

“天子作民父母”的历史生成——以《洪范》为中心

汪日宣

浙江师范大学马克思主义学院 浙江金华

【摘要】“天子作民父母，以为天下王”是“家天下”政治伦理中关于君民伦理的核心思想理念。本文考察这一理念的历史生成问题，认为它孕育于夏商两代政治文明的母体中，经过殷末王权暴政和周革殷命的历史催生，最终在商末政治精英箕子的深刻省思中分娩而出。论文首先辨析《洪范》“皇极”畴的文本结构与思想逻辑，论证“作民父母”理念在“皇极”畴中具有内在的一贯性，当出自箕子而非后世学人增入，但“天子”之称则为西周宗法制确立后改写或增写的结果。进而从夏商以来的德政传统与殷商晚期的王权强化两个维度，揭示这一理念历史生成的思想渊源与现实条件。本文认为，“天子作民父母，以为天下王”的核心意义在于以家庭伦理的形式赋予君王养民、教民的政治责任与伦理义务，以此弥合“家天下”政治中难以调和的君民矛盾，使之形成一个和谐统一的社会政治共同体。

【关键词】箕子；《洪范》；皇极；天子作民父母；政治伦理

【收稿日期】2026 年 7 月 5 日

【出刊日期】2026 年 8 月 3 日

【DOI】10.12208/j.ssr.20260254

The Historical Formation of “The Son of Heaven Acts as the Father and Mother of the People”: A study centered on the *Hongfan*

Rixuan Wang

School of Marxism, Zhejiang Normal University, Jinhua, Zhejiang

【Abstract】“The Son of Heaven acts as the father and mother of the people, and thereby becomes the king of the world” is a core ideological concept regarding the ethical relationship between the ruler and the people within the political ethics of the “family-state” (jia tian xia). This paper examines the historical formation of this concept and argues that it was conceived in the political civilization of the Xia and Shang dynasties, catalyzed by the tyrannical kingship of the late Shang and the revolutionary transition from Shang to Zhou (the Zhou conquest), and ultimately brought to fruition in the profound reflections of Jizi, a political elite of the late Shang. The paper first analyzes the textual structure and logical reasoning of the “Huangji” (Great Standard) section in the *Hongfan* (Great Plan), demonstrating that the idea of “acting as the parent of the people” is internally coherent within this section and should be attributed to Jizi rather than being a later interpolation. However, the title “Son of Heaven” (Tianzi) was likely a revision or addition after the establishment of the patriarchal clan system in the Western Zhou. Furthermore, the paper reveals the intellectual origins and practical conditions for the historical formation of this concept from two dimensions: the tradition of virtuous governance since the Xia–Shang period and the strengthening of royal power in the late Shang. This paper contends that the core significance of “The Son of Heaven acts as the father and mother of the people, and thereby becomes the king of the world” lies in its use of familial ethics to endow the sovereign with the political responsibility and ethical obligation to nurture and educate the people, thereby reconciling the otherwise irreconcilable contradiction between ruler and ruled in the “family-state” political system and forging a harmonious and unified socio-political community.

【Keywords】Jizi; *Hongfan* (Great Plan); Huangji (Great Standard); The Son of Heaven as Parent of the People; Political ethics

在中国古典政治哲学中,“公天下”与“家天下”构成两种基本的政教类型:前者为“天下为公”“选贤举能”的“大同之世”,后者为“天下为家”“大人世及”的“小康之世”。从“公天下”到“家天下”的嬗变,标志着华夏先民从“野蛮时代”向“文明时代”的迈进。“公天下”视天下为天下人之公产,公共政治权力通过“禅让”在“贤且能者”中传递;“家天下”则视天下为一家一姓之私产,公共政治权力通过“世及”的继统法在家族内部垄断。“家天下”的政治结构使君王与万民之间形成永恒的紧张关系,这一矛盾遂成为“家天下”政治伦理中的根本问题。对此问题进行深刻省思的最早思想成果,即《尚书·洪范》“皇极”畴中“天子作民父母,以为天下王”的政治理念。

关于《洪范》的成书年代与作者,学界历来争议纷纭。刘节《洪范疏证》开启辩难历程,将其成书下推至战国;而徐复观、刘起釞等则持周初成书说。近年研究则倾向于认为《洪范》有远早于西周初年的久远渊源,是殷商遗民箕子据其所记诵口述给武王的一篇文献。本文采《洪范》出于箕子而作于周初之说,但承认今本在流传过程中经后世整理与润饰。在此前提下,本文以《洪范》为中心,探讨“天子作民父母,以为天下王”的历史生成问题。

1 “天子作民父母”的文本归属

1.1 后世增入说的理据

《洪范》起于武王问政箕子,始作于周初。武王翦商,周朝新建,亟须稳固政权,解决“阴鹭下民,相协厥居”的政治难题,即:如何安定天下万民,建立和谐稳定的社会政治秩序。殷人在文化上高于周人,箕子乃纣王叔父,商末的政治文化精英,熟悉并掌握着夏商两代的政治文明。武王问政箕子,请教“彝伦攸叙”,得其所陈“洪范九畴”,即确立社会政治秩序的九条根本法则。箕子序之,史官载之,故成《洪范》。

然而今本《洪范》在流传过程中经历了复杂的整理与润饰。徐复观指出《洪范》“经过箕子及周室的两重整理”;刘起釞则认为今本“经过层累地加工”,大都是西周或东周初期所加。今本《洪范》中确有可能写入了某些西周及后世学人的思想要素。

具体到“天子作民父母,以为天下王”一句,后世增入说主要依据两项证据。

其一,“天子”之称殷商未有,而起于西周宗法制确立之后;殷商文献中未见“天子”之称。甲骨文中虽有“天”字,但其本义为“人颠顶”或作为“大”的

异体字,并不具有神性。殷人把天神称为“上帝”或“帝”,而绝不称作“天”,卜辞中的“天”都不是神称^[1]。“天子”一词,产生于西周,西周以前,商人不称“天子”;在商代甲骨卜辞、铜器铭文和有关历史文献中,没有“天子”一词出现^[2]。商朝是以“帝”作为至上神的神权政治,在这样的历史现实下,“天子”的出现既无宗教意义,也无政治意义。

只有在“天”取代“帝”成为至上神之后,“天子”之称才具备宗教神学条件。而这种取代以殷周革命为前提。“帝”是殷商的民族神,“天”是周的民族神,其后由于民族交流融合才“帝”“天”二字并用,最后因商的民族神已不能保卫本民族的独立和自由了,与“他们本身也就同归于尽”了,就只用周民族神“天”了^[3]。然而,这种取代并非不同宗教的取代,而是同系宗教的至上神在语言概念上的指称变化。周原是在殷帝国的政治、文化体系之内的一个方国;它关于宗教方面的文化,大体上是属于殷文化的一支^[4]。民族根源上,殷祖“契”,周祖“弃(后稷)”同为帝喾之后。且周原卜辞显示,周文王不仅为商先王成汤和大甲举行祭祀,且为帝乙建立宗庙^[5]。这固然是文王为表忠心,以示臣于纣王的政治行为,但同时也反映了政治与宗教文化方面的殷周一系。因此,可以说商周之宗教观念是相同的,但语言指称有异的。

此外,“天子”之称的产生还需要宗法制的确立。周公“制礼作乐”确立“宗法-分封制”后,“天子”之称方由是而作。宗法之关键在于“嫡庶之制”,周公还政成王可视为“宗法-封建制”确立的标志,“天子”之称也由是而作。《召诰》中所谓“天之元子”当为“天子”的全称形式。王灿认为“天之元子”即天的“嫡长子”或“宗子”,是“天子”一词的初始含义,有别于后世“天之独子”的“天子”意义^[6]。陈梦家认为“天子”之称起于成王时期^[7],但王和根据西周彝铭指出:到了康、昭时期,“天子”的概念开始出现^[8]。故“天子”之观念当始出于周公,而定型于康昭。

其二,“作民父母”之理念殷商亦未见,而显见于西周春秋之文献。周初《康诰》中,周公诫康叔治民当“若保赤子”,或为西周“作民父母”政治理念之滥觞。约恭、懿、孝王时期的《癸公盃》中有“成父母,生我王。”^[9]李学勤,裘锡圭,朱凤瀚,李零等人皆以为此铭文与《洪范》颇有关联,并以此为《洪范》作于周初之新证^[10]。此外,《诗经》中屡有以亲子之伦以喻君民之伦的诗句:“乐只君子,民之父母”(《南山有台》);“岂弟君子,民之父母”(《洞酌》);“经

始勿亟，庶民子来”（《灵台》）。由此可见，将君王呼作“父母”，将民众视为“赤子”，已成为西周春秋时期普遍的社会和政治观念。从商周整体的政治文化而言，“殷人尊神，帅民以事神，先鬼而后礼，先罚而后赏，尊而不亲……周人尊礼尚施，事鬼敬神而远之，近人而忠焉，其赏罚用爵列，亲而不尊。”^[11]殷人重刑，故而“殷罚有伦”，“刑名从商”；周人重德，主张“明德慎罚”，“敬德保民”。比而观之，“作民父母”之理念显然与周人的政治文化更具亲缘性。

1.2 思想与语言的分层考察

上述质疑不可谓无据，但其在何种意义上有效，尚需进一步辨析。“天子”的语言文字形式固然起源于西周，但殷人称“帝”、周人称“天”虽语言文字有异，表示至上神的核心意义却是相通的。同样，殷人称“王”、周人称“天子”虽有差异，表示最高统治者的意义却是相同的。问题的关键在于：“天子作民父母”的核心思想——以家庭伦理喻解政治伦理、弥合君民矛盾——是否必然与“天子”这一语言形式相绑定？

事实与观念的产生优先于语词与概念的定型。徐复观指出：“从一般地思想发展的顺序说，大抵是先有了某种事实的存在，然后才有由对某种事实之反省而产生解说某种事实的观念。有了某种观念，然后才产生表示某种观念的名词。观念与名词的产生，也即是将事实加以理论化的过程。由事实到观念，由观念到名词，常常需要经过相当长的发展时间。”^[12]这意味着，语言文字的训诂与溯源不足以涵盖思想整体的发展与演化过程，思想的生成还必须置于更宏阔悠远的社会发展史与思想观念史中来考察。自夏启“家天下”以来，君王与民众的关系便逐渐成为政治伦理中的根本性矛盾。因此，“作民父母”之理念完全可能产生于夏商时期，而不必然与“天子”之称相绑定。

要判断“天子作民父母”是否为后世写入，首先应回归“皇极畴”的文本结构与思想逻辑，考察其在原文中的内在合理性。

2 “皇极畴”的文本结构与“作民父母”理念的内在一贯性

根据“皇极畴”的思想逻辑，我们将“皇极畴”的篇章结构划分为如下几个部分：

五，皇极：皇建其有极。（总领句）

敛时五福，用敷锡厥庶民，惟时厥庶民于汝极，锡汝保极。凡厥庶民，无（毋）有淫朋；人无（毋）有比德，惟皇作极。凡厥庶民，有猷有为有守，汝则念之。不协于极，不

罹于咎，皇则受之。而康而色，曰：“予攸（修）好德。”汝则锡之福。时人斯其惟皇之极。（第一段：论君民伦理）

无（毋）虐茺独而畏高明。（过渡句。茺独指民，高明指贵族）

人之有能有为，使羞其行，而邦其昌。凡厥正（政）人，既富方谷，汝弗能使有好于而家，时人斯其辜。于其无好，汝虽锡之福，其作汝用咎。（第二段：论君臣伦理）

无偏无陂，遵王之义；无有作好，遵王之道；无有作恶，遵王之路；无偏无党，王道荡荡；无党无偏，王道平平；无反无侧，王道正直。（第三段：赞美“王道/皇极”）

会其有极，归其有极。曰：皇极之敷言，是彝是训，于帝其训。凡厥庶民，极之敷言，是训是行，以近天子之光。曰：天子作民父母，以为天下王。^[13]（第四段：总结君民伦理）

“无虐茺独而畏高明”一句构成承上启下的过渡。“茺独”指孤苦无依之庶民，“高明”指上层贵族。此句将文本在思想结构上分为相互区分又紧密联系的两部分，即分别关于“君民伦理”和“君臣伦理”的讨论。旧注中“人”与“庶民”互训，“正人”指有德有能之庶民；江声、杨筠如则指出“人”与“正人”当为与“民”相对的“臣”或“正长”。从篇章结构来看，当以江、杨之说为准。

关于“皇极：皇建其有极”的训示。刘起釭释为：君王建立他的有关统治之道的准则。程水金释为：君主权威之建立，当因其法则。两家之释通俗易懂，但仍未切中宏旨。寻诸历史可见，汉唐旧注训“皇”为“大”，王安石与朱熹训“皇”为“君王”；汉唐旧注训“极”为“中”，朱熹训“极”为“至”“至极的标准”。丁四新指出：“极”还是应当训为“中”，只不过它潜在地包含着“至”，进而包含着“标准”或“准则”之义^[14]。综而观之，“皇极”当与文中的“王道”互训，“皇建其有极”意为君王应当建立其关于“君民关系”与“臣民关系”的根本法则，即君民之极与君臣之极。

“皇极”中关于“君民关系”的论述集中在第一段与第四段。其中值得关注的是，第一段与第四段的关键句在文意与结构上的“同义反复”。“敛时五福，用敷锡厥庶民，惟时厥庶民于汝极，锡汝保极”与“天子作民父母，以为天下王”在语法结构上同为条件复句，指出君王治理民众只有像父母爱护子女一样使其获得

五种幸福（寿、富、康宁、攸好德、考终命），这样才能在民众的拥立下巩固其王法，成为天下的君王。因此，它们在语法结构和思想内容是相一致的，只是前者是具体的政治措施，后者是凝练的政治理念。换言之，“敛时五福，用敷锡厥庶民”就是“天子作民父母”之理念的具体展开；而“惟时厥庶民于汝极，锡汝保极”则是“以为天下王”另一种表达。“赐民五福”是“作民父母”的具体的政治纲领。除此之外，君王治民还要做到：一任用庶民中“有猷有为有守”的人才；二给予虽有“淫朋”“比德”但又未触碰王法的庶民给予政治宽容，并通过“赐福”的奖励引导他们摒弃“比德”而“修好德”；三不能欺辱孤苦无依的庶民。相应的，庶民要遵守相应的政治义务，即不结党营私，以王为最高标准，并团结其周围。

概而言之，“皇极畴”开篇就集中规定了君王了“养民”“教民”的政治义务以及庶民“尊王”的政治义务；其后又在篇尾总结道：只有这样，君王才能使民众“会其有极”，民众才能“归其（君王）有极”；然后，强调此君民政治伦理（“君民之极”）之常法乃是“帝训”；最后，总结“帝训”（亦是王道）之精神理念就是君王“作民父母，以为天下王”。由此可见，君王“作民父母”之理念在“皇极畴”中思想的一贯性。

从“洪范九畴”的整体结构来看，朱熹指出：“《洪范》一篇，首尾都是归从‘皇极’上去……（洪范九畴）若有前四者，则方可以建极：一五行，二五事，三八政，四五纪是也。后四者却自皇极中出。三德是皇极之权，人君所向用五福，所威用六极。”朱熹的这段话大致有三层意义：一是“洪范九畴”相互经纬，而以“皇极畴”为核心；二是“天子作民父母，以为天下王”作为“皇极畴”的核心理念，应当也是“洪范九畴”的根本精神；三“皇极畴”为经，而“三德畴”与“五福六极畴”为之权变。

六，三德：一曰正直，二曰刚克，三曰柔克。平康正直，强弗友刚克，变友柔克。沉潜刚克，高明柔克。惟辟作福，惟辟作威，惟辟玉食。臣无有作福作威作玉食。臣之作福作威玉食，其害于家，凶于而国，人用则颇僻，民用僭忒。

九，五福：一曰寿，二曰富，三曰康宁，四曰攸好德，五曰考终命。六极：一曰凶短折，二曰疾，三曰忧，四曰贫，五曰恶，六曰弱。

“三德畴”阐述了君王如何以“正直、刚克、柔克”三种政治方式来治理臣民，并告诫君王牢执“福威”二柄以正政治之序，“政当一统，权不可分也”^[15]；“五福六极畴”则具体指明了“皇极畴”中的“五福”与“三德畴”中的“作福、作威”的内涵。

两畴中的“刚、威、极”与“柔、福”分属两个相互关联的系列：刚与威指强硬的政治手段（命令与刑罚），六极是其所导致的后果；柔与福指怀柔的政治手段，五福是其所导致的后果。“三德畴”强调对不同的人采取不同政治治理方式。关于“沉潜刚克，高明柔克”的训释，旧注训“‘沉潜’为地，‘高明’为天”，显然不合文意^[16]。刘起舒指出“高明”指上层贵族，“沉潜”指下层庶民^[17]。程水金进一步认为二者兼指社会身份与性格禀赋^[18]。从文法和逻辑来看，刘氏之释更为准确——“彛独”与“沉潜”皆与“高明”对举，同指向庶民。如此，“沉潜刚克”与“天子作民父母”似乎存在张力，实则不然。二者所强调的层面不同：“作民父母”是根本的政治理念，而在具体治理中又需以“沉潜刚克”济“作民父母”之穷。在君民伦理中，皇极重民、重柔克与五福，三德重君、重刚克与六极，二者形成“经权之分”。以“作民父母”为经，以“沉潜刚克”为权，二者相辅相成。

综而言之，“天子作民父母，以为天下王”之理念在“皇极畴”中熔融一贯，又有“三德畴”与之形成经权互补，呈现一系统之思想。因此，这一理念当出自箕子而非后世学人增入。然而，其中的“天子”之称当为后世改写或增写。武王之时，周公尚未“制礼作乐”，“天子”之称未有，故武王问政箕子时对最高统治者之称呼必当沿袭殷周旧称。郑慧生指出卜辞中商王称“王”、称“余一人”^[19]刘雨指出商代金文记录商王活动时径称“王”而不加修饰^[20]。因此，有充分理由认为“天子作民父母”原当作“王作民父母”。

3 “天子作民父母”的历史生成

一个思想理念的自觉与生成通常并非一蹴而就，而是自有其潜伏于历史中的发展脉络。箕子缘何提出“作民父母”的政治理念？寻诸大原，可分两端：一为夏商以来的德政传统，提供正向的历史启示；二为殷末君民矛盾的激化与殷周革命的历史巨变，构成反向的现实省思。

3.1 夏商以来的德政传统

殷商的政治文明中具有后世可谓之为“德政”的政治自觉和政治传统。关于殷商的政治文明，《礼记·表記》载：“殷人尊神，率民以事神，先鬼而后礼，先

罚而后赏，尊而不亲。”^[21]这一表述概括了殷商政治文化的两个主要特点：尊神与重刑。但这并非殷商政治文明的全部。陈来指出，在周初及周以前，中国古代王朝政治传统中已出现重民或民本思想的萌芽^[22]。

殷商时期已经拥有了成熟的语言文字和典籍图书以及专门的史官。“惟尔知，惟殷先人有册有典，殷革夏命”。殷商史官记载了至少自“殷革夏命”以来的社会政治的历史事件。根据《史记》记载，商朝末年有不少史官“载是图法，出亡之周”。所谓“图法”就是史官记录的殷先王治国之法度。周克商后，继承了大量商朝遗留下的“祝、宗、卜、史，备物、典策，官司、彝器”^[23]等人才和器物。而后，周公更是“朝读书百篇”^[24]，阅读了大量的殷商典策，并且屡次引用殷商先王治国理政的历史来诫勉周人。《周书》中保留了大量记载：

“封，我闻惟曰：‘在昔殷先哲王迪畏天显小民，经德秉哲。自成汤咸至帝乙，成王畏相惟御事。’”（《酒诰》）

“自成汤至于帝乙，罔不明德恤祀。亦惟天丕建保乂有殷，殷王亦罔敢失帝，罔不配天其泽。”（《梓材》）

“昔殷中宗，严恭寅畏，天命自度，治民祈惧，不敢荒宁。……其在高宗，时旧劳于外，爰暨小人。……其在祖甲，不义为王，旧为小人。作其即位，爰知小人之依，能保惠于庶民，不敢辱齔寡。……呜呼！自殷王中宗及高宗祖甲及我周文王，兹四人迪哲。”（《无逸》）

从周公的转述中可以看出，殷商不仅具有德政的历史事实，而且具有德政的自觉和观念。殷先贤王与周文王一样同样尊神、敬德、保民。从中宗之“治民祈惧”，到高宗之“爰暨小人”，再到祖甲之“爰知小人之依，能保惠于庶民，不敢辱齔寡”的政治观念，可以看出在殷商时期，重民、保民、惠民已经形成了一种政治共识和政治传统。

周公转述的这种政治共识和政治传统也在《商书》中得到验证。《盘庚（上）》之“重我民，无尽刘”、“施实德于民，至于婚友”；《盘庚（中）》之“予岂汝威，用奉畜我众”。《盘庚（下）》之“朕及敬笃，恭承民命”；“式敷民德，永肩一心”；“念敬我众”。《高宗彤日》之“王司敬民”更是道出了殷商德政的精神内核。

殷商德政的直接渊源，则至少可以追溯到商汤。史

载商汤因旱祷雨，“汤乃以身祷于桑林，曰：‘余一人有罪，无及万夫；万夫有罪，在余一人。无以一人之不敏，使上帝鬼神伤民之命。’于是剪其发，其手，以身为牺牲，用祈福于上帝，民乃大悦，雨乃大至。”^[25]间接渊源也可追溯“夏鉴”。从殷商史官对“殷革夏命”的记载可以推知夏之亡天下的教训为殷人所重。《汤誓》载“夏王率遏众力，率割夏邑”，夏桀虐政淫荒，剥削夏民，耗竭民力。君民矛盾的激化，是导致夏朝衰落的主要原因。殷商建立，商汤之孙帝太甲，同样出现了暴政，君民矛盾再次激化。史载太甲“不明，暴虐，不遵汤法，乱德，於是伊尹放之於桐宫……太甲居桐宫三年，悔过自责，反善，於是伊尹乃迎帝太甲而授之政。帝太甲修德，诸侯咸归殷，百姓以宁。”^[26]所谓“汤法”盖后世所谓“殷彝”，乃殷商政治共同认可的大政常法。

殷商“德政”的根本原因在于父系氏族组织乃是殷商社会的基本单位。张光直指出，城邑指的是以单一血缘组织——族——为基本单位的地区性居民组织群，是商代中国最主要，最基本的统治机构；而商王国，简单的说就是商王直接控制的诸多城邑所组成的统治网络^[27]。这种基于单一血缘的“族”就是氏族。古代国家的居民“生则族居，死则族葬”，家族内部的血缘关系仍是维持社会成员的纽带^[28]。殷商时期的氏族是社会、经济、政治、军事一体结合的社会组织。考古发现表明，殷商时期的青铜业虽然发达，但是并未惠及到经济生产。农业工具仍以石制农具为主，并且农业生成以大规模“耦耕”方式为主。商代农业生产提高的主要原因是农垦组织性的提高，而非生产工具的进步。较低的社会生产力水平决定了氏族组织延续的天然合理性。何兹全指出：“商代的社会阶段就算已有了阶级分化，氏族组织仍是它的社会基础，即社会仍由氏族部落组成，血缘关系仍是主要的社会纽带。战斗的主力仍是氏族成员。王所关心的众，也一定是氏族的成员。”^[29]“众”是殷商时期对“民”的称呼。根据刘起釭的描述，甲骨文中已经出现了民字，但殷商时期用来表达普通平民的主要称谓是“众”。晁福林进一步深化探讨了“众”的社会变化，他指出：“‘众’的本义是指在火塘旁共同居住的人，即殷时代的氏族成员。商代前期，他们是商王朝直辖区域的子姓氏族成员，是商王氏经济的主要劳动生产者。商王朝中期，他们的主要职责由农业而转向戍守和征战，成为商王朝军队的中坚力量。商王朝末期，他们逐渐分化，或跻身于贵族、武士之列，或下降于社会上的一般的‘人’。”^[30]因此，作为子姓氏族普通成员的“众”不仅是商王朝经济生

产的主力,也是其政治统治和军事力量的基础。商王朝是子姓部族在诸部族的共同支持下发展起来的结果,在商朝王畿地区的“众”除了子姓氏族成员,也包含了诸族的氏族成员。根据《尚书》记载,盘庚迁都后,民有不适:“盘庚敦于民……古我先王暨乃祖乃父胥及逸勤,予敢动用非罚?世选尔劳,予不掩尔善。兹予大享于先王,尔祖其从与享之,作福作灾,予亦不敢动用非德。”^[31]从文献中可以看出,异姓族众之先祖先父曾与商先王共同经营商朝,地位甚要。商王祭祀先王的同时也祭祀异姓族众的先祖,以此来团结商朝诸众。商王赏罚有伦,敬重异姓族众之先祖先父,不敢动用非罚,亦不敢动用非德。这种曲折的政治行为和态度实际表明了商王对商众(子姓与异姓族众)的敬重。根据甲骨卜辞显示,商王不仅关心众,也关心相应的氏族贵族是否“丧众”,即失去其族众的支持。这使得商王十分重视舆论,所以盘庚才言道:“罔罪尔众,尔无共怒,协比谗言予一人”。可见,商王虽有权威,但在政治上却必须依赖于民众的支持。因此,无论是从血缘关系还是政治经济与军事关系来看,众在殷商社会都具有重要的地位。

总的来说,商王朝是建立在氏族组织之上的早期国家。商朝的国家剥削与氏族的血缘温情相交融,氏族社会的道德遗风浸染着社会政治生活,使得君民之间的政治矛盾始终统一于氏族大家庭的血缘关系中,进而呈现出重民敬民的德政色彩,这是殷商德政传统形成的根本原因。

3.2 殷商晚期的王权强化与周革殷命的巨变冲击

商朝的历史可以说是一个王权不断强化的历史。王权的强化,使得君王独尊的地位进一步增强,君王与普通民的政治关系上的进一步疏远,君民关系日益成为“家天下”政治中的根本性问题,这为“天子作民父母,以为天下王”的理念产生准备了基本的政治条件。我们可以从殷商王权的“继统法”和“祭祀”的变化,以及王称的变化窥探殷商后期的王权强化。

商朝的王权传递实行“兄终弟及”与“父死子继”的双轨“继统法”,但祖甲之后,则严格实行“父死子继”的“继统法”。王国维在《古史新证》中指出:“殷末制度渐异于前时,行父死子继之制,且有嫡庶之分。”^[32]王晖指出:“自祖甲之后才建立了自幼立储

制……从文献与殷墟甲骨卜辞的资料来看,情况确实如此:商代康丁之前与之后是两者继而不同的王位继承制度。”^[33]沈长云认为:商人是在根据客观形势的变化而有意识地对王位继承制度做出调整和改进^[34]。实际上,这种“客观形式的变化”主要就是商王室与方国联盟的实力变化。商代早期的政治结构为商王主导下的方国联盟。商王室与方国联盟的实力相距不大,为了保持商王“诸侯之长”的地位,商王的继承者应当是一个具有丰富政治经验的贤能,“兄终弟及”与“父死子继”的共同使用更能发挥商王主导方国联盟的连续性优势。到了商代晚期,商王的实力已远超方国,统治能力加强,方国联盟被逐渐瓦解,商王从“诸侯之长”越发的转向“诸侯之君”,外部的权力斗争开始让位于内部权力斗争,而“父死子继”能更好地避免因为兄弟相争导致的商朝内部力量的削弱。与王位“继统法”一同变化的还有“祭祀法”,即祖庚、祖甲时期确立起的“周祭法”。“兹我大享于先王,尔祖其从享之”,表明在“周祭法”确立之前,商王祭祀先王的同时也祭祀诸族先祖。这种祭祀方式与商代早期方国联盟的政治结构相关。商王需要通过共同祭祀诸族先祖来维持联盟团结。而“周祭法”只轮番祭祀殷商先王,诸族先祖被排斥在外,这意味着商王不再需要依靠祭祀诸族先祖来笼络团结方国联盟了。因此,可以肯定的说,商代王权“继统法”与“祭法”的变化与商朝的政治实力与政治结构相适应。

殷商晚期王权的强化反映在思想观念层面最直接的表现就是王称的变化。殷商前期的先王名号多以祖、父、兄+天干称之,与普通贵族的称呼并无二致;到了殷商晚期,则以康、文、武+天干称之,王称的美化显示出王权的强化;到而殷末两代商王则直称“帝乙”“帝辛”,以至上神帝^①+天干称之,王权被神化,被抬到了无以复加的地步。郭沫若:大抵殷代对于至上神的称号,到晚年来在“帝”上是加了一个“上”字的。上下本是相对的字,有“上帝”一定已有“下帝”,殷末的二王称“帝乙”“帝辛”,卜辞有“文武帝”的称号,大约是帝乙对于其父文丁的追称,又有“帝甲”当是祖甲,可见帝的称号在殷末已有天帝兼摄到了人王上来了^[35]。因此,《洪范》中“五事”“庶征”两畴所反映的天人(君王)感应的观念或诞生于殷

^① 陈梦家指出:在殷人的观念中,“帝”是主管人间的至上神。根据甲骨卜辞的研究,陈梦家指出:殷人的上帝或帝,是掌管自然天象的主宰,有一个以日月风雨为其臣工使者的帝廷。上帝之令风雨、降祸福是以天象示其恩威,而天象中风雨之调顺视为农业生产的条件。所以殷人的上帝虽也保佑战争,而其实主要的实质是农业生产的神。先公先王可上宾与天,上帝对于时王可以降祸福,示诺否,但上帝与人王并无血缘关系。人王通过先公先王或其他诸神而向上帝求雨祈年,或祷告战役的胜利。

商末年王权与神权的合一的政治环境中。晁福林指出商王朝内部存在着的王权、神权与族权的斗争。“贞人是神权的体现者，由贞人沟通神与人的联系……殷前期的贞人多为各部落首领，他们有自己的属地和经济实力，他们入与殷王朝担任贞人之职，力图通过神权左右殷王朝的军政大事。殷代的神权实质上是族权在政治舞台上的表现，族权是神权的后盾。到殷代后期，由于王权的提高和各部族力量的削弱，贞人的地位也逐渐衰退。帝乙帝辛时期……他们是王权的附庸。”^[37]殷商早期，方国部落联盟的政治结构使得作为“诸侯之长”的商王不得不考虑联盟内诸部族的政治利益，族权因而成为制约王权的要素。殷商晚期，随着商王室的强大，方国部落联盟的政治结构逐渐瓦解，族权被逐渐击碎和挤压，失去族权支撑的神权逐渐沦为了王权的附庸，王权失去了最后的约束。

殷商末期，失去了制约的王权开始肆无忌惮的膨胀。《殷本纪》载：“帝武乙无道，为偶人，谓之天神。与之搏，令人为行。天神不胜，乃戮辱之。为革囊，盛血，印而射之，命曰‘射天’。”^[38]帝武乙时，政治上的族权已经崩溃，信仰上的神威也被王权践踏在脚下。其后的帝乙更是有过之而无不及。史载商纣“厚赋税以实鹿台之钱，而盈矩桥之粟。益收狗马奇物，充仞宫室。益广沙丘苑台，多取野兽蜚鸟置其中。慢于鬼神。大聚乐戏於沙丘，以酒为池，县肉为林，使男女裸相逐其间，为长夜之饮。百姓怨望而诸侯有畔者，於是纣乃重刑辟，有炮烙之法。”^[39]商纣慢神虐民，滥杀无辜，残害忠良，以为暴政，君民矛盾和君臣矛盾被双双激化，致使“我民罔弗丧，曰‘天何不将威？大命不挚，今王其如台？’”；而“诸侯多叛纣而往归西伯”。商初太甲乱德，尚有族权之制约，故有伊尹放之桐宫；商末帝辛暴乱无比，实已无人可制，故而比干剖心，箕子下囚。失去制约的王权暴政最终使商王朝走向了自我毁灭。

殷末暴政与殷商灭亡给箕子的思想和情感带来巨大的冲击。从箕子“详狂为奴，纣又囚之”可见，他深知商纣之暴政，但又无能为力。武王释囚，问箕子“殷所以亡，箕子不忍言殷恶，以存亡国宜告，武王亦丑，故问以天道。”箕子在感情上深感痛苦，但在理性上又深知殷亡之故。箕子身处殷末王权暴政的政治中心，可谓亲眼见证了殷末王权暴政，必然也对王权暴政有过深刻的思考。因此，殷末君民矛盾和君臣矛盾的激化，必然进入了箕子的思想视野。“殷鉴”对于周人的思想跃进产生过巨大的推动作用，同样的，对于殷人而言，尤其是作为殷商的政治文化精英而言，

“殷鉴”同样对他们的思想产生了巨大刺激。因此，箕子所述的“洪范九畴”既是包含了夏商以来的政治文明积淀的成果，反映了商朝末期的思想变化，也必然地融入了箕子的深刻省思。

4 结语

“天子作民父母，以为天下王”的核心意义在于以家庭伦理的形式明确赋予君王养民教民的政治责任与伦理义务，以此来弥合政治伦理中难以调和的君民矛盾，使之弥合并统一形成一个和谐的社会政治共同体。换言之，即以“天下一家”的家庭伦理，来弥合“家天下”政治中君民矛盾。思想理念的产生必然与具体的历史条件和连续的历史观念相适应。

在政治结构上“家天下”区别于“公天下”的标志在于“王权、王国（中国）与王制（封建）”的开启。从开启到成熟，“家天下”政治的历史发展则呈现出阶段性的复杂样态。早期“家天下”政治的发展历程中存在两种主要矛盾：第一种是王国与方国之间的矛盾，第二种是君王与民众之间的矛盾。前者的矛盾指向了方国利益，以及对方国的主导，即谁能成为主导天下秩序（王制）的中国；后者的矛盾指向了方国或王国内部的君民关系的矛盾统一。早期“家天下”的政治中，第一种矛盾优先于第二种矛盾。在王国与方国矛盾的外部压力下，以及氏族血缘亲情的基础上，君民矛盾被冲淡而居于次要地位。凭借对王制的主导，王国与王权的优势进一步发展和强化，当它达到绝对优势的时候，王国与方国的矛盾便不再是主要矛盾，王国内部的君民矛盾才上升为主要矛盾。夏末与商末的王权暴政都使得君民矛盾激化，但后者更加彻底。这为“天子作民父母，以为天下王”的理念产生提供了具体的历史条件。而基于氏族组织建立起的“家天下”政治所传统的德政的自觉与政治传统，则为它的尝试提供了连续的历史观念。

综而言之，“天子作民父母，以为天下王”的政治理念孕育于夏商两代政治文明的母体中，经过殷末王权暴政和周革殷命的历史催产，在商末政治精英箕子的深刻省思中分娩而出。它以“天下一家”的家庭伦理，回应了“家天下”政治中君民矛盾这一根本性问题，从而为中国古典政治哲学开辟了一条以伦理弥合政治的独特路径。

参考文献

- [1] 常玉芝.商代宗教崇拜[M],北京:中国社会科学出版社, 2010:26.

- [2] 郑慧生.“天子”考[J],历史教学,1982,(11).
- [3] 顾颉刚.刘起釭.尚书校释译论[M],北京:中华书局,2005: 1004~1035.
- [4] 徐复观.中国人性论史·先秦篇[M],北京:九州出版社, 2014:15.
- [5] 晁福林.夏商西周社会变迁[M],北京:中国人民大学出版社,2010:111.
- [6] 王灿.“天子”新考[J],文化学刊,2011,(01).
- [7] 陈梦家.西周铜器断代(二)[J],考古学报,1955,(04).
- [8] 王和.文王“受命”传说与周初的年代[J],史林,1990,(02).
- [9] 裘锡圭.癸公盃铭文考释[J],中国历史文物,2002,(06).
- [10] 丁四新.近九十年〈尚书·洪范〉作者及著作时代考证与新证[J],中原文化研究,2013,(05).
- [11] 孔颖达.礼记正义[M],上海:上海古籍出版社,2008: 2079 ~2080.
- [12] 徐复观.中国人性论史·先秦篇[M],北京:九州出版社, 2014: 138.
- [13] 顾颉刚,刘起釭.尚书校释译论[M],北京:中华书局,2005: 1163.
- [14] 丁四新.再论〈尚书·洪范〉的政治哲学——以五行畴和皇极畴为中心[J],中山大学学报,2017,(02).
- [15] 郑玄.尚书正义[M],上海古籍出版社,2007:466.
- [16] 郑玄.尚书正义[M],上海古籍出版社,2007:465.
- [17] 顾颉刚,刘起釭.尚书校释译论[M],北京:中华书局,2005: 1173.
- [18] 程水金.尚书释读[M],北京:人民文学出版社,2020:457.
- [19] 郑慧生.“天子”考[J],历史教学,1982,(11).
- [20] 刘雨.金文中的王称[J],故宫博物院院刊,2006,(04).
- [21] 孔颖达.礼记正义[M],上海:上海古籍出版社,2008: 2079 ~2080
- [22] 陈来.古代宗教与伦理——儒家思想的根源[M],北京:三联书店,2019:167~183.
- [23] 杨伯峻.春秋左传注[M],北京:中华书局,1995:1537
- [24] 孙诒让.墨子间诂[M],北京:中华书局,2001:445.
- [25] 吕不韦.吕氏春秋[M],北京:中华书局,2010:200~201
- [26] 司马迁.史记(点校本二十四史)[M],北京:中华书局,2014: 128~129
- [27] 张光直.商文明[M],沈阳:辽宁教育出版社,2002:200.
- [28] 陈恩林.谈中国古代国家形成的道德及特点//逸斋先秦史论文集[M],长春:吉林文史出版社,2010:56.
- [29] 何兹全.中国古代社会及其向中世社会的过渡[M],北京:商务印书馆,2013:29.
- [30] 晁福林.补释甲骨文“众”字并论其社会身份的变化//夏商西周史丛考[M],北京:商务印书馆,2018:274~275.
- [31] 郑玄.尚书正义[M],上海:上海古籍出版社,2007:345
- [32] 刘盼岁.观堂学书记//王国维全集(第20卷)[M],杭州:浙江教育出版社,2009:89.
- [33] 王晖.商周文化比较研究[M],北京:人民出版社,2000: 287~288.
- [34] 沈长云.上古史探研[M],北京:中华书局,2002:97.
- [35] 陈梦家.殷墟卜辞综述[M],北京:中华书局,1988:562.
- [36] 郭沫若.先秦天道观之演进//郭沫若全集(第一卷)[M],北京:人民出版社,1982:321.
- [37] 晁福林.论殷代的王权与神权//夏商西周史丛考[M],北京:商务印书馆,2018:280.
- [38] 司马迁.史记(点校本二十四史)[M],北京:中华书局, 2014: 134
- [39] 司马迁.史记(点校本二十四史)[M],北京:中华书局, 2014: 135.

版权声明: ©2026 作者与开放获取期刊研究中心(OAJRC) 所有。本文章按照知识共享署名许可条款发表。

<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>



OPEN ACCESS