

清華簡《命訓》的成書時代及思想史意義*

劉光勝

摘要：春秋末期“也”字普遍使用，而清華簡《命訓》只有一處使用“也”字。以虛詞使用規律、文獻引文及思想史綫索為據，可知簡本《命訓》的成書時代約在春秋中期。清華簡《命訓》將天命分為大命、小命，充分肯定個人的主觀能動性，為儒家人性論的出場做好了鋪墊。清華簡《命訓》《保訓》及《易經》皆強調中道，且指向周文王，簡本《命訓》或許是春秋時期學者尊崇文王、闡發其思想理念的產物。

關鍵詞：清華簡《命訓》；成書時代；學術價值

人性論是儒家政治學說展開的基石，但孔子未言性善，也不曾構建人性與天命之間的理論銜接。那麼，子思、孟子的人性論從何而來？儒家人性論的來源問題，一度成為學界關注的焦點所在。清華簡《命訓》與《逸周書·命訓》文本內容基本相同，乃先秦時期形成的不同傳本。清華簡《命訓》的出現，意味着《逸周書·命訓》成書於東漢以後說法的破產。這就為我們重新考察儒家人性論的來源，提供了新的綫索與契機。

一、清華簡《命訓》成書時代考

關於《逸周書·命訓》的成書年代，學者們之間的分歧很大。我們按照時間先後，將學界的意見梳理如下：

（一）商末周初說。《逸周書·序》說：“昔在文王，商紂並立，困于虐政，將弘道以弼無道，作《度訓》。殷人作教，民不知極，將明道極以移其俗，作《命訓》。紂作淫亂，民散無性習常，文王惠和化服之，作《常訓》。”（黃懷信等，2017:1117-1118）商代末期，紂王無道，文王作“三訓”以教化無道。根據《周書序》，黃震、潘振等學者將《命訓》定為周文王時所作。

朱右曾（1937:11）說得更為具體：“文王出為西伯，入為三公，陳善納誨，固其職分。然以紂之昏暗，猶惓惓乎欲牖其明，則忠之至，忠之至也。‘三訓’蓋皆為三公時所作。”（黃懷信等，2007:1118）他認為是文王擔任三公時期，向紂王“陳善納誨”之

* 本文得到山東省泰山學者工程專項經費資助，係國家社科基金一般項目“出土文獻與民本思想溯源研究”（19BZX056）、濟寧市中華優秀傳統文化“兩創”重點項目（20JSGXCIK14）階段性成果。

作¹。唐大沛云：“此序似未達作訓之本旨，而以己意序之，不足信也。”（黃懷信等，2007:1119）唐大沛持否定意見，他主張《周書序》作者不了解作訓的主旨，據己意撰作，不可盡信。

（二）春秋時期說。劉起鈞（1989:95-97）認為“三訓”等十餘篇“保留了西周原有史料，其文字寫定可能在春秋時”。黃懷信（1992:92）強調三篇《序》文辭不古，“其原作亦必不早至文王”，並提出《度訓》中提到的“爵”為西周政權建立以後方有，故不會早至西周之前。黃懷信從文獻引文入手，他發現《左傳》桓公二年、昭公二十六年及《國語·晉語》中的三段文字出自《常訓》，《左傳》昭公二十五年子大叔之言出自《度訓》，據此認為“‘三訓’有可能出自西周。不過以文字觀之，似當為春秋早期的作品”。

羅家湘（2006:12）把《逸周書》分為史書、政書、兵書和禮書四類，而“三訓”連同《大匡》《程典》均被歸入政書一類，他據“三訓”以數為紀的特點，將之歸為春秋時期。劉國忠（2015）指出，從清華簡《命訓》看，傳世本《命訓》中的“醜”都應當訓為“耻”，才符合原義。《命訓》篇並沒有人性惡的觀點，更不能據此來討論《命訓》篇的寫作年代。《左傳》《老子》等文獻中頂針格的句式早已存在，並得到很多運用，如果僅依據頂針格手法的運用，判斷文獻的寫作時代為戰國時代，不免失之偏頗。他將“三訓”的時間，定在春秋中期以前。

（三）戰國時代說。王連龍（2010:101）從“三訓”的相互關係、文辭時代特徵及思想觀念主張對其進行考證，斷定“這些文辭的出現時間不早於戰國時期”。張懷通（2013:379）主張“三訓”語言文字較為通俗，是典型的戰國時代風格，用以論述的概念，有明顯的儒家色彩，因此三篇的作者可能是戰國時代處於非主流地位的儒家。周玉秀（2005:233）以《尚書·洪範》為例，認為《逸周書》在“以數為紀”的用法方面承接了《洪範》，《洪範》改定於春秋末戰國初，因此《命訓》當在此之後。《命訓》大量使用頂針格，是“議論文體由簡單的雛形向嚴密的成熟形過渡的體現”，因此當為戰國早期的作品。張海波（2019）從耻辱觀發展的綫索入手，強調“三訓”應是以平民階層為主體的戰國時代的產物，而不可能發生在以貴族階層為主體的春秋時代。

祝中熹（1989）認為《命訓》寫作時間，當在戰國中、後期。梁濤（2021）認為，《逸周書》應由子夏的西河學派編訂於戰國前期的魏國，“三訓”的作者可能是子夏後學中的某位不知名學者。經碳十四等技術測定，清華簡的時代為公元前305±30年，即戰國中期偏晚。竹書的撰作年代一般要早於這個時期，即戰國前期是清華簡《命訓》的下限。學者或將《命訓》歸為東漢、魏晉時期的作品，或將該篇看作偽書，在今天看來，這些意見已經沒有討論的必要。子夏所處時代為戰國前期，與《命訓》下限同，因此將它歸為子夏後學或戰國中、後期的意見，恐不足取。

《逸周書》各篇成書年代不同，我們主張按照“分組”，對該書各篇的年代予以考察。《逸周書》中“三訓”，即《度訓》《命訓》《常訓》，它們均以“訓”名，同講為政牧民之道，性質相同，文氣相類，內容相貫（黃懷信，1992:91），其成書時間應該大致接近。因此，我們主張將“三訓”作為一個整體（一組文獻）進行考察，相關引文見下

¹朱右曾的觀點，前後有矛盾之處，他說“雖未必果出文武周召之手，要亦非戰國秦漢人所能偽托”。

表。

出處 內容	《逸周書》“三訓”	早期文獻	相似程度
4	《常訓》：“民生而有習、有常。 <u>以習爲常，以常爲慎（順）</u> ，民若生于中。 <u>習常爲常</u> 。夫習民乃常，爲自血氣始。”	《左傳》昭公十六年：“ <u>將因是以習，習實爲常。</u> ”	語意密切
5	《常訓》：“六極不羸，八政和平。八政： <u>夫妻、父子、兄弟、君臣。</u> ”	《左傳》昭公二十六年：“ <u>君令臣共，父慈子孝，兄愛弟敬，夫和妻柔，姑慈婦聽，禮也。</u> ”	內容相關

表1：《逸周書》“三訓”與早期文獻內容對照表

出處 內容	《逸周書》“三訓”	早期文獻	相似程度
1	《常訓》：“ <u>慎微以始而敬，終乃不困。</u> ”	《左傳》襄公二十五年：“《書》曰：‘ <u>慎始而敬終，終以不困。</u> ’”注：“逸《書》。”	直接引用
2	《度訓》：“凡民生而有好有惡。小得其所好則喜，大得其所好則樂；小遭其所惡則憂，大遭其所惡則哀。 <u>凡民之所好惡，生物是好，死物是惡。</u> ”	《左傳》昭公二十五年：“哀有哭泣，樂有歌舞，喜有施舍，怒有戰鬥。喜生於好，怒生於惡。是故審行信令，禍福賞罰，以制死生。 <u>生，好物也；死，惡物也。好物，樂也；惡物，哀也。</u> ”	直接對應
3	《常訓》：“古者 <u>因民以順民。</u> ”	《國語·晉語二》：“夫固國者，在親衆而善鄰， <u>在因民而順之。</u> ”	明顯對應

表1：《逸周書》“三訓”與早期文獻內容對照表（續表）

其一，傳世文獻引文，是判定《逸周書》“三訓”成書年代的重要基點。我們將“三訓”引文分爲三類：

（一）直接引用。《左傳》襄公二十五年：“《書》曰：‘慎始而敬終，終以不困。’”杜預注：“逸《書》。”張懷通（2013:354-355）認爲《常訓》的詞語與《左傳》引《書》篇略同，或許是整理加工自“同一原材料”的原因造成的。春秋時代，《逸周書》與《尚書》尚未分開，兩者都稱爲“《書》”。《左傳》襄公二十五年衛大叔文子之言，內容見於《逸周書·常訓》，並稱來自“《書》”，而《逸周書·常訓》屬於“《書》”，兩者的先後、源流關係是很明確的。因此，一定是《左傳》引“《書》”——《逸周書》，而不可能是兩者共同引用另外一批材料。

(二) 內容明顯對應。《左傳》昭公二十五年：“生，好物也；死，惡物也。好物，樂也；惡物，哀也。”此句見於《度訓》。《國語·晉語二》重耳說：“夫固國者，在親衆而善鄰，在因民而順之。”（徐元誥，2002:292-293）“因民而順之”對應的語句，見於《常訓》。

(三) 內容相關。《左傳》昭公十六年：“將因是以習，習實爲常。”內容相似語句見於《常訓》。《左傳》昭公二十六年：“君令臣共，父慈子孝，兄愛弟敬，夫和妻柔，姑慈婦聽，禮也。”其中“君令臣共，父慈子孝，兄愛弟敬，夫和妻柔”，即是《逸周書·常訓》所說的“八政”。

張海波（2019）認爲，由於古書同文現象的存在，僅憑《逸周書·常訓》中的一句話見於《左傳》，就斷定《常訓》《命訓》等篇爲春秋時代作品，未免有孤證立說之嫌。實際上，《逸周書》“三訓”內容見於《左傳》《國語》5次，其中直接引用1次，明顯對應2次，內容相關2次。大叔文子，衛國大夫，生卒年代不詳，但他是衛靈公（前540年-前493年）在位期間的人物。重耳，公元前697年至前628年在位。如果是一次，可能存在偶然，但《左傳》《國語》多次引用，所以我們猜測《命訓》很可能屬於春秋時期的作品。

其二，一個時代有一個時代的用語習慣，像虛詞“迺”“乃”“厥”“其”等，皆有較爲明確的時代特徵。清華簡《命訓》沒有被後世修改過，保存着戰國時期的原貌。因此，用語習慣也是考察《命訓》時代的重要參照。我們借鑒虛詞斷代分析法，用具有明確時代性的虛詞，爲清華簡《命訓》斷代。于、於的使用規律是，“于”字出現較早，商周時期“于”字流行；春秋時期“於”字出現，“于”“於”混用；春秋之後“於”字普及，“于”字基本被取代。

清華簡《命訓》曰（李學勤，2015:125-126）：

夫明王昭天信人以度功，功地以利之，使信人畏天，則度至于極。

又：

福莫大於行[義]，禍莫大於淫祭，耻莫大於傷人，賞莫大於讓，罰莫大於多詐。

清華簡《命訓》“于”字出現了7次，“於”字7次，正處於“于”“於”混用的春秋時期。“厥”字、“其”字出現的規律，與上述“于”“於”同。清華簡《命訓》中“厥”“其”兩字混用，亦說明其時代在春秋時期。

以個別虛詞爲證，可能缺少代表性。我們在更大範圍內對於《命訓》中的虛詞展開比較，見下表。

表2：清華簡《命訓》虛詞對照表

殷周時代虛詞	其	于	不	乃	之	弗	兹	亦	咸	及	厥	克	曷	俾
《命訓》	✓	✓	✓	✓	✓	✓					✓			
春秋時代虛詞	肯	未	猶	而	且	盡	常	雖	再	彼	此	所	焉	者
《命訓》				✓							✓	✓		✓

殷周時代14個虛詞，清華簡《命訓》出現7個；春秋時代14個虛詞，清華簡《命訓》出現4個。說明該篇保存着早期文獻的特徵。虛詞斷代只取其晚，不能取其早。4個春秋時代虛詞的出現，說明清華簡《命訓》成書上限是春秋初期，而不能早至殷周時期。

卜辭、金文、《尚書》中無“也”字，《詩經》“也”字在句末出現了60多次。“也”字具有句讀標識功能，在春秋時期已經出現，並伴隨着《左傳》《國語》《國策》以及諸子散文的出現，漸次增多（錢宗武，1994）。清華簡《命訓》：“凡此，物厥權之屬也。”（李學勤，2015:126）“也”作為句末語氣詞，它的出現，說明《命訓》的年代上限為春秋初期。簡本《命訓》“也”字雖然出現，但僅此一例²，傳世本《命訓》“也”字兩見，一是“凡此六者，政之始也”，簡本作：“凡厥六者，政之所殆。”無“也”字。二是“凡此，物攘之屬也”，簡本同。與戰國時期“也”字大量出現的情形也有所不同。

《逸周書·度訓》：“人衆，賞多罰少，政之美也；罰多賞少，政之惡也。”（黃懷信等，2007:15）“三訓”之中，《常訓》“也”字出現2次，與《命訓》近似。而《度訓》“也”字出現6次，出現的頻率偏高。春秋末期“也”字大量出現，以此為參照：《命訓》《常訓》時代較早，約在春秋中期；而《度訓》相對略晚，可能在春秋晚期以後。

其三，從思想發展綫索看清華簡《命訓》的成書時間。傳世本《命訓》（黃懷信等，2007:24）：

夫民生而醜不明；無以明之，能無醜乎？若有醜而競行不醜，則度至于極。

《說文·醜部》曰：“醜，可惡也。”王連龍（2009）將“三訓”中的“醜”理解為“惡”，認為其反映了人性惡的觀點，因此將《命訓》所主張的人性論理解為荀子性惡論的初級發展階段。傳世本“醜”字，簡本作“耻”。清華簡《命訓》出現之後，證明《逸周書·命訓》中的“醜”字當作“耻”，自然不是什麼性惡論。以性惡論證明《命訓》晚出的觀點，當然也不能成立（劉國忠，2015）。

清華簡《命訓》：“天有命，有福，有禍；人有佥（耻），有市冕，有斧鉞。”（李學勤，2015:125）上天有命、禍、福；人有耻、紼纒、斧鉞。簡本《命訓》又說：“命司德正以禍福……夫司德司義而賜之福……或司不義而降之禍。”（李學勤，2015:125）人行善，司德降之以福；人作惡，司德降之以禍。《國語·周語中》說“天道賞善而罰淫”（徐元誥，2002:68），上天獎勵善舉，而懲處惡行。《左傳》成公五年云“神福仁而禍淫”，神靈福佑仁人，而降禍於不仁之人。《命訓》上天具有獎善懲惡的絕對權力，與《國語》《左傳》同。

清華簡《命訓》（李學勤，2015:125）：“福祿在人。”禍福取決於自己。又說：“小命日成，成則敬，有常則廣。”如果堅持行善，則日有所成，最終獲得福報。《左傳》僖公十六年曰“吉凶由人”，又《左傳》襄公二十三年云“禍福無門，唯人所召”，實際上，《命訓》“福祿在人”的觀念，早在春秋時期已經出現。另外，“度”是儒家“中庸之道”的源頭，簡本《命訓》以“度”作為明王治民的方法，詳加闡發，也是其早出的證據（夏含夷，2016:378）。

總之，近年來，《逸周書》的篇目屢見於出土文獻：《程寤》《皇門》《祭公》《命訓》

²傳世本《命訓》“也”字兩見，一是“凡此六者，政之始也”，簡本作：“凡厥六者，政之所殆。”無“也”字。二是“凡此物攘之屬也”，簡本同。

見於清華簡，郭店簡、上博簡《緇衣》引用《祭公》等篇的語句，《大武》篇佚文見於湖南慈利楚簡，《王佩》篇佚文見於銀雀山漢簡，《周祝》篇與馬王堆帛書《黃帝四經·稱》篇內容存在一定關聯。北大漢簡《周馴》亦引用《逸周書》的部分篇名與語句。這些情形，說明《逸周書》在先秦、兩漢時期曾產生過廣泛而深遠的影響。

關於《命訓》的成書年代，有西周說、春秋說及戰國說等不同看法。先秦時期《尚書》《逸周書》一體，皆稱為“《書》”。《左傳》襄公二十五年引《書》曰“慎始而敬終，終以不困”，則只能是引《逸周書》，而不是《左傳》《逸周書》兩者同引另外一批材料。四個春秋時代的虛詞在篇中出現，可知清華簡《命訓》成書上限是春秋初期，而不會早至殷周時期。“也”字在春秋末期普遍使用，而清華簡《命訓》只有一處“也”字。“福祿在人”“鬼神賞善罰惡”等思想觀念，早在春秋時期已經出現。種種迹象表明，《命訓》的成書時代當以春秋中期為宜。

二、清華簡《命訓》與儒家人性論的建構

在《論語》中，談及人性的僅有兩處。《陽貨》孔子曰：“性相近也，習相遠也。”每個人的人性相近，但後天習染（生活習慣）却相差懸殊。《公冶長》子貢曰：“夫子之文章，可得而聞也；夫子之言性與天道，不可得而聞也。”孔子所傳《詩》《書》《禮》《樂》，可以得到、了解。但孔子講性與天道，子貢則從未聽說。孔子承認人性，也坦言天命，但他並未明確構建人性與天命之間的理論連接，揭示天命為人性的本源。

孔子之後，世碩、漆雕開、公孫尼子、閔子騫等言人性有善有惡，告子主張人性無善無不善，《中庸》說“天命之謂性”，孟子主張人性善。可以說，孔孟之間關於人性論的爭論，已經成為一次空前規模的學術思潮。我們的疑問是，郭店簡《性自命出》說“性自命出，命自天降”，如果天命與人性之間的理論連接不是出自孔子，那麼它的源頭究竟何在？

春秋時期的命論，是戰國時期人性論的思想源頭。清華簡《命訓》曰（李學勤，2015:125）：

□[天]生民而成大命，命司德正以禍福，立明王以訓之，曰：“大命有常，小命日成，日成則敬，有常則廣，廣以敬命，則度□□[至于]極。”

簡本《命訓》說“□[天]生民而成大命”，上天生民衆之時，同時已經將命賦予了每一個人。清華簡《命訓》作者將“命”，分為“大命”和“小命”。大孟鼎（《集成》2837）銘文：“丕顯文王受天有大命。”“大命”，是指天子、諸侯等受民、受疆土之命，涵蓋國家、宗族的命運。“小命”主要是指個人的命運。而所謂“大命有常”，是指大命的必然性、客觀性。大命是個人無法改變的，終生不易，也即我們常說的“命由天定”。

所謂“小命日成”，是說憑借自己後天的努力，可以改變自己的境遇。清華簡《命

訓》又云“大命世罰，小命命身”（李學勤，2015:125），違背了大命則世世代代接受處罰（包括宗族），而“小命”只關乎自己一人。清華簡《命訓》大命、小命的區分，其重要的意義在於承認個人的主觀能動性，只要努力，就能改變自身的命運。《逸周書·命訓》孫詒讓注：“日成，謂日計其善惡而降之禍福也。”（黃懷信等，2007:21）即日日積善行德，福佑自會從天而降。

郭店簡《性自命出》（荊門市博物館，1998:179）：“性自命出，命自天降。”《禮記·中庸》：“天命之謂性。”鄭玄注：“天命謂天所命生人者也，是謂性命。”人性出自天命，是戰國時期諸子的共識。郭店簡《性自命出》（荊門市博物館，1998:179）又說：“凡人雖有性，心亡莫志，待物而後作，待悅而後行，待習而後奠。”人人皆有性，如果心無定志，那麼外物、喜悅、習性皆可改變人之性。天命出自上帝，是不可改變的；人性出自人，是可以改易的，“教使然也”。如果没有清華簡《命訓》所說的“小命”，那麼可變的人性與不可變的天命之間的理論連接，則為不可能。清華簡《命訓》作者自天命中剝離出“小命”，以之屬於個人，在不可改變的天命中生發出可以改變的理論空間，此乃儒家人性論建構不可或缺的基點與鏈環。

《逸周書·度訓》（黃懷信等，2007:8）說：“凡民生而有好有惡，小得其所好則喜，大得其所好則樂；小遭其所惡則憂，大遭其所惡則哀。”民衆自出生之日，便有好惡之欲，即是郭店簡《性自命出》（荊門市博物館，1998:179）所言“好惡，性也”。人有所得或者遭受厄運時，會產生喜、樂、憂、哀等不同情緒。《度訓》作者強調民衆有欲，因欲望滿足的程度，會產生不同的感情，此為儒家人性論展開的理論基礎。

清華簡《命訓》（李學勤，2015:125）云：“民生而耻不明。”民衆初生，不知道羞耻，所以上天設立明王。《常訓》（黃懷信等，2007:45）說“明王自血氣耳目之習以明之醜”，明王借助人之血氣耳目等後天習染，讓人產生羞耻之心。《性自命出》（荊門市博物館，1998:179）：“聖人比其類而論會之，觀其之（先）遂（後）而達（逆）訓之。”民衆不能主動向善，需要聖人的教化。從施教者的設立看，儒家的聖人等同于《命訓》之明王。

“醜明乃樂義，樂義乃至上”（黃懷信等，2007:45），明王教化民衆，自其私欲始。民衆知耻則好義，好義則歸於教化。《常訓》民衆由欲到義的遷善過程，即是《性自命出》（荊門市博物館，1998:179）所言“教，所以生德于中者也”。

清華簡《命訓》曰（李學勤，2015:126）：

撫之以惠，和之以均，斂之以哀，娛之以樂，併（訓）之以禮，教之以藝，正之以政，動之以事，勸之以賞，畏之以罰，臨之以中，行之以權。

明王教化的內容，像禮、樂、藝等，已經與儒家較為接近。民生而有欲、有情，明王調整民衆喜、樂、憂、哀的情緒，進而規範、約束其行為，使民衆遷於善。順民欲以化萬民，而不是逆民欲戕害萬民，《逸周書》“三訓”明王借助撫、訓、教、賞、罰等政教手段，引導民性之舉，奠定了儒家教化之學的基調。

綜上，戰國時期廣泛流行的人性論，是以春秋時期的命論為思想源頭。但天命是不變的，人性是可變的，難以銜接。《命訓》作者將天命分為大命和小命，強調人的主觀能

動性能改變自己的命運，為戰國時期人性論的構建開闢出了理論空間³。《逸周書》“三訓”主張民衆生而有欲、有情，要順民欲而不是逆民欲，明王借助政教手段使民衆向善等，這些理論闡發為儒家人性論的出場做好了伏筆與鋪墊。

三、簡本《命訓》與早期宿命論的兩次突破

《詩經·商頌·玄鳥》曰：“天命玄鳥，降而生商。”商人立國，乃天命所致。商代末期，西伯戡伐黎國，祖伊非常恐懼，他奔告於紂王。紂王回答說：“嗚呼！我生不有命在天？”紂王自認“天命在我”，周人不會構成致命威脅，他有恃無恐。紂王便是篤信宿命論的典型。在上古社會，命運由上帝和鬼神決定，“死生有命，富貴在天”，宿命論占據着思想界的主流。大多數人在命運面前，無可奈何，只能無條件的服從和默默的接受。

武王克商，小邦周戰勝大邦殷，現實社會的巨大變遷，促使周人進行反思。《尚書·蔡仲之命》周公說“皇天無親，惟德是輔”，孔傳：“天之於人，無有親疏，惟有德者則輔佑之。”上帝對於人，沒有親疏之別，只輔佐有德行之人。在周公看來，“天命靡常”，天命是轉移的，唯有德者居之，不會永遠眷顧殷人。周公的天命轉移論，是對宿命論的第一次迎擊與挑戰。但周公所言，僅局限於國家政權命運的轉移，與個人命運無涉。

《左傳》僖公二十三年說“天之所啓，人弗及也”，又《左傳》襄公二十三年曰“天之所廢，誰能興之”，《國語·晉語六》云“國之存亡，天命也”（徐元誥，2002:395），上天對於國祚的長短、政事的興廢，享有絕對的主導權。清華簡《命訓》是在堅持天命的神聖性，即大命不變的前提下，強調“小命”的可以改變。它對個人主觀能動性給予充分的肯定，可謂是繼周公之後，對宿命論的第二次突破與重構，具有重要的價值與意義。

積善則有福佑降臨，積惡則有禍患降臨，清華簡《命訓》作者從行為善惡的角度，詮釋個人吉凶禍福產生的原因。這種以“大命”和“小命”的區分，引導人們汲汲追求道德境界的提升，以主觀能動性來改變個人命運的走向，標志着春秋時期命論的成熟與新進展。

清華簡《保訓》云（李學勤，2010:143）：

昔舜舊（久）作小人，親耕于鬲茅，恐（恭）救（求）中，自詣厥志，不諱于庶萬姓之多欲，厥有施于上下遠邇，乃易位設稽，測陰陽之物，咸順不逆。舜既得中，言不易實變名，身茲備，惟允。翼翼不解（懈），用作三降之德。

清華簡《保訓》文王向武王講述舜求中、得中，上甲微借中、歸中，其思想核心是

³《逸周書·常訓》“不改可因，因在好惡”，亦有此種理論功用。

中道。《易經》相傳為文王所作，以“中”為尚：陽爻居中處陽位，稱“剛中”，陰爻居中處陰位，稱為“中正”。簡言之，中道是文王思想的核心價值理念。

《逸周書·度訓》（黃懷信等，2007:2）：“天生民而制其度，度小大以正，權輕重以極，明本末以立中。”《度訓》對“中”極為重視，也指向文王。我們認為，《度訓》中的“度”，處於大小、輕重的不偏不倚處，與“中正”“剛中”含義頗為接近。《逸周書》重要的篇目很多，如《世俘》《商誓》《皇門》等，為何以“三訓”居首？《逸周書·序》（黃懷信等，2007:1117-1118）曰：

昔在文王、商紂並立，困于虐政，將弘道以弼無道，作《度訓》。殷人作教，民不知極，將明道極以移其俗，作《命訓》。紂作淫亂，民散無性習常，文王惠和化服之，作《常訓》。

《逸周書》作者將《命訓》《常訓》《度訓》置於全書之首，歸為文王所作絕非偶然，隨意為之。我們雖然不認為“三訓”真為文王所作，但“三訓”宣導的中道思想，其最初源頭或許濫觴自文王，因此不能完全割裂它們與文王之間的理論關聯。文王是西周的締造者，天命因文王而降，在周人的思想世界裏，文王居於極為重要的位置。《逸周書》“三訓”可能是春秋時期人們尊崇文王，追叙、闡發其思想的產物。

綜上所述，從文獻引文、虛詞使用規律及思想綫索看，清華簡《命訓》成書時間約在春秋中期。戰國時期的人性論的建構，是以春秋時期的命論為前提。將天命分為大命與小命，充分肯定人的主動性，民衆生而有欲、有情，明王順民欲以化萬民，《逸周書》“三訓”是由命論向人性論轉進的關鍵學術鏈環。《易經》、清華簡《保訓》及“三訓”都非常重視中道，且指向文王，絕非偶然。《逸周書》“三訓”雖非文王自作，但春秋時期的人們撰作“三訓”，追述、闡發文王傳授中道，其中或許有些真實的素地。而清華簡《命訓》《保訓》等篇的發現，無疑能為文王中道研究，開闢出不同於以往的新境界。

參考文獻：

- 黃懷信 1992 《〈逸周書〉源流考辨》，西北大學出版社。
- 黃懷信等 2007 《逸周書匯校集注》（修訂本），上海古籍出版社。
- 荆門市博物館 1998 《郭店楚墓竹簡》，文物出版社。
- 李學勤（主編） 2010 《清華大學藏戰國竹簡（壹）》，中西書局。
- 李學勤（主編） 2015 《清華大學藏戰國竹簡（伍）》，中西書局。
- 梁濤 2021 《清華簡〈命訓〉“大命”“小命”釋疑——兼論〈逸周書〉“三訓”的成書及學派歸屬》，《哲學動態》第4期。
- 劉國忠 2015 《清華簡〈命訓〉初探》，《深圳大學學報（人文社會科學版）》第3期。
- 劉起鈞 1989 《尚書學史》，中華書局。
- 羅家湘 2006 《逸周書研究》，上海古籍出版社。
- 錢宗武 1994 《〈尚書〉無“也”字說》，《古漢語研究》第2期。
- 王連龍 2009 《〈周書〉三〈訓〉人性觀考論》，《遼東學院學報（社會科學版）》第1期。
- 王連龍 2010 《〈逸周書〉研究》，社會科學文獻出版社。
- 夏含夷 2016 《清華五〈命訓〉簡傳本異文考》，《古文字研究》第31期。
- 徐元誥 2002 《國語集解》，中華書局。
- 張海波 2019 《〈逸周書〉“三訓”成書年代考辨》，《史志學刊》第3期。
- 張懷通 2013 《〈逸周書〉新研》，中華書局。

- 周玉秀 2005 《〈逸周書〉的語言特點及其文獻價值》，中華書局。
朱右曾 1940 《逸周書集訓校釋》，商務印書館。
祝中熹 1989 《〈逸周書〉淺探》，《青海師範大學學報（社會科學版）》第2期。

Writing Age of *The Tsinghua Bamboo-Slips Mingxun*(命訓) and its Significance in the History of Thought

Liu Guangsheng

Abstract: In the late Spring and Autumn Period, the word Ye(也) was commonly used, but it was used only once in *the Tsinghua Bamboo-Slips Mingxun*(命訓). Based on the usage rules of function words, quotations from literature and clues in the history of thought, it can be decided that the writing era of the abbreviated Mingxun(命訓) is about the middle of the Spring and Autumn Period. *The Tsinghua Bamboo-Slips Mingxun*(命訓) divides the destiny into the major destiny and the minor destiny, fully affirming the individual's subjective initiative, and paving the way for the appearance of the Confucian theory of human nature. Mingxun(命訓), Baoxun(保訓) and Zhouyi(周易) all emphasize the middle way and point to Zhou Wenwang. The simplified version of Mingxun(命訓) might be the product of scholars respecting Wen Wang and explaining his ideas during the Spring and Autumn Period.

Key words: *Tsinghua Bamboo-Slips Mingxun*(命訓); writing era; academic value

(劉光勝，曲阜師範大學孔子文化研究院 山東 273165)