文章编号:1674-8107(2016)06-0086-07

论春秋时期人物品评的天人二元模式

孙董霞

(1.兰州文理学院文学院,甘肃 兰州 730000;2.山东大学儒学高等研究院,山东 济南 250100)

摘要:春秋时期,思想界处于天人关系由天到人转变的过渡状态,思想界天人二元思维模式交错并存。伴随着社会的剧烈变革,春秋时期的人物品评之风非常兴盛,并出现了中国历史上第一个人物品评的高峰。思想界的天人二元思维模式使得春秋时代的人物品评也具有典型的天人二元的特征。其具体表现为相术观人与实际考察相结合、品评人物与人物命运预测相结合等等。

关键词:春秋;人物品评;天人二元模式

中图分类号: I207.22

文献标识码: A

DOI:10.3969/j.issn.1674-8107.2016.06.014

春秋时期,思想界出现剧烈变革。这一变革可以概括为:天人关系由天向人转变;人文理性逐渐觉醒;人的主体精神逐渐加强;思想史发生着“从宗教到历史”的突破,或者“从宗教到哲学”的突破等等。在这种转变的过渡时期,思想界呈现出天人二元思维模式交错并存的状态。伴随着思想史的巨变,人物品评之风非常兴盛,出现了中国历史上第一个人物品评的高峰。发生在上层社会精英文化圈内的人物品评与当时的社会思想状态密切相关。思想界的天人二元思维模式使得春秋时代的人物品评也具有天人二元之特征。

一、千面神灵和春秋思想界的天人二元状态

春秋时期,思想观念的变化使得作为人的观念投射物的宗教神灵之形象也在发生着变化。人们对神的作用、意义及其特点有了不同的解释。如《左传·僖公十年》:“臣闻之,神不歆非类,民不祀非族。君祀无乃殄乎!”^{[1](P334)}《左传·僖公三十一年》:“卫成公梦康叔曰:‘相夺予享。’公命祀相,宁

武子不可,曰‘鬼神非其族类,不歆其祀’。”^{[1](P478)}《论语·为政》:“非其鬼而祭之,谄也。”^{[2](P60)}钱锺书也说:“左氏记贤人君子之言鬼神,即所以垂戒劝。从狐突、宁武子之言,则鬼神不歆非类;而依公孙侨之言,则鬼神之歆,有德无类。从晏子之言,则君昏政失,其族之鬼神知而不饗;依内史过、史嚚之言,则国君多凉德,鬼神且降临而亲观,君祭之,鬼神亦饗之,且阳赐土地以阴速其亡。夫必‘降’,而观其恶,是不得为‘聪明’也;佯赐福而实促殃,是不得为‘正直’也;依德而不依人,称为‘壹’可也,嘲为二三其德亦可也。”^{[3](P304)}可见这一时期,鬼神在人们的不同解释中千姿百态,立场不一,甚至毫无原则。人们对神的作用的多重解释表现了思想变革酝酿阶段的杂乱情形。中国的神一开始就与意识形态结合紧密,这一特点意味着其权威性必然受政治意识形态的影响。千面神灵的出现正是神灵权威随着周人政治的衰颓而走向失坠的表现。

不但在人们的解释中,鬼神对于人事面孔多变,态度不一,而且人们事鬼神的态度也发生了变化。人对鬼神的态度也是“二三其德”,表里不一。

收稿日期:2016-09-21

基金项目:教育部人文社科研究西部和边疆地区项目“思想史视野下的先秦人物品评研究”(项目编号:15XJC751007);甘肃省高等学校科研项目“春秋人物品评及其对当代社会价值取向的借鉴意义研究”(项目编号:2014B-112)中国博士后科学基金第 57 批面上资助项目(项目编号:2015M572004)。

作者简介:孙董霞(1975-),女,甘肃秦安人,副教授,山东大学儒学高等研究院博士后,主要从事中国古代文学与文化研究。

“人之事鬼神也,常怀二心焉。虽极口颂说其‘聪明正直’,而未尝不隐疑其未必然,如常觉其迹近趋炎附势是也。古罗马人造谓两军相斗,‘上帝佑其强有力者’,天神喜得胜之人。即谓其不扶弱而反助强。”“虞之祀神丰洁,而神不佑,方待晋灭虞而饗晋之祀,非‘天神喜得胜者’乎?夫灭虢与虞者,晋献公也,献公之凶淫不德而虢公之并无谅德,汪中已举为‘可疑’之三;然则虞神之歆晋祀,实唯‘军队强大者’是‘依’而已矣,‘唯德’云乎哉!‘恶习’南移,‘壹’之谓欤。盖信事鬼神,而又觉鬼神之不可信、不足恃,微悟鬼神之见强则迁、唯力是附,而又不肯不扬言其聪明正直而壹、凭依在德,此敬奉鬼神者衷肠之冰炭也。”^{[3](P308)}

千面神灵的出现和人对鬼神看法的多变是因为,在礼崩乐坏、弱肉强食的战乱时代,残酷斗争中的不可控因素太多,鬼神并不能帮助人们取得斗争的胜利。在巨大的社会变革面前,鬼神就会充分显示出其虚幻性来。因此,此时的鬼神退居二位,只是作为见证者或监督者的因素而存在,为斗争中的人们提供胜利的根据或失败的理由。正因为如此,到了春秋后期,上帝和神灵的权威逐渐失坠,至孔子已经“不语怪力乱神”,并用“未能事人,焉能事鬼”的态度将鬼神问题隔离在思想话语之外。鬼神权威失坠的原因是商周时期的统治者一开始就将天帝鬼神与自身的政治统治结合起来的缘故。当周的政治衰微之后,在意识形态领域维护周人统治的天帝鬼神也一损俱损。

当然神灵的形象和人对神灵的态度也是逐渐演变的,这从商周青铜器上的动物纹样的演变中也可以看出来。因为商周青铜器及其上面的动物花纹与宗教神灵观念有密切关系。张光直认为,商周青铜器上的动物纹样乃是助理巫觋通天地工作的各种动物在青铜彝器上的形象。商周青铜器上的动物形象及其风格的变化反映了宗教神灵观念由盛而衰的演变过程。

商周时代体现在青铜器上的美术风格可以分为三个不同而连续的“式”,即高本汉所称的古典式、中周式与淮式,亦即郭沫若所称的古典期、退化期与中兴期。从古典式到淮式,专就装饰美术中的动物而言,似乎有两点重要的变化:第一,在早期,饗饗及其它的神异动物似乎具有很大的神力与支配性的影响,而到了晚期,这种有力生动的纹

样变得因袭呆板,似乎不复具有那种神奇的力量。第二,在商代及西周早期的器物花纹里,人似乎仅有被动的与隶属性的地位,而到了东周时代人则变成了动物的征服者或至少是挑战者。这些都显示一种人对于这类神异动物的新态度,一种不复能称为敬畏的新态度。^{[4](P412-415)}

在商周的早期,神奇的动物具有很大的支配性的神力,对动物而言,人的地位是被动与隶属性的。到了周代的后期,人从动物的神话力量之下解脱出来,常常以挑战者的姿态出现,有时甚至成为胜利的一方。

另外,在商周之早期的神话中,动物的功能也主要发挥在人的世界与祖先及神的世界之沟通上,而到了周代后期,神话动物与神的世界被归入了一个范畴之内,而人与动物为敌成为对于神的反抗的一种象征。东周时代,在政治思想上,争雄的各国君主对宗周权威进行挑战,其表现在神话上,被挑战的对象就是上帝、天,以及神与自然的世界。所以,东周时代的神话不但很清楚地要强调神界对人世上权威的支配力量的微弱,而且常常把上帝描述成一个与人为敌的形象。^{[4](P431-432)}

宗教神灵的迷雾逐渐消退之后,便是人对自身力量的真正发现。人真正思考如何运用自己的力量建立社会秩序,把握人类的未来。一方面人们通过总结历史探求社会治理经验,这就形成了《左传》、《国语》、《战国策》等大量的历史散文。另一方面,知识界的精英人物围绕社会秩序的建设问题展开思考和争鸣,从而形成了丰富的诸子散文。值得注意的是,思想界在思考社会秩序和政治治乱的同时,也注重人的精神世界的建设问题。葛兆光《中国思想史》认为,战国时期百家争鸣围绕三种话题:宇宙时空、社会秩序、个人存在。^{[5](P143-179)}各家在关注社会秩序的同时,也关注个人存在。在宗教神灵观念衰微之后,人如何才能实现永恒和不朽,人当如何生活在当下等都成为一些争论的焦点话题。时代精英围绕这些问题进行了深刻的思考。关于“人”的一系列学术思想也在这一时期纷纷建立起来。而知人、论人等学说体系的发达是思想界“哲学的突破”之后,人的思想视野内传,并最终回归人本身的反应。道家和儒家都非常关注个人存在。道家和儒家依据各自对宇宙时空和社会人生的理解,确立自我价值,开辟内在的精神境

界。对个人价值的重视是思想界天人关系的重心由天转向人的体现。宗教神灵的衰落伴随着人的理性精神的觉醒。没有理性精神的觉醒,没有人的主体意识的成长,就没有对个人价值的深刻反思和内在观照。

天人关系由天转向人是经过了一个相当漫长的历史时期才完成的。春秋时期正是思想观念的重心从神向人转变的过渡时期。这一时期从各个方面都表现出了思想史过渡阶段的痕迹。钱锺书在《管锥编》中说:

《论衡·案书篇》:“左氏得实明矣,言多怪,颇与孔子‘不语怪力’相违反也”;范宁《<谷梁传>集解序》:“左氏艳而富,其失也巫”,杨士勋注:“谓多叙鬼神之事,预言祸福之期:申生之托狐突、荀偃死不受舍、伯有之厉、彭生之妖是也。”(参观《后汉书,郎凯、襄楷传·论》“然而其弊好巫”句章怀);柳宗元《非国语》上《卜》:“左氏惑于巫而尤神怪之”;《欧阳文忠公年谱》:天圣元年应举着随州,试《左氏失之巫论》,略云:“石言于晋,神降于莘,内蛇斗而外蛇伤,新鬼大而故鬼小。”汪中《述学》内篇一《左氏春秋释疑》则谓“左氏之言鬼神,未尝废人事”,有资“戒劝”。两说相羽翼,然于左氏之“怪”、“巫”而不能自圆,概乎未及。^{[3](P304)}

关于左氏之“怪”、“巫”但又“未尝废人事”的矛盾现象,正是春秋时期人们的思想信仰处于复杂的天道与人道、理性与非理性、宗教与哲学交织状态下的真实反映。《左传》所反映的时代正处于“哲学突破”的前夜。这一时期,人们的思想不可避免地呈现出过渡时代特有的痕迹。春秋思想界的天人关系由天向人的过渡状态表现为两方面:一是来自传统的天道观念和与之相伴而生的一系列制度依然存在。殷周时代沿袭下来的历算与星占为主的天象之学,以龟策为主的预测之学,以象征为主的仪礼之学,仍然影响着贵族的观念,主宰着百姓的生活。在当时,大到战争的胜负,迁都的利弊,小到婚丧嫁娶,人们都要通过观察星象或者占卜来占验吉凶,预测未来。^{[5](P71-72)}这些从《左传》的记载就可以看到。如《左传》闵公元年载,毕万曾筮出仕于晋的吉凶,遇《屯》之《比》,让辛廖占之。^{[1](P260)}僖公五年,卜偃为晋国能否灭虢占星,称“丙子旦,日在尾,月在策,鹑火中,必是时也”。认为九、十月间必能灭虢。^{[1](P331)}僖公十五年,秦伯伐

晋,请卜徒父以筮来占卜胜负。^{[1](P353)}僖公十五年亦记载,“初,晋献公筮嫁伯姬于秦”,并让史苏来占卜这一决定的吉凶。^{[1](P363)}僖公二十五年,秦伯师于河上,欲纳周襄王。狐偃也劝晋文公勤王。晋侯使卜偃卜之,吉。又筮之,亦吉。然后才采取行动。^{[1](P431)}文公十三年,邾文公要迁都到绎,问卜于史。^{[1](P597)}文公十八年,鲁文公听说齐侯生病,让卜者占卜他什么时候死。^{[1](P629)}昭公五年记载,叔孙穆子出生之时,他的父亲庄叔以《周易》筮之,遇《明夷》之《谦》,让卜楚丘解释卦象。^{[1](P1263)}可见春秋时期,人们常常还需要借助于占卜来“定嫌疑,决是非”,因为他们一时还无法完全用理性来判断未来和命运。

但是另一方面,面对时代的变迁,这种来自传统的神圣的神灵巫祝观念却在逐渐动摇。有些时候,曾经代表着天道神意的神灵巫史已经不那么具有神圣性和权威性了。如《左传》僖公四年,晋献公想立骊姬为夫人,用龟甲占卜,不吉利;用蓍草筮之,则吉利。卜人建议“筮短龟长,不如从长”,但献公根本不听,执意立骊姬为夫人。^{[1](P295-296)}《左传》成公十年,晋景公梦大厉,召桑田巫解梦,桑田巫告之:“不食新矣。”最后竟被晋景公杀掉。^{[1](P849-850)}哀公十七年,卫侯梦有人“登昆吾之观,被发北面而譟”,让胥弥赦占之。卫侯无道,胥弥赦不敢以占卜“实情”相告。只好敷衍说“无害”,最后逃到宋国去了。^{[1](P1709)}看来灵龟神策的神圣性已经匍匐于强权之下。伴随着这种神灵巫史观念的动摇和被破坏,人们对于神灵龟策也逐渐进行理性的分析和判断。如僖公二十一年,夏,大旱,鲁僖公欲焚烧巫、尪来止天旱。臧文仲曰:“非早备也。修城郭、贬食、省用、务穡、劝分,此其务也。巫、尪何为?天欲杀之,则如勿生;若能为旱,焚之滋甚。”鲁僖公听从了臧文仲之言而作罢。^{[1](P390)}《左传》昭公十七年冬,“有星孛于大辰”,鲁国大夫申须和梓慎依据天象预言宋、卫、陈、郑四国将发生大火灾。郑国的裨灶建议子产用瓊鬯玉瓚来祭神,禳除火灾。子产没有采纳他的建议,而是加强防范措施,积极应对。并且说:“天道远,人道迩,非所及也,何以知之?灶焉知天道?是亦多言矣,岂不或信?”^{[1](P1395)}再如昭公二十六年,齐国有彗星,齐侯要举行祭祀来祓除不祥,晏子则说:“无益也,祗取诬焉。天道不谄,不贰其命,若之何禳之?”他说,如

果天上有彗星,则是为了扫除人间的污秽,如果国君没有“稷德”,就不必去祭祀祈禳。“若德之稷”,能靠祭祀祈禳减少稷德吗?所以他的结论是:“祝史之为,无能补也”。^{[1](P1480)}可见,在人们的观念和行事中,神灵龟策等非理性的因素在衰退,而理性的、人事的因素在加强。

综上所述,春秋时期,思想界处于“天人关系”由“天”到“人”转变的过渡时期。所谓“天人关系”也就是宗教与理性之关系,或谓“神灵信仰”与“实践理性”之关系,或谓“天官传统”与“地官意识”之关系^{[6](P15-16)}。整个先秦思想史是人文理性不断突破神灵信仰,最终完全确立的过程。而在这种“突破”尚未完成之前,思想界呈现出天人二元思维模式交错并存的状态。在这种大背景下,谥法制度、春秋笔法、历史书写等文化形态皆有天人二元思维并存的特征。同样,这一时期兴起的人物品评风潮也表现为典型的天人二元模式。其具体表现为相术观人和实际考察的结合。品评人物和人物命运预测的结合等等。

二、相术观人与实际考察相结合

春秋人物品评的主体包括史官、贵族君子 and 以“君子曰”的形式隐藏了身份的贤人知识分子。对于春秋人物品评主体的判断主要依据的是《春秋》、《左传》、《国语》、《逸周书》等文献。这些文献本身是由史官记录和整理的,在记录和整理中,其对物品评材料的关注说明史官是当时物品评的主体之一。《左传》中记录了许多贵族君子之间的人物品评活动,这些品评中也有史官加工润色的成分。《左传》常常用“君子曰”的形式来品评人物,这里的“君子”是一个隐性主体,其中必然包括一部分出身史官的知识分子。先秦时期,一切与权力有关的东西都经历了一个逐渐下移的过程。比如说“德”,其作为一种高贵的特性和行为法则,起初为族群集体所共有或者为部族首领所有,后来为统治者所主宰,并依据德的大小分配权力和确定地位,再后来逐渐普世化,个人化。人物品评的主体也经历了这样一个过程:由代表最高统治者的巫史礼官,再到春秋贵族君子,再到士人知识分子,逐级下降。在《左传》、《国语》所记春秋后期的一些事件中,常常由孔子来进行物品评,“孔子曰”逐渐取代了“君子曰”而成为物品评的主体。

这一转变也是人物品评的主体从史官向诸子(士人知识分子)转变的标志。

作为人物品评主体的史官,其源自传统的巫史兼职在春秋时期虽然已经逐渐分化,但史官仍然没有脱掉巫史思维的传统。而另一个品评主体贵族君子的知识视野虽然超过了巫史,但仍然要以传统的巫史知识作为自己思想的奠基和土壤。一些具有超前意识的思想精英虽然已经摆脱了天命神学的观念,他们的人文视野已经形成,理性精神已经确立,能以人文关怀看待世界,但在他们的思维模式中,源自传统的天道思维以一种转化了的方式继续存在。通过《左传》和《国语》可以明显地看到思想界从天道到人文的过渡痕迹。这种天人过渡痕迹在这一时期的人物品评中也主要表现为两方面:一是以人文理性分析人物行为,但又根据人物行为预测寿夭祸福,即将人的言行举止与人的祸福寿夭的预测结合在一起;二是表面上以相术来判断人物的性格和命运,但其背后都是以人事和各种实际情境为依据的。

相术观人就是这种天人二元模式的集中反映。相人术是根据人的面貌、五官、骨骼、气色、体态、手纹以及声音、动静、威仪、清浊等等,推测人的吉凶、福祸、贫富、贵贱、穷通、荣枯、得失、寿夭、休咎等等的一种方术。相术观人突出的特点是神秘性、生理性、预测性等,带有明显的神秘主义先验论色彩。相术观人也具有经验性、实用性,甚至是科学性和技术性的一面,并与中医理论和中医诊断方法之“望”、“闻”、“问”、“切”等关系密切。也就是说,相人术是依据人的生理特征和其它一些外显的特征对人的吉凶、祸福、夭寿做出推断的方法和技术。《左传》记录了大量相术观人的事例,其明显带有巫史礼官结合天道谈人事的时代痕迹。但是春秋时期相术观人的背后都是以人事和各种实际情境的分析为基础的。如《左传·文公元年》:

初,楚子将以商臣为太子,访诸令尹子上。子上曰:“君之齿未也。而又多爱,黜乃乱也。楚国之举,恒在少者。且是人也,蜂目而豺声,忍人也,不可立也。”^{[1](P513)}

楚成王要立商臣为太子,令尹子上提出异议。他认为成王尚年轻,所畜妻妾也较多,将来还会有不少子嗣。从立嗣传统来说,楚国常常立年少者为太子。如果现在就立商臣为太子,以后若有少子而

废立,可能会导致动乱。另一方面,从商臣的音容上来看,其“蜂目而豺声”,是不义之人,故不可立。后来,商臣果然发动叛乱,并杀死了自己的父亲。子上观察和识鉴人物将现实境况与相术结合,但以现实的境况判断为主,以相术观人为辅。

相术观人在春秋时期仍然非常流行,但时人并不完全迷信相人术,人们评定人物最终是以人自身的才德为主要评判标准的,相术只是判断的辅助而已。人们在以相术预测人的未来时,总是设置一些特殊的难题和情境来检验人物的品性,如《史记·赵世家》记载布谷子卿为赵简子相子的故事:

异日,姑布子卿见简子,简子遍召诸子相之。子卿曰:“无为将军者。”简子曰:“赵氏其灭乎?”子卿曰:“吾尝见一子于路,殆君之子也。”简子召子毋恤。毋恤至,则子卿起曰:“此真将军矣!”简子曰:“此其母贱,翟婢也,奚道贵哉?”子卿曰:“天所授,虽贱必贵。”自是之援,简子尽召诸子与语,毋恤最贤。简子乃告诸子曰:“吾藏宝符补常山上,先得者赏。”诸子驰之常山上,求,无所得。毋恤还,曰:“已得符矣。”简子曰:“奏之。”毋恤曰:“从常山上临代,代可取也。”简子补是知毋恤果贤,乃废太子伯鲁,而以毋恤为太子。^{[7](P1789)}

姑布子卿遍相诸子,无一出众者,唯子毋恤至,姑布子卿大为赞赏。但是简子并未完全相信,而是通过进一步的考察来作判断,最后证实了姑布子卿的预测。

类似的相术观人的例子在《左传》、《国语》中还有很多,但都体现了相术和人事境况综合分析判断人物特点的倾向,反映了春秋时期品评人物的天人二元模式。相术观人是原始交感巫术与宗教思维的遗留。相人术曾十分流行,但随着人的理性意识的增长,相术观人逐渐受到人们的怀疑和排斥,最终退出了精英文化领域。到了战国时期,诸子们对于相术观人有了更为理性的看法。如《荀子·非相》篇说:“故相形不如论心,论心不如择术。形不胜心,心不胜术。术正而心顺之,则形相虽恶而心术善,无害为君子也;形相虽善而心术恶,无害为小人也。君子之谓吉,小人之谓凶。故长短、小大、善恶形相,非吉凶也。”^{[8](P46)}荀子认为,人的寿夭祸福、吉凶善恶并不能从相术上体现出来,而是由人的修养和品行决定的。荀子甚至说:“相人,

古之人无有也,学者不道也。”^{[8](P46)}孟子则完全从理性的角度分析人的形貌与人的内心世界之间的关系。《孟子·离娄上》:“存乎人者,莫良于眸子,眸子不能掩其恶。胸中正,则眸子瞭焉;胸中不正,则眸子眇焉。听其言也,观其眸子,人焉廋哉?”^{[2](P283)}孟子认为,人的神情完全由人的内心世界所决定。人的内心世界都会在人的眸子中显现出来。心正则眸子瞭;心不正,则眸子眇。相术并不是先验的存在,其并不能够决定人的善恶祸福。《庄子》一方面将相术观人的故事寓言化,另一方面则完全从理性的角度对相术观人进行了颠覆和解构。如《庄子·应帝王》描写了一个极其幽默诙谐的相人故事:

郑有神巫曰季咸,知人之死生存亡、祸福寿夭,期以岁月旬日,若神。郑人见之,皆弃而走。列子见之而心醉,归,以告壶子,曰:“始吾以夫子之道为至矣,则又有至焉者矣。”壶子曰:“吾与汝既其文,未既其实,而固得道与?众雌而无雄,而又奚卵焉!而以道与世亢,必信,夫故使人得而相汝。尝试与来,以予示之。”明日,列子与之见壶子。出而谓列子曰:“嘻!子之先生死矣!弗活矣!不以旬数矣!吾见怪焉,见湿灰焉。”列子入,泣涕沾襟以告壶子。壶子曰:“乡吾示之以地文,萌乎不震不止,是殆见吾杜德机也。尝又与来。”明日,又与之见壶子。出而谓列子曰:“幸矣,子之先生遇我也!有瘳矣!全然有生矣!吾见其杜权矣。”列子入,以告壶子。壶子曰:“乡吾示之以天壤,名实不入,而机发于踵。是殆见吾善者机也。尝又与来。”明日,又与之见壶子。出而谓列子曰:“子之先生不齐,吾无得而相焉。试齐,且复相之。”列子入,以告壶子。壶子曰:“乡吾示之以太冲莫胜,是殆见吾衡气机也。鲍桓之审为渊,止水之审为渊,流水之审为渊。渊有九名,此处三焉。尝又与来。”明日,又与之见壶子。立未定,自失而走。壶子曰:“追之!”列子追之不及。反,以报壶子曰:“已灭矣,已失矣,吾弗及已。”壶子曰:“乡吾示之以未始出吾宗。吾与之虚而委蛇,不知其谁何,因以为弟靡,因以为波流,故逃也。”然后列子自以为未始学而归。三年不出。为其妻爨,食豕如食人。于事无与亲,雕琢复朴,块然独以其形立。纷而封哉,一以是终。^{[9](P220-221)}

郑国的神巫季咸替壶子看相,壶子私藏己意,与神巫虚于周旋,通过内心和精神状态的调整,呈

现出各种虚幻之相,千变万化,让人捉摸不定。最后,神巫实在看不透他的内心世界和生死祸福,只好逃走了。这个故事讲的道理与荀子、孟子的观点一致,那就是相由心生,人的内在精神通过相显示出来,人的命运是由人自身的修养决定的,并不是由先天的面相决定的。这些都说明相术观人最终退出了精英文化领域。

三、品评人物和人物命运预测的结合

在人类社会的早期,人要面对来自外界的各种威胁和险恶,人们渴望对未来和自己的命运有所把握,对事物的发展趋势作出判断。在《周易》中可以看到这种预测文化的发达。在各种预测中,人们最关心的是人的生死和祸福问题,而宗教最关注的也是人的祸福和生死问题,人们进行宗教祭祀即是希望自己及其家族福禄绵延。而中国的宗族观念和祭祀文化又使人们对于家族的兴衰和祸福给予更多的关注。即使在人文理性逐渐发展起来之后,通过占卜祭祀以推断是非祸福的传统仍然在人们的观念中根深蒂固。《左传》在品评人物的同时,总是自觉不自觉地依据人的行为方式对其祸福命运做出预测和推断。如《左传》襄公十四年:

卫侯在邾,臧纆如齐唁卫侯。卫侯与之言,虐。退而告其人曰:“卫侯其不得入矣!其言粪土也。亡而不死,何以复国?”子展、子鲜闻之,见臧纆,与之言,道。臧纆说,谓其人曰:“卫君必入。夫二子者,或辘之,或推之,欲无入,得乎?”^{[1](P1015)}

襄公十四年,卫国内乱,卫侯出奔到齐,子展、子鲜同行。同年,鲁国大夫臧纆到齐国来慰问卫侯,与君臣三人先后进行了交谈。与卫侯交谈后,认为“其言粪土”,并据此来断定卫侯回国无望了。后来又与卫国两个大臣子展和子鲜交谈,发现他们言语有“道”,又因此改而推断卫侯重掌国政有望。后来卫侯果然回国,重掌了国政。又《左传》昭公二十五年:

二十五年春,叔孙婁聘于宋,桐门右师见之。语,卑宋大夫而贱司城氏。昭子告其人曰:“右师其亡乎!君子贵其身,而后能及人,是以有礼。今夫子卑其大夫而贱其宗,是贱其身也,能有礼乎?无礼,必亡。”^{[1](P1455)}

昭公二十五年春,叔孙婁到宋国聘问,桐门右

师接见了。叔孙婁与右师进行交谈,右师对宋国的大夫和司城氏都不加尊重,叔孙婁由此预测,桐门右师将遭大祸,最终是要逃亡的。因为“君子贵其身而后能及人,是以有礼”。而右师不尊重他们自己的大夫,也不尊重他的宗族,这其实就是不尊重他自己,这样的无礼之人,必然是要遭遇祸端的。又《国语·周语中》:

定王八年,使刘康公聘于鲁,发币于大夫。季文子、孟献子皆俭,叔孙宣子、东门子家皆侈。归,王问鲁大夫孰贤?对曰:“季、孟其长处鲁乎!叔孙、东门其亡乎!若家不亡,身必不免。”^{[10](P69)}

周定王八年,派刘康公出使鲁国,向鲁国的大夫分送礼物。刘康公看到季文子、孟献子都俭朴,而叔孙宣子、东门子家却很奢侈。回来后,定王询问鲁国的大夫哪位贤德,刘康公根据季文子、孟献子、叔孙宣子、东门子的俭侈不同来分析预测四家的前途命运,认为前两家尚俭,所以他们将财用富足,因而家族能得到荫护,不用担忧;后两家奢侈,奢侈就会财用匮乏,忧患必然会降临,这样必然会危及自身。后来,东门子家、叔孙宣子两家果然都发生了变乱。又如《左传》襄公七年:

卫孙文子来聘,且拜武子之言,而寻孙桓子之盟。公登亦登。叔孙穆子相,趋进,曰:“诸侯之会,寡君未尝后卫君。今吾子不后寡君,寡君未知所过。吾子其少安!”孙子无辞,亦无悛容。穆叔曰:“孙子必亡。为臣而君,过而不悛,亡之本也。《诗》曰:‘退食自公,委蛇委蛇。’谓从者也。衡而委蛇,必折。”^{[1](P952)}

卫国的孙林父前来鲁国聘问,结果不按礼节行事,襄公登上台阶,他也并肩登上,叔孙穆子相礼,面对孙林父的失礼,他急忙上前劝阻,孙林父没有话说,但也没有悔改之意。叔孙穆子因而预言,孙林父必然遭遇祸端。可见,这种预言是咒语的变种。对于不守礼法的人们通过天谴的警示来约束和监督,这也是来自传统的天道观念使然。又《左传》襄公二十八年:

蔡侯归自晋,入于郑。郑伯享之,不敬。子产曰:“蔡侯其不免乎,日其过此也,君使子展廷劳于东门之外,而傲。吾曰犹将更之。今还,受享而惰,乃其心也。君小国,事大国,而惰傲以为己心,将得死乎?若不免,必由其子。其为君也,淫而不父。侨闻之,如是者,恒有子祸。”^{[1](P2142)}

襄公二十八年,蔡侯从晋国回国,路过郑国,郑伯设宴款待他,蔡侯却表现出很不敬的态度。蔡侯在之前与郑国大臣的交往中就已经表现出骄傲的态度,现在见了郑国国君仍然怠惰而无礼,子产根据其骄傲的本性预言他不免于祸患。

总之,在整个《左传》和《国语》的记载中,还有许多人物品评的内容都以推测事态的发展和人物命运的预测作结,这形成春秋人物品评的一大特点。如《左传》僖公十一年,周召武公因晋侯受玉而惰,而预测其将无后。僖公二十二年,秦晋迁陆浑之戎于伊川,而追记辛有适伊川,见披发而祭于野者,因推断,“不及百年,此其戎乎!其礼先亡矣”。僖公三十三年,周王孙满因秦师的“轻而无礼”而料其必败。成公十三年,鲁孟献子因晋郤锜的“将事不敬”而断其先亡。成公十五年,楚申叔时因子反的背盟而断其不免。昭公十一年,晋叔向因单子的“视下言徐”而断其将死。定公十五年,邾隐公来朝,子贡见“邾子执玉高,其容仰;公受玉卑,其容俯”,断定“二君皆有死亡焉”等等。这样的例子在《左传》、《国语》中还有很多。徐复观说:“在过去,监察人的行为,以定人的祸福的是天命,是神;现在则不是神,不是天命,而是礼。《左传》由礼以推定人的吉凶祸福,说得几乎是其应如响。”^{[11](P43)}这其实是巫术思维和宗教神学观念的延续。一种新

思想的孕育往往包裹于旧有的传统观念中。在对人的祸福吉凶的预测中,最常见的结果有三种:“无后”、“不免”、“其亡”。春秋时代,预测文化仍然大行其道,这种来自于原始的巫术占卜和吉凶判断的习惯思维模式仍然在人们的思维模式中占有重要地位,只是预测判断的依据正在悄悄地发生着变化。早期掌握预测权力的巫史主要依据神灵的昭示,通过占卜的形式征求神灵的旨意,最后做出预测和判断。而到了后来,在占卜的同时,主要结合人事情势和因果关系的分析,尤其是人的行为本身的分析做出判断。当然在占卜的早期,为了获得神灵的昭示,人们在占卜的过程中要清洁自己的衣着,沐浴、斋戒,规范自己的行为,以获得神灵的垂顾。在占卜时人的行为的肃穆整洁,虔诚真诚的表现遂与占卜的灵验联系起来。在后世的预测和占卜中,以人的言行举止判断祸福吉凶既有对早期占卜预测文化中对预测者进入神圣的占卜状态时行为的要求,同时也融入了对个人行为在事件发展中的基于人文理性的因果关系的分析。春秋时代的人们在人物品评的同时,往往依据其言行举止进行人物寿夭祸福的预测和事件发展趋势的判断,即包含了理性和非理性的双重因素,体现了人物品评中的天人二元模式和宗教与人文交织的双重性质。

参 考 文 献

- [1] 杨伯峻.春秋左传注[M].北京:中华书局,1990.
- [2] [宋]朱熹.四书章句集注[M].北京:中华书局,1986.
- [3] 钱锺书.管锥编(一)[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2007.
- [4] 张光直.中国青铜时代[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2013.
- [5] 葛兆光.中国思想史:第一卷[M].上海:复旦大学出版社,2001.
- [6] 陈来.古代思想文化的世界[M].北京:生活·读书·新知三联书店,2009.
- [7] 司马迁.史记[M].北京:中华书局,1959.
- [8] [清]王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,2006.
- [9] 陈鼓应.庄子今注今译[M].北京:中华书局,1983.
- [10] 徐元诰.国语集解[M].北京:中华书局,2002.
- [11] 徐复观.中国人性论史:先秦篇[M].上海:三联书店,2001.

(下转第125页)

First Attempts of Regional Socialist Economic Coordination in China: A Survey of the Industrial Coordination and Assistance between Shanghai and Fujian, 1957 to 1965

XIE Zhong-qiang

(Institute for Researches of Marxism, Shanxi University, Taiyuan 030006, China)

Abstract: After the establishment of socialist economy in 1956, China launched a pilot regional economic cooperation in the Eastern China area in aims to explore the approach of " mutual assistance and coordinating development" between provinces. As part of the attempt, Shanghai carried out strong industrial coordination and supports to Fujian Province. A number of factories were moved there, together with auxiliary facilities in some cities of the Province. Those coordination and assistance greatly promoted the economic development of Fujian, and it provided valuable historical experiences for China's regional economic coordinating practices.

Key words: regional economic coordination; mutual assistance; coordinating development

(责任编辑:韩 曦)

(上接第 92 页)

The Heaven-Human Co-existence in Character Evaluation in the Spring and Autumn Period

SUN Dong-xia

(School of Liberal Arts, Lanzhou University of Art and Science, Lanzhou 730000, China;

Institute for Confucian Studies, Shandong University, Jinan 250100, China)

Abstract: In the Spring and Autumn period, people saw the shift from focus on heaven to focus on human and the coexistence of the two. At mean while, they saw fashions of character evaluations in the rapid social changes. Hence the co-existence shed lights on character evaluation in that period, which is featured in the combination of appearance prediction and behavior assessment as well as the combination of fate prediction and personality survey.

Key words: Spring and Autumn period; character evaluation; heaven-human existence

(责任编辑:刘伙根,庄暨军)