

天命、天道与道论： 先秦天人关系理论的形成与发展*

曲柄睿

【提要】 天与人的关系是先秦史论的基础。关注天人关系,关注人自身命运与茫然莫测的天意之关系,关注个体存在与自然界之间的关系,是先秦史论产生的最基本原因。天人关系的内容包括:如何认识天与人之间的联系,如何认识天文星象运转与人类世界运行的关系,如何把握人的生命并使之与天建立关联。随着人们抽象思维的发展,天人关系又演化出一个重要的变例,即人与自然要素(阴阳五行)的关系。由此,分别形了解说天人关系的天命观、天道观和道论观,三者互相影响、互相龠杂,共同存在于先秦的社会意识中。

【关键词】 天命 天道 道论 先秦天人关系

《史记·儒林列传》记载了汉景帝时一段非常著名的御前辩论。辩论双方是儒生辕固生与黄生,主题是汤武革命是否正确合理。其辞为:

黄生曰“汤武非受命,乃弑也。”辕固生曰“不然。夫桀纣虐乱,天下之心皆归汤武,汤武与天下之心而诛桀纣,桀纣之民不为之使而归汤武,汤武不得已而立,非受命为何?”黄生曰“冠虽敝,必加于首;履虽新,必关于足。何者,上下之分也。今桀纣虽失道,然君上也;汤武虽圣,臣下也。夫主有失行,臣下不能正言匡过以尊天子,反因过而诛之,代立践南面,非弑而何也?”辕固生曰“必若所云,是高帝代秦即天子之位,非邪?”^①

因为牵涉到汉高祖刘邦,辩论陷入僵局,汉景帝只好打圆场地替辕固生解释道“食肉不食马肝,不为不知味;言学者无言汤武受命,不为愚。”^②此后,受命说也一度成为西汉政治中的禁忌。不过,辕固生和黄生讨论的受命改制却是先秦政治思想中的关键议题,其本源便是政权天命。郭沫若将此类国运与天命的关联泛称为“天道观”,^③本文为方便讨论,将其分别称为“天命观”与“天道观”。

天命观是指政权受命于天的学说,其形成时代相当古老,或许可以追述至西周初期。在天命观之后,出现了另一种运用天象运行之数阐述世运兴替之理、解释王朝嬗代的学说,即天道观。这两种学说原本都是西周巩固统治的工具。平王东迁以后,出现了所谓“礼乐征伐自诸侯出”和“陪臣执国

* 本文是北京师范大学历史学院青年教师发展资助项目的阶段性成果。

① 《史记》卷121《儒林列传》,中华书局1959年版,第3122—3123页。

② 《史记》卷121《儒林列传》,第3123页。

③ 郭沫若《先秦天道观之进展》,郭沫若《中国古代社会研究》(外二种),河北教育出版社2000年版,第303—360页。

命”的现象,天命观和天道观也相应地成为诸侯大夫神话统治、粉饰权威的手段。

随着阴阳五行学说的出现,春秋战国的知识阶层又提炼出所谓“道”的概念,用以指代一切自然规律的最根本状态。在天命观与天道观的基础上发展出一种半新不旧的解说政权改易、人事代谢的理论,或可以称为“道论观”。说它新,是因为道论观更为抽象,它将自然和人的共性概括为道,藉由道,自然和人可以交流、理解,甚至可以互相影响;说它旧,是因为道论观的立论基础,一定程度上还是天象运行与天人交感。

天命观、天道观与道论观,共同构成了先秦时期天人关系交互影响的局面,三种学说的演变也反映了先秦天人关系的变化。它们往往以史论的形式出现,经由君臣对话、大夫陈说、史官论断得到精炼与阐发。讨论天命观、天道观与道论观,必须由先秦史论入手,而在这一过程中,又能看到先秦史论的形成过程。

一、天生烝民: 周德反映的天命观

(一) 德观念指导下的天人关系

认为权力来源于天,是西周初期以后才出现的观念。^①文献中有商早已获得天命的记载,如《诗经·商颂·玄鸟》“天命玄鸟,降而生商”,^②《尚书·盘庚上》“先王有服,恪谨天命”,《盘庚中》“予迓续乃命于天”,《高宗彤日》“惟天监下民”,《西伯戡黎》“我生不有命在天”。^③李杜认为,不能因为甲骨卜辞中没有祀天之事而推说殷人不祀天。^④随着出土文献的增加,李杜的观点被进一步证明。清华简《说命上》出现“赐说于天”“天乃命说”等语,将“天”和“帝”并立;^⑤《说命下》又提到了“经德配天”,以及“罔坠天休”“弗雍天之嘏命”等说法,^⑥同样表明殷人对天命的重视。李杜申论王国维的观点,认为周人是第一个在地上建立大一统王朝的宗族,因此推测周初应是天帝至高神思想出现的时期。^⑦朱凤瀚认为,根据商代文字资料,天并未成为商王室宗教崇拜的对象,但是商人同样尊敬天;到了西周,天具有主宰王朝兴亡、选立君主、降佑或降灾于人世的权能。^⑧综合二人的观点可见,殷周文献中天和帝并存及殷人已经使用天命的说法,是殷周鼎革之际或西周初年最终确立的产物。换言之,在西周以后成熟的政治观念中,天命应该是立国的条件。

有德之人才能获得天命。周人所谓“德”,并非指道德。巴新生认为,德是“统治者的政行”;^⑨罗新慧则进一步阐明,西周初德是指“上天所赐,文王所得”或“怀柔民众的治术”;^⑩晁福林阐说文王之德有两方面,一是特别恭敬天命,二是让民有所德(得),具体表现就是文王“明德慎罚”和“尚克修和

① 陈梦家《殷虚卜辞综述》,中华书局1988年版,第581页。此说从郭沫若而来。郭沫若据周初的《周书》与《大丰簋》《大孟鼎》判断:用“天”称呼至上神发生于殷周之际,乃周人承袭殷末之人所致。参见郭沫若《先秦天道观之进展》,郭沫若《中国古代社会研究》(外二种),第318—320页。

② 《毛诗正义》卷20《商颂》,阮元校刻《十三经注疏》,中华书局2008年影印本,第622页。

③ 《尚书正义》卷9《盘庚中》《高宗彤日》《西伯戡黎》,阮元校刻《十三经注疏》,第168、171、176、177页。

④ 李杜《中西哲学思想中的天道与上帝》,联经出版事业公司1978年版,第12页。

⑤ 李学勤主编《清华大学藏战国竹简》(3),中西书局2012年版,第128页。

⑥ 李学勤主编《清华大学藏战国竹简》(3),第128页。

⑦ 李杜《中西哲学思想中的天道与上帝》,第14页。

⑧ 朱凤瀚《商周时期的天神崇拜》,《中国社会科学》1993年第4期。

⑨ 巴新生《试论先秦“德”的起源与流变》,《中国史研究》1997年第3期。

⑩ 罗新慧《周代天命观念的发展与嬗变》,《历史研究》2012年第5期。

我有夏”。^① 德亦可以在代际间延续,尤锐认为周王朝的建立者将德遗留给自己的子孙和有功的大臣。^② 何以文王所得之“物质”或怀柔民众的治术可以传递?尤锐并没有具体解释,他只是隐约说明周使用“天子”的称号,“为了表明他们跟‘天’有类似血缘的关系”。^③ 晁福林明确指出,周人不断通过“明德”感动上天,获得天之眷顾。“明德”反映在制度方面,就是以分封和宗法制保证国家和社会的稳定,而德是宗族血缘群体内人们的精神结晶。^④ 这一结论,将德沟通天人,联系血缘的意涵明确化了。具体而言,周人强调的德乃是天和宗族、宗族内宗法关系的基本媒介。明乎此,方能了解天命观发展变化的实质。

德的观念,也属周人的发明。陈梦家认为,商代上帝与人王并无血统关系。^⑤ 既然商王与上帝尚无血统关系,更不用说普通人了。周则不同,德影响下的天人关系有两个基本面向:第一,黎民均与天有直接的内在联系,可称为拟血缘关系;第二,不同宗族通过对本宗族本职的努力修习,满足宗族成员的正当欲望——善抚黎民即恭敬天命、顺应天意,可以养德。

《诗经·大雅·烝民》称“天生烝民,有物有则,民之秉彝,好是懿德。”^⑥ 点明了周人心中人类的起源之所。人是天所生成,与天有拟血缘关系,德是天留存在人体内的物质。《国语·楚语上》子革曰“民,天之生也。知天,必知民矣。”^⑦ 《吕氏春秋·本生》阐述为“始生之者,天也;养成之者,人也”;《大乐》继续提及“始生人者天也”。^⑧ 郭店楚简《成之闻之》记载“昔者君子有言曰‘圣人天德’曷?言慎求之于己,而可以至顺天常矣。”^⑨ 由上述解释来看,拟血缘关系是周初天人关系的基本立足点。

既然宗族成员均与天有关联,宗族首领应着力维护本宗族成员的利益;宗族成员要尊重首领以及祖先,恭敬地祭祀他们,便是顺应天命。不同宗族因祖先的职业不同,保有之德亦不同。周人祖先世为农官后稷,当夏末衰微之时,“先王不啻用失其官,而自窜于戎狄之间。不敢怠业,时序其德,纂修其绪,修其训典,朝夕恪勤,守以惇笃,奉以忠信,亦世戴德,不忝前人。”不啻勤于农官之职,能“纂修其绪”,达到了“奕世戴德”的境界。周人描述的德,是通过忠于本职工作获得的。周王应如何满足黎民欲望,祭公谋父亦有所申说“先王之于民也,懋正其德而厚其性;阜其财求而利其器用;明利害之乡,以文修之,使务时而避害,怀德而畏威,故能保世以滋大。”^⑩ 被判断为西周文献的清华简《皇门》记载“王邦用宁,小民用假能稼穡,并祀天神。”^⑪ 传达了同样的观念:要延续周德也很简单,只要富民保民,为民兴利就可以了。德就是因宗族修习本业所生的、与天之内在联系,勤修本业就可以强化它,反之便削弱它。

后稷营农事,是周人兴旺之根本,这一观点深深地烙印在周人的脑海中。伶州鸠向周景王解释

① 《尚书正义》卷14《康诰》、卷16《君奭》,阮元校刻《十三经注疏》,第203、224页。

② 尤锐《展望永恒帝国——战国时代的中国政治思想》,孙英刚译,王宇校,上海古籍出版社2013年版,第25页。

③ 尤锐《展望永恒帝国——战国时代的中国政治思想》,第25页。

④ 晁福林《先秦时期“德”观念的起源及其发展》,《中国社会科学》2005年第4期。

⑤ 陈梦家《殷虚卜辞综述》,第580页。

⑥ 《毛诗正义》卷18《烝民》,阮元校刻《十三经注疏》,第568页。

⑦ 徐元诰《国语集解·楚语上》,王树民、沈长云点校,中华书局2002年版,第500页。

⑧ 许维遹《吕氏春秋集释》卷1《本生》、卷5《大乐》,梁运华整理,中华书局2018年版,第12、110页。

⑨ 荆门市博物馆《郭店楚墓竹简》,文物出版社1998年版,第168页。

⑩ 徐元诰《国语集解·周语上》,第2—3页。

⑪ 李学勤主编《清华大学藏战国竹简》(1),中西书局2010年版,第164页。《逸周书·皇门》作“王国用宁,小人用格,口能稼穡,咸祀天神。”黄怀信等《逸周书汇校集注》(修订本),上海古籍出版社2007年版,第550页。

音律时讲到,武王伐纣时有“月在天驷”的天象,他解释为“月之所在,辰马,农祥也,我大祖后稷之所经纬也。”^①周人祖先居后稷之官,善抚农事、不废田亩,使民有食、安居乐业,便是周德的由来。以拟血缘关系为基础,妥善处理宗族成员的需求欲望,是周人描绘的周初天人关系的理想状态。

宗族首领往往也是宗族内成员的家长,而后演化成祖先。周人对祖先祭祀的重视,即是对拟血缘关系的维护,亦可以追溯至天人关系的层面。《穀梁传》载“无祖,则无天也,故曰文无天。”^②批评鲁文公于祭祀时升僖公于闵公之前,点明天人关系可以直观视为拟血缘关系,而后演化出所谓《春秋》之义,不以亲亲害尊尊。

(二) 从“天命唯一”到“天命多元”的天命观

西周立国的出发点是“用膺受天之命”。^③罗新慧总结青铜铭文中称述天命之说,如春秋时期秦武公之《秦公罍》“我先祖受天令,商宅受国”(《集成》00267),^④《秦公簋》“丕显朕皇祖受天命,鼎宅禹绩”(《集成》04315),《蔡侯尊》“蔡侯申虔共大命”(《集成》06010)等,表明此时的天命与西周天下之祚的意思不同,是指“得天之佑”,实为获得天之保佑而延续国运之意。^⑤这种观点有合理之处。如果沿着从血缘观察天人关系的视角出发,仔细分析春秋时各国所称之“天”,又可以发现涉及觊觎天命的意涵。

由于拟血缘关系是周初天人关系的基本立足点,那么,能无差别地尊重所有宗族血缘关系的统治者,理应获得拥有天下的天命而为天子。^⑥《吕氏春秋·本生》解释为“能养天之所生而勿撻之,谓之天子。天子之动也,以全天为故者也。”^⑦春秋之时,周天子权威丧失,仍坚持虽为天所弃,而天命未改。尽管天命不曾发生如殷周之际的转移,但也已经被割裂。伴随诸侯蜂起的局面,强国自称为天所授,已成为当时的共识。

《左传》桓公六年(前706年),楚国欲伐随,先示弱诱敌。随国季梁识破楚国计谋,以“天方授楚,楚之羸,其诱我也”为由,劝谏随侯莫追楚师。^⑧可见,春秋之初,诸侯已经意识到,天命并不专属有周一氏,而已经被割裂散布在不同诸侯了。此后,“天方授楚”的论断又出现在《左传》宣公十五年(前594年)晋国伯宗的论说中。楚之外,齐国、晋国也获得了天之青睐。《左传》成公二年(前589年)鲁国、卫国有“齐、晋亦唯天所授,岂必晋”的观点,成公十六年(前575年)有“晋楚唯天所授”的论断,^⑨看来天心攸归,并没有定数。

再看各国对待周王室的态度。《左传》宣公三年(前606年),楚庄王伐陆浑戎,过王城而问鼎。王孙满认为“周德虽衰,天命未改。鼎之轻重,未可问也。”^⑩周王室只能凭借“天命未改”的说法强撑局面。隐公十一年(前712年),郑庄公伐许,取胜后反说道“王室而既卑矣,周之子孙日失其序。”

① 徐元诰《国语集解·周语下》,第125页。

② 《春秋穀梁传注疏》卷10《文公二年》,阮元校刻《十三经注疏》,第2405页。

③ 李学勤主编《清华大学藏战国竹简》(1),第174页。

④ 中国社会科学院考古研究所编《殷周金文集成》(修订增补本),中华书局2007年版,以下简称《集成》。

⑤ 罗新慧《周代天命观念的发展与嬗变》,《历史研究》2012年第5期。

⑥ 清华简《程寤》叙述天命在殷周之间转换,提到了“如天降疾”,便是类似价值判断下的观念。参见李学勤主编《清华大学藏战国竹简》(1),第136页。

⑦ 许维遹《吕氏春秋集释》卷1《本生》,第12—13页。

⑧ 《春秋左传正义》卷6《桓公六年》,阮元校刻《十三经注疏》,第1749页。

⑨ 《春秋左传正义》卷25《成公二年》、卷28《成公十六年》,阮元校刻《十三经注疏》,第1895、1918页。

⑩ 《春秋左传正义》卷21《宣公三年》,阮元校刻《十三经注疏》,第1868页。

夫许,大岳之胤也。天而既厌周德矣,吾其能与许争乎?”^①周氏昭穆郑国认为,周逐渐丧失天命,而许国由于祖先功德隆盛,迟早会强过周氏。无论是周之敌国,还是周氏宗亲,都看到天命从周旁落是不可避免的趋势,在这种情况下,各国强调的“天授”,似乎不仅是求得天之保佑的意思。

进一步说,周人鼓吹代殷而得的天命,是天下共主之命,全天下仅存其一。天命观之起源,与立国息息相关。殷周之际的周人为取天子之位而代之,在天命上大做文章。现存最早记录天命的青铜器是周成王时期的《何尊》,其铭文称“昔在尔考公氏克弼文王,肆文王受大兹令。”“佳武王既克大邑商,则廷告于天。”(《集成》06014)铭文中所谓“令”,即“命”;^②“大兹令”,即天命之意。罗新慧认为,从“廷告于天”即可看出《何尊》传达了君权天授的意味。^③

与西周的“天命唯一”观相适应,西周时诸侯国称述天命的铭文仅仅说明他们顺应天命而辅佐周室。如周穆王时《录伯戎簋》载“自乃祖考有恪于周邦……惠天命”(《集成》04302);恭王时《乖伯簋》“乃祖克弼先王……有(当)于大命”(《集成》04331)等等。这时,天命牢牢掌握在周王手中。

从《尚书·盘庚》“恪谨天命”及春秋时期诸多青铜器铭文来看,^④宗族得以建立,保有宗族血脉延续,同样是天命指引下的行为。特别是春秋时称述天命的铭文,往往道出受天命而建立邦国的过程,如《秦公铸》“商宅受国”(《集成》00267),《秦公簋》“鼎宅禹绩”(《集成》04315)。由于各诸侯国与上天都有拟血缘关系,都是天生之民,理论上都有获得天命的机会。西周时,周室强大,所封诸侯或为亲戚臣属,或为亡国遗族,前者在周王天命的庇佑下立国,后者则服膺于天命转移至周的现实境地,二者都不会对周唯一享有天命提出质疑。春秋时,周室衰微,妄图染指天命的声音渐多。无论亲戚之国晋,臣属之国齐,遗族之国宋、陈,夷狄之国楚,都纷纷鼓吹得天之授,欲有所为。比如,《国语·晋语》宁庄子劝卫文公善待晋公子重耳,理由是“周之大功在武,天祚将在武族。苟姬未绝周室,而俾守天聚者,必武族也。武族惟晋实昌,晋胤公子实德。”^⑤《郑语》记录西周末史伯向郑桓公解释周衰,天命四散,楚得其一,乃“天之所启,十世不替”;又晋必承周,所谓“武实昭文之功,文之胙尽,武其嗣乎……其在晋乎”。^⑥凡此,都根源于周人天命说中人与天有拟血缘关系这一立论基础。当天命说出现之际,周人就已经意识到天命终会转移,^⑦他们用“天畏棐忱”总结这种状态。如《召诰》指出,即便“殷多先哲王在天,越厥后王后民,兹服厥命”,^⑧最终还是难逃“天既遐终大邦殷之命”。所谓“卜世三十,卜年七百”,周人承认天命有年限世系的限定,相信无论延续多久,天命也有转移的一刻。而春秋蜂起之诸侯,都跃跃欲试,希冀成为天命攸归的下一任天子,他们为此所作的前提准备,与周伐殷时如出一辙,即各自声称获得天命。

最后补充一点甲骨文方面的证据。陈梦家指出,卜辞中的“受又”即是“授佑”之意,^⑨与“天授”

① 《春秋左传正义》卷4《隐公十一年》,阮元校刻《十三经注疏》,第1736页。

② 傅斯年《性命古训辨证》,上海古籍出版社2012年版,第36页。

③ 罗新慧《周代天命观念的发展与嬗变》,《历史研究》2012年第5期。罗新慧亦指出,殷末亦注意到天命转移的可能,则天命变异之说并不能完全视作周人的发明。

④ 《尚书正义》卷9《盘庚上》,阮元校刻《十三经注疏》,第168页。

⑤ 徐元诰《国语集解·晋语四》,第327页。

⑥ 徐元诰《国语集解·郑语》,第465、475—476页。

⑦ 朱凤瀚《商周时期的天神崇拜》,《中国社会科学》1993年第4期。

⑧ 《尚书正义》卷15《召诰》,阮元校刻《十三经注疏》,第212页。

⑨ 陈梦家《殷虚卜辞综述》,第568页。

“天佑”的辞例接近。但是,“受又”涉及的事件往往非常具体,如“伐^斿方,帝受我又”(《合集》6542);^①“我伐马方,帝受我又”(《合集》6664),等等。这些事件与《国语》《左传》中描述诸侯兴起,世系延续的长时段情况不同。周人所谓的“唯天所授”确实与殷人“受又”有关,但在周代天命观发展的前提下表现出新的含义。于是,周人鼓吹的只能在天下共主之间互相传递的“天命唯一”的天命观,在春秋时期转变为各个强大诸侯国都获得天命立国的“天命多元”观。

(三) 敬天重人: 春秋“人本主义”与天人关系

刘家和认为,春秋时期出现了重视普通人的人本思想或人文主义。他强调“人本思想不等于无神论,它并不要求人们在思想上排除对神的信仰,而只要求人们在处理人神或天人关系时以人为本。”在具体解释“民,神之主也”时,刘家和则认为“‘主’自然不是‘主子’的‘主’,而是‘东道主’的‘主’。”刘家和在论述中努力维持人与神之间的平衡,并不过分突出民或人的地位。“人与神则在这种对应关系中各以自身为目的”,“双方都不能忽视对方的存在的重要性。”^②这种论述无疑是中肯的。

在这一论述的基础上,本文希望可以更进一步指出的是,春秋时期重视“人”的观念形成的历史原因。西周和春秋均以努力维持人和天的拟血缘关系作为获得并保有天命的基础,特别是在春秋诸侯并起的时代,鼓吹获得天命对于每个诸侯国来说都十分重要。此时,他们检讨神人或天人关系,或许有着独特的时代意义。在以“人本”比拟之的同时,应注意到当时重视普通人的时代前提。

以《左传》桓公六年(前706年)随国季梁劝谏随侯事为例,季梁认为随国“民馁而君逞欲,祝史矫举以祭”,并不具备与楚国争雄的现实基础。随侯反问“吾牲牷肥腍,何则不信?”季梁陈说:

夫民,神之主也,是以圣王先成民,而后致力于神……故务其三时,修其五教,亲其九族,以致其禋祀,于是乎民和而神降之福,故动则有成。^③

所谓“夫民,神之主也”,本诸天人之间存在拟血缘关系,实则民即天或神的一部分,尊重民即尊重天或神。周人建国的历史已经表明,尊重民方能获得天命。季梁论道“所谓道,忠于民而信于神也。上思利民,忠也;祝史正辞,信也。”^④就此而言,尊重民并非比尊重天神更重要,这不过是春秋时政治家对不可片面注重洁染丰盛而忽视抚育黎民的强调。

与之类似的是《左传》庄公十年(前684年)曹刿论战的例子。

问何以战。公曰“衣食所安,弗敢专也,必以分人。”对曰“小惠未徧,民弗从也。”公曰“牺牲玉帛,弗敢加也,必以信。”对曰“小信未孚,神弗福也。”公曰“小大之狱,虽不能察,必以情。”对曰“忠之属也,可以一战。战则请从。”^⑤

曹刿亦强调对神之“信”与对民之“忠”。《尚书·伊训》载“为下克忠”。《传》称“事上竭诚”将忠理

① 郭沫若《甲骨文合集》中华书局1999年版,以下简称《合集》。^斿方,陈梦家释为“邛方”,参见陈梦家《殷虚卜辞综述》第568页。

② 刘家和《〈左传〉中的人本思想与民本思想》,《历史研究》1995年第6期。

③ 《春秋左传正义》卷6《桓公六年》阮元校刻《十三经注疏》,第1750页。

④ 《春秋左传正义》卷6《桓公六年》阮元校刻《十三经注疏》,第1749页。

⑤ 《春秋左传正义》卷8《庄公十年》阮元校刻《十三经注疏》,第1767页。

解为下对上之敬,已经是非常晚出的概念了。^①《说文》释“忠”,“敬也”,不言上下,似更近其本义。《左传》中季梁和曹刿反复申说之“忠”,与周人获得天命之德如出一辙,便是满足百姓之正当欲求,重视宗法制度,使其安居乐业。《论语》曹刿论战时表达为“夫惠大而后民归之志,民和而后神降之福”,^②与《左传》重民之意相同。

民为神主的观念贯穿《左传》始终。违背这一道理,往往会自取灭亡。庄公三十二年(前662年)“有神降于莘”,“虢公使祝应、宗区、史嚣享焉。神赐之土田。”周史嚣评论虢国无德,反而求神赐土田,必亡。“国将兴,听于民;将亡,听于神。神聪明正直而壹者也,依人而行。虢多凉德,其何土之能得?”^③周内史过认为“国之将兴,其君齐明衷正,精洁惠和,其德足以昭其馨香,其惠足以同其民人。”^④所谓“齐明衷正”,即指对待黎民全心投入,与季梁、曹刿之“忠”无二。

《左传》中比较常见的情况是将神、人并举,国君和卿大夫则发挥沟通二者的作用。神和人所处的位置虽有高下之别,重要性却并无二致,这也正是刘家和论述的“人与神正是张起拔河绳的相对应的两极,相互间有着既相反又相成的不可分离的关系”。^⑤襄公二十七年(前546年)周王称赞晋国士会“能敬神、人,宜其光辅五君,以为盟主也”。昭公元年(前541年)刘定公对周王描述赵孟“为晋正卿,以主诸侯,而侪于隶人,朝不谋夕,弃神人矣。神怒民叛,何以能久?赵孟不复年矣。神怒不歆其祀;民叛不即其事”。昭公四年(前538年)司马侯劝晋侯“是以先王务修德音以享神人”。^⑥国君和卿大夫重视民力,有着特定的历史背景,即先秦时期天、人本有拟血缘关系,神、人同体并举。

二、天象靡常:天道观的起源与发展

(一) 天道观的形成时间

天命观出现以后,大约在春秋时期,时人还利用天象解释国运,形成了天道观。

《左传》文公十四年(前613年)载,星孛入于北斗。周内史叔服曰“不出七年,宋、齐、晋之君,皆将死乱。”^⑦此说交待了天文与人事呼应的思维方式,但并没有给出具体原因。相比之下,《国语·周语》记载伶州鸠向周景王陈说武王伐纣时的天象,并解释其预示武王胜利一事,则点明天人相应的内在逻辑。其文分为两部分,第一部分陈说天象“昔武王伐殷,岁在鹑火,月在天驷,日在析木之津,辰在斗柄,星在天鼇。星与日辰之位,皆在北维。”^⑧据江晓原、钮卫星的考证,伶州鸠向周景王描述的武王伐纣时的一系列天象,起于武王从西岐出发,止于牧野之战,前后一月有余。他们推测周人在出师清晨,面对罕见的“月在天驷”的天象,可能还举行了某种不常举行的仪式。^⑨张培瑜则认为,伶州鸠描述的天象不可能是历史实测的结果,而是战国后人根据传闻推算的。^⑩

① 《尚书正义》卷8《伊训》,阮元校刻《十三经注疏》,第163页。

② 徐元诰《国语集解·鲁语上》,第143—144页。

③ 《春秋左传正义》卷9《庄公三十二年》,阮元校刻《十三经注疏》,第1783页。

④ 徐元诰《国语集解·周语上》,第28—29页。

⑤ 刘家和《〈左传〉中的人本思想与民本思想》,《历史研究》1995年第6期。

⑥ 《春秋左传正义》卷42《昭公四年》,阮元校刻《十三经注疏》,第1997、2022、2033页。

⑦ 《春秋左传正义》卷19下《文公十四年》,阮元校刻《十三经注疏》,第1853页。

⑧ 徐元诰《国语集解·周语下》,第123—124页。

⑨ 江晓原、钮卫星《回天——武王伐纣与天文历史年代学》,上海交通大学出版社2014年版,第93—125页。

⑩ 张培瑜《先秦秦汉历法和殷周年代》,科学出版社2015年版,第348页。

伶州鸠所指鸛火与析木 均为岁星纪年之名。陈久金认为,《左传》《国语》中的纪年资料与实际天象差别很大,只有公元前400—360年间,纪年资料与岁星实际位置相符。所以他推测,岁星纪年就产生于这个时间段。^①今天可见最早的太岁纪年的铭文,是河南淅川徐家岭 M11 出土的阝夫人媾鼎。^②冯时将其器断代定为公元前六世纪末至公元前五世纪初,并由此指出,太岁纪年出现的时间应提前至春秋晚期。^③既然如此,岁星纪年的时间应该远早于春秋晚期。伶州鸠对话的周景王,活动于公元前六世纪末,与阝夫人媾鼎的铸造年代相仿。虽然岁星纪年的使用上限无法确定,但伶州鸠应该是能够掌握并使用的。这段材料本身的逻辑完整,与时代相符,不存在伶州鸠以后之人杂入或伪造的问题。那么,张培瑜所谓的战国人推算一说,虽然在技术上可能成立,但未必符合历史事实。

伶州鸠并不仅仅陈述武王伐纣时的天象,还解释了这种天象为何预示着武王伐纣可以成功。他申论道:

颡顛之所建也,帝誉受之。我姬氏出自天鼋,及析木者,有建星及牵牛焉,则我皇妣大姜之侄,伯陵之后,逢公之所凭神也。岁之所在,则我有周之分野也。月之所在,辰马,农祥也,我大祖后稷之所经纬也。王欲合是五位三所而用之。^④

周人肯定已经掌握观测天象的技术。据周宣王时虢文公描述,周人祖先后稷依靠太史观测时令,所谓“顺时脉土”。当“阳瘳愤盈,土气震发,农祥晨正,日月底于天庙,土乃脉发”之际,后稷便提醒王开始准备农事。^⑤材料中涉及的诸多天象,周人不会感到陌生。具体而言,星是辰星,即水星。日与星在北,颡顛在北方,为周人远祖帝誉取代,即武王伐纣时星与日的位置预示着周德兴盛。天鼋是齐之分野,王季之母太姜是齐女,即姬氏所出。同时,太姜之侄逢公,也受封于齐地。日所在析木之津,亦在北方。周人母系祖先与日所在方位相合。岁所在鸛火,乃周之分野。辰马,韦注“房、心星也。心星所在大辰之次为天驷。”^⑥心宿的中央一星心宿二(天蝎座 α),又叫大火星,是中国古代的授时主星,具有指示农耕劳作的作用,又叫作大辰,甲骨文中已经有观测它的记录。^⑦后稷世为农官,与辰马有直接联系。伶州鸠所论“五位三所”,即岁、月、日、星、辰五位和逢公所凭神、周分野所在以及后稷所经纬三所。天象的各个方面都有利于周,预示着周必将取殷而代之。

退一步讲,即便确如张培瑜考证,武王伐纣的天象情况并非实录,乃后人窜入,用天象说明周德兴起的举措却有力地证明,春秋时期人们已经重视借天象运行以为人事兴衰了。

春秋时期,晋国也有利用天道观解释国运的现象。《左传》最早出现“天道”字样是鲁襄公九年,宋遇火灾,晋侯问士弱“宋灾于是乎知有天道”是何故。鲁襄公九年是公元前564年,比伶州鸠称述武王伐纣时天象稍早,但晚于鲁文公十四年(前613年)周内史叔服预测三国国君命运一事。然而

① 陈久金《从马王堆帛书〈五星占〉的出土试探我国古代的岁星纪年问题》,《中国天文学史文集》,科学出版社1978年版,第62页。
 ② 王长丰、乔保同《河南南阳徐家岭 M11 新出阝夫人媾鼎》,《中原文物》2009年第3期;王长丰、郝本性《河南新出“阝夫人媾鼎”铭文纪年考》,《中原文物》2009年第3期。
 ③ 冯时《阝夫人媾鼎铭文及相关问题》,《中原文物》2009年第6期。
 ④ 徐元诰《国语集解·周语下》第124—125页。
 ⑤ 徐元诰《国语集解·周语上》第16—17页。
 ⑥ 徐元诰《国语集解·周语下》第125页。
 ⑦ 冯时《百年来甲骨文天文历法研究》,中国社会科学出版社2011年版,第45—51页。

《国语·晋语》中,晋献公时亦有言及天象与人事的语言,时间应在公元前七世纪早期。所以,能够肯定的是,公元前七至公元前六世纪,天道观已经比较成熟,主要的国家如周和晋,都已经利用它解释国运兴衰和人事变化了。那么天道观的出现,应该在此之前,但由于缺乏进一步证据,姑且将其产生时间定在春秋初期。

(二) 天道观与分野的联系

天象主要通过分野和国家构成联系。《左传》襄公九年(前564年)宋遇火灾,晋侯问士弱“宋灾于是乎知有天道”是何故,士弱有如下解释:

古之火正,或食于心,或食于味,以出内火。是故味为鹑火,心为大火。陶唐氏之火正阍伯居商丘,祀大火,而火纪时焉。相土因之,故商主大火。商人阅其祸败之罍,必始于火,是以日知其有天道也。^①

其中心是心宿,味是柳宿,分别对应大火和鹑火。陶唐氏之火正祭祀大火,视其移动轨迹定时节。杨伯峻解释相土为殷商祖先,商人以大火为祭祀主星,与分野无关。^②不过,《左传》在昭公元年(前541年)记载,子产解释晋侯之疾时又提到了阍伯“昔高辛氏有二子,伯曰阍伯,季曰实沈,居于旷林,不相能也。日寻干戈,以相征讨。后帝不臧,迁阍伯于商丘,主辰。商人是因,故辰为商星。”^③材料中,“辰”即大火,已经明确地作为商星出现了,表明大火为商之分野。子产又提到,而后晋祖唐叔诞生之前,武王曾梦到上帝言“余命而子曰虞,将与之唐,属诸参”,于是“参为晋星”。所谓“属诸参”,并非是要唐叔祭祀参星之意,而是唐叔将占有参星于地面上分野之意。如此,天道观是和分野联系在一起的。

春秋时期的分野并不固定,据邱靖嘉统计,先秦以来有二十余种分野模式,其中影响最大的是十二次与二十八宿分野说。^④实际上,一般涉及天象与分野关联时,往往两说并存。《左传》记载了一次异常天象:

(襄公)二十八年春,无冰。梓慎曰“今兹宋、郑其饥乎?岁在星纪,而淫于玄枵,以有时灾,阴不堪阳。蛇乘龙。龙,宋、郑之星也,宋、郑必饥。玄枵,虚中也。枵,耗名也。土虚而民耗,不饥何为?”^⑤

鲁大夫梓慎提到,岁星本应该运行到星纪,却提前运行到了玄枵,这是十二次。玄枵相当于女、虚、危三宿,这是二十八宿。杨伯峻认为古人以虚、危为蛇,岁星是木星,为龙。^⑥他解释蛇为星宿是正确的,但将龙解释为木星,实误。所谓龙,乃是二十八宿之东宫苍龙七宿,其中角、亢是郑之分野,氐、房、心是宋之分野。而虚、危为蛇,也是因为它们属于北宫玄武七宿。此处对异常天象的记录混合十

① 《春秋左传正义》卷30《襄公九年》,阮元校刻《十三经注疏》第1941—1942页。

② 杨伯峻《春秋左传注》,中华书局1981年版,第964页。

③ 《春秋左传正义》卷41《昭公元年》,阮元校刻《十三经注疏》第2023页。

④ 邱靖嘉《“十三国”与“十二州”——释传统天文分野说之地理系统》,《文史》2014年第1辑。

⑤ 《春秋左传正义》卷38《襄公二十八年》,阮元校刻《十三经注疏》第1998页。

⑥ 杨伯峻《春秋左传注》第1141页。

二次与二十八宿。由于岁星运行的异常,导致地面国家的灾异。这里与天道观配合的是十二次分野。

再看二十八宿分野。《左传》记载了一次彗星经过心宿的天象,以及各国占星家的判断:

(昭公十七年)冬,有星孛于大辰,西及汉。申须曰“彗所以除旧布新也。天事恒象,今除于火,火出必布焉。诸侯其有火灾乎?”梓慎曰“往年吾见之,是其征也,火出而见。今兹火出而章,必火入而伏。其居火也久矣,其与不然乎?火出,于夏为三月,于商为四月,于周为五月。夏数得天。若火作,其四国当之,在宋、卫、陈、郑乎?宋,大辰之虚也;陈,大皞之虚也;郑,祝融之虚也,皆火房也。星孛天汉,汉,水祥也。卫,颛顼之虚也,故为帝丘,其星为大水,水,火之牡也。其以丙子若壬午作乎?水火所以合也。若火入而伏,必以壬午,不过其见之月。”郑裨灶言于子产曰“宋、卫、陈、郑将同日火,若我用瓘鬯玉瓊,郑必不火。”子产弗与。^①

彗星运行到心宿大火,导致地面上的国家产生火灾,首当其冲的就是与心宿对应的宋,这便是二十八宿分野说的体现。卫所在位置是帝丘,杜预注“卫星营室。营室,水也。”同样与星宿对应。而陈、郑所在地都是古代与火有关之王者所居,亦会招致火灾。

(三) 天道观与天数运算

在春秋早期,人们还只是通过计算天象来预知国运。《国语·晋语》记载,鲁僖公四年(前656年),晋献公伐虢前夕,询问卜偃晋军将在哪个月份取得胜利。卜偃回答:

童谣有之,曰“丙之辰,龙尾伏辰,衿服振振,取虢之旂。虢之贲贲,天策焯焯,火中成军,虢公其奔。”火中而旦,其九月十月之交乎?^②

卜偃推测,当九月、十月出现特定天象时,虢国将被晋国击败。所谓“丙之辰”,指丙子。不过据徐元诰计算,类似的天象应该出现在丁丑日,卜偃之所以预计在丙子,“非实验于天,要由古术推算而得”。^③天数的运算一定程度上可以脱离天象观察而存在。

回到前引《左传》昭公十七年(前525年)的材料上,其中火灾发生的时间可以预知。所谓“丙子若壬午作”,因为天干中丙、地支中午在南方,属火;天干中壬、地支中子在北方,属水。由于彗星经过二十八宿中的大火、大水,预示着水火相交。那么,很可能在时间上体现水火相交之际发生火灾。天道观发展至此,已经超越一般的天象与分野对应的层面,成为可以通过干支配比加以运算的数学模型。史料中出现的申须、梓慎是鲁大夫,裨灶是郑大夫,同时预测火灾的发生地与时间,说明观察天象、计算天数,成为春秋后期比较常见的做法。

天道观的另一个作用便是预知国运延续的世数,亦可以视作天道与数联系之滥觞。伶州鸠对周景王言律,所谓“纪之以三,平之以六,成于十二,天之道也”,^④即天道的本质是数。既然天道可以通

① 《春秋左传正义》卷48《昭公十七年》阮元校刻《十三经注疏》,第2084页。

② 徐元诰《国语集解·晋语二》第285—286页。

③ 徐元诰《国语集解·晋语二》第286页。

④ 徐元诰《国语集解·周语下》第113页。

过数学运算加以掌握,于是出现了对国祚长短的判断。《国语·周语下》记载周敬王十年(前519年),卫彪傒评价周欲修建城墙一事是违背天道。他列举了夏商周兴衰之世数:

昔孔甲乱夏,四世而陨。玄王勤商,十有四世而兴。帝甲乱之,七世而陨。后稷勤周,十有五世而兴。幽王乱之,十有四世矣。^①

天道观一定程度上摆脱了天象,成为单纯的数字计算,此为明证。国家积功累德持续的时间,与衰微败亡的时间相等,体现为朴素的报偿往复。亦即彪傒所说“天之所支,不可坏也。其所坏,亦不可支也。”^②类似的例子还有晋惠公时国人之谣,所谓“岁之二七,其靡存微兮”,预言了惠公只能享国14年的命运。

《晋语》中齐姜劝说重耳振作,预言晋国国运,同时包含了天象与世数。其文曰:

吾闻晋之始封也,岁在大火,鬲伯之星也,实纪商人。商之享国三十一王,曆史之纪曰:“唐叔之世,将如商数。”今未半也。^③

前文提到,大火是辰,乃是商星,主商国运。而晋主参星,本与商无关。但唐叔始封时,岁在大火,就此和商发生联系,其国将享商之世数。

天道观在实践中,通过总结天象运动,提炼出一套关于天象运行的规律,阐发这种规律的预言是数学。由于数学的引入,天象运动不但可以观察,还可以预测。由于天象和人事的关联,预测天象,相应地可以预知人事。天道观将天命观精确化,不但可以知道谁可以得天所授,还可以预测享天使命的时间长短。一定程度上说,天道观是那个时代的“科学”。

(四) 天道观预测对象的扩大

与天命观不同,天道观似乎自产生之初就与解释诸侯国运紧密联系在一起。不过,天道观也负责解释诸侯卿大夫的家族命运和个人命运。由于材料编纂的关系,无法按照文献记载的时间先后确定涉及天道观材料的先后次序。大概可以这样理解:天道观呈现的整体状态,包含了预测国运及个人命运的含义。天道观预言的个人,存在国君、公子和卿大夫的区别。国君与国家一体,预测国家的命运,也往往标示出国君的命运。所以,天道观预测国君的命运,可能与预测国运同时出现。虽然公子有可能成为国君,但毕竟尊卑有别,而卿大夫则是更低一等的贵族。预测公子和卿大夫的命运,可以视作天道观预测对象的扩大。不妨大胆地推测,天道观预测国君、公子和卿大夫的命运,存在着时间上的先后次序。

先看用天道观预言公子的命运。《国语·晋语》载晋公子重耳流亡,过五鹿,向野人乞食。野人只给他一个土块,重耳发怒,子犯却说:

天赐也!民以土服,又何求焉。天事必象,十有二年,必获此土。二三子志之,岁在寿星及鹑尾,其有此土乎!天以命矣,复于寿星,必获诸侯。天之道也,由是始之。有此,其以

① 徐元诰《国语集解·周语下》第130—131页。

② 徐元诰《国语集解·周语下》第130页。

③ 徐元诰《国语集解·晋语四》第325页。

戊申乎! 所以申土也。^①

子犯以为, 不出一纪, 公子重耳将获得五鹿, 而且还将成为诸侯的霸主, 具体时间, 大约在标明广大土地的戊申之时。材料中, 子犯用天象运行的时间来解释公子重耳的人生轨迹。如果从重耳后来回到晋国成为文公、并跻身春秋五霸之一的经历来看, 这种预测符合天道观预测国运和国君的职能。然而要注意的是, 重耳的父亲晋献公听从骊姬的建议, 尽灭晋国公族。重耳虽然是公子, 却已经丧失了继承君位的机会, 不过是流浪在外的贵族罢了。能够将他与晋国国君联系起来, 即便在当时人看来, 也无异于痴人说梦。此后, 重耳过卫国、郑国、曹国都不被礼遇, 甚至还受到人身侮辱。从这个角度说, 子犯能够用天道观预测重耳的未来, 实际上标志着天道观应用范围的扩大。

再看用天道观预言卿大夫的命运。《左传》襄公三十年(前 543 年):

于子蟜之卒也, 将葬, 公孙挥与裨灶晨会事焉。过伯有氏, 其门上生莠。子羽曰: “其莠犹在乎?” 于是岁在降娄, 降娄中而旦。裨灶指之曰: “犹可以终岁, 岁不及此次也已。” 及其亡也, 岁在娵訾之口。其明年, 乃及降娄。^②

郑国公孙挥和裨灶参加公孙蚤的丧事, 路过伯有家门时发现其上生莠。裨灶预言, 不过岁星运行一纪的光景, 伯有氏就会灭亡。伯有只是郑卿, 其兴衰存亡亦可以用天道运行解释。这说明, 在实践中, 天道观的解释对象逐渐由国家扩展至卿大夫家。

春秋时期, 周天子权威逐渐丧失, 礼乐征伐自诸侯出。天道观的产生与发展, 就是这段历史特点的准确注脚。天道观逐渐发展成为包含天象、分野、世数等内容的学说, 空间和时间要素在其中相互支撑, 互为佐证, 提供了国运兴衰、灾异有无、个人存亡的证据, 构成了与天命观一样阐发天道与人文关系的解释体系。

必须注意的是, 由于存在可计算的功能, 天道观成为预测个人命运的工具。它提供了一种抽象化的思维模式, 间接促进了人们摆脱单纯的物质比附, 转而抽象地思考人与天和自然的关系, 开启了道论观出现的大门。

三、道应自然: 道论观的起源与发展

战国时期, 形成了另一种解释天人关系的理论, 本文将其称为“道论观”。道论观并非单纯为解释天人关系而出现, 具体而言, 道论观是在解释人与自然的关系过程中形成的。冯友兰将道解释为天地万物所以生之总原理,^③ 沟口雄三则将道解释为“宇宙万物存在根据和法则性”。^④ 道是一种非常抽象的、形而上的概念。“道论”的意思便是描述人如何通过道这种法则, 建立与自然的联系。

《老子》称“人法地, 地法天, 天法道, 道法自然。”也就是说, 先秦时期, 所谓道德的天, 神格的

① 徐元诰《国语集解·晋语四》第 322—323 页。

② 《春秋左传正义》卷 40《襄公三十年》阮元校刻《十三经注疏》, 第 2013 页。

③ 冯友兰《中国哲学史》, 华东师范大学出版社 2011 年版, 第 104 页。

④ 沟口雄三《中国的道》, 沟口雄三、小岛毅主编《中国的思维世界》, 牟坚等译, 孙歌校, 生活·读书·新知三联书店 2014 年版, 第 66 页。

天,那个代表至高权威的天,被《老子》解构了。天只保留了自然属性,人也好,地也好,天也好,贯穿其间的都是道。《韩非子·解老》之“道者,万物之所然也,万物之所稽也”,即是此义。张岱年解释,道是究竟规律或究竟所以,德是一物由以生成之所以。^①至于“自然”,张岱年解释为“自己如尔”,非一专名,不得视为一名词,“其意谓道更无所取法,道之法是其自己如此”。^②“莫之命”和“常自然”,否定了万物天成的观念,建立起了新的物质生长运行法则。

王博认为,老子的道是对旧的占星术士使用的天道的突破和改造,就是在天道观念的基础上提出了道德概念,剔除了传统天道观念中的神意内容,发展出了天道自然的观念。^③与此同时,殷商以来只有王和巫史卜祝才能与天沟通的传统也被打破了。按照道论观的指示,任何人都可以体会道,并与自然相应。一种比较极端的说法出现在《管子》中,《版法》称“法天合德,象地无亲。参于日月,佐于四时。”^④正如尤锐指出的那样,自《老子》将道和先王之道分开,并将道置于宇宙的高度,它就变成了任何人都能探寻和达到的目标。^⑤

由于道与生命紧密联系,战国时期形成了重视养生的观念。其内在逻辑是:人为天所生,所以体内保有天性,道就隐藏在天性之中。《吕氏春秋·荡兵》载“性者所受于天也,非人之所能为也。”^⑥只要善养生命,努力寻求天性,就能达道,并与自然相容。

道论观不仅影响到养生观,也相应地促进了学习观的变化。《吕氏春秋·尊师》:“故凡学,非能益也,达天性也。能全天之所生而勿败之,是谓善学。”^⑦实际上,战国之际,一批所谓劝学的论著,很多都可以从达道、全性的角度理解。

天命观中由德衍生出权力、差等,道论观并不这样理解,它看中的是本性。《吕氏春秋·应同》表达为“同气贤于同义,同义贤于同力,同力贤于同居,同居贤于同名。帝者同气,王者同义,霸者同力,勤者同居则薄矣,亡者同名则拙矣。”^⑧“同气”就是本性相同。所谓“帝者”,原本是至上神的称号,也成为《吕氏春秋》最为推崇的人王之号,以同气为标志,高于周王遵循的同义。

过去天命观倡导的唯天授命给有德者,在道论观这里就不灵了。《吕氏春秋·应同》明确地表示“子不遮乎亲,臣不遮乎君。君同则来,异则去。故君虽尊,以白为黑,臣不能听。父虽亲,以黑为白,子不能从。”^⑨周礼倡导的君臣父子,尊尊亲亲,被自然主义的道论观全盘否定。个人只能顺应自然的正确意志,其他人造的法则与制度,都可以推翻改变。同样,天道观所谓的天象运行自有规律,国运与个人命运都与之相应的天人关系,也在道论观面前不值一提。天命观、天道观倡导的修德义、重血缘、尊天象等一系列礼仪差等,也全部被道论观击破。只要努力感悟体内的本性,发现与自然相应之道,个人的命运就掌握在自己手中。

① 张岱年《中国哲学大纲》,商务印书馆2015年版,第83、88页。

② 张岱年《中国哲学大纲》,第80页。

③ 参见曹峰《近年出土黄老思想文献研究》附录一《论老子的“天之道”》,中国社会科学出版社2015年版,第462页。王博在《老子之道的史官特色》中申明了同样的观点,参见王博《老子之道的史官特色》,《道家文化研究》第5辑,上海古籍出版社1994年版,第63—64页。

④ 黎翔凤《管子校注》卷2《版法》,梁运华整理,中华书局2004年版,第128页。

⑤ 尤锐《展望永恒帝国——战国时代的中国政治思想》,第156页。

⑥ 许维遹《吕氏春秋集释》卷7《荡兵》,第158页。

⑦ 许维遹《吕氏春秋集释》卷4《尊师》,第93页。

⑧ 许维遹《吕氏春秋集释》卷13《应同》,第287页。

⑨ 许维遹《吕氏春秋集释》卷13《应同》,第287页。

道论观虽然以天性为前提,但是相较天命观和天道观中天相对主动的情况来说,道论观中的个人意义得到彰显。这或许可以视为战国时期“人的发现”的思想背景之一。^①

余论: 三者并存的先秦秦汉天人关系理论

道论观产生后,天命观和天道观也没有消亡。三者并存,成为秦汉时期探讨天人分际、天人关系的思想基础。学者对三种观点都有所了解,至于重视何者,则要视具体情况而定。

天命观和道论观结合,就出现了所谓性命之论。道论观的前提是天命观,天命观的根源是天与人的拟血缘关系。但在具体论述中,天命观主要是为解释国运兴替而存在的。这时,天命观并不涉及对普通个体命运的讨论,而最多关注国家的直接代表——国君的命运。然而,随着道论观的出现,天命观关注的对象由国运变为个体命运,特别抽象出“命”或“性”为具体载体存在。

《左传》成公十三年(前578年)刘康公对保有天命的认识,已经突破了天命观固有的解释范畴。刘康公批评成肃公不敬曰:“民受天地之中以生,所谓命也。是以有动作礼义威仪之则,以定命也。能者养以之福,不能者败以取祸。”^②这里所说的命,已经成为民体内的某种物质,必须通过礼来涵养,否则就会丧失。命已经具备了性的意涵,具备了道论观的雏形。《中庸》的“天命之谓性,率性之谓道,修道之谓教”,^③就是由此而来的。

可以举《穀梁传》为证。鲁庄公之母鲁桓公夫人文姜,与齐襄公同谋杀害鲁桓公,滞留于齐国不返。鲁庄公祭祀时感母亲不在,又悲伤父亲被害,只能记录下母亲的恶行,内心却矛盾又悲痛。《穀梁传》肯定庄公此举:所谓“人之于天也,以道受命。于人也,以言受命。不若于道者,天绝之;不若于言者,人绝之。臣子大受命”。^④钟文丞进一步申论道:“臣谓时史,子谓庄公。史承公意,录母之变,存以人恩,宜大所以受命于天人,不可不贬夫人。”^⑤《穀梁传》承认人受命于天,本诸先秦天命观的传统,但是在此基础上又特意强调“以道受命”,即人所受命是有前提的,前提就是道。道是天地宇宙间的正路,不从此,天绝之。类似说法,已经受到道论观的渐染。《中庸》:“自诚明,谓之性;自明诚,谓之教。诚则明矣,明则诚矣。”^⑥既强调人性本善的一面,又强调外在教化的重要性,就是既肯定天命为性,又要求人要努力达道。

传统的天命观依然在《穀梁传》中存在。比如《穀梁传》宣公十五年(前594年):“为天下主者,天也。继天者,君也。君之所存者,命也。”^⑦“君之所存者,命也”以前之论,均为天命观讨论的内容。此句中的命,仍然是天命观所谓的“受命”与“授命”之命。

郭店楚简《五行》记载:

五行:仁形于内谓之德之行,不形于内谓之之行。义形于内谓之德之行,不形于内谓之

① 曲柄睿《何以不朽:先秦史论中的人之发现》,《兰州大学学报》2020年第4期。

② 《春秋左传正义》卷27《成公十三年》,阮元校刻《十三经注疏》,第1911页。

③ 《礼记正义》卷53《中庸》,阮元校刻《十三经注疏》,第1625页。

④ 《春秋穀梁传注疏》卷5《庄公元年》,阮元校刻《十三经注疏》,第2379页。

⑤ 钟文丞《春秋穀梁经传补注》,胥宇骞、郝淑慧点校,中华书局2012年版,第135—139页。

⑥ 《礼记正义》卷53《中庸》,阮元校刻《十三经注疏》,第1632页。

⑦ 《春秋穀梁传注疏》卷12《宣公十五年》,阮元校刻《十三经注疏》,第2415页。

行。礼形于内谓之德之行,不形于内谓之[行]。[智][形]于内谓之德之行,不形于内谓之[行]。

圣形于内谓之德之行,不形于内谓之[行]。

德之行五,和谓之德,四行和谓之善。善,人道也。德,天道也。^①

郭店楚简中的五行与金木水火土无关,《五行》通篇也不见仁义礼智圣与金木水火土的对应关系,但这并不能说明二者之间真的不存在联系。以五为计的方式说明,无论金木水火土与仁义礼智圣何者为先,何者为后,都根源于同样的思维方式。文中将“圣”与“智”并举,以及“圣”和“君子”同时出现,与《论语·雍也》“何事于仁,必也圣乎”,以及《述而》中“若圣与仁”将“圣”“仁”并举类似。根据顾颉刚的研究,“圣”本意为“智”,超越这一本来含义的工作应该是由孔子完成的。^②那么,将《五行》视作包含战国早期思想的作品,应该没有太大问题。其中“德,天道也”是明显的天命观下的思想;但人秉善道,又有道论观的意味了。二者同时出现在同一文本中,说明天命观和道论观同根并气,又相互融合的情况。

天道观和道论观应该也存在联系。《老子》中“天网恢恢,疏而不失”“天道无亲,常与善人”,表明道论观并不反对天道的规律性。郭店楚简《老子》有“夫天多期(忌)韦(讳)而民尔(弥)畔(叛)”一句,有学者认为应仿照《老子》通行本补充为“天下多忌讳而民弥贫”。裘锡圭赞同此说并补充论证道“老子从天道自然的观点出发,是反对‘天多忌讳’的。但是他的这句话反映出,在他的心目中,天是能够这样做的。”^③老子知晓天象示警的情况,并对此表示不满。不过这反而表明,道论观是在对天道观作继承与批判的同时建立了自己的体系。

傅斯年总结先秦天人论有五种:命定论、命正论、俟命论、命运论和非命论,其论证重点在天人关系中人如何看待天。^④不过,他特别强调,“以上五种趋势,颇难以人为别,尤不易以学派为类。”^⑤这种观点同样可以解释天命、天道、道论诸多天人观的演化关系。综上所述,天命观、天道观、道论观并存于先秦的思想环境中,互相影响又互相补充,既成为史论产生的思想土壤,又作为史论的论证对象被反复提及。

(作者曲柄睿,北京师范大学历史学院副教授;邮编:100875)

(责任编辑:张舰戈)

(责任校对:廉敏)

① 荆门市博物馆《郭店楚墓竹简》,第149页。

② 顾颉刚《“圣”、“贤”观念和字义的演变》,《顾颉刚古史论文集》卷1,中华书局2011年版,第626—643页。

③ 裘锡圭《中国古典学重建中应该注意的问题》,《裘锡圭学术文集·简牍帛书卷》,复旦大学出版社2012年版,第340页。

④ 傅斯年《性命古训辨证》,第132—140页。

⑤ 傅斯年《性命古训辨证》,第139页。

SUMMARY OF ARTICLES

The Relationship Between History and Theory in Guo Moruo's View on Historiography in the 1950s // Li Yong

In the 1950s, historians in mainland China criticized the experimental method in historical studies while committing themselves to the studies of Marxist historical materialism. This made the tension between experimentalism and Marxist historical materialism in Guo Moruo's view on historiography become more prominent. In theory, Guo advocated Marxism as the guide. In practice, he insisted on evaluating the quality of historical works based on the use of historical materials. His exposition on the relationship between history and theory was the harbinger of corrective actions in the historical circle in the early 1960s.

The Formation and Development of the Theory of the Relationship Between Heaven and Man in the Pre-Qin Period: From the Mandate of Heaven, the Way of Heaven to the Way of Nature // Qu Bingrui

The relationship between heaven and man is the theoretical basis of pre-Qin historical theories. Paying attention to the relationship between heaven and man, the relationship between man's own destiny and the unpredictable providence, and the relationship between individual existence and nature are the fundamental reasons for the emergence of pre-Qin historical theories. The content of the relationship between heaven and man includes how to understand the material or blood relationship between heaven and human beings, how to understand the relationship between astronomical and astrological movements and the operation of the world, and how to grasp the life of human beings to establish a connection with heaven. With the development of people's abstract thinking, the relationship between heaven and man has evolved into an important variant, namely, the relationship between man and nature, and the latter, to be more precise, is the elements of nature such as yin yang, and five elements. Therefore, theories such as the Mandate of Heaven, the Way of Heaven, and the Way of Nature gradually came into being, and they interacted, influenced, and intermingled with each other and coexisted in the social consciousness of the pre-Qin Period.

Writers of Family Rituals in the Song Dynasty // Lu Minzhen

"Family rituals" is a term known to the public. However, when it is used as an analytical category, the familiar facts about family rituals contain complexities that are not fully understood. In the process of making the texts of family rituals in the Song dynasty, the writers were often not just the makers and the observers of rituals, but the coexistence of multiple roles. Instead of hiding under the rules of rites, they marked their positions, attitudes, and even emotions in writing. They arranged each performer's actions, and then shaped each action in the ceremony into a type of performance, turning it into a repeatable event. When writers were actively involved in the production of meaning systems and various symbolic signs, they also put forward many thoughts on the boundary between kinship and gender issues.