

因果和象徵：《左傳》的二元敘事邏輯

過常寶*

<目 次>

- 一、序
- 二、兩種不同的敘事策略
- 三、災異和占卜中的象徵意義
- 四、追溯前因的敘事邏輯
- 五、預測後果的敘事邏輯
- 六、結語

一、序

春秋時期，理性文化處在生成和發展的階段，而原始宗教文化在社會上仍然有著相當的地位，這些都集中地體現在史官的史錄實踐中。古代巫史並稱，傳統的史官是巫術宗教系統的一部分，史職體現了天命神靈的意志，史官也以天命神靈的名義獲得社會的敬畏¹⁾。面對春秋時禮崩樂壞的現實，史官很難繼續憑著傳統的儀式性載錄來裁決天下，維持天人秩序，因此，他必須改革傳統的撰史方法，建設一種新的意識形態，繼續發揮史官在社會生活中的作用。傳統的史官文獻可以《春秋》為例，而新的載錄方法則主要表現在《左傳》等著作中。相比較《春秋》的神祕性特徵而言，《左傳》顯示了史官希圖通過對現實的闡釋，建立起新的話語權力。這就導致了兩者在敘事邏輯上明顯的區別。《左傳》的敘事邏輯體現了原始宗教文化和理性文化交融混合的特點，而以理性文化為主。

* 北京師範大 教授

1) 《國語·周語下》中單子說：“吾非瞽史，焉知天道”可見當時人認為史官有解讀，宣示天道的專責。

二、兩種不同的敘事策略

《春秋》所依據的原始材料是來自各國史官正式承告的典策文獻，體現了史官的傳統的載錄方式。史官的典策文獻是藏之於宗廟，呈現給天帝神靈的，它不需要來自人間的價值評判，所以沒有關於事件的動機、原因和過程的記述。隱藏在這一敘述理念背後的是原始禁忌思維，那就是看事件合乎禮儀與否。任何情況下的非禮行為都應該受到天譴。基於同樣的思維方式，災異作為一種神秘的天命意志，也是毋需解釋的，人只能恭候天譴而已。這一思維導致《春秋》的敘述只能是一種孤立的呈現狀態。²⁾《左傳》和《春秋》之間，雖然有著邏輯依存關係，但在敘事原則上，卻迥然不同。《左傳·僖公十六年》有一則記載頗能說明兩種不同載錄方式的理據：

十六年春，隕石于宋五，隕星也。六鷁退飛過宋都，風也。周內史叔興聘于宋，宋襄公問焉，曰：“是何祥也？吉凶焉在？”對曰：“今茲魯多大喪，明年齊有亂，君將得諸侯而不終。”退而告人曰：“君失問。是陰陽之事，非吉凶所生也。吉凶由人，吾不敢逆君故也。”

這一段話常被用來解釋一種進步的人文思想，但從周內史的答話和《左傳》此後的說明中，還是可以看出，他是相信在異常天象和人間吉凶之間存在著某種必然的聯繫。他所說的“失問”，是指宋襄公不該就此事發問，因為“陰陽之事”既不是原因，也不是結果。人的吉凶只由人自己負責，所以對待任何徵兆，人所能做的就是謹慎戒懼。企圖從徵兆那裏獲悉災異的原因或避讓的方法，是不符合宗教精神的。在這種情況下，史官的儀式性敘述都排斥了理由，所以《春秋》在載錄這件事時只有“隕石于宋五”和“是月，六鷁退飛過宋都”這樣簡單的句子。

不過，從這一事例中我們還可以看到，春秋史官正試圖通過自己的理解，向社會解釋異常現象，而他也常被國君或其他人要求對社會事件進行解釋。也就是說，在春

2) 參見拙文《“春秋筆法”與古代史官的話語權》，《北京師大學報》，2003年4期。

秋時代，天命神權雖然仍然受到尊重，但人們在禁忌文化之外，有著更多的理解的願望。這就促進了社會理性的增長。在這一歷史文化背景下，史官作為社會價值的體現者，在天命神權的傳統之外，還必須有著更加現實的理性精神，才能為自己的史錄工作建立起新的價值依據，重新確立自己的批判權力。因此，春秋史官在來自“承告”的“典策”之外，又建立了另一套文獻系統，那就是來自“傳聞”的“簡牘”。前者是正式文獻，是《春秋》的原始材料；後者是流傳於史官業內的非正式文獻，是《左傳》史料的來源。³⁾史官通過《左傳》來體現這種新的價值標準，建立自己社會裁決的權威。這種價值依據依然可以用“禮”來說明，但這時的禮已經不是純粹的宗教禁忌，而是神秘意志和道德理性的混合物，是神秘意志和道德理性的相互支援所構建而成的社會規範體系。“禮”既然是一種社會秩序，它其中的神秘意志和道德理性都必須得到闡釋。闡釋成了《左傳》敘事的最主要目的。基於兩種不同文化類型，春秋史官採用了不同的闡釋策略，不同的闡釋策略也就形成了不同的敘事邏輯。

在早期人類思想中，神秘世界在價值和意義上要高於現實世界，它為現實生活提供根據。人們從異乎尋常的自然現象或精神現象中感受到某種驚奇，並把它看作是神秘世界所給予的某種啓示，這種啓示需要獲得理解。史官利用自己的宗教背景，通過基於象徵的闡釋、敘事，在神秘世界和經驗世界之間建立一種同構的關係。《左傳》中大量的災異記錄和各種形式的占卜預言，就是借助神秘意象來理解現實生活的一種敘事方式，是象徵方法的表現形式之一。象徵性敘事，並不是春秋史官的創造，但確實是由於史錄性質的現實化轉變而大量出現。相對於象徵性敘事而言，對事實的基於因果關係的理性闡釋，是春秋史官努力建設新的意識形態的主要手段，是一種文化創新活動。它的目的是使傳統的“禮”漸漸脫離了宗教的性質，而成為道德秩序的象徵。道德秩序不同於天命意志，就在於它看重個人行為的動機，強調行為和後果之間的必然聯繫，所謂懲惡褒善雖然具有相當的理想色彩，但和此前的神秘意志已經頗有不同。下面我們就這兩個方面進行分析。

3) 參見拙文《〈左傳〉源于史官“傳聞”制度考》，《北京師大學報》，2004年4期。

三、災異和占卜中的象徵意義

《左傳》中的象徵性敘事，在內容上主要包括兩個方面：災異事件和占卜行為。《左傳》中的災異記錄，包括特殊的自然現象，如日食、彗星、雲氣、水旱災害等，也包括如二蛇相鬥、雄雞自斷其尾等奇異現象。據周旻統計，《左傳》中共有神異記錄105條⁴⁾，在全書中佔有很大篇幅。春秋史官將這些災異事件看作是神秘意志的一種呈現方式，是神秘意志裁決人間德行的一種預兆，因而隱藏著人間的禍福和前程。從另一個角度來說，當史官將人間的禍福命運和這些災異現象聯繫起來，也就反過來確證了天命神意的存在，為人間道德理性尋找到一種終極的依據。因此，利用神異現象進行社會批評，或對人的命運進行推測，就成了史官工作的一個重要內容。

《左傳》主要是通過象徵性敘事，在災異事件和現實生活中建立起聯繫，以達到闡釋現實的目的。《左傳·昭公七年》有一條關於日食的載錄云：

夏四月甲辰朔，日有食之。晉侯問于士文伯曰：“誰將當日食？”對曰：“魯、衛惡之，衛大魯小。”公曰：“何故？”對曰：“去衛地，如魯地。於是日食，魯實受之。其大咎，其衛君乎，魯將上卿。”

日食為凶兆，而這次日食發生在衛魯分野，士文伯由此推斷衛魯有災。由於日食始發於衛之分野而波及魯，所以衛災大而魯災小。此年八月，衛襄公卒；十一月，魯上卿季武子卒，應驗了士文伯的預言。士文伯的解釋基於兩個邏輯前提：一是日食有害，往往意味著君王的死亡；二是星宿分野理論。前者起於原始巫術思維，而星占理論卻是在春秋時期發展起來的，它的基本原理是將天上的星宿分為二十八宿，以對應地上的各諸侯國，並根據各星宿的異常情況，來判斷各諸侯國的命運⁵⁾。這種理論認

4) 周旻《左傳研究》，第7頁，北京師範大學2001年博士論文。

5) 如《漢書·藝文志》天文類序所云：“天文者，序二十八宿，步五星日月，以紀吉凶之象，聖王所以參政。”

爲，在天宇和地面這上下兩個世界中，存在著對應的關係，天命神靈首先通過星象展示自己的意志，而最終將落實在人間社會。因此可以將星象看作是一個象徵系統，並用來解讀人類的命運。春秋時期流行的星占學就是這樣一套完整的象徵系統。相比較上引日食闡釋之例，昭公十年裨竈根據一顆出現在婺女宿的客星預言晉君將死於該年七月戊子日，其解釋更爲精密，更能顯示這種象徵思維的特點，可參看。

春秋時期正處於一個理性發展的時期，人們有限的理性能力，以及簡單的因果思維，尚不能理解所有的事實，因此，人們還需獲得一種終極力量和價值的支持。所以部分保留天命的神秘性是非常重要的。下面這個發生在哀公六年的例子能說明這個問題：

秋七月，…昭王攻大冥，卒于城父。…是歲也，有雲如衆赤鳥，夾日以飛，三日。楚子使問諸周大史。周大史曰：“其當王身乎！若之，可移于令尹、司馬。”王曰：“除心腹之疾，而實諸股肱，何益？不穀不有大過，天其天諸？有罪受罰，又焉移之？”遂弗。

楚昭王之死是一種純粹的命定原因，除了能說明天命的不可抗拒之外，還能說明天命是不可追究的，是無原因的。第一，楚昭王之死並無宗教禮儀或現實道德的原因；第二，楚昭王對既定命運持一種不卑不亢的態度，不避不迎，只盡人間的職責，命運的事自由神靈負責。所以孔子稱讚曰：“楚莊王知大道矣。”（《左傳·哀公六年》）神異性預言，其目的是要營造一種神秘的象徵，而神秘性本身遮罩了人們對命運的主觀努力，在一定程度上緩解了理性缺陷所帶來的壓力。

占卜也是基於象徵性思維的。不過占卜的喻體不來自神靈，而是來自巫史對《周易》卦爻象體的指認，或是偶然獲得的夢境，甚至人的名字、長相等。《周易》的卦爻象體是歷史流傳下來的，對於春秋人來說，是一個既定的存在。但如果進一步分析，我們就能看出，流傳下來的卦爻象體不過是一種解讀方法，在易占過程中，真正關鍵的是卦爻象體的獲得過程，而這一個過程是偶然的。也就是說，在《周易》占卜中，偶然性正意味著必然性。原始巫術神話思維不相信有什麼偶然的東西，正如恩斯特·凱西爾所說：“沒有能力構想一件在任何意義上都是‘偶然的’事件，這一點已經被稱爲神話思維的特徵，通常在我們從科學的觀點談論‘偶然性’的地方，神話意識堅決主張一個原因，並在任何單一的情況中都假定這樣一個原因。”⁶⁾ 偶然性的存

在，是因果性敘述的一個缺憾，它意味著解釋的缺席，是人類理性的一個空白點。人們對由偶然性導致的不確定性會感到明顯的不安。象徵性敘事能在一定程度上彌補這種缺失，所以，占卜在春秋時代大行其時，也為史官所重視。《左傳》莊公二十二年記載曰：

初，懿氏卜妻敬仲。其妻占之，曰：“吉，是謂‘鳳皇於飛，和鳴鏘鏘。有之後，將育於姜。五世其昌，並於正卿。八世之後，莫之與京。’”陳厲公，蔡出也，故蔡人殺五父而立之，生敬仲。其少也，周史有以《周易》見陳侯者，陳侯使筮之，遇觀之否，曰：“是謂‘觀國之光，利用賓于王’。此其代陳有國乎？不在此，其在異國；非此其身，在其子孫。光，遠而自他有耀者也。坤，土也；巽，風也；乾，天也；風為天，於土上，山也。有山之材，而照之以天光，於是乎居土上，故曰‘觀國之光，利用賓于王’。庭實旅百，奉之以玉帛，天地之美具焉，故曰‘利用賓于王’。猶有觀焉，故曰其在後乎！風行而著於土，故曰其在異國乎！若在異國，必姜姓也。姜，大嶽之後也。山嶽則配天。物莫能兩大。陳衰，此其昌乎！”

針對陳太子田完的前程，兩次易占結論一致，而所預言的結局卻甚是遙遠，從時間上在他的第七代孫，從空間上遠在他鄉異國。對於這樣一個遙遠的事實，要想用因果關係把它和田完聯結起來，是非常困難的，甚至是做不到的。田氏篡齊不過是春秋時代政權下移的必然結果。但這一從歷史的眼光來看的必然現象，如果放到儒家的用道德編制的因果鏈條上來看，它就是一個偶然現象，因為它不能獲得道德的解釋。雖然《左傳》也做了這方面的努力，比如《左傳》特別記載了田完逃難至齊後曾辭謝過齊侯的高位，並在一次宴會上很有節制地勸止了齊桓公夜以繼日地飲酒（《左傳·莊公二十二年》）。但這兩件事情作為其後代篡齊自立為王的道德理由，顯然是遠遠不夠的。但田氏篡齊無論如何是要解釋的，因果敘事在此的缺憾，可以通過《周易》的象徵性解釋得到彌補。在卦爻辭和所占卜的人生現象之間，古人認為存在著神秘的象徵關係，往往深信不移。這一解釋使得田氏篡齊這一偶然事件得到安置，從而成為一個不可追問的必然事件。

《周易》卦爻辭的獲得，在《左傳》中常用一個“遇”字，如上段所說“遇觀之否”。這一“遇”字清晰地表達了卦爻象體獲得過程的偶然性。但這個偶然性是在極嚴格的

6) 恩斯特·凱西爾：《神話思維》第54頁，中國社會科學出版社，1992年。

前提下獲得的，占卜者最初必須擁有巫史身份，後來才擴大及一些賢人君子，《左傳》還特別強調他們的品德或地位，此外，還要按一定的程式操作，這才能獲得卦爻象體。而對卦爻象體的解釋雖然允許有主觀發揮，但決不是隨意的。這些條件，在很大程度上增加了《周易》預言的神祕性，遮掩了它的偶然性。當人們不再追問《周易》預言的合理性時，人們的關注點就只能集中到卦爻辭的象徵意義上來。而象徵，作為一種古老的話語方式，在當時是有魅力的。

《左傳》中還有不少的龜卜、夢占等內容，其思維機理和文化功用基本與上相同，也屬於象徵話語系統。尤其是夢占，在《左傳》中的分量很重，在文化背景和功能方面也有自己的特點，此處限於篇幅，筆者另有專文論及。

四、追溯前因的敘事邏輯

唐人劉知幾在評論《左傳》的藝術特徵時說：“夫當時所記或未盡，則先舉其始，後詳其末，前後相會，隔越取同。”（《史通·模擬》）所謂“前後相會，隔越取同”，就是突破《春秋》以季節為參照的點狀時序意識，從始和末兩端尋找對當下事實的理解。也就是說，《左傳》通過倒敘、預言等手法動搖了《春秋》的鐵定的自然時序，強調了起始和結局的對應關係，從而將《春秋》“呈現式”敘事改造為一種“再現式”敘事。這和只衡量當下事實是否合禮的傳統禁忌性思維顯然有所不同。

《左傳》對事情的起因有著超乎尋常的關注。隱公元年，《春秋》有“鄭伯克段于鄆”的記載，這一記載通過稱謂詞和動詞的異常變動，暗示了這是一件有違禮儀的事件。而《左傳》在“初”這具有追憶特徵的詞的引領下，具體地敘述了武姜因為“莊公寤生”而對其厭惡，轉而溺愛共叔段，並縱容他的貪心；通過請制、請京、築京不度、貳西鄙北鄙、“繕甲兵將襲鄭”等情節，敘述了共叔段的驕蠻、貪婪和愚蠢；通過鄭莊公對公子莒、子封說的話，顯示了他由無奈而生出的險惡機心，等等。從而將這一非禮事件分解為多種逐漸萌發的非禮因素，體現了理性意義上的各負其責的價值

觀念。《春秋》中的片斷、孤立的敘述，到了《左傳》裏就成了一個首尾完整的故事。春秋史官相信，對於一個異常事件，當事人一定有著可供追溯的動機或品質上的原因，而這些動機或品質，應該對事情的結果負責。也就是說，對於史官和讀者來說，真正有意義的不是異常事件本身，而是促使事件發生的諸種原因。

據統計，《左傳》中共有86個起引領、追溯作用的“初”字。有些記述雖然不以“初”字引領，而是依紀年順序進行敘述，但卻明顯是史官的追溯之筆。如《左傳·宣公十七年》有如下的記載：

十七年春，晉侯使卻克征會於齊。齊頃公韓婦人，使觀之。卻子登，婦人笑于房。獻子怒，出而誓曰：“所不報此仇，無能涉河。”獻子先歸，使欒京廬待命於齊，曰：“不得齊事，無復命矣。”卻子至，請伐齊，晉侯弗許；請以其私屬，又弗許。

一個諸侯使臣的人格受辱，在春秋時期未必是一件大事，所以《春秋》不載。但這件事卻是後來齊晉鞍之戰的起因之一，所以應該是史官事後所追記的，目的是“為成二年戰於鞍張本”（《左傳》杜預注）。按照趙生群的研究，《左傳》中超出了《春秋》內容的所謂“無經之傳”大多是為了交代《春秋》大事的原因而補充的。⁷⁾這些追溯性敘述的作用，就是全面地將《春秋》的片斷形式的“呈現式”敘述改造成為首尾具備的“再現式”記事，從而根本地改變《春秋》的敘事面貌。

春秋末期，天命意識的淡薄，使得人們開始理性地反省人類行為本身，把災禍的原因追溯到更早更小的事情上，以便人們能夠更容易地避開最終無法控制的結局。孔子所說的四端，就是從個人品行的最微小處著手，“日三省乎吾身”，強調個人的修養以防微杜漸。這與此前的天命神靈思想是有差別的。《韓非子·外儲說右上》云：

子夏曰：“《春秋》之記臣殺君，子殺父者，以十數矣。皆非一日之積也，有漸而以至矣。”凡奸者，行久而成積，積而成力多，力多而能殺，故明主蚤絕之。今田常之為亂，有漸見矣，而君不誅。晏子不使其君標侵陵之臣，而使其主行惠，故簡公受其禍。故子夏曰：“善持勢者，蚤絕奸之萌。”

7) 見趙生群著《〈春秋〉經傳研究》第三章《〈左傳〉的無經之傳》，上海古籍出版社，2000年。

在子夏看來，《春秋》的歷史教訓就是要防微杜漸，要靠自己的努力以斷絕災禍。但如果我們光讀《春秋》是看不出這個思想的，想必是子夏在孔子的傳授過程中所得到的體會，而《左傳》主要就申述了這種思想。如徐復觀所說：“孔子作《春秋》的用心，《公羊》、《谷梁》兩傳，皆以‘空言’加以說明，此有思想上的意義，沒有史學上的意義。惟《左氏傳》則主要以行為之因果關係，作為空言判斷的根據，遂成爲一部完整的史學著作。”⁸⁾

五、預測後果的敘事邏輯

《左傳》對因果關係的認定，主要是採取追溯的方法，也就是從一件既已發生的重大異常事件出發，通過逆叙追溯事件的開端。春秋史官相信，異常事件必有其可供追尋的端緒，在“微”、“漸”和異常事件之間存在著必然的聯繫。史官認為，根據這一邏輯，反過來也可以從微小的事端中推斷出未發生的異常事件或人生結局，因此，《左傳》敘事還特別看重預言和應驗的記載。

預言有著神秘的特徵，本來就屬於巫術宗教的領域，但在《左傳》中卻被附益了很多的因果邏輯因素。也就是說，在《左傳》中，史官的很多預言並不完全依賴天命，而是根據某種必然性的因果觀念，知微見著，由今推往，從而捕獲未來的命運，體現了一定的理性原則。下面這則預言發生在莊公三十二年：

秋七月，有神降於莘。惠王問諸內史過曰：“是何故也？”對曰：“國之將興，明神降之，監其德也；將亡，神也降之，觀其惡也。故有得神以興，亦有以亡，虞、夏、商、周皆有之。”王曰：“若之何？”對曰：“以其物享焉。其至之日，亦其物也。”王從之。內史過往，聞後請命，反曰：“虢必亡矣。虢而聽於神。”

內史過對“有神降於莘”的看法是不用過於關心，按常例祭祀即可。因為神的降

8) 徐復觀：《兩漢思想史》卷三，第305頁，臺灣學生書局，民國73年。

臨，既可能是“國之將興”的預兆，也可能是“國之將亡”的預兆，而興亡則完全是魏國的人事，與神的現身與否關係不大。但魏國國君沒有聽他的話，竟然向神求賜土田。內史過從此事判斷魏國國君貪婪、愚蠢，再根據他暴虐的性情，由此預言魏國必亡。這雖然是一起神秘事件，但內史過的邏輯出發點是一種見微知著的因果關係，不同於以往的禁忌性思維。

春秋時期，由於詩與儀式的特殊關係，人們相信詩具有神聖性，因而也就相信通過詩所表現出來的個人品性是無可隱諱的，並可以據此推斷出賦詩人的命運。

《左傳·襄公二十七年》載：

鄭伯享趙孟於垂簾，子展、伯有、子西、子產、子大叔、二子石從。趙孟曰：“七子從君，以寵武也。請皆賦，以卒君貺，武亦以觀七子之志。”子展賦《草蟲》。趙孟曰：“善哉，民之主也。抑武也，不足以當之。”伯有賦《鶉之賁賁》。趙孟曰：“床第之言不逾闕，況在野乎！非使人之所得聞也。”子西賦《黍苗》之四章。趙孟曰：“寡君在，武何能焉？”子產賦《隰桑》。趙孟曰：“武請受其卒章。”子大叔賦《野有蔓草》。趙孟曰：“吾子之惠也。”印段賦《蟋蟀》。趙孟曰：“善哉，保家之主也。吾有望矣。”公孫段賦《桑扈》。趙孟曰：“匪交匪敖，福將焉往？若保是言也，欲辭福祿，得乎？”卒享，文子告叔向曰：“伯有將為戮矣。詩以言志，志諷其上而公怨之，以為資榮，其能久乎？幸而後亡。”叔向曰：“然，已侈。所謂不及五稔者，夫子之謂矣。”文子曰：“其餘皆數世之主也。子展其後亡者也，在上不忘降。印氏其次也，樂而不荒。樂以安民，不淫以使之，後亡，不亦可乎？”

晉臣趙孟作為客人，在鄭國君臣款待自己的宴享活動中，提議賦詩以“觀七子之志”。在這次賦詩活動，趙孟對參與賦詩的七個鄭國大臣的命運進行了精確的預言。其中最為突出的是伯有、子展、印段三人。趙孟認為伯有將有殺身之禍，因為伯有所賦《鶉之賁賁》，是一首諷刺衛宣姜淫亂的詩，有關“床第之言”是不適合用於這種外交場合的。伯有因“辭不順”而有違禮義，自然難逃天譴。但這一點並不是趙孟預言的主要根據。趙孟真正的理由是“志諷其上”，因為《鶉之賁賁》中有“人之無良，我以為君”之句，它透露了伯有內心對鄭君的怨恨情緒，而他居然以這種情緒來取悅客人，可以想見他平日對鄭國國君的態度，自然會引起鄭國國君的不滿和仇恨，那麼他的下場是可想而知的了。春秋時代人們相信在賦詩過程中人是無法掩飾自己的心志的，

而他的心志必然對命運有所影響，因此，據此所作的預言是毫無疑問的。同樣的道理，對子展、印段命運的預言，也是由其心志而判斷其可能的行為，以及由此導致的結局，原理都是見微知著，其中有一條因果鏈在起著作用。但叔向預言伯有死在五年之內，趙孟預言子展、印段數世後滅亡的順序，就有些讓人覺得太過神奇了。我們只能認為，趙孟和叔向通過比較“志誣其上”、“在上不忘降”、“樂而不荒”這幾種心志的道德地位，根據天命賞善罰惡的原則，再加上他們的直觀判斷，從而給出了更具體的預言。

“誦詩”原是禮儀中鏈重要的一部分，因此，它本身具有神秘意味，這才有可能影響誦詩人的命運。但在趙孟這裏，關於命運的預言已經帶有明顯的理性色彩。

如果說基於儀式、誦詩的預言，其背景多少具有神秘意味的話，那麼基於世俗行為的預言，就更能顯示春秋史官對因果關係的重視。比如關於齊懿公之死，在《左傳》中就有兩次著名的預言。其一是文公十五年，《左傳》記載云：

齊侯侵我西鄙，謂諸侯不能也。遂伐曹，入其郛，討其來朝也。季文子曰：‘齊侯其不免乎？己則無禮，而討於有禮者，曰：‘女何故行禮？’禮以順天，天之道也。己則反天，而又以討人，難以免矣。詩曰：‘胡不相畏？不畏於天。’君子之不虐幼賤，畏於天也。在《周頌》曰：‘畏天之威，於時保之。’不畏於天，將何能保？以亂取國，奉禮以守，猶懼不終；多行無禮，弗能在矣。’

又《左傳·文公十七年》記載：

襄仲如齊，拜穀之盟。復曰：“臣聞齊人將食魯之麥。以臣觀之，將不能。齊君之語曰。臧文仲有言曰：‘民主偷，必死。’”

這兩次預言的依據一大一小，結果都是齊懿公將死。在季文子看來，齊懿公以他人舉行正常的禮儀為罪名而施以討伐，違背了最基本的天人法則，是“不畏天”。這在當時應該是最明顯、最具根本性的過錯，所以會為天命所不容。而襄仲的根據是齊懿公“語偷”，所謂“語偷”，可能是指在這次外交會談中，齊懿公言辭不夠嚴謹、完整，或者是語氣較為疲弱、懈怠，總之是在語言上表現出苟且、怠惰的精神狀態。襄仲不以無禮，而以齊懿公的精神狀態來預言他的命運，則其對因果的追究更為遠而微。襄仲的邏輯是：精神怠惰則行事昏悖，行事昏悖則必有天譴，其結果是必死。

六、結語

象徵關係和因果關係，是《左傳》敘事的兩種最重要的手段，他們共同構建了史官的話語權力，奠定了新的意識形態。對於《左傳》中災異、占卜的內容，由於語涉“怪力亂神”，被歷來學者認為“其失也誣”范寧《穀梁傳序》），往往存而不論，或者被看作是文學性特徵，是小說家語⁹⁾，這些都是沒有考慮到當時特殊文化背景的偏頗之論。《左傳》中的象徵敘事，它首先是一種闡釋，其次，這種闡釋的邏輯來自史官的宗教背景，因而它為史官提供了一種現實批判的權利。同時，象徵敘事作為初起的理性因果敘事的一個補充和支持，它們共同建構了史官的話語權力。但社會文化本身的發展，又不能不對這種敘事方法造成衝擊，史官本身也能看到這種敘事方法的缺陷，從而在敘事時造成尷尬的情形。杜預就指出過：“俱論歲星過次，梓慎則曰宋、鄭饑，裨灶則曰周、楚王死，傳故備舉，以示卜占惟人所在。”《左傳》還載錄了預言不準的情況。如昭公十七年和十八年，裨灶預言鄭國皆有火災，前者應驗，而後者則不驗。除了預言不準外，象徵性思維的不可理喻性，也使人們對這部分敘述感到難以接受。如上文所舉的周太史為楚王占“有雲如衆赤鳥，夾日以飛下”的例子，也很能顯示史官對這一敘事方式的矛盾處境。這則關於災異解釋，其象徵邏輯本身並沒有什麼問題，也應驗了。但楚昭王面對天命的不可不亢，在很大程度上消釋了天命本身的威權。更為重要的是，這個具有德行，被孔子稱為“知大道”的國君，為何要遭受這樣的命運呢？這是史官所難以回答的。也就是說，象徵敘事的非理性、不可追問性，使它有可能背離道德理性，從而違背了史官努力的方向。這說明了象徵性敘事在建構新的意識形態和話語權力方面有著不可克服的缺陷。

因果關係雖然也強調一種必然性，但這必然性又不是那麼確定不移的，有多種因素會影響因果關係的成立，而且這些因素是不可預料的。再如對因果的起點和終點的

9) 如清人馮鎮巒《讀聊齋雜說》云：“千古文字之妙，無過《左傳》，最喜錄怪異事，予嘗以之作小說看。”

不同認識，也會導致不同的判斷。襄公四年，《左傳》曰：

秦伯問于士鞅曰：“晉大夫其誰先亡？”對曰：“其欒氏乎！”秦伯曰：“以其汰乎？”對曰：“然。欒黶汰虐已甚，猶可以免，其在盈乎！”秦伯曰：“何故？”對曰：“武子之德在民，如周人之思召公焉，愛其甘棠，況其子乎？欒黶死，盈之善未難及人，武子所施沒矣，而黶之怨實章，將於是乎在。”

士鞅在這裏預言了欒家將要滅亡的命運，他的主要依據是欒黶汰虐，因而必召致罪罰；而這罪罰卻由欒黶的兒子欒盈來承擔；欒黶的父親欒書有德於民，欒黶雖有為禍首，卻可以承繼其父親的恩澤，得以終其身。這裏有兩個問題是可以質疑的：一，如果因果報應不在其身，反而要好人承擔壞的命運，壞人承擔好的命運，則有違賞善罰惡的基本原則；二，如果認可這種因果鏈可以代代相積，以至無窮，那麼趙孟根據諷詩可以預測子展等為“數世之主”（《左傳·襄公二十七年》），而欒書德如召公卻只能恩蔭其子，區別這兩者命運的理由是什麼呢？史官並沒有給出明確的依據。也就是說，春秋史官在處理事實之間的因果關係時，有著簡單化和過度化的特徵，是較為幼稚的，這使得敘事過程中的因果關係顯得非常脆弱，而且具有很大的任意性，尚不足以完全確立一種明確的社會理性。

無論是象徵性敘事還是因果敘事，都是春秋史官對現實進行闡釋，以獲取社會批判權力，建構新的意識形態的一種方法。史官的努力對推動中國傳統文化的發展，尤其是推動理性思維的發展，有著重要的意義。在這一文化革新、發展的過程中，史官一方面推動了理性的進步，因而對象徵性敘事採取排斥的態度；同時，由於歷史原因，也由於初期理性文化的脆弱和不完善，也就不不得不依賴於象徵性的敘事，結果就形成了《左傳》中象徵性敘事和因果敘事雙線並存的事實。

< 參考文獻 >

過常寶，《“春秋筆法”與古代史官的諱語權力》，《北京師大學報》4期，北京：北京師範大學，2003年。

過常寶, 《〈左傳〉源于史官“傳聞”制度考》, 《北京師大學報》4期, 北京: 北京師範大學, 2004年。

周 旻, 《左傳研究》, 北京師範大學博士論文, 北京: 北京師範大學, 2001年。

斯 特·凱西爾, 《神話思維》, 北京: 中國社會科學出版社, 1992年。

趙生群, 《〈春秋〉經傳研究》, 上海: 上海古籍出版社, 2000年。

徐復觀, 《兩漢思想史》卷三, 臺灣: 臺灣學生書局, 民國73年。

<Abstract>

During Spring and Autumn Period, even though the religion still received the respect, the social rationality had a very big development. As the representative of social value, the official historian must simultaneously undertake the religious tradition and the realistic rational spirit. "Annals of Zuo" has two different narrative methods: The symbolism narrative and the rationale narrative. The symbolism narrative mainly includes the mutation event and the divinity behavior. The mutation event and the divinity behavior may be regarded as a kind of representation of the gods will, thus hide the fortune and misfortune of the world. Therefore such narrative methods also prove the existence of religion, and seek the basis for the moral rationality. On the other hand, the official historian believed that, any event may be attributed to somebody's earlier motive or character reason, and these motives and characters should be responsible for the event. According to this logic, the future event or the life destiny also may be extrapolated from the small event. Therefore, "Annals of Zuo" has very many records of the prediction. Regardless of symbolism narrative or the rationale narrative, both of them are the methods of reality demonstration and the access to the voice authority by the official historian of Spring and Autumn Period.

Key Words: Annals of Zuo, symbolism, rationale, narrative