

春秋时期的天道观〔*〕

黄开国

(四川师范大学 哲学学院,四川 成都 610068)

〔摘要〕春秋之前无“天道”一词,天道一词较之天命,是一个包容性很广的观念,有了天道的观念,才有天道观的出现。天命与天道一字之差,但内容却有很大区别。天道观包含天、人两大内容,从天而论,天道观的主要内容是关于自然之天的日月星象的运行与运行之道,及其由此而形成的天文历法等。从人而论,天道观则直接以人事说天道,特别是以人的政治、道德联系天道为说,道德与政治的因素是春秋时期天道观的重要内涵。无论是从天还是从人来讲说天道,春秋的天道观都带有将天道上升为规律性的理论高度的哲学意义。

〔关键词〕春秋;天道;天人;规律

DOI:10.3969/j.issn.1002-1698.2022.01.013

当春秋时期人们给天赋予自然、人与社会的因素时,以上帝为天的天命一词,已经涵盖不了这些解释所增加的内容,为了更好地说明不同于西周天命观的新天命观念,于是出现了“天道”一词,而有天道观的形成。查《尚书》无“天之道”一词,言“天道”五:即《大禹谟》的“满招损,谦受益,时乃天道”,《仲虺之诰》的“钦崇天道,永保天命”,《汤诰》的“天道福善祸淫”,《说命中》的“明王奉若天道,建邦设都”,《毕命》的“以荡陵德,实悖天道”。有意思的是这些篇章全都属于《伪古文尚书》,无一例外,故不可为据。《诗经》无“天道”“天之道”的词语。这说明在春秋之前,是无“天道”一词,更无所谓天道观。这表明任何观念都是时代的产物,只是有了

一定的思想发展时,才会有相关观念的出现。没有春秋时期对西周天命内涵的突破,就不会有“天道”一词的出现。研究古代哲学思想文化,一定要注意到观念的时代内涵。郭沫若论先秦天道观,从夏商谈起,太过宽泛,这是忽略了天道与天命的历史内涵的差异。

一、天道取代天命

“天命”与“天道”,一字之差,但内容却有很大区别。《说文解字》释“命”：“使也。从口令。”段玉裁注：“令者，发号也，君事也。非君而口使之，是亦令也。故曰命者，天之令也。”〔1〕天命之命，就是上天的命令。天即上帝，以天为上帝同义语的“天命”一词，只是一个特称概念，含义确

作者简介：黄开国，四川师范大学哲学学院教授，研究方向：中国哲学史。

〔*〕本文系国家社会科学基金项目“春秋时期的文化转型”(17BZX006)阶段性成果。

定单一,这个概念只在天(上帝)的命令意义上使用。但天道之天则是包含自然、人与社会因素的多元观念,而“道”也具有可供多方面发挥的多元含义。道的本义是指人行走的道路,《说文解字》:“所行道也。从辵从首。一达谓之道。”段玉裁注:“道者人所行。故亦谓之行。道之引伸为道理。亦为引道。首者,行所达也。”^[2]由道路不仅可以引申出道理,还可以引申出经历、规律、道德等。道有两个读音,一读 dào,一读 dǎo。据国学大师网站,《中华大字典》第 2291 页列 dào 读音的有 46 种义项,dǎo 读音的列有 8 种义项;《汉语大词典》第 10 卷 1063 页列 dào 读音的有 48 种义项,dǎo 读音的有 7 种义项。《汉语大字典》列 dào 读音的有道路、路程、方位、种类、方法、事理、规律、道德、道义等 39 种义项,dǎo 读音的列有疏通、引导、开导、治理等 7 种义项,^[3]这些引申义涉及自然、人生、社会政治、道德、文化的各个方面。当然,春秋时期并没有全部具备这些引申义,但就引申的大的方面而言都已经涉及到了。所以,春秋时期的“天道”一词较之天命,是一个包容性很广的观念,一切与道路、行径有关及其可以引申的内容,都可以称之为“天道”。

出现在春秋时期的“天道”一词,已经取代西周的天命观,成为时代的流行观念。《左传》言天道 6 次,言天之道 9 次,为 15 次;《国语》言天道 10 次,言天之道 2 次,为 12 次。天道与天之道在语义上相同,皆可视为对天道不同表述,所以,两书言天道总计有 27 次。上面分析天命的 12 条材料,其中 7 条材料就其对天命的解说而言,已经不是上帝为天的天命含义,而是符合多元含义的天道观念,这说明在春秋时期天道观念,还被一些人习惯用“天命”一词来说明,但天命的含义已经不同于西周的天命,而是春秋时期天道观所说的天道。所以,这 7 条材料也应该算作天道观的材料,这样来说,《左传》《国语》言天命观的材料仅 5 条,而言天道的材料有 34 条之多,是言天命的近 7 倍。这说明,春秋时期通行的已经是天道观,而非天命观了。

二、天道与自然

从言天道的 27 条材料看,很难给春秋时期的天道观下一确定的定义。因为,这 27 条材料所说的天道,含有多方面的含义,根本无法用下定义的方式来说明。但可以大致归为天人两大方面的含义。

就天的方面言,天道观的天道主要是指天象运行的自然。其中有 7 条材料,8 次论及天道都言及天象的运行变化。《左传》襄公九年载,“春,宋灾”。灾与火有区别,火是人为造成的火灾,灾则是自然发生的火灾,杜预注:“天火曰灾”。为了防止天火的进一步扩大,宋国采取了一系列措施,宋国之所以面对天火有如此大的动作,因为这与天道有关。晋侯不理解,于是向士弱请教,为什么说宋国发生天火:“于是乎知有天道?”士弱回答:“古之火正,或食于心,或食于昧,以出内火。是故昧为鹑火,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。商人阅其祸败之衅,必始于火,是以日知其有天道也。”^[4]火正为古代的五行之官之一,据杜预注:“火正之官,居职有功,祀火星之时,以此火正之神配食也。”心为东方七宿之一,于十二次属大火;昧为南方七宿的柳星,十二次属鹑火。这是以天象的大火、鹑火与人事的火正相配。唐尧时,火正阍伯居地商丘,而相土为商人的先祖,宋为商之后,商丘为宋地,所以,“商主大火”,实即宋主大火,即宋与天象十二次的大火对应。由此分野说推论,宋国的祸败的征兆必始于火。所以,当宋国出现天火后,举国上下,一致行动,以防止灾害的扩大。从士弱关于天道部分的论述,他所谓“天道”是指星象运行的天文现象,他说大火是宋国灾害的预兆,这带有天与人能够相互影响的天人感应含义。天人感应作为系统的学说,是董仲舒创立的,但类似的思想在春秋时期已经散见于不少思想家。

还有一则与此相近的材料:

夏五月,火始昏见。丙子,风。梓慎曰:“是

谓融风,火之始也。七日,其火作乎!”戊寅,风甚。壬午,大甚。宋、卫、陈、郑皆火。梓慎登大庭氏之库以望之,曰:“宋、卫、陈、郑也。”数日,皆来告火。裨灶曰:“不用吾言,郑又将火。”郑人请用之,子产不可。子大叔曰:“宝,以保民也。若有火,国几亡。可以救亡,子何爱焉?”子产曰:“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?”遂不与,亦不复火。^[5]

在五月心星开始在黄昏时出现后的丙子日,刮起风,梓慎说这是融风,还预言七天后必然出现大火,果然七天后在宋陈郑都发生了火灾,裨灶向执政子产提出要用宝物来防止火灾的进一步蔓延,但子产认为裨灶的预言带有多言或中的概率性,并提出著名的“天道远,人道迩”的著名命题,拒绝裨灶的建议。梓慎、裨灶所说的天道,与上段材料士弱所说的天道,都有天象运行的含义,并将人世间的火灾及其发生时间,与天象联系起来。但子产认为天道与人道有区别,天道是远离人与社会,人难以知晓,这是与梓慎、裨灶不同的天人相分的天道观。

从星象的运行来言天道,还见于范蠡两处劝谏越王的记载。越王勾践继位三年,就想讨伐吴国,范蠡从天地人的角度劝谏说:“持盈者与天,定倾者与人,节事者与地。王不问,蠡不敢言。天道盈而不溢,盛而不骄,劳而不矜其功。夫圣人随时以行,是谓守时。天时不作,弗为人客;人事不起,弗为之始。”^[6]数年后,范蠡再次劝谏越王说:“臣闻古之善用兵者,赢缩以为常,四时以为纪,无过天极,究数而止。天道皇皇,日月以为常,明者以为法,微者则是行。阳至而阴,阴至而阳;日困而还,月盈而匡。古之善用兵者,因天地之常,与之俱行。……凡陈之道,设右以为牝,益左以为牡,蚤晏无失,必顺天道,周旋无穷。”^[7]这两次劝谏讲到天道3次,第一次讲天道具有“盈而不溢,盛而不骄,劳而不矜其功”的特点,这就不仅是讲天象的运行,而且涉及到天文的规律,接着讲到天时,所谓天时是人事必须遵循的时

令,如农业生产必依春生夏长秋收冬藏的时令等,这其中也包含有规律性的问题,没有对天象规律性认识,就不会有时令的概念,而能够做到随时以行只有圣人,这是天时即天道的重要内容。第二次讲天道皇皇,具体内容则是日月之行的变化,与阴阳到达极致的相互转化;第三次是讲伐吴要成功,必顺天道。很显然,范蠡的天道是指日月的天象的运行,自然的阴阳变化而形成的天时,及其依据天象变化制定的天文历法,而最核心的内容是天象运行的天文规律性。孟子讲天时地利人和的天时,显然与春秋时期范蠡这一必顺天时的观念是一脉相承的。

《国语》也有天道观的类似记载:

过五鹿,乞食于野人。野人举块以与之,公子怒,将鞭之。子犯曰:“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。”^[8]

这里以野人举土块与晋文公是天命的预兆,而推算晋文公获取五鹿,是依据岁星十二次的运行,韦昭注:“岁在寿星,谓得块之岁。鲁僖十六年后十二年,岁在鹑尾,必有此五鹿第。鲁僖公二十七年,岁在鹑尾。二十八年,岁复在寿星,晋文公伐卫,正月六日戊申取五鹿。”^[9]这表明,这里的天道不仅包括天象的运行,还有由天象运行所决定的天文历法,这与范蠡所说的天道一致,但这里将其视为天命的体现,还带有西周天命观的遗迹。这就将自然之天与天命混在一起了。这与范蠡顺应天时的天,是日月运行、阴阳转化的自然现象,并没有天命的含义,是存在差异的。但都是以天象运行为天道的最重要内容,却是完全一致的。

从天的自然角度论及天道,是春秋时期的天道观最重要的内容,而这方面的内容主要是自然之天的日月星象的运行,运行就有运行之道,而太阳、月亮的每日升落,就是给人最常见的印象,天道观的天道最重要的规定,就是以日月为主的

天象运行之道,及其由此而形成的天文历法和相关的规律。这与古代的农耕经济必须依赖天时有关,而天则是根据太阳的运行来确立的,中国的阴阳合历也参考月亮的运行来制定历法,最早的历法相传出于颛顼时代,虽然不可相信,但至少说明对天象观测的重视在中国有悠久的历史。春秋时期的天道观在很大程度上,就是古人通过观测天象而对天象认识进行总结的精神成果,这也是被称为天道观的依据所在。而天象观测与历法的制定,在古代依靠的是史官,晏子有“祝史之为”的说法,单子在聘宋归来后,对周天子汇报所闻所见,预言淫乱的陈灵公必遭杀身之祸时说:“先王之令”有之曰:“天道赏善而罚淫,故凡我造国,无从非彝,无即愆淫,各守尔典,以承天休。”今陈侯不念胤续之常,弃其伉俪妃嫔,而帅其卿佐以淫于夏氏,不亦嬖姓矣乎?陈,我大姬之后也。弃衮冕而南冠以出,不亦简彝乎?是又犯先王之令也。^[11]

虽然无从考知《先王之令》出现的具体时间,但从引用有天道一词可以推知,此书应该是春秋时期才出现的著作,陈灵公被杀在公元前599年,单子引用此书一定早于公元前599年,也就是说以赏善罚恶为天道的观念,至少在公元前六世纪就已经流行,才有单子的引用其说的出现。赏善罚恶是一种道德报应论,这一观念在西周就已经存在,如周公等人以德为历史与现实中的政治成败的根源,但将其与天道联系起来,将其作为天道的内容,甚至说成就是天道,这是春秋才有的新观念。前引鄆之役,范文子说“国之存亡,天命也”,又引“天道无亲,唯德是授”^[12]为说,从他以德为国之基来看,所谓国之存亡的天命,实是以德为天命的根据,他又以唯德是授解释天道,所言天命、天道显然为同义语,这是借天命的无上权威来论证天道的不可违。从他说“天道无亲”是闻之,说明这一说法不是范文子的发明,可与单子引《先王之命》所引“天道赏善而罚淫”相互发明,都证明春秋时期的天道观凸显对道德作用的肯定,是被人们普遍认可的观念。

在西周的天命观遭到怀疑否定的春秋时期,中国人的精神发育还没有达到可以不需要最高主宰信仰的高度,天象运行确定不移的规律性,自然现象对人具有的不可抗拒性,加之天象带有的神秘莫测,地震大风大雨给人的震撼等,使以天象为主要内容的天道具有比天命更有说服力的权威性,恰可填补对天命怀疑的缺口,于是天道观兴起。而为了证明天道具有与天命同等的权威性,某些思想家往往将天命观的天命与天道混合为说,如梓慎、裨灶等人言天道,与人事吉凶祸福联系为说,以至于子犯还直接将天象的天道称为天命,都是其表现。

三、天道与人事

天道观与天命观有一个重大区别,就是天命

观所说的天命只是上天决定人事,人事只能无条件地接受天命的授受关系,而绝不能成为天命的要素,更不能直接说成就是天命。直接以人事说天道,甚至以人的政治特别是道德联系天道为说,是春秋时期天道观最常见的内容。

以道德联系天道为说的思想,至迟在公元前六世纪就出现了。单子在聘宋归来后,对周天子汇报所闻所见,预言淫乱的陈灵公必遭杀身之祸时说:

《先王之令》有之曰:“天道赏善而罚淫,故凡我造国,无从非彝,无即愆淫,各守尔典,以承天休。”今陈侯不念胤续之常,弃其伉俪妃嫔,而帅其卿佐以淫于夏氏,不亦嬖姓矣乎?陈,我大姬之后也。弃衮冕而南冠以出,不亦简彝乎?是又犯先王之令也。^[11]

虽然无从考知《先王之令》出现的具体时间,但从引用有天道一词可以推知,此书应该是春秋时期才出现的著作,陈灵公被杀在公元前599年,单子引用此书一定早于公元前599年,也就是说以赏善罚恶为天道的观念,至少在公元前六世纪就已经流行,才有单子的引用其说的出现。赏善罚恶是一种道德报应论,这一观念在西周就已经存在,如周公等人以德为历史与现实中的政治成败的根源,但将其与天道联系起来,将其作为天道的内容,甚至说成就是天道,这是春秋才有的新观念。前引鄆之役,范文子说“国之存亡,天命也”,又引“天道无亲,唯德是授”^[12]为说,从他以德为国之基来看,所谓国之存亡的天命,实是以德为天命的根据,他又以唯德是授解释天道,所言天命、天道显然为同义语,这是借天命的无上权威来论证天道的不可违。从他说“天道无亲”是闻之,说明这一说法不是范文子的发明,可与单子引《先王之命》所引“天道赏善而罚淫”相互发明,都证明春秋时期的天道观凸显对道德作用的肯定,是被人们普遍认可的观念。

这一以道德即天道,并据是否遵循道德来预测吉凶祸福,成为许多思想家论断人事的标准,只是具体表述各有差异。如晏子直接以忠信笃

敬为天道：

秋，栾盈自楚适齐。晏平仲言于齐侯曰：“商任之会，受命于晋。今纳栾氏，将安用之？小所以事大，信也。失信不立，君其图之。”弗听。退告陈文子曰：“君人执信，臣人执共，忠信笃敬，上下同之，天之道也。君自弃也，弗能久矣！”^[13]

这是从君信臣恭、忠信笃敬的道德准则，说天之道。正是以道德为天道，而道德决定人事的祸福，所以，晏子以不守道德，有违天道，来预测齐庄公的吉凶祸福。季文子也有类似说法，齐侯讨伐循礼的曹国，就被季文子以“礼以顺天，天之道也”，^[14]从礼与天道，来言齐侯不能长世。晋国的大夫史苏，在晋献公宠爱骊姬之初，就断晋国必将内乱。

“二三大夫其戒之乎，乱本生矣！日，君以骊姬为夫人，民之疾心固皆至矣。昔者之伐也，兴百姓以为百姓也，是以民能欣之，故莫不尽忠极劳以致死也。今君起百姓以自封也，民外不得其利，而内恶其贪，则上下既有判矣，然而又生男，其天道也？天强其毒，民疾其恣，其乱生哉！吾闻君之好好而恶恶，乐乐而安安，是以能有常。伐木不自其本，必复生，塞水不自其源，必复流，灭祸不自其基，必复乱。今君灭其父而畜其子，祸之基也。畜其子，又从其欲，子思报父之耻而信其欲，虽好色，必恶心，不可谓好。好其色，必授之情。彼得其情以厚其欲，从其恶心，必败国且深乱。乱必自女戎，三代皆然。”骊姬果作难，杀太子而逐二公子。君子曰：“知难本矣。”^[15]

从晋献公骄奢淫逸的失德带给晋国的灾难来论说天道，依然是天道赏善罚恶的具体化。这些说法都是用道德来说明天道，道德已经成为天道观必不可少的内容。

春秋末期，鲁国发生了一件震惊天下的大事，就是鲁昭公被季孙氏赶出鲁国，流亡在外。围绕着这一事件，各国都为着自己的利益而有不同的态度与行动，并对这一事件的合理性、合法性展开了辩论，而这一辩论的焦点，是以政治联系天道为说。如范献子与宋国执政司城子梁、卫

国执政北宫贞子的对话，就凸显了这一点：

秋，会于扈，令成周，且谋纳公也。宋卫皆利纳公，固请之。范献子取货于季孙，谓司城子梁与北宫贞子曰：“季孙未知其罪，而君伐之，请囚请亡，于是乎不获，君又弗克，而自出也，夫岂无备而能出君乎，季氏之复，天救之也，休公徒之怒，而启叔孙氏之心，不然，岂其伐人而说甲执冰以游，叔孙氏惧祸之滥，而自同于季氏，天之道也，鲁君守齐，三年而无成，季氏甚得其民，淮夷与之，有十年之备，有齐楚之援，有天之赞，有民之助，有坚守之心，有列国之权，而弗敢宣也，事君如在国，故鞅以为难，二子皆图国者也，而欲纳鲁君，鞅之愿也，请从二子以围鲁，无成，死之。”二子惧，皆辞，乃辞小国，而以难复。^[16]

范献子站在季孙氏的一面，说季孙氏与鲁昭公发生冲突，季孙氏取得胜利是“有天之赞”“天救之”的“天之道”。讲“天赞”“天救”，显然是以天具有救、赞的功用，这是西周天命之天的含义，但范献子又将“天赞”“天救”纳入“天道”，这就消解了天命之天的含义。范献子所讲的天道，强调季孙氏得民，有民之助，实际上是以政治得失来判定得民的依据，将政治的因素纳入天道。

道德与政治的因素，是春秋时期言天道的最重要内涵，这被后来儒学所继承，儒学所言天道无不内含道德政治的因素，孔子以须臾不可离的道就是仁，就是对春秋时期天道观的发扬，没有春秋时期天道观的出现，就没有儒学的道学说。而道家言道则注重自然无为，这是儒道在道观念上的根本区别。

四、天道与规律

无论是从自然还是从人来论说天道，都有一个共同的特点，就是从理论上将天道上升为带有规律性的存在。正是有了这方面的论证，天道才能够取代天命，成为后来言中国文化绕不开的基本话题。

齐国出现彗星，齐侯要祝史用法术消除，晏子说：“无益也，只取诬焉。天道不谄，不贰其命，

若之何禳之？且天之有彗也，以除秽也。君无秽德，又何禳焉？若德之秽，禳之何损？《诗》曰：‘惟此文王，小心翼翼，昭事上帝，聿怀多福。厥德不回，以受方国。’君无违德，方国将至，何患于彗？《诗》曰：‘我无所监，夏后及商。用乱之故，民卒流亡。’若德回乱，民将流亡，祝史之为，无能补也。”^[17]彗星是不常见的自然现象，但是是有规律的，这个规律是不可怀疑的，所以说是“不谄、不贰其命”。晏子认为彗星出现属于天道，天道为自然现象，自然现象与人事吉凶无关，所以，人君应该关心的是自己的德行，而不是彗星出现的自然变异。从晏子关于天道的论说可以看出，他所说的天道不仅是指天象运行的自然现象，而且也含有天象的运行是有规律的思想。

赵简子与史墨在讨论鲁昭公流亡国外去世一事，也是从规律性的高度来论说天道，而且更含哲理化。

赵简子问于史墨曰：“季氏出其君，而民服焉，诸侯与之，君死于外，而莫之或罪也。”对曰：“物生有两，有三，有五，有陪贰。故天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦。王有公，诸侯有卿，皆有贰也。天生季氏，以贰鲁侯，为日久矣。民之服焉，不亦宜乎？鲁君世从其失，季氏世修其勤，民忘君矣。虽死于外，其谁矜之？社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故《诗》曰：‘高岸为谷，深谷为陵。’三后之姓，于今为庶，王所知也，在《易》卦，雷乘乾曰大壮，天之道也。昔成季友，桓之季也，文姜之爱子也，始震而卜。卜人谒之，曰：‘生有嘉闻，其名曰友，为公室辅。’及生，如卜人之言，有文在其手曰‘友’，遂以名之。既而有大功于鲁，受费以为上卿。至于文子、武子，世增其业，不废旧绩。鲁文公薨，而东门遂杀适立庶，鲁君于是乎失国，政在季氏，于此君也，四公矣。民不知君，何以得国？是以为君，慎器与名，不可以假人。”^[18]

季氏为臣，昭公为君，按照礼制，应该是政在昭公，但昭公却被季孙氏赶出鲁国。所以，这完全是不合礼的现象，应该遭到谴责。但史墨却引

《诗经》“高岸为谷，深谷为陵”这一自然现象来说明社稷无常奉，君臣无常位是“自古以然”，以证明春秋时期社会阶层变动的合理性；借《易经》的大壮，来说明这一变化是合乎事物发展的规律性的，以此证明鲁国政在季氏的必然性、正当性。史墨将其称之为天道，并将造成这一变化的原因，归结为季孙氏“世修其勤”，鲁君“世从其失”，即政治道德的缺失与否。这就带有类似因果关系的论证，即政治道德的缺失与否，是社会变动的因，社会阶层的变动是政治道德缺失与否的果。因果关系，是带有必然性、规律性的联系，史墨这一论证联系自然、社会为说，这是将自然现象与社会变化都视为带有规律性的观念。

利用天文来论证人事的规律性，是春秋时期以天道具有规律性最常见的说法。如：

陈灾。郑裨灶曰：“五年，陈将复封。封五十二年而遂亡。”子产问其故，对曰：“陈，水属也，火，水妃也，而楚所相也。今火出而火陈，逐楚而建陈也。妃以五成，故曰五年。岁五及鶉火，而后陈卒亡，楚克有之，天之道也，故曰五十二年。”^[19]

据杜预注，陈为颛顼之后，颛顼以水德王天下，故为水属也。火畏水，故为之妃。这是就五行相克的关系说，凡被克者即为妃，火被水克，故说火为水妃。为什么预测在复封后五十二年陈亡，杜预解释：“是岁岁在星纪，五岁及大梁，而陈复封。自大梁四岁而及鶉火，后四周四十八岁，凡五及鶉火，五十二年。天数以五为纪，故五及鶉火，火盛水衰。”这里以岁星运行十二次的周而复始，因天数为五，故要计算到五次鶉火，而得出五十年的结果。在自然科学中，数字具有工具性的意义，可用以解释万物，一切事物都可以用数字来说明，春秋时期讲天道时，常常以数字来说明祸福得失发生的时间，这就使带有偶然性的人生遭遇，成为具有普遍意义的必然性的东西，天道的权威性也因此而更具迷惑性。

莒弘推测蔡、楚之凶，也是采用这一套理论：景王问于莒弘曰：“今兹诸侯，何实吉？何实

凶?”对曰：“蔡凶。此蔡侯般弑其君之岁也，岁在豕韦，弗过此矣。楚将有之，然壅也。岁及大梁，蔡复，楚凶，天之道也。”^[20]

杜预注：“襄三十年，蔡世子般弑其君，岁在豕韦。至今十三岁，岁复在豕韦。”岁星的周而复始为十二年，从这一次的岁在豕韦，再到下一次的岁在豕韦，正好十二年。岁星的周而复始，是古代天文学用来说明天象运行的周期。这里面包含了十二支，与岁星在十二次的依序运行，杜预注：“楚灵王弑立之岁，岁在大梁，到昭十三年，岁复在大梁。美恶周必复，故知楚凶。”《左传》《国语》中由天文推论人事的说法，常常包含有天象的运行、天文历法的知识、数学的计算等相互关系的推论，这些推论不再是以自然或人事为天道的简单推论，而是带有理论的论证。而天象的运行等自然现象都具有规律性，天文历法等则是其规律性的表现，当以这些作为推论的前提来推论天道时，也就为天道赋予了规律性的规定。

这一规律性的规定，在春秋时期的某些思想家看来就是天道。伍子胥劝谏吴王，不应该去征伐距离远的齐国，而应该消灭与吴国接壤的越国，吴王不听劝谏，反而杀害伍子胥。伍子胥临

死时，预言吴国一定衰落甚至灭亡，而他依据的就是“盈必毁，天之道也”。^[21]楚武王伐隋，夫人邓曼预言楚武王不死就一定兵败，其依据也是“盈而荡，天之道也”。^[22]伍子胥与邓曼的说法，虽然文字稍异，但含义相同，都是指事物发展到极端，就会走向反面，如阳极转阴，阴极变阳，寒极将暖，暖极寒来。“盈必毁”与“盈而荡”，无疑是古代人们从大量物极必反的自然现象中所总结出来的，带有极大的概括性，是从规律性视角将天道上升到了哲学的高度，带有方法论的意义。

注释：

[1][2][清]段玉裁：《说文解字注》，上海：上海古籍出版社，1981年，第57页。

[3]汉语大字典编辑委员会：《汉语大字典》（下），成都：四川辞书出版社等，1995年，第3865-3866页。

[4][5][13][14][16][17][18][19][20][21][22][清]阮元：《春秋左传正义》，《十三经注疏》（下），北京：中华书局，1982年，第1941-1942、2085、1974、1856、2117、2115、2128、2057、2059、2167、1764页。

[6][7][8][9][10][11][12][15]《国语》，上海：上海古籍出版社，1978年，第641、653、338、338、90、74、421-422、262页。

〔责任编辑：汪家耀〕