

由《左傳》的「神怪敘事」論其人文精神

臺灣大學中文系 李隆獻

一、《左傳》「神怪敘事」前賢評論述略

《左傳》記載春秋史事翔實細緻，刻劃人物精彩生動，論者多所褒揚，不煩贅述；但《左傳》在翔實生動的敘事中，常帶有神怪／神祕色彩，且頗有應驗者，則飽受歷代學者批評。如東漢·王充《論衡·案書》便說：

公羊高、穀梁寔、胡毋氏皆傳《春秋》，各門異戶，獨《左氏傳》為近得實。……《左氏》得實，明矣；言多怪，頗與孔子不語怪力相違反也。¹

王充認為《左氏》記事較其他三傳近實，但多載神怪之事，則違背孔子「不語怪力亂神」的精神。²晉·范寧《穀梁傳·序》比較《春秋》三傳得失，提出屢為後世徵引的名言云：

《左氏》艷而富，其失也巫；《穀梁》清而婉，其失也短；《公羊》辯而裁，其失也俗。³

范寧認為《左氏》文辭豔麗，記事豐贍，其弊在迷信神怪。唐·楊士勛進一步疏解范說：

「其失也巫」者，謂多敘鬼神之事，預言禍福之期，申生之託狐突、荀偃死不受舍、伯有之厲、彭生之妖是也。⁴

楊士勛認為《左傳》記述鬼神現身為祟、預言禍福發生之期，以及其他各種怪異的敘事，便是范寧批評的「其失也巫」。⁵宋·歐陽脩也有〈左

¹ 楊寶忠：《論衡校箋》（石家莊：河北教育出版社，1999），頁902-903。

² 《論語·述而》：「子不語：怪、力、亂、神。」（宋·邢昺：《論語注疏》〔臺北：藝文印書館1976年景清嘉慶二十年（1815）江西南昌府學刻本〕，卷7，頁7上）

³ 唐·楊士勛：《穀梁注疏》（臺北：藝文印書館，1976年景清嘉慶二十年〔1815〕江西南昌府學刻本），頁9下。

⁴ 同上注，頁10上。

⁵ 《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981年景北京中華書局）〈郎顗、襄楷傳·論〉「然而其蔽好巫」，唐·章懷太子李賢《注》：「好巫謂好鬼神之事也。范寧〈穀梁序〉曰『《左氏》艷而富，其蔽也巫』也。」（頁1085）

氏失之巫論」；⁶錢鍾書《管錐編》雖有「《左氏》記賢人君子之言鬼神，即所以垂戒勸」之說；⁷但於詳引歷代說法後，總結云：

《左氏》中鬼神之不惜使詐，正其倫類。既徵古宗教家言之尚稚淺椎魯，而信奉鬼神者衷曲之牴牾矛盾亦無心流露焉。……蓋信事鬼神，而又覺鬼神之不可信、不足恃，微悟鬼神之見強則遷、唯力是附，而又不肯不揚言其聰明正直而壹、馮依在德，此敬奉鬼神者衷腸之冰炭也。玩索《左氏》所記，可心知斯意矣。臣之事君，既曰「天王聖明」，復曰「君難託」，若是班乎。⁸

錢氏認為《左氏》所記鬼神之事不但反映古代宗教的原貌，且將信奉者的依違心態表露無遺，鬼神更非福佑有德者，而是依附強力者。錢氏對《左傳》鬼神敘事的批評可謂嚴峻。

對《左傳》多記神鬼怪異事件的批評，歷代多有，不煩詳舉；唯亦有為之辯護者，如清·汪中在〈左氏春秋釋疑〉中再三闡述《左傳》記載天道、鬼神、災祥、卜筮、夢等事例，皆「未嘗廢人事」，其最終的關懷都是人。汪氏在詳舉十個例證之後說：

此十者，後世儒者之所執以疑《左氏春秋》者也，而當時深識遠見之君子，類能為之矢德音，蔽群疑。而《左氏》則已廣記而備言之，後人其何疑焉？若夫瓊弁玉纓，子玉弗致，庶乎知道，而卒之兵敗身死。臧會為僭，儻句告吉，而終後臧氏。天網恢恢，吉凶之應，有時而爽。策書舊文，謹而志之，所以明教也。⁹

汪中明確指出《左氏》記載各種怪異之事，乃在凸顯人自身的問題，進而警惕後世，達到「明教」的目的。近賢徐復觀在〈原史——由宗教通向人文的史學的成立〉對范寧、汪中之說有所評論：

范寧及汪中，似乎皆以為《左氏傳》中的言巫，言人事，皆出於左氏一人之撰述；而忘記春秋二百四十二年之間，正是原始宗教與人

⁶ 文已佚，李逸安點校：《歐陽修全集》（北京：中華書局，2001）〈補佚〉卷2載此文佚文：「石言於宋（獻案：「宋」當作「晉」，詳本文〈二〉之（二））、神降於莘、外蛇鬥而內蛇傷、新鬼大而故鬼小。」並註明見於《東軒筆錄》卷12、《宋朝事實類苑》卷38（卷155，頁2582）。

⁷ 錢鍾書：《管錐編·一》（北京：三聯書局，2001），下卷，〈左傳正義·一四、僖公五年〉條，頁354。

⁸ 同上注，頁355、360。

⁹ 原收錄於《述學》，此據田漢云點校：《新編汪中集》（揚州：廣陵書社，2005），頁384-385（標點略有更動）。

文精神，互相交錯乃至交替的時代；左氏只是把此一段歷史中交錯交替的現象，隨其在歷史上所發生的影響，而判別其輕重，如實的紀錄下來；言巫，乃歷史人物之言巫；言人事，乃歷史人物之言人事，與左氏個人的是非好惡，毫不相干，何緣作此批評，亦何勞作此爭辯。¹⁰

徐先生由《左傳》作為「史書」的角度進行申論，認為《左氏》只是判別其所記事件對後世影響的輕重，如實記錄而已，與作者的是非好惡無關，實不應以《左傳》的記載來評論作者。張端穗則不以徐說為然：

《左傳》所以記載那麼多神奇鬼怪的言論與事件，原因不僅是如徐復觀先生所說的：春秋時期正是原始宗教與人文精神，互相交錯乃至交替的時代，所以自然有那麼多神奇鬼怪的言論與事件發生；這些言論事件出現在《左傳》中，是經過《左傳》作者的選擇、詮釋與判斷的結果。換句話說，《左傳》的內容不僅反映了春秋時代的歷史，也反映了《左傳》作者的價值觀與歷史觀。¹¹

張氏認為出現在《左傳》中的事件，必然反映作者的價值觀。透過分析，張端穗認為《左氏》一方面肯定鬼神的存在及其對人世的影響，另一方面則又倡導不可盲從神怪、災疫、卜筮等的告示，必須關注自我的道德實踐，展現理性的思維。¹²

蔡妙真則運用社會學的「守門人理論」、心理學的「認知平衡理論」與傳播學的「宣傳理論」研究《左傳》的神異記事，認為：

大部分的神異記事只是作者宣傳時的煙幕與工具，目的無非想喚起人們對失去的社會秩序的重視，其警世的用心絕對比記實的成分多。¹³

蔡氏又認為《左傳》的神異記事呈現其「重禮修德」的價值觀。筆者大體認同張、蔡二氏之論；但除非我們否定《左傳》作為《春秋》之「傳」，乃至「史書」的性質，否則《左傳》的記事必有其不得不記者。當然，就「敘事理論」與「後設理論」言，無論小說、歷史，凡涉及運用文字

¹⁰ 徐復觀：《兩漢思想史·卷三》（臺北：臺灣學生書局，1979），頁268-269。

¹¹ 張端穗：〈左傳對超自然的看法〉，收入《左傳思想探微》（臺北：學海出版社，1987），頁11。

¹² 同上注，頁38-39。

¹³ 蔡妙真：《〈左傳〉中有關神異記事之研究》（臺北：國立政治大學中文研究所碩士論文，1992，簡宗梧教授指導），頁185。

進行寫作／編撰者，必有作者對題材之選擇／篩汰／剪裁，與作者自己的立場與詮釋，不可能純為「如實的記錄」，《左傳》的任何敘事，除了呈現當時的觀念外，亦必然相當程度反映作者的價值觀；¹⁴但這並不表示記事者可以任意「只記」其所想宣傳的事物，而「不記」當時的重大史事，如各國的赴告等，《左傳》中的許多「書曰」便是明證。

筆者淺陋，以為：《左傳》所載神怪事例已遠非「原始宗教」可以概括，徐復觀將「原始宗教」與「人文精神」二元對立，似不免過度簡化《左傳》的神怪敘事；其次，就《左傳》所載，可知當時許多人都相信鬼神確然存在，這在今日猶然，但並不表示所有的人都相信鬼神，更不用說相信有鬼神並不表示相信鬼神能對人世產生影響。因此，《左傳》的神怪敘事，既可以如汪中所言之「策書舊文，謹而志之，所以明教也」的教化／警戒作用，也可以是如實的記錄當時人的實際境況，所以《左傳》多載神怪事例，不必然表示作者相信鬼神；退一步言，即使《左氏》相信鬼神確實存在，也不表示其必然相信鬼神可以造成人世／人事上的種種影響。

上述汪中、徐復觀、張端穗、蔡妙真等人之說，都在不同層面上為《左氏》迷信之說進行辯護；《左氏》迷信說似可消解／釋疑；但時至晚近，依然有認同、倡導《左氏》迷信者，《僖三十二年·左傳》載：

冬，晉文公卒。庚辰，將殯于曲沃。出絳，柩有聲如牛。卜偃使大夫拜，曰：「君命大事：將有西師過軼我，擊之，必大捷焉。」¹⁵

近代注解《左傳》的大家楊伯峻注「柩有聲如牛」說：

杜《注》：「卜偃聞秦密謀，故因柩聲以正眾心。」說固合理，然《左傳》卜筮之辭，其應如響者多有，蓋左氏迷信而附會其說，固不必彊為之解。¹⁶

楊氏認為《左傳》充滿卜筮之辭，且應驗之事所在多有，可見作者乃是

¹⁴ 說詳拙撰《敘事理論與實際——以《左傳》為對象·敘論》，「當代經典詮釋多元整合學程研究計畫成果報告」（臺灣大學中文系主辦，2008年9月），頁1-32；〈《左傳》「仲尼曰」敘事芻論〉，於「先秦文本與思想國際學術研討會」（臺灣大學中文系主辦，2010年8月7日-8日）宣讀，待刊。

¹⁵ 唐·孔穎達等：《左傳正義》（臺北：藝文印書館，1976 景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本），卷17，頁10下-11上。

¹⁶ 楊伯峻：《春秋左傳注》（北京：中華書局，1990），頁489。本文之作，緣出楊《注》，為行文方便，以下《左傳》引文除特別註明者外，概依以楊書，且僅於引文末註明頁碼，不另出註。

迷信的，遂認為晉文之柩「有聲如牛」一事，亦是《左氏》迷信神怪之說而加以記錄的。

楊說實出誤解。據《傳》文，卜偃並非根據卜筮之辭發言，而是一聽聞「柩有聲如牛」便提出警示，根本與卜筮無關。¹⁷早在一千七百多年前的杜預已說：「卜偃聞秦密謀，故因柩聲以正眾心。」¹⁸在楊伯峻將近百年之前的日人竹添光鴻更為杜預背書說：

「有聲如牛」，安知非如陳勝狐鳴邪？卜偃素聞秦密謀，故因柩聲以鼓勵眾心，其應卒制變之才，實出於術數之外。杜《解》不可易。¹⁹

楊氏不可能不知杜預、汪中、竹添光鴻等人之說，可見楊伯峻確實認為《左氏》迷信。楊氏在《昭七年·左傳》記載子產回答晉趙景子「伯有能為鬼乎」之問，子產說伯有「強死，能為鬼，不亦宜乎」下又說：

子產不信天道，不禳火災，見昭十八年《傳》，而信鬼神，詳夢，甚為矛盾。疑鬼神詳夢之言皆非子產之事，作《左傳》者好鬼神，好預言，妄加之耳。或者子產就當時人心而遷就為之。（頁 1293）

此段楊《注》充滿不確定之論，但認為《左傳》作者好鬼神，則十分肯定。子產是否相信鬼神，難以確知（詳下），對趙景子說伯有能為厲鬼，也有可能如楊氏所說乃「就當時人心而遷就為之」。此段敘事，固可解釋為子產相信鬼神；筆者則以為，子產亦不無警醒晉國次卿趙成子之意，因為前此晉平公有疾，執政韓宣子亦有厲鬼為祟之問，子產卻說「何厲鬼之有」？²⁰

由上所述，可見學者對《左氏》是否迷信仍不無爭議，尚有進一步探討的必要。

《左傳》被視為具迷信成分的敘事不少，類別亦多，如天道、鬼神、災異、卜筮、預言、夢等。前賢亦有就此數方面論《左傳》之人文精神

¹⁷ 《左傳》記卜偃事凡七見：閔元年（《春秋左傳注》，頁 259）、僖二年（同上，頁 283-284）、僖五年（同上，頁 310-311）、僖十四年（同上，頁 347）、僖二十三年（同上，頁 403）、僖二十五年（同上，頁 431-432）、僖三十二年（同上，頁 489）。卜偃之發言、論事，除閔元年、僖二十五年外，其餘皆非根據卜筮／卜辭立論。

¹⁸ 《左傳正義》，卷 17，頁 11 上。

¹⁹ 日·竹添光鴻：《左氏會箋》（臺北：古亭書屋，1969 景明治 44 年〔1911〕明治講學會重刊本），卷 7，頁 53。

²⁰ 事見《昭七年·左傳》，另詳本文〈二〉之（五）。

者，如陳榮捷先生《中國哲學文獻選編》第一章便引《左傳》僖公五年「宮之奇論鬼神」、昭公七年「子產論伯有之為鬼」及襄公二十四年「穆叔論死而不朽與不朽」三例以證孔子之前，春秋時代已具有人文精神。²¹張端穗、²²蔡妙真²³亦有相關論著。本文則專論「神怪敘事」，冀能藉此釐析《左氏》記述神怪事例反映的精神樣貌。²⁴

本文所稱之「神怪敘事」，包含《左傳》中有關鬼神與各種靈怪敘事，而偏於前者。²⁵《左傳》的神怪敘事，大部分的鬼神都非直接現身，而是透過夢境顯現，故夢境中出現神怪者，本文亦視為神怪敘事。²⁶又，「人文精神」，指逐漸擺脫神祕／宗教力量的操控，重視個人自身的道德修為與盡人事的努力。

二、《左傳》「神怪敘事」的省察

以下略依時代順序，就《左傳》中的十來則神怪敘事，進行析論、省察，探索《左傳》的精神樣貌。

21 陳榮捷編著，楊儒賓、吳有能、朱榮貴、萬先法譯：《中國哲學文獻選編》（臺北：巨流圖書公司，1993）。頁 41-43。

22 張端穗：〈左傳對超自然的看法〉、〈左傳對人性、人殉的看法及其意義〉，收入《左傳思想探微》，頁 9-79。

23 蔡妙真：《〈左傳〉中有關神異記事之研究》。

24 唐·柳宗元〈非國語·上〉「卜」條云：「《左氏》惑於巫而尤神怪之，乃始遷就附益其說，雖信之，可也。」（《柳宗元集》〔臺北：華正書局，1990 景北京中華書局〕，頁 1291-1292）宗元認為《左》《國》同出丘明，故其評《國語》，亦有訛《左傳》之意。《左》《國》未必同出一人（最近不少大陸學者認為二書同出丘明，此不詳論），但二書對神怪敘事之態度則頗值得探討、比較，當有助於釐清諸多二書之相關問題。限於篇幅，期諸來日。

25 有關《左傳》鬼神、怪異等事件的分類，前賢論之已多，如明·郝敬《春秋非左》、清·汪中〈春秋左傳釋疑〉、馬驥《釋史》卷 150〈春秋雜記〉「災異」條及其案語、吳闓生《左傳微·讀左卮言》等，蔡妙真《〈左傳〉中有關神異記事之研究》第一章第二節更詳為分類，茲不詳述。

26 有關春秋時代的「鬼神信仰」，參蕭登福：《先秦兩漢冥界及神仙思想探源》（臺北：文津出版社，2001）；蒲慕州：《追尋一己之福——中國古代的信仰世界》（臺北：麥田文化，2004），第三章；又蒲慕州：〈中國古代鬼論述的形成〉，收入氏編：《鬼魅神魔——中國通俗文化側寫》（臺北：麥田文化，2005），頁 19-40；陳來：《古代思想文化的世界——春秋時代的宗教、倫理與社會思想》（臺北：允晨文化，2006），第四章〈鬼神〉，頁 101-135。

（一）神降於莘

《莊三十二年·左傳》載：

秋七月，有神降于莘。

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，神又降之，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，聞虢請命，反曰：「虢必亡矣。虐而聽於神。」

神居莘六月。虢公使祝應、宗區、史嚱享焉。神賜之土田。史嚱曰：「虢其亡乎！吾聞之：國將興，聽於民；將亡，聽於神。神，聰明正直而壹者也，依人而行。虢多涼德，其何土之能得？」（頁 251-253）²⁷

此一事例乃《左傳》中少數鬼神親自現身者。魯莊三十二年秋，傳聞有神降臨莘地，周惠王問內史過何以神會親自降臨。內史過表示神的降臨並非都是吉兆，可能國家有善德將興，也可能有惡德將亡。惠王進一步問該如何應對？內史過表示可敬慎的準備物品享祭。內史過前往莘地，得知虢公求神賞賜土地，遂預言虢國將亡，因其虐於民而聽於神。接著《左氏》筆鋒一轉，寫虢公聽說神降臨，便慎重其事的派太祝、宗人、太史三人前往祭拜，寄望得到神的庇佑而賜與土地。史嚱因此認為虢國將亡，因為興盛的國家必定聽取人民的心聲，只有即將衰亡的國家才會聽從神明的指示；況且神明會依照在位者有德與否降下禍福，虢國無德，神怎麼可能賜與土地？

此段敘事，相當具神異／迷信色彩：不但記載了神降臨下土之事，甚至預言虢國將亡。由此一角度言，或許可說《左氏》的確具迷信成分；但仔細分析，即可見其敘事重點並非神的顯現與預言的靈驗。事實上，神並未賜與虢公土地，而是如內史過與史嚱二人的預言，虢國在魯僖五年即為晉國所滅。²⁸內史過建議周惠王敬備祭品享祀，其代表的意義是神降於莘反映的禍福並非人所能知、所能掌握，人只需謹慎恭敬的做好分內之事，吉凶自然會依照人事的作為來決定。此種精神同樣見於《僖五年·左傳》所載宮之奇諫虞公之言：

²⁷ 事亦見《國語·周語上》，且敘述遠較《左傳》為詳，柳宗元〈非國語上〉「神降于莘」條曾加批評，見《柳宗元集》，頁 1272-1273。

²⁸ 事詳《僖五年·左傳》，《春秋左傳注》，頁 307-312。文長不錄。

公曰：「吾享祀豐絜，神必據我。」對曰：「臣聞之，鬼神非人實親，惟德是依。故《周書》曰：『皇天無親，惟德是輔。』又曰：『黍稷非馨，明德惟馨。』又曰：『民不易物，惟德絜物。』如是，則非德，民不和，神不享矣。神所馮依，將在德矣。若晉取虞，而明德以薦馨香，神其吐之乎？」（頁 309-310）

晉獻公向虞借道攻虢，虞國大夫宮之奇認為不可答應，虞公則自認祭祀時祭品豐盛潔淨，神必會庇護虞國。宮之奇則認為鬼神佑人的依據並不在祭品是否豐盛美好，而端賴自我的品德是否高尚。宮之奇之言與內史過、史嚭的主張一致，都認為道德才是吉凶的評量依據／標準。所以虢國之亡並非「神威」難測的結果，而是虢公修德不足所致。虢公向神請求賜土，不但是不當的要求，也代表虢公過於迷信鬼神的力量，缺乏自我的努力與修德，內史過與史嚭即針對此點批評虢公。故整起事件雖然伴隨著神異與預言，實際上卻在強調個人道德努力與實踐的重要性，此乃《左傳》敘事的真正訴求，其人文精神亦由此而得以彰顯。

（二）魯申繻論鄭內、外蛇相鬥與晉師曠論石能言

鄭國內、外蛇相鬥事，涉及鄭莊諸子間的政爭，事見《莊十四年·左傳》：

鄭厲公自櫟侵鄭，及大陵，獲傅瑕。傅瑕曰：「苟舍我，吾請納君。」與之盟而赦之。六月甲子，傅瑕殺鄭子及其二子，而納厲公。

初，內蛇與外蛇鬥於鄭南門中，內蛇死。六年而厲公入。公聞之，問於申繻曰：「猶有妖乎？」對曰：「人之所忌，其氣馘以取之。妖由人興也。人無釁焉，妖不自作。人棄常，則妖興，故有妖。」（頁 196-197）

鄭厲於魯桓十五年時，欲除祭仲不成，反而被迫流亡，²⁹至魯莊十四年始得返國。鄭厲之得以返國居位，端賴傅瑕為之殺了鄭昭公及其二子。《左氏》在記載完這個政治鬥爭後，又追述鄭厲返國前，曾經發生一件怪奇之事：鄭都的南門，有內蛇與外蛇打鬥，最後內蛇死了。內蛇隱喻鄭昭，外蛇則譬喻鄭厲。

魯莊聽聞鄭國內外蛇相鬥事，遂詢問申繻是否還會發生妖異之事；

²⁹《桓十五年·左傳》：「祭仲專，鄭伯患之，使其壻雍糾殺之。將享諸郊。雍姬知之，謂其母曰：『父與夫孰親？』其母曰：『人盡夫也，父一而已，胡可比也？』遂告祭仲曰：『雍氏舍其室而將享子於郊，吾惑之，以告。』祭仲殺雍糾，尸諸周氏之汪。公載以出，曰：『謀及婦人，宜其死也。』夏，厲公出奔蔡。」（《春秋左傳注》，頁 143）

申繻將妖異之興與個人行為畫上等號，認為妖異的出現與人事息息相關，人若違背常儀，就會出現妖異，反之則無。類似之說，亦見《昭八年·左傳》所載石言于晉事：

春，石言于晉魏榆。晉侯問於師曠曰：「石何故言？」對曰：「石不能言，或馮焉。不然，民聽濫也。抑臣又聞之曰：『作事不時，怨讟動于民，則有非言之物而言。』今宮室崇侈，民力彫盡，怨讟並作，莫保其性，石言，不亦宜乎？」

於是晉侯方築虎祈之宮，叔向曰：「子野之言君子哉！君子之言，信而有徵，故怨遠於其身；小人之言，僭而無徵，故怨咎及之。《詩》曰『哀哉不能言，匪舌是出，唯躬是瘁。哿矣能言，巧言如流，俾躬處休』，其是之謂乎！是宮也成，諸侯必叛，君必有咎，夫子知之矣。」（頁 1300-1301）

傳說晉國的魏榆有石頭能說話，晉平公問師曠何以有此情況。師曠認為石頭本身是不能說話的，或許有鬼神依附在上面所以能說話。他又進一步解釋說：當政者不依時節進行工事，人民便會有抱怨之聲，那麼本來不會說話的東西也就能開口說話，所以石頭會說話不是食適宜嗎？君臣對話之後，《左氏》以客觀的觀點敘述當時平公正大興土木，建造虎祈之宮；接著又引用晉國賢大夫叔向的評論證明師曠之言，且預言諸侯將叛晉與晉平將卒。

師曠面對石頭能言之事，表面似乎相信真有此事，但他不相信「民聽濫矣」（人民聽錯了）；而認為在位者舉止不合常度、違反禮儀，造成人民失其常而「莫保其生」，晉平耗用民力才會發生石言的現象。師曠真正的目的應在警惕平公不要濫用民力修築宮室，而非真正相信石頭能言的神怪之事，由《左氏》的敘事昭然可知。

師曠將靈異產生的原因歸結於人事的失常，與申繻將妖異的興起歸結於行為違反常禮如出一轍，都強調發生於外的神異事件不需特別留意，在上位者只需遵守禮儀規範，重視道德實踐，祆異自然不興，具體可見《左傳》此二則敘事的旨意皆在強調人文精神而非神怪異事。³⁰

（三）狐突遇申生鬼魂與楚昭有疾而弗肯祭

狐突遇申生鬼魂事，見《僖十年·左傳》：

晉侯改葬共太子。

³⁰《宣十五年·左傳》亦載晉伯宗之言曰：「民反德為亂，亂則妖災生。」（《春秋左傳注》，頁 763）此意《荀子·天論》發揮得最為淋漓盡致，此不詳論。

秋，狐突適下國，遇大子。大子使登，僕，而告之曰：「夷吾無禮，余得請於帝矣，將以晉畀秦，秦將祀余。」對曰：「臣聞之：『神不歆非類，民不祀非族。』君祀無乃殄乎？且民何罪？失刑、乏祀，君其圖之！」君曰：「諾。吾將復請。七日，新城西偏將有巫者而見我焉。」許之，遂不見。及期而往，告之曰：「帝許我罰有罪矣，敝於韓。」（頁 334-335）

晉獻公太子申生於驪姬之亂時遭讒受譖，自縊而死，夷吾返國即位後，雖改葬申生，卻烝淫申生之妃賈君。³¹敘事中申生之御者狐突在曲沃遇見申生鬼魂，申生告訴狐突夷吾無禮，他已向上帝告請，並得到天帝懲罰的許可，將使秦滅晉，改由秦來祭祀他。狐突以兩個理由勸說申生：一則說秦國人民不會祭祀不是同族的申生，二則認為晉國人民無罪，晉不應亡國。申生覺得有理，決定七日後再告知天帝新的決定。後來申生果然藉由巫者告知狐突，將於韓地懲罰有罪的夷吾。

此段敘事亦充滿神異色彩：由鬼魂的顯現、鬼魂能通達天帝、人鬼之間能相互對話、鬼魂能依附巫者傳達訊息，甚至預言應驗——夷吾果然在韓之戰大敗，遭秦擒俘——無不圍繞神秘不可知的領域；狐突勸諫申生「神不歆非類，民不祀非族」，也反映春秋時期鬼神重視享食祭祀的觀念。³²不過仔細推敲，狐突諫語的重點應在「民何罪」上。狐突「失刑、乏祀，君其圖之」之語，「失刑」列於「乏祀」之前，似在強調晉國若遭滅國，則為「失刑」。意即夷吾固應懲罰，但若因此而使晉國滅亡，造成生靈塗炭，似乎太過。這樣的思維仍歸結於道德評斷：一個人道德有「缺陷」，上天固可降禍懲戒，但是上天的行為亦須受到規範——懲戒也應合乎道德原則——即使是鬼神，也不能任意降下不相應的災禍。³³

楚昭王有疾而不肯祭祀事，見《哀六年·左傳》：

是歲也，有雲如眾赤鳥，夾日以飛三日。楚子使問諸周大史。周大史曰：「其當王身乎！若禳之，可移於令尹、司馬。」王曰：「除腹心之疾，而寘諸股肱，何益？不穀不有大過，天其夭諸？有罪受罰，

³¹ 《僖十五年·左傳》：「晉侯烝於賈君。」杜《注》：「賈君，晉獻公次妃賈女也。」竹添光鴻《左氏會箋》則引唐固之說，以為賈君當為申生妃，且詳加考辨（卷 5，頁 73。文長不錄）。竹添之說較勝，茲從之。

³² 有關春秋時期鬼神享食祭祀的觀念，參見陳來：《古代思想文化的世界》（臺北：允晨文化，2006），第四章〈鬼神〉（頁 101-135）、第五章〈祭祀〉（頁 138-167）。

³³ 關於申生復仇事，可另參拙撰〈先秦至唐代鬼靈復仇事例的省察與詮釋〉（三）之（一），《文與哲學報》（高雄：中山大學中文系），第 16 期（2010 年 6 月）。

又焉移之？」遂弗禋。(頁 1635-1636)

先是雲有異象，楚昭問諸周太史，太史告以若行禋祭，則可將禍災轉移至大臣身上，昭王不肯。《左傳》接著再追述昭王有疾事：

初，昭王有疾，卜曰：「河為祟。」王弗祭。大夫請祭諸郊。王曰：「三代命祀，祭不越望。江、漢、睢、漳，楚之望也。禍福之至，不是過也。不穀雖不德，河非所獲罪也。」遂弗祭。

孔子曰：「楚昭王知大道矣。其不失國也，宜哉！《夏書》曰：『惟彼陶唐，帥彼天常，有此冀方。今失其行，亂其紀綱，乃滅而亡。』」又曰：「允出茲在茲。」由己率常，可矣。」(頁 1636)

楚昭有疾，占卜的結果是黃河之神作祟，昭王卻堅持不從大夫建議祭祀河神，理由是古代祭祀山川之神乃依地望而定，黃河並非楚國地望，楚昭認為其疾並非河神為祟，不當祭祀。

《左傳》此則敘事，透露兩個訊息：首先，鬼神必須依從原則才能降下災禍，³⁴黃河並非楚國地望，即便楚昭有錯，河神也不能降災於他。將鬼神的行為訴諸合理規範，與申生鬼魂的敘事類似，二者都強調道德的重要性。其次，楚昭的言行具有濃厚的人文思想，既不肯將禍災移至大臣，又堅持《論語·為政》「非其鬼而祭之，諂也」³⁵的立場。《左傳》更徵引「孔子曰」肯定昭王「知大道」、「不失國」，並說「由己率常，可矣」，稱揚其道德修為，具體可見《左氏》重視人文精神的用心。³⁶竹添光鴻早已揭櫫此意：

〈表記〉：「子曰：周人強，民未瀆神。」春秋時盟詛以瀆神可知。《左氏》多錄鬼神祈禱之事，所以著當時情狀也；因記聖言，使人知君子大道所存。或以好鬼好巫誣《左氏》，未知良史之志耳。〔哀〕十八年，《志》曰：『聖人不煩卜筮，惠王其有焉。』與是一意。³⁷

³⁴ 《國語》(上海：上海古籍出版社，1998)〈楚語下〉載觀射父答楚昭王之問，亦有「天子遍祀群神品物，諸侯祀天地、三辰及其土之山川」(頁 567)之說，韋昭《解》：「祀天地，謂二王之後；非二王之後，祭分野星、山川而已。」(頁 569)楚昭之不行禋祭與不祀河神，或與觀射父有關。

³⁵ 宋·邢昺：《論語注疏》(臺北：藝文印書館 1976 年景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本)，卷 2，頁 10 上。何晏《集解》：「鄭曰：人神曰鬼。」

³⁶ 關於楚昭王的相關論述，可另參拙撰：〈《左傳》「仲尼曰」敘事芻論〉之〈三〉。

³⁷ 《左氏會箋》，卷 29，頁 38。「周人強，民未瀆神」，傳統讀為「周人強民，未瀆神」，茲從《會箋》。

竹添之說即令在百餘年之後的今日依然顛撲不破，甚具卓識。

（四）子玉夢河神與趙嬰夢天使

楚令尹子玉在城濮戰敗後，《左傳》有一段追述，說明子玉失敗的原因，見《僖二十八年·左傳》：

初，楚子玉自為瓊弁、玉纓，未之服也。先戰，夢河神謂己曰：「畀余！余賜女孟諸之麋。」弗致也。大心與子西使榮黃諫，弗聽。榮季曰：「死而利國，猶或為之，況瓊玉乎？是糞土也，而可以濟師，將何愛焉？」弗聽。出，告二子曰：「非神敗令尹，令尹其不勤民，實自敗也。」（頁 467-468）

城濮之戰，晉、楚二強對峙，由《左傳》敘事可清楚得知雙方的態勢：晉國群臣恭謹敬慎，無不盡最大心思應戰；楚國將領子玉則輕佻跋扈、囂張狂妄。最後的結果是楚國大敗，子玉受死。《左傳》追述子玉在戰前曾夢見河神向他索取瓊弁、玉纓，並答應送他孟諸之麋澤，暗示兩軍交戰時會給予幫助，子玉卻吝惜不予。榮季勸諫子玉，認為若對國家有利，即使死也該做，何況瓊玉此等身外之物？子玉依然不肯採納，榮季遂預言子玉必定戰敗，但不是河神讓他失敗，而是子玉自己不勤愛人民，自傲好功所致。

《左傳》此段敘事，重點明顯不在河神的現身索求珍寶，而在凸顯子玉不肯為公而犧牲的行為導致的惡果。子玉面對河神不恭敬固然有錯，但問題的核心更在子玉只重視個人的奢華、享樂，完全不顧慮國家人民的利益。可見此段敘事的重點依然在強調道德實踐與人事成敗的關係，河神出現在子玉夢中，只為了凸顯子玉的道德缺陷而已，《左傳》的敘事重點不僅不在迷信，反而具體而充分的凸顯其重視人文精神。

趙嬰夢天使求祭事，見成四、五年《左傳》：

晉趙嬰通于趙莊姬。（〈成四年〉，頁 819）

春，原、屏放諸齊。嬰曰：「我在，故欒氏不作；我亡，吾二昆其憂哉。且人各有能、有不能，舍我，何害？」弗聽。

嬰夢天使謂己：「祭余，余福女。」使問諸士貞伯。貞伯曰：「不識也。」既而告其人曰：「神福仁而禍淫。淫而無罰，福也。祭，其得亡乎？」祭之，之明日而亡。（〈成五年〉，頁 821-822）

趙嬰乃趙盾異母弟，卻通淫於趙盾之子趙朔之妻莊姬，即其侄媳。其同母兄原、屏欲加放逐。趙嬰以己雖無德，卻能保護趙氏不亡為由，請求停止流放；二兄不肯。《左氏》筆鋒一轉，寫趙嬰夢見天使求祭，可以降

福。嬰問士貞伯，貞伯推曰不知，卻告訴其左右說「神降福仁人而降禍淫者」，淫者即使祭神，恐也不能無罰。趙嬰果然在祭神的次日，便遭放逐。

由此則事例，可知《左氏》並不相信討好鬼神——即使是鬼神自己請求的——便能逃避懲罰，其人文精神昭昭可見。而《左傳》在三年後接寫趙同、趙括果為莊姬、晉景、欒氏、卻氏聯手殺害，甚至收其田，滅其族；因韓厥之請，始立趙武而反其田。³⁸二年後，晉景亦染病，並夢見趙氏祖先之厲鬼索命，終於死亡（詳本文之〈三〉之（六））。依《左傳》所記，無論子玉、趙嬰、晉景，皆事涉神怪，但其人亦皆有失德之行，隱然有警戒、教化意味在焉，並非出於鬼神之能禍福人世。

（五）子產對神怪的論點／立場

鄭國賢大夫子產擔任執政前後，曾發生數次神怪事件：首先是鄭卿伯有因諸多失德行為及其與鄭卿的長期爭權而遭到大夫圍殺，死後化為厲鬼作祟。事見《昭七年·左傳》：

鄭人相驚以伯有，曰：「伯有至矣！」則皆走，不知所往。

鑄刑書之歲二月，或夢伯有介而行，曰：「壬子，余將殺帶也。明年壬寅，余又將殺段也。」及壬子，駟帶卒，國人益懼。齊、燕平之月，壬寅，公孫段卒，國人愈懼。其明月，子產立公孫洩及良止以撫之，乃止。子大叔問其故。子產曰：「鬼有所歸，乃不為厲，吾為之歸也。」大叔曰：「公孫洩何為？」子產曰：「說也。為身無義而圖說，從政有所反之，以取媚也。不媚，不信。不信，民不從也。」

及子產適晉，趙景子問焉，曰：「伯有猶能為鬼乎？」子產曰：「能。人生始化曰魄，既生魄，陽曰魂。用物精多，則魂魄強，是以有精爽至於神明。匹夫匹婦強死，其魂魄猶能馮依於人，以為淫厲，況良霄，我先君穆公之胄，子良之孫，子耳之子，敝邑之卿，從政三世矣。鄭雖無腆，抑諺曰『蕞爾國』，而三世執其政柄，其用物也弘矣，其取精也多矣，其族又大，所馮厚矣，而強死，能為鬼，不亦宜乎！」（頁 1291-1293）

良霄即伯有，魯襄三十年為子皙（公孫黑）、駟帶等人所殺。³⁹魯昭六年，

³⁸ 此即史上有名的「趙氏之亂」，見《成八年·左傳》，《春秋左傳注》，頁 838-839。文長不錄。

³⁹ 事詳《襄三十年·左傳》，《春秋左傳注》，頁 1175-1178。文長不錄。

伯有鬼魂現身為祟，眾人驚嚇，不知所措。有人甚至夢到伯有披著盔甲，說要殺駟帶與公孫段；二人果然分別於鬼魂預言的魯昭六年、七年猝死，造成國人更大的恐慌，因為當初他們曾幫駟帶殺害伯有。子產於是在公孫段死後的次月，立子孔之子公孫洩與伯有之子良止，讓他們能以大夫之位奉祀自己的父親，國人的不安於是才平息。

子產是否相信伯有真能化身鬼魂來擾亂鄭國？由《左傳》敘事觀之，子產似乎認為人生而有魂魄，生前所享有的物資愈多，則其死後魂魄的能力也就愈強。一般人如非自然死亡，其魂魄都還能依附於人成為厲鬼。伯有既是鄭穆公後裔，又身居鄭卿高位，而且宗族弘大，生前享用的品物豐盛，如今突然遭人殺害，其能化身厲鬼，實屬正常。⁴⁰由於鬼神重視自己是否享有祭祀，因此子產才立良止為大夫，讓伯有受享而平息這場紛亂。由此觀之，子產似乎相信鬼神真有其事。

同一年，在此之前，子產聘晉，《左傳》也記載子產相信神怪對人造成影響的言論：

鄭子產聘于晉。晉侯有疾，韓宣子逆客，私焉，曰：「寡君寢疾，於今三月矣，並走群望，有加而無瘳。今夢黃熊入于寢門，其何厲鬼也？」對曰：「以君之明，子為大政，其何厲之有？昔堯殛鯀于羽山，其神化為黃熊，以入于羽淵，實為夏郊，三代祀之。晉為盟主，其或者未之祀也乎！」韓子祀夏郊，晉侯有間，賜子產莒之二方鼎。（頁 1289-1290）

子產聘晉時，晉平公正患重病，遍祭國內外群山大川，病情依然未見好轉。晉平某日夢見黃熊進入寢門，遂以為厲鬼作祟，於是透過韓宣子詢問子產該如何處理。子產認為以平公在位與宣子執政的表現，不應有厲鬼出現。所謂黃熊，應是鯀的化身，鯀在夏商周三代都受到祭祀，晉國此時身為盟主而未加祭祀，可能因此而導致平公有疾。韓宣子聽了子產的話後，舉行夏郊祭鯀，平公的病便痊癒了。

上述二事似乎都顯示子產相信「鬼」、「神」的存在，而且認為鬼神會對人世產生影響。就此而論，似乎可以推定子產相信／迷信神秘力量，缺乏人文精神；然而《左傳》另一方面記載的子產，似乎並非如此。《昭二十年·左傳》載子產不祀龍云：

鄭大水，龍鬪于時門之外洧淵，國人請為禳焉。子產弗許，曰：「我鬪，龍不我覲也；龍鬪，我獨何覲焉？禳之，則彼其室也。吾無求

⁴⁰ 關於子產論伯有之鬼魂事，另可參拙撰〈先秦至唐代鬼靈復仇事例的省察與詮釋〉之〈二〉。

於龍，龍亦無求於我。」乃止也。(頁 1405)

鄭國發生大水災，傳聞龍在洧淵打鬥，國人害怕水災繼續為害，遂請子產祭龍以禳除災害。子產卻認為龍的出現與人事無關，不需在意；而且龍出現的洧淵也是其應該出沒的場所，無需禳除。子產並認為自己不需向龍提出要求，龍也是如此，在兩不相涉的情形下，子產並不贊成祭龍，後來也平安無事。由此則敘事具體可見子產對神怪事件並不迷信。

其實早在《昭十七年·左傳》已載子產不因火災而祭祀事云：

冬，有星孛于大辰，西及漢。申須曰：「彗所以除舊布新也。天事恆象，今除於火，火出必布焉，諸侯其有火災乎！」梓慎曰：「往年吾見之，是其徵也。……」(頁 1390)

鄭裨竈言於子產曰：「宋、衛、陳、鄭將同日火。若我用瓘斚玉瓚，鄭必不火。」子產弗與。(1391-1392)

魯昭十七年，天空出現彗星，魯申須、梓慎，鄭裨竈都認為將會有大火災；裨竈並建議子產若用瓘斚玉瓚禳除，鄭國即可免除災害；子產不從。至魯昭十八年時，情況益形嚴重：

夏五月，火始昏見。丙子，風。梓慎曰：「是謂融風，火之始也；七日，其火作乎！」戊寅，風甚。壬午，大甚。宋、衛、陳、鄭皆火。梓慎登大庭氏之庫以望之，曰：「宋、衛、陳、鄭也。」數日皆來告火。

裨竈曰：「不用吾言，鄭又將火。」鄭人請用之，子產不可。子大叔曰：「寶以保民也，若有火，國幾亡。可以救亡，子何愛焉？」子產曰：「天道遠，人道邇，非所及也，何以知之？竈焉知天道？是亦多言矣，豈不或信？」遂不與。亦不復火。(頁 1394-1395)

《左傳》先敘述子產不納裨竈之言，果然有大火災。此時裨竈又對子產說若不採其言，鄭國還會繼續發生大火。眾人都建議子產採用裨竈之法，子產依舊不肯。⁴¹子太叔並質疑子產吝惜瓘斚玉瓚而不答應禳除火災是否正確。子產此時才說出他的看法：「天道」遙遠不可知，「人道」則近而可掌握，兩者互不相涉，人怎麼可能知「天道」？裨竈既不可能知天道，則其建議毫無助益，其預言也僅是有時應驗而已。子產依舊堅持不肯採用裨竈的建議，鄭國卻也未再發生火災。

《左傳》此段敘事有助於了解子產／《左氏》對神怪／災異事件的

⁴¹ 《左氏會箋》：「初次未驗時不可，守正者或能之；二次既驗後不可，識力卓絕。」(卷 24，頁 2)

看法／立場。首先，上引各人物的對話，子太叔的質疑相當值得注意，子太叔認為若對國家有利，為何要吝惜寶物而不拿來祭祀？這種觀念與榮季勸諫子玉相近，可能是二人的觀念相近／相同，但即使是二人觀念接近，而《左傳》一再強調／記載，也可見《左氏》相當重視人民的福祉。由《左傳》的記述，子產之重視國家人民，自是無庸置疑，可見其堅持不肯祭天，顯然出於不相信能以祭祀來解決問題。其次，子產認為天道遙遠不可知，在無法得知以瓘罍玉瓚禳除是否有效的情形下，實不如慎守人事以應變。《左傳》接著便記載鄭國發生大火時，子產如何謹慎應對：

火作，子產辭晉公子、公孫于東門，使司寇出新客，禁舊客勿出於宮。使子寬、子上巡群屏攝，至于大宮。使公孫登徙大龜，使祝史徙主祔於周廟，告於先君。使府人、庫人各徹其事。商成公徹司宮，出舊宮人，寘諸火所不及。司馬、司寇列居火道，行火所燬。城下之人伍列登城。明日，使野司寇各保其徵，郊人助祝史，除於國北，禳火于玄冥、回祿，祈于四鄺。書焚室而寬其征，與之材。三日哭，國不市。使行人告於諸侯。（頁 1395-1397）

子產親身指揮眾人救火，並確實做好災後的善後工作，完全符合其重人事，輕天道的精神。茲再以《襄九年·左傳》所載另一次火災為證：

春，宋災，樂喜為司城以為政，使伯氏司里。火所未至，徹小屋，塗大屋，陳畚揭；具綆缶，備水器；量輕重，蓄水潦，積土塗；巡丈城，繕守備，表火道。使華臣具正徒，令隧正納郊保，奔火所。使華閱討右官，官庀其司。向戌討左，亦如之。使樂遄庀刑器，亦如之。使皇郛命校正出馬，工正出車，備甲兵，庀武守。使西鉏吾庀府守，令司宮、巷伯徹宮。二師令四鄉正敬享，祝宗用馬于四墉，祀盤庚于西門之外。

晉侯問於士弱曰：「吾聞之，宋災於是乎知有天道，何故？」對曰：「古之火正，或食於心，或食於味，以出內火。是故味為鶉火，心為大火。陶唐氏之火正閼伯居商丘，祀大火，而火紀時焉。相土因之，故商主大火。商人閱其禍敗之釁，必始於火，是以日知其有天道也。」公曰：「可必乎？」對曰：「在道。國亂無象，不可知也。」（頁 961-964）

宋國發生火災，司城樂喜一如子產般謹慎對應／對付；晉悼詢問士弱，士弱告以國之禍福在乎治亂。兩相對照，《左傳》不迷信神鬼／災異，重視人力／人文的精神昭然可見，無需再贊一詞。

論者或以此對照子產論伯有與晉平夢黃熊二事質疑子產。鬼神之事畢竟屬於難知而無法確切掌握的範疇，就伯有一事而言，子產似乎相信

鬼神的存在，⁴²但子產的作為並非出於迷信：伯有與子孔都因惡行而遭殺害，並因此而斷祀。子產立公孫洩與良止，由「鬼神」角度論，固然代表能夠享有祭祀；由「人事」角度言，則能減緩孔、良二族的不滿，消弭大夫間的緊張關係。況且所謂「國人」與「夢見伯有者」，應是當初參與攻伐伯有的人，因而對伯有為鬼產生驚恐。子產立子孔與伯有之後，對當初參與攻伐伯有者，無疑可以減少罪惡感，同時也對他們有警惕之效。在伯有的鬼魂敘事中，子產的作為應更傾向人事的考量，意在穩定政局。至於晉平夢黃熊事，子產的建議則在祭祀應合乎常度。鯀是三代以來夏郊時都會從祀的對象，晉國此時既貴為盟主，理當維護此一禮儀。子產說「其或者未之祀也乎」，可見黃熊之夢所代表的究竟是否真與晉國缺祀鯀有關，或重新祭祀鯀是否能讓晉平痊癒，子產均未直接予以肯定，其建議乃著眼於人應追求人事／祭祀的穩當合宜；而且似乎也對晉國身為霸主，卻未能善盡職責有所隱喻。至於龍出現而子產不肯祭祀，則因子產認為龍與水災的關係並非絕對，正如瓘斚玉瓚與禳除火災的關係一樣，祭龍未必能平息水患，所以「無求於龍」，既不肯祭祀，也不加禳除。況且祭龍並非常典，《昭元年·左傳》載子產回答叔向問實沈、臺駘為祟時曾說：

山川之神，則水旱癘疫之災於是乎禱之。（頁 1219）

有水災時，禱祭的對象應該是山川之神而非龍，可見子產不願祭龍也應與不合禮度有關。

綜上所論，可知子產的行事及其處事的態度應與迷信無關，而是重視禮儀制度與自身行為，具體而充分的顯露《左傳》人文精神的昂揚，這應是《左傳》神怪敘事的真正／終極意涵。

三、論《左傳》的人文精神

根據上節的論證，已可略見《左傳》的神怪敘事，其重點並不在探究神祕不可知的領域，而在肯定後天人事的努力。此一立場，具體反映先秦時期人文精神的昂揚。此種精神重視人事的努力，強調自我道德的要求與實踐，與孔子所代表的儒家人文思想正相呼應。不過，《左氏》雖透過許多神怪敘事，闡釋道德實踐的重要性與人文精神；但不可否認的，《左傳》中有些敘事還是具有相當程度的神祕意味，不可不進一步探索分析。

⁴² 筆者尚不敢肯定子產一定相信鬼神，《左傳》此段敘事，也可能反映子產的擅長政治手腕。

（一）隕石于宋五，六鵠退飛過宋都

《僖十六年·春秋經》：「春，王正月，戊申，朔，實石于宋五；是月，六鵠退飛過宋都。」茲引三傳所載，以見《左傳》之人文精神。《公羊》云：

「曷為先言實而後言石？」「實石，記聞，聞其碩然，視之則石，察之則五。」「是月者何？」「僅逮是月也。」「何以不日？」「晦日也。」「晦則何以不言晦？」「《春秋》不書晦也。朔，有事則書；晦，雖有事不書。」「曷為先言六而後言鵠？」「六鵠退飛，記見也，視之則六，察之則鵠，徐而察之則退飛。」「五石、六鵠，何以書？」「記異也。」「外異不書，此何以書？」「為王者之後記異也。」⁴³

《穀梁》云：

「先隕而後石，何也？」「隕而後石也。」「于宋四竟之內曰宋。後數，散辭也，耳治也。」「是月也，決不日而月也。」「六鵠退飛過宋都，先數，聚辭也，目治也。」子曰：「石，無知之物；鵠，微有知之物。石無知，故日之，鵠微有知之物，故月之。君子之於物，無所苟而已。石、鵠且猶盡其辭，而況於人乎？故五石、六鵠之辭不設，則王道不亢矣。」⁴⁴

《左氏》云：

春，隕石于宋五，隕星也。六鵠退飛過宋都，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。」（頁 369）⁴⁵

相較於《公》、《穀》二傳緊扣「隕石于宋五」、「六鵠退飛過宋都」字義的解釋與《春秋》義例的發揮，甚至近乎迂固的牽連至「王道」云云；《左氏》明顯偏重在強調人文精神：面對宋國隕石與六鵠退飛的「災異」現象，《左傳》除明確指出此乃自然界的自然現象外，特別舉出宋襄問災祥吉凶之事，即可見其重人事的傾向，又藉由內史叔興之口說出人無需探究「災異」背後所代表的吉凶，因吉凶乃依據人事之允當與否而定，過

⁴³ 唐·徐彥：《公羊注疏》（臺北：藝文印書館，1976 景清嘉慶二十年江西南昌府學刻本），卷 11，頁 13 上-14 上。

⁴⁴ 《穀梁注疏》，卷 8，頁 14 上-15 上。

⁴⁵ 《左傳正義》，卷 14，頁 14 下-16 上。

度追求陰陽之事，徒然耗損向上提升的力量——內史叔興論宋襄之失問，正因宋襄過度依賴災異事件的譴告。

（二）彭生之妖與齊襄之死

彭生之妖導致齊襄之死事，見〈桓十八年〉與〈莊八年〉：

十八年春，公將有行，遂與姜氏如齊。……公會齊侯于濼，遂及文姜如齊。齊侯通焉。公謫之。以告。夏四月丙子，享公。使公子彭生乘公，公薨于車。

魯人告于齊曰：「寡君畏君之威，不敢寧居，來修舊好。禮成而不反，無所歸咎，惡於諸侯。請以彭生除之。」齊人殺彭生。（〈桓十八年〉，頁 151-152）

齊侯游于姑棼，遂田于貝丘。見大豕。從者曰：「公子彭生也。」公怒，曰：「彭生敢見！」射之。豕人立而啼。公懼，隊于車。傷足，喪屨。反，誅屨於徒人費。弗得，鞭之，見血。走出，遇賊于門，劫而束之。費曰：「我奚御哉？」袒而示之背。信之。費請先入，伏公而出，鬥，死于門中。石之紛如死于階下。遂入，殺孟陽于床。曰：「非君也，不類。」見公之足于戶下，遂弑之，而立無知。（〈莊八年〉，頁 175-176）

魯桓夫人文姜與其兄齊襄私通，遭魯桓斥責，文姜以告，齊襄竟遣力士彭生拉殺魯桓，並殺彭生以回應魯國的責問。彭生可說是替死鬼。齊襄田獵時遇大豕，從者以為乃彭生所化，齊襄射之，大豕人立而啼，齊襄因而墜車受傷，事後即遭到殺害。由上下文實難確定大豕即為彭生鬼魂化身；⁴⁶但《左氏》卻寫得若有關焉，彷彿是彭生／大豕引發了齊襄的被殺。不過此一敘事依然可解釋為《左氏》旨在藉此譴責齊襄的敗德行為，充滿警戒意味，蓋即本文〈一〉汪中所說的「所以明教也」，依然重在個人言行導致的後果，未必真屬迷信。

（三）衛成返國與周歃猝死、冶廩辭卿

此事涉及衛國的政爭，見僖二十八、三十年《左傳》：

衛侯聞楚師敗，懼，出奔楚。遂適陳，使元咺奉叔武以受盟。（〈僖二十八年〉，頁 466）

⁴⁶ 如王充《論衡·訂鬼》即言：「國將亡，妖見，其亡非妖也。人將死，鬼來，其死非鬼也。亡國者兵也，殺人者病也。……夫殺襄公者賊也。先見大豕於路，則襄公且死之妖也。人謂之彭生者，有似彭生之狀也。世人皆知殺襄公者非豕，而獨謂鬼能殺人，一惑也。」（《論衡校箋》，頁 716-717）

或訴元咺於衛侯曰：「立叔武矣。」其子角從公，公使殺之。咺不廢命，奉夷叔以入守。六月，晉人復衛侯。甯武子與衛人盟于宛濮，……國人聞此盟也，而後不貳。

衛侯先期入，甯子先，長牂守門，以為使也，與之乘而入。公子歆犬、華仲前驅，叔孫將沐，聞君至，喜，捉髮走出，前驅射而殺之。公知其無罪也，枕之股而哭之。歆犬走出，公使殺之。元咺出奔晉。（頁 468-470）

衛侯與元咺訟，甯武子為輔，鍼莊子為坐，士榮為大士。衛侯不勝。殺士榮，刖鍼莊子，謂甯俞忠而免之。執衛侯，歸之于京師，寘諸深室。甯子職納橐饘焉。元咺歸于衛，立公子瑕。（頁 472-473）

晉侯使醫衍酖衛侯。甯俞貨醫，使薄其酖，不死。公為之請，納玉於王與晉侯，皆十穀，王許之。秋，乃釋衛侯。衛侯使賂周歆、冶廩曰：「苟能納我，吾使爾為卿。」周、冶殺元咺及子適、子儀。公入，祀先君，周、冶既服，將命，周歆先入，及門，遇疾而死。冶廩辭卿。（〈僖三十年〉，頁 478-479）

衛成公在城濮之戰時因依附楚國而遭國人驅逐，⁴⁷元咺盡忠守國；衛成為了奪回君位，竟賄賂周歆、冶廩行凶，殺害元咺與公子瑕兄弟；在即將履行諾言，任命周、冶二人為卿時，《左傳》「客觀」的敘述「周、冶既服，將命，周歆先入，及門，遇疾而死。冶廩辭卿」。一死、一辭卿，表面上看，《左氏》似乎迷信鬼神——周歆在衛國宗廟門前遭衛國的先公、先王的鬼靈所殺——不過，似乎也可解釋為《左氏》相信冥冥之中報應不爽，具警世／教化意味；又或許，《左氏》也可能訴諸嘲弄——如果缺乏道德，即使利用非法手段謀取權位，也沒有資格／機會位居公卿，。無論採用何種解釋，皆呈現《左傳》重視人文精神的傾向。

（四）鄭大夫論明神不蠲要盟

鄭國夾處晉、楚兩大國之間，依楚則晉來伐，從晉則楚來攻。面對此種兩難困境，不得不依違兩端。《襄九年·左傳》所載可見鄭國面對晉國強勢要脅，不肯屈服的處境云：

冬十月，諸侯伐鄭。……鄭人恐，乃行成。……諸侯皆不欲戰，乃許鄭成。十一月己亥，同盟于戲，鄭服也。將盟，鄭六卿，公子駢、

⁴⁷ 《僖二十八年·左傳》：「晉侯將伐曹，假道于衛。衛人弗許。還，自河南濟，侵曹、伐衛。正月戊申，取五鹿。……晉侯、齊侯，盟于斂孟。衛侯請盟，晉人弗許。衛侯欲與楚，國人不欲，故出其君，以說于晉。衛侯出居于襄牛。」（《春秋左傳注》，頁 451-452）

公子發、公子嘉、公孫輒、公孫蠆、公孫舍之及其大夫、門子，皆從鄭伯。晉士莊子為載書，曰：『自今日既盟之後，鄭國而不唯晉命是聽，而或有異志者，有如此盟！』公子駢趨進曰：『天禍鄭國，使介居二大國之間，大國不加德音，而亂以要之，使其鬼神不獲歆其禋祀，其民人不獲享其土利，夫婦辛苦墊隘，無所底告。自今日既盟之後，鄭國而不唯有禮與彊可以庇民者是從，而敢有異志者，亦如之！』荀偃曰：『改載書！』公孫舍之曰：『昭大神要言焉，若可改也，大國亦可叛也。』知武子謂獻子⁴⁸曰：『我實不德，而要人以盟，豈禮也哉？非禮，何以主盟？姑盟而退，脩德息師而來，終必獲鄭，何必今日？我之不德，民將棄我，豈唯鄭？若能休和，遠人將至，何恃於鄭？』乃盟而還。」（頁 967-969）

鄭國大夫面對強晉，幾乎精銳盡出，原因即在不願失掉國家利益。春秋時代極為重視盟會／盟誓，訂盟時例請神明監視，以示不可／敢背盟。為了約束參盟者不可「渝盟」，盟辭例多詛咒之詞。上引文字具體可見晉、鄭訂盟雙方劍拔弩張的對立，鄭國實在要脅下勉強訂下盟約。在無法完全臣服鄭國的情況下，晉返國不久，旋又伐鄭：

晉人不得志於鄭，以諸侯復伐之。十二月癸亥，門其三門。閏月戊寅，濟于陰阪，侵鄭。次于陰口而還。（頁 969-970）

楚聞晉伐鄭，亦伐鄭以示威：

楚子伐鄭。子駟將及楚平，子孔、子蟜曰：「與大國盟，口血未乾而背之，可乎？」子駟、子展曰：「吾盟固云『唯彊是從』，今楚師至，晉不我救，則楚彊矣。盟誓之言，豈敢背之？且要盟無質，神弗臨也。所臨唯信，信者，言之瑞也，善之主也，是故臨之。明神不蠲要盟，背之，可也。」乃及楚平。（頁 971）

面對強楚來攻，子駟有意背棄先前與晉訂定的盟誓，與楚談和；子孔、子蟜反對。子駟、子展提出晉不來救，可見當初的盟會毫無誠信可言，既然如此，神明不但不會降臨，且會厭棄這種要挾之下所定的盟約。子駟、子展將盟約的約束力，轉向人事上的誠信，認為對方是否信守盟約，才是遵守盟約與否的最終依據。這雖可能只是二人想依附楚國的託辭，但多少也顯露出時人對神秘力量敬畏／畏懼鬆動的現象。《襄十一年·左傳》又載晉鄭之盟云：

四月，諸侯伐鄭。……秋七月，同盟于亳。范宣子曰：「不慎，必失諸侯。諸侯道敝而無成，能無貳乎？」乃盟。載書曰：「凡我同盟，毋

⁴⁸ 知武子，晉中軍帥知罃；獻子，中行獻子荀偃，時為上軍將。

蘊年，毋壅利，毋保姦，毋留慝，救災患，恤禍亂，同好惡，獎王室。或間茲命，司慎、司盟，名山、名川，群神、群祀，先王、先公，七姓十二國之祖，明神殛之，俾失其民，隊命亡氏，踣其國家。」（頁 988-990）

此次載書除強調重視人事的「毋蘊年，毋壅利，毋保姦，毋留慝，救災患，恤禍亂，同好惡，獎王室」外，更請出各種神祇作為要約，除了顯示當時依然重視鬼神的神祕力量外，《左氏》不斷的紀錄這些事件、言辭，已明顯可見由「神治」走向「人治」的軌跡，其所開展的人文精神，實亦反映出此一時期史官的「理性」價值觀與《左氏》的人文傾向。⁴⁹

（五）魏顆遇鬼與宋襄人牲、秦穆人殉

《宣十五年·左傳》所載魏顆遇鬼結草報恩事，堪稱中國有名的神怪敘事：

秋七月，秦桓公伐晉，次于輔氏。壬午，晉侯治兵于稷，以略狄土，立黎侯而還。及雒，魏顆敗秦師于輔氏，獲杜回——秦之力人也。初，魏武子有嬖妾，無子。武子疾，命顆曰：「必嫁是。」疾病，則曰：「必以為殉！」及卒，顆嫁之，曰：「疾病則亂，吾從其治也。」及輔氏之役，顆見老人結草以亢杜回。杜回躓而顛，故獲之。夜夢之曰：「余，而所嫁婦人之父也。爾用先人之治命，余是以報。」（頁 763-764）

魏顆之父魏犢本已立下遺囑，要魏顆在其死後改嫁愛妾，臨死前卻又反悔，改要她殉葬。魏顆認為父親臨死前精神已散亂，故不採其臨終遺言而改嫁嬖妾。《左傳》記載魏顆能夠打敗秦師，擄獲秦國大力士，乃因有老人結草相助，老人即是嬖妾之父為女報恩。此事表面似乎如楊《注》所言，「涉迷信，固不可信」；⁵⁰不過《左氏》或許不無肯定魏顆不從其父「疾病則亂」，以人為殉，違背人文精神的用心。

《左傳》極力反對人牲、人殉，如〈僖十九年傳〉載：

宋公使邾文公用鄫子于次睢之社，欲以屬東夷。司馬子魚曰：「古者六畜不相為用，小事不用大牲，而況敢用人乎？祭祀以為人也。」

⁴⁹ 關於周代史官的理性價值觀，可參徐復觀：〈原史——由宗教通向人文的史學的成立〉，《兩漢思想史·卷三》，頁 217-304；陳來：《古代思想文化的世界》，第三章〈天道〉「四、史官的理性」，頁 96-100。

⁵⁰ 《春秋左傳注》，頁 764。

民，神之主也。用人，其誰饗之？齊桓公存三亡國以屬諸侯，義士猶曰薄德，今一會而虐二國之君，又用諸淫昏之鬼，將以求霸，不亦難乎？得死為幸。」（頁 381-382）

宋襄欲繼齊桓稱霸，命邾文公以鄫子為祭品祭祀社神，企圖要脅東夷諸侯。《左傳》在「客觀」敘事之後，引用宋大夫司馬子魚的強烈批評，認為「祭祀以為人也。民，神之主也」，以人為牲，能得善終已屬大幸，何能稱霸？其人文精神實已呼之欲出。秦穆公以三良為殉尤為著名，見《文六年·左傳》：

秦伯任好卒，以子車氏之三子奄息、仲行、鍼虎為殉，皆秦之良也。國人哀之，為之賦〈黃鳥〉。

君子曰：「秦穆之不為盟主也宜哉！死而棄民。先王違世，猶詒之法，而況奪之善人乎？《詩》曰：『人之云亡，邦國殄瘁。』無善人之謂。若之何奪之？古之王者知命之不長，是以並建聖哲，樹之風聲，分之采物，著之話言，為之律度，陳之藝極，引之表儀，予之法制，告之訓典，教之防利，委之常秩，道之禮則，則使毋失其土宜，眾隸賴之，而後即命。聖王同之。今縱無法以遺後嗣，而又收其良以死，難以在上矣。」君子是以知秦之不復東征也。（頁 546-549）

《左氏》除「客觀」敘事外，又徵引「君子曰」評論秦穆公之不能成為春秋霸主，東征中原，即在其以人為殉。宋襄、秦穆能否成為霸主，未必與其用人牲、人殉有關，但透過《左傳》的敘事，其所呈現的人文精神堪稱具體而鮮明。

（六）晉景夢大厲與荀偃夢晉厲及死而目不瞑口不受含

晉景夢大厲與荀偃夢見晉厲公鬼靈及死不受含事，尤屬神祕迷離的神怪敘事。晉景夢厲鬼，見《成十年·左傳》：

晉侯夢大厲，被髮及地，搏膺而踊，曰：「殺余孫，不義。余得請於帝矣！」壞大門及寢門而入。公懼，入于室。又壞戶。公覺，召桑田巫。巫言如夢。公曰：「何如？」曰：「不食新矣。」

公疾病，求醫于秦。秦伯使醫緩為之。未至，公夢疾為二豎子，曰：「彼，良醫也，懼傷我，焉逃之？」其一曰：「居肅之上，膏之下，若我何？」醫至，曰：「疾不可為也，在肅之上，膏之下，攻之不可，達之不及，藥不至焉，不可為也。」公曰：「良醫也。」厚為之禮而歸之。

六月丙午，晉侯欲麥，使甸人獻麥，饋人為之。召桑田巫，示而殺

之。將食，張，如廁，陷而卒。小臣有晨夢負公以登天，及日中，負晉侯出諸廁，遂以為殉。(頁 849-850)

晉景之夢大厲，緣於其殺趙同、趙括而引來趙氏祖先化身的厲鬼追殺／復仇。⁵¹晉景雖屬罪有應得，但《左傳》所記懲罰的力量卻似來自神祕之域，而且此段敘事之後接著寫晉景的膏肓之夢、且景公果然不得食新麥，以及小臣夢見背負晉景上天等事，更加彰顯其神秘性。

荀偃夢晉厲，見襄十八、十九年《左傳》：

秋，齊侯伐我北鄙。中行獻子將伐齊，夢與厲公訟，弗勝。公以戈擊之，首隊於前，跪而戴之，奉之以走，見梗陽之巫皋。他日，見諸道，與之言，同。巫曰：「今茲主必死。若有事於東方，則可以逞。」獻子許諾。

晉侯伐齊，將濟河，獻子以朱絲繫玉二穀，而禱曰：「齊環怙恃其險，負其眾庶，棄好背盟，陵虐神主。曾臣彪將率諸侯以討焉，其官臣偃實先後之。苟捷有功，無作神羞，官臣偃無敢復濟。唯爾有神裁之。」沈玉而濟。(十八年，頁 1035-1037)

晉侯先歸。公享晉六卿于蒲圃，賜之三命之服；軍尉、司馬、司空、與尉、候奄皆受一命之服；賄荀偃束錦、加璧、乘馬，先吳壽夢之鼎。

荀偃瘡疽，生瘍於頭。濟河，及著雍，病，目出。大夫先歸者皆反。士匄請見，弗內。請後，曰：「鄭甥可。」二月甲寅，卒，而視，不可含。宣子盥而撫之，曰：「事吳敢不如事主！」猶視。欒懷子曰：「其為未卒事於齊故也乎？」乃復撫之曰：「主苟終，所不嗣事于齊者，有如河！」乃瞑，受含。宣子出，曰：「吾淺之為丈夫也。」(十九年，頁 1045-1046)

晉厲「侈而多外嬖」，胥童、夷陽五、長魚矯皆受寵而怨卻氏；群大夫之間又多挾怨交爭，如欒書之怨卻氏。魯成十七年，欒書設計陷害卻至，晉厲聽信胥童之言，欲除三卻；卻氏內部意見不一，終遭晉厲與胥童之徒滅族；胥童並劫持欒書、荀偃於朝，欲晉厲一併殺之，厲公不忍；既而欒書、荀偃謀反，召士匄、韓厥，二人皆拒為亂。魯成十八年(573B.C.)，欒書、荀偃遣程滑弑厲公，迎立悼公。⁵²十九年後(魯襄十八年，晉平三

⁵¹ 已見注 38。

⁵² 見成十七、十八年《左傳》，《春秋左傳注》，頁 900-906。文長不錄。關於晉厲與三卻、欒書、荀偃之恩怨及欒、荀之弑君，可參拙撰〈先秦傳本／簡本敘事舉隅——以「三卻之亡」為例〉，《臺大中文學報》，第 32 期(2010 年 6 月)，頁 31-78。

年，555B.C.)，荀偃已為執政，將伐齊，夢厲公與己爭訟，首為厲公所斷，偃戴之，奉以走，證諸巫皋，皋言其將死。次年，荀偃頭上生疽，眼睛突出，卒時目不瞑、口閉無法受含。經士匄、欒盈一再安撫、請示，始瞑目、受含。由《左傳》所載，荀偃相信鬼神等神異力量，當無可疑；⁵³但《左氏》是否相信此乃神怪所致，則尚有可言者：首先，荀偃的「目視」、「口不可含」，也有可能是「瘰疽」、「生瘍於頭」等病造成的結果，不必然出於「神異」力量；其次，與欒書合謀弑厲公的荀偃，十九年後執國政主導伐齊，卻夢見晉厲鬼魂前來復仇，醒後求證於梗陽之巫皋，知此次不免一死，遂於渡河前誓言「苟捷有功，無作神羞，官臣偃無敢復濟」，亦即不顧自己生死，只求伐齊奏功。荀偃面對晉厲之夢並未驚惶失措，而是堅毅的逐步完成任務，使晉國得以戰勝齊國。荀偃既「以臣弑君」，其罪當誅；又獨受魯之重賂，其私心亦昭然若揭；⁵⁴值得探究的是，成十八年時弑君的欒書、荀偃，該年並未受到明確批判——《春秋》、《左傳》皆然——事隔近二十年後，卻又將荀偃之死牽合此事。就情節安排言，即使略去荀偃之夢與濟河之誓等細節，亦不致影響戰事發展，《左傳》此處特意補述，甚至訴諸帶有神祕性質的夢境、巫卜，無非出自一種歷史性的省察與詮釋，兩起事件一方面產生因果連結，可能使人心生戒懼；但另一方面，《左傳》描繪荀偃面對噩夢／生死的態度，卻也透露《左氏》對欒、荀之殺無道昏君晉厲，其實並不痛斥，否則大可略去荀偃慷慨的濟河誓辭。《左傳》如此記載荀偃之死相當值得玩味：荀偃面對死亡／厲公復仇的態度相當正面，某種程度上值得激賞；但刻意於此時牽連弑君之事，又似乎帶有些微「天網恢恢，疏而不漏」的貶抑與鑑戒之意。⁵⁵

⁵³ 茲再以一事證成之：《成十年·左傳》載：「宋公享晉侯于楚丘，請以〈桑林〉。荀偃辭。荀偃、士匄曰：『諸侯宋、魯，於是觀禮。魯有禘樂，賓祭用之。宋以〈桑林〉享君，不亦可乎？』舞，師題以旌夏。晉侯懼而退入于房。去旌，卒享而還。及著雍，疾。卜，桑林見。荀偃、士匄欲奔請禱焉，荀偃不可，曰：『我辭禮矣，彼則以之。猶有鬼神，於彼加之。』」（《春秋左傳注》，頁977）

⁵⁴ 《左傳》頗為重視人臣是否「忠」於國家、人民，如《襄二十五年·左傳》載崔杼弑莊公後，立景公而盟國人於大宮，曰：「所不與崔、慶者——」晏子仰天歎曰：「嬰所不唯忠於君、利社稷者是與，有如上帝！」（1099）又如趙盾身為執政，雖有弑君惡名，但因忠於國家、人民，時人亦稱其「忠」。先秦時期「忠」的觀念，與漢代天下一統後的「忠」頗有差異。說可參拙撰：〈《左傳》「弑君敘事」舉隅——以趙盾、崔杼為例〉，於2009年6月26日「當代經典詮釋多元整合教學研討會」（臺大中文系主辦）宣讀，待刊；佐藤將之：《中國古代的「忠」論研究》（臺北：臺大出版中心，2010）。

⁵⁵ 關於《左傳》記荀偃事所反映的意涵，可參拙撰〈先秦傳本／簡本敘事舉隅——以「三

四、結語

綜上所論，無論是魏顆所受的恩報，或晉景受到的懲罰，乃至荀偃的頭疽生瘍，表面上看，其來源似都屬於冥冥不可知的神秘力量；但若由《左傳》乃為了「懲惡勸善」的角度觀之，則雖有厲鬼、夢等神秘力量，但晉景在死前，竟「召桑田巫，示而殺之」，其不仁可見；竹添光鴻認為「悼公之禘祀既畢，於是乎將大舉伐齊也。偃窮而反本，妖夢見告，如後世沈約夢齊明帝斷其舌者」，⁵⁶則荀偃當係疑心生暗鬼，如二十世紀心理分析大師佛洛伊德所言「夢乃潛意識的反映」，實出荀偃的自愧心理；而魏顆得老人之酬報，則明顯有褒揚之意。凡此亦皆不出闡揚人文精神之旨。

《左傳》的神怪敘事，既有認為人應重視自我的道德實踐，也有承認鬼神存在及其對人事影響者。此種矛盾情況所反映的，應不是如楊伯峻所說的《左傳》作者「迷信」，而是如實反映春秋時期乃鬼神信仰與人文精神相互交錯交替的時期；也可能如張端穗所認為的，代表周朝開始萌芽的人文精神，並未與傳統宗教信仰完全斷絕，人有自行決定命運的力量，但不與神的旨意相衝突；⁵⁷也可能如過常寶所說的，《左傳》中有神秘象徵的禁忌性思維，但更從中衍發出探求人事上的因果邏輯，展現出二元的敘事邏輯，成為史官獨特的詮釋方式。⁵⁸

上述諸說，似乎都能說明／詮釋《左氏》敘事的可能意識／心態。筆者則認為：從《左傳》的神怪敘事不斷強調人為的積極向上，重視自我的道德實踐，強調善惡果報，力圖削減神秘——宗教／鬼神——因素的影響力，在在可見《左氏》努力跨向人文精神的用心與苦心。

附識：本文原載北京大學中國古文獻研究中心編：《北京大學中國古文獻研究中心集刊·第九輯·中國經典文獻詮釋藝術學術討論會論文集》，2010年6月。此版有相當幅度的增改。

卻之亡」為例〉〈四〉之（二），頁68-72。

⁵⁶ 《左氏會箋》，卷16，頁13。

⁵⁷ 《左傳思想探微》，頁39-40。

⁵⁸ 過常寶：《原史文化及文獻研究》（北京：北京大學出版社，2008），〈第四章、《左傳》研究·二〉，頁136-148。

由《左傳》的「神怪敘事」論其人文精神

摘 要

國立臺灣大學中國文學系 李隆獻

《左傳》敘事詳瞻，論者多所褒揚；但其多記神怪，且屢有徵驗，亦招致東漢·王充、晉·范寧，乃至近賢錢鍾書、楊伯峻等人的批評，認為《左氏》過度迷信；唯亦有為其辯護者，如清·汪中、日·竹添光鴻等，可見學者對《左傳》是否迷信仍有爭議。

本文聚焦於「神怪敘事」，冀能藉此釐清《左傳》的精神樣貌。文中透過二十則事例的分析、闡釋，發現《左氏》的神怪敘事，大抵並不相信鬼神力量造成的影響，而多歸諸人力／人事；或雖承認鬼神靈怪存在，但更標舉個人之自我道德實踐在事件中的重要性，力圖削減神秘因素／力量的影響，在在可見《左氏》努力跨向人文精神的用心與苦心。

關鍵詞：《左傳》、敘事、神怪敘事、人文精神

Supernatural Narratives and Secularism in the *Zuozhuan*

Abstract

Lee Long-Shien

Chinese Literature Department

National Taiwan University

The *Zuozhuan* has long been appreciated by its readers for its richness in narrative detail; however, the attention it devotes to supernatural predictions and their fulfillment has also earned criticism from scholars as early as Wang Chong 王充 (Eastern Han) and Fan Ning 范寧 (Jin) to those as late as Qian Zhongshu 錢鍾書 and Yang Bojun 楊伯峻 closer to our own day. At one time or another, all of them held that the compiler of the *Zuozhuan* subscribed disproportionately to superstitious beliefs, which is a lamentable practice they believed conflicted with the secular spirit of traditional scholarship. But dissenters from this established opinion also emerged, notably Wang Zhong 汪中 (Qing) and Takezoe K•k• 竹添光鴻 (Japan), thus showing that the question over *Zuozhuan*'s supernatural or secular orientation is still a subject of discussion among scholars up to the near present.

This article centers on the “supernatural” events narrated in the *Zuozhuan* to arrive at a better understanding of the underlying spirit of the work as imparted by its compiler. Analyzing twenty cases involving supernatural events in the *Zuozhuan*, the present author suggests that *Zuozhuan*'s compiler may have recorded supernatural incidents according to report, but the main thrust behind the incorporation of such material into his oeuvre still lies with exhorting people to focus on human effort and fulfilling one's moral destiny. The compiler may have acknowledged the existence of the gods and spirits; but whether they exert real influence on the course of human events is a separate matter, because ideologically speaking, the *Zuozhuan* is more concerned about secular effort more so than mystical powers and influence.

Key Words: *Zuozhuan*, Narrative, Supernatural Events, Secularism