

【哲学研究】

子产之道、术与原始儒家精神*

刘志伟 李小白

摘要:春秋战国恰处人类文明的“轴心时代”。作为春秋时代的一代伟人,子产在新旧嬗变时期,怀抱“救世”理想,以“死社稷”的使命担当,注重经世致用,勇于随“时”而“变”,使得郑国得以“并立于中国”。子产的政治思想既具有“轴心时代”人文主义先觉特质,也具有高度的实践理性垂范价值:其以追商尊周、崇礼重德传承先哲道、术精髓,为以孔子为代表的儒家思想学派导夫先路;其以知行合一的实践理性精神,为儒学之士追求平治天下之事功理想树立典范;其坚持“礼”为体“术”为用理念,进而形成“救时”之急的施政良方,为后世政治家所推重。可以说,子产是春秋时代中原根性文化传承创新发展的重要代表人物,是先秦德性文化之“圣贤”人格典范,对后世文明的发展具有重要影响。

关键词:子产;原始儒家精神;道;术

中图分类号:B221

文献标识码:A

文章编号:1003-0751(2021)02-0112-07

春秋战国恰处人类文明“轴心时代”。数百年间孕育了众多思想家,其中,子产以独到的政治眼光、超前的治国理念和卓越的实践能力,于周道衰微之际,高擎“礼德”大旗,怀着“苟利社稷,死生以之”^①的殉道精神,追商宗周、訖谟定命、度世权宜,使“国小而偪”^②的郑国得以“并立于中国”^③,其事迹铭记于诸子典籍当中,其思想对后世儒家有重要影响。孔子赞其为“古之遗爱”^④,后人更誉其为“春秋第一人”^⑤。纵览中国文化思想史,可以说,子产是孔子之前时代一位承前启后的重要人物。

“超越秩序”一定会对“世俗秩序”进行积极构建。具备原始儒家精神特征的子产,在“轴心时代”的思想内在突破中有明显的创新,其言论、事功势必引起广泛关注并被进行不同解读。自古迄今,有关其评价存在较大分歧,今之学人也在其思想归属问题上左右为难。细察之,诸家言论或誉或非,实际体现出对其思想不同程度的继承和鉴照。根本在于,子产思想既具有“轴心时代”人文主义先觉特质,也

具有高度的实践理性和指导现实的价值,能够为后世效仿者在“哲学上的突破”提供“基本的驱动力”^⑥。

一、子产之“道”与“术”

“道”与“术”是先秦哲学中两个极为重要的概念,是思想论和方法论的总结。

先说子产之“道”。子产所本之“道”,以效法先王、守礼宗周、德教化民为核心。

第一,坚守周礼,强调以礼治国。“礼”是有周—代制度的核心,也是原始儒家精神的灵魂。然春秋中后期礼崩乐坏,当此之时,子产以继承周礼为己任,在寻求其与社会现实契合的过程中,最大限度地维护周礼。《左传》于此多有记载,如子产劝范宣子轻币,根本在于其纳重币行为破坏了先王典章制度。又如郑伯赏其入陈之功,子产以不合于“礼”而辞邑。公孙挥评价他“让不失礼”^⑦,高度肯定子产对“礼”的坚守。此外,子产对“礼”之内涵进行新的阐

收稿日期:2020-10-27

* 基金项目:河南省文化和旅游厅非物质文化遗产研究课题“子产与中原根、源文化的当代展示”(20HNFYB08)。

作者简介:刘志伟,男,郑州大学文学院教授,博士生导师(郑州 450001)。

李小白,女,郑州大学文学院博士生(郑州 450001)。

释,提出“夫礼,天之经也,地之义也,民之行也”,认为周礼是“存亡之制”,这一论点确定了礼的根本性、规范性地位,是对宗周思想做出的时代性总结。简子对此评价道:“甚哉,礼之大也!”^⑧可以说“春秋时代之言礼者,未有若是之详且密也”^⑨。

子产熟知周礼且尊“礼”、践“礼”,故时人赞其“有礼”。他被视作那个时代“礼”的化身,于是才有“王使问礼于左师与子产”这样的标志性事件发生。至于一些诟病子产违“礼”之说,则往往集中在他作封洫、铸刑书、选贤任能等具体治国举措上。对此,冯友兰评价道:“子产虽然在政治上采取了跟‘礼’不相合的措施,可是他并没有抛弃‘礼’,还企图对于‘礼’作辩护,并给他以一种新的理论根据。他仍然是个主张礼治的人。”^⑩这一观点较为公允。

第二,效仿圣王至德要道,主张以“德”原道。所谓“原道”,即效法古代圣主明君言行、制度,这是原始儒家精神的根本主张。“先王之道”的核心之一便是“德”。《周礼》疏云:“儒亦有道德之称也。”^⑪韩愈《原道》阐释儒之“道”本质曰:“夫所谓先王之教者,何也?博爱之谓仁,行而宜之之谓义。由是而之之谓道。足乎己无待于外之谓德。”^⑫是故,子产以“德”治国理念正是后世儒家所谓“法先王”之“道”。

子产欲恢弘先道,必推行德治,故他为政以仁,“与善为徒”,“劳惠邦政”,“成德政之爱”^⑬。同时,亦十分重视令名,称“令名,德之舆也。德,国家之基也”^⑭。从理论上对“天子令德”概念进行新的阐释,提出“明德”与“以远至迓安”的论断,将“令名”上升到前所未有的高度,表现出对德政理论的拓展与创新。此外,他将“令名”作为立身之要,强调将理论用于实践。这种认识相较于同时期只会滥发议论的卫礼者,具有明显的针对性和积极的现实意义。

第三,本持礼乐教化,重视文德化育的重要作用。礼乐教化是先王之道的重要体现,子产教化思想突出表现在对“文德”的重视和具体的“和民”举措上。如他评价子国、子耳侵蔡一事:“小国无文德,而有武功,祸莫大焉。”^⑮深刻指出了礼乐教化的重要性,认为国与国之间相处,只有重“文德”兼修“武功”,才能达到力量平衡,进而寻得国家安全。其为教化做出的努力显而易见,如“不毁乡校”保证百姓言路畅通,以身作则尚俭勿奢“不虐出民力”,“由善用圣”颁布政令以“张美弃恶”等,都赢得了时

人好评,故百姓赞颂“我有子弟,子产诲之”。

然后世对子产的研究极少论及这一层面。推其原因,盖孔子曾有“子产犹众人之母也,能食之,不能教也”^⑯的议论。后人据此亦云子产“惠而不知为政”。统览孔子对子产的评价,未尝有“不足之词”,故对这句话的理解应从儒家关于“民之父母”的观点来分析。

孔子及其弟子就“民之父母”多有讨论,认为“必达于礼乐之原”,进而致“志(物)、诗(志)、礼、乐、哀”,行“无声之乐,无体之礼,无服之丧”^⑰才可称“民之父母”。并将“大仁”“使民富且寿”作为评判的重要标准,乃至将“君子”直接视作“民之父母”。依照这些标准,符合通达礼乐、有仁爱、能富民,堪称君子的子产应当算得上“民之父母”。孔子不称其为“民之父”,在于认为他虽能养民,却不能教民。实际上,子产诚有文德化育之功,只不过相较其“惠人”举措稍显不足。正如明人王肯堂所言:“(子产)虽未能兴先王之教,然亦礼法以将其爱,不可谓全无教也。”^⑱此外,孔子之后儒家经典所谓“民之父母”,实质是一种理想化的圣王之德。按照这个极高标准衡量,子产自不能追美三代“圣王”。故不称其为“民之父”,并非否定子产,只是说明孔子对他寄望甚高,求全责备。

相较于子产法先王、重礼德之“道”,其以“救时”“救世”为目的之“术”,则更能表现从实际出发、不泥古的积极意义。

“救世”源自子产对“铸刑书”一事的回答,“救时”是后人对子产的评价。“救时”即纾解眼前危难,“救世”则是匡扶天下世弊。此二者是他知行合一的理性实践,体现出他勇于担当的献身精神及对社会未来的深沉思考。

春秋时期,原本以血脉姻亲为纽带的宗法制难以继。处在这一时期的子产,对周礼的坚守有别于其他宗周思想家,他在追寻先王之道的过程中,注重解决实际问题,体现出政治上的卓绝能力。

第一,以家国同构的殉道精神主张“救世”。在答叔向诘问时,子产道:“何害?苟利社稷,死生以之。且吾闻为善者不改其度,故能有济也。民不可逞,度不可改。”将个人与国家的关系伦理化具体化,规定了个人于社稷的义务与应有之担当。这一观点极具思想深度与政治定力,在道义上站在维护先王之道的高度,在精神上开辟了中国文化的新境

界,遂为后世儒家所继承。清人林则徐“苟利国家生死以,岂因祸福避趋之”的超高觉悟即导源于此。

第二,于实践中坚持“礼”为体,“术”为用。其“救世”“救时”,以“道”统“术”,以“术”明“道”,实现了原则性与灵活性的完美结合。这与先王之道强调礼乐教化的治世手段明显不同,表现出强烈的重“术”特点。《文选·晋纪总论》解释“治道”时说:“器大者不可以小道治,势动者不可以争竞扰……顺乎天而享其运,应乎人而和其义,然后设礼文以治之,断刑罚以威之。”^⑩可见,真正的“救世明道”首先应顺天、应人,然后才是“设礼文,断刑罚”。

子产所处时代的政治环境迥异于西周,“礼”于斯时自然出现诸多不合时宜的积弊。子产敏锐地察觉到这一点,于是“制参辟,铸刑书”,勇于革新礼用。尽管叔向对此非议道:“昔先王议事以制,不为刑辟,惧民之有争心也。”^⑪又指出“三辟之兴,皆叔世也”,抨击子产的行为“弃礼”“乱政”。但仔细阅读这几句话,反而能清楚认识子产之言行,恰体现他适应时变创制春秋之“礼”的努力。尽管周室衰微,但周礼对人们思想的控制力尚在,子产巧妙借助这个影响去实现他的目的,将“刑书”铸于最能体现周制的鼎彝之器上,实际就使其具备同礼制一样的地位和效用。这种创新“用以维持礼制不足支配的局面”,取得了明显效果,因此子产“诚不愧谓为救世主义”者。^⑫后人认识到这点,故班固记载子产铸刑书前有“春秋之时,王道浸坏,教化不行”一句,用以说明当时的社会背景及子产之举的必要性。

可以说,子产是“经世致用”思想的早期提倡者与先行者。他施行的政治方略,皆以原始儒家精神为指导,将礼德思想与明“道”之“术”贯穿于理论实践当中,强调“礼”,但不守旧礼,重视“术”,亦不从实质上背离“礼”,体现了原始儒家精神应时而变的实用哲学和革新致用思想,是一种在特定历史环境下的“救时”“救世”策略,是一种“识时务”的权宜之计。他是旧有礼制走向衰落时的坚持者,也是新秩序建立前的先觉者。故唐人杜佑评其改革时说:“当子产相郑,在东周衰时,王室已卑,诸侯力政,区区郑国,介于晋楚,法弛民怠,政隳俗(微)[讹],观时之宜,设救之术,外抗大国,内安疲氓。仲尼兄事,闻死出涕,称之‘遗爱’,非盛德欤!”^⑬可谓公允。

二、子产“道”“术”之文化溯源

子产之“道”与“术”,体现出商、周文化的融通。

这与郑国地缘文化及周朝血缘传承有着紧密联系。《左传·昭公十六年》提及郑国与商、周的关系,“昔我先君桓公,与商人皆出自周,庸次比耦以艾杀此地,斩之蓬蒿、藜藿,而共处之,世有盟誓,以相信也”^⑭。郑桓公为周厉王少子,受封于郑,故子产所言先君出自于周不难理解。至于所谓“商人”,学界或解为经商坐贾之人,或释为殷商之民,徐中舒认为“此商人即殷人之后而为商贾者”^⑮。徐先生观点较为确当。武王灭商建周,迁殷商顽民于洛邑,又将部分遗民作为封国子民,随封君迁至封地,通过这种方式分化殷商遗民,使他们远离传统的势力范围,进而削弱其对新政权的影响。因此,与桓公东迁的商人,便是商之遗民。至庄公时,这些遗民又随郑人迁都至夏商文化的中心区域“新郑”。

在商、周文化叠加影响下,子产在宗周同时亦体现出追商倾向。如他重农耕亦重商贾,尊周制但能纳贤,既重礼德又施于刑罚,熟知鬼神掌故却反对巫鬼淫祀等,正体现这两种文化交融的特征。

第一,商、周文化最本质的区别在于重商抑或重农。重农的周文化以守本为主,主张节用,重商的商文化以发展为主,提倡开源。子产思想兼而有之。一方面,重视改革田制,使“田有封洫”,反对奢靡,倡导节俭。另一方面,注重发展经济,保障商人权益。故其歿后,“士大夫哭之于朝,商贾哭之于市,农夫哭之于野,哭子产者如丧父母”^⑯。事实上,子产举措与东周重视农业、鄙薄商贾的大环境相悖,究其原因,一则郑国立国与发展都有赖于商人,商人是当时建设郑国的重要力量;二则郑国处中原要津,四方财富在此聚集流通,为郑国商业发展提供了得天独厚的条件;三则子产当国之时,夹于晋、楚、秦、齐之间的郑国,单纯依靠农业很难维持国家运行,因此在经济发展上不得不更多倚重商业。正因如此,郑国商业繁荣,商人地位较高。这不仅是现实需要,也是商文化浸润的结果。

第二,子产虽尊周制,却能打破传统用人观念,主张选贤任能。周人在夏商“亲亲”基础上,国初便确立了“立嫡以长不以贤,立子以贵不以长”的嫡长继承制。在这种背景下,子产“尚贤”明显与夏商“亲亲”和西周“亲亲”“尊尊”并重观念相对立,故而受到非议。但从当时严峻的现实考量,选贤是生存需要,是社会潮流,不独子产,各派政治家尽皆如此。从郑国本身来说,面临“族大、宠多”局面,依托

亲缘关系建立起的政治体系弊端愈发明，打破这种旧有政治体制成为必然。由于当时穆族把控政权，子产采取选贤任能的具体措施，其目的正是为打破这种僵局。故他坚持“学而后入政”“择能而使之”等，皆是为从根本上拓宽取仕渠道，削弱穆族对朝政的把控。当“郑国将有诸侯之事”时，子产能够知人善任，集众贤之力，故事鲜有不成。这是他从实际出发采取的“救时”改革，这一举措是商、周文化融通的表现。

概言之，子产能坚守周礼，不废德教，在一些具体的施政方针上，又体现出商人以利为实的实用性，正是深受郑国特殊地域文化影响。

三、子产之“道”“术”与原始儒家精神

今之学者多将子产归为法家，也有学者将其归为儒家。然如前所述，子产之立身行己之“道”，与其安民立政之“术”，更符合原始儒家精神要义。

对“儒”之起源及内涵研究，自《汉书·艺文志》始，历代不断。或曰一种职业，或曰一类人，或曰某种专号，基本皆从文字本义展开讨论。《说文》认为“儒”有两层含义。一则同“柔”，是“让天然物为人为物的工具，即文化之意”^{②6}，如段玉裁所注“能安人，能服人”^{②7}也，即“能安下民”“为惠政”，使百姓“服王者政教”^{②8}。二则“儒”本术士之称。所谓“术”，本义为“邑中道”，“引申为技术”^{②9}。颜师古云“凡有道术皆为儒”^{③0}即此。俞樾将“儒”与“师”相区别，更强调“儒”所具备的术而非德的特征。章太炎称“儒有三科”，其中“达名为儒”者，盖同“儒”之本义，指先秦时期一切术士。今之学人对甲骨、金文中“儒”字研究，亦肯定了其通天地、顺阴阳、司礼的“巫”之职能。故后人概括“儒”之本义为“春秋时从巫、史、祝、卜中分化出来的、熟悉诗书礼乐而为贵族服务的方术之士”^{③1}。这一说法明显融裁诸说，但却道出“儒”本远自历代圣明，具备上古巫、师、王三位一体的本质特征，说明其最初之义包含甚广，相当于后世所谓“圣王”“素王”概念，代表了政治权利与知识系统的最高集成，是政统与道统合力的体现，并逐渐演化为以王道为理想，以道统为追求，以政治文明发展、天人合一进而臻于太和境界为终极目标的根本理念，并在此基础上形成一套“全面安排人间秩序的思想体系”，使得个人、家、国、天下之构成皆在其范围之内。^{③2}

以“儒”之最初标准衡量，子产思想和施政举措并未超出这个范畴；以“素王”特质评价子产，莫不符合知“礼乐”、顺“天时”、有“道术”、行“教化”、能“安民”的要求。其对周代礼制“敬天”“明德”“保民”核心思想的践行，是原始儒家精神的直接体现。

至于将其视为法家“开山初祖”，盖因后世学者多出自身需要，或择取子产能为己用的言论进行发挥，或囿于本门道统主旨进行阐发而追寻出一个思想先行者。况且“轴心时代”，圣哲多述而不作，其言行大抵以语录体存留，是对现实具体问题的抽象，为后人衍发多种解释提供了空间。至于所谓儒、法、道等诸家称谓，皆是汉代后才逐渐固定的概念。以后出概念硬套前有学说，出现偏颇固难避免。

不可否认，子产的思想为孔子的儒学思想建构提供了重要范本，其超前的思维观念和经世致用的治国之术也深深影响了后世儒学。

第一，树立博物洽闻、掌握制度的儒学典范。政治统治归根结底是思想的统治，而思想的统治必须掌握文化领域的主导权。三代以上，文化的核心集中于名物制度方面。子产以前，博闻多见、广识名物便是“儒”的重要能力，如《周礼》记载大司徒之职有对辨识名物的要求。子产因知“台骀”“实沉”典故而被晋侯赞为“博物君子”^{③3}，更有“黄熊”“戎服”等事迹为时人所称道，皆表明他熟知三代掌故。故清儒高士奇评其“多闻博物，又足以倾动四国之诸侯，而照耀乎坛坫”^{③4}，可谓为后世儒学者树立了榜样。

自此以降，“博物”成为儒家治学的重要准则。颖容《春秋释例序》云：“汉兴，博物洽闻著述之士，前有司马迁、扬雄、刘歆，后有郑众、贾逵、班固，近即马融、郑玄。”^{③5}所列“博物”之士皆是当时闻名大儒。且自汉以后，儒家注解经文，更重视博采名物。“一物不知，儒者之耻”，“博物”甚至成为儒家衡量“君子”的一个基本标杆。

第二，创造人道与天道相分、神鬼为事而用的新天人观。子产时代文化的理性开始觉醒，人们对于天帝、鬼神等“产生了新的观念”，“有了更加理性的认识”^{③6}。尽管当时天命、鬼神仍居于思想文化的统摄地位，子产身处其中，自然不能脱离时代文化的规定性，但他已率先用哲学眼光去看待这一问题，重新定义了人道与天道的关系。如他在“伯有为厉鬼”一事中回答子大叔，“鬼有所归，乃不为厉，吾为之归也”^{③7}，及用魂魄理论回答赵景子的提问等，说明

他不否定鬼神存在,但也不盲目迷信,强调天道、鬼神与人道之间并无关联。在解释“台骀”“实沉”时,认为鬼神与疾病间没有必然联系。在拒绝禘灶以瓊鬯玉瓚礼天的请求时称:“天道远,人道迩,非所及也,何以知之?”^③这些观点突出了人的主体地位,实际是对周代“天命观”的根本变革。他分离人道与天道的主张,更是对春秋以降诸子强调“天命无常”、提倡“人性论”的精准概括。他认为统摄人道的应是礼与法而非天道,指出:“大为社,祓禳于四方,振除火灾,礼也。”^④

子产这些观点的意义在于,使人的道德理性具备“独立于天命的意义和价值”^⑤,激发了人的主体意识和自觉性创造,代表一种新时代思维观,可视为中国“轴心时代”新的思想起点。后世儒家有关天命与人性、“性善”与“性恶”的争论亦受此影响。可以说,子产提出神与人互不干涉的思想,在哲学思想史上具有重大意义。他对天命、神权进行分割,使得原始儒学理论中这部分内容具有积极意义。孔子继承他的这一思想,故“不语乱力鬼神”。部分汉儒也承袭其从实际出发阐释天道与人道的哲学理论,如王充等认为人间秩序应当遵从礼法而非天道等。

第三,提出“宽”与“猛”的治国设想,成为“霸王道杂之”理念的导源。子产既重“儒”,自然专注于“术”。最能体现他施政主张的是其临终对子大叔的托嘱,“我死,子必为政。唯有德者能以宽服民,其次莫如猛”^⑥。认为治国之道,有“宽”“猛”二途。“宽”最难,唯“有德者”才能达到这一最高境界。尽管“天子令德”是时人共识,但子产清醒地认识到,大多数施政者根本达不到这个标准,也难以具备圣王素质,让他们单纯依靠德政去治世是一种难以实现的理想,故又提出“其次莫如猛”,以“水火之喻”来告诫子大叔,在德政无法施行时,要用“猛政”。不难看出,子产给出的两种施政方法,有高下之分,上则以德化民,符合“王道”理想,但“宽难”,无“令德”者一味想要以道德教化和怀柔手段去治理国家注定会失败。次则以猛威民,直接而具有可操作性,虽能立竿见影,产生使“民望而畏之”的效果,但却背离了德政宗旨,是无奈之下的备选方案。

孔子在此基础上对子产的主张进行总结,形成“宽猛相济”的政治思想。他对子产之德政理念进行了实质上的修改,将“有德者”以德服人,替换为众人的绝对服从。且为实现这一目标,他并不反对

必要的猛政手段。后来儒家由此衍生出“霸王道杂之”的治国理论,从而开启从汉至清“外儒内法”的治国模式。

子产之“宽与猛”,是针对严峻形势提出的一种“救时”方略,带有鲜明的时代特征。然这个“救时”之举却出乎意料地成为后世“救世”良方。自西汉以降,历代王朝出于维护统治的最终目的,对这一具备实用价值的学说倍加推崇。子产“宽”“猛”之道实际已体现出“内圣外王”的核心理念。这一理念虽出自子产,但直到西汉才真正开始施行。正由于周朝礼制和秦代严刑峻法的双重失败,使得汉朝统治者认识到“宽猛相济”的重要性,他们尝试以礼乐教化去规范人,以法令制度去整饬秩序,这种治国手段既为礼教施行找到了强有力的保障,又为峻法的实施披上了道德的外衣,使统治者的一切执政措施都变成“天秩有礼”“天讨有罪”的真理,使得“制礼作教,立法设刑”成为亘古不二的法则。故汉宣帝曰:“汉家自有制度,本以霸王道杂之,奈何纯[任]德教,用周政乎!”^⑦尽管“霸道”思想带有极强的功利性,不符合儒家正统,但却符合国家的现实利益,对汉儒构建新儒学理论产生极大影响。自兹以降,后世统治者皆奉之为圭臬。可以说,子产的这项政治主张在文化史上具有先导作用。

概言之,子产之“道”“术”实际从思想和实践两个层面为后世儒生的立论、治学、为政提供了启迪。尽管汉儒并非皆认可子产思想言行,却不可避免受其影响。

四、子产思想实践意义与历史地位再评价

通过梳理可以看出,子产思想具有高度的丰瞻性,其实践具有极强的功用性。

首先,时人及后世对其评价。几乎与子产同时,时人对其已有诸多赞誉。如郑公子称其为“仁人”,晏婴誉其为“善人”,子皮以为“忠”,韩宣子以为“敏”,椒举以为“诸侯之良”。孔子评价最高,称他为“国基”,又称他有“君子之德四焉”,视其为理想制度的最后传人与化身。

后世对子产评价也不乏赞誉,子贡称其“推贤举能,抑恶扬善”,“生也见爱,死也可悲”。韩非子赞其政效,“国无盗贼,道不拾遗”,“三年不变,民无饥也”^⑧。司马迁评其“仁”且“贤”,王充美其为“智人”。韩愈专为之作颂。宋儒虽“重心性,薄事功,

故于子产之徒多不满”^④，但作为时代的领军人物和改革先驱如王安石、苏轼、朱熹等，对子产评价亦较高。至于明清之际学者，对其夸誉更超过前人。如王肯堂称“春秋时名卿，惟子产气象最近道”^⑤，姜炳璋称“春秋上半部，得一管仲；春秋下半部，得一子产”，甚至以为子产之功过于管仲^⑥等。

纵观这些评价，虽或有溢美之词，但大多切中肯綮，说明至少在思想文化层面，子产可与春秋一代圣贤君子相颉颃。

其次，子产形象的塑造。上古文化崇拜的核心是神与圣。神圣代表天命与正统，王天下者无不被塑造为具有天神特征的人物。于人间曰“圣王”，于思想界曰“素王”。有关子产形貌描述，最早见于《孔子家语·困誓》，郑人描述孔子“河目隆颡，其头似尧，其颈似皋繇，其肩似子产”^⑦。将子产与远古圣王、贤臣相比类，甚至以子产之貌来形容圣人孔子。此外，《太平御览》卷三六三引《管子》云“子产日角”^⑧。典籍中有“日角”之相者非独子产，黄帝、伏羲等神话帝王，老子、颜渊等圣贤，刘邦、刘秀等君主皆有“日角”瑞相。可见“日角”已不仅是一种外形特征，而成为一种文化符号，所代表的是一种与生俱来的王者气象，是一种天命性的非凡象征。“子产日角”一说，表明子产神圣形象曾一度深入人心。

再次，有关子产典籍记载。有关子产史迹，除《左传》外，多散见于诸子。详察先秦典籍，有关子产记载，内容几少有重复者，这实际是诸家立场不同而致。“赋诗断章，余取所求焉”是春秋习风。各学派从自身利益出发，将子产作为一个文化坐标，对其史迹进行融裁乃至结合自家论点进行附会，使得各家记载子产传说各不相同，其中的差异性往往体现出各家对子产批判式的继承和借鉴。但无论如何，皆证明了子产及其思想的影响力。

最后，子产的宗祠文化影响力。宗祠文化是中国传统文化的核心内容。与其他先贤相比，正史有关子产祠祀事迹较少，明清以前，仅《晋书》《旧唐书》等有零星记载，明以后史料才逐渐丰富。直至清代，咸丰帝始将子产列入文庙从祀。这一事件说明：一是子产地位终于得到官方认可；二是子产只能作为“从祀”受到配享，其地位不如孔子弟子，与“万世师表”的孔子更相去甚远。且其人虽有祠堂、宗庙，但影响颇为局限，目前可考的子产祠堂和遗迹也都集中在新郑周边。这与前文所述子产功绩及孔子

对其的推举并不相符。

为何子产地位在先秦受到推崇而汉后反而下降？为何深受《春秋》影响而成书的《史记》只将子产归入“循吏”？

究其原因，主要有四。一则在于子产“维其不遇，化止一国”，虽有功绩，但其成效局限，又困于时政国情，他的抱负并未能完全施展。二则子产虽有事功，却不具备“道统”优势。孔子有大量后继者，其“道统”千载不绝，故而地位被不断抬升，以至成为“素王”“圣人”。而子产没有这样的继承者，其言论、治国理民之“术”虽有开创意义，但都缺乏系统性的总结和高度的理论概括，故而未能像孔子那样得以传承光大。三则子产的“救世”举措和家国情怀具有“私利性”，他所救的是“郑国”，维护的是诸侯之“家”，而非“大一统”的王朝，更不是文化层面的“天下”，难以引起士大夫和百姓广泛共鸣。所以他虽是精神的“圣王”，但只能是现实的“贤相”。故在儒家评价体系中，其地位远不能同“圣贤”孔子相提并论，也不如被称为“圣”“哲”的孔子弟子。四则子产的实用主义之“术”并未得到儒家认可，后儒从自身利益出发，对子产之“术”多有攻讦，历代统治者莫不是极端的功利主义者，于宗祠中冷落子产也是必然。

但不可否认，子产之功绩和思想远过于他所享有的祠祀，因此在看待子产影响时，更应从文化层面思考。尤当重视的是，每当处于时代变革期，子产往往被作为范式提起。对此，梁启超解释说：“吾国今日内忧外患，纷至沓来，风雨飘摇之况，与郑殆无少异，而无政治家如子产其人者，起而救之，与言及此，益使吾有缅怀先烈之感焉。”^⑨正因子产之“道”“术”拯救了危机中的郑国，他成为人们心中解危纾难的英雄。时至今日，日本学者对子产研究十分关注，这与经历了“失去的十年”^⑩的日本所面临的形势有莫大关系。这说明子产思想和事迹对于当今社会仍具有强烈的启示作用和借鉴意义，他的创新精神仍散发着不竭光芒，为求变的改革者不断提供精神上的鼓舞和行动上的动力。故后溢子产曰“成”，极为准确。《溢法》云“安民立政曰成”^⑪，恰符合子产“安民”“立政”的治国手段。其以礼德之“道”作为精神指导，以“救时”“救世”之“术”作为实践方法，这正是对后世执政者治国治世的最大影响。

综上所述，子产恰处在春秋大变革时期，他以

