

宋代士大夫灾异论再认识*

——以苏轼为切入点

刘力耘

【提要】 苏轼的灾异论不符合过去学界归纳的北宋士大夫灾异论的显著特征。青年苏轼在制科策论中批评《洪范五行传》、历代《五行志》“牵合”，改造传统阴阳事应说解读灾异意指；中年苏轼在奏疏中弃置事应说，不再解读灾异意指；晚年苏轼注解《尚书》，肯定事应说的价值，强调不可轻易废弃《洪范五行传》。抛开预设的理论和价值，回到历史情境中，旁征时人的灾异论并重新检讨主流史料即可见：苏轼灾异论的若干形态，极具时代代表性；其在不同人生阶段的变化，也揭示出两宋灾异论演变的重要面向；北宋士大夫反对事应说，是在宋仁宗《洪范政鉴》的压力下，强调灾异解读之时政维度的矫枉表现，灾异生成机制认识的局限和不知“天意”带来的现实问题，使得回归事应说具有必然性。以苏轼的灾异论为切入点，能有效反思学界对宋代天人关系、理性化等问题的认识。

【关键词】 灾异论 宋代 苏轼 唐宋变革论

中国古代的灾异论，是有关灾、异现象的生成、意指和应对的论述，其本质是对“天”的内涵、天人关系认识的反映。学者认为，唐中期至宋代是士大夫灾异论的质变期，主要表现为：1. 灾异生成方面，天谴、天人感应^①的观念受到有力批判，士大夫普遍不再相信灾、异现象是由过往人事引发，或为预示未来人事而出现；2. 灾异意指方面，士大夫逐渐抛弃事应说，即一种成型于汉代，以阴阳五行等学说为基础，认为某一灾、异现象表示某种政务过失、德性有亏，或某类人事即将出现的理论；3. 灾异应对方面，士大夫也由主张修正某事的“有限”应对，变为强调修德的“无限”应对。^②

唐代柳宗元、刘禹锡通常被视为质变期最明显的起点。二人对天谴、天人感应观的批判，最早在马克思主义史学家标举唯物主义和无神论思想的叙述中得到重视和推崇。^③其后，学界将二人与宋代若干主张天人相分、称灾异为常数的言论连接，推断二者天人不相预的观点在宋代曾产生广泛影响。而自欧阳修等撰《新唐书》始，正史《五行志》确立“著其灾异，而削其事应”的书写原则，被作为事应说衰落的有力证据。天谴、天人感应观和事应说的衰落，又和五德终始说退出历史舞台、儒家经

* 本文是中国社会科学院青年科研启动项目“唐宋士大夫灾异论再认识”（项目编号：2022YQNDD024）的阶段性成果。

① 天谴论和天人感应论都属于天人相关思想，本文在以下意义上使用这两个概念：天谴论中的“天”侧重人格神的含义，即灾异是“天”有意降予人间的谴责或警示；天人感应论中的“天”侧重阴阳自然的含义，而灾异与人事通过阴阳流行、气化感应的方式联结。也有学者将这两种思想形态统称为“天人感应”思想。参见冯禹《论天人感应思想的四个类型》，《孔子研究》1989年第1期。

② 沟口雄三《中国的思维世界》，刁榴等译，生活·读书·新知三联书店2014年版，第1—64页；沟口雄三《论天理观的形成》，沟口雄三、小岛毅主编《中国的思维世界》，孙歌等译，江苏人民出版社2006年版，第220—240页；陈侃理《儒学、数术与政治：灾异的政治文化史》，北京大学出版社2015年版，第259页。

③ 侯外庐主编《中国思想通史》第4卷（上），人民出版社1959年版，第352—375页。

学排斥纬学等现象一起,被整合进一条理性化的发展脉络中,与宋代近世说暗合。^①

然而,事应说衰落的判断,却和宋代史籍中随处可见的、运用事应说解读灾异意指的情形相矛盾。对此,学者进一步提出:北宋士大夫虽已拥有若干“科学”认识,但为限制皇权不得不坚持天谴事应说;因此,他们在学术作品(主要指经学著作)中批评事应说,而在面向皇帝议论朝政时,又以事应说解读灾异。^② 本文称这种观点为“场合说”。总而言之,北宋这一处在质变期中间时段的灾异论,被认为具有事应说逐渐衰落的“进步趋势论”和“场合说”两种显著特征。不符合这两种特征的人物或言论,则无法获得价值肯定或索性被忽视。苏轼就是典型例子。

成书于汉代的《洪范五行传》(以下简称《洪范传》)、《汉书·五行志》(以下简称《汉志》)建立起完整的灾异事应体系,汉唐间各正史《五行志》或《天文志》《灵征志》等巩固、传承着这一体系。青年苏轼在制科策论中批评《洪范传》《五行志》的灾异意指解读是“诸儒牵合之论”;中年在奏疏中避免灾异事应解读;晚年注解《尚书》却又反复强调不可轻易废弃《洪范传》,足见其灾异论既不符合“进步趋势论”,也不符合“场合说”。在唐宋思想史、苏轼人物研究中,苏轼的灾异论极少被关注;而在宋代《尚书》学、《洪范》学研究中,其又因不符“进步”趋势而遭到批评。^③

如果暂且摒弃后见之明般的价值评判,疑问随之而来:苏轼的灾异论有何特征?缘何与学界梳理的“时代潮流”不合?他晚年注解《尚书》肯定《洪范传》,背后有怎样的思想演变脉络?本文在宋代政治、思想的语境中梳理苏轼一生的灾异论及变化,揭示其思考和回应时代问题的努力,解答上述疑惑,并以苏轼为切入点,通过旁征众家的灾异论、重新检讨主流史料,尝试反思、充实学界关于宋代灾异论、天人关系的认识。

一、两种事应解读原则的冲突

仁宗嘉祐六年(1061年)八月,26岁的苏轼试制科。^④ 考题以仁宗的口吻承认,当年六七月发生的“日食于朔”“淫雨过节”和“江河溃决”等灾异缘于皇帝的过错和政务的阙失,询问考生依据《洪范传》和《吕氏春秋》“十二纪”,如何施政才能使五行各得其性、顺应四时节气,从而避免灾异。^⑤ 苏轼的回答开篇便亮明立场,《洪范传》和正史《五行志》属“牵合之论”,他打算提供简明而准确的灾异意指解读。^⑥ 那么,苏轼的灾异解读与《洪范传》《五行志》有何不同?

(一) 苏轼的灾异新解

先看对日食的解读。《汉志》的日食解读路径,大致可分为两种。一种是班固的解读,“上失中,则下强盛而蔽君明也。”如此便会“病天气”,导致“五行沴天”,引发日食、月食和星变等天文异象。^⑦

① 孙英刚《神文时代——讖纬、术数与中古政治研究》,上海古籍出版社2015年版,第1—8页。

② 小岛毅《宋代天谴论的政治理念》,沟口雄三、小岛毅主编《中国的思维世界》,第281—328页。陈侃理在分析唐代日食观念时,也明显地受到此说的影响。陈侃理《儒学、术数与政治:灾异的政治文化史》,第220页。

③ 刘起鈇《尚书学史》,中华书局1989年版,第268页;张兵《〈洪范〉诠释研究》,齐鲁书社2007年版,第113—116页。

④ 李焘《续资治通鉴长编》卷194,嘉祐六年八月乙亥,中华书局2004年版,第4710页,以下简称《长编》。

⑤ 苏轼《苏轼文集》卷9《御试制科策一道(并策问)》,孔凡礼点校,中华书局1986年版,第289页。

⑥ 苏轼《苏轼文集》卷9,第295—296页。

⑦ 《汉书》卷27下之上《五行志》,中华书局1962年版,第1458—1459页。

此解指向人事阙失导致异象出现,属“回溯型”,^①或“有应才有征”类灾异论。^②另一种解读路径多来自京房、董仲舒、刘向、刘歆等人,属“预言型”灾异论,即某次日食预示将会发生某类事件。这一路径引入星占学,解读十分细致复杂,如日食的程度、持续时长、发生频率、颜色,以及与其他气象或地质灾害的伴随情况等,分星分野、二十八宿的特殊寓意等均可能影响解读结果。^③

《汉志》所录日食的星占解读模式,在其后的《五行志》中不断重现。此外,针对日食意指,一种简明的、阴阳模式的事应解读,也已见于汉代政治:“日蚀地震,阳微阴盛也。臣者,君之阴也;子者,父之阴也;妻者,夫之阴也;夷狄者,中国之阴也。《春秋》日蚀三十六,地震五,或夷狄侵中国,或政权在臣下,或妇乘夫,或臣子背君父。”^④这种视日食为阴侵阳之象,以对应阴的人事范畴(臣、子、妻、夷狄)妨害对应阳的人事范畴(君、父、夫、中国)作为日食意指的观念,一直延续到北宋政治中。

以仁宗朝为例。程琳(1038年)、叶清臣(1040年)着眼于皇帝,强调君主乾刚之道不足,或君德、君政有缺陷,导致出现日食。^⑤刘敞(1054年)着眼于大臣,预言宰执“蔽君之明、止君之善、侵君之权、增君之过、依势作威”而“得以罔上”的情形,会引发日食。^⑥吴及(1059年)则同时述及这两种解读,他称“日食者,阴阳之戒,在人事则臣陵君,妻乘夫,四夷侵中国”,即以君弱臣强解读日食。不过,至和二年(1055年)六月,屡遭御史弹劾的陈执中罢相,文彦博、富弼拜相,“士大夫相庆得人”。^⑦此后一直到苏轼应制举(1061年),士大夫多批评仁宗不能振奋,少言有权臣。故吴及接着说,当今并无“臣陵君”“妻乘夫”和“四夷侵中国”的情况,日食缘于仁宗“渊默临朝”不能振奋而节制亲幸、选任将帅。^⑧

可见,在苏轼应制举之前,仁宗朝士大夫面对皇帝时,多采用“回溯型”、阴阳事应说解读日食。日食被简单地视作由“臣掩君”或君道有亏所致。苏轼的策论则不同:

夫日食者,是阳气不能履险也。何谓阳气不能履险?臣闻五月二十三分月之二十,是为一交,交当期则食。交者,是行道之险者也。然而或食或不食,则阳气之有强弱也。今有二人并行而犯雾露,其疾者,必其弱者也。其不疾者,必其强者也。道之险一也,而阳气之强弱异。故夫日之食,非食之日而后为食,其亏也久矣,特遇险而见焉。^⑨

关于日食的生成,历家和儒家存在对立认知。前者认为是常数,可推算而知;后者认为是灾异,由政教所致。^⑩历家的日食测算技术虽趋成熟,但终究无法完全准确地预知日食的时间和食分,而推算结果与经典记载也常有不合,这都为儒家灾异论提供了反驳空间。与苏轼过从甚密的孔文仲,就

① 陈侃理《儒学、数学与政治:灾异的政治文化史》,第175—180页。

② 游自勇《中古〈五行志〉的“征”与“应”》,《首都师范大学学报》2007年第6期。

③ 《汉书》卷27下之《五行志》第7下之下,第1479—1506页。

④ 《汉书》卷60《杜周传》,第2671页。“阴侵阳”的事应也可集中于君主一人,即“君道有亏,为阴所乘”。司马彪撰、刘昭注补:《续汉书》志第18《五行六》,《后汉书》,中华书局1965年版,第3357页。

⑤ 《长编》卷122,宝元元年六月戊子,第2874页。《宋朝诸臣奏议》卷39《上仁宗论日食》,北京大学中国中古史研究中心校点整理,上海古籍出版社1999年版,第393—394页。

⑥ 《长编》卷177,至和元年十一月丙戌,第4293页。

⑦ 《长编》卷180,至和二年六月戊戌,第4353页。

⑧ 《长编》卷189,嘉祐四年正月丙申,第4546—4547页。

⑨ 苏轼《苏轼文集》卷9《御试制科策一道(并策问)》,第295页。

⑩ 叶梦得言“日食之说,古今莫能为定论。历家则主度数,儒家则主灾异,二者不能并行。为度数则非灾异,为灾异则非度数。”叶梦得《春秋考》卷3《统论》,武英殿聚珍版丛书本,广雅书局,光绪二十五年(1899年),第5b叶。

以历家测算与《春秋》不合为由,坚持日食为“天人相与必然之应”。^①

苏轼策论所言每五又二十三分之二十月,日月交会,发生日食,出自《春秋左传正义》所引刘歆三统历,属历家认识。孔颖达依据历法言日食是“历之常”,日食灾异论只是“古之圣王因事设戒”。^②苏轼不以为然。他认为,虽然“交当朔则食”,但“交当朔”好比险阻,如果阳气强盛,能克服险阻,便不会出现日食;反之,如果阳气亏弱,未能克服险阻,就会发生日食。日食表明阳气久亏,只是在遇到险阻(“交当朔”)时才显现出来。这种关于灾异生成的新理论,也见于程颐“天人之理,自有相合。人事胜,则天不为灾;人事不胜,则天为灾。人事常随天理,天变非应人事……如汉儒之学,皆牵合附会,不可信。”^③

“祁寒暑雨”本是规律性的、独立于人的自然现象,但若“人事不胜”或“德不胜”,不能克服或抵御,就会演变为灾异。应当明确,程颐仅否认灾异是“天”有意地、直接地降予人间的事物(“非天固欲为害”“天变非应人事”),并不否认灾异缘于人事或德性有亏。换言之,人的过失引发灾异,这一传统灾异论的内核并未被动摇;变化只在于意志之“天”被抛弃及自然现象规律的、自发的特征被认知,但后者被成功糅进“灾异”观念。故而,程颐强调,《春秋》对于灾异的“书法”都是蕴含深意的。

这种含纳常数说的灾异论,只是在灾异生成层面告别了天谴观,但并不必然妨碍在灾异意指层面沿袭事应说——这不仅符合逻辑,也符合历史事实。苏轼策论中的日食解读,就是例证。他吸收、回应历家的常数论,同时也沿袭传统的阴阳事应说解读日食意指。只不过,他并未如刘敞所称日食意指为阴阳对立,即“臣陵君”。当时富弼丁忧尚未起复,韩琦独相。韩琦与苏洵交好,曾召苏洵“试舍人院”;^④加之当时士论少言有权臣,故苏轼于情于理都会避免暗示君弱臣强的政治局面。

此外,苏轼也未如程琳、吴及等人称日食所指为君主乾刚之道有亏,这应当是考虑到此次日食的特殊性。据《长编》载“初,司天言当食六分之半。是日未初,从西食四分而云阴雷电,顷之雨。浑仪所言不为灾。”^⑤依照惯例,推测应当发生的日食未发生,或未达到测算的食分,表示君主圣德转灾为福,大臣会“奉表称贺”。^⑥与王畴、司马光一样,^⑦苏轼也反对这种“微异为祥”的做法。因此,他的日食新解虽然承认当年六月的日食(食不及分)表示阳气盛(“出于险”),但并未采纳阳气对应君主乾刚之道的普遍观念。苏轼认为,食不及分、当食未食、“既食而复”等仅意味着阳气盛,克服险阻而已,并不表示君道胜出,自然不值得庆贺。阴阳不平,不能视作“无灾”“免咎”。那么,阳气的人事对应是什么?苏轼将在接下来解读淫雨、大水时作出回答。

《五行志》中,淫雨、大水的意指大多属阴盛类的人事。但苏轼已称当年六月的日食表示阳气盛,那么,他又当如何解读淫雨、大水,以避免同时期的三种灾异的意指相互矛盾呢?苏轼道:

① 孔文仲《制科策》,曾枣庄、刘琳主编《全宋文》卷1760,上海辞书出版社、安徽教育出版社2006年版,第8页。南宋杨简认为,历家对于日食不能每算皆中,即便是“历家咸服”的唐人一行,“所中十仅七八”;诸儒只是“泛闻历算每中,不究其详”,才会说日食是定数。参见杨简《慈湖先生遗书》卷15《家记九》,《杨简全集》第9册,董平校点,浙江大学出版社2016年版,第2199页。

② 《春秋左传正义》卷10,《十三经注疏》下,中华书局1980年影印本,第1780页。

③ 程颢、程颐《河南程氏外书》卷5《冯氏本拾遗》,《二程集》上,王孝鱼点校,中华书局2004年版,第374页。

④ 《长编》卷192,嘉祐五年八月甲子,第4639—4640页。苏洵最先由雷简夫推荐给韩琦,嘉祐二年苏轼进士及第后,作《上韩太尉书》言“太尉与大人最厚”,恐不全是客套之语。参见苏轼《苏轼文集》卷48,第1382页。

⑤ 《长编》卷193,嘉祐六年六月壬子,第4672页。

⑥ 陈侃理《儒学、数术与政治:灾异的政治文化史》,第229—235页;赵贞《唐宋天文星占与帝王政治》,北京师范大学出版社2016年版,第189—194页。

⑦ 《长编》卷193,嘉祐六年六月壬子,第4672—4673页。

夫淫雨大水者,是阳气融液汗漫而不能收也。诸儒或以为阴盛。臣请得以理折之。夫阳动而外,其于人也为嘘,嘘之气温然而为湿。阴动而内,其于人也为噏,噏之气冷然而为燥……是故阳气汗漫融液而不能收,则常为淫雨大水,犹人之嘘而不能噏也。^①

“诸儒或以为阴盛”是《五行志》塑造的解释传统,也是北宋士大夫普遍接受的概念。然而,为统合食不及分的日食和淫雨、大水三者的意指,苏轼在策论中只得背离《五行志》的解释传统,借助另一思想资源,提出雨水过度是阳气“汗漫而不能收”,即阳盛。

《尚书大传》言“阳盛,则吁荼万物而养之外也,阴盛,则呼吸万物而藏之内也。”郑玄注言“吁荼,气出而温;呼吸,气入而寒。”^②苏轼或受此启发,称阳为天地“嘘之气,温然而为湿”,证明淫雨、大水是阳盛所致。此外,“阳主德,阴主刑,德不可以独任,德过则弛”,也是当时的共识。^③苏轼又基于此,称阳盛缘于仁宗的宽纵态度,即“万事惰坏而终无威刑以坚凝之”,就像“人之嘘而不能噏”。二十多年后,他仍持这种针对仁宗朝政治的批评:“今朝廷欲师仁祖之忠厚,而患百官有司不举其职,或至于媮。”^④“媮”即“万事惰坏”。

可以说,苏轼制科策论中的灾异解读,相较他批评的《洪范传》《五行志》,有三点显著不同。其一,《五行志》中有大量“预言型”事应灾异论,而苏轼的解读都属“回溯型”事应灾异论。一般而言,宋代司天监官针对灾异的意指解读,多为预言性质的占词;士大夫因灾异进言的时政批评,自然属“回溯型”灾异论。^⑤前者侧重指示未来的吉凶而非溯源过往的人事错误,而吉凶并不必然由人事所致。在儒家经学传统中,似更强调人事过失引发灾异的一面。^⑥

其二,苏轼采用阴阳事应说解读灾异意指,未袭用《洪范传》的五行事应说。五行事应说中,五事之失和政事之失的内容范围较窄,所指相对确定;而阴阳范畴所对应的人事种类非常多,以阴阳事应说解读灾异意指更为灵活,涵盖面更广。而苏轼关于日食的解读,也折射出儒家灾异论含纳历家常数说的努力和成功。

其三,苏轼称淫雨、大水属阳盛,与《五行志》不合。不过,在董仲舒的灾异解读中,即有“积阴生阳”之说,阴阳之间的转化,使火灾意指既可解读为阳盛对应的人事,也可为阴盛对应的人事。^⑦苏轼虽未援引董仲舒之说为据,但在改变共识中阴阳过节对应的灾异种类这一点上,是相同的。

苏轼的制科策论折射出在政治场合解读灾异意指、特别是同时解读多种灾异的意指来批评弊政,颇具难度和违背灾异解释传统的风险。对士大夫而言,面向皇帝解读灾异的意指,通常需“据经义”“傅时事”,^⑧有时还需“援旧例”。然而一旦引入时政因素,就很难避免解读中有选择性地依循不同的解释模式,借助其他思想资源改造《五行志》塑造的解释传统,挑选或回避某些灾异等情形。

① 苏轼《苏轼文集》卷9《御试制科策一道(并策问)》,第295—296页。

② 《尚书大传》卷1下,《四部丛刊》经部第45册,商务印书馆1929年影印本,第2b叶。

③ 钱彦远《上仁宗答诏论旱灾》,《宋朝诸臣奏议》卷40,第401页。

④ 苏轼《苏轼文集》卷7《试馆职策问三首》,第210页。此策问作于元祐元年(1086年)。

⑤ 北宋士大夫似乎很少有灾异预占的进奏,仅见一例。参见王禹偁《上真宗论黄州虎斗鸡鸣冬雷之异》,《宋朝诸臣奏议》卷37,第369—370页。

⑥ 如服虔、刘炫解释《左传》中周内史言“是(陨石于宋、六鹤退飞)阴阳之事,非吉凶所生”时,批评鲁襄公“不问己行何失,致有此异,乃谓既有此异,将来始有吉凶”,才是“失问”。参见《春秋左传正义》卷14,《十三经注疏》下,第1808页。

⑦ 《汉书》卷27上《五行志》,第1326页。

⑧ 刘敞《上仁宗论灾变宜使儒臣据经义以言》,《宋朝诸臣奏议》卷41,第416页。

以仁宗景祐时期为例。景祐元年(1034年),李淑上奏论及早灾所致歉收,引《洪范》“僭常旻若”“土爰稼穡”称朝廷对于大臣、宗室、妃嫔等“爵赏过授,近于僭差”,导致旱灾;又因“土于人其性信”,而朝廷“号令迭改,非示信恇”,导致稼穡不成。^①依照《洪范传》五行事应说,“稼穡不成”的咎因是“治宫室,饰台榭,内淫乱,犯亲戚,侮父兄”;且《汉志》言“稼穡不成”指无水旱之灾而歉收,李淑的解读不合于解释传统。不过,在五行思想中,五行中的土与五常中的信对应。^②正是据此,他提出诏令无信导致歉收。李淑与苏轼一样,都因时政而改造灾异解释传统;所依据的,也都是士大夫共享的思想资源,以期获取共识。景祐四年(1037年),韩琦因火灾、地震、星变和冬无积雪等灾异先后上疏仁宗。他援引《洪范传》五行事应说解读火灾,以阴阳事应说解读地震,又“考前史所载”,即援旧例解读星变,表现出对不同解释模式的选择性运用。^③五年,宋祁上疏论星变、地震和火灾,虽言“顷岁以来,灾眚数见,依类托寓,异占同符”,但仅援引《汉志》的地震解读,所提议的救政方案也属“助阳抑阴之术”,是传统解读中针对地震的应对方式,此即有意识地挑选或回避了某些灾异。^④

苏轼制科策论和上述景祐三例所呈现的、在灾异意指解读方面的种种“灵活”特征,事实上普遍存在于北宋士大夫面向皇帝的灾异论中。这些“灵活”解读仍旧沿袭着《洪范传》《五行志》的事应模式,表现为经史传统与现实关怀的融合,实是汉代以来儒家灾异论的本质。不过,站在皇帝的角度,面对灵活而缺乏一定之规的灾异意指解读,难免感到困惑,自觉无法准确地体察“天心”、读懂“天意”,不知是何过错导致天降灾异,也不知灾异预示着什么前景,更无法评判士大夫口中灾异所示时弊是否确然、孰是孰非。对此,仁宗皇帝深有感触。

(二)《洪范政鉴》的设计与目标

仁宗(1022—1063年在位)坦言:

间或休嘉之来,惧省不类;眚异之见,微畏厥繇。宸宫余闲,汜览史籍。《洪范》之说,緬然可寻,而伏、郑所编,靡闻全录。歆、向作传,散布群篇。后则京、夏诸儒,衍绎证兆。简牒广记,颠末弗齐。不有汇分,何从质信?亦尝取日官之奏,合书林之藏。参咨迩臣,覆究曩例。守历者有拘牵之累,抱槩者有傅致之讥。执术未通,即事罕据。^⑤

亲政不久,仁宗就表现出对灾异解读的重视。景祐元年(1034年),他询问晁迥“《洪范》雨暘之应”,可见一斑。^⑥然而,仁宗虽因常怀警惕畏惧之心而“汜览史籍”,欲求灾异意指,但伏生、郑玄等汉儒的解读散乱、繁复,无法依据,只得利用日官奏报和宫中藏书,与近臣研讨,分析旧例,仍不能满意。在他看来,一方面,司天监官(守历者)的灾异意指解读因须严格依据占书给出,^⑦故难免拘泥于繁复的规则,且脱离政治情境。宝元二年(1039年),司天监官称,习三式的“学者绝稀”,请求“加其俸秩

① 《长编》卷114,景祐元年二月乙未,第2663—2664页。

② 《汉书》卷21上《律历志》,第971页。

③ 韩琦《上仁宗论火灾地震》《上仁宗论星变地震冬无积雪》《上仁宗论众星流散月入南斗》,《宋朝诸臣奏议》卷38,第374—378页。

④ 宋祁《上仁宗论星变地震火灾》,《宋朝诸臣奏议》卷38,第378—379页。

⑤ 赵祯《洪范政鉴·序》,北京图书馆出版社2004年影印本。

⑥ 《长编》卷115,景祐元年九月辛丑,第2699页。

⑦ 王应麟《玉海》(合璧本)卷3《天文》,中文出版社1977年影印本,第90页;徐松辑《宋会要辑稿》职官18之84、86、101,刘琳等点校,上海古籍出版社2014年版,第3530、3531、3540页。

以招来之”。仁宗向宰相表示“阴阳家使人拘忌,又多诡怪迂诞之说,岂若观人事之实以应天道也!”^①北宋也有士大夫抨击司天监官等技术官“不言人事而言天道”,“非圣人之徒也”。^②“观人事之实”表明相比技术官遵循的推演阴阳、五行、卦、干支、方位、象和数等的灾异意指解读模式,仁宗更希望在政治情境中理解灾异意指。

另一方面,士大夫(抱策者)的灾异意指解读,大体遵循《洪范传》、历代《五行志》塑造的解释传统。《五行志》的灾异意指解读,虽具备历史、政治情境,但自《汉志》始,就不断遭到“敷演”“附会”的批评。^③在北宋,批评者中不乏刘羲叟这样精通天文历算、数术占验之人。^④加之,士大夫的灾异意指解读,因不可或缺的时政维度而难免改造解释传统,缺乏规则感,更遭随意附会的非议。总之,在仁宗看来,技术官和士大夫的灾异意指解读都有缺陷,“执术未通,即事罕据”,令他忧虑不已。

对此,仁宗的办法是汇编历代灾异意指解读“遂采五均、六沴,前世察候最稽应者,次为十二卷,名曰《洪范政鉴》。若语非典要,过涉怪譎,则略而不载。若占有差别,互存考验,则析而详言。”^⑤《洪范政鉴》成书于康定元年(1040年)十一月,^⑥辑录历代正史《五行志》等所载,属意“稽应”。对一些史志中缺少的“应”,会自行补足,以明异象有人事之应。^⑦而对一些史志记载缺少“应”又无法补足的灾异,则干脆弃而不取。^⑧

可见仁宗编纂《洪范政鉴》,实是希望通过汇集、分类历史上已获验证的灾异意指解读,归纳出经验性、规律性的认识。一方面,“观人事之实”在政治史中找到解读灾异之法,弥补数术的缺陷;另一方面,也以之作为衡量士大夫诸般灵活解读的标尺。与占书不同,《洪范政鉴》寓人事于其中,^⑨因而较之数术占验,更能获得士大夫的认同。景祐、宝元、康定年间,仁宗命司天监官杨惟德等编纂了《景祐乾象新书》等近十部天文数术著作,且多亲为作序。^⑩士大夫作仁宗谥册文,却绝口不提这些,只称“述作之制,则有《洪范政鉴》,以考休咎之证;《神武秘略》,以论奇正之谋”。^⑪

然而,士大夫虽肯定《洪范政鉴》提供政治语境、蕴含价值导向的特点,但无法接受不考虑时政因素,仅凭汇集的历史经验去解读当下的灾异。在士大夫看来,灾异意指须“傅时事”加以解读;^⑫而值

① 《长编》卷123,宝元二年二月庚午,第2896页。“拘忌”之说,古已有之。班固将阴阳家“拘牵”之弊与“人事”对举,言“阴阳家者流……及拘者为之,则牵于禁忌,泥于小数,舍人事而任鬼神”。参见《汉书》卷30《艺文志》,第1734—1735页。

② 李清臣《易论上》,《全宋文》卷1711,第78册,第336页。南宋陈经也称“占书皆论天道,不及人事。”参见陈经《尚书详解》卷26,《景印文渊阁四库全书》第59册,台北商务印书馆股份有限公司2008年影印本,第254页。

③ 刘知幾著,浦起龙通释《史通通释》卷19,王煦华整理,上海古籍出版社2009年版,第507、508、518页。

④ 史称刘羲叟“以春秋时变异,考以《洪范》灾应,斥古人所强合者,著书十数篇”。刘羲叟精通天文历算,擅长占测之术,“视日月星辰以占国家休祥,未尝不应”。参见王应麟《玉海》(合璧本)卷3,第88—89页。

⑤ 赵祯《洪范政鉴·序》,北京图书馆出版社2004年影印本。

⑥ 《长编》卷129,康定元年十一月丙辰,第3055页。

⑦ 如“金不从革”类中邺城金凤皇、南齐明帝两条,“事”录自《晋书》《南齐书》,“应”为自行补入。参见《洪范政鉴》卷7之上《金行上》,第479页。

⑧ 如《隋书·五行志》中陈永定三年、东魏武定五年的两次火灾缺少事应部分,《洪范政鉴》并未收入这两条。参见《隋书》(修订本)卷22《五行上》,中华书局2020年版,第691页。

⑨ 南宋光宗称“此书参人事而言,朕常置之座右,退而诵叹”。参见卫泾《后乐集》卷10《辛亥岁春雷雪应诏上封事》,《景印文渊阁四库全书》第1169册,第602—603页。

⑩ 王应麟《玉海》(合璧本)卷3《天文》,第85—88页。

⑪ 苏颂《苏魏公文集》卷15《仁宗皇帝谥册文》,王同策等点校,中华书局1988年版,第204页。

⑫ 刘敞《上仁宗论灾变宜使儒臣据经义以言》,《宋朝诸臣奏议》卷41,第416页。

得推崇的灾异意指解读也一定是“切于时宜、有裨朝论”的。^① 如果只是手捧《洪范政鉴》按图索骥,意味着士大夫“傅时事”的解读维度受到损害,必然引起反弹。总而言之,仁宗时期,针对灾异意指,士大夫灵活而缺乏一定之规的事应解读和皇帝通过编纂《洪范政鉴》确立固定的事应解读之规则的努力,构成矛盾和张力。通常被视作否定事应说的《新唐书·五行志》(以下简称《新唐志》)和《新五代史》,即产生于此历史语境中,而苏轼在熙宁至元祐时期的灾异论,也需置于其中去理解。

二、灾异意指解读的“消失”

关于灾异生成,《新唐志》肯定其缘于“政失其道”导致的“天地之气沴”,属天人感应观念。关于灾异意指,《新唐志》承认“考其所发,验以人事,往往近其所失,而以类至”,即确实可得出某类灾异由某种人事过失所致的规律性认识。可见,较之“灾变之来,必以类应”,^②“谴告之来,必缘类至”等表述,^③《新唐志》未言“以类至”是灾异的发生机制,仅称其为人的总结。基于此前提,《新唐志》进一步提出,“天地之大,固有不可知者”,“诸物种类,不可胜数”。只凭人由历史经验得出的认识解读灾异意指,必然“时有推之不能合者”。正因存在天地万物的无限性与人类经验的有限性之间的矛盾,人无法做到仅凭历史经验建立一套固定的、准确的灾异意指解读规则。一旦出现“不能合者”,便会“使君子怠焉”,认为灾异是“偶然而不惧”。《新唐志》宣称这正是孔子作《春秋》“记灾异而不著其事应”的良苦用心。^④

吕公著设想另一种可能的不良后果。熙宁元年(1068年),他因灾异上疏提出,在“灾异之来固不虚发”和灾异意指“盖亦难知”的双重前提下,君主应当“历考庶事,正所未正”,从时政中寻求、修饬弊政,才能转灾为福;如果仅依照经意牵强地解读灾异意指,再附会时政,万一解读有误,没有准确把握灾异意指,导致教政错了方向,便会违背“天心”。^⑤《新唐志》、吕公著对传统事应解读模式的批评,着眼于现实的利弊得失,而刘敞的批评以必须坚守某种原则来立论。他认为,圣人才能知晓天命,对其他人而言,“天命决不可知”;如果非要“求知天命”,只能是“不得其指”而“以天欺人”。^⑥

相比《新唐志》对灾异事应说的有限肯定,以及沿袭《洪范传》《汉志》等的灾异分类叙述体系,欧阳修私撰的《新五代史》看起来走得更远。《新五代史》未设《五行志》,仅依照年份录星变、日食、地震等事。欧阳修提出“圣人不绝天于人,亦不以天参人。绝天于人则天道废,以天参人则人事惑。”^⑦据《左传》,周内史称发生在宋国的石陨、鹳退是“阴阳之事,非吉凶所生”。孔疏认同杜预之说,认为周内史所言“阴阳之事”,指石陨、鹳退是“阴阳错逆所为,非人所生”,即并非人事过失所致。^⑧对此,欧阳修斥作“不亦又甚乎”,可见其“不绝天于人”。^⑨

“以天参人”,即“以天占人”,当指从灾异之象出发,推知人事的过失或前景,如司天监官的星

① 苏颂《苏魏公文集》卷66《小畜外集序》,第1010页。

② 京西转运副使朱台符语。参见《长编》卷44,咸平二年闰三月庚寅,第936页。

③ 元符三年三月诏。参见《宋大诏令集》卷155《日食四月朔四京德音》,中华书局1962年版,第580页。

④ 《新唐书》卷34《五行一》,中华书局1975年版,第871—873页。《新唐书》于嘉祐五年(1060年)编修完成并进呈。

⑤ 吕公著《上神宗论淫雨地震》,《宋朝诸臣奏议》卷42,第431页。

⑥ 刘敞《畏天命论》,《全宋文》卷1287,第236—237页。

⑦ 《新五代史》卷59《司天考二》,中华书局2016年版,第793页。

⑧ 《春秋左传正义》卷14,《十三经注疏》下,第1808页。

⑨ 欧阳修《欧阳修全集》卷61《石鹳论》,李逸安点校,中华书局2001年版,第881页。

象、气象之占,如仁宗持《洪范政鉴》按图索骥、解读灾异的人事意指。西汉扬雄有言,“史以天占人,圣人以人占天。”^①欧阳修认为,“以天占人”方面,天道难知,星辰运动不息,“占之有中有不中,不可以为常者,有司之事也”,即“以天占人”的结果不一定准确,故不可奉其为超越时空的绝对法则。“以人占天”方面,因“人事者,天意也”,故对于君主而言,“子生民,布德行政,以顺人心”,“修吾人事而已”。其中“不可以为常”“有司之事”等,都有针对仁宗及其《洪范政鉴》的意味。^②

在仁宗誉《洪范政鉴》为“为政之丕鉴、有邦之善经”,希冀据之检讨时政的时代背景下,《新唐志》《新五代史》以人类认知的有限性为由,反对这种由灾异之象入手、仅凭《洪范传》和历史经验解读灾异意指,并以此解读作为评判时政标准、指明救政方向的灾异事应说,但问题也随之而来。首先,种种灾异究竟是如何产生的,《新唐志》《新五代史》对此并无兴趣和建树。其次,时弊到底该怎么评判,也将因标准缺失而彻底变为各执一词。最后,也是最要紧的,如果只是“修吾人事而已”,与平常无异,那么灾异降临时就无需特殊的情绪和对待,灾异的意义实质上被消解了,尽管二者都不赞同灾异出于自然、与人事无关的论调。

在批评事应说时,《新唐志》《新五代史》“不可知论”的缺陷一目了然,王安石很可能想弥补这些缺陷。首先,王安石有力地地质疑灾异“以类至”的发生机制,不再含糊其辞,“僭,常暘若”,“狂,常雨若”。使狂且僭,则天如何其顺之也?^③狂和僭可集于一人之身,常暘和常雨却不可能同时出现,《洪范传》的五行事应说存在逻辑漏洞。其次,他将“道”作为时政评判的标准,并在熙宁时期的政治中将其付诸实践。^④最后,他明确批评一种观点,即“或以为灾异自天事耳,何豫于我,我知修人事而已”。^⑤“知修人事而已”,正是《新五代史》灾异论的最终落脚点。王安石或许已经意识到,仅从时政出发检讨弊政、进而救政,会导致君主“固而怠”,不再为灾异所动,滑向“灾异自天事”的危险论调。

不过,王安石等人虽然从发生机制方面否定事应说,但对于各种灾异的发生机制,仍旧缺乏建设性探索和成果。他们反对“五行、五事不同而各有应,天以一气报一事”的观点,认为五行之顺沴、五事之得失是一个整体。^⑥这种灾异发生机制方面的“整体论”,回避了问题的复杂性。换言之,在日常政治中,无论何时、何地出现何种灾异,除了表明君主失德或政事有亏,不能提供更多的信息,这就无可避免地与《新唐志》《新五代史》的“不可知论”殊途同归了。

对于从熙宁到元祐时期的苏轼而言,他的灾异论就是在欧阳修、王安石奠定的基础上展开的。神宗熙宁十年(1077年),苏轼代张方平上奏,谏神宗不可用兵西夏。奏疏称,大举用兵会导致府库空虚、百姓穷困、盗贼猖獗,而“死伤愁怨,其终必致水旱之报”;认为大的政治作为应顺“天心”,“天心”向背呈现在灾祥、丰歉之中。各种灾异频发,表明“天”并不赞同近年来的政治举措。苏轼并未解读每种灾异的意指,只是统称各类灾异都是“天”对神宗开边举措的谴责。^⑦

哲宗即位后,苏轼反对废除免役法、复行差役法。元祐三年(1088年),哲宗因冬春“连月降雪异

① 汪荣宝《法言义疏》卷11,陈仲夫点校,中华书局1987年版,第264—265页。

② 《新五代史》卷59《司天考二》,第794页。

③ 王安石《临川先生文集》卷70,王水照主编《王安石全集》第6册,复旦大学出版社2016年版,第1265页。

④ 刘力耘《王安石〈尚书〉学与熙宁变法之关系考察》,《中国史研究》2019年第1期。

⑤ 王安石《临川先生文集》卷65《洪范传》,王水照主编《王安石全集》第6册,第1190页。

⑥ 陈舜俞《说应》,《宋全文》卷1540,第32—34页。王安石的学生李清臣也有类似观点。参见《长编》卷206,治平二年九月甲戌,第5000页。

⑦ 苏轼《苏轼文集》卷37,第1049、1051页。

常”“久阴不霁”而降德音。^①苏轼上奏提出,差役法于民不便,“大雪过常,暖气不敷”正是复行差役法“感伤阴阳之和”导致的;如果不变革役法,“虽责躬肆眚,徹膳禱祠”,灾异还是会发生。^②在灾异意指的解释传统中,“政促迫”会导致过度寒冷。^③苏轼本可遵循解释传统,论证自己对役法的批评,但他仅称阴雪是由于时政弊端造成的阴阳不和。遵循传统可能是无意识的,但若反叛传统,背后当有明晰的主张。此外,元祐五年(1090年),哲宗因旱灾下诏,苏轼在杭州任上应诏上奏,仍旧没有解读旱灾的人事所指,仅言市易法等具体的法令及其弊端。他只是笼统地说,太后和皇帝的仁心不能下及百姓,“致泽不下流”,除此之外并无一语涉及灾异。^④

苏轼未曾道出他不再解读灾异意指的考量,只是用政治实践宣示着自己的立场。苏辙则先后两次申明原因。嘉祐六年(1061年),苏辙在制科策论中提出“凶旱、水溢、虫蝗、霜雹、日食、地震、星辰陨坠”等,是“天之所为”,人无法知晓每种灾异的由来,仅知“天下之政皆失其中,是以其气衰弱挫沮而不振”,便会出现灾异。^⑤这是《新唐志》《新五代史》等灾异意指认识方面的“不可知论”和王安石等人灾异发生机制方面的“整体论”的混合观点。

元祐三年(1088年),苏辙也因大雪上奏,提出依照“先儒论五行之说”,阴雪常寒是君主“听之不聪”、峻刑暴敛之罚,但哲宗即位以来,“革敝去烦,施惠责己”,并非如秦政般苛急,如果依照传统解读阴雪意指,“虽三尺童子不信也”。苏辙援引《尚书·高宗彤日》“惟先格王,正厥事”,提出“正厥事”当指“无常事也,惟因其非而正之耳”:

故臣窃推之古事,以为天大雷电以风,而成王应之以逆周公。卫国大旱,而文公应之以伐邢。夫亲任三公,非所以止风,而兴师伐人,非所以致雨。彼既为之不疑,而天亦报之如响者,诚得其时,当其事耳。^⑥

在《洪范传》《五行志》塑造的灾异意指解释传统中,并非是未能“亲任三公”或“兴师罚人”才导致“天大雷电以风”或大旱;周成王和卫文公正是从现实政治中找到弊病并去纠正,才重新赢得天心。

显然苏辙想要强调不可由灾异的样态、种类入手,仅据一套固定的解释规则来解读、应对灾异,要从时政中发现、解决弊端,才能真正消除灾异。因为从本质上来讲,天人之间以气相感,“苟朝廷无偏甚不举之政,则阴阳过差、浸淫烂熳、往而不反之气,宜可得而止也”。^⑦苏辙所谓“无常事也,惟因其非而正之耳”,与《新五代史》的“不可以为常”和吕公著的“历考庶事,正所未正”意同。

《新唐志》《新五代史》提倡的灾异意指认识方面的“不可知论”,和王安石等人主张的灾异发生机制方面的“整体论”,合力导向一种彻底的时政本位的灾异解读原则,可谓“新思潮”。在此时代思潮中,熙宁至元祐时期,每逢灾异,苏轼直接从时政出发向皇帝陈述弊政,完全抛弃事应解读模式,不再构建具体灾异和具体弊政之间特殊的逻辑关系。

① 《宋大诏令集》卷154《去冬连月降雪今春久阴德音》,第576页。

② 苏轼《苏轼文集》卷28,第807—808页。

③ 《汉书》卷27中之下《五行志》,第1421页。

④ 苏轼《苏轼文集》卷31《应诏论四事状》,第875页。

⑤ 苏辙《栾城应诏集》卷12《御试制策》,《苏辙集》第4册,陈宏天、高秀芳点校,中华书局2017年版,第1356页。

⑥ 苏辙《栾城集》卷41《论阴雪劄子》,《苏辙集》第2册,第727页。

⑦ 苏辙《栾城集》卷41《论阴雪劄子》,《苏辙集》第2册,第726—728页。

三、回到《洪范五行传》

在《洪范政鉴》的压力下,北宋中期的士大夫之于灾异意指的事应解读,不乏回避倾向。他们面向皇帝的灾异论,往往直接从时政出发揭示弊政,并强调修人事以应天变,形成一种彻底的时政本位的灾异论。这种灾异论容易消解灾异之象带来的紧张气氛,造成人与天的疏离感。范祖禹进奏哲宗时,将“天道远而难知”和“日食自有定数”一道算作“邪人佞臣”的“误国之言”,即可为证。^①

此外,这种灾异论不复关注灾异之象,其关注全在于何为弊政及如何救政。但对此,言人人殊,士大夫之间既难以相互认同,更不易取得君主的认可。王安石虽然构建出政治的最高原则——天道,也因其与变法纠葛太深,无法获得包括苏轼在内的旧党的认同。^②对时政本位灾异论的这两个后果,苏轼应均有深刻体会。

元祐初年,苏轼因反对复行差役法而屡遭攻击,以致数次请求退出详定役法所,乞郡放外任。学者指出,役法之争是彼时旧党内部激烈党争的焦点。^③元祐二三年间的冬春,适逢久阴常寒。哲宗的求言诏称“灾咎之发,事岂一端”,为士大夫各执一词埋下伏笔。苏轼认为“大雪过常,暖气不敷”,正是复行差役法“感伤阴阳之和”所致。^④枢密院怀疑,久阴缘于“夏人阴蓄奸谋”。^⑤苏辙又称朝廷优容,系纲纪法度不立引发阴雪。^⑥范纯仁则称“君子少而小人多”导致阴雪。^⑦士大夫无法达成共识。对苏轼而言,役法未能借此得以调整,他反由翰林学士出知杭州。

绍圣时期,苏轼贬居惠州,本“已绝北归之望”。绍圣二年(1095年),朝廷即将举行郊祀之礼,依照常例,贬谪的官员会得到恩赦。苏轼在给程之才的信中热切地表达了希望“恐可该此恩命,庶几复得生见岭北江山矣!”^⑧不料章惇建议哲宗,苏轼、吕大防等人“不当用恩赦期叙复”。对此,范纯仁忧愤上书,言吕大防等人“窜谪江湖”,“或年齿衰残,或素有疾病”恐怕客死异乡,会“有伤和气”,引发灾异,但并未能打动哲宗。皇帝不惧党人之死会伤和气、引发灾异,苏轼北归的希望也就此破灭。^⑨这些经历,都化作苏轼关于仁宗朝以来灾异论的反思,沉淀在他晚年的经学著作中。

元丰二年(1079年)“乌台诗案”后,苏轼贬居黄州。面对“欲立异同”的指责,他希望不再仅被视作批评者,故决心抛弃“妄论利害,揆说得失”的“故我”,^⑩着手注解《周易》《论语》和《尚书》,以期“正古今之误,粗有益于世”。^⑪绍圣元年(1094年),苏轼责授宁远军节度副使,惠州安置,直至元符三年(1100年),一直贬居惠州、海南,不再有机会向皇帝提出政见。历经熙丰变法、元祐更化和绍述之政,苏轼最终在海南完成了《书传》十三卷。^⑫

① 范祖禹《太史范公文集》卷26《畏天劄子》,贾二强等点校,《儒藏》精华编219,北京大学出版社2014年版,第378页。

② 卢国龙《宋儒微言:多元政治哲学的批判与重建》,华夏出版社2001年版,第14—40页。

③ 王水照、朱刚《苏轼评传》,南京大学出版社2004年版,第381—385页。

④ 苏轼《苏轼文集》卷28,第807—808页。

⑤ 《长编》卷408,元祐三年二月己卯,第9925页。

⑥ 《长编》卷408,元祐三年二月丙戌,第9932—9933页。

⑦ 《长编》卷408,元祐三年二月丁未,第9943页。

⑧ 苏轼《苏轼文集》卷54《与程正辅七十一首》,第1609页。

⑨ 黄以周等辑注《续资治通鉴长编拾补》卷12,顾吉辰点校,中华书局2004年版,第477—478页。

⑩ 苏轼《苏轼文集》卷49《答李端叔书》,第1432页。

⑪ 苏轼《苏轼文集》卷51《与滕达道六十八首》之21,第1482页。

⑫ 舒大刚《苏轼〈东坡书传〉述略》,《四川大学学报》2000年第5期。

《书传》等三部经解完稿于晚年,寄托着苏轼一生的政治思考。他致信苏坚称“但抚视《易》《书》《论语》三书,即觉此生不虚过。”^①又题诗言“心似已灰之木,身如不系之舟。问汝平生功业,黄州惠州儋州。”^②黄州、惠州、儋州正是他元丰、绍圣时期完成三部经学著作的贬居之地。那么,《书传》持何种灾异论?

据注、疏,《尚书》中《高宗彤日》《金縢》所载商、周先王的事迹,蕴含着天谴观念。先看《金縢》。据经文,成王听信管叔等人的流言,怀疑周公的忠心。故“天动威,以彰周公之德”:“秋大熟,未获。天大雷电以风,禾尽偃,大木斯拔。”其后,成王启金縢之书而悔悟,出郊迎周公,“天乃雨,反风,禾则尽起”,“岁则大熟”。^③《洪范》有“蒙,恒风若”,即君主蒙昧,则有风之灾。^④孔传据之言“蒙,恒风若,雷以威之,故有风雷之异。”即成王蒙昧听信流言,引发天怒,“天大雷电以风”;最后“岁则大熟”等,是“周公之德感致若此”。^⑤《书传》完全接受传、疏,并再次强调“大木既拔,筑之而复生,此岂人力之所及哉?予以是知天人之不相远。凡灾异,可以推知其所自。《五行传》未易尽废也。”^⑥“凡灾异,可以推知其所自”表明此时的苏轼已抛弃“不可知论”,而回归事应说,主张灾异意指可以推知,重新肯定《洪范传》五行事应说的价值。

在《高宗彤日》的注解中,苏轼谈及回归事应说的考量。《高宗彤日·序》言“高宗祭成汤,有飞雉升鼎耳而雊。”孔传认为,雉飞到鼎耳上鸣叫是殷高宗“耳不聪”引发的异象。刘歆和郑玄则依照《洪范传》认为雉属羽虫,“雉升鼎耳”象征高宗“视不明”。刘、郑与孔传解读灾异意指虽有不同,但都属事应说。异象应对方面,孔传认为高宗应当“因异服罪改修之”,孔疏在此基础上增加“修德”。^⑦

苏轼注解道:

或者乃谓先王遇灾异,非可以象类求天意,独正其事而已。高宗无所失德,惟以丰昵无过。此乃谄事世主者,言天人本不相与,欲以废《洪范五行》之说。予以为《五行传》未易尽废也……人君子于天下无所畏,惟天可以傲之。今乃曰天灾不可以象类求,我自视无过则已矣。为国之害,莫大于此,予不可以不论。^⑧

“以象类求天意”即灾异意指的事应解读。^⑨苏轼称,有人认为先王遭遇灾异,并不根据灾异的表象按其所属类别来推求上天的意指,只是修改政事的过失。此“或者”之语,与欧阳修等人倡导的“新思潮”、熙宁至元祐年间苏轼的立场一致。但至《书传》,苏轼的态度已发生逆转。

《书传》统合“天人本不相与”和“废《洪范五行》之说”作为“谄事世主者”的观点,表明苏轼已经意识到,在“天”确能施以惩戒的前提下,弃置事应说会滑向消解“灾异”性质和君主不再畏天的可怕

① 苏轼《苏轼文集》卷57《答苏伯固三首》,第1741页。

② 苏轼《苏轼诗集》卷48《自题金山画像》,王文浩辑注,孔凡礼点校,中华书局1982年版,第2641页。

③ 《尚书正义》卷8,黄怀信整理,上海古籍出版社2007年版,第499—502页。

④ 《尚书正义》卷11,第474—475页。

⑤ 《尚书正义》卷8,第501—503页。

⑥ 苏轼《书传》卷11,夏保国校点,《儒藏》精华编13,北京大学出版社2014年版,第252页。

⑦ 《尚书正义》卷15,第377—380页。

⑧ 苏轼《书传》卷8,《儒藏》精华编13,第228—229页。

⑨ 真德秀即指出“轼所谓以象类求者,谓《洪范五行》之说也”。参见真德秀《大学衍义》卷29《崇敬畏》,朱人求校点,华东师范大学出版社2010年版,第459页。

境地。若非如此,他完全不必退回到事应说,只需批评“灾异自天事”的观点即可。或许是不谋而合,苏辙虽在青年时期的制科策论、中年时期的奏疏进对中不断批评事应解读,但晚年也回向事应说:著《洪范五事说一首》,沿袭《洪范传》的五行事应框架,只是略微调整了具体的对应内容。^①

苏轼之后,两宋之际,已有人明确指出欧阳修、王安石等人批评事应说,使得君主不再畏惧天变。^②高宗建炎元年(1127年),许翰致信李纲称,从欧阳修首唱“天道不可考知之说”,至王安石“遂废《洪范》庶征”后,灾异的政治功能失效,使得“人君宴安平世,无复观天存变之意”,最终导致靖康之变;而北宋末年李纲因开封水灾论刺时政,^③“当国者”不虚心接受,反而言“汉世灾异陋学,何足道于今日”,以“所论不当”为由将其贬谪外放,即是明证。许翰“叹恨学术害教,一至于此”,认为“汉儒灾异之说虽不无凿”,但若“精而求之,则亦是在其中”,即肯定灾异意指的事应解读这一基本模式;强调“善言天者必有验于人,善言人者必有稽于天”,不可因“感变难知”就不去解读灾异意指。^④

南宋《尚书》学也沿着苏轼的反思展开。林之奇坚持天人之间通过“气”以类相感应,从灾异的发生机制方面肯定事应说。他认为,批评事应说的“有识之士”们,只是厌恶汉儒事应解读苛细、穿凿,才否认灾异意指“可以类求”;而这种否认不仅违背天人“以类而应”的事实,也会造成皇帝不再戒惧的恶果。他赞誉苏轼《书传》的灾异论是“至公之论”,强调不可矫枉过直,正确的态度应当是既不拘泥于汉儒的灾异意指解读,又“不失乎象类而求灾异”。^⑤真德秀也将《书传·高宗彤日》的灾异论录入《大学衍义》,并补充汉代王音之言“天地之气,以类相应。谴告人主,甚微而著。”^⑥此即重申“天以一气报一事”的灾异发生机制。

陈经(庆元五年进士)则认为,“雉升鼎耳”的异象是“高宗心中之物形见于外”,即天地灾异均为君主念虑之所发;^⑦而在此种“感应”机制下,“感应之理,随类而至”,可见事应解读依旧有效。^⑧故陈经表示“《洪范》五事庶征当不诬矣。”^⑨面向皇帝的日常政治中,也不乏此类论述。孝宗乾道六年(1170年),张栻上奏称“天人一体,象类无间”,正是孝宗关于“君子小人之消长、治乱之势、华夷之形”的心意“欲定未定”,上天才以“乍阴乍晴”应之。^⑩由此可见,从北宋后期苏轼意识到回避灾异意指的事应解读具有消解“灾异”性质的危害,从而回归《洪范传》;至南宋中期,士大夫从学理上最终完成天人气感、念虑动天(灾异生成层面)与事类相应(灾异意指层面)的结合。

结 语

苏轼制科策论中的淫雨、大水解读,折射出土大夫灾异事应解读中无法避免而普遍存在的“灵

① 苏辙《栞城三集》卷8,《苏辙集》第3册,第1226—1228页。

② 南宋理宗时期,这一认识已进入类书,成为普遍认识“自郑子产有天道远之言,而后人主无敬心;自王安石有三不足之说,而后人主无畏心。”参见《群书会元截江网》卷3《敬天》,《景印文渊阁四库全书》第934册,第33页。

③ 杨希闵《李忠定公年谱》,吴洪泽、尹波主编《宋人年谱丛刊》第6册,四川大学出版社2003年版,第4105—4106页。

④ 许翰《许翰集》,刘云军点校,河北大学出版社2014年版,第143页。

⑤ 林之奇《尚书全解》卷21,《景印文渊阁四库全书》第55册,第392—393页。

⑥ 真德秀《大学衍义》卷29《崇敬畏》,第460页。

⑦ 张九成即持此种灾异观。参见李春颖《张九成基于心学思想的天人感应论》,《周易研究》2018年第4期。

⑧ 陈经《尚书详解》卷18,第192页。

⑨ 陈经《尚书详解》卷26,第260页。

⑩ 《宋史全文》卷25上《宋孝宗三》,汪圣铎点校,中华书局2016年版,第2095页。

活”特质。这种融合经史传统与现实关怀的“灵活”事应说带给皇帝困惑。仁宗的《洪范政鉴》就意图从历代应验的灾异意指事应解读中归纳出经验性、规律性的认识,据此准确把握当下的“天意”、评判士大夫的时政批评。但若仅凭历史经验按图索骥、解读灾异,士大夫灾异解读中的时政维度便无法展开。《新唐志》《新五代史》倡导灾异意指认识方面的“不可知论”,王安石等主张灾异发生机制方面的“整体论”。此二论反对事应说,推崇灾异意指解读的时政本位原则,是对仁宗意图的反弹。在此时代思潮下,熙宁至元祐时期,苏轼在奏疏中有意识地避免采用事应说解读灾异意指。

然而,元祐、绍圣时期的遭遇使苏轼认识到,弃置事应解读传统,回避灾异意指解读,完全从时政出发的批评,会导致关于灾异预示或遣咎的内容极难达成共识,从而丧失救政机会。并且,客观上会减轻皇帝对灾异的畏惧,使得灾异防范或应对大打折扣,即“知天意”是“遵循天”无法或缺的前提。又因北宋士大夫对各种灾异的生成原理缺乏探索兴趣和突破性认识,无法动摇天人一体的思维框架,故晚年的苏轼只能回到《洪范传》,重新肯定事应解读传统的价值。而回归事应说的立场,也在两宋之交及南宋的士大夫中得以延续。苏轼一生的灾异论,可谓两宋灾异论演变的一个重要面向。

学界以往有关宋代天人关系、灾异论的通行认识,或可得到修正和充实。在宋代,天人一体的观念并未受到灾异常数说的成功挑战,反在天人气感、念虑动天的普遍观念下得到加强;事应说虽在北宋被暂时弃置,但其主要原因是为维护儒家灾异解读的时政维度,而非科学认识进步所致,其在南宋重新回归,具有必然性。天人一体观、事应说均未走向衰落,“趋势论”恐不契合宋代实情。从苏轼、苏辙等例可见“场合说”纯属臆测,此说实是近代以来“政治”“学术”二分观念的投射。而灾异论是否能和五德始终说、纬学等一道论证所谓的宋代“理性化”,也当存疑。朱熹曾称“汉儒灾异犹自有说得是处。如战国邹衍推五德之事,后汉讖纬之书,便是隐僻”,对三者的态度并不一致。^①

此外,从本文的分析看,“事应”作为灾异意指的解读方式,可以与人格神的天谴观结合,也可以与理学化的理气观结合。因而在“天”的意涵由天谴之天向天理之天的转变中,事应说并不必然衰落,反而与理气观结合,形成气感类应的观念。有学者归纳唐中期至宋代的灾异论演变为:由“天谴事应”经“天谴修德”转向“天理修德”。^②也有学者指出唐宋灾异论的“质变”表现为天人气应相感观念取代事应说。^③但天人气感、事应、修德分别属于灾异生成、意指和应对三个不同的思想层面,实质上无法构成替代关系。^④由此可见,在灾异论分析中,只有将灾异生成、意指和应对剥离为三个思想层面,才能更准确地把握宋代的灾异论及其演变。

(作者刘力耘,中国社会科学院历史理论研究所助理研究员;邮编:100101)

(责任编辑:张舰戈)

(责任校对:廉敏)

① 黎靖德编《朱子语类》卷63《中庸二》,王星贤点校,中华书局1986年版,第1531页。

② 沟口雄三《中国的思维世界》第1—64页。

③ 韦兵《星占历法与宋代政治文化》,博士学位论文,四川大学,2006年,第165页。

④ 前引苏轼《书传·高宗彤日》既肯定事应说,又强调君主修德应对灾异,即是一例证。

SUMMARY OF ARTICLES

Chen Hansheng and the International Leftist Academic Circles // Li Ziqiang

Chen Hansheng was one of the few Chinese Marxist scholars who had been active in the international academic arena. He developed his thoughts on rural economy based on the relevant theoretical works by P. E. Leashenk , Kautsky , and Lenin. In his study of rural China , Chen followed L. Magyar's approach and agreed with him on the related issues , but Chen apparently disagreed with the latter on his judgment of the nature of Chinese rural society. His debate and dialogue with international leftists such as S. Dubrovsky , K. A. Wittfogel , and G. Safarov further enhanced his understanding of Marxist theory of social formation to a certain extent. The interaction between Chen Hansheng and the international leftists shows the complexity and diversity of Marxist scholars' theoretical composition in the Republican period , and the genealogy of Chinese Marxism in China today has barely covered this aspect.

A Reassessment of Song Scholar-Officials' Theory on "Calamities and Anomalies": A Case Study on Su Shi // Liu Liyun

Su Shi's theory of "calamities and anomalies" did not conform to the remarkable characteristics of the Northern Song Dynasty scholar-officials' theory recognized and summarized by the academic circles in the past. Young Su Shi reformed the traditional theory corresponded catastrophe and personnel affairs to yin and yang to interpret the meaning of disasters. However , middle-aged Su abandoned the theory and in his later years , he affirmed its value and emphasized that *Hong Fan Wu Xing Zhuan* should not be easily discarded. In this article , we reject pre-determined theory and value and return to historical context. Quoting extensively from contemporaneous people's theory on "calamities and anomalies" , we re-examine historical materials and can see that the forms and evolution of Su Shi's theory of "calamities and anomalies" at his different ages are very representative. Scholar-officials of the Northern Song Dynasty opposed the theory of "a specific event corresponding to a certain catastrophe" , which was an over-reaction to Emperor Renzong's *Hong Fan Zheng Jian* , a document that stressed the correlation between political events and natural phenomena. Yet the lack of understanding of the mechanism generating calamities and the ignorance of "the will of heaven" eventually led to a return to the theory of "a specific event corresponding to a certain catastrophe". Taking Su's theory of "calamities and anomalies" as an entry point , we can effectively examine the academic circles' understanding of issues such as the relationship between nature and human and rationalization in Song Dynasty.

The Development and Enlightenment of Popular Novels in the Ming and Qing Dynasties // Zhang Jiange

The creation and publication of popular novels had roughly undergone three stages during the Ming and Qing dynasties , from the "Xiong Damu" mode under bookstore owners' control in the Jiajing-Wanli period , the cooperative model between literati and bookstore owners in the late Ming and early Qing period , to the separation of novel's publication from the creation of literati after the mid-Kangxi period. Political , economic , cultural , and other forces had jointly contributed to the development of popular novels as a dynamic development process. Through the study of popular novels in Ming and Qing Dynasties , we can explore excellent traditional Chinese culture's modern value. It can also provide insight and reference for