

# 董仲舒的祥瑞灾异之说与讖纬流变\*

余治平

(中国社科院哲学研究所,北京 100732)

**摘要:** 祥瑞讖告,在孔子思想中已有萌芽,但到董仲舒这里才上升到理论化的高度,在“天——地——人”相统一|的宇宙结构体系中获得准逻辑化的论证。天人感应的思想是祥瑞灾异之说的理论来源。祥瑞、灾异与人事行为尤其是政治得失之间存在着因果关联,为政的好坏直接能够感召出祥瑞、灾异。流行于西汉末并兴盛于整个东汉时代的讖纬就直接继承了董仲舒的感应、灾异之说,在综合网罗了古代各种方术之后,竟发展成为占统治地位的官方意识形态。纬书中有许多地方甚至直接吸取了董仲舒的文字。魏晋以后,讖纬的主流朝两个方向发展,或为道教、佛教所消化吸收,依托于|定的宗教形式而存在和演化;或通过各种可能的方式在民间信仰中继续传播和扩散,虽历经焚禁,但仍代有传人,好之者不绝。

**关键词:** 董仲舒;祥瑞;灾异;讖纬;纬书

**中图分类号:** B234.5

**文献标识码:** A

**文章编号:** 1007-4074(2003)02-0047-05

**作者简介:** 余治平(1965-),男,江苏洪泽人,副教授,中国社科院哲学研究所博士后。

汉代天人关系问题的热烈讨论以及由此而衍生出的祥瑞、灾异之说与讖纬,缘起于汉武帝对天下贤良文士的册问。《汉书·董仲舒传》所记载的武帝制曰:“三代受命,其符安在?灾异之变,何缘而起?”“盖闻:善言天者,必有征于人;善言古者,必有验于今。故朕垂问乎天人之应,上嘉唐虞,下悼桀、纣,浸微浸灭、浸明浸昌之道,虚心以改。”天人感应是如何发生的,这是一个纯理论性问题,是帝国学者所要研究的基础性课题。但灾异变化、祥瑞讖告却与现实有着紧密的联系,这才是汉武帝真正关心并感兴趣的问题。而这几乎从一开始就注定了感应学说与现实政治运动不可分离的命运。上有所好,下必甚焉,经过一代代学者、政客们的努力,于是,天与人的感应便实现了由理论层面向实践领域的过渡。

—

孔子曰:“凤鸟不至,河不出图,吾已矣夫!”(《论语·子

罕》)“颜渊死。子曰:噫!天丧予!天丧予!”(《论语·先进》)这其实也已蕴涵了祥瑞讖告的原始意识。儒门之中,如果说以祥瑞先见、灾异讖告为内容的灾异之说在孔子那里,还只是一种情感化的哀叹,还没有能够上升到观念化或理论化的高度,那么,到了董仲舒这里,则已经在“天——地——人”相统一的宇宙结构体系中获得了准逻辑化、准理性化的论证。董仲舒天人感应的思想为祥瑞灾异之说提供了理论来源和观念支撑。

关于祥瑞和灾异的界定,董仲舒说:“美事召美类,恶事召恶类,类之相应而起也。……帝王之将兴也,其美祥亦先见;其将亡也,妖孽亦先见。物故以类相召也。……《尚书》传言:‘周将兴之时,有大赤鸟衔谷之种,而集王屋之上者。武王喜,诸大夫皆喜。周公曰:茂哉!茂哉!天之见此以劝之也。’恐恃之。”(《春秋繁露·同类相动》,以下只注篇名)因为凡事万物皆应类而起,善趋善,恶趋恶。帝王将兴,必有祥瑞之预兆;同样,政权将亡,也必先有妖孽出现。如,大赤鸟衔谷种集于武王屋顶之上就预示着周代将要兴旺强盛。

\* 收稿日期:2003-04-08

“天之所大奉使之王者，必有非人力所能致而自至者，此受命之符也。天下之人同心归之，若归父母，故天瑞应诚而至。《书》曰：白鱼入于王舟，有火复于王屋，流为乌。此盖受命之符也。周公曰：复哉复哉！孔子曰：德不孤，必有邻。皆积善累德之效也。及至后世，淫佚衰微，不能统理群生，诸侯背畔，残贼良民以争壤土，废德教而任刑罚。刑罚不中，则生邪气。邪气积于下，怨恶畜于上。上下不和，则阴阳缪戾而妖孽生矣。此灾异所缘而起也。”（《汉书·董仲舒传》）所以，祥瑞和灾异，一般都具有以下特点：一、都出现在事实发生之前，带有一定的前瞻性或预言性。二、都必须寄托于特定的标志物，如天瑞、妖孽之类，而这就叫做“天无以言，而意以物”。三、标志物的出现肯定代表着天意，是纯粹的“受命之符”，而绝非任何人为因素所能招致。

关于“灾异”，董仲舒以为：“天地之物，有不常之变者，谓之异。小者谓之灾。灾常先至，而异乃随之。灾者，天之谴也。异者，天之威也。谴之而不知，乃畏之以威。《诗》云：畏天之威。殆此谓也。”（《《仁且知》）又，“《春秋》之中，视前世已行之事，以观天人相与之际，甚可畏也。国家将有失道之败，而天乃先出灾害以谴告之，不知自省，又出怪异以警惧之，尚不知变，而伤败乃至。”（《汉书·董仲舒传》）在董仲舒看来，“灾”与“异”是有区别的，有时序上的先后、程度上的不同及所值分量的轻重。“灾”在先，是天所发出的谴告，总带有善意提醒的性质；而“异”则在后，是天所发出的警告，常具有严厉批评的特点。灾因小过而降临，天谴的程度就比较轻；而异因大错而生成，所以天谴的程度就相对严重。通常情况下，有异必有灾，但有灾未必有异。因为天只有在灾之谴达不到目的的情况下，才有可能进一步施加以异之威。甚至在董仲舒的观念中，还有“大异”一说。“有星于东方，于大辰，入北斗，常星不见。地震，梁山、沙鹿崩。宋、卫、陈、郑灾。王公大夫篡弑者。《春秋》皆书以为大异，不言众星之入雨，原隰之袭崩。一国之小民死亡，不决疑于众草木也。”（《奉本》）天之谴，如果示灾无效，施异也没有达到目的，那么，就不得不升级为“大异”。山崩、地震、常星不见这些“大异”现象都是国家灾难、政权颠覆的先期征候。由灾而异、而大异的天意表露，所揭示的是人事行为的一个从小过向大错不断推进的过程。所以，董仲舒才会提出“过有深浅薄厚，而灾有简甚，不可不察”（《顺命》）的要求。

汉武帝册问曰：“灾异之变，何缘而起？”（《汉书·董仲舒传》）即“祥瑞”与“灾异”发生的根本原因是什么？尽管董仲舒认为祥瑞、灾异的发生不是由于人力所能招引，是自来自致的：“有非力之所能致而自至者，西狩获麟，受命之符是也。”（《符瑞》）即不承认人为因素的作用。按照这样的逻辑，祥瑞与灾异的原因就不可言说，是不允探究的。但是，就是因为人与天是可以互相感通、应合，人可以积极主动地去体会、领悟天的性情，所以，天所施降于人的祥瑞、灾异就更主要的还是与人事行为有关，甚至就取决于人事行为。

如同《汉书·董仲舒传》所说，凡天下人民同心所向，归

依国主宛如归依父母，那么天瑞就会“应诚而至”。而若帝王淫佚衰微，不能统领群生，诸侯大夫背叛，残贼与良民争壤夺地，德教废弛，刑罚泛滥，则必然阴阳缪戾、邪气妖孽滋长丛生。这才是祥瑞、灾异的真正缘起。所以，董仲舒说：

凡灾异之本，尽生于国家之失。国家之失乃始萌芽，而天出灾害以谴告之。谴告之，而不知变，乃见怪异以惊骇之。惊骇之，尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此见天意之仁，而不欲陷人也。谨案：灾异以见天意。天意，有欲也、有不欲也。所欲、所不欲者，人内以自省。宜有愆于心，外以观其事；宜有验于国，故见天意者之于灾异也。畏之而不恶也，以为天欲振吾过、救吾失，故以此报我也。春秋之法，上变古易常，应是而有天灾者，谓幸国。孔子曰：“天之所幸，有为不善，而屡极。”楚庄王以天不见灾、地不见孽，则祷之于山川曰：“天其将亡予邪？！不说吾过，极吾罪也。”以此观之，天灾之应过而至也，异之显明可畏也。此乃天之所欲救也，春秋之所独幸也，庄王所以祷而请也，圣主贤君尚乐受忠臣之谏，而况受天谴也。（《春秋繁露·仁且知》）

一句“凡灾异之本，尽生于国家之失”已把祥瑞灾异与人事行为的关系概括殆尽。董仲舒以为，按照灾先异后、灾轻异重的原则，凡为政有失，在其最初萌芽的时候，天便以自然灾害的形式谴告于人。但是，如果谴告无效，即人不能及时纠正过失，于是天又以种种怪异现象使之惊骇。而如果人对惊骇也无动于衷，还不知道畏惧恐吓的话，接踵而来的则必然是殃难与咎祸。“天下和平，则灾害不生。今灾害生，见天下未和平也。天下所未和平者，天子之教化不行也。《诗》曰：有觉德行，四国顺之。觉者，著也。王者有明著之德行于世，则四方莫不响应，风化善于彼矣。”（《郊祭》）可见，祥瑞、灾异与人事行为尤其是政治得失之间存在着一种因果性的关联。与其说，祥瑞、灾异预示着国之兴亡，还不如说，为政的好坏直接能够感召出祥瑞、灾异。

## 二

由灾而异、而大异的天意表露，可以看出上天是具有仁人之心的，并不是非得要有意惩罚人的，即所谓天之“不欲陷人也”。谴告、惊骇、畏恐还只是天意表出的手段，而劝善才是根本目的所在。如何才能使谴告、惊骇、畏恐发生作用，从而达到劝善的真正效果？这就得依赖于人心对天意的理解和领悟。天意，有所欲也有所不欲。对于天意的所欲和所不欲，人如何能够获得准确的认知（“知”）？或者，拿什么样的标准去衡量人所获得的这个“知”？董仲舒认为，靠的就是人的“内以自省”。即要求人们（主要的国君人主）应该从外在事物现象的异常变化中、从看似自然而然地发生的灾害事实中，在内心深处对自己的行为举止、对自己的为政得失作彻底的反思和省察，并且还应对自己的良知良心进行必要的自责和检讨。此外，还必须把灾异谴告当作是上天对自己的善意帮助。对于那些灾异或大异，要从善

意的角度来理解,即把它们看成是上天为纠正我、拯救我所做的努力,说明上天还在关注着我、我还没有被上天所遗弃。这就叫做“畏之而不恶”。

董仲舒指出,在春秋时代,当君王对国家的政制有所更变的时候,如果上天能够有所感应并垂示以灾异,那么就是社稷民众的幸事了。甚至还有这样的例证,楚庄王曾因为天不现灾、地不现孽,就对着山岳河川祈祷说:难道上天要使我灭亡吗?灾异不现,我就不能知道我的过失,难道上天要等我的罪孽滋长到极点的时候才提醒我吗?因此,可以说灾是随人之过失而出现的,是人事得失成败的一面镜子;而异是彰显天的可畏惧性的,是用以提醒人进行必要的反思自省的。圣主贤君能够乐于接受忠臣的谏言,那么有什么理由不能接受天的灾异谴告呢?

董仲舒通过研究《春秋》曾得出结论:“故屈民而伸君,屈君而伸天,春秋之大义也。”(《玉杯》)在君、民、天的三维结构中,民受制于君,君又受制于天,而天又是人情民意的反映。天是至高无上的,唯天为大,天底下一切存在都得服从于天。君为民主,尽管君可以凌驾于民之上,但并不意味着君就可以为所欲为、肆无忌惮,在他的上面还存在着一个神圣不可违拗的天。透过董仲舒感应学说乃至灾异谴告说的许多貌似荒诞虚妄、经不起求证的论述,还是能够清楚地看出他那执著的重民仁民思想。天是什么?不是那个自然化的天空,也不是那个创造世界的神性上帝,而非是人心民意的代言者。董仲舒在阐发灾异谴告之说的时侯,似乎有一句话总是如鲠在喉,想说而未说,即“君也应该服从于民”。这样,董仲舒的天学,源于阴阳五行的宇宙构架和人心内在的信念本体,经灾异谴告之说云山雾水般的笼罩,兜了一个大圈子之后,终又回到了人这里。董学毕竟是儒学,一方面,尽管吸收并消化了黄老、阴阳家、法家、方术等学派的许多精神内容,但终归要把它们统统落实到活生生的人的身上,终归要深入到现实的生活世界中去;另一方面,仍然保留或传承着早期儒学(如孔、孟)所奉颂的那种原始人道、氏族民主、仁政王道的民本思想。

董仲舒建构灾异谴告之说乃至整个感应学说的目的,无非是要充分引起人尤其是人之君王的内心反省,从而求得天意,实现所谓“察身以知天”。“君子察物之异,以求天意。”(《天地之行》)“今切以为其当与不当,可内反于心而定也。尧谓舜曰:‘天之历数在尔躬。’言察身以知天也。……天子者,则天之子也,以身度天。”(《郊祭》)如何保证这种内心自省求得天意的方法的正当性和结果的可靠性?董仲舒认为,当与不当,可以诉诸的只能是那颗主观性、内在化的“心”。“天之历数在尔躬”,检验和衡量所求天意是否准确无误的标准,应该直接建立在具有性情特征的自身感受的基础上。只有用本己之身去思量天意、领悟天意(即“度”的内容),人才能获得与天的感通和应合。尽管这其间不可避免地具有过分化的个体性和理解的任意性,但是无论如何,个体的身、本己的心其实都已经不再属于单纯的个体心理范畴,而早已经积淀成了作为类的人的总体精神,是具备足

够的社会性和可传递性的。因为,人总是存在并生活于现实世界之中的。社会,作为人的一种无法摆脱的存在,也早就已经或正在把作为人之类的普遍性因素通过实践的活动中交给了每一个作为个体存在的人。这样,人就不应该是一种原子式的独立存在,人的个体性同时又成为了人的总体性。天是人心,是民意的向背。既然人同有此心,那么,心也就不应该是纯粹自我化、绝对私密化的一己之心,而应该是所有人的“共同之心”。于是,天和心就都获得了一种可通约性的基础,天与人(实际是与人的心)才是可以感通的。这就是“察身以知天”所以能够成立的先决条件,也是人通过内心自省求得天意的方法的正当性和结果的可靠性的理性保证。

灾异谴告说能否经得起检验还要看标志物所预示的人事得失是否具有普遍意义。董仲舒以为,“禹水、汤旱,非常经也。适遭世气之变,而阴阳失平。”(《暖燠孰多》)按照正常的理解,为政得人心,就应该有祥瑞出现;而为政有过错才会招致灾异。但是,假如为政得人心却招致灾异,或者为政有过错却能够有祥瑞出现,这又作何解释?历史长河中并不缺乏这样的事实。《白虎通·灾变》问得好:“尧遭洪水,汤遭大旱,亦有谴告乎?尧遭洪水,汤遭大旱,命运时然。”但所做的回答却不能令人信服,把问题踢给了一个模糊的命运,疑惑依然没有解决。洪水、大旱应该专门在残暴君主执政时才会发生,怎么可能降临到夏尧、商汤这样的圣主时代呢?本来是必然性的东西怎么一下子就被交给偶然性了?董仲舒以为其中缘由在于“遭世气之变,而阴阳失平”。不是灾异谴告的因果性不具有普遍必然性,而实在是因为世运变化所致,在圣主执政的某个时候,阴阳也会失去平衡、协调,而这恰恰与为政的优逆好坏没有因果关联。这种情况只是被圣主遇到了而已,也没有什么必然性可言。所以,也不值得大惊小怪。祥瑞灾异谴告应该是有必然性或规律性的“经”,应该与为政得失相一致;而禹水、汤旱之类才属于暂时性、偶然性的“变”。

### 三

董仲舒的祥瑞灾异说所发生的历史影响是深远的。流行于西汉末并兴盛于整个东汉时代的讖纬就直接继承了董仲舒的感应、灾异之说,在综合网罗了古代各种方术之后,竟发展成为占统治地位的官方意识形态。《汉书·五行志》中所记述的大量灾异内容,就是汉代人对于讖纬之说笃信不疑的真实写照。《说文解字》曰:“讖,验也。”即通过隐语、符、图、物等形式来预言人事的吉凶祸福。“纬,织横丝也。”指经的支流,是由经典所衍生出的意义解释。一般说来,纬以配经,称“经纬”;讖以附经,叫“经讖”;以图作讖的,谓之“图讖”;纯用文字作预言的,叫“讖语”;用特殊符号示讖的,是“符讖”;而单以神灵言说的,则称“灵篇”。在汉人观念中,无论经纬、经讖、图讖,还是讖语、符讖、灵篇实际上都是纬书的组成部分,所以“讖”、“纬”可以互称,二者并无实质

性区别。谶纬,贯通天人,无所不包,是一个统一自然与社会的庞大的天人思想体系。谶纬所涵盖的内容除有迷信成分外,还涉及天文历法、天气物候、自然灾害、神话传说、古史、地理、六艺经籍、乐律、文字训诂、政治组织、典章制度等方面。谶纬之书也颇为浩瀚壮观。据明代孙珏《古微书》、清代殷元正《集纬》和乔松年《纬摭》的辑录,有《尚书纬》、《春秋纬》、《易纬》、《礼纬》、《乐纬》、《诗纬》、《论语纬》、《孝经纬》、《河图纬》、《洛书纬》及《谶书》、《纬书》等 130 余种。通过对这些纬书的研究,可以窥得谶纬思想的基本面目,也可以进一步弄清董仲舒与谶纬的源流关系。

比较纬书与《春秋繁露》就可以发现,纬书中有许多地方甚至直接吸取了董仲舒的文字。天人感应学说是董仲舒哲学的主要内容,也是谶纬的主导思想。董仲舒说:“王正,则元气和顺,风雨时,景星见,黄龙下。王不正,则上变天,贼气并见。五帝三王之治天下,不敢有君民之心,什一而税,教以爱,使以忠,敬长老,亲亲而尊尊,不夺民时,使民不过岁三日,民家给人足,无怨望忿怒之患、强弱之难,无谗贼妒疾之人,民修德而美好,被发衔哺而游,不慕富贵,耻恶不犯,父不哭子,兄不哭弟,毒虫不螫,猛兽不搏,抵虫不触。故天为之下甘露,朱草生,醴泉出,风雨时,嘉禾兴,凤凰麒麟游于郊,圜宫空虚,画衣裳而民不犯,四夷传译而朝,民情至朴而不文。”(《王道》)“王正”与“王不正”所招致的天应是不一样的,如果为政得人心则元气和顺,风雨适时,景星出现,黄龙下降。而如果为政不得人心,则天变色,贼气并出。如五帝三王治天下之时,天就有甘露、朱草、醴泉、凤凰、麒麟之类的祥瑞出现。而《春秋纬·感精符》则说:“王者,上感皇天,则鸾凤至,景星见。德下洽于地,则嘉禾兴。德下洽于地,则醴泉出焉。王者德下洽于地,则朱草生,食之令人不老。”“王者德化,旁流四表,则麒麟臻其囿。”这只对董仲舒的文字稍微作了变易。

《诗纬·汜历枢》曰:“王者受命,必先祭天,乃行王事。《诗》曰:‘济济辟王,左右奉璋。’此文王之郊也。”而《春秋繁露·郊祀》则有:“文王受命而王天下,先郊乃敢行事,而兴师伐崇。其《诗》曰:‘芄芃械朴,薪之樵之。济济辟王,左右趋之。济济辟王,左右奉璋。奉璋峨峨,髦士攸宜。’此郊辞也。其下曰:‘溲彼涇舟,烝徒楫之。周王于迈,六师及之。’此伐辞也。其下曰:‘文王受命,有此武功。既伐于崇,作邑于丰。’以此辞者,见文王受命则郊,郊乃伐崇。”显然,《诗纬·汜历枢》肯定接受了《春秋繁露·郊祀》中的基本观点。《春秋繁露·精华》说:“《诗》无达诂,《易》无达占,《春秋》无达辞。从变从义而一以奉人。”到了《诗纬·汜历枢》则成为:“《诗》无达诂,《易》无达言,《春秋》无达辞,行文几乎没有什么变化,只相差一字而已。

在对一些重要哲学范畴的理解与诠释上,纬书与董仲舒几乎是一脉相承的。如“王”、“君”,在董仲舒,分别被解释为“往”、“群”。“王者,民之所往。君者,不失其群者也。”(《灭国上》)《易纬·乾凿度上》也跟着说:“王者,天下所归往。”还有《春秋纬·元命包》的:“王者,往也,神之所输向,人

所归乐。”《孝经纬·钩命决》曰:“君者,群也。”再如,性、情、命。董仲舒说:“生之自然之资,谓之性。性者,质也。”“身之有性情也,若天之有阴阳也。”(《深察名号》)《孝经纬》的《援神契》则曰:“性者,人之质,人所禀受产”,《钩命决》也说:“情生于阴,欲以时念也。性生于阳,以就理也。”董仲舒说:“命者,天之令也。”(《汉书·董仲舒传》)而《春秋纬·元命包》亦有“命者,天之令也,所受于帝”之言。

也难怪《四库全书》总目提要·易类六·附录易纬·案语竟然要把《春秋繁露》当作纬书:“盖秦汉以来,去圣日远,儒者推阐论说,各自成书,与经原不相比附,如伏生《尚书大传》、董仲舒《春秋》阴阳,核其文体,即是纬书,特以显有主名,不能托诸孔子。”甚至还有学者提出,《春秋繁露》中的《立元神》、《保位权》和《离合根》就颇似纬书的题目。其实,尽管董仲舒与谶纬之间还存在着明显的距离——如(1)董仲舒有深刻的理论建构,而纬书似乎较多比附成分。(2)董仲舒对待神的态度比较理性、冷静,有“畏之而不敢欺也,信之而不独任,事之而不专恃”(《祭义》)之说法,而谶纬则一味地制造并依赖于一种神明的力量。(3)董仲舒感应学说的现实意义是对人君主产生提醒、警示作用,而并不具备预言、神占的性质。但无论如何,谶纬的发生、纬书的形成,与董仲舒的感应学说及其祥瑞灾异之说有脱不开的干系。纬书从形式到内容在很大程度上都受到《春秋繁露》的影响。

#### 四

实际上,在汉民族的文化里,谶纬(主要是谶)一方面是源远流长,由来已久;另一方面则是流长,几千年延续不断,其间虽历经焚禁,但却还是代有传人,好之者不绝。刘勰《文心雕龙·正纬》说:“荣河温洛,是孕图纬。”以为远古时期的河图洛书就已是图谶,甚至也有人主张从《易》开始就已经产生谶纬了,“谶书原于《易》之推往以知来。”(《文献通考·卷一百八十八·经籍考》)更有将之推至春秋之世的,如全祖望《原纬》称:“纬书萌芽于春秋战国之间”。《史记·秦始皇本记》载:“亡秦者,胡也。”又,“三十六年,荧惑守心。有坠星下东郡,至地为石,黔首或刻其石曰:‘始皇帝死而地分’。始皇闻之,遣御史逐问,莫服,尽取石旁居人诛之。因燔销其石。”再,“今年祖龙死。”《史记·陈涉世家》也记有“篝火狐鸣”、“鱼腹帛书”的谶语。这些事例实际上都已开出了政事用谶的先声。

及至汉初,除董学以外,京房易学、齐诗等学派中似乎都有后世纬书的源头。谶纬的流行当在西汉后期至东汉中期达到极盛状态,一时被称为“内学”。王莽“改制”、光武“中兴”都曾以谶纬作合法根据。王莽在位时,“征天下通一艺教授十一人以上,及有逸《礼》、古《书》、《毛诗》、《周官》、《尔雅》、天文、图谶、钟律、月令、兵法、《史篇》文字,通知其意者,皆诣公车。网罗天下异能之士,至者前后数千。”(《汉书·王莽传上》)涌现出大批方士化的儒生,同时,大量零散的经谶、图谶、谶语、符箓、灵篇得以结集汇编。这就在客观上为谶纬的泛滥奠定了人才基础、提供了资料准备。刘秀

以图讖起兵(“荆楚当兴,李氏为辅”,《汉书·王莽传下》),即位后,崇信讖纬,并将讖纬作为重要政事裁定、决断的参考依据。中元元年(公元56年)“宣布图讖于天下”(《后汉书·光武帝纪下》),从此以后,讖纬所凭籍的根本经典——《河图》、《洛书》(合四十五篇)及七经之《纬》(合三十六篇),总计八十一篇——被正式确立,官方取得了对讖纬的解释权,取消了对讖纬作随意歪曲、蓄意发挥的可能性。此后凡私自造作讖纬者,一律视为非法,罪当诛杀。于是,讖纬便获得了政治上的垄断地位。再经汉章帝建初四年的白虎观会议,讖纬又完成了与今文经学的结合,从而又在学术上占据了统治的地位。

但是,随着汉末古文经学的突起和魏晋玄风的兴盛,讖纬渐趋衰微。此后,一方面是不断地禁讖,如三国时曹魏政权“科禁内学、兵书”(《三国志·魏书·常林》),晋武帝司马炎“禁星气讖纬之学”(《晋书·武帝纪》),隋“炀帝即位,乃发使四出,搜天下书籍,与讖纬相涉者皆焚之”(《隋书·经籍志》)。另一方面则是王朝更迭时,讖纬之火又不断地复燃,一次又一次地被别有用心之徒发动起义、篡权夺位所利用,而成为膺受天命的信念根据、挑起争端的政治借口及蛊惑人心的宣传工具。如魏欲取代汉,便捏造讖语曰:“代汉者当途高”(《后汉书·袁术》),“途高”即古代宫殿的两阙,称作“象魏”,预言汉代之后魏朝必将兴盛起来。

魏晋以后,讖纬的主流基本上便朝着两个方向发展,一是为道教、佛教所消化吸收,依托于一定的宗教形式而存在。一是在民间信仰中继续传播和扩散。中国民间的讖书,以不同的文字、不同的形式及不同的版本,在历朝历代流传不绝。如假托姜太公著的《乾坤万年歌》,假托诸葛亮著的《马前课》,假托邵雍著的《梅花诗》,假托刘伯温著的《烧饼歌》,还有袁天罡、李淳风著的《推背图》。这些讖书都或多或少地与国家政事相关联,常会预言时运的变迁或政权的更替,微言大义,似是而非或似非而是。甚至在近世中国,也不乏许多类似讖纬的民间传说。这恰恰能够说明,无论在古代还是在今天,在中国人的心理世界里,一直有一个作为信念本体的天存在着、活跃着。对于中国人来说,即使是人想做点大事、

人要有所作为,也得想方设法把“天”搬出来,假托天的名义,假传天的旨意,哪怕捏造、虚构出某种语词、图案、符号、故事都行,以此显示出自己并不孤立,已经得到上天的首肯和恩助;否则,根本就无法取得人群民众的信服。这也并不意味着人群民众就是愚昧无知的,其实,这甚至与知识水平没有一点必然的联系,关键的是中国人在本性上天生地就信这个说法,就认这个说法。相信什么,就会进入什么的逻辑系统。这是信念、信仰领域里的事情,或许任何科学普及或知识学习都难以对之作出修正和改变。

《汉书·董仲舒传》记曰:“仲舒治国,以《春秋》灾异之变推阴阳所以错行。故求雨,闭诸阳,纵诸阴;其止雨,反是。行之一国,未尝不得所欲。中废为中大夫。先是辽东高庙、长陵高园殿灾,仲舒居家推说其意,草稿未上,主父偃候仲舒,私见,嫉之,窃其书而奏焉。上召视诸儒,仲舒弟子吕布舒不知其师书,以为大愚。于是下仲舒吏,当死,诏赦之。仲舒遂不敢复言灾异。”极为有趣的是,董仲舒在这里所遭遇的个人命运,正好与由感应之学到祥瑞灾异之说、再到讖纬神话的学术历程相一致。天人在内心本体处的彼此感应一旦渗透到现象世界就不得不与现实的政治活动相联系。感应之学因为政治炒作而显赫,“士之赴趣时宜者,皆驰骋穿凿,争谈之也。”(《后汉书·方术列传》)同时也因为现实利害而衰微,历经禁讖之后,中国古代的绝大多数文人士大夫都“不敢复言灾异”,甚至连敢在学说层面上议论感应问题者也寥若晨星。

#### 参考文献:

- [1] 董仲舒.春秋繁露[M].上海:上海古籍出版社,1989.
- [2] 班固.汉书[M].长沙:岳麓书社,1988.
- [3] 范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [4] 白虎通.百子全书:第4册[M].长沙:岳麓书社,1993.
- [5] 纬书集成[M].[日]安居香山,中村璋八辑.石家庄:河北人民出版社,1994.
- [6] 钟肇鹏.讖纬论略[M].沈阳:辽宁教育出版社,1991.
- [7] 余治平.唯天为大——建基于信念本体的董仲舒哲学研究[M].北京:商务印书馆,2003.

## On Dong Zhongshu's Theory of Auspicious and Disasterous Signs and the rheology of Confucianist Divination

YU Zhi-ping

(Philosophy Research Institute of China Social Sciences Academy, Beijing 100732, China)

**Abstract:** The theory of auspicious and disasterous signs can be traced to Confucius, but it was Dong Zhongshu of the Western Han Dynasty who culminated it. Its theoretical basis is the idea of correspondence between man and nature. Confucianist divination which was popular in late Western Han Dynasty and prevalent in the whole of Eastern Han Dynasty was directly inherited from Dong's theory. By synthesizing various ancient diabolic tricks and wicked crafts, it gradually developed into the dominant official ideology. After the Wei and Jin Dynasties, the mainstream of Confucianist divination developed in two directions: either absorbed by Taoism and Buddhism or spread through various channels among common people.

**Key words:** Dong Zhongshu; auspicious sign; disasterous sign; Confucianist divination; book of prophecy