

三国晋宋时期的天人之学

——从〈五行志〉考察

梁秉赋 新加坡南洋理工大学国立教育学院

摘要

汉儒有一种期以灾异警戒人主的天人之学。其以为，天人之间有一种“感应”的关系，因此自然灾异之征，必有其人事之应。历代正史中的〈五行志〉，实可作为我们窥探这门学术之大体的其中一种文献。自班固作《汉书》首列〈五行志〉以来，编纂于两晋南北朝时期，以及完成于唐、宋年间和之后的国史类著作都列有〈五行志〉或〈灾异志〉。学界目前的研究重在指出，纂成于汉、唐之间的正史中的〈五行志〉，似有一共同的书写模式，即对所记录的自然灾异必诠释其人事之应。然而，在宋代及其后完成的〈五行志〉中，则一般只单纯记录所见之自然灾害与物异之实，而不对其如何附会人事再作解读。这样的改变似乎表明从中晚唐至宋初开始，人们对天人之间的感应关系已不复有以往之信仰。本文首先指出，其实“着其灾异，而削其事应”的处理手法，早在编著于三国、晋宋年间的〈五行志〉中已见其端。因此，如果〈五行志〉中所陈的灾异纪事之变化可以作为窥探天人之学的兴衰消长的一个凭借的话，那么在汉、魏之际以降直至整个南北朝时期，天人之学受重视的程度已不复昔日之盛；其次说明，唯独在东晋时代，也就是干宝等人的活跃时期，这门穷究天人之间交感关系的学术可能曾有过一段短暂的回潮。

关键词：灾异 五行志 天人感应 中国经学 魏晋南北朝思想

一、前言

我们知道，汉代有一种期以灾异警戒人主的天人之学。学者敷陈论说，把出现于自然世界之中的种种灾害，诠释为上天对人间为政者有失德之行的一种警戒。概括而言，基于对天人之间有一种“感应”的关系之理解，古人一方面认为自然灾害是源于“天垂象，见吉凶”的一种“征”兆，因此它们的出现即预示着人间就将会有怎样的事“应”发生，另一方面又以为人事上的过失也是造成自然灾害的产生之导因。¹这一套以阴阳五行思想为框架，以天象说人事的灾异理论是西汉今文经学的大宗。因为其体系庞杂，且家法各有不同，所以经常令人眼花缭乱。历代正史中的《五行志》是为我们保存这种天人之学的思想资料的一大库藏，让我们得以从此一侧面窥视这一门学术之大体。虽然，自班固作《汉书》首列《五行志》以来，编纂于两晋南北朝时期的《续汉书》、《宋书》、《南齐书》、《魏书》，以及完成于唐、宋年间和之后的《晋书》、《隋书》、《旧唐书》、《新唐书》、《旧五代史》、《宋史》、《金史》、《元史》和《明史》都有专载自然灾害的《五行志》或《灾异志》，但学者们的研究已让我们了解到，在中晚唐到宋代之间，人们开始渐渐不再把种种的自然灾害与诸多的人间事故看作是一种纯然、绝对的感应关系。论者指出，《新唐书》的《五行志》确立了“著其灾异，而削其事应”的编纂原则，也就是只忠实地记录灾异或灾害，而不刻意地去解释这些自然现象是因应人世间的何种不德或不当的为政之道而生的天之遣戒。这样的一种认知上的改变，由

1 据游自勇的分析，见于宋代以前正史中的《五行志》，其对于自然灾害与人事的感应关系，“大致可以分为‘有征必有应’和‘有应才有征’”这两种情况。见氏著《中古《五行志》的“征”与“应”》，《首都师范大学学报（社会科学版）》，2007年第6期，页10-16。

韩愈启其端，而欧阳修踵其大成，后来历代史书中的〈五行志〉之书写基本上都是遵循这样的模式的。²换句话说，见之于正史之中的〈五行志〉应以唐、宋之际为分期点。汉魏至唐代年间编成的这一类著作，仍然是存有很强的意在反映天人之间有着一种交感关系的文献。然而，在宋代及其后出现的〈五行志〉之中，我们看到的只是单纯的自然灾害与物异的纪录，而不再有对这些天象征兆如何附会人事的诠释了。

这一观察固然是准确的，但是，如果我们以〈五行志〉内容的变化来作为窥探天人之学的兴衰演化的一个凭借的话，这样的理解似乎又意味着汉儒所建立起来的这一套学问，在两汉以后历魏晋南北朝至隋唐的整个中古时期，仍然一直保有很强的生命力。它是要到唐代中晚以至宋人的手里，才渐行式微进而终被摈弃的。然而，我们其实也同时注意到，早在班固为眭弘、夏侯始昌、夏侯胜、京房、翼奉以及李寻这些“推阴阳灾异”的西汉天人之学的大家立传作“赞”时，就已慨叹：“察其所言，仿佛一端。假经设谊，依托象类，或不免乎‘亿则屡中’。”³言语之间，仿佛已经显示纵使是两汉间人对以灾异附会人事的学与术也不是毫无保留的深信不疑的。到了汉、魏之际，曹植则说得更加明白：“五行致灾，先史咸以为应政而作。天地之气自有变动，未必政治之所兴致也。于时大风，发屋拔木，意有感焉。聊假天帝之命，以诰咎祈福。”⁴据此或得以推断，至迟自汉末以降，

2 这方面的研究与文献王培华有很翔实的综述与分析，见氏著〈中国古代灾害志的演变及其价值〉，《中洲学刊》，1999年9月第5期，页115-120。

3 《汉书》，卷七十五，〈眭两夏侯京翼李传〉（香港：中华书局，1970年），页3194-3195。

4 曹植〈诰咎文〉，见曹植撰、丁晏纂、叶菊生校订《曹集铨评》（北京：文学古籍刊行社，1957年），卷八，页130。

人们对所谓的天人之学也许应该是较侧重于从其具有警戒人主的现实功用来肯定它的，而未必是对此学说有一种真诚的信仰。若是如此，那么为什么以上所提的《五行志》内涵的改变，是要到唐、宋之际才见到，而不是应该在更早的汉、魏、两晋或南北朝的时候就出现了呢？我们知道，编纂于两晋与南北朝时期的国史类著作，计有《后汉书》、《三国志》、《宋书》、《南齐书》与《魏书》。这五部著作之中，除了《三国志》以外，其余的四部无一例外都备有《五行志》（惟《魏书》没有《五行》却有《灵征》志）。如果依照以上的认识，这几部《五行志》在内容和体例上当是一脉相承的，也就是说其纪事也应该是灾异与事应“并著”的。那真实的情况是否确是如此呢？还是它们之间在灾异的书写上是有一些值得留意的差别之处的？如果真的是有实质的差异的话，这些观察又能为我们了解三国晋宋间人在天人之学的认知观念上的发展变化提供怎样的助益？本文拟对此问题作一初步的探讨。由于是初始的研究，以下叙论的仅是对这几部正史中的《五行志》所作的一些起步的观察，并据之而推衍的些许杂论。

二、观察

（一）从文本考察

我们知道《汉书》《五行志》乃依《洪范五行传》之条目，以“貌、言、视、听、思”此“五事”，分配“木、金、火、水、土”这“五行”；又以“皇极”和“五事”合配为“六极”，发展出一套阴阳灾异说。其旨意在说明，为政者若是有不德失行之举，就会导致五行之“失其性”，从而引生各种灾异。其说是以详推随“五事”不修、“皇极”不建而来的“咎、罚、极”，以及与之有关的诸类“妖、孽、祸、痾、眚、祥、沴”。所纪之事例虽繁，但班固之论述似有一定则，那便是诸项征兆皆

各有其应验。也就是说，作为天之警戒的各种自然灾异，都有其逐一对应的世间世界的失德之行。举例而言，比如我们在“貌之不恭”的条目下，见到这因“木失其性”而生的“鸡祸”之灾异现象时，班固是这么记述的：

宣帝黄龙元年，未央殿辂轸中雌鸡化为雄，毛衣变化而不鸣，不将，无距。元帝初元中，丞相府史家雌鸡伏子，渐化为雄，冠距鸣将。永光中，有献雄鸡生角者。……黄龙、初元、永光鸡变，乃国家之占，妃后象也。孝元王皇后以甘露二年生男，立为太子。妃，王禁女也。黄龙元年，宣帝崩，太子立，是为元帝。王妃将为皇后，故是岁未央殿中雌鸡为雄，明其占在正宫也。不鸣不将无距，贵始萌而尊未成也。至元帝初元元年，将立王皇后，先以为婕妤。三月癸卯制书曰：“其封婕妤父丞相少史王禁为阳平侯，位特进。”丙午，立王婕妤为皇后。明年正月，立皇后子为太子。故应是，丞相府史家雌鸡为雄，其占即丞相少史之女也。伏子者，明已有子也。冠距鸣将者，尊已成也。永光二年，阳平顷侯禁薨，子凤嗣侯，为侍中卫尉。元帝崩，皇太子立，是为成帝。尊皇后为皇太后，以后弟凤为大司马大将军，领尚书事，上委政，无所与。王氏之权自凤起，故于凤始受爵位时，雄鸡有角，明视作威颡君害上危国者，从此人始也。其后群弟世权，以至于莽，遂篡天下。即位五年，王太后乃崩，此其效也。……⁵

5 《汉书》，卷二十七中之上，《五行志》第七中之上，页1370-1371。

这里提到的是西汉时所见的三次“鸡祸”，分别出现于宣帝黄龙元年以及元帝初元和永光年间。据班固所述，这三起征兆乃是“妃后（之）象”。我们看到，它们都各有其人事之应。黄龙年间的那一次，应的是王禁之女王政君将由王妃晋升为皇后。因为宣帝于这一年去世，元帝即皇帝位，她因此成为孝元王皇后。但此次所见的雌鸡化为雄体之变，显现的只是“不鸣不将无距”之象而已，那是因为王氏虽“贵始萌而尊未成也”。而初元年间所见的那次雌身变为雄体的“鸡变”，则有了“冠距鸣将”之象，因为这应的是王氏其“尊已成”。至于永光二年的“鸡变”，见到的是有只雄鸡头上不生冠而长出角来，因为它所欲喻示的是当时王氏一家外戚权倾朝廷，“作威颛君害上危国”之应。这便是所谓的天人之间的征与应，由此可知《汉书》《五行志》对作为天意之征的灾异，都著有对其人事之应的诠释。

这里还有值得注意的是它对所谓的“鸡变”这一灾异的内容之描画。雄鸡的头上长出角来也许可以理解为身体出现了畸形，虽怪异但还不至于是不可思议的。然而，一只鸡由雌身变为雄体则可说是诡异之极的事，但汉人对此似乎并无嗤斥，显然是可以接受的。

《后汉书》《五行志》中有一则“鸡祸”条，是一则发生于灵帝光和元年间的雌鸡“欲化”为雄的纪事。著者并记录下了蔡邕对这一灾异的解释。蔡氏以为，此乃上天对汉室所施之一警戒，预示将有臣下谋夺君位的事变将要发生。但是，由于鸡只雌身化为雄体的变化未及头部，这表示虽“将有其事而不遂成”。若是汉室对这项警戒能反躬自省，兴革政治，则仍然得以逢凶化吉。然而，由于“上不改政”，遂有后来的黄巾起义而导致的天下大乱之应。由此可知，这里遵循的，仍是自然灾异之征必有其人事之应的书写模式。而且我们也看到，活跃于桓帝与灵帝年间的东汉人蔡邕，其诠释主要还是以称引前汉之解说与事例为证

的。

然而，我们在《宋史》〈五行志〉中所见到的“鸡祸”，则是这样的纪事：

咸平三年八月，黄州群鸡夜鸣，至冬不止。

绍兴初，陈州民家鸡忽人言，近鸡祸也。松阳县民家鸡生三足，县治有鸡伏卵，毛生壳外，近鸡祸，亦毛孽也。

乾道六年，西安县官塘有物，鸡首人身，高丈余，昼见于野。

庆元三年，饶州军营鸡卵出蛇，近鸡孽，亦蛇孽也。婺源县张村民家雌鸡化为雄，烹之，形冠距而腹卵孕。同里洪氏家雄鸡伏子，中一雏三足。

咸淳五年，常州鸡羽生距。⁶

不难看到，其与《汉书》或《后汉书》之〈五行志〉有一个极为明显的不同之处，就是这里只有所谓的“鸡祸”、“鸡孽”或者“近鸡祸”的灾异见之于何时、何地的平实纪录，而没有接着再把这些非常现象阐述成是应什么人事之非而生之验。这就是为什么人们会认为，宋代以来的〈五行志〉与以往所见者的区别所在，即“著其灾异，而削其事应”的原因。然而，本文所欲指出的是，这样的改变也许并不一定始自唐、宋时期，而是在魏晋南北朝年间已见其端。我们试仍以“鸡祸”为例，来观察成书于此时期的〈五行志〉中关于这一项异常现象的记述，以作对比。

《南齐书》〈五行志〉中对所见的“鸡祸”，有如下的记载：

6 《宋史》，卷六十五，志第十八，〈五行三〉（北京：中华书局，1977年），页1431。

刘歆《视传》有羽虫之孽，谓鸡祸也。班固案，《易》鸡属〈巽〉，今以羽虫之孽类是也，依歆说附《视传》云。

建武二年，有大鸟集建安，形如水獐子。其年，郡大水。

三年，大鸟集东阳郡，太守沈约表云：“鸟身备五采，赤色居多。”案《乐纬叶图征》云：“焦明鸟质赤，至则水之感也”。

永明二年四月，鸟巢内殿东鸱尾。

三年，大鸟集会稽上虞。其年，县大水。⁷

《魏书》〈灵征志〉中对“鸡祸”这一灾异现象则记之如下：

《洪范论》曰：“京房《传》曰：鸡小畜，犹小臣也。角者，兵之象，在上，君之威也。此小臣执事者将秉君之威以生乱，不治之害。”

高祖太和元年夏五月，有司奏京师有雌鸡二，头上生冠如角，与众鸡异。是时文明太后临朝，信用群小之征。

世宗正始元年四月，河南有鸡雏，四足四翼。语在《崔光传》。

八月，司州上言：河内民席众家鸡雏，近尾上复有一头，口目具。二头皆从颈后各有二翼，二足旁行。是时世宗颇任群小，更有朋党，邪佞干政之验。

延昌四年十二月，洛州上言魏兴太守常矫家黄雌

7 《南齐书》，卷十九，志第十一，〈五行〉（北京：中华书局，1972年），页376。

鸡，头上肉角大如枣，长寸三分，角上生聚毛，长寸半。

肃宗正光元年正月，虎贲中郎将兰兜家鸡雄、雌二，各头上生两角，其毛杂色，上耸过冠。时灵太后临朝专政。⁸

仔细观察，《南齐书》所记的四起“羽虫之孽”，也就是所谓的“鸡祸”，都只有关于它们出现的时、地和情况的记载，而不见有关其所意在应验的人事之阐述。载于《魏书》的五条“鸡祸”纪事，有两则也是如此。虽然在后者之中，仍可见到其余的三条著有对此天之警戒的人事之应（比如肃宗年间的那次，应的就是当时“灵太后临朝专政”），然而我们看到，见之于此两书中的这些“鸡祸”已经没有“雌鸡化为雄”之类怪诞不经的纪事，而只是对一些鸡只的肉身出现了畸形的情况之叙述而已。这包括：“头上生冠如角，与众鸡异”、“头上肉角大如枣”，或者“头上生两角，其毛杂色，上耸过冠”的雌鸡和雄鸡；以及长出“四足四翼”，或者在身体的“近尾上复有一头，口目具，二头皆从颈后各有二翼，二足旁行”的鸡雏。这些的确都是与众不同的怪鸡，但不能否认的是，它们最多也只是长相乖异而已。也就是说，这一类的“怪”与“异”，实与在身体的根本性别上发生变易的情形是有着本质上的不同的。因为“雌鸡化为雄”是在物理世界中不太可能发生的事，但鸡只出现畸形的肉身则虽罕见却不是不可思议的。这似乎表明，其灾异书写的诡怪色彩有了淡化、消褪的意味。即以《魏书》中的“高祖太和元年夏五月”条为例，它所辑录的是两只雌鸡头上长出好像角一样的鸡冠来，既

8 《魏书》，卷一百一十二上，《灵征志》八上第十七（北京：中华书局，1974年），页2919-2920。

然只有雄鸡才是会有鸡冠的，那为何不干脆把这件罕见的事径直描述成“雌鸡化为雄”，或者至少“渐化为雄”呢？就如见之于《汉书》与《后汉书》中的话语一样。如果没有了这样的行文，那是不是表示著录者也许是有意识的要与诡怪奇异的色彩保持距离？就这一点而言，《南齐书》中之所载尤为明显。因为我们看到它的四则所谓“鸡祸”之中，有三条是关于大鸟群聚于建安、东阳和会稽等地的纪事。这样的景观与“雌鸡化为雄”的现象比较而言，显然在怪异的程度上是不可等同而论的。而且，“大鸟”的成群出现、聚集于某一处地方不仅不是物理世界中不可能发生的事，在《南齐书》的书写中，它们的出现除了不再是作为应验人事的天之警戒外，还有点像是预示着自然界里将要发生某些变化的前奏。因为我们看到，这里所述的三次“大鸟集”于某处的现象出现之后，有两次见到它指出那一年中该地区跟着就发生了水患、另一次则是引《乐纬》之说来表明哪一种颜色的鸟“至”便是“水之感”的意思。所以，从乖异之色彩渐减，以及也不一定再对每一灾异必书其事应这两点而言，《魏书》与《南齐书》的《五行志》纪事和见之于《汉书》与《后汉书》者比较而言，也许确有值得留意的一些差异。这一方面的观察就算是与《宋史》对照，仍有其意义。因为我们应当还记得，《宋史》中所见到的“鸡祸”，除了“群鸡夜鸣”、“鸡生三足”、“鸡伏卵，毛生壳外”和“鸡羽生距”这几项虽罕见但并不至于怪诞不经的纪事之外，它还记有“鸡忽人言”、“（见有一人）鸡首人身，高丈余，昼见于野”、“鸡卵出蛇”，以及“雌鸡化为雄”和“雄鸡伏子”这数条从物理世界的层面上看几乎是不可思议的纪事。如此说来，若单以此类灾异为例来看，南北朝人所记的“鸡祸”，其诡异的色彩似还淡于宋人。

《南齐书》与《魏书》对所谓的“鸡祸”之书写如果是这样的，那见之于《宋书》中的情况又是怎样的呢？我们在《宋书》

《五行志》中见到以下的这十则“鸡祸”：

魏明帝景初二年，廷尉府中有雌鸡变为雄，不鸣不将。干宝曰：“是岁，晋宣帝平辽东，百姓始有与能之议，此其象也”。然晋三后并以人臣终，不鸣不将，又天意也。

晋惠帝元康六年，陈国有鸡生雄鸡无翅，既大，坠坑而死。王隐曰：“雄，胤嗣象，坑地事为母象，贾后诬杀愍怀，殆其应也”。

晋惠帝太安中，周玘家有雌鸡逃承溜中，六七日而下，奋翼鸣将，独毛羽不变。其后有陈敏之事。敏虽控制江表，终无纲纪文章，殆其象也。卒为玘所灭。鸡祸见玘家，又天意也。

晋元帝太兴中，王敦镇武昌，有雌鸡化为雄。天戒若曰：“雌化为雄，臣陵其上”。其后王敦再攻京师。

晋孝武太元十三年四月，广陵高平阎嵩家雄鸡，生无右翅；彭城到象之家鸡，无右足。京房《易传》曰：“君用妇人言，则鸡生妖”。

晋安帝隆安元年八月，琅邪王道子家青雌鸡化为赤雄，不鸣不将。后有桓玄之事，具如其象。

隆安四年，荆州有鸡生角，角寻堕落。是时桓玄始擅西夏，狂慢不肃，故有鸡祸。角，兵象；寻堕落者，暂起不终之妖也。

晋安帝元兴二年，衡阳有雌鸡化为雄，八十日而冠萎。衡阳、桓玄楚国封略也。后篡位八十日而败，徐广以为玄之象也。

宋文帝元嘉十二年，华林园雌鸡渐化为雄。后孝武即位，皇太后令行于外，亦犹汉宣帝时，雌鸡为雄，至哀帝时，元后兴政也。

明帝泰始中，吴兴东迁沈法符家鸡有四距。⁹

9 《宋书》，卷三十，志第二十，《五行志》第一（北京：中华书局，1974年），页891-893。

我们看到，这里记有在曹魏、司马晋与刘宋三朝年间所见到的十则“鸡祸”。这当中有八条明确指出这些灾异所意在因应的人与事，他们分别是：魏明帝时司马懿之平辽东、西晋时贾后之谋害太子、东晋时的陈敏、王敦和桓玄之叛，以及宋孝武帝时的太后专权。此外，尚有一条虽未确指所当应验的是什么人和事，却又征引了京房《易传》之说来表示它是意有所指的，这便是“晋孝武太元十三年”的那一则纪事。换句话说，这十条之中只有一条是完全未书其人事之应的，此即“宋明帝泰始中”条。而从灾异的诡怪程度来看，我们可以看到这十则“鸡变”当中，“雌鸡化（或渐化）为雄”的记载就占了五条。另外有四条则是属于并不那样荒诞不经的鸡生而无翅、无足，或者长出角来、在足后有四根尖骨等肉身出现畸形现象的记载。余下的一则，也许还算不上是灾异而只是一起意外的事件。那就是“晋惠帝太安中”的那则，说的是有只“雄鸡”未知何故竟“逃”入用来盛屋顶之流水的“承溜”之中，而在里面“奋发鸣将”数日之久。因此，从这些“鸡变”之纪事来看，《南齐书》〈五行志〉与《魏书》〈灵征志〉中所体现出来的，有异于《汉书》与《后汉书》之基调的书写特色，其实在《宋书》〈五行志〉中已可见之。不过，我们似乎又可以观察到，从整体的精神而言，“宋志”中的灾异纪事却又明显的是较为偏近两汉人的思维的。也就是说，《宋书》〈五行志〉中所纪的灾异比《魏书》和《南齐书》中所见者，除了保有更浓厚的诡异色彩外，也更为“著其人事之应”。所以，我们自然会问：魏与宋、齐三《书》既然基本上乃是编纂于同一时期的史书，所辑录的也应该是约略同时之人的事迹与思想，那为什么在其〈五行志〉的书写上会出现这样的差异呢？答案也许与文本和文献的关系有关，也就是说，我们除了要注意各部正史中的〈五行志〉是编著于何人之手以外，可能更要留意其原始资料是如何辑录而来的。

（二）从文献考察

我们知道，《魏书》是魏收在北齐文宣帝天保二年至五年（554）期间完成的，《南齐书》则是萧子显编修于梁武帝天监十三年（514）至普通七年（526）。《宋书》始修于宋文帝元嘉十六年（439），但是沈约于齐武帝永明六年（488）将之上呈于朝廷时只完成了本纪和列传，其八部三十卷的“志”是后来补续而成的，所以它们的成书时间也大约在进入六世纪以后。¹⁰《后汉书》虽然是范曄于宋文帝元嘉年间所修，但他当时其实只完成了“纪”和“传”，今本《后汉书》是齐、梁间的刘昭取司马彪《续汉书》之“志”与范书合刊而来的。¹¹所以，见之于今传《后汉书》中的〈五行志〉，实原为司马彪于西晋年间所辑著者。由此而言，《宋书》、《南齐书》与《魏书》的〈五行志〉或〈灵征志〉可说都著于约略同时，即公元五、六世纪之交的年代，唯有《后汉书》的〈五行志〉则是成于稍早的三世纪后期。这是各正史中的〈五行志〉的编撰与成立年代，但我们还需要了解的是它们个别所载录的灾异纪事所出现的时间，和所意在喻示的人事之应的历史年代。关于这点，我们知道《汉书》〈五行志〉所记、释者，为春秋年间与西汉一朝的灾异。而《后汉书》所见之〈五行志〉则继记东汉光武帝建武以来直至献帝建安年间之灾异，可知它乃是一部断代的史“志”。《宋书》虽为刘宋一朝之国史，但其〈五行志〉所记之灾异，却起于彪〈志〉之所终，上承曹魏、孙吴、刘蜀的三国时代，中接东、西两晋，至刘宋末而

10 据沈约上《宋书》表，最初书成上呈时只有“本纪列传，缮写已毕，合七帙七十卷”，然而“所撰诸志，须成绩上”，见《宋书》卷一百，〈列传第六十〉，〈自序〉，页2468。

11 见附于《后汉书》末页之刘昭〈后汉书注补志序〉。

止。所以，它实际上是一部“自（魏文帝）黄初以降，二百余年，览其妖祥”的跨代《五行志》。而《魏书》《灵征志》所辑录的，则是北魏道武帝“皇始之后”至东魏孝静帝武定末年（约396-551）的“小大灾祥”，因此它基本上实乃北朝前期的一部断代史“志”。《南齐书》《五行志》亦然，其所辑录者亦只是起自刘宋末，终于萧齐一朝所见之灾异。

因此我们知道，《宋书》、《南齐书》的《五行志》和《魏书》的《灵征志》，虽都是同著于五、六世纪之交的史“志”，但《宋》《志》与其余两书《志》的不同之处，是它不仅仅是辑录刘宋本朝的灾异事件而已，而是还涵括了三国、两晋时期的灾异纪事。所以我们得以推想，宋、齐、梁间人编修这样的一部《五行志》时，他们所依赖的原初史料，尤其是三国、两晋诸朝的灾异纪事，当是原出于吴、蜀、魏、晋时人之所辑录者。因此，这些史料中的灾异是如何被记录与诠释的，其实反映出来的是那个时候的人对天人互动的关系所持有的看法。有了这一背景之认识为基础再作仔细观察，则得以看出《宋书》《五行志》中的纪事，若以刘宋一朝以前和以后为一界线，其灾异书写似隐蕴着一有迹可寻的差别。以下试为之析论。《宋书》《五行志》辑录各种类的灾异，皆依时间之先后，逐条列出它们在各朝中所曾出现的征、应情况。比如，在因“金失其性而为灾”所生的“金不从革”之条目下，它首先列出曹魏以及孙吴年间所见到的与此有关之灾异，接着再续记于晋朝各时期中所见，最末才记于刘宋一朝所见者。大体而言，我们见到它对刘宋以前的纪事可以说一般都是灾异与事应并著的。但是，唯独与宋代有关的灾异纪事却表现出两个特征：其一，相对而言，较为简略；其二，很多只记有灾异之征，而不见有对其所当应之人事的阐述。（我们当还记得，上文刚看到的，见于《宋书》《五行志》中的十则“鸡祸”纪事，唯一只书征兆而完全不著其人事之应的便是“宋明帝泰始

中，吴兴东迁沈法符家鸡有四距”的那一条。)很明显的，这两点其实与我们对《魏书》的〈灵征志〉和《南齐书》的〈五行志〉之书写特征所作的分析中得出的观察是非常相似的。这么说来，如果以〈五行志〉为据，我们似乎可以作这样的一个推论，就是在晋、宋之间，人们对天人之学的态度有了一个察觉得出来的转变。魏、晋人虽然已未必对天人之间必有一种交相感应的想法具有真诚的信仰，但他们对这套藉灾异以警戒人主的学问仍然持有某种程度的兴趣甚或热衷。可是宋、齐、梁间人纵使在形式上没有摈弃这门学问，却可以从其字里行间察觉到他们已经展现出一种意欲与之保持距离的意识。这一新起的认知观念上的改变，最主要的表现，就是把灾异的诡怪色彩淡化，以及不强求对所见之自然灾害都作出确指的人事之应的附会。如果确是如此，那么可以再作追问的是，为什么这样的变化是出现于晋、宋之际，而不是更早？前文的讨论中已经指出，曹植在汉、魏之际即已从现实功用的立场来对天人之学作理性的评议了。因此，我们更有理由追问，为什么这样的转变没有在汉、魏或魏、晋的时候就应该出现了呢？对于这个问题，我们也许可以这样来理解，就是在汉末与西晋时期，在两汉盛极一时的天人之学实已有步向式微的趋势；不过在东晋年间，这门学问在南方却曾重新得到重视，只是到了南朝后期它又欲振乏力了。这样的说法有何根据呢？以下，本文尝试从《汉书》、《后汉书》、《宋书》、《魏书》和《南齐书》的〈五行志〉及〈灵征志〉中综理出一些表面线索以为证。主要拟集中于对这几部〈志〉书中的两类线索作一些基本的量化分析，即其对前人以及时人的解说或文献的征引情况。

我们知道，正史中有“五行”之〈志〉，始自班固之创举。而由班氏之自序吾人更了解到，其〈五行志〉与《春秋》及《尚书》〈洪范〉学是有着密切的关系的。班固解释，以“推阴阳”

之法来治《春秋》者，始自以宗《公羊》学起家的董仲舒，但后来宗《谷梁》学的刘向与他治《左氏传》的儿子刘歆，虽然同样循讲灾异祸福的径路来研读《春秋》和《洪范五行传》，但他们针对经书的文本却发展出各有一套的说法。于是，班固阐明他之所以作《五行志》，便是旨于“揽仲舒，别向、歆”，以判分辨明三氏之说的相同、悖异之处。除此之外，班固并还征引眭孟、夏侯胜、京房、谷永、李寻等诸家之说以相互对比参证。¹² 因此之故，我们在《汉书》〈五行志〉中一再看到的，是作者针对天意之“征”所意在喻示的人事之“应”，以“董仲舒以为”、“刘向以为”或“刘歆以为”的形式，罗列出董生与刘氏父子各自的说解。在《汉书》〈五行传〉中，提及三氏之名的次数可以下表示之：

	五行志 第七上	五行志 第七中 之上	五行志 第七中 之下	五行志 第七下 之上	五行志 第七下 之下	次数 总计
董仲舒	21	3	14	7	40	85
刘向	30	15	36	32	43	156
刘歆	6	9	13	9	45	82

由此可知，班固之《五行志》对董生与刘向、歆父子之说的征引之频与关系之密。这一点学者已颇有论说，比如坂本具偿就曾指出，《汉书》〈五行志〉中对董仲舒与刘向这两家之说的折衷取舍，其表现形式有以下三种陈述：

- a. “董仲舒以为……。刘向以为……。”

12 《汉书》，〈五行志〉第七上，页1317。

b. “董仲舒，刘向以为……。”

c. “刘向以为……。董仲舒指略同。”

“董仲舒以为……。刘向以为……。指略如董仲舒。”

据其统计，第一种形式中的“董仲舒说”有41条，“刘向说”则百余条。第二种形式有31条，而第三种形式则有12条。

¹³ 其实在更早以前，即有缪凤林从《汉书》〈五行志〉与西汉传《尚书》〈洪范〉学的儒者之说的关系入手，分析了班固对夏侯始昌、刘歆、眭孟、李寻、谷永等人对五行灾异的陈说之折衷取舍。¹⁴ 于此可见，《汉书》〈五行志〉不但广引众说，尤为重要的是，此处所见之名都是为我们所熟悉的以天人之学名家的西汉经生大儒。如果文献所征的性质足以为一指标的话，那很明显的，班〈志〉中所体现的天人之学的深度与积淀自是不言而喻的。

然而，在《后汉书》（也就是司马彪于西晋年间所辑）的〈五行志〉中，我们却看到了极大的反差。那就是在它的通篇文字之中，“刘向曰”（或“刘向以为”，下同）仅只两见，¹⁵ “刘歆曰”也共出现五次而已，¹⁶ 而“董仲舒曰”更只于一处见之。¹⁷ 也许我们会说，《汉书》〈五行志〉所论的灾异现象，除了见之于春秋时期的以外，便是于西汉年间所见者，所以其所征引多为出自当世言灾异者之手的说解乃是很自然的。也就是说，司马彪所著之〈五行志〉，既然是讨论发生于东汉时期的灾异现象的，

13 坂本具德〈《汉书》五行志の灾异说〉，《日本中国学会报》第四十集，1988年，页47-60。

14 缪凤林〈汉书五行志凡例〉，南京中国史学会编辑《史学杂志》第一卷，第二期（1929年5月），页1-4。

15 《后汉书》，页3314，3332。

16 《后汉书》，页3276，3291，3305，3327，3332。

17 《后汉书》，页3309。

那舍此就彼本理所当然。其实不然，我们只要把《宋书》《五行志》在这方面的情况与之对照就得以明白。在《宋书》《五行志》中，董仲舒、刘向和刘歆的名字出现的次数如下表所示：

	志第 二十五 行一	志第 二十五 行二	志第 二十五 行三	志第 二十五 行四	志第 二十五 行五	次数 总计
董仲舒		2	3	2	1	8
刘向	3	1	6	9	10	29
刘歆	4	3	2	2	1	12

这样的次数虽然还是远远比不上《汉书》《五行志》中对此三氏的称引之重，但和存于《后汉书》中的彪《志》相较，其份量显然已颇有不同。尤其我们若是再将《宋书》《五行志》的这一统计数字拿来和《魏书》及《南齐书》作平行对比，则更显其意义。因为《南齐书》《五行志》全篇之中只提过一次刘歆的名字，¹⁸对董仲舒与刘向之名则完全未曾言及。《魏书》《灵征志》亦与之相似，刘向之名出现过两次，¹⁹刘歆一次，²⁰甚至左丘明亦出现一次，²¹然而董仲舒则完全未见提及。但是，两书却都曾提及班固之名，然而频率不高，前者仅一次，²²后者也不过四次而已。

23

18 《南齐书》，卷十九，志第十一，《五行》，页376。

19 《魏书》，卷一百一十二上，《灵征志》八上第十七，页2910，2912。

20 《魏书》，卷一百一十二上，《灵征志》八上第十七，页2915。

21 《魏书》，卷一百一十二上，《灵征志》八上第十七，页2910。

22 《南齐书》，卷十九，志第十一，《五行》，页376。

23 《魏书》，卷一百一十二上，《灵征志》八上第十七，页2911，2912，2915，2915。

我们再看著于魏晋南北朝的这几部《五行志》中，对当世人物之说解的辑录情况。在司马彪的《五行志》中，对汉代时人曾清楚具名其说而加以征引的有：李固、蔡邕、襄楷、莫嗣和何敞之言。李固的名字出现9次，²⁴蔡邕5次，²⁵襄楷3次，²⁶而莫嗣²⁷和何敞²⁸则一样皆只1次而已。可见五人之中，以前三者较为重要。从李固、蔡邕和襄楷《后汉书》的本传之中，我们知道此三人都是对天人之学颇有心得之辈。²⁹但李固虽然次数居首，但在彪《志》中所见到的，真正征引他对自然灾害异之具体的人事之应所作的解说实则只有五条。³⁰这可能说明，辑录后来成为彪《志》之

24 《后汉书》，页3279，3279，3281，3285，3294，3295，3302，3328，3333。

25 《后汉书》，页3273，3274，3319，3346，3351。分别为蔡邕对灵帝光和元年的“南宮侍中寺雌鸡欲化雄”，“南宮平城门内屋、武库屋及外东垣屋前后顿坏”，“连年蝗虫冬至蛹”，“何人白衣欲入德阳门”及“有黑气堕北宮温明殿东庭中”等灾异所作之解说。

26 《后汉书》，页3274，3311，3344。分别为襄楷对桓帝延熹五年的“太学门无故自坏”，延熹七年的“河内野王山上有龙死”，延熹八年的“济北河水清”、九年的“济阴、东郡、济北、平原河水清”等灾异所作之解说。

27 《后汉书》，页3273。为莫嗣对献帝建安中，“男子之衣，好为长躬而下甚短，女子好为长裙而上甚短”，这一“服妖”所作之解说。

28 《后汉书》，页3300。为何敞对章帝末年，“号凤凰百四十九见”所作之解说。

29 《谢承书》称李固：“博览古今，明于风角，星算、《河图》、讖纬，仰察俯占，穷神知变”，见《后汉书》，页2073之注释（二）。李固显然有家学渊源，其父李郃事迹载于《后汉书》《方术传》。蔡邕本传称蔡氏：“好辞章、数学、天文，妙操音律”，见《后汉书》，页1980。襄楷本传则言襄氏：“好学博古，善天文阴阳之术”，见《后汉书》，页1075。

30 《后汉书》，页3279，3285，3294，3328，3333。分别为李固对顺帝阳嘉二年的“旱”，阳嘉元年的“望都蒲阴狼杀童儿九十七人”和“恭陵虎灾，及东西莫府火”，安帝永初元年的“郡国十八地震”，及“雒阳宣德亭地坼”等灾异所作之解说。

史料的东汉或魏、晋人士，对时人的天人灾异之说并未给予十分的重视。从另外一个角度来看，这其实亦可理解为在当时的这门学术领域中，可能也并没有出现足以发挥重要影响的人物。此与前汉时期天人之学的兴盛，从《汉书》〈五行志〉对董仲舒，刘向、歆以及夏侯、眭、李、谷诸家的称引之繁形成了强烈对比。彪《志》的情况若尚且如此，那就这一点而言，《魏书》〈灵征志〉的反差则就更为尖锐了，因为在其通篇辑录之中，找不到有具体征引过任何一个当时的人物对某一灾异之征应所作的诠释。³¹《南齐书》〈五行志〉亦与之类似，虽然在其中可找到征引王俭和竟陵王子良二人的各一则解说，但也只是仅此二例而已。³²但是，《宋书》〈五行志〉则展现出另一番景象，据粗略的统计，它曾具名征引其说的当代人物总共有三十一名之多。只是这当中的绝大多数，是属于名字仅出现一至两次的情况，前者共有二十一人，后者则有七人。³³另外，尚有孙盛之名被提及五次，³⁴以及高堂隆三次。³⁵此外，尚有一个最值得注意的名字，那就是干宝。本《志》中总共有二十七则天降灾异的人事之应，其解说是

31 本《志》虽曾提到“李冲”和“张万寿”两个具体名字，但所记的是二人对所见灾异之景况的描述，而不是对它们乃是作何事之应的诠释，《魏书》页2915，2922。

32 《南齐书》，卷十九，志第十一，页379。

33 名字仅此一见的有：蔡邕、陈卓、董养、龚遂、华核、何曾、蒋济、李固、吕会、孟顛、裴叔则、王弘、王肃、王始、王导、徐广、阎纂、杨赐、杨宣、张华与张铸。名字出现两次的有：王隐、傅玄、管辂、郭景纯、谯周、刘毅和杨阜。

34 《宋书》，页881，893，921，924，1001。

35 《宋书》，页932，941，942。

征引干氏的诠释为证的。³⁶由此可见，从对时人与前人之说的称引取资之程度上来看，《宋书》〈五行志〉在广度和深度上虽然可能与《汉书》〈五行志〉仍然尚有距离，但它与见之于《后汉书》、《魏书》和《南齐书》中的同类〈志〉书相较而言却显然在这两方面都要厚实得多。而且，尚可留意的是，这一差异主要是体现在它所辑录的，三国以来到南朝刘宋之前的灾异书写当中的。

三、结论

如果〈五行志〉中所陈的灾异纪事之书写模式及其内容之变化，可以作为窥探天人之学的兴衰消长的一个凭借的话，则以上的讨论得以让我们看到，东汉以后，自曹魏、西晋以来，人们对曾在两汉盛极一时的天人感应之说似已不复有以往之信仰。这一发展趋势延至宋、齐、梁、陈，似皆为南朝和北朝士人共有的一种思想倾向。然而，我们同时也注意到，唯独在东晋时代，也就是干宝等人的活跃时期，天人之学实曾有过一段短暂的回潮。五胡乱华、中原板荡，以致士人不得不播迁南渡。或许这与过江以后，士人面对着此开辟以来从未有过的文化浩劫，自然要回过头去对那用心于警戒人主、贬斥妄臣的天人之学特加留心有关。这一课题的确值得我们再作深入的探讨。

（责任编辑：嚴家建）

36 《宋书》，页882，886，887，888，889，890，891，902，907，913，914，921，925，926，934，935，938，946，947，970，994，1000，1004，1006。干宝不只是“著《晋纪》”而已，更值得注意的是，干氏《晋书》之本传称他“性好阴阳术数，留思京房、夏侯胜等传”，以及“又为《春秋左氏义外传》，注《周易》、《周官》凡数十篇”，这里提及的几部书正是传载天人之学的核心文本。见《晋书》（北京：中华书局，1974年），页2149-2151。从〈五行志〉与天人之学的视角来研究干宝可能是一个待再作深入发掘的课题。

The State of “*Tianren zhi xue*” in the Three Kingdoms through Jin and Song Dynasties Period

— An Analysis based on Sources from the Monographs on Five-Phases

Neo Peng-fu,

National Institute of Education, Nanyang Technological University

Abstract

“*Tianren zhi xue*” was a learning developed by Han dynasty scholars, founded on the belief that there is a relationship of “resonance” or *ganying*, between the celestial and terrestrial spheres. Specifically, the school believes that if irregular celestial movement appears in heaven or visitation and prodigy are seen in the natural world, it signifies that men (the ruling class in particular) had done something seriously wrong. That is because the improper deeds of men had upset the balance of *wuxing* or the five primal forces of nature, thus created these irregularities or anomalies. This is the rationale which explains the inter-relatedness or corresponding relationship between the celestial and terrestrial worlds. Such a belief essentially implies that every strange phenomenon observed in the heavenly or natural world could (and therefore also has to be) be explained by an un-approving act committed by men. The “Monographs on Five-Phases” (*wuxingzhi*, sometimes known as *lingzhengzhi* or *zaiyizhi*) seen in 14 of the 24 Standard Histories are a rich sources for the study of *tianren zhi xue*. Scholars have pointed out that such a matching correspondence between the celestial and terrestrial worlds are most apparent in the *wuxingzhi* of the Standard Histories composed during the times from the Han to Tang dynasties. However, the *wuxingzhi* in the Standard Histories composed during and after the Song dynasty have

a common attribute: they would focus more on recording irregular celestial movements and anomalies but pay less attention on explaining the human misdeeds believed to have caused these abnormal phenomena to occur. Such a development seems to indicate that from the Song dynasty onwards the *tianren zhi xue* began to suffer a decline, as the belief on which the learning was grounded, that there is a corresponding relationship between the celestial and terrestrial worlds, was no longer being taken seriously. This paper, however, argues that this development in fact was already evident in the *wuxingzhi* or *lingzhengzhi* and *zaiyizhi* of the various Standard Histories composed during the post-Han and pre-Song period, with the exception of that compiled in the time of the Eastern Jin dynasty. And in regard to this observation, it analyses the state of the “*tianren zhi xue*” learning in the time of Three Kingdoms through Jin and [Liu] Song dynasties.

Keywords: *zaiyi ganying wuxingzhi* History of Medieval China
Chinese Classical Learning Chinese Philosophy