

天人感应与灾异天谴:传统中国自然与政治的逻辑关联及历史面相

张首先

(成都医学院马克思主义学院,四川 成都 610500)

摘要:传统中国的天人感应与灾异天谴在一定程度上蕴涵着自然与政治的逻辑关联。自然与政治的神学想象肇始于五帝时代,成熟于先秦社会,先秦社会的政治祭祀与自然变化相互对应。自从“天”的“自然”意义被发现和确立以后,先秦儒家(孔、孟、荀)、道家(老、庄)分别以“以人合天”、“以天合人”为根据对自然与政治的关系进行逻辑塑造。到了汉代,汉儒董仲舒集“四权”于一体,建构出试图使人君“戒惧”的“天人感应与灾异天谴”理论。这一理论的神性色彩虽然没有以前浓郁,但一直沉浸在传统中国的历史记忆之中。从“汉诏多惧词”到雍正“假天道以推政事”,历史地映照了天人感应与灾异天谴的理论价值性与历史局限性,由此展现了传统中国自然与政治的逻辑关联及其历史面相,为审视和反思现代社会敬畏自然、尊重自然、保护自然提供了广阔的历史空间。

关键词:天人感应;灾异天谴;自然与政治;敬畏自然;传统中国

中图分类号:B 2

文献标识码:A

文章编号:1000-260X(2019)01-0147-09

在中华文化的历史长河中,自然与政治的神学想像肇始于五帝时代,为了寻求政治权力的合法性和合理性的源泉,颛顼“依鬼神以制义”,帝喾“明鬼神而敬事”,尧、舜、禹的权力交接必荐于天、必受于天。夏、商两朝,弥漫着“君权天授”的意识,“天”被当作主宰一切的最高人格神,也是授予君权的恩赐者,夏的统治者打着“有夏服天命”的旗号诠释统治的合法性。“成汤灭夏”后,商君以“替天行道”之名强化“政由天启”的神秘政治观。西周开始,“君权天授”的意识开始淡化,“天命”与“民心”相连,“天”不再成为君临人间的最高主宰者,“民心”就是“天命”,就是最大的政治。从殷人对上帝的崇拜到周人对天的信仰,从天命靡常到以德

配天,从以德配天到敬德保民,从天降丧乱到职竞由人,“天”在中国典籍中具有丰富的内涵,既是自然之天又是神秘之天,既是救赎之天又是王权之天。统治者借助“天命”的力量实现自然与政治的和解,当自然灾难威胁到政治稳定的时候,统治者通过自责、反思、调整公共政策等手段缓解或消除自然灾难对政治体系的伤害。

一、自然变化与政治祭祀:先秦社会自然与政治的神学意蕴

《礼记·月令》中记载了大量的政治祭祀、政策法规与日月运行、四季变化的相互作用、相互影

收稿日期:2018-09-10

基金项目:国家社会科学基金项目“生态文明建设与国家政治安全、政治认同研究”(16XKS012);四川养老与老年健康协同创新中心项目“生态养老的社会支持系统与创新驱动机制研究”(YLZBS504)

作者简介:张首先,法学博士,成都医学院马克思主义学院教授、硕士生导师,主要从事传统文化、生态文明、政治安全研究。

响,充满了自然与政治的神学意蕴。据《礼记·月令》记载,先秦社会的政治运行(包括政治祭祀、政治法令等)与一年四季的自然变化是相互对应的,春季、夏季、秋季、冬季的政令与祭祀各不相同,如果时序与政治祭祀、政治法令颠倒,就会招致灾害、祸乱。一年四季春夏秋冬,每一个季节都有相应的尊崇之帝、敬奉之神、祭祀之神。春季的尊崇之帝是大皞,敬奉之神是句芒,祭祀之神是户神;夏季的尊崇之帝是炎帝,敬奉之神是祝融,祭祀之神是灶神;秋季的尊崇之帝是少皞,敬奉之神是蓐收,祭祀之神是门神;冬季的尊崇之帝是颛顼,敬奉之神是玄冥,祭祀之神是行神。一年十二月,每一月的太阳居于不同的位置,天子针对自然环境的变化,举行不同的祭祀,颁发不同的政令,自然与政治紧密联结并且蕴涵在神秘祭祀之中。孟春正月,太阳的位置在营室,立春之日,天子斋戒迎春,亲率三公、九卿、诸侯、大夫到东郊举行迎春祭祀;本月天气下降,地气上升,天地之气和合混同,草木开始萌芽生长;天子下令“禁止伐木。毋覆巢,毋杀孩虫、胎、夭、飞鸟”(《礼记·月令》)。仲春二月,太阳的位置在奎宿,燕子从远方飞来,天子率领后宫一起祭祀高谋之神,祈求保佑怀孕的嫔妃生育男儿;本月桃花开放,黄鹏鸣叫,雷乃发声,蛰虫咸动;天子下令“毋竭川泽,毋漉陂池,毋焚山林”(《礼记·月令》)。季春三月,太阳的位置在胃宿,天子选择吉日,亲率三公、九卿、诸侯、大夫观看音乐舞蹈,命令国都的居民举行驱鬼仪式;本月生气方盛,萌者尽达,梧桐开花,水中生萍;天子下令“修利堤防,道达沟渎,开道路,毋有障塞”(《礼记·月令》)。孟夏四月,太阳的位置在毕宿,立夏之日,天子亲率三公、九卿、大夫到南郊斋戒迎夏;本月草木茁壮,麦苗成熟;天子下令“毋起土功,毋发大众,毋伐大树”“毋害五谷,毋大田猎”(《礼记·月令》)。仲夏五月,太阳的位置在东井,天子命令有关官员祭祀名山大川向天帝祈雨;本月昼长夜短,阴阳分争,小暑来到,蝗娘出生,伯劳鸣叫,半夏出苗,木槿开花;天子下令“民毋艾蓝以染,毋烧灰,毋暴布”“止声色,毋或进。薄滋味,毋致和。节嗜欲,定心气”(《礼记·月令》)。季夏六月,太阳的位置在柳宿,天子命令主管山林川泽的官

员集中草料饲养牺牲,准备祭祀皇天上帝、名山大川、四方神灵,为国求安、为民祈福;本月树木方盛,土润溽暑,大雨时行;天子下令“虞人入山行木,毋有斩伐。不可以兴土功,不可以合诸侯,不可以起兵动众”(《礼记·月令》)。孟秋七月,太阳的位置在翼星,立秋之日,天子亲帅三公、九卿、诸侯、大夫在西郊设坛祭祀迎秋;本月天气渐凉,农乃登谷;天子下令“命百官,始收敛。完堤防,谨壅塞,以备水潦”(《礼记·月令》)。仲秋八月,太阳的位置在角宿,天子命令太宰、太祝检查准备祭祀的牺牲,是否符合祭祀的要求;本月杀气浸盛,阳气日衰,大风起扬,燕子南归,群鸟储物;天子“乃命有司,趣民收敛,务畜菜,多积聚。乃劝种麦,毋或失时”(《礼记·月令》)。季秋九月,太阳的位置在房宿,天子遍祭五帝,祭祀宗庙;本月寒霜始降,草木黄落,蛰虫咸伏;天子“乃命冢宰,农事备收,举五谷之要,藏帝藉之收于神仓,祇敬必飨”(《礼记·月令》)。孟冬十月,太阳的位置在尾宿,立冬之日,天子亲率三公、九卿、大夫到北郊行迎冬之礼;本月水结冰,地上冻,天地不通,闭塞成冬;天子“命司徒循行积聚,无有不敛”(《礼记·月令》)。仲冬十一月,太阳的位置在斗宿,天子命令有关官员祭祀四海,祈求福佑;本月日短至,阴阳争,寒霜冻,水冰结;天子下令“山林薮泽,有能取蔬食、田猎禽兽者,野虞教道之;其有相侵夺者,罪之不赦”(《礼记·月令》)。季冬十二月,太阳的位置在婺女,一年的最后一月,天子下令各级官员、庶民百姓完成皇天、上帝、社稷、寝庙、山林、名川等各种大小祭祀;本月大雁北飞,乌鹊筑巢,野鸡鸣叫,天子“命农计耦耕事,修耒耜,具田器”(《礼记·月令》)。

先秦社会的政治祭祀虽名目繁多,比如:祭天之礼、祭地之礼、祭四时之礼、祭司寒之神、祭司暑之神、祭日月星辰之神、祭水旱之神、祭四方之神、祭天下名山大川之神,但也不是见物就祭,见神就拜。《礼记·祭法》中有明确规定,“夫圣王之制祭祀也:法施于民则祀之,以死勤事则祀之,以劳定国则祀之,能御大菑则祀之,能捍大患则祀之。”“及夫日月星辰,民所瞻仰也;山林川谷丘陵,民所取材用也。非此族也,不在祀典。”圣王制定的原则:凡是德行为范的、因公殉职的、建国有功的、为民

除害的、救民于水火的,这些圣贤英雄,都是后生晚辈尊奉、祭祀的对象,还有日、月、星辰、山林、川谷、丘陵,它们为百姓区分四时,安排农事,为生民提供生存之源,理应受到生民的尊奉。当然,这些祭祀中,大多数祭祀都是政治层面的,极少数是庶民之祭,比如:天子祭祀七神:司命之神、中溜之神、国门之神、国行之神、泰厉之神、户神、灶神;诸侯祭祀五神:司命之神、中溜之神、国门之神、国行之神、公厉之神;大夫祭祀三神:族厉之神、门神、路神;适士祭祀二神:门神、路神。普通百姓只祭一神:祭户神(或祭灶神)。先秦社会的诸神崇拜,表面上看是五花八门,实则是天(日、月、星)、地(山、川、林)、人(德行高尚之人)相通,通过诸神崇拜,自然与政治笼罩在一片神性的光辉之中。

二、灾异之本与国家之失:传统中国自然与政治的逻辑关联

自从“天”的“自然”意义被发现和确立以后,人类力量和智慧的聚集开始破解神化政治和神秘自然,神性的力量开始转化为人性的力量,人们开始理解:主宰人类命运的并不是上帝而是人类自身。但是,这种理解和认识却是人类生活中最漫长和困难的。夏商周之后直至晚清,虽然“天”的神性色彩没有以前浓郁,但是在自然与政治的场域中,其神学意蕴仍然弥漫在漫长的中国封建社会之中。其实,自然与政治的逻辑关联早在先秦儒家(孔、孟、荀)、道家(老、庄)的理论中已得到较为系统的阐释,到了汉代,汉儒董仲舒“推明孔氏”、集“四权”(神权、君权、父权、夫权)于一体,建构出一套系统的“天人感应、灾异天谴”理论。

儒家以“德”为根,以“仁”为本,以“天人合一”为价值取向,在自然与政治的关系上,力求达到仁民爱物的美好境界。孔子认为,“天”不是超自然的上帝,而是万物生长、四时运行的大自然,“天何言哉?四时行焉,百物生焉”(《论语·阳货篇》),在一定程度上弱化了“天”的神化功能,明确了“天”的自然功能。孔子敬畏自然、尊重自然,“子钓而不纲,弋不射宿”(《论语·述而篇》),告诫人们不要用大网把大小鱼儿一网打尽,不要射杀傍晚回家的

小鸟。孔子关心政治,但其最高情趣却是亲近自然,与自然同在。孔子曾让弟子们表达未来志向,子路说治理千乘之国,再有说让老百姓丰衣足食,公西华说要学好礼乐之事,曾点说我愿在大自然中和大人、小孩一起洗澡、吹风、唱歌,孔子喟然叹曰:“吾与点也”(《论语·先进篇》),孔子没有对其它弟子的志向表示否定,但对曾点的人生志趣表示赞赏。在自然与政治的关系中,孔子主张政治实践要以节约资源为主旨。孔子一生提倡节约,反对浪费。在政治社会中,礼至关重要,维护了整个封建社会的政治秩序,但孔子更注重礼的实质内容:“礼,与其奢也,宁俭;丧,与其易也,宁戚”(《论语·八佾篇》),“饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣”(《论语·述而篇》)。粗茶淡饭、生活简朴是一种生活态度,是仁智之人的内在美德。

孟子认为,自然之“天”是创造生命、养育生命的有机自然界,而不仅仅是受机械因果律支配的物理世界,“天”的生命目的性通过人的生命活动体现出来。孟子认为人的实践活动必须尊重自然法则,重视自然的生长之道。“不违农时,谷不可胜食也;数罟不入洿池,鱼鳖不可胜食也;斧斤以时入山林,材木不可胜用也”(《孟子·梁惠王上》)。种植不违农时,细网不入湖泊,斧斤以时入林,自然对我们的馈赠、提供的资源就会取之不尽、用之不竭,如果滥砍滥伐,破坏自然,就会遭到自然的惩罚。不仅要保护山林动物,还要注意水土保持。孟子主张合理地利用土地,注意土地的休养生息,反对任意开荒种地。如果为了聚敛财物,一味地“辟草莱、任土地”(《孟子·离娄上》),就会造成对土地的破坏。土地、水、森林等是紧密联系的生态之链,水无源则竭、有源则流,水的源头在于良好的生态循环,在于森林、草地、河流的完整生态。在自然与政治的关系上,孟子明确提出“仁民爱物”的主张。“君子之于物也,爱之而弗仁;于民也,仁之而弗亲。亲亲而仁民,仁民而爱物”(《孟子·尽心上》)。“仁民”是政治实践的价值取向,“爱物”是尊重自然的价值选择,自然资源丰足、物质生活富裕、生态环境优美为政治发展奠定了坚实的物质基础。“养生丧死无憾,王道之始也”(《孟子·梁惠王上》),“王道之始”在于物质不可胜用,在于“养生

丧死无憾”。孟子反对统治者的骄奢淫逸,主张“与山水同乐”和“与民同乐”共行,主张“明于庶物”和“察于人伦”共在,以实现自然与政治的和谐统一。

荀子的“天”是“天行有常”“变化代兴”之“天”,是以生长、养成为本质的自然界。“列星随旋,日月递炤,四时代御,阴阳大化”(《荀子·天论》),列星、日月、四时、阴阳、风雨相互依存、大化流行,滋生万物、养育万物、成就万物。荀子的“人”不是站在自然之外的人,而是依靠自然养育的人,是尊重自然、顺应自然的人。“备其天养,顺其天政,养其天情,以全其天功”(《荀子·天论》)。人要生存、发展必须以自然为基础。人在改造自然、利用自然的时候,不能“与天争职”,要“制天命而用之”。天有四时运行,地有财富宝藏,人有治理之道,治理之道要合天时、地利,才能与自然一起参赞化育。天之象、地之宜、四时之数、阴阳之和等,都是自然秩序、自然法则,人在社会治理的实践活动中必然需要自然的支撑和受到自然的制约,人不能违背自然规律,只能“知天守道”。荀子主张富国裕民,富国裕民需要开发和利用大量的自然资源,在开发和利用中必须要树立保护生态系统的意识。对山林草木、池沼鱼鳖,不能夭其生长,尽可能“尽其天年”,成长成材,一方面满足人类之需,一方面维持生态系统的顺畅循环。在治理水土流失、养护山林沼泽方面,荀子提出:“修堤梁,通沟浚,行水潦,安水臧,以时决塞,岁虽凶败水旱,使民有所耘艾”,“修火宪,养山林藪泽草木鱼鳖百索,以时禁发,使国家足用,而财物不屈”(《荀子·王制》)。荀子在利用自然和保护自然方面的思想,在当今时代值得深思。在自然与政治的关系方面,荀子认为,“圣王之制”应以天地为本,天地之本就是自然法则,自然法则在“圣王之制”中通过“礼”的形式表现出来。礼有三本,即“天地者,生之本也;先祖者,类之本也;君师者,治之本也”(《荀子·礼论》)。人是天地所生,礼是人为而设,是先祖所续,是君师所用,人性在一定程度上总有显“恶”装“伪”的一面,纠恶辨伪需合于礼,礼的作用在于养情而节欲。在政治运行中,人遵礼而行,使人间活动与自然的运行变化和谐一致,才能使礼达到真正的极致。表面看来,礼体现的是人道,但实际上

人道需合于天道。礼不仅仅要解决好人与人、人与社会之间的关系,关键要解决好人与自然之间的关系,人与人、人与社会的关系最终通过人与自然的关系体现出来。

道家以“道法自然”为理论前提,以“天地大美”为审美追求,以“绝伪弃诈”为价值向导,力求“顺物自然”而达“天下之治”。老子认为,“人法地,地法天,天法道,道法自然”(《道经·第二十五章》)。道、天、地、人是“域中四大”,“四大”以自然为总根据,自然是全体,道以自然之功创生万物之荣,道不滋生主宰万物的权力,通过“法自然”而运行。老子主张不要过分夸大仁义礼智的作用,因为这些明显带有人的主观目的,在一定程度上破坏了人与自然的关系。“道”效法自然,体现生命的价值本源,“道”既是规律之道,又是生命之根,规律可以重复,而生命不可重复,生命只能“周行”而不能“复制”。人之德是通过得“道”而形成的内在“德”性,“德”和“道”具有同样的万物之性。道德是尊贵的,道德是成己成物的前提,“道生之,德畜之,物形之,势成之”(《德经·第五十一章》);道德是尊贵的,道德不容破坏,对道德的破坏意味着对自然的破坏和对“生”的破坏。老子主张:“见素抱朴,少私寡欲”(《道经·第十九章》),人的朴素本性有利于自然目的的真正实现,个体生命总是有限的,如果返回到“朴”“素”而与自然合一,就会与自然同大、与天地同久,“朴”“素”即少私寡欲,因为人的欲望会影响“无私”的品质,会扰人害生,同自然的生命整体性相分离。道德之所以尊贵,是因为“自然”而尊贵,自然生成了万物、养育了万物,但自然不是主宰者,不是上帝,自然默默无闻。“生而不有,为而不恃,长而不宰”(《德经·第五十一章》),自然成就万物,但自然不居功、不自恃、不发号施令。虽然老子主张“回到自然”、“见素抱朴”,但老子同样具有社会批判精神,老子理想的社会政治是“无为”而治,“无为”并不是不作为,而是不要乱作为,要遵循自然法则。“圣人处无为之事,行不言之教”(《道经·第二章》),“功成事遂,百姓皆谓我自然”(《道经·第十七章》),自然之为并不是茫然的、混乱的,而是有秩序、有目的的,是在遵循自然规律的基础上发挥主观能动性。圣人治是

“以辅万物”为目的而不是以个人之私为目的。老子并不反对社会政治中的“仁义”,而是反对“伪诈”,楚简《老子·甲》中记载,“绝伪弃诈,民复孝慈。”“伪诈”是“仁义”的对立面,“伪诈”之人是违背“大道”的,违背“大道”就违背了自然的生命之道。老子也并不一味反对知识和技艺,他认为,人之“知”有两类:“大知”和“小知”,“大知”具有价值性,是对生命整体的认知,与天道、厚德相联系;“小知”具有工具性,是对外在手段的认知,与欲望、功利相联系。老子反对工具性、功利性的“小知”,“小知”会破坏生命整体的完整性;主张丰富性、完满性的“大知”,“大知”会实现生生不息的持续性。要实现生生不息就要对欲望的无限性加以限制。老子主张“知止”,“知止”表明了人在自然面前不能太任性,要把握好一定的度,与物同体,与道谐和。

庄子以“天地之大美”的审美追求,以“万物一齐”的生态理念,提出了“人与天一”的命题。在《齐物论》中,庄子表达了“万物一齐”“天地一指”的平等观,人们之所以认为人与人、人与万物不平等,是因为每个人的主观成见不同造成的。如果我只是把“他者”看作是外在的、异己之存在,那么,我与“他者”的关系就会长期处于对立和冲突之中。实际上,万物之间是相互联系、相互依存、相互贯通的,从天地之位来看,万物无不处在天地之中,无不处在自然之中,在自然之道的关照下,万物相互尊重、和谐共生。虽然万物有差别,各有自己的生存权利和内在价值,但从“道通为一”的境界来看,“以道观之,物无贵贱;以物观之,自贵而相贱”(《庄子·秋水篇》)。道者,自然也,道存在于万物之中,东郭子问庄子“道”如何存在?在哪里存在?庄子说:“无所不在”(《庄子·知北游》)。在“道”的视域中,不分贵贱,即使诸如“蝼蚁”“稊稗”“瓦甃”甚至在“屎溺”等所谓卑下的事物中,都是“道”的存在之所。离开万物,“道”就无安身之地。庄子主张人要从“道”的视域去尊重万物,不能“以物观之”,以物之功效、人之功利去衡量万物、对待万物,就会贵己而贱他,功利之心必役使万物,人之真心必善待万物。在自然与政治方面,庄子主张明王之治在于“顺物自然而无容私焉,则天下治矣”(《庄子·

应帝王》),政治实践应以顺应自然为最高原则,以不伤害自然之性为基本标准,不能以人的好恶、是非标准要求自然。

先秦儒家、道家从不同层面阐明了自然与政治的“合一”“依存”,而汉儒董仲舒“抑黜百家”,以儒家宗法思想为中心,从自然灾变与政治运行的视角建构了一套系统的、以“天人感应、灾异天谴”为主的帝制神学体系。他认为,天地人为“三端”,“三端”合以成体、手足相依,而贯通于“三端”者,王也,王者“取象于天”,故为天下之尊。董仲舒通过阴阳五行、“同类相感”的方法打通了天人之间的各种障碍,建立了天与人之间的直接通达,而“王者”贯穿天地人,王权既来之于天又受之于天,从而在天(自然)与政治之间开辟了神秘通道。正因为“天”“人”之间的相互通感、相互映照,“天”通过“灾”“异”现象表达对“人”的不正当行为的不满,而人的不正当行为所造成的恶果通过“灾”“异”现象遭到惩罚。董仲舒认为:“灾者,天之谴也;异者,天之威也。谴之而不知,乃畏之以威。”“凡灾异之本,尽生于国家之失。天出灾异以谴告之,谴告之而不知变,乃见怪异以惊骇之,尚不知畏恐,其殃咎乃至。”^[1]董仲舒对“灾”“异”现象的政治分析,建构了自然之灾与政治之厄的内在逻辑。“灾异之本”在于“国家之失”,而“国家之失”主要在于君主之失,天地之化伤在于世乱民乖,万物之美起在于世治民和。如果志僻气逆,就会灾难重生,不仅有自然之灾,也有社会之害,更有政治之危;如果志平气正,就会兴旺昌盛,不仅天地大美,而且政治清明。董仲舒认为,一国之君应该担当保持政治清明的责任,而政治是否清明会通过万物感应表现出来。

其实,天人感应与灾异天谴的观念最早可追溯到远古时代的占星术。在浩渺辽远的天文观测中,人们一方面获得一定的天文知识,另一方面也对当时很多无法理解的自然奥妙产生崇拜和敬畏。在《诗经》《尚书》《左传》等古典文献之中也有大量描述。《诗经》中说:“维天之命,于穆不已”(《诗经·周颂·维天之命》),“天命降监,下民有严。不僭不滥,不敢怠遑”(《诗经·商颂·殷武》),天与人之间发生感应,天命难违,天命不能违。《尚书》

中说:“弗敬上天,降灾下民”(《尚书·周书·泰誓上》),如果不敬信上天,天就会降灾于民;“天视自我民视,天听自我民听”(《尚书·周书·泰誓中》);“百姓有过,在予一人”(《尚书·周书·泰誓中》),天和民相通,上天的看法和听闻就是老百姓的看法和听闻,对老百姓的任何过失,责任都由君主一人承担。《左传》中说:“国无政,不用善,则自取谪于日月之灾。”^[2]等等。

天人感应与灾异天谴的逻辑关联表现为:自然的灾异现象是由于人的活动改变了宇宙自然中的阴阳和谐,阴阳失调导致灾异发生,要使阴阳和谐就必须纠正人世间引起阴阳失调的不正当的活动。当然,自然的灾异现象与人世间不正当活动有一定的联系,但对这种联系的阐释如果缺乏科学的维度,势必造成不同程度的主观任意性。历史地看,当天人感应观在传统政治运行中发生作用时,对“天人感应”“灾异天谴”的话语权的掌握在一定程度上与个人的政治命运和国家的政治稳定紧密关联。

三、天人感应与灾异天谴:传统中国自然与政治的历史面相

辩证地看,一方面,传统中国的天人感应与灾异天谴在一定程度上具有积极意义,主要表现在对君权任性有一定的限制,对不恰当的政策措施有一定的纠偏功效,对敬畏自然、协调人与自然之间的关系有一定的平衡作用;另一方面,对“天人感应”“灾异天谴”现象的主观阐释却带来了不同程度的政治乱象。

(一)通过天人感应与灾异天谴而罪己思过

《后汉书》中有大量记载,汉文帝因日食下诏,责备自己“人主不德,布政不均”;汉武帝因陨霜杀草而大赦天下;汉宣帝因地震而引咎自责,从而反省“伤兵重屯,久劳百姓”之举,最后罢兵息武;汉顺帝时期野狼出没,伤害无辜百姓,顺帝下诏书说,望都、蒲阴地方发生狼吃人的事件,是因为“怠慢废典”“淫刑放滥”所致,“政失厥中,狼灾为应”,为政者要“详思改救”“举正以闻”^[3]。从《宋大诏令

集》来看,北宋时期灾异发生频繁,每逢灾异发生,君主必下诏“罪己”,“罪己”的目的是收揽民心,谋求社会稳定、天下太平。宋太宗端拱二年(989),春夏少雨,秋冬又无雨雪,导致旱灾严重,宋太宗于是下《罪己御札》:“万方有罪,罪在朕躬……,念稼穡之艰难,恤物安人,以祈元佑。”^[4](P561)宋仁宗嘉祐元年(1056),京师大雨不止,江河决溢,民多流亡,宋仁宗自责:“此皆朕德不明,天意所谴,致兹灾潦,害及下民。”并对自己的过失进行分析,“邦治未孚,王政多阙。赏罚有所不当”,由于自己的政治过失,殃及了老百姓、破坏了自然环境,引起了“民冤”和“天灾”,“既民冤失业者众,则天灾缘政而生”^[4](P571)。明太祖朱元璋重视“天人感应”以及灾异的警戒作用,他经常告诫左右,“灾异乃上天示戒”,“嘉祥无征而灾异有验”,每逢灾害发生,朱元璋就自我反省,“日新其己”。洪武十年十月,因出现荧惑犯舆鬼的星象,朱元璋告诫大臣务必“以德禳灾”。清康熙帝因“水旱频仍,灾异迭见”而反躬自省,向天下颁布“登进贤良,与民休息”的政纲。雍正八年,京师大地震,由于“上天儆戒”,雍正“夙夜祗惧”,为了稳定灾后政局,安定民心,以戴天恩,雍正“假天道以推政事”,多次发布罪己诏。在“灾异天谴论”的影响下,不仅皇帝在自然灾害面前罪己思过,大臣及其各级官员都把自然灾害与自身的政治命运联系起来,面对自然灾害,大臣们往往对自身的官德、政声进行检讨。例如,两汉时期,汉成帝建始四年(前29)冬十月,由于天涨大水,洪水冲垮河堤,大臣以死谢罪,“御史大夫尹忠以河决不忧职,自杀”。唐代白居易任杭州刺史时,杭州少雨多旱,“实忧灾诊,重困杭人”,白居易心中忧虑,责备自己“愧无政术”,“不敢宁居”^[5]。元稹任地方官时,当地发生自然灾害,元稹感叹道:“吾闻上帝心,降命明且仁。臣稹苟有罪,胡不灾我身。胡为旱一州,祸此千万人。”^[6]正如《韩诗外传》中说:“阴阳不和,四时不节,星辰失度,灾变非常,则责之司马。山陵崩竭,川谷不流,五谷不植,草木不茂,则责之司空。”^[7]司马、司空虽不是皇帝,但要担当责任,罪己思过。所以,清人赵翼在总结两汉的历史时说,“灾异天谴论”对两汉影响很大。从汉诏的内容来看,确实存在“汉诏多惧词”,这一现象反

映了两汉时期的政治之域深深渗透着“天人感应”的文化理念,正因为“汉诏多惧词”,在一定程度上,君主有所“惧”、有所“戒”,权力才有所制约,才出现了两汉时期的政治实践没有重蹈历史上暴君当道的轮回。虽然两汉最终衰落了,但“两汉之衰”,虽有庸主,“而无暴君”^[8]。

(二)通过天人感应与灾异天谴而修正过失

除了君主通过“天人感应”罪己思过以外,自然灾害的发生在一定程度上与采取的政策措施有关,通过对政策措施的调整,解决人与自然的不和谐状况。两汉时期,根据自然灾异的情况,调整公共政策的政治现象比比皆是。比如,汉武帝元狩元年(前122)十二月,时值大雪封冻,老百姓大多被冻死,武帝下诏,“年九十以上及鰥、寡、孤、独帛,人二匹,絮三斤;八十以上米,人三石”。元鼎三年(前113)秋九月,关东大水,老百姓“饥寒不活”,成千上万的人被饿死,武帝下诏曰:“仁不异远,义不辞难”,诏告普天之下,凡“有振救饥民免其厄者,具举以闻”(《汉书·武帝纪》)。汉宣帝本始四年(前68)夏四月,大部分地区发生地震,“山崩水出”,老百姓受灾惨重,宣帝下诏罪己思过,说“朕承洪业”“未能和群生”,诏令全国,“被地震坏败甚者,勿收租赋”;地节四年(前66)春,由于老百姓连年受灾,加之赋税太重,父母去世了都无钱安葬,宣帝下诏说:“父母丧者勿徭事”,把父母养老送终,“尽其子道”(《汉书·宣帝纪》)。汉元帝初元元年(前48)夏四月,由于关东受灾,五谷不丰,“民多困乏”,特颁布《免灾民租赋诏》,要求受灾百姓“毋出租赋”;九月,关东自然灾害十分严重,出现了“人相食”的悲惨状况,元帝下诏说,“黎民饥寒”“惟德浅薄”,下令“太仆减谷食马,水衡省肉食兽”(《汉书·元帝纪》)。汉成帝鸿嘉元年(前20)春二月,由于连年大水、干旱、地震等自然灾异现象不断发生,成帝下诏说,因为自己“德不能绥,刑罚不中”导致“寒暑失序”“百姓蒙辜”,诏告国民,“赐天下民爵一级”“加赐鰥、寡、孤、独、高年帛”。鸿嘉四年(前17)春正月,由于青、幽、冀等地水旱特别严重,大多数农民失业,老百姓生活非常艰难,成帝诏告天下,“被灾害什四以上,民费不满三万,勿出租赋。逋贷未

入,皆勿收”(《汉书·成帝纪》)。汉光武帝建武二十二年(公元46)九月,南阳大地震,房屋倒塌无数,人员伤亡惨重,光武帝诏令天下,“赐郡中居人压死者棺钱,人三千。其口赋逋税而庐宅尤破坏者,勿收责”。建武三十一年(公元55)五月,全国大部分地区发生大水灾,光武帝下诏,凡“鰥、寡、孤、独、笃癯、贫不能自存者粟,人六斛”(《后汉书·光武帝纪下》)。汉和帝永元七年(公元95年)秋七月,易阳等地发生地裂,到了九月,京师等地发生地震,接连地震灾荒给老百姓造成了严重饥荒,永元八年(公元96年)春二月,汉和帝诏告天下,“鰥、寡、孤、独、笃癯、贫不能自存者粟,人五斛”。永元九年(公元97年)三月,陇西发生强烈地震,六月,多地发生蝗灾、旱灾,农业严重歉收,老百姓生活困难,和帝下诏,“秋稼为蝗虫所伤,皆勿收租”(《后汉书·孝和孝殇帝纪》)。汉安帝永初元年(公元107年)十二月,各地发生地震、暴雨、狂风、雨雹等多种自然灾害,永初二年(公元108年)六月,京师等大部分地区发生大风、大水和雨雹,老百姓饥寒交迫、流离失所,到处呈现“万民饥流”的悲惨景象,永初三年(公元109年)三月,百姓生活更加困难,京师等地大饥,出现“民相食”的人间惨剧,安帝罪己责己,哀痛长叹,面对人吃人的惨景“永怀悼叹”,责备自己“咎在朕躬”,诏告天下:“以鸿池假与贫民”,并免去司徒鲁恭的职务(《后汉书·孝安帝纪》)。永建元年(公元126年)春正月,顺帝下诏曰:“鰥、寡、孤、独、笃癯、贫不能自存者粟,人五斛;贞妇帛,人三匹。坐法当徙,勿徙;亡徙当传,勿传。”永建三年(公元128年)春正月,京师发生大地震,汉阳土地陷裂。顺帝紧急下诏,凡在地震中受伤害的“赐年七岁以上钱,人二千”,凡全家遇难的“郡县为收敛”,免去受灾地区汉阳百姓的田租、田赋(《后汉书·孝顺孝冲孝质帝纪》),等等。除两汉外,其余各代都有类似情形。比如,宋代统治阶级在出现自然灾异时,为了防止社会动乱,维持社会稳定,收买百姓民心,皇帝会根据灾异的情况赦降天下。据《宋大诏令集》记载:灾异的程度不同,对应的赦降等级不同,分别对应为“大赦”、“德音”、“曲赦”、“录囚”等。当出现彗星、星变之类的特殊天文现象及蝗灾、霖雨、宫禁火灾等严重的自

然灾异时,对应的赦降是“大赦”(除了谋杀、贪赃、故意杀人等罪大恶极之外,其余罪犯皆可释放);当出现雨灾、雪灾、风灾、日食等比较严重的灾异现象时,对应的赦降是“德音”(除了十恶、贪赃、谋杀死罪不赦降外,其余死罪依次降为流罪、徒罪,徒罪以下免罪释放);凡涉及旱灾、火灾等一般的自然灾异时,对应的赦降是“曲赦”,“曲赦”指因特殊情况而赦免罪犯的行为;凡遇大灾之年,统治阶级都要对囚徒所犯之罪重新审视,发现冤情立即予以更正,这种赦降方式称为“录囚”^[9]。比如,宋真宗天禧二年(1018)四月,真宗因蝗灾而赦天下,“除十恶罪至死及已杀人不赦外,余死罪降从流,流已下并释之”^[10](P565)。

(三)通过天人感应与灾异天谴而敬畏自然

“自然”是一种客观存在,“自”者自主也,“然”者如此也。亚里士多德对“自然”的理解比较深刻,亚氏认为,“自然”自身具有运动的源泉,是自我实现的内在根据。老子认为,自然有自身的运行法则,不以人的主观意志为转移,“辅万物之自然而不敢为”(《老子·第六十四章》)。亚里士多德和老子都认为,“自然”是一种自主之存在,既然是一种自主之存在,那么,“自然”运行的规律就不能被违背。庄子认为,“无以人灭天,无以故灭命”(《庄子·秋水》),如果人的行为不遵循自然法则就会破坏自然、毁灭天命。天人感应与灾异天谴的观念尽管有一定的负面影响,但是,在“敬畏自然”这一点上,确实有很大的作用。“商汤祷雨”敬天敬地,担万夫之过,为万民祈福。传统中国的历代君主中,象“商汤祷雨”的故事还比较多,在天人感应与灾异天谴的影响下,罪己思过者有之,重修朝纲者有之,大赦天下者有之,等等。总之,取财于地、取法于天、感恩天地、敬畏自然是中国传统文化的重要元素之一,尤其在各种传统祭祀文化中体现得更为全面,敬天、敬地(土地神)、敬山川万物(五岳、四渎)等,传统中国的“祭祀”不仅仅是一种仪式,而是一种发自内心的、真诚的尊天亲地的敬仰之情。比如,西汉时期在郊外设坛祭祀天地山川的“郊祀”活动不仅仅是私人仪式更是国家仪式,先秦社会早已存在的“社祀”(“社”即土地神),表达

了古代先民对土地养育之恩的感激,这一活动在西汉时期更加盛行,并上升到国家制度。汉武帝时期,山川郊祀得到很大重视,祭遍了五岳、四渎。宣帝时期,对五岳、四渎的祭祀逐步制度化、常规化。古代先民之所以尊天亲地、敬畏自然,除了统治阶级利用天人感应与灾异天谴这一观念获取统治的合法性外,关键是先民们有一个最直观、最朴素的感受,那就是人的所有生存之物均来自于大自然。

当然,传统中国的天人感应与灾异天谴在一定程度上体现了对自然的敬畏和对政治的检省,但由于缺乏科学依据,对天人感应与灾异天谴的主观阐释容易产生涵义的多样性,甚至歧义性。对同一自然现象,不同的人站在不同的角度,出于不同的动机,谋求不同的目的,阐释的含义不可能完全一样,尤其在政治生活中,围绕政治权力的激烈争夺,谁牢牢掌握话语权,谁就会在政治权力斗争中占领一席之地。比如对日食现象的解释,有时被解释为大臣专权、功高盖主;有时被解释为后宫放纵、后院不宁;有时被解释为皇帝赏罚不明、大臣冤屈;有时被解释为丞相不才、奸佞当道;等等。元帝时期,由于阐释自然灾异话语权的原因,以儒生身份为代表的萧望之集团与以宦官背景为代表的石显集团进行了长达五年的政治斗争,对自然灾异的不同阐释,直接导致了双方政治命运的起伏不定^[10]。

四、结 语

自然与政治的逻辑分析问题应该以人类文明的萌芽时期为逻辑起点,无论是东方文明还是西方文明,在一定程度上都萌芽于各民族的神话体系。人类文明初期,人们都认为人类的文明是由“不朽的神”创造的。随着文明的进步,人们发现人类的文明是由“曾经活着的人”和“正在活着的人”创造的。所谓“不朽的神”其实是人的一种发明,古典文明中的“神”大多数是自然万物的化身,神创造了万物(自然),人造就了政治,自然与政治的逻辑关联开启了人类文明的进程。传统中国的天人感应与灾异天谴在一定程度上蕴涵着自然与政治的内在关联。考察传统中国自然与政治的逻辑关

联与历史面相,回放和反思传统中国的历史进程,旨在用具体的特定的历史有限性去回应理论或逻辑的无限性,以理解的有限性而不是以理性的独断性去思考敬畏自然、尊重自然、保护自然的历史必然性。

参考文献:

- [1] 苏与.春秋繁露义证(第 8 卷)[M].北京:中华书局,1992.259.
 [2] 杨伯峻.春秋左传注(卷四)[M].北京:中华书局,1981.1288.
 [3] 严可均.全后汉文(第 7 卷)[M].北京:中华书局,1958.508.
 [4] 宋大诏令集[M].北京:中华书局,1962.

- [5] 白居易.白居易集[M].北京:中华书局,1999.900.
 [6] 李军.自然灾害对唐代地方官员的政治影响论略[J].郑州大学学报(哲社版),2014,(4):140.
 [7] 刘殿爵主编.韩诗外传逐字索引[Z].台北:台湾商务印书馆,1992.
 [8] 赵翼.廿二史札记(卷二)[M].北京:中华书局,2008.
 [9] 徐红,管延庆.从敕灾诏令看北宋君主对天文灾异的应对[J].湖南科技大学学报(社科版),2012,(1):111.
 [10] 蔡亮.政治权力绑架下的天人感应灾异说[J].中国史研究,2017,(2):68.

【责任编辑:来小乔】

Theory of Interaction between Heaven and Humanity and Deity Punishment Theory: Logical Relationship and Historical Presentation between Nature and Politics in Traditional Chinese Society

ZHANG Shou-xian

(College of Marxism, Chengdu Medical College, Chengdu, Sichuan, 610500)

Abstract: To some extent, the theory of interaction between heaven (Tian) and humanity (Ren) and the deity punishment theory (which holds that natural catastrophes are punishment from heaven) imply the logical relationship between nature and politics. The theological imagination of nature and politics began in the Era of the Five Emperors and matured in the Pre-Qin Period. In Pre-Qin period, sacrificial activities in political life corresponded with natural changes. Since “heaven” was identified and determined to be “nature”, Pre-Qin Confucian scholars (Confucius, Mencius, Xunzi) and Taoists (Laotzu and Chuangtzu) tried to define the logical relationship between nature and politics. The former emphasized “man’s adaptation to the law of nature”, while the latter emphasized “using law of nature to benefit mankind”. In the Han Dynasty, Dong Zhongshu made the theory of the interaction between heaven and humanity his central theme. The emperor is heaven’s ambassador on earth, and natural catastrophes such as floods and droughts are heaven’s way of warning the emperor to examine his personal conduct and correct his mistakes. Although this theory had less divine implications as previous ones, it had long-lasting and profound influence on traditional Chinese society. “The imperial edicts in the West Han Dynasty were fraught with words of fright” and Emperor Yongzheng “publicized and implemented political policies in the name of Way of Heaven (Tian Dao)”. All these reflected the theoretical value and historical limitation of the theory of the interaction between heaven and humanity and the deity punishment theory, and revealed the logical relationship between nature and politics in traditional Chinese society and its historical presentation, thus providing a broad historical space for us to examine and reflect on the notion of revering nature, respecting nature and protecting nature in modern society.

Key words: interaction between heaven and humanity; deity punishment theory; nature and politics; reverence for nature; traditional Chinese society