



## 郑玄《毛诗笺》的灾异观念\*

陈斯怀

**摘要:**灾异观念起源于先秦,盛行于汉代。灾异观念的理论体系和官方记录模式在汉代基本确立。东汉郑玄的《毛诗笺》吸收流行的灾异观念,对《诗经》的灾异之象进行揭示,既拓展了《诗经》的灾异内涵,又表现出较为节制、审慎的态度。这可能与郑玄以“比兴”说《诗》,大量的物象和事象被置于“比兴”视野下理解,而不是视为灾异有关。《毛诗笺》延续西汉以来天人感应、灾异谴告的传统,同时把东汉末年的时政与郑玄个人经验投射到西周末年的历史中,形成灾异的末世论调。郑玄特别关注君德与灾异的关系,从灾异谴告的角度对君主无德提出批评,与此相应,他又期待有德之君的出现,并且在天人感应的框架下提出“政平气和”的理想。这种理想强调阴阳和、风雨时、丰年至,体现了以农业为本的社会核心愿景。

**关键词:**郑玄;《毛诗笺》;灾异;天人感应;末世论

**中图分类号:**I206.2

**文献标识码:**A

**文章编号:**2095-5669(2023)05-0111-09

郑玄说:“非常曰异,害物曰灾。”<sup>[1]</sup>“异”与“灾”严格来说并非一事,但实际上却常混为一谈,合称灾异,指称各种灾害和异常变怪之事。“灾异”在先秦时期常有发生,它们被记载下来并初步形成天人感应、灾异谴告的观念。在汉代,经由董仲舒、夏侯始昌、京房、刘向、刘歆、班固等的阐发,灾异观念建构起完整的理论体系,同时广泛运用于政治领域,对整个社会产生深远的影响<sup>①</sup>。

东汉郑玄在《毛诗笺》中基于《诗经》自身已有的灾异内容,结合汉代的灾异观念,加上时政之感与个人生活体验,对灾异现象及其政治内涵、社会功能等给予阐述。这是汉代以灾异视野解《诗》的重要构成环节,也是灾异观念发展到东汉末年的一个典型样貌。李世萍《郑玄〈毛诗〉笺注中反映的阴阳讖纬思想及其成因初探》认为《毛诗笺》以阴阳五行附会人事,“集中地在

郑玄笺注的‘女祸乱国’和‘灾异谴告’两种思想当中得到淋漓尽致的体现”<sup>[2]</sup>。该文对《毛诗笺》部分灾异谴告的例子已有所揭示<sup>②</sup>。但是,关于郑玄《毛诗笺》灾异观念的整体情况及其特点、内涵等,还不乏需要加以梳理、抉发之处,本文拟集中对此问题展开探讨。

### 一、灾异之象与“比兴”解《诗》

《诗经》描述的大量自然物象和人为事象,哪些会被视为灾异?这个问题没有标准答案,不同的解《诗》者可能有不一样的阐释<sup>③</sup>。郑玄《毛诗笺》从灾异角度加以解释的内容涉及各种自然现象、饥馑、疫疾、兵役等,饥馑和疫疾通常与异常的自然现象相应而生。

《小雅·十月之交》是《诗经》描写异常自然现象的典型诗篇,其中有不少诗句直接呈现特

收稿日期:2023-06-05

\*基金项目:河北省社会科学基金一般项目“《毛诗传笺》的诗学观念研究”(HB20ZW011)。

作者简介:陈斯怀,男,河北师范大学文学院教授、硕士生导师(河北石家庄 050024),主要从事先秦两汉文化与文学、汉魏六朝宗教与文学研究。

别的自然现象<sup>④</sup>。“十月之交，朔月辛卯。日有食之，亦孔之丑。彼月而微，此日而微。”写的是日食。《郑笺》说：“八月朔日，日月交会而日食，阴侵阳，臣侵君之象。”又说：“彼月则有微，今此日反微，非其常，为异尤大也。”把日食看成阴侵害阳，而且和君臣关系联系起来，特别强调此事的“非常”和“异”。“烨烨震电，不宁不令。”写的是雷电。《郑笺》云：“雷电过常，天下不安，政教不善之征。”明确提到“过常”，并和政教相联系，显然是将雷电的频仍发生视为灾异。“百川沸腾，山冢卒崩。”这是大水、山崩，描写的应该是地震。《郑笺》云：“百川沸出相乘陵者，由贵小人也。山顶崔嵬者崩，君道坏也。”<sup>[3]269-270</sup>大水泛滥、山陵崩塌，本来就是特别的自然现象，郑玄将它们跟人事联系到一起，自是灾异之象。

霜、虹、旱、虫等自然现象或物象也会被视为灾异，有的在《诗经》文本中已有体现，有的则有待郑玄的笺释。《小雅·正月》有“正月繁霜，我心忧伤”一句，《郑笺》云：“夏之四月，建巳之月，纯阳用事而霜多。急恒寒若之异，伤害万物，故心为之忧伤。”<sup>[3]264</sup>这是认为繁霜不当时令，造成严重灾害，诗歌表现的是灾异之象。《邶风·蟋蟀》有“蟋蟀在东，莫之敢指”一句，《毛传》解之曰：“蟋蟀，虹也。夫妇过礼则虹气盛，君子见戒而惧，莫之敢指。”这是将蟋蟀(虹)气盛与夫妇突破礼义联系起来，引起君子的反应是戒惧，可见已把“蟋蟀在东”视为灾异现象。《郑笺》云：“虹，天气之戒，尚无敢指者，况淫奔之女，谁敢视之。”<sup>[3]73</sup>承接的是《毛传》之言，确认虹乃灾异之象，是上天发出的警戒。

干旱现象在《诗经》中出现不止一次，《大雅·云汉》尤为典型，诗中多次写到“旱既太甚”。有两章将旱情描述得触目惊心，其文为：“旱既大甚，则不可沮。赫赫炎炎，云我无所。大命近止，靡瞻靡顾。”“旱既大甚，滌滌山川。旱魃为虐，如惓如焚。我心惮暑，忧心如熏。”诗歌本身已将旱灾揭出，《郑笺》据之作出更为充分的阐述：“旱既不可却止，热气大盛，人皆不堪，言我无所茝荫而处。众民之命近将死亡，天曾无所视无所顾于此国中而哀闵之。”“旱既害于山川矣，其气生魃而害益甚，草木焦枯，如见

焚燎然。王心又畏难此热气，如灼烂于火。言热气至极。”<sup>[3]425</sup>天气的干燥、高温对人的生存环境和身体健康构成直接威胁，同时也对农作物造成致命的伤害。

关于虫灾，《郑笺》在解释《大雅·桑柔》的“天降丧乱，灭我立王。降此蠹贼，稼穡卒痒”时说道：“天下丧乱国家之灾，以穷尽我王所恃而立者，谓虫孽为害，五谷尽病。”<sup>[3]420</sup>基本是紧扣诗歌内容，将虫害影响谷物收成看成是天降灾异，使国家丧乱。相比之下，《小雅·大田》在内容上就没有这么直接的描述，《毛序》只认为它是：“刺幽王也。言矜寡不能自存焉。”没有涉及灾异的问题。但是，《郑笺》却说：“幽王之时，政烦赋重，而不务农事，虫害害谷，风雨不时，万民饥馑，矜寡无所取活，故时臣思古以刺之。”<sup>[3]315</sup>虫灾、风雨不时、饥馑，这些都被视为周幽王在位时的灾异现象。

繁霜、干旱、虫灾都会伤害农作物，引发的结果之一就是饥馑。关于饥馑，《诗经》及《郑笺》都多次提及。《大雅·云汉》在描写可怕的旱情时说道：“王曰於乎，何辜今之人？天降丧乱，饥馑荐臻。”与旱情接踵而来的即是饥馑。《郑笺》云：“王忧旱而嗟叹云：‘何罪与今时天下之人？天仍下旱灾亡乱之道，饥馑之害复重至也。’”在解释这首诗的其他章节时，郑玄还说：“早既不可移去，天下困于饥馑，皆心动意惧，兢兢然，业业然，状如有雷霆近发于上。周之众民，多有死亡者矣，今其余无有孑遗者。言又饿病也。”<sup>[3]424-425</sup>饥馑造成的死亡人数之多极为可怕。又，《小雅·雨无正》云：“浩浩昊天，不骏其德。降丧饥馑，斩伐四国。”《郑笺》：“此言王不能继长昊天德，至使昊天下此死丧饥馑之灾，而天下诸侯于是更相侵伐。”<sup>[3]273</sup>《诗经》本文已写到天降死丧饥馑的问题，郑玄在此只是对诗文作出更为充分的解说。郑玄解释《大雅·召旻》“旻天疾威，天笃降丧。瘖我饥馑，民卒流亡”时说：“病乎幽王之为政也，急行暴虐之法，厚下丧乱之教，谓重赋税也。病国中以饥馑，令民尽流移。”<sup>[3]446-447</sup>此处是直接将饥馑归于人为的灾害，即幽王繁重的赋税。但诗中的另外几处笺释还是将这种情况进一步指向天降灾异。

疫疾、兵役也是给整个社会带来严重伤害的因素。《小雅·节南山》云：“天方荐瘥，丧乱弘多。民言无嘉，憯莫惩嗟。”《郑笺》说：“天气方今又重以疫病，长幼相乱而死丧甚大多也。”又曰：“天下之民皆以灾害相吊唁，无一嘉庆之言。”<sup>[3]262</sup>郑玄将“瘥”理解为“疫病”，指明是天气造成的灾害。《大雅·桑柔》云：“哀恫中国，具赘卒荒。靡有旅力，以念穹苍。”《郑笺》曰：“哀痛乎中国之人，皆见系属于兵役，家家空虚。朝廷曾无有同力谏诤，念天所为下此灾。”<sup>[3]420</sup>兵役严重超越常态，致使家室空虚，便是整个社会的灾难，而这种灾难是“天”所下。

综合而言，郑玄《毛诗笺》主要是在《诗经》文本的基础上，对诗文已有的灾异现象加以解释，使得灾异的问题更为充实和明晰，有时也会突破文本，将诗歌中隐而未彰的内容视为灾异，拓展了《诗经》的灾异因素。《毛诗笺》从灾异角度加以解释的物象和事象有日食、雷电、地震（水患、山崩）、霜、虹、旱、虫、疫病、饥馑、兵役等，以基本的自然灾害为主。相比于从董仲舒《天人三策》《春秋繁露》、夏侯始昌《洪范五行传》<sup>⑤</sup>、刘向《洪范五行传论》、班固《汉书·五行志》而来形成的复杂的灾异体系，《毛诗笺》谈到的灾异之象的数量和范围相对狭窄。尽管郑玄本人注释过《洪范五行传》和多种讖纬之作，对汉代的灾异知识和观念有充分的掌握，但他在解释《诗经》及其《序》《传》时，对灾异观念的采用和阐释却是较为节制、审慎的。这一方面是受限于《诗经》文本自身，《诗经》文本直接以灾异方式呈现的内容有限，另一方面与《毛序》《毛传》以来的“比兴”释《诗》方式和观念有关。

《毛序》《毛传》不太注重从灾异角度解释《诗经》，对诗中大量的物象和事象常从“比兴”角度加以理解，郑玄继承并强化了这种解《诗》方式和观念。例如，《邶风·北风》有“北风其凉，雨雪其雱”一句，这样的内容完全可以直接与灾异对接，但《毛传》只是释为：“兴也。北风，寒凉之风。雱，盛貌。”如此解读只是将诗中物象理解为兴起下文的手段，没有视为事实发生的灾异。《郑笺》又说：“寒凉之风，病害万物。兴者，喻君政酷暴，使民散乱。”<sup>[3]60</sup>虽然已经提到“病

害万物”的问题，但是接着就从比兴的角度赋予该句以现实内涵，物象与现实的关联就成了一种修辞手段，而不是与现实共生的灾异事实。《郑风·风雨》有“风雨凄凄，鸡鸣喈喈”一句，《毛传》曰：“兴也。风且雨，凄凄然。鸡犹守时而鸣，喈喈然。”《郑笺》云：“兴者，喻君子虽居乱世，不变改其节度。”<sup>[3]120</sup>“风雨凄凄”本可以被视为灾异之象，但郑玄继承的却是《毛传》的“比兴”传统，虽然将它与现实政治关联，但终究没有把两者放在同一现实场域考量。《小雅·青蝇》“营营青蝇，止于樊”也是典型的例子，《毛传》视之为“兴”，《郑笺》云：“兴者，蝇之为虫，污白使黑，污黑使白，喻佞人变乱善恶也。言止于藩，欲外之令远物也。”<sup>[3]326</sup>郑玄从“兴”的角度发挥《毛传》对“青蝇止樊”的解释，而不是从灾异的层面加以阐述。

其实，青蝇并非不能从灾异之象的视角理解，《汉书·武五子传》载：

王梦青蝇之矢积西阶东，可五六石，以屋版瓦覆，发视之，青蝇矢也。以问遂，遂曰：“陛下之《诗》不云乎？‘营营青蝇，至于藩；恺悌君子，毋信谗言。’陛下左侧馋人众多，如是青蝇恶矣。宜进先帝大臣子孙亲近以为左右。如不忍昌邑故人，信用馋谀，必有凶咎。愿诡祸为福，皆放逐之。臣当先逐矣。”贺不用其言，卒至于废。<sup>[4]</sup>

龚遂以《小雅·青蝇》解昌邑王刘贺的青蝇之矢梦，即是将青蝇视为灾异之象。《后汉书·杨震列传》载：“时连有灾异，帝感震之枉，乃下诏策曰：‘故太尉震，正直是与，俾匡时政，而青蝇点素，同兹在藩。上天降威，灾眚屡作，尔卜尔筮，惟震之故。’”<sup>[5]1767</sup>汉顺帝的诏书引用《小雅·青蝇》，虽然也是以青蝇为喻，但是将之置于灾异的语境中，在一定程度上赋予了它灾异的意味。

## 二、天人感应与灾异的末世论调

天人相分、天人感应在先秦时已构成两个并行的思想传统，灾异观念的理论背景毫无疑问是天人感应的思想传统。灾异体现的是天道与人事的密切关系，这是汉代流行的观念，郑玄

《毛诗笺》对灾异的阐释正是这种潮流的一种表现。

董仲舒在《春秋繁露·阴阳义》中说：“天地之常，一阴一阳。阳者天之德也，阴者天之刑也。……天亦有喜怒之气、哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也。”<sup>[6]341</sup>这种“天人一也”的思想正是灾异观念得以展开的基础。他在《必仁且智》篇说过一段很有影响的话：

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。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。<sup>[6]259</sup>

董仲舒关于“灾”“异”的概念与郑玄有所不同，但灾异的实质所指还是一样的，都是指向各种灾害和异常变怪之事。更重要的是，董仲舒鲜明地提出灾异发生的根本原因是现实政治的失当，灾异是上天发出的警戒和惩罚。班固《白虎通·灾变》也说：“天所以有灾变何？所以谴告人君，觉悟其行，欲令悔过修德，深思虑也。”<sup>[7]</sup>天人感应、灾异谴告就是灾异观念最基本的框架。

《小雅·十月之交》有“日月告凶，不用其行”一句，《郑笺》云：“告凶，告天下以凶亡之征也。行，道度也。不用之者，谓相干犯也。”<sup>[3]269-270</sup>诗文已将日月运行与凶兆联系起来，郑玄把它进一步明晰化。《大雅·板》有“上帝板板，下民卒瘁”一句，《郑笺》云：“王为政反先王与天之道，天下之民尽病。”<sup>[3]403</sup>这是将社会的病困置于“为政”与“天道”的关系链中加以审视。《小雅·雨无正》云：“昊天疾威，弗虑弗图。”《郑笺》曰：“王既不骏昊天德，今昊天又疾其政，以刑罚威恐天下而不虑不图。”<sup>[3]273</sup>郑玄的解释加入了政事与刑罚的因素，以天道与政事的关联充实诗歌的意涵。《郑笺》对《大雅·詹印》“天之降罔，维其优矣”和“天之降罔，维其几矣。人之云亡，心之悲矣”的解释更是直言“灾异谴告”云：“天下罗罔以取有罪亦甚宽，谓但以灾异谴告之，不指加罚于其

身。”“言灾异谴告离人身近，愚者不能觉。”<sup>[3]445-446</sup>天道监察人事，人事影响天道，诗文或明言或未发，《毛诗笺》全都加以阐明。

一切似乎理所当然，问题是，如此“明显”的道理，却总有人不知反省觉悟，不知悔改，所以要不断强调。《周颂·敬之》说：“敬之敬之，天维显思，命不易哉。无曰高高在上，陟降厥土，日监在兹。”提出的就是要敬天的问题。《郑笺》云：“群臣见王谋即政之事，故因时戒之曰：‘敬之哉，敬之哉，天乃光明，去恶与善，其命吉凶不变易也。’无谓天高又高在上，远人而不畏也。天上下其事，谓转运日月，施其所行。日月瞻视，近在此也。”<sup>[3]470</sup>不仅将敬天的观念落实到周王将要亲政的语境，而且赋予其摒弃罪恶支持美善的内涵，指出它与吉凶紧密呼应，看似高远，实则近在人事之中。郑玄解释《小雅·雨无正》“凡百君子，各敬尔身。胡不相畏？不畏于天”时也说：“凡百君子，谓众在位者。各敬慎女之身，正君臣之礼。何为上下不相畏乎？上下不相畏，是不畏于天。”<sup>[3]274</sup>强调的还是敬畏天道、天命的问题。

郑玄将汉代流行的灾异观念运用到对《诗经》的解释中，强化了《诗经》与灾异的关系，而在这样的灾异视野下，他在天道与人事之间揭示的具体内容，同样值得重视。这些内容包括夫妻越礼、君臣失序、远贤者而尚小人、三公不平、滥用刑罚、赋税繁重、兵役频仍等。

《毛诗笺》将灾异与夫妻越礼相联系，重视的并非夫妻之情，而是社会风气、妻妾尊卑以及妻党的问题。郑玄笺释《邶风·蟋蟀》认为虹是灾异之象，与淫奔越礼相应，批评的是不以礼结成的夫妻，关注的是世风。他笺释《小雅·白华》，将上天降下妖气与幽王黜申后而宠褒姒、失夫妇妻妾之正道相应，批评的是周幽王溺于女色，败坏国政。《小雅·十月之交》呈现了各种灾异，对应的人事问题也杂沓多样，《毛诗笺》云：“厉王淫于色，七子皆用后嬖宠方炽之时并处位。言妻党盛，女谒行之甚也。”<sup>[3]270</sup>这是其中一项，揭示的是妻党乱政。郑玄释《大雅·詹印》同样谈到周王宠信妇人而乱国的问题。

君臣失序是《毛诗笺》重视的事象，郑玄笺

《小雅·十月之交》将日食、水患、山崩等与臣子侵犯君王、君臣失道直接对应。《小雅·雨无正》写昊天降灾,《郑笺》特别阐明其引发了厉王流于彘、诸侯侵伐、群臣失礼等种种丧乱。人才任用向来是政治的主要论题,《毛诗笺》多次阐发灾异与君王疏远贤才而任用小人的密切关系,《大雅》的《板》《抑》《桑柔》《詹尹》《召旻》等诗的笺释莫不如此。郑玄笺《大雅》的《召旻》特别提到:“王远贤者而近任刑奄之人。”<sup>[3]447</sup>针对的是宦官干政的问题。三公为政不平也是招致灾异的因素,郑玄笺《小雅·节南山》云:“责三公之不均平。”又说:“昊天乎,师氏为政不均,乃下此多讼之俗;又为不和顺之行,乃下此乖争之化。”<sup>[3]261-263</sup>《毛诗笺》还数次提到滥用刑罚引发灾异,《小雅》的《正月》《雨无正》和《大雅》的《召旻》等诗的笺释都可看到。如《小雅·正月》“民之讹言,亦孔之将”一句,《郑笺》说:“人以伪言相陷入,使王行酷暴之刑,致此灾异,故言亦甚大也。”<sup>[3]264</sup>诗歌原文并未谈到刑罚与灾异的问题,郑玄在笺释中加入酷暴之刑与灾异的联系。赋税繁重、兵役频仍导致民不聊生是一个尖锐的社会问题,郑玄笺释《小雅·大田》的诗题以及《大雅》的《板》《召旻》《抑》《桑柔》等诗皆有涉及,其中《大雅·桑柔》一诗及《郑笺》尤其反复申述兵役带来的巨大灾难。

可以说,妻党干政、君臣失序、小人乱国、刑罚苛暴、赋税兵役繁重等,这些内容无不是《毛诗笺》阐释的《诗经》所反映的西周末年的衰乱现实,尤其是周厉王、周幽王在位时的黑暗景象。当这些内容被纳入王朝末年乱世和灾异的视野下时,恰恰与郑玄所处的东汉末年极为相似。简直像历史重演一样,东汉末年灾异频繁发生,而《毛诗笺》在天道与人事关系中所揭示的各种乱象也将汉王朝一步步推向覆灭。东汉末年士人对此多有深刻反省与尖锐的批评,《毛诗笺》的灾异观念显然是在经典解释之中融入了深切的时政之感<sup>⑥</sup>。清代陈澧《东塾读书记》有一段文字专论“郑笺有感伤时事之语”,他认为:“郑君居衰乱之世,其感伤之语,有自然流露者;但笺注之体谨严,不溢出于经文之外耳。”<sup>[8]</sup>王承略《郑玄与今古文经学》论郑玄阐释经典的

总体特点有五项,“时事特色”即其中之一<sup>⑦</sup>。郑玄当然无法预料东汉的灭亡,但他解《诗》时投入了自己的时代体验和批评,使得东汉末年情境投射到西周末年的历史中,东汉末年外戚干政、宦官专权、君权旁落、党锢之祸与灾异视野中西周末的妻党干政、小人乱国、君臣失序等相似。郑玄就是党锢之祸的当事人,“与同郡孙嵩等四十余人俱被禁锢”。他在戒子书中自述:“遇阉尹擅势,坐党禁锢,十有四年。”<sup>[5]1207-1209</sup>对赋税繁重的揭示,除时代因素之外,郑玄“少为乡啬夫”,其职是“掌听讼收赋税”,在赋税问题上个人切身的经验。即以较为具体的以灾异关联三公为政不平这类解释看,与东汉中期以灾异谴责三公的制度也有深刻的关联<sup>⑧</sup>。仲长统在《昌言·法诫篇》中对这个问题有激烈的批评,他说:

自此以来,三公之职备员而已,然政有不理,犹加谴责。而权移外戚之家,宠被近习之竖,亲其党类,用其私人,内充京师,外布列郡,颠倒贤愚,贸易选举,疲弩守境,贪残牧民,挠扰百姓,忿怒四夷,招致乖叛,乱离斯瘼。怨气并作,阴阳失和,三光亏缺,怪异数至,虫螟食稼,水旱为灾,此皆戚宦之臣所致然也。反以策让三公,至于死免,乃足为叫呼苍天、号咷泣血者也。<sup>[9]308-309</sup>

灾异谴告在现实的运作中成为政治斗争的手段,这是一把双刃剑。郑玄解《诗》之所以在灾异的揭示上较为节制、审慎,或者与他意识到过度使用灾异存在明显的弊端有关。

尽管郑玄没有亲见东汉王朝的灭亡,但是那种黑暗混乱的时代氛围恐怕不免给他造成一种末世之感。郑玄身处的时代实际上已出现末世论调,张角领导的黄巾起义席卷青、徐、幽、冀、荆、扬、兖、豫八州,天下响应,对东汉王朝造成极大冲击,“苍天已死,黄天当立,岁在甲子,天下大吉”<sup>[5]2299</sup>的传言四处流播。郑玄回顾自己的经历时谈及“黄巾为害,萍浮南北,复归故乡”<sup>[5]1210</sup>,他亲见如火燎原的黄巾起义,对“苍天已死”之类的末世论调想必不会陌生。据《魏略》所记:“桓、灵之间,诸明图纬者,皆言‘汉行气尽,黄家当兴’。”<sup>[10]</sup>说的是东汉末年讖纬之学

中有末世论调流行。郑玄正是精通讖纬的学者,如徐兴无《讖纬文献与汉代文化建构》所论“郑玄广注诸纬并援纬注经”<sup>[11]2</sup>,“为《洛书》《易纬》《尚书纬》《诗纬》《礼纬》《礼记默房》《乐纬》《春秋纬》《孝经》《尚书中候》诸纬作注,其所注之经和所注之纬,皆以经纬互证,对讖纬文献作了系统的整理”<sup>[11]70</sup>。他对讖纬之学中的末世论调应该相当熟悉。即以灾异而言,姜生在《原始道教之兴起与两汉社会秩序》中认为,“灾异论导致的是对现实生活和世界的不可靠性和终末性的认识,它在政治思维中的反映,就是对汉代国运的怀疑”和相应而来的禅让之类的思想,“对于汉代道教及其终末意识的产生具有不可忽视的作用”<sup>[12]</sup>。灾异观念和末世论调有着千丝万缕的联系,与郑玄同时代的蔡邕在答汉灵帝特诏问灾异时有一段话值得注意,其文为:

伏思诸异各应,皆亡国之怪也。天子大汉,殷勤不已,赤帝之精,辅或未衰,故屡见妖变,以当责让,欲令人君因以感觉,则危可为安,凶可作吉。假使大运已移,岂有谴告哉!春秋鲁定、哀公之时,周德已绝,故数十年无有日蚀,此为天所弃故也。至于今者,灾眚之发,不于他所,远见门垣,近在署寺,其为鉴戒,纷降目前,欲使陛下豁然大悟,可谓至切矣。<sup>[13]</sup>

这段话很微妙,蔡邕首先指出当时发生的各种灾异是亡国的征兆,但汉朝应该气运未衰,否则上天不会发出谴告,像春秋末年那样就是周朝气数已绝,所以才不见日食之类的灾异。有灾异未必是坏事,无灾异未必是好事,蔡邕以腾挪跌宕之笔为桓灵时期频繁的灾异现象开脱,试图引导帝王整顿朝政,扶大厦之将倾。蔡邕用心良苦,却掩饰不住灾异与末世的关联,至少,在灾异的语境中,他提出了亡国、气运的话题。蔡邕的灾异论与郑玄《毛诗笺》对周厉王、周幽王时期灾异与乱世景象的揭示,本质上很相似,都蒙上一层末世的深忧。

《毛诗笺》对灾异的阐释一方面延续西汉以来天人感应、灾异谴告的传统,另一方面把东汉末年的时政与个人经验投射到西周末年的历史中,无形中构成灾异的末世论调。

### 三、灾异观念下的君德与“政平气和”的理想

《毛诗笺》在灾异视角下阐发的天道与人事相涉的事项几乎都是围绕政事展开,其核心是君主是否顺应天道以治理国家的问题。天人感应关系的“人”这一端主要落到君主身上,天道固然规制人事,但灾异发生与否关键还是人事在起作用,尤其是君主的言行在起作用。《毛诗笺》论及灾异时特别注意君德的问题,君无德就会招致灾异,君有德则无灾甚或有嘉祥之应。

郑玄笺释《大雅·詹尹》一诗,多次论及灾异与君德。《詹尹》第五章云:“天何以刺?何神不富?舍尔介狄,维予胥忌。不吊不祥,威仪不类。人之云亡,邦国殄瘁。”《郑笺》解前四句说:

王之为政,既无过恶,天何以责王见变异乎?神何以不福王而有灾害也?王不念此而改修德,乃舍女被甲夷狄来侵犯中国者,反与我相怨。谓其疾怨群臣叛逆也。<sup>[3]445</sup>所谓的为政无过恶是假设之辞,是一种反问,不是正面的申说,否则就不会有灾异的发生。所以在反问之后,才会批评周王不知修德,反去责怪群臣。《郑笺》又解后四句说:

王之为政,德不至于天矣,不能致征祥于神矣,威仪又不善于朝廷矣。贤人皆言奔亡,则天下邦国将尽困病。<sup>[3]445</sup>

为政以德则可能感应上天而引来祥瑞的征兆,但事实却是贤人都想奔亡,国家面临陷入病困的境地,批评的其实就是周王无德。《詹尹》还有“藐藐昊天,无不克巩”一句,《郑笺》曰:“王者有美德藐藐然,无不能自坚固于其位者。微箴之也。”<sup>[3]446</sup>微箴就是含蓄的批评,王者如有美德就不会引起群臣背叛,潜台词当然是如果群臣背叛,那么要反省的就是君德的问题。《小雅·节南山》“民言无嘉,憯莫惩嗟”一句,《郑笺》在阐明天下之民都以灾害相吊唁之后说:“曾无以恩德止之者,嗟乎奈何。”<sup>[3]262</sup>《小雅·十月之交》“哀今之人,胡憯莫惩”一句,《郑笺》云:“变异如此,祸乱方至,哀哉今在位之人,何曾无以道德止之?”<sup>[3]270</sup>在灾异面前,在位者本来可以凭借

“恩德”“道德”加以挽救,可惜没有。

与君德相应的是天德,君主无德实质就是未能遵循天德、发扬天德。《小雅·小旻》首章云:“旻天疾威,敷于下土。谋犹回遘,何日斯沮?”《郑笺》解前两句为:“旻天之德,疾王者以刑罚威恐万民,其政教乃布于下土。言天下遍知。”解后两句说:“今王谋为政之道回辟,不循旻天之德已甚矣。心犹不悛,何日此恶将止?”<sup>[3]276</sup>诗文并没有写到“德”的问题,但郑玄的笺释却两次说到“旻天之德”。《大雅·抑》云:“取譬不远,昊天不忒。回遘其德,俾民大棘。”《郑笺》曰:“今我为王取譬喻乃不远也,维近耳。王当如昊天德有常,不差忒也。王反为无常,维邪其行,为贪暴,使民之财匮尽而大困急。”<sup>[3]417</sup>提出的是“昊天德”,这种说法在笺释《小雅·雨无正》时又数次出现。不管是“旻天之德”还是“昊天德”,它们都是君王需要依循的天德,一旦违背,实际就是君王无德,各种灾异就会随之而来。

反之,如果君有德就可昭显于天,顺应天德,将会带来美好的社会局面。《大雅·大明》“明明在下,赫赫在上”一句,《毛传》解为:“文王之德,明明于下,故赫赫然著见于天。”《郑笺》进而申说:“明明者,文王、武王施明德于天下。其征应昭哲见于天,谓三辰效验。”<sup>[3]356</sup>周王之德与天象构成呼应关系,明于下则昭于上。郑玄笺释《周颂·雝》说:“文王之德,安及皇天,谓降瑞应,无变异也。又能昌大其子孙,安助之以考寿,与多福禄。”<sup>[3]465</sup>这里谈到的是君王之德、瑞应、变异、现实的福祉。瑞应与变异作为性质相反的两类征兆,此处正是围绕“德”的有无而被述及。《周颂·载芟》云:“匪且有且,匪今斯今,振古如兹。”《郑笺》发挥说:“飨燕祭祀,心非云且有且,谓将有嘉庆,祯祥先来见也。心非云今而有此今,谓嘉庆之事不闻而至也。言修德行礼,莫不获报。乃古古而如此,所由来者久,非适今时。”<sup>[3]473-474</sup>修德可以获回报,这回报就是祯祥、嘉庆,而且这是久远以来形成的传统,有着恒久的确定性和权威性。东汉末年的仲长统在《昌言》中也表达了类似的观念:“古之圣帝明王所以能亲百姓,训五品,和万邦,蕃黎民,召天地之嘉应,降鬼神之吉灵者,实德是为,而非刑之攸

致也。”<sup>[9]321</sup>

君主是否有德,在天人感应的框架下,分别对应灾异与祥瑞。无德与灾异相应,属于《毛诗笺》灾异观念的本体内容;有德与祥瑞相应,不能直接归入《毛诗笺》灾异观念的范围。但是,两者是一个问题的两面,也不能完全割裂。郑玄笺释《大雅·既醉》时提到“政平气和”,这句诗很能体现天道与人事关系积极性的一面,“政平”与“气和”可以是并列结构,也可以理解成“政平”而致“气和”,人事影响天道。同样是天人感应的框架,灾异谴告是从反面对君王政教发出警戒和惩罚,“政平气和”却是正面树立的政治和社会理想,它其实也是灾异论最终要抵达的终点。

政不平则气不和,这是灾异视角。用郑玄笺释《小雅·鱼藻》诗旨的话说:“万物失其性者,王政教衰,阴阳不和,群生不得其所也。将不能以自乐,言必自是有危亡之祸。”<sup>[3]331</sup>政教衰则阴阳不和,将会招致祸乱,这正是政不平则气不和的典型观念。

与此相对的“政平气和”的理想,在《毛诗笺》中的常见表述就是“阴阳和”及其相关呈现。典型例子如下:

我黍与与,我稷翼翼。我仓既盈,我庾维亿。(《小雅·楚茨》)

阴阳和,风雨时,则万物成,万物成则仓庾充满矣。(《郑笺》)<sup>[3]307</sup>

上天同云,雨雪雰雰。益之以霡霂,既优既渥。(《小雅·信南山》)

成王之时,阴阳和,风雨时,冬有积雪,春而益之以小雨。润泽则饶洽。(《郑笺》)<sup>[3]311</sup>

有渰萋萋,兴雨祁祁。雨我公田,遂及我私。(《小雅·大田》)

古者阴阳和,风雨时,其来祁祁然而不暴疾。其民之心,先公后私。今天主雨于公田,因及私田尔。此言民怙君德,蒙其余惠。(《郑笺》)<sup>[3]316</sup>

郑玄解释各诗都提到“阴阳和,风雨时”,与之相应的是农耕的丰收。他笺释《周颂·桓》“绥万邦,娄丰年”时说:“诛无道安天下,则亟有丰熟

之年,阴阳和也。”<sup>[3]477</sup>解释《鲁颂·有駉》“自今以始,岁其有。君子有谷,诒孙子,于胥乐兮”时又说:“君臣安乐,则阴阳和而有丰年,其善道则可以遗子孙也。”<sup>[3]481</sup>天下安乐,突出的表现就是“阴阳和”与“丰年”。天道与人事的关系在早期农业社会中的体现莫过于阴阳和、风雨时、丰年至。《韩诗外传》卷七说:“善为政者,循情性之宜,顺阴阳之序,通本末之理,合天人之际。如是则天气奉养而生物丰美矣。不知为政者,使情厌性,使阴乘阳,使末逆本,使人诡天,气鞠而不信,郁而不宣。如是则灾害生,怪异起,群生皆伤,而年谷不熟。”<sup>[14]</sup>《韩诗》虽然与《毛诗》有今古文之别,但这段文字从正反两方面谈论为政之道是否顺应阴阳与人情所产生的不同后果,其核心实际是阴阳灾异的问题,也就是将政治与阴阳灾异相联系,与《毛诗笺》“政平气和”的理想是相通的。恰好,《韩诗外传》的表述是以为政的得当与否开始,中间述及阴阳,以年成的丰歉结束,与《毛诗笺》论王政兴衰,重视阴阳和、丰年至相一致。在“政平气和”这种天人感应框架下的政治与社会理想中如此重视年成丰歉,关键的背景当然是周汉时期原本就是以农业为本的社会。

与郑玄同时代的应劭在《风俗通义·正失》中有一段谈论灾异的文字,很能显示灾异与农业之间的密切关系。其文曰:

文帝即位二十三年,日月薄蚀,地数震动,毁坏民庐舍,关东二十九山,同日崩溃,水出,河决酸枣,大风坏都,雨雹如桃李,深者厚三尺,狗马及人皆生角,大雪蝗虫。文帝下诏书曰:“间者,阴阳不调,日月薄蚀,年谷不登,大遭旱蝗饥馑之害,谪见天地,灾及万民。丞相、御史议可以佐百姓之急。”<sup>[15]</sup>

应劭总结了汉文帝在位期间的种种灾异现象,然后接以文帝下诏要求丞相、御史提出应对灾异的方法。诏书谈到的主要就是阴阳不调、年谷歉收、百姓饥馑的问题。在应劭的表述里,汉文帝时期的各种灾异关联的是百姓的生计,粮食失收引发的饥馑是需要解决的关键难题。

以农为本的汉代,年成的丰歉固然是被普

遍关注的问题,但《毛诗笺》在揭示灾异之象时如此重视饥馑,在揭举理想时如此强调丰年,与郑玄本人的经历恐怕也不无关系。《后汉书·张曹郑列传》载:“玄自游学,十余年乃归乡里。家贫,客耕东莱。”其中又记其戒子曰:“年过四十,乃归供养,假田播殖,以娱朝夕。”<sup>[5]1207-1209</sup>郑玄亲历过农耕生活,对农业生产的重要性有真切的体会。

《毛诗笺》特别注意君德与灾异的关系,从灾异谴告的角度对君主无德提出批评,与此相应,郑玄期待有德之君的出现,并且在天人感应的框架下提出“政平气和”的理想。这种理想的典型表现是君主以德为政带来的阴阳和、风雨时、丰年至的美好生活,它其实是以农业为本的社会的一个核心愿景。

#### 注释

- ①详参陈侃理:《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。②李世萍论及郑玄对《小雅》的《十月之交》《渐渐之石》和《大雅》的《云汉》《抑》《瞻印》一共5篇的笺注,主要是列举涉及灾异的内容,略作说明。详参李世萍:《郑玄〈毛诗〉笺注中反映的阴阳讖纬思想及其成因初探》,《诗经研究丛刊》第十二辑,学苑出版社2007年版,第9-20页。③以灾异解《诗》是汉代《诗经》学的重要内容之一,齐诗尤为明显。任蜜林《〈诗纬〉新论》对齐诗以灾异说《诗》的传统有简要的梳理,他认为《诗纬》对《诗经》的解释分为两类,其中就有一类是“以阴阳灾异为主的神秘主义解释,如对《诗》义和‘十月之交’的解释,这是齐诗影响的结果”。详参任蜜林:《〈诗纬〉新论》,《儒家典籍与思想研究》第六辑,北京大学出版社2014年版,第285-307页。④《小雅·十月之交》在汉代得到广泛的重视,其中的灾异内容被以各种方式阐释和传播,深入地参与到汉代灾异观念的建构之中。详参陈斯怀:《〈诗经·十月之交〉与汉代的灾异观念》,《诗经研究丛刊》第二十九辑,学苑出版社2018年版,第141-159页。⑤徐兴无《经典阐发与政治术数——〈洪范五行传〉考论》对《洪范五行传》作者是夏侯始昌及该《传》的文本留存复杂性有专门的讨论。详参徐兴无:《经纬成文:汉代经学的思想与制度》,凤凰出版社2015年版,第68-103页。陈侃理也讨论过《洪范五行传》,考定其作者为夏侯始昌。详参陈侃理:《儒学、数术与政治:灾异的政治文化史》,第69-74页。⑥郑玄《毛诗笺》与时政的密切关系,学界已有不少讨论,详参刘成德:《郑玄笺诗寄托感伤时事之情》,《兰州大学学报

(社会科学版)》1990年第1期;郝润华、王燕飞:《郑玄〈毛诗传笺〉“以史证诗”传统》,《历史文献研究》总第32辑,华东师范大学出版社2013年版,第155-166页;袁济喜:《郑玄〈毛诗笺〉与“国史”情怀》,《国际儒学》2021年第4期。⑦王承略:《郑玄与今古文经学》,山东文艺出版社2004年版,第108-111页。⑧陈侃理谈到灾异政治文化的基本问题,对汉代因灾异问责三公的过程及意义有专门讨论。详参陈侃理:《儒学、数术与政治:灾异的政治文化史》,第193-210页。

## 参考文献

- [1]十三经注疏:毛诗正义[M].阮元,校刻.北京:中华书局,2009:947.
- [2]李世萍.郑玄《毛诗》笺注中反映的阴阳谶纬思想及其成因初探[M]//诗经研究丛刊:第十二辑.北京:学苑出版社,2007:12.
- [3]毛诗传笺[M].毛亨,传.郑玄,笺.陆德明,音义.孔祥军,点校.北京:中华书局,2018.
- [4]班固.汉书[M].北京:中华书局,1962:2766.
- [5]范曄.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [6]苏舆.春秋繁露义证[M].钟哲,点校.北京:中华书局,1992.
- [7]陈立.白虎通疏证[M].吴则虞,点校.北京:中华书局,1994:267.
- [8]陈澧.东塾读书记:外一种[M].北京:生活·读书·新知三联书店,1998:108.
- [9]崔寔,仲长统.政论校注;昌言校注[M].孙启治,校注.北京:中华书局,2012.
- [10]陈寿.三国志[M].北京:中华书局,1982:53.
- [11]徐兴无.谶纬文献与汉代文化构建[M].北京:中华书局,2003.
- [12]姜生.原始道教之兴起与两汉社会秩序[J].中国社会科学,2000(6):180.
- [13]邓安生.蔡邕集编年校注[M].石家庄:河北教育出版社,2002:256.
- [14]韩婴.韩诗外传集释[M].许维通,校释.北京:中华书局,1980:262.
- [15]应劭.风俗通义校注[M].王利器,校注.北京:中华书局,2010:97.

The Concept of Disaster and Anomaly(灾异) in *Mao Shi Jian*(《毛诗笺》) of Zheng Xuan

Chen Sihuai

**Abstract:** The concept of disaster and anomaly was originated in the pre-Qin period and prevailed in the Han Dynasty. The theoretical system and official record mode of the concept of disaster and anomaly were basically established in the Han Dynasty. Zheng Xuan's *Mao Shi Jian* absorbed the popular concept of disaster and anomaly, and revealed the image of disaster and anomaly in *The Book of Songs*, which not only expanded the connotation of disaster and anomaly in *The Book of Songs*, but also showed a restrained and prudent attitude. This may be related to Zheng Xuan's interpretation of *The Book of Songs* with "Bixing" (比兴). A large number of objects and events were understood from the perspective of "Bixing", instead of being regarded as disasters and anomalies. *Mao Shi Jian* continued the tradition of interaction between heaven and humans and revelation of disaster and anomaly since the Western Han Dynasty. At the same time, it projected the current politics of the late Eastern Han Dynasty and Zheng Xuan's personal experiences into the history of the late Western Zhou Dynasty, which had formed the eschatology of disaster and anomaly. Zheng Xuan paid special attention to the relationship between monarch's virtue and disaster-anomaly, and criticized the monarch's lack of virtue from the perspective of disaster and anomaly. Accordingly, he looked forward to the emergence of a virtuous monarch, and put forward the ideal of "Zheng Ping Qi He" (政平气和) under the framework of interaction between heaven and humans.

**Key words:** Zheng Xuan; *Mao Shi Jian*; disaster and anomaly; interaction between heaven and humans; eschatology

[责任编辑/随 斋]