

北宋政治变革中的“天文灾异”论说

孙小淳

(中国科学院自然科学史研究所, 北京 100010)

摘要 奇异的天文现象与其他反常的、灾害性的自然现象在中国古代历来受到重视。这一方面是因为中国古代的宇宙认识论强调“天”、“地”、“人”的“统一”、“秩序”与“和谐”,对“不统一”、“非秩序”、“不和谐”的现象特别敏感。另一方面,汉以来的儒家学者根据“天人感应”的思想发展出了一种把“天文灾异”与国家政治联系起来学问,认为“国家将兴,必有祯祥;国家将亡,必有妖孽”。这样,“天文灾异”之学就成为传统经学的一个合理部分,成为一种政治批评与权力斗争的工具,在以儒家为主导思想的社会政治中发挥作用。文章以北宋时期关于“天文灾异”的论说,特别是王安石变革时期保守派与改革派利用“天文灾异”对新政的非难与辩护为例,探讨中国古代的“天文灾异”之学与国家政治的关系。

关键词 天文 灾异 北宋政治 王安石变法

中图分类号 N092.1-092

文献标识码 A **文章编号** 1000-0224(2004)03-0218-14

在中国古代的知识体系中,有一些关于自然的特殊知识,被称为“天文”和“灾异”。“天文”大多是指各种奇异的天象,如日月食、彗星流星、客星新星、五星会聚之类,也包括一些古人误认为是天文现象的大气现象。古人以为,这些天象的发生,常常预示着人世间将要发生变故,因而往往具有重大的政治意义。因此,“天文”实际上就是一种占星术。除了奇异天象之外,自然界还有许多如雷电、风暴、水旱、地震、潮汐、瘟疫、蝗灾之类的奇异现象,这些现象大都带有灾害的性质,所以被称作“灾异”。同样,“灾异”的发生,也常常被视为是反映了国家治理上的得失。中国特别重视对“天文”、“灾异”现象的观察,留下了许多记录,保存在史书、类书、占星术、博物志、皇朝实录、笔记小说等各种各样的古代文献中。例如,中国最早的编年史《春秋》中就记有37次日食;历代的“正史”大多有专门的“天文志”或“五行志”,记录了奇异天象和其他“灾异”现象,并记述有关的事应。

中国古代关于“天文”、“灾异”的记录,不仅源远流长,而且数量大、可靠性高,因而为现代自然科学的一些领域提供了宝贵的历史资料。最有名的例子在天文学方面,席泽宗等人对中国古代“客星”记录的整理与研究,为现代天体物理学的恒星演化理论提供了强有力的证据。另外还有日月食、五星掩犯、流星雨等记录也引起了现代天文学者的兴趣。

收稿日期: 2003-09-16; 修回日期: 2004-04-25

作者简介: 孙小淳, 1964年生, 江苏溧阳人, 博士, 中国科学院自然科学史研究所研究员。

基金项目: 中国科学院“百人计划”项目

在气象学上研究气候长期变化、在地震学上预报地震、在医学上研究环境与流行病的关系等等，都可能从这些记录中发现有用的证据。所以有人提出“历史自然学”的概念，就是指这种利用历史上关于“天文灾异”等自然现象的记录来进行相关自然科学的研究。^[1]

尽管这样的研究很有意义，但它不是本文的研究目的。本文的兴趣更在于“天文灾异”之学与社会政治的关系。古人观察和记录这些现象，其目的有别于现代相关的自然科学，不是为后人所谓的“历史自然学”提供数据。就算是提供了有用的数据，也是在古人意料之外，不应被看作是古人从事这种知识活动的目的。本文要探讨的问题是：中国古代为什么对“天文灾异”这种知识这么重视？古代对“天文灾异”有什么样的论说？这种知识活动与社会政治之间有着什么样的关系？

其实这些并不是全新的问题，在中国天文学史研究中，这样的问题早就被提了出来。李约瑟(Joseph Needham, 1900—1995)就提出，中国古代天文学具有“官方”性质，因而在儒家政治统治力极强的官僚社会具有重要的政治意义。席文(Nathan Sivin)也在上世纪60年代初就强调了中国古代天文学的政治学目的。后来有更多的学者，如古克礼(Christopher Cullen)、黄一农、江晓原等都对中国古代的“政治天文学”进行过研究，其中江晓原的《天学真原》一书，是对这一问题进行系统阐述的尝试，着重讨论“天学”^①与社会、文化的关系^[2]。这些研究为我们研究“天文灾异”之学提供了一些思路，本文将进一步从科学社会学的角度对这方面的历史做一点具体的、经验性的研究。

这里重点探讨北宋时期关于“天文灾异”的论说。北宋时期中国社会经历了重大的经济与政治改革，社会思想发生了重要的变化。北宋重文轻武，文人得到重视，可以通过科举进入统治阶层。士大夫对国家的盛衰安危有着强烈的忧患意识，希望通过革新政治来改变国家“积弱积弊”的局面。为了推动改革，北宋的士大夫们从当时的主要学问——经学中去寻找思想依据，提出了“通经致用”的学术理想。“天文灾异”学说也是传统经学中的一部分，因而在新的学术思潮下必有新的表现。北宋时期的统治阶级内部的政治斗争，主要的一个表现是改革派与保守派之间的权力斗争，这在王安石新政时期表现尤为突出。改革派支持改革，保守派反对改革，双方都要在思想学术中为自己的主张找到依据。其中的一种表现是，他们都对“天文灾异”进行论说，都在特殊的政治形势下利用特殊的“天文灾异”现象为其政治活动服务。本文将首先讨论“天文灾异”之学在古代知识体系中的位置，说明为什么这种知识活动会被认为是一项重要的学术活动。其次，讨论在北宋的思想运动中，经学风气和人文世界观的改变，使“天文灾异”论说产生了哪些变化。最后，通过王安石变革过程中一次彗星天象所引起的关于新法的种种非难与辩护，讨论“天文灾异”之学与社会政治的关系。

1 “天文灾异”的学术传统

“天文灾异”受到重视，不是仅用古人对自然界奇异现象的好奇心所能解释的。“天文

^① 其实“天学”这一提法不见得比“天文”更妥当。中国古代文献中有“天文”，但从未见“天学”。“天学”的说法固然可以说明古代“天文”与现代天文学在性质上有所不同，但它却不是古代曾有过的学问名称。

灾异”作为一种话语出现,需有三个基本要素。首先它必须是一门学科,是古人知识体系中的一个重要方面。其次要有关于这种知识的评论,即要有一定的理论对其进行解释,而且各家学说之间互有争论和批判。再次就是要有学者参与这种讨论,并认为这对他们来说是非常重要的活动,事关他们的学术地位和政治理想;要使某种政治见解为人接受,就必须在相关的学术上取得权威性。

“天文灾异”实际上是儒家经学传统的一部分。儒家经典主要有《诗经》、《尚书》、《周礼》、《易经》和《春秋》。从汉代以来,它们就被列为经典,并有专门的经学,其中至少后四种经学涉及“天文灾异”。

《春秋》中记录了日食、彗星、山崩地震等自然现象和比较严重的灾害,暗示了自然界的这类变异和人类社会政治事变有着某种联系。汉代的董仲舒对这种思想进行了明确的阐述。他用阴阳学说对《春秋》中的“天文”、“灾异”进行了论说,提出了“天人感应”的学说。他认为“天”出于对人君的仁爱,会以“灾异谴告”的形式对国家政治的过失提出警告。所谓“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”^[3]。但是,董仲舒的“天人感应”说又有其另一面,就是认为“天”与“人”之所以能够相互感应,是因为“天人相副”、“天人同类”;从基本组成,到结构功能,乃至情感欲望,“天”、“人”都是同类的。这就使其“天人感应”说建立在“天”、“地”、“人”相互对应而成一个统一体的宇宙观之上。这种“天人合一”的宇宙观可以说是“天文灾异”论说的哲学基础。董仲舒以《春秋》为本,以历史比附的方法论说“灾异”,实际上把儒学传统中的最重要的学问之一——史学与“天文灾异”之学联系起来,“天文灾异”成了史学的一部分。

《易经》是对中国古代学术思想影响最大的一部儒学经典,它为人们描述自然和人类社会提供了一种普遍的概念库^[4]。《易·系辞下》说:“古者包牺氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸于物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情”^[5]。取象类比,是《易经》所反映的基本思维特征,也是用易学研究自然与社会的基本方法。顾名思义,易学特别强调自然界的变化,因而对各种变异自然就比较重视。同样也是在汉代,易学被孟喜、京房等发展成一种阴阳“灾异”学。他们提出“卦气说”,把《易经》的六十四卦与一年的节气相配合,建立了一种自然宇宙变化的秩序。但是自然界又不可能完全按照固定的秩序变化,所以在正常秩序之外必有非正常的变化,这种非常的变化就被看作是“灾异”。这样,风雨寒温等气候的异常变化,都被认作是“灾异”、“谴告”。这实际上是发展了一套较董仲舒更为细致的“天文灾异”说。“灾异”现象的范围大大扩大,不一定专指那种特别奇特的自然现象如日食、彗星、地震等。“灾异谴告”所涉及的人事也不再局限于国家大政,而是扩展到个人的政治活动。这样,以易学为主导思想的“灾异”学说,可以被运用到官僚之间的政治斗争中。当有人对某种政治措施或见解表示不满时,就可以借“灾异”提出批评或反对意见。“灾异”学说成为政治斗争的工具。

再来看另一部重要的儒学经典《尚书》。此书中的相当一部分内容,是劝说君王要重视“历象日月星辰,敬授人时”,即要重视天文历法的研究,使人民能够按照时令去安排生产与社会活动。这种按照自然界的物候时令来安排人间事务的思想成了中国古代社会活动的一种组织方式。作为一个以农业经济为主的国家,按季节从事农业生产是头等大事,

而且效果会很好。这就使人们相信,其他的事务,如宗教祭祀等活动,最好也要按照“月令”进行。这种“月令”思想在汉以前其他一些著作中有更详细的发挥,如《吕氏春秋·十二纪》、《礼记·月令》、《淮南子·时则训》等。天文历法因为事关人类社会中最重要活动如农业生产活动,因而也就是最大的政治。如果国家和人民生活按照“月令”进行,那人和自然的关系就和谐;如果不按“月令”进行,那人和自然的关系就不和谐,自然和人类社会就会出现各种怪异。可见“月令”在为人类生活提供秩序的同时,也为“天文灾异”学说提供了理论根据:违背秩序就是非常,必将导致怪异。

《尚书》中尤为经学家们重视的是《洪范》一章。董仲舒说服汉武帝独尊儒术之后,经学便特别强调经世致用,即所谓强调“以经术缘饰吏治”,提出以《春秋》断案,以《诗》三百当谏书,以《禹贡》治河等等([6], 68 页)。在通经致用方面,经师们谈的最多的就是《洪范》“灾异”之说。儒学的根本精神,就是试图为封建王朝建立长治久安之策。董仲舒提出的“天人感应”的“灾异谴告”说,可以说是劝告君王实施开明政治的最有力的工具。董仲舒之后,汉代言“灾异”的经学家可以说是层出不穷。《汉书·眭两夏侯京翼李传》“赞”说:“汉兴,推阴阳言灾异者,孝武时有董仲舒、夏侯始昌,昭、宣则眭孟、夏侯胜,元、成则京房、翼奉、刘向、谷永,哀、平则李寻、田终术。此其纳说时君著明者也”^[7]。其中刘向等特别重视《尚书·洪范》。刘向作《洪范五行传论》,用五行理论对“灾异”学说又一次进行了系统的阐述。这样就建立了与董仲舒的《春秋》“灾异”学以及京房的易学“灾异”学在形式上完全不同的五行“灾异”学。这几种不同的有关“天文灾异”的论说,都是从儒家的经学中发展出来的。后来的“天文灾异”论说,大致不出这三种形式。

具体论述实现儒家统治理想的经典要算是《周礼》了。它描述的是一个理想化的官僚制度。经学家们要“经世致用”,其最终目的就是要按照他们认定的理想政治模式来治理国家。官制是政治模式的重要组成部分。西汉末,王莽就是运用这样的“经世致用”,大谈“灾异感应”之说、“讖纬”之说、以及“五德终始五行相生”之说,把自己装扮成当代周公,为其篡夺汉家统治提供理论根据。这时《周官》制度自然就成为最受崇尚的官僚制度。王莽“受禅”仪式,就是一班公卿、大夫、博士等根据《周官》和《礼记》等书议定的([6], 78 页)。我们后面还要提到,北宋时王安石推行新政,也是从《周官》来寻找其合法性的依据。

就是在这样一个理想的官制中,我们看到有“保章氏”一职:

“掌天星以志星辰、日、月之变动,以观天下之迁,辨其吉凶。以星土辨九州之地,所封封域,皆有分星,以观妖祥。以十有二岁之相,观天下之妖祥。以五云之物,辨吉凶、水旱,降丰荒之象。以十有二风察天地之和,命乖别之妖祥。凡此五物者,以诏救政、访序事。”^[8]

由此可见,观察“天文灾异”,也是官僚政治活动中的一个重要部分。

从以上的讨论我们可以看到,关于“天文灾异”的学问,实际上是儒家经学的一部分。儒家要做到“经世致用”,就必须使其学术明确地为政治服务。但为政治服务并不意味着一定与追求“客观知识”相矛盾。要使政治主张有更强的说服力与合法性,就必然要借助学术的权威,而学术的权威则来自对自然与社会的“正确”认识。中国古代对自然与社会的认识,主要是建立在“天”、“地”、“人”相互对应、无所不包、统一和谐的宇宙观上。这种宇宙观重视“统一”、“秩序”与“和谐”,但同时又对“不统一”、“非秩序”、“不和谐”的现象特

别敏感,好像只有通过通过对后者的观察与研究才能达到对前者的认识。也就是说,要通过观察“非常”现象来达到对“有常”规律的认识;要通过对“灾异”的警觉以及相应的补救措施来维持天人之间的和谐状态。这就使得《易》的变化哲学成为影响人们最深的哲学,人们无时无刻不在注视甚至期望自然与社会中的“变异”。所以“天文灾异”学说,也就成为这种哲学指导下的知识活动中的一个必不可少的部分。

李约瑟倾向于把这种探索“自然”的知识活动视为道家思想或道教的专长,其实对“天文”、“灾异”等自然现象的研究同样受到儒家的重视。正是因为儒家把这种学问与政治结合起来,才使其受到充分的重视。

2 北宋新经学中“灾异”观的转变

一个皇朝建立之后,都面临着要证明其存在的合法性与合理性的要求,北宋也不例外。一方面要通过礼仪、祭祀、神道设教等来证明其权力的来源是“奉天承运”,另一方面也需要通过知识和学术文化的建设来使其得到支持^[9]。宋朝在“马上得天下”后,从太祖开始就特别重视以“文”来治天下。措施之一就是通过与科举选拔有知识的文人进入官僚机构,为国家服务,从而形成了以“文人”为主体的知识阶层与统治阶层。知识就意味着权力,知识就必然要为政治服务。知识需要学术来带动,那么什么样的学术才是具有权威性的学术?

汉唐以来的学术就是经学,宋代学术同样不能出其窠臼,经学仍然是最高的学问。但是宋代的经学与汉、唐时相比,发生了重大的变化。汉唐经学注重经典与名物训诂,以阴阳五行解经,宣扬“天人感应”。学者笃守家法,只知尊经崇传。唐高宗永徽四年(公元653年)颁行孔颖达《五经正义》,主张“疏不破注”,必须恪守传注疏义,不得越雷池一步。宋初的情况依然如此,重新校刊儒学经典,包括《五经正义》。学子习经以备科举,只是对经文注疏死记硬背,并不真正理解经义。经文注疏越来越繁琐,学者的知识也就越来越脱离经世治国的实际。这种情况引起了越来越多的学者与政治家的不满,到宋仁宗庆历年间(1041—1048年),受所谓“古文运动”的推动,经学的风气开始发生重大的转变。

首先,北宋的新经学开始突破经传,强调对本经的义理的阐发,又进一步从义理出发,表现出疑古的学术态度。如古文家苏洵提出,要得到经之本义,必须要“斥末而归本,援经而击传”^[10]。欧阳修则以为经古文不足为训,今文经学尤为荒诞不经。他认为汉以来名儒的注疏,多惑于讖纬异说,为“非圣之书”。因此他指出,求六经本义必须质诸于“人情”;“圣人之言,在人情不远”^[11]。所谓“人情”,当是指常人可以理解的情理,不是那种神秘主义的讖纬之文。王安石则认为,先王圣人之言为经,后世流传的经文并不完全是“圣人之言”,因此经学的目的不是沿续后世习俗传统,而是要“法先王意”。其结果是提出对经文的新解释,以满足现实的需要。王应麟在《困学纪闻》卷八“经说”中对宋代的经学有一个简短的总结:“自汉儒至庆历年,谈经者守训故而不凿,《七经小传》出而稍尚新奇矣。至《三经义》行,视汉儒之学若土梗。自庆历后,诸儒发明经旨,非前人所及。然排《系辞》,毁《周礼》,疑《孟子》,讥《书》之‘胤征’、‘顾命’,黜《诗》之序,不难于议经,况传注乎?”^[12]庆历之学改变了经学的学风,体现了新经学的疑古的新时代精神,古文家在其中的推动作用

尤为突出。

其次，北宋经学要通经致用，特别强调社会、政治改革。提倡改革，力求创新，一时成为宋儒的学术精神。欧阳修、王安石等古文家，说是要“复古”，实际上是要摒弃流俗传统，借“先王意”来阐发新见解。这在王安石表现得尤为明显。王安石撰《周官新义》，《四库全书提要》指出，“安石之意，本以宋当积弱之后，而欲济之以富强，必为儒者所排击，于是附会经义，以钳儒者之口”^[13]。说明王安石的新经义是为变法提供学术和理论上的依据。这里说王安石“附会经义”，是否定的说法。正面的说法就是要按新思想去理解经的本义。王安石是改革家，借经学提倡变法自不待言。而那些反对王安石变法的人也无时不在谈变革，他们反对的只是变法中具体的措施，并不反对变革的精神。他们同样认为改革是必须要进行的，而且也是从经学中去寻找依据。如理学家程颢、程颐，他们虽然观点不同于王安石，但也提倡变革。他们解释《易》中“革卦”，这样说道：“推革之道，极乎天地变易，时运终始也。天地阴阳推迁改易而成四时。万物于是生长成终，各得其宜，革而后四时成也。时运既终，必有革而新之者，王者之兴，受命于天，故易世谓之革命。汤武之王，上顺天命，下应人心，顺乎天而应乎人也。天道变革，世故迁易，革之至大也”。“观四时而顺变革，则与天地合其序矣”^[14]。社会人事也要像“天道变改”一样，随时而变革。程颐说：“三王之法，各是一王之法，故三代损益文质，随时之宜”^[15]。他们通过对《易》的新解释，把变革说成是“天地之道”，是非改不可。可见易学这样一门经学，即便是在后来趋于保守的理学家看来，也可以为变革提供理论依据。

宋代经学中表现出来的另一个重要的思想就是对所谓“天命”的怀疑。“奉天承运”、“君权神授”、“天人感应”等思想，是汉以来经学的重要指导思想，具体的表现就是用阴阳、灾异、讖纬等来解经。宋代学者对“天命”表示怀疑，或认为其不可测，所以强调“人情”、“民心”。讲学是宋代经学的一种风气，孙复、石介、胡瑗等在各地讲学，都开始对经籍提出新解，提倡明体达用（[16]，221 页）。胡瑗撰《洪范口义》二卷，系针对汉代阴阳“灾异”的解释而发。他阐释“天锡洪范”是帝尧所赐，而非天命神龟所赐；反对汉儒阴阳五行妄说，把它作为历史事件来解释。虽然还沿用“天人合一”说，但精神本质已不一样，强调的是“人”，而不是“天”。他解释为什么“庶征”在“稽疑”之后说：“夫龟筮共从于人，神明胥契其道，则庶征莫不至”^[17]。只要人事做好了，各种好的征兆自然会到来。二程也说，“圣人创法，皆本人情”。天命观的变化，必须涉及与之相关的“天文灾异”论说。而欧阳修则对天命观提出了最大胆的怀疑，对宋代的“天文灾异”论说产生了巨大的影响。

在欧阳修看来，朝代兴盛，并非天命，天命不可知，惟谨人事而已。他对天命的这种看法，在他主持撰修的《新唐书》中得到了充分的体现。《新唐书》各卷之后的“赞”，大多为欧阳修的亲笔。在《高祖本纪》后的“赞”中，欧阳修提出，自古帝王受命，其统治有长有短，说明“天命岂易知哉！”关键在于兢兢自勉，用好的制度纪纲进行维持，这样就自然有德，而“自古受命之君，非有德不王”。所以“天命”实际上在于“人事”。这种思想落实到经学上，就是疑古，就是坚持要通过“人情”来理解经典。如果经疏用阴阳、灾异、讖纬等神秘的违背常情的东西来解释经典，那一定是妖言异说，不是说经，而是“乱经”。欧阳修著有《诗本义》，提出要正本清源，以意逆志，求诗人之意，达圣人之志，其中对郑《笺》中的讖纬成份提出批评。例如，《商颂·玄鸟》：“天命玄鸟，降而生商”，郑玄解为“吞鸾卵而生契”。欧阳修

质之以人情事理,认为“人必因父母而生,非自生也。……无人道而生子,与天自感于人生之,在于人理皆必无之事,可谓诬天也”^[18,19]。在《易童子问》中,他指出:“何独《系辞》、《文言》、《说卦》而下,皆非圣人之作”^[20]。“十翼”中的六篇被他认为是非圣人之作。这一论断,石破天惊,连他的得意门生曾巩(字南丰)、苏轼(字东坡)也都难以置信。宋王应麟《困学纪闻》卷一“易”云:“欧阳公以《河图》、《洛书》为怪妄。东坡云:‘著于易,见于论语,不可诬也’。南丰云:‘以非所习见,则果于以为不然。是以天地万物之变,为可尽于耳目所及,亦可谓过矣’。苏、曾皆欧阳公门人,而论议不苟同如此”^[21]。

欧阳修这种对“天命”的大胆怀疑,表现在“灾异”观上,就是在某种程度上否定“灾异谴告”说,认为日食、星变等怪异虽然不能断然否定,但并不直接与“人事”相关。这又表现在他的史学观上,他撰写历史,重人事,轻天命,承孔子“不语怪力乱神”,认为董仲舒、刘向、刘歆等的“天人感应”说,是“曲说以妄意天。”所以他说:“予述本纪,书人而不书天。”而在《新五代史》中,他一改汉以来书史必言“五行”的做法,干脆就没有包括“五行志”一章。但毕竟经学中有涉及“灾异”的内容,一概削去在当时似也难被接受,所以在稍后编撰的《新唐书》中,他做了一些折衷,保留《五行志》,但编纂原则是“著其灾异,而削其事应。”对此,欧阳修这样解释道:

“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,故常存而不究也。《春秋》虽书日食、星变之类,孔子未尝道其所以然者,故其弟子之徒,莫得有所述于后世也。”^[22]

所以他强调要修吾人事:

“人事者,天意也。书曰:‘天视自我民视,天听自我民听’。未有人心悦于下,而天意怒于上者;未有人理逆于下,而天道顺于上者。”^[22]

欧阳修对于“天文灾异”这种“不绝天于人,亦不以天参人”的做法,表现出了对“灾异”说的怀疑,为当时大多数提倡改变的古文政治家所采纳。但这并不是说,宋代一下子就把这种“天人感应”的“灾异”说扫除一清了。事实上,“天命”、“灾异”等观念在人们的思想中根深蒂固,随时都会泛滥。如宋真宗时大搞神道设教,搞封禅,修宫观,举国骚然。王钦若、丁渭等在士大夫中刮起了一股奏祥瑞、献赞辞的妖风。这是宣扬天命的另一种做法,把某些怪异说成是祥瑞,而不是“灾异”,但其本质是一样的。

3 王安石变法与“天文灾异”论说

由于“天文”、“灾异”等事关政治,所以不同政治见解的人有不同的看法,因此,在不同的政治背景下,关于“天文灾异”的论争就会不断出现。

北宋重视知识,重视人才,通过科举吸收了大批知识分子进入官僚机构,形成了士大夫阶层。这些士大夫很多是一般平民出身,凭借其知识和学问步入领导阶层。知识分子真是可以实现儒家所谓的“修身治国平天下”的宏大理想了。这样的士大夫,他们对国家与社会往往有强烈的忧患意识,而且自我的信心也很足。国家的兴衰安危,好像就是他们的职责。范仲淹“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”的不朽名言,实际上就是北宋一代士大夫知识分子的社会责任感与思想抱负的写照。一个学者,即便是没有官职,他也可以直

接向皇帝上书，批评政治得失，提出改革意见。如苏洵就这样做过。这说明知识和学术具有一定的权威性，统治者对此不能不予以重视。如前所述，改革与创新是北宋学者的共识，因为只有通过改革，才能实现富国强兵的社会理想，也只有通过提出改革建议，才能施展他们个人的政治抱负。所以在北宋，知识分子谈论最多的就是“变革”与“新”，我们可以见到无数的以“新”为标榜的著作与主张。所以“改革”可以说是北宋一个时期的思想大势。

然而在现实生活中，改革决非易事。北宋学者，不论是“古文家”还是“理学家”，不论是“新学”派还是“蜀学”派，在学术与理论上都可以有改革的积极主张，但是当涉及到具体的改革时，情况就不那么简单。宋仁宗庆历年间，范仲淹主张政治改革，实行所谓的“庆历新政”，但新政很快就旧势力的阻挠和政敌的反对声中失败了。到了宋神宗熙宁年间（1068—1077年）王安石推行改革时，不但旧的保守势力反对他的新政，就连过去思想上比较倾向于改革的一些学者（如程颢）也转而反对新政。其中政治斗争的复杂性可想而知。不同的政治主张最终导致不同的学术见解，而学术争论就会在政治斗争中展示出来。

熙宁元年（1068年），宋神宗赵顼即位。神宗要做有为之君，想通过改革来改变“积贫积弱”的国势，于是起用王安石，以翰林学士参知政事，实为宰相。王安石历来提倡改革，早在嘉祐四年（1059年）就向宋仁宗写过一封长达万言的《言事书》，提出要“变风俗”，“改法度”。他做过多年的地方官，有试行一些新政治措施的经验。他在宋神宗的支持下，开始推行大胆的改革措施。王安石的新法，主要是经济上的改革措施，包括青苗法、均输法、水利法、免役法、市易法和方田均税法，以及一些教育、科举、军事上的改革。王安石变法，是20世纪以前中国历史上规模最大的改革之一，有学者甚至把它与现代资本主义制度相比附^①。但是这场变革在当时并不是很成功，遇到了保守派与顽固势力的极力阻挠，引起了激烈的政治斗争。其中斗争的一种方式就是关于“天文灾异”的论争。

王安石变法，是在“法先王之意”的旗号下，实现他自己的革新意图。“先王之意”如何去解释？王安石同样需要用经学来证明。于是王安石提出了一套新经学，其基本用意就是为改革做思想准备，其方法就是按常情而不是按神秘主义的东西去解释经的本义，这同欧阳修等古文家们的治经方法是一致的。王安石在熙宁三年（1070年）改革科举考试办法时，罢诗赋而改试“经义”，把《诗》、《尚书》、《周易》、《礼记》列作考试的经典，他还主持撰有《诗》、《尚书》、《周礼》三经的“经义”，颁于学馆，作为举子们的必读书目。有一点值得注意，就是王安石并不把《春秋》列举在考试的经典之内。董仲舒以来的儒家们，大多把《春秋》的地位放在其他诸经之上，其中借《春秋》而发挥的阴阳“灾异”说，影响很大。王安石轻视《春秋》，显然是因为他对《春秋》“灾异”学不以为然。而反对王安石变法的保守派领袖司马光则更重视《春秋》，他编撰《资治通鉴》，实际上就是续《春秋》，表现出他重史、重传统的学术倾向。而这也是当时大多数保守派的倾向。

王安石变法时，提出了“三不足”的口号，即“天变不足惧，人言不足恤，祖宗之法不足守”^[24]，表现出了藐视传统流俗，锐意改革的决心。其中“天变不足惧”，反映了王安石对“灾异”说的看法，是针对借“灾异”而反对变法的论调而发。王安石开始变法时，那些代

① 例如，梁启超在其《王荆公》中就这样认为。见漆侠对诸家论点的评述^[23]

表官绅豪强大地主阶层的保守派的官僚士大夫们,全都拿“天变”来向宋神宗进行恐吓,企图阻止变法。御史中丞吕海,在熙宁二年(1069年)就上疏弹劾王安石:

“臣究安石之迹,固无远略,唯务改作,立异于人。徒文言而饰非,将周上而欺下,臣窃忧之。误天下苍生,必斯人矣。伏惟阶下图治之宜,当稽于众。方今天灾屡见,人情未和,惟在澄清,不宜挠浊。如安石久居庙堂,必无安静之理。”^[25]

吕海要把“天灾屡见,人情未和”归咎于变法,从而阻止变法。但是他弹劾王安石并没有得逞,于是又有宰相富弼,在熙宁二年罢相离任时对神宗说,王安石“所进用者多小人”,以致天降责罚,“诸处地动、灾异”,所以“宜且安静”,不宜改革。和司马光一同做翰林学士的范缜,在熙宁三年正月上疏说:

“今以盗跖之法而变唐虞不易之政,此人情所以不安,而中外惊疑也。陛下以上圣之资,励精求治,宜先道德以安民心,而服四夷。有司乃皇皇于财利,使中外人心惊疑不安,臣恐四夷有以窥我也。乃者天雨土,地生毛,天鸣,地震,皆民劳之象也。伏惟陛下观天地之变,罢青苗之举,归农田水利于州县,追还使者,以安民心而解中外之疑。”^[26]

这是借“灾异”、“天变”对王安石的青苗法、水利法及对外政策进行攻击。做御史的程颢,虽然有改革的思想倾向,但对王安石的新政也持反对态度。他先于三月四日上《谏新法疏》,反青苗等法,接着又于四月十七日再上疏说:

“天时未顺,地震连年,四方人心日益摇动,此皆陛下所当仰测天象、俯察人事者也。”^[27]

保守派们反对变法,都是借“灾异”来危言耸听,仿佛新法不止,“天变”、“灾异”就会连连不断。

面对保守派借“灾异”而发起的围攻,王安石指出,“灾异皆天数,非关人事得失”^[28]。事实上,他早在嘉祐八年(1063年)前后就撰有《洪范传》,在经学上为他的观点提供依据。《尚书·洪范》“咎征”中有“狂恒雨若”、“僭恒暘若”等语,董仲舒、刘向等汉儒把“若”字解释为“顺”,意思是说,人君如行为不正,上天就会相应地“顺”之以“灾异”,“灾异”的形式是与不正的行为相对应的。王安石在《洪范传》中,把“若”字解为“犹如”,对洪范“念用庶征”作了新的解释。他说:

“言人君之有五事,犹天之有五物也。……天者固人君所当法象也,则质诸于彼以验此,固其宜也。然则世之言灾异者,非乎?曰:人君固辅相天地以理万物者也,天地万物不得其常,则恐惧修省,固亦其宜也。今或以为天有是变,必由我有是罪以致之;或以为灾异自天事耳,何豫于我,我知修人事而已。盖由前之说,则蔽而惹;由后之说,则固而怠。不蔽不惹,不固不怠者,亦以天变为己惧,不曰天之有某变,必以我为某事而至也。亦以天下之正理考吾之失而已矣,此亦‘念用庶征’之意也。”^[29]

王安石在这里要说明的是,对天变畏惧固然可以,但没有理由把某个具体的“天变”(“是变”)与某项具体的过失(“是罪”)直接联系起来。王安石指出,若是君王既“狂”又“僭”,“则天如何其顺之也?”意思是水、旱是矛盾的,不可能同时“顺”、“狂”与“僭”。在他看来,“天变”与否,并不相关,重要的还是“修人事”,这才是真正的“念用庶征”的意思。王安石通过对经义的新解释,巧妙的回应了反对新政的人,指出即便有“天变”,也不能归咎于新

政。如果真是要重视“天变”，那就应该改革政治，以顺应人情民欲。所以他接着又说：

“‘庶民惟星，星有好风，星有好雨’，何也？言星之好不一，犹民之欲不同。星之好不一，待月而后得其所好，而月不能违也，庶民之欲不同，待卿士而后得所欲，而卿士不能违也，故星者，庶民之征也。

‘月之从星，则以风雨’，何也？言月之所好恶不自用而从星，则风雨作而岁功成，犹卿士之好恶不自用而从民，则治教政令行而王事立矣。书曰：‘天听自我民听，天视自我民视。’夫民者，天之所不能违也，而况于王乎，况于卿士乎？”^[29]

本来是对个别字义的学术上的解释，居然会导致截然不同的“灾异”观，从而成为不同政治主张的理论依据，可见经学与政治的关系之密切。守旧派也利用《尚书》写出自己的著作来和王安石作斗争。范纯仁作《尚书解》，以为《尚书》“其言皆尧、舜、禹、汤、文、武之事也，治天下无以易此”，意思就是反对新法。苏轼是欧阳修的门人，政治上倾向于改变，但主张“渐变”，强调“人治”，在政见上每与王安石等变法派不同，所以他也撰《书传》，在学术上与王安石立异。程颐为“洛党”之首，则从理学角度反对王安石，撰有《书说》。反对王安石的大守旧派文彦博撰《二典义》，其中新义不多，只是为反对王安石而作。见于《宋史·艺文志》及《经义考》的反对王安石的著作，尚有下列一些：曾肇《尚书讲义》八卷，吕大临《书传》十三卷，张庭坚《书义》，杨时《书义辨疑》一卷（《三经义辨》之一，专为驳王氏父子而作），《尚书讲义》，孔武仲《书说》十三卷（《东都事略》载他为元祐党人），孙觉《尚书解》十三卷等。其中杨时不仅在学术上反对王安石，更在政治上陷害王安石。他在宋钦宗时任国子祭酒，把蔡京蠹国病民致国家于危亡之罪，全归咎于王安石，上疏说：“京以继述神宗为名，实挟王安石。……今日之祸，实安石有以启之。谨按安石挟管商之术，饰六艺以文奸言，……当时司马光已言其害”（[16]，226页）。一门经学，其论争搞得如此沸沸扬扬，原因就是它可以用来传达不同的政治见解。

除了著书立说，保守派还使用其他方式对王安石的变革理论进行攻击。熙宁三年，翰林院要对谋求“馆职”的李清臣等人进行考试，翰林学士司马光拟了这样一道“策问”：

“今之论者或曰：‘天地与人，了不相关，薄食、震摇，皆有常数，不足畏忌。祖宗之法，未必尽善，可革则革，不足循守。（庸人之情，喜因循而惮改为，可与乐成，难与虑始。纷纭之议，不足听采。）’意者古今异宜，《诗》、《书》陈迹不可尽信耶？将圣人之言，深微高远，非常人所能知，先儒之解或未得其旨耶？愿闻所以辨之。”^[30]

这里，司马光显然是要借“策问”来对变革之论进行驳斥，为其反对变革的主张制造舆论^①。虽然这道题目被神宗否定了，并批令“别出策目，试清臣等”，但神宗还是对此事不能释怀，次日就召王安石询问一番，对改革表现出疑虑与信心不足，尤其对“天变不足惧”的说法，表示不能接受。王安石则回答说：“陛下躬亲庶政，无流连之乐，荒亡之行，每事惟恐伤民，此即是惧天变。”^[24, 31]保守派的这一招，实际上动摇了神宗支持改革的决心，从而达到了他们反对变革的目的。

在王安石推行新政的八年中，这种借“天变”、“灾异”来反对改革的论调可以说是层出

① 《温国文正司马公文集》“学士院试李清臣等策目”条曰：“熙宁三年三月二十八日，时王介甫（安石）言于上，以为天命不足畏，祖宗不足法，流俗不足恤，故因策目以此三事质于所试者。”见参考文献^[30]。

不穷,给实行改革造成了极大的阻碍。由于保守派的反对和消极抵制,新政始终就没有得到彻底的贯彻落实。到了熙宁七年(1074年),由于变法而引起的种种矛盾开始激化,神宗也“久旱,忧见容色,每辅臣进见未尝不叹息恳恻,欲尽罢保甲、方田等事”,新政有被取消的危险。尽管王安石解释说:“水旱常数,尧汤所不免。陛下即位以来,累年丰稔;今早曠虽逢,但当益修人事以应天灾,不足贻圣虑耳”。但神宗还是说:“此岂细故?朕今所以恐惧如此者,正为人事有所未修也”([32],6147页)。

熙宁八年(1075年)十月初七(乙未),彗星出轸。(天文志:八年十月乙未,东南方轸宿度中有星,色青白,如填星。丙申,西北生光芒,长三尺,斜指轸宿,若彗星。丁酉,兴芒长五尺,戊戌,长七尺。)按照过去的“灾异”观,这算是很严重的“天谴”了,皇帝在这个时候要“避正殿,减常膳,”表示对天的敬畏,做出自我检讨的姿态,并要求朝臣批评政治得失。宋神宗免不了这种“灾异”观的影响,加上他对新政的疑虑,于是就在当月十日(戊戌)下了一道手诏给王安石等,说:

“朕以寡薄,猥承先帝末命,获奉宗庙,顾德弗类,不足仰当天心。比年以来,灾异数见,山崩地震,旱相仍,变尤大者。内惟浅昧,敢不惧焉。其自今月己亥,不御前殿,减常膳,如故事。卿等宜率在廷之臣,直言朕躬过失,改修政事之未协于民者以闻。”([32],6579页)

保守派抓住了这个反对新政的好机会,马上就有知颖州的吕公著在《答手诏》的奏疏中说:

“臣闻晏子曰:‘天之有彗,以除秽也。’考之传记,皆为除旧布新之象。皇天动威,固不虚发,意者陛下之仁恩德泽犹未布于天下。而政令施設所以戾民者,众乎何其谴告之明也。陛下既言恐惧修身之言,必当有除秽布新之实,然后可以应天动民,消灭变异。……今民不安业,畎亩愁叹,上干和气,携老挈幼,流离道路,……

陛下有欲治之心,而无致治之实,何哉?殆任事之臣负陛下之高志也。……臣闻安危在出令,治乱在所任,故皋陶戒舜曰:‘在知人,在安民’。愿陛下以知人安民为先,除秽布新以答天戒,则转灾为福,不旋时而应矣。”([32],6615页)

这是说,因为神宗用人不当,所以才造成“天地变异”,矛头直指王安石等改革派。富弼也答手诏,劝神宗要择众说以执政,不能只听少数人的意见,意思也是反对王安石的新法。更有张方平答诏,明说“天变”为新政之害:

“今夫政事之未协于民,固有之矣。大抵新法行已六年,事之利害非一二可悉,就中役法一事为天下害实深。……夫人为天地心,天地之变人心实为之故。和气不应,灾害作。盖下令如流水之原,取其顺和之易也。经六年而事功莫效,顾其事必有未协于民者矣。”([32],6613页)

这是说,要改法,必先改人,否则后患无穷。

吕惠卿是推行王安石变法的干将,由于腐败及保守派的攻击,神宗此前罢免了他。此时御史中丞邓绾上言,不但称赞神宗断然罢王安石变法之干将吕惠卿,还借彗星“天变”进一步攻击王安石的另一干将章惇([32],6598页),实际上是攻击王安石及其新政。

保守派们都把彗星和变法革新联系起来,请求把新法废除。这时王安石不得不对此进行驳斥。他坚持“天变不足惧,”在其答手诏中说:

“臣等伏观晋武帝(泰始)五年^①,彗实出轸;十年,轸又出孛。而其在位二十八年,与《乙巳占》所期不合。盖天道远,人道迩,先王虽有官占,所信者人事而已。天文之变无究,人事之变无已,上下傅会,或远或近,岂无偶合?此其所以不足信也!”([32], 6597 页)

《乙巳占》是唐朝李淳风撰写的占星著作,影响很大,唐以后成为占星术的经典。这里王安石是利用历史事实与“权威”占星书的矛盾,说明“天道”无关人事。他接着又说:

“周公、召公岂欺成王哉。其言中宗所以享国日久,则曰严恭寅、畏天命,自度治民不敢荒宁。其言夏所以多历年所,亦言德而已。禘炷言火而验,及欲禘之,国侨不听从,则曰:不用吾言,郑又将火,侨终不听从,郑亦不火。有如禘炷,未免荒诞,况今星工,岂足道哉?所传占书,又世所禁,写误,尤不可知。”([32], 6598 页)

这是进一步用历史事例说明占星术不可靠,复杂的人事决不是占星术所能预料的。

虽然王安石坚持“天变不足惧”,但在“天变”面前,他还是不得不作一些自省的表示。在熙宁八年十月彗星出现时,由于神宗避正殿,减常膳,他也只好于十月十七日(乙巳)上表待罪,诏答不允,才此作罢。到了十月十九日丁未,彗星没。次日王安石等又上表乞御正殿,复常膳([32], 6602 页)。

然而,保守派们借“天变”而对新政发起的攻击还是取得了效果。迫于保守派的压力,加上变法派内部的分裂,王安石于熙宁七年辞去宰相职务,虽然熙宁八年神宗再次起用王安石,但他终于在熙宁九年(1076 年)再次辞相。规模宏大的变革最后还是免不了失败的结局。变革成败与否固然是由许多社会政治因素决定的,但是关于“天文灾异”的论说在这场政治斗争中发挥了不小的作用。

4 结论

“天文灾异”之学作为对自然界奇异现象的观察,以及对其与人间事务的关系的论说,是中国古代以“天人合一”为特征的知识体系中的一个重要组成部分。从“天人合一”的宇宙观出发,产生出一种特殊的知识方法,就是通过观察自然界的非常现象去把握有常的道理,这就使得中国古代对自然界的异常现象特别的好奇与敏感。但是,“天文灾异”之学作为一种学问得以发展,仅有好奇与敏感是不够的,它必须要有一定的用处,同时需要制度化。“天文灾异”经董仲舒等人按“天人感应”的思想,用阴阳五行学说作过一番改造,使之成为一种“天谴论”的儒家政治学说,也就是《中庸》中所说的“国家将兴,必有祲祥;国家将亡,必有妖孽”。这样,“天文灾异”学说就可以作为一种政治批评与权力斗争的工具,在以儒家思想为主导的社会政治中发挥作用。也就是说,为政治服务是“天文灾异”之学最大的用处。这种知识的建制化,就是要使之成为一种普遍认可的、权威性的学术的一部分。“天文灾异”之学在中国古代就是作为经学的一部分而存在的。经学是儒家社会最高的学问,“天文灾异”之学之所以在经学中占有相当重要的位置,就在于它为儒家“通经济世”提供了一种有用的说法。“天文灾异”之学借经学而体制化,从而不断得到发展,不断在社会

^① 查《晋书·天文志》:“武帝泰始四年正月丙戌,彗星见轸”,故应为四年。感谢审稿人指出这点。

政治中得到运用。

北宋年间关于“天文灾异”的论说,反映了那个时代的精神。欧阳修等古文家对“天人感应”的“天文灾异”说的怀疑和批判,是对“君权神授”天命观的一种否定,坚持要从“人情”、“民心”出发来理解经文中“先王之意”,从而为改革提供了说辞。王安石提出的“天变不足惧”的“天文灾异”观,也是符合他的改革的需要的。保守派反对他变法时,是借用“天文灾异”论说来批评他的新政,王安石也就必须要提出新的“灾异”论说以驳斥保守派的攻击。所有这些,又都是在经学的学术框架下进行的。作为经学中一部分知识的“天文灾异”论说,在当时的政治环境中成为一种备受关注的学问。各家对“天文灾异”的论说反映了他们的政治倾向,而政治倾向又反过来影响了这种专门的学问。这种相互影响甚至会涉及到很具体的学术细节。“天变灾异”什么时候都会出现,但熙宁八年出现的彗星之所以会引起轩然大波,是因为当时变革与反变革的政治斗争形势使其然也。

参 考 文 献

- 1 宋正海,孙关龙,艾素珍. 历史自然学的理论与实践[M]. 北京:学苑出版社,1994.
- 2 江晓原. 天学真原[M]. 沈阳:辽宁教育出版社,1991.
- 3 (汉)董仲舒. 春秋繁露[A]. 苏舆. 春秋繁露义证[M]. 钟哲点校. 北京:中华书局,1992. 259.
- 4 Needham J. *Science and Civilization in China*[M]. vol. II. History of Scientific Thought. Cambridge: Cambridge University Press, 1956. 322—329.
- 5 易·系辞下[A]. 杨鸿儒. 易经导读[M]. 北京:华文出版社,2001. 426.
- 6 顾颉刚. 汉代学术史略[M]. 北京:东方出版社,1996. 68.
- 7 (东汉)班固. 眭两夏侯京翼李传[A]. 汉书[M]. 卷七十五. 北京:中华书局,1962. 3194.
- 8 周礼·春官宗伯·保章氏[Z]. 林尹. 周礼今注今译[M]. 北京:书目文献出版社,1984. 274.
- 9 葛兆光. 七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰[A]. 中国思想史[M]. 第2卷. 上海:复旦大学出版社,2000. 261.
- 10 (宋)苏洵. 洪范论[A]. 曾枣庄,金成礼. 嘉祐集笺注[M]. 卷八. 上海:上海古籍出版社,1993. 204.
- 11 (宋)欧阳修. 又答宋咸书[A]. 欧阳修全集[M]. 卷七十. 北京:中华书局,2001. 1015.
- 12 (宋)王应麟. 困学纪闻·经说[A]. 卷八. 四部丛刊三编[Z]. 第33册. 北京:商务印书馆,1935. 21.
- 13 (清)永瑢. 四库全书总目[M]. 北京:中华书局影印,1965. 150.
- 14 (宋)程颐. 伊川易传[A]. 四部备要·二程全书[Z]. 上海:中华书局,1936. 393.
- 15 (宋)程颐. 程颐. 二程遗书[A]. 四部备要·二程全书[Z]. 上海:中华书局,1936. 83.
- 16 刘起釪. 尚书学史[M]. 北京:中华书局,1989. 221.
- 17 (宋)胡瑗. 洪范口义[A]. 丛书集成初编[Z]. 第3573册. 上海:商务印书馆,1936. 14.
- 18 (宋)欧阳修. 诗本义·生民论[A]. 四部丛刊三编[Z]. 第2册. 上海:商务印书馆,1935. 14.
- 19 黄进德. 欧阳修评传[M]. 南京:南京大学出版社,1998.
- 20 (宋)欧阳修. 易童子问[A]. 欧阳修全集[C]. 卷七十八. 北京:中华书局. 2001. 1119.
- 21 (宋)王应麟. 困学纪闻·易[A]. 卷一. 四部丛刊三编[Z]. 第33册. 北京:商务印书馆,1935. 21.
- 22 (宋)欧阳修. 司天考[A]. 新五代史[M]. 卷五十九. 北京:中华书局,1975. 705.
- 23 漆侠. 王安石变法[M]. 石家庄:河北人民出版社,2001.
- 24 (宋)杨仲良. 王安石事迹[A]. 续资治通鉴长编纪事本末[Z]. 北京:北京图书馆出版社,2003. 1919.
- 25 (宋)吕海. 论王安石疏[A]. 四库全书·宋文鉴[Z]. 第1350册. 台北:商务印书馆影印,1983. 537.
- 26 (明)黄淮,杨士奇. 历代名臣奏议[A]. 四库全书[Z]. 第440册. 台北:商务印书馆影印,1983. 536.
- 27 (宋)程颐. 明道文集·再上疏[A]. 四部备要·二程全书[Z]. 上海:中华书局,1936. 210.
- 28 (元)脱脱. 富弼传[A]. 宋史[M]. 卷三百一十三. 北京:中华书局,1977. 10249.

- 29 (宋)王安石·洪范传[A]. 王安石全集[Z]. 卷二十五. 上海:上海古籍出版社,1999. 217.
- 30 (宋)司马光·温国文正司马公文集[A]. 四部丛刊初编[Z]. 第180册. 上海:商务印书馆,1922. 526.
- 31 邓广铭. 王安石——中国十一世纪的改革家[M]. 北京:人民出版社,1975. 29.
- 32 (宋)李焘·续资治通鉴长编[Z]. 北京:中华书局,1986.

Discourses on Celestial Omens and Disastrous Occurrences in the Political Context of the Northern Song

SUN Xiaochun

(*Institute for the History of Science, CAS, Beijing 100010, China*)

Abstract Abnormal celestial events and disastrous natural phenomena were the subject that had attracted considerable attention in ancient China. This perhaps was partly due to the character of Chinese cosmological thinking that emphasized unity, order and harmony between Heaven, Earth and Man, and thus was particularly sensitive to abnormal phenomena which by definition were disuniting, disorderly and unharmonious. But a more decisive reason was the fact that this knowledge had been developed by Confucian scholars into a particular learning that related celestial omens and disastrous phenomena to the governance and politics of the state. “When a nation is about to flourish, there are sure to be auspicious omens; and when it is about to perish, there are sure to be inauspicious omens.” Thus discourses on celestial omens and disastrous occurrences became a legitimate part of Classic learning, which was the pillar of Confucian learning in imperial China. It became a useful instrument for political criticism and power struggle in a society with Confucian ideas dominating. In this article we deal with discourses on celestial omens and disastrous phenomena by scholars of the Northern Song, particularly by those who participated the political debates on Wang Anshi’s New Policy Reform. It provides a case study of relations between the learning about celestial omens and disastrous phenomena on the one hand, and state politics on the other.

Key words celestial omens, disastrous phenomena, Northern Song politics, Wang Anshi’s New Policy Reform

责任编辑：范戈阳