

簡論武梁祠徵兆圖錄的文化意義

過常寶

北京師範大學文學院

摘要

徵兆圖識是我國古代讖緯文化中的重要組成部分，它有著圖識合一的獨特文本形態，武梁徵兆圖錄即屬此類。武梁徵兆圖像主要有兩個文本來源，一是東漢時期流行的《瑞圖》文本，它與《宋書·符瑞志》、孫柔之《瑞應圖記》有著相近的知識體系和文化背景；二是《山海經》中有關災異的圖籍。武梁徵兆圖識作為一種話語資源，在兩漢時期發揮著巨大的作用，它不僅寄寓著武梁等韓詩學派成員的文化理想與士人使命，同時也是用來表達政治見解的話語根據。徵兆圖識作為一種政治文化，對我們理解兩漢讖緯思潮至關重要。

關鍵詞：徵兆圖識、武梁、文本形態、文化功能

徵兆，顧名思義，是指利用上天降下的「跡象」判斷事件好壞、優劣、吉凶的思想方法，這種跡象既可以是鳳凰、麒麟、仙草等祥瑞之物，也可以是日食、地震、洪水等災異之象。徵兆及徵兆圖像作為一種政治文化，在古代中國曾一度非常流行，它源自「天人感應」學說，其實質是士人階層以自然預兆附會人事，對現實政治實現話語特權。目前成系統地刻錄徵兆圖像的場所主要集中在山東嘉祥縣武梁祠，它的天頂上繪有一系列耐人尋味的徵兆圖籍，涉及植物、動物、器物及仙人等。圖像旁有相關提示性的文字榜題，以讓人們知曉這是揭示天意的某種圖識。可惜的是由於年代久遠，許多圖像和文字已漫漶不清，今僅存三塊預兆圖壁，分別為「祥瑞石一」、「祥瑞石二」和「徵兆石三」，可確定下來的圖像也只有二十三幅，序次如下：

祥瑞石一：浪井、神鼎、麒麟、黃龍、萇莢、六足獸、白虎。

祥瑞石二：玉馬、玉英、赤羆、木連理、璧流離、玄圭、比翼鳥、比肩獸、白魚、比目魚、銀甕、巨暢、渠搜、白馬朱鬣、澤馬、玉勝。

這些形態各異、圖文並茂的徵兆圖像，隸屬於古代天人學說與讖緯文化的範疇。它們被有選擇性地圖錄於武梁墓壁，不僅說明了徵兆文化在漢代的盛行，也暗示出武梁本人與圖識之間千絲萬縷的關係。

一、武梁徵兆圖像的文本來源

武梁徵兆圖像及相關榜題表現出一種固定的思想敘事模式：當鳳凰、麒麟、木連理等祥瑞之物出現時，就意味著上天對現實帝王清明政治、天下太平的嘉許；當地震、蝗災、洪水、日食等發生時，往往是上天對失德君王的譴告，借此希望現實君王能修明法度，對政策和行為作出適當調整，以繼續獲得上天的支持。這種建立在天命論基礎上的漢代圖識話語，按照內容性質的不同，其實可以歸為兩類：符瑞圖和災異圖。

先說符瑞圖。符瑞，亦稱祥瑞、瑞應、嘉瑞、符命、福應等，叫法繁多。符瑞之物的記載在文獻中出現的較早，但起初和政治並無太大關聯，如《逸周書·王會解》記錄了九尾狐、白馬、鸞鳥、比翼鳥、白虎等周朝奇珍異物，《尚書·顧命》篇記述了康王即位之初方國所獻寶物大玉、弘璧、天球等，但這些均與人事判斷沒有關係，直到西周以後符瑞才逐漸成為政治預兆的關注對象。春秋戰國時期有河出圖、洛出書、甘泉膏露、鳳凰翔集等的載錄，已經顯現出符瑞文化的某種政治意味。《左傳》中也有諸多天降祥瑞、災異的特殊事件發生，徵兆的出現往往與此後的敘事存在某種因果關聯。

兩漢承先秦而制，文化上自然也繼承了符瑞之學，符瑞是漢代隨處可見的圖像主題，它們被刻錄在車馬、銅鏡、漆器、宮殿、墓室等器物或場所，漢代出土的許多文物上皆有它們的身影。據史書記載，武帝以後，漢代統治者莫不以祥瑞歌功頌德、粉飾太平。元狩元年，武帝行雍地，祠五畤，獲白麟，作〈白麟之歌〉；元鼎四年，得寶鼎與後土祠旁，作〈寶鼎之歌〉；有玉芝長於甘泉宮齊房，武帝為此作賦，其言：

齊房產草，九莖連葉。
宮童效異，披圖案謀。
玄氣之精，回復此都。
萋萋日茂，芝成靈華。

司馬相如勸武帝封禪，以「濯濯之麟」、「宛宛黃龍」等作為瑞應之兆，〈子虛賦〉中言及的瑞應之物不下十種。宣帝一朝，祥瑞的出現更為頻繁。神爵元年宣帝詔曰：「嘉穀玄稷降於郡國，神爵仍集，金芝九莖產於函殿殿銅池中，九真獻奇獸，南郡獲白虎威鳳為寶。」¹甘露二年又詔：「鳳皇甘露降集，黃龍登興，醴泉滂流，枯槁榮茂，神光並見，咸受禎祥。」²皇室的現實需要促使符瑞與政治相聯，祥瑞之物在西漢凡千種之多。

西漢時人們對祥瑞較少以「圖」稱之，但並非沒有以祥瑞圖像為主的圖繪，以上所舉圖畫於各個器物與場所上的祥瑞之物即是其例。到了東漢，學者們紛紛將祥瑞稱之「瑞圖」，似乎成了一種趨勢，如王逸〈九思〉中說「懿風后兮受瑞圖」，稍後班固〈白雉詩〉有「啟靈篇兮披瑞圖，獲白雉兮效素烏」之句。到了王充，他在批評當朝儒生時說：「儒者之論，自說見鳳皇麒麟而知之。何則？案鳳皇麒麟之象……如有大鳥，文章五色；獸狀如獐，首戴一角，考以圖象，驗之古今，則鳳麟可得審也……世儒懷庸庸之知，齎無異之議，見聖不能知，可必保也。夫不能知聖，則不能知鳳皇與麒麟。」³當時儒生迷信至極，只知將鳳凰、麒麟等瑞象作為判斷賢聖出現的徵兆，卻不知什麼才是真正的聖王之道。東漢學者以「瑞圖」稱祥瑞，想必當時已有專門載錄祥瑞之物的圖畫手冊流傳，因為結合東漢民間的「瑞圖」風尚，當時有關「瑞圖」的文本或已結集。《風俗通義》說人日（七日）這天「家家剪綵或鏤金簿為人，以帖屏風，亦戴之頭鬢，今世多刻為花勝，象《瑞圖》金勝之形」。文中所說的《瑞圖》文本今已不存，但按應劭之說，

¹ 〔漢〕班固：《漢書》（中華書局，1964年），頁259。

² 同上註，頁269。

³ 黃暉撰：《論衡校釋》（中華書局，1990年），頁722-723。

人日這天民間藝人所剪「花勝」當為東漢時期流傳的多種《瑞圖》文本之一。

「花勝」本是西王母頭上所戴的裝飾，中間呈圓形，兩邊為梯形板狀物，是識別西王母形象的重要標誌。同樣「勝」狀物在武梁瑞應圖錄中也有繪製，如「祥瑞石二」圖像榜題有「玉勝，王者□□」的字樣，根據其他祥瑞物判斷，殘缺的文字可能是王者若施行仁政玉勝就會出現之類的話。巧合的是，《宋書·符瑞志》也有「勝」出現的相似敘述模式，它說「金勝，國平盜賊，四夷賓服則出」。基於此，我們比較了武梁瑞應圖與《宋書·符瑞志》及《瑞應圖記》（見下表）：

瑞象	武梁圖像榜題	《宋書·符瑞志》	《瑞應圖記》
浪井	浪井□□	浪井不鑿自成，王者清淨則應。	王者清淨則浪井出，有仙人主之。
神鼎	神鼎□炊自熟，五□自□。	神鼎者，質文之精也。知吉知凶，能重能輕。不炊而沸，五味自生。王者盛德則出。	
麒麟	不刳胎殘少則至。	麒麟者，仁獸也。牡曰騏，牝曰麟，不刳胎剖卵則至。麕身而牛尾，狼項而一角，黃色而馬足。含仁而戴義，音中鐘呂，步中規矩，不踐生蟲，不折生草，不食不義，不飲滄池，不入坑奔，不行羅網。明王動靜有儀則見。	麒麟，仁獸也。牡曰騏，牝曰麟，羊頭鹿身牛尾馬蹄，黃色圓項。項有一角，角端載肉，含仁載義，音中鐘呂。……步中規行中矩遊，必擇上翔而後處。不踐生蟲，不折生草，不群居，不侶行，不食不義，不飲汙池，不入陷奔，不經羅網。……王者德及幽隱不小斥退，賢者在位則至。又曰明王動則儀，靜則有容則見。
黃龍	不漉池如漁，則黃龍遊於池。	黃龍者，四龍之長也。不漉池而漁，德至淵泉，則黃龍遊於池。能高能下，能細能大，能幽能冥，能短能長，乍存乍亡。	黃龍者，四龍之長，四方之正色，神靈之精也。能巨細，能幽明，能短能長，乍存乍亡。王者不漉池而漁則應，和氣而遊於池沼。
蓂莢	堯時□□。	蓂莢，一名曆莢，夾階而生，一日生一葉，從朔而生，望而止，十六日，日落一葉，若月小，則一葉萎而不落，堯時生階。	蓂莢者，葉圓而五色，一名曆莢。十五葉，日生一葉，從朔而望畢。十六日，毀一葉，至晦而盡。月小則一葉卷而不落。聖明之瑞也，人君德合乾坤則至。
六足獸	六足獸，謀及衆則至。	王者謀及衆庶則至。	王者謀及衆庶則六足獸至。
白虎	王者不暴至，仁不害人。	王者不暴虐，則白虎仁，不害物。	

瑞象	武梁圖像榜題	《宋書·符瑞志》	《瑞應圖記》
玉馬	□□清明尊賢□□。	王者精明，尊賢者則出。	玉馬者，王者精明尊賢則出。
玉英	五常□□則□。	五常並修則見。	王者五常並循則玉英見。
赤熊	仁（佞）奸□□至。	佞人遠，奸猾息，則入國	王者遠佞人，除奸猾，則赤熊見。
木連理	王者德家，則連理生。	王者德澤純洽，八方合為一，則生。	王者德化洽八方合為一家，則木連理。
玄圭	水泉流通，四會同則至。	水泉流淌，四海會同則出。	
璧流離	王者不隱過則至。	王者不隱過則至。	王者不多娶妻妾，則璧流離見。
玄圭	水泉流通，四□會同則至。	水泉流通，四海會同則至。	
比翼鳥	王者德及高遠則至。	王者德及高遠則至。	
比肩獸	王者德及□寡則至。	王者德及鰥寡則至。	
白魚	五□□□津，入於王□。	武王度孟津，中流入於王舟。	
比目魚	王□明無不□□至。	王者德及幽隱則見。	王者明德幽遠，則比目魚見。
銀鬻	□法得中□□□。	刑罰得共，民不為非則至。	王者宴不及醉，刑罰中，人不為非，則銀鬻出。
巨鬯	黃帝時南□乘鹿來獻巨暢。	三禹之禾，一稔二米，王者宗廟修則出，黃帝時南夷乘鹿來獻鬯。	
渠搜	□□來□□。	禹時來獻裘。	
白馬朱鬣	□□□良則至。	王者任賢良則見。	
澤馬	王者勞來□□則□。	王者勞來百姓則至。	

從上表至少可以得出兩點結論：一是武梁祠中的瑞應圖像榜題與《宋書·符瑞志》及成書於六世紀孫柔之的《瑞應圖記》基本吻合，許多內容幾乎完全一樣。儘管《宋書》與《瑞應圖記》成書較晚，但兩書在編纂時依據的資料卻是流行於東漢時期的某種瑞圖文本，這個瑞圖文本也是武梁祥瑞圖的主要來源，所以三者所據的材料屬於同一文化類型。二是從書的命名來看，《瑞應圖記》以「瑞應圖」名之，表明它原本是配圖的，今天所存的文字部分可以說是解釋圖像的，武梁祥瑞圖文並存的例子為我們的推斷提供了佐證，而且這種取名方法與前文所述東漢學者以「瑞圖」稱祥瑞的習慣沒有任何兩樣。

再來說災異圖。相對於以「瑞圖」指稱瑞象，漢代還盛行另一種徵兆圖籍——災異圖，它與一般意義上的「徵兆」不同，它的出現往往預示著官吏的橫行腐敗、君主的暴行虐政等。這種災異圖在武梁徵兆圖像中也有刻錄，現存「徵兆石三」上就有兩條榜題為我們提供了這一資訊：

有鳥如鶴，□□□喙，名□□，其鳴自（叫），□有動矣。①
 有□□□身長尾□□□□名曰法□□則銜其尾，（見）之則民凶
 矣。②

這兩條材料說的都是當某物出現時就會有凶事發生，與之前祥瑞圖像的預兆含義完全相反。而且更為奇特的是，這兩則材料在《宋書·符瑞志》和《瑞應圖記》中皆找不到對應，文字內容更像是來源於《山海經》的某個片段，兩者在敘事模式上極為接近，如第①句似乎源自《西山經》「有鳥焉，其狀如鶴，一足，赤文青質而白喙，名曰畢方，其鳴自叫也，見則其邑有訛火」這一段文字，第②句跟《北山經》「有獸焉，其狀如豹而長尾，人首而牛耳，一目，名曰諸犍。善吒，行則銜其尾，居則蟠其尾」的記載十分相像。這種文字和敘事模式上的近似給我們很大的啟發，即《山海經》可能是流行於漢代的災異圖的某種文字索引或來源，這種推測可從另外兩個事例中得到驗證。其一是劉歆《上山海經表》所記東方朔之事：

孝武皇帝時嘗有獻異鳥者，食之百物，所不肯（屑）食。東方朔見之，言其鳥名，又言其所當食，如朔言。問朔何以知之，即《山海經》所出也。⁴

有人給武帝進貢了一只怪鳥，大家都不認識，只有東方朔說它就是傳說中的畢方鳥，並且準確說出了它的出處《山海經》。同書緊接著又記載了第二件事：

孝宣帝時，擊磬石於上郡，陷得石室，其中有反縛盜械人。時臣秀父向為諫議大夫，言此貳負之臣也。詔問何以知之，亦以《山海經》對。其文曰：「貳負殺窳窳，帝乃梏之疏屬之山，桎其右足，反縛兩手。」上大驚。朝士由是多奇《山海經》者，文學大儒皆讀學，以為奇可以考禎祥變怪之物，見遠國異人之謠俗。故《易》曰：「言天下之至而不可亂也。」博物君子，其可不惑焉。⁵

宣帝時從石室中掘得一位「反縛盜械人」，別人都不識得，只有劉向說他是「貳負」，在《山海經》裏有記載。宣帝遂要求文學士儒都讀《山海經》，滿朝上下掀起了一股學習《山海經》的小高潮。這兩則故事的重點不在於《山海經》記錄了物怪本身，而在於《山海經》作為當時徵兆圖像的資料彙編，在當時幫助人們識別奇方異物，進而理解其文化含義的圖畫手冊屬性。因為《山海經》原本是有圖的，這種圖在東晉以前還在流傳，陶淵明

⁴ 袁珂：《山海經校注》（上海古籍出版社），頁 477。

⁵ 同上註，頁 477-478。

說「流觀山海圖」。在漢代士人眼裡，《山海經》既是一部可以「考禎祥變怪之物，見遠國異人之謠俗」的百科全書，又是徵兆圖像的主要文本來源，因為書中記錄惡兆性質的四十七條材料總體呈現出「見此物則某事會發生」的敘事模式，⁶這種敘述方式與武梁「徵兆石三」上記錄災異的筆法極為吻合，都是說當某種自然之物出現時就會預示著諸如洪水、大火、瘟疫、戰爭、政治腐敗等的發生。而據巫鴻研究，這些預兆至少反映出以下三個方面的問題：第一，四十七條惡兆均出現在《五藏山經》而不在其他各章，這表明它們可能是不同於其他章節的獨立兆書；第二，徵兆發生的順序是邑、縣、郡、國及天下，是自下而上的；第三，《山海經》其他篇章記錄的物怪也可能具有同樣的徵兆意義，如在敘述諸犍這種物怪時《山海經》沒有提及徵兆，但武梁「徵兆石三」上卻有「則民凶矣」的刻錄，這說明這句話要麼是《山海經》的佚文，要麼是圖像設計者在刻錄時加上去的。⁷

以上關於祥瑞與災異圖籍的論述，給我們提供了這樣一種結論：即徵兆圖主要有祥瑞和災異兩種，然最多的還是吉祥徵兆，它們分別有各自的文本來源，這也與漢代流行的兩種祥瑞、災異理論相合。祥瑞圖源自漢代流傳的《瑞圖》文本，這在當時可謂是一種眾人皆知的一般知識資源，在武梁祠中主要反映在「祥瑞石一」和「祥瑞石二」上；災異圖的一個重要來源是《山海經》，對應著武梁「徵兆石三」上的兩條材料。武梁徵兆圖之所以有如此兩類圖識，是因為它是漢代圖識學術思潮下的產物，它通常以語（文字）圖（圖像）互文的方式進行敘事，所以識緯又稱圖識。

二、武梁徵兆圖像的文本形態

識緯又稱圖識，是因為它是有圖的，就像武梁徵兆圖像一樣，它主要是由圖像（圖）與文字（識）組成的綜合體。圖佔據著整個圖像的大部分空間，所以文字部分的識只是用來提示說明圖像的，但目前所見的圖識多只剩文字部分，圖像多半殘缺，這是在流傳過程中因圖像脫落所致。但在文獻的最初記載中，圖與識往往是結合在一起的，有圖識、圖緯、圖錄等不同稱法，如：

不舍晝夜，聰明淵塞，著在圖識。至德所感，通於神明。⁸

初，光武善識，及顯宗、肅宗因祖述焉。自中興以後，儒者爭學圖緯，兼複附以妖言。⁹

⁶ [美] 巫鴻：《武梁祠：中國古代畫像藝術的思想性》（生活·讀書·新知三聯書店），頁 100。

⁷ 同上註，頁 100-101。

⁸ [南朝宋] 范曄：《後漢書》（中華書局，1965 年），頁 131。

顯表紀世，圖錄豫設。漢曆久長，孔為赤制，不使愚惑，殘人亂時。¹⁰

圖識中的「圖」有諸多含義，有書錄、圖畫、紋理之意，也有圖像之類，但多數情況下，圖識指附有圖像或插畫的識緯文本，這在相關緯書中尤可見，如《河圖·靈運法》：

黃帝曰：余夢見兩龍挺白圖，即帝以授余於河之都。天老曰：天其授帝圖乎？試齋以往視之。黃帝乃齋河洛之間，求相見者。至於翠鳩泉，大鱸魚折流而至。乃問天老曰：見河中折溜者乎？見之。與天老跪而授之，魚泛白圖，蘭采朱文，以授黃帝。帝舒視之，名曰錄圖。

文中的「錄圖」是以「蘭采朱文」繪製的圖像，以輔助緯書之用。又如《春秋·運門樞》：

舜以太尉受號，即位為天子。五年二月東巡狩，至於中月，與三公、諸侯臨觀，黃龍五采負圖出，置舜前。圖以黃玉為匣如櫃，長三尺，廣八寸，厚一寸，四合而連，有戶、白玉檢、黃金繩，芝為泥封兩端。章曰天黃帝符璽五字，廣袤各三寸，深四分，鳥文。舜與大司空禹、臨侯望博等三十人集發，圖玄色而緋狀，可舒卷，長三十二尺，廣九寸，中有七十二帝地形之制，天文官位度之差。

此處的「圖」涉及天文與地形，屬於圖文合一的文本形態。以上兩類是圖識文本中比較常見的類型，也即陳槃所謂緯書中圖繪者兩類：「一者，書以圖為飾。二者，隨文附圖，因圖見義。」¹¹前者屬於「以圖為飾」，後者屬於「隨文附圖」，其實都可歸為圖文並茂的圖識系統。

在圖識文獻中，這些圖通常是天文曆法圖、地形圖、符瑞圖、人物圖等，如《隋書·經籍志一》之《孝經·內事》注下「梁有《孝經左右契圖》一卷，《孝經雌雄圖》三卷」¹²，《經籍志三》子部「五行類」列有《瑞應圖》三卷，《瑞圖贊》兩卷，其下注曰：「梁有孫柔之《瑞應圖記》、《孫氏瑞應圖贊》各三卷，亡。」¹³漢代保存下來的圖識文獻並不多，除了武梁徵兆圖

⁹ 《後漢書》，頁 1025。

¹⁰ 〔唐〕魏徵：《隋書》（中華書局，1973 年），頁 1612。

¹¹ 陳槃：《古識緯研討及其書錄解題》，《陳槃著作集》（上海古籍出版社，2010 年），頁 696。

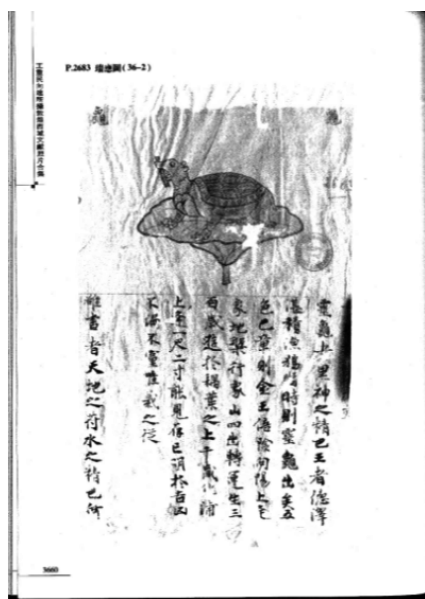
¹² 〔唐〕魏徵：《隋書》，頁 940。

¹³ 同上註，頁 1038。

籍外，其他已不可見，但幸好還有敦煌發現的《瑞圖》殘卷，它能夠為我們瞭解漢代瑞圖文本提供另一種文獻佐證。王重民在《巴黎殘卷敘錄》子部《瑞應圖》這樣說：

《瑞應圖》殘卷，長可兩丈，上幅為圖，存二十有二；下幅為說。圖與說均有目，說或不盡具圖，故說較圖為多。按圖識之說，起於東漢，延及六朝，斯風未替，民獻符瑞之祥，史載靈徵之志。……此殘卷書名已佚，存龜、龍、發鳴三類。校以《宋書·符瑞志》，首麒麟，次鳳凰，次龍，次龜，則知卷首殘缺者或當為麒麟、鳳凰兩類。又校以《開元占經》所引《瑞應圖》，解說亦無大異。卷中引及孫氏《瑞應圖》及《宋書·符瑞志》，又屢稱舊圖不載。所謂舊圖者，今不能知為誰氏之圖，則作者應在梁、陳之世，據舊圖而更張之耳。圖為彩繪，字不避唐諱，殆猶為六朝寫本。

王重民所說的敦煌殘本《瑞應圖》為六朝寫本，離東漢不遠。現列舉其中兩幅，以察其態（見圖一、圖二）：



(圖一)



(圖二)

從圖片來看，它是圖文合一的文本形態。圖一下面有題詞：「靈龜者，黑神之精也。王者德澤湛積，漁獵口時則靈龜出矣。五色已章，則金王倍陰，向陽上逢，象地槃行，象山四出轉運，生三百歲，遊於耦葉之上，千

歲化浦。上逢一尺二寸能見存亡，明於吉凶，不偏不黨，唯義之從。」圖二下面題詞為：「青龍者，水之精也，乘雲雨而上，下處淵泉之中，有仁主則見。一本，君子在位不肖，斥退則見。」文中的靈龜與青龍屬於祥瑞一類的仁獸，常與「王者德澤」、「仁主則見」等相關聯，這與武梁瑞應圖、《宋書·符瑞志》及《瑞應圖記》的載錄大致相當。通過敦煌發現的六朝《瑞圖記》殘本，我們可大致瞭解東漢時期流行的瑞圖文本的一般形態。

由於圖識文本通常都是有圖有識的，所以一些緯書在取名時直接以「某某圖」稱之，表明它是配圖的，如《春秋》有《演孔圖》、《保乾圖》、《感應圖》，《易緯》有《稽覽圖》、《坤靈圖》、《易統通卦驗玄圖》，等等。識緯常被稱為圖識或圖錄，就是因為它是附有圖像的，這種認識直到唐代還一直流行，張彥遠《歷代名畫記》卷三在解釋「密畫珍圖」時，說「前後漢識緯之說風行，故圖畫亦受其影響，此節所列，即為識緯書的插圖」¹⁴。在張氏陳述的識緯之外，「此節所列」的例子還有六甲隱形圖、孝經秘圖、遁甲開山圖、龍魚河圖等總計九十七種之多，借此可以想見圖識作為一種公共知識資源，在當時是數量異常龐大、流行程度頗高的圖籍資料。

三、武梁徵兆圖識的文化功能

依前所論，武梁祠既非官方為表彰武梁而造，也非武氏家族以瑞應作為炫耀家族優越性的重要手段，那麼為何還要刻錄如此之多的祥瑞與徵兆圖像呢？難道僅僅只是為了裝飾墓室之用？如果結合武梁所處的時代背景、文化階層，以及當時流行的利用圖識來諷諫政治的學術風潮來看，即可得知武梁徵兆圖像背後其實隱含著某種深層話語，是為了表達某種特定的思想觀念有意為之的。為了解讀這種隱含話語，我們首先得從介紹他的碑銘談起。據《隸釋》卷六《從事武梁碑》記載：

□故從事武椽，諱梁，自綏宗。椽體德忠孝，岐嶷有異。治韓詩經，闕憤傳講，兼通河洛，諸子傳記。廣學甄微，窮綜典□，靡不□覽。州郡請召，辭疾不就。安衡門之陋，樂朝聞之義。悔人以道，臨川不倦。恥世雷同，不闕權門。年逾從心，執節報分。始終不貳，彌靡益固。大位不濟，為眾所傷。年七十四，元嘉元年，季夏三日，遭疾隕靈。嗚呼哀哉！孝子仲章、季章、季立，孝孫子僑，躬修子道，竭家所有，選擇名石，南山之陽，擢取妙好，色無斑黃。前設壇墀，後建祠堂。良匠衛改，雕文刻畫，羅列成行。摠聘技巧，委蛇有章。垂示後嗣，萬世不亡。其辭曰：

¹⁴ [唐]張彥遠：《歷代名畫記》（上海美術出版社，1964年），頁76。

懿德玄通，幽以明兮；隱居靖處，休曜章兮；樂道忽榮，垂蘭芳兮；身歿名存，□□□□。¹⁵

從碑文提供的資訊來看，武梁（78-151）是韓詩學的繼承人，隸屬於東漢今文學派。後來由於種種不知曉的原因辭官歸隱，過著授徒講學的隱士生活。以上這兩點為我們解讀和認識武梁、瞭解韓詩學派的學術旨趣及武梁徵兆圖識背後的隱含話語提供了重要背景。

（一）徵兆圖識與韓詩學派

武梁徵兆圖籍及碑文向我們提供了這樣一條線索，即武梁是韓詩學派的追隨者。韓詩學派由西漢燕人韓嬰所創，為了解釋詩義，他曾親自為《詩經》作《內外傳》，燕、趙之地學習《詩經》者莫不拜嬰為師。由於韓嬰在韓詩學上的重要建樹，在漢文帝時就被立為博士，屬今文經學，與東漢才被立於學官的古文經學相對立。眾所周知，今、古文經學之間有著很大不同，不僅表現於書寫形式，更為重要的是政治觀點、學術旨趣的差異，這種差異在《隋書》中說得很清楚：

起王莽好符命，光武以圖識興，遂盛行於世。漢時，又詔東平王蒼，正五經章句，皆命從識。俗儒趨時，益為其學，篇卷第目，轉加增廣。言五經者，皆憑識為說。唯孔安國、毛公、王璜、賈逵之徒獨非之，相承以為妖妄，亂中庸之典。故因漢魯恭王、河間獻王所得古文，參而考之，以成其義，謂之「古學」。當世之儒，又非毀之，竟不得行。¹⁶

圖識是由漢儒附會儒家經義、借此編造出來以預知政治吉凶的陰陽符命之學，被光武帝劉秀之後的人稱為「內學」。從武梁所研習及教授的河洛之學來看，他正屬於韓詩學派，韓詩學派不同於其他詩派的一個重要文化標識就是以識緯言《詩》。

《河圖》、《洛書》為最早的圖識之學，它們被認為是河洛文化的濫觴。在《隋書》的記載中，西漢時尚有《河圖九篇》和《洛書六篇》，它們都屬於河洛之學的範疇，想必武梁本人對此也是非常諳熟的。在古代，《河圖》、《洛書》常被人看做是承接上天意旨的符命，當某位皇帝即將出現時，就會有龍馬負圖、神龜口銜丹書的神秘事件發生，以資作為天授神權的重要依據。《河圖》、《洛書》今已不傳，我們無從考證其內容和思想，但韓詩學

¹⁵ [宋]洪適：《隸釋·隸續》（中華書局，1986年），頁74-75。

¹⁶ [唐]魏徵：《隋書》，頁941。

派的另一部緯書《韓詩外傳》卻幸運地保存了下來。《韓詩外傳》是一部引用《詩經》進行道德說教或闡釋某種觀點的文獻，他的追隨者常將它當做說解《詩經》的文本典範。而與韓嬰同時代的董仲舒，所撰《春秋繁露》亦是這樣一部典籍，他們的政治旨趣和學術觀點基本一致，這可以在兩書中分別窺得，例如《韓詩外傳》云：

傳曰：國無道則飄風厲疾，暴風折木，陰陽錯氣，夏寒冬溫，春熱秋榮，日月無光，星辰錯行，民多疾病，國多不祥，群生不壽，而五穀不登。當成周之時，陰陽調，寒暑平，群生遂，萬物寧。故曰：其風治，其樂連，其驅馬舒，其民依依，其行遲遲，其意好好。詩曰：「匪風發兮，匪車揭兮，顧瞻周道，中心怛兮。」¹⁷

這種闡釋儒家經典的方法及思路與董仲舒如出一轍，譬如《春秋繁露·必仁且智》又云：

天地之物有不常之變者，謂之異，小者謂之災。災常先至而異乃隨之。災者，天之譴也；異者，天之威也。譴之而不知，乃畏之以威。詩云：「畏天之威。」殆此謂也。凡災異之本，盡生於國家之失。國家之失乃始萌芽，而天出災害以譴告之。譴告之而不知變，乃見怪異以驚駭之，驚駭之尚不知畏恐，其殃咎乃至。以此見天意之仁而不欲陷人也。謹案災異以見天意。天意有欲也，有不欲也。所欲所不欲者，入內以自省，宜有懲於心；外以觀其事，宜有驗於國。¹⁸

在兩則引文裡，作者們都引用《詩經》有關條文來闡釋他們對經典的理解，並賦予新的文化含義。《詩經》原本是沒有提及任何與祥瑞或災異有關的事情的，但在他們各自的論述中卻加入了有關天象與徵兆的內容，通過觀察徵兆的顯現，即可探知兆象背後的隱含話語。韓詩學派的闡釋基礎為天命論，因此書中的每一個論斷或觀點都有它深刻的寓意所在，這種寓意往往借助具體兆象表徵出來，即如董氏所言：「天下之大，事變之博，無不有也。」¹⁹此種闡釋方式在韓、董二人著作中俯拾即是，借讖緯以言說時事的思想貫穿作品始終。

韓詩學派以讖緯言《詩》，不同於各家，這在當時是眾所周知的。如東漢靈帝光和元年，有虹霓白日降落於嘉德殿前，楊賜上書云：

¹⁷ 〔漢〕韓嬰撰，許維通校釋：《韓詩外傳集釋》（中華書局，1980年），頁74。

¹⁸ 蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》（中華書局，1992年），頁259-260。

¹⁹ 同上註，頁145。

國家休明，則鑒其德；邪辟昏亂，則視其禍。今殿前之氣，應為虹蜺，皆妖邪所生，不正之象，詩人所謂蝮蝮者也。於《中孚經》曰：「蝮之比，無德以色親。」方今內多嬖倖，外任小臣，上下並怨，喧嘩盈路，是以災異屢見，前後丁寧。今複投蝮，可謂孰矣。案《春秋識》曰：「天投蝮，天下怨，海內亂。」加四百之期，亦複垂及。昔虹貫牛山，管仲諫桓公無近妃宮。²⁰

在這段文字中，楊賜先後引用了《中孚經》、《春秋演孔圖》、《春秋文耀鉤》等緯書，以證明虹為政治災異的先兆，尤其是他在說解蝮蝮時，明顯將其與符讖附會在一起。楊賜是否習《韓詩》我們無從考察，但他家傳讖緯之學，所以他借讖緯說《詩》可以理解。而在東漢各家說《詩》之行列中，對蝮蝮的說解與楊賜最相近者為韓詩，相異者為毛詩。《毛詩》說《蝮蝮》時云：「止奔也。」又云：「夫婦過禮則虹氣盛。君子見戒而懼，諱之，莫之敢指。」²¹可知《毛詩》只是針對夫婦之禮、婚姻之義陳說，並不涉及讖緯。而到了《韓詩》，則明顯可以看出不同。李賢注引《韓詩序》曰：「《蝮蝮》，刺奔女也。蝮蝮在東，莫之敢指，詩人言蝮蝮在東者，邪色乘陽，人君淫佚之徵。臣子為君父隱臧，故言莫之敢指。」²²《韓詩》以陰陽災異為準，視虹為災異之象而比附政治，這與前文所述楊賜言虹為「不正之象」者沒有什麼不同，均是以讖緯言《詩》。

在另一則材料裡，也可以看出韓詩學派說《詩》與讖緯的密切關係，以及與其他學派言《詩》的不同之處。漢明帝永平八年，日食，明帝讓群臣「極言得失」，最後他自己下了一道罪己詔曰：

群僚所言，皆朕之過。人冤不能理，吏黠不能禁；而輕用人力，繕修宮宇，出入無節，喜怒過差。昔應門失守，《關雎》刺世；飛蓬隨風，微子所歎。永覽前戒，竦然兢懼。徒恐薄德，久而致怠耳。²³

明帝所言罪己詔之「應門失守，《關雎》刺世」之說，顯然是以讖緯言詩，採用的是《韓詩》之說，因為李賢注引薛夫子《韓詩章句》云：「詩人言雎鳩貞潔，以聲相求，必於河之洲，蔽隱無人之處。故人君動靜，退朝入於私宮，妃后禦見，去留有度。今人君內傾於色，大人見其萌，故詠《關雎》，說淑女，正容儀也。」²⁴薛夫子為《韓詩》之通讖者，所著《韓詩章句》多

²⁰ 《後漢書》，頁 1779-1780。

²¹ 〔漢〕毛亨傳，鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩正義》（中華書局，1980年），頁 318。

²² 《後漢書》，頁 1781。

²³ 同上註，頁 111。

²⁴ 同上註，頁 995。

言陰陽符讖之學，文中明帝對《關雎》的解釋就顯示了《韓詩》與讖緯的密切關係。而其他各家對《關雎》的說解，與《韓詩》大相徑庭，《毛詩》認為是言后妃之德的，《魯詩》認為是刺周康王貪戀美色，《齊詩》認為關乎夫婦人倫。綜觀四家詩，唯有《韓詩》以讖緯言《詩》並政事，這也再次證明了《韓詩》說《詩》必言符讖的詩學傳統。

其實，通過徵兆的顯示闡釋天人關係的讖驗符命之學在韓詩學派中非常盛行，甚至可以說治經必引讖已是韓詩學派最重要的文化標識。據曹建國統計，東漢時期韓詩學派中通經說緯者超過十位，數量遠多於齊詩和魯詩，²⁵我們知道，齊詩盛於西漢，魯詩流行於新莽時代，最後為何韓詩取而代之？這裡面最重要的關鍵因素恐怕還是讖緯，而將讖緯之學的命運與漢代政治聯繫在一起的人物，則首推薛漢與鄧暉。薛漢不僅世代研習《韓詩》，而且尤善災異讖緯之學。光武帝初年，薛漢曾受詔與尹敏一道校訂圖讖墳籍，《漢書·尹敏傳》載：

帝以敏博通經記，令校圖讖，使謁去崔發所為王莽著錄次比。敏對曰：「讖書非聖人所作，其中多近鄙別字，頗類世俗之辭，恐疑誤後生。」帝不納。敏因其闕文增之曰：「君無口，為漢輔。」帝見而怪之，召敏問其故。敏對曰：「臣見前人增損圖書，敢不自量，竊幸萬一。」帝深非之，雖竟不罪，而亦以此沉滯。²⁶

這裡面有兩個問題值注意：第一，光武帝校訂圖書的目的並不是為了盛世而修書，而是意圖削除與王莽有關的內容。莽借讖驗符命之說獲得了漢室天下。同樣，以符命起家的光武帝劉秀亦深諳此道，圖讖對他來說無疑也是取得漢代政權合理性的神權依據。因此，他一即位就宣佈圖讖，無疑向天下昭示了東漢王朝才是唯一合法的天命繼承者。第二，東漢王朝取得合法性的同時，也是薛漢等韓詩學派問鼎漢代官學之際。既然薛漢負責校訂圖讖，那麼他當然也就獲得瞭解說圖讖的絕對話語權力，這就為自己和整個學派進入官方視野提供了良好的機會。如此一來，薛漢所說《詩經》，也就成了當下最權威也最符合漢廷政治需求的文本典範。

另一位為韓詩學派做出巨大貢獻者是鄧暉。鄧暉授《韓詩》而兼通陰陽讖緯，王莽篡位時，他借讖驗勸說莽退位。莽派人讓其裝瘋賣傻，以免其罪，可鄧暉卻說自己是「所呈皆天文聖意，非狂人所能造」²⁷。他以讖緯譴責王莽退位的做法，為他日後得勢爭取到了很大的政治空間。史載他曾

²⁵ 曹建國：《〈韓詩〉與讖緯關係新考》，《武漢大學學報》（人文科學版），2015年第6期。

²⁶ 《後漢書》，頁2558。

²⁷ [宋]洪適：《隸釋·隸續》，頁74-75。

任太子師，為太子傳授《韓詩》，這也直接導致了東漢僅有《韓詩》被教於宮廷的罕見現象。尤其值得重視的是，建初四年，漢章帝下令於白虎觀決五經同異，此次會議的資料彙編——《白虎通》四次引用《韓詩》，而對其他各家《詩經》卻未見稱引，這就足以說明《韓詩》在東漢受尊崇的程度。在此風氣的影響下，韓詩學追隨者凡說《詩》者必稱讖，學術觀點、政治旨趣幾乎皆同，茲舉數例如下：

趙曄字長君，會稽山陰人也。少嘗為縣吏，奉檄迎督郵，曄恥於斯役，遂棄車馬去。到犍為資中，詣杜扶受《韓詩》，究竟其術。積二十年，絕問不還，家為發喪制服。（扶）卒（業）乃歸。州召補從事，不就。舉有道。卒於家。曄著《吳越春秋》，《詩細曆神淵》。蔡邕至會稽，讀《詩細》而歎息，以為長於《論衡》。邕還京師，傳之，學者鹹誦習焉。²⁸

唐檀子產，豫章南昌人。少遊太學，習《京氏易》、《韓詩》、《顏氏春秋》，尤好災異星占。後還鄉裏，教授常餘百人。元初七年，郡界有芝草生，太守劉祇欲上言之，以問檀。檀對曰：「方今外戚豪盛，陽道微弱，斯豈嘉瑞乎？」祇乃止。永寧元年，南昌有婦人生四子，祇複問變異之應。檀以為京師當有兵氣，其禍發於蕭牆。至延光四年，中黃門孫程揚兵殿省，誅皇后兄車騎將軍閭顯等，立濟陰王為天子，果如所占。……是時白虹貫日，檀因上便宜三事，陳其咎徵。書奏，棄官去。著書二十八篇，名為《唐子》，卒於家。²⁹

廖扶字文起，汝南平輿人也。習《韓詩》、《歐陽尚書》，教授常數百人。父為北地太守，永初中，坐羌沒郡下獄死。扶感父以法喪身，憚為吏。及服終而歎曰：「老子有言：『名與身孰親？』吾豈為名乎！」遂絕志世外。專精經典，尤明天文、讖緯、風角、推步之術。州郡公府辟召，皆不應，就問災異，亦無所對。³⁰

公沙穆字文乂，北海膠東人也。家貧賤。自為兒童不好戲弄，長習《韓詩》、《公羊春秋》，尤銳思河洛推步之術。居建成山中，依林阻為室，獨宿無侶。時暴風震雷，有聲於外呼穆者三，穆不

²⁸ 《後漢書》，頁 2575。

²⁹ 同上註，頁 2729。

³⁰ 同上註，頁 2719。

語語。有頃，呼者自牖而入，音狀甚怪，穆誦經自若，終亦無它妖異，時人奇之。後遂隱居東萊山，學者自遠而至。³¹

以上四例僅是文獻中記載較詳者。另有弘農華陰人劉寬習《歐陽尚書》、《京氏易》，尤其善談《韓詩外傳》。風角、星官、曆算等術皆究極師法，號稱通儒。³²又有蜀郡成都人杜瓊亦通曉圖讖，因為他少時受學於任安。任安曾向楊後學習讖緯，並「究極其術」³³。又有蜀郡郫縣人何隨，治《歐陽尚書》、《韓詩》，通星曆，精研文緯等。就連東漢大儒鄭玄，恐怕也與讖緯關係莫大。《後漢書》本傳說他遍注群經時就有《乾象曆》、《中候》一類的緯書，《隋書·經籍志》載其遍注群緯。

和其他韓詩學者一樣，武梁亦是一位通經說讖的儒生。武梁碑文稱其「治韓詩經」、「兼通河洛」，這無疑告知我們武梁對《韓詩》及圖讖符錄之學頗為熟悉，這種學術傾向與武梁祠大量繪飾徵兆圖籍的做法不謀而合。從某種意義上說，武梁徵兆圖籍是武梁對圖讖之學的一次集體展示，它的政治思想、學術旨趣通過一幅幅徵兆圖讖反映出來。我們在觀圖的過程中，其實也就是「閱讀」武梁思想、學術旨趣的過程，圖像無疑作為一種映照政治道德觀的鏡像而存在。武梁以栩栩如生的徵兆圖籍，為我們深入瞭解漢代韓詩學派的陰陽讖緯之學提供了一個鮮活例證，借此我們可以一睹韓詩與符讖之學的內在關係，進而從學理上理解符讖之於漢代政權的重要意義。

（二）隱逸儒士與武梁的政治道德觀

兩漢時期，中央大一統政權日益穩固，漢代政府對士人的鉗制也日漸加深，許多士人和儒生為了表達自己的政治見解，不得不把目光轉向幽微隱晦的圖讖。據史書記載，董仲舒被罷相位以後，開始撰寫一部有關讖緯符命之書。當遼東高廟及長陵高園失火時，仲舒按照自己的想法進行解讀，結果差點被判刑處死。³⁴結合董仲舒及前文所舉韓詩學派成員的事例，我們發現一個共同的現象：即他們大多是無官無職或被罷官歸隱的失意儒士，他們也經常用圖讖表達對時局的不同見解。他們認為隱居乃是儒士最高的道德理想，洞曉圖讖的含義與著述講學具有相似的文化價值，韓詩學派成員武梁就是這樣一個典型的例子。武梁本人「辭疾不就，安衡門之陋，樂朝聞之義」，過著研讀經書與授徒講學的生活，而這種儒士形象就是韓詩學派所極力推崇的理想儒士，此種形象也可從《韓詩外傳》中窺得，其言：

³¹ 《後漢書》，頁 2730。

³² 同上註，頁 886。

³³ 同上註，頁 2551。

³⁴ 〔漢〕班固：《漢書》，頁 2524。

儒者，儒也。儒之為言無也，不易之術也。千舉萬變，其道不窮，六經是也。若夫君臣之義，父子之親，夫婦之別，朋友之序，此儒者所謹守、日切磋而不舍也。雖居窮巷陋室之下，而內不足以充虛，外不足以蓋行，無置錐之地，明察足以持天下，大舉在入上，則王公之材也，小用使在位，則社稷之臣也，雖岩居穴處而王侯不能與爭名，何也？仁義之化存爾。如使王者聽其言，信其行，則唐虞之法可得而觀，頌聲可得而聽。《詩》曰：「先民有言，詢於芻蕘。」取謀之博也。

「理想儒士」就是要以孝、親、友為士節實踐的對象，把儒家德教融入到六經之中，突破自身所面臨的貧窮困苦，乃至生死等問題，尋求終極的天道，也即韓詩學所謂「原天命，治心術，理好惡，適情性，而治道畢矣」³⁵，此種思想主張與司馬遷「究天人之際，通古今之變」可謂一脈相承。而在另一處論述中，韓詩學派將「理想儒士」比作隱居的聖人，說他們的品質猶如空穀綻放的幽蘭一樣美好：

夫蘭菝生於茂林之中，深山之間，不為人莫見之故不芬。夫學者非為通也。為窮而不困，憂而志不衰，先知禍福之終始，而心無惑焉。故聖人隱居深念，獨聞獨見。³⁶

以上兩則材料為我們展示了韓詩學者所奉行的人生準則及理想儒士的人格形象，這種形象也為韓詩後學所篤信，成為他們日後學習的楷模：杜扶弟子趙曄謝絕出仕；州郡公府徵召廖扶，皆不應；張匡受博士而不就；尹敏歸隱還鄉，牧牛為生……如果我們把目光從韓詩學派中展開，進而轉向更廣闊的東漢政治文化，就會發現在韓詩學派背後，其實還有一個與之具有相似價值追求的「隱逸」士人群體，《後漢書·黨錮列傳》載：

至王莽專偽，終於篡國，忠義之流，恥見纓紱，遂乃榮華丘壑，甘足枯槁。雖中興在運，漢德重開，而保身懷方，彌相慕襲，去就之節，重於時矣。逮桓、靈之間，主荒政謬，國命委於閹寺，士子羞與為伍，故匹夫抗憤，處士橫議，遂乃激揚名聲，互相提拂，品核公卿，裁量執政，婞直之風，於斯行矣。³⁷

³⁵ 〔漢〕韓嬰撰，許維通校釋：《韓詩外傳集釋》，頁 77。

³⁶ 同上註，頁 245。

³⁷ 《後漢書》，頁 2185。

誠如有些學者所言，這些「隱士」並非常識中的山林隱逸，而是在特殊政治下被迫做出的一種人生選擇。³⁸從根本上說，他們對出仕還是相當渴望的，但現實的政治環境不得不讓他們做出暫時隱逸的選擇，這種複雜心態隱晦地反映在武梁碑文「大位不濟，為眾所傷」中。傳統儒士常以行義達道、道尊於勢為己任，想用儒家道德理想與行為規範輔佐現實帝王，借此實現自己的政治抱負和文化理想，進而以文化上的先天優勢與現實王權相抗爭。但是綜觀東漢社會，尤其是自桓、靈以來，朝廷許多重要職位都被外戚和宦官把持，有志於政治革新的耿介之士被排除在朝堂主流話語之外，因此他們出仕的途徑也就愈發狹仄，這勢必導致他們只能借助讖緯這種間接隱晦的方式表達他們對時俗的不同意見。

如果再將目光從政治轉向社會人事，就會發現東漢時期有關災異徵兆的記錄比往常要多得多，也就是說政治越腐敗，讖緯圖錄越多。這當然不是巧合，漢儒認為這是上天對日益腐敗的朝廷做出的干預，並提醒當政者及時悔悟。如此一來，災異就成了儒者借上天之權威應對統治者實現政治干預的有力武器，包華石認為：「議論符命和圖讖乃是文人能夠使用的很少幾種合法的發表異議的媒介之一。由於上天被視作是儒家政治見解的化身，它的徵兆很自然地代表著儒生的利益。」³⁹圖讖和符命作為另一種抽象化的語言符號，是漢代士人群體在特殊時期的一種文化創造，「隨著政治責任的踐履越來越有條件，文化創造在被具有時代普遍性地用作人生退守策略的同時，也就辯證地上升為價值實現不可等閒而視的重要方式」。⁴⁰

東漢中期以後隱逸之風盛行，士人多選擇隱居不仕的生活，但他們的思想並沒有就此隱遁，而是依舊胸懷前賢「三不朽」的社會使命，以著書立說與授徒講學的方式踐行著自己的文化使命，並把前人對著述的認識擴大化了。王符《潛伏論·敘錄》云：「夫生於當世，貴能成大功，太上有立德，其下有立言。闕茸而不才，先器能當官，未嘗服斯役，無所效其勳。中心時有感，援筆紀數文，字以綴愚情，財令不忽忘。芻蕘雖微陋，先聖亦諮詢。」⁴¹這段話充分說明了東漢時期的隱逸並不是真正的歸隱山林，而是有志於以立言的方式重建他們心目中的道統，借此實現與太上立德相媲美的立言價值，正如於迎春所說：「在終其身不求聞達的前提之下的立言，自可與立功有著意義相同的價值寄寓。」⁴²

³⁸ 王仁祥：《先秦兩漢的隱逸》（臺灣大學出版委員會，1995年），頁217。

³⁹ M.Powers, "Hybrid Omens and Public Issues in Early Imperial China," *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities* 55, 1983: p.11.

⁴⁰ 于迎春：《漢代文人與文學觀念的演進》（東方出版社，1997年），頁216。

⁴¹ 〔漢〕王符撰，汪繼培箋，彭鐸校正：《潛伏論箋校正》（中華書局，1985年），頁465。

⁴² 《漢代文人與文學觀念的演進》，頁212。

明乎此，那麼就很容易理解武梁祠為何會有那麼多徵兆圖識及榜題了。作為東漢隱逸士人群體中的一份子，武梁亦遵循著先賢出處行藏文化路徑，只不過他以另一種符號化的「語言」——徵兆圖識踐行著自己的立言理想。武梁祥瑞與災異圖像不僅傳達著韓詩學派儒生對有德君王的無限嚮往，而且它還傳達了桓、靈之世隱退儒士對當時政治的嚴厲批評，這可從徵兆圖識的兩種訓誡功能來理解：一是祥瑞圖像及榜題大多隱含著某種固定的敘事模式——當君主有德（或治國有道）時，祥瑞之物就會顯現。圖像與榜題告訴我們儒家所希望的君王應該具備哪些優秀的品德，以及採用何種方式治國（見下圖）：

祥瑞兆象（圖）	榜題	隱含話語（識）
浪井、銀甕	君主無刑罰苛政，與民休息	但是當今皇帝並非如此
神鼎、麒麟、六足獸、白虎、玉英、木連理、比翼鳥、比肩獸、比目魚、澤馬	君王體恤百姓，行仁義德政	
玄圭、玉勝	國家統一、太平、強大	
玉馬、赤羆、白馬朱鬣	君王選賢任能，疏遠小人	
璧琉璃	王者不隱過，不虛欲	

從圖表來看，儒家所崇尚的德政理想與行事準則在武梁祥瑞文字榜題中被一再提及，這無疑暗示我們，如果現實中的君王按此標準規範和約束自己的言行舉止的話，就能海內和晏、天下太平，皇帝也能安享國祚，永續帝業。這種論述絕非巧合，在《韓詩外傳》的某些片段中也能看到儒家對皇帝德政的期許以及行事準則的規範，例如：

度地圖居以立國，崇恩溥利以懷眾，明好惡以正法度，率民力稼，學校庠序以立教，事老養孤以化民，升賢賞功以勸善，懲奸紂失以醜惡，講禦習射以防患，禁奸止邪以除害，接賢連友以廣智，宗親族附以益強。《詩》曰：「愷悌君子。」⁴³

文中一再交代君王所要秉持的各項道德準則及行事規範，如果做到了就是「愷悌君子」，這與上文圖表中的榜題話語如出一轍。

但是與此相反的是，這也表明現實中的君王並沒有照這樣做，這就是我們緊接著要說的另一層功能，即武梁災異圖識對皇權的干預與訓誡功能。武梁徵兆石三上的災異圖像榜題至少從兩方面指出了這種隱含話語：一是當前政治現實的日益惡化，需要君王儘快做出改善才能繼續享有國祚；二是當前社會所要面臨的處境「其民凶矣」。這種政治隱喻並非武梁首

⁴³ [漢]韓嬰撰，許維通校釋：《韓詩外傳集釋》，頁283-284。

創，早在孔子時代就已出現。當孔子面對日益混亂的社會現實又深感無力回天時，他感歎道：「鳳鳥不至，河不出圖，吾已矣夫！」⁴⁴而另一則故事同樣訴說著相似的隱含話語，據記載魯哀公十四年（西元前 481），有麒麟現於荒野，卻被一人無故殺害，孔子傷心地說：「麟也，胡為來哉！胡為來哉！」與此同時，坊間也流傳著孔子的一首〈獲麟歌〉，其辭曰：「唐虞石兮麟鳳遊。今非其時來何求。麟兮麟兮我心憂。」其實，孔子在這裡傷歎的並非麒麟本身，而是借麒麟出現的不合時宜隱喻當時政治的黑暗，以及作為士階層無力扭轉政治頹勢的無奈之感。

⁴⁴ 楊伯峻：《論語譯注》（中華書局，1980年），頁94。