

doi:10.3969/j.issn.1674-117X.2020.05.002

# 论《白虎通》天道观的秩序性规定

冷兰兰, 冉英

(湖南工业大学 马克思主义学院, 湖南 株洲 412007)

**摘要:** 天人关系问题是古代政治社会生活的一个重要命题, 往往与皇权的合法性、合理性问题密切相关。《白虎通》天道观在梳理继承前人观点的基础上对天人关系作出了回答。它通过预设天道本体“人格神”的人格内涵, 使天人之间产生了互动的可能性, 天人关系由此形成了“人副天数”的链接, 确立了“天王感应”下“君”的至尊地位, 奠定了“尊尊”的基本关系范式, 从而实现循“天道”以推“人道”的秩序性规定。《白虎通》天道观对“天”道秩序、天王秩序、人道秩序的规定, 以附会的形式为人道纲常找到了理论依据, 在一定程度上有利于当时的社会秩序建构。但该理论始终具有宗教性、等级性、封建性等局限性特征。

**关键词:** 《白虎通》; 天道观; 秩序性; 人格神; 天王感应; 人道秩序

**中图分类号:** B234.99

**文献标志码:** A

**文章编号:** 1674-117X(2020)05-0008-07

**引用格式:** 冷兰兰, 冉英. 论《白虎通》天道观的秩序性规定[J]. 湖南工业大学学报(社会科学版), 2020, 25(5): 8-14.

## On the Order of the Concept of Nature Law in *Bai Hu Tong*

LENG Lanlan, RAN Ying

(College of Marxism, Hunan University of Technology, Zhuzhou Hunan 412007, China)

**Abstract:** The relationship between human being and heaven is an important proposition in ancient political and social life, which is often closely related to the legitimacy and rationality of imperial power. The concept of nature law in *Bai Hu Tong* answers the relationship between human being and heaven on the basis of sorting out and inheriting previous views. By presupposing the personality connotation of “Personal God”, it makes the possibility of interaction between human being and heaven, the relationship between heaven and man forms the link of “man vice day”, establishes the supreme status of “King” under “The Induction between Heaven and King”, and forms a relationship paradigm with “respect” as the basic paradigm. It is necessary to realize the rule of humanitarianism in accordance with the law of heaven. To some extent, the order of the concept of nature law, the order between Nature Law and Human Being and the order of human being in *Bai Hu Tong* is conducive to the harmony and stability of the humanitarian society and the construction of the order. However, it

**收稿日期:** 2020-07-16

**基金项目:** 国家社科基金青年项目“《白虎通》对传统道德体系的建构及论证”(17CZX057); 湖南工业大学马克思主义学院研究生创新重点项目“《白虎通》天道观的政治伦理思想研究”(2019CX04)

**作者简介:** 冷兰兰(1982—), 女, 河南光山人, 湖南工业大学副教授, 哲学博士, 研究方向为中国传统伦理思想史和马克思主义伦理学; 冉英(1995—), 女, 重庆酉阳人, 湖南工业大学硕士研究生, 研究方向为中国传统伦理思想史。

is undeniable that the concept of nature law in *Bai Hu Tong* has its religious, hierarchical and feudal limitations.

**Keywords:** *Bai Hu Tong*; the concept of nature law; orderliness; Personal God; the induction between Heaven and King; the order of human being

从上古时期的巫覡文化到殷商的祭祀文化,再到西周的礼乐文化,人类经历了向神灵祈求“天命”到因天道而人道的发展,实现了神权政治向人伦政治的转变。西周晚期,“礼崩乐坏”的局面迫使天道与人道开始分离;春秋时期诸子思想兴起,人们开始更多地关注“人”本身,人的价值得到凸显,但依旧没有挣脱认知的局限。在传统的惯性下,汉代社会重新回归“天道”的讨论,董仲舒为代表的学者对“天人合一”“天道观”进行了论证。在此背景下,东汉班固等人根据汉章帝建初四年(公元79年)经学辩论的结果撰集了《白虎通》作为汉代官方政治纲领式的思想文本。该书在承继前人思想的基础上,围绕天道观中的秩序性规定,展开了详尽的论述,企图为汉代政治统治的秩序性建构寻求合理性理论支撑。

### 一 天道本体的预设:“人格神”的型塑

天人关系问题是古代政治社会生活的一个重要命题,与皇权的合法性、合理性问题密切相关,如何定位“天”,成为古代政治社会生活的重要起点。在古人的经验与知识中,“天道”是一个循环往复却具有无限性的存在,这种循环性造成人们认知上的神秘性、无限性、权威性,并由此使“天道”具有了多重内涵,如自然之天、神性之天、人格之天等。《白虎通》在前人思想基础上重点深化了对“人格神”的论证,并从本体角度进行了内涵预设。

夏商周时期便已出现“天神”的设定,特别是在殷商时期,“几乎天天有祭祀,事事必占而后决断”<sup>[1]</sup>。及至春秋时期,人文思潮兴起,疑天思潮也随之而生,但是“知天”“畏命”始终占据着主流思想。人们在人的价值的凸显中不断型塑着“人格神”,并将其视为天道本体。在《白虎通》的论述中,这个人格神有一个本质性的特征,即为“镇”,“天者,何也?天之为言镇也。居高理下,

为人镇也”<sup>[2]420</sup>,也就是说天与人是对立存在的两个概念,“天”天然地凌驾于“人”之上,这种观念的形成,与前文所说自然界在人类的生活经验与知识中具有无限性有关。天这种超越性的存在也不再是过去的对“至上神”的想象,而是有了具体的物质指代。一方面,天是神本身,如“天者,百神之君也,王者之所最尊也”<sup>[3]541</sup>,“天者,百神之君也。事天不备,虽百神犹无益也”<sup>[3]536</sup>。另一方面,天被看作是诸神的世界,如春帝为太皞,神为句芒;夏帝为炎帝,神为祝融;秋帝为少皞,神为蓐收;冬帝为颛顼,神为玄冥。此外还有四季之神、土地神、日月星辰之神等。这预示着天也有一个“天廷”,有着辅佐天神的诸臣。从这个角度来看,天在汉代不仅指代着某种神秘权威的力量——“神”,同时还指代着“天廷”。在某种意义上,天与天廷的存在是一体的,共同组成天道的本体形式。这种想象既与自然界有日月、星辰、山川、河流、四时相一致,又与人间社会的皇帝与皇庭的生活是一致的,它是对大一统式社会生活合理性的暗示。这个意义上的天不仅有物质载体,还有神性的能力,能够直接决定人间生命、性情、尊卑、道德规范乃至姓名等,这就使得天成为集天道、天命、天数与天神于一体的客观存在,天地之间各种事物及自然现象被附会以神秘的能力,如:“天左旋,日月五星右行何?日月五星,比天为阴,故右行。右行者,犹臣对君也。《含文嘉》曰:‘计日月右行也。’《刑德放》曰:‘日月东行。’”<sup>[2]423</sup>同时,以阴阳生克附会各种事物之间关系的神秘性,认为“四时之行,父子之道也,天地之志,君臣之义也,阴阳之理,圣人之法也”<sup>[3]424</sup>。天自然而然成为人们心目中那个“在自然界中占统治地位的,只是简单的直接的必然性”<sup>[4]</sup>,其神性地位不可动摇。但是,只有神性的天于人间事物就缺少主动性,其对人间事物只是被动观照甚至是无情感地对待,天人之间缺乏有机的联系,这与实际生活经验不符。这样,就必

须论证天在现实生活中“人性”的一面,对此,《白虎通》至少从三个方面进行了针对性阐述。

其一,天显示出生养之德。《白虎通》认为,世间万物的形成经历了一个渐进生发的过程,即:“太初一太始一太素”到“五行一情性一汁中一神明一道德一文章”。以今天的观点去看,“太初”“太始”“太素”就是天的物质存在形式,有了天才有了“五行”“性情”“汁中”“神明”“道德”“文章”<sup>[2]421</sup>的出现,其中由“性情”而生“汁中”,也就是由性情生出中和之气,实际上就是指人的形成,因为“人本含六律五行之气而生”,“故内有五脏六腑,此情性之所由出入也”<sup>[2]382</sup>。可见,《白虎通》虽然描述的是自然现象的规律及万物生成的过程,但强调的是自然对人的生成关系。与此同时,天对人还显示出生养之德,“人,下长万物,上参天”<sup>[3]646</sup>,“然则人之居天地之间,其犹鱼之离水,一也。其无间,若气而淖于水。水之比于气也,若泥之比于水也”<sup>[3]650</sup>。天地之间充满阴阳之气,人存活于阴阳之气、天地之间,如鱼存于水中。此外,人类食物的来源,农业生产也依赖天,如“春生夏长,秋收冬藏”<sup>[2]168</sup>。只有天风调雨顺、四时安致,百姓才能安康顺遂。人生于天、活于天地之间,天于人而言有生养之德。

其二,天显示出圣人之德。《白虎通》中有言“德合天地者称帝,仁义合者称王”<sup>[2]43</sup>。“德合天地”也就是明君、圣王的德性标准。“德”的本源指向了天,天也就是终极的“善”与终极的目的,本身就孕育着人间至德,即圣人之德。天是人类对超越性存在的一种理想预设,唯有将天预设为“圣人之德”的模样,他才能成为人间效仿的对象。因此,我们能够看到,《白虎通》中,天子作为“子”行事是不可独断专制的,而是必须要知会上天,以表对“天德”的遵从,如巡狩、行军出师之前必须要“亲告祖祢”和“辞于祢”。由此,天所具有的“圣人之德”就对天子的行为形成了一种隐性的道德约束,对人类社会秩序的形成起到了道德引领作用。

其三,天显示出教化之德。所谓“教者,效也。上为之,下效之”<sup>[2]371</sup>。《白虎通》中对于这种教化的论述很多,如天有“诛无道”“著忠臣孝子之义”<sup>[2]204-205</sup>的要求,天子有“替天行道”的责任,其中的“道”,就是天要向所有人进行的

一种道德教化,也是天的德性要求之所在。因此,“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>[2]267</sup>也就是说,人君的失德行为是“因”,灾变就是“果”,“灾变”就是天对人进行道德教化或进行警示的一种手段。同理,若人君有德,天会奖赏,所谓“天下太平,符瑞所以来至者,以为王者承统理”<sup>[2]283</sup>,赏罚之间,尽可见天的教化之德。

显然,天已经不是一个冰冷的、毫无主动性的“至上神”了,而是一个对人间生活充满关切的“人格神”,天人关系由此以互动的形式得到链接,人道生活也由此有了天道的指引。

## 二 天王秩序的规定:“人副天数”

### (一) 基本逻辑:“天人同质”

《白虎通》将天道预设为人格神,已经从根源上奠定了天人之间是一种互动的关系,为了论证这种互动性的真实可靠,《白虎通》天道观对天人关系及其应有秩序进行了两个方面的论证。

一是天与人的同质性,即人循天数。《春秋繁露》言“天数”,一方面称“十”为“天数之所止也”<sup>[3]410</sup>,所以“人亦十月而生,合于天数也”<sup>[3]411</sup>,又言“人有三百六十节,偶天之数也”<sup>[3]474</sup>,此处的“数”有属性、性质的意思,人循天数也就意味着人在性质上与天是对应的。《春秋繁露》将人的三百六十六小骨、十二大骨、五脏、六腑、四肢、醒眠等生物属性,与天的三百六十六日、十二月、五行、四季、昼夜等天数进行对应,将人的头、发、耳、目、鼻、口、胸、腹与天的自然空间结构进行对比,将身体描绘成一个完整的宇宙模型,认为人就是按照天的规律生长,从个体的自然属性角度论证了人就是天的复制品。《白虎通》继承此种思想,论述了人之“五藏”“六府”,人之“五味”“五臭”,人之“目”,人之“目所不更照”等自然属性都是与天相对应,从形体结构上把人与天进行“类”的比附。继而,《白虎通》还深入论证了人的精神属性亦是循天之数,认为天有“六律五行之气”,所以人“内怀五性六情”,从“六情所配之方”“精神”“魂魄”“性情”与“阴阳”“五行”的类比关系阐释了人在精神属性上与天相“副”。人作为生命存在的具体表现,“命”和“运”也与天地之数紧密相连,所谓“人之寿也,天命已使生者也。

命有三科, 以记验。有寿命以保度, 有遭命以遇暴, 有随命以应行”<sup>[2]391</sup>。可以看出, 《白虎通》从个体层面出发, 论述了人的自然属性、精神属性与天数相符, 在实体形象上实现了天人同类的论证, 进而实现了天与人在外观、性能上的同质化, 为人道与天道的“同律”打下了基础。

二是天道与人道的同律性, 即“如天之为”。人之所以为人, 不仅仅在于人有四肢两目, 也不仅在于人之“理仁”“欲利”, 更是因为人是生活于现实生活中的人, 是“类”的存在, 也就如马克思所说的那样, “人的本质不是单个人所固有的抽象物, 在其现实性上, 它是一切社会关系的总和”<sup>[5]</sup>。因此, 人道生活呈现出类群体的区分和规律必定与天道相一致, 即“如天之为”。

在“类”的群体区分上, 人副天道而有姓氏、名字的区别, “人含五常而生, 正声有五……转而相杂……故姓有百也”<sup>[2]401</sup>; “天道一时, 物有其变, 人生三月”<sup>[2]406</sup>, 而能取名。通过姓、氏、名对人类群体进行划分, 人们往往以同血缘则同姓的方式进行, 使同类的人有了不同的社会群体关系, 进而, 以“名讳”方式, 对不同的人的尊卑等级关系进行区分, 这个结论根源源于天之“五声”“一时”等规律。在“类”的身份区分上, 人副天道而有服饰、物品、建筑等的区别, “法天奉本……遐方各衣其服而朝, 所以明乎天统之义也”<sup>[3]237</sup>, “天子麻冕朱绿藻, 垂十有二旒者, 法四时十二月也。诸侯九旒, 大夫七旒, 士爵弁无旒”<sup>[2]500</sup>, “天子曰辟雍, 诸侯曰泮宫”, “诸侯曰泮宫者, 半于天子宫也, 明尊卑有差”<sup>[2]259-260</sup>, 等等。通过对服饰、物品、建筑等进行区分, 使同类的人具有了天子、诸侯、大夫、士等身份上的区分、尊卑等级上的差别, 这也是以天道中“天统之义”“四时十二月”等为依据的。在“类”的人伦生活上, 人副天道而“如天之为”。天道中, “四时为时, 五行为节”<sup>[2]194</sup>, 五行既有“相生”也有“相胜”, 春夏秋冬流转变换, 有“生”有“煞”, 万物生长, 有盛有衰。人伦生活中, “兄死弟及何法? 夏之承春也。‘善善及子孙’何法? 春生待夏复长也”<sup>[2]194</sup>“长幼兄弟”<sup>[2]416</sup>“伯仲叔季”<sup>[2]416</sup>“父死子继”<sup>[2]194</sup>“主幼臣摄政”<sup>[2]194</sup>“男不离父母”<sup>[2]195</sup>等人人承续相继之义皆是与天道同律; “女离父母”<sup>[2]195</sup>“恶恶止其身”<sup>[2]194</sup>“子复

仇”<sup>[2]194</sup>等做法也是应天道中“相胜”、有“煞”、有衰的规律。因此, 政治生活中强调的天子之行要“喜怒有节”、天子治国要“重德薄刑”, 就是以天道“任德远刑”为依据。所以有文王推演《易》之八卦而为政之事, “文王所以演《易》何? 商王受不率仁义之道, 失为人法矣。己之调和阴阳尚微, 故演《易》, 使我得卒至于太平日月之光明, 则如《易》矣。”<sup>[2]446</sup>可见, 天道规律成为人道规律的直接参照, 天道与人道由此具有同律性。

## (二) 基本范式: “天王感应”

《白虎通》开篇直言: “天子者, 爵称也。爵所以称天子者何? 王者父天母地, 为天之子也。”<sup>[2]2</sup>又有“天子作民父母, 以为天下王”<sup>[2]4</sup>。可见, 人间之“天子”具有天之嫡长子和天下之主双重身份, 王“法天”治下的政权合法性通过天的预设得以实现, “天王关系”在天人关系中的特殊性也得以凸显, 即: 王既是人道之至, 接受天道的监督, 也独享与天沟通的权利。由此使得天子与天之间形成了“天王感应”的关系, 奠定了“尊尊”的政治统治范式。

这种“尊尊”的示范, 在《白虎通》中阐述较多, 比如祭祀活动中, “天子祭天地, 诸侯祭山川, 卿大夫祭五祀, 士祭其先”<sup>[2]79</sup>。只有天子有权祭天地。如郊祭和封禅, 就是天子将自己的美政功绩告知于天并祈福于天的祭祀活动。其他诸侯、卿大夫、士, 随着权力的变小, 所管辖的范围越小, 其祭祀的对象和范围也越来越小。天子有了向天报告政事的途径, 亦有一定的仪式感应天意、听取命令, 灵台、明堂就是这样的存在。“天子所以有灵台者何? 所以考天人心, 察阴阳之会, 揆星辰之证验, 为万物获福无方之元。《诗》云: ‘经始灵台。’天子立明堂者, 所以通神灵, 感天地, 正四时, 出教化, 宗有德, 重有道, 显有能, 褒有行者也。”<sup>[2]263-265</sup>天子洞察天意, 听取天命之后继而宣告臣民、教化百姓, 故而灵台、明堂亦是布政、教化的场所。此外, 天子还可以通过“社”“为天下求福报功”。天子、诸侯、大夫及一般的臣民都有社, 但只有天子之大社“为天下报功”而有“无屋”“有树”“受霜露风雨”以“达天地气”<sup>[2]89</sup>的要求, 其他臣民的社都有一定的地域划分, 且只能祭祀和祈愿。可见, 天子是“取天地与人之中以为贯而参通之”<sup>[3]421</sup>的存在, 他以“绝

地天通”的方式阻截了平民与天交流的直接通道,只有他才拥有上应天命、下率臣民的合法性和实现途径,这样就突出了君在天人关系中的特权和地位。为此,《白虎通》中还论述多种王政之举,论证了君在人道法天道中具有率领作用,比如,在农事活动中“冬至所以休兵不举事,闭关商旅不行何?此日阳气微弱,王者承天理物,故率天下静,不复行役,扶助微气,成万物也”<sup>[2]217</sup>，“王者所以亲耕,后亲桑何?以率天下农蚕也”<sup>[2]276</sup>。在德性教化之中,“不臣三老五更者,欲率天下为人子弟”<sup>[2]319-320</sup>。“王”对天道社会建设具有的独一无二的引领作用,也由此确立了天子在“尊尊”的政治统治和人伦秩序中的至尊地位。

但从传统人伦的尊卑关系来看,人与人之间还有长幼之别,长幼之间以长为尊。如若天子的年岁比臣民小,两种尊卑关系也就有了矛盾之处,比如王的父亲、叔伯、诸舅等都算是王的宗族长辈。所以,为了持续天道定人道规律的一贯性,维护天子在人伦秩序中的地位,《白虎通》在将君臣关系置于三纲之首的同时,确定了君、臣的尊卑等级,认为“火阳”乃是君象,“水阴”是臣义,为君者“象尊常藏”“居九重之内”<sup>[2]193</sup>。君臣之间,王以其承接天命、继大统而位居至尊,不受约束。这也就以政治秩序中的君尊臣卑为人伦秩序提供了基本范式,比如,“三纲”规定中,人们在面临父子之孝与君臣之忠的矛盾时,根据为上者为尊的规定,人们“不以父命废王父命”<sup>[2]197</sup>。继而,在血缘宗法制的背景下,“君统”与“宗统”紧密结合使得宗族关系也以天子大宗为坐标点。皇族之内,天子以其本宗嫡长子的身份承接天命、继承大统而享宗族至尊,各小宗的宗子代表本宗臣服皇族宗子,即天子,由此形成大宗率小宗、宗纪理族的基本原则。自天子延伸而下,社会中的其它宗族的宗子也以其本宗嫡长子的身份,继承大宗权位而得享尊贵,其他嫡子或庶子成家后组建的小宗,以宗子的身份代表自己的宗族向本宗表示臣服。同时,天子尊天、尊父的做法,也为“尊尊”政治秩序提供了基本范式,臣民依照“尊尊”原则,各尊其“尊”:尊天、尊君、尊师、尊祖等。

### 三 人道秩序的规定:循天道以推人道

中国传统社会是以血缘关系和血缘情感为基

础来建立政权、融汇族群的,而随着政权的成熟和社会的发展,聚居而有血缘关系的宗族,逐渐成为几千年来封建社会的重要社会单位。基于这种社会背景和政治需要,《白虎通》中提出具有血缘特征的“三纲”和“六纪”对人伦秩序进行了整合。这种秩序性的合理性依据始终是来源于天道的规定的,是循天道以推人道的结果。即:基于“阳尊阴卑”衍生出的“男尊女卑”观念,成为统治阶级构建人伦秩序的基本逻辑,并最终指向“张理上下,整齐人道”的秩序建设目标。

#### (一) 基本逻辑:“男尊女卑”

在“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”<sup>[2]373</sup>的“三纲”中,以“君至尊”的基本原则确立的君臣关系、父子关系是人伦关系的主线,它们支撑起了中国传统社会人伦秩序的整体框架,是“人伦之尊”“人伦之本”。但是就人伦关系的形成逻辑来看,夫妇关系才是“人伦之始”<sup>[6]</sup>,《白虎通》在论述夫妇关系时,就直言“夫妇”纲“取象人合阴阳”<sup>[2]375</sup>:“天道之常,一阴一阳”<sup>[3]445</sup>,人合“阴阳”而生,具有性情,人之“情性之大,莫若男女”<sup>[2]451</sup>。由此可见,天道的阴阳决定人道男女,天道阳尊阴卑定人道男尊女卑,天道阴阳相合而“万物序”,规定了人道“男女之交”<sup>[2]451</sup>乃人之大伦。这就从人伦关系的本源上肯定了男女关系是一切人伦关系的根本。

对于这样一个根本的人伦关系,其重要性不言而喻,一旦处理好这个关系也就实现了本质上的“纲举目张”。很显然,《白虎通》的选择是“男尊女卑”,也就是从本源上将人类的两种性别身份做了“质”的差异化规定,这不仅预示着社会将具有绝对的男权特征,还意味着性别意义上的一半人口成为了另一半人口的附属物,对于统治阶级而言,统治对象的体量显然是缩减了。所以我们能够看到,在人伦关系中,“三纲”中“君”纲、“父”纲在中国传统人伦秩序中居于主导地位,君和臣往往单指男性的君王和男性的臣子,而“公侯伯子男”<sup>[2]6</sup>的爵位之名,也以“妇人无爵”“阴卑无外事”<sup>[2]21</sup>等规定将女性排斥在朝堂之外。“夫妇”纲虽然涉及女性角色的伦理定位,但也是以尊卑之别将女性置于人伦等级的末端加以强调,成为王权、父权和夫权的一种合理性支撑。

正是基于“男尊女卑”这一基本逻辑,在社

会资源分配中, 人们坚持“丈夫虽贱皆为阳, 妇人虽贵皆为阴”<sup>[3414]</sup>的基本原则, 降低甚至去除女性在社会资源上的分配权和创造力, 包括较为基本的权力资源、财富资源、教育资源等。其一, 在“三纲”人伦秩序设定下, 王权、父权、夫权三者相互支持, 女性被拒绝进入权力的角逐场, 而以处理好家事为荣。所谓女子“是以有‘三从’之义: 未嫁从父, 既嫁从夫, 夫死从子。故夫尊于朝, 妻荣于室, 随夫之行”<sup>[2121]</sup>。其二, 在财富资源的分配中, 女性以“无外事”而被限制了创造财富的可能。在家族财富的分配中, 即使“主母”管理家族事务, 也只有管理权而非所有权。妻妾带来的嫁妆也基于“从夫”的要求, 成为其辅助夫家的资产。同时, 女性在财富继承上始终处于劣势, “在室女”对家族财产的继承额度, 不能超过她应有的嫁妆。其三, 在教育资源的分配中, 基于社会对女性“荣于室”的要求, “从父”“从夫”的“以礼屈服”<sup>[21376]</sup>之德成为女性的美德, 对女性的教育也旨在教会“事人之道”, 所以女性在教育资源的分配中也处于绝对的劣势地位。此外, 女性在人的基本权利方面也受到限制、篡改和剥夺, 如人身自由权、生命健康权、结婚自主权、离婚自主权等等。总的来看, 对女性全方位的限制, 是为了避免女性进入中国政权的角逐场, 威胁男性在人伦秩序和政治秩序中的地位。由此可见, “夫为妻纲”蕴含的“男尊女卑”思想作为建构人伦秩序、维系宗法制度的思想基础显得格外重要, 也是基于这一人伦秩序的确立和运用, 中国传统以男系为中心的宗法政权才得以延续几千年。

## (二) 基本目标: “整齐人道”

在“男尊女卑”的基本逻辑下, “三纲”是对纵向男权关系的规定, 体现了主体身份建设的层次性, 而“六纪”则是从横向上对最大范围的社会关系进行规范, 其内容为“诸父、兄弟、族人、诸舅、师长、朋友”<sup>[21373]</sup>, 体现的则是价值性上的“整齐人道”, 如果说“三纲”是“求之于天”的一种人伦基本秩序的规定, 那么“六纪”则是为了实现“三纲”的秩序性规定而不得不树立的一个基本建设目标, 其目的在于“张理上下, 整齐人道”<sup>[21374]</sup>, 具体表现为两个方面:

一是整齐宗族血缘关系。所谓“宗者, 尊也。为先祖主者, 宗人之所尊也”<sup>[21393]</sup>, 宗, “是有

共同的先祖的, 这决定了‘宗’具有男性血缘特征”<sup>[71]</sup>。“族者, 凑也, 聚也。谓恩爱相流凑也。上凑高祖, 下至玄孙, 一家有吉, 百家聚之, 合而为亲, 生相亲爱, 死相哀痛, 有会聚之道, 故谓之族。”<sup>[21397-398]</sup>此外, 还有“父族四, 母族三, 妻族二”<sup>[21398]</sup>的说法, 可见“族”的范围更加广泛, 血缘延伸上至高祖, 下至玄孙, 汇集“百家”。而宗、族结合在一起, 其关系就表述为“大宗能率小宗, 小宗能率群弟, 通其有无, 所以纪理族人者也”<sup>[21394]</sup>。可以看出, 宗族是以宗为核心, 根据血缘向外延伸而为族。在根本上, 父系血脉乃是家族的主体核心, 也是整个家族的“纪理”者。并且, 从“恩爱相流凑”“合而为亲, 生相亲爱, 死相哀痛, 有会聚之道”, 可以看出, 宗通过将血缘恩亲等级化, 实现对族人的秩序性管理, 但宗族之间也不是纯粹的管理与被管理的关系, 其更重要的作用是给族人戴上血缘义务的枷锁, 使族人成为家族利益的工具, 即所谓的“宗人将有事, 族人皆侍”<sup>[21393]</sup>。但基于男尊女卑的基本逻辑, “诸父”才被看作是同宗同源之人, 而“诸舅”是外家。《白虎通》在论述具体的血亲关系时, 就将姑、伯、叔区别开来, 认为“姑当外适人, 疏”<sup>[21379]</sup>, 并将女系血缘关系的话语权进一步降低, 如“诸舅”关系便被边缘化。

二是整齐宗族血缘以外的关系。宗族血缘以外的关系, 通常以拟血缘的方式被纳入宗法体系之中, 成为有着相同价值追求的新的共同体, 主要有师长、朋友两种关系。《白虎通》有言: “朋者, 党也。友者, 有也。《礼记》曰: ‘同门曰朋, 同志曰友。’”<sup>[21376]</sup>无论是“党”还是“同门”, 都表明其是一个共同体, 而“友”既表师从同门, 又表志趣相投。《白虎通》中对“友”的解释偏向共同承担的意义: “友饥为之减餐, 友寒为之不重裘”<sup>[21378]</sup>, “有通财之义, 振穷救急之意”<sup>[21358]</sup>。所以, “朋友”一则代表了共同的利益、共同承担, 二则代表了是“同门”、同“党”、同“志向”。无论是否是师从同一人, 志向相同也看作是同道中人。从本质上看, 这种共同体都是以“师”作为链接的。《白虎通义》引《论语》对“师长”纪的内涵进行了阐释, 认为“师弟子之道有三”<sup>[21258]</sup>: 朋友之道、父子之道、君臣之道。三者合一, 形成了一个以“师”为中心的拟血缘利益共同体,

各成员也受拟血缘道德义务的约束。比如,弟子对师长必须要“尊敬而亲之”,王者对“授受之师”有“暂不臣”之义,所谓“不臣授受之师者,尊师重道,欲使极陈天人之意也”<sup>[2]319</sup>。在尊师的基础上,重师之“道”“法”也成为师生关系的必然要求,这个“道”“法”指的就是师法,弟子要承袭师之理念、遵守师门规范、遵循师祖谱系、维护师之志向等。并且,师逝后,弟子还有守孝的道德义务,《白虎通》有言:“弟子为师服者……生则尊敬而亲之,死则哀痛之,恩深义重,故为之隆服。”<sup>[2]525</sup>与此同时,《白虎通》还将师长与君主、父亲相提并论,认为“天道莫不成于三:天有三光:日、月、星;地有三行:高、下、平;人有三等:君、父、师”<sup>[2]131</sup>,也就将师长关系置于天道规定之下,既体现师之“尊”的权威性,又强调了此种拟亲团体的合法性。

但血缘道德义务和拟血缘道德义务的程度并不在同一等级。《白虎通》中有言:“朋友之道,亲存不得行者二。不得许友以其身,不得专通财之恩。友饥,则白之于父兄,父兄许之,乃称父兄与之,不听则止。”<sup>[2]378</sup>在涉及朋友之义和父兄的训导之间,必须优先遵从父兄的要求。从师长来看,弟子要为师服丧三年,但为了不与父母之丧相冲突,为师服丧有“入则经,出则否”<sup>[2]525</sup>的要求,主张在室内服丧,即“心丧”。可见,虽然人们基于归拢利益的需要,以拟血缘的方式对人伦关系进行链接,但最终还是强调家族血缘道德义务要高于拟血缘道德义务,以宗族内外有别的规定对最大范围的人道秩序进行了整理。

《白虎通》天道观对天道本体、天王秩序、人道秩序做出了全面、系统的规定,为汉代政治统治的秩序性建构寻求天道的合理性支撑,“天道”的重申也为传统封建人伦秩序的建构提供了参照,在一定程度上促进了社会的和谐稳定。其中“天人合一”的天道观念,对于今天我们处理人与自然的生态关系以及生态文明建设仍具有启示意义。但不可否认的是,《白虎通》天道观存在着宗教神性、尊卑等级性等思想局限,必须予以理性的反思。其局限性主要表现在两个方面:其一,《白虎通》天道观中存在主观臆想的成分,其阻碍了人的价

值的觉醒与实现,也阻碍了社会的发展及技术的革新。恰如恩格斯所说,“自由不在于幻想中摆脱自然规律而独立,而在于认识这些规律,从而能够有计划地使自然规律为一定的目的服务。”<sup>[8]</sup>天道本体“人格神”的预设,以及牵强“副”天的天人关系的确立,都带有宗教神学的特点,容易使人们徜徉于虚幻的自由之中。而基于对天神的敬畏,人类社会的发展也更多转向对个体德行的修养和社会关系的关注,减缓了人们探索自然科学的脚步,在一定程度上阻碍了科学技术的革新以及理性精神的发展。其二,《白虎通》天道观对天道、天王秩序作出了规定,建立了天、君、臣、民的尊卑等级秩序,其根本价值指向均服务于“天子”政权的合法性论证和政治统治的秩序性规定。同时,人道秩序中以血缘、拟血缘的方式对人伦关系所进行的分类和管理,使得男权利益成为封建专制社会的必然追求。总的来说,《白虎通》作为传统封建统治的官方宣传文本,其明确的政治诉求,已经决定了其“天道观”不可避免地具有等级性、封建性等思想局限。

#### 参考文献:

- [1] 章启群.“天人”如何“合一”?用思想史的逻辑推演[J].哲学研究,2012(3):49-55,72,127.
- [2] 陈立.白虎通疏证[M].吴则虞,点校.北京:中华书局,1994.
- [3] 董仲舒.春秋繁露[M].张世亮,钟肇鹏,周桂钿,译注.北京:中华书局,2012.
- [4] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局.马克思恩格斯选集:第4卷[M].北京:人民出版社,1995.
- [5] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局.马克思恩格斯选集:第1卷[M].北京:人民出版社,1995.
- [6] 季乃礼.三纲六纪与社会整合:由《白虎通》看汉代社会人伦关系[M].北京:中国人民大学出版社,2004.
- [7] 冷兰兰.中国古代人伦关系与社会秩序的构建:《白虎通》伦理思想研究[D].长沙:湖南师范大学,2016.
- [8] 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局.马克思恩格斯选集:第3卷[M].北京:人民出版社,1995.

责任编辑:陈璐