

## 「通義」的形成——《白虎通義》的話語機制

徐興無

### 一、《白虎通》研究中的問題

東漢班固所撰《白虎通義》（下簡稱《白虎通》）是現存最早的經學通義類文獻，也是漢代經學的綜合表述，但是其研究一直未能深入。一些有關《白虎通》研究的綜述文章都有這樣的判斷。<sup>1</sup>一個關鍵的原因可能是：傳統經學的主體性在現代學科體系中已經消亡，因此，傳統經學研究《白虎通》的學術方法和學術脈絡，特別是清代經學的研究方法，在現代學術研究中沒有得到延續與發展，於是有關《白虎通》的研究基本上從屬於思想史、哲學史以及學術史的領域，其中的經學史研究對《白虎通》的關注也不夠。<sup>2</sup>思想史和哲學史的研究往往不再關注《白虎通》具體、特殊的思想形式，而是著眼於歸納闡述其中的思想內容和觀念範疇，評判其歷史價值或思想派別。這些論述往往受到中國現當代政治和文化意識形態的影響，將其中的一些經學思想作為封建或神學思想加以批判，因而有「神學法典」、「國憲」、<sup>3</sup>「庸俗經學與宗教神學相結合的統治理論」等定義。<sup>4</sup>上世紀80年代以來，思想史和哲學史的研究趨於客觀，《白虎通》的經學思想特點和表述方式也受到重視，有所謂的「制度化思想」、<sup>5</sup>「今文經學的辭典或百科全書」、<sup>6</sup>「羅列和綜合各家觀點的經學名詞匯編」、「神學的，經學

---

\* 徐興無現職為南京大學文學院院長。

<sup>1</sup> 參見王四達：《五十年來中國大陸有關〈白虎通義〉的研究狀況述評》，《華僑大學學報（人文社科版）》2001年第1期，頁126。喬娜娜：《白虎通義研究綜述》，《齊齊哈爾大學（哲學社會科學版）》2015年第10期。

<sup>2</sup> 近現代學術史上幾部重要的經學史著作，如皮錫瑞《經學歷史》（1907年）、劉師培《中國歷史教科書》（約1917-1919年）、本田成之《中國經學史》（1927年）、馬宗霍《中國經學史》（1937年）等均沒有專章討論《白虎通》，周予同《中國經學史講義》（1962年）有一節涉及，但僅寥寥數語。

<sup>3</sup> 見侯外廬：《漢代白虎觀會議與神學法典〈白虎通義〉》，《歷史研究》1956年第5期。侯外廬：《中國思想通史》第2卷（北京：人民出版社，1992年），頁225。

<sup>4</sup> 見任繼愈：《中國哲學史》第2冊（北京：人民出版社，1962年），頁98。

<sup>5</sup> 見任繼愈：《中國哲學發展史·秦漢卷》（北京：人民出版社，1985年），頁474。

<sup>6</sup> 見馮友蘭：《中國哲學史新編》第2冊（北京：人民出版社，1984年），頁238。

的思想方式」<sup>7</sup>「禮典」<sup>8</sup>「儒家經典與帝國政典結合的政治成果和學術成果」<sup>9</sup>「粗具規模的組織法」等論述。<sup>10</sup>近年來，一些《白虎通》研究的專著開始關注其中的經學思想、政治思想、社會思想，<sup>11</sup>拓展了《白虎通》思想類型的研究。但是在方法上並沒有太大的變革，因為《白虎通》被納入思想史、哲學史的學術範疇和話語框架之後，分析出來的是諸如宇宙觀、歷史觀、政治思想、倫理思想、社會思想、文化思想或思維方式等一般思想類型。我們不是要否定此類研究的價值，事實上《白虎通》的研究仍然要在思想史的領域內展開，只是我們要想到，思想史的研究方法與視角也是多方面的，關鍵在於是否能將《白虎通》獨特的思想內涵和表述形式揭示出來。或許我們可以提問：為什麼這部東漢人編纂的法典、禮典、詞典、辭典、名詞匯編使用的名稱叫做「通義」呢？「通義」憑藉什麼機制形成呢？值得注意的是，思想史研究方法的創新已經影響到漢代思想的研究，比如葛兆光的《中國思想史》從知識史的角度來看經學史，分析貫穿於《白虎通》當中的宇宙法則和數術的知識背景，揭示這種獨特的思想形式對確立國家意識形態的作用。<sup>12</sup>只是這樣的方法與視角在葛氏的著作中剛剛發軔，尚未深入展開。

《白虎通》研究的另一大領域是文獻學。近年來有研究其中引書或引文的，<sup>13</sup>多用歸納統計的方法，尋求《白虎通》編纂的文獻來源及其特徵，這是在清人陳立《白虎通疏證》的基礎上開展的工作，為分析其經學思想提供了幫助。關於今本《白虎通》真偽的考證，則源自宋人的疑經和現代學術的疑古。宋人之疑，見諸朱翌《猗覺寮雜記》卷下，以《荀子注》引《白虎通》「天子之馬六」不見今本而其為贗。<sup>14</sup>現代學者疑其偽者以洪業

<sup>7</sup> 見金春峰：《漢代思想史》（北京：中國社會科學出版社，1997年），頁491、502。

<sup>8</sup> 見王四達：《是「經學」、「法典」還是「禮典」——關於《白虎通》性質的辨析》，《孔子研究》2001年第6期，頁54。

<sup>9</sup> 見朱漢民：《〈白虎通義〉：帝國政典和儒家經典的結合》，《北京大學學報（哲學社會科學版）》第54卷第4期（2017年7月），頁15。

<sup>10</sup> 夏長樸：《兩漢儒學研究》，《臺灣大學文史叢刊》之48（1978年2月），頁36。

<sup>11</sup> 這方面的專著，有向晉衛：《白虎通義思想的歷史研究》（北京：人民出版社，2007年）。肖航：《王道之綱紀——〈白虎通義〉政治思想研究》（北京：商務印書館，2017年）。

<sup>12</sup> 參見葛兆光：《中國思想史》第1卷（上海：復旦大學出版社，2011年），頁269-276。

<sup>13</sup> 這方面的研究以一批學位論文為代表。比如浙江大學鄭穎的碩士學位論文《白虎通引文釋例》（2009年）。中國政法大學何大海的碩士學位論文《白虎通識緯類文獻研究》（2014年）、哈爾濱師範大學韓敬竹的碩士學位論文《白虎通引書輯考》（2015年）、浙江大學鄭穎的碩士學位論文《白虎通引文釋例》（2009年）等。

<sup>14</sup> 朱翌：《猗覺寮雜記》卷下：「《荀子注》『六馬仰秣』引《白虎通》『天子之馬六』，今之《白虎通》無此言。緣本朝求書有賞，往往多自撰以求賞，非古書也。如《竹林》《玉杯》《繁露》皆後人妄言，非仲舒當時書。」（清《知不足齋叢書本》）

《白虎通引得序》為代表，其中對比《禮記·樂記》、《漢書·藝文志》、《樂緯稽耀嘉》、《風俗通》與《白虎通·禮樂篇》中論堯舜三代音樂的文字，以《白虎通》文字最為周密，當出漢末應劭《風俗通》之後；又以《白虎通·考黜篇》論九錫，引《禮緯含文嘉》及宋衷注及漢獻帝策封曹操加九錫的文字，認為《白虎通》當出漢魏之際。<sup>15</sup>當代學界的辨偽有雷戈的研究，補充洪氏的說法，<sup>16</sup>並主張明帝永元元年和章帝建初4年開過兩次白虎觀經學會議，分別編成《白虎通義》和《白虎議奏》，而《白虎通德論》則是不滿今文學者的漢章帝命古文學者班固代其御撰的「經學法典」。<sup>17</sup>文獻學的研究貫穿著追求實證和科學的方法期待，認為唯有考訂出真偽，才能對真實進行解釋，才能發現真相。但是文獻學的工作必須對文獻自身的性質和辨偽的目的有所反思。且不說上述疑古考據所使用的證據大多為外證——今本《白虎通》中的文字與其他文獻或歷史記載不盡符合。就「古書」形態而言，<sup>18</sup>我們看到的是刊本時代編定和刊行的文獻，是固定的文本。但在歷史上，這些文獻的文本形成過程大多是動態和開放的。章學誠《校讎通義》指出：「古人著書，有采成說，襲用故事者。其所采之書，別有本旨，或歷時已久，不知所出。」<sup>19</sup>余嘉錫的《古書通例》、《目錄學發微》對古書不成於一時一人之手的形成、依托、流傳方式等問題，都有豐富的歸納。如果我們借用西方的文本理論打個比方，古書往往是「可寫的本」(scriptible，即閱讀、解釋者可以參與進來的文本)，而不是「可讀的本」(lisible，提供理解框架，壟斷言說資格的文本)。<sup>20</sup>就《白虎通》真偽辨別

<sup>15</sup> 洪業：《洪業論學集》（北京：中華書局，1981年），頁31-36。

<sup>16</sup> 雷戈：〈今本《白虎通義》真偽考〉（《古籍整理研究學刊》1996年第2期）一文補充修訂了自北宋朱翌、民國時期洪業否定今本《白虎通》為真本的說法。他補充的理由包括：混淆家法不符合東漢前期經學現實；班固《漢書》中所云五帝世系不符合「漢家為堯後」的譜系；章帝贊同賈逵《左傳》說，班固《漢書·藝文志》引劉歆讓太常博士書中推崇《左傳》之語，而《白虎通》無一引《左傳》者；《白虎通》中引讖緯並不多，不符合漢代讖緯流行之現象；無董仲舒「三科九旨」說；今本《白虎通》引古文《論語》、《易經》、《儀禮》皆當出於馬融、盧植等人之手，當時尚沒有這些文本；《白虎通》中所言禮制與東漢禮樂制度無關。

<sup>17</sup> 參見雷戈：《班固與〈白虎通德論〉之關係考》，《古籍整理研究學刊》1996年第5期、《白虎觀會議和〈白虎議奏〉〈白虎通義〉之關係考》，《首都師範大學學報（哲學社會科學版）》1997年第6期。

<sup>18</sup> 何為古書？余嘉錫：《古書通例·緒論》曰：「欲研究中國學術，當多讀唐以前書，則固不易之說也。」余嘉錫：《古書通例》（上海：上海古籍出版社，1985年）。

<sup>19</sup> 章學誠：《校讎通義·別裁第四》，收於章學誠著，葉瑛校注：《文史通義校注》（北京：中華書局，1994年），頁972。

<sup>20</sup> 「可寫文本」與「可讀文本」的概念，參見〔英〕丹尼·卡瓦拉羅著，張衛東、張生、趙順宏譯：《文化理論關鍵詞》，頁61。

而言，且不必說班固並非古文經學中人物，<sup>21</sup>更不必說漢明帝召開白虎觀會議的根據竟是後人輯編《東觀漢紀》時混入的一條來路不明、節抄章帝建初4年詔書的文字，<sup>22</sup>《白虎通》這樣的古書，其作者、寫作背景與文本之間的關係本來就不能完全依靠實證性的考據。余嘉錫《古書通例》指出古書辨偽「四誤」，中有「不察傳寫之簡篇訛脫而並疑為贗本」，「不明古書體例而律以後人之科條」二事，主張「揆之於本書而協，驗之於群籍而通」。<sup>23</sup>這種內證、外證並用的方法，我們可以轉換為從文本的歷史語境、話語入手，再與其他文本比較的方法，或許這才是可行的「考古」。如從話語的視角來看，「通義」無疑就是「公共話語」。事實上，諸多思想史、哲學史和經學史對《白虎通》的思想共同的時代特徵皆能察知，因而不去糾纏這個經過後人輯佚編纂的文獻是否完全能納入考據學和辨偽學構建的知識譜系。

因此，無論是思想史的研究，還是文獻學的研究，都必須回歸到《白虎通》的文本、語境和話語當中，才能回答為什麼叫做「通義」？經學的「通義」如何形成等問題。

## 二、清代學術的啟示

倘若要深入地研究《白虎通》這樣的經學文獻，我們首先要回到清人的經學研究，只有認真地檢視他們與文本之間的深入細致的對話，才能找到《白虎通》的語境和話語方式。

<sup>21</sup> 《後漢書》卷40上〈班彪列傳〉載班固：「博貫載籍，九流百家之言，無不窮究。所學無常師，不為章句，舉大義而已。」

<sup>22</sup> 《東觀漢紀》卷2《顯宗明皇帝》：「長水校尉樊儵奏言，先帝大業，當以時施行，欲使諸儒共正經義，頗令學者得以自助。於是下太常、將軍、大夫、博士、議郎、郎官及諸王諸儒會白虎觀，講五經同異。」吳樹平校注曰：「諸句原無，聚珍本有，不知輯自何書，今據增補。《書鈔》卷12僅引『會儒白虎觀』一句，《唐類函》卷25引同。」劉珍等撰，吳樹平校注：《東觀漢記校注》（北京：中華書局，2008年），頁55、62。按，《後漢書·章帝紀》載建初4年「十一月壬戌，詔曰：『中元元年詔書，五經章句煩多，議欲減省。至永平元年，長水校尉儵奏言，先帝大業，當以時施行。欲使諸儒共正經義，頗令學者得以自助……』於是下太常，將、大夫、博士、議郎、郎官及諸生、諸儒會白虎觀，講議五經同異。」此實節抄章帝詔書中文字，吳氏不察，竟以補入。雷戈《白虎觀會議和〈白虎議奏〉〈白虎通義〉之關係考》一文以此為據，又舉《春秋左傳》隱公5年孔穎達《正義》曰：「漢代古學不行，明帝集諸學士作《白虎通義》，因《穀梁》之文為之生說」一句為佐證，認為明帝白虎觀會議實以《穀梁》為依據撰寫了《白虎通義》。然南宋王應麟《困學紀聞》卷7《穀梁》引孔穎達《正義》文，曰：「今《白虎通義》十卷無此語，豈亦有逸篇歟？然章帝會諸儒於白虎觀，《正義》謂明帝，亦誤。」王應麟著，翁元圻等注，樂保群、田松青、呂宗力點校：《困學紀聞全校本》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁920。

<sup>23</sup> 余嘉錫：《古書通例·緒論》，頁6。

《白虎通》在《隋書·經籍志》中被首次著錄於「五經總義」類。此後《舊唐書·經籍志》、《新唐書·藝文志》、《通志·藝文志》、《崇文總目》、《郡齋讀書志》、《直齋書錄解題》、《玉海·藝文》等皆沿《隋書·經籍志》之例，將《白虎通》歸入「經解」類。<sup>24</sup>但由於宋人或視其為殘叢，或視其為偽書，元大德本刊行之時，已為「世所罕見」之書。<sup>25</sup>至《四庫總目》已歸入「子部雜家類」。《四庫總目》定義雜家為：「群言歧出，不名一類，總為薈粹，皆可采摭菁英。」<sup>26</sup>其評述《白虎通》曰：「方漢時崇尚經學，咸兢兢守其師承，古義舊聞，多存乎是，洵治經者所宜從事也。」<sup>27</sup>以其為雜存漢代經學古義舊聞之書而已。

然至清代中葉，常州莊存與、莊述祖、劉逢祿等發明公羊學，重視尋求漢儒微言大義，其原因在於對乾嘉漢學考據方法的反動。陸寶千《清代思想史》評其學術淵源曰：「是學也，亦為漢學，而無訓詁之瑣碎；亦言義理，而無理學之空疏。適中清儒厭鑽故紙而不忍遽棄故紙，菲薄宋儒而又思求義理之心情。」<sup>28</sup>莊述祖輯補闕文，作《白虎通義考》，欲見「兩代正經義，勵學官之故事」。<sup>29</sup>劉逢祿的學生凌曙治《公羊》特重禮制，撰有《春秋公羊禮疏》，以禮為「治亂之所本」，「六經之道同歸，禮樂之用尤急」；<sup>30</sup>在治學方法上，他認為治《公羊》最易蹈空，唯「實事求是，庶幾近之。而事之切實，無有過於禮者」，「由聲音訓詁而明乎制度典章，以進求夫微言大義」。<sup>31</sup>凌曙尋求大義的途徑是漢學的，即實事求是，由禮求義。這既有考訂古禮的知識追求，也有感於時政，經世致用的期待。正是這樣的期待，常州今文學派的學術影響了晚清的政治思想，當清運既衰，「由是而平章朝政，由是而試議改革，皆據聖經賢傳以立論，而又莫便於《公羊》，於是公羊之學披靡一世矣。」<sup>32</sup>凌曙的學生陳立因為立志撰寫《公羊義疏》，

<sup>24</sup> 《舊唐書·經籍志》為「七經雜解」。文淵閣四庫全書本《崇文總目》卷2 館臣按語曰：「疑本有經解一門，以《白虎通》為首而佚其標題也。」

<sup>25</sup> 張楷：《白虎通序》。班固撰：《白虎通德論》（江安傅氏雙鑒樓藏元刊本影印）（上海：上海古籍出版社，1990年），頁3。

<sup>26</sup> 永瑤等撰：《四庫全書總目》卷91（北京：中華書局，1965年），頁769。

<sup>27</sup> 同上註，卷118，頁1015。

<sup>28</sup> 陸寶千：《清代思想史》第6章（上海：華東師範大學出版社，2009年），頁223。

<sup>29</sup> 莊述祖：《白虎通義考》，收於陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證·附錄二》（北京：中華書局，1994年），頁609。

<sup>30</sup> 凌曙：《春秋公羊禮疏序》（嘉慶四月序），收於凌曙撰，黃銘、楊柳青、徐淵點校：《春秋公羊禮疏》（上海：上海古籍出版社，2015年），頁4。

<sup>31</sup> 凌曙：《春秋公羊禮疏序》（嘉慶八月序），頁5、6。

<sup>32</sup> 陸寶千：《清代思想史》第6章，頁223。

也遵循了由禮求義的途徑，故先治《白虎通》撰寫《白虎通疏證》（下簡稱《疏證》）。其《上劉孟瞻先生書》對《白虎通》有著獨到評價：

大約《公羊》一經，多言禮制，而禮制之中，有周禮，有殷禮。以孔子有「舍文從質」之說，故言禮多舍周而用殷。殷、周典制，既迥然不同，故欲治《公羊》，必先治三《禮》，而《白虎通德論》一書，實能集禮制之大成。且書中所列，大抵皆公羊家言，而漢代今文、古文學之流別，亦見於此書。昔人有言：「非通全經，不能治一經。」若《白虎通德論》者，誠可謂通全經之濫觴矣。立欲治《公羊》，擬先治此書，將古代典章制度，疏通證明，然後從事於《公羊》，則事半功倍。<sup>33</sup>

漢代《公羊》學以《春秋》當新王之法，損周之文，從殷之質，故漢儒以《公羊傳》中多言殷禮。陳立認為《白虎通》是禮制的集成且以《公羊》說為主，因此拈出了「以禮通經」的治學法門。<sup>34</sup>他的觀點啟示我們，既然可以由禮制通全經，那麼禮制也是生產「通義」的經學話語機制。

莊述祖《白虎通義考》和陳立《疏證》均遵循經學中發凡起例的方法，對《白虎通》文本中共同構成「通義」的經學文獻和學說加以歸納。這就是余嘉錫所說的「揆之於本書」的方法。莊氏《白虎通義考序》曰：

《白虎通義》雜論經傳：《易》則施、孟、梁邱經，《書》則伏生《傳》及歐陽、夏侯，大指相近，莫辨其為「解故」，為「說」義也。《經》二十九篇外，有「厥兆天子爵」與「五社」之文，在亡逸中。《詩》三家，則魯故居多，《藝文志》所云「最為近之」者。韓《內傳》、毛《訓故》，亦間入焉。《春秋》則《公羊》而外，間采《谷梁》。《左氏傳》與古文《尚書》當時不立學官，《書》且晚出，雖賈逵等以特明古學議北宮，而《左氏》義不見於《通義》。九族上湊高祖，下至玄孫，《書》古文義也，在《經》《傳》之外備一說，不以為《尚書》家言。禮，《經》則今《禮》十七篇，並及《周官經》；《傳》則二戴，有《謚法》、《三正》、《五帝》、《王度》、《別名》之屬，皆《記》之逸篇也。《樂》則河間之《記》。《論語》、《孝經》、六藝並錄，傳以識記，援緯證經。<sup>35</sup>

<sup>33</sup> 劉師培：《左龔題跋·跋陳卓人上劉孟瞻先生書》，收於劉師培：《劉申叔遺書》（南京：鳳凰出版社，1997年），頁1981。

<sup>34</sup> 朱一新曰：「近儒惟陳卓人深明家法」，見朱一新撰，呂鴻儒，張長法點校：《無邪堂答問》卷1（北京：中華書局，2000年），頁20。

<sup>35</sup> 陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證·附錄二》，頁609。

莊氏總結出《白虎通》的采用經義的原則：五經皆采今文經傳和經說，古文《尚書》、韓《詩》、毛《詩》、《禮記》逸篇、《周官》、《谷梁》、《論語》、《孝經》等古學或不立於學官的民間經說間采兼用，六藝並錄且援緯證經，唯獨《左傳》不見采用。陳立《疏證》亦歸納數例。

首先，多用今文說，而主《公羊》。其曰：「公羊家以《春秋》變周之文，從殷之質，故《春秋緯》以《春秋》為質家也。然則《白虎通》亦用今文《春秋》說也。」<sup>36</sup>「《白虎通》多用《公羊》之說。」<sup>37</sup>「《白虎通》多據今文《尚書》。」<sup>38</sup>「《白虎通》多用魯詩說。」<sup>39</sup>「《白虎通》多用今禮，故依《曲禮》通之也。」<sup>40</sup>

其二，主一義而廣異聞，兼采古文和異說。其曰：「兩漢之世，《易》孟、京、《春秋公羊》立於學官，古《周禮》、古《左氏》尚未盛行，與《白虎通》多異也。」<sup>41</sup>「《白虎通》於《易》、《書》、《詩》、《禮》、《春秋》多用今文說，於古文說間及之。」<sup>42</sup>「《毛詩》、《左傳》皆古文家，《白虎通》多取今文說，故不同也。」<sup>43</sup>「《白虎通》雜論經傳，多以前一說為主，『或曰』皆廣異聞也。」<sup>44</sup>「《白虎通》所載『或說』，多與今文經師不合。」<sup>45</sup>「《白虎通》之例，凡一說有數義者，以首一義為主，余則廣異聞。」<sup>46</sup>其三，根據漢家制度闡釋經義。其曰：「《白虎通》作於肅宗之世，故多緣漢

<sup>36</sup> 卷1《爵》：「論制爵五等三等之義」章「質家據天、故法三光；文家據地，故法五行」疏證。按，「公羊」至「質家也」，吳則虞點校以為鄭玄注《王制》語，誤。見陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，頁6。

<sup>37</sup> 卷2《號》：「論三皇五帝三王五伯」條「三王者，何謂也？夏商周也。故《禮·士冠經》曰：『周弁殷冔夏收，三王共皮弁』也」疏證。陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，頁55。

<sup>38</sup> 卷1《爵》：「論天子即位改元」章「乃受銅瑱」疏證。又卷2《五祀》「論祭五祀順五行」條「水最卑，不得食其所勝」疏證：「《白虎通》本今文《尚書》為說。」參見陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，頁36、81。

<sup>39</sup> 卷4《京師》：「論遷國」章「于郊斯觀」疏證。見陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，頁159。

<sup>40</sup> 卷8《瑞贄》：「論見君之贄」章「《曲禮》曰」疏證，陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，頁357。

<sup>41</sup> 卷1《爵》：「論天子為爵稱」章「天子者，爵稱也」疏證，同上註，頁1。

<sup>42</sup> 卷1《爵》：「論天子為爵稱」章「而王治五千里內也」疏證，同上註，頁4。

<sup>43</sup> 卷6《巡狩》：「論太平乃巡狩義」章，同上註，頁298。

<sup>44</sup> 卷2《爵》：「論制爵五等三等之異」章「或曰：合從子，貴中也」疏證，同上註，頁13

<sup>45</sup> 卷4《京師》：「論三代異制」章「或曰」疏證，同上註，頁161。

<sup>46</sup> 卷2《號》：「論三皇五帝三王五伯」章「或曰：伏羲、神農、祝融也。《禮》曰：『伏羲、神農、祝融，三皇也。』」疏證，同上註，頁50。

制以證經義也。」；<sup>47</sup>「《白虎通》自據漢制言也。」；<sup>48</sup>「蓋當時諸儒多緣漢制釋經。」<sup>49</sup>

其四，引書與傳世文本有差異。其曰：「《白虎通》引書多與本經異，或所引不全，或見本不同，或寫字有訛也。」<sup>50</sup>

通過莊、陳二氏的發凡起例，可以發現哪些人在《白虎通》當中說話，他們說話的方式和依據。

余嘉錫所說的第二個方法「驗之於群籍」，在陳立《疏證》中有著充分的體現。他不僅博引群籍，析滯疏通，而且將《白虎通》其他「五經通義」類的文獻相比較。《隋書·經籍志》著錄「五經總義」類經籍三十多種，以東漢《白虎通》為首，其他漢魏時期的同類文獻有許慎《五經異義》、鄭玄《六藝論》、王肅《聖證論》、鄭小同《鄭志》等。《隋書·經籍志》又錄「《五經通義》」和雷氏「《五經要義》」，《舊唐書·經籍志》「七經雜解類」以二書皆為劉向撰，王應麟《玉海》亦以為「劉向輯之」。<sup>51</sup>至劉師培考釋二書與劉向無關，「掇《通義》者，肇於劉昭注《續志》；摺《要義》者，基於劉峻注《世說》。則二書之出，前於宋、齊。」，「蓋標題之誤，撰著之偽，二者必居其一焉。」<sup>52</sup>但上述文獻，連同西晉束皙《五經總論》，皆在《疏證》用來「考驗」《白虎通》的文獻範圍之內。儘管這些文獻已無完帙，但《疏證》從典籍中廣加輯引，其中引用《五經異義》、《鄭志》、《五經通義》分別達二十多處；引《聖證論》8處，《六藝論》6處，《五經要義》6處，《五經總論》1處。諸書之中，《五經異義》援引最多。李源澄曰：「《白虎通義》、《五經異義》二書，為漢師禮說淵藪，以是為本，而廣以《通典》所載漢魏六朝之禮說，復稽之以為名物，持此以讀《注》、《疏》以下經說，庶幾心有條目，不為群言所淆亂。」<sup>53</sup>陳立《疏證》比較「通義」和「異義」，可以勘證《白虎通》中哪些經說能夠形成共識。比如《爵篇》曰：「天子者，爵稱也。」《疏證》認為：

<sup>47</sup> 卷6《封禪》：「論封禪之義」章「或曰」疏證。陳立撰，同上註，頁280。

<sup>48</sup> 卷6《巡狩》：「論五岳四瀆」章「南方為霍山」疏證。陳立撰，同上註，頁300。

<sup>49</sup> 卷6《巡狩》：「論五岳四瀆」章「故《尚書大傳》曰五岳」疏證，同上註，頁300。

<sup>50</sup> 卷1《爵》：「制爵五等三等之異」章「《王制》曰：『王者之制祿爵，凡五等。』謂公侯伯子男也。此據周制也」疏證。陳立撰，同上註，頁7。

<sup>51</sup> 王應麟：《玉海》「經解」，「漢諸經通義·太常試經」條。收於王應麟撰，武秀成、趙庶洋校證：《玉海藝文校證》上冊（南京：鳳凰出版社，2013年），頁363。

<sup>52</sup> 劉師培：《劉向撰〈五經通義〉〈五經要義〉〈五經雜義〉辨》，劉師培：《劉申叔遺書書》，頁1370。

<sup>53</sup> 李源澄：《〈白虎通義〉、〈五經異義〉辨證》，林慶彰、蔣秋華主編：《李源澄著作集（二）》（臺北：中央研究院中國文哲所，2009年），頁891。

此《易》說、《春秋》說也……《曲禮》疏引《五經異義》云：「天子有爵不？《易》孟、京說有。周人五號：帝，天稱，一也。……古《周禮》說，天子無爵，同號於天，何爵之有？謹案《春秋左氏》云：『施於夷狄稱天子，施於諸夏稱天王，施於京都稱王。知天子非爵稱也。從古《周禮》說。』鄭駁之云：『案《士冠禮》，古者生無爵，死無諡。自周及漢，天子有諡，此有爵甚明，云無爵，失之矣。』」是鄭氏以天子為爵稱也。<sup>54</sup>

《疏證》根據許慎《五經異義》判定「天子有爵」說出自《易》家和今文《春秋》說，再依照許慎的「謹案」判定《左傳》和《周禮》二家持有異義。

其實，陳立自己也通過《疏證》與參加白虎觀會議的漢儒們展開了對話，他的對話啟發我們，《白虎通》真正的對話場域是禮制，而不是建初4年的白虎觀；真正的辯論者在文本和話語里，而不是那些參加會議的經師們。

### 三、東漢經學的同與異

《後漢書·章帝紀》載建初4年11月詔書曰：

蓋三代導人，教學為本。漢承暴秦，褒顯儒術，建立五經，為置博士。其後學者精進，雖曰承師，亦別名家。孝宣皇帝以為去聖久遠，學不厭博，故遂立大、小夏侯尚書，後又立京氏易。至建武中，復置顏氏、嚴氏春秋，大、小戴禮博士。此皆所以扶進微學，尊廣道藝也。中元元年詔書，五經章句煩多，議欲減省。至永平元年，長水校尉儵奏言：「先帝大業，當以時施行。欲使諸儒共正經義，頗令學者得以自助。孔子曰：『學之不講，是吾憂也。』」又曰：『博學而篤志，切問而近思，仁在其中矣。』於戲，其勉之哉！」於是下太常，將、大夫、博士、議郎、郎官及諸生、諸儒會白虎觀，講議五經同異，使五官中郎將魏應承制問，侍中淳於恭奏，帝親稱制臨決，如孝宣甘露石渠故事，作《白虎議奏》。

由詔書可見，從西漢石渠閣會議增立學官，到東漢光武帝立十四博士，章句煩多，經義分歧已成為經學教育的障礙。因此，東漢經學辯難已成風氣，其中或相互辯難，或辨別異同，或尋求通義。「駁難」、「異同」、「通義」、「通論」之書層出不窮。雖已亡佚，尚可求之於名目。「駁難」者如賈逵《毛詩雜義難》、《春秋左氏長義》、臨碩《周禮難》、鄭玄《答臨孝存〈周禮難〉》、

<sup>54</sup> 卷1《爵》：「論天子為爵稱」章，陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，頁1。

曹充《慶氏禮辨難》、程曾《五經通難》、服虔《春秋塞難》、《春秋左氏膏肓釋局》、《春秋漢議駁》、李育《難左氏義四十一事》、馬融《春秋雜議難》、何休《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《穀梁廢疾》、鄭玄《發墨守》、《針膏肓》、《起廢疾》、《駁何氏漢議》、《駁何氏漢議序》、鄭玄《駁許慎五經異義》等；「異同」者如賈逵《毛詩異同》、馬融《春秋三傳異同說》、許慎《五經異義》等；「通義」、「通論」者如沛王輔《五經通論》、曹褒《通義》、鄭玄《六藝論》、張遐《五經通義》等。<sup>55</sup>因此，東漢白虎觀會議雖如西漢石渠閣故事，會合諸儒講論經義，但石渠閣是通過辯論增立學官，而白虎觀會議則是為了減省章句，共正經義。其方法首先是「考詳同異」。《後漢書·儒林傳》載「建初中，大會諸儒於白虎觀，考詳同異，連月乃罷。肅宗親臨稱制，如石渠故事，顧命史臣，著為《通義》。」<sup>56</sup>「考詳異同」也是經學博士的職責，《漢官解詁》曰：「博士稽合同異。」<sup>57</sup>說明在漢代博士經學內部本有考詳各家經義異同的制度。唯有找出不同經說的異同，才能有所取舍。其次是「通經釋義」。蔡邕上《封事》曰：「昔孝宣會諸儒於石渠，章帝集學士於白虎，通經釋義，其事優大，文武之道，所宜從之。」<sup>58</sup>唯有合並諸家經說才能尋求通義。劉師培曰：「『通』以通經為旨，『義』取釋義為名。」<sup>59</sup>按，通經釋義之例，比較早地見諸《禮記》類的文獻當中，如《緇衣》引「《大雅》曰」、「《甫刑》曰」之類，即引述不同的經文以闡說一義。就說一經而引眾經而言，《公羊春秋》蓋發其端。《春秋繁露·莊王》云魯慶父之亂，「而齊侯安之，尚來優我，如何與同姓而殘賊遇我。《詩》云：『宛彼鳴鳩。翰飛戾天。我心憂傷，念彼先人。明發不昧，有懷二人。』皆有此心也。」<sup>60</sup>又如《玉杯》曰：「君子知在位者之不能以惡服人也，是故簡六藝以贍養之。《詩》《書》序其志，禮樂純其美，《易》《春秋》明其志。六學皆大，而各有所長。」<sup>61</sup>因此，董仲舒對通六經說大義有著自覺的意識。《白虎通》每篇數章，每章闡說一義，皆廣引經傳為據。正是在這樣的援引中，不同經典中相同的義項就被擇取出來，形成了「通義」。

會議所形成的文獻，《章帝紀》曰「作《白虎奏議》」；《儒林傳》曰「顧命史臣，著為《通義》」；史臣為班固等，《班固傳》云：「天子會諸儒講論

<sup>55</sup> 見姚振宗：《後漢藝文志》「經之類」，《二十五史補編》第2冊（北京：中華書局，1955年），頁2305-2348。

<sup>56</sup> 《後漢書》卷79上《儒林傳上》，頁2546。

<sup>57</sup> 孫星衍等輯：《漢官六種》（北京：中華書局，1990年），頁13。

<sup>58</sup> 《後漢書》卷60下《蔡邕傳》。

<sup>59</sup> 劉師培：《〈白虎通義〉源流考》，收於劉師培：《劉申叔遺書書》，頁1123。

<sup>60</sup> 蘇輿撰，鍾哲點校《春秋繁露義證》卷第1（北京：中華書局，1992年），頁6。

<sup>61</sup> 同上註，頁35。

五經，作《白虎通德論》，令固撰集其事。」<sup>62</sup>三書之中，《通義》與《白虎通德論》實為一書，全稱應為《白虎通義》。《隋書·經籍志》、《舊唐志·經籍志》皆錄作《白虎通》，至《新唐書·藝文志》作《白虎通義》。孫貽讓《〈白虎通義〉考·下》曰：「竊疑『通』、『德』二字，本不連讀，乃是《白虎通》之外，別有《德論》，非一書也。李善《文選注》引班固《功德論》曰：『朱軒之使，鳳舉於龍堆之表。』是論不見全文，豈范氏所指即此，而脫『功』字歟？」<sup>63</sup>劉師培《〈白虎通義〉源流考》亦以為「班固等」史臣據《白虎議奏》而作《白虎通義》，班固自作《功德論》，「《白虎通德論》」一句中脫書「功」字，後世如《崇文書目》據《班固傳》之訛，合二書為一題，遂成淆亂。應以《新唐書》所錄書名為「標題之正」。<sup>64</sup>

《白虎議奏》與《白虎通義》則非一書。莊述祖首先發現《白虎議奏》的卷帙遠大於《白虎通義》。其《白虎通義考》引蔡邕《巴郡太守謝版》「詔書前後賜《禮經》素字、《尚書章句》、《白虎議奏》合成二百一十二卷」，曰：「《禮古經》五十六卷，今《禮》十七卷，《尚書章句》歐陽、大小夏侯三家，多者不過三十一卷。二書卷不盈百，則《奏議》無慮百余篇，非今之《通義》明矣。」<sup>65</sup>孫貽讓進而認為，白虎觀會議如西漢石渠閣會議一樣，每經皆有一《議奏》，又有雜論《五經》的《五經雜議》。<sup>66</sup>《白虎通義》即為《五經雜議》之類，故與專經的《議奏》體例不同，其中沒有問答和皇帝稱制臨決的文字，「意在綜括群經，提綱挈領。」<sup>67</sup>劉師培則認為《白虎

<sup>62</sup> 《後漢書》卷40下《班彪列傳下》。按，卷40上《班彪列傳上》載顯宗召詣校書部，除蘭臺令史，後遷為郎，典校秘書。《班彪列傳下》載「及肅宗雅好文章，固愈得幸，數入讀書禁中，或連日繼夜……固自以二世才術，位不過郎，感東方朔、楊雄自論，以不遭蘇、張、范、蔡之時，作《賓戲》以自通焉。後遷玄武司馬。天子會諸儒講論五經，作《白虎通德論》，令固撰集其事。」則章帝時，班固由典校秘書的郎官遷為玄武司馬。雷戈《班固與〈白虎通德論〉之關係考》以為班固「遷玄武司馬」在建初4年白虎觀會議之前，則《儒林傳》所言「史臣」非指班固，則班固未曾編纂《白虎通義》。按，《班彪列傳》明言「令固撰集其事」。「後遷玄武司馬」一語雖在前，但其文意乃續接前文班固「位不過郎」之嘆。且《後漢書》卷48《楊李翟應霍爰徐列傳》載章帝「詔諸儒於白虎觀論考同異焉。會（楊）終坐事繫獄，博士趙博、校書郎班固、賈逵等，以終深曉春秋，學多異聞，表請之。」可證白虎觀會議時班固仍為校書郎。

<sup>63</sup> 孫貽讓：《籀廬述林》卷1（北京：中華書局，2010年），頁45。

<sup>64</sup> 劉師培：《〈白虎通義〉源流考》，頁1123。

<sup>65</sup> 陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證·附錄二》，頁605。

<sup>66</sup> 按，《漢書·藝文志》於《書》、《禮》、《春秋》、《論語》諸類均錄有「《議奏》」，自注皆云「《石渠論》」；又於《孝經》類後錄「《五經雜議》十八篇」，自注云「《石渠論》」。劉師培《劉向撰〈五經通義〉〈五經要義〉〈五經雜義〉辨》以此書全稱當為「《五經雜議奏》」，曰：「後先互勘，則『議』下脫『奏』字。蓋誼於專經靡所麗，斯之為雜說。雖不滯於一經，體則弗殊於《議奏》。」見劉師培：《劉申叔遺書書》，頁1370。

<sup>67</sup> 孫貽讓：《〈白虎通義〉考上》，收於《籀廬述林》卷1，頁43-44。

通義》是根據所有的《議奏》重新撰集的文獻。《白虎通義》的體例與《石渠禮論》、許慎《五經異義》等記載立說者姓名的文獻不同，今本《白虎通義》四十多篇，每篇僅主一說，間有「一說」、「或云」，但不到十分之一，應該是班固在所有的《議奏》中「采擇全帙」而成，其體例「蓋就帝制所可者筆於書，並存之說，援類附著」，「以禮名為綱，不以經義為區，此則《通義》異於《議奏》者矣」，《班固傳》中，稱為『撰集』，體異於舊謂之『撰』，會合眾家謂之『集』，按詞審實，厥體乃章。」<sup>68</sup>

《白虎通》既是撰集之作，且以「通義」為名，則劉師培所言「蓋就帝制所可者筆於書」的說法也值得商榷。不僅《白虎通》不載章帝「稱制臨決」之語，<sup>69</sup>而且僅取章帝認可的經說，則於「通義」名實不符。「通義」的內涵，可於《白虎通》中的訓詁求之。《爵篇》曰：「公者，通也。公正無私之意也。」陳立《疏證》曰：

古「公」、「通」同義。《後漢·來歷傳》注：「通，共也。」《禮運》「天下為公」注，公、共展轉相訓。<sup>70</sup>又《釋名》云：「公，廣也。惟廣故能通。」《淮南·原道訓》「此俗世庸民之所公見，謂通見也。」《修務訓》：「何以為公論，謂通論也。」<sup>71</sup>

因此，「通義」二字，可釋為「公義」、「共義」、「廣義」。漢代通儒說經，既有墨守師法家法的一面，但也有追求大義和通義的一面。西漢時，劉歆移書讓太常博士曰：「猶欲保殘守缺，挾恐見破之私意，而無從善服義之公心。」<sup>72</sup>就以無私見而從善服義為公。東漢許慎、鄭玄雖是古學大師，但皆不墨守。許慎撰《五經異義》，雖主古文，但也取今文；鄭玄駁之，亦不拘古今。皮錫瑞曰：「許、鄭文雖宗古，學實兼通。許君之敘《說文》，自云皆古，而《詩》徵韓魯，匪獨毛公；《傳》列《春秋》，不專《左氏》。《說文》意在博采，《異義》何獨不然？鄭君注《禮》箋《詩》，先今後古，其為通學，無待名言。」<sup>73</sup>劉師培又曰：「鄭君注《周官經》，多用《王制》；箋《毛詩》，多用三家之說；注古文《尚書》，多用《尚書》歐陽氏說，則今文之說，未嘗不可注古文也。何休《公羊解詁》多本《毛詩》，而徵引佚

<sup>68</sup> 劉師培：《〈白虎通義〉源流考》，頁 1122。

<sup>69</sup> 章愚如《山堂考索》云：「大抵皆引經斷論，却不載『稱制臨決』之語。」莊述祖《白虎通義考》引，陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證·附錄二》，頁 605。

<sup>70</sup> 《禮記正義》卷 21《禮運》「天下為公」，鄭玄注：「公，猶共也。」

<sup>71</sup> 陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，頁 7-8。

<sup>72</sup> 《漢書》卷 36《楚元王傳》。

<sup>73</sup> 皮錫瑞：《駁五經異義疏證自序》。陳壽祺、皮錫瑞撰，王豐先點校：《五經異義疏證·駁五經異義疏證》（北京：中華書局，2014 年），頁 267。

《禮》者尤多，則古文之說未嘗不可注今文也。」<sup>74</sup>錢穆《東漢經學略論》也指出：「大抵東漢儒生，多尚兼通，其專治一經章句者頗少，而尤多兼治今古文者。」<sup>75</sup>且不要說《白虎通義》不可能單憑制詔而定，即便在白虎觀會議之後，章帝多次命曹褒制作《漢禮》，都可以被大臣以「破壞聖術」加以阻止。<sup>76</sup>因此，「通義」的撰集內容要得到經學各派的認同，不可能以人主的私意決定。

值得注意的是：東漢古學與博士今學之間雖有分歧辯難，但二者之間往往能夠稟持公義，求同存異，且同多異少，大多數的共識便可構成通義。東漢賈逵向章帝條奏《左氏》「大義長於二《傳》者」，自云「摘出《左氏》三十七事尤著明者，斯皆君臣之正義，父子之紀綱。其余同《公羊》者什有七八，或文簡小異，無害大體。」<sup>77</sup>則《左氏》經義多同於《公羊》。章太炎指出曰：「有云《左氏》同《公羊》，什有七八，乃知《左氏》初行，學者不得其例，故傳會《公羊》以就其說，亦猶釋典初興，學者多以老、莊皮傳。」<sup>78</sup>《後漢書·儒林傳》載何休「以《春秋》駁漢事六百餘條，妙得《公羊》本意。」<sup>79</sup>而服虔「又以《左傳》駁何休之所駁漢事六十條。」<sup>80</sup>則《左氏》與《公羊》相異者僅十分之一。驗之《隋書·經籍志》著錄何休「《春秋漢議》十三卷」，而鄭玄《駁何氏漢議》、服虔《漢議駁》各僅二卷，<sup>81</sup>與《儒林傳》所言相符。其實古學中的經典文本如果要得到官方承認，建立師法家法，也要按照博士經學的學術制度，建立自己的闡釋形式與授受系統。《漢書·楚元王傳》載「初《左氏傳》多古字古言，學者傳訓故而已，及歆治《左氏》，引傳文以解經，轉相發明，由是章句義理備焉。」<sup>82</sup>

由此也可以推測馬融《春秋三傳異同說》、許慎的《五經異義》這樣的比較經義異同的著作，當是僅就經義中少數相異之處加以辯論者。從輯存的《五經異義》的文字來看，其意在比較今、古學之異，從中可見，今文諸家內部和古文諸家內部往往先已形成了「通義」，然後再相比較。如：

<sup>74</sup> 劉師培：《左盦外集》卷4《漢代古文學辨証》，收於劉師培：《劉申叔遺書書》，頁1380。

<sup>75</sup> 錢穆：《東漢經學略論》，收於錢穆：《中國學術思想史論叢》卷3（合肥：安徽教育出版社，2004年），頁45。

<sup>76</sup> 《後漢書》卷35《張曹鄭列傳》。

<sup>77</sup> 《後漢書》卷36《鄭范陳賈張列傳》。

<sup>78</sup> 章太炎：《丙午與劉光漢書》，章太炎《太炎文錄初編·文錄》卷2，收於章太炎《章太炎全集（四）》（上海：上海人民出版社，1985年），頁133。

<sup>79</sup> 《後漢書》卷79下《儒林傳下》，頁2583。

<sup>80</sup> 同上註，頁2583。

<sup>81</sup> 《隋書》卷32《經籍志》。

<sup>82</sup> 《漢書》卷36《楚元王傳》。

異義：《戴禮》及《韓詩》說：「八尺為板，五板為堵，五堵為雉。板廣二尺，積高五板為一丈。五者為雉，雉長四丈。」

古《周禮》及《左氏》說：「一丈為板，板廣二尺，五板為堵。一堵之牆長丈高丈。三者為雉，一雉之牆長三丈，高一丈。以度其長者，用其長。以度其高者，用其高也。」<sup>83</sup>

《戴禮》與《韓詩》之說為今學通義，而《周禮》與《左氏》說則為古學通義。此外，今學與古學之間並非漢渭分明，比如：

異義：《公羊》說：「樂《萬舞》以鴻羽，取其勁輕，一舉千里。」  
《詩》毛說：「《萬》以翟羽。」《韓詩》說：「以夷翟大鳥羽。」<sup>84</sup>

古學中的《毛詩》說與今學中的《韓詩》說同而與《公羊》說異。又如：

異義：《公羊》說：「雨不克葬，謂天子諸侯也。卿大夫，臣賤，不能以雨止。」《谷梁》說：「葬既有日，不為雨止。」《左氏》說：「卜葬，先遠日，辟不懷，言不汲汲葬其親。雨，不可行事，廢禮不行，庶人不為雨止。」

謹案：《論語》云：「『死，葬之以禮。』以雨而葬，是不行禮。《谷梁》說非也，從《公羊》、《左氏》之說。」<sup>85</sup>

古學中的《左氏》與今學中的《谷梁》說相異而與《公羊》說相同。

由此可見，大多數博士經學的經義都能為民間經學認同，陳立《疏證》云：「《白虎通》於《易》、《書》、《詩》、《禮》、《春秋》多用今文說，於古文說間及之」，這一現象並不能說明《白虎通》專主今文說，排斥古文說，而是今文說中的大多數經義本來就是今古文共同認可的經義，只是在表述時僅取今文說而已，其他異說，以「或曰」、「又曰」、「一說」之類加以採用。劉師培云此類異說「十弗逾一」，<sup>86</sup>今檢 43 篇 290 章中，約近 40 處，可證劉氏之說。其實這種簡略的表述方式也是漢代經學的慣例。從《漢書·藝文志·六藝略》中可見，西漢劉向父子以中秘所藏古文經校對今文經，如篇數相同，則僅錄博士今文經，他本（既有古文本，又有今文本）作為參校之本，不再著錄，只在《小序》中指出與博士經相異的文字；篇數不吻

<sup>83</sup> 皮錫瑞：《駁五經異義疏證》卷 10，收於陳壽祺、皮錫瑞撰，王豐先點校：《五經異義疏證、駁五經異義疏證》，頁 574。

<sup>84</sup> 皮錫瑞：《駁五經異義疏證》卷 3，頁 327。

<sup>85</sup> 皮錫瑞：《駁五經異義疏證》卷 8，頁 512-513。

<sup>86</sup> 劉師培：《〈白虎通義〉源流考》，頁 1123。

合者，則加以著錄，以存異說。<sup>87</sup>今文博士經學內部也是如此。東漢立熹平石經，皆為今文 14 家經，但每經只取一家刊行，他家相異者列為校記。<sup>88</sup>《白虎通》中亦可見此現象。比如《蒼龜篇》，後人編輯為 12 章。前 11 章皆依今文經為說，最後一章「論周禮卜筮及取龜義」，無敘述文字，僅次第摘抄《周禮》中《筮人》、《占人》、《卜師》、《龜人》文字，當為專存異說的體例。<sup>89</sup>

要特別指出的是，《白虎通義》中的「通義」，不可能全是通過會議辯論達成共識，而是漢代經學長期思想建構的結果。其中甚至有混同異義的現象。比如「三統論」是西漢《公羊》學講夏商周三代制度，確立《春秋》義法的天道理論，也貫穿於其他經說之中。《漢書·藝文志》云《易》有「人更三世，世歷三古」之說，<sup>90</sup>黃壽祺以其為「漢儒之通義」。<sup>91</sup>鄭玄《書贊》云《尚書》有「三科之條，五家之教」，<sup>92</sup>魏源以「三科」即「三統」也。<sup>93</sup>此後《左氏》學也必須講「三統」，但做了重要修改。這個過程可以在《白虎通》中考知。《三正篇》曰：

正朔有三何？本天有三統，謂三微之月也。明王者當奉順而成之，故受命各統一正也……三微者，何謂也？陽氣始施黃泉，動微而未著也。十一月之時，陽氣始養根株黃泉之下，萬物皆赤，赤者，盛陽之氣也。故周為天正，色尚赤也。十二月之時，萬物始牙而白，白者，陰氣，故殷為地正，色尚白也。十三月之時，萬物始達，孚甲而出，皆黑，人得加功，故夏為人正，色尚黑。《尚書大傳》曰：「夏以孟春月為正，殷以季冬月為正，周以仲冬月為正。夏以十三月為正，色尚黑，以平旦為朔。殷以十二月為正，色尚白，以雞鳴為朔。周以十一月為正，色尚赤，以夜半

<sup>87</sup> 余嘉錫指出：「凡經書皆以中古文校今文，其篇數多寡不同，則兩本並存，不刪除復重」，「若《易》亦有中古文，然只錄《易經》十二篇，不分今古文者，以今文所脫，只『無咎悔亡』，其他篇數皆相合也。」參見余嘉錫：《古書通例》，頁 101-102。

<sup>88</sup> 馬衡《漢石經〈易〉用梁丘本證》曰：「諸家章句，頗有異同，傳經者又各有其師說。刻石之事，本極繁重，若同時並刻十四家之經，似又為事理所不許。無已，則惟有每經以一家為主，而以他家異同列於各經之後，此可以測知者也。今各經多有校記發見，又多在經首數碑之背面，如《詩》有『齊言』、『韓言』等字，《春秋公羊傳》有『顏氏言』及『顏氏有』、『無』等字，以是知校記必列於諸經之後，《詩》必用《魯詩》，《春秋》必用嚴氏也。」馬衡：《凡將齋金石叢稿》（北京：中華書局，1977 年），頁 227。

<sup>89</sup> 陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，頁 334。

<sup>90</sup> 《漢書》卷 30《藝文志》。

<sup>91</sup> 黃壽祺：《群經要略》（上海：華東師範大學，2000 年），頁 10。

<sup>92</sup> 孔穎達：《尚書正義》卷 2《堯典正義》引鄭玄《書贊》。

<sup>93</sup> 魏源：《書古微》卷 1（光緒 4 年淮南書局刻本），收於《續修四庫全書》第 48 冊（上海：上海古籍出版社，2002 年），頁 484。

為朔……」三正之相承，若順連環也。孔子承周之弊，行夏之時，知繼十一月正者，當用十三月也。<sup>94</sup>

「黑白赤」的「三統說」始見於《春秋繁露·三代改制質文》，其曰：「王者改制作科奈何？曰：當十二色，歷各法而正色，逆數三而復。」、「湯受命而王，應天變夏作殷號，時正白統」；「文王受命而王，應天變殷作周號，時正赤統」；「《春秋》應天作新王之事，時正黑統」。「三正以黑統初。正日月朔於營室，斗建寅，天統氣始通化物，物見萌達，其色黑，物天白統者，歷正日月朔於虛，斗建丑，天統氣始蛻化物，物初芽，其色白；之功，統者，歷正日月朔於牽牛，斗建子，天統氣始施化物，物始動，其色赤。」<sup>95</sup>歷史次序固然是順數的：夏（黑統）→商（白統）→周（赤統）→《春秋》（黑統）；但是天道的秩序卻是「逆數三而復」的模式：夏建寅（十三月）←模商建丑（十二月）←建周建子（十一月）←建《春秋》建寅（十三月）。董仲舒的「三統說」意在強調繼周者用夏時，以《春秋》當新王之法，暗示漢朝的政治應該是對周的變革。《三正篇》中所引《尚書大傳》的說法與《春秋繁露》如出一轍，皆是西漢今文經學的「三統說」。但是仔細分析《三正篇》的敘述，其中將「黑白赤」的「三統說」改成了「天地人」的「三統說」。天道的秩序改為：周十一月天正，尚赤；殷十二月地正，尚白；夏十三月人正，尚黑。這個說法來自劉歆。《漢書·律曆志》載其所作《三統曆》曰：「天統之正，始施於子半，日萌色赤。地統受之於丑初，日肇化而黃，至丑半，日牙化而白。人統受之於寅初，日孽成而黑，至寅半，日生成而青。」<sup>96</sup>他在《三統曆》中用《左傳》中的「王周正月」（周正）替換了《春秋經》中的「王正月」，所舉《春秋》史事也據《左傳》。因此，劉歆意在強調一個「天、地、人」的自然秩序，同時暗示繼周而王者應是人正、尚赤，用周曆。這樣就既將漢代的火德與三統說吻合，又揭示了漢朝是周的繼承者。這恰恰反映了西漢中後期經學思想的一大變革，漢家由亂到治，從《公羊春秋》學理想中的革衰周之命的王朝，蛻變為《春秋左傳》學理想中周禮的繼承者。而在這樣的文化統緒之內，《左傳》、《毛詩》、《周官》、古文《尚書》等所謂的古學才具有合理的學術權威。但是這兩說在《三正篇》中居然混為一談，陳立《疏證》也莫辨涇渭，這說明漢代一些經學通義經過了長期的演變與融合。

<sup>94</sup> 「論三正之義章」，陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，頁362-364。

<sup>95</sup> 蘇輿撰，鍾哲點校《春秋繁露義證》卷7，頁186-194。

<sup>96</sup> 《漢書》卷21上《律曆志上》。按，顧頡剛《三統論的演變》一文中已經指出劉歆的三統說與《春秋繁露》、《尚書大傳》不同，目的是為了與五行說吻合。呂思勉、童書業編著：《古史辨七（中）》（上海：上海古籍出版社），第284-285頁。

當然，從白虎觀會議召開的時間來看，古學在此時尚未盛行。所以章帝召開會議的詔書中強調的是「減省章句」，「共正經義」，皆是針對博士經學而言。就漢代的古學而言，西漢成、哀、平帝及王莽時期，《左傳》、《周官》、《毛詩》、古文《尚書》等古文曾得到劉歆、王莽的支持，或具備了博士今學的形式，甚至立為學官。<sup>97</sup>但是東漢光武帝恢復十四博士後，《左傳》、費氏《易》等立而旋罷。<sup>98</sup>直到章帝好古文《尚書》、《左傳》，遂於建初元年，使賈逵條奏《左氏》大義長於《公羊》、《谷梁》者，附以圖讖，「令逵自選《公羊》嚴、顏諸生高才者二十人，教以《左氏》」。此後又詔令賈逵「撰歐陽、大小夏侯《尚書》、古文同異。」<sup>99</sup>復令撰齊、魯、韓《詩》與《毛氏》異同。並作《周官解故》。<sup>99</sup>至建初8年下詔曰：「五經剖判，去聖彌遠，章句遺辭，乖疑難正，恐先師微言將遂廢絕，非所以重稽古，求道真也。其令群儒選高才生，受學《左氏》、《穀梁春秋》，古文《尚書》，《毛詩》，以扶微學，廣異義焉。」<sup>100</sup>此詔之意在於扶持微學，強調從博士經學的體系之外求取先師微言。此時白虎觀會議已過4年，而許慎作為賈逵的弟子，其編撰《五經異義》又在和帝、安帝時期。<sup>101</sup>因此，白虎觀會議時，東漢古學與今學之間比較異同的工作尚未全部完成，作為白虎觀會議上產生的《白虎通義》，只能是今文博士經學內部的「通義」。

總之，《白虎通義》是班固從《白虎議奏》中加以概括總結，在匯集官方博士經學的基礎上，歸納出共同的經義，兼采古學等民間經學的異說，以為廣義。

<sup>97</sup> 《漢書·王莽傳上》載：「立《樂經》，益博士員，經各五人。征天下通一藝教授十一人以上，及有逸《禮》、古《書》、《毛詩》、《周官》、《爾雅》、天文、圖讖、鍾律、月令、兵法、《史篇》文字，通知其意者，皆詣公車。」《漢書》卷99上《王莽傳上》。

<sup>98</sup> 光武建武2年，尚書令韓歆上疏，欲為《費氏易》、《左氏春秋》立博士，梁丘《易》博士范升與《左氏》陳元等往復辨難，光武卒立《左氏》，但因博士李封病卒，旋即作罷。見《後漢書》卷36《鄭范陳賈張列傳》。

<sup>99</sup> 《後漢書》卷36《鄭范陳賈張列傳》。

<sup>100</sup> 《後漢書》卷3《肅宗孝章帝紀》。《賈逵傳》載：「詔諸儒各選高才生，受《左氏》、《穀梁春秋》、《古文尚書》、《毛詩》，由是四經遂行於世。」《後漢書》卷36《鄭范陳賈張列傳》。

<sup>101</sup> 錢大昕：《廿二史考異》卷12《後漢書》3：「慎子沖《上說文表》云慎本從賈逵受古學。為郡功曹，舉孝廉，再遷除涿長，卒於家。沖《表》稱『臣父，故太尉南閣祭酒。』《傳》失書。沖上《表》在安帝建光元年九月，其時慎已病。當卒於是安帝之末也。」錢大昕，方詩銘，周殿杰校點：《廿二史考異》（上海：上海古籍出版社，2004年），頁231-232。

#### 四、《白虎通》的禮制結構

莊述祖《白虎通義考》認為，古書流傳既久，卷數皆減於昔，「惟《白虎通義》不然，《隋志》、《唐志》六卷，而《崇文總目》則有十卷，《崇文總目》四十篇，而今則有四十三篇。文雖減於舊，而篇目反而增於前。是《爵》、《號》以至《嫁娶》皆後人編類，非本其真矣。」<sup>102</sup>但後人編類的根據，應該是根據篇章的內容。每篇中各章的首句，或為定義，如《爵篇》「論天子為爵稱」章曰「天子者，爵稱也」；<sup>103</sup>或設問答，如《爵篇》「認天子諸侯爵稱之異」章曰：「公卿大夫者何謂也？內爵稱也」。<sup>104</sup>皆是經學口義的形式，也是篇章內在的自然標題，其內容則俱屬禮儀典章制度之類，非關某一經的經義或其中具體章句的釋解。因此，即便經過後人編類，也是加以標題而已。但是，劉師培認為《白虎通》「以禮名為綱，不以經義為區」。學界認為《白虎通》為「禮典」，而白虎觀會議並非為制定漢禮而召開，<sup>105</sup>作為經學「通義」，為何以「禮名為綱」，是一個值得討論的問題。

《五經》及其傳記之中，有所謂「三禮」、「五禮」、「六禮」、「八禮」、「九禮」、「十禮」之說。<sup>106</sup>自鄭注三《禮》之後，《周禮·大宗伯》所列「吉禮」、「凶禮」、「賓禮」、「軍禮」、「嘉禮」五禮，遂建構為禮制的通稱。其注《周禮·大司徒》「以五禮防萬民之偽」引「鄭司農（眾）」云：「五禮謂吉、凶、賓、軍、嘉。」<sup>107</sup>其注《保氏》「五禮」、《禮記·祭統》「禮有五

<sup>102</sup> 又章愚如《山堂考索》云：「今所存本凡四十四篇，首於《爵》，終於《嫁娶》。」並見莊述祖《白虎通義考》，陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證·附錄二》，頁605。

<sup>103</sup> 同上註，頁1。

<sup>104</sup> 陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證·附錄二》，頁16。

<sup>105</sup> 按，制禮之事是白虎觀會議以後的事。《後漢書》卷35《張曹鄭列傳》載章帝元和2年（85）、3年（86）分別下詔議制漢家禮儀。曹褒上疏陳禮樂之本。章和元年（87）正月詔褒於南宮、東觀盡心集作。次序禮事，依准舊典，雜以五經識記之文，撰次天子至於庶人冠婚吉凶終始制度，以為百五十篇，寫以二尺四寸簡。其年十二月奏上。帝以眾論難一，故但納之，不復令有司平奏。會帝崩，和帝即位，褒乃為作章句，帝遂以《新禮》二篇冠。後太尉張酺、尚書張敏等奏褒擅制《漢禮》，破亂聖術，宜加刑誅。帝雖寢其奏，而《漢禮》遂不行。

<sup>106</sup> 沈文倬《略論禮典的實行和〈儀禮〉書本的撰作》舉「三禮」，見《尚書·堯典》「有朕能典三禮」，鄭注「天事地事人事之禮也。」舉「五禮」，見《禮記·祭統》「禮有五經」，沈氏以其為吉、凶、賓、軍、嘉五大類禮典。舉「八禮」，見《禮記·昏義》，沈氏以其為冠、昏、喪、祭、朝、聘、射、鄉。舉「九禮」，見《大戴禮記·本命》「冠、昏、朝、聘、喪、祭、賓主、鄉飲酒、軍旅，此謂之九禮也。」舉「十禮」，見《禮記·仲尼燕居》，沈氏以其為郊、社、嘗、禘、饋、奠、射、鄉、食、饗。王元化主編：《釋中國》第4卷（上海：上海文藝出版社，1998年），頁2401。按，沈氏未舉「六禮」，其說見《禮記·王制》：「六禮：冠、昏、喪、祭、鄉、相見。」

<sup>107</sup> 賈公彥：《周禮注疏》卷10。

經」皆以此為說。<sup>108</sup>其撰《儀禮目錄》納諸禮於「五禮」之中，如「冠禮於五禮屬嘉禮」等等。<sup>109</sup>據賈公彥《儀禮疏》所引，《儀禮》除軍禮之外，其他四禮皆俱。其撰《禮記目錄》，也以五禮的體系歸各類禮制，如《曲禮》曰：「名曰『曲禮』者，以其篇記五禮之事。祭祀之說，吉禮也；喪荒去國之說，凶禮也；致貢朝會之說，賓禮也；兵車旌鴻之說，軍禮也；事長敬老執贄納女之說，嘉禮也。」<sup>110</sup>而兩漢今文經學「五禮」之說，僅指《尚書·堯典》載舜「歲二月，東巡守，至於岱宗」時諸侯朝聘之禮，並非全部的禮制。《白虎通·巡狩篇》引《尚書》「遂覲東侯，葉時月正日，同律度量衡，修五禮」之文，<sup>111</sup>下又引伏生《尚書大傳》「見諸侯」一段，陳立《疏證》曰：「《禮·王制》有此文。蓋伏生引以釋《書》也。」<sup>112</sup>《禮記·王制》此段文字與《尚書大傳》所引文字稍有出入，但也是根據《尚書》發揮「覲諸侯」之禮。<sup>113</sup>《春秋公羊傳》隱公 8 年「天子有事於泰山。」何休解引《尚書》「修五禮」之說，徐彥《疏》引鄭注曰：「五禮，公、侯、伯、子、男朝聘之禮矣。」<sup>114</sup>則鄭玄注《尚書》「五禮」，以其早於《周禮》，只能遵從今文之說。但鄭玄發揮《周禮》「五禮」說影響所及，遂使後世五禮之說產生混淆。今本《尚書》偽孔《傳》釋「五禮」曰：「修吉、凶、賓、軍、嘉之禮。」<sup>115</sup>又《春秋谷梁傳》「桓公十四年」范甯注「禮有五經」，《疏》引「鄭玄云：『五經者，吉凶賓軍嘉也。』」<sup>116</sup>皆是受鄭玄的影響。

因此，屬於今文禮制體系中的《白虎通》僅「以禮名為綱」來講經義，不可能採用「吉凶賓軍嘉」的五禮體系。如考其禮名，當與《禮記·王制》所載禮教的名目體系比較接近，側重於政教制度。任銘善《禮記目錄後案》稱《王制》「所記者十事：班爵、祿田、任官、巡狩、朝聘、教學、養老、

<sup>108</sup> 賈公彥：《周禮注疏》卷 14；孔穎達《禮記正義》卷 49。

<sup>109</sup> 賈公彥：《儀禮注疏》卷 1 引鄭玄《目錄》。

<sup>110</sup> 任銘善：《禮目錄後案》（濟南：齊魯書社，1982 年），頁 3。

<sup>111</sup> 今本偽古文《尚書》在《舜典》。

<sup>112</sup> 其曰：「見諸侯，問百年，太師陳詩以觀民風俗，命市納賈以觀民好惡。山川神祇有不舉者為不敬，不敬者削以地；宗廟有不順者為不孝，不孝者黜以爵；變禮易樂者為不從，不從者君流。改制度衣服為畔，畔者君討。有功者賞之。」陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，頁 289。

<sup>113</sup> 孔穎達：《禮記正義》卷 11《王制》。

<sup>114</sup> 徐彥：《春秋公羊傳注疏》卷 3。

<sup>115</sup> 孔穎達：《尚書正義》卷 3《舜典》。

<sup>116</sup> 楊士勳：《谷梁傳注疏》卷 4「桓公十四年」范甯注「禮有五經」，疏引「鄭玄云：『五經者，吉凶賓軍嘉也。』」當是鄭注《禮記·祭統》「禮有五經」之語。又，劉昭注《續漢志·祭祀志》注光武封禪刻石文「修五禮」曰：「孔安國曰：『公侯伯子男朝聘之禮。』范甯曰『吉凶賓軍嘉也。』」不知何據。

國用、喪祭、職方。」<sup>117</sup>《王制》又列司徒治民之事：「六禮：冠、昏、喪、祭、鄉、相見。七教：父子、兄弟、夫婦、君臣、長幼、朋友、賓客。八政：飲食、衣服、事為、異別、度、量、數、制。」今本 43 篇，有禮、有教、有政。其中爵、號、謚、五祀、社稷、禮樂、封公侯、京師、三軍、誅伐、封禪、巡狩、考黜、王者不臣、蒼龜，以及莊述祖所補《闕文》所涉郊祀、宗廟、朝聘、貢士、車旂、田獵等，皆屬天子諸侯之事。而五行、諍諫、鄉射、致仕、辟雍、災變、耕桑、聖人、八風、商賈、瑞贄、三正、三教、三綱六紀、情性、壽命、宗族、姓名、天地、日月、四時、衣裳、五刑、五經、嫁娶、紼冕、喪服、崩葬等，則是司徒治民之事。今本《白虎通》引述《禮》類文獻最多，又以《王制》最多，達四十多處，<sup>118</sup>是所有六經類文獻中單篇被引最多者。這也能間接地證明，《白虎通》的禮名綱目為何與《王制》的體系比較接近。

《五經》「通義」之所以能在禮的話語場域生成，其原因蓋有四端。

其一，在儒學的話語場域內，禮的概念遠遠超過禮制、禮法的範疇，而是「天之經，地之義，民之行」，<sup>119</sup>經過先秦至兩漢儒學的不斷闡釋與建構，具有理論化和意識形態化的話語結構。<sup>120</sup>

其二，《五經》之學，皆在禮義之中，學禮是經學的最高境界。《荀子·勸學篇》中即云：「學惡乎始？惡乎終？曰：『其數則始乎誦經，終乎讀禮；其義則始乎為士，終乎為聖人……學數有終，若其義則不可須臾舍也即云故《書》者，政事之紀也；《詩》者，中聲之所止也；禮者，法之大分，類之綱紀也。故學至乎禮而止矣。』」<sup>121</sup>因為學不在誦經知數，而在於通過學習，獲取禮義，養成聖賢。故《禮記》當中，往往有通說《五經》大義的文字，如《經解》：

孔子曰：「入其國，其教可知也。其為人也溫柔敦厚，《詩》教也。疏通知遠，《書》教也。廣博易良，《樂》教也。絜靜精微，《易》教也。恭儉莊敬，《禮》教也。屬辭比事，《春秋》教也。」<sup>122</sup>

又《大戴禮記·保傅》曰：

<sup>117</sup> 任銘善：《禮記目錄後案》，頁 11。

<sup>118</sup> 註見下文。

<sup>119</sup> 《春秋左傳》「昭公二十五年」載子大叔對趙簡子曰：「禮，天之經也，地之義也，民之利行也。」參見孔穎達《春秋左傳正義》卷 51。

<sup>120</sup> 何炳棣《原禮》認為：「自孔子至荀子禮之理論化的完成是中國思想史界多年研究的主題之一。」參見王元化主編：《釋中國》第 4 卷，頁 2938。

<sup>121</sup> 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988 年），頁 11-12。

<sup>122</sup> 孔穎達：《禮記正義》卷 50。

《易》曰：「正其本，萬物理。失之毫釐，差以千里。」故君子慎始也。《春秋》之元，《詩》之《關雎》，禮之《冠》、《昏》，《易》之《乾》、《☵》，皆慎始敬終云爾。」<sup>123</sup>

蘇輿以《保傅》此言，為「所謂讀書通大義」，「皆帝學舉要之例」。<sup>124</sup>所以，在經學話語中，《六經》即是「六教」。事實上《白虎通》也多講禮中之義，即制作禮法的根據和道理。如《爵篇》云「封賢極於百里。其改也，不可空退人，示優賢之義」<sup>125</sup>「婦人無爵何？陰卑無外事。是以有三從之義」<sup>126</sup>「爵人於朝者，示不私人以官，與眾共之義也。」<sup>127</sup>

其三，漢代經學以《公羊》學為靈魂，而《公羊》學的思想邏輯就是以《春秋》當新王，為漢家確立政教制度，因此特重禮義的闡發。《春秋繁露·楚莊王》曰：「《春秋》尊禮而重信。」<sup>128</sup>又曰：「《春秋》之論事，莫重於志」，「緣此以論禮，禮之所重者在其志。」<sup>129</sup>司馬遷《史記·太史公自序》載其聞董仲舒之言曰：「《春秋》者，禮義之大宗也。」<sup>130</sup>那些由董仲舒代表的《公羊》經學創發的、貫穿在漢代經學中的「三統論」「三正說」「文質說」等通義，皆以三代禮制損益為依據，因此也具有禮的淵源。如「夏侯氏尚黑」、「殷人尚白」、「周人尚赤」見諸《檀弓》；<sup>131</sup>「夏侯氏牲尚黑，殷白牡，周駢剛」見諸《明堂位》；<sup>132</sup>虞夏殷周文質相勝見諸《表記》。<sup>133</sup>蘇輿曰：「三代殊制，見於《禮記·明堂位》、《檀弓》、《禮器》、《祭法》、《祭義》諸篇者甚多。」<sup>134</sup>而《白虎通》中最多的經典依據就是禮和《春秋》。據統計，《白虎通》引述《周易》、《尚書》、《詩》、《論語》、《孝

<sup>123</sup> 王聘珍撰，王文錦點校《大戴禮記解詁》卷3（北京：中華書局，1983年），頁58-59。又見賈誼《新書·胎教》。「本」後有「而」，「始」後有「也」。賈誼撰，閻振益、鍾夏校注：《新書校注》（北京：中華書局，2000年），頁390。

<sup>124</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》卷1《玉杯》「能兼其所長，而不能遍舉其詳也」注，頁37。

<sup>125</sup> 「論制爵五等三等之義」章，陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，頁15。

<sup>126</sup> 「論婦人無爵」章，同上註，頁21。

<sup>127</sup> 「論爵人於朝封諸侯于廟」章，同上註，頁23。

<sup>128</sup> 蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》卷1，頁6。

<sup>129</sup> 同上註，卷1《玉杯》，頁25-27。

<sup>130</sup> 《史記》卷130《太史公自序》。

<sup>131</sup> 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》卷6（影印阮元校刻《十三經注疏》本）（北京：中華書局，1980年），第1276頁。

<sup>132</sup> 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》卷31，第1490頁。

<sup>133</sup> 同上註，卷54，第1642頁。

<sup>134</sup> 蘇輿：《春秋繁露義證》卷第7《三代改制質文》，頁183。

經》、《爾雅》、《禮緯》等均不超過百條，最多者為禮類（包括三《禮》及《逸禮》等），達 174 條，其次為《春秋》經和《公羊傳》，達 108 條。<sup>135</sup>

其四，由於禮無所不包，所謂「禮經三百，威儀三千」，<sup>136</sup>因此，在經學文獻中，最早出現了「通論」性的文本。鄭玄《禮記目錄》引劉向《別錄》分《禮記》49 篇為 9 類，為制度、通論、明堂陰陽、喪服、世子法、祭禮、子法、樂記、吉事，其中「通論」類的篇數最多，計有 16 篇：《檀弓》上下、《禮運》、《玉藻》、《大傳》、《學記》、《經解》、《哀公問》、《仲尼燕居》、《孔子閑居》、《坊記》、《中庸》、《表記》、《緇衣》、《通論》、《大學》，<sup>137</sup>這說明，《禮記》的篇章已經為「通經釋義」提供了文本形式的雛形。

因此，班固撰集《白虎通義》，唯有採用禮名為綱，更多地依據禮類經傳，才能夠通經釋義，也能被諸家認同。事實上，五經通義類的文獻與比較《春秋》三《傳》異同之類的文獻不同，無法專就某一經的知識與經說進行比較，只能在禮制的話語場域裡加以商討。這一點還可以驗之於許慎的《五經異義》，盡管今本是殘帙輯佚，但是其中每一條經義的異同比較都是討論禮制的問題。陳壽祺《五經異義疏證自序》曰：「其篇題可見者二十五事，第五田稅、第六天號、第八壘制三事篇次尚存，其它以類相從，略具梗概。」<sup>138</sup>則《異義》亦以禮名為綱。

如果在禮類經傳中沒有根據，漢家的制度也是形成「通義」的話語場域，即陳立《疏證》所謂的「緣漢制以證經義」。前論《爵篇》論「天子者，爵稱也」一則，從陳立《疏證》引《五經異義》中可見，《左氏》代表的古學認為天子無爵。而鄭玄駁此觀點時，不僅援引了《冠禮》，而且援引了制度，所謂「自周及漢，天子有謚」，正是「緣漢制以證經義」的現象。其實許慎引《左傳》家「施於夷狄稱天子，施於諸夏稱天王，施於京都稱王」

<sup>135</sup> 據張廣保《〈白虎通義〉制度化經學的主體思想》一文統計，《白虎通》「四十四篇中引《尚書》及傳八十四條，禮類（包括三《禮》及《逸禮》）一百七十四條，《春秋》經傳一百零八條，《論語》六十三條，《詩》類六十九條，《易》類二十三條，《論語》六十三條，《孝經》九條，《爾雅》兩條，各類緯書三十三條。」參見《經學今銓三編》，收於《中國哲學》第 24 輯（瀋陽：遼寧教育出版社，2002 年），頁 301。另，鄭穎：《〈白虎通〉引文釋例》（浙江：浙江大學碩士學位論文，2009 年）、韓敬竹：《〈白虎通〉引書輯考》（黑龍江：哈爾濱師範大學碩士學位論文，2015 年）均有再加細緻的統計，對明引、暗引等不同的引用方式，同一文獻不同名稱等皆有統計，統計的數據互有同入，但比例接近，皆以《禮》文獻居首位，《春秋》經傳類居第二位。

<sup>136</sup> 見《大戴禮記·本命》，王聘珍撰，王文錦點校：《大戴禮記解詁》卷 13，頁 252。

<sup>137</sup> 參見任銘善：《禮目錄後案》。又《投壺》、《目錄》云「此於《別錄》屬吉禮。」任銘善《案》曰：「『禮』乃『事』之誤。」「儀禮·鄉飲酒禮」、《鄉射禮》、《燕禮》、《大射儀》、《目錄》皆云於五禮屬嘉禮。」「投壺以司射執事，則是與射為類，故不得云吉禮，當云吉事也。」參見任銘善：《禮目錄後案》，頁 86。

<sup>138</sup> 陳壽祺、皮錫瑞撰，王豐先點校：《五經異義疏證、駁五經異義疏證》，頁 3。

的說法，也是依仿漢制立說，與鄭注的觀點接近。鄭注《禮記·曲禮》「君天下曰『天子』」曰：「今漢於蠻夷稱天子，於王侯稱皇帝。」而《左傳》中並沒有這樣的依據。孔穎達《曲禮》疏也引《五經異義》的這段文字，但他認為《左傳》並無此說，曰：「若杜預之義，天子，王者之通稱。故成公八年，天子使召伯來賜公命。魯非夷狄，稱天子。莊元年冬，王使榮叔來賜桓公命。魯非京師，而單稱王。是無義例。其許慎、服虔等依京師曰王，夷狄曰天子，與此不同，具有別說。」所以，許、服諸家和今文家、鄭玄等在天子是否有爵的問題上存在著異義，但對夷狄稱天子卻是一致的，因為漢制如此。再如封禪在儒家的經傳中也沒有根據，所以秦皇漢武封禪，儒生「拘於《詩》《書》古文而不敢騁」。<sup>139</sup>但是光武帝行封禪，便用讖緯作為根據，與梁松等群臣議定了封牒於函、刻石立碑等事，<sup>140</sup>所以《封禪篇》中講封禪，就有了刻石紀功、以「金泥銀繩」為封，或「石泥金繩，封之以印璽」等說法。<sup>141</sup>再如漢武帝時巡狩五嶽，以《禹貢》所言南嶽衡山在長沙王國，<sup>142</sup>不在郡縣之中，故以廬江郡灂縣霍山（亦名天柱山）為南嶽，後世皆遵守此制。<sup>143</sup>《爾雅·釋山》中有「江南衡」和「霍山為南嶽」兩說，而《巡狩篇》中亦存兩說，既言「南方為霍山者何？霍之為護也。言太陽用事，護養萬物也。小山繞大山為霍」；又云「南方衡山者，上承景宿，銓德均物，故曰衡山」。<sup>144</sup>再如《王者不臣篇》以三老、五更作為「王者暫不臣」之人。此禮於經無據，即依漢制為說。劉昭《續漢志·禮儀》注引譙周《五經然否》曰：「漢初或云三老答天子拜，遭王莽之亂，法度殘缺。漢中興，定禮儀，群臣欲令三老答拜。城門校尉董鈞駁曰：『養三老，所以教事父之道也。若答拜，是使天下答子拜也。』詔從鈞議。」<sup>145</sup>陳立《疏證》據此曰：「是三老不臣之制，漢初猶行之。」<sup>146</sup>

<sup>139</sup> 《史記》卷121〈儒林列傳〉。

<sup>140</sup> 見《續漢書·祭祀志上》，收於《後漢書》卷97〈志第七〉。

<sup>141</sup> 「論封禪之義章」，陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，頁279。

<sup>142</sup> 《漢書》卷28上〈地理志下〉「長沙國汀湘南縣」注曰：「《禹貢》衡山在東南。」

<sup>143</sup> 《漢書》卷28上〈地理志上〉「廬江郡灂縣」注曰：「天柱山在南，有祠。」又，《漢書》卷6〈武帝紀〉：「五年冬，行南巡狩，至於盛唐，望祀虞舜於九嶷。登灂天柱山，自尋陽浮江，親射蛟江中，獲之。」《漢書》卷25〈郊祀志下〉載宣帝時「五岳、四瀆皆有常禮。東岳泰山於博，中岳泰室於嵩高，南岳灂山於灂，西岳華山於華陰，北岳常山於上曲陽，河於臨晉，江於江都，淮於平氏，濟於臨邑界中，皆使者持節侍祠。唯泰山與河歲五祠，江水四，餘皆一禱而三祠云。」《後漢書》卷3〈肅宗孝章帝紀〉載：「元和元年冬十月己未，進幸江陵，詔廬江太守祠南岳。」三年詔有曰：「遂望祀華、霍。」李賢注曰：「華、霍，山名也。霍在今廬江灂縣西南，亦名天柱山。」

<sup>144</sup> 「論五岳四瀆」章，陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，頁299。

<sup>145</sup> 《後漢書》卷94〈志第四〉。

<sup>146</sup> 「論五暫不臣」章，陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，頁320。

## 五、數術知識的話語

《漢書·律曆志》言制定度量衡之法，曰：「稽之於古今，效之於氣物，和之於心耳，考之於經傳，咸得其實，靡不協同。」<sup>147</sup>這也是漢人建構知識和思想的方法，不僅要具備古今、經傳等歷史文化的根據，還要有氣物、心耳等自然知識和經驗的根據，故漢代經學中多有陰陽五行之說，皮錫瑞云：「漢有一種天人之學，而齊學尤盛。伏《傳》五行，《齊詩》五際，《公羊春秋》多言災異，皆齊學也。《易》有象數占驗，《禮》有明堂陰陽，不盡齊學，而其旨略同。」<sup>148</sup>漢儒也將這些「天人之學」奉為經學的「通義」。翼奉上疏元帝，曰：

賢者見經，然後知人道之務，則《詩》《書》《易》《春秋》《禮》  
《樂》是也。《易》有陰陽，《詩》有五際，《春秋》有災異，皆  
列終始，推得失，考天心，以言王道之安危。<sup>149</sup>

陰陽五行是一種包括宇宙，貫穿萬物的結構，屬於天文、曆法、形法、方技等數術知識，任何思想和知識都可以借助這個框架形成各自的體系，戰國秦漢諸子如《管子》、《呂氏春秋》、《淮南子》等文獻當中，就已經具備宇宙論風格的邏輯框架，經學將經義比附於這樣的話語框架中，既可以将經義形而上學化，上升到天道的理論層次；也可以將經義常識化，成為經驗認可的知識。比如《禮運》曰：「夫禮，必本於大一，分而為天地，轉而陰陽，變而為四時，列而為鬼神。」此是將禮形而上學化；「故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。」，「故人者，天地之心也，五行之端也，食味別聲被色而生者也。」此是建構有關人性的知識。《禮記》中的這些話語特徵，正如李源澄指出的那樣：「晚周儒家言禮」，「蓋本於天人合一之思想」，「為漢代今文學之先趨」。<sup>150</sup>董仲舒等創發的「三統」、「三正」等經義，正是依循這樣的方式。

《白虎通》作為漢代經學總結性的文獻，其中貫穿的陰陽五行的思想框架更為明顯。比如《封公侯篇》中敘述官制，比附於宇宙結構：

王者所以立三公九卿何？曰。天雖至神，必因日月之光。地雖至靈，必有山川之化。聖人雖有萬人之德，必須俊賢。三公、九卿、二十七大夫、八十一元士，以順天成其道。司馬主兵，司徒主人，

<sup>147</sup> 《漢書》卷21上〈律曆志上〉。

<sup>148</sup> 皮錫瑞著，周予同注釋：《經學歷史》（北京：中華書局，1959年），頁106。

<sup>149</sup> 《漢書》卷75〈睦兩夏侯京翼李傳〉。

<sup>150</sup> 李源澄：《禮之衍變》，頁769、770、771。

司空主地。王者受命為天地人之職，故分職以置三公，各主其一，以效其功。一公置三卿，故九卿也。天道莫不成於三：天有三光，日、月、星；地有三形，高、下、平；人有三尊，君、父、師。故一公三卿佐之，一卿三大夫佐之，一大夫三元士佐之。天有三光，然後能遍照，各自有三法，物成於三，有始，有中，有終。明天道而終之也。<sup>151</sup>

天道和自然的法則，甚至成為物理、倫理和法律的根據，可以直接比附。《五行篇》中，以陰陽五行之義立了三十九項「法」。其中有國法，如「父死子繼何法？法木終火王也。」、「主幼臣攝政何法？法土用事於季、孟之間也。」有倫理，如「子順父，妻順夫，臣順君何法？法地順天也。」、「娶妻親迎何法？法日入，陽下陰也。」、「子諫父何法？法火揉直木也。」有物理，如「陰舒陽急何法？法日行遲，月行疾也。」、「人有五臟六腑何法？法五行六合也。」<sup>152</sup>

《白虎通》中引述了一些讖緯文獻，和漢儒講災異一樣，往往受到儒學內部的詬病。莊述祖指出其中「傳以讖記，援緯證經」的現象，評論道：「是書之論郊祀、社稷、靈台、明堂、封禪，悉隱括緯候，兼綜圖書，附以世主之好，以緝同道真，違失六藝之本。」<sup>153</sup>但是從漢代經學的語境來看，讖緯既是孔子的秘經，又為人主所重，屬於漢儒經學系統中的秘經，其文化地位高於諸子之言，且引用緯書，往往由於六經文本中沒有文字依據或思想根據。比如《三綱六紀篇》中提出君臣、父子、夫婦三綱，以及諸父、兄弟、族人，諸舅、師長、朋友六紀，此說由董仲舒《春秋繁露》發其端，<sup>154</sup>至《白虎通》成為定說，於中國文化影響至深，但此說並不見於經傳，《白虎通》中只能綜合《禮含文嘉》為說。<sup>155</sup>今學、古學中無定說的經義，《白虎通》往往也根據緯書立說。比如莊述祖《白虎通闕文》所輯補《郊祀篇》曰：「五帝三王祭天，一用夏正何？夏正和天之數也。天地交，萬物通，始終之正。故《易乾鑿度》云：『三王之郊，一用夏正也。』」陳立《疏證》曰：「郊、丘之說，古無定論。」<sup>156</sup>既無定論，則須另找根據。

<sup>151</sup> 「論三公九卿」章，陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，頁 129-131。

<sup>152</sup> 「論人事取法五行」章，同上註，卷 4，頁 194-198。

<sup>153</sup> 莊述祖：《白虎通義考》，陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證·附錄二》，頁 609。

<sup>154</sup> 《春秋繁露·基義》曰：「君臣、父子、夫婦之義，皆取諸陰陽之道。君為陽，臣為陰；父為陽，子為陰；夫為陽，妻為陰。」蘇輿：《春秋繁露義證》卷第 12，頁 350。

<sup>155</sup> 「總論綱紀」章、「論三綱之義」章、「論綱紀所法」章，陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》卷 8，頁 373-375。

<sup>156</sup> 陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》卷 4，頁 561。

史載光武帝問鄭興郊祀事，曰：「吾欲經讖斷之。」<sup>157</sup>又載明帝永平元年，樊儵「與公卿雜定郊祠祀儀，以讖記正五經異說。」<sup>158</sup>再如《辟雍篇》論「天子明堂」曰：「明堂上圓下方，八窗四闔，布政之宮，在國之陽。上圓法天，下方法地，八窗象八風，四闔法四時，九宮法九州，十二坐法十二月，三十六戶法三十六雨，七十二牖法七十二風」。<sup>159</sup>而明堂之制，今、古異說。《五經異義》「今禮戴說」與《白虎通》相似。而古《周禮》、《孝經》說則以其制為：「東西九筵，筵和尺，南北七筵，堂崇一筵，五室」，許慎認為：「今禮、古禮各以其義說，無明文以知之。」鄭玄駁《異義》中，引《援神契》曰：「上圓下方，八窗四闔，布政之宮，在國之陽。」<sup>160</sup>可以推想，《白虎通》在今、古之學皆無明文定說的情況下，只能根據讖緯決定。這固然因為讖緯在東漢具有的特殊政治地位，但在什麼樣的語境中依據讖緯，才是真正的话语機制。

讖緯本身也是漢代長期建構的經學學說，它以秘經的經典面目解決了漢代經學中一些「無明文以知之」的問題。六經中最多的「無明文以知之」的領域，恰恰是關於天道的知識，漢儒要使經學承擔起溝通天人，推測災異祥瑞的政治數術，就必須大量地吸納、建構知識體系，而讖緯文獻中最為豐富的內容就是數術與經學相比附類的知識，劉師培《讖緯論》認為讖緯有「補史」、「考地」、「測天」、「考文」、「徵禮」、「格物」數善。<sup>161</sup>正因為如此，這些知識體系也成了產生「通義」，形成權威話語的機制。

《白虎通》中有一些關於天道自然、人性與身體的知識，全然依靠讖緯立說。比如《天地篇》、《日月篇》，幾乎全部根據或引用讖緯來闡述天地日月的知識。「釋天地之名」章云「天之為言鎮也，居高理下，為人鎮也」，「地者，易也。萬物懷任，交易變化」，據《說題辭》、《元命包》；「論天地之始」章云「始起先有太初，然後有太始，形兆既成，名曰太素」，引《乾鑿度》為說；「論左右旋之象」章云「天道所以左旋，地道右周」，據《元命包》為說；「論日月右行」章論「天左旋，日月五星右行」，引《含文嘉》、《刑德放》為說；「論日月行遲速分晝夜之象」章曰「日行遲，月行疾何？君舒臣勞也」，引《感精符》為說；「釋日月星之名」章云「月三日在魄」，「星者精也」，引據《感精符》、《說題辭》為說；「論閏月」章云「月有閏余」，引《讖》為說。<sup>162</sup>《八風篇》云「風之為言萌也，養物成功，所以象

<sup>157</sup> 《後漢書》卷36〈鄭范陳賈張列傳〉。

<sup>158</sup> 《後漢書》卷32〈樊宏陰識列傳〉。

<sup>159</sup> 「論靈臺明堂」章，陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》卷6，頁265-266。

<sup>160</sup> 陳壽祺、皮錫瑞撰，王豐先點校：《五經異義疏證、駁五經異義疏證》，頁367-369。

<sup>161</sup> 劉師培：《左盦外集》卷3，收於劉師培《劉申叔遺書書》，頁1371-1372。

<sup>162</sup> 陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》卷9，頁420-428。

八卦」等，皆據《考異郵》、《通卦驗》等緯書為說。<sup>163</sup>關於人的知識，如《聖人篇》「論異表」章云「聖人皆有異表」，自伏羲至孔子的諸聖異表文字，引《傳》、《禮說》，皆是《元命包》、《援神契》、《含文嘉》等緯書中的文字。<sup>164</sup>《性情篇》綜合《援神契》、《元命包》、《樂動聲儀》等緯書中的知識，闡述有關人性的知識，將董仲舒天人相副、性陽而仁，情陰而貪的學說發揮成一套話語體系，<sup>165</sup>以五性為陽，六情為陰；性為仁義禮智信，分配五藏之中：肝（木）、肺（金）、心（火）、腎（水）、脾（土）；情為喜怒哀樂愛惡，分配六腑之中，而魂魄精神等陰陽之氣貫行於性情之內。<sup>166</sup>緯書中有關的人的知識，與《黃帝內經》等以陰陽五行學說建構的醫經可以相互印證，<sup>167</sup>故劉師培曰：「蓋《靈樞》、《素問》均言五行，儒生以其與《洪範》、《月令》相似也，遂更以儒生所傳五行，附合醫經；更以醫經之言入儒書之注。此古醫學賴經生而傳者也。」<sup>168</sup>

《白虎通》中的數術知識多據讖緯，一方面證明了讖緯是起於西漢哀平之際的神秘經典，<sup>169</sup>另一方也證明漢儒通過讖緯完善、補充了經學的知識體系，因而使得經學更加具有權威性。西漢董仲舒等吸收道家和陰陽家的宇宙論以及數術知識時，決不會引用諸子的文獻來證成聖人的經說，而《白虎通》就可以援引很多由漢儒造作的聖人秘經，憑藉其權威來闡說「通義」。

## 六、結論

當我們沿著清儒的學術路徑，再以歷史的眼光重新審視《白虎通》的話語形式及其思想和知識，可以看出漢代經學中一些重要的思想史現象。

《白虎通》作為官方博士經學的思想文獻，既不是禮樂政教的祀典、法典，而是全部經傳的「通義」。其「通義」的形成有三大機制：經學內部求同存異的話語系統、禮樂政教制度的話語系統、關於宇宙、自然知識的話語系統。而第三個機制更能體現漢儒在經學方面的積極創發。自西漢董仲舒《公羊春秋》開始，漢代的經學就不斷地建構「天人之學」，西漢末年讖緯思潮

<sup>163</sup> 「論八風節候及王者順承之政」章，陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》卷7，頁341-346。

<sup>164</sup> 「論異表」章，陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》卷7，頁337-341。

<sup>165</sup> 《春秋繁露·深察名號》：「天兩有陰陽之氣，身亦有貪仁之性。天有陰陽禁，身有情欲柢，與天道一也。」，「身之有性情也，若天之有陰陽也。」蘇輿：《春秋繁露義證》卷第10，頁296、298。

<sup>166</sup> 陳立撰，吳則虞點校：《白虎通疏證》，頁381-390。

<sup>167</sup> 參見徐興無：《漢代人性論中的「魂」、「魄」觀念》，《南京大學學報》2010年第2期。

<sup>168</sup> 劉師培：《讀書隨筆》「古代醫學與宗教相雜」條。收於劉師培：《劉申叔遺書書》，頁1956。

<sup>169</sup> 《後漢書》卷59〈張衡列傳〉載張衡上疏曰：「圖讖成於哀平之際。」

興起，將儒家經說和數術知識進一步整合兼並，在道、術兩個層次皆有發展，形成了神聖的權威經典體系。這些話語系統在《白虎通》中發揮出不同的功能，形成復合的對話與辯論場域，生成了極具時代特徵的經學公共話語體系。