

天道与人道:汉代婚龄制度的经权逻辑^{*}

——以《五经异义疏证》为中心

刘晓彤

(同济大学 人文学院,上海 200082)

摘要:《五经异义疏证》所辑汉儒婚龄之争,以儒家经权思想为理论视角,探讨汉代婚龄制度的建构逻辑。汉儒以汉代象数宇宙论为依据,将“女二十、男三十”的婚龄设定建构为契合天道的礼制之“经”;又通过婚龄区间、特例救济等方式,在坚守根本经义的前提下形成“权”的调适策略;同时明确阶层婚龄差异是“礼有差等”之经的固有内涵,而非权变。汉代婚龄制度通过经师论辩、官方礼制确立、国家政令落地等路径实现制度化,最终达到经权合一,成为融教化与规训于一体的国家治理术。这一微观礼制是理解汉代儒家经权之道与礼治实践的重要载体。

关键词:婚龄;《五经异义疏证》;礼制;经权之道;政治哲学

中图分类号:D929;D923.9

文献标志码:A

文章编号:1009-1734(2026)07-0045-10

《五经异义疏证》为清代学者陈寿祺所撰,该书以东汉许慎《五经异义》和郑玄《驳五经异义》的散佚内容为基础,并辑录《通志》等书中相关学者的著述,附以“蒙案”按语考辨经学观点,涉及礼制、刑狱、祭祀、田税等名目,力图呈现古文经学和今文经学的差异。其中,婚龄之争尤为典型^①:围绕“男三十而娶,女二十而嫁”这一核心命题,汉儒展开了关于宇宙论依据、身份差异、政治实践等层面的深入论辩^②。比如,君主为何早于庶民婚配、何为“长殇”、早嫁娶是否合乎礼法等。这些讨论表面围绕年龄规定,实则关乎天道根据、身份等差、人伦秩序与政治治理等议题。

学界对汉代婚龄的研究,多集中于社会史或制度史层面。如吕思勉在《昏年考》中整理记录了相关文献^{[1]280-283};彭卫的《汉代婚姻形态》侧重于解读婚龄的结构及其影响^{[2]64-84};杨树达《汉代婚丧礼俗考》以观点对应引文的形式呈现了汉代婚龄的分布^{[3]20-23}。近年来,部分学者关注汉儒针对二十、三十婚龄的讨论,如王国雨指出此为儒家“婚姻以时”的观念^{[4]54-63}。然而,从“经权”哲学角度对《五经异义疏证》所辑材料进行系统分析的专门研究尚付阙如。本文对经权思想的运用,并非基于特定师法、家法的经学传承,而是将其作为分析汉代制度逻辑的方法论工具。这种视角有助于超越今古文经学的门户之见,揭示经权思想如何作为一套通用的治理逻辑,贯穿于汉儒对婚龄制度的建构过

^{*} 收稿日期:2026-04-17

作者简介:刘晓彤,博士生,从事先秦两汉哲学研究。

① 本文所论“婚龄”,即古文献中之“昏龄”,为行文统一,除直接引文外均用“婚龄”。

② 关于婚龄的汉代经学论述,主要赖清代陈寿祺《五经异义疏证》的辑佚得以保存。据陈氏所引,以下即以陈氏所辑材料为中心,分析汉儒的观点。

程之中。“经”指源于天道阴阳的根本原则与礼制规范,包括根本之经与形式之经。根本之经指阴阳和合、礼有差等、重继嗣、人人有偶等伦理原则;形式之经指“男三十、女二十”等具体礼制规定。“权”则是在坚守根本之经的前提下对形式规范的合宜变通,遵循“权不离经”“反经而善”的原则^①。本文在前人研究基础上,以《五经异义疏证》为核心材料,以汉代经权思想为理论框架,从天道之经的宇宙论基础、人道之权的现实调适、经权合一的政治实践三个层面,剖析汉代婚龄制度的建构逻辑与运作机制,以深化对儒家经权之道与汉代“以经治国”实践的理解。

一、天道之经:婚龄的宇宙论基础

婚龄的设计,不仅是维系宗族人丁兴旺的关键环节,更是国家维护伦理秩序、储备劳动力资源的制度安排。婚龄的设定,常被视为个体选择、社会习俗与生理因素共同作用的结果。然而,汉儒为何援引《周易》《礼记》对“男三十而娶,女二十而嫁”之说展开论辩?基于汉代象数学的背景,三十、二十之数是否蕴含深意?其如何经由象数逻辑,被建构为法象天道的礼制规范?汉代学者从“推天道以明人事”的角度推算出理想婚龄,阐明男三十娶妻、女二十嫁夫是宇宙节律在人事中的自然呈现。

“先秦婚龄,周以前尚不可考。”^{[5]73-79} 经学家对婚龄的考据始于周代。王国雨指出,周代婚礼并未记载初婚年龄,“男三十而娶,女二十而嫁”的婚龄成为经学问题始于汉代^[4]。相关材料如下:

三十曰壮,有室。(《礼记·曲礼上》)

三十而有室,始理男事。(《礼记·内则》)

十有五年而笄,二十而嫁,有故,二十三年而嫁。(《礼记·内则》)

媒氏掌万民之判。凡男女,自成名以上,皆书年月日名焉。令男三十而娶,女二十而嫁。(《周礼·地官·媒氏》)

由《周礼》《礼记》的相关叙述可知,“男三十而娶,女二十而嫁”的说法已有文献记载。《周礼》之载,示周代官方已有掌婚配之职,并将男三十、女二十作为理想婚龄。然《周礼》成书年代尚有争议,其所述制度是否确为周代实存,学界亦有不同看法^②。汉儒仍据此展开象数阐释,将文献所载的二十、三十视为理想婚龄,进而推演其与天道的对应关系。如“《尚书大传》曰:‘男子三十而娶,女子二十而嫁’”^{[6]149}。故而,婚龄是汉儒建立规范(即“经”)之典型依据。

在汉代象数学体系中,奇数代表天数,偶数代表地数:

天数五,地数五,五位相得而各有合。天数二十有五,地数三十,凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。(《周易·系辞上》)

天一、地二,天三、地四,天五、地六,天七、地八,天九、地十。(《周易·系辞上》)

除奇偶数与天数、地数的对应外,“此言天地阴阳自然奇偶之数”更揭示了天数(阳、奇)与地数(阴、偶)各自构成两种均等序列^{[7]286},且各有其极:天数之极为九,地数之极为十。更为重要的是,《周易·说卦》言:“参天两地而倚数。”郑玄注:“天地之数备于十,乃三之以天,两之以地。而倚托大演之数,五十也。”^{[8]62}可见,三被立为天数的代表基数,二被立为地数的代表基数。需说明的是,汉

① 相关论述可参考《春秋公羊传·桓公十一年》《春秋繁露·玉英》《白虎通·诛伐》等篇。

② 陈顾远认为婚龄设置基于社会需要,《周礼》所载未必是真实的制度。参见陈顾远:《中国婚姻史》,北京:商务印书馆,2014年,第16页。

代象数学以“三”而非最小阳数“一”代表天数之因是:对太极与生成的严格区分。在《周易》体系中,“一”象征太极,是阴阳未分的混沌本源,不可推演具体人事;而“三”代表天地人三才兼备,是天道产生万物的完整状态。《老子·四十二章》:“一生二,二生三,三生万物”,明示唯“三”方具生成之能。故一切人事制度的推演,皆以“参天两地”为据。

郑玄将此象数逻辑直接运用于婚龄解释。他在注《周礼·地官·媒氏》时言:“二三者,天地相承覆之数也。《易》曰‘参天两地而奇数’焉。”^{[9]1034} 二是地数之首,三是天数之基。二十为地数二与地数十之积,三十为天数三与地数十之积。换言之,二十、三十并非随意之数:二十为地数之自足,象征地道之圆满,标志着女性的成熟;三十是天数与地数之终的结合,表明男性须与女性结合方能达至成熟。需辨明的是,二十、三十的差异并非意味着男女各自独立完成成熟,而是以数理形式揭示了阳必交阴方能成化、阴承阳乃可受孕的宇宙论模型。郑玄引《周易》,从汉代象数学角度阐明二十、三十为天地之数,证婚龄有其宇宙论渊源。二十全由地数构成,三十则由天数与地数构成。此差异乃阴阳性质迥异之必然。阳(天)以施、授为主导,必交于阴方能成其化育之功,所以三十(男性婚龄)必须借助地数得以成;阴(地)以承、受为作用,只需自身圆满便可顺天(阳)而行,所以二十(女性婚龄)仅需地数自乘即可。此数理设计,实为汉代“阳主阴从”“阳施阴受”性别秩序的具体体现。

婚龄既以阴阳为理据,则阴阳之变亦可释男女生理之异。《白虎通·嫁娶》言:“男三十而娶,女二十而嫁何?阳数奇,阴数偶也。男长女幼者何?阳道舒,阴道促。男三十筋骨坚强,任为人父,女二十肌肤充盈,任为人母,合为五十,应大衍之数,生万物也。”^{[10]453} 男女婚龄之异,源于各自适合为人父母的生理年龄不同。女性二十岁时气血充足,可为人母;男性三十岁时身体强健,可为人父。据阴阳自性,阳之性舒展缓慢,男性需更长周期方能成熟,以胜任为人父之责,故宜三十而娶;阴之性急促快速,女性较早成熟,故二十岁即可担任母职。婚龄之所以如此设定,是因为它们对应着天道运行节律在人身的具体展开。人并非任意选择婚龄,而是顺应宇宙所赋之生命节奏。二十与三十合为五十,应为大衍之数,象征天地化育万物,此数理机制普遍适用于男女婚事。如“《大戴》说:男三十、女二十有婚娶,合为五十,应大衍之数,自天子达于庶人,同一也”^{[6]147}。二十与三十据阴阳相合之理,效法宇宙的生化动力,夫妻之道即生生之道的体现,正如“物莫无合,而合各有阴阳……夫为阳,妻为阴”^{[11]310}。婚龄乃汉儒依据天地、阴阳之数理而设置。这套精妙的数理机制因合于天道而具有神圣性,故能适用于自上而下的各阶层。

此外,汉儒为强化天道与婚龄的关联,通过建构“中古”与“太古”的婚龄设定来托古立说。《大戴礼记·本命》:“中古男三十而娶,女二十而嫁,合于五也,中节也。太古男五十而室,女三十而嫁,备于三五,合于八十也。”^{[12]251} 该说将婚龄划分为两个阶段:太古婚龄极晚(男五十、女三十),中古婚龄适中(男三十、女二十)。这表面上是历史叙述,实为一套精密的数理推演。所谓“合于五”,乃指中古婚龄三十、二十之和为五十,应大衍之数,象征阴阳中和、生化万物的理想状态。所谓太古“备于三五,合于八十”,乃极力推迟婚龄,以凑齐三、五、八十等奇偶之数,完成一种形式自洽的象数推演。此婚龄远高于中古,正以极端数字反差,凸显中古之“中”的合理性与优越性,从而在数理与天道的框架内确立男三十而娶、女二十而嫁的权威性与神圣性。

总之,汉儒以象数推演,将二十、三十之数建构为合于阴阳天道的神圣规范,为婚龄制度确立不容置疑的“经”。然而,这一源自天道的宇宙论模型必然面临复杂的现实。当天道之经面对人道现实时,儒家思想又当如何调适?这便引出了“权”的逻辑。

二、人道之权：婚龄的阶层差异

三十而娶、二十而嫁作为天道之经,具有普遍性权威。此理想模型遭遇现实,或需应对个体差异,或需容纳身份等差,经学家如何自圆其说?汉儒以“极限说”拓宽婚龄的年龄范围,并借助对阶层差异正当性的论证,在经的原则下预留权变空间。

汉儒重新界定婚龄,谓二十、三十为礼制规定的嫁娶最晚年龄界限,此年龄前后皆有解释空间。王肃、谯周的“极限说”运用经权思想,将婚龄转化为一种可被理解的弹性区间,从而调和理想与现实:

谯周曰:“……《周礼·媒氏》曰:‘令男三十而娶,女二十而嫁。’《内则》云:‘女子十五而笄。’说曰许嫁也。是故男自二十以及三十,女自十五以及二十皆得以嫁娶,先是则速,后是则晚。……则三十而娶,二十而嫁,说嫁娶之限,盖不得复过此尔。”^{[13]399}

《周礼·媒氏》疏引王肃曰:“《周官》云:‘令男三十而娶,女二十嫁’,谓男女之限,嫁娶不得过此也。三十之男,二十之女,不待礼而行之,所谓奔者不禁,娶何三十之限,前贤有言,丈夫三十不敢不有室,女子二十不敢不有其家。”^{[6]150}

谯周据《周礼·媒氏》与《内则》划定男婚女嫁的年龄区间。女性十五及笄而获婚配资格,二十而嫁为礼制所设上限。由此形成“十五至二十”的婚龄区间:先于十五而嫁为“早”,因未及笄而尚未成人;后于二十而嫁为“晚”,因已逾礼制之限;在区间之内,“皆得以嫁娶”,无早晚之分。男子“二十至三十”的区间,其理同。此阐释既为早婚与晚婚划定清晰边界,又在边界之内给予充分的自由选择空间。对于谯周而言,早婚、晚婚的界定体现一种权变性的婚龄诠释,在婚龄范围内结婚合于礼制,超过此范围则为越限。权变之外,谯周明确二十、三十是“嫁娶之限”,以维护经的权威与嫁娶的边界。他强调嫁娶不能越过二十、三十,而非不能早于十五、二十。这表明礼制对早婚的包容度更高,该权变体现为默许、容忍和不干预,一端不限、另一端限制,更明经(二十、三十)之所在。王肃亦以三十、二十为婚嫁之上限。王肃谓一旦超过婚龄的礼制界限,则可“不待礼而行之,所谓奔者不禁”:男女不必完六礼之程即可自由结合,以制度的松绑(权变)确保婚姻的建立。王肃又言男女“不敢不有室、有家”,非重申礼制之强制,乃揭示人性内在的渴望:人至二十、三十,无论从生理成熟、社会期待或心理需求而言,皆已“不能不”成家。个体超出婚龄限制时,为达礼制的根本目的(人人有偶),“礼之权”允许以“奔”的特殊形式来完成结合^①。此乃“反经而善”的体现:在特殊情境下,变通礼仪形式(反“婚姻之礼”的经),以成就更高的伦理目标(合“人伦之本”的经)。二人所释,表层之经是二十、三十的嫁娶限制;深层之经则代表男女联结的人道追求与阴阳调和的天道规则;权体现为礼制界限内的婚龄区间和补救措施。

是以,“极限说”的核心在于:它并未脱离经的框架,而是在礼制之中为婚龄预备充足的权变空间,既可解释亦能行事。婚龄的限度与针对晚婚的举措,皆遵循人伦之本。至此,经与权于极限说中合一。然极限说仅设置婚龄的时间范围,属于权在时间维度的弹性,却未考虑到更深层的身份等差——君主、士大夫和庶民婚龄之异。遂引出权在空间维度的弹性,即汉儒对各阶层婚龄差异的阐释。

“礼者,天地之序也。”(《礼记·乐记》)礼的本质即差序格局、等级制度的建构。陈寿祺总结国

^① “礼之权”是经学家对礼文的解释、是婚龄弹性、特例与救济。

君、士大夫和平民的婚礼差异,以“冠有贵贱之异,而昏得无尊卑之殊”发“礼有差等”之叹^{[6]151}。婚龄之经,体现为“礼有贵贱尊卑之等”。婚龄的等差规定,并非对普遍原则的偏离,而是“礼有差等”这一根本规范在制度层面的直接体现。此基础上之权变,呈现为经学家运用“权”的逻辑论证并维护此一差等秩序。

《大戴礼记》与《左传》关于天子与庶人婚龄是否同礼,有不同的表述:《大戴礼记》认为君民同礼,《左传》则以国君十五生子为礼。二者视角之异,蕴含经权之辨。

《异义》:“……古《春秋左氏》说:国君十五而生子,礼也;二十而嫁,三十而娶,庶人礼也……”许君谨案:“舜三十不娶,谓之鰥。文王十五而生武王,尚有兄伯邑考,知人君早昏娶,不可以年三十,非重昏嗣也。”^{[6]147}

《异义》:“人君年几而娶?今《大戴礼》说男子三十而娶,女子二十而嫁,天子已下及庶人同礼。又《左传》说人君十五生子,礼,三十而娶,庶人礼也。谨案:舜生三十不娶,谓之鰥。《礼·文王世子》曰‘文王十五生武王,武王有兄伯邑考’,故知人君早娶,所以重继嗣。”^{[6]148}

《左传》区分国君与庶人婚龄的礼制差异。国君十五岁生子,示其可能在十五岁或此前已成婚。庶人则遵循礼制的二十而嫁、三十而娶。《大戴礼记》则主张“天子已下及庶人同礼”。二十、三十是婚龄规范,现实婚龄的浮动属权变之常。对君王而言,为什么会在如此早(甚至早于谯周所谓女性婚龄的下限)的年龄结婚、生子?许慎举周文王十五岁生武王,且武王有长兄伯邑考之例,揭示君主早婚的原因,即“重继嗣”。然许慎前文已言“知人君早昏娶,不可以年三十,非重昏嗣也”。此二者看似矛盾,实则一致。两部经典是在分述同一事物的两个维度:《大戴礼记》言礼之经,即人人需婚配的普遍原则;《左传》是在经的前提之下言礼之权,界定国君与庶人不同的婚龄之礼,既合乎现实又体现二十、三十的具体规范,还符合更高层面的人伦根本。许慎之论亦体现运用权变思维支持经的正统:许慎先举舜三十未娶为鰥之例,似支持《大戴礼记》,但随后却用文王十五生子这个更有力的证据推翻前说。周文王为圣王典范,其十五岁生子的史实,直接证伪“天子庶人同礼”的命题。至于“非重昏嗣也”,乃归谬之辞——若坚持君民同礼而使君主晚年得嗣,实为不重国本,故许慎主张为人君破例早婚。君主负政治之责,早婚以延续国祚、稳固国本。汉儒以君王的政治责任重于礼制的婚龄规定,遂以权为国君早婚提供理据,最终落实并强化礼之差等这一根本之经。因此,《左传》的记述与许慎的论证,皆是用权变的逻辑保障经的立场。

士大夫既不同于帝王,不需要承担一国之重任;亦异于布衣,不受温饱所困。因此,士大夫是否遵循二十、三十的婚龄标准?《仪礼·丧服》中关于“长殇”的丧服制度可窥一斑。“长殇”是古代丧礼中对十六岁至十九岁死亡者的特定称谓。据此反推士大夫有早婚之例:

礼,夫为妇之长殇,长殇十九至十六,知夫年十四、十五,见士昏礼也。^{[6]147}

“夫为妇之长殇”,即丈夫为妻子服丧。若妻于十六岁至十九岁时死亡,考虑到复杂的婚礼程序与婚后生活,则其妻结婚时应当在十六岁及以前。妻子结婚时如此年轻,丈夫的年龄可能也不会太大(十四、十五岁左右)。在实际中,士大夫阶层的婚龄存在早于三十而娶的情况。此与三十而娶的通行规范相悖。对此,郑玄提供了维护“经”的有力解释:

《礼记·昏义》正义引下云“若郑意,依正礼,士及大夫皆三十而后娶。及《礼》云‘夫为妇长殇’者,关异代也。或有早娶者,非正法矣。天子、诸侯昏礼则早矣。”^{[6]147-148}

郑玄仍然坚持士大夫的正礼是三十而娶,而“夫为妇之长殇”则属于异代之制,即前代夏、商的礼制。现实中早娶的特例并非礼法正道。他重申只有天子、诸侯才可早娶。郑玄以历史差异或非礼行为

解释此例,既维护了三十而娶作为士大夫理想标准的权威性(经),又承认了政治顶层的特殊规则(权)。

此外,对于“夫为妇之长殇”的另一种解释,即“妇为夫之姊之长殇”,则从文本上消解了士大夫早婚的例证:

庄葆琛曰:“夫为妇之长殇,此句误。女子笄则不为殇,况已适人乎?《仪礼》‘缙麻三月’条有妇为夫之姑姊妹之长殇,此所引必是妇为夫之姊之长殇也。又见《士昏礼》,亦无可考。”^{[6]148}

清儒庄葆琛谓女子及笄为成人,不称“殇”,已嫁之妇不得以殇服之。是以,“夫为妇之长殇”于礼不合。其引《仪礼》辨明应是“妇为夫之姊之长殇”,即已婚妇女为其夫未出嫁便去世的姐姐服丧。此考证在文本层面否定了“夫为妇之长殇”作为士大夫早婚之证的可能性。客观结果是:消除一个可能冲击二十而嫁这一规范的反例,维护了婚龄之礼的权威性。

庶民之二十而嫁、三十而娶,既为礼制,亦与国家政令结合而具强制性。汉代“五算之罚”便是典型。此政令非“礼之权变”,而是基于人口增殖的现实举措。该政令以“蕃育人民”为经,与经学阐释中基于特殊情境的礼之权性质不同。故而,平民的婚龄是被社会所规定的义务,是平民需尽力乃至自我约束方能达成的社会时间表。然而,平民在婚龄上并非全无自主权。如前文所述,谯周、王肃之极限说以二十、三十为婚嫁上限,其论述对象并未排除百姓。在十五至二十、二十至三十的范围内,平民在理论上拥有选择何时婚嫁的权利。《周礼·地官·媒氏》又言:“中春之月,令会男女。于是时也,奔者不禁。”“奔者不禁”这一权变救济措施,原则上也适用于庶人。在现实压力下,平民更可能被迫遵从早婚的政令以避免惩罚,然经学家仍以礼之权作为衡量的尺度。极限说之权、“令会男女”的规定与庶民相关联,揭示经权思想旨在为各阶层提供一套从理想构设到现实运行的方案,而非仅服务于特权阶层。

上述阶层差异的阐释,呈现出经权思想在身份维度的应用。而从更为根本的、超越阶层的人性之经来看,君、臣、民在婚配所需的生理、心理年龄上并无差异。对此,《大戴礼记·本命》已有系统论述:

故男以八月而生齿,八岁而毁齿,一阴一阳,然后成道,二八十六,然后情通,然后其施行。

女七月生齿,七岁而毁,二七十四,然后其化成。合于三也,小节也。^{[12]251}

此说以男、女八月、七月生齿,八岁、七岁换牙为生理发育的标记,以阴阳之气的交汇对应男女之情的产生时机(十六、十四)。陈寿祺以“加一”之说点明“专一系心”的伦理要求,揭示从自然气数至伦理专一的跃升:

七岁之阳也,八岁之阴也,七八十五,阴阳之数备,有相偶之志。故《礼记》曰:“女子十五许嫁,笄而字。”礼之称字,阴系于阳,所以专一之节也。阳尊无所系,二十五系者,就阴节也……阳数七,阴数八,男八岁毁齿,女七岁毁齿。阳数奇故三,三八二十四,加一为二十五而系心也;阴数偶,故再成十四,加一为十五,故十五许嫁也。各加一者,明其专一系心。^{[6]149}

陈寿祺指出,女(阴)七(阳数)、男(阳)八(阴数)代表阴阳交错的初始状态。从内在倾向而言,十五岁时“有相偶之志”意味着个体在阴阳气机的层面上有所储备,有婚姻的意愿与可能;女子及笄取字,代表可行婚配之事,其字(阴)系于未来的丈夫(阳),以表专一。孔子对此已有明确辨析:“公曰:‘男子十六精通,女子十四而化,是则可以生民矣。而礼,男子三十而有室,女子二十而有夫也,岂不晚哉?’孔子曰:‘夫礼言其极,不是过也。男子二十而冠,有为人父之端;女子十五许嫁,有适人之道。于此而往,则自婚矣。’”^{[14]310} 这表明,礼制所设定的二十、三十之龄,是基于对生理成熟(“可以生民”)之后心理与社会化程度的考量,旨在“制其中”,以防“血气未定”或“过时则奔”^{[9]1399}。

由此可见,存在一个基于阴阳天道与发育规律的普遍人性之经。它构成了婚配的普遍可能性。正是这一普遍性前提成为等差礼制之合理性的深层理据。“专一系心”之普遍伦理要求,在面对不同

的社会身份与责任时,其具体实现方式必然需要权变。君主之心需首先系于国本,故早婚以重继嗣;士大夫之心需系于家族,故择婚需以家世利益为权衡;庶民之心需系于家室,故需依令守时而婚。普遍的人性基础是经之起点,具体的社会呈现为权之等差,皆源于系心对象与责任之异。

综上,汉儒言权,非离经叛道,乃反经以合经。如奔者不禁似违礼(反经),实促两性结合(合经);五算之罚似苛政(反经),实保人人有偶(合经)。此所谓“权不离经”。因此,权的运用并非对经的否定,而是在特殊情境中对经的守护。礼制因之既保持理想高度,又具备现实韧性。经学家在思想层面的经权建构,最终应用于多样的人道之权,指向社会秩序的落实。此道终由经学诠释走向社会实践,成为国家治理的深层逻辑。

三、经权合一:婚龄的政治实践

前文已析汉儒以经权之道释婚龄制度的思想逻辑。然而,一套精密的经学理论如何从文本走向广泛的社会实践,成为治理的有效工具?这涉及汉代“以经治国”的政治文化。经学思想的制度化,遵循以下路径:其一,通过博士议政、朝堂论辩(如石渠阁、白虎观会议)等方式确立经义为官方共识,为制度制定提供法理依据;其二,在行政与司法中以经义决狱、议政,将经典原则应用于具体案例,形成判例与政策先例;其三,通过诏令、律法的颁布,将经义精神吸纳为具有普遍约束力的国家政令。婚龄制度正是这一转化过程的典型产物。国家对于婚龄的规定与推行,并非简单照搬经典条文,而是在消化经学和经权论述的基础上,结合现实治理需求所制定的具体政策。经权合一的逻辑,在婚龄制度的现实运用中得到充分体现^①。

婚龄规定是国家的统治手段之一,是国家通过对个体生命时间的调配,实现人口生产、劳动力储备与军事力量增长的治理技术。先秦已有因政治需求而调整婚龄之先例,至汉代则经学化、制度化。春秋战国,祸乱频繁,各诸侯国为扩大国家规模,争取更多劳动力,扩充更多兵力,多推行鼓励乃至强制性的早婚政策。“越王勾践蕃育庶人,欲速报吴,使男二十而娶,女十七而嫁。”^{[15]1659} 君王从个人情感的层面(复仇)要求平民早婚,以便生产人口,为战争储备兵力。“桓公微服而行于民间,有鹿门稷者,行年七十而无妻……乃令男子年二十而室,女年十五而嫁。”(《韩非子·外储说右下》)齐桓公见老者七十无妻,在其治下有人老无所依,此乃治理不善之征。从稳固社会秩序而言,无家室者更易作乱,遂下嫁娶政令。这表明确立婚龄制度之必要。这些是对理想婚龄的权变调整,是经权在政策层面的结合。《周礼·地官·媒氏》有“媒氏掌万民之判”。《管子·入国》言:“凡国都皆有掌媒。”在理想制度层面,经典文献阐明国家设置专职官员管理婚配之必要,婚配由民间行为提升至国家行政职能。国家由此部分代行父母的职责——安排子女婚事,一方面为增殖人口,另一方面为安顿嫠寡,并服务于国家的劳动力与兵源储备。因此,政府明确婚龄的根本目的在于服务国家的整体发展。人口既是生产力的核心要素,也是赋税与兵役的承担者。人口规模越大,国家可支配的经济资源与军事资源就越充裕,综合国力与国际话语权也随之提升。汉儒正是依托此类经典文献所承载的治国理想,将婚事纳入经学的经权框架,使理想礼制与现实治理得以贯通,从而形成更为系统与成熟的制度形态。

^① 需辨明者,汉代婚龄制度实含三层面:其一,经学理想(男三十女二十),为汉儒据象数推演之天道;其二,礼制规范,包含礼之经与礼之权(婚龄范围、奔者不禁、君士庶异礼),为经权思想在现实与阶层中的体现;其三,国家政令(汉五算之罚),为现实政治对礼制的权变调整。前二者属礼学论域,后者属政治实践,然皆本于经权之理。

再者,国家规定婚龄的具体时间,还需考虑到为人父母的生理基础。《黄帝内经·素问·上古天真论》:“二七而天癸至,任脉通,太冲脉盛,月事以时下,故有子。”^{[16]6-7}“丈夫……二八,肾气盛,天癸至,精气溢,阴阳和,故能有子。”^{[16]8} 其述女性十四岁、男性十六岁初步具备生子的生理基础。国家规定婚龄,实质是通过制度性调配国民的生育时间以繁衍健康的人口,确保国家有持续的劳动力供给。然而,《白虎通·嫁娶》谓为人父母的年龄,至少是女性二十岁、男性三十岁。女性十四岁天癸至,只是初步具有生育能力,仍未发育完全,并不是生育的最佳年龄。汉代王吉批评社会的早婚现象时言:“‘夫妇,人伦大纲,夭寿之萌也。世俗嫁娶太早,未知为人父母之道而有子,是以教化不明而民多夭。’”^{[17]3064} 男女早婚,未了解父母之道就有孩子,关于照料、教育子女的认知不全,孩子容易早夭。男女双方生理未熟,女性生育风险高,易致难产。过早怀孕的胎儿营养不足,即使能出生也会免疫力低下,容易夭折。另,早婚者往往生理年龄偏小、社会阅历尚浅,在为人父母所需的心理准备与养育能力方面存在一定局限。《尚书大传》记载:“‘男子三十而娶,女子二十而嫁。女二十而通织纴绩纺之事、黼黻文章之美,不若是,则上无以孝于舅姑,下无以事夫养子也。’”^{[18]23} 女子不通家务(如不会纺织)、男子不懂知识(如不会作文),就没有侍奉公婆、父母与养育子女的能力。况且,生理发育人人必经,尤其是对女性而言,生育是一大鬼门关。正如王充谓:“妇人疏字者子活,数乳者子死……疏而气渥,子坚强;数而气薄,子软弱也。怀子而前已产子死,则谓所怀不活,名之曰怀。”^{[19]29} 故而,面对现实问题,政策上的权变在所难免。但正因为考虑到生命的珍贵(仁),经学家才更强调二十、三十的婚龄规定,以体现对人本身的关怀。

由阶层差异衍生的不同婚龄,不仅反映出尊卑之礼(经),而且通过赋予不同阶层各异的时间范围(权),使社会分层固化,这一过程亦是经权合一在社会结构层面的实践。在礼制规范婚龄层面,帝王的婚龄设定较早。其核心逻辑是政治联姻与国本延续,此乃帝王政治逻辑的内在要求。不过,汉代君王的实际婚龄普遍偏早。《汉书·外戚传》载:“月余,遂立为皇后,年甫六岁”^{[17]3958},指明上官安的女儿做皇后时才六岁。“平帝即位,年九岁……皇后立三月……太后时年十八矣,为人婉孌有节操。”^{[17]4009-4010} 汉平帝九岁时就纳王莽的女儿为后,孝平王皇后在十八岁就成为了太后,可见结婚之早。这些极端案例是政治联姻的特殊产物,超出了常规礼制规范的范畴。士大夫等贵族、官僚阶层,在礼制规范婚龄层面遵循三十而娶的正礼,且婚龄有可调节的转圜空间。其婚姻服务于家族的兴盛与长久,因而需要仔细考虑各家族之间的利益关系。东汉弘农杨氏、汝南袁氏等累世公卿的家族,彼此之间通常形成稳定的通婚圈,从而构建排他性的门阀集团,以巩固势力、聚拢资源。其现实婚龄选择更多贴合家族利益,是经权合一在家族层面的体现。至于庶民,在礼制规范婚龄层面以二十而嫁、三十而娶为经,在实际婚龄层面则受国家政令严格约束。其婚龄服务于国家,通过婚姻产生劳动力,以便为国卖力(如徭役、兵役)。《汉书·惠帝纪》有言:“女子年十五以上至三十不嫁,五算。”^{[17]91} 这是保障礼制规范婚龄得以执行的惩罚性政令,不属于礼之权的范畴。《韩非子·外储说右下》提到春秋时期齐桓公给百姓下令:“丈夫二十而室,妇人十五而嫁。”此为推行的婚龄政令,亦是礼制规范的政策化权变。由上可知,庶民之婚龄主要为政令所规制,常随国家人口需求而调整,成为国家劳动力再生产规划的制度依据。若百姓未能遵行,则会招致律法的惩罚,比如经济损失。同时,平民自身亦受传宗接代观念影响,其婚育选择也需兼顾家庭生产的实际需要。家庭中壮劳力愈多,农业生产与日常生计便愈有保障,故而百姓重生育、尤重生男,以此维系家族之延续与壮大。至于私奔等非常之举,偶见于史,尚不足以构成庶民阶层制度化的权变形式。在理想层面,礼制追求“男有分,女有归”的普遍婚配;但在实际运作中,不同阶层因利益诉求与政治地位之差异,其婚龄选择呈现出显著

的阶层分化。由此可见,婚龄背后的实质是不同阶层的利益权衡,亦为等级秩序在社会生活中的折射,更是经权观念在制度实践中的具体展开。

最后,婚龄规定是儒家“王道政治”的制度体现,是“仁政”的实践形式,亦是经权合一思想的现实彰显。儒家通过仁政思想将权变纳入经的话语体系之中。《孟子·梁惠王下》谓:“内无怨女,外无旷夫。”孟子围绕“仁政”劝谏齐宣王,强调君主应推恩及民;齐宣王自言“寡人有疾,寡人好色”,孟子则引太王之事,引导其将个人欲求推己及人,使天下男女皆得婚配、各有归宿。此处,仁政并非对经的背离,而是经的另一种实现方式:君主意识到几乎人人皆有的需求,继而施政于民,以较低成本、温和手段促进民众和乐,如使男女各得婚配之宜,这恰好符合经的根本精神(阴阳和合、生生不息)。具体而言,国家设定婚龄并加以律法保障,通过刑罚等强制力量督导执行,能够有效提升平民的结婚率,稳定社会秩序,促进社会和谐。儒家的王道政治始终以礼乐教化为根本,以刑罚律法为辅助,在此基础上对民众进行道德教化。对婚龄的划定自然是统治艺术的一部分,也是“经”在复杂情境中的自我演化。

质言之,婚龄在各个阶层有所不同,但无论是早婚还是晚婚皆有其因,在于权衡利弊后的选择。从上至下,表面看起来似乎越在上越有选择权,实则与各朝帝王掌握的权力、当时的国力、人口稀缺度、其他政权的威胁性等因素都有关系。不过,普遍而言,庶民阶层在婚龄选择上受国家政令与生存压力的双重制约,自主空间相对有限。因此,统治者对婚龄的设定展现了治理之术的精髓:经与权的合一呈现在治道中。以教化为主,使礼深入人心,在引导中促使个体自觉,从而达到目的;以刑罚为辅,运用强制手段进行震慑与约束,方便在上者管理。最终,服务于仁政理想的实现。

四、结语

“婚龄”是天道推及人事的呈现,亦是人道取法天理的回答。汉代儒者对此的诠释融合了象数学与《黄帝内经》等医学文献,以阴阳、气数、天癸、肾气等观念,从天象运行、人体生理到自然节律的层面阐述人事的运行法则与底层逻辑。据此可知,婚龄绝非单一数字,而是一套复杂的符号系统,它同时承载着三重逻辑:宇宙、政治与生命,是儒家“天人合一”理想在制度设计上的微观实现。对此,陈寿祺所辑材料呈现出经学家的不同看法,如礼制规范、对婚龄数字的推演与争议等,反映出婚龄设定的灵活性。儒家婚龄制度中有“经”,即“女二十而嫁、男三十而娶”的规定及人各得其所的愿景;亦有“权”,如为早婚、晚婚和身份差别构建的合理解释。这表明,儒家在实际治理之中奉行“经权之道”,一边是普遍、理想化的天道原则与礼制规范,一边是对现实情境的权宜应变和对不同阶层的区别说明。婚龄制度证明,儒家理想中的社会秩序并非僵化的教条,而是兼具原则性与灵活性、以仁政为核心的经权合一体系。儒家在经的原则之下行权,既持守了至高的法则,又赋予制度应对现实的机动性,使天道理想与人道治理得以贯通。

参考文献:

- [1] 吕思勉. 吕思勉读史札记:上册[M]. 上海:上海古籍出版社,2020.
- [2] 彭卫. 汉代婚姻形态[M]. 北京:中国人民大学出版社,2010.
- [3] 杨树达. 汉代婚丧礼俗考[M]. 上海:上海古籍出版社,2013.
- [4] 王国雨. “婚姻以时”:儒家婚礼诠释中的婚龄和婚期问题覆议[J]. 中原文化研究,2022(5).

- [5] 盛义. 中国古代婚龄考释[J]. 西南民族学院学报(哲学社会科学版), 1990(3).
- [6] 陈寿祺, 撰. 五经异义疏证[M]. 曹建墩, 校点. 上海: 上海古籍出版社, 2012.
- [7] 李学勤. 十三经注疏·周易正义[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [8] 王应麟, 撰. 周易郑康成注[M]. 郑振峰, 何林英, 王京州, 等, 点校. 北京: 中华书局, 2012.
- [9] 孙诒让, 撰. 周礼正义[M]. 王文锦, 陈玉霞, 点校. 北京: 中华书局, 2013.
- [10] 陈立, 撰. 白虎通疏证[M]. 吴则虞, 点校. 北京: 中华书局, 1994.
- [11] 苏舆, 撰. 春秋繁露义证[M]. 钟哲, 点校. 北京: 中华书局, 2019.
- [12] 王聘珍, 撰. 大戴礼记解诂[M]. 王文锦, 点校. 北京: 中华书局, 1983.
- [13] 锺文丞, 撰. 春秋穀梁经传补注[M]. 骈宇騫, 郝淑慧, 点校. 北京: 中华书局, 2009.
- [14] 杨朝明, 宋立林. 孔子家语通解[M]. 济南: 齐鲁书社, 2013.
- [15] 杜佑, 撰. 通典: 第四册[M]. 王文锦, 王永兴, 刘俊文, 等, 点校. 北京: 中华书局, 2016.
- [16] 黄帝内经[M]. 姚春鹏, 译注. 北京: 中华书局, 2012.
- [17] 班固. 汉书[M]. 颜师古, 注. 北京: 中华书局, 1962.
- [18] 皮锡瑞, 撰. 尚书大传疏证[M]. 北京: 中华书局, 2015.
- [19] 黄晖, 撰. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990.

The *Jing* (Principles) – *Quan* (Expediency) Logic of Marriage Age System in the Han Dynasty Based on *Wujing Yiyi Shuzheng*

LIU Xiaotong

(School of Humanities, Tongji University, Shanghai, 200082)

Abstract: The debates among Han Confucians over marriage age as recorded in *Wujing Yiyi Shuzheng* (*Annotations and Evidences on the Divergent Interpretations of the Five Classics*) are examined from the perspective of Confucian thought on *Jing* and *Quan* to explore the constructive logic of the marriage age system in the Han dynasty. Drawing upon Han – dynasty numerological cosmology, Han Confucians established the marriage age of twenty for women and thirty for men as the normative principle (*jing*) in harmony with the Way of Heaven. Through flexible age ranges and exceptional remedies, they developed adaptive expediency (*quan*) while upholding the normative principle. Meanwhile, they clarified that class – based differences in marriage age constituted an inherent element of the principle of “hierarchical distinctions in rituals” rather than expediency. The Han marriage age system was set up through the pathways of Confucian scholars’ debates, official ritual codification, and the implementation of state policy, ultimately realizing the unity of the principle and expediency to become an art of governance integrating moral education with disciplinary regulation. This micro – level ritual institution serves as an important carrier for understanding the Han Confucian thought on *jing* and *quan*, and the practice of ritual governance.

Key words: marriage age; *Wujing Yiyi Shuzheng*; ritual institution; the *Jing* – *Quan* thought; political philosophy

[责任编辑 杨 敏]