

林慶彰 主編

中國學術思想研究 輯刊

花木蘭
文化出版社
出版

中國學術思想

研究輯刊

十 編

林 慶 彰 主編

第 16 冊

西漢前期禮法思想的演變與發展

張 苑 琤 著



花木蘭文化出版社

國家圖書館出版品預行編目資料

西漢前期禮法思想的演變與發展／張苑琇 著 — 初版 — 台北
縣永和市：花木蘭文化出版社，2010〔民99〕

目 2+226 面；19×26 公分

（中國學術思想研究輯刊 十編：第16冊）

ISBN：978-986-254-345-0（精裝）

1. 禮俗 2. 文化史 3. 西漢史

530.92

99016455

ISBN - 978-986-2543-45-0



中國學術思想研究輯刊

十 編 第十六冊

ISBN：978-986-254-345-0

西漢前期禮法思想的演變與發展

作 者 張苑琇

主 編 林慶彰

總 編 輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

封面設計 劉開工作室

初 版 2010年9月

定 價 十編40冊（精裝）新台幣62,000元

版權所有・請勿翻印

西漢前期禮法思想的演變與發展

張苑琿 著

作者簡介

張苑琿，1973年生於台灣生高雄市，畢業於國立清華大學中國文學研究所博士、碩士，東海大學中國文學、法律學士，曾任教於文藻外語學院、私立仁德醫護專校，目前擔任林聰舜教授的國科會計畫博士後研究員，及清華大學兼任助理教授，研究領域主要為先秦諸子、漢代思想。

提 要

秦依法家精神訂律，漢承秦制，對秦律多數承沿，而中國傳統法學由法家之律轉變為儒家之法的關鍵，正是儒法交鋒、禮法結合的西漢前期，本論文以此為時間軸，配合出土材料、歷史演變以及政治意識型態發展，探討中國法制禮法合流關鍵時期的演變。首章說明漢初統治困境，包含政治、經濟、社會等各方面問題，與承秦制度、反秦思潮之矛盾。二至六章則分別究論黃老、陸賈、叔孫通、賈誼、《淮南子》、董仲舒的禮法思想。從法思想的演變歷程來看，黃老道法思想承繼許多先秦法家之法的特點，陸賈談法大抵仍循先秦儒家談法的傳統路線，此時言法觀點，與先秦思想較接近。黃老禮思想強調實際政治的作用，叔孫通言禮主要還是「漢家禮儀」，陸賈談禮多是人道秩序在日常生活的最基本原則，此時所言之禮，都以實用、簡單、必要為主，力求適用漢初政治社會的情況。經過一段時間的休養生息後，西漢整體政治情勢、社會條件轉變，學者不再空泛地講理論性的法，也建構更富理想、內容完備的禮，他們將漢朝的政治需求、社會條件、禮教目的都考慮進去，賈誼要求依照禮教需求、結合強制力量「定經制」，《淮南子》則主張應從時間與空間深入思考禮、法本質，改變帝國統一的禮制、法制，他們的禮法思想，都漢帝國秩序的建立有關。

董仲舒是西漢禮法思想發展的一個關鍵點，他以儒學建構了一套德禮為主的治道觀，法為刑、為律、為權、為末的輔佐地位確定，其獨立性或理想性已不再重要，中國傳統法的地位與禮法關係從此定型。同時，董仲舒又統合儒家倫理秩序與現實政權需求，論述一套能夠兼合質文、統合前人主張的禮學。

不論是透過制禮辦法或決獄之事，一旦禮的思想透過三綱、經制、司法判決之類而宣達，其思想意涵所傳達的道德意識與社會價值等，將不斷隨著實踐行為「內化」成為個人信念的一部份。人們只要遵守某些日常之常理規則便能符合禮的精神，無須再有法律強制的規範，用刑罰強迫人們實踐禮數是等而下之的作法，這也成為漢儒對於禮法關係的共識。

經過這樣的發展，漢律儒家化、漢禮法制化的變化、交融大抵完成，漢經過董仲舒的春秋決獄後，禮學理論具備，司法實務也可以收攝在其禮法觀點中，於是法律與道德結合，「以禮入律」或是「引禮注律」更難區分，立法與復禮已是可以合二為一了。



目

次

緒 論	1
第一節 研究動機與方向	1
一、研究動機	1
二、問題提出	13
第二節 前人研究成果	21
第一章 漢初帝國的統治困境	25
第一節 政經社會的危機	26
一、中央與王國間的政治衝突	26
二、民生與經濟的衰弊	32
第二節 反秦承秦的矛盾	38
一、亡秦教訓與反秦思潮	38
二、漢承秦制下的禮與法	42
第三節 小 結	48
第二章 漢初黃老的道法與禮思想	51
第一節 黃老道法思想	52
一、從天之道到形名之法	52
二、因道全法的無爲治術	59
第二節 黃老的禮思想	67
一、《文子》中的禮	68
二、《鶡冠子》談禮	70
第三節 小 結	73
第三章 叔孫通「起朝儀」與陸賈禮法思想	75
第一節 叔孫通制禮儀	77
一、起朝儀與宗廟之禮	77
二、叔孫通制禮的意義	80
第二節 陸賈的禮法思想	84
一、文武並用的長久之術	85
二、禮義教化至期於無刑	88
第三節 小 結	95
第四章 賈誼的禮法思想	97
第一節 省察現實事勢	98
一、亡秦教訓的反省	98
二、黃老無爲的流弊	100

第二節 建立禮法世界	106
一、「禮」的作用與內容	106
二、明等級的禮治主張	108
三、「禮」爲主的禮法概念	114
第三節 小 結	123
第五章 《淮南子》的禮法思想	125
第一節 無爲政治主張與特殊的王國處境	126
一、體道入世的無爲理論	128
二、疏離中央的王國情勢	132
第二節 無爲治道下的禮法思想	135
一、禮、法因人性而設	136
二、禮者隨時、俗移異	138
三、法者眾適而以禁主	142
四、太上養化其次正法	147
第三節 小 結	151
第六章 董仲舒的禮法思想	153
第一節 天論哲學下的治道觀	154
一、王者施化取諸於天	157
二、以公羊學爲漢制法	159
第二節 禮教大化的太平治世	162
一、三綱禮教的秩序	163
二、《春秋》以治獄	173
第三節 小 結	184
結 論	187
第一節 西漢前期禮法思想的背景與發展	187
一、禮法思想的時空背景	187
二、禮法思想的發展	190
第二節 西漢前期禮法思想的融合與意義	203
一、禮法關係的兩種向度	203
二、禮法思想融合的意義	206
參考書目	213

緒 論

第一節 研究動機與方向

一、研究動機

中國素稱「禮義之邦」，「禮」是中國文化的核心思想。^{〔註1〕}歷史上，中國很早就自覺擁有禮教傳統並且以此自豪，周公制禮作樂後，「郁郁乎文哉」，文化成就是很輝煌。文化是當時夷夏之分的關鍵，周人自居華夏，將周遭文化落後的蠻夷稱為禽獸頑民，「夷狄遇之」，不承認其會盟中原的資格，孟子說：「吾聞用夏變夷者，未聞變於夷者也。」^{〔註2〕}言語中便充滿以禮自傲的文化優越感。中國直到清代仍然推崇禮學，凌廷堪謂「聖人之道一禮而已」，^{〔註3〕}一時「以禮代理」的經世思想披靡學界。^{〔註4〕}以天朝自居的禮義之邦，禮教之牆在「五四」以後卻告傾頹，王權的崩潰使得傳統政治

〔註1〕 梁治平認為，中國政治自始便是家、國合一的型態，在這種組織結構下，家（族）是傳統社會中的重要一環，禮則是依據親屬差序連結彼此的紐帶，這種社會結構為「禮」提供了不斷再生的豐沃土壤。參見梁治平，《尋求自然秩序中的和諧——中國傳統法律文化研究》，北京：中國政法大學出版社，2002.11，頁125。

〔註2〕 孫奭疏，《孟子注疏》，卷五下〈滕文公〉，北京：北京中華書局，1980.9，頁2706。收於《十三經注疏附校勘記》。

〔註3〕 凌廷堪，〈復禮〉上，收於《校禮堂文集》，卷四，上海：上海古籍出版社，2002，頁133。收於《續修四庫全書》，集部，別集類。

〔註4〕 見張壽安，《以禮代理——凌廷堪與清中葉儒學思想之轉變》，台北：中央研究院近代史研究所，1994.5，頁75～80。

和文化秩序同時瓦解，激烈反對傳統的思潮幾乎擊潰這個禮教文明的信心。憂心中國自由主義前途的學者說：「反傳統知識份子無法分辨，他們所憎惡的傳統社會規範和政治運作與傳統文化符號和價值之間的差異。這種辨別能力的缺乏以及一元論（monistic）和整體觀（holistic）的趨向，主要是受中國傳統社會，長期地合文化中心與社會政治中心於一的傾向所致。」〔註 5〕換言之，禮教傳統受到揚棄，源於知識份子們唾棄專制統治政權，但是由於傳統文化與政治結合太緊密，禮的價值、自覺的傲人文化，就與腐敗的專制政權一併被打倒了。

批評德治，或對禮教灰心轉而寄望法治圖強的想法，依然反映在近代鼓吹法治的學者身上，〔註 6〕他們或是批評傳統德治思想，或想藉由西方自然法觀念重新肯定中國固有法系中的禮，〔註 7〕不過這樣的作法並未能使傳統德禮觀念因此釐清，反讓禮、法界線越來越模糊。現代法學者將法律視為「最小限度的倫理規範」，其餘部分則為「倫理的奢侈」，故而訂入法律的倫理規範必須實踐，至於法以外的習俗道德，即使無法完成亦不加以任何壓力或制裁，若由這樣的立場回頭去看傳統之禮與刑，便會忽略「禮，履也」中強調的禮之實踐性，並將傳統屬於人文價值之禮限縮為禮經所載或是著於明法的內容，禮被納入「廣義的法」，最後便會得出「儒家所崇奉的禮，在漢時既被吸收於律，則儒家的德教所剩下來的，只是空洞的仁義而已。」〔註 8〕這樣的結論來，但是從禮的起源來看，中國傳統思想中「禮」的意義卻並非僅是如此。

文字學上「禮」字源於原始宗教之義，《說文》：「禮，履也。所呂事神致福也。从示从豐，豐亦聲。」〔註 9〕甲骨文「豐」字為行禮之器，「象二玉在

〔註 5〕 林毓生，〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，收於《思想與人物》，台北：聯經出版社，1964，頁 150。

〔註 6〕 「法治在我們中國所以至今還成為問題，沒有能真正實現，我們的傳統德治觀念，實是一塊絆腳石。」參見王伯琦，〈法治與德治〉，收於《王伯琦法學論著集》，台北：三民書局，1999.1，頁 103。

〔註 7〕 「依照自然法學派的理論，以觀察儒家所謂『禮』，那末禮實在就是法律。」參見梅仲協，〈孔孟荀的法律思想〉，《法學叢刊》，1956.1，創刊號。此外如陳顧遠亦言：「禮教都是宗承自然法而存在的。」參見陳顧遠，〈中國固有法系與中國文化〉，收於《陳顧遠法律文集》上，台北：聯經出版社，1982.9，頁 362。

〔註 8〕 林咏榮，〈中國固有法與道德〉，台北：大中國圖書公司，1975.6，頁 26～27。

〔註 9〕 許慎撰、段玉裁注、魯實先正補，《說文解字注》，卷一，第一篇上，台北：

器之形」、「盛玉以奉神人之器」，王國維推論「奉神人之事通謂之禮」，〔註10〕所指包含祭祀典禮的全部過程。不過，古代舉行祭典的目的通常是祈福免禍，祭祀意義不在禮之本身，《禮記·表記》言：「殷人尊神，率民以事神，先鬼而後禮」，〔註11〕即謂殷代有禮之事實而無禮之觀念，殷禮之宗教性是更為強烈的。周人興起後，對天命的看法有了轉變，他們通過憂患意識的深刻省思，感受到意志主體的自覺與責任，也使原本只是被動祈求天命眷顧的宗教性禮儀，重新灌注了主體敬德、知命的人文精神，禮的儀式同時表達周人真摯誠敬的道德內涵，結合政治與宗教的人文之禮，也是周王傳承受命的神聖保證。〔註12〕《爾雅》：「履，禮也。」〔註13〕《釋名》：「禮，體也。得事體也。」〔註14〕均指個體在一定的情境場合中，依其身份而有適當的物質表徵與舉止表現，於是，禮兼有神聖宗教性與原始世俗性、抽象的精神性與具體的儀式性、宗法倫理性與氏族政治性，禮能經由琢磨學習臻至善境，其價值意義顯非更具體的「法」之概念所能涵括的。

周初封建之禮建立在血緣宗法的社會基礎上，禮與宗法結合，禮的象徵與精神亦通貫於宗法秩序中。

別子爲祖，繼別爲宗，繼禰者爲小宗。有五世而遷之宗，其繼高祖者也。是故祖遷於上，宗易於下。尊祖故敬宗，敬宗所以尊祖禰也。庶子不祭祖者，明其宗也。〔註15〕

人道親親也。親親故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗廟嚴，宗廟嚴故重社稷，重社稷故愛百姓，愛百姓故刑罰中，刑罰中故庶民安，庶民安故財用足，財用足故百志成，百志成故禮俗刑，

黎明文化事業出版股份有限公司，1994.7 十一版，頁2。

〔註10〕王國維，《觀堂集林》，卷六〈藝林六〉，〈釋禮〉，北京：北京中華書局，1959.6，頁291。

〔註11〕朱彬校注，《禮記訓纂》下，卷三十二〈表記〉，第三十二，北京：北京中華書局，1996.9，頁792。

〔註12〕「皇天上帝，改厥元子茲大國殷之命，惟王受命，無疆惟休，亦無疆惟恤。嗚呼！曷其奈何弗敬！」參見孔穎達疏，《尚書正義》，卷十五《周書·召誥》，北京：北京中華書局，1980.9，頁212。收於《十三經注疏附校勘記》。

〔註13〕邢昺疏，《爾雅注疏》，卷三〈釋言〉，第二，台北：台北中華書局，1977.12 三版，頁4。

〔註14〕王先謙疏證，《釋名疏證補》，卷三〈釋姿容〉，第九，上海：上海古籍出版社，1984.3，頁138。

〔註15〕《禮記訓纂》下，卷十五〈喪服小記〉，第十五，頁497。

禮俗刑然後樂。〔註16〕

初時周天子授土授民、詔賜策命，「王命諸侯，名位不同，禮亦異數。」〔註17〕此後舉凡親族間的嫡庶繼承、昭穆之次、歸葬之儀，乃至封國君臣間的聘享盟赴、告納朝賜、救討勞贈等，都有搭配宗法制度的禮儀，「由宗法所封建的國家，與周王室的關係，一面是君臣，一面是兄弟伯叔甥舅。而在其基本意義上，伯叔兄弟甥舅的觀念，重於君臣的觀念。」〔註18〕亦即是說，長幼嫡庶的親疏關係雖決定政治地位的貴賤尊卑，人道親親仍是制度最基本的精神，禮之敬與禮之節既定尊卑次序亦通上下之情，階級對立的情況便可由此緩和。當政治、宗法與禮全面結合，「禮」便成為無所不包、無所不備的人文精神與價值。

但當周王不德，人民對於信仰天命的一端失落，禮的人文價值與精神意義有了進一步發展。《左傳》中狹義的禮，與刑居於同等地位，〔註19〕禮指祭祀、朝儀之類的典禮儀式、客觀合宜的日常規範、名實相符的行為，也有個人道德修養的含意；至於「禮」的廣義，可以是君子評斷歷史是非的標準，亦可論證國家霸業的興亡與因果，禮為國家治道根本，是「國之幹」、「政之興」、「王之大經」，「禮，上下之紀、天地之經緯也，民之所以生也，是以先王尚之。」「禮，經國家，定社稷，序民人，利後嗣者也。」「禮所以守其國，行其政令，無失其民者也。」〔註20〕春秋時代中的霸主，仍然由禮確立對小國的支配關係，亂世裡國與國間濟強扶弱之原則在禮，可見「禮」對時人的重要意義。

禮是道德依歸、言行準據，功效涵蓋了各種政治理想與可能，但在禮壞樂崩的時代中，如何詮解合於時代價值兼及周文精神的「禮」，已然有其必要

〔註16〕《禮記訓纂》下，卷十六《大傳》，第十六，頁525。

〔註17〕楊伯峻校注，《春秋左傳注》，莊公十八年，北京：北京中華書局，1995.5 二版，頁207。以清阮元刻本為底本，並據敦煌殘卷、北京圖書館照片及有正書局石印本、日本金澤文庫本校正修訂。

〔註18〕徐復觀，《西周政治社會的結構性格問題》，收於《兩漢思想史》一，台北：學生書局，1993.2 七版，頁28。

〔註19〕《左傳》有時並列禮、刑為立國或征戰要項，此時禮義較狹，不能涵蓋於刑。如「德立、刑行、政成、事時、典從、禮順，若之何敵之？」「德、刑、詳、義、禮、信，戰之器也。」參見《春秋左傳注》，宣公十二年，頁725；成公十六年，頁880。

〔註20〕以上三段分見《春秋左傳注》，昭公二十五年，頁1459；隱公十一年，頁76；昭公五年，頁1266。

性：昭公五年「公如晉，自郊勞至于贈賄，無失禮。」女叔齊曰：「是儀也，不可謂禮。」政治局勢改變，魯國政令在家，古禮所宜的時代消逝，合儀之舉不能作為評斷合禮與否的唯一標準，當魯君「莫思在公，不圖其終。為國君，難將及身，不恤其所。」魯君失政，已連禮的基本精神都顧不上，更遑論是「善於禮」。封建制度毀壞，反而促使有識者對「禮」義重新思考，「禮，所以守其國，行其政令，無失其民者也。」「禮之可以為國也久矣，與天地並。君令、臣共，父慈、子孝，兄愛、弟敬，夫和、妻柔，姑慈、婦聽。禮也。君令而不違，臣共而不貳；父慈而教，子孝而箴；兄愛而友，弟敬而順；夫和而義，妻柔而正；姑慈而從，婦聽而婉：禮之善物也。」〔註 21〕所有具體道德的內容，幾乎皆能由「禮」統攝，徐復觀說「春秋時代是以禮為中心的人文世紀」，〔註 22〕相較周禮而言，自宗教神秘氣氛與封建階級制度脫胎出來的人文之禮，刻意消滅形式儀節的重要性，轉而強調行禮個體主動實踐的意志，並由保全大我的基礎上，進一步講求人際的和諧對應關係，這樣的禮不再僵化失能，反而顯出它的活潑彈性了。

孔門師生是最讚揚周禮豐富的一群人，他們不僅追溯周禮在三代的傳承，更有志發揚禮治於東周。當禮失其意，禮而不禮，社會上違禮、失禮之事不斷發生，孔子由「仁」賦予禮新的精神內涵，並親身執禮，冀由禮文當中追溯、體現禮的價值與意義。孔子認為形式禮文可以損益，唯恭敬之心只能有增無減，故「麻冕，禮也；今也純儉，吾從眾。拜下，禮也；今拜乎上，泰也。雖違眾，吾從下。」再者，修禮足以成德，君子小人之分不在身份而在道德，可見禮有獨立價值，無須依附身份階級或是物質利益。「上好禮，則民莫敢不敬。」「上好禮，則民易使也。」〔註 23〕孔子相信統治者如能以禮自持，天下便能回復禮樂盛世。孟子繼承孔學之說並又加以發揚，他以仁義禮智根於心，強調人心有能力為道德價值之判斷，人有內在的道德理性，故能「動作周旋中禮者，盛德之至也。」〔註 24〕在孔孟之學中，禮與道德、治世是分不開的。

〔註 21〕 以上五段見《春秋左傳注》，昭公五年，頁 1266；昭公十六年，頁 1480。

〔註 22〕 徐復觀，〈以禮為中心的人文世紀之出現，及宗教之人文化〉，收於《中國人性論史》，台北：商務印書館，1969.1，頁 36～62。

〔註 23〕 以上引文見何晏集解、邢昺疏，《論語注疏》，〈子罕〉，第九，北京：北京中華書局，1980.9，頁 2489；〈子路〉，第十三，頁 2506；〈憲問〉，第十四，頁 2513。收於《十三經注疏附校勘記》。

〔註 24〕 《孟子注疏》，卷十四下〈盡心〉，頁 2779。

從性惡觀點來看，禮可以防治人欲帶來的混亂與爭奪，聖人「制禮義而分之」以「養人之欲，給人之求，使欲必不窮於物，物必不屈於欲，兩者相持而長」。荀子相當重視以禮建構政治社會秩序的一面，認為以禮適當節制個人情欲，可以促成群體更大的利益，故「凡用血氣、志意、智慮，由禮則治通，不由禮則勃亂提侵。食飲、衣服、居處、動靜，由禮則和節，不由禮則觸陷生疾；容貌、態度、進退、趨行，由禮則雅，不由禮則夷固僻違，庸眾而野。」再者，禮能確立人與人間的身份關係，使「貴賤之等，長幼之差，知愚、能不能之分，皆使人載其事而各得其宜，然後使慤祿多少厚薄之稱。」荀子特別強調以禮「尊尊」的一面，認為統治者透過禮的規範，「隆禮貴義者其國治，簡禮殘義者其國亂。」他更擴大禮的內涵與價值，將禮視為可以涵蓋自然運行的規則，使「天地以合，日月以明，四時以序，星辰以行，江河以流，萬物以昌。」〔註 25〕但是荀子既然視「禮」為人間事物的權威，其禮與法亦往往連言，而成為帶有強制性的禮法了。

儒者以外，法家韓非等人對於當時漫天徹地卻又虛華無實的禮表示反感：「禮繁者實心衰」、「禮之所在，利必加焉」、「眾人之為禮也，人應則輕歡，不應則責怨。」〔註 26〕值得注意的是，雖然法家認為禮節只是無用具文，但是並沒有從根本上否定禮的道德價值與社會意義，因此即使是深受法家思想影響、強調用法以治的秦朝，仍然要求官員應有品德修養，意圖建立良好社會風俗，秦代刻石碑文中，至今可見男女禮順、端直敦忠、聖智仁義、體道行德等道德觀念，〔註 27〕〈為吏之道〉中對官員也有高標準的道德要求，〔註 28〕秦律更對不孝者治罪。〔註 29〕由此可見，那些後來被認為專屬儒家主張的禮、義、忠、

〔註 25〕 以上五段見荀況撰、王先謙校注，《荀子集解》，卷十三〈禮論篇〉，第十九，北京：北京中華書局，1988.9，頁 346、355；卷一〈修身篇〉，第二，頁 23；卷二〈榮辱篇〉，第四，頁 70；卷十〈議兵篇〉，第十五，頁 270。

〔註 26〕 以上二段見韓非撰、陳奇猷校釋，《韓非子集釋》，卷十八〈六反〉，第四十六：卷六〈解老〉，第二十，高雄：復文圖書出版社，1991.7，頁 949、335。

〔註 27〕 司馬遷撰，《史記》，卷六〈秦始皇本紀〉，第六，北京：北京中華書局，1997.9，頁 243～247。

〔註 28〕 「寬俗（容）忠信，和平毋怨，悔過勿重。茲（慈）下勿陵，敬上勿犯，聽問（諫）勿塞。……吏有五善：一曰中（忠）信敬上，二曰精（清）廉毋諂，三曰舉事審當，四曰喜為善行，五曰襲（恭）敬多讓。」參見睡虎地秦墓竹簡整理小組，《睡虎地秦墓竹簡》，〈為吏之道〉，北京：文物出版社，1990.9，頁 167～168。

〔註 29〕 見〈封診式〉：「免老告人以不孝，謁殺。」條及〈法律答問〉：「告子」條。

敬、仁、愛、孝、慈等德目，其實早已是中國傳統社會中合於人性的當然價值，法家雖然不談禮的精神，禮的傳統仍然滲入秦代政治、文化思想中，甚至部分地化為政令或法律了。

起源於宗教儀式的禮，內容隨時代環境變遷而更加複雜，戰國秦漢之際，各方面革舊鼎新變化一日千里，知識份子不斷深化地詮釋禮意並且迭有新意，但是當法的概念逐漸流行，部分思想家排斥傳統禮治，君主倚重法刑治國，結合封建宗法的古禮影響力開始消退，忠孝觀念與家族本位的倫理傳統卻同霸國形成而興盛起來。禮的語言符號被賦予新內涵與新論述，禮的思考也由神權宗廟所需，轉向維護君主統治權力與社會和諧秩序。司馬遷觀察六國至秦時的禮制變化，便道秦禮與先秦已經不同：「至秦有天下，悉內六國禮儀，采擇其善，雖不合聖制，其尊君抑臣，朝廷濟濟，依古以來。」〔註30〕但秦禮仍為漢人所接受，可見時移勢異之下，漢人的禮學思想實亦與古不同。漢朝繼承秦代帝國體制，為了避免重蹈亡秦覆轍、存續帝國政權，漢人必需突破秦政權的想法，提出延續統治、強固王權的具體辦法，從漢初幾位知識份子一致強調釋禮與制禮的必要性來看，他們顯然都肯定禮的價值，認定統治可以由禮獲得長久的存續，相較於「專任刑罰」的秦政權，漢人重提「禮」實有特殊的意義與重要性。

「法」在中國歷史上出現的時間也很早，「灋，刑也。平之如水，从水。廌所呂觸不直者去之，从廌去。」〔註31〕傳說遠古時曾有一段由廌獸進行審判的神判法時代，虞舜象以典刑，夏作禹刑，商有湯刑，周有九刑，〔註32〕基本的法律原則在周朝時便已發展。〔註33〕春秋以前，法與刑、律基本上可以互訓，「柯、憲、刑、範、辟、律、矩、則，法也。」〔註34〕「刑」的用法

參見《睡虎地秦墓竹簡》，頁117、156。

〔註30〕《史記》，卷二十三〈禮書〉，第一，頁1159。

〔註31〕《說文解字注》，卷十，第十篇注上，頁470。

〔註32〕《春秋左傳注》，昭公六年，頁1275。

〔註33〕「人有小罪，非眚。乃惟終，自作不典，式爾，有厥罪小，乃不可不殺。乃有大罪，非終。乃惟眚災適爾。既道極厥辜，時乃不可殺。」參見孔穎達疏，《尚書正義》，卷十四《周書·康誥》，頁203。其他詳細討論，可參楊鶴皋主編，《中國法律思想史》，台北：漢興出版社，1993.10，頁18～19，及楊鴻烈，《中國法律思想史》上，北京：北京商務印書館，1998，頁32。

〔註34〕《爾雅注疏》，卷一〈釋詁〉上，頁7。

甚至比「法」更普及，〔註 35〕封建制度下的「法」可能不成文，與兵、刑、宗法禮制等且難以區分，可以說周禮之外實無另外獨立的法律體系。封建解體後，以周天子爲首討伐無禮封國的時代消逝，大夫擅國政，國與國間出於私利相臨以兵，兵、刑、禮宣告分途。賈誼說：「禮者禁於將然之前，而法者禁於已然之後」，〔註 36〕禮、法相輔爲用的思考，已是漢人鑑於秦朝任法之失，意圖建立新時代禮、法結合的體制觀點，與周禮的情況並不相同。

春秋戰國以後統治者開始留意法令治國之效，知識份子對此看法卻很紛歧：叔向和孔子都反對公布法律，〔註 37〕孔子認爲法的要求不能超越親親之倫，公正必須體現於人情當中，故「父爲子隱，子爲父隱，直在其中矣。」法律本身缺乏彈性，當然不能做爲個人立身的標準，再者，法非治道根本，「道之以政，齊之以刑，民免而無恥。道之以德，齊之以禮，有恥且格。」禮樂教化的優先性應該置於刑罰威嚇之上，「禮樂不興，則刑罰不中，刑罰不中，則民無所措其手足。」〔註 38〕理想社會還是應以「無訟」爲目標。孟子意見與孔子類似，他認爲建立社會秩序應當由個人道德出發，「徒法不足以自行」，〔註 39〕還是要回歸道德、回歸周禮，統治不能太依賴法治。不過，孔孟反對明法的意見終究難以抵擋時勢所趨，子產鑄刑書後法律成文公布，知識份子對法的討論也更加興盛。

先秦儒家中荀子最重視社會制度的功能，他從群體、王霸等角度談法，認同法有禁制社會之惡的特性，不過相較於法家偏重採用刑罰阻卻犯罪的想法，荀子更強調合理的法與其道德作用。從發生來看，「聖人化性起偽，偽起而生禮義，禮義生而制法度。」禮義先而後制法度，「禮者，法之大分，類之綱紀也。」制法仍須符合禮的原理。荀子洞察到禮與法間有不可解除的聯繫，

〔註 35〕 依照程天權的統計，《左傳》中刑字出現次數遠比法字多很多，並且多數可作法之統稱；再者《周禮·司刑》、《呂刑》都是以刑統罪，直到《法經》才是以犯罪之類統帥刑名。參見程天權，〈論商鞅改法爲律〉，《復旦學報》社會科學版，1983，第一期。

〔註 36〕 〈治安策〉。參見班固撰，《漢書》，卷四十八〈賈誼傳〉，第十八，北京：北京中華書局，1997.9，頁 2252。

〔註 37〕 「晉其亡乎！失其度矣。……今棄是度也，而爲刑鼎，民在鼎矣，何以尊貴？」參見《春秋左傳注》，昭公二十九年，頁 1504。

〔註 38〕 以上三段見《論語注疏》，〈爲政〉，第二，頁 2461；〈子路〉，第十三，頁 2506～2507。

〔註 39〕 《孟子注疏》，卷七上〈離婁〉，頁 2717。

他用涵攝更廣的禮來作為法的指引，〈議兵〉說：「禮者，治辯之極也，強國之本也，威行之道也，功名之總也。」法為強國威行之道，但仍然是隸屬於禮之下的層級，「之所以為布陳於國家刑法者。則舉義法也。」「加義乎法則度量，著之以政事。」法以義為本質，以禮為綱紀，受到禮的規範，法便不會無所節制或是流於殘暴了。上述儒者皆未否定法的作用，但是還是認為以人為主的德治、禮教方為治國根本，孔孟都認同「為政在人」，法令不能代表絕對的合理公正，荀子亦謂「法不能獨立」需待君子來施行，故「君子者，法之原也」，「得其人則存，失其人則亡。」〔註40〕君子加上法，才能化解法條僵化不足應變現實的侷限。

實務上具有原則常範之義的「法」，是由法家人物改革行動中發展出來的。商鞅改法為律後，使刑隨罪，「律以正罪名」，法不再只是刑或律，「法，常也。」〔註41〕其內涵便比起刑、律等字深廣，法家亦由「法」之建構而推衍其政治理論。「法者，編著之圖籍，設之於官府，而布之於百姓者也。」「憲令著於官府，賞罰必於民心，賞存乎慎法，而罰加乎姦令者也。」完善的立法能使統治者據以治國，藉由公開、固定、明確而絕對的法律，能將社會奸惡除惡務盡，「一民於軌莫如法」，社會共識亦由法而凝聚。「上古競於道德，中世逐於智謀，當今爭於氣力。」在走向集權的政治形勢中，韓非認為以法為治才是當前統治者所需，明主應要以法治國，不該再依賴消失中的宗法之禮，「治強生於法，亂弱生於阿，君明於此，則正賞罰而非仁下也。」他將奉法之治與霸王之業連言，「奉法者強則國強，奉法者弱則國弱。」〔註42〕這樣的法對於統治者就更有吸引力。

法由君主所獨操，〔註43〕將難以避免成為統治者工具，〔註44〕唯理想上，

〔註40〕 以上七段見《荀子集解》，卷十七〈性惡篇〉，第二十三，頁438；卷一〈勸學篇〉，第一，頁12；卷十〈議兵篇〉，第十五，頁281；卷七〈王霸篇〉，第十一，頁203～204；卷八〈君道篇〉，第十二，頁230。

〔註41〕 《爾雅注疏》，卷一〈釋詁〉上，頁7。

〔註42〕 以上五段見《韓非子集釋》，卷十六〈難三〉，第三十八，頁868；卷十七〈定法〉，第四十三，頁906；卷十九〈五蠹〉，第四十九，頁1042；卷十四〈難一〉，第三十六，頁807～809；卷二〈有度〉，第二，頁85。

〔註43〕 「臣閉其主則主失位，臣制財利則主失德，臣擅行令則主失制，臣得行義則主失明，臣得樹人則主失黨。此人主之所以獨擅也，非人臣之所以得操也。」參見《韓非子集釋》，卷一〈主道〉，第五，頁68。

〔註44〕 「它們與現代憲政主義（Constitutionalism）的法律體系所要求的平等性和固定性在意義上極為不同。綜而言之，對韓非而言，法律基本上是統治者意志

「國事務先而一民心，專舉公而私不從，賞告而姦不生，明法而治不煩。」〔註 45〕符合民心的國家常法一經頒訂後，個人的巧智、私心都要摒棄，「夫釋權衡而斷輕重，廢尺寸而意長短，雖察，商賈不用，爲其不必也。」〔註 46〕爲了確保政治活動的效率，法家竭力排斥政治活動中的不確定價值，追求形式上的合理性。當全體君民趨向國家公利，則眾私得統民心可一，統治者亦需本於公平公正的態度、出於賞善罰惡的目的而立法，才能夠使法有公信，故「明主之國，令者，言最貴者也；法者，事最適者也。言無二貴，法不兩適，故言行而不軌於法令者必禁。」法是民眾舉動依循的準則，國法之外沒有其他權威干涉，也無另一套評價的標準，君主以法擇人，不以私意愛惡任意評斷，故「有道之主，遠仁義，去智能，服之以法。」〔註 47〕這樣的法既可以是國君統治的手段，也可以作爲統治目的。法律作爲國家治道，必須具有獨立客觀的精神，「韓非與法家在思想的層面上，試圖去尋求客觀性之政治治理的技藝，也正是反映出整個民族從春秋中期到戰國的歷史發展過程中逐漸擺脫以血緣情感爲支配原則的封建城邦制，而走向客觀之以官僚體制爲中心的國家政制的時代精神。」〔註 48〕法的概念經過長時間發展以後，其客觀、恆常的特點已經成爲一般共識，可惜的是，秦漢帝國成立後，君主權威不斷強化，法家談法時所要求的美善精神，在專制政體中反而逐漸湮滅不見了。

傳統中國社會的基本單位是家，〔註 49〕從親親到尊尊的封建結構以天

的表現，也就是說，法律只是一種政治上的操作（manipulation）。參見陳弱水，〈立法之道——荀、墨、韓三家法律思想要論〉，收於《天道與人道》，頁 98。

〔註 45〕《韓非子集釋》，卷二十〈心度〉，第五十四，頁 1134。

〔註 46〕蔣禮鴻解詁，《商君書解詁定本》，卷三〈修權〉，第十四，北京：北京中華書局，1986.4，頁 82。

〔註 47〕以上二段見《韓非子集釋》，卷十七〈問辯〉，第四十一，頁 898；卷十七〈說疑〉，第四十四，頁 914。

〔註 48〕蔡英文，《韓非的法治思想及其歷史意義》，台北：文史哲出版社，1986.2，頁 208。

〔註 49〕傳統中國社會的單位是家，中國思想非否定個人而是缺乏西方獨立的個體觀念，也沒有權利與自由的理解。參見馬漢寶，〈法律、道德與中國社會變遷〉，收於《法律與中國社會之變遷——中國傳統法律文化研究》，台北：翰蘆出版社，1999.10，頁 14~15。梁治平從文明形成的歷史條件觀察，指出中國古代