

论 礼

张 晋 藩

一、礼的产生

礼是古老中国的一种社会现象。礼不仅起源早，而且贯穿于整个中国古代社会。有关礼的观念与学说是中国传统文化的核心，它影响到社会生活的各个领域，调整着人与人、人与天地宇宙的关系。礼与法的相互渗透与结合，又构成了中华法系最本质的特征和特有的中华法文化。

古籍中说“礼事起于燧皇，礼名起于黄帝”^①，表明礼最初是原始社会祭神祈福的一种宗教仪式。所谓“礼，履也，所以事神致福也”^②。由于殷人尊神敬祖，力图通过频繁而又庄严的祭祀仪式，得到上天的赐福与祖宗的庇祐，因此礼字在甲骨文中屡屡出现。《礼记·礼运篇》对于礼产生于祭祀有以下具体描述：“夫礼之初，起诸饮食，其燔黍捭豚，汙尊而杯饮，蕡桴而土鼓，犹若可以致其敬于鬼神”，这种充满宗教性的原始习俗，就是礼的原型。

由于礼具有因俗制宜的功能和精神威慑力量，因此进入阶级社会以后便受到了统治者的重视。以“服天命”自诩的夏商统治者，极力通过“致孝于鬼神”^③，把礼改造成为代表其阶级意志，符合国家统治需要的行为规范，于是礼由祀神进而“引申为凡礼仪之称”^④。并把祭祀天地祖宗鬼神的“祀”，与对外征掠的“戎”，都看作是国家最重要的活动，所谓“国之大事，惟祀与戎”。不仅如此，殷人还制造了上帝与祖宗神合二而一的宗教政治观，从而将天上与地下，现在与未来，国王与上帝沟通起来，使礼与神权政治紧密结合，为专制王权与贵族政治服务，这就使得“起诸饮食”、“祀神祈福”的礼发生了质变。礼的内容也由单纯的习俗仪式，发展成规范婚姻、血统、亲续、君臣的行为规则，并逐渐制度化、法律化。

礼作为一种社会现象和文化内涵，在其发展中不断地改造旧习俗，适应新秩序，因而是一个充满新旧斗争的过程，也是一个文化渐进、因袭变革的过程。孔子曾说“殷因于夏礼，所损益可知也；周因于殷礼，所损益可知也”^⑤。传说中的夏礼，是以“上事天，下事地，首先祖而隆君”^⑥为主要内容的，体现了神权、族权与君权的统一性。但夏礼的具体内容早已淹没失传，孔子便坦称他虽能言夏殷之礼，却不能“征之”，以“文献不足故也”^⑦。

礼的系统化、规范化，始于西周的周公制礼。《左传·文公十八年》所载“先君周公制周礼”为这一重大的历史性活动提供了难得的史证。周公姬旦是中国三千多年前最杰出的政治家、思想家，他鉴于周代商以后，社会关系的复杂化，政治变动与改革的激烈，文化上的尖

锐冲突,使得固有的国家观念形态不足以适应周人以德治国的方略和宗法等级分封制度的建置,也难以调整新的权利义务关系和统一广大疆域内各族各部的思想与行为,因此,他继承了已有的尊礼传统,着手将分散零乱的礼,进行整理、补充、修订,并给予充分的论证,使之礼典化。经过周公制礼,礼的规范进一步系统化、规范化、制度化,成为“法度之通名”。据《尚书·大传》:“周公摄政,一年救乱,二年克殷,三年践奄,四年建侯卫,五年营成周,六年制礼作乐,七年致政成王”。可见制礼是周公摄政初期精心筹划的具有政治与文化双重意义的重大活动,其影响不限于周,更及于久远。

周公制礼的出发点和归宿是“尊尊”和“亲亲”,尊尊为忠,亲亲为孝,前者旨在维护君权,所谓“国无二君”;后者旨在维护父权,所谓“家无二尊”,这种政治与伦理相统一的理论,就是礼的思想基础。

周公制礼涉及的范围相当广泛,简言之,包括国家的典章制度,以及吉、凶、军、宾、嘉五礼的礼仪和制度。

周公制礼的实质,是确立贵贱尊卑的等级秩序和制度,《史记·礼书》明白地表述了礼所追求的定制就是上自“君臣朝廷尊卑贵贱之序,下及黎庶车舆衣服宫室饮食嫁娶丧祭之分”,并需严格遵守,不得逾越。对于以礼为表现形式的差别性行为规范,古人是作过充分论述的。荀子说:“礼者,贵贱有等,长幼有差,贫富轻重皆有称者也”^⑥。《礼记》说:“礼者,所以定亲疏,决嫌疑,制同异,明是非也”。在以礼区别尊卑贵贱这一点上,儒法两家是殊途同归的。韩非便说:“礼者,……君臣父子之交也,贵贱贤不肖之所以别也”^⑦。总之,经过周公制礼使得君臣有位,尊卑有等,贵贱有别,长幼有序,一整套的等级制度法律化、制度化了,因此,周内史过说:“礼,国之干也,……礼不行,则上下昏,何以长世”^⑧,孔子也说:“为政先礼,礼其政之本与”^⑨。周朝成康之治的出现,未尝不是礼所推动的结果。

正是由于礼的主要功能在于“别贵贱”,“序尊卑”,确定“尊尊、亲亲、长长、男女有别”的宗法等级制度,因此在中国的传统观点中,大都用定分止争来解释礼的起源。荀子说:“礼起于何也,曰:人生而有欲,欲而不得,则不能无求,求而无度量分界,则不能不争。争则乱,乱者穷,先王恶其乱也,故制礼义以分之,以养人之欲,给人之求,使欲必不穷乎物,物必不屈于欲,两者相持而长,是礼之所起也”^⑩。又说:“人道莫不有辨,辨莫大于分,分莫大于礼”,“故先王亲为之制礼义以分之,使贵贱之等,长幼之差,知贤愚能不能之分,皆使人载其事而各得其宜”。荀子在《富国》篇中还表达了礼的特权性,他说:“由士以上则必以礼乐节之,众庶百姓则必以法数制之”。《礼记·曲礼》也说:“名位不同,礼亦异数”。显然这是对“礼不下庶人,刑不上大夫”的原则作出的具体注解。

在宗法等级制占统治地位的古代中国,亲与贵合一,家与国相通,宗法上的等级和政治上的等级是一致的,无论是命官、封邦建国,都依宗法血缘为标准,周公制礼的契机和主要成就,就是以礼典的形式全面确立宗法等级制度,使国家的各种活动都受到礼的规范,所谓“君子无物而不在礼矣”。并将人与人之间的关系与各种行为纳入礼所调整的轨道,不得越礼、悖礼,这就是“礼者……以为民坊者也”^⑪的真意所在。正因为如此,礼得到了国家与法律的支持和强制性的保障。

为了渲染礼的神秘色彩,增加礼的威慑作用,儒家还把礼与高深不可测的天地相联,以天来解释礼的发生的超社会性,以天来辩护以礼治国、整民的符合天道。《礼记·礼运》篇中

多次提到“夫礼，必本于天，动而之地……”，“夫礼，先王承天之道，以治人之道”，“礼者，天地之常也”。孔颖达在《礼记·正义》序中也指出：“夫礼者，经天纬地”。不仅如此，儒家还把礼推崇为天地万物运行法则的具体化。《礼记·丧服四制编》说：“凡礼之大体，体天地，法四时，则阴阳，顺人情，故谓之礼”，“礼者，则天地之体，因人情而为之节文也”。班固说：“故曰，先王立礼，则天之明，因地之性也”^⑧。特别是《左传·昭公二十五年》关于“则天行礼”的议论最为充实，摘录如下：“夫礼，天之经也，地之义也，民之行也。天地之经，民实则之。则天之明，因地之性，生其六气，用其五行，……淫则昏乱，民失其性，是故为礼以奉之。……为君臣上下，以则地义……为刑罚威狱，使民畏忌，以类其震曜杀戮，为温慈惠和，以效天之生殖长育……哀乐不失，乃能协于天地之性，是以长久”。

由于天是不变的，因此，为天地所生成，则天地以行之礼，也是永恒的，违礼即违天，违天即应受到国法的制裁，这种制裁就是天之罚，可见礼的学说是具有鲜明的政治目的的。

至宋明理学、心学兴起，又将礼与“天理”、“心性”、“良知”联系在一起，以性来解释礼的产生。程颐说：“礼经三百，威仪三千，皆出于性”。朱熹和王阳明进而将性、理，与礼等同起来。朱熹说：“性，即理也”^⑨。王阳明说：“礼也者，理也，理也者，性也……而其在于人也，谓之性，其粲然而条理谓之礼”^⑩。经过理学家和心学家对礼的理论抒发，一方面赋予礼以强烈的思辨哲学的色彩；另一方面，更使礼的作用深入到人心之隐微，使人们经过内省而安贫、知命，在思想行动上都无违于礼的规矩，从而把礼变成戕人生命与心灵的毒素。清中叶反理学大师戴震曾尖锐地抨击说：“酷吏以法杀人，后儒以理杀人，浸浸然舍法而论理，死矣，更无可救矣”，“人死于法，就有怜之者，死于礼，其谁怜之”^⑪。由此可见，为什么明礼、行礼会成为贯通中国古代三千多年的治国方针；为什么每当变乱兴起之时，或变乱平息以后，统治者都要大肆宣扬“隆礼”的原因。

综括上述，礼由体现原始社会习俗的带有宗教性质的仪式，发展成为以国家权力为后盾的，由法律强制实施的行为规范，是氏族原始民主制解体、阶级社会形成的产物，它反映了人类社会文明的进步。老子说：“大道废，有仁义”，是符合历史的真实进程的。儒家关于礼起源于“节欲”、“定分”的种种理论，也反映了纯为祭祀仪式的礼向着“法度之通名”的礼的演变。随着礼的政治作用的不断强化，礼的原始含义已经湮灭。后人论礼的思路不外“经国家，定社稷”，“明贵贱，序尊卑”。

作为体现氏族社会习俗与宗教观的原始的礼，也带有某种强制性，不容亵渎轻慢，但这种强制不是阶级的强制。礼由“祀神”被改造成“奉人”，并赋予它以阶级的强制，归根结底是私有制形成与农业生产发展的结果。汉代思想家王充说：“谷足食多，礼义之心生”^⑫。王符也说：“礼义生于富足”^⑬，这些是朴素唯物主义的科学总结。

此外，礼的产生又是和父权制的一夫一妻制家庭的建立攸关的。家庭形态的变化，影响着亲族关系乃至社会关系的变化，宗法血缘纽带在古代中国，起着维系社会，组建国家的重要作用。宗法与农业经济结构的结合，是中国古代社会稳固的基础。专制主义的统治制度矗立于其上，以礼为核心的传统文化笼罩于其中，它们之间互相促进，互相渗透，成为一个十分协调的、“永恒不变”的整体。清人龚自珍说：“礼莫初于宗，惟农为初有宗，……农之始，仁孝梯义之极；礼之备，皆智之所出，宗之为也”^⑭。按照龚自珍的说法，礼是在农业生产发展的基础上维护宗法制度的手段，这是接近于历史的真实的。

原始的礼是为氏族社会所接纳，并为氏族民主制服务的。进入阶级社会以后，把过去的习俗统治变为“礼义以为纪”。过去的选贤与能也为“大人世及以为礼”所代替，这一切都体现了社会在前进中的质的飞跃。夏商周三代集中制的王朝的建立，为统一推行阶级的礼制提供了不可缺少的条件。从此，礼逐渐取得了作为国家意志的重要价值。

二、礼的作用

礼形成以后，经过夏商至西周始获得大发展，这不是偶然的，是和天道观、政治观的变化分不开的。夏商两朝的统治者自以上帝子孙的身份君临天下，因而积极宣扬天命鬼神。尤其是商朝奉行神权政治，笃信天命。古籍中说：“殷人尊神，率民以事神”。^①由于推重神权，势必限制了礼的发展。周武王灭商以后，殷人的天命说和他们推行的神权政治，都发生了动摇。以“监于有夏”，“监于有殷”自警、自励的周朝统治者，从历史的反思中，认识到“天命靡常”，^②“民之所欲，天必从之”，^③因此，他们虽然继承了“昊天有命”的传统观念，但侧重点却放在“皇天无亲，惟德是辅”上。他们高举敬德、明德的大旗，把注意力由天上转向人间，由凛仰天庭，转而面对社会，这就推动了礼向社会生活各个领域扩展。而德的政治概念的提出，也为礼的发展注入了新思想、新内容。郭沫若说：“礼是由德的客观方面的节文蜕化下来的，古代有德者的一切正当行为的方式汇集下来，便成为后代的礼”。^④周公制礼就是在这样的历史背景下进行的。从此，礼的社会价值和政治功用得到人们的公认，它的规范力一天天加强，成为一个神圣的笼罩一切的网罗，所谓“礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇”^⑤。“以（礼）奉宗庙则敬，以入朝庭则贵贱有位，以处室家则父子亲，兄弟和，以处乡里则长幼有序……故朝觐之礼，所以明君臣之义也，聘问之礼，所以使诸侯相尊敬也，丧祭之礼，所以明臣子之恩也，乡饮酒之礼，所以明长幼之序也，婚姻之礼，所以明男女之别也，……故婚姻之礼废，则夫妇之道苦而淫辟之罪多矣，乡饮酒之礼废，则长幼之序失而争斗之狱繁矣，丧祭之礼废，则臣子之恩薄而倍死忘生者众矣，聘觐之礼废，则君臣之位失，诸侯之行恶，而倍畔侵陵之败起矣。故礼之教化也微，其止邪也于未形，使人日徙善远罪而不自知也”^⑥。

从以上的具体阐述中，可以看出礼所调整的范围从个人到家庭，从乡里到朝堂，无所不包。其次，违礼则入罪，礼是防民的长堤，可以止邪于未形。最后，礼的教化如同“润物细无声”的春雨，于潜移默化之中，使人徙善远罪。

关于礼的作用，综括古人的论述与历史的实际，可以归纳为以下几点：

（1）人与禽兽，文明与野蛮的分异点

古人认为，人之所以为人而与禽兽相区别，就在于人知礼义。管子说：“辨明礼义，人之所长，而蝼蛄之所短也”。^⑦孔子也说：“今之孝者，是谓能养，至于犬马，皆能有养，不敬，何以别乎”。^⑧正是由于人接受礼义，才有尊卑之辨，父子之亲，长幼之序，夫妇之别。所以荀子特别重视“有辨”，把它看作是“人之所以为人者”的主要特征。禽兽“由于不知辨”，所以虽有父子，但无父子之亲，虽有牝牡，而无男女之别。人之所以有辨的关键是礼，如同《礼记·曲礼》所说：“鸚鵡能言，不离飞鸟，猩猩能言，不离禽兽。今人而无礼，虽能言，不亦禽兽之心乎？夫呕禽兽无礼，故父子聚麀，是故圣人作，为礼以教人，使人以有礼，知自别

于禽兽。”正因为“辨明礼义”是人之道也，所以礼又被看作是“人之干也。无礼无以立。”^②

礼作为人与禽兽的分异点，随着法文化的进步，也在法律规定上得到体现。按汉律：常人通奸，“耐为鬼薪”，即三年徒刑，但亲属相奸，特别是以卑犯尊，则为“禽兽行”，处重刑。汉时，琅邪王刘泽之孙“定国，与父康王姬奸，生子男一人。……诏下公卿，皆议曰：‘定国禽兽行，乱人伦，逆天，当诛’，上许之”。^③北齐以后，凡属紊乱人伦，捐弃礼义，亏损名教的行为，均属“十恶”中的“恶逆”、“不孝”、“不义”、“不睦”、“内乱”，列为“常赦所不原”的大罪，从而表现了“礼之所去，刑之所取，出礼则入刑”^④的中华法系的特点。

此外，礼也是区别文明与野蛮，华夏与“夷狄”的重要标志。华夏族是以“郁郁乎文哉”^⑤的礼义之邦而自傲于世的。对于不遵礼义的“夷狄”，则贬之为“若禽兽然”。^⑥春秋战国之际，霸于西戎的强秦，只是由于居处无度，内外无别，不事礼义，而受到“天下卑之”的待遇。在中国历史的长河中，曾经出现过的“以夏变夷”、或“以夷变夏”的不同政策，主要就在于是否以礼义为出发点和着眼点。1644年满洲贵族入关以后，汉族士大夫之所以积极投身于抗清斗争，就在于他们不仅伤悼朱明社稷的沦亡，而更震惊于衣冠扫地，把这视为“天崩地解”。可见抗清斗争的目的不限于重建朱明社稷，而在于匡复汉家的礼制，如同顾炎武所说：“意在拨乱涤污，法古用夏”。^⑦有的思想家，把攘夷狄救中国一事看得重于君臣纲纪之上。吕用晦说：“君臣之义固重，而更有大于此者……以其攘夷狄救中国于被发左衽也。”^⑧

晚清时期，面对西方文化的冲击，清朝统治者也祭起“夷夏之辨”的旗帜，进行抵御，表示恪守数千年相传之国粹，维持传统的礼教纲常。有趣的是资产阶级民主革命派，在开展推翻清朝的革命斗争中，也以“驱逐鞑虏”为号召。在清朝既倒，孙中山就任南京临时政府大总统以后所发布的禁止刑讯文中，也还使用“前清起自草昧之族”等语，可见夷夏之辨，亦即礼与非礼影响的深远。

由此可见，礼不仅是华夏族的精神支柱，而且也是整个中华民族文明与进步的象征。

(2) 别贵贱，序尊卑

如前所述，礼与天地通，是天之经，地之义的社会化、人伦化。礼所具有的别贵贱，序尊卑的功能，也是以天为解释的。《礼记·乐记》说：“礼者，天地之序也……序，故群物皆别”。又说：“天地尊卑，君臣定矣，卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，大小殊矣，方以类聚，物以群分，则性命不同矣。在天成象，在地成形，如此则礼者天地之别矣。”荀子也认为“贱事贵，不肖事贤”是“天下之通义”。^⑨

奉周礼为理想王国的孔子，则从等级名分制度上论证礼的价值。他强调“必也正名乎……名不正则言不顺，言不顺则事不成”^⑩。正名的具体要求就是“君君，臣臣，父父，子子”，坚持严格的名分，人类社会才可能运行有序，国家制度与父系家庭才得以建立。

由于礼所确认的是“别”、“异”、“差等”，因此，“名位不同，礼亦异数”。^⑪在周朝，自天子，诸侯，大夫，士以至庶人，各有与其等级身份相对应的礼。不仅仅是权利义务关系上的不同，也表现为服饰器用上的差异，而且必须严格遵守，不许僭越，僭越者治罪。鲁大夫季氏不依周礼规定，用八佾乐舞并封禅泰山，尽管当时已经是礼崩乐坏的大动荡时代，孔子仍然发出“是可忍，孰不可忍”的抨击。

根据礼的要求，在国，则君臣贵贱等级森严，上下有节。在家，则父子兄弟夫妇尊卑有

序。《礼记·礼运》篇所说“礼义以为纪”，不仅表现为“以正君臣”，也表现为“以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇”，借以树立父权与夫权的统治地位。中国古代重人伦，重血缘，提倡“君子笃于亲”，但在这温情脉脉的面纱背后，却是使伦理等级与政治等级相通，宗法名份与政治名份相合，入则父子有亲，出则君臣有义，形成有利于统治阶级的社会秩序。孟子说：“人人亲其亲，长其长，而天下平”，^⑧反映了中国古代重人伦的政治意义。同时也给修身、齐家、治国、平天下作了具体的说明。由此，不难看出《礼记》所说：“凡治人之道莫急于礼”^⑨的真谛。

为了使社会各阶级、阶层安于遵礼、奉礼、行礼，各尽其应尽的权利义务，不作非分之想，不行非分之事，还用礼来节制人欲的贪求，所谓“礼节民心”，“礼者，因人之情而为之节文，以为民坊者也，故圣人之制富贵也，使民富不足以骄，贫不至于约，贵不嫌于上，故乱益亡。”^⑩显然，这是礼的又一功能。荀子从性恶论出发，认为上古之时“欲多而物寡”，为了消弥由此而发生的争斗，使“两者相持而长，是礼之所起也”，^⑪也就是说以礼来确定各人所应分得的物质利益，即所谓“度量分界”，以使之各有所养。因此，礼又被说成是“礼者，养也”。但礼所认定的养，决不是平均主义的，而是以“别”作为实际操作的指导原则。《礼记》说得非常清楚：“曷谓别？曰：贵贱有等，长幼有差，贫富轻重皆有称者也。”由此可见，节民也好，养民也好，归根结底，是为了建筑“尊尊”的金字塔式的政治结构。

综上所述，礼是区分贵贱、尊卑、亲疏的标准，它是以因人而异的等差性，或特权性为特征的，它的作用就是论证等差的秩序和结构的合理性，并使之固定化，永久化。于是礼的政治哲学的色彩更加浓厚了。不仅如此，源于宗法伦理关系的礼，又促进了新的伦理道德观念的形成和新的父子、夫妻关系的建立。礼所肯定的伦理纲常，体现了中国古代民族的心理状态与思维方式，成为一种理想的价值取向。但也不可避免地桎梏了人们的自然本性，甚至心甘情愿地为礼而牺牲。

(3) 经国家，定社稷

礼的作用除正人伦、明尊卑、辨是非外，最为重要的是经国家，定社稷。由于礼是安上治民，体国立政的根本指导原则，是调整社会关系和国家生活的思想基础，也是维护王权专制的理论教条，因此从周公制礼以后，礼便被视为“国之干也”^⑫、“国之常也”^⑬、“王之大经也”。^⑭在中国古代的思想家、政治家看来，礼是国家施政的标准，有礼则国家政治有正轨可循，无礼则施政无准，势将导致昏乱。以“吾从周”自誓的孔子便力求“为国以礼”，认为“礼之所兴，众之所治也；礼之所废，众之所乱也”。^⑮汉时，贾谊在所著《新书》中对于以礼施政作了全面的描述：“道德仁义，非礼不成；教训正俗，非礼不备；分争辨讼，非礼不决；君臣上下，父子兄弟，非礼不定；宦学事师，非礼不亲；班朝治事，莅官行法，非礼威严不行；禘祠祭祀，供给鬼神，非礼不诚不庄。”

礼既是国家施政的原则，也是国无失其民，王无失其臣，贵无失其贱，尊无失其卑的强大精神支柱，从而显示了礼是经国家，定社稷，长治久安的根本。由于以礼治民，可以使民安分、自爱、无怨，逆来顺受，所以孔子说：“上好礼，则民易使也”。^⑯中国古代的历史雄辩地证明了国家的治乱，社会的兴衰，都与礼的实施有着密切的关系。

周公制礼，就当时而言，对西周奴隶主贵族统治的建立和等级分封体制的形成，都发挥了巨大的作用。在周以后的整个古代中国，礼同样地起着十分重要的作用，这不仅是被中国

的国情所决定,而且还须看到周礼所建立的体系是包括礼乐政刑在内的一整套严密的制度。是在礼的统帅下互相依存,互相推动,紧密联系在一起的国家上层建筑。就礼与乐的关系而言,如果说礼的辨异,旨在区分贵贱;那么乐则求同,即通过内在的和顺,缓和上下的矛盾,实现和谐。礼与乐配合,可以厚父子之亲,明长幼之序,定贵贱之别;可以使“暴民不作,诸侯宾服,兵革不试,五刑不用,百姓无患,天子不怒,……”^④

至于礼与刑是统治阶级实现统治的两种手段。周公制礼,强调明德慎罚,把礼的教化的功能与刑的强制的效果,巧妙地结合起来。礼是积极的规矩,“禁于将然之前”;刑是消极的惩罚,“禁于已然之后。”^⑤礼教为本,刑罚为用,互为表里,相辅相成,这是中国古代经国家,定社稷的基本国策。

在礼与政的关系上,如前所述,礼是“政之本欤”。^⑥从最早的周公立政到末代的封建清朝,一切典章制度都以礼为指导思想,有些礼典,就是国家的大经大法。此外,历代政权的构建和君位的承袭,都依礼定之。凡是以礼行政的朝代,被称颂为盛世,反之,以法行政,则被贬斥为衰世。礼是正国的客观标准。《礼记·经解》说:“礼之于正国也,犹衡之于轻重也,绳墨之于曲直也,规矩之于方圆也。故衡诚县,不可欺以轻重,绳墨诚陈,不可欺以曲直,规矩诚设,不可欺以方圆,君子审礼,不可诬以姦诈。是故隆礼由礼谓之有方之士,不隆礼不由礼谓之无方之民……”。

综上所述,礼的功能的发挥,不限于礼的规范本身,还在于它同各种统治手段,如乐——精神文明建设,刑——法律,政——政权的互相联系,综合为治。《礼记·乐记》篇说得好:“礼以道其志,乐以和其声,政以一其行,刑以防其奸,礼、乐、刑、政,其极一也,所以同民心而出治道也。”这就是周公所建立的周礼的体系与内涵,这就是周礼延续几千年的基本原因。后世的礼主刑辅,明礼隆礼,都导源于此。由此可见,周公是伟大的,周礼是杰出的。

(4) 规范行为的指南,评判是非的准绳

礼不仅设定了父子有亲,君臣有义,贵贱有等,长幼有序的最高行为的和道德的标准,也为社会各阶级、阶层规制了一般的行为规范和是非观念。例如,为尊者讳,父子相隐,干法是有悖的,但于礼却是允许的,甚至被赞颂为美德。春秋战国之际,孔子奔走呼号“克己复礼”,并且坦诚地表示“如有用我者,吾其为东周乎”。^⑦所谓复礼,就是要恢复周礼的制度。他要求人们不违礼获取富贵,不违礼舍弃贫贱,真正做到“非礼勿视,非礼勿听,非礼勿言,非礼勿动”。^⑧《左传·昭公二十九年》载,晋铸刑鼎公布成文法,对此,孔子极力反对,理由就是破坏了“贵贱不愆”的所谓“度”,也就是破坏了传统的礼,使得“贵贱无序”,这是孔子所深恶痛绝的。由此也可窥见礼的实质之一斑。

在礼的生生不息的漫长演进过程中,已经内化为民族的精神,支配着人们的视听言行,以致僭礼踰训之事,非但不能为,而且惮于想。梁启超曾经评论说:“若对于经文之一字一句稍涉拟议,便自觉陷于非圣无法,蹙然不安于良心,非特畏法网惮清议而已”。^⑨

由礼所培育起来的中国古代的道德政治观,常常把一个王朝的兴衰存亡,归结为道德的是否净化;人心的是否浇漓。从周公提出“惟德是辅”以后,明德、敬德、成德的声浪越高,它的政治色彩也越浓厚。孔子便说:“为政以德,譬如北辰,居其所而众星共之”。^⑩孟子更把德教与仁政相结合,并以此区分暴君与贤君。正是由于对道德教化的过分推重,导致了对于法律的某种轻视。孔子所说:“导之以政,齐之以刑,民免而无耻;导之以德,齐之以礼,有

耻且格”^⑧，可以为代表。历代奉行的“德主刑辅”、“大德小刑”的国策，其源头，就在于传统的道德政治观。

至于以礼节欲之说，经过宋儒的异化，发展成人欲与天理的对抗论，否定了人们物欲追求的合理性，鼓吹“革尽人欲”才能“复于礼”、“尽复天理”。由此而引发了礼教杀人的行径，加强了重义轻利的义利观，视工商为俗务，以“罕言利”为高雅，这对古代中国工商业的长期停滞和经济的封闭状态有着一定的影响。

此外，礼的长期统治造成了中华民族崇古尚祖的保守心态，使得礼制文化成为巨大的历史惰性，严重障碍了社会改革，即使是勇敢的有作为的改革家，也被迫借祖宗先王之名，以减少改革的阻力。晚清康有为便曾借托古改制为变法维新作掩护。

总之，礼孕育了中国古代文明，形成了在世界文明史上少有的文化传统。礼的影响不限于古代社会，也向着现代社会和现代生活辐射。礼的内容既蕴有民主性的精华，也杂以封建性的糟粕。礼是属于历史的，但某些部分也属于中国的今天和未来。

三、引礼入法

礼与法虽然各自独立，但礼所具有的规范人们行为规则，调整社会秩序的特殊功能，使得礼入于法不仅是必要的，也是可能的，但这是一个历史发展的过程，不是一蹴而就的。

首先，从儒法对立到儒法合流

先秦儒家以孔丘、孟轲、荀况为代表，他们崇尚礼治与明德慎罚的为政之道。虽然孔子面对的是礼崩乐坏的大动荡、大变革的时代，但他们倡导“为国以礼”，“为政以德”，并以“复礼”为奋斗目标。由于礼是以别贵贱，序尊卑为特征的，因此孔子主张“正名”，即严格遵守君君、臣臣、父父、子子的等级名分，不得犯上僭越。孟轲也以君臣父子为“人之大伦也”，决不可以背离。荀况更把贵贱尊卑差等视为“与天地同理，与万世同久”的永恒现象。先秦儒家既然重礼治、德治、人治，因而必然轻视法治，他们认为“为政在人”，“有治人，无治法”。他们批评与礼治对立的“不别亲疏，不殊贵贱，一断于法”的法治理论，斥之为“亲亲尊尊之恩绝矣”，“可以行一时之计而不可长用也”，同时指责法家“严而少恩”，“不务德而务法”。^⑨

以上可见，儒法两家的对立，是明礼差等与奉法齐一的对立。经过战国、秦，至两汉，作为差别性行为规范的礼，逐渐与公允性行为规则的法交融渗透，以至合流。礼法合流有其深刻的社会原因。其一，封建大一统国家的需要。强盛的专制主义中央集权的两汉建立以后，需要一种统一的学说作为国家的指导思想，以纳全国民众的思想行为于一轨，不允许战国时期百家并起，诸说纷呈的状态再继续下去，因此汉武帝罢黜百家，独尊儒术，表现了驾驭历史潮流的高超见解和伟大的魄力。其二，经过一千多年的统治，使统治者有可能立足现实，认真总结历史的经验，“外儒内法”就是汉初统治者综合儒法两家之长的精彩概括。如前所述，儒家以礼、德、仁政、爱人为其学说的支撑点。法家以一断于法，君主独治，术势并重为其学说的特征。外儒即以儒家学说作为外饰，这是因为儒家的理论符合中国的传统国情，有着极深厚的文化底蕴，可以赢得民心，妆饰仁政，稳定社会，便于统治。以法家学说为内涵，有利于皇帝的专制统治和发挥法律的治世功能，可以收到急功近利之效。外儒伴宽，内法实猛，

外儒内法就是宽猛相济的一种表现形式。其三,儒法两家学说不仅同源,在为现存政权服务的政治目的上也是相通的。例如,儒家讲尊尊,旨在确立君主、皇帝的最高权威。法家不仅同样尊尊,而且是极端专制主义的鼓吹者,主张皇帝的谋略权机应该深不可测,不仅不为百姓所知,也不应为群臣所知。司马迁在《史记·太史公自序》中说:“儒者……然其序君臣父子之礼、列夫妇长幼之别,不可易也”。又说:“法家……然其正君臣上下之分,不可改矣……若尊主卑臣,明分职不得相逾越,虽百家弗能改也”。从太史公对儒法两家的分析中,可以看出在维护君臣上下长幼的等级制度上,二者是完全一致的。儒家虽然重视礼禁,但也同样主张以法惩乱止恶。管子所说“法出于礼”的着眼点,就是在二者作用的相合上。

以上可见,从儒法对立到儒法合流具有历史的必然性和主客观的基础。当儒法对立的障碍被排除以后,引礼入法的门户便自然洞开了。

其次,引礼入法的途径

引礼入法作为一个过程,是逐渐深化的,从以儒家经典学说指导立法,解释法律起,到春秋决狱,直接以儒家经典作为司法的根据,在这个过程中礼不断法律化,法也不断道德化,特别是“三纲”的确立使礼跃上一个新阶次,也赋予法以最基本的内容。

第一,从总结秦亡的教训中为引礼入法制造舆论

汉初,著名思想家贾谊鉴于秦朝任法任刑之弊,认为只有礼才是“固国家,定社稷,使君无失其民也”^⑧的根本。但也不应废弃法律,因为“缘法循理谓之轨”,^⑨否则治国、理政、驭民都无轨可循。但礼与法应有所侧重,他说:“夫礼者禁于将然之前,而法者禁于已然之后。是故法之所用易见,而礼之所为至难知也。若夫庆赏以劝善,刑罚以惩恶”。^⑩他认为礼与法的结合是维持国家长治久安的“经制”。贾谊的主张,是在徒法为治,蔑礼用强的秦朝灭亡以后,提出以礼为治之本、以法为治之用的第一人,从而为引礼入法制造了最初的舆论。

刘向在《说苑》中对于德化的地位以及德与刑的关系也进行了论述,他说:“治国有二机,刑德是也。王者尚其德而布其刑,霸者刑德并凑,强国先其刑而后德。夫刑德者,化之所由兴也。德者,养善而进阙者也;刑者,惩恶而禁后者也。故德化之崇者至于赏,刑法之甚者至于诛”。至董仲舒,用阴阳五行之说来论证“刑者,德之辅也”,“大德而小刑”,“厚其德而简其刑”。^⑪

上述理论是针对如何建立长治久安的新王朝而提出的,这只有在汉高祖听从儒生陆贾关于“马上而得之(天下——作者注),宁可以马上治之乎”^⑫的建议以后,转变了对儒家的态度,才可能受到重视。特别是董仲舒提出“春秋大一统”论,鼓吹“唯天子受命于天,天下受命于天子”,适应了汉武帝为建立大一统的专制主义王朝的政治抱负,使他认识到儒家学说的价值,因而提出一项震古烁今的“罢黜百家,独尊儒术”的政策。这是以国家最高权威确认了儒家思想为统治思想,法家由显学而逐渐湮没无闻。

关于三纲之说,董仲舒用天尊地卑,阳尊阴卑的观点,论证了君臣父子夫妇的主从关系。并提出“王道之三纲可求于天”,使三纲神圣化,神秘化。既然三纲可求于天,因此,违背三纲必将受到天的谴责。从此,以维护君权为核心的三纲便成了礼的最本质的概括和国家立法必须遵循的原则。《白虎通义·三纲六纪》进一步明白表述:“三纲者,何谓也?君臣,父子,夫妇也”。孔颖达在为《礼记·乐记》“然后圣人作为父子君臣以为纪纲”作疏时,曾引《礼纬·含文嘉》所说:“君为臣纲,父为子纲,夫为妻纲”为三纲。

第二，通过参与立法和注释现行法律，输入儒家礼的精神

汉初，丞相肖何“捃摭秦法，取其宜于时者，作律九律”。^⑤九章律虽然兼蓄诸法，但基本上是以御奸为目的的刑法典。随着国家事务的增加，与皇权的膨胀，需要制定关于行政与礼仪的法律，于是汉高祖刘邦命儒生叔孙通制定有关朝仪的专律——傍章律十八篇。据《晋书·刑法志》：“叔孙通益律所不及，‘傍章’十八篇。‘傍章’即汉仪也。”另据《汉书·礼乐志》：“叔孙通所撰礼仪，与律令同录，藏于理官，故曰‘傍章’。”惠帝时，叔孙通再次受命制定宗庙礼仪的法规。制定傍章律是为了确立“正君臣之位”的礼仪制度，由于儒家是以礼自奉的，所以命叔孙通为起草人，可以想见经他制定的礼仪之法，必然贯穿了儒家礼的精神。傍章律是礼典，也是行之于朝堂之上的行政法典，是汉代早期引礼入法的产物。

汉武帝确立儒家思想为国家统治思想以后，经学迅速发展。但同时本着外儒内法的国策，也重视立法，特别是律学在打破了“学在官府，以吏为师”以后，取得了长足的进步。以至父子相承，聚徒传授，一时称盛。例如，杜周出身于刀笔小吏，因通晓律令，位至三公。其子杜延年，也以精通律令著称于世，人称大小杜。东汉时，颍川郭氏三代明法习律。沛国陈氏，河南吴氏也都是三代传习法律。律学已成为一门专门的学问。

在汉代，一个值得注意的现象就是经学与律学互相渗透，有些经学家同时又是律学家，一身而二任。例如，郑弘与郑昌兄弟“皆明经，通法律政事”。^⑥东汉时，一些经学大师，也注释现行法律，形成了具有法律效力的大量著作。据《晋书·刑法志》所载：“若此之比，错糅无常，后人生意，各为章句。叔孙通，郭令卿，马融，郑玄诸儒章句，十有余家，家数十万言。凡断罪所当由用者，合二万六千二百七十二条，七百七十三万二千二百余言。”《唐六典》卷六注也说：“至后汉马融、郑玄诸儒十有余家，律令章句，数十万言，定断罪所用者合二万六千余条”。后因“言数益繁，览者益难”，于是由天子下诏：“但用郑氏章句，不得杂用余家”。^⑦所谓章句就是成文的现行法律的解释。诸家章句并存，说明私家注律的盛行和章句的法律价值。由经学大师撰写章句，必然地输入礼的精神与原则。而汉代国家承认章句的合法性及其实际效力，无疑是对儒家学说的认定和引礼入法的鼓励。例如，郑玄根据《周礼》对“自诉”的含义注释如下：“若今时辞讼有券书者为治之”。汉律据此划分公诉与私诉两种方式。

第三，春秋决狱

汉代断狱不仅以律、令、科、比、章句为根据，而且还盛行春秋决狱。《春秋》一书，蕴含遏止礼崩乐坏，维护君臣之道，父子之道，夫妇之道的微言大义。根据《春秋》的精神，解释现行法律，指导断罪量刑，始自董仲舒。由于《春秋》的精神符合国家认可的法律意识，体现了维护三纲的要求，因而得到皇帝的肯定和倡导，成为事实上的审判根据。于是春秋决狱之风甚嚣尘上。董仲舒撰写的《春秋决事》受到当时执法者的普遍欢迎，以至董仲舒老病致仕，朝廷还“数遣廷尉张汤亲至陋巷，问其得失，于是作春秋决狱二百三十二事，动以经对，言之详矣”。^⑧在董仲舒的影响下，儿宽、雋不疑等人，也“以古法义决疑狱”。^⑨汉昭帝曾就雋不疑根据《春秋》决一大狱赞叹说：“公卿大夫，当用经术，明于大谊”。^⑩

《春秋决事》早已失传，从现存的三四例中，可以看出礼对于法的突出影响。譬如，根据《春秋》所认定的“原情定过，赦事诛意”，而确立了“论心定罪”的法律原则，凡“志善而违于法者，免；志恶而合于法者，诛”，以致断罪“时有出入于律之外者”。^⑪

又如，根据尊尊、亲亲的礼制精神，法律允许“为尊者讳”，“为亲者讳”，非重大反逆案

一律不为罪。

春秋决狱将礼的精神与原则引入司法领域,成为断罪的根据,不仅仅是引礼入法,而且是以礼代法,使儒家经典法典化了。引经决狱从两汉始,经过七百余年,至唐朝才逐渐衰落。引经决狱只有在儒家思想被确认为统治思想,而法制又不完备的情况下,才是可能的,它反映了引礼入法的深化。在实践中,法无明文规定者,以礼为准绳;法与礼抵触者,依礼处断。随着法制的不断完善和礼的规范的全面法律化,春秋决狱之风才最后终止。

四、礼法结合

两汉所开辟的引礼入法的多种渠道,为礼入于法,礼法结合创造了有利的条件。魏晋至唐沿着这条路线终于完成历史性的礼法结合,将中国法律史推向一个新的阶段。

魏晋南北朝处于分裂割据的形势,统治者为了自存和进取,都加强了立法活动,注意发挥法律的治国之柄的作用。从保留下来的片断的律学著作中,可以看出当时一些律学家的着眼点在于研究立法技术、刑名原理概念与科罪量刑的原则。但从指导思想而言,依然坚持礼德为主,刑罚为辅,并不断推进儒家化的进程。例如,魏律的制定者陈群、刘劭都是以儒学为宗,提倡礼治的,他们在起草新律时,自觉地渗入儒家礼的精神。譬如根据尊尊亲亲之义而在新律中规定“谋反大逆,临时捕之,或汗流,或泉流,夷其三族,不在律令,所以严绝恶迹也”。^②又“除异子之料,使父子无异财也。殴兄姊加至五岁刑,以明教化也”。^③此外,还将《周礼》中的“八辟”,分别纳于律条,使礼所强调的等级特权法律化。为了使法律解释统一,以便于司法援引,魏文帝下诏:“但用郑玄章句,不得杂用余家”。^④

晋朝是由东汉末年儒学大族司马氏创建的,因此在法制建设上尤其致力于儒家化。晋律的起草者和解释者杜预、张斐,都是兼通经法的大家。杜预在上《律表》的奏章中以“格之以名分”^⑤为晋律的基本精神,强调“远遵古礼,近因时制”。^⑥张斐针对《晋律》以“刑名”始、“诸侯”终的篇章体例,解释说:“王政布于上,诸侯奉于下,礼乐抚于中”。^⑦对于晋律中的有些概念如“谩”、“不敬”、“不道”、“恶逆”等都给予了礼的解释。

晋律所体现的礼法结合还表现为“准五服以制罪”,即根据服制明血缘亲疏,定罪行轻重,以“峻礼教之防”。^⑧准五服制罪,始于晋律,直到晚清修律才予以废除。此外,改周之“八辟”为“八议”,直接入律,“诸侯应八议以上,请得减收留赎,勿髡钳笞”。^⑨有些行为不见于律,则以礼为据断之,如“异姓相养,礼律所不许”。^⑩“凡断正臧否,宜先稽之以礼”^⑪。

北朝政权虽以少数民族为主体,但进入中原以后,接受汉族先进文化的熏陶,在法制上也体现了礼法结合的潮流。例如,北魏律的“留养”,是将儒家的孝养观念入律。北齐律更以不孝为重罪十条之一。

经过魏晋南北朝至唐,中国封建社会进入兴盛时期。唐律无论结构、内容均已蔚为大观。礼与法的结合也臻于成熟和定型,可以说一整套体现封建宗法等级思想与制度的礼,基本上法律化了。以至“一准乎礼”成为对唐律的评价。透过唐律可以发现礼与法的内在联系,可以体验礼是怎样溶化于法的,可以印证礼是唐律的灵魂,唐律是礼的法律表现,二者互补而不可分的关系。如同《唐律疏议·名例》中所说:“德礼为政教之本,刑罚为政教之用。犹昏晓阳秋相须而成者也”。唐律是中国古代礼法结合的典范,剖析唐律是有助于鉴古明今的。

唐律所反映的礼法结合的鲜明特征，连同它对周边国家的影响，成为中华法系赖以确立的重要因素。

综括唐律所表现的礼法关系概述如下：

(1) 礼指导着法律的制定。譬如纲常之礼便是唐律最基本的内容。十恶大罪之所以“为常赦所不原”，也就在于它的行为触犯了君为臣纲，父为子纲，夫为妻纲。唐律的制订从武德朝起，历经贞观，永徽，开元诸朝始最后定型。在这个过程中，以礼改律之处甚多，例如，贞观前《贼盗律》“谋反大逆”条规定：谋反大逆人父子、兄弟皆处死，祖孙配没。贞观修律时改为谋反大逆人父子处绞，祖孙、兄弟皆配没。这个改动主要是依祖孙兄弟的血缘亲疏关系而调整处死的范围。按《礼记·祭统》：“孙为王父尸”，祭祖可以孙列，说明了祖孙关系重于兄弟关系，如果祖孙配没，兄弟处死，显然于亲情不合。因此贞观修律时房玄龄据礼作如上改动。

又如，户婚律“同姓不得为婚”条，只禁止同姓及外姻有服属尊卑为婚，对外姻无服是否属尊卑为婚没有规定。永徽修律时，增补了“父母之姑舅两姨姊妹及姨若堂姨、母之姑，堂姑，己之堂姨及再从姨、堂外甥女、女婿姊妹，并不得为婚姻。违者杖一百，并离之。”按礼，堂姑、堂姨等为父党母党，且有尊卑名分，如许为婚，岂非污损名教，蔑弃人伦？所以据礼加以禁止。魏征曾经指出：“礼义以为纲纪，……明刑以为助。”^⑨既然明刑是为了助礼，因此唐律的制定与修撰，自然要以礼为指导。

清朝在关外时期，存在着同族间不同辈分的婚姻关系。至皇太极即位，下令严禁：“自今以后，凡人不许娶庶母及族中伯母、婶母、嫂子、媳妇……若不遵法，族中相娶者，与奸淫之事，一律问罪”^⑩。另据朱璘《明纪辑略》：天聪三年下令：“凡娶继母、伯母、弟妇、侄媳永行禁止……同族婚娶，男女以奸论。”这段记载充分说明了礼对于以满洲族为主体的清朝立法的重大影响。

(2) 礼典、礼文直接入律。唐律的制定除在总的方面接受礼的指导外，有些律文几乎是礼典的翻版。譬如《名例律》“八议”是《周礼·秋官·小司寇》“八辟”的照搬。《户婚律》“七出三不去”是《大戴礼记·本命》“七去三不去”的移植。也有的律文是礼的原则的演绎。譬如，《名例律》关于“矜老小及疾”的具体规定如下：“诸年七十以上、十五年以下及废疾，犯流罪以下收赎；八十以上、十岁以下及笃疾，犯反逆、杀人应死者上请；盗及伤人者亦收赎；九十以上、七岁以下，虽有死罪，不加刑。”显而易见，这是从《周礼》“三赦之法”：“一赦曰幼弱，二赦曰老耄，三赦曰蠢愚。”和《礼记》“悼耄不刑”，“八十、九十曰耄，七年曰悼。悼与耄虽有罪，不加刑焉”演绎而来的。

此外，唐律关于不孝罪之一的“诸祖父母父母在，而子孙别籍、异财者，徒三年”，“诸子孙违犯教令及供养有缺者，徒二年”是《礼记·内则》“孝子之养老也，乐其心，不违其志，乐其耳目，安其寝处，以其饮食忠养之”和《礼记·曲礼》“父母存，不有私财”的法律化。类似的例子在唐律中是随处可见的。

(3) 定罪量刑“于礼以为出入”。这是唐以后，人们评价唐律的主要着眼点。而从唐律的规定和审判实践是可以得到证实的。以斗殴为例，一般“斗殴人者笞四十”。但“诸殴缌麻兄弟，杖一百。小功、大功，各递加一等。尊属者，又各加一等。诸殴兄弟者，徒二年半。伯叔父母、姑、外祖父母，各加一等。诸殴祖父母父母者，斩。”^⑪由于亲属之间亲疏有别，长幼

有序，所以以卑犯尊根据亲等，处以不同刑罚，这是礼所要求的。

从审判实践中，也可发现以礼折狱、弃律从礼的案例。例如，长庆年间，某姑鞭打其媳至死，京兆府断以偿死，刑部尚书柳公绰以礼改判。《册府元龟》记载其事如下：“柳公绰，长庆中为刑部尚书。京兆府有姑以小过鞭其妇至死，府上其狱，郎中窦某断以偿死，公绰曰：‘尊殴卑，非斗也；且其子在，以妻而戮其母，非教也。’竟从公绰所议。”^②

又如，敦煌卷子伯 2593 号记载冯甲在亲丧期间“朝祥暮歌”，司法官以礼科断的判词如下：“父母之丧，三年服制；孝子之志，万古增悲。朝祥暮歌，是衰于礼，以哭止乐，斯慰所怀。诉词既款服终，言讼情依科断。”

以上可见，凡是违礼之罪都要加重处刑。由于“于礼以为出入”是公认的道德高于法律的司法原则，并受到国家的保护，因此司法官宁可依律，也不可以不循礼。不依律所责者是职务，不循礼所责者是人格。由于唐代科举取士的重要内容是儒家经典，因此唐代官员明礼者多于明法，以礼断案对他们并不陌生的。

(4) 礼法互补，共同维护社会的稳定和国家的长治久安。其具体表现，第一，礼侧重于预防犯罪，即导民向善，所谓“禁于将然之前”；法侧重于惩罚犯罪，即禁人为非，所谓“禁于已然之后”。^③第二，以礼的规范弥补法律条文的不足。除前述已经例举者外，还须指出律疏对补充律文、指导司法的作用。在唐代凡是律无明文的行为，可以参考律疏处理。律疏是以礼为理论基础的，律疏代律，实际是以礼代律。律疏在疏解律意时，或“依礼”，或“援礼”，使礼进一步渗透于律文当中。律疏是中国古代法理学、刑法学和诉讼法学的集其大成，也是礼法结合的重要结晶。第三，礼主刑辅，综合为治。礼与法具有共同的社会根源，本质上又都是统治阶级意志与利益的体现，但礼所包括的内容更广泛，对社会的调整作用更深入，对群众的精神束缚更严格，并且被赋予礼教、德化的外貌，又与重宗法伦理的国情相合，因此易于被接受。历代凡专任刑罚者被视为致乱之源，而推行“礼主刑辅”者被誉为“治世之端”。明初，朱元璋以严法酷刑治天下，虽收到一时之效，却并未能杜绝犯罪。至洪武三十年大明律成，他积三十年的统治经验总结出“朕仿古为治，明礼以导民，定律以绳顽”^④的道理，强调“礼乐者治平之膏粱，刑政者救弊之药石”，惟有“以德化天下”，兼“明刑制具以齐之”。^⑤才能使国家长治久安。

综上所述，可见礼的等差性与法的特权性是一致的，礼法互补，以礼为主导，以法为准绳；以礼为内涵，以法为外貌；以礼移民心于隐微，以法彰善恶于明显；以礼夸张恤民的仁政，以法渲染治世的公平；以礼行法减少推行法律的阻力，以法明礼使礼具有凛人的权威；以礼入法，使法律道德化，法由止恶而兼劝善；以法附礼使道德法律化，出礼而入于刑。凡此种种，都说明了礼法互补可以推动国家机器有效地运转，是中国古代法律最主要的传统，也是中华法系最鲜明的特征。

注释：

① 《礼记·标题疏》。

② 许慎：《说文解字》。

③ 《论语·泰伯》。

④ 徐灏：《说文解字·笺》。

⑤ 《论语·为政》。

⑥ 《史记·礼书》。

⑦ 《论语·八佾》。

⑧ 《荀子·富国》。

⑨ 《韩非子·解老》。

⑩ 《左传·僖公十一年》。

- ① 《礼记·哀公问》。
 ② 《荀子·礼论》。
 ③ 《礼记·曲礼》。
 ④ 《汉书·刑法志》。
 ⑤ 《朱子语类》卷四,《性理》。
 ⑥ 《王文成公全书》卷七,《礼记纂言序》。
 ⑦ 《孟子字义疏证》。
 ⑧ 《论衡·制期》。
 ⑨ 《潜夫论·爰日》。
 ⑩ 《龚自珍全集·农宗》。
 ⑪ 《礼记·表記》。
 ⑫ 《诗经·大雅·文王》。
 ⑬ 《左传·襄公三十一年》。
 ⑭ 郭沫若:《青铜时代》,第20页。
 ⑮ 《礼记·礼运》。
 ⑯ 《礼记·经解》。
 ⑰ 《管子·形势解》。
 ⑱ 《论语·为政》。
 ⑲ 《左传·成公十三年》。
 ⑳ 《汉书·衡山王刘赐传》。
 ㉑ 《后汉书·陈宠传》。
 ㉒ 《论语·八佾》。
 ㉓ 《国语·周语中》。
 ㉔ 《亭林文集》,卷六,《与杨雪臣书》。
 ㉕ 《吕用晦文集》。
 ㉖ 《荀子·仲尼》。
 ㉗ 《论语·子路》。
 ㉘ 《左传·庄公十八年》。
 ㉙ 《孟子·离娄上》。
 ㉚ 《礼记·祭统》。
 ㉛ 《礼记·孔子闲居》。
 ㉜ 《荀子·礼论》。
 ㉝ 《左传·僖公十一年》。
 ㉞ 《国语·晋语》。
 ㉟ 《左传·昭公十五年》。
 ㊱ 《礼记·仲尼燕居》。
 ㊲ 《论语·宪问》。
 ㊳ 《礼记·乐记》。
 ㊴ 贾谊:《治安策》。
 ㊵ 《礼记·哀公问》。
 ㊶ 《论语·阳货》。
 ㊷ 《论语·颜渊》。
 ㊸ 梁启超:《清代学术概论》。
 ㊹ 《论语·为政》。
 ㊺ 《论语·为政》。
 ㊻ 《史记·太史公自序》。
 ㊼ 《新书·礼》。
 ㊽ 《新书·道术》。
 ㊾ 《新书·治安策》。
 ㊿ 《春秋繁露·基义》。
 ① 《史记·酈生陆贾列传》。
 ② 《汉书·刑法志》。
 ③ 《汉书·郑弘传》。
 ④ 《晋书·刑法志》。
 ⑤ 《后汉书·应邵传》。
 ⑥ 《汉书·儿宽传》。
 ⑦ 《汉书·隗不疑传》。
 ⑧ 《盐铁论·刑德》。
 ⑨ 《晋书·刑法志》引魏律序。
 ⑩ 《晋书·刑法志》引魏律序。
 ⑪ 《晋书·刑法志》。
 ⑫ 《晋书·杜预传》。
 ⑬ 《晋书·礼志中》。
 ⑭ 《晋书·刑法志》。
 ⑮ 《晋书·刑法志》。
 ⑯ 《晋书·刑法志》。
 ⑰ 《晋书·殷仲堪传》。
 ⑱ 《晋书·庾纯传》。
 ⑲ 《新唐书·刑法志》。
 ⑳ 《清太宗实录稿本》第6—7页。
 ㉑ 以上均见《唐律·斗讼律》。
 ㉒ 《册府元龟》卷六一六,《刑法部议谏门》。
 ㉓ 贾谊:《治安策》。
 ㉔ 《明史·刑法志》。
 ㉕ 《明太祖实录》卷162。

作者单位:中国政法大学

责任编辑:陈忠