

禮教下的親情與恩義——

傳統人倫秩序與當代人際關係的教育思考*

張文昌

中央研究院歷史語言研究所博士後研究學者

摘 要

傳統禮教所建構的人倫關係，是基於親情與恩義所凝聚而成。但是經過傳統皇帝國家禮法制度的政治運作，將禮教人倫神聖化，造成傳統禮教的人際關係，呈現出強化身分上下尊卑的運作型態。面對當代強調個體自主的潮流，身為教育工作者，如何設身處地站在學子之立場，思考時代斷裂所造成的人倫困境，並針對學子所面對的時空背景，重新回應親情與恩義的人際關係，讓人倫具備當代性與可用性之意義。如此不但可使傳統歷史與通識教育獲得結合，更可突破當代社會所人際關係發展的困境，這是當代從事歷史教育工作者可以深思之觸點。

關鍵辭：禮教、親情、恩義、人倫、禮典

* 本文初稿曾在 2007 年 12 月 14 日，於朝陽科技大學通識教育中心所舉辦之「歷史、生活與通識教育——2007 年通識教育課程與教學研討會」中宣讀。謹此感謝研討會之與會學人，與本刊匿名審查人所惠賜之修正意見。

* 本文於 2008.05.29.收稿，10.28.外審通過。

前 言

相信每個人自幼兒開始，就不斷地在父母師長的諄諄教誨下，逐步展開人際關係的學習與認知歷程。面對與自己有血緣關係的親屬，往往被期勉要積極地認識每位成員，同時被要求以具有教養和禮貌的方式，與每位親屬進行互動。對於尊親長輩，常被訓誡要保持恭敬順從的態度；對於平輩或晚輩，則被教導彼此要相互提攜照顧。至於就學的孩童，家長除了希望子女能夠虛心學習老師所教導的知識技能外，更要敬重老師的地位，並與同學和睦共處。

在傳統禮教文化的薰陶下，身為在校學生，除了書本知識之外，還被訓勉必須注重行為與品德的修養，以及良好的人際關係。惟有不斷精進自身的禮儀修養，而且能夠常以優雅良善的教養示人，並在學業中博得佳績，方可獲得師長的褒揚與同儕的敬重。另一方面，面對子弟學生，擔任家長與為人師表者，本身即具有教育者的身分與義務，透過言教與身教，讓子弟學生能夠敬德修業，進而獲致安身立命的知識與技藝。這種身分與人際關係的形成，其理論基礎，有很大部分是來自於傳統禮教：親屬之間的分身關係，乃是基於血緣親情與恩義而建立¹；親屬以外的人際關係，則是根據自身交往學習過程中，彼此累積之恩義與情感所建構而來。

相較於其他國度的文化發展，中國文化以具有高度理性與教養著稱，然而在理性與教養的背後，最具關鍵的支持力量，則是中國的禮儀制度與禮教文化，還有以家族親屬倫理為基礎所維繫之政治社會秩序。而傳統的禮教不僅對中國政治社會秩序產生影響，甚至遠及東亞鄰邦。中國禮教所具有之強勢地位，前秦時苻堅(338-385)的態度極具代表性：

非禮義之邦，羈縻之道，服而赦之，示以中國之威，導以王化之法，勿極武窮兵，過深殘掠²。

¹ 《禮記》卷34〈大傳〉言：「絕族無移服，親者，屬也。」見（東漢）鄭玄注，（唐）孔穎達疏，《禮記正義》，標點本，收入李學勤主編，《十三經注疏》整理委員會整理，《十三經注疏》（北京：北京大學出版社，1999），頁1010-1011。《禮記·大傳》定義之「親屬」，是指在喪服服制內者。（東漢）劉熙在《釋名》卷3〈釋親屬〉中則言：「親，襯也，言相隱襯也。屬，續也，恩相連續也。」見劉熙著，任繼昉纂，《釋名匯校》（濟南：齊魯書社，2006），頁153-154）劉熙所定義之「親屬」，則是指痛愛至極且恩義相延不斷者。

² 見（唐）房玄齡，《晉書》（臺北：鼎文書局，1992），卷114〈苻堅載記下〉，頁2914。

苻堅所處的四世紀，為分裂中國的時代，當時華北的政治勢力，以外來的五胡十六國為主。苻堅身為五胡中之氐人，而非漢族，但是苻堅的這段話，卻甚能代表傳統中國面對異文化時的自信。傳統中國人咸信自身優越的文化與禮教，透過皇帝制度國家的運作，不必利用武力兵刑，亦能羈縻馴服異邦不化之徒。

但是在強調個體自由與權利義務的近代觀念傳到東亞後，馬上與傳統的禮教價值產生了衝突。特別是十九世紀以降，東西強權利用船堅炮利與工業文明，對於中國進行一連串的打擊與掠奪後，中國人對於傳統禮教的信服程度，頓時受到嚴重的破壞，面對外來價值的挑戰與未來發展的走向，亦顯得茫然且無所憑依。傳統禮教所建構的身分秩序與人際關係，在遭受亡國滅種危機的強烈衝激下，對傳統禮教加以嚴厲批判，甚至全盤否定者，可說大有人在。

不過在二十世紀後半，東亞地區因經濟發展而大幅躍進，故而興起一陣「東亞經驗」的探討熱潮。當代東亞成功崛起的因素，究竟是根基於儒家禮教所造成，還是西方價值加持的貢獻，至今還是無法有個讓人滿意的解答。究竟應該如何看待與解讀傳統禮教對當代東亞世界，特別是對臺灣社會的影響，仍值得學界進行多方探索。

拙文試圖從「行用」的角度，來探索禮教如何在傳統社會中落實，同時檢視禮教如何利用「親情」與「恩義」的原則，來建構身分秩序，以維繫人際關係。再者，希望藉由現今在學校求學的莘莘學子，以其立場作為視角，在制度面上進行親子與師生同學關係的古今對照，試圖藉此呈現傳統與當代人倫關係的延續與斷裂面。拙文撰寫之目的，並不在頌揚傳統，以古非今；更不是譏諷迂儒，光大現世價值。而是希望透過傳統禮儀的建構脈絡，條析出禮教的運作機制，藉此探討受到傳統禮教規範下的人倫關係。面對當前漸趨疏離，但又複雜難理的人際關係中，如何從傳統人倫中汲取可資借鑑與遵循的因子，重新思考當代人際關係，以及未來可行的發展方向。筆者期盼拙文能為現今通識教育中歷史人文領域的課程，尋求一條可以聯繫古今之思索道路，同時分疏歷史傳統對於當代社會的影響與限制，以體現歷史與人文教育在當代生活中的價值。

一、傳統中國禮教世界的構造

關於傳統禮教之研究，學界的討論可謂汗牛充棟，這是因為中國的禮儀文

獻，其典籍部頭之大，文字數量之眾，實在難以勝計，可是研究禮儀者又不能不盡閱覽其文獻。因為制禮教化之目的，乃在利用人類的智能，創造人類以外的動物所不能到達的自我認知與化育他物的境界。所以《禮記·曲禮》稱：「使人以有禮，知自別於禽獸。」³ 這是人類不斷創造文化，所追求進步的共同目標。《禮記·禮器》曰：

禮有大有小，有顯有微。大者不可損，小者不可益，顯者不可揜，微者不可大也，故《經禮》三百，《曲禮》三千，其致一也。⁴

超越禽獸，追求人文創化，更進一步達到脫凡入聖，這是傳統儒者制禮行禮的目的。也因為儒家希望受儒禮教化者，能夠在各方面達到符合禮制的規範，當然也使「禮」的內容無所不包。《禮記·曲禮上》則提及禮之功能曰：

夫禮者，所以定親疏，決嫌疑，別同異，明是非也。⁵

「禮教」既然是透過「劃分」與「辨明」不同層面、關係與身分的人，所以制禮的目的之一，乃是確立每個人在人際關係中所扮演的角色，以及人際關係的運作機制；更進一步則是擷成角色互異的個人，凝聚人心，創造真正為人群所共同遵循之行爲文化，以改善人類生活的困境，並提升人生命的境界。

正因為禮儀所涵攝之範圍太廣，為能切題發揮，拙文所採取的探訪進路，是從教化的方法入手，探討傳統中國禮教如何建構教化的力量，使得禮教在傳統社會得以發揮其影響力。欲討論此課題，勢必要從規範禮教的文本入手，並檢視禮教文本的影響力如何產生。

關於中國記載禮制儀式之文本，拙文概稱為「禮書」。「禮書」有兩大系統：一是儒家的「禮經」系統，主要文本是儒家十三經中的「三禮」，亦即《周禮》、《儀禮》與《禮記》三部儒經。其內容包括了中國先秦的政治制度、儒家禮治與行爲之主張，當然還有後世學者的注疏與校詁。此系統的完成，是在西漢博

³ 《禮記正義》卷1〈曲禮上〉，頁15。

⁴ 《禮記正義》卷23〈禮器〉，頁740。

⁵ 《禮記正義》卷1〈曲禮上〉，頁13。

士后倉及其後繼者，逐步將儒家禮制文字「經典化」⁶，東漢鄭玄再把漢儒相關議禮與注解的文字，整理成「三禮注」，使得「三禮」文字與解釋體系化，「禮經」系統於焉成立⁷。唐代時由官方學者孔穎達等所完成之《五經正義》，則是彙集了漢、唐間儒者之注禮文字，經過擇別而融於一爐。這不但使「禮經」作為中國官方頒定經典的地位更加確立，同時也將「禮經」的規範，藉由官方統一的詮釋，賦予了當代的意義⁸。

透過漢、唐間國家的政治教化，與士大夫學術與教育的傳播，使得「禮經」成為古代中國施政與日常行為的指導規範。正因為「禮經」是為官定的儒家經典，故其各項身分界定與行為規範，被認定為是萬民必須遵守的準則，其文字內容與歷史意義不容輕易改變。所以「禮經」系統下的儒家禮儀典籍，包括了「禮經」以及後世儒者對於經文和禮義的注解與詮釋，其文字今日還保存不少，因此追溯其源流與影響並非難題。

另一類禮書系統則是「禮典」系統，其內容包含了中國皇帝統治下的官定禮儀制度，以作為國家舉行典禮時的操作準則。但是禮典當中並未記載民間通行之禮俗。此系統的真正成形，是在西晉完成《新禮》（即「晉禮」）之後才告確立。《新禮》依據《周禮》所記載之「五禮」（吉、凶、軍、賓、嘉），作為禮儀分類架構，其制度運作經過兩晉南北朝的磨合，至隋唐方臻於成熟⁹。

在文本方面，中國現存最早的「禮典」，是唐玄宗開元二十年(732)所頒行之《大唐開元禮》（150卷）¹⁰。就體例而言，《開元禮》亦是中國禮典發展臻於成熟之代表。後來北宋之《開寶通禮》（200卷，今不存）、《太常因革禮》（100

⁶ 參見王葆玟，《西漢經學源流》（臺北：東大圖書公司，1994），頁82-97，197-261；沈文倬，〈從漢初今文經的形成說到兩漢今文《禮》的傳授〉，收入氏著，《宗周禮樂文明考論》（杭州：杭州大學出版社，1999）；原刊於尹達主編，《紀念顧頡剛學術論文集》上冊（成都：巴蜀書社，1990）。

⁷ 參見（日）高橋忠彥，〈『三禮注』より見た鄭玄の禮思想〉，《日本中國學會報》32，1980-10；馬育良，〈東漢隆禮之勢的形成和鄭玄的崇尚禮學〉，《孔子研究》1992-4，1992-12。

⁸ 參見張寶三，《五經正義研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，1992）；（日）野間文史，《五經正義の研究——その成立と展開》（東京：研文出版，1998）。

⁹ 參見甘懷真，〈「制禮」觀念的探析〉，收入氏著，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：財團法人喜瑪拉雅研究發展基金會，2003）；原刊於臺灣大學歷史學系編，《史學：傳承與變遷學術研討會論文集》（臺北：國立臺灣大學歷史學系，1998）；梁滿倉，〈論魏晉南北朝時期的五禮制度化〉，《中國史研究》2001-4，2001-11；高明士，〈隋代的制禮作樂——隋代立國政策研究之二〉，收入黃約瑟、劉健明編，《隋唐史論集》（香港：香港大學亞洲研究中心，1993）；高明士，〈論武德到貞觀禮的成立——唐朝立國政策的研究之一〉，收入中國唐代學會編輯委員會編，《第二屆國際唐代學術會議論文集》下冊（臺北：文津出版社，1993）。

¹⁰ 見（唐）蕭嵩著，（日）池田溫解題，《大唐開元禮》（東京大學東洋文化研究所藏光緒12年(1886)洪氏公善堂刊本，東京：古典研究會，1972）；關於《大唐開元禮》之編纂，請參見張文昌，《唐代禮典的編纂與傳承——以《大唐開元禮》為中心》（永和：花木蘭文化出版社，2008）。

卷，今存 82 卷）¹¹、《政和五禮新儀》（220 卷，今存 199 卷）¹²，南宋之《中興禮書》（300 卷，今存 246 卷）¹³、《中興禮書續編》（80 卷，今存 66 卷）¹⁴，明代之《大明集禮》（53 卷）¹⁵，清代之《大清通禮》（50 卷）¹⁶，都是唐代之後極具代表性的國家禮典。可惜的是，宋代四部禮典文字散佚的情況甚為嚴重，加上唐、宋時許多與禮制相關之「令」、「式」等法制文獻今多不存，故無法盡窺唐、宋禮典及其運作之全貌。

唐末以來門第的傾頹，以及宋代平民社會的勃興，使得社會階層的流動成為近世中國社會的特色，這讓科舉士人編撰教育子弟的「家禮」，與民間家用禮書的需求性大增。這股禮書變遷的趨勢，促使南宋理學大儒朱熹在晚年致力於《家禮》的編撰。¹⁷隨著南宋後期「朱子學」影響力的擴大，《朱子家禮》亦在南方逐漸流行。後繼之元、明兩代均提倡「朱子學」，明太祖時已將《朱子家禮》的觀點納入《大明集禮》中，明成祖時更是直接將《朱子家禮》頒行天下，這使得《朱子家禮》的功能，已經由「私禮」提升成為「國家禮典」¹⁸。中國禮教發展至此，實際上已經完成所謂「禮下庶人」之形式¹⁹。

然而此處有一概念必須加以釐清，那就是「禮經」與「禮典」功能之差別。「禮經」的內容既是先秦聖王之政典，與儒家聖賢之言論，所以「禮經」的價值，乃在強調「先王」（三代聖王）聖政之古典權威，與禮儀之典範地位，以供後世景仰效法。因而「禮經」的性質，是在彰顯「古典性」與「不變性」，強調中國古典黃金時代對後世垂訓之經典地位。至於「禮典」的功能，則是注重教化行用的現實層面，所以必須兼顧典範與實用間的平衡，將禮制之儀式規

¹¹ 見（北宋）歐陽修等，《太常因革禮》，清光緒廣雅書局輯刊史學叢書本，收入《叢書集成新編》（臺北：新文豐出版公司，1985），第 35 冊。

¹² 見（北宋）鄭居中等，《政和五禮新儀》，文淵閣四庫全書本，收入《景印文淵閣四庫全書》（臺北：臺灣商務印書館，1986），第 647 冊。

¹³ 見（南宋）禮部太常寺纂修，（清）徐松輯，《中興禮書》，北京圖書館藏清蔣氏寶彝堂抄本，收入《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002），第 822、823 冊。

¹⁴ 見（南宋）葉宗魯著，（清）徐松輯，《中興禮書續編》，北京圖書館藏清蔣氏寶彝堂抄本，收入《續修四庫全書》，第 823 冊。

¹⁵ 見（明）徐一夔等，《明集禮》，文淵閣四庫全書本，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 649-650 冊。

¹⁶ 見（清）來保等，《欽定大清通禮》，文淵閣四庫全書本，收入《景印文淵閣四庫全書》，第 655 冊。

¹⁷ 參見張文昌，《唐宋禮書研究——從公禮到家禮》（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，2006），頁 319-374。

¹⁸ 參見何淑宜，《士人與儒禮：元明時期祖先祭禮之研究》（臺北：國立臺灣師範大學歷史學系博士論文，2007），頁 103-133。

¹⁹ 參見張文昌，〈唐宋時期における禮書に意義を論ずる——中國における儀禮發展の視角から〉，《高知大學教育學部研究報告》68，2008-3。

範定於一尊，不再並存各家學說，其目的乃在提供合乎當代社會現況之禮義，讓「今王」（當時的皇帝）施政裁決時所使用。因此「禮典」的定位，始終是在強調禮儀的「當代性」與「可變性」。所謂的「當代性」，是指禮典具有必須為當代行用與實踐之特性，禮典所規定的儀文內容，雖然不可擅離聖王與聖人之禮教，但是禮典的行用，亦必須配合當代時空與民眾生活之需求；所謂的「可變性」，則是指禮典既要適宜於當代之行用，自然必須配合當代社會的時空環境與生活現實，在不違背聖人之教的情況下，汲取含納合於禮義或民情之外在因素，以免「禮典」流於形式，使規範力量喪失，危及「今王」之統治權。所以「禮典」與「禮經」之間，存在著相互依存，但是定位與目的卻又不同的微妙關係²⁰。

西晉以後，各王朝大多撰有該朝所使用的禮典，以供當時統治之用。因此「禮典」文字並非不可改變，各個在位的皇帝亦會隨其需要，而隨時更動禮典儀式的內容，所以「禮典」的文字和性質其實與「禮經」不同。然而「禮典」之編撰，亦不可輕離「禮經」的規範，因為兩者皆具有國家所賦予之教化功能。

《五經正義》與《大唐開元禮》的完成，代表著唐代國家對於儒家的「禮經」系統，以及屬於政治制度的「禮典」系統，已經大致掌握兩者的詮釋權與仲裁權，如此不但強化了當代禮儀的權威性，也提升了皇權統治的高度。事實上，秦漢以降之中國皇帝，不斷致力將皇帝塑造成兼具品德與才幹，甚至於是萬民仿效，德以配天的聖人形象，藉此合理化皇帝的統治權力。²¹此發展態勢的另一個例證，便是從漢至唐間與皇帝相關的禮儀發展，其性質逐漸趨向於突出皇帝地位的神聖性，以及強調皇帝統治層面的擴大。相應於唐代皇帝在統治權力與政治制度上都有顯著的集權化現象，這從唐代皇帝所頒行之禮儀制度當中，亦可獲得印證。²²在宋代以後，這個特性則更趨明顯，當然皇帝統治權力也就越趨於專制集權。

二、禮教世界下的禮法運作機制

另外一個必須分疏的課題，是禮與法之間的關係。禮法關係自古即是分合

²⁰ 參見前引張文昌，《唐宋禮書研究——從公禮到家禮》，頁 288-319。

²¹ 參見蕭璠，〈皇帝的聖人化及其意義試論〉，《中央研究院歷史與語言研究所集刊》62-1，1993-3。

²² 關於此課題之討論，可參見（日）金子修一，《中國古代皇帝祭祀の研究》（東京：岩波書店，2006）。

兩難之課題，那是因為《禮記·曲禮》中所言之「禮不下庶人，刑不上大夫」²³，此句話引發許多不同的解讀。周代禮制的規範是否下及庶人，貴族是否接受刑律的懲治？〈曲禮〉中「禮」、「刑」之定義，還有「庶人」、「大夫」的差異何在？這些課題自古以來即爭論不休²⁴。然而在封建時代，禮制與刑律施用與規範的對象大不相同，此點當無疑義²⁵。

不過隨著春秋戰國的巨變，禮、法的分際與行用逐漸產生變化。孔子在《論語·為政》中言及治道曰：

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。²⁶

孔子雖然認為德治與法治的統治效果不同，但是孔子卻明確指出「禮」與「刑」是制約百姓之規範，已不再將禮、刑所施用的對象進行明顯區劃。《慎子·逸文》亦云：「禮從俗，政從上，使從君。」²⁷ 屬法家學說之《慎子》，提出禮制與政刑之來源或有不同，然兩者均屬君主統治時所運用之權柄。甚至「秦律」中亦多採用《周禮》之文字²⁸。顯見在中國進入皇帝統治的郡縣制國家之前，禮、法之關係與行用已非截然二分。

漢代以後，禮、法關係獲得更進一步的發展。賈誼所言「禮者禁於將然之前，而法者禁於已然之後，是故法之所用易見，而禮之所為生難知」²⁹，已經強調法易行而禮難知；再經過董仲舒經義決獄之「引禮入律」³⁰，直到東漢陳寵所言之「失禮則入刑」³¹；漢代整個禮、法關係的發展，可說是由先秦的禮、

²³ 《禮記正義》卷3〈曲禮上〉，頁78。

²⁴ 關於今日學界對「禮不下庶人，刑不上大夫」之討論，主要之爭論焦點，請參見前引張文昌，《唐宋禮書研究——從公禮到家禮》，頁309-310註39之論述。至於古代儒家學者之討論，受限於篇幅，此處暫不列舉。

²⁵ 參見杜正勝，《編戶齊民——傳統政治社會結構之形成》（臺北：聯經出版事業公司，1990），頁236-244。

²⁶ 見《論語集注》，收入（南宋）朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1999），卷1〈為政〉，頁70。

²⁷ 見徐富昌，《慎子校注及其學說研究》（臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1976），頁24。

²⁸ 參見李學勤，〈秦律與《周禮》〉，收入氏著，《簡帛佚籍與學術史》（臺北：時報文化出版公司，1994）。

²⁹ 見（東漢）班固，《漢書》（臺北：鼎文書局，1991），卷48〈賈誼傳〉，頁2252。又賈誼之言，另記載於《大戴禮記·禮察》中，參見黃懷信主撰，《大戴禮記彙校集注》（西安：三秦出版社，2005），卷2〈禮察〉，頁130-131。

³⁰ 參見黃源盛，〈董仲舒春秋折獄〉，收入氏著，《中國傳統法制與思想》（臺北：五南圖書出版公司，1998），頁107-120。

³¹ 見（劉宋）范曄，《後漢書》（臺北：洪氏出版社，1978），卷46〈陳寵傳〉，頁1554。

法分立逐漸走向「失禮入刑」之運作機制³²。禮、法規範亦在漢代逐漸成文化與體系化，而此工作至西晉方告完成³³。其具體成果即是西晉所頒行之《新禮》與《泰始律令》，禮、法相輔相成之運作體系，終於獲得完整的展現³⁴。

雖說西晉已經頒行體系化之「禮典」與「法典」，但魏晉之後，國家仍不斷致力於「納禮入律令」、「違禮令入律」的工作³⁵。到隋唐之後，會通禮法的工作還是持續進行，更藉「禮律」來強化君權倫理，並建立起「禮主刑輔」之原則³⁶。《唐律疏議》卷1〈名例律〉篇首的疏議即言：

德禮為政教之本，刑罰為政教之用，猶昏曉陽秋相須而成者也。³⁷

當然此處的「禮」不應只局限在「禮典」，還包含了意義更廣泛的儒家「禮經」，因為「禮經」與「禮典」同時都是「法典」之法源依據³⁸，所以《四庫全書總目》引論者謂《唐律》「一準乎禮」³⁹。換言之，因為禮經與禮典本身並不具備罰則，所以不論違反「禮經」或「禮典」，均須依循「法典」來懲罰，而且「法典」本身既已吸納「禮經」與「禮典」作為法源，禮、法之間自然形成相輔相成之作用。只不過「禮經」內容過於寬泛，「違禮」之界定較為困難，不若「禮典」有具體條文，對於違禮與否可以直接進行裁判。因此「禮典」在禁制部分的功能，必須藉由「法典」方可獲得展現⁴⁰。但徒法不足以致治，「法典」亦須透過「禮典」才能獲得教化層次的提升。

³² 參見李玉福，〈從禮刑分離到禮法結合〉，收入氏著，《秦漢制度史論》（濟南：山東大學出版社，2002）。

³³ 參見前引張文昌，《唐宋禮書研究——從公禮到家禮》，頁39~42。

³⁴ 參見高明士，〈從律令制的演變看唐宋間的變革〉，《臺大歷史學報》32，2003.12.，頁7-10。

³⁵ 關於「納禮入律令」，可參見李書吉，《北朝禮制法系研究》（北京：人民出版社，2002）；關於「違禮令入律」的部分，可參見（日）神矢法子，〈晉時代における違禮審議——その嚴禮主義的性格〉，《東洋學報》67-3、4，1986。

³⁶ 參見前引高明士，〈從律令制的演變看唐宋間的變革〉，頁10-17。

³⁷ 見（唐）長孫無忌等著，劉俊文點校，《唐律疏議》（北京：中華書局，1993），卷1〈名例律〉，頁3。

³⁸ 參見張文昌，〈《唐律疏議》與「三禮」〉，收入高明士主編，《唐律與國家社會研究》（臺北：五南圖書出版公司，1999）。關於唐代禮、律關係之討論，另可參見劉俊文，〈唐律與禮的關係試析〉，收入氏著，《唐代法制研究》（臺北：文津出版社，1999）；本文是由劉氏〈唐律與禮的關係試析〉（《北京大學學報（哲學社會科學版）》1983-5，1983-10）、〈唐律與禮的密切關係例述〉（《北京大學學報（哲學社會科學版）》1984-5，1984-9）二文合併改寫而成；黃源盛，〈唐律中的禮教法律思想〉，收入前引氏著，《中國傳統法制與思想》。

³⁹ 見（清）紀昀等著，四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書總目（整理本）》（北京：中華書局，1997）卷82〈史部·政書類·法令〉，頁1101-1102。

⁴⁰ 參見高明士，〈隋唐教育法制與禮律的關係〉，《唐研究》4，1998.12.，頁156-159。

禮典與法典間既然存在著唇齒相依，相輔相成之關係，因此國家常將「禮典」與「法典」的編纂工作同時進行。今將西晉至清代之間，同時所頒行之禮典與法典，列表進行比對。

表一、中國禮典、法典對照表⁴¹

時 間	禮 典	法 典	相距年數	史 源 ⁴²
晉武帝、惠帝	新禮(291)	泰始律令(267)	24	《晉書·禮志》、《晉書·刑法志》
蕭梁武帝	普通禮典(524)	天監律令(503)	21	《梁書·徐勉傳》、《隋書·刑法志》
隋文帝	開皇禮(585)	開皇律令(583)	2	《隋書·高祖紀上》、《隋書·刑法志》
隋文帝、煬帝	仁壽禮(602)	大業律令(607)	5	《隋書·牛弘傳》、《隋書·煬帝紀》
唐太宗	貞觀禮(637)	貞觀律令(637)	0	《舊唐書·太宗紀下》、《舊唐書·刑法志》
唐高宗	顯慶禮(658)	顯慶律令(653)	5	《舊唐書·禮儀志一》、《舊唐書·刑法志》
唐玄宗	開元禮(732)	(後)開元律令(737)	5	《舊唐書·禮儀志一》、《舊唐書·刑法志》
宋太祖	開寶通禮(973)	宋刑統(963)	10	《宋史·太祖紀三》、《宋史·太祖紀一》
明太祖	大明集禮(1370)	吳律令(1367)	3	《明史·禮志一》、《明史·刑法志一》
清高宗	大清通禮(1757)	大清律例(1740)	17	《欽定四庫全書總目·史部》

由表一可見，「禮典」與「法典」往往是在同一時期進行編纂，雖然有時「禮典」與「法典」的完成時間，會前後橫跨兩位皇帝，不過這通常是繼位者承緒先皇未竟之業，而加以完成。因此「禮典」與「法典」之間，其實存在著相互依賴之運作關係，所以兩者之編纂時間通常是連接在一起，甚至於在同一時間，由同一批官員學者進行編纂工作。

正因為「禮典」與「法典」運作機制的結合，使得禮教對於百姓生活的規範，有了具體可靠的推動力量，那就是透過國家與皇權，將禮儀教化滲透到生活的各項細節，加上有儒學聖人作為理論依據，傳統禮教世界的建構與運作，不但形式細膩，而且深入人心。這也造成古代中國的統治者，深信透過國家的禮教機制，即可以將政策與政令，披上禮教之外衣，其效力即可直達鄉里。通過禮教的典範與文本的建立，以及確立教化的運作與懲罰機制，從而建構起以禮法教化為核心概念，與以皇帝制度為基本架構的統治正當性。即使到了二十世紀，中國已經脫離皇帝統治的時代，但是這樣的思維卻仍不絕如縷，在民國時期尚可見到類似的政治運作。

⁴¹ 禮典、法典名稱後括號內之數字，為該典籍完成頒行之時間。

⁴² 史源部分所引用之史料版本，分別臚列於下：(唐)房玄齡，《晉書》；(唐)姚思廉，《梁書》(臺北：洪氏出版社，1980)；(唐)魏徵，《隋書》(臺北：鼎文書局，1993)；(後晉)劉昫，《舊唐書》(臺北：洪氏出版社，1977)；(元)脫脫等，《宋史》(臺北：鼎文書局，1994)；(清)張廷玉等，《明史》(臺北：鼎文書局，1994)；(清)紀昀等著，四庫全書研究所整理，《欽定四庫全書總目(整理本)》。

在抗戰之前，國民政府推行所謂「新生活運動」，希望把「禮義廉恥」結合到日常的食衣住行各方面，並糅合了中國傳統禮教，以建立以國家利益為重的新價值觀，同時革新社會風氣⁴³。在抗戰時，「新生活運動」工作已由原本着重道德生活教化，轉為一個「無所不包、無所不是」的政治運動，以激發抗敵之能力⁴⁴。「新生活運動」的本質，是從國家的角度，進行國民行為與精神的規訓，這自然是從近代國家體制來進行教化的思考，並加強統治的正當性⁴⁵；然而其教化的性質，與傳統的禮儀教化，兩者之間應當存在著某種程度的延續與對話。民國五十七年(1968)五月，播遷來臺的國民政府，為因應中共所發動的文化大革命，由當時的中華文化復興運動推行委員會，再次推行新生活運動，希望國民在固有文化與四維八德的薰陶下，逐漸走向現代化與合理化的生活，同時還承繼「新生活運動」之主張，編纂了《國民生活須知》一書，並於民國六十七年十月間進行修訂⁴⁶，以作為生活與行為的學習準則。另外也積極研究制定完整之生活禮儀制度，強調要建立一套符合現代化國家的文明禮節，於是在民國五十九年(1970)十月，由內政部頒行《國民禮儀範例》，至民國八十一年一月間尚有修正⁴⁷。這一連串新生活與新禮儀運動的提倡，其表面是在捍衛中華文化的道統，以維護固有的倫理與民主倫精神，並改正傳統當中不合時宜的陋習。運動的目的除了是為抗衡中共破壞傳統之舉措外，還希望能讓民主中國走向現代化國家之路，使中外人士均能體認我國為禮義之邦。然而其背後的政治意義，則是賦予國民政府與統治者成為傳統文化保衛者的角色，從而建構國家領袖兼具實施統治與教化的身分，藉以強化統治的正當性⁴⁸。這些作為在某種意義上，當然也可看成是前述傳統中國國家禮教之延續。

當代國家機器在禮教與社會秩序上，究竟該扮演哪種角色，此課題並非拙文所能處理，更非筆者之能力所能置喙。拙文所欲探討者，乃是分析原本出自人情與恩義所締造的傳統人倫與禮儀身分制度，在中國政治社會的運作機制下，已然呈現出權力宰制的特性。特別是在政治與倫理之上位者，藉由擔任禮

⁴³ 參見林頌華，〈試論新生活運動的特點與效用〉，《江西師範大學學報(哲學社會科學版)》，1995.02、1995.05。

⁴⁴ 參見段瑞聰，〈抗日戰爭時期之新生活運動〉，《近代中國》131，1999.06。

⁴⁵ 參見黃金麟，〈醜怪的裝扮：新生活運動的政略分析〉，《臺灣社會研究季刊》30，1998.06。

⁴⁶ 參見中華文化復興運動推行委員會編，《國民生活須知(修訂本)》(臺北：中央文物供應社，1978)。

⁴⁷ 參見臺灣省政府民政廳編，《國民禮儀範例》(南投：臺灣省政府民政廳，1994)，頁1。

⁴⁸ 詳細的論證，參見林果顯，《「中華文化復興運動推行委員會」之研究(1966-1975)——統治正當性的建立與轉變》(板橋：稻鄉出版社，2005)。

教推動者與行為指導者之角色，突出以尊位為主體性的思考模式，並彰顯尊位身分的鞏固，才能夠維持身分秩序之合理性與不可侵犯性。這當然也讓具有溫情的禮教，在運作過程中太過凸顯「權力」與「身分」的矛盾衝突，反而讓「親情」與「恩義」的因素受到抑制，造成「吃人禮教」的批判不絕於耳。如何檢視此課題，那就必須返回禮教所構織的人際關係來進行探討。

三、傳統禮教下的親屬關係

論及中國的人際關係，傳統儒家大多會以孟子所提出「五倫」的概念，來進行義理之闡釋。孟子所說的「五倫」，即是：

君臣有義，父子有親，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。⁴⁹

孟子所提出的人際觀，主要是著重在人際關係的維繫，同時列出雙方應當信守之義務，並非單純強調人倫身分的差異性。在孟子之後，包括戰國諸子、《孝經》、漢儒董仲舒、「石渠禮議」，以及《白虎通》等，均曾以「綱紀」的概念，對於不同輩份或身分之人際關係，提出維繫雙方人倫關係的運作模式，其中最為著名者，厥為《白虎通》所提出之「三綱六紀」。所謂的「三綱六紀」，《白虎通》卷8〈三綱六紀〉曰：

三綱者，何謂也？謂君臣、父子、夫婦也。六紀者，謂諸父、兄弟、族人、諸舅、師長、朋友也。故《含文嘉》曰：「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱。」又曰：「敬諸父兄，六紀道行，諸舅有義，族人有序，昆弟有親，師長有尊，朋友有舊。」⁵⁰

《白虎通》所謂的「三綱」，是以君臣、父子與夫婦三者之關係作為倫理綱常，並根據禮經之緯書《含文嘉》所言，指出「君為臣綱，父為子綱，夫為妻綱」；之後《白虎通》亦繼續引證《含文嘉》以說明「六紀」⁵¹。顯然《白虎通》是

⁴⁹ 見《孟子集注》，《四書章句集注》，卷5〈滕文公上〉，頁361。

⁵⁰ 見（清）陳立著，吳則虞點校，《白虎通疏證》（北京：中華書局，1994），頁373-374。

⁵¹ 參見（日）安居香山，（日）中村璋八編，《重修緯書集成·卷三（詩·禮·樂）》（東京：明德出

以「禮緯」作為依據，而訂定出「三綱六紀」之人倫規範。

訂定「三綱六紀」之理論基礎，以及綱、紀之差異為何？《白虎通·三綱六紀》又曰：

何謂綱紀？綱者，張也。紀者，理也。大者為綱，小者為紀，所以張理上下，整齊人道也。人皆懷五常之性，有親愛之心，是以綱紀為化，若羅網之有紀綱而萬目張也。⁵²

就《白虎通》之文而論，綱、紀之間，雖有綱、目與大、小的分別，不過就其本質而言，皆是根源於仁性的親愛之情。然而列舉綱、紀其目的，亦在透過教化的力量，合宜且適當地表達人情，以「整齊人道」。

事實上，從戰國至漢代以「綱紀」來界定人倫之說法，除了韓非完全是以上下尊卑之角度來解釋外，其他的學者與典籍並不是完全主張揚尊抑卑；換言之，漢代「綱紀」之內容，其實蘊含要求居上位者，必須真正肩負起應有責任之意味，不能僅享優遇而忘卻責任。然而後世把原屬道德原則之倫理關係，將其規範導引至形式化與神聖化的方向，使得儒家經典條文逐漸僵化，甚至難以變通。⁵³特別就《白虎通》而論，「三綱六紀」將人倫中最重要之關係，界定在以「尊尊」為主，「親親」為輔之基本原則。後世大多以上下階級與絕對服從的觀點來理解傳統的人際關係，並由此引申出人倫主從、尊卑地位，與上下權力不可逾越之論述⁵⁴。

這種將尊位作為思考主體的人倫規範，在清雍正元年(1723)發展到極致：

五倫，為百行之本；天地君親師，人所宜重；而天地君親之義，又賴師教以明。⁵⁵

版社，1971)，頁 53。

⁵² 見（清）陳立著，吳則虞點校，《白虎通疏證》，頁 374。

⁵³ 參見閻鴻中，《周秦漢時代家族倫理之變遷》（臺北：國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，1997），頁 241-293。

⁵⁴ 詳細內容，請參見季乃禮，《三綱六紀與社會整合——由《白虎通》看漢代社會人倫關係》（北京：中國人民大學出版社，2004）。

⁵⁵ 見（清）清高宗敕撰，《清朝文獻通考》（臺北：新興書局，1958），卷 74〈學校考·祠祭褒贈錄後二〉，頁 5539a。

此段文字，是清世宗於崇聖祠思及孔子至聖教育之功而發，故而下諭給禮部。其中認為應該特別注重的人倫規範，是為「天地君親師」；「天地」雖非真正的人倫，但是利用「天地」這種自然神化之神格地位，藉此將「君親師」在人倫當中的地位，拉高到臻於至尊的境界。於是「天地君親師」，遂成為當代人最所為熟知的尊位人倫。傳統人際關係的思考，其實已經變成狹隘地去仰望「尊尊」，而非全面性的人際關照。

前文提及中國傳統禮教的行用，必須透過法律來相輔而成，這在人際關係上亦可證見。不過人際關係範疇甚廣，本節僅就親屬關係進行討論。傳統論及親屬人倫，最重要的文獻，莫過於《儀禮》的〈喪服傳〉，論者多矣⁵⁶。「喪服」是指遇親屬過世時，在世親屬居死者喪期時所穿著之衣冠服飾。親疏不同之親人過世，在世者必須穿著不同形式之喪服，其等級有五等。透過「喪服」所構成之「五服制度」，便是探討傳統中國人際關係的基礎。故《禮記·喪服小記》曰：「親親、尊尊、長長、男女之有別，人道之大者也。」⁵⁷〈喪服小記〉的內容，都是在討論喪服儀制，透過喪服來界定人際關係，〈喪服小記〉強調此乃「人道之大者」。《禮記·喪服四制》亦云：

喪有四制，變而從宜，取之四時也。有恩、有理、有節、有權，取之人情也。恩者仁也，理者義也，節者禮也，權者知也。仁、義、禮、知，人道具矣。⁵⁸

〈喪服四制〉所言喪禮與喪服的四大原則，均是以人情為取法量制之準則。換言之，喪服即體現了傳統之親屬人倫關係的親疏遠近。

自西晉《泰始律令》標舉其原則為「峻禮教之防，準五服以制罪」⁵⁹，明確地將五服規範納入法典當中。而同時期完成的禮典《新禮》（即《晉禮》），其文字今雖不存，但是推測其內容，應該也記載了「五服制度」。在現存最早之禮典《大唐開元禮》當中，則是如同《儀禮·喪服》般，以文字形式錄有「五

⁵⁶ 較重要之論著，可參見章景明，《先秦喪服制度考》（臺北：臺灣中華書局，1986）；林素英，《喪服制度的文化意義——以《儀禮·喪服》為討論中心》（臺北：文津出版社，2000）；丁鼎，《《儀禮·喪服》考論》（北京：社會科學文獻出版社，2003）。

⁵⁷ 《禮記正義》卷 32〈喪服小記〉，頁 966。

⁵⁸ 《禮記正義》卷 63〈喪服四制〉，頁 1673。

⁵⁹ 見（唐）房玄齡，《晉書》，卷 30〈刑法志〉，頁 927。相關之討論，可參見馬建興，《喪服制度與傳統法律文化》（北京：知識產權出版社，2005），頁 220-224。

服制度」的規定⁶⁰。明太祖洪武三年(1370)時所頒行的《大明集禮》⁶¹，更在禮典中以圖表的方式呈現服制，即是「喪服圖」。在《大明集禮》卷38〈凶禮三〉目錄之後，列有「本宗五服之圖」、「女嫁為本族服圖」、「三父八母服制圖」、「妻為夫黨服圖」與「外族母黨妻黨服圖」等喪服圖⁶²。

但是以圖表的形式呈現「五服圖」，早在敦煌寫本唐人杜友晉的《新定書儀鏡》文書中，已經出現「服制圖」⁶³。至於正式將喪服圖納入國家禮法典章中，應是始自元朝的《大元聖政國朝典章》(簡稱《元典章》)，其中卷30〈禮部·禮制·喪禮〉列有「本宗五服之圖」、「外族服圖」、「三殤服圖」、「女嫁為本族服圖」、「三父八母服圖」與「妻為夫之族服圖」等喪服圖⁶⁴。明太祖洪武三十年(1397)所正式頒行的《大明律》⁶⁵，則是延續《元典章》的做法，並將「喪服圖」移至卷首，以求方便檢閱⁶⁶。關於服制圖，拙文將《大唐開元禮》、《大明集禮》與《大明律》之五服規定，僅取以成年男子為中心的「本宗五服圖」，分別製成圖一、圖二與圖三，列於文末，以供參照⁶⁷。

從西晉《泰始律令》將五服作為定罪之重要準則，《元典章》將服制以「喪服圖」的方式呈現，再至《大明律》則將「五服圖」刊載書首，顯示親屬間的犯罪，其意義不同於一般凡人，所以必須在書首特別標示，以資鑑別親屬間「身分犯」之特殊性。但是將親屬犯罪特出於一般罪刑之外，並不是開始於西晉，在西晉之前的法典，其實早已開始將親屬犯罪之「身分犯」給予特別規定，親屬間犯罪的刑罰亦不同於一般人⁶⁸。這些因為親屬關係而制定的法律條文甚多，茲特舉「謀殺罪」來進行討論。

中國現存最早的完整律典，是唐代的《唐律疏議》，其中存在著多條針對

⁶⁰ 見(唐)蕭嵩，《大唐開元禮》，卷132〈凶禮·五服制度〉。

⁶¹ 見(清)張廷玉等，《明史》，卷47〈禮志一〉，頁1223。

⁶² 見(明)徐一夔等，《明集禮》，卷38〈凶禮三〉，頁177-178。

⁶³ 參見吳麗娛，《唐禮摭遺——中古書儀研究》(北京：商務印書館，2002)，頁442-464。

⁶⁴ 見(元)不著撰人，《大元聖政國朝典章》(景印元本，臺北：國立故宮博物院，1976)，卷30〈禮部·禮制·喪禮〉。

⁶⁵ 見(清)張廷玉等，《明史》，卷93〈刑法志一〉，頁2281~2284。

⁶⁶ 見懷效鋒點校，《中華傳世法典：大明律》(北京：法律出版社，1999)，頁447-456。又《大明律》於洪武二十二年(1389)明太祖再次修訂時，即將「喪服圖」列入；參見《大明律》懷效鋒點校說明，頁2、4。

⁶⁷ 按，圖二至圖三之「五服圖」，形式雖是仿自《大明集禮》與《大明律》，但為求標示明確，在圖列與圖例上均已進行修改。又《大唐開元禮》原無「服制圖」，圖一之「《大唐開元禮》本宗五服圖」是為筆者根據《大唐開元禮》卷132〈凶禮·五服制度〉之服制記載，仿圖二與圖三之體例而完成。

⁶⁸ 參陳中龍，《漢晉家族法制研究》(嘉義：國立中正大學歷史學研究所博士論文，2005)，頁130-150。

親屬關係，而進行罪刑加減之律文⁶⁹。《唐律》對於惡行重大的犯罪，歸納成所謂的「十惡」。「十惡」第四項為「惡逆」，其罪行包括：

毆及謀殺祖父母、父母，殺伯叔父母、姑、兄姊、外祖父母、夫、夫之祖父母、父母。⁷⁰

「十惡」第八項罪名為「不睦」，其罪行包括：

謀殺及賣總麻以上親，毆告夫及大功以上尊長，小功尊屬。⁷¹

《唐律·賊盜律》(總 253)「謀殺期親尊長」條對於「惡逆」與「不睦」罪行之刑責，則是有了更具體的規定：

諸謀殺期親尊長、外祖父母、夫、夫之祖父母、父母者，皆斬。
謀殺總麻以上尊長者，流二千里；已傷者，絞；已殺者，皆斬。
即尊長謀殺卑幼者，各依故殺罪減二等；已傷者，減一等；已殺者，依故殺法。⁷²

所謂期親尊長，是指服齊衰不杖期以上之尊親屬。⁷³只要謀殺期親尊長，以及不在期親範圍內的外祖父母，一律處斬刑。謀殺總麻以上之尊親屬者，雖然殺人行動未使其受傷，仍須判流刑二千里；已殺身亡者，亦是處斬。

相對於謀殺親屬尊長，《唐律·賊盜律》(總 256)「謀殺人」條，則是對謀殺一般人之規定：

謀諸殺人者，徒三年；已傷者，絞；已殺者，斬。⁷⁴

⁶⁹ 參潘維和，《唐律上家族主義之研究》(臺北：中國文化學院出版部，1965)。

⁷⁰ 見(唐)長孫無忌等，《唐律疏議》，卷1〈名例律〉(總6)「十惡」條，頁8-9。

⁷¹ 見(唐)長孫無忌等，《唐律疏議》，卷1〈名例律〉(總6)「十惡」條，頁14。

⁷² 見(唐)長孫無忌等，《唐律疏議》，卷17〈賊盜律〉(總253)「謀殺期親尊長」條，頁327-328。

⁷³ 關於期親的範圍，可參見圖一「《大唐開元禮》本宗五服圖」。

⁷⁴ 見(唐)長孫無忌等，《唐律疏議》卷17〈賊盜律〉(總256)「謀殺人」條，頁329。

現將《唐律》253 條與 256 條所載兩種謀殺犯行之罪責，製成表二，以資對照。

表二、謀殺親屬與凡人罪刑對照表

謀殺對象	期親以上尊長等	總麻以上尊長	卑幼親屬	凡人
被謀殺者身亡	斬	斬	斬	斬
被謀殺者受傷	斬	絞	減故殺罪一等	絞
被謀殺者未傷	斬	流二千里	減故殺罪二等	徒三年

透過表二的比較下，可知謀殺尊長親屬之罪，不論被謀殺之尊長是否受傷或身亡，其罪刑均遠高於謀殺一般人，甚至於有謀殺期尊長之犯意與行為，雖未傷及毫髮，即應處斬。至於尊長謀殺卑幼的部分，凡是受傷與未傷者，均減「故殺罪」一等或二等。《唐律》「故殺罪」罪刑的高低刑度，分別是從流三千里至笞五十⁷⁵。相較之下，尊長謀殺卑幼之刑度，顯然遠低於卑幼謀殺尊長。

《唐律疏議》對於「惡逆」之罪行解釋曰：

父母之恩，昊天罔極。嗣續妣祖，承奉不輕。梟鏡其心，愛敬同盡，五服至親，自相屠戮，窮惡盡逆，絕棄人理，故曰「惡逆」。⁷⁶

對於謀殺親屬之犯行，犯罪者最大的過失，在於喪失身為人所應有的愛敬之心，這代表其人實與禽獸無異。換句話說，謀殺親屬罪之所以重於一般人，這是從傳統「禮」的角度來衡量。但是就親屬當中的尊長與卑幼而言，量刑的輕重卻仍有差異。《唐律》的規範顯示親屬間的尊卑地位，是為裁判親屬犯罪輕重的一項重要原則，而此親屬間「身分犯罪」的特殊罪刑原則，亦為後世法典所遵循。

若從前述《禮記》乃至《白虎通》等文字所記載的親屬關係，以《唐律》為代表的傳統法典，除了親屬間的犯罪，特別予以明文規範，以標示與一般人之不同外，對於尊長所象徵的身分與地位，傳統法典亦給予相對的尊崇，以彰顯國家對於維繫人倫秩序的重視。然而，相應於尊長應當肩負之責任，雖對較為狹義之「家長」有所規範⁷⁷；但是對於較為廣義的尊長，如何呈現「父慈

⁷⁵ 參見黃玫茵，〈唐代殺人罪的法律規範〉，收入中國唐代學會等主編，《第五屆唐代文化學術研討會論文集》（高雄：麗文文化事業公司，2001），頁 696-699。

⁷⁶ 見（唐）長孫無忌等，《唐律疏議》，卷 1〈名例律〉（總 6）「十惡」條，頁 8-9。

⁷⁷ 參見高明士，〈唐律中的家長責任〉；羅彤華，〈家長與尊長——唐代家庭權威的構成〉，《唐研究》

而教」、「兄愛而友」、「夫和而義」等⁷⁸，傳統禮教所標誌尊長對卑幼之親愛與教養，這部分似乎未能在法典中覓得相應之規範。

四、傳統親屬關係的當代教育思考

面對傳統親屬間尊卑地位，以及尊卑親屬犯罪的差異性，不論是從明末的耶穌會教士，到清末變法維新派、革命派，乃至五四期間的新文化運動者，都提出了種種改革的主張⁷⁹。此外，在清末變法時，將傳統法改變成近代法的過程中，特別是在制定《大清新刑律》時，如何修訂傳統加重親屬「身分犯罪」刑責之條文，是當時立法者的一個難題。上述傳統法中，謀殺親屬與凡人罪刑之差異，以及謀殺親屬尊長與卑幼之間的差異，在清末議定新法時，維護傳統的禮教派與主張變革的變法派之間，對於條文的訂定往往爭議不休⁸⁰。最後雖然許多受傳統禮教影響的差別罪刑多被罷廢，並加重「故殺子孫」的刑事責任，以調整傳統尊長與卑幼親屬間不平衡的法律地位⁸¹。但是仍有少數影響深遠的禮教條款仍被保留下來。如目前現行的《中華民國刑法》，依據第 271 條「普通殺人罪」的規定：

殺人者，處死刑、無期徒刑或十年以上有期徒刑。

前項之未遂犯罰之。

預備犯第一項之罪者，處二年以下有期徒刑。

再根據第 272 條「殺直系血親尊親屬罪」的規定：

殺直系血親尊親屬者，處死刑或無期徒刑。

前項之未遂犯罰之。

11，2005。

⁷⁸ 見（東周）左丘明傳，（西晉）杜預注，（唐）孔穎達正義，《春秋左傳正義》，收入前引李學勤主編，《十三經注疏》整理委員會整理，《十三經注疏》）卷 52「昭公二十六年」條，頁 1479-1480。

⁷⁹ 詳細討論，可參見劉海鷗，《從傳統到啓蒙：中國傳統家庭倫理的近代嬗變》（北京：中國社會科學出版社，2005）。

⁸⁰ 關於清末之禮教爭議，參見黃源盛，〈大清新刑律的禮法爭議〉，收入前引氏著，《中國傳統法制與思想》；高漢成，《簽注視野下的大清刑律草案研究》（北京：中國社會科學出版社，2007），頁 37-56。

⁸¹ 參見黃源盛，〈從傳統身分差別到近代平權立法〉，收入《中國傳統法制與思想》，頁 387-389。

預備犯第一項之罪者，處三年以下有期徒刑。

相互比較之下，殺直系尊親屬的條文，其刑責遠重於普通殺人罪。普通殺人罪最低之罪刑為十年以上有期徒刑，但是殺直系尊親屬則是從無期徒刑起刑，這當然是基於傳統禮教，認為殺直系尊親屬犯意重大，必須嚴懲，並讓罪犯隔離於現實社會之外。

我國現行法律的立法基準，已經大致改循西方法，特別是歐陸法。近代西方法的原則，是講求法律之前，人人平等。依照此原則，特別是在當今強調個人人權的時代潮流下，因親屬關係所制定差別刑責之條文，目前在歐美法中多已不存在。現行中華民國刑法之母本大多是承襲於日本，日本則是脫胎自法國與德國（屬歐陸法系）⁸²。過去日本刑法中原本還保留有「殺尊親屬」之條文⁸³。可是日本現今的刑法，已經廢止對殺尊親屬加重刑則之條文⁸⁴。對於受到傳統禮教制約的當今社會，保留刑法 272 條「殺直系血親尊親屬罪」之規範，或許無可厚非。可是當前的時空環境與不同於傳統，現今社會存在著不少家庭暴力，以及家長或監護人虐待兒女與被監護人的問題。當受到家暴的成年或青少年子女，因不堪直系尊長對家庭成員的暴力對待，憤而傷害直系尊長之事屢見不鮮。可是目前此類案例的裁判，往往受到現行刑法第 272 條的制約。若是考量社會現狀，欲以順乎世界潮流，合乎法理之方式，來對待殺害尊長的受暴者，那就無法引據臺灣現行之刑法條文來進行裁判。這個問題的出現，反倒使傳統倫理禮教成爲當今法界抨擊的箭靶。特別是偶像歌手周杰倫在 2001 年 1 月所出版的「范特西」專輯中，一首「爸，我回來了」的歌曲⁸⁵，透過流行

⁸² 參見黃源盛，〈晚清法制近代化的動因及其開展〉，收入《中國傳統法制與思想》。

⁸³ 參見蔡墩銘譯，《德、日刑法典》（臺北：五南圖書出版公司，1993），〈日本刑法〉第 26 章第 200 條，頁 44。

⁸⁴ 參見日本法務省網頁：<http://law.e-gov.go.jp/htmldata/M40/M40HO045.html>；另可參見張明楷譯，《日本刑法典（第 2 版）》（北京：法律出版社，2006），根據日本三省堂《DAILY 六法》翻譯，頁 75。

⁸⁵ 周杰倫「范特西」專輯於 2001 年 1 月，由 BMG 音樂公司發行。「爸，我回來了」之歌詞爲：「我聽說通常在戰爭後就會換來和平，爲什麼看到我的爸爸一直打我媽媽，就因爲喝醉酒，他就能拿我媽出氣，我真的看不下去，以爲我較細漢。從小到大只有媽媽的溫暖，爲什麼？我爸爸那麼兇，如果真的我有一雙翅膀，二雙翅膀，隨時出發，偷偷出發，我一定帶我媽走。從前的教育，別人的家庭，別人的爸爸種種的暴力因素一定都會有原因。但是呢？媽跟我都沒有錯虧，我叫你一聲爸，爸，我回來了。不要再這樣打我媽媽，我說的話你甘會聽？不要再這樣打我媽媽，難道你手不會痛嗎？其實我回家就想要阻止一切，讓家庭回到過去甜甜溫馨的歡樂香味，雖然這是我編造出來的事實，有點諷刺，有點酸性，但它確在這快樂社會發生產生共鳴，產生共鳴來阻止一切暴力。眼淚隨著音符吸入血液情緒，從小到大你叫我學習，你把你當榜樣，好多的假像。媽媽常說乖，聽你爸的話，你叫我怎麼跟你像。不要再這樣打我媽媽，我說的話你甘會聽？不要再這樣打我媽媽，難道你手不會痛嗎？12345678，

商業文化的傳播，將這個議題再度搬上了檯面。或許流行歌曲只是反映部分現況，但是身為歷史教育工作者，結合當代議論來回應歷史問題，不僅僅對釐清歷史問題有所幫助，當學子面對傳統與當代文化之間的關係，探討這類問題的意義，正可協助受教者理解並改善新舊衝突的問題。

法典條文對親屬與尊卑間「身分」犯罪刑度之不同規定，這種情況在唐代之前即已存在。對親屬間犯罪刑責的加重，這顯示國家意圖嚴懲親屬犯罪，以維護親屬關係之穩定，此等觀念當然是出自於傳統禮教的影響。其背後所象徵的意義，就禮制而言，是對《禮記》所載親屬間「尊尊」與「親親」原則的依循與尊重。然而就法條罪刑所彰顯的意象，與標示懲戒範疇所帶來的行為導向，卻是尊長對卑幼的支配力，大幅超越尊長對卑幼的親愛教導之責任。在身分與懲戒地位不對等所搏成的規範意識下，在講究法律權利與義務對等的當代社會，與傳統價值觀下的親屬關係，兩者在無形中埋藏著一股緊張與敵意的氛圍。如何化解此一深具歷史傳統的制度糾結，法界或以廢除死刑，或以放寬刑法 272 條罪刑的規定，來進行解套。歷史學界如何提供可資取法的視角，這都是值得繼續關注的發展態勢。

然而有一學術問題值得注意，那就是近代學人常常援用歐洲父權制支配的概念，來比擬中國家族與父子關係的封建性質。可是歐洲家父長制的發展，有其獨特的歷史背景，其形成過程與傳統中國並不相同。橫移歐洲歷史對家父長制的封建性與專制性之內容，直接對照中國的父權，兩者間之歷史情態，事實上存有相當大的落差。若能真正比較兩者的不同，倒可以顯現中國禮教較為人性化的一面。但若只是單純拿歐洲父權來比擬，反而會造成中國傳統禮教功能與歷史意義的失真。不過這部分的討論，目前已有研究加以釐正：中國的父權力量的發揮，以及子弟透過「孝」德行所展現的順從，並不是毫無保留地遵照尊長個人恣意的意志或命令，或是尊長的權力完全凌駕其他的家族成員，而是對尊長的角色與維護家族的任務表達敬重，進而遵從尊長所做的決定；因此禮教對於尊長地位的保護，是在強調尊長在權力角色上所應肩負之責任，並不是無條件地順從個人；所以權力與人際關係角色的扮演與運作秩序，才是中國尊長必須盡力維護者，這與西方由家父長個人盡攬經濟、宗教與人身支配權力的

12345678，我叫你爸，你打我媽，這樣對嗎？幹嘛這樣，何必讓酒牽鼻子走。瞎！說都說不聽，聽！痛是我們在痛，痛！」

父權制有所不同⁸⁶。歷史研究工作者對於此類論點，或許必須自省與批判，方能免於墮入此迷失中。

從另一方面來說，過去家族在傳統節慶時有許多祭祀、共食等儀式，其目的乃在透過儀式的舉行，以達敬宗收族，團聚同一血緣之宗親，同時聯絡親屬之間情感的目的，並增進親屬家族之力量。然而現今家庭人口減少，傳統禮教也受到漠視，當前傳統節日，往往過度偏重於放假休憩與狂歡玩樂，原本凝聚家族的儀式亦漸漸被忽略，親屬關係日趨淡薄，人際交往脈絡與方式也隨之改變。所謂的「宅男」、「宅女」之湧現，反映家庭成員之間的關係已有大幅變化，其實這也提醒教育工作者，在人際關係的部分，必須體察當代社會型態與家族關係的改變，從而在教學上，關於在古今人際關係的建構，應可開展具時代意義的教學題材，並與同學進行意見交流與互動。如此不但能夠體察現今學子的親子關係，更能發揮傳統親屬人倫的當代意義。

五、傳統禮教下的師生同學關係與當代思考

以在學的青少年學子而言，除了家人親族之外，最親近的人際關係，就屬在學校的教師與同學。自孔子樹立私人講學之典範，過去對教師地位便備受尊崇，這象徵著傳統禮教對於知識與人格教育的重視。從學生奉呈束脩正式拜師，建立起師生名分開始，師生關係就成為親屬之外極為重要的人際關係。雖然孔子弟子曾為孔子心喪三年，後世並不斷討論是否將教師納入喪服制度，不過從《儀禮·喪服》，到後世各朝之「禮典」，都一直未把教師正式納入服制之內；而孟子亦未將師生關係列入五倫中，但是歷來都存在著將師生列為第六倫的呼籲⁸⁷。荀子則視「君師」為治理天下之大本，並為禮「三本」之一⁸⁸。至前述清朝雍正時，更將「君師」奉為最重要的尊位人倫關係。可見從人倫關係來看，傳統師生關係在人際地位上的認定，存在著如何安置人情與彰揚儒道的複雜糾結。

⁸⁶ 參見（美）韓格理(Gary G. Hamilton)著，翟本瑞譯，〈傳統中國與西歐的父權制：韋伯支配社會學的重估〉；（美）韓格理著，陳介玄譯，〈父權制、世襲制與孝道：中國與西歐的比較〉，均收入（美）韓格理，《中國社會與經濟》（臺北：聯經出版事業公司，1990）。

⁸⁷ 傳統對於教師是否應當服喪之探討，以及古代師生地位關係之發展，可參見前引林素英，《喪服制度的文化意義——以《儀禮·喪服》為討論中心》，頁355-385。

⁸⁸ 見（清）王先慎著，沈嘯寰、王星賢點校，《荀子集解》（北京：中華書局，1992），卷13〈禮論篇〉，頁349。

正因為師生共同研習知識，教學相長，彼此以求取知識為目的而聚集，雖然沒有血緣關係，卻也凝聚成一個休戚與共，情同父子般的團體。同學之間亦因長時間的共處學習，所以也締結出如同兄弟般之情誼。雍正時所論之「天地君親師」，已將「師」列入人倫關係當中，而且認為「天地君親師」關係的真正落實，必須要透過「師」的教化方能證成。因此將師生倫理視為是家族關係的擴大，此亦無不可⁸⁹。

對於教師地位的認定，儒家強調「尊師重道」，特別是「道」的傳承，必須依靠「師」的傳授。因此（唐）韓愈在〈師說〉中所提出為師者之三項任務：「傳道、授業、解惑」⁹⁰，已將傳統中國的教師任務給予明確的定位。再者，傳統對於師道之要求，不僅要成為「學問之師」，更要成為「人格之師」；換言之，為師者之「身教」必須重於「言教」，理想的教師必須先讓自己成為修身行道之楷模，方能真正達成「傳道」之任務⁹¹。

傳統對於教師地位之尊崇，在禮儀的方面的呈現，正式列入國家禮典之祭儀者，包括從中央到地方於文廟與武廟所進行釋奠禮，與貢舉之舉子所參加的鄉飲酒禮和謁廟禮，以及於學校所舉行的養老禮等學禮。最為重要的，是建立孔子先聖的地位，使得教師成為知識最重要的代表，並將孔子與孔門儒學弟子同時奉祀於孔廟，讓孔廟成為象徵知識的聖域⁹²；同時，學子就學的學校就設立在孔廟內，形成中國教育制度中最具特色之「廟學」⁹³。這不但讓教師執教之地位備受尊崇外，學校所在之地亦變成神聖不可侵犯的區域。

除了在禮儀上對傳授知識的教師表達尊崇之敬意外，在傳統的刑律上，教師亦同樣擁有不同於凡人之地位，給予教師人身安全上的保障。《唐律疏議》將殺「見（即現）受業師」列入「十惡」中的「不義」，所謂的「見受業師」，《唐律》「十惡」條之疏議解釋曰：

⁸⁹ 參見高明士，《中國教育制度史論》（臺北：聯經出版事業公司，1999），頁 89-111。

⁹⁰ 此文作於唐德宗貞元十八年(802)，見屈守元、常思春主編，《韓愈全集校注》（成都：四川大學出版社，1996），頁 1508。

⁹¹ 參見高明士，《中國傳統政治與教育》（臺北：文津出版社，2003），頁 200-205。

⁹² 關於學禮的詳細論述，請參見高明士，《中國中古的教育與學禮》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），頁 535-647；關於聖域概念之討論，亦可參見黃進興，《優入聖域：權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化出版公司，1994）。

⁹³ 關於廟學制度之成立，請參見高明士，《唐代東亞教育圈的形成——東亞世界形成史的一側面》（臺北：國立編譯館中華叢書編審委員會，1984）；關於廟學制之特質，請參見前引高明士，《中國教育制度史論》。

「見受業師」，謂伏膺儒業，而非私學者。若殺訖，入「不義」；謀而未殺，自從雜犯。⁹⁴

這表示「不義」所保障的是教授儒學之官學教師，而非私學教師，因此保障的範圍較為有限。《唐律·鬥訟律》（總 333）「毆妻前夫子」條，則是詳細規定傷害官學教師之罪刑：

即毆傷見受業師，加凡人二等。死者，各斬。謂伏膺儒業，而非私學者。

《疏》議則解釋曰：

《禮》云「凡教學之道，嚴師為難。師嚴道尊，方知敬學」。如有親承儒教，伏膺函丈，而毆師者，加凡人二等。……注云「謂伏膺儒業，而非私學者」，儒業，謂經業。非私學者，謂弘文、國子、州縣等學。私學者，即《禮》云「家有塾，遂有序」之類。如有相犯，並同凡人。⁹⁵

《疏》議中兩處引用之《禮》，是指《禮記·學記》中的文字，並援據為懲治之法源⁹⁶。《唐律》規定，凡是毆傷目前受教之官學教師長，罪加毆傷凡人二等，這傳達《唐律》標立此條律文之目的，在於維護官學教師的尊嚴。其法源則是來自《禮記》，這表示維護師道之目的，同樣是在鞏固禮教。至於私學教師部分，其身分則視同凡人，顯示私學教師，乃至百工匠師，都未在「不睦」罪的規範之內⁹⁷。

相較於《唐律》，《明律》則是對教師的人身安全有了更進一步的保障。《明律》卷 20〈刑律·鬥毆律〉「毆受業師」條曰：

凡毆受業師者，加凡人二等。死者，斬。⁹⁸

⁹⁴ 見《唐律疏議》，卷 1〈名例律〉（總 6）「十惡」條，頁 15。

⁹⁵ 見《唐律疏議》，卷 23〈鬥訟律〉（總 333）「毆妻前夫子」條，頁 420。

⁹⁶ 參張文昌，〈《唐律疏議》與「三禮」〉，頁 57-58。

⁹⁷ 按，《唐律》將佛、道教寺觀中教授經書之教師合稱為「師主」，其法律地位相當於伯叔父母，有別於一般官學教師，此為特別規定，並延續至《明律》。詳情請見《唐律疏議》卷 6〈名例律〉（總 57）「稱道士女官」條，頁 144；《中華傳世法典：大明律》卷 1〈名例律〉「稱道士女官」條，頁 23。

⁹⁸ 見《中華傳世法典：大明律》卷 20〈刑律·鬥毆律〉「毆受業師」條，頁 163。又，《大清律》的規

《明律》的條文看似與《唐律》相同，但是《明律》條文中已無「見」字，而且《明律》已將毆打教師的規範獨立成單條，受保障教師的身分亦不限於官學任教者，而且所保障者不僅是當時在任之教師，還包括過去受教的老師。可見《明律》已將受保障的教師身分，已由官學擴大到一般私學，甚至於各個時間點與各種技藝之傳授者，範圍已較《唐律》更為寬廣⁹⁹。透過法律刑度的比較，顯示《明律》較《唐律》更為重視「教師」所代表的「尊位身分」，同時也更加強調教師對學生所施予之「恩義」。

就今日的情況而言，學校已漸褪去神聖的氛圍，師道之尊嚴已不復傳統，國家與現行法律亦不介入或型塑師生間的人倫關係；換言之，當代學生傷害教師，已不被視為是具有加重罪刑條件之「身分犯罪」。再加上現今知識傳播之管道相當多元，學校並非學子知識的獨家來源，所以當代教師往往被認定是受領薪資的知識服務業。因此法律上師生關係之改變，從傳統到當代，變化可說相當劇烈。在學校體制外的學習，已經成為當下年輕學子另一個重要的學習場域。譬如說現在流行時尚的先驅，或是新興宗教的教主，乃至解放心靈的啓蒙者，常被年輕人奉為知識的導師，更待以物質的供養，或是叩跪倒拜之大禮；又有影視明星自殺或因事故而身亡，仰慕之「粉絲」披麻帶孝，哀痛逾恆，甚至影響到生活常軌。或許仰慕追隨者認為，這些心靈教主與演藝明星，為其生活帶來現實的意義，是他們生命中不可或缺的因子，所以對於這些的心靈導師或是影視明星，表達內心的敬意與追思，自認於理有據。

此外，透過網路與通訊之便利，集結具有共同嗜好或目的，而且是來自不同年齡層的「網友」，現在也成為一種重要的人際關係，其重要性已經不下於在學校共同上課的「同學」。這些現象並非病態，而是傳統校園所聯繫的師生與同學關係，不再是青年學子們唯一的人際管道，因為知識的學習已經不再是如傳統制式般，侷限於學校體制的學習，而是跨出校園，與社會密切結合。因此，如何正視科技進步與社會變遷，所帶來師生與同學關係之改變，這值得在傳統校園內的教育工作者深入省思。當然就學校為主的常軌體制而言，如何正確體認與定位這些「非正式管道」的知識啓蒙，或許擺脫傳統身分上的矜持，回歸唐人韓愈所言之「師道」，體察「人無常師」的傳統理念¹⁰⁰，能夠真正

範大多延續《大明律》，因此拙文僅就《大明律》為代表，與《唐律》進行對比探討。

⁹⁹ 參見前引高明士，《中國傳統政治與教育》，頁 211-212。

¹⁰⁰ 參見前引高明士，《中國傳統政治與教育》，頁 205-206。

為學子傳道、授業、解惑者，只要不違法悖道，即可為師，這何嘗不是傳統禮教之回歸與省思。

其實此類非血緣性之人際關係，傳統禮教是以「恩義」作為建構與聯繫的因子。例如透過師生關係之建立，教師以其學習創獲知識的熱忱，將知識與德行傳授給學生；而學生亦以物質或知識的再創獲，增進人類福祉的方式，用以「回報」教師。這種強調「恩義」與「報」所建構的人際關係，正是傳統中國社會建構人際關係的重要基礎，漢學家楊聯陞論之甚詳¹⁰¹。如何使學子「感受」到學校教師滿懷傳授知識與德行的熱忱，並讓他們體認到獲得知識的「恩義」，進而以適當的方式，「回報」教師，乃至整個國家社會，這是拙文所欲表達之當代省思。

結 論

傳統禮教對於人倫關係的認定，應是基於親情與恩義而開展，故《中庸》第二十章引孔子之言曰：

仁者，人也，親親為大；義者，宜也，尊賢為大。親親之殺，尊賢之等，禮所生也。……故君子不可以不修身；思修身，不可以不事親；思事親，不可以不知人；思知人，不可以不知天。¹⁰²

儒家所論述的人倫關係，強調乃是秉從天理之禮教。其開展之脈絡，首先是以依循血緣且發自親情之「仁」，來凝聚家族親屬之人倫關係；其次則是以受惠於恩情，合乎於人心之恩義，來締造非親屬之間的人際交誼。此人際關係的發展脈絡，是直接回應人情之人倫禮教，而非政治權力制約下的身分禮教。

順人情而生之禮教，其所產生的人際關係，雖然注重「身分」，但更強調由「親情」與「恩義」所建構的人倫世界，「身分」在人倫所建構的場域中，所代表的意義，是凸顯個人在人倫世界中的所處位置，發揮各個位置所應擔負之責任與義務，以維繫人倫秩序的運作。除非離群索居，不問人事，不與人交，

¹⁰¹ 參見楊聯陞著，段昌國譯，〈報——中國社會關係的一個基礎〉，收入（美）中國思想研究委員會編，段昌國等譯，《中國思想與制度論集》（臺北：聯經出版事業公司，1985）。

¹⁰² 見《中庸章句》，《四書章句集注》，頁37。

自給自足，否則活人所建構的社會中，將無可避免地必須處理種種的人際關係。所以《莊子·人間世》中引孔子之一段話云：

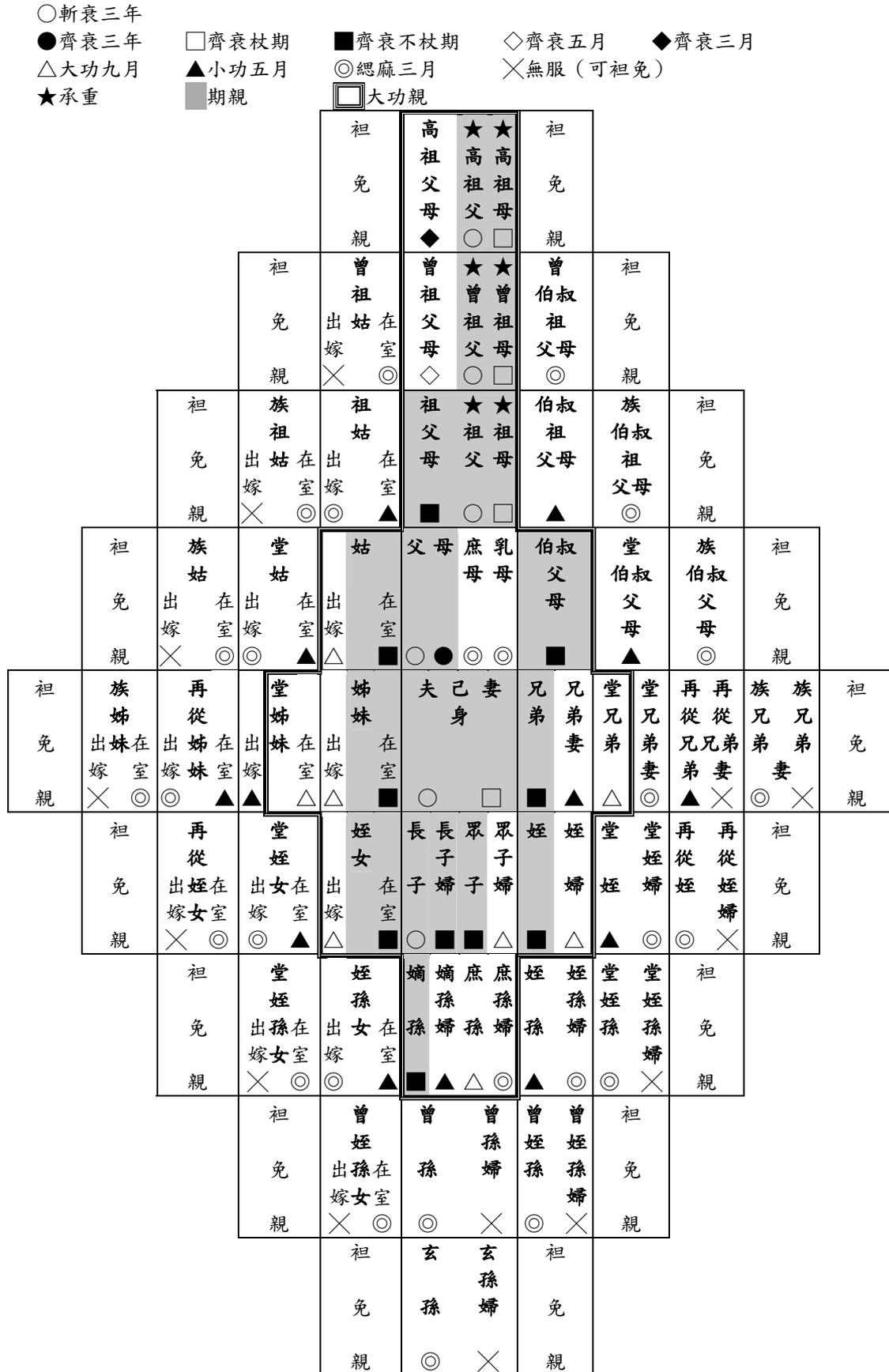
天下有大戒二：其一，命也；其一，義也。子之愛親，命也，不可解於心；臣之事君，義也，無適而非君也，無所逃於天地之間。是之謂大戒。是以夫事其親者，不擇地而安之，孝之至也；夫事其君者，不擇事而安之，忠之盛也；自事其心者，哀樂不易施乎前，知其不可奈何而安之若命，德之至也。為人臣子者，固有所不得已。行事之情而忘其身，何暇至於悅生而惡死！夫子其行可矣！¹⁰³

自己處在在世，不論是《莊子》所謂的「命」或「義」，面對種種的人際關係，實際上都是「無所逃於天地之間」。身為於學校服務的教育工作者，面對急遽變遷的社會形態，當前學子所接觸到的人際關係，與傳統禮教所建構的人倫世界，不論在主體意識及人情關懷上，都存在著顯著的落差。從事歷史人文的教育工作者，在教導學子認知傳統禮教之同時，如何設身處地從學子的立場進行思考，在人際漸趨疏離的當代，透過時空的縱深，解析從傳統到當代人倫關係的發展，同時演繹每個人在各階段與人群關係的適當位置，抱持開放的心態，重新找尋人倫關係之真諦。讓莘莘學子體認在人生進程中，現階段所應扮演的角色與負擔之責任，並在複雜的人際關係中自處安樂而無憂。或許像前引《中庸》所言：勿迷失於「政治禮教」所賦予之「身分」，深陷在重重的學習壓力中而無法自拔；不論是親子或是師生之間，應當致力營造「人情禮教」所建構之「恩義」，如此當可像《莊子·人間世》所言般「行事之情而忘其身」，方能獲致真正與人和樂共存之道。

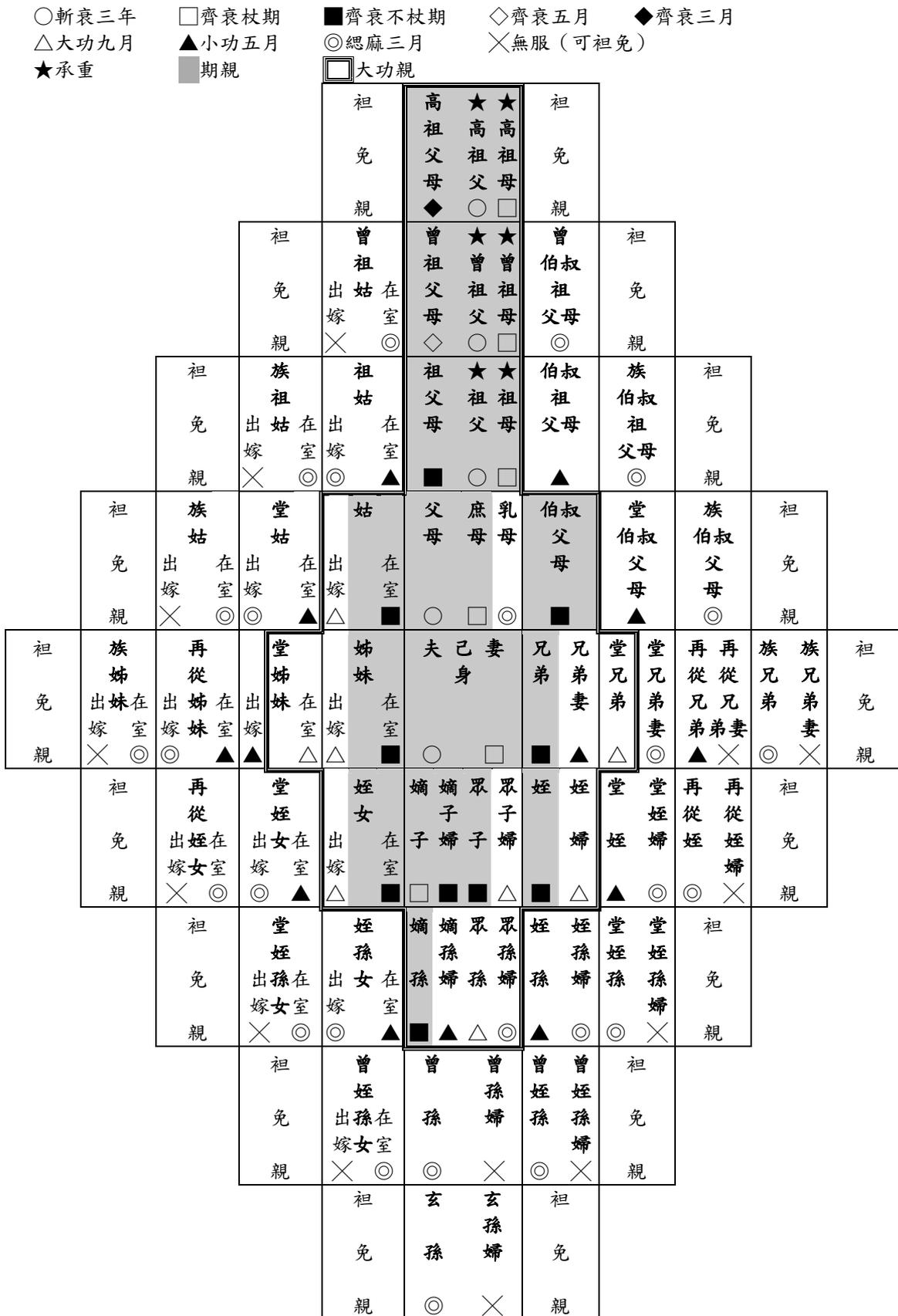
從事歷史教育工作者，如何省思傳統與當代的時空差異，在與歷史相關的通識課程中，將歷史中所蘊含的傳統意義，為當代的生活提供具有實用性與未來性的知識。筆者學力淺薄，拙文僅以禮教所建構的人際關係作為思考點，希望能真正提供一個落實的入門磚，亦請有識者多予指教為荷。

¹⁰³ 見（清）郭慶藩編，王孝魚整理，《莊子集釋》（臺北：群玉堂出版公司，1991），卷2中〈內篇·人間世〉，頁155。

圖一、《大唐開元禮》本宗五服圖



圖三、《大明律》本宗五服圖



參考書目

一、史料：

1. 經部：

- (東周)左丘明傳，(西晉)杜預注，(唐)孔穎達正義 《春秋左傳正義》，標點本，收入李學勤主編，《十三經注疏》整理委員會整理，《十三經注疏》(北京：北京大學出版社，1999)
- (東漢)鄭玄注，(唐)孔穎達疏 《禮記正義》，標點本，收入李學勤主編，《十三經注疏》整理委員會整理，《十三經注疏》(北京：北京大學出版社，1999)
- (東漢)劉熙著，任繼昉纂 《釋名匯校》(濟南：齊魯書社，2006)
- (南宋)朱熹 《四書章句集注》(臺北：大安出版社，1999)
- (日)安居香山，(日)中村璋八編 《重修緯書集成·卷三(詩·禮·樂)》(東京：明德出版社，1971)

黃懷信主撰 《大戴禮記彙校集注》(西安：三秦出版社，2005)

2. 史部：

- (東漢)班固 《漢書》(臺北：鼎文書局，1991)
- (劉宋)范曄 《後漢書》(臺北：洪氏出版社，1978)
- (唐)房玄齡 《晉書》(臺北：鼎文書局，1992)
- (唐)姚思廉 《梁書》(臺北：洪氏出版社，1980)
- (唐)魏徵 《隋書》(臺北：鼎文書局，1993)
- (後晉)劉昫 《舊唐書》(臺北：洪氏出版社，1977)
- (元)脫脫等 《宋史》(臺北：鼎文書局，1994)
- (清)張廷玉等 《明史》(臺北：鼎文書局，1994-8)
- (唐)蕭嵩著，(日)池田溫解題 《大唐開元禮》(東京：古典研究會，1972/東京大學東洋文化研究所藏光緒12年(1886)洪氏公善堂刊本)
- (北宋)歐陽修等 《太常因革禮》，清光緒廣雅書局輯刊史學叢書本，收入《叢書集成新編》(臺北：新文豐出版公司，1985)，第35冊
- (北宋)鄭居中等 《政和五禮新儀》，文淵閣四庫全書本，收入《景印文淵閣四庫全書》(臺北：臺灣商務印書館，1986)，第647冊
- (南宋)禮部太常寺纂修，(清)徐松輯 《中興禮書》，北京圖書館藏清蔣氏寶彝堂抄本，收入《續修四庫全書》(上海：上海古籍出版社，2002)，第822-823冊
- (南宋)葉宗魯著，(清)徐松輯，《中興禮書續編》，北京圖書館藏清蔣氏寶彝堂抄本，收入《續修四庫全書》，第823冊
- (明)徐一夔等 《明集禮》，文淵閣四庫全書本，收入《景印文淵閣四庫全書》，第649-650冊
- (清)來保等 《欽定大清通禮》，文淵閣四庫全書本，收入《景印文淵閣四庫全書》，第655冊
- (唐)長孫無忌等著，劉俊文點校 《唐律疏議》(北京：中華書局，1993)
- (元)不著撰人 《大元聖政國朝典章》(臺北：國立故宮博物院，1976)
- 懷效鋒點校 《中華傳世法典：大明律》(北京：法律出版社，1999)
- (清)清高宗敕撰 《清朝文獻通考》(臺北：新興書局，1958)
- (清)紀昀等著，四庫全書研究所整理 《欽定四庫全書總目(整理本)》(北京：中華書局，1997)

3. 子部：

- 徐富昌 《慎子校注及其學說研究》(臺北：嘉新水泥公司文化基金會，1976)
- (清)郭慶藩編，王孝魚整理 《莊子集釋》(臺北：群玉堂出版事業公司，1991)
- (清)王先慎著，沈嘯寰、王星賢點校 《荀子集解》(北京：中華書局，1992)
- (清)陳立著，吳則虞點校 《白虎通疏證》(北京：中華書局，1994)

4. 集部：

屈守元、常思春主編 《韓愈全集校注》(成都：四川大學出版社，1996)

二、中文論著：

1. 專書：

- 丁鼎 《儀禮·喪服》考論》(北京：社會科學文獻出版社，2003)
- 王葆玟 《西漢經學源流》(臺北：東大圖書公司，1994)
- 中華文化復興運動推行委員會編 《國民生活須知(修訂本)》(臺北：中央文物供應社，1978)
- 杜正勝 《編戶齊民——傳統政治社會結構之形成》(臺北：聯經出版事業公司，1990)

- 李書吉 《北朝禮制法系研究》(北京:人民出版社,2002)
- 吳麗娛 《唐禮摭遺——中古書儀研究》(北京:商務印書館,2002)
- 林果顯 《「中華文化復興運動推行委員會」之研究(1966-1975)——統治正當性的建立與轉變》(板橋:稻鄉出版社,2005)
- 林素英 《喪服制度的文化意義——以《儀禮·喪服》為討論中心》(臺北:文津出版社,2000)
- 季乃禮 《三綱六紀與社會整合——由《白虎通》看漢代社會人倫關係》(北京:中國人民大學出版社,2004)
- 高明士 《唐代東亞教育圈的形成——東亞世界形成史的一側面》(臺北:國立編譯館中華叢書編審委員會,1984)
- 《中國教育制度史論》(臺北:聯經出版事業公司,1999)
- 《中國傳統政治與教育》(臺北:文津出版社,2003)
- 《中國中古的教育與學禮》(臺北:國立臺灣大學出版中心,2005)
- 高漢成 《簽注視野下的大清刑律草案研究》(北京:中國社會科學出版社,2007)
- 馬建興 《喪服制度與傳統法律文化》(北京:知識產權出版社,2005)
- 章景明 《先秦喪服制度考》(臺北:臺灣中華書局,1986)
- 張文昌 《唐代禮典的編纂與傳承——以《大唐開元禮》為中心》(臺北:永和:花木蘭文化出版社,2008)
- 張明楷譯 《日本刑法典(第2版)》(北京:法律出版社,2006/據日本三省堂《DAILY六法》翻譯)
- 黃進興 《優入聖域:權力、信仰與正當性》(臺北:允晨文化出版公司,1994)
- 臺灣省政府民政廳編 《國民禮儀範例》(南投:臺灣省政府民政廳,1994)
- 潘維和 《唐律上家族主義之研究》(臺北:中國文化學院出版部,1965)
- 蔡墩銘譯 《德、日刑法典》(臺北:五南圖書出版公司,1993)
- 劉海鷗 《從傳統到啓蒙:中國傳統家庭倫理的近代嬗變》(北京:中國社會科學出版社,2005)
- ## 2. 學位論文
- 何淑宜 《士人與儒禮:元明時期祖先祭禮之研究》(臺北:國立臺灣師範大學歷史學系博士論文,2007)
- 張文昌 《唐宋禮書研究——從公禮到家禮》(臺北:國立臺灣大學歷史學研究所博士論文,2006)
- 張寶三 《五經正義研究》(臺北:國立臺灣大學中國文學研究所博士論文,1992)
- 陳中龍 《漢晉家族法制研究》(嘉義:國立中正大學歷史學研究所博士論文,2005)
- 閻鴻中 《周秦漢時代家族倫理之變遷》(臺北:國立臺灣大學歷史學研究所博士論文,1997)
- ## 3. 單篇論文
- 甘懷真 〈「制禮」觀念的探析〉,收入氏著,《皇權、禮儀與經典詮釋:中國古代政治史研究》(臺北:財團法人喜瑪拉雅研究發展基金會,2003)。原刊於臺灣大學歷史學系編,《史學:傳承與變遷學術研討會論文集》(臺北:國立臺灣大學歷史學系,1998)
- 沈文倬 〈從漢初今文經的形成說到兩漢今文《禮》的傳授〉,收入氏著,《宗周禮樂文明考論》(杭州:杭州大學出版社,1999)。原刊於尹達主編,《紀念顧頡剛學術論文集》上冊(成都:巴蜀書社,1990)
- 李玉福 〈從禮刑分離到禮法結合〉,收入氏著,《秦漢制度史論》(濟南:山東大學出版社,2002)
- 李學勤 〈秦律與《周禮》〉,收入氏著,《簡帛佚籍與學術史》(臺北:時報文化出版公司,1994)
- 林頌華 〈試論新生活運動的特點與效用〉,《江西師範大學學報(哲學社會科學版)》,1995-2,1995.05.
- 段瑞聰 〈抗日戰爭時期之新生活運動〉,《近代中國》131,1999.06.
- 高明士 〈隋代的制禮作樂——隋代立國政策研究之二〉,收入黃約瑟、劉健明編,《隋唐史論集》(香港:香港大學亞洲研究中心,1993)
- 〈論武德到貞觀禮的成立——唐朝立國政策的研究之一〉,收入中國唐代學會編輯委員會編,《第二屆國際唐代學術會議論文集》下冊(臺北:文津出版社,1993)
- 〈隋唐教育法制與禮律的關係〉,《唐研究》4,1998.12.
- 〈唐律中的家長責任〉,收入高明士主編,《唐代身分法制研究——以唐律名例為中心》(臺北,五南圖書出版公司,2003)
- 〈從律令制的演變看唐宋間的變革〉,《臺大歷史學報》32,2003.12.
- 馬育良 〈東漢隆禮之勢的形成和鄭玄的崇尚禮學〉,《孔子研究》,1992-4,1992.12.
- 梁滿倉 〈論魏晉南北朝時期的五禮制度化〉,《中國史研究》,2001-4,2001.11.
- 張文昌 〈《唐律疏議》與「三禮」〉,收入高明士主編,《唐律與國家社會研究》(臺北:五南圖書出

版公司，1999)

黃玫茵 〈唐代殺人罪的法律規範〉，收入中國唐代學會等主編，《第五屆唐代文化學術研討會論文集》（高雄：麗文文化事業公司，2001）

黃金麟 〈醜怪的裝扮：新生活運動的政略分析〉，《臺灣社會研究季刊》30，1998.06.

黃源盛 〈董仲舒春秋折獄〉，收入氏著，《中國傳統法制與思想》（臺北：五南圖書出版公司，1998）

—— 〈唐律中的禮教法律思想〉，收入前引氏著，《中國傳統法制與思想》

—— 〈晚清法制近代化的動因及其開展〉，收入前引氏著，《中國傳統法制與思想》

—— 〈大清新刑律的禮法爭議〉，收入前引氏著，《中國傳統法制與思想》

—— 〈從傳統身分差別到近代平權立法〉，收入前引氏著，《中國傳統法制與思想》

楊聯陞著，段昌國譯 〈報——中國社會關係的一個基礎〉，收入（美）中國思想研究委員會編，段昌國等譯，《中國思想與制度論集》（臺北：聯經出版事業公司，1985）

劉俊文 〈唐律與禮的關係試析〉，收入氏著，《唐代法制研究》（臺北：文津出版社，1999）。本篇為劉氏〈唐律與禮的關係試析〉（《北京大學學報（哲學社會科學版）》1983-5，1983.10.）與〈唐律與禮的密切關係例述〉（《北京大學學報（哲學社會科學版）》1984-5，1984.09.）二文改寫）

蕭 璠 〈皇帝的聖人化及其意義試論〉，《中央研究院歷史與語言研究所集刊》62-1，1993.03.

（美）韓格理（Gary G. Hamilton）著，翟本瑞譯 〈傳統中國與西歐的父權制：韋伯支配社會學的重估〉，收入（美）韓格理，《中國社會與經濟》（臺北：聯經出版事業公司，1990）

——，陳介玄譯 〈父權制、世襲制與孝道：中國與西歐的比較〉，收入前引（美）韓格理，《中國社會與經濟》

羅彤華 〈家長與尊長——唐代家庭權威的構成〉，《唐研究》11，2005.12.

三、外文論著：

1. 專書：

（日）野間文史 《五經正義の研究——その成立と展開》（東京：研文出版，1998）

（日）金子修一 《中國古代皇帝祭祀の研究》（東京：岩波書店，2006）

2. 單篇論文

張文昌 〈唐宋時期における禮書に意義を論ずる——中國における儀禮發展の視角から〉，《高知大學教育學部研究報告》68，2008.03.

（日）神矢法子 〈晉時代における違禮審議——その嚴禮主義的性格〉，《東洋學報》67-3、4，1986.03.

（日）高橋忠彥 〈『三禮注』より見た鄭玄の禮思想〉，《日本中國學會報》32，1980.10.

3. 網路資訊：

日本法務省網頁：<http://law.e-gov.go.jp/htmldata/M40/M40HO045.html>

The Natural Affection and the Gratitude under the Chinese Ethical Morals: The Educated Thought of the Traditional Human's Order and Modern Human Relations

Chang, Wen-chang

Postdoctoral Fellow, Institute of History & Philology, Academia Sinica

Abstract

The Chinese human relations constructed by traditional ethical morals, that is according to the natural affection and the gratitude. But through the political operation of decorum in Chinese emperor's country, that turned human relations to the relationship of status. To be a present teacher, he must think about his student's stance and predicament. The teacher should offer human relations to have the meanings of modernity and reasonableness, and then his students need to understand the significance of human relations.

Keywords: Ethical Morals, Natural Affection, Gratitude, Principles of Human Relations, Ritual Code