

論《唐律疏議》對《禮記》「通經致用」之情形

劉怡君*

（收稿日期：103 年 9 月 30 日；接受刊登日期：104 年 1 月 22 日）

提要

此文旨在歸納分析《禮記》在《唐律疏議》中運用的實況及其功能，主要以外部條件進行分析探討，並兼及內在義理與功能的說明。經由考察《禮記》在《唐律疏議》中運用的情況，大致可歸納出下列幾個功用：（一）、從《禮記》的「天人關係」說明刑罰的由來（二）、從《禮記》的「用刑觀念」說明刑律的本質、規範與制度（三）、從《禮記》的「親屬關係」說明親屬相犯的律法條文（四）、從《禮記》的「成婦名義」說明婚姻規範與夫妻關係（五）、從《禮記》的「養親觀念」說明與孝道相關的律法條文（六）、從《禮記》的「君臣觀念」說明有關君臣倫理的律法條文（七）、從《禮記》的「社稷名義」說明其轉化為法律用語的根據。研究所得成果對經學史、法學史、思想史與東亞法文化的研究者，或當具有提供某些正確資料及開拓跨領域研究的協助功能。

關鍵詞：《禮記》、《唐律疏議》、通經致用

* 東吳大學中國文學系兼任助理教授。

一、前言

熊十力《讀經示要》第一講曰：「夫六經廣大，無所不包通，而窮極變化真源，則大道恆常，人生不可不實體也。」¹經是聖人垂教萬世著作，承載著恆常不變的道理，具有至高無上的權威，成為君王治理天下以及人民日常生活所遵奉的規範。經學是理解這些恆常不變的道理的一門學問，就經學的本質而論，達成「致用」是經學的基本原則，最終期望則在於獲得「經世」的目標或效果。欲達經學的終極目標，僅依靠教育強調自我實踐的效果有限，如經學中的理念可以落實到律典內成為法律條文，因而具有不得不實踐的強制性，則經學教育引發的內在動力，再加上律法外在強制性的要求，經學中的理念也就有全面推行的可能性，具有在積極上強制遵循與消極上避免違反的實踐性意義，此即「經學運用」研究的內涵與要旨。同時，這也是之所以從「經學」的角度，探討《唐律疏議》的一個重要理由。

《唐律疏議》的研究成果甚為豐富，該律典帶有濃厚的經學色彩已是學界的共識，茲舉數家說法以證之，如：臺灣法制史研究的知名學者黃源盛認為由房玄齡、長孫無忌等人主修的《唐律》「採取『寓經義於刑律』的立法原則，在律本文或疏議中，處處可見『經典古義』」。²此中「寓經義於刑」的具體做法即是「援經入律」；大陸法史學研究的著名學者陳鵬生也認為《疏議》「完全是以儒家經典《詩》、《書》、《易》、《禮》、《春秋》的基本思想來注釋《唐律》，有些條文，實際上是把禮義道德規範直接納入法律，使儒家學說法典化」。³長期關注法律史研究的學者王立民說：「《唐律》引用大量的儒家經句，把它們作為立法的依據。」並且指出經句來自「《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》、《公羊》、《左傳》、《爾雅》和《孝經》等」。⁴可見《唐律疏議》與儒家經典關係密切，確實是兩岸研究者的共識，但研究者幾乎都以背景的考察與律條的發揮為旨，少有以經學為主者，故而多半僅以數頁或數行提點而已，相關的研究成果寥若晨星，如此的狀況是研究上的一大缺憾。

歷朝歷代的律學雖各有姿態樣貌，然而血脈相連，形成一個體系，是為中華法系。《唐律疏議》是中華法系最具代表性的一部法典，上稽秦漢魏晉之大成，下立宋元明清之楷模，同時也是鄰近國家仿效的對象，包括：朝鮮半島、日本列島與中南半島等地域，對整個東

¹ 熊十力：《讀經示要》第一講（臺北：廣文書局，1945年），頁129。

² 黃源盛：《儒唐法制與儒家傳統》（臺北：元照出版有限公司，2009年），頁184。

³ 陳鵬生主編：《中國法制通史》第4卷〈隋唐〉（北京：北京大學法學院，1999年），頁126。

⁴ 王立民：《唐律新探》（北京：北京大學出版社，2007年），頁59。

亞法文化有著極為深遠的影響⁵，是以此文以《唐律疏議》做為研究的對象。劉俊文先生點校的《唐律疏議》⁶，以目前所知板刻時代最早的《四部叢刊》三編所收上海涵芬樓影印滂熹齋藏宋刊作為底本，聚集宋元明清各種刻本、鈔本互校，並充分利用了敦煌、吐魯番出土的唐寫本殘卷對勘，這是目前學界研究《唐律疏議》最常使用的版本，本文亦是採用此版本。

據筆者統計，《唐律疏議》引用最多的儒家經典為《禮記》⁷，故此文旨在歸納分析《唐律疏議》運用《禮記》的實況及其功能，主要是以經學史的角度切入《唐律疏議》，希望經由《唐律疏議》援引《禮記》實況的探討分析，了解《唐律疏議》對《禮記》的接受與應用的狀況，以及《禮記》滲透進入國家律典的傳播流衍情形，以觀察《禮記》在國家律典內發展的狀況，除深化經學史研究外，對於法學史、思想史與東亞法文化等相關研究，或當有某些正面的助益。

二、從《禮記》的「天人關係」說明刑罰的由來

《禮記·禮運》「故人者，天地之心也，五行之端也，食味、別聲、被色而生者也。」⁸指

⁵ 劉俊文《唐律疏議箋解》（臺北：中華書局，1996年）：「唐律是我國現存最古老、最成熟、最完備的封建法典，是中華法律文化的優秀代表。它不僅在中國法制史上占有承前啟後的關鍵地位，而且曾經覆蓋整個古代東亞，被譽為『東方的羅馬法』。」，頁1；喬偉《唐律研究》（山東：山東人民出版社，1985年）：「《唐律》結構嚴謹，文字簡潔，注疏確切，舉例適當，可以稱之為『中華法系』的代表作，在世界法律發展史上也占有極其重要的地方。……研究《唐律》是學習與掌握中國古代法律制度的本質及其特點的必由之路。」，頁1；黃源盛《中國法史導論》（臺北：元照出版社，2012年）：「西元七世紀的『東亞』法文化，是以中國的《唐律》為中心，東沿朝鮮半島以至日本列島，南垂中南半島之地域，幾乎均受隋唐法律文化的被及，而造就出世所公認的『中國法文化圈』，在東亞前近代各國的法律制度中，具有領袖群倫的母法地位。」，頁70、71。另可參閱楊鴻烈《中國法律在東亞諸國之影響》（臺北：臺灣商務印書館，1971年）一書。

⁶ 唐·長孫無忌等著，劉俊文點校：《唐律疏議》（臺北：弘文館出版社，1986年）。

⁷ 《唐律疏議》「援經」的情況如下：《周易》13例、《尚書》13例、《詩經》9例、《周禮》13例、《儀禮》19例、《禮記》59例、《左傳》14例、《公羊》2例、《穀梁》1例、《論語》6例、《孝經》5例，共計141例。《唐律疏議》援引最多的儒家經典是《禮記》，占整體比率41%，如再加上《周禮》與《儀禮》，則「三《禮》」占整體比例65%，無怪乎《四庫全書總目提要》以「一准乎禮」評論《唐律疏議》。《唐律疏議》中「援經」最多的篇目是〈名例律〉，高達89例，其中《禮記》占29例，〈名例律〉是《唐律疏議》的第一篇，具有「總則」的功能，規範律典通用的刑名和法例，儒家經典大量地出現在〈名例中〉之中，證實儒家經典是《唐律疏議》重要的法源依據，同時也宣示《唐律疏議》是一部以「經學」做為核心價值的國家律典，其中又以《禮記》最為重要。

⁸ 《尚書》卷11〈周書·泰誓〉（臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》）孔穎達正義曰：「萬物皆天地生之，故謂天地為父母也。……《禮運》云：『人者天地之心，五行之端也，食味、別聲、被色而生者。』言人能兼此氣性，餘物則不能然。故《孝經》云：『天地之性，人為貴。』此經之意，

出天在上，包覆萬物；地在下，承載萬物；人居於天地之中，進退動靜，要能感天應地，做到一舉一動皆與天地相契。⁹萬物悉由五行而生，其中又以人所得之氣最為靈秀，《唐律疏議·名例律》疏文云：「稟氣含靈，人為稱首。」¹⁰此概念源自於《禮記·禮運》，其曰：

故人者，其天地之德，陰陽之交，鬼神之會，五行之秀氣也。¹¹

天之德在於包覆萬物，地之德在於承載萬物，人感應天地而生，可以說人之所以有形體、有生命，皆是由於天地的盛德。¹²陰陽即天地，側重於「氣體」這個面向時，稱「陰陽」，側重於「形體」這個面向時，稱「天地」。人類稟受靈秀之氣，是為萬物之首，所以聖人可以根據天象，窺測天意，把握天道。《唐律疏議·名例律》曰：

《易》曰：「天垂象，聖人則之。」觀雷電而制威刑，觀秋霜而有肅殺。¹³

「觀秋霜而有肅殺」是說死刑的執行必須與四時節氣相契相應，官府不得任意處決人犯，當秋霜降下，萬物凋零，才可以執行死刑，此觀念出自於《禮記·月令》，曰：

孟秋之月……涼風至，白露降，寒蟬鳴，鷹乃祭鳥，用始行戮。……命有司修法制，繕囹圄，具桎梏，禁止姦，慎罪邪，務搏執。命理瞻傷，察創，視折，審斷。決獄訟，必端平。戮有罪，嚴斷刑。¹⁴

孟秋之月，天地瀰漫著肅殺之氣，此時才可以殺戮有罪應死的罪犯，《唐律疏議·斷獄律》規定：「諸立春以後、秋分以前決死刑者，徒一年。」¹⁵古人認識到季節更替和氣候變化的規律，以春、夏、秋、冬四季為周期，將一年分成立春、雨水、驚蟄、春分、清明、穀

天地是萬物之父母，言天地之意，欲養萬物也。人是萬物之最靈，言其宜長養也。」，頁 152。以下所引《十三經注疏》皆見於此版本。

⁹ 《禮記》卷 22〈禮運〉孔穎達正義曰：「『故人者，天地之也』者，天地高遠，在上臨下，四方，人居其中央，動靜應天地，天地有人，如人腹內有心，動靜應人也，故云『天地之心也。』」，頁 431。

¹⁰ 《唐律疏議》卷 1〈名例〉，頁 1。

¹¹ 《禮記》卷 22〈禮運〉，頁 431。

¹² 《禮記》卷 22〈禮運〉孔穎達正義曰：「天以覆為德，地以載為德，人感覆載而生，是天地之德也。……陰陽，則天地也。據其氣謂之陰陽，據其形謂之天地。獨陽不生，獨陰不成，二氣相交乃生。……鬼謂形體，神謂精靈。」，頁 431。

¹³ 《唐律疏議》卷 1〈名例〉，頁 1。

¹⁴ 《禮記》卷 16〈月令〉，頁 323。

¹⁵ 《唐律疏議》卷 30〈斷獄律〉「立春後秋分前不決死刑」條（總 496 條），頁 571。

雨、立夏、小滿、芒種、夏至、小暑、大暑、立秋、處暑、白露、秋分、寒露、霜降、立冬、小雪、大雪、冬至、小寒、大寒等二十四個節氣。既然《唐律疏議》規定不得於立春以後、秋分以前執行死刑，可推知唐代執行死刑的時期是秋分至立春之間，此一時期萬物凋敝，天地之間充盈著肅殺之氣，此時執行死刑，才能合於天時，順應天道。古先聖賢透過觀察天道，致力於使人間秩序和自然秩序達到和諧統一，《唐律疏議·賊盜律》曰：

尊卑貴賤，等數不同，刑名輕重，粲然有別。¹⁶

此即《唐律疏議》的立法準則，一個行為是否構成犯罪，觸犯了何種罪名，以及刑罰的輕重，端視雙方的尊卑貴賤與親疏遠近而定，此一立法基礎正是形而上的天道。鑒於天道有陰陽之別，故而夫妻、君臣、父子之間，就有不同的身分等差，而這種等差演化為倫理，抽象為綱常，表述為禮法，倫理、綱常、禮法有天道作為形而上的基礎，更加顯得神聖不可侵犯。¹⁷此觀念出自於《禮記·樂記》，曰：

天尊地卑，君臣定矣。卑高已陳，貴賤位矣。¹⁸

「地」雖也尊貴，但與「天」相較，仍較為卑下，天為「乾」為「陽」，地為「坤」為「陰」，此觀念不僅表現在天道運行的規律之中，也形成了人間的社會結構和行為規範。《禮記·哀公問》中魯哀公曾問孔子為政之道，孔子對曰：「夫婦別，父子親，君臣嚴。」¹⁹儒家經典認為天地陰陽之道，其根本涵義或實質內容就是尊卑有等的倫常之道，把天地陰陽秩序倫理化的思想，成為中國文化的主要特色之一。²⁰

¹⁶ 《唐律疏議》卷 19〈賊盜律〉「發冢」條（總 277 條），頁 355。

¹⁷ 范忠信〈法律史學科的體系、結構、特點和研究方法〉：「鑒於天道有陰陽之別，故而，君臣上下，父母子女，官民良賤就有絕然不同的身份等級，而這種等級，演化為倫理，抽象為三綱原則，表述為禮義法則。有了天道的形上基礎，它們也就顯得神聖不可侵犯。」，收入倪正茂主編：《法史思辨——二〇〇二年中國法史年會論文集》（北京：法律出版社，2004 年），頁 211。

¹⁸ 《禮記》卷 37〈樂記〉，頁 671。

¹⁹ 《禮記》卷 50〈哀公問〉，頁 848。

²⁰ 范忠信《中國法律傳統的基本精神》（濟南：山東人民出版社，2001 年）：「中國傳統哲學認為，天地自然的陰陽五行之道，其根本涵義或實質是倫常之道。自然的陰陽秩序、五行秩序，實為親親尊尊，尊卑有等的秩序。……這些把天地秩序倫理化的思想，是中國傳統哲學中的主要成分之一，是中國傳統哲學的主要特色之一。」頁 25、26。

三、從《禮記》的「用刑觀念」說明刑律的本質、規範與制度

《唐律疏議·名例律》曰：「刑者，俚也，成也。一成而不可變，故君子盡心焉。」²¹此句引自《禮記·王制》，用以說明刑罰一旦施行，對人造成傷害後，就無法回復，所以官員一定要竭盡心力的審案量刑。《唐律疏議·名例律》曰：

《禮》云：「刑不上大夫。」犯法則在八議，輕重不在刑書也。²²

「刑不上大夫」見於《禮記·曲禮》，鄭注云：「其犯法則在八議議輕重，不在刑書。」²³賈公彥疏曰：「若然，此八辟為不在刑書，若有罪當議，議得其罪，乃附邦法，而附於刑罰也。」²⁴此中透露出幾個訊息：一、「刑不上大夫」的思想深植中國文化，影響的時間相當長遠。二、上古時期的刑書不記載「親」、「故」、「賢」、「能」、「功」、「貴」、「勤」、「賓」等八辟犯罪的刑罰。三、此八辟有罪當議，才議論其罪，確定罪名與罪刑。

《唐律疏議·名例律》曰：「八曰議賓。」²⁵賓指的是國賓，即承繼前朝帝王血脈的後代，國賓在刑律上享有特權，疏文援引《禮記·郊特牲》說明，曰：

《禮》云：「天子存二代之後，猶尊賢也」²⁶

鄭玄注曰：「過之，遠離法也。」²⁷、孔穎達疏曰：「天子存二代者，天子繼世而立，子孫以不肖滅亡，見在子孫又無功德，仍須存之，所以存二代之後者，獨尚尊其往昔之賢所能法象。」²⁸天子存留前朝君王後代二世，是為了尊敬其先祖之賢，但尊賢之制不過二代，否則就遠離禮法了。

²¹ 《唐律疏議》卷1〈名例律〉「笞刑」條（總1條），頁4。

²² 《唐律疏議》卷1〈名例律〉「八議」條（總7條），頁16、17。

²³ 《周禮》卷35〈秋官·司寇·小司寇〉，頁523。

²⁴ 《周禮》卷35〈秋官·司寇·小司寇〉，頁523。

²⁵ 《唐律疏議》卷1〈名例律〉「八議」條（總7條）注文曰：「謂承先代之後為國賓者。」，頁18。

²⁶ 《唐律疏議》卷1〈名例律〉「八議」條（總7條），頁18。

²⁷ 《禮記》卷25〈郊特牲〉，頁487。

²⁸ 《禮記》卷25〈郊特牲〉，頁487。

《唐律疏議·名例律》曰：「諸婦人有官品及邑號，犯罪者，各依其品，從議、請、減、贖、當、免之律，不得蔭親屬。」²⁹疏文援引《禮記·雜記》，曰：「凡婦人，從其夫之爵位。」³⁰鄭玄注云：「婦人無專制，生禮死事，以夫為尊卑。」³¹古代婦人多半無自己獨立的身分地位，其身分地位隨丈夫爵位高低而定，一切的禮儀皆依丈夫的身分地位行事。因此，婦人犯罪，依其夫品位，享有議、請、減、贖等法律上的特權。

《唐律疏議·名例律》曰：「九十以上、七歲以下，雖有死罪，不加刑。」³²此律仍據《禮記·曲禮上》而訂，凡是九十歲以上與七歲以下的人，觸犯死罪得免除刑罰。《禮記·王制》：「喪，三年不祭，唯祭天地社稷為越紼而行事。」³³《唐律疏議·職制律》規定有慘不得參與廟享，然依《禮記》所載，祭祀天地社稷不避有慘，故不構成犯罪。³⁴《唐律疏議·戶婚律》規定「田里不鬻」³⁵，此律出自《禮記·王制》³⁶，說明公田不得私自買賣的依據。《唐律疏議·賊盜律》疏文曰：「葬者，藏也，欲人不得見。」³⁷此出自《禮記·檀弓上》³⁸，說明「葬」寓有「藏」的深意，不欲人見，故刑律規定不得發冢。《唐律疏議·鬪訟律》曰：「死而不弔者三，謂畏、壓、溺。」³⁹援引自《禮記·檀弓上》⁴⁰，說明「畏、壓、溺」三種死法皆不哭弔，況乎「嬉戲」而死，故共戲而殺傷者，刑減一等。《唐律疏議·雜律》曰：「諸造器用之物及絹布之屬，有行濫、短狹而賣者，各杖六十。」⁴¹因行濫、短狹而構成犯罪的觀念源自於《禮記·月令》，曰：「物勒工名，以考其誠。功有不當，必行其罪，以窮其情。」⁴²行濫謂用之物不牢、不真，短狹謂絹疋不充四十尺，布端不滿五十尺，幅闊不充一尺八寸，除杖六十的刑罰外，行濫之物沒官，短狹之物還主。⁴³

²⁹ 《唐律疏議》卷2〈名例律〉「婦人有官品邑號」條（總12條），頁38。

³⁰ 《禮記》卷41〈雜記上〉，頁724。

³¹ 《禮記》卷41〈雜記上〉，頁724。

³² 《唐律疏議》卷4〈名例律〉「老小及疾有犯」條（總30條），頁83。

³³ 《禮記》卷12〈王制〉，頁237。

³⁴ 《唐律疏議》卷9〈職制律〉「廟享有喪遣充執事」條（總101條），頁190。

³⁵ 《唐律疏議》卷13〈戶婚律〉「賣口分田」條（總163條），頁242。

³⁶ 《禮記》卷12〈王制〉，頁245。

³⁷ 《唐律疏議》卷19〈賊盜律〉「發冢」條（總277條），頁354。

³⁸ 《禮記》卷8〈檀弓〉：「葬也者，藏也；藏也者，欲人之弗得見也。是故，衣足以飾身，棺周於衣，槨周於棺，土周於槨；反壤樹之哉。」，頁149。

³⁹ 《唐律疏議》卷23〈鬪訟律〉「戲殺傷人」條（總338條），頁425。

⁴⁰ 《禮記》卷6〈檀弓上〉，頁119。

⁴¹ 《唐律疏議》卷26〈雜律〉「器用絹布行濫短狹而賣」條（總418條），頁497。

⁴² 《禮記》卷17〈月令〉，頁342。

⁴³ 《唐律疏議》卷26〈雜律〉「器用絹布行濫短狹而賣」條（總418條），頁498。

四、從《禮記》的「親屬關係」說明親屬相犯的律法條文

《唐律疏議·名例律》曰：「依《禮》，嫡子為父後及不為父後者，並不為出母之黨服，即為繼母之黨服，此兩黨俱是外祖父母；若親母死於室，為親母之黨服，不為繼母之黨服，此繼母之黨無服，即同凡人。」⁴⁴此說出自《禮記·服問》⁴⁵，用以釐清己身與「出母」、「親母」、「繼母」親族的關係。母出則為繼母親族服喪，不為出母親族服喪，出母與繼母親族皆是律條上所稱「外祖父母」；親母死於室，則不為繼母親族服喪，繼母親族視同一般人。《唐律疏議·名例律》曰：「所從亡，則已。」⁴⁶，出自《禮記·喪服小記》⁴⁷，用以說明嫡母存妾子為其黨服，嫡母亡則不為其黨服。《唐律疏議·名例律》曰：「袒免者，據《禮》有五：高祖兄弟、曾祖從父兄弟、祖再從兄弟、父三從兄弟、身之四從兄弟是也。」⁴⁸，出自《禮記·大傳》，用以說明「袒免」的範圍。⁴⁹《唐律疏議·鬪訟律》曰：「五世袒免之親，四世總麻之屬。」⁵⁰出自《禮記·大傳》，曰：

四世而總，服之窮也；五世袒免，殺同姓也。⁵¹

用以說明皇家五世袒免之親與四世總麻之屬的範圍，凡毆此範圍內者皆從重處斷。《唐律疏議·鬪訟律》曰：「嫂叔不許通問，所以遠別嫌疑」⁵²，「嫂叔不許通問」出自《禮記·曲禮上》，曰：

男女不雜坐，不同椀枷，不同巾櫛，不親授。嫂叔不通問，諸母不漱裳。⁵³

⁴⁴ 《唐律疏議》卷1〈名例律〉「十惡」條（總6條），頁9。

⁴⁵ 《禮記》卷57〈服問〉〈傳〉曰：「母出，則為繼母之黨服；母死，則為其母之黨服。為其母之黨服，則不為繼母之黨服。」，頁951。

⁴⁶ 《唐律疏議》卷1〈名例律〉「十惡」條（總6條），頁9。

⁴⁷ 《禮記》卷32〈喪服小記〉，頁592。

⁴⁸ 《唐律疏議》卷1〈名例律〉「八議」條（總7條），頁17。

⁴⁹ 《禮記》卷34〈大傳〉曰：「五世袒免，殺同姓也。」，鄭玄注曰：「五世高祖昆弟。……五世袒免殺同姓也者，言服袒免而無正服，減殺同姓也。」，頁617。

⁵⁰ 《唐律疏議》卷21〈鬪訟律〉「毆皇家袒免以上親」條（總315條），頁398。

⁵¹ 《禮記》卷34〈大傳〉，頁617。

⁵² 《唐律疏議》卷22〈鬪訟律〉「毆兄妻夫弟妹」條（總332條），頁417。

⁵³ 《禮記》卷2〈曲禮上〉，頁36。

古代重男女之別，以防淫亂，故而男女不相雜坐，不共用衣架、巾櫛，嫂叔之間不相稱謝，不可使庶母漱浣下服。⁵⁴嫂叔雖無服，但有哭位，兩者相犯，亦不當以一般人論處，《唐律疏議》以「禮敬頓乖」為理由，嫂叔如相犯，刑罰加一般人一等。⁵⁵《唐律疏議·名例律》曰：「禽獸其行，朋淫於家，紊亂禮經，故曰內亂。」⁵⁶此中所稱「禮經」當是《禮記》。《禮記·曲禮上》曰：

鸚鵡能言，不離飛鳥；猩猩能言，不離禽獸。今人而無禮，雖能言，不亦禽獸之心乎？夫唯禽獸無禮，故父子聚麀。是故聖人作，為禮以教人。使人以有禮，知自別於禽獸。⁵⁷

鄭玄注曰：「聚，猶共也。鹿牝曰麀。」⁵⁸人與禽獸最大的區別，並不在於能否能言，而是在於是否有禮，禽獸無禮，故而父子同配一隻母獸，如人亦父子同配一個女子，紊亂禮制，則與禽獸何異？此條的判斷標準也在於「禮」：男子為婦人服小功之喪而姦該名婦人者，即構成「內亂」；如婦人為男夫服小功之喪，但男子為該名婦人服總麻者，則不構成「內亂」，舉例說明如下：外孫女對於外祖父服小功之喪，但父祖父對外孫僅服總麻之喪，又外甥女對於舅舅服小功之喪，但舅舅對於外甥女服總麻之喪，所以外孫女與外祖父或外甥女與舅舅有姦，並不構成「內亂」。⁵⁹《唐律疏議·職制律》曰：「大功將至，辟琴瑟。」⁶⁰、「小功至，不絕樂」⁶¹，皆出自《禮記·雜記下》，曰：「大功將至，辟琴瑟。小功至，不絕樂。」⁶²依《禮記》所載，見居大功以上之喪者前來，尚且應避彈琴瑟不作樂，更何況服喪期間遣人作樂，或自奏管絃，是以規定所服為期喪者，杖八十，所服為大功喪以下者，笞四十。⁶³《唐律疏議·職制律》援引《禮記》曰：「斬衰之哭，往而不返。」

⁵⁴ 《禮記》卷2〈曲禮上〉鄭玄注曰：「皆為重別，防淫亂。不雜坐，謂男子在堂，女子在房也。梳，可以加衣者。通問，謂相稱謝也。諸母，庶母也。庶母賤，可使漱衣，不可使漱裳。」、孔穎達正義曰：「諸母，謂父之諸妾有子者。漱，浣也。諸母賤，乃可使漱浣盛服，而不可使漱裳。裳，卑褻也。卻尊崇於兄弟之母，故不可使漱裳耳，又欲遠別也。」，頁36。

⁵⁵ 《唐律疏議》卷22〈鬪訟律〉「毆兄妻夫弟妹」條（總332條），頁417。

⁵⁶ 《唐律疏議》卷1〈名例律〉「十惡」條（總6條），頁16。

⁵⁷ 《禮記》卷1〈曲禮上〉，頁15。

⁵⁸ 《禮記》卷1〈曲禮上〉，頁15。

⁵⁹ 《唐律疏議》卷1〈名例律〉「十惡」條（總6條）曰：「姦小功以上親者，謂據禮，男子為婦人著小功服而姦者。若婦人為男夫雖有小功之服，男子為報服總麻者，非。謂外孫女於外祖父及外甥於舅之類。」，頁16。

⁶⁰ 《唐律疏議》卷10〈職制律〉「匿父母及夫等喪」條（總120條），頁206。

⁶¹ 《唐律疏議》卷10〈職制律〉「匿父母及夫等喪」條（總120條），頁206。

⁶² 《禮記》卷21〈雜記下〉，頁743。

⁶³ 《唐律疏議》卷10〈職制律〉「匿父母及夫等喪」條（總120條）曰：「身服期功，心忘寧戚，或遣

齊衰之哭，若往而返。大功之哭，三曲而偯。小功、緦麻，哀容可也。」⁶⁴此出自《禮記·間傳》⁶⁵，用以說明聞喪舉哀的具體做法，聞喪不即舉哀期親以上從「不應得為重」，大功從「不應得為輕」，小功以下不合科罪。⁶⁶

五、從《禮記》的「成婦名義」說明婚姻規範與夫妻關係

《律疏議·名例律》曰：「『夫』者，依禮，有三月廟見，有未廟見，或就婚等三種之夫，並同夫法。其有克吉日及定婚夫等，唯不得違約改嫁，自餘相犯，並同凡人。」⁶⁷凡是律文中稱「夫」者，包括「三月廟見之夫」、「未廟見之夫」、「就婚夫」等三種。「廟見」一詞見於《禮記·曾子問》，其曰：

孔子曰：「嫁女之家，三夜不息燭，思相離也。取婦之家，三日不舉樂，思嗣親也。三月而廟見，稱來婦也。擇日而祭於禰，成婦之義也。」曾子問曰：「女未廟見而死，則如之何？」孔子曰：「不遷於祖，不祔於皇姑，婿不杖、不菲、不次，歸葬于女氏之黨，示未成婦也。」⁶⁸

鄭玄注曰：「舅沒者也，必祭成婦義者，婦有供養之禮，猶舅姑存時，盥饋特豚於室。……遷，朝廟也。壻雖不備喪禮，猶為之服齊衰也。」⁶⁹孔穎達等疏曰：「舅姑亡者，婦入三月之後，而於廟中以禮見於舅姑，其祝辭告神，稱來婦也。謂選擇吉日，婦親自執饌以祭於禰廟，以成就婦人盥饋之義。……今未廟見而死，其壻唯服齊衰而已，其柩還歸葬於女

人作樂，或自奏管絃，既玷大猷，須加懲誡，律雖無文，不合無罪，從『不應為』之坐：期喪從重，杖八十；大功以下從輕，笞四十。」，頁 206。

⁶⁴ 《唐律疏議》卷 10〈職制律〉「匿父母及夫等喪」條（總 120 條），頁 205。

⁶⁵ 《禮記》卷 57〈間傳〉曰：「斬衰之哭，若往而不反；齊衰之哭，若往而反；大功之哭，三曲而偯；小功緦麻，哀容可也。此哀之發於聲音者也。」，頁 955。

⁶⁶ 《唐律疏議》卷 10〈職制律〉「匿父母及夫等喪」條（總 120 條）曰：「準斯禮制，輕重有殊，聞喪雖同，情有降殺。期親以上，不即舉哀，後雖舉訖，不可無罪，期以上從『不應得為重』；大功，從『不應得為輕』；小功以下，哀容可也，不合科罪。」，頁 205。又《唐律疏議》卷 27〈雜律〉「不應得為」條（總 450 條）曰：「雜犯輕罪，觸類弘多，金科玉條，包羅難盡。其有在律令無有正條，若不輕重相明，無文可以比附。臨時處斷，量情為罪，庶補遺闕，故立此條。情輕者，笞四十；事理重者，杖八十。」，頁 522。

⁶⁷ 《唐律疏議》卷 1〈名例律〉「十惡」條（總 6 條），頁 9。

⁶⁸ 《禮記》卷 18〈曾子問〉，頁 366。

⁶⁹ 《禮記》卷 18〈曾子問〉，頁 366。

氏之黨，以其未廟見，不得舅姑之命，示若未成婦。」⁷⁰這是說娶嫁時男子之父母已離世，結婚滿三個月時，女子必須至男家祖廟祭拜舅姑，才能稱得上是夫家的媳婦，並親自行供養之禮，如同舅姑在世一般。倘若女子尚未至男家祖廟祭拜公婆就離世，夫不為妻完備喪禮，僅穿上齊衰之服，並將妻還歸葬於女氏親族，這是因為女子未廟見，不得舅姑之命，並未正式成為男家的媳婦。依《唐律疏議》的規範，「未廟見之夫」、「三月廟見之夫」以及「就婚夫」，皆為女子之「夫」。《唐律疏議·名例律》曰：

妻同兼丁，婦女雖復非丁，據《禮》「與夫齊體」，故年二十一歲以上，同兼丁之限。⁷¹

原則上，女子本非成丁，但本條以《禮記·郊特牲》為法律依據，如家中除罪犯本人外，無其他成丁，以妻與夫齊體為由，視其二十一歲以上之妻為成丁。《唐律疏議·戶婚律》曰：

婚禮先以娉財為信，故《禮》云：「娉則為妻。」雖無許婚之書，但受娉財亦是。⁷²

《唐律疏議》援引《禮記》作為法律的根據，〈內則〉曰：「聘則為妻，奔則為妾。」⁷³、〈曲禮〉言：「男女非有行媒，不相知名；非受幣，不交不親。」⁷⁴當男家下聘，女家收聘後，婚姻大事就確立了。婚禮既以聘財作為信物，那麼即使女家沒有給予男家許諾結婚的書約，只要接受了男家的聘財，在法律上也視同已經許諾男方，不得任意反悔。由此可知，在沒有書約的情況下，《唐律疏議》以「聘財」作為婚約是否成立的要件。《唐律疏議》規定有妻不得更娶妻，〈戶婚律〉曰：

依《禮》，日見於甲，月見於庚，象夫婦之義。一與之齊，中饋斯重。⁷⁵

「日見於甲，月見於庚，象夫婦之義。」出自於《禮記·禮器》，曰：「大明生於東，月生於西，此陰陽之分、夫婦之位也。君西酌犧象，夫人東酌鬯尊。禮交動乎上，樂交應乎

⁷⁰ 《禮記》卷 18〈曾子問〉，頁 366。

⁷¹ 《唐律疏議》卷 3〈名例律〉「犯徒應役家無兼丁」條（總 27 條），頁 72。

⁷² 《唐律疏議》卷 13〈戶婚律〉「許嫁女輒悔」條（總 175 條），頁 254。

⁷³ 《禮記》卷 28〈內則〉，頁 537。

⁷⁴ 《禮記》卷 2〈曲禮〉，頁 36。

⁷⁵ 《唐律疏議》卷 13〈戶婚律〉「有妻更娶」條（總 177 條），頁 255。

下，和之至也。」⁷⁶此中「大明」即「日」，夫婦之位，依日月升起的方向而定，日生於東，月生於西，夫為陽象日出東方而西行，婦為陰象月出西方而東行。⁷⁷申言之，「夫」與「妻」的對應，有如「日」與「月」、「陽」與「陰」的對應。《唐律疏議·戶婚律》曰：「一與之齊」⁷⁸，出自《禮記·郊特牲》，用以說明妻的重要性，一與之齊，終身不改。《唐律疏議·戶婚律》曰：「妻者，傳家事，承祭祀」⁷⁹，出自《禮記·昏義》，用以說明婚姻的意義在於「上以事宗廟，下以繼後世」⁸⁰。《唐律疏議·戶婚律》曰：

答曰：「買妾不知其姓，則卜之。」取決蓍龜，本防同姓。同姓之人，即嘗同祖，為妻為妾，亂法不殊。⁸¹

「買妾不知其姓，則卜之」出自《禮記》，見於〈曲禮上〉⁸²及〈坊記〉⁸³，在妾不知本身姓氏的情況下，占卜為斷，如占卜結果為同姓，則不得娶之為妾，以慎防同姓男女結合。《唐律疏議·戶婚律》曰：「諸同姓為婚者，各徒二年。總麻以上，以姦論。」⁸⁴這是為了避免血緣關係相近，導致所產的子女健康狀況不佳，同時也是為了防淫厚別、維護家族倫理。《禮記·郊特牲》曰：

夫昏禮，萬世之始也。取於異姓，所以附遠厚別也。⁸⁵

《禮記·坊記》曰：

子云：「取妻不取同姓，以厚別也。」⁸⁶

⁷⁶ 《禮記》卷 24〈禮器〉，頁 471。

⁷⁷ 《禮記》卷 24〈禮器〉鄭玄注曰：「大明，日也。」並解釋「君西酌犧象，夫人東酌鬯尊。」曰：「象日出東方而西行也，月出西方而東行也。」，頁 471。

⁷⁸ 《唐律疏議》卷 13〈戶婚律〉「有妻更娶」條（總 177 條），頁 255。

⁷⁹ 《唐律疏議》卷 13〈戶婚律〉「以妻為妾」條（總 178 條），頁 257。

⁸⁰ 《禮記》卷 61〈昏義〉曰：「昏禮者，將合二姓之好，上以事宗廟，而下以繼後世也。故君子重之。」，頁 999。

⁸¹ 《唐律疏議》卷 14〈戶婚律〉「同姓為婚」條（總 182 條），頁 262。

⁸² 《禮記》卷 2〈曲禮上〉，頁 36。

⁸³ 《禮記》卷 51〈坊記〉，頁 872。

⁸⁴ 《唐律疏議》卷 14〈戶婚律〉「同姓為婚」條（總 182 條），頁 262。

⁸⁵ 《禮記》卷 11〈郊特牲〉，頁 505。

⁸⁶ 《禮記》卷 30〈坊記〉，頁 871。

孔子所處的時代，男女奔淫不絕於史書，如齊襄公與妹文姜姦淫，紊亂倫理，幾與禽獸無別。因此，「同姓不婚」有二個層次的意義：第一個層次是遠別血緣相近女子，以免子嗣斷絕；第二個層次是遠別禽獸，不得聚麀亂倫。《禮記·大傳》曰：「同姓從宗，合族屬。……四世而總，服之窮也；五世袒免，殺同姓也。六世，親屬竭矣。其庶姓別於上，而戚單於下，昏姻可以通乎？繫之以姓而弗別，綴之以食而弗殊，雖百世而昏姻不通者，周道然也。」⁸⁷由此可知，「同宗共姓，不得為婚」的觀念源自於周代。《唐律疏議·戶婚律》曰：「近代以來，特蒙賜姓，譜牒仍在，昭穆可知，今姓之與本枝，並不合共為婚媾。」⁸⁸，「昭穆」出自《禮記·祭統》，曰：

祭有昭穆，昭穆者，所以別父子、遠近、長幼、親疏之序而無亂也。是故，有事於大廟，則群昭穆咸在而不失倫，此謂親疏之殺也。⁸⁹

「左昭右穆」為宗廟禮法，始祖之子列於左側，始祖之孫列於右側，一代一代照順序左右排序，如此擺放，可使後人祭祝時清楚地知道祖先血脈、遠近、長幼、親疏的關係，以此判定是否同姓為婚。《唐律疏議·戶婚律》曰：「一與之齊，終身不改」⁹⁰，出自《禮記·郊特牲》⁹¹，用以說明婚姻關係不得輕易解除。

六、從《禮記》的「養親觀念」說明與孝道相關的律法條文

《唐律疏議·名例律》曰：「《禮》云：『孝子之養親也，樂其心，不違其志，以其飲食而忠養之。』其有堪供而闕者，祖父母、父母告乃坐。」⁹²《唐律疏議》此處援引之《禮》為《禮記》。《禮記·內則》曰：

曾子曰：「孝子之養老也，樂其心，不違其志，樂其耳目，安其寢處，以其飲食忠養之孝子之身終，終身也者，非終父母之身，終其身也；是故父母之所愛亦愛之，

⁸⁷ 《禮記》卷16〈大傳〉，頁617。

⁸⁸ 《唐律疏議》卷14〈戶婚律〉「同姓為婚」條（總182條），頁262。

⁸⁹ 《禮記》卷49〈祭統〉，頁835。

⁹⁰ 《唐律疏議》卷14〈戶婚律〉「妻無七出而出之」條（總189條），頁267。

⁹¹ 《禮記》卷26〈郊特牲〉曰：「壹與之齊，終身不改」，頁504。

⁹² 《唐律疏議》卷1〈名例律〉「十惡」條（總6條），頁13。

父母之所敬亦敬之，至於犬馬盡然，而況於人乎！」⁹³

又《禮記·祭義》曰：

曾子曰：「孝有三：大孝尊親，其次弗辱，其下能養。」⁹⁴

孝子供養父母，要使父母心情愉悅，不能違背父母的心志，要使父母的耳目愉悅，睡得安穩，在飲食方面要盡心供養。孝道中最基本的要求就是供養，如現實經濟情況可供養父母而不供養，經祖父母、父母告發，則入此罪。《唐律疏議·鬪訟律》曰：

及供養有闕者，《禮》云「七十，二膳；八十，常珍」之類，家道堪供，而故有闕者：各徒二年。⁹⁵

《禮記·王制》曰：「七十，貳膳；八十，常珍。」⁹⁶孔穎達疏文曰：「七十貳膳者，貳，副也。膳，善食也。恒令善食有儲副，不使有闕也。八十常珍者，珍謂常食之皆珍奇美食，尋常使有。」⁹⁷祖父母、父母七十歲時，膳食必須有備份，避免膳食不足或缺乏；八十歲時，平日的膳食皆是珍奇的美食。如果家道尚可供養，而故意短缺祖父母、父母的飲食，處以徒刑二年。如果家境貧寒，實在無法依法供食，刑律不予追究。⁹⁸《唐律疏議·名例律》曰：「祖父母、父母在，子孫就養無方，出告反面，無自專之道。而有異財、別籍，情無至孝之心，名義以之俱淪，情節於茲並棄，稽之典禮，罪惡難容。二事既不相須，違者並當十惡。」⁹⁹，「就養無方」出自於《禮記·檀弓上》，曰：

事親……左右就養而無方。¹⁰⁰

「無方」，就是沒有一定的常則，在祖父母、父母身邊孝養時要能視情況而調整方式。「出

⁹³ 《禮記》卷 28〈內則〉，頁 531。

⁹⁴ 《禮記》卷 48〈祭義〉，頁 820。

⁹⁵ 《唐律疏議》卷 24〈鬪訟〉「子孫違犯教令」條（總 348 條），頁 438。

⁹⁶ 《禮記》卷 13〈王制〉，頁 263。

⁹⁷ 《禮記》卷 13〈王制〉，頁 263。

⁹⁸ 《唐律疏議》卷 24〈鬪訟律〉「子孫違犯教令」條（總 348 條）曰：「家實貧窶，無由取給：如此之類，不合有罪。皆須祖父母、父母告，乃坐。」，頁 438。

⁹⁹ 《唐律疏議》卷 1〈名例律〉「十惡」條（總 6 條），頁 13。

¹⁰⁰ 《禮記》卷 6〈檀弓上〉，頁 109。

告反面」出自於《禮記·曲禮上》曰：

夫為人子者，出必告，反必面。¹⁰¹

身為子女，出門必定告知父母，返家必定探看父母，身為子女無自行專斷的道理，凡事以祖父母、父母的意見為主。又《禮記·曲禮上》曰：

父母存，……不有私財。¹⁰²

如有分割家財與別立戶籍的情況，於人情而言，已無盡孝之心，連盡孝的名義也完全淪喪，不論就情感面來看，還是就現實面而言，都已棄孝道於不顧，考察儒家經典中的禮法制度，此種行為罪大惡極，天地難容。依《唐律疏議》規定，祖父母、父母在，而子孫別籍、異財者，處以徒刑三年。¹⁰³《唐律疏議·鬪訟律》曰：「父為子天，有隱無犯。如有違失，理須諫諍，起敬起孝，無令陷罪。若有忘情棄禮而故告者，絞。」¹⁰⁴，「有隱無犯」出自於《禮記·檀弓》，曰：

事親有隱而無犯。¹⁰⁵

鄭玄注曰：「隱，謂不稱揚其過失也。無犯，不犯顏而諫。」¹⁰⁶父親為天，兒子為地，天尊地卑，父親有罪不應公開稱揚其罪，在不得冒犯父親的情形下加以勸諫。「如有違失，理須諫諍，起敬起孝，無令陷罪。」的觀念來自於《禮記·內則》，曰：

父母有過，下氣怡色柔聲以諫，諫若不入，起敬起孝，說則復諫；不說，與其得罪於鄉黨州閭，寧孰諫？父母怒、不說，而撻之流血，不敢疾怨，起敬起孝。¹⁰⁷

父母有過失，子女應當臉色和悅、氣語柔順地勸諫，如果父母聽不進勸諫，必須更加恭敬、

¹⁰¹ 《禮記》卷1〈曲禮上〉，頁18。

¹⁰² 《禮記》卷1〈曲禮上〉，頁20。

¹⁰³ 《唐律疏議》卷12〈戶婚律〉「子孫別籍異財」條（總155條）曰：「諸祖父母、父母在，而子孫別籍、異財者，徒三年。」，頁236。

¹⁰⁴ 《唐律疏議》卷23〈鬪訟律〉「告祖父母父母」條（總345條），頁432。

¹⁰⁵ 《禮記》卷6〈檀弓上〉，頁109。

¹⁰⁶ 《禮記》卷6〈檀弓上〉，頁109。

¹⁰⁷ 《禮記》卷27〈內則〉，頁521。

更加孝順，等待父母心情和悅時再次勸諫，無論如何，絕對不能令父母陷於犯罪之中，放棄勸諫而向官府告發的子女，忘情棄禮，不容於天地之間，一律處以絞殺之刑。《唐律疏議·名例律》曰：「謂喪制未終，而在二十七月之內，釋去衰裳而著吉服者。」¹⁰⁸，出自《禮記·間傳》，曰：「斬衰三升，既虞卒哭，受以成布六升、冠七升；為母疏衰四升，受以成布七升、冠八升。去麻服葛，葛帶三重。期而小祥，練冠縗緣，要經不除，男子除乎首，婦人除乎帶。男子何為除乎首也？婦人何為除乎帶也？男子重首，婦人重帶。除服者先重者，易服者易輕者。又期而大祥，素縗麻衣。中月而禫，禫而纖，無所不佩。」¹⁰⁹用以說居父母喪期間穿戴的禮儀，凡喪期末滿而穿著吉服者，入「十惡」中的「不孝」。¹¹⁰

七、從《禮記》的「君臣觀念」說明有關君臣倫理的律法條文

君王乃是奉天命而有其位，係天道自形而上向形而下的延續，人民必須由敬天而敬君。《禮記》曰：「不廢日月，不違龜筮，以敬事其君長，是以上不瀆於民，下不褻於上。」¹¹¹、「為人臣，止於敬」¹¹²、「資於事父以事君，而敬同，貴貴尊尊，義之大者也。」¹¹³「敬」是一種道德的涵養，也是一種如臨深淵、如履薄冰的態度，內心必須戒慎恐懼，外在必須莊嚴端肅，不容一絲輕忽怠慢。《唐律疏議·名例律》疏文解釋「大不敬」，曰：

〈禮運〉云：「禮者，君之柄，所以別嫌明微，考制度，別仁義。」責其所犯既大，皆無肅敬之心，故曰「大不敬」。¹¹⁴

援引《禮記·禮運》¹¹⁵以說明「禮」具有別嫌明微，儆鬼神，考制度，別仁義的功用，是君王安邦定國的重要權柄，而「禮」最基本的要求就是「敬」，凡身為臣子對君王有所冒犯的話，考量其罪行重大，且無肅敬之心，所以此種犯罪稱為「大不敬」。依《唐律疏議》

¹⁰⁸ 《唐律疏議》卷1〈名例律〉「十惡」條（總6條），頁13。

¹⁰⁹ 《禮記》卷57〈間傳〉，頁955。

¹¹⁰ 《唐律疏議》卷1〈名例律〉「十惡」條（總6條），頁12、13。

¹¹¹ 《禮記》卷54〈表記〉，頁921。

¹¹² 《禮記》卷60〈大學〉，頁984。

¹¹³ 《禮記》卷63〈喪服四制〉，頁1032。

¹¹⁴ 《唐律疏議》卷1〈名例律〉「十惡」條（總6條），頁10。

¹¹⁵ 《禮記》卷21〈禮運〉，頁421。

所載，「大不敬」包括：「盜大祀神御之物、乘輿服御物」、「盜及偽造御寶」、「合和御藥，誤不如本方及封題誤」、「若造御膳，誤犯食禁」、「御幸舟船，誤不牢固」、「指斥乘輿，情理切害」、「對捍制使，而無人臣之禮」等。

《唐律疏議·名例律》曰：「奉制出使，宣布四方，有人對捍，不敬制命，而無人臣之禮者。」¹¹⁶，出自《禮記·曲禮上》，曰：「凡為君使者，已受命，君言不宿於家。君言至，則主人出拜君言之辱；使者歸，則必拜送于門外。」¹¹⁷使節雖非君王，但其奉制出使，君言至，主人出拜，使者歸，主人拜送，以示敬意，如有不敬制命，處以絞刑。¹¹⁸《唐律疏議·職制律》曰：「諸造御膳，誤犯食禁者，主食絞。」¹¹⁹疏文解釋如下「造御膳者，皆依《食經》，經有禁忌，不得輒造，若乾脯不得入黍米中，菹菜不得和鰾肉之類。有所犯者，主食合絞。……依《禮》，飯齊視春宜溫，羹齊視夏宜熱之類，或朝夕日中，進奉失度及冷熱不時者：減罪二等，謂從徒二年減二等。」¹²⁰《禮記·內則》曰：「凡食齊視春時，羹齊視夏時，醬齊視秋時，飲齊視冬時。凡和，春多酸，夏多苦，秋多辛，冬多鹹，調以滑甘。」¹²¹準備御膳者必須配合四時：主食如同春季，要求的是「溫」；羹湯如同夏季，要求的是「熱」；佐醬如同秋季，要求的是「涼」；水漿如同冬季，要求的是「寒」。再者，春天烹製食材多一些酸味，夏天烹製食材多一些苦味，秋天烹製食材多一些辣味，冬天烹製食材多一些鹹味，配合四時調和御膳，以達到「滑甘」的要求，進奉失度與冷熱不時皆構成犯罪。《唐律疏議·職制律》曰：「授立不跪，授坐不立」¹²²，出自《禮記·曲禮上》¹²³，用以說明「進御乖失」的型態。《唐律疏議》明定未避宗廟諱是犯罪行為，上書誤犯宗廟諱者，杖八十；其餘文書，笞五十；口誤，笞五十。如果命名觸犯宗廟名諱者，刑罰更重，科以徒刑三年。¹²⁴《唐律疏議·職制律》「上書奏事犯諱」條（總 115 條）曰：「若嫌名及二名偏犯者，不坐。」¹²⁵疏文解釋如下：

¹¹⁶ 《唐律疏議》卷 1〈名例律〉「十惡」條（總 6 條），頁 12。

¹¹⁷ 《禮記》卷 3〈曲禮上〉，頁 53。

¹¹⁸ 《唐律疏議》卷 1〈名例律〉「十惡」條（總 6 條），頁 12；《唐律疏議》卷 10〈職制律〉「指斥乘輿及對捍制使」條（總 122 條），頁 207、208。

¹¹⁹ 《唐律疏議》卷 9〈職制律〉「造御膳有誤」條（總 103 條），頁 192。

¹²⁰ 《唐律疏議》卷 9〈職制律〉「造御膳有誤」條（總 103 條），頁 192。

¹²¹ 《禮記》卷 27〈內則〉，頁 523。

¹²² 《唐律疏議》卷 9〈職制律〉「乘輿服御物持護修整不如法」條（總 105 條），頁 193。

¹²³ 《禮記》卷 2〈曲禮上〉，頁 32。

¹²⁴ 《唐律疏議》卷 10〈職制律〉「上書奏書犯諱」條（總 115 條）曰：「諸上書若奏事，誤犯宗廟諱者，杖八十；口誤及餘文書誤犯者，笞五十。」、「即為名字觸犯者，徒三年。」，頁 200、201。

¹²⁵ 《唐律疏議》卷 10〈職制律〉「上書奏書犯諱」條（總 115 條），頁 201。

制字立名，輒犯宗廟諱者，合徒三年。若嫌名者，則《禮》云「禹與雨」，謂聲嫌而字殊；「丘與區」，意嫌而理別。「及二名偏犯者」，謂複名而單犯並不坐，謂孔子母名「徵在」，孔子云「季孫之憂，不在顓臾」，即不言「徵」；又云「杞不足徵」，即不言「在」。此色既多，故云「之類」。¹²⁶

凡人在制字立名時，皆不得觸犯宗廟名諱，但嫌名及二名偏犯不在此限，此規定乃是據《禮記·曲禮》而設，曰：「禮不諱嫌名，二名不偏諱。」¹²⁷，另「杞不足徵」見於《禮記·中庸》，孔子曰：「吾說夏禮，杞不足徵也。吾學殷禮，有宋存焉；吾學周禮，今用之，吾從周。」¹²⁸《唐律疏議》以《禮記》作為懲罰的判準，儒家經典的義理思想成為法律的實質內涵，經文成為律典的一部分，而孔子的行為與言論更是合禮與否的重要依據。

八、從《禮記》的「社稷名義」說明其轉化為法律用語的根據

《唐律疏議·名例律》「謀反」的注文為「謀危社稷」，疏文解釋「社稷」二字如下：「社為五土之神，稷為田正也，所以神地道，主司嗇。君為神主，食乃人天，主泰即神安，神寧即時稔。臣下將圖逆節，而有無君之心，君位若危，神將安恃。不敢指斥尊號，故託云『社稷』。」¹²⁹說明何以不直言「皇帝」，而以「社稷」指稱「皇帝」。《禮記·祭法》曰：「共工氏之霸九州也，其子曰后土，能平九州，故祀以為社。」¹³⁰，又《禮記·郊特牲》曰：「社，所以神地道也。」¹³¹孔穎達疏云：「土謂五土：山林、川澤、丘陵、墳衍、原隰也。」¹³²、「五土之總神，即謂社。」¹³³。此外，《左傳》昭公二十九年曰：「稷，田正也，有烈山氏之子曰柱為稷，自夏以上祀之。周棄亦為稷，自商以來祀之。」¹³⁴根據《禮記》與《左傳》所載，可知《唐律疏議》「社為五土之神，稷為田正也，所以神地道，主司嗇」文句的順序當為「社為五土之神，所以神地道；稷為田正也，所以主司嗇」。「社」是共工氏之子，名為后土，為掌管山林、川澤、丘陵、墳衍、原隰五土之神；「稷」是烈山氏之

¹²⁶ 《唐律疏議》卷10〈職制律〉「上書奏書犯諱」條（總115條），頁201。

¹²⁷ 《禮記》卷3〈曲禮〉，頁58。

¹²⁸ 《禮記》卷53〈中庸〉，頁898。

¹²⁹ 《唐律疏議》卷1〈名例律〉「十惡」條（總6條），頁7。

¹³⁰ 《禮記》卷46〈祭法〉，頁802。

¹³¹ 《禮記》卷25〈郊特牲〉，頁489。

¹³² 《禮記》卷25〈郊特牲〉，頁490。

¹³³ 《禮記》卷25〈郊特牲〉，頁491。

¹³⁴ 《左傳》第41卷「昭公二十九年」，頁922。

子，名為柱，為是掌管田地及稼穡之神。君主、神明、農作物之間有著極為緊密的聯繫：君主安泰，神明也安寧，稼穡也會按著四時生長；臣下如有違逆之心，君主的地位危殆，神明也不得安寧，稼穡也不按四時生長。《禮記·祭義》也云：「建國之神位：右社稷，而左宗廟。」¹³⁵這是說建築邦國時左側為宗廟，右側為社稷，君王宮闕居於中，宗廟與社稷皆為君主所尊，《唐律疏議》不敢指斥尊號，故而以「社稷」代稱「皇帝」。

《唐律疏議·名例律》曰：「其應議之人，或分液天潢，或宿侍旒旒，或多才多藝，或立事立功，簡在帝心，勳書王府。」¹³⁶「旒」與「辰」皆見於《禮記》，〈玉藻〉曰：「天子玉藻，十有二旒，前後邃延，龍卷以祭。」¹³⁷孔穎達疏曰：「天子玉藻者，藻謂雜采之絲繩，以貫於至，以玉飾藻，故云玉藻也。十有二旒者，天子前之與後，各有十二旒。前後邃延者，言十二旒前後垂而深邃以延覆冕上，故云前後邃延。龍卷以祭者，謂卷畫此龍形，卷曲於衣，以祭宗廟。」¹³⁸〈明堂位〉曰：「天子負斧依，依南鄉而立。」¹³⁹孔穎達疏曰：「斧依，為斧文屏風於戶牖之間者。」¹⁴⁰又鄭玄注解《儀禮》「天子設斧依於戶牖之間」時，曰：「依，如今綈屏風也，有繡斧文，所以示威也。」¹⁴¹此中「依」即「辰」。據《禮記》所載，可知「旒」和「辰」皆天子所用之物，「旒辰」乃是用以借代「天子」之詞。

九、結語

自漢以來，儒家學說成為傳統中國文化的主要思想，儒家經典自然也成為歷代學者關注的焦點，以經為學，蔚然成風，是以經學在中國學術史中波瀾壯闊地發展，經學對中國文化的影響既深且鉅自不待言，史學、文學、語言學、文字學、法律、禮俗等無不受到經書的滲透。¹⁴²經學對中國傳統法律的滲透尤其深遠，影響的層面十分廣泛，上至王公貴族，下至平民百姓，皆受其約束；且影響的時期非常長久，自漢朝到清代的法典內容皆根植於

¹³⁵ 《禮記》卷 47〈祭義〉，頁 825。

¹³⁶ 《唐律疏議》卷 1〈名例律〉「八議」條（總 7 條），頁 17。

¹³⁷ 《禮記》卷 29〈玉藻〉，頁 543。

¹³⁸ 《禮記》卷 29〈玉藻〉，頁 543。

¹³⁹ 《禮記》卷 31〈明堂位〉，頁 575。

¹⁴⁰ 《禮記》卷 31〈明堂位〉，頁 575。

¹⁴¹ 《儀禮》卷 26〈覲禮〉，頁 321。

¹⁴² 葉國良、夏長樸、李隆獻編著《經學通論》（臺北：國立空中大學出版社，1996 年）：「我國傳統學術大多導源於經書，如史學、文學、語言文字學等是，而法律、禮俗等現實生活層面也是受經書的影響。」，頁 45。

儒家經典的義理思想，經學幾乎貫穿整部中國法律史。因此，透過經學掌握中國傳統法律，自然是一個相當重要的研究視角。

經學研究者指出當前經學史著作的缺點有四：有如點鬼簿、有如目錄、缺乏經學對現實政治面及對社會下層影響的描述，並提出現代經學研究的三個進路：改良型的傳統研究進路、三重證據法的研究進路、社會史的研究進路。¹⁴³本文即是採取社會史的研究進路，探求《禮記》與《唐律疏議》的關連，具體說明《禮記》對現實政治面及社會各階層的影響，或可提供經學史著作一些有效的實證資料。本研究是經學研究向度的新開拓、寂寞領域的新開發，同時也是跨領域研究的新嘗試、新視野。

人們對法律的思考必立足於對於生命意義的闡釋，生命意義不同，其法律價值的取向也會迥然不同，中國傳統社會對生命意義的闡釋正是以儒家經典為最主要的根據，其中《禮記》的影響力尤其深遠，綜合本書對《唐律疏議》援引《禮記》的研究，大致可歸納出下列幾個功用：（一）、從《禮記》的「天人關係」說明刑罰的由來（二）、從《禮記》的「用刑觀念」說明刑律的的本質、規範與制度（三）、從《禮記》的「親屬關係」說明親屬相犯的律法條文（四）、從《禮記》的「成婦名義」說明婚姻規範與夫妻關係（五）、從《禮記》的「養親觀念」說明與孝道相關的律法條文（六）、從《禮記》的「君臣觀念」說明有關君臣倫理的律法條文（七）、從《禮記》的「社稷名義」說明其轉化為法律用語的根據。清宣統元年（1909）正月二十七日清朝下諭：「惟是刑法之源，本乎禮教，中外各國禮教不同，故刑法亦因之而異，中國素重綱常，故於干名犯義之條，立法特為嚴重。良以三綱五常，闡自唐虞，聖帝明王，兢兢保守，實為數千年相傳之國粹，立國之大本。今寰海大通，國際每多交涉，固不宜墨守故常，致失通變宜民之意，但只可採彼所長，益我所短，凡我舊律義關倫常諸條，不可率行變革，庶以維天理民彝於不敝。」¹⁴⁴顯見直至清末，仍以禮教為刑法之本源。

本文的研究旨在證實一個學術界早已存在的事實，確實地呈現《唐律疏議》引述《禮記》的實際狀況，並分析《禮記》運用於《唐律疏議》中的主要功能。儒家經典滲透進入傳統法律後，導引出一種儒家經典與傳統法律混合的律典，此類律典是儒者經世致用理想的實踐，也是中華法系的重要的表徵。此文的研究成果對經學史、法學史、思想史與東亞法文化的研究者，或有提供有效實證資料與新視角的功能。

¹⁴³ 葉國良教授於2008年12月30日應董金裕教授之邀，在國立政治大學中國文學系所開設「經學史」課堂上演講的內容。

¹⁴⁴ 故宮博物院明清檔案部編：《清末籌備立憲檔案史料》下冊〈修改新刑律不可變革義關倫常各條諭〉（北京：中華書局，1979年），頁856。

徵引文獻

古籍

- * 漢·鄭玄注，唐·孔穎達等正義：《禮記正義》（臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》）。
- * 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《周禮注疏》（臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》）。
- * 漢·鄭玄注，唐·賈公彥疏：《儀禮注疏》（臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》）。
- * 漢·孔安國傳，唐·孔穎達等正義：《尚書正義》（臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》）。
- * 晉·杜預注，唐·孔穎達等正義：《春秋左傳正義》（臺北：藝文印書館，1997年，《十三經注疏》）。
- * 唐·長孫無忌等著，劉俊文點校：《唐律疏議》（臺北：弘文館出版社，1986年）。
- 故宮博物院明清檔案部編：《清末籌備立憲檔案史料》（北京：中華書局，1979年）。

近人論著

- 王立民：《唐律新探》（北京：北京大學出版社，2007年）。
- 王宏治：〈試論中國古代經學與法學的關係〉，收入張中秋主編：《中國與以色列法律文化國際學術研討會文集》（北京：中國政法大學出版社，2005年）。
- 范忠信：《中國法律傳統的基本精神》（濟南：山東人民出版社，2001年）。
- 范忠信：〈法律史學科的體系、結構、特點和研究方法〉，收入倪正茂主編：《法史思辨——二〇〇二年中國法史年會論文集》（北京：法律出版社，2004年）。
- 陳鵬生主編：《中國法制通史》第4卷〈隋唐〉（北京：北京大學法學院，1999年）。
- 喬偉：《唐律研究》（山東：山東人民出版社，1985年）。
- * 黃源盛：《儒唐法制與儒家傳統》（臺北：元照出版有限公司，2009年）。
- * 黃源盛：《中國法史導論》（臺北：元照出版社，2012年）。
- 楊鴻烈：《中國法律在東亞諸國之影響》（臺北：臺灣商務印書館，1971年）。
- * 葉國良、夏長樸、李隆獻編著：《經學通論》（臺北：國立空中大學出版社，1996年）。
- * 熊十力：《讀經示要》（臺北：廣文書局，1945年）。
- 劉俊文：《唐律疏議箋解》（臺北：中華書局出版，1996年）。

（說明：徵引文獻前標示 * 號者，已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

- Du, Yu & Kong, Ying-da. *Chun qiu zuo zhuan zheng yi*. Taipei: Yee Wen, 1997.
- Huang, Yuan-sheng. *Han-Tang Legal System and Confucianism*. Taipei: Yuan Zhao, 2009.
- Huang, Yuan-sheng. *The Introduction of the Legal History of China*. Taipei: Yuan Zhao, 2012.
- Kong, An-guo & Kong, Ying-da. *Shang shu zheng yi*. Taipei: Yee Wen, 1997.
- Xiong, Shi-li. *Du jing shi yao*. Taipei: Guang Wen.
- Ye, Guo-liang, Hsia, Chang-pwu & Li. Long-xian. *Jing jue tong dun*. Taipei: National Open University, 1996.
- Zhang Sun, Wu-ji & Liu, Jun-wen. *Tan leys u yi*. Taipei: Hong Wen Guan, 1996.
- Zheng, Xuan & Kong, Ying-da. *Li ji zheng yi*. Taipei: Yee Wen, 1997.
- Zheng, Xuan & Jia, Gong-Yan. *Yi li zhu shu*. Taipei: Yee Wen, 1997.
- Zheng, Xuan & Jia, Gong-Yan. *Zhou li zhu shu*. Taipei: Yee Wen, 1997.

Analysis of the Function of legal reference of “The Book of Rites” in “Tang Ley Su Yi”

Liu, Yi-chun

(Received September 30, 2014; Accepted January 22, 2015)

Abstract

This article investigates and analyzes the scene and function of quoting “The Book of Rites” into Law in “Tang Ley Su Yi”. The texts are analyzed and explored through contextual conditions, and the quote functions are also interpreted. The article would provide complete documentation of all legal reference of “The Book of Rites” in “Tang Ley Su Yi” and for interdisciplinary studies in the history of Classics, history of law, history of philosophy, and legal culture of East Asia.

Keywords: “The Book of Rites”, “Tang Ley Su Yi”, Statecraft

