

# 玖、中國古代的罪的觀念

## 一、前言

本章承續上一章的討論，基於支配政體法制化的關懷，探討中國國家法典所蘊涵的罪與罰的觀念，而集中討論《唐律·名例律》篇首之疏議（以下稱「篇目疏議」）中的罪的觀念。希望藉此一政治觀念的探討，以理解中國古代人對於政治秩序的理解方式及其特色。政治秩序的概念多與當時人所認為的合理人間的觀念相配合，而所謂「合理人間」的觀念又多來自當時人的宗教觀念。這種關乎政治與宗教的概念其實也是中國古代的「禮」的主要研究對象。

本文所謂「罪」，不是指在唐律中出現的「罪」字及其相對應的概念，而是法學或法制史研究中的 *crime* 概念。至於 *crime* 與中文之「罪」的異同處，非本文所欲論。無論如何，唐律作為一本法典與法律體系，必然包含犯罪與刑罰。本文即探討唐律中的「罪」的觀念為何，其成立條件為何，及由來為何等問題。以此問題為基礎，進而展開有關唐律的法律觀念中哲學基礎的探究，尤其是與宗教觀念相關聯的部分。

---

\* 本章的部分內容以〈中國古代的罪的觀念〉為題，收入《中國の歴史世界》（東京：汲古書院，2000年）；又部分內容曾以〈唐律的罪的觀念〉為題，宣讀於「唐律名例律研讀會」（臺北：2001年7月）。

二十世紀六〇年代以前的中國法制史及其相關研究中，有些學者認為中國的犯罪（crime）主要是由於宇宙秩序（cosmic order）受到侵犯。徐道鄰在一篇討論宇宙秩序與犯罪（crime）的論文中，檢討了這類學說。<sup>1</sup>以徐道鄰的關懷而言，中國的法律觀念的特色是其所受到的天人感應說的影響。此觀念應用在法制上，簡而言之，即人間的犯罪行為會擾亂宇宙秩序，其結果會造成自然界的失調，而水災、火災一類的天災會應運而生，其結果是全民受害。職是之故，政治的職責便在確保犯罪會得到相對應的刑罰（punishment）。而且徐道鄰在檢討了西方學者的相關學說後，他認為「擾亂自然之和諧」（disturbing nature's harmony）者並非是犯罪本身，而是「不義的刑罰」（unjust punishment of crimes）。<sup>2</sup>此外，徐道鄰又辯說，此類天人感應之說究竟是否為傳統中國最強勢的法律形上學或宇宙觀，猶有可議之處。徐氏認為宋代之後，以道教為主軸的民間信仰擁有另類關於罪、罰、自然秩序的思考方式。

有關宋以後民間信仰中的罪罰觀念，如「舉頭三尺有神明」的通俗信仰與法律的關係，非筆者所能論，也與本文無關。此處所欲論者是徐道鄰所提出中國古代（泛指唐以前）的宇宙論與罪、罰的關係。如徐道鄰這一輩的法制史（廣義的）學者，重視法律與中國思想的關係，尤其強調中國法律觀念有其形而

---

1 Hsu Dau-lin (徐道鄰), "Crime and Cosmic Order", *Harvard Journal of Asiatic Studies* 30 (1970).

2 上註，頁 115。

上的宇宙觀或宗教基礎，此類意見向來不是中國法制史研究的主軸。其所主張即使沒有被嚴厲批評反對，也多被忽略，聊備一說而已。其原因牽涉長期以來中國法制史研究的諸脈絡，自非此處能論。但其中有兩點與本文所論有關，以下將略論之，以作為導入正題之資。

其一是長期以來，學者將法制視為國家權力的工具，故論述中國法制發展時，注意所及多為法律與國家權力的關聯性，其範疇可推廣至人與公共生活的關係，歸結而言即政治社會的秩序問題。故學者的關懷多為國家法典與政治社會秩序的關聯性。在中國大陸，馬克思主義歷史學家更是將法律視為政治社會的工具，故法制史的研究自然更集中於法律與政治社會關係之探討。如一本論述中國大陸法制史研究概況的著作云：「從現實統治的角度來看，唐代所確立的封建政治制度、經濟制度和社會基本格局及其綜合反映著法律制度，都達到了封建制度的完備狀態，……。」<sup>3</sup>「封建制度」云者乃這派學者的通論，是非此處不論，但可見封建制度是政治制度、經濟制度與社會基本格局等部門的綜合體，而法律是此綜合體的「反映」。又如影響近年唐律研究極大的學者劉俊文，在其《唐律疏議箋解》一書中，提出「唐律的真髓」之說，即「唐律一準乎禮」。而所謂「禮」，劉氏說其基本精神有二，即「異貴賤」與「別尊卑」。劉氏繼續說：「表現到唐律，則集中表現為等級制和家族制，二

---

3 曾憲義、鄭定：《中國法律制度史研究通覽》（天津：天津教育出版社，1989年），頁176。

者…支撐著唐律的整個法律體系。」<sup>4</sup>可知劉俊文對於所謂「唐律一準乎禮」的理解中，其所謂「禮」是作為政治社會功能的「禮」，而不是作為宇宙秩序原理或表現的「禮」。<sup>5</sup>

其二，學者長期以來不重視或不承認中國的政治權力的運作受到一套宇宙觀的影響，此學風除了受到馬克思主義強調歷史分析的上下層結構的關係影響外，也受到近代以來許多中國史研究者強調中國歷史上的「人文主義」的影響，故忽視或不承認中國的政治社會的權力運作自有一套與宗教信仰相關聯的文化理念。故以「儒教」的課題而言，歷來許多學者都否認「儒教」具有宗教性，更遑論逕自否認此一概念的有效性。<sup>6</sup>

又如近年出版的李申《中國儒教史》闡述了儒教如何作為一種宗教，其在論及「儒教刑律」時，曰：「所謂『一準乎禮』，就是說裏面完全體現著儒教的精神。」<sup>7</sup>然而，何謂「一準乎禮」，李申認為：「法律必須體現上帝的意志。」<sup>8</sup>此亦即「天意」，故

4 劉俊文：《唐律疏議箋解·上》（北京：中華書局，1996年）頁36。

5 劉俊文對於唐律中的禮律關係，有一系列的著作，可參考氏著：《唐代法制研究》（臺北：文津出版社，1999年），頁78-119。作為宇宙秩序的「禮」的研究，或可參考本書第五章：〈《大唐開元禮》中天神觀〉。

6 所謂儒教是否為宗教的問題，一直引發學者爭辯。近年來，幾位學者以思想史為主軸對此問題重新反省與提出新的見解，可參考。黃俊傑：〈試論儒學的宗教性內涵〉，《臺大歷史學報》23（1999年）；黃進興：〈作為宗教的儒教：一個比較宗教的初步探討〉；小島毅：〈儒教是不是宗教？——中國儒教史研究的新視野〉，周博裕編：《傳統儒學的現代詮釋》（臺北：文津出版社，1994年）。

7 李申：《中國儒教史·上卷》（上海：上海人民出版社，1999年）頁865。

8 同上。

李申說唐律中有「濃厚的宗教精神」。<sup>9</sup>所謂「上帝的意志」說能否成立，後文續有討論，即使此論點不被否認，但「天意」與唐律中實際呈現法條及其觀念的關聯性為何，才是問題的焦點。李申於此點不能辯明，只論及唐律中包含一些與宗教有關的法條。然而，若「一準乎禮」的命題可以成立，其關鍵不在於唐律的條文是否包含與宗教有關的立法，而是「上帝的意志」與法律觀念、法典中的法條如何銜接。

《唐律疏議》「名例律」之「篇目疏議」是傳統中國法典中罕見的陳述法律的宇宙觀等相關問題，十分珍貴。由此可探見唐律立法者的宇宙觀，及其如何藉由這套宇宙觀以說明法制成立的相關課題。須先說明者，我們不能將此文獻視為嚴格的學術論著，而預設立法者在陳述一套理論完備的學說。故我們在推論此段文字時，自有其界限。因其所言寡，過度推論有其危險性，只能據以推斷其思想的輪廓，再配合我們對於唐代思想、法律的一般理解。但本文目的不在探析學者具有理論深度的法學學理，而是想理解政治行動者具有的法律觀念。因此，對本文而言「篇目疏議」是最具價值的史料。

## 二、《唐律》的秩序觀念

若論及唐律立法者的法律觀念，尤其是秩序觀，甚至包含天人關係的宇宙秩序在內，《唐律·名例律》的篇目疏議當為重

---

9 同上，頁 866。

要文獻。以下先引其文，以利其後討論：

夫三才肇位，萬象斯分。稟氣含靈，人為稱首。莫不憑黎元而樹司宰，因政教而施刑法。其有情恣庸愚，識沈愆戾，大則亂其區宇，小則睽其品式，不立制度，則未之前聞。

首先，《唐律》的立法者採用了「氣化宇宙觀」以說明宇宙的形成，並以此解釋秩序形成的原因。<sup>10</sup>「氣化宇宙觀」之詳情，不可一概而論，因人因時而異，但其共通之主張為：宇宙由一氣所形成，分化為天、地、人，再分化為宇宙間的萬象萬物。秩序的原理與事物的意義皆由此宇宙觀所蘊涵或衍申。雖然不同學者有相異之主張，在細節處自當細究。上引疏議曰：「三才肇位，萬象斯分」，即此類「氣化宇宙觀」之要點，亦即宇宙分化為天、地、人，各居其「位」後，原為「一氣」之宇宙，最後分化為「萬象」。萬象皆為氣之化成，人類亦不例外，且人所稟賦為宇宙之間最好的氣，此即疏議所說的：「稟氣含靈，人為稱首。」此觀念由來已久，《尚書·太誓》即有「惟人萬物之靈」之語，再隨「氣論」的流行，學者以氣論解釋人之所以為萬物之靈，如此山蕢冶子《釋文》解釋此句曰：「謂稟受天地之氣而含虛靈者，萬物之中，惟人為先。」<sup>11</sup>

若要以今日的分類概念以說明此文獻，上述之詞是《唐律

---

10 近年來「氣論」之綜合說明，可參見楊儒賓編：《中國思想中的氣論與身體觀》（臺北：巨流，1993年）〈導論〉。

11 此山蕢冶子：《釋文》轉引自《唐律疏議》頁19。

疏議》作者在解說「自然」的成因，包括人類的出現。自「莫不憑黎元而樹司宰」以下，則轉而描述「社會」或「人文」的成立。其「自然」與「人文」銜接的相關論述才是法制史關懷的重點。疏議曰：「莫不憑黎元而樹司宰，因政教而施刑法。」字面上的意思是：無不因爲人民（黎元）之故而建立「司宰」，而因爲要推動政教，而必需施行刑法。此句的主詞爲何，即何者建立了司宰，在文句中頗爲曖昧。或有將此句之主詞定爲「帝王們」者，<sup>12</sup>只能視爲方便的解釋法。此句上接有關「自然狀態」的描述，下啓有關「政治制度」出現的探討。由文脈推論，政治制度的出現是在解決「自然狀態」所造成的問題，故「帝王們」的出現是此「自然狀態」的結果。若逕自將上引之句的主詞釋爲「帝王們」，則遺漏了此層重要的意義。

回到有關此句的理解。唐代的法制觀念當受《周禮》之影響，認爲政治的主要功能是「教化」，故在分官設職時，依「周官」的理念，設「冢宰」以總政治之全職，其下以地官司徒爲首，而司徒掌教化。此處之「司宰」是否等於《周禮》之「冢宰」，<sup>13</sup>或無需拘限於文句上；但就理念而言，的確是根據《周禮》的理念，認爲政治的目的在於教化，故設定政治機構，以推動「政教」。而「教化」作爲「政治」的目的，是典型的儒教理念，當時的立法者或法律解釋者無需作太多的詮釋，故重點

12 曹漫之主編：《唐律疏議譯註》（吉林：吉林人民出版社，1989年）將此句之主詞定爲「帝王們」。見該書頁15。

13 北山貫治子：《釋文》曰：「司宰，謂冢宰也。」轉引自《唐律疏議》頁19。

在於下一句「因政教而施刑法」。疏議先點出了「刑法」是作為「政教」的工具，用以補助「政教」，如《周禮》有地官施教化，也有秋官掌刑罰一般。如此段「篇目疏議」後曰：「德禮為政教之本，刑罰為政教之用。」疏議也用此證成《唐律》是作為一部「儒教國家」的法典。

儒教主張「德主刑輔」，早為學者習知，無須多言。然而，長孫無忌等人所撰《進律疏表》曰：

臣聞三才既分，法星著於玄象；六位斯列，習坎彰於《易經》。<sup>14</sup>

意即天地人的區分形成，宇宙始肇，代表刑罰的「法星」也出現於天象中。又宇宙分化，「六位」成立。此「六位」的理論主要是在《易經》中，而《易經》的坎卦與法律有關。推而言之，法律的形成亦是宇宙秩序的一部分，或言自然。「篇目疏議」亦曰：「……盈坎疏源，輕刑明威，……。」此當是順著《進律疏表》的思路，引述《周易·坎卦》中之「習坎」之觀念，並證成法律乃天象之一部分。故「篇目疏議」稱述古聖王如伏羲、炎帝、顓頊等，其執法是「咸有天秩」。即根據律疏之說，三皇五帝時代，已有法官，其立法、執法皆是遵循天所定的秩序規範。總之，若此段疏議能代表唐律立法者之法律理念，其特色是唐律認為法律屬於天的秩序之一部分。

法律屬於宇宙秩序的一環，因此是自然的。若然，人間的

---

14 《唐律疏議》，頁 577。

政治是否亦為「自然」的？此課題可上溯至漢晉之際的「名教」與「自然」之爭。若順著「自然」之說，宇宙自「一氣」狀態，演化至「萬象」的成立皆「自然而然」，故存在者皆有其意義或目的。若然，則與價值有關之規範，如倫理的諸善行，將如何成立。以法制範疇而言，如何判斷行為的對錯是非；或曰有罪、無罪之別如何成立。再者，人群的結合，或曰社會，是否亦為「自然而然」。就法制的角度而言，立法與執法活動都是依據一「人為」之規範，至少就某方面而言，都是自然的對立物，尤其是政府與國家制定的法律。如此從「氣化宇宙觀」的角度，應如何詮釋政府與國家法典的必要性？

「篇目疏議」認為人雖為萬物之靈，但人的素質有其等差，其中有劣質者；這些劣質者似乎是通過教化亦不可能矯正其行為至正途。如前引「篇目疏議」曰：「其有情恣庸愚，識沈愆戾。」此即人類中之庸劣者，甚至冥頑不化者，這類人，是宇宙間必然之惡。這些人依疏議之見解：「大則亂其區宇，小則睽其品式。」即這類人為害的程度，大者為亂人間，小者其行為不符合其身分等級及其身分規範（品式）。無論是大或小之亂行，皆是破壞了集體之秩序，而此秩序被視為一種「天秩」，即自然的秩序。

「篇目疏議」又曰：「不立制度，則未之前聞。」因為人有上智下愚，故政治的目是要將每個人依其素質的程度，而將之置於固定的位置。中國古代史料中的「制度」，不同於今人理解的制度一詞之義，是一種如測量般的標準，包含等級制，以規範人民的行為。政治的目是要將每個人安置於其相應位的

位置之上，儒家尤其強調藉由禮制，以達成此目的。禮制即建立人類的分類架構與相對應的規範。法律的目的則是藉刑罰為手段，以達成此目的。唐律的「真髓」之一即「等級制」，如各種區別貴賤、良賤的規定，此即「制度」。<sup>15</sup>此外，唐律中各種刑罰的規定有其嚴密的「數」的關係，如刑的換算，此亦為唐律的特色，亦是「制度」。又如《大唐開元禮》亦是將人依其身分而區分出等級（如三品以上、六品以下等），各種等級有其相應的行為規範。此即「制禮」的主要目的。

總而言之，唐律立法者的法律觀念或可謂某類「自然觀」，是認為宇宙間存在自然的秩序，人間的政治秩序亦是此自然秩序的一環。然而，這套儒教理論的關鍵在於，「萬象斯分」之後，人間的規範亦成立，儒家稱之為「倫」、「理」、「綱」、「常」。但這套秩序原理不會自然而然的被實踐，其中必須經過人為的努力，此人為的努力即聖人建立政府，推動政治。故人為的政治之存在有其必要性，包括立法與執法。<sup>16</sup>

### 三、「罪」的觀念

藉由上述的分析，唐律的罪的觀念出自「氣化宇宙觀」。

15 如前引劉俊文論唐律之「真髓」，見氏著：《唐律疏議箋解》，頁36-48。

16 自然秩序與人為努力的關聯性是一可深入探究的課題。筆者曾藉漢末「清流運動」之分析，說明漢代政治思想的演變中，儒家如何將「人為努力」的觀念導入當時政治秩序的理解。而這種人為努力的強調，如「澄清天下」的觀念，如何導致漢末的集體性政治抗議運動的興起。

基於這套宇宙觀，宇宙的形成是依氣的演化而自然形成了一定的結構與規範，每個人都在此結構中被分配到固定的位置，而必須遵守其規範。政治（包括法制在內）的目的即依據自然的法則訂定諸人間的規範。而政治秩序的運作端賴人們能夠「安分」，即遵守其身分的規範，則能達成理想的秩序。若不能「安分」，行為不符合其身分的規範，此即唐律中的犯罪。<sup>17</sup>

唐律中的「十惡」無疑是研究罪觀念的最好題材。十惡是人間諸惡中「甚惡」者。《唐律·名例律》「十惡」疏議曰：「五刑之中，十惡尤切。虧損名教，毀裂冠冕。」即在諸罪之中，十惡之為重罪，是因為「名教」的運作有所虧損，且破壞了中國天子所代表的儒教士大夫文明。

就「名教」而言，此處當指「名分之教」，即諸人際關係的規範，如「十惡」規定中所特重者「三綱」的人際關係，即以君臣、父子、夫婦為主軸的國家與家內的人際關係。法律之功用特別著重上述諸人際關係的正常運行。又，「冠冕」的概念不易翻譯成現代語。在史料中，冠冕指具士大夫身分的官僚，此在史料中頻出，無須列舉其例。而衍申其義，則指士大夫所代表的「文明」，且士大夫文明在當時亦即所謂中國的文明。如魏晉以來，佛教流行中國，佛與儒之別在於「沙門剃頭髮，被

---

17 有關「守法」與「安分」兩概念的區別，可參考韓格理（G. Hamilton）：〈父權制、世襲制與孝道：中國與西歐的比較〉，《中國社會與經濟》（臺北：聯經出版事業公司，1995年）。

赤布」<sup>18</sup>，而儒生則是服冠冕。這種華夏與夷狄之別，以冠冕為象徵，又如《廣弘明集》曰：「諒由剔髮有異於冠冕，袈裟無取於章服。」<sup>19</sup>綜合而言，冠冕即中國之文明，或謂儒教的士大夫文化。冠冕其實是一種違反自然的設計，對穿戴者而言頗為不便，卻會產生一種威儀的感覺。因為穿戴這類服裝，身體的動作必然不能隨便，而須依一定的節律，故予人莊重威嚴的感覺，所謂「君子不重則不威」，因此冠冕又結合了「君子」的概念。<sup>20</sup>總之，冠冕是二層概念的綜合，一是作為統治者的士大夫文明，二是作為華夷之別的中國文明。天子的職責便是捍衛此被認為優秀的文明，這也是國家的職責所在。

換言之，此冠冕所代表的文明即「名教」。如前所述，十惡之罪，即是破壞了此種君子的文明，主要內容即名教。名分中最主要的是三綱、五倫。十惡之為犯罪，主要是臣對君之不忠，子對父母之不孝，及對長官之不義等。以下則集中討論唐律中的反逆罪（包含謀反、大逆與謀叛等罪）所蘊涵的「罪」的觀念。<sup>21</sup>

《唐律》疏議解釋反逆罪中的「謀反」罪，之所以為「大惡」的原因，曰：

18 《弘明集》卷1，頁3-1〈牟子理惑篇〉。

19 《廣弘明集》卷23，頁288-2〈司刑太常伯劉祥〉。

20 參考拙作：《唐代京城社會與士大夫禮儀之研究》（臺灣大學歷史學研究所博士論文，1993年），頁276-277。

21 反逆罪的研究，可參考上一章。有關此條文的諸辯論，本文皆省略。

然王者居宸極之至尊，奉上天之寶命，同二儀之覆載，作兆庶之父母。為子為臣，惟忠惟孝。乃敢包藏凶慝，將起逆心，規反天常，悖逆人理，故曰「謀反」。(《唐律·名例律》「十惡·謀反」(總6))

此處唐律的立法者表達了皇帝制度的基本理念，即皇帝所領導的政治系統是宇宙秩序的一部分，皇帝作為至尊，是居於宇宙之中軸，<sup>22</sup>上承天命，並以「聖人」的身分與天地並立，共同化育生民。且天子為生民之父母，故若有人對皇帝「起逆心」，則是違反了宇宙恆常的秩序，所謂「天常」。謀反之所以為罪，就是違反了天與人間的秩序。

換言之，唐律立法者的罪與秩序的觀念是源自上述的宇宙觀。此宇宙觀的關鍵是主張宇宙分化為天、地、人之「三」後，再分化為天地間之萬物、萬象，包括所有生民。所謂「天地人」之「人」，是指「聖人」一類，而非凡人。儒教要求天子承擔聖人之職位，代表生民與天地溝通，作為天與一般人的中介。儒教相信，人民必須藉由天子扮演聖人的職能，不斷與天地交通，宇宙全體之秩序才能得到安定，人民才可以安定的生活與生產。故皇帝以天子的身分扮演聖人之職責，是作為「自然」與「人間秩序」的中介。

《唐律》又將謀反定義為「謀危社稷」。疏議作出如下的

---

22 此觀念成熟於戰國中期，參考平勢隆郎：《左傳の史料批判的研究》（東京：東京大學東洋文化研究所，1998年），頁17-18。

解釋：

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」。周禮云「左祖右社」，人君所尊也。（《唐律·名例律》「十惡·謀反」（總6）

社稷是主司農業之神祇與祭祀所，是生民豐收之所賴。在當時，政治之首務在於民食，所謂「食乃人（民）天」，即通說「民以食為天」。皇帝作為政治系統的領導人，職司與諸神交通，此交通若能順暢，則宇宙秩序獲得安定，豐收可期。若有人欲危害皇帝，則破壞了皇帝與社稷之神祇的正常交通，其結果則是妨礙了生民的農業生產。一旦如此，人民的災難將應運而生。故謀反君主被視為「謀危社稷」，其義是指謀反將損及全體生民的日常生活。

綜上所論，以謀反罪代表的反逆行爲之所以為犯罪，更是大惡；就當時的法律觀念而言，此罪的成立並不是因為侵犯了皇帝的權利，而是違背了宇宙的既定秩序，如此秩序中的君臣名分原理等。現代法律中的「主權」、「法益」的觀念，不能用來解釋反逆罪之成立。推而言之，以反逆罪為例，就唐律而言，犯罪的成立是因為犯罪者不能安於宇宙既定的秩序，即不「安分」，亦即不能遵守其所處位置的規範（主要指家與國家之內），致使整體的秩序被破壞。罪的程度是視破壞秩序的程度而定。

如謀反之為重罪，是因為「不臣」的不安分行為，<sup>23</sup>損及君臣關係，進而危及「君位」，再進而破壞了天人的交通，最後將導致宇宙秩序的解體。

唐律中的其他犯罪之成立，當可以同一套理論解釋之。然而，唐律之條文多繼承自前代法典，其本身並非是一套有體系的法律觀念所立法編纂而成，因而包含複雜多元的罪罰觀念。故本文所論的法律觀念自不能解釋唐律中所有之罪的成立。但其為《唐律》中犯罪思想的主軸，或可成立。

李約瑟（Joseph Needham）在討論中國的科學觀念時，曾辯稱中國沒有「自然法則」（laws of Nature），只有「自然法」（natural law），而「禮」即此類「自然法」。所謂「自然法則」，是指自然（西方意義的 nature）界的定律、規則等，如重力原理等。而「自然法」是指人間的諸規範的型態之一。根據李約瑟的學說，西方「自然法則」的由來是因為西方文化中有〔基督教的〕上帝（God）的觀念，此上帝是一切秩序的源頭並為自然界（nature）定下了諸法則。另一方面，這位上帝也是西方「自然法」的創造性源頭，即自然法與自然法則在西方有其共同的源頭——上帝。相對於西方，由於中國沒有超越的上帝觀念，故中國沒有「自然法則」。另一方面，中國的「自然法」所包含的諸法則，或謂「禮」，是已被安排進入一個和諧的階層

---

23 《唐律·鬥訟律》「告父母祖父母」（總345）疏議曰謀反、大逆及謀叛，「皆為不臣」。

體系中，然後各依照其內在本質而運作。故中國缺乏來自外在超越實體的規範，如西方的上帝。<sup>24</sup>

對於李約瑟的上述學說之批判者不乏其人，<sup>25</sup>然而其辯論多陷入爭議中國思想中是否有上帝的因素。或許無庸置疑的，中國沒有西方式（尤其是基督教式）的上帝觀，故以西方式的上帝觀探照中國思想，恐無太大意義。但也不能因為中國沒有西方式的上帝，而否認中國思想中有一套形而上的宇宙觀的預設，此即本文所稱之「氣化宇宙觀」。這套宇宙觀既界定與詮釋了自然界的規範，也說明了人事的原理，如法制何以成立。就本文的主旨而言，至少就唐律而論，其法理的背後自有一套形而上的宇宙觀的預設。但此與宗教相關的宇宙觀，不必然是西方式的「上帝的意志」，而是中國式的「氣論」。

李約瑟的上述學說深刻影響中國思想史的研究，其中包括所謂「內在超越」說。如余英時認為，西方的諸法則，包括自然界與人間，皆源自一「外在超越」的上帝，此上帝是一切基本法則的創立者。相對於此，中國沒有「上帝之城」，也沒有普遍性的教會，中國文化也不特別努力去建構一完善的形而上的思想領域。故中國的規範的價值之源是人心的內在道德。<sup>26</sup>此

---

24 李約瑟見 Joseph Needham, *Science and Civilisation in China*, Vol II: History of Scientific Thought (New York: Cambridge University Press, 1956), pp.571-582。

25 Derk Bodde, "Evidence for 'Laws of Nature' in Chinese Thought," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 20:3-4, 1957; "Chinese 'Laws of Nature': A Reconsideration," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 39:1, 1979.

26 余英時：〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，《中國思想傳統的現代詮釋》

是一太大的思想史課題，自非筆者與本文所能解決，也與本文主旨無關。然而，由於否認傳統中國的規範有西方式的「外在超越」，也連帶忽略了這些規範仍與一套中國式的宇宙觀相聯結。即使其聯結方式需要細密的探討。

這套學說也影響學者討論法制史。由於忽視法律思想具有宇宙觀的理論基礎，故將法律思想單純視為政治權力的工具表現。當然，筆者不是主張中國法律思想皆是源自一套宇宙觀的學理，此種簡單的因果關係的推論也是筆者所反對的。法律思想具有作為政治工具，是政治人物基於其策略與目的所創造的，這種法律的工具與功能性，恐中外古今皆然，少例外者。筆者只是強調中國的法律（如本文所論的唐律）是具有一套預設的宇宙論基礎，這套氣化宇宙觀是當時學者（包括立法官員）的共通信仰，是歷史中的政治行動者在採取政治行動時的文化資源，無論當事人是有意或無意識的運用了它。氣化宇宙觀所發展的法律學原理詮釋了當時的法律實踐。無疑的，皇權利用了這套宇宙觀及其所發展的學說，但在此同時，這套宇宙觀的見解也限定了皇權作為政治支配者的性質。如果伸張皇權如推動火車的動力，當代的思想觀念則如同火車軌道（複數的），它提供了火車前進的方向與選擇。

如本文所論，在中國的法律觀念中，由氣化宇宙觀衍申而來的一套政治秩序觀，認為人間秩序源於氣化的結果，即每個

人都在宇宙中被安排到一定的位置，故有一定的行為規範，此即安分。但人間的秩序不會自動運行，而必須要有人為的力量介入，故人間需要政治力。但在唐代，政治存在的目的，尤其是皇權，主要功能之一是盡「天子」的職責，他藉由國家祭祀等儀式與天地溝通，使宇宙秩序得以安定。藉由此定義，我們才能理解唐律的某些立法動機，如上一章與本章所分析的十惡中的反逆罪。推而言之，所謂犯罪，是破壞了既定的「秩序」，且與「宇宙秩序」有關。或許也才可以藉此理解唐律對於罪的等級、輕重之安排。此課題的研究或可期諸未來。

此外，《唐律》（若以疏議所論為代表）主張人間存在一些無可教化之惡人，此類主張到了宋以後新儒學興起有何變化，而其變化又如何影響宋以後的法律觀念，或是一令人感到興趣的法制史課題。

#### 四、儒教的侷限性與危機

從罪的觀念出發以理解儒教，或許可以有如下的反省。自西漢後期的郊祀禮成立始，儒教是一個國家宗教，它提供了一套詮釋國家存在與政治秩序的理論。對於晉身統治集團的儒者而言，儒教給了他們莫大的活力與意義。儒教的天的秩序觀在人間的落實是儒者的職責，此即「淑世」，這是「天命」的神聖召喚。這種神聖感，可以讓儒者「朝聞道，夕死可矣」，也因為「士志於道」的堅持，故可以安於惡衣惡食。這份「替天行道」的神聖感也可以超越對於死亡的恐懼，因為儒者可以「三不朽」。更何況這套秩序觀將儒者安排為「上等人」，更可以晉身

統治集團。

可是，以郊祀與天子宗廟為代表的儒教祭祀體系（可以再加上孔廟）卻與人民沒有關係。長期以來，人民根本不知道儒教所信奉的昊天上帝是「誰」，所以皇帝在執行祭天之時，是祭祀了一位被統治的人民所不認識的上帝。自西漢中後期的儒教國家的成立（以天子郊祀宗廟禮的成立為判準），一直至唐中期《大唐開元禮》的刊行，儒家的天、（昊天）上帝，愈來愈是一套神聖法則的存在。天的法則除了有信仰的成分外，自有其知識的內涵。<sup>27</sup>如自戰國中期起所形成的天文學、氣論、曆法及數術之學，這些知識的系統是說明「天的法則」的根據。西漢以來，這套對於天的知識亦為儒家所採用發揮。然而法則化的天的信仰卻也蘊涵著宗教信仰上的危機。當人們可以透過知識的學習而理解天的法則時，則無須對神祇有所信仰，昊天上帝也成為無法說明甚至不必要的神祇。對於士大夫本身而言，其實他們也不知道作為信仰的天（帝）為何，故長期以來有「六天說」的爭辯。

人民不認識皇帝所祭祀的上帝，對於儒教而言，或許也不是嚴重的問題，因為對於人民而言，他們不一定要認識宇宙的「至上神」，或許可以認為至上神只關乎皇家，無關己身。基層人民所重視的是日常生活可以接近的「庇護神」。儒教的危機是

---

27 可參考葛兆光所提出的「知識史」的學說，見氏著：《七世紀前中國的知識、思想與信仰世界》（上海：復旦大學，1998年）。

這套以天子爲首的祭祀體系與基層人民的祭祀之間失去了關聯性，即人民所信仰、祭祀的神祠與儒教在地方上的神祠無關。

自漢成帝的郊祀禮改制以來，儒教在地方上的祭祀主要是山川祭祀，以及依行政區爲單位的社祭。這一類的祭祀所由官方負責祭祀，亦即依「祀典」所規定的官方祭祀，此外則爲「淫祀」。中央政府雖然屢次查禁淫祀，但成效如何，當存疑。因爲地方政府不一定配合。在六朝時期，地方政府不依照國家祀典規定，而以官方的資源祭祀民間的神祠的情形當很多。故魏明帝青龍元年（236），詔：「郡國山川不在祀典者，勿祠」。<sup>28</sup>東晉穆帝時（345-361），何琦在一篇奏文中倡議恢復五嶽之祀，其文曰：

自永嘉之亂，神州傾覆，……唯灑之天柱，在王略之內，舊臺選百石吏卒，以奉其職。中興之際，未有官守，廬江郡常遣大吏兼假，四時禱賽，春釋寒而冬請冰。咸和迄今，已復墮替。計今非典之祀，可謂非一。考其正名，則淫昏之鬼；推其糜費則四民之蠹。而山川大神，更爲簡闕，禮俗頽紊，人神雜擾，……。<sup>29</sup>

其歷史背景是東晉南遷後，失去了中原的名山大川，而南嶽尚在版圖中。根據何琦的奏文，中央政府曾派「百石吏卒」負責此聖山的祭祀，其後因政治動亂而無中央官吏管理，但有地方政府的官員負責祭祀。然而，其後這種由地方官負責的名山大

28 《宋書》卷17，頁487。

29 《宋書》卷17，頁482-3。

川祭祀活動也無以為繼。相對於官方的祭祀活動，不在國家祀典中的「非典之祠」的民間祭祀活動大為盛行，但何琦稱之為「淫昏之鬼」的祭祀。這類祭祀的盛行當與佛、道教在民間的推進有關。當時的地方政府也參與這類的民間祭祀，並動用官方的經費。這種現象受到如何琦之類的儒家官僚的大力抨擊。

所謂「祀典」中的官方祭祀的沒落，從宗教信仰的角度而言，似乎是必然的。這也是儒教祭祀理論的致命傷。經歷了西漢中後期以來的郊廟改禮運動，巫一類的神職人員被驅離出儒教的祭祀體系中。西漢前期以來的神祠有二類，一是朝廷所設立的，二是地方原本即存在的神祠。朝廷所設立的神祠多由當時皇帝所信賴的方士、巫者所設立的，如漢武帝時的「六祠」體系。掌管這類神祠的祠官也多是某系統的方士、巫者。地方神祠或不可一概而論，且多半史料闕如，但可以相信多為「巫祝」等神職人員所負責，如山東半島上的「八神」，是「巫祝所損益」。<sup>30</sup>這類巫祝應是某種專業的神職人員，雖然我們對其詳情所知有限。這些地方神祠中，部分為官方的神祠，受到祠官的管理，因此由公家負責祭祀並提供祭品。在漢成帝開始的郊祀改革中，由中央政府祠官中的方士所主導的神祠皆廢止，而地方上有濃厚方士、巫者色彩的神祠，也以「不應禮」為理由遭到廢止，即官方不負責祭祀。因此地方上所留下來的官方神祠主要是名山大川。<sup>31</sup>依唐朝制度，五嶽、四鎮、四海、四瀆

---

30 《史記》卷28，頁1367-8。

31 參考本書第二章。

等國家設置在地方上的神祠，「祀官以當界都督刺史充」。<sup>32</sup>

自西漢的郊廟改制運動以來，儒教逐步確立。如前所述，這次儒教運動的核心觀點是「氣論宇宙觀」。皇帝以天子的身分執行「聖人」的角色，此「聖人」是代表所有的生民與天、地交通者。而官僚機構則在天子的領導下，進行人間的「教化」工作，即前文所述的名分的工作。在這樣的觀念下，國家的官僚系統中不需要專業的神職人員。從儒者的觀點而言，這是一種「神聖化」；對於民眾而言，卻是國家的「世俗化」。一個非專業神職人員所負責祭祀的神祠，對人民而言，屬國家的儀式而非宗教的儀式。人民所看到的是國家的威儀。人民的宗教需求，當然轉而向其他民間宗教，包括佛、道教。然而，對於儒者而言，他們是不能體會這層危機的。如何琦批評民間的祭祀是「人神雜擾」，這是自戰國以來的「絕地天通」的信念，儒者堅持祭祀活動應由天子所轄的官方負責。然而此官方的宗教性隨著天的日益法則化，對於人民而言漸不存在。

無論儒者可以在儒教中體會到何種的神聖性，對於一般人民而言，他們無力學習這套複雜的知識，自然更不可能去理解儒教的天為何。芸芸眾生最迫切想要的宗教是能提供現實生活中的庇佑者，解決各種痛苦與恐懼，如疾病、死亡、災荒、黑暗等。人們想瞭解行為的因果關係，並且尋求庇護者，以免除不幸的發生。然而，這些都是作為國家宗教的儒教所不能提供

---

32 《舊唐書》卷24，頁910。

答案與協助的問題。

儒教的祭祀的確是為天下蒼生，所求為「天下」之福。更具體而言，若以《大唐開元禮》中的天子所行的祭祀內容看來，儒教的國家祭祀充分表現了農業國家祈求農作豐收的性格，故祭祀是天子與天地溝通而使人民能有好的自然條件以從事農耕。儒教的諸神祇也多為農業神的性質，其功能是保障農業生產的順利進行。如前述唐代「謀反」乃「謀危社稷」的討論中，亦可得天子作為天（地）人中介的最重要功能在於保障豐收。故這類的國家祭祀，也以各級的共同體為單位，大至天下，下至州、縣以至里。故儒教的祭祀，大至求天下之福，小至求一里之福。

又這類的祭祀，如天子的祭天地，州、縣的社祭，皆非秘儀，但一般人民是禁止進入祭祀所的領域中。人民只可以在一祭祀所的區域外旁觀，官方有獨立的祭祀空間，這個空間之界限也是官民之隔、聖俗之別。故國家祭祀對於人民而言，是官方的儀式，其所展現的是國家的威儀。至於這些儀式與其日常生活究竟有何關係，則另當別論。<sup>33</sup>

農業的豐收與否，對於農民而言，當然是性命悠關的大

---

33 唐代地方政府的官方祭祀之史料甚少，高明士藉敦煌文書研究敦煌地區的官方祭祀禮儀可參考，其文亦證明《大唐開元禮》中的諸祭祀制度的規定也在州縣政府的層次落實。見〈唐代敦煌官方的祭祀禮儀〉，收入《一九九四年敦煌學國際研討會文集·宗教文史卷上》（蘭州：甘肅民族出版社，2000年）。

事。但豐收除了與個別農家的意外有關外，也通常是一個共同體的問題，或謂公的問題，因為它經常是一個共同體內農家的共同問題。然而疾病與死亡通常是私的問題。而儒教的國家祭祀則不關心人民的疾病與死亡。當然學者可以從儒教的理論中推出其原因，如儒教可以視疾病與死亡是自然秩序的一部分，無法藉魔法、祈禱以消除。但人民恐怕無法如此「理性」的面對這些災難，他們需要日常生活中的庇護之神。且這個神祇是會個別的與信者交通，如聆聽其禱告，而非如儒教之神祇是作為共同體之神祇。儒教的祭儀既不為個人祈福，也不為個人或集體除罪（去穢、祓）。儒教的祭祀所也不提供個人祈願或除罪的祈禱儀式。魏晉以後，這樣的「私」的宗教功能為佛道教所執行。

回到「罪」的觀念。東漢明帝時（西元 65 年），皇帝下詔令赦罪，其內容是：「天下死罪皆入縑贖。」當時崇信佛道的皇室成員劉英雖無死罪，也納縑，且自稱：「過惡累積，…以贖愆罪。」<sup>34</sup>這個事件反映了兩種罪的觀念，一是國家所界定之罪，另一個是當時民間宗教（佛道教）之罪。劉英或許是藉此彰顯其宗教信仰之篤誠，故雖不犯國家之死罪，亦認為其犯了宗教性的死罪。自後漢以來，尤其是當佛道教流行之後，佛、道教也在解釋人間的行為時，也使用原法律觀念中的「罪」一詞說明宗教上的「罪」，而這種所謂宗教的罪會導致人的生病與其他

---

34 《後漢書》楚王劉英傳，卷 42，頁 1428。參考吉川忠夫：《中國人の宗教意識》（東京：創文社，1998 年），頁 6-17。

不幸。但儒教作為國家宗教不是對這種罪顯得漠不關心，或無能為力。

基於宗教信仰，相信人之所以遭厄難，是因為犯了一些宗教的罪，此乃普遍的庶民信仰。宗教的功能之一是為人除罪。此種罪也是一種「穢」。儒教也有「穢」的觀念，雖然要再進一步研究，中國民間相信「死穢」、「凶穢」的存在，則不待言。但除穢不是儒教祭祀的項目。在古代日本天皇的「大祓」的儀式中，一方面是「聖體祭祀」，是天皇的身體（包括靈魂）除穢的淨化儀式；另一方面也為相關的共同體進行去除因犯罪所導致的災氣。<sup>35</sup>但在《大唐開元禮》中，這一類除穢的祭儀並不存在。

在「氣論宇宙觀」的信仰下，宇宙會在特定的節氣後更新，如元旦、冬至，或新的天子即位。此種宇宙更新通稱「更始」，而這種更始不需要藉由特定的儀式，尤其是秘儀，只要宇宙運行順利。<sup>36</sup>儒教是在特定的節氣舉行祭祀，其本身就是要「與民更始」，故不需要特別的除穢儀式。然而儒教本身亦是各學派對立，且本身亦有演化的過程，或不可一概而論。但在唐代的《大唐開元禮》中不存在為了除穢、禳災的祭祀。

但儒教不是沒有緊張性，更非不具憂患意識。儒教的緊張

---

35 參考中村英重《古代祭祀論》（東京：吉川弘文館，1999年）頁89-115。

36 天地的一新與國家的「赦」制度有關，所謂「與民更始」，可探討。亦可參考陳俊強《魏晉南朝恩赦制度的探討》（臺北，文史哲出版社，1998年）頁148-153。

性是在人間的個人是否能「安分」，而此工作是國家成立的目的，也是「政治」的職能所在。宇宙分化後，萬物萬象的成立，是美好或墮落，儒者間恐有不同的見解，但大體肯定這一套根源於天的人間秩序，即名分。如果套用基督教神學的語言，儒教之「神對人間的經營」無神秘性，皆為人可以理解的知識，如透過研讀經書。對於儒者而言，面對這套宇宙秩序，卻有其憂患意識與緊張。因為人間秩序的運作並沒有獲得天或上帝的保證，此秩序的運作須要政治的安排，或謂人力、人爲的努力。如君臣、父子、夫婦等名分關係及其規範，是應然的存在，但不是實然，其中須藉由「學」的過程，即己身的心智活動。人必須要學習符合其身分的規範，皇帝亦不例外。「學」也是儒家的特色，自《荀子》一書始，即倡導「勸學」。<sup>37</sup>此種「勸學」的工作也是國家「教化」工作的核心，亦即使天下之人皆能根據各自之「名」，以實踐各自之「分」。對於儒者而言，此教化工作是天子之首務，也是國家之所以存在的原因。

名分秩序的推動有二途，即禮與刑。西晉以後，國家編修「禮典」。以《大唐開元禮》爲典範的這類國家禮典，是規定不同身分之人所對應的不同的行爲規範。此類國家禮典中的規定不能被看成是當時的「實然」，雖然其中有與現實相符之處，但整體而言，其爲「應然」，即行爲標準。<sup>38</sup>儒教除了以禮典說明

---

37 魏晉時期，儒道之間的差異也在於「學」。道家（教）反對這一類的心智活動。此或可參考本書第四章。

38 六朝隋唐時期的禮典不是士族（門閥貴族、門第）禮儀的反映，雖然其中蘊涵了魏晉以後士族的文化理念。

這套名分規範為何，並以刑典制定違反這套規範的行為所對應的刑罰，其理論如前引「唐律」所述的人的素質稟賦問題。故人間之惡的產生是因為人們不能「安分」，不能遵守其身分的規範，故有偏差的行為的產生。而偏差行為的產生是因為人的性情與稟賦。<sup>39</sup>故對於儒教而言，人間秩序的確立可以有二途。一是依人的素質而將人區分為各種不同的身分，而不同身分則有不同的行為規範。二是藉刑罰以對付偏差的行為。此皆不需要藉由宗教式的「除穢」，而藉由人的學習其名分規範或以國家之力量作行為矯正即可，後者即刑罰。中國古代的律令制是對於秩序規範所不允許的行為進行處罰，而非除穢或去禍等宗教儀式。<sup>40</sup>

## 五、結語

本文是從中國古代的法制中的「罪」的觀念出發，探究儒教國家所界定的政治秩序為何，以及皇帝制度存在的理由。奠基於西漢中後期郊祀宗廟改制運動的儒教國家，其天子之職責在於執行國家的祭祀，在祭祀中與天地交通，而能安定宇宙的秩序。「政治」的存在就是為了貫徹此秩序，天子的職責亦在此。更具體而言，人間的秩序是依儒家所說的「名分」原理。故國家的職責在於維護此「名分」。在儒教的宇宙論中，天地人分化後，天子所領導的政府負責人間的事務，只要天子能稱職扮演

39 此當與「氣」也有關，即人的資質性情源自稟賦之氣，故有高下之分。

40 這是官方的理念，或謂律令制的理念，當時中國民間如何看待犯罪者是另一回事。

聖人之職責，而藉祭祀與天地交通，宇宙的秩序自可安定。人間之罪，是人的行為沒有依照名分的規範。在唐代的國家祭祀中，沒有除穢或其他宗教式的除罪、贖罪的儀式。

然而，儒教的這套具宗教意義的理論十分菁英，或許可以滿足作為統治者的儒者的需求，但是如何滿足芸芸眾生？儒教無法提供人民生活上的庇佑，或提供一套理論，以說明日常生活中苦難發生的原因。當底層人民的力量逐漸抬頭，他們對於日常生活的恐懼的免除與贖罪的需求，多依賴當時流布於民間的佛、道時，儒教如何應變以保持其作為國家宗教的優勢？此課題關聯到國家如何接納佛、道教，如何將民間信仰納入廣義的儒教祭祀系統中。此類研究不乏佳作，若能將儒教作為一種國家宗教的因素加入考察，或許可以開展更深一層的探討。



