

礼与国史

严寿澂

(新加坡南洋理工大学 中文系, 新加坡)

摘要: 华夏文明维系至今, 最所依赖者非武力, 非财力, 亦非神教, 而在行政制度与政治功能, 尤要者厥惟礼治。礼所重者, 在秩序与行事法式。礼非一成不变之物, 如孔颖达所谓, “本出于民, 还以教民”, 是为礼治精义。近世史家柳诒徵谓, 所谓礼治者, “循人类羣居之条理”, 而为立国之根本者也。此即所谓名教, 重在一“正”字。司马光所谓“礼法之不可隳”, 黄宗羲所谓“君位之不可私”, 皆“正”字题中应有之义, 合而观之, 始得礼治之全。

关键词: 礼 理 秩序 国史 柳诒徵

一、引言：从“民可使由之，不可使知之”说起

《论语·泰伯》：“民可使由之，不可使知之。”此说有主张愚民、有利专制之嫌，历来崇圣者对此多有解释。晋人张凭以“为政以德”作诠释，曰：“为政以德，则各得其性，天下日用而不知，故曰‘可使由之’。若为政以刑，则防民之为奸，民知有防，而为奸弥巧，故曰‘不可使知之’。言为政当以德，民知由之而已，不可用刑，民知其术也。”^①易言之，为政以德，社会上道德标准因而形成，人人知遵行，不须勉强；而为政以刑，则民知趋避，欲防民为奸，而民奸愈甚，适与初衷相反。这显然是魏晋间人论调，以儒家道德结合道家自然。

朱子《论语集注》卷四引程子曰：“圣人设教，非不欲人家喻而户晓也，然不能使之知，但能使之由之尔，若曰圣人不使民知，则是后世朝四暮三之术也，岂圣人之心乎？”^②又以“理之所当然”作解释：“理之所当然者，所谓民之秉彝、百姓所日用者也，圣人之为礼乐刑政，皆所以使民由之也。其所以然

作者信息：新加坡南洋理工大学国立教育学院荣休副教授，现任教于新加坡南洋理工大学中文系。Email: yanshoucheng@gmail.com.

① 皇侃《论语集解义疏》卷四，乾隆五十二年内府刊本，台北：世界书局1990年版《论语注疏及补正》影印本，第79页。

② 《四书章句集注》，北京：中华书局1983年版，第1页。

则莫不原于天命之性，虽学者有未易得闻者，而况于庶民乎？其曰‘不可使知之’，盖不能使之知，非不使之知也，程子言之切矣。”^①天理之所以然，读书知理之人（“学者”）尚且不易得闻，更何况一般民众了。所以只能使由之，并非不欲民知也。

清儒黄薇香（式三）对朱子之说有深一层的解释，曰：“事必知之而由之始笃，民岂无能知之者？然世有愚民，能使之畏威寡罪，不能使之就学而明，故事所宜行，倘若不行，使之可也。若有不能知者，而必使之知，则滋其心之惑而多其事之歧耳……此为民之不自由，不求知者言也。”^②较之朱子，对于“不可使知之”的范围是收窄了，所不能使之知者，不是一般民众，只是其中的下愚而已。按：即此可印证钱宾四所谓，清儒常“抱有一种平民的同情”。^③

清末民初的唐蔚芝（文治）先生则以为，“可”即“能”，“不可，不能也”。“春秋时民智浅，但能使由之，不能使知之。夫子所深惜，非有所秘也。”“不可使之知者”，不仅是“道”而已。“即事理之始终本末，苟知其偏而不知其全，则徒滋议论，而政治为之掣肘矣。”“圣人岂不欲使民知哉？其不能使之知之者，理也，势也。”^④蔚芝先生以开发民智为毕生宗旨，深知事理之始终本末，非一般人所能把握，今日尚且如此，更何况春秋时了。故孔子所谓不可使知之，乃不得已的深惜之叹。时代更晚的徐澄宇（英）对此说道：

今世竞言羣治，说开明，而政治效率日微。盖不独民不可使知之，凡羣亦不可使知之。夫人，独则静，羣则躁；静则智生，躁则昏起。故谋诸庙堂之上者，可以行于天下，而不可告诸途人。夫子所谓民者，亦众庶之意。此非后世浅见者所谓愚民政策，盖政令之推行，有不得不然者，势也。政令既行，民既由之，则亦知之。若先使知之，则是非纷起，或有不得而行者矣。^⑤

按：澄宇此说颇为精当。意谓政令谋划之初，固不能使众庶知之，但政令既行之后，民自能因其效果而知之。

问题是：民众既“不知”，如何能使之“由”，且既由之后，亦能知之？个中关键，在一“礼”字。礼本出于民俗，民俗则基于天然的秩序，所谓“先王制礼，皆因人情而为之节文。”^⑥民众习熟于礼之中，习惯成自然，举动行为自能遵守秩序，不知其然而然，社会便可保持大体上的和谐安宁，此即所谓“可使由之”。从而无需斤斤于理论争辩，徒滋纷扰，此即所谓“不可使知之”。“礼治”于是形成。华夏文明所以历数千年而维系至今，于此大有关系。以下分三项详说。

① 黄坤校点《四书或问》卷八，上海古籍出版社2001年版，第259页。

② 黄式三著，张涅、韩岚点校《论语后案》卷八，南京：凤凰出版社2008年版，第208页。按：原书“由之始”断句，误，兹改正。

③ 钱穆《前期清儒思想之新天地》，收入《中国学术思想史论丛》（八），台北：东大图书公司1990年版，第4页。

④ 唐文治《四书大义》，上海：上海交通大学出版社2016年版，影印1923年施肇曾刊本，第216—217页（原书卷八，页六下一七上）。

⑤ 徐英《论语会笺》卷八，台北：正中书局1993年版，影印1943年正中书局初版，第114页。

⑥ 吴光、钱明、董平、姚廷福编校《王阳明全集》，上海：上海古籍出版社1992年版，第201页。（《文录》二，《答邹谦之》二）。

二、礼与理

自从理学兴起以后，宋明儒者常以“理”为最高标准，评判一切。崇尚平恕、贴近人情的明儒吕新吾（坤），其《呻吟语》卷一《谈道》以为，“天地间惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊者也。庙堂之上有理，则天子不得以势相夺，即相夺焉，而理常伸于天下万世”。^①而清儒焦里堂（循）对此却大不以为然，斥之为“真邪说也”。理由是：

君长之设，所以平天下之事也。故先王立政之要，因人情以制礼，故曰：“能以礼让为国乎何有？”天下知有礼而耻于无礼，故射有礼，军有礼，讼狱有礼，所以消人心之忿而化万物之戾。渐之既久，摩之既深，君子以礼自安，小人以礼自胜，欲不治，得乎？后世不言礼而言理。九流之原，名家出于礼官，法家出于理官，齐之以刑则民无耻，齐之以礼则民且格，礼与刑相去远矣。惟先王恐刑罚之不中，务于罪辟之中，求其轻重，析及毫芒，无有差谬，故谓之理，其官则谓之理官，而所以治天下者则以礼，不以理也。礼论辞让，理辨是非。知有礼者，虽仇隙之地，不难以揖让处之，若曰虽伸于理，不可屈于礼也。知有理者，虽父兄之前，不难以口舌争之，若曰虽失于礼，而有以伸于理也。^②

所谓礼，实即社会的行为方式，如近世史学大家吕诚之（思勉）所谓，“礼者，因人之情而为之节文，乃生活之法式。”^③礼所重的是辞让，人人讲礼，懂辞让，即使是冤仇之间的争执，亦不难化解。至于理，必须讲一个是非，此亦一是非，彼亦一是非，争执不休，只能诉诸司法，而司法明辨是非，剖析毫芒，故司法者名之曰“理官”。而且在现代多元化的社会，所谓理，更难定于一尊。欲社会和谐，共同的行为法式更其重要。在同一社会之内，人人看法容或不同，但必须遵守共同的行为准则，方能维持秩序于不乱。里堂的看法，确有启示作用。

近人德清俞曲园（樾）对此更有申说，以为“理虽先王未之有，可以义起也，是礼固出于理也”。然而“圣人治天下，则以礼而不以理”，乃“无弊之道”。原因在于：“天下之人而皆从吾礼，则固善矣。不幸而有合乎礼，且大悖乎礼者，不得不以理晓之，此古治狱之官所以名之曰理也。礼者，治之于未讼之先，理者，治之于既讼之后也。然而遇君臣父子之狱，则仍不言理而言礼，舍礼而言理，是使天下多讼也。且礼者，天下无一人不可以遵行，而理则能明之者少矣。”^④《论语·子罕》：“子曰：‘麻冕，礼也，今也纯，俭，吾从众。拜下，礼也，今拜乎上，泰也，虽违众，吾从下。’”曲园则以为，“此在圣人则可耳，使胥天下之人，而使之斟酌乎理以定从违，则必有得而有失矣。幸而从纯之俭，可也，不幸而从拜上之泰，将奈何？固不如一概绳之以礼为无弊也”。^⑤因此，“圣人治天下以礼，不以理。理也者，不得已而用之于治狱，舍礼言理，是治狱也。治天下非治狱也，以治狱者治天下，而人伦之变

① 《呻吟语·菜根谈》，上海：上海古籍出版社2000年版，第54页。

② 《雕菰集》卷十，《理说》，收入刘建臻点校《焦循诗文集》，扬州：广陵书社2009年版，第182—183页。

③ 吕思勉《先秦学术概论》，昆明：云南人民出版社2005年版，第58页。

④ 俞樾《宾萌集》卷二，《礼理说》，《春在堂全书》本，页十三下—十四上。

⑤ 同上书，页十三下。按：原书作“拜下之泰”，误，兹改正。

滋矣”。文末说道：“后之君子，以理绳人，则天下无全人矣。呜呼，是司空城旦书也。”^① 曲园在此，提出了一个重要问题，即：严格的道德标准是针对自己而言，不可针对天下之人人。此即董仲舒所谓“仁义法”：“《春秋》之所治，人与我也。所以治人与我者，仁与义也。以仁安人，以义正我……仁之法在爱人，不在爱我；义之法在正我，不在正人。”（《春秋繁露第二十九·仁义法》）而后世理学家不免于此忽视。

吕诚之先生论理学，有云：“理学家之学，于理求其至明，于行求其无歉。”因此，“凡事皆欲从源头上做起，而所言遂不免于迂阔”。其“论治则欲复井田封建，善俗则欲行古冠昏丧祭之礼，皆坐此弊”。须知“宋儒所谓礼，实不可行于世”，因为“古代社会，阶级较后世为严。宋儒率古礼而行之，实于后世情形有所不合，人心遂觉其不安；人人皆觉其所行为不近情”。王阳明则以为，礼须“简切明白，使人易行之为贵”，“其言皆较宋儒为弘通。然必谓先王之法，可行之万世而准，则仍未免蓬之心。率此行之，必致仍以先王之法为本，以吾之意见，略加参酌，自谓可行之当世，则仍未必有当于世人之情耳。”^② 所言至为透彻。

总之，以理治国，其弊主要有二：（一）以理定是非，然而“有儒墨之是非，以是其所非，而非其所以是”（《庄子·齐物论》），徒滋纷扰而已。现代多元化的社会尤其如此；（二）在上者以其所谓理要求于人人，而对自己则不免宽恕。如《春秋繁露·仁义法》所谓，“乃反以仁自裕，而以义设人。诡其处而逆其理，鲜不乱矣”。“鲜不乱”的主要原因，在于缺乏一个“厚”字。《论语·泰伯》：“子曰：‘恭而无礼则劳，慎而无礼则蕙，勇而无礼则乱，直而无礼则绞。君子笃于亲，则民兴于仁；故旧不遗，则民不偷。’”明末张岱《四书遇》评曰：“上言无礼不可行，而礼必有所自始，始于何所，始于厚也。‘笃亲’节是君子敦厚，即是君子崇礼。”^③（按：这一段话，可说是对董仲舒所谓“仁之法在爱人，不在爱我”的极好诠释。）焦里堂对此，以“经、权”释之：“恭、慎、勇、直，经也。无礼则劳，无礼则蕙，无礼则乱，无礼则绞，不知权也，故圣人之转移天下也以礼。”^④ 易言之，“恭”、“慎”诸德目是经，亦是理，然而若不以礼行之，即成“劳”、“蕙”等，便是不知权，必致僨事，故“圣人之转移天下也必以礼”。可见所谓礼，即是恰到好处，无过，无不及。否则原则（经）或道理（理）再好，也是难行于世，且有负面作用。

《礼记·礼器》有曰：“礼，时为大，顺次之，体次之，宜次之，称次之。”王船山《礼记章句》的解释颇为清楚明白：

“礼”，谓制礼之意。“时”，乘天之时也。“顺”，因天之经也。“体”，以心体而知之也。“宜”，缘情事之必然而起义也。“称”，量其所可为与其所得为也。“时”者，创非常之原，故尤为重大。“称”，因乎在己之分，审量易知，故最为次。然五者因事各当，皆求其称，亦非有先后缓急之差也。^⑤

《礼记·曲礼上》则曰：“若夫坐如尸，立如齐，礼从宜，使从俗。”《礼记章句》的解释是：“‘从

① 同上书，页十四下—十五上。

② 吕思勉《理学纲要》，北京：东方出版社1996年版，第198—201页。

③ 张岱著，朱宏达点校《四书遇》，杭州：浙江古籍出版社1985年版，第192页。

④ 《雕菰集》卷十，《说权五》，收入《焦循诗文集》，第177页。

⑤ 王夫之《礼记章句》卷十，收入《船山全书》第四册，长沙：岳麓书社1991年版，第584页。

俗’，谓所使之国所习行之礼。上言学者去私循礼以为行礼之本，则自强于礼，而不挟己自是以拂乎人情，其于容貌之庄，权宜之中，亦举而措之而已。”^①可见所谓礼，必须因时，从俗，从宜，遵守一定的社会规范，不挟己自是而拂逆人情（此即孔子所谓“克己复礼”）。

《朱子语类》卷八十四《礼一·论考礼纲领》云：

本朝陆农师[佃]之徒，大抵说礼都要先求其义。岂知古人所以讲明其义者，盖缘其仪皆在，其具并存，耳闻目见，无非是礼，所谓“三百三千”者，较然可知，故于此论说其义，皆有据依。若是如今古礼散失，百无一二存者，如何悬空于上面说义？是说得甚么义？须是且将散失诸礼错综参考，令节文度数一一着实，方可推明其义。若错综得实，其义亦不待说而自明矣。^②

朱子意谓，古礼于今大都散失，欲求其义，只能悬空摸索，毕竟无甚意义。然而若进一层思考：即使穷极典籍，错综参考，令古礼的“节文度数”一一呈现于前，是否适合于今日之用？

乾嘉间儒者德清许周生（宗彦）《寄答陈恭甫同年书》有曰：

二十以后，始知经学，为之有年，乃悟三代去今久远，书籍散亡，典章制度，诚有不可考实者，自西汉之儒，已不免望文为说，况又二千载下乎？昔孔子学三代之礼，其去夏、殷，远者千余年，近才数百年，而已叹文献不足，无以征其言。至羲、农、唐、虞之礼，孔子固未尝言，且未尝学也。则使孔子生于今世，其所学者，不过由明溯宋而止耳。当不远追三代，为无征之言，而施诸当世，无一可用也。^③

持论平实，实事求是，不取无征之言，旨在通古今之变。

周生又有《礼论》三篇，其下篇谓，今日须“顺人情而制礼，斟酌今世之所宜而不必一一求合于古”，当“于繁密之中，得通变之道。四民异尚，不乖其业；五方异俗，不违其性”。所重在一“节”字，云：

盖人情所甚不便者，莫过于无节。无节则贫贱者常若有所不足，而富贵者亦终不能以自畅。即如一送终也，饰以彩绘，盛以鼓吹导从，甚且杂以俳优百戏，而又荡然无等威之辨，割其哀慕以从颓俗，此岂人情之所乐哉？以一推之，凡事莫不皆然。有圣人作，察人情之所便，事事而为之节，使上下有所遵守，吾见天下之人，从之如流水，唯恐不及已。适乡野者，与之相揖逊，乡人必肃然敬，且色然喜。吾观于乡，而知礼行之易也。^④

礼旨在“节”，节制之要则在辞让。若天下之人皆以为便，何不可行之有？

近人张孟劬（尔田）论礼曰：“礼也者，因民而作，追俗为制者也……治礼者贵其义而已，知其义则不泥其仪节矣。”^⑤“因民而作，追俗为制”八字，可谓礼的本质。所谓礼，本是根据民俗而制定的一套法式，又以此法式化民成俗。《毛诗·大序》曰：“治世之音安以乐，其政和；乱世之音，怨以怒，其政乖；亡国之音，哀以思，其民困。”孔颖达《疏》有云：“礼乐本出于民，还以教民，与夫云出于山复雨其山，火出于木反焚其木，复何异哉？”“本出于民还以教民”一语，正是“礼治”的精义。故张孟劬

① 王夫之《礼记章句》卷十，第14页。

② 黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》，北京：中华书局1994年版，第2178页。

③ 《鉴止水斋集》卷十，咸丰八年刻本，页十三。

④ 同上，卷十六，页九下——十上。

⑤ 张尔田著，黄曙辉点校《史微》卷七《礼论》，上海：上海书店出版社2006年版，第200页。

赞曰：“此唐人诂义最精者。”^①

礼既是“追俗为制”，所以泥古不化，必致扞格难通。民国丁卯（1927年）双流刘鉴泉作《礼废》一篇，畅论此义，指出“礼本俗仪，圣人无功焉”，“圣人所制者”乃是义，为“礼之所贵”，然而“义”并非圣人所造，而是本于“人情物理之自然”（按：此即“理”）。区区“仪物”，“自是因俗所有而用之耳，非特有所创也”。更申述说：

《王制》曰：“修其教，不易其俗。齐其政，不易其宜。”《曲礼》曰：“礼从宜，使从俗。”廖平撰《戴记例》曰：“典章如今之会典，宜俗如今之风气。试以昏礼论，所有礼节，不特南北不同，即一省一府之中，断难画一，因乎成例，囿乎习染，不尽拘也。礼者，圣人之程序，设此以示意，不能使天下皆出一途，大约不甚相远而已。礼云：‘三十而娶，二十而嫁。’岂能尽合，不过虚存此义而已。”此论是也。然则古之仪物自大节目及数重器有取义（如祭天牺牲、器用陶匏之类），外此大抵当时俗所常用，抑且因时地而不同明矣。^②

所论甚精。廖季平（平）所谓，礼为“圣人之程序，设此以示意，不能使天下皆出于一途，大约不甚相远而已”，最为有见。华夏国家所以能多元而大一统，维持至今，这一点至关重要。

三、礼与秩序

美国汉学家顾立雅（Herrlee G. Creel）有《中国治国术之起源》（*The Origins of Statecraft in China*）一书，运用大量金文资料，认为中国官僚体制始于西周。又指出：到公元前一世纪，中华帝国统治的地域，大于罗马帝国全盛时期的地域，在多个时期，其幅员往往更大于罗马帝国。中国有一个中央集权的行政机构，其成员为专业官僚，来自社会各个阶层。相比之下，美国在1789至1953年间，仅有百分之十八的高级官员来自社会下层。从公元元年开始，中国就有了高级公务员的退休金制度，而英国和美国，分别迟至1810及1920年，才有普遍的公务员退休金。^③

法国汉学家谢和耐（Jacques Gernet）在其名著《中国社会史》（*Le Monde Chinois*）中认为：“中国最出色的成就之一是在漫长的演变过程中，发展了复杂的政治组织形式，成为人类社会史上最完善者。一种统一的行政制度能够在如此早期便延伸到如欧洲幅员的广阔地域，而其居民的多样性堪与欧洲相比，这确实令人惊讶……中国政治功能发达，而且大大高于其他功能（军事、宗教、经济等功能），这是中国最显著的特点之一。”谢氏又以为：“由于政治功能占绝对优势，经济活动无法达到其他文明那种自主高度和专业高度，宗教活动与战争活动也不能达到这一点。无疑，华夏世界存在独立的宗教生活形式，存在战争传统与战争环境，也有过摆脱国家控制的异常活跃的商业部门，但是从来没有任何僧侣，任何军事集团，任何商业阶层能够在中国僭取政权。这大概是华夏世界经久不变的重大特点之一。”

① 张尔田着，黄曙辉点校《史微》卷七《礼论》，第295页（《礼记》7）。

② 刘咸忻《右书》卷二上，《礼废》，收入黄曙辉点校《刘咸忻学术论集（哲学编中）》，桂林：广西师范大学出版社2010年版，第381页。

③ H. G. Creel, *The Origins of Statecraft in China* (Chicago and London: The University of Chicago Press, 1970), pp. 1, 7.

在这方面，华夏世界有别于其他国度。”^①如此论断，确有见地。

中国历史上政治功能发达，大有助于华夏国家的持续及华夏世界的安定，自无疑问。然而传统中国的政治机构，不论如何复杂有效，就官员人数对居民的百分比而言，显然远比不上现代国家。另有一个重要原因不可忽视，即所谓礼治，与上述政治功能相辅相成，对维系社会秩序功不可没。

清初大儒太仓陆桴亭（世仪）曰：“见举大石者前呼邪许，后则应之，或左或右，杂而不乱。因举谓孚光曰：‘此处亦有礼乐。’”又曰：“林兆思《礼射图说》，大约仿古，似亦可行。然愚谓古人行礼，所为可贵者，非谓其一依图说，确然不移也。亦谓古人举事，处处皆有秩序，皆有仪文耳。”^②所强调的是秩序与仪文。任何大型机构内，保持一定的秩序及行事法式，人人为其所当为之事，机构方能维系于不坠。政治机构更须如此，否则上下相争，杂乱无章，离解体也就不远了。故司马温公（光）云：

天子之职莫大于礼，礼莫大于分，分莫大于名。何谓礼？纪纲是也。何谓分？君臣是也。何谓名？公侯卿大夫是也。夫以四海之广，兆民之众，受制于一人，虽有绝伦之力，高世之智。莫不奔走而服役者，岂非以礼为之纪纲哉？是故天子统三公，三公率诸侯，诸侯制卿大夫，卿大夫治士庶人。贵以临贱，贱以承贵。上之使下，犹腹心之运手足，根本之制支叶；下之事上，犹手足之卫心腹，支叶之庇本根；然后能上下相保而国家治安。故曰天子之职莫大于礼也。……是故以微子而代纣，则成汤配天矣；以季札而君吴，则太伯血食矣；然二子宁亡国而不为者，诚以礼之大节不可乱也。故曰礼莫大于分也。夫礼，辨贵贱，序亲疏，裁羣物，制庶事，非名不著，非器不形；名以命之，器以别之，然后上下粲然有伦，此礼之大经也。名器既亡，则礼安得独存哉？……故曰分莫大于名也。^③

礼在传统政治上的作用，这段话可谓发挥无余蕴了。

民国肇造，政治步入共和阶段。十七年（1928），太仓唐蔚芝先生《尚书大义》，以为共和时代尤需秩序，尤需规范，故尤需礼教。其内篇《〈尧典〉〈皋陶谟〉篇政治学（论三微五著心法要典）》以为，此二篇“大义凡八，著者厥有五，微者厥有三，皆修己治民之要道，无论古今中外政治家，举莫能外焉者也。”论“著义”第四云：“仓廩实而知礼义，故共和之治，尤以礼教为先。……礼之为教，秩序而已，故《尧典》曰‘秩宗’，《皋陶谟》曰‘天叙、天秩’，而《禹谟》亦曰‘九功惟叙，九秩惟歌’。礼原于天之则，民之秉彝，有礼节而后有秩叙，有秩叙而后能和，废礼而求秩叙，求上下之和衷，未之闻也。”^④

迨清末造，朝廷设礼学馆（光绪三十三年六月）。前此数年前已成立法律修订馆，旨在改订法律，此时又有礼学馆之设，“旧臣欲保存礼教故也”。^⑤清廷之意，实在调和：欲自立于今世，不可不趋新，以

① 谢和耐著，黄建华、黄迅余译《中国社会史》，南京：江苏人民出版社2008年版，第27页，第28页。

② 陆世仪《思辨录辑要·治平类·礼》，《四库全书》本，卷二十一，页一。

③ 《资治通鉴》标点本卷一，北京：中华书局1982年版，第2-4页。

④ 唐文治，陈文嘉点校《尚书大义》，上海：华东师范大学出版社2016年版，第50-51页。

⑤ 许国英（指严）《清鉴易知录》，《正编》卷二十七，北京：北京古籍出版社1987年版，影印1918年上海藻思堂排印本，页四五四上。

与列强争一日之短长；而欲长治久安，又不可不守旧，以维持纲常伦纪。吴县曹君直（元忠）应召入礼学馆，次年七月，都察院代奏举人陈焯呈请合订礼法以立宪政，有“修订礼书即参订宪法，相助为理，且择善而从”等语。君直以为礼书、宪法不可合订，指出：“今所谓宪法，就英法语言之，犹言政治法耳。自日本译其书，笔授者乃取《周礼》傅合之，曰宪法。殊不知《周礼》宪法专属刑禁，……后世犹以刑部为宪部，是其确证。”“然则《周礼》宪法既属刑禁，与礼无涉。今之宪法并非《周礼》所谓宪法，与礼更无涉矣。尚何礼书、宪法合订之有哉？”^①其意谓：刑与法为一类，德与礼为一类。礼纳上下于轨物之中，乃包全社会而言者，故礼可统摄宪法，宪法不可与礼并立。

礼既是“因民而作，追俗为制”（《史微·礼论》），故镇江柳劬堂（诒征）先生曰：“言礼而不言俗，未为知礼。”^②又曰：

礼俗之界，至难画分。笃旧之士以《士礼》及《周官》所载，皆先王之大经大法，义蕴闳深，不可以后世风俗相例。究其实，则礼所由起，皆邃古之遗俗。后之圣哲，因袭整齐，从宜从俗，为之节文差等，非由天降地出，或以少数人之私臆，强羣众以从事也。

“后世之礼，不必一准古俗”；“有后世之俗胜于古礼者”，礼亦“有行于古而中废，迄今复兴之者”；不可一概而论。^③

劬堂以为：

礼之函义孔多，就普通人所常言者明之，则礼者秩叙而已矣。樊然众生，漫无统纪，何以为羣，何以立国。整齐教诲，必有秩叙而后相安以生，故社会之初型，原于私欲争夺，争夺不已，脊脊大乱。聪明睿智之人，察其所以然，因势利导，循其原委，区其经曲，求其条理，定为秩叙，括之曰礼，故曰礼者，秩叙而已矣。秩叙者，本于人之性情，人之性情本于天，故《虞书》说典礼，谓之天叙天秩，天叙天秩，即《乐记》所谓天理，天理者，天然之条理也。

因此可说：

吾国一切典礼，皆依此伦理为之节度而文饰之。故欲知吾民族立国数千年，能由部落酋长达此大一统之国家，广宇长宙，雄长东亚，其根本何在，即在循此人类羣居之条理，以为立国之本。简言之，即以礼为立国根本。博言之，即以天然之秩叙（即天理）为立国之根本也。并世民族，构成发展，固亦不外此天然之条理。然吾民族年禩之悠久，统治之广袤，以史迹较之，成绩特殊，由果推因，其亦有循共同之轨而自致其优越之端欤。伦理之懿，尽人能言，亦更仆难罄。第就近人因他族之俗及吾国末俗流弊，而诟病吾国伦理者稽之，似诟病之端，皆缘未究礼经及史迹之嬗替，而归咎于前哲。实则古礼之协于民情，合于民治，其精美赅备，固非徒执臆见近事所可测定。^④

礼在国史上的作用，所谓“协于民情，合于民治”，固非近人徒知稗贩西说而忽于史迹者所得与知。

① 曹元忠《礼议》，收入《求恕斋丛书》本，卷上，页三下一五上。

② 柳诒徵《中国礼俗史发凡》，《柳诒徵史学论文续集》，上海：上海古籍出版社版1991年版，第613页。

③ 同上，页615，616，619-620。

④ 同上，页622-623，624。

四、礼与史

华夏文明能维持至今，统治如此广土众民，主要依赖的不是武力，不是财力，亦不是神教，而是行政制度与政治功能，尤其是社会上的礼教。1940年，吕诚之先生作《中国民族精神发展之我见》，中云：

我国幅员的开展，不是靠政治的占领，而是靠民族的同化。政治的占领是假的，政治之力一解纽，即将叛离而去。民族的同化是真的，一旦达成成功之后，就一合而永不可分了。以政治所占领之地论，世界各国确有大过中国的。以同一民族所占领之地论，世界各国就无足以与我匹敌的了。此等现象，吾人习惯焉则不以为异，一经比较，就可发见其是大成功。^①

所言甚谛。这“大成功”的原因，正是社会上礼教之能包容，能同化非我族类者。

王静安《殷周制度论》云：“周之所以纲纪天下，其旨则在纳上下于道德，而合天子、诸侯、卿、大夫、士、庶民，以成一道德之团体，周公制作之本意，实在于此。”又曰：“且古之所谓国家者，非徒政治之枢机，亦道德之枢机也。使天子、诸侯、大夫、士，各奉其制度、典礼，以亲亲、尊尊、贤贤、明男女之别于上，而民风化于下，此之谓治。反是，则谓之乱。是故天子、诸侯、卿、大夫、士者，民之表也；制度、典礼者，道德之器也。周人为政之精髓，实在于此。”^②此所谓政治、道德之“枢机”，周公制作以“纲纪天下”，旨在“纳上下于道德”者，正是礼。

柳劭堂《国史要义》一书，为近世绝大著作，窃以为价值当在章实斋《文史通义》之上。其所谓国史，既指华夏历史，又指历史上史书之撰作。书分十篇，末篇《史化》引《殷周制度论》后，有曰：

实则所谓合天下以成一道德之团体之精髓，周制独隆，而前此必有所因。虽周亡，而其精髓依然为后世之所因，不限于有周一代也。以近今而论，祠祭丧服，远异于周，然其意何尝不由周而来，犹存十之一二。故千古共同之鹄的，惟此道德之团体。历代之史匪账簿也，胪陈此团体之合此原则与否也。地方志乘、家族谱牒、一人传记，亦匪账簿也，胪陈此团体中一部分合此原则与否也。吾谓史出于礼，熟察之，莫非王氏所谓精髓之所寄也。^③

所谓道德团体，有其精髓，有其原则。由此可引申二项结论：一是“史出于礼”，其原则便是“纳上下于道德”；二是历代史书并非今人所谓账簿，而是胪陈此道德团体是否合乎礼义。

二三千年来，史迹演化递嬗，周时之礼与后世不免大相径庭，然而所谓礼意，则毕竟无异。如近人林景伊（尹）所谓：“礼者体也，履也，所以体国经家，定社稷，序民人，利后嗣也。《孝经》曰：‘安上治民，莫善于礼。’是以礼制不同，礼仪有异，而礼意则一。”^④劭堂以为：《左传》、《公羊》、《谷梁》“三传之释《春秋》也，各有家法，不必尽同，而其注重礼与非礼则一也。……其他言礼与非礼者，不可胜举。后世承之，褒讥贬抑，不必即周之典法，要必本于君臣父子夫妇兄弟之礼，以定其是非。其饰辞曲笔无当于礼者，后史必从而正之。”由此得出结论：

① 《吕思勉遗文集》上册，上海：华东师范大学出版社1997年版，第193页。

② 王国维《观堂集林》，石家庄：河北教育出版社2003年版，第232页，第242页。

③ 柳诒徵《国史要义》，台北：台湾中华书局1984年版，影印1948年上海中华书局本，第218页。

④ 林尹《中国学术思想大纲》，台北：台湾商务印书馆2004年版，第20页。

礼者，吾国数千年全史之核心也。^①

这句话，可说是史学泰斗的大判断。

劬堂弟子缪赞虞（凤林）有《中国通史要略》，云：

世界各国，皆尚宗教，至今尚未尽脱离。吾国古代，亦信多神；然《左传》称颛顼纪官，为民师而命以民事，其时已渐脱离神权。圣哲继世，建立人伦道德，以为立国中心，洒洒数千年，皆不外此：此吾国独异于他国者。故论中国文化，以人伦道德为根本……盖吾国之学，不讲超人之境，惟以人为本位，故立国根本与文化中心，惟在人伦道德，而其所发明之道德，亦卓卓非他国所及。^②

华夏文明正因脱离神权甚早，而且文字发达亦甚早，故文明早期即有史官的设置，为部落酋长的左右手，“而后凡百事为，乃有所率循而不紊，民之所仰，职有所专。由是官必有史。而吾国之史官，乃特殊于他族”。劬堂又曰：

《说文》释“史”曰：“史，记事者也。”是为通义，吾国与他族之史，皆记事也。《周官》释“史”曰：“史掌官书以赞治。”此为吾史专有之义：由赞治而有官书，由官书而有国史，视他国之史起于诗人、学者，得之传闻，述其轶事者不同。世谓吾民族富于政治性，观吾史之特详政治及史之起源，可以知其故矣。^③

《周礼·春官宗伯》有“五史”之职，“五史皆属春官宗伯，春官为典礼之官，即《尧典》之秩宗伯夷，以史官典三礼，其职犹简，故宗伯与史，不分二职。历夏、商至周，而政务益繁，典册益富，礼法益多，命令益伙，其职不得不分。然礼由史掌而史出于礼，则命官之意，初无所殊。“古制既明，史原乃有可考。史官掌全国乃至累世相传之政书，故后世之史，皆述一代全国之政事，而尤有一中心主干，为史法、史例所出，即礼是也。”更须知：

古史浩繁，人难尽阅，掌档案者既有全文，必为提要。苟无提要，何以诏人？故史官提要之书，必有定法，是曰礼经。《左传》隐公七年春：“滕侯卒，不书名，未同盟也。凡诸侯同盟，于是称名，故薨则赴以名，告终称谥也，以继好息民，谓之礼经。”杜预谓此言凡例，乃周公所制礼经也。周公所制，虽无明文，要以五史属于礼官推之，史官所书，早有礼经以为载笔之标准，可断言也。^④

由此可说：“史家全书之根本，皆系于礼。”“夫本纪、世家何以分？分于礼也。封爵、交聘何以表？表以礼也。列传之述外戚、宦官、佞幸、酷吏、奸臣、叛逆、伶官、义儿何以定名？由礼定之也。名臣、卓行、孝友、忠义何以定名？以礼定之也。不本于礼，几无以操笔属辞。第以镕冶之深，相承有自，漫谓故事当尔。遂未溯其本原，斯则就史言史者之失也。”就史言史者之所以失，乃在不识史原，“以仪为礼”。“不知典章、制度、节文、等威、繁变之原，皆本于天然之秩叙，故《皋陶谟》之言典礼，曰‘天叙天秩’。天不可见，则征之于民，曰‘天聪明自我民聪明，天明威自我民明威’。”劬堂又曰：

① 《国史要义》，第1-2页（《史原第一》）。

② 缪凤林《中国通史要略》，北京：东方出版社2008年版，第45页，第47页。

③ 《国史要义》，第1-2页（《史原第一》）。

④ 同上，第5页，第7页（《史原第一》）。

民俗之兴，发源天性。圣哲叙之，遂曰天叙。推之天子、诸侯、大夫、士庶，宜有秩次，亦出于天。而礼之等威差别，随以演进矣。从民俗而知天，原天理以定礼，故伦理者礼之本也，仪节者礼之文也。观秩叙之发明，而古史能述此要义，司马迁所谓“究天人之际”者，盖莫大乎此。徒执书志以言礼，不惟隘于礼，抑且隘于史矣。^①

要言之，操笔著史，须有准绳，史法、史例种种，皆由此而出。此准绳则本于天然的秩序，故曰“天叙天秩”。因神权已破，此所谓“天”，实则是民俗之自然而然者，此即礼之所由来。司马迁所谓“究天人之际”，正是指此而言。

《左传》昭公二年载：晋侯使韩宣子（起）聘鲁，“观书于太史氏，见《易象》与鲁《春秋》”，感叹道：“周礼尽在鲁矣，吾乃今知周公之德与周之所以王也。”劬堂解释道：

鲁之《春秋》何以能见周礼，而他国之《春秋》不能见乎？此一疑问也。学者但取《墨子·明鬼篇》所述周之《春秋》、燕之《春秋》、宋之《春秋》、齐之《春秋》所载神鬼之事，与孔子所修之鲁《春秋》相较，即知鲁之《春秋》最重人事，不载一切神话，其体最为纯洁，其书最有关于政治。故韩愈以“谨严”二字目之。古史起于神话，吾国何独不然。惟礼官兼通天人，而总摄国政，知神话之无裨人事，乃有史例以定范围。虽周宣王时之《春秋》，尚记杜伯之事，亦见《国语》，非墨子所臆造。以至左邱明之所传，《山海经》之所载，搜神述异往往而有，而鲁之《春秋》不此之务，惟礼为归，此韩起所以云然。

尽管“史官所持之礼，仅能为事外之论评”，然而“赖此一脉之传”，“世教”得以维系。“虽社会多晦盲否塞之时，而史书自有正大光明之域”。正因如此，“他族史籍，注重英雄、宗教、物质、社会，第依时代演变，而各有其史观，不必有纒纒相承之中心思想”。而华夏之史，“以礼为核心，则凡英雄、宗教、物质、社会，依时代之演变者，一切皆有以御之，而归之于人之理性，非苟然为史已也”。

总之，此为华夏民族特异于其他民族者。“各民族之先哲，固皆有其约束联系其羣之枢纽，或以武功，或以宗教，或以法律，或以物资，亦皆擅有其功效。吾民族之兴，非无武功，非无宗教，非无法律，亦非匮于物资，顾独不偏重于他民族史迹所趋，而兢兢然持空名以致力于人伦日用。吾人治史，得不极其源流而熟衡其利弊得失之所在乎？”^②

1976年，饶固庵（宗颐）先生完成其《中国历史上之正统论》，其《通论·结语》以为，“史家任务，要必折衷于正”，云：

Reinhold Niebuhr 从神学观点以论史学，而提出 Moral judgments are executed in history 一意，且云必须 gives meaning to history，此即孔子所云“其义则丘窃取之矣”。盖历史于事与文之外，大有事在，即义是矣。（或谓此所谓义，即《史记》所谓“制义法”，非也。按义法重在作史之法例，取义浅狭，不足以语此。）历史上之裁判，既为史家应有之责任。所谓 moral judgment 者，西方或决于神断，稽之往史，古埃及依神力为裁断，凡人之终，必受秤之

① 《国史要义》，第9-10页（《史原第一》）。

② 同上，第18页（《史原第一》）。

衡量以定其功罪。吾谓神断之秤，不如历史之秤。历史之秤，是谓之正。^①

所谓历史之秤，即“正”，或曰“义”，劬堂以为，是谓“生民之本”：“史有三要素，曰事，曰文，曰义。”“孔子治史，重在义理”，然而此非孔子独创，“春秋贤者之治史，皆注重史义”。“《诗》《书》礼乐，先王法志，皆历史也。当时之讲历史，重在能知德义之府、生民之本。……故孔子治《春秋》，窃取其义，亦以示生民之本，使人不忘百姓耳。不知生民之本、德义之府，治史果何为乎？”章实斋“有见于此，故为史家说明第一义曰：史之义出于天。”刘知几斤斤于史法史笔，其所论者“何一不本于善善恶恶”之义。^②而“义”本于天然之秩序，即所谓礼，史例、史法等等，正由此而出。

史之所重，既在持正义，梁、隋以来，于是有“正史”之名。所谓正史，一般以为须是纪传体。然而除此之外，还须注意一个“正”字。劬堂指出，梁阮孝绪有《正史削繁》一书，其书今虽不传，疑即其《七录》所谓“国史有别于伪史者也”。于是便有所谓正史、伪史、杂史、霸史诸名目。共和时代，政体既异于前世，“正伪杂霸之辨，似可存而不论”。“然民族主义及政权统一皆今之所最重，亦即吾史相承之义有以启之。”“炎黄以来，吾史虽有封建郡县之殊，禅让世及之制，而羣经诸子，以迨秦汉纪载，述吾政教所及之区域，赢缩不同，地望互异，要之必骈举东西南朔所届，以示政权之早归于一。”此即所谓“天下”观念。

由天下之观念而有“天下非一人之天下也，天下之天下也”之观念（《吕氏春秋·贵公》），又有“天下非一家之有也，有道者之有也”之观念（《逸周书·殷祝》）。故曰：垂三统，列三正，去无道，开有德，不私一姓。此实吾民族持以衡史最大之义。其衡统一之时代，必以道德为断。三统五德，不必拘一姓之私，而无道者虽霸有九州岛，不得列之正统。^③

天下并非属于一家、一姓、一团体，而是属于普天下之人人。二千余年来，此义传承不绝。1911年，推翻帝制，建立共和，颇为容易，与此公天下之义大有关系。吕诚之先生以为，儒家推崇唐、虞禅让，将尧、舜理想化，所说虽非“史事之真”，在帝制下，亦无由行其理想，“而国为民有之义，深入人心，卒成二千年后去客帝如振箝之局，儒家之绩亦伟矣”。^④

历史上各朝代、各政权，孰为正统，孰为非正统，众说纷纭，莫衷一是。近代新会梁任公（启超）作《新史学》，“谓中国史家之谬，未有过于言正统者”。认为所谓正统，绝不可给予夷狄、篡夺、盗贼。曰：“统也者，在国非在君也，在众人非在一人也，舍国而求诸君，舍众人而求诸一人，必无统之可言。”劬堂就此说道：“此梁氏当清季在海外之言论，自谓能翻数千年之案，其实不予夷狄、篡夺、盗贼，即吾史数千年相承之义，并未能于传统之学说之外，有所发明。且所谓统在国非在君，在众人非在一人，则国族之统，正当求诸众史矣。”因为中国与夷狄之分，在于礼义，不在地域。“既知不持正统者之同一尚统一，尚正义，其所持之正义，同一去无道，开有德，不私一姓，是实吾国传统之史义，即亦可以明于持正统论者基本观念，亦无异于不持正统论者也。”史家所持，以衡评历代史迹者，即所

① 《中国历史上之正统论》，上海：上海远东出版社1996年版，第79-80页。按：此书前有某君序，于国庵宗旨不甚了了，故于其“道德批评”大不以为然。如此介绍，真可谓佛头着粪。

② 《国史要义》，第130-131页，第137页（《史义第七》）。

③ 同上书，第50-53页（《史统第三》）。

④ 《禅让说平议》，收入《吕思勉读史札记（增订本）》，上海：上海古籍出版社2005年版，第60页。

谓“名教”。“辨统以名，责实亦以名。”“予之以统之后，又一一判其贤不肖”，所持者仍是“名教”。而且“一代之统”是否属于“正”，乃“大共之名”；“某君某主之贤否”，则是“个别之名”。“史家已于个别各有论赞，而犹欲总其全体而判其正否”。^①足见“名”在国史中的地位。

古代文字，即谓之“名”。中国地域广大，方言众多，而文字则统一，即所谓“书同文”，此即“正名”之功效。故劬堂曰：“名之为用，明民广教，为政治统一之工具，初非为礼家表彰彰，史家立法法也。然世变相沿，文质递变，为礼者乃详为区别，以表彰彰。”

原礼之初意，由幼而冠，由冠而艾，勗以成人，昭其进德，要之没身加以考核，大行受大名，细行受细名，其律人若是之严也。……故孟子曰：“名之曰幽厉，虽孝子慈孙，百世不能改。”楚共王之歿，自请为灵若厉。（《左传》襄公十三年）躬之不淑，则受谴人天，元首之尊，莫逃公议。此所以为名教。

凡此种种，溯其源，皆出于礼。故曰：“史本于礼而尚文。”此《春秋》之所以作也，故《庄子·天下篇》云“《春秋》以道名分。”略举数例：“杞君来朝，用夷礼而称子。”“郑克叔段，示灭兄弟之恩。”“晋杀申生，以彰父子之变。”劬堂评曰：“其文极简，而示礼极严，执名分以治人，而人事悉括于其中而无所遁。”此即《春秋》所谓义法：

义法之严，至一字必争其出入。由此可知，名者人治之大，古人运之于礼。礼失而藉史以助其治。而名教之用，以之为约束联系人羣之柄者，亘数千年而未替。以他族之政术，本不基于礼义名教，而惟崇功利之史籍较之，宜其凿枘而不相入矣。^②

所谓礼，严君臣之分，大为今人所诟病。劬堂对此说道：“学者读中国史籍，必先明吾国古代君臣之义，而后于秦汉以降君主制度演变之得失，始有一正确之权衡。其主要之语曰：‘天生民而立之君，使司牧之。’（师旷语见前。按：见《左传》襄公十四年。）故曰‘民为贵’，‘得乎丘民而为天子。’其他以民为主之精言，不可缕举。《吕氏春秋》虽有‘长出于争’之语，而《恃君览》又曰：‘君道立则利出于羣’，且盛言无君之害，及德衰世乱，递兴递废之故。”劬堂的解释是：

盖人羣之组织，必有一最高之机构，统摄一切，始可得谋大羣之福利。一切礼法，皆从此出。而所谓君者，不过在此最高机构执行礼法，使之转一不乱之人，而其臣民非以阿私独禪此权于一人，此一人者亦非以居此最高之机构为其私人之利。故孔、孟皆曰“舜禹有天下而不与”。苟言民主之真精神，殆莫此言若矣。

司马温公作《通鉴》，重在“礼法之不可隳”，黄梨洲（宗羲）作《原君》《原臣》《原法》诸篇，强调“君位之不可私”。二者合而观之，乃知“杜专制，绝乱萌，义各有当”。要而言之，“择两端之中，明相反之义，而后可以治经，可以治史，而后可以无适无莫，而立人之义于天下。”以“君臣之义”而论，“凡弑君称君，君无道也；称臣，臣之罪也。盖言为君为臣，皆须各尽其道，臣不可以犯义而弑君，君亦不可以无道以致弑。二义不相反而相成。”^③礼义、名教之有关于国史者，为此数语道尽。

① 《国史要义》，第59-60页（《史统第三》）。

② 同上，第13-16页，第17-18页（《史原第一》）。

③ 同上，第145-147页，第142-143页（《史义第七》）。

劬堂论“史化”，有曰：“为国以礼，为史以礼。礼者，理也，以故迄今大多数之人犹都明理。此其化之源远流长，有如李白诗之‘抽刀断水水更流’者，不易以时代画分也。”然而礼之所重，在别异，在差等，而今人强调平等，二者看似极不合。劬堂则曰：

荀卿最精于礼，而极言制礼义以分之谓之至平。又其表示最平等之义曰：“虽王公士大夫之子孙，不能属于礼义，则归之庶人；虽庶人之子孙也，积文学，正身行能，属于礼义，则归之卿士大夫。”（《王制篇》）此自春秋讥世卿，以至后世之重世族门第，终归于考试之原理，具于是矣。强不平为平，何如因其智愚贤不肖之差等之为平乎。

劬堂在此，更进一解曰：

他族之言平等，多本于天赋人权之说，吾国之言平等，则基于人性皆善之说。然人性皆善，特原其始耳。至列于礼之阶级，则相差而不平矣。吾之圣哲又为之下一定义曰：“自天子至于庶人，壹是皆以修身为本。”（《大学》）则礼之阶级为表，而修身之平等为里，显示阶级制度不足以限人，而人之平等，惟在道德。何其言之无剩义也！……礼之精髓，能合智愚贤不肖而平等，此吾史之所以无阶级争斗之故欤。^①

对于礼与国史的关系，阐释精当，亦可说是“言之无剩义”了。

Li in Chinese History

Yan Shoucheng

(Chinese of School of Humanities, Nanyang Technological University, Singapore)

ABSTRACT: The prop of Sinic Civilization, which has continued until now without interruption, is neither force nor wealth, much less religion, but instead the administration system and political functioning, and as much as important, the rule of *li*. *Li* is inclusive, not just rites and rituals; it emphasizes social order and norms. Moreover, *li* changes with the times; as the Tang Confucian scholar Kong Yingda remarks, *li* derives from the people and in return teaches them. It is the essence of the rule by *li*, which means, as the modern historian Liu Yizheng indicates, “the order of social life”, and can be regarded as the basis of the Sinic state. It is also what “the teaching of names” implies; its focus is on the idea of justice. “The principle of *li* must not be undone”, and “the rank of monarch must not be privatized”; these two old sayings should be combined, as Liu points out, to have a complete understanding of *li*.

Keywords: *li* (rituals, social norm), *li* (principle), order, Chinese history, Liu Yizheng

^① 《国史要义》，第 218-220 页（《史化第十》）。