

# 斯文不喪

## ——中古儒學傳統與隋代唐初的政治文化\*\*

傅 揚\*

### 摘 要

學界對中古儒學的評價不高，研究亦多停留在相對表面的層次。但究諸實際，欲理解中古史和中古思想文化史，儒學仍有不可或缺的重要性。本文認為，吾人應將儒學視為一文化傳統，並將其置於中古思想史的脈絡中加以研究：經過東晉（317-420）以降南北分裂造成的衝擊，以及與其他文化傳統的互動，儒學傳統是以典籍和知識為基礎，以教化為務，旨在建立理想政治、社會秩序的文化傳統。以隋代唐初（六世紀末至七世紀中）為例，在中古前期儒學傳統遭破壞的背景下，隋朝以「復漢魏之舊」為目標，試圖縮合南北統一的現實與儒學傳統的政治和文化理想。初唐君臣反思隋朝速亡，更細緻地考慮儒學傳統和政治的關係，並在文學文化的刺激下，提出關於文治和治國當用儒者的論述。本文指出，儒學傳統在隋代唐初依然具備活力，並在政治領域享有規範性的影響力，型塑政治文化的面貌。

**關鍵詞：**儒學傳統、文化傳統、中古思想史、隋代唐初、政治文化

---

2014 年 7 月 29 日收稿，2015 年 5 月 26 日修訂完成，2015 年 11 月 30 日通過刊登。

\* 作者係英國劍橋大學東亞系博士候選人。

\*\* 本文撰寫過程中，先後承陳弱水、閻鴻中、田浩（Hoyt C. Tillman）、麥大維（David McMullen）、夏克勤等師友惠賜寶貴意見和資料。文中部分內容，曾獲臺灣大學歷史系金品獎獎勵（2008）。《漢學研究》二位審查人的針砭，亦令本文避免許多不成熟的錯誤。在此謹致謝忱。

## 一、引 言

學者論中國中古以至古文運動興起前的儒學，每每給人消沉、無創造性的印象。陳寅恪（1890-1969）晚年在〈論韓愈〉一文中便指出，唐太宗（598-649；626-649 在位）崇尚儒學「不過承繼南北朝以來正義義疏繁瑣之章句學耳」；換言之，初唐儒學不過承魏晉之舊。<sup>1</sup> 就一時代的學術創新而言，陳寅恪的話固然沒錯。但這種論述不免給人一種印象，即這段時期的儒學沒有值得學者用力探討的必要。此想法一來是有見於當時佛學昌盛；二則不免將儒學等同於經學，由經學發展來論儒學。<sup>2</sup>

但儒學不等於經學。<sup>3</sup> 儒學雖以儒家經籍為中心，但經學並不能包含整個儒學。經學代表的只是以經典為官學內容的特定儒學傳統。儒學經兩漢（202 BC-AD 220）立為官學，又經魏晉南北朝（220-589）的發展，其影響及於政治、社會及其他文化層面。陳寅恪也充分承認此點，認為「二千年來華夏民族所受儒家學說之影響，最深最鉅者，實在制度法律公私生活之方面，而關於學說思想之方面，或轉有不如佛道二教者。」<sup>4</sup> 錢穆（1895-1990）也指出，在魏晉南北朝時期，儒學深刻影響當時的家族與禮法觀念，型塑當時士人生活的面貌。<sup>5</sup>

當然，有一個問題必須釐清：本文所謂的中古儒學，指的究竟是什麼呢？本文所謂「中古」，相應於中文學界使用的「中古史」概念，即漢末至唐朝滅亡，約略為三至十世紀的時期。文中「中古前期」，則大致對應於魏晉南北朝，

- 
- 1 陳寅恪，〈論韓愈〉，收入氏著，《金明館叢稿初編》（北京：三聯書店，2001），頁 321-332。
  - 2 皮錫瑞，《經學歷史》，第 7 章〈經學統一時代〉（北京：中華書局，2004）。對南北朝經學較全面的討論，見焦桂美，《南北朝經學史》（上海：上海古籍出版社，2009）。
  - 3 朱維錚，〈中國經學與中國文化〉，收入氏著，《中國經學史十講》（上海：復旦大學出版社，2005），頁 10-13。
  - 4 陳寅恪，〈馮友蘭《中國哲學史》下冊審查報告〉，收入氏著，《金明館叢稿二編》（北京：三聯書店，2001），頁 283。
  - 5 錢穆，〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉，收入氏著，《中國學術思想史論叢·卷三》（合肥：安徽教育出版社，2004），頁 125-186。

即三至六世紀末。本文認為，欲盡可能理解中古儒學的全貌，我們絕不能跳過此時期的儒學史與思想史。

有三部雖非直接論述中古儒學，其視野卻極富啟發性的英文專著。麥大維（David McMullen）較全面分析唐代儒學與國家禮制、知識文化活動的關係，強調唐代儒學傳統和學術文化活動，應置於國家的政治與文化建設下加以考慮，且並未如一般以為的缺乏活力。<sup>6</sup>包弼德（Peter Bol）在論述中古前期思想氛圍時，從承繼「文」和文學的角度出發，指出當時許多知識人認為文學的使命在發揚文化傳統（儒家精神），整體觀察值得注意。<sup>7</sup>陳弱水則認為，中國中古的儒、釋、道絕非三個不相干涉的文化傳統，提出當時知識階層「外儒內道」或「外儒內佛」的「二元世界觀」概念，有助理解中古士人的心靈結構。<sup>8</sup>

上述研究各有勝義，但就中古前期儒學的內涵與表現形式論，仍有未盡之憾。出於資料與研究成果的限制，欲理解八世紀前的中古儒學，從隋代唐初著手不失為一可行的做法。以下我將儒學視為一「文化傳統」，並以中古思想史的重要線索為據，以隋代唐初（迄七世紀中、唐太宗貞觀時期）的政治文化為中心，嘗試為中古儒學傳統的課題，提供一些不同且更深入的觀察。

## 二、中古思想史視野下的文化傳統

首先應澄清的是本文所謂「文化傳統」的涵義。「文化傳統」一語可再析分為「文化」與「傳統」二詞。本文「文化」一詞著重之向度，是人類成系

---

6 David McMullen, *State and Scholars in T'ang China* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). 中文的儒學史著作亦有著眼於此者，但敘述多分析少，如許凌雲，《中國儒學史·隋唐卷》（廣州：廣東教育出版社，1998）。

7 Peter K. Bol, *"This Culture of Ours": Intellectual Transitions in T'ang and Sung China* (Stanford: Stanford University Press, 1992). 關懷較接近的研究，見 Anthony DeBlasi, *Reform in the Balance: The Defense of Literary Culture in Mid-Tang China* (Albany: State University of New York Press, 2002).

8 Jo-shui Chen, *Liu Tsung-yüan and Intellectual Change in T'ang China, 773-819* (Cambridge: Cambridge University Press, 1992). 亦見陳弱水，《唐代文士與中國思想的轉型》（桂林：廣西師範大學出版社，2009），頁 66-97。

統的精神與思想活動成就；它們提供人一個理解、詮釋外在事物的參考架構。本文所謂「傳統」，指的是經年累月積累，對當下人類活動具有規範性力量的要素。<sup>9</sup> 合而論之，「文化傳統」意指長期積累形成的思想觀念體系及其實踐，具有規範力量，且在知識和心態結構中，提供理解和詮釋活動的基礎與參照。<sup>10</sup> 「文化傳統」一詞還有一個優點：它可以凸顯受外在環境變動影響的同時，「文化」仍立基於自身的核心概念與知識預設持續發展，以形成一「傳統」。

中國中古的人已多少自覺意識到「文化」為一獨立領域。對當時人來說，文化強調的是精神生活的價值。在當時人言談與著述中，常以「學」、「教」、「道」表示之。<sup>11</sup> 撇開其具體所指，我們可以看到諸如「儒學」、<sup>12</sup> 「文學」、<sup>13</sup> 「儒教」、<sup>14</sup> 「佛教」、<sup>15</sup> 「道教」、<sup>16</sup> 「儒道」、<sup>17</sup> 「佛道」<sup>18</sup> 等用語。這些用例應可說明，當時人心目中明顯有「文化領域」的存在，儘管其內涵與邊界不盡清晰。讀者不難發現，在此是從士人、文化精英的角度出發考慮當時的文化傳統；對過去的人來說，今日所謂的庶民文化，往往被視為生活方式的內容，若不依附於其他思想觀念叢集，其本身並不具備獨立成為文化傳統的條

- 
- 9 筆者所論頗得益於 Edward Shils (1910-1995)，參考 Edward Shils, *Tradition* (Chicago: University of Chicago Press, 1981), pp. 12-21, 34-62。
- 10 類似理解亦見余英時，〈從價值系統看中國文化的現代意義〉，收入氏著，《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版公司，2004），頁 1-51。
- 11 這三個詞及其用法值得深入和長時段的觀念史與思想史考察，在此無法細論。關於「教」的概念，可參考（日）小林正美，〈三教交渉における「教」の觀念〉，收入氏著，《六朝道教史研究》（東京：創文社，1990），頁 511-538。
- 12 可見唐·姚思廉，《梁書》（北京：中華書局，2003），卷 27〈明山賓傳〉，頁 405；北齊·魏收，《魏書》（北京：中華書局，1988），卷 52〈劉昶傳附劉顯宗傳〉，頁 1161；唐·魏徵等，《隋書》（北京：中華書局，2002），卷 2〈高祖本紀下〉，頁 46。
- 13 南朝梁·蕭子顯，《南齊書》（北京：中華書局，1997），卷 34〈庾杲之傳〉，頁 616；《魏書》，卷 85〈文苑傳序〉，頁 1869。
- 14 《梁書》，卷 48〈儒林傳序〉，頁 662；《魏書》，卷 8〈世宗宣武帝本紀〉，頁 204。
- 15 《魏書》，卷 96〈僭晉司馬叡傳附司馬德文傳〉，頁 2110；唐·李百藥，《北齊書》（北京：中華書局，2003），卷 45〈文苑·樊遜傳〉，頁 611。
- 16 《魏書》，卷 66〈崔亮傳附崔光伯傳〉，頁 1484；卷 114〈釋老志〉，頁 3036。
- 17 《魏書》，卷 46〈李訢傳〉，頁 1040。
- 18 《魏書》，卷 53〈李孝伯傳附李瑒傳〉，頁 1177；《隋書》，卷 77〈隱逸·李士謙傳〉，頁 1753。

件。

本文從思想史角度，論析中古儒學傳統和隋代唐初政治文化的互動。借用葛兆光的話，本文是以思想和觀念活動為對象，「敘述一個有政治、社會和文化具體背景」之「歷史過程」。<sup>19</sup>是故，欲把握中古思想史的線索，勢必得對當時的歷史環境有較清楚的認識。

中古前期歷史的千頭萬緒中，有兩點與本文有直接關係。首先，這是個南北分裂的時期。自西晉永嘉之亂（311）以至隋朝統一天下（589），近三百年的分裂帶來頻繁的戰爭、社會動盪和文化建設的破壞。<sup>20</sup>尤有甚者，政治分裂的本身，對當時人心理造成不容忽視的衝擊，影響他們的世界觀。<sup>21</sup>儒學傳統既是大時代的一分子，儒學又與政治、文化和教化息息相關（詳下），受此政治局勢之影響不可謂不大。隋代唐初在中古史上，是中國南北再次統一的初始階段；以這段時期為中心，吾人當可透過歷史環境的變化，考察中古儒學傳統對時代的回應及其面貌。其次，中古前期亦見證不同文化傳統的勃興。欲深究中古儒學傳統的歷史面貌，勢必得考慮它在不同層面與其他文化傳統的互動。

請先考慮儒學作為一文化傳統的特色。欲討論中古儒學傳統的作用與影響力，勢必得對「儒學」的內涵與表現層面略作申說。我認為「儒學」包含從孔子以來即保有的核心關懷與思想預設，亦有經歷史發展而更新、汰換的要素。以前者而論，儒學可謂以經典所載的知識與倫理規範為基礎，主張將經書中的聖人之道應用於個人、家庭、社會以至國家等各種場合，其核心關懷是透過合宜的途徑，在各種「關係」（如君臣、父子、夫妻）中建立符合經典理念的秩序。自東周以至晚清二千多年間，儒學遭遇過種種內外因素的變化，但大體而言，上述的核心內涵應未受根本動搖。要言之，儒學傳統就像一個由種種相關典籍、知識、行為規範所疊積而成的文化清單（repertoire），既沉澱、影響歷史當事人的生活與思考，也提供他們各取所需的彈性。在中

19 葛兆光，〈歷史學意義上的新思想史〉，收入氏著，《思想史研究課堂講錄續編》（北京：三聯書店，2012），頁67。

20 羅炳綿，〈西晉迄隋戰亂之損害〉，《新亞學報》5.1(1960.8): 179-365。

21 Charles Holcombe, "The Exemplar State: Ideology, Self-Cultivation, and Power in Fourth-Century China," *Harvard Journal of Asiatic Studies* 49.1(1989.6): 93-139.

古中國，儒學傳統在學術文化、禮儀規範和政治社會實踐等層面上，仍維持強大的生命力。

讓我們利用北周釋道安的〈二教論〉（570），透過「他者」（the other）的眼睛來觀察中古時期對儒學傳統的看法。〈二教論〉將形形色色的思想、信仰歸諸「佛」、「儒」二教，「佛」為內教，「儒」為外教，且內優於外。<sup>22</sup> 道安假「通方先生」之口，先於「歸宗顯本」一節中斷言「儒教」是「淳風稍離，丘索之文乃著」後「包論七典，統括九流」的「治國之謨」、「修身之術」，再援引《漢書》〈藝文志〉的記載說明儒、道、墨、法諸家之所本及其長處，最後總結曰「若派而別之，則應有九教；若總而合之，則同屬儒宗。論其官也，各王朝之一職；談其籍也，並皇家之一書。」<sup>23</sup> 這段記載有兩點可注意。首先，道安以「儒教」涵括周秦以降、佛教出現以前的所有學術流派，認為它們「同屬儒宗」，顯示中古儒學傳統邊界的模糊。其次，九流「同屬儒宗」的一個根據，在於它們都有賴以成說的典籍書冊，而儒學傳統正是以經典為核心，故可包舉眾家。對道安而言，儒學、儒教是以故有典籍（皇家之書）為中心的文化傳統。

道安對儒教的另一觀察，是認為它與王朝治術息息相關，即「救形之教」、「外教」。上引文字以「王朝之一職」、「皇家之一書」來界定儒教性質；在「君為教主」一節，此義表達得更加顯豁：

夫帝王功成作樂，治定制禮，此蓋皇業之盛事也。……百王同其風，萬代齊其軌。若有位無才，猶虧弘闡；有才無位，灼然全闕。昔周公攝政七載，乃制六官；孔老何人，得為教主？<sup>24</sup>

文中強調「位」的優先性，「有才無位」不如「有位無才」，所以後文說孔子雖然「聖達」，卻是「無位者也」，他述而不作只是發揚文軌，「非為教源」。<sup>25</sup> 由此而論，儒教須得政治地位之助，方可能達到其目標：作為外教以「救形」。前文已指出，道安認為儒教的性質是「治國之謨」、「修身之術」，但合而觀之，

22 北周·釋道安，〈二教論〉，原載《廣弘明集》，卷 8。今據近人標點本，見石峻等編，《中國佛教思想資料選編》第 1 冊（北京：中華書局，1981），頁 344-363。

23 釋道安，〈二教論〉，頁 345-346。

24 釋道安，〈二教論〉，頁 349。

25 釋道安，〈二教論〉，頁 349。

修身仍以治國為依歸。在「儒道升降」節中，道安論老子思想，總結認為「老氏之旨，本救澆浪，虛柔善下，修身可矣。不尚賢能，於治何續？」貶抑其地位，足見「治國」是考量外教、亦即儒教的重要標準。<sup>26</sup>簡言之，道安所論述的儒學傳統，是以典籍為中心，並以政治和教化為己任的文化傳統。

請再論中國中古政治、社會環境對儒學傳統的衝擊。從很多方面可以看到，中古前期的動盪，對文化發展有巨大的負面影響。文書典籍散佚即為其中一環，如梁武帝（464-549；502-549 在位）之孫蕭欣的百卷《梁史》便「遭亂失本」；陳朝（557-589）謝貞的文集同樣「值兵亂多不存」；西魏（535-557）因「軍國草創，墳典散逸」，須仰賴寇雋「選置令史，抄集經籍，四部群書，稍得周備」。<sup>27</sup>人們在戰火中也很難進行學習。陳朝的姚察「在亂離之間，篤學不廢」，<sup>28</sup>其實說明在動盪的環境中，時人難有學習機會，姚察「篤學不廢」方顯可貴。此外，史稱孔奐在梁陳之際（六世紀中）遭逢喪母之痛，「時天下喪亂，皆不能終三年之喪，唯奐及吳國張種，在寇亂中守持法度，竝以孝聞」。<sup>29</sup>禮法服制在中國中古備受重視，但在不安的時代裡，欲合乎禮制服喪，往往沒有那麼容易，孔奐之例即可為證。

動盪環境對儒學傳統的危害，顏之推（531-591）有深切體會。《顏氏家訓》〈風操〉的一段文字值得徵引：

吾觀《禮經》，聖人之教：箕帚匕箸，咳唾唯諾，執燭沃盥，皆有節文，亦為至矣。但既殘缺，非復全書；其有所不載，及世事變改者，學達君子，自為節度，相承行之，故世號士大夫風操。……昔在江南，目能視而見之，耳能聽而聞之；蓬生麻中，不勞翰墨。汝曹生於戎馬之間，視聽之所不曉，故聊記錄，以傳示子孫。<sup>30</sup>

26 釋道安，〈二教論〉，頁 348-349。

27 分別見唐·令狐德棻等，《周書》（北京：中華書局，2003），卷 48〈蕭詧傳附蕭欣傳〉，頁 874；唐·姚思廉，《陳書》（北京：中華書局，2002），卷 32〈孝行·謝貞傳〉，頁 429；《周書》，卷 37〈寇雋傳〉，頁 659。

28 《陳書》，卷 27〈姚察傳〉，頁 348。

29 《陳書》，卷 21〈孔奐傳〉，頁 284。

30 北齊·顏之推撰，王利器集解，《顏氏家訓集解（增補本）》（北京：中華書局，2007），卷 2〈風操篇〉，頁 59。

文章指出《禮經》包羅了「聖人之教」，可惜有所殘缺。顏之推認為，典籍所難至者，浸淫於儒學傳統的「學達君子」自可憑己意節度，即士大夫之家的「風操」。即使具體理解或有不同，要之不出於儒學傳統之外。這種風操本是士大夫家教的重要內容，顏之推本人無須刻意學習即能領會。但他憂心子孫「生於戎馬之間」，對士大夫風操已然陌生，所以必須書之筆墨。由此可見，儒學傳統的根據首先是在經典，於經典不足徵之處，再依靠長期形成的「風操」加以規範。但動盪環境對典籍存續和文化生活都造成破壞，無怪乎顏之推會對子孫「生於戎馬之間」感到憂心忡忡。這一現象，顏之推在《家訓》他處亦有所表示。他曾說「頃世亂離，衣冠之士，雖無身手，或聚徒眾，違棄素業，徼倖戰功」，<sup>31</sup> 對當時士大夫因環境使然而棄儒學傳統的作為深表痛心。

王通（584-617）對五世紀以來的喪亂亦深有所感。根據《中說》，王通屢有述作的根本原因，在於他認為自己生活在歷時已久的衰世。王通的《元經》比擬《春秋》，旨在「斷南北之疑」以行褒貶。王通指出「《元經》所以續而作者，其衰世之意乎？」此外，王通曾和學生說，「《春秋》、《元經》，其衰世之意乎？義直而微，言曲而中」，<sup>32</sup> 認為南北朝是一「衰世」。《中說》未曾系統說明何以王通認為南北朝是衰世，但考慮其儒學背景，他的理由應該和前面所論相去不遠，即政治上缺乏單一權威，儒家學術文化也受到打擊。薛收（591-624）稱美文中文子作《元經》之舉反映出「皇極所以復建，而斯文不喪也」，<sup>33</sup> 可以為證。尤有甚者，《中說》記載王珪（或為依託）稱讚王通，曾有「吾聞關朗之筮矣：積亂之後，當生大賢。世習禮樂，莫若吾族。天未亡道，振斯文者，非子誰歟？」<sup>34</sup> 云云，明白指出王通家族秉持儒家禮樂文化，是在「積亂」的衰世後重振儒學傳統（「斯文」）的不二人選。

以下我聚焦於隋代唐初的政治變遷，討論儒學傳統如何在中古時期文學文化的背景下，展現其重要性。這一做法略去三教（儒釋道）關係的課題，主要出於二點考慮。首先，學界已有不少以佛、道教為中心的政教關係研究：

31 顏之推，《顏氏家訓集解》，卷 5〈誠兵篇〉，頁 348。

32 分別見隋·王通撰，張沛校注，《中說校注》（北京：中華書局，2013），卷 6〈禮樂篇〉，頁 165-166，頁 173，頁 162。

33 王通，《中說校注》，卷 1〈王道篇〉，頁 12-13。

34 王通，《中說校注》，卷 10〈關朗篇〉，頁 249。

而就儒學傳統和隋代唐初政治變遷的互動而言，佛、道角色並不吃重。其次，相對於佛、道教，文學文化和儒學傳統在很多場合共用了「文」的政治和文化語言，文學文化在政治領域的角色卻較乏深入探索。三教課題固然重要，但就本文論旨而言，它可以暫時擱下，留待日後再與本文的觀察互相發明。

### 三、依漢魏之舊：隋朝與儒學傳統

芮沃壽（Arthur Wright, 1913-1976）早已指出，經過近三百年分裂，隋朝（581-618）於 589 年統一南北，面對的是前此未見的許多挑戰，特別是如妥善安排和回應儒、釋、道等文化傳統，以求強化帝國意識形態和鞏固統治。<sup>35</sup> 但他的焦點主要在佛教，未深入討論儒學傳統的角色。我想指出的是，中古前期長時間的政治、社會動盪，對儒學傳統帶來許多負面影響。當時人也深諳此點，並以此為背景，強調隋朝既步入昇平之世，理應振興儒學傳統。

歷朝統治者皆正視政治分裂與社會動盪對儒學傳統的打擊，並採取種種做法彌補之，以下僅取正史未載的二例以為證。梁武帝時因一場宮廷大火，許多圖書付之一炬。面對這起變故，梁武帝馬上令任昉（460-508）草詔，安排補救措施。<sup>36</sup> 這道命令分作二部分：前半部描述火災後果，將災害歸諸於「昏嗣作孽，禮樂崩壞」。換句話說，文章作者認為這場祝融之災是當時儒學傳統遭受破壞的一個延續。文章後半則強調，蒐集墳籍是為政第一要務，蓋「聖人有作，更俟茲辰」，政府須繕寫圖籍，以為重振儒學傳統之資。梁朝（502-557）是南北朝文治最稱鼎盛的時代，梁朝頗有人致意於以聚書為中心的文化活動，可與此處所論互相參照。<sup>37</sup> 陳朝經梁末侯景之亂（548），學術

---

35 Arthur F. Wright, "The Formation of Sui Ideology, 581-604," in John K. Fairbank, ed., *Chinese Thought and Institutions* (Chicago: University of Chicago Press, 1957), pp. 71-104.

36 任昉，〈梁武帝集墳籍令一首〉，收入唐·許敬宗編，羅國威整理，《日藏弘仁本文館詞林校證》（北京：中華書局，2001），卷 695，頁 444。

37 趙立新，〈梁代的聚書風尚——以梁元帝為中心的考察〉，收入中國魏晉南北朝史學會、武漢大學中國三至九世紀研究所編，《魏晉南北朝史研究：回顧與探索——中國

文化遭重大打擊，江總（519-594）在〈陳後主在東宮臨學聽講令〉中指出當時「梁室版蕩，微言中廢，後生莫曉洙泗之文，晚學未聞齊魯之說」，甚可憂慮。陳朝則「鋒刃既鎖，雍序大啓」，開始重視學校與禮獎經業，以至「美業再興，於斯爲盛」。<sup>38</sup> 陳朝學業之盛衰與否另當別論；重要的是，這條資料清楚呈現，即使在多事之秋，時人仍以重振儒學傳統爲念。

強調典籍和學校的另一面，是對知識和學習（學問）的重視。這是中古儒學傳統的重要特徵。此前與之後的儒學傳統固然也強調知識與學問，中古佛教和道教傳統亦發展出自己的典籍文獻傳統；但在中古時期，儒學傳統的此一表現仍值得特別提出。胡寶國指出，從東晉（317-420）後期以降，南朝思想世界與學術風貌有一變動，即士人普遍有追求淵博、崇拜知識的風氣，表現在聚書活動和對讀書的重視。<sup>39</sup> 在北方，學校和家族教育則是士人學習與傳遞知識的主要管道。<sup>40</sup> 社會既有此需求，外在條件又因動盪不安而讓有意學習者時或難以爲繼，中古儒學傳統珍視典籍、知識與學問，實有其深刻的歷史意涵。

隋朝建立後，發揚儒學傳統成爲施政的一個重心。早在隋文帝（541-604；581-604 在位）開皇三年（583），牛弘（545-610）便上表認爲「典籍屢經喪亂，率多散逸」，隋朝正值「興集之期，屬膺聖世」，蒐羅圖書是「爲國之本，莫此爲先」。<sup>41</sup> 他先歷數典籍文獻自周秦以降直至隋代遭遇的五場大浩劫，再強調隋朝的歷史意義，主張大開民間獻書之路：

自華夏分離，彝倫攸斁，其間雖霸王遞起，而世難未夷，欲崇儒業，時或未可。今土宇邁於三王，民黎盛於兩漢，有人有時，正在今日。方當大弘文教，納俗升平，而天下圖書尚有遺逸，非所以仰協聖情，流訓無窮者也。……經邦立政，在於典謨矣。爲國之本，莫此攸先。……若猥發明詔，

魏晉南北朝史學會第九屆年會論文集》（武漢：湖北教育出版社，2009），頁 626-644。

38 江總，〈陳後主在東宮臨學聽講令〉，《日藏弘仁本文館詞林校證》，卷 695，頁 428。

39 胡寶國，〈知識至上的南朝學風〉，《文史》2009.4 (2009.11): 151-170。

40 (日)長部悅弘，〈北朝隋唐時代における漢族士大夫の教育構造〉，《東洋史研究》49.3 (1990.12): 466-492。

41 宋·司馬光，《資治通鑑》（北京：中華書局，2007），卷 175 〈陳紀九〉，頁 5462。

兼開購賞，則異典必臻，觀閣斯積，重道之風，超於前世，不亦善乎！<sup>42</sup>

「世難未夷」的南北朝與「土宇邁於三王，民黎盛於兩漢」的隋朝是一明顯對比。牛弘引用陸賈（240-170 BC），認為世運所趨，征戰攻伐之事將終，天下準備進入弘揚文教的昇平之世。易言之，透過蒐集與整理圖書，牛弘試圖把過去紛擾和文化不振的歷史記憶，轉化為在昇平之世推展「儒業」的動力。牛弘曾指出，北朝所藏圖書，論質論量皆不如南方，是故平陳戰爭大勢底定後（589），晉王楊廣（隋煬帝，569-618；604-618 在位）即命裴矩（547-627）和高穎（541-607）「收陳圖籍」。<sup>43</sup> 隋朝圖書的命運無由得知，但在開皇十七年時（597），「秘藏圖籍尚多淆亂」，有賴許善心（558-618）假職務之便編製目錄。<sup>44</sup> 可知從蒐羅至整理，圖書典籍是隋朝提振儒學傳統的重要對象。

隋煬帝也重視儒學傳統。他仍為皇子時即重視修禮，曾引學者共撰一部《江都集禮》。<sup>45</sup> 即位為帝的頭一年（604），他也下詔強調儒學傳統的重要性：

君民建國，教學為先，移風易俗，必自茲始。而言絕義乖，多歷年代，進德修業，其道寢微。漢採坑焚之餘，不絕如線，晉承板蕩之運，掃地將盡。自時厥後，軍國多虞，雖復鬻宇時建，示同愛禮，函丈或陳，殆為虛器。遂使紆青拖紫，非以學優，製錦操刀，類多牆面。上陵下替，綱維靡立，雅缺道消，實由於此。

詔文接著說其時「宇宙平一，文軌攸同」，政府欲從優擢選精通儒家學術之士，期望能達到「恂恂善誘，不日成器，濟濟盈朝，何遠之有」的境地。<sup>46</sup> 另一則資料則說隋煬帝曾「徵天下儒術之士」相議論，其中有一「以三禮學稱於江南」、「博辯無能屈者」的褚輝。據稱褚輝撰有卷秩達百卷的《禮疏》。<sup>47</sup> 結合以上資訊，煬帝時諸儒會聚的目標，很可能與修禮或禮學辯論有關。

隋朝重振儒學傳統的另一重要作為是重申移風易俗的理想。「風俗」是古

42 《隋書》，卷 49〈牛弘傳〉，頁 1297-1300。

43 《隋書》，卷 67〈裴矩傳〉，頁 1577。

44 《隋書》，卷 58〈許善心傳〉，頁 1427。關於此過程，參考李廣健，〈許善心《七林》與南朝目錄學〉，《漢學研究》23.2(2005.12): 65-97。

45 《隋書》，卷 76〈文學·潘徽傳〉，頁 1745-1747。

46 《隋書》，卷 3〈煬帝本紀上〉，頁 64。

47 《隋書》，卷 75〈儒林·褚輝傳〉，頁 1723。

代中國一種頗有特色的秩序觀，涵括特定時空中人們的生活習慣以至精神氣質，並認為風俗反映政治文教的優劣。<sup>48</sup> 有學者認為「移風易俗」是幫助政府實行地方控制：此說不無道理，但似嫌片面。<sup>49</sup> 如余英時所論，除了政治控制，「移風易俗」確為儒學傳統的重要政治、文化理想，不應單純將其視為遂行政治力的工具。<sup>50</sup> 相較於兩漢，東晉南北朝充滿了異質多元的要素，南方開發、非漢民族文化要素的滲入，以及佛教在中國社會生活中逐步生根，都給中國的「風俗」披上不同面貌。對儒學傳統來說，有些風俗是聖人與經典所不見容的；它們被認為是時代造成的不良後果。隋朝既進入昇平之世，理當有所改進。

移風易俗的論述遍見於各種表述。根據《隋書》，柳彧即經常指摘近代風俗並「多所矯正」。<sup>51</sup> 另如隋文帝曾數次遣使巡省風俗，欲達到「使生人從化，以德代刑」、「遐邇風俗，巨細必紀」等目標。<sup>52</sup> 隋煬帝也曾遣使巡省風俗，強調「既富而教，家給人足，故能風淳俗厚，遠至邇安」，認為「治定功成，率由斯道」，安排了一系列「巡省方俗，宣揚風化」的措施。<sup>53</sup> 可見當時人認為，進入太平盛世後，儒學傳統的移風易俗理念應引領國家施政。

「移風易俗」的影響不僅停在語言論述層面，亦於政治實踐上發揮作用，可從當時「循吏」的表現中略窺一二。後世史臣認為隋朝「朝廷無正人，方岳無廉吏。跨州連郡。莫非豺虎之流；佩紫懷黃，悉奮爪牙之毒。以至土崩不救，旋踵而亡」，<sup>54</sup> 但究諸實際，在移風易俗理念的刺激下，隋朝仍有不少

---

48 參考(日)吉川幸次郎，〈「俗」の歴史〉，收入氏著，《吉川幸次郎全集》第2卷（東京：筑摩書房，1968），頁236-249。(日)岸本美緒，〈風俗と時代觀〉，收入氏著，《風俗と時代觀：明清史論集1》（東京：研文出版，2012），頁64-87。

49 牟發松，〈從「移風易俗」看秦漢對地方社會的控制〉，《傳統中國研究集刊》第2輯（上海：上海社會科學院，2006），頁139-154。

50 余英時，〈漢代循吏與文化傳播〉，收入氏著，《中國思想傳統的現代詮釋》，頁167-258。

51 《隋書》，卷62〈柳彧傳〉，頁1482-1484。

52 《隋書》，卷1〈高祖本紀上〉，頁13、20；卷2〈高祖本紀下〉，頁46。引文見開皇三年發使巡省風俗詔文，《隋書》，卷1〈高祖本紀上〉，頁20。

53 見《隋書》，卷3〈煬帝本紀上〉，頁62-63。

54 語見後晉·劉昫等，《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷185上〈良吏列傳上·序言〉，頁4782。

具代表性的良吏。如梁彥光歷任岐州（近今陝西鳳翔）和相州（近今河南安陽）刺史，兩地風俗頗不相同，但梁彥光終能移風易俗，「以德化人」。他以自身俸祿「招致山東大儒，每鄉立學，非聖哲之書不得教授」，並以儒學傳統監督、勸慰人民，達到「人皆剋勵，風俗大改」的目的。又如王伽體諒囚犯，解去刑具令其自行，結果這些犯人「依期而至，一無離叛」。隋文帝聞之極為驚異，乃下詔言道「往以海內亂離，德教廢絕，官人無慈愛之心，兆庶懷姦詐之意，所以獄訟不息，澆薄難治」，復指出王伽所為深合「安養萬姓」、「以德化人」之旨，予以褒獎。<sup>55</sup>文帝詔書透露的，是隋朝已不復「海內亂離，德教廢絕」，需要王伽這樣的人發揚儒學傳統以澄清吏治。移風易俗的實踐也見於墓誌，如楊弘即以「宣風導俗」，在「俗尚雄豪，棄本逐末，家無斂積」的地方「課其農畝，倉廩既實，禮節以行，塗歌里訟，式播成績」而被稱道。楊文思的「善政」有「撿正風俗，倉廩實而知禮，仁義行而識讓」的功效。其他像席懷素的施政使「朝野歎仁讓之風，州縣興化平之頌」，齊士幹「理務宰民，條教得所，抑強扶弱，舉善旌賢，仁義興行，攘爭斯靜」，亦為著例。<sup>56</sup>

作為傳統政治文化的一環，制禮作樂也是儒學傳統念茲在茲之事。<sup>57</sup>歷代君王固然多有制禮作樂者，但隋朝的制禮作樂有一顯著特點。漢代以降的禮樂制度，經過中古前期動盪，以及南北分立的發展，至六世紀末已顯紛雜、混亂。以樂制、樂律為例，隋代樂制改革的一個重心，是整理魏晉南北朝以來的各種異質要素。<sup>58</sup>隋朝平陳後，牛弘奏請修訂音律樂制，文帝起初說「制禮作樂，聖人之事也，功成化洽，方可議之」，認為甫平陳朝，未遑作樂，要

55 分別見《隋書》，卷 73〈循吏·梁彥光傳〉，頁 1674-1676；同卷〈王伽傳〉，頁 1686。

56 分別見王其禕、周曉薇編著，《隋代墓志銘彙考》（北京：線裝書局，2007），第 3 冊 262〈楊弘誌〉，頁 231；第 4 冊 383〈楊文思誌〉，頁 333；第 4 冊 391〈席德將誌〉，頁 367；第 5 冊 486〈齊士幹誌〉，頁 368。

57 高明士，〈從律令制度論隋代的立國政策〉，收入中國唐代學會編，《唐代文化研討會論文集》（臺北：文史哲出版社，1991），頁 359-396；高明士，〈論隋代的制禮作樂〉，收入黃約瑟、劉健明合編，《隋唐史論集》（香港：香港大學亞洲研究中心，1993），頁 15-35；甘懷真，〈隋朝立國文化政策的形成〉，收入氏著，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：臺大出版中心，2004），頁 441-475。

58 （日）渡辺信一郎，〈隋文帝的樂制改革——鼓吹樂の再編を中心に〉，《唐代史研究》8（2005.8）：39-55。

到晉王楊廣等人又上表陳請，方始同意。<sup>59</sup> 就這起事件來看，文帝與牛弘都認為隋朝統一天下，大功已成，所差者僅是文帝所謂「正化未洽」云云。由此可知，文帝也承認當時已進入一新局面，修訂樂制只是時間早晚的問題。

結束本節前，我們有必要進一步思索隋朝「依漢魏之舊」的文化理念。唐初史臣以此說明隋文帝即位時改易北周官制的基本特點，<sup>60</sup> 高明士則據此論證「依漢魏之舊」的理念其實是隋朝的基本國策，旨在建立漢人政權的文化認同。<sup>61</sup> 這一論點大致不錯，我想指出的是，此文化理念也反映儒學傳統告別過去動盪、迎接新時代的努力。蓋兩漢是中國政治尚未分裂，儒家學術與文化活動興盛的時代。到了隋代，儒學傳統經過中古前期的打擊，需要一個可供超越這段過往的文化榜樣，漢朝則可扮演這個角色。準此，所謂「依漢魏之舊」的文化理念，其背後動力是生命力強固的儒學傳統。

隋朝對儒學的重視，其實際成果如何？由於隋祚短促，此問題很難得到解答。但有條資料指出，隋朝名儒馬光原先「教授瀛、博間，門徒千數」，被徵入京後，其門徒「多負笈從入長安」。<sup>62</sup> 無論馬光學生數量的基礎是奠定自隋朝或之前，這以千百人計的儒生從山東湧入長安，本身便可謂是一盛事。

相反的，輕忽儒學傳統則可能招致士人不滿。張文翹本遊京師，眾人推服其儒學素養。史稱他於仁壽年間（601-604）廢學時「策杖而歸，灌園爲業。州郡頻舉，皆不應命」。雖然張文翹本來就是「意不在仕」的人，但他「策杖而歸，灌園爲業」的舉動仍頗富象徵意味，可謂對文帝輕忽儒學傳統的無聲抗議。<sup>63</sup> 劉炫在大業末期目睹「羣盜蜂起，穀食踊貴，經籍道息，教授不行」的景象，撰文回顧自己一生「其大幸有四，其深恨有一」諸事。其幸事之一是「得博覽典誥，窺涉今古」，恨事則是自己「仰休明之盛世，慨道教之陵遲，蹈先儒之逸軌，傷羣言之蕪穢」，發憤「馳驚墳典，釐改僻謬」。但「修

---

59 《隋書》，卷 15〈音樂志下〉，頁 349-351。

60 《隋書》，卷 1〈高祖本紀上〉，頁 13。

61 高明士，〈從律令制度論隋代的立國政策〉；高明士，〈論隋代的制禮作樂〉。史睿認為，就塑造文化認同而言，隋朝兩位皇帝的影響頗不相同，見史睿，〈北周後期至唐初禮制的變遷與學術文化的統一〉，《唐研究》3(1997.12): 165-184。

62 《隋書》，卷 75〈儒林·馬光傳〉，頁 1717-1718。

63 《隋書》，卷 77〈隱逸·張文翹傳〉，頁 1760。

撰始畢，圖事適成」時卻「天違人願，途不我與。世路未夷，學校盡廢，道不備於當時，業不傳於身後」，實是「銜恨泉壤」之事。<sup>64</sup> 由此可見，身逢隋朝太平之世，劉炫其實頗有意發皇業已遭「陵遲」厄運的儒學傳統，但由於外在條件迅速惡化，此理想落空，以至成爲其生平恨事。劉炫的理想，可能反映當時不少人在中古政治變遷之際，所期望於儒學傳統的理想。

#### 四、初唐的「文」與文治論述

唐朝（618-907）建立之初未遑建設，文教制度多承隋朝之舊，不待多言。但初唐朝臣與士人對儒學傳統的思考，實較隋代更爲細緻。這固然是因爲隋朝短祚，留下的材料較少，而唐初文獻則保存較好。僅以制禮作樂論，魏侯璋（Howard Wechsler, 1942-1986）便指出，初唐士人儘管承繼隋朝的禮制建設，卻也經常批評漢代以降禮儀制度的混亂、淪喪，並對當時禮學知識的程度感到不滿。唐初禮制建設的另一特點，是禮學的統一反映出南北統一的變化，且得到朝臣不分地域背景的支持。<sup>65</sup> 由此而論，中古前期分裂的歷史背景，以及儒學傳統對「學」（禮學知識）的重視，多少體現於唐初的禮制論述。但另一方面，隋朝雖在分裂近三百年後統一南北，卻也歷二世而亡。這一反差對初唐士人的衝擊不容小覷。反省隋朝爲何速亡，是當時政治文化的重要課題，也影響時人如何看待儒學傳統。唐初修纂的南北朝諸史，特別是《隋書》，即反映了當時人的看法。與本文論旨最有關係者，是當時關於文治的論述。

本節試圖呈現初唐「文」與文治論述的關係，在此應稍加澄清。儘管兩個表達方式皆有「文」這個字，其所指不盡相同。「文」帶引號，指的是當時人使用的政治語言，主要牽涉文學寫作、文學才能和以屬文爲名的文人。文治則是較一般性、接近現代理解的表達方式，即相對於「武功」的政策和治理方針。是故，文治既包括獎掖「文」的面相，亦涵蓋提倡儒學傳統的政策。

64 《隋書》，卷 75〈儒林·劉炫傳〉，頁 1722-1723。

65 Howard J. Wechsler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty* (New Haven: Yale University Press, 1985), pp. 40-54.

先看初唐史臣如何描繪隋朝與儒學傳統的關係。《隋書》〈儒林傳〉是這麼說的：

高祖膺期纂曆，平一寰宇……天子乃整萬乘，率百僚，遵問道之儀，觀釋奠之禮……中州儒雅之盛，自漢、魏以來，一時而已。及高祖暮年，精華稍竭，不悅儒術……暨仁壽間，遂廢天下之學，唯存國子一所，弟子七十二人。<sup>66</sup>

以上記載反映了編寫者的觀點。第一，振興儒學是統一天下的結果。第二，文帝將儒學思想運用在政治行為上。第三，文帝「提振儒學」包括提倡經學與廣設學校。第四，文帝晚年輕忽儒學。儒學傳統既然具有象徵意義，它在隋朝的中衰，自然為政權的印象蒙上陰影。隋文帝晚年縮減生員額數和裁撤學校一事，多被視為文帝「不悅學」的表徵，雖有學者提出不同解釋，但至少在觀感上，它確實有損隋朝發揚儒學傳統的形象。<sup>67</sup>

〈儒林傳〉也對煬帝時期的儒學發展有所評價：

煬帝即位，復開庠序，國子郡縣之學，盛於開皇之初。……既而外事四夷，戎馬不息，師徒怠散，盜賊羣起，禮義不足以防君子，刑罰不足以威小人，空有建學之名，而無弘道之實。……遂使後進之士不復聞詩、書之言，皆懷攘奪之心，相與陷於不義。傳曰：「學者將植，不學者將落。」然則盛衰是繫，興亡攸在，有國有家者可不慎歟！<sup>68</sup>

據此，煬帝即位之初亦頗用心於儒學；但他後來著力用兵，便輕忽文治了。學習和學問在這裡扮演了重要角色。「空有建學之名」說明儘管有學校，其效果卻有限，致「使後進之士不復聞詩書之言」。文末以「學者」和「不學者」對比，強調國家盛衰興亡實有賴「學者」，即能把握儒學傳統的士人。由以上兩段文字來看，初唐史臣頗感歎隋朝二主對提倡儒學一事無法善終。

很清楚的是，〈儒林傳〉作者將儒學盛衰與國家興亡聯繫在一起。初唐學

66 《隋書》，卷 75 〈儒林傳〉，頁 1706-1707。

67 事情發生於隋文帝仁壽元年（601）六月，見《隋書》，卷 2 〈高祖本紀下〉，頁 46-47。關於此事件，參考高明士，〈隋文帝「不悅學」、「不知樂」質疑——有關隋代立國政策的辨正〉，《國立臺灣大學歷史學系學報》14(1988.7): 245-258。

68 《隋書》，卷 75 〈儒林傳〉，頁 1707。

者認為，煬帝依任刑罰是隋朝速亡的一個原因。<sup>69</sup>綜上所論，唐初提倡儒學的一個原因，是要避免重蹈隋朝覆轍。正如呂思勉（1884-1957）所說，唐初「所冀望於儒家者，為化民善俗，以革任法之治」。<sup>70</sup>清代焦循（1763-1820）也認為，南朝自宋至齊「不能為儒林立傳」，稍後則「梁天監中漸尚儒風，於是《梁書》有〈儒林傳〉。《陳書》嗣之，仍梁所遺也。」<sup>71</sup>南北朝諸史多在初唐貞觀年間修纂完成，若從歷史編纂的角度來看，〈儒林傳〉的寫作可能反映了初唐史臣欲凸顯儒學的想法。

初唐君臣活躍於隋末喪亂之際，於其時任法之弊有深刻體會，故唐太宗在即位前便已留心文治：

于時海內漸平，太宗乃銳意經籍，開文學館以待四方之士。行臺司勳郎中杜如晦等十有八人為學士，每更直閣下，降以溫顏，與之討論經義，或夜分而罷。<sup>72</sup>

這段記載值得進一步討論。這裡說「太宗乃銳意經籍」、又說太宗與學士們「討論經義」，似乎文學館便是要尊倡儒者與儒學。但「文學館」一名本身便有些模糊。《舊唐書》〈褚亮傳〉記載太宗起文學館時說「始太宗既平寇亂，留意儒學，乃於宮城西起文學館，以待四方文士。」<sup>73</sup>雖然表明太宗「留意儒學」，但同時指出文學館中包括「文士」。呂思勉認為「太宗頗好文學」，起文學館一事雖「為論史者所艷稱」，實際上「無裨於治道」，<sup>74</sup>太宗〈置文館學士教〉說明這些學士是能夠「引禮度而成典則，暢文詞而咏風雅」的人。<sup>75</sup>前一句指的是熟習經書、可肇劃國家禮制的儒者；後一句指的則是具詩文創作能力的文人。由〈褚亮傳〉的文學館學士名單來看，許多學士是以文學才能聞名。<sup>76</sup>

69 《隋書》，卷4〈煬帝紀下〉，頁95-96。

70 呂思勉，《隋唐五代史》（上海：上海古籍出版社，2005），頁1083。

71 清·焦循，《雕菴集》（臺北：鼎文書局，1977），卷12〈國史儒林文苑傳議〉，頁181。

72 《舊唐書》，卷2〈太宗紀上〉，頁28。

73 《舊唐書》，卷72〈褚亮傳〉，頁2582。

74 呂思勉，《隋唐五代史》，頁72。

75 此文原載於《冊府元龜》卷97，本文引用學者整理後的校注文，見唐·李世民撰，吳雲、冀宇校注，《唐太宗全集校注》（天津：天津古籍出版社，2004），頁201。

76 《舊唐書》，卷72〈褚亮傳〉，頁2582-2583。以文知名者如薛收、褚亮、虞世南、許敬宗、薛元敬、蔡允恭、劉孝孫等人。

可見唐太宗提倡文治，至少包含倡「儒」和倡「文」兩種面相。<sup>77</sup>

魏晉南北朝時期文學逐漸取得獨立地位，不再依附於儒學，知識階層也產生儒者和文士的分野。<sup>78</sup> 即便如此，劉勰（約 465-520）在《文心雕龍》中仍力言文章應師法儒經，仿效經書的寫作手法。<sup>79</sup> 蕭繹（508-555）在《金樓子》中也將知識階層分成幾種類型。<sup>80</sup> 他認為「儒」和「文」是兩種類型的知識人，「儒」強調的是通曉經典，「文」的長處是執筆創作。到了中古時期，兩者又進一步分化：僅熟習文字而不通其理的「儒」被稱作「學」；無法進行美文和韻文創作的「文」被歸類為「筆」。楊炯（約 650-692）在為王勃（約 650-676）集子所做的序中，亦透露唐初人對儒、文分離成兩個傳統的觀點。他認為從孔子（551-479 BC）和屈原（約 340-278 BC）後「文儒於焉異術」，秦朝（221-207 BC）焚書導致「斯文天喪」，即便漢朝建立也難盡復舊觀。自此以降的文學寫作，則益發遠離先秦經典的典範。<sup>81</sup> 王勃、楊炯身為初唐文壇領袖，由他們發言尊倡儒學經典來看，就知識和文化活動論，當時文學文化或有威脅儒學傳統之勢，故他們須挺身而出捍衛儒學傳統。

上引諸例出於文人之口，若考察活躍於政壇中的知識階層的言論，更能發現確有一批人著意抬高儒學傳統，認為文學無益於治道。《隋書》〈經籍志·集部〉總論對中古以降文學寫作的體裁和內容進行評論，認為「世有澆淳，時移治亂，文體遷變，邪正或殊」，追求文學美感本身並非壞事。但若流於宮體詩「彫琢蔓藻」，便有必要改正。尤有甚者，這些文人在隋代多難善終。該文最後強調「古者陳詩觀風，斯亦所以關乎盛衰者也」，說明作者認為文學寫

77 唐太宗和初唐文館的關係，參考盧意寧，「盛唐集賢院的成立與意義——兼論玄宗朝學術文化風氣的轉變」（臺北：臺灣大學歷史學系碩士論文，2009），頁 14-24。

78 羅宗強，《魏晉南北朝文學思想史》（北京：中華書局，2006），第 9 章〈文學思想的多元發展〉。

79 羅宗強，〈讀〈宗經篇〉手記〉，收入氏著，《讀文心雕龍手記》（北京：三聯書店，2007），頁 31-50。

80 南朝梁·蕭繹撰，許逸民校箋，《金樓子校箋》（北京：中華書局，2011），卷 4〈立言篇下〉，頁 966。

81 見唐·王勃撰，清·蔣清翊註，《王子安集註》（上海：上海古籍出版社，1995），頁 61-62。

作關乎國家、政治，過分沉溺於文學文化，追求「屬辭」，絕非善事。<sup>82</sup>

中古時期儒者和文人之爭，有深刻的歷史淵源。毛漢光指出，自戰國以降，「德行」、「經術」、「文章」、「吏幹」成爲中國取士任官和臧否的主要標準。漢代以降的一個發展，是經術和文章分流，談經術者強調「德」（儒家倫理），重文章者強調「才」（智慧與學識）。魏晉以來，文章之士每每遭譏爲「浮華」，既指文學寫作不強調德行的重要性，也批評這些文人經常行止有虧。到了中古時期，儒者和文人之爭則直接影響政府選才任官的標準。<sup>83</sup>本文的分析不僅支持毛漢光的上述觀察，更從初唐政治文化的角度，將其帶入當時的文治論述中加以討論。要言之，初唐關於儒、文爭競的討論，不僅有中古以前的觀念淵源，更有實際的政治史脈絡，即反思隋朝何以速亡。

《資治通鑑》的一段記載，直接點出初唐士人從政治文化角度，對儒學傳統和文學文化做出的一個判斷：

上問王珪曰：「近世為國者益不及前古，何也？」對曰：「漢世尚儒術，宰相多用經術士，故風俗淳厚；近世重文輕儒，參以法律，此治化之所以益衰也。」上然之。<sup>84</sup>

《貞觀政要》有一條材料與此相似而篇幅更長，亦繫於貞觀二年（628）。<sup>85</sup>唯《通鑑》「重文輕儒」在《貞觀政要》中寫作「重武輕儒」。如下節將討論的，隋代皇帝禮獎以文學才能或軍事才幹知名的人，故「重武輕儒」亦有其根據。但這條材料繫於貞觀二年，可謂太宗即位之初就治國方針展開的問答。當時的重要課題是反省隋朝何以短祚，並連結至南北朝諸帝的作爲。對此，隋煬帝和陳後主（553-604；582-589 在位）皆以獎掖文學文化知名，但亦被認爲導致王朝衰亡。在此脈絡下，「重文」比「重武」更顯適切。<sup>86</sup>《舊唐書》

82 《隋書》，卷 35〈經籍志四〉，頁 1090-1091。

83 毛漢光，〈中國中古賢能觀念之研究——任官標準之觀察〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》48.3(1977.9): 333-373。承審查人提示此文，謹此致謝。

84 《資治通鑑》，卷 193〈唐紀九〉，頁 6058。

85 唐·吳兢撰，謝保成集校，《貞觀政要集校》（北京：中華書局，2003），卷 1〈政體第二〉，頁 29。

86 值得注意的是，日本宮內廳書陵部保存的《貞觀政要》（假名本）未收此章。見吳兢，《貞觀政要集校》，頁 30。

〈儒學傳〉序論亦云「近代重文輕儒，或參以法律，儒道既喪，淳風大壞，故近理國多劣於前古」，<sup>87</sup>可資參證。王珪（571-639）作為一位知名儒者，強調儒學傳統不讓人意外。重要的是，王珪刻意指出，代表文學文化的「文」應為政治得失負責，唐太宗亦首肯此意見，說明「儒」、「文」對立，或儒者和文人的對比，是當時文治論述的一個重要元素，而初唐君臣也自覺地傾向儒學傳統。<sup>88</sup>

唐太宗本人雅好文藝，但在初唐呼籲提倡儒學的環境下，他的態度也漸漸傾向儒學傳統。《貞觀政要》記載，太宗曾和當時監修國史的房玄齡（579-648）說，史著載錄的辭賦經常「文體浮華，無益勸誡」。有別於此，太宗也囑咐房玄齡，「其有上書論事，詞理切直，可裨於政理者，朕從與不從皆須備載。」<sup>89</sup>同卷又記載一段大臣想編修唐太宗文集的事：

貞觀十一年，著作佐郎鄧隆表請編次太宗文章為集。太宗謂曰：「朕若制事出令，有益於人者，史則書之，足為不朽。若事不師古，亂政害物，雖有詞藻，終貽後代笑，非所須也。只如梁武帝父子及陳後主、隋煬帝，亦大有文集，而所為多不法，宗社皆須史傾覆。凡人主惟在德行，何必要事文章耶？」竟不許。<sup>90</sup>

唐太宗否定辭賦，說明他較不重視純文學領域。魏晉以來文人每以編個人集子為念；<sup>91</sup>唐太宗拒絕大臣編次自己的文章，除了因他的皇帝身分，其言行自會編入史冊，可能也說明太宗不願依循文人風氣，而自命為儒學傳統的君王。<sup>92</sup>這條材料亦呼應前面所說，隋煬帝以至南北朝君王的亡國教訓，對唐

87 《舊唐書》，卷 189 上〈儒學上〉，頁 4939-4940。

88 如前所述，隋代任法之治是一個值得注意的問題。《周書》〈儒林傳〉的史臣論贊便指出「近代之政，先法令而後經術」。見《周書》，卷 45 〈儒林傳〉，頁 818-819。但略去此問題應無礙本文論旨。毛漢光論及這條史料，也認為當時大勢為「文、儒」之輕重，見毛漢光，〈中國中古賢能觀念之研究——任官標準之觀察〉，頁 359。

89 吳兢，《貞觀政要集校》，卷 7 〈論文史第二十八〉，頁 387。

90 吳兢，《貞觀政要集校》，卷 7 〈論文史第二十八〉，頁 388。

91 錢穆，〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉，頁 138。

92 唐太宗的文學（藝）思想承自中古前期，參考 Jack W. Chen, *The Poetics of Sovereignty: On Emperor Taizong of the Tang Dynasty* (Boston: Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute, 2010), pp. 106-160.

太宗的政治態度有重要影響。<sup>93</sup> 太宗晚年作《帝範》，強調儒學的重要性，或可謂他本人的晚年定論。<sup>94</sup>

由上可見，本文將「儒」與「文」，也就是儒學與文學、儒者和文人對比討論。但這並不表示當時有截然對立的「儒」、「文」集團。事實上，當時文人可能多半學習過儒家經典；儒者也常被標榜「能屬文」、「解屬文」。但在概念和論述層面，當時人確有「儒」、「文」對立的想法。文人富有活力的文學活動，可能使對立的想法更加強烈。當南朝的文人（詩人）以文學才能知名當世、形成集團時，無疑會和儒者形成強烈對比。隋唐時南北文風漸趨混合，其中南朝文學與北朝文學的差異，對初唐「儒」、「文」對立是否有影響，也有待深入探究。<sup>95</sup> 我認為在儒者與文人對立的格局之上，更為重要的，也許是儒學作為一個文化傳統與其競爭者的互動關係。至少在政治領域，儒優於文的文治論述，在它們的互動關係中佔了上風。

## 五、治國當用儒者：初唐儒學傳統的一個表現

上節描繪的文治論述，特別是王珪治國當用儒者的論述，有無實際影響？本節嘗試說明，此論述在貞觀朝確實得到重視，並多少體現於當時的政治人事安排。這一對儒者的重視，則和儒學傳統對政治和教化的期待相呼應。

貞觀朝人物眾多，如何取樣討論是一問題。包弼德認為應有意識地區別當時的「儒士」與「文士」。<sup>96</sup> 本文主要檢視《舊唐書》卷 66（房玄齡和杜

---

93 麥大維指出，思考唐太宗在政治和文化領域的影響力時，必須考慮材料性質的侷限，以及唐初所面臨的實際政治問題。見 David McMullen, "The Big Cats Will Play: Tang Taizong and His Advisors," 《中國文化研究所學報》57(2013.7): 299-340。

94 關於唐太宗與《帝範》，參考 Denis Twitchett, "How to Be an Emperor: T'ang T' ai-tsung's Vision of His Role," *Asia Major*, Third Series 9(1996.1): 1-102. 唐太宗重視學問，仍出於統治者的考慮。除了性格，中古以來的政治文化和歷史記憶也是重要因素。見廖宜方，《唐代的歷史記憶》（臺北：臺灣大學出版中心，2011），頁 60-80。

95 文人階層的興起，見龔鵬程，《中國文人階層史論》（宜蘭：佛光人文社會學院，2002），頁 13-28。儒者群體的學術背景也不能簡單一概而論，見柯金木，〈兩唐書儒學傳儒史雜混之探析〉，《孔孟學報》69(1995.3): 91-113。

96 Peter K. Bol, "This Culture of Ours": *Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*, pp.

如晦的傳記)至卷 75 (蘇世長等人的傳記)所記諸人,扣掉以軍事活動為主要表現者,考慮這些人的學術文化背景。<sup>97</sup>這一做法有兩點考慮。第一,上述列傳傳主在貞觀朝有特殊的重要性或貢獻,可以一窺當時重視的人才類型。第二,列傳不同於類傳,考察列傳更能看出當時朝臣來源的多元性和特質。

在本文考慮範圍內的 22 人中,明顯親近儒學傳統的有房玄齡、杜如晦、王珪、李百藥、姚思廉、顏師古、令狐德棻、孔穎達、馬周、崔仁師、蘇世長、韋雲起等 12 人:

1. 房玄齡。房玄齡「博覽經史,工草隸」,其父房彥謙則「受學于博士尹琳,手不釋卷,遂通涉五經。」<sup>98</sup>
2. 杜如晦(585-630)。杜如晦「好談文史」。「好談文史」意思有些含糊。但《周書》記載其祖父杜杲「學涉經史,有當世幹略」,杜如晦所談涉的「文史」可能便是「經史」,亦即與儒家有關的著作。<sup>99</sup>
3. 王珪。王珪「性雅澹,少嗜慾,志量沈深,能安於貧賤,體道履正,交不苟合」,其叔父王頗是「當時通儒」。王頗還稱讚王珪「門戶所寄,唯在此兒耳」。<sup>100</sup>王頗稱讚王珪,不僅因為王珪的個性,應該也包括對王珪學識的認可。
4. 李百藥(565-648)。李百藥熟習儒家典籍,其祖父李敬族「門好儒雅,伏膺文典」,曾任太學博士;父親德林是文才學行兼美的名臣。李德林曾和朋友討論徐陵(507-583)文章中的典故出處,李百藥可以馬上指出徐文典出《左傳》和《杜預注》。<sup>101</sup>他日後亦奉詔修禮,為儒家學者型的人物。

---

92-94.

97 關於這些人的出身背景,見汪籛,〈唐太宗之拔擢山東微族與各集團人士之並進〉,收入氏著,《汪籛隋唐史論稿》(北京:中國社會科學出版社,1981),頁 132-149。

98 分別見《舊唐書》,卷 66〈房玄齡傳〉,頁 2459;《隋書》,卷 66〈房彥謙傳〉,頁 1561。

99 分別見《舊唐書》,卷 66〈杜如晦傳〉,頁 2468;《周書》,卷 39〈杜杲傳〉,頁 701。關於「文史」的意涵,參考胡寶國,《漢唐間史學的發展》(北京:商務印書館,2003),頁 50-72。

100 《舊唐書》,卷 70〈王珪傳〉,頁 2527。

101 《舊唐書》,卷 72〈李百藥傳〉,頁 2571。

5. 姚思廉（557-637）。姚思廉父親姚察「學兼儒史」，而姚思廉「能盡傳家業」。<sup>102</sup>
  6. 顏師古（581-645）。顏師古「少傳家業，博覽群書，尤精詁訓，善屬文」，又考定《五經》，與當時博士撰定《五禮》。<sup>103</sup>
  7. 令狐德棻（583-666）。令狐德棻「博涉文史」，唐朝初年「時承喪亂之餘，經籍亡逸，德棻奏請購募遺書，重加錢帛，增置楷書，令繕寫。數年間，群書略備」，曾致意於儒家經書的存續。<sup>104</sup>
  8. 孔穎達（574-648）。史稱孔穎達「尤明左氏傳、鄭氏尚書、王氏易、毛詩、禮記，兼善算曆，解屬文」；儘管如此，孔穎達最重要的學術背景仍是經學。他和經學家劉焯（544-610）就經學問題「請質疑滯」，是當時儒生作風。<sup>105</sup>
  9. 馬周（601-648）。馬周「少孤貧好學，尤精詩、傳」，且上疏陳事多引經史。<sup>106</sup>
  10. 崔仁師（卒於七世紀後半）。崔仁師於唐高祖武德年間應制舉出身。貞觀年間「時校書郎王玄度注尚書、毛詩，毀孔、鄭舊義，上表請廢舊注，行己所注者，詔禮部集諸儒詳議」，<sup>107</sup>仁師以一人之力維護舊經注，可見其經學素養。
  11. 蘇世長（卒於貞觀初年）。蘇世長十餘歲時上書言事，與周武帝答問《孝經》與《論語》，得到賞賜，並得以深造。<sup>108</sup>
  12. 韋雲起（卒於626）。韋雲起「隋開皇中明經舉」，諳於儒家經學。<sup>109</sup>
- 由上可見，儒學傳統主要透過家族授受，再經由士人秉學入仕影響政治。其特色表現在嫻熟儒家經典和史傳，並透過上書言事和參與文教建設發揮影響

102 《舊唐書》，卷 73〈姚思廉傳〉，頁 2592。值得注意的是，姚察雖有儒學背景，但他與南朝文學集團關係頗深，亦得集團中人盛讚。姚察事蹟詳《陳書》卷 27。

103 《舊唐書》，卷 73〈顏師古傳〉，頁 2594-2595。

104 《舊唐書》，卷 73〈令狐德棻傳〉，頁 2596-2597。

105 《舊唐書》，卷 73〈孔穎達傳〉，頁 2601。

106 《舊唐書》，卷 74〈馬周傳〉，頁 2612。

107 《舊唐書》，卷 74〈崔仁師傳〉，頁 2620。

108 《舊唐書》，卷 75〈蘇世長傳〉，頁 2627。

109 《舊唐書》，卷 75〈韋雲起傳〉，頁 2631。

力。若參照毛漢光的前引觀察，這些特徵反映了「學」的一面。考察當時上書論事的內容，德行和教化則占了相當大比重。貞觀之治的政治思想風貌往往被認為具儒家色彩，治國當用儒者的論述當發揮了一定作用。<sup>110</sup>

值得注意的是，在其餘的十人中，以屬文知名、受文學文化影響較深的，有岑文本、杜正倫、虞世南（558-638）、褚亮、薛收等五人；<sup>111</sup> 另外五人則是以明習法令見重的戴胄、孫伏伽，<sup>112</sup> 和以上書言事知名的魏徵（580-643）、劉洎、張玄素。<sup>113</sup> 這個發現和前述王珪的論斷若合符節，即以文學才能見長或明習法令者在政治領域確有一席之地。

應指出的是，有些文學之士（特別是虞世南）儘管受唐太宗賞識，他們在政治領域的角色可能和儒者不同。在此須分辨胡三省（1230-1302）的一個論斷。他如此評論初唐文館的設置：

唐太宗以武定禍亂，出入行間，與之俱者，皆西北驍武之士。至天下既定，精選弘文館學生〔案：生當作士〕，日夕與之議論商榷者，皆東南儒生也。然則欲守成者，捨儒何以哉！<sup>114</sup>

胡三省肯定唐太宗由武轉文的用心，並指出儒者的重要性。但如前所述，此時文館中的知名士人，親近文學文化者佔了多數。文館學士是否可歸類為「儒生」，不無可疑。其次，胡三省似乎認為唐太宗「日夕」和這些學士「議論商

110 羅彤華歸納儒家思想對貞觀之治的影響，舉出了德治思想、聖王觀念，和對人倫關係的思考等層面，見羅彤華，《貞觀之治與儒家思想》（臺北：師大史研所，1984）。

111 《舊唐書》，卷 70〈岑文本傳〉，頁 2535；卷 70〈杜正倫傳〉，頁 2541、2544；卷 72〈虞世南傳〉，頁 2565-2566；卷 72〈褚亮傳〉，頁 2578；卷 73〈薛收傳〉，頁 2588。薛收以文知名一事，亦見《舊唐書》，卷 73〈薛元敬傳〉，頁 2589。值得注意的是，〈文中子世家〉記載薛收與王通有師弟關係，見唐·王績著，韓理洲校點，《王無功文集（五卷本會校）》（上海：上海古籍出版社，1987），附錄二，頁 246-247。

112 《舊唐書》，卷 70〈戴胄傳〉，頁 2531；卷 75〈孫伏伽傳〉，頁 2634-2638。

113 《舊唐書》，卷 71〈魏徵傳〉，頁 2545；卷 74〈劉洎傳〉，頁 2608-2609；卷 75〈張玄素傳〉，頁 2638-2644。魏徵是配合時代需要而調整應用自身學術資源的人，故天下亂時「屬意縱橫之說」，天下安定後則「常陳古今理體，言太平可致」。見唐·劉肅，《大唐新語》（北京：中華書局，2004），卷 11〈匡贊第一〉，頁 4。此外，魏徵進言經常涉及儒學教化的理想。

114 《資治通鑑》，卷 192〈唐紀八〉，頁 6023，胡三省注。

權」，是初唐守成天下的重要關鍵。但這一看法反映的，是這些文學之士扮演的乃顧問角色，而非如房玄齡、杜如晦等直接參與決策。《貞觀政要》記載，王珪建言應重視儒者，太宗深以為然的結果是「自此百官中有學業優長，兼識政體者，多進其階品，累加遷擢焉」。<sup>115</sup> 這條材料也許最能表現「治國當用儒者」論述的效果：應盡可能獎勵、吸收有儒學傳統背景的士人進入政府。

初唐重視儒者在政治文化領域的角色，可在儒學傳統中找到根源。在《隋書》〈經籍志·子部〉論儒家類著述時，初唐史臣開宗明義指出「儒者，所以助人君明教化者也」，因為「聖人之教，非家至而戶說，故有儒者宣而明之」。編寫者認為東周後「陵夷衰亂，儒道廢闕」，賴孔子修六經以存其義。但後世俗儒著述「不顧其本」、「亂其大體」，反令學者感到困惑。<sup>116</sup> 〈經籍志·經部總敘〉也有類似看法。編寫者認為古代君子習業表現出種種優點，包括「言約而易曉」；後世則「六經之儒，不能究其宗旨，多立小數，一經至數百萬言。致令學者難曉，虛誦問答，脣腐齒落而不知益」。尤有甚者，「先王設教，以防人欲，必本於人事，折之中道」，漢晉以來的學者卻摻入圖讖、玄言，以至於「先王正典，雜之以妖妄，大雅之論，汨之以放誕」。<sup>117</sup> 據此，〈經籍志〉的編寫者一方面肯定文獻和學術著述對儒學之道的重要性，一方面則對東周以降文獻傳統的發展感到不滿。我們無法確認對文獻傳統的不滿，是否讓當時人更加專注於政治實踐；可以肯定的是，儒者之職是「助人君明教化」的想法，和初唐治國當用儒者的文治論述有密切關係。

隋朝皇帝的用人，可能也刺激初唐君臣反思儒者在政治領域的重要性。這裡所謂的用人，指的是皇帝親信任用的重要大臣。對隋代唐初的人來說，這些大臣享有富貴權勢，他們的形象，影響當時人認識和評價隋朝皇帝的用人。大體而言，隋朝許多重臣，和儒學傳統有段距離。隋初位極人臣，「年宦已極」的李穆，是以軍事才能知名。<sup>118</sup> 隋文帝時貴寵「冠絕一時」的「四貴」中，除蘇威接近儒學傳統外，楊雄是宗室兼之以忠勇，虞慶則以平定北疆之

115 吳兢，《貞觀政要集校》，卷1〈政體第二〉，頁29。

116 《隋書》，卷34〈經籍志三〉，頁999-1000。

117 《隋書》，卷32〈經籍志一〉，頁947-948。

118 《隋書》，卷37〈李穆傳〉，頁1115-1119。

功見重。高穎雖號稱「略涉書史，尤善詞令」，其長處仍在於軍略。<sup>119</sup> 隋煬帝時最富權勢的重臣包括蘇威、宇文述、裴矩、裴蘊、虞世基等人。宇文述「少驍銳，便弓馬」，被認為「性貪鄙」；裴蘊「性明辯，有吏幹」，有行政才能。兩人各有長才，但未見儒學傳統的影響。<sup>120</sup> 裴矩具備儒學素養，但其功績多表現在軍事層面；虞世基儘管有儒學背景，卻主要以文學才能知名和見重。<sup>121</sup> 至於兩朝元老楊素，史傳雖稱他「研精不倦，多所通涉」，其長處仍在軍事活動與文學寫作上。<sup>122</sup> 對初唐的人而言，隋朝二帝親信以軍略或文學為長的大臣，是隋朝速亡的一個原因；治國當用儒者的論述與實踐，有其歷史脈絡和現實關懷。

最後，我想以文中子王通為例，略論貞觀朝臣代表的儒學傳統。〈文中子世家〉記載薛收、房玄齡、魏徵等人是王通的學生，頗多虛構。<sup>123</sup> 王通後人牽扯房玄齡等人為其學生，固有推美先人之意，但上述虛構應有相當程度的觀念或事實基礎，〈文中子世家〉才可能為當時人所接受。《中說》有不少真假難辨的情節，如〈事君〉篇一段房玄齡和王通的問答。但該段對話中出現的「事君之道」、「使人之道」、「化人之道」、「禮樂」等概念，注重王道治平和實際政治作為，是初唐知識階層借重儒學傳統的議題。<sup>124</sup> 錢穆總結王通的學術，指出「通之儒業，乃承兩漢之風，通經致用，以關心於政道治術者為主」。<sup>125</sup> 影響所及，當時儒者可謂「沿襲了漢儒重治績之一邊」。<sup>126</sup> 孫國棟則認為，貞觀時期的三省制度充分表現了儒學精神，是文治精神抬頭的具體展

119 「四貴」之說，見《隋書》，卷 43〈觀德王楊雄傳〉，頁 1216。四人事蹟，分別見《隋書》，卷 41〈蘇威傳〉，頁 1184-1190；卷 43〈觀德王楊雄傳〉，頁 1215-1217；卷 40〈虞慶則傳〉，頁 1174-1175；卷 41〈高穎傳〉，頁 1179-1184。

120 《隋書》，卷 61〈宇文述傳〉，頁 1463-1467；卷 67〈裴蘊傳〉，頁 1574-1577。

121 《隋書》，卷 67〈裴矩傳〉，頁 1577-1584；卷 67〈虞世基傳〉，頁 1569-1574。

122 《隋書》，卷 48〈楊素傳〉，頁 1281-1294。

123 〈文中子世家〉，《王無功文集》，附錄二，頁 246-247。

124 王通，《中說校注》，卷 3〈事君篇〉，頁 70。

125 錢穆，〈讀王通《中說》〉，收入氏著，《中國學術思想史論叢·卷四》（合肥：安徽教育出版社，2005），頁 10。

126 錢穆，《朱子學提綱》（北京：三聯書店，2005），頁 6。錢穆原文指的是南北朝時期的北方儒者。

現。<sup>127</sup> 由此而論，房玄齡等貞觀重臣反映的儒學傳統，主要表現在政治事功上。<sup>128</sup>

王通代表北方的儒學傳統，從他身上也可看出隋朝「復漢魏之舊」的理念。錢穆指出，王通「在政道治術上，亦不高慕唐虞三代，而惟寄情於兩漢」。<sup>129</sup> 王通《續書》始於漢朝，是因為漢朝繼秦之後統一天下，有「除殘穢，與民更始」的意義。<sup>130</sup> 據稱賈瓊曾問「太平可致乎？」王通的一個答覆是要效法「兩漢之制」。<sup>131</sup> 《中說》中多處可見王通對漢制的推崇，如他認為兩漢「以仁義公恕統天下」，其施政使得「四百年間，天下無二志」，甚而可以達到理想的三王境界。換句話說，即使無法企求上古三王的理想政治，兩漢之制也是欲求治平者所必得遵循的。<sup>132</sup>

在實際的政治事業上，初唐儒學傳統也可謂以漢為師。錢穆認為初唐名臣「於當時創制垂統之積極方面，實無大貢獻」。<sup>133</sup> 換言之，初唐群臣損益南北朝和隋代制度，此外則秉其師法漢朝的心態，在典章和學術上不求多所創發。唐初編纂禮典、律令，甚或類書的文化工程，當可與此觀察互相發明。

以上心態可能也影響到唐太宗。《資治通鑑》記載了一段虞世南於貞觀六年（632）進呈《聖德論》的經過：

秘書少監虞世南上《聖德論》，上賜手詔，稱：「卿論太高。朕何敢擬上古！但比近世差勝耳。然卿適睹其始，未知其終。若朕能慎終如始，則此論可傳；如或不然，恐徒使後世笑卿也。」<sup>134</sup>

127 孫國棟，〈唐代三省制之發展研究〉，收入氏著，《唐宋史論叢（增訂版）》（香港：商務印書館，2000），頁 106-120。

128 由文學批評角度論文中子與貞觀朝臣的關係，見牟潤孫，〈唐初南北學人論學之異趣及其影響〉，收入氏著，《注史齋叢稿》（臺北：臺灣商務印書館，1990），頁 372-375。

129 錢穆，〈讀王通《中說》〉，頁 10。

130 王通，《中說校注》，卷 1〈王道篇〉，頁 11-12。

131 王通，《中說校注》，卷 5〈問易篇〉，頁 146。

132 王通，《中說校注》，卷 2〈天地篇〉，頁 56。《中說》對於兩漢之制的嚮往，另見卷 5〈問易篇〉，頁 133；卷 10〈關朗篇〉，頁 257-258。

133 錢穆，〈讀王通《中說》〉，頁 12（房玄齡、杜如晦、王珪和魏徵等人）。

134 《資治通鑑》，卷 194〈唐紀十〉，頁 6098。

上古指的是唐虞三代，應無疑問；而「近世」的概念會隨朝代不同而轉換。<sup>135</sup>太宗「但比近世差勝耳」的語氣，說明他對這段「近世」並不滿意，此處「近世」指的應是魏晉以降的中古時期。唐太宗「何敢擬上古」固是自謙，但這個修辭，以及認為貞觀朝優於中古的判斷，說明他期待自己的政績可與兩漢盛世並肩，和前述觀察相合。太宗可以自豪的施政內容，自然包括前述任用儒者治國，並推動符合儒學傳統理想的文教建設。文中強調慎終始，亦值注意。此關懷與反思隋朝速亡有直接關係。但若置諸唐初儒學傳統和政治文化互動的脈絡，它也許有更深的意涵。如前所述，隋朝兩位皇帝一開始都禮獎儒學傳統，最終卻無以為繼。輕忽儒學，也被視為隋朝速亡的一個原因。貞觀君臣反思「近世」，所欲「慎終如始」的，應該也包括對儒學傳統的重視和取益。唯有如此，王朝才可能避免短祚而亡，向師法儒學傳統、享祚達四百年的兩漢看齊。<sup>136</sup>

## 六、結 論

相對於戰國秦漢和宋代以降，學者對中古前期儒學的評價並不高，對其內涵和影響的討論也較少。這一傾向並不限於現代學者；由本文所論可見，當時人即對其時儒學的發展有所批評。但正如王通作《元經》被視為「斯文不喪」，透過中古時期士人的努力，作為當時的「斯文」，中古儒學仍舊有其生命力。<sup>137</sup> 我們應透過歷史化的取徑（*historicizing*），將中古前期的儒學，視作與具體人事和生活千纏萬結的知識與文化資源，而非獨立於社會環境而存在的學術、觀念體系。本文認為，欲探索中古儒學的歷史，我們應將其視為一文化傳統，並置諸中古思想史的線索中加以考慮：歷經中古前期南北分裂造成的心態衝擊，並面對與其他文化傳統的互動，至少在隋代唐初，儒學傳統是以典籍和知識為基礎，以教化為務，旨在建立理想政治、社會秩序的

135 臧清，〈唐初史臣的近代史觀析論〉，《中國文化研究》2007 年冬之卷（北京：北京語言學院，2007），頁 52-60。

136 應強調的是，這裡所論為初唐士人對於漢朝的看法（如前引《中說》），而非筆者的意見。兩漢在多大程度上體現儒學傳統的理想，另當別論。

137 王通，《中說校注》，卷 1〈王道篇〉，頁 13。

文化傳統。當時人援引、依附以至論述儒學傳統，也主要著眼於此。

東晉以降的南北分裂和隨之而來的政治、社會動盪，對中古前期的生活和心靈世界帶來巨大影響。此外在環境不僅損害儒學傳統的典籍和知識基礎，也有礙其追求秩序的政治理想。在此背景下，隋朝統一後致力於振興儒學傳統，以「復漢魏之舊」為目標，試圖縮合統一的現實與儒學傳統的政治和文化理想。隋朝速亡並未讓初唐君臣與士人質疑儒學傳統的重要性。相反地，透過隋朝的經驗，他們更深入思考儒學傳統的角色，並在儒學傳統與文學文化的異同離合間，提出關於文治的論述，其內涵是治國當用儒者的理念與人事安排。以漢魏為理想，和以政治教化為核心這兩點，是隋代唐初儒學傳統的主要表現形式（representations）。依此而論，中古儒學傳統除了是中國中古史的一環，也是值得進一步探究的政治思想史、政治文化史課題。本文的主要貢獻，便是在隋代唐初政治文化中，捕捉儒學傳統在其中呈現的、過去較為人忽略的面相，進而豐富我們對中古儒學傳統和當時歷史的認識。

本文探討的，是儒學傳統於六、七世紀在政治文化領域發揮的影響力。學界所致力於的，則多為九世紀左右、中唐以後的士人與儒學傳統。但本文討論的課題，對理解中唐以降的儒學復興和士人自覺亦有助益。就政治文化領域的「儒」、「文」互動來說，唐代科舉經學和詩賦之爭，以至唐宋間思想和社會變遷的蹤跡，或可於本文略窺端倪。另外，隋代唐初儒學傳統在政治文化領域的影響，可能亦提供中唐士人重要的觀念資源，讓他們得以面對政治、社會秩序變動，並提出新的洞見。王德權分析中唐士人對政治制度和社會結構變遷的回應，即反映政治社會秩序仍是中唐儒學關注的重點。<sup>138</sup> 要言之，三至十世紀儒學傳統的表現形式及其變遷，仍有許多待發之覆，值得學者細緻探究，以呈現中國中古史與中古思想文化史的複雜面貌。

## 引用書目

### 一、傳統文獻

南朝梁·蕭子顯，《南齊書》，北京：中華書局，1997。

---

138 王德權，《為士之道：中唐士人的自省風氣》（臺北：政大出版社，2012）。

- 南朝梁·蕭繹撰，許逸民校箋，《金樓子校箋》，北京：中華書局，2011。
- 北齊·魏收，《魏書》，北京：中華書局，1988。
- 北齊·顏之推撰，王利器集解，《顏氏家訓集解（增補本）》，北京：中華書局，2007。
- 北周·釋道安，〈二教論〉，收入石峻等編，《中國佛教思想資料選編》第 1 冊，北京：中華書局，1981，頁 344-363。
- 隋·王通撰，張沛校注，《中說校注》，北京：中華書局，2013。
- 唐·姚思廉，《梁書》，北京：中華書局，2003。
- 唐·姚思廉，《陳書》，北京：中華書局，2002。
- 唐·李百藥，《北齊書》，北京：中華書局，2003。
- 唐·令狐德棻等，《周書》，北京：中華書局，2003。
- 唐·魏徵等，《隋書》，北京：中華書局，2002。
- 唐·李世民撰，吳雲、冀宇校注，《唐太宗全集校注》，天津：天津古籍出版社，2004。
- 唐·王績著，韓理洲校點，《王無功文集（五卷本會校）》，上海：上海古籍出版社，1987。
- 唐·許敬宗編，羅國威整理，《日藏弘仁本文館詞林校證》，北京：中華書局，2001。
- 唐·王勃撰，清·蔣清翊註，《王子安集註》，上海：上海古籍出版社，1995。
- 唐·吳兢撰，謝保成集校，《貞觀政要集校》，北京：中華書局，2003。
- 唐·劉肅，《大唐新語》，北京：中華書局，2004。
- 後晉·劉昫等，《舊唐書》，北京：中華書局，1975。
- 宋·司馬光，《資治通鑑》，北京：中華書局，2007。
- 清·焦循，《雕菰集》，臺北：鼎文書局，1977。
- 王其禕、周曉薇編著，《隋代墓志銘彙考》，北京：線裝書局，2007。

## 二、近人論著

- (日) 小林正美 1990 〈三教交渉における「教」の觀念〉，收入氏著，《六朝道教史研究》，東京：創文社，頁 511-538。
- 毛漢光 1977 〈中國中古賢能觀念之研究——任官標準之觀察〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》48.3 (1977.9): 333-373。
- 王德權 2012 《為士之道：中唐士人的自省風氣》，臺北：政大出版社。
- 史睿 1997 〈北周後期至唐初禮制的變遷與學術文化的統一〉，《唐研究》3(1997.12): 165-184。
- 甘懷真 2004 〈隋朝立國文化政策的形成〉，收入氏著，《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，臺北：臺大出版中心，頁 441-475。
- 皮錫瑞 2004 《經學歷史》，北京：中華書局。

- (日) 吉川幸次郎 1968 〈「俗」の歴史〉, 收入氏著, 《吉川幸次郎全集》第2卷, 東京: 筑摩書房, 頁 236-249。
- 朱維錚 2005 〈中國經學與中國文化〉, 收入氏著, 《中國經學史十講》, 上海: 復旦大學出版社, 頁 7-37。
- 牟發松 2006 〈從「移風易俗」看秦漢對地方社會的控制〉, 《傳統中國研究集刊》第2輯, 上海: 上海社會科學院, 頁 139-154。
- 牟潤孫 1990 〈唐初南北學人論學之異趣及其影響〉, 收入氏著, 《注史齋叢稿》, 臺北: 臺灣商務印書館, 頁 363-414。
- 余英時 2004 〈從價值系統看中國文化的現代意義〉, 收入氏著, 《中國思想傳統的現代詮釋》, 臺北: 聯經出版公司, 頁 1-51。
- 余英時 2004 〈漢代循吏與文化傳播〉, 收入氏著, 《中國思想傳統的現代詮釋》, 臺北: 聯經出版公司, 頁 167-258。
- 呂思勉 2005 《隋唐五代史》, 上海: 上海古籍出版社。
- 李廣健 2005 〈許善心《七林》與南朝目錄學〉, 《漢學研究》23.2(2005.12): 65-97。
- 汪 錢 1981 〈唐太宗之拔擢山東微族與各集團人士之並進〉, 收入氏著, 《汪錢隋唐史論稿》, 北京: 中國社會科學出版社, 頁 132-149。
- (日) 岸本美緒 2012 〈風俗と時代観〉, 收入氏著, 《風俗と時代観: 明清史論集1》, 東京: 研文出版, 頁 64-87。
- (日) 長部悦弘 1990 〈北朝隋唐時代における漢族士大夫の教育構造〉, 《東洋史研究》49.3(1990.12): 466-492。
- 柯金木 1995 〈兩唐書儒學傳儒史雜混之探析〉, 《孔孟學報》69(1995.3): 91-113。
- 胡寶國 2003 《漢唐間史學的發展》, 北京: 商務印書館。
- 胡寶國 2009 〈知識至上的南朝學風〉, 《文史》2009.4(2009.11): 151-170。
- 孫國棟 2000 〈唐代三省制之發展研究〉, 收入氏著, 《唐宋史論叢(增訂版)》, 香港: 商務印書館, 頁 81-185。
- 高明士 1988 〈隋文帝「不悅學」、「不知樂」質疑——有關隋代立國政策的辨正〉, 《國立臺灣大學歷史學系學報》14(1988.7): 245-258。
- 高明士 1991 〈從律令制度論隋代的立國政策〉, 收入中國唐代學會編, 《唐代文化研討會論文集》, 臺北: 文史哲出版社, 頁 359-396。
- 高明士 1993 〈論隋代的制禮作樂〉, 收入黃約瑟、劉健明合編, 《隋唐史論集》, 香港: 香港大學亞洲研究中心, 頁 15-35。
- 許凌雲 1998 《中國儒學史·隋唐卷》, 廣州: 廣東教育出版社。
- 陳弱水 2009 《唐代文士與中國思想的轉型》, 桂林: 廣西師範大學出版社。

- 陳寅恪 2001 〈馮友蘭《中國哲學史》下冊審查報告〉，收入氏著，《金明館叢稿二編》，北京：三聯書店，頁 282-285。
- 陳寅恪 2001 〈論韓愈〉，收入氏著，《金明館叢稿初編》，北京：三聯書店，頁 321-332。
- (日) 渡辺信一郎 2005 〈隋文帝の樂制改革——鼓吹樂の再編を中心に〉，《唐代史研究》8(2005.8): 39-55.
- 焦桂美 2009 《南北朝經學史》，上海：上海古籍出版社。
- 葛兆光 2012 〈歷史學意義上的新思想史〉，收入氏著，《思想史研究課堂講錄續編》，北京：三聯書店，頁 58-98。
- 廖宜方 2011 《唐代的歷史記憶》，臺北：臺灣大學出版中心。
- 臧清 2007 〈唐初史臣的近代史觀析論〉，《中國文化研究》2007 年冬之卷，北京：北京語言學院，頁 52-60。
- 趙立新 2009 〈梁代的聚書風尚——以梁元帝為中心的考察〉，收入中國魏晉南北朝史學會、武漢大學中國三至九世紀研究所編，《魏晉南北朝史研究：回顧與探索——中國魏晉南北朝史學會第九屆年會論文集》，武漢：湖北教育出版社，頁 626-644。
- 盧意寧 2009 「盛唐集賢院的成立與意義——兼論玄宗朝學術文化風氣的轉變」，臺北：臺灣大學歷史學系碩士論文。
- 錢穆 2004 〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉，收入氏著，《中國學術思想史論叢·卷三》，合肥：安徽教育出版社，頁 125-186。
- 錢穆 2005 〈讀王通《中說》〉，收入氏著，《中國學術思想史論叢·卷四》，合肥：安徽教育出版社，頁 1-15。
- 錢穆 2005 《朱子學提綱》，北京：三聯書店。
- 羅彤華 1984 《貞觀之治與儒家思想》，臺北：師大史研所。
- 羅宗強 2006 《魏晉南北朝文學思想史》，北京：中華書局，第 2 版。
- 羅宗強 2007 〈讀〈宗經篇〉手記〉，收入氏著，《讀文心雕龍手記》，北京：三聯書店，頁 31-50。
- 羅炳綿 1960 〈西晉迄隋戰亂之損害〉，《新亞學報》5.1(1960.8): 179-365。
- 龔鵬程 2002 《中國文人階層史論》，宜蘭：佛光人文社會學院。
- Bol, Peter K. 1992. *"This Culture of Ours": Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*. Stanford: Stanford University Press.
- Chen, Jack W. 2010. *The Poetics of Sovereignty: On Emperor Taizong of the Tang Dynasty*. Boston: Harvard University Asia Center for the Harvard-Yenching Institute.
- Chen, Jo-shui. 1992. *Liu Tsung-yüan and Intellectual Change in T'ang China, 773-819*.

Cambridge: Cambridge University Press.

DeBlasi, Anthony. 2002. *Reform in the Balance: The Defense of Literary Culture in Mid-Tang China*. Albany: State University of New York Press.

Holcombe, Charles. 1989. "The Exemplar State: Ideology, Self-Cultivation, and Power in Fourth-Century China." *Harvard Journal of Asiatic Studies* 49.1(1989.6): 93-139.

McMullen, David. 1988. *State and Scholars in T'ang China*. Cambridge: Cambridge University Press.

McMullen, David. 2013. "The Big Cats Will Play: Tang Taizong and His Advisors." 《中國文化研究所學報》57(2013.7): 299-340.

Shils, Edward. 1981. *Tradition*. Chicago: University of Chicago Press.

Twitchett, Denis. 1996. "How to Be an Emperor: T'ang T'ai-tsung's Vision of His Role." *Asia Major*, Third Series 9(1996.1): 1-102.

Wechsler, Howard J. 1985. *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*. New Haven: Yale University Press.

Wright, Arthur F. 1957. "The Formation of Sui Ideology, 581-604." In John K. Fairbank, ed., *Chinese Thought and Institutions*. Chicago: University of Chicago Press, pp. 71-104.

## ***Humanitas* still Exists: Confucian Tradition and Political Culture in Sixth and Seventh Century China**

Fu Yang\*

### Abstract

Confucian tradition in medieval China has long been seen as mundane and intellectually unstimulating, and receives relatively little scholarly attention. From the perspective of intellectual history, this article views Confucian tradition as a cultural tradition, and examines its place in the history of medieval China by focusing on how it shaped the representations of political culture in sixth and seventh century China, that is, the Sui (581-618) and the early Tang (618-907) periods.

In medieval China, Confucian tradition was a cultural tradition based on a canon, from which political and ethical ideas were drawn. Its main characteristic was the quest to establish an ideal social and political order. Two given contexts are especially relevant. First, from the fourth century onward, there had been no unified empire but multiple warring regimes, which ideologically contradicted the ideal Confucian socio-political order. Second, there also existed other cultural traditions which made the appeal of Confucian tradition less favourable.

As the Sui and the Tang reunified China, Confucian tradition once again had firmer ground on which to put its ideals into practice. It claimed to restore the tradition of the Han and Wei dynasties, and argued about the ways in which

---

\* Fu Yang is a Ph.D. candidate in the Faculty of Asian and Middle Eastern Studies at the University of Cambridge, UK.

those literati and officials who were associated with Confucian tradition could benefit the state. At any rate, as far as its socio-political aspects are concerned, Confucian tradition in medieval China was vigorous and deserves further investigation.

**Keywords:** Confucian tradition, cultural tradition, intellectual history of medieval China, Sui and early Tang, political culture

