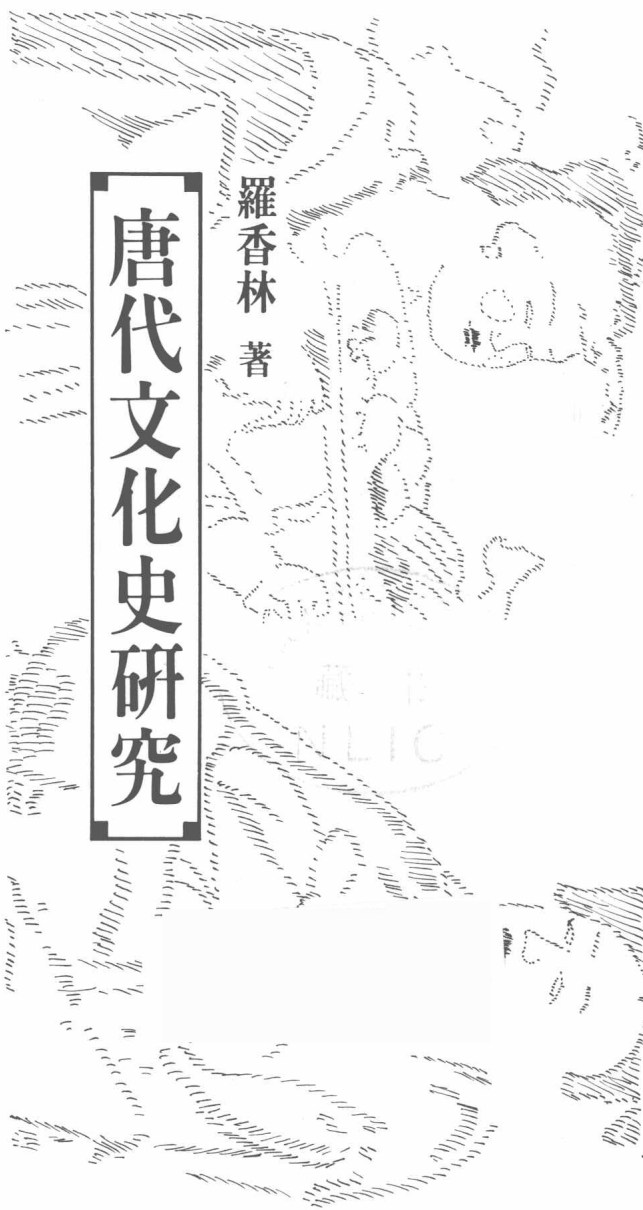




羅香林 著

唐代文化史研究

臺灣商務印書館 發行



羅香林 著

唐代文化史研究

臺灣商務印書館 發行

唐代文化史研究／羅香林著．-- 臺二版．-- 臺
北市：臺灣商務，1996[民85]
面；公分．-- (新人人文庫；100)
ISBN 957-05-1254-7 (平裝)

1. 中國 - 文化 - 唐(618-917)

634

85001756

新人人文庫 100

唐代文化史研究

定價新臺幣二〇〇元

著者 羅香林

責任編輯 曾韻華

封面設計 王文騏

校對者 張郁惠 許素華

發行人 張連生

出版者 臺灣商務印書館股份有限公司

臺北市重慶南路一段三十七號

電話：(〇二)三一六一八

傳真：(〇二)三七一〇二七四

郵政劃撥：〇〇〇〇一六五一號

出版事業 登記證：局版臺業字第〇八三六號

一九四四年八月重慶初版

一九六七年二月臺一版第一次印刷

一九九六年四月臺二版第一次印刷

版權所有・翻印必究

唐代文化史研究

目次

唐代文化的新認識·····	一
大唐創業起居注考證·····	一七
壇經之筆受者問題·····	五七
唐釋大顛考·····	六五
唐代桂林磨崖佛像考·····	九〇
唐人鬥雞戲考·····	一五四
唐代波羅毬戲考·····	一六五

◆唐代文化的新認識

一 研究唐代文化應有的新觀點

唐代文化，在世界文化史上的重要性，是中外學者所公認的。韋爾斯《世界文化史》〈中國的隋唐時代〉一章說：

「在第七、第八、第九世紀，中國是世界上最安定最文明的國家。……那時候，歐羅巴及西亞細亞零落的人民，住在茅舍、小城，或悍盜的堡壘中；而中國的人，卻大多數在平靜、快樂、慈愛的環境中過活；西方的人心，正苦於神學錮蔽的黑暗，而中國的人心，卻開展寬暢，而有進步。」

這可知，唐代在當時實是世界文化的重心，實是世界歷史演進的總動脈。不了解唐代的文化，是不能了解當時的世界大勢與世界歷史的。

可是，過去我們研究唐史，對於唐代文化，因為受觀點和研究方向的限制，檢討起來，仍不免有若干部分，還覺不足：

第一，過去我們往往祇注意事物的跡象，而沒有注意事物本身的發展和影響。歷史上發生的事物，我們往往祇就事物的外表研究，而指出它的真實，但這事物的功能如何？以後怎樣演變？影響如何？就往往忽略去了。

第二，過去我們往往祇注意唐代所有成就的各個局部，而不注意它整個的演進，而為綜合的研討。對於唐代文化的研究，往往只注意零零碎碎的考據，而沒有系統的研討而尤忽略唐代很有系統的典章制度。結果，對於唐代文化，體系不為昌明，使人有「見樹不見林」的感覺。

第三，過去我們往往祇注意唐代外國文化的如何輸入中土，而忽略中國文化的對外國輸出。結果對於唐代文化的體用與精神所在，便也不易昌明。

總之，過去我們對於唐代文化的研究，雖然已有相當的歷經，不過還有多少地方需要我

們的補充。我們站在現代史學的立場來研究唐代文化，自然不能沒有一種新的觀點。這點，就是指補充上述三點的不足來說的。我們對於過去研究唐代文化所已得到的資料，要完全理解。而過去所不夠的地方，我們也要加以補闕，加以闡揚。

我爲著「拋磚引玉」的關係，對於研究唐代文化的重點，「不揣淺陋」，打算就下列各部分，作幾個舉例的說明，希望博雅君子，多予指正！

二 唐代在國際關係上的和綏精神

唐代在國際關係上有一種特點而爲各朝代所沒有的，這就是「天可汗」的觀念，與據此觀念而生的國際上和綏關係的存在。在中國東北西北邊外的各國，可汗是國家領袖的尊號，等於中國內地歷來所稱的皇帝或天子。而唐代自太宗時起，一方面爲中國的皇帝，而同時又受中國以外的各國共同擁戴爲「天可汗」。這所謂「天可汗」，就是諸國嚮化的可汗。換句話說，就是國際上所以和綏的重心。這一點，自文化播盪方面看來，是很有意思的。王溥

《唐會要》卷一百《雜錄》謂：

「（貞觀）四年三月，諸蕃君長詣闕，請太宗爲天可汗，乃下制，令後璽書賜西域北荒之君長，皆稱皇帝天可汗，諸蕃渠帥有死亡者，必下詔冊立其後嗣焉。」

這裏所說的「諸蕃君長」，《資治通鑑》卷一百九十三《唐記九》作「四夷君長」，要之，是指當時中國東北西北西南邊外的各國首領與使臣。所謂「皇帝天可汗」，是指中國皇帝兼各國擁戴的天可汗。所謂「北荒」和「西域」，範圍相當廣的。這只看同書卷九十八《曹國條》，卷九十九《石國條》所載諸國受天可汗的節制，及《新唐書》卷二《太宗紀》，貞觀二十年「九月甲辰，鐵勒諸部，請上號爲天可汗」等事，便可得到證明。

這天可汗的觀念，是當時各國心悅誠服表現出來的，不是以武功造成的。當時天可汗於那些國家設置都督府與羈縻州，以爲和綏各國的機構。在天可汗和綏維繫下，各國間的爭執，固然由天可汗制裁，就是中國有事，天可汗亦可徵發各國軍隊，入平變亂。如唐使臣王玄策，檄調尼泊爾國的軍隊，平定印度叛亂，以及肅代二宗時，徵調大食回紇的軍士，入平安史的變亂，便是其例。

以上就是唐代國際關係上的開展。這種國際和綏的組織，開始於唐太宗貞觀四年，但不是終於唐太宗本身。太宗以後，如高宗、武后、睿宗，以至玄宗天寶十四年以前，凡一百二

十五年（西元六三〇年至七五五年），是天可汗和綏維繫的階段。在這階段裏，唐代的文化，大放光明。學術教化，遠被遐荒，所以各國都派遣學生到中國留學。當時的教育，也許沒有現在的普遍，但長安的國子學，既有學生八千餘人，這可說是當時國際上最大的學府了。安史亂後，天可汗制度的維繫，雖已逐漸轉變，然而唐代文化的「光被四表」，卻並不因之停止。所以天可汗的觀念，是很值得研究的。這是關於唐代文化新觀察的一個例子。我所說的，自然還很簡略。

三 唐代在法律體系上的廣被世界

現在我們再就唐代法律的實施與影響的空間來觀察，覺得它也是有世界性的。這就是說，它不但可以在中國本地施行，就是本地以外的國家，也受它的節制與影響。

我們知道：中國法律是世界五大法系的一個。其餘四個是印度法系、羅馬法系、伊斯蘭教法系、英美法系。這四大法系，雖然各有其獨立的偉大價值，但都不如中國法系施行的長久與影響的鉅大。比如印度法系，雖也成立很早，但行使的國家中間已間斷了。羅馬法系也

早已間斷而徒爲學者作研究對象了。至於伊斯蘭教法系與英美法系，則年代較短，自文化史的立場說來，其重要性還在中國法系之下。中國法系的成形，雖早在周秦時代，但其內容的充美，與其實施範圍的推廣，及其影響的鉅大，卻仍在唐代，所以普遍又以唐律代表中國法系。

唐代法律，分律、令、格、式四類，律是國家的根本大法，凡貴賤尊卑之數，國家大典大法，以及斷罪議處等，皆依據於律；令是所以補充律的法條，所謂「律無正文者，則行令」；格是「百官有司所常行之事」；式是「百官有司所常守之法」，總之格與式，是中央與地方各級機關的組織規章，與職掌權責，以至各種辦事的細則。此外有例，「凡式無正文者，則舉例以比附之」。這律令格式的總合運用，就是全部法律的實施。它一方面匯合中國歷代法律的菁華，一方面又針對當時的需要，而以重人品，重等級，重責任，論時際，論關係，去貪污，定主從，定等次，重賠償，重自首，避操縱，爲整個的法律精神，也就是法治的精神。這是它所以爲後代所沿用的本身因素。

不過要理解唐代法律的偉大功能，不能以單從唐以後各代的沿用與影響的研究爲已足，而尤其要從它的世界性的開展與運用去認識。唐代法律，不但切實的行使於中國本地，而且

順適的行使於中國以外的國家，其影響不僅沿襲於本國，而且廣被於世界。倭學人仁井田陞著《唐令拾遺》一書，其序說云：

「中國法律之影響，東至日本、朝鮮，南至安南，西至西域，北至契丹、蒙古。」而倭學人桑原隲藏，於京都演講「中國之古代法律」，亦說：

「（日本）自奈良朝至平安朝，吾國（倭國自稱）王朝時代之法律，無論形式上與精神上，皆根據唐律。」

這裏所謂「影響」，所謂根據，是指將唐律稍為簡單化而付以實施的意思。這只看鄭麟趾撰的《高麗史·刑法志》所謂採取唐律，「刪煩取簡，行之一時，不可謂為無據」等記錄，便可得到證明。惟仁井田陞所舉朝鮮安南與契丹蒙古等地，當時本早屬中國領土，與中國內地州縣相同，其行使唐律，當是遵守國家的功令，還不能以世界性相擬。

至倭國與廣義的西域，其行使唐律，自是唐代法律向世界開展的明證。考倭國簡單化的行使唐律，是始於他們天智天皇所定的近江令，該令於唐高宗總章元年頒行，蓋即自唐代貞觀令所衍出。其後至其天武天皇，則有天武律令，以唐代武德貞觀永徽三律令為藍本。至文武天皇，則有大寶律令，大要鈔自永徽律令。至元正天皇，則有養老律令，實取之唐代長孫

無忌等所纂的《唐律疏議》。至醍醐天皇，則有延熹格式，亦完全效法唐代格式。其後各代，則多就上述各律令參修頒行。蓋倭國自其天智天皇時起，即約當於唐總章元年起，以至豐臣秀吉前後，幕府大將軍專政，即軍閥專政時止，約當於中國萬曆年間止，前後凡九百餘年，皆為簡單化的施用唐律的時期，影響的鉅大，可想而知了。至於廣義的西域，則以當時本為國際和綏的天可汗所統屬，當然有許多是行使唐律的。就是各國的歲時，因其採用唐曆，當時稱為「受正朔，請頒曆」。要之，唐代法律的推行於中國以外的各國，東起倭國，北至鐵勒，西至廣義的西域各國，範圍的廣，是空前的。

這種世界性法系，為法治精神的極則。當日開展的史實，是很值得我們深度闡揚的，這是關於唐代文化新觀察的又一個例子。

四 唐代在學術思想上的引導世界

唐代不但於國際和綏與法律推行，具有世界性的開展，影響於世界的，至鉅且深，而其學術思想，也具有世界性的開展，而且影響更為鉅大。不過這開展，這影響，不在於唐代的

當年，而在於唐以後的演為洪流，與引導世界，這一點，我們也認為非常重要。要真正理解唐代的文化，不能不對於這點先為明確的認識。

唐代學術思想影響最大的，首推儒家的經學，和從當時經學側面發展出來的早期理學。我們知道，儒家思想是歷代中國思想的主流，而儒家思想則以經學為中心。中國經學，在兩漢時，有所謂今文家與古文家二派的對立和爭勝。到了東漢晚年，大儒鄭玄，始把它綜合為一。然不久到了東晉以至南北朝，又以種種關係，而演為南學和北學二派的對立和爭訟。到了隋文帝統一中國，南北學始漸漸的有匯合為一的趨勢，但綜合整理的工作，卻還沒有人去做。一直到了唐太宗，才命孔穎達顏師古等，從事統一經學的工作。他們認為，經是像「日月經天，江河行地」，不可改的；解釋經文的注，或傳，或箋，則是古人傳了下來，選定了後，也是不能改的，祇有對他加以闡揚的意見，這意見的彙述，便叫做疏，亦即是註解的註解。這諸經的注疏，當時叫做「諸經正義」。就中如《毛詩正義》則根據鄭玄箋，由孔穎達作疏；《尚書正義》則據孔安國傳，孔穎達作疏；《周易正義》則根據王弼韓康伯注，孔穎達作疏，這就叫做三經；《禮記正義》亦根據鄭玄注，孔穎達作疏；《儀禮正義》也根據鄭玄注，賈公彥作疏；《周禮正義》亦鄭注賈疏，這就叫做三禮！此外，有《春秋左傳正義》則據杜預集

解，孔穎達作疏；《春秋公羊傳正義》則據何休注，徐彥作疏；《春秋穀梁傳正義》則據范寧集解，楊子勛作疏，這就叫做三傳。三經三禮三傳，合起來又稱九經，這些注疏都是唐太宗時完成的。其後至唐玄宗時，再加《孝經》《論語》注疏，至後代又加《孟子》《爾雅》注疏，就成為清代所慣說的《十三經注疏》。唐太宗爲了統一經說，特將諸經正義頒行全國，無論學校研讀諸經，以及科舉考試經義，皆以諸經正義爲準。這樣一來，經學思想，便「定於一尊」。不但唐代正統的經學，功令的經學，全受它支配，就是唐以後的各代，也以注疏爲經學總匯，不說經學則已，要說經學，就不能不取材於它，而受它影響。就是到了現代，中外講經學的，也還不能完全離開注疏。唐代整理出來的諸經正義，有這一千多年來的威權，實在不可小看。

不過這是正面的影響，還有側面的影響，我們也不可忽略，因爲它也是綜合的發展，與正面影響是相反而相成的。唐代雖以明令規定以諸經正義爲經學的依據，但是也有一部分學者，不願意受這束縛，想在注疏以外，發揮自己的意見，於是便專從經的本文探索，想在那裏發現本來的理蘊。這種工作恰巧與當時一部分的佛家學說相激盪，終以成了儒家的性理之學，這是一個很重要的側面成就。原來佛學傳到中國後，到了隋唐，有幾個宗派，已和中

國文化日漸混合，已經成為中國式佛學了，就中如天台宗專講身心修養的問題，華嚴宗專講「事理無礙」的道理，而禪宗到了唐代的六祖，即廣東慧能和尚，專講「即心即佛」和「頓悟」的道理，就像把佛家的思想，穿上了中國衣服。這給予當時一部分不甘注疏束縛的學者，以很大的激盪，而轉而從事於性理的研求。

在這些學者中，李翱是他們的代表，他在文章方面本是韓愈的弟子，但他先受知於天台宗學者梁肅，同時又與禪宗的惟儼和尚往來。他看見許多學子都入於莊列老釋，都講性命之理，而一般儒家則為注疏所範圍。他就想在原本的經文，找尋關於性命學說的根據。因此做了《復性書》一長文，分上中下三篇。他以為「清明之性，鑒乎天地，非自外來」，而主張以一種本性，盡人倫，行禮樂，「感而遂通天下」的方法，以達到最高無上的「誠明」境界，即聖人境界；而此明復的性，即是理的昭明。這與禪宗「即心即佛」的學說，正復相通。所以他常說：「天下之人以佛理證心者寡矣」。他與晚年的韓愈，均看重理的觀念。韓氏對於大顛和尚的心折，就是因為他能「外形骸以理自勝」。李翱等所倡導的性理學說，確是宋儒所倡「儒表佛裏」的理學的先河。所以可說是早期的理學。沒有這先河，宋代的理學，能否產生？是否即像現在所傳宋代理學的面目？那還是成問題的。這可知唐人經學側面影響的重

大了。這也可證明唐代學者的確「開展寬暢」。

理學從經學側面演進而成，它是儒家的新學問，所以它的影響日新又新。它不但支配了一千多年國內的學術思想，而且也激發過歐洲的學術思想。十八世紀法唯理主義(Rationalism)的哲學，和德國觀念論的哲學，都是受中國理學所激發的，法國的大革命，多少曾受中國理學的影響。總之都可證明唐代學術思想由於時間空間的播盪，而確具有世界性的開展，這也是很值得我們再作深度闡揚的。

我們知道：在明末清初的時候，西方的基督教徒，尤其是耶穌會這一派的教徒，到中國傳教的，為數極多。他們多半是意大利、西班牙、葡萄牙或荷蘭的人，如利瑪竇(Matteo Ricci)，就是其中最著名的一個。他們因為要達到傳教的目的，所以不能不理解中國傳統的學問。而當時中國學問的主流，自然是儒家經學和理學。儒家以孔子為至聖先師，所以耶穌會士們也拿孔子的思想來和他們的宗教思想相比較。他們的主要分子，如羅明堅(Michael Rugieri)，著《天主實錄》，利瑪竇著《天主實義》，都認為孔子所說的「天」，就是他們所奉的上帝。他們以為這樣的立說，可使中國人士易於接受他們的宗教，而一方面又可藉孔子的學說，加強西方人士對於基督教的信仰。不過他們雖然佩服孔子，但對於唐宋

以來的理學，尤其理學家所說的「即心即理」、「即物即理」的解說，則認為與宗教精神相反，而深致排斥。所以他們一方面介紹原本的孔子學說，而一方面卻又反對當時的理學。他們深怕西方人士不能分別理學與原本孔學的異同，所以就於介紹孔子學說時，並對唐宋以來的理學加以批判和排斥。

可是事情卻出乎這些傳教士的所料，當時歐洲的智識分子，本來對中國各時代的歷史和學術思想的流變，還不十分清楚，那些是孔子的本原學說？那些是宋以來的理學？一時是不易體會的。因此在接受原本的孔學時，就把理學也連帶的接受了。而當時的歐洲，正苦於專制君主的腐敗，和宗教空氣窒塞，與人們興趣的受阻，所以當中國理學一傳到歐洲以後，他們就感覺到無限興趣。尤其是法國的學者，他們把理學認為是無神論的思想，甚麼都注重於理（Reason），而不相信有神。這樣一來，便加強了法國哲學的唯理主義。他們拿這種理解去反對宗教，反對專制而腐敗的君主。唯理主義啓明運動的大師如笛卡兒（Rene Descartes），以及反宗教反專制的最大權威者如服爾德（Voltaire），都是深受中國理學啓發的。這種新起的思潮，很快的傳播整個的法國，終以促成了法國的大革命，推翻了王室，建立了共和政治。