

羅香林著

唐代文化史研究

吳敬恆題



羅香林著

唐代文化史研究

沈仲章題

中華民國二十五年

月購

中華民國三十三年八月重慶初版
中華民國三十五年六月初版

(• 50204 滬報紙)

唐代文化史研究一冊

定價國幣貳元伍角

印刷地點外另加運費

著 者 羅 香 林

發 行 人 李 宣 龔
上 海 河 南 路

印 刷 所 商 務 印 書 館
印 刷 所 商 務 印 書 館

發 行 所 商 務 印 書 館
各 地 發 行 所

版 翻
權 印
所 必
有 究

目次

唐代文化的新認識	一
大唐創業起居注考證	一五
壇經之筆受者問題	四七
唐釋大顛考	五三
唐代桂林磨崖佛像考	七三
唐人鬪雞戲考	一二七
唐代波羅毬戲考	一三六

唐代文化史研究

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，歐羅巴及西亞細亞的零落的人民，住在茅舍，小城，或悍盜的堡壘中；而中國的人，却大多數在平靜，快樂，慈愛的環境中過活；西方的人心，正苦於神學鋼蔽的黑暗，而中國的人心，却開展寬暢，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，而指出他的真實，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，而不注意他整個的演進，而爲綜合的研討。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，體系不爲昌明，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。

我爲着『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緩精神

唐代在國際關係的上有一種特點而為各朝代所沒有的，這就是『天可汗』的觀念，與據此觀念而生的國際上和緩關係的存在。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，一方面為中國的皇帝，而同時又受中國以外的各國，共同擁戴為『大可汗』。這所謂『天可汗』，就是諸國嚮化的可汗。換句話說，就是國際上所以和緩的重心。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，請太宗為天可汗，乃下制，令後鑾書賜四城北荒之君長，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紀九，作『四夷君長』，要之，是指當時中國東北西北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，請上號為天可汗』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（西曆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』，却並不因之停止。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，其重要性遠在中國法系之下。中國法系的成形，雖早在周秦時代，但其內容的充實，與其實施範圍的推廣，及其影響的鉅大，却仍在唐代，所以普通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。他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。這是他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，而尤其要從他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，是指將唐律稍爲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，不可謂爲無據』，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，蓋卽自唐代貞觀令所演出。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爲藍本。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，則有延喜格式，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，卽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，皆爲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，則以當時本爲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，當時稱爲『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，爲法治精神的極則。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，而且影響更爲鉅大。不過這開展，這影響，不在於唐代的當年，而在於唐以後的演爲洪流，與引導世界，這一點，我們也認爲非常重要。要真正理解唐代的文化，不能不對於這點先爲明確的認識。

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爲中心。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，始把他綜合爲一。然

不久到了東晉以至南北朝，又以種種關係，而演爲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爲一的趨勢，但綜合整理的工作，却還沒有人去做。一直到唐太宗，才命孔穎達顏師古等，從事統一經學的工作。他們認爲，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，亦卽是註解的註解。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，尙書正義，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，就成爲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，全受他支配，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，就不能不取材於他，而受他影響。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，因為它也是綜合的發展，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，已經成爲中國式佛學了，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，即廣東慧能和尙，專講『卽心卽佛』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究。

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尙往來。他看見許多學子都入於莊列老釋，都講性命之理，而一般儒家則爲注疏所範圍。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。他以爲『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，卽是理的昭明。這與禪宗『卽心卽佛』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，他是儒家的新學問，所以他的影響日新又新。他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，而確具有世弁性的開展，這也是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(Michele Ruggeri)，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。他們以爲這樣的立說，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『卽心卽理』，『卽物卽理』的解說，則認爲與宗教精神相反，而深致排斥。所以他們一方面介紹原本的孔子學說，而一方面却又反對當時的理學。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。

可是事情却出乎這些傳教士的所料，當時歐洲的智識份子，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，他們把理學認爲是無神論的思想，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。

現在再看德國受到中國理學的影響情形。德國的文化背景，本來和法國有點不同，當理學跟孔學傳到德國時候，他們的學者多以爲他和基督教的思想，並不衝突，他們以爲中國人所說

的理，就是基督教所說的神，而且理的涵義，比神還要開展。而其最先以理神論來接受理學的，就是他們的哲學家賴布尼茲 (Leibniz)，他以爲中國哲學所說的理或道，就是天的自然法則，違背天的法則，就是違背理性的法則，這和基督教的本義相合，理和神是相合的。自從賴氏作有力的辯護後，接着有佛朗克 (Francke) 和吳爾夫 (Wolff) 等，都受賴氏影響，努力提倡中國思想。而吳夫爾更在哈爾 (Halle) 大學講授中國哲學，將上述主張，注入一般學子腦海，使德國在賴氏和他的影響下，發生觀念論的正統哲學，到了吳氏的再傳弟子康德 (Kant)，著『純理性的批判』一書，掀起了德國的精神革命。神的宗教存在，一變而至神的哲學的存在。由康德到菲希德 (Fichte)，和黑格爾 (Hegel) 等，有以神爲道德的存在者，如康德本人，有以神爲普遍的自我者，如菲希德等，有以神爲構成世界的統一的絕對觀念者，如黑格爾等。總之都是受過中國理學影響的。他們的學說都是與理學義蘊的延展，有相當關係的。這是德國思想上的一大革命。要了解他的『活水源頭』，是不能不推溯於唐代經學的側面功能與影響。

儒家理學於中國以至世界的影響，其鉅大可想而知了。我們窮根究抵，已知他是遠紹於唐代的理學先河，而唐代的理學發端，又是整理經學的側面成果。所以，我們常說：唐代的學術思想，在整個的世界思潮上，是有過引導功能的。這也是關於唐代文化新觀察的又一例子。雖說中間也曾經若干的演進，而後始成爲具有世界性發展的，但他本身不先有可以發展的萌芽，也未必有如許功能罷。

五 研究唐代文化應有的新認識

綜上所舉例證，我們可以認識三點：

第一，唐代文化是具有開創性的文化。他不但完全繼承先代文化的優良傳統，並以協進態度融匯外來文化，而同時更以之作爲基礎，創發更爲日新，更爲光瑋，而自成體系的文化。他是統一的發展，而不是孤立的發展，我們深度的研究唐代文化，可以振作學者綜合創發的精神，而會心文化建設的重要。

第二，唐代文化是具有世界性的文化。他不但深入的滲透於中國任何部分，而且同時或發展到稍後，也會廣被於世界各國，而確曾盡過引導世界果的功能。我們深度的研究唐代文化，可以開擴學者的胸襟，而領會歷史所賦予中國的使命。

第三，唐代文化是具有適應性的文化。這因爲他是統一的發展，所以能適應地廣被於中國本土，而彌演彌進；又因爲他不是孤立的發展，所以同時能適應的遠傳於世界各國，使世界的學者於感到人的理趣下，而樂予接受引導。我們深度的研究唐代文化，可以印證學者思想感通的力量，而領會世界合作的有據。

以上是個人對於唐代文化所認識的輪廓。當然，要真正的研究唐代文化，不能祇從國際關係，法律實施，和學術思想三方面去分析，其他有關係的方面，還多得很多。不過因爲時間的關