

酌古之要，適今之宜—— 中唐士人的自省風氣

王德權*

一、前言

朱熹曾如此評論杜佑及《通典》：

「杜佑可謂有意於世務者。」問《理道要訣》，曰：「是一箇非古是今之書。」

（《理道要訣》亦是杜佑書，是一箇《通典》節要。）¹

朱熹雖稱許杜佑「有意於世務」，但也指出其《理道要訣》寓有「非古是今」的傾向。表面上，「是今非古」看似批評，其實，朱熹相當重視《通典》，甚至建議列入科舉考試的科目。²朱熹肯定《通典》切於人事，毋寧是表達自己重當世之務的心情，一如他以「致君澤民」評論柳宗元般。³不過，有學者提出不同看法，認為杜佑懷抱古代(周制)井田制的理想，主張實施國家強制授田與租庸調制，反對現行的兩稅法。⁴這個說法予人杜佑「是古非今」的感受，兩種觀點懸絕若是，令人好奇。

* 國立政治大學歷史學系副教授。

¹ 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》(北京：中華書局，1986，中華書局點校本)，卷136，〈歷代三〉，頁3250。

² 此處陳述是根據錢穆，《中國史學名著》，二(臺北：三民書局，1973)，頁176。

³ 朱熹著，黎靖德編，《朱子語類》，卷137，「戰國漢唐諸子」條，頁3270。

⁴ 甘懷真，〈中國古代的周禮國家觀與《通典》〉，收入黃寬重主編，《基調與變奏——七至二十世紀的中國》，第一冊(臺北：政治大學歷史學系等，2008)，頁66-69。

身處變動中的中唐士人習以「古之道」批評國政，予人反對、否定時制的印象。但援用古代理想批評時制是一回事，否定時制卻是另一回事，兩者未必是二擇一的單選題，「古」與「今」也未必是對立、斷裂的概念，擁抱古代理想者，仍可能出之以現實考量，提出修補、改良時制的主張；未經適當的論證程序，逕視此類批評為反對或否定，是否周洽？杜佑評論時制，究竟是止於批評，還是否定，恐難憑隻字片語即可釐清，有必要深入檢討《通典》的相關評論，將杜佑置於中唐士人群體的動向裡，庶幾能獲得較全面的認識。

身處安史亂後變局的中唐士人如何看待國制變遷？又根據什麼理由提出批評、甚至否定時制？其間是否反映出值得重視的傾向？以兩稅法為例，兩稅法的實施誠為國史一大轉折，歷來研究成果豐碩，但論者多從財稅制度運作的角度進行考察，相對略於檢視中唐士人從什麼立場評論兩稅法。由於中唐士人對兩稅法多所批評，學者遂傾向作出當時士人反對乃至否定兩稅法的結論，一如論者認為杜佑懷抱周代井田理想，反對兩稅法。類似論斷也發生在對陸贄評論兩稅法的認識上，晚近，陳明光力辯此說，強調陸贄並未否定兩稅法，而是主張在制度運作上改良兩稅法。⁵陳氏的評論有助於瞭解中唐士人群體因應時局變化的動向。

基於上述，本文擬通盤檢視《通典》裡杜佑的評論，以杜佑有關「古與今」課題的陳述為起點，釐清杜佑對兩稅法的看法，進而將杜佑評論還原至其時代，理解其論點與中唐士人自省風氣的內在關聯，或許能較適切地掌握杜佑評論的當代意義。

二、酌古之要，適今之宜——杜佑論「古與今」

在「古與今」課題上，杜佑究竟採取何種立場？不妨先看看杜佑自己是怎麼說的。《通典》，卷 58，〈禮十八·嘉禮三〉：

議曰：上古人食禽獸之肉，而衣其皮毛，周氏尚文去質，玄衣纁裳，猶用皮為鞞，所以制婚禮納徵，用玄纁儷皮，充當時之所服耳。秦漢以降，衣

⁵ 陳明光，〈陸贄論兩稅法平議〉，《漢唐財政史論》（長沙：岳麓書社，2003），頁198-211。戰前，鞠清遠已表達了相同的看法。參見鞠清遠，《唐代財政史》（上海：商務印書館，1934；臺北：食貨出版社，1978），頁35。

服制度與三代殊，乃不合更以玄纁及皮為禮物也。……人之常情，非今是古，不詳古今之異制，禮數之從宜。……又天下列國，唯事征伐，志存於射，建侯擇士，皆主於斯。秦漢以降，改制郡縣，戰爭既息，射藝自輕。唯祀與戎，國之大事，今並豈要復舊制乎！……從稱古禮，是乖從宜之旨。
《易》曰：「隨時之義大矣哉！」先聖之言，不可誣也。（底線為筆者所加）

在這段有關禮儀的議論裡，杜佑批評時人「非今是古」，不瞭解時間序列下古今之流變，徒守古制，以致身陷泥古之境。不分緣由擁抱古禮者，忽略禮有「從宜」之義，「今並豈要復舊制」。最後，杜佑抬出聖人之言，批評食古不化的儒者不知「隨時之義」。無論是「從宜」，還是「隨時」，這些批評顯示杜佑重視的是「今」之現實而不是「古」，以「是古非今」詮釋杜佑立場，恐非事實。

杜佑批評當時士人「非今是古」不只一見，類似態度亦見於《通典》，卷 48，〈禮八·吉禮七〉：

議曰：古之人樸質，中華與夷狄同，有祭立尸焉，有以人殉葬焉，有茹毛飲血焉，……自周以前，天地、宗廟、社稷一切祭享，凡皆立尸。秦漢以降，中華則無矣。或有是古者，猶言祭尸禮重，亦可習之，斯豈非甚滯執者乎！

所謂「滯執」是指時人固執於經典傳注之文，這段議論裡，杜佑直陳「是古」者陷於泥古，未能掌握從宜、隨時之義。

或可能質疑上述論點只是偶見之例，為了減少這層疑慮，我們不妨看看當時讀者如何理解《通典》。〈通典·序〉為中唐李翰所撰，據序文所載官銜觀之，時間應在杜佑進呈《通典》前的貞元初年。⁶因此，視李翰為《通典》成書初期的一位讀者，應不為過。又，《全唐文》收錄的李翰〈通典序〉末，另有現行《通典》序末記錄的一段話：「翰與杜公數旬探討，故頗詳旨趣，而為之序。」⁷顯示李翰是和杜佑充分討論後而作此序，「故頗詳旨趣」。如果解讀為杜佑認同、甚至接受李翰對《通典》主旨所作的詮釋，應非過言。

在這篇序文裡，李翰寫下他閱讀此書後的觀感：

今通典之作，昭昭乎其警學者之群迷歟！以為君子致用，在乎經邦，經邦

⁶ 劉昫等，《舊唐書》，卷190下，〈文苑下·李翰傳〉。

⁷ 李翰，〈通典序〉，收入《全唐文》，卷430。

在乎立事，立事在乎師古，師古在乎隨時。必參古今之宜，窮終始之要，始可以度其古，終可以行於今，問而辨之，端如貫珠，舉而行之，審如中鵠。夫然，故施於文學，可為通儒，施於政事，可建皇極。……於戲，今之人賤近而貴遠，昧微而睹著，得之者甚鮮，知之者甚稀，可為長太息也。

李翰認為杜佑編撰《通典》的目的是「經邦立事」，即杜佑〈進通典表〉所言「將施有政，用乂邦家。」李翰接著指出：「立事在乎師古，師古在乎隨時。」以《通典》述制的角度看，「立事」是指維繫世間秩序的制度，李翰認為建立制度固然需要「師古」，但師古本身不是目的，「古」之價值在於「隨時」，「時(今)」才是古之價值的落腳處。李翰認同杜佑主張的隨時之義，因而以「參古今之宜，窮終始之要，始可以度其古，終可以行於今」等語，揭示《通典》一書立論之旨趣。李翰認為度於古是行於今的憑藉，行於今才是度於古的歸宿；人通過對古代的認識，塑造內心的價值，在符合當代處境的前提下加以實踐。因此，序文末批評時人「賤近貴遠」，這個口吻和杜佑「是古非今」的批評如出一轍，同樣是出於「今」的立場。李翰序文聚焦在「經邦立事」與「古與今」詮釋《通典》，證明朱熹以「有意於世務」、「是今非古」評論杜佑，較為近實。

李翰序文揭示他理解的《通典》主旨，我們能否在《通典》一書找到支持上述論斷的佐證？《通典》各典的「序文」或「評曰」、「說曰」、「議曰」、「論曰」等材料是認識杜佑立場的直接素材，茲摭引其中涉及「古與今」課題的評論如下。《通典》，卷4，〈食貨四·賦稅上〉：

古之有天下者，未嘗直取之於人。其所以制賦稅者，謂公田什之一及工商衡虞之入，稅以供郊廟社稷、天子奉養、百官祿食也，賦以給車馬甲兵士徒賜予也。言人君唯於田及山澤可以制財賄耳。其工商雖有技巧之作，行販之利，是皆浮食不敦其本，蓋欲抑損之義也。……是故歷代至今，猶計田取租稅。古者人君上歲役不過三日，是故歷代至今，雖加至二十日，數倍多古制，猶以庸為名。既免其役，日收庸絹三尺，共當六丈，更調二丈，則每丁壯當兩匹矣。夫調者，猶存古井田調發兵車名耳，此豈直斂人之財者乎！……漢武攘四夷，平百越，邊用益廣，杼軸其空。於是置平糴，立均輸，起漕運，興鹽鐵，開鬻爵，設權酤，收算緡，納雜稅，更造錢幣，蕃貨長財。雖經費獲濟，而下無聊矣。夫文繁則質衰，末盈則本虧，反散淳朴之風，導成貪叨之行，是以惡其啟端也。賢良文學，辯論甚詳。然處

昇平之代，是古則理高；居多務之時，非今則事闕。一臧一否，故悉存焉。

這段議論寫在記述歷代賦稅制度之前，以《通典》成書的體例觀之，宜視為杜佑為歷代賦稅制而作的序文或引論。⁸學者或根據開頭「未嘗直取之於人」一語，認為這是杜佑否定兩稅法、主張恢復均田與租庸調制的佐證。單就這句話觀之，這個解釋確實有可能成立。杜佑接著指出「歷代至今，猶計田而收租稅。」又表示：「豈直斂人之財者乎！」對應起首的「未嘗直取於人」，顯示此論焦點是「未直取於人」。杜佑進而批評漢武帝經略四夷，以致國用不足，於是「更造錢幣，蕃貨長財。雖經費獲濟，而下無聊矣。」如果杜佑的議論至此戛然而止，或許不妨如論者所釋，認為杜佑反對、否定兩稅法。但問題是此段末尾，杜佑又寫下「處昇平之代，是古則理高；居多務之時，非今則事闕」這麼一段話，則其間頗有曲折，若將此議解讀為杜佑心懸古制，反對、否定時制，這段話就顯得突兀、令人不知所從來。「非今」與「是古」對言，杜佑認為否定、不顧現狀，將導致將「(當代)事闕」的後果，顯示杜佑是以「今」作為權衡古之價值的基準，將杜佑心中的「古與今」視為對峙或斷裂的一組概念，不足以掌握其論旨。對杜佑來說，安史亂後的兵馬倥傯、橫徵暴賦，大概不會是「昇平之代」，而是「多務之時」。因此，杜佑無法堅持「是古則理高」的立場，他的態度無疑是落在「非今則事闕」上，表現出本於現實的改良基調。

續上所論，「非今則事闕」的立場，是否只是杜佑評論裡偶見之孤例，這一點也可深究。《通典》，卷7，〈食貨七〉末引「杜佑論曰」：

自建中初，天下編氓百三十萬，賴分命黜陟，重為案比，收入公稅，增倍而餘。遂令賦有常規，人知定制，貪冒之吏，莫得生姦，狡猾之氓，皆被其籍，誠適時之令典，拯弊之良圖。

所謂「建中初」是指實施兩稅法一事，讀者可能質疑杜佑此處譽美兩稅法，或許是他欲進呈《通典》於德宗，故有是說。且不論「適時之令典，拯弊之良圖」是否為溢美之詞，我們沒有必要憑己意揣度其動機，至少須將此語作為理解杜佑看待兩稅法的一種可能解釋。以安史亂後賦稅體制混亂的角度看，杜佑此語恐非虛言，「適時」、「拯(時)弊」正是前述「非今則事闕」立場的再度演示。安史亂後兵馬倥傯之際，朝廷竭盡所能地運用一切可利用的資源，展開軍事動

⁸ 李翰，〈通典序〉：「杜公亦自為序引，各冠篇首。」故可視此類文字為序文或引論。

員，始能平定亂事。在這段賦稅體制混亂的時期，各種正稅、附加稅不斷加諸直接生產者身上。至建中年間實施兩稅法，合併原本的各種正稅、附加稅，使「賦有常規」，在安史亂後的多事之秋，不能不說是切中時弊的良方。⁹不過，肯定兩稅法是改善亂局的良方，不表示兩稅法不存在有待解決的弊病，杜佑正是站在修補、改良的立場，批評兩稅法運作造成的各種弊端。

井田、均田、租庸調制確為杜佑懸之高遠的理想，但亦止於理想而已，不宜逕視為杜佑主張的現實方案。類似態度也表現在陸贄對兩稅法的著名評論裡，如，「伏知貴欲因循，不敢盡求釐革，且去其太甚，亦足小休。」¹⁰、「今欲不甚改法，而粗救災患者，在乎約循典制，而以時變損益之。……此直稍循令典之舊規，固非創制之可疑者也。」¹¹、「昔之為理者，所以明制度而謹經界，豈虛設哉！斯道浸亡，為日已久，頓欲修整，行之實難，革弊化人，事當有漸。」¹²陸贄詳述心目中的井田、均田或租庸調制等理想世界後，面對當日的現實，「行之實難」，也只能提出「不甚改法而粗救災害」、「去其太甚」、「事當有漸」等改良主張，而非否定兩稅法。中唐士人評論兩稅法時，面臨「國用孔亟」與「生民之艱」的兩難，杜佑深刻地認識到這一點：「今甲兵未息，經費尚繁，重則人不堪，輕則用不足。」¹³、「雖經費獲濟，而下無聊矣。」¹⁴陸贄也是在此困境裡評論兩稅法。¹⁵處在國用與民生的兩難中，中唐士人無法單方面表達他們「是古則理高」的理想，也無法採取二擇一的簡單方式因應時局。如何兼顧國用與民

⁹ 參見陳明光，《唐代財政史新編》（北京：中國財政經濟出版社，1991），頁238。

¹⁰ 陸贄，《陸贄集》（北京：中華書局，2008，中華書局點校本），卷22，〈中書奏議六·均節賦稅恤百姓六條〉，頁728。

¹¹ 《陸贄集》，卷22，〈中書奏議六·均節賦稅恤百姓六條〉，頁738-9。

¹² 《陸贄集》，卷22，〈中書奏議六·均節賦稅恤百姓六條〉，頁769。

¹³ 《通典》，卷12，〈食貨十二〉末引「杜佑論曰」。

¹⁴ 《通典》，卷4，〈食貨四·賦稅上〉引「杜佑序」。

¹⁵ 陸贄六條評論裡的第二條〈請兩稅以布帛為額不計錢數〉，與另外五條顯有不同，此條以自問自答的方式，設計了三個「議者曰」，由問答內容觀之，「議者」代表了財政官員的意見，陸贄本諸生民批評兩稅，此事恰足以反映陸贄須在不影響「國用」的前提下提出具可行性的解決方案。《陸贄集》，卷22，〈中書奏議六·均節賦稅恤百姓六條〉，頁739-751。附帶一提，陳寅恪曾論及陸贄〈均節賦稅第二〉「自天寶以降」的「答曰」：「雖所言亦是時病，但此答不中欸要。」引自陳寅恪，《陳寅恪讀書札記二集》（北京：三聯書店，2001），頁179。寅恪「不中欸要」的評論當有所見，惜未明言。

生，在古之價值與今之現實間找尋可能的出路，成為當時士人評論時制的思考方向。這是一種改良時制的主張，杜佑如此，陸贄亦如是。陸贄的提議與杜佑雖有異同，但本諸現實的態度卻是一致的。

綜觀上引歷代賦稅制序文，杜佑固然心懸古代理想，但也深知處在中唐「多務之時」，不能陳義過高，以古之價值否定現行制度；在國用與生民的兩難之中，他們知道必須理性面對現實，否則將無法維繫時局。因此，在「古與今」的立場上，杜佑雖肯定理高的古之價值，稱頌租庸調之制合於古，但在中唐內外交迫的處境裡，須以「今」為權衡，始能因應變局。將杜佑的理想等同於其現實立場，恐非事實。杜佑雖心懸井田、租庸調制的理想，但在隨時、從宜的原則下，「詳今之宜」、「適今之宜」成為他看待「古與今」的基本立場。《通典》，卷12，〈食貨十二〉末引「杜佑論曰」：

今甲兵未息，經費尚繁，重則人不堪，輕則用不足，酌古之要，適今之宜，既弊而思變，乃澤流無竭。夫欲人之安也，在於薄斂，斂之薄也，在於節用。若用之不節，寧斂之欲薄，其可得乎？先在省不急之費，定經用之數，使下之人，知上有憂恤之心，取非獲已，自然樂其輸矣。

「古之要」是達成「今之宜」的憑藉，但「今之宜」才是甄別合理制度與行動的判準，這個看法與前面提到的隨時、從宜、非今則事闕等論點一致。類似用語也出現在《通典》，卷7，〈食貨七〉末引「杜佑論曰」：

而使臣制置各殊，或有輕重未一，仍屬多故，兵革薦興，浮冗之輩，今則眾矣。徵輸之數，亦以闕矣。舊額既在，見人漸艱，詳今日之宜，酌晉隋故事，版圖可其倍，征繕自減其半。賦既均一，人知稅輕，免流離之患，益農桑之業，安人濟用，莫過於斯矣。

建中制置兩稅之際，各地稅額輕重未一，農民負擔沈重，以致輕去南畝，流徙浮冗之輩愈眾。杜佑建議通盤檢討各地賦稅額度，使其均一，降低人民負擔，農民庶幾得以免於輾轉溝壑之苦。杜佑認為應在「適今之宜」的原則下，參酌晉隋等輕稅之制，改善農民困境(關於「晉隋故事」，參見下節討論)。

綜上所論，杜佑批評俗儒「是古非今」的泥古傾向，在「古與今」、理想與現實間，強調從宜、隨時之義，主張本著現實，以「今之宜」作為甄別古之價值的衡準。「酌古之要，適今之宜」、「詳今日之宜，酌晉隋故事」等語彙，顯示杜佑主張在認識「古」之價值的前提下，以「今之宜」為基準，採取合理行動。

對杜佑來說，「古」誠然有其不可磨滅的價值，但古之價值不會自動呈現，更不是放諸四海而皆準；「今」是杜佑看待當世之務的起點。「古」之價值須在「今」的鑑照下，始能獲得生命力。

三、杜佑論兩稅法

「酌古適今」的立場具體反映在杜佑對兩稅法的態度上，他根據井田、均田與租庸調制的高遠理想，批評兩稅法。但在中唐多事之秋、「非今則事闕」的立場下，也僅止於批評而已。論者或引用以下評論，認為杜佑主張恢復國家授田，否定兩稅法。《通典》，卷 12，〈食貨十二〉末引「杜佑論曰」：

今甲兵未息，經費尚繁，重則人不堪，輕則用不足，酌古之要，適今之宜，既弊而思變，乃澤流無竭。夫欲人之安也，在於薄斂，斂之薄也，在於節用。若用之不節，寧斂之欲薄，其可得乎？先在省不急之費，定經用之數，使下之人，知上有憂恤之心，取非獲已，自然樂其輸矣。……農者，有國之本也。先使各安其業，是以隨其受田，稅其所植。焉可徵求貨幣，捨其所有而責其所無者哉！天下農人，皆當糶鬻，豪商富室，乘急賤收，施致罄竭，更仍貴糶，往復受弊，無有已時，欲其安業，不可得也。

學者將「隨其受田，徵其所植」一語解讀為：杜佑主張(1)強制授田，實施均田制；(2)賦稅項目為授田田地的生產物。¹⁶乍看之下，這個解釋似符合此論字面之意，但若通讀全段文字，如此解釋恐有誤讀之虞。首先，這段引文出自〈食貨典〉末的總論，總論開頭即巧妙地以「賦薄=德厚」帶出「輕徭薄賦」作為總論主旨，議論焦點集中在兩稅法錢額制導致農民身陷不平等交換的困境，強調為政者應以農民之直接生產物作為徵稅的標準。從全論脈絡理解這段引文，「今甲兵未息，經費尚繁」是指前面說的「多務之時」，若賦稅過重則民不堪命，過輕則國用不足，皆不足以因應時局。在國用與民生的兩難困境下，杜佑接著說「隨其受田，稅其所植」，這是論者摭引作為杜佑主張強制授田的依據，但如此解讀並不符合此論的整體論旨，從行文脈絡上看也是格格不入的。「隨其受田，稅其所植」這句話不是一個完整的句子，而須與下文「焉可徵求貨幣，捨其所有而責其所無者哉」連讀，整句話的重點是「稅其所植」，主張徵稅應以農民的

¹⁶ 甘懷真，〈中國古代的周禮國家觀與《通典》〉，頁66、68。

直接生產物為對象，不應「捨其所有而責其所無」，以錢幣制定稅額，甚至直接徵收錢幣，在當時貨幣不足的環境裡，將加重農民的實質負擔。因此，議論末，杜佑反覆提到兩稅法錢額制下農民被迫捲入貨幣經濟的苦況，起初是「豪商富室，乘急賤收」，無論是繳交銅錢，還是依據時價折納實物皆然。其後，農民因餘糧用罄，必須購入糧食食用或作為種子投入再生產，此時，擁有餘糧的豪商富室又乘機抬高糧價，農民遂蒙受二度剝削，即杜佑所謂「往復受弊，無有已時」。綜觀全論，從文意的銜接看，「隨其受田」是指以貲產課稅的兩稅法下據以徵稅之田土，將「隨其受田」解釋為國家強制授田，並非杜佑此論之意。附帶一提，現行《通典》點校本在「稅其所植」後，以句點斷句，可能也是導致論者分割解讀整句文意的原因之一，若將「稅其所植」後的句點改為逗點，較為恰當。

進而言之，如果杜佑主張恢復國家強制授田、否定兩稅法，如此重大且幾近全盤否定時制的主張，理應在《通典》一書看到與此觀點相呼應的陳述，甚至在杜佑擔任財政使職或宰相的政治生涯裡找到蛛絲馬跡。然而，通覽《通典》與杜佑生平，並無隻字片語提及此事。既然問題聚焦在杜佑對國家授田制的看法，不妨看看《通典·田制》對當時土地問題的看法。《通典》，卷 1，〈食貨典一·田制上〉：

穀者，人之司命也；地者，穀之所生也；人者，君之所治也。有其穀則國用備，辨其地則人食足，察其人則徭役均。知此三者，謂之治政。夫地載而不棄也，一著而不遷也，安固而不動，則莫不生殖。聖人因之設井邑，列比閭，使察黎民之數，賦役之制，昭然可見也。自秦孝公用商鞅計，乃隳經界，立阡陌。雖獲一時之利，而兼并踰僭興矣。降秦以後，阡陌既弊，又為隱覈，隱覈在乎權宜，權宜憑乎簿書。簿書既廣，必藉眾功，藉眾功則政由羣吏，政由羣吏則人無所信矣。夫行不信之法，委政於眾多之胥，欲紀人事之眾寡，明地利之多少，雖申商督刑，撓首總算，亦不可得而詳矣。不變斯道而求理者，未之有也。夫春秋之義，諸侯不得專封，大夫不得專地。若使豪人占田過制，富等公侯，是專封也；賣買由己，是專地也。欲無流冗，不亦難乎！

這段議論較為隱晦，首先陳述穀、地、人在治理上的重要性，進而譽揚古代井田制的價值，但自商鞅變法，壞井田，開啟兼并踰僭，自秦以後，「阡陌既

弊，又為隱覈」。此處「隱覈」看似描述秦政，其內容卻值得推敲，關鍵是所隱者是田土，還是人丁？依文章體例觀之，此論既為〈田制〉小序，「隱覈」自是指田土。綜觀漢以來的賦役支配，一言以蔽之，是以「有人斯有土」為基調，通過掌握勞動力，作為開發國土的動力，商鞅行「分異之法」，意在提供「辟草萊」的勞動力。唐代以前，以華北為主體的古代帝國，仍處在國土開發的進程中，¹⁷勞動力的掌握與編組成爲國土開發的動力。與其說當時的賦稅制度所重在土地，倒不如說是如何有效掌握勞動力，期使人稱其土，人無遺力，地無餘利，強化人地結合，擴大生產基礎，這是商鞅辟草萊以來國家編組勞動力、維繫社會整體再生產的基本方向。¹⁸從這個脈絡看，「阡陌既弊，又為隱覈」一語若是指土地，恐怕不是泛論秦漢以降賦稅支配的一般形勢，而是另有所指。反之，若將「隱覈」解釋為勞動力，整段內容即難以理解。

《通典·田制》序既述隱田之弊，那麼，隱田又是在什麼脈絡下產生的？杜佑指出隱田的成因是「隱覈在乎權宜，權宜憑乎簿書。」「權宜」一詞稍難解，按照前後文意，似指隱覈是在登錄田土時運用權勢所致，所以才有「權宜憑乎簿書」的描述。登錄田土於簿書，須藉「眾功」，登錄田土耗時費力，據下文「藉眾功則政由群吏」觀之，「眾功」是指評定貲產的程序繁複，有待眾人之力始能達成，因而使胥吏獲得登錄土地、評定戶等時上下其手的權柄。在「政由群吏」的背景下，地方富豪勾結胥吏，造成簿書記載之田土「名實不符」，從而將賦稅轉嫁到一般農民身上。胥吏為政治體系中的特殊群體，起源於宮崎市定所謂南北朝後期「官制貴族化」的結果，隋廢鄉官，一命以上官員的任命咸歸吏部，改變了地方政治的生態，這是胥吏獲得權勢的起點。¹⁹至兩稅法成立後，在以貲產評定戶等的原則下，擴大胥吏的權勢。²⁰胥吏既掌握登錄田土之權柄，上下由

¹⁷ 許倬雲指出漢代體系的線性不均衡特質，表現為行政城市之分布以交通線為主軸的「部分集中」現象，距面的普及仍然有限。參見許倬雲，〈漢代中國的體系網絡〉，收入《勞貞一先生八秩榮慶論文集》（臺北：臺灣商務印書館，1986），頁24。筆者循著許氏的論旨，指出：漢唐間華北縣治體系的空間構成，發生了由漢代城市的線性不均衡分布到隋唐面狀均衡分佈的變化，這個現象背後正是漢唐間華北地區的國土開發。王德權，〈從「漢縣」到「唐縣」〉，《唐研究》，5（北京，1999），頁190以下。

¹⁸ 參見王德權，〈古代中國體系的搥成〉，《新史學》，14:1（臺北，2003），頁186-187。

¹⁹ 宮崎市定著，韓昇、劉建英譯，《九品官人法研究》（北京：中華書局，2008），頁198以下。

²⁰ 陳明光，〈漢唐之際的國家權力、鄉族勢力與「據貲定稅」〉，收入陳明光，《漢唐財政

己，故「人不信」。杜佑接著批評，委政於人所不信之眾胥，即使「申商督刑」，也不能有效掌握人戶眾寡、地利少多，「不變斯道而求理者，未之有也。」徇此而論，〈田制〉序所謂「隱田」，是指兩稅法背景下胥吏運用權勢隱覈田土一事，這是杜佑所謂「斯道」。兩稅法運作下胥吏掌握登錄田土之權柄，引發胥吏與富豪勾結、賦役不均之弊，削弱小農原本微弱的生存能力，擴大兼併之勢。杜佑認為如果不改善胥吏擾政之弊，生民之困就不能獲得緩和，也就不可能達成地方治理的效果。

據上所述，〈田制〉序看似泛論秦以後田土兼併，但深究其內容，其實專指兩稅法運作下胥吏與富豪勾結的隱田之弊，杜佑是藉此表達他對當時「政由群胥」導致田土隱覈現象的看法。循著這個脈絡，才能瞭解為何杜佑在《通典》，卷7，〈食貨七·賦稅下〉末提出下列評論：

直以選賢授任，多在藝文，才與職乖，法因事弊。隳循名責實之義，闕考言詢事之道。崇秩之所至，美價之所歸，不無輕薄之曹，浮華之伍。習程典，親簿領，謂之淺俗；務根本，去枝葉，日以迂闊。風流相尚，奔競相驅，職事委於群胥，貨賄行於公府，而至此也。

這段評論引人矚目之處在於議論食貨，卻將焦點置於吏治上，這一點殊值玩味。杜佑此處發言是沿著〈田制〉「委政群胥」的論點進一步展開，焦點不在胥吏而轉移至身負治理之責的士人。杜佑直指當時科舉以文取士，士風浮華無實、風流奔競，不能克盡厥職，發揮地方治理之職，因而「政委群胥」，造成貨賄公行的結果。杜佑以為唯有為政的士人，改變「委政眾胥」的作法，始能避免富豪藉權勢勾結胥吏，將賦稅轉嫁一般農民，農民不致承受不合理的賦稅負擔，稍能遏止土地兼併的勢頭而「達於理」。杜佑期待「變斯道」的主體，正是承擔為政之責的士人，面對兩稅法運作下胥吏登錄田土、評定戶等的權勢，杜佑關注的焦點從胥吏轉移到士人身上，將改善生民疾苦繫於士人是否善盡厥職，這是貞元、元和年間士人自省風氣下致力探求「為政之道」的表現。²¹

史論》，頁90-94。

²¹ 本文所謂「為士之道」是指士人通過理論的闡釋，建構以生民為本的世間秩序觀，並塑造士人在此世間秩序中不可或缺的地位。筆者曾以柳宗元為例，粗有論列，參見王德權，〈為士之道——柳宗元士人論的考察〉，《中華文史論叢》，2007:3(上海，2007)，頁1-30。至於「為政之道」是在認識士人之合理性的基礎上，突破中晚唐士人面臨著與鄉里相分離

計貲定戶既為兩稅法運作之基礎，給予胥吏上下其手的機會，胥吏以其權勢登錄戶等，成為中唐士人探究「為政之道」時面臨的難題。中唐士人以為若要改善胥吏憑藉權勢登錄戶等之弊端，唯有仰賴士人介入計貲定戶的過程，排除胥吏的干擾，始能稍息生民疲蔽，中唐士人每以親自定戶作為臧否士人為政的指標，如，柳宗元批評胥吏之弊下地方官「雖曰愛之，其實害之；雖曰憂之，其實讎之。」²²徒有愛民、憂民之心，卻未能掌握胥吏入鄉村之弊，積極的作為非但不能紓解民困，反而打亂人民作息，更無以安其生。柳宗元批評胥吏擾民，²³以「門不施胥吏之席」²⁴讚美地方官之德政，揭出當時胥吏入農村之弊。劉禹錫也說明他心目中理想的地方治理是「里無吏迹，民去痼疾。授贖占租，如臨詛盟。」²⁵強調有志於治的官員徒有利民之心，卻未認識現行制度之弊，則利民之心只是徒授柄於胥吏耳。「授贖占租，如臨詛盟」是指地方官親自定戶等，公開評定各家貲產。²⁶元和朝，韋處厚也表示：「所繇入鄉村，是為政之大弊。一吏到門，百家納貨。」²⁷杜佑批評胥吏同時又強調士人為政，正是出於士人自省的脈絡。

綜覽《通典》，誠不易發現杜佑主張國家強制授田的證據，而且，這個主張也與杜佑「非今則事闕」的立場不相契合。杜佑針對兩稅運作之弊，提出改良的主張，焦點在「節用」與「輕賦」。〈食貨典〉末總論裡，杜佑提出「省不時之費」、「節用」的主張，在兩稅法「量出制入」的原則下，節用就是減少支出，減少支出相應地也就能降低賦稅收入，減輕農民負擔，與民休息，不僅可以滿

的現實困境，發揮其淑世職能的實踐過程，表現在中唐時期，以慚愧為主軸的詩句、與友人討論地方治理的書信以及憑藉政治力量剷除地方社會裡不合理現象(胥吏、富豪、淫祀等)的行為，都是士人探求為政之道的表現。中唐士人探求「為政之道」，很大程度上也是「面向鄉里」，關切地方制度運作、鄉里社會內部淫祠等行為，關於此，參見筆者另文：王德權，〈「為政之道」的探求——從中唐士人的「慚愧」意識談起〉，「唐宋變革國際研究會議」，京都：中國史研究會，2011年10月22日。

²² 《柳宗元集》，卷17，〈種樹郭橐駝傳〉，頁474。

²³ 《柳宗元集》，卷16，〈捕蛇者說〉，頁455；《柳宗元集》，卷32，〈答元饒州論政理書〉，頁831。

²⁴ 《柳宗元集》，卷27，〈零陵三亭記〉，頁737-738。

²⁵ 《劉禹錫集》，卷8，〈鄭州刺史東廳壁記〉，頁100。

²⁶ 劉禹錫對胥吏之弊的評論，另參見《劉禹錫集》，卷10，〈答饒州元使君書〉，頁123。

²⁷ 韋處厚，〈駁張平叔糶鹽法議〉，收入《全唐文》，卷715，頁4333。

足國用周濟的目的，也可達成安民的效果。節用是主張實施仁政的中唐士人改善農民困境的共識，陸贄評論對此著墨甚深，茲不贅述。輕賦是另一個重點，除了排除胥吏干擾造成的賦稅不公，前引「酌晉隋故事」也是著眼於輕賦上。杜佑雖未明言「晉隋故事」的晉制為何，但他指出：「魏晉以降，名數雖繁，亦有良規，不救時弊。」據《通典·賦稅》，晉制似指西晉實施的戶調式。至於隋制較為明確，應指杜佑高度評價的高潁「輸籍定樣」之法。杜佑是基於「輕賦」的目的，重視「晉隋故事」，認為應參酌其法。以隋制來說，高潁實施「定其名，輕其數」的輕稅之法，「使人知為浮客，被疆家收太半之賦，為編氓奉公上，蒙輕減之征。」²⁸可見杜佑「酌晉隋故事」的主張，其用意在於輕徭薄賦，減輕農民負擔，這一點與〈食貨典〉末總論後半段提出的主張相連貫。杜佑關心直接生產者的農民，承受著過度的賦稅壓力，若不謀挽救，將造成農民困於生計、輕去南畝的結果，國家的稅基也將進一步流失。無論是節用還是輕賦，減輕農民負擔成為杜佑心中挽救時弊的重點。

關於杜佑對土地制度的看法，有必要討論前引〈田制〉序末「夫春秋以下」一段有關兼併之弊的議論。杜佑指出諸侯與大夫不得專封、專地，但豪強占田過制，而有專地、專封之行。這段議論銜接之前胥吏與富豪勾結造成的兼併之弊，不易掌握其確旨，也無法確認此段議論究竟是杜佑提出的主張，還是再次強調兼併之弊。假設這段話可視為杜佑委婉地表達其主張，那麼，從「豪人占田過制」一語推敲，很可能是建議國家應實施限田。中唐實施兩稅法後，國家權力從原本介入生產資料之分配，以維繫農民群體整體再生產的位置上後退，不再發揮為民制產的職能。面對土地兼併的擴大，除了士人勤於為政，避免委政眾胥外，從國家的層次出發，限田就成為緩和生民困境的可能方案。唯《通典》並無相應的記載或評論，此處限田的解釋也僅止於筆者的推論而已。不過，中唐時期確實有人主張國家應實施限田，陸贄評論兩稅法，表示：「望令百官集議，參酌古今之宜，凡所占田，約為條限，裁減租價，務利貧人。」²⁹所謂「凡所占田，約為條限」即限田之意，陸贄建議限田、限租，意指國家應介入生產資料的限制，或生產剩餘的再分配，以發揮維護農民存續的公共職能。兩稅法

²⁸ 《通典》，卷7，〈食貨七·丁中〉，頁156。

²⁹ 《陸贄集》，卷22，〈中書奏議六·均節賦稅恤百姓六條〉，頁769。

的實施意味著國家不再介入生產資料的供給與分配，戰國秦漢以來原本有「分田之義」的國家與分田農民，至此劃下休止符，³⁰土地產權的流動遂至難以扼抑的狀態。又租佃制下的富者以其「倍於公家之賦」的高剝削率，收奪農民生產剩餘。面對貧富分化加速展開，陸贄(甚至杜佑)本著淑世的立場，主張國家以限田或限租的方式，限制生產資料的占有或介入生產剩餘的再分配，配合前述輕稅政策，期能有效遏止兼併之弊，避免小農進一步破產與「客戶化」，向國家繳納正稅的主戶也將有所增加。在「量出制入」的財政原則下，稅基的擴大將進一步減輕農民的賦稅壓力，即杜佑所謂「版圖可增其倍，征繕減其半。」³¹由此言之，陸贄、杜佑雖未主張國家強制授田，他(們)仍緬懷著國家有分田之義、繼續小農生存與再生產的責任。不過，從後來的情況看，限田或限租之類主張不再成為重要議題。

四、杜佑與中唐士人自省風氣

唐代士人自省風氣肇發於安史亂前的開元年間，誠如葛兆光所言，思想平庸的開、天盛世下，經傳注疏已不再能感動人心，思想轉折的步調已然啟動。³²筆者以為開、天之際的思想變動，根源於國制變動下士人處境的變化，開啟士人自省之端緒，中唐古文運動與思想轉折皆發軔於此。至安史亂作，加速此思想轉折的步調。中唐士人本著現實，通過詮釋經典塑造其理想；從不同層面批判時制，逐漸認識到現行制度不可卒變，於是在順應時制的立場下，提出改良的主張。

中唐士人自省過程裡，表現出諸多值得注意的傾向，如，李華提出「省諸

³⁰ 關於分田農民，渡辺信一郎有重要深入的探討，參見渡辺信一郎，〈分田農民論〉，收入渡辺信一郎，《中国古代社会論》(東京，青木書店，1986)。

³¹ 《通典》，卷7，〈食貨七〉，「杜佑論曰」。

³² 葛兆光，《中國思想史》，第二卷(上海：復旦大學出版社，2001)，頁9-13。葛氏指出新興社會階級崛起，取代舊士族，因而改變了社會理想。歷來學者習從「舊士族—新興社會階層」的階級角度，解釋開、天至中唐思想體系的變遷，衡諸開、天之際至中唐思想轉折，如，劉知幾、李華等，還是以出身舊士族者為主體，葛氏「新興階級崛起」的解釋值得商榷。因此，陳弱水嘗試從士人之地域差異的角度，從華北與華南地域之差異，詮釋古文運動的興起，參見陳弱水，〈論中唐古文運動的一個社會文化背景〉，《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243-245。對於地域差異的新解釋，筆者以為仍有必要深入辨析其可能性。

身」、「六經之志」與「質文相濟」的說法，啖助也說：「以權輔正，以誠斷禮，正以忠道，原情為本。」³³柳宗元關切「古今相變之道，質文相生之本，高下豐約之所見，長短大小之所出」³⁴等議題。表面上看，「古與今、流變與權變」、「質文相濟」等論點之間並無直接關連，但深入地看，這些論點其實都建立在「以生民之意為起點」的前提上。「生民」這個概念雖為儒學的傳統論點，但開、天之際至安史之亂前後，生民之意成為時人重新詮釋經典、重構世間秩序觀的動力，部分士人甚至以「安民」為由，衝破漢代以來有意志的天道觀之拘束。不過，中唐士人以生民之意為起，重構世間秩序觀，不宜簡單地視為社會變動下庶民地位的上昇。從士人這一方向看，游離在鄉里之鏈外的士人在反省「士之職」的過程裡，如何面對「(鄉里)社會」，如何面對現實的人群，成為他們重構「為士之道」、探求「為政之道」的重要面向。³⁵換言之，重構以生民為本的世間秩序觀，闡明士人在維繫此世間秩序上無可替代的職責，這是中唐士人自省的核心課題。

杜佑著眼於生民之福祉，主張「酌古適今」，表現出重視古今之變的流變立場，進而衍生出權變的主張。再者，杜佑數度從質文相濟的角度批判時制，顯示他受到中唐盛行的質文論之影響。最後，杜佑「酌古適今」的主張是針對時弊而發，但杜佑筆下「酌古適今」之主體是泛指所有的人？還是另有所指？值得進一步瞭解。本節擬將杜佑論點置於中唐士人群體的動向，從「古與今、流變與權變」、「質文相濟」、「士自身」三個方面，檢視杜佑與中唐士人自省風氣的關聯。

(一) 「古今」、「流變」與「權變」

「酌古適今」是杜佑在「古與今」課題的基本立場，古今之流變也是貫串《通典》全書的宗旨。這種態度時見於與杜佑同時代的士人，如，為《通典》作序的李翰；又，陸贄評論兩稅法，認為應「參酌古今之宜」，³⁶沈既濟評論當時選

³³ 《春秋集傳纂例》，卷1，〈春秋宗指議第一〉。

³⁴ 《柳宗元集》，卷33，〈答貢士沈起書〉，頁861。

³⁵ 參見王德權，〈為士之道——柳宗元士人論之考察〉，頁266-268。

³⁶ 《陸贄集》，卷22，〈中書奏議六·均節賦稅恤百姓六條〉，頁769。

制時，也主張「詳度古制，折量今宜。」³⁷趙憬也表示：「今臣酌前代之損益，體當時之通變，謹獻《審官六議》，伏惟閒晏，時賜省覽。」³⁸齊映建議重修義倉的表文裡說：「臣伏以賦稅之道，理化之源，必資考古酌今，以通其變，俾為經制，豈利因循。」³⁹時代稍後的柳宗元也以「聖人所貴乎中者，能時其時也」⁴⁰闡述大中之道，「時其時」即以其時為時、以當世之務為基準之意。以上諸說與杜佑的說法並無二致，都體現出面向現實世界的態度。

中唐士人論及「古與今」者雖眾，但多是直述其意，鮮見深入闡釋「古」與「今」的內在聯繫。柳宗元對此有精闢的說明：

夫聖人之為心也，必有道而已矣，非于神也，蓋于人也。……不明斯之道，而存乎古之數，其名則存，其教之實則隱。……苟明乎教之道，雖去古之數可矣。

子厚本著天與人分的立場，指出聖人之道、之教不在神(天)而在人(生民)，禮樂儀制及其運作，應本著教化人民的立場，始能體現以生民為本的道。如果不能理解禮樂儀制背後聖人之道在於人的立場，徒守古之儀制，並不能達成教化人心的目的。反之，若能理解並體現聖人之道，即使削去傳統禮樂之儀制(「古之數」)也無妨。「教之實」的「教」是教化之意，其對象是指現世的人群，而「古之數」根源於古代的環境，古今環境既異，故「其名存，其實隱」。「教之道」與「古之數」之間的差異是現世與過去的對照，也是價值與形式的不同。換言之，柳宗元是在價值與形式分立的邏輯下，強調表面上不行古制，甚至否定古制，卻可能在價值層次上繼承古之道而實現於今之世。

從價值與形式分立的角度說明古與今的關係後，柳宗元進一步闡述「古與今」的內在關聯：

去年吳武陵來，美其齒少，才氣壯健，可以興西漢之文章，日與之言，因為之出數十篇書。庶幾鏗鏘陶冶，時時得古人情狀。然彼古人亦人耳，夫何遠哉！凡人可以言古，不可以言今。……由此觀之，古之士未始不薄於

³⁷ 《通典》，卷18，〈選舉六·雜議論下〉，頁444。

³⁸ 趙憬，〈上審官六議表〉，收入《全唐文》，卷455，頁2748。

³⁹ 齊映，〈請修義倉表〉，收入《全唐文》，卷450，頁2730

⁴⁰ 《柳宗元集》，卷33，〈與楊誨之第二書〉，頁855。

當世，而榮於後世也。⁴¹

子厚認為古之士「未始不薄於當世，而榮於後世。」古之士於其時代，與今之士於其當世者無殊，無論是古，還是今，都體現出士人關切當世之務的心情。子厚之意以為古之人之於古，亦猶今之人之於今，每個人都生長在其時代，與其時代共呼吸、相俯仰，無論古、今皆然。子厚此說打破「古」與「今」在時間序列下的藩籬，拉近古與今之間的距離，在古今異勢的背景下，建立起「當世之務」這道溝通古與今的橋樑。子厚以為「古」與「今」的客觀形勢雖異，面對的世務各有不同，但當世之務所重在維繫以生民為本的世間秩序，其理卻是古今皆同。徇此而言，古作為今之價值的泉源，其根源在於生民，有待今之士通過經典詮釋，發掘聖人之道「在於人(生民)」的深刻內涵，作為實踐當世之務的原則。簡言之，子厚的說法是將古之價值融入今之現實的「寓古於今」。

在上述脈絡下理解杜佑「酌古適今」，「古」作為價值產生的泉源，須本著「今」之現實的立場，予以「相對化」，⁴²始能行於當世。所謂「相對化」是指人在認識理念(或理論)時，將理念從所產生的特殊經驗環境裡抽離出來，擷取其中具普遍性的價值，然後運用在此人的現實處境中。以「古與今」這項課題來說，古之價值發生在古代世界的環境裡，但在古今異勢的背景下，古之價值的運用受到現實環境差異的制約。因此，古之價值能否在當代發揮機能，端視詮釋者對古之價值「相對化」的程度而定，即根據今之現實詮釋古之價值的可能性，而不是被動援用或套用，始能達到「寓古於今」、弘益當世的目的。

「古與今」與流變意識可謂一體兩面，中唐士人逐漸認識到發生在他們周遭的變化，注意到過去與現在間的差異，從而表現出對流變的深刻體認，杜佑的論點也反映出這個傾向。《通典》，卷 54，〈禮十四·吉禮十三〉：「崔生(蕭梁崔靈恩)謂堯舜及周帝王行幸車徒禮數，與秦漢以後無異。斯不達古今豐約之別，復不詳《周官》之文，輒肆臆度之說耳。」杜佑從古今物質條件的差異，批評崔靈恩「不達古今豐約之別」。古今之客觀形勢既異，合理的規制自當以現世為據。本著對流變的認識，杜佑更表現出古今異宜的權變意識。《通典》，卷 58，〈禮十

⁴¹ 《柳宗元集》，卷16，〈昔說〉，頁458-459。

⁴² 本文「相對化」的概念借用自溝口雄三，溝口氏曾批評侯外廬未能「使馬克思主義徹底相對化」。參見溝口雄三，〈《明夷待訪錄》的歷史地位〉，收入溝口雄三著，索介然等譯，《中國前近代思想的演變》(北京：中華書局，1997)，頁235。

八·嘉禮三〉表示：「人之常情，非今是古，不詳古今之異制，禮數之從宜。」杜佑批評非今是古者不瞭解「古今之異制」，認為儀制應根據現實處境進行調整，始能行於現世；「禮數之從宜」一語即「隨時之義」，表現出以現世為起點的權變意識。

重流變的傾向約肇始於開元前後而擴大於中唐之際，這是當時士人闡述其處境時經常表現的態度。如，劉知幾《史通》不乏此類論點：「亦猶古今不同，勢使之然。」⁴³在古今異勢的流變意識下，古今異宜的「隨時之義」，成為士人思考當代問題的自然傾向，更由古與今之間的對照，衍生出「道之行廢，必其時者歟」⁴⁴的權變意識。劉知幾好友朱敬則也表示：「秦既不然，淫虐滋生，往而不返，卒至土崩，此不知變之禍也。……於是陸賈著新語、叔孫通定禮儀，始知天子之尊，此知變之善也。」⁴⁵對「時」與「變」的關注，顯示開元前後，部分士人業已感受到他們身邊發生的變化，進而提出不同於往昔的觀點，這是權變意識的萌芽階段。

在流變意識下，如何在古今異勢的背景下，溝通古之價值與今之現實？如何在不違背古之價值的前提下，適應並改良現狀？當古之價值與今之現實發生不易調和的矛盾時，又如何寓古於今？如何看待現實與經典的差異，成為開元以降士人詮釋經典的動向。流變意識內部孕育著修正、甚至否定傳統儀制與經典注疏的動力，衍生出「經常」與「權變」間的對照。當開元前後流變意識漸萌之際，權變意識也在醞釀之中。如，姚崇力持滅蝗之議，表示：「庸儒執文，不識通變。凡事有違經而合道者，亦有反道而適權者。……事涉安危，不可膠柱。」⁴⁶批評反對滅蝗者「不識通變」，甚至說出「違經而合道」、「反道而適權」的話。對姚崇來說，豈能徒守形式上的禮數，卻聽任人民饑饉、流亡。姚崇表示：「志在安人，思不失禮。今蝗蟲極盛，驅除可得，若其縱食，所在皆空，山東百姓，豈宜餓殺。」士人入仕，職在協助皇帝維持世間秩序的和諧，當禮的實踐不能達到存育萬物(主要是指生民)的目的時，為了安民，即使失禮，即使違經反道，也勢在必行。姚崇自言其「權變」立場建立在安民的前提下，這是後來

⁴³ 《史通釋評》，卷9，〈煩省篇〉，頁305。

⁴⁴ 《舊唐書》，卷102，〈元行沖傳〉，頁3181。

⁴⁵ 《舊唐書》，卷90，〈朱敬則傳〉，頁2913。

⁴⁶ 《舊唐書》，卷96，〈姚崇傳〉，頁3023-3026。

主張權變意識者的基本立場。

開元二十二年，朝廷發生兩次議論，都表現出重視權變的立場。第一次是「加籩豆增服紀」的禮制之議。崔沔〈加籩豆增服紀議〉：

禮樂之本，古今所崇，變而通之，所以久也。所謂變者，變其文也。所謂通者，通其情也。……晉中郎盧諶，近古之知禮者也，著家祭禮，觀其所薦，皆晉時常食，不復純用禮之舊文。然則當時飲食，不可闕於祠祭明矣，是變禮文而通其情也。⁴⁷

崔沔強調禮樂之所以具有恆久的價值，在「變其文而通其情」，從權變立場議論禮儀，除了主張「隨時」之義外，也強調「通其情」，「情」是以禮儀規範下的人們、即現實的人群為對象，後來杜佑論禮，正是圍繞在「禮、理、情」而展開。第二個議論是開放民間鑄造錢幣的討論，劉知幾之子劉秩上呈玄宗的奏文裡，開頭即表示：「陛下思變古以濟今，欲反經以合道，而不即改作，詢之芻蕘，臣雖蠢愚，敢不薦其聞見。」⁴⁸「變古濟今」一語流露著以今之現實為衡準的權變意識，至於「反經合道」的「反」字，從整段文意看，不是「返回」而是「違反」之意，近於姚崇所言「違經合道」，大抵即後來陸淳《春秋集傳微旨·自序》所言：「事或反經，而志協於道」，反經合道就是「權變」。

至安史之亂前後，李華批評當時學者「局於恆教因循，而不敢差失毫釐。」強調士人之學不必泥古，應以批判態度理解其所學，「古人之說，豈或盡善」的話。⁴⁹以上事例揭示了開元、天寶之際權變態度的潛在勢頭。

承襲自開元、天寶的權變意識，在安史亂後的險惡局勢下獲得強化，杜佑的權變立場應置於這個脈絡下理解。《通典》一書有關禮的議論，多圍繞著「禮、情、理」三者，「禮」是指禮意，「情」之所繫是指禮儀規範下現實的人群，「理」則是本於傳注或章句的經典解釋。在相關議論裡，杜佑重視的是「禮」與「情」，而不是「理」。《通典》，卷 87，〈禮四十七·凶禮九〉：「先儒所議，互有短長，遂使歷代習禮之家，翻為聚訟，各執所見，四海不同，此皆不本禮情而求其理故也。……夫如此，求其情而合乎禮矣。」杜佑批評歷來禮家只就禮儀規範與經典章句本身的事理展開議論，卻人言言殊，聚訟不已，並未考量到禮儀規範

⁴⁷ 崔沔，〈加籩豆增服紀議〉，收入《全唐文》，卷273，頁1648。

⁴⁸ 《舊唐書》，卷48，〈食貨志上·錢〉，頁2097。

⁴⁹ 李華，〈質文論〉，收入《全唐文》，卷317。

下人的現實處境，結果只是「得其理而失其情」。禮失其情，也就失去現實的意義，其何能久。杜佑主張「求其情而合乎禮」，他重視的是禮意及其「本於人」的現世價值，而非其形式。正因杜佑重視禮的價值及其現實運作的合理性，也就傾向本著禮意與人情，批評經典傳注和章句，從而表現出權變的立場：

執古道者，則云齊斬三年；適權宜者，遂稱以日易月。漢魏以降，多一兩月內，山陵禮終。窆窆之期，不必七月；除服之制，止於反虞。魯史足徵，可無致惑。庶情禮兩得，政教無虧矣。⁵⁰

歷來有關皇帝服喪的期限，頗有爭議，杜佑所論是否符合經典原意是一回事，但他主張禮應以「情」為其內涵，希望能達到「情禮兩得」。杜佑以為若不能契合情、禮的要求，雖去之可也。杜佑圍繞在「理、情、禮」三者的議論，正是出於重流變與權變、立足於現世的立場。

權變是以當世之務為衡準的意識，與杜佑同時代的士人也經常表現這種態度，如，陸贄表達「以時變損益之」的看法，⁵¹「損益」一詞說明「時(當世)變」是損益古之價值的立足點。重視禮、情的論點，也見諸柳宗元論樂的篇章之中。《柳宗元集》，卷44，〈無射〉：

聖人既理定，知風俗和恒而由吾教，於是乎作樂以象之。後之學者述焉，則移風易俗之象可見，非樂能移風易俗也。……樂之來，由人情出者也，其始非聖人作也。聖人以為人情之所不能免，因而象政令之美，使之存乎其中，是聖人飾乎樂也。所以明乎物無非道，而政之不可忘耳。(底線為筆者所加)

子厚以為無論是禮樂，還是法制，皆應本於人情，以滿足生民之意為其前提，子厚甚至表示：只要符合「教之道」，雖去古之數可也，這種寧失禮也要安民的態度，可說是自省風氣下的中唐士人們共通的心情。開元初年，姚崇以安民為由，採取權變立場而堅執滅蝗時，也曾說出類似的話。子厚表示：「物無非道，而政之不可忘。」物是以人為主的世間萬物，意指物(人)是構成道的根本，是士人入仕為政時不可須臾或忘的前提。這種以生民為本的態度肇始於開元前後而擴大於中唐，顯示當時士人面對時局的急迫感，杜佑重視「禮與情」、「寓

⁵⁰ 《通典》，卷80，〈禮四十·凶禮二〉。

⁵¹ 《陸贄集》，卷22，〈中書奏議六·均節賦稅恤百姓六條〉，頁738-9。

情於禮」的論點，可說是這種心情的寫照。

權變意識須本於現實、立足於安民的立場，不是為權變而權變的任意詮釋。中唐權變意識逐漸流行之際，不免發生態意濫用的現象，忽略權變意識下澤流生民的立場。柳宗元對此有所批評：

果以為仁必知經，智必知權，是又未盡於經權之道也。何也？經也者，常也；權也者，達經者也。皆仁智之事。離之，滋惑矣。經非權則泥，權非經則悖。是二者，強名也。曰當，當也者，大中之道也。離而為名者，大中之器用也。知經而不知權，不知經者也；知權而不知經，不知權者也。⁵²

子厚以為經與權並非二律背反、不相干的概念，仁者不是不知權變，智者也不是不知常道。徒抱經常而不知權變者，不過是泥於古；堅執權變而不知經常之義者，則是悖亂之見。權變須以經常為根本，權變的目的是「達經」，二者相須而行，始能在堅持原則的前提下因應時變，採取有益於世的作為。無論是常，還是變，其本質皆為「仁智之事」。⁵³中唐仁政之說崛起，仁的對象是現世的人群，子厚主張權與變皆歸本於仁義，說明他重視生民之意的基本立場。流變與權變以人的現實處境為起點，重視當世之務，看重當代的「人事」，「重人事」的態度成為肇始於開元的士人自省、重構為士之道的起點。所謂「人事」是指「人」與「事」，其內涵當如柳宗元所謂「利於人，備於事」，「人」是指生民，「事」的內容較廣泛，大抵指包括制度在內的一切利於人之經制。生民之意是子厚看待世間事務、建構其政治社會論述的起點，也是他強調的大中之道之主旨，柳宗元的論點深刻闡明權變須本於當世、本於安民的立場。

作為認識之主體的士人，為因應當世之務，以今世為衡準，認識並斟酌古之價值，而表現出重流變與權變的傾向。杜佑明確表示：「既弊而思變，乃澤流無竭。」⁵⁴權變意識的運作將帶來「澤流無竭」的效果，「澤流」的對象正是以生民為主體的世間萬物。⁵⁵從這句話看來，杜佑的權變立場和前述姚崇相同，都

⁵² 《柳宗元集》，卷3，〈斷刑論下〉，頁91。

⁵³ 柳宗元重「智」的立場，與其士人論關係密切，相關討論，參見王德權，〈為士之道——柳宗元士人論的考察〉，頁280以下。「智」是柳宗元士人論的重要概念之一，以其不涉及本文主旨，茲不贅述。

⁵⁴ 《通典》，卷12，〈食貨十二〉末引「杜佑論曰」。

⁵⁵ 秦始皇《瑯琊臺刻石》述其千古功業，提到「功蓋五帝，澤及牛馬，莫不受德，各安其土。」澤及牛馬這個說法反映的是戰國以來君主承天理物之說，皇帝之德不僅澤及生民，更兼及

是立足於滿足生民之意這個前提。

歸納上述，自開元以降，士人注意到他們周遭發生的變化而萌生流變意識，更衍生出權變的立場；他們立足於現實，多主張以權變立場詮釋經典或因應時局，安民是他們提出權變主張的出發點，這是中唐士人重構為士之道的基本立場。

(二) 「質文相濟」

安史亂後，質文論一時盛行，其來源有二：啖助新《春秋》學、李華〈質文論〉。⁵⁶啖助認為《春秋》的宗旨是「以夏為本，不全守周典禮。」孔子作《春秋》的目的是要「變周從夏。」因此，欲挽周政之弊，「復當從夏政」。夏道尚忠，周制過文繁瑣，應「去周之華，求夏之實」。⁵⁷至於李華〈質文論〉，撰寫的年代無考，推估作於安史之亂前後。據筆者管見，目前並無資料說明李華〈質文論〉與啖助新《春秋》學是否有關，由於學者探討啖助新《春秋》學已眾，⁵⁸以下擬以李華〈質文論〉為主，從中唐士人自省的角度檢討質文論的現實意義。

杜佑也受到當時盛行的質文論影響，從「文繁則質衰」、「文質相矯」等質文相濟的角度評論時制。《通典》，卷 18，〈選舉典·舉選雜議下〉引「杜佑評曰」：

夫文質相矯，有如循環，教化所由，興衰是繫。自魏三主俱好屬文，晉宋齊梁風流彌扇，體非典雅，詞尚綺麗，澆訛之弊，極於有隋。且三代以來，憲章可舉，唯稱漢室；繼漢之盛，莫若我唐。惜乎當創業之初，承文弊之極，可謂遇其時矣，群公不議救弊以質，而乃因習尚文，風教未淳，慮由於此。

萬物。《史記》，卷6，〈秦始皇本紀〉，頁245。

⁵⁶ 有關李華〈質文論〉的寫作年代，並無足資判斷的線索，文中雖提及「神禹復生，誰能救之」、「天下浸為陂池，蕩為洪流。」予人作於安史亂後的印象。但若深究整段文意，這段話似乎不是描述已發生之現象，而是說若不改變時制，以質濟文，大亂的萌發就在所難免了。再者，文中屢以「奢」為由批評唐制之失，似乎也不是寫在兵馬恹恹的安史亂後，而可能完成於天寶年間。如果上述推測不誤，那麼，身處天寶盛世的李華已感受到大亂將萌的體制危機。

⁵⁷ 張穩巖，〈啖、趙、陸《春秋》學中的「制經論世」觀研究〉，收入林慶彰等編，《啖助新《春秋》學派研究論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002），頁238以下。

⁵⁸ 參見林慶彰等編，《啖助新《春秋》學派研究論集》一書。

杜佑認為唐承隋尚文之弊，貞觀群臣又未能濟之以質，以致風教未淳。⁵⁹又，《通典》，卷4，〈食貨四·賦稅上〉：「夫文繁則質衰，末盈則本虧，反散淳朴之風，導成貪叨之行，是以惡其啟端也。」杜佑批評當代士風，認為「質」之衰造成淳朴之風消散、成貪叨之行的結果。杜佑以「淳朴—貪叨」的對比描述質與文，恢復淳朴風氣的主張已見於安史亂前，如，杜甫「致君堯舜上，還使風俗淳」的名句，即其著例。⁶⁰至安史亂後，承襲自開、天時期恢復淳朴風氣的主張，構成質文論的重要內涵，中唐質文論者多主張「以質濟文」，以樸實的夏道濟過文的周弊。杜佑將「質衰」與「反散淳朴之風」相聯繫，即其表現。由此觀之，若不考慮「質與文」這種論述形式，質文論的實質內涵，可上溯開元、天寶時期尋其根源。

作為中唐質文論的一個源頭，李華〈質文論〉頗為時人所重，獨孤及為〈李華文集〉作序時，以「覽公之文，知公之質」作結。⁶¹和序文起首的「六經之志」相呼應，顯示獨孤及特別注重李華的「六經之志」說與質文論。⁶²中唐質文論頗為盛行，時見於與李華同時代的士人。代宗朝，楊綰倡議停止科舉、恢復鄉舉里選，與李華友善的賈至評論楊綰主張時，提到「夏之政尚忠，殷之政尚敬，周之政尚文。然則文與忠敬，皆統人之行也。」⁶³柳芳也援用質文相濟說，批評唐代承隋「尚官」的過文之弊：

夫文之弊，至于尚官；官之弊，至于尚姓；姓之弊，至于尚詐。隋承其弊，不知其所以弊，乃反古道，罷鄉舉，離地著，尊執事之吏。於是乎士無鄉里，里無衣冠，人無廉恥，士族亂而庶人僭矣。……唐承隋亂，宜救之以忠，忠厚則鄉黨之行修；鄉黨之行修，則人物之道長；人物之道長，則冠

⁵⁹ 這個論點也出現在他寫給柳冕的信裡：「去年又續奉相公手疏，以國家承文弊之後，房杜為相，不能反之於質，誠如高論。」柳冕，〈謝杜相公論房杜二相書〉，收入《全唐文》，卷527，頁3167。

⁶⁰ 陳弱水分析杜甫運用的典故來源，勾勒其淳朴之說背後的道家意象，認為杜甫「再使風俗淳」的意念同時包含儒道因子。陳弱水，〈思想史中的杜甫〉，收入陳弱水，《唐代文士與中國思想的轉型》，頁173。

⁶¹ 獨孤及，〈檢校尚書吏部員外郎趙郡李公中集序〉，收入《全唐文》，卷388。

⁶² 《新唐書》，卷199，〈啖助傳〉。根據筆者的看法，李華〈質文論〉撰於安史亂作以前的天寶中後期，而啖助公羊學似發展於安史亂後，二者的關係難以究明。

⁶³ 賈至，〈議楊綰條奏貢舉疏〉，收入《全唐文》，卷368。

冕之緒崇；冠冕之緒崇，則教化之風美，乃可與古參矣。⁶⁴

柳芳援用劉秩的觀點，認為隋廢鄉官、行科舉是造成唐制過文之弊的根源，主張以尚忠的夏道補救過文之失，議論焦點置於「士人一鄉里」關係的修補上。稍後，貞元二十一年，權德輿擔任禮部主考官主持策問，以質文相濟論入題，題目先提出三代損益、質文相變之理，接著指出「固以忠厚，勝茲文弊」的論點，也表現出以質濟文的態度。⁶⁵元和以後，涉及質文相濟的論述蓋不少見，茲不贅引。

李華〈質文論〉針砭唐制過文之弊，認為「質文相變，始能濟天下。」「文」的特點是人類社會複雜化過程裡產生的各種規範，泛指廣義的禮樂秩序；「質」是指秩序內在的本質。李華認為：文雖未必勝質，一如周之失在「制而過煩」、漢武帝「修三代之法，而天下荒耗。」都是文不如質的表現。但李華也表示，質未必勝過文，亦猶夏之失在「質而無制」。李華批評唐制文過於質的形式化傾向，造成「吉凶之儀、刑賞之級繁」，在制度的實踐上，繁瑣的儀制使「生人無適從」，不僅賦予「巧者弄而飾之」的機會，也使「拙者眩而失守」。李華認為繁瑣的儀制下，禮儀、制度失去其內在精神（「質」）而趨於形式化，導致士人失其所守，因而在儀制實踐的過程裡，發生巧者弄文亂制、拙者未理解本意的現象，導致「誠偽無由明」的後果。在這種情況下，即使「神禹復生，誰能救之。」所謂「神禹」即夏道尚忠之意，也就是「質」的表徵。李華悲觀地指出：若未能以質救文之弊，最終將使「天下浸為陂池，蕩為洪流。」李華批評繁瑣的制度掩蓋了人性，表面繁榮的玄宗治世遂萌生大亂的因子。應如何化解制度的形式化帶來的危機？李華提出的主張是「以質濟文，質而有制」，簡化繁瑣的儀制，使其易行，並賦予體制以道德的內涵，以修補體制之失。

綜觀李華〈質文論〉，其議論形式表現在兩個相關但不相同的層次：(1)詮釋制度的合理性、(2)制度合理性的實踐。在制度合理性的層次，李華主張以質濟文，落實在現狀上，李華認為應以簡化、修補的方式改良現狀，這是一種以今為本、順應但改良時制的態度，而未表現出董仲舒那種全盤改制的傾向。⁶⁶再者，

⁶⁴ 《新唐書》，卷212，〈柳芳傳〉。

⁶⁵ 權德輿，〈貞元二十一年禮部策問五道〉，收入《全唐文》，卷483。

⁶⁶ 以質文論的論述形式觀之，其說始於董仲舒「三代質文改制」論，訴求的重點在改制，開啟了帝國體制朝向儒教化國家轉變的端緒；儒教化的進展至王莽秉政的元始改制，達到高

李華的立場和啖助「變周從夏」的主張略有不同，李華雖認為過繁的儀制應該簡化，使「制而不煩」，但他也認為夏政雖有淳朴之質，卻「質而無制」，並不是理想的統治型態。在夏道與周道的關係上，李華的看法毋寧是和啖助弟子趙匡較為接近，趙匡不同意其師啖助「用夏變周」的看法，主張以周制為根本「興常典」，在典禮所不及之處「裁之聖心」，以「著權制」，「何必從夏」。⁶⁷也就是在肯定周制的前提下修補體制，反映在現實上，就是主張順應並改良時制。然而，如何以質補救過文之周弊？李華主張的是簡化儀制，使「制而不煩」、「質而有制」，賦予制度以「質」的內涵。至於判斷儀制合理性的指標是「中於人心」。李華批評繁文之弊導致「生人無適從」，「中於人心」正是「生人無適從」的反面陳述。⁶⁸換言之，李華向「質」的回歸，是以「中於人心」為依歸，建立在滿足生民之意這個基準上。

無論各家說法有何不同，中唐質文論大抵皆歸本於以生民為基礎的秩序觀，啖助以生民為本詮釋《春秋》，李華將「質」繫於「中於人心」、「民之適從」，都表現出以生民為基準甄別制度合理性的傾向。若排除「質與文」這種論述形式，賦予制度以道德的內涵，以生民為基準甄別制度合理性的傾向，早已發軔於開元以來漸興的仁義之說。⁶⁹質文論批評的重點是制度的內涵，開元仁義之說也著重闡釋制度的仁義精神。開元初，朱敬則批判經傳注疏時表示：

潮，國制儒教化獲得了重大進展；東漢承王莽之制，續有進展。到了西晉，一如陳寅恪所謂「典午改制，本於周禮。」（引自陳寅恪，〈崔浩與寇謙之〉，《陳寅恪先生文集》，第二冊[臺北：里仁書局，1982]，頁129），更是儒教帝國成立史上重要的里程碑。隨著國制儒教化程度的加深，西晉以降雖時見質文論之類論述，但全盤改制的呼聲已漸次將息，率多表現在文學內涵的爭論上，改制已不再成為重點。關於魏晉南北朝的質文論，參見閻步克，〈魏晉南北朝的質文論〉，《樂師與史官》（北京：三聯書店，2001），頁292-320。

⁶⁷ 《春秋集傳纂例》，卷2，〈趙氏損益義第五〉：「《春秋》因史制經，以明王道，其指大要，二端而已：興常典也，著權制也。……皆違禮則譏之，是興常典也。非常之事，典禮所不及，則裁之聖心，以定褒貶。……何必從夏乎？」

⁶⁸ 李華，〈質文論〉，收入《全唐文》，卷317：「至於喪制之縟，祭禮之繁，不可備舉者以省之。考求簡易，中於人心者以行之，是可以淳風俗，而不泥於坦明之路矣！」

⁶⁹ 副島一郎，〈從「禮樂」到「仁義」〉，收入副島一郎著，王宜瑗譯，《氣與士風——唐宋古文的進程與背景》（上海：上海古籍出版社，2005）。副島氏揭出仁義之說，值得參考。不過，他的論述裡似有將「仁義」與「禮樂」劃為兩極的意涵，副島氏甚至認為「（柳宗元）斷然否定禮樂與世間的治亂有關聯」，此說太過，顯然誤解子厚本意。參見王德權，〈為士之道——柳宗元士人論的考察〉，頁276-280。

故曰：仁義者，人之蘊廬，禮經者，先王之陳迹。然則祝祠向華，芻狗須投，淳精已流，糟粕可棄。仁義尚捨，況輕此者乎？⁷⁰

「淳精」是指仁義，若不具備仁義的內在精神，禮儀就成為失去生命力的糟粕。朱敬則指出當時禮儀僅存糟粕而失其精華，主張禮樂應以仁義為本，以此批判當時經傳注疏形式化的傾向。賦予制度以仁義內涵的制度合理性詮釋，這種傾向至安史亂後逐漸擴大，柳宗元〈四維論〉藉批評《管子》「禮義廉恥，國之四維」之說發為議論，主張禮樂應以仁義為本。⁷¹禮是本於仁義的外在實踐，表現出「寓仁義於禮樂之中」的態度。子厚表示：「儒以禮立仁義，無之則壞。」肯定禮是儒學的根本，其核心價值在仁義，禮是實踐仁義的必要憑藉，不可離於仁義而言禮。子厚強調禮與仁義不可須臾或離，「是故離禮於仁義者，不可與言儒。」⁷²開元以來強調制度應具有仁義內涵，其現實指標就是生民之存續。從這個角度看，開元以後以生民為本建構世間秩序的思潮，表現出從萌生到逐漸擴大的過程，安史亂後質文論的盛行，正是這個思潮的一部分。

相較於漢六朝質文論，李華論質文的不同處，表現在他以「質而有制」、「中于人心」闡釋制度的合理性後，進一步陳述制度之合理性有賴入仕為政的士人之實踐，意在提昇士人淑世的積極性。〈質文論〉雖以生民之意為檢視制度合理性，但運用儀制的主體不是生民，而是那些「巧者」與「拙者」。所以，李華在文末表示：「如是為政者，得無以為惑乎！」「巧者、拙者」是指為政的士人，顯示李華此文所欲說服的對象是士人。生民之存續誠然是制度合理性之最高原則，但在儀制的運作上，生民只是被動地接受儀制的安排，通過儀制的運作、維繫世間秩序的主體是士人。⁷³李華揭出為政之士人，是出於重視制度之實踐的

⁷⁰ 《舊唐書》，卷90，〈朱敬則傳〉，頁2914。

⁷¹ 《柳宗元集》，卷3，〈四維論〉：「然則廉與恥，義之小節也，不得與義抗而為維。聖人之所以立天下，曰仁義。仁主恩，義主斷。恩者親之，斷者宜之，而理道畢矣。蹈之斯為道，得之斯為德，履之斯為禮，誠之斯為信，皆由其所之而異名。」在儒者淑世的立場下，「仁」的價值最終須與以人為本的精神相結合，而表現為重人事的立場。「理道畢矣」一語包含了維持秩序之主體(君、士等理物者)與被統治的客觀(庶民)」，「仁」不只是統治階級的價值或理念，同時須以滿足生民之意為依歸。中唐仁義之說的崛起與擴大，和當時生民之患的擴大有著內在的聯繫，也是子厚政治社會論成立之契機。相關討論，參見王德權，〈為士之道——柳宗元士人論的考察〉，頁276-280。

⁷² 《柳宗元集》，卷7，〈南嶽大明寺律和尚碑〉。

⁷³ 中唐士人批判時制不僅止於批判，更是通過批評，認識士人之所當為，〈封建論〉以生民

思考，這是中唐士人反省「士之職」的基本方向。

以制度為主軸展開議論，中唐與漢魏以來的質文論並無本質的不同，主要的變化是李華將焦點延伸至制度合理性的實踐，這是中唐質文論的重要特徵。李華認為生民之存續是甄別制度合理性的指標，唯有實踐制度之合理性，生民之意始能獲得滿足。制度合理性的實踐仰賴擁有詮釋經典能力的士人，士人是維繫世間秩序時不可或缺的角色。為了達到致於理的目的，士人應能認識、詮釋古之價值，始能施用於今世。李華論質文，不侷限在制度層次，更延伸至制度之實踐上，將焦點置於士人。他期許士人不應泥於古，宜刪繁就簡，歸其本於道德，認識並詮釋古之價值，在當世處境的權衡下斟酌損益，重構士人在維繫世間秩序上無可替代的地位。簡言之，儀制的目的是維繫合理的世間秩序，李華將生民置於世間秩序之本源的位置上，以生民為起點重構世間秩序觀，但制度的合理性有賴身負統治之責的士人，認識、詮釋並加以實踐。〈質文論〉「制度合理性—制度合理性之實踐」的論述形式，可視為身處士不成士困境的中唐士人重構「為士之道」的努力，廣為後人所知的柳宗元〈封建論〉，正是這種論述形式的再次展示。⁷⁴

歸納上述，中唐質文論與漢魏以來以制度本質為主軸的質文論並無二致，其不同處是在開、天以來重生民之意的底流下，以生民存續甄別制度合理性，進而將制度合理性之實踐聯繫到為政的士人，這是中唐士人因應時局與自身處境的自省歷程。

五、「士自身」：「官僚個體化」處境下的士人動向

學者多已注意到宋代理學有著與近代個人主義相近的思維方式，美國漢學家狄百瑞即以「個人主義」與「自由主義」概念，詮釋宋代理學。⁷⁵「個人主義」

為甄別制度合理性後，全文結論轉移到「(士之)賢不肖」上，意指制度合理性有待士人的認識與實踐。參見王德權，〈「士人入仕」的再詮釋——柳宗元〈封建論〉的一個側面〉，《漢學研究》，26:2(臺北，2008)，頁82-83。

⁷⁴ 參見王德權，〈「士人入仕」的再詮釋——柳宗元〈封建論〉的一個側面〉。

⁷⁵ 狄百瑞以「個人主義」詮釋宋代士人心態，參見狄百瑞，《中國的自由傳統》(臺北：聯經出版事業公司，1983)。

的提法易致混淆，筆者擬以「個體意識」名之。這種個體意識誕生在什麼歷史脈絡之中，是否為宋代所獨有？宋代士大夫與此個體意識的關聯源自何種脈絡，是否為當時士大夫處境的投射？這些問題宜自唐代尋其根源，士人的個體意識源自中唐「士自身」的思考方式，而塑造唐代以降士大夫個體意識的關鍵，則是隋唐國制演變下個體化官僚制秩序的建立。

杜佑「酌古適今」這個論點，除了表達古之價值與今之現實的內在聯繫，更表明士人是溝通古與今的橋樑，凸顯士人在淑世為政上無可替代的積極性。杜佑認為：古之價值是在現存的人本著現實，賦予古之價值以從宜、隨時之義。在多舛的現實世界裡，古之價值未必能直接運用在改善現實困境上，懸之高遠的古代理想不能不在現實裡尋找立足點。於是，「酌古適今」、「非今則事闕」成為身處多務之秋的中唐士人因應時局的合理選擇。換言之，杜佑筆下「酌」與「適」的主體，雖可能泛指所有的人，但在現實上，無疑是指具有詮釋經典並承擔統治職能的士人。

若將視野擴大至整個中唐士人群體，以士人為主體，認識古之價值並實踐於今，這種態度非杜佑所獨具。以認識的主體來說，杜佑「酌古」的提法與古文運動先驅者李華提出的「六經之志」說，有其相通之處。李華為《崔沔集》撰寫的序文表示：

文章本乎作者，而哀樂繫乎時。本乎作者，六經之志也；繫乎時者，樂文武而哀幽厲也。立身揚名，有國有家，化人成俗，安危存亡，於是乎觀之。宣於志者曰言，飾而成之曰文。有德之文信，無德之文詐。……文顧行，行顧文，此其與於古歟！……見公文章，知公行事，則人倫之敘、治亂之源備矣！豈唯化物諧聲，為文章而已乎！⁷⁶

李華循著開元朝劉秩「文與道」的觀點，進一步提出「六經之志」說，凸顯士人在「體道」與「為文」間的主體位置。李華認為文章是作者通過詮釋經典獲致的理念，感時而作，發而為文，以士人為主體聯繫「文」與「道」。李華強調作者為文，須本於「六經之志」，不言「六經」而云六經之「志」，顯示李

⁷⁶ 「對：傳曰：文以足言，言以足志。言或可察，志隱於漠。是知文者言之藻繪，志之筌蹄。」崔沔，〈應封神岳舉對賢良方正策第二道〉，收入《全唐文》，卷273，頁1650。則李華六經之志，言以形志之說，可能是自崔沔處得來，從李華是在為崔沔集寫序時提出「六經之志」的說法看來，這種可能性是存在的。

華重視的不是經典本身，而是認識、詮釋經典的人。「志」是指理念或價值，意指經典中蘊含的「道」不會自動呈現，有待士人的理解與詮釋始能被認識，進而內化為士人的理念與價值，「志」的提法意在強調士人在詮釋經典時的主體性。

「志」的提法是李華政治社會論述的重要概念，與李華交遊友善的獨孤及為《李華文集》撰寫的序文，是認識李華觀點的重要文獻；序文一開頭就以「志非言不形，言非文不彰，是三者相為用。」闡釋李華「六經之志」說，顯示李華此說已受到當時士人重視。不過，李華、獨孤及雖重視士人成志，但未進一步闡明「成其志」的程序，其後柳宗元始承此說，提出「明以成志」的論點。⁷⁷

進而言之，李華描述下詮釋經典、以成其志者，固然是以士人群體為對象，卻是針對著個別士人發言。由李華「六經之志」到子厚「明以成志」，焦點是個別的士人如何通過經典詮釋，形成其內在價值。關於此，李華〈正交論〉有較深入的闡述，文中指出：「無鄉里之選、師乏儒宗、友非學者」三者導致當代士風的惡化。「無鄉里之選」割裂了原本鄉里之選下成士與舉德間的制度聯繫，在未能舉德的制度架構下，士人能否成德，端賴能否通過對經典的詮釋，內化為自身的價值與理念，始能抗拒權力、名利的誘惑，堅持符合士人儀軌的合理行為。因此，在「無鄉里之選」塑造的士不成德背景下，李華轉而重視師友之道，指出「師乏儒宗，友非學者」造成「不專經學」的結果，士人未能通過師友間的學習參討，領悟經典的內在價值，以致遇事「淪於苟免」，未能堅持符合士人角色的合理行為。然而，應如何改善「選不由鄉」與「不專經學」導致的士風惡化？〈正交論〉末，李華提出「省諸身」的看法，以個別的士人為主體，思考其進退出處。李華「省諸身」的看法與其「六經之志」說相呼應，都是強調個別的士人應通過經典詮釋，建構其內在價值，始能立身於世，履踐士人應有的合理作為。

無論是杜佑「酌古適今」，還是李華「六經之志」說，都以個別士人作為溝通古今、詮釋經典的主體，這個傾向也反映在時人習以「出與入」、「出與處」、「進與退」、「內與外」之類對比，反省自身處境。無論是出入、進退、還是內外，都是以個別士人為主體，以當世為權衡，認識、詮釋古之價值，進而反省其處境與職能；期許士人在修身、溝通古今的條件下，達到安民、維繫世間秩序的

⁷⁷ 王德權，〈為士之道——柳宗元士人論的考察〉，頁282以下。

職能。⁷⁸在「出與入」方面，李華表示：士人應「出行其志，入善其身」，表現出以「士自身」為主體的思考。時代稍後的權德輿也有「出與處」之說，他表示：「大凡士之生世，有二道，其出也，宣其功緒，播其利澤，納忠服勞，以服天下。其處也，味道之腴，與古為徒，休影息跡，以閒身世。」以個別士人為主體，出行淑世之懷，入為修身之道。李華的「出與入」、權德輿「出與處」之說雖未全然相同，但兩人筆下的「出與入」者，都是個別的士人。不唯「出與入」，類似態度也表現在「進與退」上，梁肅說：「其進也，致身以從政，其退也，卷懷以自牧。」⁷⁹權德輿也曾以「其進也量力，其退也修性」描述士人之行，與前述「出與處」之說相同，以個別士人的入仕為政為基準，闡述士人之處境與作為。以個別的士人為起點的思考，也表現在「內與外」的運用上，如，柳宗元「內考諸古，外考諸物」，子厚循著「古之人之於其世，亦猶今之人於當世」的邏輯，以士人作為認識古之價值和今之現實的主體，聯繫古今。「內考諸古，外考諸物」之說將「古與今」概念內化於士人一身，此說包含兩層意義，字面上，「內考諸古」是士人對古之價值的認識與詮釋，是士人建立其內在價值的過程；「外考諸物」是士人對今之現實、外部處境的認識，統攝「內與外」的主體是個別的士人。此處「內與外」不是二元世界觀式的對峙，而是總合於個別士人一身。換言之，子厚闡釋下的「古與今」，不是徹底的決裂或對立，而是以個別士人為主體的溝通古今，以當世之務為依歸的「寓古於今」；承襲開元以來的傾向，進一步深化士人「本于今」、「本于人」、從現實立場看待古與今課題的基本立場。

中唐士人重視士人的進退出處，源自當時士風惡化的背景。權德輿說：「士能自審出處之宜而不惑者鮮矣，或圖於利欲，四顧滿志；或沒於黨類，不能自

⁷⁸ 陳弱水以「排佛思想和二元世界觀的關係」為主軸，檢討六、七世紀士人二元世界觀的心態，主要表現為三種方式：(1)本與末；(2)內與外；(3)凡塵俗世與超脫世俗。進而指出：對二元世界觀構成明顯挑戰的是以「王化」為標誌的「國家全體主義」觀點，這種思維背後最大的動力是跟中國固有帝制傳統相結合的種種具體觀念、直覺與歷史經驗。與二元世界觀相對照的另一種心態是「儒家中心主義」，他們不必然在原則上否定宗教生活或超越性的追求，但儒家道德以外的種種價值只不過是邊緣性的、甚至無足輕重的。相較於國家中心主義，這種心態有些模糊，不顯著。參見陳弱水，〈排佛思潮與六、七世紀中國的思想狀態〉，《唐代文士與中國思想的轉型》。

⁷⁹ 梁肅，〈越州長史李公墓誌銘〉，收入《全唐文》，卷521，頁3132。

還。」⁸⁰一如李華〈正交論〉，權德輿批評當時士人在權勢名利的誘惑下，或謀取私利，或朋黨自為，未能堅持士人應有的合理作為。

安史之亂前後至中唐，部分士人在省思外部環境與其處境的變化時，逐漸形成以「士自身」為起點的思考方式，這個現象出現在中唐之際，並非偶然。「士自身」的思考方式是士人之制度處境的投射，標誌著「個體化」士人的誕生。士人作為「個體」出現在唐代歷史舞臺上，是漢代建立士人政治與社會以來士人性質的重大轉變，導致此轉折的主因來自隋唐的國制變動。以下稍述其說。

個體化士人出現在唐代歷史舞臺的關鍵是士人之「個人品級(人之品)」獲得確立。漢代察舉制度下，鄉里評論賦予士人代表鄉里、登入王廷的資格，但漢代士庶無別，官員離任去職，即等同庶民。漢代的士人尚未具備法制的獨特身分，「人之品」的出現是魏晉九品官人法的重大進展，無論是「去官者，從故官之品」的官品，還是鄉論評品下的「鄉品」，都是附著於個人的等級。即使不在職任，仍擁有官(從故官之品)或士(鄉品)的身分，這是政治體系裡士人作為「個體」的初步萌芽。從漢代察舉制的角度看，賦予士人品級，標誌著中正評品制與察舉制的顯著差異，以品級賦予個人，「人之品」逐漸在「鄉里」範疇裡脫穎而出。不過，無論中正評品之制如何形式化，猶有漢世鄉論遺意，此時，「人之品」仍附著在所從出的鄉里之中，「有言行修著，則升進之；倘或道義虧缺，則降下之。」至隋代，展開「五服之內，政決王朝」的國制變革，廢鄉官、行科舉等制度變動，割裂漢魏以來「士人一鄉里」的制度聯繫。科舉制下士人與所從出的鄉里發生制度性的斷裂，士人身分不再由鄉里評定，也不再由鄉里升進降下。宮崎市定敏銳地觀察到科舉前後「由他薦到自薦」的變化，士子以「懷牒自列於州郡」的方式爭取入仕機會，人之品的「個人屬性」自此獲得確立。同時，一命以上咸歸吏部，國家取代鄉里，獲得定義士人資格的權柄，形成「士不入仕，則無以為士」的局面。在科舉制的時代裡，成士過程裡鄉里的主體性消失了，「人之品」也從原本附著於鄉里而獲得「獨立」。伴隨著武后以降擴大科舉，唐人逐漸認識到科舉制「士人一鄉里」關係斷裂下士人從鄉里「獨立」出來的事實，也看到原本選士制內含之「舉德」機制的消失，在爭仕競宦的背景中，士人群體身陷士不成德的困境之中。唐代士人宛若無根浮萍般遊離在鄉里之鏈外，士

⁸⁰ 權德輿，〈奉送崔二十三丈論德承恩致仕東歸舊山序〉，收入《全唐文》，卷491，頁2970。

人身分之取得與入仕之前提不再來自「鄉里」，而是以個人的形式進入政治體系。官僚個體化的現象也表現在官僚制秩序的重新整編上，在南北朝後期至隋唐初期，官僚制秩序發生頻繁的調整，從南北朝後期的將軍號，中經北周戎秩、隋開皇散實官、大業散官，到貞觀朝文武散官制度的成立始告確定。個體化的士人成為官僚制秩序的基本原理，其標誌是以散官作為入仕者的「本品」（本人之品）。又，「告身」（告其身）作為代表官人的法律文書，也出現於此時，其故亦在於此。⁸¹

始於南北朝後期至隋唐的國制調整，「士人一鄉里」間的制度聯繫發生斷裂，而制度變遷下士族離去井邑、群趨中央化，進一步導致「士人一鄉里」之現實聯繫發生斷裂。李華〈正交論〉正是循著劉秩「士不飾行，民弱而愚」評論的脈絡，理解當代士風變化之根源，李華表示：「選不由鄉，則情不繫府，情不繫府，則舉薦恩寡。」透露士人與鄉里相疏離的消息。換言之，漢魏以來，士人原本從鄉里中產生，而又自居於鄉里之上，在隋代國制變動塑造的處境下，士人日益游離於鄉里之外，蘊含著與鄉里相分離的因子。游離於鄉里之鏈外意味著選士過程裡道德環節的脫落，成為唐宋士人群體身陷道德危機的根源。身處「士人一鄉里」關係斷裂下的唐宋士人，「面向鄉里」、重新回到「鄉里(社會)」中去，就成為他們探求「為政之道」的基本動向。⁸²

⁸¹ 「告身」作為證明官人身分的法律文書，最早出現在北周時期，《北齊書》，卷33，〈傳伏傳〉：「周克并州，表投化人許圓並其弟周等，遣韋孝寬與其子世寬來招伏，……即給告身。」歷來討論告身者，皆未針對這個「名稱」的內涵及其出現的時代進行深入的瞭解。

⁸² 葛兆光注意到宋代士大夫「推動文明化」的動向。參見葛兆光，《中國思想史》，第二卷，頁253以下。葛氏這項提法頗具意義，唯其內涵仍待深入論證。士大夫推動文明化這個現象，產生在什麼可理解的處境或歷史脈絡中？是否為宋代「理學」背景下的獨特產物？抑或另有可資理解的源頭？士大夫「推動文明化」的對象無疑是指地域社會裡的民眾，因而表現出「面向鄉里」的傾向，那麼，除了宋代本身的因素外，是否另有值得理解的歷史根源。關於此，皆有深入檢討的必要。

附表 漢唐間選士制與士人性質的演變

	漢代察舉制	魏晉南北朝九品中正制	隋唐科舉制
評定士人的主體	鄉里(他薦)	鄉里(他薦)	朝廷(自薦)
士人入仕的形式	代表鄉里入仕	代表鄉里入仕	個體入仕
士人出身的來源	非特定的家	特定的家門	個人
士人性質的變化	不具個人的品級	「人之品」萌芽，士人仍依附在鄉里之內	「人之品」獨立，官僚脫離鄉里而個體化
國家型態	貢納制形式下的類封建國家型態	貢納制形式下的類封建國家型態	「類封建」國家型態的變化：「五服之內，政決王朝」

晚近以來，學者或從社會史立場出發，強調士人超越王朝權力；⁸³或從漢學立場出發，主張道統相對獨立於政統。⁸⁴這些論點都有相當程度的影響力，但某種程度上，卻模糊、割裂了古代士人與帝國體系的關係。關於此，我們不妨看看錢穆的看法：

這一種士族門第，他的立場，並不站在古代血統傳襲的觀念上，亦不憑藉後世新起的軍人強力與商人富力來支持其地位，他們的特殊地位，乃由另一憑藉而完成。他們是憑藉在國家特定的法令制度上，在他們自身的教育上，換言之，是在他們的智力與道德之特別超詣上。⁸⁵

他們(北方士族)聯合宗族，是推本於古代「孝」與「仁」的觀念而來；他們保衛鄉里，是推本於古代「義」與「忠」的觀念而來。原來東漢的「察舉

⁸³ 谷川道雄，〈中國的中世——六朝隋唐社會與共同體〉，收入谷川道雄著，馬彪譯，《中國中世社會與共同體》(北京：中華書局，2002)，頁93。

⁸⁴ 漢學研究傾向濃厚的余英時，討論古代士階層的起源，以「道尊於勢」、「從道不從君」為由，淡化士與仕的關係，強調士人的自主性。參見余英時，《中國知識階層史論(古代篇)》(臺北：聯經出版事業公司，1980)，頁38以下。類似態度也見於他對漢代循吏「吏」與「師」角色的描述。參見余英時，〈漢代循吏與文化傳播〉，《中國思想傳統的現代詮釋》(臺北：聯經出版事業公司，1987)，頁189-190。余氏論古代士人，論證過程頗有以士人主觀心態解釋客觀現實的傾向，余氏聯繫傳統與現代的不懈努力值得推崇，但以認識歷史的目的來說，讀者宜稍加分辨其說可能造成的混淆。錢穆1960年寫給余英時的論學書簡裡，對余氏古代士人研究提出深具洞見的評論，賓四表示：「有意撇開政治社會經濟等外面變動，極想專從心理變動方面立論，時覺有過偏之處」。錢穆，〈1960年論學書簡〉，收入余英時，《猶記風吹水上鱗》(臺北：三民書局，1991)，頁250-251。賓四所見，望讀者參照。

⁸⁵ 錢穆，《中國文化史導論》，頁128-9。

制度」，最要的在採取宗族與地方的輿論。在宗族為「孝子」，在鄉里為「廉吏」，便有被察舉的資格。因此格外養成了當時士族重宗族重地方的觀念。但士人的終極目的，是在貢獻王朝，獻身國家。(底線為筆者所加)⁸⁶

賓四認為士人之道德、學問所以能轉化為現實的權威或權力，是以外部的「國家之法令制度」為契機，士人由鄉里而出，其存在意義是「貢獻王朝，獻身國家」。相較於戰後學者過度強調社會史，或漢學途徑偏重士人主觀與唯心層面，錢穆兼顧士人之內外處境的論點，無寧較為周延。

徇上所論，探討士人課題，不宜忽略制度對士人羣體造成的深層影響，隋唐鄉官、行科舉，唐貞觀確立以個體官僚為基準的官僚制秩序，士人性質至此發生本質的變化，原本制度制約下士人的「(鄉里)社會性」消失了，鄉里不再是賦予士人資格的主體，連帶使原本因制度外塑的士人道德規範為之隱沒。唐人已深切認識到這一點，他們認為士風惡化「非受性如此」，是「制法守度使之然也」。⁸⁷唐人每從「無鄉里之選」批評當代士風，中唐儒學轉向心性道德之說，罕言性命的漢唐儒學風貌自此一去不返，其故在此。宋人對此也有深刻的瞭解，南宋朱熹〈學校貢舉私議〉開宗明義地指出：

古者學校選舉之法，始於鄉黨，而達於國都。教之以德行道藝，而興其賢者、能者。蓋其所以居之者無異處，所以官之者無異術，所以取之者無異路，是以士有定志而無外慕，蚤夜孜孜，唯懼德業之不脩，而不憂爵祿之未至。⁸⁸

朱熹看到古代鄉里與成士間的內在聯繫，士人在入仕之途上「唯懼德業之不脩」。古代舉士制之所以能發揮維繫士人成德之機能，關鍵在「其所以居之者

⁸⁶ 錢穆，《中國文化史導論》，頁136。

⁸⁷ 德宗朝趙匡批評選舉制的變化是士風惡化的源頭，士人「業因儒雅，行成險薄，非受性如此，勢使然也。」《通典》，卷18，〈選舉六·雜議論下〉引「洋州刺史趙匡〈舉選議〉」。肅宗朝劉嶢指出：科舉制下士子「驅馳於才藝，不務於德行。」以致有「朝登甲科而夕陷刑辟」者，追究其因，蓋「制法守度使之然也」。《通典》，卷17，〈選舉五·雜議論中〉引上元元年劉嶢上疏。傅璇琮指出：唐代有兩個上元年號，根據劉嶢上疏內容分析，當在肅宗之時而非高宗年號，其說可從。參見傅璇琮，《唐代科舉與文學》(西安：陝西人民出版社，2003)，頁387-388。

⁸⁸ 朱熹，〈學校貢舉私議〉，《晦庵先生朱文公文集》，卷69，《朱子全書》，第23冊(上海：上海古籍出版社，2002，點校本)，頁3355。

無異處」，即士人不離鄉里。當時士人唯有獲得鄉里評論對其德業之肯定，始能獲得達於國都、取爵祿的資格。所以，朱熹說：「官之者無異術，取之者無異路。」對士人來說，脩德晉業成為入取爵祿時不可或缺的前提，塑造士人「有定志而無外慕」的心態。簡言之，朱熹描述下的士人困境源於「士人一鄉里」關係的斷裂，這個斷裂始於隋唐。

古之士不離鄉里，鄉里之人得以觀其德行，以鄉論的形式甄別士人是否具備成德脩業的資格，為了符合此現實與制度之期待，士人必須表現出鄉里期待的行為。⁸⁹漢隋間的鄉里是士人成士的主體，也是保障成德者始能成士的制度憑藉。在隋唐國制變遷塑造的士人個體化處境中，中唐士人身處制度變遷導致的士不成士困境，轉而從「士自身」的立場詮釋符合其制度處境的為士之道；又，由於選士制度內部道德環節的脫落，道德成為中唐士人自省的焦點。「士自身」的思考方式成為中唐古文運動與儒學轉折的基調，無論中唐韓李性命之學與柳劉士人理物說有何不同，都是在這個基調下展開的論述。

六、結論

隋代以來的國制變遷，塑造不同於過去的政治結構，割裂「士人一鄉里」的聯繫，改變漢代以來的士人性質；隨著唐前期進士科的擴大，士不成士的隱憂為當時有識之士所認識。至開元前後，部分士人反省著自身的角色與職能，逐漸萌生士人自省的意識；他們深刻地感受到發生在周遭的變化，在古今異勢的認識下萌生流變意識，進而演生權變的思考方式。開元、天寶之際士人自省的階段裡，他們開始質疑經典傳注，也開始注重「文與道」的結合，甚至為了安民，否定漢代以來的天道觀，其間固已蘊含安史亂後思想轉折的要素。開元、天寶的思想轉折是在「重人事」的姿態下，建構以生民為本的世間秩序。至安史亂後，士人們一方面承襲開元以來士人自省的風氣，無論是重流變與權變的態度，還是以生民為主體的重仁義之說，另一方面，更因時局惡化，推衍出質文相濟論。無論是古與今、流變與權變、質文相濟論，這些看似不同面向的主

⁸⁹ 晚明顧炎武《日知錄》「清議」條更明確地從歷史演變的角度，指出隋唐在無鄉里之選的制度背景下士人行為的變化。顧炎武，《原抄本日知錄》（臺北：文史哲出版社，1979），卷17，「清議」，頁384。

張，都聚焦在重視生民之意這條軸線上。如果從士人自省的角度看來，「士人一生民」關係成為士人尋求重構並實踐合理秩序的動力，標誌著中唐士人自省、重構為士之道的進展，也構成此後古文運動與儒學思想轉折的動因。另一個值得注意的現象是身處國制塑造的官僚個體化處境中，中唐士人以個別士人為主體，反思士人角色與公共職能，無論是詮釋經典時的「六經之志」、「酌古適今」，抑或強調士人立身行事，如「出與入」、「進與退」、「內與外」，都體現出隋唐國制變動下官僚個體化這個基調。

從中唐士人群體之動向檢視杜佑看待時局與時制的態度，無論是「酌古之要」、流變與權變、質文相濟等，皆與中唐士人自省風氣關係密切，其現實意義在凸顯士人在維繫世間秩序上無可替代的職能，強調士人淑世的積極性、重構為士之道，以維繫生民為本源的世間秩序，這是中唐士人自省的主要面向。「酌古之要，適今之宜」是杜佑看待時制的立場，他緬懷井田、租庸調制的價值，批評兩稅法，但在「國用之艱」與「生民之困」的兩難立場下，只能本著「非今則事闕」的認識、提出改良的建議，而非否定時制。中唐士人固然援引古代理想，批判時制，但深入地看，不宜逕以其批評為否定。他們並未否定時制，但也未否定古之價值，而是本著現實，斟酌損益古之價值以為今用。中唐士人論述裡的「古與今」，不是對立、二擇一的概念，無論是李華「六經之志」、杜佑「酌古適今」，還是李翰「度古行今」，「古」是士人重構其當代價值的泉源。但古之價值不會自動呈現，在古今異勢的背景下，士人根據其現實處境，斟酌損益，溝通古與今，始能寓古於今，使古之價值獲得當代的生命力。再者，身處流變中的中唐士人因而萌生權變、質文相濟等態度，無論是流變或權變，還是以質濟文，《通典》的評論顯示出杜佑深受其時代思潮的影響。最後，個別的士人是「酌古適今」的主體，凸顯出土人在維繫世間秩序上的積極性，這是中唐士人自省的重要趨向。由於科舉制下士人性質的改變，個體化官僚制秩序的成立，「士自身」就成為中唐士人展開自省、溝通古今的起點。

中唐士人關注當世之務，其根本在生民，士人「酌古適今」的現實意義就是闡述士人應以生民為念，以生民為秩序之源，發揮士人維繫世間秩序的理物職能，其現實意義則是強調士人淑世的積極性。從這個角度看，朱熹批評杜佑「是今非古」，無寧較貼近中唐士人的現實。中唐士人自省的主軸是以生民為起點詮釋世間秩序，進而認識士人在此世間秩序下的位置與應盡之職分。無論是

強調道本於人的六經之志、流變與權變意識下的澤流生民，還是質文相濟的中於人心，都是以生民為起點展開的思考。但在中唐士人的表述中，生民自身欠缺政治體系運作下認知與行動的能力，唯有士人能通過詮釋經典，建立「六經之志」，認識流變與權變，實踐制度的合理性。因此，中唐士人的自省聚焦在「士人一生民」關係的詮釋上。再者，士人的個體化是唐代以降士人游離於鄉里之鏈外的反映，其根源在隋廢鄉官、行科舉造成的「無鄉里之選」。

唐宋間歷史仍持續地演變，但就國制演變塑造的士人處境來說，自隋、唐初已奠定基本架構，「士人一鄉里」關係發生斷裂，個體化官僚制秩序成立，在「制法守度使之然」的背景下，唐前期士風日趨惡化，成為當時政治結構的隱憂。唐宋間國制組織化、制度化的進程仍持續進展中，宋代士人正處在隋唐以來制度與結構處境的延長線上。⁹⁰茲摭引王安石〈言事篇〉為例，作為本文的結束：

夫二帝三王，相去千有餘載，一治一亂，其盛衰之時具矣。其所遭之變、所寓之勢，亦各不同；其設施之方亦皆殊。而其為天下國家之意，本末先後，未嘗不同也。臣故曰：當法其意而已。⁹¹

荆公此說流露出重流變與權變的立場，荆公關注當世之務，主張「法其意」以為今用，這個態度與唐人「寓古於今」之說並無不同。再者，荆公筆下「古與今」的內在關聯，取荆公此說與前述柳宗元論古今之說比較，幾如出一轍，子厚認為古之人之於其世，亦猶今之人於其當世，所重在當世之務；王安石也認為在古今異勢的背景下，「其為天下國家之意，未嘗不同也。」雖然，唐宋士人面對的外在形勢有異，他們詮釋世間秩序的理論與話語也有不同，但在「古與今」課題上，卻表達了相近的認識，正是因為他們處在相同的制度情境之中。

⁹⁰ 宋人懸著「為天地立心，為生民立命」的志向，投入世間秩序的建構；其「存天理，去人欲」的訴求，也是針對面臨「一己昇遷之私利」與「安民之公義」之兩難的士人群體而發。雖然，宋人議論時運用的理論可能與唐人不同，但他們面對的制度處境，卻是承襲著源自隋唐以來國制塑造的處境。宋人使用不同於唐人的語彙，卻表達與唐人相似的觀察，其故在此。歷史是多層次的認識，在理解唐宋間的「變與不變」、「連續或斷裂」時，應從這個角度入手，庶幾得免於簡化之評。

⁹¹ 轉引自余英時，《朱熹的歷史世界》，上（臺北：允晨文化，2003），頁268。

