

《禮》與柳宗元古文*

王基倫**

〔摘要〕

本文擬從柳宗元的家世背景，討論柳宗元對「禮」的認知意涵，由此確立「禮」的觀念與生活方式，既可能是指他的行止表現，也可能指他的文章表現。

柳宗元重視「仁義」為「禮」的內在根本，是故所謂「本之《禮》以求其宜」，應當是指當內心道德建立之後，再尋求對應於外在具體事件的正確標準，求得一個合理適當的安頓生命的位置。「禮」表現在柳宗元身上，包括守禮的生活型態、個人對「禮」的認知、以及「禮」的相關問題討論，落實於古文寫作上具有道德意義，考慮到如何關懷民生、經世濟民等各方面的表現。借助這般社會道德價值的重建，我們才能感受到古文運動提倡者能用古文來闡明這個道，所以文可以復興，道也得以復興。

關鍵詞：禮、道、柳宗元、古文

*本文為國科會專題研究計畫「禮學與柳宗元古文創作」之研究成果，國科會計畫編號：NSC100-2410-H-003-033。初稿發表於2012年3月國立臺灣大學中國文學系主辦之「經學與文學國際學術研討會」，感謝會場特約討論人逢甲大學中文系廖美玉教授、以及本刊二位匿名審查委員的悉心指正，於此深致謝忱。

**國立臺灣師範大學國文學系教授

收稿日期：2013年8月2日，審查通過日期：2013年12月23日

一、前言

「禮」是人的生活準則，表現為外在行為舉止的規範，自先秦儒家學說建立已來，「禮」尤其被強調在吉、凶、軍、賓、嘉五個層面，在朝廷君臣之間、家庭父子兄弟之間、祭祀與婚事、喪事各種場合，莫不強調禮儀規範。「禮」，原是指儀式、禮制等外在形式，儒家學說興盛以來，亦可以是指學問知識，名為「禮學」，而禮學仍然不脫離生活中的儀式、禮制，有其發用於社會生活中的實用功能，故可以形成禮樂教化。柳宗元（773-819）自幼生長於官宦世家，幼承庭訓，飽讀《詩》、《書》，在他受教育成長的過程中，早已知書達禮，守禮義、知廉恥，具備知識分子應該有的品德陶冶。

然而，柳宗元一如他受到中唐「新《春秋》學派」的影響，對於經學注疏持著意興闌珊的態度。於是我們要問：柳宗元所主張的「禮」的概念及內涵為何？「禮」是指「禮學」、「禮制」或是「禮俗」關係？柳宗元主張宗經的文學觀，那麼「禮」如何落實於古文之創作？他在〈答韋中立論師道書〉一文提出的「本之《禮》以求其宜」¹的意旨是什麼？於此，我們須釐清他的知識背景，而後才有可能理解《禮》為何能帶來「宜」的寫作效果。以下我們先探明他的「禮」的概念來源，從他的家庭帶給他的影響說起。

二、柳宗元守禮的生活型態

首先，我們可以從柳宗元的家世背景，探討柳宗元的家庭教養，如何形塑出他對「禮」的認知意涵，討論他對「禮」的理解，以及驗證他守禮的基本生活型態。

柳宗元出身世家大族，在中唐時期，關中士族中的柳氏家族柳芳（開元末年進士）、柳沖（?-717）、柳渾（714-789）、柳公權（778-865）等人突然崛起。柳宗元在〈先君石表陰先友記〉一文中，提及其父柳鎮（739-793）的族兄弟柳并（?-?）「為文學，至御史。」「次中庸、中行，皆名有文。」又有「柳登、柳冕

¹ [唐]柳宗元著，吳文治（1925-2009）點校：〈答韋中立論師道書〉，《柳宗元集》（北京：中華書局，1979年），卷34，頁873。以下引用柳宗元文皆依據此書，簡稱《柳集》，直接標示卷次、頁碼，不另列註。

者，族子也。自其父芳，善文史，與冕并居集賢書府。冕文學益健，頗躁。自吏部郎中出為刺史，至福建廉使，卒。登晚仕至尚書郎，秘書少監。」（《柳集》卷 12，頁 306）可見這個家族人才濟濟，有名望於當時。這篇文章說道：「先君之所與友，凡天下善士舉集焉。」其中不乏知名人士如杜黃裳（738-808）、梁肅（753-793）、韓會（韓愈的長兄，738-780）、崔損（?-830）、鄭餘慶（746-820）、李益（746-829）等人（《柳集》卷 12，頁 298-308），這也是社交名流享有的地位。

柳宗元在〈先侍御史府君神道表〉一文中，介紹其父柳鎮飽讀《詩》、《書》、《易》、《春秋》，「以植于內而文于外，垂聲當時。天寶末，經術高第。」（《柳集》卷 12，頁 294）這裡提到柳鎮讀書到寫作的過程中，五經獨獨未列出《禮》，這是有待討論的問題。不過，文中寫道柳鎮以儒家思想教導後輩，且作《三老五更議》、《籍田書》，這是關於國家制度的文獻，可見他知禮（《柳集》卷 12，頁 293-297）。岑仲勉（1885-1961）編著的《元和姓纂四校記》對「河東解縣」的柳氏有過一些討論；²陳弱水（1956-）《柳宗元與唐代思想變遷》也深入討論過他的世系、家庭，具體地指出柳宗元出身「河東柳」，屬於關中集團的一支——「西眷柳家」，且說道：「在生活方式上，西眷柳家看起來一直堅持著北方貴族的傳統，強調道德律令，特別是對已有規範和儀式的嚴格遵守。」³

來自柳宗元母親盧氏的教誨，帶給他深厚的禮學教育。他在〈先侍御史府君神道表〉一文中已經說：「太夫人范陽盧氏，某官某之女，實有全德，為九族宗師。用柔明勤儉以行其志，用圖史箴誡以施其教，故二女之歸他姓，咸為表式。」（《柳集》卷 12，頁 296）這裡標榜母親的出身，這是因為范陽盧氏為西晉末年永嘉亂後以來，仍留居於山東五大姓的世家大族之一，⁴有其一貫的家教門風。而

² 岑仲勉：《元和姓纂四校記》下冊（臺北：臺聯國風出版社，1948年），卷 7〈四十四有〉，頁 713-719。

³ 陳弱水：《柳宗元與唐代思想變遷》（南京：江蘇教育出版社，2010年），第 1 章〈初唐、中唐時期的文人及其思想〉，頁 5、第 2 章〈柳宗元與長安的氛圍〉，頁 30、36。

⁴ 〔唐〕柳芳〈姓系論〉說到晉、劉宋以後：「山東則為郡姓，王、崔、盧、李、鄭為大，關中亦號郡姓，韋、裴、柳、薛、楊、杜首之。」參見〔清〕董誥（1740-1818）等編：《全唐文》（上海：上海古籍出版社，1990年），卷 372，頁 1672。〔宋〕司馬光（1019-1086）著，〔元〕胡三省（1230-1302）音註：《資治通鑑》（臺北：華世出版社，1987年）記載魏明帝太和年間定族姓時也說：「時趙郡諸李，人物尤多，各盛家風，故世之言高華者，

在〈先太夫人河東縣太君歸祔誌〉一文用更多的筆墨稱揚母親的言行：

嘗逮事伯舅，聞其稱太夫人之行以教曰：「汝宜知之，七歲通《毛詩》及劉氏《列女傳》，斟酌而行，不墜其旨。汝宗大家也，既事舅姑，周睦姻族，柳氏之孝仁益聞。」……又嘗侍先君，有聞如舅氏之謂，且曰：「吾所讀舊史及諸子書，夫人聞而盡知之無遺者。」某始四歲，居京城西田廬中，先君在吳，家無書，太夫人教古賦十四首，皆諷傳之。以《詩》、《禮》、圖史及剪製縷結授諸女，及長，皆為名婦。

先君之仕也，伯母叔母姑姊妹子侄皆遠在數千里之外，必奉迎以來。太夫人之承之也：尊己者，敬之如臣事君；下己者，慈之如母畜子；敵己者，友之如兄弟。無不得志者也。諸姑之有歸，必廢寢食，禮既備，嘗有勞疾。先君將改葬王父母，太夫人泣以蒞事。事既具，而大故及焉，不得成禮。既得命於朝，祇奉教曰：「汝忘大事乎？吾冢婦也，今也宜老，而唯是則不敢暇，抑將任焉。若有日，吾其行也。」及命為邵州，又喜曰：「吾願得矣。」竟不至官而及於罪。是歲之初，天子加恩群臣，以宗元任御史尚書郎，封太夫人河東縣太君。八月，會冊太上皇后于興慶宮，禮無違者。既至永州，又奉教曰：「汝唯不恭憲度，既獲戾矣，今將大儆于後，以蓋前惡，敬懼而已。苟能是，吾何恨哉！明者不悼往事，吾未嘗有戚戚也。」（《柳集》卷 13，頁 326-327）

由此得知，柳宗元之母出身書香宅第，七歲通曉《毛詩》及劉向（77-6 B.C.）《列女傳》，長大後，依書籍內容，斟酌行事：盡孝道，守禮法，能教子女讀書。案代宗大曆十年（775），柳宗元父親柳鎮，因宗元祖父察躬（?-?）卒於吳，罷長安主簿，奔喪赴吳。服除之後，以家中老弱在吳，求為宣城令。其間子女教養，全由柳母獨力負擔。柳鎮所讀舊史及諸子書，柳母都能「聞而盡知之無遺者」，可知她能勝任教育子女的工作。柳母對家人能事之以禮，葬之以禮；對朝廷，也能恭敬不違，行禮如儀。其行為舉止，中容合度，身教言教，兼而有之矣。文中提及「以《詩》、《禮》、圖史及剪製縷結授諸女」，這應當是《詩》、《禮》之類的古籍；從

五姓為首。」講得也是盧、崔、鄭、王、李這五姓，可見其勢力由來已久。參見該書卷 140〈齊紀六，明帝建武三年（496）〉，頁 4395。

上文看來，當時家中無書，而柳母從小已經背誦古書，猜想是從腦海中擷取所熟悉的古書內容，教導家中晚輩，尤其是女兒輩更須明瞭。至於「圖史」是指一些含有德教育內容的「圖史箴誡」，可能是民間流傳的故事講義，可以用來落實在日常生活教育中的一些思想觀念。文章後兩段提及柳母對待親族合乎禮的態度，以及宗元被貶永州後，柳母跟隨他遠竄南方，深明大義，勸兒子反躬自省，自己亦無憂戚之心，足見大家名門的閨範。綜上可知，柳宗元所認知的「禮」，指的是源自古書所記載的禮儀規範，涉及到「禮制」或是「禮俗」的生活層面，在日常生活中實際應用著。

由於世家大族的背景，柳宗元記錄早先亡故的宗族長輩、同輩時，常常表明過去家世的光榮，多能恪守禮法、修持禮範，譬如〈伯祖妣趙郡李夫人墓誌銘〉一文說：

夫人姓李氏，……生於良族，……以族清顯而修其禮範，合二姓以承先祖，為士者榮之。故佐奉養，承祭祀，婦德用光，家道甚宜。……男既立，必使之有祿仕，女必使之有家。將嫁己子，必先擇良士可以配諸姑者，定，然後議焉。（《柳集》卷 13，頁 328-329）

又如〈亡姑渭南縣尉陳君夫人權厝誌〉寫自己的堂姑時，記錄姑丈陳君說：

陳君……授于宗元曰：「子之姑，孝於家，移于我之長；睦于族，施于我之黨。是用賓而禮之，如益者之友。……願以為誌。」（《柳集》卷 13，頁 333）

又如〈亡姊崔氏夫人墓誌蓋石文〉寫自己的堂姊時，說：

善隸書，為雅琴，以自娛樂，隱而不耀。工足以致美於服而不為異，言足以發揚於禮而不為辨。孝之至，敬之備，仁之大，又以配君子。（《柳集》卷 13，頁 335）

柳宗元在墓誌作品中直書亡者的生平事蹟，往往是從「行禮合宜」的角度肯定其一生的行為舉止，尤其側重於婦女們的婚配嫁娶及其後的生活態度。《周易·家人》

彖辭說：「女正位乎內，男正位乎外。男女正，天地之大義也。」⁵《禮記·內則》也說：「男不言內，女不言外，……內言不出，外言不入，」男子居外，女子居內，……男不入，女不出」。⁶錢穆（1895-1990）討論魏、晉時期門風時也說：「平心論之，女子教育不同，則家風門規頗難維持。此正當時門第所重，則慎重婚配，亦理所宜。而一時才女賢母，亦復史不絕書。」⁷可見自先秦、兩漢儒學傳播興盛以來，女性在家庭中的角色功能日趨定型，這在傳統的士族社會裡尤其受到重視。女性的生活重心都在家庭，既無事功可述，則持守道德禮儀規範就成為最值得表彰的事蹟。

柳宗元寫〈亡姊前京兆府參軍裴君夫人墓誌〉時說道：

嗚呼！夫人與仁孝偕生，以禮順偕長。始於家，純如也；終於夫族，穆如也。其為子道也，孝以和，恭以惠，取與承順，必稱所欲。……天禍弊族，夙遭大故，我諸孤奉太夫人之養，不敢圖死，至于復常。夫人三歲無湯沐，無鹽酪，頓踴叫號，哀徹天地。外除髮不勝筭，體不勝帶。太夫人泣而命之，固猶不食，朝夕諭誨，僅而濟焉。其為妻道也，貞順之宜，恆服於身體；疑忌之慮，不萌於心術；忿懷之色，不兆於容貌，同焉而合於禮，婉焉而得其正。其為婦道也，惟聽順謹敬睦姻任恤之行甚備，常以不幸，不及姑舅之養，用為大恨。是故相春秋之事，眎滌濯，羞簞簞，勞以待旦。……（《柳集》卷 13，頁 336-337）

這裡把亡姊早期生活，敘述得極為詳盡，乃因柳宗元知之甚詳。亡者在為人女、

⁵ [魏]王弼（226-249）、[晉]韓康伯（?-?）注，[唐]孔穎達（574-648）等正義：《周易注疏》（清嘉慶二十年江西南昌府學開雕重刊宋本，《十三經注疏》1，臺北：藝文印書館，1989年），卷4，頁16。

⁶ [漢]鄭玄（127-200）注，[唐]孔穎達等正義：《禮記注疏》（清嘉慶二十年江西南昌府學開雕重刊宋本，《十三經注疏》5，臺北：藝文印書館，1989年），卷27，頁8、卷28，頁10。以下引用《禮記》原文皆依據此書，簡稱《禮記》，直接標示卷次，不另列註。

⁷ 錢穆：〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉，《中國學術思想史論叢（三）》（臺北：東大圖書公司，1977年），第9節，頁167。

爲人妻、爲人婦都有極好的禮儀規範，其中加強敘述了柳父逝世後孝女的表現。⁸儒家允許孝子女「喪盡其哀」的精神表露無遺，這也是一種禮教文化。

柳宗元〈亡妻弘農楊氏誌〉寫自己的元配道：

夫人既歸，事太夫人，備敬養之道；敦睦夫黨，致肅之美。主中饋，佐烝嘗，愴惕之義，表于宗門。……衰門多疊，上天無祐，……哀夫！遂以九月五日庚午，克葬于萬年縣棲鳳原，從先塋，禮也。（《柳集》卷13，頁339-340）

這段話除了也是表彰婦女恪守禮教的精神之外，還提到埋葬往生者在祖先塋墓旁，也是遵守古禮的作法；可見《論語·爲政》「生，事之以禮；死，葬之以禮，祭之以禮」的觀念，⁹在唐代可能是深植人心的，而柳氏家族正是服膺此一觀念的忠實信徒。可憐的是，「早逝的楊氏夫人，因墓誌的行文慣例及古代習俗，至今連名字都不被人知。」¹⁰

以上各篇文章述及的對象，集中在柳宗元的母親、堂姑、姊、妻等女性身上，這是著眼於女性墓誌銘的寫作內容，強調婦德，重視家庭的人倫關係，因此表揚她們生前的嘉言懿行，足以展現她們在家庭教育方面的功能。雖然墓誌銘一般都是「隱惡揚善」的寫法，強調墓主重道德、行禮義，所見多有；然而不容忽視的是，柳宗元之所以盡心力描寫上述親友的主要原因，是因為他們都出身名門，如河東柳氏、范陽盧氏、趙郡李氏、博陵崔氏、河東裴氏、弘農楊氏等，原本就以

⁸ 陳弱水引述這個實例，說明「在文化上，柳宗元的家庭依然在其生活方式上顯示出北方貴族傳統的突出特徵。他們特別注重遵守禮儀；柳宗元的二姊在這個方面尤其要求嚴格。據柳宗元的記述，在為他們的父親『三年』守孝期間，他的這位姊姊從未洗澡洗頭，吃東西也沒放過鹽和酪。毫無疑問，她想遵守儒家經典和當時慣例中為父親守孝的最極端的規定，以表達自己的悲痛。」由此觀之，柳氏家族有深厚的禮教文化，世代相傳下來的家風，有時候促成較為激烈的表現。參見氏著：《柳宗元與唐代思想變遷》，第2章〈柳宗元與長安的氛圍〉，頁41-42。

⁹ [魏]何晏（190-249）注，[宋]邢昺（932-1010）疏：《論語注疏》（清嘉慶二十年江西南昌府學開雕重刊宋本，《十三經注疏》8，臺北：藝文印書館，1989年），卷2，頁16。以下引用《論語》原文皆依據此書，簡稱《論語》，直接標示卷次，不另列註。

¹⁰ 李浩：〈柳宗元婚配與子女考〉，《詩史之際——唐代文學發微》（北京：商務印書館，2000年），考異篇，頁306。

遵守禮法的家風著稱，再加上唐朝人的家庭教育多落在女性身上，她們的行為表現，看出「禮」已經成為生活中的一大部分，具體地從書本的知識轉化成一種禮制、禮俗的表現，形成一種禮樂教化的氛圍。

柳宗元曾為他的姊夫寫下〈唐故萬年令裴府君墓碣〉（《柳集》卷 9，頁 234-237）、〈裴瑾崇豐二陵集禮後序〉（《柳集》卷 21，頁 572-574），提及他深知典章制度，有鑒於玄宗開元朝以後諱談皇帝凶事，「而大典闕焉」，因此自撰《崇豐二陵集禮》一書，「相儀考禮」（《柳集》卷 9，頁 236）、辨明「聯百執事之儀」（《柳集》卷 21，頁 573）；這個家族也能「以儀範成家道，又以文雅經邦政」、「恩溢乎九族，禮儀乎他門」（《柳集》卷 21，頁 574），對當時的朝廷卓具貢獻。

柳宗元有多篇描寫男性為主體的墓誌銘，也是出自世家大族的背景，強調墓主重道德、行禮義，故死後得以用碑誌表彰之。這類文章除了前述寫到姊夫裴府君的作品之外，尤以〈唐故兵部郎中楊君墓碣〉寫楊凝（?-802 前後）（《柳集》卷 9，頁 211-213）、〈唐故衡州刺史東平呂君誄〉寫呂溫（771-811）（《柳集》卷 9，頁 216-220）、〈呂待御恭墓誌〉寫呂溫之弟呂恭（777-813）（《柳集》卷 10，頁 255-256）、〈虞鳴鶴誄并序〉寫前進士虞九皋（《柳集》卷 11，頁 284-286）、〈唐故安州刺史兼侍御史貶柳州司馬孟公墓誌銘〉寫軍官孟常謙（《柳集》卷 10，頁 260-262）、〈故叔父殿中侍御史府君墓版文〉（《柳集》卷 12，頁 316-318）等，都寫得情文並茂，令人讀來印象深刻。譬如〈虞鳴鶴誄并序〉形容虞九皋：「傳襲儒風，彪炳文史。克恭以孝，惟禮是履。……生之始至，則奮其儀。退默以謙，人悅而隨。……喪有幼主，禮或多違。孰徇于名，而不是思？……由其溫恭，守以貞固。行道咨嗟，觀禮興慕。……溫溫其恭，惟德之經。先民有作，今也是旌。」（《柳集》卷 11，頁 285-286）全文處處標舉其禮儀行為，由此肯定其性情與品德。

柳宗元〈故連州員外司馬凌君墓後誌〉寫道：「凌氏孤夷仲、求仲，自連、桂陽舉其先人之柩，龜筮吉利，某年月歸于杭之新城，祔於其墓。刻前〈志〉志其行，益以〈後志〉志時，立碣於墳東南隅，申志於外。噫！亦勤矣。」（《柳集》卷 10，頁 266-267）〈故溫縣主簿韓君墓誌〉寫道：「……又十有二日，龜策襲吉，祔於咸陽洪瀆原先人之墓，禮也。」（《柳集》卷 11，頁 281）〈故弘農令柳府君墳前石表辭〉又寫道：「……昭穆之有位序，壤樹之有豐殺，皆如律令。」（《柳集》卷 12，頁 320）在許多篇章中，柳宗元總是不厭其煩地交代後人如何

遷葬往生者，過程中如何守禮，這一方面是因為儒家五禮中居首位的吉禮，主要講究的就是祭祀之事，這是生活中重要的一部分；另一方面也是因為柳宗元的筆觸能注意到生活中的細節，譬如男子在喪葬的過程中，須做好移靈、卜筮、立墳的工作，甚至於須籌款埋葬先人，請求人表彰墓主事蹟等在外地奔走的事情。在祭祀過程中，家族成員須講求「昭穆之有位序」，強烈地被要求遵守道德律令。由此看出孝子的用心，以之發揚孝道，符合曾子（505-432 B.C.）曰：「慎終追遠，民德歸厚矣」（《論語·學而》）的意思。

三、柳宗元對「禮」的認知意涵

柳宗元生長於深明儒家禮儀教化的環境裡，他的禮學素養如何？這是很值得討論的問題。「禮」可以是指外在的禮儀形式，那些禮文、儀文，是人的行為表現。孔子（丘，551-479 B.C.）說：「禮云，禮云，玉帛云乎哉？樂云，樂云，鍾鼓云乎哉？」（《論語·陽貨》）這就看出許多人講求外在的禮儀，而忽視了「禮」是由人內心的道德生發出來，這點，只要稍具禮學素養的儒者，都能體會到「仁義」的內在道德性超越了「禮」的外在形式，禮樂之實質內涵比外在的形式更為重要。孔子重視「禮」，這是對春秋貴族思想的繼承；但是他更重視「仁」，¹¹這是因為他有意提升人心內在的道德理據，以改善春秋晚期人心不古的社會變化。孔子說：「人而不仁，如禮何？人而不仁，如樂何？」（《論語·八佾》）說的正是以「仁」為核心的命題。

到了漢代，發生儒學最大影響力的是荀子（況，約 313-238 B.C.），而不是孟子（軻，372-289 B.C.）。孟子言「仁義」，荀子重「性」、重「禮」。漢朝與唐朝之間，有關周代的歷史與制度、《周禮》的意義與影響，乃是學界甚受重視的課題。日籍學者內山俊彥（1933-）指出，在漢儒鄭玄的經學體系中，《周禮》居

¹¹ 楊伯峻（1909-1992）：〈論語詞典〉，《論語譯注》（臺北：源流文化事業公司，1982年）指出：春秋時期較少言「仁」，《左傳》言「禮」達 462 次，言「仁」僅為 33 次；但是《論語》言「禮」為 74 次，分別指禮意，禮儀，禮制，禮法：禮之用；言「仁」則多達 109 次，其中孔子以「仁」作為道德標準者高達 105 次。參見該書頁 228、318。可見孔子不僅將重視「禮」的語境轉換成重視「仁」的語境，更指明「仁」的道德內涵極為重要，開啟了儒家學說從重視儀文形式轉而為重視道德文化精神的走向。

於最關鍵的地位。¹²雖然由於魏、晉玄學的興起，學者通常認為魏、晉、南北朝是儒學衰落的時期，但是比對《漢書·藝文志》著錄禮學研究著作有 13 家、555 篇，《隋書·經籍志》著錄禮學研究著作有 136 部、1622 卷，數量不減反增。故清代趙翼（1727-1814）《廿二史劄記》說：「六朝人最重『三禮』之學，唐初猶然。」¹³陳寅恪（1890-1969）也說：「六朝士大夫號稱曠達，而夷考其實，往往篤孝義之行，嚴家諱之禁。」¹⁴余英時（1930-）也說：「魏晉南北朝則尤為以家族為本位之儒學之光大時代，蓋應門第社會之實際需要而然耳！」¹⁵田餘慶（1924-）明白地說道：「在士族本位的社會中，維繫士族本身之存在，保持一姓士族內部之凝聚，即所謂『齊家』者，確實不能從玄學之中找到有用的思想工具。所以，士族通常並不廢禮學，還特重喪服之禮，以之為維繫士族門戶的重要手段之一。」¹⁶

由上可知，禮學是一種學理上的討論，也運用至生活上的實踐，魏、晉、南北朝以來皆如此。不過，形成一種具有道德性質的家族門風之後，也會回過頭來促成家族禮學的討論，學問由是得以講求。錢穆與陳寅恪都注意到了這點。錢穆論述魏晉南北朝學術文化與士族門第的關係時說：

當時門第傳統共同理想，所希望於門第中人，上自賢父兄，下至佳子弟，不外兩大要目：一則希望其能具孝友之內行，一則希望其能有經籍文史學

¹² 內山俊彥：〈鄭玄における歴史意識の問題〉，《中國——社會と文化》（東京：中國社會文化學會，2005 年），第 20 期；轉引自廖宜方（1973-）：《唐代的歷史記憶》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011 年），導論，第 2 節〈思想的層面〉，頁 16。

¹³ 〔清〕趙翼：《廿二史劄記》（臺北：華世出版社，1977 年），卷 20〈唐初三禮漢書文選之學〉，頁 438。

¹⁴ 陳寅恪：〈馮友蘭《中國哲學史》下冊審查報告〉，《金明館叢稿二編》（北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001 年），頁 283。

¹⁵ 余英時：〈漢魏之際士之新自覺與新思潮〉，《中國知識階級史論（古代篇）》（臺北：聯經出版公司，1984 年），頁 326。

¹⁶ 田餘慶：〈門閥士族的文化面貌〉，《東晉門閥政治》（北京：北京大學出版社，1996 年），頁 358。上述陳寅恪、余英時、田餘慶三家說法，又見於唐曉敏（1952-）：《中唐文學思想研究》（北京：北京師範大學出版社，2000 年），第 3 章，第 1 節〈「道」之演進〉，頁 53-54。

業之修養。此兩種希望，并合成為當時共同之家教。其前一項之表現，則成為家風；後一項之表現，則成為家學。¹⁷

家風重在立德，包括人格道德與家庭倫理規範；家學重在立業，包括經籍、文、史主導的學術。兩者結合成為當時士族共同之家教，從魏、晉流行到唐朝。陳寅恪說：「所謂士族者，其初並不專用其先代之高官厚祿為其唯一之表徵，而實以家學及禮法等標異於其他諸姓，如范陽盧氏者，山東士族中第一等門第也……。夫士族之特點既在其門風之優美，不同於凡庶，而優美之門風，實基於學業之因襲，故士族家世相傳之學業乃與當時之政治社會有極重要之影響。」¹⁸此乃就唐朝的現象來說。唐人如果保有家風者，自然也會追求良好的家學，進而求得仕宦機會以施展抱負。關於這點，可以從柳宗元身上得到驗證。

根據柳宗元自己的說法：「始僕少時，嘗有意遊太學，受師說，以植志持身焉。」後來聽說太學的學風敗壞，感到痛心，「遂退託鄉閭家塾，考厲志業，過太學之門而不敢謁顧，尙何能仰視其學徒者哉！」（《柳集》卷 34，〈與太學諸生喜詣闕留陽城司業書〉，頁 868-867）說明他是捨太學而就私學，通過鄉閭家塾的途徑完成學行教育的，這麼一來，家風、家學的影響就更大了。換言之，柳宗元一生既重視禮儀行為舉止，也重視禮學思想內涵，其來有自。

柳宗元曾說：「儒以禮立仁義，無之則壞；……是故離禮於仁義者，不可與言儒。」（《柳集》卷 7，〈南嶽大明寺律和尚碑〉，頁 170）在〈送豆盧膺秀才南遊序〉也說：「君子病無乎內而飾乎外，有乎內而不飾乎外者。無乎內而飾乎外，則是設覆為弁也，禍孰大焉？有乎內而不飾乎外，則是焚梓毀璞也，詬孰甚焉！……然而不克專志於學，飾乎外者未大，吾願子以《詩》、《禮》為冠履，以《春秋》為襟帶，以圖史為佩服，琅乎璆璜衡牙之響發焉，煌乎山龍華蟲之采列焉，則揖讓周旋乎宗廟朝廷斯可也。」（《柳集》卷 22，頁 607）可見柳宗元認為「仁義」為「禮」的根本，「禮」是儒身的外在表現；他對「禮」的認知意涵，是一種內在的道德理想與發而為外在的行為舉止相輔相成的表現，「仁義」與「禮」配合得當，可以展現出一種德治精神。

¹⁷ 錢穆：〈略論魏晉南北朝學術文化與當時門第之關係〉，《中國學術思想史論叢（三）》，第 10 節，頁 171。

¹⁸ 陳寅恪：〈政治革新及黨派分野〉，《唐代政治史述論稿》（臺北：臺灣商務印書館，1994 年），中篇，頁 79-81。

因此我們可以理解，柳宗元爲什麼在〈守道論〉一文中認定「守道不如守官」是錯誤的說法；這是因爲官職是外在之物，聖人之道是人的內在精神，兩者必須結合在一起。他說：

凡聖人之所以爲經紀，爲名物，無非道者。命之曰官，官是以行吾道云爾。是故立之君臣、官府、衣裳、輿馬、章綬之數，會朝、表著、周旋、行列之等，是道之所存也。則又示之典命、書制、符璽、奏復之文，參伍、殷輔、陪臺之役，是道之所由也。則又勸之以爵祿、慶賞之美，懲之以黜遠、鞭扑、梏拳、斬殺之慘，是道之所行也。故自天子至于庶人，咸守其經分，而無有失道者，和之至也。失其物，去其準，道從而喪矣。易其小者，而大者亦從而喪矣。（《柳集》卷3，頁82）

這段話所舉出的事物，都與官職有關，其實也都是「禮」的發展與運用。雖有那麼多的名物制度，其實背後的主要精神就是「道」，是聖人日誦口說的道德之運作。換言之，「道」的具體實踐就在日常生活中的「禮」表現出來。因此，從柳宗元爲人處世的重視禮法態度，以及他對政治事功的評論意見，就能看出他的道德涵養——也就是他的禮學精神。

四、柳宗元「禮學」的行為表現

承上所述，我們可以更進一步討論「禮學」在柳宗元身上所發揮出來的作用。首先，柳宗元爲官施政時，能考慮到舊有的禮制規範，並由此提出新的思考及建設。他在禮學方面最著名的事蹟就是修建孔廟，復興文教。先是元和九年（814）時，河東薛公請柳宗元寫下〈道州文宣王廟碑〉，其中依據〈月令〉之說：「釋奠于先聖先師，國之故也。」於是立夫子像，祭祀之，又延聘教師講學。這些事雖不是柳宗元躬親行事，但是從文章內容看來，柳宗元很讚許立孔廟以興學、尊崇儒家禮教的作法（《柳集》卷5，頁120-123）。過不多久，柳宗元在柳州刺史任內，「大修孔廟」，也是爲了達到「人去其陋，而本於儒，孝父忠君，言及禮義」的目的（《柳集》卷5，〈柳州文宣王新修廟碑〉，頁125）。韓愈（768-824）的〈柳州羅池廟碑〉盛讚此事，表彰了刺史柳侯的政績：

柳侯為州，不鄙夷其民，動以禮法。三年，民各自矜奮：「茲土雖遠京師，吾等亦天氓，今天幸惠仁侯，若不化服，我則非人。」於是老少相教語，莫違侯令。凡有所為於其鄉閭，及於其家，皆曰：「吾侯聞之，得無不可於意否？」莫不忖度而後從事。凡令之期，民勸趨之，無有後先，必以其時。於是民業有經，公無負租，流逋四歸，樂生興事。宅有新屋，步有新船，池園潔脩，豬牛鴨雞，肥大蕃息。子嚴父詔，婦順夫指，嫁娶葬送，各有條法。出相弟長，入相慈孝。先時民貧，以男女相質，久不得贖，盡沒為隸。我侯之至，按國之故，以傭除本，悉奪歸之。大修孔子廟，城郭巷道皆治，使端正，樹以名木。柳民既皆悅喜。¹⁹

這篇雖是死後才被歌頌的文字，但是柳宗元生前在當地修建孔廟、興辦教育、推廣教化，耕耘時日既久，因此收到化民成俗、文化普及的效果。柳宗元已經將儒學的孝弟禮義精神，傳統道德文化的價值，普及柳州民心。

身為唐代社會中的一名官員，柳宗元有許多機會以他個人內化的儒家道德修養，盡忠職守，為人民服務。這方面的表現，尤其在柳宗元的碑誌作品中呈現出來。譬如他的〈終南山祠堂碑并序〉是因為皇帝派遣官員祈福降雨、「考視祠制」而作（《柳集》卷5，頁126-129）；〈太白山祠堂碑并序〉也是因為遭逢旱災，皇帝派遣官員「分命禱祀」、「宜飾祠廟」而作（《柳集》卷5，頁130-131）；〈饒娥碑〉有感於饒娥盡孝、「氣盡伏死」，而立碑紀念（《柳集》卷5，頁135-137）；〈唐故特進贈開府儀同三司揚州大都督南府君睢陽廟碑并序〉更是有感於名將南霽雲抵抗安祿山的英勇事蹟而作，文中有言：「朝廷加贈特進揚州大都督，功定為第一等，與張氏（巡，708-757）、許氏（遠，709-757）並立廟睢陽，歲時致祭。」（《柳集》卷5，頁138-145）

以上說明了柳宗元守禮法、行禮義的作為，其中有些是來自外在的形勢條件，如朝廷、官府制度的要求之類；當我們深究柳宗元的學術涵養時，會發現有如下所述的不同看法：

第一點，我們注意到漢儒的經學是章句注疏之學，這個學風延續到初唐孔穎

¹⁹ [唐]韓愈著，[宋]朱熹考異，[宋]王伯大（?-?）音釋：《朱文公校昌黎先生集》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），《四部叢刊初編》本第34冊，卷31，頁209。以下引用韓文皆依據此書，簡稱《昌黎集》，直接標示卷次，不另列註。

達、陸德明（550?-630）分別完成了《五經正義》、《經典釋文》的工作，而柳宗元對此不感興趣，他在〈上大理崔大卿應制舉不敏啓〉說：「若宗元者，智不能經大務、斷大事，非有恢傑之才；學不能探奧義、窮章句，爲腐爛之儒。」（《柳集》卷 36，頁 912）在〈答嚴厚輿秀才論爲師道書〉也說：「仲尼豈易言耶？馬融、鄭玄者，二子獨章句師耳。今世固不少章句師，僕幸非其人。」（《柳集》卷 34，頁 878）可知從青年時期起，柳宗元就反對這類窮究經文字句的學問。李浩（1960-）指出：

柳宗元對章句注疏之學的這種態度，顯然與啖、趙、陸學風有關。趙匡曾批評專守章句的風氣說：「疏以釋經，蓋筌蹄耳。明經讀書，勤苦已甚，其口問義，又誦疏文，徒竭其精華，習不急之業。而當代禮法，無不面牆，及臨人決事，取辦胥吏之口而已。」（《通典》卷十七〈選舉五〉引趙匡〈舉選議〉）從經世致用的立場批評章句注疏為筌蹄而非目的，習此不急之業，並不能提高官吏實際行政能力，說明其所崇重的是儒家的經世精神，而非章句經術。²⁰

趙匡批評當時許多讀書人只知背誦注疏，不懂當代政教制度，不能施用於世，這不是理想的學問。柳宗元受其影響，也不願學鄭玄作章句師。綜覽《柳宗元集》，書中有關「禮」的討論，都不是章句注疏的討論，而是隨機取用《周禮》、《儀禮》、《禮記》的內容，討論在治國施政時如何找到行事得宜的判斷準則。可見柳宗元讀儒家經典所考慮的重點，在於古書中的聖人之道如何施用於國計民生的問題，他沒有偏重或偏廢任何一經的現象。

第二點，柳宗元在青年時期所作〈上大理崔大卿應制舉不敏啓〉一文，已經展現出「乘時得君」、「取將相，行其政焉」的宏大志願（《柳集》卷 36，頁 913）。在〈唐故衡州刺史東平呂君誄〉追憶當年一起讀書的情形：「君昔與余，講德討儒。時中之奧，希聖爲徒。志存致君，笑詠唐、虞。揭茲日月，以耀羣愚。」（《柳集》卷 9，頁 220）在〈寄許京兆孟容書〉也說出自己早年的政治理想是：「立仁

²⁰ 李浩：〈柳宗元古文思想與關中學術資源〉，《詩史之際——唐代文學發微》，分述篇，頁 204。其中引文出自〔唐〕杜佑（735-812）：《通典》（臺北：臺灣商務印書館，1987 年），卷 17〈選舉五〉，頁 97。

義，裨教化」，「勤勤勉勵，唯以中正信義爲志，以興堯、舜、孔子之道，利安元元爲務。」（《柳集》卷 30，頁 780）在〈答吳武陵論非國語書〉說得更透徹明白：「僕之爲文久矣，然心少之，不務也，以爲是特博弈之雄耳。故在長安時，不以是取名譽，意欲施之事實，以輔時及物爲道。」（《柳集》卷 31，頁 824）他的〈送徐從事北遊序〉一文，也勉勵徐生說：「苟聞傳必得位，得位而以《詩》、《禮》、《春秋》之道施於事，及於物，思不負孔子之筆舌。能如是，然後可以爲儒。儒可以說讀爲哉！」（《柳集》卷 25，頁 660）這類以天下蒼生爲念的偉大抱負，書中屢見不鮮。

正因爲如此，柳宗元讀古書是取大略小，以有益生民、實踐儒家理想爲終極關懷目標。何謂大？「輔時及物」爲大。他往往從宏觀的角度去理解經書，循此提出對生民有利的思考。譬如在褒揚其父柳鎮的學養時，說：「先君之道，得《詩》之羣，《書》之政，《易》之直方大，《春秋》之懲勸，以植于內而文于外，垂聲當時。」（《柳集》卷 12，頁 294）這裡肯定經書能提升人的精神涵養，也承認經書帶有政治事功的效用。此外，在〈報崔黯秀才論爲文書〉中說：「然聖人之言，期以明道，學者務求諸道而遺其辭。辭之傳於世者，必由於書。道假辭而明，辭假書而傳，要之，之道而已耳。道之及，及乎物而已耳，斯取道之內者也。」（《柳集》卷 34，頁 886）當我們瞭解柳宗元把「交誠明，達德行，延孔氏之光燭於後來」（《柳集》卷 34，〈答貢士元公瑾論仕進書〉，頁 876）視爲弘遠的責任時，就能認同他理解經書內容的方式，雖然較爲寬泛，但是施於事、及於物（包括文學寫作）的用途，也更爲遼闊而無所不包。李浩說：「這是學術史上的一個潛轉暗變，說明經學將由各家互異的專門之學走向綜合的通學。而超越章句是實現這一轉型的重要途徑。柳宗元一方面學養深厚，有所本原，另一方面又不拘於章句，卓然不羣，于經學之衍變，亦有其功。」²¹這段話看出了柳宗元已經脫離了章句注疏，賦予經書更多的詮釋意義。這也爲中唐至北宋以下，儒學成爲一種道德修養之學、經世致用之學打開了一條通路；也爲經書成爲古文寫作者的閱讀文本提供了理論基礎。柳宗元對於經學的演變是有功勞的。

至於何謂小？「取聲名」爲小。柳宗元不願意放大個人生活的相關事務，搏取科舉聲名屬於個人之事，就不能與天下國家的抱負混爲一談。同理，當我們發覺柳宗元某些不拘小節、不合禮法的事情時，從這個觀點去看待，也就不足爲奇。

²¹ 同前註，頁 206。

譬如德宗貞元十五年（799）元配夫人楊氏去世，直到順宗永貞元年（805）被貶斥南方之前，共計六年期間，柳宗元居住長安，年少得志，交遊廣闊，却一直未續弦。古人於妻室亡故之後，未即續絃，期間亦可能與侍妾有子。今人以爲：柳宗元「在貶永、刺柳期間，却反覆不斷地訴說私生活之不幸與續娶之艱難，且先後與數名非婚女子同居，其中或有人所未知之隱情。」²²這裡可能昧於事實，未可全以同居論之。此外，柳宗元〈下殤女子墓磚記〉載：

下殤女子生長安善和里，其始名和娘。既得病，乃曰：「佛，我依也，願以為役。」更名佛婢。既病，求去髮為尼，號之為初心。元和五年四月三日，死永州，凡十歲。其母微也，故為父子晚。（《柳集》卷13，頁341）

這裡讓親生女兒信佛，希望借助宗教力量，讓病情好轉，本是民間常有之事。但信佛、出家、問吉凶，終究不符合儒家禮制。文中言及和娘的母親地位卑微，因此雖然同居、生子，却一直未正式迎娶入門。後來這位女子也不知所終，柳宗元其他文章從未提起。這也不符合儒家禮制。可以這麼說，柳宗元重視儒家經書的大節，個人私生活的瑣事却未必合乎禮法，他對於「禮」的講求，以道德內涵爲重，以外在儀式爲輕，一如子夏（507-420 B. C.）所說的：「大德不踰閑，小德出入可也。」（《論語·子張》）

結合上述兩點，得知柳宗元的禮學涵養，已經內化爲個人的道德修持，並結合儒家經世致用的精神，以實踐利國安民的理想爲人生努力的目標。美籍學者包弼德（Peter K. Bol, 1949-）肯定柳宗元始終未悖離孔子思想，並追求一個「整體的個性品質」，因此說道：「在柳宗元手裡，典籍傳統變成思想和表達中所包含的品質。聖人之道沒有被解釋成一個教條的說法；而是說，它指擁有某種品質，這種品質可以養成好的個性。這是一個人可以期待於一個官員和執法者的品質。這個道可以用文來闡明，作爲學者經世的一種方式。柳宗元的確這樣做了，他就像自己親身經歷過一樣來撰寫歷史和當代的社會和自然。顯然柳宗元相信他的表達方式爲他的反應和判斷賦予了道德性。」²³他看出柳宗元對於聖人之道解釋，有

²² 李浩：〈柳宗元婚配與子女考〉，考異篇，頁313。

²³ 包弼德（Peter K. Bol）著，劉寧（1969-）譯：《斯文：唐宋思想的轉型》（南京：江蘇人民出版社，2001年），第3章〈初唐朝廷的學術和文學創作〉，頁151。

助於養成好的個性；也因此，他能採用儒家之道，追求成為優秀官吏的品質，重視民意，推廣儒學教化，形成一種經世濟民的力量。

五、柳宗元關於「禮」的討論

柳宗元〈禘說〉是一篇直接討論「古禮」的文章，也傳達了他的思想。文章開頭就說：

柳子為御史，主祀事。將禘，進有司以問禘之說，則曰：「合百神於南郊，以為歲報者也。先有事，必質于戶部。戶部之詞曰：『旱于某，水于某，蟲蝗于某，癘疫于某』，則黜其方守之神，不及以祭。」余嘗學《禮》，蓋思而得之，則曰：「『順成之方，其禘乃通』，若是，古矣。」繼而歎曰：「神之貌乎，吾不可得而見也；祭之饗乎，吾不可得而知也。是其誕漫愒愒，冥冥焉不可執取者。夫聖人之為心也，必有道而已矣，非于神也，蓋于人也。以其誕漫愒愒，冥冥焉不可執取，而猶誅削若此，況其貌言動作之塊然者乎？是設乎彼而戒乎此者也，其旨大矣。」（《柳集》卷 16，頁 457-459）

這裡，柳宗元先說自己學過《禮》，而他所討論的正是儒家禮學觀念面對當代事件應該有的正確作法。如同孔子，對於那些不可得而見也、不可得而知的鬼神現象，柳宗元放在次要的位置；他更看重的是與「人」相關的事情而不是「神」。因此下文檢討當時由《禮記》所沿承下來的禘禮制度，有些天災、蟲災、瘟疫等現象，非人力之所能為，乃難以確知之事，尚且大動作地「誅削若此」；故知設下禘禮的目的，在於借此警惕人間事的不可輕忽。下文柳宗元接著說：「其名則存，其教之實則隱。」（《柳集》卷 16，頁 458）他認為禘之事應當不是「聖人之意」，「苟明乎教之道，雖去古之數可矣。」（《柳集》卷 16，頁 458-459）由此可知，柳宗元不是墨守成規的人，只要有不合於今之人情的狀況，雖屬自古以來流傳下來的古制，也考慮主張廢除。²⁴

²⁴ 關於柳宗元〈禘說〉這篇文章的討論，可參考陳弱水：《柳宗元與唐代思想變遷》，第 2 章〈柳宗元與長安的氛圍〉，頁 61-63。

柳宗元〈時令論上〉一文說：「凡政令之作，有俟時而行之者，有不俟時而行之者。……」（《柳集》卷 3，頁 85）據此，柳宗元認知古代禮制的形成，有些是配合時令而來，有其形成的合理性。然而，相沿不衰的「古禮」，有時候幾經附會、竄改、粉飾，乃至摻雜地方靈異傳說，成爲以神道設教的另一種方式。因此他從這個角度討論禮制說：

《呂氏春秋》十二紀，漢儒論以爲〈月令〉，措諸《禮》以爲大法焉。其言有十二月七十有二候，迎日步氣，以追寒暑之序，類其物宜而逆爲之備，聖人之作也。然而聖人之道，不窮異以爲神，不引天以爲高，利於人，備於事，如斯而已矣。觀〈月令〉之說，苟以合五事，配五行，而施其政令，離聖人之道，不亦遠乎？（《柳集》卷 3，頁 84-85）

這段話說明「禮」的要義，不在於配合五行之說，不在於引述神異難以掌握的「天意」，而是「利於人，備於事，如斯而已矣。」他在〈時令論下〉一文也說：

聖人之爲教，立中道以示于後。……未聞其威之以怪，而使之時而爲善，所以滋其怠傲而忘理也。語怪而威之，所以熾其昏邪淫惑，而爲禱禳、厭勝、鬼怪之事，以大亂于人也。且吾子以爲畏冊書之多，孰與畏人之言？使諛諛者言仁義利害，焯乎列于其前而猶不悟，奚暇顧〈月令〉哉？是故聖人爲大經，以存其直道，將以遺後世之君臣，必言其中正，而去其奇袤。其有囂然而不顧者，雖聖人復生，無如之何，又何冊書之有？（《柳集》卷 3，頁 88）

這裡表明聖人以中正之道立教，而不是降威降禍福以立教。至於〈月令〉之類的古書不足畏，完全盡信之，總有不合時宜處，故應當探求聖人之心爲準，而不必拘泥於古書。事實上，唐太宗（李世民，598-649，627-649 在位）、武后（曩，則天，624-705，684-704 在位）、玄宗（李隆基，685-762，712-755 在位）等人有「讀時令」之事，中唐以後仍然常見，柳宗元的反對不爲無因。²⁵在〈斷刑論下〉一文

²⁵ [宋]王溥（922-982）：《唐會要》（上海：上海古籍出版社，2006 年），第 26 卷〈讀時令〉，頁 571。

也有類似說法被提出來，他說：

夫聖人之為賞罰者非他，所以懲勸者也。賞務速而後有勸，罰務速而後有懲。必曰「賞以春夏」而「刑以秋冬」，而謂之至理者，偽也。使秋冬為善者，必俟春夏而後賞，則為善者必怠；春夏為不善者，必俟秋冬而後罰，則為不善者必懈。為善者怠，為不善者懈，是驅天下之人而入於罪也。……或者務言天而不言人，是惑於道者也。胡不謀之人心，以熟吾道？……果以為天時之可得順，大和之可得致，則全吾道而得之矣。全吾道而不得者，非所謂天也，非所謂大和也，是亦必無而已矣。又何必枉吾之道，曲順其時，以諂是物哉？吾固知順時之得天，不如順天順道之得天也。……（《柳集》卷3，頁89-92）

這裡深刻地揭露了「賞以春夏」、「刑以秋冬」那種把「天意」與「刑政制度」結合起來，變成一種神權化思考的荒謬。同時提出「順時之得天，不如順天順道之得天」，所謂的「道」，乃是「聖人有心於物」之道，不是以「雷霆雪霜」的大自然力量為依歸。為了打破老百姓常有的害怕自然界「天威」的迷思，柳宗元提出「守經達變」、「通權達變」的思考方式，要求以民意為準，信於道而不疑。這些都是他在討論古代禮法制度方面的明確主張。²⁶

柳宗元在歌頌皇帝功德的〈貞符〉一文中，先明白駁斥歷代各種祥瑞，如董仲舒等人「信天命」的符瑞說法，是以「淫巫瞽史」之言來「誑亂後代」，「後之妖淫嚚昏好怪之徒」不可信。他又引述堯、舜、禹、湯、武王的說法，指出聖人是「顯至德，揚大功」國君應該是有德而受命，「受命不于天，于其人」、「受命于生人之意」，否定了上古以來的「君權神授」說。他也將「勢」說成是「生人之意」的展現（《柳集》卷1，頁29-36）。從這些文章看來，他重視人民之意，視之為社會發展的決定因素，否定「天意」或「聖人」創造歷史的舊說，²⁷十分難

²⁶ 關於柳宗元〈斷刑論下〉這篇文章以及由此引發出來重視「生人之意」的討論，可參考孫昌武（1937-）：《柳宗元評傳》（南京：南京大學出版社，1998年），第5章〈重視「生人」的政治改革主張〉，頁232-275、張勇：《柳宗元儒佛道三教觀研究》（合肥：黃山書社，2010年），第2章，第2節2〈儒「道」內涵的詮釋〉，頁37-44。

²⁷ 柳宗元不認同意志之天，而認同自然之天，他曾經說過：「莊周言天曰自然，吾取之。」參見《柳集》，卷3〈天爵論〉，頁80。

能可貴。這種不相信符瑞，完全以民意為主的觀念，是他一貫的思想。

由於柳宗元始終重視人力勝於天命，因此他認為自然界的「天」和社會人事「各行不相預」（《柳集》卷 31，〈答劉禹錫天論書〉，頁 816-817），人的吉凶禍福、社會的興衰治亂，都不是「天」所能主宰，而是「功者自功，禍者自禍」（《柳集》卷 16，〈天說〉，頁 443），可見人事的努力才是柳宗元主要追求的目標。柳宗元還認為要「變禍為福」，決不能依靠「天命」，而是「在我人力」（《柳集》卷 2，〈愈膏肓疾賦〉，頁 67）。在〈非國語〉系列作品中，他也以大量篇幅批判了《國語》一書中的命定思想。²⁸他在〈與呂道州論非國語書〉說：「近世之言理道者眾矣，率由大中而出者咸無焉。其言本儒術，則迂迴茫洋而不知其適；其或切於事，則苛峭刻覈，不能從容，卒泥乎大道。甚者好怪而妄言，推天引神，以為靈奇，恍惚若化而終不可逐。故道不明於天下，而學者之至少也。」（《柳集》卷 31，頁 822）由此可見，柳宗元對於喜歡口誦「儒術」之言，却又「推天引神」，企圖以怪力亂神迷惑世人的說法，深惡痛絕。

此外，柳宗元最依據《禮》而討論行事之宜者，尤以〈駁復讎議〉集中討論單一事件為箇中翹楚。這篇文章所討論的徐元慶報父讎事件，發生於武后時期。據《唐史·孝友傳》載：「左拾遺陳子昂（661-702）議誅元慶，然後旌其閭墓，時躉其言。後禮部員外郎柳宗元駁云云。」²⁹這是轟動一時的案件。柳宗元衡量此事的標準，在於必須合於法理，先究明是非曲直，確定徐元慶之父是否犯法當誅，若不當誅，而是縣令誤判，則證明徐元慶報父讎而誅縣令，是報讎得當，而且其情可憫。他認為「聖人之制，窮理以定賞罰，本情以正褒貶」，故法律也須顧及人情。執法正當，則不能為親人報讎之故，而殺害他人。人與人之間也不得冤冤

²⁸ 譬如他反對國家大事交給占卜迷信的預言作決定，在〈非國語上·卜〉一文說道：「卜者，世之餘伎也，道之所無用也。聖人用之，吾未之敢非。然而聖人之用也，蓋以驅陋民也，非恆用而徵信矣。爾後之昏邪者神之，恆用而徵信焉，反以阻大事。要言，卜史之害於道也多，而益於道也少，雖勿用之可也。《左氏》惑於巫而尤神怪之，乃始遷就附益以成其說，雖勿信之可也。」（《柳集》卷 44，頁 1291-1292）這段話明白地告訴我們，卜巫之事不可信。

²⁹ 須補充說明的是，此文雖是針對陳子昂而發，但是柳宗元肯定陳子昂的才華，他在〈楊評事文集後序〉一文說：「文有二道：辭令褒貶，本乎著述者也；導揚諷諭，本乎比興者也。……唐興以來，稱是選而不作者，梓潼陳拾遺。」（《柳集》卷 21，頁 579）他對陳子昂的文學成就極為推崇。可見這篇文章對事不對人，完全是站在客觀的立場論述。

相報，永無休止（《柳集》卷 4，頁 102-105）。柳宗元在此文中引經據典，論述鞭辟入裡，足以破除前人的成見。

總結前文，我們發覺柳宗元對於舊有的禮制規範，雖然適度地給予尊重，但是會思索其中的禮學意義，發揮它的效用；而在更多的時候，他會檢討古代禮制沿承至今多有穿鑿附會、滯礙難行之處，他的批評重點常常指向五行、祥瑞、天命觀、卜筮、靈異、政府用人等方面，對此大肆抨擊。柳宗元少年時代接受了漢朝至中唐始終以荀子為儒家代表人物的教育（這情形要到後來韓愈〈原道〉提出孟子繼承了儒家道統才扭轉局面，《昌黎集》卷 11），因此他的前期思想深受荀子學說的影響，自然很重視禮；到了後期受到《論語》、《孟子》的影響才比較多。³⁰隨著年歲漸長，貶官永州後，閱歷更深，更有閒暇刻苦讀書，而他的境遇又無法像同時人韓愈那般犯言極諫，空有滿腔經世濟民的抱負，只能宣泄於書，於是許多激烈批判古代禮制不正確的言論出來。值得注意的是，孔子既知夏禮，又知殷禮，但是他又說：「周監於二代，郁郁乎文哉！吾從周。」（《論語·八佾》）可見「禮」是一種外在的形式條件，並非一陳不變，只能守舊因襲而已。孔子重禮制、儀文，但是他更重視那產生外表形式背後的內在本質，也就是人文精神的道德意義。柳宗元何嘗不是如此？「禮」對他來說，是社會、政治行為的規範，是一種落實到外在行為的儀式，重禮有其必要，³¹但是禮的內在本質——仁

³⁰ 鄧小軍（1951-）：《唐代文學的文化精神》（臺北：文津出版社，2003年）指出：「（柳宗元）前期思想，深受荀子學說和陸質《春秋》學派的影響，其思想主題為作用層次的大中之道、天人相分的天人關係論、和天生人成的歷史觀。……自永貞元年（805）被貶到永州以來，宗元對儒學的主要原典有極深切的體會，……本體論層次的大中之道，人性本善、人性普遍平等的人性論，天人合一哲學，成為宗元後期哲學思想的三大主題。」參見該書第 8 章，第 1 節〈柳宗元生平經歷與思想發展的分期〉，頁 393-394。按：文中「儒學的主要原典」這句話，據下文指出是《論語》、《中庸》、《易傳》、《孟子》這四本書。

³¹ 譬如柳宗元在〈唐故兵部郎中楊君墓碣〉一文中特別引述了唐時喪葬之令說：「葬令曰：『凡五品以上為碑，龜趺螭首。降五品為碣，方趺圓首，其高四尺。』按郎中品第五，以其秩不克偕，降而從碣之制，其世系則紀于大墓。」故為往生者寫的是「墓碣」，文中表彰他的品行，但不及於世系。（《柳集》卷 9，頁 211-213）在〈唐故尚書戶部郎中魏府君墓誌〉一文中也說明了往生者的祭祀之禮的特殊情況：「君嘗三娶，而卒無主婦，庭無倚廬，堂無抱孤。有令兄弟以主其喪，有孝女以守其祀。故哭于客位，吊于殯東者，咸加哀焉。凡為部從事，府喪而當其位者三，州缺而居其守者二，皆得其理。君之先，

義道德更是核心問題。因此，一如孔子，既重視禮，更重視仁。柳宗元每每從福國利民的角度出發，心中充滿仁義道德，才促使他寫出這麼多篇討論古代禮樂教化、政治制度的作品。

六、柳宗元「本之《禮》以求其宜」的創作成就

從以上各節的討論觀之，柳宗元一生遵守儒家之道，他的古文也因此受到經書影響甚深，³²對政治社會層面的問題非常重視。這點與南朝劉勰（464-522）《文心雕龍·宗經》將五經當作寫作的泉源，包含後世各類文體的來源——完全是從文學觀點所作的思考，大不相同。柳宗元試圖以儒家學說為藍圖，建構出完美的政治理想。他站在儒學思想的立場從事寫作，寫出許多關心人民的作品，是故所謂「本之《禮》以求其宜」的意思，是指當內心道德建立之後，再尋求對應於外在具體事件的正確標準，求得一個合理適當的安頓生命的位置；如此理解，才能知道他一再強調的「大中之道」、「聖人之道」、「輔時及物之道」，這些都是他寫作古文的基石，以聖人之道作為針砭施政之方。據此，他「把公益性當成儒家思想的基本屬性」、促使「儒家思想重獲在中國公共生活中的指導地位的努力」。³³前節提及〈時令論〉、〈斷刑論〉、〈貞符〉、〈非國語〉、〈駁復讎議〉這類富有社會價值意義的論述，均由此而來。

其次，既然柳宗元閱讀古書之後從事古文寫作，又通曉「三禮」，因此在他的作品中，自然能化用古書字句，靈活運用禮學的相關典故、語辭。譬如他在〈濮

再世貧不得葬，故以祿仕遊於諸侯，薄衣食，損車馬，凡十有餘祀，卒獲于厥心。其族屬之無主後者，皆位於墓；娣姪之無歸從者，咸會于家。」（《柳集》卷9，頁224）可見當時禮制的繁複，家屬各有其位，盡哀致祭。由此得知，禮制的要求，尤其在喪禮、葬禮的祭祀場合，必須得其時宜。

³² [宋]范仲淹（989-1052）認為韓、柳古文實從經書而來。他在〈祭尹師魯舍人文〉說：「天生師魯，有益當世。為學之初，時文方麗。子師何人？獨有古意。韓、柳宗經，班、馬序事。眾莫子知，子特弗移。是非適定，英俊適隨。聖朝之文，與唐等夷。繫子之功，多士所推。」此處謂「韓、柳宗經」，是《范文正公集》中唯一把韓、柳合論之處。從尹洙（1001-1047）提倡古文的角度來說，經和史都是古文的楷模，所以這裡把韓、柳放到「宗經」的範疇予以考量，是很高的評價。參見[宋]范仲淹：《范文正公集》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），《四部叢刊初編》本第40冊，卷10，頁85。

³³ 陳弱水：《柳宗元與唐代思想變遷》，〈結語〉，頁194-195。

陽吳君文集序〉一文讚美吳武陵（約 784-835）這個人：「好學而善文。居鄉黨，未嘗不以信義交於物；教子弟，未嘗不以忠孝端其本。以是卿相賢士，率與亢禮。」可見其人品甚高。接著柳宗元抒發了一段議論道：

古之司徒，必求秀士，由鄉而升之天官；古之太史，必求人風，陳詩以獻於法宮，然後材不遺而志可見。近世之居位者，或未能盡用古道，故吳君之行不昭，而其辭不薦，雖一命于王，而終伏其志。嗚呼，有可惜哉！（《柳集》卷 21，頁 581-582）

這段話是借古代政教制度來歎惜吳君未能見用於當世。其中「古之司徒」的作法，出自《禮記·王制》：「命鄉論秀士，升之司徒，曰選士。論選士之秀者而升之學，曰俊士。」（《禮記》卷 13）又出自《周禮·地官司徒·鄉大夫》：「鄉老及鄉大夫羣吏獻賢能之書于王，王再拜受之，登于天府，內史貳之。」³⁴其中「古之太史」的作法，也出自《禮記·王制》：「命大師陳詩，以觀民風。」（《禮記》卷 11）柳宗元隨手引述「三禮」內容，說得振振有詞。又如〈送幸南容歸使聯句詩序〉一文讚美幸南容這個人：

北會元戎，直道自達，吾儕器其略；南聘天朝，相禮述職，公卿多其儀。合度於易于之間，雖枚生之節，長卿之道，無以尚也。（《柳集》卷 22，頁 597）

這裡引用了《禮記·檀弓下》：「諸侯之來辱敝邑者，易則易，于則于，易于雜者，未之有也。」鄭玄注：「易謂臣禮，于謂君禮。」（《禮記》卷 10）這裡也是不著痕迹地化用了典故，寫得句式整齊而又有深意。需要補充說明的是，這類化用古書辭句的作法，只證明他熟讀了某些古書，即使技巧高妙，也僅止於表相而已。經學如何轉換至古文寫作的思考，以「禮」對柳宗元來說，絕不僅止於句讀之間，而是來自先秦儒家精神——那就是重禮且更重視仁義道德的思考。因此，我們可以再探討「本之《禮》」以求其宜」的「宜」字的問題。

³⁴ [漢]鄭玄注，[唐]賈公彥疏：《周禮注疏》（清嘉慶二十年江西南昌府學開雕重刊宋本，《十三經注疏》4，臺北：藝文印書館，1989年），卷12，頁181。

今人羅宗強（1932-）《隋唐五代文學思想史》討論中唐文學思潮時有自己獨特的看法。他注意到柳宗元「文以明道」的主張而後說：「取道之原是宗經，但值得注意的一點，是宗經不提宗其道，而提宗其『質』、『恆』、『宜』、『斷』、『動』，都是屬於寫作特色方面的。……他要明的道，是輔時及物之道，最根本之點，就是有益於時政，有益於生民，重人不重天，求實，重通變，不死守經義。他雖亦標榜孔子之道，但他其實處處考慮的是化人及物，而不在於是否符合經義。他說的『然而聖人之道，不窮異以爲神，不引天以爲高，利於人，備於事，如斯而已矣。』就是這個意思。」³⁵因此羅宗強認爲，柳宗元在永貞革新期間做了兩件事，一是打擊了殘酷刻剝百姓的貪官，二是革除弊政，這也是他一生堅持著文的觀念，正是「文體文風改革到了他們這時候才取得巨大成就的最爲根本的原因。」³⁶這裡羅宗強說明儒道落實到文章創作的過程，的確是柳宗元寫作的方向；但是，將「質」、「恆」、「宜」、「斷」、「動」視爲效法的對象，可能有些疑慮。我認爲柳宗元是本之《禮》而求得其「宜」，寫出具有道德判斷——「合宜」的文章。柳宗元的原文說到五經：「此吾所以取道之原也。」（《柳集》卷34，〈答韋中立論師道書〉，頁873）是故他所「宗」的對象是「經」，不是「質、恆、宜、斷、動」，這些語詞代表的是文字寫成之後自然出現的第二層風格意義，即使成爲一種寫作特色，也不能說成是一開始就去追求的東西。

同理，以下孫代文〈柳宗元寫作論辨析〉一文的解釋，我們也很難認同。他解釋柳宗元這一段話是這麼說的：「本之《書》以求其質，一學質樸；本之《詩》以求其恆，二學永恆的毅力；本之《禮》以求其宜，三學恰當的表達形式；本之《春秋》以求其斷，四學論斷之準確；本之《易》以求其動，五學靈動變化。此吾所以取道之原也，這就是寫文章時取法的根本。」³⁷這裡把「宜」字解釋成「恰當的表達形式」，字面上的意義沒有錯，但是須學習之，這就忽視了《禮》的內在本質，倒果爲因，忘記柳宗元是先「本之《禮》」而後「求其宜」的，兩者之間有先後對應關係，「求其宜」應該放在第二序作思考。

³⁵ 羅宗強：《隋唐五代文學思想史》（上海：上海古籍出版社，1986年），第6章，第3節〈韓愈、柳宗元的文體和文風改革與理論上的建樹〉，頁251。其中引文出自柳宗元〈時令論上〉，《柳集》卷3，頁85。

³⁶ 同前註，頁251-256。

³⁷ 孫代文：〈柳宗元寫作論辨析〉，收入孫昌武、陳瓊光主編：《柳宗元研究文集——第三屆柳宗元國際學術討論會研究論文擷英》（南寧：廣西人民出版社，2005年），頁227。

這個「宜」字，通「誼」，人所宜也，指的是適當合理、合乎時宜，是一般人應有的道理或原則，如《漢書·董仲舒傳》所云：「仁人者，正其誼不謀其利，明其道不計其功。」從《柳集》各處所用的「宜」字看來，柳宗元採用的也是一般通用的合宜、適宜的解釋。所有的文章都應當追求適當合宜，譬如柳宗元一生提倡「中」，³⁸而他在〈懲咎賦〉中說：「旁羅列以交貫兮，求大中之所宜。」（《柳集》卷 2，頁 54）他談到人一生所追求的志節，應當求其「大中之宜」；如此說來，求得世間萬事萬物最恰當的道理，就是追求「宜」了。柳宗元〈六逆論〉的結論說：「噫！古之言理者，罕能盡其說。建一言，立一辭，則艱脆而不安，謂之是可也，謂之非亦可也，混然而已。教於後世，莫知其所以去就。明者慨然將定其是非，則拘儒瞽生相與羣而咻之，以為狂為怪，而欲世之多有知者，可乎？夫中人可以及化者，天下為不少矣，然而罕有知聖人之道，則固為書者之罪也。」（《柳集》卷 3，頁 97）這段話適足以說明合乎聖人之道者，就能明辨是非，寫出合宜的作品。

表面上看來，柳宗元〈答韋中立論師道書〉將五經並列，又將「宜」字和「質」、「恆」、「斷」、「動」字並列，好像設定在一定的範圍之內。但是柳宗元至少還有兩處沒有將《禮》和其他四經放在同等的位置上。一處是〈先侍御史府君神道表〉一文，其中提到宗元之父柳鎮讀書到寫作的過程中，「得《詩》之羣，《書》之政，《易》之直方大，《春秋》之懲勸」，獨未列出《禮》，但是柳父知禮（《柳集》卷 12，頁 294）。另一處是〈楊評事文集後序〉一文，其中提到「著述者流，蓋出於《書》之謨、訓，《易》之象、繫，《春秋》之筆削，其要在於高壯廣厚，詞正而理備，謂宜藏於簡冊也。比興者流，蓋出於虞、夏之詠歌，殷、周之風雅，其要在於麗則清越，言暢而意美，謂宜流於謠誦也。」（《柳集》卷 21，頁 579）這裡也沒有談到《禮》。實則，《柳集》常常討論到禮學之事，實在沒有理由忽略《禮》。我個人的推測是，《詩》、《書》、《易》、《春秋》較容易施用於當世，如柳鎮所指出來有正面的效果；「本之《禮》以求其宜」的「禮」則適用於生活中的各個角落，相對而言，「宜」字也是如此。這般情況下，《詩》、《書》、《易》、《春秋》較容易在特定範圍掌握其特點，如《書》、《易》的文字體式，

³⁸ 柳宗元對「中」提出了許多解釋，包括大中 16 次、中道 15 次、中庸 5 次、中正 8 次、時中 4 次、中 17 次、中和 1 次等，參見張勇：《柳宗元儒佛道三教觀研究》，第 2 章，第 3 節 1 〈《柳集》之「中」〉，頁 32-37。

《春秋》的褒貶作用，《禮》反而不容易界定了。是故柳宗元有時候沒有旗幟鮮明地標舉《禮》，並不表示他不看重《禮》，與此相反，他可能意識到「禮」的範圍涵蓋範圍太廣，幾乎處處與古文創作產生關聯。前文提及柳宗元一生「求大中之所宜」，這自然造成他時常討論禮制、禮學精神，文章中流露出「恰當的表達形式」了。這個推測也可以拿韓愈作印證。韓愈〈答李翊書〉說：「行之乎仁義之途，游之乎《詩》、《書》之源。」（《昌黎集》卷16），這裡是以《詩》、《書》代表羣經，視為寫作之源；而他在〈進學解〉中說：「上規姚姒，渾渾無涯。〈周誥〉、〈殷盤〉，佶屈聱牙。《春秋》謹嚴，《左氏》浮誇。《易》奇而法，《詩》正而葩。」（《昌黎集》卷12）這裡也寫出各書的文字體式，沒有單獨提到《禮》，主要的原因應該也是意識到禮學觀念已經落實在日常生活中，不容易界定其特點，故而不再特別強調了。

七、結語

柳宗元的禮學來自家庭教育，表現於重禮的生活方式，也表現於他對當代禮樂刑政的看法，從他身上展現出來的禮學精神，是守禮制、重禮俗與相關的禮儀形式，而又更看重禮的內在本質——仁義道德。本文所謂的「禮」，乃對應於柳宗元自身的說法，不是指經學注疏方面的「章句之學」，而是指統括三《禮》經書的內容；至於所謂的「禮學」，則是指源自三《禮》經書的內容的討論；「禮制」、「禮俗」、「禮儀」、「禮樂教化」等，則是由禮學相關知識所衍生出來的制度面的形式。換言之，「禮學」為個體內在思維之所繫，「禮制」等則為外在形式之建構。對柳宗元來說，他以優秀品格的官員身分，兼顧了「禮」的內在與外在，有機會將「禮」作為立身處世的準則，開展出關懷社稷、民生、國家大政的思考，並能廣泛地施用於寫作文章。

綜而觀之，禮學與柳宗元的古文創作的關聯主要在幾個方面：

一、柳宗元記錄了家族親朋好友的禮學教養，不嫌辭費地說明了他們的禮學教養與生活方式，尤其對於家族中的女性著墨更多。記錄他們恪守禮制的過程，也就說明了柳宗元的禮學淵源的來源。

二、柳宗元自己也是位禮學的實踐者。「禮」已經成為他生活中的一大部分，具體地從書本的知識轉化成一種禮制、禮俗的表現，形成一種禮樂教化的氛圍。他對「禮」的認知意涵，是一種內在的道德理想與發而為外在的行為舉止相輔相

成的表現，「仁義」與「禮」配合得當，可以展現出一種德治精神。

三、柳宗元的儒家思想背景，讓他重視「仁義」為「禮」的內在根本。從柳宗元為人處世的重視禮法態度，以及他討論關於「禮」的議題、對於政治事功的評論意見，就能看出他的禮學涵養，造就他往往有不同於流俗的見解以及行為表現。

四、柳宗元不重視章句注疏的討論，而是隨機取用《周禮》、《儀禮》、《禮記》的內容，討論在治國施政時如何找到行事得宜的判斷準則，這正是儒家禮學觀念面對當代事件應該有的正確作法。他讀儒家經典所考慮的重點，在於古書中的聖人之道如何施用於國計民生的問題，沒有偏重或偏廢任何一經的問題。

五、經學如何轉換至古文寫作的思考，以「禮」對柳宗元來說，絕不僅止於句讀之間，而是來自先秦儒家精神——那就是重禮且更重視仁義道德的思考。故柳宗元所謂「本之《禮》以求其宜」，應當是指當內心道德建構之後，再尋求對應於外在具體事件的正確標準，求得一個合理適當的安頓生命的位置；如此理解，才能明瞭他一再強調的「道」，是指「有益於時政，有益於生民」的追求。禮學表現在古文寫作上具有道德性，十分關注政治社會層面的問題，是重視民意，革除弊政等各方面的表現。借助這般社會道德價值的重建，我們才能感受到古文運動提倡者能用古文來闡明這個道，所以文可以復興，道也得以復興。柳宗元古文的表達方式具有道德性，這才是他的思想特質所在，也最能代表中國古代文學散文的藝術成就和審美特徵。

引用文獻

- 王弼、韓康伯注，孔穎達等正義：《周易注疏》，清嘉慶二十年江西南昌府學開雕重刊宋本，《十三經注疏》1，臺北：藝文印書館，1989年。
- 王溥：《唐會要》，上海：上海古籍出版社，2006年。
- 司馬光著，胡三省音註：《資治通鑑》，臺北：華世出版社，1987年。
- 田餘慶：《東晉門閥政治》，北京：北京大學出版社，1996年。
- 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，清嘉慶二十年江西南昌府學開雕重刊宋本，《十三經注疏》8，臺北：藝文印書館，1989年。
- 余英時：《中國知識階級史論（古代篇）》，臺北：聯經出版公司，1984年。
- 岑仲勉：《元和姓纂四校記》，臺北：臺聯國風出版社，1948年。
- 李浩：《詩史之際——唐代文學發微》，北京：商務印書館，2000年。
- 杜佑：《通典》，臺北：臺灣商務印書館，1987年。
- 柳宗元著，吳文治點校：《柳宗元集》，北京：中華書局，1979年。
- 范仲淹：《范文正公集》，收入《四部叢刊初編》本第40冊，臺北：臺灣商務印書館，1965年。
- 唐曉敏：《中唐文學思想研究》，北京：北京師範大學出版社，2000年。
- 孫昌武、陳瓊光主編：《柳宗元評傳》，南京：南京大學出版社，1998年。
- _____：《柳宗元研究文集——第三屆柳宗元國際學術討論會研究論文擷英》，南寧：廣西人民出版社，2005年。
- 張勇：《柳宗元儒佛道三教觀研究》，合肥：黃山書社，2010年。
- 陳弱水：《柳宗元與唐代思想變遷》，南京：江蘇教育出版社，2010年。
- 陳寅恪：《唐代政治史述論稿》，臺北：臺灣商務印書館，1994年。
- _____：《金明館叢稿二編》，北京：生活·讀書·新知三聯書店，2001年。
- 楊伯峻：《論語譯注》，臺北：源流文化事業公司，1982年。
- 董誥等編：《全唐文》，上海：上海古籍出版社，1990年。
- 廖宜方：《唐代的歷史記憶》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2011年。
- 趙翼：《廿二史劄記》，臺北：華世出版社，1977年。
- 劉勰著，范文瀾注：《文心雕龍註》，臺北：文史哲出版社，1979年。
- 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記注疏》，清嘉慶二十年江西南昌府學開雕重刊宋本，《十三經注疏》6，臺北：藝文印書館，1989年。

____注，賈公彥疏：《周禮注疏》，清嘉慶二十年江西南昌府學開雕重刊宋本，《十三經注疏》4，臺北：藝文印書館，1989年。

鄧小軍：《唐代文學的文化精神》，臺北：文津出版社，2003年。

錢穆：《中國學術思想史論叢（三）》，臺北：東大圖書公司，1977年。

韓愈著，朱熹考異，王伯大音釋：《朱文公校昌黎先生集》，收入《四部叢刊初編》本第34冊，臺北：臺灣商務印書館，1965年。

羅宗強：《隋唐五代文學思想史》，上海：上海古籍出版社，1986年。

包弼德（Peter K. Bol）著，劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》，南京：江蘇人民出版社，2001年。

Propriety, and the Classical Prose by Liu Chung-yüan

Wang, Chi-lun *

[Abstract]

This article investigates Liu Chung-yüan's clan and family background to discuss whether his understanding of *Li* (Propriety) is determined by his theoretical beliefs about *Li* or from his behavior, which is probably represented by the way he conducted his life and through his writings.

Liu Chung-yüan emphasizes the intrinsic values of "Humaneness and Righteousness" as "Propriety", referred to as "the root of Propriety as the search for its properness." This means that rectification of virtues in someone's heart leads to the search for criteria to employ in external-and-concrete affairs, and for the search for a standard by which to conduct one's life based on the concepts of peace and proper behavior. His performance of "Propriety" in his life, provides his writings with a sense of morality: namely, his classical compositions pay attention to the circumstances of ordinary people, political reform, and the abolition of misgovernment. By reconstructing the value of social morality, we are able to sense that proponents of the *Guwen* movement make use of *Guwen* to illuminate the *Dao*, and the *Dao* has been restored.

Keywords: *Li* (Propriety), *Dao* (the Way), Liu Chung-yüan, *Guwen*

*Professor, Department of Chinese Literature, National Taiwan Normal University.