

## 从“理道”到“教道”：汉宋礼学的中唐转轴\*

李 旭

**摘要：**汉宋礼学呈现出政、教两端的往复鼓荡之势，推寻其嬗变之迹，盖当以中唐为转轴时刻，以杜佑、韩愈为时代分野的先后型范。杜佑持“理道”观编撰《通典》，上承《汉志》与郑学的理念与文献，乃是汉型礼学的“终条理者”。韩愈以“教道”观为天下倡，重塑“士”“师”的理想与责任，为宋型礼学的“始条理者”。通过疏证《汉书·食货志》《通典》《原道》《新唐书·礼乐志》中的几幅古圣先王政教图景，可以把握到汉宋礼学的“变”与“常”。

**关键词：**杜佑；《通典》；“理道”；韩愈；《原道》；“教道”

DOI: 10. 11714/jsysu. sse. 202601010

欧阳修《新唐书·礼乐志》序云：“由三代而上，治出于一，而礼乐达于天下；由三代而下，治出于二，而礼乐为虚名。”欧公以“治出于一”概括三代政教精神，认为先王以礼乐教化为平治之具，教、政一贯；及三代已亡，遭秦变古，政、教二分，时王以“簿书、狱讼、兵食”等政制为急，而文教转属第二序之事，是所谓“治出于二”<sup>①</sup>。此说一方面着力勾勒周秦政教的转捩大势，另一方面复折射出汉宋礼学的嬗变消息，为后世治经史学者提供了结构性的研究视角。管见所及，当前汉宋礼学先行研究中最具生命力、影响力的范式盖有三种：其一，清代以考据、义理辨章汉宋之观念。此一观念在哲学史、思想史领域至今回响不绝<sup>②</sup>。其二，内藤、宫崎唐宋变革说。在此一学说的影响下，历史学者特别注意到唐宋间“礼下庶民”的历史动向<sup>③</sup>。其三，义疏学衰亡史论。此一研究视角由桥本秀美提出，后经其门生推展扩充，勾勒出汉宋礼学由“经书本位”一变而为“制度本位”，再变而为“天理本位”的发展脉络<sup>④</sup>。以上三种论述范式，均有坚强的理据，揭示出汉宋礼学嬗变的重要面向，但偏重论述汉宋学的差异性、对峙性、流变性，隐然反映出近代以来“经学退场”的经学史研究倾向。如果从“经学在场”的角度观察，经学史流变的背后，是否仍有

\* 收稿日期：2025—08—09

**作者简介：**李 旭，暨南大学文学院中国文化史籍研究所(广州 510653)。

① 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷11，北京：中华书局，1975年，第307—308页。

② 如副岛一郎认为中唐儒学转折的实质是从“礼乐”转向“仁义”(《从“礼乐”到“仁义”——中唐儒学的演变及其背景》，载氏著《气与士风——唐宋古文的进程与背景》，上海：上海古籍出版社，2005年)，刘丰注重勾勒宋代“礼学的义理化过程”(《北宋礼学研究》，北京：中国社会科学出版社，2016年，第53—68页)，殷慧、戴玉梅认为“郑(玄)朱(熹)礼学之异是礼、理的不同，是学术路径和方法的不同，即考据与义理、礼仪与礼义的不同”(《试论郑玄、朱熹三〈礼〉学体系》，《天津社会科学》2020年第1期)，均隐然可见清儒礼学史观的影响。何俊在肯定清儒的洞见之余，也反思其偏蔽，认为需要考虑汉宋“思想史转型的间断性中所隐含着的连续性”，并留意“这一思想史转型所传递出的唐宋社会转型的历史含义”(《“由礼转理”抑或“以礼合理”：唐宋思想转型的一个视角》，《北京大学学报(哲学社会科学版)》2007年第6期)。

③ 具有代表性的论述：杨志刚《“礼下庶人”的历史考察》(《社会科学战线》1994年第6期)、张文昌《制礼以教天下：唐宋礼书与国家社会》(台北：台湾大学出版中心，2012年)、吴丽娱主编《礼与中国古代社会》(北京：中国社会科学出版社，2016年)、杨华《酬世文献与中国传统礼制的“下移”》(《文史哲》2024年第1期)等。

④ 最为系统的考察见于冯茜《唐宋之际礼学思想的转型》(北京：生活·读书·新知三联书店，2020年)，冯著的分析视角盖本于桥本先生对于郑学、义疏学的深刻洞察。

“常道”“定义”贯穿始终？欧公此论提示的“政”“教”两端，实为重要的分析框架，值得我们一再重访。

## 一、周秦变局之下汉宋礼学的政教往复

汉人承周秦之变，一方面反思衰周之文敝，一方面傲惧暴秦之速亡，历经西汉、新莽、东汉前期的政治、文化探索，《汉书·食货志》最终提炼出“先王制土处民富而教之”的古制图景，代表着汉儒折中文质、杂用王霸的制度意识<sup>①</sup>。循此制度意识，汉末郑玄以《周礼》为“经礼”，以《仪礼》为“曲礼”之遗，重构礼学体系。这一礼学体系的基础与归趋，最扼要地表达于《周礼》六官首句——“惟王建国，辨方正位，体国经野，设官分职，以为民极”——注中。“惟王建国”郑注云：“周公居摄而作六典之职，谓之《周礼》，营邑于土中。七年，致政成王，以此《礼》授之，使居雒邑，治天下。”<sup>②</sup>是以《周礼》为“治天下”之政典，其六典内容涵盖欧阳修所谓“簿书、狱讼、兵食”种种内容，乃属“此为政也，所以治民”的层次。而这一政典所奠基并指向的，乃是一个教化的理想——“以为民极”，郑注云：“极，中也。令天下之人各得其中，不失其所。”<sup>③</sup>郑氏训“极”为“中”，典出《地官·司徒》：“以五礼防万民之伪，而教之中。以六乐防万民之情，而教之和。”郑注此经云：“礼所以节止民之侈伪，使其行得中。郑司农云：‘五礼谓吉、凶、宾、军、嘉。’”<sup>④</sup>在郑玄的礼学体系中，“五礼”为“曲礼”，与作为“经礼”的《周礼》相对，其文献传世者即《仪礼》一经。由是观之，《仪礼》属教典，为郑氏三礼学体系“民极”理想之所系，乃属欧阳修所谓“此为礼也，所以教民”的层次。

郑学对魏晋隋唐的经学与制度产生深刻影响。然而，宋儒欧阳修不满于这种“治出于二”的政教二分结构，转以“三代而上治出于一”的理想典型相召，所陈“吉凶哀乐”种种礼仪，实际上正是《仪礼》所代表的教典内容。因此，所谓“治出于一”，乃以教化为主线的政教形态。盖自中唐以降，儒学内部逐渐酝酿出一股“新《仪礼》学”的思潮：就敦煌写卷及史志目录观之，中古时期已见私家吉凶仪注的修撰。及至北宋前期，司马光以《仪礼》冠、昏、丧、祭诸篇为据，编撰《书仪》，开《朱子家礼》之先河；而当时最具创造力的思想人物如张载、程颐等，亦有家祭礼的撰作，后学影从，蔚为大观；此外又有乡饮酒仪、乡约、州县祭礼仪等，呈现出由家族推展于乡邦的秩序理路。凡此，皆与《仪礼》篇目结构遥相呼应，体现了一种发端于士人自家践履的礼教意识。此一潮流推演至于南宋中叶，结穴于朱熹晚岁所修《仪礼经传通解》一书，是书以《仪礼》为“经礼”，以《大学》为框架，构建起家、乡、学、邦国、王朝五礼结构，与东汉郑玄所构建的三礼学体系格局相当而理路相反，其中“学礼”一目，尤为朱子苦心孤诣着力经营的关键所在，集中体现了宋代礼学的立教精神。

如果说，郑君三礼学体系代表着汉学的“以政立教”义，则朱子《仪礼》经传体系代表着宋学的“以教导政”义，汉宋礼学呈现出政、教两端往复鼓荡之势<sup>⑤</sup>。推寻汉宋礼学的递嬗之迹，本文拟聚焦于中唐杜佑的“理道”观与韩愈的“教道”观，以探究“贞元元和之际”的转轴意义。

## 二、杜佑“理道”观：汉型礼学的“终条理者”

杜佑于大历年间始撰《通典》，累三十年而成，于贞元十七年进呈朝廷，其序援引《易》《书》《管子》《论语》之说，提出“理道”观：

① 关于《汉志》先王政教古制图景的具体内容，当于下节详之。

②③ 郑玄：《周礼注》卷1，北京：商务印书馆，2023年，第9，10页。

④ 郑玄：《周礼注》卷3，第115页。

⑤ 另详拙稿：《从“以政立教”到“以教导政”：从经曲之辨看汉、宋礼学的秩序理路嬗变》，《暨南学报（哲学社会科学版）》2019年第10期。

夫理道之先在乎行教化,教化之本在乎足衣食。《易》称聚人曰财。《洪范》八政,一曰食,二曰货。管子曰:“仓廩实知礼节,衣食足知荣辱。”夫子曰:“既富而教。”斯之谓矣。<sup>①</sup>

全书目次结构,先以食货,殿以兵刑,而礼乐居中。欧阳修所言“此为政也,所以治民”、“此为礼也,所以教民”的政制、礼教二分结构,在《通典》全书中得到最充分、最彻底的印证。此一政教理路,杜佑称为“理道”。杜佑另有《理道要诀》十卷,《直斋书录解题》云是书“盖于《通典》中撮要,以便人主观览”<sup>②</sup>,特别点出“人主”视角,堪称特识,因为“理道”观正是以王者为政教之本原。《食货典》篇末论轻重之法,专就“自燧人氏逮于三王”等王者论说,至于“常才之士”、“瞑”顽之“民”,则不得与议。杜佑以轻重之法“诚为邦之所急,理道之所先”,以此为基础,方可“化以王道,扇之和风,率循礼义之方,皆登仁寿之域”<sup>③</sup>,大义亦与总序相通。

推寻《通典》“理道”观的渊源、背景,盖有“古典”,有“今典”。在“古典”方面,复当剖析为经籍与《汉书》诸志(后文以“《汉志》”统称诸志,论及具体某志时则详举篇名)两个层次。邓国光先生尝深入分析《通典》九典与《洪范》八政之间的对应关系,并扼要点出唐《汉书》学对《通典》撰作的影响<sup>④</sup>。笔者希望在邓说的基础上进一步指出,《通典》在构建“理道”观过程中所援据的经典文献多本《汉志》,如“《易》称聚人曰财;《洪范》八政,一曰食,二曰货”之语,一本《汉书·食货志》首章:

《洪范》八政,一曰食,二曰货。食谓农殖嘉谷可食之物,货谓布帛可衣,及金刀龟贝,所以分财布利通有无者也。二者,生民之本,兴自神农之世……故《易》称“天地之大德曰生,圣人之大宝曰位;何以守位曰仁,何以聚人曰财。”<sup>⑤</sup>

更重要的是,《汉书·食货志》《刑法志》所勾勒的“先王制土处民富而教之”“先王为国立武足兵”古制图景,构成了《通典》“理道”观最重要的渊源。《通典》不仅将《汉志》先王古制图景整体纳入,以为本书诸典古制的发端,更一一还原其典据,附入汉儒郑玄的经注。今试以《汉志》先王古制图景为纲,以《通典》对应内容相参证,以呈现“《汉志》→郑学→《通典》”的“理道”源流脉络。

《汉书·食货志》云:

圣王域民,筑城郭以居之,制庐井以均之,开市肆以通之,设庠序以教之。士农工商,四民有业:学以居位曰士,辟土殖谷曰农,作巧成器曰工,通财鬻货曰商。圣王量能授事,四民陈力受职,故朝亡废官,邑亡教民,地亡旷土。<sup>⑥</sup>

此可谓“先王制土处民富而教之”古制图景的纲领,其论述理路与《周礼》首句大体相应:“圣王域民,筑城郭以居之,制庐井以均之,开市肆以通之”,即《周礼》“惟王建国,辨方正位,体国经野”之意;“圣王量能授事,四民陈力受职”,即《周礼》“设官分职,以为民极”之意。因此,郑玄以《周礼》为纲构建三礼学系统,足以承接《汉志》的基本精神。

《汉志》古制图景分两个层次详细展开:其一,井田军赋;其二,乡党庠序。《汉书·食货志》云:“理民之道,地著为本。故必建步立晦,正其经界。”盖《汉志》古制图景乃汉唐“理道”观之滥觞,“理民之道”是开宗明义之语。“理民之道”以井田经界为基始,此说本于《孟子》。《通典·食货典·田制篇》引述《孟子》之说:“夫仁政必自经界始。经界不正,井地不均,谷禄不平,是故暴君污吏必慢其经界。经界既正,分田制禄可坐而定也。”<sup>⑦</sup>意在还原《汉志》之典据。经界之制的展开,有井田、军赋两面。井田一面详见《汉书·食

①⑦ 杜佑:《通典》卷1,北京:中华书局,1988年,第1,6页。

② 陈振孙:《直斋书录解题》卷10,上海:上海古籍出版社,2015年,第306页。

③ 杜佑:《通典》卷12,第295—296页。

④ 邓国光:《经学义理》第十三章《杜佑〈通典〉的经学本质》,上海:上海古籍出版社,2011年,第425—443页。

⑤⑥ 班固:《汉书》卷24,北京:中华书局,1962年,第1117,1117—1118页。

货志》“六尺为步……力役生产可得而平也”一节<sup>①</sup>，军赋一面详见《汉书·刑法志》“地方一里为井……此先王为国立武足兵之大略也”一节<sup>②</sup>，《通典·食货典·田制篇》推原此两节的典据，指出其史源为《司马法》与《周礼·小司徒》。校读可知，《汉书·食货志》截取《司马法》井田论述的部分文献，另一部分则析入《刑法志》。《食货志》“六尺为步，步百为晦，晦百为夫，夫三为屋，屋三为井”一语本《司马法》，其后补入“井方一里，是为九夫”一语，以衔接《周礼·小司徒》“九夫为井”之说。《刑法志》关于井、通、成、终、同、封、畿与井、邑、丘、甸、县、都的综合论述，亦本《司马法》与《周礼·小司徒》。按《汉书·艺文志》，《司马法》不入《兵书略》，而入《六艺略》礼类，次于《周官》之后<sup>③</sup>，可见《艺文志》视此两种文献性质相近，《食货志》《刑法志》糅合二者，亦与《艺文志》的文献定位相应。《通典》则还原《司马法》与《周礼·小司徒》的原文语脉，《小司徒》文后附有详注，悉本郑注，唯原注所引《孟子》《小司徒》原文，则析出以为《通典》正文。冯茜尝分析《小司徒》郑注，指出：“《司马法》的记载与《小司徒》差别甚大，则郑玄为何在注末引《司马法》就需要解释。”<sup>④</sup>笔者以为，糅合《司马法》与《小司徒》之举，《汉志》已道夫先路，郑玄深受《汉志》影响<sup>⑤</sup>，其援《司马法》以释《小司徒》，毋宁说是非常自然的。杜佑显然对郑注熔铸《司马法》《小司徒》的手法深有会心，故具录其辨析文字<sup>⑥</sup>。

井田军赋为物质制度，乡党庠序则为文化制度。《汉书·食货志》“在壑曰庐……至乡而为卿也”一章<sup>⑦</sup>，与《通典·食货典·乡党篇》“周制：大司徒令五家为比……教之稼穡”一章<sup>⑧</sup>，内容相应，皆论乡遂之制，校读可知《汉志》杂糅《周礼·大司徒》与《遂人》二职之记载以成此章，《通典》则分别述之。立足乡党而有庠序之制，《汉书·食货志》云：“于〔是〕里有序而乡有庠，序以明教，庠则行礼而视化焉。”<sup>⑨</sup>《通典·食货典·乡党篇》沿用其文，而加注云：

《管子》曰：“欲理其国者必先知其人，欲知其人者必知其地。”自昭穆之后，王室中衰，井田废坏，不足以纪人之众寡。宣王是以料人于太原，由兹道失之。<sup>⑩</sup>

此非《汉书》颜注，盖出杜氏之手。注中所引《管子》文，明白透露出“理道”观的立场。盖“理”为《管子》的核心概念<sup>⑪</sup>，《管子》实为《通典》“理道”观的“古典”之一，杜佑又撰有《管氏指略》二卷<sup>⑫</sup>。《汉志》述庠序古制，其中论取士一节，本《礼记·王制》<sup>⑬</sup>，掇其大意，构建为小学、大学之节次<sup>⑭</sup>。《通典》中与《汉志》相应的内容见于《选举典》，在详引《王制》前，先引述《周官·大司徒职》：“以乡三物教万民，而宾兴之：一曰六德，二曰六行，三曰六艺。”后加小注：“并具《学篇》中。”<sup>⑮</sup>所云“《学篇》”者，乃指《礼典·吉礼·大学篇》，可见《通典》所述教化系统也有“大学”一目，与《汉志》主旨相通。

通过以上的比较、分析，我们可以从具体文献的细节处看到“《汉志》→郑学→《通典》”古制图景的源流脉络。《通典》“理道”观的“古典”，于是可得说明。

①⑦⑨⑭ 班固：《汉书》卷24，第1119，1121，1121，1122页。

② 班固：《汉书》卷23，第1081—1082页。

③ 班固：《汉书》卷30，第1709页。

④ 冯茜：《唐宋之际礼学思想的转型》，第35页。

⑤ 《汉志》古制图景有“民受田”一节（班固：《汉书》卷24，第1119页），为《周礼·载师》郑注所引：“《食货志》云：‘农民户一人已受田，其家众男为余夫，亦以口受田如比。士工商家受田，五口乃当农夫一人。’”（郑玄：《周礼注》卷4，第140—141页）此乃郑注受《汉志》影响之明证。

⑥ 杜佑：《通典》卷1，第4—5页。

⑧⑩ 杜佑：《通典》卷3，第54—55，55页。

⑪ 荆雨：《〈管子〉以“理”为核心的政治秩序建构途径及思想特征》，《哲学研究》2024年第6期。

⑫ 欧阳修、宋祁：《新唐书》卷59《艺文志》，第1532页。

⑬ 郑玄：《礼记注》卷4，北京：商务印书馆，2023年，第224—225页。

⑮ 杜佑：《通典》卷13，第309页。

就其近者而论,唐代的政治文化与杜佑所面对的时代问题,则为《通典》“理道”观的“今典”。《贞观政要·礼乐》载唐太宗语:“礼乐之作,是圣人缘物设教,以为搏节;治政善恶,岂此之由?”<sup>①</sup>太宗以政为政,教为教,判划颇分明,虽其说鲁直,但也透露了唐代政治的基本逻辑,杜佑娴于政务,自然深知此理。可与《贞观政要》相参证的是《文中子中说》。此书后附有《录唐太宗与房魏论礼乐事》一篇,载魏征回忆唐初故事,言唐太宗颇属意于《周礼》,云:“朕昨夜读《周礼》,真圣作也。首篇云:‘惟王建国,辨方正位,体国经野,设官分职,以为民极。’诚哉深乎!”“不井田,不封建,不肉刑,而欲行周公之道,不可得也。”“礼坏乐崩,朕甚悯之。”<sup>②</sup>此云太宗汲汲于礼乐,与《贞观政要》所见意态有别,未必实录<sup>③</sup>。但此篇仍可反映唐初政教观念的基本方向,如以《周礼》为据,先政后教,显为汉型礼学的特质,经北朝一脉传承至于隋唐之际<sup>④</sup>。文末言房、魏慨叹文中子礼乐论不传,如就今本《文中子中说》观之,其基本倾向亦属先政后教一型。如《文中子中说·魏相篇》云“子居家不暂舍《周礼》”<sup>⑤</sup>,《立命篇》云:

贾琼问:“富而教之,何谓也?”子曰:“仁生于歉,义生于丰,故富而教之斯易也。古者圣王在上,田里相距,鸡犬相闻,人至老死不相往来,盖自足也。是以至治之代,五典潜,五礼措,五服不章,人知饮食,不知盖藏;人知群居,不知爱敬;上如标枝,下如野鹿。何哉?盖上下无为,下自足故也。”<sup>⑥</sup>

均可见“理道”论的色彩。值得注意的是,《立命篇》所描述“富而后教”之“教”,颇具道家意味。又《天地篇》载文中子谓程元曰:“汝与董常何如?”程元曰:“不敢企常。常也遗道德,元也志仁义。”<sup>⑦</sup>在这番对话中,“遗道德”的境界显在“志仁义”之上。《立命篇》又载贾琼问:“淳漓朴散,其可归乎?”文中子答云:“……其曰太古不可复,是未知先王之有化也。《诗》、《书》、《礼》、《乐》,复何为哉?”<sup>⑧</sup>由是观之,文中子所云《诗》《书》《礼》《乐》之教,乃以道家之“淳”“朴”为归宿。如此,则立教层面已非纯然儒家的精神了<sup>⑨</sup>。与此遥相呼应的是,《通典·边防》序先言天地“生物”、圣贤“法教”,继云:

昔贤有言曰:“失道而后德,失德而后仁,失仁而后义,失义而后礼。”诚谓削厚为薄,散醇为醜。

又曰:“古者人至老死不相往来,不交不争,自求自足。”盖嫉时浇巧,美往昔敦淳,务以激励勉其慕向也。<sup>⑩</sup>此引道家之说,亦有类于《文中子中说》。欧阳修所言为政“以簿书、狱讼、兵食为急”,“而礼乐为虚名”,其最直接的批评对象,盖为隋唐时期先求富足而复归淳朴的政治文化。

进而言之,杜佑当身的现实感受,亦为影响《通典》政教结构的重要因素,《通典》序云:“所纂《通典》,实采群言,征诸人事,将施有政。”<sup>⑪</sup>《职官典》篇末云:“佑建中中忝居户部,专掌邦赋。属河朔用师,经费或阙,百姓颇困,加赋攸难。欲期集事,实在省用。”<sup>⑫</sup>故《通典》对于经济民生问题之理解最为深切。《食货典》篇末论曰:“昔我国家之全盛也,约计岁之恒赋,钱谷布帛五千万,经费之外,常积羨余。遇百姓不足,而每有蠲恤。自天宝之始,边境多功,宠锡既崇,给用殊广,出纳之职,支计屡空。于是言利之臣继进而道行矣。割剥为务,岐路多端。每岁所入,增数百万。既而陇右有青海之师,范阳有天门之役,朔方布思之背叛,剑南罗凤之凭陵,或全军不返,或连城而陷。先之以师旅,因之以荐饥,凶逆承隙构兵,两京

① 吴兢:《贞观政要》卷7《礼乐》,上海:上海古籍出版社,1978年,第233页。此条材料承友人孙羽津兄提示。

②⑤⑥⑦⑧ 王通著,阮逸注,秦跃宇点校:《文中子中说》,南京:凤凰出版社,2017年,第104—105,78,89,17,89页。

③ 钱穆先生认为此文“自系福畴或王勃辈所文饰,然太宗欲行封建,而长孙无忌诸臣谢不敢当,明载于唐史,无可疑者”。见钱穆:《读王通〈中说〉》,《中国学术思想史论丛(四)》,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第12—13页。

④ 钱穆先生《读王通〈中说〉》尝举《颜氏家训》与《中说》作比较,以见南北学术之差异。见《中国学术思想史论丛(四)》,第8—13页。

⑨ 钱穆先生以为:“(王)通之儒业,乃承两汉之风,通经致用,以关心于政道治术者为主。至如心性修养日常人生取与释老争短长者,在通书中,殆少厝意。”(钱穆:《读王通〈中说〉》,《中国学术思想史论丛(四)》,第11页)此说尚待斟酌。

⑩ 杜佑:《通典》卷185,第4969—4970页。此条材料承友生吕薇君检示。

⑪ 杜佑:《通典》卷1,第1页。

⑫ 杜佑:《通典》卷40,第1107页。

无藩篱之固，盖是人事，岂唯天时。”<sup>①</sup>平情而论，天宝以后，唐人以“兵食为急”，固有其形格势禁、不得不然的现实背景。

在教化的一面，杜佑秉持“文质相矫”之论：

夫文质相矫，有如循环，教化所由，兴衰是系。自魏三主俱好属文，晋、宋、齐、梁风流弥扇，体非典雅，词尚绮丽，浇讹之弊，极于有隋。且三代以来，宪章可举，唯称汉室；继汉之盛，莫若我唐。惜乎当创业之初，承文弊之极，可谓遇其时矣，群公不议救弊以质，而乃因习尚文，风教未淳，虑由于此。<sup>②</sup>“尚文”表现为“有司尊贤之道，先于文华；辩论之方，择于书判”。因此感慨：“文词取士，是审才之末者；书判，又文词之末也。”<sup>③</sup>杜佑以南朝及隋为文敝之极，而今制仍因袭尚文，故“风教未淳”。此一忧患意识，乃与西汉儒者之反思周文衰弊，东汉儒者之反思新莽虚文，可谓脉络相通；同时，也与前述《中说·立命篇》的淳朴论相契合。本于这种现实忧患感，杜佑更希望追求一种文质平衡的政教状态：“周建六官，各有徒属，虽尚文去质，吏众事繁，然而条流不紊，职非重设。”<sup>④</sup>正因如此，对于“后周依古周建六官”，杜佑持同情之论。相应地，对于开元年间模拟周制而作的《大唐开元礼》，杜佑感叹而推重之：“酌乎文质，悬诸日月，可谓盛矣。”<sup>⑤</sup>在杜佑看来，汉与唐皆承“文弊之极”，经过长期的制度探索，方达到足以比拟三代的“宪章可举”的程度，礼乐必须建立在这一“宪章”的基础上，方能“酌乎文质”。

汉儒根据《周礼》《司马法》而阐发的“制土处民富而教之”理念，在杜佑《通典》的“理道”观述中，得到最充分的呈现。在这个意义上，我们可以视杜佑“理道”观为汉型礼学的“终条理者”。

### 三、韩愈“教道”观：宋型礼学的“始条理者”

在杜佑本于“理道”观念而写定、进呈《通典》之际，儒林对于“道”的理解，正酝酿着新的趋势。首开风气的人物，是比杜佑稍晚的韩愈。《新唐书·韩愈列传》论云：

唐兴，承五代剖分，王政不纲，文弊质穷，蛙俚混并。天下已定，治荒剔蠹，讨究儒术，以兴典宪，熏醖涵浸，殆百余年，其后文章稍稍可述。至贞元、元和间，愈遂以六经之文为诸儒倡，障堤末流，反刳以朴，划伪以真。然愈之才，自视司马迁、杨雄，至班固以下不论也。当其所得，粹然一出于正，刊落陈言，横骖别驱，汪洋大肆，要之无抵牾圣人者。其道盖自比孟轲，以荀况、杨雄为未淳，宁不信然？至进谏陈谋，排难恤孤，矫拂偷末，皇皇于仁义，可谓笃道君子矣。自晋汔隋，老佛显行，圣道不断如带。诸儒倚天下正议，助为怪神。愈独喟然引圣，争四海之惑，虽蒙讪笑，踰而复奋，始若未之信，卒大显于时。昔孟轲拒杨、墨，去孔子才二百年。愈排二家，乃去千余岁，披衰反正，功与齐而力倍之，所以过况、雄为不少矣。自愈没，其言大行，学者仰之如泰山、北斗云。<sup>⑥</sup>

“五代剖分，王政不纲，文弊质穷”，正是杜佑“理道”观所面对的时代问题；及“至贞元、元和间”，韩愈“以六经之文为诸儒倡”，“独喟然引圣”，“自比孟轲”，“皇皇于仁义”，其意态却与杜佑颇有不同。苏轼《潮州韩文公庙碑》最能点出韩愈独特的精神风貌：“匹夫而为百世师，一言而为天下法……自东汉以来，道丧文弊，异端并起，历唐贞观、开元之盛，辅以房、杜、姚、宋而不能救。独韩文公起布衣，谈笑而麾之，天下靡然从公，复归于正，盖三百年于此矣。文起八代之衰而道济天下之溺，忠犯人主之怒而勇夺三军之帅，

① 杜佑：《通典》卷12，第294页。

②③ 杜佑：《通典》卷18，第454、456页。

④ 杜佑：《通典》卷40，第1107页。

⑤ 杜佑：《通典》卷41，第1122页。

⑥ 马通伯校注：《韩昌黎文集校注》，上海：古典文学出版社，1957年，第444—445页。

此岂非参天地、关盛衰、浩然而独存者乎!”<sup>①</sup>房玄龄、杜如晦、姚崇、宋璟作为初、盛唐时期的四位贤相,其身份与杜佑一致,正是“理道”观的现实典型。但面对“东汉以来,道丧文弊,异端并起”的问题,东坡以为四相均“不能救”,而有待韩愈。愈“起布衣”,“匹夫而为百世师”,其身份显然有别于房、杜,其思想亦呈现出新的特质。在《上兵部李侍郎书》一文中,韩愈一方面立足于“理道”视角,推挹自江西观察史入为兵部尚书的李巽云:“今者入守内职,为朝廷大臣,当天子新即位,汲汲于理化之日,出言举事,宜必施設。”另一方面则自述:

性本好文学,因困厄悲愁无所告语,遂得究穷于经传史记百家之说,沈潜乎训义,反复乎句读,磨磨乎事业,而奋发乎文章。凡自唐虞已来,编简所存……奇辞奥旨,靡不通达……谨献旧文一卷,扶树教道,有所明白。<sup>②</sup>

此处“教道”二字,乃是韩愈生平文章、行谊的大关节所在,而承载此“教道”的“旧文一束”,前人推测应指《原道》等“五原”组文<sup>③</sup>。今试以《原道》一篇为纲,辨析其辞章脉络,寻绎其义理指向,以推明韩愈“教道”观的基本纲维。

初读《原道》一篇,时见“君”“臣”“帝”“王”等词,似乎处处透露出“理道”的视角;又文中“古之时”“相生养之道”一章,描述太古生民转聚之迹,由衣食宫室等物质基础谈起,然后转入精神层次的礼乐教化,最后以兵刑为殿<sup>④</sup>,其论述理路亦似不出《通典》“理道”观的范围。披阅韩集,我们也不时可见一种“理道”式的关切。如《杂说》其二云:“善医者,不视人之瘠肥,察其脉之病否而已矣;善计天下者,不视天下之安危,察其纪纲之理乱而已矣。天下者,人也;安危者,肥瘠也;纪纲者,脉也。脉不病,虽瘠不害;脉病而肥者,死矣。通于此说者,其知所以为天下乎!”<sup>⑤</sup>《本政》云:“其有作者,知教化之所繇废,抑诡怪而畅皇极,伏文貌而尚忠质,茫乎天运,窅尔神化,道之行也,其庶已乎!”<sup>⑥</sup>《圯者王承福传》云:“君者,理我所以生者也;而百官者,承君之化者也。”<sup>⑦</sup>此皆着眼于“皇极”“天下”的“理道”视角。前文已指出,杜佑《通典》“理道”观的远源之一为《管子》,其书颇引《管子》之说。《管子》言治,尤重社会经济,“理道”观之以“兵食为先”,实本之。对此,韩愈并未轻加否定,故《进士策问》之五云:“所贵乎道者,不以其便于人而得于己乎?当周之衰,管夷吾以其君霸,九合诸侯,一匡天下,戎狄以微,京师以尊……秦用商君之法,人以富,国以强……而后代之称道者,咸羞言管、商氏,何哉?”<sup>⑧</sup>然而,韩愈之所谓“道”,又非管、商之说所能范围,按《进士策问》之十云:

人之仰而生者在谷帛,谷帛丰,无饥寒之患,然后可以行之于仁义之途,措之于安平之地,此愚智所同识也。今天下谷愈多而帛愈贱人愈困者,何也?耕者不多而谷有余,蚕者不多而帛有余。有余宜足,而反不足,此其故又何也?将以救之,其说如何?<sup>⑨</sup>

依照管子“仓廩实知礼节,衣食足知荣辱”的说法,“谷帛既丰”自然“可以行之于仁义”,但韩愈指出“今天下谷愈多而帛愈贱人愈困”的现实。在他看来,这一现实困境并非缘起于物质上“谷帛”之匮乏,病在精神上“仁义”之充塞,按《进士策问》之十三云:

食粟,衣帛,服行仁义以俟死者,二帝三王之所守,圣人未之有改焉者也。今之说者,有神仙不死之道,不食粟,不衣帛,薄仁义以为不足为,是诚何道邪?<sup>⑩</sup>

此文明确点出老氏对于古圣之道的破坏。然而,如前文所引《中说》之《天地篇》与《立命篇》可见,在“理

①②④⑤⑥⑦⑧⑨⑩ 马通伯校注:《韩昌黎文集校注》,第446—447,83—84,8—9,19,28,30,60,61,62页。

③ 清方成珪《昌黎先生诗文年谱》在“无年可考”部分的《原道》篇下,引宋方崧卿《韩集举正》之说:“此卷多不得其年月。程伊川曰《原性》等文多少时作。按公上李巽书曰‘谨献旧文一卷,扶树教道,有所明白’。或曰此语当指《原道》等文也。”(吕大防等撰,徐敏霞校辑:《韩愈年谱》,北京:中华书局,1991年,第177—178页)马通伯《韩昌黎文集校注》于《原性》题下注云:“此五原篇目既同,当是一时之作。《与兵部李侍郎书》所谓‘旧文一卷,扶树教道,有所明白’者,疑即此诸篇也。”(马通伯校注:《韩昌黎文集校注》,第11页)

道”论范式之下，“富而后教”的重心在“富”，“教”之一面不妨让位与佛老，而这正是韩愈所深忧之处，故《原道》云：“周道衰，孔子没，火于秦，黄老于汉，佛于晋、魏、梁、隋之间。”<sup>①</sup>精神层面教化内涵的变异，反过来影响社会结构与经济生产：“奈之何民不穷且盗也？”<sup>②</sup>故《原道》一篇，旨在辟佛老，立教道。

立教道、辟佛老两点，构成了《原道》一篇立论、驳论的正反文脉<sup>③</sup>，经纬交错，不易寻绎。近儒唐文治先生有演讲录《韩退之〈原道〉研究法》一篇<sup>④</sup>，上承桐城遗绪而自出手眼<sup>⑤</sup>，据《论语·八佾》“子语鲁大师乐”章，以“始作翕如”“从之纯如”“皦如”“绎如以成”四法把握全篇结构，颇能度人金针。《原道》开篇云：

博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之焉之谓道，足乎己无待于外之谓德。仁与义为定名，道与德为虚位……凡吾所谓道德云者，合仁与义言之也，天下之公言也。老子之所谓道德云者，去仁与义言之也，一人之私言也。

唐氏以此为首章，这一分章方式异于姚鼐、曾国藩，与吴闿生同。吴闿生以为此章乃“从辨老子之道德论发起”<sup>⑥</sup>，是以《原道》开篇纯属驳论性质。此说自有坚强理据，《原道》首句界定仁、义、道、德，盖针对《道德经》“失道而后德，失德而后仁，失仁而后义”而发。不过，与吴说所强调的驳论义有别，唐文治以为此章旨在“正仁义道德之名”<sup>⑦</sup>，凸显其正面立论之义。如果从立论的角度正面推寻《原道》首句的义理之所本、句法之所近者，无疑是《中庸》首句：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”<sup>⑧</sup>从《中庸》首句的“性—道—教”结构观照《原道》全篇，其立论之脉络乃得浮现：“博爱之谓仁，行而宜之之谓义”，说本《论》《孟》，古今注家早已点出；又按韩愈《原性》云“其所以为性者五，曰仁，曰礼，曰信，曰义，曰智”，可以辅证“博爱”二句对应着“天命之谓性”一层。“由是而之焉之谓道”，对应于“率性之谓道”一层，“道”之内涵乃由“性”所决定，故《原道》云：“道与德为虚位。”由是顺观后文，全篇最关键的论述，则落在一个“教”字上：“古之教者处其一，今之教者处其三。”“有圣人者立，然后教之以相生相养之道。”“夫所谓先王之教者，何也？”“其为道易明，而其为教易行也。”此盖对应于“修道之谓教”一层。由此可见，《中庸》“性—道—教”的结构贯穿《原道》全文，韩愈所推原之“道”，即所谓“教道”。

在首章“正仁义道德之名”以后，《原道》转入“周道衰，孔子没”的历史叙事<sup>⑨</sup>，针对此一历史沦落过程，韩愈兼佛、老而辟之，这是驳论的脉络<sup>⑩</sup>。而在立论之一面，贯穿全文的“教道”脉络，则须落在立教者身上。正因如此，《原道》郑重提出“四民”结构的论说视角：

古之为民者四，今之为民者六；古之教者处其一，今之教者处其三。农之家一，而食粟之家六；

①② 马通伯校注：《韩昌黎文集校注》，第8，8页。

③ 凡批评某一思想学说，盖有两途，或自反面驳论，或自正面立论。若对手疲弱，径作驳论即可；若对手强劲，则非立论不足以应对。如柏拉图《理想国》讨论“正义”问题，在第一卷中，克法洛斯与忒拉绪马霍斯提出的两种“正义”定义，根柢较浅，苏格拉底往复质正，对手旋即折服；然而，自第二卷始，格劳孔兄弟进一步深化忒氏之说，因其所叩问的层次如此深刻，以至于苏格拉底不得不作正面的立论，全面阐述“创世→建邦→育人”的完整图景，此番大扣大鸣，整整用去《理想国》后九卷的笔墨。笔者以为，《原道》不啻一篇微型的《理想国》。

④ 唐文治著，虞万里导读，张靖伟整理：《唐文治国学演讲录》，上海：上海交通大学出版社，2017年，第87—89页。

⑤ 唐氏《韩退之〈原道〉研究法》辨析《原道》章旨，如“正仁义道德之名”“圣人作为皆切于民生日用之不容已”“圣人因时立法，不能效太古之无事”“不宜离事而求心”诸目，一本曾国藩《经史百家杂钞》，但分章有微妙的差异。

⑥ 高步瀛：《唐宋文举要》甲编卷2，武汉：崇文书局，2019年，第151页。

⑦ 唐文治分章虽与曾《钞》有异，但对于首章章旨的归纳，则采用了曾氏之说。

⑧ 唐文治以此句为“叠句法”：“贾生《过秦论》多用对句法，故其气磅礴。本篇用对句法外，更多用叠句法。如首段‘博爱之谓仁’四句，叠句法也。‘仁与义为定名’，对句法也。”

⑨ 唐文治称为“从之纯如法”。

⑩ 唐氏以“皦如法”称之：“此篇自‘老者曰’以下是兼辟老、佛，‘今其言曰圣人不死’一段是专辟老，‘今其言曰必弃尔君臣’一段是专辟佛，‘今其言曰曷不为太古’一段是专辟老，‘今也欲治其心’一段是专辟佛，长枪大戟中兼有细针密缕，所谓皦如法。皦者，明也。”

工之家一,而用器之家六;贾之家一,而资焉之家六;奈之何民不穷且盗也!<sup>①</sup>

显然,所谓“古之为民者四”,其“教者处其一”,即指“士”而言。这一节的意义,除辟佛老之外,更重要的是重建一种作为立教者的“士”之自觉。顺此视角,我们细绎《原道》所述古时“生养”图景,不难辨识其间承荷“教道”的“士”:

古之时,人之害多矣,有圣人者立,然后教之以相生养之道:为之君,为之师,驱其虫蛇禽兽而处之中土;寒然后为之衣,饥然后为之食,木处而颠,土处而病也,然后为之宫室;为之工,以瞻其器用;为之贾,以通其有无;为之医药,以济其夭死;为之葬埋祭祀,以长其恩爱;为之礼,以次其先后;为之乐,以宣其壹郁;为之政,以率其怠倦;为之刑,以锄其强梗;相欺也,为之符玺、斗斛、权衡以信之;相夺也,为之城郭、甲兵以守之。<sup>②</sup>

相对于“农”之“为之衣”,“为之食”;“工”之“为之宫室”,“瞻其器用”;“商”之“通其有无”;“士”的意义在于教化:“有圣人者立,然后教之以相生养之道……”由是观之,不论是“君”抑或是“师”,皆属“士”之流品。其下文云:

君者,出令者也;臣者,行君之令而致之民者也;民者,出粟米麻丝,作器皿,通货财,以事其上者也。<sup>③</sup>

此段承古时“生养”图景而来,论“君一臣一民”之职分,初读若“理道”意味甚重。但若以“四民”结构衡之,“民者,出粟米麻丝,作器皿,通货财,以事其上者”,“出粟米麻丝”者为农,“作器皿”者为工,“通货财”者为商,如此仅具“三民”,作为“四民”之首的“士”安在?就上下文脉而言,“士”所对应的只能是此“民”之上的“君”与“臣”<sup>④</sup>。正因如此,《原道》文末所陈的道统谱系,虽有君、臣位分之别,但道德精神之责任却是一脉相承的:

曰:斯道也,何道也?曰:斯吾所谓道也,非向所谓老与佛之道也。尧以是传之舜,舜以是传之禹,禹以是传之汤,汤以是传之文武周公,文武周公传之孔子,孔子传之孟轲,轲之死,不得其传焉。荀与扬也,择焉而不精,语焉而不详。由周公而上,上而为君,故其事行;由周公而下,下而为臣,故其说长。<sup>⑤</sup>

不论是“由周公而上,上而为君”,或“由周公而下,下而为臣”,所传之道并无二致(亦无文质相嬗之别);至于“传道”的主体,则非具有高度精神性、独立性、教化性的“士”莫属<sup>⑥</sup>。

作为传道者、立教者的“士”,其身份本质为“师”。韩愈少孤寒,发奋读书,“尽能通六经百家学,擢进士第”,四度担任国学学官,其自觉自任的身份正是“师”。“师”的流品与制度,在国史上源远流长,但在韩愈看来:“由汉氏已来,师道日微,然犹时有授经传业者,及于今则无闻矣。”<sup>⑦</sup>这一斩截的历史判断与韩愈对于“师道”内涵的特定理解直接相关。《师说》论“师道”兴废,以“士大夫之族”与“巫医乐师百工之人”相对举,这显然是基于“四民”结构所作的分判<sup>⑧</sup>。在韩愈看来,“士大夫之族”之所以耻于相师者,乃因“官”

① 曾国藩以此段为“周道衰”之历史批判的收束:“以上言举世习闻佛道之说而莫知其非。”(曾国藩:《经史百家杂钞》卷2,北京:中华书局,2013年,第53页)而唐文治则意识到这是一个新的论述起点:“本篇第一段辟老佛下忽插入‘古之为民者四’云云……穿插法也。”

②③⑤⑧ 马通伯校注:《韩昌黎文集校注》,第8—9,9,10,24—25页。

④ 有关“君者,出令者也”一段材料的分析,实承友生王栋民君叩问往复而来。进而言之,这种“君”“臣”皆应以精神性、教化性之“士”为理想的思想,盖为宋代士大夫与天子“共理天下”之意识的基础。朱子晚年修撰《仪礼经传通解》,构建双重立教系统,其一为君而设,其一为臣民而设,正是对昌黎此义的拓展与落实。

⑥ 朱刚敏锐地注意到唐人观念中“尧舜之道”与“周孔礼教”的断裂,由此察知韩愈道统论超越文质、综合教道的意义。(《文以载道:唐宋四大家的道论与文学》,桂林:广西师范大学出版社,2025年,第14—68页)刘宁则指出:“天宝以后的文学复古论,理论上有一个显著变化,就是将提倡教化从王政大端、王者之责,更多地转向士君子之责任与使命。”(《同道中国——韩愈古文的思想世界》,北京:生活·读书·新知三联书店,2023年,第410页)友生王栋民君注意到,《原道》中的传道立教之“士”,与《汉书·食货志》所界定的“学以居位曰士”显有不同,前者属于“教道”脉络的发端者,后者则属于“理道”脉络之下部分责任的承担者。

⑦ 马通伯校注:《韩昌黎文集校注》,《进士策问》之十二,第62页。

“位”尊卑所造成的心理疑碍：“位卑则足羞，官盛则近谀。”这一心理上的疑碍，不能不说是“理道”传统的内在紧张，盖“理道”发端于君，承化于臣，朝廷的“设官分职”正是“理道”施行的基础。然而，当韩愈以“传道受业解惑”重新诠释“师”的意义，强调“道之所存，师之所存”，遂使“师”超越了朝廷“官”“位”，而推阐出一种精神性、教化性、独立性的“士”之自觉。曾国藩释《师说》“师者，所以传道受业解惑也”云：“传道，谓修己治人之道；受业，谓古文六艺之业。”<sup>①</sup>此注切中肯綮。“修己治人之道”，即指《原道》所引“大学之道”：

传曰：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意。”然则古之所谓正心而诚意者，将以有为也。<sup>②</sup>

陈寅恪先生特重此节引述《大学》以融会“抽象之心性与具体之政治社会组织”的意义<sup>③</sup>。基于《大学》的框架，《原道》进一步全面阐述“先王之教”的图景：

夫所谓先王之教者，何也？博爱之谓仁，行而宜之之谓义，由是而之之谓道，足乎己、无待于外之谓德。其文：《诗》《书》《易》《春秋》；其法：礼、乐、刑、政；其民：士、农、工、贾；其位：君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇；其服：麻丝；其居：宫室；其食：粟米、蔬果、鱼肉。其为道易明，而其为教易行也。是故以之为己，则顺而祥；以之为人，则爱而公；以之为心，则和而平；以之为天下国家，无所处而不当。是故生则得其情，死则尽其常，郊焉而天神假，庙焉而人鬼飨。<sup>④</sup>

此一图景中罗列的衣食宫室、礼乐政刑，与前述“生养之道”似无大异，而“教道”之义更为显朗：由“为己”而“为人”，由“为心”而“为天下国家”，由个体内在的“仁义”而逐步推展及于社会流品、伦理位分、经济生活等等外缘的制度<sup>⑤</sup>，这无疑是以《大学》为骨架的“教道”脉络。同时，此一图景所述法、民、位、服、居诸细节，颇据“古文六艺之业”。《原道》云“其文：《诗》《书》《易》《春秋》”，又《进学解》云“周《诰》殷《盘》，佶屈聱牙；《春秋》谨严，《左氏》浮夸；《易》奇而法，《诗》正而葩”<sup>⑥</sup>，所列诸经，似独遗《礼》；然昌黎有《读仪礼》之作，自云“掇其大要，奇辞奥旨着于篇”，因以想象文王周公之时“进退揖让于其间”之盛<sup>⑦</sup>，可见其研读的方法与功夫。针对佛老之学“欲治其心而外天下国家，灭其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事”之流弊<sup>⑧</sup>，韩愈提出对治之方，特别强调“君臣、父子、师友、宾主、昆弟、夫妇”等伦理位分，而这正是礼教的核心内容。其中“宾主”一目，并不见于先秦两汉文献所见“五伦”“三纲”“六纪”等人伦类别之中<sup>⑨</sup>，却正是《仪礼》一经中最基本的对待关系，若非韩愈精读《仪礼》，恐怕无由留意及此<sup>⑩</sup>。

①②④⑥⑦⑧ 马通伯校注：《韩昌黎文集校注》，第24，9—10，10，26，22，10页。

③ 陈寅恪：《论韩愈》，《金明馆丛稿初编》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年，第322页。

⑤ 稍加比勘不难发现，欧阳修所述“三代而上治出于一”之图景，大旨盖本《原道》此章。苏轼《六一居士集叙》云：“宋兴七十余年，民不知兵，富而教之，至天圣、景祐极矣，而斯文终有愧于古，士亦因陋守旧，论卑气弱。自欧阳子出，天下争自濯磨，以通经学古为高，以教时行道为贤，以犯颜纳说为忠。长育成就，至嘉祐末，号称多士，欧阳子之功为多。”（王水照、朱刚：《苏轼诗词文选评》，上海：上海古籍出版社，2019年，第9页）东坡所言宋初政治“富而教之”的局面，正是汉唐“理道”的延续；而欧阳修所倡导的“通经学古”“教时行道”之风，则承韩愈“教道”观而来。

⑥ 《孟子·滕文公上》云：“人之有道也，饱食、暖衣，逸居而无教，则近于禽兽。圣人有忧之，使契为司徒，教以人伦，父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”这是对于五伦最经典的论述。《孟子》有一处将“宾主”与“父子”“君臣”并举：“仁之于父子也，义之于君臣也，礼之于宾主也，知之于贤者也，圣人之于天道也，命也，有性焉，君子不谓命也。”（《尽心下》）则是因为牵涉到“礼”的特殊语境。

⑩ 刘宁分析《原道》“先王之教”一节云：“韩愈《原道》所阐述的道统，反映了他对中国精神传统的认识，包含着复杂的国家政教建设之用心。道统不是单纯的儒家义理，而是以仁义为核心，涵盖了个人与社会生活方方面面的一整套礼乐制度安排”；“这一体系不能简单等同于孟子的仁政理想，也不能被《仪礼》《礼记》所记载的士人礼仪传统所完全涵盖。从其关注天下国家制度施设的角度看，它接近《周礼》所呈现的王政制度理想”；“同时，韩愈又立足《大学》正心诚意、修齐治平的理想，将王政教化和士人的正心诚意联系起来”。（《同道中国——韩愈古文的思想世界》，第425—426页）刘氏特别注意追溯韩文的经学根据，此一方向感至为重要；不过，细绎《原道》“先王之教”图景诸要素，其根源实在《仪礼》。宋代礼学的基本框架，正是由《仪礼》与《大学》奠基；至于《周礼》以及《周礼》影响下的《唐六典》，则属“理道”观的典范。

正因韩愈“教道”观之底蕴是如此一种本诸六经、反求诸己、独立不倚、超越官爵的士之自觉意识,竟得狂名于当时,柳宗元《答韦中立论师道书》云:“由魏、晋氏以下,人益不事师。今之世,不闻有师,有辄哗笑之,以为狂人。独韩愈奋不顾流俗,犯笑侮,收召后学,作《师说》,因抗颜而为师。世果群怪聚骂,指目牵引,而增与为言词。”<sup>①</sup>是为最痛切的记录。韩愈《伯夷颂》云:

士之特立独行,适于义而已,不顾人之是非,皆豪杰之士,信道笃而自知明者也。一家非之,力行而不惑者,寡矣;至于一国一州非之,力行而不惑者,盖天下一人而已矣;若至于举世非之,力行而不惑者,则千百年乃一人而已耳。<sup>②</sup>

此文就《大学》家、国、天下诸层次而反显一己之独立精神,盖于流俗笑侮之际神交古人,寄慨良深<sup>③</sup>。愈又有《原毁》之作,当亦针对“群怪聚骂,指目牵引”而发:

古之君子,其责己也重以周,其待人也轻以约。重以周,故不怠;轻以约,故人乐为善。闻古之人有舜者,其为人也,仁义人也,求其所以为舜者,责于己曰:“彼人也,予人也,彼能是,而我乃不能是?”早夜以思,去其不如舜者,就其如舜者……今之君子则不然,其责人也详,其待己也廉……不以众人待其身,而以圣人望于人,吾未见其尊己也。<sup>④</sup>

此篇所表达的希圣希贤之意,实开宋学风气,《新唐书》本传赞云“愈独喟然引圣”,即指此而言,究其渊源,则在《孟子·滕文公上》所述颜渊语:“舜,何人也?予,何人也?有为者亦若是。”希圣希贤的背后,是对于一己的反省与尊重。昌黎门人李汉在《昌黎先生集序》中称乃师“大拯颓风,教人自为”<sup>⑤</sup>,正道出了“教道”观的根本精神:由教而政,由己而人,由心而天下。

综合观之,“理道”观立足于朝廷制度、君臣位分,以此涵育个体德行;“教道”观立足于德性精神、主体自觉,以此引导社会政治秩序:二者规模相当,但始终先后之序有别。对于韩愈自身而言,既以“士”“师”自任,当“理道”有阙之际,必以“教道”慨然担当时代的问题与危机,自有其不容已者焉。故《原毁》末章云:“呜呼!士之处此世,而望名誉之光、道德之行,难已!将有作于上者,得吾说而存之,其国家可几而理欤!”<sup>⑥</sup>士行虽难,昌黎尤奋力为之,终得转移一世风气,而为“理”“政”之先导与基始。此一意态,在宋元时代回响不绝,如南宋朱熹《大学章句序》末章云:“顾其为书犹颇放失,是以忘其固陋,采而辑之,间亦窃附己意,补其阙略,以俟后之君子。极知僭逾,无所逃罪,然于国家化民成俗之意,学者修己治人之方,则未必无小补云。”<sup>⑦</sup>又元儒许衡云:“纲常不可一日而亡于天下。苟在上者无以任之,则在下之任也。”<sup>⑧</sup>皆属“教道”之精神。钱穆先生云:“宋学最先姿态,是偏重在教育的一种师道运动。”<sup>⑨</sup>良是。就上文所论,韩愈所阐明的“传道、受业”的“士”“师”之“教道”,正是宋儒本于《大学》框架而就家、乡、邦国、王朝推展之“新《仪礼》学”的“始条理者”。

三代以上的历史图景,是历代儒者澄清现实、理解自我、寄托理想的重要凭借。本文尝试以班固、杜佑、韩愈、欧阳修笔下的几幅先王政教图景为线索,勾勒汉宋礼学在中唐时期由“理道”而“教道”的转向。

① 曾国藩:《经史百家杂钞》卷15,第539页。

②④⑤⑥ 马通伯校注:《韩昌黎文集校注》,第36—37,13—14,3,14页。

③ 陈寅恪先生《清华大学王观堂先生纪念碑铭》首句云:“士之读书治学,盖将以脱心志于俗谛之桎梏,真理因得以发扬。”(《金明馆丛稿二编》,北京:生活·读书·新知三联书店,2001年,第246页)略仿《伯夷颂》首句体式,又陈文所阐发的“独立之精神,自由之思想”,不啻为韩文的遥远回响。

⑦ 朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局,2016年,第2页。

⑧ 宋濂等:《元史》,北京:中华书局,1976年,第3717页。

⑨ 钱穆:《宋明理学概述》,北京:九州出版社,2011年,第2页。

“理道”以《周礼》为基本型范，以“王”为端始，以物质性的政制为文教之根柢；“教道”以《大学》《仪礼》为基本型范，以“士”为端始，以精神性的文教为政制之先导<sup>①</sup>。综观这一转向的因缘，先行研究早已表明，士族门第的消融，佛教东传的影响，是中唐时期不容忽视的历史动力。自其变者观之，杜、韩两辈儒林典范人物的家世、学说之别，一方面折射出土族嬗变之消息，另一方面也体现了儒家针对佛老之学所作的回应。然而，中国毕竟没有简单地“转向内在”，宋以后的士族也没有囿于“地方化”的视域。盖自其不变者观之，“理道”“教道”的秩序构建理路虽有差异，而政、教格局相当，其间自有“常道”在焉——这又与六经典范的维系之力息息相关。透过本文所疏证的几幅先王政教图景，适可表明，在历史变迁的江流之中，经学之“定义”仍如磐石般在场。

### From “Li-dao” to “Jiao-dao”: The Mid-Tang Pivot of Ritual Learning between Han and Song

Li Xu

**Abstract:** Ritual learning from the Qin and Han dynasties onward can be divided into two paradigms: the Han model and the Song model. The Han-type ritual learning regards political institutions as the foundation of moral instruction, a framework that may be summarized as “Li-dao” 理道. By contrast, the Song-type ritual learning prioritizes moral instruction as the guide for political order, encapsulated in the concept of “Jiao-dao” 教道. A diachronic examination of the transformation from Han to Song ritual studies identifies the Mid-Tang period as the pivotal axis, with Du You 杜佑 and Han Yu 韩愈 emerging as representative figures of this transition. Du You, adhering to the “Li-dao” perspective, compiled the *Tong Dian* 通典, inheriting the ideas and texts from the *Hanshu Shihuozi* 汉书·食货志 and Zheng Xuan’s 郑玄 scholarship, and thus came to be regarded as the culminating master of Han-style ritual learning. Han Yu championed “Jiao-dao” for the realm, redefining the ideals and responsibilities of the “scholar” 士 and “teacher” 师, thereby laying the intellectual foundations of Song-style ritual learning. Through an examination of several depictions of governance and instruction by ancient sage-kings in the *Hanshu Shihuozi*, the *Tong Dian*, Han Yu’s *Yuan Dao* 原道, and the *Xin Tangshu Liyuezi* 新唐书·礼乐志, this article explores the dynamics of “change and continuity” in Han and Song ritual studies.

**Keywords:** Du You; *Tong Dian*; “Li-dao”; Han Yu; *Yuan Dao*; “Jiao-dao”

【责任编辑：赵洪艳；责任校对：赵洪艳，周吉梅】

① 刘宁《同道中国——韩愈古文的思想世界》下编“明道”二章，详细梳理汉唐间经术、思想、文论，指陈其变迁大势为：“从‘文质’到‘文道’。”如前文所述，汉唐“理道”的提出，乃以周文衰敝、暴秦速亡为基本的历史背景，故汉唐诸儒检讨周秦之变，往往涉及“文质”论；及至宋儒谈韩愈的划时代意义，也有“文弊质穷”“道丧文弊”之说。就韩文本身而言，亦颇可见对于“文质”说的反思（详《本政》《进士策问》之二等文，马通伯校注：《韩昌黎文集校注》，第28、59页）；就本研究的视角观之，“文质”论属于“王者”“理道”范畴，刘宁教授引《春秋》桓十一年“郑忽出奔卫”何休解诂云：“王者起所以必改文质者，为承衰乱救人之失也。”（《同道中国——韩愈古文的思想世界》，第348页）适可印证此意；而韩愈的“文道”观则属于“士”“师”之“教道”范畴。