隋唐廟學制度的成立與道統的關係

高　明　士

一、隋唐廟學制度的成立

關於廟學制度成立的經緯，以及在廟學所舉行的祀典，甚至隋唐廟學制度發展的實態，筆者在另文已有詳細的說明，讀者可以參看。[1] 此處再略述其要。

所謂廟學制，指於學校內建置聖廟，並在聖廟舉行學禮而言。此處之聖廟，唐以後專指孔廟而言，此後又稱文廟，以別於武廟。唐以前，學校之內建置聖廟（此處亦指孔廟），據筆者最近的研究，當始於東晉孝武帝太元十年（三八五年），其後北魏孝文帝太和十三年（四八九年）在中書學（原稱國子學）也建置孔子廟。十六年之後，即南梁武帝天監四年（五〇五年），也於國子學建置孔子廟。從此以後，中國南北兩朝在中央官學均設有孔廟。到了北齊，文宣帝天保元年（五五〇年）更令郡學立孔顏廟，這是地方官學立聖廟之始。隋朝建立，據**隋書**卷九禮儀志的記載，曰：

> 隋制，國子寺每歲以四仲月上丁，釋奠於先聖先師……州郡學則以春秋仲月釋奠。

此處雖無提及孔廟，但北齊國子寺有孔顏廟（見**隋書**卷七、九禮儀志），隋承襲北齊之制，理應也有孔顏廟。例如隋代的相州州學，建有孔廟是其證明。（**隋書**卷七十三循吏梁彥光傳）此爲唐以前在制度上建立廟學制之梗概。

惟在學校祭祀先聖先師，相傳周代已有其制，此即**禮記**文王世子篇所說的「凡始立學者，必釋奠于先聖先師。」雖是短短數語，但所隱藏之問題甚多，諸如釋奠之地點所在爲何，先聖、先師指何人等。此事到前漢武帝「興太學」時，猶無明確的釋奠地點，即連「太學」也無固定的校舍，弟子員們祇是就博士官（此處之官，爲饗舍之意）受學而已。其正式爲「太學」建立校舍，當始於前漢平帝王莽輔政之際。此時或有可能在太學「殿堂」（見**太平御覽**卷五三四學校條引（**三輔**）**黃圖**），舉行釋奠之禮。後漢遷都洛陽，亦於東京復建太學，但行釋奠之禮於辟雍，曹魏亦

1　參看拙著：「唐代的釋奠禮制及其在教育上的意義」（大陸雜誌，61：5，民國69年11月）、同：『**唐代東亞教育圈的形成**』（臺北，國立編譯館中華叢書編審委員會，即將刊行）上篇第一章第三節「廟學制的普遍實施」。

同。惟西晉以後釋奠之禮改在太學舉行，南北朝時代則在國子學舉行。西晉以後的新制，是分辨了「釋奠於太學，行饗於辟雍」（見**太平御覽**卷五三五「庠序」條引晉范汪的**尚書大事**載太常王彪之語），從此太學的地位日隆，而有「義重太常」之說。（**晉書**卷十九禮志載摯虞之語）或許由於此故，到東晉之際，在學校之內遂有立廟之舉。[2]

惟廟學制的普遍化，卽從中央到地方普遍設立廟學，恐要等到唐太宗發展官學教育以後。本世紀在敦煌所發現的**沙州圖經**，其載沙州州學、縣學之制，爲唐代廟學制提供最佳的例子。其卷三云：

州學

右在城內，在州西三百步。其學院內，東廂有先聖太師厝（廟）堂，[illegible]（堂）內有素（塑）　先聖及先師顏子之像。春秋二時奠祭。

縣學

右在州學西連院。其院中，東廂有　先聖太師厝（廟）堂，（堂）內有素（塑）　先聖及先師顏子之像。春秋二時奠祭。

卷五載壽昌縣之縣學云：

一所縣學

右在縣城內，在西南五十步。其〔院中，東廂有　先聖太師廟〕堂，堂內有素（塑）　先聖及先師〔顏子之像〕。〔春秋二時奠祭〕

（標點爲筆者）

此**沙州圖經**所載之內容，代表唐朝前期的制度。[3] 其州縣學在東廂均建有奉祀聖師廟堂，孔聖顏師爲塑像，每年春秋二仲月舉行釋奠之禮，此制完全符合唐初以來所建立的廟學制度。**唐六典**卷四祠部郎中員外郎條規定：

凡州縣皆置孔宣父廟，以顏回配焉。仲春上丁，州縣官行釋奠之禮，仲秋上丁亦如之。

可以印證上述的記載。

自從唐朝普遍推廣廟學制以後，廟學之制遂成爲此後傳統學制的基本形態，卽連宋以後的書院教育亦多建有祠宇，可視爲官學廟學制的延伸。不但此後宋、元、明、清諸朝的學制是如此，卽連鄰近之韓國、越南以及幕藩時代的日本，其學制亦

2 參看拙著：前引**『唐代東亞教育圈的形成』**，上篇第一章第一節「興太學」。

3 以上有關**『沙州圖經』**之記事，參看池田溫：「沙州圖經考」（收入**『榎（一雄）博士還曆記念：東洋史論集』**，東京，山川出版社，一九七五年），頁三十一～八十六。

復如此。因此，廟學制的成立，也可說是東亞諸國傳統的共同基本要素之一[4]，在我國以及東亞教育史上實是一項重要的發展。

然則，廟學制的成立，除了教育史上的重要意義之外，是否尚含有其他令人注目的發展？此事愚意以爲對所謂「道統」說奠立了具體的內涵。茲分述於下。

二、從廟學制度論道統說的具體化

1. 學術權威的樹立

(1)孔聖地位的確立

如前所述，我國廟學制的普遍化當始於唐太宗之際，而孔子之爲「先聖」地位的確立，也當在太宗之際；在此之前，先聖或指周公或指孔子，並非一定。前引**禮記**文王世子篇所稱的「先聖」，鄭玄注云：「周公若孔子」，對於鄭注，孔穎達疏曰：

> 先聖：周公若孔子者，以周公、孔子皆爲先聖，近周公處祭周公，近孔子處祭孔子，故云若。若，是不定之辭。立學爲重，故及先聖；常奠爲輕，故唯祭先師，此經始立學，故奠先聖先師。

鄭注、孔疏均無認定「先聖」唯指孔子，所謂「近周公處祭周公，近孔子處祭孔子」，足見理論上並非一定以孔子爲「先聖」不可，這是漢唐人的一種看法。事實上，從漢以來的禮制，也無一定以孔子爲「先聖」，例如後漢便是採用聖周、師孔，到魏晉以後迄至南北朝始改爲聖孔、師顏（回），唐初又恢復後漢制，到太宗始改用魏晉制。高宗卽位後，在永徽年間一度又恢復高祖武德之聖周師孔制，惟到顯慶以後又復舊，自此以後，孔子爲「先聖」、顏子爲「先師」，始確立不移。[5]

唐立國以後，何以兩度尊周公爲「先聖」？以今存文獻看來已無法詳考，但確立孔子爲「先聖」之理由，尚猶可尋。貞觀二年（六二八年）十二月尚書左僕射房玄齡、國子博士朱子奢奏稱：

> 武德中，詔譯奠於太學，以周公爲先聖，孔子配享。臣以周公、尼父俱稱聖人，庠序置奠，本緣夫子，故晉、宋、梁、陳及隋大業故事，皆以孔子爲先

4 參看拙著：前引**『唐代東亞教育圈的形成』**，下篇各章。同：「韓國李朝教育機構祭祀制度諸問題的探討」（收入**『中韓關係史研討會論集』**，臺北，中央研究院，民國70年12月）。又筆者最近對韓國、日本現存學校史蹟，曾作實地的考察，其結論亦復如此，此項考察的報告，參看「日本孔廟、學校史蹟探訪記」（中華文化復興月刊，15：4，民國71年4月）、「韓國孔廟、學校史蹟探訪記」（中華文化復興月刊，15：5，民國71年5月）。

5 以上參看拙著：前引「唐代的釋奠禮制及其在教育上的意義」。

聖、顏回爲先師，歷代所行，古人通允。伏請停祭周公，升夫子爲先聖，以顏回配享。

太宗納其議（**唐會要**卷三五「褒崇先聖」條，**新唐書**禮樂志略同），此是唐恢復魏晉制的由來。基本上是站在教育的立場而論，故曰：「庠序置奠，本緣夫子。」其次爲歷史傳承，故曰晉以下的故事。高宗顯慶時，再確立孔子爲先聖，是採納長孫無忌、許敬宗等人之議，其議曰：

成王幼年，周公踐極，制禮作樂，功比帝王，所以禹、湯、文、武、成王、周公爲六君子。……此卽姬旦鴻業，合同王者；祀之儒官就享，實貶其功。仲尼生衰周之末，極文喪之弊，祖述堯舜，憲章文武，宏聖教於六經，闡儒風於千世，故孟軻稱生民以來，一人而已。自漢已降，奕葉封侯，崇奉其聖，迄于今日。胡可降玆上哲，俯入先師？……請改令（按、指永徽令新規定）從詔（按、指貞觀制），於義爲允。其周公仍依別禮，配享武王。（同前引**唐會要**）

這是以周公「功比帝王」，應歸「王者」之統；孔子則以其「祖述堯舜，憲章文武，宏聖教於六經，闡儒風於千世」，故應「崇奉其聖」，而歸於聖者之統。自漢以來數百年間的「先聖」人選，再依貞觀制而定。此後的周公，是依「別禮」而配享武王。按隋制，是以周公、召公配享文王、武王，其廟在「澧渭之郊」（**隋書**卷七禮儀志），此時又決定以周公歸王之統，據**大唐開元禮**卷一「序例」上，知周公與召公仍配享武王於周舊都鎬京。

當唐初推廣廟學制以後，廟中之主享者自然必須隨之確定，此係時勢所趨，並非決定於某一、二位大思想家的爲文立說。易言之，孔子爲先聖地位的確立，是由時勢及政治權力所定。基於此故，這種「聖者」之統的樹立，其本身所具有的自立性，在當時的專制政體之下，仍受到極大的限制。惟由另一面來考察時，在學校園地裏，立廟奉主，排除王者之統，而另建一聖者之統，則廟藉聖者儒統地位之確立而產生某種程度的自立性，是爲不爭之事實。換言之，孔聖地位的確定，雖來自政治力，一旦國家確認其地位後，聖與廟已成爲客觀性的存在。這種客觀性的存在，可藉制度的訂立而具體地顯現出某種「制君」的效果，雖然自古以來皆主張道統高於治統，而其理論不免流於空疏、無拘束力。

所謂道統高於治統者，其淵源可溯自周公終身爲臣而不爲君，推行禮治，其禮之所在，卽道之所在。周公以前（含周公在內），堯舜以下，所謂治統，其實卽道統。[6] 道統與治統開始走向分離，當始自春秋戰國之際知識份子出現，而且以「道

6 參看錢穆：「治統與道統」（收入中央研究院三民主義研究所「專題選刊」（七），民國66年5月。

」自任以後。於是有「道」與「勢」（治統）之分，而主張「道」在「勢」之上。（**孟子**盡心上）此時，所謂治統，是以王侯爲主體；所謂道統，是以師儒爲主體。[7] 道本是空虛無形之物，寄於聖賢之身，則爲有形，有形故曰統。聖賢在上，政卽道也，此是堯、舜、禹、湯、文、武、周公等治統人物亦被認爲道統所寄之由來；但聖賢在下，言卽道也，此是孔、孟之言，雖不曰統，而道亦存之由來。[8] 於是孔子之世可視爲治與道一分而爲二之分水嶺；在此之前，作之君，作之師，君主政，師主教，而道統於君，所謂王官學是也；在此之後，道統於下，所謂百家言是也。而孔子賢於堯舜，此則師統尊於王統也。卽治統與道統分立之初，道統便高於治統，自孔子以下，此局已定。所以帝王有師傅，宰相必用學者，此至西漢亦然；天子必當師向學，其風自東漢而著。後代遂有經筵、侍講之官，隋唐之際，廟學之制乃成定制。[9] 足見廟學制之成立，是將抽象的道統說化爲有形之最佳表徵，韓愈「處州孔子廟碑」云：

> 自天子至郡邑守長，通得祀而徧天下者，唯社稷與孔子爲然。……自天子而下，北面跪祭，進退誠敬，禮如親弟子者。（**韓昌黎文集校注**卷七）

天子之跪祭孔子，禮如親弟子，正說明道統高於治統，然此事見於廟學之地，豈不是印證前述廟學制之成立爲道統說之具體化歟？

又、前述高宗顯慶時，以孔子「祖述堯舜，憲章文武」（按、語出**中庸**）、「宏聖教於六經，闡儒風於千世」之貢獻，而確定其爲「先聖」地位。前一項貢獻，指孔子由政行道，也就是行「周公之道」[10]，故道統論者，以孔子承接周公之後，當係由於此故。後一項貢獻，指孔子以言見道，其具體表現是言教與身教，簡而言之，在教育。後世對孔子的評價，也以爲孔子最大的貢獻在教育，所以尊稱爲「萬世師表」，其誕辰更成爲今日「教師節」的由來。基於此故，貞觀之世以「庠序置奠，本緣夫子」之理由，而確定孔子爲先聖；此時又以孔子功在教育，再確立其爲先聖之位，足見唐朝確定孔子爲先聖時，仍是側重在教育上的貢獻，此亦所以聖廟終必設立在學校之故也。

---

7 參看余英時：「道統與政統之間」（收入氏著：**『史學與傳統』**，臺北，時報文化出版事業公司，民國71年1月），頁五十二～五十七。惟梁廷枏氏主張治統與道統之分，自「暴秦之一天下始」（參看氏著：「正統道統論」，收入饒宗頤：**『中國史學上之正統論』**，香港，龍門書店，一九七七年），頁二三六。此說廣義而言，也不算錯，蓋余氏重本源，梁氏重其統，均得部分事實。

8 參看梁廷枏：前引「正統道統論」，頁二三六。

9 以上參看錢穆：「學統與治統」（東方雜誌，41：15，民國34年8月），頁六。

10 參看錢穆：「周公與中國文化」（收入氏著：**『中國學術思想史論叢』**㈠，臺北，東大圖書公司，民國65年），頁八十五。

唐玄宗開元二十七年（七三九年），以「夫子既稱先聖，可追諡爲文宣王。」（**舊唐書**卷二十四禮儀志）宋眞宗大中祥符元年（一〇〇八年）追諡爲元聖文宣王。同五年（一〇一二年），改諡爲至聖文宣王。元武宗卽位之初（大德十一年，一三〇八年），加封爲大成至聖文宣王。明世宗嘉靖九年（一五三〇年），改稱至聖先師，並去其王號。清世祖順治二年（一六四五年），加稱大成至聖文宣先師，但十二年後，卽順治十四年（一六五七年）又復稱爲至聖先師，迄今不變。[11] 依此看來，似乎宋以後已放棄「先聖」之尊號，其實不然。例如清世祖順治元年（一六四四年），山東巡撫方大猷奏稱：「先聖孔子爲萬世道統之宗」，帝諭禮部亦曰：「先師爲萬世道統之宗，禮當崇祀，昭朝廷尊師重道至意。」[12] 足見宋以後之追諡，均爲美稱，仍無害於孔子爲先聖地位。清聖祖並御製「至聖先師孔子贊」序曰：

> 堯、舜、文、武之後，不有孔子，則學術紛淆，仁義湮塞，……然則孔子之爲萬古一人也。

其贊曰：

> 百世而上，以聖爲歸；百世而下，以聖爲師。非師夫子，惟師於道統。……道不遠人，克念作聖。[13]

所謂「孔子之爲萬古一人也」，當語出**孟子**公孫丑章句上載子貢曰：「自生民以來，未有夫子也。」（有若、宰我之言，其意亦同。）此意也等於孟子之意。韓愈在前述「處州孔子廟碑」除指出天下通祀唯孔子用王者禮，自天子至於庶人，親北面而師之外，亦引用此語盛讚孔子之德。所以杜牧說：

> 自古稱夫子者多矣，稱夫子之德，莫如孟子；稱夫子之尊，莫如韓吏部。（**樊川文集**卷六「書處州韓吏部孔子廟碑陰」）

此事正好點出歷代尊崇孔子所呈現的階段性差異。在唐（韓吏部）以前，側重在孔子之「德」；自唐以後，除孔子之「德」以外，更重要的是孔子之「尊」。唐代對孔子之「尊」，正如韓愈所稱，在於「廟學」的成立與對孔聖及其門徒的奉祀。（見前引「處州孔子廟碑」碑文與詩）直到清代，國家對孔子的奉祀，除尊崇其學術上的貢獻外，更由於孔子是聖也是師，所以聖祖的「贊」文指出孔子以前是以聖爲王，孔子以後是以聖爲師。正因孔子本人是以聖爲師，所以聖祖在康熙二十三年（一六八四年）曾御書「萬世師表」四字懸額於天下諸廟學之大成殿。[14] 聖祖「贊」

11 以上參看龐鍾璐：『文廟祀典考』（臺北，中國禮樂學會，民國66年），卷一、二。
12 參看龐鍾璐：『前引書』，卷一（總頁一四〇）
13 參看龐鍾璐：『前引書』，卷一（總頁一四七～一四八）。
14 參看龐鍾璐：『前引書』，卷一（總頁一四六）。

文中，最重要的提示，當是國家尊崇孔子，「非師夫子，惟師於道統」，且「道不遠人，克念作聖」，此事也正好說明自唐迄清，國家尊崇孔子不在於孔子其人，而在於孔子所代表的「道統」。此處的「道統」，狹義而言，指學術、仁義（道德）（見前述聖祖「贊」序）；廣義而言，當指文化傳承。[15] 據此而言，唐代確立孔子爲先聖地位，並非祇是孔子個人的尊榮而已，更重要的是國家承認以孔子爲代表的學術、教育所具有的權威性。

如前所述，自孔子以後道統與治統始分，此時道統在下，而孔子以聖爲師，仍主道統駕乎治統。[16] 到後漢以後，周公、孔子迭爲先聖，足見此時猶有治統卽道統之見，孔子地位未定。唐以孔子爲先聖，是由制度上——廟學制加以認定，則以道統於下的看法，至此始法制化。廟學所在，便是學術教育之所在，此是周公終於必須離開廟學的最重要因素。周公歸王者之統，孔子歸聖者之統，則所謂治統與道統之分，至少就法制的觀點而言，到唐代才完全確定。

但唐代在確立道統的權威性時，仍未能完全去除以治統卽道統的遺制，例如玄宗追諡孔子爲文宣王者是。宋眞宗甚至欲追諡爲帝，其後以周代止稱王而罷，改爲加「至聖」之美稱。[17] 直至明世宗嘉靖九年（一五三〇年）去王號爲止，對於孔子應否追諡爲王，仍有爭議。一般說來，在野的儒臣以爲稱王，不足以稱其德[18]；甚至有謂王號爲周制天王之王，而非後世國王之王[19]；獨明世宗以爲稱王是「僞稱」、「近於僭亂」。[20] 嘉靖九年孔子去王號，是大學士張璁緣帝意而立議，終獲帝之讚許，而定以爲制。惟形式上仍應經過禮部會諸臣議後而定，其去王號之理由曰：

人以聖人爲至，聖人以孔子爲至，宋眞宗稱孔子爲至聖，其意已備。今宜於

---

15 陶希聖氏有「文化系統」說，參看氏著：「孔子廟庭中漢儒及宋儒的位次」（食貨復刊，2：1，民國61年4月），頁二十九註四十九。

16 胡秋原氏在「論道統與政統」一文（中華雜誌，201號，民國69年4月），引明末孫夏峯答魏石生曰：「文、武以前，道統在上，治統卽道統也。孔子以後，道統在下，學統寄治統也。」而主張道統並非迂腐之談，實是提高學術之尊嚴，駕乎政治之上。孔子以後，大抵是由馬上有政權者得天下而成立王朝的政統或治統，然他們不能代表道統。道統、學統是由思想、學者文人來維持，道統與政統就分離了。（頁二十四）此說也值得參考。但陶希聖以爲自孟子之學不傳以後，孔子的道統也就絕了，所以孟子以後，孔子之學傳而孔子之道則不傳。所謂孔子之道，陶氏之意，指「以聖爲王的成己成物、合外內之道」。（見氏著：「孔子的學統與道統」，頁三，食貨復刊，8：5，民國67年8月）陶氏之論，側重在「以聖爲王」，卽道統之原始意義，亦爲確論。

17 參看（明）丘濬：『大學衍義補』（臺北，中文出版社，翻刻日本寬正四年〔一七九二年〕和刻本），卷八十「崇師儒以重道」條（總頁八四七）。

18 如姚燧、丘濬之議，見丘著：前引『大學衍義補』，卷六十五「釋奠先師之禮」（總頁七〇六）。

19 此爲宋儒羅從彥之議，明儒周洪謨匯之。見李之藻：『頖宮禮樂疏』（臺北，國立中央圖書館，民國59年），卷一，頁四十（總頁一七〇）。

20 見明世宗「御製孔子祀典說」，載於李之藻：前引『頖宮禮樂疏』，卷一，頁四十一（總頁一七二）。

孔子神位題「至聖先師孔子」，去其王號及大成文宣之稱。[21]

由嘉靖去孔子王號事看來，起初世宗有意以治統壓抑道統，但去王號之結果，反而使孔子集「聖」、「師」之大成。過去在道統裏，聖、師分爲二，至此合而爲一；「至聖先師」遂成爲「人以聖人爲至，聖人以孔子爲至」的人間最高境界。此後在道統世界裏，將諸儒明定爲三級，卽：聖師、先賢、先儒。世宗本欲藉政治力量壓抑孔聖，不意以孔聖爲代表的道統，反而由此釐正變得更加純正，道統與治統至此截然有別，其視唐制又更進一步。清龐鍾璐對嘉靖九年釐正祀典評張璁曰：「意雖私，而論則公」，甚爲中肯。[22]

總之，自孔子以後道統於下，道統與治統始分離。漢以後直至唐初，政府崇祀道統的「先聖」，或曰周公或曰孔子，並未固定。迨唐太宗貞觀年間，普遍推廣廟學教育制度後，孔子之爲先聖始告確定。其後高宗永徽時，雖再恢復先聖周公制，但實施時間甚短，至顯慶時則又恢復貞觀之制。後世之尊崇孔子，以孟子在野提倡爲第一階段；至唐代藉廟學制的樹立，而將孔子在道統中的先聖地位法制化（或謂律令化）、普遍化，是爲第二階段。本來道爲虛無之物，其欲徒託人物而成統，是爲道統的擬人化。道統擬人化的提出，也是首見於孟子，這就是衆所知的堯、舜、禹、湯、文王、孔子的序列（**孟子**盡心章句下）此時雖無用「道統」之名詞，但其觀念是爲道統的擬人化則無可置疑。惟此時的擬人化僅止於言詞的描述，不免抽象，同時除孔子而外，其餘諸人均是「以聖爲王」，道統與治統不分，從後代（尤其是唐代）看來，仍非爲純正的道統擬人化。因此，唐代廟學教育制度之下，以孔子爲先聖，以儒門諸賢從祀，且供奉塑像（明嘉靖九年釐正爲木主），始可稱爲道統走向具體的擬人化。

⑵從祀制的建立

自漢以來在太學舉行釋奠之禮時，均依前述**禮記**文王世子篇所規定的「先聖、先師」制實施祭典。此處之聖與師，據馬端臨的解釋，曰：「夫聖，作之者也；師，述之者也。」（**文獻通考**卷四十三學校考「祠祭褒贈先聖先師」）聖、師地位有別，祭祀之禮亦異（詳後）。一般說來，到唐初爲止，祭典時均以先師「配享」先聖，主位卽先聖。當周公爲先聖時，卽以孔子爲先師配享（如後漢、唐武德・永徽之際）；當以孔子爲先聖時，卽以顏回配享（如魏晉至隋代、唐貞觀及顯慶以後）。但到唐太宗貞觀二十一年（六四七年），詔曰：

以左邱明、卜子夏、公羊高、穀梁赤、伏勝、高堂生、戴聖、毛萇、孔安國

臺灣人學學術期刊資料庫

21 參看龐鍾璐：『前引書』，卷四，頁十二（總頁三一二）。

22 參看龐鍾璐：『前引書』，卷四，頁十四（總頁三一六）。

、劉向、鄭衆、杜子春、馬融、盧植、鄭玄、服虔、何休、王肅、王弼、杜元凱、范甯、賈逵總二十二人，並爲先師（**通典**卷五十三禮典「孔子祠」）

所謂「並爲先師」，當指左邱明等二十二子與顏回同列爲先師而言。卽貞觀二十一年之新制，雖可視爲「先儒配享孔子之始」[23]，但祭祀對象仍分爲聖（主位）、師（配享）二級。到高宗永徽二年（六五一年）定令時，前引**通典**曰：

永徽中制，改周公爲先聖，黜夫子爲先師，顏回、左邱明從祀。

至此將祭祀對象明定爲三級，此卽先聖（主位）、先師（配享）、從祀。根據管見，前引「永徽令」的規定，恐怕也是首度使用「從祀」一詞。**唐會要**卷三十五「褒崇先聖」載長孫無忌、許敬宗等於顯慶二年（六五七年）議曰：

准貞觀二十一年，以孔子爲先聖，更以左邱明等二十二人與顏回俱配尼父於太學，並爲先師。今據永徽令文，改用周公爲先聖，遂黜孔子爲先師，顏回、左邱明並爲從祀。

顯慶之議，可作爲上述卑說的證明。顯慶之議的結果，是「改令（永徽令）從詔（貞觀二十一年詔）」（同前引**唐會要**）於是從高宗顯慶以後的聖師制，又同於貞觀。卽祭祀時，分主位與配享，主位爲先聖孔子，配享爲先師顏回及二十二賢。二十二賢之地位同先師，指配享而言，並非直認爲先師。頗疑顯慶之制雖恢復貞觀舊制，但在配享名稱上受永徽改制之影響，仍分爲二級，此卽先師與從祀。到玄宗開元七年定令時，從祀增列「十哲」；開元八年，加祀曾參及七十二子。迨開元二十年（七三二年）完成**大唐開元禮**（或稱**開元新禮**）時，其禮遂爲定制。論祭祀對象，分先聖（孔子）、先師（顏回）、從祀（十哲、七十二賢）三級；論祀禮，分爲主位（先聖）、配享（先師及諸從祀）兩階段。此由**開元禮**卷一「序例」上、卷五十四「國子釋奠于孔宣父」諸規定得以見知。另外，**唐六典**卷二十一「國子祭酒、司業」條云：

凡春秋二分之月上丁，釋奠于先聖孔宣父，以先師顏回配、七十二弟子及先儒二十二賢從祀焉。

這個規定也是同於**開元禮**。唐玄宗以後到明嘉靖改制爲止，其禮基本上是本於此。又、所謂十哲，指：

顏子、閔子騫、冉伯牛、冉仲弓、宰子我、端木子貢、冉子有、仲子路、言子游、卜子夏。

也就是所謂孔子的四科（德行、言語、政事、文學）弟子（**論語**先進篇）。但顏子已是晉身爲先師，故雖曰十哲，實際所列祇九人。而二十二賢之中，本有子夏，如

23 丘濬：前引**『大學衍義補』**，卷六十五，頁八（總頁七〇四）

臺灣大學學術期刊資料庫

今又將子夏劃歸七十二子，故言二十二賢實際祇二十一賢而已。至於七十二子，指曾參以下七十二位孔門弟子，這些及門弟子之名與人數，諸史籍記載不一，但絕大部分均可見於**史記**仲尼弟子列傳及**孔子家語**。（可參看**文獻通考**卷四十三學校考）[24] 另外，開元八年（七二〇年），追尊顏子爲亞聖；同二十七年（七三九年），追諡孔子爲文宣王，顏子爲兗公，其餘諸哲爲侯，曾參以下七十二子爲伯，此是夫子封王、弟子封公・侯・伯等爵之始。（**通典**卷五十三禮典「孔子祠」）

太宗貞觀二十一年以左邱明等二十二賢配享廟庭之理由，是以諸賢「既行其道，理合褒崇」（**舊唐書**卷一八九上儒學傳序）。此處所謂「道」，當然指孔子之道，以今日視之，或可謂爲「學統」，但唐代既亦言道，廣義而言，仍是道統。馬端臨評此事曰：「皆取之於釋經之諸儒」，馬氏進而分析其故，曰：「蓋拘於康成之注，而以專門訓詁爲盡得聖道之傳也。」（**文獻通考**卷四十三學校考）易言之，貞觀朝選擇先儒入祀的標準，實際上是受鄭玄注前引**禮記**（文王世子）的影響。若以「盡得聖道之傳」的標準，即除「經師」以外尚須包括「人師」（同前引**文獻通考**）的標準而言，則上舉二十二賢不無可議之處（詳見**前引書**）。到明孝宗弘治元年（一四八八年），學士程敏正以爲馬端臨的「經師」評價，猶見高估，因而主張重新釐正祀典。[25] 此議後來竟成爲嘉靖新制的張本。但清儒秦蕙田對馬氏、程氏之議，並不同意，其曰：

> 馬氏此論，已爲嘉靖間人張本。要之，是二十二人者雖不盡純，然保殘守缺，使先聖微言得以不絕之，數子之功，未始不鉅。君子之於人，取其大而略其細，可也。

清儒宋宗元持折衷論，曰：

> 經以載道，傳經即以傳道，原不容分。然自顏、曾、思、孟而下，已多不能兼之，直至宋五子而始合耳。二十二人又何能及此？然抱殘守缺，使遺經不至於遂亡，則二十二人不爲無功。錄功則當棄過，從祀焉，可也；配食焉，則過矣。[26]

此事說明從唐在聖廟建立從祀制以後，歷代對入祀諸賢猶有異論。追究其因，在於自始就沒有訂定一項明確的標準。就唐朝的立場而言，確如馬端臨所說，是以傳經之師爲入祀標準。但以經學而言，在諸賢之中顯然又有偏重南學者之勢，如孔安國

24 關於開元時代的釋奠禮制，請參看拙作：前引「唐代的釋奠禮制及其在教育上的意義」，頁二十七第三節、頁三十六註二十八。

25 程敏正有「考正祀典疏」，載於秦蕙田：**『五禮通考』**（臺北，新興書局，景印光緒六年江蘇書局重刊本），卷一二〇「祀先聖先師」。

26 以上秦蕙田、宋宗元之論，見前引**『五禮通考』**卷一一七「祭先聖先師」。

、王弼、杜預等之入祀者是。[27] 自宋以後，陸續又有先儒奉詔從祀。從祀諸儒，在廟庭之地位也並非皆爲穩固，例如王安石於宋徽宗崇寧三年（一一〇四年）配享廟庭，至欽宗靖康元年（一一二六年）罷享，從此不復預享。又如孟子於宋神宗元豐七年（一〇七四年）配享廟庭，但明太祖洪武五年（一三七二年）罷享，翌年，以錢唐之諫又復享。此外，如嘉靖九年之大幅升降諸先儒者是。[28] 這種從祀升降的變化，與當時的政情及儒學的發展息息相關。蓋從廟學制的建立到從祀制的樹立，其發議雖多出自儒臣，但最終決定權仍在皇帝，因此，有關廟學制之任何發展，均無法獨立運行，是可以想見。就儒學發展影響從祀制而言，其典型之例，莫如明嘉靖年間罷戴聖、劉向、馬融、賈逵、何休、王肅、王弼、杜預等人享祀，又改鄭衆、盧植、鄭玄、服虔、范甯等人各祀於其鄉，則貞觀所定之二十二賢，至此只剩九人享祀。[29] 顧炎武評此事，曰：

> 夫以一事之瑕而廢傳經之祀，則宰我之短喪，冉有之聚斂，亦不當列于十哲乎？棄漢儒保殘守缺之功，而獎末流論性談天之學，於是語錄之書日增月益，而五經之義委之榛蕪，自明人之議從祀始也。（**日知錄**卷十八「嘉靖更定從祀」）

此是就傳經之功而論，可謂仍守鄭玄之說，以致視宋明理學家爲「末流」。上舉十數人之罷祀，到清初雖有復祀之議，但也只鄭玄、范甯二人獲准而已。[30]

總之，自從唐太宗貞觀年間另立先儒從祀廟庭以後，對於入祀廟庭之先儒，歷代雖屢有爭議，甚至發生升降之事，但從祀之制却由此確立不移。惟其爲新制，歷代之爭議，正可視爲制度化之摸索路程。貞觀定制，拘泥康成注，側重經師，此評不誤，但見於詔書，仍曰「行其道」，足見「行道」當是貞觀君臣訂立從祀制之本意。誠如前引清儒宋宗元所說：「經以載道，傳經卽以傳道，原不容分。」又如顧炎武以爲荀況、揚雄、韓愈三人，「無傳註之功，不當祀也。」（**日知錄**卷十八「嘉靖更定從祀」）但宋神宗熙寧七年（一〇七四年）以此三人從祀廟庭之理由，曰：「皆發明先聖之道，有益學者。」（**宋史**卷一〇五禮志）至於宋理宗淳祐元年（一二四一年）以宋五子（周、張、二程、朱）從祀之理由，亦曰：「孔子之道，益以大明于世。」（**宋史**卷四十二本紀）迨宋度宗咸淳三年（一二六七年）以顏、曾、思、孟四子，定爲四配（同配享廟庭）（**宋史**卷四十六本紀），顧炎武議曰：

---

27 參看陶希聖：前引「孔子廟庭中漢儒及宋儒的位次」（上），頁二七～二八。

28 以上參看龐鍾璐：前引『**文廟祀典考**』，卷三、四。

29 關於嘉靖釐正祀典事，可參看拙作：前引「韓國李朝教育機構祭祀制度諸問題的探討」，頁十四～十五。

30 參看龐鍾璐前引『文廟祀典考』，卷一，頁九～十（總頁一五五～一五七），雍正二年三月條。

周、程、張、朱五子之從祀，定于理宗淳祐元年。顏、曾、思、孟四子之配享，定于度宗咸淳三年。自此之後，國無異論，士無異習。歷胡元至于我朝，中國之統亡而先王之道存。理宗之功大矣。（**日知錄**卷十八「配享」）

此意指「先王之道」＝道統得以復存，端賴於廟學之從祀制的建立，而宋理宗之功大矣。**宋史**在理宗本紀末「贊曰」：

（理宗）身當季運，弗獲大效，後世有以理學復古帝王之治者，考論匡直輔翼之功，實自帝始焉。廟號曰「理」，其殆庶乎！

當然從**宋史**道學傳（卷四二七）來看時，「道學」自孟子沒而無傳，及至周敦頤出，「乃得聖賢不傳之學」。張、程之後有朱，「此宋儒之學，所以度越諸子而上接孟氏者歟。」但這祇是從學術思想而論，並不能列爲定評，例如葉適就不以爲然，他反問說：

嗚呼！道果止于孟子而遂絕邪？其果至是而復傳邪？（**宋元學案**卷五十四水心學案上）寧宗時韓侂胄用事，朱子之學甚至有「僞學」之稱而備受攻擊。（**宋史**卷四二九道學朱熹傳）足見在專制政體之下，欲純粹藉由學術活動而發揚「先生之道」，實難乎其難。孔子之世，力倡道統於下，並持道統在治統之上，但孔子並不得志。此後中央集權形成，秦漢以後更樹立專制體制，其欲實現道統在治統之上的理論，更加困難。於是漢儒言天，倡經說；唐儒守經注；宋儒言道，立道學；要皆爲道統說的另一種表現。或許唐儒已深知要在學理上建立道統優於治統，實屬不易，乃刻意在制度上有所樹立。此是貞觀朝廟學制及從祀制之由來，論其首功，當推房玄齡。房氏在貞觀號稱名相，論其實際，不過爲「忠謹」[31]之人而已，惟爲貞觀建立祀典之功却不可沒，正如理宗朝以五子從祀、四子配享廟庭，而爲後世所稱讚一樣。此事說明孔子之道自孟子沒後而絕必待宋儒出後而興的說法，其實是得力於唐代廟學制的建立及其從祀制的樹立。顧炎武前述「中國之統亡，而先王之道存」的立論，就是基於此一前提。

從祀制的樹立，就時代意識而言，看似强調其學統，但因從祀之理由，都宣稱行孔子之道，則將從祀制的樹立，視爲道統的樹立，亦無不可。易言之，從祀制的樹立，也是道統說的擬人化、具體化。此事到清代，更走向法制化。聖祖康熙二十五（一六八六年）諭大學士等曰：

先賢、先儒從祀位次，應視其道德爲先後，不可援師弟爲定例。[32]

「道德」之先後，可由先賢、先儒之尊稱來表現，此即道統擬人化的最佳說明。到

31 忠謹說，見胡三省『通鑑』卷一九七貞觀十八年十一月壬申條（新校本，頁六二一四）。

32 參看龐鍾璐：『前引書』，卷一，頁四（總頁一四六）。

臺灣人文與醫術期刊資料庫

文宗咸豐十年（一八六〇年）進而諭大學士、軍機大臣酌定「從祀章程」。大學士等議曰：

從祀章程，例無明條，應以「闡明聖學，傳授道統」爲斷。

此議獲允實施，並纂入「禮部則例」。[33] 自唐以來所建立的從祀制，至此始章程化，其標準即以「闡明聖學，傳授道統」爲斷。若由孟子（前三九〇～三〇五年）[34] 倡言道統計起，至唐貞觀定孔子爲先聖、顏子爲先師(六二八年)，以及建立左邱明等二十二賢配享（六四七年），期間約歷千年；從唐貞觀（六四七年）以後，至清咸豐十年（一八六〇年）制定從祀章程，期間亦約歷一千一百年。後一階段是道統法制化的過程，但此一階段的道統，就法的觀點而言，是指孔子以下的學統，與孟子、韓愈所說的道統有別。從貞觀到顯慶諸儒，力主周公應歸王者之統，享祀於歷代帝王廟，而以孔顏專祀於學校之聖廟，則此一階段以學統爲道統，其出發點在教育，而非政治是可以斷言的。即此一階段所呈現的道統特色，是在教育園地樹立道統，因而其統斷自孔子以下。從祀制的樹立，以致法制化，更强化此一階段由學統所建立的道統特質。至於前一階段的千年間，是道統與治統之分離由理論走向制度化的過渡時期。所以周公、孔子迭爲先聖，而學統（此處特指從祀制）猶未建立。據此而言，清文宗咸豐十年訂立「從祀章程」，可說爲二千年來道統的教育化作一總結。其從祀標準，除「闡明聖學」＝經師而外，尚應包括「傳授道統」＝人師，而似以「傳授道統」爲最重要。例如世宗雍正元年（一七二三年）三月諭禮部曰：

天地君親師，人所宜重，而天地君親之義，又賴師教以明。自古師道無過於孔子，誠首出之聖也。[35]

天地君親之義在此處可解爲廣義的道統之義，此義既賴師教以明，則擇儒從祀廟庭，以傳授道統爲斷，實爲當然之事。事實上，自孔子以後，偉大的儒者也常是一位教育家。咸豐「從祀章程」的立意，不外是要去除自唐以來在祀從制上所殘存之治統要素。

2. 學校園地的神聖化

(1)學校中的孔廟及其祀禮

隋朝從制度而言，已令中央及地方諸郡（州）學校建置孔廟。到唐太宗貞觀四年（六三〇年），除了全國州學以外，更令諸縣學也建置孔廟，廟學制由此以後，

33 參看龐鍾璐：『前引書』，卷一，頁三十一～三十二（總頁二〇〇～二〇一）。『欽定大清會典事例』（清光緒十二年敕撰，臺北，中文書局，民國五十二年），卷四三六禮部。但此事不見於道光二十四年敕撰之『欽定禮部則例』。

34 孟子之生卒年，參看錢穆：『先秦諸子繫年』（香港大學出版，一九五六年），頁六一七。

35 參看龐鍾璐：『前引書』，卷一，頁七（總頁一五二）。

遍及各地。唐代廟學制的規模爲何？貞元、元和間之禮官王涇在其所撰**大唐郊祀錄**卷十「文宣王廟」條，提供一較詳細的描述，曰：

> 其廟在長安子城安上門街道東務本坊，洛陽在長樂坊。其廟屋四柱七間，前面兩階，堂高三尺五寸，宮垣周之。南面一屋三閒，外有十戟焉。東面一屋一門。其太學講論之堂，在廟垣之西。

此項記載，恐怕是今存最早有關廟學規模的文獻。其制，簡而言之，是取左廟右學之制。前引**沙州圖經**所見之沙州州學、縣學，也是取左廟右學之制。此制之原意如何，無法詳考，或源自**周禮**的「左宗廟、右社稷」（見春官小宗伯、多官考工記匠人等篇），而以尙左、南向爲正禮（賈公彥疏）。[36]此後廟學之配置，也有與唐制左右正相反，也有用前學後廟或前廟後學，莫衷一是，其依據爲何，也無法詳考。朱子對南宋用左學右廟之制，亦感而不解，**朱子語類**卷九十禮類「祭」條有載：

> 問：大成殿又却在學之西，莫是尊右之義否？
>
> 曰：未知初意如何，本朝因仍舊制，反更率略，較之唐朝尤沒理會，唐制猶有近古處，猶有條理可觀。（中文出版社本，總頁三六五五）

朱子以唐制有近古處，當指周制尙左而言。唐宋廟位不同，或許正說明兩代尊尙之差異，然以廟之所在爲尊，則無二致。

學校園地以廟之所在爲尊，正說明學校的中心地置於聖廟。値至今日，台灣所見的傳統學校（含書院），猶以廟之所在地爲尊[37]，韓國、日本所見亦同[38]。聖廟的存在，不能以今日一般宗教的眼光來看；論其禮制，屬於吉禮（見**大唐開元禮**）；論律令制，則規定於「學令」[39]；類書歸於學校類（如**文獻通考**）；方志亦歸於學校志或儒學志（如**建康志**）；顯然與一般之祠祀有別。聖廟存在之意義在於教育，聖廟所呈現之道統意義，也在於教育，是無庸置疑的。這些貢獻，就是在唐代完成。

如前所述，唐代在廟學制裏確立了聖師孔顏及諸從祀制。但因廟學普遍存在於京師乃至地方州縣，於是由廟學所代表的聖統，自成一王國。此聖統皆主行道，故亦可曰爲道統。道統見於廟學，所以說道統的教育化。在三代，治統卽道統，自孔子以後，隨着社會的變動而分離。尤其自秦漢一統以後，治統趨於專主政治，道統

---

36 陳槃氏亦以爲尊者南向、上左，是爲正禮，此源自周制。參看氏著：「春秋時代的教育」（中央研究院歷史語言研究所集刊，45：4，民國63年6月，頁八一〇註四七九。

37 參看王鎭華：「臺灣的書院建築」（上）（建築師，42，民國67年6月），頁二十九。

38 參看拙作：前引「日本孔廟、學校史蹟探訪記」、「韓國孔廟、學校史蹟探訪記」。

39 可參看日本養老學令。又、唐令中也有將褒崇先聖事規定於「祠令」，但這可能見於開元七年令之故。是年定令，取消「學令」篇目，因而有關釋奠事，可能移於「祠令」規定。參看仁井田陞：『唐令拾遺』（東京大學出版會，一九六四年覆刻），頁一九六～一九七。

則專司教育，此一趨勢，到唐代乃塵埃落定。治統與道統之由分離而制度化，並非指兩者處於對立的緊張狀態，事實上兩者仍是相輔相成，此由廟學制所呈現的道統基本上仍須經過治統的認可，始能成立得以見知，這是專制政體使然。惟道統一經治統認定，其本身便有自主存在的能力，這個能力就是本於道，也是專制的治統所不敢違背者。如前引清聖祖「御製至聖先師孔子贊」所說的：「以聖爲師，非師夫子，惟師於道統。」明儒丘濬對漢平帝追諡孔子爲「褒成宣尼公」一事，評曰：

> 千萬世之下，惟曰先師孔子，以見聖人所以爲萬世尊崇者，在道不在爵位名稱也。[40]

其實，孔子自己也以求道爲志，所以說：「朝聞道，夕死可矣。」（論語里仁篇）簡而言之，唐代廟學制所見的道統世界，實際上也就是教育世界，它本身是以孔子爲首而自主存在。如韓愈前引「處州孔子廟碑」所說的「孔子用王者事，巍然當座，以門人爲配，自天子而下，北面跪祭，進退誠敬，禮如親弟子者。」這便是學校藉孔廟的存在，而使其園地神聖化，也就是道統＝教育的王國化。其實，教育之趨是獨立，自隋文帝開皇十三年（五九三年）將國子寺（即後來之國子監）罷隸太常寺（隋書卷二十八百官志），已見其端；入唐以後，進而推廣廟學制，樹立聖師及從祀制，以將道統教育化，均是教育走向獨立之潮流中的重要措施。這些建置，在中國教育史上是劃時代的，對强化道統力量而言，也當是劃時代的。

直到清咸豐十年（一八六〇年）訂立「從祀章程」時，對於聖廟（時稱文廟）之制，又有進一步之釐正，大學士等議曰：

> 請嗣後除著書立說、羽翼經傳，實能躬行實踐者，准各該省督撫臚列事實，奏請從祀外，其餘忠義激烈者，入祀昭忠祠；言行端方者，入祀鄉賢祠；以道事君，澤及民庶者，入祀名宦祠；概不得濫請從祀文廟；其名臣、賢輔已經配享歷代帝王廟者，亦毋庸再請從祀文廟，以示區別，並請纂入禮部則例，永遠遵行。

文宗納其議而爲定制。[41] 就法制的觀點而言，這是道統與治統第二次正式劃分界線，其第一次是在唐代貞觀、顯慶之際，釐正聖者人物，確定道統之主位；此次則釐正從祀人物，明定身列道統＝成聖成賢之條件，强調「不得濫請從祀文廟」，其曰入祀昭忠祠、鄉賢祠、名宦祠，歷代帝王廟者，正是治統的世界，與文廟之爲道統世界適成兩個世界，不許混雜，故曰「以示區別」。道統世界在專制體制之下發展至此，當已完備。若再加上明英宗正統三年（一四三八年）禁「天下祀孔子於釋老

40 參看丘濬：前引『大學衍義補』，卷六十五「釋奠先師之禮」，頁五（總頁七〇三）。

41 參看龐鍾璐：前引『文廟祀典考』，卷一，頁三十一～三十二（總頁二〇〇～二〇一）。

宮」（**明史**卷五十禮志），即以道統（聖廟）別於宗教之寺、觀，則道統之爲教育意義，到明清以後，變得更加純正。這種道統教育化的努力，自唐開始迄清爲止，無疑地都是由儒臣力爭得來。可惜此一教育王國隨著一八六〇年英法聯軍之入侵，帝國主義壓迫日劇，以及滿清之覆亡，而引起國人對傳統作全面的反抗而瓦解。

就祭祀之禮而言，隋唐將國家祀典分爲大祀、中祀、小祀三種；祭祀孔子之禮，唐代中央官學準中祀，地方官學準小祀，隋代不明，或同於唐制。中祀在唐代除孔子而外，尚包括日月、星辰、社稷、先代帝王、齊太公等。[42] 因此，就祀禮而言，由孔子所代表的道統與歷代帝王、社稷，甚至齊太公等所代表的治統，是平分秋色，但韓愈在前引「處州孔子廟碑」說：

> 自天子至郡邑守長，得通祀而徧天下者，唯社稷與孔子爲然。……然其祀事皆不如孔子之盛。

即論其實際，仍以祀孔爲盛。又、按**唐六典**卷四「祠部郎中、員外郎」條云：

> 凡祭祀之名有四：一曰祀天神、二曰祭地祇、三曰享人鬼、四曰釋奠于先聖先師。

此處之「享人鬼」，主要指太廟＝治統，但依然可看出國家重視「釋奠于先聖先師」之禮，故得列爲四者之一。由於釋奠之處在學黌之廟宇，則學校園地以聖廟之建置、釋奠禮之舉行、天子或地方長官之主持，而變爲神聖化，自不待言。

茲以孟子與宋五子相較：兩者皆以倡言道統而爲後世所稱讚，但一般儒者都以爲道統自孟子沒後而絕（實際如何，此處暫不討論），而宋五子之「道學」此後則繼續發揚光大，其故安在？此中原因固然包含多端，愚意以爲最重要的一項，當是宋五子在專制政府保護下，獲得配享廟庭，使其「道學」合法化，於是隨着道統教育化，而使其學術得以在教育王國繼續流傳。宋以後書院教育的發展，亦以祠宇爲中心點所在，基本上可視爲廟學制的延伸。[43] 因此，所謂教育王國，在宋以後，可包括諸公（官學）、私（書院）學校。這個機會，對戰國時代的孟子而言是沒有的。孟子倡言道統，是用以拒楊、墨，當時「楊朱、墨翟之言盈天下，天下之言，不歸楊，則歸墨。」（**孟子**滕文公章句下）其中心地盤，猶守在魯國，只能說是北方學派；至於黃河流域，幾乎全淪爲法家學派的天下。[44] 孟子發揚道統遠較宋儒艱鉅，由此可見。宋儒之機會實得力於晉身廟庭＝教育王國，使天下士子得誦其書，而

42 詳細看拙作：前引「唐代的釋奠禮制及其在教育上的意義」，頁三十三。

43 參看拙作：前引「韓國李朝教育機構祭祀制度諸問題的探討」，頁十二。

44 參看蕭公權：『**中國政治思想史**』（臺北，華岡出版公司，民國53年初版，民國66年六版），頁二十四、二十八。

與孔聖萬古流芳。這種情形，在韓國也可找到例證，此即李朝除仿明制在中央及地方官學建立廟學與從祀制外，在書院亦多奉祀朱子，故朱子學得盛行於彼邦。但陸、王則始終被拒奉祀，以致陸、王之學無在韓國生根。[45] 準此而論，廟學制之成立對道統之發展，自有其正面的肯定作用，當然也因而出現負面的效果，在專制政體之下，這是無法避免的事。有謂「在專制政治之下，不可能容許知識分子有獨立的人格，不可能容許知識分子有自由的學術活動，不可能讓學術作自由的發展」；簡而言之，在專制政治之下，「不能有自律性的學術思想的發展」。[46] 這種說法，不免過分悲觀，但也有部分眞理存在，就廟學制的成立而言，不得列祀廟庭之學術，自然不易獲得發展；即使獲准享祀廟庭的學術，也只迎合王朝（治統）之學術，始易伸張。惟諸儒一旦獲准享祀，其學術便取得合法性，於是藉孔聖＝道統之名，在廟學之地仍可大倡其說。尤其是釋奠典禮過程中的講經，自天子以下至地方首長＝治統，均須聆聽學官講道＝道統，此時道統高於治統，可謂發揮無遺。在專制政體之下，人君至高無上，守令亦勢盛，唯有藉教育（如侍讀、侍講之制）曉諭以道，始能使專制變爲開明、合理，所謂「天地君親之義，賴師教以明」者是。所以天子立學須釋奠聖師，皇子入學亦須釋奠聖師；魏晉以下，太子或皇帝講經通，也常釋奠聖師。隋唐廟學制的成立，一則爲時勢所趨，再則爲道統立命，以爭取學術活動的自律性，這是基於道統優於治統的理論而發，雖然實際上道統之活動必須取得治統之認可。無可諱言的，從韓愈所說孔廟是「天子至郡邑守長，得通祀而徧天下」的論點看來，爭取道統的優越性，也就是學術活動的自律性，在「天子至郡邑守長」的「通祀」＝自制的過程中，已獲得某種程度的成就。

(2)唐律對學官的保障

唐律在名例律規定了「十惡」，其中第九惡曰「不義」。不義指「殺本屬府主、刺史、縣令、見受業師。」所謂不義，「疏議」曰：

> 禮之所尊，尊其義也。此條元非血屬，本止以義相從，背義乖仁，故曰「不義」。[47]

即「背義乖仁」，爲法所不容者，除殺害地方長官、直屬長官外，尚包括「見受業師」。然則「見受業師」究係指何種人？鬪訟律（三二）規定云：

> 即毆傷見受業師，加凡人二等；死者，各斬。

45 參看拙作：「前引文」，頁十二、十六。

46 參看徐復觀：『兩漢思想史』，卷一（原名『周秦漢政治社會結構之研究』）（臺北，學生書局，民國67年），頁一四三、一九〇。

47 引文據瀧川政次郎等編：『譯註日本律令㈠——律本文篇（上）』（東京，東京堂，一九七五年），頁五十一～五十二，上欄。

臺灣人文社會學術期刊資料庫

註曰：謂服膺儒業，而非私學者。

疏議曰：

禮云：「凡教學之道，嚴師爲難；師嚴道尊，方知敬學。」如有親承儒教，伏膺函丈，而毆師者，加凡人二等；死者，各斬。稱「各」者，並毆繼父（筆者按，前一條係規定毆傷繼父，故此處舉繼父以釋「各」字）至死，俱得斬刑。註云：「謂服膺儒業，而非私學者。」儒業，謂經業。非私學者，謂弘文、國子、州縣等學。私學者，卽禮云：「家有塾，遂有序」之類。如有相犯，並同凡人。

問曰：「毆見受業師，加凡人二等」，其博士若有高品，累加以否？

答曰：「毆見受業，加凡人二等」，先有官品，亦從品上累加；若鬬毆無品博士，「加凡人二等」，合杖六十；九品以上，合杖八十；若毆五品博士，亦於本品上累加之。[48]

據「疏議」知「見受業師」，是指官學的學官而言。官學是指中央之弘文、崇文兩館、國子監三學（國子、太學、四門學），至地方之州縣學（不含醫學）等。這些官學均屬儒業（經業），儒業官學之學官，受到國家法律之特別保障。但同屬官學，而非爲儒業（經業）者，中央如國子監之書學、律學、算學，太醫署之諸醫學（如醫、鍼、咒禁、按摩），地方如州學之醫學等，依律「註」及「疏議」之意看來，其學官自不適用此項規定。另外，「私學」之師，亦不適用此條。宋范遂良對此條（鬬訟律）有關「服膺」兩字的「譯文」云：

古者顏子事孔子，得一善言，則拳拳服膺。說者謂膺，胷也。如今習儒業者，卽謂之服膺。至如他學，不在服膺之限。[49]

所謂「他學」，當卽前述儒業官學以外諸學。足見唐律所保障的學官，祇限儒業官學之學官，以下所稱之學官，卽指此而言。

唐律對於十惡是不准議、請、減(名例律八、九)，獄成，會赦，猶除名（名例律十八），卽犯十惡者不在赦例。[50]十惡之中，包括不許侵犯「見受業師」，卽連毆傷之罪，亦加凡人二等，在罪刑法定主義之下，嚴格地保障學官人格，自不待言。尤其是以「背義乖仁」之不義行爲列爲「十惡」之一，非祇含有違背「禮教」之義[51]

48 引文據瀧川政次郎等編：前引『譯註日本律令㈢——律本文篇（下）』，頁六三二～六三三。

49 引文據瀧川政次郎等編：前引『譯註日本律令㈣——律本文篇：別册』（東京，東京堂，一九七六年初版，一九七九年再版），頁五十三。王式通以爲「釋文」本爲『宋刑統』而作，非爲唐律（見『宋刑統』序），惟此處之律文，在『宋刑統』及唐律皆同，亦可視爲唐律之注釋。

50 參看戴炎輝：『唐律通論』（臺北，正中書局，民國53年），頁二〇九。蔡墩銘：『唐律與近世刑事立法之比較研究』（臺北，中國學術著作獎助委員會，民國57年初版，61年再版），頁三四四。

51 參看蔡墩銘：『前引書』，頁三四三～三四四。

，廣義而言，亦是背道行爲。**中庸**曰：「脩道以仁」；孔子曰：「行義以達其道」（**論語**季氏篇）；孟子曰：「仁內義外也」（「告子」上）。足見修仁義，亦卽修道；而師者正是傳授仁義，當然亦卽傳道，到韓愈時，始正式將這一觀念提出。其實唐律對學官的保障，已隱含學官之任務在「傳道」，故侵犯「見受業師」，被視爲「不義」之惡。

如前所述，唐貞觀在廟學成立從祀制時，是以諸先儒能行孔子之道而獲准配享廟庭。到清代時，完全確定以「闡明聖學，傳授道統」，方得列爲從祀，並立爲章程。若遑論其從祀之儒爲何人，純由法的觀點而言，一位大儒＝闡明聖學者，又是一位大教育家＝傳授道統者，死後可配享廟庭，萬古流芳，這是儒者及教育家的無上尊榮。唐代初立從祀制時，雖偏重經師人選，但到後來終於以人師、經師兼備爲入祀條件，則清代的從祀章程，從法的觀點而言，似可代表從祀制的條件。此意卽以一位學官而言，在職期間有法律給予特別保障，生前若對「聖學」、「傳道」有卓著貢獻時，死後便可從祀廟庭，與聖賢同列，典型之例，如韓愈、朱子者是。

道統說、唐律保障、廟學制三者結合在一起，對一位儒者學官而言，已爲其傳道生涯提供最佳之教育環境與最佳之人生境界。此制由唐傳至清，而成爲中國傳統文化的重要因素；再由中國傳至東亞諸國，也成爲東亞諸國的共同文化因素之一。試看下列諸規定，便可窺知。

宋刑統將殺害「見受業師」也列爲「十惡」之第九惡「不義」條（卷一）。其疏之「議曰」，一如唐制，將「見受業師」視爲「服膺儒業，而非私學者」。在鬪訟律有關毆傷「見受業師」之規定，以及其疏之「議曰」、「問、答」內容（卷二十三），均同於前引**唐律疏議**。按，**宋刑統**成書於宋太祖建隆四年（九六三年），其直接的藍本是用**周刑統**，但周、宋之**刑統**，其實祇對**唐律疏議**作部份補正，基本上兩者是大同小異，[52] 此是宋**刑統**有關「見受業師」之規定，同於**唐律疏議**之由來。**明律**對有關「見受業師」之規定（見名例律「十惡」、刑律「鬪毆」），**清律**對「受業師」之規定，也同於唐律。[53] 則唐律對學官之特殊保障，正成爲此後千年間中國傳統教育制度之特質，殆無疑問。

---

52 參看『**宋刑統**』（民國七年國務院法制局重校天一閣本，文海出版社），王式通「序」。仁井田陞、牧野巽：「宋刑統の研究」（收入瀧川政次郎編：『**譯註日本律令**』(一)，一九七八年。原文爲「故唐律疏議製作年代考」之一部分），頁四一九～四五六

53 明律對「見受業師」諸規定，見黃彰健：『**明代律例彙編**』（臺北，中央研究院歷史語言研究所專刊之七十五，民國68年），上冊頁二五八，下冊頁八三三。清律之「十惡」規定、「毆受業師」規定，見林咏榮：『**唐清律的比較及其發展**』（臺北，國立編譯館，民國71年），頁五四五「唐清律對照表」，清律第二條、第三一一條。

再看日本養老律，其名例律有類似於唐律「十惡」之規定曰「八虐」。其第八虐亦曰「不義」，不義之一也包括殺「見受業師」。這個規定，是源自大寶律。[54] 大寶律以唐永徽律爲藍本，故有此雷同之規定。但養老名例律對「見受業師」之疏文曰：

> 見受業師，謂見受經業大學、國學者，私學亦同。若已成業者，雖先去學，並同見受業師之例。[55]

此疏文與唐律之註、疏議的差異有二：一爲所謂「見受業師」，唐專指儒業官學，日則儒業官學之外，「私學」亦同適用；一爲明白指出雖已離開官學，「見受業師」之名分並不因而喪失。養老獄令「鞫獄官司」條「義解」釋「受業師」云：

> 文不稱「見受業師」，卽不問官學、私學、先經受業，顧有宿恩皆是。（**令義解**卷十）

「義解」也以爲對於爲師之保障，是不問官學、私學或舊師。惟此論據，在於文中不稱「見」受業師，恐有待進一步考證。蓋**宋刑統**鬪訟律文中固曰「見受業師」，但在標題及書前之目錄均曰「受業師」；明律、清律之鬪毆亦曰「受業師」，而明律之名例仍曰「見受業師」。足見律文雖曰「見」（現）受業師，但其「先經受業」之師（舊師）亦適用。此事在前引唐律鬪訟律之「疏議」，似已說明，其曰：「親承儒教，伏膺函丈」，凡是「親承」師教者，自不問其師爲現師或舊師，其師生名分俱已成立，祇是養老律之疏文及養老獄令義解再將此事具體注解而已。足見日本律與唐律有關現師與舊師之規定，當無不同。雙方之差異，似以唐律祇適用於儒業官學，而日本律除儒業官學之外，尙可包括儒業（＝經業）私學。惟日本律文並無「私學」之語，其將此條規定解釋爲適用於私學，恐在留唐名僧空海歸國興學（八二八年）以後。[56]

至於韓國，在新羅時代之情形不明，高麗王朝之刑法，大抵採用唐律（**高麗史**卷八十四刑法志序），則統一新羅時代或亦用唐律。到李期時代，則採用明律，（

54 參看利光三津夫：『律の研究』（東京，明治書院，一九六一年），頁三二有關大寶律之復原。

55 引文據瀧川政次郎編：前引『譯註日本律令』㈡，頁五十一～五十二。此『律疏』成書之時間，當在貞觀（八五九～八七七年）以前。（參看利光三津夫：『前引書』，第三部「律注釋書の研究」，頁二一八。）

56 空海於天長五年（八二八年）以「華城但有一大學，無有閭塾，是故貧賤子弟無所問津」爲由，而創立教育俗人的私學，名曰：「綜藝種智院」。此院雖亦從事佛學教育，但因聘有「俗博士」教授「九經、三史」（見「綜藝種智院式並序」），自可視爲「儒業私學」之一種。六年之後，卽天長十年（八三三年），養老律令之公的註釋書『令義解』撰成，或鑑於空海私學之事實，遂有「不問官學、私學」的註釋。（參看桃裕行：『上代學制の研究』，頁四五六～四五九，東京，吉川弘文館，一九四七年初版，一九八三年復刊）『律疏』可知是撰成於貞觀以前，則此處的註釋，或本於『令義解』。依此看來，將日本律對「見受業師」的規定，解爲適用於私學，恐在空海興學以後；在此之前，唐、日恐屬同制。

見**經國大典**卷五刑典「用律」條），但明律以唐律爲藍本，所以李期之刑律仍多同於唐律。其對學官之特殊保障亦同。例如關於毆傷見受業師之規定，**大明律直解**卷二十鬪毆律「毆受業師」條云：

凡毆受業師者，加凡人二等；死者，斬。[57]

此條之律文，當然爲明律，**直解**祇不過是對此條之規定加註吏讀及解釋而已。足見唐律有關學官之特殊保障，亦適用於傳統的韓國。

再看越南，潘輝注之**歷朝憲章類誌**（一八二一年撰）[58] 卷二十六「刑律誌」云：

諸毆罵見受業師者，加凡人三等；死者，斬。

此一「刑律誌」所載之內容，被認爲是保存了越南最古之法典，此即黎朝洪德年間（一四七〇～一四九六年）所完成之「洪德律」乃至「國朝律條」，簡稱「黎律」。「黎律」是以唐、明律爲藍本[59]，所以也有關於「見受業師」的規定。惟黎律此條規定，較之唐、明律，有兩點不同，一爲「罵」亦包括在受罰之內；一爲「加凡人三等」。則越南對「見受業師」之保障，可謂居東亞諸國之冠。

以上是日、韓、越諸國在唐律影響之下，對學官所給予特殊保障之情形，其中以越南刑律最具特色。此外，各國之學制，皆爲廟（孔廟）學之制，且都有以本國傳道有成之儒者從祀孔廟，而與中國聖賢並列。根據這些特色，無形中構築了共同的教育圈，而成爲東亞傳統社會不可或缺的要素。此一「東亞教育圈」諸特質，並不見於同時代的西方歷史世界，則論中國乃至東亞傳統者，對於此事，實不容加以忽視。[60]

(3)附述學校內的下馬碑

校園內建立聖廟及其祀典，使學校園地神聖化得以實質地完成。到金章宗明昌二年（一一九一年）又詔於闕里孔廟櫺星門左右各立一下馬碑（**闕里志**卷十一林廟誌「至聖先師廟」），於是聖廟因下馬碑之建立而有一具體之範圍。此事在當時是否也適用於天下諸廟學，已無法詳考。迨明憲宗成化十六年（一四八〇年），詔令「所在過孔門者皆下馬」（**闕里文獻考**卷十四祀典考），則至遲在此時當已通令天下諸廟學者皆立下馬碑。蓋韓國李朝中宗十四年（一五一九年）五月乙巳，已令諸州及郡縣鄉校仿成均館之例，於文廟之外樹立下馬碑。（**朝鮮中宗實錄**，卷三十六）則李朝成均館樹立下馬碑，當迴在此一時間之前，而在明成化十六年之後。由韓

57 朝鮮總督府中樞院：『（校訂）大明律直解』，一九三六年。

58 引文據日本東洋文庫所藏之抄本。

59 參看仁井田陞：「南方民族法と中國法との交涉——黎朝刑律考」（收入氏著：『（補訂）**中國法制史研究**：刑法』，東京大學出版會，一九八〇年），頁五八二～五八三。

60 關於日、韓、越諸國學制之形成及發展，參看拙著：前引『**唐代東亞教育圈的形成**』，下篇各章。

國李朝中宗在其全國廟學樹立下馬碑一事，亦可推知中國至遲在明憲宗之際當已通令全國廟學建置下馬碑無疑。下馬碑之遺蹟，在今日臺南孔廟以及韓國漢城成均館、羅州鄉校等地尚可見到。

「大小人員過此者皆下馬」碑(韓國成均館碑)的樹立，出自帝王的詔命，當然是表示自帝王以下的「大小人員」，對先聖孔子的崇高敬意，但也由此强化了廟學之地的神聖性。爲推崇孔子，樹立道統，完成教育及學術之王國，由廟學制、從祀制到下馬碑的建立，可說是直線的自然發展。這些發展，自然無法排除受到當時佛、道等宗教發展的影響，容於他處再詳論，但有一點值得注意者，廟學制創立於東晉後，亦行於鮮卑政權的北魏，而女眞人的金期又創立下馬碑，滿洲人的清朝也完成從祀的法制化。足見傳統教育園地所以走向王國化、神聖化，除有意使道統高於治統，以免治統趨於無道者外，當與異族文化的威脅有關。儒者在異族統治之下，始迫切地感到維護中華文化之需要；中華文化之精華在道統，集道統之大成爲孔子；欲維護中華文化，祇有由褒崇孔子開始；欲爲孔子在天下佔有一席之地，祇有由教育園地入手。唯有如此，才能與日益專制之政體相抗，才能在異族統治下保住中華文化。可見在傳統中國學制上所出現的廟學制、從祀制、下馬碑等要素，決非偶然的。

三、從廟學制度看韓愈的師說、道統論

自古以來，論韓愈者衆矣。其中有關韓愈之「師說」、道統論，更是膾炙人口。此處擬祇由唐代廟學的教育制度，來考察韓愈所提出上述兩說的時代意義。

韓愈著「師說」，直接的動機是由於李蟠年十七歲，「好古文，六藝、經傳皆通習之，不拘於時，學於余，余嘉其能行古道，作師說以貽之。」（見「師說」）[61] 但愈作「師說」是有感而發的，此卽以蟠能「不拘於時」。「時」（風尙）者，在「師說」中已指出，卽「師道之不傳也久矣。」這種師道不傳的風尙，與愈同時代，且與愈有論文之交的柳宗元，也有具體指責，宗元曰：「由魏晉以下，人益不事師；今之世，不聞有師，有輒譁笑之以爲狂人。」所以韓愈招徒作「師說」，因而得一「狂名」。[62] 其實，韓、柳所論當時人不從師的社會風氣，是中唐以後的現

61 載於馬其昶校注：『韓昌黎文集校注』（臺北，世界書局），卷一，頁二五。以下引用『韓集』，皆本於此。

62 見柳宗元：「答韋中立論師道書」（載於『柳河東集』，臺北，世界書局，以下引文，皆本於此），卷三十四，頁三五八。又、同：「答嚴厚輿秀才論爲師道書」（卷三十四，頁三六〇）、「報袁君陳秀才避師名書」（同卷，頁三六一）等，再申當時無師弟子之說。

象，初唐時代未必是如此。[63] 無論如何，中唐時代人不從師則爲事實，惟此處之「師」，就「師說」看來，是特指「士大夫之族」的青年，如李蟠年十七者，所應學習之師。「童子」（含士大夫之族）雖有師，「巫、醫、樂師、百工之人」，雖不恥相師，此等之師，皆非「師說」中所稱之「師」。師者，在韓愈看來，是「所以傳道、授業、解惑也。」上舉兩類之師，如童子之師，祇授業而無傳道、解惑；「巫、醫、樂師、百工」之師，愈未指出其特質，其人既不恥相師，而愈以爲師道不傳，則其師或只傳技不傳道，爲愈所不平。對於這一點，章學誠不同意愈之所論。章氏以爲論及師，宜分爲可易之師與不可易之師，其別在於究道之有無。若「不究於道，卽可易之師也，雖學問文章，亦末藝耳。」巫醫百工之師，固不得列於「君子之道」，然所爭在「道」，則「技曲藝業之長，又何沾沾而較之不如哉！」[64] 章氏說與韓氏之差異，在於章氏以爲巫醫百工之師仍可傳道，而愈則以爲否，惟以「傳道」作爲師者之首要任務，則無二致。

韓愈作「師說」，既爲李蟠而作，而蟠於德宗貞元十九年進士及第，則「師說」成篇當在貞元十九年以前。愈在貞元十七年到十九年間出任國子監四門博士[65]，足見作「師說」時，愈正是中央官學之學官的身分。愈在文中批評「士大夫之族」不從師，就當時之環境而言，應包括士大夫對官學及私學不熱衷。全篇主題在「傳道」，愈卽以衞道的立場，批評時人不從道。從道，就教育而言，一如「師說」之末讚揚李蟠所說的，指「好古文、六藝、經傳」而言。簡而言之，就是儒業（經業）。時尙所趨不在此，而在進士、詞章也。就愈看來，唯有「古文、六藝、經傳」，方是道之所存，「道之所存，師之所存也。」

據此而言，「師說」的貢獻有二：一是衞道，卽振興聖人之道；一是明定「師者」的任務。前者有其時代意義，但無新內容；後者則爲了不起的貢獻。蓋論教師的任務，在此之前，各家所重不一，或重道，或重學，或重辯，其明白指出「傳道、授業、解惑」三者俱是教師所當重，缺一不可，則以愈爲史上第一人。此後論爲師者，率皆以愈之「師說」爲鵠的，以迄今日，其影響可謂深遠矣。

然則「師說」對唐代廟學的教育制度，又有何意義？愚意以爲爲師在「傳道」說，强化了廟學制所呈現的道統意義。自貞觀首建先儒配享制，明示天下學子傳聖人之道得以與聖賢同列後，「傳道」有成，得入廟堂，當已深入人心。本來師者所

63 參看拙作：「唐代私學的發展」（國立臺灣大學文史哲學報，第二十期，民國60年6月），頁二二二～二三六。

64 章學誠：「師說」（收入氏著：『文史通義』，內篇六）。

65 參看羅聯添：「韓愈年表」（收入氏著：『韓愈研究』，臺北，學生書局，民國70年增訂再版），頁四四七。

臺灣大學學術期刊資料庫

以傳道，自古以來，屢有其說，例如鄭玄註**周禮**地官司徒序之「師氏」曰：「師，教人以道者之稱也。」貞觀之制，明定行聖人之道得入廟庭，此是儒者之任務在傳道的正面肯定，其爲師者一如鄭玄所言，更應「教人以道」，自不待言。迨韓愈「師說」出，師者在傳道，天下無異議，此事除爲古典之啓示外，亦當是廟學制的反映，蓋愈當時正任學官之故也。

至於韓愈的道統論，見於「原道」篇（**韓昌黎文集校注**卷一）。此論，一言以蔽之，不外是倡「先王之教」而已。其曰：

> 夫所謂先王之教者，何也？博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道。……斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也；堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死，不得其傳焉。

這便是韓愈有名的道統論。此論，基本上源自孟子，如以仁內義外是謂道，「仁內義外」，語見**孟子**告子上。至於堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔子、孟子的道統論，在孟子則有堯、舜、禹、湯、文王、孔子的道統道（「盡心」下）。所差者爲孟子無列武王、周公，而以自己接孔子之後；韓愈則以自己接孟子之後，用示承繼道統。韓愈藉道統說以闢佛、老，其功正同於孟子之拒楊墨，故在道統上得接於孟子之後。[66]

論道之有統的提出，始自孟子[67]，韓愈踵孟子之後，繼續發揚，而成爲定說。孟子之道統說，雖無列武王、周公，但孟子也以爲文王崩後，「猶未洽於天下，武王、周公繼之，然後大行」（「公孫丑」上）。準此以言，孟子舉文王，當亦可包括武王、周公，此事自爲韓愈所稔知，故不得據此以別韓、孟也。

再者，筆者至此在文中所稱之「道統」，均以實質之意義而言，並不拘於「道統」兩字正式出現後始曰道統。論「道統」兩字，初見於私人著述，清代史家錢大昕有考證，曰：

> 道統二字，始見於李元綱**聖門事業圖**。其第一圖曰「傳道正統」，以明道、伊川承孟子。其書成於乾道（八年）壬辰（一一七二年），與朱文公同時。
>
> （**十駕齋養新錄**卷十八「道統」條）

惟官書方面用「道統」兩字，猶較錢大昕所指出的一一七二年爲早，此即李心傳的**建炎以來繫年要錄**卷一〇一紹興六年條（一一三六年）已有使用「道統」之語。「

66 參看羅聯添：『前引書』，頁二一〇。

67 參看陶希聖：前引「孔子的學統與道統」，頁五～六。

臺灣大學學術期刊資料庫

道統」兩字在此時或已成爲普遍之用語。[68] 由於「道統」兩字出現甚晚，近代學者論道統遂輒側重實質之道統意義，其事自不必始於南宋而後有之，拙文於此亦不免俗。

現在的問題，是韓愈所提出的道統論，並不契合於現行廟學制所見的道統體系，此事應作何解？當然論韓愈提出道統說的直接動機，在於闢佛老，此事在「原道」篇已說明清楚；但其道之統的序列，表面上是由**孟子**（盡心篇）所啓發，實際上乃因禪宗教外別傳之說所造成，以證明傳授之淵源。[69] 此說亦無庸置疑。問題所在，卽爲證明「傳授之淵源」，何以必須自堯舜列起？按、唐初釐定廟學制的道統體系時，好不容易才樹立由孔、顏等代表道統而奉祀於廟學＝全國的教育園地；又將周公請出聖廟，改爲配享武王，而歸歷代帝王的祭祀體系，**舊唐書**卷二十四禮儀志記載其事云：

> 帝嚳，祭於頓丘。唐堯，契配，祭於平陽。虞舜，咎繇配，祭於河東。夏禹，伯益配，祭於安邑。殷湯，伊尹配，祭於偃師。周文王，太公配，祭於鄠。周武王，周公、召公配，祭於鎬。漢高祖，蕭何配，祭於長陵。三年一祭，以仲春之月。牲皆用太牢。祀官以當界州長官，有故，遣上佐行事。

這種完備的歷代帝王祭祀制度，似初定於北魏孝文帝太和前令之「祀令」（見**魏書**卷一〇八之一禮志、**通典**卷五十三禮典「祀先代帝王」條）。歷隋至唐，祇有周公在唐初一度改祀於官學之聖廟。一般而言，在廟學言道統，但曰孔顏，例如明太祖洪武四年（一三七一年），宋濂上「孔子廟堂議」引「開元禮」曰：

> 開元禮：國學祀先聖孔子，以顏子、七十賢配；諸州但以先師顏子配。[70]

就唐期的祭祀制度而言，一如前述廟制所示，治統（卽歷代帝王廟）與道統（聖廟）涇渭分明，此事自然爲韓愈稔知，所以在「處州孔子廟碑」謂天下通祀「唯社稷與孔子爲然」，但祀事以孔子爲盛，並作詩略曰：

> 惟此廟學，鄴侯（按、指李泌之子繁，時任處州刺史）所作。……揭揭元哲，，有師之尊。羣聖嚴嚴，大法以存。

足見愈亦知「大法」是藉「廟學」以存。此處之「大法」，自當指孔子之道。據此，愈實深明當代禮法，此由愈之議「改葬服議」、「禘祫議」等[71]，亦得以見知。

---

68 參看劉子健：「宋末所謂道統的成立」（『文史』，第七輯，一九七九年十二月），頁一三四～一三五及註十七。

69 陳寅恪：「論韓愈」（收入氏著：『金明館叢稿初編』，臺北，里仁書局，民國70年），頁二八六。

70 參看李之藻：『頖宮禮樂疏』（臺北，國立中央圖書館，民國59年），卷一，頁三十一（總頁一五四）。

71 見『韓昌黎文集校注』卷二，頁六十五、六十九。

唐代廟學制所見的道統，即孔聖、顏師、諸哲・子・賢系統，愈亦非不知，但其言道統，却上溯至堯舜，直承孟子之說，而置當代治統、道統分明之制於不顧，則愈之立場，果如前述祇在闢佛老、證明傳授之淵源乎？

對於此一問題，愚意以爲宜由兩個層次來看，一是學理，一是現實。學理就是韓愈所說的「古道」，現實就是廟學的聖統。愈的道統說，對現實的聖統無進一步地發揚，其所致力者，唯在古道。愈在「答陳生書」（**韓昌黎文集校注**卷三）云：

愈之志在古道，又甚好其言辭。

在「答李秀才書」（同**前引書**）云：

愈之所志於古者，不惟其辭之好，好其道焉爾。

這也就是韓愈「載道的文學觀」。[72] 愚意以爲其論堯舜以下的道統觀，亦由此種「古道」而發。易言之，愈的道統論，其實是「古道」觀的一環，以致將道統論回復到治統等於道統的原始意義。如前所述，孔子以前，道統於上，所以治統等於道統，孔子以後，道統於下，治統與道統始分；孔子是集諸聖之大成，所謂「祖述堯舜，憲章文武（周公）」者是。所以後代但言孔子時，實際以孔子兼備堯舜至周公之德，而其時代也就成爲治統與道統之分水嶺，孟子將孔子接於文王之後，其意在此。孔子以後，道統於下，是由於中央集權，乃至專制、獨裁政治形成所致，直至滿清爲止，愈演愈盛，即連要實現道統於下的主張，也極感吃力。瞭解此一背景，再來看唐代廟學制成立的意義，就不能等閒視之。此時韓愈却要復古地提倡堯舜以下之道統觀，就現實而言，似乎是違背時代潮流。揆諸其意，除在學理上提示其道直承自孟子以外，當尙含有政治作用在內。這個政治作用，簡而言之，就是尊王。[73] 此在「原道」篇已有明白提示，其曰：

君者，出令者也；臣者，行君之令而致之民者也；民者，出粟米麻絲，作器皿，通貨財，以事其上者也。

又曰：

帝之與王，其號名殊，其所以爲聖一也。

這就是「以王爲聖」的尊王論。其出發點或鑑於藩鎭未平，事權不專的病象，而抱持「憂天下之心」（見第三次「上宰相書」，前引**韓集**卷三）立論的緣故。其實，愈除在理論上提出尊王論外，更將當時之宰相比喻爲周公，此事見於前述愈第三次「上宰相書」，時爲德宗貞元十一年（七九五年），愈年二十八。愈「上宰相書」之

72 參看羅聯添：『**前引書**』，頁二二九。

73 陶希聖氏擧韓愈的「拘幽操」，以爲愈是代周文王發言，所以愈是「尊王論的健者」。參看氏著：前引「孔子的學統與道統」，頁八。

臺灣大學學術期刊資料庫

目的在求官，言辭不免卑屈，其頌揚周公不外是用以示好於當權者。但愈之「以王爲聖」觀，或已於此時見其雛形。迨撰「送浮屠文暢師序」，愈時爲四門博士（貞元十九年，三十六歲），其聖王的道統觀乃告定型。「原道」篇所見的道統倫，撰於三十八歲赴江陵之前，不過是前「序」之細述而已。韓愈在仕進、官場的不得志，又見國家的衰落，於是從「憂天下之心」而提出現實的「以王爲聖」的尊王論，這種尊王論，在學理上祇有「古道」的「以聖爲王」，方得找到理論依據，於是提出堯舜以下的道統說。韓愈的這種心境與處境，宋儒頗能瞭解，尤其尊王論，頗獲程朱學派的讚許。74

韓愈的聖王道統論，對當代廟學制所見的道統體系並無影響，此或與其官場不得志有莫大關係。但愈推崇孟子，讚揚或批判揚雄、荀況，對宋儒有影響。宋神宗元豐七年（一〇七四年），進而以孟子與顏子並列配享，荀況、揚雄與韓愈也同時列爲從祀。（**宋史**卷一〇五禮志）明嘉靖九年之改制，荀子被列爲罷祀之一。明末顧炎武對宋元豐以荀、揚、韓並列爲從祀，亦不以爲然，蓋無「傳註之功」。（**日知錄**卷十八）足見韓愈的地位，在宋以後褒貶不一，而孟子的地位則蒸蒸日上。同樣提倡聖王道統論，何以在不同的時代裏，世人的評價會有如此迥異？此事除兩人在學術思想之貢獻有所不同以外，就道統論而言，韓愈之立場與孟子並不一定相同。孟子以孔子接文王之後，除說明孔子是集諸聖王之大成以外，並提示道由此統於下，但仍主張道統優於治統。孟子本人有意接承孔子之後，繼續發揚此一道統，乃提出以義制君，甚至有暴君放伐論。韓愈的道統論，對孔孟前後的轉折無提示，雖亦言仁義、言古道，但少有新義，反而提出尊王論，以王爲聖，其「上宰相書」甚至乞求「垂憐」，因而有不爲後世論韓愈者所諒解。凡此皆是決定韓愈歷史地位不如孟子的重要因素。

四、結　論

三代之際，天下有道，所以「禮樂征伐自天子出」，此時道統等於治統，但以有道爲正。春秋戰國時代，天下無道，「禮樂征伐自諸侯出」（**論語**季氏篇），此時出現「士」者層，抗禮王侯，以傳道自任，而冀求合理秩序。75 孔子及其學團是此一「士」者層的開路先鋒。道統與治統始分，但道統於下，並持道統優於治統、孔子賢於堯舜之說，一時蔚爲風尚，孟子是此說的奠基者。秦漢統一天下，中國專

74 看參陶希聖：「前引文」，頁九。

75 參看余英時：前引「道統與政統之間」，頁五十三。

臺灣大學哲學系圖書資料庫

制統治於焉成立。此後之治統愈見强固，甚至無理。面對此一新形勢，言道之士頗有束手無策之感。漢儒言天，宋儒言理，不過是道統另一形式的表現，用以示優於治統，並藉以制君。無可諱言，這種無具體形式的「道」要成統以制治統，談何容易！

自戰國以後，除孟子在野具體指出「道」有統，且以孔子之後，「道」統於下以外，諸儒更致力編撰諸經書。漢唐之間，又致力於注疏諸經，到唐代包括公私注疏在內時，共完成了九經義疏。這一段時間，諸儒透過編撰或注疏諸經而言道統，並藉經書以規範治統，其用心可謂良苦。就編撰經書而言，自以禮書（三禮）的完成對道統貢獻最大；就注釋經書而言，自以鄭玄注經最具承先啓後，尤其是注三禮。蓋孔子主張用德、禮治天下，所以說：「道之以德，齊之以禮，有恥且格。」（**論語**爲政篇）德、禮政治的實施，就是道統優於治統。於是在禮書中作了許多規定，以爲施政之準則。其中最值得吾人注目的，當是**禮記**學記篇所規定的「君子如欲化民成俗，其必由學乎」的概念。進而在同書文王世子篇規定：「凡始立學者，必釋奠于先聖先師。」遑論這種說法在周代如何實施，其欲由教育樹立道統，進而以道統優於治統，乃極爲顯然。蓋論聖、師之原始意義，並「非聖重于師」[76]，而「文王世子篇」必欲使聖高於師，至鄭玄注經時，又以「先聖，周公若孔子」解之，「先師」則爲傳經之師，於是道統定於禮書（**禮記**）所規定之學制矣。在孟子祇言傳道有先後，統之有上下，但在禮書則定道統之尊卑，而始有聖、師之分也。再者，因儒者堅持道統優於治統，故規定天子及諸侯（此處用孔穎達疏）立學，「必釋奠於先聖先師」。簡而言之，禮書（**禮記**）所見之道統與治統關係，可歸爲以下之圖式：君欲治，必由學；欲立學，必祭聖師。此時之君卽治統，聖師爲道統，道統則高於治統。「道」本無形，透過禮書這樣的規定，終於可由「學」、「祭」（釋奠）、「聖師」等來代表。漢以後，實施儒術獨尊，治統欲藉儒術治天下，道統也藉此一措施而在「學」、「祭」、「聖師」等制度上具體表現出來。據此而言，漢以後一部教育史的發展，實際上也就是治統與道統的消長史。當治統越制度化時，道統也就越具體化。此是由於治統與道統本是相輔相成，原初更是合而爲一之故。

從漢到唐，在教育方面最重要的發展，當是確立聖師人物、建立廟學制度，以及將教育獨立於太常之外等三事。這些成果，一言以蔽之，便是道統的具體化、王國化。以聖、師人物的確立而言，其確實見諸行事，是始於後漢明帝永平二年（西元五九年），當時是以周公爲先聖，孔子爲先師。（**後漢書**禮儀志）前漢時代不明

76 參看黃以周：**『禮書通故』**（臺北，華世出版社，民國65年），卷三十二「學校禮通故」，頁二（總頁七六二下）。

，或如後漢之制。迨鄭玄註經，釋「先聖」爲「周公若孔子」，已暗示有意要提高孔子地位。魏晉以後，果然改制爲聖孔師顏，直至隋代不變。唐初，高祖武德以及稍後之高宗永徽年間，一度恢復後漢之制；但太宗貞觀及高宗顯慶之際，又恢復魏晉之制。此後，直至宋神宗元豐七年（一〇七四年），以孟子配享而與顏子並列，配享之位至此始分。[77] 到宋度宗咸淳三年（一二六七），進而又增列曾子、子思，與顏、孟並爲四配（享），沿襲至今。因此，孔孟之際可謂爲道統理論的奠基時期，後漢以後爲道統走向制度化時期。惟由後漢至唐初，道之統的主要人物——聖、師尚未完全確定，或曰周孔、或曰孔顏。唐貞觀、顯慶以後，便完全確立之聖孔、師顏制。大要而言，兩漢的四百多年間（前二〇六～後二二〇年），可謂爲周孔時代；魏晉到北宋中期的九百多年間（二二一～一〇七三年），是孔顏時代；自此以後到宋末將近二百年間（一〇七四～一二六六年），爲孔顏孟時代。自一二六七年迄今的七百多年間，爲孔顏曾思孟時代。惟宋儒力倡孟學，自孟子配享後，迄今實際可說是孔孟時代，如此算來也有九百多年，與前一個孔顏時代相當。因此，就廟學制所見的道統變化，其圖式如下：周孔→孔顏→孔孟。其變化的關鍵在於唐代退周公進孔子，始完全確立孔子爲先聖地位；道統之爲教育意義，至此亦始完全明朗化。其次，以孟子代顏子而繼孔子之統，自韓愈以後陸續有人提倡，尤其是宋儒[78]，但這只是學說上的主張，從法的觀點而言，依然還是孔顏孟的「三氏學」（一度增入曾子，而曰「四氏學」）時代[79]，可見以孟子代顏子自不若以孔子代周公之富有關鍵性的歷史意義。或曰廟堂上以孔子爲「至聖」（此爲宋眞宗以後之制），以孟子爲「亞聖」（此爲元文宗以後之制），在廟學之道統體系上豈不是已實現「孔孟」並稱之主張？此說亦否，一、尊稱孟子爲亞聖，不在宋代，而在元代，若以「亞聖」尊號之賜予爲「孔孟」時代的來臨，則宋儒在當代並無完成。二、元文宗至順二年（一三三〇年）尊孟子爲亞聖公時，其他諸配亦同時晉列聖位，如顏子爲復聖公、曾子爲宗聖公、子思爲述聖公。其必以亞聖高於復聖，恐難令人折服，何況

77 『朱子語類』卷九十禮類「祭」條（頁四）云：「顏、孟配饗，始亦分位于先聖左右，後來方並坐于先聖之東西嚮。…孔子居中，顏、孟當列東坐西向。」（總頁三六三八～九）。

78 『朱子語類』卷九十三「孔孟周程」條（頁一）云：「自堯舜以下，若不生箇孔子，後人去何處討分曉，孔子後若無箇孟子，也未有分曉。孟子後數千載，乃始得程先生兄弟，發明此理。今看來，漢唐以下，諸儒說道理，見在史策者，便直是說夢，只有箇韓文公依稀說得略似耳。」

79 清儒龐鍾璐在『文廟祀典考』卷四頁四（總頁二九五）引『明史』本紀載明太祖洪武七年（一三七四年）曰：「是年，設孔、顏、孟三氏學。」並按云：「設三氏學，太祖本紀係於是年。闕里文獻考云：四氏學，初名廟學，始於宋眞宗時，至哲宗元祐元年，始置教授，後又增入顏、孟二氏子孫。明太祖洪武元年，改名三氏子孫教授司。憲宗成化元年，稱三氏學。萬歷間，增入曾氏，改名四氏學。而世宗本紀於嘉靖九年又書立曲阜孔、顏、孟三氏學。未知孰是？」依此看來，孔、顏、孟「三氏學」，在宋眞宗時便已成立，惟當時或用孔、顏、孟、曾四氏學，且名爲「廟學」；哲宗時，進而設置學官，傳授此一專門學問。明初，改用孔、顏、孟「三氏學」，至明神宗萬曆間，才再恢復「四氏學」。

顏子早在唐玄宗開元八年（七二〇年）已被尊稱爲「亞聖」。（舊唐書卷二十四禮儀志）是故，言道統而祇稱孔孟，忽視其在廟學上已存在近乎千年之久的孔顏之統，則不免予人有偏袒宋儒之說的嫌疑。

此外，從東晉到唐代完成了廟學制的普遍化。教育園地藉聖廟的建置，非但出現了校園中心地，同時也使校園神聖化。惟廟學是中央到地方州縣公立學校的通制，廟中主位的孔子，又是百世帝王之師，於是教育園地隨着廟學制的展開而王國化。唐玄宗開元二十七年（八三九年）追謚孔子爲「文宣王」（同前引舊唐書），當是王國化的具體證明，雖然後來去王號而改稱爲「至聖先師」，但教育園地因有聖廟存在反而更具王國化，也是無可懷疑的。從金章宗起又在孔廟立下馬碑，仍可視爲教育園地王國化的一環。再者，從隋代起，罷國子寺（監）隸於主管全國祭祀、禮儀之太常寺，而直屬於禮部，已爲唐代廟學之王國化先立一墊脚石，此後有關孔廟（文廟）之記事，不與一般祠宇並列，當與孔廟爲教育機構之一有莫大關係。公立學校因有聖廟的建置而王國化，即連宋以後的書院教育，也仿官學建置聖廟，一般則建置先賢祠，其意仍同於官學，具有神聖化、王國化之意義。

至於唐太宗到玄宗之際所建立的聖廟配享、從祀制，除在教育上提示士人皆可爲聖賢的目標外，在道統上更爲之具體化。遑論後人對入祀諸賢的異議，政府一開始對於入祀的條件，已揭示是行孔子之道而予以褒崇。直至清代，更立爲從祀章程，而以「闡明聖學，傳授道統」爲斷。則自唐以來所建立的從祀制，其目的在樹立「道統」，自無疑義。這個道統，以今日看來，其實是學統，與孟子、韓愈、宋儒所說之統有別。無論如何，廟學制上所見的道統，可以說是禮經（禮記）所規定聖師之統的實現，也是以道統（聖、師）優於治統（天子、諸侯）的實現。聖師加上從祀而成道統，均是大儒死後之尊榮。中國之大儒，在世之日，常是偉大的教育家，也不少是曾經出任學官。師者之首要任務在傳道，所以說：「天地君親之義，賴師教以明。」（見前引清世宗諭文）因爲師者在傳道，所以尊師重道。禮記學記說：「凡學之道，嚴師爲難，師嚴然後道尊。」鄭玄註「嚴」字曰：「尊敬也」。或許由於此故，從唐律到清律，對於「受業師」均明文規定予以特殊保障，殺害「受業師」，更列爲法所不赦之「十惡」之一曰「不義」者。刑律保障「受業師」，曰師而不曰官，看似孤立的條文，其實仍可視爲唐代道統神聖化、王國化的一環。

從漢到唐，廟學制度成立的過程與道統的關係既然如此密切，治史者自不得等閒視之。尤其此制完成後，下開中國千餘年間的教育傳統，更爲東亞諸國立學之張本，而構成我國及東方傳統文化很重要的因素。

（本文曾受行政院國家科學委員會獎助，特此申謝）