

從張說的碑銘文來看他的文化取向與思想追求

王 賀

(北京師範大學文學院)

一 張說與山東文化的密切關係

1.1 關於山東文化

“山東文化”最早由陳寅恪先生在他的《隋唐制度淵源略論稿》中提出：“隋唐之制度雖極廣博紛複，然究其因素，不出三源：一曰（北）魏、（北）齊，二曰梁、陳，三曰（西）魏、周。所謂（北）魏、（北）齊之源者，凡江左承襲漢、魏、西晉之禮樂政刑典章文物，自東晉至南齊其間所發展變遷，而為北魏孝文帝及其子孫模仿採用，傳至北齊成一大結集者是也。……舊史或以山東目之者，則以山東之地指北齊言，凡北齊承襲元魏所採用東晉南朝前半期之文物制度皆屬於此範圍也。又西晉永嘉之亂，中原魏晉已降之文化轉移保存於涼州一隅，至北魏取涼州，而河西文化遂輸入於魏，其後北魏孝文帝、宣武兩代制度之典章制度深受其影響，故此北魏北齊之源其中亦有河西文化之一支派……所謂梁陳之源者，凡梁代繼承創作陳氏因襲無改之制度，迄楊隋統一中國吸收採用，而傳之於李唐者……所謂西魏周之源者，凡西魏北周之創作有益於山東及江左之舊風，或陰為六鎮鮮卑之野俗，或遠承魏西晉之遺風，若就地域言之，乃關隴區內保存之舊時漢族文化，以適應鮮卑六鎮勢力之環境，而產生之混合品”^[1]。

陳寅恪先生將唐代文化的淵源歸為山東、江左、關隴三大地域的文化結集，這種提法為後來的學者提供了研究唐代文化的一條思路，他們對陳先生的觀點有所擴展也有所補充^[2]。我們依據陳寅恪先生關於唐代文化三個源頭的觀點，將三大文化地域進行大致劃分，從地圖上可以看出山東文化基本上是以鄴為政治中心，河南洛陽為文化中心，包括河北道、都畿道、河南道的大部分地區的魏晉高門望族聚居的地區，這一地域的文化概言之以尚經為主；江左文化則是以建康揚州為政治文化中心的荆楚越的梁陳舊地，這一地域的文化則以尚文為主；關隴文化則是以雍州為政治文化核心的秦國故地，正所謂“關東出相，關西出將”，這一地域以尚武為主（自漢末動亂開始）。

本文將研究張說與山東文化的關係，那麼山東文化的具體內涵到底是什麼呢？

柳芳的《氏族論》稱：“山東之人質，故尚婚媿，其信可與也；江左之人尚文，故尚人物，其智可與也；關中之人雄，故尚冠冕，其達可與也；代北之人武，故尚貴戚，其泰可與也”^[3]。柳芳對山東文化內涵的概括很簡略，但是卻點明了山東士族^[4]與其他地域士族文化間最為明顯的區分。

的確，山東士族多為禮樂、經術傳家的舊士族，這一點已經被陳寅恪、唐長孺等先生多次論說過，所以他們始終代表著儒家禮樂文化的正統，常常兼善經學和文學，通明禮法，能夠制禮作樂；重視士族出身，多與士族人士交往；因為山東文化中存在著從漢代就奠定了的經學根基，所以山東士人能以雅正行文、行事^[5]；政治上要求“家”“國”同一，講究文治。

我們將以張說碑銘中所涉及的山東人士為例，來嘗試將山東文化的內涵具體展開。張說的 71 篇碑銘文中，有 20 篇碑主為山東人士，其中包括 8 位山東望族人士，7 位山東寒族，以及 5 位山東虜姓。這裏我們需要澄清兩點：一是關於“寒族”，唐長孺先生的《讀史釋詞》^[6]中對寒士進行釋義稱：寒士首先是士人，但並“不是寒人”，“大都先代官位不顯的士人或士族中的衰微房分”，可以肯定寒族人士也是士族人士，也具有士族的文化觀念；二是關於山東虜姓，他們原來屬於胡族，後移居山東，北魏以來不斷漢化，而且胡族的出身又讓他們在北魏以來的朝廷中具有顯赫的政治地位，所以借助政治地位，山東虜姓不斷地晉升為山東士族，具有了典型的山東文化觀念。

20 位碑主幾乎都是以禮樂經學的修養著名當世，並且有 16 位曾為麗正書院、弘文館、集賢院^[7]等學士。即便像姚崇這樣一位以吏幹聞名的宰相，也是由“孝敬挽郎”釋褐，接著又由“舉下筆成章科”受到重用，《舊唐書·經籍志》中還錄有《姚崇集》十卷，可以看出他兼善經學文學的修養；而且據《舊唐書·音樂志》記載姚崇創作有《享龍池樂章十首》的第一首，《舊唐書·經籍志》中還記載姚崇參與撰寫《開元前格》和《式》二種刑法典籍，可以看出姚崇通明禮法、能制禮作樂。其他人物，如元行沖曾與張說有過關於經學的爭論^[8]，徐堅與張說共事書院多年，並且共同編撰校訂典籍，注疏闡釋經典^[9]等等都說明山東人士通明禮法，兼善經學與文學，甚至我們可以推測，山東人士可能以書院為場所，開展有關經典的學術性交流。

張說的《兵部尚書代國公贈少保郭公行狀》曾說“(元振)與狄仁傑、朱敬則、魏元忠、李嶠、韋安石、趙彥昭、韋嗣立、薛稷、張說為忘年之交”，可見張說與山東的狄仁傑、朱敬則、李嶠^[10]以及關隴士族人士韋安石、韋嗣立、薛稷的交往；《舊唐書·尹元凱傳》記載，“(尹元凱)與張說、盧藏用特相友善”，尹元凱與盧藏用為山東人士；張說的《貞節君碣》中稱碑主陽鴻的友人為“沛國朱敬則，清河孟乾祚，范陽盧禹”，這幾位也都是山東人士。我們可以看出除了官員間的正常交往，山東人士的朋友幾乎集中在山東文化圈內和士族文化圈內，可見山東人士對於士族出身的重視。

有關山東人士的雅正，最為突出的就是宋璟：宋璟是開元中有名的“直臣”，《舊唐書》記載，“魏知古與姚崇不協，開元中為工部侍郎，後三年卒，宋璟贊其剛直”，宋璟不畏姚崇官位之高，公正評價魏知古的德行，而對魏知古“剛直”^[11]的關注也是自身修養的寫照，類似的他還稱讚李元紘“清節”^[12]；同時宋璟與清儉之人交往很深，如《新唐書》記載“盧懷慎清儉，與宋璟善”^[13]；宋璟被撰史者列入忠義傳，也說明了他的雅正行事，剛直清儉的品質。其他人如徐堅，《新唐書》本傳載，“初，太平公主用事，武攸暨屢邀請堅，堅不許。又以妻岑義女弟，固辭機密，轉太子詹事，曰：‘吾非求高，逃禍耳。’義敗，不染於惡，出為絳州刺史”，可見徐堅等山東人士的雅正行事具有一定的普遍性。

關於家國同一，講究文治的政治要求，可以參看柳芳的《氏族論》中一段話：

人無所守，則士族削；士族削，則國從而衰。管仲曰：“為國之道，利出一孔者王，二孔者強，三孔者弱，四孔者亡。”故冠婚者，人道大倫。周、漢之官人，齊其政，一其門，使下知禁，此出一孔也，故王；魏、晉官人，尊中正，立九品，鄉有異政，家有競心，此出二孔也，故強；江左、代北諸姓，紛亂不一，其要無歸，此出三孔也，故弱；隋氏官人，以吏道治天下，人之行，不本鄉黨，政煩於上，人亂於下，此出四孔也，故亡。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，則冠冕之緒崇；冠冕之緒崇，則教化之風美；乃可與古參矣。^[14]

可以看出，柳芳認為政治應該以人心所守的道德為根基，將家與國的觀念統一，最終達到周、漢時代的教化之治。據《新唐書》柳芳傳載，“柳芳，字仲敷，蒲州河東人，開元末，擢進士第”，蒲州雖然隸屬河東但卻靠近洛陽^[15]等山東文化區域，所以他的表達應該接近山東人士的普遍思想。

在對山東碑主情況的考察中，我們界定出了更為系統的山東文化內涵：山東文化以通明禮法，兼善經學文學為最基本要素；重視士族出身，願意與士族交往，甚至結親；山東士人因為經學修養能

以雅正行文，行事^[16]；政治上要求“家”“國”同一的治理模式。

1.2 張說具有明顯的山東文化取向

在張說的文化觀念中，我們可以明顯看出他山東文化的取向。

首先，張說尊崇儒學，主張復興禮樂。《新唐書·儒學下》元行沖傳中，記載他與元行沖關於魏徵《類禮》是否應該列入經一事的爭論時稱，“右丞相張說建言：‘戴聖所錄，向已千載，與經並立，不可罷。魏孫炎始因舊書摭類相比，有如鈔綴，諸儒共非之。至徵（魏徵）更加整次，乃為訓注，恐不可用。’”從中我們可以看出，張說對古代經典的重視與研究。至於張說復興禮樂文化的具體主張與實踐，本文在後面《張說主張禮樂與道德並重》一節有論說。張說對經學與文學的擅長^[17]，也表明了他所具有的山東文化取向。

其次，張說本人在選擇婚姻關係時表現出對山東士族的濃烈興趣。《太平廣記》卷184記載“張燕公好求山東婚姻，當時皆惡之。及後與張氏為親者，乃申明四姓，鄭氏不離滎陽，又崗頭（范陽）盧，澤底（趙郡，河北道）李，土門（博陵）崔，皆為鼎甲”，《西陽雜俎》前集12記載張說一女適鄭鎰，但是《舊唐書·忠義傳》稱，“說乃以女妻岩，妹婿陰行先女妻於愷。及說為並州長史、天兵軍大使，引愷常在幕下”，雖不知鄭岩與鄭鎰是否為同一人，但鄭氏為滎陽士族則無疑，可見張說的子輩婚姻多為山東望族。

婚姻在士族社會中，是士族間互相標榜身份以及保持現有士族身份很重要的一種手段。王伊同先生在考證士族間“通家”一語的形成時稱，“（顏延之朝）通家專為姻戚矣，高門慎婚，婚者門第略相等；通家則共相攜援，充塞廟堂，方面廣而仕途泰，所以維繫攀攬，使門第不稍墜者，通家預有力焉”^[18]。我們可以從“通家”關係推之婚姻關係對於士族身份地位的重要——“誠以姻婭不可雜，而衣冠未可亂也”^[19]。王先生的《五朝門第》還在《婚姻》一節考察了晉、宋、齊、梁、陳五朝士族擇婚的總體狀況：“名門疊婚，舉朝姻婭”，可見士族們還依靠與名門士族結親來鞏固本族的士族身份與地位，擴大本族的政治文化影響力。張說的“好求山東婚姻”包含有他自身的山東文化取向，但是更重要的是他希望在與名門通婚的過程中，提高家族的身份與地位；同時張說次子張垠尚甯親公主——肅宗同母妹，即國婚，這也是南朝以來士族鞏固本族地位的慣用手段^[20]。可見張說在選擇婚姻關係時注重士族出身，尤其是山東士族的出身，而且他吸收了當時士族人士擇婚的方式，希望在與山東人士的婚姻關係中鞏固家族在山東文化中的地位。

但是張說“好求山東婚姻”的舉動，“當時皆惡之”，這應該與張說之子張垠和編纂《百家類例》的孔至間的爭執合起來考察。郭峰曾在他的博士論文^[21]中稱，張說的家族自張說開始才步入士族階層，屬於“新門士族”，學界認為張說“越認范陽”也說明張說家族並非舊門士族大戶，張垠與孔至的爭執也是有關張說一族應列為舊門大族，還是新門士族的。也正因為張說以非舊門士族的身份，好求山東舊門大族婚姻，才被當時人厭惡，而他求取山東婚姻能夠成功，很大程度上則是由於張說政治地位之高：《西陽雜俎》記載“明皇封禪泰山，張說為封禪使。說女婿鄭鎰，本九品官，陽曆封禪後，自三公以上皆遷轉一級，惟鄭鎰因說驟遷五品”，可見與張說結親者在仕途上有很多實惠。

再次，張說以雅正行文、行事。《唐才子傳校箋》卷一《張說》中稱“說敦氣節，重然諾。為文精壯，長於碑誌。朝廷大述作，多出其手”，傅璇琮先生下引《新唐書·張說傳》則稱“說敦氣節，立然許，喜推藉後進，於君臣朋友大義甚篤。……為文屬思精壯，長於碑誌，世所不逮”，並且還引《大唐新語》卷一《匡贊》中“（張說）尚然諾，於君臣朋友之際，大義甚篤”。從這些對張說的評價中，可以看出張說重氣節與言諾的品質。

根據《新唐書》、《舊唐書》的張說傳記載：長安三年，張昌宗、張易之兄弟構陷御史大夫魏元忠與

司禮丞高戡私下有反對武則天的言論，要脅張說證實，但當武則天問及時，張說實言相對，魏元忠由此而免死罪，張說卻“坐忤旨配流欽州”；景雲二年，太平公主執政，張說獨自排斥太平公主一黨，請太子監國，於是被太平公主罷黜宰相之職，下遷尚書右丞，分司東都。這兩件事都可以看出張說抗顏申己的熱情以及與當權者對抗的勇氣。

張說因為政治紛爭曾遭受貶謫，但是他仍然勤於政事；總戎邊疆，並多次立有戰功。舊史中記載張說在被貶時，賄賂特進王毛仲的金寶，不計其數^[22]；也記載“張說之謫嶽州也，常鬱鬱不樂。時宰以說機辨才略，互相排擯。蘇頌方當大用，而張說與環相善。張因為《五君詠》，致書，封其詩以遺頌，戒其使曰：‘候忌日近暮送之。’使者既至，因忌日，齋書至頌門下。會積陰累旬，近暮，弔客至，多說先公寮舊，頌因覽詩，嗚咽流涕，悲不自勝。翌日，乃上封，大陳說忠貞謇諤，嘗勤勞王室，亦人望所屬，不宜淪滯于遐方。上乃降璽書勞問，俄而遷荊州長史。由是陸象先、韋嗣立、張廷珪、賈曾皆以譴逐歲久，因加甄收。頌常以說父之執友，事之甚謹，而說重其才器，深加敬慕焉”^[23]。儘管這些事件某種程度上表現了張說為人圓滑，頗講究官場哲學，但是張說請求朋友幫助，以返朝廷的本意正說明：山東人士即便是寒族也都懷有經世致用的進取心和強烈的功名意識^[24]，“反經合權，與道同韻”的觀念^[25]，並不影響張說在歷史記載中以雅正聞名的整體形象。

最後，張說思想中有著家國同一的觀念。張說的碑銘中反復強調“孝”與“忠”的觀念，比如《王方翼碑》“資孝為忠”，《陸孝斌碑》“資忠移孝”，《陸伯玉墓誌》“移孝則忠”，《張承休碑》中也稱“孝乎事親，忠乎事君”等等，可以看出張說認為：“孝”是親族“家”的交往規則，“忠”則是與朝廷皇族間“國”的交往規則，二者性質相同，而且互為基礎，互相促進。張說的這種理解，與我們前面所記敘的柳芳關於“家國同一”的觀點相同，明顯帶有山東士族的文化色彩。

張說將“資孝為忠”的觀念貫注在他的皇族碑銘作品中，則使這些奉旨創作的碑銘充滿了家族式的深情。張說的碑銘中包括 12 篇皇族碑銘作品^[26]，而這些碑銘又可以粗略的分為以玄宗為核心的創作和其他創作兩個部分。張說子張垠尚玄宗女寧親公主^[27]，所以以玄宗為核心的碑銘作品更加明顯的表現了張說的這一特點。

在以玄宗為核心的六篇碑銘中，包括玄宗姨母鄧國夫人竇氏、玄宗元獻皇后姐節愍太子妃楊氏、玄宗廢太子瑛母和麗妃趙氏、武惠妃母鄭國夫人楊氏、玄宗姐妹郾國長公主和玄宗廢后王皇后父親王仁皎，從碑主的情況中我們可以看出，張說的創作幾乎涵蓋了玄宗周圍最為重要的人物碑銘。而張說對肅宗有救命之恩^[28]，張說子張垠又尚元獻皇后女，肅宗妹寧親公主，這兩件事使張說與皇室的关系與以前不同，即張說對玄宗和皇族多了一份家人一樣的親情，比如：

《舊唐書·肅宗本紀》記載，“開元十八年，左丞相張說退謂學士孫逖、韋述曰：‘嘗見太宗寫真圖，忠王英姿穎發，儀表非常，雅類聖祖，此社稷之福也。’”可以看到張說對肅宗有著父親一樣的感情，真誠地希望他能夠繼承太宗開創、玄宗振興了的大唐基業。

玄宗與肅宗都是由各自的姨母撫養成人的，所以張說在對玄宗姨母鄧國夫人、肅宗姨母節愍太子妃撫養皇室子弟，為皇室所作的貢獻給予了深情的讚頌，如《節愍太子妃墓誌》銘文中的“石獸澀兮綠苔黏，宿草殘兮白露霑。園寢閉兮脂粉膩，不知何年開鏡奩”^[29]，七言結句本就便於抒情，這樣優美的韻語出現在碑銘中則更見讚頌之情的莊嚴。

在這六篇碑銘中的《郾國長公主碑銘》則鮮明地表現了張說對碑主的愛護之情：郾國長公主是睿宗第七女^[30]，《新唐書·諸帝公主傳》稱，“郾國公主，崔貴妃所生。三歲而妃薨，哭泣不食三日，如成人。始封荊山。下嫁薛徹，又嫁鄭孝義”。張說的碑銘也寫錄了郾國公主母亡這件事，也記敘了郾國公主改嫁與同適一夫的情況（儘管傳缺）。唐代公主改嫁的很多，公主傳中記載，“（郾國公主姐）薛國公主，始封清陽，下嫁王守一，守一誅，更嫁裴巽”；同適一夫的也有，碑中“依涼國公主故事”

的涼國公主，即下嫁已亡公主之夫。但是既改嫁又同適一夫的情況並不多見，鄆國公主就是這樣一個特例，具體可見岑仲勉《唐史餘瀋》中對鄆國公主既改嫁，又與其他公主同適一夫的考證。可見鄆國長公主所歷事件的特殊與尷尬，所以張說在實錄了鄆國長公主所歷事件後，在銘文中稱，“改命曰從，從人曰順，息媼繩楚，懷羸霸晉，反經合權，與道同韻”，運用了“反經合權”的觀點對這一特殊又尷尬的事件進行闡釋，為鄆國長公主的處境尋找理論依據，從而消解尷尬，可見張說對碑主飽含家人式的愛護之情。

從以上的分析中，我們可以看出張說的思想與山東文化之間有著對應關係，可以說張說思想中具有很深的山東文化內涵。

1.3 張說以山東文化為主，相容其他文化因素的觀念以及這一觀念的家族根源

我們在前面已經說過，張說碑銘文的碑主包括皇族人士、高官名將，也包括沒有名位的朋友、家人以及婦女、兒童，範圍極為廣泛。而且張說在官場的交際也包含有文官和武將，文官自不必說，武將如他碑銘中的6位關隴名將，3位胡族將領安忠敬、論弓仁、王毛仲，2位河西將領郭知運、王君奐，1位京兆葛福順和1位下級武官扶風馬克忠，其中既有朝廷要員又有下級官吏，也沒有胡、漢之分。他還與宦官妃嬪交往，宦官如高力士，並且為高力士的父親、母親、養父以及岳丈作有碑銘^[31]，可見二人交往之深；妃嬪如上官婉兒，張說曾為上官婉兒作過碑銘和文集序^[32]，而且在上官婉兒生前所舉行的朝堂集會、詩歌酬唱^[33]中都有張說的參與，可以看出張說與上官婉兒的交往有著更多的文學因素。

另外，《舊唐書》崔湜本傳記載，崔湜獲罪，張說與劉幽求替崔湜向中宗求情使他得以免罪，但是崔湜後來反倒構陷二人；《舊唐書》武三思傳載，侍御史冉祖雍等五人為三思耳目，時人呼為“五狗”，王同皎等欲謀殺武三思，祖雍密告武三思。可見崔湜、冉祖雍的道德上都有缺陷，但是張說仍為崔湜的母親滎陽鄭氏、冉祖雍父親冉寔創作碑銘。還有，張說雖然與姚崇有“素憾”^[34]，但是他仍為姚崇創作碑銘，在《姚公碑》中雖然沒有豐功偉績的具體化描述，但是張說拈出三件小事：地方治獄、建議鑄鼎、急丁母憂，頗有對姚崇功績舉重若輕的意味，而且碑稱姚崇“名遂身遜”，隱含著羨慕和同道之情，張說還引用了制書中的“國有棟臣，安可暫缺”，來對姚崇一生的道德與功績進行真誠的讚頌。

與高級武將、下級武吏、宦官妃嬪交往，但又不只局限於山東人士，說明張說思想中不單純以士族為高，不單純以禮樂經學為尚，他也有江左人士重視“人物”，關隴人士重視“冠冕”^[35]的思想。與道德上有缺陷的崔湜、冉祖雍等人的交往和對自己主張不同的政敵——姚崇的寬容，可以更加明顯地看出張說雖然以山東文化作為自己基本的文化取向，但是他的思想具有很大的開放性與包容性，並不只是執著於山東經學文化的範疇，前面提到的“反經合權”的思想也是他思想開放性的一個例證。那麼張說的這種以山東文化作為自身文化觀念的主體，同時又具有很大包容性的思想與張說的親族有怎樣的關係呢？

首先讓我們考察張說的父系。根據《唐贈丹州刺史先府君神道碑》、《府君墓誌》、《周故通道館學士張府君墓誌》、《唐處士張府君墓誌》四篇碑銘文，大致可以還原張說的父族系統：六代祖隆官至太常卿，五代祖子犯為徵君，高祖俊官至河東郡從事，曾祖弋周通道館學士，祖父恪為唐處士，父親張曠唐洪洞丞，可見張說的先輩中最高官職為太常卿，三品，掌宗廟、祭祀、禮樂、賓客、車輿、天文、學校、陵園等事^[36]，而“從事”和“丞”都是佐官^[37]，很顯然到張說時代他的家族還沒有被視為士族^[38]。張氏家族世居河東，從上面四篇碑銘文中張說稱祖輩墓葬於河東浦阪為“成先志也”可以看出；而且其家族人口不旺，到張鷟為止一直“孤紹單門”（《唐處士張府君墓誌》）。

但是在張說的敘述中，我們可以看出這一家族並不缺乏士族的文化積澱，張氏家族“世尚儒”（《唐贈丹州刺史先府君神道碑》）：張弋，為通道館學士，據《北史》列傳第十《長孫道生傳》附幼孫曾熾傳載，“建德初，周武帝崇尚道法，求學兼經史者為通道館學士”，那麼無疑張弋應該通明道法並兼通經史，同時張弋“尚氣節”，“入隋”而有“夷齊”之志，也可以看出他通經史，尚儒家道德的特點；張恪不仕，而且命途不永；張鷟則是“庇法禮樂，發言忠信”，“明法擢第”，可見他也具有很深的經學文化與道德積澱。雖然張氏家族有自己的家風傳統與文化積澱，但是久沉下僚，難以形成社會政治影響，即便婚姻關係的選擇也沒有過多的執著於士族：張恪妻隴西董氏，張鷟妻長樂馮氏，張說妻洛陽元氏^[39]。直到張說時，張氏家族才依靠他巨大的政治文化影響力步入新門士族。

張說稱自己的祖輩是“范陽方城人”（見上舉的各碑銘），稱自己的先祖是西晉的張華，並且將家族世系稱為“范陽張氏”的支系。郭峰先生曾考證：“范陽張氏望的形成在晉唐諸姓郡望與里貫關係上具有典型特點，即地雖繫於北方，望卻形成於南朝，與過江僑姓王、謝、袁、蕭郡望一樣，為僑姓郡望”^[40]。從以上的分析中我們也可以看出張氏家族有士族經學文化與道德的積澱；在《張恪墓誌》中張說提及到“（張說曾祖張弋）德音遺範，詳諸家諫”，可見張氏家族有自己的譜牒，很可能是一個舊士族的分支或者是衰落的士族，而且在張說的父系碑銘中，我們可以清晰的尋找到張說家族的變遷，即漢末張宇開始定居范陽，張華子孫開始“避禍”（《張弋墓誌》）遷居江左，六代祖張隆才寓居河東，到張鷟時又徙居洛陽^[41]。儘管以上史料不能直接證明張說一族是范陽張氏的嫡系，但至少不能否認其為范陽張氏的遠支。前面所提及的孔至編纂《百家類例》時與張垚爭執的焦點也只是張說一族應被列為新門士族還是世代舊族，與它是否為范陽張氏的遠支並沒有多大的關聯。所以可以說，張說一族極有可能為范陽張氏的遠支。

從上面對張說父系的考察中，我們可以說張說處在地域、士族文化微妙的交錯中，身為舊士族的遠支，而又借助“新貴”的政治地位使自己的家族成為新門士族；族望范陽，本居山東，但卻家族名望著於江左，世居河東隸屬關隴，徙居洛陽又回歸山東。郭峰在他的博士論文中論說“總體上看，舊族以經學為主，新門以文學為主”^[42]；山東文化“尚經”，關隴文化“尚武”，江南文化“尚文”。於是我們可以說，張說的以山東文化為主，融合相容他文化內容而形成的獨特的文化觀念，與張說父系家族史中三大地域文化，以及新舊士族文化的交錯積澱有密切的關係。

但是張說的父系家族，從祖父開始在選擇婚姻關係上就開始偏向山東文化，這或許也是張氏家族有意識向山東文化的回歸：

考察張說的母系家族。他自稱母親馮氏為“長樂人”，考《舊唐書》“長樂”有兩種說法：一長樂為長樂屬福州管轄，另一長樂則為涇水漢長樂縣地，屬魏郡，河北道南部。張說習慣以秦漢舊稱來描述人的籍貫，比如盧思道的籍貫在碑銘中為“涿人”^[43]，實際上是唐代的“河北道范陽”；平貞育的籍貫在碑銘中為“燕國薊人”，實際上是“河北道幽州薊縣”^[44]，而且以張氏家族久沉下僚不大可能與福州那樣遠的家族結親，所以此處長樂應為漢長樂縣，屬於河北道魏州。可見母系隸屬於山東文化集團。

妻系為元氏，本為鮮卑拓跋氏，北魏孝文帝時將拓跋氏改為元氏，並定居河南洛陽。元氏雖非山東舊族，但是作為北魏的皇室，政治上的力量使元氏在經過東魏北齊的不斷山東貴族化，到張說的時代，已經成為山東的高門望族。元行沖曾以系出拓跋，恨史無編年，撰《魏典》三十篇以追溯家族根源，便是元氏家族向士族文化靠近的證明。張說伯姊張德夫婿李伯魚，《張德碑》中稱李伯魚為臨淄人，據《舊唐書·地理志》記載，臨淄漢縣為隋代復置，為河南道青州臨淄，屬於河洛文化的範疇，也在山東文化之內。

在張說的親族中，唯有長妹夫婿陰行先不屬於山東文化集團。據張均《邠王府長史陰府君碑》

記載陰行先為武威姑臧人，屬隴右道涼州姑臧人，依據李浩先生的分析我們可以將他歸入關隴集團，但張垆碑序稱“(陰行先)曾祖為通道館學士……世總文史”，可見陰行先即便不是山東人士，也習尚經學文學，與山東人士的文化觀念很接近。

從對張說親族的分析中我們可以看出他的父系通過擇婚，為張說建立了典型的山東文化親友圈，父系對山東文化的傾向與張說所生活的山東文化圈必然使他將山東文化作為自己文化觀念的主體，同時父系家族歷史的複雜又使他的文化觀念具有很大的開放與包容性。

從以上三部分的論說中，我們可以看出張說與山東文化有著密切的關係：在他的思想中有很深厚的山東文化觀念，並且表現在政治主張、行事風格、婚姻關係的選擇以及文章的風格特色中；但是張說的山東文化觀念又具有開放與包容性，這與他的家族有密切的關係。而張說借助他的政治與文化地位，將這種山東文化為主，相容其他文化因素的觀念，注入官場與文壇，並且迅速地影響官場士人，進而影響整個盛唐的文士們。唐代士人身上經世致用的進取心與極強的功名意識，與張說對他的文化觀念的推行應不無關係^[45]。

二 張說主張禮樂與道德並重

從上面的分析中，我們可以看出張說的思想中有山東文化崇尚經學與禮樂的因素，但是張說與山東文化一直以來重視禮樂的傳統不盡相同，即他能夠闡發經學與禮樂文化中的仁義道德，也就是說他在復興禮樂文化，尊崇儒學的同時，注重經學義理的闡發，並且始終以“仁義”為核心。這在初盛唐文人儒者中是很少見的，而且在某種程度上開啟了中唐的儒學復古思潮^[46]。

張說在《詞標文苑科策》第一道中說“古者，因人以立法，乘時以立教，以義制事，以禮制心”，“周用王道，教化一而人從；漢雜霸道，行政嚴而俗偽”，明確提出了“以禮制心”，禮樂與道德並重的思想，即王道治國，講究教化，並注重內心義理的闡發的思想；第二道中稱“刑以助德，德以閑邪”，第三道中稱“未有反義背德而至昇平之政，棄古違經以克永終之祿”，則又進一步表達了政刑是道德的工具，但是“昇平之政”要以道德仁義為核心，不可“棄古違經”，要循古創新。儘管三道策論的宗旨是為了引起則天皇後的注意，強調“隨時之義”、“適時之務”的重要，但是卻表達了張說的基本思想——“以禮制心”，禮樂與道德並重。

首先，我們要提及的是張說一直執著於建設唐代的禮樂文化。

張說因為對策的精彩在天授元年^[47]被授予太子校書的職位，在則天朝累官至鳳閣舍人。他儘管提出復興禮樂文化，並提出“以禮制心”的思想，但是並沒有因此受到則天皇后的重視，也沒有在具體的禮樂制度方面有所成就。

直到睿宗時期，張說為中書侍郎兼雍州長史，太子(唐玄宗)侍讀^[48]，韋述在《集賢注記》中說“上之好文，自說始也”，《新唐書·張說傳》中也說“開元文物彬彬，說力居多”，可以看出唐玄宗與張說的關係對玄宗施政的影響。“文”即“文物制度”，這裏我們應該把它理解成玄宗開元天寶年間實行的一系列重視禮樂的措施，與張說有關的則主要是：景雲二年，張說作《上東宮請講學啟》，針對武后時期廢學輕儒的問題，著重表述了“安國家，定社稷者，武功也；經天地，緯禮俗者，文教也。社稷定矣，固甯輯於人和；禮俗興焉，在刊正於儒範”的觀點，可見興太學是以復興“禮俗”為目的；據《新唐書·藝文志》記載張說除了文集以外，他主持和參與了《六典》的編寫(《六典》包括理典、教典、禮典、政典、刑典、事典六部分)，可以看出張說對禮樂制度的瞭解與關注；儘管《開元禮》到張說去世後兩年才最終編寫完畢，但張說還是參與了《開元禮》的修纂，而張說宣導編寫《開元禮》的緣由是不同意王崑改寫《禮記》的做法，而主張在“貞觀、永徽五禮”的基礎上修纂唐代的新禮^[49]，從中我們又可

以看出張說復興禮樂文化是因循中有創新，並不是全盤照搬先秦兩漢的禮樂制度。張說在玄宗時期多次提議封禪祭祀大典。開元十一年，他提議“漢武睢上后土之祀”（見玄宗序，張說銘的《后土神祀碑銘》），同年還提議祭園丘以高祖配祭；開元十三年，張說又“首建封禪之義”^[50]，東封泰山，還創作了《大唐祀封禪頌》和《封泰山祀天樂章十四首》等與封禪活動相匹配的作品；開元十三年，東封泰山返都途中，祀西嶽太華山，作為東封泰山的尾聲，玄宗又和張說合作了《西嶽太華山碑銘》。

可見，張說建設唐代禮樂文化既有系統的論說，又有具體禮樂儀式的實行，還有通過振興太學和州縣之學^[51]來加強禮樂文化的普及，可以說張說復興禮樂的主張是前後一貫的。

其次，我們要強調的是張說雖大力提倡復興禮樂，但是卻不以禮樂為最終目的，他所提議並實施的禮樂措施，都是以仁義道德為核心的，也就是他在《詞標文苑科策》中所說的“以禮制心”，即他最終仍然著重在“心”——儒家內在的仁義道德上。

關於“心”，張說在《玄識閣梨碑》銘文中曾寫道“境因心起，理憑思照，懿哉一心，混成眾妙”，闡釋了佛家“心”的觀念，可見此時他對“心”的觀念已經有所思索。在儒學的發展中，對“心”的關注到韓愈那裏就成了對儒家內在義理的關照^[52]，而這裏我們可以說，張說在某種程度上已經開啟了對儒家內在義理的探索——對“仁義禮智信”等內在的道德因素進行界定與論說。

查屏球先生提到：“玄宗並不是從學術層面要恢復漢儒傳統……更多的是將其作為一個政治手段，重經的目的在於強調經學的政治教化功能。與經學自身的學術問題相比，他更重經學中的政治倫理觀念”。我們承認，君主必須要對自己的政治負責，所以他的任何措施必然要求實用，要向政治靠近。張說的大臣身份儘管也要求他對政治負責，但是他更為關注的是政治制度的根本——儒者的“仁義道德”，這也正是張說與玄宗的不同：

第一，張說的禮樂措施以仁義道德為核心。從《詞標文苑科策》中可以看出，張說主張“以禮制心”，而且認為“未有反義背德而至昇平之政，棄古違經以克永終之祿”，即認為道德仁義，尤其是古代經典中的仁義道德才是禮樂的核心。張說感興趣的是儒家內在義理：他的興學是為了普及禮樂文化，但更重要的是“崇太學，簡明師，重道尊儒”，“博采文士，旌求碩學，表正九經，刊考三史”（張說的《上東宮請講學啟》），是重視儒學與儒士，重視儒家的內在的“道”；張說提議封禪祭祀，但是他對這一禮樂儀式的解釋卻透露出他所執著的是儒家內在的仁義道德，“封禪之義有三，帝王之略有七。七者何，傳不云乎：道德仁義禮智信乎？順之誠聖哲，逆之號狂悖。三者何，一位當五行圖籙之序；二時會四海昇平之運；三德具欽明文思之美：是謂與天合符，名不死矣”，這與則天朝重視祥瑞、五行的闡釋^[53]有了很大的不同。張說強調帝王之道就是儒家的內在仁義道德，而封禪之義的三個方面“位、時、德”，肯定的是禮樂儀式可以申明道德之義的意義。

第二，張說對儒家內在義理有具體的闡發，並且常用“仁義禮智信”來解釋事理，評價人物。張說的《錢本草》^[54]雖然是針對“錢”所發的議論，但是他仍然闡述了對“仁義禮智信”的理解：“取與合誼謂之義；無求非分謂之禮；博施濟眾謂之仁；出不失期謂之信；人不妨己謂之智”，用“仁義禮智信”來表達對“錢”的正確態度；上面所引用的《大唐祀封禪頌》“封禪之義有三，帝王之略有七。七者何，傳不云乎：道德仁義禮智信乎？順之誠聖哲，逆之號狂悖。三者何，一位當五行圖籙之序；二時會四海昇平之運；三德具欽明文思之美：是謂與天合符，名不死矣”中，用“道德仁義禮智信”來闡釋帝王之道，也將“德”作為封禪之一義提出。

葛曉音先生曾論說“（開元時）評論人物以禮樂為準”^[55]，張說儘管也是不離“禮樂”來評價人物，但是他更重視人物的內在仁義道德。他在《洛州張司馬集序》中稱“孝友內植，禮樂外滋”，可以看出他強調“孝友”等儒家內在的道德是禮樂的內在因素，在評價人物時更加重視人物的內在道德。

而張說的這一評價特色又集中表現在其碑銘文中，在《贈太尉裴公神道碑》中一開始就抓住裴

行儉的“仁孝之道”，在記敘裴行儉的現實功業之後，又申明他的“仁恕”“友道”以及“市義”等內在的道德。裴行儉是主張以“器識”來評價人物的，《舊唐書·文苑上》中記載裴行儉評價四傑時稱“士之致遠，先器識而後文藝……”。李浩先生將“器識”界定為“德、法、術”三個方面才能的兼備^[56]，而張說對裴行儉的評價則集中於德行一端，這種與碑主觀念的差異恰恰說明了張說評價人物的特殊，即重視人物內在的仁義道德。而他的《故開府儀同三司上柱國贈揚州刺史太都督梁國公姚文貞公碑奉敕撰》等碑銘中，則直接對“仁義禮智”進行闡釋：“忠不忘親仁也，哀不違事義也，讓功辭邑禮也，濟代全名智也”，並以這種闡釋來構架對人物的評價。

第三，張說針對儒家有關的義理問題，與當時的儒者有過學術方面的爭論。《新唐書·儒學下》的元行沖傳中記載了這次爭論：“初，魏光乘請用魏徵《類禮》列於經，帝命行沖與諸儒集義作疏，將立之學，乃引國子博士范行恭、四門助教施敬本采獲刊綴為五十篇，上於官。於是右丞相張說建言：‘戴聖所錄，向已千載，與經並立，不可罷。魏孫炎始因舊書摛類相比，有如鈔綴，諸儒共非之。至徵更加整次，乃為訓注，恐不可用。’帝然之，書留中不出。行沖意諸儒間己，因著論自辯，名曰《釋疑》。”

這是張說與元行沖關於魏徵《類禮》是否應該列於經一事的爭辯^[57]。張說循古尊經，主張在原始經典中發明經義；元行沖則以為不要遵循原始經典章句，而應該“道之行廢，與其時同”。事實上，二人的觀點並不矛盾，他們都主張發明經義，只是各自的起點不同：張說從原始經典出發，而元行沖則從近世材料出發，進行注疏；前者是在復古中求創新，後者則是與時代同步中進行創新。《唐會要》記載，張說就此事發表演論稱元行沖“欲與先儒義章句隔絕”，也可以看出二人的爭執是有關學術思想的，而非政治、禮樂等方面的爭執。

綜上，張說在開元時期掀起的儒學復古思潮是以儒家“仁義”為核心，道德和禮樂並重的，而且他總是在因循中有所創新。前者表現為他碑銘文中對碑主道德與儒教義理的執著以及對盛代明主的歌頌，後者表現為他部分革新語體，並且不遵循故有的敘事模式。

註釋：

[1] 參見陳寅恪《隋唐制度淵源略論稿·唐代政治史述論稿》，第1—3頁，三聯書店2001年。

[2] 有關的學者和論著很多，比如本文所引用過的李浩《唐代三大地域文學士族研究》等，就是在陳寅恪先生這一觀點的基礎上，展開論說的。

[3] 參見（宋）歐陽修，宋祁《新唐書》卷199《柳沖傳》引柳芳《氏族論》，第5676頁，中華書局1975年。

[4] 士族的界定，李浩《唐代關中士族與文學》中稱，“士族……從譜牒學角度來看，都是指累世在政治、文化、社會等方面具有較高等第的家族。”（後又引何啟明和毛漢光二位先生的論述）可見士族文化是地域文化的主體，所以本文將著重研究張說與山東士族文化間的關係。參見李浩《唐代關中士族與文學》，第55頁，中華書局2002年。

[5] 參見杜曉勤《地域文化的整合和盛唐詩歌的藝術精神》，《文學評論》1999年第4期。

[6] 參見唐長孺《魏晉南北朝史論拾遺》，第253頁，中華書局1983年。

[7] 20位中獨孤公、甄道一以政事、武功著名，且多為外官，王方翼以外戚起家，崔訥具體事蹟不可考。麗正殿書院在開元十三年改為集賢殿書院，參見《新唐書》卷5《玄宗本紀》，第121頁，中華書局1975年。

[8] 有關這場爭論本文後面也有論說，具體事件參見《新唐書》卷200《元行沖傳》，第5690頁，中華書局1975年。

[9]參見《新唐書》卷199《徐堅傳》，第5662頁，中華書局1975年。

[10]《新唐書》卷80《李嶠傳》，第3572頁，記載“趙州人”，即山東趙郡李氏；卷122《魏元忠傳》，第4339頁，記載為“宋州宋城人”在洛陽附近，隸屬山東；卷115《朱敬則傳》，第4218頁，記載為“涿郡人”，也在山東範圍內；卷123《趙彥昭傳》，第4367頁，記載為“甘州張掖人”，則有可能為天水趙氏的遠支。《新唐書》，中華書局1975年。

[11]參見《新唐書》卷126《魏知古傳》，第4413頁，中華書局1975年。

[12]參見《新唐書》卷126《李元紘傳》，第4418頁，中華書局1975年。

[13]參見《新唐書》卷126《盧懷慎傳》，第4415頁，中華書局1975年。

[14]參見《新唐書》卷199《柳沖傳》引柳芳《氏族論》，第5676頁，中華書局1975年。

[15]參見譚其驤《中國歷史地圖集·隋唐分冊》，第40—41頁和第55—56頁，中國地圖出版社1982年。

[16]參見杜曉勤《地域文化的整合和盛唐詩歌的藝術精神》，《文學評論》1999年第4期：此文論說了經學修養是盛唐士人強烈功名心和進取心形成的基礎。

[17]張說的碑銘文創作就是他擅長文學的證明之一。

[18]參見王伊同《五朝門第》，第23頁，香港中文大學1978年。

[19]參見王伊同《五朝門第》，第197頁，香港中文大學1978年。

[20]參見王伊同《五朝門第》，第190—198頁，香港中文大學1978年。

[21]參見郭峰《唐代士族個案研究》，第71頁，廈門大學1994年博士論文，國家圖書館館藏。

[22]參見周勳初《唐人軼事彙編》(2)，第536頁，上海古籍出版社1995年。

[23]參見(唐)鄭處誨《明皇雜錄》卷下，第28頁，中華書局1994年。

[24]參見杜曉勤《地域文化的整合和盛唐詩歌的藝術精神》，《文學評論》1999年第4期。

[25]參見《張說之文集》卷21《鄜國長公主碑》，清東武研錄山房本。

[26]皇族作品是與皇室相關的作品，碑主包括11位外戚和1位皇族。

[27]參見《新唐書》卷83《諸帝公主傳》，第3657頁，中華書局1975年。

[28]參見《舊唐書》卷10《肅宗本紀》，第239頁，中華書局1975年。

[29]參見《舊唐書》卷52《元獻皇后傳》，第2184頁：玄宗元獻楊皇后，“開元十七年，后薨，葬細柳原，玄宗命說為誌文，其銘云：石獸澀兮綠苔黏，宿草殘兮白露霑。園寢閉兮脂粉膩，不知何年開鏡奩。”正出於這篇碑銘，則依碑可以證明傳誤。

[30]有關玄宗二十九女的排次考證，參見岑仲勉《唐史餘瀋》，第64—67頁，上海古籍出版社1960年。

[31]包括《贈廣州大都督馮府君神道碑》《馮潘州墓誌》《唐故高內侍碑》《玄州司戶上柱國呂君墓誌》四篇，參見《張說之文集》卷14—卷22，卷25，卷26，清東武研錄山房本。

[32]參見《張說之文集》卷11，卷21的《唐昭容上官氏文集序》和《昭容上官氏碑銘》，清東武研錄山房本。

[33]參見《舊唐書》卷51《上官婉兒傳》，第2175頁，中華書局1975年。

[34]參見《新唐書》卷124《姚崇傳》，第4381頁，中華書局1975年。

[35]“人物”、“冠冕”見於柳芳的《氏族論》，轉引自《新唐書》卷199《柳沖傳》，第5676頁，中華書局1975年。這裏的“人物”針對張說與上官婉兒的交往以及與下級武吏等的交往，而“冠冕”則是針對於張說與高級武將和高力士等高官的交往。

[36]參見呂宗力主編《中國歷代官制大辭典》，第128頁，北京出版社1994年。

[37]同上第164頁，第406頁，且"從事"甚至只是差事而不是官職。

[38]根據郭峰《唐代士族個案研究》稱，"士族標準"的重要幾條就是"官品標準(五品以上)、代際仕宦標準(三世連續有三品、五品官)、宗族標準(五服之內可以受蔭於宗族)、等級標準"，張說家族沒有一條符合，參見郭峰《唐代士族個案研究》，第54頁，廈門大學1994年博士論文，國家圖書館館藏。

[39]只有張說妻姑且可以稱為胡姓士族。

[40]參見郭峰《唐代士族個案研究》，第44頁，廈門大學1994年博士論文，國家圖書館館藏。

[41]有關族系的遷轉可參見郭峰《唐代士族個案研究》，第44—47頁，廈門大學1994年博士論文，國家圖書館館藏；有關遷居洛陽的具體考證，可參見陳祖言《張說年譜》，第1—3頁，香港中文大學1984年。

[42]參見郭峰《唐代士族個案研究》，第125頁，廈門大學1994年博士論文，國家圖書館館藏。

[43]《舊唐書》卷39《地理志二》，第1469頁，稱"范陽漢涿郡之涿縣也，郡所治"，中華書局1975年。

[44]同上，稱"古之燕國都，漢為薊縣"。

[45]杜曉勤《地域文化的整合和盛唐詩歌的藝術精神》中強調了山東文化對盛唐士人心態，尤其是進取心與功名意識的論說，可與本文互相印證，《文學評論》1999年4期。

[46]葛曉音在《盛唐"文儒"的形成和復古思潮的濫觴》一文中，論說了中唐復古思潮濫觴於開元天寶年間，而且經過初盛唐人的努力，"以禮樂為主的儒學終於在開元學術中居於主導地位"，而這其中張說的"主角"地位是不容忽視的。葛曉音《盛唐"文儒"的形成和復古思潮的濫觴》，《文學遺產》1998年6期。

[47]傅璇琮《唐才子傳校箋》卷一"張說"條，陳祖言《張說年譜》均以此年為準。

[48]參見《舊唐書》卷97《張說傳》，第3049頁，中華書局1975年。

[49]參見《新唐書》卷11《禮樂志一》，第307頁，中華書局1975年。

[50]參見(宋)司馬光《資治通鑒》卷212，第6731頁，中華書局1956年。

[51]《舊唐書》卷189《儒學傳》稱玄宗"及即位，數詔州縣及百官通經之士，又置集賢院……"，也是張說影響玄宗興學的一個方面，參見《舊唐書》第4942頁，中華書局1975年。

[52]參見侯外廬《中國思想通史》，第319—343頁，人民出版社1995年。

[53]有相關記載參見《舊唐書》卷6《則天皇后本紀》，第115頁，中華書局1975年。

[54]參見《全唐文》卷226，第1007頁上，上海古籍出版社1990年。

[55]語出葛曉音《盛唐"文儒"的形成和復古思潮的濫觴》，《文學遺產》1998年6期。

[56]參見李浩《唐代三大地域文學士族研究》，第180頁，中華書局2002年。

[57]參見《新唐書》卷200《元行沖傳》，第5690頁，中華書局1975年。