慶應義塾大学学術情報リポジトリ
Keio Associated Repository of Academic resouces

Title	韓愈的思想演變及其原因初探
Sub Title	Preliminary observations change in Han Yü's thought
Author	王, 涵(Wang, Han)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	1988
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.53, (1988. 7) ,p.67- 90
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-00530001-0067

慶應義塾大学学術情報リポジトリ(KOARA)に掲載されているコンテンツの著作権は、それぞれの著作者、学会または出版社/発行者に帰属し、その権利は著作権法によって保護されています。引用にあたっては、著作権法を遵守してご利用ください。

The copyrights of content available on the KeiO Associated Repository of Academic resources (KOARA) belong to the respective authors, academic societies, or publishers/issuers, and these rights are protected by the Japanese Copyright Act. When quoting the content, please follow the Japanese copyright act.

韓愈的思想演變及其原因初探

王　涵

韓愈是中國文學史上的重要作家、也是最有爭議的作家之一。比如在如何看待他的思想的問題上、批評家們的說法就很不一致。一種觀點是以韓派作家皇甫湜爲代表的、也就是代表傳統的看法的、即認爲韓愈能「抉經之心、執聖之權」(1)、「約六經之旨以成文」(2)、因而作爲孔孟儒家之道的繼承人是當之無愧的。另一種觀點是以宋人蘇東坡、朱熹等人爲代表的、即認爲韓愈雖有「文起八代之衰、而道濟天下之溺」之功、但「至于理而不精」(3)、因而有「裂道與文爲兩物」(4)之嫌。還有一種觀點是以中國當代的批評家們爲代表的、則認爲韓愈的思想誠然是以孔孟儒家思想爲其核心、但這恰々體現了他「思想上的落後性與局限性」(5) 孰是孰非、本文不擬加以討論。我要指出的一點是：以往的批評家們雖然對韓愈的思想毀譽不一、但都是從孔孟儒家之道出發去衡量韓愈、并把韓愈的思想看作是孔孟儒家思想的翻版的。他們爭論的無非是這塊翻版的對孔孟儒家之道的複現程度及其意義。實際上、韓愈的思想並非如此簡單的是前人思想的再現、在我看來、它主要是當時現實政治的產物、並且隨着當時現實政治的變化而亦相應的有一個演變發展的過程。本文所欲論者、即在於此。

一

韓愈的確是以儒家道統的正宗繼承人而自許、因而迷惑了不少人的。他說：「愈又敢愛於言乎？抑所能言者、皆古之道」[6]。又謂自孟軻死後、儒道即不得其傳、今已獨當斯任、以千百年希闊泯滅已亡之曲、獨唱于萬千人間。由于他牛皮吹得太大、實際上并未做到「所能言者、皆古之道」、因而在當時就招致了非議。貞元十一年韓愈好友張籍有書至韓愈、就很能代表時議者們的意見。其書云：

自揚子雲作法言、至今近千載、莫有言聖人之道者、言之者惟執事耳。習俗者聞之、多怪而不信、徒相爲訾。執事聰明、文章與孟軻揚雄相若、盍爲一書以興存聖人之道？曷可俯仰於俗、囂々爲多言之徒哉？比見執事多尚駁雜無實之說、使人陳之於前以爲歡、此有以累於令德。願執事棄無實之說、弘廣以接天下士、嗣孟軻揚雄之作、辨楊墨老釋之說、使聖人之道復見於唐、豈不尚哉？

韓愈雖捐着孔孟儒家傳人的招牌、然張籍對韓愈能否嗣續其祖、是存有很大疑竇的。因韓愈一方面倡道、一方面又「多尚駁雜無實之說」、與「聖人之道」相觝牾、如此之欲使「聖人之道」復見於唐、豈不疑哉？

張籍對韓愈的非難、絕非言之無據、求之太苛、因韓愈的儒家傳人的招牌上、確有漏洞。張籍之後的非韓者們對韓愈的誹薄、也無不是揪住了這些漏洞。如果認真地從孔孟儒家之道出發去衡量韓愈的思想、那麼韓愈思想的不符合孔孟儒家思想之處、委實太多。

然而每一歷史時期的思想和觀念的產生、都是植根于各自的現實土壤、有着明確的功利主義目的性的。後代思想文化在其產生的過程中對前代的思想文化有所繼承、也往々是爲了利用傳統的力量来幫助實現現實的目的。後代思想文化可能利用前代思想文化的形式以相標榜、而實質上的內容是不可能一致的、這是因爲它們所由產生的歷史條件的不一致性所致。因此、要瞭解韓愈爲什麼不能做到「所能言者、皆古之道」、也只有從其倡道的目的上去探究。韓愈倡道、是出於復古的動機還是出於現實的目的呢？其「上賈滑州書」云：

愈服儒者、不敢用他術干進、又惟古執贄之禮、竊整頓舊所著文一十五章以爲贄。……愈年二十有三、讀書学文十五年、言行不敢戾於古人。愚固泯々不能自計、周流四方、無所適歸。伏惟閤下昭融古之典義、含和發英、作唐德元、簡棄詭説、保任皇極。是宜小子刻心悚慕、又焉得不感而鳴哉。

貞元六年韓愈二十三歲時、即以賈耽能「昭融古之典義、含和發英、……保任皇極」而「刻心悚慕」、作「感而鳴」之和聲、可見他倡道伊始、就是以「保任皇極」爲其標的的。

韓愈倡道的目的、在其後的两篇文章中則表達得更爲明顯。其貞元十一年左右所作「答崔立之書」云：

方今天下風俗尚有未及於古者、邊境尚有被甲執兵者。主上不得怡、而宰相以爲憂。僕雖不賢、亦且潛究其得失、致之乎吾相、薦之乎吾君。上希卿大夫之位、下猶取一障而乘之。

又貞元十三年所作「復志賦」云：

值中原之有事兮、將就食於江之南。始專專於講習兮、非古訓爲無所用心。窺前靈之逸迹兮、超孤舉而幽尋。既識路又疾驅兮、孰知余力之不任。考古人之所佩兮、閲時俗之所服。忽忘身之不肖兮、謂青紫其可拾。

「方今天下風俗尚有未及於古者、邊境尚有被甲執兵者」、指的是当時各方藩鎮多不服法度、擁兵自據、時政已非古者「普天之下、莫非王土。率土之濱、莫非王臣」之局面。「値中原之有事」、則是指韓愈少年時身歴的德宗建中年間的藩鎮之禍。建中藩禍發生時、韓愈與其嫂鄭氏正扶其堂兄韓會之靈柩自嶺南返回中原故郷安葬、因中原一帯正遭戰禍、使他返郷無路、只得避亂江南。多少年後他提起此事、還是痛定思痛(7)。當時的時代、就是這様的憂患叢生、萬方多難、韓愈所要保任的、也就是這様一個分崩離析、危如累卵之下的李唐王朝。他「潛究其得失」、用心於古訓、「窺前靈之逸迹」、既不諱言有着「保任皇極」的現實政治目的、也不諱言還有着「希卿大夫之位」即謀青紫之服的個人動機。

起古人於泉下、原來不是爲了贊美死人而是爲了保駕今上；祭起道統的法旗、原來不是爲了恢復歴史的精神而是爲了有補於現實的政治。韓愈从現實的政治目的出發去「昭融古之典義、含和發英」、就難免根據現實的政治條件和政治需要去対「古之典義」有所取捨和改造、甚至在古代亡靈的架子裏塞進自己的私貨。如此之欲做到「所能言者、皆古之道」、其何難哉。

後代對前代思想文化遺産的「不完全繼承」和「不正確理解」、在中国思想史上屢見不鮮、而且古今中外、概莫能外、是一種普遍的方式。因此、前代思想文化在爲後人所繼承後、便往往容易喪失其原來的面貌、而溶入後人的現實思想文化體

系中。我們在觀察繼承者與被繼承者之兩者間的思想時、也很容易看出它們之間的差別。

這就不難解釋韓愈思想與傳統的儒家思想之間存在着的明顯差別、也不難理解韓愈爲什麼難以做到「所能言者、皆古之道」。如果不從自己所處的現實條件出發而原封不動地照搬前人的教義、那麼是會演出歷史的笑劇甚至悲劇的。這樣的事例在中國歷史上難道還少見嗎？

韓愈在對前代思想文化的繼承上是一個十分明智的人、他一方面要抓住傳統的旗幟來招高自己的思想、一方面又要能够自圓其說、爲自己既自許「所能言者、皆古之道」而實際上又做不到這一点找出合理的解釋。他最初的解釋是十分笨拙的。面對張籍等時議者的詰難、他竟然這樣回答：

吾子又譏吾與人人爲無實駮雜之說、此吾所以爲戲耳。比之酒色、不有間乎。吾子譏之、似同浴而譏裸裎也。

「答張籍書」

又曰：

駮雜之譏、前書盡之、吾子其復之。昔者夫子猶有所戲、詩不云乎「善戲謔兮、不爲虐兮」。記曰「張而不弛、文武不能也」、惡害於道哉。

「重答張籍書」

此等辯解、實屬強辭奪理、難怪不僅不能折服張籍等衆、還不小心抖出一條「以文爲戲」的尾巴、徒增時議者之口實(8)。

然而在韓愈進入中年、日益成熟起來以後、持論便有所不同。其「答劉正夫書」云：

或問爲文宜何師？必謹對曰：宜師古聖賢人。曰：古聖賢人所爲書具存、辭皆不同、宜何師？必謹對曰：師其意、不師其辭。……若聖人之道不用文則已、用則必尚其能者。能者非它、能自樹立、不因循者是也。

又其「南陽樊紹述墓誌銘」云：

多矣哉、古未嘗有也。然而必出於己、不襲蹈前人一言一句、又何其難也。必出入仁義、其富若生蓄、萬物必具、海涵地負、放恣橫縱、無所統紀、然而不煩於繩削而自合也。

這是在告訴大家、師古聖人亦不能因循守舊、將其文字照樣搬來。只要本乎聖人仁義之心、那麼盡可以舌燦蓮花、「海涵地負、放恣縱橫」、無處不到、且口不提聖人之道而自合於聖人之道。

口不提聖人之道而自合於聖人之道、這實在是一樁很玄的事。韓愈在「答李翊書」中、還爲了以正視聽地說明自己是如何至此太虛之境的。其書云：

愈白：李生足下、生之書辭甚高、而其問何下而恭也。能如是、誰不欲告生以其道。道德之歸也有日矣、況其外之文乎？抑愈所謂望孔子之門墻而不入於其宮者、焉足以知是且非邪。雖然、不可不爲生言之。生所謂立言者是也、生所爲者與所期者甚似而幾矣。抑不知生之志蘄勝於人而取於人邪？將蘄至於古之立言者邪？　勝於人而取於人、則固勝

於人而可取於人矣。將斲至於古之立言者、則無望其速成、無誘於勢利。養其根而竢其實、加其膏而希其光、根之茂者其實遂、膏之沃者其光曄。仁義之人、其言藹如也。抑又有難者。愈之所爲、不自知其至猶未也。雖然學之二十餘年矣。始者非三代兩漢之書不敢觀、非聖人之志不敢存、處若忘、行若遺、儼乎其若思、茫乎其若迷、當其取於心而注於手也、惟陳言之務去、戛戛乎其難哉。其觀於人、不知其非笑之爲非笑也。如是者亦有年、猶不改、然後識古書之正僞與雖正而不至焉者、昭々然白黑分矣。而務去之乃徐有得也。當其取於心而注於手也、汩々然来矣。其觀於人、笑之則以爲喜、譽之則以爲憂、以其猶有人之說者存也。如是者亦有年、然後浩乎其沛然矣。吾又懼其雜也、迎而距之、平心而察之、皆其醇也、然後肆焉。

「望孔子之門牆而不入於其宮者」、既口不語孔子之言而又自合於孔子之言：「將斲至於古之立言者」、即臻于古聖人之境地而能代聖立言。代聖立言、惟有將陳言之務去方爲高手、而這是一個長期修煉的過程、「無望其速成」。韓愈接着將他既能代聖立言又能「惟陳言之務去」的過程叨々絮來、說明自己的那些「浩乎其沛然」「然後肆焉」等々「藹如之言」「皆其醇」者、并無「駁雜無實」的成分在内。其言下所及、亦有嘲笑那些「非笑者」爲不識貨者之意。這就很費了一番心思和口舌、在「不因循」「自樹立」「惟陳言之務去」等々幌子下、爲自己既自許「所能言者、皆古之道」而實際上又做不到這一點找到了尚能說得過去的解釋、也將自己的那些貨色一古腦儿統々裝進了聖人之道的布袋。這樣、韓愈就把他的道與孔孟儒家之道等同起來了、現實思想就仿佛真的成了歷史思想的圓圈重合、這可能嗎？以往的批評家們信以爲真地把韓愈的思想看作是孔孟儒家思想的翻版、這實在是把韓愈的思想看得過于簡單了。

二

把韓愈的思想看得過于簡單化、既失於未看到韓愈的思想是他所處的現實政治歷條件下的產物；還失於未看到韓愈的思想隨着他所處的現實政治歷史條件的變化、亦相應的有一個演變發展的過程。

韓愈爲了「保任皇極」的現實政治目的而倡道、他的道、也自有其現實的政治內容。其元和十四年所作「潮州刺史謝上表」嘗論述唐安史之亂後的政局曰：

伏以大唐受命有天下、四海之內、莫不臣妾。南北東西、地各萬里。自天寶之後、政治少懈、文致末優、武剋不剛。孽臣姦隸、蠹居棊處、搖毒自防、外順內悖、父死子代、以祖以孫。如古諸侯、自擅其地、不貢不朝、六七十年。

韓愈認爲唐王朝自天寶之後、「政治少懈」、使得「孽臣姦隸、蠹居棊處、搖毒自防、外順內悖」、形成了當時政治關係的嚴重失調以及社會局勢的動蕩不安。這一政治弊端的釀成主要在于「文致未優、武剋不剛」、那麼很明顯、它的解決也只有循着「文致」和「武剋」的現實方向。我以爲「文致」與「武剋」、正是韓愈給當時社會開的治世良方、也是他的政治思想即「道」的主要內容。韓愈之道、其要實際上是不出上述兩端的。

但韓愈在貞元時期、却是極少提及武力、且對武力存在着一種恐懼心理的。他以爲藩禍之除、不憑借武力亦可以達到。如其貞元十四年所作的「遠游聯句」即云：「外患蕭々去、中悒稍々瘳。……德風變讒巧、仁氣銷戈矛」、以爲德宗朝藩禍之息、蓋由仁氣銷之。其貞元十五年所作的「賀徐州張僕射白兎書」、竟把營田巡官在軍田中逮着的一只兎、附會爲「四方

逆亂之臣」、并論証這是「未血斧鑕之屬、畏威崩析、歸我乎哉」之兆。他的這種畏惧武力的心理、表現得何等荒唐和可笑！他在同年所作的「贈太傅董公行狀」中、還對那位「未嘗言兵、有問者、曰：吾志移教化」的宣武軍節度使董晉備加贊揚、其實韓愈自己在貞元時期、亦是以「言教化而不言兵」爲其基本的政治傾向的。這也就是説、韓愈在貞元時期・他的道、僅側重在宣傳教化的「文致」方面。

所謂「文致未優」、即教化未行、因而「文致」、也就是以教化去治平天下。它的具體途徑在于改造人心。韓愈援引「大学」曰：「傳曰：古之欲明々德於天下者、先治其國；欲治其國者、先齊其家；欲齊其家者、先修其身；欲修其身者、先正其心；欲正其心者、先誠其意。然則古之所謂正心而誠意者、將以有爲也」(9)。正心誠意、是爲了有爲于國家、自覺服從和維護「君々、臣々、父々、子々」的封建政治秩序、與封建君主政體保持政治上的一致、這樣就可使逆亂不生、天下太平。如何正心誠意、這又須使人心具備仁義、倘人心具備仁義、即能「以之爲己、則順而祥；以之爲人、則愛而公；以之爲心、則和而平；以之爲天下國家、無所處而不當」(10)、封建的政治關係就會融洽協調、封建社會也就會出現一片和諧美妙的局面。韓愈在「原道」中之論仁義、已遠々地超出了孔孟対仁義的闡釋(11)、在現實的人生境地里作了淋漓盡致的發揮、以至最後竟還情不能已地別添一筆道：「是故生則得其情、死則盡其常。郊焉而天神假、廟焉而人鬼饗」。仁義的效力之神通、甚至天神人鬼都來湊趣、天上地下一團和諧。這種把仁義和「怪力亂神」聯繫在一起的説法、可謂韓愈對孔孟儒家之道的別開生面。

韓愈以爲藩臣攘兵自重、「揺毒自防」、與教化有關。其「送董邵南序」嘗云：「夫以子之不遇時、苟慕義彊仁者皆愛惜焉、矧燕趙之士出乎其性者哉。然吾聞風俗與化移易、吾惡知其不異于古所云邪、聊以吾子之行卜之也」。燕趙之地乃藩鎮割據老巢、韓愈以爲「風與与化移易」、非復曩昔「彊仁慕義」、所以他要從教化着手、撥亂反正。他還作有「原性」一

文、專論對現實人性的改造問題。「原性」之作、後人多以爲是承孟子性善、荀子性惡以及董仲舒的性三品論而作、這種看法不爲無據。但它的理論淵源、在我看來則是直接来自韓愈的堂兄韓會。韓會嘗作有「文衡」一篇曰：「盖情兼性而萬變生、聖人知變之無齊必亂、乃順上下以紀物、爲君、爲臣、爲父、爲子。俾有經辨仁義禮智信、以管其情、以復其性、此文所由作也」(12)。韓會認爲封建社會的君臣父子關係、都是基于不同的性和情的。僥則生亂、因而只有用仁義等觀念來「管其情、復其性」、才能使封建的政治關係保持其上下有序。韓愈顯係承續韓會的論題、根據封建的政治關係更加具體地將性與情分爲上、中、下三品、認爲「上者可教、而下者可制」、是不可移易的。韓愈和韓會一樣、都是爲了把人們的思想行爲嚴格納入封建統治者所要求的倫理綱常軌範、以改變當時那種「君不君、臣不臣」的局面。

韓愈還認爲當時佛老思想的流行、與鞏固封建皇權不利、因爲佛教雖也「欲治其心」、却「外天下國家、滅其天常、子焉而不父其父、臣焉而不君其君、民焉而不事其事」(13)；而老莊則公然宣揚「絶聖棄智」(14)、提倡「無爲而治」、視君臣長幼之序、禮樂刑政之制爲多餘之物、因而佛老思想的流行、對於現實人性中無視封建王權的不良因子祇會起催化的作用、所以韓愈要力斥佛老、將其視作推行「文致」的重要方面。韓愈在當時儒、釋、道已有合流之勢、一般文人儒士與佛老都有難解之緣的勢態下異軍突起、獨樹一幟、是出于對現實隱患的巨大隱憂的。他的「文致」集中到一點、就是要從人心中去掉那些不利于封建君主一元化統治的思想、使得「君者、出令者也。臣者、行君之令而致之民也。民者、出粟米麻絲、作器皿、通貨財、以事其上」(15)的這樣一種嚴明有序的君主無上權威得到恢復和再建、以彌合當時封建政治關係中出現的裂痕・解決當時藩鎮割據的現實政治問題。

然而到了元和時期、韓愈却一反貞元時期那種「言教化而不言兵」的思想傾向、由一個惧怕武力的人一變而爲一個黷武主義者。元和初年、憲宗朝廷平定楊惠琳與劉闢之亂後、韓愈即作長篇頌詩「元和聖德詩」、炫耀唐王朝對藩鎮所取得的

軍事勝利。此詩充滿了殺氣騰々的渲染、并展示了血淋々的殺人場面：

枷脰械手、婦女纍々。啼哭拜叩、來獻闕下、以告廟社。周示城市、咸使觀覩。解脱攣索、夾以砧斧。婉々弱子、赤立傴僂、牽頭曳足、先斷腰膂。次及其徒、體骸撑柱。未乃取闢、駭汗如寫。揮刀紛紜、爭刊膾脯。

寫殺人寫得如此細膩殘酷、在中國文學史上實不多見。而韓愈竟津々樂道於此、與他貞元時期那副温情脉々的仁者口吻、也大相徑庭。此後、韓愈就一直以一副主戰派的姿勢、活躍在元和朝廷。元和四年三月、成德軍節度使王士真薨、其子王承宗自爲留後；十一月、彰義軍節度使吳少誠喪、部將吳少陽殺少誠子自爲留後、韓愈即認爲應予以軍事上的制裁。其「送侯參謀赴河中幕」詩云：「天子爪与肱、提師十萬餘、四海欽風稜。河北兵未進、蔡州帥新薨。曷不請掃除、活彼黎與蒸」。元和九年、吳少陽卒、其子吳元濟匿喪自領軍務。當時朝廷圍繞是否討伐淮西吳元濟的問題、展開戰與不戰的両派意見爭論、唐憲宗也猶豫不決。韓愈則作「論淮西事宜狀」一文呈進、以爲「淮西之三小洲殘弊困劇之餘、而當天下之全力、其破敗可立而待也。然所未可知者、在陛下斷與不斷耳。夫兵不多、不足以勝、而必勝之師、必在速戰」、又條陳用兵事宜六項、指出克敵的有利因素和制勝的方畧。元和十二年、在討淮西之作戰不利、連年無功的情況下、韓愈又親赴淮西前綫、與唐軍將士一鼓作氣平定了淮西藩禍。這都説明韓愈在元和時期思想上發生的明顯變化、這一變化是以武剋論的導入而演成的。

元和時期的韓愈、固然未放棄他的「文致」之説、但他已經很清楚地看到、單憑教化的宣傳・是不能從根本上遏止當時的藩鎮叛亂的。在「衢州徐偃王廟碑」(元和九年作)中、他指出「文致」的作用是有限定的、對凶頑待之以仁、有時反而

會招致殺身之禍。其碑云：

徐處得地中、文德爲治。及偃王誕當國、益除去刑爭末事。凡所以君國子民待四方、一出於仁義。當此之時、周天子穆王無道、……與楚連謀伐徐。徐不忍鬬其民、北走彭城武原山下。百姓隨而從之萬有餘家。偃王死、民號其山爲徐山。

徐偃王以「文德爲治」、以仁義待四方、反被視爲軟弱可欺、招致了不義之師的進犯、偃王在敵軍壓境之際、仍「不忍鬬其民」、不以兵戎相見、結果是「走死失國」。韓愈對徐偃王的「文德爲治」雖然是肯定的、但他字裏行間、又使人對徐偃王的過份偏執于仁義、感到了某種無可奈何的遺憾。韓愈写作此碑本無信史可徵、曾國藩説：「徐州有偃王廟、其事本支離謾誕。文以恢詭出之、其神在若有若無之間」(16)、是深得此碑之神髓的。韓愈舉小説稗史所載偃王事作成此碑、自然与歷史的原貌相去甚遠也不是爲了恢復歷史的面貌。他所發出的「婉々偃王、惟道之耽、以國易仁、爲笑于頑」及「王死于仁」的深沉感慨、是含有現實的諷諭内容和警示意義的。耽於「文德爲治」即「文致」之道而對無道的暴賊徒言仁義、只能是「爲笑於頑」、導致國破身亡、這就是韓愈企圖説明的歷史教訓、也是他的現實思想。所以韓愈在元和時期、已不再一味沉緬於教化的宣傳、以爲單憑仁義即可化干戈爲玉帛、而是力倡「武剋」、將其視爲解決現實問題的更加行之有效的方式。韓愈的「武剋」思想、在其元和時期的「古文」創作中是有着多方面的充分表現的。例如在「張中丞傳後叙」「與鄂州柳中丞書」「烏氏廟碑銘」「劉統軍碑」「曹成王碑」「平淮西碑」等文中、他大力表彰和熱情謳歌唐軍將領在平藩戰事中的英雄勳績、以激發士氣、鼓舞鬪志。他還突出地頌揚了唐王朝的武治之功以及「武剋」對於撥亂反正、治平天下的巨大威

力和有效作用。例如其「論捕賊行賞表」（元和十年作）云：

自陛下即位以來、繼有丕績。斬楊惠琳、收夏州；斬劉闢、收劍南東西川；斬李錡、收江東；縛盧從史、收澤潞等五州。威德所加、兵不汙刃、收魏博等六州。致張茂昭、張愔、收易定徐泗濠等五州。創業以來、列聖功德未有能高於陛下者、可謂赫々巍々、光照前後矣。

其「進撰平淮西碑文表」（元和十三年作）云：

伏惟唐至陛下、再登太平、剗刮羣姦、掃洒彊土、天之所覆、莫不賓順。

其「潮州刺史謝上表」（元和十四年作）云：

陛下即位以來、躬親聽斷、……天戈所摩、莫不寧順、大宇之下、生息理極。

以上言論雖將大唐的武治之功盡歸美于憲宗、對唐憲宗作了過份的吹捧、但我們從中可以看出、韓愈對武力的作用、是推崇備至的。他在元和時期、也是更加重視武力的作用并以「武剋」爲其思想的主導方面的。他的政治思想確已發生了由「文致」向「武剋」方面的轉化。

孔孟儒家雖不截然反對武力、却至少是不太重視武力的。孔子就說：「軍旅之事、末之學也」[17]；孟子也說：「善戰者服上刑」[18]。可見孔孟之道是并不含有武力論的因素在內的。而韓愈既然將自己思想言論的來源統々歸之於聖人之道、也就不能將其「武剋」思想排除在聖人之道以外。那麼他是如何將「武剋」思想也塞進聖人之道的呢？其「進撰平淮西碑文表」有云：

竊惟自古神聖之君、既立殊功異德卓絶之跡、必有奇能博辯之士、爲時而生、持簡操筆、從而寫之。各有品章條貫、然後帝王之美、巍々煌々、充滿天地。其載於書、則堯舜二典、夏之禹貢、殷之盤庚、周之五誥；於詩則有玄鳥長發、歸美殷宗；清廟臣工、小大二雅、周王之是歌、辭事相稱、善并美具、號以爲經。

原來「詩」「書」等儒家經典的產生、是出於對帝王之美的歌頌的。因而歌頌帝王之美、亦是聖人之道的重要內容。所以韓愈也未肯多讓地要效法聖人之述作、對那位「衆美具備」、能够「勘定禍亂」「道濟天下」[19]的唐憲宗之赫々武功進行宣揚、并自問「編之乎詩書之策而無愧」[20]。韓愈既以爲自己對唐憲宗「武剋」之功的鋪張揚厲不悖於聖人之教且可以與「詩書相表裏」[21]而載入經典之策、那麼其所言是代聖立言自然也就毋需置疑、這樣、韓愈就在歌頌帝王之美的偌大而又難以辯駁的前提下冠冕堂皇地將武剋論的思想也納入了聖人之教的範疇。韓愈總是根據現實的需要去對古聖人之道加以闡釋、再把自己的現實思想順理成章地納入聖人之道的範疇。所以他的道、實在是一個伸縮性頗大且很蕪雜的概念。

韓愈的「道」之蕪雜、當然還可以從其它一些方面看出、我在這裏指出的只是他的「道」的主要方面即現實政治思想的方面。韓愈的政治思想、在貞元、元和時期是各有其側重點上的不同、顯示了一定的變化軌迹的。明乎此、我們就可以

進一步來探討其所以產生變化的原因了。

三

爲什麼韓愈之道在貞元、元和時期會呈現出不盡相同的面貌、發生了明顯的變化呢？我以爲這與貞元、元和時期唐王朝執政方針的變化、是有着密切關係的。

唐代自安史之亂後、除河北三鎮外、又有淄青、淮西、昭義等鎮相繼爲叛。這些叛亂的藩鎮與中央王朝分庭抗禮、「不用其法令。官爵、甲兵、租賦、刑殺皆自專之」[22]、不僅削弱了唐中央的政治經濟權益、還經常挑起戰事、形成了對李唐中央政權的嚴重威脅。

韓愈少年時生活的德宗建中之世、正是藩鎮爲禍最烈的時期之一。建中二年初、李惟岳、梁崇義率先發難；接着朱滔、王武俊、田悅、李希烈、李納等也紛々作亂、使得唐德宗即位伊始、就面臨着嚴重的政治危機。

德宗即位時、也曾勵精圖治、以削藩和實現大唐中興爲己任、史稱：「其始也、去無名之費、罷不急之官；出永巷之嬪嬙、放文單之馴象；減太官之膳、誡服玩之奢；解鷹犬而放伶倫、止榷酤而絕貢奉。百神咸秩、五典克從、御正殿而策賢良、輟廷臣而治幾甸」[23]、這些政治上的作爲都是爲了醫復安史亂後唐王朝所遭致的巨大創傷。建中藩禍爆發後、唐德宗也銳意討伐、他「曾爲統帥、……欲混同華裔、束縛姦豪、南行襄陽之誅、北舉恆陽之伐、出車雲擾、命將星繁」[24]。但由于當時朝廷并不具備雄厚的物質實力、故未能取得對藩鎮作戰的勝利。史載：「時兩河用兵、月費百萬餘緡、府庫不支數月。太常博士韋都賓、陳京建議、以爲貨利所聚、皆在富商、請括富商錢」、度支杜佑因「大索長安中商賈所有貨、意其不實、輒加榜捶、人不勝苦、有縊死者、長安囂然如被寇盜。計其所得、才八十餘萬緡。又括僦櫃質錢……才二百萬緡。」[25]

杜佑括富商錢事在建中三年七月、可見戰爭才打了一年半、朝廷已出現嚴重的軍費不足、而殘酷搜括來的民財、僅够維持數月的戰爭。由于朝廷財政匱乏、「罄國用不足以餽軍、竭民力未聞于破賊」(26)、所以不僅未能有力地制止藩鎮的叛亂、反而使不法的藩鎮更加肆無忌憚。建中四年十月、涇原兵奉調討李希烈、然涇原節度使姚令言竟率所部在長安叛亂、唐德宗被趕出首都長安、倉惶逃赴奉天、叛軍遂擁立朱滔在長安稱帝。涇師之變後、唐德宗對叛亂的藩鎮已懼而無討伐之意、數月後（興元元年正月）即下令赦李希烈、田悅、王武俊、李納、朱滔等人罪、詔敕「咸以舊勳、繼守藩維、……一切并與洗條、復其爵位、待之如初」(27)、至此、唐德宗已改變初衷、對藩鎮採取了姑息妥協的政治方針、這一方針直至貞元二十一年德宗去世時都沒有改變。由于當時朝廷確不具備平藩的物質實力、因而唐德宗的姑息妥協方針也獲得了當時許多朝臣的擁護。名臣陸贄就曾贊揚唐德宗採取的姑息妥協方針曰：「曩討之而愈叛、今釋之而畢來；曩以百萬之師而力殫、今以咫尺之詔而化洽。是則聖王敷理道、服暴人、任德而不任兵、明矣」(28)。所謂「任德而不任兵」、對於唐德宗的姑息妥協方針、可謂一言以蔽之。

唐德宗開始推行姑息妥協方針的時候、也正是韓愈由少年進入青年時期、思想上逐漸成熟并開始探討如何解決現實政治問題的時候。韓愈「復志賦」嘗云其自經建中藩禍後、即開始「專々於講習」、用心於古訓、潛心研討前古之興亡與當世之得失、以尋求消除社會禍亂和鞏固李唐中央政權的良方。其「上宰相書」又云：「今有人生二十八年矣、名不著於農工商賈之版、其業則讀書著文歌頌堯舜之道、雞鳴而起、孜々焉亦不爲利。其所讀皆聖人之書、楊墨釋老之學無所入於其心。其所著皆約六經之旨而成文、抑邪興正、辨時俗之所惑。居窮守約、亦時有感激怨懟奇怪之辭、以求知於天下、亦不悖於教化」。可見韓愈在建中藩禍發生後的十餘年內、也就是在他十七、八歲至二十七、八歲的青年時期、已經形成了以力倡教化去解決當時現實矛盾的政治思想。对于韓愈這樣一個奉行「君者、出令者也；臣者、行君之令而致之民者」的絕對忠

君原則的人、自然是既要維護唐王朝的統治、又要按照當時統治階級的施政方針去爲鞏固其統治權服務的。當時唐德宗既對藩鎮採取了「不任兵」的姑息妥協方針并獲得了有影響的大臣如陸贄等人的支持、韓愈自然不可能違背中央統治者的政治意向、提出以武力削藩的政治主張、更何況當時朝廷也不具備以武力削藩的客觀物質條件、這也是人所共睹的。所以韓愈「潛究其得失」、欲「致之乎吾君、薦之乎吾相」的治世良方就是「言教化而不言兵」的「文致」之道、他希望以君主至上的封建倫理觀念去教育民衆與影响響不法藩鎮、使民衆更加自覺地擁護中央、也使不法藩鎮認識到自己的叛逆行爲、按照封建倫理綱常的要求歸順中央朝廷。他在貞元時期起勁地宣傳教化、并由此引發了古文運動、正是爲了避免用兵而又達到使叛亂者自覺歸順的目的。韓愈的「言教化而不言兵」、無非是在德宗王朝的「任德而不任兵」的施政方針的制約下、順應和迎合了德宗王朝的政治意向和施政要求。「言教化而不言兵」、究其實不過是「任德而不任兵」的引申和發揮、其兩者間的邏輯聯繫是顯而易見的。因此可以説、韓愈之道中的「文致」思想、是德宗貞元時期對藩鎮採取姑息妥協的執政方針的産物。

元和時期、韓愈之道的側重點發生了轉移、其重心由「文致」一端移向「武剋」一端、造成這一變化的原因又是什麼呢？我認爲這仍然是與當時統治階級的執政方針的改變分不開的。元和時期、由于唐王朝的客觀經濟狀況有了很大的改善、使得憲宗朝廷得以在雄厚的物質實力的倚仗下、改變德宗貞元時期的對藩鎮姑息妥協的軟弱狀態、而代之以用武力制裁不法藩鎮的強硬方針、并取得了一系列的軍事成效。韓愈的政治思想傾向的轉變、正是在這一新的政治背景下發生的。爲了明瞭這一問題、我們還必須從貞元時期唐王朝開始迅速增長的物質力量談起。

德宗貞元時期雖然對藩鎮採取了姑息妥協的執政方針、「一郡一鎮、有兵必姑息之」[29]、但確也出現了危卵之下的苟安局面。貞元二十年間、社會上無大戰事、這就有利于生産力的恢復和發展。德宗建中元年、朝廷的賦税制度已由租庸調法

改爲两税法。两税法實行前的大歷末年、朝廷的財政收入總共爲一千二百萬貫[30]、两税法實行後、「每歲天下共歛三千餘萬貫、其二千五十餘萬貫以供外費、九百五十餘萬貫供京師；税米麥共六千餘萬石、其二百餘萬石供京師、千四百餘萬石給充外費」[31]、至元和年、「两税榷酒斛斗塩利茶利總三千五百一十五萬一千二百二十八貫石」[32]。可見貞元年間、由于两税法的施行以及社會的無大戰事、中央政府的財政收入是在不斷增長和累積着的。唐朝自安史之亂後、朝廷的財賦收入主要依靠東南一帶、因而漕運工作十分重要。代宗時、著名的理財家劉晏對漕運工作做了諸多改革、提高了漕運的效率、「晏歿後二十餘年、韓洄、元銹、裴腆、包佶、盧徵、李衡繼掌財富、皆晏故吏、其部吏居数千里之外、奉教令如在目前」[33]。由于貞元時期担任轉運使的多爲劉晏故吏、他們按照劉晏的辨法高效率地進行了漕運工作、故使得東南財賦能够源々不斷地輸入中央府庫。至貞元末年、唐王朝已經積蓄了相當雄厚的物質實力；而元和時期、唐王朝的經濟力量又有迅速增長。元和初年、唐憲宗任命李巽爲塩鐵轉運使、李巽將轉運之利、比劉晏提高了三倍[34]。唐憲宗又重用聚歛之臣加緊搜括東南財富。例如他任用李翛爲浙西觀察使、就是因爲「浙西重鎮、號爲殷阜、乃以翛爲潤州刺史浙西觀察使、令設法鳩聚財貨」[35]。王叔文黨人程異也因爲善于聚歛而得用爲塩鐵副使、他一次出巡江淮、就收得一百八十萬貫以還、使「王師無匱乏之憂」[36]。唐憲宗還因爲「切于財賦」而任命酷吏皇甫鎛爲宰相[37]、并設立各種名目以搜刮民財。元和時唐朝軍隊有八十三萬人、「率以两戸資一兵、其他水旱所損、徵科妄歛、又在常役之外」[38]。這種對人民的更加殘酷的剝削、使得憲宗朝的物質財富在德宗朝積累的基礎上又有很大增加、這是唐憲宗敢於改變唐德宗的姑息妥協方針、實行以武力削藩的政治方針的客觀物質條件。

元和元年初、唐憲宗與杜黄裳論及藩鎮、黄裳曰：「德宗自經憂患、務爲姑息、不生除節帥；有物故者、先遣中使察軍情所與則授之。中使或受大將賂、歸而譽之、即降旄鉞、未嘗有出朝廷之意。陛下必欲振綱紀、宜稍以法度制裁藩鎮、

則天下可得而理也」[39]、憲宗深以爲然、開始改變德宗貞元朝廷對藩鎮「務爲姑息」、養虎遺患的做法、而採取了「以法度制裁藩鎮」即以武力削藩的強硬態度、當年就平定了夏綏銀的楊惠琳與劍南西川的劉闢之亂。次年又平定了浙西節度使李錡之亂。唐憲宗開始時僅敢以武力制裁那些根基較淺的新發難的藩鎮、以後隨着經濟力量的增長與初戰的告捷、又敢于對象淮西那樣的老牌藩鎮用兵。倘沒有前朝和本朝所積蓄的雄厚物質財富作爲強大後盾、唐憲宗的武力削藩方針也是很難全面實施和貫徹到底的。

此外、唐憲宗即位後、即將軍政大權盡歸宰相、而他所信用的宰相如杜黃裳、李吉甫、武元衡、裴度等、也多爲主張以武力制裁藩鎮者、這就在政治上不斷堅定了唐憲宗的以武力削藩的信念、并使他的武力削藩方針能够得到有力的實施和貫徹。故史稱：「上自藩邸監國、以至臨御、訖于元和、軍國樞機、盡歸之於宰相。由是中外咸理、紀律再張、果能剪除亂階、誅除羣盜」[40]。

韓愈是元和朝廷主戰派集團的中堅份子、他力倡「武剋」之説、爲憲宗的武力削藩路綫大造輿論。他爲「保任皇極」而建樹的「道」、在元和初期即從「文致」一端而轉向「武剋」一端、其變化是否太突兀了一點呢？是否韓愈就完全是個政治上隨風倒的「風派」人物呢？并不盡然。事實上、在貞元後期、韓愈已經隱約萌動着以武力制裁藩鎮的思想萌芽。貞元十五年二月、宣武軍節度使董晉薨、未及十日、汴州兵變、叛軍殺了留後陸長源、肆意燒殺擄掠。韓愈嘗描繪當時的情景道：「健兒爭誇殺留後、連屋累棟燒成灰、諸侯咫尺不能救、孤士何者自興哀。母從子走者爲誰、大夫夫人留後兒。昨日乘東騎大馬、坐者起趨乘者下。廟堂不肯用干戈、嗚呼奈汝母子何」[41]。他面對兵變造成的亂離景象、對「廟堂不肯用干戈」即朝廷不對叛軍予以軍事制裁、而是聽之任之的做法在感嘆中隱含微辭。同年三月、淮西藩鎮吴少誠也蠢々欲動、「遣兵襲唐州、殺監軍邵國朝、鎮遏使張嘉瑜、掠百姓千餘人而去」[42]、其時韓愈正從汴州逃到徐州、即上詩與徐州節度使張建封云

：「莫辭酒、此會固難同、請看工女機上帛、半作軍人旗上紅。莫辭酒、誰爲君主之爪牙、春雷三月不作響、戰士豈得來還家」[43]。「春雷三月不作響」、即暗喻吳少誠遣兵襲唐州時張建封未有請討之舉。此時的韓愈、一方面是不欲論兵、但另一方面又因爲汴州兵變的親身經歷以及藩鎮不斷進犯騷擾的事實教育、使他感到對叛亂者一味姑息妥協、并不能杜絶叛亂行爲的發生、因而間或也有以武力制裁藩鎮的思想萌動。但在當時唐德宗「自經憂患」、餘悸猶存、對藩鎮仍然採取姑息妥協方針的情況下、韓愈的以武力制裁藩鎮的思想、是缺乏生存的客觀政治環境而難以得到充分發展的、所以其表現也是十分微弱和隱晦的。而到了元和時期、當唐王朝已經具備了平藩的物質實力、採取了以武力削藩的施政方針并收到了明顯的成效、韓愈在此之前即已萌發的以武力制裁藩鎮的思想、就有可能在新的政治背景的促進下、得到進一步的發展并與元和朝廷的施政方向迅速吻合、造成他的政治思想的變化。而他的忠君觀念、也會促使他自覺地與統治者保持同步。所以當元和初期、朝廷以武力平定楊惠琳與劉闢之亂後、韓愈即不勝歡欣、以爲「太平之期、適當今日」、因作「元和聖德詩」、對朝廷的軍事行動表示支持和贊揚。這表明他的政治思想、已開始隨着統治階級施政方針的變化而發生着變化。此後、韓愈又不斷表示了自己願爲元和朝廷的政治路綫效命的決心。其元和五年所作的「東都遇春」詩云：「羣公一何賢、上戴天子聖。謀謨收禹績、四面出雄勁。轉輸非不勤、稽逋有軍令。在庭百執事、奉職各祗敬。我獨胡爲哉、坐與億兆慶。譬如籠中鳥、仰給活性命。爲詩告友生、負愧終究竟。」元和四年、成德軍王承宗反、朝廷命恒州等各路兵馬進討、韓愈爲自己不能參加這一軍事行動而感到慚愧、并希望能得到朝中權臣的援引、故有此作。在「感春五首」中、韓愈又再次地表白了自己的這一負疚之心。「感春五首」之三云：「春田可耕時已催、王師北討何當迴。放車載草農事濟、戰馬苦飢誰念哉。蔡州納節舊將死、起居諫議聯翩來。朝廷未省有遺策、肯不垂意餅與罍。」餅之罄矣、惟罍之恥、韓愈恥于不能親赴沙場征戰、其爲元和統治者效命的態度之積極、可見一斑。韓愈以他激進的立場和態度、很快地獲得了元和統治層的賞識、在元和朝廷官運

亨通、步々擢升、而韓愈也感恩不盡道：「從軍古云樂、談笑青油幕。……遇主貴陳力、夷凶匪兼弱。百牢犒輿師、千戶購首惡。平生恥論兵、末暮不輕諾。徒然感恩義、誰復論勳爵。多士被沾汚、小夷施毒蠚。何當鑄劍戟、相與歸臺閣」[44]。這裏韓愈將他「平生恥論兵」的政治傾向的改變、說成是爲了報答統治者對他的「恩義」。但韓愈若不是積極地爲統治者效命、又如何能獲得統治者對他的「恩義」呢？韓愈確實是個政治上適應力較強的人、所以他總能從現實的政治需要出發、并根據不同的統治者的不同的施政要求、來調整自己的思想和行動。中國文學向來以其與現實政治保有密切聯係的獨特性、造就了許多頗能因時制宜的文人、這很難說是中國文学的不幸、雖然其中確有不幸。

本文論述至此、我不禁想起了我的日本老師岡晴夫教授的新作「游戲的文藝」、岡先生在大作中所論及的中國文學中那種完全游離于政治之外、在純娛樂的天地裏游玩的文學現象、與我在本文中所論及的那種與政治難解難分、結下了血緣關係的文學現象、恰如一母所出、而又容貌各異的孿生兄弟。中國文學真是太豐富和複雜了、而我們的研究却還太偏重了一般、而忽畧了個別。

最後、我想再重申一下我在本文中所闡述的觀點、即：韓愈之道、不僅是一個伸張力頗強而外延極大、在古人的思想外殼包裹下的現實政治範疇、并且隨着當時現實政治的變化而相應的有一個變化發展的過程。我在本文中大致地描述了它的輪廓及其變化發展過程、這樣的描述當然還是很粗綫條的、觀點上也難免有偏頗之處。我不過是想提醒大家注意一些過去并未注意到的問題、以使對韓愈的研究能够更加深入一些。

一九八八年三月于慶應
大学中國文學研究室

〔附注〕

(1)見皇甫湜「韓文公墓銘」(「皇甫持正集」卷六)。

(2)見方苞「答申謙居書」(「方望溪先生全集」卷六)。

(3)蘇軾「韓愈論」(「蘇東坡集・應詔集」卷十)。

(4)朱熹「讀唐志」(「朱文公集」卷七十)。

(5)見敏澤「中國文學理論批評史」。

(6)見「昌黎集」卷五「祭鄭夫人文」。

(7)「昌黎集」卷二「答尉遲生書」。

(8)裴度「興李翱書」嘗云:「昌黎韓愈僕識之舊矣。……近或聞諸儕類云、恃其絶足、往々奔放、不以文立制、而以文爲戲。可矣乎、可矣乎!」(「全唐文」卷五三八)可與韓語參之。

(9)見「昌黎集」卷一「原道」。「原道」「原性」等作、「昌黎集」諸注家多以爲是韓愈貞元時期之作。考之貞元十一年張籍「上韓昌黎書」、書中有云:「自揚子雲作法言、至今近千載、莫有言聖人之道者、言之者惟執事」。按韓愈諸作品中惟有「五原」尤其是「原道」「原性」是專爲闡發所謂「聖人之道」而作、大致可與揚雄「法言」相提并論。故本文作者亦認爲「原道」「原性」當是昌黎貞元中作品。

(10)見「原道」。

(11)「論語・顔淵篇」:「樊遲問仁、子曰:愛人。」「孟子・離婁上」:「義、人之正路也」。孔孟對仁義的闡釋大致如此。

(12)見王銍「韓會傳」(魏本「昌黎集」附「韓文類譜」卷八)

(13)見「原道」。
(14)見「莊子・胠篋篇」。
(15)見「原道」。
(16)馬通伯「韓昌黎文集校注」巻六「衢州徐偃王廟碑」注引。
(17)「論語・衛靈公」。
(18)「孟子・離婁上」。
(19)見「昌黎集」巻八「賀册尊號表」。
(20)見「昌黎集」巻八「潮州刺史謝上表」。
(21)同上。
(22)「資治通鑑」巻二二五。
(23)見「舊唐書・徳宗本紀下」。
(24)同上。
(25)見「資治通鑑」巻二二七。
(26)見「舊唐書・徳宗本紀下」。
(27)見「舊唐書・徳宗本紀上」。
(28)見「資治通鑑」巻二二九。
(29)李肇「國史補」巻中。

(30)見「唐會要」巻八七「轉運鹽鐵總叙」。
(31)「通典」巻六「賦税下」。
(32)「資治通鑑」巻二二七。
(33)「舊唐書」巻一二三「劉晏傳」。
(34)「唐會要」巻八七「轉運鹽鐵總叙」：「自榷筦之興、唯劉晏得其術、而巽次之。然初年之利、類晏之季年；季年之利、則三倍于晏矣。」
(35)「舊唐書」巻一六二「李翛傳」。
(36)見「舊唐書」巻一五七「李鄘傳」。
(37)見「舊唐書」巻一三五「皇甫鎛傳」。
(38)「唐會要」巻八四「雜録」。
(39)「資治通鑑」巻二三七。
(40)「舊唐書・憲宗本紀下」。
(41)「韓昌黎詩繫年集釋」巻一「汴州亂二首」。
(42)「資治通鑑」巻二二五。
(43)「韓昌黎詩繫年集釋」巻一「贈張徐州莫辭酒」。
(44)「韓昌黎詩繫年集釋」巻十「晚秋郾城夜會聯句」。