

Title	韓愈與儒學之衍變
Sub Title	Han-Yu and the derivation of confucianism
Author	王, 涵(Wang, Han)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	1993
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.63, (1993. 3) ,p.329(28)- 344(13)
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	松原秀一教授退任記念論文集
Genre	Journal Article
URL	https://koara.lib.keio.ac.jp/xoonips/modules/xoonips/detail.php?koara_id=AN00072643-00630001-0344

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.

韓愈與儒學之衍變

王 涵

漢武帝「罷黜百家，獨尊儒術」，使儒學躍昇為社會、政治、文化的支配思想。然統治階級的思想倘不能成為社會的思想，總是必履危亡的，漢末儒學式微之主要原因亦在於此。但一蹶不振的儒學何以能在宋代復興，並以新的面貌出現？這不能不歸結於韓愈通過其「古文」為拯救儒學危機而作的實際、有效之努力。

韓愈的「古文」，從形式和內容上改造了傳統儒學，使儒學脫離了經學的外殼，由僵化、煩瑣的章句之學演進為應變作制的義理之學，且將儒學由禮法中心導向以道德為本，開啓了宋儒「內聖外王之學」的門徑。韓愈為拯救儒學危機與時弊而不能不改造舊學，創立新學，並獨闢蹊徑地以易為接受的文學表現形式來進行推廣，這是當時的正統衛道士們所缺乏的明識與不解之處，也是韓愈的「古文」幾遭時人非議，譏之為「以文為戲」的主要原因之一。

從韓愈對傳統儒學的論述中，可以清楚地見出他肯定的只是先秦儒學而不是漢唐儒學。原道中論儒學道統，竟把孟軻以後的儒學一筆勾銷。在與孟尚書書中，又對漢以來之儒學作了毫不客氣的抨擊，其一曰· ·

及秦滅，漢興且百年，尚未知修明先王之道；其後始除挾書之律，稍求亡書，招學士，經雖少得，尚皆殘缺，十亡二三；故學士多老死，新者不見全經，不能盡知先王之事，各以所見為守，分離乖隔，不合不公，二帝三王

群聖人之道于是大壞。後之學者無所尋逐，以至於今泯泯也· · · · ·

二曰：

漢氏以來，群儒區區修補，百孔千瘡，隨亂隨失，其危如一發引千鈞，綿綿延延，竊以微滅。於是時也，而唱釋老於其間，鼓天下之衆而從之，嗚乎，其亦不仁甚矣。

漢唐的儒學即經學，是以「五經」(詩、書、禮、易、春秋)為中心的章句之學。漢武帝年間，儒術因經學大師董仲舒闡釋的公羊春秋思想而居于獨尊的地位，又因了董仲舒的「名號」之說——即「五經」中的每一句話都是天意的表達，判斷是非的唯一標準，必須尊奉的絕對真理，從而使對「五經」的章句訓詁成為儒學的基本任務，儒學即經學的學朮傳統也被奠定下來。

經學作為官學與官方的意識形態曾興盛一時，但弊病亦如韓愈所說，遺經既殘缺不全，學派又門戶衆多，「各以所見為守，分離乖隔，不合不公」，對「聖人之道」缺乏整體的論述而僅是各居一隅地在章句上作「區區修補」，頭痛醫頭，腳痛醫腳，「百孔千瘡，隨亂隨失」，這種自身的弱點已使其「危如一發引千鈞」，再加上佛老思想的大興，經學于是不能不走上衰亡之路。東漢末年，雖有鄭玄打破今古文界限，綜合百家，遍注群經，完成了經學的融合。唐太宗時又命顏師古定五經文字、孔穎達撰五經正義，完成了經學的統一，但已是無力回天之舉。而「皮之不存，毛將焉附」，附麗于經學的儒學隨著經學的衰亡而「竊以微滅」、「以至於今泯泯」，亦勢在必然。韓愈把「二帝三王群聖人之道于是大壞」的原因歸咎于章句之學，自不為無見。

唐安史之亂與建中藩禍發生後，儒學復興思潮又有熾起之勢，但仍離不開對經學的依附。新唐書謂當時有啖助、趙匡、陸質「以春秋」，施士罔「以詩」，仲子陵、袁彝、韋彤、韋茵「以禮」，蔡廣成「以易」，「皆自名其學。」⁽¹⁾韓愈自以振興儒學為己任，但對以章句之學來振興儒學並不以為然，其讀皇甫湜公安園池詩書其後二首，借公安園池中魚虫明顯地表示了他對章句之學的不滿態度，詩中一云：「春秋書王法，不誅其人身。爾雅注虫魚，定非磊落人。」二云：「虫魚洑相嚼，日夜不得閑。我初往觀之，其後

益不觀。觀之亂我意。不如不觀完。用將濟諸人，捨得業孔顏。」陳沆對此頗為中肯地解釋道：「孔子春秋褒貶，非以誅其本人一身，蓋借明王法於萬世，而豈虫魚瑣屑之比哉？銖銖而稱之，至石必差；寸寸而度之，至丈必謬。」⁽²⁾葉夢德亦云：「『爾雅注虫魚，定非磊落人』，又有『用將濟諸人，捨得業孔顏』，意若譏其徒為無益，而勸之使不作者。」⁽³⁾韓愈對漢唐章句之學的不滿，竟使他對產生于中唐新儒學思潮下的章句之學亦不表苟同，不論新舊一概抹倒。他意識到儒學如再囿于抱殘守缺的經學而不能越雷池一步，勢必是沒有出路的。

韓愈對漢唐儒學的不予首肯，還在于他的儒學思想與漢唐儒學思想根本是兩碼事。靠經學來闡發的漢唐儒學思想著重於對禮法典章制度的求證，漢時強調法制的公羊春秋學、強調禮制的谷梁春秋學與禮學能先後成為顯學而備受推崇，唐時又將「三禮」、「三傳」各各獨立為經，與詩、書、易合為「九經」，即是以「制」為本的儒學思想之體現。然東漢末年至唐建中年間，封建帝國幾經分崩離析，王朝之「制」幾壞，漢唐儒學借助神學論證的係之於天、「天不變，道亦不變」的封建制度接二連三地發生變化，使其思想理論喪失了令人信服的力量。韓愈曾慨嘆于顯學「儀禮」章句文字之衆說紛紜及不合時宜曰：「余嘗苦儀禮難讀，又其行于今者蓋寡，沿襲不同，復之無由，考于今，誠無所用之」，他認為「禮」固然重要，但維係封建制度的根本在于人心的改造，「生人之制，本乎斯文」（太原王公神道碑），以教化開啓人心促其內省使之自覺服從是最重要的，故「古之君天下者，化之不示其所以化之之道；及其弊也，易之不示其所以易之之道，政以是得，民以是淳」（本政），而「不務其修誠於內，而務其盛飾於外」（三器論），這是一種內外混淆，本末倒置。韓愈以道德修養為本的新儒學思想主要是建立在論語、孟子之教義上的。然唐承漢，官方承認的經書仍祇「五經」，論語、孟子均未昇至官定的「經」之地位，這也使得韓愈不可能仰仗經學的王牌地位和憑借經學的既有成果來發揮自己的思想理論。在漢儒群書中，他肯定的也只是揚雄仿論語體而作的法言。

將儒學側重點從禮法制度移向道德修養，將章句之學變為義理之學，是韓愈對漢唐儒學的重大變革。為徹底衝破章句之學的樊籬，更利於義理的發揮，韓愈還提出了「師古聖賢人」是「師其意，不師其辭」，當「自樹立，不因循」（答劉正夫書）「為陳言之務去」（答李翊書）等為文主張，使思想在他筆下獲得了更加自由的表現空間，也帶上了更多的舒展性與隨意性。韓愈對儒學的改造，是以文學的形式來完成的。他既然標榜「所能言者，皆古之道」（答尉遲生書），在立言方面也不能不採取相應的「古文」形式。但韓愈的「古文」已不是先秦儒家散文的邯鄲學步，用他的話來說，是「上規姚姒，渾渾無涯；周詰殷盤，佶屈聱牙；春秋謹嚴，左氏浮誇；易奇而法，詩正而葩；下逮莊騷，太史所錄，子雲、相如，同工異曲」（進學解）。韓愈古文之轉益多師，甚而連駢文長處亦為其吸取。韓愈在「道統」上祇承認先秦儒學，在「文統」上卻博收廣益，以創立一種全新的、引人矚目的文學形式來宣傳他的新儒學思想，並借文的影響來廣收宣傳之效。

「愈之為古文，豈獨取其句讀不類於今者耶？思古人而不得見，學古文則欲兼通其辭。通其辭者，本志乎古道也。」（題歐陽生哀辭後）。這就是說，「為古文」並非僅是為了反對淫靡已久、形式主義的「時文」，而主要是為了傳道。韓愈「古道」的範疇祇及於先秦孔孟，其「古文」範疇卻是達古通今，儒家標準尺度以外的文辭也在師承之列，這就使他在寫作上很難恪守儒家傳統的「辭達」原則，而時人對韓愈的「以文為戲」之譏，卻正是依據了儒家的「辭達」原則。

二

儒術當以道德為本，對經典應案之於義理而非縛之於章句，與韓愈師承之學有關。韓愈的座師梁肅曾明確提出「道德仁義，非文不明；禮樂刑政，非文不立」⁽⁴⁾，故文應「操道德為根本，總禮樂為冠帶」⁽⁵⁾，「博究五經，舉其大略，而不為章句學。」⁽⁶⁾但梁肅是深喜佛學義理之人，他「早從釋氏，義理生知，結義為文，志在於此」⁽⁷⁾，作有大量文章來陳佛家之旨，演釋氏之奧。其止觀統例議，將佛家義理係于「聖人之教」，乃至崔元翰謂其「著釋氏止觀統例，幾乎易之係辭也」⁽⁸⁾，可見梁肅反對章句之學，主張「結

義爲文」，又與佛學影響有關。

當儒學停滯在僵化、教條的經學階段時，佛老之學卻在不斷更新發展。唐時佛老已攜手聯袂，共同走上了重內輕外的「修心」之途，其成佛、成仙之徑也愈來愈簡捷，只要你心中有佛、有道，即能「頓悟成佛」，立地成仙。佛老還在融合儒學上很下了一番工夫，精心地援儒入釋、入道，使其魅力與誘惑力大大超乎儒學，不僅梁肅「心在一乘，故敘釋氏最爲精博」⁽⁹⁾，梁肅的座師獨孤及還贊賞佛家教義「超貫仁義，自在慧力，不畜忠信，．．．．．非思議可及。」⁽¹⁰⁾獨孤氏並兼信黃老，以爲三教「致化之本，豈不同源？」⁽¹¹⁾獨孤及的座師李華則幹脆認爲不事佛不足成儒，謂「服動西方之教，久齊生死之域，言其外者，則儒不成矣。」⁽¹²⁾連韓愈的祖師爺——那些狂熱的衛道士們都同樣熱狂地信奉佛老，大倡異教同一，其他的文人儒士之熱衷與佛老結緣，自不在話下。

儒學倘依然故我，仍遺經高束，不僅其官學政教的地位岌岌可危，恐連自身的獨特性亦將喪失。認識到這一巨大危險性，欲將儒學「全之於已壞之後」（與孟尚書書），從佛老的吞噬和影響下解救出來，重溫「罷黜百家，獨尊儒術」之舊夢的，在當時只有韓愈。韓愈痛感於「孔子沒」後，「其言道德仁義者，不入於楊，則入於墨；不入於老，則入於佛，入於彼，必出於此，入者主之，出者奴之，入者附之，出者汙之」（原道）的儒學爲佛老奴僕的狀況，發誓殉教於儒，「使道由愈而粗傳，雖死滅萬萬無恨！」（與孟尚書書）

「古調雖自愛，今人多不彈」，儒學要重溫黃金舊夢，當然不能復操前朝之曲，而在當時如痴如狂的佛老崇尚之風中，要發爲楊柳新聲，又談何容易！韓愈在這一點上頗得力于師學——「操道德爲根本」，對五經「舉其大略，而不爲章句學」，本是師家所訓，雖有受異教「心學」啓示之嫌，但用來反對異教也未嘗不可。韓愈在儒學復興的決心上大有殉葬般的偏執，手段上卻絕無腐爛迂氣，表現出一種因時制宜的明智，你以爲他真的與佛老勢不兩立嗎？他卻在比照著佛老的樣兒偷偷地幹。佛老不是講「即心即佛」、「收心真觀」的「心學」嗎？韓愈也來個重內輕外，把儒學重心引向內心道德修養；佛老的成正果之途不是愈來愈省簡嗎？韓愈的儒家之道還要省事兒，省到只要心有「仁義」二字。

其一曰：

博愛之謂仁；行而宜之之謂義；由是而之之謂道；足乎己，無待於外之謂德。其文詩、書、易、春秋，其法禮樂刑政，其民士農工賈，其位君臣、父子、師友、賓主、昆弟、夫婦，其服麻絲，其食粟米果蔬魚肉；其爲道易明，而其爲教易行也。是故以之爲己，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。是故生則得其情，死則盡其常，郊焉而天神假，廟焉而人鬼饗。曰：斯道也，何道也？曰：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。

(原道)

二曰：

必出入仁義，其富若生蓄萬物，必具海含地負，放恣橫縱，無所統紀；然而不煩於繩削而自合也。

(南陽樊紹述墓志銘)

「博愛之謂仁，行而宜之之謂義」，這的確是依據了論語顏淵「樊遲問仁，子曰：『愛人』」及孟子離婁上「義，人之正路也」的教義。但韓愈卻回避了孔子論「仁」的其它重要觀點如「克己復禮爲仁」即「禮」爲「仁」本質之說。「仁」並不止于「愛人」，儒學之道，也當然不止于「仁義」二字。一部論語，言及「道」者五十餘處，然合「仁義」而言者不及十處。故「仁義不足以盡道」⁽¹³⁾，韓愈「不能明聖人之道」⁽¹⁴⁾，前人早已見出。用「仁義」去概括儒家之道，已失于偏頗，然韓愈卻能根據他的偏頗解釋，羈貫交午，四通八達，在「仁義」之上構築了一個十分浩大的現實人生世界。按照他的說法，「仁義」涵概了「經」的內容，奠定了禮樂刑政制度的基石，規定了社會各色人等的名分及其相互關係，確定了倫紀綱常軌範、社會道德和個人修養之準則，總之沒有「仁義」就沒有人生社會的一切，乃至無喫無穿，無生無養，而「以之爲天下國家，無所處而不當」，甚至「郊焉而天神

假，廟焉而人鬼饗」，天神人鬼都來湊趣，天上地下一片和諧。這雖然是在Utopia式的封建理想國之藍圖，但較之須得成佛、成仙後才能進入極樂世界的佛老之道是否更實惠呢？況且佛老「心學」只是有益於個人而不拔一毛以利天下，韓愈的「仁義」之道卻是企圖通過個人道德的自我完善去維護封建秩序，這對於大大小小的封建統治者們來說，不是更動聽悅耳嗎？而且，要生發儒學真諦，又不必窮究于疊床架屋、煩不勝煩的章句之學，文學一樣可以載道，只要出入「仁義」，「其富若生蕃萬物」，你就盡管「放恣縱橫」、信手揮灑好了，不爬雙行小注也能自合於先王之教、聖人之道。這對於深喜舞文弄墨又不喜為章句雕虫的文人儒士來說，不是更簡便易行且愈堂而皇之嗎？一句話，只要你逮住「仁義」，樂處是說不盡道不完的。

「仁」之妙諦，宋儒是心領神會的。宋儒論道，亦以「仁」為本，在韓愈之道的基礎上進一步發揮、提高。如程顥謂「仁」曰：「萬物之生意最可觀，此元者善之長也，斯所謂仁也。」（遺書卷十一）程頤謂「仁」曰：「在天為命，在義為理，在人為性」，「生之性便是仁也。」（遺書卷十八）朱熹給「仁」下的定義是：「仁者，心之德而愛之理」，又曰：「蓋仁之為道，乃天地生物之心即物而在，情之未發而此體已具，情之即發而其用不窮，誠能體而存之，則衆善之源，萬行之本，莫不在是。」（仁說）宋儒將「仁」與天地萬物聯系，使「仁」從觀念形態中脫出，具備了更為廣泛的意義。馮友蘭先生曾對此置評道：「道學出來講『仁者渾然與物同體』，把自然與社會統一在一起。照這種理解，仁就不是社會中的一種道德了，它具有了超道德超社會的意義。這樣一來，名教也就是自然，人倫日用就都是妙道，人們可以在現實世界的生活中體驗到一種宇宙的永恆。這就是道學裝進儒學這個『舊瓶』中的『新酒』。」⁽¹⁵⁾實際上宋儒給儒學這個「舊瓶」中裝進的「新酒」，是韓愈釀發的。

以禮法為中心的漢唐儒學，強調的是一種外在規範對人的制約和束縛。東漢末年以來社會幾經禮崩樂壞，證明了僅靠外在力量的規制是不行的。韓愈將視線轉向內在的道德修養，推崇「萬物皆備於我，反身而誠」的由「誠」出發以達萬物皆備的「踐形之道」（答侯生問論語書），即誠意正心——修身養性——齊家治國、安邦平天下的由內至外之徑，這雖然轉移了漢唐儒學的

中心，但從儒學思想的發展歷史上看，也補上了漢唐儒學欠缺的一面，開啓了所謂「內聖外王之學」——即由「內聖」（修誠、養性）之功以達「外王」（王道政治）之業的宋代儒學之門徑，使儒學之「內聖」「外王」雙位一體，內外結合，從而有益于封建帝國的統治需要。

韓愈推崇先秦儒學，改造漢唐儒學，但他對先秦儒學的繼承也是基于現實的需要，因此在歷史思想的光環中，實際上泛射著社會現實各種思潮的折光，而且社會現實的變化還會引起歷史思想的變異。韓愈對「仁義」的闡釋就有著這樣的變異性。元和中後期，憲宗王朝的削藩政策不斷生效後，韓愈所鼓吹的「仁義」，就不再是神乎其神的萬應仙丹了。其元和九年（八一四）所作衢州徐偃王廟碑嘗云……

徐處得地中，文德爲治。及偃王誕當國，益除去刑爭未事，凡所以君國子民待四方，一出于仁義。當此之時，周天子穆王無道，……與楚連謀伐徐。徐不忍斗其民，北走彭城武原山下。百姓隨而從之，萬有余家。偃王死，民號其山爲徐山，鑿石爲室，以祠偃王。偃王雖走死失國，民戴其嗣爲君如初。駒王章禹，祖孫相望，自秦至今，名公巨人，跡繼史書。徐氏十望，其九皆本於偃王。而秦後迄茲無聞家。天於柏翳之緒，非偏有厚薄，施仁與暴之報，自然異也。……辭曰：秦傑以顛，徐由遜綿。秦鬼久飢，徐有廟存。婉婉偃王，惟道之耽，以國易仁，爲笑於頑。自初擅命，其實幾姓，歷短嘗長，有不償亡。課其利害，孰與王當。……王死于仁，彼以暴喪，文追作誄，刻示茫茫。

韓愈云寫作此碑時，偃王廟失修已久，「梁桷赤白，墜剝不治。圖像之威，黜味就滅。藩拔級夷，庭木禿缺」，徒子徒孫們因忘了祖宗，于是「不獲蔭庥」。元和九年新祠修復後，「是歲州無怪風劇雨，民不夭厲，穀果完實」，偃王之「仁」又重顯效應。此碑旨在寫「仁與暴」之自然報應，徐偃王「君國子民待四方，一出于仁義」的結果，是「走死失國」。行「仁義」反招致殺身之禍，顯然不能當作萬應的靈丹妙藥來用。「以國易仁」，只能「爲笑於頑」。「仁義」雖能蔭庇子孫，但卻非解決現實問題的不二法門。韓愈

的字里行間，雖贊揚，但也深溢著對「王死于仁」的感慨和遺憾。此碑之描寫固屬「恢詭」「謾誕」⁽¹⁶⁾，駁雜無實一類，不足為信，且在對「仁義」作用的看法上，使人感到的是韓愈觀念上的遊移以及韓愈之「道」的伸縮性。

我在拙作〈韓愈的思想演變及其原因初探〉中曾指出，「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，並且隨著當時現實政治的變化而相應地有一個變化發展的過程。」⁽¹⁷⁾韓愈的「仁義」之道，取向既對著漢唐儒學與佛老，還適應著當時統治階級的政治意向及執政方針。貞元、元和時期，李唐王朝在如何對付藩禍，使當時分崩離析之政局復歸一統的主要問題上，有從「任德而不任兵」到「以法度制裁藩鎮」即以武力削藩的執政方針上的變化。與此相應的，韓愈亦有一個從「言教化而不言兵」、推崇「文致」到崇尚「武剋」即以暴制暴之觀念上的變化，原道可說主要表現的是韓愈的前期思想，衢州徐偃王廟碑則表現了韓愈後期思想之微妙變化。韓愈之道，隨著貞元、元和時期李唐王朝物質經濟基礎及執政方針的變化而伸縮遊移，我在上引拙作中已作了論述。這本來不足為怪，因為贊美死人絕不是為了歌頌和緬懷過去而是為了針對和強調現在，後代對前代思想文化的繼承，取時所需（不完全繼承）、因時制宜（不正確理解）的方式是唯一的方式。像張籍那樣站在正統衛道士的立場上，要求韓愈恢復歷史精神，「使聖人之道復見於唐」（上韓昌黎書），無異於痴人說夢。韓愈因張籍、裴度等人的不識通變而遭「以文為戲」之譏，也在所難免。

三

社會已是萬方多難，思想如再出現漏洞，勢必加速其分崩離析。而要使思想重新附從於作為正宗封建倫理的儒學，經學已是無能為力。韓愈為挽救儒學而求助文學並改造文學，與白居易改造宮廷文書而將諫章用詩來寫一樣，都是著眼於實際與實用。「古文」與「新樂府詩」在通俗化的政治宣傳方面並無二致。切莫小覷了文學的效力，它即便成了政治傳聲筒，照樣能憑借激情、憑借機變、憑借儀態萬端、嬉笑怒罵、風情萬種的語言魅力叫你目迷五色，如聞天籟，優乎乎地上鉤。韓愈的原道翻來復去不就「仁義」兩字兒嗎？其雄放駭博、縱橫捭闔、變化多方、如掃千軍萬馬又不失生動有趣的

筆勢，卻能把你蒙得眼花繚亂，信以為真地以作者所自許者來許其所許。況且其渾灑流轉、洋洋灑灑的一大篇文章，是爲了最後歸于作者乃道統繼承人之不言而喻上。此文作勢有如鷹隼盤空、左盤右旋、徊環繞繞，最後才遽然擒物。這樣的rhetoric的確是罕見的。韓愈所以能坐上道統繼承人之交椅，除了他確有些理論上的新招數外，更多是仰仗了老到的操觚本領。

與原道相映成趣，並不引經據典卻能在簡單概念上鋪開龐大義理架勢的還有原性。原性爲強調人性改造的重要性，針對佛老滅情說性而合情說性。韓愈在此文中總算給了不爲所喜的漢儒董仲舒一點面子，采用了他的「性三品」說(其實「性三品」說也不是董仲舒的新發明，孔子的「上智」、「下愚」及「中人」之說已開「性三品」說之先聲)，但又於「性三品」外造出了個「情三品」說。其論述看似詳贍，頭頭是道，其實「性」與「情」的配率因何而生、何以不同，是一筆糊塗帳。其對孟子「性善」、荀子「性惡」的一段論述，連用排比且張弛有序，冗散相間，確有咄咄逼人的論辯氣勢，然所謂「叔魚之生也，其母視之，知其必以賄死；楊食我之生也，叔向之母聞其號也，知必滅其宗」的一連串論述，究其實不過是相士之術的侃侃而談。「五原」之另一力作的原人，提出的也是人之本源何在這樣一個深奧廣博的哲學主題，其論述是扶乩式的，有著咒語般的力量卻到底也沒有回答人之根源何在。這篇兩百多字的並無多少思辨色彩的小品，在當時卻引發了一場真正的哲學大戰，柳宗元、劉禹錫、釋宗密等人都卷入了這場著名的「原人」論戰。

朱熹嘗謂韓愈「裂文與道爲兩物」⁽¹⁸⁾，「平生用力深處終不離乎言語之工」⁽¹⁹⁾，「只是要做好文章，令人欣賞而已。」⁽²⁰⁾宋理學家們可以把韓愈派爲文學家，在韓愈建立的「道統」上把韓愈的名字抹掉而接續上自己，然而他們卻忘了其縝密的性理之學正是來自韓愈的粗放啓示。這就像學問大了的後代不願承認自己有過粗樸貧陋的祖先一樣。韓愈畢竟是站在儒學的斷層上筭路藍縷，才能有宋學的柳暗花明又一村。這一點以蘇東坡看得最爲清楚。站在宋學的角度上看韓愈，當然覺得他「至于理而不精」⁽²¹⁾，然將他置于其所處的時代及當時的歷史條件中，價值就不大一樣了，蘇子曰：

自東漢以來，道喪文弊，異端並起，歷唐貞觀、開元之盛，輔以房、杜、

姚、宋而不能救。獨韓文公起布衣，談笑而麾之，天下靡然從公，復歸于正，蓋三百年于此矣。文起八代之衰，而道濟天下之溺；忠犯人主之怒，而勇奪三軍之帥。此豈非參天地盛衰，浩然而獨存者乎？

(潮州韓文公廟碑)

蘇東坡對韓愈的稱贊，可謂集贊語之大成，且「獨韓文公起布衣，談笑而麾之，天下靡然從公」，這是一幅多麼栩栩如生的韓愈傳道繪像。韓愈絕不是一本正經地板著臉孔、道貌岸然地操著陳腔爛調說教，他親切、生動、談諧、風趣、舉小見大、深入淺出，還善于與日常生活結合。

司徒北平王家貓有生子同日者，其一死焉。有二子飲於死母，母且死，其鳴唧唧。其一方乳其子，若聞之，起而若聽之，走而若救之，銜其一置于其棲，又往如之，反而乳之若其子然。噫，亦異之大者也！

夫貓，人畜也，非性於仁義者也，其感於所畜者乎哉！北平王牧人以康，伐罪以平，理陰陽以得其宜；國事既畢，家道乃行，父父子子，兄兄弟弟，雍雍如也，愉愉如也，視外猶視中，一家猶一人；夫如是，其所感應召致，其亦可知矣。易曰「信及豚魚」，非此類也夫！

愈時獲幸於北平王，客有問王之德者，愈以是對。客曰：「夫祿位，富貴人之所大欲也。得之之難，未若持之之難也。得之於功，或失於德；得之於身，或失於子孫；今夫功德如是，祥祉如是，其善持之也可知己。」既已，因敘之為貓相乳說云。

(貓相乳)

北平王馬燧家貓因感于所畜者之仁德，亦博愛如是。連畜牲都能為仁義所感，何況于天下四方呢？故食祿人家只要行仁蹈義，「其善持之也可知己。」日常生活中的一個小噱頭，引出了多麼耐人尋味的一篇大道理。

再如賀徐州張僕射白兔書。

伏聞今月五日，營田巡官陳從政獻瑞兔，毛質皤白，天馴其心，其始實

得之符離安阜屯。屯之役夫，朝行遇之，迫之弗逸，人立而拱。竊惟休咎之兆，天所以啓覺于下；依類託喻，事之纖悉不可圖驗；非睿智博通，孰克究明？愈雖不敏，請試辨之：

兔，陰類也，又窟居，狡而伏，逆象也。今白其色，絕其群也；馴其心，化我德也；人立而拱，非禽獸之事；革而從人，且服罪也；得之符離，符離實戎國名，又附麗也；不在農夫之田，而在軍田，武德行也；不戰而來之之道也。有安阜之嘉名焉。

兔爲逆象，猶如四方叛逆之臣。其「人立而拱」，乃爲德所化的服罪之象。其「得之符離」，事情更妙，因爲符離與夷狄之邦名合。其「不在農夫之田，而在軍田」，是不戰自降之徵，故「安阜」又諧「安撫」。這是多能討人喜歡的文字遊戲，兔得之於符離安阜，意、音都喻只要以德安撫四方，其四方逆亂之臣，甚至夷狄戎酋，都將不戰自降，不討自伏。因此，以仁義治天下，何得而不能？韓愈對其「仁義」之道的宣傳，就是這樣的活靈活現。他的儒學思想在其生花妙筆的發揮下，就是這樣的通俗生動，饒有情致。

韓門大弟子張籍嘗謂韓愈「多尙駁雜無實之說」（全唐文卷六八四上韓昌黎書），「將以苟悅于衆，是戲人也，是玩人也，非示人以義之道也。」（上韓昌黎第二書）賞識韓愈才的裴度又謂韓愈「恃其絕足，往往奔放，不以文立制，而以文爲戲。」（全唐文卷五三八寄李翱書）韓愈對儒家之道的宣傳，有很多就是建立在張、裴所云「駁雜無實之說」及「以文爲戲」之基礎上的。韓愈的理論是：「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）頗爲理直氣壯，並在遭張、裴之非議後⁽²²⁾，不僅不改弦更張，反而于元和年間又推出了毛穎傳、石鼎聯句序、送窮文、進學解等一係列亦莊亦諧、以恍洋恢詭手法來伸張儒道的戲謔之作，將其「多尙駁雜無實之說」及「以文爲戲」之風，發展得更加變本加厲。然而，較之幹巴枯燥、煩不勝煩的經學教義，韓愈的儒學宣傳該有多麼的機智活潑，意趣盎然而引人入勝。他簡直把儒學變成了一種「俗講」，由此將儒學從漢唐經學的明堂高閣上請下，讓通俗生動易爲世俗接受的下里巴人代替了曲高和寡的陽春白雪，使得「舊時王謝堂前燕，飛入尋

常百姓家。」

山崎純一氏早就指出：「人們對韓愈文學的評價，或曰之以『貫道的文學』，或曰之以『主性情的文學』，韓愈文學有著各種各樣的側面，『機智與諧謔的文學』、『遊戲的文學』之側面，也是韓愈文學不可忽視的一面。」⁽²³⁾韓愈文學中的遊戲性確實是存在而又被忽視的一面，而且其遊戲與「貫道」「主情」是常常交織在一起的。「文」與「道」攀親，「道」又被揮灑於文學之遊戲性，固然有助于儒學的通俗化；使之潛移默化地深入民間，但韓文公之演練，亦給後世的文人們以絕好的啓示，垂範他們如何持著堅不可摧的思想原則進入文學的樂園，岡晴夫氏對此作過描述：「中國歷來強調文以載道，堂而皇之地宣稱：文章乃經國之大業、不朽之盛事……以為這是文學的基本原則與前提。與此同時，嚴酷的言論統制與思想桎梏，又在漫長的歷史時期中，束縛著人們的頭腦。在這種原則領先、言論思想統治嚴酷的環境中生活，便不能不表面上作出順從的姿態，然後驅使修辭技巧，將原則前提作為幌子，反其意而利用之，或作為調味料擇其所好，任意歪曲附會，或者反唇學舌、揶揄套巧、冷嘲熱諷，其戲謔詼諧的手法因而顯得錯綜複雜。這些正是他們作文字遊戲、言語遊戲的一大特征。那些蘇秦、張儀的後裔，強詞巧語的辯士，文章練達的有識文人正是這種文字技巧的行家里手。」⁽²⁴⁾也正因為如此，明末清初的那些大玩家們如李漁、余懷等才會在將「破道之小言」與「經國之大業」煞有介事地瞎拚在一塊嬉耍時，理直氣壯地舉以文宗韓愈之赫赫大名⁽²⁵⁾。

韓愈嘗云：「愈又敢愛於言乎？抑所能言者，皆古之道。」（答尉遲生書）韓愈「古文」所言是否「皆古之道」，時人對此亦是頗不以為然的。故張籍上韓昌黎書又有云：「自揚子雲作法言，至今近千載。莫有言聖人之道者，言之者唯執事耳。習俗者聞之，多怪而不信，徒相為訾，終無裨于教也。執事聰明文章與孟軻、揚雄相若，盍為一書以興存聖人之道，使時之人、後之人知其去絕異學之所為乎？盍可俯仰于俗，囂囂為多言之徒哉！」毫不客氣地說韓愈「言聖人之道」卻不能係統地著書立說以「興存聖人之道」，「文章與孟軻、揚雄相若」卻未能「嗣孟軻、揚雄之作」，寫了大量文章不過是「俯仰于俗」之「囂囂多言」罷了。裴度則據儒家「辭達」原則，謂韓愈

「遠關經術，然後聘其材力」，非「止至善」，「能止于止」，是過猶不及，故「雖非于小人，亦異于君子矣。」(寄李翱書)可見在他們眼里，韓愈的「古文」與儒學幹脆是兩擋子事，內容上南轅北轍，表現上又不正兒八經，猶如戲作。韓愈「古文」頗棘時眼，不能走紅于唐，這也是原因之一。舊學在當時盡管不喫香了，但畢竟還撐住個偌大的架子嚇人，被視為儒學正宗的還是章句之經學。給韓愈「古文」驗明正身，予之平反，將其與儒家之道一概而論，是在傳統經學「已陵夷衰微」的宋初⁽²⁶⁾，這一點今人劉復生氏已有詳論，他說：「柳開最早對『古文』的定義作出解釋，說：『古其理，高其意，隨言短長，應變作制，同古人之行事，是謂之古文』，主張文道合一。智圓提出：『今其辭而宗于儒，謂之古文可也』，反之則不可。古文成了儒家之道的同義語。其後孫復、劉敞、陳襄等人之論文道，大體都未越出這兩種論點。歐陽修同樣主張以『道』為中心，他說：『我所為文，必與道俱』，提倡『知古明道』。曾鞏、司馬光、王安石等無一不是如此。」⁽²⁷⁾在宋初的古文家們看來，以「道」為中心就是「古文」，「道」並不是僵化死板、萬古不變的教條而是存於時空流轉萬物變化之中的義理，不拘古、泥古而因時、因事「應變作制」，隨物賦形，經世致用，正是「古文」之精華所在，他們對韓文予以高度的評價，正是看中了韓愈「古文」對儒學復興的重大意義——宋代儒學無非是把韓愈的儒學發展得更為精密，解決了韓愈提出而未能解決的問題，所以能成為中國儒學發展史上的分水嶺。

一九九二年十月

注：

- (1)新唐書卷二〇〇 啖助傳。
- (2)(3)錢仲聯韓昌黎詩係年集釋卷一讀皇甫湜公安園池詩書其後集說引。
- (4)(5)梁肅常州刺史獨孤及集後序(全唐文五一八)。
- (6)梁肅朝散大夫使持常州諸軍事守常州刺史賜紫金魚袋獨孤公行狀(全唐文五二二)。

- (7)(9)崔恭梁補闕集序(全唐文四八〇)。
- (8)崔元翰補闕翰林學士梁君墓志(全唐文五二三)
- (10)毘陵集卷一七。
- (11)毘陵集卷一八。
- (12)李華臥疾舟中相里范二侍御先行贈別序(全唐文三一五)。
- (13)宋楊時嘗謂：「韓子意曰：由仁義而之焉之斯謂之道，充仁義而足乎己斯謂之德。所謂道德云者，仁義而已，故以仁義爲定名，道德爲虛位。中庸曰：『天命之謂性，率性之謂道』。仁義，性所有也。則捨仁義而言道者，固非也。道固有仁義，而仁義不足以儘道，則以道德爲虛位者，亦非也。」(馬其和韓昌黎文集校注原道注引)。
- (14)宋韓元吉韓愈論曰：「韓愈之作原道，可謂勇于自信者也，非有假于他人之說也，其所見于道者如此也。然愈者，能明聖人之功，而不能明聖人之道。能明其功，故曰『古之無聖人，人之類滅久矣』；不能明其道，故以仁爲博愛。若仁僅止于博愛，顏子所謂非禮勿視聽、勿言動者，果何事哉？」(南澗甲乙稿卷一七)。
- (15)馮友蘭〈儒學發展的新階段——道學〉(中華書局「文史知識」86/10、87/5、88/6 合刊)。
- (16)曾國藩嘗云：「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。」(《曾國藩讀書錄》、岳麓出版社)
- (17)「藝文研究」第五十三號。
- (18)朱文公集七〇讀唐志。
- (19)朱文公集七四滄州精舍論學者。
- (20)昌黎集一八與孟尚書書朱熹考異。
- (21)蘇軾韓愈論(蘇東坡集·應詔集卷十)。
- (22)張籍兩上韓昌黎書作于貞元十二年秋至貞元十四年秋之間。裴度寄李翱書據羅聯添氏考訂約作于貞元十八年前後(羅聯添〈張籍兩上韓昌黎書的幾個問題〉、羅氏「唐代文學論集」、臺灣學生書局出版)。
- (23)山崎純一〈毛穎傳——韓愈與遊戲文學〉(「執著和恬淡的文

學」、中國古典文學研究會編、笠間書院出版、1980)。

(24)岡晴夫〈關於李漁評價的考察〉(「藝文研究」第五十四號)。中文譯文見「藝術研究」第十一輯(浙江藝術研究所)。

(25)見李漁閑情偶寄之余懷序。

(26)皮錫瑞「經學歷史」之八〈經學變古時代〉。

(27)劉復生〈北宋中期的儒學復興運動〉(「文獻」一九九一年第一期)。