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

Title	「以文為戯」續論：義訓及文體
Sub Title	Sequel to discussion of "Literature as play"
Author	王, 涵(Wang, Han)
Publisher	慶應義塾大学藝文学会
Publication year	2004
Jtitle	藝文研究 (The geibun-kenkyu : journal of arts and letters). Vol.87, (2004. 12) ,p.68- 83
JaLC DOI	
Abstract	
Notes	岡晴夫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=AN00072643-00870001-0068

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.

「以文為戲」續論

——義訓及文體——

王涵

我曾在〈「以文為戲」論——志怪與虛構〉[一]一文中，從韓愈古文之顯而易見的「志怪」和「虛構」兩個方面，對韓愈的「以文為戲」做了分析和論述。本文主要從義訓和文體改創方面，來繼續我對韓愈的「以文為戲」之論。

一

張籍〈上韓昌黎書〉中，對韓愈有過一處頗為扎眼的批評，謂「若執事守章句之學，因循於時，置不朽之盛事，與夫不知言，亦無以異矣。」[二]

錢穆以為張籍謂韓愈「守章句之學」，「其實即指因循時俗為章句雜篇，謂其與聖人六藝，與孟軻、揚雄之著作不同爾。考之韓集，如〈感二鳥賦〉、〈河中連理木頌〉、〈貓相乳〉、〈贈張童子序〉、〈送權秀才序〉、〈祭田橫墓文〉之類，此皆成於韓張締交之前，此皆籍之所謂駁雜而無實者也。籍謂不敢自居於作者，而愿韓公為之，謂韓公今之所作，則僅是

循俗章句，駮雜無實，囂囂多言，無當於不朽之文。[三]」

錢穆以「章句之學」為指「章句雜篇」。何謂「章句雜篇」，錢穆又做了進一步的說明：

如贈序雜記之類，既非論辨，亦非書奏，此皆唐代新興之文體，正是張籍之所謂駮雜而無實者也。[四]

錢穆注意到了「章句雜篇」為指「與聖人六藝，與孟軻、揚雄之著作」不同，「既非論辨，亦非書奏」的「贈序雜記之類」唐代新興文體，自不為無見。然「贈序雜記之類」不合傳統體式之文謂「雜篇」自可，謂「章句」卻不免牽強。我以為張籍之謂韓愈「守章句之學，因循於時」，明顯指的是當時的章句學風，韓愈受當時這種學風影響，才會有「循俗章句」、「駮雜無實，囂囂多言」。

須知當時所謂「因循於時」的章句之學，漢唐儒學的經訓之學可以當之，大曆年間出現的以啖助、趙匡、陸質為代表的新章句學派亦可以當之，啖、趙、陸新章句學派的特點就是「不本所承，自用名學，憑私臆決」[五]，新章句學派儘管未脫經學外衣，但其以時說經，援俗生訓的學風，在當時影響很大，「使庸人小童，皆可以積學以入聖人之道，傳聖人之教」[六]。韓愈的義訓之文，與傳統儒學的經訓之風相去甚遠，而在「不本所承，自用名學，憑私臆決」的作風上，近似啖、趙、陸新章句學派的學風。

張籍謂韓愈「守章句之學」、「因循於時」，當是指韓愈的學風與新章句學派的學風相似，有受其影響之嫌。這里涉及的就不是個別或部分文章而是韓愈的為文傾向、風格、手法即其創作的整體問題了。

無獨有偶的是，與韓愈一起反對漢唐經學，同為唐代古文運動旗手的柳宗元，亦視韓愈乃能為章句之師者。其〈答

嚴厚輿秀才論為師道書〉云：

今世固不少章句師。僕幸非其人。吾子欲之，其有樂而望吾子者矣。言道講古窮文辭以為師，則固吾屬事。僕才能勇敢不如韓退之，故又不為人師。人之所見有同異，吾子無以韓責我。[七]

柳宗元說明自己不為人師的理由有二，一是為師須通章句，而自己不懂章句之學。二是為師須有勇氣，何以需要勇氣，乃因「師」是很專門的行當。漢末經學式微，斷垣殘壁，門戶不清，「師」在魏晉之後就成了很稀罕的事兒。柳宗元自非無才能者，若「言道講古窮文辭以為師，則固吾屬事」，但在「為師」應具的專門才能及勇敢方面，則非韓退之莫屬。故己不宜為師，而他人亦「無以韓」能為師而「責我」。

為師須通章句，漢以後的「師」主要指章句師，亦見王充《論衡》。《論衡・書解》云：

漢興，收五經，經書缺滅而不明，篇章棄散而不具。意分拆文字，師徒相因相授，不知何者為是。亡秦無道，敗亂之也。秦雖無道，不燔諸子，諸子尺書，文篇具在，可觀讀以正說，可采掇以示後人。後人復作，猶前人之造也。夫俱鴻而知，皆傳記所稱，文義與經相薄，何以獨謂文書失經之實？由此言之，經缺而不完，書無佚本，經有遺篇，折累二者，孰與蕞殘？易據事象，詩采民以為篇，樂須不驩，禮待民平。四經有據，篇章乃成。尚書、春秋采掇史記。史記興無異書，以民事一意，六經之作皆有據。由此言之，書亦為本，經亦為末，末失事實，本得道質，折累二者，孰為玉屑？知屋漏者在宇下，知政失者在草野，知經誤者在諸子。諸子尺書，文明實是。說

章句者終不求解扣明，師師相傳。初為章句者，非通覽之人也。[八]

王充以為《五經》本來已經殘缺不全，「說章句者」又各以「意分拆文字，師徒相因相授」，「終不求解扣明，師師相傳」，王充提到的「說章句者」和「師」是一個概念，劉盼遂對此亦註曰：「此云『師師』，『師』即章句師也。[九]」

柳宗元與韓愈一起反對章句舊學，其視韓愈能為章句師，指向自為章句新學。韓愈是否受了啖、趙、陸新章句學派的影響姑且不論，但在韓愈乃能為章句新學之點上，張籍、柳宗元的認識是一致的。張籍乃韓門弟子，從韓愈讀書學文，當更有切身體會。他顯然是把韓愈「多尚駮雜無實之說」與其因循時俗，「守章句之學」聯繫在一起的。拾遺經之殘章斷句及只言片語又不本家門，因時制宜地花說柳說，儘管「囂囂多言」也只能是「駮雜無實之說」。韓愈縱能以此置不朽之文章盛業，「與夫不知言亦無以異也」。故張籍要求韓愈不是尋章摘句而是著書立說，對儒學作係統闡發，真正「使聖人之道復見於唐」。按張、韓締交當在貞元十四年（公元七九八年）張籍為韓門弟子後，張籍上書也是在這此期間，張籍乍入韓門，對韓愈的個性及其為文之獨特性，尚缺乏深刻了解，有過激之言，亦是不難理解的。其實在否定漢唐儒學，推崇孔、孟學說方面，張籍與韓愈相同，但當時的情勢是儒學式微，「後之學者無所尋逐[一〇]」，走老路是沒有出路的。張籍在韓愈篳路藍縷的慘淡經營階段從其讀書學文，但在對前人理論的理解及如何才能拯救儒學於已壞之後的問題上，還缺乏韓愈的明識。

二

「經訓」與「義訓」在釋經方法上，是漢唐儒學與韓愈新儒學學的重大歧異。我們略加比較，就不難發現其中的大相徑庭，大異其趣。

韓愈元和六年（公元八一一年）為河南令時曾於民間的「送窮」之日，從孔子「君子固窮」的觀念，並結合自身的經歷，翻弄出一篇「送窮」之文。傳說「高陽氏子好衣弊食糜。正月晦巷死。世作糜棄破衣，是日祝於巷曰，除貧也」[一一]。傳說高陽氏之子正月末日貧死於巷中，是日因為送窮之日，沿襲至唐代，「萬戶千門看，無人不送窮」[一二]，可見其一時之盛。韓愈於送窮之日有感於「君子固窮」，寫下〈送窮〉之文。

經典釋文，如以經訓出之，可以先有經，後有註，註後有解，解後有疏，疏後還有正義。相比之下，何晏的《論語集解》是最為簡練的，不似後來的《論語注疏》那樣疊床架屋。何晏對「君子固窮」這樣解釋：

子曰：君子固窮小人窮斯濫矣。濫，溢也。君子固亦有窮時，但不如小人窮則濫溢為非也[一三]。

據何晏《論語集解・序》說，漢時講《論語》有齊、魯、古三家，漢末大司農鄭玄就《魯論》篇章，考之《魯論》、《古論》為之註[一四]。而何晏做《論語集解》時，則是參考了八家即孔安國、包咸、周氏、馬融、鄭玄、陳群、王肅、周生烈之說，加上何晏自己一家，是為九家。何晏征引他家之說皆記姓名，唯自家說解不標名字。說經之眾紛紜，山頭林立，由此可見一斑。韓愈對章句之學的弊病看得也很清楚，他痛心疾首地總結歷史經驗論道：

夫楊、墨行，正道廢，且將數百年，以至於秦，卒滅先王之法，燒除其經，坑殺學士，天下遂大亂。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於是大壞。後之學者無所尋逐，以至於今泯泯也。……漢氏以來，群儒區區修補，百孔千瘡，隨亂隨失，其危如一髮引千鈞，綿綿延延，寖以微滅。於是時也，而唱佛老於其間，鼓天下之眾而從之。嗚呼，其亦不仁甚矣。(二五)

「漢氏以來，群儒區區修補，百孔千瘡，隨亂隨失」，又「各以所見為守，分離乖隔，不合不公」，這就是漢唐儒學的最大弊端。各抱地勢，你爭我鬥，疊床架屋，重復累贅，疏於義理，煩瑣枯燥—這就是漢唐章句之學的主要特點。韓愈把「二帝三王群聖人之道於是大壞」的原因首歸于這種章句之學，欲與之劃清界限，將儒學「全之於已壞之後」(一六)，自不為無見。

韓愈在〈送窮〉一文中，從自身的經歷出發，形象地闡釋了孔子的「君子固窮」觀念，翻出了與經訓文字截然不通的出色篇章。據韓愈說，四十余年來如影隨形纏著他不放的有「智窮」、「學窮」、「文窮」、「命窮」、「交窮」五鬼。當他在元和六年正月最後一天准備打發這五個窮鬼上路時，卻「如聞音聲，若嘯若啼，砉欻嚘嚶」，窮鬼們如哀如怨，如訴如泣，委婉、委屈地道出四十余年對韓愈的忠心耿耿。韓愈則牢騷滿腹，傾數「智窮」使他「矯矯亢亢，惡圓喜方，羞為姦欺，不忍害傷」；「學窮」使他「傲數與名，摘抉杳微，高挹群言，執神之機」；「文窮」使他「不專一能，怪怪奇奇，不可時施，祇以自嬉」；「命窮」使他「影與形殊，面醜心妍，利居眾後，責在人先」；而「交窮」又使他「磨肌戛骨，吐出心肝，企足以待，寘我讎冤。」

韓愈通過這五個窮鬼，真實、完整地刻畫了自己為人、為學、為文等幾個方面。特別是他為文之「怪怪奇奇，不可時施，祇以自嬉。」然而正是這樣的個性和特點，使他得以為天下知。所以其「言未畢，五鬼相與張眼吐舌，跳踉偃仆，抵掌頓脚，失笑相顧」，以為他們使韓愈立有「百世不磨」之名，韓愈卻還要他們離開，實乃「小黠大癡」，且「謂予不信，請質《詩》、《書》」，看看古聖人是怎麼說的。一番話說得「主人于是垂頭喪氣，上手稱謝，燒車與船，延之上座。」〈送窮文〉，題為「送窮」，實為留窮，似莊似諧，啼笑皆非。這就翻出了君子安貧樂道的夫子原意。這種長於義理的發揮而不是局限於文字訓釋，且莊諧間作，生動有趣的作品，還有〈獲麟解〉、〈進學解〉、〈毛穎傳〉、〈諱辯〉及〈原道〉、〈原性〉、〈原人〉等等。〈原道〉、〈原性〉、〈原人〉等是將複雜的範疇、概念簡單地類歸並將其從玄而又玄的思辨氛圍中引入尋常的環境，訴諸常識性的判斷；〈諱辯〉則是將本屬常識性的問題煞有介事地考之於經，質之於律，稽之於國家之典，以見出極其可笑的結論。

不離經典又不守章句，亦莊亦諧，妙趣橫生，這樣的作品在韓愈文集最為引人注目，也最為古今稱道。倘無這些貼著經典商標卻以「駁雜無實」出之的「以文為戲」之作，韓愈文集無疑將大打折扣。韓愈的古文為時人不解，幾遭非議，也是自然之事。

三

韓愈曾撇開章句文字，「掇其大要」，自編一本《儀禮》。這本未能傳世的《儀禮》充滿「奇辭奧旨」，與其本來面目已大相逕庭。[一七] 這就是改漢唐儒學之經訓為義訓的大膽嘗試。

《儀禮》即《禮》，以冠、昏、喪、祭、射、鄉、朝、聘八者為主要內容，《五經正義》用鄭玄注。韓愈以為它雖

是文王、周公的法制，然「其行于今者蓋寡」，對它的章句求證也「沿襲不同，復之無由」，所以韓愈撇開章句文字，「掇其大要」，自編一本《儀禮》，欲再現《儀禮》的深奧旨意和瑰麗的辭彩。

義訓之風並不始於韓愈。唐太宗即位後，曾「於正殿之左，置弘文學館，精選天下文儒之士虞世南、褚亮、姚思廉等，各以本官兼署學士，令更日宿直。聽朝之暇，引入內殿，講論經義，商略政事，或至夜分乃罷。又召勳賢三品已上子孫，為弘文館學生」[一八]。唐太宗與儒士結合現實，「講論經義，商略政事」，已開唐代儒學義訓之先聲。

唐自安史之亂後，藩禍為害成了最大問題，一些文官儒士尋找安史之亂的原因和解決辦法時，就曾歸咎於不合時用的經學。在要求儒學經世致用的風潮下，唐大曆年間出現了以啖助、趙匡、陸質為代表的新儒學學派。但無論漢唐傳統儒學也好，啖助、趙匡新儒學學派也好，都離不開對經的闡釋，而且闡發的都是一種僵硬的政治理念，缺乏流轉的思辨，不具哲學的意義和氛圍，與長於義訓和思辨、已深入到哲學的認識論、本體論、人性論和方法論的佛老之學相比，顯然稀松單薄，這是無法征服當時的文人儒士，讓他們重新表現出對儒學的信仰和熱心的。

韓愈的〈原道〉、〈原性〉、〈原人〉等「扶樹教道」的力作，是完全掙脫了經學束縛的真正意義上的義訓之作，而且將儒學教義提昇到哲學的境界，頗為完整地闡發了儒學的本體論、人性論和認識論、方法論甚至還有道統論，終于使唐代儒學有了可以與佛老相較視的理論係統與本錢。

在〈原道〉中，我們已經看出從儒家「仁義」觀念出發的本體論、認識論及由內至外的方法論。在〈原性〉一篇中，韓愈的心性理論已遠較佛老縝密而居高臨下地占據了上風。〈原性〉篇有云：

性也者，與生俱生也；情也者，接於物而生也。性之品有三，而其所以為性者五；情之品有三，而其所以為情者

七。曰：何也？曰：性之品有上中下三。上焉者，善焉而已矣；中焉者，可導而上下也；下焉者，惡焉而已矣。其所以為性者五：曰仁，曰禮，曰信，曰義，曰智。上焉者之於五也，主於一而行於四；中焉者之於五也，一不少有焉，則少反焉，其於四也混；下焉者之於五也，反於一而悖於四。性之於情視其品，情之品有上中下三。其所以為情者七：曰喜，曰怒，曰哀，曰懼，曰愛，曰惡，曰欲。上焉者之於七也，動而處其中；中焉者之於七也，有所甚，有所亡，然求合其中者也；下焉者之於七也，亡與甚，直情而行者也。情之於性視其品。[一九]

佛家只承認有性而不承認有情，因情會迷性，「自性迷，佛即眾生；自性悟，眾生即是佛」[二〇]；道家也主張去情欲而保存天性。這是明顯的與現實人性背反之處。韓愈指出性是「與生俱生」，並非「頓悟」來的。而「情也者，接於物而生也」，是必然的，人人都具有的，「無情有性」並不符實際。韓愈又將性和情分為上中下三等，指出了性與情包含的具體方面及其流動方向，這樣的闡述，就較佛老之說更能切中世俗人心的實際方面，細密而有說服力。

傳統儒學長於申明禮法典章、統治制度，在心性理論方面相當薄弱和欠缺。韓愈〈原性〉補上了這一不足。他的性情的理論方向，為其弟子李翺繼承，並發揮得更為淋漓儘致。李翺的〈復性書〉[二一]，以儒統佛，援佛入儒，並包容老莊，完善了韓愈的心性理論，真正建立起了儒家的心性理論。

四

韓愈古文中那些自創的新文體和對舊文體的改造，也是十分惹眼的，無疑屬于裴度所謂「恃其絕足」、「不以文立制」者類。前面提到過〈諱辯〉，韓愈和柳宗元就是「辯」這種文體的始作俑者。[二二]「辯」就是辯解、辯論、辯護，與韓愈新儒

學的義訓手法密切相關，可說是時代的產物。如〈諱辯〉一文，辯由出自韓愈致書李賀勸其舉進士一事。有毀之者則曰：「賀父名晉肅，賀不舉進士為是，勸之舉者為非」，而當時之士竟「和而倡之，同然一辭。」韓愈不得不為之作辯。他先援「二名不偏諱」、「不諱嫌名」之律，再證以經典之例。如「周公作詩不諱」，周文王名昌，周武王名發，而周公卻有「克昌厥後」、「駿發爾私」之詩句。再如「孔子不偏諱二名」，「謂若言征不稱在，言在不稱征是也。」孔子母名「征在」，孔子卻說過「宋不足征」，「某在私」。漢代雖避諱武帝「名徹」，將「徹」改為「通」，然「不聞又諱車轍之轍為某字也。」漢代還避諱呂后名「雉」，改為「野雞」，卻「不聞又諱治天下之治為某字也。」當今的奏章和詔書中，亦「不聞諱滸、勢、秉、饑也」，只有宦官宮妾才不敢言「諭」及「機」。

對「今世之士」的極其愚蠢可笑之至的說法，韓愈的冷嘲熱諷也刻薄之極。他挖苦道：「父名晉肅，子不得舉進士；若父名仁，子不得為人乎？」並譏諷「今世之士」德學才識勝不過前人，勝過前人的只有象當今太監宮女一樣地講避諱。

韓愈的古文中，「記」也是寫得較多和較有特色的，如〈畫記〉、〈藍田縣丞廳壁記〉、〈燕喜亭記〉、〈新修滕王閣記〉等，歷來膾炙人口，這種「記」，也出自於韓愈和柳宗元的創造[二三]。在對舊文體的改造中，「碑誌文」是成就最高的。後人曾有「韓碑杜律」之稱，將韓愈的碑誌文，譽為唐代一絕。清人陳衍次第韓文，亦以為「其文之工者，第一狀傳碑志，第二贈序，第三雜記，第四序跋，第五乃書說論辨」[二四]，將韓碑列為韓文之冠。

誌銘文重在「論撰其先祖之有德善、功烈、勛勞、慶賞、聲名，……顯揚先祖，所以崇孝」[二五]，體例上「其大要十有三焉，曰諱、曰字、曰鄉邑、曰族出、曰行治、曰履歷、曰卒年、曰壽年、曰妻、曰子、曰葬日、曰葬地，……雖次序或有先後，要不越此十餘而已，此正例也。例所無而書之者，又其變例」[二六]。另誌銘須相配，且誌長銘短。如超出上述範圍

或長短不稱，亦非正體而為變體。由于碑志文在題材和體例上限制嚴格，故容易流於刻板，也容易造成「稱美不稱惡」的諛墓傾向。用誌銘文的通常樣式去打量韓碑，則其中變體，委實太多。章學誠曾為韓碑中變例太多做過辨護，謂：

> 六朝駢儷，為人誌銘，鋪排郡望，藻飾官階，殆於以人為賦，更無質實之意。是以韓、柳諸公，力追《史》、《漢》敘事，開闢蓁蕪。其事本為變古，而光昌博大，轉為後世宗師。文家稱為韓碑、杜律，良有以也。但韓、柳之文，舉世所宗，而彼所取裁，則非末學所喻。《淮西》、《南海》諸碑，戶誦家絃，而不知經史異本。……今於諸家文字，變化錯綜，難於備舉。即如世人知有韓文，世人於韓文中又知推其碑誌。姑就韓文碑誌而論，如盧殷、李楚金之墓，則有誌無銘；盧渾、胡允明之墓，則有銘無誌；張圓之墓，即稱散文之誌為銘。彼蓋心識古人源流，隨時通其變化，未聞當日子孫以為歉闕，觀者以為疵議也。……銘者，《詩》、《騷》之流，長言永嘆，正為短誌傳神，所謂繁簡各有當也。乃論者以為誌短銘長，不合體式，不知論者以如何為文體式也？韓公作《劉統軍碑》，誌不滿二百言，銘辭四百七十餘言，不聞劉統軍人品減色，韓昌黎文失體裁。且此不始於韓，上自漢、魏，下訖宋、元，殆於更僕難數，不知論者曾見否也？……至於墓銘，不可與史傳例也。銘金勒石，古人多用韻言，取便誦識，義亦近於詠嘆，本辭章之流也。韓、柳、歐陽惡其蕪穢，而以史傳敘事之法誌於前，簡括其辭以為韻語綴於後，本屬變體；兩漢碑刻，六朝銘誌，本不如是。(116)

章學誠以為韓愈識誌銘文之及各種文體源流，故能融會貫通，因人而異，隨物賦形，變化錯綜。韓愈的碑誌文除采用史傳手法，重在刻畫人物的氣韻、神情和風貌外，也表現出好「奇」的性格。如〈韓試大理評事王君墓志銘〉，敘寫了一個

「懷奇負氣」，好出奇語，並設奇計娶了「奇士」侯高之女為妻的「天下奇男子」王適。此文通篇扣住一個「奇」字，這與一般碑志文，顯然大相徑庭。

元和九年（公元八一四年）韓愈任朝議郎守尚書考功郎中時，徐州刺史徐放重修衢州徐偃王廟，並上京請韓愈為撰碑文，韓愈根據傳說及神仙小說的點滴資料，寫下了著名的〈衢州徐偃王廟碑〉。〈衢州徐偃王廟碑〉與其說是碑文，不如說是以「駁雜無實之說」而出之的創作，碑文曰：

> 徐處得地中，文德為治。及偃王誕當國，益除去刑爭末事，凡所以君國、子民、待四方，一出于仁義。當此之時，周天子穆王無道，意不在天下，好道士說，得八龍，騎之西遊，同王母宴於瑤池之上，歌謳忘歸。四方諸侯之爭辯者，無所質正，咸賓祭於徐，贄玉帛死生之物於徐之庭者，三十六國。得朱弓赤矢之瑞。穆王聞之恐，遂稱受命，命造父御，長驅而歸，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，民號其山為徐山，鑿石為室，以祠偃王。偃王雖走死失國，民戴其嗣為君如初。駒王、章禹，祖孫相望。自秦至今，名公巨人，繼蹟史書，徐氏十望，其九皆本於偃王，而秦後迄茲無聞家。天與柏翳之緒，非偏有厚薄，施仁與暴之報，自然異也。(二八)

衢州徐偃王廟乃家廟，徐州刺史徐放請韓愈為撰碑文，意在弘揚祖先偃王。韓愈有關偃王及其為周穆王所滅的記載，一部分根據汲冢之書《穆天子傳》，主要則根據道家人物列子的著作。列子也稱列御寇，或稱列圄寇，是戰國時早期道家代表人物之一。《歷世真仙體道通鑒》記述列子是鄭國人，《漢書》作者班固認為列子的年代早於莊子，大概是因為《莊子》

中記載了很多列子的傳說。列子著書有舊本二十篇，劉向去其重文，僅存八篇，唐開元號列子書為《沖虛至德真經》。唐玄宗天寶年間詔封列子為「沖虛真人」，宋宣和加封列子號為「沖虛觀妙真君」。韓愈〈衢州徐偃王廟碑〉中有關周穆王的記述出于《列子·周穆王》，另偃王「得朱弓赤矢之瑞」一事，出自西晉張華記述神仙怪異的《博物志》。《穆天子傳》、《列子》及《博物志》，撇開其神仙怪異、「駁雜無實」不說，還均為道家著作。韓愈以這種詼詭謾誕的材料來弘揚徐州刺史徐放的祖先偃王，實在離墓碑「論撰其先祖之有德善、功烈、勛勞、慶賞、聲名」的體例及寫實原則，相去太遠。將虛構帶入碑志文這樣的寫實性極強的文體中，不用說在當時，就是在現在亦屬「以文為戲」之筆，這應該是毋需置疑的。

五

岡晴夫教授對於文人以及文學的遊戲性亦有著專門的、精湛的論述，他以為儒教的強烈影響力對於中國的文學創作堪稱桎梏，乃至作家和讀者長期以來文學的遊戲性缺乏認識，進入遊戲世界的意識作家和讀者都很陌生，或不拿手。[一九] 韓愈的作品遭致「以文為戲」之議，而「以文為戲」之議長期又很難得到正確的理解，我想這也是原因之一吧。

「以文為戲」確實可謂韓愈文章創作中最被忽視、最未能被正確理解的一面。而且其遊戲與「貫道」、「主情」又常常是交織在一起的。「文」與「道」攀親，「道」又被揮灑於文學之遊戲性、娛樂性，由此改變了先前的繁文縟節並掀去了沈重陳腐的老式頭蓋，使「道」變得更加時新和近乎人情。韓愈將將「道」伸縮自如、機變、無所不包地揮灑於現實人生—上至經天緯地的政治秩序，下至普通的日常生活、世俗人情，從而從內容和形式上改變了陳陳相因，已沿襲成俗的漢唐儒學。

對韓愈的評價，不能訴諸於僵化的、既定的思想教條特別是傳統的「文章乃經國之大業」、「文以載道」的觀念，而只能從韓愈所處的特定的歷史條件出發。韓愈的創作思想及其實踐，主要是適從於當時變革儒學以拯救時弊這一環境氣候的。社會賦與韓愈古文創作的主要使命及韓愈古文創作的主要功績，就在於其對傳統儒學的改造上。韓愈的古文創作，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、煩瑣的章句之學變為合於時用的義理之學，將儒學由禮法中心導向以道德為本，意在將僵硬的強制規範提昇為生活的自覺理念，融入世俗的人情倫理，以此來消弭社會紛爭和時弊。韓愈為拯救儒學危機與時弊而不能不改造舊學，開創新學，並獨闢蹊徑地以生動的讀之妙趣橫生的文學表現形式來予以推廣，這正是當時及後來的傳統衛道士們所缺乏的明識與不解之處，也正是韓文的獨特之處。作品表現，當隨物賦形，至于取材之淳駁 龐雜，亦是時代和作家思想、氣質、創作個性等等在作品上留下的痕跡，本來無可厚非。

注釋

（一）首屆「北京論壇」發表稿。《北京論壇·中國文學論文集提要》，頁一七—一八。二〇〇四年八月。

（二）張籍：〈上韓昌黎書〉。《全唐文》卷六八四，頁七七〇七—七七〇八。清董誥等編，中華書局影印，一九八三年十一月第一版。

（三）錢穆：〈雜論唐代古文運動〉。《香港新亞書院學報》第三卷第一期，一九四七年。

（四）引同上注。

（五）《新唐書》卷二〇〇〈儒學下〉，頁五七〇七。歐陽修、宋祁編，中華書局，一九七五年二月第一版。

（六）柳宗元：〈唐故給事中皇太子侍讀陸文通先生墓表〉。《柳河東集》卷九，頁一三二。上海人民出版社，一九七四年五月新一版。

（七）《柳河東集》卷三四，頁五四六。
（八）《論衡集解》卷二八，頁五六六。劉盼遂集解，臺北世界書局，一九七五年六月第三版。
（九）引同上註。
（一〇）韓愈：〈與孟尚書書〉。《韓昌黎文集校注》卷三，頁一二五。馬其昶校注，馬茂元整理，古典文學出版社，一九五七年十二月第一版。以下引文，皆從此本。
（一一）《韓昌黎全集》卷三六《送窮文》題解引唐《四時寶鑑》。中國書店據一九三五年世界書局本影印，一九九一年六月第一版。
（一二）姚合：〈晦日送窮三首〉之一。《全唐詩》卷四九八，頁五六六九。中華書局，一九六〇年四月第一版。
（一三）《論語集解·衛靈公第十五》。《四部叢刊初編》縮印本，上海書店據商務印書館一九二六年版重印，一九八三年三月。
（一四）《論語集解·序》。
（一五）引同註（一〇），頁一二五—一二六。
（一六）引同上註，頁一二六。
（一七）韓愈：〈讀儀禮〉。《韓昌黎文集校注》卷一，頁一二。
（一八）《舊唐書》卷一三九上〈儒學上〉。頁四九四一。劉昫等編，中華書局，一九七五年五月第一版。
（一九）《韓昌黎文集校注》卷一，頁一二。
（二〇）慧能：《壇經》第三五節，敦煌本。
（二一）《李文公集》卷二。《四部叢刊初編》縮印本。上海書店一九八九年據商務印書館一九二六年版重印。
（二二）引見徐師曾《文體明辨序說·辨》：「漢以前，初無作者。，故《文選》莫載，而劉勰不著其說。至唐韓、柳始作焉。然其原實出于孟、莊，蓋非本乎至當不易之理，而以反復之詞發之，未有能工者也。」頁一三三。人民文學出版社，一九六二年八月第一版。
（二三）郎瑛《七修類稿》卷二九〈各文之始〉：「『記』者，紀也。〈禹貢〉、〈顧命〉，義周記祖，未有名也。《戴記》、《學記》，《文選》又不載焉，以非後世文辭同也，故以韓柳為祖。」頁四四二。中華書局，一九五九年一月第一版。
（二四）吳文治《韓愈研究資料彙編》，頁一五七六引陳衍《石遺室論文》卷四。中華書局，一九八三年九月第一版。

（二五）《太平御覽》卷五九〇文部六「銘」，頁二六五五。中華書局影印，一九六〇年二月第一版。

（二六）陳鴻墀《全唐文紀事》卷三「體例三」引王行〈墓碑舉例〉，頁二八。上海古籍出版社，一九八七年一〇月新一版。

（二七）吳文治《韓愈資料彙編》引章學誠〈墓銘辨例〉，頁一三五五—一三五六。

（二八）《韓昌黎文集校注》卷六。頁二五一—二五二。

（二九）參見岡晴夫〈遊戲文藝—其理解之難〉。《中國—社會與文化》第二號，頁二四六—二五二。一九八七年六月。另參見市川勘〈岡晴夫教授的中國戲曲研究〉。中國比較文學學會·上海外國語大學《中國比較文學》一九九八年第一期，頁八三—九六。