

國立政治大學中國文學系一〇九學年度

博士學位論文

指導教授：車行健教授 耿湘沅教授

韓愈文儒地位的確立及其典範形成

研究生：徐偉軒

中華民國一一〇年七月

謝誌

余本農家子，生於屏東，長於麟洛。幼以羸疾，困勞父母；長而不敏，苟休先世。未及弱冠，負笈臺北，於斯十有二年。未寄名山之思，惟感路長人困。

余性豁達，讀書不求甚解，但知敬天親人，俛仰無作。學道聖門，竊慕舞雩之樂；頤志修文，佳想蘭亭之趣。然忌怠猥懦之人，屢見於世；誣枉讒陷之言，一朝及身。惟此蒙垢含吝之時，方思雲雨之澤；憂讒畏譏之際，終寤篤學之理。跬步至此，寔知江海深廣；潛志砥行，但覺師恩浩蕩。

吾師車行健先生，通經體仁，學術精博，縱跨百代。余自大學即從先生遊，斲開茅塞，化導愚頑，啟憤發悱，惠我良多。

吾師耿湘沅先生，視學生如己出，自碩士班以來，長沐春風。先生深於詞學，德術兼脩，依仁遊藝，妙於丹青，與劉至誠先生詩文相映，唱隨樂只，甘心易安，雖易安不能過也。

丁酉末，得謁吾師朱守亮先生。時先生年逾九旬，猶勤於著述。余有幸入室，親炙警效，為先生整理手稿，編纂《亦圃齋經學論集》，頗得先生嘉許。先生逝世後，並為其作事略。先生以經師而兼人師，修齊之德，宜為今人典型。余耳聞目見，高山仰止，受惠先生已多，雨露至今霑之。

於戲！聖人已遠，述作不易；時難年荒，器用難施。惟吾師何寄澎先生、吾師王基倫先生、吾師陳逢源先生，吾師林淑貞先生、吾師李貞慧先生，教余於學位考試之時，慰勉於後，固學人之德範，良師之典型。又有吾師張清文先生，博喻善教，獎掖後進，愷悌君子也。正業居學，長受教焉。

《傳》曰：「君子之於學也，藏焉，修焉，息焉，游焉。夫然，故安其學而親其師，樂其友而信其道。」余固已得親於師矣，又得與學友切磋琢磨，觴詠敘情，終能安於學且信於道也。兀兀窮年，咸有賴諸先生之傳道授業，諸學友之相警相慰。今博士論文草成，固宜銘誌於此，敬申謝悃，稽顙百拜，終不能報其萬一，惟黽勉惕勵，以求弗辱爾。

摘要

本論文同時關注文學、思想、神祀等各個面向，旨在彰顯「韓愈典範」的多元、深刻意義。首先證成韓愈作為「文儒」理想類型的完成者，使「文儒」成為宋代之後士人的主要類型，進而重新理解古文家、道學家的概念與分化。其次則聚焦韓愈〈原道〉與「原體」的典律化，彰顯其對「古文」與「古文家」地位確立的貢獻。再次則分別說明韓愈如何汲取經學與史學資源以創作古文，使「文」「儒」之間得到有機結合，指出韓愈作為「文儒」的具體實踐意義。最後則通過孔廟從祀與地方信仰的視角切入，標舉大、小傳統互動下形成的韓愈典範。

本論文認為：韓愈兼備了「文宗」、「聖徒」與「循吏」三種身分。他傳承了自漢代以來的文儒論述，自許為聖人之徒，具備高度的經學、史學與文學素養，以「筆」代「文」，以文見道，達成了「文」「儒」的有機結合。後世雖因道學興起而使其窄化為「古文家」，但又因其堅守聖道，依然成為聖人之徒的代表，於道統論述與儒學復興上具有開闢之功。整體而言，還是同時擁有了「文統」與「道統」地位。此外，韓愈作為賢臣良吏，又因治潮功績，表現「賢守」的形象，承繼了漢代以來的「循吏」傳統。並通過韓愈信仰，逐漸形成了一個以韓愈為軸心的神聖空間與祀典傳統，與孔廟之從祀並觀，可以說韓愈也占據了「神統」的地位，而與「文統」、「道統」並峙，共構了韓愈典範多元且豐富的意義。

關鍵詞：韓愈、典範、文儒、古文家、原道、循吏、孔廟從祀、韓愈信仰

Abstract

This dissertation focuses on various aspects such as literature, philosophy, elevation to the Confucian temple, and consecrating god of Han Yu. Aims to demonstrate the diverse and profound significance of the "Han Yu Model". First, prove that Han Yu is a completer of the ideal type of "Wen-Ru" (literary Confucianist), and make it the main type of scholars after the Song Dynasty. Then re-understand the concepts and differentiation of ancient prose writers and Neo-Confucianism philosophers. Second, it focuses on the canonization of Han Yu's "Yuan Dao"(〈原道〉) and one specific type of writing named "Yuan", demonstrating his contribution to the establishment of the status of "ancient prose" and "ancient prose writers". Third, it explained how Han Yu absorbed the resources of Confucian classics and historiography to create ancient prose, so that the organic combination of "literature" and "Confucianism" was achieved, and it pointed out the specific practical significance of Han Yu as a "literary Confucianist". Finally, I cut through the Confucian Temple from the perspective of worship and local beliefs, marking the example of Han Yu formed by the interaction between large and small traditions.

This thesis believes that Han Yu has three identities: "Wenzong"(文宗), "Shengtu"(聖徒) and "Xunli"(循吏). He has inherited the discourse of literary Confucianism since the Han Dynasty. He possesses a high degree of Confucianism, historiography and literature. He used the "Bi"(筆) to replace the "Wen"(文), and learned the "Dao"(道) of Confucism through writing and achieved the organic combination of "literature" and "Confucianism" Although later generations narrowed it into "ancient prose writers" due to the rise of Neo-Confucianism, but because of his adherence to the Confucian orthodoxy, they still became the representatives of saints, and had pioneering powers in the revival of Confucianism. On the whole, he still possesses the status of "Literature orthodoxy" and "Confucian orthodoxy" at the same time. In addition, as a virtuous official and a good official, Han Yu also showed the image of "good prefect " because of his achievements in governing Chaozhou, and inherited the tradition of "Xunli" since the Han Dynasty. And through the belief of Han Yu, a sacred space and ritual tradition with Han Yu was gradually formed, and the Confucian Temple's obedience to the rituals was observed. It can be said that Han Yu also occupied the position of "divinity orthodoxy", and was compared with the "Literature orthodoxy", The "Confucian orthodoxy" stand side by side, together constructing the diverse and rich meaning of Han Yu's model.

Keywords: Han Yu literary Confucianist ancient prose writers Confucian orthodoxy Confucian Temple the belief of Han Yu

目次

目次	I
第一章 緒論	1
第一節 研究史回顧	1
壹、韓愈生平的研究與書寫	2
貳、韓愈文學與思想的研究	4
參、韓愈對後世的影響研究	7
肆、文學史研究與書寫	10
伍、思想史研究與書寫	12
第二節 問題意識與研究思路	13
壹、問題意識	13
貳、研究思路	21
第三節 韓愈生平事蹟	32
第二章 從「文儒」到「古文家」：韓愈典範的確立	41
第一節 「文儒」概念的形成	42
第二節 「文儒」概念的演進	55
壹、盛唐「文儒」階層的興起	55
貳、唐代「文儒」觀的具體內涵與演變	62
第三節 「文儒」韓愈與「古文家」韓愈	73
壹、作為「文儒」的韓愈	73
貳、作為「古文家」的韓愈	82
小結	91
第三章 以文原道：韓愈古文典律的形成	95
第一節 〈原道〉之文旨	97
第二節 〈原道〉之評價	102
壹、〈原道〉引起之討論	102
貳、〈原道〉地位之確立	107

第三節 「原」體的形成	114
壹、「原」體的意涵	114
貳、「原」體寫作考	122
小結	142
第四章 文自經中來：韓愈古文與儒家經典的關係	145
第一節 中唐經學與「宗經文學觀」	145
壹、經學傳統的繼承與轉變	145
貳、宗經文學觀	156
第二節 韓愈的經學素養與經學觀	160
壹、韓愈的經學素養與經學觀	160
貳、韓愈的禮學	172
第三節 經典與韓愈古文	182
壹、經典作為文學創作的資源與其功能	182
貳、韓愈對《孟子》文法的學習	191
小結	206
第五章 據事直書，善惡自見：韓愈的史才與史筆	207
第一節 唐代史學發展的制度背景：史館史官	207
第二節 文儒與唐代史學	214
壹、文儒的史學觀	214
貳、韓愈的史學觀	222
第三節 韓愈的史筆	228
壹、《順宗實錄》	228
貳、古文中的史筆	235
小結	243
第六章 匹夫而為百世師：孔廟從祀與地方信仰中的韓愈典範	245
第一節 韓愈與孔廟從祀	245
第二節 韓愈與地方信仰	261
壹、韓愈在潮州	262
貳、潮州韓愈信仰	270

	目次
參、臺灣屏東昌黎祠信仰	273
第三節 大小傳統互動下形成的韓愈典範	276
小結	282
第七章 結論	285
引用書目	293
壹、古籍	293
貳、近人著作	301
附錄	311
2000 至 2020 年兩岸以韓愈為主題碩博士學位論文一覽表	311





第一章 緒論

第一節 研究史回顧

韓愈（768-824），做為唐宋文化轉型過程中的代表人物，影響經千餘年而至今日。歷朝歷代面向韓愈模仿學習、反省批判者多如繁星。二十世紀以來，現代學科分類與研究方法興起，作為歷史、思想與文學研究中關鍵人物的韓愈，又自然極受研究者關注，相關研究成果浩如煙海。特別是二十世紀後半葉，因為環境趨於安定，經濟與學術同時蓬勃發展，更推動了韓愈研究的進程。二十一世紀初，學者曾經撰文介紹五十年來的韓愈研究概況，大陸方面有王永波〈五十年韓愈研究著作述評〉¹，臺灣方面則有兵界勇〈臺灣地區五十年韓愈研究概況（1949～2000）〉²，此二文雖較簡要，但已可見兩岸二十世紀後半之韓愈研究類型與主要成績之累累碩果。時至今日，距離二十一世紀的開始又已經歷二十年。這段時間因為科技進步，資訊傳播與研究生產力的大幅度提高，採取不同研究視野與方法的研究成果，更是恆河沙數。³

這固然說明了韓愈之文學思想及其影響，作為學術研究的對象，還是有不斷深化的可能。但從另一個角度言，目前再選擇以韓愈為主題進行研究，也將遭遇到頗大的困難。因為在大量關注的情況下，這個主題的種種面向往往已經被層層打開，抽絲剝繭般細繹。而就現當代韓愈研究來說，其成果大致可分為五種類型。第一種是韓愈的專門研究，也就是針對韓愈生平的研究。第二種是針對韓愈的文學與思想之研究，其討論範圍通常也涉及以韓愈為首的「文學集團」，即孟郊（751-814）、張籍（767-830）、柳宗元（773-819），還有李翱（774-836）、皇甫湜（777-835）、賈島（779-843）等「韓門弟子」。第三種則是韓愈對後世的影響研究，用

¹ 王永波：〈五十年韓愈研究著作述評〉，《周口師範學院學報》，第 21 卷第 3 期，2004 年 5 月。

² 兵界勇〈臺灣地區五十年韓愈研究概況（1949～2000）〉，《周口師範高等專科學校學報》，第 18 卷第 1 期，2001 年 1 月。

³ 筆者在此將 2000 年至 2020 年的兩岸碩博士論文中，所能蒐集到的以韓愈為主題的研究成果作一表格，附於文末，可供概覽二十世紀至今韓愈研究情況。

現在流行的學術語彙來說，就是接受史的研究。最後兩種，則是與韓愈密切相關的文學史、思想史書寫或是古文運動、文學流變等議題研究等，在較為宏觀的討論與書寫時不能略過韓愈的。以上這幾種分類是極為概略的區分，事實上在這些研究中包括了各式各樣的議題，所採取的視野與方法也各有千秋。以下即先按照類型分別介紹，以略觀目前韓愈研究之成果。

壹、韓愈生平的研究與書寫

在孟子「知人論世」的傳統詮釋觀念影響下，歷代士人對於重要文學家、思想家的生平事蹟整理、年譜編纂等，都頗下過一番功夫。二十世紀以來，亦有不少類似著作。當中首推錢基博（1887-1957）所著《韓愈志》，此書是針對韓愈本人與作品的研究論著。其論韓愈學行著作，分為六章：〈古文淵源篇第一〉、〈韓愈行實錄第二〉、〈韓愈佚事狀第三〉、〈韓友四子傳第四〉、〈韓門弟子記第五〉、〈韓集籀讀錄第六〉。將韓愈古文淵源、生平行止、學友弟子、文章要略等，博采史傳筆記等各類文獻述之。

錢氏之後，則推羅聯添（1927-2015）《韓愈研究》⁴一書。此書集結作者對韓愈家世、事蹟、交遊、作品等研究成果，性質與錢基博的《韓愈志》相近。1977年出版時原只有「韓愈家世」、「韓愈事蹟」、「韓愈交遊」、「韓文評論」四個部分，1981年增訂三版，則增刪本文，並加入了「學術思想」、「古文運動」、「文學理論」、「韓詩特色」等四個章節，更為豐富完整。羅氏考證詳贍，蒐羅齊全，語言暢達，對當代韓愈研究有相當的影響。此外，羅聯添尚有《韓愈傳》⁵一書，是據作者《韓愈研究》一書改寫而成的通俗作品。事實上韓愈傳記的通俗作品有許多人寫過，不能一一引出，除了羅書之外，早年李長之（1910-1978）的《韓愈傳》⁶，與稍後陳新璋（1939-）的《韓愈傳》⁷等等，皆是較著名的普及讀物。

除了綜合研究與傳記書寫之外，還有年譜的撰寫與詩文繫年。先就詩文繫年

⁴ 羅聯添：《韓愈研究》，臺北：學生書局，1988年。

⁵ 羅聯添：《韓愈傳》，臺北：國家出版社，1998年。

⁶ 李長之：《韓愈傳》，北京：新世界出版社，2017年。本書原於1944年寫成，1945年由勝利出版社出版，為《中國歷代名賢故事集》叢書之一。本書大體上是韓愈生平履歷的簡略介紹。

⁷ 陳新璋：《韓愈傳》，廣州：廣東高等教育出版社，1996年。

來說，自應首推錢仲聯（1908-2003）先生的《韓昌黎詩繫年集釋》。此外還有柯萬成《韓愈事蹟與詩文編年》⁸，作者治韓愈詩文多年，將韓愈生卒之間每歲之朝廷時事、韓愈事蹟、時人事蹟一一交代、並將詩文繫年，並作詩文考辨。內容豐富，考辨仔細可信。年譜部分近人多在宋代呂大防（1027-1097）、洪興祖（1090-1155）等人的基礎上考訂而成，如陳克明《韓愈年譜及詩文繫年》⁹以及馬起華《韓文公年譜》¹⁰等等。

在這些韓愈生平事蹟與綜合研究的成果中，錢基博一書年代雖較遠，但卻有相當重要的地位。因其採掇甚全，後世研究韓愈者，乃多不能不以此書為基礎，而其所抉發之相關問題，亦多為後之研究者繼承開發。錢氏學問深博，文辭駢儷，非常人所及，而其撰作此書之由，如其〈敘目〉言：

昌黎韓愈崛起中唐，世稱文宗，伯代所仰，然余讀蘇軾〈潮州韓文公廟碑〉，謂「東漢以來，道喪文敝，異端並起。……獨韓文公起布衣，談笑而麾之，天下靡然從公，復歸於正，蓋三百年於此矣！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。」方髫年肄誦及此，何嘗不愾慕愈為人，低徊往復，偉奇異論文章！既而齒差長，聞見稍廣。讀唐、宋人襟記，其中有涉愈者，微言諷刺，不少概見；而之言行之覈，相符實難；而愈之過不彰。又讀陳子昂、元結、獨孤及、蕭穎士、李華諸家文，上承齊梁浮靡之習，始湔除繁濫，矯以疏樸。而《舊唐書·愈傳》亦言：「大曆、貞元之間，文字多尚古學，效揚雄、董仲舒之述作；而獨孤及、梁肅最稱淵奧，儒林推重。愈從其徒遊，銳意鑽仰，愈自振於一代。」蓋獨孤諸公之於愈，如陳涉、項羽之啟漢高焉；而知文章之變，其漸有自。而愈之名獨盛，誠竊歎知人論世之難！孟子有言：「誦其詩，讀其書，不知其人，可乎？是以論其世。」蓋慎之也。因就覩記所及，自新舊《唐書》旁逮唐、宋、元、明、清諸家文集及稗官野記之屬，其有片言隻字及於愈者，靡所不畢采，互勘本集以驗其信；旁涉詭聞以博其趣，成為是《志》，凡六

⁸ 柯萬成：《韓愈事蹟與詩文編年》，臺北：文史哲出版社，2012年。

⁹ 陳克明《韓愈年譜及詩文繫年》，成都：巴蜀書社，1999年。

¹⁰ 馬起華：《韓文公年譜》，臺北：臺灣商務印書館，1978年。

篇……讀書心裁，尤自得意。庶幾盡古文之流變，明韓氏之功罪。¹¹

錢氏此序言頗為重要，涉及研究韓愈一二重要問題，因不憚長引。首先，是所謂「韓愈功過」問題，錢氏引蘇軾〈潮州韓文公廟碑〉之名句，言年少時讀之則佩服其為人，及稍長，讀宋代文集，方知韓愈之過，而所謂微言諷刺者，此處雖未明言，然必不出韓愈汲汲於干祿、善寫諛墓文字，或於宋明理學家眼中，未見真正之道等等問題，固此後研究韓愈者多所著意處。其二，言古文之變，其來有自，而陳子昂（661-702）、李華（714-774）、蕭穎士（717-768）、元結（723-772）、獨孤及（726-777）等人於文章流變之功，甚或董仲舒（前 179-104）、揚雄（前 53-18）之影響，卻多為人所略。至今雖已多有研究、撰寫古典文學史者著意於此，然或常囿於研究範圍之所限，亦尚未能盡其義蘊。其三，錢氏此《志》未及處理者，則韓愈文章思想於後世之發展、影響，其後學者，亦於此多有補充。可見錢氏《韓愈志》，作為韓愈研究之典型，影響後世研究者甚深。

貳、韓愈文學與思想的研究

韓愈文學與思想的各種主題研究成果，最為豐富；有綜合性的研究，也有個別的問題研討。以專著而言，綜合性的研究較知名的如張清華《韓學研究》¹²，是第一本以「韓學」為名出版的專著，分為上下兩冊，上冊為《韓愈通論》，下冊為《韓愈年譜匯證》。《韓愈通論》著重於全面而深入地探討韓愈思想與文學的內容，其章節分為上編「韓愈的思想」與下編「韓愈的文學」。上編有五章，分別為：「韓愈的哲學思想」、「韓愈的政治思想」、「韓愈的文學思想」、「韓愈的教育思想」以及「韓愈的倫理觀念與道德情操」。下編則分為三章：「韓愈與古文運動」、「韓愈的散文」以及「韓愈的詩」。

討論議題有所側重者，首先是文學部分。如孫昌武《韓愈散文藝術論》¹³，專門討論韓愈之散文。本書是孫氏在其《唐代古文運動通論》與《柳宗元傳論》的基礎上，深入論述韓愈文的藝術技巧，評價其功過與影響。再如何沛雄《韓文

¹¹ 錢基博：《韓愈志》（臺北：河洛圖書公司，1975年3月），頁1-2。

¹² 張清華：《韓學研究》，南京：江蘇教育出版社，1998年。

¹³ 孫昌武：《韓愈散文藝術論》，天津：南開大學出版社，1986年。

擷論》¹⁴，本書以文學研究為主軸，從細緻的考察入手，論述古文之涵義以及韓愈古文的特色與影響等，在古代文獻的採集與韓文特色的整理上頗為周詳。作者從文章寫作與修辭手法上標舉韓愈古文之「宏博」、「盛氣」、「瑋辭」，展現縝密深入的研究功夫。此外如柯萬成《韓愈文體、類之研究》¹⁵、李建崑《韓愈詩探析》¹⁶、謝妙青《韓愈辭賦研究》¹⁷、謝敏玲：《韓愈之古文變體研究》¹⁸等學位論文，則分別從作品類型與體裁討論韓愈的文學創作。

思想部分，則有：韓廷一《韓昌黎思想研究》¹⁹，本書從道統論、文學論、宗教論、教育論、政治論、社會論等諸面向比較全面地介紹韓愈思想。還有市川勘《韓愈研究新論——思想與文章創作》²⁰，深入地討論了韓愈的「道統論」、「文統論」，考察其文學思想之來源，並認為韓愈標舉「仁義之道」事實上很大幅度改動了傳統儒學。另外也用較多篇幅討論「以文為戲」等相關問題。在整理、總結韓愈文道理論與思想內涵上頗為詳實。近年則有大陸學者周靜的《韓愈經學考》²¹，主題比較特殊，也屬思想研究著作。

此外，韓愈研究專著中更多的是以作者單篇論文集呈現者。例如：鄧國光《韓愈文統探微》²²，本書集錄作者對韓愈「文統」、「道統」議題討論的論文，主要認為「修辭明道」一語才足以代表韓愈文道觀以及學術取向，是韓愈的「志」，而非「貫道」或「載道」之說。本書文字雖少，但論述精闢，極見功力。此外，論文集往往同時涉及兩位古文宗師：韓愈與柳宗元的討論。例如：胡楚生先生《韓柳文新探》²³，為作者討論韓愈、柳宗元的論文集結。韓愈部分 13 篇，柳宗元部分 9 篇（計入附錄）。諸文篇幅皆不大，而皆比較平實地論述了韓愈文的寫作技巧與相關問題。事實上韓、柳比較研究確是一個歷久不衰的主題，除了方介教授曾將之作為學位論文，撰作《韓柳比較研究——思想、文學主張與古文風格之析

¹⁴ 何沛雄：《韓文擷論》，香港：香港大學出版社，2006 年。

¹⁵ 柯萬成：《韓愈文體、類之研究》，香港：新亞研究所中國文學組博士論文，1987 年。

¹⁶ 李建崑：《韓愈詩探析》，臺北：臺灣師範大學國文學系博士論文，1991 年。

¹⁷ 謝妙青：《韓愈辭賦研究》，臺北：政治大學中國文學系碩士論文，1994 年。

¹⁸ 謝敏玲：《韓愈之古文變體研究》，臺北：政治大學中國文學系博士論文，2005 年。

¹⁹ 韓廷一：《韓昌黎思想研究》，臺北：臺灣商務印書館，1999 年。

²⁰ 〔日〕市川勘：《韓愈研究新論——思想與文章創作》，臺北：文津出版社，2004 年。

²¹ 周靜：《韓愈經學考》，北京：社會科學文獻出版社，2018 年。

²² 鄧國光：《韓愈文統探微》，臺北：文史哲出版社，1992 年。

²³ 胡楚生：《韓柳文新探》，臺北：臺灣學生書局，1991 年。

論》²⁴之外，胡楚生先生《韓柳文新探續編》²⁵中，也收錄較多比較性的研究論文，例如對韓、柳「贈序文」之考察，或是對韓、柳賦之比較等等。附帶一提，胡楚生先生尚撰有《古文正聲—韓柳文論》²⁶，集中介紹韓愈、柳宗元二人的生平、古文理論與各類文體作品。

此外，方介教授《韓柳新論》²⁷一書，收錄作者對韓愈、柳宗元研究的成果。韓愈三篇，柳宗元五篇，韓柳比較二篇。韓愈部分討論其聖人觀以及〈對禹問〉、〈伯夷頌〉二文，於韓愈聖人思想以及文學藝術表現上都有詳實的論述。王基倫教授《韓柳古文新論》一書收錄作者對韓愈、柳宗元古文問題的研究論文。韓愈部分主要集中在韓愈古文中以詩為文、體類區分、助詞用法、風格與美學價值等議題的討論。²⁸柯萬成教授《韓愈古文新論》²⁹，為作者韓愈研究論文之集結，在後來的修訂版中，共收錄五篇討論韓愈單篇文章之論文，兩篇討論韓愈詩文繫年之論文。特別是後者，作者極為詳實地整理歷代諸家詩文繫年並進行比較，有很高的參考價值。日本學者的研究成果如小野四平《韓愈と柳宗元》³⁰，本書分別討論韓愈與柳宗元文學思想相關問題，主要探討二者的創作情志。就韓愈部分而言，比較特別的，是指出韓愈在早年科考失利以及被貶陽山之時所創作文章透露出的道家傾向。松本肇《韓柳文學論》³¹，集結、翻譯自作者於日本出版的《唐代文學觀點》、《柳宗元研究》二書中的單篇論文，分為上下二編，上編為韓門文學論，下編為柳宗元論。分別討論韓愈、孟郊、賈島之詩，以及柳宗元之寓言、文章等，比較細緻地探討兩人在文學書寫中蘊含的動機與情志。

最後，散見於各種著作或期刊的論文，更是多如繁星，討論的問題也是五花八門，整體而言，以針對單一篇古文或某類型文章的分析或寫作技法、創作動機的討論為大宗，如羅聯添〈論韓愈〈平淮西碑〉〉、〈論韓愈短篇古文〉、〈論韓愈

²⁴ 方介：《韓柳比較研究——思想、文學主張與古文風格之析論》，臺北：臺灣大學中國文學系博士論文，1990年。

²⁵ 胡楚生：《韓柳文新探續編》，臺北：臺灣學生書局，2011年。

²⁶ 胡楚生：《古文正聲—韓柳文論》，臺北：黎明文化，1991年。

²⁷ 方介：《韓柳新論》，臺北：臺灣學生書局，1999年。

²⁸ 王基倫：《韓柳古文新論》，臺北：里仁書局，1996年。

²⁹ 柯萬成：《韓愈古文新論》，臺北：文史哲出版社，2000年9月初版，2012年6月修訂再版。

³⁰ 〔日〕小野四平：《韓愈と柳宗元》，東京：汲古書院，1995年2月。

³¹ 〔日〕松本肇著，孫險峰譯：《韓柳文學論》，北京：中華書局，2014年1月。

古文幾個問題)³²，前二文討論韓愈文章的結構與做法，後一篇則涉及以詩為文、韓文流弊、韓柳相角幾個問題。何寄澎：〈韓愈古文作法探析〉³³與〈論韓愈之「以詩為文」——兼論韓文寫作策略之形成及影響〉³⁴二文也是集中在韓愈文章寫作策略與修辭技法的討論。再又如方介〈韓愈〈獲麟解〉析論：由「形」與「德」看韓愈之所以為韓愈〉³⁵、〈韓愈〈子產不毀鄉校頌〉析論〉³⁶、〈韓愈五原作於何時？——兼論韓愈道統說之發展時程〉³⁷、〈有鬼有物——韓愈〈原鬼〉及相關詩文探析〉³⁸以及王基倫〈韓愈記體文章的抒情性書寫〉³⁹、姜龍翔〈韓愈〈毛穎傳〉新詮〉⁴⁰、〈韓愈祭文文體變革新探〉⁴¹等，皆屬此類。此外還有少數關注到韓愈如何取法前人者，如：葉國良〈李觀的古文及其對韓愈的影響〉⁴²、方介〈棄俗尚而從於寂寞之道——談韓愈對揚雄的認同與超越〉⁴³、兵界勇〈論韓愈「載道」之師法取向及其書寫形式〉⁴⁴等，此數文皆考據翔實，文字暢達，給予本人以極大的啟發。而目前兩岸學術論文皆有期刊數據庫可以查詢利用，而以期刊數據庫查詢結果而觀，大陸學者近年對於韓愈相關主題的深化與拓展確實遠超臺灣，惟就討論議題與研究視野來說，皆以上文所見文學思想相關討論為主。

參、韓愈對後世的影響研究

韓愈在歷史上的定位與價值，陳寅恪（1890-1969）先生曾經在〈論韓愈〉中

³² 羅聯添：《唐代四家詩文論集》，臺北：學海出版社，1996年。

³³ 何寄澎：《唐宋古文新探》（臺北：大安出版社，1990年），頁33-96。

³⁴ 何寄澎：《典範的遞承——中國古典詩文論叢》，臺北：文史哲出版社，2002年。

³⁵ 方介：〈韓愈〈獲麟解〉析論：由「形」與「德」看韓愈之所以為韓愈〉，《臺大文史哲學報》，第59期，2003年11月。

³⁶ 方介：〈韓愈〈子產不毀鄉校頌〉析論〉，《臺大文史哲學報》，第67期，2007年11月。

³⁷ 方介：〈韓愈五原作於何時？——兼論韓愈道統說之發展時程〉，《臺大中文學報》，第33期，2010年12月。

³⁸ 方介：〈有鬼有物——韓愈〈原鬼〉及相關詩文探析〉，《臺大中文學報》，第32期，2010年6月。

³⁹ 羅聯添教授八秩晉五壽慶論文集編輯委員會：《羅聯添教授八秩晉五壽慶論文集》（臺北：臺灣學生書局，2011年），頁221-276。

⁴⁰ 姜龍翔：〈韓愈〈毛穎傳〉新詮〉，《成大中文學報》，第35期，2011年12月。

⁴¹ 姜龍翔：〈韓愈祭文文體變革新探〉，《中央大學人文學報》，第58期，2014年10月。

⁴² 葉國良：《古典文學的諸面向》，臺北：臺灣學生書局，2019年。

⁴³ 羅聯添教授八秩晉五壽慶論文集編輯委員會：《羅聯添教授八秩晉五壽慶論文集》，頁139-186。

⁴⁴ 明道大學中文系編：《重構與新詮：唐宋學術思想研究論集》（臺北：萬卷樓圖書公司，2013年9月），頁1-51

有非常精闢的論述，文中雖分成六點，但撮其大要則三：一、「建道統，闢異端」；二、「倡古文、去陳言」；三、「獎掖後學，發揚師道」。⁴⁵韓愈對後世影響極大無需更贊，惟其影響有明顯者有隱微者，後世對韓愈亦有崇信者有批評者，學者往往需要在這些龐雜的文獻材料中找尋合理的解釋。例如羅聯添先生在〈宋儒對韓愈〈原道〉篇批評及其迴響〉⁴⁶一文中，就對宋儒批評〈原道〉的理由提出較為公允的意見，也可從中看到唐宋儒者所關注的不同處。這種後世與經典人物、文本的對話，本來即普遍的研究主題。不過，到了二十世紀後半葉，所謂西方接受美學與接受史等接受理論（Reception theory）進入中國學術界以後，學者們更是在之前的基礎上，嘗試用這個新穎的理論去重新觀看古代經典人物與文本，也取得了不少的成果。王基倫教授即指出：

過去有關韓愈的研究，常著重於作家或作品的研究，亦即注重其人生平、家世、思想、年譜、作者考證、文集校注等。近年來西方文學理論的引進，則不再囿限於知人論世的「傳統批評法」，似乎指引出一些方向，可供開拓韓愈散文研究的新領域。⁴⁷

這些新領域則較多的展現在韓愈文學思想「接受史」的研究上，這樣的研究方式可以比較集中且深入的展現韓愈與後世的對話以及產生的影響，而在二十一世紀至今，特別是在博士學位論文上，成為一個相對熱門的題目，例如張蜀蕙《書寫與文類——以韓愈詮釋為中心探究北宋書寫觀》⁴⁸、楊國安《宋代韓學研究》⁴⁹、高光敏《北宋時期對韓愈接受之研究》⁵⁰、張瑞麟《韓愈與宋學——以北宋文道觀為討論核心》⁵¹、李文博《清代韓愈接受與研究論稿》⁵²、莫瓊《明代韓愈古文接受研究——以明代古文選本為視角》⁵³等，甚或是田恩銘《唐宋變革視域下的中

⁴⁵ 陳寅恪：〈論韓愈〉，《陳寅恪先生論文集》（臺北：三人行出版社，1974年），頁1281-1292。

⁴⁶ 羅聯添：《唐代四家詩文論集》（臺北：學海出版社，1996年），頁163-182。

⁴⁷ 王基倫：《唐宋古文論集》（臺北：里仁書局，2001年），頁21-22。

⁴⁸ 張蜀蕙：《書寫與文類——以韓愈詮釋為中心探究北宋書寫觀》（臺北：政治大學中國文學系博士論文，1999年）。

⁴⁹ 楊國安：《宋代韓學研究》，北京：中國社會科學出版社，2006年。

⁵⁰ 高光敏：《北宋時期對韓愈接受之研究》，高雄：高雄師範大學國文學系博士論文，2003年。

⁵¹ 張瑞麟：《韓愈與宋學——以北宋文道觀為討論核心》，臺南：成功大學博士論文，2010年。

⁵² 李文博：《清代韓愈接受與研究論稿》，南京：南京大學中國語言文學專業博士論文，2014年。

⁵³ 莫瓊：《明代韓愈古文接受研究——以明代古文選本為視角》，西安：西北大學中國古代文學專業博士論文，2019年。

唐文學家傳記研究》⁵⁴，此書雖不以韓愈為題，但第四章集中討論兩《唐書》韓愈傳記與相關文本，試圖呈現五代至北宋對韓愈形象的解讀思路，並更深入理解史臣的敘事選擇和價值傾向，也是接受史的研究。這些研究可說翻出當代韓愈研究的新葉。此外，也有一些單篇論文也採用了這種理論思路，如上引王基倫教授之論文：〈韓愈散文的讀者接受意義——中晚唐至北宋中期的考察〉⁵⁵，或謝佩芬：〈宋祁對韓愈的接受——以重新、探源、校改為中心的討論〉皆是⁵⁶。王基倫先生一文通過借鑑西方接受美學理論，從讀者研究立場探討中晚唐至北宋中期文學家對韓愈散文的看法，深具啟發性。

此外，也有針對韓愈詩文創作的革新及影響進行文學史式的研究，如葉國良〈韓愈塚墓碑誌文與前人之異同及其對後世之影響〉⁵⁷、柯慶明〈從韓柳文論唐代古文運動的美學意義〉。⁵⁸蔣寅〈韓愈詩風變革的美學意義〉。⁵⁹葉先生論文極為細緻紮實，在大量的文本閱讀之後，準確地指出了韓愈碑文類體制上有所創新之處，特別是在題名稱呼上，有一套固定方式，是前人洵未指出者。柯先生文章則指出韓愈的古文表現在作者個人主體的介入與優位，創造出表現個人情志與經驗，又能包含豐富的經驗對向內容的新的美學典範。蔣先生文章則同時通過美學與接受理論考察韓愈詩歌在後世的演進，並深入指出，韓愈怪奇風格的詩歌在後世經典化的過程，正標誌中國詩歌語境從古典進入現代。此數文在韓愈詩文研究上皆有極高的參考價值。

韓愈對後世的影響，除了文學與思想之外，還有地方文化，也是近年比較熱門的主題。韓愈一生，曾經被貶謫到陽山、潮州、袁州等地，因著韓愈的文名以及在當地的治績，受到後人的推崇，在當地留下豐富的文化遺產。特別是潮州，北宋即興建了韓文公祠，又加上蘇軾的著名碑文，而在後世成為主要的地方崇韓文化代表。近年來，整理、研究潮州崇韓文化的專書或論文逐漸增多，較具代表

⁵⁴ 田恩銘：《唐宋變革視域下的中唐文學家傳記研究》，北京：中國社會科學出版社，2012年。

⁵⁵ 王基倫：《唐宋古文論集》，頁21-69。

⁵⁶ 羅聯添教授八秩晉五壽慶論文集編輯委員會：《羅聯添教授八秩晉五壽慶論文集》，頁533-568。

⁵⁷ 葉國良：《古典文學的諸面向》，臺北：臺灣學生書局，2019年9月。本文原收入氏著：《石學蠡探》（臺北：大安出版社，1989年），頁47-100。

⁵⁸ 柯慶明：〈從韓柳文論唐代古文運動的美學意義〉，《第一屆國際唐代學術會議論文集》（中華民國唐代研究學會，1989年），頁243-261。

⁵⁹ 蔣寅：〈韓愈詩風變革的美學意義〉，《政大中文學報》，第18期，2012年12月。

性的如：曾楚楠《韓愈在潮州》⁶⁰，集中介紹韓愈與潮州文化的淵源，以及當地以潮州韓祠為中心的韓愈相關文獻彙整，內容詳實而豐富，是潮州崇韓文化的代表作品。此外，如陳金木〈韓愈走進潮州方志——以《永樂大典》所載潮州方志的記事為範圍的考察〉⁶¹、徐偉軒〈韓愈典範的多元意義——從潮州韓祠出發的考察〉⁶²，從不同的材料與視角關注潮州崇韓文化。除了潮州之外，高建青等編撰的《韓愈與袁州論考》⁶³，集中整理古代與韓愈刺袁有關的詩文作品並作註釋與賞析。白文君《韓愈與嶺南文化》⁶⁴，較全面地介紹了韓愈對嶺南地區文化上的影響。這些作品都展現了韓愈對地方文化的影響。

最後，還有從版本學或評點學來切入考察韓愈對後世影響的現象，如劉真倫：《韓愈集宋元傳本研究》⁶⁵，整理了宋元以來韓愈集本的相關資料，可以使人較清楚地掌握韓集的版本與流傳狀況。姜雲鵬《韓愈古文評點整理與研究》⁶⁶，則以古代古文評點一類作品，來考察後世對韓愈古文的理解，及其在各個時代發揮的功能。

肆、文學史研究與書寫

二十世紀以來，文學史研究已成為文學研究領域中的一個重鎮，在這些針對古代文學思想發展的局部或整體進行考察與解釋的研究主題中，有某些特定時代與主題，是不可能繞過韓愈的。例如唐宋古文運動、詩歌發展或儒學復興等議題，韓愈在這些文化演進的過程中都扮演關鍵性的角色，相關研究成果固已見前文，然前文所引述的，是這些研究成果中以韓愈為主要對象進行討論者；這裡所羅列的，則是以議題或整體文學史觀察為主軸而涉及韓愈的研究或書寫，從中我們也可以看到這些研究者如何理解韓愈、建構韓愈形象。

⁶⁰ 曾楚楠：《韓愈在潮州》，廣州：暨南大學出版社，2015年5月。

⁶¹ 明道大學中文系主編：《唐宋散文研究論集》（臺北：萬卷樓圖書公司，2010年12月），頁65-94。

⁶² 徐偉軒：〈韓愈典範的多元意義——從潮州韓祠出發的考察〉，《彰化師大國文學誌》，第35期（2017年12月），頁103-136。

⁶³ 高建青等：《韓愈與袁州論考》，南昌：江西人民出版社，2015年5月。

⁶⁴ 白文君：《韓愈與嶺南文化》，武漢：華中師範大學專門史專業碩士論文，2013年。

⁶⁵ 劉真倫：《韓愈集宋元傳本研究》，北京：中國社會科學出版社，2004年6月。

⁶⁶ 姜雲鵬《韓愈古文評點整理與研究》，上海：復旦大學文學批評史專業博士論文，2013年。

在這些研究中，古文運動的研究自為大宗，並散見在大部分的文學史專著中。「古文運動」之名正式提出，首見胡雲翼《新著中國文學史》一書。嗣後，其他各家文學史著作亦增列「古文運動」之章，「古文運動」乃漸成學界習用之專有名詞。在這些文學史專著中，韓愈無一例外，與柳宗元一同被視為唐代古文運動的領袖，然描述之詳略輕重略有不同。就韓愈而言，強調其以自己的創作實踐，領導當時的文學集團，進而能成功使散文取代駢文，是這些文學史專著的共同論調。當然，其中有不少問題，留待下節再論。除了文學史專著之外，亦有單篇論文或專著討論唐代古文運動者，其中首推錢穆先生〈雜論唐代古文運動〉，除了申明古文運動肇始於古詩運動外，更強調韓愈與柳宗元在這之中的貢獻，錢文影響甚廣，毋庸贅論。另外還有孫昌武《唐代古文運動通論》⁶⁷，是較知名的古文運動專著。近年則有一些學位論文作者在這個主題上深入，取得了較好的成果，如兵界勇《唐代散文演變關鍵之研究》⁶⁸、咸曉婷《中唐儒學變革與古文運動嬗遞研究》⁶⁹以及房本文的《士族興衰與駢散消長——唐代古文運動發微》等。⁷⁰在這些研究論文中，韓愈及其文學集團都是推進論述的重要環節。

古文運動的研究之外，還有一些側重某文學類型，或是以某些重要的唐宋文學觀念的議題為主軸展開的研究，而皆以韓愈為重心者。例如葉國良〈唐宋哀祭文的發展〉⁷¹、何寄澎〈唐宋古文運動中的文統觀〉⁷²、康韻梅〈唐代古文與小說的交涉——以韓愈、柳宗元的作品為考察中心〉⁷³等單篇論文即是。另外因近幾十年漸漸重視中唐詩歌研究，特別是外國漢學家在這個主題上的探索，影響、啟發中國學者甚多。例如日本漢學家川合康三與美國漢學家宇文所安等⁷⁴，皆曾關注韓、孟詩派，並對於他們創作詩歌的情志以及展現的美學等等，皆有深入的抉發，也是很值得注意的部分。

⁶⁷ 孫昌武：《唐代古文運動通論》，天津：百花文藝出版社，1984年。

⁶⁸ 兵界勇：《唐代散文演變關鍵之研究》，臺北：臺灣大學中國文學系博士論文，2005年。

⁶⁹ 咸曉婷：《中唐儒學變革與古文運動嬗遞研究》，杭州：浙江大學中國古代文學專業博士論文，2011年。

⁷⁰ 房本文：《士族興衰與駢散消長——唐代古文運動發微》，南京：南京大學中國古代文學專業博士論文，2013年。

⁷¹ 葉國良：《古典文學的諸面向》，臺北：臺灣學生書局，2019年。

⁷² 何寄澎：《唐宋古文新探》，臺北：大安出版社，1990年5月），頁251-286。

⁷³ 羅聯添教授八秩晉五壽慶論文集編輯委員會：《羅聯添教授八秩晉五壽慶論文集》，頁247-278。

⁷⁴ 〔日〕川合康三：《終南山的變容》，上海：上海古籍出版社，2007年。

伍、思想史研究與書寫

除了文學史，思想史或哲學史也是現代人文學科中一個極為熱門且重要研究領域。而目前較為著名、影響較大的思想史或哲學史著作中，於介紹唐宋思想的章節，韓愈都做為唐代儒學代表人物，而在某一章節被集中書寫，且多與其學友李翱一同討論。以寫作時代較早但比較通行的思想史、哲學史著作為例，如：馮友蘭（1895-1990）《中國哲學史》第四十八章「從隋唐佛學向宋明道學的過渡」中有「韓愈、李翱在過渡時期的貢獻」一節⁷⁵。侯外廬（1903-1987）《中國思想通史（第四卷）》第四章為「韓愈李翱排斥釋老的政治理論及其唯心主義的天命論」。任繼愈（1916-2009）《中國哲學史》第五篇第九章則有「韓愈和李翱的唯心主義哲學及其反佛教的鬥爭」⁷⁶。韋政通（1927-2018）《中國思想史》在第二十八章「新儒學的背景及其先驅者」中介紹韓愈與李翱的思想⁷⁷。勞思光（1927-2012）《中國哲學史》則在「唐末思想之趨勢及新儒學之醞釀」一章中以「儒學復興之嘗試」為題討論韓愈和李翱⁷⁸。

除了哲學史、思想史專著之外，相關研究中較多涉及韓愈者，如余英時對韓愈與宋代古文運動的討論⁷⁹；葛兆光以「盛世的平庸」稱七到八世紀的中國儒學時，指出韓愈等人強調權威與秩序的思想史意義⁸⁰；陳弱水對中唐思想以及文人經說的考察⁸¹、徐洪興對唐宋之際文化變遷的整體觀察⁸²等，也都有涉及韓愈處。相較於過去思想史、哲學史專著多以思想家的串聯為主的書寫方式，這些學術著作旨在建立一個整體的唐宋思想演變的觀察，但韓愈在這些研究中還是重點論述的對象，而吾人亦可從中深化對韓愈種種面向的理解。

⁷⁵ 馮友蘭：《中國哲學史（第四冊）》，《三松堂全集第九卷》（鄭州：河南人民出版社，2001年），頁576-590。

⁷⁶ 任繼愈：《中國哲學史（第三冊）》（北京：人民出版社，1996年），頁133-147。

⁷⁷ 韋政通：《中國思想史》（臺北：水牛圖書公司，2004年），頁944-966。

⁷⁸ 勞思光：《新編中國哲學史（三上）》（臺北：三民書局，2007年），頁22-36。

⁷⁹ 余英時：《朱熹的歷史世界》，臺北：允晨文化出版社，2003年。

⁸⁰ 葛兆光：《七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰——中國思想史第二卷》，上海：復旦大學出版社，2000年。

⁸¹ 陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》，臺北：臺灣大學出版中心，2016年。

⁸² 徐洪興：《唐宋之際儒學轉型研究》，上海：上海人民出版社，2018年。

第二節 問題意識與研究思路

壹、問題意識

「匹夫而為百世師，一言而為天下法」，這兩句對韓愈的著名評價，出自蘇軾（1037-1101）〈潮州韓文公廟碑〉一文之破題，據說東坡作此〈碑〉時，整日尋思，忽得此二句，遂掃將成文。⁸³文成之後，後世欲推崇韓愈者，亦不能復贊一辭。⁸⁴然東坡年輕時曾撰〈韓愈論〉，文中稱韓愈為「知好聖人之道，而不能樂其實」者，評騭與〈廟碑〉相去不啻千里。合而觀之，不亦惑乎！由此可知評韓愈學行文章之難也。雖然，「吏部文章日月光」，韓愈之名高千古，歷代論及韓愈而有文傳世者多矣，今於此浩繁卷帙之中求能探其實、得其正者，雖所在多有，畢竟去古已遠，歷史背景與文化語境視當代皆生甚深隔膜。且古人作文施用不同，以議題研究言，往往失之瑣碎支離，而有賴整理、考察與總結。二十世紀伊始，史學大家陳寅恪，以研究唐史眼光論韓愈，評韓愈為「唐代文化學術史上承先啟後轉舊為新關捩點之人物」，其說曰：

退之發起光大唐代古文運動，卒開後來趙宋新古文之文化運動，史證明確，則不容置疑者也。……唐代之史可分前後兩期，前期結束南北朝相承之舊局面，後期開啟趙宋以降之新局面，關於政治社會經濟者如此，關於文化學術者亦莫不如此。退之者，唐代文化學術史上承先啟後轉舊為新關捩點之人物也。⁸⁵

二十世紀初以來，治古史成績斐然而享盛名者，陳氏其一也。觀陳氏之文，可知唐宋之際政治、社會、經濟、文化、學術等諸面向俱生巨變，而韓愈於茲為影響甚深之關鍵人物。今距韓愈之卒，已逾一千一百年。千年以前，有蘇軾「匹夫而

⁸³ 朱熹云：「向嘗聞東坡作韓文公廟碑，一日思得頗久，忽得兩句云：『匹夫而為百世師，一言而為天下法』，遂掃將去。」見《朱子語類》，卷 139，〈論文上〉。〔宋〕朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002 年），第 18 冊，頁 4306。

⁸⁴ 洪邁：「劉夢得、李習之、皇甫持正、李漢，皆稱誦韓公之文，各極其摯。……是四人者，所以推高韓公，可謂盡矣。及東坡之碑一出，而後眾說盡廢。」見《容齋隨筆》（北京：中華書局，2005 年），卷 8，頁 108-109。

⁸⁵ 陳寅恪：〈論韓愈〉，《陳寅恪先生論文集》（臺北：三人行出版社，1974 年），頁 1292。

為百世師，一言而為天下法」、「文起八代之衰，道濟天下之溺」之語；千年以後，有陳寅恪「承先啟後轉舊為新關捩點之人物」之評。韓愈於唐宋以降之中國文化影響甚深，固無庸置疑。時至今日，運用當代學術研究視野與方法，針對上開唐宋之際政治社會、文化學術等諸面向進行深化研究者亦繼踵而出，且吸納日本與歐美等域外漢學家之創見。凡此種種研究概況，已略見於前節，這些研究成果，在在有助於吾人深化對韓愈之文學與思想，及其在歷史發展中的意義與定位。不過，在筆者爬梳材料的過程中，也發現了一些值得思考的問題，特別是在文學史研究與思想史研究上的問題。

先說文學史研究。在上文引到那些文學史著作，或專門討論古文運動的研究中，韓愈無一例外，與柳宗元等一同被視為唐代古文運動的領袖，惟描述之詳略輕重略有不同，而其內容不外數點：

首先，即「古文運動」主要的成就為「以散文取代駢文」，文學史書寫者往往認為古文運動即復興先秦兩漢散文以取代魏晉六朝駢文的過程。如劉大杰（1904-1977）稱其為「韓愈、柳宗元所代表的反對六朝駢文」⁸⁶的運動。孫昌武亦言：「『古文』是作為駢文的對立物出現的。『古文運動』的目標就是否定並取代駢文。」⁸⁷游國恩等編《中國文學史》〈古文運動和韓愈、柳宗元的古文〉一節更明白道出「古文壓倒駢文」之句。⁸⁸

其次，古文運動所以得以成功，是中唐韓愈、柳宗元等人，在其先驅者之基礎上，深化文學理論，並在創作上展現優秀成績方能達致。如葉慶炳（1927-1993）云：「古文運動之完成，不得不待之於韓愈。韓愈不但能建立理論，而且以創作實踐而著成績。」⁸⁹王忠林《中國文學史初稿》〈唐代古文運動〉、駱玉明《中國文學史》亦皆特別指出韓愈、柳宗元創作實績的重要性。⁹⁰

其三，古文運動之主要口號為復古，而且是復先秦兩漢之古，以有別於魏晉六朝，而至韓愈乃更將文體復古與儒學思想結合，強調文學之明道功能，為文必

⁸⁶ 劉大杰：《中國文學發展史》，頁 403。

⁸⁷ 孫昌武：《唐代古文運動通論》（天津：百花文藝出版社，1984 年），頁 6。

⁸⁸ 游國恩等：《中國文學史（二）》（北京：人民文學出版社，2006 年），第 8 章，頁 159。

⁸⁹ 葉慶炳：《中國文學史》（臺北：臺灣學生書局，1987 年），頁 448

⁹⁰ 王忠林等編撰：《中國文學史初稿》（臺北：萬卷樓圖書公司，2013 年），頁 570。駱玉明：《中國文學史》（上海：復旦大學出版社，2001 年），頁 188-189。

以孔孟六經之道為準的。如鄭振鐸（1898-1958）說韓愈要「作一個衛道者，一個在『道統』中的教主之一。」⁹¹又劉大杰於《中國文學發展史》〈唐代的古文運動〉一節中云：「韓愈的主張，是為道而學文，為道而作文」⁹²而在〈宋代的古文運動〉一節則敘北宋柳開（947-1000）、石介（1005-1045）乃至後來歐陽脩、蘇軾等人，如何繼承韓愈所倡導之運動並取得普遍成就。綜觀之，劉大杰對韓愈評價甚高，而並以「思想家」與「散文家」許之，其書中著重說明韓愈在文體革新與文道關係之主張與影響。然其名雖曰復古，實為開新。如劉大杰言：「他（韓愈）雖號召復古，他的散文實際是革新。」⁹³孫昌武亦言：「古文運動是對文體和文學散文全面革新的運動。」⁹⁴而這種革新，主要表現在散文文體之表現上。

其四，韓愈、柳宗元為古文運動之盟主⁹⁵。且特因韓愈個性善於鼓吹宣傳、接引後進⁹⁶，以至能形成一有力之文學集團，方能成就古文運動之功。鄭振鐸更稱韓愈是一位「煽動家、宣傳家」⁹⁷

總而觀之，可知諸家在說明韓愈之文學史地位時，多強調其繼承古文運動先驅之精神，除提出理論外更有佳作，且能抗顏為師，領導文學集團，使文體文風一新，影響後世。因而所謂古文運動，必待韓愈之領導方能竟其功。換言之，諸家文學史著作，多半強調韓愈在古文運動中所扮演之角色及所發揮之功能。所言雖有詳略輕重之不同，或因文學觀念之不同而褒貶之，如林庚（1910-2006）於其《中國文學史》〈散文的再起〉一章中以「退化論之始」批評韓愈等古文運動者即是⁹⁸，然亦不出此脈絡與範圍。而所謂古文運動，既以「運動」名之，則必有所欲改革之對象。運用「古文運動」之概念理解唐宋散文革新，則此改革之對象即駢文；古文運動之完成，即駢文被擊倒，而所謂古文家如韓、柳等，則俱為倡導、完成此一運動之古文鬥士。

以上幾點中，以韓柳等因創作實績與文學集團的領導能力開時代風氣之先，

⁹¹ 鄭振鐸：《插圖本中國文學史》（北京：人民文學出版社，1982年），頁372-373。

⁹² 劉大杰：《中國文學發展史》，頁408。

⁹³ 劉大杰：《中國文學發展史》，頁409。

⁹⁴ 孫昌武：《唐代古文運動通論》，頁4。

⁹⁵ 王忠林等編撰：《中國文學史初稿》，頁556

⁹⁶ 葉慶炳：《中國文學史》（臺北：臺灣學生書局，1987年），頁450

⁹⁷ 鄭振鐸：《插圖本中國文學史》，頁374。

⁹⁸ 林庚：《中國文學史》（廈門：廈門大學出版社，1947年），頁221-223。

大體上是合理而正確的，但是所謂「古文壓倒駢文」這種說法，卻不完全符合實際。今請先以「唐文三變」說為例。「唐文三變」說發端自唐代梁肅（752-793），所謂三變，簡言之即將唐代文風分為三個階段，每階段各有代表作家及其風格，而至李翰為止：

唐有天下幾二百載而文章三變：初則廣漢陳子昂，以風雅革浮侈；次則燕國張公說，以宏茂廣波瀾，天寶以還，則李員外、蕭公曹、賈常侍、獨孤常州比肩而出，故其道益熾。若乃其氣全、其辭辨，馳騫古今之際，高步天地之間，則有左補闕李君（翰）。⁹⁹

至宋代，宋祁（998-1061）、歐陽脩（1007-1072）則於《新唐書·文藝傳》敷衍之，惟所列作家與梁肅略有出入，並加韓、柳等人為第三變之領袖人物，其文曰：

唐有天下三百年，文章無慮三變。高祖、太宗，大難始夷，沿江左餘風，絺句繪章，揣合低卬，故王、楊為之伯。玄宗好經術，群臣稍厭雕琢，索理致，崇雅黜浮，氣益雄渾，則燕、許擅其宗。是時，唐興已百年，諸儒爭自名家。大曆、正元間，美才輩出，孺嚙道真，涵泳聖涯，於是韓愈倡之，柳宗元、李翱、皇甫湜等和之，排逐百家，法度森嚴，抵轢晉、魏，上軋漢、周，唐之文完然為一王法，此其極也。若侍從酬奉則李嶠、宋之問、沈佺期、王維，制冊則常袞、楊炎、陸贄、權德輿、王仲舒、李德裕，言詩則杜甫、李白、元稹、白居易、劉禹錫，譎怪則李賀、杜牧、李商隱，皆卓然以所長為一世冠，其可尚已。¹⁰⁰

此說影響頗深，可說是古代理解唐代散文發展之模型，惟各「變」之代表人物與風格評騭略異而已。至二十世紀若干文學史著作中亦尚可見，如錢基博《中國文學史》〈韓愈〉章即抄錄《新唐書》而稍變。¹⁰¹又謝無量（1884-1964）《中國大文學史》〈韓柳古文派〉一節述古文淵源時¹⁰²，內容極近《四庫全書總目》中獨孤

⁹⁹ 〔唐〕梁肅：〈補闕李君前集序〉，〔清〕董誥等奉敕編：《欽定全唐文》（滙文書局據嘉慶十九年（1814）刊本影印。臺北：啟文出版社，1961年），卷518，頁6。本論文徵引《欽定全唐文》處較多，為免繁冗，下文凡引註《欽定全唐文》者，僅標註書名、卷次與頁碼。

¹⁰⁰ 〔宋〕宋祁、歐陽脩編：《新唐書》（臺北：鼎文書局，1981年），卷201，〈文藝上〉，頁5725-5726。

¹⁰¹ 錢基博：《中國文學史》（北京：中華書局，1996年），頁345。

¹⁰² 謝無量：《中國大文學史》（北京：中國人民大學出版社，2011年），第6章，頁422。

及《昆陵集》之提要¹⁰³，而《提要》實亦遠承「唐文三變」之說。惟唐文三變之說發展至後世，則更強調標舉韓愈之「古文」。如前引三書中，《提要》之「唐之古文，遂蔚然極盛」，謝無量「韓柳繼起，而後古文之體大行」，錢鍾書「後古文之體以立」等語皆是。因而此數文雖無「古文運動」之名，實亦寓「古文壓過駢文」之判斷。但事實上，「唐文三變」說的原型如梁肅文與《新唐書·文藝傳》中，並無明顯區隔駢散文體之意識；所列舉諸人，亦非全以散文名家。簡言之，唐代文學相對於魏晉文學，以文章而言風格上確實有朝向復古與樸實的傾向，文體則漸以散行代駢偶，但此演變並非線性發展過程；以創作實績言，亦不可以駢散而將唐代文士截然二分。

關於這個問題，晚近即有個別學者指出其謬，如李珠海指出：「唐代的古文運動是從行文方式到文體結構、佈局的全盤的革新運動。」¹⁰⁴而並非單向地以散文打倒駢文。龔鵬程亦言：「唐、宋的通行文體，乃是四六文，古文是逆反時俗的文字，在後世文學史詮釋中才逐漸取得了正宗的地位，在當時則不然。」¹⁰⁵唐宋時期實未因韓、柳而有「古文之體大行」現象。近年則有學者房本文對此說做出充分的反省，房氏在仔細考察唐代士人寫作駢文與散文實際情況後認為：唐代的古文家的復古主張並非針對駢文文體而發，而唐代古文運動其實是一個文體整合與文風調整的過程¹⁰⁶。房氏之考察結論提供我們重新審視唐代散文革新之文學史意義以及「古文家」定義的契機。由此我們可以看到，許多傳統上慣用的說法，或許是有問題的。

思想史研究與書寫亦然。早期的思想史、哲學史著作，普遍的共同特點，是有一個比較明確的「中國哲學」的理論系統作為書寫的前提，而以之為「經」，書寫時則以思想人物為「緯」，按照時代將這些思想人物安放在這個理論系統的某一個適合位置，然後依時代先後串講，因此書寫上便往往有所偏重。而韓愈在這些思想史著作中，無一例外的只有幾個形象：領導古文運動影響宋代道學、堅

¹⁰³ 〔清〕紀昀等奉敕編：《欽定四庫全書總目》（據清同治七年（1868）廣東書局本影印。臺北：藝文印書館，1974年），卷150，頁1。

¹⁰⁴ 李珠海：《唐代古文家的文體革新研究》（臺北：臺灣大學中國文學系博士論文，2001年）。

¹⁰⁵ 龔鵬程：《六經皆文——經學史／文學史》（臺北：學生書局，2008年），頁21。

¹⁰⁶ 房本文：《士族興衰與駢散消長——唐代古文運動發微》，頁182。

守儒家立場排斥佛老、建立道統論等等。葛兆光曾說：「思想史有時就像一本功勞簿，沒有功勞的人沒有資格在上面。」¹⁰⁷韓愈固然是有功勞的，但在這些思想史著作中，韓愈的功勞幾乎只是作為宋代道學思想的一個食之無味棄之可惜的先導者被書寫，不僅篇幅甚少，還會遭受到許多思想深度上的批評。事實上，宋代儒學固然體大而思精，但是完全使用宋代儒學作為座標去衡量韓愈的位置，確有不盡合適之處。而這些思想史著作對於唐代中後期的關注也確實較少，誠如葛兆光指出的，「唐代思想，尤其是七至八世紀以儒學為中心的主流意識形態，在很多思想史或哲學史著作中幾乎是空白。」¹⁰⁸不過這些問題也已慢慢受到當代思想史研究者的關注與修正。例如余英時先生著名的《朱熹的歷史世界》一書，在討論朱熹與宋代儒學之前，花了一定的篇幅討論北宋時期韓愈思想變化中扮演的腳色，最後總結認為：韓愈開創的古文運動，是宋代儒學在「重建秩序」的目的下所經歷的第一個階段，第二階段則為王安石為相時領導的改革運動與其「新學」，第三階段則是二程至朱子的「道學」哲學形上學的建構，並認為「這三者之間貫穿著一條主線，即儒家要求重建一個合理的人間秩序」。¹⁰⁹在余氏的書中，有一段話很值得注意，他說：

無論是在「外王」或「內聖」方面，道學家所接觸到的韓愈都已先通過了前人或同時代人的某些解釋；他們並不是直接發現韓愈的人。¹¹⁰

余英時在這裡旨在說明不應高估韓愈對二程以及道學的直接影響，畢竟此書的主要討論是宋代儒學與政治文化，因此余氏認為韓愈文章在道學形成過程中僅發揮了一種「媒觸」的功能，道學的形成還有一些更切近的歷史因素，其中一個即王安石的新學。這樣一來，就把傳統思想史「從韓愈到宋儒」的一條線的關係給鬆動了。不過，雖然余英時先生在一定程度上擺脫了傳統上草率地將中唐儒學和宋代儒學作直線聯繫的糾纏，但畢竟限於研究主題，還是沒有解決思想史書寫中八世紀的空白問題。近年，陳弱水教授《唐代文士與中國思想的轉型》集中處理了

¹⁰⁷ 葛兆光：〈世間原未有斯人——沈曾植與學術史的遺忘〉，《讀書》，1995年9期，頁64。

¹⁰⁸ 葛兆光：《七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰——中國思想史第二卷》（上海：復旦大學出版社，2000年），頁85。

¹⁰⁹ 余英時：《朱熹的歷史世界（上篇）》（臺北：允晨文化出版社，2003年），頁79。

¹¹⁰ 余英時：《朱熹的歷史世界（上篇）》，頁104。

中唐的思想變化，乃將中唐思想的研究作了較具新意的描繪。陳氏在書中將韓愈、柳宗元這一批推動文學創新並且宣揚儒道者定位為「文人群體」，視之為「漢末以來第一波批判性、創造性的儒家思潮，六百年來第一波，唐宋之際的思想突破由此開始呈現。」¹¹¹此外，陳氏又說，古文運動興起之後：

有人（按：即韓愈等排佛者）不滿於中古二元世界觀所規定的儒家角色，他們對儒道的性質作出新的界定，開始以佛教、道教為對手。這項發展不但提升了儒家復興的動能，還對中古思想的基本格局造成嚴重挑戰。八、九世紀之交，儒家復興出現了兩個突破，一是文人主導的儒道探索，一是新型態儒家思想的萌芽。韓愈在這兩個突破中都扮有領袖的腳色，這是他的思想史地位的根本基礎。¹¹²

這無疑是大大地肯定了韓愈以及中唐思想在儒家復興中的積極性角色。除此之外，陳氏的研究中，也涉及了對古文運動社會文化背景的探索，以及中晚唐文人與經學的互動，都有頗多論述，在深化韓愈與中唐文學思想的研究上具啟發性。由此可見，以韓愈為代表的中唐文學與思想的研究，還是有許多亟待探究的問題與可以論述的空間。而筆者在閱讀文獻過程中，也產生一些問題，在這裡先就主要的思考做說明。

首先，吾人對韓愈文學思想的理解，已經前人不斷的深化，特別是在對「古文運動」的理解上，前文指出，房本文等學者已很好的修正了「古文壓倒駢文」這一傳統說法，乃至對傳統上對唐代「古文家」與「駢文家」的定位也提出質疑。雖然如此，但房氏等大多人在其研究行文中依舊逕用「古文家」三字，卻未曾說明其範圍。因此讀者大概也只能直接沿用一般印象，即「韓柳集團及其先驅者」來理解。然而，雖將「韓柳集團及其先驅者」稱為「古文家」似乎並沒有什麼問題，但既然「古文」與「古文家」是宋代之後才漸漸成形並較普遍使用的概念，直接用來指稱唐人或許不盡理想，而且當時與韓柳集團及其先驅者發生互動的文士或儒者，不一定能被視為古文家（例如陸贄或段文昌），但他們與所謂古文家們卻又都是當時的一個整體，而他們某種程度上也跟所謂古文家們共享某些特質。

¹¹¹ 陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》（臺北：臺灣大學出版中心，2016年），頁107。

¹¹² 陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》，頁108。

因此，如果吾人能先鬆動現今對「古文家」的認知與定義，並盡可能將唐代士人視作一個具有連續性的整體，用實事求是之態度看待其作品，或許有助於更深入理解唐代文學發展的實際情形。更進一步來說，如此也比較能在唐宋文化轉型的視野中，更清楚地指出韓愈等人與宋代以後古文家的差異。

其次，吾人對韓愈與中唐思想以至宋代道學關係的認識，雖經前人研究，已有相當基礎，但究有不足之處。不足之處主要在於對韓愈「經學思想」與「史學思想」的認識。我們固然不能說韓愈有嚴整周全的「經學」或「史學」，因為他確實沒有比較完整的經學或史學「專著」。但是，誠如龔鵬程曾指出的，唐代所謂古文家如韓愈等以「約六經之旨而成文」為目標的一群人，皆深於經學，同時他們卻也認為，儒者事業並非經傳注疏的箋釋或訓詁而已，而是要能融會經義，發為文章。¹¹³古人有說韓愈之文「自經中來」¹¹⁴者，是有具體意義的。然而現在的思想史研究中，對於韓愈思想的理解，還是泰半僅從〈五原〉、〈論佛骨疏〉或《論語筆解》這些材料而來。事實上我們也應該從韓愈其他文章中探索他對經典的理解，才能更完整的掌握他從經典而來的儒家思想，而並非只局限於幾篇文章的討論。近年有學者周靜《韓愈經學考》¹¹⁵一書，仔細考察了韓愈所有文章中的經典元素，即出於這種問題意識，可惜的是此書雖極為用心整理材料，然尚未能對韓愈的經學思想及其在唐宋經學、儒學轉型過程中的意義有更多的說明。

此外，韓愈在當時是被認為有「史才」的，也就是在時人的心中，他是有資格書寫歷史的人。而在中國古代，所謂的歷史書寫，與儒家思想和經典教育有密不可分的关系，孔子的《春秋》既是經，也是史。而韓愈雖沒有留下像劉知幾(661-721)、杜佑(735-812)等人的嚴格意義上的史學專著，但他確曾做過史官，也寫過《順宗實錄》並傳世，可以說韓愈在書寫歷史上是有實績的。更值得注意的是，韓愈用繼承自司馬遷(前 145-?)等人的歷史書寫方式，用來書寫碑誌或傳狀文，那麼這些文章當然也包含了韓愈史學思想的因子，因為韓愈正是把史傳的筆法，以及儒家褒貶的文學觀，移用到雜文之中。以前錢穆先生曾極為精闢地指出韓愈

¹¹³ 龔鵬程：《六經皆文——經學史／文學史》，頁 40。

¹¹⁴ 〔宋〕邵博：《邵氏聞見後錄》，卷 14。上海師範大學古籍整理研究所編：《全宋筆記》（鄭州：大象出版社，2016 年），第 4 編，第 6 冊，卷 14，頁 101。

¹¹⁵ 周靜：《韓愈經學考》，北京：社會科學文獻出版社，2018 年。

對散文的貢獻即在「求取融化後起詩賦純文學之情趣風神以納入於短篇散文之中，而使短篇散文亦得侵入純文學之閫域。」¹¹⁶事實上，在強調韓愈散文中情趣風神的同時，也不宜忽略其運用史筆的部分。

其三、談韓愈，則不能不談到「文統」與「道統」等議題，本文的目的也正在考察韓愈如何集二者於一身。此外，所謂的儒家「道統」，在古代社會中有一個具體展演的空間，即孔廟的從祀。在孔廟中除了祭祀孔子之外，還包括「歷代儒教正統的承繼者」。因此，入祀孔廟可說是一件尊榮的大事。而誠如黃進興先生指出的，孔廟從祀雖不能完全反映儒家學說在一時一地上的特殊性，但它確實是一個能體現歷史上儒學正統觀的制度，而與道統思想彼此對應¹¹⁷，因此「從祀制正可相當忠實的反映儒家主流思想的動態」¹¹⁸。

此外，韓愈在後世還有一個特別的據點，即潮州韓文公祠，此祠是當今最古老的主祀韓文公的廟宇，其緣韓愈治潮，有功於百姓，而潮人至今祭祀不絕，甚至潮州山水俱姓韓。自潮州韓文公祠始，數百年間，嶺南一代供奉韓愈之祠廟林立，可稱為嶺南一帶的「韓愈信仰」，此風甚至因潮州客家人而傳播至臺灣與東南亞一帶。韓愈祠在後世帶出的韓愈信仰版圖，不只超過政治勢力的範圍，更重要的是其影響之社群跨越了知識份子與一般百姓，同時也超越了地方性小範圍的先賢崇祀。從祠廟信仰切入考察韓愈韓愈在後世各種層面的影響，是以往較少被關注的，將這個部分納入韓愈研究，應能得到更全面的認識。

貳、研究思路

上文已大致說明筆者在韓愈研究領域之諸家成果所受之啟發與思考，本論文的撰寫，即是在這些閱讀與思考中逐漸成形。大致可分成五個主要章節論述，在此先具體說明筆者欲在本研究論文呈現的內容概要。

前四個章節將主要從韓愈的「文」來切入。首先透過「文儒」概念切入考察

¹¹⁶ 錢穆：〈雜論唐代古文運動〉，《中國學術思想史論叢（四）》（臺北：東大圖書公司，1983年10月），頁53。

¹¹⁷ 黃進興：〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，收入氏著：《優入聖域：權力、信仰與正當性》（臺北：允晨文化出版社，1994年），頁298-299。

¹¹⁸ 黃進興：《儒教的聖域》（香港：三聯書店，2016年），頁198。

韓愈以前的「文」「儒」關係，以嘗試對「古文運動」與「古文家」的內涵進行補充。因為誠如上文所指出的，「古文家」是宋代之後才漸漸成形並較普遍使用的概念，直接用來指稱唐人或許不盡理想。那麼如果不用「古文家」這個詞語與概念來看韓柳集團及其先驅者，應用何者較為恰當？筆者認為即應該使用「文儒」一詞。原因有二，一是歷史發展的：「文儒」一詞最早見於王充（27-97）《論衡》，其定義簡單來說為「深於經義又能造論著說」之儒，而漢代代表人物為揚雄。魏晉南北朝時雖然因為玄學興盛，儒學衰退，但「文儒」一詞還是偶爾出現在文獻中。到了唐代，盛唐時期張說（667-730）等人有意識地以「文儒」相標榜，形成一個文儒階層，而盛唐這批文儒又直接地影響了中唐的文人與儒士，古文宗匠如柳宗元等都還會用「文儒」一詞以讚美他人。而韓愈雖然並未有直稱「文儒」的紀錄，但他對文儒代表：揚雄的取法與學習，也是為人所熟知者。

二是邏輯上的：從王充到張說，他們所說的「文儒」，具體意涵固然有所不同，但皆是將「文（文學）」與「儒（儒學）」結合的一個概念。而以往講韓愈與古文家處理「文」與「道」的關係，以及「文統」與「道統」的建立，事實上也就是討論「文」與「儒」觀念互動的議題。韓愈到宋代古文家的「文」「儒」結合方式，因著時代趨勢與文學觀念，而與前代不同，但在後代成為了一種典型。因此，從「文儒」切入，應當可以在一定程度上結合現代文學史與思想史的論述，進而勾勒出一個「文」「儒」觀念互動的脈絡。這樣的結合考察，確實能夠看出一些前人研究的問題。例如，古文運動中的「文／儒」或「文／道」論述，與盛唐文儒有一定的關係，而非都是韓愈的孤明先發。因此，陳弱水認為「把文化革新的總目標界定為古，顯然是韓愈的獨特發明」¹¹⁹，這個認定可能是有一些疑慮的。固然，韓愈不喜時文，志於學古道古辭，確實是他獨特的堅持。畢竟在盛唐文儒的口號與訴求中，復三代之古已經是一個很重要的部分。此外，更需指出的是，「文儒」一詞在文體上能包容駢散，其概念也較為全面。因此，以詞彙與概念的時代淵源，以及其所能引伸的討論來說，用「文儒」稱呼韓愈等人並開展討論確是比較適合的。這個主題將在本論文的第二章展開討論。

¹¹⁹ 陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》，頁 64。

其次，則是集中在韓愈〈原道〉一文於宋代的討論、學習與模仿，來深入理解韓愈「古文」在後世取得「典律」(canon)地位的實際情形。而聚焦於〈原道〉的原因在於，此文是韓集中最重要的一篇文章，文中所申論的諸如聖王之教、攘斥佛老、道統論等等命題，都直接影響了宋代儒學的復興。事實上，〈原道〉本身就是「文／儒」結合的代表作品，然而相對於在儒學思想史上的眾多討論，文章寫作卻是比較少人關注的角度，但事實上，在北宋時期，〈原道〉就被黃庭堅(1045-1105)視為「文章之正體」，並且兩宋亦多有仿作者，誠可見〈原道〉在「古文家」成形的時代，是被作為「古文範式」對待的。

因此，這個主題的重點有二：一是〈原道〉因堅持儒家立場，以及正面立論的作法，在「論說」文體中成為一種「正體」而受到後世仿效，不只形成了「原體」，也對於論理之文的寫法產生很大影響。二是〈原道〉被稱為「書」這個現象，說明了「古文」這種「雜著」之文，在宋代已經被抬升到能與「述作」之傳注同級的地位，進一步改變了士人對「古文」的看法，對「古文」在後世成為文章之正宗起到很大的影響作用，並推動了「文統」觀念的成形，確立了韓愈在文統中的地位。這個部分具體的論述將在本論文的第三章呈現。

接下來的兩個章節，則分別是從韓愈的「經學」與「史學」切入。經學部分，韓愈雖自謙為「粗知讀經書者」¹²⁰，又言己於「聖人之書，無所不讀，其精麤巨細，出入明晦，雖不盡識，抑不可謂不涉其流者也。」¹²¹然而韓愈除了《論語筆解》之外確實沒有嚴格意義上的經學著作，但誠如龔鵬程所指出的，「古文運動所希望達到的『文以道俱』境界，其道就本於聖賢之經。因此其經學見解未必見諸注述，特別是不見得仍以漢儒氏的箋注出之。」¹²²另外又說韓愈等古文家的文章可以稱作「解經文字」，因為「其性質，乃是對經意作通貫的瞭解後，藉時政物事以發揮之，闡揚大義。」¹²³因此，陳弱水曾指出說唐代經學和文學各分畛域，

¹²⁰ 〔唐〕韓愈：〈答殷侍御書〉，〔唐〕韓愈著，〔清〕馬其昶(通伯)校注：《韓昌黎文集校注》(臺北：華正書局，1982年2月)，頁122。按：本論文中凡引用韓愈文者咸出此本，為避繁冗，此後引註皆僅標示書名與頁數。

¹²¹ 〔唐〕韓愈：〈與崔群書〉，《韓昌黎文集校注》，頁109。

¹²² 龔鵬程：《六經皆文——經學史／文學史》，〈自序〉，頁7。

¹²³ 龔鵬程：《六經皆文——經學史／文學史》，〈唐朝中葉的文人經說〉，頁39。

而韓愈通過門檻較低的通道(《論語筆解》)進入經學¹²⁴，固然有其學術史的客觀性，但是誠如本文討論〈原道〉時所指出的，後世因韓愈而能將「文章」視為等同專書之述作文字，換句話說，韓愈改變了世人對「經學」的認知：並非只有對經典的注疏才能是經學。而韓愈文集中，除了那些直接討論儒家思想概念的〈五原〉一類文字外，最值得注意的是他涉及「禮議」的文字，例如：〈改葬服議〉、〈禘祫議〉、〈請遷玄宗廟議〉、〈與李秘書論小功不稅書〉、〈處州孔子廟碑〉等等，都是理解韓愈禮學觀念的材料，而韓愈甚至被朱熹稱「禮學精深」¹²⁵，這如果不是他深於經學，如何能得到大儒朱熹如此評價。而目前學界對韓愈禮學乃至經學，以及其「文自經中來」意義的討論相對較少，因此也嘗試在本論文的第四章中考察。

再就是史學部分，韓愈作過史官，又有《順宗實錄》傳世，在歷史書寫上有其實績。但事實上這並非韓愈唯一值得關注的史學成果。原因有二：一是盛唐官方設立史館，並編修大量史書，使得史學大興，但是官方史館的效能在中唐以後逐漸降低，且過多的受到政治權力的涉入，而使官方史官修撰者所作不能符合史家標準。如孫樵(?-867)即批評當時史館文士儒者，皆受朝廷與個人愛憎影響，而不能秉筆直書，就是韓愈《順宗實錄》也因過多的批評了永貞年間的宦官而遭到刪改，雖然《順宗實錄》的大部分文字還是能看到韓愈的史學家精神，但最終而言，畢竟已非原貌，且篇幅較少。

二則是韓愈有明確的歷史書寫的觀念，即「據事蹟實錄，善惡自見」，杜維運先生即指出，「這是中國史學史上最早出現的『據事直書，善惡自見』的論見」。¹²⁶而他將高度的史學素養及史筆，展現在碑、傳文等紀錄、書寫人物或事件的文章中，例如：〈曹成王碑〉、〈衢州徐偃王廟碑〉、〈田弘正先廟碑〉、〈烏氏廟碑銘〉、〈袁氏先廟碑〉、〈平淮西碑〉、〈太學生何蕃傳〉、〈張中丞傳後敘〉甚至虛構的〈毛穎傳〉等等。在強調實錄但又不捨棄「褒貶」意識的作史態度下，韓愈撰作這些文章時特別有意運用章法與句法，把自己的微言隱藏在文字背後，正是「據事蹟

¹²⁴ 陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》，頁 412。

¹²⁵ 〔宋〕朱熹：《昌黎先生集考異》，卷 5，《朱子全書》，第 19 冊，頁 475。

¹²⁶ 杜維運：《中國史學史（第二冊）》（臺北：三民書局，1998 年），頁 317。

實錄，善惡自見」的寫作觀念與實踐，對後世的古文寫作產生巨大的影響。黃宗羲（1610-1695）即曾指出，碑文為「史之類」，史寓褒貶。縱然撰寫墓誌銘時，雖應墓主子孫之請，不以褒貶為主，亦應寓褒貶於其間，這不能不說是受到韓愈碑文寫作觀念與實踐的影響。¹²⁷韓愈的碑誌文之所以可以達到前所未有的成就，跟他的史學觀有直接的關係，在本論文的五章中將進行較為細緻的討論。

以上四個章節，分別從文儒關係的發展、古文寫作的影響，經學與史學和文學創作的互動深化對韓愈的理解。第六章之後，則將考察延伸到孔廟從祀與韓愈信仰的部分。首先，上文已經說到，孔廟從祀可以反映儒家主流思想的動態。而就韓愈來說，在北宋元豐七年（1084）正式入祀之前，唐代已有皮日休（834-883）上書希望將韓愈配饗於太學¹²⁸。北宋初期儒者孫復（992-1057）也提到，當時孔子後人孔道輔（985-1039）已經在孔家家廟中祭祀韓愈等「五賢」¹²⁹，已開官方孔廟配祀韓愈先聲。從皮日休的配饗太學議，到孔道輔的祀五賢，再到官方孔廟的從祀，可以看到韓愈地位漸次抬升的過程。此外，韓愈作為惟二入祀孔廟的唐代儒者（另一為陸贄），且於北宋元豐年間與孟子、荀況、揚雄一同入祀，不只確定了孟子在儒門的地位，同時也反映了北宋的尊韓意識；但到了明代，卻有儒者上書議罷韓愈從祀，原因在對陽明學的不滿。此即反映了儒家主流思想的演變。

總而言之，韓愈於北宋從祀於孔廟，基本上確定了他大儒的地位。而數年之後，哲宗元祐五年（1090），潮州知州王滌，將原本附於夫子廟的韓祠遷至州城南七十里附近，改祠名為「昌黎伯韓文公廟」，並邀蘇軾為其寫碑，成就了那篇千古名文。如果說從祀於孔廟是韓愈在儒學大傳統中所獲得的崇隆地位，那麼韓祠的獨立就代表了韓愈在地方小傳統中發揮的影響。建立在「治潮」之上的地方性韓祠，當中的韓愈典型，不只是儒家菁英社群中的「建道統、闢異端」的儒門健將形象，同時也包含了「賢守治民」的政教實踐示範。「韓愈治潮」的形象，在尊韓的北宋被治潮的知識份子具體化於韓祠，也因著士人百姓的祭拜而保留下來。北宋士人對地方的建設，以及後世道學家將政治改革轉向社會講學，除了為

¹²⁷ 〔清〕黃宗羲：〈與李杲堂陳介眉書〉，《南雷文案》（四部叢刊本，臺北：臺灣商務印書館，2011年），卷3。

¹²⁸ 〔唐〕皮日休：〈請韓文公配饗太學書〉，《欽定全唐文》，卷796。

¹²⁹ 〔唐〕孫復：〈上孔給事書〉，《孫明復小集》（景印文淵閣四庫全書本），卷2，頁29-30。

人所熟知的思想內部的發展以及經世致用的學術風氣之外，韓愈的示範性作用，應當也在這個過程中起到一定的影響。

此外，孔廟從祀雖不能說是宗教信仰，但它畢竟有某些宗教的特質，潮州韓祠亦然。因此，相對於「文統」與「道統」，孔廟從祀與地方信仰可說展現了韓愈的「神統」，而在第六章中，筆者預計結合此二者，對韓愈在大、小傳統中各自發揮的影響與彼此的互動進行探討。最後，值得特別補充的是，潮州韓祠所帶出的韓愈信仰，後來也隨著潮州客家移民向海外拓展，最著名的例子即屏東內埔昌黎祠。內埔昌黎祠為全台灣唯一主祀韓愈的祠廟，於道光七年（1827），由當時六堆粵莊的武生李孟樹倡建，直至今日香火鼎盛，可見韓愈對後世影響之多方。

從上文各章節討論重點的說明可見得，本論文整體而言雖是以「文」為主的研究，但實涉及「文」、「儒」、「神」等面向，而當中貫串一條主線，即對於「韓愈典範」意義與形成過程的深入認識。黃俊傑先生曾指出：

在儒家思想傳統（尤其是宋明儒學），歷史敘述常常是進行哲學論證的重要途徑。而且，所謂「歷史敘述」並不是以事件或事件群為主體的敘述，而是以歷史人物（尤其是聖賢人物）的行為與思想為主體進行敘述。這些具有典範意義的歷史人物是儒家思想中的所謂「集體記憶」（collective memory）的重要組成部分，而以堯、舜、禹最為儒者所稱道。這三位聖王的舉止與行為，是歷代儒家（特別是宋儒）提出哲學論證時的重要參考架構。這種「即歷史以論歷史」的儒家思維方式，是中國文化中的「具體性思維方法」的一種表現，值得特別注意。¹³⁰

黃俊傑先生的這段話給予筆者很大的啟發，事實上，韓愈對於宋代以後的儒者而言，當然也是一位「典範人物」。而筆者認為，韓愈在古典時代，之所以能成為千年以來的士人典範，來自於他的以「文」入「道」，並兼備了古文之宗、聖人之徒與賢臣循吏三種身分。韓愈在成為古文宗師的同時，又能堅守聖道，為聖人之徒，當仁不讓，於道統論述與儒學復興上具有開闢之功，因此而成為集「文統」、「道統」於一身之文化史巨人，更因此而獲得了入祀孔廟的殊榮。此外，又因為

¹³⁰ 黃俊傑：〈儒家歷史敘述的特質：宋儒集體記憶中的聖王典範〉，收入氏著：《歷史思維、歷史知識與社會變遷》（臺北：時報出版社，2006年），頁70。

貶潮時的治績，展現「賢牧守」的形象，承繼了漢代以來的「循吏」傳統。因此自宋代以後，在官方與民間力量互相影響下，形成了以韓愈為軸心的神聖空間與地方祀典傳統，就此與孔廟從祀而言，可以說，在「文統」、「道統」之外，韓愈也占據了「神統」的位置，「文統」、「道統」、「神統」三者，結合在韓愈身上，交織成了韓愈典範的多元意義與形象，而在唐宋文化轉型的過程中扮演至為重要的角色，影響其後一千多年，此陳寅恪所以稱韓愈為「唐代文化學術史上承先啟後轉舊為新關捩點之人物」之更深意義。但是，韓愈的形象在宋代之後被窄化、定型，以至於今日，吾人對韓愈的理解依然不脫宋儒的詮釋，以至於無法更全面地研究韓愈、認識韓愈。另一方面，雖然韓愈結合了「文統」、「道統」、「神統」三個面向，但他還是一個整體，筆者不願意機械式地以這三個主題將其割裂，才從而產生了上述通過「文儒」概念以及具體文本、材料，漸次深入的研究進路。總而言之，筆者希望以貼近古代歷史與人物的立場，並嘗試用更全面的角度，將前人較少，或不及關注的部分釐清，並補充、整合傳統文學史與思想史的研究成果，深化對韓愈典範的理解。

最後需要說明的，是關於本論文的研究方法與基礎思路。本論文奠基於對古典文獻文本的深入閱讀與整理上，並未積極使用任何現代文學理論框架，然而，本論文的研究進路與操作方式，卻極可以引用馬克思·韋伯（Max Weber, 1864-1920）的「理想類型」（Ideal Type）理論，以為參考借鑑。韋伯的理想類型理論，是他在社會科學研究領域中，為更有效的理解人的行為，或是觀察社會、經濟現象，所創發的方法論。韋伯認為，人的行為或社會行為包含兩個基本因素，即動機和目標，然而，動機往往是複雜且多元的，而且相同的行為可能來自完全不同的動機，因此通過動機理解人的行為明顯極為困難。是故韋伯認為，「目標」為理解人的行為或社會行為提供了一個比較切合人的內在狀態的條件，因為人往往為了達到一定的目標而使用較為適當的手段。於是韋伯認為，這些行為中有一種叫做「目標合理的行為」，而「目標合理的行為應是這樣一種行為·它唯一地指向（主觀上）設想為適合於（主觀上）明確地把握了的目標的手段」¹³¹，這種行

¹³¹ 〔德〕馬克思·韋伯（Max Weber）著，韓水法譯：《社會科學方法論》（北京：中央編譯出版社，1998年），頁14。

為的意義結構是最能夠被直接理解的。

因此，韋伯把這種「目標合理的行為」稱為一種行為的「理想類型」，它不一定是普遍的經驗行動，但卻是重要的範例。由此而往，韋伯逐漸開展他的「理想類型」方法論，並進一步提出所謂「理想圖象」的概念，韋伯指出：「這種思想圖象將歷史活動的某些關係和事件連結到一個自身無矛盾的世界上面，這個世界是由設想出來的各種聯繫組成的。」¹³²這個理想圖象，並不是歷史的實在（reality），而是研究者通過研究眼光理解之後出現的形式，雖然它不是實在，但可以用來比較、衡量實在，以及幫助研究者推斷或確定人或社會行為以及經濟現象的實際情形。是故，「理想類型」其實是達到理解文化的特殊性質的手段，而非目的。

以上簡略說明了韋伯「理想類型」方法論的基本概念與要素，而其作為近代社會科學研究的重要方法論之一，所涉及的面向極多，本論文自不可能亦步亦趨地將研究內容皆依此方法論框架進行，事實上那樣根本是削足適履，何況，韋伯自己的實際研究也往往與他的方法論產生一定偏離¹³³。本論文引之作為參考借鑑者，僅著重在「理想類型」的這個核心意義結構所能給予的啟發，而非不斷地套用理論。

前文已知，本論文在討論韓愈形象與「文」「儒」關係時，嘗試使用「文儒」此一辭彙與概念。然而，「文儒」卻並非韓愈的職稱或自我標榜的身分，雖然如此，但它依然有其歷史淵源，以及它的特殊意義。以至於「文儒」這一個辭彙與概念，在研究韓愈以及當時的士人群體時候，即可作為一種士人的「理想類型」存在，幫助我們考察他們的文學、思想或政教等具體行為。此外，中國古代的士人，尤其是到隋唐科舉取士之後，士人階層的成分相對定形。作為士人，他往往可以具備幾種身分，即：一、文人；二、學者（經師）；三、政治家（官僚）；四、道德楷模（有德者）。¹³⁴這幾種身分根據實際情形可能同時具備，也可能只具備

¹³² 〔德〕馬克思·韋伯（Max Weber）著，韓水法譯：《社會科學方法論》，頁 39。

¹³³ 〔德〕馬克思·韋伯（Max Weber）著，韓水法譯：《社會科學方法論》，頁 27。

¹³⁴ 龔鵬程指出，「在大的士人認同底下，其實還存在著分化的次級認同，經生是一群、文人是一群、從政者是一群、以德行或以高士為自我位置之地者又是一群。」見氏著：《中國文人階層史論》（宜蘭：佛光人文社會學院，2002 年），頁 18。

一、二種。古代士人對這數種身分意義的理解，以及他們彼此之間的互動，極可以幫助吾人考察他們個人生命型態與知識表現的特質或原因，甚至也可以做為研究古代文化現象的重要部分。而這數種身分，無疑也都可以借鑑韋伯的「理想類型」以理解。「理想類型」理論作為本論文研究過程中的重要借鑑對象，幫助筆者釐清許多問題，從另一個角度來說，也讓筆者在研究過程中，時時意識到「理想類型」概念與實際情形的距離，而筆者希望掌握的，固然是後者。

除此之外，筆者也著重借鑑了前人對於中國古代「士人階層」——或稱「知識階層」之知識群體的研究與觀察成果，以強化對士人理想類型的實際認識。「知識階層」固然是一個晚近西方形成的觀念，但若借以指稱，則中國古代之知識階層為「士」，自《管子》與《國語》等古代典籍提出「士農工商」四民之分以來，我們即習於以「士」來指稱社會中掌握知識的群體，只是在兩千多年的歷史時程中，它的組成成分、來源與性格，曾經發生過極大的變化。究其源流，是「由貴族沒落而開始形成的士大夫階層」¹³⁵，且是由最低階層的貴族演變而來¹³⁶，而士「做為一個專業的社會階層，在戰國中晚期已正式成形」¹³⁷。不過，此時的士，即古代所稱「游士」，還是低級的貴族，而不是高級的「士民」。此外，戰國時期，知識階層也尚在分化的過程中，尚未穩定。據余英時先生的研究，中國知識階層的第一個重大變化，在漢代以後，即「從戰國的無根的『游士』」轉變為具有深厚的社會經濟基礎的『士大夫』」¹³⁸。余英時又指出，漢以後因王朝統一，「為了『創業垂統』打算，首先便不能不考慮怎樣與『士』階層建立起一種合作的關係。」因而，通過察舉等「鄉里之選」，逐步擴大士階層的組成，並與他們分享權力。在大一統的穩定結構，以及漢武帝獨尊儒術、重視經師之後，中國古代的「士人階層」與「士大夫階層」（士之為官者）作為一個較穩定的「知識階層」，並以「儒道」自任的特質，自此開始。

¹³⁵ 徐復觀：〈中國知識分子的歷史性格及其歷史的命運〉，氏著：《學術與政治之間》（臺北：臺灣學生書局，1985年），頁181。

¹³⁶ 余英時：〈古代知識階層的興起與發展〉，氏著：《中國知識階層史論》（臺北：聯經出版社，1980年），頁104。

¹³⁷ 余英時：〈試說科舉在中國史上的功能與意義〉，氏著：《中國文化史通釋》（香港：哈佛大學出版社（中國），2010年），頁184。

¹³⁸ 余英時：〈古代知識階層的興起與發展〉，氏著：《中國知識階層史論》（臺北：聯經出版社，1980年），頁86。

漢末魏晉，「士大夫集團與外戚宦官之勢力日處於激烈鬥爭之中，士之群體自覺意識遂亦隨之而日趨明確」¹³⁹，甚至士大夫中也分化為上層與下層，即士族與寒門。隋唐之後的科舉制度，即為了突破士族的政治壟斷，爭取進入權力系統的機會而來。但究其本質，士族與寒門，還是屬於同一個知識階層，即「士人階層」。而唐代，尤以中唐之後至於宋代，又是士人階層所面臨的一大轉折期，首先是科舉制度導致的士人與「鄉里」之間關係的斷裂，而使得士人內部產生了嚴重的道德危機。王德權先生研究指出：

鄉里是成士過程裡士人合理行為的制度根源，選士制內蘊的道德制約，一定程度上確保士人行為的合理性。但隋唐科舉制下，成士的主體由鄉里轉移到朝廷之手，意味著士人飾行不再成為選士要件。科舉制下「鄉里」環節的消失，導致成士過程裡成德機制之不存，構成唐代士人普遍的道德危機之根源。¹⁴⁰

王德權的研究深具啟發性，而他又指出，中唐以後的士人其實已經敏銳地察覺到這一點，因此「『無鄉里之選』是中唐認識士風變化、反省士之職分的起點。」¹⁴¹王德權先生指出的這點，對於吾人理解唐宋之際種種文化變革的現象，極有裨益。

此外，科舉制度所造成的唐代士人的反省，還在科舉制度特重「詩賦」文章之寫作上。這些問題至宋代，士人試圖通過對科舉制度的調整以及儒家心性之學的深入探討來解決。而在這個過程當中，「士階層」中的「文士」或說「文人」，又佔據長期的領導地位。關於這一個階層，龔鵬程先生認為其流品出自王充，而說道：

他（按：指王充）不欣賞經生儒士，他覺得比等乃知識誦記之士，且知識往往極為狹隘，故他主張應由經生上升為通人。然後再在記誦傳述之外還要能創作、會寫文章、成為文人；最後才能成為鴻儒。……王充的講法，

¹³⁹ 余英時：〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，氏著：《中國知識階層史論》（臺北：聯經出版社，1980年），頁206。

¹⁴⁰ 王德權：《為士之道——中唐士人的自省風氣》（臺北：政大出版社，2012年9月），第一章，〈無鄉里之選——唐代士人處境的制度與結構分析〉，頁83。

¹⁴¹ 王德權：《為士之道——中唐士人的自省風氣》，頁84。

標示著文人這一流品已正式確立，且其地位極高。但此種確立，事實上也預告了後來的糾紛。在士這個階級中，德行、語言、政事、知識均足以構成士之所以為士的條件，但究竟何者方為首出、何者才具有優先性，或四項能否兼備、其主從關係又如何，一直是爭論不休的。¹⁴²

而對於他的實際組成情形，龔氏又指出：

有時它與文官體制相疊合，有時則否。有時與縉紳重疊，有時卻以山林布衣為主。而同樣是讀書、受教育、作文章，讀書人又不盡皆為文人。……讀書人中至少又有文人與道學之分，而某些文人瞧不起道學，某些道學又瞧不起文人，他們之間並無共同的階級意識。¹⁴³

由此可見，所謂「文人」只是「士階層」中，重視文學的一群，而且也因為它的性格以文學為重，而與士階層的其它分化群體有著認同上的歧異，造成了某種內部的緊張關係。

然而，以歷史的實際發展情形來說，在士階層中，文士群體是不斷在擴大的，「不但動搖了史家與經生的地位，更使所有文字工作者都朝文士類化，文士成為士階層中最主要的部份」¹⁴⁴，科舉制度在這個過程中扮演極為重要的角色，以至於「文學的價值已成了社會主要的追求，文人則是那個社會的主要人格典型」，形成一種「文學化社會」¹⁴⁵。

以上龔鵬程先生的觀察與論斷，筆者相當認同。而可以進一步指出的是，事實上，在文人，或說文士群體擴張的過程中，韓愈無疑是最關鍵的角色之一。而韓愈所領導的古文運動與宋代道學的關係，在龔鵬程的這一套文人階層論中，其脈絡也變得更加清楚，龔氏言：

從唐代中葉古文運動提出「文以載道」的講法之後，文人團體便分裂成為兩類人：一是文人，一是強調「文與道俱」既有文又有道，而且道比文更優先更重要的古文家。古文家也是文人，可是他們希望成就的人格型態卻是儒者，且非傳經之儒，而為傳道之儒。這個新的文人類型，到了宋代獲

¹⁴² 龔鵬程：《中國文人階層史論》，頁 16-17。

¹⁴³ 龔鵬程：《中國文人階層史論》，頁 13。

¹⁴⁴ 龔鵬程：《中國文人階層史論》，頁 21。

¹⁴⁵ 龔鵬程：《中國文人階層史論》，頁 25。

得了進一步的發揚，但也進一步地分裂，成為一種是仍如古文家那樣的文人，主張文以載道，文章當然必須講究；一種則認為所重者在道不在文，自許為傳道之儒而非文人，批評韓愈古文家是「倒學了」，謂其言道均非真有所見，僅為門面與而已。這就成為了道學家。……不過，道學畢竟是由文人演變來的，與文的關係，在骨子裡仍然存在著。¹⁴⁶

龔鵬程的這一段敘述，若集中在韓愈本身，再結合上文所言韋伯的「理想類型」理論，則無疑可以開展出更為深入的討論，而且，通過對韓愈文學思想的具體考察，更可以深化這個理解脈絡。

總的來說，以上所引述之前人研究成果，無論是對士階層的考察與界定，中唐以後士人面臨的問題，或是士當中文人階層的特質與演變等等，對於本論文而言，都有其居於核心的地位。因為，韓愈固然是士階層的一份子，但他又屬於文士；但在文士當中，他又屬於強調以文載道，甚至以文見道，以儒者為理想人格型態的一部份，即後來說的「古文家」。然而就筆者的觀察，這種以儒為主的文士，乃發源自王充的「文儒」。是故「文儒」可以作為一種理想類型，以之理解韓愈。此外，韓愈作為中唐時期士階層的領袖，在繼承了前代的遺產，以儒者自許的同時，又因其文章之表現，將「文」與「儒」之間形成有機結合，確立了「文儒」的理想類型，且因著歷史中的各種因素，更成為了一種典範，對後世展現了極為深遠的影響力，是讓文士群體擴展的重要推手。本論文的研究，即以上述勾勒出的線索，深入挖掘韓愈這一位中國文化史上數一數二重要的人物，展現其深刻而多元的典範意義。

第三節 韓愈生平事蹟

韓文公生平事蹟，雖然歷代皆有詳細的考論，但本論文以研究韓愈為主題，自不可省略此節，在進入主要論述章節前，將韓愈生平於此介紹，以全知人論世之旨。¹⁴⁷

¹⁴⁶ 龔鵬程：《中國文人階層史論》，頁 32-33。

¹⁴⁷ 此生平事蹟一節撰作，主要參考李翱〈韓吏部行狀〉（《李文公集》，卷 11）、皇甫湜〈韓愈神道碑〉（《欽定全唐文》，卷 687）、新舊《唐書》之〈韓愈傳〉，以及近人著作如錢基博《韓愈志》、

韓愈，字退之，號昌黎，生於唐代宗大曆三年（768），卒於唐穆宗長慶四年（824）。韓愈生時，距離史朝義自縊身亡、安史之亂結束方八年。韓愈正是成長在藩鎮割據，民生困頓的中唐時期。那時的唐朝，經歷極大的動亂，已非復貞觀開元之治，但卻也開啟了唐宋文化變革的先聲¹⁴⁸。

關於韓愈的郡望里居，《新唐書·韓愈傳》稱其為「鄧州南陽人」¹⁴⁹，李白銘其父韓仲卿亦云「南陽人也」，此外又因韓愈常自稱「昌黎韓愈」¹⁵⁰，《舊唐書》一稱其昌黎人，乃引起後世對韓愈籍貫的紛論。實則如羅聯添先生所言：「『南陽』、『昌黎』為韓氏另一支郡望，與韓愈世系無涉。」¹⁵¹而據朱熹與岑仲勉的考釋，以及韓愈〈祭十二郎文〉、〈息國夫人墓誌〉、〈女挈壙銘〉等歸葬河南河陽之敘述，認定韓愈系出潁川，籍貫在河南河陽縣（即今河南省孟州市）¹⁵²。

韓愈少孤，出生未滿二月，母親即逝¹⁵³；方三歲，父親韓仲卿亦逝¹⁵⁴，此後則由長兄韓會與嫂夫人鄭氏撫養成人。韓會雖亦早卒，但其文名振於一代，文學思想對韓愈影響至深。韓愈自養於兄嫂，生活並不富裕，然其讀書學文，成年後乃赴京應試，自言：「生七歲而讀書，十三而能文，二十五而擢第於春官，以文名於四方。」¹⁵⁵然其科舉之路並非順遂，所謂「四舉於禮部乃一得，三選於吏部卒無成」¹⁵⁶，自貞元三年（787）到八年（792），四次應禮部進士試才考取，此時韓愈受到梁肅的賞識方能考取禮部試，而作為繼承了開元、天寶文儒而來的古文家梁肅，其較新的文學觀與文學史觀，無疑對年輕的韓愈有著深刻的影響。

李長之《韓愈傳》、羅聯添《韓愈研究》、張清華《韓愈年譜匯証》等。

¹⁴⁸ 關於安史之亂及中唐的時代背景，可參看錢穆先生：《國史大綱》（臺北：臺灣商務印書館，2005年），第二十八、二十九章，〈大時代之沒落〉，錢氏認為整個安史之亂後的中晚唐政治民生困境，要之即「藩鎮割據」、「宦官擅權」、「朝士朋黨」，導致社會經濟破產，文化水準降低，朝政紊亂，民不聊生。

¹⁴⁹ 〔宋〕宋祁、歐陽脩撰：《新唐書》（臺北：鼎文書局，1981），卷176，頁5255。

¹⁵⁰ 如〈送陸歙州詩序〉「於是昌黎韓愈道願留者之心而泄其思」、〈送竇從事序〉「於是昌黎韓愈嘉趙南海之能得人」、〈送李愿歸盤谷序〉「昌黎韓愈，聞其言而壯之」等等皆是。見《韓昌黎文集校注》，頁135、139、143。

¹⁵¹ 羅聯添：《韓愈研究》，頁1。

¹⁵² 羅聯添：《韓愈研究》，頁3-4。

¹⁵³ 韓愈〈乳母墓銘〉稱：「愈生未再周月，孤失怙恃，李憐，不忍棄去，視保益謹，遂老韓氏。」至於韓愈母親姓氏則不可考。見《韓昌黎文集校注》，頁324。

¹⁵⁴ 《新唐書》：「愈生三歲而孤，隨伯兄會貶官嶺表。會卒，嫂鄭鞠之。」〔宋〕宋祁、歐陽脩撰：《新唐書》，卷176，頁5255。

¹⁵⁵ 〔唐〕韓愈：〈與鳳翔邢尚書書〉，《韓昌黎文集校注》，頁324。

¹⁵⁶ 〔唐〕韓愈：〈上宰相書〉，《韓昌黎文集校注》，頁324。

¹⁵⁷然而，自貞元八年至十年（794）三次應吏部博學鴻辭試卻皆報罷。在競爭激烈的吏部銓選中落敗的韓愈，因為需肩負家庭經濟重任，在屢次上書干謁以求仕進不果後¹⁵⁸，乃於貞元十二年（796），二十九歲時，為宣武節度使董晉聘任，至汴州佐軍。董晉為中唐一代名臣，時以宰相之位任節度使，位高而權重，其賞識韓愈，亦當對後者仕途有一定影響。此時韓愈於汴即補觀察推官，得試祕書省校書郎，惟未及三年，貞元十五年（799）二月，董晉即薨於任上，韓愈從喪而出，汴州旋亂，韓愈幸免於難，而有〈汴州亂〉詩二首述其慘酷並微言諷諫。¹⁵⁹

離開汴州後，韓愈往依徐州節度使張建封，建封先使韓愈暫居於符離睢上，旋辟為節度推官。韓愈於徐州幕時，雖是「篋中有餘衣，盎中有餘糧」¹⁶⁰，家累稍輕，但對張建封頗有微詞，除曾上書言其府中執事時間過長之規定不可從外¹⁶¹，亦曾作詩諷其好擊毬為樂而不率軍討叛等事¹⁶²。在〈與孟東野書〉中，更強烈地表達了自己在徐州孤寂鬱悶的心境，而希望孟郊能乘舟來訪¹⁶³。

貞元十六年（800），韓愈離開徐州赴洛陽，於十七年（801）秋冬時除四門博士，貞元十八年（802）赴任。是年正月即上〈與祠部陸員外書〉，舉薦侯喜、李紳、李翊等十人，數年間相繼登第，是以前後尋求舉薦士子多往謁韓愈，乃有「韓門弟子」之稱。貞元十九年（803）遷監察御史¹⁶⁴，十二月，即因天旱人饑，奏請緩徵京兆府稅錢等，「專政者惡之」¹⁶⁵，乃貶連州陽山令¹⁶⁶。此時所上〈御

¹⁵⁷ 見本論文第二章第二節。

¹⁵⁸ 韓愈在這段時間寫過多篇向上位者干謁之文，如〈應時科日與人書〉、〈與鳳翔邢尚書書〉、〈上考功崔虞部書〉與〈上宰相三書〉等等。

¹⁵⁹ 〔唐〕韓愈：〈汴州亂〉：「汴州城門朝不開，天狗墮地聲如雷。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。」〈其二〉：「母從子走者為誰，大夫夫人留後兒。昨日乘車騎大馬，坐者起趨乘者下。廟堂不肯用干戈，嗚呼奈汝母子何。」〔唐〕韓愈著，〔清〕方世舉編年箋注，郝潤華、丁俊麗整理：《韓昌黎詩編年箋注》（北京：中華書局，2012年5月），頁29。

¹⁶⁰ 〔唐〕韓愈：〈此日足可惜一首贈張籍〉，《韓昌黎詩編年箋注》，頁31。

¹⁶¹ 〔唐〕韓愈：〈上張僕射書〉，《韓昌黎文集校注》，頁105-106。

¹⁶² 〔唐〕韓愈：〈贈張徐州莫辭酒〉、〈汴泗交流贈張僕射〉，《韓昌黎詩編年箋注》，頁39、41。

¹⁶³ 〔唐〕韓愈：〈與孟東野書〉：「去年春，脫汴州之亂，幸不死，無所於歸，遂來於此。主人與吾有故，哀其窮，居吾於符離睢上。及秋，將辭去，因被留以職事，默默在此，行一年矣。到今年秋，聊復辭去，江湖余樂也，與足下終，幸矣！……自彼至此雖遠，要皆舟行可至，速圖之，吾之望也。春且盡，時氣向熱，惟侍奉吉慶。愈眼疾比劇，甚無聊，不復一一。愈再拜。」

¹⁶⁴ 貞元十九年（803）時，韓愈曾罷四門博士又復授之，其細節已不可考，見羅聯添《韓愈研究》，頁62-63。

¹⁶⁵ 〔唐〕皇甫湜：〈韓愈神道碑〉，《欽定全唐文》，卷687，頁10。

¹⁶⁶ 韓愈遭貶陽山，究竟因何人至此，原無明說，惟司馬光始指為當時京兆尹李實。（《資治通鑑》

史臺上論天旱人饑狀)，極可展現其「通經致用」之為學、為政態度。¹⁶⁷貞元二十年（804），韓愈守陽山，至二十一年（805）春，順宗即位，改元永貞，乃以恩赦移江陵法曹參軍。韓愈在陽山逾年，李翱稱其「政有惠於下，及公去，百姓多以公之姓以命其子。」¹⁶⁸永貞元年（805）八月，順宗內禪，憲宗即位，韓愈於元和元年（806）六月返京權知國子博士。元和二年（807）即因避讒懼禍求分司東都¹⁶⁹，乃赴洛陽，仍守博士。元和四年（809）授真博士，後改都官員外郎並判祠部，整治僧道。¹⁷⁰韓愈以後深知不法僧道之害，力排釋老，創作〈原道〉等文¹⁷¹，此時經歷或有影響。元和五年（810）冬，改任河南縣令，李翱稱其「日以職分辨於留守及尹，故軍士莫敢犯禁」¹⁷²，實則韓愈於此取禁假冒軍人，甚至「怒而杖之」，乃得罪軍吏與掌權宦官，至有〈上留守鄭相公啟〉中，向上司鄭餘慶（746-820）請決去就之言¹⁷³。後即於元和六年（811），入京為職方員外郎，

貞元十九年下）然韓愈曾有詩云「同官盡才俊，偏善柳與劉。或慮言語洩，傳之落冤讐。二子不宜爾，將疑斷還不。」（《赴江陵途中寄贈王二十補闕李十一拾遺李二十六員外翰林三學士》，《韓昌黎詩編年箋注》，頁160）此時柳宗元與劉禹錫正受王伾、王叔文等人重用，後人乃據此認為韓愈實因為王叔文集團所懼而遭彈劾，如錢基博即曾言韓愈「陽山之貶，伾文之力，而劉、柳下石為多，非為李實所讒也。另可參見羅聯添：《韓愈研究》，頁65-68，李長之：《韓愈傳》，頁56-60。

¹⁶⁷ 見本論文第四章第二節。

¹⁶⁸ 〔唐〕李翱〈韓吏部行狀〉，《李文公集》（臺北：臺灣商務印書館《四部叢刊》影印上海涵芬樓借江南圖書館藏明成化乙未刊本，1979年），卷11，頁85。

¹⁶⁹ 皇甫湜〈韓愈神道碑〉稱：「累除國子博士，不麗邪寵，懼而申請分司東都避之。」見《欽定全唐文》，卷687，頁10。

¹⁷⁰ 皇甫湜〈韓愈神道碑〉：「除尚書都官郎中，分司判祠部。中官號功德使，司京城觀寺，尚書斂手就職。先生按《六典》，盡索之以歸，誅其無良，時其出入，禁譁眾以正浮屠。」（《欽定全唐文》，卷687，頁10-11）羅聯添根據《唐會要》與《通鑑》解釋這段文字言：「都官員外郎判祠部，即以都官員外郎兼充祠部員外郎職務。祠部員外郎，階與都官員外郎同，與祠部郎中共掌祠祀享祭、天文漏刻、國忌廟諱、卜筮醫藥、道佛之事。案天寶二載三月制：僧尼隸祠部，道士隸司封。德宗貞元四年，置左右街大功德使，東都功德使總僧尼之籍及功役。至元和二年二月始詔僧尼道士同隸左街右街功德使。自是祠部、司封不復關奏。而功德使皆由宦官充任。韓愈據《六典》，將東都寺觀管理權從宦官手中收歸於祠部，並誅殺不良僧尼道士，使浮屠風氣一時為之轉變。」（羅聯添：《韓愈研究》，頁76。）

¹⁷¹ 見本論文第三章第一節。

¹⁷² 〔唐〕李翱〈韓吏部行狀〉，《李文公集》，卷11，頁86。

¹⁷³ 〔唐〕韓愈〈上留守鄭相公啟〉：「愈啟：愈為相公官屬五年，辱知辱愛。伏念曾無絲毫事為報答效，日夜思慮謀畫，以為事大君子當以道，不宜苟且求容悅；故於事未嘗敢疑惑，宜行則行，宜止則止，受容受察，不復進謝，自以為如此真得事大君子之道。……坐軍營操兵守禦、為留守出入前後驅從者，此真為軍人矣。坐坊市賣餅又稱軍人，則誰非軍人也？愚以為此必姦人以錢財賂將吏，盜相公文牒，竊注名姓於軍籍中，以陵駕府縣。此固相公所欲去，奉法吏所當嫉，雖捕繫杖之，未過也。昨聞相公追捕所告受辱罵者，愚以為大君子為政，當有權變，始似小異，要歸於正耳。軍吏紛紛入見告屈，為其長者，安得不小致為之之意乎？未敢以此仰疑大君子。及見諸從事說，則與小人所望信者少似乖戾。雖然，豈敢生疑於萬一？必諸從事與諸將吏未能去朋黨心，蓋復醜黜，不以真情狀白露左右。……愈無適時才用，漸不喜為吏，得一

又因上疏論華陰縣令柳澗案件是非¹⁷⁴，左遷國子博士。此時韓愈因「才高數黜」，乃作〈進學解〉以自嘲，卻也因此而改比部郎中史館修撰¹⁷⁵，韓愈宜為良史之才，然其論史、修史之作，如無此職，亦不可見矣。¹⁷⁶元和九年（814），為考功郎中，仍兼史館修撰，知制誥，修《順宗實錄》。韓愈雖曾展現「為史者不有人禍，則有天刑」的畏避態度，但他依然秉持著「具事蹟實錄」的精神寫作史書，甚至移用史筆為文，表現了文儒創作汲取史學資源的實踐。¹⁷⁷

元和十年（815）正月，進中書舍人。五月，改太子右庶子。¹⁷⁸元和十二年（817）七月，隨裴度征淮西，為行軍司馬兼御史中丞。淮西平後，韓愈以功升遷刑部侍郎。元和十三年（818），韓愈奉詔撰〈平淮西碑〉，因從軍將領李愬（773-821）自認居功第一，而韓碑多敘裴度（765-839），乃大不平，李愬妻出入禁中，訴之，憲宗乃下詔磨去韓愈碑文，使翰林學士段文昌（773-835）重撰¹⁷⁹。此一以段文代韓文故事，後人曾有詩評曰：「淮西功業冠吾唐，吏部文章日月光。」

事為名，可自罷去，不啻如棄涕唾，無一分顧藉心；顧失大君子纖芥意，如丘山重；守官去官，惟今日指揮。愈惶懼再拜。」見《韓昌黎文集校注》，頁 87-88。

¹⁷⁴ 《新唐書》敘此事言：「華陰令柳澗有罪，前刺史劾奏之，未報而刺史罷。澗諷百姓遮索軍頓役直，後刺史惡之，按其獄，貶澗房州司馬。愈過華，以為刺史陰相黨，上疏治之。既御史覆問，得澗贓，再貶封溪尉。愈坐是復為博士。」見〔宋〕宋祁、歐陽脩撰：《新唐書》，卷 176，頁 5256。

¹⁷⁵ 《舊唐書·韓愈傳》：「執政覽其文而憐之，以其有史才，改比部郎中、史館修撰。」見〔五代〕劉昫撰：《舊唐書》（臺北：鼎文書局，1981年），卷 160，頁 4198。

¹⁷⁶ 韓愈此時有〈答劉秀才論史書〉，言「夫為史者，不有人禍，則有天刑，豈可不畏懼而輕為之哉！……今館中無人，將必有作者勤而纂之。」似對修史一事推諉塞責，然而誠如林雲銘所言此信「純是一片憂讒畏譏隱衷」，韓愈此後所修《順宗實錄》，亦直言無隱，可知韓愈果為良史才，而觀其此前言行際遇，憂讒畏譏之思，亦非空穴來風。見〔清〕林雲銘著：《韓文起》（清康熙 31 年刊本），卷 4，頁 28。

¹⁷⁷ 見本論文第五章。

¹⁷⁸ 此時韓愈升遷復降職緣由，《舊唐書·韓愈傳》言：「俄有不悅愈者，摭其舊事，言愈前左降為江陵掾曹，荊南節度使裴均館之頗厚，均子鏐凡鄙，近者鏐還省父，愈為序餞鏐，仍呼其字。此論喧於朝列，坐是改太子右庶子。」又〈韓吏部行狀〉云：「上將平蔡州，先命御史中丞裴公度使諸軍以視兵，及還，奏兵可用，賊勢可以滅，頗與宰相意忤。既數月，盜殺宰相，又害中丞不克。中丞微傷，馬逸以免，遂為宰相，以主東兵。……朝廷之賢，恬然於所安，以苟不用兵為貴，議多與裴丞相異。唯公以為『盜殺宰相，而遂息兵，其為懦甚大，兵不可以息；以天下力取三州，尚何不可』，與裴丞相議合，故兵遂用。而宰相有不便之者，月滿遷中書舍人，賜緋魚袋，後竟以他事改太子右庶子。」羅聯添先生即據此兩條材料言：「韓愈以主用兵淮西為主和宰相所不喜，主和宰相即其同黨遂藉韓愈餞送裴鏐序而黜之。」（羅聯添：《韓愈研究》，頁 91）可見黨同伐異之下，欲加之罪，何患無辭。

¹⁷⁹ 《舊唐書》：「其辭多敘裴度事。時先入蔡州擒吳元濟，李愬功第一，愬不平之。愬妻出入禁中，因訴碑辭不實，詔令磨愈文。憲宗命翰林學士段文昌重撰文勒石。」見《舊唐書》，卷 160，頁 4198。

千古斷碑人膾炙，世間誰數段文昌。」實際上段文並非如是之惡也。¹⁸⁰

元和十四年（819），因鳳翔法門寺護國真身塔，逢三十年一開塔之期，憲宗遣人往迎塔內釋迦摩尼佛指骨入京，至長安「王公士庶，奔走捨施，唯恐在後。百姓有廢業破產、燒頂灼臂而求供養者。」¹⁸¹韓愈乃上傳頌千古之〈論佛骨表〉，言佛不可奉，佛骨宜投之水火，憲宗覽表大怒，欲殺之。與韓愈有交誼的重臣裴度、崔羣（772-832）等力救，憲宗怒言：「愈言我奉佛太過，猶可容；至謂東漢奉佛以後，天子咸夭促，言何乖刺邪？愈人臣，狂妄敢爾，固不可赦！」¹⁸²後雖赦其死罪，仍重貶至廣東，為潮州刺史。遭此重擊，韓愈不只自認回京無望，亦恐客死異鄉¹⁸³，更因其十四歲幼女韓掣竟病死途中，而自責不已。¹⁸⁴然而此諫迎佛骨遭貶一事，亦使韓愈秉先王之道力排佛老的勇於衛道形象與士人風骨，深植人心；身居刑部侍郎高位而不計仕途、不畏生死，為佛骨而忤君王，誠如清儒蔡世遠（1682-1733）所言：「無〈佛骨〉一表，不見韓公氣節。或謂公生平耐不得困苦貶竄，似非樂天知命者。余謂公見義必為，全無戀位素餐之態。……及其從平淮西，作侍郎，悠游養望，便可作相，而公則以諫佛骨貶潮州矣。」¹⁸⁵按照當時貶官的習慣，是「大官謫為州縣，薄不治務」¹⁸⁶，但韓愈並未因此而怠惰身為潮州刺史的責任。在潮雖僅八月，卻留下了幾樣重要治績如「除鱷」、「贖隸」與「興學」等，表現了「賢守」之所為，承接「循吏」傳統。其影響所及，以至「江山俱姓韓」，至宋代更立祠祀之。潮州崇韓文化至今不衰，亦已成為一獨特人文地景。¹⁸⁷

¹⁸⁰ 葛立方《韻語陽秋》載：「東坡先生謫官過舊驛，壁間見有人題一詩云：『淮西功業冠吾唐，吏部文章日月光。千古斷碑人膾炙，世間誰數段文昌。』坡喜而誦之。」見〔宋〕葛立方：《韻語陽秋》（影印上海圖書館藏宋刻本，上海：上海古籍出版社，1979年），卷3，頁41。

¹⁸¹ 《舊唐書》，卷160，頁4198。

¹⁸² 〔宋〕宋祁、歐陽脩撰：《新唐書》，卷176，5261。

¹⁸³ 如〈左遷至藍關示姪孫湘〉：「一封朝奏九重天，夕貶潮陽路八千。本為聖朝除弊政，敢將衰朽惜殘年。雲橫秦嶺家何在，雪擁藍關馬不前。知汝遠來應有意，好收吾骨瘴江邊。」以及〈武關西逢配流吐蕃〉：「嗟爾戎人莫慘然，湖南地近保生全。我今罪重無歸望，直去長安路八千。」俱深切表達其中憂懼。見《韓昌黎詩編年箋注》，頁573、575。

¹⁸⁴ 〔唐〕韓愈〈祭女掣女文〉：「死於窮山，實非其命。不免水火，父母之罪。使汝至此。豈不緣我。草葬路隅，棺非其棺。既瘞遂行，誰守誰瞻？魂單骨寒，無所託依；人誰不死？於汝即冤。」見《韓昌黎文集校注》，頁200。

¹⁸⁵ 〔清〕蔡世遠：《古文雅正》（景印文淵閣四庫全書本），卷8，頁55。

¹⁸⁶ 〔唐〕皇甫湜：〈韓愈神道碑〉，《欽定全唐文》，卷687，頁12。

¹⁸⁷ 見本論文第六章。

元和十四年（819）冬，詔令韓愈移袁州刺史，十五年（820）春至袁州，憲宗崩，穆宗即位，改元永新（一年後改長慶），大赦天下，韓愈於九月奉詔，拜國子祭酒，韓愈返京，依據《六典》，整頓學生，考核學官，至「生徒奔走聽聞，皆相喜曰：『韓公來為祭酒，國子監不寂寞矣。』」¹⁸⁸穆宗長慶元年（821），韓愈自國子祭酒轉兵部侍郎，鎮州亂，成德都知兵馬使王廷湊殺節度使田弘正自立。朝廷征之，損兵折將而不克，乃於長慶二年立王廷湊為成德節度使，命韓愈赴鎮宣慰，「既行，眾皆危之。元稹言：『韓愈可惜。』穆宗亦悔」¹⁸⁹可知此行兇險，恐有性命之虞。惟韓愈獨赴鎮州，王廷湊重兵嚴陣以待，而其終能以凜然正氣，說廷湊以大義，達成宣慰使命¹⁹⁰，蘇軾評之曰「勇奪三軍之帥」者即在此。此事之後，韓愈返京，轉吏部侍郎，使令史不鎖廳出入，人問之，曰：「人所以畏鬼者，以其不能見也，鬼如可見，則人不畏矣。選人不得見令史，故令史勢重，聽其出入，則勢輕。」¹⁹¹長慶三年（823），又遷京兆尹兼御史大夫，「六軍將士皆不敢犯，私相告曰：『是尚欲燒佛骨者，安可忤？』故賊盜止。」¹⁹²後因臺參禮儀事與御史中丞李紳有隙，而以臺府不協罷，轉兵部侍郎，旋復吏部侍郎。長慶四年（824）八月，以疾免官，十二月丙子逝世，贈禮部尚書，諡曰文。論者以為韓愈因服食硫磺得病而卒，實則為唐代貴胄士人服食丹藥之普遍風氣，亦不足

¹⁸⁸ 〔唐〕李翱：〈韓吏部行狀〉，《欽定全唐文》，卷 639，頁 24-25。

¹⁸⁹ 〔宋〕宋祁、歐陽脩撰：《新唐書》，卷 176，頁 5264。

¹⁹⁰ 此事頗為精彩，姑錄李翱〈韓吏部行狀〉所記於此：「庭湊嚴兵拔刃，弦弓矢以逆。及館，甲士羅於庭，公與庭湊、監軍使三人就位。既坐，庭湊言曰：『所以紛紛者，乃此士卒所為，本非庭湊心。』公大聲曰：『天子以為尚書有將帥材，故賜之以節，實不知公共健兒語，未嘗及大錯。』甲士前奮言曰：『先太史為國打朱滔，滔遂敗走，血衣皆在。此軍何負朝廷，乃以為賊乎？』公告曰：『兒郎等且勿語，聽愈言。愈將為兒郎已不記先太史之功與忠矣，若猶記得，乃大好。且為逆與順，利與病，不能遠引古事，但以天寶來禍福為兒郎等明之。安祿山、史思明、李希烈、梁崇義、朱滔、朱泚、吳元濟、李師道，複有若子若孫在乎？亦有居官者乎？』眾皆曰：『無。』又曰：『令公以魏博六州歸朝廷，為節度使，後至中書令，父子皆授旌節，子與孫雖在童幼者亦為好官，窮富極貴，寵榮耀天下。劉悟、李祐皆居大鎮，王承元年始十七亦仗節，此皆三軍耳所聞也。』眾乃曰：『田宏正刻此軍，故軍不安。』公曰：『然汝三軍亦害田令公身，又殘其家矣，復何道？』眾乃謹曰：『侍郎語是。』庭湊恐眾心動，遽麾眾散出，因泣謂公曰：『侍郎來，欲令庭湊何所為？』公曰：『神策六軍之將，如牛元翼比者不少，但朝廷顧大體，不可以棄之耳，而尚書久圍之何也？』庭湊曰：『即出之。』公曰：『若真耳，則無事矣。』因與之宴而歸，而元翼果出，乃還，於上前盡奏與庭湊言及三軍語，上大悅曰：『卿直向伊如此道！』由是有意欲大用之。」見《李文公集》，卷 11，頁 88-89。

¹⁹¹ 〔唐〕李翱：〈韓吏部行狀〉，《李文公集》，卷 11，頁 89。

¹⁹² 〔唐〕李翱：〈韓吏部行狀〉，《李文公集》，卷 11，頁 89。

為非¹⁹³。最後可補充者，即韓愈形貌，韓愈友人孔戣曾記云：「退之豐肥喜睡，每來吳家，必命枕簟。」¹⁹⁴又宋代沈括言：「世人畫韓退之小面而美髯，著紗帽，此乃江南韓熙載爾。……退之肥而寡髯。」¹⁹⁵又據韓愈〈鄭群贈簟〉詩「腰腹空大何能為」、「慢膚多汗真相宜」之句¹⁹⁶，可知其確為心寬體胖之貌。



¹⁹³ 見錢基博：《韓愈志》，頁 42；羅聯添：《韓愈研究》，頁 128-134。

¹⁹⁴ 〔宋〕邵博：《邵氏聞見後錄》，卷 27，頁 193。

¹⁹⁵ 〔宋〕沈括著，胡道靜等譯注：《夢溪筆談全譯》（貴陽：貴州人民出版社，1998 年），卷 4，頁 130。

¹⁹⁶ 〔唐〕韓愈：〈鄭群贈簟〉，《韓昌黎詩編年箋注》，頁 198。



第二章 從「文儒」到「古文家」：韓愈典範的

確立

在當代的古文運動研究中，有一個常見的作法，就是以「古文家」的概念，將唐代那些可以被視為「古文家」的人們揀選、排列起來，考察他們文學思想之間的連續性與變動性。而目前針對唐代古文運動的研究論述，唐代古文家譜系可以追溯到初唐的陳子昂（661-702）、盛唐的張說（667-730）、蘇頲（670-727），以及中唐前期的李華（714-774）、蕭穎士（717-768）、元結（723-772）、獨孤及（726-777）等人，到以韓愈、柳宗元為中心的文學集團。但是，在這樣的論述脈絡中有一個巨大的問題是：「古文家」這個概念完全是宋代之後才逐漸成立的。而用一個後設的觀念去界定韓愈之前的文人學者，考察他們的文學與思想，必然會造成許多理解上的偏差。職是之故，本文將先暫時不用「古文家」這個名詞與概念展開論述，而欲透過「文儒」一詞及概念來考察韓愈如何繼承並改造前人典型，並在後世形成一個新的典範。此外，也附帶透過「文筆」觀念在唐代演變的具體情形，來考察韓愈以前的文學觀念演變。而以「文儒」觀中心考察的可行理由在於，韓愈等人的儒家文學觀，在一定程度上遙承了漢代王充（27-97）所提出，而以揚雄（前 53-18）為典型的「文儒」，同時也受到時代較近的盛唐「文儒」論述的影響。而韓愈其實是越過盛唐文儒，遙承漢代王充、揚雄的文儒論述與形象，並結合當時萌發的儒家復古文學觀念，透過自己的實踐與提倡，才確立了「文儒」之理想類型，並逐漸演化成後代所認識的「古文家」。筆者認為，「文」與「儒」之間達成有機結合的理想，是在韓愈身上才完成的。韓愈之後，文不只能有風雅勸戒之功，而可以述儒家思想，乃使散文上升到述作的地位。於此同時，述作之文又不再只是像《法言》那樣嚴肅而簡潔的問答語錄體，而可以有《孟子》的氣勢磅礴，也能有辭賦般的抑揚頓挫，富有形式上的美感。此外，「文儒」一詞與觀念，可說是在韓愈之文道觀籠罩後世之前，「文」「儒」結合的重要論述。透過考察韓愈對以前文儒觀念的繼承與改造，對於韓愈與古文運動當可以有更深入、

切實的理解，且更能抉發韓愈典範成立的意義。因此，本章考察範圍將始自漢代揚雄、王充。

第一節 「文儒」概念的形成

自漢代以來，儒家思想成為統治者以及知識階層的主流思想，而儒家經典也是每位士人在學問養成過程中不可不修習者，至隋唐以科舉取士之後更是如此。但是，大部分的讀書人對經典知識以及儒家思想通常只是概略的掌握，他們並不需要對經典知識深入研究。對經典知識的深入研究，具體來說即對儒家經典及其所衍伸出的傳注疏解等文獻與知識的研究，可以稱為「經典之學」，亦即「經學」，被認為是一種專門學問，由一部分專門治經的人來負責，這些治經者被稱為「經師」。自漢至唐，史書中《儒林傳》中所記者即是，而相對於經師，有另外一群讀書人，則以文學創作為主，則往往被收錄於《文苑傳》。傳統史書中《儒林傳》與《文苑傳》的區別，即展現了古代對於士人階層中兩種「理想類型」(ideal type)的區別：經師與文人。但是，在這兩種類型的區分出現之前，其實有另外一個理想類型也已出現，但較少為人所關注，這就是「文儒」，他不是純粹的文人，但也不是經師。「文儒」一詞與概念的提出早自漢代，提出者是王充，第一個代表人物是揚雄。王充與揚雄，都不是漢代最典型的經師，但他們都是「儒者」，也就是說，儒者也有不同的類型。

漢代自漢武帝獨尊儒術之後，對於「儒者」這一種士人身分，開始有了更深入的認識與區別。例如梁啟超(1873-1929)曾在〈論中國學術思想變遷之大勢〉一文中，將漢儒分為「說經之儒」與「著書之儒」二類。所謂說經之儒，因「昔書籍流布不易，故欲學者皆憑口說，非師師相傳，其學無由」，加上官方博士與博士弟子員的設置，即漸形成守師法傳授說經之今文家一類儒者。而所謂著書之儒，則是在說經之經注之外，有著作「稍成一家言者」¹。梁氏此二分法雖極簡略，但頗為切要地勾勒出中國古代的兩種儒者典型，這兩種典型如用孔子的話來

¹ 梁啟超：《飲冰室文集之七》，頁46-52，收入《飲冰室合集》（北京：中華書局，1988年），第一冊。

說，即「述」和「作」之間取向的不同。宋代以後「傳經之儒」與「傳道之儒」的區別，也大致如此。可以說漢代之後的儒學學術史，幾乎可以說就是這兩種儒者互動、競爭之下的結果。而在漢代，一般的理解是「述」的勢力大過於「作」，但在這種守師法家法以說經的風氣瀰漫之下，依然有一些「著書之儒」秉著「作」的態度，創制一家之言，只是為數甚少，且如梁啟超所說，在這些著述中「有一論之價值者」，惟董仲舒、司馬遷、劉向、揚雄、王充、王符、仲長統數人而已。雖然如此，此數人及其著作還是對中國古代學術與文學產生極大影響，尤以司馬遷與揚雄，對唐代之後古文家影響最大。如柳宗元特言韓愈「所敬者司馬遷、揚雄。」²即是從文章寫作的角度，點出韓愈所追慕嚮往的典型。然而，揚雄的評價卻相當兩極化，可以說揚雄是一個頗受爭議的人。他本以辭賦聞名，晚年卻又稱其小道，壯夫不為，轉而擬《易》、《論語》、《爾雅》作《太玄》、《法言》、《方言》。桓譚稱其「才智開通，能入聖道，卓絕於眾，漢興以來未有此人也。」³《漢書》本傳〈贊〉卻記當時「諸儒或譏以為雄非聖人而作經，猶春秋吳楚之君僭號稱王，蓋誅絕之罪也。」⁴但正是這樣的人，卻在眾多的漢代士人中，被王充推崇為「文儒」之代表。以下即先說明王充的「文儒」觀。

所謂「文儒」，簡言之，即合文士與儒者為一之人。王充曾在《論衡》〈效力篇〉中說：

文儒懷先王之道，含百家之言。⁵

在王充的心中，既能深於聖賢經典之道，又能博覽今古百家的一類儒者，即為「文儒」。此外，王充在〈書解篇〉又將「文儒」與「世儒」相對，「著作者為文儒，說經者為世儒」，並認為「世儒當時雖尊，不遭文儒之書，其跡不傳」⁶，儒者之學說要傳世，有好的文章著作是必要條件，能寫好的文章儒者即「文儒」。不過這裡所說的好文章，在王充的標準中，並非只是善說經義者，而是「造論著說」

²〔唐〕柳宗元：〈答韋珩示韓愈相推以文墨事書〉，柳宗元撰：《柳河東集》（上海：上海古籍出版社，1993年），頁307。

³〔漢〕桓譚撰，朱謙之校輯：《新輯本桓譚新論》（北京：中華書局，2009年9月），卷9，〈正經〉，頁41。

⁴〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，〔清〕王先謙補注：《漢書》（臺北：鼎文書局，1986年），卷87下，頁3585。

⁵〔漢〕王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》（北京：中華書局，2018年），卷13，頁683。

⁶〔漢〕王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》，卷28，頁1336、1337。

之文，所謂「造論著說」之文是：

發胸中之思，論世俗之事，非徒諷古經、續故文也。論發胸臆，文成手中，非說經藝之人所能為也。（〈佚文篇〉）⁷

另外《論衡》又有「鴻儒」一詞。王充在〈超奇篇〉中將儒者分做四等，分別為「儒生」、「通人」、「文人」、「鴻儒」，其說曰：

能說一經者為儒生，博覽古今者為通人，采掇傳書以上書奏記者為文人，能精思著文連結篇章者為鴻儒。故儒生過俗人，通人勝儒生，文人踰通人，鴻儒超文人。⁸

在王充的標準中，鴻儒是最高級的儒者，因其不只能深研經義、博覽古今、采掇傳書以上書奏記，更能「精思著文連結篇章」，這種儒者，與〈效力〉、〈書解〉篇所言「文儒」意義並無太大不同，都強調儒者能融會經義而為文著作。如龔鵬程即將這裡的文人與鴻儒二者簡稱文儒⁹，事實上若將鴻儒直接等同於文儒亦並無不可。而在王充的標準中，做為鴻儒或文儒之代表者，揚雄其一也。南朝蕭繹即指出：

王仲任言：「夫說一經者為儒生，博古今者為通人，上書奏事者為文人，能精思著文連篇章為鴻儒。」如劉向、楊雄之列是也。¹⁰

在《論衡》書中，王充確實對揚雄多有推崇之語，無論是在文辭或思想上都給予很高的評價。如〈效力〉篇云：

世稱力者，常褒烏獲，然則董仲舒、楊子雲，文之烏獲也。¹¹

又〈超奇〉篇云：

近世劉子政父子、楊子雲、桓君山，其猶文、武、周公並出一時也。¹²

又云：

楊子雲作《太玄經》，造於助思，極窅冥之深，非庶幾之才，不能成也。¹³

⁷ 〔漢〕王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》，卷 20，頁 1011。

⁸ 〔漢〕王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》，卷 13，頁 709。

⁹ 龔鵬程：《六經皆文——經學史／文學史》，頁 40。

¹⁰ 〔南朝梁〕蕭繹：《金樓子》（景印文淵閣四庫全書本），卷 4，頁 34。

¹¹ 〔漢〕王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》，卷 13，頁 681。

¹² 〔漢〕王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》，卷 13，頁 709。

¹³ 〔漢〕王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》，卷 13，頁 710。

另外，在《論衡》書中，揚雄常與董仲舒、劉向、桓譚等並稱；王充對他們的推崇，正是在「能精思著文連結篇章」的標準上認定的。此外，王充更言能「繁文」者為「人傑」，〈超奇篇〉云：

筆能著文，則心能謀論，文由胸中而出，心以文為表。觀見其文，奇偉倣儻，可謂得論也。由此言之，繁文之人，人之傑也。¹⁴

可知在王充心中，第一等的儒者「鴻儒」與「文儒」，是文學性較強的一種類型，是以我們以下皆以「文儒」稱之。不過，在此必須先指出的是，王充所分的四等儒者，在文儒之前為「通人」，所謂的「通人」，是對知識廣度的追求，而有了這個博觀的基礎，才能成為「文儒」，換句話說，「文儒」必須要具備博觀的能力。因此王充說：

諸生能傳百萬言，不能覽古今，守信師法，雖辭說多，終不為博。殷、周以前，頗載六經，儒生所不能說也。秦、漢之事，儒生不見，力劣不能覽也。周監二代，漢監周、秦，周、秦以來，儒生不知，漢欲觀覽，儒生無力。使儒生博觀覽，則為文儒。¹⁵

「使儒生博觀覽，則為文儒」，無疑是兼及經史之意。而「博觀」的基礎會導向「博學」。而關於「博學」，我們可以考諸典籍，發現「博學」一詞，雖為古人所常用，但真正被公認為第一流的博學之士者，亦不外數人。如漢末名儒穎容稱：

漢興，博物洽聞著述之士，前有司馬遷、揚雄、劉歆，後有鄭眾、賈逵、班固，近即馬融、鄭玄。¹⁶

其列舉諸人，目的雖為指其著作之誤，但也讓我們知曉當時的普遍看法。值得注意的是，這些被劉熙稱為博學之人，雖皆可稱為儒士，但所致力者不同，若是以傳統學術史印象言，則司馬遷、班固屬於史學家，史學家採掇史事，固不能不博。而揚雄、劉歆、鄭眾、賈逵、馬融、鄭玄等人則為經學家，且屬重視古學的古文經學家。古文經學家一向以博通著稱，錢穆先生指出：「不樂守章句師法者，當

¹⁴ 〔漢〕王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》，卷 13，頁 711。

¹⁵ 〔漢〕王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》，卷 13，頁 679。

¹⁶ 〔漢〕穎容：〈春秋釋例序〉，〔清〕嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：商務印書館，1999 年），《全後漢文》，卷 86，頁 871。

時稱之曰『古學』。古學必尚兼通。」¹⁷而引《後漢書·桓譚傳》為例：

（桓譚）博學多通，遍習五經，皆詁訓大義，不為章句。能文章，尤好古學。¹⁸

這種博學多通的學術性格，也出現在王充身上，《後漢書》本傳即稱其：

好博覽而不守章句。家貧無書，常游洛陽市肆，閱所賣書，一見輒能誦憶，遂博通眾流百家之言。¹⁹

可以說《論衡》所言之「鴻儒」與「文儒」，實即此種博通傾向的終極追求。揚雄做為王充標準下的「文儒」典型，雖不注經，卻往往在這些被視為博通之士的經學大家中，居於領袖地位。六朝末顏之推（531-591）亦言：

校定書籍，亦何容易，自揚雄、劉向，方稱此職耳。觀天下書未徧，不得妄下雌黃。（〈勉學〉）²⁰

顏之推此處評論雖非專就經學立場，而是言圖書校讎之難，但亦足證揚雄博學多通之名。還有一條材料很值得注意。隋朝大儒劉炫（546-613）晚年，遭逢隋末亂世，不能為官教授，又與妻子分離，鬱鬱不得志下，自為贊曰：

通人司馬相如、揚子雲、馬季長、鄭康成等，皆自敘風徽，傳芳來葉。余豈敢仰均先達，貽笑從昆。徒以日迫桑榆，大命將近，故友飄零，門徒雨散，溘死朝露，埋魂朔野，親故莫照其心，後人不見其迹，殆及餘喘，薄言胸臆，貽及行邁，傳示州里，使夫將來俊哲知余鄙志耳。²¹

治經學史者皆知劉炫影響唐代經學甚深，而其在此生命終焉之前最後的贊文中，以一種追慕嚮往的態度，列舉司馬相如、揚雄、馬融、鄭玄四人，稱他們為「通人」，且能「自敘風徽，傳芳來葉」。這種評價，實與王充對「文儒」應「博觀覽」且能「造論著說」之理想一致。總而言之，從東漢古文經學以來，學者對博通的追求隨著時代的演進更加明顯。而博通百家，不偏於一二經、史，使得學者能掌

¹⁷ 錢穆：《兩漢博士家法考》，《兩漢經學今古文平議》（臺北：東大圖書公司，2003年），頁211。

¹⁸ 〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注，〔晉〕司馬彪補志：《後漢書》（臺北：鼎文書局，1981年），卷28上，頁955。

¹⁹ 《後漢書》，卷49，頁1629。

²⁰ 〔北齊〕顏之推撰，王利器集解：《顏氏家訓集解》（上海：上海古籍出版社，1980年），卷3，頁219。

²¹ 〔唐〕魏徵等撰：《隋書》（臺北：鼎文書局，1980年），卷75，〈儒林傳〉，頁1722。

握更多的資源，有著更強的思辯與連結能力，也才會有更強的文學性。

但是，文儒的基本立場是儒學，吞吐百家、文學性強，並不是說他可以天馬行空、背離儒道，他還是要「本先王之道」而作，是以「傳道」為核心。因此，我們可以為這樣的「文儒」下一個描述性的定義，即：「將『傳道儒者』作為一個理想的人格型態，具備博通的知識容量，同時表現高度的文學成就。在『文儒』的作品中，『文（文學）』『儒（儒學）』之間呈現有機結合。」但，就這個定義來說，王充所推崇的揚雄，也尚未達到，因為揚雄自己在「文」「儒」之間就有著無法解決的矛盾。雖然如此，整體而言，東漢儒者確較西漢尚文，這種風氣的形成不可不歸於揚雄之影響。近代學者劉咸忻即曾言：

章學誠曰：「東漢儒者通專門而趣博覽，著述收子、史而開文集。」此說至精，故東漢之儒謂之文儒而已。西漢儒者猶有質行之意，能持宗旨，無驚於文者，驚文自揚雄始，桓譚繼之，王充極稱雄、譚，幾擬之孔、孟，品第儒士，以文儒為高。²²

劉氏似以質行之儒高於驚文之儒，此姑不論，但其指出「儒者驚文自揚雄始」，卻是至論，換句話說，也就是士階層內部對「文」的重視從揚雄開始逐漸提升。學者汪文學稱：

揚雄在兩漢文學史上的轉折意義和在中古文學史上的起點意義，其標誌性的呈現，就是他對「文」的偏好，對「文」的重視，以及有意為「文」之態度。²³

這實可視為推動後來「文儒」理想類型形成的早期發展情形。而關於揚雄「有意為文」之態度影響後世學者，古人即已指出。如《朱子語類》中朱熹引林艾軒之言而論：

林艾軒嘗云：「班固、揚雄以下，皆是做文字。已前如司馬遷、司馬相如等，只是恁地說出。」今看來是如此。古人有取於「登高能賦」，這也須是敏，須是會說得通暢。如古者或以言揚，說得也是一件事，後世只就紙上做。如就紙上做，則班、揚便已不如已前文字。當時如蘇秦、張儀，都是

²² 劉咸忻：《劉咸忻學術論集·子學編（上）》（桂林：廣西師範大學出版社，2007年），頁162。

²³ 汪文學：《揚雄與六朝之學》（貴陽：貴州人民出版社，2019年），頁307。

會說。《史記》所載，想皆是當時說出。²⁴

所謂「做文字」，即是有意為文、刻意為文。此外，朱熹在這段話中點出了一個關鍵，即揚雄等有意為文之人以前之著作，都與當時的口語有直接的關係；揚雄等人「就紙上做」之刻意為文，則與當時口語距離愈形疏遠，而成為純粹的書面文。後來近代史學大家傅斯年先生(1896-1950)甚為精彩的上古語言文學演進論，雖不知是否直接受朱熹此言啟發，但頗可比觀而參。傅斯年先生曾在《中國古代文學史講義》中，將上古語文演進分為三階段，即：「語言」(又分為「方言」、「階級語」、「標準語」、「文言」和「古文」。「語言」指的是純粹的口語，是自然流露說出之言。「文言」則是利用文字記錄語言，且經過加工而成。傅氏認為語言變為文言大體表現在三個方面：音聲之和諧、形式之整齊、詞句之有選擇；經過這些加工，自然流露的語言便成為文言。在此「文言」概念中，目前可見先秦所有典籍如《尚書》、《易經》、《詩經》、《春秋》、《左傳》、《論語》、《國語》《孟子》、《莊子》，乃至西漢之《史記》等皆屬之；這些「文言」作品中還含有書寫者習用的「話」，也就是當代口語的質素。西漢末新莽之後，則進一步變成「古文」。這裡說的「古文」，指的是後人「以寫在書上的古人語代流露口中的今人語」，也就是後人刻意學習古代典籍中之文言，並以之寫作，乃因此失去了口語質素。傅斯年氏這裡的說明，與朱熹「當時說出」與「就紙上做」二者相參，雖不可說理論模型完全一致，但亦有其相似處，且傅氏所言較朱熹更精緻且具學術性、理論性。

依此「語言—文言—古文」論述，傅氏乃又將中國古代文學區分為「古代文學」與「古典文學」(或稱「正統文學」)，而其時代的界線在西漢末，關鍵人物為揚雄，傅氏之言曰：

古代文學之盛，斷自哀平王莽，而以其下之八代為「亂」者，乃因周秦西漢是古代文學的創作期，八代之正統文學則不然。揚子雲而前，中國只有文學，沒有古文，雖述作並論，究未若東漢魏晉六朝之正統文學中典型觀念之重。²⁵

²⁴ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，《朱子全書》，第18冊，頁4289。

²⁵ 傅斯年：《中國古代文學史講義》，《傅斯年全集（二）》（長沙：湖南教育出版社，2003年），

傅斯年認為，揚雄代表了古代文學到古典文學之間的轉折。因為揚雄古典主義的影響，西漢末之後逐漸強調古代典籍為正統，而用古人語代今人語的古文寫作。傅氏所言之「古文」，與宋代之後吾人習稱之韓柳「古文」並不一樣。就傅氏宏觀的文學史眼光來說，傳統上所說的散文、駢文，乃至於詩詞歌賦等文學體裁，只要是「以寫在書上的古人語代流露口中的今人語」，都可以被稱為「古文」。如傅氏言：「自揚子雲開始，求整，用古，成為文學之當然風氣，文章愈趨愈駢。」²⁶則是求整、用古之「駢體」，在此脈絡中亦稱為「古文」。傅斯年的文學史觀相當具有啟發性。本論文在考察唐代文學時，多以這個觀點為基礎視野。而傅氏特別標舉揚雄，做為中國古代文學到古典文學轉折關鍵人物，更是精到；但是傅斯年在這本《中國古代文學史講義》中本來預計要寫的〈揚雄章〉並未完成，以至於本來可能較為細緻深入的討論吾人未能得見，殊為可惜。

而揚雄除了對於漢代乃至後代的文學寫作有著關鍵影響之外，在學術思想上亦扮演重要角色，如徐復觀即曾評述道：

揚雄一生的學術活動，可以代表西漢學術風氣演變的三大階段。由文帝經景帝到武帝中期，學術風氣的主流是辭賦。這是揚雄「少而好賦」的階段。由景末武初的董仲舒開其端，到武帝中期以後迄於宣、元而極盛的學術風氣主流是傳會經義，以陰陽術數講天人性命的合一。這是揚雄中年後草《玄》的階段。從成帝時起，開始有人對由術數所講的天人性命之學發生懷疑，漸漸要回到五經的本來面目，以下開東漢注重五經文字本身了解的訓詁學，並出現了以桓譚為先河的一批理智清明的思想家，此在西漢末期，雖未能成為學術風氣的主流，但實開始了一個新的階段。揚雄末年的《法言》，擔當了開闢此新階段的責任。²⁷

總的來說，揚雄在學術思想與文學上，都有著承先啟後的地位無疑。而正因其可以「兼備西漢學術和文學之容量，而呈現出承上啟下之開拓精神」²⁸，並就其文學與儒學的高度成就觀之，稱揚雄為「文儒」理想類型的開創者並不為過，可以

頁 6。

²⁶ 傅斯年：《中國古代文學史講義》，《傅斯年全集（二）》，頁 6。

²⁷ 徐復觀：《兩漢思想史（二）》（上海：華東師範大學出版社，2001 年），頁 270。

²⁸ 汪文學：《揚雄與六朝之學》，頁 305。

視為「文儒」的第一個典型。而這個典型，在後世經過各種面向的強調與整合，到了唐代古文家，特別是韓愈手中，才有了整體性的繼承與深化。

唐代古文家與王充、揚雄時代相距雖遠，但其理念頗為一致，而且從韓愈的實際情況來看，他對於揚雄的尊崇與學習，也確實超過了同樣被王充視為文儒的劉向與董仲舒等人。若先不管揚、董、劉等人之間的歧異，究以理想類型而言，「文儒」與唐代古文家的理想有其一致性。如龔鵬程即曾指出，所謂唐代古文家如韓愈等以「約六經之旨而成文」為目標的一群人，雖然在經學上並非淺嘗者，但他們更認為儒者事業並非經傳注疏的箋釋或訓詁而已，而是要能融會經義，發為文章，這即是唐代古文家與「文儒」的「同」。但是，繼承了「文儒」理想的韓愈，卻又成為了另外一個典範，這又是他們的「異」。「文儒」和「古文家」之間的因革，是前人未及詳考，但頗值得討論的文學史議題。欲釐清此一問題的脈絡，筆者認為，從開創者揚雄的形象與「文儒」概念的演變發展開始考察無疑是最有效的。

首先是魏晉六朝對揚雄的評價。揚雄本以辭賦名家，自東漢以來，稱美無數。然而揚雄雖「少而好賦」，晚年卻稱其為「童子雕蟲篆刻」，「壯夫不為」²⁹。這是揚雄文學觀念轉變所致。但觀揚雄《法言》之語，並非全盤否定辭賦之價值，實僅因「孔門不用賦」，方有壯夫不為之語。而孔門之所以不用賦，實因文士作賦，不本六義，忽視了辭賦的諷諭作用。揚雄早年作賦，已極重視諷諭，如其〈甘泉賦〉之〈自序〉云：

甘泉本因秦離宮，既奢泰，而武帝復增通天、高光、迎風。……且為其已久矣，非成帝所造，欲諫則非時，欲默則不能已，故遂推而隆之，乃上比於帝室紫宮，若曰此非人力之所能，黨鬼神可也。又是時趙昭儀方大幸，每上甘泉，常法從，在屬車間豹尾中。故雄聊盛言車騎之眾，參麗之駕，非所以感動天地，逆釐三神。又言「屏玉女，卻處妃」，以微戒齊肅之事。賦成奏之，天子異焉。³⁰

簡宗梧先生即就此段文字指出：

²⁹ 〔漢〕揚雄著，汪榮寶疏：《法言義疏》，（北京：中華書局，2018年），〈吾子〉，頁45。

³⁰ 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，〔清〕王先謙補注：《漢書》，卷87上，頁3534-3535。

揚雄刻意諷諫，並以此自得之情，真是溢於言表。陸棻《賦格》稱許它麗而不失則；何焯說賦家之心，當以子雲求之，都是說他的作品具有六義之風，不是只作夸飾的。經生寫賦和文士作賦的不同，由此可見。他為諷諭而寫賦的寫作態度，影響後世賦家既深且遠，成為賦家的金科玉律，而後人論賦，也莫不以諷諭為中心。³¹

揚雄與其他賦家的不同之處，正在於其強調諷諭之作用，但揚雄後來在《法言》中，還是發出了「不免於勸」的喟嘆。我們可以說，賦這種鋪采摛文的文體，和儒家在知識與學術上講求理直義正，且具有政教實用性的態度，有著一定矛盾。因為這個矛盾，我們就可以理解晚年的揚雄為何必須在《法言》中貶斥辭賦。但事實上，他所要批評的，只是「辭人之賦麗以淫」的賦，而不是「詩人之賦麗以則」的賦。但何謂「淫」又何謂「則」呢？在這裡，揚雄必須面對有文學以來的一個永恆命題，即：文辭與內容的關係。於是他本於儒家的觀念，而提出「辭事相稱」之說，《法言》云：

或問：「君子尚辭乎？」曰：「君子事之為尚。事勝辭則佞，辭勝事則賦，事、辭稱則經。足言足容，德之藻矣！」³²

不難看出《法言》這段文字脫自《論語》「質勝文則野，文勝質則史。文質彬彬，然後君子」³³之言，但與《論語》不同的是，《論語》所言是人的德行與言行，揚雄則純就文字著作上言。在《法言》中，我們也可以看到揚雄處處收斂，避免「辭勝事」的作經意圖。不過，所謂「文質彬彬」或「辭事相稱」，說到底只是一種抽象理論，理論家真正的喜好和傾向還是要從實際情形來判斷。從這個角度來說，以賦名家的揚雄畢竟還是重視文辭、有意為文的；縱是簡古的《太玄》、《法言》，其實也是刻意學古之作，此即傅斯年所以稱其作「古文」的原因。

無論如何，提出「辭人之賦麗以淫」與「詩人之賦麗以則」的揚雄，則已揭示了文學創作應當講求的準則。所謂「麗以則」之「則」，講的是賦的諷諭精神以及規範法度；不可為了講求辭藻而捨棄諷諭與法度，否則則「淫」。而諷諭與

³¹ 簡宗梧：《漢賦史論》（臺北：東大圖書公司，1993年），頁151。

³² 〔漢〕揚雄著，汪榮寶疏：《法言義疏》，〈吾子〉，頁60。

³³ 〔三國魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》（影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本，臺北：藝文印書館，1955年），卷6，頁7。

法度都是從文學作品的功能與內容而言的，實際上也就是採取儒家的標準。此外，揚雄所說「事、辭稱則經」，則是從文學寫作的角度來評價經典，如此一來，就將儒家經典置於文學典範的位子；而經典出於聖人之製作，於是即形成「道—聖—文（經）」的觀念體系。至此不難看出，揚雄的文學理論，雖有早年晚年的差異，但整體說來即「原道」「徵聖」「宗經」之說，此亦其作為「文儒」表現之一。後來劉勰（465-521）《文心雕龍》標舉「原道」「徵聖」「宗經」三目之名，實即遠紹揚雄而以之為典型。劉勰頗受揚雄影響，已經前人指出，如徐復觀言：

揚雄的文學活動，給劉彥和以莫大影響。……揚雄有關文學的言論，皆成為彥和論文的準繩。揚雄與文學生活有關的斷片，彥和心目中皆為文壇的掌故。揚雄的各種作品，《文心雕龍》中無不論到。我認為最能了解揚雄文學的，古今無如彥和。³⁴

劉勰對揚雄之肯定與推崇，確實顯而易見，如《文心雕龍》中評其作品曰：

子雲〈甘泉〉，構深瑋之風。（〈詮賦〉）

揚雄〈解嘲〉，雜以諧謔，迴環自釋，頗亦為工。（〈雜文〉）

揚雄〈劇秦〉……影寫長卿，詭言遁辭，故兼包神怪；然骨制靡密，辭貫圓通，自稱極思，無遺力矣。（〈封禪〉）³⁵

或稱其辭義深刻曰：

子雲沈寂，故志隱而味深。（〈體性〉）

子雲屬意，辭義最深，觀其涯度幽遠，搜選詭麗，而竭才以鑽思，故能理贍而辭堅矣。（〈才略〉）³⁶

劉勰對揚雄的推崇，由此即可見一斑。然而，相較於劉勰對揚雄深造文學閭奧的推崇，魏晉六朝士人對揚雄的評述有褒有貶，如曹植言其〈酒賦〉「辭甚瑰瑋，頗戲而不雅。」³⁷或顏之推對其譏評曰：

³⁴ 徐復觀：《兩漢文學史（第二卷）》（上海：華東師範大學出版社，2001年），頁289。

³⁵ 〔南朝梁〕劉勰著，王更生注譯：《文心雕龍讀本上篇》（臺北：文史哲出版社，2004年），頁133、239、390。

³⁶ 〔南朝梁〕劉勰著，王更生注譯：《文心雕龍讀本下篇》（臺北：文史哲出版社，2004年），頁22、319。

³⁷ 〔三國魏〕曹植撰，趙幼文校注：《曹植集校注》（北京：人民文學出版社，1984年），卷4，頁6。

或問揚雄曰：「吾子少而好賦？」雄曰：「然。童子雕蟲篆刻，壯夫不為也。」余竊非之曰：虞舜歌〈南風〉之詩，周公作〈鴟鴞〉之詠，吉甫、史克《雅》、《頌》之美者，未聞皆在幼年累德也。孔子曰：「不學《詩》，無以言。」「自衛返魯，樂正，《雅》、《頌》各得其所。」大明孝道，引《詩》證之。揚雄安敢忽之也？若論「詩人之賦麗以則，辭人之賦麗以淫」，但知變之而已，又未知雄自為壯夫何如也？著〈劇秦美新〉，妄投於閣，周章怖懼，不達天命，童子之為耳。³⁸

不過顏之推對文士之批評頗為嚴苛，並不是只非議揚雄。整體而言，揚雄以辭賦受到魏晉六朝文士的關注，影響極大，眾人不只評論揚雄的作品，也學習模擬之，較著者如庾信之〈擬連珠〉，為仿作之代表。這是魏晉六朝對其「文」的推崇。

除了辭賦文章之外，揚雄的學術思想也並未被六朝士人忽略，甚至有認為其超越諸子者：

（韓顯宗語）昔揚雄著《太玄經》，當時不免覆盍之談，二百年外，則越諸子。³⁹

學者汪文學的研究即指出，揚雄《太玄》在東漢已被多數學者與「五經」並舉，到了漢末魏初更是興起研習《太玄》之風。⁴⁰汪文學認為，魏晉士人對《太玄》的學習，正是玄學興起的其中一個條件。這是其「儒」的一面對魏晉六朝的影響。

雖然揚雄學術在思想與文學創作兩方面都確實給予魏晉六朝不少影響，但整體上是分別言之的，也就是重文者則獨取揚雄撰作辭賦一面，而不取其儒術一面；重儒或談玄者則反之。且因揚雄自己少年好賦，晚年好儒，晚年並揚棄少年所作，稱其雕蟲篆刻，即已埋下「文儒異術」的種子。魏晉六朝「文」「儒」之間界線更為明顯，而重視辭賦與文學形式藝術的魏晉六朝文士，對於揚雄評價的多元與複雜不足為奇。在這些對揚雄的取法或批評中，幾未見從王充之「文儒」觀來評述揚雄者，也可想而知。關於這點，可就此時期「文儒」一詞之使用與意涵補充。

自王充《論衡》以後，「文儒」一詞於魏晉六朝文獻中並不常見，且除分指

³⁸ 〔北齊〕顏之推撰，王利器集解：《顏氏家訓集解》，卷4，〈文章〉，頁241-242。

³⁹ 〔北齊〕魏收，〔清〕謝啟昆撰：《魏書》（臺北：鼎文書局，1980年），卷60，頁1342。

⁴⁰ 汪文學：《揚雄與六朝之學》，頁240。

「文」與「儒」外，亦僅作為儒士之泛稱，例如王融（467-493）為齊武帝蕭蹟所撰〈策秀才文〉中提問曰：

朕聞上智利民，不述於禮；大賢彊國。罔圖惟舊。豈非療飢不期於鼎食，拯溺無待於規行。……今農戰不修，文儒是競，棄本徇末，厥弊滋多。

王融指出「文儒」是捨本逐末，無利民生國力之人，即針對某一群體的泛稱。乍看之下王融似偏向實用之立場而貶抑文學，但王融自己頗以文思敏捷、詞藻富麗著稱，於文學一道本極擅長，是其不宜貶抑之。再者，同文又言：

今欲專士女於耕桑，習鄉閭以弓騎，五都復而事庠序，四民富而歸文學。其道奚若？⁴¹

無論是否僅出於理想，但王融在此刻畫一個「治世」的情景，即男耕女織，習射御之事，而皆能事庠序之教，以至國富民強等。其所稱盛世之景，以及臣民之職分等，依然是儒家的理想。但是，以儒家理想刻畫盛世圖景的王融，在此卻貶抑「文儒」；可知其所貶抑者，為當時其以文儒泛稱之群體所論說之內容，而非貶抑文學與儒學。那麼，其所批評者具體為何？觀「上智利民，不述於禮」二句，即可知所言為典章禮樂等事，而典章禮樂者，本儒家重視之一端，朝士持儒家之說倡言禮樂可以想見，惟其實不合於齊武帝之性格。《南齊書》稱齊武帝以富國為先，頗為節儉。⁴²則王融於此揣摩上意，貶退禮樂之士，亦極合理。因此「文儒」在此，當理解為以講究禮樂典章之特質為主的士人形象。

此外，又如《北史》中稱北魏名將賀拔勝：「自居重任，始愛墳籍，乃招引文儒，討論義理。」⁴³是相對於武夫或佛學之士而言之儒士泛稱。又《周書》中稱周明帝宇文毓「崇尚文儒」⁴⁴、《南史》稱宋文帝劉義隆「雅重文儒」⁴⁵等，則分指「文」與「儒」。雖然《北史》等書為唐人所作，但畢竟刪掇當時文獻而成，當可做為參酌之材料。無論如何，在這些材料中所見之「文儒」，並未有如《論衡》所稱之意義。

⁴¹ 此二段引文見〔南朝齊〕王融：〈永明十一年策秀才文〉，〔清〕嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》（北京：商務印書館，1999年），第8冊，《全齊文》，卷12，頁115。

⁴² 〔南朝梁〕蕭子顯撰：《南齊書》（臺北：鼎文書局，1980年），卷3。

⁴³ 〔唐〕李延壽撰：《北史》（臺北：鼎文書局，1980年），卷49，頁1799。

⁴⁴ 〔唐〕令狐德棻等撰：《周書》（臺北：鼎文書局，1980年），卷4，頁61。

⁴⁵ 〔唐〕李延壽撰：《南史》（臺北：鼎文書局，1981年），卷2，頁54。

魏晉六朝稱「文儒」之意與《論衡》較近者，當為葛洪（283-343），他在《抱朴子·自敘》中稱自己早年志向時，明確用了「文儒」二字，云：

洪少有定志，決不出身……念精治五經，著一部子書，令後世知其為文儒而已。⁴⁶

葛洪本欲後世知其為文儒，而欲達此目的，須精研五經，又能著書，且為著「子書」，並非經典傳注，是固可理解為揚雄《太玄》、《法言》之類。葛洪本極推尊揚雄，將之與孟子並列，稱其有德：

孔墨之道，昔曾不行，孟軻揚雄，亦居困否，有德無時，有自來耳。⁴⁷

將揚雄與孟子並稱者，應屬葛洪為最早。由此可知，早年的葛洪頗有繼承揚雄文儒理想之意，惟其後轉往道家宗教思想研究。目前所見魏晉六朝文獻中，除了葛洪《抱朴子》之外，並未再見到類似的對「文儒」的理解和對揚雄的評價。而且嚴格來說，葛洪所言的「文儒」，畢竟還是偏向於儒的一邊，相較於上文對「文儒」所下的描述，葛洪無疑在「文學的高度成就」上是相對不重視的，畢竟，若以「寫作子書」推崇揚雄，則必然指的是《太玄》、《法言》而非辭賦。

雖然如此，從葛洪的例子我們還是可以肯定，「文儒」這個概念，在魏晉六朝中，並沒有被遺落。但總而觀之，因為整個魏晉六朝重視文學形式藝術的風氣，「文」與「儒」之間的界線明顯，表現在對揚雄的評價上，就是將揚雄區別為「辭賦」的揚雄以及「儒學」的揚雄。符合王充所言「文儒」一詞與概念的重新提出且被大量使用，並有更多的發展與深化，還是要等到唐代，此則下節論述之重點。

第二節 「文儒」概念的演進

壹、盛唐「文儒」階層的興起

唐代初期，在經學上頗有建樹，尤以貞觀時期，因太宗本人重視儒術⁴⁸，下

⁴⁶ 〔晉〕葛洪撰，楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋》（北京：中華書局，2018年），卷50，〈自敘〉，頁710。

⁴⁷ 〔晉〕葛洪撰，楊明照校箋：《抱朴子外篇校箋》，卷34，〈吳失〉，頁166。

⁴⁸ 《貞觀政要》載：「太宗初踐祚，即於正殿之左置宏文館，精選天下文儒，令以本官，兼署學士；給以五品珍膳，更日宿直；以聽朝之際，引入內殿討論墳典，商略政事，或至夜分乃罷。」

今編纂《五經正義》，經學統一，儒學一度頗見繁盛，但高宗武后時浸衰，《舊唐書》即稱：

高宗嗣位，政教漸衰，薄於儒術，尤重文吏。於是醇醲日去，畢競日彰，猶火銷膏而莫之覺也。及則天稱制，以權道臨下，不吝官爵，取悅當時。其國子祭酒，多授諸王及駙馬都尉，準貞觀舊事。祭酒孔穎達等赴上日，皆講《五經》題。至是，諸王與駙馬赴上，唯判祥瑞按三道而已。至於博士、助教，唯有學官之名，多非儒雅之實。⁴⁹

是以唐朝儒學，至玄宗之後方才復盛，此時影響朝廷儒學風氣轉變的，是一群以「文儒」自我認同並互相標榜的士人群體，以下就此而論。

唐朝稱「文儒」一詞之意涵，初未大異於六朝，仍多分指「文」與「儒」，或為儒士之泛稱。如唐高宗：「繇是僥倖路開，文儒漸廢。興廉舉孝，因此失人。簡賢任能，無方可致。」⁵⁰謝偃：「方欲闡文儒，銷鋒刃，陳俎豆，散牛馬；肆志於禮場，遊心乎文囿。」⁵¹此諸「文儒」用法皆分指文與儒。後來使用漸多，遂專指某一類人。如王勃（650-676）自稱其家「文儒繼出」⁵²，或楊炯（650-693）稱崔翬家「文儒代有」⁵³等，已為盛唐「文儒」論述之先聲。其後至開元五年，制科中甚至出現「文儒異等」之名⁵⁴，開元之後，「文儒」逐漸形成一個具體的指稱，而被士人用來自我認同或相互標榜。於此，葛曉音教授曾在深入考察之後指出，盛唐時期逐漸形成一批以「文儒」自命的知識階層，這些人試圖將「文」與「儒」結合起來，在政治上結為一股勢力，影響了後來的復古思潮。

初唐時期延續齊梁風氣，文與儒之間互相抵斥，至高宗、武后時期因大倡禮

見〔唐〕吳兢：《貞觀政要》（臺北：宏業書局，1988年），卷7，頁333。又《資治通鑑》載：「上（按：唐太宗）問王珪曰：『近世為國者益不及前古，何也？』對曰：『漢世尚儒術，宰相多用經術士，故風俗淳厚；近世重文輕儒，參以法律，此治化之所以益衰也。』上然之。」見〔宋〕司馬光編著，〔元〕胡三省音註：《資治通鑑》（北京：古籍出版社，1956年），卷193，頁6058。

⁴⁹ 《舊唐書》，卷189上，〈儒學上〉，頁4942。

⁵⁰ 〔唐〕唐高宗：〈嚴考試明經進士詔〉，《欽定全唐文》，卷13，頁17。

⁵¹ 〔唐〕謝偃：〈正名論〉，《欽定全唐文》，卷156，頁17。

⁵² 〔唐〕王勃：〈上明員外啟〉，〔唐〕王勃著，〔清〕蔣清翊注：《王子安集注》（上海：上海古籍出版社，1995年），卷4，頁138。

⁵³ 〔唐〕楊炯：〈梓州官僚贊〉，〔唐〕楊炯：《楊炯集》（與《盧照鄰集》合刊）（北京：中華書局，1980年），頁178。

⁵⁴ 如顏真卿〈曹州司法參軍祕書省麗正殿二學士殷君墓碣銘〉文中記殷踐猷「開元初舉文儒異等」，《欽定全唐文》，卷344，頁21。

樂而產生了結合的契機，但此時的結合，只是在講究禮樂排場的政治表現此一層次上，是以《舊唐書》稱其儒學漸衰在此。到了盛唐時期，學者才真正從儒學學術角度講禮樂，進而導致學術風氣轉變。此時的關鍵人物，是當時被稱為「燕許大手筆」之一的燕國公張說(667-730)。葛曉音從學術思想上指出張說的貢獻云：

真正從復興儒學的角度提倡禮樂，是從景雲年開始的。玄宗在東宮時，一批太子黨對玄宗繼位後更新政治寄予厚望，向他灌輸了許多宣導儒學和禮樂的思想。在這些人中，張說是宣導禮樂，扭轉初盛唐之交學術風氣的關鍵人物。……張說在提倡禮樂的同時，猛烈抨擊初唐以來晉人浮虛之學流行的風氣，促使初唐學術從易與史的結合轉向易與禮的結合，是使禮樂觀念在開元得以深入人心的重要原因。⁵⁵

張說上書向太子李隆基宣導禮樂儒學思想時說：

殿下至性神聰，留情國體。幸以問安之暇，應務之餘，引進文儒。詳觀古典，商略前載，討論得失。⁵⁶

張說建議年輕的李隆基引進儒士，學習古典，商討得失，這些儒士便被稱為「文儒」。除張說之外，還有李景伯也上書請求李隆基「遊心經史，引接文儒，覽古今之得失，為行事之龜鏡。」⁵⁷從張說和李景伯的上書中，可知他們希望李隆基接引文儒的目的，是為了能詳觀古典經史，並由此而知政教之得失。張說等人在倡言儒學時，並不用「儒士」或「經師」等傳統上對儒者的稱呼，反而選用「文儒」一詞，正反映了文與儒結合的思維，同時也不能不說頗有與貞觀經學大家作出區隔的意味。

張說等在玄宗即位之後，更通過選舉制度提拔了一批「文儒」人才，如張九齡(678-740)、孫逖(696-761)、裴耀卿(681-744)、房琯(696-763)、嚴挺之(673-742)等人，在開元年間陸續形成政壇的中堅力量，對盛唐的政治文學起到重大影響。⁵⁸張九齡曾推崇張說宗主地位云：「天將以公為木鐸。」⁵⁹於是乎玄宗即位

⁵⁵ 葛曉音：〈盛唐「文儒」的形成和復古思潮的濫觴〉，《文學遺產》，1998年第6期。此文亦收錄於氏著：《詩國高潮與盛唐文化》（北京：北京大學出版社，1998年），頁274-300。

⁵⁶ 張說：〈上東宮請講學啟〉，《欽定全唐文》，卷224，頁18。

⁵⁷ 李景伯：〈上東宮啟〉，《欽定全唐文》，卷271，頁6。

⁵⁸ 葛曉音：〈盛唐「文儒」的形成和復古思潮的濫觴〉，《文學遺產》，1998年第6期，頁38。

⁵⁹ 張九齡：〈故開府儀同三司行尚書左丞相燕國公贈太師張公墓誌銘〉，《欽定全唐文》，卷292，

之後，在張說一幫人的提倡之下，儒學確實又變成了政治上的主流，《舊唐書》稱：

玄宗在東宮，親幸太學，大開講論，學官生徒，各賜束帛。及即位，數詔州縣及百官薦舉經通之士。又置集賢院，招集學者校選，募儒士及博涉著實之流，以為《儒學篇》。⁶⁰

造成玄宗朝重視儒學的，便是以張說為首的「文儒」集團。此外，與張說並稱為「燕許大手筆」的許國公蘇頲（670-727），也是當時的文儒領袖，從蘇頲為朝廷作除授官員之制時屢以文儒二字稱美，可知當時確實以「文儒」互相標榜而形成一個集團。如蘇頲稱張廷珪為：「文儒秀士，謇諤忠貞。汪洋有大雅之風，明敏得至公之操。」⁶¹稱李傑為：「直清浩素，剛斷精密，學究文儒，才優經濟，物寧滯用。」⁶²稱李懷讓：「直方孤聳，清迴特立，祇服文儒，克修典禮。」⁶³稱岐王李範等：「明允篤誠，溫良恭儉。忠孝先於令典，文儒偉於成業。自為我藩翰，擁其干旄。雅聞召伯之詩，尤羨魯公之政。」⁶⁴稱王瑀：「雅清理識，尤茂風檢，藝能素優，名教為樂。雍容朱邸，已聞諷議之先；侍從青宮，宜在文儒之列。」⁶⁵從這些材料中可以觀察到，被蘇頲稱為文儒者，除其德行修美外，皆大體上與禮樂雅頌之文有關。因此，誠如葛曉音所指出的，當時文與儒的結合，還是在「禮樂」之意義上，當時的文儒型態，表現在能寫有「雅頌之聲」的詩文上，葛曉音言：

「儒」與「文」之所以能在開元時期結合，根本原因在於以禮樂為核心，必然需要雅頌之文。……張說和蘇頲被當時稱為「燕許大手筆」，都是因為文藻雅麗，擅長制誥、賦頌、紀銘等。所謂「動有禮樂之運，言有雅頌之聲」，「文」正是從這個意義上與「儒」結合起來。王維稱裴耀卿「文儒之宗伯，禮樂之本源」，雖是贊詞，也可以看出，「文儒」之形成，正是本

頁 15。

⁶⁰ 《舊唐書》，卷 189 上，〈儒學上〉，頁 4942。

⁶¹ 〔唐〕蘇頲：〈授張廷珪黃門侍郎制〉，《欽定全唐文》，卷 250，頁 11。

⁶² 〔唐〕蘇頲：〈授李傑御史大夫制〉，《欽定全唐文》，卷 251，頁 9。

⁶³ 〔唐〕蘇頲：〈授李懷讓御史中丞制〉，《欽定全唐文》，卷 251，頁 9。

⁶⁴ 〔唐〕蘇頲：〈授岐王範太子少師等制〉，《欽定全唐文》，卷 252，頁 7。

⁶⁵ 〔唐〕蘇頲：〈授王瑀太子左贊善大夫制〉，《欽定全唐文》，卷 252，頁 13。

于禮樂之故。⁶⁶

又言：

從盛唐的許多墓誌、碑傳、書信和詩歌來看，當時的文儒莫不以精通儒義和擅長辭賦為主要特徵，並常被譽為禮樂之才。……顏真卿稱崔河「文章之哲匠，禮樂之祖師」可用來概括當時對文儒型朝廷大員的共同評價。⁶⁷

事實上，當時的「文儒」在儒義的掌握上若與貞觀時期孔穎達、顏師古等經學大家相比，或不能算得精通，但他們確實都擅長創作雅頌之文與辭賦，在那個開元盛世用類似漢大賦「體國經野」的作品，來歌頌帝國氣象。李白即曾說：

賦者古詩之流，辭欲壯麗，義歸博達。不然，何以光贊盛美、感天動神？

⁶⁸

於是，文儒以強調文藻雅麗能有雅頌之聲的文學觀，從這個意義上將齊梁以來對文學藝術的追求，與儒學結合，文與儒不再如初唐時互相貶斥，反而「文」因與「儒」結合，得到崇高的地位，而形成士人普遍尚文的風氣。學者臧清即指出：

根據文儒的文學觀，文是通向儒的重要方式，文學創作不再是揚雄、班固所鄙薄的雕蟲小技，而獲得了經天緯地的高度。唐代的士子於此得到了經營文事的崇高的理由。⁶⁹

舉張九齡之文為例可證，其頌張說之文稱：

時多吏議，擯落文人，庸引雕蟲，沮我勝氣，邱明有恥，子雲不為。乃未知宗匠所作，王霸盡在。⁷⁰

張九齡將當時朝士分為「吏」與「文人」（即文儒），貶低吏士，並將文人之文學創作推崇至可與王霸之道等同的地位，確實可稱是經天緯地的高度。不過，這裡需要補充的是，六朝以來有所謂「文筆」二分的說法，而區分文筆的原因，羅根澤指出是因六朝時期「文學觀念漸趨於狹義的文學，由是不能列於狹義文學的作

⁶⁶ 葛曉音：〈盛唐「文儒」的形成和復古思潮的濫觴〉，《文學遺產》，1998年第6期，頁33-34。

⁶⁷ 葛曉音：〈盛唐「文儒」的形成和復古思潮的濫觴〉，《文學遺產》，1998年第6期，頁35。

⁶⁸ 〔唐〕李白著，詹瑛主編：《李白全集校注彙釋集評》（天津：百花文藝出版社，1996年），卷25，〈大獵賦並序〉，頁3825。

⁶⁹ 臧清：〈唐代文儒的文學與歷史承擔——從張說到孫逖〉，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》，第37卷，第4期（2004年7月），頁116。

⁷⁰ 〔唐〕張九齡：〈故開府儀同三司行尚書左丞相燕國公贈太師張公墓誌銘〉，《欽定全唐文》，卷292，頁15。

品，別名為『筆』」⁷¹，而六朝「文筆」說大致上是以辭采用韻與否為區分，《文心雕龍·總術篇》說：

今之常言，有「文」有「筆」，以為無韻者「筆」也，有韻者「文」也。⁷²

蕭繹（508-555）《金樓子·立言下》則說：

筆退則非謂成篇，進則不云取義，神其巧惠筆端而已。至如文者，惟須綺
縠紛披，宮徵靡曼，唇吻適會，情靈搖蕩。⁷³

就文體來說，詩、賦、銘、頌、箴、贊等為文，史傳、諸子、論、說、章、表、奏、議等為筆。因此，所謂六朝重文，指的實是文筆二分下的文。唐代文風與觀念承自六朝，因而若就「文筆」二分的文學觀來看，此時的文儒結合，實際上是為「文」者以「儒」自命而成。因為張說那些所謂「文儒」者，重視與創作的依然是辭賦一類「文」，而非儒者或史家用以說理敘事之「筆」。

接著，天寶時期承繼開元文儒之學術風氣與政治環境，亦培養出一批文儒型士人，惟天寶文儒與開元文儒有其異同。葛曉音教授指出，天寶文儒受到開元學風薰陶，或是受到開元文儒薦拔，因此在尊崇禮樂方面完全繼承開元文儒的傳統，但是天寶文儒也漸漸展現從禮樂到講究道德的轉變，因此整體而言，天寶文儒較開元文儒更偏向於「儒」的一面。此外，葛曉音更注意到天寶十載舉行三大禮時，下詔「以唐承漢」，以周漢為二王，這種以官方正式文書展現復三代兩漢之古的政治觀念唐代惟有天寶年間發生。葛曉音認為這說明了：

文儒的思想從開元到天寶逐漸趨向於復三代之古的變化已經為當時所許。

這一轉關充分說明開元禮樂興盛的局面正是孕育天寶復古觀念的溫床，中唐復古思潮即由此濫觴。⁷⁴

不過需要特別指出的，是在張說、張九齡掌權的開元文儒全盛期之後，天寶文儒漸漸受到吏能之士的壓抑與排擠，使得文儒集團不得不作出相應的回應。是以此時的文儒論述中，則除禮樂之外，也多需標舉行政才能。從孫逖與常袞所留下制

⁷¹ 羅根澤：《魏晉六朝文學批評史》（臺北：臺灣商務印書館，1996年），頁35。

⁷² 〔南朝梁〕劉勰著，王更生注譯：《文心雕龍讀本下篇》，頁256。

⁷³ 〔南朝梁〕蕭繹：《金樓子》（景印文淵閣四庫全書本），卷4，頁32。

⁷⁴ 葛曉音：〈盛唐「文儒」的形成和復古思潮的濫觴〉，《文學遺產》，1998年第6期，頁33-43。

書材料即可知。孫逖稱褚廷誨：「文儒實百行之資，翰墨當一時之妙。」⁷⁵又稱劉瑗等：「備聞素行，累踐清資，佩服文儒，周旋禮讓，效官惟謹。」⁷⁶稱李夷吾：「門擅文儒，才推幹理。從事惟謙，在官必達。」⁷⁷稱徐鏐：「業繼文儒，才優斷割。明而不滯，幹則有成。」⁷⁸常袞則稱崔旉、蕭直：「性資高朗，識詣沖妙。各以文儒致用，貞亮處心。」⁷⁹稱李深：「忠義之門，懋昭前烈。文儒之道，宏著休問。經通以濟於用，廉介以約其心。早擅吏能，備更官序。」⁸⁰稱蔣將明：「祇服文儒，精詳禮體。持素範以行己，秉清心而在公。」⁸¹稱景延之：「業擅文儒，行資忠信。推令望於公器，著能名於吏途。」⁸²相較於蘇頌稱文儒不出「典禮」、「名教」之語，孫、常文中「官能」、「吏能」、「致用」等元素增加不少。然而，正如臧清所指出的，這種回應只是「以文儒的多能來為文儒辯護而已」⁸³，並非真的要消彌文儒與吏能之士之間的衝突。同時因為文儒之士普遍缺乏行政才幹，這種回應也必然是軟弱無力的。盛唐末期李林甫、牛仙客為相，「文儒」之士如杜甫等即多被黜落；到了中唐，柳宗元甚至描述當時士人以「文儒」求仕進所遭遇到的困境云：

當世以文儒取名聲為顯官，入朝受憎媚訕黜，摧伏不得守其土者，十恆八九。⁸⁴

柳宗元此言頗有自傷之意，可以說他也是以文儒自許者。無論如何，盛唐時期所形成的這批以文儒相標榜的士人階層，確實給與唐代文學思想相當深遠的影響。

「文」與「儒」在經過魏晉南北朝的分化與互斥之後，透過這個方式重新結合，並開啟中唐的復古思潮，對於古文運動起到不小的作用。例如一般被視為古文運動先行者的蕭穎士，亦是天寶「文儒」中之健將，然其對「文儒」之理解，則又

⁷⁵ 孫逖：〈授褚廷誨給事中制〉，《欽定全唐文》，卷 308，頁 4。

⁷⁶ 孫逖：〈授劉瑗等國子祭酒制〉，《欽定全唐文》，卷 309，頁 7。

⁷⁷ 孫逖：〈授李夷吾榮王府諮議制〉，《欽定全唐文》，卷 309，頁 16。

⁷⁸ 孫逖：〈授徐鏐洛陽縣令制〉，《欽定全唐文》，卷 309，頁 18-19。

⁷⁹ 〔唐〕常袞：〈授崔旉蕭直給事中制〉，《欽定全唐文》，卷 410，頁 12。

⁸⁰ 〔唐〕常袞：〈授李深兵部郎中制〉，《欽定全唐文》，卷 411，頁 8。

⁸¹ 〔唐〕常袞：〈授蔣將明侍御史制〉，《欽定全唐文》，卷 411，頁 14。

⁸² 〔唐〕常袞：〈授景延之大理少卿制〉，《欽定全唐文》，卷 412，頁 5。

⁸³ 臧清：〈唐代文儒的文學與歷史承擔——從張說到孫逖〉，《鄭州大學學報(哲學社會科學版)》，第 37 卷，第 4 期(2004 年 7 月)，頁 118。

⁸⁴ 〔唐〕柳宗元：〈送文郁師序〉，《柳河東集》，頁 237。

與盛唐文儒愈遠，如其言曰：

自為文儒士，縱不能公卿坐取，助人主視聽，致俗雍熙，遺名竹帛；尚應優遊道術，以名教為己任，著一家之言，垂沮勸之益。⁸⁵

蕭穎士認為文儒應以襄助人主為第一務，不能則應著書立說。這種「文儒」觀以「致用」——而非「作文」——為第一務，與追求禮樂雅頌之文的開元文儒頗有程度上的差異，其態度近於韓柳古文運動時期的論述。

事實上，中唐之士一方面承接了開元天寶文儒以來的復古思潮，同時又要面對安史之亂之後唐朝國力不復以往，藩鎮坐大等等實際的政治經濟與民生問題。

「文」雖然還是極被重視的才能，「能文」在那個時代確實也值得自豪，但是對於他們來說，「能文」不再是生涯的第一義，所以如韓愈雖然極為推崇杜甫的文學成就，但他「餘事作詩人」，與杜甫「詩是吾家事」的態度截然不同。

總的來說，盛唐文儒在天寶之後的發展，從偏向儒與偏向文分化，偏向文者如李白、王昌齡、杜甫等，保有儒家意識的同時繼續在詩歌創作上發展，同時也因為遭遇到現實的不幸，而使得詩歌的成就達到前所未有的高度。偏向儒者如孫逖和顏真卿、李華、蕭穎士等，除了講求禮樂之外也講求道德。不過，顏真卿、蕭穎士等人後來對士族衣冠禮樂的強調，使得文儒觀念又與士族意識結合。顏、蕭等人對清貴文儒的辯護，卻也讓文儒變成一種菁英保守主義的論調。⁸⁶這種貴賤士庶的區分後來在韓、柳那裡便受到強烈的批判，但相對於柳宗元還不時使用文儒一詞，作為古文宗師的韓愈更是絕口不提文儒，顯然是這種分化之下的有意區隔。也因此，「文儒」這個概念在唐代的演進，必須要透過其他的材料切入考察，在這之中，最具參考價值的就是唐人對揚雄的態度。於下節論之。

貳、唐代「文儒」觀的具體內涵與演變

前文提到，「文儒」一詞首先為王充提出，指能文之儒者，是對士人「文儒兼備」理想形象的刻畫，而以揚雄為文儒之開創者與代表。經魏晉南北朝到初唐，

⁸⁵ [唐]蕭穎士：〈贈韋司業書〉，《欽定全唐文》，卷323，頁9。

⁸⁶ 臧清：〈唐代文儒的文學與歷史承擔——從張說到孫逖〉，《鄭州大學學報(哲學社會科學版)》，第37卷，第4期(2004年7月)，頁118。

以現存文獻觀之，除葛洪之外，並無繼承此一「文儒」詞意與概念者。到了盛唐開元時期，則由張說、蘇頌等人為首，朝官以「文儒」互相標榜，形成一文儒階層，是繼王充之後又用「文儒」一詞將文與儒結合者，惟此時之「文儒」意義，僅在能作「禮樂雅頌」之文之一層上，也因此偏向於文的一面。雖然與王充所言、揚雄所代表的文儒概念並不完全一致，但畢竟還是文與儒的結合，因此盛唐的文儒論述，還是可以視作對王充、揚雄「文儒」觀念與形象的一種辯證接受過程。特別是作為文儒形象開創者的揚雄，因為他在文學創作以及儒學思想上皆具有高度成就。一是以「辭賦」著稱的「文」的揚雄，一則是以《法言》、《太玄》著稱的「儒」的揚雄。揚雄於此兩端既皆有如此高度，是以漢代以後，不論是偏重「文」，或偏重「儒」，或是文儒結合的論述，都將視其為重要的古代資源和人物典範。換句話說，一個人如何評價揚雄，也就反映了他的「文」「儒」觀。而唐代以「文儒」自命的士人，其文中言及揚雄之處實不少見。也因此，從唐人對揚雄的評價，當可更清楚地掌握他們「文」「儒」觀念的認識與演進，當然唐人在文學批評的論述中固不僅有揚雄，只是以揚雄為主線再聯繫他人，更能清楚聚焦。

先從初唐四傑中的王勃與楊炯來看。上文已說過，他們二人皆被認為是盛唐文儒的先導者。不過王與楊在「文」與「儒」的偏重上實已有所不同。例如王勃重視揚雄「儒」的一面，而將其與孟子並稱，言：「遺雅背訓，孟子不為；勸百諷一，揚雄所恥。」⁸⁷可知相較於後來盛唐文儒肯定辭賦之態度，作為文儒先導的王勃並不認同「辭賦」本身，反而認為漢代辭賦以及後來魏晉之文學創作，多不合於聖人之旨與文章之道，他在「遺雅背訓」幾句話之後，又說：

自微言既絕，斯文不振。屈、宋導澆源於前，枚、馬張淫風於後。談人主者，以宮室苑囿為雄；敘名流者，以沈酗驕奢為達。故魏文用之而中國衰，宋武貴之而江東亂。雖沈、謝爭驚，適足兆齊、梁之危；徐、庾並馳，不能止周、陳之禍。於是識其道者卷舌而不言，明其弊者拂衣而徑逝。潛夫昌言之論，作之而有逆於時；周公孔氏之教，存之而不行於代。天下之文，靡不壞矣。⁸⁸

⁸⁷ [唐]王勃：〈上吏部裴侍郎啟〉，《王子安集注》，卷4，頁129。

⁸⁸ [唐]王勃：〈上吏部裴侍郎啟〉，《王子安集注》，卷4，頁130-131。

王勃這段文字幾乎將屈原以降那些重要的辭賦家，視為文章不振的代表，但在這些辭賦家中卻又不見揚雄，反而是在文章開頭將之與孟子並列。可見在王勃那裡，揚雄被認可、強調的是「儒」的一面，「文」的一面反而是被直接忽略的，這無疑與部分的魏晉六朝人一樣。而說到自稱其家「文儒繼出」的王勃，則不能不提到他的祖上王通（584-617）。王通為隋代大儒，是吾人所知者，而其對揚雄亦頗為肯定，《舊唐書》即稱其作《中說》為效揚雄《法言》⁸⁹，錢穆先生更稱《中說》為「粹然儒者言」⁹⁰。王通在《中說》中即言：「吾得從嚴、揚游泳以卒世，何患乎僻。」⁹¹「嚴、揚」者，阮逸注為：「嚴君平、揚雄」。《中說》又記曰：

或問揚雄、張衡。子曰：「古之振奇人也，其思苦，其言艱。」曰：「其道何如？」子曰：「靖矣。」⁹²

這主要是從學術思想的角度評騭揚雄、張衡，而非從辭賦創作評價。王通的看法對於其子孫王勃不能說沒有影響。王勃承其家學，繼乃祖王通之後，而能合文儒為一，楊炯稱王勃「九歲讀顏氏《漢書》，撰《指瑕》十卷。十歲包綜六經，成乎朞月。」⁹³由是能「經籍為心，得王何於逸契；風雲入思，叶張左於神交。」⁹⁴這種從小對於儒學、經學的養成基礎，若非來自家學庭訓，頗難如此。是以王勃後雖以文學稱，但其深厚的儒學基礎，使其以「文儒」自命，正是後來盛唐文儒論述的先導。而王勃的「文」「儒」觀反映在對揚雄評價上就相當清楚，其貶抑屈、宋、枚、馬，卻將揚雄與孟軻並稱，忽略揚雄辭賦家的一面，而全從儒學角度看待。然而事實上屈、宋、枚、馬一向是文學創作的標竿，但在儒學立場更強烈的「文儒」王勃那裡，就變成文章不振的代表了。而從王勃的例子，更可證明揚雄形象的複雜與特殊性。

再看同為初唐四傑的楊炯對揚雄的稱引，首先是標舉其「規諫」，言：

方將咫尺宣室，扈從明庭，申賈誼之忠讜，盡揚雄之規諫。⁹⁵

⁸⁹ 〔五代〕劉昫等撰：《舊唐書》，卷190上，〈文苑上〉，頁5004。

⁹⁰ 錢穆：〈讀王通中說〉，《中國學術思想史論叢（四）》（臺北：東大圖書公司，1983年），頁9。

⁹¹ 〔隋〕王通，張沛校注：《中說校注》（北京：中華書局，2013年），卷3，〈事君篇〉，頁82。

⁹² 〔隋〕王通，張沛校注：《中說校注》，卷2，〈天地篇〉，頁66。

⁹³ 〔唐〕楊炯：〈王勃集序〉，《欽定全唐文》，卷191，頁11。

⁹⁴ 〔唐〕楊炯：〈王勃集序〉，《欽定全唐文》，卷191，頁10。

⁹⁵ 〔唐〕楊炯：〈從弟去盈墓誌銘〉，《欽定全唐文》卷195，頁7。

所謂「規諫」固言其辭賦之諷諫功能，而以其規諫與賈誼並稱，則是出自王事政教之層次。後人追述賈誼之文行，一向與政治聯繫，而強調其上書獻策，忠君而遭竄逐的形象，揚雄在這個脈絡中，評價往往不及賈生。如《隋書·李德林傳》中任城王高潛稱李德林之文章為：「經國大體，是賈生、晁錯之儔；雕蟲小技，殆相如、子雲之輩。」⁹⁶「經國大體」相對於「雕蟲小技」，固有高下之分判。但到了楊炯這裡，則從揚雄辭賦之諷諫，又將其王事政教之層次上與賈誼並稱。因此，相比於直接忽略揚雄辭賦家形象的王勃，楊炯較從正面予揚雄評價，肯認其文學創作之地位，如其言曰：

崔亭伯真龍之氣，揚子雲吐鳳之才，莫不玉振金聲，筆有餘力。⁹⁷

即從文學才能上肯定揚雄。此外，楊炯又言：

若夫麒麟鳳凰之署，三台四部之經，周王群玉之山，漢帝蓬萊之室。觀星文而考南北，大象入於璣衡；披帝冊而質龍神，負圖出於河洛。司先王之載籍，掌制書之典謨。劉向沈研、揚雄寂寞之士，於茲翰墨；馬融該博、傅毅文章之才，此焉游處。莫不出言斯善，有道可尊。⁹⁸

此文為〈登祕書省閣詩序〉，所謂祕書省閣，即官方圖書文獻藏所，東漢設立時稱祕書監，魏晉之後稱祕書省。於此任職者，即專圖書編校，文書史料整理之工作。楊炯所引之劉、揚、馬、傅，雖非一直專任圖書之職，但他們確皆曾負責校理古籍。但楊炯在這裡並非僅肯定他們在圖書文獻整理上的工作，反而是重視他們經過這種工作之後，能「出言斯善，有道可尊」。雖然此處只是楊炯作文用典所稱引，並非嚴謹的論述，但「有道可尊」一語亦透露楊炯從儒家立場推崇揚雄等人文學創作的態度。只是整體而言，從楊炯肯定辭賦揚雄的這一點可以發現，相比於王勃，楊炯更偏重於「文」，因而更接近於盛唐文儒。從這個意義上來說，楊炯才是盛唐文儒真正的先導者。

此外，在盛唐文儒的論述之前，已有一人明確將自己與揚雄作比，即劉知幾（661-721），他在《史通·自敘》中，推崇揚雄《法言》為繼承孔子微言之著作：

⁹⁶ 〔唐〕魏徵等撰：《隋書》，卷 42，〈李德林傳〉，頁 1194。

⁹⁷ 楊炯：〈從弟去溢墓誌銘〉，《欽定全唐文》，卷 195，頁 9。

⁹⁸ 楊炯：〈登祕書省閣詩序〉，《欽定全唐文》，卷 191，頁 1。

仲尼既沒，微言不行，史公著書，是非多謬，由是百家諸子，詭說異辭，務為小辨，破彼大道，故揚雄《法言》生焉。⁹⁹

又將自己比於揚雄，並舉了四項他與揚雄相同之處：

昔梁徵士劉孝標作敘傳，其自比於馮敬通者有三。而予輒不自揆，亦竊比於揚子雲者有四焉。何者？揚雄嘗好雕蟲小伎，老而悔其少作；予幼喜詩賦，而壯都不為，恥以文士得名，期以述者自命，其似一也。揚雄草《玄》，累年不就，當時聞者，莫不哂其徒勞；余撰《史通》，亦屢移寒暑，悠悠塵俗，共以為愚，其似二也。揚雄撰《法言》，時人競尤其妄，故作〈解嘲〉以酬之；余著《史通》，見者亦互言其短，故作〈釋蒙〉以拒之，其似三也。揚雄少為范踐劉歆所重，及聞其撰《太玄經》。則嘲以恐蓋醬瓿，然劉范之重雄者，蓋貴其文彩，若〈長楊〉〈羽獵〉之流耳。如《太玄》深奧，難以探蹟，既絕窺踰，故加譏誚；余初好文筆，頗獲譽於當時，晚談史傳，遂減價於知己，其似四也。夫才唯下劣，而跡類先賢，是用銘之於心，持以自慰，抑猶有遺恨，懼不似揚雄者有一焉，何者？雄之《玄經》始成，雖為當時所賤，而桓譚以為數百年外，其書必傳。其後張衡陸績，果以為絕倫參聖。夫以《史通》方諸《太玄》，今之君山，即徐朱等數君是也；後來張陸，則未之知耳。¹⁰⁰

劉知幾在這段文字中將自己的學術生命歷程與感慨，透過比附揚雄來訴說。雖分為四端，但歸納之則兩項：一則兩人皆少好文章創作，而為世所重；晚年興趣改變，則減價於知者。二則寄望《史通》與《太玄》、《法言》一般，雖不為當世所重，但能被後人肯定。劉知幾這段文字相當重要，因其不只反映了漢魏以來以至初盛唐一向重視文采的學術風氣，也說明了同時擁有文學才能與儒學成就的知識分子，在興趣轉移的時候遭遇到的認同問題。劉知幾文中所說「文士」與「述者」之間的矛盾，事實上也就是盛唐文儒階層出現以前，文與儒互斥風氣之下的矛盾。而在「文」與「儒」之間徘徊的知識分子如劉知幾，在這種認同危機出現的時候，往前去尋找一個際遇類似的典範人物來支持自己，是非常合理的事情，而這個典

⁹⁹ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》（景印文淵閣四庫全書本），卷 10，頁 20。

¹⁰⁰ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》，卷 10，頁 22-23。

範人物便是揚雄；因為文與儒的矛盾，也正是早年揚雄與晚年揚雄的矛盾。劉知幾在此無疑是肯定「儒學的揚雄」者。不過在這裡可以先指出的是，由結果而論，劉知幾從史學出發，調和文與儒，取得了傑出的成績，可以說劉知幾是唐代第一個接近於「文儒」之理想類型者，且對唐代文儒之文學觀念有相當深遠的影響，羅立剛即指出：

依其對「文」的理解，他這裡所說的「文」，應該主要是指南朝時「文筆」意義上的「文」，而非五經、《國風》、《楚賦》之「文」。「文之與史，較然異轍」的論斷，給長期以來的文史糾纏，畫上了一個句號。同時，他那以「實錄」為史學精神，以存「真」為標準的史學觀點，以及借此對文史關係的闡述，在文學觀念上也產生了連帶效應。他第一次真正跳出了自南朝以來新變文學觀念的束縛，還將初唐史臣們打出的儒道旗號以「實錄」為標準，堅決性地落實到了歷史之「真」上，給了「質」一個實實在在的內涵。¹⁰¹

關於劉知幾的史學對唐代文儒論述的影響，留待本論文的第五章詳述。回到唐代文儒概念的演進，再說盛唐。前節提到，經過開元文儒的論述，文與儒二者已不再如初唐時互斥，而是透過書寫「禮樂雅頌之文」結合。這個轉變也反映在對揚雄的評價上。如貞觀時，唐太宗稱揚雄等人辭賦「無益勸誡」，史書不宜錄：

貞觀初，太宗謂監修國史房玄齡曰：「比見前後漢史，載錄揚雄〈甘泉〉、〈羽獵〉，司馬相如〈子虛〉、〈上林〉，班固〈兩都〉等賦。此既文體浮華，無益勸誡，何假書之史策？」¹⁰²

貞觀時經學大家林立，儒學非不盛也，而從此條材料來看，以「辭賦」為代表的兩漢魏晉之文是遭到貶抑的。至唐玄宗李隆基，態度則完全不同，乃稱揚雄與司馬相如之辭賦「爰自風雅」：

夫詩者志之所以寫其心懷，實可諷諭君主。是故揚雄陳〈羽獵〉，馬卿賦〈上林〉，爰自《風》《雅》，率由茲道。¹⁰³

¹⁰¹ 羅立剛：《史統·道統·文統——論唐宋時期文學觀念的轉變》（上海：東方出版社，2005年），頁86。

¹⁰² 〔唐〕吳兢：《貞觀政要》（臺北：宏業書局，1988年），卷7，頁344。

¹⁰³ 〔唐〕唐玄宗：〈褒魏知古進詩手制〉，《欽定全唐文》，卷20，頁4。

玄宗開元時期成形的文儒群體擅長辭賦，於是揚雄所稱「勸百諷一」、「壯夫不為」的辭賦，即因「近於《風》《雅》」，與「儒」結合而躍居尊榮之地位。而揚雄自己的「文儒」形象和地位，也在辭賦備受重視的這個階段愈來愈受到士人的推崇。甚至在自負文學才能的時候，也多以揚雄作為標準。例如李白在進〈大獵賦〉時，批評相如、子雲以自誇其文。¹⁰⁴又如杜甫進〈雕賦〉時也自稱「揚雄、枚皋之流，庶可跂及也。」¹⁰⁵都是很經典的例子，而這些人都是肯定「辭賦的揚雄」者。總而言之，這時候的文儒結合，是發生在「禮樂之文」——主要即辭賦上，而以辭賦稱的揚雄，在此時自然備受推重。只是在這段時期重視辭賦的士人意識中，「儒」的成分明顯的更多了。

天寶之後，這批「文儒」們的傳承即又朝向偏重文與偏重儒兩端分化。偏重儒的這方對於後來的古文運動起到很大的影響。但需要指出的是，除此之外，在盛唐後期到中唐，這一批偏重儒的「文儒」中，也有許多從文學上試著調和「辭賦之揚雄」與「儒學之揚雄」的意見，一向被認為是古文運動先驅者的李華、蕭穎士、梁肅等人，便是此時代代表。他們對揚雄的評價雖然也反映了偏重儒分化的現象，但是他們所提出的文學史觀，卻又與前人大異其趣。例如李華幫蕭穎士文集作序時引述蕭穎士對前代作家的文學批評曰：

君（蕭穎士）以為六經之後，有屈原、宋玉，文甚雄壯，而不能經。厥後有賈誼，文詞最正，近於理體。枚乘、司馬相如，亦瓌麗才士，然而不近《風》《雅》。揚雄用意頗深，班彪識理，張衡宏曠，曹植豐贍，王粲超逸，稽康標舉，此外皆金相玉質，所尚或殊，不能備舉。左思詩賦有《雅》、《頌》遺風，干寶著論近王化根源，此後寔絕無聞焉。近日陳拾遺子昂文體最正，以此而言，見君之述作矣。¹⁰⁶

整體而言，蕭穎士在這裡屢用「能經」、「不近風雅」、「《雅》、《頌》遺風」、「王化根源」等詞語批評前代作家詩騷賦之創作，加上提出「文體最正」的意見，可知其貫串之判準，因為儒家之文學觀，這裡無疑隱然蘊含著由「六經」作為文學典

¹⁰⁴ 〔唐〕李白著，詹瑛主編：《李白全集校注彙釋集評》，頁 3825。

¹⁰⁵ 〔唐〕杜甫著，蕭滌非等編：《杜甫全集校注》（北京：人民文學出版社，2014 年），卷 22，〈進雕賦表〉，頁 6271。

¹⁰⁶ 〔唐〕李華：〈揚州功曹蕭穎士文集序〉，《欽定全唐文》，卷 315。

範的宗經文學觀下的「文統」論意識。而其列舉屈、宋，又言賈誼「近於理體」，既然是近於理體而非理體，則不宜稱其策、論之文，再從「班彪識理」到「嵇康標舉」數句，可知蕭穎士批評的主要對象還是詩騷辭賦之創作，而非學術或散文著作。雖然「干寶著論」一句，或宜視為稱其經、史學著作，但亦不影響我們對蕭穎士稱前面數家的理解，且更展現了此時期文儒試圖重新認識文學遺產的態度。因此，揚雄的「用意頗深」，自不指《法言》或《太玄》，而還是〈羽獵〉、〈長楊〉。這是一個極值得注意的現象。因為從這裡雖然可以看出，李華、蕭穎士在這裡所稱之「文」，還是較接近於六朝「文筆」二分意義下的「文」。但是，雖同樣從詩、騷、賦來評價揚雄與其他人，相較於李白、杜甫等偏重於文者，多將揚雄與枚、馬並稱；蕭穎士則明顯予以區隔，而以「不能經」評屈、宋，以「不近風雅」評枚、馬，以「用意頗深」評揚雄，在肯定「辭賦的揚雄」的同時，竟也將他作為由「六經」作為文學典範的宗經文學觀下之合適的繼承者看待。這無疑是在此之前從未見過的文學史觀點。

此外，還應該說明的是，李華為蕭穎士記下的這段批評中，明確提出何種體式風格最「正」的判斷這部分。這代表了他們對前代的文學創作用儒家的立場進行一種判教式的批評。而他所認為最「正」的創作者，為賈誼和陳子昂，而且賈誼是「文辭最正」，陳子昂是「文體最正」；以文辭言賈誼之正，頗可以理解為內容之符合儒家政教思想、形式與風格上又能與經典近似。然而以文體稱陳子昂，則明顯透露了復古思潮下的「學古」觀念。是以這段文字可以視為復古思想的一個代表。總的來說，李華記蕭穎士的這段文字，說明兩件事：一是復古不能不伴隨對前代的檢討，因此李、蕭等人的文學復古即展現在以儒家文學觀對前代創作的批評判斷上。二則雖然李、蕭等人採取儒家文學立場，但在這段文字裡，從對屈、宋、揚、班等人之評價來看，有別於前代文儒如王勃的批評，除了繼承六朝文筆二分之觀念，同時也受到盛唐文儒重文的影響，進而使他們的文學史觀有了重大的轉折，這個轉折就反映在「辭賦的揚雄」能夠承接「文統」上。

李華所記蕭穎士的意見是一個極具開創性的例子，而稍後的梁肅，更在這個基礎上深化，所納入文學史整體論述的文體也不再只是詩、騷、賦一類。梁肅是古文運動中，作為先導者之一，且有提拔韓愈之功者，其為李翰文集作序時言：

文之作，上所以發揚道德，正性命之紀；次所以財成典禮，厚人倫之義；又其次所以昭顯義類，立天下之中。三代之後，其流派別，炎漢制度以霸，王道雜之，故其文亦二：賈生、馬遷、劉向、班固，其文博厚，出於王風者也；枚叔、相如、揚雄、張衡，其文雄富，出於霸塗者也。其後作者，理勝則文薄，文勝則理消。理消則言愈繁，繁則亂矣；文薄則意愈巧，巧則弱矣。故文本於道，失道則博之以氣，氣不足則飾之以辭，蓋道能兼氣，氣能兼辭，辭不當則文斯敗矣。唐有天下幾二百載，而文章三變：初則廣漢陳子昂以風雅革浮侈，次則燕國張公說以宏茂廣波瀾，天寶已還，則李員外、蕭功曹、賈常侍、獨孤常州比肩而出，故其道益熾。¹⁰⁷

梁肅這段文字中，除了提出了許多重要的儒家文學觀點，例如將文章的功能分為三個層次：一、發揚道德，正性命之際。二、財成典禮，厚人倫之義。三、昭顯義類，立天下之中。此外，又正式提出「文本於道」的觀念，直接影響了後來古文家的文道論述。此後更發表唐文三變之說，已見於緒論。然而，事實上單看此文，實不能理解其對漢代作者的「王」與「霸」、「博厚」與「雄富」之區分，但就其列舉諸人，可知出於王道之博厚者，偏重於政教經史之嚴正，出於霸塗之雄富者，則偏重於辭賦文章之繁麗。惟梁肅以為漢代博厚者不失於「文」，雄富者不失於「道」，其後則文道各有所偏重而已。此外，揚雄與枚、馬、張並列而被稱雄富出於霸塗，則梁肅所評者又亦彼等之辭賦無疑。但同時他認為博厚而出於王風而將其並列的賈生、馬遷、劉向、班固等人，所指的當非他們辭賦之作品，而是策論、史傳、經傳之作品，這就大異於李華、蕭穎士。由此我們更可知道，在這些文學批評的文字中，縱然指稱同一人，但很可能批評的內容並不同，需要仔細謹慎的甄別。

總的來說，梁肅這段文字對文學史觀的重大意義在於，原先，從魏晉到初盛唐以來，大體皆保持著區別辭賦之揚雄與儒學之揚雄之觀念，而在不同的脈絡當中給予不同的評價，主文者則略其儒，重儒者則斥其文，在這樣的觀念下，文學史觀與儒學史觀互不相涉。就梁肅之前諸家論述觀之，屈原、宋玉、枚乘、司馬

¹⁰⁷ 〔唐〕梁肅：〈補闕李君前集序〉，《欽定全唐文》，卷 518，頁 5-6。

相如、揚雄（辭賦的）、張衡等為文學巨人；孟軻、賈誼、司馬遷、劉向、揚雄（儒學的）、班固等為儒學（包含史）大家。但是到了梁肅這裡，無疑在某個程度上打破了這個界線，讓辭賦之揚雄與孟軻、賈誼等皆共同視為承接上古文統者。這樣的觀念，為後來的韓愈打下了深刻的基礎。到了中唐之後，儒學立場更強烈的人，雖然往往貶抑揚雄及其所代表的辭賦之文，但他們的文學史論述卻往往也已經不再單獨以詩、騷、賦為主，而是納入策論、史傳等，這無疑與梁肅的態度類似。例如柳冕，他說：

文章本於教化，形於治亂，繫於國風；故在君子之心為志，形君子之言為文，論君子之道為教。《易》云：「觀乎人文，以化成天下。」此君子之文也。自屈、宋以降，為文者本於哀艷，務於恢誕，亡於比興，失古義矣。雖揚、馬形似，曹、劉骨氣，潘、陸藻麗，文多用寡，則是一技，君子不為也。昔武帝好神仙，而相如為〈大人賦〉以諷，帝覽之，飄然有凌雲之氣。故揚雄病之曰：「諷則諷矣，吾恐不免於勸也。」蓋文有餘而質不足則流，才有餘而雅不足則蕩；流蕩不返，使人有淫麗之心，此文之病也。雄雖知之，不能行之。行之者惟荀、孟、賈生、董仲舒而已。僕自下車，為外事所感，感而應之，為文不覺成卷。意雖復古而不逮古，則不足以議古人之文。噫！古人之文，不可及之矣；得見古人之心，在於文乎？苟無文，又不得見古人之心。故未能亡言，亦志之所之也。¹⁰⁸

柳冕的這段文字完全展現了儒學立場強烈的人，對於屈、宋以降以至南朝之文學創作，所持的批判態度，但是若將他的價值判斷先姑置不論，他把揚、馬、曹、劉等人與荀、孟、賈、董並論，無疑反映了文學史觀的新變。與柳冕的說法類似的，還有裴度，裴度〈寄李翱書〉曰：

愚謂三五之代，上垂拱而無為，下不知其帝力，其道漸被於天地萬物，不可得而傳也。夏殷之際，聖賢相遇，其文在於盛德大業，又鮮可得而傳也。厥後周公遭變，仲尼不當世，其文遺於冊府，故可得而傳也，於是作周、孔之文。荀、孟之文，左右周、孔之文也，理身、理家、理國、理天下，

¹⁰⁸ 〔唐〕柳冕：〈與徐給事論文書〉，《欽定全唐文》，卷 527，頁 12-13。

一日失之，敗亂至矣。騷人之文，發憤之文也，雅多自賢，頗有狂態。相如、子雲之文，譎諫之文也，別為一家，不是正氣。賈誼之文，化成之文也，鋪陳帝王之道，昭昭在目。司馬遷之文，財成之文也，馳騁數千載，若有餘力。董仲舒、劉向之文，通儒之文也，發明經術，究極天人。¹⁰⁹

裴度的儒家立場也極為鮮明，並認為司馬相如與揚雄之文譎諫而不正，但他也與柳冕一樣，也將他們與荀、孟、賈、馬、董、劉等並論，展現了類似的觀點。同樣的，還可再舉權德輿（759-818）之文以證之，權德輿曾言：

《易·賁》之〈象〉曰：「觀乎人文，以化成天下。」故闕里之四教，門人之四科，未有遺文者。荀況、孟軻，修道著書，本於仁義，經術之枝派也。迨夫騷人怨思之作，游士從衡之論，刺譏裨闔，文憲陵夷。至漢廷賈誼、劉向、班固、揚雄、司馬遷、相如之倫，鬱然復興，有古風烈。¹¹⁰

這些中唐士人的文學史論述確實是一個值得釐清的現象。因為在此之前，文學批評的對象往往集中在「文筆」區分觀念下「文」之作者與作品，因此，以漢代而言，多集中在屈、宋、枚、馬、揚、班等人之詩、騷、賦。而非詩、騷、賦之作品往往被明顯區隔。從上引王勃等人文字均可發現此一現象。此可另外再引初唐盧照鄰（636-689）的文字證之，盧照鄰稱：「自獲麟絕筆，一千三四百年，游夏之門，時有荀卿、孟子。屈、宋之後，直至賈誼、相如。兩班敘事，得邱明之風骨。¹¹¹」盧照鄰在這裡將周漢之「文」分為三類：子游、子夏到荀子、孟子之文，當為思想類；屈原、宋玉到賈誼、相如，當為辭賦類；左丘明到兩班，當為史傳類。另外盧藏用（664-713）〈陳子昂文集序〉也有這樣的現象：

昔孔宣父以天縱之才，自衛返魯，迺刪《詩》、《書》、述《易》道而修《春秋》，數千百年文章粲然可觀也。孔子歿二百歲而騷人作，於是婉麗浮侈之法行焉。漢興二百年，賈誼、馬遷為之傑，憲章禮樂，有老成之風；長卿、子雲之儔，瑰詭萬變，亦奇特之士也。惜其王公大人之言，溺於流辭而不顧。其後班、張、崔、蔡、曹、劉、潘、陸，隨波而作，雖大雅不足，

¹⁰⁹ 〔唐〕裴度：〈寄李翱書〉，《欽定全唐文》，卷 538，頁 2。

¹¹⁰ 〔唐〕權德輿：〈比部郎中崔君元翰集序〉，《欽定全唐文》，卷 489，頁 16-17。

¹¹¹ 〔唐〕盧照鄰：〈南陽公集序〉，〔唐〕盧照鄰：《盧照鄰集》（與《楊炯集》合刊，北京：中華書局，1980 年），頁 71。

其遺風餘烈，尚有典型。宋、齊之末，蓋顛頽矣，逶迤陵積，流靡忘返，至於徐、庾，天之將喪斯文也。後進之士若上官儀者繼踵而生，於是風雅之道，掃地盡矣。《易》曰：「物不可以終否，故受之以泰。」道喪五百歲而得陳君。¹¹²

盧藏用的敘述中，只有賈誼、司馬遷可能非指辭賦類（但也並非不可能），其他的批評大體都指的是辭賦與詩，可見魏晉六朝到初盛唐對周漢的文學批評，整體而言，還是可以視作六朝「文筆」之分而重視「文」的遺緒。到了盛唐後期以後，漢人之詩、騷、賦雖然還是備受重視，但是司馬遷、班固、董仲舒、劉向之史傳類與經傳類思想作品——那些原本不被視為文學的作品——也開始被正式納入文學批評之論述脈絡中，和詩、騷、賦被置於同一個平台上評騭，這不能不說是一個文學觀念的重大演進。標示了唐代的文學理論開始鬆動六朝以來的框架，唐人透過自己的眼光來判斷漢代以前的文人與作品，在重視思想、史傳文學的同時，也強化了復古的儒家文學觀念，開啟了後來韓愈「以筆代文」的觀念基礎。此外，從蕭穎士、梁肅、權德輿、柳冕、裴度等人的批評文字中，我們可以明顯看到，這些對韓柳古文運動起到先導或支持作用諸人，雖是盛唐文儒之傾向儒一端分化而來，但在這一端之中還是可以再區分重文與重儒的不同傾向。按照上文所見，權德輿、李華、蕭穎士、梁肅明顯是較為重文的，柳冕、裴度則反之。由此，我們可以說，經過開元天寶之後，「文儒」論述進入了一個調整、整合的階段。從文、儒互斥到文、儒相成，導向了對文學史論述的深化，以及「文統」論的探索，而這些對於韓愈後來的成就都有著導夫先路的作用。

第三節 「文儒」韓愈與「古文家」韓愈

壹、作為「文儒」的韓愈

上文說到，儒者驚文自揚雄始，但事實上很長一段時間中，儒者多不能文，揚雄自己雖是經生出身，但少而好賦，以文著名，本偏於文一端，至晚年擬《太

¹¹² 〔唐〕盧藏用：〈陳子昂文集序〉，《欽定全唐文》，卷 238，頁 4。

玄》作《法言》，才又偏向於儒的一端。雖然揚雄有早年與晚年的「文」「儒」矛盾，但是其述作之功，確實又使文與儒在他同時兼備，只是這個兼備，並未達到理想的狀態，簡單來說，揚雄表現出的「文」「儒」兼備並不是有機的結合。至唐朝士人，乃遙承揚雄之文儒，並賦予文儒以新的意義與結合方式，才使得文與儒有機結合。在此之中，最具代表性的即為韓愈。但是韓愈並不是孤明獨發，事實上他正是從揚雄那裡繼承了「文儒」的理想。同時，他的文學史觀又受到上文所引述的蕭穎士、梁肅等人的影響，尤其是梁肅，梁肅是提拔韓愈的恩師，其對韓愈的影響固不待言。更重要的是，梁肅等人打破了過往的文學史論述框架，讓韓愈在通過揚雄以達至文儒有機結合的過程中，得以具備宏闊的觀念基礎。

首先需要指出的是，在目前所見韓愈文中，並未見其稱引「文儒」二字，反而是柳宗元文中數見之，如柳之〈王氏伯仲唱和詩序〉：「王氏子某，與予通家，代為文儒。」¹¹³又〈送文郁師序〉：「今有文郁師者，讀孔氏書，為詩歌逾百篇，其為有意乎文儒事矣。」¹¹⁴柳宗元這裡所說的文儒，頗明顯是繼承了盛唐文儒群體的概念而來。由此亦可知，韓愈與柳宗元在繼承前人文儒觀念上，有其歧異之處。在進士科考上屢獲佳績的柳宗元，在一開始的文學與學術性格上，是接近於盛唐文儒的。但韓愈不然，韓愈並未考取吏部之博學宏詞科，亦非望族出身，相較於盛唐文儒之履歷，韓愈有明顯的不同。是以筆者認為，韓愈是有意不使用「文儒」二字，以與盛唐以來的文儒論述作出區隔。那麼既然如此，又何以稱韓愈繼承了「文儒」呢？

事實上，韓愈自己當然是有作為「文儒」的意識。這可以從兩點來說明，其一是歷代學者討論得較多的，即在思想上秉持聖道，以及同時在作文上從經典出發以追求古辭的企圖；另外一點則是下文所要側重的，即從對揚雄的評價與效法中所展現的「文」「儒」並重、「文」「儒」結合的企圖。關於前一點，誠如王基倫先生所指出的：

韓愈為文取徑之方，在學古聖先賢之道，而後通曉文意，創作文辭。寫作既先能明道，則下筆成文，自可闡揚正道，羽翼教化，不悖經典，而有助

¹¹³ 〔唐〕柳宗元：〈王氏伯仲唱和詩序〉，《柳河東集》，頁 205。

¹¹⁴ 〔唐〕柳宗元：〈送文郁師序〉，《柳河東集》，頁 237。

於文章。¹¹⁵

這種通過宗經強調明道的文學觀念，正是結合文、儒的表現。韓愈重視聖教與經典，更以能上承孟子道統自居，無疑是強調明道、傳道者，但同時他又特以學為古辭，將文章作為輔翼聖道之工具，一生致力於彼。如此與王充所言能「精思著文連結篇章」之「文儒」理想類型固無不同。且韓愈倡為古文，至以提攜、網羅有志於古文者，而形成所謂「韓門弟子」之群體。此一文學集團之成績，後世以「古文運動」稱之。然則在韓愈當時，秉古之道而為古之辭者，實亦可視為一「文儒集團」，這一種士人階層的自覺，使得他們的文儒特徵更為明顯。就此而言，韓愈雖未自稱文儒，其視盛唐之張說等人所為，固相去無幾，只是韓愈所倡，較張說等更為深入，於「文」「儒」之結合上成就更高。

此外陳弱水曾指出：

韓愈所表達的「古」並不僅是遙遠——至少魏晉以前——的歷史情境，它還是個有機的理想性存在，甚至可以說，是超越時空的精神，古道和古文都是從中所流出。¹¹⁶

正因韓愈不愜時文時論，一心以學古為尚，更具備普遍性之精神，而得以作為文儒理想類型之成就者。這個超越時空的精神，其源頭固孔聖之教，但以學為文儒來說，對韓愈影響最大者，非孟子與揚雄莫屬。韓愈推崇孟子固人所熟知，而孟子之思想、文章，於韓愈俱有甚深影響，其學孟子處，於第四章再行細論。這裡要側重討論的，是韓愈對揚雄的取法，因為相較於更具普遍性精神的「學古」，從上文可知，對揚雄的評價，可以更具體的展現唐代士人的文學史觀念，由此考察韓愈的「文儒」成就，其脈絡更為清晰。

首先，揚雄學古而驚文，這兩點本與韓愈完全一致。上文已經通過唐人對揚雄的評論，梳理了他們的「文」「儒」觀，此處考察韓愈，也同樣的先從韓愈對揚雄的評價與取法論起。

在此筆者先列舉韓愈曾稱引揚雄之文字以利論述。首先是〈重答張籍書〉，

¹¹⁵ 王基倫：〈孟子書對韓愈文的影響〉，氏著：《韓柳古文新論》（臺北：里仁書局，1996年），頁177。

¹¹⁶ 陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》，頁65。

文中言：

自文王沒，武王、周公、成、康相與守之，禮樂皆在。及乎夫子，未久也；自夫子而及乎孟子，未久也；自孟子而及乎揚雄，亦未久也。

又言：

前書謂我與人商論不能下氣，若好勝者然。雖誠有之，抑非好己勝也，好己之道勝也；非好己之道勝也，己之道乃夫子、孟子、揚雄所傳之道也。若不勝，則無以為道。吾豈敢避是名哉！¹¹⁷

又〈答崔立之書〉言：

誠使古之豪傑之士，若屈原、孟軻、司馬遷、相如、揚雄之徒，進於是選，必知其懷慚？¹¹⁸

又〈答劉正夫書〉言：

夫百物朝夕所見者，人皆不注視也，及覩其異者，則共觀而言之。夫文豈異於是乎？漢朝人莫不能為文，獨司馬相如、太史公、劉向、揚雄為之最。然則用功深者，其收名也遠。若皆與世沉浮，不自樹立，雖不為當時所怪，亦必無後世之傳也。……今後進之為文，能深探而力取之，以古聖賢人為法者，雖未必皆是，要若有司馬相如、太史公、劉向、揚雄之徒出，必自於此，不自於循常之徒也。若聖人之道，不用文則已，用則必尚其能者，能者非他，能自樹立，不因循者是也。¹¹⁹

〈送孟東野序〉言：

漢之時，司馬遷、相如、揚雄，最其善鳴者也。¹²⁰

〈讀荀〉言：

始吾讀孟軻書，然後知孔子之道尊，聖人之道易行，王易王，霸易霸也。以為孔子之徒沒，尊聖人者，孟氏而已。晚得揚雄書，益尊信孟氏。因雄書而孟氏益尊，則雄者亦聖人之徒歟！聖人之道，不傳於世：周之衰，好事者各以其說干時君，紛紛藉藉相亂，《六經》與百家之說錯雜，然老師

¹¹⁷ 〔唐〕韓愈：〈重答張籍書〉，《韓昌黎文集校注》，頁 78-79。

¹¹⁸ 〔唐〕韓愈：〈答崔立之書〉，《韓昌黎文集校注》，頁 97。

¹¹⁹ 〔唐〕韓愈：〈答劉正夫書〉，《韓昌黎文集校注》，頁 121-122。

¹²⁰ 〔唐〕韓愈：〈送孟東野序〉，《韓昌黎文集校注》，頁 137。

大儒猶在。火於秦，黃老於漢，其存而醇者，孟軻氏而止耳，揚雄氏而止耳。¹²¹

從這幾則文字，我們可以很清楚看到兩點：一是韓愈對揚雄極為推崇，幾可說是在孟子以下第一人，其次則是從韓愈對揚雄的評價可以看出，韓愈在一定程度上繼承了前人「文」「儒」二分的框架。由上引文字觀之，韓愈論述若是側重儒道一面，則以孟子、揚雄並列，將揚雄視為「傳道之儒」；若側重為文一面，則以屈原、司馬遷、司馬相如、劉向等人與揚雄並列，言揚雄「善鳴」，是肯定他高度的文學成就。由此亦可看出韓愈對「辭賦」的肯定態度，孫昌武即指出，韓愈「對自屈、宋直到漢人辭賦評價甚高。¹²²」清人鄧繹對此也有很敏銳的觀察，他說：

兩漢之世，專以大儒歸揚雄，經術盛而人知有《易》也。魏、晉以來，始以辭人視雄。至於盛唐，遂以揚、馬並稱……杜少陵亦云然矣。獨韓退之以荀、揚大醇，追配孟子，為起衰之特筆。然其論古文章，仍以司馬相如、揚雄為一流，不能無扭於前人之說也。¹²³

鄧繹認為，韓愈特推重揚雄，以振儒道之衰，但論文時又將揚雄與司馬相如並陳，而以為韓愈不宜如此。鄧繹在此固有其價值評判，姑且不論。惟由此更可證明，韓愈在評價揚雄時，雖大體承繼了前人的「文」「儒」二分框架，但是他卻同時在揚雄的「文」「儒」兩端都給予極高的評價，這就明顯與初盛唐以前人之偏於一端的態度不同，而讓揚雄成為一個「文」「儒」兼具的代表，而這樣的看法固極可能與上文所言蕭穎士、權德輿、梁肅等人批評觀念的轉變有關。此外，韓愈在文章寫作上也有明顯向揚雄學習之處，前人已經指出，韓愈之〈進學解〉、〈送窮文〉即學揚雄之〈解嘲〉、〈逐貧賦〉而成。葉夢得言：

東方朔始作〈答客難〉，雖揚子雲亦因之作〈解嘲〉，此猶是《太玄》、《法言》之意，正子雲所見也。故班固從而作〈答賓戲〉，東京以後諸以釋、譏、應、問紛然迭起。枚乘始作〈七發〉，其後遂有〈七啟〉、〈七摠〉等，

¹²¹ 〔唐〕韓愈：〈讀荀〉，《韓昌黎文集校注》，頁 21。

¹²² 孫昌武：《唐代古文運動通論》（天津：百花文藝出版社，1984 年），頁 134。

¹²³ 〔清〕鄧繹：《藻川堂譚藝》，〈三代篇〉。轉引自吳文治：《韓愈資料彙編》（北京：中華書局，2006 年），頁 1527。

後世始集之為〈七林〉。文章至此安得不衰乎？唯韓退之、柳子厚始復傑然知古作者之意，古今文辭變態已極，雖源流不免有所從來，終不肯屋下架屋，〈進學解〉即〈答客難〉也，〈送窮文〉即〈逐貧賦〉也，小有出入，便成一家。¹²⁴

總的來說，從韓愈這些文字，不只看到韓愈對揚雄在「文」「儒」二端的推崇，同時也隱然可見他對於「文儒」理想類型的看法，即上文所說：「將『傳道儒者』作為一個理想的人格型態，具備博通的知識容量，同時表現高度的文學成就。」而事實上這也就是韓愈一生所努力的目標，只是在實踐方式上與揚雄不同而已。因此，透過揚雄來理解韓愈，確實是一個很合理的進路。兵界勇先生即曾指出：

從揚雄身上，我們才能確實瞭解韓愈「復古」的師法取向：在「文」的方面是復興辭章傳統，在「道」的方面則是復興孔孟儒學。揚雄是漢人當中唯一同時重視辭章與儒學，並試圖將兩者結合的人，其特殊性在當時和後世一直無人領會，於復古文學論者的眼中更總是貶多於褒。而韓愈慧眼獨識，一反尋常的在漢人中首尊揚雄，這正是他改變唐代古文運動發展性質的重要標誌；揚雄對韓愈的影響無庸置疑。¹²⁵

韓愈對揚雄的慧眼取法，除了兵先生之外，此前還有王基倫先生的〈論韓柳對揚雄辭賦的因革〉¹²⁶，以及方介先生的研究成果〈棄俗尚而從於寂寞之道——談韓愈對揚雄的認同與超越〉，方介先生對於韓愈取法揚雄的動機與對揚雄的學習，以至於後來能夠超越揚雄，領導古文運動等等，做了極細緻的考察，在此略為轉述，借以說明。

方介撰文指出韓愈對揚雄有認同、學習與超越的幾個階段。認同處在於生命處境的類似，揚雄與韓愈都是在較為艱困的環境成長，方介形容揚雄是「反俗、寂寞、不被了解、受盡譏嘲的儒生」¹²⁷，而韓愈少孤，成年之後缺乏父兄的引導，

¹²⁴ 〔宋〕葉夢得：《避暑錄話》（景印文淵閣四庫全書本），卷上，頁 71-72。

¹²⁵ 兵界勇：〈論韓愈「載道」之師法取向及其書寫形式〉，收入明道大學中文系編：《重構與新詮：唐宋學術思想研究論集》（臺北：萬卷樓圖書公司，2013 年），頁 25。

¹²⁶ 王基倫：〈論韓柳對揚雄辭賦的因革〉，《中國文學史暨文學批評學術研討會論文集》（臺北：政治大學中文系），頁 157-165。

¹²⁷ 方介：〈棄俗尚而從於寂寞之道——談韓愈對揚雄的認同與超越〉，《羅聯添教授八秩晉五壽慶論文集》（臺北：臺灣學生書局，2011 年），頁 147。

所以迫切的需要前人的典範，而那個反俗、寂寞的揚雄，正成為了韓愈的精神導師。他們的心境都是孤獨的，但也因此有了往前探尋的動機，他們都「好古而樂道」¹²⁸，但在世俗的現實中又屢遭挫敗，這些處境的類似，使得韓愈對揚雄展現出極大的認同，從上面羅列諸文皆可見得。而韓愈揚雄的學習，大致展現在對儒家道統的認知，以及對文章修辭的講究上。但方介即指出，對於前者，韓愈較雜用老氏的揚雄更醇；對於後者，則韓愈比起揚雄，更能妥善處理文、道之關係。方介說：

揚雄在辭與意、文與道的結合上，往往不能令人滿意。就連他自己也對少作不滿，轉而擬經。可見，他終究未能妥善處理辭、意與文、道之關係，而看輕了辭賦，放棄了文學，轉而致力於儒學。反觀韓愈，卻是文、道雙修，以氣運辭，把儒學融入文學之中。……他與韓愈一樣宗經為文。但，揚雄宗經的極致是捨辭賦而採經典之形式來作《太玄》、《法言》。韓愈卻僅「約六經之旨」為「古文」，而不採六經形式去著書。¹²⁹

因此，針對韓愈對揚雄從認同、學習到超越的三階段表現，方介總結言：

韓愈與揚雄相隔八百年，跨越八個朝代，但就生命處境而言，卻有許多相似之處，因此，當韓愈在孤苦困厄中學文、學道，在應舉求仕時落第、碰壁，又在眾人非笑中為古文、闢佛老時，就會想起這個與他一樣反俗、寂寞、受盡譏嘲，卻仍堅決維護孔、孟之道，而又能文、「善鳴」的揚雄。……他（揚雄）敢於違反世俗，堅持聖道的勇氣、自信與識見，卻使韓愈由衷折服。而他對辭賦的創作和改革，也為韓愈所重視。因此，韓愈對他的儒學與文學均極用心學習。以道而言，韓愈上承揚雄之說，提出了更為完備的道統說。……以文而言，韓愈師古、宗經、明道、乃至求「異」、求「是」的主張，均有得於揚雄。……但，揚雄遺言措意有短局滯澀之病，韓愈卻重視浩然之氣的培養，以盛氣運辭，固能「猖狂恣睢，肆意有所作」，而超越揚雄。¹³⁰

¹²⁸ 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，〔清〕王先謙補注：《漢書》，卷 87 下，頁 3583。

¹²⁹ 方介：〈棄俗尚而從於寂寞之道——談韓愈對揚雄的認同與超越〉，《羅聯添教授八秩晉五壽慶論文集》，頁 180。

¹³⁰ 方介：〈棄俗尚而從於寂寞之道——談韓愈對揚雄的認同與超越〉，《羅聯添教授八秩晉五壽慶

方介先生的研究成果給與筆者極大的啟發，特別是他指出韓愈較揚雄更能妥善處理文、道關係一點，事實上這也就是筆者於上文一再提到的：韓愈對文、儒的有機結合。

在方介的基礎上，筆者想要進一步指出的是，韓愈之所以能夠超越揚雄，將「文」與「儒」有機結合，從宏觀的文學史眼光來說，主要在於他繼承了前代文儒蕭穎士等人的觀念基礎，進而改變了南朝以來「文筆」二分而以文為重的觀念。因為「文筆」二分的觀念，使得文學的藝術性只能存在於詩、辭、賦一類的「文」；「筆」則只承擔實用與記傳的功能。而前者正是揚雄所放棄的。但，到了韓愈，因為他創作上的實績，將傳統上被認為是「筆」的文類，如史傳、諸子、論說、書記等。使得他們除了承載經史之道外，也可以有高度的藝術性，用這個方式使「文」與「儒」達成有機結合。

劉師培即曾點出韓愈一生所為就在「以筆為文」：

唐人之以筆為文，始於韓、柳。……而韓門弟子有李翱、皇甫湜諸人，偶有所作，咸能易排偶為單行，易平易為奇古，復能「務去陳言」，「辭必己出」。當時之士，以其異於韻語偶文之作也，遂群然目之為古文。以筆為文，至此始矣。¹³¹

事實上，這無疑是文學美學觀念的一個重大轉折。魏晉六朝因為「文筆」觀念的提出，使得文學的藝術性表現又只能聯繫於詩、騷、賦一類講究文采的文章或韻文，而紀錄思想與人事的諸子、史傳之文，則被歸之為「筆」，並賦予其簡明、切要的標準；儒者或史家說理敘事，自與「文」有距離。

是故，六朝「文」「儒」之互斥，事實上也是「文」「筆」二分的文學觀的其中一種表現。到了盛唐時，張說、蘇頌等人標舉「文儒」，從禮樂雅頌這個層次上，將文與儒結合，形成一「文儒」階層，對於唐代文學與復古思潮起到很大的影響。但是，這時的文儒結合實際上是在「文筆」二分的框架下，為「文」者以「儒」自命而成。張說那些所謂「文儒」者，重視與創作的依然是辭賦一類「文」而非「筆」。於是乎他們還是普遍文重於儒，因而「文」「儒」之間只是非常薄弱

論文集》，頁 184。

¹³¹ 劉師培：〈論文雜記〉，《劉申叔先生遺書》（寧武南氏校印，1936年），第 20 冊，頁 9。

的結合。到了盛唐後期與中唐前期文儒，開始在「文」「儒」論述上進行調整，因此開啟了對文學史論述的深化，以及「文統」論的探索。而在評騭前人之文學成績時，在原本偏於「文筆」二分中「文」的一面下，也漸將司馬遷、班固、董仲舒、劉向等原本歸類於「筆」之說理敘事之經傳與史傳作品，納入文學批評之論述脈絡中，這說明了「文筆」二分文學觀念的重大演變。

而到了韓愈，正是因為真正做到了「以筆為文」這一個關鍵，才使得真正嚴格意義的「文儒」理想類型被確立下來。因為韓愈以筆代文，使文不再只能是詩騷賦一類，不只能有風雅勸戒之功，它可以用以「傳道」。使述作之文不再只是像《法言》那樣嚴肅而侷促的問答語錄體，而可以有《孟子》的氣勢磅礴，也有如辭賦般的抑揚頓挫，富有文學形式上的美感。在提高奇句單行的散文藝術性的同時，又因以單篇散文述儒家思想，而又使其上升到與傳注同等的地位，這一點，第三章中所提出的宋人稱韓愈〈原道〉為「書」的現象可以證明之。

關於韓愈讓「文」「儒」結合的具體實踐與操作方式，及古文典律的形成等等，也將會在本論文接下來的章節中詳論。當然，於此不可不補充的一點是，在韓愈倡為古文的同時，其對待駢文的態度並不完全是貶斥的，韓愈所作駢文如〈進學解〉等，事實上也是韓愈學古道的表現，可以說「古文」在韓愈那裡並非純以駢散分，而是以「修辭以明道」為標準。此外，駢文所表現的高度文學形式藝術，也當然作為修辭之資源，如詩騷賦一般，而為文章大家韓愈採掇利用。不過這當然又涉及到不同文章體例書寫傳統的問題，惟並非本節可以處理。本節所要側重指出的，是較為宏觀的文學史發展線索。

總的來說，「文儒」觀念的發展，從漢代王充提出，而以揚雄為代表之後，並未成為主流，「文」與「儒」也並未因此而能達成有機結合。因為王充的「文儒」畢竟只是一個理論概念，而揚雄自己雖然在「文」與「儒」兩端的角色皆頗受重視，但在他自己身上，文儒關係還是沒有辦法妥善安頓。但是，以「文儒」這個概念切入，輔以揚雄評價的材料，對於我們考察從漢至唐的「文」「儒」關係還是極有幫助。

從上文可知，魏晉六朝幾乎並沒有與王充一樣的使用「文儒」一詞的例子，這也反映了當時「文」「儒」之間界線分明的現象。直到唐代，才又重新提出這

一個辭彙，即張說等人自我標榜的「文儒」，這時的「文儒」雖然還只是在寫「禮樂雅頌」之文這個層次上將文儒結合，但從歷史的發展來說，作為後來「文」「儒」關係論述的開端，必須予以重視。而且，這時期的自我標榜，無疑可以視為士人階層中文人階層對自己群體特質的一種自覺表現。而這種自覺對於這個群體的發展，又有著一定的作用。

天寶以後，這批「文儒」朝向「文」「儒」二端分化，後者中一些重要人物如獨孤及、李華、蕭穎士、權德輿、梁肅等人，對於中唐的復古意識與文學運動都有著領頭的作用。此外需要指出的是，在盛唐時期，史家劉知幾對揚雄的認同與生命歷程的比擬，以及作為史學大家，在重視史學的唐代，從史學切入，對於「文／筆」關係與「文／儒」關係的討論都作出了重大貢獻，又與後來的韓愈極為類似，由這點來說，劉知幾無疑也是「文儒」，但他與張說等同時之人有較大的不同。事實上，我們不可忽略這一條以史家為主，以劉知幾為代表的「文儒」傳承，對於後來的影響，實不亞於張說等文儒，而可能份量更重一些。

到了韓愈，因為有著中唐以前文儒在「文」「儒」關係、經史關係、文學史觀等論述基礎上，憑著自己對古道古辭的嚮往、對儒道的堅持、文學創作的實踐，以筆為文，使「文」「儒」之間得到有機的結合，從這個意義上來說，韓愈是「文儒」一詞被王充提出以來，第一個符合嚴格意義上的理想類型的文儒。在王充那裡，文儒必須要博通典籍，要能連結篇章，要能精思著文，並且在表現上要在質文之間取得平衡，不能勸百諷一，不宜雕章琢句，但也不能平淡無味。而這樣的文儒理想，就連王充推崇的揚雄，也只是「接近」，但未能達成，因為在揚雄那裡，「文」「儒」之間尚無法達成有機結合。而到了盛唐「文儒」，他們明顯只重視「禮樂雅頌之文」，因此張說、蘇頌等人也並未達到那樣的「文儒」理想。劉知幾與之後的中唐文儒無疑較為接近，且影響深遠，不過真正遙承王充、揚雄「文儒」觀念與形象並將之確立，而成為真正的「文儒」典範者，則為韓愈。

貳、作為「古文家」的韓愈

上文已經將韓愈「文儒」典範意義的形成過程大致梳理清楚，本節要進一步討論的是：我們現在習慣稱韓愈等人為「古文家」，但這是宋代以後才有的新

概念，而作為「古文家」的韓愈，與「文儒」典範的確立者韓愈之間，究竟有何異同？而從「文儒」到「古文家」之間，我們又可以有什麼樣的學術史反省？以目前筆者的考察來看，約略可以分為兩個階段考察，一是宋代歐蘇古文運動以及程朱道學的興起，二是明代之後古文與科舉制義互動下所產生的討論。本節即試圖將這兩階段發展作一簡要勾勒。

在此之前，首先要確認「古文」與「古文家」二詞出現的時間以及所指稱的意義。首先，「古文」一詞，現多用來指稱古典散文，不過這是相對後起的概念，在兩漢至隋唐的典籍中出現的「古文」一詞，大致有數種涵義。其一：古代典籍；其二：古文經；其三：先秦古文字。第一種意義的「古文」在《史記》中屢屢出現，如《史記·五帝本紀》：

余嘗西至空桐，北過涿鹿，東漸於海，南浮江淮矣，至長老皆各往往稱黃帝、堯、舜之處，風教固殊焉，總之不離古文者近是。¹³²

第二種意義則始自魯恭王壞孔子宅得古文書後，「古文」大多專指「孔壁古文」，也就是「古文經」，於是產生了的今、古文經爭論。例如《史記·儒林列傳》：

自此之後，魯周霸、孔安國，雒陽賈嘉，頗能言尚書事。孔氏有《古文尚書》，而安國以今文讀之，因以起其家。逸書得十餘篇，蓋《尚書》滋多於是矣。¹³³

第三種則指稱先秦古文字，如《漢書·藝文志》：

六體者，古文、奇字、篆書、隸書、繆篆、蟲書，皆所以通知古今文字，摹印章，書幡信也。¹³⁴

直到唐朝，「古文」所指稱的涵義基本上都還是上述這三種，到韓愈之後，「古文」一詞才開始與文體發生關係。我們看韓愈在〈歐陽生哀辭〉後所寫的一段文字：

愈之為古文，豈獨取其句讀不類於今者耶？思古人而不得見，學古道，則欲兼通其辭。通其辭者，本志乎古道者也。¹³⁵

¹³² 〔漢〕司馬遷撰，〔劉宋〕裴駢集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《史記正義》（臺北：鼎文書局，1981年），卷1，頁46。

¹³³ 〔漢〕司馬遷撰，〔劉宋〕裴駢集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《史記正義》，卷121，頁3125。

¹³⁴ 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，〔清〕王先謙補注：《漢書》，卷30，頁1721。

¹³⁵ 〔唐〕韓愈：〈題哀辭後〉，《韓昌黎文集校注》，頁178。

這一段話，已經有了「文體」的意識。而「古文」一詞出現明確的文體意義，應屬宋初之柳開，〈應責〉一文中言：

子之言，何謂為古文？古文者，非在辭澀言苦，使人難讀誦之；在於古其理，高其意，隨言短長，應變作制，同古人之行事，是謂古文也。¹³⁶

這就很明顯地將「古文」用來指稱奇句散行的散文體式，不過宋代之時，如柳開這種對「古文」的理解還並非普遍情形，吳承學即指出，宋人的「古文」概念其實有廣狹之分。從宋人古文選本來看，許多古文選本並不排斥「駢文」或是「辭賦」，「宋人心目中的古文，主要是在於高古的藝術旨趣方面，只要是符合他們旨趣的，都可以稱為古文。在形式上，古文以散體文為主，但並不絕對排斥駢體文與辭賦。總之，古文即古雅之文，非時俗之文，這是宋人廣義的古文觀念。」¹³⁷狹義的古文概念則以《唐文粹》為代表，吳承學指出，「該書收錄的『古文』絕大多數是產生于唐代的比較短小的、思辨性強的、有真知灼見的議論性文體。《唐文粹》所標誌的文體和編選的作品，應該代表了宋人比較狹義的古文觀念。」¹³⁸到了宋代之後，取其狹義者漸多，即以「古文」指稱散文，漸漸為人所習用，如朱熹稱「所以做古文自是古文，四六自是四六，卻不滾雜。」¹³⁹即反映了這個用法的普遍，至今如是。

再就是「古文家」一詞，若以此三字連稱來檢索古代文獻，所得到的都是指稱「古文經學家」者，如王充《論衡》言：

古文家以武王崩，周公居攝，管蔡流言，王意狐疑周公，周公奔楚，故天雷雨以悟成王。¹⁴⁰

這裡的古文家指稱的是漢代宗古文經的學者，是經學上的意義，降至清代，「古文家」一詞也幾乎都是這個意義。以目前所見的材料來看，可以說清代以前，「古文家」一詞並沒有指稱「以作古文為業者」之意。可以說，「古文家」三字是非常晚近才為人所習用而指稱韓、柳、歐、蘇等古文作者。在清代，比較近似的用

¹³⁶ 〔宋〕柳開撰，李可風點校：《柳開集》（北京：中華書局，2015年），頁12。

¹³⁷ 吳承學：〈宋代文章總集的文體學意義〉，《中國社會科學》，2009年第2期，頁196。

¹³⁸ 吳承學：〈宋代文章總集的文體學意義〉，頁197。

¹³⁹ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷139，《朱子全書》，第18冊，頁4289。

¹⁴⁰ 〔漢〕王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》，卷18，頁919。

語如「古文章家」¹⁴¹、「古文大家」¹⁴²、「文章大家」¹⁴³等等，可見古人有意識地要區別經學意義的「古文家」，而在用語上略有變化。現在為了行文方便，還是使用「古文家」一詞，畢竟雖然詞義與古代有所不同，但他所指涉的概念與群體卻是古代即具備的。

以上略將「古文」與「古文家」的詞義演變作一簡單考索。接下來，即可討論韓愈從「文儒」到「古文家」的形象演變過程究竟如何。首先，經過宋代古文運動與道學，使得「古文」得到前所未有的發展。這個過程的首要階段即是北宋從尊儒闢佛而來的尊韓風氣，此時儒者如柳開、石介、孫復等尊韓倡韓。柳開曾言：

吾之道，孔子、孟軻、揚雄、韓愈之道。吾之文，孔子、孟軻、揚雄、韓愈之文也。¹⁴⁴

又石介言：

孔子後，道屢塞，闢於孟子，而大明於吏部。¹⁴⁵

孫復言：

噫，聖人不生，怪亂不平，故楊、墨起而孟子闢之，申、韓出而揚雄距之，佛老盛而韓文公排之。微三子，則天下之人胥而為夷狄矣。¹⁴⁶

此時的尊韓論，基本上以韓愈能暢明聖道，攘斥異端之形象為主，且將之並列於孟子。可以說在這個階段，韓愈主要是以「大勇衛道」的儒者形象被關注的，由此而重視韓愈之文。於是柳開等人之後有穆修（979-1032）、尹洙（1002-1047）等人，都被視為傳承韓愈之道與韓愈之文者。如南宋員興宗曾言：

國初深於道者，其惟柳子（柳開）乎？開之自名曰：吾將開天下之耳目也，明先王之道於時也。一代之文開於今也，故柳之文一傳而為穆修，穆修傳

¹⁴¹ 〔明〕王世貞：〈念初堂集序〉，《弇州四部稿》（景印文淵閣四庫全書本），《續稿》，卷 42，頁 4。

¹⁴² 〔清〕朱鶴齡：〈與友人書〉，《愚菴小集》（景印文淵閣四庫全書本），卷 10，頁 16。〔清〕方苞：〈誠者非自成己而已也〉，《欽定四書文——本朝四書文》，卷 9，頁 39。

¹⁴³ 〔明〕吳寬：〈端友傳〉，《家藏集》（景印文淵閣四庫全書本），卷 57，頁 9。

¹⁴⁴ 〔宋〕柳開：〈應責〉，《柳開集》（北京：中華書局，2015 年），頁 12。

¹⁴⁵ 〔宋〕石介：〈尊韓〉，《徂徠石先生文集》（北京：中華書局，2009 年），頁 79。

¹⁴⁶ 〔宋〕孫復：〈儒辱〉，《孫明復小集》（景印文淵閣四庫全書本），頁 38。

於尹洙，尹洙傳於先正歐陽公。¹⁴⁷

不過韓愈之文真正大行，還是要等到歐陽脩的提倡，歐陽脩自稱少時因機緣取得舊本《昌黎先生文集》，認為它「深厚而雄博」，當自己有能力時，要「盡力於斯文」。而後果然，在歐陽脩進士及第後三十餘年，「學者非韓不學也。」¹⁴⁸從歐陽脩的紀錄中可以看到他對於自己提倡學習韓文，是頗為自豪的。而歐陽脩憑藉自己文壇宗師的地位，引領北宋古文運動，更是人所熟知者。以歐陽脩的一生成績而言，他無疑也是嚴格意義的「文儒」。在歐陽脩倡韓的過程中，韓愈的文章與對儒道的意見多被學習、深化。整體而言，北宋儒者於文，首在「文道」對舉的意見漸多，且「文以載道」意識更加強烈。「文道」對舉始自韓愈女婿李漢於〈昌黎文集序〉所言「文者貫道之器也」。¹⁴⁹降至宋代，文道對舉之論述越發普遍，如前文所引柳開「吾之道」、「吾之文」云云。又王禹偁言：「夫文傳道而明心也。」¹⁵⁰孫復言：「夫文者，道之用也。」¹⁵¹歐陽脩言：「君子之於學也務為道；為道必求知古。知古明道而後履之以身，施之以事，而又見於文章而發之。」¹⁵²到了周敦頤（1017-1073），則提出著名的「文以載道」¹⁵³等等，可以引述者甚多，而皆表現了北宋儒者「文」與「道」對舉的普遍情形。不過，在文以載道的意識漸趨強烈的情況下，也開始將文與道二分並判別高下，而以道先於文為主。王基倫先生即指出，自柳開分道與文為兩個物件，二者即有「重輕之分、主從之別」¹⁵⁴。此後至道學興起則愈熾，表現在道學家對於韓愈的批評即是，如程頤（1033-1107）言：

退之晚來為文，所得處甚多。學本是修德，有德然後有言，退之卻倒學了。

因學文日求所未至，遂有所得。¹⁵⁵

¹⁴⁷ 〔宋〕員興宗：〈陳子昂韓退之策〉，《九華集》（景印文淵閣四庫全書本），卷9，頁20。

¹⁴⁸ 〔宋〕歐陽脩：〈記舊本韓文後〉，《歐陽修全集》（北京：中華書局，2001年3月），卷73，頁1057。

¹⁴⁹ 〔唐〕李漢：〈昌黎先生集序〉，《韓昌黎文集校注》，頁3。

¹⁵⁰ 〔宋〕王禹偁：〈答張扶書〉，《小畜集》，卷18，頁16。

¹⁵¹ 〔宋〕孫復：〈答張洞書〉，《孫明復小集》，頁31。

¹⁵² 〔宋〕歐陽脩：〈與張秀才棗第二書〉，《歐陽修全集》，卷67，頁978。

¹⁵³ 〔宋〕周敦頤：《周敦頤集》（北京：中華書局，2011年），卷2，《通書·文辭第二十八》，頁35。

¹⁵⁴ 王基倫：〈中唐人北宋時期古文家的「道統」說〉，氏著：《宋代文學論集》（臺北：學生書局，2016年），頁18。

¹⁵⁵ 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》（北京：中華書局，2004年），《河南程氏遺書》，卷18，頁232。

這個「韓愈倒學」的批評影響後來道學家甚大，因為這反映的是道先於文的觀念，道學家認為，韓愈重文多過重道，是「因學文而學道」¹⁵⁶，是次一級的儒者，言下之意，道學家當是高一級的儒者。如韓愈者，不務學道而學文，是「倒學」、「未見道」。程頤甚至說出「作文害道」¹⁵⁷這種意見。後來的道學家即由韓愈以降，以「文先於道」和「道先於文」二者，逐漸劃分出了兩個群體，前者即古文家，後者即道學家。前者除韓愈之外，首當其衝的就是北宋古文宗師歐陽脩，例如朱熹即曾批評他「未免於韓氏之病」：

歐陽子出，其文之妙，蓋已不愧於韓氏。而其曰治出於一云者，則自荀揚以下，皆不能及，而韓亦未有聞焉。是則疑若幾於道矣。然考其終身之言，與其行事之實，則恐其亦未免於韓氏之病也。¹⁵⁸

而此病何在？即文章所言與個人德行之間不能符應。由此，朱熹對韓愈所代表的一部份儒者下了一個斷語，說：

（韓愈）未免裂道與文以為兩物，而於其輕重緩急、本末賓主之分，又未免於倒懸而逆置之也。¹⁵⁹

事實上，「裂道與文以為兩物」者，不是韓愈，而正是道學家。在「文儒」韓愈以至歐陽脩那裡，哪有道文二分的觀念呢？反而是道學家才使得道、文二分，並判定了道與文的先後順序，更由此從士人階層中，再去區分兩種群體。可以說，「古文家」即是因「道學家」才被區分出來的。而這個區分的真正定型，雖要到明代之後，但其原則實始自宋代道學家。然而，對道學家所稱「古文家」如韓、柳、歐、蘇而言，固未有自限於「古文家」的意識。王基倫先生即指出，「古文運動的關注重心在『道』同時也不輕視文」，而且「古文家從來沒有置身於道統之外」

160

不過，道與文一旦經由道學家分化，後世則又進一步有了道統與文統兩條統

吳曾認為程頤此說出自吳子經，《能改齋漫錄》曰：「子經《法語》曰：『古之人好道而及文，韓退之學文而及道。』子經名孝宗，歐陽文忠公嘗有詩〈送吳生〉者也。」見〔宋〕吳曾：《能改齋漫錄》（景印文淵閣四庫全書本），卷 8，頁 35。

¹⁵⁶ 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》（北京：中華書局，1980 年），卷 34，〈語錄上〉，頁 399。

¹⁵⁷ 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，卷 18，頁 239。

¹⁵⁸ 〔宋〕朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，卷 70，〈讀唐志〉，《朱子全書》，第 23 冊，頁 3375。

¹⁵⁹ 〔宋〕朱熹：《晦庵先生朱文公文集》，卷 70，〈讀唐志〉，《朱子全書》，第 23 冊，頁 3375。

¹⁶⁰ 王基倫：〈中唐入北宋時期古文家的「道統」說〉，氏著：《宋代文學論集》，頁 25。

緒的區分，更涉及到誰能承接這兩個統緒的問題¹⁶¹。在北宋古文家那裡，固然自認從韓愈那裡承繼的是道統，而因文本六經，承繼道統的同時也承繼了文統，王基倫先生即指出「古文家早已建立了儒家道統在我身上的共識」¹⁶²。但道學興起之後，道學家便將古文家摒除在道統之外，而由周、張、程、朱等作為道統的繼承者，而認為古文家如韓愈等「未見道」、「於道未純」、「倒學」，因此僅可承接「文統」。雖然以爭論的主戰場來看，顯然誰能繼承道統更為重要，但就算只討論「文統」，其內部也有著散文與駢文孰為文章正統的爭論。何寄澎先生即指出：

宋人雖無「文統」之名，但北宋早期古文家承襲韓愈道統之說，隱然也有文統的觀念，並且將文統與道統合而為一。正因其將文統與道統合一，近則引起理學家與古文家爭道統承繼之地位，並衍至明清兩代猶纏訟不已；另一方面則又引起古文、駢文何者才是文章正統之爭——此一相爭殆發端於南宋真德秀《文章正宗》一書將魏晉以下駢偶之作盡予摒棄，而熾烈於明茅坤公然以古文為文章正統——此一相爭亦衍至清末而未止。¹⁶³

事實上，在韓愈以至北宋古文家那裡，除了道與文不分別之外，散文與駢文亦無明顯區隔。雖然韓愈提高了散文的藝術性，且以散文創作為後世所宗，但他的觀念與實踐中皆沒有摒棄駢文，韓愈如此，同為「古文家」的柳宗元也是如此。房本文根據沙紅兵的研究指出：

韓愈存文 350 篇左右，其中駢文的數量在 35 篇左右。柳宗元的駢文創作更多，其文集的 2 卷啟、2 卷表、1 卷奏狀全為駢體，69 篇碑誌文中駢體至少 7 篇，30 篇祭文中有駢體 12 篇，除〈永州八記〉外的 17 篇記文中有駢體 6 篇，書、序、銘等之中亦雜有部分駢體。不僅如此，韓柳二人均曾負責撰寫制誥詔令等文章，這些作品幾乎全部亡佚，但根據現存的只鱗片爪來看，也應是駢體為主，則韓柳二人的駢文創作數量其實遠遠超出我們今天所能做出的統計。¹⁶⁴

¹⁶¹ 關於道統與文統概念的建構與源流，可參看鄭柏彥的考察分析。鄭柏彥：〈中國古代文學史源流論述中的「文統」與「道統」〉，《興大人文學報》，第 45 期，2010 年 12 月。

¹⁶² 王基倫：〈北宋古文家繼承「道統」而非「文統」說〉，氏著：《宋代文學論集》，頁 25。

¹⁶³ 何寄澎：《北宋的古文運動》（上海：上海古籍出版社，2011 年），頁 78。

¹⁶⁴ 房本文：《士族興衰與駢散消長：唐代古文運動發微》，頁 21。

然而，後來所稱「古文家」，卻一般都是指創作散文者，駢文則不包含在內，此即是駢散之爭所造成的印象。因此，我們可以說，「古文家」所指涉的群體的成形，來自於宋代道學家的觀點以及駢散之爭的結果。

而「古文家」此一概念的確立，在明代之後，因為科舉制義的需求，學習作文還是讀書人的第一要務，而且是代聖立言之文，則與儒學直接相關的韓、柳古文，自然是學習的重點，由是而古文大行。此時最為人所知者，即茅坤（1512-1601）編選之《唐宋古文八大家文鈔》，唐宋八大家之名震鐸後世，茅坤之力甚大。明末魏禧（1624-1681）即言：

大家遠者千餘年，近者數百年，言者備矣。茅氏《文鈔》出百十年間，天下學者奉為律令。¹⁶⁵

茅坤編選這本書其實說明了許多事，不只是八大家之名而已。首先，茅坤的文道觀也是「文以載道」，但是在茅坤認為，完全符合文以載道標準的，只有六經和孔孟。韓愈以降僅以「因文見道」稱之¹⁶⁶，頗類二程說韓愈「倒學」的批評。事實上茅坤本身就是持程朱之說為主者，細觀其於〈原道〉各篇之點評，便可知茅坤乃仍以周、張、二程等道學家為儒學正宗。換句話說，唐宋八家，茅坤僅以「文統」許之，且其以道統高於文統之態度亦甚明顯。而對於能承繼「文統」者，其判準即在是否能「因文見道」以及「能得古六籍之遺而言之」¹⁶⁷，而這個標準與宋代古文家之間不見得一致。且舉一例即曾鞏，在八家之中，曾鞏就是因茅坤的標準才抬升到如此地位。茅坤自己就稱曾鞏之文木訥蹇澀¹⁶⁸，但卻依然不失為八大家之一，是茅坤重其質勝過其文。事實上以宋人的文字觀之，能與韓、柳、歐、蘇並稱的古文家，至少應算上唐之李翱、宋之張耒，但茅坤之後，此二人之地位與關注度漸漸就沒有曾鞏那麼高了，由此亦可見茅坤在「古文家」這一個概念與標準上深厚的影響。

此外，茅坤作為唐宋派大家，其《文鈔》的編選動機出自於舉業需求，反映

¹⁶⁵ 〔清〕魏禧：《魏叔子文集》（北京：中華書局，2003年），卷8，〈八大家文鈔選序〉，413。

¹⁶⁶ 〔明〕茅坤：〈與王敬所少司寇書〉，《茅鹿門先生文集》（白華樓藏稿，明萬曆年間三十六卷刻本），卷5，頁17-18。

¹⁶⁷ 〔明〕茅坤：〈復陳五嶽方伯書〉，《茅鹿門先生文集》，卷8，頁6。

¹⁶⁸ 〔明〕茅坤：〈復陳五嶽方伯書〉，《茅鹿門先生文集》，卷8，頁6。

了古文與制義之間的關係。事實上，後來晚明艾南英（1583-1646）以至清代桐城派的「以古文為時文」說，在茅坤那裡已發其端，茅坤曾自言「吾為舉業，往往以古調行今文」¹⁶⁹。茅坤特別推崇唐順之、歸有光等人的制義，其特色就在於將古文的氣格融入制義之文中，但是制義文畢竟有其成格，將古文生搬硬套是不可能的，因此他們在閱讀古文的時候，更努力挖掘的是古文家作文的法度，細至句法與字法，深入體會其氣格。鄭健行先生即指出：

唐宋派學古，在於極力總結和運用前代文章行文之法，進而體會前代篇章的氣格，而不著重文字形式的生吞活剝。¹⁷⁰

正因如此，他們的制義文相較他人有更多可取之處。而也正因如此，所以到了艾南英那裡，乃有對於「古文」的一種新觀點，即「時文」中高古者亦可稱「古文」，艾南英說：

制舉業之體，自八股而外，為兩平、三平、四平，為前後截，為散體，其局雖一，然當以出於近科纖俊軟腐者為時文；而出於先輩，能根據經史理學，高偉樸拙，傑然自名一家者為古文。¹⁷¹

艾南英因此而稱許王承周之制藝文為「古文」。在艾南英的心中，古文與時文原是相對而成的概念，是從內容與風格上分的，而非以文體區分的。舉業之文對艾南英而言，是如傳狀碑誌一般，是文體，而在舉業之體中，也可區分古文與時文，而標準何在？即是否能善言經典之道，而文字語言是否典雅莊重，近於韓、歐者。艾南英的意見誠然較為獨特，但是明代之後因為制義需求，對古文逐漸深入講究字句氣格也是當時的實際情形。曾國藩（1811-1872）即曾指出：

自有明以來，制義家之治古文，往往取左氏、司馬遷、班固、韓愈之書，繩以舉業之法，為之點，為之圓圍，以賞異之；為之乙，為之鐵圍，以識別之；為之評注以顯之。讀者囿於其中，不復知點圍、評、乙之外，別有所謂屬文之法也者，雖勤劇一世，猶不能以自拔。¹⁷²

¹⁶⁹ 〔明〕茅坤：〈文訣五條訓繙兒輩〉，《茅鹿門先生文集》，卷 32，頁 23。

¹⁷⁰ 鄭健行：〈明代唐宋派四大家「以古文為時文」說〉，《中國文化研究所學報》（第 22 卷，1991 年），頁 227。

¹⁷¹ 〔明〕艾南英：〈王承周制藝序〉，《天慵子集》，卷 3。轉引自吳文治：《韓愈資料彙編》，頁 840。

¹⁷² 〔清〕曾國藩：〈謝子湘文集序〉，《曾文正公全集》（光緒二年傳忠書局刊本，臺北：文海出

曾國藩告訴我們，許多明清的古文評選，都是為了制義需要而作。但衍伸的問題在於，習舉子業者多只關注那些被圈選的辭句，而未曾真正嘗試理解作文之法。但是，從另一方面來說，古文的典律也就在這層出不窮、不斷推陳出新的「評選」本，和閱讀這些選本以求增加取得功名機會的舉子中，逐漸地形塑出來，影響及於清末民初。由此可見，明清以後，「古文」的意涵，並不能離開制義脈絡理解。而由這個眼光認識的韓愈，才是他們心中的「古文家」韓愈，但與「文儒」韓愈間已有了一定的距離。

小結

總的來說，在宋代道學家將韓愈摒除於「道統」譜系之外，而稱其「倒學」或「因學文而學道」之後，後世逐漸僅以「文統」許韓愈及其他唐宋「古文家」，又加上駢散之爭，散文作為文章正宗的聲音成為主流。由此將「古文」與「古文家」的概念及其所指涉的對象給確定下來，後世多不能出此範圍。明代之後，跟隨著宋代道學家的意見，使得士人對文章「載道」的要求更為嚴苛且普遍。例如明初宋濂（1310-1381），將文章的功能分為「載道」與「紀事」，而古文因為「載道」之文。¹⁷³又王禕（1322-1373）言：「道非文，道無自而明；文非道，文不足以行也。是故文與道非二物也。¹⁷⁴」文與道非二物，而文必載道，宋濂與王禕皆強調文以載道，乃至如方孝孺（1357-1402）稱許韓愈之文辭卻批評他「未純於聖人之道」¹⁷⁵，無疑都是繼承了宋代道學家的意見而更強化之。此外，還可以補充的是，前七子之一的何景明（1483-1521），有「古文之法亡於韓」¹⁷⁶的意見。何景明認為，韓愈力倡古文，但也因此古文之法從他以後就消亡了。這段話可以理解為，何景明認為韓愈所作古文已非真古文，因此不可學，於是力主文必秦漢之說。就文學史的發展來說，何景明對於韓愈古文並非真古文的判斷無疑是正確的。但是，從另一個角度來說，何景明等人不學唐宋，貶抑韓、歐的堅持，也反映了

版社，1974年），《文集》，卷2。

¹⁷³〔明〕宋濂：《宋濂全集》（北京：人民文學出版社，2014年），卷83，〈文原〉，頁2002-2005。

¹⁷⁴〔明〕王禕：〈文原〉，《王忠文集》（景印文淵閣四庫全書本），卷20，頁14。

¹⁷⁵〔明〕方孝孺：〈與鄭叔度〉，《遜志齋集》（景印文淵閣四庫全書本），卷10，頁17。

¹⁷⁶〔明〕何景明：〈與李空同論詩書〉，《大復集》（景印文淵閣四庫全書本），卷32，頁21。

他們對古语法度的更深刻認識。

然而，在這些強調文以載道或極度復古，或是基於制義需求而生的文學理論與思潮底下，「古文」在韓愈那裡本來開創為一種極具彈性和藝術表現力的文體，它的表現也從此被窄化了。羅立剛即針對「文以載道」觀指出：

「道」無論如何跟創作主體特定的情感是不可能完全吻合的，創作「古文」必須合「道」，就必然跟創作主體的情感發生衝突。¹⁷⁷

然而，在韓愈那裡，他還是可以「時有感激怨懟奇怪之辭」¹⁷⁸，而不認為害道，但在宋代道學家文以載道的文學觀中，這樣的文章自然不符合他們的要求。演至後世，以至於顧炎武（1613-1682）甚至認為，韓愈文集中，應該只留下〈原道〉、〈原毀〉、〈爭臣論〉、〈平淮西碑〉、〈張中丞傳後序〉這些關乎儒道與政教的文字，其他一切讓他招致諛墓之譏的銘、狀都可不留¹⁷⁹，而顧炎武雖然沒說，但韓愈那些「遊戲之作」也當然在謝絕之列。由此說來，後世對韓愈「古文」和作為「古文家」的認識，其實只是掇取部分而成，對「文儒」韓愈而言其實是一種被窄化過的偏義。究其原因，固上文所言，即道學的興起以及古文與制義的互動。

不過，在此同時，我們也不可忽視的是，自許為道勝文而批評韓愈的道學家，事實上也保有濃厚的文人氣息，以創作表現來說，道學家與古文家根本相差無幾。而到了清代之後，道學已不再是學術主流，但在那時還依然高張程朱旗幟的，卻是被視為古文家的桐城派，可以說，古文家反而比道學家走的更遠，甚至在古典時代的終點之前，他們又結合了。

龔鵬程即針對道學家與古文家的互動史總結說：「道學家因古文家論道而從文分出，重道輕文，但後來不但逐漸轉而自居真文，且日益成為文人階層之一分子，道學家的身分則或遭到遺忘或否棄。」¹⁸⁰是故，道學家群體與古文家之間，或許遠沒有我們想像中的那麼畛域判然，只是我們常常囿於過往成說而不知。

此外還可以指出的是，從「文儒」到「古文家」，雖然是韓愈身分評價的一

¹⁷⁷ 羅立剛：《史統·道統·文統——論唐宋時期文學觀念的轉變》，頁 148。

¹⁷⁸ 〔唐〕韓愈：〈上宰相書〉，《韓昌黎文集校注》，頁 90。

¹⁷⁹ 〔明〕顧炎武：〈與人書十八〉，《顧炎武全集》（上海：上海古籍出版社，2011 年），《亭林詩文集》，卷 4，頁 146。

¹⁸⁰ 龔鵬程：《中國文人階層史論》，頁 34-35。

種窄化，但另一方面來說，所謂「文儒」，本來就強調要有高於眾人的文學成就，是一種偏重文的儒者理想類型，縱然不經過宋代道學家的貶抑，它的性質依然如此。宋代道學家等批評韓愈「倒學」，或言其只是會作文，後世則多以「因文見道」評韓愈。

事實上韓愈作為「文儒」，他確是因文而見道，那麼既然見了道，又何害其為儒者？後世只以「古文家」看他，但古文家也是「文」與「儒」有機結合而成，根本上還是「文儒」的型態。而就文儒以文學作為宣揚聖道的意識而言，筆者以為，當以「以文見道」稱之，「以文見道」與「因文見道」的差別，即在於「文」的主動性。最後，不可忽略的是，古典時代通過學寫作文來作為知識學問養成的第一步，是宋代以後的普遍情形，這當然也是一種「以文見道」的進路，而韓愈作為古文宗師，在這進路中起到高度的示範作用。就此種種，我們可以這樣總結地說：「以文見道」的「文儒」，終在韓愈確立其典範之後，成為了中國古代士人普遍的理想類型。



第三章 以文原道：韓愈古文字典律的形成

經過前一章的討論，我們已較清楚地掌握韓愈如何在繼承前人遺產的基礎上，通過自己的文學實踐，將「文」「儒」有機結合，確立了文儒典範。而文儒作為一個理想類型，他必須是「以儒者作為理想的人格型態，同時要有高度的文學成就」，而這種儒者，他的知識養成進路，用宋人的話來說，就是「因文見道」，通過高度的文學表現來寄託他的儒學理念及思想。就此而言，目前普通的文學史與思想史視野是不能妥善認識的。此外，這個文儒典範經過宋、明之後，逐漸轉而以「古文家」的身分被定位、認識，其原因來自於道學的興起以及古文與科舉的關係。這個過程固然可以說是「文儒」韓愈典範意義的窄化，但是在文人階層逐漸擴大、科舉的實際要求導致尚文風氣極高的古典時代，縱然是說「六經註我」的陸九淵（1139-1192），不免還是要教人如何才是學作文章的正途¹。明初大儒宋濂（1310-1381）編選古文，亦旨在讓族中子弟有學習的依傍。在這些年輕士人學作文章的過程中，韓愈便是一個不可繞過的存在。這個路子對道學家來說是「倒學」，後世論者站在道學家立場，也多對這個路子表示質疑或否定。

然而，我們不能忽略的是，就實際情形來看，作為文儒的韓愈，他的「以文見道」路子，還是後世士人最主要且最普遍的知識養成進路，而並非道學家的以心性養成為主，尊德性而道問學的路子。具體而言，在古典時代，士人對於儒學的接觸與啟蒙，除了最基本的一些道德觀念之外，首先是來自於對「文章」——宋代以後也就是「古文」——作法的學習，而以韓愈為代表的這些文章是與儒學結合的文章，因而可以通過對這些文章的學習，再層層轉進，深入儒學的本體論或心性論的部分。換句話說，士人於儒學思想深化的前提來自於對文學的高度掌握。因此，我們會常常看到許多古代士人有類似的陳述，即：年少時讀韓文，崇拜他的文辭文氣，但成長之後對他的儒學則改為如何如何評價。²換句話說，古

¹ 「問作文法。先生云：讀《漢》、《史》、韓、柳、歐、蘇、尹師魯、李淇水文，不誤後生，惟讀書一路。所謂讀書，需當明物理，揣事情，論事勢。且如讀史，需看他所以成，所以敗，所以是，所以非處，優游涵泳，久自得力。若如此讀得三五卷，勝看三萬卷。」〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，卷35，頁422。

² 方孝孺即一例，方曾言：「僕少讀韓愈文而高其辭，然頗恨其未純於聖人之道」〔明〕方孝孺：

代士人在學問養成之後，或對韓愈有所批評，或是更加肯定，無論如何年輕時都經歷過學習韓文的階段。韓愈的影響，也就是在這些文與儒有機結合而成的文章創作中發揮，並深入歷代的士人心中。事實上，這個「以文見道」的路子，更符合古代士人的實際情形，而既然是以文見道，則文與道之間的討論固不可互不相涉。有鑑於此，本文在經過前章討論的基礎上，希望通過一篇「文」「儒」結合文章中的一個典範作品——即〈原道〉，以之為主要線索，來考察後世——主要是宋代，除集中在它身上的種種儒學討論外，還有那些對它模仿學習的作品。而後者是較少為人所關注的，但是這些作品卻正是「學韓文」的具體例子，且具有文儒結合意義上的代表性。事實上，〈原道〉雖從宋代以後就獲得了大量的關注，但多集中在思想義理的討論上，當代對〈原道〉的研究，也都偏重於它所展現的儒學思想，於是特別受到思想史家關注，但將它作為一個「以文見道」的文章學習典範來討論的人較少。此外，就文學領域的研究眼光來看，誠如鄭毓瑜教授所指出的：

韓愈的文章風格其實是充滿無限可能的個人創發力，當時人對他兩極式的稱賞及批評正是反映了韓文無法化約出典型體式或一貫寓意。然而，文學一旦成為被學習、詮釋、評價的歷史現象，為了形成一種有意義的角度或突出某種發展傾向，韓愈所謂〈原道〉或者提倡古文運動的初衷，開始被斷章取義的放大乃至掩蓋了原本個人體道經驗的單純背景。³

鄭毓瑜認為，韓愈在後世的形象以及他文章的定位，多是被後人強行安置在一個較為規範化的「文化典律」論述中而成。以筆者上一章的討論來說，這其實就是從「文儒」到「古文家」之間的一種表現。然而，這個文化典律——或因集中在古文的寫作上，可稱古文典律——雖然與「文儒」韓愈有所距離，但畢竟是集中在韓愈身上而逐步形成，無疑也是韓愈典範的其中一種表現。而且，這個古文典律的形成，又與後世對韓愈文章的學習模仿直接相關。因此，筆者於本章，希望能從後世儒者對〈原道〉的討論和學習模仿的作品身上，基於「以文見道」這一

〈與鄭叔度〉，《遜志齋集》，卷 10，頁 17。

³ 鄭毓瑜：〈文學典律與文化論述——中古文論中的兩種「原道」觀〉，《漢學研究》第 18 卷第 2 期（2000 年 12 月），頁 314-315。

知識養成進路的認識，結合思想與文學的討論，再探韓愈古文字典律的形成。

第一節 〈原道〉之文旨

本章以〈原道〉為中心，當先論述〈原道〉一文文旨。〈原道〉一文，影響甚深，宋儒以後對韓愈思想的討論多集中於此，且多予之高度評價。而其文中所提出之儒學思想重點，主要展現於三端，一為儒家「仁、義、道、德」形上概念之探討，二為道統論之建立，三則闢佛老，堅守儒家之立場。分別略論於下。

首先是「仁、義、道、德」形上概念之探討，〈原道〉開篇曰：

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。仁與義為定名，道與德為虛位。

此數句可說是〈原道〉最著名的文字段落之一。仁、義、道、德四者本為先秦諸子常常使用、探討到的概念，但各自的詮釋和定義有所不同。先就仁義言。以儒家來說，仁在《論語》中沒有明確的定義，但《論語》中提到「仁」有五十八次⁴，由此整體而觀，仁的涵義如孝、悌、忠、信、敬、恕、禮、義、智、勇等無所不包，其用則涉及人倫日用、政治教化。在孔子這裡，仁為統攝諸德者，可說是孔子學說的中心思想。而在墨家的經典裡，也常見到「仁」，但多半表現為愛人或兼愛的意義。「義」則從孟子開始才比較強調，而且與仁並舉，變成儒家學說中兩個最重要的德目，孟子認為仁是「人心」，而義是「人路」，就是人之正路，是人應該遵循、實踐的某些東西。而道家與法家對仁義的認知其實與儒墨沒有顯著的差異，只是他們站在一定程度的否定角度而言，特別是道家，甚至認為仁義的討論是在原始的完美世界崩潰之後才產生的，是次等的東西。如老子「大道廢，有仁義」之語。再就道德言。道與德二者本來在先秦時期並非某學派專屬，凡是稱自己學派的學說、方法或對宇宙運行原則的理解皆可稱「道」，對人的心性、品行的指稱則為「德」。但道德二字後來被道家發揮得很多，甚至老子的書被稱為《道德經》，於是道與德二字的話語權似乎就被道家奪去了。韓愈在〈原道〉

⁴ 朱守亮：《〈論語〉、《孟子》中「仁」字之研究》，朱守亮著，徐偉軒編：《亦圃齋經學論集》（臺北：萬卷樓圖書公司，2018年），頁277。

中，試圖首先透過定義道、德應出於仁義，以先聲奪人之勢，展現向道家與道教爭奪解釋「道德」話語權的企圖，並強調、奠定他的儒家立場。

其次則建立道統之論，〈原道〉言：

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。⁵

強調儒家道統乃聖人所傳，而聖人何由而來？〈原道〉篇云：

古之時，人之害多矣。有聖人者立，然後教之以相生養之道。為之君，為之師。驅其蟲蛇禽獸，而處之中土。寒然後為之衣，饑然後為之食。木處而顛，土處而病也，然後為之宮室。……如古之無聖人，人之類滅久矣。何也？無羽毛鱗介以居寒熱也，無爪牙以爭食也。⁶

韓愈認為，儒者即是透過歷代聖人所傳遞的這種仁義禮樂之教，以修己利百姓，然此道最後傳至孟軻而無傳，固隱然以韓愈自身為傳之者。不過在此需要指出的是，韓愈從未使用「道統」二字。事實上「統」觀念的提出，來自於宋儒。宋代儒者正是在面向韓愈、學習韓愈時，發揚、強調了「統」的觀念，郭紹虞言：

宋初之文與道的運動，可以視作韓愈之再生。一切論調主張與態度無一不是韓愈精神之復現。這所謂韓愈精神之復現，最明顯的，即是「統」的觀念。因有這「統」的觀念，所以有信仰，所以能奮鬥。必須勇於自信，能有以斯文斯道自認的魄力，然後才能奏摧陷廓清的功績。韓愈之成功在是，宋初之參加文與道的運動者，其主因也完全在是。論到「統」的觀念之創始，固不起於韓愈。《孟子·盡心篇》謂由堯舜至於湯，由湯至於文王，由文王至於孔子，由孔子而來至於今云云，這已是道統說之濫觴。《論衡·超奇篇》云：「文王之文在孔子，孔子之文在仲舒，仲舒既死，豈在長生（周）之徒歟？」這又是文統說之濫觴。但宋人文統道統之說，其淵源似不出此，其關鍵蓋全在韓愈。韓愈〈原道〉篇云：「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

⁵ 〔唐〕韓愈：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁 18。

⁶ 〔唐〕韓愈：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁 15-16。

子，孔子傳之孟軻，軻之死，不得其傳焉。」這固是道統說之所本，而也是文統說之所出。蓋韓公一生，學道好文，二者兼營，所以斯文斯道一脈之傳，在宋初一般人看來，便全集在韓愈身上。⁷

「統」的觀念背後是「聖學承傳」的意識，而推動古文運動與儒學復興的士人們，接續著韓愈，以「道統」自居，惟其後論述各有不同，甚至從道統中再分出文統，而文儒則變成了「古文家」與「道學家」。然而，雖有如此歧異，但秉守聖道，摧陷廓清的態度，宋儒與韓愈完全一致。鄧小軍更指出，韓愈的道統論具有高度的文化意義：

韓愈道統學說，乃是在唐代異質文化凌駕於中國文化之上的歷史條件下，即在孟子、王通（道統學說創始者、發展者）所未面臨的新的歷史條件下，對君主行異質文化之道，而不行中國文化之道，所做出的堅決有力地回應。職此之故，文化高於君權，道統高於君統的思想，乃是對儒家君權有限合法性思想的重大的、新質的發展。即使僅具這一事實，亦已具備充分的理由，把韓愈稱為我國思想史上的一位大思想家。⁸

其三為闢佛老，堅守儒家之立場。韓愈認為佛老如同楊墨一樣，作為當世流行之學，而為聖道之大敵，而〈原道〉中批評佛老的文字如：

凡吾所謂道德云者，合仁與義言之也，天下之公言也。老子之所謂道德云者，去仁與義言之也，一人之私言也。⁹

以及：

今其言曰：「聖人不死，大盜不止；剖斗折衡，而民不爭。」嗚呼！其亦不思而已矣！如古之無聖人，人之類滅久矣。何也？無羽毛鱗介以居寒熱也，無爪牙以爭食也。¹⁰

以上為批評老氏。又言：

今其法曰：「必棄而君臣，去而父子，禁而相生養之道。」以求其所謂清靜寂滅者。嗚呼！其亦幸而出於三代之後，不見黜於禹、湯、文武、周公、

⁷ 郭紹虞：《中國文學批評史》（臺北：文史哲出版社，1990年），頁303。

⁸ 鄧小軍：《唐代文學的文化精神》（臺北：文津出版社，1993年），頁326。

⁹ 〔唐〕韓愈：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁8。

¹⁰ 〔唐〕韓愈：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁9。

孔子。其亦不幸而不出於三代之前，不見正於禹、湯、文武、周公、孔子也。¹¹

以及：

今也欲治其心，而外天下國家，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。孔子之作《春秋》也，諸侯用夷禮，則夷之。進於中國，則中國之。《經》曰：「夷狄之有君，不如諸夏之亡！」《詩》曰：「戎狄是膺，荊舒是懲。」今也舉夷狄之法，而加之先王之教之上，幾何其不胥而為夷也！¹²

以上為批評釋氏。最後，韓愈甚至認為要：「人其人，火其書，廬其居，明先王之道以道之」¹³，才能夠杜絕佛老之害。韓愈這種言論看似偏激，但其主要是針對佛教僧徒偽濫的現象而發。佛教從東漢傳入中國之後，經歷魏晉南北朝的大量西域僧人來中原傳教、翻譯經典、轉介佛教世界觀與修行法門，信者漸多，而本土高僧輩出，以致那個時代絕大部分偉大的思想家都是佛門中人。佛教到隋唐而大盛，各個宗派如天臺宗、華嚴宗、法相宗、禪宗規模已立。佛教從一尼泊爾、印度地區產生的宗教思想，於此時在中原完成了中國化，而有了嶄新的面貌。特別是連皇室成員、貴胄大臣或一般士人也多有奉佛者。不過這種佛教興盛的現象，也產生了许多社會問題。最主要的問題在於因管控不嚴，以至於出家僧眾偽濫。這些並非真心皈依的僧眾，不事生產、不服勞役、不納稅，變成整個國家的沉重負擔。尤其是安史之亂以後，唐朝人口大減，又兼藩鎮割據導致唐王朝能實際控制、調動人力、課徵稅金的州府所剩無幾。而世局動亂，卻又更加強了庶民百姓透過出家躲避政府繇役和納稅的動機，惡性循環的狀況下，國力只有越來越低落，因此引起有識之士的憂心與抨擊。韓愈並非第一個倡導反佛教的唐代士人，但他是影響力最大的一個。後來唐文宗李昂對宰相說：「古者三人共食一農人，今加兵佛，一農人乃為五人所食，其間吾民尤困於佛。」¹⁴與韓愈〈原道〉中所謂「古

¹¹ 〔唐〕韓愈：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁9。

¹² 〔唐〕韓愈：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁10。

¹³ 〔唐〕韓愈：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁11。

¹⁴ 〔唐〕杜牧：《樊川文集》（上海：上海古籍出版社，1978年），卷10，〈杭州新造南亭子記〉，頁155。

之為民者四，今之為民者六」一段說法驚人地相似，明顯可看到佛教對唐代民生經濟的影響，是受到當時統治階層關注的。而因為韓愈文章的倡導，以及自身「諫迎佛骨」的實踐，「闢佛」幾乎成為韓愈形象中一個重要標志，且影響了宋代儒學的發展。余英時從思想史的角度討論宋代儒學發展時說：

二十世紀三十年代以來，哲學史家論宋代道學（或理學）的起源大致都重視韓愈、李翱的先驅作用。韓愈更是第一個站出來一面闢佛，一面建立道統譜系的儒家。下及北宋，由於佛教，特別是禪宗仍然主宰著中國人的精神世界，儒家不得不繼續闢佛，全力以赴奪回心性領域，以完成韓、李的未竟之業。一言以蔽之，依照這個說法，韓愈的「孤明先發」和佛教勢力的持續不衰是道學興起的兩個最主要的原因。¹⁵

也就是說，韓愈雖然大力闢佛，但佛教勢力依舊持續不衰，也因此才有宋儒在理論上的深化。不過，誠如清儒梁章鉅曾引其師紀昀的話指出，雖然宋代諸儒闢佛論述較韓愈精深許多，但佛教徒畏懼、在意的卻是韓愈而不是宋儒。梁氏言：

紀文達師曰：嘗聞五臺僧明玉之言云，闢佛之說，宋儒深而昌黎淺，宋儒精而昌黎粗。然披緇之徒，畏昌黎不畏宋儒，銜昌黎不銜宋儒也。蓋昌黎所闢檀施供養之佛，為愚夫婦言之也。宋儒所闢明心見性之佛，為士大夫言之也。天下士大夫少，而愚夫婦多。僧徒所取給亦資於士大夫者少，資於愚夫婦者多。使昌黎之說勝，則香積無煙，祇園無地。雖有大善知識，能率恆河沙衆枵腹露宿而說法哉！比如用兵者，先斷糧道，不攻而自潰也。故畏昌黎甚，銜昌黎亦甚。使宋儒之說勝，不過爾儒理如是，儒法如是，爾亦不必從我；我佛理如是，佛法如是，我亦不必從爾。各尊所聞，各行所知，兩相枝拄，未有害也。故不畏宋儒，亦不甚銜宋儒。然則唐以前之儒，語語有實用；宋以後之儒，事事皆空談，講學家之闢佛，於釋氏毫無加損，徒喧鬧耳。¹⁶

從這段話中可知，紀昀認為韓愈所針對的，是「檀施供養之佛」，是那些影響民

¹⁵ 余英時：《朱熹的歷史世界》（臺北：允晨文化出版社，2003年），頁103。

¹⁶ 〔清〕梁章鉅：《退庵隨筆》，卷18。轉引自吳文治編：《韓愈資料彙編》（北京：中華書局，2006年8月），頁1442。

生經濟的宗教行為。而宋儒所致力於的，是嘗試在思想層面上與佛教義理爭勝。梁章鉅紀錄的這段話很好地說明了韓愈與宋儒在關佛這件事情上的差別，而如果以影響力和效力而言，韓愈無疑勝過宋儒，否則宋代如契嵩（1007-1072）等高僧，於辯護佛學時，所針對的就不會都是以韓愈為主。整體而言，〈原道〉文中提出來做為武器攻擊佛教的主要有三處：一是認為佛教追求的「清淨寂滅」，相對於君君臣臣父父子子的聖人創制的世界法則而言，不合於人類社會發展的常理。二是認為佛教本為夷狄學說，不應為中原諸夏所用。前者是佛教捨離世界的基本追求，可見韓愈並非完全不懂佛教。後者則是站在尊君與嚴夷夏之防的立場上而言的，亦合於安史之亂後的整體社會氛圍。最後，韓愈還引用〈大學〉之文，來與佛教另一個討論得非常深刻的命題：「佛性」做對抗，以大學正心誠意的修行次序，為的是治國平天下，而佛教強調修心，卻又將天下國家排除在外，不符合先王之道。韓愈的排佛老立場，在他的諸多文章中皆有表現，而非僅〈原道〉一篇，不過〈原道〉確有其不可取代的地位，也是後世儒者討論的焦點。

韓愈〈原道〉文旨之重點略見於上，而它在後世的影響約有二端，一是作為「文章正體」而被模仿，是後世在學習文章寫作時一篇重要的典範作品；二則是集中在宋代道學家那裡引起的儒學思想上的討論，後者是〈原道〉在目前的研究論述或介紹中較普遍的內容，作為背景交代，先於下節略述之。

第二節 〈原道〉之評價

壹、〈原道〉引起之討論

韓愈在〈原道〉一文中所申論的內容，在宋代曾被大量的討論，雖大多得到高度讚揚，但亦有貶抑者。讚揚者當集中於其文章之氣勢，以及所展現的衛道立場；貶抑者則不在文章寫作，而在於思想，這些意見多出自於道學家。因為道學家在深化儒學思想世界的同時，對於韓愈〈原道〉這篇重要的文儒結合文章勢必要作出回應，而經歷北宋五子到朱熹之間，在道學體系成型的過程當中，對〈原道〉的批評逐步完成。朱熹之後，批評〈原道〉思想者，已不能離開這個範圍。

因此，若欲了解宋代道學家對韓愈〈原道〉思想上的批評，先從朱熹的意見看起來最為直接有效。下面先略引之，首先是《語類》所錄者：

(1)〈原道〉一篇雖則大意好，終是疏。其引大學只到『誠意』處便住了。

17

(2)自古罕有人說得端的（按：指程氏之道論），惟退之〈原道〉庶幾近之，卻說見大體。程子謂「能作許大識見尋求」，真箇如此。他資才甚高，然那時更無人制服他，便做大了，謂「世無孔子，不當在弟子之列」。¹⁸

(3)如韓退之雖是見得箇道之大用是如此，然卻無實用功處。它當初本只是要討官職做，始終只是這心。他只是要做得言語似六經，便以為傳道。至其每日功夫，只是做詩，博弈，酣飲取樂而已。觀其詩便可見，都襯貼那〈原道〉不起。至其做官臨政，也不是要為國做事，也無甚可稱，其實只是要討官職而已。¹⁹

(4)退之卻見得大綱，有七八分見識。如〈原道〉中說得仁義道德煞好，但是他不去踐履玩味，故見得不精微細密。伊川謂其學華者，只謂愛作文章。如作詩說許多閑言語，皆是華也。²⁰

(5)義剛曰：「韓公雖有心學問，但於利祿之念甚重。」曰：「他也是不曾去做工夫。他於外面皮殼子上都見得，安排位次是恁地。於〈原道〉中所謂『寒而後為之衣，飢然後為之食，為宮室，為城郭』等，皆說得好。只是不曾向裏面省察，不曾就身上細密做工夫。只從粗處去，不見得原頭來處。如一港水，他只見得是水，卻不見那原頭來處是如何。把那道別做一件事。道是可以行於世，我今只是恁地去行。故立朝議論風采，亦有可觀，卻不是從裏面流出。平日只以做文吟詩，飲酒博戲為事。及貶潮州，寂寥，無人共吟詩，無人共飲酒，又無人共博戲，見一箇僧說道理，便為之動。」

21

¹⁷〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，〈孟子十一·盡心下·逃墨必歸於楊章〉，《朱子全書》，第16冊，卷61，頁1992。

¹⁸〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，〈程子之書二〉，《朱子全書》，第17冊，卷96，頁3254。

¹⁹〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，〈戰國漢唐諸子〉，《朱子全書》，第18冊，卷137，頁4243。

²⁰〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，〈戰國漢唐諸子〉，《朱子全書》，第18冊，卷137，頁4245。

²¹〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，〈戰國漢唐諸子〉，《朱子全書》，第18冊，卷137，頁4259。

再為《文集》所載者：

(6) 退之〈原道〉諸篇，則於道之大原，若有非荀、揚、仲淹（案：指王通）之所及者。然考其平生意鄉之所在，終不免於文士浮華放浪之習，時俗富貴利達之求。而其覽觀古今之變，將以措諸事業者，恐亦未若仲淹之致懇惻而有條理也。²²

(7) 〈原道〉諸篇始作，而其言曰：「根之茂者其實遂，膏之沃者其光晔；仁義之人，其言藹如也。」其徒和之，亦曰：「未有不深於道而能文者，則亦庶幾其賢矣。」然今讀其書，則其出於諂諛、戲豫、放浪而無實者，自不為少。若夫所原之道，則亦徒能言其大體，而未見其有探討服行之效，使其言之為文者，皆必由是以出也。²³

觀此數則，可知朱熹之批評約有二端。一則〈原道〉之文，闡揚聖道，於文字上說得大體好，但是未能探及儒學思想中根源性之問題，因此不夠精密。二則韓愈雖能作〈原道〉這種文字，但其實際德行卻不能符應，只是文士習氣，善作文章耳。前者是批評其思想不夠深入，以文先道，是繼承了二程「倒學」說而來；後者是批評其不能踐履，浮華功利。這完全展現了朱熹作為道學家對儒學思想與修養的理解以及文學觀。宋代以至於後世其餘對韓愈〈原道〉的批評，大抵不脫朱熹所言之範圍，唯就這些問題提出肯定或否定或修正之意見而已。如朱熹弟子陳淳全承其師之說曰：

韓公〈原道〉頭四句如所謂「博愛之謂仁，行而宜之之謂義」盡說從外面去，其論德如足己無待於外之言，雖未圓，猶未害，至猶是而之焉之謂道，則道全在人力脩為之方有，而非子思〈中庸〉率性本然之道。²⁴

又言：

韓公學無原頭，如〈原道〉一篇，鋪敘許多節目，亦可謂見得道之大用流行於天下底分曉，但不知其體本具於吾身，故於反身內省處殊無細密功夫。只是與張籍輩吟詩飲酒，度日其中，自無所執守，致得後來潮陽之貶，寂

²² 〔宋〕朱熹：〈王氏續經說〉，《朱子全書》，第23冊，頁3283。

²³ 〔宋〕朱熹：〈讀唐志〉，《朱子全書》，第23冊，頁3375。

²⁴ 〔宋〕陳淳：《北溪字義》（北京：中華書局，2009年），卷下，頁41。

冥無聊中，歲不覺為大顛說道理動了，故俛首與之同遊，而忘其平息排佛老之說。²⁵

所說皆與朱熹同。此外，如陳亮（1143-1194）批評韓愈雖〈原道〉極好，但畢竟「以文為本」：

韓退之〈原道〉無愧於孟荀，而終不免以文為本，故程氏以為倒學，況其止於馳騁語言者，固君子所不道。雖終日嘵嘵，欲以陵轢一世，有識者固俛首而笑之耳，豈肯與之辯論是非哉？²⁶

再如陳傅良（1137-1203）反駁韓愈道統孟軻之後無傳之說：

韓愈推孟氏之功不在禹下，〈原道〉所言亦非他儒者能及之，雖然，愈則曰孟氏之死，不得其傳焉，自是舉世同聲和之，顧豈無人哉？²⁷

又如范浚（1102-1150）則以為韓愈道統論中不及子思是重大缺失，而批評韓愈實不知道：

韓愈〈原道〉以為堯傳舜，舜傳禹，至湯、文、武、周公、孔子、孟軻，軻之死不得其傳。嗚呼！愈誠知道者，而略子思耶？原道而不知有子思則愚，知有子思而不明其傳則誣。愚與誣，皆君子所不取，愈誠知道者耶？

²⁸

以上數家為批評〈原道〉者。事實上，宋儒多從更深刻的義理論述立場看待〈原道〉，自然會產生許多負面批評。羅聯添先生曾經很切要的指出，〈原道〉本非思想家專為闡明義理而作的哲學論文，而宋儒在面對韓愈〈原道〉時往往忽視其主旨所在，不顧時代背景、寫作動機，一意以義理精細標準衡量〈原道〉，自易滋生不當之議。²⁹不過，宋儒中有批評者，當然亦有為之辯護者，如楊萬里（1127-1206）對他人說〈原道〉不合聖人處提出反駁：

論曰：韓子〈原道〉之書，孟子以還，一韓子而已，大哉韓子乎！雖然，其猶有不合於聖人者歟！若曰「道與德為虛位」之類是也。曰：此乃韓子

²⁵ 〔宋〕陳淳：《北溪字義》，卷下，頁41。

²⁶ 〔宋〕陳亮：〈復吳叔異〉，《龍川集》（景印文淵閣四庫全書本），卷21，頁27。

²⁷ 〔宋〕陳傅良：《止齋集》（景印文淵閣四庫全書本），卷43，頁18。

²⁸ 〔宋〕范浚：〈題韓愈原道〉，《香溪集》（景印文淵閣四庫全書本），卷6，頁11。

²⁹ 羅聯添：〈宋儒對韓愈〈原道〉篇批評及其迴響〉，收入氏著：《唐代四家詩文論集》（臺北：學海出版社，1996年），頁180。

所以合於聖人者也。聖人之道，非以虛為道德，非虛而曰虛位者，道德之實非虛也，而道德之位則虛也。……韓子之言，所以實其虛者也。³⁰

再如南宋末年大儒黃震（1213-1280），其下引這篇可說是針對宋代從二程開始批評韓愈〈原道〉論述的大力回應：

嗚呼！自昔聖帝明王，所以措生民於理，使其得自別於夷狄禽獸者，備於〈原道〉之書矣。孔孟沒，異端熾千有餘年，而後得〈原道〉之書，辭而闢之，昭如矣。奈何溺於異端之士，吹毛求鱗，竊附程《錄》，尚欲陰為異端報仇耶？此程門高弟尹和靖力排《語錄》之非歟？程《錄》嘗謂愛主情而言，蓋辨析精微之極也。仁者愛人，此正吾夫子之言，豈可因以博愛為仁非〈原道〉哉？彼以煦煦為仁，而此以博愛為仁，正將以吾道之大，擴其所見之小也，〈原道〉不可非也。程《錄》雖嘗以虛位之說為非，此決非程氏之言也。夫道二：仁與不仁而已，此正孟子之言，豈可反以道德虛位非〈原道〉哉？仁與義為道德，去仁與義亦自以為道德，故特指其位為虛，而未嘗以道德為虛也。〈原道〉不可非也。程《錄》又載：昌黎言治國平天下，止及正心而不及致知格物，此殆程子一時偶然之言也。孔子言「修己以安百姓」，孟子言「篤恭而天下平」，皆不過舉其要而言，豈必盡及致知格物之條目，而後可以為自修？而顧乃以此非〈原道〉哉？異端言心而外其天下國家者，故昌黎言治國平天下而特推其本於正心耳，〈原道〉不可非也。非之之說三，皆不過為異端報仇譽之之說，一又不過為異端借影。……凡今所議〈原道〉三說，徃徃類此，愚故意其為上蔡謝氏之門依倣，而託於程《錄》也，學者無以其語出於程《錄》而遽非〈原道〉，必以孔孟之說而稽之，則於讀〈原道〉幾矣。³¹

由黃震此文，我們可以非常概要地掌握宋代對韓愈〈原道〉的討論，他在文中指出的幾個「〈原道〉不可非」處，都是針對最常見的批評而發，而集中於「三說」，即針對韓愈「博愛之謂仁」、「道與德為虛位」、引〈大學〉「不由格物致知」三個部分批評的意見，一一迴護，最後甚至認為那些批評都是謝上蔡等後學偽託二程

³⁰ 〔宋〕楊萬里：〈韓子論上〉，《誠齋集》（景印文淵閣四庫全書本），卷 86，頁 18。

³¹ 〔宋〕黃震：《黃氏日鈔》（景印文淵閣四庫全書本），卷 59，頁 9-12。

之名所為，事實上黃震最後的意見著實有點偏激，但從這篇文章，我們可以看到，〈原道〉作為一篇文儒結合的代表作，確實對宋代儒學思想起到很大的影響。以上已大略介紹〈原道〉在宋代獲得的思想批評與辯護，而關於韓愈思想以至宋代道學的深入討論，已經有甚多研究成果可參，本論文不欲再多費篇幅轉述。筆者在這裡要指出的是，〈原道〉正因為被宋人如此重視，而獲得了大量的回應，由此而在知識領域中取得了一個從未有單篇散文能取得的地位，就是被稱為「書」，而被賦予了與經典之「傳注」同等的高度，這是一個沒有人關注過，但相當重要的現象，下節詳論。

貳、〈原道〉地位之確立

元代儒者陳基（1314-1370）曾有一段話說：

自古能言之士，如賈誼之論治道，董仲舒之究天人，劉向之明經術，司馬遷、班固之述史，韓愈之〈原道〉，皆奧衍宏深為一世法。³²

在這段文字中，陳基標舉古「能言之士」，也就是善為文者，羅列賈誼、董仲舒、劉向、司馬遷、班固與韓愈，我們不難看出陳基的判準是儒家的經史之學，這裡我們不用討論他對這些人的讚揚，重點是這段文字裡面，「賈誼之論治道」，指的當是〈過秦論〉、〈論積貯疏〉、〈治安策〉等政論；「董仲舒之究天人」、「劉向之明經術」說的是他們的經學著作；「司馬遷、班固之述史」更無須說明。這裡要說的是，此數人皆有相對豐富的著作被稱引，卻只有韓愈，陳基只稱他的一篇作品，這篇作品就是〈原道〉。按理說，陳基在此應可寫「韓愈之古文」，或至少列舉一二篇，但他沒有這樣做。於是韓愈竟只以一篇〈原道〉，便立於其他先賢之列，這明顯說明了〈原道〉在古代文學思想史中的特殊地位。此外，筆者更注意到，宋代還有稱〈原道〉為「書」者。如楊萬里在他的文章中即稱「〈原道〉之書」，然而〈原道〉只是一篇不到二千字的散文，如何能稱之為「書」？這樣的例子還不只一個，陸九淵《語錄》中記有這樣一則：

問伯敏云：作文如何？伯敏云：近日讀得〈原道〉等書，猶未成誦，但茫

³² 〔元〕陳基：《夷白齋稿》（景印文淵閣四庫全書本），卷18，頁7。

然無入處。先生云：《左傳》深於韓、柳，未易入，且讀蘇文可也。

此則語錄極可注意，陸九淵問門生李伯敏學習作文的情況，李答近日正讀「〈原道〉等書」，而陸九淵回答《左傳》深於韓、柳，可見陸門對學習作文應讀之書有其一定的內容。我們如果參照《語錄》中所記載的另一則，則更為清楚：

問作文法。先生云：讀《漢》、《史》、韓、柳、歐、蘇、尹師魯、李淇水文，不誤後生，惟讀書一路。所謂讀書，需當明物理，揣事情，論事勢。且如讀史，需看他所以成，所以敗，所以是，所以非處，優游涵泳，久自得力。若如此讀得三五卷，勝看三萬卷。³³

陸九淵在此羅列了他認為學習作文章要閱讀的重要經典，當中《漢》指的應是漢書，可是《漢書》列在《史記》之前頗令人生疑，若與上一條互參，或者《漢》當為《左》亦不無可能，然當今陸九淵集俱記為《漢》，或值得再仔細考究。此外，黃震也曾言：

嗚呼！自昔聖帝明王，所以措生民於理，使其得自別於夷狄禽獸者，備於〈原道〉之書矣。³⁴

明代胡謐的詩也指出了這個特殊現象，詩曰：

鄒孟為鄉不受錄，昌黎〈原道〉還成書。³⁵

在以上這些材料中，我們看到〈原道〉一文竟被稱為「書」，且與《左傳》、《史記》等經典並列，這再次透顯了〈原道〉在古文作品中的特殊地位，這個地位必然不是僅從文章寫作的高度成就而得。這是一個很值得注意的現象，嘗試論之。

〈原道〉被稱為「書」，其實根源於唐宋儒者對「著書立說」的追求。吾人咸知，韓文研究中有一個很重要的命題，就是「以文為戲」，這個爭論來自於裴度、張籍等人對韓愈的批評，而即涉及「著書立說」的觀念。裴度〈寄李翱書〉云：

昌黎韓愈，僕識之舊矣。中心愛之，不覺驚賞，然其人信美才也，近或聞諸儕類云，恃其絕足，往往奔放，不以文立志，而以文為戲，可矣乎？可矣乎？今之不及之者，當大為防焉爾。³⁶

³³ 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，卷 35，頁 422。

³⁴ 〔宋〕黃震：《黃氏日鈔》（景印文淵閣四庫全書本），卷 59，頁 9-12。

³⁵ 〔元〕許衡：〈會稽胡謐題〉，《魯齋遺書》（景印文淵閣四庫全書本），卷 14，頁 12。

³⁶ 〔唐〕裴度：〈寄李翱書〉，《欽定全唐文》，卷 538，頁 2。

裴度在寫給李翱的書信中，對於韓愈喜歡「以文為戲」，造成對士風、文風的影響表達擔憂。張籍則直接寫了一封信勸諫韓愈，即〈與韓愈書〉：

自揚子雲作《法言》，至今近千載，莫有言聖人之道者，言之者惟執事焉耳。習俗者聞之，多怪而不信，徒推為訾，終無裨於教也。執事聰明文章，與孟子、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？曷可俯仰於俗，囂囂為多言之徒哉？然欲舉聖人之道者，其身亦宜由之也。比見執事多尚駁雜無實之說，使人陳之於前以為歡，此有以累於令德。³⁷

張籍所言韓愈「尚駁雜無實之說，使人陳之於前以為歡」者，亦是對韓愈喜為一些似不莊重的文章表達了不滿。韓愈如〈毛穎傳〉、〈送窮文〉、〈進學解〉等，都算是典型的「以文為戲」作品。「以文為戲」的命題，後世討論甚多，在鄧國光先生《韓愈文統探微》中〈以文為戲〉章有很中肯的論述，此處無庸贅言³⁸。這裡要特別提出來的，是張籍〈與韓愈書〉中，有一個具體的建議，即希望韓愈可以「為一書以興存聖人之道」，也就是張籍希望韓愈可以「著書」，而著書等於立說，這個觀念是非常典型的。而著書可以是如孟子、揚雄之著作，也可以是註解經書的「傳注」，皆可視作儒者輔翼六經之教的著書立說。對於有「文儒」理想的唐人來說，以儒者自居的韓愈，為何不著書，而又甘願以駁雜無實之文為戲呢？是以裴度、張籍等人，在此表達了他們的擔憂和不滿。對於張籍「著書」的建議，韓愈回應道：

夫所謂著書者，義止於辭耳。宣之於口，書之於簡，何擇焉？孟軻之書，非軻自著，軻既歿，其徒萬章、公孫丑相與記軻所言焉耳。僕自得聖人之道而誦之，排前二家有年矣。不知者以僕為好辯也，然從而化者亦有矣，聞而疑者又有倍焉。頑然不入者，親以言諭之不入，則其觀吾書也，固將無得矣。為此而止，吾豈有愛於力乎哉？然有一說：化當世莫若口，傳來世莫若書。又懼吾力之未至也。三十而立，四十而不惑，吾於聖人，既過

³⁷ 〔唐〕張籍：〈與韓愈書〉，〔唐〕張籍：《張籍集繫年校注》（北京：中華書局，2016年），卷10，頁994。

³⁸ 鄧國光：《韓愈文統探微》（臺北：文史哲出版社，1992年），頁63-92。

之猶懼不及，矧今未至，固有所未至耳。請待五六十然後為之，冀其少過也。³⁹

對於「著書」的建議，韓愈說「請待五六十」，希望等到年紀大一些再作，理由是希望能夠「少過」，看起來是一種較為謹慎的態度。而針對「駁雜無實之文為戲」的規諫，韓愈則說：

吾子又譏吾與人人為無實駁雜之說，此吾所以為戲耳，比之酒色，不有間乎？吾子譏之，似同浴而譏裸裎也。⁴⁰

這樣的回應，實則如鄧國光先生所言，「覆函本身正是在為戲」⁴¹，因此張籍頗為不滿，又有〈上韓昌黎第二書〉爭辯之，韓愈乃再答之。不過以目前所見韓愈著作來看，除了《論語筆解》勉強可稱「著書」之外，韓愈確實沒有嚴格意義上的「著書」，可說是韓愈儒者形象上的一個缺陷。早在北宋柳開即曾針對此點提出意見，而為韓愈辯護，他說：

世謂先生得聖人之道，惜乎不能著書。茲為先生之少也，當時之人亦有是語焉。余讀先生之文，自年十七至于今，凡七年，日夜不離于手，始得其十之一二者哉。嗚呼！先生之時，文章盛于古矣。猶有言也，以過于先生，況下先生之後至于今乎？是謂世不知于先生者也。夫子之于經書，在《易》則贊焉；在《詩》《書》則刪焉；在《禮》《樂》則定焉；在《春秋》則約史而修焉；在經則因參也而語焉，非夫子特然而為也；在《語》則弟子記其言紀焉，亦非夫子自作也。聖人不以好廣于辭而為事也，在乎化天下傳來世用道德而已。若以辭廣而為世也，則百子之紛然競起異說，皆可先于夫子矣。雖孟子之為書，能尊于夫子者，當在亂世也。揚子雲作《太玄》《法言》，亦當王莽之時也。其要在于存聖人之道矣。自下至于先生，聖人之經籍雖皆殘缺，其道猶備。先生于時作文章諷頌規戒，答論問說，淳然一歸於夫子之旨，而言之過於孟子與楊子雲遠矣。⁴²

又言：

³⁹ 〔唐〕韓愈：〈答張籍書〉，《韓昌黎文集校注》，頁 76-77。

⁴⁰ 〔唐〕韓愈：〈答張籍書〉，《韓昌黎文集校注》，頁 77。

⁴¹ 鄧國光：《韓愈文統探微》，頁 67。

⁴² 〔宋〕柳開：〈昌黎集後序〉，《柳開集》，頁 155-156。

孟軻得聖人之道，豈在復能刪定贊修於六經也？韓愈得聖人之道，豈在復能刪定贊修於六經也？聖人之道，孔子刪定贊修之。天生德於孔子，不可僭也。孟與揚、韓，或厥文告晦，擇持而明之，開而闢之。從於孔子之後，各率其辭，各成其書，以佐於六經。是曰得聖人之道也。得之也，三子不在於學，況聖人之道不可學也，得之者，是曰果也。⁴³

柳開肯定韓愈雖未曾著書，但為文能輔翼聖教，即使其能躋身聖賢之列。不過柳開既然要用這麼多的文字來為韓愈辯護，可知韓愈因著書一點受到的批評並不為少。到了南宋，楊萬里、陸九淵乃至黃震等人的著作或語錄，皆出現「〈原道〉之書」這樣的詞句，已見於上。又元代大儒郝經（1223-1275）亦曾道：

張籍嘗遺韓文公書，勸令著書，如孟軻、揚雄以傳後。文公謂古之人，得其時，行其道，則無為書。書者，皆所不行乎今，而行乎後世者也。及貶斥去位，始為〈原道〉等以左右六經。則古之聖賢之為書，皆自夫憂患困厄，窮而無所為，而後為不窮之事業，以自見於後也。⁴⁴

觀郝經文意，則亦視〈原道〉為左右六經之「書」。事實上〈原道〉一文才一千多字，縱然加上其他類似之論說文亦不過數篇，要稱為「書」確實勉強。宋以後稱〈原道〉為「書」的情形，其實正代表了他們視此文為「儒者立說之著書」，而有別於經學傳統中必須要注解經書，或是撰作如《孟子》、《法言》一類專著，才可以視作「著書立說」的觀念。這種觀念上的演變，可說是宋代儒學的其中一個標誌。例如陸九淵那著名的「六經註我」之語，事實上也是在弟子對其為何不著書的提問情境下所產生的回應，而且陸九淵隨即拿韓愈來做對照，這段原文是這樣說的：

或問：「先生何不著書？」對曰：「六經註我，我安註六經。韓退之是倒做，蓋欲因學文而學道。」⁴⁵

在儒學思想史上，這段對話幾同禪宗公案，為歷代參之不已。理論上，文學上的「宗經」觀念應該要強化對經典文本的依傍，但宋明儒學的發展走向，特別是陸

⁴³ 〔宋〕柳開：〈答臧丙第三書〉，《柳開集》，頁 78。

⁴⁴ 〔元〕郝經：〈春秋外傳序〉，《陵川集》（景印文淵閣四庫全書本），卷 28，頁 17。

⁴⁵ 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，卷 34，頁 399。

王這一支，卻是在儒學思想的討論上強調本心，以致漸漸捨棄傳注甚至經典文字本身，然而在這個觀念演變的過程中，我們應不能忽視〈原道〉所帶來的影響。雖然如此，還是有儒者對於韓愈不能著書感到遺憾，例如員興宗說：

昔韓愈子可著書而不肯者，必欲俟五六十而為之。其後五六十而書乃成，幸也。愈粗言之，而世傳之，其不言而可憾至今者，吾不知有幾，終未若有書之完且好也。⁴⁶

又葛立方（?-1165）亦曾表示：

張籍嘗勸韓愈，排釋老不若著書。而愈以為化當世莫若口，傳來世莫若書，懼吾力未至，至之未能也。請待五六十，然後為之。外集有愈〈答侯生問論語書〉云：「昔注解其書，不敢過求其意，意取聖人之旨而合之。」愈既死，籍祭詩有「《魯論》未訖注，手跡今微茫。」則知愈晚年嘗注《論語》未訖而絕筆。小說載愈子昶為集賢校理，有金根之誤，則未必能卒父業，所望者，籍、湜輩爾。籍祭詩曰「為文先見草」，又云「公比欲為書，遺約有修章」。愈將死，亦喻湜曰：「死能令我躬所以不磨滅者，惟子是屬。」則所望於二公至矣，惜乎此書不全也。⁴⁷

員、葛之文表現了傳統儒者對於「著書」的追求。因此，那些稱〈原道〉為「書」的儒者，事實上也有可能是這個觀念底下，為賢者彌縫其不足處的表現。但無論如何，這些儒者將〈原道〉稱為書，自然也可以視作一種觀念上的調整與變化現象。而這個現象，事實上即學者劉成國所言的「〈原道〉經典化」。劉成國先生曾詳細的考論了韓愈〈原道〉在宋代之後的經典化歷程，指出：

北宋時期〈原道〉的經典化，主要聚焦點於它所原之「道」的內涵及傳承譜系。南宋時期，這一進程則轉移至「文」的方面。關於韓愈所原之「道」的認識漸趨一致，而〈原道〉的形式技巧則借助於科舉文化的推動，成為士人古文寫作的主臬與範式。〈原道〉的經典化決非是一個單純的時代審美問題，而是文學審美與學術思想、國家意識形態、科場文化相互糾結、共同發力的結果。這一過程，首先由士人群體中「創造性的少數」精英所

⁴⁶ 〔宋〕員興宗：〈再答縉雲書〉，《九華集》，卷12，頁7。

⁴⁷ 〔宋〕葛立方：《韻語陽秋》，卷5，頁73。

發起，繼而被納入到朝廷意識形態的建構中，最終在科舉文化場域中，〈原道〉的經典化地位得以鑄就。⁴⁸

劉成國先生的研究相當細膩深入，可資借鑑。在這裡要指出的是，韓愈〈原道〉的經典化說明了兩件事：一為〈原道〉本身因為所討論的命題，直接影響了後代對於儒學思想的討論，以至於〈原道〉從單篇論理之文，上升到如同傳道之「述作」之書的地位。二則因有韓愈〈原道〉這樣的典範在前，導致寫作短篇散文亦可視作傳道著作，〈原道〉成為「述作」之文的代表，對於「古文」地位的抬升，以至於逐漸形成典律，有其重要的意義。而〈原道〉的地位與影響既然如此之大，在文章寫作的實踐上，又豈能不為人關注模仿？以實際情形來看，宋代以後，韓愈〈原道〉更被視為「文章之正體」，而與《尚書》之〈堯典〉相比，成為文章的典型法式。此並非從理學家那種推尊儒道的思想脈絡而來，而是建立在「作文」之上。「作文」一事，古代士人固極為重視。宋代范溫（北宋名臣范祖禹子，秦觀之婿，曾從黃庭堅學）《潛溪詩眼》（已佚）中有一則記載，屢為後人稱引，見於《竹莊詩話》與《漁隱叢話》等，下引胡仔《漁隱叢話》文：

《詩眼》云：「山谷言文章必謹布置，每見後學，多告以〈原道〉命意曲折。後予以概考古人法度，如〈贈韋見素詩〉云：『紈袴不餓死，儒冠多誤身』，此一篇立意也，故使人靜聽而具陳之耳。……此詩前賢錄為壓卷，蓋布置最得正體，如官府甲第，廳堂房室，各有定處，不可亂也。韓文公〈原道〉與《書》之〈堯典〉蓋如此，其它皆謂之變體可也。」⁴⁹

在此，范溫將《尚書·堯典》、杜甫〈奉贈韋左丞丈二十二韻〉、韓愈〈原道〉三者，視為詩文之「正體」，這裡的「正體」，並非「文體論」，從《詩眼》的語意看，強調的是詩文架構、段落意義安排最為妥適的典範。而黃庭堅所謂文章必謹布置與〈原道〉命意曲折二語，歷代稱引不絕。可知至少在黃庭堅之後，〈原道〉即被部分文人視為文章寫作的一個典型法式。

此外，南宋末魏天應為科舉所編寫的《論學繩尺》中，箋釋者林子長即指出

⁴⁸ 劉成國：〈文以明道：韓愈〈原道〉的經典化歷程〉，《文史哲》（2019年第3期），頁61。

⁴⁹ 〔宋〕胡仔：《漁隱叢話前集》，卷10，頁1-2。

其有許多模擬〈原道〉語意文法之處。⁵⁰葉采《近思錄集解》於開首卷一即言「此卷論性，本〈原道〉之體統，蓋學問之綱領也。」⁵¹事實上〈原道〉並未涉及「性」的論述，所以這裡「本〈原道〉之體統」者，重在後面之「綱領」，是故亦可理解為：〈原道〉被視為「載道之文」的一個典型範式。

事實上，就後世古文寫作發展的實例來說，早在黃庭堅、魏天應之前，北宋士人對於韓愈的推崇與學習就已經不是新鮮事。當中首推歐陽脩對韓愈文的學習，例如歐陽脩著名的論道文〈本論〉，即明顯受到〈原道〉影響，孫奕言：

歐陽文忠公初得昌黎文，嘗：苟得祿矣，當盡力於斯文，以償其素志。居無幾何，公以文章獨步當世，而於昌黎不無所得。觀其詞語豐潤，意緒婉曲，俯仰揖遜，步驟馳騁，皆得韓子之體。故〈本論〉似〈原道〉。⁵²

北宋古文家對韓文的推崇與學習固吾人所熟知，而〈原道〉又是韓文中最受關注者。因此，下節即試圖從唐宋以後學習〈原道〉的文章為主要考察對象，以之為線索，呈現韓愈古文典律形成的具體情形。此外，因韓愈曾作「五原」，隱約有在論說文類中創作「原」體之意識，後世在學習時，也逐步使這個文體有了較豐富的內涵，並界定其規範，但是，整個「原」體範圍內的文章，無疑還是以韓愈〈原道〉為中心，這是其他文體發展上較少見的狀況。換句話說，韓愈憑著以〈原道〉為主的「五原」，開啟了後世對「原」之一體的書寫，關於「原」體的討論也是目前研究所缺乏的，希望下節的討論能對這個部份有所補益。

第三節 「原」體的形成

壹、「原」體的意涵

韓文影響後世古文寫作甚鉅，毋庸贅言，自古至今之相關論述浩若煙海。然而目前在後世對韓愈古文創作之接受研究上，多僅限於個案或斷代研究，較缺乏

⁵⁰ 〔宋〕魏天應撰，〔宋〕林子長箋釋：《論學繩尺》（景印文淵閣四庫全書本）。

⁵¹ 〔宋〕朱熹、呂祖謙編，〔宋〕葉采集解：《近思錄集解》（景印文淵閣四庫全書本），卷1，頁1。

⁵² 〔宋〕孫奕：〈祖述文意〉，《示兒編》（景印文淵閣四庫全書本），卷7，頁3。

整體性、歷時性的觀察。這固然由於韓愈在文學、思想乃至文化上影響後世深遠，傳世文獻與材料千頭萬緒，頗難照顧周全所致。此外，在諸多的韓愈學術研究中，對於「原」體的討論一向是缺乏的，但是「原」體的寫作與韓愈「五原」——尤與〈原道〉直接相關，而〈原道〉的地位與重要性已如上文所述，則「原」體之寫作誠不宜被忽視。

清末大儒吳曾祺曾言：「作文之法，首在辨體。」本節既以「原」體為軸，亦當先針對此文體之發展作一說明。吾人咸知，文體分類為歷代文論家多所措意之處，自南朝梁任昉（460-508）《文章緣起》、劉勰《文心雕龍》、蕭統《昭明文選》等書出，文體分類，已具規模。《文章緣起》將文章分為八十四類，《文心雕龍》則分為三十五類，《昭明文選》則將除詩賦之外的文章分為三十六類。當中尤其以《文心雕龍》的分類較為全面而適中，且針對每類文體的起源、發展，以及其體裁之寫作要求，代表作等，都有比較充分的說明。此後至宋代，有李昉（925-996）的《文苑英華》、姚鉉（967-1020）的《唐文粹》、呂祖謙（1137-1181）的《宋文鑑》，以及明代程敏政（1446-1499）所編的《明文衡》等，皆為斷代文選，分類上大體參照《昭明文選》。此外，亦有非斷代的分體著作，如宋代真德秀（1178-1235）《文章正宗》、明代吳訥（1372-1457）《文章辨體》、徐師曾（1517-1580）《文體明辨》、清代姚鼐（1732-1815）《古文辭類纂》、曾國藩《經史百家雜鈔》等。尤其以姚鼐專以散文為主，將文體分為十三類，是古代散文文體分類的集大成者。⁵³陳必祥先生總結古代散文文體分類論述的發展情形時言：

古代散文文體的分類，肇始於漢魏，大盛於齊梁，繁衍於宋明，論定於晚清。梁以《文選》為規範，明以《文章辨體》、《文體明辨》為代表，清以《古文辭類纂》、《經史百家雜鈔》為正宗。而有關各類文體的流變、特徵的論述，均又以《文心雕龍》為鼻祖。⁵⁴

文體論的發展既跨越上千年，因著時代的變遷，歷代的文學功能與寫作風尚都會不同，是故我們必須認識到，沒有一個理論架構可以完美地分類所有的文章，其間必然有重疊或例外。但是文體分類論的貢獻，正在於展現各個時代對文學體裁

⁵³ 以上參陳必祥：《古代散文文體概論》（臺北：文史哲出版社，1989年），頁25-34。

⁵⁴ 陳必祥：《古代散文文體概論》，頁30。

寫作標準的認知，使後人得以透過文章辨體與文體分類的考察，來規範自己的寫作，這在一些具有儀式性的文章體式上發揮得更明顯、具體，例如碑誌文、哀祭文、章奏表議之政府文書等等。當然，也有不少人，在寫作的時候不只遵守前人的文體標準，他們也嘗試變化、突破，甚至創制，如韓愈即是。是故，吾人在研究古代文學時，可以透過文體觀念的演進，貼近每個時代寫作者的創作意識，從而建立較為真實而深刻的文學史觀。

以目前傳世的韓愈集所收作品來看，韓愈用力最深，數量最多的文體為碑誌文，次則為贈序、祭文以及書信，但是，數量較少的雜著、雜文之屬，卻往往更為人所熟知。韓愈的雜著、雜文中，包含雜記與論辨類。就題名觀之，雜記類包含題為「頌」、「記」與「傳」者，多記當代或古代人事物，如〈伯夷頌〉、〈子產不毀鄉校頌〉、〈燕喜亭記〉、〈新修滕王閣記〉、〈汴州東西水門記〉、〈藍田縣丞廳壁記〉、〈圻者王承福傳〉、〈太學生何蕃傳〉等。論辨類則有題為「說」、「論」、「議」、「解」、「辯」等，如〈師說〉、〈雜說〉、〈爭臣論〉、〈省試顏子不貳過論〉、〈改葬服議〉、〈禘祫議〉、〈進學解〉、〈獲麟解〉、〈諱辯〉等、但為數皆不多，各皆一至二篇。韓文中論辨類中數量最多，名稱最為整齊者，當屬五「原」，也就是本節討論的重點。事實上，韓愈在許多散體文章的體式上，對後世都有「創格」的意義，不過非本文目前所能處理的。關於這個部分，可參近人對於古代文體論的研究，例如褚斌杰《中國古代文體概論》、陳必祥《古代散文文體概論》等著作。此處僅欲針對「原」這一文體名稱與內容的演變作說明。

「原」後來成為古代論說文之一體，但在韓愈之前，論說文的分類中未見「原」之體，如魏晉南北朝著作多將論說文總稱為「論」，再根據內容與以區分。舉例而言，《文心雕龍》將「論」分為四品：陳政、釋經、辨史、詮文；八品：議、說、傳、注、贊、評、敘、引。⁵⁵《昭明文選》則分為設問、史論與論等。⁵⁶後世則漸漸將「論」獨立為論說文之一體，如褚斌杰說：

從我們今天看來，如按「論」的內容劃分，實不外政論、史論、學術論文

⁵⁵ 〔南朝梁〕劉勰著，王更生注譯：《文心雕龍讀本上篇》（臺北：文史哲出版社，2004年），〈論說〉，頁332-333。

⁵⁶ 〔南朝梁〕蕭統編，〔唐〕李善注：《文選》（重刻宋淳熙本，上海：世界書局，1935年），卷45，〈設論〉，卷49-50，〈史論〉，卷51-55，〈論〉。

三大類。但古代對於論說文的劃分，往往又因題名和寫作的角度分體，因此後來就把「論」又只視為整個論說文中的一體，而另外還分為說、解、辯、原、議、釋等，如吳訥的《文章辨體》和徐師曾的《文體明辨》便都是如此。這樣的劃分，反映了古代論說文的多樣性。⁵⁷

「原」作為論說文中之一體，有其特殊的命意。從「原」字之意為推本溯源來說，此體旨在推原某些概念的本質。褚斌杰認為「原」這一字作為文章題名大約是由《周易》的「原始要終」而來⁵⁸。而在古代文獻中，以「原」為文章題名者，最早可推至《呂氏春秋·原道訓》、《淮南子·原道篇》，以及《文心雕龍·原道》等，章學誠（1738-1801）言：

古人著〈原道〉者三家：淮南託於空蒙，劉勰專言文指，韓昌黎氏特為佛老塞源，皆足以發明立言之本。⁵⁹

可知「發明立言之本」為這些名為「原道」文章的宗旨。以「原」作為文章題名，雖固非始於韓愈，但自韓愈「五原」之後，「原」才漸漸成為一種論說文的體裁而被單獨認識。如明代吳訥所言：

按韻書：「原者，本也；一說，推原也，義始《大易》「原始要終」之訓。」若文體謂之「原」者，先儒謂始於退之之五〈原〉，蓋推其本原之義以示人也。山谷嘗曰：「文章必謹布置。每見學者，多告以〈原道〉命意曲折。」石守道亦云：「吏部〈原道〉〈原人〉等作，諸子以來未有也」後之作者，蓋亦取法於是云。⁶⁰

徐師曾亦言：

按字書云：「原者，本也，謂推論其本原也。」自唐韓愈作五〈原〉，而後人因之，雖非古體，然其溯源於本始，致用於當今，則誠有不可少者。至其曲折抑揚，亦與論說相為表裡，無甚異也。其題或曰「原某」，或曰「某原」，亦無他義。⁶¹

⁵⁷ 褚斌杰：《中國古代文體概論》，頁 336。

⁵⁸ 褚斌杰：《中國古代文體概論》，頁 348。

⁵⁹ 〔清〕章學誠：〈與陳鑑亭論學〉，《文史通義》（臺北：華世出版社，1980年），頁 340。

⁶⁰ 〔明〕吳訥：《文章辨體序說》，收入《文體序說三種》（臺北：臺大出版中心，2016年），頁 51-52。

⁶¹ 〔明〕徐師曾：《文體明辨序說》，收入《文體序說三種》，頁 154。

實則後世仿效之作，不僅有題為「原某」或「某原」者，如宋代古文運動領導者歐陽脩，曾作過題為〈原正統論〉與〈原弊論〉兩篇文章，即在「原某」後更加一「論」字之例。也有在「某原」後加「論」或「策」之例，如宋代張耒、李清臣之「法原論」、「治原策」等。而又參之以宋代文選之分類，如呂祖謙《宋文鑑》收錄賈同等人之文，置之「論」之卷。更有甚者，後世某些文章，雖未以「原」名篇，然因有推其本原之意，而被視作「原」體者，如黃宗羲編《明文海》即將宋濂〈文說〉、王禕〈文訓〉歸類為「原」體之文⁶²，然此僅為少數特例。由此可知，以「原」名篇之文以及少數未以「原」名篇但其內容有推其本原之意者，皆被視作「論」之一種，而可以稱之為「原」體。

謝敏玲曾於其博士論文《韓愈古文變體研究》中，從文體論出發，透過「正體」與「變體」的考察分判，探討韓愈在文體與文風的改革提倡與實踐。不過謝氏在說明韓愈「論辨類」文章變體的情形時，雖曾涉及「原」之一體，但說明甚少，僅言：

在論辨類的各小分類中，特別需提出來的「原」。關於「原」，兒島獻吉郎則說：「在魏、晉、南北朝之際不曾見。韓愈始作〈原道〉、〈原性〉、〈原人〉、〈原鬼〉、〈原毀〉，但《淮南子》有〈原道篇〉，蓋是韓愈底所有本。其體曲折抑揚以溯源闡幽為目的，亦與論說無大差。」由此說可知韓愈關於「原」的作品雖原有所本，但韓愈將之發揚光大，使成為論辨類之一體，則韓愈的「原」類作品，當屬論辨類之正體。⁶³

謝氏所引兒島之言，明顯承自徐師曾，無特殊新解，而謝氏認定「原」體為論辨類之正體，是在其研究架構下的分判結果，實則韓愈五「原」作品是否屬於論辨類之「正體」，殊無探討必要，因「原」體作品既為推原概念本質，必屬論辨類之文，而又必以韓愈「五原」為範式，則其必然為正體。

既知「原」體發展的概況，那麼作為「原」體典範之作的韓愈「五原」，其具體之寫作方式又如何呢？韓愈「五原」之作，分別為：〈原道〉、〈原性〉、〈原人〉、〈原鬼〉、〈原毀〉，皆以「原」名篇，內容大體旨在推原某概念或某事物之本質

⁶² 〔清〕黃宗羲：《明文海》（景印文淵閣四庫全書本），卷 131，頁 8-19。

⁶³ 謝敏玲：《韓愈古文變體研究》，第二章，〈韓愈論辨類古文變體研探〉。

或所從來。〈原道〉談先王之道，並攘斥佛老，〈原性〉說人之性有上中下三品，〈原人〉則辨別人之概念，以及人與夷狄禽獸的關係，〈原鬼〉討論鬼之有無，〈原毀〉論述毀謗之所由生。這五篇文章，朱熹認為「當是一時之作」⁶⁴，而創作時間，則歷代多有持不同說法者。筆者認為，方介教授的研究以之為「貞元十九年左右，在京任四門博士、監察御史時所作」⁶⁵，當較為可信。「五原」既作，則「原」之一體隱然已粗具規模。就此「五原」以觀，筆者認為，「原體」與其它論辯類文章最大的不同在於後者多採用設問立論，而「原體」多採正面論述。傳統的「論」體文章，多有刻意使用設問立論的習慣，通過設下一個又一個的問題，在駁斥、釐清各種說法與意見的同時，漸次建立出自己的觀點。這事實上即來自於漢人，特別是揚雄的影響。蔡邕（133-192）即曾言：

東方朔〈客難〉及楊雄、班固、崔駰之徒，設疑以自通。⁶⁶

而這種設疑為文之法，來自於文人的刻意为之，葉適（1150-1223）言：

夫初使難知，已而易識；先設疑論，後乃誠言；始為限礙，終也通達；此文人辨士玩弄筆舌之病也。春秋以前諸書猶不若是，有問則答，有蘊則陳而已。至戰國、秦漢，然後爭為放恣，如雄所云。⁶⁷

特別是揚雄，如《法言》為文多設限礙與疑論。〈解嘲〉、〈解難〉更是《昭明文選》中「設論」體式的奠基者。上文已知韓愈對揚雄的學習取法頗深，其〈進學解〉即已經前人指出模仿揚雄〈解嘲〉甚明，是韓愈絕對善於使用設問立論之法。若以韓文為例，則除〈進學解〉之外，〈爭臣論〉與〈改葬服議〉二文，亦以問答為文章架構主體。再如柳宗元名篇〈封建論〉，以設問開頭後正面立論，再設數「或者曰」以一一駁斥，此外，柳宗元〈守道論〉、〈時令論〉也都以問答開篇。是皆「設論」之法。然而韓愈「五原」之中，惟〈原鬼〉一篇較合乎此種形式，除〈原鬼〉之外，都不採取這樣的方法。先看〈原鬼〉，節取前半如下：

有嘯於梁，從而燭之，無見也，斯鬼乎？曰：非也，鬼無聲。有立於堂，

⁶⁴ 《韓昌黎文集校注》，頁 11。

⁶⁵ 方介：〈韓愈五原作於何時？——兼論韓愈道統說之發展時程〉，《臺大中文學報》第 33 期（2010 年 12 月），頁 290。

⁶⁶ 〔漢〕蔡邕：〈釋誨〉，〔清〕嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全後漢文》，卷 73，頁 744。

⁶⁷ 〔宋〕葉適：《習學記言》（景印文淵閣四庫全書本），卷 44，頁 20-21。

從而視之，無見也，斯鬼乎？曰：非也，鬼無形。有觸吾躬，從而執之，無得也，斯鬼乎？曰：非也，鬼無聲與形，安有氣？曰：鬼無聲也，無形也，無氣也，果無鬼乎？曰：有形而無聲者，物有之矣，土石是也；有聲而無形者，物有之矣，風霆是也；有聲與形者，物有之矣，人獸是也；無聲與形者，物有之矣，鬼神是也。⁶⁸

從這段引文中可以看到韓愈確實是透過問答，將所討論主題之諸面向一一析論，從而得出鬼神「無聲與形」的結論。雖然終〈原鬼〉之文，韓愈並不能針對鬼神或物怪提出確定的答案，但嘗試透過問答，以辯證的方式解決人們對鬼神的疑問，也確實合於「原鬼」之題旨。而在〈原鬼〉之外的韓愈四原，則皆以肯定的敘述句式開端，如〈原道〉：

博愛之謂仁，行而宜之之謂義。由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德。仁與義為定名，道與德為虛位。故道有君子小人，而德有凶有吉。⁶⁹

〈原性〉：

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。⁷⁰

〈原毀〉：

古之君子，其責己也重以周，其待人也輕以約。重以周，故不怠；輕以約，故人樂為善。⁷¹

〈原人〉：

形於上者謂之天，形於下者謂之地，命於其兩間者謂之人。形於上，日月星辰皆天也；形於下，草木山川皆地也；命於其兩間，夷狄禽獸皆人也。

⁷²

此四〈原〉之首段皆為非常肯定的敘述句，而開端之後，於文章的鋪陳中，雖亦偶有設問之法，但多半僅作為文氣轉折與節奏變化之用，以「何也？」銜接「曰」

⁶⁸ 〔唐〕韓愈：〈原鬼〉，《韓昌黎文集校注》，頁15。

⁶⁹ 〔唐〕韓愈：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁7。

⁷⁰ 〔唐〕韓愈：〈原性〉，《韓昌黎文集校注》，頁11。

⁷¹ 〔唐〕韓愈：〈原毀〉，《韓昌黎文集校注》，頁13。

⁷² 〔唐〕韓愈：〈原人〉，《韓昌黎文集校注》，頁15。

開頭之方式為主。筆者認為，韓愈在「原」體文章中表現出的這種寫作特色，是因為他的推原概念，最終目的在對治當前時弊，因而在思想立場上有其堅持（多半是儒家的）。在寫作策略上較少採用設論形式，而以正面立論為主，能夠展現一種「堂堂之陣」的氣勢，而這種氣勢又尤以〈原道〉為代表。〈原鬼〉與其他傳統的設論文則不然，其設問俱甚明確仔細。此外，還需要指出的是，韓愈「五原」中以〈原道〉為代表，則在推原概念本質的同時，又常通過對比古今不同之處，以彰顯當代問題，最後並需提出對治當代問題的意見。這展現了寫作者的現實意識。對比古今的作法，如〈原道〉：

古之為民者四，今之為民者六。古之教者處其一，今之教者處其三。農之家一，而食粟之家六。工之家一，而用器之家六。賈之家一，而資焉之家六。奈之何民不窮且盜也！⁷³

又：

《傳》曰：「古之欲明明德於天下者，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，將以有為也。今也欲治其心，而外天下國家，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。⁷⁴

文末言「人其人，火其書，廬其居，明先王之道以道之」⁷⁵，則是提出對治之法。由此我們應可以初步歸納出「原體」文章的三個特質：一則其主旨在推原某概念或事物的本質與所從來，二則在古今對比之論述下提出對治當前問題的方式，三則傾向不用『設論』形式而採用正面立論形式書寫。不過第三點在韓愈那裡因為〈原鬼〉一篇的關係，他自己也無法完全符合。然而，韓愈作為開創者，加上他自己在文章寫作上本來就講求高度的表現力，以及自我的創造力，本來就從未安於某一種法式，縱然是最強調體例的碑誌文上也是如此。是故，〈原鬼〉的例外影響並不大，而且就後世模仿學習的實際情形來說，也確實能看到這個文章寫作法式逐漸被確定的現象，具體考察即於下節可見。

⁷³ 〔唐〕韓愈：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁 8。

⁷⁴ 〔唐〕韓愈：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁 9。

⁷⁵ 〔唐〕韓愈：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁 11。

總而言之，歷來談及「原」體者，多無法清楚說明「原」體論說文究竟與其他類型的論說文有何區別，且例說多半僅舉韓愈五〈原〉、黃宗羲〈原君〉與曾國藩〈原才〉等而止，不及其他；然而，能成為一種文體者，後世仿效之作不應如此寥寥。事實上，韓愈五「原」之後，歷代確實出現不少以「原」名篇之文章，並逐漸將「原」體確立下來，這個過程，在古代文體成立與文章寫作的歷史上，都可以稱的上一個頗為難得的現象。關於古文「原」體，目前未見較踏實周詳的研究成果，本文即嘗試補足此一缺漏，下節即根據時代先後，考察唐宋以來以「原」名篇之作。

貳、「原」體寫作考

自前節討論可知，〈原道〉之文旨要點主要展現於三端，一為儒家「仁、義、道、德」形上概念之探討，二為道統論之建立，三則闢佛老，堅守儒家之立場。而「原體」文章的主要特質則是：一、其主旨在推原某概念或事物的本質與所從來。二、在古今對比之論述下提出對治當前問題的方式。三、傾向不用『設論』形式而採用正面立論形式書寫。以下即基於此數點，對唐宋之後學習〈原道〉，以「原」名篇，創作「原體」之作者作品依序檢驗。

自韓愈五〈原〉之後，以「原」名篇較著名者，唐代即有皮日休（834-883）「〈十原〉」之文，分別為〈原化〉、〈原寶〉、〈原親〉、〈原己〉、〈原奕〉、〈原用〉、〈原謗〉、〈原刑〉、〈原兵〉、〈原祭〉，旨在推原十種概念或事物之本質。皮日休極尊韓，其刻意仿效韓愈五〈原〉意圖甚明。其〈十原系述〉且曰：

夫原者何也？原其所自始也。窮大聖之始性，根古人之終義，其在十原乎？

嗚呼！誰能窮理盡性，通幽洞微，為吾補三墳之逸篇，修五典之墮策，重為聖人之一經者哉？否則吾於文尚有歉然者乎！⁷⁶

是則皮氏所「原」，亦如韓愈所謂「先王之道」與「先王之教」者，其所欲強調之儒學思想重點，正欲彰顯儒家各種形上概念，並攘斥異端者。皮日休固倡其端者。今姑選錄〈原化〉、〈原親〉二則以觀其概，〈原化〉文曰：

⁷⁶ 〔唐〕皮日休：《皮子文藪》（上海：上海古籍出版社，1981年11月），卷3，〈十原系述〉，頁21。

或曰：「聖人之化，出於三皇，成於五帝，定於孔周。其質也，道德仁義，其文也，《詩》《書》禮樂。此萬代王者未有易是而能理者也。至於東漢，西域之教，始流中夏。其民也，舉族生敬，盡財施濟。子去其父，夫亡其妻。蚩蚩翼翼，慕其風蹈其閫者，若百川蕩滉，不可止者，何哉？所謂聖人之化者，不曰化民乎？今知化者唯西域氏而已矣。有言聖人之化者，則戶以為嗤，豈聖人之化不及於西域氏耶？何其戾也如是？」曰：「天未厭亂，不世生聖人。其道則存乎言，其教則在乎文。有違其言悖其教者，即戾矣。古者楊墨塞路，孟子辭而闢之，廓如也。故有周孔，必有楊墨，要在有孟子而已矣。今西域之教，岳其基，溟其源，亂於楊墨也甚矣。如是為士，則孰有孟子哉？千世之後，獨有一昌黎先生，露臂瞋視，詬之於千百人內。其言雖行，其道不勝。苟軒裳之士，世世有昌黎先生，則吾以為孟子矣。譬如天下之民，皆桀之民也，苟有一堯民處之，一堯民之善，豈能化天下桀民之惡哉？則有心於道者乃堯民矣。嗚呼！今之士，率邪以御眾，握亂以治天下，其賢尚爾，求不肖者反化之，不曰難哉？不曰難哉？」

77

〈原親〉文曰：

能嗣其親，不曰子乎？吾觀夫今之世誨其子者，必擯肌榜骨，傷愛毀性以為教。嗚呼！孟子所謂古者易子而教，誠有旨歟？不能教其子者，是亡其身者也。不能得其親者，是捨其族者也。古之佞臣，愛人之貴，過乎其親，必舍而事之，公子開方是也。愛人之權，過乎其子，必殺而徇之，易牙是也。自茲以降，為夫強臣者，將欲奪人之宗，必先殺己子矣（王莽殺子宇是也）。噫！教尚不可，況其殺歟？或曰：「均是親也，均是害也。則周公誅管蔡，石碣殺石厚，叔向僂叔魚，漢文流淮南，可乎？」曰：「均是親也，賢則能嗣親，凶則能覆族。均是害也，周公不誅，則他人誅之。石碣不殺，則他人殺之。叔向不僂，則他人僂之。漢文不流，則他人流之。己刑則及一人，他刑則及其族，此聖賢所以惜其族也。刑也者，仁在其中矣。」

⁷⁷ 〔唐〕皮日休：《皮子文藪》，卷3，〈原化〉，頁21-22。

〈原化〉一文討論聖人風教之化，以長篇問答形式呈現，討論聖人之化何以不及於西域氏（即佛教⁷⁹），而從「孟子闢楊墨」與「韓愈闢佛老」之成敗對比，感嘆非世世有孟子，則聖人之化行之且難。此文為〈十原〉之第一篇，除可見所論明顯繼承韓愈〈原道〉外，亦可從「其言雖行，其道不勝」，知韓愈闢佛老之功尚未竟，而皮氏乃深憂之，於政教秩序崩潰之際，益見晚唐儒學復興之不易也。

〈原親〉一文則論親親之理，乃倫常之主題，惟其特以佞臣強臣逐利慕權而傷其親，與周公等大義滅親之例，試圖以此解決政教與倫常之間的矛盾，最後總歸於「仁」之最高指導原則。不過需要指出的是，皮日休〈十原〉中雖分別有提到堯、舜、禹等聖王，但在「道統論」上並未著墨。

皮日休之後，晚唐杜牧有〈原十六衛〉⁸⁰一文，此文是對制度原始意義的說明性論文，是針對現行制度問題叢生情形而發的。這一種以「原」名篇之文其實是以考據為主體，而欲糾正當世之謬者，後世亦尚有此類。此外，唐代尚有題作〈原仁〉或〈原仁論〉一文者，此文《全唐文》錄為韋籌作品，此人生平不詳，《全唐文》僅記其宣宗時為博士；姚鉉《唐文粹》則將此文繫之牛僧孺⁸¹。其文曰：

救天下者皆曰仁，得天下者皆曰利。則可乎？曰：不可也。不得已而有天

⁷⁸ 〔唐〕皮日休：《皮子文藪》，卷3，〈原親〉，頁23。

⁷⁹ 皮日休在〈原化〉中僅言佛教而不及於道家或道教，固有異於〈原道〉者。李長遠的研究即指出，「〈原化〉全篇以佛教為論敵，未涉及道家，若以皮日休排抑佛教的論點來推敲，或許他認為道家在群體生活上的影響力遠不如佛教，對儒家的威脅尚輕；另一方面也可能儒、道同屬本土思想，在世界觀和基本價值上，有相近之處，故不必然形成像儒、佛一般的緊張對立。」李氏的研究更指出，皮日休與陸龜蒙等晚唐儒者，具有親道排佛的傾向。李氏言：「皮、陸主張以儒家之道匡救時弊，重建政教秩序：作為維繫集體秩序及公共生活的指導原則，儒家思想具有最高的權威，不容其他思想的介入與挑戰。故皮日休在闡述經世理念時，有強烈的儒家主體意識，排斥佛、道的態度相當堅決。不過，在私人領域裡，皮、陸也懷抱神仙的理想，過著道家式的生活，形成一種「世外」追求。因此可以說，皮、陸的淑世意念以儒家為依歸，此一對公共的、群體性的關懷，壓縮了個人的道家志趣；相對的，在私人生活中，他們則保留了一個「文化空間」自足於道家方外的追尋。」又言：「晚唐儒家復興雖未繼承韓愈建立一元化儒家價值世界的主張，但抗拒異端的思想的確存在，主要是針對佛教而來。重建政教秩序的呼聲，和漸趨嚴厲的夷夏觀念，都使佛、道的腳色變得不同，於是在儒家陣營中出現了親道排佛的現象。」見李長遠：〈皮日休、陸龜蒙與道家——晚唐儒家復興的一個側面〉（《臺大文史哲學報》，第89期，2018年5月，頁77-116）。

⁸⁰ 〔唐〕杜牧：〈原十六衛〉，《樊川文集》，卷5，頁89-91。

⁸¹ 姚鉉並將皮日休〈原化〉、〈原親〉與牛僧孺〈原仁〉並稱三〈原〉。〔宋〕姚鉉：《唐文粹》（景印文淵閣四庫全書本），卷43。

下，則曰仁；得已而有者，則曰利也。善畏其利，善決其仁，皆聖也。湯、文王是也。原意曰：聖人視生民以天下，繼祿在焚溺，無不挈者。然則挈而授其家乎？將遂挈而有之乎？彼家無人而有之，不得已而仁矣。有人而有之，則得已而利矣。夏無人也，湯有以仁。殷有人矣，文王畏其利。前賢明湯意，故曰無伯夷。後聖明文王意，故曰周之德可謂至德也已矣。⁸²

文中辨仁與利，頗有孟子辨義與利之意。其文以「救天下者皆曰仁，得天下者皆曰利」之疑問開頭，隨答以不可而辨之，後又設第二問「然則挈而授其家乎？將遂挈而有之乎？」作為轉折；與〈原化〉一般，可視為一種問答式的論說文。需要指出的是，皮日休「十〈原〉」中，亦還是以設問立論之架構為大宗。與上文所言「原」體文章之特質中正面論述的寫法相參，可知唐代如皮日休等人在效法韓愈作〈十原〉時，雖用「原」名篇，但所採用的寫作體式還是接近傳統的論辯文作法。此外對於道統論的深化也是唐代這些文章所缺乏的。這可視為對韓愈「原」體之文學習模仿的較早階段。

至宋代，以「原」為題之文章增多。以筆者目力所見，宋代以「原」名篇創作文章之最早者，應屬趙湘（959-993）之〈原教〉，這篇文章在「原」體發展上頗為重要。其文略曰：

道之為物也，無常名，聖人之所存者七。〈中庸〉曰：「率性之謂道，修道之謂教」，而其具有五，曰：「仁、義、禮、智、信」，合而言之，是為七。七者皆道之所由生也。《易》曰：「仁者見之謂之仁，智者見之謂之智」，由是明之之謂道，由是行之之謂教。教所以存天下也。栢栗、有巢之世，其民飲茹而朴，道易而教隆，不親親，不子子，巢之穴之，然則七者具於其中矣。聖人者，能因其化不煩於教也，故七者不復萌。堯舜已降，氓之性不由道矣，然而聖人者不以其不由道而棄之。是故宮室之，庖燧之，衣服之，寒燠之，暑涼之，而後教之以七者，禁不齊則禮，禮不齊則刑，示之以君臣、父子、夫婦之事；節之以喜怒哀樂愛惡欲之道。是七者之教，聖人無他心，但欲其復道而已矣。或曰：二帝之氓，亦栢栗之氓也。栢栗不

⁸² 〔唐〕韋籌：〈原仁論〉，《欽定全唐文》，卷 788，頁 2。

教而二帝教之。不教者樸，而教者不樸，豈亦二帝之心不為栢栗乎？嗚呼！其亦不知道者也。⁸³

上引約僅全文之半，而模仿韓愈〈原道〉之迹已清晰可見。起首「道之為物也，無常名」，實近〈原道〉「道與德為虛位」意，惟〈原道〉以仁義實之，趙湘〈原教〉則舉〈中庸〉七者以實之。〈原教〉且云「由是明之之謂道，由是行之之謂教」，亦〈原道〉「由是而之焉之謂道」句式。其後「宮室之，庖燧之」云云，熟知〈原道〉之文者，當能立覺其仿自以下此段：

古之時，人之害多矣。有聖人者立，然後教之以相生養之道。為之君，為之師，驅其蟲蛇禽獸，而處之中土。寒，然後為之衣。饑，然後為之食。木處而顛，土處而病也，然後為之宮室。為之工，以贍其器用。為之賈，以通其有無。為之醫藥，以濟其夭死。為之葬埋祭祀，以長其恩愛。為之禮，以次其先後。為之樂，以宣其湮鬱。為之政，以率其怠倦。為之刑，以鋤其強梗。相欺也，為之符璽，斗斛權衡以信之。相奪也，為之城郭甲兵以守之。害至而為之備，患生而為之防。今其言曰：「聖人不死，大盜不止；剖斗折衡，而民不爭。」嗚呼！其亦不思而已矣！如古之無聖人，人之類滅久矣。何也？無羽毛鱗介以居寒熱也，無爪牙以爭食也。⁸⁴

趙湘之文，雖名為〈原教〉，而通篇以「道」貫之，則名之〈原道〉亦未為不可。此外，趙湘文中更明白寫下「堯、舜之後，禹、湯、文、武、周公、孔子咸以是教天下」，即全用韓愈之道統論。由上可知其不僅思想觀念繼承韓愈，乃至文章架構與句式，都明顯模擬〈原道〉。此正說明北宋初年之人寫作以「原」名篇之文章時，已並不僅止於命名而已，更進一步以〈原道〉為典型而模仿之，而有別於唐代皮日休等人之作。皮日休等人雖基於儒家意識而寫作「原」體論文，其固有繼承韓愈排佛老處，然其創作「原」體時，並未特以〈原道〉為範式；在文章架構上，反而更近於〈原鬼〉以及唐以前之典型「設論」體文章。趙湘則不然，他有意識地模擬〈原道〉，論述上捨棄問答形式，而改以肯定正面方式立論，此誠為一極值得注意之事。此外尚需補充者，趙湘尚有〈本文〉一篇，題名中之「本」，

⁸³ 〔宋〕趙湘：《南陽集》（景印文淵閣四庫全書本），卷4，頁12-13。

⁸⁴ 〔唐〕韓愈：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁8-9。

意實同於「原」，視之為「原」體之文亦無不當。其文略曰：

靈乎物者，文也；固乎文者，本也。本在道而通乎神明，隨發以變，萬物之情盡矣。《詩》曰「本支百世」，《禮》謂「行有枝葉」，皆固本也。……今學古之文章，而不求古之仁義之道，反自謂非聖賢不能為之，是果中道而廢者，果賊於儒術者，為蠹教之物者。古之人將教天下，必定其家，必正其身，將正其身，必治其心，將治其心，必固其道。道且固矣，然後發辭以為文，無凌替之懼，本末斯盛。雖曰未教，吾必謂之教矣。⁸⁵

以「靈乎物者，文也；固乎文者，本也」之肯定句式開頭，且「文」與「本」亦即貫串全文之二股，此亦〈原道〉以道德貫串之體式。「今學古之文章，而不求古之仁義之道」云云，亦韓愈「愈之所志於古者，不惟其辭之好，好其道焉爾」等學古道之意。且後文更言「伏羲之卦、堯舜之典、大禹之謨、湯之誓命、文、武之誥、公旦、公奭之詩、孔子之禮樂、丘明之褒貶」，王基倫先生即指出此即儒家道統之說。⁸⁶固又與上文所言〈原道〉文旨之要點相合。再如「古之人將教天下，必定其家，必正其身」云云，雖出於〈大學〉，然今趙湘固已明顯模仿韓愈文，則〈原道〉之引用〈大學〉自正心誠意始一段，於趙湘應不無影響。此外，就句式言，〈本文〉不僅是奇句散行為主之散體，其固有意識地仿效韓愈行文，如「今學古之文章，而不求古之仁義之道，反自謂非聖賢不能為之，是果中道而廢者，果賊於儒術者，為蠹教之物者」一段，前三句中，字數漸次增多，分別為六字、九字、十字句，第二句更以二「之」字，將句子節奏拉長。後三句則漸趨整齊，分別為七、六、六字，後二六字句更不對仗；其刻意不為俳偶，然講究散體句法之意也明矣。觀〈原道〉開篇，實亦如此也。〈原道〉文曰：

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。仁與義為定名，道與德為虛位。故道有君子小人，而德有凶有吉。⁸⁷

前四句分別為五、七、八、十字句，漸次拉長；中二六字句短，卻齊整；後二句大致齊整，但亦未作成偶句。南宋謝枋得《文章軌範》說解〈原道〉時，言開端

⁸⁵ 〔宋〕趙湘：《南陽集》（景印文淵閣四庫全書本），卷4，頁15-17。

⁸⁶ 王基倫：〈中唐入北宋時期古文家的「道統」說〉，氏著：《宋代文學論集》，頁20。

⁸⁷ 〔唐〕韓愈：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁7-8。

四句「四樣句法，此文章家巧處。」言中二句則「上四句長，此兩句短，便頓挫成文。」⁸⁸比觀〈原道〉與〈本文〉之文，更可見趙湘學韓之深入與用心。不過需要補充指出的是，在趙湘〈原教〉、〈本文〉中，雖有其強調儒家聖教之立場，但未見明顯關佛老之意見。

趙湘的時代早於歐蘇古文家甚多，而其文風，如《四庫全書總目》所言：「大抵運意清新，而風骨不失，蒼秀雖源出姚合，實與彫鏤瑣碎、務趨僻澀者迥殊。其古文亦掃除排偶，有李翱、皇甫湜、孫樵之遺，非五季諸家所可及。」⁸⁹的是承接韓愈傳統之古文家也，就上文討論其〈原教〉、〈本文〉亦可證之。然而目前研究宋代古文運動者，多略過趙湘，實則在古文運動發展史上，趙湘的地位與影響吾人應予以更多關注。

趙湘之後，以「原」名篇作者者，有賈同⁹⁰〈原古〉、鄭褒⁹¹〈原祭〉、陳堯⁹²〈原孝〉等三篇，俱收錄在呂祖謙《宋文鑑》中。三文皆討論、推原某一特定概念。〈原古〉一文主要討論上古聖王自堯舜以上，伏羲、神農、黃帝等，其道能否效法之問題，文略曰：

曰：堯舜而上，犧、農、黃帝之道不足法邪？曰：否，非不足法也，不能法也。……曰：然則犧、農、黃帝亦聖人也，何以不為之中焉？曰：時未

⁸⁸ 〔宋〕謝枋得：《文章軌範》（光緒九年刊本，鄭州：中州古籍出版社，1991年），卷4，頁1。

⁸⁹ 〔清〕紀昀等：《四庫全書總目》，卷152，頁11。

⁹⁰ 賈同生卒年不詳，然據《宋史》可知其主要活動時間約在真宗、仁宗年間。《宋史》本傳云：「賈同，字希得，青州臨淄人。五代時，楊光遠反，同祖崇率鄉里四百餘家保愚谷山，全活者二千人。同初名罔，字公疏，篤學好古，有時名，著《山東野錄》七篇。年四十餘，同進士出身，真宗命改今名。王欽若方貴盛，聞同名，欲致之，固謝不往。居八九年，始補歷城主簿。張知白薦為大理評事，通判兗州。天聖初，上書言：『自祥符以來，諫諍路塞，丁謂乘間造符瑞以欺先帝。今謂姦既白，宜明告天下，正符瑞之謬，罷宮觀崇奉，歸不急之衛兵，收無名之實費，使先帝免後世之議，國家無因循之失。』又言：『寇準忠規亮節，疾惡擯邪。自其貶黜，天下之人弗見其罪，宜還之內地，以明忠邪善惡之分。』時章獻太后臨朝，而同言如此，人以為難。再遷殿中丞、知棣州，卒。劉顏、李冠、王無忌及其門人諡同曰『存道先生』。」可知賈同為北宋初期之士，較尹洙、石介等更早，且頗有文名與風骨。見〔元〕脫脫等撰：《宋史》（臺北：鼎文書局，1980年），卷432，〈儒林二〉，頁12830-12831。

⁹¹ 鄭褒，閩人，北宋初期名士。《宋史》無傳，惟王禹偁有〈送鄭褒歸閩中〉一詩，見《小畜集》，卷10，頁22。明代《東越文苑》傳其事蹟較詳，曰：「鄭褒，字成之，惠安人。太宗時以應進士舉至闕下，會有詔罷舉，褒乃徒步攜所業謁王禹偁於滁州。禹偁視其文淵邃精切，大說之，留褒且亡發，褒不欲，以遲歸憂其親也。禹偁乃為褒泣而賦詩，市一馬送之。咸平元年，褒登進士第，未受命而卒，禹偁哭之哀。褒有集十卷，張景稱其似韓吏部，蔡襄以為接武於歐陽詹。」見〔明〕陳鳴鶴：《東越文苑》（清同治十二年刻本，《中國基本古籍庫》，合肥：黃山書社，2008年），卷3。《古今圖書集成》錄有《鄭褒集》十卷，今亡佚。

⁹² 陳堯，事蹟不詳，然呂祖謙屬之於賈同、鄭褒之後，其應亦為北宋初期之士。

也。⁹³

〈原古〉所論者，實亦即「道統論」環節之一，是以〈原古〉宜可視為道統論之繼承。〈原祭〉則主要針對佛、道教而發，而堅守儒家祭祀觀立場申論，則又是關佛老。其文略曰：

先王之設祭祀，所以禮天地而事祖宗，報本而反始，貴誠而尚德也。……今之世，道士之教則曰：天地神祇，祭之則獲福延年矣。……彼為天子，不由先王之禮，而從道士之說，神猶不饗，況庶民而上，僭於禮而誣於神，神其臨哉？其傳萌拆於秦漢，枝蔓於晉、宋、齊、梁之間，迨今百千歲，根深蒂固，牢不可拔。……嗚呼！祭法壞矣，曰：如之何而止之？曰：不以法理，其無可奈何。⁹⁴

鄭褒〈原祭〉學韓氣味較賈同更濃厚。如其「今之世，道士之教則曰」云云，即明顯脫自〈原道〉：「老者曰：『孔子，吾師之弟子。』佛者曰：『孔子，吾師之弟子也。』為孔子者，習聞其說，樂其誕而自小也。」一段。末尾「祭法壞矣，曰：如之何而止之」之問答，亦彷彿〈原道〉結尾：「然則如之何而可也？曰：『不塞不流，不止不行。』人其人，火其書，廬其居，明先王之道以道之」。陳堯〈原孝〉則主要在批評激烈的孝行，如割己之肉以療親等，是不合人情倫常之理者，亦非「孝」之本意，其論當本韓愈〈鄆人對〉。⁹⁵由此而觀，賈、鄭、陳三人之文，其繼承模倣韓愈之文體文意甚明。

北宋初期，賈、鄭等人之外，則有尹洙（1002-1047）〈原刑〉與石介（1005-1045）〈原亂〉。〈原刑〉曰：

刑罰世輕世重，其來尚矣。降三代稱治莫盛有唐，唐之憲令大較施于今，不甚異。而貞觀中，天下斷死刑止數十，其治至矣。國家兩河罷兵三十年，民力不罷，仍歲豐稔，而斷重辟，歲過二千。……而今欲師正觀之省刑，莫若就其源，其源在謹兵籍、治經用而矣。⁹⁶

此文名曰〈原刑〉，主旨卻非考據式地討論刑罰之由來與發展，而是說明如貞觀

⁹³ 〔宋〕呂祖謙：《宋文鑒》（景印文淵閣四庫全書本），卷 93，頁 13。

⁹⁴ 〔宋〕呂祖謙：《宋文鑒》，卷 93，頁 15-16。

⁹⁵ 〔宋〕呂祖謙：《宋文鑒》，卷 94，頁 16-17。

⁹⁶ 〔宋〕尹洙：〈原刑〉，《河南集》（景印文淵閣四庫全書本），卷 2，頁 6-7。

之治時，能「省刑」之治道何由而能？是一相當具有現實目的與意義之文。石介〈原亂〉則略可分為兩個部分，前半部從君臣、稅收、井田等制度層面說明亂之所由興；後半部則以數則歷史事件為例，說明國家社會為何亡亂，最後乃總結曰：

夫君臣之理亂，則僭奪篡弑作矣；什一之制亡，則暴賦重算行矣；井田之制廢，則豪強兼并興矣。噫！甚矣。不封建也，陳涉一倡而嬴秦亡；亂男女也，呂后專制而炎漢中否；暱后妃也，戚姬進倖而太子甚危，飛鸞耽寵而成帝致天；用宦官也，恭、顯用事而前朝大損，曹、張執政而劉氏終滅。嗚呼！秦漢而下，敗亂繼踵，皆由是也。夫古聖人為之制，所以治天下，垂萬世也，而不可易，易則亂矣。後世不能由之，而又易之以非制，有不亂乎？夫亂如是，何為則可止也？曰：不反其始，其亂不止。⁹⁷

尹洙、石介尊韓愈、孟子，而學為古文，是歐蘇之前宋代古文先驅，固人所熟知者。從尹洙、石介這兩篇文章，吾人可見他們透過古聖王之道重建政教秩序的企圖，也就是原體文章特質中，在古今對比論述下提出對治當前問題方法的表現。此外需要指出者是，石介〈原亂〉通篇雖大量引經據典，最後則以一簡短問答，提出總結式方法，亦近於韓愈〈原道〉之末尾。

尹、石之後，宋儒學韓最為精深且影響最大的當推歐陽脩無疑，宋人早已指出：

公（按：歐陽脩）以文章獨步當世，而於昌黎不無所得。觀其詞語豐潤，意緒婉曲，俯仰揖遜，步驟馳騁，皆得韓子之體。故〈本論〉似〈原道〉，〈上范司諫書〉似〈諍臣論〉，〈書梅聖俞詩稿〉似〈送孟東野序〉，〈縱囚論〉、〈恠竹辯〉斷句皆似〈原人〉。⁹⁸

歐陽脩學韓這點固無疑義，且前人討論精闢者甚多，這裡特別考察以「原」名篇的部分。歐陽脩以「原」名篇者有〈原正統論〉與〈原弊〉二文。〈原正統論〉本為〈正統論〉七首之一，其他六首為〈明正統論〉、〈秦論〉、〈魏論〉、〈東晉論〉、〈後魏論〉、〈梁論〉，為一組討論「正統」之文，而後歐陽脩將此七篇改寫為三篇，即今歐陽脩集中〈正統論〉上、下與〈或問〉者。歐陽脩〈正統論〉撰寫動

⁹⁷ 〔宋〕石介：〈原亂〉，《徂徠石先生文集》，頁66。

⁹⁸ 〔宋〕孫奕：〈祖述文意〉，《示兒編》，卷7，頁3。

機，來自於他對前代史書體例與史觀之疑惑，其〈正統論·序論〉言：

伏見太宗皇帝時，嘗命薛居正等撰梁、唐、晉、漢、周事為《五代史》，凡一百五十篇，又命李昉等編次前世年號為一篇，藏之秘府。而昉等以梁為偽。梁為偽，則史不宜為帝紀，而亦無曰五代者，於理不安。今又司天所用崇天曆，承後唐，書天祐至十九年，而盡黜梁所建號。援之於古，惟張軌不用東晉太興而虛稱建興，非可以為後世法。蓋後唐務惡梁，而欲黜之，歷家不識古義，但用有司之傳，遂不復改。至於昉等，初非著書，第采次前世名號，以備有司之求，因舊之失，不專是正，乃與史官戾不相合。皆非是。……堯、舜、三代之一天下也，不待論說而明。自秦昭襄訖周顯德千有餘年，治亂之跡不可不辨，而前世論者靡有定說。伏惟大宋之興，統一天下，與堯、舜、三代無異。臣故曰不待論說而明。謹采秦以來訖於顯德終始興廢之迹，作〈正統論〉。⁹⁹

由此我們可以理解，歐陽脩〈正統論〉中，原本以「原」為題之〈原正統論〉者，屬於史學意識的理論探原，且有鑑於近代治統認定不一的問題而發。其文以堯舜三代作為「正統」論的基礎，稱堯舜三代是以「至公」或「大義」相傳，乃能「得天下之正，合天下於一」，固為正統，無須討論；後世則因亂而「僭偽興而盜竊作」，乃需辨明正統。爾後即針對歷代被稱正統之政權進行質疑與批判，最後回應開頭，總結云：「若夫推天下之至公，據天下之大義，究其興廢，跡其本末，辨其可疑之際，則不同之論息，而正統明矣。」¹⁰⁰再次強調說明此文寫作之動機。

總而言之，其所原者二，一原正統之實，二原正統之失。從本文考察的主要脈絡而言，歐陽脩此〈原正統論〉以「原」名篇，而其論述亦合乎「原」之推本溯源之意，然其後來改寫，放棄以「原」名篇。惟其未改寫之前，當亦有學韓之意於其中。歐陽脩另一篇文章〈原弊〉則是一篇批評時政之文，主旨在批判當今「農」、「兵」政策之不宜，此「弊」固用民力不當之弊，文中多以古、今作比，略如：

古之為政者，上下相移用以濟。下之用力者甚勤，上之用物者有節，民無

⁹⁹ 〔宋〕歐陽脩：〈正統論序〉，《歐陽脩全集》（北京：中華書局，2001年），卷16，頁265。

¹⁰⁰ 〔宋〕歐陽脩：〈原正統論〉，《歐陽脩全集》，卷16，頁277-278。

遺力，國不過費，上愛其下，下給其上，使不相困。……今乃不然，耕者，不復督其力；用者，不復計其出入。一歲之耕供公僅足，而民食不過數月。甚者，場功甫畢，簸糠麩而食秕稗，或采橡實、畜菜根以延冬春。不幸一水旱，則相枕為餓殍。此甚可嘆也！¹⁰¹

又：

古之凡民長大壯健者皆在南畝，農隙則教之以戰，今乃大異，一遇凶歲，則州郡吏以尺度量民之長大而試其壯健者，招之去為禁兵，其次不及尺度而稍怯弱者，籍之以為廂兵。吏招人多者有賞，而民方窮時爭投之。故一經凶荒，則所留在南畝者，惟老弱也。而吏方曰：不收為兵，則恐為盜。噫！苟知一時之不為盜，而不知終身驕惰而竊食也。古之長大壯健者任耕，而老弱者游惰；今之長大壯健者游惰，而老弱者留耕也。何相反之甚邪！

¹⁰²

透過古今用民之法之對比方式，凸顯今之「弊」，符合原體文章特質，惟〈原弊〉末尾未如無〈原道〉之設一問而言具體解決方式而已，然亦望有司能知農政之弊，而有以採納施行。另外需要提出的是，歐陽脩尚有著名的〈本論〉三篇，〈本論〉雖非以「原」名篇，後世文選亦未將之置於「原」體條目之下，然此文與〈原道〉關係匪淺，固宜附於此。明代薛瑄言：「歐公〈本論〉，由韓公『明先王之道以道之』一語以立意也。」¹⁰³觀〈本論〉之文，上篇敘先王之治，中篇論佛法之患，下篇則結於「修其本以勝之」，處處可見〈原道〉蹤跡，惟所論較〈原道〉後出轉精。¹⁰⁴

宋代名僧契嵩（1007-1072）則有〈原教〉一文。契嵩雖為佛門中人，然其學韓文甚肖，而見知於當世名士如歐陽脩、韓琦、富弼、曾鞏等，其所以學韓者，據陳舜俞〈鐔津明教大師行業記〉云：

當是時，天下之士學為古文，慕韓退之排佛而尊孔子。東南有章表民、黃

¹⁰¹ 〔宋〕歐陽脩：〈原弊〉，《歐陽脩全集》，卷 60，頁 869-870。

¹⁰² 〔宋〕歐陽脩：〈原弊〉，《歐陽脩全集》，卷 60，頁 870-871。

¹⁰³ 〔明〕薛瑄：《讀書錄》（景印文淵閣四庫全書本），卷 7，頁 6。

¹⁰⁴ 〔宋〕歐陽脩：〈本論上〉、〈本論中〉、〈本論下〉，《歐陽脩全集》，卷 60，頁 860-863；卷 17，頁 288-293。案歐陽脩晚年刪去〈本論上〉，故未收入原《居士集》，乃附於《居士外集》。

聳隅、李泰伯，尤為雄傑，學者宗之。仲靈獨居，作〈原教〉、〈孝論〉十餘篇，明儒、釋之道一貫，以抗其說。諸君讀之，既愛其文，又畏其理之勝而莫之能奪也，因與之游。遇士大夫之惡佛者，仲靈無不懇懇為言之，由是排者浸止，而後有好之甚者，仲靈唱之也。¹⁰⁵

可知其學韓者，固與儒者排佛拮抗，欲以古文辭接儒者，而為佛門立言也，惟其好與儒者辯論爭勝，而受人譏評，如紀昀《鐔津集》〈提要〉即稱其：

博通內典，而不自參悟其義諦，乃恃氣求勝，嘵嘵然與儒者爭，嘗作〈原教〉、〈孝論〉十餘篇，明儒釋之一貫，以與當時鬪佛者抗。又作〈非韓〉三十篇，以力詆韓愈。又作〈論原〉四十篇，反覆強辨，務欲援儒以入墨，以儒理論之，固為偏駁；即以彼法論之，亦嗔癡之念太重，非所謂解脫纏縛、空種種人我相者。¹⁰⁶

雖然，〈提要〉仍認為若就文論文，則契嵩「筆力雄偉，論端鋒起，實能自暢其說，亦縉徒之健於文者也。」¹⁰⁷其〈原教〉即學韓而立己論之作，確實是能「自暢其說」者。文中大量引用《論語》、《孟子》等儒家經典，以論證儒家思想與佛家思想實有盡同之處，且一治世，一治出世，未相損害。而文中言「今日佛西方聖人也，其法宜夷而不宜中國」，與「堯舜已前其民未四，當此其人豈盡農且工，未聞其食用之不足」等，亦明顯針對韓愈〈原道〉或〈論佛骨表〉等而發¹⁰⁸。可知當時儒者尊韓而排佛者，其力非小。此外，契嵩更曾著〈非韓〉三十篇，幾全扣韓愈〈原道〉之文而駁之，然則〈非韓〉三十篇固論之深矣，何更作〈原教〉且置之集之卷首哉？是以「原」名篇者，固有其不同於其他論文處。總之契嵩〈原教〉所論雖與儒者異，然亦師韓而欲勝之者也無疑。

又王安石（1021-1086）撰有〈原教〉、〈原過〉二文。〈原教〉大旨言執政者能自修德行，則民自承教化，若以法令誥戒制之，則非善教者。亦治天下者始於治身之意。〈原過〉則論改過不害為聖賢，批評以改過為言行前後不一之說。此二文雖以「原」名篇，實未措意於推本溯原也，然其確欲有益於時政之用。由此

¹⁰⁵ 〔宋〕陳舜俞〈鐔津明教大師行業記〉，載〔宋〕契嵩：《鐔津集》（景印文淵閣四庫全書本）。

¹⁰⁶ 〔清〕紀昀等：《四庫全書總目》，卷 152，頁 37。

¹⁰⁷ 〔清〕紀昀等：《四庫全書總目》，卷 152，頁 37。

¹⁰⁸ 〔宋〕釋契嵩：《鐔津集》，卷 1，頁 1-14。

亦可見韓愈「原」體影響下，「原」作為篇名逐漸廣為所用的現象，以致縱然不著力於推原概念本質，僅強調對治當前現實問題，亦可以原名篇。

再者，曾受歐陽脩、韓維提拔之名儒李清臣（1032-1102），李清臣之才學文章在當時頗受推崇，致陸九淵更言「讀《漢》、《史》、韓、柳、歐、蘇、尹師魯、李淇水（按：李清臣號）文，不誤後生。」¹⁰⁹李清臣作有〈法原〉、〈勢原〉二文¹¹⁰，惟《宋文選》題作〈法原策〉、〈勢原策〉¹¹¹，關於「策」，褚斌杰先生云：

古代的策文主要有制策、對策和奏策三種。制策又稱策問，是朝廷選士時所出的考問題目；對策，則是士子根據所問而陳述的政見。至於奏策，又稱進策，是不屬考試範圍而由臣子主動上陳的奏文。……古代要求對策文既要明於治道，能提出高明的政治見解，而又要「工文」，即文章寫得好。……總之，策文的內容就是針對某些社會問題、政治措施發議論，所以與古代的議或駁議文性質相類。¹¹²

李清臣此二文俱自稱臣，乃對上進言之口吻；以「法」、「勢」二字為軸，非針對策問題目而發，當為第三種策文：「進策」，惟其特以「原」名篇。後世吳訥編選《文章辨體》，亦將之置於「原戒」卷而與韓愈五〈原〉並列。〈法原〉文末述其撰作動機云：

臣切觀今之世，朝廷或弛祖宗之法，羣下或慢朝廷之法，大臣或率胷臆而輕法，庸士或作眾辯而侮法，為牧伯者或擊斷於法外以為能。臣恐綱紀制度緣是亂，法緣是而亡，故作〈法原〉。¹¹³

是亦欲有以矯時弊而作者，而以儒家道德禮義為法之「原」。〈勢原〉大旨在論統治者應「知勢」、「畏勢」，國家方能長治久安，整體論述模式與〈法原〉類似，二文所推原者，乃其所認知之「法」與「勢」之核心意涵，亦即儒家道德禮義與政教之類。

張耒（1054-1114）有〈治原論〉、〈亂原論〉二文，《蘇門六君子文粹》收錄

¹⁰⁹ 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，卷 35，頁 422。

¹¹⁰ 〔宋〕樓昉：《崇古文訣》（景印文淵閣四庫全書本），卷 28，頁 1-8。

¹¹¹ 不著撰人：《宋文選》（景印文淵閣四庫全書本），卷 20，頁 3-11。

¹¹² 褚斌杰：《中國古代文體概論》，頁 443-444。

¹¹³ 〔宋〕李清臣：〈法原〉，載〔宋〕樓昉：《崇古文訣》，卷 28，頁 5。

此二文，置之「議」條目下，另外尚有〈本治論〉上下。〈治原〉以統治者修身為本，而言「天下治者何也？吾身之修故也。吾身之所以能修者何也？吾誠之立故也。吾誠之所以能立者何也？吾性之盡故也。」亦出於〈大學〉「修齊治平」脈絡，惟更增以〈中庸〉之「盡性至誠」，則「盡性」乃「治」之「原」也。¹¹⁴〈亂原論〉篇幅較小，文中略述漢、唐統治者因不能明察違理害事之物，而甘心不疑不懼，則致亂，可視為以反例輔助〈治原論〉之論述者。¹¹⁵〈本治論〉上下大旨在強調治世之法應因時制宜。¹¹⁶值得指出的，是〈治原論〉與〈本治論〉皆在討論「治」，惟所關注之處不同，〈本治論〉強調治道之用，〈治原論〉則探求能治之原——即統治者之盡性、立誠、修身；以三篇所討論之層次言，〈治原論〉確較〈本治論〉更深，這大概是張耒對「原」和「本」意義有所區分所致。此外，從文章書寫角度看，〈本治論〉上下運用大量排比鋪陳，反覆申論，兼長句甚多，文字氣勢甚強，如開頭云：

治天下之道，有歷萬世而可知者，有朝不可以知夕者。自三代以來，至於今蓋已數千百年，事勢之變雜出，而不可期然，而如是而為仁，如是而為義，得之則安，失之則危者，未始有改也。此雖歷萬世而吾能知之仁與義者，吾能知之其所以為仁義者，吾不能必也。今天下之所謂仁義者，有生之而為仁，亦有殺之而為仁；刑之而為義，亦有宥之而為義。彼聖人之治天下，其可必者，吾之所謂未有出於不仁不義者而已矣，彼將求其所以致仁義之迹，則雖聖智，吾知其不能前知。¹¹⁷

〈治原論〉則駢散互用，文氣較為和緩，如其開頭云：

昔者堯舜三代之時，天子拱己優游於上，至於無為不言，而天下嚮風。百官有司夙夜以治職赴功，而天下之務無有不成。及其至也，至廣之於人，至幽之於神，山川草木之無情，天地陰陽之不測，皆能制其靜動而導其和，時其消息而治其變。不至者能格之，不順者能柔之，蓋非特辨目前正人事，

¹¹⁴ 〔宋〕張耒：〈治原論〉，見不著編者：《蘇門六君子文粹》（景印文淵閣四庫全書本），卷1，頁16-17。

¹¹⁵ 〔宋〕張耒：〈亂原論〉，見《蘇門六君子文粹》，卷1，頁22。

¹¹⁶ 〔宋〕張耒：〈本治論〉，見《蘇門六君子文粹》，卷1，頁10-15。

¹¹⁷ 〔宋〕張耒：〈本治論〉，見《蘇門六君子文粹》，卷1，頁10。

苟為治安而已。¹¹⁸

張耒之文於北宋頗受推崇，葉夢得言：

文潛之文，殆所謂若將為之而不見其為者歟？雍容而不迫，紆裕而有餘，初若不甚經意；至於觸物遇變，起伏斂縱，姿度百出，意有推之不得不前，鼓之不得不作者；而卒澹然而平，盎然而和，終不得窺其際也。君與秦少游同學於翰林蘇子瞻。子瞻以為秦得吾工，張得吾易。而世謂「工可致，易不可致」，以君為難云。¹¹⁹

而其議論文之特色，如研究者徐莉嵐言：

張耒的議論散文雄渾有力，但是缺少變化，文章布局上通常是開篇即揭明主旨綱要，接著引證典籍、史實加以論述，且善於運用對比論證說明道理，使人信服，文句平易自然，暢所欲言，可惜文采不足。¹²⁰

在這兩篇以「原」名篇的文章，以及〈本治論〉中，吾人皆可見得徐氏所言特點。陳師道更以司馬遷、張衡比之，以詩讚之曰「今代張平子，雄深次子長」¹²¹，是張耒於古文寫作上造詣甚深無疑。然而，值得注意的是，同為古文家，張耒對韓愈批評卻較劇烈，特以韓愈〈原道〉之文不及〈中庸〉，而言韓愈不知「道」。¹²²則張耒〈治原論〉既以「原」名篇，而又將求「治」之進路於修齊治平之上增以〈中庸〉「盡性至誠」者，固亦有針對〈原道〉不足而發之意。

南宋之後，鄭樵（1104-1162）有〈原學〉，此篇實為其《通志·圖譜略》之緒言，因出於「實學」立場，乃深斥講究「義理」與「辭章」而喋喋不休者，皆非實學也，是其為學所原者，「圖譜」之學也。雖然，〈原學〉首段談學術之「義理」與「辭章」，頗為精闢，其文云：

何為三代之前學術如彼，三代之後學術如此？漢微有遺風，魏、晉以降，日以陵夷。非後人之用心不及前人之用心，實後人之學術不及前人之學術也。後人學術難及，大槩有二：一者義理之學，二者辭章之學。義理之學

¹¹⁸ 〔宋〕張耒：〈治原論〉，見《蘇門六君子文粹》，卷1，頁15。

¹¹⁹ 〔元〕馬端臨：《文獻通考》（北京：中華書局，1986年），卷237，頁1885上。

¹²⁰ 徐莉嵐：《張耒議論散文研究》（高雄：高雄師範大學國文學系碩士論文，2019年），頁105。

¹²¹ 陳師道：〈寄張文潛舍人〉，《後山詩注》（上海：商務印書館，1937年），卷4，頁69。

¹²² 〔宋〕張耒：〈韓愈論〉，見《蘇門六君子文粹》，卷1，頁9-10。

尚攻擊，辭章之學務雕搜。耽義理者則以辭章之士為不達淵源，玩辭章者則以義理之士為無文彩。要之，辭章雖富，如朝霞晚照，徒焜耀人耳目，義理雖深，如空谷尋聲，靡所底止。二者殊途而同歸，是皆從事於語言之末，而非為實學也。所以學術不及三代，又不及漢者，抑有由也，以圖譜之學不傳，則實學盡化為虛文矣。¹²³

所謂「耽義理者則以辭章之士為不達淵源，玩辭章者則以義理之士為無文彩」，亦頗可用以描述宋代道學家與古文家之爭論。鄭樵必有見於當世論學之紛紛，特求以上古圖譜為學術之實證材料，而欲以此立實學也；所謂義理、辭章者，於鄭樵言，俱從事於語言之末而非為實學也。是以吾人知其所欲「原」者，合圖譜而觀之上古學術也，而其意識乃出於史學之求真，頗有異於其他宋代儒者，而近於下文所言羅泌、游九言者。故其〈原學〉亦為以「原」名篇諸文中一特例。

楊萬里（1127-1206）有〈治原〉之文，分為上、中、下三篇¹²⁴，是其於乾道三年（1167），於臨安謁大臣陳俊卿、虞允文時所進《千慮策》之一。《千慮策》分〈君道〉、〈國勢〉、〈治原〉、〈人才〉、〈論相〉、〈論將〉、〈論兵〉、〈馭吏〉、〈選法〉、〈刑法〉、〈冗官〉、〈民政〉等三十篇，透過不同主題，針對宋代國勢發展進行深刻總結，並提出較具體而全面的策略，以對治時政之弊。據說當時虞允文讀《千慮策》一篇，即嘆賞曰：「東南乃有此人物！」因薦楊萬里登朝¹²⁵。

〈治原上〉主要論朝廷為政之態度，當內憂外患不斷之時，而天子至於公卿士大夫惟知議論，而綱紀紊亂，朝政動盪，全不措意，可說相當直接地批評當時大多數士人之苟且偷安心態。〈治原中〉則承上文轉出，認為當今政令上舉而下不隨，法備而不必行，即人多而不任責之弊，因此著重在士大夫能否承擔重任，若治事大臣無能則應誅之。〈治原下〉則批評政令常常朝令夕改，且止於利官而不利民，以至政令不信於民，文中雖未引用孔子「民無信不立」之言，然亦已

¹²³ 〔宋〕鄭樵：《通志》（景印文淵閣四庫全書本），卷 72，頁 4。

¹²⁴ 〔宋〕楊萬里：《誠齋集》，卷 88，頁 29-41。

¹²⁵ 事出《鶴林玉錄》所記：「虞雍公初除樞密，偶至陳丞相應求閣子內，見楊誠齋《千慮策》，讀一篇，嘆曰：『東南乃有此人物！某初除合薦兩人，當以此人為首。』應求導誠齋謁雍公，一見握手如舊。誠齋曰：『相公且仔細，秀才子口頭言語，豈可便信？』雍公大笑，卒援之登朝。誠齋嘗言，士大夫窮達，初不必容心。某平生不能開口求薦。然薦之改秩者，張魏公也。薦之立朝者，虞雍公也。二公皆蜀人，皆非有平生雅故。」見〔宋〕羅大經：《鶴林玉露》（景印文淵閣四庫全書本），卷 10，頁 6。

呼之欲出，可知在楊萬里眼中當前國勢之危殆程度。

整體而言，〈治原〉三篇皆因時弊而發，言辭懇切不諱，頗有韓愈〈原道〉「人其人，火其書，廬其居」的火氣，甚至有些過於直率、尖銳。此外，三文中屢稱「中興」者凡六次，極可見楊萬里對國家政治局勢改善之急切企盼，今姑節錄〈治原上〉之文以窺其一斑：

臣聞為國者，其患在於有敵而無暇。有敵而無暇，則其立也不固，而其應也不詳。非立之不固，而應之不詳也；欲固而無暇於固，欲詳而無暇於詳也。何也？有敵而無暇，則休息之日常不加多，而戰鬪之日常不加少。戰鬪之日多，故居者負擔以立，田者操兵以畊，而守者被介冑以臥。休息之日少，故有心不及運，有口不及議，而有智有勇不及施。夫如是，立安得而固，應安得而詳哉？……今天子即位五年於此矣，頃者天子之所以宵衣旰食，公卿大夫之所以竭心盡慮者，惟支持強敵一事而已；至於法度、紀綱、教化、刑政之具，所以開中興而起太平者，皆未及也。非不及也，無暇於及也。今者講解既成，邊候不警，是猶謂之無暇歟？有暇矣，而廟堂之議，所謂法度、紀綱、教化、刑政之具，又不及焉。臣不知天子之所以宵衣旰食，公卿大夫之所以竭心盡慮者，何等事耶？將以講解而偷朝夕之安耶？將未忘中興之計而猶有意於堯、舜、三代之治也？若曰偷朝夕之安，則齊、陳之禍可以懼矣，孟子之言可以傲矣。若曰未忘中興而有意於太平之治也，則臣不知其未忘者何策，而有意者何議也？臣但見今日出令曰申明條法而已，明日出令曰士民不得服涼衫而已，不知天下之事，猶有大於此等否耶？抑亦深謀密議，天下不可得而見耶？臣甚懼焉。晉武帝臨朝，惟談平生常事，而不及於國家遠畧，何曾知其必亂？王導辟王述為掾，既見，首問米價，君子是以知江東之不振也。今日之施，得無與談常事、問米價者類耶？夫無暇則憂，有暇則休；天下之事百變如雲，萬轉如輪，一旦敵人又動，則又曰「無暇」。臣不知法度、紀綱、教化、刑政之具，所以開中興、起太平者，何時而可議哉？《詩》曰：「淇則有岸，隰則有畔。」

今欲治而茫無畔岸，臣欲不懼，得乎？¹²⁶

羅泌（1131-1189?）《路史》則有〈原焚〉、〈原理李二氏〉¹²⁷二文。〈原焚〉旨在批評佛教火化遺體之不合人情禮制，而言「甚矣焚尸之酷也，其禽獸之不若乎！夫人之所以異于禽獸者，以其有禮也。」¹²⁸文末亦提出禁制此法的建議，是此文雖討論民生禮俗，實則攘斥佛教，又以「原」名篇，固不可能未受〈原道〉影響。〈原理李二氏〉則為一考辨姓氏源流與謬誤之短文¹²⁹，與杜牧〈原十六衛〉一樣，皆無涉於政教，是以「原」名篇之文中較為特別者。

南宋學者余允文在《尊孟辯》中有〈原孟〉之文，分上、中、下三篇¹³⁰，余氏《尊孟辯》一書產生於宋代「尊孟」與「疑孟」之間之爭論背景，而其作為「尊孟」派的大將之一，撰作《尊孟辯》，旨在回應王充、李覲、司馬光、蘇軾、鄭厚等人之疑孟與非孟之說法，分為上、中、下三卷，《續辯》二卷，辨駁疑孟說法。此外尚有《別錄》一卷，〈原孟〉三篇即《別錄》主要內容，乃前五卷之總結，及對孟子思想價值之正面評述。而所謂〈原孟〉者，實即再次強化孟子於「道統」承傳上之地位，而言：

聖人未嘗有意於立言，然卒不免於有言者，蓋知道易、立言難故也。何則？聖人管天下不自為己私，任天下之道不自為己責，生斯世也，適斯時也，道之不明不行，有罪焉，此孟子之書所以作也。晚周之澤竭，為君者不以堯舜為法，而以威文為法；為臣者不以伊周存心，而以儀秦存心；為學者不以孔子為師，而以楊墨為師。是以國之法度、刑政、舉措、施為；士之行已、去就、辭受、取捨；學者之好惡、得失，一切倒置而不循其本。孟子適丁斯時，以堯、舜、禹、湯、文、武、伊、孔聖人其聞見，而相知以心，相傳以道，一而已矣。所謂一者，義也。生而有之之謂，性虛而藏之之謂心，由而行之之謂道，學而得之之謂德，設而至之之謂志，浩而養之

¹²⁶ 〔宋〕楊萬里：《誠齋集》，卷 88，頁 29-32。

¹²⁷ 〔宋〕羅泌：《路史》（景印文淵閣四庫全書本），卷 34。

¹²⁸ 〔宋〕羅泌：《路史》，卷 34，頁 15。

¹²⁹ 〔宋〕羅泌：《路史》，卷 34，頁 19-20。

¹³⁰ 〔宋〕余允文：《尊孟辯：尊孟辨別錄》（景印文淵閣四庫全書本）。余允文，《宋史》無傳，據夏長樸的說明，可知其為南宋初人，約與朱熹同時。見夏長樸：《〈尊孟辯〉及其學術意義》，收入《張以仁先生七秩壽慶論文集》（臺北：學生書局，1998 年），頁 160。

之謂氣，身之之謂行，聲之之謂言，制而用之之謂法，正己而物正之謂政，舉而措之天下之民謂之事業，無適而非是也。孔子歿，斯道傳之在己，既不自以為己私也，則仁心惻然而生；不忍天下之若是，又自以為己責也，則義心憤然而生；欲正天下之若是，遂其性之所有，心之所藏，道之所由，德之所得，志之所志，氣之所養，身之所以行，口之所以言，以欽陳善，以直行己，以正適宜，以明天下之本。其有言利而不知本者，與之言仁義之利；言勇而不知本者，與之言仁義之勇；言政而不知本者，與之言仁義之政；欲富貴而不知本者，與之言仁義之富貴；言性而不知本者，與之言仁義之性；語道而不知本者，與之言仁義之道。¹³¹

旨在說明孟子作為承傳聖王道統者，因世不明仁義為本，乃有以立言也，故其後多在討論孟子之「不得已而辯」，因辯而有以明其本，是以此〈原孟〉之文所「原」者，亦原道之本也。

游九言（1142-1206）有〈原譜〉之文，旨在述其氏族之源，推原譜系，而有以建立其世譜也，故又撰〈游氏世譜〉。¹³²此處涉及譜學發展，非本文所能處理者，惟譜學興於唐代，固人所熟知，而唐宋之間，世譜、族譜與家譜之類譜牒之編纂亦頗為興盛，然在編纂譜牒時，名其文以「原」者，應以游九言為最早，從杜牧、羅泌到游九言，可見以「原」名篇者，漸漸跨及非政教之作，而純以考其源流、明其正譌之意為之，從另一方面說，也反映了以「原」名篇的作法在學韓文的影響下逐漸普及且受到重視。

南宋王柏（1197-1274）有〈原命〉一文，大率談所謂命理與曆數等，雖以仁義禮智、理氣性情綰之，然雜用讖緯五行方家之說，已非全本濂洛之意。實則王柏治學作文往往如此，《四庫全書總目》即稱王柏：

蓋其天資卓犖，本一桀驁不馴之才，後雖折節學問，以鎔鍊其氣質，而好高務異之意，仍時時不能自遏。故當其挺而橫決，至於敢攻孔子手定之經。其詩文雖刻意收斂，務使比附於理，而強就繩尺，時露有心牽綴之跡，終不似濂溪諸儒深醇和粹、自然合道也。特其勇於淬礪，檢束客氣，使縱橫

¹³¹ 〔宋〕余允文：《尊孟辨：尊孟辨別錄》，頁 1-2。

¹³² 〔宋〕游九言：《默齋遺稿》（景印文淵閣四庫全書本），卷下，頁 17-26。

者一出於正，為足取耳。¹³³

雖然《四庫全書總目》編纂者紀昀頗有反宋學的傾向¹³⁴，但這裡對王柏的批評尚稱中肯。此外，王柏〈原命〉言：「命不難於原，而難於推；亦不難於推，而難於立；然不知其原則不能推，不能推則不能立。故作原命。」¹³⁵是以其目的乃在立命，立命者，孟子之言也；「原」命而所以立命，亦致用之意也，整個文章的立意與寫作模式，依然是〈原道〉的。

宋代以後，黃宗羲〈原君〉之外，其所編《明文海》有「原」之卷，且將宋濂〈文說〉置於是卷，加上前文所引徐師曾等辨體之說，說明了至少到明代，士人已經有意識地將「原體」視作論說文類中獨立的一類。另外宋濂還有〈文原〉上下篇，為編選古文四家予門生學習時所撰，明確將古文功能分為「載道」與「紀事」¹³⁶。錢謙益（1582-1664）有〈原諱〉一篇，乃基於韓愈〈諱辨〉而發，且所以名之為〈原諱〉者，因韓愈〈原諱〉「未覈諱之所自始」，乃欲「廣昌黎之辨」。¹³⁷清代章學誠《文史通義》有〈原道〉、〈原學〉各三篇。《校讎通義》首篇亦命為〈原道〉，而實為宗經之說。¹³⁸桐城宗師方苞（1668-1749）則有〈原人〉上下，與〈原過〉之文。¹³⁹最後則有曾國藩〈原才〉¹⁴⁰為之殿軍。綜觀明清，以「原」名篇的文章寫作數量已遠不及宋代，且因寫作法式已經宋代文人定型，於文章主題和寫法風格上並無太多特殊之處。

以上即針對宋代以後「原」體文章的發展所進行的具體考察，這裡作一簡單歸納以觀其要。首先，韓愈「五原」寫於同一時期，篇名皆同，「原」之一體隱然粗具規模，但影響後世寫作較深的，還是以〈原道〉為主。從晚唐皮日休開始，就有刻意學習模仿韓愈而以「原」名篇的作品出現。到了北宋士人如趙湘、尹洙、

¹³³ 〔清〕紀昀等：《四庫全書總目》，卷164，頁32。

¹³⁴ 見張麗珠：〈紀昀反宋學的思想意義——以《四庫提要》與《閱微草堂筆記》為觀察線索〉（《漢學研究》，第20卷第1期，2002年7月），頁253-276。

¹³⁵ 〔宋〕王柏：《魯齋集》（景印文淵閣四庫全書本），卷10，頁18。

¹³⁶ 〔明〕宋濂：《宋濂全集》，卷83，〈文原〉，頁2002-2005。

¹³⁷ 〔清〕錢謙益著，〔清〕錢曾箋注，錢仲聯標校：《牧齋有學集》（上海：上海古籍出版社，1996年9月），頁1485-1486。

¹³⁸ 見《新編本文史通義》（臺北：華世出版社，1980年），頁35-48、561-562。

¹³⁹ 〔清〕方苞：《方苞集》（上海：上海古籍出版社，2018年），卷3，頁74-75。

¹⁴⁰ 〔清〕曾國藩：《曾文正公全集》（光緒二年傳忠書局刊本，臺北：文海出版社，1974年），《文集》，卷2，頁2。

石介、歐陽脩等人之作，不僅可見其思想觀念繼承韓愈，乃至文章架構與句式，都明顯有模擬〈原道〉的痕跡。惟各家所述，在某些側重部份，或較〈原道〉後出轉精，或有所批評修正。總的來說，宋代以後的作品多半都能符合〈原道〉文旨要點，並有更多不同主題的申論發展，可以比照〈原道〉文旨再歸納成三點，即：儒家形上概念或事物之探討、道統論之建立與深化、堅守立場以攘斥異端。另外，上文所言「原」體文章的三個特質：推原某概念或事物的本質與所從來、在古今對比之論述下提出對治當前問題的方式、傾向不用『設論』形式而採用正面立論形式書寫等，也都在上文的考察中可以見到，可知後世的「原體」寫作確實是以韓愈「五原」，特別是〈原道〉為中心而形成的。

此外，雖然也有某些不以「原」名篇的文章也可以視作此類，但大多還是以「原」為主，以「原」名篇在宋代之後逐漸普及，且取得頗為重要的地位，學習、模仿創作的成果很多。整體而言，宋代以後寫作「以原名篇」之文者，在道統、政教、文學與經典關係等命題上，皆可說是對〈原道〉的深化與補充，或提出反對或修正意見者，將這些學習的成果擴大來看，也無疑影響了宋代論辨文類的蓬勃發展。到了明代之後，士人已經有意識地將「原體」視作論說文類中獨立的一類，但此時的作品除了宋濂、黃宗羲等人所作外，幾乎沒有什麼特別表現。但值得指出的是，在明代以後，「原」體文章的內容幾乎與儒道政教的關聯性越發緊密，也反映了「文以載道」觀念的逐漸強化。

小結

總的來說，韓愈〈原道〉是他最具代表性的文章，不只當中涉及的儒學命題受到宋代道學家的繼承與深化；在作文上，也被視為文章之正體，而與《尚書》之〈堯典〉相比，成為文章的典型法式，在立意與法式上都具有開創性的意義。此外，宋儒稱引〈原道〉還有一個比較特殊的現象，即將〈原道〉稱為「書」。這個現象可以視作一種觀念上的調整與變化，〈原道〉從單篇論理之文，上升到如同傳道之「述作」之書的地位，即學者指出的「〈原道〉經典化」，對於「古文」與「古文家」地位的確立，確有其重要的意義。而從宋代開始，大量地對於〈原

道〉直接模仿、學習的「原」體文章的出現，除了證明韓愈古文影響之大之外，事實上更說明了韓愈所代表的「以文見道」的歷程，在後世通過模仿不斷的被實踐。而在這個實踐的過程中，〈原道〉一文的文章立意與寫作法式特點，無疑逐漸成為一個「典律」。不過，從另外一方面言，也正因為〈原道〉在宋代大量被模仿的同時，又受到道學家極為尖銳的批評，以〈原道〉為文儒結合作品代表的韓愈與其它人，才逐漸從「文儒」變成了「古文家」，而進一步使韓愈成為了「古文宗師」，但韓愈等人所代表的只能是「文統」而不是「道統」。是以從這整個發展過程來看，「古文家」的概念與形象，可以說就是以〈原道〉為中心而取得的。就此而言，在後世的「古文」世界裡，還未有任何一篇文章，可以超越〈原道〉所代表的意義，及其取得的成就與地位。





第四章 文自經中來：韓愈古文與儒家經典的關係

關係

前兩章著重在由歷時性的角度勾勒韓愈「文儒」典範成立的意義及其變化的脈絡，本章與第五章，則回歸韓愈本身，在前章所建立的較宏觀的「文儒」視野中，針對韓愈之所以能創作使「文」「儒」有機結合的作品，分別以經學與史學為主題進行更深入的探索。本章從經學出發，討論的重點有二，一是中唐時期的經學，以及「宗經文學觀」意見的發展，產生了孕育韓愈這樣的「文儒」的環境；二是具體探討韓愈的經學素養與經學觀，以及他如何汲取經典資源以創作古文。前者是重要的背景考察，後者則是韓愈作為「文儒」的具體表現，這些討論都涉及「文」「儒」二端。韓愈通過汲取經典資源，並以筆代文，來提倡、創作古文，主要在雜著與書序類型的文章中，展現了將「文」「儒」有機結合的部份成果，當中最具代表性的便是〈原道〉一文，其地位與影響已見於上章。而這類文章，用古人的評語，就是「文自經中來」。換言之，本章要做的，就是更完整地展現「文自經中來」這個認識的具體意涵，以下即先從中唐經學的概況與宗經文學觀發展的背景談起。

第一節 中唐經學與「宗經文學觀」

壹、經學傳統的繼承與轉變

從二十世紀以來的經學史著作論述來看，唐代往往被認為是經學衰微、經說僵化的時代，然而接著宋代又是儒學復興、理學興起的時代，因此雖然唐宋經學之間的轉變一向是經學史學家著意之處，但通常都是基於「振衰起敝」的理解脈絡，而於其著作中多強調唐代經學之衰微不振。例如清末今文經學大家皮錫瑞在他著名的《經學歷史》一書中，稱唐代為「經學統一時代」，所謂統一者，乃因

政治上統一，學術亦統一，而有《五經正義》之編纂，加之考科所需，而使學術定於一尊。然就皮氏標準而言，《五經正義》多有與經傳不合者，尤以《春秋》為甚，因《左傳》而誣經，不合處「不云傳誤，反云經誤」。於是「不能據經以正傳，反信傳而疑經」。¹在皮氏的理解中，正因經學統一而導致經學衰微。

日本學者本田成之《中國經學史》則認為唐太宗所訂的《五經正義》雖然使前代義疏得以統一，但到唐中期，「只《易》、《書》、《禮記》惟當時所讀，其餘多束之高閣。」又認為當時一般人並不太關注經書，而是詩文大家競勝的時代，「以詩文為晉身之階，榮進捷徑，誰還努力於衰微的經學呢？」²則是認為唐中期以後，經學因當時詩文之風行而衰微。

不過，也有經學史家如本田成之認為唐中葉之後還是有「識見超群而不可侮的學者」，他說的即是新春秋學派的啖助、趙匡、陸淳等，以及以聖人之道自任而拒斥佛老的韓愈、受到禪學影響而撰〈復性書〉的李翱等等。此外，本田氏亦認為韓、李二者所開闢的儒家哲學思想，對宋學給予很大的影響。³

馬宗霍在《中國經學史》中言唐代經學雖自《五經正義》頒行之後，經學定於一尊，依然有不同的聲音：

至武后長安中，王元感上其所傳《尚書糾謬》、《春秋振滯》、《禮記繩愆》，皆與《正義》立異。詔令弘文、崇賢兩館學士及成均博士詳其可否，學士祝欽明、郭山暉、李憲等，皆專守先儒章句，深譏元感，持摭舊義，元感隨方應答，竟不之屈。⁴

又言：

及乎大歷之間，啖助、趙匡、陸質以春秋，施士句以詩，仲子陵、袁彝、韋彤、韋萐以禮，蔡廣成以易，強蒙以論語，皆自名其學，益不復守舊說。

5

是武后時已有學者不尊《正義》，自立新說。至新《春秋》學派與施士句等人自

¹〔清〕皮錫瑞：《經學歷史》（臺北：漢京文化公司，1983年），頁217。

²〔日〕本田成之著，孫俚工譯：《中國經學史》（桂林：灕江出版社，2013年），頁191。

³〔日〕本田成之著，孫俚工譯：《中國經學史》，頁193-194。

⁴馬宗霍：《中國經學史》（鄭州：河南人民出版社，2016年），頁102。

⁵馬宗霍：《中國經學史》，頁102。

名其學，引領經學走向新面貌，影響及於宋代。不過馬宗霍也提到，要一直到了邢昺三《疏》出現，才是宋代經學正式有別於漢唐經學的關鍵：

宋初經學，大都遵唐人之舊，《九經注疏》既鑄板，國學著為功令矣。即重定《孝經》、《論語》、《爾雅》三疏，皆定於邢昺，其《論語》以何晏集解為主，為之疏者，唐代所傳有皇侃本，邢疏亦因皇侃所採諸儒之說刊定而成，雖稍傳以義理，而章句訓詁名器事物之際亦詳，故論者謂漢學宋學，茲其轉關。⁶

李威熊先生《中國經學發展史論》羅列唐宋各家重要經注，然後指出唐代除《五經正義》外的以《周易》、《春秋》成績最為突出的諸私家經著，才是影響後世經說的主要力量。另外，李先生認為韓愈與其弟子李翱特別重視《論語》、《孟子》、《大學》、《中庸》四書，希望學者能從此四書去體會六經的真精神，這與兩宋理學的開展，關係至為密切。

同時，李先生亦指出「在群經義疏大一統的主流下，也有反正統的支流在。」這裡說的支流最早即如馬宗霍亦曾提及的王元感，乃至趙、陸新《春秋》學等，喜以己意解經，或更易經文，產生了唐代經學的新派，「宋代研經風氣的轉變，應與這一派有不可分的關係。」⁷

吳雁南等人所撰《中國經學史》中，唐代經學一章名為〈隋唐經學的統一和變異〉，而述其變異曰：

中唐以後，社會黑暗，政治腐敗，風俗澆薄而頹靡，民生艱難。大唐帝國的根基正在搖動。而以《五經正義》為代表的傳統經學遠離於社會現實，通經治用的儒學傳統蕩棄泯滅，儒生們不究旨義，唯事浮豔，逐漸走入死胡同。在這種情況下，一批憂國憂民的儒學之士挺身而出，力求振興儒道以拯救生靈。這一學風逐漸鼓盪，終於成為一股強大的學術思潮，為宋代理學的產生奠定了堅實的思想基礎。⁸

而變異的表現一在啖助、趙匡、陸淳的駁詁三《傳》，並認為他們的見解開啟了

⁶ 馬宗霍：《中國經學史》，頁 109。

⁷ 李威熊：《中國經學發展史（上冊）》（臺北：文史哲出版社，1988 年），頁 279。

⁸ 吳雁南等：《中國經學史》（臺北：五南圖書公司，2005 年），頁 210。

宋代學者懷疑經傳的風氣。⁹—在韓愈與李翱開拓的新的思想道路，「為宋代經學家治經在內容、形式和方法上開闢了新途徑。」¹⁰若暫時先不涉入衰微與否的評價，綜觀各家論述，則唐代經學特色，略可整理為幾個要點：

一、唐代《五經正義》雖使經學定於一尊，但當時即有不依傍正義而自立其說者。

二、中唐新春秋學派與施士丐等經學家自名其學，影響達於宋代。

三、以韓愈、李翱為代表的中唐儒者，其文章與學說對於宋代理學的興起有著開闢風氣的作用。

這幾點可說是二十世紀以來的經學史家對於唐代經學的基本認識，而且頗有將經學史與思想史雜揉的現象，表現在第二點與第三點的中唐經學學派與士人思想的說明上。由此亦可見中唐經學與思想應頗為關鍵，然而誠如葛兆光先生所說，中唐所在的八世紀，目前的思想史對其書寫幾近空白。直到近年陳弱水先生撰〈中晚唐文人與經學〉，詳細考察中唐經學發展及其經學史定位，其研究成果於目前學界頗受矚目，在此不憚長引，以觀其論。

首先，陳氏指出，唐代經學並非衰弱：

至少在學術思想的層面，一般認為，唐代是儒家比較衰弱的時代，長久以來，唐代經學史主要被兩個形象所界定。首先，經學不振，經學著作稀少，唐出的《五經正義》是其中最重要的經學成就。其次，安史亂後的八世紀後期，出現了啖助、趙匡、陸淳等人所發動的新春秋學運動，貶抑傳注，追求大義，是北宋春秋學自由解經風氣的先聲。近二十餘年的研究，對這個圖景已頗有修正，特別是在前一形象方面。純就著錄資料而言，唐代的經學著述也許比任何其他主要時代都要少，但他絕不能說是經學的衰世。橫互整個唐代，儒家經典一直保持文化上的核心地位。……關於經學的盛衰，還有一層問題，就是對於所謂經學，應當抱持多元的觀點，不能完全限於經典著書或專門性探討。經典在中國之所以具有獨特的地位，經學之所以長期處於學術思想的核心，根本原因在於「經」的神聖權威，凡事引

⁹ 吳雁南等：《中國經學史》（臺北：五南圖書公司，2005年），頁209。

¹⁰ 吳雁南等：《中國經學史》，頁213。

據，質疑者少，這種情況，在唐代並無改易。「經」的特殊性質，導致它與學術思想的關係往往是多面的。……另一方面，唐代文學鼎盛，八世紀以後，文人已明顯成為士人社群中的主流，地位最高，影響最大。所謂文人，可以瞭解為擅長詩文寫作的人，在唐代，這些人又往往以文學進身入仕——照晚唐皮日休（834?-883?）的說法，就是「以文為命士」。文人和經史學者同為士人，也有人文章與學術兼長，兩者難以截然劃分，但仍有大概的區隔。……文人的經說，也可算是唐代經學的一個類別。要言之，無論單看經學論著，或更進一步包括禮學與文人經說，唐代經學不應稱作衰落。

11

陳氏認為，唐代經學並非衰落，只是說經者有「跨界」的文人群體參與進來，這一個關鍵的轉折相當重要，文人對於經典的理解和詮釋漸漸地變成主流，影響後世：

九世紀之後，唐代經學有著活躍的生命，但這個能量主要不是存在於經學專家之間，而是在文人群中。這個「跨界」的現象，部分淵源於啖、趙、陸等人的新春秋學，但非全然如此，中晚唐文人的治經視野也有超出《春秋》的地方。從思想史的觀點看來，中晚唐經學的「業餘」化，其實是經學的一個躍進，因為當時文人具有遠比經史學者為優越的地位和影響力，文人治經，對學術有推動之功。……它和宋代經學的聯繫，說不定深於八世紀後期的新春秋學。¹²

陳氏認為，文人治經使得經學業餘化，但文人群體在唐代比嚴格意義上的經師更具影響力，推動了學術的發展。陳氏研究的結果為：

第一，安史之亂以後，唐代經學出現以啖助、陸淳等新春秋學為主導的新變化，洵而對整體經學觀帶來重大衝擊。啖陸學派雖然影響特大，但同時也有其他人以新方法治《春秋》，顯示這是一個與時代變動關係密切的廣泛潮流。第二，啖陸新春秋學派止於805年去世的陸淳，但經學的新風氣在九世紀之後並未消失，而是流入文壇，在其中持續發展，中晚唐出現不

¹¹ 陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》，〈中晚唐文人與經學〉，頁393-395。

¹² 陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》，〈中晚唐文人與經學〉，頁399。

少治經文人與兼具文學家、經學家身分的士人，新經學所提的自由解經，似乎也適合文人「跨界」發揮。與此成為對照的，則是經學專家形聲隱晦。第三，文人治經主要表現於春秋學、論語學以及可稱為經學變體的經典批評、補經作品等，這些著述也反映了中晚唐思想的若干深層變化。第四，在中晚唐，文人居於知識界主流，地位與影響遠高於經史學者，文人大舉治經，應該是提高了經學的動能。第五，在重要性最高的春秋學，文人並沒有特殊創發，直到唐末，「經典批評」中最主要的論旨還是尊君，同於一個半世紀前的啖助。……總結以上，從思想史的觀點來看，中晚唐文人治經，安史之亂後的新經學為文人所繼承，意味早在九世紀，經學已成為唐宋之際思想變動中的要素，用正史中「儒學傳」和「文苑傳」的概念來說，就是晚唐知識界呈現文儒混合的景象。文人所主導的中晚唐儒家復興，對於文人性格改變的影響逐漸加深，這顯然是推動唐宋之際變動的一個重要力量。¹³

總的來說，陳弱水認為，中唐時期「文人」群體跨入經學領域，跟專門經生一樣撰寫經典注疏或解經著作，這種文人治經的現象提高了經學的動能，可以視為一種「新經學」，從而推動了唐宋之際的思想變動。

此外，蔡長林先生也在陳氏之後接著說：

至少從唐代開始，緣於科舉土壤的灌溉，出現了一個新的經學群體，這個群體與漢晉以來透過章句義疏形式注解經典的專門經生不同，主要是以文章形式表達經學見解。¹⁴

蔡長林先生針對陳弱水所言，進一步指出，中晚唐經學的「業餘」化「指的不但是科舉場域中明經科與進士科的策問之業，也指的是個人治學之路上有別於專門經生的治經模式，並且有了身分上明顯的區隔。」¹⁵蔡氏之意，則更是將「文人」的治經方式視為一種自我認同的途徑。因為中唐的文人治經，不只是如陳弱水所說的文人跨入經學領域撰寫解經著作，文人也通過撰寫文章來表達經學見解，這

¹³ 陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》，〈中晚唐文人與經學〉，頁 454-455。

¹⁴ 蔡長林：《文章自可觀風色：文人說經與清代學術》（臺北：臺大出版中心，2019 年 12 月），頁 30。

¹⁵ 蔡長林：《文章自可觀風色：文人說經與清代學術》，頁 29。

種治經模式跟傳統經生是有明顯區隔的。換句話說，當時文人治經、解經的表現，並非仍完全如專門經生以經典注述，反而是出之以文章。

陳氏與蔡氏的觀察有其道理與啟發性，可以作為了解中唐文儒的參考無疑。不過，筆者也認為，相較於專門之經生，如何界定「文人」群體是一個頗為困難的問題。陳氏自己也說文人與經史學者彼此之間的界線模糊，只能大概指出其分際。此外，中唐以後治經解經表現的改變，也或許並不能說完全受到「文人」的影響，因為在此之前，就算是專門之經師內部，其實也不乏有著類似所謂「自由解經」性質的著作存在，或至少表現了一定程度的對經典的質疑，並不是一向都那麼墨守經文與師法的。要說完全是因為「文人」的介入，因而造成經學型態的改變，恐怕與經學史的實際情形存在一定距離。

於此筆者想要指出的是，過往經學史著作，多重視唐宋經學之間的「變」，卻往往忽視了這個「變」，事實上延續著唐代以前，從漢代經學伊始，士人階層在經學內部對經典意義不斷的探索與討論的整體延續過程，而這些探索與討論，有些是典型的「傳、注、疏、解」等解經著作，有些則是針對經典當中某些疑義而提出自己的意見，這些意見可能撰作成書，或只是發表於某些單篇文章之中。以宏觀的角度看，上面這兩種都可以算是「經學著作」。自漢代以至魏晉六朝，這些經學著作的數量並不少，而他們的作者當中，確實有很多是一般意義的經學家，但也有不少人不是，並不是直到中唐才有這樣的現象。以下即略述筆者的觀察與意見。

在漢代經學開始的時候，最具代表性的儒學著作，當屬董仲舒的《春秋繁露》，此書雖主要在「發揮《春秋》之旨」¹⁶，而多主《公羊》之說，並雜用陰陽五行，但全書的體例與申論方式，就已經不是跟隨經典原文亦步亦趨者，《春秋繁露》的主要目的是為了根據《春秋》以建構漢代政治法則，「是為漢朝設計的撥亂反正之術」¹⁷，董仲舒此書無疑是一本「子書」而非傳注。而就算是跟著經典之文依次說解者，也有如《毛詩序》那種基於「知人論世」原則，牽合史書記載而以

¹⁶ 〔清〕紀昀等：《四庫全書總目》，卷 29，頁 43。

¹⁷ 徐興無：〈《春秋繁露》的文本與話語——「三統」「文質」諸說新論〉，《中國典籍與文化》，2018 年第 3 期，頁 20。

史事詮釋的方式。車行健先生即指出《毛詩序》的作者「出於以政治教育為目的之《詩》教」，而欲「構建一有條理且系統的《詩》教理論」，並能使其「諷諭意義之內容更多地超出『當下之意』的時空限制，從而展現出了較具普遍意義的思想價值」¹⁸。

《毛詩序》對中國古代詩歌箋釋、詮釋傳統的影響我們已相當清楚，而《毛詩序》的作法，固然並非只試圖注解經文，而是賦予《詩經》整體以一個更完整的先秦「治／亂」的政治圖景，而這無疑是一種有意識的建構與創造。此外，漢代的經今古文之爭，無疑也是在面對不同經典文獻來源的時候，當時的學術界內部對經典意義理解與詮釋方式的整合過程。而且，為了闡發經義，無論是今文家的以師法說一經章句乃百萬餘言，還是古文家的「矜奇炫博」¹⁹，「治讖」或「不治讖」²⁰，無疑皆是在這個以經典為中心的知識領域中，同時向廣度與深度拓展的力量。

到了集大成的鄭玄（127-200），不分今古文，兼通經史乃至諸子百家，而與《公羊》大家何休（129-182）爭論一事甚為著名。何休作《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《穀梁廢疾》，「以《春秋》駁漢事六百餘條」²¹，鄭玄乃「發《墨守》，針《膏肓》，起《廢疾》。休見而嘆曰：『康成入吾室，操吾矛，以伐我乎！』」²²今日《左傳》、《公羊》、《穀梁》三傳咸已稱經，而當時乃有如此之爭辯，則亦可知所謂經典的權威性，也是通過如鄭玄等經學家主動建構出來的。而在主動建構的過程中，除了深入理解、掌握經典的意義之外²³，也往往可能超越經典原本的意義範圍，或者創造新的意義。如車行健先生就曾經指出，鄭玄的《毛詩箋》經解中即曾出

¹⁸ 車行健：《釋經以立論——漢代毛鄭詩經經解的思想探索》（臺北：里仁書局，2011年9月），第二章〈《毛詩序》的史事詮釋及其所蘊含的經學思想〉，頁75。

¹⁹ 〔清〕皮錫瑞撰，周予同注：《經學歷史》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983年9月），頁139。

²⁰ 錢穆以「治讖、不治讖」之界為今學（今文經學）、古學（古文經學）之界。見錢穆：〈兩漢博士家法考〉，《兩漢經學今古文平議》（臺北：東大圖書公司，2003年），頁248。

²¹ 〔清〕皮錫瑞撰，周予同注：《經學歷史》，頁127。

²² 《後漢書》，卷35，〈鄭玄傳〉，頁1207-1208。

²³ 如吳智雄先生指出，何休《穀梁廢疾》就曾分別採用「以經廢《穀》」、「以《穀》廢《穀》」、「以緯廢《穀》」等問難方式，鄭玄起廢疾則分別以「以經釋《穀》」、「以史釋《穀》」、「以禮釋《穀》」、「以釋《穀》」、「以義釋《穀》」論辨方法為《穀梁》迴護。見吳智雄：〈從輯本論何休《穀梁廢疾》與鄭玄起《廢疾》的論辯主張與方法：隱公、桓公〉，《興大中文學報》，第37期，2015年6月，頁121-146。

現過許多「超出經文的解釋」，並甚至具備他自己創造的思想意義。²⁴

而至魏晉六朝，在佛學、玄學大盛的學術風氣影響下，治經者的學術背景就已非單一，又更容易有擴大詮釋的可能。例如王弼(226-249)之注《易》、《論語》，固人所熟知者。又如宋散騎常侍戴顓(377-441)有《禮記中庸傳》二卷，戴顓此人通莊子，有《逍遙論》，說莊周大旨。《宋書》將他列於〈隱逸傳〉²⁵。按照戴顓的學術性格，與他被歸類為隱逸之士，他所注解的〈中庸〉，應當有相當多自己的意見，而有別於治《禮經》經師的傳統。這些人都不是嚴格意義下的經學家。

此外，不論是否為嚴格意義下的經學家，對於經傳疑義都曾有甚多思考，並撰作「釋疑」或「駁義」一類書籍，甚至在創作單篇文章時發表。漢末何休及鄭玄的爭論固可作為代表，但以「義疏」學為主的魏晉六朝經學亦不乏類似作品，雖然這些作品大都亡佚，但我們如果檢索《隋書·經籍志》當中被歸在經一類下的著作目錄與作者便可發現這一現象。例如孔融《春秋雜議難》、王朗《春秋左氏釋駁》、譙周《五經然否論》、服虔《春秋塞難》、王弼《論語釋疑》、樂肇《論語釋疑》、邯鄲綽《五經析疑》等²⁶，單從書名而言，已可看出這些著作所討論且欲解決的，是經傳當中的問題，而這些問題可能是辭句意義上的析正，也可能是義理思想的辯通。雖然我們現在無法看到這些書的原貌，但是我們可以從義疏學的集大成《五經正義》中略為探知，在此舉《毛詩注疏》一例說明。

《毛詩注疏》中曾針對《國風》次第是否有聖人之旨意存在進行申論，其方法為先提出數種「擬議」，再一一駁斥，這些「擬議」有可能即是當時或前代流傳的說法，換句話說，可能是魏晉學者的意見。而這些意見有三種：首先是以作詩之先後為次²⁷，其次是以國之大小為排次依據，其三是說以採得詩篇之先後為次；《毛詩注疏》認為這數種「擬議」皆行不通，於是正式提出了數個判準，即：

跡其先封善否，參其詩之美惡，驗其時政得失，詳其國之大小，斟酌所宜，

²⁴ 車行健：《釋經以立論——漢代毛鄭詩經經解的思想探索》，第四章〈鄭玄箋《詩》所表露的經學思想〉，頁133。

²⁵ 〔南朝梁〕沈約撰：《宋書》（臺北市：鼎文書局，1980年），卷93，〈隱逸傳〉，頁2276-2278。

²⁶ 〔唐〕魏徵等撰：《隋書》（臺北：鼎文書局，1980年），卷32-33。

²⁷ 〔漢〕毛公傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩注疏》，（影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本，臺北：藝文印書館，1955年），卷1之1，〈周南關雎詁訓傳第一〉，頁11。

以為其次。²⁸

《毛詩注疏》所言判準四種，即：一、一國初封之君是否「善」；二、詩篇內容的美惡；三、時政之得失；四、國家的大小。這無疑是為了說明十五《國風》次第中確有聖人之旨意而提出的判準，而在《毛詩注疏》的具體說解中，也可以看到他是本於「正變說」的原則，但在實際操作的時候，所謂「次第愈後則變亂愈甚」的「正變說」，將遇到「周公」之詩《豳風》為何會排序在最後的矛盾問題，《毛詩注疏》即針對這點提出如此解釋：

〈豳〉者，周公之事，欲尊周公，使專一國，故次於眾國之後，〈小雅〉之前，欲兼其上下之美，非諸國之例也。²⁹

這個看法無疑可以使人聯想到鄭玄箋〈豳風·七月〉時，將詩一分為三，稱「豳風」、「豳雅」與「豳頌」，認為其分別可以做為三種樂歌的論調。³⁰由此以觀，《毛詩注疏》不只在說法上前有所承，所遇到的經傳疑義也由來已久，而同樣的疑義，在不同的時代，解經者會試圖提出更為圓滿的解釋方式。

從《毛詩注疏》的例子，我們可以推想《隋書·經籍志》中那些「釋疑」一類書籍所討論的內容應該相當類似。是故，從漢到唐的經學著作來看，我們可以發現經學內部本來就有著相當強的動能，而參與治經者，在知識範圍不斷拓展的同時，兼有不同學術背景的現象也所在多有。以魏晉六朝而言，那一批在知識上涉及佛學與玄學者，參與治經的時代，事實上都比陳弱水稱唐代「文人」介入治經事業要早，影響或許也不小。從這點來說，唐代經學除了初期在義疏體式與內容上繼承了魏晉六朝之外，其實也繼承了整個漢代以來的經學傳統，而這個經學傳統內部具備充分的動能，不僅在知識上力求拓展，從兼采讖緯到兼采史、子，力求博通的同時，也努力地面對經典疑義，無論是駁斥或彌縫，都可以見到治經者的用心。而至於參與治經者的不同學術背景，筆者認為，不同知識性格的士人固然可以被大致分類，但是要說某一性格的士人群體單向的影響了某一學術領域，這個理解筆者還是較為保留。而且，經學自漢代以來，本來就處在古代中國學術

²⁸ 〔漢〕毛公傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩注疏》，頁 11。

²⁹ 〔漢〕毛公傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩注疏》，頁 12。

³⁰ 〔漢〕毛公傳，〔漢〕鄭玄箋：《毛詩鄭箋》（重刊相臺岳氏本，臺北：學海出版社，1999 年），卷 8，頁 217-223。

傳統中的核心地位，經典的崇高地位，以及儒家思想中立身處世與政治教化等原則，都是文化中的主流，蓋無疑義。這使得儒家思想與經學思想，應該成為吸納、指導其他知識領域的主要力量來源。

是故，筆者認為，雖然中晚唐的經學與思想必有相當大的變動，否則無法開啟之後宋代的儒學復興；但是，與其用文人介入經學，用業餘的身分治經這樣的解釋來理解當時的思想變動，不如還是將當時的士人階層視為一個整體，通過實際的制度與說經、解經著作等材料來理解，更為允當。

此外，筆者認為，牽引當時經學思想與表現的一個重要關鍵，當屬科舉制度中，策問、議對等一類考試。這些考試項目，講究考生對經典的通盤理解，而非專通一經或墨守章句者可以回應。龔鵬程指出：

議對與策試應答，在結構上是一樣的，都是問與答的邏輯。這個邏輯不但在文體上成為唐代中期經學的主要表達方式，代替了著述注疏，也影響到他們的思維。……唐代文學家這些策問論議，乃是介乎漢魏南北朝「論難」與宋明講記語錄之間的體式。……這些策問，專門循瑕蹈隙，找到經典中錯落、矛盾、隱晦、歧異之處，要求考生答題者「析疑體要，思有所聞」……不但要引經據典，且須看他的辨析力、文采和價值判斷。³¹

而這些「經典中錯落、矛盾、隱晦、歧異之處」，無疑有很多是前代經學家已經提出，但尚未能獲得圓融的說法者。從這裡也可以看到，唐代所擁有的前代經學資源是多麼豐厚。而這些策問、議對等考試項目不只反映了對經典意義討論的深化，同時也帶動了說經文字形式的改革。

唐代士人，特別是中唐之後，受到策問形式影響，開始主動創作更多討論儒家思想或政治教化主題的單篇文章，而這些文章例如韓愈的〈原道〉、〈本政〉等，龔鵬程即認為，完全可以被視為解經文字：

這些文章，並不箋試注解哪一部經典或哪一段經文，可是不能說它不是解經文字，其性質，乃是對經意作通貫的瞭解後，藉時政物事以發揮之，闡揚大義。³²

³¹ 龔鵬程：《六經皆文——經學史／文學史》，〈唐朝中葉的文人經說〉，頁 37-38。

³² 龔鵬程：《六經皆文——經學史／文學史》，〈唐朝中葉的文人經說〉，頁 39。

也就是說，當時的治經者，其經學見解不只可以展現於解經著作中，更多了一個管道，即單篇文章。不只從而使得單篇文章的地位抬升，更使經典直接地跟文章創作聯繫起來。而且，延續著六朝對「文」之藝術的高度探索，當時士人的文章創作，比之傳注又具備更強的文學性，但同時也具備了通經致用的功能。因而，這些基於深入探索經典意義，為了辯證疑難所作文章，又有了高度的文學成就。而這恰恰符合了王充對「文儒」表現的理想。這樣的現象，無疑來自於科舉考試中策問等考科的要求，而科舉考試的這些考科所談，又是承繼著隋唐以前的經學傳統而來的。因而，中唐經學的面貌，可以說是隋唐以來「文」「儒」互動的整體結果，固然確實似乎可以分出文人與經師兩個群體以作為代表，然而若果如此，與其說文人介入治經提供了經學動能，毋寧說文人的治經即來自於科舉考試對儒家經典和傳統掌握度的高度要求。在這個過程中，才使得「文」「儒」之間漸漸趨向達成有機結合，並真正形成了「文儒」理想類型的典範。

最後，要更進一步指出的是，中唐經學正因主要在「文」「儒」互動下發展，所影響的固然不只是思想的動能，更多的是在文學創作上。簡單來說，就是「宗經文學觀」的深化與創作實踐，關於「宗經文學觀」的意涵和細節，留待下文討論。

貳、宗經文學觀

歷來研究儒家的文學觀，大抵不脫以「道—聖—文」一體為模型的文學觀，自孔、孟、荀、揚以至劉勰，則將其擴充、確立為「原道」、「徵聖」、「宗經」三目。這樣的文學觀，是以聖人之道為本，而將文學創作的表現以儒家經典作為最高理想。劉勰與前人不同之處在於，在先秦兩漢之時，經學與文學還沒有判然二分，到了魏晉南北朝之後，經學與文學畛域漸明，劉勰的理論，事實上有強烈地矯正文風的目的性，所以才要不斷地高倡原道、徵聖、宗經。「原道」旨在以儒家學說為本，強調的是文章的「思想」；「徵聖」指的是以聖人之言作為徵驗，所謂「道沿聖以垂文，聖因文而明道」。然而，在去聖久遠的時代，「道」和「聖」在哪呢？答案是：道和聖其實都在「經」中。因為後世之人唯有通過「經」，才能得知並確定「道」和「聖」的意義和位置。於是劉勰才會一再強調：儒家經典

不只是文學的源頭，更是文學最高的典範。因此，這個文學理論若要在創作上具體實踐，其實工夫都落在「宗經」之上，我們可以稱之為「宗經文學觀」。

此一觀念形成之後，許多文學創作者將經典作為學習的對象，不只重視其學說思想，更多的是在文章寫作的方法上，開啟了一條與專業治經者不同的對待經典的態度。儒家經典從此便與其他文學典範作品例如《楚辭》、漢賦等，一同成為重要的文學資源。而如同向《楚辭》、漢賦學習的做法一樣，向經典學習並用於創作，最直接的做法有兩種：一是在文章中引用經典原文，或是化用典故；二則是仿效經典的語言和文體。引用經典原文或用典的作法實在太過常見，在此毋庸多引。需要特別說明的，是對經典的語言與文體進行仿效。這種做法又可分為兩種，一種是對韻文體即《詩經》詩歌的仿效，一種是對非韻文體如《易經》、《尚書》等其他諸經的仿效。前者如魏武帝曹操創作的四言詩，往往可以化用《詩經》語句但不漏斧鑿痕跡，是較為成功的例子，且影響魏晉時期詩歌創作甚鉅。然而後者則往往有刻意模擬的痕跡，且多半僅是少數特例，無法成為通行的文體。例如揚雄擬《易》做《太玄》，擬《論語》作《法言》，就是直接模擬《易經》和《論語》的架構與文法，雖不能說沒有斧鑿之痕跡，但揚雄學習經典的深入與全面也確實展現在這兩部書中。在揚雄之後，與之最為類似者，當屬王通，揚雄擬經，王通更要「續經」，他不僅在文字上要模擬聖人，連他自己的形跡都要模擬聖人，門人弟子所撰《中說》，幾近《論語》。但也因為如此，他與揚雄便都招致「非聖」之譏³³。然而就唐人所留下來的文獻材料來看，王通的身影幾乎不存在，影響力也無法與揚雄相較。

再來，便是於散文創作中模擬《尚書》之詘屈聱牙者，如往常被稱為「古文運動」先聲的蘇綽（498-546），即曾擬《尚書》語辭與文體製作之〈大誥〉，節曰：

惟中興十有一年仲夏，庶邦百辟，咸會於王庭。柱國秦洎群公列將，罔不來朝。時乃大稽百憲，敷於庶邦，用綏我王。皇帝若曰：「昔堯命羲和，允厘百工。舜命九官，庶績咸熙。武丁命說，克號高宗。時惟休哉，朕其欽若。格爾有位，胥暨我太祖之庭，朕將丕命女以厥官。」³⁴

³³ 參〔隋〕王通，張沛校注：《中說校注》（北京：中華書局，2013年），〈前言〉，頁1-15。

³⁴ 〔西魏〕蘇綽：〈大誥〉，〔清〕嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全後魏文》，卷55，

又如盛唐大詩人王維（701-761）亦喜學《尚書》語，至〈序〉文一類亦用之，如〈送從弟惟祥宰海陵序〉云：

天子若曰：咨爾三事百辟，寇賊奸宄，震驚朕師。其舉吏二千石至墨綬，予將大命於朝，以撫方夏。群從曰：惟祥，舊有令聞，克奉成憲，往踐乃職，無恫於人。獄貨非寶，農食滋碩，浮於淮泗，浩然天波。海潮噴于乾坤，江城入於泱泱。彼有美錦，爾嘗操刀，學古入官，倚法為吏。上官奏課，國將大選爾勞。勉哉行乎！唱予和汝。³⁵

蘇、王二文可說是模擬《尚書》作文較為成功的代表。他們文辭襲用《尚書》語彙，前者隆重，後者優美，雖文辭古奧，但文句已明顯較《尚書》更為整齊，特別是使用大量的四字句，但《尚書》中實未有如此多整齊的四字句，這是他們受到後代習慣句法的影響所致。再者，蘇綽之文，雖被君王認可，並詔為文例，但究竟沒有成為文章創作的潮流，而且頗受矯枉過正之譏³⁶。王維之文，在王維集中也屬少數，且將贈序以《尚書》體出之，亦不能不令人有文章家故意弄巧之疑。

需要指出的是，《尚書》雖詰屈聱牙，但特色鮮明，頗易於模擬與辨認，但就蘇、王二文而言，其模擬的成果，卻僅止於語彙的套用而已，而且因為語彙離當代過遠，在記錄訊息的能力與文學的表現力上頗為不足。較為著名者已如此，其他可知。

再就以上幾例來說，除了揚雄的著作學習經典較為深入全面、影響較大之外，蘇綽與王維等對經典的模擬，都是僅止於一時一作，並沒有成為一種慣例或對當代文學產生強烈影響。因此，我們可以了解到，雖然「經典」確實成為了文學創作者的重要資源，在各個時代都有人學習並模擬，但是這些模擬卻往往僅止於語彙或架構等形式層次。特別是在非韻文的模擬上，模擬者往往不能完全擺脫後世習慣的文句節奏，而僅是刻意使用古奧的語彙巧妝改扮，卻往往成為四不像。這樣的刻意模擬，實無益於文學創作的發展，也不能收到廣大的迴響，只能證明「經

頁 542。

³⁵ 〔唐〕王維：〈送從弟惟祥宰海陵序〉，〔唐〕王維著，〔清〕趙殿成箋注：《王右丞集箋注》（上海：上海古籍出版社，1992年11月），頁248。

³⁶ 劉知幾云：「綽文雖去彼淫麗（如南朝北梁諸書），存茲典實（謂規倣《尚書》之體），而陷於矯枉過正之失，乖夫適俗隨時之義。苟記言若是，則其謬逾多。」見〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》（景印文淵閣四庫全書本），卷17，頁24。

典」對於文學創作者的影響而已。

以上是就文學創作方法上對經典的學習而言，事實上「宗經文學觀」的影響範圍並不如此狹隘，它的影響更多的表現在對「文學功能」的講求上。關於這點，人所熟知的曹丕〈論文〉「文章經國之大業」固然已是強調「文學功能」的很好例子，但他尚未有明顯的儒家立場，自不宜用「宗經文學觀」看待。這裡還是舉上文引用多次的梁肅〈補闕李君前集序〉來說明，梁文云：

文之作，上所以發揚道德，正性命之紀；次所以財成典禮，厚人倫之義；又其次所以昭顯義類，立天下之中。³⁷

梁文中所謂「發揚道德，正性命之紀」、「財成典禮，厚人倫之義」、「昭顯義類，立天下之中」等文學價值判斷，完全是出自於對「文學功能」的講求，而其功能的範圍，則在儒家的道德政教之中，只是有內外上下之分。在梁肅的觀念中，越好的文章，應該越能夠傳達、彰顯儒家道德政教，而這事實上就是後來的「載道」說的先聲。因此，我們若從更宏觀的角度而言，「載道」說其實就是「宗經文學觀」下的一個子議題。由此再往前看，盛唐文儒對張說等人「動有禮樂之運，言有雅頌之聲」的評價，亦正是一種「宗經文學觀」的表現，只是梁肅等人的文章更強調內容，張說等人更強調文采。其中的差別正如前文討論「文儒」時所說，天寶之後文儒向偏於文或偏於儒分化，但整體而言皆是「文儒」。進一步來說，真正的問題是，張說等文儒不脫六朝習氣，行文依然鋪張揚厲，於真正的「宗經」固然有一定距離；而強調道德教化的中唐梁肅等人，雖然使得「宗經文學觀」的理論更為完整深入，但事實上也未能在文章中有效地向經典學習。因此，真正能夠基於「宗經文學觀」，在深入汲取、化用經典資源後，創作能明道、載道，並同時具有文學性與影響力的文章者，還是要等到韓愈。

是故，整體而言，我們會發現，「宗經文學觀」和「文儒」與「古文家」發展的論述是分不開的。由前節我們可以知道，「文儒」的意義從揚雄、王充開始，經歷了魏晉六朝到盛唐，一直在演化、發展，直到韓愈，才真正遙承揚雄，並憑自己的創作實踐，充實並拓展「文儒」的內涵，而其具體的成績，事實上很大一

³⁷ 〔唐〕梁肅：〈補闕李君前集序〉，《欽定全唐文》，卷 518，頁 5。

部份展現在「宗經文學觀」的創作實踐上。本節要討論的，即是韓愈如何汲取經典資源，展現在古文創作上的具體情形。

第二節 韓愈的經學素養與經學觀

壹、韓愈的經學素養與經學觀

韓愈曾言：「若世無孔子，不當在弟子之列」³⁸，則韓愈固以聖人之弟子自居。而作為聖人之徒，韓愈的表現也是當仁不讓，闢佛老、倡道統等，是其羣羣大者。然而要成為聖人之徒，固不能不知聖人之教，於後世而言，也就是對經典的學習和掌握。而關於學習經典一事，我們可先看韓愈〈答殷侍御書〉，文云：

愈於進士中，粗為知讀經書者，一來應舉，事隨日生，雖欲加功，竟無其暇。遊從之類，相熟相同，不教不學，悶然不見己缺，日失月亡，以至於老，所謂無以自別於常人者。每逢學士真儒，歎息踖躅，愧生於中，顏變於外，不復自比於人。前者蒙示新注《公羊春秋》，又聞口授指略，私心喜幸，恨遭逢之晚，願盡傳其學。……況近世公羊學幾絕，何氏注外，不見他書。聖經賢傳，屏而不省，要妙之義，無自而尋。非先生好之樂之，味於眾人之所不味，務張而明之，其孰能勤勤繼繼，若此之至？³⁹

這篇文章是一封答書，原因是當時治《公羊》學的經師殷侗來書請韓愈為其《公羊春秋注》作序。韓愈在這封答書中，首先先稱自己是「進士中粗知讀經書者」，這或許可以視作一定程度的謙詞，但同時卻也多少地反映了「經師」專業身分以及學術取向與其他士人的區隔。但是這封信所給予我們的訊息並不僅止於此。首先我們應該注意的是，專業經師殷侗求序的對象為韓愈，可見韓愈的影響力高過殷侗等專業經師。再者是，殷侗向其求序，則韓愈當不被視作一般的文士，而是能了解經典，特別是難度極高的《春秋》三傳的文士。當文士被視為具備這樣的能力，事實上也就是上文一再指稱的「文儒」。因此我們可以至少這麼說：在專

³⁸ 〔唐〕韓愈：〈答呂鑿山人書〉，《韓昌黎文集校注》，頁127。

³⁹ 〔唐〕韓愈：〈答殷侍御書〉，《韓昌黎文集校注》，頁122。

業經師殷侗的心目中，韓愈是有相當程度的「經學素養」的。雖然如此，由這篇答書，我們看到韓愈對有無經學專長的認定還是頗有原則的，對他自己而言，相比於專業經師，他還只是「粗知讀經書者」。我們再看韓愈對殷侗等人的舉薦狀更為明白，韓愈稱殷侗是「兼通三傳，傍習諸經，註疏之外，自有所得，久從使幕，亮直著名，朴厚端方，少見倫比。以臣所見，堪任御史、太常博士。」⁴⁰完全是在推崇其經學成績。而相比之下，韓愈稱樊宗師：「孝友忠信，稱於宗族朋友，可以厚風俗；勤於藝學，多所通解，議論平正，有經據，可以備顧問；謹潔和敏，持身甚苦，遇事仁恕，有材有識，可任以事。」⁴¹稱張籍則：「學有師法，文多古風，沈默靜退，介然自守，聲華行實，光映儒林。」⁴²於樊宗師稱「議論平正，有經據」，僅許其論述能出自經書，於張籍則稱「學有師法」。這些例子固然反映了韓愈當時對於「經師」專業的認識與尊重，但是，從另一個角度來說，從韓愈對樊宗師和張籍的稱許來看，我們也應注意到的是，韓愈對於「有經據」、「有師法」還是相當肯定、重視的。而這個經據與師法，固然也來自於儒家經典。所以我們可以這樣理解韓愈的經學觀：韓愈雖並不認為自己比專業經師更能掌握經學，但是韓愈對於士人的言行才識，除了道德修養之外，也重視師法與經據，而這些都與經典有關。換句話說，韓愈對充分掌握經典文句與意義是有一定要求的。因此，總的來看，我們可以說，韓愈有相當高的「經學素養」，而且是被當時的專業經師認同的，這樣一來，我們就不能貿然的將韓愈完全區隔於經師群體之外。同時，進一步來說，這也正是韓愈能夠實踐「宗經文學觀」的必要條件。而韓愈經學素養的積累及其經學觀，可分為幾個部分討論。

一、博觀與尊經

韓愈經學素養的積累首先在對古代典籍的博觀上。韓愈在他的作品中曾屢次提到自己學習、閱讀的對象與範圍，如〈上兵部李侍郎書〉稱自己：

性本好文學，因困厄悲愁無所告語，遂得究窮於經傳史記百家之說，沈潛

⁴⁰ 〔唐〕韓愈：〈冬薦官殷侗狀〉，《韓昌黎文集校注》，頁 348。

⁴¹ 〔唐〕韓愈：〈薦樊宗師狀〉，《韓昌黎文集校注》，頁 349。

⁴² 〔唐〕韓愈：〈舉薦張籍狀〉，《韓昌黎文集校注》，頁 364。

乎訓義，反覆乎句讀，礱磨乎事業，而奮發乎文章。⁴³

所謂「經傳史記百家」，固已總苞典籍，但以「經傳」作為首要，則是「尊經」的態度。又如〈答李翊書〉稱自己「非三代兩漢之書不敢觀，非聖人之志不敢存。」⁴⁴所謂三代兩漢之書，亦已總攬古籍，但以「聖人之志」而論，所重亦為儒家經典。比觀〈上宰相書〉云自身「所讀皆聖人之書，楊墨釋老之學，無所入於其心」⁴⁵更為明白。韓愈用語雖不一，但綜合來看可知韓愈自認所學所觀極博，但志向與取舍有其原則，即以古儒家聖賢之經傳為核心與標準的「尊經」態度。在這裡，「尊經」是其與多數士人相同處，這比較容易理解，問題在「博觀」這個部份容易為人所忽略。韓愈往往在文章中透露自己對典籍的「博觀」，如〈答侯繼書〉說：

僕少好學問，自五經之外，百氏之書，未有聞而不求，得而不觀者。然其所志，惟在其意義所歸。⁴⁶

事實上這個「博觀」展現了其作為「文儒」的一個重要特質。筆者在上一章已經說到，在王充那裡，博觀為「通人」，而通人是成為文儒的前提條件。而韓愈的經學素養既表現在他對古代典籍的博觀上，這就與專治一、二經的專業經師有著知識養成過程上的基本區別。如果沒有「博觀」的基礎，韓愈就不能成為「文儒」，因為他之所以能「連結篇章造論著說」，然後攘斥佛老，重申儒家價值地位，以至於治史等，都與這個「博觀」的基礎有直接關係。此外，在唐代，「博學」往往與是否具有修史之能聯繫在一起，例如白居易言史官「非雄文博學，輔之以通識者，則無以稱命」⁴⁷，而白居易對韓愈的評價為「學術精博，文力雄健」⁴⁸，乃亦推薦為史館修撰。關於韓愈的史學素養及其史筆，後章再行細論，這裡要指出的是，韓愈在知識養成的過程中，務為「博觀」，不只影響了他對經典的學習與態度，而其博學也確實為當時人所認可，更成為他確實能繼承前代「文儒」的基本

⁴³ 〔唐〕韓愈：〈上兵部李侍郎書〉，《韓昌黎文集校注》，頁 83。

⁴⁴ 〔唐〕韓愈：〈答李翊書〉，《韓昌黎文集校注》，頁 99。

⁴⁵ 〔唐〕韓愈：〈上宰相書〉，《韓昌黎文集校注》，頁 90。

⁴⁶ 〔唐〕韓愈：〈答侯繼書〉，《韓昌黎文集校注》，頁 96。

⁴⁷ 〔唐〕白居易著，朱金城箋校：《白居易集箋校》（上海：上海古籍出版社，1988 年），卷 54，〈授沈傅師左拾遺史館修撰制〉，頁 3137。

⁴⁸ 〔唐〕白居易著，朱金城箋校：《白居易集箋校》，卷 55，〈韓愈比部郎中史館修撰制〉，頁 3190。

條件。

二、疑經

其次為「疑經」。韓愈雖然「尊經」，但他對經典的態度並非墨守經傳之說而不思，這點在他做國子博士時所撰〈進士策問十三首〉與後來與李翱合撰的《論語筆解》中可以很清楚的看到。這裡先引〈進士策問十三首〉中幾首以觀：

(1) 問：《書》稱「汝則有大疑，謀及乃心，謀及卿士，以至於庶人、龜筮，考其從違，以審吉凶」，則是聖人之舉事興為，無不與人共之者也。於《易》則又曰：「君不密，則失臣；臣不密，則失身；幾事不密，則害成。」而《春秋》亦有譏漏言之詞，如是則又似不與人共之而獨運者。《書》與《易》、《春秋》，經也。聖人於是乎盡其心焉耳矣。今其文相戾悖如此，欲人之無疑，不可得已。是二說者，其信有是非乎？抑所指各殊，而學者不之能察也？諒非深考古訓，讀聖人之書者，其何能辨之？此固吾子之所宜無讓者，願承教焉。⁴⁹

(2) 問：古之人有云：夏之政尚忠，殷之政尚敬，而周之政尚文⁵⁰，是三者相循環終始，若五行之與四時焉。原其所以為心，皆非故立殊而求異也，各適於時，救其弊而已矣。夏殷之書存者可見矣，至周之典籍咸在。考其文章，其所尚若不相遠然，焉所謂三者之異云乎？抑其道深微，不可究歟？將其詞隱而難知也？不然，則是說為謬矣。周之後秦、漢、蜀、吳、魏、晉之興與霸，亦有尚乎無也？觀其所為，其亦有意云爾。循環之說安在？吾子其無所隱焉！⁵¹

(3) 問：夫子之序帝王之書，而系以秦、魯；及次列國之風，而宋、魯獨

⁴⁹ 〔唐〕韓愈：〈進士策問十三首〉，《韓昌黎文集校注》，頁 58-59。

⁵⁰ 「夏尚忠、殷尚敬、周尚文」之說法，屢見於漢代文獻，《白虎通》稱為「三教」，其他如《史記·高祖本紀》、《漢書》、《論衡》等皆有類似論述。降至唐宋，則士人多於文章中稱引，除韓愈〈策問〉之外，如權德輿〈禮部策問五道〉第二問，李翱〈帝王所尚問〉、白居易〈策林〉第十五道。值得注意的是，唐代士人稱引此說多見於策問之題，筆者懷疑，此時中唐儒學重視「三教」說之申論，當與陸淳《春秋集傳纂例》卷 1〈春秋宗指議〉之稱引有關，而對「三教」說的討論和思考，正可見新《春秋》學派與中唐士人對過往經典文字詮解之轉變。

⁵¹ 〔唐〕韓愈：〈進士策問十三首〉，《韓昌黎文集校注》，頁 59。

稱頌焉。秦穆之德，不逾於二霸；宋、魯之君，不賢乎齊、晉。其位等，其德同。升黜取舍如是之相遠，亦將有由乎？願聞所以辨之之說。⁵²

引文(1)中將《尚書》、《易經》、《春秋》中對於人主治國是否應與士大夫共同商討的文字段落一一舉出排列，指出它們說法上互相矛盾之處，而希望作答者申論。引文(2)指出《春秋》中「三教」之說，考諸三代典籍，則所尚似非如三教說有明顯區隔，這裡是基於實證的態度，來面對經書中模糊不清的說法。引文(3)則指出《尚書》之〈秦誓〉、〈費誓〉，錄於《周書》之末，而《詩經》中宋、魯之詩乃不列《國風》而為《頌》。而問聖人編次經書「升黜取舍如是之相遠」，究竟為何？此則是通過經典中篇章次序與類型歸屬推求聖人之旨意。這些題目，出題者如果不是能通盤掌握經典，並有敏銳的觀察力與思辨力，而能在「不疑處有疑」，如何做到？值得特別注意的是，韓愈作為國家教育機構的一員，科舉選才考試的出題者，竟說出經典之文「相戾悖如此，欲人之無疑，不可得已」的話。從這裡我們可以感受到他尊經但不盲從經典，直指其問題的態度。這樣的態度，事實上並非韓愈所獨有，韓愈的前輩權德輿所留下的大量「策問」中，也都處處看的到與韓愈類似的態度。可見至少在中唐時期，士人對這種理解經典、對經典發出疑問的方式，是頗為習慣且致力於彼的。這無疑是宋代「疑經」、「改經」的先聲。龔鵬程即曾指出這點，他說：

這種策問，其實也帶出了「疑經」的問題。我們不要忘了：平常說宋人疑經風氣之起，輒以歐陽脩《易童子問》為說。《易童子問》不就是策問一類東西嗎？其質疑獻難，不起於宋，而實起於唐人此種考試制度及策試的文體。⁵³

除此之外，韓愈與李翱合撰的《論語筆解》中，也可見韓愈對於經典能不囿於舊注之說，而出於己意，甚至於改動經典文字以說解者。較知名者如〈公冶長〉「宰予晝寢」章，韓愈認為：

晝當為畫字之誤也。宰予四科十哲，安得有晝寢之責乎？假或偃息，亦未深誅。又曰「於予」，顯是言宰予也。下文「始吾」、「今吾」者，即是仲尼

⁵² 〔唐〕韓愈：〈進士策問十三首〉，《韓昌黎文集校注》，頁 59。

⁵³ 龔鵬程：《六經皆文——經學史／文學史》，〈唐朝中葉的文人經說〉，頁 35。

自謂也。⁵⁴

韓愈將「晝寢」認為是「畫寢」之誤，即繪畫寢室之牆。韓愈的理解是，宰予賢人，不應有晝寢之行為，且縱然晝寢何須深責？太不合理。於是改為畫寢，即在寢室牆壁上繪畫，如此一來，意義又能與「糞土之牆不可朽也」一句相聯繫，從而認為夫子並未深責宰予。如此一來，整段話的意思與褒貶，就與我們習慣的說法不同了。《論語筆解》中韓愈與李翱這種不理會舊注，逕出己意的說解還有很多，此處毋庸多引。單就此則而言，韓愈之解釋亦頗能自圓其說，有其道理。其究竟正確與否並非此處重點，而是從這些文字與說解中，我們可以看到韓愈對待經典，是秉持尊經但不盲從，甚至會主動對經典提出質疑的態度。金培懿教授曾指出：

《筆解》擺脫經典權威之束縛與舊注之囿限，不僅鬆動傳統注經模式，更以嶄新的「論講」形態，從不同的向度來思考經書及其相關問題，其所講論之篇幅雖僅二卷，卻可獨立於歷來的經注之外，自成一格。此舉或可視為宋人疑經改經，離經言道，以己意解經的前驅。⁵⁵

當然，如果就筆者上文所言，則所謂「離經言道」，乃是漢唐以來經學內部逐漸形成的傳統，韓愈《論語筆解》影響可能較他人為大，但不應是唯一的先行者。

三、致用

其三為「致用」。「通經致用」是經學自漢代成立以來的重要指歸。而在後世，對於有政治實踐抱負的讀書人而言，如何通經致用，自然也是他們關注不已的面向，特別是在他們具備「士大夫」（官員）身分的時候，必須要積極面對的。韓愈也是如此，他自己曾說：「士不通經，果不足用」⁵⁶，強調「用」，是作為士大夫的韓愈的關懷。清儒梁章鉅（1775-1849）曾言：

以古文言之，唐宋諸家如歐、蘇、王，皆深於經學，著有成書，曾亦有史

⁵⁴ 〔唐〕韓愈、李翱：《論語筆解》（景印文淵閣四庫全書本），卷上，頁10。

⁵⁵ 金培懿：〈從文獻傳播流變談今本《論語筆解》—以伊東龜年《校刻韓文公論語筆解》所作的考察〉，《中國文哲研究集刊》第37期（2010年9月），頁177-178。

⁵⁶ 〔唐〕韓愈：〈送殷員外序〉，《韓昌黎文集校注》，頁159。

學。韓、柳書雖未成，然觀其文中所言，其於經史百家所用功者可見，且皆夙負經濟。⁵⁷

即指韓愈博通經史百家，為文不失對民生經濟的關注。而在韓愈留下的文字中，最能直接展現他通過學習經典而致用於時政的學問非〈進士策問十三首〉莫屬，儲欣（1631-1706）即曾言「公生平學問經濟，具見諸策問中。」⁵⁸以下略引幾則以觀之。如問儒道為異說所亂，該如何救之：

問：夫子既沒，聖人之道不明，蓋有楊墨者，始侵而亂之，其時天下咸化而從焉。孟子辭而辟之，則既廓如也。今其書尚有存者，其道可推而知不可乎？其所守者何事？其不合於道者幾何？孟子之所以辭而辟之者何說？今之學者，有學於彼者乎？有近於彼者乎？其已無傳乎？其無乃化而不自知乎？其無傳也，則善矣；如其尚在，將何以救之乎？諸生學聖人之道，必有能言是者，其無所為讓。⁵⁹

又如問歷史名臣管仲、商鞅的政治成績及其評價：

（2）問：所貴乎道者，不以其便於人而得於己乎？當周之衰，管夷吾以其君霸，九合諸侯，一匡天下，戎狄以微，京師以尊，四海之內，無不受其賜者。天下諸侯，奔走其政令之不暇，而誰與為敵！此豈非便於人而得於己乎？秦用商君之法，人以富，國以強，諸侯不敢抗，及七君而天下為秦。使天下為秦者，商君也。而後代之稱道者，咸羞言管、商氏，何哉？庸非求其名而不責其實歟？願與諸生論之，無惑於舊說。⁶⁰

又有就古今之異而論政府之用人，為何如今人才在位適官者不如古代充足：

問：春秋之時，百有餘國，皆有大夫士，詳於傳者，無國無賢人焉，其餘皆足以充其位，不聞有無其人而闕其官者。春秋之後，其書尤詳，以至於吳、蜀、魏，下及晉氏之亂，國分如錙銖，讀其書，亦皆有人焉。今天下九州四海，其為土地大矣；國家之舉士，內有明經、進士，外有方維大臣之薦，其餘以門地勳力進者又有倍於是，其為門戶多矣；而自御史臺、尚

⁵⁷ 〔清〕梁章鉅：《退庵隨筆》，卷3。轉引自吳文治編：《韓愈資料彙編》，頁1441。

⁵⁸ 〔清〕儲欣：《昌黎先生全集錄》，卷2。轉引自吳文治編：《韓愈資料彙編》，頁913。

⁵⁹ 〔唐〕韓愈：〈進士策問十三首〉，《韓昌黎文集校注》，頁60。

⁶⁰ 〔唐〕韓愈：〈進士策問十三首〉，《韓昌黎文集校注》，頁60。

書省，以至於中書門下省，咸不足其官，豈今之人不及於古之人邪？何求而不得也？夫子之言曰：「十室之邑，必有忠信如丘者焉。」誠得忠信如聖人者，而委之以大臣宰相之事，有不可乎？況於百執事之微者哉！古之十室必有任宰相大臣者，今之天下而不足士大夫於朝，其亦有說乎？⁶¹

又有問為何當代經濟作物資源豐沛，而貧窮的現象卻並未解決，反而變本加厲，如何處理：

問：人之仰而生者穀帛，穀帛豐，無飢寒之患，然後可以行之於仁義之途，措之於安平之地，此愚智所同識也。今天下穀愈多，而帛愈賤，人愈困者，何也？耕者不多而穀有餘，蠶者不多而帛有餘。有餘宜足，而反不足，此其故又何也？將以救之，其說如何？⁶²

這些問題在敘述的時候，或多或少都先援引於經典，問題出發點則有思想、有歷史等，但最終面向的，卻都是當代時政，民生經濟的問題，這樣的題目放在進士科考中，確實是較有利於選出能解決現實問題的人才。我們並由此可見韓愈對「通經致用」的重視。此外，韓愈的致用精神，其實更多的表現在他為官時對時政所發出的議論，而這主要展現在兩個部分，一是民生經濟的，一是國家禮制的。關於後者因可論者多，於下節專文敘述。前者則可以韓愈貞元十九年所上書二文為例論之。

唐德宗貞元十九年（803）旱災，以致京師飢荒，朝廷決議暫停當時科舉，以節省糧食消耗，韓愈不認同此議，因上〈論今年權停選舉狀〉論之，曰：

臣伏見今月十日敕，今年諸色舉選宜權停者。道路相傳，皆云以歲之旱，陛下憐憫京師之人，慮其乏食，故權停舉選，以絕其來者，所以省費而足食也。臣伏思之，竊以為十口之家，益之以一二人，於食未有所費。今京師之人，不啻百萬；都計舉者不過五七千人，並其僮僕畜馬，不當京師百分之一。以十口之家計之，誠未為有所損益。又今年雖旱，去歲大豐，商賈之家，必有儲蓄。舉選者皆齎持資用，以有易無，未見其弊。今若暫停舉選，或恐所害實深：一則遠近驚惶。一則人士失業。臣聞古之求雨之詞

⁶¹ 〔唐〕韓愈：〈進士策問十三首〉，《韓昌黎文集校注》，頁 61。

⁶² 〔唐〕韓愈：〈進士策問十三首〉，《韓昌黎文集校注》，頁 61。

曰：「人失職歟？」然則人之失職，足以致旱。今緣旱而停舉選，是使人失職而召災也。臣又聞君者陽也，臣者陰也，獨陽為旱，獨陰為水。今者陛下聖明在上，雖堯舜無以加之。而群臣之賢，不及於古，又不能盡心於國，與陛下同心，助陛下為理。有君無臣，是以久旱。以臣之愚，以為宜求純信之士，骨鯁之臣，憂國如家、忘身奉上者，超其爵位，置在左右。如殷高宗之用傅說，周文王之舉太公，齊桓公之拔甯戚，漢武帝之取公孫宏。清閒之餘，時賜召問，必能輔宣王化，銷殄旱災。⁶³

《唐會要》記是年權停選舉事云：

十九年敕：禮部舉人，自春以來，久愆時雨，念其旅食京邑，資用屢空，其禮部舉人，今年宜權停。⁶⁴

《唐會要》之言，似朝廷顧念舉子旅食資用之匱乏而權停，但觀韓愈文，則此權停選舉之決策乃因「憐憫京師之人，慮其乏食，故權停舉選」，以時代而言，固應以韓愈所言為是。韓愈反對權停舉選的理由中，以赴舉選者人數不多，影響京師不大，尚可；至以人失職致災禍為說，則頗受疵議。惟韓愈所言或有其他微諷之深意，如林雲銘（1628-1697）說：

歲早舉選，恐人事輳集，米價涌貴。奈此事關係甚大，當權其利害之輕重而行之。若忽議停，則民心搖惑，害在目前；任進無門，害在後日。當時廟堂之上，議國是者，皆以此為救荒奇策，則其立朝伎倆可知，即報國肝腸亦可見矣。故茲篇末段，將有君無臣致旱之說，另行找發一番，且請於疏遠下賤中，求奇才異能盡心國事者，待以不次之典，置諸左右，時賜召問，以明舉朝碌碌充位，無一人用得著也。但公在國學，尚無言責，且帶說在論舉選之後，故不甚犯時忌，然鋒刃亦未免太露耳；坊評惟以舉賢銷災套語讀過，大誤。⁶⁵

事實上，當時大臣是否皆以權停選舉為「救荒奇策」不得而知，不過德宗時期天災頻仍，君臣於應對災情應有一定經驗。德宗時的天災，可舉較嚴重之二例觀之。

⁶³ 〔唐〕韓愈：〈論今年權停選舉狀〉，《韓昌黎文集校注》，頁338。

⁶⁴ 〔宋〕王溥撰：《唐會要》（北京：中華書局，1955年），卷76，頁1385。

⁶⁵ 〔清〕林雲銘：《韓文起》，卷2。轉引自吳文治編：《韓愈資料彙編》，頁969。

一是在興元年間（784）數月大旱，又兼蝗災，以至朝廷庫存用度只能支應七十日。《唐會要》記載：

興元元年四月，自春大旱，麥枯死，禾無苗。關中有蝗，百姓捕之，蒸暴，颺去足翅而食之。明年五月，有蝗起自東海，西至隴坻，群飛蔽天，旬日不息，所至苗稼無遺。八月，大旱，關輔以東，穀大貴，餓饉枕道，並皆無水。國用裁可支七旬，人心大恐。⁶⁶

又貞元八年（792）大水，死者上萬：

八年八月，河北山南江淮，凡四十餘州，大水漂溺，死者二萬餘人。又幽州奏：七月，大雨水深一丈已上，鄭、涿、薊、檀、平等五州並平地，水深一丈五尺。十月，徐州奏：從五月二十五日雨，至七月八日方止，平地水深一丈二尺，苗田屋宇，漂蕩倒塌，村閭向盡，百姓多就高處，及移居鄰郡。⁶⁷

經歷如此天災，德宗朝應對之經驗與謹慎當可預期，而此權停選舉之決議，無論是否真能減少糧食消耗，若能使百姓與舉子休養生息，或許不失為可行之法。韓愈值此之際獨不滿此議而上書反對，頗能見其政治理念之一斑，即人才選拔大事，在影響不大的狀況下，不宜輕率停辦。

同在貞元十九年，韓愈又因旱災上書言事而遭貶，即〈御史臺上論天旱人饑狀〉，文曰：

右臣伏以今年已來，京畿諸縣，夏逢亢旱，秋又早霜，田種所收，十不存一。陛下恩逾慈母，仁過春陽，租賦之間，例皆蠲免。所徵至少，所放至多；上恩雖弘，下困猶甚。至聞有棄子逐妻，以求口食；坼屋伐樹，以納稅錢；寒餒道途，斃踣溝壑。有者皆已輸納，無者徒被追征。臣愚以為此皆群臣之所未言，陛下之所未知者也。臣竊見陛下憐念黎元，同於赤子，至或犯法當戮，猶且寬而宥之，況此無辜之人，豈有知而不救？又京師者，四方之腹心，國家之根本，其百姓實宜倍加憂恤。今瑞雪頻降，來年必豐，急之則得少而人傷，緩之則事存而利遠。伏乞特敕京兆府，應今年稅錢及

⁶⁶ 〔宋〕王溥撰：《唐會要》，卷44，頁790。

⁶⁷ 〔宋〕王溥撰：《唐會要》，卷44，頁783。

草粟等在百姓腹內徵未得者，並且停徵，容至來年，蠶麥庶得，少有存立。

68

韓愈於此狀向德宗言，朝廷雖已蠲免將來租賦，但百姓依然困苦，希望能敕令京兆府將應納而未納者一並停徵。韓愈乃因此而得罪當政者，貶陽山令。皇甫湜〈韓愈神道碑〉記此事云：

貞元十九年，關中旱饑，人死相枕籍，吏刻取怨。先生列言天下根本，民急如是，請寬民徭役，而免田租之弊。專政者惡之，出為連州陽山令。⁶⁹

皇甫湜不言此專政者為誰，然此時京兆尹為李實（?-815），《新唐書》本傳云：

（李實）擢拜京兆尹，封嗣道王。怙寵而愎，不循法度。貞元二十年旱，關輔饑，實方務聚斂以結恩，民訴府上，一不問。德宗訪外疾苦，實詭曰：「歲雖旱，不害有秋。」⁷⁰

李實聚斂弄權，順宗時詔貶之，《順宗實錄》載此詔云：

實素以宗屬，累列任使，驟升班列，遂極寵榮，而政乖惠和，務在苛厲。比年早歉，先聖憂人，特詔逋租，悉皆蠲免。而實敢肆誣罔，復令征剝，頗紊朝廷之法，實惟聚斂之臣。⁷¹

是則韓愈〈狀〉中特言京兆，自對李實而發，而皇甫湜所言專政者，即李實也。

司馬光（1019-1086）在《資治通鑑》中曾明言之：

京兆尹嗣道王實務徵求以給進奉，言於上曰：「今歲雖旱而禾苗甚美。」由是租稅皆水免，人窮至壞屋賣瓦木、麥苗以輸官。優人成輔端為謠嘲之。實奏輔端誹謗朝政，杖殺之。監察御史韓愈上疏，以「京畿百姓窮困，應今年稅錢及草粟等征未得者，請俟來年蠶麥。」愈坐貶陽山令。⁷²

是故以往多以韓愈上此〈天旱人飢狀〉忤李實而遭貶。不過，因韓愈詩中有「同官盡才俊，偏善柳與劉。或慮言語洩，傳之落冤讎」之語；柳宗元與劉禹錫當時為王伾（?-806）、王叔文（753-806）集團中人，因此後人亦有認為韓愈此時遭

68 〔唐〕韓愈：〈御史臺上論天旱人饑狀〉，《韓昌黎文集校注》，頁 338-339。

69 〔唐〕皇甫湜：〈韓愈神道碑〉，《欽定全唐文》，卷 687，頁 10。

70 〔宋〕宋祁、歐陽脩撰：《新唐書》，卷 167，頁 5112。

71 〔唐〕韓愈：《順宗實錄》，卷 1，《韓昌黎文集校注》，頁 406。

72 〔宋〕司馬光編著，〔元〕胡三省音註：《資治通鑑》，卷 236，頁 7604。

貶，乃因得罪王叔文集團而遭排斥者，此事羅聯添先生考論頗詳，可見其《韓愈研究》第二章〈韓愈事蹟〉，此處無庸贅述。此處的重點，是將貞元十九年韓愈上書二文比觀，以見其對民生經濟政策的觀念與態度。貞元十九年兩次上書，起因皆為旱災所導致的糧食缺乏。但是韓愈在這兩封上書中，一是認為不須因糧食缺乏而停止科考，二則是希望可以令京兆府連應納而未納之稅一併蠲免。兩封上書比觀，可以看到韓愈實事求是的態度，針對當時問題，理性思考解決辦法，並非盲目從眾，或是草率決定。特別是在〈權停選舉狀〉中，獨排眾議，認為不應停辦選舉，乍看之下似乎頗為不恤民情，但是韓愈所提出的理由也確實頗為充分，應該這樣說，在韓愈的認知中，停辦選舉並不會直接使民生問題獲得紓解，暫停賦稅才是直接有效的方法，因此在後來的第二書，他即希望能在稅務上對百姓更加寬容。這也證明他並非不體恤百姓困苦之人。不過他因此二書而遭到朝廷否定，甚至貶謫，可見其理念與想法在當時並不受待見。另外需要補充的是，韓愈在〈論今年權停選舉狀〉中，說「臣聞古之求雨之詞曰：『人失職歟？』」以今已因人失職而旱，不能再因人失職而招災，為舉選不能停的理由之一。「人失職歟」一句實出《春秋公羊傳》桓公五年「大雩者何？旱祭也」下何休的注，原注曰：

君親之南郊自責曰：「政不一與？民失職與？」⁷³

韓愈引之，避唐太宗諱而改民為人，由此可知韓愈對經傳的精熟，而能在此因天旱而生的時議中稱引。這正是他因致用的目的，貫通經典之後出之以文章的典型。孫昌武說：

對於決定韓愈創作的思想高度具有重大意義的更在於，他在寫作實踐中並不一味地尋經據典，迷戀儒道，他還很關心現實。⁷⁴

無論是古人說的「夙負經濟」，或今人的「關心現實」，都講出了於韓愈對「致用」的抱負與追求。這是身為政治家的他不可能失去的關懷。後世之人也多有拈出此點者，如茅坤稱韓愈〈論變鹽法事宜狀〉言「昌黎經濟之文如此。」⁷⁵清儒蔡世遠稱：

⁷³ 〔漢〕公羊壽傳，何休解詁，〔唐〕徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》（影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本，臺北：藝文印書館，1955年），卷4，頁15。

⁷⁴ 孫昌武：《唐代古文運動通論》，頁122。

⁷⁵ 〔明〕茅坤：《唐宋八大家文鈔》（景印文淵閣四庫全書本），卷1，頁21。

讀〈原道〉等篇，知公非徒文士也；讀上憲宗〈論淮西事宜〉篇，知公非徒道學也。文士而不知道，一書篋子耳；語道學而不知經濟，一書癡耳。世人見迂庸一種，讀幾行性理，全無器識，以凡為道學者類然，不知實道學人必有實經濟，烏得分判哉？⁷⁶

韓愈絕非皓首窮經，在故紙堆裡打轉的人，這種積極於現實關懷的態度，也是他與前代文儒代表如揚雄等較為不同之處，而這個精神，還反映在他的「禮學」上。

貳、韓愈的禮學

前文指出，韓愈的通經致用精神，表現在他為官時對時政所發出的議論，而主要展現在兩個部分，一是民生經濟，一是國家禮制。本節專門討論後者。這樣做的原因有二，一是禮學雖為經學，但文明不斷發展，制度隨時代而變，古代的禮制與禮義會漸漸失去當代的適用性，必需重新商榷。古代朝政，當新的禮制問題出現的時候，就必須要通過士大夫集議，針對當前的狀況，回顧過往的歷史，從經典中找尋解決的合適方式。而這個過程往往能展現一個士大夫的經學學養，以及融會貫通、解決問題的能力。因此可以這樣說，禮學固然是經學，但他也是一門在本質上與發展上自始至終不斷要求學者「通經致用」的一門學問。而唐代前期禮學頗為發達，如太宗時期編有《貞觀禮》，高宗時又編《顯慶禮》，影響乃至盛唐文儒講究禮樂雅頌之文。到了開元時，編定頒布《大唐開元禮》，乃集前朝之大成。陳弱水指出：

唐代前期，由於各種原因，國家禮儀活動興盛，士族階層又特別重「禮」，禮學十分發達。禮學可以算是經學的一種，禮學家也多为經學家，但禮學的表現，又不止於註釋禮經或詮解相關文本，編纂禮典、撰寫儀注、論辯禮制，分量可能更重。可以說，具有濃厚的「應用經學」性質。⁷⁷

韓愈文集中，就有非常多屬於「論辯禮制」的文章，亦即「應用經學」的表現。因此，第二點原因即在於，韓愈文集中，涉及禮儀禮制討論的文章其實非常之多，面向亦廣，是非常值得注意的現象，需要較仔細的考察。此外朱熹曾經稱韓愈「禮

⁷⁶ [清]蔡世遠：《古文雅正》，卷8，〈再與鄂州柳中丞書〉評語，頁26。

⁷⁷ 陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》，頁394。

學精深」，以朱子之學識，而以精深稱許韓愈之禮學，固不宜輕易放過。畢竟朱子站在道學的立場，往往與程頤一樣對韓愈批評為「倒學」或是「無頭學問」⁷⁸，但在禮學這部分，朱熹卻非常的推崇韓愈。職是之故，要了解韓愈的經學素養與經學觀，專門針對他的禮學進行考察是有必要的。

一、韓愈對「禮」與禮經的基本態度

唐代士人對「禮」的知識養成背景，往往與世族家風有關，縱是到了中唐之後，依然不免。例如柳宗元，本為關中柳氏之後，母親亦為山東大族之一的范陽盧氏。王基倫先生即指出，來自父母的門風家教，帶給柳宗元深厚的禮學教育，使他從小就浸潤在禮教文化的薰陶中，對於禮儀制度相當熟悉。⁷⁹相較之下，韓愈並非如此。韓愈先世雖可推至漢魏，至父輩與長兄韓會亦多名士，只是韓愈父母早卒，以至從小便跟著兄嫂遷居宣城。彼時仰仗嫂氏照護，尚能無憂，但宣城產業微薄，支持家中百口已頗艱難，至韓愈成年隻身赴京參加科考時，家中無法資助，以至寄食於堂兄韓弇故交，北平王馬燧府中。在京應試又經歷數年，「四舉於禮部乃一得，三選於吏部卒無成」，無法通過科舉銓選任官的韓愈，在不斷干謁未果下，只好應節度使董晉之邀，往汴州做幕僚工作。此時韓愈已二十九歲。⁸⁰從韓愈的詩中我們可以看到，他年輕時有許多對「苦寒」、「飢貧」的體驗⁸¹。也就是說，韓愈從幼年到二十多歲這段時間，並未能享有較好的物質條件，在科舉任官之路上又幾經波折。這樣的經歷，暫時的安定已屬不易，何況培養繁瑣講究的禮儀家風？事實上從韓愈自己的詩文中，我們可以看到他的學問養成，多半是靠自己廣泛的閱讀而來的，「禮」這個部分也是如此。然而在學問養成的過程中，因為較為坎坷的經濟狀況，導致他較不可能如柳宗元般擁有禮樂家風的薰陶。但也因此，他對於「禮」的態度就與世族出身者有著基本的不同。正因為他在年輕時就曾直面現實的經濟與生存問題，導致他之後對禮制、禮儀的看法，也都能

⁷⁸ 〔宋〕朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，第18冊，《朱子語類》，卷137，頁4257。

⁷⁹ 王基倫：〈《禮》與柳宗元古文〉，《文與哲》第23期（2013年12月），頁70-77。

⁸⁰ 參羅聯添：《韓愈研究》中〈韓愈家世〉章。

⁸¹ 如〈苦寒歌〉、〈答孟郊〉、〈復志賦〉等。

比較從人情現實的角度出發，而非過度講求「禮」的外在形式，或區區於禮經文字中尋繹。韓愈自己便曾指出，他對於「禮樂」的「名數」，是不太經心的，〈答侯繼書〉說：

僕少好學問，自五經之外，百氏之書，未有聞而不求，得而不觀者。然其所志，惟在其意義所歸。至於禮樂之名數，陰陽土地星辰方藥之書，未嘗一得其門戶。⁸²

就這段文字中「惟在其意義所歸」的讀書態度而言，我們不可以為韓愈自稱自己不懂禮樂。而是要這樣理解：韓愈認為，只要掌握禮樂的「意義」，固不用孜孜於「名數」，即禮儀外在形式、名稱的考究上。古代有古代的社會狀況，豈可一味循著古代的禮儀來決定當代的禮儀？所以他又說，「事異殷周，禮從而變」，既然禮應該因時制宜，那麼「名數」當然就不是應該費心的重點所在。總而言之，韓愈對「禮」的基本態度，是重視禮義，而略其名數。韓愈對「名數」的態度還可從〈讀儀禮〉看到，這篇短文記錄了韓愈自己閱讀《儀禮》的感受與心得，文曰：

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；然文王、周公之法制，粗在於是。孔子曰：「吾從周。」謂其文章之盛也。古書之存者希矣。百氏雜家，尚有可取，況聖人之制度邪？於是掇其大要奇辭奧旨著於篇，學者可觀焉。惜乎！吾不及其時進退揖讓於其間。嗚呼，盛哉！

正因為《儀禮》多名數，韓愈才會苦其難讀，且因時代不同，《儀禮》所記已多不適用於當時。但他認為《儀禮》所載，是上古聖王法制的概況，所以還是做了一些摘要，想將《儀禮》可取之禮義顯明出來。這個做法完全就是「惟在其意義所歸」的讀書態度。由此我們也還是可以再次的說，韓愈雖然「尊經」，但他的態度一向是不盲從經書的，且希望能盡量使其大意顯豁，而非斤斤於章句之間計較。所以後來馬端臨記其父親〈儀禮注疏跋〉言，正是肯定韓愈之善讀經：

韓昌黎之言，豈欺我哉！其為書也，於奇辭奧旨中，有精義妙道焉；於纖

⁸² 〔唐〕韓愈：〈答侯繼書〉，《韓昌黎文集校注》，頁96。

悉曲折中，有明辨等級焉。⁸³

韓愈因為未曾經歷門第家風的薰陶，他對於禮儀名數的不重視，也反映在他年輕時對「學生代齋郎」一事的議論上。所謂齋郎，是朝廷太廟中專門輔佐祭祀禮儀進行的重要功能性人員。而到了韓愈應試前後，朝廷擬以太學生兼差齋郎工作，然後廢除專門的齋郎一職。韓愈應試，正好以此出題，於是就有了〈省試學生代齋郎議〉一文，文中稱：

齋郎職奉宗廟社稷之小事，蓋士之賤者也。執豆籩，駿奔走，以役於其官之長；不以德進，不以言揚，蓋取其人力以備其事而已矣。⁸⁴

年輕的韓愈於此對於齋郎僅扮演功能性角色，態度頗為輕蔑。又說：

今夫齋郎之所事者，力也；學生之所事者，德與藝也。以德藝舉之，而以力役之，是使君子而服小人之事，且非國家崇儒勸學、誘人為善之道也。

85

將學生與齋郎判然二分而為君子小人，其意更明。且韓愈又指出，若以學生代齋郎，則學業與禮儀工作都將做不好，於是他的結論自然是認為學生不可兼攝齋郎之事。但韓愈這篇文章並沒有獲得主考官青睞，他那年又落榜了。然而最後在貞元十二年（796），以裴堪之議，最終未將學生代齋郎，但裴堪的理由是「罷齋郎則失重祭之義，用學生則撓敬業之道」⁸⁶。裴堪認為，「宗廟祭祀」畢竟是國家盛典，應該重視，用學生兼攝禮儀人員如齋郎，則顯得過於輕率，不夠重視。此外，用學生兼攝齋郎工作，則使其不能專心學業，亦不可取。在裴堪的議文中，宗廟祭祀與培養學生是同樣重要的。但在韓愈文中，把學生看得過重，而把宗廟祭祀寫得過輕了。雖然他在文中也說「奉宗廟社稷之小事，執豆籩，駿奔走，亦不可以不敬也。」但整篇文章中並未看到他強調禮儀祭祀的重要，反而是純從學生無法妥善學習的效益觀點出發的論述。後世之人對韓愈此文頗有爭論即出於此。在這裡筆者並不欲討論是否應以學生代齋郎，而是想指出，韓愈在這篇文章中展現的對禮儀名數的不重視態度，與他年輕時的經歷有直接的關係。韓愈為官之後雖

⁸³ 〔元〕馬端臨：《文獻通考》，卷 180，頁 1550 中。

⁸⁴ 〔唐〕韓愈：〈省試學生代齋郎議〉，《韓昌黎文集校注》，頁 68。

⁸⁵ 〔唐〕韓愈：〈省試學生代齋郎議〉，《韓昌黎文集校注》，頁 68。

⁸⁶ 〔宋〕王溥撰：《唐會要》，卷 59，頁 1026。

然因對禮儀制度的接觸使他對禮慢慢有了更成熟的看法，但他年輕時的經歷所養成的禮學基本態度，還是影響著他日後對禮儀禮制的討論取向。

二、韓愈的「議禮」文字

韓愈的「禮學」，具體的展現還是在他的「議禮」文字中。韓愈文集中涉及禮學、禮儀、禮制討論的文字，集中在〈讀儀禮〉、〈省試學生代齋郎議〉、〈禘祫議〉、〈請遷玄宗廟議〉、〈改葬服議〉、〈諱辨〉、〈復讎狀〉、〈與李秘書論小功不稅書〉等文章，另外也有少數散見於其他文章或是《論語筆解》之中。這些議禮文章中值得討論的問題很多，在這裡僅挑選最重要的幾篇文章，以更具體的了解韓愈的禮學。

依目前可考的文章寫作年份觀之，韓愈在任官之後，參與禮制討論的，首先是宗廟祭祀的主題，集中表現在貞元十九年的〈禘祫議〉，這篇文章影響直至朱熹，甚為深遠。所謂「禘祫」者，為宗廟大祭，「祫為合食祖廟，禘為禘序尊卑。仲先君逮下之慈，成群嗣奉親之孝。」⁸⁷形式上為使歷代先王合食，即共享祭。古禮「天子七廟，三昭三穆，與太祖之廟而七。」⁸⁸按古代禮制的理想，天子七廟中，始祖廟為開國皇帝，以下六廟按輩分左昭右穆。先皇死後即應祔廟，一旦祔廟的先皇超過六位，則從最遠的先皇開始祧遷，祧遷之後則將其神主藏於始祖廟中。禘祫大祭時，則在祭祀地點以太祖神主正東向之尊位，其他先祖依次於西嚮位相對而坐。但唐代的實際狀況頗為複雜，首先是唐朝太廟中的太祖並非開國皇帝高祖，而是高祖的祖父，其次是從高祖到玄宗之間因屢次追尊先祖，除高祖李淵的四世祖外，還有十六國時西涼李暠，甚至老子李耳等，以至宗廟座次安排上頗為紊亂。至唐玄宗時將太廟擴為九廟之後稍微穩定一些。到了唐代宗時，才因玄宗、肅宗祔廟，因此將唐高祖之高祖父「獻祖」與曾祖父「懿祖」遷至太廟西夾室。然後高祖之祖父「太祖」始居第一室，本來虛東向之位的禘祫座次，因

⁸⁷ 〔宋〕王溥撰：《唐會要》，卷 13，頁 304。

⁸⁸ 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》（影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本，臺北：藝文印書館，1955 年），卷 12，〈王制〉，頁 13。

之而得以使太祖居之，唐朝太廟歷經波折而終使「太祖」居於禘祫之尊位。⁸⁹但是如此一來，當禘祫舉行時，獻、懿二祖究竟該如何對待又成了問題。禘祫之時，若是不使二祖參加，則不符合合食的本意；使二祖參加，則太祖又須讓出東向尊位，眾議紛紛。到了唐德宗時，甚至興起了持續二十多年的討論，韓愈的〈禘祫議〉即此時而作，韓愈在文中先依序批評其他人的說法後，再提出自己的意見，云：

臣博採前聞，求其折中。以為殷祖玄王，周祖后稷，太祖之上，皆自為帝；又其代數已遠，不復祭之，故太祖得正東向之位，子孫從昭穆之列。《禮》所稱者，蓋以紀一時之宜，非傳於後代之法也。《傳》曰：「子雖齊聖，不先父食。」蓋言子為父屈也。景皇帝雖太祖也，其於獻、懿，則子孫也。當禘祫之時，獻祖宜居東向之位，景皇帝宜從昭穆之列，祖以孫尊，孫以祖屈，求之神道，豈遠人情？又常祭甚眾，合祭甚寡，則是太祖所屈之祭至少，所伸之祭至多，比於伸孫之尊，廢祖之祭，不亦順乎？事異殷周，禮從而變，非所失禮也。⁹⁰

以韓愈的觀點，是父子祖孫之間的尊卑倫理，要優先於宗廟禮制的講究。所以他說「祖以孫尊，孫以祖屈，求之神道，豈遠人情」，這種對禮制的看法，自然是完全出於人情的考量。韓愈這篇文章當時雖未被採納，但於後世禮制討論之影響甚大。除了「事異殷周，禮從而變」的禮應因時制宜的觀念外，特別是在朱熹曾參與，並對其自身影響甚大的南宋紹熙五年廟議中，朱熹力排眾議，堅持不應祧遷僖祖的看法與理由，多引韓愈此議為自己背書，甚至在《韓文考異》中超譯韓愈之意。朱熹對韓愈宗廟禮制意見的肯定和認同，以致稱其「禮學精深」⁹¹。在

⁸⁹ 事見〔宋〕王溥撰：《唐會要》，卷 13，〈禘祫上〉，頁 303-314。又唐德宗貞元年間廟議之始末，可參郭善兵：《中國古代帝王宗廟禮制研究》（北京：人民出版社，2007 年），頁 418-431。以及〔日〕戶崎哲彥著、蔣寅譯：〈唐代的禘祫論爭及其意義〉，《中國文學研究（輯刊）》第 1 期（上海：復旦大學，2002 年），頁 112-149。

⁹⁰ 〔唐〕韓愈著：〈禘祫議〉，《韓昌黎文集校注》，頁 71。

⁹¹ 朱熹《考異》言：「韓公本意，獻祖為始祖，其主當居初室，百世不遷。懿祖之主則當遷於太廟之西夾室，而太祖以下以次列於諸室。四時之享，則唯懿祖不與，而獻祖、太祖以下各祭於其室，室自為尊，不相降厭，所謂所伸之祭常多者也。禘祫，則為獻祖居東向之位，而懿祖、太祖以下皆序昭穆，南北相向於前，所為祖以孫尊，孫以祖屈，而所屈之祭常少者也。韓公禮學精深，蓋諸儒所不及，故其所議，獨深得夫孝子慈孫報本反始、不忘其所由生之本意，真可為萬世之通法，不但可施於一時也。程子以為不可漫觀者，其謂此類也歟？但其文字簡嚴，讀者或未遽曉，故竊推之以盡其意云。」即遭沈欽韓批評曰：「此時安石之說，始終欲以宋之僖祖

這裡我們可以看到，當倫理人情與國家禮典產生矛盾時，韓愈優先依循人情的禮學觀。另有〈請遷玄宗廟議〉亦為相同主題，然此文或非韓愈作，所論亦較無可觀新意，姑置不論。再來有分別在元和三年（808）與元和六年（811）因時事所發之〈諱辨〉與〈復讎狀〉。〈諱辨〉是為李賀（790-816）抱不平所發⁹²，〈復讎狀〉則是針對當時有人為報父仇而殺人的處置，進行「經」「律」之間的取捨辯證⁹³。從這兩篇文章中，我們依然可以看到韓愈不拘泥於經典舊說，追求符合人情事理的禮學觀。

關於韓愈的禮學，還必須特別指出的是，韓愈曾有兩次負責與禮儀制度直接有關的工作，一在元和四年（809），留守東都時本為四門博士，後改都官員外郎並判祠部。祠部為從屬於禮部的部門，負責掌管宗廟祭祀之事，武后年間更以「天下僧尼隸祠部」⁹⁴，韓愈於東都洛陽擔任都官員外郎並充任祠部員外郎，不僅熟習宗廟祭祀之禮儀，並需負責僧尼道士之事務，且於是時大力整治僧道。羅聯添先生指出：

德宗貞元四年，置左右街大功德使，東都功德使總僧尼之籍及功役。至元和二年二月始詔僧尼道士同隸左街右街功德使。自是祠部、司封不復關奏。而功德使皆由宦官充任。韓愈據《六典》，將東都寺觀管理權從宦官手中收歸於祠部，並誅殺不良僧尼道士，使浮屠風氣一時為之轉變。⁹⁵

此次的經歷，韓愈當不只在宗廟祭祀禮儀，也對於僧道的問題有更深刻的認識。另一次是在元和十三年（818），被鄭餘慶（746-820）延攬擔任詳訂禮樂副使。鄭餘慶在元和十三年，被任命為詳訂禮樂使，《舊唐書》本傳記載：

（元和）十三年……憲宗以餘慶諳練典章，朝廷禮樂制度有乖故事，專委餘慶參酌施行，遂用為詳定使。餘慶復奏刑部侍郎韓愈、禮部侍郎李程為副使，左司郎中崔郾、吏部郎中陳珣、刑部員外郎楊嗣復、禮部員外郎庾

為太祖，而藝祖（案：即太祖）僅從昭穆之位，馬氏通考折其謬矣，乃懷此意以測韓公。然貞元時獻、懿主實已遷，不復追崇，諸儒紛紛不決者，但為合食之事耳，韓公豈有創獻祖當為始祖之意。」詳情可參徐偉軒：〈朱熹廟議探論〉，《興大中文學報》，第46期（2019年12月），頁113-148。

⁹² 〔唐〕韓愈著：〈諱辨〉，《韓昌黎文集校注》，頁34。

⁹³ 〔唐〕韓愈著：〈復讎狀〉，《韓昌黎文集校注》，頁341-343。

⁹⁴ 〔宋〕王溥撰：《唐會要》，卷49，頁859。

⁹⁵ 羅聯添：《韓愈研究》（臺北：學生書局，1977年），頁76。

敬休，並充詳定判官。⁹⁶

鄭餘慶通經尚古，《舊唐書》本傳記其「通究《六經》深旨，奏對之際，多以古義傳之。」⁹⁷觀念與韓愈近，因此頗為重視、提拔韓愈。《舊唐書》言：

（韓愈）洎舉進士，投文於公卿間，故相鄭餘慶頗為之延譽，由是知名於時。尋登進士第。

而鄭餘慶在被任命為詳訂禮樂使的時候，所奏為副手者當中即有韓愈。這件事說明了韓愈不只文章為鄭餘慶所欣賞，其對於禮經禮學的掌握與觀念，亦必受到鄭餘慶肯定。據鄭餘慶本傳中記載，鄭餘慶被任命為詳訂禮樂使時，除韓愈之外，其餘副手具為當時名臣，或有經學造詣者，而在諸人中以韓愈為首，不能不說是對韓愈禮學造詣的一大肯定。鄭餘慶這次擔任詳訂禮樂使，使「朝廷儀制、吉兇五禮，咸有損益焉。」可說是國家禮儀制度具文修訂的一大要事。此外，韓愈也應因參與其中，而使其對禮樂之「名數」有著比其年輕時期更為成熟的看法。此當以〈改葬服議〉為例論之。雖然〈改葬服議〉並未有明確證據可知為元和四年後作，但是文中討論名數之仔細，又確與其他韓愈手筆頗異，因此筆者認為此文應可與元和四年判祠部至元和十三年任詳訂禮樂副使二事聯繫起來。韓愈〈改葬服議〉中討論的是死者「改葬」時，死者的在世後輩究竟應穿什麼等級的喪服？韓愈認為，應該根據經典中記載，服「緦麻」三月即可，而並不需再穿重孝之服如斬衰、齊衰等。從這篇文章中，可以推測當時人改葬多穿重服，而韓愈基於對禮學的更深入認識，認為禮雖然要順隨人情，但當人情太過而不合禮時，還是未若合禮為美，故〈改葬服議〉言：

或曰：喪，與其易也寧戚，雖重服不亦可乎？曰：不然。易之與戚，則易固不如戚矣；雖然，未若合禮之為懿也。儉之與奢，則儉固愈於奢矣；雖然，未若合禮之為懿也。過猶不及，其此類之謂乎？⁹⁸

所謂「禮」雖緣人情，但禮的目的正在節制人情，使感性與理性之間得以平衡。韓愈在這裡對於「合禮」的講求，較之於年輕時純從效益論的〈省試學生代齋郎

⁹⁶ 〔五代〕劉昫等撰：《舊唐書》，卷 158，頁 4165。

⁹⁷ 〔五代〕劉昫等撰：《舊唐書》，卷 158，頁 4163。

⁹⁸ 〔唐〕韓愈著：〈改葬服議〉，《韓昌黎文集校注》，頁 67。

議》，或是此前那種完全出於人情考量的意見，觀念上頗有一定程度的差異。而這樣的轉變，筆者相信除了因之前參與禮儀制度討論的經驗積累外，元和年間兩次擔任負責禮儀事務工作的經驗，尤其是與鄭餘慶一同詳訂禮樂一事，亦當有甚深影響。從〈改葬服議〉中，我們可以看到韓愈如何深入於禮學經典，然後發而為文，論證條分縷析，具有極強說服力，茅坤即稱〈改葬服議〉為「昌黎文本經術處。」⁹⁹此外，在這還可拿來與〈改葬服議〉比較補充者，即〈與李秘書論小功不稅書〉，本文也是在討論在非理想的狀況下，喪服應如何穿才適當。所謂「小功不稅」，小功者，喪服也，應服五月。不稅者，不追服也，不在聽到報喪以後才開始補穿喪服。古代訊息傳遞不便，常常發生某人過世的時間，與其在異鄉之親人得知消息的時間相隔甚遠的情形，因此有「小功不稅」的說法，即應服小功之親人過世，其得知訊息時已超過五個月，則不追服。韓愈對此頗感疑惑，因此寫信與李秘書討論。李秘書已不知何許人，其回信答覆如何亦不得而知。而從本文中，可以看出縱然「小功不稅」為曾子所提出的說法，韓愈仍是不太支持的，所以他說：

今之人男出任，女出嫁，或千里之外，家貧訃告不及時，則是不服小功者恆多，而服小功者恆鮮矣。君子之於骨肉，死則悲哀而為之服者，豈牽於外哉？聞其死則悲哀，豈有間於新故死哉？今特以訃告不及時，聞死出其月數則不服，其可乎？¹⁰⁰

韓愈認為，得知親人去世，應當悲哀，豈能因報喪時間先後而不服喪？從這裡我們可以看到，縱然小功不稅這種服喪的作法出自於聖賢之口，韓愈還是會因其不符合人情而感到疑惑。如果按照韓愈這裡的看法，那麼父母改葬時，應該還是要服重孝更符合順應人情的態度，但在〈改葬服議〉中，韓愈卻又反對服重孝，反而是站在節制人情的角度。事實上，「小功不稅」也是站在節制人情的角度，從理性與現實考量才決定的，但韓愈在給李秘書討論的書信中，卻未能看到他從這個角度理解。

由上文所言，我們可以知道，韓愈的「禮學」觀念，有隨著時間而轉變的現

⁹⁹ 〔明〕茅坤：《唐宋八大家文鈔·韓文評語》，卷3。轉引自吳文治編：《韓愈資料彙編》，頁774。

¹⁰⁰ 〔唐〕韓愈著：〈與李秘書論小功不稅書〉，《韓昌黎文集校注》，頁73-74。

象。韓愈在年輕的時候，因為沒有受到世族門第家風的薰陶，加上自己閱讀典籍的習慣，以及其困頓的科考求仕經歷，使得他對「禮」採取更直觀地緣於人情的態度，而對於禮的「名數」往往是不經心的。這是他的「禮學」的基本觀念，也影響後世甚深。不過，往往比較容易為人所忽略的是，韓愈因為任官的經歷，使得他對禮學這種「應用經學」的學習與思考有漸次加深的跡象，在〈改葬服議〉中可以看到他對禮的名數與節制人情的理解較年輕時有所不同，這可說是他禮學的深化。而他汲取經典資源以創作文學作品的的能力，也在這個過程當中愈發得到砥礪打磨。最後，還可以補充一個材料，來證明韓愈對當時禮儀名數的掌握程度，即〈唐故昭武校尉守左金吾衛將軍李公墓誌銘〉，文中云：

今夫人韋氏，無子。父光憲，光祿卿。其葬用古今禮，以元配韋氏夫人祔而葬。次配崔氏夫人於其域異墓。¹⁰¹

文中「葬用古今禮」一句，自朱熹《韓文考異》以降的韓愈文集註本，皆未曾說明其意義，而此句如果逕將其理解為「喪葬時兼用古今之禮」，則明顯忽視了古文語法的習慣，如果要這樣翻譯的話，原文應為「用古今之禮」。因此，筆者檢閱資料後認為，這裡的「古今禮」，指的可能是當時通行的《古今禮要》一書，「葬用古今禮」說的是參酌《古今禮要》之例。這本書《玉海》稱其為裴胄（729-803）著，而多用段文昌（773-835）說¹⁰²，裴胄時代比韓愈稍早，韓愈無疑可以見得。但此書後來亡佚，目前見於《冊府元龜》與《唐會要》所載僅有一小段落，但這一個小段落所記，卻又與韓愈文中所言情況相合，《唐會要》載：

《古今禮要》云：舊典，周立姜嫄別廟，四時祭薦。及禘祫與七廟皆祭，惟不入太祖廟為別配。¹⁰³

《古今禮要》中以舊典載周室母祖，帝嚳之妃姜嫄於太廟中立別廟祭祀，且不可入太祖廟，因為姜嫄並非元配正室，後世依此禮以決定對后妃祭祀之禮，大順元年（890）博士殷盈孫就是引此以議當時太廟對先后妃的禘祫之禮。而韓愈在此銘文中記載李道古原配與次配夫人的喪葬安排，是以原配與李道古祔葬，而將次

¹⁰¹ 〔唐〕韓愈著：〈唐故昭武校尉守左金吾衛將軍李公墓誌銘〉，《韓昌黎文集校注》，頁 298。

¹⁰² 〔宋〕王應麟：《玉海》（景印文淵閣四庫全書本），卷 69，頁 13。

¹⁰³ 〔宋〕王溥撰：《唐會要》，卷 14，頁 319。

配葬於異墓，這樣的安排與《唐會要》中所留下的《古今禮要》的隻言片語驚人的類似。因此筆者認為，韓愈此文中「古今禮」一句應解為《古今禮要》，而這個解釋，也在一定程度上說明了韓愈對當時禮儀名數，絕對有一定的掌握與認識。

第三節 經典與韓愈古文

壹、經典作為文學創作的資源與其功能

北宋范仲淹（989-1052）曾言：「韓、柳宗經，班、馬序事。」¹⁰⁴邵博（?-1158）則稱韓愈「文自經中來」，他們都強調韓愈作古文本之六經、出自六經。這樣的論斷，並不只是籠統的「宗經文學觀」，否則只要包裹著儒道的大衣，任何人的文章不都可稱出於六經了嗎？事實上不然。那麼寫文章時，多引經據典，依經立言，是否也可說是「文自經中來」呢？固非如此。黃宗羲（1610-1695）曾言：

文必本之六經，始有根本。惟劉向、曾鞏多引經語。至於韓、歐，融聖人之意而出之，不必用經，自然經術之文也。近見巨子動將經文填塞，以希經術，去之遠矣。¹⁰⁵

黃宗羲指出，文章雖必本六經，但表現方式有所不同，一種是引經語於文中，一種則是融聖人之意而出。黃宗羲認為，引經據典往往只是填塞為文，固然遠遠比不上韓愈、歐陽脩「融聖人之意而出之」，後者的文章，才稱的上「自經中來」。韓愈文章雖多有引用六經之處，但絕非堆砌經文者。用韓愈自己的話來說，就是「約六經之旨而成文」，這就同於王充所言「鴻儒（即文儒）」之能在博通之後能「杼其義旨，損益其文句，而以上書奏記，或興論立說，結連篇章。」¹⁰⁶而韓愈在「約六經之旨而成文」之外，且要「抑邪與正，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。」¹⁰⁷這段文字對於了解

¹⁰⁴ 〔宋〕范仲淹：〈祭尹師魯舍人文〉，《范文正集》（景印文淵閣四庫全書本），卷10，頁9。

¹⁰⁵ 〔清〕黃宗羲：《金石要例》（景印文淵閣四庫全書本），頁18-19。

¹⁰⁶ 〔漢〕王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》，卷13，頁708。

¹⁰⁷ 〔唐〕韓愈著：〈上宰相書〉，《韓昌黎文集校注》，頁90。

韓愈如何把經典轉化為古文寫作的方式極為重要。首先，誠如前文所說，韓愈身為中唐「治經文人」的一員，其解經方式已不再如傳統經師一般出之以經傳注疏，而是出之以文章。既然要出之以文章，就必須要先對經典有通貫的了解，然後採掇其要，融會之後而成文，做的是「闡揚大義」，而不是固守章句的工夫。這樣的方式，循「約六經之旨」之意，相對於前文的「博觀」，在此我們可以稱之為「約取」。這樣的約取，表現在對於經典要義的概括性闡發，同時對於經典的性質與功能，往往有自己的判斷。此外，運用經典的文句時，也必須要切合當時論述或行文的需求，並適時潤飾，不生搬硬套。如〈與孟尚書書〉：

愈不助釋氏而排之者，其亦有說。孟子云：「今天下不之揚則之墨，楊墨交亂，而聖賢之道不明，則三綱淪而九法斁，禮樂崩而夷狄橫，幾何其不為禽獸也！」¹⁰⁸

在這裡韓愈引用《孟子》之言，即是配合其文章內容，加以轉化，並不完全按照《孟子》原文。〈與孟尚書書〉中孟子云的話即是將《孟子·滕文公下》「天下之言，不歸楊，則歸墨」¹⁰⁹一段以己言出之。

再又如〈原道〉中這一段文字：

孔子之作《春秋》也，諸侯用夷禮則夷之，進於中國則中國之。¹¹⁰

學者鄧小軍曾指出：

〈原道〉此二語，並非《春秋》經傳現成本文，而是韓愈根據《春秋》經傳文本及其記事、議論、褒貶所體現的意義，加以概括而自創之辭。這表明韓愈不僅對《春秋》經傳了解甚深，而且思想自由靈活，善於利用傳統以創造性地解決現實問題。¹¹¹

就《春秋》文本來看，如經文中曾記僖公二十七年春「杞子來朝」，而《左傳》解釋道：「杞桓公來朝，用夷禮，故曰子」¹¹²，正可證明韓愈之語確可用於概括《春秋》之意。此則可作為韓愈融會經典大義然後出以己言的典型範例。

¹⁰⁸ 〔唐〕韓愈：〈與孟尚書書〉，《韓昌黎文集校注》，頁 125。

¹⁰⁹ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》（影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本，臺北：藝文印書館，1955 年），卷 6 下，頁 4。

¹¹⁰ 〔唐〕韓愈著：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁 10。

¹¹¹ 鄧小軍：《唐代文學的文化精神》（臺北：文津出版社，1993 年），頁 322。

¹¹² 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《左傳注疏》，卷 16，頁 8-10。

此外還有如〈守戒〉文中引《詩》、《書》之文曰：

《詩》曰「大邦維翰」，《書》曰「以蕃王室」，諸侯之於天子，不惟守土地奉職貢而已，固將有以翰藩之也。¹¹³

〈守戒〉文旨在闡明守備疆土的重要性，而引用《詩經·大雅·板》中的句子。其引文固然切當，但事實上《詩經》原文是「大邦維屏，大宗維翰」¹¹⁴，屏是屏障，翰借為「幹」，即支撐義，韓愈在此所討論之對象固為邦國而非宗族，宜用「大邦」句。但因連引《詩》《書》之文，《書》之「以蕃王室」之「蕃」已為「屏障」義，若前又引「大邦維屏」之原文，則其義重複。韓愈在此，當為求文意之變化，乃將《詩》之原文綜合前後句意略為改動，於是便成了「大邦維翰」。嚴格說來這並非引用原文的正確方式，但是從中也可看到韓愈是在融會經典原意之後才做改動，並非任意修改而背離經典原意，反而是讓這句話在文章中發揮更多的意義效用。

不過，除了在文辭上的徵引或改寫外，韓愈也學習了經典的創作意識用以創作自己的文章，舉其要者，即：「宣揚帝德」、「比興怨刺」，以及「褒善貶惡」。首先，所謂宣揚帝德，即紀錄帝王之言或宣揚帝王功業與政德之文章，在經典中如《尚書》〈堯典〉、〈舜典〉、〈洪範〉，或是《詩經》〈商頌〉、〈周頌〉等皆是，又或者從《易經》之卦爻辭中而來，而韓愈這類的文章如〈平淮西碑〉、〈賀冊尊號表〉、〈請上尊號表〉、〈賀皇帝即位表〉等。〈平淮西碑〉文頗學《尚書》語氣，開頭一段與銘文以四言為主，又是《詩·頌》之體例。李商隱曾評其曰「點竄〈堯典〉〈舜典〉字，塗改〈清廟〉〈生民〉詩」¹¹⁵，點出其與《書》、《詩》之關係。〈賀冊尊號表〉則為群臣上憲宗皇帝尊號所寫，全文多用經典故事，且行文駢儷，備極隆重，表曰：

臣聞體仁長人之謂「元」，發而中節之謂「和」，無所不通之謂「聖」，妙而無方之謂「神」，經緯天地之謂「文」，戡定禍亂之謂「武」，先天不違之謂「法天」，道濟天下之謂「應道」。伏惟元和聖文神武法天應道皇帝陛下，

¹¹³ 〔唐〕韓愈著：〈守戒〉，《韓昌黎文集校注》，頁 29。

¹¹⁴ 〔漢〕毛公傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩注疏》，卷 17 之 4，〈板〉，頁 19。

¹¹⁵ 〔唐〕李商隱撰，〔清〕朱鶴齡注：《李義山詩集注》（景印文淵閣四庫全書本），卷 1 上，頁 27。

子育億兆，視之如傷，可謂體仁以長人矣；喜怒以類，刑賞不差，可謂發而中節矣，明照無私，幽隱畢達，可謂無所不通矣；發號出令，雲行雨施，可謂妙而無方矣；三光順軌，草木遂長，可謂經緯天地矣；除剗寇盜，宇縣清夷，可謂戡定禍亂矣；風雨以時，祥瑞輻湊，可謂先天而天不違矣；國內無饑寒，四夷皆朝貢，可謂道濟天下矣。眾美備具，名實相當，赫赫巍巍，超今冠古。方當議明堂、辟雍之事，撰泰山、梁父之儀，搜三代之逸禮，補百王之漏典，時乘六龍，肆覲東后。¹¹⁶

文中多直用經傳語，如「體仁長人」、「道濟天下」、「時乘六龍」出於《易》¹¹⁷，「發而中節」出於《中庸》¹¹⁸，「無所不通」出於《公羊傳》¹¹⁹，「視之如傷」、「經緯天地」云云出於《左傳》並學其文法¹²⁰等，所用典故與辭句，都是為了宣揚帝德，甚至要皇帝修明堂而議封禪，而韓愈確能做到化用經傳語時，自然不著痕跡。〈請上尊號表〉與〈賀皇帝即位表〉亦類此，不再多引。

再者，所謂比興怨刺，則為《詩經》之法，韓愈於詩文中多用之，是深得詩人之意者。所謂比興者，因《毛詩序》史事詮釋之傳統，多以「比」為主，即設喻以言事，韓愈詩文中，用比興者亦多有，先以詩為例。如〈雙鳥詩〉，詩曰：

雙鳥海外來，飛飛到中州。一鳥落城市，一鳥集岩幽。不得相伴鳴，爾來三千秋。兩鳥各閉口，萬象銜口頭。春風卷地起，百鳥皆飄浮。兩鳥忽相逢，百日鳴不休。有耳聒皆聾，有口反自羞。百舌舊饒聲，從此恒低頭。得病不呻喚，泯默至死休。雷公告天公，百物須膏油。自從兩鳥鳴，聒亂

¹¹⁶ 〔唐〕韓愈：〈賀冊尊號表〉，《韓昌黎文集校注》，頁 359。

¹¹⁷ 〈乾卦·彖傳〉：「時乘六龍以御天」、〈文言傳〉：「君子體仁足以長人」；〈繫辭上〉：「知周乎萬物，而道濟天下」。〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏：《周易注疏》（影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本，臺北：藝文印書館，1955 年），卷 1，頁 6；卷 1，頁 10；卷 7，頁 10。

¹¹⁸ 〈中庸〉：「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 52，頁 1。

¹¹⁹ 《公羊傳》〈僖公三十一年〉：「天子有方望之事，無所不通。」〔漢〕公羊壽傳，何休解詁，〔唐〕徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，卷 12，頁 20。

¹²⁰ 《左傳》〈哀公元年〉：「臣聞國之興也，視民如傷。」〈昭公二十八年〉：「心能制義曰度，德正應和曰莫，照臨四方曰明，勤施無私曰類，教誨不倦曰長，賞慶刑威曰君，慈和遍服曰順，擇善而從之曰比，經緯天地曰文。」韓愈文蓋仿此。〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《左傳注疏》，卷 57，頁 5；卷 52，頁 29。

雷聲收。鬼神怕嘲詠，造化皆停留。草木有微情，挑抉示九州。蟲鼠誠微物，不堪苦誅求。不停兩鳥鳴，百物皆生愁。不停兩鳥鳴，自此無春秋。不停兩鳥鳴，日月難旋斡。不停兩鳥鳴，大法失九疇。周公不為公，孔丘不為丘。天公怪兩鳥，各捉一處囚。百蟲與百鳥，然後鳴啾啾。兩鳥既弊處，閉聲省愆尤。朝食千頭龍，暮食千頭牛。朝飲河生塵，暮飲海絕流。還當三千秋，更起鳴相酬。¹²¹

此詩中所言兩鳥，明顯是設喻，而其所喻之對象，至今有許多說法，朱子認為是韓愈喻自己與孟郊，被後世較多人採信。¹²²無論朱熹是否正確，就韓愈這首詩歌本身來看，實在無法令人相信他只是簡單地在敘述兩隻鳥的故事，而完全沒有比興之意。這是以比興作詩的典型樣態。而比興為文則可以舉〈雜說〉、〈獲麟解〉為例。〈雜說〉四首中寫龍與馬二首，即頗有以龍馬自比意。〈獲麟解〉亦以麟喻自身。〈雜說〉與〈獲麟解〉皆有寄託不遇之意。¹²³此外，比興的目的，多在於諷刺，縱不以比興出之者亦然，即《詩大序》所謂「下以風刺上」¹²⁴之意，在韓愈詩文中，為諷刺的例子也不少，先以詩為例，如〈汴州亂〉二首，詩曰：

汴州城門朝不開，天狗墮地聲如雷。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。
母從子走者為誰，大夫夫人留後兒。昨日乘車騎大馬，坐者起趨乘者下。
廟堂不肯用干戈，嗚呼奈汝母子何。¹²⁵

此二詩為董晉死後汴州軍亂事所寫，而頗有諷上意，清儒方世舉（1675-1759）引前人注曰「譏德宗姑息之政」¹²⁶，亦明見於「廟堂不肯用干戈」句。又如〈贈張徐州莫辭酒〉，詩曰：

莫辭酒，此會固難同。請看女工機上帛，半作軍人旗上紅。莫辭酒，誰為

¹²¹ 〔唐〕韓愈：〈雙鳥詩〉，《韓昌黎詩編年箋注》，頁406-407。

¹²² 〔唐〕韓愈：〈雙鳥詩〉，《韓昌黎詩編年箋注》，頁408。如李建崑即延伸的說，〈雙鳥詩〉「可視為〈送孟東野序〉另一種表達形式。」見李建崑：〈試論韓愈七首託鳥為喻之古體詩〉，《韓孟詩論叢（下）》（臺北：秀威資訊科技公司，2005年），頁20。

¹²³ 〔唐〕韓愈：〈雜說〉、〈獲麟解〉，《韓昌黎文集校注》，頁18、23。

¹²⁴ 〔漢〕毛公傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩注疏》，卷1之1，頁11。

¹²⁵ 〔唐〕韓愈：〈汴州亂〉，《韓昌黎詩編年箋注》，頁29。

¹²⁶ 〔唐〕韓愈：〈汴州亂〉，《韓昌黎詩編年箋注》，頁30。

君王之爪牙？春雷三月不作響，戰士豈得來還家。¹²⁷

此詩雖以「莫辭酒」為題，但末四句明顯有諷諭之意。其背景則方世舉考《舊唐書·德宗紀》中載：「貞元十五年三月甲寅，吳少誠寇唐州，殺監軍，掠居民千餘而去。」由此，而以此詩之寫作動機在「未聞建封有請討之舉，故以大義動之。」¹²⁸這些詩作都具備《詩》教傳統中的諷諭意義。

最後，除了諷諭之外，詩人之所以作詩，最重要的，還是心中有所「怨怒」，即《詩大序》所言之「亂世之音怨以怒」¹²⁹者，如〈柏舟〉、〈碩鼠〉、〈伐壇〉、〈巷伯〉一類。韓愈以此意作詩，延及其文，蔚為創舉。其詩有怨意者，如〈鳴鴈〉詩，此詩通篇以鴈作比，而言：「嗷嗷鳴鴈鳴且飛，窮秋南去春北歸。去寒就暖識所依，天長地闊棲息稀。」¹³⁰讀此詩，可以感受到其飄飄無依、自憐坎坷之情。此外，清儒方世舉於此箋引王伯大舊注曰：

公在徐州，〈與孟東野書〉有曰：「去年脫汴洲之亂，遂來於此。主人與余有故，居余符離睢上。及秋，將辭去」云云。主人謂建封，公在徐不得志，見於書與詩者如此。

又加按語曰：

十五年秋，欲去而被留以職事。然去志已決，明年夏即去徐居洛，不待秋矣。¹³¹

則知此詩固因在徐不得志，而欲辭去之所作。詩末有「違憂懷惠性匪他，凌風一舉君謂何？」亦可略窺此意，而韓愈之作，雖有怨怒，卻不傷己志，這是他做為士人、文儒的一個高度，固與庶民不同。而韓愈以此《詩經》中所得來之詩人「怨怒」之意以為文，則有〈感二鳥賦〉之「蓋上天之生余，亦有期於下地；盍求配於古人，獨怊悵於無位。」¹³²〈復志賦〉之「情怊悵以自失兮，心無歸之茫茫。苟不內得其如斯兮，孰與不食而高翔。」¹³³〈閔己賦〉之「君子有失其所兮，小

¹²⁷ 〔唐〕韓愈：〈汴州亂〉，《韓昌黎詩編年箋注》，頁39。

¹²⁸ 〔唐〕韓愈：〈汴州亂〉，《韓昌黎詩編年箋注》，頁39。

¹²⁹ 〔漢〕毛公傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩注疏》，卷1之1，頁7。

¹³⁰ 〔唐〕韓愈：〈鳴鴈〉，《韓昌黎詩編年箋注》，頁47。

¹³¹ 二段引文皆見〔唐〕韓愈：〈鳴鴈〉，《韓昌黎詩編年箋注》，頁47。

¹³² 〔唐〕韓愈：〈感二鳥賦〉，《韓昌黎文集校注》，頁2。

¹³³ 〔唐〕韓愈：〈復志賦〉，《韓昌黎文集校注》，頁5。

人有得其時。聊固守以靜俟兮，誠不及古之人兮其焉悲。」¹³⁴又有〈送孟東野序〉之「大凡物不得其平則鳴」¹³⁵、〈送窮文〉之「凡此五鬼，為吾五患。饑我寒我，興訛造訛。能使我迷，人莫能間。朝悔其行，暮已復然。蠅營狗苟，驅去復還。」¹³⁶甚至於〈進學解〉之「先生之於為人，可謂成矣。然而公不見信於人，私不見助於友，跋前疐後，動輒得咎。暫為御史，遂竄南夷；三年博士，冗不見治。命與仇謀，取敗幾時。」¹³⁷等等，皆頗有自傷自憐而欲鳴不平以使人知其才德之意。柯慶明先生曾經指出韓愈古文表現的重要特質即在作者個人主體的介入與優位¹³⁸。學者熊湘也指出，「語境與個性是韓愈形象自塑的兩個重要因素」，而且韓愈的很多表述「就是在不斷強調私人空間存在的必要性」¹³⁹。事實上此創作意識的源頭，當來自於《詩經》中詩人怨刺之意。最後，所謂褒善貶惡者，與傳統史學一再標舉之「孔子作《春秋》，而亂臣賊子懼」之觀念有關，這個部分表現了韓愈的史才與史筆，在下一章再詳述。

總而言之，韓愈具備高度的經學素養，善於化用經典文句以創作文章，同時也能夠從創作意識與精神上繼承經典。此外，更需指出的是，韓愈肯定而且重視經典的文學性，其〈進學解〉稱：

〈周誥〉〈殷盤〉佶屈聱牙。《春秋》謹嚴，《左氏》浮誇。《易》奇而法，《詩》正而葩。¹⁴⁰

這段文字完全是從文學表現來評論經典。可知他有意識地將經典視為文學作品，這本與自揚雄、劉勰以降的「宗經文學觀」脈絡是一致的，然而宗經文學觀也容易使得文學創作被「載道」的訴求給限制，從而失去文學創作在個人生命表現與情感抒發上的空間與活力，宋明以後的文以載道觀流弊即在此。然韓愈的態度並非如此，他還是「時有感激怨懟奇怪之辭」，但他認為這些文字「不悖於教化」，

¹³⁴ 〔唐〕韓愈：〈閔己賦〉，《韓昌黎文集校注》，頁 6。

¹³⁵ 〔唐〕韓愈：〈送孟東野序〉，《韓昌黎文集校注》，頁 136。

¹³⁶ 〔唐〕韓愈：〈送窮文〉，《韓昌黎文集校注》，頁 329。

¹³⁷ 〔唐〕韓愈：〈進學解〉，《韓昌黎文集校注》，頁 26。

¹³⁸ 柯慶明：〈從韓柳文論唐代古文運動的美學意義〉，《第一屆國際唐代學術會議論文集》（中華民國唐代研究學會，1989 年 2 月），頁 243-261。

¹³⁹ 熊湘：〈文儒之間：韓愈的身分自塑及其典型意義〉，《北京社會科學》（2019 年第 2 期），頁 18、19。

¹⁴⁰ 〔唐〕韓愈：〈進學解〉，《韓昌黎文集校注》，頁 26。

筆者以為，這點對「宗經文學觀」而言，是相當重要的理論拓展。這些「感激怨懟奇怪之辭」，如〈感二鳥賦〉、〈復志賦〉、〈毛穎傳〉等等，對韓愈而言，是不悖於教化的。值得補充的是，韓愈的態度與六朝同是宗經文學觀的《文心雕龍》，在〈諧隱〉篇中對〈滑稽列傳〉肯定是頗為一致的。但相較於劉勰直稱諧辭「本體不雅，其流易弊」¹⁴¹，韓愈對「感激怨懟奇怪之辭」「不悖於教化」的認知，無疑是再次給了抒發個人情志或表現個人特色的文學創作在宗經文學觀中一個理論上的合理位置。如此一來，宗經文學觀將不會導向文學創作的僵化與沉寂，不過後世的實際發展情形並不如此理想罷了。

上面所說的，是韓愈如何將經典作為文學創作資源的認知。此外，還有一點容易為人所忽略的是：韓愈認為，學習經典對於文章創作還有一個重要的功能，即「識字」。這裡說的「識字」是小學意義上的識字，事實上它與文學的關係從漢賦就開始了，漢賦多用瑋字，人所難共曉，在魏晉時期已然如此，如劉勰言：

魏代綴藻，則字有常檢，追觀漢作，翻成阻奧。故陳思稱：「揚馬之作，趣幽旨深，讀者非師傳不能析其辭，非博學不能綜其理。」¹⁴²

為作出體物寫貌，鋪張揚麗的漢大賦，以至於漢代的賦家多為小學大家，如司馬相如曾作〈凡將篇〉，揚雄作〈訓纂篇〉與《方言》，班固有〈續訓纂篇〉，成為小學著作。不過，據簡宗梧先生的研究，漢賦的瑋字詞彙實有相當大一部份根源於語言，乃「取自淺俗順口的口語」而成。¹⁴³韓愈之強調「識字」，以及在詩文中用奇字與險韻，其觀念與態度固然是繼承了這個漢賦家在語言文學上的審美經驗而來，但是韓愈的時代，已完全是用心在學用古字上，而非以口語創造僻字。韓愈〈科斗書後記〉言：

貞元中，愈事董丞相幕府於汴州。識開封令服之者，陽冰子。授余以其家科斗《孝經》、漢衛宏《官書》。兩部合一卷，愈寶蓄之而不暇學。後來京師，為四門博士，識歸公。歸公好古書，能通之，愈曰：「古書得其據依，蓋可講。」因進其所有書屬歸氏。元和來，愈亟不獲讓，嗣為銘文，薦道

¹⁴¹ 〔南朝梁〕劉勰著，王更生注譯：《文心雕龍讀本上篇》，頁 257。

¹⁴² 〔南朝梁〕劉勰著，王更生注譯：《文心雕龍讀本下篇》，頁 187。

¹⁴³ 簡宗梧：〈漢賦瑋字源流考〉，《國立政治大學學報》第 36 期（1977 年 12 月），頁 199-232。

功德。思凡為文辭，宜略識字，因從歸公乞觀二部書，得之，留月餘。

「思凡為文辭，宜略識字」，此處之「識字」即是小學意義上的識字，即「認識古字」。韓愈曾於詩中戲稱其姪阿買「不識字」，但阿買又擅長書法，則不應不認識字，觀其詩曰「阿買不識字，頗知書八分」¹⁴⁴，意必阿買能書漢隸八分，但不識篆籀古字，由此可知韓愈所謂「識字」之意。小學功能原為訓詁文義，讀解經書，韓愈言「為文辭，宜略識字」，乃是將小學之功能，延伸至文學領域，這樣一來，就更全面地將經學與文學給縮合在一起。這無疑也是韓愈「文自經中來」的一個表現。明人李日華（1565-1635）即曰：

李陽冰之子服之，以〈科斗孝經〉貽韓退之，退之又得衛宏官書二部，皆古篆籀之精也。退之云：為古文辭，亦須略識字。正謂識古字通六書意義耳。¹⁴⁵

韓愈在「識字」上，確實下過一番功夫，於是乎其詩文中不乏使用奇字、難字、澀字者，以〈南山詩〉最為著名。此外，所謂「識字」不僅指識認古字之形體，古韻亦是。如明人胡震亨（1569-1645）言：

韓愈最重字學，詩多用古韻，如〈元和聖德〉及〈此日足可惜〉詩，全篇一韻，皆古叶兼用。其〈贈張籍〉詩云：「時來問形聲。」知籍亦留心韻學者，乃籍詩獨不甚用古韻，惟祭愈詩七陽用至八十三韻，古韻幾於用盡，卻無一韻不押得穩帖，視愈之每每強押者過之。宋吳才老推韓愈為唐一代字學冠，下及白傅、柳州，而未滿於籍。夫識字貴善用耳。籍用古韻，即僅此一篇，韻學之深可知矣。¹⁴⁶

韓愈詩偶用險韻，亦是出自於小學上的深厚訓練。此外，值得補充的是，宋人王楙曾經指出揚雄、韓愈等皆講求識奇字：

劉棻嘗從揚雄學作奇字。所謂奇字者，古文之變體者也。……韓退之謂略識奇字是也。¹⁴⁷

於此又可見韓愈與前一個文儒典型揚雄之間的雷同處。總而言之，經學與韓愈文

¹⁴⁴ 〔唐〕韓愈：〈醉贈張秘書〉，《韓昌黎詩編年箋注》，頁215。

¹⁴⁵ 〔明〕李日華：《六研齋筆記》（景印文淵閣四庫全書本），《二筆》，卷2，頁2。

¹⁴⁶ 〔明〕胡震亨：《唐音癸籤》（景印文淵閣四庫全書本），卷11，頁2-3

¹⁴⁷ 〔宋〕王楙：《野客叢書》（景印文淵閣四庫全書本），卷3，頁11。

學創作之間的關係，小學是其中一個值得注意之處。而韓愈對於小學與「識字」的講求，也導向了他詩文創作的「奇」的一面。

貳、韓愈對《孟子》文法的學習

韓愈曾說：

愈之為古文，豈獨取其句讀不類於今者耶？思古人而不得見，學古道，則欲兼通其辭。通其辭者，本志乎古道者也。¹⁴⁸

這段話往往被論者引用來說明韓愈「師古道」以作古文，因而不師其辭，而是創作新式散文。這樣的論斷整體而言固然是正確的，不過這段話當中所謂「豈獨取其句讀不類於今」者，卻往往被輕易放過；既然言「豈獨取」，則其並非不取。而所謂「句讀不類於今」者，可以理解為經典中那些不為當代所使用的語彙與語法，以古人的話來說，就是「文法」。對於文法，韓愈還是有意識的學習模擬，只是他並不僅止於這個層次而已，這正是他不同於蘇綽、王維之處，因為後二者僅止於形式層次的模擬；但我們不能說韓愈完全不在意經典的文法，只是全出己意，這樣容易讓人誤以為韓愈對於經典語言的掌握不足，事實上並非如此。古人即有韓愈〈平淮西碑〉學〈舜典〉、〈畫記〉學〈顧命〉¹⁴⁹、〈原道〉學〈中庸〉¹⁵⁰等等從寫作手法上將韓文與經典篇章連結比較的批評，皆可看出韓愈是有意識地學習經典的文法。此外，如第二章所討論到的，韓愈對揚雄的學習取法亦甚多。不過，韓愈於文章語言上用力最深的，還是非《孟子》莫屬。《孟子》於唐代雖尚未稱經，但韓愈推崇孟子，目之為傳承道統者，並因此而影響了宋代儒學，《孟子》也終在南宋稱經。韓愈學習《孟子》之處，固亦宜於此節討論。

此外，韓愈尊崇孟子，為人所熟知，如〈讀荀〉中稱孟子為儒者之「醇乎醇者」：

始吾讀孟軻書，然後知孔子之道尊，聖人之道易行，王易王，霸易霸也。

¹⁴⁸ 〔唐〕韓愈：〈題哀辭後〉，《韓昌黎文集校注》，頁 178。

¹⁴⁹ 李塗：「退之〈平淮西碑〉是學〈舜典〉，〈畫記〉是學〈顧命〉」見〔宋〕李塗：《文章精義》（景印文淵閣四庫全書本），頁 4。

¹⁵⁰ 〔元〕程端禮：「〈原道〉學〈中庸〉文法。」《昌黎文式》，卷 3，〈原道〉。轉引自吳文治編：《韓愈資料彙編》，頁 650。

以為孔子之徒沒，尊聖人者，孟氏而已。晚得揚雄書，益尊信孟氏。……

孟氏，醇乎醇者也。荀與揚，大醇而小疵。¹⁵¹

而韓愈對《孟子》的學習，舉其要者在道統論、聖人觀、闢異端、養氣說幾個方面。

首先，韓愈道統論受到孟子「五百年而有王者興」之影響固不待言。而〈原道〉所揭道統譜系：

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。¹⁵²

以孟軻之後道統無傳，則隱然以自身上接孟子。

聖人觀方面，則在聖人教養萬民，使人類社會由原始走向文明，即「為之君、為之師」的觀念，即有向《孟子》學習處。例如〈原道〉篇中聖人之教一段，與《孟子·滕文公上》所敘述的內容極為類似，《孟子》文云：

當堯之時，天下猶未平，洪水橫流，汜濫於天下。草木暢茂，禽獸繁殖，五穀不登，禽獸逼人。獸蹄鳥跡之道，交於中國。堯獨憂之，舉舜而敷治焉。舜使益掌火，益烈山澤而焚之，禽獸逃匿。禹疏九河，瀰濟漯，而注諸海；決汝漢，排淮泗，而注之江，然後中國可得而食也。當是時也，禹八年於外，三過其門而不入，雖欲耕，得乎？后稷教民稼穡。樹藝五穀，五穀熟而民人育。人之有道也，飽食、煖衣、逸居而無教，則近於禽獸。聖人有憂之，使契為司徒，教以人倫：父子有親，君臣有義，夫婦有別，長幼有序，朋友有信。¹⁵³

而韓文云：

古之時，人之害多矣。有聖人者立，然後教之以相生養之道。為之君，為之師，驅其蟲蛇禽獸，而處之中土。寒，然後為之衣。饑，然後為之食。木處而顛，土處而病也，然後為之宮室。為之工，以贍其器用。為之賈，以通其有無。為之醫藥，以濟其夭死。為之葬埋祭祀，以長其恩愛。為之

¹⁵¹ 〔唐〕韓愈：〈讀荀〉，《韓昌黎文集校注》，頁 21。

¹⁵² 〔唐〕韓愈：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁 10。

¹⁵³ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，卷 5 下，頁 2-3。

禮，以次其先後。為之樂，以宣其湮鬱。為之政，以率其怠倦。為之刑，以鋤其強梗。相欺也，為之符璽，斗斛權衡以信之。相奪也，為之城郭甲兵以守之。害至而為之備，患生而為之防。¹⁵⁴

與《孟子》所言皆在表明「上古聖王為民除害興利，教民化民」之意。另外《孟子》後文引用《詩經》「戎狄是膺，荆舒是懲」，〈原道〉亦同引不誤。此外，〈原道〉文中所謂「為之」、「為之」云云，更是《孟子》「天降下民，作之君，作之師」之具體展演。可見韓愈是有意識地將《孟子》此段作為其創作資源並仿效之。

關異端者，如韓愈〈與孟尚書書〉稱孟子闢楊、墨，「功不在禹下」：

孟子雖賢聖，不得位，空言無施，雖切何補？然賴其言，而今學者尚知宗孔氏，崇仁義，貴王賤霸而已。其大經大法，皆亡滅而不救，壞爛而不收，所謂存十一於千百，安在其能廓如也？然向無孟氏，則皆服左衽而言侏離矣。故愈嘗推尊孟氏，以為功不在禹下者，為此也。¹⁵⁵

前文已有提到，韓愈自己闢佛、老，也多被視為與孟子闢楊、墨同一形象，並在北宋初期經常被提出比較。

最後，養氣者，除了個人的修養學行之外，也主要表現在其文章之中，使得韓愈之文章，與《孟子》之氣勢磅礴極為類似，此即下文要討論者。

韓愈與孟子之間的關係，在唐宋儒學的相關文獻或研究中，以義理思想為主，已經被討論地非常多了。然而，吾人若欲了解韓愈學孟子之處，固必先關注其人物典範的推尊，以及儒家思想義理的承繼與發揮，但可觀者並不僅如此。事實上韓愈在標榜學習「古之道」與「古之辭」以作為「古文」的時候，在語言、文法、文勢上，也明顯地向《孟子》學習。前人即曾指出韓愈某些篇章與《孟子》的關係，例如明代唐順之曾言韓愈〈伯夷頌〉「分明自《孟子》中脫出」¹⁵⁶，又吳闓生（1878-1949）指出，韓愈〈與孟尚書書〉正如《孟子》「予豈好辯哉」下一段自白等等¹⁵⁷。是故韓愈受到孟子的影響甚大無疑，且是貫串思想與文學之整體影響，王基倫先生即指出：

¹⁵⁴ 〔唐〕韓愈：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁 8-9。

¹⁵⁵ 〔唐〕韓愈：〈與孟尚書書〉，《韓昌黎文集校注》，頁 125-126。

¹⁵⁶ 〔明〕唐順之：《唐宋八大家文鈔·韓文》，卷 4。轉引自《韓愈資料彙編》，頁 782。

¹⁵⁷ 吳闓生評點，高步瀛集解：《孟子文法讀本》（臺北：中華書局，2019 年 11 月），頁 67。

韓愈在思想、文論、寫作等方面，皆受《孟子》影響甚多。此三者實貫串於文中之精神，鮮有思想上與孟子不同，而能字摹句仿於《孟子》者。¹⁵⁸古人亦多有拈出此事者，如宋代李塗（?-1147）的《文章精義》中即明白指出：「韓退之文學《孟子》。」¹⁵⁹明清之後，講求古文義法者，於此著墨更多。如劉熙載（1813-1881）言：

韓文出於《孟子》，李習之文出於《中庸》；宗李多於宗韓者，宋文也。¹⁶⁰

此外，也有針對這個論斷提出辯證的意見者，如林紓（1852-1924）言：

韓之長，亦不止出於孟子；專以孟子繩韓，則碑版及有韻之文亦出之孟子乎？韓者集古人之大成，實不能定以一格。¹⁶¹

林紓指出，世皆稱韓愈學孟子，然韓愈之碑銘與韻文，固非僅自學孟而來。林紓此言非常有道理，不過他也並沒有否定韓愈學孟子的說法。總的來說，韓愈學《孟子》處多在雜著、書啟上。只要讀過《孟子》與韓愈雜著、書啟之文者，皆不難感覺到二者句法文勢上的雷同，可見韓愈學孟子可從非常直觀的印象而得。但是從古至今，學者於韓愈究竟於何處學了《孟子》，又如何學《孟子》，則往往說的不夠具體詳細。本章最後即嘗試舉例說明之。《孟子》作為先秦思想著作，整體而言不脫「語錄體」的體例，但也時有長篇的議論，可說是從語錄體過渡到說理文的橋樑¹⁶²。而其文學藝術特徵，袁行霈《中國文學史》曾歸納為三點，頗為精要，一為「長於論辯」，二為「善用譬喻」，三為「氣勢浩然」¹⁶³。筆者在整理韓愈與《孟子》類似之處時，歸納為「對話與設問」、「譬喻與寓言」、「句法與文氣」，與袁行霈所列三點頗近，因此本節即大抵根據此三點特徵來進行比較論述。

一、對話與設問

《孟子》文中有大量的對話，這些對話都旨在辯論或議論。在與對話對象問

¹⁵⁸ 王基倫：〈孟子書對韓愈的影響〉，《韓柳古文新論》，頁 190。

¹⁵⁹ 〔宋〕李塗：《文章精義》，頁 2。

¹⁶⁰ 〔清〕劉熙載：《藝概》（臺北：漢京文化事業有限公司，1985 年 9 月），頁 26

¹⁶¹ 〔清〕林紓：《春覺齋論文》，〈忌剽襲〉。轉引自吳文治編：《韓愈資料彙編》，頁 1596。

¹⁶² 王國瓔：《中國文學史新講》（臺北：聯經出版社，2014 年），頁 130-133。

¹⁶³ 袁行霈：《中國文學史（上冊）》（臺北：五南圖書公司，2003 年），頁 131-133。

答的過程中，又往往會運用設問法，來一步步逼顯他所要強調的主題與概念。而《孟子》書中的對話，以寫作手法而言，固然有不同的類型，這裡首先要指出的是其中一種類型。這種類型的問答對話法，每問與每答的句子都不長，內容也不多，使得概念的辯證過程變的極快，有時直到後段，才加長意見的陳述，以深究其意；有時則戛然而止，令與孟子對答者陷入無言以對的窘境。前者如：

梁惠王曰：「寡人願安承教。」

孟子對曰：「殺人以梃與刃，有以異乎？」

曰：「無以異也。」

「以刃與政，有以異乎？」

曰：「無以異也。」

曰：「庖有肥肉，廄有肥馬，民有飢色，野有餓莩，此率獸而食人也。獸相食，且人惡之。為民父母，行政不免於率獸而食人。惡在其為民父母也？」

仲尼曰：『始作俑者，其無後乎！』為其象人而用之也。如之何其使斯民飢而死也？」¹⁶⁴

後者如：

孟子謂齊宣王曰：「王之臣有託其妻子於其友，而之楚遊者。比其反也，則凍餒其妻子，則如之何？」

王曰：「棄之。」

曰：「士師不能治士，則如之何？」

王曰：「已之。」

曰：「四境之內不治，則如之何？」

王顧左右而言他。¹⁶⁵

由上引兩則《孟子》段落，可以看到孟子用問答約有三個特點。一是在辯證的過程當中，善用邏輯推理的手法，不斷的提問，使答者所答皆為否定句或是簡單的判斷，於複數的否定或判斷之後，方顯豁其主張，其作法類似西方所說「假兩難

¹⁶⁴ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，卷1上，頁10-11。按：此處為突顯《孟子》文中對話之安排，故分段與其它引文不同，特此注明。下文引韓愈文者亦同。

¹⁶⁵ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，卷2下，頁1。

推理」。二是在問答的過程當中，不避辭句的重複，反而利用辭句的重複，加強語氣的力度。三則是利用大量的虛詞、助詞如「乎」、「也」、「矣」等，來調節語氣。¹⁶⁶這三個特點，在韓愈〈原鬼〉中明顯可以看到有更多的發揮，〈原鬼〉文云：

「有嘯於梁，從而燭之，無見也，斯鬼乎？」

曰：「非也，鬼無聲。」

「有立於堂，從而視之，無見也，斯鬼乎？」

曰：「非也，鬼無形。」

「有觸吾躬，從而執之，無得也，斯鬼乎？」

曰：「非也，鬼無聲與形，安有氣？」

曰：「鬼無聲也，無形也，無氣也，果無鬼乎？」

曰：「有形而無聲者，物有之矣，土石是也；有聲而無形者，物有之矣，風霆是也；有聲與形者，物有之矣，人獸是也；無聲與形者，物有之矣，鬼神是也。」

曰：「然則有怪而與民物接者，何也？」

曰：「是有二，有鬼有物。漠然無形與聲者，鬼之常也。民有忤於天，有違於時，有爽於物，逆於倫而感於氣，於是乎鬼有形於形，有憑於聲以應之，而下殃禍焉，皆民之為之也。其既也，又反乎其常。」¹⁶⁷

更為明顯的例子為〈對禹問〉，方介先生即曾指出此文脫胎自《孟子·萬章上》萬章問堯舜傳賢，禹傳子的問答。¹⁶⁸〈萬章上〉言：

萬章曰：「堯以天下與舜，有諸？」

孟子曰：「否。天子不能以天下與人。」

「然則舜有天下也，孰與之？」

曰：「天與之。」

¹⁶⁶ 虛詞、助詞的運用是韓愈創作古文著力之處，王基倫先生曾指出古文中虛詞、助詞即由文氣聲音而來，善用虛詞、助詞能使文章更好地表現開闔變化、抑揚頓挫。參王基倫：〈韓柳古文助詞用法之分析〉，《韓柳古文新論》，頁 133-171。

¹⁶⁷ 〔唐〕韓愈：〈原鬼〉，《韓昌黎文集校注》，頁 15-16。

¹⁶⁸ 方介：〈韓愈〈對禹問〉析義——箋論韓愈與孟子政治理念之歧異〉，《韓柳新論》，頁 58。

「天與之者，諄諄然命之乎？」

曰：「否。天不言，以行與事示之而已矣。」

曰：「以行與事示之者如之何？」

曰：「天子能薦人於天，不能使天與之天下；諸侯能薦人於天子，不能使天子與之諸侯；大夫能薦人於諸侯，不能使諸侯與之大夫。昔者堯薦舜於天而天受之，暴之於民而民受之，故曰：天不言，以行與事示之而已矣。」

曰：「敢問薦之於天而天受之，暴之於民而民受之，如何？」

曰：「使之主祭而百神享之，是天受之；使之主事而事治，百姓安之，是民受之也。天與之，人與之，故曰：天子不能以天下與人。舜相堯二十有八載，非人之所能為也，天也。堯崩，三年之喪畢，舜避堯之子於南河之南。天下諸侯朝覲者，不之堯之子而之舜；訟獄者，不之堯之子而之舜；謳歌者，不謳歌堯之子而謳歌舜，故曰天也。夫然後之中國，踐天子位焉。而居堯之宮，逼堯之子，是篡也，非天與也。《太誓》曰：『天視自我民視，天聽自我民聽』，此之謂也。」

萬章問曰：「人有言：『至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子。』有諸？」

孟子曰：「否，不然也。天與賢，則與賢；天與子，則與子。（後文省略）」

169

《孟子》書中這段討論大致可以分成兩個部分，第一部分是從萬章問：「堯以天下與舜，有諸？」到「《太誓》曰：『天視自我民視，天聽自我民聽』，此之謂也。」這一段主要討論的概念是上古聖王權力的正當性來自於天命與民意。第二部分則從萬章問：「人有言：『至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子。』有諸？」而以孟子的大段論述回應作結。第二部份所討論的主題，則即韓愈〈對禹問〉要辯證者，先比觀〈對禹問〉之文：

或問曰：「堯舜傳諸賢，禹傳諸子，信乎？」

曰「然。」

「然則禹之賢，不及於堯與舜也歟？」

169 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，卷9下，頁1。

曰：「不然。堯舜之傳賢也，欲天下之得其所也；禹之傳子也，憂後世爭之之亂也。堯舜之利民也大，禹之慮民也深。」

曰：「然則堯舜何以不憂後世？」

曰：「舜如堯，堯傳之；禹如舜，舜傳之。得其人而傳之，堯舜也；無其人，慮其患而不傳者，禹也。舜不能以傳禹，堯為不知人；禹不能以傳子，舜為不知人。堯以傳舜為憂後世，禹以傳子為慮後世。」

曰：「禹之慮也則深矣，傳之子而當不淑，則奈何？」

曰：「時益以難理，傳之人則爭，未前定也；傳之子則不爭，前定也。前定雖不當賢，猶可以守法，不前定而不遇賢，則爭且亂。天之生大聖也不數，其生大惡也亦不數。傳諸人，得大聖，然後人莫敢爭；傳諸子，得大惡，然後人受其亂。禹之後四百年，然後得桀；亦四百年，然後得湯與伊尹。湯與伊尹不可待而傳也。與其傳不得聖人而爭且亂，孰若傳諸子，雖不得賢，猶可守法。」

曰：「孟子之所謂『天與賢，則與賢；天與子，則與子』者，何也？」

曰：「孟子之心，以為聖人不苟私於其子以害天下。求其說而不得，從而為之辭。」¹⁷⁰

首句「堯舜傳諸賢，禹傳諸子，信乎？」方介先生即指出是將萬章所問：「人有言：『至於禹而德衰，不傳於賢而傳於子。』有諸？」分為兩句提出。¹⁷¹而韓愈最後認為禹之所以傳子是因無賢可傳，與孟子禹欲傳位於益的記載不同。我們若從文法來看，韓愈此文的主題，雖落在討論堯舜禪讓而禹卻傳子的問題，應與《孟子》第二部分的討論直接相關，但他的行文，卻是模擬第一部份的問答方式。在對話的過程中，孟子與韓愈文章的第一個問題都是事實性的是非問題，《孟子》中萬章問的是「堯以天下與舜，有諸？」韓愈〈對禹問〉則是「堯舜傳諸賢，禹傳諸子，信乎？」只是孟子對萬章此問延伸出人能不能將天下給與另一個人的思考，所以對萬章的問題給予否定的答案，但萬章的問題還是一個事實性的是非問題。接著，在第一個問題之後，後面的問題都跟著回答者回應中的線索，依序往

¹⁷⁰ 〔唐〕韓愈：〈對禹問〉，《韓昌黎文集校注》，頁 18。

¹⁷¹ 方介：〈韓愈〈對禹問〉析義——兼論韓愈與孟子政治理念之歧異〉，《韓柳新論》，頁 58。

下提問。《孟子》段落從第二個設問開始的幾個問題可以簡單歸納為「誰給舜天下→天以言語給舜天下嗎→天如何以行與事示之」，最後以對「薦之於天而天受之」的細節討論作結。〈對禹問〉則是「禹不及堯舜賢嗎→堯舜不像禹那麼憂心後世嗎→禹傳子不淑則如何」，最後再用對孟子「天與賢，則與賢」的回應作結。從整個對話，設問、鋪陳推進的方式來看，都不難發現〈對禹問〉與《孟子》的高度相似。甚至〈對禹問〉與《孟子》之文二者從第一個問題到最後作結，以問題為界線都可以分為五個小段。〈對禹問〉的主題雖然是直接繼承《孟子》而來，但除了討論的內容之外，這樣的現象，必然是韓愈有意識地學習《孟子》文法的結果。韓愈文集中善用對話的例子還有很多，孫昌武先生曾經指出韓愈散文的問對形式，受戰國縱橫家言影響。¹⁷²從本節的討論可知，韓愈之問對，絕不似縱橫家奇詭，反而更多地取法於《孟子》。

二、譬喻與寓言

「譬喻」之法，雖非孟子專利，先秦諸子典籍中，運用譬喻者亦甚眾，且形成一個修辭的傳統。惟孟子確實善於譬喻，其譬喻多簡練但生動貼切。韓愈古文亦多譬喻，且能貼切而富於變化，前人研究多有仔細討論者。韓愈譬喻所取材之資源，固非僅止《孟子》，取材於《莊子》者亦不在少數。在這裡僅嘗試指出其譬喻可能取法孟子之處，約有數端。一則引譬連類，連下數喻，以加強語氣，並使語言更為生動。如《孟子·離婁上》：

民之歸仁也，猶水之就下、獸之走壙也。故為淵馭魚者，獺也；為叢馭爵者，鷩也；為湯武馭民者，桀與紂也。今天下之君有好仁者，則諸侯皆為之馭矣。¹⁷³

與韓愈〈送石處士序〉：

與之語道理，辨古今事當否，論人高下，事後當成敗，若河決下流而東注，若駟馬駕輕車就熟路，而王良造父為之先後也，若燭照數計而龜卜也。¹⁷⁴

¹⁷² 孫昌武：《韓愈散文藝術論》，頁 80。

¹⁷³ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，卷 7 下，頁 1。

¹⁷⁴ 〔唐〕韓愈：〈送石處士序〉，《韓昌黎文集校注》，頁 163。

比觀而可見其於所喻之物，連設數喻，拓展文章氣勢的方式，頗有近似之處。二則在譬喻時同時設下映襯與對比，使其概念辯證過程透過譬喻展現，於語言形式上則多以大段排比呈現。對比不一定要是正反相對，因而上引「為淵馭魚」段亦可視為此種，另外如〈告子上〉：

魚，我所欲也；熊掌，亦我所欲也，二者不可得兼，舍魚而取熊掌者也。

生，亦我所欲也；義，亦我所欲也，二者不可得兼，舍生而取義者也。¹⁷⁵

則是當中典型。而韓愈〈守戒〉：

今人有宅於山者，知猛獸之為害，則必高其柴棧而外施陷阱以待之；宅於都者，知穿窬之為盜，則必峻其垣牆而內固扃鑰以防之。此野人鄙夫之所及，非有過人之智而後能也。¹⁷⁶

將宅於山與宅於都二則設喻相對排比，亦屬此類。最後則是譬喻手法上較為獨特的一類，即寓言，韓愈的文章中，虛構故事以為寓言最有名者，因為伯樂與千里馬，而韓愈之寓言，多汲取自古代典籍並化用之。因此可以說，運用寓言，本來就是汲取經典資源以創作文章的一個典型方式。在此則以韓愈〈答陳商書〉中之虛構寓言，略觀其與《孟子》的關係。韓愈〈答陳商書〉言：

齊王好竽，有求仕於齊者，操瑟而往，立王之門，三年不得入，叱曰：「吾瑟鼓之，能使鬼神上下，吾鼓瑟，合軒轅氏之律呂。」客罵之曰：「王好竽而子鼓瑟，雖工，如王不好何？」是所謂工於瑟而不工於求齊也。今舉進士於此世，求祿利行道於此世，而為文必使一世人不好，得無與操瑟立齊門者比歟？文雖工，不利於求，求不得，則怒且怨，不知君子必爾為不也。

¹⁷⁷

謝枋得於此篇評曰：「譬喻學孟子。」¹⁷⁸這句評價頗值得注意。畢竟以虛構故事為寓言之法於古代典籍中甚多，何以獨稱學孟子？其判斷是否有誤？或是有其獨特之體會？試探討如下：在古代文獻中，以主題為「竽」言，著名的故事，因為

¹⁷⁵ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，卷 11 下，頁 4。

¹⁷⁶ 〔唐〕韓愈：〈守戒〉，《韓昌黎文集校注》，頁 29。

¹⁷⁷ 〔唐〕韓愈：〈答陳商書〉，《韓昌黎文集校注》，頁 123。

¹⁷⁸ 〔宋〕謝枋得：《文章軌範》，卷 1。

《韓非子》的「濫竽充數」¹⁷⁹；如以寓意而言，則《戰國策》「南轅北轍」之故事與〈答陳商書〉所言更為相近：

今者臣來，見人於大行，方北面而持其駕，告臣曰：「我欲之楚。」臣曰：「君之楚，將奚為北面？」曰：「吾馬良。」臣曰：「馬雖良，此非楚之路也。」曰：「吾用多。」臣曰：「用雖多，此非楚之路也。」曰：「吾御者善。」此數者愈善，而離楚愈遠耳。¹⁸⁰

然而這篇故事若與《孟子》書中「一傅眾咻」之故事與敘述方式比觀，則顯然更像《孟子》。

孟子謂戴不勝曰：「子欲子之王之善與？我明告子。有楚大夫於此，欲其子之齊語也，則使齊人傳諸？使楚人傳諸？」曰：「使齊人傳之。」曰：「一齊人傳之，眾楚人咻之，雖日撻而求其齊也，不可得矣；引而置之莊嶽之間數年，雖日撻而求其楚，亦不可得矣。子謂薛居州，善士也。使之居於王所。在於王所者，長幼卑尊，皆薛居州也，王誰與為不善？在王所者，長幼卑尊，皆非薛居州也，王誰與為善？一薛居州，獨如宋王何？」

¹⁸¹

將〈答陳商書〉與《孟子》此則比觀。首先是其故事的主要訴求皆甚明確，一為求仕，一為學齊語，其後則揭示因做法不對而導致的失敗，最後再將故事的寓意聯繫到當時所討論的特定主題上。以故事的架構和寓意展現的立場與態度而言，二者實甚相近。而且在語言表達的方式上，相比於簡潔的《戰國策》「南轅北轍」故事，〈答陳商書〉中生動之敘述，亦更近於《孟子》。最後，筆者認為，謝枋得的判斷或許可以這樣推測：因為《孟子》的故事多與王道仁政、使民用民、道德教化有關，故事寓意通常旨在勸勉國君行仁政，或是立身處事的原則，簡單來說即合乎儒家的教化。相對而言，《戰國策》的故事卻較為奇險弔詭，而從實用功利的角度作為主要寓意，在表達的立場與態度上有所不同。當然，這只是一種主觀的推測，聊備一說。此處重點在於，就寫作上的客觀分析而言，〈答陳商書〉

¹⁷⁹ 陳奇猷集釋：《韓非子集釋》（臺北：漢京文化公司，1983年），卷9，〈內儲說上〉，頁557。

¹⁸⁰ 〔漢〕劉向集錄：《戰國策》（上海：上海古籍出版社，1978年），卷25，頁907。

¹⁸¹ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，卷6上，頁12-13。

的故事相比其他，固較近於《孟子》。

三、句法與文氣

自古至今談《孟子》的散文風格者，多言其筆力之雄健，「氣勢」之浩然。而談韓愈者，則以「雄奇」稱之，且如「長江大河」。兩者之間評價相近自不待言。而韓愈之超拔筆力，雄渾「文氣」也確實是向孟子學習而來。可以這樣說，韓愈創作古文，在寫作的方方面面，固不會固守於一家一說，而是融會百家，出以己辭，但整體而言，韓愈的文章風格，確實明顯地與三代之文，特別是《孟子》相近，而這個近似處即表現在兩者的「文氣」上。方苞即曾言：

韓公之文，一語出則真氣動人，其辭鎔冶於周人之書，而秦漢間取者僅十一焉。¹⁸²

「周人之書」當中，最重要的固為《孟子》。而最早將《孟子》與韓愈文章風格特色作比較的，當屬蘇洵，他說：

孟子之文，語約而意盡，不為巉刻斬絕之言，而其鋒不可犯；韓子之文，如長江大河，渾浩流轉，魚鼈蛟龍，萬怪惶惑，而抑遏蔽掩，不使自露，而人望見其淵然之光，蒼然之色，亦自畏避，不敢迫視。¹⁸³

蘇洵指出《孟子》文章與韓愈文章的共同點在於其文章表現出來的壯闊氣勢，使讀者生起凜然不可冒犯的感受。而之所以能表現如此氣勢，究其根本，在創作者本身的人格修養，即《孟子》書中所言那種「至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間」，而且「配義與道」、「是集義所生者，非義襲而取之」的那種需要通過長年不懈鍛鍊培養而成的「浩然之氣」¹⁸⁴。這種浩然之氣事實上就是一種精神修為，這種精神修為一旦展現在文章中，則自然文氣充沛，莫之能禦。韓愈因為終其一生致力於推尊聖王道統，攘斥佛老，其氣勢自亦雄健而充沛。王基倫先生也指出：「韓愈一生學孟子，尤在養氣上用功」。¹⁸⁵不過，從寫作技巧的部分言，

¹⁸² 《韓昌黎文集校注》，〈祭裴太常文〉注，頁 185。

¹⁸³ 〔宋〕蘇洵：《嘉祐集》（景印文淵閣四庫全書本），卷 12，〈上歐陽內翰書〉，頁 3。

¹⁸⁴ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，卷 3 上，頁 8-9。

¹⁸⁵ 王基倫：〈孟子書對韓愈的影響〉，《韓柳古文新論》，頁 183。

要在文章中創造如同《孟子》一般的磅礴文氣，還是有一些比較具體的作法，主要展現在大量的長句、排偶，以及文勢的承接與轉折上。這些都是韓愈有意識地學習《孟子》的部分。例如韓愈時常喜歡用一組三句以上，漸次加長的句法。如〈原道〉中：

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。¹⁸⁶

以及：

周道衰，孔子沒，火於秦，黃老於漢，佛於晉、魏、梁、隋之間。¹⁸⁷

或是〈讀荀〉：

孔子刪《詩》《書》，筆削《春秋》，合於道者著之，離於道者黜去之。¹⁸⁸

除了故意不將句式整齊化之外，漸次加長的句子也有助於文氣的推動。這種作法頗可稱昌黎之特色。而雖然此不一定能說是向《孟子》學習而來，但《孟子》中確也偶有如此之文，如：

彼所謂豪傑之士也。子之兄弟，事之數十年，師死而遂倍之。¹⁸⁹

後三句分別是四字、五字、六字句。吳闈生曾指出，這四句是孟子「將落先揚」的手法¹⁹⁰。而因後三句旨在批評，漸次加長的句子，即有強化其批評力度的功能。兩者比觀，頗可見其散文句法之近似。

事實上，韓愈與《孟子》的相近句法中，最有特色者，是句式極長，且在二、三層以上的大型排句組合。例如〈離婁下〉：

孟子曰：「禹惡旨酒而好善言。湯執中，立賢無方。文王視民如傷，望道而未之見。武王不泄邇，不忘遠。周公思兼三王，以施四事。」¹⁹¹

又如：

有若曰：「豈惟民哉？麒麟之於走獸，鳳凰之於飛鳥，太山之於丘垤，河

¹⁸⁶ 〔唐〕韓愈：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁7。

¹⁸⁷ 〔唐〕韓愈：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁8。

¹⁸⁸ 〔唐〕韓愈：〈讀荀〉，《韓昌黎文集校注》，頁21。

¹⁸⁹ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，卷5下，頁4。

¹⁹⁰ 吳闈生：《孟子文法讀本》，頁57。

¹⁹¹ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，卷8上，頁10-11。

海之於行潦，類也。」¹⁹²

又如〈公孫丑上〉：

孟子曰：「離婁之明，公輸子之巧，不以規矩，不能成方員；師曠之聰，不以六律，不能正五音；堯舜之道，不以仁政，不能平治天下。」

這些大型且多層的排比句，使其文氣充沛，連綿不斷。韓愈文中亦多有之，如〈原道〉：

古之為民者四，今之為民者六。古之教者處其一，今之教者處其三。農之家一，而食粟之家六。工之家一，而用器之家六。賈之家一，而資焉之家六。奈之何民不窮且盜也！¹⁹³

以及：

其亦幸而出於三代之後，不見黜於禹、湯、文武、周公、孔子。其亦不幸而不出於三代之前，不見正於禹、湯、文武、周公、孔子也。¹⁹⁴

又如〈釋言〉：

市有虎，聽者庸也；曾參殺人，以愛惑聰也；《巷伯》之傷，亂世是逢也。……夫聰明則聽視不惑，公正則不邇讒邪，敦大則有以容而思。¹⁹⁵

〈獲麟解〉：

角者，吾知其為牛；鬣者，吾知其為馬；犬豕豺狼麋鹿，吾知其為犬豕豺狼麋鹿；惟麟也不可。知。¹⁹⁶

或〈諱辯〉：

今世之士，不務行曾參、周公、孔子之行，而諱親之名則務勝於曾參、周公、孔子，亦見其惑也。¹⁹⁷

《孟子》與韓愈善用此種大型的排句，同時在句式上又並非如駢文一般整齊單調，反而隨時可以伸縮。有時句子可以極長，有時又能極短。有時愈排愈長，氣勢漸長；有時以短句調節，而使氣勢舒緩，利於轉折。這種排句方式自由而富有彈性，

¹⁹² 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，卷3上，頁12。

¹⁹³ 〔唐〕韓愈：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁8。

¹⁹⁴ 〔唐〕韓愈：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁9。

¹⁹⁵ 〔唐〕韓愈：〈釋言〉，《韓昌黎文集校注》，頁41。

¹⁹⁶ 〔唐〕韓愈：〈獲麟解〉，《韓昌黎文集校注》，頁23。

¹⁹⁷ 〔唐〕韓愈：〈諱辯〉，《韓昌黎文集校注》，頁35。

可以隨著文章內容所述調整，使文氣磅礴之外，又能前後連貫，而不致中斷，達到有如行雲流水般的效果。此外，值得特別拈出比觀者，為以下二則。《孟子》曰：

五畝之宅，樹之以桑，五十者可以衣帛矣；雞豚狗彘之畜，無失其時，七十者可以食肉矣；百畝之田，勿奪其時，八口之家可以無飢矣；謹庠序之教，申之以孝悌之義，頒白者不負戴於道路矣。七十者衣帛食肉，黎民不飢不寒，然而不王者，未之有也。¹⁹⁸

此段極為著名，一共有四層排句，通過每一層的排句，一步步將其大同世界的樣貌圖寫出來。而以寫作方式分析之，可見其都是「(如果) A, (則) B 者可以 C 矣」的句式，只有最後一句省去「可以」。此段句式固定，但句子長短可以伸縮，使文句富有變化，又能使讀者有其王政燦然大備之感。韓愈於〈後廿九日復上(宰相)書〉中一段可與之比觀，韓文云：

天下之賢才皆已舉用，奸邪讒佞欺負之徒皆已除去，四海皆已無虞，九夷八蠻之在荒服之外者皆已賓貢，天災時變、昆蟲草木之妖皆已銷息，天下之所謂禮樂刑政教化之具皆已修理，風俗皆已敦厚，動植之物、風雨霜露之所沾被者皆已得宜。休徵嘉瑞、麟鳳龜龍之屬皆已備至，而周公以聖人之才，憑叔父之親，其所輔理承化之功又盡章章如是。¹⁹⁹

此段連用九個「皆已」句，然後句式長短變化極大，有意識地將句子寫得錯落參差而不整齊，而所有的排句也都指向一個燦然大備的圖景，為呈現此圖景而服務。將此段與《孟子》比觀，實不難看到韓愈效法的痕跡。

最後，還可補充一則韓愈明顯學習《孟子》之處。即〈原毀〉一文：

求其所以為舜者，責於己曰：「彼人也，予人也，彼能是，而我乃不能是。」

²⁰⁰

當中「彼人也，予人也」者，明顯學自《孟子》之「舜人也，我亦人也」²⁰¹。吳

¹⁹⁸ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，卷1上，頁7-8。

¹⁹⁹ 〔唐〕韓愈：〈後廿九日復上書〉，《韓昌黎文集校注》，頁94。

²⁰⁰ 〔唐〕韓愈：〈原毀〉，《韓昌黎文集校注》，頁13。

²⁰¹ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，卷8下，頁5。

闡生即曾指出「退之屢摹此種。²⁰²」近似者還有如〈雜說四首〉當中「天下者，人也；安危者，肥瘠也；紀綱者，脈也」²⁰³等等。這些都是韓愈在文法上較為明顯向《孟子》學習的例子。

小結

經過本章的考察，筆者認為，韓愈因博觀的基礎，宗經的態度，疑經的思辨能力，以及通經致用的追求，加上他在為官經歷中以禮學為主的對應用經學的掌握，使他有著高度的經學素養，而寫作的許多文章都直接與經典以及經典延伸出來的討論相關。同時他又從文學角度看待經典，通過模擬經典文法，特別是對《孟子》文法及其浩然文氣的學習，在經學環境變動的中唐，因著解經文字定義的擴展，加上自己融會貫通、連結篇章的本事，以之創作古文，真正使得「文自經中來」。同時，也讓「宗經文學觀」的理想，不再只是空談，而得到了前無古人的創作實踐成績。可以說如果沒有韓愈的示範，「宗經文學觀」始終不會落實到實踐層面上來，就這個意義來說，韓愈是「宗經文學觀」的完成者，經學與文學在這個意義上通過「古文」結合，而韓愈「古文」的表現，則是使「文」「儒」之間得到有機結合，韓愈作為「文儒」的意義，最核心的部份即在於此。

²⁰² 吳闡生：《孟子文法讀本》，頁 88。

²⁰³ 〔唐〕韓愈：〈雜說四首〉，《韓昌黎文集校注》，頁 19。

第五章 據事直書，善惡自見：韓愈的史才與史筆

本章從史學出發，將具體討論韓愈的史學素養與史學觀，以及他展現在文章中的史才與史筆。經與史本來同源，儒家經典中重要的《春秋》，其本質就是史，因此，作為一個「文儒」，在這個理想類型中，除了經學之外，史學也是同等重要的元素。而唐代重史，從初唐開始即成立獨立史館，編纂前代與當代史書，史學人才與論述蔚起，可以說整個唐代在知識領域上的發展，史學絕對是其中一個得到高度成績的重要部份。而影響所及，是士人階層的思想，以及文學創作，都受到史學的引導。那些先於韓愈的「文儒」，多有著高度的史學素養。韓愈在這個環境下成長，也得到了有史才的肯定，進入史館，編纂史書，且提出了「據事蹟直書，善惡自見」的「實錄」原則，影響後世甚深。此外，韓愈的史筆也表現在他的傳記與碑誌文上，與主要從經典而來的雜著與書序，正好可以視為兩個「文」「儒」結合的脈絡，後者的討論已經見於上一章，本章則對另一部份進行補充。總而言之，韓愈的史學與相關經歷，是他在成就「文儒」典範時一個非常重要的部份，本章所要討論的便是這個部份的具體內容，以下先從唐代史學發展的背景談起。

第一節 唐代史學發展的制度背景：史館史官

唐代重史學，從科舉考試來看，唐代取士，在秀才、明經、進士、三傳、童子、算學、明法之外，亦有「史科」：

史科，每史問大義百條、策三道，義通七、策通二以上為第。能通一史者，白身視五經、三傳，有出身及前資官視學究一經；三史皆通者，獎擢之。

1

¹〔宋〕宋祁、歐陽脩撰：《新唐書》（臺北：鼎文書局，1981年），卷44，〈選舉志上〉，頁1162。

相較於秀才、明經、進士、三傳、童子皆是以經為主的考科，史科雖僅占一科，但史學專業可以通過科舉入仕，確實也是重史之證。唐代的史學成就，首先表現在唐代前期大量修撰史書上。杜維運先生曾指出：

衰亂之世，社會環境劇變，史學家心理受刺激，寫史的興趣興起，於是史學隨之而發展。極盛之世，天下富庶，社會安定，刺激史學的外在因素消失；然以財富的豐饒，人力的充沛，極利於史料的蒐集、整理與考訂工作，大規模的集體創寫歷史，亦可能於此時出現。²

唐初官方修史事業的勃興，正是在這個背景下產生的，並因此而設立了專門負責修史的官方單位，即獨立史館。《唐會要》載：

貞觀三年閏十二月，移史館於門下省北，宰相監修，自是著作局始罷此職。及大明宮初成，置史館於門下省之南。³

依唐舊制，修史與撰寫碑誌祝文等，本是祕書省著作郎等職的工作，但自太宗貞觀三年（629）開始，為了修史的需要，設立了獨立史館，被派至史館中修史者，泛稱為史官。官方史館自此誕生，且一直存續直到唐代滅亡。⁴而當時設立官方史館的主要史觀是「以史為鑑」，也就是要總結前代得失興廢，以作為當時君臣施政之鑑誡，進一步能彰顯當時施政之勳績，由此而展開了龐大的對史料、文學與典章制度的整理工作。而唐皇室對此頗為重視，不只官署建置華美，也提供豐厚飲食：

暨皇家之建國也，乃別置史館，通籍禁門。西京則與鸞渚為鄰，東都則與鳳池相接。館宇華麗，酒饌豐厚，得廁其流者，實一時之美事。至咸亨年，以職司多濫，高宗喟然而稱曰：「朕甚憚焉。」乃命所司曲加推擇，如有居其職而闕其才者，皆不得預於修撰。⁵

由劉知幾這段紀錄可知，唐朝史館，不只待遇優厚，設備良好，而且供職者必須經過嚴格的遴選，只有真正的專門人才，才能參與史書的修撰，故而當時的史館

² 杜維運：《中國史學史（第二冊）》（臺北：三民書局，1998年），頁169。

³ 〔宋〕王溥撰：《唐會要》（北京：中華書局，1955年），卷63，頁1089。

⁴ 需要指出的是，唐代史館修撰是一種「使職」，並無品秩，出任使館修撰者，必須有「本官」之品秩，以序級計俸。賴瑞和認為這便是唐代重要職事官的使職化現象，正規的職事官逐漸被「使」替代。賴瑞和：《唐代高層文官》（臺北：聯經出版社，2016年），頁272。

⁵ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》（景印文淵閣四庫全書本），卷11，頁16。

修撰皆為一時之選，博學能文之士如唐初的李百藥（565-648）、令狐德棻（583-666）、李延壽等，受到朝野的器重與欽慕，稍後則有唐代史學宗匠劉知幾（661-721），領國史二十餘年。此外，史館因受到朝廷重視，與一般臣工相比，與皇帝更為親近，賴瑞和即從它官署設立的地方指出：

唐史館史官是一種由皇權掌控的使職……它的官署不管怎樣多次遷移，總設在宮禁宮城的中書省或門下省附近，也跟宰相的官署鄰近。這反映史館史官跟皇帝親近的程度。⁶

除此之外，中唐大臣齊映（747-795）曾言：「聖朝特重史官，宰臣先獲兼授。」⁷亦指出了這一點。因為唐朝特重史官，所以「監修國史」的位子多由「宰臣」兼領，《舊唐書》指出：

貞觀已後，多以宰相監修國史，遂成故事也。⁸

宋代宋敏求（1019-1079）《春明退朝錄》亦記曰：

唐制，宰相四人，首相為太清宮使，次三相皆帶館職，弘文館大學士、監修國史、集賢殿大學士，以此為次序。⁹

不過，唐前期史官雖榮寵有加，但也產生問題，即過多地受到政治影響。唐朝史館因「以史為鑑」的基本態度，伴隨著大量修史的需要而生，但修前代史畢竟是一時之事，史館的一般功能還是在修「當代史」。既然是修當代史，不可避免地會涉及當時權力鬥爭傾軋，或是人情關說影響的問題。賴瑞和即曾指出，唐代史館是一種由皇權掌控的使職。¹⁰而「官方修史不但是一種學術工作，也是一種政治活動」¹¹羅立剛也指出，唐代立國者提出了「以史為鑑」的主張，作為唐代的基本史觀，但問題在於：

唐初政府的這種實用主義史學態度，雖然將魏晉以來紊亂的史觀統一了起來，使史學拔起於文學成為可能，但是，這種史觀卻人為地給史學套上了政治學的枷鎖。……從本質上講，這種史觀的統一，並沒有促使史學思想

⁶ 賴瑞和：《唐代高層文官》，頁 288。

⁷ 〔唐〕齊映：〈進封章表〉，《欽定全唐文》，卷 450，頁 12。

⁸ 〔五代〕劉昫撰：《舊唐書》（臺北：鼎文書局，1981 年），卷 43，〈職官二〉，頁 1853。

⁹ 〔宋〕宋敏求：《春明退朝錄》（景印文淵閣四庫全書本），卷上，頁 15。

¹⁰ 賴瑞和：《唐代高層文官》，頁 288。

¹¹ 賴瑞和：《唐代高層文官》，頁 299。

趨向成熟，而是史學對政治需要的一種屈從。¹²

很精準地指出了唐代史學的問題。羅氏同文又指出，直到劉知幾，才「真正將史觀统一到史學正軌上來，開始形成具有理論意義的『史統』」。此外，劉知幾意識到官修史書的弊病，因此曾指出所謂修史者應「通籍禁門，深居九重，欲人不見。……蓋由杜彼顏面，防諸請謁故也。」¹³但事實上，縱然是劉知幾領國史時期，史館與政治時局關係太過密切依然是嚴重的問題，所以他批評當時史館道：

然今館中作者，多士如林，皆願長喙，無聞齷口。儻有五始初成，一字加貶，言未絕口而朝野具知，筆未栖毫而縉紳咸誦。¹⁴

而且甚至因為當時「監修國史」的大臣不只一位，以至史官無所適從：

頃史官注記，多取稟監修，楊令公則云「必須直詞」，宗尚書則云「宜多隱惡」。十羊九牧，其令難行；一國三公，適從何在？¹⁵

這些狀況必然導致修史者過多地考慮朝野士人的批評，甚至直接地受到上級的施壓，以至影響史書的撰作。長年領國史的劉知幾也深知修史容易得罪當世權貴，於是嘆曰：

孫盛實錄，取嫉權門；王劭直書，見仇貴族。人之情也，能無畏乎？

這種修史與政治、人情之間的糾葛，幾乎作為唐朝史館的基調，影響其後甚鉅。

中唐之後，因安史之亂對歷史紀錄的破壞，使唐代史學受到不小的打擊，但史館的運作上，還是大體繼承了初盛唐的模式，而且前朝有的問題，中唐依舊，並漸趨嚴重。如開元時期即曾出現的修史者不在史館工作，以至所書分散各地的問題，《唐會要》記載：

（開元）二十五年六月二十六日，詔左丞相張說，在家修史。中書侍郎李元紘奏曰：國史者，記人君善惡，國政損益，一字褒貶，千載稱之。今張說在家修史，吳兢又在集賢院撰錄，令國之大典，散在數所。且太宗別置史館，在於禁中，所以重其職，而祕其事。望勒說等就史館參詳撰錄，則

¹² 羅立剛：《史統、道統、文統——論唐宋時期文學觀念的轉變》（上海：東方出版社，2005年），頁18。

¹³ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》，卷20，頁23。

¹⁴ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》，卷20，頁23。

¹⁵ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》，卷20，頁24。

典冊舊草不墜矣。從之。

所書史料分散各地，問題不只是材料整理上的技術問題而已，更重要的是撰史者各自為政，以至所書或有不實，或妄與褒貶。這樣的情形，到了中唐德宗初年依然存在，當時宰臣韋執誼(?-807)即建請史館史臣不應個別私撰，《唐會要》載：

貞元元年九月，監修國史宰臣韋執誼奏：伏以皇王大典，實存簡冊。施於千載，傳述不輕。竊見自頃已來，史臣所有修撰，皆於私家紀錄，其本不在館中。褒貶之間，恐傷獨見。編紀之際，或慮遺文。從前已來，有此乖闕。自今已後，伏望令修撰官，各撰日歷，凡至月終，即於館中都會詳定是非。使置姓名，同共封鎖。除已成實錄撰進宣下者，其餘見修日歷，並不得私家置本，仍請永為常式。從之。¹⁶

韋執誼此言透漏了這些兼領史職的史官，常未能一起在史館詳訂所撰，而皆是各自私撰，以至紀錄混亂，於褒貶處又偏於主觀。這樣的問題，必然來自於唐朝史館史官與政治時局的密切關係，當史館史官礙於人情或壓力，通過自己兼職的權力在未經史官集議的狀態下擅自撰作，私定褒貶，必然會使所書有所不實或不公允之處。這樣的情形，還可以以後來元稹寫信給任職史官的韓愈請讓某人寫進國史一事證明。元稹(779-831)於元和七年(812)或八年時致書時任擔任史館修撰的韓愈，以其友甄逢為其父甄濟事蹟能載入國史，欲往京師求於司史者，恐未能入，乃修書與韓愈，希望韓愈能考量甄濟之事，將之載入史冊。韓愈乃作書答之，並認為甄逢之父於安史之亂中全其臣節，固已宜載入史冊。而甄逢與元稹，俱亦可附於甄濟之傳，以為佳話。同時韓愈亦叮嚀元稹與甄逢，因年紀尚輕，若能恪守正道，保持名節，則固將不只是附帶於甄濟之傳者。¹⁷將韓愈整封答書看下來，時任史館修撰的韓愈，對於何人可以寫進國史，似可僅出於自己的判斷，而無須經過史館其他史官集議。而且一旦韓愈同意將甄濟之事載入國史，其文又必先出於韓愈自撰。如此一來，豈非正符合韋執誼所奏「史臣所有修撰，皆於私家紀錄」的問題？張說之例在前，韋執誼又以此事上議，而韋執誼所奏准者，至

¹⁶ 〔宋〕王溥撰：《唐會要》，卷 63，頁 1097。

¹⁷ 見〔唐〕元稹：〈與史館韓愈郎中書〉，〔宋〕姚鉉：《唐文粹》，卷 82，頁 22-24。以及〔唐〕韓愈：〈答元侍御書〉，《韓昌黎文集校注》，頁 128-129。

少在憲宗年間又已無約束力。可見出於一己判斷，各自私家紀錄，是當時史館修撰寫史的普遍情形。此外，還需指出的是，韋執誼當時是以宰臣監修國史的身分向皇帝反映此事，而宰臣監修國史雖為初盛唐慣例，但據權德輿為宰相齊抗(740-804)請辭修國史事一文中所言，則「自貞元四年李泌後，宰臣遂不兼此職」¹⁸，可知德宗貞元四年之後，宰臣一度不兼領史官。據目前可見的記錄，至少到憲宗元和年間，才又以宰臣監修國史。此固與當時朝政情勢有關，《唐會要》即記曰：

自貞元十年以後，朝廷威柄日削，方鎮權重。德宗不任宰臣以事，人間細務，多自臨決，裴延齡等得以姦進，而登臺輔者，備位而已。¹⁹

齊抗之請辭監修國史，正好是貞元十年(815)。照舊例宰臣監修國史，應是榮寵有加，齊抗乃辭之，正反映了當時政局之不善。然而整體而言，以宰臣監修國史，是唐代的普遍情形。然誠如上文所言，宰臣監修國史，一方面自然使得史官之身分地位不同，但一方面也有負面影響，主要表現在修史者沒有足夠的自主性上。中唐以後的士人，對於此事更是直接批評不諱，如孫樵即言：

古者國君不得視史，今朝廷以宰相監修，大丈夫當一時寵遇，皆欲齊政房杜，躋俗太平，孰能受惡於不隱乎？古者七十子不與筆削，今朝廷以史館叢文士，儒家擅一時胸臆，皆欲各任憎愛，手出白黑，孰能專門立言乎？

20

來鵠(?-883)亦指出當時史官更因宰臣「畏使人聽」而不能實錄的情形：

自永徽之後，宰執不正，窺伺是忌。針棘前後，阻越對揚。狼噬虎餐，持膏銜肉。蓋以言多為己，惠不致君。內廷失中，畏使人聽。乃奏史官與百僚俱退，然後宰臣請事。由是君有問而宰臣知之，史官不得與於聞。君有舉而宰臣謀之，史官不得記其事。次第周行，檢錄制誥，與冗吏同工而已。

21

凡此種種，一方面揭示了唐代史館史官因過多地受到政治力量介入的問題，一方面其實也反映了士人對於修史一事的思考與反省，就對史學的討論與深化而言，

¹⁸ 〔唐〕權德輿：〈為齊相公讓修國史表〉，《欽定全唐文》，卷485，頁3-4。

¹⁹ 〔宋〕王溥撰：《唐會要》，卷53，頁916。

²⁰ 〔唐〕孫樵：〈與高錫望書〉，《欽定全唐文》，卷794，頁10-11。

²¹ 〔唐〕來鵠：〈聖政紀頌〉，《欽定全唐文》，卷811，頁4。

史館的問題無疑還是有其推動的作用。事實上，連史館中人自己也都盡力在避免這些問題，而不是無動於衷。如文宗時，魏謩（793-858）領國史，文宗欲取起居注視之，魏謩諫而止。《舊唐書》記此事云：

謩執奏曰：「自古置史官，書事以明鑒誠。陛下但為善事，勿畏臣不書。如陛下所行錯忤，臣縱不書，天下之人書之。臣以陛下為文皇帝，陛下比臣如褚遂良。」帝又曰：「我嘗取觀之。」謩曰：「由史官不守職分，臣豈敢陷陛下為非法？陛下一覽之後，自此書事須有回避。如此，善惡不直，非史也。遺後代，何以取信？」乃止。²²

雖然不是每位領國史者皆如魏謩，但整體而言，中唐的史館史官多有家學淵源，且皆為一時之選，在編修「實錄」上給後世留下許多珍貴史料，雖然目前僅餘《順宗實錄》尚存，但不可謂之失能。事實上，至少在憲宗之後，因為皇帝自身對於史書的重視，以及國政的安定，也使得至少在元和年間之後，史館史官的運作，相較於安史亂後初期至德宗貞元年間，取得了長足的進步。《唐會要》載憲宗之觀前代史書而興勵精圖治之意云：

元和二年十一月，上銳於為治，謂宰相裴垪曰：朕喜得人，聽政之暇，遍讀列聖實錄，見貞觀開元故事，竦慕不能釋卷。又謂垪等曰：太宗之創業如此，我讀國史，始知萬倍不及先聖。當先聖之代，猶須宰臣與百官同心輔助，豈朕今日，獨能為治哉！事有乖宜，望卿盡力匡救。垪等蹈舞進賀曰：陛下言及於此，宗社無疆之福。臣等駑劣，不副聖心。垪亦孜孜奉上，每思敷奏，伏引太宗躬勤聽覽以諷上。上嘉納之。²³

而就元和之後所上《實錄》之撰作史官觀之，深於史學與文章者確實所在多有。舉其較著者如沈既濟、韋處厚、路隨、鄭澣、林寶、蔣乂、獨孤郁、韓愈、沈傳師、蔣係、蔣偕、李漢、裴休、魏謩等²⁴，此外，還有韓愈弟子李翱，裴度之子裴次宗等。這些人不是大臣之後，家學淵源，深於史學者²⁵，便是望重士林，以

²² 〔五代〕劉昫撰：《舊唐書》，卷176，頁4569。

²³ 〔宋〕王溥：《唐會要》，卷53，頁916。

²⁴ 見〔宋〕宋祁、歐陽脩撰：《新唐書》，卷58，〈藝文二〉，頁1471-1472。

²⁵ 如沈既濟為沈傳師之父，獨孤及為獨孤郁之父，鄭餘慶為鄭澣之父，吳兢為蔣乂外祖，蔣乂為蔣係與蔣偕之父，韓愈為李漢岳丈。各見本傳，此不贅引。

文章名世者。且他們多半任職史館修撰非止一時，參與實錄之撰作亦非僅一朝。僅以史官觀之，其人才之濟濟，實不亞於初盛唐之時，而且這些史官中有不少人，其自身對當時的文學、思想與文化運動，都起到推動的作用，乃至深遠的影響。而且正因為這些飽學與文章之士，通過獨立史館直接參與官方修史，自然也助長了史學的討論。特別是在中唐以後，基於對史館的批評而產生的思考與反省加多且深，助長了討論史學的風氣，進一步更導致了個人通過不同體裁書寫歷史的嘗試，主要即表現古文與筆記的寫作上。是故，總的來說，唐代史館史官自創設之初至中唐，皆存在與政治關係過於密切的問題，因此也招致許多的批評與討論。但是朝廷重史官，而能擔任史官者也大都是公認的博學能文之士，他們也都頗為盡責地在任職的時候編寫國史，特別是元和之後的史館史官之人才，實可與初盛唐之盛況相較。以上是對中唐以前唐代以獨立史館史官為中心而發展出的史學，其外部因素的整理，以作為本章的討論背景。接著要論述的，是「文儒」的史學觀，以及他們對經、史、文之間關係的認識。

第二節 文儒與唐代史學

壹、文儒的史學觀

錢穆先生曾指出，所謂國學中的「義理」、「辭章」、「考據」之學，史學都需要掌握：

至於史學，自要考據。即如今天報上一條新聞，也該有考據，不能憑空捏造。史學主要在一個「是非」，有事實上之是非，有評判上之是非。要是非不謬，那都有關於義理。……歷史又很複雜，小說上說一枝筆不能同時寫兩件事，多方面的史事，能一條線講下，此處便要辭章之學。²⁶

寫史要能文，而史又與經相關，因此寫史事實上也是文儒表現的其中一種方式。而筆者認為，較高的史學素養以及對寫史的企圖，是中唐文儒的重要特質之一。而其原因除了唐代史學的高度發展之外，也須從經、史、文之間的關係分別討論。

²⁶ 錢穆：《中國史學發微》（臺北：東大圖書公司，2013年），頁38-39。

一、經與史

「文儒」的表現中必然有史的成分，這是無庸置疑的，因為「文儒」必本於經，而經、史同源，本不能離經而言史。幾乎可說，「經」和「史」在最原始的時候，本來就是共生的關係。最為人所熟知的既屬經又是史的文本，自非《春秋》莫屬。孔子作《春秋》，本即刪改魯史而成，而經孔子刪改而成的《春秋經》，又蘊含了孔子的微言大義、褒貶勸誡，《孟子》說「孔子成《春秋》而亂臣賊子懼。」這固然是《春秋》作為「經」對後世而言最重要的意義，但它事實上也變成了後世書寫史書的原則與精神，錢穆先生曾說：「中國人作史之大義，實肇始於孔子」²⁷，即是就《春秋》而言。事實上，五經在《春秋》之外，《尚書》作為上古史料，《詩經》紀錄商、周之雅詩，十五國之風詩，甚至後來的傳注中，《毛詩序》特以各國史事比附，以史事詮釋²⁸發揚詩旨，這些都可視作「經」「史」共生的表現。《孟子》曾說：「《詩》亡而後《春秋》作」，無疑是以《詩》和《春秋》作為「史」所代表的世運盛衰而言。可見，在《孟子》那裡，經（即道），與史，以及文學，都是不分的。但是，在文明發展、知識積累之後，經學和史學（當然還有文學）逐漸形成各自獨立的學術領域。周予同曾經以極宏觀的眼光簡要勾勒出古代經史關係的演變，節錄部分如下：

自兩漢以後，經史關係的演變又經歷了四個階段：

第一，史附於經時期，兩漢時代。當時，經典是法定的，是封建社會上層建築的最高理論；而史著附於《春秋》經中，沒有獨立的地位。

第二，史次於經時期，魏晉至隋唐、北宋。史部開始獨立，進而升格，終於出現「經、史、子、集」四部之名。

第三，經等於史時期，南宋至清末。南宋以後，產生了「經等於史」之議。清代章學誠對此有所繼承，更有所發展與創造。

第四，經屬於史時期，五四運動以後，直到今天。封建經學退出歷史舞臺，

²⁷ 錢穆：《中國史學發微》，頁 29。

²⁸ 車行健先生將《毛詩序》出於「知人論世」的詮釋觀點，牽引先秦史事以解釋《詩經》之詩，賦予其明確的時事背景，並落實其美惡風刺之所指的一套詮釋體系稱為「史事詮釋」。見車行健：《釋經以立論——漢代毛鄭詩經經解的思想探索》，第二章，〈《毛詩序》的史事詮釋及其所蘊含的經學思想〉，頁 35-75。

經典及其注疏都變成了史料。「六經皆史料」，這反映了社會狀況的變化。

29

周予同的觀察與判斷或不一定為全部人所認同，但由此我們可以知道經與史之間，其本質與概念上，確有互相影響，甚至互相競爭的現象。不過，本節無意於討論中國古代經史關係的整體變化，引用周予同的文章，只是想先為本節所討論的「中唐」時期的經史關係作一個簡單的定位標記。

唐人論述經、史關係者，莫過劉知幾，而第二章中已經說過，劉知幾是一個以揚雄自比，展現出接近於理想類型之「文儒」特質的唐代士人，而其又以史學影響於後世，因此我們可以將其視為唐代前期「文儒」史學觀的代表。而在唐代「文」「儒」互動的過程當中，劉知幾的文儒史學觀以及他具體的修史成就，對於後來中唐的復古思潮與古文運動，有著頗為明顯且深遠的影響。其《史通》開篇即言：

古往今來，質文遞變，諸史之作，不恆厥體。權而為論，其流有六：一曰《尚書》家，二曰《春秋》家，三曰《左傳》家，四曰《國語》家，五曰《史記》家，六曰《漢書》家。

前三部為經，而劉知幾以史視之。必須先指出的是，劉知幾依然是宗經的立場，如其言：「經猶日也，史猶星也。夫杲日流景，則列星寢耀；桑榆既夕，而辰象粲然。」³⁰是將史記等史書視為經亡之後，繼承經典餘光者。只是他通過史學的眼光，將《尚書》與《春秋》的本質抉出，說《尚書》、《春秋》原本是史籍，只是經過孔子之手而成經。相較於漢代以來，只重視《春秋》微言能作為政治指導功能的態度，劉知幾無疑更為實事求是，純從學術的眼光出發。因此，我們可以說他對經史關係的理解首先是「經史同源」，而他這樣的理解，完全奠基於他的博極群書。杜維運先生即指出劉知幾「談史學問題時『商榷千載』，「網羅古今史實而加以貫穿，立論於無限資料之上，非純自杼機出發。」³¹應該這樣說，這時候的文儒如劉知幾，因「博學」而具備更為實證的學術眼光，通過這樣的學術

²⁹ 周予同：《中國經學史講義》，見朱維錚編校：《周予同經學史論》（上海：上海人民出版社，2010年）。

³⁰ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》，卷6，頁18。

³¹ 杜維運：《中國史學史（第二冊）》（臺北：三民書局，1998年），頁254。

眼光看待經史關係，就與他人有所不同。此外，更重要的是，劉知幾的「博學」基礎，無疑會使他發現許多經史典籍中的矛盾，即如前章所說韓愈的「疑經」，但韓愈的疑經多是從義理上來談，劉知幾的疑經則是從史學觀點的求真來談，如其〈疑古〉篇中一則：

《虞書·舜典》又云：「五十載，陟方乃死。」《注》云：「死蒼梧之野，因葬焉。」案蒼梧者，於楚則川號汨羅，在漢則邑稱零、桂。地總百越，山連五嶺。人風裸劃，謂文身。地氣歊瘴。雖使百金之子，猶憚經履其途；況以萬乘之君，而堪巡幸其國？且舜必以精華既竭，形神告勞，舍茲寶位，如釋重負。何得以垂歿之年，更踐不毛之地？兼復二妃不從，怨曠生離，萬里無依，孤魂溘盡，讓王高蹈，豈其若是者乎？歷觀自古人君廢逐，若夏桀放於南巢，趙嘉遷於房陵，周王流彘，楚帝徙郴，語其艱棘，未有如斯之甚者也。斯則涉方之死，其殆文命之志乎？³²

又有〈惑經〉篇指出《春秋》為後人之虛美過甚等等。凡此種種，以至招人批評，到了唐末都還有人認為他「議駁經史過當。」《唐會要》即載昭宗時史官柳璨「紀子玄之失，別纂成十卷，號《柳氏釋史》，又號《史通析微》。」³³事實上，「議駁經史」正是博極群書之後的必然現象。而在劉知幾活躍的年代，他的學問尚未受到高度重視，但是他和其他知己的史官，除了史學觀念相近之外，又確曾實實在在的修撰史書，羅立剛認為，通過這些史書，他們還是完全可以將自己的史學觀點貫穿進去，並對當時和後世產生影響，因為「畢竟史官地位清顯，官修史書也給人正宗和權威之感」³⁴。而且，正因唐代重史，史官地位崇高，能夠擔任史館修撰何等榮耀，在唐代，寫史者社會地位與利益超過專門研究經書之人，同時整個知識界的普遍史學素養固然也會有相應的提高，中唐文儒正是在這種較濃密的史學知識風氣之下被養成的。由前章我們對文儒「疑經」的討論已可知，至少天寶之後以至中唐文儒，對這種理解經典、對經典發出疑問的方式，是頗為習慣且致力於彼的。上一章已說過韓愈之例，於此再舉與韓愈同時且稍前的文儒權德輿

³² 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》，卷 13，頁 8。

³³ 〔宋〕王溥：《唐會要》，卷 63，頁 1092。

³⁴ 羅立剛：《史統、道統、文統——論唐宋時期文學觀念的轉變》，頁 86。

之例。權德輿〈明經策問七道〉中一則云：

問：左史記言，古之大訓，何首載《堯典》，而乃稱《虞書》？當文思之代，而九官未命；及納麓之時，而四凶方去。豈允恭克讓，待元德而盡善耶？仲虺作誥，伊尹作訓，豈臣下忠規之稱耶？伯禽〈費誓〉，穆公〈秦誓〉，豈帝王軌範之書耶？好風好雨，既從於箕畢；時若恒若，復係於休咎。何所適從耶？³⁵

權氏策問傳世者甚多，而大抵展現如此之質疑經典文本的態度。中唐文儒這種對待「經史」的態度與精神，作為史學巨匠的文儒劉知幾，以及他同代的史官，無疑有其導夫先路的啟發作用。最後，在經史關係中，還有一個共同的議題，就是「致用」。經學之「通經致用」固不必言。古代中國的史學傳統，其本質實亦作為致用之學，所謂褒貶勸戒等，皆有施用於政教的具體目的。而到了中唐以後，因為戰亂導致的制度與經濟的破壞，使得史學家更關心於史學的社會功能。在這期間，有杜佑的《通典》出現，作為致用史學的代表³⁶，杜佑位極人臣，又有如此鉅作獻於朝廷，當時聲望已高。值得注意的是，為《通典》作序者，是李華之子李翰，李華與李翰皆屬文儒，與史學的關係又如此密切，更可證明中唐文儒與唐代史學發展的密切關係。總的來說，中唐文儒的古文運動與唐代史學的發達必然有關。而在對待經、史的態度上，劉知幾以後的文儒，在宗經的立場上，對經、史的態度，基於博極群書的知識容量，展現出更為實事求是的態度，也展現出更強烈的致用性格與政治關懷。對於古代典籍的矛盾與錯舛，也往往會積極地發出疑問。

二、文與史

唐代前期史學發展，使得文、史關係的問題也被提出討論。劉知幾曾言自孔子以後，「文之與史，較然異轍」³⁷，所說的「文」是六朝綺豔之文，而非史家之文。對於初盛唐的部分史家而言，他們意識到了六朝那種追求華靡綺豔的「文」，

³⁵ 〔唐〕權德輿：〈明經策問七道〉，《欽定全唐文》，卷 483，頁 11。

³⁶ 參杜維運：《中國史學史（第二冊）》，第 13 章，頁 326-331。

³⁷ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》，卷 9，頁 2。

與撰寫史書，敘事褒貶的文，已經有了明顯的界線。文與史之間，不再如三代時可以合而為一，作為一體之兩面而存在。而且追求綺豔之文的風氣，更浸入寫史的領域。初唐之時，人習於六朝浮豔之風，驚於藻飾駢儷，此風也蔓衍到史書中。如劉知幾批評六朝以來史書之弊病言：

其立言也，或虛加練飾，輕事雕彩；或體兼賦頌，詞類俳優。文非文，史非史，譬夫烏孫造室，雜以漢儀，而刻鵠不成，反類於鶩者也。³⁸

又說：

自茲已降，史道陵夷，作者蕪音累句，雲蒸泉湧。其為文也，大抵編字不只，捶句皆雙，修短取均，奇偶相配。故應以一言蔽之者，輒足為二言；應以三句成文者，必分為四句。彌漫重沓，不知所裁。³⁹

所謂「體兼賦頌，詞類俳優」、「蕪音累句，雲蒸泉湧」都指的是寫史時過度講究文藻而造成其華而不實的問題，而華而不實會影響「微言」「褒貶」的效果。盛唐時，以善寫「禮樂雅頌」之文的「文儒」張說，也曾經擔任史官職務。相較於專業的史學家劉知幾、吳兢（670-749）等，張說無疑是因其「能文」而任史官。

《唐會要》記載當時張說被指派兼修國史的評價為「多識前志，學於舊史。文成微婉，詞潤金石。可以昭振風雅，光揚軌訓。」⁴⁰明顯還是在強調其能寫「禮樂雅頌之文」的能力。事實上，博學與能文，一向是被認為是堪任史官的兩個要件。白居易曾明白指出，擔任史官者「非雄文博學，輔之以通識者，則無以稱命。」⁴¹，堪任史官者，不只要「博學」，還要「雄文」，可見高超的文字能力被視為是史學能力的一環。不過，寫史所要求的文字能力，並非華麗的文藻，而是善於敘事，有條不紊地記錄人物事件的能力。張高評先生即曾指出，對劉知幾來說，文與史其實是「既異轍又合流，相反相成又相濟相用」⁴²。但是，初、盛唐承六朝文風，追求文的審美效果，影響及於史書，必然有其不愜之處，劉知幾注意到了

³⁸ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》，卷6，頁34。

³⁹ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》，卷6，頁28。

⁴⁰ 〔宋〕王溥：《唐會要》，卷63，頁1098。

⁴¹ 〔唐〕白居易著，朱金城箋校：《白居易集箋校》，卷54，〈授沈傳師左拾遺史館修撰制〉，頁3137。

⁴² 張高評：《春秋書法與左傳史筆》（臺北：里仁書局，2011年），第七章，〈劉知幾《史通》及其《春秋》《左傳》學〉，頁284。

這一點，所以在《史通》中不憚其煩的一再申論他所認為的史家之文是什麼樣子。由此，劉知幾回顧古代史籍，提出並強調了史書寫作的「實錄」精神。劉知幾說：

君子以博聞多識為工，良史以實錄直書為貴。⁴³

劉知幾認為，這種實錄的史學傳統由來已久，但是經過六朝的文學風氣衝擊而衰落，於是一再大聲疾呼要重振實錄的傳統。而「實錄」者出於「直筆」，劉知幾言：

夫所謂直筆者，不掩惡，不虛美，書之有益於褒貶，不書無損於勸誡。⁴⁴

這是一種符合他的史學要求的敘事方式，能「不掩惡、不虛美」，據事直書，即為實錄。對此，劉知幾有頗多的見解，如：

夫史之敘事也，當辯而不華，質而不俚；其文直，其事核，若斯而已可也。⁴⁵

又：

夫國史之美者，以敘事為工；而敘事之工者，以簡要為主。簡之時義大矣哉！⁴⁶

又說：

敘事之體，其別有四：有直紀其才行者，有唯書其事跡者，有因言語而可知者，有假贊論而自見者。⁴⁷

這些關於敘事應簡要、「辯而不華，質而不俚」、或是對於敘事文體的分類等，在在顯示出劉知幾博極群書之後，加上長年撰寫史書的經驗，所總結出來的心得。張高評先生整理劉知幾歷史敘事表現形式而約為「尚簡、用晦、存真」三個特質，並稱其為「詩化的史學觀」⁴⁸。事實上，劉知幾這種對敘事文字的要求，即是以古代經史做為標準的，無疑暗合了後來文儒在文辭上的「復古」意識。而在寫作上對「實錄」的講求也為中唐文儒所繼承，兵界勇先生即曾指出「史書影響唐代

⁴³ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》，卷 13，頁 16。

⁴⁴ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》，卷 18，頁 23-24。

⁴⁵ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》，卷 7，頁 22。

⁴⁶ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》，卷 6，頁 21。

⁴⁷ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》，卷 6，頁 21。

⁴⁸ 張高評：《春秋書法與左傳史筆》，第七章，〈劉知幾《史通》及其《春秋》《左傳》學〉，頁 284-306。

散文的變化，最主要的還是在實錄精神。」⁴⁹由此可以看到，古代史學傳統對於中唐文儒古文運動的影響。事實上，已經有前人指出初唐史學或許對古文運動有啟其風氣之先的作用，趙翼〈古文自姚察始〉云：

《梁書》雖全據國史，而行文則自出鑪錘，直欲遠追班、馬。蓋六朝爭尚駢儷，即序事之文，亦多四字為句，罕有用散文單行者。《梁書》則多以古文行之。如〈韋睿傳〉，敘合肥等處之功。〈昌義之傳〉，敘鍾離之戰。〈康絢傳〉，敘淮堰之作。皆勁氣銳筆，曲折明暢，一洗六朝蕪冗之習。《南史》雖稱簡淨，然不能增損一字也。至諸傳論，亦皆以散文行之。魏鄭公〈梁書總論〉，猶用駢偶。此獨卓然傑出於駢四儷六之上，則姚察父子為不可及也。世但知六朝之後，古文自唐韓昌黎始，而豈知姚察父子已振於陳末唐初也哉！⁵⁰

事實上，在趙翼眼中「一洗六朝蕪冗之習」的姚察姚思廉父子所撰《梁書》，在劉知幾看來還是「蕪累甚多」，他說：

魚豢、姚察著魏、梁二史，巨細畢載，蕪累甚多，而俱勝之以略，考名責實，奚其爽歟！⁵¹

而從劉知幾的批評中可知，姚氏《梁書》在當時尚可被稱為「略」，那麼其他史書之蕪累可知。趙翼這一「古文自姚察始」論斷的問題在於，所謂姚察之史筆，對於古文運動來說，就如蘇綽學《尚書》體的例子一般，都太輕易地通過一個簡化的文學史眼光，將這些具備類似特質的文章體式串聯在一起。事實上，一代文風甚或文學運動的形成，都應該有更多時代更接近，面向更多元的因素。姚察的《梁書》寫作，只能說是在古代史學傳統中，在六朝文風的衝擊下，還能保有較多古代史書風貌的一部而已。姚察對古文運動的影響，至多只能作為唐代史學積累的一環，成為灌溉其後孕育文風改變土壤的養分，並無直接可連結之處。在中唐文儒古文運動的文辭「復古」意識上，盛唐時的文儒劉知幾無疑扮演更重要的角色。

⁴⁹ 兵界勇：《唐代散文演變關鍵之研究》（臺北：臺灣大學中國文學系博士學位論文，2005年），頁120。

⁵⁰ 〔清〕趙翼：《廿二史劄記》（上海：上海古籍出版社，2011年），卷9，頁175。

⁵¹ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》，卷4，頁12。

總的來說，唐代的史學發展，經過初盛唐的治史事業，而大成於劉知幾。初盛唐的史書，頗以文辭華麗為尚，當時以「文儒」標榜的張說等人自己也參與修國史，而張說固以文而非史稱，其他如令狐德棻等亦然。以至於他們的修史，集中在對資料的整理和文辭的修潤上，與劉知幾和吳兢等史學專家的成就有一定差距。但無論如何，這些以「能文」著稱的初盛唐史臣，對於後來的文學風氣轉變還是有其積極性的影響。盛唐的「文儒」張說等人參與修史，所代表的意義即在於：在唐代「文」「儒」互動與結合的過程中，因「史學」的發展而激發了對經、史、文的整體反省，而這個整體反省的結果，無疑是對六朝文學審美觀的鬆動、「宗經」觀念的調整，以及「復古」意識的萌生。到了劉知幾，更通過建構更深刻完整的史學體系，提供了一種以史學意識為主的學術眼光以及審美觀念，影響中唐文儒。劉知幾做為一個真正的「文儒」，他的博學，他對經、史、文的認識，與中唐以後文儒的性質與古文運動論述，多有相同之處。中唐文儒與古文運動受到史學影響確是無庸置疑的。除了觀念上的相似外，中唐文儒具有相對較高的史學素養，以及寫史企圖。而且，中唐文儒無論有否親自當過史官，他們的親緣或社交圈中有史官的比例是極高的，郝潤華、王福元即指出：

古文運動的先驅及宣導者、追隨者與史官在人員遞承上存在著交叉的關係。他們或曾任史職，如柳冕、韓愈、李翱及李漢，或具有強烈的史學思想且與史官交往密切，如蕭穎士、李華、梁肅及柳宗元等。⁵²

這樣的現象導致了中唐文儒普遍擁有較高的史學素養，也直接影響了他們創作文章的核心理念與表現方式。所以郝、王又指出，古文運動的「文以明道」訴求，與史家之道德裁判思想一脈相承，同時其文風也是實錄直書精神的內在轉化。⁵³確實是非常精要的看法。

貳、韓愈的史學觀

在重視史官的唐代，韓愈曾經擔任過至少三年的史館修撰，且曾負責修撰《順

⁵² 郝潤華、王福元：〈史官及史學影響下的唐代古文運動〉，《湖南師範大學社會科學學報》，2012年第5期，頁110。

⁵³ 郝潤華、王福元：〈史官及史學影響下的唐代古文運動〉，《湖南師範大學社會科學學報》，2012年第5期，頁111-113。

宗實錄》，可知他在當時就被認為具備史才，堪任史官。而根據上文所言，中唐文儒與其先驅者皆有較高的史學素養，韓愈也不例外，能夠擔任史官更是直接的證據。而韓愈除了親自擔任史館修撰負責治史職務外，在他的著作當中，也發表了許多關於史學的深刻意見，更將實錄直書、不虛美、不隱惡的史學寫作觀念，以及簡要生動的敘事手法，施用於個人文章的創作之中。筆者認為，韓愈從前代文儒繼承來的較高的史學素養，以及他自己博通能文的本事，除了任史官修史之外，也從史學中汲取了較多的文學資源，展現在文學創作上。然而因為當時史官與政治的密切關係，使得修史者不見得可以在官修史書中貫徹自己的史學觀，劉知幾如此，韓愈也是如此。因此，正如同劉知幾的史學更多的表現在《史通》中，韓愈的史才與史筆，也更多地展現在個人的文章創作之中，而不是《順宗實錄》。本章的主要內容，就是具體考察他文章創作當中展現的史筆。而本節即首先根據他的史學意見以及史官經歷以考察他的史學觀。

貞元十年，於吏部博學宏辭科考試連續三次落榜的韓愈，收到了好友崔斯立（立之，?-?）來信勸慰，於是寫了〈答崔立之書〉覆之，書中除了提到自己在科考上的挫敗與憤懣之外，也重申了自己的抱負：

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，而宰相以為憂。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。若都不可得，猶將耕於寬閒之野，釣於寂寞之濱，求國家之遺事，考賢人哲士之終始，作唐之一經，垂之於無窮，誅奸諛於既死，發潛德之幽光。二者將必有一可。⁵⁴

從這封答書來看，韓愈最高的人生理想是能夠佐君致治的「卿大夫」之位，次則可任守備於邊。這固然是儒家「達則兼善天下」，致於時用的「政治家」價值觀無疑。但是韓愈接著又說，如果無法做到，那麼可以隱居於僻野，然後「作唐之一經，垂之於無窮，誅奸諛於既死，發潛德之幽光。」這段話很值得注意，除了展現年輕時的韓愈的抱負之外，因所謂「誅奸諛於既死，發潛德之幽光」兩句，可以說是非常典型的儒家史學觀，即《春秋》褒貶之微言。後來的李翱，在任史

⁵⁴ 〔唐〕韓愈：〈答崔立之書〉，《韓昌黎文集校注》，頁98。

官時寄書與皇甫湜論史與文時甚至還引用了這兩句⁵⁵。這兩句話，後來就成為了討論韓愈史學觀念最重要的材料之一。更有學者認為，韓愈〈答崔立之書〉「指出私人撰述的雜史類作品與正史相當，能借褒貶人物的本質壓抑奸詐諂媚的風氣，鼓勵合符道德的行為，發揮史學作品取鑑求治的社會功能。」⁵⁶不過在〈答崔立之書〉中，還有一處卻較少被人提出討論者，即「作唐之一經」一句話，事實上，這段話前前後後，都可以看的出韓愈要寫的是「史」，但他在這裡卻以「經」稱之。這至少說明了一件事，即：在韓愈的觀念中，史可以達到與經同樣的地位，經與史可以是一體之兩面。這樣的「經」「史」關係認知，無疑是唐代史學發展下，劉知幾所謂「經史同源」觀念的承繼。韓愈從很年輕的時候就展現了這樣的觀念，更可以證明上文所說，當時文儒都具有較高的史學素養，韓愈在這樣的土壤中成長，會有這樣的態度與見解實不意外。我們可以說，年輕時的韓愈，必然對於具備褒貶勸戒功能的寫史事業有其雄心，不只從〈答崔立之書〉可以看到，柳宗元更曾經說過「昔與退之期為史，志甚壯。」⁵⁷在在表現了他們的寫史之志。不過，韓愈早年仕途不順，因為長年面對現實生存之困難，不只先是於汴、徐輾轉，好不容易回京任國子博士，不出兩年，又被貶陽山。德宗崩後，經歷過順宗永貞年旋風般的政治局勢大變動，憲宗即位後才得以回京。又為了避禍，求分司東都，而到洛陽去，這時的韓愈，已經四十多歲。此即兩《唐書》中所謂「才高數黜」乃撰〈進學解〉一文的背景。根據兩《唐書》的記載，韓愈正是因為寫了〈進學解〉，被上位者見到，才被任命為史館修撰的。《舊唐書》稱：「執政覽其文而憐之，以其有史才，改比部郎中、史館修撰。」⁵⁸《新唐書》將這段話改寫為「執政覽之，奇其才，改比部郎中、史館修撰。」⁵⁹所覽者皆為〈進學解〉，因此，無論是「以其有史才」還是「奇其才」，按照兩《唐書》的紀錄，韓愈被任命為史館修撰，是因為〈進學解〉所表現的學問與文采無疑。不過，相傳為白居易所寫的〈韓愈比部郎中史館修撰制〉一文，又是這樣寫的：

⁵⁵ 〔唐〕李翱：〈答皇甫湜書〉，《李文公集》，卷6，頁40。

⁵⁶ 劉健生：《孫樵古文研究》（香港：香港浸會大學碩士論文，2014年），頁36。

⁵⁷ 〔唐〕柳宗元：〈與史官韓愈致段秀實太尉逸事書〉，《柳河東集》，頁280。

⁵⁸ 〔五代〕劉昫撰：《舊唐書》，卷160，頁4198。

⁵⁹ 〔宋〕宋祁、歐陽脩：《新唐書》，卷176，頁5257。

大學博士韓愈，學術精博，文力雄健，立詞措意，有班、馬之風。求之一時，甚不易得。加以性方道直，介然有守，不交勢利，自致名望。可使執簡，列為史官。記事書法，必無所苟。仍遷郎位，用示褒升。⁶⁰

按此制所寫，又似乎除了〈進學解〉之外，韓愈的學術與文力，為人所認可，而這才是他任史官的主要原因。無論如何，韓愈從此時開始，終於擔任了一個在唐代相當具有社會名望，以及對文儒而言能夠滿足自己理想的位子。廖宜方曾經指出，以文學佐治、撰述王言的翰林學士，以及能夠記錄王言的史官，是古文運動諸子的理想職位：

以文學佐治、撰述王言、感動人心，和中晚唐的文學觀念有密切關係。……王言與史筆實一體兩面，皆為帝王之喉舌與代筆：職司王言則擬詔敕，傳播於當代；史筆則記載王言，流傳於後世。……王言可謂古文運動諸子的最高理想，次之為史官。⁶¹

事實上，以當時的情形，出任史官或許不一定能滿足他們對於記載王言的理想，但能夠出任史官，就一定會被賦予這樣的期待跟責任。只是，那個年輕的時候說要「作唐之一經，垂之於無窮，誅奸諛於既死，發潛德之幽光」的韓愈，真的擔任史官之時，又是什麼樣的態度呢？

首先，剛任史官的韓愈，大概受到相當的期待，於是有人就寫信勸勉韓愈能夠善用此職位，但韓愈的回覆，竟然是為史者「不有人禍，則有天刑」，這句話出自〈答劉秀才論史書〉，書中列舉歷代因寫史而遭禍的例子，來證明此說，然後對於劉秀才的勸勉為史，表現出強烈的畏避態度。這個畏避態度後來被柳宗元知道了，便受到他非常激烈的批評，在〈與韓愈論史官書〉中洋洋灑灑地責備了一番，當中對於韓愈寫史者「不有人禍，則有天刑」的說法批評道：

退之之恐，唯在不直、不得中道，刑禍非所恐也。凡言二百年文武事多有誠如此者。今退之曰：我一人也，何能明？則同職者又所云若是，後來繼今者又所云若者，人人皆曰我一人，則卒誰能紀傳之耶？⁶²

⁶⁰ 〔唐〕白居易著，朱金城箋校：《白居易集箋校》，卷 55，〈韓愈比部郎中史館修撰制〉，頁 3190。

⁶¹ 廖宜方：《唐代的歷史記憶》（臺北：臺灣大學出版中心，2011 年），頁 242。

⁶² 〔唐〕柳宗元：〈與韓愈論史官書〉，《柳河東集》，頁 279。

柳宗元站在史家的道德高度，對韓愈的責備確實頗為犀利，而後世也因柳宗元曾經如此批評韓愈，乃至韓愈在身為史官的志節與尊嚴上一向備受質疑。不過，這裡要指出的重點有二，一是韓愈畏避態度的其來有自，二是韓愈在〈答劉秀才書〉中其實並沒有放棄身為史官的尊嚴。關於第一點，歷來自有為其辯解者，不過除了比較籠統地說史官秉公的困難，或是韓愈「憂讒畏譏」的心態外⁶³，較少注意到的，是韓愈開始兼任史官之時，當時的朝政與史館情形。《唐會要》曾經特別紀錄了元和六年（811）史官更替一事：

（元和）六年四月，史官左拾遺樊紳，右拾遺韋處厚，太常博士林寶，並停修撰，守本官。以考功員外郎獨孤鬱，充史館修撰，兼判館事。又以兵部尚書裴垪，為太子賓客。垪以疾罷相，拜兵部尚書，久未任朝，謝。宰相李吉甫，自淮南至，復監修國史，與垪有隙。又以垪抱病方退，不宜以貞元實錄上進，故史官皆罷。垪亦更移散秩。⁶⁴

此事於中唐史官相關事件中頗為重要，導致了樊紳、韋處厚、林寶等史官被罷黜。問題應出在當時先後監修國史的辛臣裴垪（？-811）以及李吉甫（758-814）。裴垪本為憲宗朝要臣，《舊唐書》本傳載李吉甫初任相時求教於他，得其舉薦三十餘人，且在元和三年李吉甫出鎮淮南時代其為相。

裴垪本於元和五年十月以代相身分上《德宗實錄》，共同撰作者即韋處厚等人⁶⁵，旋即中風病免，且於元和六年亡故。將種種記載合而觀之，可知李吉甫於出鎮淮南回朝後，大概與裴垪產生嫌隙，而這些嫌隙或者即來自於《德宗實錄》。以至李吉甫復相後，以監修國史身分，乃將韋處厚等與裴垪合作的史官皆罷黜之，

⁶³ 〔清〕林雲銘：「蓋公以盛名取忌，動而得謗，屢蹶復起，若再作史垂褒貶，人禍勢立至。故以天刑帶說，俱放在古人身上，而以事跡實錄之難據，伴講一番，方不着迹。至於中間所謂年志衰退，君相未曾督迫，寧自甘為淺陋偷惰之人，以安舉朝羣小之心，正恐此輩窺伺其意而中傷之，純是一片憂讒畏譏隱衷，無處對人言也。」〔清〕林雲銘：《韓文起》，卷 4。轉引自吳文治編：《韓愈資料彙編》，頁 984-985。又〔清〕何焯：「史書記人善惡，傳信於萬世。若褒貶失當，後人猶可駁而正之；苟記錄失實，輕據傳聞，撰立事跡，甚則牽顧他人之諱忌，恣愚己意之愛憎，不公不直，為阿為誣，使來世蒙其欺謝，永無別白，其取怒于鬼神，不亦宜哉！至於易代之後，人跡久陳，每見修撰之家，猶多瞻徇，不免私曲，然則為實錄者，何得容易也。」〔清〕何焯：《義門讀書記》，昌黎集第 5 卷。轉引自吳文治編：《韓愈資料彙編》，頁 1111。

⁶⁴ 〔宋〕王溥：《唐會要》，卷 64，頁 1108-1109。

⁶⁵ 《舊唐書·韋處厚傳》：「元和初，登進士第，應賢良方正，擢居異等，授秘書省校書郎。裴垪以宰相監修國史，奏以本官充直館，改咸陽縣尉，遷右拾遺，並兼史職。修《德宗實錄》五十卷上之，時稱信史。」見〔五代〕劉昫撰：《舊唐書》，卷 159，頁 4182-4183。

「以洵抱病方退，不宜以貞元實錄上進」一言，即相當隱晦地將李吉甫對裴洵作為監修國史獻《德宗實錄》的不滿表現出來。

《新唐書》說得更明白，〈蔣乂傳〉中說：「裴洵罷宰相，而李吉甫惡洵，以嘗監修，故授乂太常少卿。」⁶⁶可見李吉甫與裴洵的嫌隙正在裴曾「監修國史」，由此而使史官皆罷。由此事可見當時史官受到政治力影響的程度。而修史本需耗費大量時間與精力，任史官者一旦頻繁更替，修史工作停滯可想而知。此外，這次事件最值得注意的是，不久後，韓愈即在元和七年擔任史館修撰，也就是在政局大異動之後的詭譎情勢下接任。此時的韓愈深知仕途波折，吾人當不難理解其畏避態度自何而來。這是韓愈接任史官時的背景，吾人若知此事，當予韓愈以同情之理解。

此外，關於第二點，事實上，大家都只看到〈答劉秀才書〉的畏避態度，卻都忽略了「據事跡實錄，則善惡自見」兩句話也出自此書，而這兩句話在經、史學上都相當重要。它完全表現出史家的「實錄」精神，然後更具體指出了「實錄」與褒貶之間的關係，所謂褒貶，不只存在一二字之微言，或是史家之論贊中；對人物行止、歷史事跡的直接書寫，就已可彰顯褒貶之意。而事實上，韓愈這樣的看法，在當時無疑是在史官受到政治力量箝制之下的一個折衷但合理的作法，也就是通過實錄的方式，減少明顯的褒貶，既可保身遠禍，又不失史家之操。不只寫史書如此，在韓愈後來的文章中，尤其是碑誌文，多能展現他這種實錄的精神。

韓愈在史家「實錄」精神的推動上，無疑有其積極的作用，後來李翱也表現了同樣的態度。元和十四年四月，韓愈正因諫迎佛骨遭貶潮州。李翱時任史官，上書言〈行狀〉書法，不宜妄加褒揚，而據實陳述即可，李翱言：

臣今請作行狀者，不要虛說仁義禮智，忠肅惠和，盛德大業，正言直道，蕪穢簡冊，不可取信，但指事說實，直載其詞，則善惡功跡，皆據事足以自見矣。⁶⁷

此後李翱所撰〈韓公行狀〉，頗能合於自己從前所訂標準，而這樣的標準，固亦

⁶⁶ 〔宋〕宋祁、歐陽脩：《新唐書》，卷 132，頁 4533。

⁶⁷ 〔唐〕李翱：〈百官行狀奏〉，《李文公集》，卷 10，頁 76。

同於韓愈。到了宋代，朱熹言《春秋》乃「孔子但據直書而善惡自著」⁶⁸，無疑也是發明了韓愈、李翱的意見。

總的來說，韓愈在唐代史學高度發展的背景下，繼承了前代文儒的成就，於年輕時即展現了高度的史學素養，並提出作史者應能「誅奸諛於既死，發潛德之幽光」，這種寄託政教褒貶的史學觀。而在為官的經歷中，也曾親歷史館修撰一職，負責《順宗實錄》的編修與進呈，對於唐代史館史官與政治的密切關係，有直接的經驗。在初任史官的時候，雖表現出一種畏避的態度，與年輕時的壯志略有不同，但我們應在了解背景後予以同情的理解。而且，我們不宜忽略的是，從後來的撰作成果而言，韓愈事實上並沒有捨棄史家的尊嚴，反而更進一步發揮了「實錄」的精神，提出「據事跡實錄，善惡自見」的看法，並將這樣的寫作意識移用到個人的創作之中。

第三節 韓愈的史筆

韓愈的史筆，除了在擔任史館史官時所撰作的《順宗實錄》外，還表現在兩種主要類型的文章創作上，即傳記文與碑誌文。下文即依此分為兩小節討論。

壹、《順宗實錄》

《順宗實錄》為至今尚存唯一一部唐實錄，《新唐書·藝文志》記此書云：

《順宗實錄》五卷，韓愈，沈傳師，宇文籍撰，李吉甫監脩。⁶⁹

上文可知，韓愈於元和七年，在史館史官大異動後被任命為史館修撰。元和八年（813），受監修國史宰相李吉甫所託，開始修撰《順宗實錄》，其撰作過程，據其〈進順宗皇帝實錄表狀〉可知大概：

去（元和）八年十一月，臣在史職，監修李吉甫授臣以前史官韋處厚所撰《先帝實錄》三卷，云未周悉，令臣重修。臣與修撰左拾遺沈傳師，直館京兆府咸陽縣尉宇文籍等，共加采訪，並尋檢詔敕，修成《順宗皇帝實錄》

⁶⁸ 〔宋〕黎靖德編：《朱子語類》，卷 83，〈春秋綱領〉，《朱子全書》，第 17 冊，頁 2833。

⁶⁹ 〔宋〕宋祁、歐陽脩：《新唐書》，卷 58，頁 1472。

五卷。削去常事，著其系於政者，比之舊錄，十益六七。忠良奸佞，莫不備書，苟關於時，無所不錄。吉甫慎重其事，欲更研討，比及身歿，尚未加功。臣於吉甫宅取得舊本，自冬及夏，刊正方畢。⁷⁰

事實上，本《順宗實錄》之進呈表狀，應由監修李吉甫所上，但李吉甫於元和九年十月暴卒，韓愈於其死後取得他的舊本，自冬及夏，為之刊正，可知《順宗實錄》之完成與進呈，在元和十年（815）夏天。《順宗實錄》進呈之後，引起許多爭議，《舊唐書·韓愈傳》載：

時謂愈有史筆，及撰《順宗實錄》，繁簡不當，敘事拙於取舍，頗為當代所非。穆宗、文宗嘗詔史臣添改，時愈婿李漢、蔣係在顯位，諸公難之。而韋處厚竟別撰《順宗實錄》三卷。⁷¹

《舊唐書》這段文字，不只說《順宗實錄》引發爭議頗多，更直接批評韓愈撰作拙劣，導致後來帝王皆欲刪改。不過瞿林東先生曾指出，這段文字，「於事實，於情理都存在者許多謬誤」⁷²，且看同書〈路隨傳〉所記：

初，韓愈撰《順宗實錄》，說禁中事頗切直，內官惡之，往往於上前言其不實，累朝有詔改修。⁷³

由此可知，《順宗實錄》遭議，是因「說禁中事頗切直」，以致宦官集團不滿，才招惹許多是非。但是中唐以後，宦官弄權的問題也非一朝一夕。錢穆先生指出中唐以後宦官之禍言：

唐宦官之盛，兆自武后，而極於玄宗。肅、代以後，宦官寢橫用事。及德宗時，宦官遂握兵柄。其後又有樞密之職，承受詔旨，出納王命。宦寺既握兵權，又外節藩鎮，帝王生死，遂操其手。⁷⁴

正因宦官氣焰如此囂張，韓愈《順宗實錄》既招致所惡，「累朝有詔改修」亦皆由此所起。就此而言，絕非《舊唐書》本傳所稱「繁簡不當，敘事拙於取舍」，在史筆上之拙劣所致。此外，還更必須補充的是，《順宗實錄》遭遇到最大的風波，

⁷⁰ 〔唐〕韓愈：〈進順宗皇帝實錄表狀〉，《韓昌黎文集校注》，頁345。

⁷¹ 〔五代〕劉昫撰：《舊唐書》，卷164，頁4204。

⁷² 瞿林東：〈韓愈與《順宗實錄》〉，收入氏著：《唐代史學論稿（增訂本）》（北京：北京師範大學出版社，2017年9月），頁470。

⁷³ 〔五代〕劉昫撰：《舊唐書》，卷159，頁4192。

⁷⁴ 錢穆：《國史大綱》，第29章，頁535-537。

是文宗朝時被下詔修改。據《舊唐書》所記，當時「愈婿李漢、蔣係在顯位，諸公難之。」曾任史臣的韋處厚甚至把當時所撰三卷《順宗實錄》也提供出來，加入戰局。事實上，韓愈修《順宗實錄》的底本，便是韋處厚所撰，但當時韋本作為稿本，被李吉甫認為過簡，乃令韓愈重修。這段過程瞿林東先生考證頗詳⁷⁵，在此無庸贅述。是以《舊唐書》所記「而韋處厚竟別撰《順宗實錄》三卷」，乍看之下似是韋處厚個人對韓愈所撰不滿，但，別忘了韋處厚曾為李吉甫罷黜，而韓愈正是李吉甫提拔的，再加上宦官弄權的背景，可知這當中明顯有朝臣的派系傾軋，而非純是史筆之爭。所以瞿林東先生說：

《順宗實錄》在文宗朝廷上毀譽紛紛，引起這麼大的爭論，絕不只是怎樣看待一部史書的問題，而是曲折地反映了唐代中期以來庶僚集團和宦官集團的矛盾和鬥爭。⁷⁶

整體看來，不僅官僚與宦寺之間鬥爭，官僚集團內部也有鬥爭，《順宗實錄》，不過是鬥爭的憑藉罷了。而正因為韓愈「說禁中事頗切直」，吾人更不宜再用《舊唐書》所記而質疑韓愈修撰《順宗實錄》所展現的史家精神以及專業史筆。但是因為後來文宗下詔，說「其《實錄》中所書德宗、順宗朝禁中事，尋訪根柢，蓋起謬傳，諒非信史。宜令史官詳正刊去，其他不要更修。」⁷⁷可見那些真正能反映韓愈「實錄直筆」的「禁中事」，已被刪修。但除此之外，吾人應可信為韓愈所撰原貌，由此而見其史筆。以下根據文本具體討論現存《順宗實錄》五卷之敘事方法與史家意識。

《順宗實錄》的內容，乃紀錄自貞元二十一年正月唐德宗李適駕崩，唐順宗李誦即位，至元和元年正月順宗死，唐憲宗李純即位之間一年內的重要事情。整體的敘事重點，落在因順宗有疾，王伾、王叔文、韋執誼等結黨掌權始末。他的敘事原則，根據〈進順宗皇帝實錄表狀〉言：

削去常事，著其系於政者……。忠良奸佞，莫不備書。苟關於時，無所不錄。

⁷⁵ 瞿林東：〈關於《順宗實錄》的幾個問題〉，《唐代史學論稿（增訂本）》，頁 477。

⁷⁶ 瞿林東：〈韓愈與《順宗實錄》〉，《唐代史學論稿（增訂本）》，頁 472。

⁷⁷ 〔五代〕劉昫撰：《舊唐書》，卷 159，頁 4193。

即三個重點：第一，常事不書，只書有關於政治變化者。第二，重視人物之褒進貶退。第三，只要是對當時之事有影響者，不應有所偏重隱蔽。後二者即韓愈由傳統史法中繼承並強調的褒貶以及實錄原則。第一點則是從《春秋經》而來的法則，方苞言：

《春秋》之義，常事不書，而後之良史取法焉。昌黎韓氏目《春秋》為謹嚴，故撰《順宗實錄》削去常事，獨著其有關於治亂者。⁷⁸

於此又可見韓愈博通經史的眼光。此外，因其名為實錄，即大體按照時間順序依次紀錄，偶有補述前事或制度者，以「初」字或「故事」、「舊事」、「先是」等插敘，此乃自太史公以來史家撰作時插敘之法，惟韓愈用詞屢有變化。此外，在五卷的《順宗實錄》中，也專門為七個人作傳，特別是王叔文與韋執誼之傳在卷五，明顯旨在總結前四卷所敘，且作一互見之法，亦為太史公典型史筆。

而在敘事的詳略上，亦有明顯取捨。詳寫者，除諸人本傳之外，可略舉數例，如卷一：王叔文以棋得寵事、李實「恃寵強愎，不顧文法」欺上凌下事。卷二：禁「宮市」事、禁「五坊小兒張捕鳥雀」欺凌百姓事、停鹽鐵使進獻事、鄭珣瑜見叔文與韋執誼通好乃稱疾去位事。卷三：罷閩中萬安監事。卷四：羊士諤公然批評王、韋而致其不合事。卷五：退位為太上皇至駕崩事。以及各重要詔命之全錄等。其餘則掇其要者而略寫。而在詳寫的部分，除了記錄政績與要事之外，更重要的是藉之以為人物之褒貶。

在《順宗實錄》中，被褒進者如：陽城、陸贄、張滂、李充、鄭珣瑜、賈耽、張薦、張萬福、韓臯等。被貶退者除了王、韋之黨外如：裴延齡、李齊運、韋渠牟、李實、令狐峒。尚有微諷者如：杜佑、高郢、柳冕、房啟等人。這些人在《順宗實錄》被或多或少的記錄下來，背後都有史家的意識在其中。整體看來，韓愈褒進者約有兩類，其一：德宗朝之將相忠臣典範如陽城、陸贄、張薦、張萬福。其二：於王、韋弄權時堅持不與之為伍者，例如鄭珣瑜、賈耽、韓臯等人。⁷⁹

陽城、陸贄、張薦、張萬福皆有較詳實的傳，特別以陽、陸之傳字數，於《順

⁷⁸ [清]方苞：《書漢書霍光傳後》，《方苞集》（上海：上海古籍出版社，2018年），卷2，「讀子史」，頁62。

⁷⁹ 參[唐]韓愈撰：《順宗實錄》五卷，《韓昌黎文集校注》，頁403-424。

宗實錄》中最多，敘寫不只詳實且精采動人。不過韓愈於此插入「陸贄」、「陽城」二人之傳，方苞認為：

八家則無為達官私立傳者。韓退之傳陸贄、陽城，載《順宗實錄》。順宗在位未踰年，而以贄與城之傳附焉，非所安也。而退之以附焉者，以附《實錄》之不安，尚不若入私集之必不可也，以是裁之。⁸⁰

錢大昕認為：

韓退之撰《順宗實錄》載陸贄、陽城傳。此實錄之體應爾，非退之所創，方亦不知而妄譏之。蓋方所謂古文義法者，特世俗選本之古文，未嘗博觀而求其法也。⁸¹

可知此一作法也反應了對史法的理解，於此先置不論，惟舉一例以觀其內容。陽城傳中寫裴延齡讒毀陸贄，陽城欲救之，死諫於延英門外，老將張萬福前來助陣之事，生動至極：

裴延齡讒毀陸贄等，坐貶黜，德宗怒不解，在朝無救者，城聞而起曰：「吾諫官也，不可令天子殺無罪之人，而信用奸臣。」即率拾遺王仲舒數人，守延英門，上疏論延齡奸佞，贄等無罪狀。德宗大怒，召宰相入語，將加城等罪。良久乃解，令宰相諭遣之。於是金吾將軍張萬福聞諫官伏閣諫，趨往，至延英門，大言賀曰：「朝廷有直臣，天下必太平矣！」遂遍拜城與仲舒等曰：「諸諫議能如此言事，天下安得不太平也！」已而連呼：「太平萬歲，太平萬歲！」萬福武人，時年八十餘，自此名重天下。時朝夕相延齡，城曰：「脫以延齡為相，當取白麻壞之。」慟哭於庭，竟坐延齡事，改國子司業。⁸²

這一段文字，將陽城的忠諫之志，老將的為國敬士，且頗有智慧的助威之言描寫得無比生動。田恩銘指出：

陽城堪稱有氣節的士人代表，又是以直正而恪盡職守的諫官……韓愈實為史官，以史家身分采摭陽城事跡入史，一旦寫進實錄流傳開來，必然會為

⁸⁰ [清]方苞：〈答喬介夫書〉，《方苞集》，卷6，頁138。

⁸¹ [清]錢大昕：〈與友人書〉，《潛研堂文集》，卷33。轉引自吳文治編：《韓愈資料彙編》，頁1331。

⁸² [唐]韓愈：《順宗實錄》，卷4。見《韓昌黎文集校注》，頁418。

士人指出向上一路，從中亦可看出韓愈作為史家的遠見卓識。⁸³

韓愈透過此四人的傳記與事蹟，彰顯褒進將相忠臣的態度非常明顯。然而嚴格來說，此四人主要活躍的時代都是德宗後期，並不在順宗朝。但他們的事情被寫得如此之多，不能不說背後有韓愈作為史家的深意存焉。筆者認為，韓愈以順宗朝時間短，而大多為叔文等弄權，若不敘德宗末將相典範忠臣事跡，則此實錄乃僅存貶退，而無褒進之意，頗傷史家之指。韓愈「誅奸諛於既死，發潛德之幽光」的作史壯志，在《順宗實錄》敘事的取捨詳略安排之中盡顯。其餘褒進者，字數雖較少，但亦時有精采刻劃，如寫鄭珣瑜見叔文與韋執誼通好乃稱疾去位事：

珣瑜方與諸相會食於中書。故事：丞相方食，百寮無敢謁見者。叔文是日至中書，欲與執誼計事，令直省通執誼。直省以舊事告，叔文叱直省，直省懼，入白執誼。執誼逡巡慚報，竟起迎叔文，就其閣語，良久。宰相杜佑、高郢、珣瑜皆停箸以待。有報者云：「叔文索飯，韋相已與之同餐閣中矣。」佑、郢等心知其不可，畏懼叔文、執誼莫敢出言。珣瑜獨嘆曰：「吾豈可復居此位。」顧左右取馬徑歸，遂不起。前是，左僕射賈耽以疾歸第，未起，珣瑜又繼去。二相皆天下重望，相次歸臥，叔文、執誼等益無所顧忌，遠近大懼焉。⁸⁴

這一小段文字，將王叔文之跋扈無禮，韋執誼之自甘墮落，杜佑、高郢之畏避懦弱，鮮活地展現出來，從而也彰顯了鄭珣瑜知事不可為而斷然引去的名臣氣象。後文又補敘了賈耽與鄭珣瑜皆望重天下，先後引去，致使叔文黨無所顧忌。對於鄭、賈二人，在褒進之餘，又未免有些許責怪之微詞。韓愈所謂「據事跡實錄，善惡自見」的史筆，從上引兩例已可見得很清楚。

此外，所謂實錄與直書，固然是韓愈史筆的原則，所謂實錄，前兩則已可見得，而所謂直筆，則例如他對德宗的批評，說「德宗在位久，益自攬持機柄，親治細事，失君人大體，宰相益不得行其事職」，確為直筆，清儒鄧鐸即言：

實錄者，史乘之權輿也，雖無直筆，不敢效馬遷之所為，然猶能以意褒貶

⁸³ 田恩銘：《元稹和中唐士人心態》（北京：中國社會科學出版社，2020年），頁15-16。田恩銘認為陽城其人其事，在中唐士人社群中產生不少效應。

⁸⁴ 〔唐〕韓愈：《順宗實錄》，卷2。見《韓昌黎文集校注》，頁410。

人主。如《順宗實錄》中，敘陸贄事則云：「德宗在位久，益自攬持機柄，親治細事，失君人大體，宰相益不得行其職事。」如此等類，遷之法固未嘗盡亡也。⁸⁵

直筆固然展現了史家的尊嚴，但在《順宗實錄》中，我們可以發現，實錄的意義或許比直筆更為重要。《順宗實錄》卷二多記順宗朝德政，例如：禁「宮市」事、禁「五坊小兒張捕鳥雀」欺凌百姓事、停鹽鐵使進獻事。以及「出後宮」侍婢返家等⁸⁶。這些措施，咸為德政，且稱百姓「人情大悅」、「歡呼大喜」。但是問題來了，韓愈既於《實錄》中詳細交代順宗朝初期為叔文黨專政⁸⁷，那麼政固非自順宗本人出，是故所謂革宮市、五坊小兒之弊、出後宮等德政，按理說皆為叔文黨之舉。韓愈於《順宗實錄》既以叔文黨為奸，自不宜屬之叔文黨，但仍據實以書，這裡非常深刻的展現了「實錄」的意義與價值，以及史家對於客觀事實的尊重。

此外，吾人咸知，韓愈與劉禹錫、柳宗元相善，但縱然如此，在國史面前，韓愈依然不徇情隱諱，反而直書其黨，稱「欲僥幸而速進者：陸質、呂溫、李景儉、韓曄、韓泰，陳諫，劉禹錫，柳宗元等十數人」⁸⁸。縱是在〈柳子厚墓誌銘〉中，依然不避，只是多了幾分同情，在在可見韓愈「據事跡直書」的「不虛美、不隱惡」的史筆。林雲銘評〈柳子厚墓誌銘〉時即曾說道，韓愈初言其「名聲大振」，則與《實錄》所云「有當時名」者相符；而末言其「勇於為人，不自貴重」，則與《實錄》所云「僥倖欲速進者」相符。⁸⁹可知其無論於國史或於私人墓銘之書寫，咸能不虛美隱惡。最後要補充的是，上文已知涉及宦官處皆已經刪修，乃不見宦官之惡，僅言宦官亦惡叔文黨，如：「宦者俱文珍等惡其專權」⁹⁰、「中官劉光希、俱文珍、薛盈珍、尚解玉等，皆先朝任使舊人，同心怨猜，屢以啟上」

⁸⁵ 〔清〕鄧繹：《藻川堂譚藝》，〈三代篇〉。轉引自吳文治編：《韓愈資料彙編》，頁 1529。

⁸⁶ 如「三月庚午朔，出後宮三百人。」「癸酉，出後宮並教坊女妓六百人。」等等。見〔唐〕韓愈：《順宗實錄》，卷 2。見《韓昌黎文集校注》，頁 407-409。

⁸⁷ 「上自初即位，則疾患不能言。至四月，益甚。時扶坐殿，群臣望拜而已，未嘗有進見者。天下事皆專斷於叔文，而李忠言、王伾為之內主，執誼行之於外，朋黨喧嘩，榮辱進退，生於造次，惟其所欲，不拘程度。」〔唐〕韓愈：《順宗實錄》，卷 4。見《韓昌黎文集校注》，頁 419。

⁸⁸ 〔唐〕韓愈：《順宗實錄》，卷 5。見《韓昌黎文集校注》，頁 421。

⁸⁹ 〔清〕林雲銘：《韓文起》，卷 2。轉引自吳文治編：《韓愈資料彙編》，頁 1036。

⁹⁰ 〔唐〕韓愈：《順宗實錄》，卷 3。見《韓昌黎文集校注》，頁 412。

⁹¹，今已知宦官事被刪修，雖固可知宦寺於順宗朝之行為絕非如此單純，但真相已經難求了。

貳、古文中的史筆

一、傳記文

韓愈高度的史學素養以及史家意識，除了修撰國史的成績之外，也展現在他的寫作中，如傳記類以及碑誌類的文章中，其中又以後者為多，本節即舉其要者論述之。所謂史家意識，具體而言即褒貶鑑誡，但一般人總不希望自己是被貶退的，大部分人都希望自己是被肯定的。所以從更核心的本質來說，史家意識即在於「求不朽」，史家之心，不只在希望自己不朽，也希望那些值得被記錄的人事物得以通過歷史的書寫而不朽。在司馬遷《史記》中，就已經揭示了他寫作人物「列傳」的動機，即：

伯夷、叔齊雖賢，得夫子而名益彰。顏淵雖篤學，附驥尾而行益顯。巖穴之士，趣舍有時若此，類名堙滅而不稱，悲夫！閭巷之人，欲砥行立名者，非附青雲之士，惡能施于後世哉？⁹²

與夷、齊、顏淵有同樣學行的人，卻大多「類名堙滅而不稱」，司馬遷覺得很可惜，於是乎，作為歷史的書寫者，就成為了這些人的「青雲之士」。故而「求不朽」才是史家意識的本質。劉知幾更說：

上起帝王，下窮匹庶，近則朝廷之士，遠則山林之客，諒其於功也，名也，莫不汲汲焉，孜孜焉。夫如是者何哉？皆以圖不朽之事也。何者而稱不朽乎？蓋書名竹帛而已。⁹³

能夠「書名竹帛」就已經可以不朽了。然而能夠書名於竹帛者，縱非聖人，其亦必有一二值得被記錄之處，此即司馬遷作列傳之旨。然而，在「正史」傳統底下，

⁹¹ 〔唐〕韓愈：《順宗實錄》，卷4。見《韓昌黎文集校注》，頁419。

⁹² 〔漢〕司馬遷撰，〔劉宋〕裴駟集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《史記正義》，卷61，〈伯夷列傳〉，頁2127。

⁹³ 〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》，卷11，頁1。

人物列傳必出於史家，且書於正史，未有私作而稱傳者。顧炎武即言：

列傳之名始於太史公，蓋史體也。不當作史之職，無為人立傳者，故有碑、有誌、有狀而無傳。⁹⁴

顧氏此意，則「傳」惟史家能作，頗有「不在其位，不謀其政」，不能代庖之意。展現了對文章體類的嚴肅態度。不過乾隆也曾指出：

其言有足警鄙夫之事君，明天之不假易，而民生之不可以媮，則不可以無傳也。然則，國史之所不得載，則義得私立傳也。⁹⁵

乾隆此言，無疑肯定了立私傳於國史之外的正當性。事實上，中唐之後，以韓愈為首的撰作古文者，也確實作了不少的「私傳」，這些傳中，有虛構的寓言一類，也有記實一類。以韓愈而言，文集中稱「傳」者三篇，即〈毛穎傳〉、〈太學生何蕃傳〉以及〈圻者王承福傳〉。〈毛穎傳〉作為一種以物類擬人的俳諧之作，是虛構的主題，但全學《史記》列傳之體，不過誠如林紓指出：「文近《史記》，然終是昌黎真面，不曾片語依傍《史記》。」⁹⁶主角毛穎博識而善隨人意，受封「管城」，全文歷數其生平與秦皇的互動，文末有「太史公曰」之贊。〈毛穎傳〉作為千古奇文，當時作出，頗受批評，且傳之以為笑，惟柳宗元認同，而有〈讀韓愈所著毛穎傳後題〉一文表達傾慕之意。到了宋代，此文大為風行，學者甚多，至如劉克莊有〈代中書令管城子毛穎進封管城侯加食邑實封制〉、〈代毛穎謝表〉等流波餘緒之作。而就〈毛穎傳〉之興寄而言，歷代說者多認為此文為韓愈影射帝王少恩所作，近年則有學者認為〈毛穎傳〉的寄託在於：「毛穎乃韓愈所指責役役於權貴之門，便佞隱默，缺乏自我主見的小人之輩。」⁹⁷見解頗為新穎。

〈何蕃傳〉與〈王承福傳〉，則分別通過對太學生何蕃才高剛正但不受重視的境遇表達惋惜，以及記錄圻鏹之匠人王承福之專業精神，在表彰之外，也反思他「獨善其身」的想法。二傳皆以一二事與言鋪陳全文。就寫作上，此二傳多被視為如司馬遷〈伯夷列傳〉般敘事議論相間之法，如宋代李塗言：

⁹⁴ [清]顧炎武著，黃汝成集釋：《日知錄集釋》（上海：上海古籍出版社，2006年），卷19，頁1106。

⁹⁵ [清]乾隆：《御選唐宋文醇》（景印文淵閣四庫全書本），卷2，頁33。

⁹⁶ [清]林紓：《韓柳文研究法》（臺北：廣文書局，1980年），頁53。

⁹⁷ 姜龍翔：〈韓愈〈毛穎傳〉新詮〉，《成大中文學報》第35期（2011年12月），頁95。

傳體前敘事，後議論。獨〈圻者王承福傳〉，敘事議論相間，頗有太史公〈伯夷傳〉之風。⁹⁸

又明代王鏊（1450-1524）言：

太史公〈伯夷〉、〈屈原傳〉時出議論，其亦自發其感憤之意也夫。退之〈何蕃傳〉亦放此意。⁹⁹

關於後者，葉國良先生指出韓愈表彰「小人物」的意義：

既是小人物，自然沒有豐富的經歷，文學家關注的是他們的某種善行，如王承福、楊潛、郭橐駝的專業精神。¹⁰⁰

事實上若以「沒有豐富的經歷」來說，〈何蕃傳〉也可以適用此言。如此看來，上述三篇「傳」，無論是虛構或記實，固然都有表彰某些言行的意思，但在表彰之外，更多的是寄託了撰作者個人對於其人其事的主觀感受與評價，後者正是韓愈私傳與撰寫正史之褒貶評贊不同之處，但韓愈的私傳又確確實實是從正統的史家意識而來的，行文的風格與面貌也往往被認為追步司馬遷。除三「傳」外，如其另外一篇與傳記有關的作品〈張中丞傳後敘〉，也是在補敘許遠與南霽雲事時，發出大量議論，敘事與議論的比例接近。而其文法，如過珙言：

通篇章法、句法、字法皆太史公骨髓。¹⁰¹

又吳闈生言：

此退之文之極似太史公者。韓文所以雄峙千古，賴有此數篇耳。¹⁰²

又林紓言：

〈張中丞傳後敘〉蓋仿史公傳後論體，采遺事以補傳中所不足也。¹⁰³

皆言其極尚太史公，其他三傳也如此。但是事實上，這些僅限於文章風格的整體模擬，與其說極尚太史公表現了韓愈的「史筆」，毋寧說只是他在文學創作上向前人臨摹的功力高超而已。必須要指出的是，除了〈毛穎傳〉外，韓愈所作私傳，

⁹⁸ 〔宋〕李塗：《文章精義》，頁4。

⁹⁹ 〔明〕王鏊：《震澤長語》（景印文淵閣四庫全書本），卷下，頁4。

¹⁰⁰ 葉國良：〈中晚唐古文家對「小人物」的表章及其影響〉，收入氏著：《古典文學的諸面向》（臺北：臺灣學生書局，2019年9月），頁237。

¹⁰¹ 〔清〕過珙：《古文評註》，卷7。轉引自吳文治編：《韓愈資料彙編》，頁1036。

¹⁰² 〔清〕吳闈生著，王基倫等點校：《古文範》（臺北：萬卷樓圖書公司，2019年），卷3。

¹⁰³ 〔清〕林紓：《韓柳文研究法》，頁10。

正因主題與主人翁已經經過他的挑選，撰作的主要目的在藉事議論，因此議論與敘事間雜，敘事的目的只是為了議論。是故就此而言，韓愈的私傳，並不太能表現他「據事跡直書，善惡自見」的寫作歷史的「實錄」原則，但韓愈的「史筆」，最重要的還是在此處。因此，如果要看到韓愈如何將此種史筆移用至個人文章寫作中，還是要以碑誌文為主。

二、碑誌文

韓愈的碑誌文，一向被認為是他文集中最精采豐富的文類，也最為後人所推崇，茅坤即曾指出「世之論韓文者，共首稱碑誌。」¹⁰⁴章學誠也說古代碑誌之文至韓、柳而「光昌博大，轉為後世宗師，文家稱為韓碑杜律」¹⁰⁵，可知古代古文家，多以碑誌體例成法創於韓，如曾國藩言：

或先敘世系而後銘功德，或先表其能而後及世系，或有誌無詩，或有詩無誌，皆韓公創法。後來文家踵之，遂援為金石定例。¹⁰⁶

近代研究韓文者，深入討論碑誌者亦所在多有，成果斐然。如葉國良先生從體裁與立意指出韓愈碑誌文之創新，至元明石例學者論碑誌文作法，乃以韓愈為始祖。葉氏的探討相當精采深入，特別是在題名的慣例上，能發前人所未發。¹⁰⁷何寄澎先生亦曾撰文討論韓愈碑誌文之作法，並歸納為數端，即：發議論、設對話、用互見、重首尾、求氣韻、託感慨、記大節、直書其事、文稱其人、不虛美不隱惡等。於韓愈碑誌文之作法上，整理得亦極完整深入，是能深體韓文者。¹⁰⁸除此二文之外，以韓愈碑誌為主題的研究論文甚多，不及備載。惟本節於此，並不打算針對韓愈的碑誌文進行整體的討論，而是專注在韓愈碑誌文之展現「史筆」部分。

歷代學者已多次指出，韓愈的碑誌文所用文法大抵自太史公來。如劉壘：

¹⁰⁴ 〔明〕茅坤：《唐宋八大家文鈔》（景印文淵閣四庫全書本），〈論例〉，頁1。

¹⁰⁵ 〔清〕章學誠：《墓銘辨例》，《文史通義》，頁291。

¹⁰⁶ 〔清〕曾國藩：《求闕齋讀書錄》，卷8，《韓昌黎集》，〈施先生墓銘〉。轉引自《韓愈資料彙編》，頁1492。

¹⁰⁷ 葉國良：〈韓愈冢墓碑誌文與前人之異同及其對後世之影響〉，收入氏著《古典文學的諸面向》（臺北：臺灣學生書局，2019年9月）。

¹⁰⁸ 何寄澎：〈韓愈古文作法探析〉，收入氏著《唐宋古文新探》（臺北：大安出版社，1990年），頁50-51。

韓文世謂其本於經，或謂出於孟子。然其碑銘，妙處實本太史公也。第此老稍能自秘，示人以高，故未嘗尊稱遷、固。至其平生受用，則實得於此。……流俗無特見，隨聲附和，以韓文爲一出於經，誤矣！¹⁰⁹

事實上，就上文可知，韓文出於經者，以雜著、書序為主。再又如錢基博言：

碑誌之文，韓愈事多實敘而駛以奇，乃用太史公之傳體。¹¹⁰

劉、錢等都指出了韓愈學習太史公史傳之文體以寫作碑誌的情形。但正如前文所言的，這只是文章體貌上的學習模倣而已，並非真正的移用史筆於碑誌。那麼，如何才稱的上移用史筆呢？有一個原則，就是要有「褒貶」之意。撰寫史書，無論是直筆還是曲筆，目的都在褒貶，這是自《春秋》以來的傳統。王基倫先生即曾指出，「《春秋》筆法是一種通過委婉文辭以表達懲惡勸善目的的寫作方式」，並且其「詮釋意義一再轉化、延伸，持續影響到後世文學的寫作」¹¹¹。而韓愈秉持實錄原則創作碑誌文也是這個《春秋》筆法詮釋意義的轉化表現之一。韓愈認為「據事跡實錄，善惡自見」，能見其善惡，即有褒貶之意。韓愈在碑誌文的撰寫上，也明顯的具有褒貶意識，且盡量通過「據事跡實錄」的方式，表達他的褒貶，這即是他史筆的展現，而大異於墓誌銘寫作的「隱惡揚善」傳統。黃宗羲即曾指出，銘為「史之類」，史寓褒貶，銘雖應墓主子孫之請，不以褒貶為主，事實上亦應寓褒貶於其間，特以韓愈為例，其言曰：

夫銘者，史之類也。史有褒貶，銘則應其子孫之請，不主褒貶，而其人行應銘法則銘之，其人行不應銘法則不銘，是亦褒貶寓於其間。後世不能概拒所請，銘法既亡，猶幸一二大人先生一掌以堙江河之下，言有裁量，毀譽不淆。如昌黎銘王適，言其「謾婦翁」，銘李虛中、衛之玄、李千，言其燒丹致死；雖至善若柳子厚，亦言其「少年勇於爲人，不自貴重」。豈不欲爲之諱哉？以爲不若是，則其人之生平不見也；其人之生平不見，則吾之所銘者亦不知誰何氏也，將焉用之？¹¹²

¹⁰⁹ 〔宋〕劉壘：《隱居通議》（景印文淵閣四庫全書本），卷18，〈昌黎文法〉，頁3-4。

¹¹⁰ 錢基博：《韓愈志》，頁71。

¹¹¹ 王基倫：〈「《春秋》筆法」的詮釋與接受〉，《國文學報》，第39期（2006年6月），頁28-29。

¹¹² 〔清〕黃宗羲：〈與李杲堂陳介眉書〉，《南雷文案》（四部叢刊本，臺北：臺灣商務印書館，2011年），卷3。

事實上黃宗羲的觀念大抵也是從韓愈的示範而來。先從黃宗羲舉的幾個例子來看，首先是銘王適的〈試大理評事王君墓誌銘〉¹¹³，這篇銘文歷來以「奇」視之，最奇者即文中記敘王適與媒婆合謀騙婚之事，此即黃宗羲所謂「謾婦翁」者，學者以其近於傳奇¹¹⁴。但是，若以墓誌銘的寫作傳統來說，寫下此等任誕之事，實非隱惡揚善之法。此外，李虛中為韓愈同事，事見〈殿中侍御史李君墓誌銘〉¹¹⁵，銘文記其好道士服藥事。衛之玄為韓愈友人衛中行之兄，服水銀丹砂而死，事見〈唐故監察御史衛府君墓誌銘〉。李千（或作李干、李于），為韓愈孫輩，亦服水銀而死，事見〈故太學博士李君墓誌銘〉¹¹⁶。三文皆或多或少將服藥致死事寫出，已頗不合隱惡之理。最誇張的，是〈故太學博士李君墓誌銘〉，幾乎通篇議論，痛罵服食之弊，對於墓誌銘來說，不合常理之甚，林紓即言：「吾乃不知李氏家人何重於此文？乃瘞幽以詆其先人之醜，或且作而不刊，為集中備數文字，亦未可定。」¹¹⁷另外黃宗羲所說的如〈柳子厚墓誌銘〉亦稱其「少年勇於為人，不自貴重」。凡此種種，皆可以視作基於褒貶意識的「不虛美、不隱惡」的「實錄」。然而這裡又有另外一個問題，是黃宗羲舉的這幾篇例子，其墓主大抵皆為韓愈之友人或親戚，如此直書，或尚不致招議。但那些因韓愈之文名，而請韓愈撰銘者，韓愈的態度又如何呢？再者，若碑主平生遭人疵議，他應該如何書寫？此外，若碑主「無事可記」時又該如何？

關於第一個問題，我們可以說韓愈的碑誌基本上都是因人設文的，但他的「不虛美不隱惡」的實錄原則也確實做到了，這就要從後兩個問題具體考察。所謂因人設文，如張清華曾指出：

韓集中今存「碑誌」文七十五篇，有人曾經把它的寫法作了統計，在所謂「正例」以外，「各有其故」的「變例」，竟列了六十六篇，才盡其例（原注：見《全唐文紀事》卷3引明王行撰〈墓銘舉例〉）韓愈「碑誌」文看似無法可循，實則以人定制才是文章真正的具體寫法。只有這樣寫，才能

¹¹³ 〔唐〕韓愈：〈試大理評事王君墓誌銘〉，《韓昌黎文集校注》，頁251-252。

¹¹⁴ 謝敏玲：《韓愈之古文變體研究》，第六章，〈韓愈碑誌類古文變體研探〉。

¹¹⁵ 〔唐〕韓愈：〈殿中侍御史李君墓誌銘〉，《韓昌黎文集校注》，頁253-254。

¹¹⁶ 〔唐〕韓愈：〈唐故監察御史衛府君墓誌銘〉，《韓昌黎文集校注》，頁265-266。

¹¹⁷ 〔清〕林紓：《韓柳文研究法》，頁52。

使碑主各具性格，各有面目，形象生動感人。¹¹⁸

可知韓愈在撰寫碑誌時，初無定法，不使用慣用的架構或套語，而是根據每個碑主的生平來調整，甚至文章體貌的表現，都能符合碑主的特質。如儲欣於〈唐故相權公碑銘〉指出：「權公和平長厚，故墓碑一出以和平之詞。」¹¹⁹玩其文氣，確實如此，文中言權德輿「寬大」、「長德」、「善人」，亦相符應。權德輿一代文宗名相，清聲遠播，韓愈為其撰銘，固無需考慮貶退之處。然若碑主平生遭人疵議，他應該如何書寫？事實上，韓愈於碑誌文中的褒進貶退，其作法也並不複雜。凡碑主有事功值得褒進者，韓愈惟舉其要者大書特書，並加入大量的對話，以期其生動。除〈唐故相權公碑銘〉外，如〈曹成王碑〉大寫李皋之忠孝¹²⁰、〈鳳翔隴州節度使李公墓誌銘〉寫李惟簡保駕之忠、事母之孝¹²¹等等，不及備載。而若是欲貶退者則有兩種作法，一則實錄直書，二則略去不書。實錄直書者，固如上文所舉柳宗元、衛子玄等例，是為直書。略去不書者，則不方便直書著貶，又不宜虛美以至誣蔽時，則略去不書。關於後者，如〈清河郡公房公墓碣銘〉¹²²中記房啟生平，而寫王叔文用事，重視他的才幹，乃得容州經略使，並不言房啟依附叔文黨。事實上，《順宗實錄》中，記房啟去容州（即今廣西一帶）前，為了等待王叔文允諾可能給他荊南或湖南，乃停留於江陵湖南之間，直到聽聞「皇太子監國」，房啟知叔文黨敗，於是「惶駭，奔馳而往。」¹²³由此可知房啟去容州之前，本有投機之心態。但回到銘文，只記其在容州九年，能將地方治理得很好，而不再言去容州之前的事。如此作法可從兩方面考慮，一則房啟死於元和十年¹²⁴，《順宗實錄》已修成，《實錄》中既已記此事，則墓銘可不再書；一則房啟本人並非積極參與叔文之黨者，自不須如〈柳子厚墓誌銘〉中寫其「不自貴重」¹²⁵。且就柳宗元之例論，則〈羅池廟碑〉即不再細述，僅言「已而擯不用」而已。此則「略而不書」之有明證者。再舉一例如：相較於〈南海神廟碑〉大力稱頌請銘

¹¹⁸ 張清華：《韓學研究》，上冊，頁 443。

¹¹⁹ 〔清〕儲欣：《昌黎先生全集錄》，卷 5，〈碑誌〉。轉引自吳文治：《韓愈資料彙編》，頁 926。

¹²⁰ 〔唐〕韓愈：〈曹成王碑〉，《韓昌黎文集校注》，頁 245-249。

¹²¹ 〔唐〕韓愈：〈鳳翔隴州節度使李公墓誌銘〉，《韓昌黎文集校注》，頁 268-270。

¹²² 〔唐〕韓愈：〈清河郡公房公墓碣銘〉，《韓昌黎文集校注》，頁 242-243。

¹²³ 〔唐〕韓愈：《順宗實錄》，卷 3。見《韓昌黎文集校注》，頁 412。

¹²⁴ 房啟本傳見〔宋〕宋祁、歐陽脩撰：《新唐書》，卷 139，頁 4629。

¹²⁵ 〔唐〕韓愈：〈柳子厚墓誌銘〉，《韓昌黎文集校注》，頁 296。

者刺史孔戣，〈處州孔子廟碑〉則對請銘者李繁個人隻字不提。蓋因李繁曾出賣陽城，使奸相裴延齡得以貶斥陽城。對韓愈來說，李繁實小人也，韓愈於此碑中完全不講李繁之品行，亦固有其不書之貶退之意在。林雲銘即言此請碑之人李繁非正人君子，而韓愈此文無一語及之，必對其有微詞，云：

繁為泌之子。當陸贄坐貶後，德宗欲相裴延齡。陽城盡數延齡過惡，以泌曾薦己，使繁繕寫入疏。繁徑以告延齡，致延齡先詣上自解，而城亦遂以得罪。則繁洵姦人之黨，史亦載其才警無行，卒致以捕盜，為舒元興誣陷賜死，大有玷于其父者矣。碑中但言其尚文，貫達古記，絕無一字及其素行，與〈南海廟碑〉之贊孔戣者迥別，知公于此有微詞焉。古人為文，不肯輕假如此。

從林雲銘的「不肯輕假如此」，可知「不書」者，亦為文嚴謹之處。如此而言，古人對韓愈碑誌文「諛墓」之譏，由此而以為韓愈碑誌皆是憑文采虛美，實在是大謬。於此可再舉一例以觀，葉國良先生指出，韓文最具「諛墓」之嫌者，當屬〈故中散大夫河南尹杜君墓誌銘〉¹²⁶，碑主為杜兼。杜兼此人，觀《新唐書》本傳，知其「性浮險，尚豪侈」，濫殺無辜，「所至大殺戮」¹²⁷，不僅為惡臣，且為惡人。柳宗元〈杜兼對〉乃言「吾以為唐檣杵、饕餮者亡以異。」¹²⁸韓愈與杜兼曾於張建封處同事，此應杜家之請，不好推辭。然而其終篇無一美辭，只是平鋪直敘，羅列歷官，文末甚至有故作嘲諷或暗示者。如：

將葬，公之母兄太學博士冀，與公之夫人及子男女謀曰：「葬宜有銘，凡與我弟遊而有文者誰乎？」遂來請銘。¹²⁹

細玩此數語，則固諷其無人肯為之銘，且暗示「我韓愈僅因當年曾與其同事，方應允為銘」之意。又銘中「纂辭奮筆，渙若不思；公牒盈前，笑語指麾」數語，似言其才高幹練，實亦可解為無才輕率、貪樂瀆職；又「不畜不收，庫廩虛空」二句，則幾乎明指其揮霍奢侈。方苞評曰：「誌無美詞，銘亦虛語。」¹³⁰實則在

¹²⁶ 葉國良：〈韓愈冢墓碑誌文與前人之異同及其對後世之影響〉，收入氏著《古典文學的諸面向》，頁 79。

¹²⁷ 〔宋〕宋祁、歐陽脩：《新唐書》，卷 172，頁 5204-5205。

¹²⁸ 〔唐〕柳宗元：〈杜兼對〉，《柳河東集》，頁 133。

¹²⁹ 〔唐〕韓愈：〈故中散大夫河南尹杜君墓誌銘〉，《韓昌黎文集校注》，頁 226。

¹³⁰ 〔唐〕韓愈：〈故中散大夫河南尹杜君墓誌銘〉，《韓昌黎文集校注》，頁 227。

無美詞與虛語之外，有更多的諷刺暗示之微言。就此而觀，則絕不可視其為「諛墓」之人，反而應許其嚴謹。

此外，韓愈碑誌文中，還可舉以說明其「實錄」之史筆者，如〈唐河中府法曹張君墓碣銘〉以及〈襄陽盧丞墓誌銘〉。〈唐河中府法曹張君墓碣銘〉以張圓之妻遣人攜其子見韓愈求銘事開端；〈襄陽盧丞墓誌銘〉也是以碑主盧行簡求銘之事開端。¹³¹二文皆以示自己對碑主之事蹟皆聽一面之辭而得，亦是守著「實錄」的態度。惟若以行文來說，如此以實鑿虛，歷代皆有人視為大手筆，則是以散文手法而言，此姑不論。

最後，若碑主「無事可記」時又如何？如〈考功員外盧君墓銘〉，盧東美無事可寫，韓愈的作法乃以「四夔」之名側面烘托，明不虛美¹³²。又〈處士盧君墓誌銘〉，亦因碑主一無可記，惟從其父盧貽為參軍，剛正不阿，廷爭於府尹，最後嘔血而卒事敘起¹³³。林雲銘曰：「公即因他少而孤，追敘乃翁所以早死來歷點綴在前，便見有許多出色。即敘其能自立不出仕處，歸之於不忍離母，不忍棄弟妹，絕不提『孝友』二字，而孝友之德，躍躍見于言外。」¹³⁴由此銘可見韓愈落筆鑿空，使碑主之銘充實，兼之又能將其父盧貽之事並記，並傳不朽，不啻褒進之意。林雲銘所謂不提孝友二字者，又是韓愈「據事跡實錄，善惡自見」寫作方針之明證。

小結

以上即具體考察了韓愈碑誌文中展現的史家意識與史筆。事實上，韓愈這種移史筆入碑誌的作法確實是他的創舉，以至於後世對碑誌文與史書的關係，便大致分為兩種立場，一種是如黃宗羲一般，認為「銘者史之類」，無論是褒貶意識還是體例，都是從史書中來。如方苞言：

碑記墓誌之有銘，猶史有贊論。義法創自太史公，其指意辭事必取之本文

¹³¹ 〔唐〕韓愈：〈唐河中府法曹張君墓碣銘〉、〈襄陽盧丞墓誌銘〉，《韓昌黎文集校注》，頁 220-222。

¹³² 〔唐〕韓愈：〈考功員外盧君墓銘〉，《韓昌黎文集校注》，頁 204-205。

¹³³ 〔唐〕韓愈：〈處士盧君墓誌銘〉，《韓昌黎文集校注》，頁 318-319。

¹³⁴ 〔清〕林雲銘：《韓文起》，卷 11。轉引自吳文治：《韓愈資料彙編》，頁 1030。

之外。¹³⁵

另一種則是像章學誠一般，認為韓愈以史傳作碑誌，並非本色，乃是一種變調：

史學廢而文集入傳記，若唐、宋以還，韓、柳誌銘，歐、曾序述皆是也。

負史才者，不得身當史任以盡其能事，亦當搜羅聞見，核其是非，自著一書，以附傳記之專家。至不得已而因人所請，撰為碑銘序述諸體，即不得不為酬酢應給之辭以雜其文指，韓、柳、歐、曾之所謂無可如何也。¹³⁶

章學誠認為，一旦因人所請傳作碑誌，那麼就已經不可能作為純粹的史傳文字了。不過，筆者在這裡並非要作文體上的嚴格考究。而是經由考察指出，韓愈移用褒貶與實錄的史筆到碑誌文之中，不僅在文法上拓展了碑誌文的表現力，這種以對待經史的態度對待碑誌文，對於單篇奇句散行的古文地位在後世的抬升，亦不可不說有極為重要且積極的作用。錢穆先生曾精闢地指出韓愈對散文的貢獻即在「求取融化後起詩賦純文學之情趣風神以納入於短篇散文之中，而使短篇散文亦得侵入純文學之閭域。」¹³⁷事實上，在強調韓愈散文中情趣風神的同時，也不宜忽略其繼承古代史學之實錄精神，並於文章中運用史筆以表現的創作實踐。

¹³⁵ 〔清〕方苞：〈書韓退之平淮西碑後〉，《方苞集》，卷5，頁111。

¹³⁶ 〔清〕章學誠：〈點陋〉，《文史通義》，頁94。

¹³⁷ 錢穆：〈雜論唐代古文運動〉，《中國學術思想史論叢（四）》（臺北：東大圖書公司，1983年10月），頁53。

第六章 匹夫而為百世師：孔廟從祀與地方信

仰中的韓愈典範

本章要考察的是韓愈在孔廟從祀以及地方信仰中所展現的典範意義。在古代，一個人死後能夠得到「廟祀」甚或進入「祀典」，所代表的被後世認同、崇拜的意義，事實上就是對「不朽」這個概念的具體展演。而對唐代以後的儒者來說，在各級的祀典中，最高級的固然是孔廟的從祀。一個儒者能夠進入從祀於孔廟，一定程度上代表了他已經達到作為儒者的終極目標，而被視為儒教「正統的繼承者」，享有至高的榮耀。而中國古代的孔廟從祀制度於唐代確立，彼時入祀孔廟者成為先秦兩漢儒者，韓愈作為最早從祀於孔廟的唐代儒者，在北宋之後就長期在孔廟中享受後學的崇奉。但韓愈不僅如此，他在地方還有另外一個廟祀據點，就是潮州韓文公祠。此祠的建立與韓愈進入孔廟同時，而其持續不斷乃至流播四方，亦與孔廟並馳。誠如前人所指出的，孔廟從祀與儒家道統論述緊密相關，所以可以說，孔廟是士人儒者的神聖空間。然而地方祠祀，雖然與官方發生關係，但更多的是直接面對庶民百姓，其神聖空間的形成脈絡與孔廟有所不同。但是韓愈卻能在這兩種廟祀之間的互動下，在士庶之人心中，都有了極為鮮明與神聖的典範形象。因此，當吾人考察韓愈典範時，這兩個廟祀所代表的意義及其相關問題勢必不可忽略。

第一節 韓愈與孔廟從祀

從孔廟從祀制度切入以研究韓愈，就筆者目前的觀察與思考，大抵有兩個主要論述重點。其一為韓愈道統論與唐代孔廟從祀制之間的關係；其二為韓愈死後，歷代與之相關的討論問題。

中國古代的孔廟，原先僅作為孔氏家族的私廟，但自漢代開始，孔子素王，為漢定道的觀念蔚起，儒學與經學又成為官方主流的意識形態與首倡的學術事業，

孔子的地位便逐漸抬升，國家對祭孔的態度便與以往不同。東漢以後，孔廟祭祀也開始被納入國家常規祭祀中，孔廟也逐漸從私廟蛻變為官廟。魏晉時期，孔廟祭祀開始從中央拓展到地方，黃進興先生指出，這段時期祭孔有三件要事，即：一、孔廟與學校密切的結合；二、訪求聖裔；三、孔廟的外地化。¹由這個基礎與方向漸次發展到隋唐時期，以孔廟祭祀為中心的從祀制與廟學制達成了制度化與規模化。筆者在此先根據兩《唐書》與《唐會要》等典籍，將唐代初期孔廟從祀制度的發展概況整理如下：

武德二年（619），詔令於國子監立周公與孔子廟各一所。

貞觀二年（628），依房玄齡等議，停祭周公，升夫子為先聖，以顏回配享。

貞觀四年（630），詔令於天下各州、縣學皆建孔子廟。

貞觀二十一年（647），「詔以左邱明、卜子夏、公羊高、穀梁赤、伏勝、高堂生、戴聖、毛萇、孔安國、劉向、鄭眾、杜子春、馬融、盧植、鄭康成、服子慎、何休、王肅、王輔嗣、杜元凱、范寧、賈逵等二十二人。代用其書，垂於國胄。自今有事於太學，並令配享尼父廟堂。」這時候配享的二十二人都是因為有功於聖人之經，「代用其書」，所以得到從祀的機會。這批漢代以前的儒者以其性質，用古人所稱即為「傳經之儒」，黃進興認為這批入祀儒者反映了當時的學術風向²。

開元二十七年（739），使四科十哲配享，尤重顏回，而將曾參之秩同於十哲。另將七十子全數追贈爵號並從祀。³黃進興先生指出開元二十七年的詔令「除了肯定從祀弟子之外，最重要的便是賜與所有從祀儒生爵號，使得從祀位階更形分明。」⁴孔廟祭祀的普及與規模化、制度化至此大致底定。黃進興又指出唐代從祀制的特色有二：

第一，它反映了時代學風，創立「傳經之儒」的附祭類目；其次，它引進了，或更確切地說，恢復了歷史上「七十二弟子」陪祭的名位。歷史上，

¹ 黃進興：《儒教的聖域》（香港：三聯書店，2015年12月），頁25。

² 黃進興：〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，《優入聖域：權力、信仰與正當性》，頁231。

³ 以上參《唐會要》，卷35；《新唐書》，卷15，〈禮樂五〉；《舊唐書》，卷189，〈儒學上〉。

⁴ 黃進興：〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，《優入聖域：權力、信仰與正當性》，頁240。

這兩大類目於人選於名額雖屢有變遷，然而對日後孔廟從祀制的開展，均樹立起不可動搖的典範。⁵

由此開始，孔廟從祀制逐漸在儒者心中形成對儒家正統以至於「道統」的觀念，而這又與它和整個官方學校教育的結合是分不開的。高明士先生即曾指出，廟學制度的確立對於學校教育的影響即在於「學術權威的樹立」以及「學校園地的神聖化」。此外，孔廟中除了崇奉孔子之外，也有從祀的先賢，而孔廟從祀，無疑是儒家道統傳授的具體展演空間。高明士指出，唐代的孔廟從祀制，以及歷代帝王祭祀，兩條祭祀譜系正好分出了「道統」與「治統」兩端。筆者對此論斷有不同的看法，下文再詳論。以唐代的實際情況言，則孔廟中呈現的道統譜系為孔子、顏師、諸哲、諸子、諸賢系統；帝王祭祀則為堯、舜、禹、湯、文、武、漢高祖。關於後者，據《舊唐書》載：

顯慶二年六月，禮部尚書許敬宗等奏曰：「謹案《禮記·祭法》云：『聖王之制祀也，法施於人則祀之，以死勤事則祀之，以勞定國則祀之，能御大災則祀之，能捍大患則祀之。』又：『堯、舜、禹、湯、文、武，有功烈於人，及日月星辰，人所瞻仰；非此族也，不在祀典』。準此，帝王合與日月同例，常加祭享，義在報功。爰及隋代，並遵斯典。……三年一祭。以仲春之月，祭唐堯於平陽，以契配；祭虞舜於河東，以咎繇配；祭夏禹於安邑，以伯益配；祭殷湯於偃師，以伊尹配；祭周文王於邦，以太公配；祭武王於鎬，以周公、召公配；祭漢高祖於長陵，以蕭何配。⁶

在這二條祭祀譜系中，有一人在當時引起頗多爭論，即周公。上文可知，唐高祖年間，原是周公廟與孔子廟並行於國子監，二者咸稱「文廟」，而以周公為先聖，孔子為先師，於文廟道統譜系中，周公地位明顯高於孔子。到了貞觀之時，唐太宗採納房玄齡等人的建議，將周公罷祀，升孔子為先聖，而不僅是先師。如此一來孔子的地位顯著抬升，超越周公。到了高宗時期，又「改用周公為先聖，遂黜孔子為先師。」⁷不過，到了顯慶二年，才有長孫無忌（594-659）與許敬宗（592-

⁵ 黃進興：〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，《優入聖域：權力、信仰與正當性》，頁 241。

⁶ 〔五代〕劉昫撰：《舊唐書》，卷 24，頁 915。

⁷ 〔宋〕王溥：《唐會要》，卷 35，頁 636。

672) 等人建議將周公直接排除在廟學祭祀之外，而歸之於帝王祭祀。《唐會要》載顯慶二年長孫無忌等議曰：

貞觀之末，親降綸言。依禮記之明文，酌康成之奧說。正孔子為先聖，加眾儒為先師。永垂制於後昆，革往代之紕繆。而今新令，不詳制旨。輒事刊改，遂違明詔。但成王幼年，周公踐極。制禮作樂，功比帝王，所以禹、湯、文、武、成王、周公為六君子。又說明王孝道，乃述周公嚴配。此即姬旦鴻業，合同王者，祀之儒官就享，實貶其功。仲尼生衰周之末，拯文喪之弊。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，迄於今日。胡可降茲上哲，俯入先師？且左邱明之徒，見行其學，貶為從祀，亦無故事。今請改令從詔，於義為允。其周公仍依別禮配享武王。從之。⁸

因此才有了前段引文中，「祭武王於鎬，以周公、召公配」的規定。而關於此議，黃進興指出：

他們（長孫無忌、許敬宗）以「進」孔子，「出」周公的策略，達成釐清文廟祭統的性質。……論其鴻業，周公合同王者祀。長孫氏對周公績業的陳述，清楚地反映了儒者對「治」、「道」之分殊。⁹

此後，周公不再進入文廟的道統祭祀中，從而確定了孔子於文廟中獨尊的地位。唐代以後，文廟的祭祀系統中更不再有周公的進入。然而，也正是在孔廟祭祀似乎已經確立了「道」與「治」分殊的譜系同時，韓愈上承孟子所提出的「道統」傳承，又顯然與孔廟從祀中呈現者不同，這當中所反映的問題，即本節的第一個論述重點。

韓愈〈原道〉中稱其所原之「道」為：

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。荀與揚也，擇焉而不精，語焉而不詳。由周公而上，上而為君，故其事行；由周公而下，

⁸ 〔宋〕王溥：《唐會要》，卷35，頁636-637。

⁹ 黃進興：《儒教的聖域》，頁32-33。

下而為臣，故其說長。¹⁰

在他的道統傳承譜系中，是以「堯」作為開端，然後歷代聖王依序傳承直至周公，周公之後則為孔子、孟子，孟子之後，道統則失落無傳。前人已多指出，韓愈此言，承自孟子，《孟子·盡心下》言：

由堯舜至於湯，五百有餘歲，若禹、皋陶，則見而知之；若湯，則聞而知之。由湯至於文王，五百有餘歲，若伊尹、萊朱則見而知之；若文王，則聞而知之。由文王至於孔子，五百有餘歲，若太公望、散宜生，則見而知之；若孔子，則聞而知之。由孔子而來至於今，百有餘歲，去聖人之世，若此其未遠也；近聖人之居，若此其甚也，然而無有乎爾，則亦無有乎爾。

11

孟子以為，五百年而有王者興，而所謂聖王之教，自堯舜以來，聖聖相傳，至於孔子，孔子無位，故稱其為聖人。在孟子、韓愈的傳承譜系中，都是從上古「德位」合一的聖王開始，相傳至於只有「德」而無「位」的孔子，韓愈更是明白地指出這點，所以說「由周公而上，上而為君，故其事行；由周公而下，下而為臣，故其說長。」而既然「德位」合一可以傳至有「德」無「位」，簡而言之即是原始儒家「治」「道」合一的觀念。那麼，韓愈對當時祀典規定的理解為何？就前章討論已知，韓愈禮學精深，熟知唐代禮制。而在他的〈處州孔子廟碑〉中更指出：

自天子至郡邑守長通得祀而遍天下者，唯社稷與孔子焉。……句龍、棄、孔子皆不得位，而得常祀。然其祀事皆不如孔子之盛，所謂生人以來，未有如孔子者，其賢過於堯舜遠者，此其效歟？¹²

這段文字可說明韓愈不僅親眼見得孔子在唐代被崇奉之普遍與隆重，更值得注意的是，韓愈不僅引用孟子「自有生民以來，未有孔子也」¹³之語，竟補充說孔子之賢遠過堯舜。但既然如此，韓愈之道統論，又為何又要自堯舜始？高明士先生針對這個問題，提出了兩個解釋，一是這樣的觀念是韓愈「古道」觀的一環，上承孟子；一則反映他的「尊王」態度，為當時的政治作用。高氏言：

¹⁰ 〔唐〕韓愈：〈原道〉，《韓昌黎文集校注》，頁10。

¹¹ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，卷14下，頁11-12。

¹² 〔唐〕韓愈：〈處州孔子廟碑〉，《韓昌黎文集校注》，頁283。

¹³ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，卷3上，〈公孫丑上〉，頁11。

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。……除在學理上提示其道直承自孟子以外，當尚含有政治作用在內。這個政治作用，簡而言之，就是尊王。¹⁴

高明士所提示的兩點，固然都是韓愈思想的特質無疑，用以推測其道統論與唐代祀典差異之動機亦有一定的合理性，不過這裡可以再深入探討一些細節。

首先，韓愈〈原道〉篇既名為「原」，則旨在推究道之原，既推究道之原，則不能不自上古聖王始，上古聖王既是「德位」合一，固有「道」可傳。以此文寫作的根本目的來說，承繼《孟子》從上古聖王發端，在邏輯上是極為合理的，而且與孔子代表至高無上的道這個觀念並無矛盾處。高明士之所以認為韓愈於此有值得提出討論之處，是因其以唐代祀典區分出「治統」與「道統」二端，而韓愈之道統論與其不合。

然而，若回顧上文所見《唐會要》記載，則貞觀之禮，無祭先代帝王之文，是到顯慶二年才開始祭祀歷代帝王，時間上晚於孔廟祭祀的規定，而所祭歷代帝王除漢高祖之外，皆為儒家所認定的上古聖王。且就當時的狀況，提出歷代帝王祭祀的原因，應該跟高宗初期永徽、顯慶年間孔子與周公地位升降的討論有關，為了安放周公，才有了歷代帝王祭祀。換言之，歷代帝王祭祀制度的頒行根本是因「尊孔」而起。

因此，筆者認為，與其說祀典分別了「治」「道」二端，毋寧說根本就都來自於對「道」的尊崇。且既然歷代帝王祭祀所祭皆為上古聖王，則上古聖王固然也身具「道」的承傳，不然長孫無忌等就不會引〈中庸〉之語稱孔子「祖述堯舜，憲章文武」。由此可知，事實上唐代祀典中，並無非常嚴格的「治」「道」二分。只是因為禮制需求，才有此區隔。否則若將堯、舜、禹、湯乃至孔、孟皆合一而祀，其合禮乎？此常識可知者。

此外，孔子所傳，來自於上古聖王，這是從孟子以來就成型的觀念，只是韓愈繼承孟子此言，並將道統譜系規定得較為明確而已。因此，就筆者的觀察與理解而言，韓愈所言之道統承傳，與唐代祀典之表現並無太多本質上的歧異。

¹⁴ 高明士：〈隋唐廟學制度的成立與道統的關係〉，《臺大歷史學報》，第9期，1982年12月，頁118。

真正值得推敲的，還是要從韓愈在〈原道〉中所提出的「事行」與「說長」之分別說起。按照孟子的說法，如有德者在位，要「兼善天下」、「澤加於民」；無位，則應「獨善其身」與「修身見世」¹⁵，也就是持續堅持自己的德行，且能作為當代的表率，孔子固為其中典範。而這完全是從君子個人修養出發的思想。然而到了韓愈這裡，則有德有位者「事行」，固與孟子「澤加於民」同；有德者無位，卻稱其「說長」，不指其德行，轉而強調孔、孟流傳後世之「言文之教」。當然，這並不是說韓愈忽視了孔孟的德行，但我們可以說，這又再一次反映了韓愈的「文儒」特質。王充言「世儒當時雖尊，不遭文儒之書，其跡不傳。」¹⁶能傳其跡於後者，文儒也。且韓愈在此，隱然有孔子若不遭孟子則將不傳之意。此可引〈與孟尚書書〉互參，韓愈云：

孟子雖賢聖，不得位，空言無施，雖切何補？然賴其言，而今學者尚知宗孔氏，崇仁義，貴王賤霸而已。……故愈嘗推尊孟氏，以為功不在禹下者。

17

對韓愈來說，孟子之所以功不在禹下，大抵兩端，一則於當世闢楊墨，二則因其言而使後世知尊孔。韓愈一生闢佛老，又以古文振儒道，可謂深效孟子者，北宋儒者亦以此形象將孟、韓連結。然而，至此又將轉出另外一個問題，即若自孔、孟以後，道統皆將以「說長」而傳，那麼那些致力於解經之儒呢？解經之儒不也是以言文傳播聖教者嗎？事實上，這一點才真正反映了韓愈與唐代孔廟從祀制的差異。

上文已經提到，貞觀時確定的孔廟從祀制，反映了對漢代以來「傳經之儒」的重視，在經學傳承上有巨大貢獻的前輩經師，得以進入孔廟從祀，享受無上榮光。然而，對於韓愈來說，漢代以來，所謂解經者，多半只能混淆聖學，鮮有真正能發揚聖學者。韓愈言：

漢氏已來，群儒區區修補，百孔千瘡，隨亂隨失。¹⁸

所謂區區修補者，即指經典而言。此外，韓愈著名的〈師說〉，人固知其寫作動

¹⁵ 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，卷 13 上，〈盡心上〉，頁 6。

¹⁶ 〔漢〕王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》，卷 28，頁 1337。

¹⁷ 〔唐〕韓愈：〈與孟尚書書〉，《韓昌黎文集校注》，頁 125-126。

¹⁸ 〔唐〕韓愈：〈與孟尚書書〉，《韓昌黎文集校注》，頁 126。

機乃針對當時群小攻擊而作，但當中所謂「道之所存，師之所存」之語，亦隱含「道」之承傳意味。再對比於其〈進士策問十三首〉中問師道者：

問：古之學者，必有師，所以通其業，成就其道德者也。由漢氏已來，師道日微，然猶時有授經傳業者，及於今，則無聞矣。德行若顏回，言語若子貢，政事若子路，文學若子游，猶且有師。非獨如此，雖孔子亦有師。問《禮》於老聃，問《樂》於萇弘是也。今之人不及孔子、顏回遠矣，而且無師。然其不聞有業不通，而道德不成者，何也？¹⁹

此策問可以與〈師說〉互見。而當中所謂「漢氏已來，師道日微，然猶時有授經傳業者」，授經傳業者，經師也。韓愈在此態度已經很明顯了，就是漢代以來孜孜於解經、傳經者，雖然還是高於當代之人，但與真正「傳道」者，是有高下之分的。由此可以更明確的指出，所謂能傳道之「說長」者，是以《孟子》之「文」為標準的。

所以，韓愈的道統譜系中，完全不納入傳經之儒，而與唐代孔廟從祀制中展現的聖學傳承的最初觀念有所不同。而對於韓愈來說，傳經之儒是不能傳道的，那麼，傳道之儒之表現為何？就其隱然將自己上接孟子之意，又加上對「說長」的強調、對《孟子》之文的尊崇，以及對傳經之儒的貶抑，傳道之儒的表現固當為「文儒」，而其所致力者亦無疑如此。需要指出的是，宋代以後雖有「傳經之儒」與「傳道之儒」之分，但很顯然的，宋儒對傳道之儒的理解與韓愈是頗為不同的。不過，誠如前文所指出的，宋儒以道學家為傳道真儒，還是在「文儒」理想類型底下區分的，因此無疑還是受到韓愈的影響。劉成國先生即曾明確指出，宋代孔廟從祀制度是受到韓愈〈原道〉之道統說的影響，「將傳道譜系中的各位賢人，以明道之儒的身份，區別于漢唐鄭玄等傳經之儒。」²⁰惟韓愈自己被道學家屏除於道統譜系之外而已，但若就孔廟從祀而言，韓愈的地位宋代以後大體上依然不曾動搖。

因此，第二個要考察的韓愈與孔廟從祀的關係，則為其死後從祀於孔廟的歷代相關討論。欲將韓愈從祀孔廟的呼聲，自晚唐開始。皮日休（鹿門，834-883）

¹⁹ 〔唐〕韓愈：〈進士策問十三首〉，《韓昌黎文集校注》，頁 62。

²⁰ 劉成國：〈文以明道：韓愈〈原道〉的經典化歷程〉（《文史哲》，2019 年第 3 期），頁 53。

於唐僖宗咸通年間（860-874）上書請將韓愈配饗太學，其理由是：

今有人身行聖人之道，口吐聖人之言，行如顏、閔，文若游、夏，死不得配食於夫子之側，愚又不知尊先聖之道也。夫孟子、荀卿，翼傳孔道，以至於文中子。文中子之末，降及貞觀、開元，其傳者醜，其繼者淺。或引刑名以為文，或援縱橫以為理，或作詞賦以為雅。文中之道，曠百世而得室授者，惟昌黎文公焉。公之文，蹴揚墨於不毛之地，蹂釋老於無人之境，故得孔道巍然而自正。夫今之文人千百世之作，釋其卷，觀其詞，無不裨造化，補時政，繫公之力也。公之文曰：「僕自度若世無孔子，僕不當在弟子之列。」設使公生孔子之世，公未必不在四科焉。國家以二十二賢者代用其書，垂於國胄，並配享於孔聖廟堂，其為典禮也大矣，美矣。苟以代用其書，不能以釋聖人之辭，箋聖人之義哉？況有身行其道，口傳其文，吾唐以來，一人而已，死反不得在二十二賢之列，則未聞乎典禮為備。伏請命有司定其配享之位，則自茲以後，天下以文化，未必不由夫是也。²¹

皮日休認為，韓愈行聖人之道，吐聖人之言，以文闢佛老，而使聖門之道尊，宜與「代用其書」之二十二賢同列，從祀於孔廟。且皮日休對於「代用其書」的說法很值得關注，即皮日休認為，之所以重視二十二賢，是因為他們能「釋聖人之辭，箋聖人之義」，但是釋辭箋義比身行其道口傳其文的韓愈，皮日休宜以後者為高。皮日休本人極尊韓，在前章筆者亦已指出其〈十原〉之學韓。而由此請，我們更可以看到皮日休繼承韓愈思想的痕跡。「傳經之儒」於此已儼然與「傳道之儒」對立而略次之，且皮氏所認為的傳道之儒為韓愈，依然是「文儒」的表現。此外，《北夢瑣言》記載皮日休在咸通年間曾為了兩件事情上書，一是請以《孟子》為科舉之學科，另一即請韓愈配饗太學。²²在那個唐末混亂的時代，皮日休

²¹ 〔唐〕皮日休：《皮子文藪》，卷9，〈請韓文公配饗太學書〉，頁88。

²² 咸通中，進士皮日休進書兩通，其一請以《孟子》為學科，其略云：「臣聞聖人之道，不過乎經；經之降者，不過乎史；史之降者，不過乎子；子不異道者，《孟子》也。舍是而諸子者，必斥乎經史，為聖人之賊也。」云云。文多不載。請廢莊、列之書，以《孟子》為主。有能通其義者，其科選請同明經也。其二請以韓文公配饗太學，其略曰：「臣聞聖人之道，不過乎求用。用於生前，則一時可知也；用於死後，則萬世可知也。」云云。又云：「孟子、荀卿翼輔孔道，以至於文中子。文中子之道曠矣，其幾於室授者，唯韓愈焉。蹴及楊、墨，蹂踐釋、老，故得孔道，炳然如日星焉。吾唐以來，一人而已。苟不得在二十一賢之數列，則典禮未為備也。」〔五代〕孫光憲：《北夢瑣言》，《全宋筆記》，第1編，第1冊（鄭州：大象出版社，2017年），卷2，頁23。

孜孜於此聖學之事，結果固然是失敗的。但我們可以從這裡看到他的尊韓與尊孟，已儼然同於北宋儒者，皮氏於傳承發揚韓愈文章學問，實有其不滅之功。

降至北宋，儒者尊韓倡韓，自柳開、石介、孫復等始。柳開曾言：

吾之道，孔子、孟軻、揚雄、韓愈之道。²³

又石介言：

孔子後，道屢塞，闢於孟子，而大明於吏部。²⁴

孫復言：

噫，聖人不生，怪亂不平，故楊、墨起而孟子闢之，申、韓出而揚雄距之，佛老盛而韓文公排之。微三子，則天下之人胥而為夷狄矣。²⁵

北宋初期尊韓之論，基本上以韓愈能暢明聖道，攘斥異端之形象為主，且將之並列於孟子。黃進興即指出「韓愈排釋老」與「孟軻拒楊墨」是宋初儒學流行的基調。²⁶而且更需指出的是，宋初儒者是先尊韓而後尊孟的。黃進興即言：

宋初的儒者實透過韓氏著作的導引，以重新認領孟子，且賦與孟子在儒學發展中不可或缺的樞紐地位。²⁷

而就在此時，孫復友人，孔子後裔孔道輔（985-1039），在孔氏家廟中，建造「五賢」之堂，塑像而祀，而五賢乃：孟子、荀子、揚雄、王通、韓愈。這件事被紀錄在孫復〈上孔給事書〉中，且稱是石介告訴他的，孫復說：

噫！自夫子沒，諸儒學其道，得其門而入者鮮矣，唯孟軻氏、荀卿氏、揚雄氏、王通氏、韓愈氏而已。彼五賢者，天俾夾輔於夫子者也。天又以代有空闊、誕謾、奇險、淫麗、譎怪之說，亂我夫子之道，故不並生之。一賢歿，一賢出，羽之翼之，則晦且墜矣。既晦且墜，則天下夷狄矣，斯民鳥獸矣。由是言之，則五賢之烈大矣。後之人不以夫子之道為心則已，若以為心，則五賢之烈，其可忽哉！近得友人石介書，盛稱執事於聖祖家廟中，構五賢之堂，象而祠之，且曰孔侯之心至矣，吾輩不是之而將何之也。

²³ 〔宋〕柳開：〈應責〉，《柳開集》，頁12。

²⁴ 〔宋〕石介：〈尊韓〉，《徂徠石先生文集》，頁79。

²⁵ 〔宋〕孫復：〈儒辱〉，《孫明復小集》，頁38。

²⁶ 黃進興：《儒教的聖域》（香港：三聯書店，2015年），頁126。

²⁷ 黃進興：〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，收入氏著：《優入聖域：權力、信仰與正當性》，頁249。

復聞之躍然而起，大呼張洄、李蘊曰：昔夫子之道，得五賢而益尊；今五賢之烈，由龍圖而愈明。龍圖公聖人之後也，為宋巨賢，宜乎盡心於此矣。

28

孔道輔死於 1039 年，可知孔道輔於家廟中祀五賢，距離元豐七年（1084）北宋朝廷正式將孟子、荀子、揚雄、王通、韓愈從祀於孔廟，還至少足足有四十五年以上。但孔道輔此舉，已隱然開官方孔廟配祀韓愈先聲，同時也可代表宋代新的道統譜系建構過程的階段性表現。

元豐七年（1084），晉州州學教授陸長愈建議學校以孟子與顏回並配享於孔廟。而後禮官集議，不僅將孟子配享於孔子，且更以荀子、揚雄、韓愈並皆從祀，《宋史》記此事云：

晉州州學教授陸長愈請春秋釋奠，孟子宜與顏子並配。議者以謂凡配享、從祀，皆孔子同時之人，今以孟軻並配，非是。禮官言：「唐貞觀以漢伏勝、高堂生、晉杜預、范寧之徒與顏子俱配享，至今從祀，豈必同時？孟子於孔門當在顏子之列，至於荀況、揚雄、韓愈，皆發明先聖之道，有益學者，久未配食，誠闕典也。請自今春秋釋奠，以孟子配食，荀況、揚雄、韓愈並加封爵，以世次先後，從祀於左丘明二十一賢之間。」²⁹

這次的人祀配享，其主軸即為尊韓到尊孟的學術意識，不過誠如黃進興所指出的，孟、荀、揚、韓代表的不同儒家人性論，可以視作當時學術包容力較強的表現。³⁰此外，更值得注意的是，從孫復等尊韓，孫道輔於家廟中祀五賢，到元豐七年中間，以歐陽脩為中心的宋代古文運動正熱烈地展開，他們對唐代文儒韓愈、柳宗元等文學創作與學術思想積極學習，不只模擬他們的古文，也深化了他們的經學觀，而他們所取得的成績人所共睹。這個過程的積累，對於將韓愈與孟子送入孔廟，無疑有著強力的推動作用。經過北宋古文運動，到入祀孔廟，韓愈作為儒者的歷史地位達到了前所未有的高度。此外，韓愈此時入祀孔廟，也反映了對「傳道之儒」的認識與尊崇。

²⁸ [唐]孫復：〈上孔給事書〉，《孫明復小集》，卷 2，頁 29-30。

²⁹ [元]脫脫等撰：《宋史》（臺北：鼎文書局，1980 年），卷 105，〈禮志八〉，頁 2549。

³⁰ 黃進興：〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，收入氏著：《優入聖域：權力、信仰與正當性》，頁 265。

雖然經北宋後期至南宋，道學家的學說開始佔據主流，最終取得了絕對的優勢，在道學家的道統承傳系譜中，最終沒有了韓愈的位子。反映在入祀孔廟一事上，我們可以看到道學家的人數遠超過古文家的現象，甚至唐宋八大家中，宋六家無一人入祀孔廟，證明了學術主流的變化。³¹但是，從另一方面而言，至少在明代以前，韓愈在孔廟中的地位還是不曾動搖，這反映了士人的普遍觀念。更告訴我們，不宜獨以道學家的判準，來理解韓愈在宋代的形象。於此，筆者以為可以補充朱熹謚號議一事以觀。朱熹死後，朝廷對於應賜何謚與朱熹，引起不少爭論，最後以劉克莊（1187-1269）代父親劉彌正所寫之〈侍講朱公覆謚議〉定下，議曰：

故侍講朱公沒於爵，未得謚，上以公道德可謚，下有司議，所以謚，謹獻議曰：六經，聖人載道之文也，孔子沒，子思、孟軻更述其遺言以持斯世，文幸未墜。漢末諸儒採掇以資文墨，鄭司農、王輔嗣章，又老死訓詁，謂聖人之心真在句讀而已。涉隋唐間，河汾講學，已不造聖賢閭域，最後韓愈氏出，或謂其文近道爾。蓋孔氏之道，賴子思、孟軻而明，子思、孟軻之死，此道幾熄，及本朝而又明，濂溪、橫渠、二程子發其微，程氏之徒闡其光，至公而聖道粲然矣。……初，太常議以文忠謚公，按公在朝之日無幾，正主庇民之學，鬱而不施，而著書立言之功，大暢於後。合文與忠謚公，似矣而非也。有功於斯文而謂之文，簡矣，而實也。本朝歐蘇不得謚文，而得之者乃楊大年、王介甫，介甫經學不得為醇，其事業亦有可恨；大年正復文士爾。文乎！文乎！豈是之謂乎？世評韓愈為文人，非也，〈原道〉曰軻之死不得其傳，斯言也，程子取之。公晚為韓文立《考異》一書，豈其心亦有合歟？請以韓子之謚謚公。謹議。³²

劉克莊這篇覆謚議，從孔孟講起，展現道統承傳的架構，而其所定能傳孔子之道者，為濂、洛學者，固為非常典型的道學道統觀。但值得指出的是，這篇覆謚議

³¹ 可參黃進興所製〈孔廟從祀表〉，《優入聖域：權力、信仰與正當性》，頁 303-311。

³² 〔宋〕劉克莊：《後村集》，卷 112。李心傳《道命錄》卷 8 亦載此篇，題為〈晦庵先生朱文公覆謚議〉，文字與《後村集》所見略有出入《道命錄》所收，文字較為老練，然文意未有不同，或因劉克莊時年方十七歲，乃經其父修潤，此則待考證者。見〔宋〕劉克莊著，辛更儒校注：《劉克莊集箋校》（北京：中華書局，2011 年），頁 4652-4654。

最後是希望以韓愈之諡諡朱熹。這說明無論二程與朱熹對韓愈的文道觀或人品、德行有什麼樣的批評，最後在諡號上，朱熹卻同於韓愈。換句話說，就「儒者」的形象而言，最後評比的標準，並非道學家對其思想高低之判斷，而在是否能闡發、推行孔子之道，在這個標準上，朱熹是與韓愈同功者。也就是說，朱熹最後被諡為「文」，理由是因其言文之教、學術成績對儒學的貢獻，同於韓愈。這件事情非常值得注意，以往未見有人提及。朱熹作為宋代道學集大成者，其學術精博，人所共知。而其對韓愈的認識，也往往承自二程，批評多過於認同。但這樣的朱熹，死後獲諡為「文」的理由，竟是因其同於韓愈，而對這個判斷，道學後學竟也無人發出異議。對於朱熹本人而言，不知是否一種諷刺？不過這正好反映了，縱然經歷了道學的蓬勃發展，但直至南宋中期以後，在大部分的士人心中，韓愈作為儒者的崇高度還是無庸置疑的。此外，劉克莊在文章中也補充說，宋代諡為文的二人，楊億（974-1020）與王安石（1021-1086），對其「文」之諡實有慚處，理由在於，楊億只是文人，而王安石的經學不醇，事業可恨。這說明了劉克莊對「文」此一諡號意義的理解：不能只是文士，且要經學博通——那麼，這不就是能連結篇章精思著文的「文儒」嗎？是故，同樣諡為文，可以說，朱熹與韓愈一般，皆被視為「文儒」，可見「文儒」作為理想類型的表現，既深且鉅地影響了古代中國的儒者意識。

明代以後，孔廟從祀所反映的整體趨勢為「明道之儒」取代「傳經之儒」，且反映了「理學的黃金時代」。³³尤以明朝嘉靖年間的改制，規模最大，「進退諸儒」甚鉅，然而在世宗的大力支持，以及張璁據程敏政之議的推動下³⁴，終成一代祀典，後世遵之。此次改制的幾個重點是：去像設主、將孔子之父祖輩獨立奉祀於殿後、孔子不稱王而稱師、從祀者皆削去公侯伯之爵號改稱先賢先儒、以新的標準審核從祀諸儒等等。

在這段孔廟從祀標準的調整過程中，從唐代以來重視學術著述的態度，逐漸轉而以德行為主。在這段期間遭到罷祀的儒者甚多，如公伯寮、秦冉、顏何、荀

³³ 黃進興：〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，《優入聖域：權力、信仰與正當性》，頁 284。

³⁴ 何威萱：〈從「傳經」到「明道」：程敏政與明代前期孔廟從祀標準的轉變〉，《臺大歷史學報》，第 56 期（2015 年 12 月），頁 35-86。

況、戴聖、劉向、賈逵、馬融、何休、王肅、王弼、杜預、吳澄等。入祀者如后蒼、王通、歐陽脩、胡瑗、陸九淵等。³⁵明代孔廟從祀制度的演變，與宋代道學、陽明心學等思想發展有著緊密的關係，前人已有頗多深入研究。於此要指出的，是在這段過程中，韓愈幾乎沒有引起什麼過多的討論。唯一曾批評韓愈不當從祀孔廟者，當為前七子之一的王廷相（1474-1544），王廷相也與程敏政等一般，認為德行有虧者如揚雄、馬融、吳澄所謂事二主、誣忠良等，本不應從祀孔廟。此外，他又批評韓是「刻意文辭，戲弄自居，本非有道之士，乃亦竊附程朱之列，不相類合。」³⁶因此認為韓愈也應罷祀。但是王廷相這種看法雖然是承自宋儒的批評，但究屬少數。依筆者所見，韓愈於此孔廟從祀大變，以至荀子、揚雄或被罷祀之時，地位幾無動搖的原因大概來自於二端：一則其斥異端、衛儒道之形象強烈，一生所為於大節無虧，且於聖門有大功；二則其因文而明道，雖經宋代，儒學愈深，然於「文以載道」觀念強烈的明代，韓愈的代表性依然是無可取代的。明初大儒宋濂即曾言：

去古遠矣，世之論文者有二：曰載道，曰紀事。紀事之文，當本之司馬遷、班固；而載道之文，舍六籍吾將焉從？雖然，六籍者，本與根也；遷、固者，枝與葉也。此固近代唐子西之論，而予之所見則有異於是也。六籍之外，當以孟子為宗，韓子次之，歐陽子又次之。³⁷

又王禕言：

世有作者，舍聖人則無所為學。其為文也，苟以載夫道，雖未至於聖人之文，其必不謬於聖人者矣。三代而下，漢有董子，其文曰《三策》焉；唐有韓子，其文曰《原道》焉；至宋則周子有《太極圖說》、張子有《西銘》、程子有《易》《春秋》序、歐陽子有《本論》，蓋其立言，皆幾於經矣。等而上之，亦何愧於聖人之文乎？³⁸

是皆以「文以載道」之文道觀而肯定韓愈者。此外，方孝孺對韓愈雖時有未能見大道之批評，但於其文固亦以「辭達」許之，而言：

³⁵ [清]張廷玉等撰：《明史》（臺北：鼎文書局，1980年），卷50，〈禮志四〉，頁1299-1301

³⁶ [明]王廷相著：《王廷相集》（北京：中華書局，1989年），《雅述》，下篇，頁871。

³⁷ [明]宋濂：《宋濂全集》，卷83，〈文原〉，頁2004。

³⁸ [明]王禕：〈文原〉，《王忠文集》（景印文淵閣四庫全書本），卷20，頁14。

蓋文與道相表裡，不可勉而為。道者氣之君，氣者文之師也。道明則氣昌，氣昌則辭達。文者，辭達而已矣。然辭豈易達哉？六經，孔、孟，道明而辭達者也。……漢之司馬遷、賈誼，其辭似可謂之達矣，若揚雄則未也。唐之韓愈、柳子厚，宋之歐陽脩、蘇軾、曾鞏，其辭似可謂之達矣，若李觀、樊宗師、黃庭堅之徒則未也。³⁹

整體而言，韓愈的形象經過宋儒的宣揚與討論，大抵已經確定下來。而後世儒者對於韓愈的評價，正面者多從力扛儒道大旗，排斥佛老，傳道正統之大綱大節而觀之。非議者則以其於道未見精深，而行事不能總合於孔孟而疵之。於其文章，後世固無一貶辭，所議者見不見道而已。然則見不見道，固多以宋代道學家之標準為標準。此後之人，無論褒貶韓愈，皆不脫此範圍。且韓愈之文行，還是多為當世之人所認可，如吳寬（1435-1504）為王禕所作〈祠記〉云：

唐昌黎韓氏以文章妙天下，豈其下筆刊落陳言，卓然成家，足以聳動乎人哉！其氣充，其理直，其言遠而暢也固宜。方鎮州之亂，王庭湊圍牛元翼于深州，穆宗詔愈宣慰其軍，且戒愈度事可否無必入。愈奮曰：「安有受君命而滯留自顧者！」遂疾驅入之。時庭湊操刃逆愈，甲士林立。愈以寡弱之質，直嬰其鋒，顧乃厲聲開說。將士聞之，震掉失措，氣阻而語塞。卒之不勞一旅，不失一鏃，服庭湊而出元翼，愈之功也。故嘗竊論韓氏之文之妙，由其所養者充，所守者直，而其名至於今稱之者，非徒以其文已也。……嗚呼！公（按：指王禕）之為文，學乎韓者也；為使，亦同乎韓者也。⁴⁰

王禕博學多才，於明太祖洪武初年奉詔編《元史》，洪武五年出使滯守於雲南之元朝遺留勢力把匝剌瓦爾密，被其殺害。其為文學韓，有〈文訓〉一篇，被黃宗羲編入「原」類之文，與宋濂〈文原〉等並列。勇於出使敵國而不屈，亦似韓愈，是以吳寬於此〈祠記〉乃比之於韓愈。此亦可知韓愈影響所及，固非僅止於文章，其忠勇之節，亦有以振後世之士者。總而觀之，以孔廟從祀而言，韓愈之小疵，不足以動搖其大功，因此於孔廟從祀之儒被大量進退之時，韓愈並不受影響。事

³⁹ [明]方孝孺：〈與舒君〉，《遜志齋集》，卷11，頁70-71。

⁴⁰ [明]吳寬：〈義烏王氏新建忠文公廟記〉，《家藏集》，卷32，頁9-11。

實上，元代儒者羅璧已經非常精準的指出韓愈之所以得以從祀，正在於「闢佛老、扶正道」之功。⁴¹

降至清代，孔廟從祀異動最多者，當屬雍正朝之增祀，且頗有糾正嘉靖改制之意味⁴²，即對於「傳經之儒」的再次肯定；同時，學者指出，「雍正從祀引進了一個嶄新的從祀範疇：『行道之儒』，也就是以「立功」為標準，具體表現即諸葛亮的從祀。到咸豐年間，「國家亟求治世名臣以應世變，此一迫切心態見諸孔廟，便是陸贄、李綱、韓琦之允獲從祀，藉以獎勵非常之材。」⁴³至此，孔廟的三個從祀標準，即「傳道之儒」、「傳經之儒」與「行道之儒」已臻完備，這三個範疇雖無法嚴格劃分界線，但大體可以這樣區分，以「三不朽」言，即立德、立言、立功三個典型。

本文於此，無暇亦無意於細繹孔廟從祀於歷代儒學觀念演變的過程。惟就此提出一個問題，即：韓愈究係「傳道之儒」、「傳經之儒」或「行道之儒」？就宋代道學家的討論而言，韓愈因文見道，是倒學，且實未曾見道。而韓愈並未著書，特別是沒有傳注，如明末顧炎武即指出荀況、揚雄、韓愈，「三人之書，雖有合于聖人，而無傳注之功，不當祀也。」⁴⁴以此而認為韓愈不當從祀於孔廟。顧炎武此議雖並未成為普遍的看法，但他說韓愈無傳注也是事實。再者，韓愈似亦無顯著的經世濟民之大功。就此而觀，韓愈似於「傳道之儒」、「傳經之儒」、「行道之儒」皆非是。但就歷代從孔廟從祀制產生的爭論來看，韓愈又幾乎獲得了不可動搖的地位。雖偶有異議者，但究屬少數。因此，我們若以孔廟從祀制來說，韓愈作為儒者的典範意義自然是無庸置疑的。

那麼，「傳道」、「傳經」、「行道」三個範疇，韓愈又是否符合呢？事實上，筆者認為，韓愈正是兼具此三個範疇的儒者典範。其一，韓愈承自孟子，提出道統論，雖以文見道，固亦傳道者。其二，韓愈雖未作傳注，然其文出於經，口吐聖人之言，〈原道〉一文影響至深，固亦傳經者。其三、韓愈一生忠勇大節未虧，

⁴¹ 〔元〕羅璧：《羅氏識遺》，卷4。轉引自吳文治：《韓愈資料彙編》，頁588。

⁴² 黃進興：〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，《優入聖域：權力、信仰與正當性》，頁286。

⁴³ 黃進興：〈學術與信仰：論孔廟從祀制與儒家道統意識〉，《優入聖域：權力、信仰與正當性》，頁291。

⁴⁴ 〔清〕顧炎武著，黃汝成集釋：《日知錄集釋》，卷14，頁855。

力斥佛老以倡聖學，貶謫之時教民化民，固亦行道者。雖於斯三者之中，韓愈以為文傳聖道、以文見道之「文儒」表現為主，然能兼此三者，韓愈能不為儒者之典範乎？從孔廟從祀之歷史切入，於此更見彰明，此為本節論述之要。最後，如果說孔廟從祀反映了大傳統的儒學意識，那麼韓愈在小傳統中的表現為何？下節即從韓愈的地方信仰考察之。

第二節 韓愈與地方信仰

黃俊傑先生曾在談到宋儒哲學思考時指出：

具有典範意義的歷史人物是儒家思想中的所謂「集體記憶」(collective memory)的重要組成部分，而以堯、舜、禹最為儒者所稱道。這三位聖王的舉止與行為，是歷代儒家(特別是宋儒)提出哲學論證時的重要參考架構。⁴⁵

又言：

宋儒以堯舜這種「典範人物」為中心，進行歷史論述，但是，歷史敘述常常只是他們進行哲學思考的工具，他們喚醒或重現典範人物的事蹟與經驗的目的，在於論證典範人物行為中所呈現的規範有其普遍必然性。⁴⁶

宋儒尊崇堯舜等具有典範意義的歷史人物的目的，在於通過其歷史敘述建立人間秩序。事實上，黃俊傑先生對宋儒尊崇堯舜的論述，正可以做為考察韓愈的借鑑。我們知道，北宋士人曾經經歷過一段尊崇韓愈的時期，將其視為典範人物，更「重現典範人物的事蹟與經驗」，這無疑也是一種透過韓愈典範來指導當代思想與規範的方式，而且是韓愈典範形成的重要過程。不過，黃俊傑先生在同文又言宋儒「敘述堯舜的事跡時，都是在儒家社群的脈絡中進行敘述」。⁴⁷也就是說，這些「集體記憶」的「集體」，是有其限定範圍的。但韓愈卻不只如此，韓愈在後世有一個特別的據點，即潮州韓文公祠，此祠是當今最古老的主祀韓文公的廟宇，

⁴⁵ 黃俊傑：〈儒家歷史敘述的特質：宋儒集體記憶中的聖王典範〉，收入氏著：《歷史思維、歷史知識與社會變遷》(臺北：時報出版社，2006年)，頁70。

⁴⁶ 黃俊傑：《歷史思維、歷史知識與社會變遷》，頁71。

⁴⁷ 黃俊傑：《歷史思維、歷史知識與社會變遷》，頁79。

其緣韓愈治潮，有功於百姓，自宋代創建至今，潮人祭祀不絕，以至於潮州山水俱姓韓。且自潮州韓文公祠始，數百年間，嶺南一代供奉韓愈之祠廟林立，可稱為嶺南一帶的「韓愈信仰」，甚至因潮州客家人而傳播至臺灣。韓愈祠在後世帶出的韓愈信仰，影響之社群跨越了士人與一般百姓，同時也超越了地方性小範圍的先賢崇祀。因此，筆者認為，因著潮州韓愈信仰的緣故，韓愈典範的「集體記憶」之來源便不只是士人與儒者，潮州百姓也當加入其中。是故，韓愈典範的形成，並不止於士人內部，潮州是一個重要的關鍵。本節主軸即針對潮州韓愈信仰對韓愈典範的不同形成脈絡論述。首先要說明的，是韓愈與潮州的關係。⁴⁸

壹、韓愈在潮州

一、韓愈貶潮背景

韓愈被貶至潮，發生在唐憲宗元和十四年（819），因當時憲宗與臣民熱衷於迎佛骨，韓愈乃冒死上諫，而果犯帝怒。上書之前，韓愈因平淮西有功，升任刑部侍郎，此次冒犯天威，導致「人情驚惋」⁴⁹，《新唐書》甚至以「中外駭懼」形容之。憲宗盛怒之下，本來要將其處死，幸好同年進士崔群與其他國戚諸貴等為之求情，力救之下，乃貶為潮州刺史。韓愈經此事，心情大受打擊，一方面因所堅行之道未能被皇帝接受，另一方面又認為此行遠至南方，不知何時能再返朝廷，更不知性命之得存與否，憂思愁緒，難以解消。試看〈左遷至藍關示姪孫湘〉一詩可知，詩云：

一封朝奏九重天，夕貶潮陽路八千。本為聖朝除弊政，敢將衰朽惜殘年。
雲橫秦嶺家何在，雪擁藍關馬不前。知汝遠來應有意，好收吾骨瘴江邊。

50

韓愈在此詩中，向遠來探望他的姪孫韓湘訴苦，且言韓湘此來，大概將為收其屍

⁴⁸ 本節與第三節的部分研究成果曾經發表在〈韓愈典範的多元意義——從潮州韓祠出發的考察〉一文中，見《彰化師大國文學誌》第35期（2017年12月），頁103-136，特此註明。

⁴⁹ 〔五代〕劉昫撰：《舊唐書》，卷160。

⁵⁰ 〔唐〕韓愈：〈左遷至藍關示姪孫湘〉，《韓昌黎詩編年箋注》，頁573。

骨。又〈武關西逢配流吐蕃〉一詩云：

嗟爾戎人莫慘然，湖南地近保生全。我今罪重無歸望，直去長安路八千。

51

韓愈對途中所遇發配吐蕃之人說：相比之下，湖南與吐蕃較近，而我今去潮州，遠離長安八千里，不知何時能回。二詩俱甚淒苦。這些因為貶潮而寫的詩作，詩旨皆類，即：潮州實遠，不知何時能回；遭天子所棄，不知如何自處。且其幼女韓挈，亦病死在貶潮途中，於韓愈之打擊不可謂不大。然而韓愈畢竟非自怨自艾之徒。在〈瀧吏〉一詩中，可見其自解之意：

（吏言）官何不自量，滿溢以取斯。工農雖小人，事業各有守。不知官在朝，有益國家不。得無虱其間，不武亦不文。仁義飾其躬，巧奸敗群倫。

（韓言）叩頭謝吏言，始慚今更羞。歷官二十餘，國恩並未酬。凡吏之所訶，嗟實頗有之。不即金木誅，敢不識恩私。潮州雖云遠，雖惡不可過。

於身實已多，敢不持自賀？⁵²

由此詩可見其自慰自解之言。而事實上，韓愈總共只在潮州待了八個月，即移袁州刺史。⁵³又過了不到一年，因穆宗即位，恩赦回長安，自此，韓愈又回到了廟堂，品秩日高，而以顯達終。在韓愈的一生中，除了早年於科場中之不得志外，後來遭遇到最大的打擊，即為貶潮。然而貶潮一事，正表現了韓愈堅持聖道、雖千萬人吾往矣的勇氣。面對君臣上下一致佞佛的現象，韓愈敢於衝撞，其勇有豪俠之風，此後撫鎮州一事亦可證之。同時，貶潮之事也可看出他無論何時皆保有儒者對社會國家的責任感，以及對百姓的同情心，觀其在潮之治績可明。

二、韓愈在潮之作為

韓愈在潮雖僅八月，其治績卻受到肯定推崇，要之即「利民除害」與「延師興學」二者。此二者皆表現了他作為「賢守」的形象。所謂「賢守」，即蘇軾受邀

⁵¹ 〔唐〕韓愈：〈武關西逢配流吐蕃〉，《韓昌黎詩編年箋注》，頁 575。

⁵² 〔唐〕韓愈：〈瀧吏〉，《韓昌黎詩編年箋注》，頁 579-580。

⁵³ 據羅聯添先生考證，韓愈於元和十四年四月二十五日至潮，至十月二十四日授袁州刺史。參羅聯添：《韓愈研究》（臺北：學生書局，1977 年），頁 106。

為韓祠撰碑文時所言：

此古之賢守留意於教化者所為，非簿書俗吏之所及也。⁵⁴

事實上，韓愈至潮之時，曾這樣描述潮州：

在廣府極東。去廣府雖云二千里，然來往動皆逾月。過海口，下惡水，濤
瀧壯猛，難計期程，颶風鱷魚，患禍不測。州南近界，漲海連天，毒霧瘴
氛，日夕發作。⁵⁵

這是〈潮州刺史謝上表〉中的文字，筆下將潮州寫成一個未開發的瘴癘之地，然而此當因求情而稍作誇張之辭。實際上韓愈至潮州時，當地並非如此落後。根據當代潮州文史學家曾楚楠的考察，潮州在中唐農產與手工業都頗為發達，同時建築工藝水平亦相當高。此外又因臨海且港居要津，除鹽產豐富外，海上交通亦有相當規模。最值得一提的是，當唐代因安史之亂導致人口大量下降時，潮州卻因地處邊陲，受到戰爭影響較少。根據曾楚楠的統計可知，開元時期潮州戶數僅九千三百餘，至元和十四年（819），戶數竟已達一萬有餘，說明了當時潮州擁有相對穩定的社會成長。⁵⁶此外，在文教方面，大歷十三年（778）已有潮人趙德登進士第，宰相常袞（729-783）在德宗初年亦被貶至潮，興學教士，則文化教育方面，潮州亦非全未開化。

雖然如此，韓愈所面對的潮州，畢竟是一個地處邊陲，雖有一定民生文教基礎，但亦亟待開發之處。因此，他到潮州，首先「問民疾苦」，而得知鱷魚為患，乃著手除鱷，《新唐書·韓愈傳》記云：

初，愈至潮州，問民疾苦，皆曰：「惡溪有鱷魚，食民畜產且盡，民以是窮。」數日，愈自往視之，令其屬秦濟以一羊一豚投溪水而祝之曰：

（〈祭鱷魚文〉，此略）

祝之夕，暴風震電起溪中，數日水盡涸，西徙六十里。自是潮無鱷魚患。

57

此處所述，或有誇張神話之嫌，然此事之重點，也非韓愈如何除鱷，而是其關心

⁵⁴ 〔宋〕蘇軾：〈與潮守王朝請滌二首〉，張志烈等：《蘇軾全集校注》，頁 6525。

⁵⁵ 〔唐〕韓愈：〈潮州刺史謝上表〉，〔清〕馬其昶：《韓昌黎文集校注》，頁 642。

⁵⁶ 見曾楚楠：《韓愈在潮州》，頁 4-5。

⁵⁷ 〔宋〕宋祁、歐陽脩：《新唐書》，卷 176，頁 5262-5263。

民生的心態。如上文所言，潮州一地，彼時民生上有相對穩定的發展，而韓愈初至潮州，即「問民疾苦」，潮人以鱷魚答之，可知鱷魚必為潮人心腹之患，歷久而未除者。韓愈甫至，即當即處置之，且正逢上怒之時，卻依然貫徹其學行，展現了韓愈學聖人為民除害之素志。皇甫湜即言：

震怒天顏，先生處之安然，就貶八千里海上。嗚呼！古所謂非苟知之者，亦允蹈之者邪！⁵⁸

韓愈貶潮，能當即對治潮人心腹之患，表現了對百姓的同情心，潮人必感佩之。而潮州自古多鱷患，並未因韓愈除鱷而止，後來北宋創建韓祠之陳堯佐（963-1044），亦曾在潮州戮鱷魚，據《宋史》本傳記載：

（潮州）民張氏子與其母濯於江，鱷魚尾而食之，母弗能救。堯佐聞而傷之，命二吏挈小舟操網往捕。鱷至暴，非可網得，至是，鱷弭受網，作文示諸市而烹之，人皆驚異。⁵⁹

堯佐並為此事作〈戮鱷魚文〉，而言：

余始慎之，終得之，又意韓愈逐之於前，小子戮之於後，不為過也。⁶⁰

可見堯佐是有意學韓愈，正好趁此事件有所發揮。由此而可見韓愈在潮州之功績，有其示範作用，陳堯佐通過類似的事件，又將此典範再次彰顯於潮州。

韓愈於潮，除鱷魚之外，亦重視民生，並贖放拐賣之奴隸，皇甫湜〈韓文公神道碑〉記曰：

先生臨之，若以資遷。洞究海俗，海夷陶然。鱷魚稻蟹，不暴民物。掠賣之口，計庸免之，未相值，輒與錢贖。及還，著之赦令。轉刺袁州，刺袁州如潮。⁶¹

當中贖放奴隸之事，《新唐書》記為刺袁州時所為：

袁人以男女為隸，過期不贖，則沒入之。愈至，悉計庸得贖所沒，歸之父母七百餘人。因與約，禁其為隸。⁶²

⁵⁸ 〔唐〕皇甫湜：〈韓文公墓誌銘〉，《欽定全唐文》，卷 687，頁 15。

⁵⁹ 〔元〕脫脫等：《宋史》，卷 284，頁 9582。

⁶⁰ 〔宋〕陳堯佐：〈戮鱷魚文〉，轉引自曾楚楠：《韓愈在潮州》，頁 48。

⁶¹ 〔唐〕皇甫湜：〈韓愈神道碑〉，《欽定全唐文》，卷 687，頁 12。

⁶² 〔宋〕宋祁、歐陽脩撰：《新唐書》，卷 176，頁 5263。

觀皇甫湜〈神道碑〉言「刺袁州如潮」，兩文相參，則知潮袁二州應皆有贖隸之事。而就上所引文看，所贖放之奴隸，來源頗為不同。潮州所贖之隸，是掠賣之人口，袁州所贖主要是自賣之人口。李季平研究指出：「自賣和掠賣良人為奴，乃是唐代奴婢特別是私屬奴婢的重要來源。」而李氏透過大量史料，詳細地考察了唐代自賣或掠賣之隸的來源，主要是因為戰亂與貧寒，百姓不得已賣身為奴；只是在來源上，可能是自己向官府貴族售賣，也可能是受到武力逼迫或誘騙而賣身。⁶³但無論是自賣或掠賣之隸，都反映了社會的貧寒問題。韓愈之贖隸，確實可稱德政。此外，曾楚楠則更指出，在潮州以武力掠賣之隸，「夷獠」是主要對象。有權勢者掠賣這些少數民族為奴，往往造成族群之間的對立。是以韓愈贖放奴隸之舉，「不但是維護法制、移風易俗的需要，其實也是緩和民族矛盾，鞏固統治的重要措施。」⁶⁴同時，因為當時對於奴婢擁有數的限制，使得奴隸供不應求，因此，「代買奴婢還是被流放官員向京師當權者獻媚取寵的一條捷徑。」⁶⁵而韓愈並不認同，概皆贖之。因此，在潮、袁贖隸之事，除應理解為對一般百姓與少數民族之德政外，更可從中見其品格操守，並不以被貶而有異。

又，韓愈於潮有〈祭神文〉五首。當中第一、二首祭大湖神，第三首祭城隍，第四首祭界石神，第五首又祭大湖神，皆為祈晴謝神之文。當中關心農桑，為民請命之情，如第二首言：

稻既穡矣而雨，不得熟以獲也；蠶起且眠矣而雨，不得老以簇也。歲且盡矣，稻不可以復種，而蠶不可以復育也。農夫桑婦，將無以應賦稅、繼衣食也。非神之不愛人，刺史失所職也。⁶⁶

至淫雨既霽，韓愈又祭以謝神，如第四、五首所言：

雨既霽，蠶穀以成，織婦耕男，忻忻衍衍。是神之休庇於人也，敢不明受其賜！

今茲無有水旱雷雨風火疾疫為災，各寧厥宇，以供上役，長吏免被其譴。

⁶³ 李季平：《唐代奴婢制度》（上海：上海人民出版社，1986年），頁126-142。

⁶⁴ 曾楚楠：《韓愈在潮州》，頁12。

⁶⁵ 曾楚楠：《韓愈在潮州》，頁13。

⁶⁶ 〔唐〕韓愈：〈潮州祭神文〉，《韓昌黎文集校注》，頁186。

賴神之德，夙夜不敢忘。⁶⁷

祭文中皆將天氣陰晴之責歸於刺史，而冀神降休。此類為民祈晴或祈雨之「罪己」性的祭祝文，唐代以來多有，並非韓愈獨創。惟此處祭神文所反映者，除韓愈以聖人之教，養民教民之道為本，關心百姓農桑生計之意外，同時也印證了上文皇甫湜所言「洞究海俗」之用心。

唐代嶺南之俗，多崇鬼神，民人多「有病不求藥」。張鷟（658-730）《朝野僉載》記云：

嶺南風俗，家有人病，先殺雞鷩等以祀之，將為修福，若不差，即次殺豬狗以祀之，不差，即次殺太牢以禱之，更不差，即是命，不復更祈，死則打鼓鳴鐘於堂，比至葬訖。⁶⁸

此俗直到宋代皆然，所謂「嶺南風俗，病者禱神不服藥」⁶⁹者也。韓愈祭神，目的雖為祈雨，與服藥治病無關，然而事無大小，悉以禱神，嶺南風俗，由此可知。韓愈祭神文中，多言以「特羊庶羞之奠」、「柔毛剛鬣清酌庶羞之奠」、「少牢之奠」饗神，可見此祭神之習俗，是韓愈與百姓共行者，並且如〈祭神文〉第一首祭大湖神所言：

愈承朝命，為此州長，今月二十五日至治下。凡大神降依庇貺斯人者，皆愈所當率徒屬奔走致誠，親執祀事於廟庭下。今以始至，方上奏天子，思慮不能專一，冠衣不淨潔，與人吏未相識知，牲糝酒食，器皿犗弊，不能嚴清，又未卜日時，不敢自薦見。⁷⁰

韓愈甫到潮州，人吏尚未相知，即祭大湖神，而此大湖神於祭文中凡三見，可見是當時潮州主要的神祇。韓愈一開始雖未親自往祭，然而剛上任即有此舉，相信是因為能先了解潮州風俗民情的結果，此皇甫湜所以言其「洞究海俗，海夷陶然」者。另外，值得特別注意者是，百姓祭神以太牢，韓愈五首祭文，最多以少牢，最少以乾肉或一羊，可見韓愈在順應民俗，饗祭神祇之時，依然能遵循祭禮之隆殺，此亦不能不說是一種教民化民的示範。

⁶⁷ 〔唐〕韓愈：〈潮州祭神文〉，《韓昌黎文集校注》，頁186。

⁶⁸ 〔唐〕張鷟：《朝野僉載》（北京：中華書局，2008年），卷5，頁114-115。

⁶⁹ 〔元〕脫脫等：《宋史》，卷284，頁9584。

⁷⁰ 〔唐〕韓愈：〈潮州祭神文〉，《韓昌黎文集校注》，頁186。

韓愈在潮，先是除鱷，爾後祭神止雨，進而延師興學，教化百姓。蘇軾〈潮州韓文公廟碑〉曾言：「始潮人未知學，公命進士趙德為之師」，然後「至於今號稱易治」⁷¹，此語略有誇張，事實上，趙德早在大歷十三年即登進士第，又建中年間，宰相常袞貶潮州，也已經積極「興學教士」⁷²，因此韓愈至潮州前，潮州的文教事業應有一定基礎。韓愈所為，即是在此基礎上更為加強，其〈潮州請置鄉校牒〉云：

孔子曰：「道之以政，齊之以刑，則民免而無恥。」不如以德禮為先，而輔以政刑也。夫欲用德禮，未有不由學校師弟子者。此州學廢日久，進士、明經，百十年間，不聞有業成貢於王庭，試於有司者。人吏目不識鄉飲酒之禮，耳未嘗聞〈鹿鳴〉之歌。忠孝之行不勸，亦縣之恥也。夫十室之邑，必有忠信。今此州戶萬有餘，豈無庶幾者耶？刺史縣令不躬為之師，里閭後生無所從學。爾趙德秀才：沉雅專靜，頗通經，有文章，能知先王之道，論說且排異端而宗孔氏，可以為師矣。請攝海陽縣尉，為衙推官，專勾當州學，以督生徒，興愷悌之風。刺史出己俸百千，以為舉本，收其贏餘，以給學生廚饌。⁷³

此處韓愈所見，是「州學日廢久」的景況，因此請置鄉校。同時延攬本地進士趙德攝海陽縣尉，專門負責州學之事。其言「刺史出己俸百千，以為舉本，收其贏餘，以供學生廚饌」，曾楚楠考《唐會要》而知此處「百千」，乃韓愈八個月的俸祿。在「大官謫為州縣，簿不治務」⁷⁴的習慣下，韓愈居然願意提供自己八個月的俸祿為潮人辦州學，確實是相當了不起的行為。

此外，值得一提的是，為何韓愈治潮——尤其是興學，被後世接受與崇仰的程度，有別於他人——如同樣在此興學，且任職更久的常袞？此則不能不述及韓愈與趙德的關係。關於趙德其人，後世有潮州八賢之說，趙德即八賢之首、潮州文宗，後世配享於韓祠。韓愈在潮時，曾以文授德，趙德曾經編纂《昌黎文錄》，

⁷¹ 〔宋〕蘇軾：〈潮州韓文公廟碑〉，張志烈等：《蘇軾全集校注》（石家莊：河北人民出版社，2010年），頁1865。

⁷² 曾楚楠：《韓愈在潮州》，頁5。

⁷³ 〔唐〕韓愈：〈潮州請置鄉校牒〉，《韓昌黎文集校注》，頁402。

⁷⁴ 〔唐〕皇甫湜：〈韓愈神道碑〉，《欽定全唐文》，卷687，頁12。又韓愈上〈論佛骨表〉而被貶潮前因平淮西有功而任刑部侍郎，據《舊唐書·職官志》所載吏部侍郎為正四品上，確為大官。

是最早的韓愈文集之一。清朝屈大均所編《廣東新語》載：

趙進士德，海陽人。唐元和間，韓愈刺潮州，牒請攝尉海陽為衙推官，專勾當州學督生徒，於時潮之學者，翕然奮興，以進士明經貢於朝廷者，歲有其人。……愈常以平生所為文授德，德飢餐渴飲其中，沛然滿足，因為〈文錄序〉一篇，愈見而稱善。比愈改官袁州，欲與俱行，謝不往，愈亦高其風操，作詩相別。……德崛起海隅，節概文章，卓有植立，為潮學者之所宗，固非待昌黎而後興者。今以配享韓山，稱為天水先生，俎豆勿替。噫嘻！其亦豪傑之士也哉！潮之文自德而始，有文錄一〈序〉，可與《昌黎集》並傳。⁷⁵

離潮時贈詩，詩云：

我遷於揭陽，君先揭陽居。揭陽去京華，其里萬有餘。不謂小郭中，有子可與娛。心平而行高，兩通《詩》與《書》。婆娑海水南，簸弄明月珠。及我遷宜春，意欲攜以俱。擺頭笑且言：我豈不足歟？⁷⁶

韓愈對趙德相當認同，〈潮州請置鄉校牒〉中稱趙德「沉雅專靜，頗通經，有文章，能知先王之道，論說且排異端而宗孔氏，可以為師」，可見趙德的學術觀念與韓愈相當類似。韓愈並佩服其氣質與品行，離潮時甚至想要請他一同作伴，不過趙德此時已經年老——上文有言趙德於大曆十四年（779）登進士第，距韓愈至潮已四十年，趙德或當略長於韓愈（韓愈時年五十二歲）——因此不願離開家鄉，而韓愈也有以「鄉先生」之德敬之之意⁷⁷。此外，趙德本身即文章宗匠，所謂「潮之文自德而始」，「固非待昌黎而後興者」。事實上，韓愈便是透過趙德的推崇，在潮州地區深化了他的影響，趙德〈昌黎文錄序〉云：

昌黎公，聖人之徒歟。其文高出，與古之遺文，不相上下。所履之道，則堯、舜、禹、湯、文、武、周公、孔、孟、揚雄所授受服行之實也，固已不雜。其《傳》曰：「佛及聃、莊、楊之言，不得干其思，入其文也。」以

⁷⁵ 〔清〕屈大均：《廣東新語·趙進士文》（清康熙水天閣刻本，中國基本古籍庫電子資源，書號16812，合肥：黃山書社，2008年），頁175-176。

⁷⁶ 〔唐〕韓愈：〈別趙子〉，《韓昌黎詩編年箋注》，頁615。

⁷⁷ 〔唐〕韓愈：〈送楊少尹序〉，《韓昌黎文集校注》，頁160。文中言楊巨源晚年為官於鄉曰：「古之所謂鄉先生，沒而可祭於社者，其在斯人歟！」

是光於今，大於後，金石燦爛，斯文燦然。德行道學，文庶幾乎。古蓬茨中，手持目覽，饑食渴飲，沛然滿飽。顧非適諸聖賢之域，而謬誌於斯，將所以盜其影響。僻處無備，得以近遇次之為卷，私曰《文錄》，實以師氏為請益依歸之所云。⁷⁸

趙德以地處偏遠，平時當無法如韓愈至潮授文之時，得觀韓文之全豹，因此一旦得之，便「飢食渴飲」般地捧讀，後即編集韓文，並作此〈序〉，使韓文存於潮州。此〈序〉再次申明韓愈一生所堅持的建道統與闢異端兩者，此雖則不願「盜其影響」而言「請益依歸」，其典範與影響也必然透過趙德而傳播於潮州地區。因此，是時韓愈以文名與師名稱天下，潮州士人能趁此機會，親睹其風采，又能得其傳授，同時又與本地耆彥交好，進而使潮州有了「因學韓而興學」的良好傳統。⁷⁹所以潮州士子才能「翕然奮興，以進士明經貢於朝廷者，歲有其人」。其所設立鄉校，效用能大於常袞與他人所設者，原因或在此。甚且當地仕紳如趙德者，在後世也因從祀於韓祠，與韓愈共構了信仰的場域。

綜上所言，潮州之崇韓，一來是學術風氣使其儒者之形象在北宋之後受到大力推崇，二則其在潮州有著「賢守」的行為表現，更強化了他的形象以及典範意義，並進而形成了韓愈信仰。

貳、潮州韓愈信仰

上文已知潮人崇韓之所由，而潮州韓愈信仰的具體成立，則始於北宋初期。最早的韓文公祠，為宋初名臣陳堯佐於宋真宗咸平年間（998-1003）所設。陳堯佐的時代，較之古文健將歐、王、蘇等人都早，其因「言事忤旨，降通判潮州」，至潮州後，「修孔子廟，作韓吏部祠，以風示潮人」。堯佐曾受召同修《三朝史》、知開封府，遷右諫議大夫，為翰林學士，拜樞密副使，宋仁宗時官至同中書門下平章事，年八十二卒，贈司空兼侍中，諡文惠⁸⁰，可謂當世之文儒名臣。而堯佐至潮州之後，除修建夫子廟之外，又「闢正室東廂」為韓愈之祠，並模擬〈招魂〉

⁷⁸ [唐]趙德：〈昌黎文錄序〉，《韓昌黎文集校注》，頁445。

⁷⁹ 曾楚楠：《韓愈在潮州》，頁16。

⁸⁰ [元]脫脫等：《宋史》，卷284，頁9581-9584。

書〈招韓文公文〉⁸¹，文中強調韓愈的「功」與「德」，能使儒道傳行，與孟軻為侶，將之視為傳聖人之道之健將而推崇備至。

此後至哲宗元祐五年(1090)，潮州知州王滌將韓祠遷至州城南七十里附近，並改祠名為「昌黎伯韓文公廟」。落成之後，王滌邀請時任知揚州軍州事、龍圖閣學士蘇軾，為之撰碑為誌⁸²，即著名之〈潮州韓文公廟碑〉。值得注意的是，哲宗元祐五年(1090)，王滌將韓文公廟獨立於夫子廟之外，當可以與前文所言元豐七年(1084)時，以孟子配享孔子，並以荀況、揚雄、韓愈三氏從祀孔廟的事件聯繫起來。上文已經說明，配享孔廟是儒者之尊榮，而王滌將韓愈廟獨立出來，在韓愈入祀孔廟的尊榮上錦上添花，固亦為順勢之舉，韓愈在北宋的崇高聲望，表露無遺。同時此亦表現了韓祠之興建，並非僅是單純的地方百姓崇仰所產生者，治潮的士人在此地倡導、引領此一崇祀的力量亦不能忽略。

王滌之後，韓文公祠址還曾再遷一次，時間在南宋淳熙十六年(1189)，當時的知州丁允元，將之從城南遷至東山(今韓山)。丁允元也因此次遷修韓文公廟的功蹟，得於乾隆時期獲配韓愈之側。⁸³此次遷徙後，歷八百年不再遷移，惟經歷過多次大修，根據1986年的重修碑記記載，光「舉其大者」即有二十九次之多⁸⁴，而留下不少文字紀錄。另外原王滌所建之城南祠，淳祐三年後，漸轉為書院，供奉孔子、顏回、曾子、子思，並立韓愈專祠附祀。至於丁允元所建之韓山祠，則亦在康熙年間起建昌黎書院於其側。⁸⁵城南祠與韓山祠，俱因韓愈崇奉而在當地展現了儒學興教的功能與價值。

現今潮州韓文公祠，主祀韓愈外，並有趙德、陳堯佐、丁允元陪祀。潮州崇韓文化之興盛，除韓祠外，亦表現在許多與韓愈有關的名勝古蹟上。如相傳為韓愈手書之〈白鸚鵡賦碑〉，為清代潮州知府龍為霖偶得善本並摹刻者，原本在筆

⁸¹ [宋]陳堯佐：〈招韓文公文〉，《永樂大典》，卷5345。轉引自曾楚楠：《韓愈在潮州》(廣州：暨南大學出版社，2015年5月)，頁75。

⁸² 此處據曾楚楠：《韓愈在潮州》所言，相關歷史可參看[清]周碩勛纂修：《潮州府志》，卷25，「祀典」(《中國方志叢書》第46輯，臺北：成文出版社，1967年)，頁447-448。柯萬成：《韓愈與唐代文化論叢》(臺北：花木蘭出版社，2011年)，頁151。

⁸³ [清]鄒朝陽：〈太守丁公配享碑記〉(乾隆二十七年立)，轉引自曾楚楠：《韓愈在潮州》，頁101。

⁸⁴ 吳南生撰書、商承祚篆額：〈重修韓文公祠碑記〉，此碑現立於韓祠內北廊北壁，轉引自曾楚楠：《韓愈在潮州》，頁110。

⁸⁵ 曾楚楠：《韓愈在潮州》，頁73。

架山韓文公祠內，現鑲入景韓亭正壁。又有相傳為韓愈手植之橡木——今稱為韓木，亦列於「潮州八景」之中。此外尚有「鳶飛魚躍碑」、「靈山寺留衣亭」、「祭鯉舊址」等後人根據文公事蹟鑄造出來以為紀念者⁸⁶，為數甚多，此不畢舉，觀諸遺跡，可知潮人崇奉韓愈之虔盛。

此外，韓祠自創建以後，歷代多有士人關注與書寫，上引蘇軾〈韓文公廟碑〉，即為最早者，而韓祠之碑記，可使吾人對潮州韓愈信仰之情形，有更深入的了解。以下略舉數例以觀。例如對潮人所以崇仰韓愈之問題，蘇軾之碑文云：

或曰：「公去國萬里而謫於潮，不能一歲而歸。沒而有知，其不眷戀於潮也審矣。」軾曰：「不然。公之神在天下者，如水之在地中，無所往而不在也。而潮人獨信之深，思之至，煮蒿悽愴，若或見之。譬如鑿井得泉，而曰水專在是，豈理也哉？」⁸⁷

蘇軾在文中特意加入此段文字，正可見潮之崇韓之特殊性。時至南宋，劉克莊亦有〈潮州修韓文公廟〉一文，列於蘇碑之次，文中有言：

若夫權位尚微，世代遙遠，斯文入人肝脾，去思浹人骨髓，血食數百年如一日，余行天下，惟韓廟為然。公在潮僅閱七月而去，而潮人奉嘗至今，悽愴如見。至於登覽之山，手植之木，猶起敬起愛未已，此豈智力所能致哉！⁸⁸

亦同樣表現了潮州崇韓之特殊，而劉克莊讚嘆的說「此豈智力所能致」，表現了以因潮人崇仰韓愈而興起之景仰情緒。

此外，潮州韓文公祠中還有不少重修或增修紀錄，如祠內現存最早的石碑，即為明代潮州郡守王源所撰之〈增修韓祠之記〉，其對韓愈之頌讚近乎神化，而所謂「豈惟六七百載潮人之不能忘，千百載天下人之所不能忘也」⁸⁹一語，與蘇軾之言如出一轍。明萬曆三十七年（1609），韓祠重修，有〈重修韓祠碑記〉流傳，此重修碑記，較之王源之文，更具體的標誌了韓愈在潮之功績，且將其囑趙

⁸⁶ 相關遺跡，可參看曾楚楠：《韓愈在潮州》第三章。

⁸⁷ 〔宋〕蘇軾：〈潮州韓文公廟碑〉，張志烈等：《蘇軾全集校注》，頁 1865。

⁸⁸ 〔宋〕劉克莊：〈潮州修韓文公廟〉，轉引自《韓愈資料彙編》，頁 509。

⁸⁹ 〔明〕王源：〈增修韓祠之記〉，曾楚楠：《韓愈在潮州》，頁 99。

德興學之事，與孔子相比，認為「與夫子之啟憤發排教無類何異？」⁹⁰康熙二十年（1681），潮州知府林果庵重修韓祠，並由曾華蓋撰碑，碑文言：「吾於是嘆公之造潮深，而潮之邀惠於公也厚矣」，此語正點出了韓愈與潮州之間深厚的關係，同時標舉「賢牧守之事」、「小民之情」、「鄉士大夫之責」三者而論潮州韓祠，亦甚為有見。⁹¹今觀上引宋明清三代較為重要的韓祠碑記，即大致可知潮州韓愈信仰之風貌。潮人景仰韓愈，百世血食，以致山川草木俱姓韓，建祠塑像，傳之千百載，歷代碑記又以文公治潮事蹟言之，固已有別於後世惟重韓愈文學之印象。可以說潮州韓祠確實作為一個特殊的場域，成為士人與百姓共同關注並建構韓愈典範之處。

最後要指出的是，同樣作為崇拜的場所，孔廟從祀與潮州韓祠，在對前賢的認同與追慕上，實有類似的性質與功能。古代討論孔廟之祭祀從祀之時，多引《尚書》「崇德報功」之語，而崇德報功者，於韓祠又豈有異哉？既然如此，則孔廟從祀與潮州韓祠，是皆有以成為韓愈典範「集體記憶」之來源。

除了潮州韓祠之外，韓愈信仰在清代通過潮州客家移民而進入臺灣南部，可見韓愈影響之多方，於此應稍加補充論述，其概況與特質即於下節介紹。

參、臺灣屏東昌黎祠信仰

明清之際，隨著粵籍客家移民的來臺，韓愈信仰也如同媽祖、三山國王或保生大帝等備受崇敬的神祇一般，被帶到了臺灣，原先多從祀於其他神祇之廟宇，最後在道光年間於鳳山縣港西里（今屏東縣內埔鄉）興建「昌黎祠」以專祀韓愈。清代鳳山縣廩生盧德嘉纂輯之《鳳山縣采訪冊》記云：

在內埔莊街（港西），與天后宮比鄰，縣東四十里，屋六間。道光七年（1827），武生李孟樹倡建。⁹²

內埔昌黎祠創建以來，經過多次整修，據《鳳山縣采訪冊》記載，清領時期便有

⁹⁰ 〔明〕林熙春：〈重修韓祠碑記〉，曾楚楠：《韓愈在潮州》，頁 105。

⁹¹ 〔清〕曾華蓋：〈重修韓公祠及廣濟橋碑記〉，《韓愈在潮州》，頁 108。

⁹² 〔清〕盧德嘉：《鳳山縣采訪冊》（臺北：文建會，2007 年），頁 228。

兩次：「咸豐十二年，舉人余春錦募修；光緒十七年，例貢生李向清重修。」⁹³余春錦者，鳳山縣港西里內埔莊養濟院人。本名余奕皋，字春錦，咸豐九年（1859）舉人，咸豐十一年（1861）重修昌黎祠，生卒年不詳。李向清諱石華，鳳山縣港西里內埔莊人，胞弟向榮為第九任六堆大總理——彼時鳳山縣港西里之客家庄，在朱一貴事件組織義軍助清廷剿逆後，則有「六堆」之稱，六堆內部幾近自治區，而與福建閩南移民有甚深隔膜。在清領末期，李家子弟是六堆舉足輕重的人物。而至日治時代，因為皇民化運動，天后宮媽祖像及各神像都被解送至潮州郡役所，禁錮達八年之久，至國民政府來臺後才又由鍾梅貴等人申請重建天后宮及昌黎祠，1947年竣工，但至1977年賽洛瑪颱風侵臺，「昌黎祠前殿傾圮」，於是發起重建，於民國七十年方又重建完成，至今如是。⁹⁴

而昌黎祠在清代六堆客家庄中頗有其文化中心的重要地位。就當時六堆的教育狀況來說，六堆境內唯有私塾而無書院。據今人研究，清領時期六堆地區約曾有二十五座可考的漢文私塾，這些私塾多半是當地士紳所建，如六堆第一屆大總理李直三於康熙年間在竹田二崙村所建的私塾；又第一屆副總理侯觀德亦在康熙年間於內埔新本市莊設塾授課；此外尚有第三屆大總理曾中立於乾隆年間在內埔所建兩所書塾。此三者之外，六堆的私塾皆建於道光咸豐以後，尤其以光緒年間所建最多，而多是六堆出身的進士、舉人或貢生秀才所設，這些書塾中，昌黎祠即赫然在列。⁹⁵曾經有許多當地的碩學鴻儒如貢生邱贊臣、余士霖⁹⁶，甚至是六堆三進士之一的江昶榮，皆在昌黎祠進學、執教。⁹⁷

因此，昌黎祠除了崇奉韓愈之外，同時具備書塾的教育功能，更通過與當地祀典會：「文宣王祀典會」的共組⁹⁸，儼然成為了如府縣儒學一般廟學合一的場

⁹³ 〔清〕盧德嘉：《鳳山縣採訪冊》，頁228。

⁹⁴ 柯萬成：《屏東內埔昌黎祠沿革誌》（屏東：內埔昌黎祠管委會，2002年），頁24-26。

⁹⁵ 曾彩金總編纂：《六堆客家社會文化發展與變遷之研究·教育篇》（屏東：六堆文教基金會，2001），頁41-47。

⁹⁶ 曾彩金：《六堆客家社會文化發展與變遷之研究·教育篇》，頁44。

⁹⁷ 柯萬成：《韓愈與唐代文化論叢》（臺北：花木蘭出版社，2011年），頁155。

⁹⁸ 文宣王祀典會屬於「嘗會」的一種，所謂嘗會，是一種地區性的開墾組織，也有祭祀公會的性質，所祭祀者可能是共同的祖先，或是共同的神祇。而嘗會的組織性，與閩粵族群的分歧以及粵籍居民造就團結向心力的意識有關。關於清代六堆客家移民組織「嘗會」以進行組織化開墾的歷史，可參鍾王壽：《六堆客家鄉土誌》（屏東：常青出版社，1973年）、林正慧：《六堆客家與清代屏東平原》（臺北：遠流出版社，2008年）。

所，從這個意義上昌黎祠可被視為六堆粵莊的「文廟」。

文宣王祀典會成立於乾隆四十年（1775），於此同時，也建置了「韓文公祀典會」，在鍾桂齡撰〈捐修天后宮芳名碑記〉後附四十餘莊捐修芳名及金額中，已有「韓文公祀典會」捐獻的紀錄⁹⁹，從這也可得證，在昌黎祠建置在現址之前，內埔地區已有另外的韓愈信仰據點。而這些祀典會透過祀典的紀錄與保留，與定期的祭祀活動，期望達到振興文運的功效。值得指出的是，「文宣王祀典」與直接從屬於昌黎祠的「韓文公祀典會」兩個祀典會，是同時運作的，其組織成員亦多有重複，如上文所言昌黎祠倡建者李孟樹亦為「文宣王祀典會」的主持人之一。這樣看來，這裡的「文宣王祀典會」與昌黎祠的關係其實有著相當微妙的意味。何元濂撰〈文宣王祀典引〉碑文中有言：

聿斂祀典，一以倡之文運。每人捐銀壹員，做春秋享祀之用，其餘設立花紅，獎勵來茲。時仰瞻數仞之牆者，迨後相率而來，同聲相應，同氣相求；數年間，由泮水以進學者，師師濟濟，未使非聖教有靈，故先後輝映也。迄今生息蕃衍，既立田產，廣設粵東義學，延師訓導，長育人才，養成頭角，行見有成，均而登仕。¹⁰⁰

這篇碑記是乾隆四十九年（1784）所撰，距文宣王祀典會成立已有九年。而據碑文所言，可見何元濂創辦文宣王祀典會的兩個目標：其一是希望透過「春秋享祀」，使人瞻仰進學，並且透過享祀之捐銀獎勵後進；其二是希望在六堆能夠推廣聖教，「廣設義學」，進而使子弟登仕。前者是何元濂設會的苦心，後者是何元濂的期許。這篇碑文現存於昌黎祠左壁，而昌黎祠一直以來都是文宣王祀典會的運作地點。因此，關於昌黎祠與文宣王祀典會的關係，可從兩點考察，其一：六堆地區並無官方書院，則文宣王祀典會之春秋享祀，可以說是民間版的祭孔典禮，且昌黎祠在名義上並非書院，無有不得祭孔之虞，因此可以在祭祀韓愈的同時，也在同一個地點祭祀孔子，換句話說，這樣一來，昌黎祠實際的祭祀等級提高了。其二：昌黎祠雖為祠廟，但它完全扮演了書塾的功用，與書院社學完全相同，則昌黎祠除了信仰的功能之外，還有教育的功能。透過文宣王祀典和昌黎祠的書塾性

⁹⁹ 劉正一：《六堆天后宮沿革誌》（屏東：內埔鄉六堆天后宮，2012年），頁18。

¹⁰⁰ 此碑經重鑄後，現存於昌黎祠左壁，此段引文為筆者自原碑抄錄，標點符號亦為筆者所加。

質，「教育」與「祭祀」在昌黎祠身上結合，這樣的現象與清代一般的府縣儒學或書院之「廟學合一」情形完全相同，因此在被排除於清代鳳山縣官方儒學與書院社學之外的六堆客家庄中，昌黎祠便可說是此地的「文廟」了。

昌黎祠從神祠出發，卻擁有了必須通過官方設置，結合教育與信仰的「文廟」地位。且因當時閩客族群之間隔膜甚深，韓愈信仰也隱然有用以與福建朱子抗衡的文化象徵地位，在昌黎祠這個場域中通過迂迴的方式實現，而韓愈與朱熹兩個儒學典範，也在這樣一個歷史情境底下產生特別的互動。清代臺灣的昌黎祠信仰，正反映了潮州韓愈信仰文化的深遠影響，以及韓愈典範是如何的深入民間小傳統之中，發揮其功能與價值。潮州韓愈信仰及屏東昌黎祠信仰，可說是韓愈神祀信仰圈中兩個重要的據點，其對於韓愈典範形成之意義與影響甚多，下節便主要由大小傳統之間的互動討論之。

第三節 大小傳統互動下形成的韓愈典範

韓愈除作為古文宗師、成就「文儒」典型外，實亦一頗有所作為之賢臣良吏。從前章可知，韓愈重視通經致用，衛道關佛的態度，固不以居何官而有異。事實上，從前面數章的討論中，我們可以看到韓愈雖然早年宦途不順，但憲宗之後，歷任各種官職，雖屢有升降，但大抵皆獲得肯定，至於元和七年出任史官。接著於元和十二年，因隨裴度平淮西藩鎮之功，而得任刑部侍郎。然正是於此官職榮顯之時，韓愈又因諫迎佛骨而貶潮，展現了他作為人臣，秉持聖道進言，不因名位而有異的態度。赦免回京之後，受穆宗重用，歷任國子監祭酒、兵部侍郎、吏部侍郎、京兆尹、御史大夫等高位。又能獨赴鎮州宣慰王廷湊，不辱人主之事。

觀其一生，不論官職尊卑，在在都能展現賢臣良吏的特質。也因此，韓愈治潮，固非其為官政績之要者，然而，卻是最能直接展現其學為聖道、養民教民之理念者。同時，韓愈在潮州所形成的神祀文化，也成為了一個韓愈典範形成、集中之處。通過神祀而使韓愈的典範意義在歷代的層累過程中不斷彰顯。潮州韓祠歷千年而不衰，甚至擴充到海外，它能夠連結士人社群以及庶民百姓，使得大、小傳統之間，通過這種神祀場域，而有了互動，並共構「集體記憶」，從而形塑

並強化了韓愈典範的意義。

從前節的討論中已知，北宋士人推崇韓愈，集中於「建道統」與「闢異端」之「儒者」形象。而此時之尊韓，不僅使其與孟子等一同入祀孔廟，也是潮州韓祠創建的背景。然而，北宋士人所尊崇的韓愈，固是「建道統、排佛老」的韓愈，所學習的是韓愈「以文見道」的文章，這樣的韓愈，是只存在士人階層的大傳統中的韓愈。也因此，潮州韓祠的創建，應有其有別於大傳統的意義。簡單來說，韓祠於「建道統」、「闢異端」之外，更強調了韓愈之「賢守」形象。蘇軾在受邀為韓文公祠傳碑時言：

此古之賢守留意於教化者所為，非簿書俗吏之所及也。¹⁰¹

因韓愈治潮一事，是對社會的責任感和對百姓的同情心的表現，而治潮即展現了韓愈作為儒者，學聖人之道以養民教民的實踐作為，而這個實踐作為是直接和庶民百姓聯繫在一起的。可以說韓愈得以真正實踐其以聖人為本的養民教民理念，乃是在做地方官時，而表現為蘇軾所說的「賢守」。而韓愈與百姓的連結，也在後世通過韓祠延續不斷，並形成了有別於大傳統的存在於庶民百姓集體記憶中的典範。韓愈典範由此而有了分別存在於大、小傳統中的兩種面向，而這兩種面向之間，固然以由大傳統向下影響小傳統為主，但是韓愈在小傳統中所形成的典範意義，也有向上影響大傳統中士人階層的力量，本節欲試圖說明的就是這個現象。

首先，以後世潮州百姓對韓愈崇仰的程度，在後世儒者眼中，絕對是忻慕不已的，見韓公被潮人崇奉千百年，當有「儒者應若是」之想望，上文引歷代士人對韓祠的書寫，即表現了這種心情。而這個想望背後，則有一個韓愈的「賢守」示範，對後世士人之作為有所影響，而這個「賢守」的形象可以聯繫到中國古代史中的「循吏」概念。余英時先生曾言漢代循吏在儒學史上的意義言：

宋、明的新儒家在義理的造詣方面自然遠越漢儒，但是一旦為治民之官，他們仍不得不奉漢代的循吏為最高準則。別的不說，他們以「師」而不以「吏」自居便顯然是直接繼承了漢代循吏的傳統。程、朱、陸、王無一不是一身而兼為兩種「師」。¹⁰²

¹⁰¹ 〔宋〕蘇軾：〈與潮守王朝請滌二首〉，張志烈等：《蘇軾全集校注》，頁 6525。

¹⁰² 余英時：〈漢代循吏與文化傳播〉，收入氏著：《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版

可見漢代循吏在儒學史中所代表的實踐價值與傳統。不過事實上，將宋儒作為「治民之官」時所奉準則直接遠求於漢代的循吏，雖是非常合理的宏觀歷史詮釋，然而筆者以為，韓愈的賢守典範，對於宋儒的影響，因著時代與學術背景來看，或許當更為明顯、親切。韓愈在潮州之治蹟，絕對稱得上是基於自覺的教化意識而產生者。我們雖然不能說韓愈治潮八月，對當地有多巨大的貢獻，然而如同余英時先生所言：

循吏本身所產生的直接社會影響也許是微弱的，他們所樹立的價值標準則逐漸變成判斷「良吏」或「惡吏」的根據。¹⁰³

因此，我們可以說，韓愈繼承漢代循吏傳統，在治潮經驗中，以「文儒」的身分，同時樹立了賢守典範，至宋儒基於「建道統、闢異端」的尊韓環境下，連帶被彰顯、強調。此即為何宋代士人陳堯佐、王滌、丁允元在潮州屢次大修韓祠之深層原因。雖則韓愈被士人或潮人所崇拜接受的現象並非此時方興，然此時特別建立在「治潮」之上的地方性韓祠，乃是這種崇拜之情的具體化。因此，韓祠所強調的韓愈典型，已不只是「建道統、闢異端」而已。試想，上文所引陳寅恪先生所說退之乃「唐代文化學術史上承先啟後轉舊為新關捩點之人物」，而余英時先生論宋代儒學復興運動，又是以韓愈為起點開展。那麼，眾所周知的范文正公「先天下之憂而憂，後天下之樂而樂」一類，人所共知之宋代慶曆時期，具有強烈社會責任感的普遍士風，又如何能略過韓愈治潮的示範影響？此外，在人人知韓崇韓的時代，士人知地方事治民時，心中豈能不興起韓愈治潮的圖像？若宋儒僅知「建道統、闢異端」的韓愈，則入祀孔廟已為榮極，何以又要在潮州大興韓祠？此則可知「韓愈治潮」的示範，可以說與「建道統、闢異端」的韓愈形象一樣，納入尊韓的宋儒所建構的「集體記憶」之中。而這個記憶，在當時有著保留並延續儒家治民的實踐性格與價值標準的歷史意義。縱是容易被認為只強調修身說理的南宋道學家，亦相當重視治民實踐，尤其是教化百姓，余英時先生曾言：

新儒家的「經世」在北宋表現為政治改革，南宋以後則日益轉向教化，尤以創建書院和社會講學為其最顯著的特色。由於這一轉變，新儒家倫理才

社，2018年），頁256。

¹⁰³ 余英時：〈漢代循吏與文化傳播〉，收入氏著：《中國思想傳統的現代詮釋》，頁256。

逐漸深入中國人的日常生活之中而發揮其潛移默化的作用。¹⁰⁴

至南宋道學宗師如朱熹、陸九淵等，俱曾在地方興辦書院、社會講學。如陸象山死前，曾知荊門軍十六月，徐復觀先生說他「以講學的態度來做官」，而具體建樹如「整理簿書」、「新築城」、「整理財稅」、「整理武備」、「重視治安」、「興學校」、「勤耕稼」、「置醫院官」等，皆簡易有效，而達到「政教並流，士民化服」的成果。¹⁰⁵象山所為，比韓愈更多、更精確有效，可知象山是熟知經濟之務者。筆者相信，韓愈在這個士風的形成上，應起到一定程度的示範作用，只是道學發展之後，文儒之中產生文道先後之爭，韓愈在這部分的典範意義便被掩蓋了，幸好在潮州被保留下來。事實上，宋代在道學大興以前的士人，本就有相當程度意識到韓愈在此所扮演的示範性角色。除上引蘇軾碑文外，石介亦曾引劉槩《韓吏部傳論》而論之曰：

介讀青州劉槩《韓吏部傳論》曰：「憲宗迎佛骨，群臣無敢言者，獨吏部論之。走南荒八千里，此豈利於身利於道也。」介於此知吏部之功也。潮陽之湫，鱷魚為害，潮人患之，吏部至，投文以逐之。使吏部立巖廊輔元首，施其道而化天下之暴戾無識，復有如鱷魚者乎？必無也。鱷魚可化，況於人乎？介於此知吏部之道也。¹⁰⁶

「吏部之功」與「吏部之道」，指的皆是實踐性的作為。可見北宋士人理解並肯認韓愈作為儒家「賢守」教化百姓的意義。而此種對百姓之責任感，以及做為一個賢臣良吏的期許，於宋代逐漸成為士人所共有者。我們雖然不能說宋代士人的治民作為全是受到韓愈的影響和啟示，但是韓愈治潮的循吏作為，在北宋通過尊韓的背景而被關注、推崇，應在此一觀念形成上發生過一定作用。雖然潮州韓愈信仰的發展是基於北宋士人的崇韓風氣，可以說是大傳統影響了小傳統。但是這個信仰最終也不只被侷限在潮州一地，反而回過頭來影響了士人社群，同時也加強了韓愈典範的崇高性與多面性，更是小傳統影響了大傳統。大、小傳統之間，即以韓愈這個「崇拜對象」為中心產生具體的互動。而若就屏東昌黎祠而言，因

¹⁰⁴ 余英時：〈中國近世宗教倫理與商人精神〉，收入氏著：《中國思想傳統的現代詮釋》，頁 331。

¹⁰⁵ 徐復觀：〈象山學述〉，收入氏著：《中國思想史論集》（臺北：台灣學生書局，1993 年），頁 69-71。

¹⁰⁶ 〔宋〕石介：〈辨謗〉，《徂徠石先生文集》，卷 8，頁 90。

為他完全是地方百姓自發建立，進而成為象徵性文廟，則更可以理解為從小傳統出發，而欲爭取大傳統的位置的更特殊表現。

從大傳統來說，韓愈是「建道統、闢異端」並作為古文的文儒典型，為士人所推崇，從祀於孔廟外，也在潮州由蒞潮官員主導而興建韓祠以祭祀之。而從小傳統來看，則如蘇軾〈潮州韓文公廟碑〉中所云：

潮人之事公也，飲食必祭，水旱疾疫，凡有求必禱焉。¹⁰⁷

在潮州百姓心中，韓愈實已等同於民間信仰的神祇。而必須指出的是，士人與百姓兩者，對韓愈崇拜的意識是不同的。此層次上之差異，陳榮捷先生將之分為「祭」與「拜」，他說：

與其將中國人的宗教生活分為儒、釋、道三個部分，還不如將它分為兩個層次來的正確。這兩個層次一個是尋常百姓的層次，一個是知識已開者的層次。……無知百姓拜神主要是祈求神的保佑，尤其是保佑兒女，祈求財富、長命。知識已開者的崇拜不在祈福，而在表示崇敬。……這兩個層次用「拜」與「祭」這兩個字來分辨也許最為恰當。民間百姓是「拜」……知識已開者則是「祭」。¹⁰⁸

陳榮捷的觀點提供了一個很好的模式，可以幫助吾人理解韓愈信仰的發展。陳堯佐、王滌於潮州建祠祀韓，目的在表示崇敬，然而此祠一建，則百姓亦作為信仰建構的參與者，因此是從「祭」擴展到「拜」。但是在潮州韓祠，「祭」與「拜」卻得以在同一個場域結合。「祭」向「拜」的擴展，加強了韓愈形象的民間性，也擴充了信仰的層次與廣度；「拜」向「祭」的回饋，亦加強了「祭」的力量在此之延續。而到了清代建立的屏東昌黎祠，固已經受到潮州韓祠「拜」「祭」結合的影響，但需要指出的是，如上文所說，與昌黎祠共組的「文宣王祀典會」，更是「祭」的力量在韓愈神祀中的延伸，極為特別。因為這個「祭」的強化力量，雖是出自小傳統，但實是為了爭奪大傳統位置所發的迂迴用心，當中的互動頗為複雜，但也正因為這些互動的作用，韓愈典範的意義在神祀信仰場域中才得以更顯豐富。

¹⁰⁷ 〔宋〕蘇軾：〈潮州韓文公廟碑〉，張志烈等：《蘇軾全集校注》，頁 1865。

¹⁰⁸ 陳榮捷：《現代中國的宗教趨勢》（臺北：文殊出版社，1987 年），頁 181-183。

此外，此處可再回來從「祀典」的角度切入補充說明。宋朝初年，開始將地方性祠廟納入祀典，也就是官方通過祀封承認地方性祠廟的過程。這當中產生許多複雜的中央與地方的互動，以及對於「正祀」及「淫祀」的判斷問題。然而，簡單來說，這個「正祀」的判斷並非單向地由朝廷決定。基本上，符合儒家經典的祭祀對象可以直接成為正祀，而地方的其他祠廟，也可以主動申請獲得祀封，而納入正典，後者則牽涉到地方勢力以及祠神是否「靈驗」的因素。美國漢學家韓森曾研究指出，中國祠神信仰有「惟靈是從」的特質，並言：「就理論而言，祀典理應是排他性的，但在實際上，他卻包容了所有可以證明自己靈驗的神祇。」¹⁰⁹除了「靈驗」作為納入祀典的重要考量之外，地方性的神祠通過討封而納入祀典，也代表了地方對中央朝廷歸順的結構性意義，皮慶生言：

封賜地方神祠是宋廷順應地方社會信仰現狀的明智之舉，這一制度以具體的祠神信仰為中心，將地方社會、州縣官府、轉運司、朝廷聯繫起來，大量在地方社會有影響力的神祠獲得朝廷封賜的同時，也意味著他們對朝廷的信仰準則和相關價值觀念的認同，申報、核實與批准程序的背後，體現的是朝廷對地方社會的控制。¹¹⁰

可就以上所論來理解韓文公祠的意義。首先，韓愈必然並非作為「淫祠」而存在，因為建造、修葺者，俱是蒞潮大臣所主事，是由上而下的動力；然而如同蘇軾所言民眾向韓愈祈禱以免災禍之現象，則韓愈在民眾心中，乃有其「靈驗」之處。雖然韓愈本身作為「先賢」人物，此「靈驗」乃是後來成為祠神之後方才產生者，但是，韓愈因此靈驗而在小傳統中有了與其他地方性祠神同樣的地位，造就了韓愈信仰在當地的歷久不衰，並進而擴展到海外如臺灣屏東昌黎祠等等。

總而言之，若無民間「拜」的力量，則單靠「祭」的文化是無法保留韓祠，並使其信仰圈逐漸擴大的。但韓祠在史上的多次大修，亦俱有賴來潮郡守以及鄉紳重建，可說「祭」的力量同時也領導著「拜」的方向。「祭」與「拜」之間的互動，便是大、小傳統之間的互動，使韓愈典範在潮州通過被建構的「賢守」此一

¹⁰⁹ 〔美〕韓森著、包偉民譯：《變遷之神——南宋時期的民間信仰》（上海：中西書局，2016年），頁87。

¹¹⁰ 皮慶生：《宋代民眾祠神信仰研究》（上海：上海古籍出版社，2008年），頁280。

中心點，保留了更為多元的意義。因此，我們不能單純只說是因為儒者的重視，或閩、蜀之士提倡¹¹¹，而認為其信仰之興盛與典範之建構全部是由上而下的單向進行。

小結

總的來說，由古代祀典切入考察韓愈，在孔廟從祀制以及以潮州韓祠為中心的韓愈信仰圈兩條線索中，我們可以更多的了解韓愈典範的形成內涵。從第一節的討論中，可以看到韓愈道統論與唐代文廟之間的關係，韓愈所言之道統承傳，與唐代祀典之表現並無太多本質上的歧異。主要的不同在於，韓愈對所謂解經之儒的態度。韓愈認為，漢代以來，所謂解經者，多半只能混淆聖學，鮮有真正能發揚聖學者。所以，韓愈的道統譜系中，完全不納入傳經之儒，而與唐代孔廟從祀制中展現的聖學傳承的觀念有所不同。在韓愈那裡，傳道之儒因為「文儒」。而韓愈自身從北宋入祀孔廟以來，地位一向未曾動搖，即代表「文儒」作為理想類型的表現，既深且鉅地影響了古代中國的儒者意識。換句話說，對從祀制的考察，更讓我們明顯看到韓愈改變了儒者自我認同的主要型態。

此外，自古傳承下來的儒家養民教民的實踐理念，是以儒學自許的士人不能避免的責任，並於漢代之後形成了循吏傳統。到了北宋，因為經世致用風氣的影響，使得韓愈在此思想文化史的發展路程中，因為正好有一具體治績，加上自身的文名，讓此一循吏與賢守形象被附加在韓愈典範中，具體化於潮州韓祠。透過本地潮人的崇拜，又強化了此典範的流傳，甚至擴及海外。這個典範，則集中在以「循吏」式的富民教民的儒學理念的實踐為主，成為了士與民共同建構的「集體記憶」的一部分。

最後，筆者要指出的是，若引用當代宗教學家伊利亞德(Mircea Eliade, 1907-1986)的理論，潮州韓祠即一個以韓愈為軸心的「神聖空間」¹¹²。當然，除韓祠

¹¹¹ 饒宗頤：〈宋代蒞潮官師與蜀學及閩學—韓公在潮州受高度崇敬之原因〉，《饒宗頤二十世紀學術文集》第14冊（臺北：新文豐出版社，2003年），頁1280-1286。饒先生言閩學及蜀學與潮學之關係，有其考證之功，然而韓愈本身在潮受到崇敬的原因，恐非一個面向可包。

¹¹² 〔美〕米爾洽·伊利亞德(Mircea Eliade)著，楊素娥譯：《聖與俗—宗教的本質》（臺北：桂冠，2000年），第一章，頁71-111。

之外，孔廟從祀也是一個神聖空間。由此二種神聖空間的獲有，筆者認為，相對於「文統」「道統」，可以稱之為「神統」，展現了韓愈典範的一個重要側面。





第七章 結論

韓愈，是古代中國文化史中的巨人，他提倡古文，革新文風，作為唐宋古文運動的領航者。同時，他堅守儒道，標舉道統，尊崇孟子心性之學，開啟了儒學復興的道路。千年以來，士人閱讀、模仿他的文學創作，討論、深化他的儒學思想，各有所推崇或批評，這些因他而留下的足跡，在整個古代文化史中隨處可見，可謂蔚為大觀。但也正因為韓愈是這樣一位巨人，要以他作為主題研究，並非易事。就筆者的閱讀與觀察經驗而言，目前部分韓愈研究的問題，在於研究者在學科專業化下所導致的片面性。雖然學術研究往往必須有主要的研究方法與視野，同樣的主題在不同的視野中可能會呈現出截然不同的成果。以韓愈研究為例，最常見也最簡單的做法，就是文學歸文學、思想歸思想的討論。但是，韓愈畢竟是一個人，他所處的時代也還沒有這麼巨大的學術隔閡，當我們因為現代學術的眼光而將他分為文學的韓愈和思想的韓愈時，往往生生地把他割裂了。因此，如果我們可以試著在研究視野上盡量整合文學與思想，或許對於理解韓愈而言，是更正確有效的進路。

筆者基於這樣的理念，嘗試進行研究並撰寫本論文，所得到的第一個觀察，就是必須要先突破「古文家」一詞所帶給我們的理解誤差。韓愈作為一個結合文學與思想的整體，固非「古文家」一詞所能包，於是筆者試圖往更前的時代搜尋更為精準且有效的觀念材料，即王充所提出的：「文儒」辭彙及概念，來幫助我們理解韓愈。王充所謂「文儒」，是一種在通經、博觀的基礎上，能夠連結篇章、精思著文，使儒學思想能流播於後世的儒者，是最高級的儒者。而在王充的心中，文儒的代表人物就是揚雄。事實上，王充所提出的「文儒」概念，可以理解為一種將「文」「儒」妥善結合的一種理想。筆者給予它一個描述性的定義，即：「將『傳道儒者』作為一個理想的人格型態，具備博通的知識容量，同時表現高度的文學成就。在『文儒』的作品中，『文』『儒』之間呈現有機結合。」這樣的「文儒」，是作為一種理想類型而存在。然而，從王充提出這個理想以來，縱然是他所推崇的揚雄，也並未能完美達致。且在東漢至魏晉六朝時所謂文學自覺的時代，

「文」與「儒」之間的畛域越顯分明，文學的獨立，導致他與「儒」的代表——經師之間，往往呈現無法溝通的現象，「文」「儒」之間的結合變得更不可能。然而，儒學畢竟作為古代中國的主要意識形態，尊道、尊經的結果，勢必會將文學重新納入儒學的領域，於是，通過將文與道的極致都置於儒家經典身上的「宗經文學觀」，以及唐宋儒學的整體復興過程，使得這個「文」「儒」有機結合理想的任務，終至中唐之後得以完成。而這當中的代表，取得真正「文儒」地位的，便是韓愈。用「文儒」這個辭彙與概念，來理解韓愈集團與其先驅者的思想與文學成績，無疑使得許多千頭萬緒的文學史、思想史議題，能夠得以整合，並有了更清晰的發展脈絡。在本論文二、三章的考察中，即呈現了這樣的成果。

本論文的第二章，筆者通過對唐代以前「文儒」概念論述的爬梳，到盛唐以張說等人為首的「文儒」群體的出現，以及唐代士人群體對辭賦的揚雄與儒學的揚雄，從分殊到整合的過程等，勾勒出士人對「文」「儒」關係的看法，以及文學史觀的演變。並使得「文」「儒」結合理想成就於韓愈，有了較以往研究更多的背景認識。而韓愈自身雖從未稱引「文儒」，筆者認為，他只是有意識地為了區別以撰寫禮樂雅頌之文為主的盛唐文儒。事實上，從韓愈自己從對先秦兩漢之文的學習，以及對揚雄的推崇，還有他一再表達的「復古」、「崇古」理念，皆可證明他具備承繼古代「文儒」理想的意識。並基於他所達致的成果，將之視為「文儒」理想類型的典範人物並無疑慮。而且可以說「文儒」這個理想類型，便是因為韓愈的實踐示範，才真正完成的。再從宏觀的角度言，從漢代以後，「文」「儒」關係的分合，到了韓愈這裡，已然成為一個穩定的有機結合。而更進一步來說，「文」「儒」關係即是後來宋儒所說的「文」「道」關係。宋儒雖質疑韓愈「裂道與文為二物」，但對於韓愈來說，文章寫作須符合「明道」或「載道」的要求，同時又不失個人情志的表達與藝術能量，此時文道關係便已有了穩定的結合，並未有所偏勝。而韓愈自己也因為標舉道統、寫作古文，而同時取得了「道統」與「文統」的地位。晚唐皮日休推崇韓愈以至言其「身行聖人之道，口吐聖人之言」，正是明證。然而，必須指出的是，在韓愈那裡，「文統」與「道統」在韓愈其實是一而二、二而一，並無區分的。宋代以後，反而才真正開始將「文」「道」二分，進而區別出「道先於文」或「因文見道」兩條路子的歧異。而這兩條路子的歧異，

則使得文儒群體被區分為道學家和古文家，再進一步使道學家佔據「道統」，而以「文統」歸諸古文家。而韓愈在這些討論當中，首當其衝，最後，則由「文儒」韓愈窄化為「古文家」韓愈。最後，筆者在此章要指出的重點，即在於將宋儒批評韓愈為「因文見道」一詞，改為「以文見道」，由此以強調，作為文儒的韓愈，實是通過作文的實踐以傳承、宣揚聖道者，「以文見道」才能真正表達韓愈「文」「儒」結合的典範意義。

基於第二章的考察，本論文第三章則欲從時代上接續前文，以韓愈「文」「儒」結合的代表作品——〈原道〉——在後世被討論及模仿的實際情形為主要論述內容。除了可以更深入「古文家」韓愈在宋代與道學家互動的實際情形外，也從文章寫作的角度，考察〈原道〉如何影響古文典律的形成，甚至於成立了「原」體這一種文類。韓愈〈原道〉是韓集中最重要的一篇文章，文中所申論的諸如聖王之道、攘斥佛老、道統論等觀念，都直接影響了宋代儒學的復興。此外，〈原道〉也在宋代被視為「文章之正體」，對古文寫作的學習與發展有代表性的作用。而且宋儒將〈原道〉稱為「書」，說明了〈原道〉從單篇論理之文，上升到如同傳道之「述作」之書的地位，這是一個相當特殊的現象，而這個現象可以視作一種觀念上的調整與變化，對於「古文」地位的抬升，有其重要的意義。而從宋代開始，不只有道學家針對〈原道〉思想提出意見，也有大量的對〈原道〉直接模仿、學習的「原」體文章的出現。後者除了證明韓愈古文影響之大之外，事實上更說明了韓愈所代表的「以文見道」的歷程，在後世通過模仿不斷的被實踐，而在這個實踐的過程中，〈原道〉一文所代表的儒家文道觀、文章立意與寫作法式等，無疑逐漸成為一個「典律」。但也正因為這個「典律」是基於「以文見道」的路子而來，對於道學家來說，還是次一級的，甚至是「未見道」的，是以，習於持宋代道學家意見的士人或後代研究者，往往也因此對它有所偏見。但是，筆者在本章想要強調的便是，就實際情形來看，韓愈的「以文見道」路子，還是後世士人最主要且最普遍的知識養成進路，而並非道學家的以心性養成為主，尊德性而道問學的路子。換句話說，當道學家對古文家提出質疑，甚至演化為「道統」與「文統」兩端的爭論時，韓愈所代表的「文儒」典範和「以文見道」的路子，還是知識養成的主流，只是這個實際情形往往被我們先入為主地忽略了。

言及此，筆者欲綜合二、三章的討論，進一步補充，提出一個觀察，即：在「古文」定型、「古文家」形成的時代，他們和道學家之間的爭論，最終表現在對「道統」與「文統」的區分上。但是，這裡還有一個非常顯而易見的問題就是：試問若是純以道尊，則儒者言「道統」已經足夠，又何必再另言「文統」？事實上，就筆者的觀察言，正是因為所謂的道學家與古文家，都是從「文儒」這個理想類型所區分出來的。所謂的古文家，固未離道而作；而所謂的道學家，也未曾不具文人習氣。惟道學家因自許知道見道，基於「道先於文」的原則，故自稱能承繼道統，因而以「因文見道」貶抑古文家的知識進路，但是對這些古文家，又不可言其離道，固又以「文統」許之。總而言之，道學家與古文家之間，其實並沒有那麼樣的畛域判然，我們也不宜貿然的用現在區分思想研究或文學研究的學術眼光，區分他們為思想家、文學家。事實上，他們都屬於「文儒」，本質上都是「文」「儒」結合的士人，而且就是在韓愈的「文儒」典範影響下逐漸形成的。

筆者希望通過以上兩章，對以往的韓愈研究作一有效的整合與補充，且將韓愈前後的「文」「儒」關係與士人階層的演變，以及「文統」「道統」議題等，提出更清楚的脈絡說明。接下來的兩章，則要回歸韓愈本身如何實踐「文」「儒」有機結合的情形，這些討論其實是證成韓愈作為「文儒」理想類型的典範者的重要部份，但不可能在前兩章中即說明清楚。因此，接下來這兩章，是韓愈在「文」「儒」結合關鍵部份的具體說明，並即分別由經學與史學兩個主題，來深入探索。首先是第四章，這章的主要成果，在於揭示韓愈汲取經典資源以創作古文的方式，通過中唐經學概況以及宗經文學觀的發展作為背景，進一步討論韓愈的經學素養和經學觀，這裡著重在韓愈對經典之學與儒家思想的掌握，並分為博觀、尊經、疑經與致用幾個面向討論。此外，在這一節中尤其重要的，是韓愈對禮學的掌握，本節所述對於韓愈經學素養的理解當有裨益。最後指出韓愈「融經典之意」以創作文章的方式，並特別集中於韓愈對《孟子》文法的學習，試圖抉發古人評價韓愈為「文自經中來」的意涵。然而，對經典的學習固然是文儒表現的核心，但是就韓愈作品的主要寫作情形來說，來自於經典的，多集中在雜著與書序，但，那些他著名的傳記與碑誌文呢？事實上，這個部份便是他史學表現，在第五章中討論。

第五章的主題在史，經史本來同源，《春秋》本質是史。此外，漢代所作史書與經典，對韓愈來說在古代典籍中也有著極為相近的地位，所謂「非先秦兩漢之書不敢觀」的書中，有一大部分是史。而韓愈曾稱欲作「唐之一經」，事實上也是史。韓愈對史學的掌握以及他的史才史筆，正是他「文儒」典範中另一個重要的展現部份。本章首先通過對唐代重史的背景探索，再到以劉知幾為主的「文儒」史學觀的影響，鋪陳養成韓愈的史學土壤。進而指出韓愈的史學素養與史學觀，特別是指出韓愈「據事蹟實錄，善惡自見」的寫史原則，最後並具體指出韓愈在《順宗實錄》與傳記、碑誌文中所展現的史才與史筆。此外，筆者也從史料當中，挖掘出韓愈當時所遇到的朝臣與史官中的派系鬥爭問題，從而對韓愈任史官的態度能予以更為同情而明確的理解。綜合第四、五章的討論，筆者想進一步指出的一個觀察是：六朝綺豔的文學風氣，到了唐代前期，受到兩個主要的力量調整，一是出自於跟儒學結合的「禮樂雅頌」之文，二是出自於史學發展的「實錄」之文。「禮樂雅頌」之文雖還多用駢偶雕琢，但在內容上已經避開淫靡氣弱的問題；而「實錄」之文則強化了奇句散行之文，在敘事記言上的表現，推動了散文的發展。中唐以後，文儒們以韓愈為首，寫作綜合經義的文章，深化了對經典意義的反省與重探。而唐代史學的高度發展，也使得史家意識與實錄直書的史筆，被文儒拓展、移用至個人文章寫作的範圍，加強了古文的能量。此外，史家的褒貶意識，更強化了文儒在德行、文章、事功上的要求，於文儒代表韓愈來說，這樣的意識不僅展現在他的文章上，也作為他面對人生時進退取捨的動力，是以他後來所成就的事功，也強化了他個人的形象，讓他有更充分的條件，成為一個文儒的典範。

論文第六章，則是在前面四章的討論之外，特別選取了一個前人在韓愈研究中較少關注的角度，即「神祀」，而分為兩個神聖場域討論，一是孔廟從祀，一是潮州韓祠。能夠進入孔廟從祀，是古代儒者的無上榮光，代表了身為一個儒者的至高成就。韓愈是唐代以後第一批入祀孔廟的儒者，反映的固然是北宋士人對他的尊崇。不過，由孔廟從祀制度切入，更重要的觀察其實是在於歷代對「傳經」、「傳道」、「行道」三種儒者的認識。通過孔廟從祀制度所反映的歷史線索，與本文所提出的「文儒」觀念配合，頗能有所創見。從韓愈本身提出道統論與唐代孔

廟從祀制的比較，正好反映了韓愈與前朝純粹標舉「傳經之儒」不同，提出孟子、揚雄，正是著重在他們以「文儒」之表現而成為「傳道之儒」。到了宋代，韓愈自己和孟、荀、揚一同入祀，更是反映了「傳道之儒」即「文儒」的觀念。但，道學興起之後，道學家的入祀成為常態，反映了學術主流的變化。「以文見道」的路子雖然還是知識養成的常態，但終究比起道學家仍次了一級。不過，就韓愈本身來說，他在孔廟中的地位至少在明代以前未曾動搖，明代也只有王廷相有所異議。甚至在「文儒」揚雄罷祀的同時，韓愈的位置依然不受撼動，其作為士人心中的儒者典範地位由此亦可證明。此外，本章還通過對潮州韓愈信仰的考察，指出韓愈在貶謫潮州時作為「賢牧守」，展現用世儒者的形象。並於此神聖場域，一方面通過歷代治潮者的尊奉，以及當地百姓的崇拜，構成了大小傳統之間的交會與互動，韓愈典範的意義由此而更為豐富，其典範之「集體記憶」的來源更是從士人階層擴及庶民百姓，潮州韓祠對於韓愈典範的形成與傳播，無疑有著積極的作用。

最後，如筆者於緒論當中即指出的，本論文研究貫串之主線，即對於「韓愈典範」的深入認識。而經過本論文的考察，筆者認為可以這樣說：韓愈兼備了「文宗」、「聖徒」與「循吏」三種身分。他傳承了自漢代以來的文儒論述，於深厚的文化土壤中成長，自許為聖人之徒，具備高度的經學、史學與文學素養，以「筆」代「文」，以文入道，以文見道，達成了「文／儒」的有機結合。而後世雖因道學興起而使其窄化為「古文家」，但在他成為古文宗師的同時，又因其堅守聖道，依然成為聖人之徒的代表，於道統論述與儒學復興上具有開闢之功，整體而言，還是同時擁有了「文統」與「道統」地位。此外，韓愈因治潮功績，表現「賢守」的形象，即承繼了漢代以來的「循吏」傳統，並通過地方韓愈信仰，使士人和庶民間，大、小傳統的力量得以在同一場域互動，逐漸形成了一個以韓愈為軸心的神聖空間與祀典傳統，與孔廟之從祀並觀，可以說韓愈也占據了「神統」的地位，而與「文統」、「道統」並峙，共構了韓愈典範多元且豐富的意義。而本論文每個章節的論述，即試圖更深入全面地彰顯這三個部分的意義。從古至今，鮮有士人如韓愈這般兼備三者，且又在唐宋文化轉型的過程中扮演至為重要的角色，影響其後一千多年。由此再回頭檢視陳寅恪先生對韓愈「唐代文化學術史上承先啟後

轉舊為新關捩點之人物」的評斷，筆者相信，本論文的考察將能幫助我們更全面地理解韓愈在中國古代文化史中的地位。筆者於此，也欲進一步提出一個想法，以俟將來。韓愈作為「以文見道」的「文儒」代表，其典範與知識養成進路，在古代士人階層中，有極大的影響力。然而，後代言儒學咸以道學為宗，元代之後科舉又奉朱熹章句為圭臬，朱熹之學儼然成為儒學之代表，以至於地方文廟中多建朱子祠以崇祀之。雖然按照筆者的觀點，韓愈與朱熹二者都屬於「文儒」，但他們二者之間，正可視為後世「文」「道」二分之下，「文」與「道」孰為先後的代表，韓、朱二人在古代文化史中的互動，甚至於競爭，展現在非常多的面向上，從思想到文學，從政教到科舉，地方文化甚至於信仰，都具有甚多足以為研究者討論、深化之處。本論文的撰寫，或許能夠為處理這個龐大的主題，作出更充足的準備工作。





引用書目

壹、古籍

一、經部

- 〔漢〕毛公傳，〔漢〕鄭玄箋，〔唐〕孔穎達疏：《毛詩注疏》，影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本，臺北：藝文印書館，1955年。
- 〔漢〕毛公傳，〔漢〕鄭玄箋：《毛詩鄭箋》，重刊相臺岳氏本，臺北：學海出版社，1999年。
- 〔漢〕孔安國傳，〔唐〕孔穎達疏：《尚書注疏》，影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本，臺北：藝文印書館，1955年。
- 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，〔唐〕孔穎達疏：《周易注疏》，影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本，臺北：藝文印書館，1955年。
- 〔漢〕鄭玄注，〔唐〕孔穎達疏：《禮記注疏》，影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本，臺北：藝文印書館，1955年。
- 〔晉〕杜預注，〔唐〕孔穎達正義：《左傳注疏》，影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本，臺北：藝文印書館，1955年。
- 〔漢〕公羊壽傳，何休解詁，〔唐〕徐彥疏：《春秋公羊傳注疏》，影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本，臺北：藝文印書館，1955年。
- 〔漢〕趙岐注，〔宋〕孫奭疏：《孟子注疏》，影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本，臺北：藝文印書館，1955年。
- 〔三國魏〕何晏集解，〔宋〕邢昺疏：《論語注疏》（影印清嘉慶二十年江西南昌府學刊本，臺北：藝文印書館，1955年。
- 〔唐〕韓愈、李翱：《論語筆解》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔清〕皮錫瑞撰，周予同注：《經學歷史》，臺北：漢京文化公司，1983年。
- 〔清〕紀昀等：《四庫全書總目》，臺北：藝文印書館，1969年。

二、史部

- 〔漢〕司馬遷撰，〔劉宋〕裴駙集解，〔唐〕司馬貞索隱，〔唐〕張守節正義：《史記正義》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 〔漢〕劉向集錄：《戰國策》，上海：上海古籍出版社，1978年。
- 〔漢〕班固撰，〔唐〕顏師古注，〔清〕王先謙補注：《漢書》，臺北：鼎文書局，1986年。
- 〔南朝宋〕范曄撰，〔唐〕李賢等注，〔晉〕司馬彪補志：《後漢書》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 〔北齊〕魏收，〔清〕謝啟昆撰：《魏書》，臺北：鼎文書局，1980年。
- 〔南朝梁〕沈約撰：《宋書》，臺北市：鼎文書局，1980年。
- 〔南朝梁〕蕭子顯撰：《南齊書》，臺北：鼎文書局，1980年。
- 〔唐〕李延壽撰：《北史》，臺北：鼎文書局，1980年。
- 〔唐〕李延壽撰：《南史》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 〔唐〕令狐德棻等撰：《周書》，臺北：鼎文書局，1980年。
- 〔唐〕魏徵等撰：《隋書》，臺北：鼎文書局，1980年。
- 〔唐〕張鷟：《朝野僉載》，北京：中華書局，2008年。
- 〔唐〕吳兢：《貞觀政要》，臺北：宏業書局，1988年。
- 〔唐〕劉知幾著，〔清〕浦起龍通釋：《史通通釋》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔五代〕劉昫等撰：《舊唐書》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 〔宋〕王溥撰：《唐會要》，北京：中華書局，1955年。
- 〔宋〕宋祁、歐陽脩撰：《新唐書》，臺北：鼎文書局，1981年。
- 〔宋〕司馬光編著，〔元〕胡三省音註：《資治通鑑》，北京：古籍出版社，1956年。
- 〔宋〕鄭樵：《通志》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔元〕脫脫等撰：《宋史》，臺北：鼎文書局，1980年。
- 〔元〕馬端臨：《文獻通考》，北京：中華書局，1986年。
- 〔明〕陳鳴鶴：《東越文苑》，清同治十二年刻本，北京愛如生數字化技術研究中心：《中國基本古籍庫》，合肥：黃山書社，2008年。

- 〔清〕張廷玉等撰：《明史》，臺北：鼎文書局，1980年。
- 〔清〕趙翼：《廿二史劄記》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 〔清〕章學誠：《文史通義》，臺北：華世出版社，1980年。
- 〔清〕盧德嘉纂輯：《鳳山縣采訪冊》，臺北：文建會，2007年。
- 〔清〕周碩勛纂修：《潮州府志》，《中國方志叢書》，第46輯，臺北：成文出版社，1967年。
- 〔清〕屈大均：《廣東新語》，清康熙水天閣刻本，中國基本古籍庫電子資源，書號16812，合肥：黃山書社，2008年。
- 〔清〕盧德嘉：《鳳山縣采訪冊》，臺北：文建會，2007年。

三、子部

- 〔戰國〕韓非撰，陳奇猷集釋：《韓非子集釋》，臺北：漢京文化公司，1983年。
- 〔漢〕揚雄著，汪榮寶疏：《法言義疏》，北京：中華書局，2018年。
- 〔漢〕桓譚撰，朱謙之校輯：《新輯本桓譚新論》，北京：中華書局，2009年。
- 〔漢〕王充撰，黃暉校釋：《論衡校釋》，北京：中華書局，2018年。
- 〔晉〕葛洪撰，楊明照校箋：《抱朴子校箋》，北京：中華書局，2018年。
- 〔北齊〕顏之推撰，王利器集解：《顏氏家訓集解》，上海：上海古籍出版社，1980年。
- 〔隋〕王通，張沛校注：《中說校注》，北京：中華書局，2013年。
- 〔宋〕沈括著，胡道靜等譯注：《夢溪筆談全譯》，貴陽：貴州人民出版社，1998年。
- 〔宋〕宋敏求：《春明退朝錄》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕葉夢得：《避暑錄話》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕朱翌：《猗覺寮雜記》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕余允文：《尊孟辨》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。

- 〔宋〕孫奕：《示兒編》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕朱熹撰，〔清〕李光地、熊賜履編：《御纂朱子全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年。
- 〔宋〕朱熹、呂祖謙編，〔宋〕葉采集解：《近思錄集解》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕黎靖德編，王星賢點校：《朱子語類》，北京：中華書局，1986年。
- 〔宋〕葉適：《習學記言》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕王楙：《野客叢書》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕陳淳：《北溪字義》，北京：中華書局，2009年。
- 〔宋〕羅大經：《鶴林玉露》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕黃震：《黃氏日抄》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕魏天應撰，〔宋〕林子長箋釋：《論學繩尺》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔明〕薛瑄：《讀書錄》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔明〕王鏊：《震澤長語》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔明〕李日華：《六研齋筆記》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔清〕顧炎武著，黃汝成集釋：《日知錄集釋》，上海：上海古籍出版社，2006年。
- 〔清〕何焯：《義門讀書記》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。

四、集部

- 〔三國魏〕曹植撰，趙幼文校注：《曹植集校注》，北京：人民文學出版社，1984年。
- 〔南朝梁〕蕭統編，〔唐〕李善注：《文選》，重刻宋淳熙本，上海：世界書局，1935年。
- 〔南朝梁〕蕭繹：《金樓子》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔南朝梁〕劉勰撰，王更生注譯：《文心雕龍讀本》，臺北：文史哲出版社，2004年。
- 〔唐〕王勃著，〔清〕蔣清翊注：《王子安集注》，上海：上海古籍出版社，1995年。
- 〔唐〕楊炯：《楊炯集》、〔唐〕盧照鄰：《盧照鄰集》，北京：中華書局，1980年。
- 〔唐〕王維著，〔清〕趙殿成箋注：《王右丞集箋注》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 〔唐〕李白著，詹瑛主編：《李白全集校注彙釋集評》，天津：百花文藝出版社，1996年。
- 〔唐〕韓愈撰，〔唐〕趙德編，劉真倫輯校：《昌黎文錄輯校》，武漢：華中科技大學出版社，2002年。
- 〔唐〕韓愈撰，〔清〕方世舉箋注，郝潤華、丁俊麗整理：《韓昌黎詩編年箋注》，北京：中華書局，2012年。
- 〔唐〕韓愈撰，〔清〕馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，臺北：世界書局，2006年。
- 〔唐〕韓愈撰，〔清〕馬通伯（其昶）校注：《韓昌黎文集校注》，臺北：華正書局，1982年。
- 〔唐〕韓愈撰，葉百豐編：《韓昌黎文彙評》，臺北：正中書局，1990年。
- 〔唐〕韓愈撰，劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》，北京：中華書局，2010年。
- 〔唐〕韓愈撰，錢仲聯繫年集釋：《韓昌黎詩繫年集釋》，臺北：學海出版社，1985年。

- 〔唐〕韓愈撰，羅聯添編：《韓愈古文校注彙輯》，臺北：國立編譯館，2003年。
- 〔唐〕柳宗元：《柳河東集》，上海：上海古籍出版社，1993年。
- 〔唐〕李翱：《李文公集》，臺北：臺灣商務印書館《四部叢刊》影印上海涵芬樓借江南圖書館藏明成化乙未刊本，1979年。
- 〔唐〕張籍：《張籍集繫年校注》，北京：中華書局，2016年。
- 〔唐〕白居易著，朱金城箋校：《白居易集箋校》，上海：上海古籍出版社，1988年。
- 〔唐〕〔日〕遍照金剛：《文鏡秘府論》，臺北：學海出版社，1974年。
- 〔唐〕李商隱撰，〔清〕朱鶴齡注：《李義山詩集注》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔唐〕孫復：《孫明復小集》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔唐〕杜牧：《樊川文集》，上海：上海古籍出版社，1978年。
- 〔唐〕皮日休：《皮子文藪》，上海：上海古籍出版社，1981年。
- 〔五代〕孫光憲：《北夢瑣言》，《全宋筆記》，第1編，第1冊，鄭州：大象出版社，2017年。
- 〔宋〕柳開撰，李可風點校：《柳開集》，北京：中華書局，2015年。
- 〔宋〕趙湘：《南陽集》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕姚鉉：《唐文粹》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕范仲淹：《范文正集》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕尹洙：《河南集》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕石介：《徂徠石先生文集》，北京：中華書局，2009年。
- 〔宋〕歐陽脩：《歐陽脩全集》，北京：中華書局，2001年。
- 〔宋〕釋契嵩：《鐔津集》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕周敦頤：《周敦頤集》，北京：中華書局，2011年。

- 〔宋〕程顥、程頤：《二程集》，北京：中華書局，2004年。
- 〔宋〕蘇軾撰，張志烈、馬德富、周裕鍇主編：《蘇軾全集校注》，石家莊：河北人民出版社，2010年。
- 〔宋〕晁補之：《雞肋集》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕陳師道：《後山詩注》，上海：商務印書館，1937年。
- 〔宋〕范浚：《香溪集》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕邵博：《邵氏聞見後錄》，《全宋筆記》，第4編，第6冊，鄭州：大象出版社，2016年。
- 〔宋〕葛立方：《韻語陽秋》，影印上海圖書館藏宋刻本，上海：上海古籍出版社，1979年。
- 〔宋〕楊萬里：《誠齋集》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕洪邁：《容齋隨筆》，北京：中華書局，2005年。
- 〔宋〕呂祖謙：《古文關鍵》，臺北：廣文書局，1970年。
- 〔宋〕呂祖謙：《宋文鑒》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕陸九淵：《陸九淵集》，北京：中華書局，1980年。
- 〔宋〕陳傅良：《止齋集》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕何汶：《竹莊詩話》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕樓昉：《崇古文訣》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕劉克莊著，辛更儒校注：《劉克莊集箋校》，北京：中華書局，2011年。
- 〔宋〕王柏：《魯齋集》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔宋〕謝枋得：《文章軌範》，鄭州：中州古籍出版社，1991年。
- 〔宋〕不著編者：《蘇門六君子文粹》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務

印書館，1986年。

〔宋〕不著編者：《宋文選》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。

〔元〕許衡：《魯齋遺書》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。

〔元〕郝經：《陵川集》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。

〔元〕陳基：《夷白齋稿》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。

〔明〕宋濂：《宋學士文集》，四部叢刊本，上海：商務印書館，1936年。

〔明〕宋濂：《宋濂全集》，北京：人民文學出版社，2014年。

〔明〕王禕：《王忠文集》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。

〔明〕方孝孺：《遜志齋集》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。

〔明〕吳訥，〔明〕徐師曾，〔明〕陳懋仁：《文體序說三種》，臺北：臺大出版中心，2016年。

〔明〕吳寬：《家藏集》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。

〔明〕程敏政：《明文衡》，臺北：世界書局，1967年。

〔明〕王廷相著：《王廷相集》，北京：中華書局，1989年。

〔明〕何景明：《大復集》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。

〔明〕歸有光：《文章指南》，臺北：廣文書局，1985年。

〔明〕茅坤：《唐宋八大家文鈔》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。

〔明〕茅坤：《茅鹿門先生文集》，白華樓藏稿，明萬曆年間三十六卷刻本。

〔明〕王世貞：《弇州四部稿》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。

〔明〕胡震亨：《唐音癸籤》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。

〔清〕錢謙益著，〔清〕錢曾箋注，錢仲聯標校：《牧齋有學集》，上海：上海古

- 籍出版社，1996年。
- 〔清〕黃宗羲：《明文海》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔清〕黃宗羲：《金石要例》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔清〕顧炎武：《顧炎武全集》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 〔清〕魏禧：《魏叔子文集》，北京：中華書局，2003年。
- 〔清〕方苞：《方苞集》，上海：上海古籍出版社，2018年。
- 〔清〕蔡世遠：《古文雅正》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔清〕乾隆：《御選唐宋文醇》，《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1986年。
- 〔清〕董誥：《欽定全唐文》，臺北：啟文出版社，1961年。
- 〔清〕嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，北京：商務印書館，1999年。
- 〔清〕曾國藩：《曾文正公全集》，光緒二年傳忠書局刊本，臺北：文海出版社，1974年。
- 〔清〕劉熙載：《藝概》，臺北：漢京文化事業有限公司，1985年。
- 〔清〕李慈銘：《越縵堂讀書記》，北京：中華書局，2006年。
- 〔清〕林紓：《韓柳文研究法》，臺北：廣文書局，1980年。
- 〔清〕吳曾祺：《涵芬樓文談》，臺北：臺灣商務印書館，1998年。
- 〔清〕吳闈生著，王基倫等點校：《古文範》，臺北：萬卷樓圖書公司，2019年。
- 王水照編：《歷代文話》，上海：復旦大學出版社，2007年。

貳、近人著作

一、專書

- 〔日〕小野四平：《韓愈と柳宗元》，東京：汲古書院，1995年。
- 〔日〕川合康三：《終南山的變容》，上海：上海古籍出版社，2007年。
- 〔日〕內藤湖南著，馬彪譯：《中國史學史》，上海：上海古籍出版社，2019年。

- 〔日〕市川勘：《韓愈研究新論——思想與文章創作》，臺北：文津出版社，2004年。
- 〔日〕本田成之著，孫佺工譯：《中國經學史》，桂林：灕江出版社，2013年。
- 〔日〕松本肇著，孫險峰譯：《韓柳文學論》，北京：中華書局，2014年。
- 〔日〕副島一郎：《氣與士風——唐宋古文的進程與背景》，上海：上海古籍出版社，2005年。
- 〔美〕米爾恰·伊利亞德(Mircea Eliade)著，楊素娥譯：《聖與俗——宗教的本質》，臺北：桂冠，2000年。
- 〔美〕宇文所安著，陳引馳等譯：《中國「中世紀」的終結——中唐文學文化論集》，臺北：聯經，2007年。
- 〔美〕韓森著、包偉民譯：《變遷之神——南宋時期的民間信仰》，上海：中西書局，2016年。
- 方介：《韓柳新論》，臺北：臺灣學生書局，1999年。
- 王邦雄等：《中國哲學史》，臺北：里仁書局，2011年。
- 王忠林等編撰：《中國文學史初稿》，臺北：萬卷樓圖書公司，2013年。
- 王國瓊：《中國文學史新講》，臺北：聯經，2014年。
- 王基倫：《宋代文學論集》，臺北：學生書局，2016年。
- 王基倫：《唐宋古文論集》，臺北：里仁書局，2001年。
- 王基倫：《韓柳古文新論》，臺北：里仁書局，1996年。
- 田恩銘：《元稹和中唐士人心態》，北京：中國社會科學出版社，2020年。
- 田恩銘：《唐宋變革視域下的中唐文學家傳記研究》，北京：中國社會科學出版社，2012年。
- 皮慶生：《宋代民眾祠神信仰研究》，上海：上海古籍出版社，2008年。
- 任繼愈：《中國哲學史》，北京：人民出版社，1996年。
- 朱守亮著，徐偉軒編：《亦圃齋經學論集》，臺北：萬卷樓圖書公司，2018年。
- 朱維錚編校：《周予同經學史論》，上海：上海人民出版社，2010年。
- 何沛雄：《韓文擷論》，香港：香港大學出版社，2006年。
- 何寄澎：《北宋的古文運動》，上海：上海古籍出版社，2011年。
- 何寄澎：《典範的遞承——中國古典詩文論叢》，臺北：文史哲出版社，2002年。
- 何寄澎：《唐宋古文新探》，臺北：大安出版社，1990年。

- 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版社，2018年。
- 余英時：《朱熹的歷史世界》，臺北：允晨文化出版社，2003年。
- 吳文治編：《韓愈資料彙編》，北京：中華書局，2006年。
- 吳雁南等：《中國經學史》，臺北：五南書局，2005年。
- 吳闈生評點，高步瀛集解：《孟子文法讀本》，臺北：中華書局，2019年。
- 李丹：《唐代前古文運動研究》，北京：中國社會科學出版社，2012年。
- 李季平：《唐代奴婢制度》，上海：上海人民出版社，1986年。
- 李長之：《韓愈傳》，北京：新世界出版社，2017年。
- 李威熊：《中國經學發展史（上）》，臺北：文史哲出版社，1988年。
- 李建崑：《韓孟詩論叢》，臺北：秀威資訊科技公司，2005年。
- 杜維運：《中國史學史（第二冊）》，臺北：三民書局，1998年。
- 汪文學：《揚雄與六朝之學》，貴陽：貴州人民出版社，2019年。
- 肖占鵬：《韓孟詩派研究》，天津：南開大學出版社，1999年。
- 車行健：《釋經以立論——漢代毛鄭詩經經解的思想探索》，臺北：里仁書局，2011年。
- 周靜：《韓愈經學考》，北京：社會科學文獻出版社，2018年。
- 林正慧：《六堆客家與清代屏東平原》，臺北：遠流出版社，2008年。
- 林庚：《中國文學史》，廈門：廈門大學出版社，1947年。
- 柯萬成：《屏東內埔昌黎祠沿革誌》，屏東：內埔昌黎祠管委會，2002年。
- 柯萬成：《韓愈古文新論》，臺北：文史哲出版社，2012年。
- 柯萬成：《韓愈事蹟與詩文編年》，臺北：文史哲出版社，2012年。
- 柯萬成：《韓愈與唐代文化論叢》，臺北：花木蘭出版社，2011年。
- 胡楚生：《古文正聲—韓柳文論》，臺北：黎明文化，1991年。
- 胡楚生：《韓柳文新探》，臺北：臺灣學生書局，1991年。
- 胡楚生：《韓柳文新探續編》，臺北：臺灣學生書局，2011年。
- 韋政通：《中國思想史》，臺北：水牛圖書公司，2004年。
- 孫昌武：《唐代古文運動通論》，天津：百花文藝出版社，1984年。
- 孫昌武：《韓愈散文藝術論》，天津：南開大學出版社，1986年。
- 徐復觀：《中國思想史論集》，臺北：臺灣學生書局，1993年。
- 徐復觀：《兩漢思想史》，上海：華東師範大學出版社，2001年。

- 袁行霈：《中國文學史》，臺北：五南書局，2003年。
- 馬起華：《韓文公年譜》，臺北：臺灣商務印書館，1978年。
- 張高評：《春秋書法與左傳史筆》，臺北：里仁書局，2011年。
- 張清華：《韓學研究》，南京：江蘇教育出版社，1998年。
- 張瑞麟：《理解宋學：從韓愈開始》，新竹：元華文創公司，2019年。
- 梁啟超：《飲冰室合集》，北京：中華書局，1988年。
- 郭紹虞：《中國文學批評史》，臺北：文史哲出版社，1990年。
- 陳必祥：《古代散文文體概論》，臺北：文史哲出版社，1989年。
- 陳克明：《韓愈年譜及詩文繫年》，成都：巴蜀書社，1999年。
- 陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》，臺北：臺灣大學出版中心，2016年。
- 陳新璋：《韓愈傳》，廣州：廣東高等教育出版社，1996年。
- 陳榮捷：《現代中國的宗教趨勢》，臺北：文殊出版社，1987年。
- 傅斯年：《傅斯年全集》，長沙：湖南教育出版社，2003年。
- 勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局，2007年。
- 曾彩金總編纂：《六堆客家社會文化發展與變遷之研究·教育篇》，屏東：六堆文教基金會，2001年。
- 曾楚楠：《韓愈在潮州》，廣州：暨南大學出版社，2015年。
- 游國恩等：《中國文學史》，北京：人民文學出版社，2006年。
- 馮友蘭：《三松堂全集》，鄭州：河南人民出版社，2001年。
- 黃俊傑：《歷史思維、歷史知識與社會變遷》，臺北：時報出版社，2006年。
- 黃進興：《儒教的聖域》，香港：三聯書店，2016年。
- 黃進興：《優入聖域：權力、信仰與正當性》，臺北：允晨文化出版社，1994年。
- 楊國安：《宋代韓學研究》，北京：中國社會科學出版社，2006年。
- 葉慶炳：《中國文學史》，臺北：臺灣學生書局，1987年。
- 葛兆光：《七世紀至十九世紀中國的知識、思想與信仰——中國思想史第二卷》，上海：復旦大學出版社，2000年。
- 葛曉音：《詩國高潮與盛唐文化》，北京：北京大學出版社，1998年。
- 廖宜方：《唐代的歷史記憶》，臺北：臺灣大學出版中心，2011年。
- 褚斌杰：《中國古代文體概論》，北京：北京大學出版社，1990年。
- 劉大杰：《中國文學發展史》，臺北：華正書局，1999年。

- 劉正一：《六堆天后宮沿革誌》，屏東：內埔鄉六堆天后宮，2012年。
- 劉咸炘：《劉咸炘學術論集》，桂林：廣西師範大學出版社，2007年。
- 劉真倫：《韓愈集宋元傳本研究》，北京：中國社會科學出版社，2004年。
- 蔡長林：《文章自可觀風色：文人說經與清代學術》，臺北：臺大出版中心，2019年。
- 鄧小軍：《唐代文學的文化精神》，臺北：文津出版社，1993年。
- 鄧國光：《韓愈文統探微》，臺北：文史哲出版社，1992年。
- 鄭振鐸：《插圖本中國文學史》，北京：人民文學出版社，1982年。
- 盧寧：《韓柳文學綜論》，北京：學苑出版社，2006年。
- 賴瑞和：《唐代高層文官》，臺北：聯經，2016年。
- 錢基博：《中國文學史》，北京：中華書局，1996年。
- 錢基博：《韓愈志》，臺北：河洛圖書公司，1975年。
- 錢穆：《中國史學發微》，臺北：東大圖書公司，2013年。
- 錢穆：《兩漢經學今古文平議》，臺北：三民書局，2003年。
- 錢穆：《國史大綱》，臺北：臺灣商務印書館，2005年。
- 閻琦、周敏著：《韓昌黎文學傳論》，西安：三秦出版社，2003年。
- 謝無量：《中國大文學史》，北京：中國人民大學出版社，2011年。
- 鍾壬壽：《六堆客家鄉土誌》，屏東：常青出版社，1973年。
- 韓廷一：《韓昌黎思想研究》，臺北：臺灣商務印書館，1999年。
- 瞿林東：《唐代史學論稿（增訂本）》，北京：北京師範大學出版社，2017年。
- 簡宗梧：《漢賦史論》，臺北：東大圖書公司，1993年。
- 聶石樵：《唐代文學史》，北京：北京師範大學出版社，2002年。
- 羅立剛：《史統·道統·文統——論唐宋時期文學觀念的轉變》上海：東方出版社 2005年。
- 羅克典：《論韓愈》，臺北：國家出版社，1982年。
- 羅根澤：《隋唐文學批評史》，臺北：臺灣商務印書館，1996年。
- 羅根澤：《魏晉六朝文學批評史》，臺北：臺灣商務印書館，1996年。
- 羅聯添：《唐代四家詩文論集》，臺北：學海出版社，1996年。
- 羅聯添：《韓愈研究》，臺北：學生書局，1988年。
- 羅聯添：《韓愈傳》，臺北：國家出版社，1998年。

龔鵬程：《中國文人階層史論》，宜蘭：佛光人文社會學院，2002年。

龔鵬程：《六經皆文——經學史／文學史》，臺北：學生書局，2008年。

二、單篇論文

方介：〈有鬼有物——韓愈〈原鬼〉及相關詩文探析〉，《臺大中文學報》，第32期，2010年6月。

方介：〈棄俗尚而從於寂寞之道——談韓愈對揚雄的認同與超越〉，收入《羅聯添教授八秩晉五壽慶論文集》，臺北：臺灣學生書局，2011年。

方介：〈韓愈〈子產不毀鄉校頌〉析論〉，《臺大文史哲學報》，第67期，2007年11月。

方介：〈韓愈〈獲麟解〉析論：由「形」與「德」看韓愈之所以為韓愈〉，《臺大文史哲學報》，第59期，2003年11月。

方介：〈韓愈五原作於何時？——兼論韓愈道統說之發展時程〉，《臺大中文學報》，第33期，2010年12月。

王永波：〈五十年韓愈研究著作述評〉，《周口師範學院學報》，第21卷第3期，2004年5月。

王基倫：〈「《春秋》筆法」的詮釋與接受〉，《國文學報》，第39期，2006年6月。

王基倫：〈論韓柳對揚雄辭賦的因革〉，《中國文學史暨文學批評學術研討會論文集》，臺北：政治大學中國文學系，1996年。

王基倫：〈韓愈記體文章的抒情性書寫〉，《羅聯添教授八秩晉五壽慶論文集》，臺北：臺灣學生書局，2011年11月。

兵界勇：〈臺灣地區五十年韓愈研究概況，1949～2000〉，《周口師範高等專科學校學報》，第18卷第1期，2001年1月。

兵界勇：〈論韓愈「載道」之師法取向及其書寫形式〉，明道大學中文系編：《重構與新銓：唐宋學術思想研究論集》，臺北：萬卷樓圖書公司，2013年9月。

吳智雄：〈從輯本論何休《穀梁廢疾》與鄭玄起《廢疾》的論辯主張與方法：隱公、桓公〉，《興大中文學報》，第37期，2015年6月。

李長遠：〈皮日休、陸龜蒙與道家——晚唐儒家復興的一個側面〉，《臺大文史哲學報》，第89期，2018年5月。

- 姜龍翔：〈韓愈〈毛穎傳〉新詮〉，《成大中文學報》，第 35 期，2011 年 12 月。
- 姜龍翔：〈韓愈祭文文體變革新探〉，《中央大學人文學報》，第 58 期，2014 年 10 月。
- 柯慶明：〈從韓柳文論唐代古文運動的美學意義〉，《第一屆國際唐代學術會議論文集》，中華民國唐代研究學會，1989 年 2 月。
- 夏長樸：〈《尊孟辨》及其學術意義〉，收入《張以仁先生七秩壽慶論文集》，臺北：學生書局，1998 年。
- 孫慧琦：〈基於儒學道統觀的「文以明道」——試論韓愈的文道觀〉，《輔大中研所學刊》，2015 年 6 月。
- 徐偉軒：〈朱熹廟議探論〉，《興大中文學報》，第 46 期，2019 年 12 月。
- 徐興無：〈《春秋繁露》的文本與話語——「三統」「文質」諸說新論〉，《中國典籍與文化》，2018 年第 3 期。
- 康韻梅：〈唐代古文與小說的交涉——以韓愈、柳宗元的作品為考察中心〉，收入《羅聯添教授八秩晉五壽慶論文集》，臺北：臺灣學生書局，2011 年 11 月。
- 張麗珠：〈紀昀反宋學的思想意義——以《四庫提要》與《閱微草堂筆記》為觀察線索〉，《漢學研究》，第 20 卷第 1 期，2002 年 7 月。
- 陳寅恪：〈論韓愈〉，《陳寅恪先生論文集》，臺北：三人行出版社，1974 年。
- 葉國良：〈中晚唐古文家對「小人物」的表章及其影響〉，收入氏著：《古典文學的諸面向》，臺北：臺灣學生書局，2019 年。
- 葉國良：〈韓愈塚墓碑誌文與前人之異同及其對後世之影響〉，收入氏著：《古典文學的諸面向》，臺北：臺灣學生書局，2019 年。
- 葛曉音：〈盛唐「文儒」的形成和復古思潮的濫觴〉，《文學遺產》，1998 年第 6 期。
- 熊湘：〈文儒之間：韓愈的身分自塑及其典型意義〉，《北京社會科學》，2019 年第 2 期。
- 臧清：〈唐代文儒的文學與歷史承擔——從張說到孫逖〉，《鄭州大學學報（哲學社會科學版）》，第 37 卷，第 4 期，2004 年 7 月。
- 劉成國：〈文以明道：韓愈〈原道〉的經典化歷程〉，《文史哲》，2019 年第 3 期。
- 蔣寅：〈韓愈詩風變革的美學意義〉，《政大中文學報》，第 18 期，2012 年 12 月。
- 鄭柏彥：〈中國古代文學史源流論述中的「文統」與「道統」〉，《興大人文學報》，第 45 期，2010 年 12 月。

鄭毓瑜：〈文學典律與文化論述——中古文論中的兩種「原道」觀〉，《漢學研究》第 18 卷第 2 期，2000 年 12 月。

錢穆：〈雜論唐代古文運動〉，收入氏著：《中國學術思想史論叢（四）》，臺北：東大圖書公司，1983 年 10 月。

簡宗梧：〈漢賦瑋字源流考〉，《國立政治大學學報》第 36 期，1977 年 12 月。

羅聯添：〈宋儒對韓愈〈原道〉篇批評及其迴響〉，收入氏著：《唐代四家詩文論集》，臺北：學海出版社，1996 年 12 月

饒宗頤：〈宋代蒞潮官師與蜀學及閩學——韓公在潮州受高度崇敬之原因〉，《饒宗頤二十世紀學術文集》第 14 冊，臺北：新文豐出版社，2003 年。

饒宗頤：〈論元·祥邁注〈韓文公別傳〉〉，《第三屆潮學國際研討會論文集》，廣州：花城出版社，2000 年。

三、學位論文

（學位論文凡已出版者，以其出版之書名改列於專書之目，此處不再彙錄。）

方介：《韓柳比較研究——思想、文學主張與古文風格之析論》，臺北：臺灣大學中國文學系博士論文，1990 年。

白文君：《韓愈與嶺南文化》，武漢：華中師範大學專門史專業碩士論文，2013 年。

兵界勇：《唐代散文演變關鍵之研究》，臺北：臺灣大學中國文學系博士論文，2005 年。

李建崑：《韓愈詩探析》，臺北：臺灣師範大學國文學系博士論文，1991 年。

李珠海：《唐代古文家的文體革新研究》，臺北：臺灣大學中國文學系博士論文，2001 年。

咸曉婷：《中唐儒學變革與古文運動嬗遞研究》，杭州：浙江大學中國古代文學專業博士論文，2011 年。

姜雲鵬：《韓愈古文評點整理與研究》，上海：復旦大學文學批評史專業博士論文，2013 年。

柯萬成：《韓愈文體、類之研究》，香港：新亞研究所中國文學組博士論文，1987 年。

徐莉嵐：《張耒議論散文研究》，高雄：高雄師範大學國文學系碩士論文，2019 年。

高光敏：《北宋時期對韓愈接受之研究》，高雄：高雄師範大學國文學系博士論文，2003年。

張蜀蕙：《書寫與文類——以韓愈詮釋為中心探究北宋書寫觀》，臺北：政治大學中國文學系博士論文，1999年。

莫瓊：《明代韓愈古文接受研究——以明代古文選本為視角》，西北大學中國古代文學專業博士論文，2019年。

謝妙青：《韓愈辭賦研究》，臺北：政治大學中國文學系碩士論文，1994年。

謝敏玲：《韓愈之古文變體研究》，臺北：政治大學中國文學系博士論文，2005年。





附錄

2000 至 2020 年兩岸以韓愈為主題碩博士學位論文一覽表¹

碩士論文				
題目	作者	畢業學校	系所專業	年分
宋刻本韓愈集近體詩異文研究	陳怡君	上海：上海師範大學	古典文獻學	2021
金駟孫散文對韓愈散文的接受與創新	婁玉敏	曲阜：曲阜師範大學	比較文學與世界文學	2020
南宋的韓愈批評研究	李佳憶	呼和浩特：內蒙古師範大學	中國古代文學	2020
論蘇軾評韓愈之「文起八代之衰」	張維維	宜昌：三峽大學	中國語言文學	2020
韓愈、柳宗元引用先秦諸子文獻研究	王文	武漢：華中師範大學	中國古典文獻學	2020
韓愈仕宦歷程與詩歌創作關係研究	楊竣富	臺南：成功大學	中國文學系	2020
韓愈民間形象考論	王蓮華	上海：華東師範大學	中國古代文學	2019
韓愈書信研究	譚科	長沙：湖南師範大學	中國古代文學	2019
唐宋筆記視域中的韓愈研究	沈夢婷	南京：南京師範大學	中國古代文學	2019
韓愈傳說研究	馬娜英	南寧：廣西民族大學	中國民間文學	2019
韓愈的道統思想及其後世意義	朱晶	瀋陽：瀋陽師範大學	中國哲學	2019

¹ 本表格的製作，是基於王永波〈五十年韓愈研究著作述評〉以及兵界勇〈臺灣地區五十年韓愈研究概況（1949~2000）〉二文的啟發，而欲在二文考察的時限之後，整理近二十年以韓愈為主題的學位論文題目，供讀者概覽，或可稍見韓愈研究的現況與演變。而本表格的資料，是使用「中國知網」（<http://big5.oversea.cnki.net/kns55/>）以及「臺灣博碩士論文知識加值系統」（<https://ndltd.ncl.edu.tw>）、「華藝線上圖書館」（<https://www.airitilibrary.com>）之電子資料庫搜尋而成。表格排序按照畢業年分、畢業學校所在地與作者姓名的首字筆劃排序。

道統與人性：韓愈哲學思想研究	譚麗	蘇州：蘇州大學	中國哲學	2019
韓愈德性思想研究	劉曉婷	成都：西南民族大學	倫理學	2018
五四時期新舊文學人物對韓愈的評價問題研究	強清清	杭州：浙江大學	中國現當代文學	2018
韓愈及其散文的負面評價研究	歐陽芳	武漢：華中師範大學	中國古代文學	2018
晚唐五代韓愈接受研究三題	周燊	長沙：湖南大學	中國古代文學	2018
韓愈「道」「德」思想研究	張路加	洛陽：河南科技大學	思想政治教育	2018
儒學觀念下的韓愈書學研究	王劉濤	重慶：西南大學	美術學	2018
韓愈「以文為詩」批評研究	蔣麗	揚州：揚州大學	文藝學	2018
朱熹「韓愈詩考異」文本及考校研究	馬瑞梅	貴陽：貴州師範大學	中國古典文獻學	2018
曾國藩對韓愈的接受研究	王國瑞	開封：河南大學	中國古代文學	2018
韓愈教育倫理思想探析	胡穎	衡陽：南華大學	倫理學	2018
韓愈詩歌用典研究	井慧	西安：西北大學	中國古代文學	2017
韓愈貶謫詩文研究	張嘉媛	呼和浩特：內蒙古師範大學	中國古代文學	2017
韓愈詩中歷史人物論稿	孫立嬌	長春：吉林大學	中國古代文學	2017
韓愈酬唱詩研究	韓蕾	長春：東北師範大學	中國古代文學	2017

中唐敘事詩與韓柳古文運動關係研究	梅雪	貴陽：貴州師範大學	中國古代文學	2017
韓愈文學思想研究	陳俐伶	新北：輔仁大學	中國文學系	2017
韓愈教育思想之研究	劉玟伶	臺南：嘉南藥理大學	儒學研究所	2017
韓愈讀寫觀研究	張麗	天津：天津師範大學	教育碩士	2016
韓國詩話中的韓愈研究	薛茜巖	北京：北京外國語大學	比較文學與世界文學	2016
韓愈應用文寫作研究	徐麗娟	長春：長春理工大學	中國語言文學	2016
韓愈文道觀研究	陳英木	高雄：高雄師範大學	國文學系	2016
韓愈的《史記》接受研究	束振文	揚州：揚州大學	中國古代文學	2016
韓愈碑誌文與王安石碑誌文之比較研究	李隆海	武漢：華中師範大學	中國古代文學	2016
韓愈李翱并稱研究	肖佩蕊	武漢：華中師範大學	中國古代文學	2016
林紓論韓愈散文	呂甜	福州：福建師範大學	中國古代文學	2016
韓愈〈師說〉的傳播與接受	吳曉潔	福州：福建師範大學	學科教學(語文)	2016
韓愈、柳宗元、劉禹錫文本互動研究	廖本銘	臺北：臺灣師範大學	國文學系	2016
韓愈書啟文研究	李娟	臨汾：山西師範大學	中國古代文學	2016
韓愈與李翱人性論思想比較研究	蘭嵐	蘭州：蘭州大學	中國哲學	2016
乾嘉時期詩話中的韓愈論	周曉璇	上海：上海師範大學	中國古代文學	2015
韓愈詼諧詩文研究及對外傳播	李超進	太原：山西大學	漢語國際教育	2015
韓愈詩歌對《文選》的接受研究	李秀	重慶：重慶工商大學	中國古代文學	2015

韓愈論說文對《弘明集》的接受研究	時旭	烏魯木齊:新疆師範大學	中國古代文學	2015
清中葉韓愈詩歌接受研究	王曼青	開封:河南大學	中國古代文學	2015
韓愈教育思想對中學語文發展意義的研究	何璐	開封:河南大學	學科教學	2015
北宋詩與韓愈的互文性研究	陳凱倫	臺北:淡江大學	中國文學系	2015
重探韓愈的精神世界——從清末民初的韓愈批評談起	王詩涵	臺北:臺灣大學	中國文學系	2015
韓愈柳宗元墓碑文研究	張絮萍	銀川:寧夏大學	中國古代文學	2015
論美國漢學家蔡涵墨的韓愈道統研究	王爽	上海:華東師範大學	中國古代文學	2014
韓愈辟佛的兩種路徑	王昌昊	北京:中國政法大學	中國哲學	2014
韓愈散文復音詞研究	杜征	石家莊:河北師範大學	漢語言文字學	2014
韓愈道統思想研究	王珂娜	呼和浩特:內蒙古大學	政治學理論	2014
韓愈入世意識研究	劉偉強	武漢:湖北大學	歷史文獻學	2014
韓愈辭賦論析	張永美	青島:中國海洋大學	中國古代文學	2014
韓愈墓志文研究	韓江峰	桂林:廣西師範大學	中國古典文獻學	2014
韓愈的經學思想研究	彭文桂	湘潭市:湘潭大學	中國哲學	2014
論韓愈經學成就與詩歌創作之關係	蒙祖富	貴陽:貴州師範大學	中國古代文學	2014
韓愈古文對桐城古文的影響研究	何果	開封:河南大學	中國古代文學	2014

明初韓愈詩歌接受研究	張智炳	開封：河南大學	中國古代文學	2014
唐宋派對韓愈文論的繼承與發展	沈思	黃石：湖北師範學院	文藝學	2014
屏東內埔昌黎祠與韓愈文化祭之初探	賴綉錦	新竹：玄奘大學	宗教學系碩士在職專班	2014
韓愈墓志文研究	王微	延吉：延邊大學	中國古代文學	2013
論韓愈「不平則鳴」與「氣盛言宜」的文學創作觀	劉英	昆明：雲南大學	中國古代文學	2013
韓愈「南方詩歌」研究	王衛光	武漢：中南民族大學	中國古代文學	2013
韓愈與嶺南文化	白文君	武漢：華中師範大學	專門史	2013
六堆客家身體文化之探討—以後堆韓愈文化祭為例	黃旭賢	屏東：屏東教育大學	體育學系	2013
屏東縣韓愈文化祭活動推展策略之研究	王聖蕙	屏東：美和科技大學	經營管理研究所	2013
韓愈用韻研究	韓拴衛	泉州：華僑大學	中國語言文學	2013
清初韓愈詩歌接受研究	董海燕	開封：河南大學	中國古代文學	2013
韓愈形象研究	潘秀綾	新竹：玄奘大學	中國語文學系	2013
韓愈貶謫詩探析—以貶謫潮州時期為限	林鳳嬛	嘉義：南華大學	文學系碩士班	2013
韓愈柳宗元贈序文研究	宋瑞婷	銀川：寧夏大學	中國古代文學	2013
清人對韓愈詩歌的選評研究	別美卉	天津：天津師範大學	中國古典文獻學	2012
清代韓愈詩歌注本研究	張彥琳	天津：天津師範大學	中國古典文獻學	2012

「不平則鳴」說統攝下的韓愈詩論	王訊飛	北京：首都師範大學	文藝學	2012
韓愈古文創作中「文氣」理論研究	孟慶偉	北京：首都師範大學	文藝學	2012
韓愈諷諭詩研究	李平	合肥：安徽大學	中國古代文學	2012
韓愈散文理論與創作對歸有光的影響	董變變	合肥：安徽大學	中國古代文學	2012
韓愈散文敘事藝術初探	宋曉娟	呼和浩特：內蒙古師範大學	中國古代文學	2012
論韓愈散文對孟子的繼承	李俊	呼和浩特：內蒙古師範大學	中國古代文學	2012
論韓愈〈諫迎佛骨表〉在儒佛論辯中的意義與價值	黃珮瑜	花蓮：慈濟大學	宗教與人文研究所	2012
韓愈「審丑詩歌」研究	許海巖	保定：河北大學	中國古代文學	2012
韓愈詩文與《詩經》關係之研究	張嘉芳	高雄：高雄師範大學	經學研究所	2012
論韓愈、歐陽脩以古文為時文的理論取向	韓芳	揚州：揚州大學	中國古代文學	2012
韓愈對儒家「道」的詮釋與構建	溫正	湘潭：湘潭大學	中國哲學	2012
論桐城派對韓愈文論的接受與發展	黃穎	黃石：湖北師範學院	文藝學	2012
論美國漢學界的韓愈研究	陳培文	上海：華東師範大學	中國古代文學	2011
韓愈聯句詩研究	周文慧	北京：中國社會科學院研究生院	中國古代文學	2011
韓愈哲學思想研究	任東杰	合肥：安徽大學	中國哲學	2011
韓愈道統觀思想研究	孔沫人	曲阜：曲阜師範大學	中國哲學	2011

韓愈與佛教關係研究	崔勝強	西安：陝西師範大學	中國古代史	2011
韓愈的教育思想研究	李秀蘭	杭州：浙江大學	中國古代文學	2011
韓愈贈序文研究	戴楊越	杭州：浙江大學	中國古代文學	2011
孔子文學思想對韓愈 散文創作的影響	于剛	桂林：廣西師範大學	中國古代文學	2011
從文體互滲入手評析 韓愈「以文為詩」	李希	湘潭：湘潭大學	中國古代文學	2011
論韓愈詩歌中的歷史 人物	鄭美珠	新竹：玄奘大學	中國語文學系碩 士在職專班	2011
韓愈思想研究	陳玉蘭	濟南：山東大學	中國哲學	2011
論韓愈的俳諧詩	董建國	濟南：山東大學	中國古代文學	2011
韓愈道統說研究	王征	北京：中國政法大學	中國哲學	2010
韓愈碑志文研究	徐若	長春：長春理工大學	漢語言文字	2010
韓愈道德思想研究	方浩然	哈爾濱：哈爾濱工程 大學	思想政治教育	2010
韓愈六朝文學接受研 究	鄭健民	上海：復旦大學	中國文學批評史	2009
韓愈寫作理論研究	郭淼	長春：長春理工大學	漢語言文字學	2009
韓愈生平、思想與古文 運動研究	顏正雄	新北：華梵大學	東方人文思想研 究所	2009
韓愈碑祭文中的生死 觀研究	王別玄	嘉義：南華大學	文學系碩士班	2009
中唐至北宋前期韓愈 形象的歷史演變	吳立仁	臺北：臺灣大學	歷史學研究所	2009
韓愈幕府創作研究	李世柏	蘭州：西北師範大學	中國古代文學	2009
中唐韓愈研究二題	樓培	杭州：浙江大學	中國古代文學	2008
韓愈的反佛主張及其 影響	崔文靜	重慶：西南大學	宗教學	2008

論杜甫和韓愈詩歌的「警策」	張在杰	桂林：廣西師範大學	中國古代文學	2008
中國唐代名人生命教育觀研究——以孫思邈、韓愈為例	藍建隆	高雄：高雄師範大學	成人教育研究所	2008
中朝詩家論韓愈詩	王成	延吉：延邊大學	中國古代文學	2007
韓愈道統論研究	李靜	長春：吉林大學	中國哲學	2007
韓愈、柳宗元寓言之研究	經慧玲	彰化：彰化師範大學	國文學系	2007
論韓愈音樂詩與「不平則鳴」說	李群芳	廣州：暨南大學	文藝學	2007
韓愈詩歌用韻研究	白俊騫	蘭州：蘭州大學	漢語言文字學	2007
韓愈、白居易比較研究——以處世觀與交遊為中心	金基元	上海：復旦大學	中國古代文學	2006
韓愈的儒學思想	侯步雲	西安：西北大學	專門史	2006
韓愈的世界觀對倫理思想的影響	朱正西	昆明：雲南師範大學	中國哲學	2006
淺論韓愈贈序文的思想內涵與藝術特點	王洪峰	長春：東北師範大學	中國古代文學	2006
韓愈律詩研究	吳燕玲	高雄：中山大學	中國文學系	2006
韓愈「以文為戲」散文藝術研究	黃寶炬	高雄：高雄師範大學	國文教學碩士班	2006
韓愈破體為文論	侯吉永	開封：河南大學	漢語言文字學	2006
韓愈「陳言務去」說研究	邱榮萬	臺中：中興大學	中國文學系	2006
歐陽脩與王安石墓誌銘研究——以韓愈文體改創為中心的討論	陳玉蓉	臺北：政治大學	中國文學系	2006

韓愈詩美學研究	黃舜彬	臺北：臺灣師範大學	國文學系	2006
韓愈歐陽脩碑誌文比較研究	杜麗萍	長春：東北師範大學	中國古代文學	2005
韓愈反佛思想溯源	潘昱州	重慶：西南師範大學	倫理學	2005
韓愈送別文學研究	林怡君	嘉義：中正大學	中國文學系	2005
韓愈的學術思想研究—以「道統觀」與「排佛理論」為主的考察	范墩禮	彰化：彰化師範大學	國文學系	2005
韓愈詩修辭藝術探究	陳顯頌	臺中：中興大學	中國文學系碩士 在職專班	2005
韓愈贈序類散文篇章結構研究	周珍儀	臺北：臺灣師範大學	國文學系	2005
韓愈詼諧詩風研究	查金萍	合肥：安徽大學	中國古代文學	2004
從「道統」觀和詩文創作實踐看韓愈的文學理論	左剛	西安：陝西師範大學	古代文論	2004
韓愈古文散論	韓利萍	呼和浩特：內蒙古大學	中國古代文學	2004
韓愈、鄭道傳排佛論之比較研究	敖英	延吉：延邊大學	外國哲學	2004
韓愈散文通變論	劉婷蕙	桃園：中央大學	中國文學系	2004
論韓愈文學思想中的生命意識	于恩萍	烏魯木齊：新疆師範大學	中國古代文學	2004
韓愈文教學研究	楊淑淨	高雄：高雄師範大學	國文教學碩士班	2004
韓愈古體詩之音韻風格	陳穩如	臺北：臺北市立師範學院	應用語言文學研究所	2004
韓愈贈序類散文篇章結構研究	周珍儀	臺北：臺灣師範大學	國文學系在職進修碩士班	2004

試論韓愈的散文創作理論	殷海衛	開封：河南大學	中國古代文學	2003
韓愈詩歌在北宋的接受歷程及其詩學意義發微	谷曙光	蕪湖：安徽師範大學	中國古代文學	2003
論韓愈的佛教觀及其對文學創作的影響	梁倩筠	廣州：暨南大學	中國古代文學	2002
韓愈文道論	蘇軍茹	西安：西北大學	中國古代文學	2001
韓愈倫理思想基本範疇剖析	唐琳	武漢：湖北大學	倫理學	2000
碩士論文總計 148 本				
博士論文				
題目	作者	畢業學校	系所專業	年分
明代韓愈古文接受研究	莫瓊	西安：西北大學	中國古代文學	2019
人物書寫典範研究：以司馬遷、韓愈為對象的探討	黃馨霈	臺北：臺灣大學	中國文學系	2015
清代的韓愈詩歌研究	張弘韜	天津：南開大學	中國古代文學	2014
清代韓愈接受與研究論稿	李文博	南京：南京大學	中國語言文學	2014
韓愈文學思想與詩賦旨趣研究	林錦婷	臺中：逢甲大學	中國文學系	2014
韓愈古文評點整理與研究	姜雲鵬	上海：復旦大學	文學批評史	2013
韓愈經學考	周靜	曲阜：曲阜師範大學	專門史	2013
韓愈之仕宦歷程及其思想研究	蔡慧崑	高雄：中山大學	中國文學系	2013

韓愈散文修辭研究	王嬌	福州：福建師範大學	漢語言文字學	2013
韓愈的道統及其宗教性詮釋	徐加勝	北京：中國社會科學院研究生院	宗教學	2012
韓愈與宋學——以北宋文道觀為討論核心	張瑞麟	臺南：成功大學	中國文學系	2010
韓愈詩歌唐宋接受研究	曾金承	臺北：淡江大學	中國文學系	2008
韓愈之古文變體研究	謝敏玲	臺北：政治大學	中國文學系	2006
北宋時期對韓愈接受之研究	高光敏	臺北：臺灣師範大學	國文學系	2004
韓愈詩文研究	周敏	南京：南京師範大學	中國古代文學	2002
書寫與文類——以韓愈詮釋為中心探究北宋書寫觀	張蜀蕙	臺北：政治大學	中國文學系	2000
博士論文總計 16 本				