



國立臺灣大學文學院中國文學研究所

碩士論文

Department of Chinese Literature

College of Liberal Arts

National Taiwan University

Master Thesis Dissertation

李翱聖人之學研究

The Sage Learning of Li Ao

賴霈澄

Lai Pei Cheng

指導教授：方 介教授

Advise Prof. : Fang Jie

中華民國 103 年 7 月

July, 2014

國立臺灣大學碩士學位論文 口試委員會審定書



李翱聖人之學研究

The Sage Learning of Li Ao

本論文係賴霈澄君（R99121002）在國立臺灣大學中國文學研究所完成之碩士學位論文，於民國 103 年 7 月 30 日承下列考試委員審查通過及口試及格，特此證明

口試委員：

方 介

（簽名）

（指導教授）

林麗真

張信信



誌謝

這本論文由構思至完成，歷時約兩年。有種錯覺，越到後期，我的生活越像「喃喃自語」，未能於各方面周全，尤其難以維繫與人的關係。有人願意走近傾聽我的喃喃自語，便足以讓我不勝欣喜。一本論文也是滿紙成全，幫助過我的人、事、物認真想來，確實太多，其中有三方不得不提。

首先是我研究的人：李翱。我很高興完成研究時，自己對於李翱其人其學，充滿了感佩，他成長了我。壓力來時，我不免想要逃避，但想起李翱所說：「以情止情，是乃大情也，情互相止，其有已乎？」唯有誠實面對自己，解決問題才能於實際事情與心性上有所助益。又有時，我迷惘自己所做的研究價值何在？人文研究多為單打獨鬥，缺乏有志一同的夥伴，也讓我感到寂寥，這時李翱筆下那隻截冠雄雞，便翩翩地飛上心頭，牠守義守志，即使沒有同伴仍默默堅持自己所為，讓我看見李翱的寂寞、李翱的勇敢。他一生也因其耿介的個性平添許多磨難，然往往是這些困難磨利了他的思路，鼓動了他的心志。我猜想這些文章對我的啟示，在我畢業離校後仍會伴隨著我度過未來的人生。

其次，我要感謝我的家人，尤其是我爸爸、姊姊。賴爸這幾年是我的父親，也是我的朋友。寫論文的時間很漫長，因住校而無法常常陪伴他，是這本論文我所付出的最高代價，不過賴爸卻未曾向我埋怨。我們一、兩週一次的親子時光，成為論文後期最重要的休閒；或是看表演，或是聽演講，或只是單純在台大醉月湖畔走走，已成為我碩士生涯難忘的回憶。姊姊遠在花蓮工作，但我倆心有靈犀，常常一通電話說不到五分鐘，便能「感通」彼此心曲。十年前，我高三堅持轉文組，父母尚未能馬上認同，已上大學的姊姊率先表態力挺，如今想來，若當時未能徵求家人同意，現在或許也不會寫下這本論文，姊姊算是替我打開此書的第一頁，事隔多年，我的心裡仍為這事溫暖著、震動著。



最後，我要向台大的師長朋友們致意，研究所以來修習的課雖不多，但每堂課皆讓我涵養於知識中，優遊於師長風範中。幾位知交學長學姊跟同學，為我的喃喃自語平添爽朗的笑聲。業師方介先生在這四年來更是我的領航員，老師用無比的耐心與關愛，默默承受我無數次叨擾請益。當我翻閱論文的每一頁，皆想起那次討論的光影，夏日雷雨、冬日暮靄，旁人看來是一段一段文字，我看卻是一幕一幕情景。

還有許多朋友我未能一一細數，請勿見怪。寫完誌謝，我也將離開這所學校，走向另一段人生，放不下的人與事，就好好感受此刻的放不下吧！「寧懷別時苦，勿作別後思。」韓愈對李翱如是說，我亦作如此想。



摘要

本論文以中唐文士李翱為研究對象，由他對聖人之道的思考，及學為聖人的種種努力，貫串其學說內容。自此延伸至中唐之學術面貌，望能回歸當時文士所面對的時空環境，理解他們如何解決時弊、如何推動儒學、又如何看待儒、釋、道三教關係。

本論文第參至第陸章涵蓋了李翱所關心的重要議題，包含心性論與修養工夫、聖人言行與儒家經典詮釋、政治思想，以及文、道關係等。

第參章探討李翱聖人之學的基礎，指出他在〈復性書〉與《論語筆解》皆已明確表達百姓之性與聖人之性相同，人可以透過復性工夫而成為聖人。其次，李翱綰合〈易繫辭〉、《中庸》、《大學》中的「誠」，賦予心性修養的意義，朝著終極的聖人之道前進，以此為基礎，一步一步擴成至修齊治平。此章亦略論李翱思想對《五經正義》的吸收與超越。

李翱主張人可「以心通」聖人之心，《論語筆解》即是一例，第肆章便以此為題，討論兩個問題，第一是內容上李翱在《論語》一書中強調了哪些要旨？第二是方法上他如何與舊注有所區隔？研究揭示韓、李在《筆解》中極重視「孔門四科次第」關係，認為「文學、政事、言語、德行」一階升過一階，人終能至聖人境界。其次，詮釋經典有新方法乃由於他相信聖人因時制變，只要合於道，權變的運用亦是聖學一環。

第伍章綜論李翱的政治思想，探討其學說中的經世性質。主要有兩點發現，一是李翱主張為政者的德行對國事影響極大，他以為君王除了以武功定禍亂，更應修文德，復制度以治天下，不能以私害公，破壞朝廷常制。第二，李翱對百姓生計特別關注，如針對中唐物輕錢重之弊，他主張應改納布帛，同時〈平賦書〉



汲取古代什一之法，提出量入為出、均平稅率等想法，以改時弊。本章亦略論李翱反佛之事，指出李翱站在社會經濟與文化的角度，將佛教排除於聖人之道外。

第陸章討論李翱思想中的文與道的關係、文論標準，以及文章風格三項。指出李翱認為「學聖人之道始於文」，學古文者乃是悅古人之行、愛古人之道，這是受到韓愈影響，他們追求仁義與文章，齊頭並進。第二，李翱主張寫史需指事書實，作鑒於世人。在中唐，對文章的標準儒者各不相同，李翱認為六經之詞津潤怪麗，皆不相師，進而發展出「義深則意遠、意遠則理辯，理辯則氣直，氣直則辭盛，辭盛則文工」的文章標準，務求以最適切的文詞表達深刻的義理。回觀李翱所寫的文章，可發現其文以思致見長，為文結構嚴謹，不費虛詞，所用的文辭技法皆以彰明聖人之道為目標。放至時代趨勢而論，韓愈、李翱這樣努力結合文與道二者，藉由學文來求道，為文來傳道的作法，深具唐人特色。

第柒章談李翱聖人之學的價值，比較他與韓愈、皇甫湜之異同，指出在中唐其學說的性質，最後縱觀五代至清學者對李翱的評價。

綜而言之，本研究點出李翱在中唐文士改革時弊，開始關注聖人議題的隊伍中，代表了儒者由內而外重振儒學的企圖，他充實了儒家內聖論述，又不偏廢外王治人之學，同時重新訓解經典，並積極為文傳聖人之道。因此，由思想上、經學訓詁上、政治理論上、文論與文章上，李翱之學皆具貢獻，今日我們評斷唐代儒學內涵時應一併觀之，不可忽略。


關鍵字：〈復性書〉、《論語筆解》、李翱、聖人、中唐、儒學



Abstract

This dissertation is a study about Li Ao's thoughts, mainly his concept to “the tao of the sage.” In Mid-T'ang, part of ku-wen (古文) writers, including Li Ao, started to discuss ancient sages, through which they tried to save the political and cultural crises caused by the An-Shi rebellion of 755 (安史之亂); their ultimate goal is to re-establish and revive Confucianism. Tracing how Li Ao learned sages provides a chance to explore this important academic phenomenon, and to indicate the significance of Li Ao in the history of Confucianism.

Chapter One and Two introduce the research background, the structure of this dissertation and Li Ao's life. Chapter Three focuses on Li's concept in fu-hsing(復性), which becomes the fundamental part of learning sages. He explained the process of inner cultivation, like ch'eng(誠) and ding(定). *Fu-hsing Su* also would be a prominent example how Li combined *I-ching*, *Chung-yung*, and *Ta-hsueh*. Chapter Four, with *Lun-yu Bi Jie*, investigates the significant way Li Ao and Han Yu studying Chinese Classics: pursuing the mind of ancient sages. They regarded the sequence of Four Fields in Confucian(Virtue, Speech, Politics, Art) to be four different levels, and learners could follow this order to close sages. Chapter Five points out that Li's political thoughts used Confucius and Mencius value to solve the concrete social problems in Mid-T'ang. For instance, *P'ing-fu Shu* reveals Li's efforts to apply ancient sages' thoughts for the taxation reform. Chapter Six investigates three issues: How did Li Ao think about the relationship between wen(文) and tao(道)? What is his standard of wen-chang(文章)? What is his own writing style? All these concern Li's understanding to the tao of the sage. Han Yu and Li Ao were devoted to integrating



jen-yi(仁義) and wen-chang. They believed men comprehend tao through wen; meanwhile, wen-shih(文士) could advocate tao by wen. Chapter Seven and Eight evaluate the position of Li Ao's thoughts in Confucianism by comparing it with other Confucians' in Mid-T'ang and reviewing Li's historical comments.

This dissertation points out “sage learning” will be a meaningful aspect of study to the revival of Confucianism in Mid-T'ang. It is because wen-shih, at that time, discussed issues like hsing-ming(性命), wen-chang, Confucian Classics and political problems in a form of learning sages. Li Ao is a prominent example. The influence of his thoughts can also be found in Song Dynasty; he, in this way, is called one of the forerunners to Neo-Confucian movement.

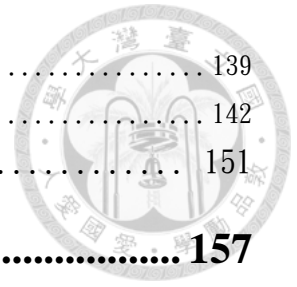
Key words: *Fu-hsing Su*, *Lun-yu Bi Jie*, Li Ao, sages, Mid-T'ang, Confucianism

目次



第壹章 緒論	1
第一節 研究背景與問題意識	2
(一) 中唐儒學發展趨勢	2
(二) 以聖人議題為線索	3
(三) 李翱研究回顧與前瞻	14
第二節 研究進路與章節安排	20
第貳章 生平	23
第參章 性命之說	31
第一節 從〈復性書〉看李翱性情論與修養工夫	32
(一) 性、情關係及作用	32
(二) 修養工夫：寂然不動之心與至誠境界	47
(三) 我以心通	61
(四) 命與時運	64
第二節 〈復性書〉對唐代經學義理的超越	69
(一) 「各正性命」到「至誠復性」	69
(二) 「守貞靜寂」到「寂然不動」	76
第肆章 《論語》新解	87
第一節 孔門四科次第	89
第二節 孔門教學情境	102
(一) 子貢	102
(二) 子路	108
(三) 子張	110
第三節 聖人言無定體，重視權變	114
第四節 重視禮樂與情性	118
第伍章 為政理人	127
第一節 修文德，復制度以致太平	129
第二節 輕稅以富民	139

(一) 改稅法：不督錢而納布帛	139
(二) 〈平賦書〉「節用」、「富民」的理想	142
第三節 反佛以利生靈	151
第陸章 學道為文	157
第一節 學聖人之道始於文	158
第二節 因事垂文以明道	163
(一) 指事說實，直載其詞，作鑑於世人	163
(二) 用仲尼褒貶之心，取天下公是公非	174
第三節 文、理、義兼具則必傳	178
(一) 裴度對李翱「以文字為意」的質疑	178
(二) 義深、理辯則文工	184
第四節 李翱為文之特色與成就	196
第柒章 李翱聖人之學的價值與迴響	211
第一節 中唐文士共鳴	211
(一) 與韓愈之異同	211
(二) 與皇甫湜之異同	218
(三) 中唐文士共有之關懷	229
第二節 五代至清代學者的迴響	234
(一) 五代至宋	234
(二) 元明	243
(三) 清代	247
第捌章 結論	255
參考書目	261
壹、傳統文獻	261
貳、近人著作	265
專書	265
期刊論文	266



第壹章 緒論



中國歷史上唐代是一個迷人的朝代，它是文治武功皆盛的朝代，是詩人成群的朝代，是經學統一的朝代，是史學發達的朝代，也是儒、釋、道相激盪的朝代。翻開唐代興衰起滅的卷軸，安史之亂猶如一道清晰的斷痕，吸引了過往學者的目光，它衝擊了唐代的政治、經濟、文化、思想等諸面向，讓學者不得不以此為界，將安史之亂後視為另一個時局的開始——中唐。然而，迷人的唐代並未從中唐開始失色，動盪的國勢讓唐代各種成就逐漸轉型，有志之士運用積累而來的能量思考當前的時局，包括政策面、文學面、經學面、史學面、思想文化層面等等，今日來看，恰恰是中唐以後的各種轉變讓唐代，更加迷人。

對於中唐這個時空環境，學界早有關注。著名的「唐宋變革說」即是以此為起點，¹指出安史之亂後數十年，唐代文化的轉型奠定了宋以降中國文化的雛形，這樣一個複雜而深遠的議題實非筆者今日所能釐清。究竟中唐知識分子面對劇變的時代，受到哪些衝擊？有過何種反思？提出了哪些精采的看法？有志之士彼此有共識嗎？自我能否實踐？他們在歷史上造成了什麼影響？這些問題頗值得我們深思，故本論文期以一位中唐文士：李翱為中心，跨過以往上討論李翱的既定視角，轉以「聖人之學」統攝其學說，此因李翱所重視的性命之學、文學、經學、史學以及修身、治人之學，皆以學成聖人為蘄向。在整理李翱學說的同時，亦關注「師聖學賢」的概念在李翱、韓愈跟皇甫湜這個文人群中如何被看待，他又如何建構自己的一家之言，承接哪些傳統？有何新變與突破？

筆者以為李翱的學說乃為回應中唐時局而展開，他著眼於人的道德之性，以

¹ 「唐宋變革」一詞最早由日本學者內藤湖南提出，後由其弟子宮崎市定發揚，其將中國中古訂為東晉至中唐(307-756)，近世中國則為宋元至明清(960-1911)，而中唐至五代成為中古至近世的過渡階段，此說是根據中唐以前與宋代在政治體制、統治階級權力分配、社會組織、經濟模式、文化特性與國際關係等六方面，幾乎出現根本性的改變。「唐宋變革說」在歷史學界仍有許多討論，本論文並非欲證明或反對此說，按照內藤等人的說法，並非所有「轉變」皆可納入唐宋變革之中，須為斷裂性的巨變。本論文探討學術風氣與思想概念之轉變，並不適用於唐宋變革，惟安史之亂被視為「唐宋變革」說的遠因，亦同為本論文所論學術風氣轉向之遠因，且此假說啟發筆者不少，故特記之。參柳立言〈何謂「唐宋變革」？〉，《中華文史論叢》第81期，頁125-171。

學為聖人當作最高目標，於經、史、文各方面皆有貢獻，在中唐學風轉向之際，留下深遠的影響，唯有抓住聖人之學的脈絡方能清晰重現李翱學說的時代意義，故以此為題展開論述。



第一節 研究背景與問題意識


（一）中唐儒學發展趨勢

若以安史之亂作為中唐起始，觀察儒學的發展是否有顯著轉變，可以說唐代儒學由中唐起，外王之學依舊發達，而內聖之學逐漸興起。陳啟智於《中國儒學史·隋唐卷》指出：

唐代儒學發展的大勢，顯著特徵即以實現外王（政治）理想為目標：首先，是初唐對傳統學術的清理與整合，以及科舉制度的完善；其次，是盛唐致力於禮法與政治制度的設計與立法。……儒家思想在盛唐的制度化，說明唐儒致力於外王的努力是成功的，但也造成外王強而內聖弱的局面。中唐儒者出於對安史之亂的反省，以及與佛道抗衡的需要，開始對道和心性問題的探究，亦即是對內聖闕失的彌補與追索，遂開啟了宋代道學的先河。²

盛唐以前，無論王通河汾之學、顏師古、陸德明之經學，以及孔穎達為首所編撰的《五經正義》，一方面整理與收攝六朝以來的經說，另一方面也皆具有濃厚的禮樂教化精神。《貞觀政要》、《大唐開元禮》、《唐律疏議》、《大唐六典》等著作問世，說明唐代儒者欲以史明政，又企圖將禮學、法學、典章之學逐步充實與制度化。安史之亂發生後，朝政與社會皆受重大衝擊，儒者的關懷亦隨之改變。勞思光《新

² 湯一介、李中華主編，陳啟智著：《中國儒學史·隋唐卷》（北京：北京大學出版社，2011年），頁723。



編中國哲學史》提出「基源問題研究法」，指出「一切個人或學派的思想理論，根本上必是對某一問題的答覆或解答。我們如果找到了這個問題，我們即可以掌握這一部分理論的總脈絡。反過來說，這個理論的一切內容實際上皆是以這個問題為根源。」，³以此討論先秦諸子學派的發展乃來自於「中國之心靈在周文崩解後何所歸宿？」這一共同關懷，而儒家於其中是以「如何建立正當生活秩序」為基源問題，⁴進而提出仁、義、禮等價值觀念。反觀中唐，在安史之亂後雖未造成百家爭鳴狀況，但激化了儒者們反思，儒家之根本關懷在於建立社會生活之秩序，安史之亂無疑召喚了這基源問題，唐代政治與社會雖於內亂當下尚未徹底崩解，但也已亂象叢生，唐儒紛紛提出解弊之法，包含楊炎、劉晏、陸贄的經濟改革，經學上出現以己意解經之風氣，啖助、趙匡、陸質所主導的新春秋學派是今日可見的重要線索。其次，對於朝廷明經科以帖試取士，進士科以文辭為尚，皆可能造成學子「不窮經旨」、「忠信陵頹」，⁵進而影響朝堂上為官者的品性，儒者於此亦有所論辯。最後，初盛唐對於詩、文皆有崇尚復古之聲，到了中唐更有增無減，以古文為例，除了文章形式上呼籲易駢為散外，更擴及以文章經世的內涵。⁶從這些意見推敲，亦可歸納出中唐儒者的幾層焦慮，包括政治與經濟上的弊端，指向了為政者與儒者本身的仁義涵養不足，其次對文章與經學討論的走向仍懷疑惑，因而引發上述諸多儒者論述，故儒學發展至中唐，可見得儒者們對於時弊的關注尤深，除了具體的政論外，經學、文學皆有翻舊立新的態勢，今日若要俯視這一階段的儒學內涵，是否能將其皆勾串起來，綜見儒者們的努力？以此為目標，本論文聚焦於「聖人」，望能點出中唐儒學現象之一面。

（二）以聖人議題為線索

³ 勞思光：《新編中國哲學史》（台北：三民出版社，2005年），卷一，頁14-16。

⁴ 勞思光：《新編中國哲學史》，卷一，頁357。

⁵ 賈至，〈議楊綰條奏貢舉疏〉，董誥等編：《欽定全唐文》（京都：中文出版社，1976年），卷三百六十八，頁1-3。

⁶ 參錢穆：〈雜論唐代古文運動〉，《中國學術思想史論叢（四）》（臺北，東大圖書出版，1978年），頁16-69。

早從先秦時代「聖人」的概念便已被提出，歷經兩漢至魏晉南北朝，聖人的內涵、意義隨著不同脈絡變化著，包含政治思想、人性論、名教與自然關係等等，聖人如同一個虛詞，由不同的人賦予它實義。孔子曾言君子有三畏，分別是「畏天命，畏大人，畏聖人之言」，⁷又說「聖人，吾不得而見之矣；得見君子者，斯可矣」，⁸將聖人置於崇高理想之境地，即便困難，也勉勵仁人君子追求。《老子》所描述的聖人則有另一番面貌，其言「聖人處無為之事，行不言之教」、⁹「聖人無常心，以百姓之心為心」、¹⁰「是以聖人終不為大，故能成其大」等，¹¹不只於政治作為上形塑聖人，亦有守靜虛心等修養意涵在其中。《莊子》外篇甚而主張「聖人不死，大盜不止」，¹²認為絕聖棄知，大盜方能停止。

正因為聖人的意義因人而異，後人便可藉由理解某學派或某人的聖人詮釋，挖掘其核心訴求與主張，進一步描摹出時代思潮之演變。如前論中唐儒學發展，已見稅制改革、選舉制度檢討、文章經世、經學經世等特徵，只是有形的制度政論可表，無形的價值建設卻更重要，探討「聖人」議題正適合切入當時儒者面對亂後時局所做的努力，因為聖人往往是中國古人的價值縮影，在先秦如此，在中唐亦如此，只不過時至中唐，思想情態已較先秦更為複雜，故討論儒者們如何回應安史亂後的基源問題，宜區分內、外二者以方便說明。

陳弱水曾於《唐代文士與中國思想的轉型》一書中探討中古心靈的特性，提出「二元世界觀」，簡單的說即是由魏晉南北朝到唐代，知識份子普遍呈現「外儒內佛」或「外儒內道」的狀態，由魏晉玄學王弼、郭象等人開闢了思想裂口，使得知識分子在兩漢儒學之外，有了新的討論，再加上東晉以後佛學興起，在當時思想界逐漸成為儒、釋、道三教鼎立的情形，並且不斷消長變化。陳弱水以為在

⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，2003年），卷八，季氏第十六，頁172。

⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注》，卷四，述而第七，頁99。

⁹ 魏·王弼注：《老子》，收錄於《老子四種》（臺北：大安出版社，1999年），第二章，頁2。

¹⁰ 魏·王弼注：《老子》，收錄於《老子四種》，第四十九章，頁42。

¹¹ 魏·王弼注：《老子》，收錄於《老子四種》，第六十三章，頁55。

¹² 郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北：河洛圖書出版社，1974年），肱篋第十，頁350。

韓愈以前，唐代士人基本上已普遍呈現外儒內佛（道）的思想狀態，亦即有關「家庭生活與社會政治生活的一套價值體系」是屬於外儒，而涉及「安頓個人心靈生活、探索宇宙終極問題的資源」則往往汲取於佛老，儒家以禮樂之治為主、道家之無為解放，與佛家之捨離脫苦，三家各有擅場。二元世界觀即是說明同一個人會在不同領域的問題上，接受來自不同價值體系的思想，從這個二元世界觀的背景之下，陳弱水想要突出的是韓愈無論內外「追求儒家一元」的特殊性。有趣的是，唐代古文運動一向被視為與儒學復興有甚深的淵源，但早於韓愈的古文先驅們並未突破或改變這種外儒內佛（道）的思想框架，故韓愈打通內外，以仁義之道行於文章之中，讓文與道皆達到一個新的高度。¹³

關於中古心靈的二元世界觀，自然無法包含當時所有的知識分子，具體的狀況仍因人而異，然而筆者發現「聖人」的議題在二元世界觀背景底下，頗能具體而微地看出中唐思想轉變的走向，亦成為本論文研究的基礎之一。申言之，藉由觀察獨孤及、李華、梁肅等人對聖人的描述，相對李翱、韓愈、皇甫湜等人的聖人觀，可以發現中唐數十年間在聖人議題上出現了轉變，更重要的是，對李翱、韓愈等人而言，聖人的內涵、特質等議題確是思想角力的主要戰場，是當時自詡為儒者的人親身面對的時代問題。

1．文士心之所向：佛、道意義的聖人¹⁴

陳寅恪〈論韓愈〉，一文曾指出，韓愈「建立道統證明傳授之淵源」這類想法乃受新禪宗的刺激，¹⁵雖然目前沒有直接證據能夠論斷影響的程度，然而陳寅恪的主張並非空穴來風，他觀察佛教宗派，特別是新禪宗，對於師承淵源極為重視，而在唐代的儒學圈內，韓愈以前卻不見這樣道統的論述，因此他利用一些旁證，

¹³ 陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》（桂林：廣西師範大學出版社，2009年），頁59-97。

¹⁴ 本論文的研究群體多為在儒學內涵有所發揮的儒者，然亦有學者指出唐代儒者面貌特別具有文章之士的特色，故本論文亦以「文士」指稱中唐古文家或儒者。參查屏球：《從游士到儒士—漢唐士風與文風論稿》（上海：復旦大學出版，2005年），第四章、第五章，頁377-539。

¹⁵ 陳寅恪：《陳寅恪先生論文集》（臺北：九思出版社，1977年），下冊，頁1281-1282。

說明韓愈此舉乃是受到佛教影響所致。

若我們借用陳寅恪的觀察視角，放至「聖人」議題上，可以發現本論文將要論及的李翱聖人之學，其實存在於一個更為直接的前緣背景：佛、道意義的聖人充斥當時社會，例如曾拔擢梁肅的古文先驅獨孤及，在〈陳留郡文宣王廟堂碑〉中述及黃帝以來的聖人，雖也稱堯、舜、孔子以仁義拯救生民，但在追緬之詞背後仍是「不有大壞，何以見聖人之全功乎」，¹⁶這類道家式聖人。獨孤及在天寶十三載以「洞曉玄經科」及第，觀其〈夢遠遊賦〉、¹⁷〈仙掌銘〉透露對道家境界的詠嘆，¹⁸跟儒家修齊治平的理想明顯不同，更未表示欲學習聖賢，反而流露出與萬物相冥的嚮往，同樣的，在〈對洞曉元經策〉中獨孤及認為：「然聖人有為不為焉，有事無事焉，有謀不謀焉，有善無善焉，有惡無惡焉。泯善惡於一致，合同異於萬殊，則妙門可存，教父斯在。」¹⁹如果說這種泯善惡，合異同的聖人型態可歸於道家式的聖人，則梁肅所表現的聖人就充滿了佛家的色彩。

梁肅是中唐著名的親佛文士，特別他為天台教義所寫的〈止觀統例議〉頗為學者關注，若觀察梁肅文章中的聖人，可以發現梁肅提及聖人的語境，大半都在佛教的脈絡中，而他直接稱呼為聖人的佛教人物包含了：藥師琉璃光如來、觀世音菩薩、地藏菩薩、大羅天尊、釋迦牟尼如來等，梁肅於〈祇園寺淨土院志〉有一段話是這樣說的：「原夫真俗同體，聖凡一貫。隨心升降，見境差別。於是深靜相形，依正相成。離為百界，合成一念，如來以其然也。」²⁰對於聖凡之間的關係，梁肅本於佛家的理念認為境界差別由心而造，亦可以透過心念而變，而所謂「真俗同體，聖凡一貫」似也暗示了佛性普遍存於人的心中，由此或可略知中唐時親佛文士的佛教型聖人觀念。另外，梁肅文章中亦有關於道家式的聖人描述，可見

¹⁶ 唐·獨孤及：《昆陵集》（臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》正編臺一版，據上海涵芬樓影印亦有生叢校刊本影印，1979年），卷七，頁9。

¹⁷ 唐·獨孤及：《昆陵集》，卷一，頁2-5。

¹⁸ 唐·獨孤及：《昆陵集》，卷七，頁1-3。

¹⁹ 唐·獨孤及：《昆陵集》，卷十八，頁2-3。

²⁰ 董誥等編：《欽定全唐文》，卷五百二十，頁4-5。

於〈神仙傳論〉：「聖人知其本虛也，其體無也，示以大道，俾性其情，無妄而反諸本焉」，²¹梁肅表明這些理解來自葛洪《神仙傳》與《列子》等典籍。

面對聖人議題，心中歸向佛、道二教的文人在中唐並不罕見，如李華甚至曾認為三皇五帝並非聖賢，西來的「大千之尊」才是聖人，三皇五帝之道不過是六度之餘，像這樣比較極端的論點亦流傳於文士之間。²²在三教皆隆的唐代，朝堂大夫信仰佛、道並不稀奇，然從這幾位文士的例子可以看出，他們心中對於「聖人」的想望也在三教裡面擺盪，難免有扞格之處，故在之後引起儒者的論辯。

2．儒家聖人繫於文章

就獨孤及、李華、梁肅等例觀之，似乎在聖人議題上儒家色彩淡化了，不是尊佛就是崇道，然而有一個例外現象，顯示儒家聖人並未憑空消失，而像伏流一般沉潛於佛、道二教之下，這條連繫儒家聖人的線索便是「文章」。

獨孤及雖然嚮往道家，但其〈檢校尚書吏部員外郎趙郡李公中集序〉仍然認為李華的文章上承典謨雅頌，「公之作本乎王道，大抵以五經為泉源，抒情性以託諷，然後有歌詠、美教化、獻箴諫，然後有賦頌，懸權衡以辯天下公是非」，²³在談及文章時，獨孤及便展現了儒家本位，梁肅為獨孤及寫的〈常州刺史獨孤及集後序〉有一段綿長的論述，大抵是說，文章功能與仁義道德、禮樂刑政有密切關聯，聖人既是天文到人文的展現，也是後代文章與道的源頭，其言：

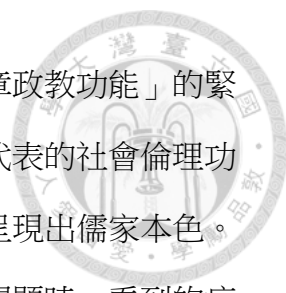
夫大者天道，其次人文。在昔聖王以之經緯百度，臣下以之弼成五教，德又下衰，則怨刺形於歌詠，諷議彰乎史冊。故道德仁義，非文不明；禮樂刑政，非文不立。文之興廢，視世之治亂。文之高下，視才之厚薄。²⁴

²¹ 董誥等編：《欽定全唐文》，卷五百十九，頁 10-11。

²² 唐·李華〈台州乾元國清寺碑〉，董誥等編：《欽定全唐文》，卷三百十八，頁 8-9。

²³ 唐·獨孤及：《昆陵集》，卷十三，頁 2-3。

²⁴ 董誥等編：《欽定全唐文》，卷五百十八，頁 3-5。



這樣的文章觀念並不新穎，放在六朝至唐「文學獨立」與「文章政教功能」的緊張關係下，梁肅的觀點顯然較偏向政教功能，強調文章背後所代表的社會倫理功能，故梁肅推崇獨孤及「每申之話言，必先道德而後文學」，呈現出儒家本色。然而，從獨孤及、梁肅的文章裡，也透露了他們面對中唐社會問題時，看到的病癥是文章，故選擇的藥方也是文章，當梁肅開始述及唐朝文風澆薄，他便認為獨孤及重回六經尋求一種「正確」的文學態度，使得「天下凜然，復睹兩漢之遺風」，這樣的立場跟獨孤及推崇李華文章極為相似。另一位中唐古文家賈至，在替李適之寫文集序時也說，斯文久喪後：

而公當頽靡之中，振洋洋之聲，可謂深見堯舜之道、宣尼之旨，鮮哉希矣！

觀作者之意，得《易》之變，知《書》之達，究《詩》之微，極《春秋》

之褒貶，可謂孔門之弟…。罔有不合六經之奧義，覽者其知夫子之牆乎？²⁵

堯、舜、孔子之道在三代之後，只存於經典之中，故賈至一方面對於三代已失、斯文頽喪，感到不滿，一方面以為若能在文章中發揚六經奧義，則國家發生的諸多亂象就能得到解答。可見當時文人在解決現實問題時，先想到了改革文章，訓釋六經，還有糾正文人風尚，而復古的宣導也朝著這幾點前進。

3．聖人論述的開展：韓愈和李翱

綜合前論，中唐之後儒學發展有顯著變化，若以聖人議題為線索觀察，不少早期古文家如獨孤及、李華、梁肅等信仰佛、道型態的聖人，同時在文章價值上推崇儒家精神，這也可視為一種二元世界觀念，在心靈層次仰賴佛、老，在社會政治主張上標舉儒家，只是在唐代文學大盛的潮流下，文章成為「外儒」的首要

²⁵ 唐·賈至〈工部侍郎李公集序〉，董誥等編：《欽定全唐文》，卷三百六十八，頁3-4。

表現形式，因而儒、釋、道三教所雜揉的平衡，在韓愈以前的古文家身上並未崩解。可是，若回到「聖人」議題上，其實已產生隱而未顯的衝突。

先秦儒學發展中，聖人本就在理論架構占有重要的角色，成為天人之際的一種特殊存在，無論代表崇高的道德，或是象徵終極價值，抑或是權威典範（六經）的創作者，這些加諸於聖人的意義，使得聖人的存在於儒學體系裡不是一個可任意取代的符碼，也不是可有可無的配件，而是儒學得以發揮的核心所在。然而，在獨孤及、梁肅等早期古文家的文章中，儒家聖人的意義被邊緣化，甚而抽換成佛、道型態的聖人（所謂「內佛／道」），如此一來即便在「外儒」的論述中，中唐文人們宣稱他們知道社會問題出在「斯文頹喪」，認為只要回復到六經或兩漢文章，現實問題便可解決。但此時的「聖人」只是古文家們說明遠古之時，天文到人文的一個中繼角色，只是經典的撰著者，當聖人的時代過後，人們只能透過經籍來學習治世，至於他們心中真正信仰的聖人，早已不是儒家體系的聖人了。

李華的〈楊騎曹集序〉可為一例，其言：

開元天寶之間，海內和平，君子得從容於學，以是詞人材碩者眾。然將相屢非其人，化流於苟進成俗，故體道者寡矣。夫子門人，德行言語政事文學四者，無人兼之。雖德尊於藝，亦難乎備也。後之學者，希慕先賢，其著也，亦名高天下，行修言道以文，吾見其人矣。宏農楊君……讀書務盡其義，為文務申其志，義盡則君子之道宏矣，志申則君子之言信矣。……求道於宏正禪師，百千人中，獨受心要，……大官薦賢，使臣請介，莫不推君為首，以方外為意，不之受也，識者讜議，以論道許之。質純氣和，動必由道，談笑中雅，名理入元，所著文章，多入元中，雅之才者也。²⁶

楊極的生平經歷與李華等文人差別不大，他因文學入仕，難得的是李華認為他文行兼顧，讀書能盡義，為文能申志，儼然有孔門四科之風。然而後來楊極信仰佛

²⁶ 董誥等編：《欽定全唐文》，卷三百十五，頁9-10。

教，求道於禪，也同樣在佛理上深有體會，進而獻身方外。由楊極的生平可以看到所謂「外儒內佛」確實被視為平常，但引人關切的是他後半生信仰佛教後，原本儒家治世之能是否依然如初？在受儒家教育時，有無可能皈依佛教型態的聖人，而兩者界線清楚分明？

這些疑問在當時已引起一批古文家如韓愈、李翱、柳宗元等人的注意，故他們關於聖人的論述質量俱增，且方向清晰。韓愈〈送浮屠文暢師序〉批評柳宗元「惜其無以聖人之道告之者，而徒舉浮屠之說贈焉」，²⁷又表示：

如吾徒者，宜當告之以二帝三王之道。日月星辰之行，天地之所以著，鬼神之所以幽，人物之所以蕃，江河之所以流而語之。不當又為浮屠之說而瀆告之也。民之初生，固若夷狄禽獸然，聖人者立。然後知宮居而粒食，親親而尊尊……²⁸

韓愈清楚地指出「聖人之道」不只是儒學傳統，甚至是一切人類文明的基礎，雖然包含的範圍極為廣泛，但在儒、釋、道三教的討論中，界線卻需嚴明。韓愈鼎鼎有名的〈原道〉一文，在解釋「道」的內涵之前，也先說明自己原道的動機，乃因「道有君子小人，而德有凶有吉」，當眾人對於聖人之道的認識不清時，「不入於楊則入於墨，不入於老則入於佛」。²⁹此外，在〈進士策問〉中韓愈亦提出「聖人之道不明」，要考生回答何為聖人之道；或問及：「神仙不死之道，不食粟、不衣帛，薄仁義以為不足為，是誠何道邪？」³⁰這些問題都直指「聖人之道」而來，對比獨孤及、梁肅等人的文章，亦可見其針對性。

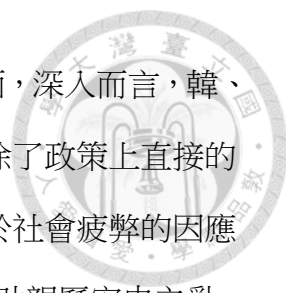
4．李翱「聖人之學」的研究價值

²⁷ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》（臺北：世界書局出版，2002年），頁265-266。

²⁸ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，頁265-266。

²⁹ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，頁12-19。

³⁰ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，頁106、109、110。



韓愈、李翱承繼梁肅等古文家之處並不僅於文章寫作的層面，深入而言，韓、李是承著前一波古文家所提出的社會病癥及解方，繼續推進。除了政策上直接的改動外，近今學者至少觀察到兩股學術現象，反映當時儒者對於社會疲弊的因應之道，一是對經籍重新探究，新《春秋》學的發展足為代表，啖助親歷安史之亂，其捨三傳直追孔子之意的態度，實源於拯救時弊的需要，而其影響讓中唐以後部分儒者由章句之學解放出來，獲得詮釋儒家經典的空間。第二個現象即是前論之文章改革，其背後由復古思潮所推動，便成為後世所理解的古文運動。

聖人議題在這兩股現象中都值得觀察，無論是以仲尼之心解《春秋》，或是古文家們所主張，文章須回歸經典，以教化為文。到了韓愈這一代，他們開始談聖人，尤其是儒家聖人，已有人發覺根本問題或不在文辭上，在韓愈與張籍書信往返中，張籍言：「今天下資於生者，咸備聖人之器用；至於人情，則溺乎異學，而不由乎聖人之道」，³¹他點出了社會文化更深一層的問題—當儒家作為支撐社會的主要論述時，日用百工立於儒家建構的基礎上，但是「人情」則溺乎異學，儒家聖人之道隱而不顯！張籍隱約觸及了梁肅等人未意識到的問題：這個時代關於「內聖」的儒學論述太過薄弱，已不足以拯時救弊。劉禹錫〈袁州萍鄉縣楊岐山故廣禪師碑〉言：「儒以中道御羣生，罕言性命，故世衰而寢息；佛以大悲救諸苦，廣啟業因，故劫濁而益尊。」³²劉禹錫認為罕言性命的儒道本有世俗功能，但不足以力挽頹世，佛教因為能補性命之說，故愈遇衰世愈能流行。劉禹錫也指出這個現象，然他選擇的方法是借道於佛；至於張籍，他雖然提出深刻的問題，但給韓愈建議是：「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？」³³單純用著書來明聖人之道，對韓愈來說並不足夠，韓愈所開展的聖人之道是多重且豐富的，不單從文章復古或具教化功能就能滿足，在〈進學解〉中

³¹ 張籍致韓愈書附錄於韓愈集中，就其所載張籍之說乃是「承論」於韓愈，可見韓愈曾對張籍表達過儒者溺乎異學的看法。見唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，頁 135-136。

³² 唐·劉禹錫：《劉禹錫集》（北京：中華書局出版，1990 年），卷四，頁 57。

³³ 見唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，頁 135-136。

韓愈自省「學雖勤而不繇其統，言雖多而不要其中，文雖奇而不濟於用。行雖修而不顯於眾」，³⁴正可看出其以學、言、文、行多方面來自我砥礪。由這類討論可知，除了重新探究儒家經典，改變文章形式，中唐儒者開始發覺過去「罕言性命」的結果就是拱手讓位於「異學」，故韓愈一輩之儒者討論聖人議題時，逐漸觸及性命之學。安史之亂所啟動的這波儒學自省，走到這一階段已歷三、四十年之久。

對性命之學的探討，李翱有特殊的貢獻，從〈復性書〉可以看到他有意識地回應這個時代問題：

嗚呼！性命之書雖存，學者莫能明，是故皆入於莊、列、老、釋。不知者謂夫子之徒不足以窮性命之道，信之者皆是也。有問於我，我以吾之所知而傳焉，遂書於書，以開誠明之源，而缺絕廢棄不揚之道，幾可以傳于時。

35

李翱寫〈復性書〉具備強烈的傳道動機，在莊、列、老、釋等不同學派競爭之下，知識份子似乎因為儒家的「罕言性命」而無所適從，或入於旁學，故李翱回應以〈復性書〉，可見韓愈雖提出了比李翱更多面的見解，但李翱在這段儒學史中因其推出最關鍵的「性命之道」，補充心性之學的論述，而佔據了一席之地。

傅斯年〈附論李習之在儒家性論發展中之地位〉曾言：「北宋新儒學發軔之前，儒家惟李氏有巍然獨立之性論，上承〈樂記〉、《中庸》，下開北宋諸儒，其地位之重要可知」，³⁶晚近的研究亦已對於李翱在心性之學的貢獻多有探討，然本論文要回歸李翱的「聖人之學」上再作析論，有以下幾個原因。首先，特別強調「心性之學」的貢獻是後設的觀點，從思想史的發展來看，北宋以後儒家內聖之學很盛，故當我們從後世往回看，首先會注意到李翱在心性之學上的創發。然

³⁴ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，頁 48。

³⁵ 唐·李翱：《李文公集》（臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》正編臺一版，據上海涵芬樓借江南圖書館藏明成化乙未刊本影印，1979 年），卷二，頁 8。

³⁶ 傅斯年：《性命古訓辨證》（桂林：廣西師範大學出版社，2006 年），頁 180。

而，如前所述，若站在李翱所處的時空環境下思考：「何以李翱選擇如此回應？他的道究竟為何？」可發現心性之學之所以被挖掘、被討論，是一條漫長的儒學論辯過程，是幾代儒者對於時局紊亂所提出的眾多解答中的一種，其價值不能僅由後代發展的軌跡來定位，擺在李翱等人面前的是文化議題、制度議題、思想議題、文學議題，他所主張亦不單心性論而已，心性論只是聖人之學最根本一環。因此，筆者選擇韓愈、李翱等當時人所共同關懷的「聖人」議題，以期勾勒出李翱所面對的時局及他的道，也幫助我們看清歷史於此轉向的痕跡。

其次，李翱、韓愈、柳宗元這些人跟梁肅、李華有一點不同，他們特別愛談聖人，並且若我們要研究他們的道時，我們必須先理解他們如何看待聖人，李翱言「吾之道非一家之道，是古聖人所由之道者也」，³⁷韓愈〈原道〉則說：

曰：「斯道也，何道也？」

曰：「斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文武周公，文武周公傳之孔子，孔子傳之孟軻。軻之死，不得其傳焉。」³⁸

柳宗元〈與楊晦之第二書〉亦言：「今將申告子以古聖人之道……吾之所云者，其道自堯、舜、禹、湯、高宗、文王、武王、周公、孔子皆由之。」³⁹這些古文家所言的「道」的內涵不完全相同，但皆不能與聖人分開，藉由聖人來彰顯「道」更易使人理解，不僅對李翱、韓愈、柳宗元是如此，對研究者來說亦復如是。

何以是「聖人之學」？李翱、韓愈、皇甫湜等人都談聖人，彼此有同有異，各具特色，筆者以為李翱所談的聖人，可更進一步用「聖人之學」來統攝，亦即李翱論述中強烈表露其以聖人為師，學習聖道的關懷，甚而舉出自己各種的實踐

³⁷ 唐·李翱：〈答侯高第二書〉，《李文公集》，卷七，頁 51。

³⁸ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，頁 12-19。

³⁹ 唐·柳宗元：《柳宗元集》（北京：中華書局，1979 年），頁 849-853。

經驗，對於為文寫史、經典詮釋，甚或在朝為官，方方面面皆呈現出李翱相信聖人、學聖人的企圖，故本論文將側重李翱如何「學」聖人，以此概括李翱之學。



（三）李翱研究回顧與前瞻

為方便歸納，以下將學界對於李翱的研究區分為三個子題，分別是：思想史及學術史相關研究、對《論語筆解》的研究，以及對李翱文學、文論的研究。

1．思想史與學術史相關研究

首先，思想史、學術史上對於李翱的研究最豐。尤其，從宋代以來李翱學說的「思想淵源」便不斷受到討論，近人多在唐代儒釋道三教思想脈絡中分析〈復性書〉，例如前引傅斯年《性命古訓辨證》便主張李翱學說主要來自古儒學中的心學一派，即《孟子》、〈易繫辭〉、〈樂記〉、《中庸》、〈大學〉。⁴⁰馮友蘭則認為李翱所主「滅情復性」，跟佛學中佛性與情識的說法相近，馮氏的說法實承接了宋儒對李翱的批評。⁴¹勞思光則提出了相似但不同的看法：

至李氏思想中受佛教影響之色彩，則自不能諱亦不必諱……李氏立說，在思路及用語上，實有受佛教影響處，然其對世界之態度則仍不主捨離；故可說：佛教之影響李氏，只在思辨表述一層上，而不達於基本價值肯定上。如此，則李氏只能算作採取某種佛教觀念或論點以講儒學之人，非捨棄儒學精神方向者也。⁴²

⁴⁰ 傅斯年：《性命古訓辨證》，頁 182。

⁴¹ 馮友蘭認為李翱與佛教不同的地方僅在於他跟韓愈一樣，在封建社會的秩序上肯定儒家的聖人之道。參考馮友蘭：〈韓愈、李翱在過渡時期的貢獻〉，《中國哲學史新編》（臺北：藍燈文化，1991 年），第四冊，頁 310-327。

⁴² 勞思光：《新編中國哲學史》（臺北：三民出版社，2005 年），卷三上，頁 26-35。

勞思光認為李翱的核心關懷與佛教捨離態度相差極大，反與儒者的身分認同一致，並提出幾點頗具啟發性的意見，如中唐以前儒者對《中庸》少有關注，李翱首先對《中庸》有新的闡發，影響後人甚鉅，即便勞思光不認同李翱解「誠」為定，⁴³但仍承認這是李翱的一家之言；同樣對於〈大學〉，李翱以「不應於物」來解，勞思光認為未能充分表達儒家化成的積極精神，但仍算是一種「奇想」。最後，勞思光亦認為李翱對於禮樂的解釋偏向個人德性修成，與韓愈的說法已有不同。⁴⁴

對於李翱思想中的三教源流問題，源於儒家、受佛學影響兩種意見出現較早也最多，但晚近的研究則有更多關於道家與道教，唐君毅〈由佛再入儒之性論〉曾表示李翱並不專守儒家，尤其在「情之為害」的主張上，李翱其實與周秦時的儒家不類，反近於道家之流，至兩漢則雖有尊性賤情的儒家主張，但就情的內涵而言，李翱實更近道家、玄學的談法，唐君毅是較早對於李翱思想受道家影響的討論。其次他也認為李翱對於《中庸》誠義的發揮，並不專守於儒家之中，關於誠、虛、明的談法可以視為儒家中庸內涵融攝佛道的例子。⁴⁵這類認為李翱思想有道家、道教源頭的論點也為英國學者 T.H. Barrett 所採，⁴⁶乃至陳弱水〈〈復性書〉思想淵源再探—漢唐心性觀念史之一章〉一文就唐代道教急速發展的心性之學提供了許多材料，並由此看李翱受到廣泛的佛教思潮衝擊，但更直接接受了道教心性之學的影響，⁴⁷後西北大學李小山的博士論文《李翱生平與思想新論》繼承這類觀點，將〈復性書〉最具爭論點聚焦在李翱的「情」釋義上，提出要區分「心之向德性之向度」與「心之向嗜欲之向度」兩種情以利解開爭議，以為李翱主張忘嗜欲等說法深取於《莊子》，學者罕言的〈復性書〉下篇則有《老子》的痕跡。⁴⁸

⁴³ 勞思光：《新編中國哲學史》，卷三上，頁 27-28。

⁴⁴ 勞思光：《新編中國哲學史》，卷三上，頁 34-35。

⁴⁵ 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇：中國哲學中人性思想之發展》（臺北：臺灣學生書局出版，1984 年），頁 326。

⁴⁶ T.H. Barrett, *Li Ao: Buddhist, Taoist, or Neo-Confucian?* (Oxford University Press, 1992)

⁴⁷ 陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》，頁 290-356。

⁴⁸ 李小山：《李翱生平與思想新論》，西北大學中國古代文學博士論文，韓理洲指導，2009 年。

央大學連育平碩論《李翱思想研究》則是跳脫溯源問題，意圖重構李翱本身思想架構，亦有可參考之處。⁴⁹

本論文雖意不在於思想溯源，但亦受益於前述學者們對李翱思想的各種分析推論，啟發筆者更細膩地思考李翱心性之學，回顧李翱思想來源的研究歷史，可以發現主張儒、釋、道者都可在李翱文獻中找到一些證據，因此如勞思光所言，對此問題的探討宜更細緻區分李翱的哪個論點可能來自於佛教，哪個觀念又借自道家。本文所關心的既是聖人議題，也會在後面章節討論李翱與同時代人聖人觀的異同，進而推論其影響，業師方介先生〈李華的聖人觀〉、⁵⁰〈韓愈的聖人觀〉、⁵¹〈柳宗元的聖人觀〉、⁵²〈皇甫湜的聖人觀〉諸篇已對中唐文士的聖人觀念有了詳實的闡述，⁵³從中可看出此時其聖人議題所涵蓋的子題，如凡人能否成聖、聖人對治民的看法、聖人看鬼神的態度等等，皆對於本論文有直接的啟發。

除了思想研究之外，治唐宋學術史的研究者亦會注意到李翱，如 Peter Bol《斯文》點出李翱屬於中唐時期將文章寫作轉換成思想運動的一員，無論對於聖人之道或文章的觀點都較前時代人更內化與個人化，⁵⁴葛兆光《中國思想史》、⁵⁵羅立剛《史統、道統、文統：論唐宋時期文學觀念的轉變》、⁵⁶張躍《唐代後期儒學的新趨向》、⁵⁷劉醇鑫博士論文《唐代後期儒學的新發展》⁵⁸、陳啟智《中國儒學史·隋唐卷》⁵⁹等書亦就時代演變的角度或多或少提及李翱，然李翱所重視的聖人之學卻未成為討論焦點，故本論文欲就此加以補充。

⁴⁹ 連育平：《李翱思想研究》，國立中央大學中國文學研究所碩士論文，楊祖漢指導，2007年。

⁵⁰ 方介：〈李華的聖人觀〉，《中正大學中文學術年刊》，第二期，1999年3月。

⁵¹ 參考方介：《韓柳新論》（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁1-14。

⁵² 參考方介：《韓柳新論》，頁105-144。

⁵³ 方介：〈皇甫湜的聖人觀〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》，第二十二期，2003年3月。

⁵⁴ 包弼德著，劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》（南京：江蘇人民出版社，2001年），144-147。

⁵⁵ 葛兆光《中國思想史》，上海：復旦大學出版，2001年。

⁵⁶ 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，2005年。

⁵⁷ 張躍：《唐代後期儒學》，上海：上海人民出版社，1994年。

⁵⁸ 劉醇鑫：《唐代後期儒學的新發展》，輔仁大學中國文學系博士論文，王靜芝，林慶彰指導，1996年。

⁵⁹ 湯一介、李中華主編，陳啟智著：《中國儒學史·隋唐卷》，第八章，頁616-642。

2 · 《論語筆解》的研究

《論語筆解》二卷由韓愈、李翱所共同編寫，是理解兩人思想的重要著作，相關研究亦不少。關於《論語筆解》的真偽、作者研究有查屏球〈韓愈《論語筆解》真偽考〉、⁶⁰金培懿〈從文獻傳播流變談今本《論語筆解》〉，⁶¹另外王明蓀〈《論語筆解》試探〉對於《筆解》的經學性質做了仔細的研究，⁶²以「文字舛誤」、「文義解釋偏差及訓字不當」、「簡編脫漏或顛倒」、「獨解其義」四點為目，惟王明蓀點出了《論語筆解》別於傳統注疏之處，卻未進一步指出為何有此新解，本論文將由此基礎上申論。另，金培懿〈解經·身分·主體性—《論語筆解》於中晚唐學術思想史上之深層意義〉道出了《論語筆解》可視為韓愈、李翱這批文人身分認同轉型的作品，⁶³亦由此書連結「五經」到「四書」這一新經典的形成過程，金培懿是由一個比較大的視野看《論語筆解》，故未深入李翱、韓愈在其他文章中的態度，以佐證兩人所實踐、推廣的儒學價值，這亦是本論文希望能補足的。最後黃愛平博論《李翱研究》亦涉及《論語筆解》，其對於「韓李二人解經異同」的分析頗具價值，說明李翱為韓愈找例證、點出引用文獻之背景，或者進一步發揮等現象，最後得出韓愈的解經偏向於提點式，而李翱則在此基礎上擴充或提供例證。黃愛平的研究角度是從技術層面看李翱與韓愈兩人在此書中的角色，本論文則希望由思想內涵的層面來看《論語筆解》如何成為其「聖人之學」一環。

3 · 李翱文學與文論的研究

⁶⁰ 查屏球〈韓愈《論語筆解》真偽考〉，《文獻》第二期，1995年。

⁶¹ 金培懿：〈從文獻傳播流變談今本《論語筆解》〉，《中國文哲研究集刊》，第三十七期，2010年9月。

⁶² 王明蓀：〈《論語筆解》試探〉，《中國經學史論文選集》，台北，文史哲出版，1992年。

⁶³ 金培懿：〈解經·身分·主體性—《論語筆解》於中晚唐學術思想史上之深層意義〉，收入蔡長林編：《隋唐五代經學國際研討會論文集》，台北，中研院文哲所，2009年。

歷史上，李翱較早為後人認識之處應在其文章及文論，如《新唐書》本傳即言「翱始從昌黎韓愈為文章，辭致渾厚，見推當時，故有司亦謚曰文」，⁶⁴又劉禹錫〈唐故中書侍郎平章事韋公集〉：「翱昔與韓吏部退之為文章盟主，同時倫輩，柳儀曹宗元、劉賓客夢得耳。韓柳之逝久矣，今翱又被病，慮不能自述。」⁶⁵可見李翱從韓愈學文，在當時文壇留有文名，且史書亦載其對行狀寫作之見解。然而，近今學者對李翱「文學」及「文論」的研究意見頗為分歧。舉例來說，閻琦於《李翱評傳》中認為李翱的古文創作與古文評論皆屬保守，重視具教化功能之文章，宗經與崇道意味濃厚，同時他推論這是由於李翱主張要節制人之情感，無法像韓愈稱頌孟郊那樣不平則鳴。⁶⁶然而，羅根澤反認為李翱「重文輕道」，韓愈、柳宗元將古文及古道推向高峰，但也受挫，李翱等輩成為下一波古文運動之變型，「大部分的人則率捨道言文，最低也是輕道重文。」⁶⁷那麼，究竟李翱的文學觀是重道還是輕道？保守還是新變？羅聯添先生則在〈李翱年譜〉的附錄中評析李翱是「由重道而重文」，其重道的內容是從韓愈所學的仁義之文，又在其「創意造言」的文論底下吸收了韓愈的「陳言務去」，又能不流於奇奇怪怪，跟韓愈可謂有同有異。⁶⁸這個觀點與楊明相似，楊明也認為李翱在文字表現跟教化內容兩方面都能不偏廢，同時指出李翱追求創新的精神。⁶⁹Perter Bol 則指出在韓愈之後，李翱也追求能傳道又保有個人獨特風格的文章，故以道為基礎的文章不拘於某種固定形式，這便是他所謂創意造言。⁷⁰黃愛平《李翱研究》，除上述對論語筆解的分析外，又將李翱文章分為「賦」、「議論」、「記人」、「文與雜著」四類討論，並將其與皇甫湜、韓愈的文章比較，對於李翱的文章技巧與風格做出了細緻的討論，對

⁶⁴ 宋·歐陽修等：《新唐書》（臺北：德志出版社，臺一版據武英殿版重刊本，1962年），卷一七七，頁16148-16149。

⁶⁵ 唐·劉禹錫：《劉禹錫集》，卷十九，頁228。

⁶⁶ 卞孝萱、張清華、閻琦：《韓愈評傳》附錄《李翱評傳》（江蘇，南京大學出版社，1998年），頁506-507。

⁶⁷ 羅根澤：《中國文學批評史》，臺北：學海出版社，1990年，481-482。

⁶⁸ 羅聯添：《唐代詩文六家年譜》（臺北：學海出版社，1986年），頁535-539。

⁶⁹ 王運熙、楊明：《中國文學批評通史·隋唐五代卷》（上海，上海古籍出版社，1996年），頁557-564。

⁷⁰ 包弼德著，劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》，146-147。

於李翱的文學理論，黃愛平則接受卞敏與楊明的看法，主張李翱於理論上兼顧儒家義理跟文學表現，但實踐上則受限於天賦。⁷¹

由上可見，研究者皆頗關切李翱在「道」與「文」之間如何抉擇，孰重孰輕？但因李翱被視為中唐「小家」，其文學與文論為韓愈、柳宗元兩「大家」所掩，故研究者通常以韓、柳為重，使李翱成為論述的支流，例如認為古文家皆載道的研究，便會選取李翱提倡仁義教化的文章；認為韓愈「陳言務去」主張影響廣泛的研究者，必會以李翱「創意造言」為例，證明他受韓愈此論影響；若要論宋代理學家與文學家分流者，便會指出李翱與皇甫湜各分得韓愈一脈，之後演變成重文與重道兩家。此種研究視角是以對古文運動或古文大家的評論，決定著李翱的評論，李翱學說的主體性也就被忽略了。事實上，如羅聯添先生已指出李翱跟韓愈學文，表現出來可謂有同有異。黃愛平也以李翱為主，取其他文人作為參照，這些研究可謂更進一步還原李翱的文章與文論。本論文亦打算從李翱的核心關懷「聖人之學」出發，重新看待李翱如何處理「文」與「道」的關係，又他肯定韓愈古文之處在哪？不同之處又在哪？希望能對李翱的文學及文論做出一融通解釋。

綜而言之，近今學界關於李翱之研究，多以思想、經學、文學各點切入，累積了豐富之成果，惟回歸到本論文所考察之中唐儒學史內涵，儒者對時弊之焦慮，對學術之態度與努力，實包含了心性之說、政治改革、經說的探討與文章之道等議題，橫跨內聖與外王之學，若不統而視之，難以描摹李翱學說在中唐的價值，故本論文以聖人之學概括其說，欲能重新檢視此時期的學術面貌。

最後，李翱目前的文集，有《四庫全書》中十八卷《李文公集》、《四部叢刊》十八卷《李文公集》，以及《全唐文》七卷之《李翱集》，《全唐文》所收比《四庫全書》及《四部叢刊》多了四篇，⁷²分別是〈代李尚書進畫馬屏風狀〉、〈答泗州開元寺僧書〉、〈斷僧相打判〉、〈斷僧通狀判〉。然就版本流傳而言，《四庫全書》本

⁷¹ 黃愛平：《李翱研究》，復旦大學中國古代文學博士論文，楊明指導，2007年。

⁷² 其他另有〈卓異記序〉、〈八駿圖序〉、〈辨邪箴〉、〈仲尼不歷聘解〉，《全唐文》雖收入《李翱集》，然前人已指出非李翱所做，參考羅聯添：《李翱年譜》、黃愛平：《李翱研究》。

與《四部叢刊》本的分卷與目次，較符合歷代圖書目錄所載，余嘉錫先生亦指出李翱文集由《新唐書》所載十卷，至宋代時出現蜀本分為二十卷，其後兩卷佚失，而成為今日看到十八卷之貌，⁷³故本論文所引李翱文章，除上述四篇之外，皆以《四部叢刊》為底本，對校《全唐文》本。《論語筆解》則用百部叢書集成范欽校刊本。

74

第二節 研究進路與章節安排

近人對李翱的研究各以思想、經學、文學、考證等專業立論，筆者則以李翱之學為中心，探究中唐儒者如何因應時弊，復興儒學，故「聖人」議題成為一個很好的觀察點，能借取前人在各領域的研究成果。本論文先釐清李翱如何思考聖人之性、情、心，進而擴及他對經典的解釋、政治的關懷與文、道關係之思考，期能說明李翱聖人之學於中唐所展現的意義。

第貳章略述李翱生平事蹟。

第參章〈性命之說〉論李翱聖人之學的基礎。第一節探討李翱思想中的性情、與成聖概念，及其提倡之修養工夫。第二節以李翱所論與孔穎達《五經正義》的看法做一比較，以見〈復性書〉中所引的儒家典籍，在唐代主流的說法為何，李翱之論有何創發？

第肆章〈《論語》新解〉以《論語筆解》為主要材料，李翱與韓愈重解《論語》，觀察孔門弟子如何學聖人，孔子如何因材施教。筆者欲了解《論語》中哪些精神為韓、李重視，第一節論韓、李訓解「孔門四科」所用的次第觀，四科品目表示兩人對學聖人所規劃的進程，又從《論語》中子貢、子路、子張的例子，探討《筆解》中如何將孔子因材施教的特色運用於詮解中。李翱在《筆解》中常不滿於舊注而提出新解，這種自行詮釋經典的態度有何意義？最後，面對安史亂後的時局，

⁷³ 余嘉錫：《四庫提要辨證》（昆明：雲南人民出版社，2004年），下冊，頁1089-1097。

⁷⁴ 韓愈、李翱：《論語筆解》（臺北：廣文書局，2012年），頁1。

李翱對《論語》中論及《周禮》處有何見解？禮樂作為儒家調和情性之用，李翱如何解讀《論語》中的禮與情？

第伍章〈為政理人〉以治人之學為範圍。儒家主張博施濟眾，以仁義為懷，此亦為李翱聖人之學所採，只是落實在具體的政治社會中，李翱有何主張？有何表現？第一節以其勸諫憲宗的六事談其對文治的想法，第二節由李翱〈平賦書〉中的稅制理念入手，看其如何在兩稅法實施後，將孔、孟輕斂的理想化為可用的政策。第三節則以李翱在政治上反佛的立場為題，說明他反佛的原因與其聖人之學有何關聯。

第陸章是以李翱學說中的文、道關係為主題，文以明道的觀念由中唐文士開始發展，在李翱思想中包含了兩大子題，首先探討「習文以明道」，其後是「為文以明道」，藉此將李翱的文章概念梳理，由學聖人以至為文寫作；由文章與仁義關係，到他說的「義深、意遠、理辨、氣直、辭盛、文工」，共同呈現何種文學觀？最後則略論李翱的文章特色與成就，以檢視他為文以明道的實踐。

本論文第參至陸章用思想、經典詮釋、政事與文章來勾勒出李翱聖人之學面貌，而第柒章則欲以此基礎略，論李翱學說與韓愈、皇甫湜有何異同，他們分別分別於聖人議題中有何繼承與突破？是否也有取於釋、道二教的思想？更重要的是，李翱之學在中唐儒學中的價值為何？是否具有代表性？第二節則看由五代至清代李翱在儒家論述中如何被評價？有何特殊貢獻？

綜合以上討論，本論文冀望達到以下研究目的：第一，回歸李翱其學產生的背景，站在中唐儒學史的斷點審視其產生的意義。第二，精確且詳實解釋李翱的思想內涵，凸顯其特色，指正其侷限。第三，全面而非割裂地展現李翱在復興儒學上的各種努力。最後，評斷李翱聖人之學在儒學史中的價值。





第貳章 生平¹

李翱，字習之，生於代宗大曆九年(774)，卒於文宗開成元年(836)，²郡望為隴西，里籍據韓愈〈唐故貝州司法參軍李君墓誌銘〉為陳留縣（今河南開封附近），³《舊唐書》稱「涼武昭王之後」，⁴《新唐書》則記「後魏尚書左僕射沖十世孫」等，⁵隴西李氏又為大族，似顯示李翱有顯赫的家世背景，實則不然，李翱先祖定居至陳留至少已有三代，隴西郡望對李翱的實質幫助極微，且根據〈皇祖實錄〉，李翱提及自己祖父的官職為貝州司法參軍，並不特高，其父更無所載，⁶可知李翱的家族長輩在仕途上無法蔭及子孫，而韓愈〈與馮宿論文書〉曾言：「近李翱從僕學文，頗有所得，然其人家貧多事，未能卒其業。」⁷可見家境困窘如此。然須注意的是李翱祖父官雖不高卻是明經出身，可推測李翱幼年仍在一定的儒學教育下長大，李翱替其友獨孤朗寫祭文時稱「嗚呼，昔我與君，自小而歡」，⁸獨孤朗乃大儒獨孤及之子，《舊唐書》又言「翱幼勤於儒學，博雅好古，為文尚氣質」，可見，李翱生長環境雖不富裕，但儒學陶養相當充足。

貞元九年（793），李翱二十歲至長安準備進士考試，⁹當年九月謁見梁肅，梁肅讚許其文「得古人之遺風，期翱之名不朽於無窮」，無奈十一月梁肅歿，李

¹ 本節主要參考羅聯添《李翱年譜》、閻琦、卞敏：《李翱評傳》、李小山、黃愛平博論、連育平碩論。關於李翱的生平考證，羅聯添、閻琦等學者皆已有專著，本節整理當中對李翱發展其學說較具關聯的人物、事件申說。

² 關於李翱生年學界曾有爭議，羅聯添與閻琦根據〈與翰林李舍人書〉認為李翱生於大曆八、九兩年之間，又由〈復性書〉寫在陸慘死後，故不得早於貞元十八年，李翱寫此文時二十九歲，往前逆推則定於大曆九年，今從此說。

³ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，頁567-569。

⁴ 後晉·劉昫等：《舊唐書》（臺北：德志出版社，臺一版據武英殿版重刊本，1962年），卷一百六十，頁13927-13928。後所引《舊唐書》本傳資料皆自此出，不再贅引。

⁵ 宋·歐陽修等：《新唐書》，卷一七七，頁16148-16149。後所引《新唐書》本傳資料皆自此出，不再贅引。

⁶ 唐·李翱：《李文公集》，卷十一，頁94-95。

⁷ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，頁205-207。

⁸ 唐·李翱：〈祭故福建獨孤中丞文〉，《李文公集》，卷十六，頁131。

⁹ 唐·李翱：〈感知己賦〉，《李文公集》，卷一，頁1-2。

韜直到貞元十四年（798）方通過禮部考試，取得進士出身。考試的這幾年，李翱同時也四處遊歷，認識了幾名對他日後影響至深的人。如貞元十二年李翱依張建封往汴州，結識了時任汴州觀察推官的韓愈，¹⁰隔年，李翱再應進士考試，又落第，便至汴州從韓愈學文，並結識孟郊、張籍、歐陽詹等人。貞元十四年李翱進士及第未入仕，作〈薦所知於徐州張僕射書〉力薦孟郊、韓愈等人，可見彼此相當契合。回顧李翱貞元九年至十四年的經歷，李翱入仕的階段並不順利，但這樣的挫折與韓愈三試禮部四試吏部的過往，可謂同是天涯淪落人，孟郊亦如是，故李翱於此時從韓愈習文，這個交友圈內大家的處境相似，亦可能加深彼此認同感，更重要的是，韓愈、孟郊、張籍、歐陽詹等人對古道的興趣亦濃，這讓李翱在這群朋友身上找到共同的關懷。貞元十五年，李翱在越州結識陸慘。

陸慘長李翱二十餘歲，至貞元十八年陸慘去世，兩人交往僅維持短短兩年餘，然而對李翱而言，陸慘是一位值得敬重的長輩，也是難得的知音，〈復性書〉言：

吾自六歲讀書，但為詞句之學，至於道者四年矣，與人言之，未嘗有是我者也。南觀濤江入於越，而吳郡陸慘存焉，與之言之，陸慘曰：「子之言，尼父之心也。東方如有聖人焉，不出乎此也，南方如有聖人焉，亦不出乎此也。惟子行之不息而已矣。」¹¹

可見陸慘是李翱生平中第一位就「道」的問題認可他的人，〈陸慘檻銘〉言「晝日居於是，窮性命於是，待賓客交其賢者亦於是，有客曰翱銘於是」，¹²李翱認為陸慘亦以窮性命之道為目標的人，就如陸慘以為李翱能「行之不息」一樣，是而陸慘的出現成為李翱日後寫〈復性書〉及發展性命之說的關鍵因素。現今我們雖然無法了解陸慘思想的全貌，但獨孤及為其所寫的墓誌銘提到「君蚤孤，與兄隱

¹⁰ 唐·李翱：〈祭吏部韓侍郎文〉，卷十六，頁130-131。

¹¹ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁7-8。

¹² 唐·李翱：《李文公集》，卷十七，頁140。

居于越，有佳山水，率子弟耕汲於其中，日修桑門之法，擯落人事」，¹³可由此看出陸修很早就接觸佛教，並且是在生活中即落實，後來陸修入朝為官，亦表現出「器度夷遠，英華發外，居常無怵迫，臨事有風節」的氣度，¹⁴可以說陸修對於行道有相當深厚的涵養，這點是他與李翱相互感召的原因。

李翱傳世的文獻中並未清楚說明自己成學的過程或轉折，筆者以為在他進入仕途（貞元十六年任滑州觀察判官）之前，李翱除了幼年的儒家教育外，最可注意的有兩次學習歷程，一是向韓愈學文，二是跟陸修討論性命之學。以韓愈為中心的社交圈，包含了孟郊、張籍、皇甫湜等人，雖然以學古文為主，但這群人應也留意關於「道」的問題，這應該也影響著李翱，但李翱認識韓愈諸人在前，遇見陸修在後，他回憶跟陸修之交誼時言：「志於道四年矣，與人言之，未嘗有是我者也」，¹⁵不排除所謂「未嘗是我」的人亦包含韓愈等人，同時，李翱與韓愈在思想層面有不同之處，本論文後會詳述，單就《論語筆解》就出現同一章兩人意見不同、數次討論。簡言之，李翱考進士這幾年雖然不順利，但同時與韓愈學文，也討論性命之學，互有影響，而後來認識陸修，兩人在思想層面上更為契合，進而促使李翱寫下〈復性書〉，這兩次學習歷程對他的聖人之學有舉足輕重的影響性。

貞元十六年（800）李翱娶韓愈從兄之女為妻，兩人關係更深一層，後遇徐州兵亂，李翱遷居於陳留故里，此年九月，任滑州節度使李元素的觀察判官，直到貞元十八年。¹⁶貞元十八年陸修逝世，李翱亦在同年寫下〈復性書〉。貞元十九年至元和元年的李翱任職的史料不備載，李小山認為〈勸河南尹復故事書〉所說的黃卷事件，發生在貞元二十年至元和元年十月，李翱當時任河南府戶曹參軍，

¹³ 唐·權德輿：〈唐故使持節欽州諸軍事守欽州刺史賜緋魚袋陸君墓誌銘并序〉，《權載之文集》（臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》正編臺一版，據上海涵芬樓借印無錫孫氏藏大興朱氏刊本，1979年），卷二十四，頁10。

¹⁴ 唐·權德輿：《權載之文集》，卷二十四，頁11。

¹⁵ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁7-8。

¹⁶ 參考〈論故度支李尚書事狀〉「翱嘗從事滑州一年有餘」，唐·李翱：《李文公集》，卷十，頁82-84。

茲取其說。元和元年（806）底至元和三年十月，李翱任國子博士、史館修纂，有一段時日他與韓愈同在洛陽。元和四年正月李翱受聘於楊於陵，故出發前往廣州，韓愈、石洪等人相送，韓愈有詩〈送李翱〉相贈。這次還有韋辭與李翱一同受聘，李為節度掌書記，韋為節度判官，兩人協助楊於陵在嶺南留有政績。¹⁷元和五年（810），楊於陵因監軍許遂振密諫而罷歸，李翱亦隨之罷幕。由這段嶺南的經歷，可見得李翱重恩義又直言不諱的個性，當時他離開洛陽前往楊於陵幕下，並非升遷，嶺南又屬偏遠之地，他仍願赴聘可能是為報楊於陵提拔之恩，他在〈祭楊僕射文〉中言「貞元中歲，公既為郎，始獲趨門，仰公之光，遂假薦言，幽蛰用彰」，¹⁸在他考進士的那幾年楊於陵在朝任吏部員外郎，在這層因緣下方促成嶺南之行，然即便楊於陵是有恩於李翱的長輩，又是他的上司，李翱任掌書記時寫下〈與本使楊尚書請停率修寺觀錢狀〉、〈再請停率修寺觀錢狀〉對於楊於陵花費修佛寺之事據理力爭，無怪乎史書稱其「翱性峭鯁，論議無所屈」，由此事可見一斑。¹⁹

李翱元和五年罷幕後，宣州觀察使盧坦辟其為節度判官，然同年十二月盧坦升為邢部侍郎，李翱又轉任其從叔李遜浙東觀察使幕下判官，一直做到元和九年李遜遷給事中為止，之後李翱臥病洛陽宅中，〈幽懷賦〉是其時憂慮河北成德軍節度使王承宗叛亂所作，足見李翱仍心繫國事，²⁰元和十二年盧坦再度辟李翱赴任劍南道東川，但李翱未上任盧坦便逝世，李翱為其作〈故東川節度使盧公傳〉、²¹〈祭故東川盧大夫文〉。²²從元和五年到十二年，李翱任官的時日不長，盧坦可算是李翱這段時間內的貴人，在祭文中李翱提及了盧坦三次相助，先是替李翱在宰相前辯白（應是指之前許遂振之汙諫），二是指李翱任浙東判官時盧坦曾推薦李

¹⁷ 《新唐書·楊於陵傳》載：「辟韋詞、李翱等在幕府，咨訪得失，教民陶瓦易蒲屋，以絕火患。」參宋·歐陽修等：《新唐書》，卷一六三，頁16046-16047。

¹⁸ 唐·李翱：《李文公集》，卷十六，頁133。

¹⁹ 唐·李翱：《李文公集》，卷十，頁80-82。

²⁰ 唐·李翱：《李文公集》，卷一，頁2-3。

²¹ 唐·李翱：《李文公集》，卷十二，頁99-104。

²² 唐·李翱：《李文公集》，卷十六，頁132-133。

翱於宰相，最後李翱言「官罷在家，臥病飲貧。惟公見念，復召為賓」，可惜事與願違，盧坦已先逝世。李翱這時期在仕途上雖未騰達，他卻思考用不同的方式實踐聖人之道，元和七年寫給皇甫湜的信中，李翱提及自己寫了一部「唐書」，從元和初李翱任職史館，或許已經著手這部書，惜未流傳至今。

元和十三年（818）李翱入朝為國子博士、史館修撰，十四年又權知職方員外郎，十五年受考功員外郎，史書記載這次升遷是因為李翱上書力陳當時行狀不實，導致考功與史館兩方無法如實分辨忠賢奸佞，這封奏書必然是李翱能當考功員外郎兼修史館的契機，但也需考量前幾年他所寫過的「唐書」，應也是李翱親身實踐過的記史經驗，讓他的奏書不只是空談理論。此外，這時期李翱同時寫了〈勸裴相不自出征書〉、〈論事於宰相書〉、〈論事疏表〉、〈陵廟日時朔祭議〉等文章，²³可見他有機會在朝為官便會負起朝臣的責任，對時事多發議論，自然也可能因此樹立政敵。

元和十五年（820）李翱因李景儉之事坐貶為朗州刺史，隔年改任舒州，再隔年受詔為禮部郎中。李翱於朗州時有水利方面的政績—考功堰，至舒州逢當地旱災，李翱亦救之。長慶三年（823）抵京師，四年李翱因面斥宰相李逢吉而請告罷官百日，寶曆元年（825）當百日屆滿後出為盧州刺史。李翱面斥李逢吉一事，可印證《舊唐書》之評「翱性剛急，論議無所避。執政雖重其學，而惡其激訐」，但亦跟李翱在政治上親近韓愈、裴度、李景儉一行人相關。李翱與韓愈最後一次見面應在長慶四年，²⁴兩人當時同在京師，又同抱病罷官，近三十年的交情亦師亦友，不可謂輕，此年十二月韓愈卒，李翱雖已出刺盧州，但留下〈韓公行狀〉、〈祭吏部韓侍郎文〉以慰，其言「百酸攪腸，音容若在，曷日而忘，嗚呼哀哉！」悲痛之切，可想而知。²⁵

²³ 唐·李翱：《李文公集》，卷七、九、十。

²⁴ 參〈祭吏部韓侍郎文〉：「二十九年，不知其久，兄以疾休，我病臥室」，由貞元十二年相交往後推算。唐·李翱：《李文公集》，卷十六，頁130-131。

²⁵ 唐·李翱：《李文公集》，卷十六，頁130-131。

寶曆元年至二年李翱刺廬州，發生旱災與瘟疫，權豪佔田牟利，貧戶負擔不起賦稅，李翱「教使以田占租，無得隱，收豪室稅萬二千緡，貧弱以安」，乃一仁政。

文宗大和元年（827）李翱入朝為諫議大夫，知制誥，大和三年官拜中書舍人，然隨後因柏耆之罪而受牽連，此事乃因李翱曾讚許諫議大夫柏耆之才，後柏耆擅入滄州而獲罪，李翱因為「謬舉」而連坐，遷為少府少監，又出為鄭州刺史。大和五年（831）遷桂州刺史，其後的仕宦經歷據《舊唐書》載：

七年，改授潭州刺史、湖南觀察使。八年，徵為刑部侍郎。九年，轉戶部侍郎。七月，檢校戶部尚書、襄州刺史，充山南東道節度使。²⁶

李翱的卒年史書記載為會昌中，但學者們考定應為文宗開成元年（836），卒於山南東道節度使任上。²⁷

綜觀李翱生平，有幾點需留意，閻琦《李翱評傳》寫道：

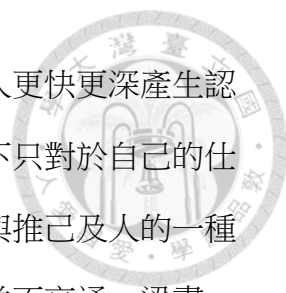
李翱作為文人，其創作僅限於古文，而唐代最重要的文學樣式詩歌卻非其所長。這自然大大限制了他的人際交往，限制了他與社會的溝通，也使他不能以詩應酬，參與社會的變改和發展。²⁸

在探討李翱的整體學說時，不可忽略其社交圈，及其所受的影響，缺乏詩作或不擅長寫詩確實讓李翱的社交網絡與詩人有些距離，孟郊雖與李翱交往，但不見書信往來，白居易也與李翱相識，兩人似乎也不熟稔，這些或可跟李翱擅長的文學樣式有關，然而，李翱無法以詩參與社會變改，不代表他沒有用其他方式參與，這點亦需釐清，本論所涉及李翱聖人之學的內涵，其實皆是他對社會的回應。

²⁶ 後晉·劉昫等：《舊唐書》，卷一百六十，頁13927-13928。

²⁷ 參閻琦：《李翱評傳》，頁488-489。

²⁸ 閻琦：《李翱評傳》，頁489。



其次，李翱入仕過程不順遂，短期的影響是讓他與韓愈等人更快更深產生認同，而長遠的影響是他對於「求賢薦士」有強烈的渴望，故他不只對於自己的仕途關心，也常常向高位者推薦其他有能者，這是李翱古道熱腸與推己及人的一種表現。人的一生往往由時運與自身性格共同決定，李翱的官運並不亨通，梁肅、楊於陵、盧坦都有意拔擢，也曾付諸實行，卻未起顯著的幫助，而李景儉、柏耆等事件卻讓李翱直接受累。從性格來看，李翱耿直與秉持道義的態度也影響他的仕途，他每每對自己的上司直言，如楊於陵、李遜、裴度，對朋友如韓愈等人亦不鄉愿，對於自己的政敵「議論無所屈」而受影響便可想而知了。

最後，回歸到李翱的聖人之學，筆者以為在入仕前那一段時日，李翱分別與韓愈、陸慘的交往是奠基的關鍵期，寫下〈復性書〉之時可視作其學成的代表作，自此以往即是他應用與實踐的過程，隨著他仕宦起伏而有不同的發展，故本論文也以性命之說、解經、為政、文史這條軌跡來審視李翱的聖人之學。





第參章 性命之說

中唐至韓愈、李翱這一輩文人，對於聖人的討論漸增，李翱〈與淮南節度使書〉言：「近代已來，俗尚文字，為學者以鈔集為科第之資，曷嘗知不遷怒、不貳過為典學之根乎？入仕者以容和為貴富之路，曷嘗以仁義博施之為本乎？由是經之旨，棄而不求，聖人之心，外而不講。」¹李翱對於時俗學風、士風有所不滿，他以為經典之學的核心在於「不遷怒、不貳過」，入仕之後亦要以「仁義博施」為本，提出為學者應追求聖人之心的呼聲。可見，對李翱而言，學者須以個人德行的修養為重。不過，李翱並不只是高舉道德大旗，空談仁義而已，他有自己一套關於道德根源的想法，值得我們重視，故本論文在討論李翱聖人之學時，先從他的〈復性書〉出發。

李翱自言〈復性書〉是為傳「性命之說」而著，²從孔子、孔門弟子、子思、孟子以降，性命之說雖免於秦火，然「學者莫能明」，往往另闢蹊徑，於莊、列、老、釋中尋求，他寫作此書即是表明儒學亦可窮性命之道、開誠明之源，期待此文能夠傳於時、傳於人。故他談性、情、誠等概念，大量援引〈易繫辭〉、《中庸》、《大學》、《論語》、《孟子》作為理據，其宣揚儒學的立場甚是明顯。然而，許多學者指出〈復性書〉中使用的語言及蘊藏的概念兼及佛、老，本章雖不以思想溯源為目的，但亦欲凸顯李翱性情論在中唐思想的突破之處，故會將中唐時儒者所接受的性情概念與〈復性書〉作比較，以論其學說價值。

李翱所自詡的「性命之說」，實包含了性情論與修養工夫兩個層面，二者息息相關。本章先以〈復性書〉為主要材料釐清李翱所論之性情、成聖意義、復性工夫，及天命與時運的關係。其次，將李翱所闡釋的〈易繫辭〉、《中庸》、《大學》

¹ 唐·李翱：《李文公集》，卷八，頁 58。

² 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁 5-13

對照以孔穎達為主的經說，討論其新創與拓展。最後說明李翱如何在其性命之說的基礎上，師聖學賢。



第一節 從〈復性書〉看李翱性情論與修養工夫

(一) 性、情關係及作用

1. 性與情不相無也

性與情是〈復性書〉最重要的一組概念，其開篇便加以說明：

人之所以為聖人者，性也，人之所以惑其性者，情也。喜怒哀懼愛惡欲，七者皆情之所為也。情既昏，性斯匿矣，非性之過也，七者循環而交來，故性不能充也。³

李翱首先以「作用」來釋性情，最明顯的差異在於，性是人能成為聖人的依據，而在某些情況下，性無法發揮其功能，便使得人無法成聖，這種情況李翱以「情」釋之。一般人熟悉的情有喜怒哀懼愛惡欲等七種表現，但並不僅止於此七者，舉凡一切「非性」的情況都歸於情，性情關係的第一個特性便是：情昏則性匿。情的作用會使性「不能充」。那麼，性與情的作用相互克制，是否表示性、情是對立的？〈復性書〉中兩次說明性與情的關係：

水之渾也，其流不清，火之煙也，其光不明，非水火清明之過，沙不渾，流斯清矣，煙不鬱，光斯明矣。情不作，性斯充矣，性與情不相無也。雖

³ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁5。



然，無性則情無所生矣，是情由性而生，情不自情，因性而情，性不自性，由情以明。

問曰：「情之所昏，性即滅矣，何以謂之猶聖人之性也？」

曰：「水之性情澈，其渾之者沙泥也。方其渾也，性豈遂無有耶？久而不動，沙泥自沈。清明之性，鑒於天地，非自外來也。故其渾也，性本勿失，及其復也，性亦不生。人之性，亦猶水之性也。」⁴


以作用談，就像看水的清濁程度、火的明暗程度，這是李翱所欲強調的，他並不直接回應水與泥沙、火與煙塵在本質上是否對立，沙的存在有無影響水的存在，他談的是沙會使水無法保持清澈，但清澈的水性仍在。水至清、光至明，來自於其本性，然若水因泥沙而混濁，火光因煙塵而暗淡，則本性便無法展現。這便是「情既昏，性斯匿矣」。

若一定要追問性與情的本質是否相對立？李翱給了不甚徹底的答案。他說：「性與情不相無也。雖然，無性則情無所生矣，是情由性而生，情不自情，因性而情，性不自性，由情以明」，他認為情的作用雖會影響性的展現，但情來自於性，而性則是「天之命」，這樣說來，「情不自情，因性而情」相當容易理解，因為若無性則根本談不上有情，性是先於情的。然而，他又說「性不自性，由情以明」，這點若由「作用」解，或許可說因為情是一種「非性」的狀態，故情顯現時，反而可以透過差異來了解根本的「性」。然而筆者之所以說李翱的答案不徹底，在於性由情明這點李翱並未就性情存在的本質給予解答，他說「情者，妄也邪也，邪與妄則無所因矣」，⁵在情的產生與來源上止步，便無法完全回答性情的本質關係，這可視為李翱性情論的一個缺憾。

由此觀察李翱論性情，可說他認為性情是先驗的、本有的，他接受傳統性情

⁴ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁5，11-12。

⁵ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁12。



論述，認為性得自於天，情由性而產生，對人具備性情不抱一點懷疑，〈復性書〉中至少有三個例子，第一個是上述的清水之喻，李翱強調「故其渾也，性本勿失，及其復也，性亦不生。人之性，亦猶水之性也」，「性」不會因為情之昏惑而消失，如混濁的水亦保有其清明的水性，當沙泥沉澱之後又見清明。面對情亦如是，即便他開宗明義就說「人之所以為聖人者，性也，人之所以惑其性者，情也」，以溺於情來當作聖凡的差別，但他仍不鬆口說「聖人無情」或「聖人絕情」，他說聖人「雖有情也，未嘗有情也」，面對李翱對情的曖昧態度，有學者以區分情為兩種，來解釋李翱反對跟欲望相連的情，對於跟德性相連的情則支持，⁶藉此來調和文義上看似不一致的論點，雖可備為一說，不過，筆者認為根本問題出在李翱對情的根源未作發揮，那實非他用心所在。李翱認為性情本有的第二個例子是〈復性書〉下篇：「天地之間，萬物生焉，人之於萬物，一物也，其所以異於禽獸蟲魚者，豈非道德之性全乎哉？」⁷此就道德之性能區辨人禽來申說，也是從「作用」談性，而未說明何以人身為萬物之一物，卻獨有道德之性。

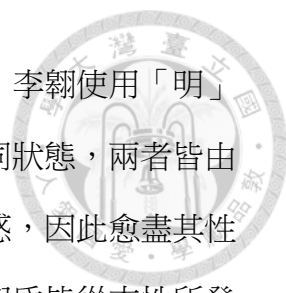
李翱在性情本有的議題上雖然沒有特別深刻的論述，但是他把重點放在性情一體兩面的情況下，人何以要復性？如何能夠成聖？這是他欲凸顯性情「作用」的原因，因此他用了「明」與「昏」來指稱性的作用，如此便能劃開本質的爭論，進入他想要討論的重心：

性者天之命也，聖人得之而不惑者也，情者性之動也，百姓溺之而不能知其本者也……故聖人者，人之先覺者也。覺則明，否則惑，惑則昏，明與昏謂之不同。明與昏性本無有，則同與不同二皆離矣。夫明者所以對昏，昏既滅，則明亦不立矣。⁸

⁶ 李小山：《李翱生平與思想新論》，西北大學中國古代文學博士論文，頁 78-83。

⁷ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁 13。

⁸ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁 5-6。



聖人因為性而可以由覺而明，反之，若是溺於情動則成為凡人。李翱使用「明」與「昏」作為聖人與凡人的區別有其深意，明與昏同是人的不同狀態，兩者皆由性而來，但性的發展不必然為明或為昏，它取決於人是覺或是惑，因此愈盡其性則愈明，愈惑其性則愈昏，就結果來看當然不可謂之同；而明與昏皆從本性所發展，並無命定之數、本質之異，故並非天生聖人具明之性，天生凡人具昏之性，從此處講又不可謂之不同。

李翱用「明與昏性本無有，則同與不同二皆離矣」，巧妙地將性情本質的討論轉移至性情作用的討論上，既然是談作用，就不存在「滅昏」的議題，而是把焦點放在「性情共構而成的狀態」。李翱在作用上談，必須面對一個基本問題：性情作用的主體是什麼？人在什麼意義上可言覺或惑？李翱所提及任何復性工夫都需要運作於這個主體，顯然答案就是〈復性書〉中篇所言的「心」，人的心若復性則覺而為聖，若溺情則惑而不覩其性。透過「明與昏」的說法更可以連結到他的火光之喻，人的心如同一個空間，裡頭有一根燭火在中心，這是李翱所承認的「天命之謂性」，人人本具。此空間由明與昏共同決定其亮度，若以十成計，明若七成，昏則三成，明若一成，昏則有九成，空間裡若有煙霾，燭火便無法朗照。表面上空間有亮暗之別，但明與昏卻同時因透顯對方而存在，共同組成了空間的亮度，亦即當明削弱時昏就增強，反之亦然，這便是「同與不同皆離」之意。李翱不去斷論這個空間是絕對的亮或絕對的暗，就如同心沒有本質上絕對明或絕對昏，他只說明了煙塵擾動讓光線暗蔽，情的作用會讓性無法張揚。他說「情之動靜弗息，則不能復其性而燭天地，為不極之明」，⁹聖人的心已具備洞照天地的能力，這仰賴性與情所共構出的誠明狀態。

心在復性工夫的角色極為重要，後會詳論。回到性情關係來看，李翱提出心當作性情作用的主體，讓性情一體兩面的關係得以成立。有人問聖人是否還會被

⁹ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁6。

嗜欲所渾？李翱回答：「不復渾矣。情本邪也，妄也，邪妄無因，人不能復。聖人既復其性矣，知情之為邪，邪既為明所覺矣，覺則無邪，邪何由生也？」¹⁰李翱的意思是聖人既然已經為明所覺，則聖人的心便不會再受情的作用，故邪也就無法發生，這樣的回答實可呼應聖人「雖有情也，未嘗有情也」之說。

總而言之，李翱主張性情本有，兩者不相無也，他的性命之說雖未窮究性情的根源，但認定性與情皆普遍存在於人身上，而針對性情如何作用於人來談復性。

2．情有善有不善，而性無不善焉

隨著性、情普遍存在於人的說法，李翱談復性，認為情之動靜不息會導致人無法自覩其性，終至無法成為聖人。後人解讀李翱〈復性書〉多以「滅情復性」概言其旨，如張躍言：

他（李翱）認為：人性本來是善的，但被「妄情」所掩蓋，必須通過心性的修養，壓制不該有的慾望，不斷擴充自己的本性，最終「滅情復性」、「忘嗜欲而歸性命之道」。¹¹

此說認為李翱主張「滅情復性」是因「善性為妄情所掩」，¹²由此則牽涉到李翱思想裡性、情為善為惡的議題，學者大抵認為李翱支持性善說，而情則較多爭議，以下分別針對「性善」與「情惡」來審視是否合於李翱的性情論。

李翱以性善為思想基礎應無疑義，且多承自孟子：

曰：「為不善者非性耶？」

¹⁰ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁12。

¹¹ 張躍：《唐代後期儒學的新趨向》（臺北：文津出版，1993年），頁186。

¹² 馮友蘭亦以此為論，進而連結至佛理：「其意義（指〈復性書〉）中所含之佛學的成分，灼然可見。性當佛學中所說之本心，情當佛學中所說之無明煩惱，故不能發露耳。」又「李翱以為情之為害，能使性昏與動。故復性者，即回復性之靜與明知本然也。」參馮友蘭：《中國哲學史》（臺北：商務印書館，1993年），下冊，頁805、811。

曰：「非也，乃情所為也。情有善有不善，而性無不善焉。孟子曰：『人無有不善，水無有不下。夫水，搏而躍之，可使過顙，激而行之，可使在山。是豈水之性哉，其所以導引之者然也。人之性皆善，其不善亦猶是也。』」

13

孟子提出性善有其論證的過程，他以「人皆有不忍人之心」，舉出惻隱、羞惡、辭讓、是非等四端，¹⁴李翱並未說明「性無不善」的立論何在，但從他以水就下來比喻性為善，即可推知他同孟子一樣認為人性的質地全為善，故其作用亦皆為善。在性善的議題上，李翱取孟子性善之論，兩人於基礎上相同，但如何讓性發揮作用，亦即修養的工夫，李翱提的復性與孟子的盡性實不相同，待後詳述。

情的問題是此爭議的重點，李翱接受孟子性善說，但對於情則似乎與孟子不相同。¹⁵「性善情惡」的說法至漢代已然確立，如《春秋繁露·深察名號》：「吾以心之名得人之誠，人之誠，有貪有仁，仁貪之氣兩在於身。身之名取諸天，天兩有陰陽之施。身亦兩有貪仁之性，天有陰陽禁，深有情欲祗，與天道一也。」¹⁶認為人有貪仁二氣在身，貪者為惡，仁者為善。《白虎通·情性》以為性為陽之施，情為陰之化，又引《鈞命訣》曰：「情生於陰，欲以時念也；性生於陽，以理也。陽氣者仁，陰氣者貪，故情有利欲，性有仁也。」¹⁷將性情與陽陰相對，陽為仁，陰為欲，許慎《說文解字》亦言：「情，人之陰氣，有欲者。」¹⁸「性，人之陽氣，

¹³ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁 11。

¹⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注》，《孟子集注·公孫丑》，頁 237-238。

¹⁵ 孟子四端之心某個程度是由情說性，因人有本具的惻隱之心（情）展現，而推論人心本具善性，這與李翱所言的情殊不相同。

¹⁶ 漢·董仲舒：《春秋繁露》（臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》正編臺一版，據上海涵芬樓景印武英殿聚珍版本，1979 年），卷十，頁 4。

¹⁷ 漢·班固：《白虎通德論》（臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》正編臺一版，據上海涵芬樓借印江安傅氏藏元大德覆宋監本，1979 年），卷八，頁 1。

¹⁸ 漢·許慎著，班吉慶等校點：《說文解字校訂本》（南京，鳳凰出版社，2004 年），頁 299。

性善者也。」¹⁹皆可見漢代人性論跟宇宙論結合的天人相與架構下，「性善情惡」之說相當普遍。²⁰

李翱在性情善惡的議題中受到漢儒多少影響難以斷言，²¹但〈復性書〉中常被引用討論性善情惡的文字是：

問曰：「人之性猶聖人之性，嗜欲愛憎之心，何因而生也？」

曰：「情者，妄也，邪也。邪與妄則無所因矣。妄情滅息，本性清明，周流六虛，所以謂之能復其性也。」²²

提問者問的是嗜欲愛憎之心，李翱以妄情稱之，批評李翱佞佛的人認為李翱此處的妄情與佛教情識相類。前已說明「邪與妄則無所因矣」未就根源處解釋實是李翱理論的缺憾，然就「妄情滅息，本性清明」來說李翱主張「性善情惡」、「滅情復性」恐也太過。首先，妄情滅息的結果可以造成本性清明，在文義上並無法推導至「情惡」這個結論，李翱認為情的作用會惑人之性，並未論及本質。其次，李翱已言「情有善有不善」，如同水能被環境所引導，若情的本質為惡，則難以解釋善的情為何。至於「滅情復性」之說法亦恐有未妥，李翱所言的性情關係是兩者不相無，李翱自己便言「情不自情，因性而情；性不自性，由情以明」、「昏既滅，明亦不立矣」，情滅之後，性又何能自明？最後，「滅情復性」強調「滅情」與「復性」間有強烈的因果關係，主動意味濃厚，〈復性書〉中多處提到「循之不息」、「誠而不息」、「心寂然不動，邪思自息，惟性明照，邪何所生，如以情止情，是乃大情也」，其主動一方皆是在復性與誠的工夫上努力，就火光之

¹⁹ 漢·許慎著，班古慶等校點：《說文解字校訂本》，頁 299。

²⁰ 漢代性情思想處參考徐復觀：《兩漢思想史》卷二（臺北：臺灣學生書局，1989 年），頁 399-407。

²¹ 《論語筆解·公冶長》中「夫子之言性與天道」，李翱曾言「天命之謂性，是天人相與一也。天亦有性，春仁夏禮秋義冬智是也。人之率性，五常之道是也。」似有漢儒將人與天合一的痕跡，但僅為孤例。

²² 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁 12。

喻來說，李翱所主張的工夫是增加明以減少昏，而非反向透過滅情來復性，這點與佛教主張蠲除無明、斷離情識、捨離人情的主張，在著力的方向上不同。

李翱對情的問題給了「有善有不善」的答案，雖不篤定，但其實他大抵承襲舊說：

問曰：「堯舜豈不有情耶？」

曰：「聖人至誠而已矣。堯舜之舉十六相，非喜也。流共工，放兜，殛鯀，竄三苗，非怒也。中於節而已矣。其所以皆中節者，設教於天下故也。……

《中庸》曰：『喜怒哀樂之未發謂之中，發而皆中節謂之和。中也者，天下之大本也。和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。』²³

看重性情「作用」的李翱，最後回歸到《中庸》的中和說，當人問他堯舜是否有情的問題時，他沒有正面回答（前面說過聖人「雖有情也，未嘗有情也」），而是以「中節」、「不中節」來談，李翱舉了堯舜等聖人一些看似發於情的言行，表示這些舉止因為聖人已然復性，因此皆能發而中節，當其中節之時，便已脫離原本「情」的層次，故言「非喜也、非怒也」。原本《中庸》的中和說是討論一種對人情的規範，規範背後表示了有一價值判斷的理則存在，區辨了「未發」、「發而中節」、「發不中節」等情況，並非解釋人的喜怒哀樂是善是惡，是有是無，而李翱雖引用了中和說，但他賦予了個人的補充，認為這是一種「聖人境界」，是復性之後的結果，亦是人所要努力的方向，進而就迴避了聖人是否有情、情是否為惡的問題，對李翱來說復性之後「不復渾也」，便是他所想要的結果。

要言之，李翱在性情為善為惡的問題上並未有突破之處，他承襲孟子性善說，而對情為善為惡的問題他也並未提出深刻的理論，但他採用《中庸》的中和說，

²³ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁11。



來面對聖人是否有情的疑問，可視作對中和說的再發揮，但也可見得他並不正面回應性情本質的議題。

3．聖人可學、可至

李翱性情論之所以成為聖人之學的基礎，最重要的一點即是他認為聖人可學、可至，這在隋唐的儒學史上具有特殊意義。性為天授之說普遍為儒者所接受，李翱既認為人人本具性情，又繼承孟子性善之說，則下一個問題即是：每個人由天所授之性是否相同？李翱言：「聖人知人之性皆善，可以循之不息而至於聖也。」說明人人都有成為聖人的質地，這個質地就是人的善性：

然則百姓者，豈其無性耶？**百姓之性與聖人之性弗差也**，雖然，情之所昏，交相攻伐，未始有窮，故雖終身而不自睹其性焉。²⁴

「百姓之性與聖人之性弗差也」可說是李翱聖人之學中最關鍵一句，其意義有二，第一保障了人人成聖的可能。其二，指出聖人之學的修行工夫。放大至儒學史上，這句話有何代表性呢？它回應了一個爭論不休的問題，《論語》曰：「性相近，習相遠」，表示人人本性相似，而呈現出來的差異性是由後天教養、薰息所造成，與本性無關；但《論語》又說：「唯上知與下愚不移」，既然孔子認為上知與下愚兩類人無法改變，則他們的差異就不是後天造成，如此一來與前述的論點就出現了矛盾，儒學史在心性論、性情論上一直對這個議題提出各種解釋。

簡單來說，當人們認為上天會授與人某種本質性的內涵，它成為人之所以為人的最重要根據，稱之為「性」，其來源雖公認得自於天，但因為人存在著極大的差異性，因此不得不進一步解釋「質地」與「程度」的問題，於是乎有人開始討論性為善、為惡、善惡相混等問題，以及是否人人具有的性是相同的，還是有人

²⁴ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁5。



較多有人較少，有人較厚有人較薄？這些問題並不是純為抽象的哲學思考，對於主張禮樂教化的儒者而言，是重要的基本議題，如漢代《淮南子》在一篇討論教化的文章中如此說：

且夫身正性善，發憤而成仁，帽憑而為義，性命可說，不待學問而合於道者，堯、舜、文王也；沉湎耽荒，不可教以道，不可喻以德，嚴父弗能正，賢師不能化者，丹朱、商均也。……夫上不及堯、舜，下不及商均，美不及西施，惡不若嫫母，此教訓之所喻也，而芳澤之所施。²⁵

這段文字意在強調教化的重要，不在討論性情議題，但其舉例推論的過程間已然表示了有不學而合道的人如堯舜，有賢師也無法教化者如商均，但大多數的人能透過教化而導善，即是中人。董仲舒《春秋繁露·實性》：

聖人之性不可以名性，斗筭之性又不可以名性，名性者，中民之性。中民之性如繭如卵。卵待覆二十日而後能為雛，繭待繅以綰湯而後能為絲，性待漸於教訓而後能為善。善，教訓之所然也，非質樸之所能至也，故不謂性。²⁶

董仲舒不主張所有人性皆為善，他取孔子「上下不移」為論，以為只有中民之性可因為教訓而為善，而既然是經過教訓方為善，就不是天授之時本來即性善，同時有聖人之性、斗筭、中民之性等區別，故在性質與程度上也不是萬民齊一的。

性三品說只是心性論中的一支，但有必要透過三品說來看李翱主張聖人可學、可至的價值，因為中唐確實仍流行著性三品說，韓愈即是顯例，其〈原性〉言：

²⁵ 漢·劉安編，張雙棣校：《淮南子校釋》（北京，北京大學出版社，1997年），卷十九，〈脩務訓〉，頁1965。

²⁶ 漢·董仲舒：《春秋繁露》，卷十，頁8。

性也者，與生俱生也；情也者，接於物而生也。性之品有三，而其所以為性者五。情之品有三，而其所以為情者七。曰：何也？曰：性之品有上中下三，上焉者，善焉而已矣。中焉者，可導而上下也。下焉者，惡焉而已矣。其所以為性者五，曰仁曰禮曰信曰義曰智。²⁷

韓愈〈原性〉的大方向仍是循著「上知下愚不移」的方向來論，他認為性不全為善，而是各不相同，約略區分為三種類型，而韓愈此文沒有細究情的善惡，只說明理想狀況是情能夠動而處其中，這點與李翱論情相似，但對於性，兩人觀點卻大不相同。

李翱既然主張百姓之性與聖人之性弗差，也就是在性的質地與程度上說明了自己別於前人的立場，自然也需要回應「上知下愚不移」要如何解釋，《論語筆解》載：

子曰：性相近，習相遠也。子曰：惟上智與下愚不移。

韓：上又云性相近是人以可習而上下也。此文云上下不移，是人不可習而遷也，二義相反，先儒莫究其義。吾謂上篇云：生而知之，上也。學而知之，次也，困而學之，又其次也。困而不學，民斯為下矣，與此篇二義兼明焉。

李：窮理盡性，以至於命，此性命之說極矣。學者罕明其歸，今二義相戾，當以易理明之。乾道變化，各正性命，又利貞者情性也。又一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也。謂人性本相近於靜，及其動感外物，有正有邪，動而正則為上智，動而邪，則為下愚，寂然不動，則情性兩忘矣。雖聖人有所難知，故仲尼稱顏回，不言如愚，退省其私，亦足以發，回也

²⁷ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，頁 20-21。



不愚，蓋坐忘遺照，不習如愚，在卦為復，天地之心遂矣，亞聖而下，性習近遠，智愚萬殊，仲尼所以云：困而不學，下愚不移者，皆激勸學者之辭也，若窮理盡性，則非易莫能窮焉。

韓：如子之說，文雖相反，義不相戾，誠知乾道變化，各正性命，坤道順乎承天，不習，無不利，至哉，果天地之心其遠矣乎！²⁸

韓愈回應「性近習遠」與「上知下愚不移」的方式仍在性三品的架構中，他認為人的性各不相同，可透過修習而改變，只是「生而知之」者本不需改變，乃是上知，而「困而不學」者本身完全不願意改變，就是下愚了。這種解法未能完全釋疑，因為孔子所說「上知下愚不移」應是就性的質地來說，韓愈解到下愚處變成有無「向學意願」來論不移，顯然將「能不能」的問題轉移成「願不願」，且他未說明下愚者之所以「困而不學」跟天性有關嗎？如果是因為天性使其不願學，又如何說「性相近」呢？

李翱認為「性相近習相遠」與「上知下愚不移」的矛盾，需要用《易》理來說明，萬物的表現雖然千差萬別（所謂乾道變化），但重點在於「各正性命」，這也是窮究道理的極致問題，他要為性命問題訂出一個共同標的，所謂「利貞者為情性」，貞者正也；又「一陰一陽之謂道，繼之者善也，成之者性也」說明變化表象之後指向同一個道，這種解釋透露著一個普遍且永恆的道存在，性命之說就是要窮極此道：人必須透過性去發掘道，這個過程他稱為「復性」。既然繼之者善、成之者性，為何不稱「成性」而是「復性」呢？「復」有歸復、復見之義，也就是說來自於天的性本身即是完整，是〈復性書〉中可以鑑照天地的清明之性，人與聖人在這個性的質地與程度上是完全相同的，也因此人只要回復於此性中，

²⁸ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 75-77。

就能成為聖人。李翱以〈復卦〉彖傳「復其見天地之心乎？」為據，企圖將性推至天地之心的絕對意義。

到此我們必須要討論李翱對「天地之心」與「窮理盡性」的理解，方能知道「聖人可學、可至」命題背後的思想深度，以及思想史的意義。李翱雖然在討論人的性是否皆同，但其言說中透露了他對天地終極意義的想像，他將道的價值繫於天地之「中」，而聖人是人們接觸這個「中心價值」的唯一途徑，這個想法可見於〈雜說上〉，他討論了天、地、人三者各有其文，天之文為日月星辰，地之文為山川草木，人之文是志氣語言，之後他說：

夫毫釐分寸之長，必有中焉；咫尺尋常之長，必有中焉；百千萬里之長，必有中焉。則天地之大，亦必有中焉！居之中，則長短大小高下雖不一，其為中則一也。是以出言居乎中者，聖人之文也，倚乎中者，希聖人之文也，近乎中者，賢人之文也，背而走者，蓋庸人之文也。²⁹

毫釐分寸或百千萬里在長度上自然千差萬別，可是都有其中心，若兩條線中心相同，則長短距離或許有極大差異，卻是繫於同一處，這便是「中」的普遍意義。若中心不同，即便長度相同，也是向不同的方向發展，越離越遠。擴大想來，天地之大必定也有中心，且只會有一個中心，李翱關注的是人之文是否能合乎中，或者至少近乎中。人文之錯謬便在於離此中心越來越遠。因此，並非天生的聖人，其言便成經典，天生的凡人，其言便不足觀，而是合與不合，近與遠的差異。「性相近，習相遠」也是放在這個天地之中的圖像中理解，李翱用〈復卦〉初九「不遠復，无祇悔，元吉。」〈象傳〉：「不遠之復，以修身也。」來思考人性的修習如何更靠近天地之終極意義。Peter Bol 論李翱〈雜說上〉一文：

²⁹ 唐·李翱：《李文公集》，卷五，頁 32-33。

李翱論證了『中』表明了聖人如何通過他們內心洞明天地運動過程，並與之和諧的能力來獲得普遍有效的觀念。初唐的觀點是向外的，它認為聖人比照天地之道創造了人文，這個觀點現在被內心化和個人化了。³⁰

Bol 談的是對斯文的文章概念，但論李翱的性命之說也可適用，皆呈現一種向「中」靠近的態度。

李翱論百姓之性同於聖人之性，將討論帶到「復見天地之心」的層次，是將人性訴諸於普遍且永恆的道，並且他盡量用儒家典籍來論述其中義理，這種「窮理盡性」的視角相當一致地貫穿他看待天地、人文與儒家傳統。然而，李翱所謂「窮理盡性」皆是投射於聖人身上，故如何可知人文是否接近天地之中呢？他說對照聖人之文。又如何知道復性的境界呢？那便參考古聖前賢、孔、孟、顏回吧！聖人之學是李翱學說的特色，也是他的止境，待後代宋儒解釋「道」便逐漸於聖人背後，探究出更純粹與絕對的形上之道了。

再看「上知下愚不疑」與「性相近，習相遠」，尚有幾點值得注意。李翱避開他與《論語》不同之處，他主張的是性相同，而非性相近，同時對於「上下不移」，李翱引用〈樂記〉「人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也」，來說明人明明擁有相同的性，何以會有不同的表現，雖然此處未使用「情」字，但受外物所感而分為上下，其實便是「非性」的狀態，但對李翱而言，這個狀態當然可以改變，故他直言「不移」只是孔子「激勸學者之辭」，不可盡信，因此他也沒有解開字面上的矛盾之處，只是他先說了自己頗有新意的復性理論，而不在字句上打轉。此外，除卻《易經》、〈樂記〉，李翱也援引《莊子·大宗師》中的顏回「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通」的工夫，³¹來解釋孔子所言：「吾與回言終日，不違如愚。退而省其私，亦足以發。回也，不愚。」³²可見李翱理想

³⁰ 包弼德著，劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》，頁 145。

³¹ 郭慶藩輯：《莊子集釋》（臺北，河洛圖書出版社，1974 年），卷三，大宗師第六，頁 284。

³² 宋·朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，卷一，頁 56。

中的「道」的內涵有超越仁義禮樂的意義，他也不排斥道家之說，在《論語筆解》中雖然談得不夠清楚，卻約略可知是一種內在修養工夫，不是言談或舉止能夠完全表現出來的，他以道家的修養工夫來解釋退省其私，這點在下節討論他論「誠」的工夫時可相印證。

以上討論了李翱提出「聖人可學、可至」主張背後的儒學史意義，及他個人對聖人之學的核心關懷，簡而言之，當李翱認同聖人之性同於凡人之性，又同時表達情之所昏造成人無法自覩其性，他就畫出了聖、凡之間的距離，估量這段距離的標準是人如何因應情之狀態，如何復性以接近永恆、普遍的道。此說讓李翱的性情論與儒家自漢代以來的性三品說，有了決定性的差異。確立了這個學聖人之基礎後，李翱在文中談論學習聖賢的表述都不再是空談，而是他真切信仰的價值，如〈正位〉言：

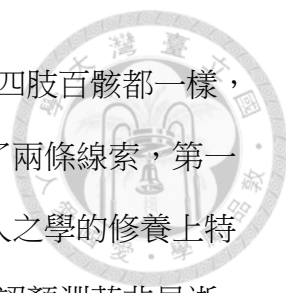
耳目鼻口、四支百骸，與聖人不殊也。聖人之道化天下，我獨不能自化，亦足羞也。思其不善而棄之則百善成，雖希於聖人猶可也，改為何有？如不思而肆其心之所為，則雖聖人亦無可奈何。³³

又如〈學可進〉：

百骸之中有心焉，與聖人無異也。嚚然不復其性，惑矣哉！道其心弗可以庶幾於聖人者，自棄其性者也，終亦亡矣。茫茫乎其將何所如？冉求非不足乎力者也，盡而止；進而不止者，顏子哉。噫！顏子短命，故未到乎仲尼也。潢汙之停(滯)不流也，決不到海矣，河出崑崙之山，其流徐徐，行而不休，終入於海，吾惡知其異於淵之自出者邪？³⁴

³³ 唐·李翱：《李文公集》，卷四，頁 27。

³⁴ 唐·李翱：《李文公集》，卷四，頁 27。



〈正位〉除了肯定人之性與聖人之性等同，甚至認為耳目口鼻、四肢百骸都一樣，李翱想表達的是當成聖變為可能，人的努力便益顯重要，他提了兩條線索，第一是「思其不善而棄之」，其二是「不可肆心」，這兩點在其聖人之學的修養上特別重要，且對李翱而言最好的例子就是顏回，故〈學可進〉也肯認顏淵若非早逝，必可成為仲尼。同樣地，「心」的角色被突顯出來，是學為聖人的重點，而只要「進而不止」的努力，定然可以成聖，如同河流奔瀉終入於海。

（二）修養工夫：寂然不動之心與至誠境界

李翱認為「聖人可學、可至」的立場相當明確，但如何學？如何可至？他並非空談理論，陸修便曾對他說：「惟子行之不息而已矣。」可見，李翱所思考的聖人之學除了理論上的思辯外，也重視實踐。

1．復其性者，賢人循之而不已者也

人的性乃天之命也，透過復性可以通達天地間永恆的道，又人人的性皆相同，故此復性之道開放了所有人參與，大家的目標一致，只是所處的位置，即修養境界，各有不同。回歸到個人身上，人的心由性情的作用共構，明與昏的影響是連續且不時變化的過程，因此，李翱對復性修養很強調這是一場持續的工夫：

情之所昏，交相攻伐，未始有窮，故雖終身而不自覩其性焉，火之潛于山石林木之中，非不火也，江河淮濟之未流而潛于山，非不泉也。石不敲，木不磨，則不能燒其山林而燥萬物，泉之源弗疏，則不能為江為河，為淮為濟，東匯大壑，浩浩蕩蕩，為弗測之深，情之動靜弗息，則不能復其性



而燭天地，為不極之明。³⁵

性情乃是一體兩面，所以復性的過程是動態不已的，並不是非性即情，非情即性，可簡單二分的。李翱以火藏於木石之中，泉潛於山林之中為喻，復性之道乃是一條不斷挖掘的過程，雖然本性清明，但動靜不息的狀態阻礙了人，唯有向根源處疏通一步，泉水方能多湧出一點，有人終身未能到達聖人的境界，是因為「情之動靜弗息，則不能復其性而燭天地」，唯有努力不懈，循著復性之路前進，才可能歸至天地之中的境界：

是故誠者，聖人性之也，寂然不動，廣大清明，照乎天地，感而遂通天下之故，行止語默，無不處於極也。復其性者，賢人循之而不已者也，不已則能歸其源矣。³⁶

因此，聖人之性與凡人之性弗差，差在每個人是否願意復性，甚至復性的程度多少，皆有不同，無關於外，而是自己是否以誠為工夫努力，聖人能與天地合德也是「此非自外得者也，能盡其性而已矣」，李翱先將經典中聖人「感而遂通天下」的境界劃歸於復性，又將復性的可能性開放給所有人，而「賢人」是人可以學習的榜樣，因為他們雖未達復性，卻對聖人境界循之不已，例如：

昔者聖人以之傳于顏子，顏子得之，拳拳不失，不遠而復，其心三月不違仁。子曰：「回也，其庶乎屢空。」其所以未到於聖人者一息耳，非力不能也，短命而死故也。其餘升堂者，蓋皆傳也，一氣之所養，一雨之所膏，而得之者各有淺深，不必均也。³⁷

³⁵ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁 5-6。

³⁶ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁 6。

³⁷ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁 7。



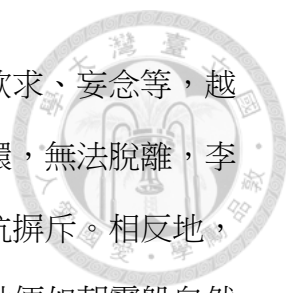
顏回是李翱推崇的賢人，可惜天不假年，僅差一步即可成聖。而其他的孔門弟子則「各有淺深」，如子路結纓而死、曾子得正而斃，皆在不同程度上朝著復性之途前進。

既然李翱所提倡的復性之道，是一個持續不斷的工夫，〈復性書〉中許多表達次第的敘述就可理解了，李翱對心性修養工夫的描述，跟宋、明儒相比，不免粗疏，但可以看得出他往這方向嘗試的努力，他說：

道者至誠也，誠而不息則虛，虛而不息則明，明而不息則照天地而無遺，
非他也，此盡性命之道也。哀哉！人皆可以及乎此，莫之止而不為也，不
亦惑邪？³⁸

聖人能參育萬物，與天地相合，這在儒家經典中多有記載，然李翱以為回歸到個人，這些都是復性的結果，而復性的過程是心內的工夫，是由內而及外，一層又一層的培養及擴充，他強調由誠至虛，由虛至明，是要人先面對自己內心的一切狀態，一切情緒，一切渴求，一切念動，僅只是面對它們，不進入其中，亦不去思考如何應對或解決。李翱相信如此單純地面對自身，非但不會助長這些妄動，反而因為真誠地正視，人的性回歸至寂然的狀態，進而作出符合本性的回應，某些擇善而固執，某些則擺落了原本的喜怒哀懼等妄念，這頗有「坐忘」的味道，故其言「誠而不息則虛」，當真誠面對自己的各種狀態時，因為性的顯照，許多原本擾動的七情，會逐漸融蝕於無形，如同燭火，明漸強，昏漸弱，心地虛朗，任由本就無關於己身的情緒、念頭自然熄滅。「虛而不息則明」即是在性的透照之下，干擾已息，已少私欲雜念，故能夠看得更為廣闊，終至包含天地萬物。李翱所以如此強調「至誠」這一起步，是由於內盡其性到外能參化天地，其中的關鍵就是「性的顯現」與「心的朗照」，心是反映性與情作用的主體，情的作用會

³⁸ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁 6-7。



昏惑人之本性，一般人往往過於重視自己感受到的各種情緒、欲求、妄念等，越看重反而越易與之起舞，想方設法滿足自身，彷彿進入惡性循環，無法脫離，李翱相信盡己之性，並非一味滿足自我，喜則耽溺追求，怒則反抗摒斥。相反地，面對自己，靜看那些無關緊要的念頭，循源以至本性顯現，妄動便如朝露般自然蒸發於無形。這個過程並非以「滅情」為主軸，否則便落入「以情止情，是乃大情」的陷阱之中，而是透過迫近「至誠」來讓自己「至虛」。而「心的朗照」則是當本性不受情的遮擾，人不再僅關注於己身，能夠同樣用這樣真誠的態度面對自己以外的人事物，這是精緻深微的「推己及人」，並非僅是用思維去理解他人，而是當自己的本性顯現，心神澄澈之時，用之前看待自身的真摯態度照向外物，由盡己之性到盡人之性，乃至物之性。由於待己至虛，故向外包含的範圍自然能更為遼闊，而不至於思及下一人或下一事，又浮現許多情緒、妄念。

以上是李翱復性工夫的總要旨，下一小節會就細部修養過程加以說明，而他之所以能將〈易繫辭〉、《中庸》描述聖人「化天下」、「感而遂通」等境界，與個人治心聯繫在一起，其中的關鍵便是加入了自己詮釋過後的「至誠」，他的「誠」同時包含了聖人境界與個人修養的兩重涵義，成為外王與內聖連結的樞紐，也值得細論。

2．息動靜而性明照

〈復性書〉中篇透過問答的方式，有次第地揭示一套修養工夫。李翱沿著誠、虛、明，終至照天地而無遺，是先面對自身，再層層推擴出去，「誠」儼然成為李翱復性的指標，難得的是李翱也將實行的細則一一寫來，說明一般人如何讓燭火的煙鬱消弭，擴充本性光亮：

或問曰：「人之昏也久矣，將復其性者，必有漸也，敢問其方。」



曰：「弗慮弗思，情則不生，情既不生，乃為正思。正思者，無慮無思也。」

《易》曰：『天下何思何慮。』又曰：『閑邪存其誠。』《詩》曰：『思無邪。』」

曰：「已矣乎？」

曰：「未也，此齋戒其心者也，猶未離於靜焉。有靜必有動，有動必有靜，動靜不息，是乃情也。《易》曰：『吉凶悔吝，生於動者也。』焉能復其性邪？」

曰：「如之何？」

曰：「方靜之時，知心無思者，是齋戒也。知本無有思，動靜皆離，寂然不動者，是至誠也。《中庸》曰：『誠則明矣。』《易》曰：『天下之動，貞夫一者也。』」

問曰：「不慮不思之時，物格於外，情應於內，如之何而可止也？以情止情，其可乎？」

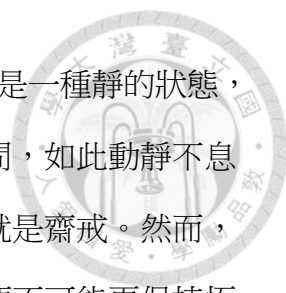
曰：「情者，性之邪也，知其為邪，邪本無有。心寂然不動，邪思自息。惟性明照，邪何所生？如以情止情，是乃大情也，情互相止，其有已乎？《易》

曰：『顏氏之子，其殆庶幾乎？有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。』《易》

曰：『不遠復，無祇悔，元吉。』」³⁹

李翱以為復性首要需「齋戒其心」，具體的內容是不思不慮，思慮造成人心動盪擾亂，情既然概括統稱一切非性的狀態，則停止思慮便能使情無所生，這樣的狀態讓人心平氣靜，〈樂記〉言「人生而靜，天之性也」，又《易經》曰：「天下何

³⁹ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁 8-9。



思何慮」，可見李翱嘗試由經典中證明人之初生皆受天性，此時乃是一種靜的狀態，之後漸漸有了思慮，讓靜轉變為動，自此一生就擺盪在動靜之間，如此動靜不息便是情的表現狀態，想要進一步復性，初步要先回歸到靜，也就是齋戒。然而，雖說人生而靜，乃是天之性也，但李翱以為人開始有了思慮，便不可能再保持恆靜，即便透過停止思慮而靜下來，下次仍會由靜再變動，反覆不息，因此他以為下一個目標是脫離動靜不息的循環，這便是誠。

李翱言：「知本無有思，動靜皆離，寂然不動者，是至誠也」，又說「情者，性之邪也，知其為邪，邪本無有，心寂然不動，邪思自息，惟性明照，邪何所生？」，所謂「知本無有思」並不是否定「思慮」這種行為的存在，「本」並非論斷本質有無，而是「本來」，是放在時間裡談的，在情未動之時，性原來就存於於每個人生命之中，此時無邪思，自然也無所謂動靜。若能知道此時的狀態，再體認到隨物而動的七情，乃是由原本無思無慮的狀態所歧出的叉路，則邪心便容易泯息。因為性的存在不必然有邪思，李翱正是要人避免邪思出現。他認為心的狀態有明或昏兩種表現，這兩種表現是此消彼長的關係，兩者不會同時都很強盛或都很衰微，故若能在情動擾攘的狀態出現前，使其不生，自然就不存在邪、思等妄想經驗。它們有發生的可能，但沒有給它們發展的機會，自陷其中，就不會發生。不過，人不可能常處於心靈恆靜的狀態，故他並非要人們永遠像嬰兒一樣，實際上作為一種修養工夫這也是難行的，他採取的方式是「誠則明矣」，透過培養至誠的心態，讓性明照，以燭火形象來說，便是努力增強火光的亮度，照破煙霾。

以上李翱所言乃是看不見摸不著的心性操作方法，而當人的生活與其他人事物頻繁接觸時，什麼是李翱所指的邪思？有辦法讓它止息嗎？

問曰：「本無有思，動靜皆離。然則聲之來也，其不聞乎？物之形也，其不見乎？」



曰：「不觀不聞，是非人也，視聽昭昭而不起於見聞者，斯可矣。無不知也，無弗為也。其心寂然，光照天地，是誠之明也。」⁴⁰

一般人遇到外物之形、聲，會形成視、聽等感官作用，經由分析、判斷這些感官訊息而產生的想法則是「知」，只要感官的能力無礙，人人皆能夠產生視聽，然而由視聽至「知」的過程，卻因人而異，李翱關切的亦在此階段，他說：「其心昭昭然明辨焉，而不應於物者，是致知也，是知之至也」，故當人有了視聽之後，若心不隨物動，其知的能力便能增強，反之，若是對於視聽而來的訊息有種種情動，這便會流於「思慮」，如此所產生的見聞則有其侷限，纏繞著許多情緒，更可能引發欲念。人們聽到李翱主張弗慮弗思，便以為李翱要人們對於外在事物視若無睹，毫無反應，但李翱指正這層誤解，他所言的「動靜」或「寂然不動」都不是指表象上物理的動靜，而是外界對於人心所造成的影響，人對於形聲而有視聽乃是正常，他要下的工夫在於視聽之後，常人由見聞而生思慮，由思之動而生情，衍生出了喜怒哀懼愛惡欲。李翱則提出另一種方法：以誠明照。遇到外來的刺激時，要記起動靜不息之前「性」的狀態，趨近本性即是誠，這是覺與否的決定瞬間，若心動了，則又會走向「聞見→思→情」的慣性程序，若能及時提起「誠」，保持心念不動來觀照新的訊息，則能使視聽而來的訊息，如同鏡射般有更廣大、清楚的理解，這便是李翱所理解的「格物致知」：

《大學》曰：『致知在格物。』《易》曰：『易無思也，無為也，寂然不動，感而遂通天下之故。非天下之至神，其孰能與於此？』」

曰：「敢問『致知在格物』何謂也？」

曰：「物者萬物也，格者來也，至也。物至之時，其心昭昭然明辨焉，而不

⁴⁰ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁9。

應於物者，是致知也，是知之至也。知至故意誠，意誠故心正，心正故身脩，身脩而家齊，家齊而國理，國理而天下平。此所以能參天地者也。⁴¹

李翱既言「弗思弗慮」、「知本無有思」，又說要能「視聽昭昭而不起於見聞者」、「無不知也，無弗為也」，看似有些矛盾，知之至彷彿不是思慮所能達到，究竟性與人的知有何關聯？思慮又何以能影響人的知？方法在於屏卻紛雜的岔路，讓寂然至誠的心朗現出最準確的道路。因此，具備誠之明的人同樣會感受到日常各類資訊，對一般人來說這些資訊很容易成為干擾自己的雜訊，但保持至誠者，卻能恍若未聞、未見，任其來去，不為擾亂，自然容易浮現出最恰當的視聽言行，如聖人能「行止語默，無不處於極也」。Peter Bol 曾評論李翱：

他的目標是要樹立這樣的看法，即人類的本性最初是好的，而且任何一個人都能夠認識到這種好，並因此獲得道德自主和道德權威。這個道路看起來是沉思和反思的結合；一個人取消對事物的情感反應，以便獲得對事物做正確反應的自然能力（natural ability）。⁴²

Peter Bol 所言的取消對事物之情感反應，反而獲得更正確的反應，其實正是李翱認為誠明的心中的作用。由此為基礎，李翱便能夠很順暢解釋《大學》中「格物、至知、誠意、正心、修身、齊家、治國、平天下」的連動關係，他強調「其心昭昭然明辨焉，而不應於物者，是致知也，是知之至也」，能保持上述惟性明照的狀態，便能在各種可能的「知」中照出最佳的選擇，這是由格物到至知、誠意的階段，如此則能再往至誠不息，以至參化天下的境地。

3．誠的二重意義：定也，不動也／聖人性之也

⁴¹ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁9。

⁴² 包弼德著，劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》，頁146。

李翱〈復性書〉中的「誠」結合了兩種不同脈絡的重要觀點，使其涵義變得
更為豐富。原本由李翱所論的「格物致知」，可見其提取《大學》中「誠意」的
意思，認為誠是掌握格物致知的關鍵，唯有誠而明才能達到致知，而這樣的「誠」
又特別強調「其心昭然明辨」，使得李翱所詮解的《大學》，「誠意」與「正心」
被特別凸顯了出來。同時，李翱亦用其獨特的解法看《中庸》，甚而提出了「誠
者，定也，不動也」的說法：

曰：「生為我說《中庸》。」曰：「不出乎前矣。」

曰：「我未明也，敢問何謂『天命之謂性』？」

曰：「人生而靜，天之性也，性者天之命也。」

「『率性之謂道』何謂也？」

曰：「率，循也，循其源而反其性者，道也。道也者，至誠也。至誠者，天
之道也。誠者定也，不動也。」

「『脩道之謂教』何謂也？」

「故曰：『誠之者，人之道也。誠之者，擇善而固執之者也。』脩是道而歸
其本者明也。教也者，則可以教天下矣，顏子其人也。」

『道也者，不可須臾離也，可離非道也。』說者曰：其心不可須臾動焉故
也。動則遠矣，非道也。變化無方，未始離於不動故也。

『是故君子戒慎乎其所不覩，恐懼乎其所不聞，莫見乎隱，莫顯乎微，故



君子慎其獨也。』說者曰：不覩之覩，見莫大焉，不聞之聞，聞莫甚焉。其心一動，是不覩之覩，不聞之聞也，其復之也遠矣。故君子慎其獨，慎其獨者，守其中也。」

問曰：「昔之註解《中庸》者，與生之言皆不同，何也？」

曰：「彼以事解者也，我以心通者也。」⁴³


李翱也認為人之性源自於天，這點乃前人所共指，但他以為率性之道就是至誠復性之道，此說法來自他所追求的永恆之道在天地之中、在人性之本，故《中庸》的率性便解為「循其源反其性」，可說是《易經·復卦》的延伸。然而李翱進一步說這條人人所循的道路是心定、心不動的工夫，便大大地將修養工夫「內心化」了，率性之謂道的「道」由原本的天命詮釋，轉而變成保持「其心不動」，中間的翻轉關鍵就是李翱對「至誠」的新詮釋，李翱於「慎獨」處補強了「道—誠—心」三者不動不離的關係，讓其《中庸》詮釋圍繞在心上解釋。

慎獨成為誠的重要內涵，原本儒家所謂「慎獨」是強調一種「意志之純化」，⁴⁴也就是儒者對於所追求的價值是來自於德行之自覺，無關乎旁人，因此「獨」字的意義在於個人與他人之間的界線。李翱於此可謂更進一步發揮，他說「慎其獨者，守其中也」，帶入了《老子》「多言數窮，不如守中」之義，河上公注曰：「不如守德於中，育養精神，愛氣希言」，⁴⁵與李翱所謂「守心不動」的「守中」雖不完全相同，但李翱結合了慎獨與守中二者，非常明確地將道歸整於「人心」中，故離道即是捨棄心中的「至誠」工夫，呼應前面用「寂然不動」解釋了誠的境界，故此處言「心不可須臾動焉」並非回歸靜，而是動靜皆離的誠明。在這種不動的

⁴³ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁10。

⁴⁴ 勞思光：《新編中國哲學史》，冊二，頁42-43。

⁴⁵ 漢·河上公注：《老子》，收錄於《老子四種》（臺北：大安出版社，1999年），卷一，頁6-7。



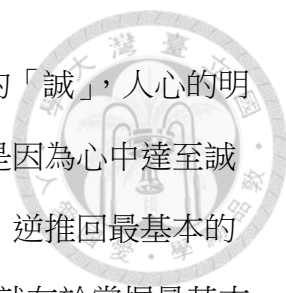
狀態之下，即便外界變化無方也不易受到影響，如同顏回能夠感知自身有無不善，擇善固執，有不善則不貳過，其不離的道就是守住心中的至誠。但對一般人來說這種境界不易達到，經典中提到了君子慎獨，本就是一種考驗，李翱說明「不覩之覩，不聞之聞」的用意即在於，既然離與不離，動與不動的考驗是在心中，則心念微微一動，旁人或許不曉，自己心底卻明白，這已接近後世所謂的良知。因此，李翱大幅度轉化了經典的文義，主張君子所慎的「獨」無關乎他人在或不在現場，而是時刻存於自己心中的那份「不覩之覩、不聞之聞」的覺察！

第二重「誠」義指的是李翱在〈復性書〉中多次提到傳統儒家對「聖人以人文化成天下」的描述，這樣的聖人境界同樣濃縮在「誠」的涵義裡，與前面「誠者，定也，不動也」形成一組層次豐富的對照關係：

故誠者，聖人性之也，寂然不動，廣大清明，照乎天地，感而遂通天下之故，行止語默，無不處於極也。復其性者，賢人循之而不已者也，不已則能歸其源矣。《易》曰：「夫聖人者，與天地合其德，日月合其明，四時合其序，鬼神合其吉凶，先天而天不違，後天而奉天時。天且弗違，而況於人乎？況於鬼神乎？」此非自外得者也，能盡其性而已矣。子思曰：「惟天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠為能化。」聖人知人之性皆善，可以循之不息而至於聖也。⁴⁶

〈易繫辭〉這段話是說聖人能夠合德於天地萬物，如日月四時皆正其位，說明聖人與天地之關係，這是儒家長久以來解釋天人關係的觀點，然李翱將經典中這種

⁴⁶ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁6。



境界連結至「復性」後的成果，而復性之道又指向前述內心化的「誠」，人心的明昏變化本僅關乎個人的心靈狀態，但李翱卻認為經典中聖人亦是因為心中達至誠方能與天地合德，他特別從《中庸》指出參化天地的漸進過程，逆推回最基本的「盡人之性」，接著逐步往外變化，因此，他的復性之道的價值就在於掌握最基本的以誠盡己之性，如此一來，化成天下的「誠」跟寂然不動之心所呈現的「誠」在李翱的聖人之學內巧妙地合一了。同時，李翱又肯認了人人能夠復性成聖的天性，則化成天下便不再是遠古聖人的傳說，而成為當下人們可以追求的目標，第一步就從正心、誠意開始。

誠的二重解釋傳達了李翱如何解釋由個人心性的修養起步，能連結到個人以外的生活，甚至天下國家。李翱在〈正位〉中以治家為例，說明當家者要做到「出令必當，行事必正，非義不言」，其真正難處在於：

或寵其妻，或嬖其妾，或聽其子，或任其所使。**既愛之，則必信其邪言，信其邪言，則害於人也**，多益於身者無有。苟如此，則名位必僭矣，……不正之則上下無章，正之則不得其情。⁴⁷

可見，要正位正名是簡易的道理，但落實之難在於人心難以做到「發而中節」，故下文曰「如不思而肆其心之所為，則雖聖人，亦無可奈何」，這便是實際發生於日用間，心念的持守對於人與人之間所生的影響，對於治家或治國者尤其如此。李翱這篇文章跟《大學》中論齊家、修身與正心的論述頗似：

所謂脩身在正其心者，身有所忿懣，則不得其正；有所恐懼，則不得其正；有所好樂，則不得其正；有所憂患，則不得其正。心不在焉，視而不見，聽而不聞，食而不知其味。此謂脩身在正其心。

⁴⁷ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁 26-27。



所謂齊其家在修其身者，人之其所親愛而辟焉，之其所賤惡而辟焉，之其所畏敬而辟焉，之其所哀矜而辟焉，之其所教誨而辟焉。故好而知其惡，惡而知其美者，天下鮮矣。⁴⁸

能夠「好而知其惡，惡而知其美」，就是不受私心之影響，更精微地說也就是一種治心的工夫，因此修身中尤為重要的亦在於正心。李翱所提出的「誠」要人練習慎獨守中，讓心保持寂然不動，可說是補充了《大學》經典中實際的修養方法。

此外，李翱認為儒家社會中的禮樂功能也與治心息息相關：

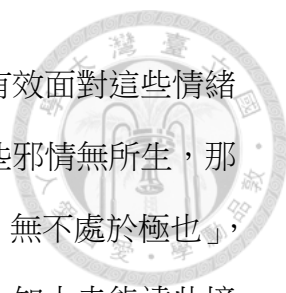
聖人知人之性皆善，可以循之不息而至於聖也，故制禮以節之，作樂以和之。安於和樂，樂之本也；動而中禮，禮之本也。故在車則聞鸞和之聲，行步則聞珮玉之音，無故不廢琴瑟，視聽言行，循禮法而動，所以教人忘嗜欲而歸性命之道也。⁴⁹

以禮樂調節人情是傳統儒家禮樂觀的出發點，如《禮記·樂記》認為先王制作禮樂，不使人好惡無節於內，故「禮節民心，樂和民聲，政以行之，刑以防之，禮樂刑政，四達而不悖，則王道備矣」，⁵⁰禮樂雖是外在顯而易見的形式，但卻與人的喜怒哀樂之情相連，儒家很早便運用禮樂來調和人心。李翱亦從舊說認為禮樂乃是聖人所制作，只是相對於傳統禮樂觀重視「群體」的和諧，李翱更強調制禮以節之，作樂以和之的目的乃是「忘嗜欲」，這是每人自身的工夫，前已提及李翱相信人無法復性是因為情的擾動，雖然在〈復性書〉中提供了面對外物干擾時心態運作上的工夫，然而傳統儒家的禮樂亦是另一層方法。一者是內的工夫，一者是外的工夫；也可說一者是細微的工夫，一者是長遠的工夫。人的心易有種種思

⁴⁸ 唐·孔穎達等：《禮記正義》，《十三經注疏》，頁 1867。

⁴⁹ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁 6。

⁵⁰ 唐·孔穎達等：《禮記正義》，《十三經注疏》，頁 1264。



緒，也因而產生喜怒哀懼愛惡欲等情緒，當其產生時自然需要有效面對這些情緒的工夫，這通常是細膩幽微的工夫，但若能防範於未然，使這些邪情無所生，那才是長遠的打算。禮樂，便自此而生。李翱認為聖人「行止語默，無不處於極也」，那自然是因為聖人已然復性，由內而外皆可合於天命之性。聖人知人未能達此境界，故制禮作樂，以為模範，讓尚未成為聖人之人學習、遵行，平日「視聽言行，循禮法而動」，則雖無法發自內心自然合於禮樂，但求其形似之後，可漸漸培養其內涵。聖人亦相信凡人有此本性，故制作禮樂。這是日常的工夫，亦是長久的工夫，若能維持生活合於禮樂，能夠迴避許多不必要的情之擾動，若真有大的變故，如婚喪喜慶，亦不會流蕩放逸，長此以往，便能逐漸忘嗜欲而歸於性命之道。勞思光引此「忘嗜欲而歸性命之道」的說法，認為：「換言之，（李翱）即全就德性之完成以說教化，而未意識到客觀文化秩序本身之意義。」⁵¹勞思光指出李翱以成就德性為目標看待禮樂教化，實為洞見，然而李翱也並非無意識到文化秩序的意義，而是他想要連結文化秩序與治心兩端，這從〈復性書〉中「誠」字的二重解釋就能看出來，李翱承認原本化成天下之義，但又頻頻轉化為復性之功，進而帶入寂然不動之心有助於這套修養。

總之，李翱論修養，重寂然不動之心的修持，以及誠明境界。對於這兩者，李翱表現出「普遍化」與「內在化」的現象，普遍化即是李翱將《中庸》中「天命之謂性、率性之謂道，脩道之謂教」的意義歸結至「個人」的慎獨守中、把持己心的工夫，這要歸功於他所提的「百姓之性與聖人之性弗差也」，如此則大大地擴充了他聖人之學的適用範圍，推廣至全體百姓。「內在化」則表現在他所提倡的修養工夫大多以「治心」為主，同樣與其性情論有關，因為心是李翱所認定乘載性情作用的主體，故要復性以見天地之心，必然需要在心上下工夫，他利用涵義擴充的「誠」字來彌補傳統儒家經典對「心」的論述，將誠意延伸至心上，主張

⁵¹ 勞思光：《新編中國哲學史》，冊三上，頁 29-30。

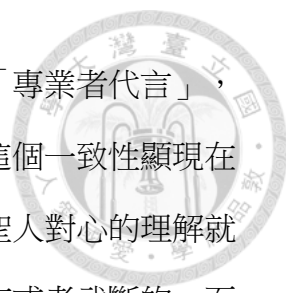
心要寂然不動，在當時的儒家論述中確實獨樹一格。對照本論文緒論中所提及的古文家，李翱無論是二重意義的「誠」，或是主張寂然不動的心靈狀態，都可看出他努力將聖人之道與修養方法收歸儒家所有，形成他一以貫之的聖人論述。

（三）我以心通

李翱強調人人以復性為標的，師聖成賢。其中，最關鍵的因素便是「心」，前幾節已討論心作為性情作用主體，其重要性不言可喻，對於有志復性的人來說，理解聖人之心是首要的工作，故當有人問李翱何以他所談的《中庸》與前人皆不同時，他說「彼以事解者也，我以心通者也」，「以心通」儼然成為一種行道的新方法，但其背後的原理早在《孟子》書中即見其雛形，《孟子·告子上》：

孟子曰：「……故凡同類者，舉相似也，何獨至於人而疑之？聖人與我同類者。故龍子曰：『不知足而為屨，我知其不為蕢也。』屨之相似，天下之足同也。口之於味，有同者也。易牙先得我口之所耆者也。如使口之於味也，其性與人殊，若犬馬之與我不同類也，則天下何耆皆從易牙之於味也？至於味，天下期於易牙，是天下之口相似也惟耳亦然。至於聲，天下期於師曠，是天下之耳相似也。惟目亦然。至於子都，天下莫不知其姣也。不知子都之姣者，無目者也。故曰：口之於味也，有同耆焉；耳之於聲也，有同聽焉；目之於色也，有同美焉。至於心，獨無所同然乎？心之所同然者何也？謂理也，義也。聖人先得我心之所同然耳。故理義之悅我心，猶芻豢之悅我口。」⁵²

⁵² 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 329-330。



孟子想要強調理、義對於人心有其代表性，他推論的方式類似「專業者代言」，如易牙能做出大眾皆覺美味的食物，可見大眾口味有一致性，這個一致性顯現在所有人身上，跟犬馬截然不同，故人的心必然也有一致性，而聖人對心的理解就足以擔當專業代言人，因此，聖人所提倡的道理並不是無中生有或者武斷的，而是因為聖人先於百姓得到了心之歸向。孟子此說背後的基底已經指向聖人之心與百姓之心同，唯有聖人與百姓的心相同，聖人才有可能先於百姓體悟道理，李翱繼承了孟子的論述，進一步肯定聖人就是已復性者，又說「以先知覺後知，以先覺覺後覺」，⁵³聖人以此為任，傳道於後人。故後人如李翱，便可「以心通」聖人，來學習聖人之道。李翱〈雜說上〉曰：

中古以來至於斯，天下為文不背中而走者，其希矣。豈徒文背之而已？其視聽識言，又甚於此者矣。凡人皆有耳目心口，耳所以察聲音大小清濁之異也；目所以別采色朱紫白黑之異也；心所以辨是非賢不肖之異也；口所以達耳之聰、導目之明、宣心之智，而惇教化阜風俗，期所以不忤天地人神也。然而耳不能聽聲，惡得謂之耳歟？目不能別色，惡得謂之目歟？心不能辨是非好惡，惡得謂之心歟？口不能宣心之智、導目之明、達耳之聰，惡得謂之口歟？四者皆不能於己質形，虛為人爾！其何以自異於犬羊麋鹿乎哉？此皆能己而不自用焉，則是不信己之耳目心口，而信人之耳目心口者也。及其師曠之聰、離婁之明、臧武仲之智、宰我之言，則又不能信之於己，其或悠然先覺者，必謂其狂且愚矣。⁵⁴

上文已言李翱將耳目心口的一致性歸之於天地之中，而賦予其永恆與普遍的意義，然要追求這些「中」，則需要透過聖賢，就如同孟子所言，聖賢是早先體悟天地之中的人，故李翱批評人若在耳目心口上無法保有一定品質，就跟犬羊無異，若

⁵³ 唐·李翱：〈復性書〉，《李文公集》，卷二，頁12。

⁵⁴ 唐·李翱：《李文公集》，卷五，頁33-34。



自己無法自用，又不聽從先賢的經驗，就是狂且愚的人了。李翱又作〈國馬說〉來告誡喪失人心之質的人，可能連畜類也不如：

有乘國馬者與乘駿馬者並道而行。駿馬嚙國馬之鬣，血流于地，國馬行步自若也，精神自若也，不為之顧，如不知也。既駿馬歸，芻不食，水不飲，立而慄者二日。駿馬之人以告，國馬之人曰：「彼蓋其所羞也，吾以馬往而喻之，斯可矣。」乃如之。於是國馬見駿馬而鼻之，遂與之同櫪而芻。不終時而駿馬之病自己。夫四足而芻者，馬之類也。二足而言者，人之類也。如國馬者，四足而芻，則馬也；耳目鼻口，亦馬也；四支百骸，亦馬也；不能言而聲，亦馬也；觀其所以為心，則人也。故犯而不校，國馬也。過而能改，駿馬也。有人焉，恣其氣以乘人，人容之而不知者多矣。觀其二足而言，則人也；耳目鼻口，亦人也；四支百骸，亦人也；求其所以為人者，而弗得也。彼人者，以形骸為人；國馬者，以形骸為馬。以彼人乘國馬，人皆以為人乘馬，吾未始不謂之馬乘人，悲夫！⁵⁵

無論是國馬或駿馬，其形骸、舉止、耳目鼻口皆為馬，然國馬能犯而不校，駿馬能過而能改，兩馬皆體現了人的美德，因而李翱言「觀其所以為心者，則人也」。反觀有些人的耳目鼻口，四支百骸都為人的形貌，但李翱卻說「求其所以為人者，而弗得也」，其關鍵自然在「心」！李翱觀馬有人心，觀人卻弗得這樣的人心，以此譏評「人皆以為人乘馬，吾未始不謂之馬乘人」，顯示李翱對「心」格外看重。

在「我以心通」的思維下，李翱的聖人之學有了學習的線索，人可以體悟聖人之心來解讀經典或傳統文獻，包含史書與詩文。同時，他為文寫作的時候亦將自己視為承接聖人之心，傳達給後世的角色，後之視今如今之視昔，李翱既相信

⁵⁵ 唐·李翱：《李文公集》，卷五，頁29。



人的心具備一致的趨向，後人也必然能理解李翱之心，並且聖人是先覺者，與常人擁有相同的性，後代會出現聖賢亦屬當然，〈答泗州開元寺僧澄觀書〉便以此為由，婉拒僧人題銘之請：

翱學聖人之心焉，則不敢讓乎知聖人之道者也。當見命時，意亦思之熟矣。

吾之銘是鐘也，吾將明聖人之道焉，則於釋氏無益也；吾將順釋氏之教而述焉，則惑乎天下甚矣！何貴乎吾之先覺也？**吾之詞必傳於後，後有聖人如仲尼者之讀吾詞也，則將大責於吾矣，吾畏聖人也。**⁵⁶

可見，「以心通」不只通乎前人，也通乎後人，〈復性書〉中認為性命之言在孟子之後便缺絕廢棄，李翱期許自己能夠「以理其心，以傳乎其人」，即是這份傳遞聖人之心的使命感。


（四）命與時運

李翱由〈復性書〉奠定了聖人之學的理論基礎，此後不時反省、實踐，也在與人談道的過程中受到質疑與激盪，其中一個關鍵的問題是：儒家傳統認為聖人為天所生，李翱既認為聖人可學、可至，則成聖一事是否真能操之在己？它需要命運的配合嗎？人自己能掌握之事又有多少？故下文就此來談李翱如何看待成聖所需要的條件。

聖人事蹟在儒者失意時往往能發揮撫慰心志、寄託理想的作用，李翱在科舉失利時亦曾懷想聖賢以自我砥礪，⁵⁷這種積極以聖人為典範，努力學習聖人的心態鑄鑄於李翱的生命當中，自成特色。可是也受到挑戰，如他的友人侯高曾來信勸李翱和光同塵，李翱回信曰：

⁵⁶ 董誥等編：《欽定全唐文》，卷六百三十六，頁 7-8。

⁵⁷ 參唐·李翱：〈感知己賦〉，《李文公集》，卷一，頁 1-2。



吾之道非一家之道，是古聖人所由之道也。吾之道塞，則君子之道消矣；吾之道明，則堯舜文武孔子之道未絕於世也！……足下再三教我適時以行道，所謂時也者，乃仁義之時乎？將浮沉之時乎？苟仁且義，則吾之道何所屈焉爾；如順浮沉之時，則必乘波隨流望風高下焉。若如此，雖足下之見我，且不識矣，況天下之人乎？不脩吾道而取容焉，其志亦不遐矣！……故賢不肖，在我者也；富與貴、貧與賤、道之行否，則有命焉。君子正己而須之爾，雖聖人不能取其容焉。……

西伯，聖人也，羑里之拘，僅不免焉。孔子，聖人之大者也，其屈厄如前所陳，惡在其能取容於世乎？故曰危行言遜，所以遠害也，其道則不爾。其能遠之與否，而必容焉，則吾不敢知也。……天之生我也，亦必有意矣！將欲愚生民之視聽乎？則吾將病而死，尚何能伸其道也？如欲生民有所聞乎，則吾何敢辭也？……

若韓、孟與吾子之於我心，故知我者也，苟異心同辭，皆如足下所說，是僕於天下眾多之人，而未有一知己也，安能動於吾之心乎？吾非不信子之云云者也，信子則於吾道不光矣，欲默默則道無所傳云爾。子之道，子宜自行之者也，勿以誨我。⁵⁸

李翱懇切地表達自己選擇古聖人之道，此道消長即是古聖人所由之道消長，頗見其弘道的氣魄。侯高勸其「適時以行道」，他反問是「仁義之時」或是「浮沈之時」？並指出孔子這樣的聖人，亦曾經歷過許多困厄，難道孔子不懂侯高所言的屈伸之道？顯然就道而言，無所謂屈伸。就時而言，方有屈伸之別。然道可求，時不可求，故追求聖人之道，無須以屈伸掛於心上，他總結道與時的關係為「故

⁵⁸ 唐·李翱：《李文公集》，卷七，頁 50-53。

賢不肖，在我者也；富與貴、貧與賤、道之行否，則有命焉」，如同富貴貧賤多由天命注定，道能否行於時，命運也扮演相當重要的角色，但這不表示儒者消極等待命運，反而需辨別何者是自己所能控制之事，例如仁義之道、賢不肖之分。李翱也懷抱樂觀的想法認為，若真是仁義之道窮矣，自己也會安於此窮，然若時運相配，得以行於天下，則他有信心後世之人皆將會受其影響而從聖人之道，流露出坦然行道的自信與從容。

時運與聖人之道有合有不合，李翱認為並非人能掌握，儒學傳統中亦可見「與時合」、「與時不合」的兩類聖賢，〈陸欽州述〉中言：

凡人之所不能窮者，必推之于天。天之注膏雨也，人之心以為生旱苗然也。雨與苗運相違，或雨于海，或雨于山，旱苗不得仰其澤。惟人也亦然，天之生俊賢也，人之心以為拯顛頽之人然也。賢者與顛頽之人時不合，或死于野，或得其位而道不能行，顛頽之人不得被其惠。膏雨之降也適然，賢者之生于時也亦然。運相合，旱苗仰其澤，顛頽之人賴其力，傳說、甘盤、尹吉甫、管夷吾之類也；時弗合，膏雨降雖終日，賢哲生雖比肩，旱苗之不救，百姓之弗賴，顏子、子思、孟子、董仲舒之類也。故賢哲之生自有時，百姓之賴其力天也，不賴其力亦天也！⁵⁹

李翱稱讚陸修「明于仁義之道，可以化人倫，厚風俗者餘三十年」，可惜真正入仕得以發揮其道的時間不長。人對於天命的想像很大一部分來自於面對現實感到無奈，李翱很清楚地道出這一層迷思，指出聖人賢哲能否行其道，乃有天命，而天命並不以人的意志或想望為依歸，就如同雨水不會只降於旱苗之地，有時旱地長期無雨，反倒雨於山海之間，就此李翱區分出了兩類情況，當運相合時，如同

⁵⁹ 唐·李翱：《李文公集》，卷十三，頁111。

傳說、管夷吾等人可以拯溺生民；若時勿合，則為顏淵、孟子等人也只能徒呼負負了。明白這兩種道與時運的關係後，李翱提出了一種超越的心態：

故君子不得其位以行其道者，命也。其亦有不足于心者？即得其道者窮居于野，非所謂屈；冠冕而相天下，非所謂伸。其何有不足于心者耶？⁶⁰

他以為無論是否得位行道，志於仁義之道的君子都不必感到「不足於心」，因為時運並非操之於人。然而，我們可進一步推敲，何以李翱需要做這層解釋？顯然當時儒者間存在著這種「不足於心」的情結，李翱早年也許亦曾苦於這份不足的心情，唯有透徹解開其中糾結，才能泰然面對聖人之道，行之不已。何以如此呢？由〈復性書〉、〈學可進〉等文可看出，李翱相信人能靠自己的意願與努力成賢成聖，已不同於漢儒所主張的天定聖賢，然而，成聖的希望雖然操之於己，但仍與時運有所關連，這無疑是儒者不願但必須面對的考驗。李翱肯定人皆有聖人之性，並且能夠憑藉自己的努力誠之不息，到達聖人的境界。然而，歷來的聖賢當中，有些聖賢被李翱視為「天定」，這些天所命定的聖賢與其他聖賢之間的差別在於「時」，而非成聖的質地不同，換言之，在修養工夫上做到至誠復性，是成聖的方法，但是有些天定的聖賢能夠「合時」，有機會直接啟發百姓，發揮所長。可是，有些人雖也到達聖賢的境界，卻無法與時相合，只能默默安於仁義之道，並且著書傳於後世，或由他人記下其行跡成為典範，像是顏子、子思、孟子、董仲舒之流。李翱這樣的說法和漢儒以氣性區別不同的人，於本質上劃分了凡聖，殊為不同。他在立足點上保證了人人皆可成聖的質地與可能性，但指出聖賢中亦有命運的差異，聖賢也會遭遇困厄，孔子即是顯例。如此談來，便將儒家的「修養工夫」與「人的命運」作出了區隔，不但解釋了從古至今許多先賢多舛的命運，更明白指出復性修道，以聖賢為目標努力，絕非為了更順遂的命運，同時也不保

⁶⁰ 唐·李翱：《李文公集》，卷十三，頁111。

證能為時俗所認可，或者有機會兼濟天下。因此，當李翱在〈復性書〉中以「誠」貫通「正心」與「修身、齊家、治國、平天下」時，儒者追求聖人之道而教化天下是應然，而非實然，這中間需要天命與時運配合，非完全由人力所能掌握。《孟子·盡心下》言：

口之於味也，目之於色也，耳之於聲也，鼻之於臭也，四肢之於安佚也，性也，有命焉，君子不謂性也。仁之於父子也，義之於君臣也，禮之於賓主也，智之於賢者也，聖人之於天道也，命也，有性焉，君子不謂命也。⁶¹

李翱對於浮沉之時與仁義之時的討論，可視為孟子此論的延伸，孟子以為耳目口鼻四肢，跟仁義禮智同受性、命力量左右，但君子的側重應有不同，要實踐仁義禮智難免亦受限於命，但可擴而充之，故君子念茲在茲培養實踐，而口目耳鼻四肢的滿足則宜隨命定。李翱認為伸展抱負亦有「時命」因素，但無礙於追求復性成聖，其言「仁義與文章，生乎內者也，吾知其有也，吾能求而充之者也」，⁶²也是這個意思。

儒家的核心關懷從未離開經世濟民，如此願景一直繫在聖人身上，歷朝歷代對於人是否能夠成聖成賢有不同的看法，但無論這條成聖的路是通是塞，是寬是窄，用世之心強烈的儒者，最終目標與其說是成為聖人，不如說是導向聖人所帶來的太平盛世。李翱提出人之性皆可以循之不息而成聖，雖說保障了凡人成聖的可能，但他又說「富與貴，貧與賤，道之行否，則有命焉」，成聖成賢不代表道就可行可用，這對於企望由內聖而外王的儒者而言，無疑是一記沉重的警醒。在推動儒學復興的隊伍中，李翱秉持著這種論點，回應朋友的勸告，也解開自己「不足於心」的糾結，暢言「苟仁且義，則吾之道何所屈焉爾」，實是帶著逆風而行的氣魄，務實地向內自求，對於自己無法掌握的命運則以不卑不亢的態度面對，

⁶¹ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 369。

⁶² 唐·李翱：〈寄從弟正辭書〉，《李文公集》，卷八，頁 64。

可以說他在以天下國家為核心關懷的儒家傳統中，打下了治心復性的基礎，坦然而正視不可掌握的命運，不只以此自期，更給後代儒者一個新的方向。



第二節 〈復性書〉對唐代經學義理的超越

〈復性書〉作為性命之言，對李翱聖人之學的重要意義在上節已經說明。惟尚有一部分需要釐清，即是〈復性書〉對儒家經典的引用及轉化，在概念上李翱的思想源流可能有孔、孟、老、莊、佛教、道教等，學界論述已多，筆者想談的是李翱在〈復性書〉中所明確引用的〈易繫辭〉、《中庸》等文字，如何在義理上突破了當時的經說。李翱自言「遭秦滅書，《中庸》之不可焚者，一篇存焉。於是此道廢缺，其教授者，惟節文、章句、威儀、擊劍之術相師焉。」顯然對於當時的經說並不認同，則李翱究竟做了哪些意義上的改變，就值得深究。因此，此節將李翱所引用的經文，放到孔穎達《五經正義》的解釋脈絡中審視，將其中差異歸納為兩個主題，分別以兩小節說明。

（一）「各正性命」到「至誠復性」

李翱性命之說與《五經正義》第一個明顯的差異，就是將前人所區分的「聖人」、「賢人」、「常人」等不同身分打通，〈復性書〉言：

子思曰：「惟天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠為能化。」聖人知人之性皆善，可



以循之不息而至於聖也。⁶³

李翱引此言表示人皆可循之而至於聖，故其對象普及至所有人，然從漢代鄭玄以來的解釋就是區分為聖人與賢人：前段「惟天下至誠……則可以與天地參矣」是說明「自誠明，謂之性」的聖人之道；「其次致曲……唯天下至誠為能化」則是賢人學習聖人以達至誠之道。兩者雖有先天與後天之別，但同具「誠身」及「化人」的功能。

先論聖人，鄭玄認為聖人是：「盡性者，謂順理之使其不失其所也。贊，助也。育，生也。助天地之化生，謂聖人受命在王位致大平。」⁶⁴可見聖人的天職是幫助天地化生萬物，故聖人理應在王位上，這顯然是一種聖王的思想。聖人盡性至誠是自然而然的過程，故《中庸》言：

誠者，天之道。誠之者，人之道也。誠者不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也。誠之者，擇善而固執之者也。⁶⁵

孔穎達疏曰：

謂不勉勵而自中當於善，不思慮而自得於善，從容閒暇而自中乎道，以聖人性合於天道自然，故云「聖人也」。⁶⁶

行誠之基礎在於先明白何為善，並於思慮言行間皆能合於善，此即是合於天道，即是誠，而直到唐代孔穎達，儒者們多認同聖人天生異於常人，能「不勉而中，不思而得」，自然而然合於天之道。又因聖人從容中道，且能在位，故可順應萬物，使其各得其理，如同天讓萬物生長般，聖人亦能使萬物適性發展。鄭玄與孔穎達

⁶³ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁6。

⁶⁴ 唐·孔穎達等：《禮記正義》，《十三經注疏》，頁1691。

⁶⁵ 唐·孔穎達等：《禮記正義》，《十三經注疏》，頁1689。

⁶⁶ 唐·孔穎達等：《禮記正義》，《十三經注疏》，頁1690。



所述及的是聖人如何與天地一同化育萬物，由於聖人本身即是天之道彰顯，天生即知善道，故究竟聖人如何至誠？如何盡性？鄭、孔二人並未深究，因為「聖人」這個身分就已保障了至誠的境界。

至於賢人，乃次聖人一級的人，鄭玄解釋《中庸》裡所提到的「誠之者，擇善而固執之者也」、「自明誠，謂之教」，是所謂「學而誠之者也」、「由明德而有至誠，是賢人學以成之也」。唯有聖人能夠天性至誠，賢人透過學習則能達到「次誠」，鄭玄並未說明賢人是否為特定的群體，抑或是人人皆可企及。而孔穎達則解釋了細節：

言選擇善事而堅固執之，行之不已，遂致至誠也。⁶⁷

此說學而至誠，由身聰明，勉力學習，而致至誠，非由天性，教習使然，故云「謂之教」。⁶⁸

除了肯定後天由明以至誠之外，亦說明了聖人因天性而能不思慮即行善事，賢人則是有意為之，選擇善事而行之不已。

若從此言，孔穎達已言及人的修養工夫，強調賢人擇善固執。然而，孔穎達順著鄭玄「聖凡有別」的架構下解釋，雖然指出人能學習至誠之道，但為了與聖人有所區別，導致其解釋流於繁瑣，如說明「其次致曲。曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。唯天下至誠為能化。」孔疏言：

是由明而致誠，是賢人，次於聖人……言此次誠不能如至誠盡物之性，但能有至誠於細小物焉而已。⁶⁹

⁶⁷ 唐·孔穎達等：《禮記正義》，《十三經注疏》，頁 1690。

⁶⁸ 唐·孔穎達等：《禮記正義》，《十三經注疏》，頁 1691。

⁶⁹ 唐·孔穎達等：《禮記正義》，《十三經注疏》，頁 1692。

過於嚴守聖賢之別，故認為聖人能從容盡物性，賢人僅能就細小之物至誠。又如：

既感動人心，漸變惡為善，變而既久，遂至於化。言惡人全化為善人，無復為惡也。

初有微形，後則大而形著。……初漸謂之變，變時新舊兩體俱有，變盡舊體而有新體謂之為「化」。⁷⁰

由於賢人乃是擇善固執而至於誠，故孔穎達雖肯定其能化人的能力，但卻強調「漸變」，由微小處至誠盡性，漸漸由小及大，而能有形為他人所見，自此有了感動人心之力量，漸改變「惡」為「善惡具有」，再化為「善人」，此乃賢人自明誠的過程，不如聖人「天性至誠之人，不能見則不形不著也」、「言天性至誠，神妙無體，人不見也」，一切皆由天所授，在無形無象之間已然參化天地，撫育萬物。

由此可見，鄭玄與孔穎達所談論的「誠」是聖人治世、化育萬物的基礎，唯有「誠身有道」才能明乎善。這雖關乎個人的修為，但因為聖人具天命之性，能夠不勉而中，故誠的內涵便不是鄭、孔等人關心的議題。賢人透過後天學習誠之道，如博學、審問、慎思、明辨、篤行等，一言以蔽之可謂「擇善而固執之」，孔穎達主張由小處著手，不斷擴及至更大的範圍，終至感動而化人。其側重賢人至誠之後能達到的功用，以及與己身之外的關聯。

相對於鄭玄與孔穎達，李翱於〈復性書〉中亦提倡誠，作為復性的主要工夫，但因為李翱主張聖賢與百姓只在復性程度有別，其本性卻無異，故他淡化了前人區分聖賢的諸多解釋，而在引述《中庸》之後直言「聖人知人之性皆善，可以循之不息而至於聖也。」打破了聖賢—甚至聖凡—的區別，以《中庸》闡釋的誠之道、變化之道，作為人人復性之路上皆能進行的方法。

⁷⁰ 唐·孔穎達等：《禮記正義》，《十三經注疏》，頁 1692。



孔穎達認為天生萬物稟性本不相同，這影響聖人如何教化百姓，《禮記正義》注「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教」：

孔疏：「天命之謂性」者，天本無體，亦無言語之命，但人感自然而生，有賢愚吉凶，若天之付命遣使之然，故云「天命」。老子云：「道本無名，強名之曰道。」但人自然感生，有剛柔好惡，或仁、或義、或禮、或知、或信，是天性自然，故云「謂之性」。……案〈易乾象〉云「乾道變化，各正性命」是也。

孔疏：「率性之謂道」，率，循也；道者，通物之名。言依循性之所感而行，不令違越，是之曰「道」。感仁行仁，感義行義之屬，不失其常，合於道理，使得通達，是「率性之謂道」。

〈脩道之謂教〉

鄭注：脩，治也。治而廣之，人仿效之，是曰「教」。

孔疏：謂人君在上脩行此道以教於下，是「脩道之謂教也」。⁷¹

孔穎達以為天本無言，人乃感自然而生，故所謂天命是一種「強名」的說法。人天生有其稟賦差別，或剛或柔，或仁或義，人若能「循所感而行」，感仁則行仁，感義則行義，就不會失於道，便可謂率性，他強調人依循天所賦予的性發展，不能有所逾越。接著關於「脩道之謂教」，鄭、孔的解釋偏重於聖王如何使萬物皆循性而不失常軌。所謂「治而廣之，人仿效之」表示人本著天生不同的質性，率性發展以不失常道，聖人對人的教化乃是立基於人人感自然而生的性，使其各得其正，故其後「致中和，天地位焉，萬物育焉」孔穎達即言：

⁷¹ 唐·孔穎達等：《禮記正義》，《十三經注疏》，頁 1661-1662。

致，至也。位，正也。育，生長也。言人君所能至極中和，使陰陽不錯，則天地得其正位焉。生成得理，故萬物其養育焉。⁷²



同樣將天地正位、萬物循其性生長的任務歸於聖人身上。既然天性本存在著差異，那「情」又如何？

孔疏〈注天命至曰教〉：（前略五行解說）賀瑒云：「性之與情，猶波之與水，靜時是水，動則是波；靜時是性，動則是情。」……故〈禮運〉云：人者五行之秀氣，被色而生。既有五常仁、義、禮、智、信，因五常而有六情，則性之與情，似金與鑲印，鑲印之用非金，亦因金而有鑲印。情之所用非性，亦因性而有情，則性者靜，情者動。故〈樂記〉云：「人生而靜，天之性也。感於物而動，性之欲也。」故〈詩序〉云「情動於中」是也。但感五行，在人爲五常，得其清氣備者則爲聖人，得其濁氣簡者則爲愚人，降聖以下，愚人以上，所稟或多或少，不可言一，故分爲九等。孔子云：「唯上智與下愚不移。」二者之外，逐物移矣，故《論語》云：「性相近，習相遠也。」亦據中人七等也。⁷³

孔穎達結合《左傳》、〈禮運〉說明性是由天之六氣降生五行而來，但人與其他物種不同，故人的性限縮於五常：仁、義、禮、智、信。這樣的解釋可說是道德化的性。然而，人雖獨稟秀氣，卻不是人人都等同，五常在每個人身上的比例不一，如此差別則會在情動之時有不同的表現。站在聖王使萬物「循性所感而行」的立場上，情之用實值得探討，然孔穎達雖觸及了「性靜情動」的概念，卻以清濁之氣使人分智愚，乃爲天定，作為結論，而未能深論情之動是否與人非聖賢有所關聯，以及先天與後天因素如何在成聖的議題下被看待，李翱的性情論則有進一步

⁷² 唐·孔穎達等：《禮記正義》，《十三經注疏》，頁 1663。

⁷³ 唐·孔穎達等：《禮記正義》，《十三經注疏》，頁 1662-1663。



的發揮。

《禮記·王制》談及五方戎夷之民的差異時，亦可見循性發展、不易其俗的觀念：

凡居民材，必因天地寒煖燥濕，廣谷大川異制。民生其間者異俗：剛柔、輕重、遲速異齊，五味異和，器械異制，衣服異宜。修其教，不易其俗。齊其政，不易其宜。⁷⁴

生長於不同地方的人民，因為天候地理的環境有別，自然器械、衣服、習俗各不相同，然除此之外，孔疏進而曰：

《中庸》云「天命之謂性」是賦命自然。情者，既有識知，心有好惡，當逐物而遷，故有喜怒哀樂好惡。此經云「剛柔輕重遲速」，天生自然，是性也。而連言情者，情是性之小別，因性連言情者耳。若指而言之，則上文異俗是情也。……人性不同，亦有柔而躁者，剛而遲者，故《尚書》云「皋陶行有九德」，是也。⁷⁵

孔疏之言尚未能將性情關係說得透徹，但所謂「情是性之小別」，又以心逐物而遷，故有喜怒哀樂好惡等情，可隱約見得一種靜與動的關係，他認為人之性由自然而生，本有差異，情連帶著性而來，當然也會因為性的差異而更顯不同。

由「天命之謂性，率性之謂道，脩道之謂教」三句的討論，可看出孔穎達繼承漢儒以來談論性情的說法，認為人生而不同，雖皆源於天，但出生即是五行（五常）不同的組合，因此他也強調要順著這種差異的天賦發展，不令違越，聖王脩道之謂教則是要人人發揮自己所感的天性，以〈王制〉中的例子來說，「修其教，

⁷⁴ 唐·孔穎達等：《禮記正義》，《十三經注疏》，頁 466。

⁷⁵ 唐·孔穎達等：《禮記正義》，《十三經注疏》，頁 468。

不易其俗；齊其政，不易其宜」，孔疏言「脩此教化之時當隨其風俗」，故聖王修道，教化天下需依循天下各地人性之差異，教化他們使之各正其宜。

回顧李翱〈復性書〉中所解釋他以心通的《中庸》，僅有人性得自於天（天命之謂性），這點與孔穎達相同，之後李翱便匯入《周易·復卦》「復見天地之心」的概念，指出所有人共同的「性」，提倡人人復性以到達跟聖人一樣的境界。原本聖人撫育萬物，可使循其本性發展，然此本性乃自天命，各不相同，且須聖人致中和，方能順利養育，李翱之說不只人人本性相同，歸復其性的工夫也不再歸聖人，而操之於己，顯然與孔穎達之意已大不相同了。

（二）「守貞靜寂」到「寂然不動」

李翱在〈復性書〉中篇主張人可透過弗慮弗思歸復於靜，但下次仍會由靜啟動，反覆不息。故當脫離了「人生而靜，天之性也」的狀態後，情與性的相對關係就不再是動與靜這般單純，而是「動靜不息」與「動靜皆離」的差別。因此，李翱主張用「誠」復性，擺脫動、靜與動靜不息這三種狀態，而以「動靜皆離，寂然不動者，是至誠也」為目標。然而，在唐代儒學的文獻中，寂然不動早已被提出過，且其出處就在李翱所引的〈易繫辭〉下「吉凶悔吝，生於動者也」孔穎達的疏中，然而，孔疏與李翱所談的「寂然不動」卻不相同，其中差異更可看出李翱如何將《易》理中守貞靜寂以擺落吉凶的概念，轉化為寂然不動的人心修養。

〈易繫辭〉下曰：

八卦成列，象在其中矣。因而重之，爻在其中矣。剛柔相推，變在其中矣。

繫辭焉而命之，動在其中矣。吉凶悔吝者，生乎動者也。剛柔者，立本者

也。變通者，趣時者也。吉凶者，貞勝者也。天地之道，貞觀者也。日月

之道，貞明者也。天下之動，貞夫一者也。⁷⁶



孔穎達疏：

云「剛柔相推而生變化」，是變化之道，在剛柔相推之中。剛柔即陰陽也，論其氣即謂之陰陽，語其體即謂之剛柔也。

〈「繫辭」至「中矣」〉。謂繫辭於爻卦之下，而呼命其卦爻得失吉凶，則適時變動好惡，故在其繫辭之中矣。⁷⁷

〈吉凶悔吝者，生乎動者也〉

韓康伯注：有變動而後有吉凶。

孔穎達疏：上既云動在繫辭之中，動則有吉凶悔吝，所以悔吝生在乎所動之中也。⁷⁸

由繫辭下孔穎達疏可見，此處討論之脈絡在於陰陽之氣相推相盪，繼而產生萬物變化，八卦相重以道其變化，各爻亦表明不同時位的變通，故吉凶悔吝這些結果便產生於變動的爻卦之中，故〈繫辭〉點出萬物變化的自然之理，並關注在此變動之中，人如何因應、自處，實與「復性」無關。李翱援引「吉凶悔吝，生乎動者」，已經脫離剛柔陰陽相推相盪的脈絡，轉而放置於自己「有靜必有動，有動必有靜，動靜不息，是乃情也」的語境中，將吉凶的出現嫁接於思慮等「情動」之後，繼而提倡人須避免「動」，亦須避免「動靜不息」，應朝「寂然不動」的心性功夫入手。

⁷⁶ 唐·孔穎達等：《周易正義》，《十三經注疏》，頁 346-349。

⁷⁷ 唐·孔穎達等：《周易正義》，《十三經注疏》，頁 346-347。

⁷⁸ 唐·孔穎達等：《周易正義》，《十三經注疏》，頁 347。

然而，孔穎達的「寂然不動」與李翱之義全不相同，其「寂然不動」乃立基於「貞正」之義之上，〈吉凶者，貞勝者也〉下：



韓注：貞者，正也，一也。夫有動則未免乎累，殉吉則未離乎凶。盡會通之變而不累於吉凶者，其為貞者乎？〈老子〉曰：「王侯得一，以為天下貞。」萬變雖殊，可以執一御也。

孔疏：貞，正也。言吉之與凶，皆由所動不能守一而生吉凶，唯守一貞正，而能克勝此吉凶。謂但能貞正，則免此吉凶之累也。

「貞者，正也，一也」者，言貞之為訓，訓正訓一。正者體无傾邪，一者情无差二，寂然无慮，任運而行者也。凡吉凶者，由動而來，若守貞靜寂，何吉凶之有？是貞正能勝其吉凶也。

云「夫有動則未免乎累」者，寂然不動，則无所可累。若動有營求，則恥累將來，故云動則未免於累也。

云「殉吉則未離乎凶」者，殉，求也。若不求其吉，无慮无思，凶禍何因而至？由其求吉，有所貪欲，則凶亦將來，故云殉吉未離乎凶也。

云「盡會通之變，而不累於吉凶者，其唯貞者乎」，言若能窮盡萬物會通改變之理，而不繫累於吉凶之事者，唯貞一者乃能然也。猶若少必有老，老必有死，能知此理，是盡會通之變。既知老必將死，是運之自然，何須憂累於死，是不累乎吉凶。唯守貞一，任其自然，故云「其唯貞者乎」。



云「〈老子〉曰，王侯得一，以為天下貞」者，王侯若不得一，二三其德，則不能治正天下。若得純粹，无二无邪，則能為天下貞也。謂可以貞正天下也。

云「萬變雖殊，可以執一御也」者，猶若寒變為暑，暑變為寒；少變為壯，壯變為老，老變為死，禍變為福，盛變為衰，變改不同，是萬變殊也。其變雖異，皆自然而有，若能知其自然，不造不為，无喜无感，而乘御於此，是可以執一御也。⁷⁹

韓康伯、孔穎達論「吉凶」時，皆是將「動」指稱為自然萬物與人事際遇之變動，並無對錯的分別，然人處其中，面對變化卻會有吉凶悔吝等種種判斷，不免有趨吉避凶的渴望，這即是「吉凶之累」，故韓、孔所言的「累」乃是因人而有的種種心態，並非「變動」本身即是累。然而就常人看來，吉凶源自於變化，因為無法透徹掌握下一刻的變化是好是壞，故對於卦爻的吉凶之辭便特別在意，自然容易將未知的變動視為畏途。韓康伯解釋「貞勝」為「盡會通之變而不累於吉凶者，其為貞者乎」，以「守貞正」來對治此累，孔穎達進一步解釋此貞正的內涵，提出「正者體无傾邪」、「一者情无差二」兩個層次，前者乃是在行為層次持位守正，後者則於概念層次無所偏差。

先看概念層次的「情无差二」。吉與凶來自於人對於變化的判斷，在判斷的同時，心態上亦起起伏伏，孔穎達主張「寂然无慮，任運而行者也」、「寂然不動則无所可累，若動有營求則恥累將來」，若不抱著貪念欲求，則面對變化時心態上就能保持靜定，但要如何才做到這點？趨吉避凶乃是人之常情，如何能讓人願意放棄「變為更好」的心態呢？孔穎達認為重點在於具備正確不偏差的概念，「變改不同，是萬變殊也。其變雖異，皆自然而有，若能知其自然，不造不為，无喜

⁷⁹ 唐·孔穎達等：《周易正義》，《十三經注疏》，頁 347-348。

无感，而乘御於此，是可以執一御也」，變改乃是自然，吉凶卻是人為，若面對變化抱持著判斷吉凶的心理，自然不能無累，也不夠明白世間變化的真理。故孔穎達談的「寂然不動」除了在變動中保持無戚無慮的心態，更是來自於「萬物變動為常」的體悟，透過人在心態上的「靜」以執御變化之「動」，不思不慮而任其變化運行，即是情无差二。

「正者體无傾邪」則與前述萬物「各得其正」有關，《周易正義》下〈天地之道，貞觀者也〉：

孔疏：謂天覆地載之道，以貞正得一，故其功可為物之所觀也。⁸⁰

〈日月之道，貞明者也。天下之動，貞夫一者也。夫乾，確然示人易矣。夫坤，隤然示人簡矣〉：

韓注：確，剛貌也；隤，柔貌也。乾坤皆恒一其德，物由以成，故簡易也。

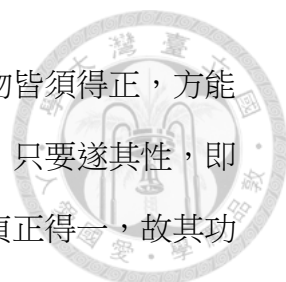
孔疏：「日月之道，貞明者也」，言日月照臨之道，以貞正得一而為明也。

若天覆地載，不以貞正而有二心，則天不能普覆，地不能兼載，則不可以觀。由貞乃得觀見也。日月照臨，若不以貞正，有二之心，則照不普及，不為明也，故以貞而為明也。

「天下之動，貞夫一者也」，言天地日月之外，天下萬事之動，皆正乎純一也。若得於純一，則所動遂其性；若失於純一，則所動乖其理，是天下之動，得正在一也。⁸¹

⁸⁰ 唐·孔穎達等：《周易正義》，《十三經注疏》，頁 348。

⁸¹ 唐·孔穎達等：《周易正義》，《十三經注疏》，頁 349。



孔穎達訓貞為正，所謂「正者體无傾邪」，意思是認為天下萬物皆須得正，方能運行不悖，這種「正一」的概念表明萬物皆有天命所設定之理，只要遂其性，即可以發揮此理，確實發揮本具的價值，其言「天覆地載之道以貞正得一，故其功可為物之所觀也」，天之所以能覆蓋，地之所以能承載，都是能得一守正的緣故，又日月以照明為其正，故所謂貞明亦是其能遂性而得正，不只天地日月如此，連天下的變動，其背後都有「一」理為正，如此說來，遂性即是將天命所賦予的價值確實地運行、實踐出來，無論其他事物如何變動，守得自己所該行的事理堅持下去，便可謂體无傾邪了。反觀，李翱〈復性書〉僅在「誠則明矣」之後徵引「天下之動，貞夫一者也」一句，可說是將《中庸》修誠以歸復其性的方法，定位在「正」、「一」的高度。兩者間顯然出現了意義的轉變。

孔穎達所謂「若得於純一，則所動遂其性；若失於純一，則所動乖其理。是天下之動，得正在一也」，⁸²是在行為上保持純一之正，不能有二，同時在心態上又無所偏差，無吉凶之累，他相信這樣一來所動者皆會合於天命之理。如此詮釋的「遂性」與李翱的「復性」意思不同，遂性無關乎內在性情，偏重於外在行為，「保其貞，以全其用也」、「天覆地載之道以貞正得一，故其功可為物之所觀也」，天的功用是覆蓋，地的功用為承載，日月是用來照明，這是「體正」的表現，當人觀察到天地日月以至萬物，皆具備其本有的價值，便能思考自己生於天地之間，是否能守住生而為人的「體」，貞夫一者即是人的行為是否能正而不傾邪。

綜觀這幾段被李翱所擷取的〈繫辭〉，孔穎達的意思是：萬物變化代謝乃是自然之理，人無法改變，但身處其中又受吉凶之影響，故孔穎達以為在變動中，心態需守得靜寂，以貞正之道行事，對待千變萬化的世界，其言「寂然不動，則无所可累，若動有營求則恥累將來」、「守貞靜寂」，顯然以「寂然不動」的「靜」為尊。這層以靜對動的思維乃是建立在人、物相對的關係上談。孔穎達認為習《易》


⁸² 唐·孔穎達等：《周易正義》，《十三經注疏》，頁 349。

者在心態上需由靜來應對外物之動。因此，於人是偏於內，要守靜的；於物則是偏於外，自然而動的。反觀李翱所言的「吉凶悔吝，生於動者也」的「動」是心動而非萬物變化，自此以下李翱暢談「方靜之時，知心無思者」、「心昭昭然明辨焉，而不應於物者」、「其心不可須臾動焉故也」皆是圍繞著心之動靜言說。此外，李翱所謂「動靜皆離，寂然不動，是至誠也」，亦不再只是靜，李翱將其內涵由「靜」拉高至「動靜皆離」的層次，並與中庸「誠」的概念扣連。

孔穎達寂然不動的靜乃是在「人我相對」的架構下所發展出來的「動靜相對」，但李翱捨棄「物動人靜」的討論脈絡，專談「人心之動靜」，並主張人的心不可能恆靜，這是他的基本假設，他說「有靜必有動，有動必有靜，動靜不息，是乃情也」、「情者妄也邪也，邪與妄則無所因矣」，就如同孔穎達預設萬物的變動是無可改變，李翱談人心的修養時，一開始便不考慮以靜對動，他認為心靜之後若無更深入的工夫，則勢必會再動，如此則動靜不息，即是情之所生。因此他認為齋戒之後，要進一步以誠明照，所謂「心寂然不動，邪思自息，惟性明照」。在性情動靜的問題上，既援引了〈易繫辭〉，但由人我關係拉回心內，打破以靜制動的模式，適時融入《中庸》的詮解，注入了寂然不動的誠為修養工夫，這便是李翱援舊經創新說之所在。

清代陳澧《東塾讀書記》言：「觀此（案《禮記正義》）可見唐以前論性理者已多，孔沖遠作疏已遍覽之，而為折衷之說。沖遠非但深於《禮》學，其於理學，亦不淺也。」⁸³孔穎達對於性、命、情或聖人等議題確有說法，然其中有不少是漢代以來舊說，如人稟五行之氣、聖凡天性不同等，《中庸》「致中和，天地位焉，萬物育焉」處，鄭玄注：「致，行之至也。位，猶正也。育，生也，長也。」孔穎達疏曰：「言人君所能至極中和，使陰陽不錯，則天地得其正位焉，生成得理，

⁸³ 清·陳澧著，鍾旭元、魏達純校點：《東塾讀書記》（上海：上海古籍出版社，2012年），卷九，頁169。



故萬物其養育焉。」⁸⁴此言可以具體而微地看出孔穎達等儒者的解釋取向，無論人的情欲發與未發，儒者們在看待性情問題時，是以廣闊的天地萬物能否正常運作為基準，而聖人才是發揮此作用的關鍵角色，注疏中頻頻出現「得其正位」、「不失其常」等論述，皆是為了說明人如何在聖人的教化之下，維持天地與人這個大網絡的穩定。在此前提之下，人的性與情是何關聯？人能夠自我超越到何種境界？修養的方法有哪些？種種問題便不在儒者最核心的討論範疇之中。李翱在〈復性書〉中所展現的關懷與前人全然不同，但他又偏偏使用相同的經典作為理論依據，這就為儒學的思想內涵帶來了新的養分。李翱除了肯認聖人之性與凡人之性弗差這項前提外，又極力將經典中討論天人關係的字句，賦予了心性上的新解，支持自己以至誠復性的修養工夫。若說以孔穎達為代表的儒學思想在性情觀上的理想是「貞正天下」，則李翱所標舉的是「守心至誠」，涉及天地萬物的問題之前，人人至誠復性才最重要。李翱自言以心通《中庸》，其性命之說已與前人不同，有了新意。

小結

本章論李翱的性命之說，以〈復性書〉為主要材料，可發現李翱之所以能以性命之說發展其聖人之學，是由於他強調一種普遍性：性具有普遍性、情具有普遍性、人與聖人在四肢百骸、性情上是一致的。李翱這種說法從漢代以來流行的人性論，轉而回歸先秦孟子性善說，並充實了修養工夫。他所論的道德之性無比重要，成為聖人之學的基礎。本章由性情關係出發，論至李翱對孔穎達的義理突破，得到了以下數點結論：

- 1．性情關係乃是一體兩面，彼此不相無也。李翱並未就性情的來源有特別的見解，但在性情對人所產生的作用上特別強調，並以「心」作為性情作用的主體，

⁸⁴ 唐·孔穎達等：《禮記正義》，《十三經注疏》，頁 1662-1663。



「心」的境界亦成為聖人與凡人的差別。李翱承襲孟子性善說，認為「情有善有不善，而性無不善焉」，並以「中和說」來回應聖人有無情之疑問，顯然李翱並未主張聖人無情、滅情。

- 2．李翱以「百姓之性與聖人之性弗差也」為基礎，主張「聖人可學可至」，並在討論《論語》時，正面回應了漢儒以來的性三品說。他肯認天地間終極的道與人人所秉持的性相關，而要發掘此道則須於聖人身上尋找，以個人心中的性情狀態跟聖人相較，即可看出修養的距離。
 - 3．李翱的修養工夫從「誠」展開，提倡保持寂然不動之心，來面對外在事物，因此，李翱的誠一方面有「格物致知誠意正心」等個人修養意義。另一方面，也是聖人至誠，化育天下的境界描述。這樣的二重性使李翱能貫穿內外，亦使其聖人之學與前人所談的聖人不相同矣。
 - 4．人的復性工夫操之在己，但道能行否則有命焉。李翱認為只要以「聖人之心」為對象，努力學習，是否能夠為世所用則不用強求於心。「以心通」聖賢是李翱聖人之學的方式，他以此來讀經觀史，為文寫作，以期得聖人之傳，也傳乎後人。
 - 5．以〈復性書〉中所援引的儒家經典，對照《五經正義》的解釋，可以發現孔穎達所主的乃是萬物秉性不同，在聖人化育天下的架構下希望能使各人循性發展，但仍受天性限制。此外，在《周易正義》中談人面對變動不已的外界時，主張以靜制動，而形成動靜相對的理路。李翱雖援引這些經文，卻不採孔穎達等官方定說，而發揮自己至誠復性、寂然不動等說，使得經典詮釋有了新意。
- 但，李翱的性命之說並非完美，他也留有一些備受後人質疑之處，例如前面提到他對於情「何因而生」未能正面回應，造成其性情論上的缺陷。既然復性如此重要，李翱又認為「情」乃無可避免，則若要成為一個完整的理論，由「性」到「非性」這看似必然的過程，何以致之，是理論家需要回應的問題。除此之外，

李翱以「心」作為性情作用主體，發展出獨樹一格的「至誠」工夫，提倡保持心境能昭然明辨以應外物，這雖有新意，但亦招人質疑，勞思光曾言：

以「不應於物」釋致知格物，可謂奇想。然此正是李氏思想之真傾向所在。

李氏雖言「盡性」之義，但未能明白「中庸」所說之「盡性」，與道家之純任自然，佛教之無所執著皆不同。李氏但以為此心不為物所動，即是最高境界。儒家化成世界之精神中之積極意義，李氏固未能知也。然李氏仍由如此意義之「致知格物」說到「平天下」，則其所謂「平天下」，決非「大學」本旨所在，反近於道家之「無為」觀念矣。⁸⁵

勞思光的質疑有其道理，李翱對於《中庸》的解釋：「誠者，定也，不動也。」將復性最主要的工夫放在心不動，以誠明應萬物。如此解能否與《大學》的正心誠意修齊治平相合，是值得商榷的，韓愈便認為：

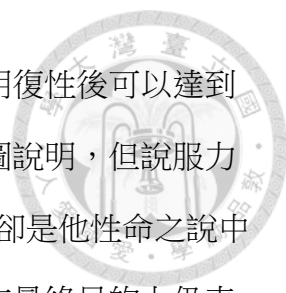
古之所謂正心而誠意者，將以有為也。今也欲治其心，而外天下國家，滅其天常……今也舉夷狄之法，而加之先王之教之上，幾何其不胥而為夷也！

86

但，綜觀李翱生平及其文章，再看他所舉的顏回、孟子或其他孔門弟子的例子，李翱的性命之說跟佛教思惟，於最終目的上仍有頗大差異，他仍然回歸人的行為與社會、世界的關聯，誠的修養並不會捨離己身之外的世界，反而是透徹回應世界的現象。他將禮樂納入修養工夫當中，當人外在的行為合於禮樂時，李翱相信嗜欲之心會減弱，同時行為上也能避免有所錯失，進而專注於心念至誠、惟性明照的工夫。只可惜他的動機雖清楚，但理論的連結卻不夠堅強，即便他盡取儒家

⁸⁵ 勞思光：《新編中國哲學史》，冊三上，頁 29-30。

⁸⁶ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，頁 17。



經典為據，但其薄弱之處在歸結於「心」的至誠工夫，難以證明復性後可以達到修齊治平之理想，也就是如何化天下，此處的連結李翱雖然企圖說明，但說服力不強，在聖人之學的典範(如顏回等人)中也看不見。偏偏這部分卻是他性命之說中最符合儒家傳統的地方，他在術語與概念運用上或取佛、道，在最終目的上仍表現出儒家的關懷，但，當此處的理論解釋不夠堅實，便容易跟佛、道的界線模糊，也就無法回應韓愈「將以有為也」的質疑。



第肆章 《論語》新解

李翱與韓愈曾共同研討《論語》，並留下《論語筆解》一書，¹現傳兩卷，唐許勃〈論語筆解序〉曰：

昌黎文公著筆解論語一十卷，其間翱曰者，蓋李習之同與切磨，世所傳率多譌舛。始愈筆大義則示翱，翱從而交相明辨，非獨韓製此書也。噫！齊魯之門人，所記善言，既有同異；漢魏學者，注集繁闊，罕造其精。今觀韓李二學，勤拳淵微，可謂窺聖人之堂奧矣！豈章句之技所可究極其旨哉？予繕校舊本數家，得其純粹，欲以廣傳，故序以發之。²

此序表示韓、李二人不滿漢魏以來注疏，故重讀《論語》並作新解，期以「窺聖人之堂奧」，他們認為《筆解》內容可明聖人「大義」，這與上章討論李翱「以心通」聖人，對《中庸》提出新解，是同一種態度。其實，韓、李之前，啖助、趙匡與陸質所主的新《春秋》學派已經提出「非常之事，典禮所不及，則裁之聖心，以定褒貶，所以窮精理也。精理者，非權無以及之。」³強調在亂世中，須精曉聖人權變之理，以聖人之心為依歸，而非泥於經典字句之中，陸質又說：

¹ 關於《論語筆解》作者問題，書中韩曰、李曰，按照許勃所言即是韓愈與李翱，然許氏說有一十卷，今傳為二卷本，《四庫總目提要》認為：「以意推之，疑愈註《論語》時，或先於簡端有所記錄，翱亦閒相討論，附書其間，迨書成之後，後人得其稿本，採註中所未載者，別錄為二卷行之。」查屏球由宋代讀書筆記之著錄推測，原本韓、李所著十卷《論語注》，傳至宋代出現十卷本《論語筆解》，以及二卷本《論語筆解》，內容雖有些遺佚，但仍是同一部書，查氏以為在未有更確切的證據前不宜輕易否認韓、李為《筆解》作者。筆者認為《筆解》中呈現的思想內容，與韓愈、李翱文集相合，再參《四庫提要》與查屏球的意見，認為二卷本《筆解》當為韓、李二人合著無疑。參清·紀昀總纂：《四庫全書總目提要》（石家庄市：河北人民，2000年），頁3881。查屏球：〈韓愈《論語筆解》真偽考〉，《文獻》第二期，1995年。

² 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》（臺北：廣文書局，2012年），頁1。

³ 唐·陸質，〈趙氏損益義第五〉，《春秋集傳纂例》（上海：上海商務，《叢書集成初編》，1936年），卷一，頁5。

(《春秋》之學)兩漢專門，傳之于今，悖禮誣聖，反經毀傳，訓人以逆，罪莫大焉。范氏之說，粗陳梗槩，殊無深指，且歷代史書，皆是懲勸，《春秋》之作，豈獨爾乎？是知雖因舊史，酌以聖心，撥亂反正，歸諸王道，三家之說，俱不得其門也。⁴

由此可知，不按章句，欲以心通聖人之心來解經典，韓、李之前已有前例。然而，韓、李二人不似啖、趙、陸重解《春秋》等五經，而選擇《論語》亦值得關注，韓、李二人為文多引《大學》、《中庸》、《孟子》字句、義理，又撰《論語筆解》，參照宋代以後「四書」重要性漸增，甚而成為儒者必讀書目，韓、李二人在中唐的提倡之功，不可忽視。

那麼，究竟韓、李二人如何在舊注之外，有所發揮呢？舉例而言，孔子曾言：「溫故而知新，可以為師矣。」⁵孔安國注「尋繹故者，又知新者，可以為師矣。」然而《筆解》言：

韓曰：先儒皆謂尋繹文翰、由故及新，此是記問之學，不足為人師也。吾謂故者，古之道也，新謂己之新意，可為新法。

李曰：仲尼稱子貢云「告諸往而知來者」，此與溫故知新義同，孔謂尋繹文翰則非。⁶

韓愈認為先儒僅在文翰中著墨，淪於記問之學，他欲借古立新，以己之新意創造新法，李翱亦認為「告諸往」之後重要的是「知來者」，他們對於古籍的閱讀，是期望能有所創發。這章解釋其實也說明了整本《筆解》韓、李二人的態度。因

⁴ 唐·陸質，〈春秋宗指議第一〉，《春秋集傳纂例》，卷一，頁2-3。

⁵ 唐·韓愈、李翱：〈學而篇〉，《論語筆解》，頁9。

⁶ 唐·韓愈、李翱：〈學而篇〉，《論語筆解》，頁9。

此後儒雖每批評《筆解》訓詁上「以己意解經」的現象，⁷但本論文則看重《筆解》中的創新於李翱聖人之學中具有何價值。

本章由韓、李對「孔門四科」的新解開始，探討《筆解》如何由一個學聖人的角度看待「四科」，學者應如何深入聖人堂奧？其次，韓愈說要以己之新意為新法，許勃也說兩人不滿足於「章句之技」，則他們用何種新法來解？第二節討論韓、李讀《論語》時會貫通各章，以孔子跟每個弟子不同的「教學情境」為基礎，推測孔子言行背後的心意，此亦是李翱以心通聖人之心的另一種表現，此節亦會略論這種「心」解的效果及利弊。第三節談韓、李於《筆解》中的「權變」觀念，聖人一言一行都是經典，李翱如何在訓解古籍時運用權變？此觀念又如何擴及至李翱思想的其他方面？最後，前章已明李翱重視人之情性，他解《論語》亦對禮樂跟人情的關係提出了自己獨特的看法，對豐富《論語》義理也有貢獻，值得探討。

第一節 孔門四科次第

《論語》是孔子及其弟子的言行紀錄，孔子如何教？弟子如何學？成為學聖人者很好的參考。李翱〈復性書〉言學聖人是一段很長的修養過程，要誠而不息，造次必於是，顛沛必於是，他用敲石磨木、疏泉導流來比喻人的復性之途，《筆解》則借用了「登堂入室」的比喻來表達學為聖人的次第關係，〈先進篇〉載：

子曰：「從我於陳蔡者，皆不及門也。」⁸

鄭玄認為：「言弟子從我而厄於陳蔡者，皆不及仕進之門而失其所也。」然韓、

⁷ 批評韓、李「以己意解經」的論述多見於經學史的討論，王明蓀〈《論語筆解》試探〉一文已有歸納。參王明蓀：〈《論語筆解》試探〉，林慶彰編：《中國經學使論文選集》（臺北：文史哲出版，1992年），上冊，702-730頁。

⁸ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁397。



李不認同鄭玄「仕進之門」的解釋：

韓曰：門所謂聖人之門。言弟子學道由門以及堂，由堂以及室，分等降之差，非謂言仕進而已。

李曰：如由也升堂未入於室，此等降差別，不及門猶在下列者也。⁹

聖人之門是聖人之學形象化後的說法，學道者由門而入於堂、室，李翱認為孔門弟子皆學聖人，但隨著不同的程度而有「等降差別」，他主張人是「亞聖而下，性習近遠，智愚萬殊」，¹⁰以此觀《論語》，對孔門弟子的程度也就特別重視，所以才會有聖人之門、堂、室等差別。李翱言尚「不及門」者，只是「下列」之門生，距離聖人境界仍遠。

〈子張篇〉亦有一章可見韓、李將聖人之道的淺深，區分為內外，以說明學者要窺見聖人堂奧實非易事：

子夏曰：「大德不踰閑，小德出入可也。」¹¹

孔安國曰：「閑，猶法也。」「小德不能不踰法，故曰出入可。」皇侃疏曰：

大德，上賢以上也。閑，猶法也。上德之人，常不踰越於法則也。小德，中賢以下也。其立德不恒全，有時暨至，有時不及，故曰出入也。不素其備，故曰可也。¹²

⁹ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 43。

¹⁰ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 76-77。

¹¹ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 552。

¹² 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 552。



孔安國與皇侃的說法是將「大德」、「小德」訓為「大德之人／上賢」、「小德之人／中賢以下」，而就德性之高低說明其行為之分際，故上賢之人能不踰法，中賢以下卻不能不踰，韓愈、李翱則曰：

韓曰：……非也，吾謂大德，聖人也。言學者之於聖人，不可踰過其門閭爾。

小德，賢人也，尚可出入窺見其奧也。

李曰：防閑之閑，從木義，取限分內外，故有出入之踰，孔註便以閑訓法，非也，況大德之人豈踰法耶。¹³

韓、李的解法與前人皆不同，他們將這一句放入「學為聖人」的情境中，不再是聖人本身德的大小，或者人所立的大節小節，而有「學者」與「學的對象」兩種角色，韓愈以為：大德乃是聖人境界，學者難踰越其門閭，但他仍鼓勵人向賢人學習，可窺見聖人之堂奧。李翱又以「閑」之本義「柵欄」來比喻聖人之學，擬設一個內外有別的場域，而學者學聖人時即有這種層次之分。前章已說明李翱與韓愈在人是否能學成聖人上有歧見，李翱認為聖人可學、可至，而韓愈則認為聖人可學但不可至，故細究這章兩人的解法稍有差異，惟可確定的是兩人皆同意學者與聖、賢距離因進程不同，而有遠有近，即李翱所謂「限分內外」。

由韓、李之說可知聖門弟子進階不同，有等降之差，而〈先進篇〉載：

德行：顏淵、閔子騫、冉伯牛、仲弓。言語：宰我、子貢。政事：冉有、季路。文學：子游、子夏。¹⁴

這就是一般所謂「孔門四科」，這四科品目究竟有何內涵，以及這十人在三千弟子中扮演何種角色？有無等降、次第之別？亦曾引發許多儒者討論。如范甯界定

¹³ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，卷上，頁 89。

¹⁴ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 397。

四科：「德行，謂百行之美也。……言語謂賓主相對之辭也。……政事謂治國之政也。……文學謂善先王典文。」四科似乎成為孔門中受重視的四種科目。¹⁵ 王弼則曰：「弟子才不徒十，蓋舉其美者以表業分名，其餘則各以所長從四科之品也。」

¹⁶認為弟子出眾者多，但歸納出四科之品，選其最優者表列，其餘則各依其才歸入四科當中，故四科如同四個選項，而人各有所長，似無軒輊之分。但皇侃的說法與王弼不同，他早於韓、李提出了「四科次第」：

侃案四科次第，立**德行為首**，乃為可解。而言語為次者，言語，君子樞機，為**德行之急**，故次德行也。而政事是人事之別，**比言語為緩**，故次言語也。文學指博學古文，故**比三事為泰**，故最後也。¹⁷

皇侃認為德行、言語、政事、文學的排列是有意義的，他的理解是「由急至緩」，是為人處世「重要性」的排序，他說「德行為人生之本，故為第一，以冠初也」，而對言語則引〈易繫辭〉：「言行，君子之樞機，樞機之發，榮辱之主也。言行，君子之所以動天地也，可不慎乎？」言語科不只是口語，¹⁸泛指一切君子所表現出來的言行，重要性列第二。皇侃僅言政事是「人事」之別，比君子言行稍緩，並未多作解釋。文學則指「博學古文」，似乎是承繼范甯「先王典文」之說，急迫性未如前三者，故位居四科之末。平心而論，皇侃提出「四科次第」的說法已突破前人的解說，對於韓、李的四科次第說應有相當程度的啟發，然皇侃的說法並未與其他論語註解相互補充，形成更完整的學說。韓愈、李翱則繼承了皇侃的次第說，融入學聖人登堂入室的說法：

¹⁵ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 397。

¹⁶ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 397。

¹⁷ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 397。

¹⁸ 唐·孔穎達等：《周易正義》，《十三經注疏》，頁 325。

韓曰：德行科最高者，《易》所謂默而識之，故存乎德行，蓋不假乎言也。言語科次之者，《易》所謂擬之而後言，議之而後動。擬議以成其變化，不可為典要，此則非政法所拘焉。政事科，次之者，所謂雖無老成人，尚有典刑，言非事文辭而已，文學科為下者，《記》所謂離經辯志，論學取友，小成大成，自下而上升者也。¹⁹

韓愈詮釋「四科次第」時有一明顯特色：他會考慮與「下一科的關聯性」，亦即德行科何以高於言語科？言語科又如何高過政事科？換言之，韓愈在正面描述四科品項時，是以「向下區別、以下襯上」的思維而建立。例如，德行科為首，韓愈說明的是：「德行為何排在言語前面？」他找了《易繫辭》「默而識之，存乎德行」作為說明，既然是「默」便可以假乎言詞，也就高於言語科了。言語科的情形也如此，其所謂「不可為典要，此則非政法所拘焉」，因而言語二而政事三。至於政事科則引《詩經·大雅·蕩之什》「雖無老成人，尚有典刑」，將「制度」抬高於「文辭」之上，而文學則代表廣義的典籍流傳與教育。這種解法使四科的關係變得更為緊密，並且彼此分別而又相關，也可以說韓愈心中的孔門四科乃是一環環相扣的有機關係，並非如王弼所言「蓋舉其美者以表業分名」，他延續了皇侃的次第說，但增加了一些經典根據，將科與科之間的高下關係說得更為清楚。

韓愈解釋德行乃引〈易繫辭〉中：

極天下之蹟者存乎卦，鼓天下之動者存乎辭，化而裁之存乎變，推而行之存乎通。神而明之，存乎其人。默而成之，不言而信，存乎德行²⁰

¹⁹ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁44-45。

²⁰ 唐·孔穎達等：《周易正義》，《十三經注疏》，頁345。

故天地的道理固然可透過卦爻來了解，但其神而明之、不言而信的根本內涵，卻是本來就在人的德行之中，因此，韓愈用〈易繫辭〉的話來理解四科中的德行，某種程度代表了他認為德行科的價值是終極的天地之道，這點跟前一章討論李翱對於天地之「中」的看法，可謂不謀而合。

其次，韓愈也用〈易繫辭〉來理解言語科，他與皇侃援引同一段〈易繫辭〉：


聖人有以見天下之赜，而擬諸其形容，象其物宜，是故謂之象；聖人有以見天下之動，而觀其會通，以行其典禮，繫辭焉以斷其吉凶，是故謂之爻。言天下之至赜而不可惡也，言天下之至動而不可亂也。擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化。……言行，君子之所以動天地也，可不慎乎？²¹

只是皇侃未能將言語科的內涵與他「急緩」的次第關係繫連，因此意義不顯，韓愈則做到了。因為德行乃是不言而信的天地之道，而聖人所作卦爻就是表達、探求這份天地之道的示範，「擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化」充分體現了聖人掌握「存乎德行」之後，表述出來的成果，因此言語科固然關乎言行表現，但它其實存在高度的思想性，上從聖人所作之卦爻，下至君子的一言一行，在四科的次第中它甚至高於「政事」科，其重要性可見一斑。

韓愈對政事科的理解是「典章制度」，此處雖僅言「雖無老成人，尚有典刑」，但〈子路〉中有一章「冉有退朝」，韓愈注曰：「吾謂凡干典禮者，則謂之政，政即常行焉，則謂之行，行其常則謂之人事。」李翱補充道：「政事猶言文學也。文之義包乎天地，大矣，學之者人也。政之事包乎典禮，大矣，事之者人也。」²²可見，一切制度典禮皆可算是政事的範疇，而政事科作為聖人之學的一環，即是人學習、執行這些典禮制度的過程。

²¹ 唐·孔穎達等：《周易正義》，《十三經注疏》，頁 323-325。

²² 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 53-54。



韓愈認為孔門四科中的「文學」，是指《禮記·學記》中「離經辨志，論學取友，小成大成」，可見韓愈對文學科的看法比范甯的先王典文、皇侃的博學古文都來得廣泛，包含庠序之教的全部內容，《禮記·學記》載「一年視離經辨志，三年視敬業樂羣，五年視博習親師，七年視論學取友，謂之小成，九年知類通達，強立而不反，謂之大成」，²³是自幼及長的學習過程，韓愈將四科之末的文學科作如此詮釋，其作為「自下升高，自門升堂」的基礎，就更能說得通了。

李翱對此章的注解則補強了「次第而學」的意義，韓愈的解釋著重在上一科何以優於下一科，而李翱則由下往上解釋學為聖人的階梯為何：

李曰：仲尼設四品以明學者不問科，使自下升高，自門升堂，自學以格於聖也，其義尤深，但俗儒莫能循此品第而窺聖奧焉。

李曰：凡學聖人之道，始於文，文通而後正人事，人事明而後自得於言，言忘矣而後默視己之所行，是名德行。斯入聖人之奧也，四科如有序，但註釋不明所以然。²⁴

皇侃所談的是德行至文學，重要性之遞減，即其所謂急緩，以德行為首要，遞降至言語、政事與文學。無論說由急到緩，或重要性之高低，皆尚不構成「學習」次第或順序，也就是需要按部就班，一步一步往上學習而成聖人，然李翱言「仲尼設四品以明學者不問科，使自下升高，自門升堂，自學以格於聖也」，便以「學」的角度連貫起四科，這是所有學者依次第而學的過程，由文學而漸入聖人之奧，不再因為人的才性差別而分屬不同科，顏淵與子夏的差異在「進程」。李翱的說法跟韓愈的註解正好分別反覆地解說了四科間的次序與等第，韓愈由上至下，逐步說明上一層較下一層超越之所在，李翱由下至上，循序解釋學聖人之道的進程。

²³ 唐·孔穎達等：《禮記正義》，《十三經注疏》，頁 1227。

²⁴ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，卷上，頁 44。

李翱的注解中最值得注意的是「言語」、「德行」兩科，因為前人對於德行科的重要性雖無異議，但德行科的內涵並無明確之界定，並且若不從「學」的角度討論此章，「如何能達到德行科？」這個問題便不會在此被討論，李翱認為孔門四科是一階升上一階，故他說明由「言語」以晉於「德行」需「言忘矣而後默視己之所行，是名德行」，這顯然跟他〈復性書〉所論的修養工夫有關，而「忘言」之說也與「性相近，習相遠」章李翱引用《莊子·大宗師》「墮肢體，黜聰明，離形去知，同於大通，此為坐忘」為註解有關。²⁵因此，李翱對聖人堂奧最終境界—德行科的詮釋，跟過往的儒者已不相同，他有濃厚的心性修養意義，與〈復性書〉中寂然不動、慎獨守中的義理相通。

要更了解《筆解》中德行科的內涵，可以從「顏回」入手，顏回既是德行之首，更經常被李翱當作師聖為賢的例子，〈幽懷賦〉：「昔孔門之多賢兮，惟回也為庶幾。超群情以獨去兮，指聖域而高追」，²⁶可見其對顏回嚮往之深，以及顏回在聖人之學中的指標地位。

《論語·先進》言：

子曰：回也，其庶乎屢空，賜不受命而貨殖焉，億則屢中。²⁷

此章疏解於韓愈之前有兩種，何晏曰：

此蓋孔子美顏回，所以勵賜也。其說有二，一曰：屢，數也。空，匱也。

億，度也。言回庶幾聖道，雖數空匱貧窶，而樂在其中。是美回也。賜不受命，唯貨財是殖，若億度是非則數中。言此所以勉勵賜也。

一曰：屢猶每也。空猶虛中也。言孔子以聖人之善道，教數子之庶幾，猶不至於知道者，各內有此害故也。其於庶幾每能虛中者，唯有顏回懷道深

²⁵ 郭慶藩輯：《莊子集釋》，頁 284。

²⁶ 唐·李翱：《李文公集》，卷一，頁 3。

²⁷ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 405-406。

遠。若不虛心，不能知道也。子貢雖無數子之病，然亦不知道者，雖不窮理而幸中，雖非天命而偶富，有此二累，亦所以不虛心也。²⁸

第一說頗為直觀，以顏淵之貧對照子貢之富，美回而勵賜，較無思想上的深意。第二說則顯得玄奧，所謂「空猶虛中」，不以物質來解釋「空」，將孔門弟子領受孔子教誨的內容上談得較深奧神秘，然解釋子貢「心有二累」，則未免牽強，透露出解經者的困難：若不以物質層面來解，則「受命而貨殖焉」難有形上的解釋，以接續玄虛化的「億則屢中」，因此注疏者乾脆兩者並存，以「二累」包含子貢所代表的物質層面與形上層面。韓愈、李翱傾向第二解，然對於難以綰合之處，則作如是說：

韓曰：一說屢猶每也，空猶虛中也，此近之矣。謂富不虛心，此說非也。吾謂回則坐忘遺照，是其空也。賜未若回，每空而能中其空也，貨當為資，殖當為權，字之誤也，子貢資於權變，未受性命之理，此蓋明賜之所以亞回也。

李曰：仲尼品第回、賜，皆大賢，豈語及貨殖之富耶？集解失之甚矣。吾謂言語科寔資權變，更能慮中乎？即回之亞匹明矣。²⁹

韓、李的解釋明顯考量到顏回是德行科，子貢為言語科，故對於顏回「屢空」的解釋也帶著聖人之奧的形上意味，韓愈以「坐忘遺照」來解「空」，是對於性命之理的領受，「坐忘」修養已幾近聖境。韓愈又改貨殖為資權，捨棄了窮與富這類物質性的解釋，將顏回與子貢的差別全解為性命修養，李翱認同此解，言語科既然具有「擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化」的性質，其言、其動、其變化之際，就無法兼顧空而虛中的狀態，這是李翱認為子貢亞於回而居為言語

²⁸ 魏·何晏：《論語集解》（北京：北京大學出版社，《儒藏》精華編，2007年），卷六，頁150。

²⁹ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁46。此處「慮中乎」疑為「虛中乎」。

科的原因，這也跟復性工夫需以「動靜皆離、寂然不動」為最高境界十分相近。可見，李翱所理解的「德行科」，在顏回的例子跟〈復性書〉的主張是一致的。

然而無論是「忘言」或是「虛中」，畢竟過於玄妙，且有老莊色彩，並不為傳統儒學所強調，韓、李對孔門四科中最重要的「德行科」，以此為蘄向，不免使聖人之學的終極境界難解，但在他處李翱也有較淺顯的說明，例如〈學而篇〉言：

子曰：「君子食無求飽，居無求安，敏於事而慎於言，就有道而正焉，可謂好學也矣。」³⁰

李翱注曰：

若道則聖賢德行，非記誦文辭之學而已，孔子曰：有顏回者好學，不遷怒、不貳過，此稱為好學。³¹

李翱特別引《論語·雍也》中孔子稱讚顏淵之言：「有顏回者好學，不遷怒，不貳過。不幸短命死矣！今也則亡，未聞好學者也。」³²凸顯顏回「不遷怒、不貳過」之修養工夫，便不會如「坐忘」那般玄虛，同時也可以呼應〈復性書〉：「心寂然不動，邪思自息，惟性明照，邪何所生？《易》曰：顏氏之子，其殆庶幾乎？有不善未嘗不知，知之未嘗復行也。」³³因此，德行科重心性修養，這雖是李翱聖人之學中最重視之處，也相對抽象，但以顏回的「不貳過」為例，則是深入淺出的方式，讓學聖人者可一窺堂奧。

³⁰ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，卷上，頁5。

³¹ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，卷上，頁5。

³² 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁301。

³³ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁8-9。



由孔門四科的次第關係可看出韓、李兩人對德行科尤為重視，又從德行科以心性修養為主可看出，韓、李的聖人之道已較前人更往內心修養上發展。韓愈〈省試顏子不貳過論〉足可為例，其言：

夫聖人抱誠明之正性，根中庸之至德，苟發諸中形諸外者，不由思慮，莫匪規矩。不善之心，無自入焉；可擇之行，無自加焉，故惟聖人無過。所謂過者，非謂發於行，彰於言，人皆謂之過而後為過也。生於其心，則為過矣！故顏子之過，此類也。不貳者，蓋能止之於始萌，絕之於未形，不貳之於言行也。……孟子亦云：「顏子具聖人之體而微者。」皆謂不能無生于其心，而亦不暴之於外，考之於聖人之道，差為過耳。³⁴

韓愈闡發《中庸》關於聖賢的解釋，以為自誠明是聖人，能夠不勉而中，不思而得，故在心中自然能夠從容中道，可稱為無過。自明誠卻不然，雖然以聖人為目標，但不勉則不中，不思則不得，需要擇善而固執，故韓愈鼓勵人們向顏回「不貳過」學習，也是由「止之於始萌，絕之於未形，不貳之於言行也」的心性工夫下手。

孔門四科次第而升的見解，同時影響了韓、李二人注解《論語》，甚至改動了《論語》原文的字句，由以下例子可見四科之說在聖人之學中的重要性，《論語·子路》載：

子貢問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。」曰：「敢問其次。」曰：「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。」曰：「敢問其次。」曰：「言必信，行必果，硜硜然小人哉！抑亦可以為次矣。」曰：「今之從政者何如？」子曰：「噫！斗筭之人，何足算也。」³⁵

³⁴ 唐·韓愈：《韓昌黎文集校注》，128-129。

³⁵ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 445-446。

孔子答子貢問士，區分了三個層次，皇侃承繼孔安國與鄭玄的說法，歸納道：

言自行己身，恒有可恥之事，故不為也。……君號令出使於四方之國，則必使稱當，不使君命之見凌辱也。……能有恥及不辱二事，竝行無虧，乃可謂為士矣，此行最高故在先也。

孝是事父母為近，悌是事兄長為遠。宗族為近，近故稱孝，鄉黨為遠故稱悌也。繆協曰：「雖孝稱於宗族，悌及於鄉黨，而孝或為未優，使於四方，猶未能備。故為之次者也。」

此達士之次也。君子達士，貞而不諒。言不期苟信，捨藏隨時，何期必遂？若小行之士，言必須信，行必須果也。³⁶

皇侃以為士之最高須包含「自身有恥」，及「不辱君命」兩項標準，可說在內修及外行上皆能兼顧者方為最高，次一級者僅能於品行上受到鄉黨認可，才能卻未能備，最次者則僅能達到必信必果，在處事品行上未能成熟，僅可稱為小人之士。

《筆解》於此章下注曰：「舊本子曰行己有恥為上文，簡編差失也。」將原文的順序改為：

子貢問曰：「何如斯可謂之士矣？」子曰：「宗族稱孝焉，鄉黨稱弟焉。」

曰：「敢問其次。」曰：「行己有恥，使於四方，不辱君命，可謂士矣。」

曰：「敢問其次。」曰：「言必信，行必果，硜硜然小人哉！抑亦可以為次矣。」³⁷

³⁶ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 445-446。

³⁷ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 54。

韓、李將最高與其次的順序調換，並認為以往是「簡編差失」，導致「孝悌」的順位次於「行己有恥，使於四方」，而就此次序上的調整，韓愈、李翱的說法是：

韓：孝悌為百行之本，無以上之者……，硜硜，敢勇貌，非小人也。「小」當為「之」字，古文小與之相類。傳之誤也。上文既云「言必信，行必果」豈小人為耶？

李：請以四科校量次第，則孝悌當德行科，上也。使四方不辱君命，當言語科，次也。言必信，行必果，當政事科，又其次，以推文學可知焉。³⁸

韓愈認為孝悌乃是人的德行之本，因而不會再有其他德行高於此德，更遑論「不辱君命」這類事功表現。此外，他以為「小」乃是「之」字之誤，即便孔子所言最低層次的士，也絕不會是小人之流。李翱的說法則以此章論語配入四科之次第，故理所當然孝悌者為德行，高於以言語不辱君命，又「言必信、行必果」被歸入政事科。審視韓、李的訓解，可見得「四科次第」在學聖人的脈絡中具強烈的主導性，故當「使於四方，不辱君命」在「孝悌」之上時，不改動原文順序，則聖人之學的次第關係就難以解釋。然而，如此強調孔門四科為「學聖人」的四階段，在儒學傳統諸多成學說法中，必然會有無法融通解釋之處，畢竟四科次第是到韓、李才發展成熟的說法，故這章在義理上也存在一些問題。首先，李翱將「行己有恥，使於四方，不辱君命」歸入言語科，限縮了孔子此言的豐富性，按照皇侃之說則此三句話包含了個人之修持，以及事功表現，若如李翱的解釋不但偏重於事功，也與韓愈所謂「擬之而後言，議之而後動，擬議以成其變化」，根植於德行科而來的言語科解釋，難以互訓，反而讓韓、李的四科次第架構出現歧義。第二，「言必信，行必果」無疑是個人的某一種修養，這與政事科「典章制度」之解釋

³⁸ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 54。

也扞格不入，故韓、李用四科來訓解此章，對「自門升堂」的聖人之學來說，反而弊大於利。



第二節 孔門教學情境

《筆解》認為聖人之學乃因人的修養不同而有等第之分，孔門四科也是由文學、政事、言語，進而臻至心性修養的德行科，學聖人者因程度而相異，施教者便需要因材施教。韓愈、李翱在此脈絡下對《論語》中孔子與弟子互動有了不同於前人的解法，他們不只訓釋一章之內的字句，而是跨越各章，將同一弟子的記錄統合起來，例如某章出現四科十哲之一，則會將四科次第的概念引入，進而思考孔子對此程度學生的回應是否有微言大義。以今日的話來說，韓、李在訓解《論語》時留意教學的情境，關注弟子是誰，孔子又如何因材施教，以下分別以子貢、子路、子張為例說明。

（一）子貢

《論語》中有幾章的訓解歷來爭論不休，〈公冶長篇〉是一例：

子謂子貢曰：「女與回也，孰愈？」對曰：「賜也何敢望回？回也聞一以知十，賜也聞一以知二。」子曰：「弗如也，吾與女弗如也。」³⁹

先儒訓解爭議集中在「弗如也，吾與女弗如也」一句，究竟「弗如」為何義？苞氏謂「欲以慰子貢爾。」皇侃則言：

答孔子以審分也。……孔子既答子貢之不如，又恐子貢有怨，故又云「吾與

³⁹ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 287-288。



汝皆不如也」，所以安慰子貢也。……顧歡申苞注曰：回為德行之俊，賜為言語之冠，淺深雖殊而品裁未辨，……故判之以弗如，同之以吾與汝……能與聖師齊見，所以為慰也。

侃謂顧意是言我與爾俱明汝不如也，非言我亦不如也。而秦道賓曰：《爾雅》云與，許也，仲尼許子貢之不如也。⁴⁰

皇侃承繼苞氏「慰子貢」之說，為第一解。顧歡、秦道賓詮「與」為「許」，認為仲尼「同意」子貢自言弗如，此是第二解。《筆解》則言：

李曰：此最深義，先儒未有究其極者，吾謂孟軻、顏回，深入聖域，云具體而微，其以分限為差別。子貢言語科深於顏回，不相絕遠，謙云得具體之二分，蓋仲尼嘉子貢亦窺見聖奧矣。慮門人惑，以謂回多聞廣記，賜寡聞陋學，故復云具弗如以釋門人之惑，非慰之云也。

韓曰：吾觀子貢此義深微，當得具體八分，所不及回二分爾，不然安得仲尼稱弗如之深乎？⁴¹

韓、李認為此章具深義，因為「聞一知十」、「聞一知二」這類說法，很能指出學聖人的次第進程，對於「弗如也」一句，李翱提供了第三種解法，他以教學情境釋之，「慮門人惑」表示孔子擔心其他門人誤解顏回以多聞廣記勝過子貢，因此復言「吾與女弗如也」。故即便《論語》此章並未提及其他門人，李翱仍主動補述教學情境，強調「聖人之學」不以「多聞廣記」為重，說明「十」與「二」的差距在德行不在文辭。另一章子貢的例子，是〈為政篇〉：

子曰：君子不器。

⁴⁰ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 287-288。

⁴¹ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 19。



子貢問君子。子曰：先行其言，而後從之。⁴²

這兩句雖上下相連，但多數注解視為兩章，義不相連。「君子不器」章，苞氏曰「器者，各周其用，至於君子，無所不施也。」皇侃疏曰：「此章明君子之人，不系守一業也。」其義甚明。較多爭論的是「先行其言」章，孔安國曰：「疾小人多言而行不周」，皇侃收二義，曰：

君子先有其言，而後必行，行以副所言，是行從言也。若言而不行，則為辭費，君子所恥也。

又一通云：君子之言，必為物楷。故凡有言，皆令後人從而法之也。⁴³

第一解是承孔安國而來，以為君子言出必行，乃是「行從言」。第二義則認為君子之言為後人所從，即所謂「為物楷」。然而，這兩解基本上都沒有考量發問的學生是誰，也未從因材施教的角度思考孔子的答案。《筆解》不但將這兩章連在一起解釋，更指出發問者為子貢的特殊性：

韓曰：上文君子不器與下文子貢問君子是一段義，孔失其旨，反謂疾小人，有戾於義。

李曰：子貢，門人上科也，自謂通才，可以不器，故聞仲尼此言而尋發問端，仲尼謂但行汝言，然後從而知不器在汝，非謂小人明矣。⁴⁴

這段話有兩個問題需要解釋，一是為何要強調「君子不器」跟「先行其言」兩章相連？二是子貢隸屬四科於此的意義為何？第二個問題無疑跟李翱的「四科次第」

⁴² 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 237-238。

⁴³ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 237-238。

⁴⁴ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 9。

觀念有關，他認為因為子貢是言語科，所以孔子特別在言與行之間提點，宋代的註解出現：「先行其言者，行之於未言之前；而後從之者，言之於既行之後。」⁴⁵「子貢之患，非言之艱而行之艱，故告之以此。」即可能受到《筆解》的啟發。⁴⁵至於兩章並解，李翱的解釋是子貢「聞仲尼此言而尋發問端」，孔子勉其「但行汝言」，意味著韓、李假設了孔子言「君子不器」時子貢在場，又因為子貢個人的程度與心志，向孔子發問如何能做到不器，因而激盪出後來「先行其言」之說，這是一個設定教學情境的例子。於此，王明蓀認為：「韓、李認為上下相連為一完整章句，以及李翱進一步的解說，都不妥當，應分為兩章句解之，而孔注亦不差。」⁴⁶確實，即便不考慮「君子不器」章，韓、李仍然可以就「四科次第」的角度訓解「先行其言」為孔子勉勵「言語科」的子貢要付諸行動，而並不需要將「君子不器」章併入訓解。然而，韓、李二人讀《論語》有著學聖賢的強烈動機，故他們傾向將整部《論語》貫通地閱讀，解釋時也會考慮每個人物的特性，如這裡韓、李或許就受到〈公冶長篇〉另一章的影響：

子貢問曰：「賜也何如？」子曰：「女器也。」曰：「何器也？」曰：「瑚璉也。」⁴⁷

若有此章作為閱讀的背景，則孔子與子貢已曾對「器」展開討論，這個教學情境並非無中生有，韓愈、李翱可能透過此章聯想到〈為政篇〉的「君子不器」章，同時下一章又是子貢跟孔子「先行其言」的對話，故而將「君子不器」章的聽眾設定為「子貢」，這樣的現象顯示韓、李打通各章，以「人」為單位(例如子貢)，重新整理孔子與弟子對談的教學情境，判讀各弟子在聖人之門中的程度，並以此為詮釋孔子微言大義的線索。

⁴⁵ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 57。

⁴⁶ 王明蓀：〈《論語筆解》試探〉，頁 711。

⁴⁷ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 283。



教學情境中學生的程度會影響孔子的教學方向，這個概念成為《筆解》重要的訓解思路，〈陽貨篇〉有一個顯著的例子：

子曰：予欲無言。子貢曰：子如不言，則小子何述焉？子曰：天何言哉？四時行焉，百物生焉，天何言哉？⁴⁸

何晏《集解》曰：「言之為益少，故欲無言也。」皇侃曰：

孔子既以有言無益，遂欲不言，而子貢怨若遂不言，則門徒無述，故孔子遂曰：天亦不言，而四時遞行，百物互生，此豈是天之有言使之然乎？故云「天何言哉」也。天既不言而事行，故我亦欲不言而教行，是欲則天以行化也。⁴⁹

皇侃承繼《集解》，認為孔子因為有言無益，不如不言，但子貢疑惑弟子該如何學習夫子？孔子乃進一步說明：言並非唯一的方式，天不言事可行，孔子不言教亦可行。然而，韓愈、李翱本著「四科次第」的觀念，對此章提出了不同的解釋：

韓：此義最深，先儒未之思也，吾謂仲尼非無言也，特設此以誘子貢，以明言語科未能忘言至於默識，故云「天何言哉？」且激子貢使進於德行科也。

李曰：深乎聖人之言，非子貢孰能言之？孰能默識之耶？吾觀上篇子貢曰：「夫子之言性與天道，不可得而聞也。」又下一篇陳子禽謂子貢賢於仲尼，子貢曰：「君子一言以為不知，言不可不慎也。夫子猶天，不可階而升也。」此是子貢已識仲尼「天何言哉」之意明矣。稱小子何述者，所以探引聖人

⁴⁸ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 527。

⁴⁹ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 527。

之言誠深矣哉！⁵⁰



韓愈認為先儒未能理解之深意即是「忘言至於默識」，受四科次第觀念影響，韓愈以為子貢屬於言語科，孔子特別對於子貢說明「無言」的概念即是期許子貢可以更進一步深入德行科，這種「忘言至於默識」的概念將此章的重點由「言」與「行」的效果，轉移到「言」與「德行」這類個人修養問題上。顯然與皇侃等人所謂「有言無益，遂欲不言」已大不相同。

此外，李翱認為子貢言「小子何述」是為了「探引聖人之言」，是相當有意思的看法，也就是設想子貢這個學生參與了這場教學，跟孔子一起呈現出這場「天何言哉」的對談，雖然李翱提出「子貢已識仲尼之意」的證據相當薄弱，但多了這一層解釋更能見到李翱對於以教學情境訓解《論語》的執著。

王明蓀針對此章認為：

本章注解大體可從兩個角度來看，一是從舊注而說，孔子欲訥於言而敏於行，徒言而益少，故而無多言以發弟子之領悟，一是以為孔子之感嘆，從自然天道觀來譬喻某種道理。二說皆可通，……至如韓、李所強調之默識，若將識作為體會之意，則此說可謂不失原旨，但特重對子貢說德行之教，則未免主觀。⁵¹

王明蓀對於韓愈所謂孔子「激子貢使進於德行科」，或者李翱言子貢是為了「探引聖人之言」，這樣的說法不以為然。然而，筆者以為正因參與者是言語科的子貢，孔子所提倡的「不言」在《筆解》中才會導向「德行」。韓、李將「默識」的概念導入，提出超越言語方能進於德行，根本上是受了「子貢為言語科」的影

⁵⁰ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 84。

⁵¹ 王明蓀：〈《論語筆解》試探〉，頁 719。

響，故若肯定韓、李的新解豐富了此章的意涵，則就不能否定四科次第這「不免主觀」的訓解角度。

《筆解》對「予欲無言」這章的解釋後來也被宋儒吸收，如朱熹引程子之言：「孔子之道，譬如日星之明，猶患門人未能盡曉，故曰『予欲無言』。若顏子則便默識，其他則未免疑問，故曰『小子何述』。」⁵²德行科之顏淵能夠默識，言語科的子貢則須發問，程子用不同程度的弟子作為對比，亦可能受《筆解》啟發，朱熹則說得更明白：

學者多以言語觀聖人，而不察其天理流行之實，有不待言而著者。是以徒得其言，而不得其所以言，故夫子發此以警之。……子貢正以言語觀聖人者，故疑而問之。……聖人一動一靜，莫非妙道精義之發，亦天而已，豈待言而顯哉？此亦開示子貢之切，惜乎其終不喻也。⁵³

朱熹所謂「終不喻也」乃指子貢未進於德行科，這個觀察亦由韓、李而來，總的來說，程、朱重視「不需言說」的天理流行，雖跟韓、李的忘言默識不完全相同，但也有相似之處，而跟皇侃等討論言、行效益則距離更遠。

（二）子路

〈陽貨篇〉中有一章是孔子跟子路談「好學」的重要：

子曰：「由也，女聞六言六蔽矣乎？」對曰：「未也。」「居！吾語女。好仁不好學，其蔽也愚；好知不好學，其蔽也蕩；好信不好學，其蔽也賊；好直不好學，其蔽也絞；好勇不好學，其蔽也亂；好剛不好學，其蔽也狂。」。

⁵² 朱熹：《四書章句集注》，頁 181。

⁵³ 朱熹：《四書章句集注》，頁 181。



舊注多認為六事會有六蔽，即便是仁智，也須學，方能去蔽，如皇侃言：「仁者博施周急，是德之盛也。唯學者能裁其中，若不學而施，施必失所，是與愚人同。」

⁵⁵然而，未有注者提及孔子所舉六言六蔽，跟弟子「子路」有何關聯。韓愈以為「好仁」、「好知」、「好信」三者是「泛學五常之有蔽也，不言禮與義，略也。」而對於「直」、「勇」、「剛」則直指孔子針對子路而發：

韓曰：絞，確也，堅確之義。此三者指子路辭也，由之為人直、勇、剛，故以絞、亂、狂戒之耳。

李曰：深乎聖人戒子路，先舉仁、智、信，以不學為蔽，況直、勇、剛，豈可不學乎？⁵⁶

言下之意，孔子所選擇的六言六蔽並非隨機，而是對應於弟子的程度，先以五常開其端，再以子路剛勇的特質加以開導，韓、李之言其來有自，子路之勇在《論語》亦有記載，如〈公冶長篇〉，子曰：「道不行，乘桴浮于海。從我者其由與？」子路聞之喜。子曰：「由也好勇過我，無所取材。」⁵⁷可見，子路之勇若未經進一步的淬鍊，則亦有不足之處，因此孔子勉勵他要好學，李翱曾於〈復性書〉中舉子路死前情景，當作彰顯性命之學的例證，他說：

子路之死也，石乞孟黶以戈擊之，斷纓，子路曰：「君子死，冠不免。」結

⁵⁴ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 79-81。

⁵⁵ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 520。

⁵⁶ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 80-81。

⁵⁷ 宋·朱熹：《四書章句集注》，頁 77。

纓而死。由非好勇而無懼也，其心寂然不動故也。⁵⁸



李翱認為子路從學於聖人，終能突破限制，達到「心寂然不動」，在爭戰中不只是好勇而無懼，更能面對死亡而不亂不狂。可見，李翱子路之勇知之甚深，故當《論語》記載孔子跟子路談六言六弊時，李翱會認為好直、好勇、好剛三點是聖人特意「戒子路」而發。

（三）子張

子張並非四科十哲中人，在《筆解》中他多半扮演難以「登堂入室」的學生，反面印證了學生程度在教學情境中的重要性，〈先進篇〉言：

子張問善人之道，子曰：「不踐迹，亦不入於室。」⁵⁹

孔安國以為「善人但不循舊迹，亦少創業，亦不能入聖人之奧室。」皇侃疏曰：

此問善人，非聖人也。……言善人之道亦當別宜創建善事，不得唯依循前人舊迹而已。……又雖有創立而未必使能入聖人奧室也，能入室者顏子而已。……創業謂創仁義之業也，聖人之奧室，即前云子路升堂矣，未入於室是也。⁶⁰

皇疏補充孔安國之意，認為孔子所言的善人之道並非聖人境界，善人不依循舊迹，能創仁義之業，但尚未及聖人奧室，乃就一般人所謂「善人」而言。然韓、李的解釋則不同，他們凸顯了「子張」個人的程度：

⁵⁸ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁7。

⁵⁹ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁407。

⁶⁰ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁407-408。



韓曰：孔說非也。吾謂善人即聖人，異名爾，豈不循舊迹而又不入聖人之室哉！蓋仲尼誨子張，言善人不可循迹而至於心室也，聖人心室惟奧惟微，無形可觀，無迹可踐，非子張所能至爾。

李曰：仲尼言由也，升堂未入於室，室是心地也。聖人有心有迹，有造形有無形，堂堂乎子張誠未至此。⁶¹

韓愈以為善人即聖人，善人之道非循外迹踐行可至，因為聖人之心惟奧惟微，可謂無形無迹。李翱則認為善（聖）人有外在之行迹，亦有內在無形之心地，在孔子看來，子張尚未達聖人無形之心地。兩人的說法皆與前注不同，然先不論善人與聖人之關聯，就詮解的方法而言，韓、李認為「不踐迹，亦不入於室」乃專就子張個人來談，李翱甚至引用〈子張篇〉曾子言：「堂堂乎張也，難與並為仁矣。」⁶²來解釋子張未足以至於聖人心室，故孔子對於子張的教誨符合其程度。

下一章「子曰：論篤是與，君子者乎？色莊者乎？」韓愈以「論極聖人之道」訓「論篤」，認為孔子教誨子張「學君子容色莊謹」，李翱甚至直說：「言子張未極此善人也，下句言莊者，欲戒子張檢堂堂之過，約歸於君子容貌而已。」⁶³同樣註解亦見於「子張問士何如斯可謂之達矣？」章：

子張問士何如斯可謂之達矣。

子曰：「夫達也者，質直而好義，察言而觀色，慮以下人。

韓曰：此與上篇色莊者乎一義也，皆斥言子張：質直莊謹下於人，則為達士矣。

⁶¹ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁47。

⁶² 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁554。

⁶³ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁48-49。

李曰：……此並戒堂堂乎張不貴必聞，在乎必達。⁶⁴



可見韓、李將《論語》中關於子張的篇章綜合成一整體形象，並以此來說明孔子的回應。

韓、李二人訓解《論語》，重視孔子與弟子間的教學情境及弟子的程度，雖可提供另一個角度理解《論語》，但若過分重視亦可能適得其反，〈公冶長篇〉「宰予晝寢」，是因「四科次第」概念而改字的例子：

宰予晝寢。子曰：「朽木不可雕也，糞土之牆不可朽也，於予與何誅。」子曰：「始吾於人也，聽其言而信其行；今吾於人也，聽其言而觀其行。於予與改是。」⁶⁵

此章歷來眾說紛紜，錢賓四認為「晝寢」有四種解釋，分別為：白晝而眠、白晝居寢室、藻繪寢室，以及規劃休息時程，前二者是「晝寢」，後二者是「晝寢」，⁶⁶錢先生認為「晝寢」訓為白晝睡覺較合理，除了晝寢的解釋不同外，孔子對於宰予的態度亦有未有定論，王肅、孔安國認為孔子真的動怒，皇侃引用珊琳公的說法認為宰予故意假裝晝寢以發孔子之教，⁶⁷但皇侃本人採用孔安國的說法，甚至認為這件事影響了孔子對待弟子由「信行」改為「觀行」。歷代各注家的解釋仁智互見。回到問題的本源，何以這章《論語》有這麼多的解釋？何以從漢代以來就有儒者討論孔子是否動怒？宰予是否真的晝寢？

宰予的身分有其代表性。他與子貢同列為言語科，是十哲之一，這樣的人出現「晝寢」的記載，被孔子評為「朽木不可雕也」，使得這章《論語》在注者的解釋脈絡中變得敏感，並且棘手。於是乎開始有人嘗試解釋「晝寢」的意義，有

⁶⁴ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 52-53。

⁶⁵ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 288。

⁶⁶ 錢穆：《論語新解》（北京：三聯書局，2004 年），頁 118。

⁶⁷ 珊琳公曰：宰予見時後學之徒將有懈廢之心生，故假晝寢以發夫子切磋之教，所謂互為影響者也。參梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 288。

人開始揣想這章可能是宰予跟孔子刻意表現出來的一場戲，如范甯曰：「夫宰我者，升堂四科之流也，豈不免乎晝寢之咎，以貽朽糞之譏乎？時無師徒共明勸誘之教，故託夫弊跡以為發起也。」⁶⁸他坦言自己不信宰予身為四科之流會受到孔子的譏評。韓愈、李翱也投入了這些解釋中，尤其「四科」在他們「聖人之學」的架構中更顯重要，故可以想見位居「言語科」的宰我在《筆解》中自然不會受到嚴厲的批評：

韓曰：晝當為『晝』字之誤也。四科十哲，安得有晝寢之責乎？

李曰：仲尼雖以宰予高閑晝寢，於宰予之才，何責之有？⁶⁹

韓愈改「晝」為「晝」或許有文獻上的根據，⁷⁰然其選擇此訓解的唯一理由卻是因為宰予身列「四科十哲」，如此反而暴露出「過分強調學生程度」，在訓解上的貧弱不足。

另外，《筆解》設想教學情境的例子有時不一定與學生的程度有關，反而是「以己意解經」的方便巧門，讓韓、李當作理由自創新義，〈衛靈公篇〉子曰：「君子貞而不諒」，孔安國以為君子「正其道不必小信」，《筆解》則言：

韓曰：諒當為讓，字誤也。上文云「當仁不讓於師」，仲尼慮弟子未曉，故復云「正而不讓」，謂仁人正直，不讓於師耳。⁷¹

韓愈所謂「慮弟子未曉」云云，蓋是托辭以發表其「不讓於師」的主張。

⁶⁸ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 288。

⁶⁹ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 21。

⁷⁰ 「按李匡乂《資暇集》云：「寢，梁武帝讀為寢室之寢；晝當為晝字，言其繪畫寢室也。」周密《齊東野語》說：「曾見隋時侯白所註《論語》亦言晝當為晝」，可知韓愈所見定有所本，不過未說明是據何本。參王明蓀：〈《論語筆解》試探〉，頁 704。

⁷¹ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 68。

由本節所論，可知韓、李閱讀《論語》時注重孔子與弟子的教學情境，而這些情境並非全然空穴來風，往往有一定的根據，例如孔門弟子於《論語》其他章的言行、表現，又或者如四科分第等記載，使得韓、李一面能藉由這些線索，闡發前人所未言的見解，另一面又貫通地理解各個孔門弟子，作為學聖人的參考。不過，這種解法也可能被認為過分主觀而招來「以己意解經」的批評。

第三節 聖人言無定體，重視權變

《筆解》一書除了表現韓愈、李翱所理解的聖人之學的次第關係，另一方面也是他們探求聖人心意的重要材料，故韓、李二人多方推敲孔子的言行，進而發展出前述的教學情境等觀點，甚至將《論語》各章打通來閱讀，並不以章為單位作訓解，如此便會看出一些不同於前人的見解，例如〈述而〉：

冉有曰：「夫子為衛君乎？」子貢曰：「諾，吾將問之。」入曰：「伯夷、叔齊何人也？」曰：「古之賢人也。」曰：「怨乎？」曰：「求仁而得仁，又何怨？」出曰：「夫子不為也。」⁷²

孔子與冉有、子貢在衛國時，衛靈公薨，其世子蒯聵在此之前已被靈公驅逐，衛國欲立蒯聵之子輒為君，但蒯聵得到晉國的支持而爭取繼位，變成了父子相爭的局面，冉有想知道孔子是否會幫助衛君。子貢與孔子面對眼前衛國的問題，卻轉而討論伯夷、叔齊是否有怨，當孔子言「求仁而得仁，又何怨？」子貢便知道孔子的立場，繼而向冉有表示孔子不會助衛君輒。原因在於伯夷、叔齊兩兄弟讓國以遵父命，衛國則是蒯聵不從父命，衛輒與父相爭。然韓、李卻合併其他章而言：

韓愈曰：上篇云伯夷、叔齊不念舊惡，怨是用希，此言君子雖惡不怨也。

⁷² 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 29。



又下篇云「不降其志，不辱其身，伯夷叔齊歟？」「我則異於是，無可無不可。」吾嘗疑三處言夷齊各不同，吾謂此段義稱賢且仁者，蓋欲止冉有為衛君而已。

李翱曰：聖人之言無定體，臨事制宜，孟軻論之最詳，曰：「伯夷，聖之清者也，伊尹，聖之任者也。柳下惠，聖之和者也。孔子，聖之時者也。」時行則行，時止則止，大抵仲尼與時偕行，與時偕極。無可無不可，是其旨也。其餘稱賢且仁，誠非定論。

韓曰：習之深乎哉！吾今乃知仲尼之言，瞻之在前，忽然在後，不可槩窺其極。⁷³

韓愈對於孔子三次對夷、齊的評價不同，感到疑惑，因而認為這裡稱「賢」、「仁」應是有特定的脈絡。李翱直接指出「聖人之言無定體」，故在解聖人言論時需要回歸到這些言行的時空環境下檢視，他援引孟子「聖之時」的說法，可謂新解，孟子所謂「聖之時」本意是「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也。」⁷⁴推崇孔子能於「用捨行藏」中掌握「時」，這與「聖人之言」精確地講並無直接關係，然而，對李翱的「聖人之學」來說，「言無定體，臨事制宜」的概念非常重要，讓韓、李可以對於經典有自己的解釋，先由「言無定體，臨事制宜」，鬆動經典、注疏的權威解釋後，李翱「以心通」聖人的解釋就有立足之地。此外，「稱仁且賢，誠非定論」也呼應了李翱的文章觀念，若空稱賢、仁並不足以垂教於後世，須佐以具體的事件，聖賢的精神與言行方能被正確理解。⁷⁵

⁷³ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 29-31。

⁷⁴ 宋·朱熹：《四書章句集注》，公孫丑上，頁 234。

⁷⁵ 詳參本論文第陸章第二節。



在爭取更多關於聖人之言的解釋權上，有一個比較極端的例子，見於〈子罕篇〉：

子曰：「可與共學，未可與適道；可與適道，未可與立；可與立，未可與權。」

76

韓愈認為原文的次序錯倒，應該是「可與共學，未可與立，可與適道，未可與權」，其理由為「夫學而之道者，豈不能立耶？」基於對「道」的重視，韓愈無法理解為何適道者尚不能立。然而韓愈無法提出文獻上的證據，就用個人對《論語》的解釋改動聖人之言，李翱並未就韓愈所更動原文次序加以補充，反而就「權」字上做了發揮，其言：

權之為用，聖人之至變也，非深於道者，莫能及焉。下文云「唐棣之華，徧其反而」，此仲尼思權之深也。《公羊》云：「反經合道謂之權。」此其義也。⁷⁷

李翱此言意不在疏解經意，更似申明己意，「可與立，未可與權」表示立而後能權，權之用較能立更為高明。李翱認同公羊家「反經合道」之說，他提出「權」使「經」不再牢不可破，就李翱的看法，「合於道」才是絕對的依歸，經與權的定位反而是相對。以此章為例，韓愈認為「適道」優於「立」，則次序上亦可調動，能夠提出合於道的義理說明，就是改動字句最有力的理由。進一步說，若原文字句、次序皆可以道為由，以權之名，加以更動，遑論舊注章句，自然可以加以批駁。

⁷⁶ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 372-373。

⁷⁷ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 39。



無論是「言無定體」或者「反經合道」，都表現出一種權變、創新，因時因事制宜的態度，這絕不僅止於一種「治學」態度，而是能運用於「治世」的內涵，在〈帝王所尚問〉一文中可以看到這種精神：

夏尚忠，殷尚敬，周尚文，何也？

曰：帝王之道，非尚忠也，非尚敬與文也。因時之變，以承其弊而已矣。

救野莫如敬，救鬼莫如文，救僂莫如忠。循環終始，迭相為救，……故夏禹之政尚忠，殷湯之政尚敬，武王之政尚文，各適其宜也。如武王居禹之時，則尚忠矣。湯居武王之時，則尚文矣。禹與湯交地而居，則夏先敬而殷尚乎忠矣。故適時之宜，而補其不得者，三王也。……孔子聖人之大者也，若孔子王天下而傳周，其救文之弊也，亦必尚乎夏道矣，是文與忠敬，皆非帝王之所尚也。乃帝王之所以合變而行權者也，因時之變以承其弊者也，不可休而作為之者也。⁷⁸

全文以探討「夏尚忠，殷尚敬，周尚文」之緣由展開，歸結於「帝王之所以合變而行權者也，因時之變以承其弊者也」，主張聖人因時制變，故夏忠、殷敬、周文在李翱看來並非定論，而是禹、湯、周武王為救時補弊所為，即便是堯舜活在三代之時也會如此，故其言「五帝之與夏商周，一道也」。如此而論，傳統的權威並非堅固不可動搖，韓愈、李翱等儒者亦可就當世之弊而提出合宜的見解，韓、李對經典、聖人抱持一種彈性之態度，過去的傳統不一定合於現狀，儒者有更大的解釋空間來面對眼前的處境。以此再看李翱「反經合道」之論，可以說「合道」與否在於是否「合於時」、「合於用」，經典若脫離現實便會與道相離，若貼近現實社會，則世事萬變，典籍的解釋亦不可能一成不變。

⁷⁸ 唐·李翱：《李文公集》，卷四，頁 25-26。

第四節 重視禮樂與情性



雖然李翱對於時弊抱持著「合變以行權」、「因時之變以承其弊」的態度，但他並非一味求變，在《筆解》裡多處表達對於「禮」傳統的重視，〈為政〉：

子張問十世可知也？子曰：殷因於夏禮，所損益可知也。周因於殷禮，所損益可知也。其或繼周者，雖百世可知也。⁷⁹

舊注對於夏商周三代之禮的沿革，是以「文質禮變」，或「文質三統」來解釋。相對於此，李翱與韓愈的解釋則表現出對「周禮」的高度重視：

李：損益者，盛衰之始也，禮之損益，知時之盛衰。因者，謂時雖變而禮不革也，禮不革則百世不衰可知焉。窮此深旨，其在周禮乎？

韓：後之繼周者，得周禮則盛，失周禮則衰，孰知因之之義其深矣乎。⁸⁰

禮的損益在李翱的解釋中變成時代盛衰的表徵，而維持周禮就成為保證「百世不衰」的方法，後代朱熹也認為「禮之大體」能百代而不衰，只有典章制度中的一些小處會與時損益，顯然他們都認為聖人之所以能推想百代之後的社會，乃是因為最核心的禮制不會輕易改動，而每一時代雖有損益，但根本的禮不會全盤革除，因而成為一種代代相承的主幹。中唐歷經安史之亂後，既有的制度受到衝擊，社會劇烈變化導致制度也需調整，然而「損益」的幅度很費斟酌，李翱在這裡表達的態度可以說反應了他對傳統制度仍有高度期待。如〈去佛齋論〉針對當時楊垂所寫禮制參雜佛教儀式表示反對：

⁷⁹ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 10-11。

⁸⁰ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 10-11。

且楊氏之述喪儀，豈不以禮法遷壞，衣冠士大夫與庶人委巷無別，為是而欲糾之以禮者耶？是宜合於禮者存諸，愆於禮者辨而去之……既論之而書以為儀，捨聖人之道，則禍流於將來也無窮矣。……君臣父子夫婦兄弟朋友，存有所養，死有所歸，生物有道，費之有節，自伏羲至於仲尼，雖百代聖人，不能革也！⁸¹

顯然，當時禮法遷壞的情形嚴重，除了戰亂等社會因素外，還因為佛、道教興盛後，民間葬儀祭祀不再以儒家禮儀為準，若僅是於庶民間流傳也便罷了，但朝廷所撰寫的禮儀中也參有佛教儀式，李翱以為這是「以夷狄之風而變乎諸夏，禍之大者也」，他不是以一項禮儀來看此現象，而是以「損益者，盛衰之始也，禮之損益，知時之盛衰。」世風陵夷，士人竟然自動棄守，為佛教張目，李翱才疾呼百代聖人亦不輕易改動禮制。

除了禮制外，李翱也主張個人須「循禮法而動」，《筆解》中亦有不少「以禮節情」的說法，〈泰伯〉：

子曰：恭而無禮則勞，慎而無禮則蕙，勇而無禮則亂，直而無禮則絞。

韓曰：……吾謂禮者，制中者也，不及則為勞為蕙，過則為亂為絞。

李曰：上篇云禮之用，和為貴，不以禮節之，亦不可行，此言發而中節謂之和也。今言恭必企而進禮，不可太過，大抵取其制中而已乎。⁸²

韓愈認為此章孔子所謂的「禮」乃是「制中」，即讓恭、慎、勇、直不流於勞、蕙、亂、絞。李翱進一步引用「禮之用和為貴」，及「發而中節」的中和說，這就呼應了〈復性書〉以禮樂的「節情」之說。

⁸¹ 唐·李翱：《李文公集》，卷四，頁22。

⁸² 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁32。



禮與情的關係為李翱所關注，〈復性書〉的核心概念圍繞著心與性情，《筆解》論禮，也常與情相關，〈泰伯篇〉云：

子曰：興於《詩》，立於《禮》，成於《樂》。⁸³

舊注乃就學習順序看《詩》、《禮》、《樂》，如苞氏曰：「興，起也。言修身當先學《詩》也。《禮》者所以立身。」孔安國言：「《樂》以成性也。」王弼則曰：

言有為政之次序也，夫喜懼哀樂，民之自然，應感而動則發乎聲歌，所以陳詩採謠以知民志。風既見其風，則損益基焉，故因俗立制，以達其禮也。矯俗檢刑，民心未化，故又感以聲樂，以和神也。⁸⁴

王弼就「為政」的高度貫串《詩》、《禮》、《樂》三者，已不同於前人，有其精深之處。他點出《詩》乃人受感動後所謳歌，可以反映民志，以此為基礎建立禮制，便能有本有源。然人心既能有感而發，當然也須感動而轉化，故僅有外在規範的禮制並不完整，須樂教以和神，建潛移默化之功。此說乃是由公領域的施政來論《詩》、《禮》、《樂》，王弼精準地掌握了「生民情性」這條線索，將《詩》、《禮》、《樂》三者牢牢地串在一起。但，皇侃並未就情性加以發揮，而以次第關係論之：

此章明人學須次第也。云興於《詩》者，興起也，言人學先從《詩》起，後乃次諸典也。……云立於《禮》者，學《詩》已明，次又學《禮》也，所以然者，人無禮則死，有禮則生，故學《禮》以自立身也。云成於《樂》者，學《禮》若畢，次宜學《樂》也，所以然者，禮之用，和為貴，行禮

⁸³ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 346。

⁸⁴ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 346。

必須學樂，以和成己性也。⁸⁵

皇侃言及次第，從人之始學，何以立身處世，以至於學成，用《詩》、《禮》、《樂》畫出輪廓，然有些根本的問題卻未能完全釐清，如習禮後需學樂，「和成己性」，樂如何能夠與人之性相關聯？是透過哪種途徑或方式？韓愈、李翱則曰：

韓曰：三者皆起於《詩》而已，先儒略之，遂惑於二矣。

李曰：《詩》者，起於吟詠情性者也。發乎情是起於《詩》也；止乎禮義是立於《禮》也；刪《詩》而樂正，〈雅〉、〈頌〉是成於《樂》也。三經一原也。⁸⁶

李翱順著韓愈「三者皆起於《詩》」的前提申論，發展出「三經一原」的說法，六經之中《詩》、《禮》、《樂》被劃了出來，無論是發之、立之或成之，其根據是人之「情性」，三經一原是順著人情而發展。於此《禮》作用於人身上，是「止」已發之情，與前論「發而中節調之和」相近。到了朱熹則曰：

興，起也。《詩》本性情，有邪有正，其為言既易知，而吟詠之間，抑揚反覆，其感人又易入。故學者之初，所以興起其好善惡之心，而不能自己者，必於此而得之。

《禮》以恭敬辭遜為本，而有節文度數之詳，可以固人肌膚之會，筋骸之束。故學者之中，所以能卓然自立，而不為事物之所搖奪者，必於此而得之。

⁸⁵ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 346。

⁸⁶ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 33。



《樂》有五聲十二律，更唱迭和，以為歌舞八音之節，可以養人之性情，而蕩滌其邪穢，消融其查滓。故學者之終，所以至於義精仁熟，而自和順於道德者，必於此而得之，是學之成也。⁸⁷

朱熹把握了「情性」這條核心線索，此乃苞注、孔注所闕；兼顧了個人學習修養與社會為政兩方面，補王弼之所偏；最後從整體的角度論述了《詩》、《禮》、《樂》三者的價值，分別能使學之者「興」、「立」、「成」，顯然由韓、李之說又推進了一步。

〈為政篇〉也有一章談論人情與《詩》、《禮》：

子曰：「《詩》三百，一言以蔽之，曰『思無邪』。」⁸⁸

苞注曰「蔽由當也」，又說無邪乃是指《詩》「歸於正也」，無邪為正，各注家無疑，故此章的論點在於如何解「一言以蔽之」，亦即「思無邪」對《詩經》而言有何意義或代表性？皇侃承繼苞氏的說法，認為「蔽」當訓為「當」，其言曰：

此章舉《詩》證「為政以德」之事也，……蔽，當也。《詩》雖三百篇之多，六義之廣，而唯用「思無邪」之一言以當三百篇之理也，猶如為政，其事乃多，而終歸於以德不動也。……言為政之道，唯思於無邪，無邪則歸於正也。⁸⁹

以「思無邪」一言以當三百篇的主旨，這是一種統宗歸源的解法，認為《詩經》之理能以「無邪／正」來概括，皇侃又以此延伸至為政之道以德為理，詩教意味頗重。李翱則曰：

⁸⁷ 朱熹：《四書章句集注》，頁 105。

⁸⁸ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 231。

⁸⁹ 梁·皇侃：《論語義疏》，《儒藏》，頁 231。

李曰：詩三百篇，斷在一言，終於〈頌〉而已。子夏曰「發乎情，民之性也」，故《詩》始於風；「止乎禮義，先王之澤也」，故終無邪一言，詩之斷也。慮門人學詩徒誦三百篇之多，而不知一言之斷，故云然爾。⁹⁰

李翱認為「一言以蔽之」並不是指一言能夠概括三百篇中最重要的道理，而是三百篇斷於此一言，其言「終於〈頌〉而已」含有先後階段之意，李翱引用〈詩大序〉「發乎情，民之性也；止乎禮義，先王之澤也」為證，以此論定《詩經》起於〈國風〉而終於〈頌〉，「思無邪」便是出自〈魯頌〉，故「一言以蔽之」即可解為三百篇終於〈頌〉。這個興、止、斷的過程與前論「興於《詩》，立於《禮》，成於《樂》」的三經一原論述完全吻合，因此「斷」除了表示順序為最後外，也有「詩之教成於此」的意思，李翱認為孔子「慮門人學詩徒誦三百篇之多，而不知一言之斷」，孔子要提示的是「思無邪」凝聚了儒家經典裡對人之情性的最終解釋，其價值不容學子忽視。

由上所論，李翱對於「禮」的看法多與人之情性相連，在〈復性書〉中他認為聖人「制禮以節之，作樂以和之。安於和樂，樂之本也；動而中禮，禮之本也。……視聽言行，循禮法而動，所以教人忘嗜欲而歸性命之道也」，跟《筆解》多處相呼應，勞思光評論〈復性書〉這段：

此就「禮樂」以說明聖人之教化，其觀念大致由「樂記」中論「禮樂」特性之語而來。如此之教化，目的只在於使人不為「嗜欲」所制而歸於「性命」之道，換言之，即全就德性之完成以說教化，而未意識到客觀文化秩序本身之意義。此可說是將儒學全當作宗教看之理論，自又與李氏立論時心目中先存一佛教意象有關也。⁹¹

⁹⁰ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁6。

⁹¹ 勞思光：《新編中國哲學史》，卷三上，頁30。

勞思光指出李翱論「禮」重視德性之完成，可謂洞見，然所謂「心中先存一佛教意象」卻不一定。李翱重視禮樂對於情性的影響，而這原本已涵於《中庸》、《樂記》中，李翱將他們與《詩大序》等貫通來看，發展出一套對詩、禮、樂的看法。不過，李翱也並非忽略禮的「客觀文化秩序」意義，其言「禮不革則百世不衰」，以及《去佛齋論》可看出對於文化層面的「禮」，李翱也相當看重，《陽貨篇》：

子曰：「禮云禮云，玉帛云乎哉？樂云樂云，鐘鼓云乎哉？」⁹²

韓愈認為此章要與上一章「子謂伯魚，女為《周南》、《召南》矣乎？」並讀，亦即孔子讓伯魚讀《周南》、《召南》並不是詩句，而是詩背後所代表的「興周之迹」、「革商之俗」，李翱則言：

慮伯魚但習二南，多知虫魚鳥獸而已，不達旦、爽分治邦家之本也；但習玉帛鐘鼓而已，不達《雅》、《頌》形容君臣之美也，**有以知《詩》者，禮樂之文；玉帛鐘鼓，禮樂之器，兼通即得禮樂之道。**⁹³

可見，李翱所認知的禮樂之道內容相當豐富，不只對個人而言關乎情性修養，對於邦國之治、君臣之儀等文化秩序意義，李翱也未曾輕忽。《衛靈公篇》有一章是孔子對衛靈公言「俎豆之事則嘗聞之矣。軍旅之事，未之學也。」李翱注曰「俎豆，宗伯之職，軍旅，司馬之職，皆周禮之本也。」言下之意，禮的範圍非常廣闊，意義也十分深遠。

關於李翱論禮，大致有這些面向，尚可補充的是李翱於《筆解》中也呈現對周代王道的傾慕之情，如《雍也篇》：子曰「齊一變至於魯，魯一變至於道」，李翱言：「有王道焉，吾從周是也。有霸道焉，正而不譎是也，有師道焉，得天子禮

⁹² 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 82。

⁹³ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 82。

樂吾舍魯何適也。」⁹⁴又〈子罕篇〉中「鳳鳥不至」章，韓愈認為「王道盛則四靈為畜」，李翱亦言鳳鳥與河圖是「王道太和」之兆，聖人傷己不得見。⁹⁵最明顯的例子是「舞雩詠而歸」處，李翱曰：「仲尼與點，蓋美其樂王道也，餘人則志在諸侯，故仲尼不取。」⁹⁶李翱表面上是解釋文意，實際上卻是他習讀《論語》過程中所求的聖人之心，再參究中唐的諸多時弊，可見得李翱對孔子所嚮往的王道之世必心有戚戚焉。

由上述可知，《筆解》一書乃李翱以心通聖人，在性命之說的基礎上，對於儒家價值的深化，包含四科中以德行為首，以及兼具個人意義及社會文化意義的「禮樂」與「王道」，又清儒李兆洛曾言：「治經之途有二：一曰專家，確守一師之法，尺寸不敢越，唐以前諸儒類然。一曰心得，通之以理，空所依傍，惟求乎己之所安，唐以後諸儒類然。」⁹⁷身處中唐的李翱不採章句家法，而「以心通」聖人，開唐以後「通之以理，空所依傍」的先河。

小結

就本章的梳理，主要有三點發現：第一，韓愈、李翱深受「四科次第」概念影響，認為學為聖人須由文學、政事、言語，以至於德行，次第而升。此概念衍伸出韓、李特有的訓解角度：常以教學情境為據理解《論語》，重視孔門弟子的背景與為學次第、孔子依此如何因材施教。學者本身的程度影響了是否能得聖人之心，例如「顏淵問仁」一章，李翱就認為「非顏回具體，安能究仲尼之心」，⁹⁸在少數篇章中甚至因為四科次第而改動文獻字句或順序。

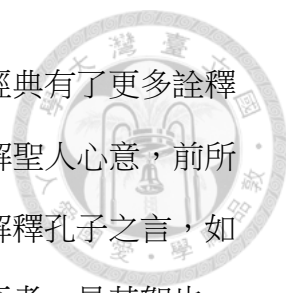
⁹⁴ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 24-25。

⁹⁵ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 36-37。

⁹⁶ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 50。

⁹⁷ 清·李兆洛：〈詒經堂續經解序〉，《養一齋文集》，四部備要本，卷三，頁 26。

⁹⁸ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 51-52。



第二，韓、李認為「聖人之言無定體」，這讓《論語》等經典有了更多詮釋的空間，因為聖人臨事制言，故學者須在某種特定的脈絡中理解聖人心意，前所論之言教互通是一例，又李翱認為孔門弟子也由自己的經驗中解釋孔子之言，如「吾道一以貫之」章中，李翱注曰：「參也魯，是其忠焉，參至孝，是其恕也，仲尼嘗言忠必恕、恕必忠，缺一不可，故曾子聞道一以貫之，便曉忠恕而已。」⁹⁹可見曾參本人的狀態，及其對忠恕之道的理解，影響了他對仲尼之言的解釋，也表示聖人之言精微，有豐富的詮釋空間。在「擯棄章句而究明義理，掘幽發微，不以注疏為憑，而必須以經典為本。」¹⁰⁰的中唐，韓、李這種讀《論語》的態度，與之前新《春秋》學派所開啟的風氣一脈相承，而他們選擇孔門之教《論語》來研讀，更與宋人注重《論》、《孟》的態度相符，實為高瞻遠矚。

第三，李翱對於情性的重視，反應《筆解》中論「禮」的篇章。有別於舊注，李翱將《中庸》、〈樂記〉等關於人情感發，進而達到中和的觀念，加進《論語》諸篇中，這些解釋亦與李翱的性命之說相呼應。

⁹⁹ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 17。

¹⁰⁰ 羅立剛：《史統、道統、文統：論唐宋時期文學觀念的轉變》，頁 119。



第伍章 為政理人

李翱〈復性書〉奠定聖人之學的理論基礎，不過其文集中為數最多的實是對於時局之關懷，他說：「古之聖賢，未有不善於為政理人，而能光於後代者也。」¹，可見他亦十分關心聖賢治人之學。最明顯的例子莫過於〈平賦書〉，此文標題與篇幅皆近于〈復性書〉，大有相輔相成之意，明代宋濂曾言：「其〈復性〉、〈平賦〉二書脩身、治人之意，明白深切，得斯道之用，盖唐人之所僅有。」²言下之意，李翱在為政理人上亦有獨到見解。因此，若以〈復性書〉為李翱學說中「內聖」一面，則另一面「外王」必也有值得細究之處。其政治思想大要，可見於〈與淮南節度使書〉：

翱自十五已後，即有志於仁義，見孔子之論高弟，未嘗不以及物為首，克、伐、怨、欲不行，未得為仁；管仲不死子糾，復相為讐，而功及天下，則曰「如其仁」，曰「由也果，賜也達，求也藝，於從政乎何有？」然則聖賢之於百姓，皆如視其子，教之仁，父母道也，故未嘗不及於眾焉。³

孔門教育不僅求個人德行圓滿，更具淑世理想，治國平天下一直都是儒者念茲在茲的事業，李翱認為「志於仁義」者必以「及物為首」，聖賢以普及仁義於百姓為己任，如同父母教導子女般天經地義。當時李翱已然出入過廟堂，見識了政治之現實，他說：

入仕者以容和為貴富之路，曷嘗以仁義博施之為本乎？由是經之旨，棄而

¹ 唐·李翱：〈平賦書〉，《李文公集》，卷三，頁14。

² 明·宋濂：《宋學士文集》（上海：上海商務印書館，《四部叢刊》初編，集部，據上海商務印書館縮印侯官李氏觀樞齋藏明正德刊本影印，1936年），芝園續集卷第二，頁463

³ 唐·李翱：《李文公集》，卷八，頁57-58。

不求，聖人之心，外而不講。幹辦者為良吏，適時者為通賢。仁義教育之風，於是乎掃地而盡矣！生人困窮，不亦宜乎？州郡之亂，又何怪焉？竊嘗病此，以故為官不敢苟求舊例，必探察源本。以恤養為心，以戢豪吏為務，以法令自檢(檢)，以知足自居。利於物者無不為，利於私者無不誚。比之時輩，亦知頗異；思齊古人，則十曾未及其一二為恨耳。⁴

將仁義之道施於政治，落實起來並非易事，李翱看到了當時所謂「良吏」、「通賢」非但無法解救生民窮困、藩鎮之亂，反而營求個人榮利，他深自警惕，得出了幾項原則，其中最重要兩點是「以恤養為心」、「以戢豪吏為務」。李翱以為官吏必事事以百姓為念，懷著仁義博施之心。同時，安史之亂後朝廷對地方勢力的管理不如以往，朝廷亦有紊亂官箴之人，故李翱自期能整飭不良官吏。他採取的方法是「不敢苟求舊例，必探察源本」，本章亦以此為線索，看李翱如何追本溯源，提出制度性的建議，由根本解決民困。

根據史書記載，李翱三十餘年的仕途由貞元十六年（800）任滑州節度使觀察判官開始，最後卒於充山南東道節度使任上。所任中央與地方官職不可謂少，本章將綜合其文章中的政治理念及其政績申論，探討李翱如何抱著「及物為首」的精神為政理人。第一節先述憲宗朝對藩鎮政策，由於李翱約莫在元和年間進入中央，其最重要的幾篇政論文章亦在元和末年提出，可視為他十幾年觀察憲宗朝政的總結，之後再以〈論事疏表〉為綱要，討論李翱對憲宗提出的建議，反映當時哪些重要問題？第二節看李翱對兩稅法的反省為何？及〈平賦書〉什一輕稅的理想。第三節則聚焦於李翱的反佛立場，看他基於何種論點？是否合於其聖人之學的精神？

⁴ 唐·李翱：《李文公集》，卷八，頁58。

第一節 修文德，復制度以致太平⁵



李翱的政治關懷與時局息息相關，尤其是憲宗一朝，李翱幾篇重要的政論文章皆寫於元和年間，此外，李翱在中央的任職便是在元和元年（806）任國子博士開始，雖然前後十五年間李翱所任最高官職僅到史館修撰兼考功員外郎，但顯然李翱懷抱不止於此，他對於當時朝政的重要問題皆有所論。

憲宗是安史之亂後大刀闊斧施行改革的皇帝，其改革的重心落在如何鞏固中央的治理權威。安史亂後，東北方橫海、幽州、成德、平盧、淮西、宣武等地方勢力長久以來跟中央分庭抗禮，不但擁有自己軍隊，掌控財稅收入，更拒絕朝廷任命、指派節度使人選，形同自治。肅宗、代宗、德宗幾朝難以根本解決藩鎮割據的原因，不外乎中央財政與軍事力量不足，且這些地方勢力彼此合縱連橫，讓朝廷出兵苦無破口。但，局勢在憲宗朝改變了，呂思勉指出，不同於德宗對藩鎮的忍讓，憲宗一登基便開始掌握勢力較弱的藩鎮人事任命權，⁶而對於較強盛的藩鎮也展開談判，雖然東北方的藩鎮還是一整塊難以動搖的區域，但元和前期朝廷對劍南東川劉闢與浙西李錡的勝利都提升了中央的聲望。不過，學者認為憲宗最後能收復大部分河北地區藩鎮，關鍵的兩項因素是藩鎮彼此間的角力，以及朝廷對地方稅收制度的調整。⁷後者尤其與李翱提出的稅制主張有關。

元和七年（812）末，魏博節度使田季安逝世，新任者田興投誠於憲宗，當時宰相李絳建議憲宗由內庫中賜五十萬緡錢給魏博，同時令其所轄六州免一年賦稅，史書記載田興「感恩流涕，士眾無不鼓舞」，又「軍士受賜，歡聲如雷」。⁸魏博歸順對政局頗有影響。它緊鄰橫海、宣武、成德等區域，在往後幾年憲宗征伐

⁵ 此節的史事與史評參考呂思勉《隋唐五代史》第六、七、十八、二十章、崔瑞德編《劍橋中國隋唐史》第九章。呂思勉：《隋唐五代史》，上海：上海古籍出版社，1984年。〔英〕崔瑞德編，中國社會科學院歷史研究所，西方漢學研究課題組譯：《劍橋中國隋唐史》，北京：中國社會科學出版社，2007年。

⁶ 呂思勉：《隋唐五代史》，頁344。

⁷ 崔瑞德：《劍橋中國隋唐史》，頁478-479、呂思勉：《隋唐五代史》，頁352-353。

⁸ 宋·司馬光撰，胡三省注：《資治通鑑》（臺北：洪氏出版社，1980年），卷二百三十九，頁7696。

淮西、平盧之時，扮演了重要角色，成為元和年間朝廷收編東北藩鎮勢力的突破口。

另一個間接但重要的改變是稅制。自從德宗實施兩稅法之後，雖然解決了當時因戶籍及均田制崩壞而收不到稅的問題，但也衍生了新的弊端，其中與藩鎮有關的有兩項：稅額折算、租稅分配。首先，兩稅法以貨幣為收稅標準，與之前直接徵收粟米絲帛不同。只是當時流通的貨幣並不多，在實際收稅時百姓多數仍繳交實物，至於需繳多少數量就牽涉到如何以實物折換貨幣，此折換率因隨物價波動，導致因時因地而有異，因此藩鎮與地方收稅官吏有了剝削百姓以斂財的機會。第二，由於節度使管理各州縣，故地方稅收通常分為「留州」、「送使」、「上供」三種用途。朝廷僅能收到上供的部分，州縣受到藩鎮管轄，故留州與送使的比例及額度都受節度使控制。顯然，這兩項稅收設計都使得地方藩鎮的財政更獨立，州縣與藩鎮的關係比跟朝廷的關係更緊密。當朝廷勢弱時，藩鎮由州縣收來的稅甚至不上繳中央，因此在與藩鎮政治角力時，財政的改革變得十分重要，元和初宰相裴垍曾做過一次革新，《新唐書·裴垍傳》：

先是，天下賦法有三：曰上供，曰送使，曰留州。建中初，釐定常賦，而物重錢輕。其後輕重相反，民輸率一倍其初，而所在以留州、送使之人捨公估，更實私直以自潤，故賦益苛，齊民重困。垍奏禁之，一以公估準物，觀察使得用所治州租調，至不足，乃取支郡以贍，故送使之財悉為上供。自是起淮、江而南，民少息矣。⁹

裴垍主張天下各州都以公訂的折算法，禁止各州縣自訂，此舉稍緩當時錢重物輕及地方官剝削而造成的重斂。其次，他將賦法由三轉為二，「留州」是各州地方所需的稅額，保持不變，但「送使」的金額大幅減低，僅留觀察使所在州的稅金可

⁹ 宋·歐陽修等：《新唐書》，卷一六九，頁 16095-16096。


用，若不足才能調動它州，其餘原本「送使」的錢都併入上供，繳交國庫。學者指出，這一變革讓各州縣的稅收回歸到中央管理，¹⁰看似財政改革但對於元和年間朝廷與藩鎮之間的征伐有內在關聯。誠然，法律訂定不表示能迅速於各地落實，它同時跟中央的政治軍事實力也相關，因此賦稅政策的改變與軍事成果是互相關涉，然能夠訂出這種規範各地節度使的法律，即透露了元和年間朝廷在各方面逐漸佔了上風。

元和九年到十四年間，朝廷與藩鎮的攻防有了快速的變化，淮西、成德、平盧等地接連有突破性的進展。元和九年底朝廷招討淮西吳元濟，元和十年宰相武元衡遇刺身亡，裴度受傷，刺客自言是受成德王承宗指使，隔年朝廷削王承宗官爵並討伐之，同時平盧李師道也作亂。這幾場征伐最後皆由朝廷獲勝，吳元濟因為裴度使李愬奇襲而被捕，淮西平。王承宗於元和十三年歸降，成德重新受到朝廷控制。李師道後被部屬劉悟所殺，劉悟隨後效忠朝廷。這一場中央與地方勢力的角力，可用元和十四年的兩件事作結，第一是宣武節度使韓弘辭職，攜帶鉅款上貢入朝，顯示當時朝廷的聲勢強盛，不戰而獲得宣武地區的統治權。第二是橫海節度使烏重胤上疏，認為藩鎮作亂是因為其「收刺史、縣令之權，自作威福」，主張將藩鎮的兵權分散回各州刺史身上，使得「雖有奸雄如安、史，必不得以一州獨反也」，¹¹這一政策雖不知道落實的程度有多高，但總算是在兵權上大大削弱了節度使擁兵的正當性，也為元和年間朝廷與地方勢力的爭奪劃下句點。

以上略論元和年間憲宗處理藩鎮問題的進展，直到元和十四年（819），可以說是自安史之亂後唐代最為統一的時刻。李翱此時任史館修撰，他寫了一篇〈論事疏表〉呈給憲宗，開頭他稱讚憲宗當時的三項政績，包括寬宥部分藩鎮逆兵、減夏稅、拒絕女樂等，之後表達他對於朝政的六項建議。客觀來說，憲宗此時正享受對藩鎮的空前勝利，李翱卻以「文德」為綱要，點出了勝利背後的內政問題：

¹⁰ 崔瑞德：《劍橋中國隋唐史》，頁 478-479、呂思勉：《隋唐五代史》，頁 352-353。

¹¹ 宋·司馬光撰：《資治通鑑》，卷二百四十一，頁 7768。



臣以為定禍亂者，武功也。能復制度興太平者，文德也。非武功不能以定禍亂，非文德不能以致太平。今陛下既以武功平禍亂，定海內，能為其難者矣！若革去弊事，復高祖、太宗之舊制，用忠正而不疑，屏邪佞而不近，改稅法不督錢而納布帛，絕進獻以寬百姓稅租之重，厚邊兵以息蕃戎侵掠之患，數引見待制官，問以時事，以通壅蔽之路。故用忠正而不疑，則功德成；屏邪佞而不近，則視聽聰明；改稅法不督錢而納布帛，則百姓足；絕進獻以寬百姓租稅之重，則下不困；厚邊兵以息蕃戎侵掠之患，則天下安；數引見待制官，問以時事，以通壅蔽之路，則下情達。凡此六者，政之根本，太平之所以興。¹²

文治與武功皆為維繫國家的重要力量，若節度使興亂，朝廷自然不能坐視，但也不能否認元和年間一連串的征伐，來自於憲宗對於統一權力的強烈渴望。李翱肯定憲宗以武功平亂的功績，這是中唐數十年來難得的成就，然他以「定禍亂者，武功也。能復制度興太平者，文德也」一語道出了他的關懷，他以為讓國家長治久安的方式是以「文德」復制度，這與《論語筆解·為政》中「時雖變而禮不革也，禮不革則百世不衰可知焉」的態度如出一轍，¹³觀李翱所舉六事皆反映了憲宗朝的內政隱憂，其中有兩項重點，其一君王無論待己或待臣民，皆需重德。故他請憲宗「用忠正、屏邪佞、見待制官」。其二，治國有好的制度，且君王不得隨意而破壞制度，故他提倡「改稅法、絕進獻、厚邊兵」。若能把握這兩點內涵則可致太平。

李翱「用忠正而不疑，屏邪佞而不近」之言看似普通，然羅聯添先生認為忠正與邪佞分別暗指裴度與皇甫鎛，¹⁴其依據是《資治通鑑》記載元和十四年「裴度在相位，知無不言，皇甫鎛之黨陰擠之。丙子，詔度以門下侍郎、同平章事，充

¹² 唐·李翱：《李文公集》，卷九，頁 67-68。

¹³ 韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 11。

¹⁴ 羅聯添：《唐代詩文六家年譜》，頁 528-529。

河東節度使。皇甫鏐專以掊克取媚，人無敢言者，獨諫議大夫武儒衡上疏言之。」

¹⁵其後司馬光便錄下李翱這篇〈論事疏表〉，故其所指涉的忠正與邪佞自可推敲而知。其實，李翱為武儒衡寫的墓誌銘便曾紀錄皇甫鏐之劣行：

其（武儒衡）為諫議舍人，每遇事不當必奏疏盡言。皇甫鏐為相，剝下以媚天子，給邊兵衣食以不可用物，兵士或以火燔之，其帥大哭，將自刃者，邊幾亂。¹⁶

可見，皇甫鏐在憲宗朝受重用，李翱雖無法明斥其非，但對其媚上言行早已深惡痛絕。皇甫鏐不只斂財惑上，更黨同伐異，誣陷忠臣，裴度、崔羣皆受牽連，《資治通鑑》記載：

京師恟懼，羣具以中外人情上聞。鏐密言於上曰：「邊賜皆如舊制，而人情忽如此者，由羣鼓扇，將以賣直，歸怨於上也。」上以為然。十二月，乙卯，以羣為湖南觀察使，於是中外切齒於鏐矣。¹⁷

《新唐書·皇甫鏐傳》亦言：

鏐貴售之以給邊兵，故繒陳綵，觸手輒壞，士怨怒，聚焚之。裴度以其事聞，鏐指所著鞞曰：「此內府所出，牢韌可服，彼言不可用，詐也。」帝信之。

¹⁸

李翱之所以言「屏奸佞而不近，則視聽聰明」，即因邪佞之人媚上時，往往構陷忠良之士，朝政自然也大受影響。然而，朝廷重臣間的政爭常常上演，彼此都指稱

¹⁵ 宋·司馬光撰：《資治通鑑》，卷二百四十一，頁 7768-7769。

¹⁶ 唐·李翱：〈兵部武侍郎墓誌〉，《李文公集》，卷十五，頁 122-123。

¹⁷ 宋·司馬光撰：《資治通鑑》，卷二百四十一，頁 7776。

¹⁸ 宋·歐陽修等：《新唐書》，卷一六七，頁 16082。



對方是朋黨，君王如何能辨別？李翱在〈疏屏姦佞〉一文中曾表達辨別姦佞之人的方法：

臣聞孔子遠佞人，言不可以共為國也。凡自古奸佞之人可辨也，皆不知大體，不懷遠慮，務於利己，貪富貴，固榮寵而已矣。必好甘言諂辭，以希人主之欲；主之所貴，因而賢之；主之所怒，因而罪之；主好利，則獻蓄聚斂剝之計；主好聲色，則開妖艷鄭衛之路；主好神仙，則通燒鍊變化之術。望主之色，希主之意，順主之言，而奉承之。……

奸佞之臣信用，大則亡國，小則壞法度而亂生矣。今之語者必曰「知人邪正」是堯舜之所難也，焉得知其邪佞而去之邪？臣以為察奸佞之人，亦有術焉：主之所欲，皆順不違，又從而承奉先後之者，此奸佞之臣也。¹⁹

奸佞之人在權、利面前屈膝，因此往往望人主之色、順人主之意，「主之所欲，皆順不違」，其考量的皆是討好君王，而非以天下百姓為念，《新唐書·皇甫鎛傳》記載：

鎛以吏道進，既由聚斂剝削為宰相，至雖市道皆嗤之。崔羣、裴度以聞，帝怒，不聽。度乃表罷政事，極論鎛姦邪苛刻，天下怨之，將食其肉，且言：「天下安否繫朝廷，朝廷輕重在輔相。今承宗削地，程權赴闕，韓弘與疾討賊，非力能制之，願朝廷處置能服其心也。若相鎛，則四方解矣。請授以浙西觀察使。」其辭切至。帝以天下略平，亦欲崇臺沼宮觀自娛樂，鎛與程異知帝意，故數貢羨財，陰佐所欲，又賂吐突承璀為奧援，故帝排

¹⁹ 唐·李翱：《李文公集》，卷九，頁 69-70。



眾論，決任之，反以度為朋黨，不內其言。²⁰

可見群臣與民間皆對皇甫鎛、程异等近臣有怨言，然他們能夠滿足憲宗之欲，投其所好，以至身居相位，持續左右朝政。裴度以為當時朝廷在武功上能有所成，並非全是軍力強盛，更是因為「朝廷處置能服其心」等文治因素，以此期許憲宗能清明朝政，李翱將「用忠正、闢邪佞」視為首要之務也是此意，其言「主好利，則獻蓄聚斂剝之計」，在皇甫鎛的例子可謂一針見血。

李翱又言「主好神仙，則通燒鍊變化之術」，這也非泛泛空談，憲宗晚年好求長生術，《新唐書·皇甫鎛傳》記載：

（皇甫鎛）嘗與金吾將軍李道古共薦方士柳泌、浮屠大通為長年藥，帝惑之……（柳泌）習方伎，道古薦于鎛，召入禁中，自云能致藥為不死者，因言：「天台山，靈仙所舍，多異草，願官天台，求采之。」起徒步拜天台刺史，賜金紫。諫臣固爭以為列聖亦有寵方士，未嘗使牧民，帝曰：「煩一州而致長年于君父，何愛哉？」後不敢言。泌驅吏民采藥山谷間，鞭笞苛急，歲餘無所獲。懼詐窮，舉族遁去，浙東觀察使捕得。鎛與道古營解，乃復待詔翰林。²¹

李翱給崔羣的信中也指出「姦邪登用而不知，知而不能去。柳泌為刺史，疏而不止；韓潮州直諫貶責，諍而不得。」²²柳泌一事正好可以說明李翱言「能復制度興太平者，文德也」的兩層內涵，其一是君王本身的道德持守，其二是良善的文官制度，且君王須對這個制度有所維護與堅持。憲宗好長生，導致皇甫鎛、李道古為了取悅君王，而趁機薦用柳泌，此乃第一層傷害，又憲宗破壞常制，任用方士

²⁰ 宋·歐陽修等：《新唐書》，卷一六九，頁 16081-16082。

²¹ 宋·歐陽修等：《新唐書》，卷一六九，頁 16082。

²² 唐·李翱：《李文公集》，卷七，頁 45。

為刺史，因私而廢公，因寵而虧禮，這是第二層傷害。因此，李翱所提倡的文德之治，同時強調君王個人道德與制度，因為朝政常繫於君王的心念之間。本論文第參章已經指出，李翱關注「心」作用會顯現於家庭、社會與國家之中，〈正位〉所談的治心與治家的例子，在朝政上也高度相似：

或寵其妻，或嬖其妾，或聽其子，或任其所使。既愛之，則必信其邪言，信其邪言，則害於人也，多益於身者無有。苟如此，則名位必僭矣，他人拒其間則不和；順其過則虧禮。不正之則上下無章，正之則不得其情。不如己者，言之則為愚，賢於己者言之則為吾欺，此治家之所以難也。彼人者，豈言其家之不治哉？縱其心而無畏，欲人之於我無違，故及於斯而不知也。²³

憲宗寵信皇甫鎛、柳泌，追本溯源在於心念是否保持清明，不陷溺於自己的嗜欲中，更不可以因私而害公，毀棄制度，若縱其心之欲，則即便是朝堂上的天子，也會受到蒙蔽而自食惡果，史書記載憲宗服用柳泌所呈金丹，導致脾氣暴躁，身體不豫，起居舍人裴潯上表關切，還被貶為江陵令，也有史書暗指憲宗最後被內臣所弒亦與服藥相關，然史筆於此多為隱晦。觀兩唐書對憲宗的贊語，皆肯定其收復藩鎮治權之功，但晚期內政上不辨忠奸導致滅亡，也是史臣所共指，這與憲宗駕崩前一年李翱所上〈論事疏表〉一致，《舊唐書·憲宗本紀》：

任异、鎛之聚斂，逐羣、度於藩方，政道國經，未至衰紊。惜乎服食過當，閹豎竊發，苟天假之年，庶幾于理矣！²⁴

《新唐書·憲宗本紀》：

²³ 唐·李翱：《李文公集》，卷四，頁 26-27。

²⁴ 後晉·劉昫等：《舊唐書》，卷十五，頁 12391。

及其晚節，信用非人，不終其業，而身罹不測之禍，則尤甚於德宗。嗚呼！
小人之能敗國者也，不必愚君暗主，雖聰明聖智，苟有惑焉，未有不為患
者也。²⁵



除了「用忠正」、「屏邪佞」之外，〈論事疏表〉還提出「改稅法」、「絕進獻」。稅法的問題較為複雜，將與〈平賦書〉一併於下節討論。關於「進獻」，是指當時在常稅之外，地方州縣或藩鎮上獻給朝廷的財物，又稱「羨餘」，史書記載這種上貢形式是由德宗朝開始，德宗實施兩稅法，原本禁絕其他額外的稅收，然面對朱泚之亂，朝廷國庫虛空，此時一些地方勢力便宣稱地方用度有餘，上獻朝廷，同時，朝廷若是支用不足，也會另外向地方收取常稅之外的錢財，稱為「宣索」。一來一往，各地州縣能取得更多政治資源，朝廷則利用宣索增加國家收入，《新唐書·食貨志》載：

朱泚既平，於是帝屬意聚斂。常賦之外，進奉不息。劍南西川節度使韋皋有「日進」，江西觀察使李兼有「月進」，淮南節度使杜亞、宣歙觀察使劉贊、鎮海節度使王緯、李錡皆徼射恩澤，以常賦入貢，名為「羨餘」。……凡代易進奉，取於稅入，十獻二三，無敢問者。常州刺史裴肅鬻薪炭案紙為進奉，得遷浙東觀察使。刺史進奉，自肅始也。劉贊卒于宣州，其判官嚴綬領軍府為進奉，召為刑部員外郎。判官進奉，自綬始也。自裴延齡用事，益為天子積私財，而生民重困。延齡死，而人相賀。²⁶

可見各地官吏之所以爭相進獻，除了「以固其寵」更易升遷外，還可重複剝削，為朝廷也為自己累積私財，但對於百姓而言卻是不可承受之重，史稱「江、淮以

²⁵ 宋·歐陽修等：《新唐書》，卷七，頁 14544。

²⁶ 宋·歐陽修等：《新唐書》，卷七，頁 14955。

南，物力大屈，人人惓然忘生」。²⁷ 這種風氣一直到憲宗仍然很盛，不受朝廷控制的藩鎮自然能毫無限制魚肉人民，受朝廷控制的地區也可以假「羨餘」、「宣索」的名義巧取豪奪，故李翱在文中直接點破中央與地方的掩飾之辭，請憲宗正視這種「奪百姓之利」的不當行為，〈疏絕進獻〉：

今節度觀察使之進獻，必曰軍府羨餘，不取於百姓，且供軍及留州錢，各有定額，若非兵士闕數不填，及減刻所給，則錢帛非天之所雨也，非如泉之可涌而生也，不取於百姓，將安取之哉？故有作官店以居商賈者，有釀酒而官沽者，其他雜率，巧設名號，是皆奪百姓之利，虧三代之法。公託進獻，因得自成其私，甚非太平之事也。……

若選(通)達吏事之臣三五人往諸道，與其節度使團練使言，每道要留兵數，以備鎮守。責其兵士見在實數，因使其逃亡不補，自可以每年十銷一矣。……夫錢帛皆國家之錢帛也，宜作明法以取之是也。若使通達吏事之臣往使焉，雖其將帥之不盡誠者，亦不敢有所隱矣。今受進獻，則節度使、團練使皆多方刻下，為蓄聚，其自為私者三分，其所進獻者一分也，是豈非兩稅之外，又加稅焉？²⁸

李翱直言，不管是戰時供軍費用或者一般留州之財，應該都有定額，不可能無端生出許多，所謂羨餘，若不是虛報兵士人數以斂財，就是苛扣軍士們常用花費，除此之外，巧立名目來進獻的方式還有許多，都不是以「明法取之」，李翱認為若國家或地方真的財用不足，應用正當方式徵收，制定出統一的規則，以軍費為例，軍隊的支出一般會在州縣內另外徵收，同時也會受到中央補助，與其讓各軍隊浮報人數，之後再繳回餘錢，不如將人數確實統計清楚，以防一來一回之間又多徵

²⁷ 宋·歐陽修等：《新唐書》，卷二百二十四上，頁 16609。

²⁸ 唐·李翱：《李文公集》，卷九，頁 72-73。



收百姓的錢，成為兩稅之外的負擔。

除此之外，「絕進獻」的建言也有肅清政局之用意，如《新唐書》所記載官吏進獻後往往晉升，形同買官，這對於官僚體制的影響很深，前述宣武節度使韓弘入朝一事就是顯例，〈論事疏表〉中李翱稱讚憲宗拒絕女樂一事，便是韓弘所進獻。不只如此，據《舊唐書》載韓弘於元和十四年入朝覲見時，「進絹三十五萬匹、絁三萬匹、銀器二百七十件，三上章堅辭戎務，願留京師奉朝」，憲宗欣然下詔讓韓弘守司徒兼中書令，表面上朝廷不戰而收服宣武勢力，又獲得上貢的財物，實為一樁美事，然史書亦載：

初，弘鎮大梁二十餘載，四州征賦皆為己有，未嘗上供，有私錢百萬貫、粟三百萬斛、馬七千匹，兵械稱是。專務聚財積粟，峻法樹威，而莊重寡言，沉謀勇斷，隣封如吳少誠、李師道輩皆憚之。²⁹

可見韓弘所攢錢財乃因其多年徵賦卻未上貢，當藩鎮一一被收復後他才用錢買官圖存，呂思勉稱「詔使宣諭，弘多倨待。齊、蔡平，勢屈入覲，竟以功名始終，人臣之幸也。」³⁰其實所謂「人臣之幸」一半是時勢所就，另一半由進獻而來，然這種以民脂民膏換取個人政治利益的行為，以李翱實事求是的個性，又任職史館修撰與考功員外郎，必然不取，故主張「絕進獻」，以杜絕陋習。

第二節 輕稅以富民

（一）改稅法：不督錢而納布帛

李翱〈論事疏表〉另一個與民生相關的重要議題是改稅法，他曾於〈進士策

²⁹ 後晉·劉昫等：《舊唐書》，卷十五六，頁 13896-13897。

³⁰ 呂思勉：《隋唐五代史》，頁 350。



問〉中以財稅問題為考題，可見此問題的嚴重性：

問：初定兩稅時，錢直卑而粟昂貴，粟一斗價盈百，帛一匹價盈二千。稅戶之歲供千百者，不過粟五十石，帛二十有餘匹而充矣，故國用皆足，而百姓未以為病，其法弗更。及茲三十年，百姓土田為有力者所併，三分踰一其初矣，其輸錢數如故，錢直日高，粟帛日卑，粟一斗價不出二十，帛一匹價不出八百。稅戶之歲供千百者，粟至二百石，帛至八十匹然後可。為錢數不加，而其稅以一為四，百姓日蹙而散為商以遊，十三四矣。四年春，天子哀之，詔天下守土臣定留州使額錢，其正料米如故，其餘估高下如上供，百姓賴之，以比兩稅之初，輕重猶未相似，有何術可使國用富而百姓不虛，遊人盡歸於農而皆樂，有力所併者稅之如戶，而士兵不怨，夫豈無策而臻於是耶？吾子盍悉懷以來告。³¹

當時稅法苛重是源於兩稅法實施三十年後，社會狀況已經改變，由於兩稅法間接承認了土地私有，因此三十年過去，土地被豪強兼併的情況更為惡化，一般農民可耕的土地愈少，負擔自然愈重。更嚴重的是，朝廷以錢幣作為課稅標準，然而貨幣的流通量不足，導致錢越重、物越輕，又官吏富豪們開始囤積錢幣，進而貨幣流通量更少，惡性循環不已，朝廷也曾用「禁蓄錢」等方法對治，《舊唐書·食貨上》載元和十二年曾敕：

近日布帛轉輕，見錢漸少，皆緣所在壅塞，不得通流。宜令京城內自文武官僚，不問品秩高下，并公郡縣主、中使等，下至士庶、商旅、寺觀、坊市，所有私貯見錢，並不得過五千貫。³²

³¹ 唐·李翱：《李文公集》，卷三，頁 18-19。

³² 後晉·劉昫等：《舊唐書》，卷四十八，頁 13027。



朝廷希望透過法令，限制持有貨幣的總量，讓囤積貨幣者釋放出來，但此法卻成效不彰：

時京師里閭區肆所積，多方鎮錢，王鐸、韓弘、李惟簡，少者不下五十萬貫。於是競買第屋以變其錢，多者竟里巷傭僦以歸其直。而高貲大賈者，多依倚左右軍官錢為名，府縣不得窮驗，法竟不行。³³

若只是單純限令人民持有錢幣的數量，實在難以窮驗，並且也可能因官吏維護富商巨賈，而未徹底執行，故此法並非對治的良方，仍需要就制度面改稅法才行。李翱策問中提到對百姓而言，因為「錢直日高，粟帛日卑」，相同稅額比起建中時期，到了元和時期已變為四倍，第一節已論憲宗曾使裴垍統一全國各地賦稅的折算法，稍緩地方剝削，然百姓的負擔仍重，顯然光是「省估」不夠。李翱〈論事疏表〉中「改稅法不督錢而納布帛，則百姓足」，即是就此問題而論。

追根究柢，錢重物輕演變得如此嚴重，源於兩稅法以錢幣定稅，百姓會將錢幣的價值看得重，粟米絲帛的價值則看輕，因此才會發生囤積貨幣的現象。即使用裴垍的方式，於收稅時統一折算率，也是治標不治本，因為整體的市場倒向貨幣一端，可是百姓所出卻是實物，將實物換為貨幣時便可能穀賤傷農，早在貞元十年（794）陸贄所提出的〈均節賦稅恤百姓六條〉中就建議「宜令所司勘會諸州府初納兩稅年絹布定估，比類當今時價，加賤減貴，酌取其中，總計合稅之錢，折為布帛之數，仍依庸調舊制，各隨鄉土所宜。」³⁴貞元十二年（796）河南尹齊抗再申「百姓本出布帛，而稅反配錢，至輸時復取布帛，更為三估計折，州縣升降成姦。若直定布帛，無估可折。」³⁵可惜德宗並未聽從陸、齊二人的建議，直至貞元二十年，才准市場交易可以雜貨與錢幣並用，但稅法未改則錢重物輕之

³³ 後晉·劉昫等：《舊唐書》，卷四十八，頁13027。

³⁴ 董誥等編：《欽定全唐文》，卷四百六十五，頁10。

³⁵ 宋·歐陽修等：《新唐書》，卷五十二，頁14955。

勢難止。到憲宗時情況更為惡化，李翱再上〈疏改稅法〉主張「不督錢而納布帛」：

是為比建中之初，為稅加三倍矣。雖明詔屢下，哀恤元元，不改其法，終無所救。然物極宜變，正當斯時，推本弊，乃錢重而督之於百姓之所生也。錢者官司所鑄，粟帛者農之所出，今乃使農人賤賣粟帛，易錢入官，是豈非顛倒而取其無者耶？由是豪家大商，皆多積錢以逐輕重，故農人日困，末業日增。……今若詔天下，不問遠近，一切令不督見錢，皆納布帛。凡官司出納，以布帛為準……³⁶


李翱此言承自陸贄、齊抗，比裴垍用的「省估」法更直接以百姓為念，嘗試由根本處解決問題。此外，相對於陸贄崇租庸調而貶兩稅法，李翱的建言可視為對兩稅法的一種改進，並非拋棄兩稅法而重回租庸調，他對兩稅法中「以貧富為差」的徵稅原則是肯定的，問題是出在以錢幣計稅而導致物價失衡，故李翱主張「不督錢而納布帛」。此法到了穆宗時終於有了修正，當時穆宗請群臣就物輕錢重擬議，戶部尚書楊於陵言上言：「今宜使天下兩稅、榷酒、鹽利、上供及留州、送使錢，悉輸以布帛穀粟，則人寬於所求。……則貨日重而錢日輕矣。」獲得採行，「由是兩稅、上供、留州，皆易以布帛絲纈，租、庸、課、調不計錢而納布帛，唯鹽酒本以榷率計錢，與兩稅異，不可去錢。」³⁷兩稅法實施四十年後，終於在陸贄、齊抗、李翱與楊於陵等人的堅持下，朝廷將計錢幣改為納布帛。

（二）〈平賦書〉「節用」、「富民」的理想

〈平賦書〉是李翱另一篇討論稅法的文章，其中心概念乃轉化古代「什一之法」而行於當世，以達輕斂目的。李翱於文前有序，說明此〈平賦書〉的精神乃

³⁶ 唐·李翱：《李文公集》，卷九，頁 71-72。

³⁷ 宋·歐陽修等：《新唐書》，卷五十二，頁 14956。



得自孔、孟，他引《論語》：「道千乘之國：敬事而信，節用而愛人，使民以時。」³⁸及《孟子·告子下》「欲輕之於堯舜之道者，大貉小貉也；欲重之於堯舜之道者，大桀小桀也」為依據，³⁹孔、孟的治國理念以「民」為重，故雖國家財政須由人民供給，但絕不能本末倒置，對人民橫徵暴斂，故若無「節用」必難「愛人」，整篇〈平賦書〉即專注在理政者如何「節用」與「愛民」，憲宗朝所沿用的兩稅法乃是「量出制入」，國家所需預算一律徵自百姓，全無「節用」概念，自然也談不上愛民，李翱以「什一」作為「輕斂薄賦」的標準，但不盲目複製古代什一制度，而是融入《孟子》富民思想，相信輕斂比重斂更能帶來好的發展，對政府及百姓來說是雙贏的局面，其言：

人既富，然後可以服教化，反淳朴。古之聖賢，未有不善於**為政理人**，而能光於後代者也。故善為政者莫大於理人，理人者莫大於**既富之又教之**。凡人之情，莫不欲富足而惡貧窮……

人皆知重斂之為可以得財，而不知**輕斂**之得財愈多也，何也？重斂則人貧，人貧則流者不歸，而天下之人不來，由是土地雖大，有荒而不耕者，雖耕之，而地力有所遺。……故輕欲(斂)則人樂其生，**人樂其生**，則居者不流而流者日來，**居者不流而流者日來**，則土地無荒，桑柘日繁，盡力畊之，地有餘利，人日益富，兵日益強，四鄰之人，歸之如父母，雖欲驅而去之，其可得耶？⁴⁰

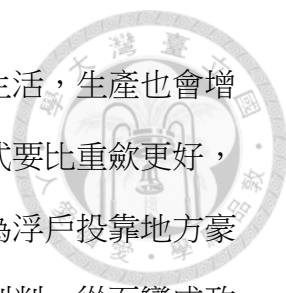
儒家自古認為「什一也，天下之中正也」，⁴¹是最恰當的稅法，然「什一」是極輕的稅，足何以支撐國家花費？李翱引用孔子「百姓足，君孰與不足？百姓不足，

³⁸ 宋·朱熹：《四書章句集注》，〈學而〉，卷一，頁 49。

³⁹ 宋·朱熹：《四書章句集注》，〈告子下〉，卷四，頁 346。

⁴⁰ 唐·李翱：《李文公集》，卷三，頁 14-15。

⁴¹ 《春秋公羊傳·宣公十五年》：「初稅畝」下傳：「什一者，天下之中正也。多乎什一，大桀小桀；



君孰與足」的說法，認為輕稅讓百姓的生活富足，樂於在此地生活，生產也會增加，如此「流者日來」、「地無所遺」，此「藏富於民」的方式要比重斂更好，因為賦稅過重，人們想方設法逃稅，或者出家以避稅，或者成為浮戶投靠地方豪強，國家反而收不到稅，以致田地荒蕪，百姓勞力反被大地主剝削，從而變成政府與人民雙輸的局面。李翱點出渴望富足乃人之常情，執政者須順人之情方能得到人民的支持。李翱這番理想明顯來自於《孟子》，雖然他明白唐代當時已經失去實踐孟子「野九一而助，國中什一使自賦」的條件，⁴²土地私有及不均的情勢已不可改，因此國家不可能再均分土地給人民，但李翱相信若用以什一為原則收稅，仍然能達到「鄰國之民仰之若父母」的境界，可惜古人什一之法久不行於世，為世人所遺，故李翱曰：

嗚呼！仁義之道，章章然如大道焉，人莫不知之，然皆不能行，何也？見之有所未盡，而又有嗜欲以害之。……秦滅古法，隳井田，而夏殷周之道廢，相承滋久，不可卒復。翱是以取可行於當時者，為〈平賦書〉，而什一之法存焉，庶幾乎能有行之者云耳。⁴³

可見〈平賦書〉中，立志發揚「什一之法」的抱負與〈復性書〉欲傳「性命之言」相當，皆是李翱復古而納新，構想出來的學說，既包含古代聖賢的經驗，又符合中唐之時代課題。

1. 〈平賦書〉「什一」的算法

寡乎什一，大貉小貉。」。唐·孔穎達等：《春秋左傳正義》（北京：北京大學出版社，《十三經注疏》，2000年），卷二十四，頁765。

⁴² 宋·朱熹：《四書章句集注》，卷五，滕文公上，頁256。

⁴³ 唐·李翱：《李文公集》，卷三，頁15。

〈平賦書〉的賦稅理想雖然來自孔孟，但其計算稅額的方式卻是針對唐代出現的稅政問題而設計。首先，李翱以「百里之州」為單位算出可耕地的面積，他指出百里之州約有五百四十萬畝土地，⁴⁴其中居住、交通、水利、葬埋用地無法耕種，約佔總面積百分之三十六，故五百四十萬畝中只有百分之六十四為可耕地，即是三百四十五萬六千畝。其次，李翱估量可耕地的平均產量，其言：

高山大川則郭其中，斬長綴短而量之，一畝之田，以強并弱，水旱之不時，雖不能盡地力者，歲不下粟一石，公索其十之一。⁴⁵

以一畝平均至少產出一石來計算，則百里之州中農地三百四十五萬六千畝，一年產量為三百四十五萬六千石，稅收取十分之一，故：

畝率十取粟一石，為粟三十四萬五千有六百石，以貢於天子，以給州縣凡執事者之祿，以供賓客，以輸四方，以禦水旱之災，皆足於是矣。⁴⁶

李翱認為這三十四萬五千六百石粟可滿足上貢、州縣、賓客、危難之所需。此外，〈平賦書〉也對絲帛的供應有所規劃，農田之間可以種桑養蠶，取絲製帛，但桑樹的數量不宜過多也不宜過少，李翱以「樹桑人一日之所休者謂之功」則「十畝之田，植桑五功」，一功的蠶一年可產出一匹帛，因此十畝之田一年可產五匹帛。百里之州有三百四十五萬六千畝農地，但其中「麥之田大計三分當其一，其土卑，不可以植桑」，因此真正能夠種桑製帛的農地只有三分之二，即兩百三十萬四千畝，以十畝之田一年五匹換算，則百里之州一年可生產的絲帛數量為一百一十五萬兩千匹，與粟米一樣採十分之一的稅率，則：

⁴⁴ 唐代 1 萬為 10 千，1 億為 10 萬，此處為便於理解皆轉換為現代單位。

⁴⁵ 唐·李翱：《李文公集》，卷三，頁 16。

⁴⁶ 唐·李翱：《李文公集》，卷三，頁 17。



為帛一十一萬五千有二百匹，以貢於天子，以給州縣凡執事者之祿，以供賓客，以輸四方，以禦水旱之災，皆足於是矣。⁴⁷

以上是李翱對粟、帛所徵收的什一之法，此乃常賦。另外，李翱亦考量社會救濟的辦法，「鰥寡孤獨有不人疾者，公與之粟帛，能自給者，弗征其田桑」，弱勢者若不能自足，由國家供給生活所需，若尚能自給，國家亦恤勉其情，不收賦稅。最後，李翱建議十里之鄉便設立一「公困」，作為天災發生時的救濟糧倉：

鄉之所入於公者，歲十舍其一于公困。十歲得粟三千四百五十有六石，十里之鄉多人者不足千六百家，鄉之家保公困，使勿偷，饑歲并人不足於食，量家之口多寡，出公困與之，而勸之種以須麥之升焉。及其大豐，鄉之正告鄉之人，歸公所與之，畜當戒必精，勿濡以內于公困。窮人不能歸者與之，勿徵於書，則歲雖大饑，百姓不困于食，不死於溝洫，不流而入於他矣。⁴⁸

李翱以公困作為饑歲時的救濟設施，豐年時補充，饑歲時能與百姓，平時若有窮人需要賑濟亦可使用，而其對於公困的存量也是用「什一」為準則。

2. 〈平賦書〉對兩稅法之修正

〈平賦書〉的什一之法雖遠取於孔、孟，但其內容實是對中唐稅制的反思與補充，將其「及物為首」的精神添入財稅制度之設計。

首先，〈平賦書〉中雖未明言，但直接採納粟帛為稅殆無疑義，前論對於國家以貨幣或實物課稅的爭論，在〈平賦書〉中已然以課徵實物為前提。更重要的是，李翱捨棄了兩稅法「量出制入」的原則，改為「量入為出」。兩稅法是量出

⁴⁷ 唐·李翱：《李文公集》，卷三，頁17。

⁴⁸ 唐·李翱：《李文公集》，卷三，頁17-18。

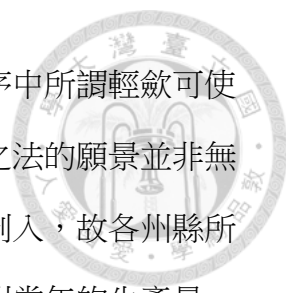
制入，採大曆十四年支出為準，總計留州、留使約兩千餘萬緡，上貢約一千萬緡，⁴⁹但這種算法並未考慮地方生產力是否能負荷，且是以國家支出被滿足為最先考量，故曾被陸贄批評為「採非法之權令以為經制」，⁵⁰好的執政者應「損上益下，嗇用節財」，但「量出制入」的思維卻反其道而行，只籌謀國家花費，而不顧百姓之負擔。相對於此，李翱的算法考量到百姓的生產能力，他算出全國可耕地總量、扣除建設用地，並換算出可生產的糧食量，再用什一為標準徵稅。他關心的是百姓在可耕種的田地中能生產多少作物，而國家至多取其什一，之後「以貢於天子，以給州縣凡執事者之祿，以供賓客，以輸四方，以禦水旱之災，皆足於是矣」，如此設想固然過於理想，但充分呈現李翱「富民」的思想。

〈平賦書〉兼取租庸調與兩稅法的部分優點。租庸調最大的特色在於「均平」，也就是每丁授與等量田地，收取等量稅賦，然而現實狀況是田地根本不夠分配，且貧富差距過大時，齊頭式的均平亦無助於社會進步。兩稅法為補其弊，強調「戶無主客，以見居為簿。人無丁中，以貧富為差」，⁵¹政府按照人民的資產不同而課稅對中唐以後的社會來說，確實是比較可行的方式。然而，如前所述，兩稅法「量出制入」、「以錢幣徵稅」等措施仍然造成百姓極大負擔。李翱的〈平賦書〉兼取租庸調與兩稅法的特點，它所謂「平」並非「稅額均平」，而是「稅率均平」，也就是每個人皆適用於「什一之法」，因此仍顧及平等的原則。但既然是什一之法，便是以田地為準，非以人為準，故田產多者自然也須繳較多的稅，田產少者則繳得較少，雖然對富商大賈而言，什一之法仍是很輕的稅率，對抑制貧富差距可能沒有顯著幫助，但對於大部分只有少量田產，甚至無田產的百姓來說，什一之法可立即減輕賦稅負擔。

⁴⁹ 寧可編：《中國經濟通史·隋唐五代經濟卷》（北京：經濟日報出版社，2000年），頁663-667。

⁵⁰ 董誥等編：《欽定全唐文》，卷四百六十五，頁3。

⁵¹ 宋·歐陽修等：《新唐書》，卷一四五，頁15918。



〈平賦書〉另一個好處是「人樂其生，地盡其利」，李翱序中所謂輕斂可使「人樂其生、居者不留、留者日來」，以此情景作為實施什一之法的願景並非無的放矢，中唐時候「攤逃」的現象非常嚴重，由於兩稅法量出制入，故各州縣所需收的稅額是定制，由該州縣的百姓共同分攤，也就是無論該州當年的生產量、人口數有何變化，國家對其所收的稅額是固定的。此法導致賦稅重的區域人口外流，減少後的人口又要分擔更多的稅額，故重者愈重，陸贄曾建言：

今徭賦輕重相百，而以舊為準，重處流亡益多，輕處歸附益眾。有流亡則攤出，已重者愈重；有歸附則散出，已輕者愈輕。……

每道以知兩稅判官一人，與度支參計戶數，量土地沃瘠、物產多少為二等，州等下者配錢少，高者配錢多。不變法而逋逃漸息矣。⁵²

陸贄建議將全國各州分為上下二等，若流戶逃入之州，人越多則為上等，須負擔較多的稅，相對地，人越逃越少的州，則負擔較少。此法似可勉強修正「重愈重、輕愈輕」的現象，但顯然治標不治本，不但每年都需要重新統計戶數，且對於一州之內的貧富不均也無法徹底解決。一直到元和末攤逃的狀況仍持續發生，《資治通鑑》記載：

戊辰，陳許節度使郝士美薨，以庫部員外郎李渤為弔祭使。渤上言：「臣過渭南，聞長源鄉舊四百戶，今纔百餘戶，閿鄉縣舊三千戶，今纔千戶，其他州縣大率相似。亦其所以然，皆由以逃戶稅攤於比鄰，致驅迫俱逃，此皆聚斂之臣剝下媚上，惟思竭澤，不慮無魚。乞降詔書，絕攤逃之弊；盡逃戶之產償稅，不足者乞免之。計不數年，人皆復於農矣。」執政見而惡

⁵² 宋·歐陽修等：《新唐書》，卷五十二，頁 14953-14954。

之，渤遂謝病，歸東都。⁵³



由李渤之疏可見重稅之州逃戶竟高達三分之二，正是李翱所言「重斂則人貧，人貧則流者不歸」，跟著便是田地荒蕪，留存的百姓雪上加霜。重稅導致人民無法安居樂業，朝廷亦收不足稅額，顯然是雙輸的政策，觀李渤的建議「盡逃戶之產償稅」，實是難上加難，逃戶皆為付不起稅的貧戶，真有財產也是耕種後尚繳不起稅的田地，其留下來的田地必為地方勢力所兼併，朝廷又如何能控制？

李翱的什一之法是對治難逃較積極的解決辦法，將量出制入改成量入為出，則州縣的稅額非定量，自然不會有逃戶之稅攤配給見存之戶的現象。此外，人人皆為什一，故百姓留在家鄉，就算不是沃田，也不至於無法生存，而土豪大戶自然也需要繳交其田地產值的十分之一，此舉雖然無法將兼併的土地取回，但至少是一項穩定的稅收。根據記載，李翱任廬州刺史時曾有過類似舉措，《新唐書》：

時州旱，遂疫，逋捐徭路，亡籍口四萬，權豪賤市田屋牟厚利，而窶戶仍輸賦，翱下教使以田占租，無得隱，收豪室稅萬二千緡，貧弱以安。⁵⁴

發生乾旱與時疫，貧戶難以耕作生產，更容易逃亡避稅，亦成為權豪兼併田產的時機，李翱教導官吏「以田占租」，讓大地主們繳租金，用來安民，雖然史傳未載此次稅率是否什一，但其精神卻與〈平賦書〉無二致。又李翱作〈徐申行狀〉，記其任韶州刺史時：

州城與公田三百頃皆為墟，縣令丞尉雜處民屋。公乃募百姓能以力耕公田者，假之牛犁、粟種，與食，所收其半與之；不假牛犁者，參分與貳。田久不理，艸根腐，地增肥，又連遇宜歲，得粟比餘田畝盈若干，凡積粟三

⁵³ 宋·司馬光撰：《資治通鑑》，卷二百四十一，頁 7771。

⁵⁴ 宋·歐陽修等：《新唐書》，卷一百七十七，頁 16149。



萬斛。……其始來也，韶之人戶僅七千，凡六年遷合州，其去也，倍其初之數，又盈四千戶焉。⁵⁵

徐申尚未實施什一，僅由農民得其所穫的二分之一至三分之二，即在六年之內使人口倍增，可見輕賦使人樂其生並非無稽之談，百姓若不用負擔過多賦稅，官吏保障其生活，提供其物資，人們願意辛勤工作，安居樂業。李翱〈平賦書〉的什一願景雖未能在全國實現，然在地方上若官吏願意也有其著力之處，其均一稅率與量入制出的設計確有值得借鏡之價值。

李翱於〈平賦書〉末表達「富而教之」的願景，與序言的孔孟精神相呼應，這是儒者所常言，但李翱能以「富民」為基礎提出他的想法，主張輕斂、社會救濟、教育功能等，可見其理想並非空言。李翱將百姓生計視為優先的考量，其任朗州刺史時亦曾建設堰塘灌溉農田，《新唐書·地理志》載：「(朗州武陵郡)東北八十九里有考功堰，長慶元年，刺史李翱因故漢樊陂開，溉田千一百頃」，⁵⁶可見其重視桑農，宋代謝逸〈讀李翱平賦書〉言：

余讀李習之文，至所爲〈平賦書〉，未嘗不掩卷而歎也。嗟乎！農桑，王道之本也。周公用於周而周之治後世莫及也。……今世之士大夫好高談而不適於用，論農桑之事，則掩口而笑曰：「是老農之所能也，吾何與此哉？」周公，大聖人也，孟子，大賢人也，猶用之以治天下國家，言之於其君，渠渠若此，豈有聖不及周公，賢不及孟子，而耻言聖賢之事哉！雖〈平賦書〉施之當時未必可用，然其言有感予者，故書于集後。⁵⁷

⁵⁵ 唐·李翱：《李文公集》，卷十一，頁 91-92。

⁵⁶ 宋·歐陽修等：《新唐書》，卷四十，頁 14836。

⁵⁷ 宋·謝逸：《溪堂集》，（南昌：江西教育出版社，《豫章叢書》，2004 年），集部一，頁 598。

謝逸指出李翱思想中「致用之學」的性質，與當時宋儒的思想面貌很不相同。治天下國家之法本是周公、孔子、孟子的共同關懷，在李翱的聖人之學中亦佔一席之地。後代雖有人質疑李翱什一的算法，與平賦之可行性，⁵⁸然放回中唐紊亂的財政制度底下，李翱的〈平賦書〉，不僅是對兩稅法的修正，亦是對儒家「富民而教之」思想的實踐，顯示其學習聖人之法，替百姓興利除弊之精神。

第三節 反佛以利生靈

佛教傳入中國後，政治上一直引起廣泛討論。於公，士大夫著眼民生問題，多抨擊佛教妨礙國家經濟。於私，南北朝以至隋唐，許多人受精妙的佛理吸引，樂而忘返。在中唐，這個現象亦甚明顯，支持與反對佛教的聲音，由韓愈〈論佛骨表〉一文便可見其對立之激烈。然雙方著眼點不同，實難取得共識，例如韓愈跟柳宗元二人，就各執佛教一面欲說服對方，韓愈〈送浮屠文暢師序〉以「民之初生，固若夷狄禽獸然，聖人者立，然後知宮居而粒食，親親而尊尊，生者養而死者藏，是故道莫大乎仁義」立論，⁵⁹將儒家聖人的仁義之道視為人類文明演進的成果，這是儒家文化有別於禽獸之處，也是來自夷狄的佛教所缺乏，故除了佛徒於社會中不事生產、不繳稅賦等弊病之外，韓愈由文化面根本地否定佛教，甚至暗指像柳宗元這樣佞佛的儒者，是「知而不為者，惑也；悅乎故，不能即乎新者，溺也；知而不以告人者，不仁也；告而不以實者，不信也。」⁶⁰批評實為嚴厲。

柳宗元欣賞佛教義理並嘗試會通儒釋，〈送僧浩初序〉言：「浮屠誠有不可

⁵⁸ 如清代方苞〈書李習之平賦書後〉中言：「調一畝之收，無水旱以一石為下則，而百里之賦粟至三十四萬五千石有奇，帛至十一萬五千匹有奇，雖吳越上腴，橫征暴斂，亦豈能歲得此於民哉？」方苞認為李翱的算法並不實際，然其卻忽略了〈平賦書〉在制度上的改革看法。清·方苞：《方望溪先生全集》（臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》初編臺二版，上海商務印書館縮印戴氏原刊本，1967年），卷五，頁65。

⁵⁹ 唐·韓愈：《韓昌黎文集校注》，頁266。

⁶⁰ 唐·韓愈：《韓昌黎文集校注》，頁266。

斥者，往往與《易》、《論語》合，誠樂之，其於性情爽然，不與孔子異道」，⁶¹可見其直取佛理與儒家相合處，面對韓愈之質疑，柳宗元認為若因佛教來自「夷狄」就反對，實違反了「去名求實」的精神，而對不事生產的指控，他覺得並非佛徒全貌，也有如僧浩初這樣「不愛官、不爭能，樂山水而嗜閒安」、「父子咸為其道以養而居，泊焉而無求」的佛徒存在，只是反佛人士「忿其外而遺其中」，故未曾深入了解。⁶²韓、柳兩人之見解沒有交集，而這也是當時支持反佛與親佛人士普遍的狀態。

李翱對佛教的立場跟韓愈較近，其與佛教相關之文皆以佛教造成社會負擔為論，元和四年（809）楊於陵任嶺南節度使，李翱為掌書記，對楊於陵花十萬錢修大雲寺提出異議：

閣下官尊望重，凡所舉措，宜與後生為法式，安可舉一事而不中聖賢之道，以為無害於理耶？天下之人，以佛理證心者寡矣，惟土木銅鉄，周於四海，殘害生人，為逋逃之藪澤。閣下以為如有周公、仲尼興立一王制度，天下寺觀僧道，其將興之乎？其將廢之乎？若將興之，是符融、梁武皆為仲尼、周公也；若將廢之，閣下又何患其尚寡，而復率其屬合力建置之也。⁶³

李翱以佛徒於社會上的花費為據，批評佛教殘害生人、為逋逃之藪澤，就上一節論中唐的稅制問題而言，確實在安史亂後，地方藩鎮割據的環境下，國家財政已出現很大的問題，出家為僧、道變成一道躲避重斂的巧門，此時再興建華麗的寺廟，有弊而無利，故李翱建請楊於陵三思。他「設想」聖人與自己面對同樣問題，會如何思考，如何判斷，如何做？以興建佛寺為例，若讓周公、孔子來考量，聖人會如何決定？而楊於陵會選擇聖人的決定嗎？雖然，此法並未對問題做實質的

⁶¹ 唐·柳宗元：《柳宗元集》，頁 673。

⁶² 唐·柳宗元：《柳宗元集》，頁 673-675。

⁶³ 唐·李翱：《李文公集》，卷十，頁 80-81。



討論，例如修佛寺對州縣財政確切的影響，或是國家對於僧道的管理制度等等，但透露出李翱以聖人之心為心，也運用於政事上面臨的問題。

其次，李翱長於思辨，觀其〈復性書〉可知，他對精奧的佛理可能亦有相當興趣，他作〈再請停率修寺觀錢狀〉曰：

自仲尼既歿，異學塞途，孟子辟而闢之，然後廓如也。佛法害人，甚於楊、墨，論心術雖不異於中土，考較(教)跡實有蠹於生靈，浸溺人情，莫此之甚，為人上者，所宜抑焉。閣下去年考制策，其論釋氏之害於人者，尚列為高等，冀感悟聖明，豈不欲發明化源，抑絕小道？何至事皆在己，而所守遂殊？知之不難，行乃為貴。⁶⁴

他說佛教心術不異於中土，〈復性書〉的修養工夫亦或曾借鏡於佛、老，但在政事的考量中，李翱將心術與教跡分得非常清楚，故立言反對修建佛寺。與韓、柳爭辯不同，李翱不迴避支持與反對雙方的立論，只是他認為佛法害人不在於心術，而在於教跡，故為政者應考慮的不是義理之相通，而是對社會危害。平心而論，這層認知並非李翱創舉，只是唐代社會釋道興盛，身處其中的儒者是否能站好自己的角色與立場，不因私而惑公，如李翱所言，楊於陵在批閱制策時，將論及佛教害民的文章列為高等，顯然楊於陵也深曉佛教對社會的危害，但作為地方官吏時卻不能一以貫之，這是知行不一，故李翱勉其「知之不難，行乃為貴」。

李翱對佛教的態度十分一致，⁶⁵泗州開元寺的僧人請他寫鐘銘，李翱便以為文必順乎聖人之道為由婉拒，即便後來仍替開元寺寫鐘銘，其整篇銘文謹守「紀功伐，垂誠勸」的文體規範，佛教色彩淡薄，⁶⁶相對於當時親佛的儒者多以佛教典故

⁶⁴ 唐·李翱：《李文公集》，卷十，頁 81-82。

⁶⁵ 關於李翱親近惟儼等佛教徒的記載，多出於《宋高僧傳》以後，學者多以指出其為軼事，恐非史實。參陳弱水〈《復性書》思想淵源再探〉、李小山第五章第一節

⁶⁶ 參〈答泗州開元寺僧澄觀書〉，董誥等編：《欽定全唐文》，卷六百三十六，頁 7-8。〈泗州開元寺鐘銘〉，唐·李翱：《李文公集》，卷十七，頁 141。

為文，如獨孤及〈洪州大雲寺銅鐘銘〉言「自真乘開設，其輪三轉，像教不墜，而法鼓之制存焉……聞聲以知受，觀受以悟法，若露清耳根，鏡照身業」云云，⁶⁷兩相對照，便可看出李翱拿捏儒釋之間的分際是很清楚的。

同時，在公領域中，李翱的論述皆本儒家，批評佛教的力道未有絲毫放鬆，如其〈去佛齋論〉一文，反對楊垂所纂的喪儀採納佛教七七齋的儀式，李翱直言這是儒者自己「捨聖人之道，則禍流於將來也無窮矣」，進而他發表了與韓愈相似的意見，認為儒家傳統本有之「相生養之道」與佛教互不相容，其言：

君臣父子夫婦兄弟朋友，存有所養，死有所歸，生物有道，費之有節，自伏羲至於仲尼，雖百代聖人，不能革也！故可使天下舉而行之無弊者，此聖人之道。所謂君臣父子夫婦兄弟朋友，而養之以道德仁義之謂也……

故其徒也，不蠶而衣裳具，弗耨而飲食充，安居不作，役物以養己者。至於幾千百萬人，推是而凍餒者，幾何人可知矣！於是築樓殿宮閣以事之，飾土木銅鉄以形之，髡良人男女以居之。雖璇室象廊、傾宮鹿臺、章華阿房弗加也，是豈不出乎百姓之財力歟？⁶⁸

李翱指出儒家的傳統是在五倫的社會基礎上實踐仁義道德，讓人人存有所養，死有所歸，即便經過百代亦能穩定延續人類的文化；反觀佛教追求捨離，若人人皆求此道，人倫關係終將瓦解，則不消百年人類絕跡於天地之間，假若佛教是這種「不可使天下舉而行之者」的文化，那自然不是聖人之道。李翱對儒家仁義之道的描述與〈平賦書〉富而教之的願景一致：

教其父母使之慈，教其子弟使之孝，教其在鄉黨使之敬讓。羸老者得其安，

⁶⁷ 董誥等編：《欽定全唐文》，卷三百八十九，頁 20-21。

⁶⁸ 唐·李翱：《李文公集》，卷四，頁 22-23。

幼弱者得其養，鰥寡孤獨有不人疾者皆樂其生。⁶⁹



可見李翱對於治天下國家採取一貫的態度，由民生、教育、禮儀、乃至文化，由人之出生、死葬皆有其法。李翱認為儒者須「合於禮者存諸，愆於禮者辨而去之」，方能延續儒家文化，故楊垂雖只錄「七七齋」一條，李翱仍批評其「舉身毒國之術，亂聖人之禮」，因為喪禮一事關乎儒、釋兩種文化之根本界限，不能輕忽。到了北宋，李覲即言《周禮》中關於喪葬，本「日月時歲皆有禮以行之，哀情有所洩」，然而「儒失其守，教化墜於地，凡所以修身正心，養生送死，舉無其柄」，故佛教「七七」、「百日」、「周年」、「三年齋」等儀式充斥社會，即便儒者舉行喪禮亦採佛教儀式。⁷⁰由此可見，儒者在文化層面逐漸棄守禮儀的主導性，李翱於中唐撰〈去佛齋論〉一文以排佛，確有其時代意義。

小結

本章論李翱對「為政理人」的高度關懷。他主張官吏須以「及物為首」，面對憲宗朝最重要的政治成就：以武力平藩鎮，肯定憲宗能定禍亂，但也指出「文德」才是長治久安之關鍵，君王須「用忠正，屏邪佞」，保持心地清明、道德高尚，同時也不能隨好惡任人。此外，地方進獻實是德宗以來一大弊端，淪為君臣交相賊，以錢財交換政治利益，百姓為此負擔沉重。

李翱的稅制理念承自孔、孟「節用」與「富民」之思想，也借鏡古人「什一之法」，他相信輕斂比重斂更能幫助國家發展，締造朝廷與百姓雙贏的局面，其方法有三：納布帛、量入為出，以及均平稅率。此三者皆能減輕百姓負擔，遏止攤逃之弊。

李翱反佛是立於民生經濟考量，故他雖然不否認佛理有深妙之趣，但在「為

⁶⁹ 唐·李翱：《李文公集》，卷三，頁18。

⁷⁰ 宋·李覲：《李覲集》（北京：中華書局，2011年），〈答黃著作書〉，頁337-338。

政理人」的立場上，必須反對國家資源用於佛教。此外，仁義之道貫徹了民生、教育與文化，李翱認為「聖賢之於百姓，皆如視其子，教之仁，父母之道也，未嘗不及於眾焉」，⁷¹因此在禮制上李翱也反對用佛教禮儀。

綜而言之，李翱的聖人之學實踐於政治上，可以見其仁義博施的關懷，同時他透過自己的從政經驗，察覺朝政弊端，思索古人之制，發展出自己的政治理想，向君王提出建言，並嘗試於自己可行的範圍內實踐，這些成果亦使其聖人之學的內涵更為豐富、務實。

⁷¹ 唐·李翱：《李文公集》，卷八，頁 58。

第陸章 學道為文



論李翱學說不可不究其文章觀念，李翱成學過程中嘗從韓愈學古文，且以韓愈為中心的文人亦多參與提倡儒學的隊伍，故文章與聖人之道的關係成為韓、李等人所關注的議題。擴大到時代風氣來看，本論文〈緒論〉曾討論，韓愈、李翱之前一輩的古文家視文章為解決時弊的重要方法，主張為文須具備教化之功能，而到韓、李之時，儒者對文章的討論仍然意見紛呈，如呂溫〈人文化成論〉反對將人文侷限在章句文詞、禮儀文物等「雕蟲小技」上，認為無論從「觀乎人文，以化成天下」之本義來看，或從秦、晉、隋煬帝、陳後主等歷史經驗來想，「文」應包含社會制度之文、朝廷官司之文、刑政禮樂之文，而顯然呂溫所舉的文其實已成為儒家價值的總稱了。¹李翱對文章亦自有一番見解，〈復性書〉曾言「吾自六歲讀書，但為詞句之學，志於道者四年矣，與人言之，未嘗有是我者也」，²可見李翱所認定的詞句之學與道不完全相同，究竟李翱所嚮往的聖人之學中，文章與道是什麼樣的關係？這是本章欲探討的問題。

柳宗元言「文者以明道」³道出當時古文家的共同關懷，李翱志在學聖人，無論學文或是為文皆欲明聖人之道，本章擬分四節，探討他如何透過文章學習聖人？又如何以文章闡明聖人之道？當裴度批評他「以文字為意」時，⁴背後呈現何種文、道之間的爭議？最後，李翱常被視為韓愈古文之分流，其文究竟呈現哪些風格？又是否符合其文論標準，可以闡明聖人之道？

¹ 董誥等編：《欽定全唐文》，卷六百二十八，頁 17-18。

² 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁 7。

³ 唐·柳宗元：〈答韋中立論師道〉：「乃知文者以明道，是故不苟為炳炳烺烺，務采色，夸聲音而以為能也。」，《柳宗元集》，頁 873。

⁴ 董誥等編：《欽定全唐文》，卷五百三十八，頁 3。



第一節 學聖人之道始於文

李翱視文章為何物？他曾告誡從弟「汝勿信人號文章為一藝，夫所謂一藝者，乃時世所好之文。」⁵顯然，他不把文章當作一項技藝，則在其聖人之學的概念中，人對於文章需抱持何種心態？《論語筆解》論及孔門四科時，李翱曾言：

李曰：仲尼設四品以明學者不問科，使自下升高，自門升堂，自學以格於聖也，其義尤深，但俗儒莫能循此品第而窺聖奧焉。……

凡學聖人之道始於文，文通而後正人事，人事明而後自得於言，言忘矣而後默識己之所行，是名德行。⁶

《論語》此章的注疏傳統，及韓愈的見解已論於前，此處不再贅述，然就學文的角度來看，李翱的註解可見其心得，他認為四科次第乃是一階進於一階，故欲學聖人之道者須由「文」入手，此處「始於文」包含了句讀之學、詞句之學等基礎教育，李翱曾言「吾自六歲讀書，但為詞句之學」，又於〈感知己賦〉言：

梁君歿於茲五年，翱學聖人經籍教訓文句之旨而為文，將數萬言，愈昔年見于梁君之文，弗啻數倍，雖不敢同德於古人，然亦常無忤於中心。⁷

李翱自幼及長學習經典，取聖人經籍之旨為文，然而學了詞句之學，讀了古籍，不表示能理解古人行跡、心志，理解了古人的行跡、心志，不表示能夠親身實踐古人德行，中間需要很長一段內化的過程，故他覺得「文通而後正人事，人事明而後自得於言」，指的即是這份「反思」。《論語筆解·學而》言：「凡人事、

⁵ 唐·李翱：〈寄從弟正辭書〉，《李文公集》，卷八，頁64。

⁶ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁44-45。

⁷ 唐·李翱：《李文公集》，卷一，頁1。

政事皆謂之事迹，若道則聖賢德行，非記誦文辭之學而已。」⁸，聖賢德行既非指文辭記誦，也不是人事、政事，但這些皆被德行所涵蓋，因此「自得於言」乃文通、正人事後，自身體道而心有所得，進而書寫為文。以此為念，李翱研讀古人之文，常想著如何探求古道，〈答朱載言書〉言：

吾所以不協于時而學古文者，悅古人之行也。悅古人之行者，愛古人之道也。故學其言，不可以不行其行；行其行，不可以不重其道；重其道，不可以不循其禮。⁹

可見，他學古文，是為了學古人，從中了解古人之言、古人之行、古人之道、古人之禮。李翱從韓愈學古文，韓愈的古文亦有著強烈「透過文章向古人學習，並加以內化」之傾向，〈答李翊書〉言：

將蘄至於古之立言者，則無望其速成，無誘於勢利，養其根而俟其實，加其膏而希其光。根之茂者其實遂；膏之沃者其光晔；仁義之人，其言藹如也。……行之乎仁義之途，游之乎《詩》、《書》之源。無迷其途，無絕其源，終吾身而已矣。¹⁰

韓愈認為古之立言者也是這樣將自身全部浸淫在仁義之道中，等到寫作的人本身成為仁義之人後，其言自然藹如，這是一個漫長的學習過程，並且絕非字句文詞上的雕琢可比擬，因為韓愈希望人培養的不是寫作的「技藝」，而是包括為人的修養，韓、李用的方法可見於〈原毀〉，其中言：「聞古之人有舜者，其為人也，仁義人也。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

⁸ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁5。

⁹ 唐·李翱：《李文公集》，卷六，頁43。

¹⁰ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，卷三，頁176-177。

是。』早夜以思，去其不如舜者，就其如舜者。」¹¹他們透過經典，將歷史人物視為可學習、借鏡的對象，故文章並不只是記錄歷史，而是跟個人修身關係很深，他們不只要文章溯及經典，具有教化內容，更強調人本身要學習聖人，經典應視為聖人體道後，所展現出來的文字形式，故韓、李探求聖人之行跡、聖人之心，人藉由學習經典來理解聖人，再內化到自身的涵養身上，方可能做到「仁義之人，其言藹如」，如此而論文章便與師聖為賢有了關聯。李翱跟韓愈學古文，也是以這種方法來學聖人，〈寄從弟正辭書〉言：

借如用汝之所知，分為十焉，用其九學聖人之道，而知其心。……其能到古人者，則仁義之辭也，惡得以一藝而名之哉！仲尼、孟軻歿千餘年矣，吾不及見其人，吾能知其聖且賢者，以吾讀其辭而得之者也，後來者不可期，安知其讀吾辭也，而不知吾心之所存乎？亦未可誣也。¹²

後人透過仲尼、孟子所留下來的文辭來了解聖賢的行徑，進而理解其心，並盡已十分之九之心力來觸及，由此亦可解釋為何韓愈、李翱如此重視《論語》，《論語》記錄了孔子與弟子間最直接的言行互動，自然是學習聖人的重要線索。

從「始於文」到「正人事」，需要透徹了解經典與文章背後的道理，並加以內化，如此人身上便會彰顯出「道」，而這描述此人的文章也就成為傳道的文章，閱讀此文的過程也是理解道的過程，因此「由文而知人」在韓愈、李翱的文章中每每可見，歐陽詹就是一個例子。韓愈〈題哀辭後〉將自己為歐陽詹所寫的哀辭給學文者看，其言：

今劉君之請，未必知歐陽生，其志在古文耳。雖然，愈之為古文，豈獨取其句讀不類於今者邪？思古人而不得見，學古道則欲兼通其辭；通其辭者，

¹¹ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，卷一，頁23。

¹² 唐·李翱：《李文公集》，卷八，頁63-64。



本志乎古道者也。古之道，不苟譽毀於人。劉君好其辭，則其知歐陽生也，無惑焉。¹³

對於學古文與古道的關係，韓愈這裡的表述跟前引〈答朱載言書〉可謂如出一轍，韓愈自言學古文、通古辭是希望能志於古道、思見古人，而歐陽詹的一生也彰顯了某些古道價值，故韓愈寫哀辭一方面是「哀歐陽生之不顯榮於前」，更重要的是「懼其泯滅於後也」，以文章的形式記錄下歐陽詹「以志養志」，孝親、顯親的事蹟，而不認識歐陽詹的劉伋有志於古文，韓愈相信他也能透過這篇哀辭來理解歐陽詹的生命價值，這便是一種由文而學習道的表現。這個方法李翱學到了，他在〈與陸慘書〉中分享了給陸慘：

李觀之文章如此，官止於太子校書郎，年止於二十九，雖有名於時俗，其卒深知其至者果誰哉？信乎天地鬼神之無情於善人，而不罰罪也甚矣，為善者將安所歸乎？翱書其人贈於兄，贈于兄，蓋思君子之知我也。予與觀平生不得相往來，及其死也，則見其文。嘗謂使李觀若永年，則不遠於楊子雲矣，書己之文次，忽然若觀之文亦見知於君也，故書〈苦雨賦〉綴於前。當下筆時，復得詠其文，則觀也雖不永年，亦不甚遠於楊子雲矣。書苦雨之辭既，又思我友韓愈，非茲世之文，古之文也。非茲世之人，古之人也。其詞與其意適，則孟子既沒，亦不見有過於斯者。¹⁴

李翱原本並不認識李觀，卻為他的文章所打動，他想到揚雄的文章，跟著想到陸慘，希望抄寫李觀的文章給陸慘，讓陸慘也認識李觀的生命風采，接著他又在這些文字間想到韓愈，想到韓愈跟孟子在文章與思想上的連結，李翱這篇書信雖然寫得隨意，思緒頗為跳躍，但考量到他與陸慘的交集主要在「性命之言」，而跟

¹³ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，卷五，頁 320-321。

¹⁴ 唐·李翱：《李文公集》，卷七，頁 49-50。

韓愈所學的「古文」如何融入其學聖人的思維中，可由這篇文章可看出端倪，「非茲世之文，古之文也。非茲世之人，古之人也」，能寫出古之文的人也是具備古之人內涵的人，李翱認為韓愈之所以能上承孟子，文章成為一個很重要因素，無論是李觀、揚雄、韓愈、孟子，對李翱來說，「由文而知人」使他能與這些人產生共鳴。

回到《筆解》「始於文，文通而後正人事，人事明而後自得於言」來看，李翱聖人之學中的文章觀念，很重視透過文章了解其人其行，進而深入一個人的生命價值中，進而掌握他、學習他，這樣的人通常是古代聖賢，但也不排除今人，經過自己的反思與涵養後，能夠對「道」有進一步的理解，便能帶動文章的寫作，因此人事明後得於言是一個自然水到渠成的過程，李翱言：

夫性於仁義者，未見其無文也，有文而能到者，吾未見其不力於仁義也。

由仁義而後文者性也，由文而後仁義者習也，猶誠明之必相依爾。貴與富，在乎外者也，吾不能知其有無也，非吾求而能至者也，吾何愛而屑屑於其間哉？仁義與文章，生乎內者也，吾知其有也，吾能求而充之者也。¹⁵

一個已然具備仁義的人，其所言所文自然皆有價值，可供他人學習，而一般人若由文章來理解聖人之道，進而涵養自我，也能達到這個境界，對李翱來說這是相依相存的道理，兩者互通無礙。

由上述討論來看，李翱的文章概念應放在整個聖人之學的架構下談，可以確定的是，徒在形式上磨練、視文章為一藝的的文學觀不被他所接受，而成學過程中最關鍵的「通聖人之心」，可以透過學習前人典籍來接近，而若能不斷提升自身涵養，則所寫出來的文必然是仁義之辭，也就是能夠「明道」的文章了。

¹⁵ 唐·李翱：〈寄從弟正辭書〉，《李文公集》，卷八，頁 64。

第二節 因事垂文以明道



「文以明道」一詞對中唐古文家而言，具有一種宣示的意味，表達寫作為文時，以闡明「道」為最終目標。韓愈〈爭臣論〉言：「君子居其位，則思死其官；未得位，則思修其辭以明其道，我將以明道也。」¹⁶「得其位」與「修其辭」分別成為道的兩種展現，對於儒者而言，出仕為官是首選，以政治施作來明道，若不能於政治上有所發揮，退而求其次即以文明道，李翱也有類似的想法，〈答皇甫湜書〉言：

凡古賢聖得位於時，道行天下，皆不著書，以其事業存於制度，足以自見故也。其著書者，蓋道德充積，阨摧於時，身卑處下，澤不能潤物，恥灰燼而泯，又無聖人為之發明。故假空言，是非一代，以傳無窮，而自光耀於後。¹⁷

李翱在元和初賦閒時作史，成為他明道的方式之一，同樣柳宗元被貶謫之後，寫《非國語》，並跟吳武陵言：「自為罪人，捨恐懼則閑無事，故聊復為之，然而輔時及物之道，不可陳於今，則宜垂於後。」¹⁸可見，《非國語》一書也是柳宗元明道的表現。因此，當時古文家在政治抱負無法發揮時，為文著書來闡明道，這個現象在中唐文人身上並不罕見。李翱亦然，故本節擬探究其為文明道的理念，及著重之處。

（一）指事說實，直載其詞，作鑑於世人

¹⁶ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，卷二，頁116。

¹⁷ 唐·李翱：《李文公集》，卷六，頁38-39。

¹⁸ 唐·柳宗元：《柳宗元集》，卷三十一，頁824。



上節已論李翱由文理解古人之行、道、禮，進而自我涵養，「思其不善而去之，則百善成」，故李翱要求文辭要能傳聖人之道於後人，其〈答泗州開元寺僧澄觀書〉云：

前日見命作開元寺鐘銘，云欲藉僕之詞，庶幾不朽，而傳於後世，誠足下相知之心無不到也。雖然，翱學聖人之心焉，則不敢讓乎知聖人之道者也，當見命時，意亦思之熟矣。吾之銘是鐘也，吾將明聖人之道焉？則於釋氏無益也。吾將順釋氏之教而述焉？則惑乎天下甚矣！何貴乎吾之先覺也？吾之詞必傳於後，後有聖人如仲尼者之讀吾詞也，則將大責於吾矣，吾畏聖人也。¹⁹

李翱寫作態度很明白，他不輕易為文，一旦下筆則自我警惕，以免後世聖人責其惑乎天下，而不明聖人之道，故他視道與文緊密相連，無法像一些儒者同時也寫釋教文字，李翱拒絕以佛教語為佛徒撰文。在另一篇〈與本使楊尚書請停率脩寺觀錢狀〉他認為：「凡所舉措，宜與後生為法式，安可舉一事而不中聖賢之道，以為無害於理耶？」²⁰雖然這是一篇討論建佛寺花費的文章，然李翱「與後生為法式」的概念在其制度上、心性修養上，以及文章寫作上都是一致的。

既然為文須為後人法式，並且能指引其學習聖賢，李翱也呈現出一種「求實」的態度，〈百官行狀奏〉言：

凡人之事迹，非大善大惡，則眾人無由知之。故舊例皆訪問於人，又取行狀諡議，以為一據。今之作行狀者，非其門生，即其故吏，莫不虛加仁義禮智，妄言忠肅惠和，或言盛德大業，遠而愈光；或云直道正言，歿而不

¹⁹ 董誥等編：《欽定全唐文》，卷六百三十六，頁 7-8。

²⁰ 唐·李翱：《李文公集》，卷十，頁 80。

朽，曾不直敘其事，故善惡混然不可明。²¹

就行狀或史傳的文體要求而言，本就需具備勸善懲惡之作用，然而若只是虛言「仁義禮智」則無法真正將人物的善行惡跡呈現出來，這自然是不合格的寫作。由聖人之學的角度視之，行狀之文與傳主不相符，或者相符卻不具體，則無法成為後人足以依憑的典範文章，又如何能「去其不如舜者，就其如舜者」呢？其褒貶的作用更無法落實，故李翱建議：

若使指事書實，不飾虛言，則必有人知其真偽不然者，縱使門生故吏為之，亦不可以謬作德善之事而加之矣。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。**假令傳魏徵，但記其諫爭之詞，足以為正直矣。如傳段秀實，但記其倒用司農寺印以追逆兵，又以象笏擊朱泚，自足以為忠烈矣。今之為行狀者，都不指其事，率以虛詞稱之，故無魏徵之諫爭，而加之以正直；無秀實之義勇，而加之以忠烈者，皆是也！其何足以為據？²²

無論善惡的功跡，皆以實事、實錄的精神記下其行其言，則人物足以自見，李翱舉的例子很明確，史書言忠烈之士何其多，但理應各不相同，若徒言是忠烈之士，一來無法知其真偽，恐有虛言迴護、欺世造假之嫌。更重要的是，對於「思古人而不得見，學古道則欲兼通其辭」的古文家們來說，非「指事書實」的文章不足以成為後代師聖學賢的資糧。故記錄的方式，需寫實而非寫虛，若見到魏徵諫言之辭，自可知其正直，若觀段秀實擊朱泚，自可知其忠烈。唯有將其言行事蹟記下來方能達到勸善懲惡、以史自修的功能。李翱文集中頻頻出現史例，《論語筆解》

²¹ 唐·李翱：《李文公集》，卷十，頁 75-76。

²² 唐·李翱：《李文公集》，卷十，頁 76-77。

中亦可見到，大抵也源於這種求實以明善惡的動機吧！

以李翱為獨孤朗所寫的墓誌銘為例，²³《舊唐書》本傳所記載獨孤朗之事蹟，皆與其升官貶黜相關，如長慶年間因李景儉醉酒辭辱宰相，獨孤朗連坐被貶，又或李道樞酒醉謁見，有失禮儀，獨孤朗彈劾之，因而授司議郎等。²⁴對於此人在政策面的意見則付之闕如，而李翱為獨孤朗所寫的墓誌銘則除了例行的仕宦經歷外，增添了（1）元和九年任右拾遺時上疏建議觀察使兼鹽鐵使，近而罷管榷吏。李翱認為此舉「以除百姓之患」。（2）元和十年發生盜殺宰相之事，獨孤朗主張要貶京兆尹，以示負責。（3）「累奏時病，有不合上意者，貶為興元府倉曹參軍」，可見獨孤朗直言敢諫的個性。（4）敬宗時，宦官毆傷縣令，獨孤朗「疏請取其首為者殺之以正法」。（5）寶歷元年，「殿中王源植貶韶州司馬，公面諫其屈，不得請，凡五上疏，自請罷去，敬宗不許」。以上諸事《舊唐書》多有缺漏，而李翱在墓誌銘中寫下，將事件發生之時間，獨孤朗所主張的立場，之後產生的後果，指事書實地記下，讓獨孤朗之風貌躍然紙上，讀者也能有自己的論斷，故後來《新唐書》獨孤朗傳取此數事添入。²⁵

李翱〈百官行狀奏〉是針對當時寫行狀之虛言偽辭而發，茲再舉李翱為徐申所寫的行狀，見如何實踐。李翱言徐申任韶州刺史時：

州城與公田三百頃皆為墟，縣令丞尉雜處民屋，公乃募百姓能以力耕公田者，假之牛犁粟種與食，所收其半與之；不假牛犁者，參分與貳。田久不理，草根腐，地增肥，又連遇宜歲，得粟比餘田畝盈若干，凡積粟三萬斛。將復築室於州故城，令百工之伎以其藝來者，……陶者、圻者、築者、工者，各以其所能相易，未十旬而城郭室屋建立如初。刺史以官屬遷于新城，

²³ 唐·李翱：〈唐故福建等州都團練觀察處置等使兼御史中丞贈右散騎常侍獨孤公墓誌〉，《李文公集》，卷十四，頁 117-119。

²⁴ 後晉·劉昫等：《舊唐書》，卷一百六十八，頁 14002。

²⁵ 宋·歐陽修等：《新唐書》，卷一百六十二，頁 16030。

縣令之下，各返其室，創六驛新大市二道四館，器用皆具。曲江縣五百人以狀詣觀察使，請作碑立生祠，公自陳所為不足述，……其始來也，韶之戶僅七千，凡六年遷合州；其去也，倍其初之數，又盈四千戶焉。²⁶

李翱不只將徐申六年治理的成果記下，更清楚列下他施政的主要措施與態度，如讓百姓參與耕種公田，並將收成的一半以上歸給農民，在糧食不虞匱乏後，興建城郭，令百工有所發揮，且對縣政府增加信心，自此百姓生活的硬體設備完善，社會自然就活絡起來，而徐申不自居功的謙讓亦被記錄。此段敘述彷彿是韓愈〈原道〉裡遠古聖人教民以相生養之道的縮影，為之食、為之衣、為之工、為之賈、為之宮室，以至於「害至而為之備，患生而為之防」，為官者透過規劃讓百姓得以生生不息，李翱此行狀不只片面地寫下六年戶口倍增的結果，導致其遷合州刺史，而是詳細地記錄，如此徐申的事蹟便能成讓其他官吏學習。除了韶州之治外，李翱也記錄徐申任嶺南節度使時，「掌印吏盜授人職百數，謀夜發兵為亂」，又如何殺首惡而不問其餘，化解了一場軍事暴動。其後調和了蠻夷相攻，及對蕃國互市不加窮索等事蹟，《新唐書》徐申傳中皆收錄之。²⁷

李翱也曾言「志氣不能塞天地，言語不能根教化，是人之文紕繆也」，²⁸他除了要求以實筆紀錄人物事蹟，更在乎其人其事所彰顯之價值，如韓愈記歐陽詹之事蹟，著重他所彰顯的德行，李翱也寫了像〈高愍女碑〉、〈楊烈婦傳〉。楊烈婦只是縣令妻子，高愍女更僅是七歲小童，兩人本無任何政治建樹，李翱因其言行具教化作用而記之：

愍女姓高，妹妹名也。生七歲，當建中二年，父彥昭，以濮陽歸天子，前此逆賊質妹妹與其母兄，而使彥昭守濮陽，及彥昭以城歸，妹妹與其母兄

²⁶ 唐·李翱：《李文公集》，卷十一，頁 91-92。

²⁷ 宋·歐陽修等：《新唐書》，卷一百四十三，頁 15906。

²⁸ 唐·李翱：《李文公集》，卷五，頁 32。

皆死。其母李氏也，將死，憐妹妹之幼無辜，請獨免其死，而以為婢于官。皆許之，妹妹不欲曰：「生而受辱，不如死。母兄且皆不免，何獨生為？」其母與兄將被刑，咸拜于四方。妹妹獨曰：「我家為忠，宗黨誅夷，四方神祇，尚何知？」問其父所在之方，西嚮哭，再拜，遂就死。

明年，太常諡之曰愍。當此之時，天下之為父母者聞之，莫不欲愍女之為其子也；天下之為夫者聞之，莫不欲愍女之為其室家也；天下之為女與妻者聞之，莫不欲愍女之行在其身也。昔者曹娥思盱，自沉于江。獄吏嘆囚，章女悲號。思言其兄，作詩載馳。緹縈上書，迺除肉刑。彼四女者，或孝或智，或義或仁，噫此愍女，厥生七歲，天生其知，四女不倫，向遂推而布之於天下，其誰不從而化焉？雖有逆子必改行，雖有悍妻必易心。賞一女而天下勸，亦王化之大端也！異哉，愍女之行，而不家聞戶知也。

貞元十三年，翱在汴州，彥昭時為潁州刺史，昌黎韓愈始為余言之。余既悲而嘉之，於是作高愍女碑。²⁹

李翱記下高愍女生命最後一刻，雖然年僅七歲，卻表現出置生死於度外之氣度，以及不迷信鬼神，以家國為念的忠孝精神，李翱認為過去雖有曹娥、思盱、章女、緹縈等女性典範，但高愍女的言行毫不遜色，具有「賞一女而天下勸，亦王化之大端」的作用，韓愈將此女的事蹟跟李翱說，應也是激賞高愍女的德行，期以為教化之用。若論李翱此篇筆法，可見前段敘事使用散筆，將高愍女兩段對話的情境鋪陳出來，用其母兄來對照高愍女的不凡，又文中三組「天下之為……莫不欲愍女之為……」的句式鋪排，正是將高愍女所彰顯的價值放置於人倫綱常中的父子(女)、夫婦、女德之中，加以強調。其後，因高愍女德行雖崇，事蹟卻少，故李翱以曹

²⁹ 唐·李翱：《李文公集》，卷十二，頁96-97。



娥等四女作為映襯，凸顯出高愍女年雖最幼，但能與她們比肩。這裡連用四字句，具有銘文般典重的效果，又與前述三組句式有明顯的區隔，形成文氣的起伏變化，最後得出賞一女而天下勸之結論。清代汪琬曾言：


直以文章不能無故而作，必借他人之事而發之，以稍見其胸中之奇，而取重於後世。或所遇非其人，所書非其事，則雖有上下馳騁，瑰瑋詭異之詞，決不及傳。或遇得其人矣，而行事不加恢奇，則其詞雖傳，亦決不及於久遠，故尤慎擇其所得而詳書之，昔李習之有盛名於唐，然獨自述其所叙高愍女、楊烈婦，為不在班孟堅、蔡伯喈下……³⁰

高愍女的言行確有過人之處，然也要搭配李翱之文筆，使得文、事相合，方能使高愍女的價值更彰顯，也才能達到李翱以此女教化天下的目的。

另一篇李翱所自許的文章是〈楊烈婦傳〉，除了主角也是女性之外，它還是一篇生人傳，也就是李翱寫作時楊烈婦仍在世，故他不只是要垂誡後世，更有教化當世之意。此文背景在建中年間，李希烈造反，攻打陳州城，當時縣令李侃性懦平庸，然其妻楊氏卻有勇有謀，鼓舞李侃號召城民對抗外賊，最後成功擊退李希烈部眾的事情。李翱對楊烈婦的描寫很生動：

縣令李侃不知所為，其妻楊氏曰：「君縣令也，寇至當守，力不足，死焉，職也。君如逃，則誰守？」侃曰：「兵與財皆無，將若何？」楊氏曰：「如不守，縣為賊所得矣。倉廩皆其積也，府庫皆其財也，百姓皆其戰士也！國家何有？奪賊之財而食其食，重賞以令死士，其必濟。」

³⁰ 清·汪琬：〈答王進士書〉，《堯峯文鈔》（臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》集部，別集，據國立故宮博物院藏本影印，1983年），卷三十二，頁10-11。



於是召胥吏百姓于庭，楊氏言曰：「縣令，誠主也，雖然，歲滿則罷去，非若吏人百姓然。吏人百姓，邑人也，墳墓存焉，宜相與致死以守其邑。忍失其身而為賊之人耶？」眾皆泣許之。乃徇曰：「以瓦石中賊者，與之千錢；以刀矢兵刃之物中賊者，與之萬錢。」

得數百人，侃率之以乘城。楊氏親為之饗以食之，無長少，必周而均。使侃與賊言曰：「項城父老，義不為賊矣，皆悉力守死，得吾城，不足以威，不如亟去，徒失利，無益也。」賊皆笑。有蜚箭集于侃之手，傷而歸。楊氏責之曰：「君不在，則人誰肯固矣，與其死於城上，不猶愈於家乎？」侃遂忍之，復登陴。³¹

楊氏的言行宛如縣令所應為，她勸勉夫君抗敵以正官職，又出謀劃策以長夫君信心。當李侃負傷返家，楊氏並未以妻子之私袒護夫君，反而以戰局為慮，要求夫君死守城門之上。面對百姓，楊氏情理兼顧，以縣令歲滿則去，百姓世居此地，更應奮而起身抗敵，死守城邑，鼓舞城民士氣，楊氏的智謀、辭令已然超乎一般婦女的水準。李翱論道：

楊氏至茲猶存，婦人女子之德，奉父母舅姑，盡恭順，和於娣姒，於卑幼有慈愛，而能不失其貞者，則賢矣。辨行陣，明攻守勇烈之道，此固公卿大臣之所難！厥自兵興，朝廷注意寵旌守禦之臣，憑堅城深池之險，儲蓄山積，貨財自若，冠胄服甲，負弓矢而馳者，不知幾人。其勇不能戰，其智不能守，其忠不能死，棄其城而走者有矣。彼何人哉？若楊氏者，婦人也。孔子曰：「仁者必有勇。」楊氏當之矣。

贊曰： 凡人之情，皆謂後來者不及於古之人，賢者古亦稀。獨後代耶？及

³¹ 唐·李翱：《李文公集》，卷十二，頁 97-98。

其有之，與古人不殊也，若高愍女、楊烈婦者，雖古烈女，其何加焉？予懼其行事湮滅而不傳，故皆敘之，將告於史官。³²



李翱流露出後代聖賢未必不如古人的態度，同時，李翱記楊烈婦並非傳統賢德的婦女形象，她在李翱眼中的教化意義是她的仁及勇，這本是對君子及公卿大臣的要求，但楊烈婦卻能兼具，實為難得。值得注意的是，高愍女及楊烈婦都是反抗叛軍，果敢無懼，並且忠於李唐政權的女子，韓愈跟李翱討論到這些發生在社會上的事件，以記錄時事、奠立典範的態度為文，讓非公卿大臣的人物精神也能傳達出來，進而達到教化作用。李翱在〈賀行軍陸大夫書〉中曾表示自己雖是一介布衣，但在「憂天下之艱難，幸天下之和平，樂天下之人民，得與其身臻乎仁壽」等情懷上與「朝廷藩翰大臣王公卿士」並沒有不同，³³由此可知李翱為文以能教化百姓為要，並不拘於書寫對象的身分，這無意間也拓寬了史書寫作的範圍，後代寫女性德行的文章或史傳，往往會提及李翱的高愍女碑、楊烈婦傳，如清代管同〈王淑卿傳〉：「然考李習之〈楊烈婦傳〉其末曰『楊氏至今尚存』，則婦人之有生傳，自唐已然。」³⁴又許登逢〈王烈姬傳〉：「李習之亦自稱其傳高愍女、楊烈婦，為不在班、蔡下，夫亦重其事焉耳。」³⁵以上兩例是李翱用文章來根教化之例，因此除了「指事說實」，又加上較多評論、讚語，以闡明他所欲宣揚的美德。

如此以教化為意的文章，在李翱的雜文中還有幾篇佳作，例如〈截冠雄雞志〉：

³² 唐·李翱：《李文公集》，卷十二，頁 98。

³³ 唐·李翱：《李文公集》，卷八，頁 59-60。

³⁴ 清·管同：《因寄軒文二集》（上海：上海古籍出版社，《續修四庫全書》集部，別集，據天津圖書館藏清道光十三年管氏刻本影印，2002 年），卷五，頁 1。

³⁵ 清·許登逢：《青笠山房文鈔》（北京：北京出版社，《四庫未收書輯刊》輯捌，據清乾隆十三年綠玉軒刻本影印，2000 年），卷四，頁 98-99。又如清王鳴盛〈吳母程安人壽詩序〉中言李翱〈高愍女碑〉與歸有光〈張貞婦傳〉是「旁采巾幗中之幽光潛德以發」，為婦女史傳書寫之例。參清·王鳴盛：《西莊始存稿》（上海：上海古籍出版社，《續修四庫全書》集部，別集，據北京圖書館藏清乾隆三十年刻本影印，2002 年），卷二十六，頁 15。

翱至零口北，有畜雞二十二者，七其雄，十五其雌，且飲且啄，而又狎乎人，翱甚樂之，遂掬粟投於地而呼之。有一雄雞，人截其冠，貌若營群，望我而先來，見粟而長鳴，如命其眾雞。眾雞聞而曹奔於粟，既來而皆惡截冠雄雞，而擊之，而曳之，而逐出之，已而競還啄其粟。


日之暮，又二十一其群，栖于楹之梁。截冠雄雞又來，如慕侶，將登于梁且栖焉。而仰望焉，而旋望焉，而小鳴焉，而大鳴焉，而延頸喔咿其聲甚悲焉，而遂去焉，去于庭中，直上有木三十餘尺，鼓翅哀鳴，飛而栖其樹顛。

翱異之曰：雞，禽於家者也，備五德者也。其一曰見食命侶，義也。截冠雄雞是也。彼眾雞得非幸其所呼而來耶？又奚為既來而共惡所呼者而迫之耶？豈不食其利背其惠耶？豈不喪其見食命侶之一德耶？且何眾栖而不使偶其群耶？或告曰：截冠雄雞，客雞也。……勇且善鬪，家之六雄雞，勿敢獨校焉，是以曹惡之，而不與同其食及栖焉。夫雖善鬪且勇，亦不勝其眾而常孤遊焉。然見食未嘗先啄而不長鳴命侶焉，彼眾雞雖賴其召，召既至，反逐之，昔日亦由是焉，截冠雄雞雖不見荅，然而其跡未曾變移焉。

翱既聞之惘然，感而遂傷曰：禽鳥，微物也，其中亦有獨稟精氣，義而介焉者。客雞義勇超乎群，群皆妒而尚不與儔焉，況在人乎哉？況在朋友乎哉？況在親戚乎哉？況在鄉黨乎哉？況在朝廷乎哉？由是觀天地間鬼神禽獸萬物變動情狀，其可以逃乎？吾心既傷之，遂志之，將用警予，且可以作鑒於世之人。³⁶

了解李翱一生的仕宦與交遊後，便不難了解李翱對於截冠雄雞的同情共感，也讓

³⁶ 唐·李翱：《李文公集》，卷五，頁 30-31。



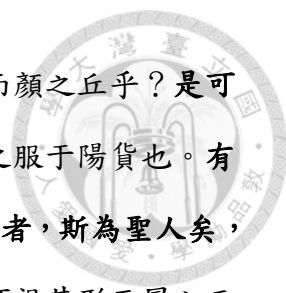
此文的詮釋深度大大增加了，李翱直言敢諫的個性讓他即便面對朋友也不假辭色，何況是朝廷中的政敵？李翱一生在中央為官的時間並不長，他也常感覺與世不合，而自勉要從道而不從眾。然而李翱骨子裡實是個古道熱腸的人，自己仕途不順也要為文推薦朋友，為報楊於陵早年的知遇之恩，他毅然受聘前往廣州。因此他就像是呼朋引伴的雄雞，突然發現因著自己異於他人而受到排擠，他仰望焉、旋望焉、小鳴焉、大鳴焉，最終仍孤影飛向枝頭。

不過，即使雄雞引發了李翱深刻的感懷，但李翱開篇以冷筆描摹雄雞與雞群的互動，敘述雄雞遭遇後，便接著陳述雄雞所傳遞的道德意義：「雞禽於家者也，備五德者也，其一曰：見食命侶，義也……」李翱不直抒感懷，反而就群雞與雄雞的行為來討論待人處事的德行，截冠雄雞始終秉持見食命侶的情操，卻遭遇「多才信為累」的妒意，兩相對照，李翱所崇尚的價值便凸顯出來，此文最後「況在人乎哉，況在朋友乎哉……」則如嘆語般流洩而出，彷彿窮極天地鬼神萬物，層層探問：「何以義者遭妒？」李翱以「作鑒於世人」收尾，完成了一篇典型的託寓雜文。整體來說，〈截冠雄雞志〉表現了李翱善於描摹、反思，並提出教化意義的文章表現，相對於此，他對於情感的流露則是含蓄，或者較不顯著的。

另一篇〈知鳳說〉更是一篇充滿辯證趣味的文章，可見他如何透過時事來討論聖人議題：

有小鳥止於人之家，其色青，鳩鵲鳥之屬咸來哺之。未久，野之鳥羽而蜚者皆以物至，如將哺之，其蟲積焉，群鳥之鳴聲雜相亂，**是鳥也一其鳴，而萬物之聲皆息。人皆以為妖也，吾詎知其非鳳之類邪？**

古之說鳳者有狀，或曰如鶴，或曰如山雞，皆與此不相似，**吾安得知其鳳之類邪？**鳳，禽鳥之絕類者也，**猶聖人之在人也。**吾聞知賢聖人者**觀其道，由黃帝堯舜禹湯文王至於孔子顏回，**不聞記其形容有相同者，**是未可知也。**



如其同也，孔子與顏回並立于時，魯國人曷不曰孔之回而顏之丘乎？是可知也。陽貨之狀類孔子，聖人是以畏於匡，不書七十子之服于陽貨也。有人焉，其容貌雖如驩兜惡來，顏回子路七十子苟從而師之者，斯為聖人矣，故曰知賢聖人者觀其道。似鳳而不見其靈者山雞也，則可視其形而鳳之云邪？天下之鳥雖鳳焉，鷹鷂鴟鵂其肯鳳之邪？是鳥也，其形如斯，群鳥皆敬而畏之，非鳳類而何？鳥至於宋州之野，當貞元十四年。³⁷

李翱透過「詎知其非鳳之類耶」、「安得知其鳳之類耶」，兩相詰問指出鳳鳥非外形可界定，一般人用外形區分雞、鶴、燕等等，但這樣的分類不適用於鳳，李翱認為沒有一種特定的外表能判斷鳳鳥，換言之，任何一種鳥類的外表都有可能

有鳳的內涵，如同貞元十四年出現的青鳥，有種種跡象讓李翱認為牠是鳳。同理，聖人亦不能以形論，而應觀其道。此外，鳳鳥對其他鳥的影響值得關注——「是鳥也一其鳴，而萬物之聲皆息」，聖人與人的關係亦然，李翱相信聖人能服眾，故言「有人焉，其容貌雖如驩兜惡來，顏回子路七十子苟從而師之者，斯為聖人矣」，因而辨別聖人時，他於社會中的影響力也成為考量的標準之一。李翱這一連串的反省都來自於宋州近郊出現了一隻異鳥，他便以此為題來申論人對於社會上奇異之士該如何觀察、如何判別。就筆法而言，在這一篇短文中他提了六個問句，讓讀者可以反思這個現象是否合理，再用孔子與陽貨的典故來反駁「觀聖人以形貌」的態度，而支持自己的立論。回到垂文明道的角度看，〈知鳳說〉、〈截冠雄雞志〉、〈國馬說〉都是因時而為文，期望作鑒於世人，但不虛說仁義道德，反而是透過動物託寓，或者直書典範（如楊烈婦）指出道德價值來進行教化。

（二）用仲尼褒貶之心，取天下公是公非

³⁷ 唐·李翱：《李文公集》，卷五，頁 28-29。

李翱言「文通而後正人事，人事明而後自得於言」，故透過學文來明道，以至能為文以闡明道的過程很清楚，他又言「天地之大，亦必有中焉，居之中，則長短大小高下雖不一，其為中則一也」，³⁸承認存在一代表永恆價值的文章，期許自己能努力接近這種聖人之文。究竟為文以明道的憑藉為何？他於〈答皇甫湜書〉中言：

故欲筆削國史，成不刊之書，用仲尼褒貶之心，取天下公是公非為本。群黨之所謂為是者，僕未必以為是；群黨之所謂為非者，僕未必以為非。使僕書成而傳，則富貴而功德不著者，未必聲名於後；貧賤而道德全者，未必不烜赫於無窮。韓退之所謂「誅奸諛於既死，發潛德之幽光」，是翱心也。

39

李翱認為相信自己所寫的史書或文章能夠合於聖人之道，乃因為他相信自己能夠用「仲尼褒貶之心」，這份自信與他以心通《中庸》一樣，即便舉世皆以為是者，他未必贊同，群黨而非之者，他未必以為非。李翱在許多事務表現從道而不從於眾，〈從道論〉一文便認為「夫天下蚩蚩，知道者幾何人哉？」讓李翱寧可「從乎道也，不從乎眾也」，⁴⁰這種態度反映在文章上就形成一種「公道」精神，他相信仲尼之心能夠超越時空區隔，經過學習、效仿、揣摩而成，並用於當代，故著史者學習仲尼的精神，施用在天下是非之中。聖人之心儼然成為他能宣稱自己代表公道的憑證。

前論〈答泗州開元寺僧澄觀書〉表現出李翱對聖人之道的忠誠，其後他又說：

近代之文士則不然，為銘為碑，大抵詠其形容，有異於古人之所為，其作

³⁸ 唐·李翱：《李文公集》，卷五，頁33。

³⁹ 唐·李翱：《李文公集》，卷六，頁39-40。

⁴⁰ 唐·李翱：《李文公集》，卷四，頁20。

鐘銘，則必詠其形容，與其聲音，與其財用之多少，鎔鑄之勤勞爾，非所謂勒功德誠勸於器也。推此類而承觀之，某不知君子之文也亦甚矣，然所為文，亦皆有盛名於時，天下之人咸謂之善焉。吾不知吾所獨知，其能賢於他人之皆不知乎？天下人咸以不知者云善，則吾之獨知又何能云善乎？雖然，吾當亦順吾心以順聖人爾，阿俗從時，則不忍為也。⁴¹

李翱雖謙稱「吾不知吾所獨知，其能賢於他人之皆不知乎？」但對於自己的選擇顯然很有信心，他非但有古人寫鐘銘的傳統為據，更重要的是他認為自己所寫的文章是「順吾心以順聖人爾」，即便異於時文，他也能堅持「棄俗尚，而從於寂寞之道」。⁴²

除了聖人之心外，李翱也聲稱「取天下公是公非以為本」，故為公義與公道下筆也是他明道的一種表現，其〈論故度支李尚書事狀〉即為當初滑州節度使李元素辯白。李元素晚年因無故出妻一事而被罷官，名聲亦毀於一旦，此事兩唐書皆載，《舊唐書》記錄頗詳，⁴³《新唐書》則對李元素之功績著墨較多，對於出妻一事僅言：「其妻，石泉公王方慶之孫。前妻子皆不肖，而元素溺姬侍，王不見答。元素久疾，益昏惑，遂出之。王訴諸朝，詔免元素官，且令畀王貲五百萬。」⁴⁴，可見李元素雖惑於侍妾而出妻，但其中恩怨是非旁人難以了解，李元素逝世後，朝廷有人又開始議論此事，李翱發而為文曰：


故度支李尚書之出妻也，續有勅停官，及薨，亦無追贈。當時將謂去妻之狀不直，明白無可疑者，故及此。近見當使采石副使劉侍御，說朝廷公議皆云李尚書性猜忌，甚於李益。而出其妻，若不緣身病，即合左降。翱嘗從事滑州一年有餘，李尚書具能詳熟。李尚書在滑州時，收一善歌婦人陶

⁴¹ 董誥等編：《欽定全唐文》，卷六百三十六，頁8。

⁴² 唐·韓愈撰，馬其昶校注：〈與馮宿論文書〉，《韓昌黎文集校注》，卷三，頁207。

⁴³ 後晉·劉昫等：《舊唐書》，卷一百三十二，頁13693-13694。

⁴⁴ 宋·歐陽修等：《新唐書》，卷一百四十七，頁15934。



芳，於中門外處之，於後陶芳與主鑰廳子有過。既發，李尚書召問廳子。既實，告之曰：「吾從若父所將若來，故不能杖若，吾非怒而不留，若既犯此，即自於軍中不便，若遠歸父所，慎無他往。」遂斥陶芳於家而不罪也，當時翱為觀察判官，盧侍御憲曰：「此事在眾人，必怒而罪之。在中道，即罪之而不怒。大夫雖未足以為教，然亦可謂難能也。」推此以言，即性猜忌，不甚於河南李少尹詳矣。……

翱以為古人之逐其臣也，必可使復事君。去其妻也，必可使復嫁。雖有大罪，猶不忍彰明，必為可辭而去之也，故曾參之去妻也，以蒸梨不熟；孟子之去妻也，以惡敗；鮑永之去妻也，以叱狗姑前，此皆以事辭而去之也。李尚書於此二事外，猶有他過，即非翱所知也。若公議所責，祇如劉侍御之傳，則翱據所目見而辨也，章然如前所陳矣。凡人家中門內事，外人不可周知，偏信一黨親族之言以為公議，即不知是議之果為公耶？私耶？未可知也。以閣下所聞，倘猶有加於是者，不惜示及，如或祇如前兩說，伏望不重改既往之論，而明之於朝廷，使非實之謗，罷傳說於人間，既殁之魂，不銜冤於泉下，幸甚幸甚。⁴⁵

李翱為已故的李元素寫此文，即出於一種評斷天下公是公非的態度，他認為李元素無具體事由出妻，已受懲戒，在其歿後不應再受誹謗，他用李元素待陶芳一事來說明李元素並非性猜忌之人，又表示自己所言乃為親眼所見，若李元素尚有他事備受批評，李翱也願聞其詳，但若是家門內的私事，畢竟外人難以知曉，更不宜以訛傳訛，聽信片面之詞而以為公議，期以此文「使非實之謗，罷傳說於人間」，全文寫來展現其溫厚堅定的態度。

⁴⁵ 唐·李翱：《李文公集》，卷十，頁 82-83。

李翱以文明道亦可見於〈解惑〉一文，敘述同州浮山有一奇人「王野人」，死後被尚怪獵奇之人造謠，說處士陳恒發其棺只見空衣，李翱向陳恒求證，陳恒曰：「作記者欲神浮山，故妄云然」，後來李翱任節度使，祭祀名山大川之時，命村人遷葬王野人於佛寺，而此次遷墓見其屍骨仍存，可見謠傳不實，李翱便立了木牌云「王處士葬於此」，並寫了〈解惑〉一文「削去謬記，以解觀聽者所惑」。關於王野人的謠言看起來似乎不是大事，但李翱欲糾正「尚怪」、「妄云」之說，以正視聽的立場卻很鮮明。⁴⁶

第三節 文、理、義兼具則必傳

李翱主張學文以求聖人之道，為文以彰明聖人之道；那麼，「文辭表現」在明道的過程中扮演什麼角色？是助益？或是妨礙？論者曾引裴度〈寄李翱文〉來指稱李翱「捨道而為文」，用奇言怪語來反對偶辭麗句。⁴⁷此說能否成立？必須將其對於文章詞句的態度加以釐清，方能見其全貌。

（一）裴度對李翱「以文字為意」的質疑

貞元十六年左右，李翱寫了〈寄從弟正辭書〉表達其學聖人之決心，及培養仁義與文章為標的，他也將此書分別寄給了陸慘，還有裴度。裴度因此寫了〈寄李翱書〉，向李翱表示自己的文章概念。對裴度而言，李翱以仁義為文，或者討論時事以教化百姓，都是他所激賞的，兩人的文論有相通之處，如：

前者唐生至自滑，猥辱致書札，兼獲所貺新作二十篇，度俗流也，不盡窺見。若愍女碑、烈婦傳，可以激清教義，煥於史氏。鐘銘謂以功伐名於器

⁴⁶ 唐·李翱：《李文公集》，卷四，頁24。

⁴⁷ 羅根澤：《中國文學批評史》，頁486。



為銘，與弟正辭書謂**文非一藝**，斯皆可謂救文之失、廣文之用之文也，甚善甚善。然僕之知弟也，未知其他，直以弟敏於學而好於文也，就六經而正焉。……

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，一日失之，敗亂至矣。⁴⁸

裴度認同李翱的文論與文章能夠救文之失，並且他所談的文章起源與流變，跟前節所論的韓愈、李翱相近，都以為聖賢得位時，文乃是存在盛德大業之中，無須執筆為文，直至周孔遭變，才為文傳聖人之道。這與韓愈所言「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。」⁴⁹同為一理，可見當時的文人普遍接受這種文章起源說法。其後，裴度對孟荀之後的文章分別做了短評，如屈原騷客為發憤之文，揚雄是譎諫之文，賈誼、司馬遷、董仲舒、劉向等人各有所長，然後便述及他與李翱相異的看法：

其實擅美一時，流譽千載者多矣，不足為弟道焉。然皆不詭其詞，而詞自麗；不異其理，而理自新。若夫典謨訓誥、文言繫辭、國風雅頌，經聖人之筆削者，則又至易也、至直也！雖大彌天地，細入無間，而奇言怪語，未之或有。意隨文而可見，事隨意而可行，此所謂文可文，非常文也。其可文而文之，何常之有？俾後之作者有所裁準，而請問於弟謂之何哉？謂之不可，非僕敢言。謂之可也，則大學之道，在明明德，在止至善矣，能

⁴⁸ 董誥等編：《欽定全唐文》，卷五百三十八，頁1-2。

⁴⁹ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，卷一，頁18。

止於止乎？若遂過之，猶不及也！觀弟近日製作大旨，常以時世之文，多偶對儷句，屬綴風雲，羈束聲韻，為文之病甚矣，故以雄詞遠志，一以矯之，則是以文字為意也。且文者，聖人假之以達其心，達則已，理窮則已，非故高之、下之、詳之、略之也。愚欲去彼取此，則安步而不可及，平居而不可踰，又何必遠關經術，然後騁其材力哉！⁵⁰

裴度以為由周孔以下直到唐代，有許多能明道之文顯於世間，然皆「不詭其詞，而詞自麗；不異其理，而理自新」，這些文章的源頭：《書》、《易》、《詩》等經典，在聖人的筆下之風格乃是至直、至易，不以奇言怪語為標榜，故他認為回歸到最簡直的文章典範，就可以找到聖人制作文章之本意，而李翱所為，卻有矯枉過正之嫌。何謂矯枉過正？裴度假設李翱之所以會「以文字為意」，乃是因為時文太過注重形式，導致對偶、駢儷、羈韻等追求，淆亂了文人看待文章的重點，而李翱因為看不下這種情況，欲「一以矯之」，便把改革的方向擺在文章上面，反而落入「反之倒之之非也」的窘境，他以君子、小人為喻，不想與小人同道者反穿衣冠，以示區別，最後卻「雖非於小人。亦異於君子矣」，因此，裴度對文辭的態度，總結是：

故文人之異，在氣格之高下、思致之淺深，不在其磔裂章句、隳廢聲韻也。人之異，在風神之清濁、心志之通塞，不在於倒置眉目、反易冠帶也。……

昌黎韓愈，僕識之舊矣。中心愛之，不覺驚賞。然其人信美材也，近或聞諸儕類云：恃其絕足，往往奔放。不以文立制，而以文為戲，可矣乎？可矣乎？⁵¹

⁵⁰ 董誥等編：《欽定全唐文》，卷五百三十八，頁3。

⁵¹ 董誥等編：《欽定全唐文》，卷五百三十八，頁3。

以「磔裂章句、隳廢聲韻」來指稱韓愈、李翱，應該是針對古文運動的文章形式改造而論，裴度認為韓、李將重心放錯了位置，導致李翱「以文字為意」，韓愈更因才氣奔放，而走上「以文為戲」之路，這是裴度深以為不可的方向。

裴度對李翱的批評是否恰當？為何兩人同樣重視作者的素質（氣格、修養），但李翱認為自己能夠以文章來明道，裴度卻提出「以文字為意」之疑慮？筆者以為需釐清幾個問題：李翱的文論為反對時文，而有倒置眉目之譏？李翱如何看待聖人典籍的文辭表現？後人該如何學習經典中的文辭？

第一個問題需參考本章前兩節，李翱文論有部分來自於韓愈，兩人都對時文有所不滿，因此反對時文確實是他們提倡古文寫作的動機之一，但不是唯一。無論是韓愈或李翱，所反對的時文都不只在文辭層面，而有更深的師聖為賢之用意，韓愈所自許「行之乎仁義之途，游之乎《詩》、《書》之源」，絕非僅以「磔裂章句、隳廢聲韻」為手段，方介師〈談韓愈以文為戲的問題〉即指出韓愈之古文兼具「以散易駢」與「以古道為依歸」的雙重意義，他融合了藝術與道德價值，才能讓文章成為明道的利器。⁵²而李翱呢？據〈答皇甫湜書〉、〈雜說上〉、〈答朱載言書〉，他在意的是文章能否明道，故他寫史傳時要書實，寫寓言時存鑑誡，而其使用的修辭句式也都圍繞著傳道效果而來，就結果來看他確實多用散體，但若照裴度所言是為了反對時文，則未免失之過淺。再者，〈答朱載言書〉言：

天下之語文章，有六說焉：其尚異者，則曰文章辭句，奇險而已。其好理者，則曰文章敘意，苟通而已。其溺於時者，則曰文章必當對。其病於時者，則曰文章不當對。其愛難者，則曰文章宜深不當易。其愛易者，則曰文章宜通不當難，此皆情有所偏，滯而不流，未識文章之所主也。⁵³

顯然他所反的不只是「偶對儷句，屬綴風雲，羈束聲韻」，還有尚異、好理、病於

⁵² 參方介：〈談韓愈以文為戲的問題〉（《中央研究院中國文哲研究集刊》第十六期，2000年3月）。

⁵³ 唐·李翱：《李文公集》，卷六，頁41-42。


時、愛難、愛易等情況，這些對李翱來說皆不「中」文章之所主，進而李翱提出「古之人能極於工而已。不知其詞之對與否，易與難也」，作為文章準則，李翱對駢詞儷句的批評乃在「文工」的標準下談，同樣地，尚異之文也不得李翱青睞，故裴度批評其「倒置眉目」未中李翱文論核心。

裴度與李翱的第二個歧見在聖人的文辭表現，這點並非裴度對李翱認識不清，而是兩人確實在此議題上見解不同。裴度認為《書》、《易》、《詩》是至易、至直，後人學習經典加以發揮，可以「不詭其詞，而詞自麗；不異其理，而理自新」，因此若李翱「以文字為意」，在文字上求變化似乎就表示他無法正確吸收經典的文辭精粹。然而，李翱對經典的認識跟裴度大不相同，他說：

列天地，立君臣，親父子，別夫婦，明長幼，浹朋友，**六經之旨也**。浩乎若江海，高乎若丘山，赫乎若日火，包乎若天地，**掇章稱詠，津潤怪麗，六經之詞也**。**創意造言，皆不相師**。故其讀春秋也，如未嘗有詩也；其讀詩也，如未嘗有易也；其讀易也，如未嘗有書也；其讀屈原莊周也，如未嘗有六經也。**故義深則意遠，意遠則理辯，理辯則氣直，氣直則辭盛，辭盛則文工**，如山有恒華嵩衡焉，其同者高也，其草木之榮，不必均也。如瀆有淮濟河江焉，其同者出源到海也，其曲直淺深色黃白，不必均也。如百品之雜焉，其同者飽於腹也，其味鹹酸苦辛，不必均也。此因學而知者也，此創意之大歸也。⁵⁴

李翱認為六經之旨在列天地，明人倫，而六經之詞卻是津潤怪麗，可有各式各樣的表現。如第參章所論的天地之心，居「中」的位置表示它是唯一的道，而復性工夫迫近此「天地之中」的過程則人人不同。因此，李翱所認定的核心價值是唯一的，但趨近的方式卻是開放的，可以試想為一個同心圓，圓心一致，但有無限

⁵⁴ 唐·李翱：〈答朱載言書〉，《李文公集》，卷六，頁41。



多條半徑會通往圓心，在〈復性書〉他的用語是「一氣之所養，一雨之所膏，而得之者各有淺深，不必均也」，這裡六經之旨與六經之詞之間也可視作圓心與半徑，「浩乎若江海……掇章稱詠，津潤怪麗，六經之詞也，創意造言，皆不相師。」即表明六經的文辭表達並非只有一種形式，一種風格，一種意見，如淮濟河江、恆華嵩衡、鹹酸苦辛皆「不必均也」，由不同的路徑可以通達同一個中心，這種開放的文辭態度可說是李翱文論的一大特色，也是他與裴度最不相同的地方。裴度認為經典由周孔以傳，意旨一脈相傳，為文的形式也是至易、至直，若多求變化一不小心便會過與不及，故經典文辭貴在能達意即可。李翱眼中的經典文辭可說姿態紛呈、各異其趣，他說「故其讀春秋也，如未嘗有詩也；其讀詩也，如未嘗有易也；其讀易也，如未嘗有書也；其讀屈原莊周也，如未嘗有六經也」，讓人聯想到韓愈〈進學解〉：

作為文章，其書滿家。上規姚姒，渾渾無涯。周誥殷盤，佶屈聱牙。春秋謹嚴，左氏浮誇。易奇而法，詩正而葩。下逮莊騷，太史所錄。子雲相如，同工異曲。⁵⁵

韓愈、李翱能從文章的角度看出《書》、《易》、《詩》、《莊子》、《楚辭》各自的風格，並從中學習，成為「創意造言」的養料。李翱在〈答朱載言書〉中所舉六經之後的百家之文，只要符合文、理、義三者，即可成一家之言，獨立於一時，他所舉的百家言中有老、莊，有屈、宋，有韓非、李斯，顯然皆不屬於儒家義理，也跟六經之旨頗有距離，但在文辭的角度上李翱能看出他們各自的優點，同時也不將其排除在學習的範圍外，因為對李翱來說，這些可謂是「希聖人之文」、「賢人之文」，雖然還不「中」聖人之文，卻只是遠近不一的差異，亦有值得學者參考之處。

⁵⁵ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，卷一，頁46-47。

簡而言之，李翱與裴度的文論至少有兩點差異，第一，在李翱眼中聖賢之文並非只有至易、至直，而是百態紛呈陳、不必均也。其二，李翱認為「文通而正人事，人事明而自得於言」，且仁義與文章乃如同誠明之相依，故其所謂「文」同時涉及了義理與語言表達之藝術，並不像裴度將道與文分開來看，所以才用「以文字為意」批評李翱，以下再論李翱的論文標準。

（二）義深、理辯則文工

雖然李翱用一種寬廣的視角看待典籍文辭，認為可以「不必均也」，然這並不表示李翱對於文辭沒有自己的標準，事實上李翱言「故義深則意遠，意遠則理辯，理辯則氣直，氣直則辭盛，辭盛則文工」，⁵⁶就是他認可的文辭表現。以下略論何謂「義深、意遠、理辯、氣直、辭盛、文工」。

首先，討論「義深則意遠」前，需先梳理「義」與「意」的內涵。李翱文集中談到「義」多半是指「仁義」，例如〈寄從弟正辭書〉「能到古人者，仁義之辭也」、〈平賦書〉「仁義之道，章章然如大道焉」、〈去佛齋論〉「此聖人之道，所謂君臣父子夫婦兄弟朋友，而養之以道德仁義之謂也」等。此外，也有單獨使用「義」者，如〈正位〉「非義不言」、〈截冠雄雞志〉「見食命侶，義也」、「義而介焉者」、〈答朱載言書〉「義不深不至於理，言不信不在於教勸」、〈陵廟日時朔祭議〉「伏以太廟之享，籩豆牲牢，三代之通禮，是貴誠之義也」、「言事祖考之義，當以禮為重，不以其生存所嗜為獻，蓋明非食味也」、「如此則經義可據，故事不遺」、⁵⁷〈行己箴〉「人之愛我，我度於義。義則為朋，否則為利」。⁵⁸顯然，李翱所言的「義」是指一種價值、精神或者信仰。如果是彰顯仁

⁵⁶ 唐·李翱：〈答朱載言書〉，《李文公集》，卷六，頁41。以下舉例皆出自《李文公集》，若前已引則不另加注。

⁵⁷ 唐·李翱：《李文公集》，卷十，頁78-79。

⁵⁸ 唐·李翱：《李文公集》，卷十七，頁140。



的價值，就是「仁義」，這是李翱時常強調的一種「義」，但在不同的語境下，也有非指仁義的義，例如太廟以籩豆牲牢為獻禮是「誠之義」，即表達「貴誠」的價值。

至於「意」，則是指人所要表述的內容，不一定涉及價值或者深層的思維，如〈與本使楊尚書請停率修寺觀錢狀〉「意盡辭直」、〈勸河南尹復故事書〉「意盡詞直」、〈故處士侯君墓誌〉「每激發則為文達意，其高處駸駸乎有漢魏之風」等，⁵⁹簡單的說「意」可以指想法或見解。由此觀之，「意」與「義」相關但不等同，李翱所深信的聖人之道無疑是「義」的層次，而他推崇的文章是「義深」進而能「意遠」。

以六經為例，儒家典籍中有一貫的核心精神，由此精神之上發展出儒家思想的樣態，李翱舉了「天地君臣父子夫婦長幼朋友」等六經之旨，是由儒家「義」的價值發展而來，逐漸演變成豐富的見解，如《詩》、《書》、《易》、《禮》，它們圍繞共同的儒家核心價值，但關涉的層面與角度卻各異，絕不只是語言形式不同，這種多樣的想就是「意遠」。反過來說，兩種完全不同的價值（義）亦可能就同一面向的想法（意）有所發揮，自然結果也會完全不同，例如先秦諸子各有其核心價值，對於人倫分際會提出各自的見解，又如唐代儒、釋、道三家發展出各自的聖人主張，皆是基於某種「義」而衍伸的「意」。李翱認為義深則意遠，指一個人或一派學說所具有的內涵夠深刻，其所擴及的思想面向就會越寬廣，例如孔子「仁」的概念，讓儒家由此觸及到了人生、社會、國家方方面面。

這麼說來，似乎李翱在文章理論上並不完全以儒家為本位，來評斷古今典籍，只要能達到「義深則意遠」，他皆能欣賞與接納。這是否表示他自己追求的文章之「義」並非儒家？顯然不是如此，〈寄從弟正辭書〉中有一段很清楚的論述：

夫性於仁義者，未見其無文也，有文而能到者，吾未見其不力於仁義也。

⁵⁹ 唐·李翱：《李文公集》，卷十四，頁120。



由仁義而後文者性也，由文而後仁義者習也，猶誠明之必相依爾。……仁義與文章，生乎內者也，吾知其有也，吾能求而充之者也。⁶⁰

仁義之道與文一而二，二而一的相依關係相當清楚，李翱認為儒家仁義與文章皆「生乎內」，這是仁義之道貫徹到文章中最有力的特性，有別於承載其他價值(義)的文章，明仁義之道的文章與作者修養密切相關，它生於作者的生命精神之內，需要「求而充之」，由此而論李翱個人的「義深」，也就同時包含了心性修養、生命體會，以及文章了。


即便〈答朱載言書〉裡，李翱論文有著超乎儒家本位的開放態度，或者說沒有表現出排他性，也無礙於我們了解李翱自身追求的「義」是儒家的仁義之道。另一個思考的角度是李翱提倡「創意」，而非「創義」，他認為文章要有新穎的見解，而不是提出標新立異的價值觀，如前所述，聖人之道的圓心是唯一的，但輻射出來的半徑卻可以畫出無限多條，如同源源不絕的創意，李翱想要凸顯的是基於某種義(價值)之上，創作者能否不畫地自限，開展出豐富的「意」，將決定文章是否能挺立一時且不滅於後。

根植於某一種深厚的價值觀上，發出一個新穎的見解，是好文章之起始，然而李翱認為下一步需要接受「理」的考驗。「理辯」是李翱文論中重要的一環，他說「文理義」三者兼具，又劉熙載曾言：「文得昌黎之傳者：李習之精於理、皇甫持正練於辭。習之一宗，直為北宋名家發源之始；而祖述持正者，則自孫可之後，已罕聞成家者矣。」⁶¹「李習之文，蘇子美調『辭不逮韓，而理過於柳。』蘇老泉《上歐陽內翰書》取其『俯仰揖讓之態』。合『理』與『態』，而其全見矣。」⁶²可見，後人亦發覺李翱文章「精於理」，此「理」的表現跟他自己文論中的「理辯」是否吻合，確實值得探討。

⁶⁰ 唐·李翱：《李文公集》，卷八，頁 64。

⁶¹ 清·劉熙載撰，袁津琥校注：《藝概注稿》，卷一，頁 127。

⁶² 清·劉熙載撰，袁津琥校注：《藝概注稿》，卷一，頁 123。



在李翱的文集中，談到「理」約有兩種意思，第一種是治理、管理之義，如：〈復性書〉「以理其心，以傳乎其人」、〈平賦書〉「為政理人」、〈答獨孤舍人書〉「蓋將以代天理物」、〈薦所知於徐州張僕射書〉「昌黎韓愈得古文遺風，明於理亂根本之所由」等等，⁶³這層意思與文章寫作的關係不大。第二種用法則見於〈答朱載言書〉：「其好理者，則曰文章敘意苟通而已」、「義不深不至於理，言不信不在於教勸」，顯然「理」有「敘意」之功能，承接「義」、「意」而來，若無深刻的義與高妙的意，就不容易形成「理」。再看〈百官行狀奏〉「務於華而忘其實，溺於辭而棄其理，故為文則失六經之古風，記事則非史遷之實錄」、「由是事失其本，文害於理，而行狀不足以取信。若使指事書實，不飾虛言，則必有人知其真偽不然者」，為史者詳實地寫下人的言行，方能讓讀之者足以判斷真偽，這是「理」的表現，若是過度在意文辭的修飾，而忽略了實錄原則，即會讓文害於理。故「理」也包含了「是非」的價值層面；是非須經過辨析而得，故「敘意」與「是非」便緊密相關，進而影響到其後「氣直」、「辭盛」、「文工」。

。據此，可以說「理」在李翱文論中有著承上啟下的意義，它的作用是在辨明真偽與道理。義深與意遠者須經得起考驗，一篇好的文章述說深遠的價值，或者描述彰顯價值的人物，它需要在文章中自我驗證，取信於讀者，將虛浮、天馬行空的内容篩選掉，否則便無法達到李翱的標準，例如一篇空言忠肅、虛美不實的傳記，即便傳主本身確實是忠義之士，但未將其言行記下，讀者亦無從了解，這便不是好的史筆，也缺乏「理」的特性。〈去佛齋論〉言：「有位者信吾說而誘之，其君子可以理服，其小人可以令禁，其俗之化也弗難矣。」李翱認為若由他闢佛的理路出發，可以透過辯證的過程說服君子。以下使用〈去佛齋論〉的段落論析李翱之「理辯」。

⁶³ 唐·李翱：《李文公集》，卷八，頁 55。

觀〈去佛齋論〉一文，李翱跟韓愈一樣站在社會風俗及國家財政等立場反對佛教，然其立論自有新的理路，李翱先設定了一個前提作為討論的基礎：

君臣父子夫婦兄弟朋友，存有所養，死有所歸。生物有道，費之有節。自伏羲至於仲尼，雖百代聖人，不能革也，故可使天下舉而行之無弊者。⁶⁴

李翱以「聖人之道是所有人可遵循，並讓整個社會行之久遠」為前提，再用此前提檢視佛教，其言：

向使天下人，力足盡脩身毒國之術，六七十歲之後，雖享百年者亦盡矣。天行乎上，地載乎下，其所以生育於其間者，畜獸禽鳥魚鼈蛇龍之類而止爾，況必不可使舉而行之之者耶。⁶⁵

若人人皆出家為僧為尼，不出百年天地間已無人類社會存在，由這個推論的結果來看，就不符合李翱所設的前提「天下舉而行之而無弊者」，因此李翱便能下一個結論：

夫不可使天下舉而行之者，則非聖人之道也。⁶⁶

透過一輪辯證，將佛教剔除於聖人之道外。接著，李翱再利用儒家聖人精神與佛教的社會成本，兩個極端相比，凸顯出佛教之弊與儒家之利，其言：

故其徒也，不蠶而衣裳具，弗耨而飲食充，安居不作，役物以養己者，至於幾千百萬人，推是而凍餒者幾何人可知矣！於是築樓殿宮閣以事之，飾土木銅鐵以形之，髡良人男女以居之，雖璇室象廊、傾宮鹿臺、章華阿房，

⁶⁴ 唐·李翱：《李文公集》，卷四，頁 22。

⁶⁵ 唐·李翱：《李文公集》，卷四，頁 23。

⁶⁶ 唐·李翱：《李文公集》，卷四，頁 23。



弗加也。是豈不出乎百姓之財力歟？

昔者禹之治水害也，三過其門而不入，手胼足胝。鑿九河，疏濟洛，導漢汝，決淮江而入于海，人之弗為蛟龍食也。禹實使然，德為聖人，功攘大禍，立為天子。而傳曰：菲飲食，惡衣服，卑宮室，土堦高三尺，其異於彼也如是，此昭昭然其大者也，詳而言之，其可窮乎？⁶⁷

將佛教「役物以養己」的現象與「菲飲食，惡衣服，鑿九河」的大禹相提並論，並皆以設問作結：「是豈不出乎百姓之財力歟？」、「此昭昭然其大者也，詳而言之，其可窮乎？」使人難以認同佛教。如此文氣一貫而下，儒、釋於社會上的是非對錯，便有如攤在陽光下被清楚檢視，這是李翱透過「敘意」以達明辨是非，確實可謂「理辯而氣直，氣直而辭盛」。

韓愈曾言：「氣，水也；言，浮物也。水大而物之浮者大小畢浮，氣之與言猶是也，氣盛則言之短長與聲之高下者皆宜。」⁶⁸此說應與李翱「氣直」與「辭盛」相通。李翱文集並不多見對文氣的描述，僅〈雜說上〉「志氣言語發乎人，人之文也」，故氣與語言文字同發自人的內在，如同仁義與文章皆須在內培養，再參考韓愈的文氣說，可將李翱論文的「氣」理解為：文章的感染力。義深乃深刻之價值，意遠是豐富的見解，再將其理辯明，文章自會產生一股感染力，無形間打動了讀者，說服了讀者，李翱認為根於教化的文氣，其態度皆能正大無礙，此謂「氣直」。

做到義深、意遠、理辯、氣直，則「辭盛」便有如水到渠成，〈祭吏部韓侍郎文〉言「建武以還，文卑質喪，氣萎體敗，剝剝不讓，儷花鬬葉，顛倒相上」，⁶⁹就是認為寫作詩文若不以內涵（質）為主，而以文辭技巧相尚，作品便會萎弱；相反的，若能理辯而氣直，則好的作者自能對所思所想，快速地找到可表達的語

⁶⁷ 唐·李翱：《李文公集》，卷四，頁 23。

⁶⁸ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：〈答李翊書〉，《韓昌黎文集校注》，卷三，頁 178。

⁶⁹ 唐·李翱：《李文公集》，卷十六，頁 130。

言，「辭盛」關乎作者是否能運用充實的語言，包含字詞、句式、聲韻等方面，這雖然是文章的技術，但李翱認為需要建立在文章的內涵（質）之上，才不會本末倒置，顛倒相上。

最後，需要談談李翱所言的「文工」。學者對李翱文論多重視其「創意造言」，因為李翱自己花了比較多篇幅討論創意之大歸與造言之大歸。然而由義深、意遠、理辯、氣直、辭盛，乃至文工，其實已包含創意、造言，李翱〈答朱載言書〉舉一例：

陸機曰：「怵他人之我先。」韓退之曰：「唯陳言之務去。」假令述笑哂之狀曰「莞爾」，則《論語》言之矣。曰「啞啞」，則《易》言之矣。曰「粲然」，則《穀梁》子言之矣。曰「攸爾」，則班固言之矣。曰「鞞然」，則左思言之矣。吾復言之，與前文何以異也？此造言之大歸也。⁷⁰

這裡所舉的「莞爾」、「啞啞」等例子，似乎只是換詞而不蹈前人字句，但其造言的意涵恐不止於此，從其整體文論來解釋，《論語》、《易經》、《穀梁》等書雖要同表達笑哂之狀，卻有不同的「文工」表現，《易經》所用的語言不一定適合班固的《漢書》，《漢書》形容笑也不見得合於《論語》情境。此理亦同於李翱言讀《春秋》如未嘗讀《詩》之例。因此，李翱言「造言」之大歸不宜完全與「創意」之大歸分割來看，他與韓愈提倡之「陳言務去」，皆不僅止於文詞不重複的層次，若放回文工的脈絡下，李翱尋求的是最適合達意的文辭，其言：「古之人能極於工而已，不知其詞之對與否，易與難也。」又說「故義雖深，理雖當，詞不工者不成文，宜不能傳也。文理義三者兼并，乃能獨立於一時，而不泯滅於後代，能必傳也。」李翱同時反駁了尚文、尚質兩端，以「工」為最終準繩，這顯然也受韓愈〈答劉正夫書〉影響：

⁷⁰ 唐·李翱：《李文公集》，卷六，頁43。



又問曰：「文宜易宜難？」

必謹對曰：「無難易，惟其是爾。」如是而已，非固開其為此，而禁其為彼也。⁷¹

韓愈認為「氣盛則言之短長與聲之高下者皆宜」亦是此義，只是李翱較細膩地區分成數個標準，而「文工」成為最後涵蓋文章整體表現的標準，它由義深、意遠、理辯、氣直、辭盛而來，當作者產生了多種足以表達的詞句、技法時，能否成熟且貼切的傳達最初的「義」，就是李翱最終的「文工」標準。

將內容做最適切的表達是謂「文工」，則文工必然也服膺於文體的界線，李翱的文章也包含了這項特質。以下用〈故東川節度使盧公傳〉、〈祭故東川盧大夫文〉與〈韓公行狀〉、〈祭吏部韓侍郎文〉兩組四篇文章論之。

《文體明辨序說》言「傳」體：「按字書云：『傳者，傳(平聲)也，記載事迹以傳於後世也。』……嗣是山林里巷，或有隱德而弗彰，或有細人而可法，則皆為之作傳以傳其事，寓其意，間以滑稽之術雜焉，皆傳體也。」⁷²而關於「祭文」則曰：「按祭文者，祭奠親友之辭也。古之祭祀，止於告饗而已。中世以還，兼讚言行，以寓哀傷之意，蓋祝文之變也。」⁷³行狀者「蓋具死者世系，名字、爵里、行治、壽年之詳，或牒考功太常使議諡，或上作者乞墓誌碑表之類皆用之。」⁷⁴可見行狀與傳的功能類似，用意為記錄人物足以傳於世的言行事蹟，惟行狀需供考功太常用來擬定諡號，或成為撰寫墓誌銘之材料，更需仔細記錄。而祭文則用以表達追思、哀傷之意。李翱認為文無所謂難易，文工而已矣；又對行狀寫作有所議論，故在李翱集中可見其嚴守這幾類文體之性質。

⁷¹ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，卷三，217。

⁷² 明·徐師曾著，羅根澤校點：《文體明辨序說》（香港，太平書局，1977年），頁153。

⁷³ 明·徐師曾著，羅根澤校點：《文體明辨序說》，頁154。

⁷⁴ 明·徐師曾著，羅根澤校點：《文體明辨序說》，頁148。



盧坦對李翱有知遇之恩，然〈故東川節度使盧公傳〉不見任何虛美之詞，甚至未言及兩人交情，只透過其行其言發揮勸善懲惡的教化功能，李翱一開始便寫出盧坦與杜黃裳言：

凡居官終始廉白祇入俸錢者，雖歷大官，亦無厚蓄以傳，其能多積財者，必剝下以致，如其子孫善守之，是天富不道人家也，不若恣其不道，以歸於人。⁷⁵

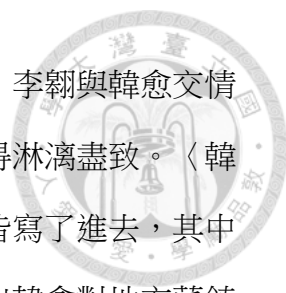
可見其見識不凡，其後經歷薛盈珍、李錡等亂，盧坦皆能據事力爭，可見其勇。後來李錡受誅，盧坦上疏以為罪不相及，不可毀其祖父墳墓，以及「劉闢反逆，其壻蘇強坐誅死，強兄宏為晉州從事，自免歸，人莫敢用，坦奏言蘇宏有才行」，此二事可知盧坦寬仁且公正無私。最後江淮大旱時，盧坦道出貿然降米價則價賤而無穀，不如吸引米商前來，再借兵食以平衡市場，百姓藉以為生，此事可見盧坦之智。李翱不用勇、智、仁等字形容盧坦，但盧坦之勇、智、仁盡現於傳中，這便是李翱實踐其「指事書實，直載其詞」的原則，再觀〈祭故東川盧大夫文〉，李翱於此則盡顯哀思，前面先敘述兩人交誼，盧坦數次對李翱施以援手，而總是無緣共事，後言：

公為大臣，一心正直。發言動聽，義形在色。公出乎外，眾論日歸。輔相之位，實公所宜。惟公之薨，骨體道衰。天下失望，賢人共悲。生必有盡，自古皆爾。歿而益光，孰與公比？⁷⁶

配合盧坦的傳以觀，這段祭文對盧坦的推崇便顯得情理兼備，於公於私盧坦的逝世對李翱而言都是可嘆可惜的。

⁷⁵ 唐·李翱：《李文公集》，卷十二，頁99。

⁷⁶ 唐·李翱：《李文公集》，卷十六，頁133。



另一組鮮明的例子是〈韓公行狀〉與〈祭吏部韓侍郎文〉，李翱與韓愈交情之深自不待言，故這兩篇文章李翱皆在各自的文體規範內發揮得淋漓盡致。〈韓公行狀〉二千餘言，有詳有略，幾乎將韓愈仕途上的重要轉折皆寫了進去，其中對於平淮西吳元濟的經過，與鎮州王庭湊之亂著力甚深，展現出韓愈對地方藩鎮與節度使叛亂堅決的反對態度，尤其在寫宣撫王庭湊一事極具張力，如韓愈出發後「眾皆危之，元稹奏曰：『韓愈可惜。』穆宗亦悔，有詔令至境觀事勢，無必於入」，⁷⁷短短數語便將緊張情勢烘托而出，而韓愈一語：「安有受君命而滯留自顧？」立見其勇。其後對於王庭湊甲兵以待，韓愈不畏敵眾我寡，當眾曉之以理，往返幾次便擊潰了王庭湊部下的心防，以至「庭湊恐眾心動，遽麾眾散出」，成功換取之後韓愈與王庭湊對談的籌碼，最後乃得吳元翼而還。李翱於此同樣不言韓愈之智、勇，但韓愈之智、勇已垂史冊，此亦是李翱以文以明道之例。〈祭吏部韓侍郎文〉則迥異於行狀之作，李翱於此文中將韓愈仕宦以外的成就，以及兩人私交、韓愈生活與為人作了精要的揭示，全文略可分為三段，首段談韓愈的歷史定位，其次論韓、李兩人交誼，最後吐露永訣的悲慟之情。其文末曰：

別我千萬，意如不窮。臨喪大號，決裂肝胸。老聃言壽，死而不亡。兄名之垂，星斗之光。我謨兄行，下於太常。聲殫天地，誰云不長。喪車來東，我刺廬江。君命有嚴，不見君喪。遣使奠斚，百酸攪腸。音容若在，曷日而忘。嗚呼哀哉！尚享。⁷⁸

情感溢於言表，又可守四字押韻體制，可見李翱提出「文工」的標準，在寫作上也能實踐。

除了傳體與祭文的例子，李翱對於文體的重視還可見於〈泗州開元寺鐘銘〉，這篇銘有兩重難寫之處，其一，李翱曾寫書信婉拒澄觀的要求，認為若他要寫則

⁷⁷ 唐·李翱：《李文公集》，卷十一，頁88。

⁷⁸ 唐·李翱：《李文公集》，卷十六，頁131。

必明聖人之道，而與釋氏無益。然而後來李翱仍為其寫鐘銘，可想而知，須寫出僧徒能夠接受，又不違背聖人之道的內容。其二，李翱遵守文體的規範，《文體明辨》曰銘：「其體不過有二：一曰警戒，二曰祝頌。」⁷⁹據李翱表示這與當時流行的銘體並不相同，當時的銘多「詠其形容，與其聲音，與其財用之多少，鎔鑄之勤勞爾，非所謂勒功德勸誡於器也」，⁸⁰可見李翱要寫一篇合於文體規範、聖人之道，又符合釋氏期待的鐘銘：

八月梓人功既休，戊寅大鐘成。先時厥初，罹于天蓄，波沉火燭，既浮為薪，既蜚為塵。澄觀之功，恢復其居，革舊而新，環墉如陵，臺殿斯嚴，乃三其門。俾後勿踰，其徒不譁，咸復其勤，有加于初。屋室既同，乃範乃鎔，乃作大鐘，乃懸于樓。以鼓其時，以警淮夷，非雷非霆，鏗號其聲，淮夷其驚，上天下地，弗震弗墜，大音無斁。千僧戮力，願昭其績，乃銘于石。⁸¹

李翱此文最精采處在於將鐘銘的警戒教化功能結合到此鐘的產生，當遭遇天災之後，寺廟翻修，澄觀於此功不可沒，而寺廟環境的翻新也象徵著佛寺中僧人勤謹於修行，屋舍重整與僧團風氣一併「有加於初」，而此鐘則如畫龍點睛，其聲響雖非雷霆之聲，卻是「大音無斁」，讓僧人們的精神凝聚，李翱投注此期許於開元寺的僧眾們，他巧妙地避開佛教用語，並吻合鐘銘的體例精神，也不背離自己所學的聖人之道，將一篇不好發揮的文章寫得恰當好處。

總之，文章對李翱而言，既是學習聖人之道的基礎，又是明道的重要方式，他欲學韓愈，用文章「誅奸諛於既死，發潛德之幽光」。只是，能否達成明道的目的仍有賴於「文辭」。文辭是明道之利器，但須謹慎面對，這是中唐古文家們共

⁷⁹ 明·徐師曾著，羅根澤校點：《文體明辨序說》，頁142。

⁸⁰ 董誥等編：《欽定全唐文》，卷六百三十六，頁7-8。

⁸¹ 唐·李翱：《李文公集》，卷十七，頁141。



同的警醒，如柳宗元〈與呂道州論非國語書〉：

嘗讀《國語》，病其文勝而言尫，好詭以反倫，其道舛逆。而學者以其文也，咸嗜悅焉，伏膺呻吟者，至比六經，則溺其文必信其實，是聖人之道翳也。

82

〈報崔黯秀才論為文書〉也說：

然聖人之言，期以明道。學者務求諸道而遺其辭，辭之傳於世者，必由於書，道假辭而明，辭假書而傳，要之，之道而已耳。道之及，及乎物而已耳，斯取道之內者也。今世因貴辭而矜書，粉澤以為工，適密以為能，不亦外乎？吾子之所言道，匪辭而書，其所望於僕，亦匪辭而書，是不亦去及物之道愈以遠乎？僕嘗學聖人之道，身雖窮，志求之不已，庶幾可以語於古。⁸³

可見，不合於聖人之道的文章也可能因其文辭技巧而獲文人青睞，對於古文家來說，文便成為害道之物，偏偏在文風極盛，以文取士的唐代，溺於文的人所在多有，這對志於聖人之道的古文家而言，無疑是一大考驗。

像裴度等儒者乾脆將文辭的表現降低，用至易之文達聖人之意就好，但韓愈、李翱，或柳宗元卻不如此，他們提出文學主張、鑽研文學技法，有了驚人的成就，李翱曾言：

以司馬遷、班固敘述高簡之工，故學者悅而習焉，其讀之詳也。足下讀范曄《漢書》、陳壽《三國志》、王隱《晉書》，生熟何如左丘明、司馬遷、班固書之溫習哉？故溫習者事跡彰，而罕讀者事跡晦，讀之踈數，在詞之高

⁸² 唐·柳宗元：《柳宗元集》（北京：中華書局，1979年），卷三十一，頁822。

⁸³ 唐·柳宗元：《柳宗元集》，卷三十一，頁886。

下，理之必然也。⁸⁴

李翱很清楚好的文章絕對有推波助瀾的效果，由讀史書來看，《左傳》、《史記》、《漢書》的史筆自然使人樂而讀之，故「讀之疏數，在詞之高下」，李翱自詡寫作史書也能「詞句足以稱讚明盛，紀一代功臣賢士行跡，灼然可傳於後代」，極有自信，故清代焦循言：

諺云「百工之事，治人最尊」，謂百工皆需鐵以爲器也，余謂學問之業，以屬文爲要，雖有堯舜之治、孔顏之教，非文不傳，叙事之文，尤爲重大，春秋楚漢之人，後世豈絕無之？得左史以爲之傳，便精采百倍，韓昌黎之於南霽雲、何蕃，李習之之於高愍女……⁸⁵

柳宗元也說：「然而闕其文采，固不足以竦動時聽，夸示後學；立言而朽，君子不由也。」⁸⁶詞章的魅力是能讓道傳播得更廣、更久的利器。故李翱相信只要文章能達到文、理、義兼具，則明道與文章便可相得益彰。

第四節 李翱為文之特色與成就

以上討論了李翱為文以明道的概念，及他所提出的文論。然而，除了文論，李翱本身的文章風格為何？是否能吻合其文論？為文以明道的實踐效果能否見到？本節將藉由分析李翱文章之特色，討論其文學成就。


關於李翱的文章，閻琦認為：

最大的特點在於文風的平實質樸、從容和婉。中唐古文運動，因韓、柳等

⁸⁴ 唐·李翱：〈答皇甫湜書〉，《李文公集》，卷六，頁39。

⁸⁵ 清·焦循：《里堂家訓》（上海：上海古籍出版社，《續修四庫全書》子部，儒家，據上海圖書館藏稿本影印，1995年），卷下，頁530。

⁸⁶ 唐·柳宗元：〈楊評事文集後序〉，《柳宗元集》，卷二十一，頁578。



的大張旗鼓的創作和宣導，已呈沸揚之勢，大膽干預社會現實和新的文風、新的語言形式使古文運動朝著健康的方向發展。韓愈以文壇宗主的地位成為這場運動的旗手，然而他的「奇怪」之辭的負面影響也在潛滋暗長地形成著。……李翱則未受韓文怪奇負面影響。他曾經概括韓愈「唯陳言之務去」為「造言之大歸也」，並舉三「笑哂」之狀的種種語彙為例（見《答朱載言書》），但李翱在寫作實踐中並未走偏，而是嚴守文章語言平順的常法，例如他文中幾處「述笑哂之狀」概作「笑」，並未另覓他詞。這正是他古文的成功之處。也是他對後世古文、尤其是北宋古文運動影響甚巨之處。⁸⁷

閻琦讚美李翱之文並未流於怪險，對於李翱文章平順一事，認為反而與其創意造言的論點不同，其實，若由文工的角度看，便可知李翱本就無意追求異於前人之文。其次，閻琦認為李翱文風質樸，也點出了在文章技藝上遜於韓、柳，其言：

這說明李翱沒像韓愈那樣，將寫作視為自己生命的一部分……，更未將寫作視作發抒感慨、泄導情緒、隨時紀事的手段。李翱嘗苦心為文，但其苦心所在，主要在於悟道明理，他在鑽研為文之法、講求古文技藝方面所下的功夫顯然不能與韓愈相比。……李翱是反對將文章視為「一藝」的，然而文章（無論古文、時文）的「藝」卻是客觀存在著，如謀篇結構、啟承轉合及遣詞造句之類，李翱因為在揣摩、講求古文「技藝」方面努力不夠，其古文成就遂不能不遠遜于韓、柳諸大家了。⁸⁸

確實，李翱追求義深、意遠，視聖人之道的深刻內涵為最重要的文章價值，只是，這算不算是「藝」的一部分，就見仁見智了。黃愛平也認為：

⁸⁷ 卞孝萱、張清華、閻琦：《韓愈評傳》，頁 519-522。

⁸⁸ 卞孝萱、張清華、閻琦：《韓愈評傳》，頁 519-522。

「義深」大概指文章立意高遠，思想內容的深厚，所以李翱再次回到對於內容的強調，其中「意」、「氣」是對文章情韻、意韻、氣勢等等最具文學性的探討，但是李翱一筆帶過了，也許正因為對內容的強調，李翱的文章整體上質實有餘，情韻不足。⁸⁹

總體來說，李翱擅長論述，他能將一個問題分析得十分深透，這與他能洞察事物本質有關，所以他常選用層進這種有利於深入探討的結構方式。但是這類文章中太多公文，所以有程式化的傾向，少變化之態。記人類的文章，李翱遵行史家筆法，幾乎不遺留事迹，這樣的好處是人物本身有光彩則文章也有出神之筆，但是如實紀錄，甚至事無巨細，缺乏點睛之筆，稍嫌繁冗。其次，史家總是遵循時間順序，李翱之文也如此，這樣使其行文缺少變化。再次，用客觀的態度觀察、描寫對象，對人物心理缺乏琢磨，文中很少精彩的細節描寫，所以往往敘述過多而神采不足。⁹⁰

郭紹虞則認為：

韓愈確亦兼具有二種不同的主張，其一是重在外形之奇特，其又一是重在內質之合於道。至於韓門諸子便不能二者兼顧適得其中。李翱作風主於平易，其論文主旨，亦偏於道。皇甫湜作風偏於奇特，而論文主旨亦如之。⁹¹

論者似皆認同李翱文章側重於道，缺少情韻，而在技巧上的運用也不足夠，或者對於人物風采的刻畫過於呆版。然而，筆者以為李翱文章以思致見長，故其使用的技巧也圍繞在辨析與達意上，同時，他最在意的是為文以明聖人之道，故他是

⁸⁹ 黃愛平：《李翱研究》，頁 144。

⁹⁰ 黃愛平：《李翱研究》，頁 137。

⁹¹ 郭紹虞：《中國文學批評史》，上卷，頁 257-264。

否運用文辭達到這個目標也值得觀察。故讀李翱文不能只看其短處，而不解其長處，以下透過幾篇文章的解析，來說明李翱文章的特色所在。

李翱文章有三個優點：（1）構思緻密：包含構篇結構與立論深度（2）善用鋪排（3）設立對比，凸顯價值。以下先用〈薦所知於徐州張僕射書〉作為說明。

李翱寫此文之用意在向張建封推薦孟郊、張籍、李景儉等人，他先鋪陳「知人擇賢之不易」，以齊桓公任用群臣，管仲能助其霸天下；豎刁易牙則使其國亂，落得身死不葬。又帝堯辟邪、舉舜之事蹟說明了：即便聖人得位，也需知人善用，進而得出「居上位流德澤於百姓者，何所勞乎？勞於擇賢」之論。此段論理平易紮實，讀起來令人不得不同意李翱的觀點，然此文更精采之處在於層層鋪墊，第二層乃以錯失李觀、韓愈之憾恨，來誘發張建封惜才之情，他說：

隴西李觀，奇士也，伏聞執事知其賢，將用之，未及而觀病死。昌黎韓愈，得古人之遺風，明於理亂根本之所由，伏聞執事又知其賢，將用之，未及而愈為宣武軍節度使之所用。觀、愈皆豪傑之士也，如此人不時出。觀自古天下亦有數百年無如其人者焉，執事皆得而知之，皆不得而用之，翱實為執事惜焉，豈惟翱一人而已，後之讀前載者，亦必多為執事惜之矣。⁹²

李觀與韓愈在當時亦有文名，前者張封建來不及任用就逝世，後者又被他人所用，因此失之交臂，李翱言「為執事惜焉」，其實是要提醒張封建不要再錯失第三次機會。行文至此，李翱才將真正的主角介紹出來。尤為用心的是，除了前面一理一情的鋪墊外，李翱對於孟郊等三人採用不同的論述方法。先看孟郊，其言「平昌孟郊，貞士也，伏聞執事舊知之」，⁹³而前文李觀、韓愈之憾，這邊就派上用場了，他表示李觀就曾經推薦孟郊給梁肅，韓愈贈孟郊之詩亦讚其詩文，這兩位都

⁹² 唐·李翱：《李文公集》，卷八，頁 55。

⁹³ 唐·李翱：《李文公集》，卷八，頁 56。

是知人者，而孟郊家貧不得養其親，至此，李翱共用了李觀逝世、韓愈錯失、孟郊有才而貞貧，三波情感攻勢，令讀之者難以視若無睹。

至於張籍與李景儉二人，李翱則換了一種層層逼近的筆法，頗具氣勢，其言：

又有張籍、李景儉者，皆奇才也，未聞閣下知之。凡賢人奇士，皆自有所負，不苟合於世，是以雖見之，難得而知也。見而不能知其賢，如勿見而已矣，知其賢而不能用，如勿知其賢而已矣，用而不能盡其材，如勿用而已矣，能盡其材而容讒人之所間者，如勿盡其材而已矣。⁹⁴

選賢用能貴在能使人盡其才能，李翱將達到這個最終目標的前提一一列舉，包括要能遇見、知曉、任用、使其發揮又不受他人離間，不過，李翱不使用正面表述，反而是用「反面論證」，使「知人盡用」這件事情既顯出各環節都很重要，又同時保留了「自有所負」的奇士之尊嚴：若是不能知其賢，那還是不要見，若是沒有任用的決心，那還是不要知……李翱以這種筆法寫薦賢的文章，便毫無乞求之態，他在更早前寫的〈感知己賦〉亦曾用過：

方知知己之難得也。夫見善而不能知，雖善何為？知而不能譽，則如勿知；譽而不能深，則如勿譽；深而不能久，則如勿深；久而不能終，則如勿久。翱雖不肖，幸辱於梁君所知，君為之言於人，豈非譽歟？謂其有古人之風，豈非深歟？譽而逮夫終身，豈非久歟？不幸梁君短命遽歿，是以翱未能有成也，其誰能相繼梁君之志而成之歟？⁹⁵

〈謝楊郎中書〉亦言：

孔子曰：「舉爾所知。」古君子於人之善，懼不能知；既知之，恥不能舉之；

⁹⁴ 唐·李翱：《李文公集》，卷八，頁 56。

⁹⁵ 唐·李翱：《李文公集》，卷一，頁 1-2。



能舉之，恥不能成之。若翱者，窮賤樸訥無所取，然既為閣下之所知，敢不以古君子之道有望於閣下哉？⁹⁶

平心而論，這種筆法用在推薦賢人上會比自薦來得恰當，〈感知己賦〉雖名為感念梁肅，但也有為自己鳴不平之意，故若用此筆則不免露出牢騷之味，畢竟對許多求用的人來說，確實有人見而不知、知而不能馬上任用等情形，自信稍不足的人只能忍氣吞聲，等待機會，像李翱這般直抒胸臆、個性耿介之人是少有的。簡言之，李翱推薦張籍、李景儉時，先用了這種反面推論之筆法道出了張、李二人待用但不求用的處境，然李翱也顧及張建封的感受，因而他馬上補充道：

故見賢而能知，知而能用，用而能盡其材，而不容讒人之所間者，天下一人而已矣。⁹⁷

同樣的論證，反面推論能維護待用者的尊嚴，正面使用就能凸顯識才善用者的眼光與氣度，這種鋪爬的筆法雖然不算罕見，但李翱運用相同句式串聯數個因果關係，將論證的步驟變得緊湊且有節奏，讀起來產生一種宣洩而下的氣勢，這股氣勢是文句語感造成，但效果卻讓他的論點似乎也變得強大，事實上句式相連不代表邏輯關係也一定這般緊密，但李翱藉助了這種流暢有力的語感增加其感染力，以說服讀者，可見其善於鋪排。此外，李翱為了拴緊句與句之間的關係，常混合排比與頂真筆法，除了此處，〈平賦書〉也曾用过：

人皆知重斂之為可以得財，而不知輕斂之得財愈多也，何也？重斂則人貧，人貧則流者不歸，而天下之人不來，由是土地雖大，有荒而不耕者；雖耕之而地力有所遺，人日益困，財日益匱，是謂棄天之時，遺地之利，竭人

⁹⁶ 唐·李翱：《李文公集》，卷七，頁49。

⁹⁷ 唐·李翱：《李文公集》，卷八，頁56。



之財，如此者雖欲為社稷之臣，建不朽之功，誅暴逆而威四夷，徒有其心，豈可得耶？

故輕斂則人樂其生，人樂其生，則居者不流而流者日來，居者不流而流者日來，則土地無荒，桑柘日繁，盡力耕之，地有餘利。人日益富，兵日益強，四鄰之人，歸之如父母，雖欲驅而去之，其可得耶？⁹⁸

李翱要論證的是輕斂比重斂更有益，故他用相似的句式分別將重斂與輕斂所造成的一系列可能發展描述了出來，兩段論述的相似性使讀者自然將他們對比來看，則兩個「豈可得耶」之答案便呼之欲出，其次，分述時「重斂則人貧，人貧則流者不歸」、「人日益困，財日益匱」、「是謂棄天之時，遺地之利，竭人之財」都是相當簡直有力的鋪排寫法，卻因為連結得很緊密，又時有頂真勾連，使得一整段論證變得理所應當，實際上稅額改變後，對於人口與勞動狀況確有影響，但不會只有這個變因，故國家發展的可能性仍有非常多種，但在李翱這種理辨而氣直，氣直而辭盛的寫法下，他的推論看起來就是最可能，甚至唯一發生的一種狀況。同樣的筆法也出現在〈復性書〉：

道者，至誠也。誠而不息則虛，虛而不息則明，明而不息則照天地而無遺。

99

甚哉！止而不息必誠，誠而不息必明，明與誠終歲不違則能終身矣，造次必於是，顛沛必於是，則可次希於至矣。¹⁰⁰

⁹⁸ 唐·李翱：《李文公集》，卷三，頁14-15。

⁹⁹ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁6。

¹⁰⁰ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁10。



如此排比跟頂真並用，營造出連貫的氣勢，將其要推論的結果，或設想的發展境界置於句末，讓讀者被層層鋪疊而來的文氣所說服，這是長於議論的李翱慣用之筆法。

〈薦所知於徐州張僕射書〉最後一段，李翱回到此文的主旨「擇賢善用」，他推薦了孟郊、張籍與李景儉後，希望張建封能夠有別於常人，做個真正愛才之人，為此，他在短短一段中用了三層論述：

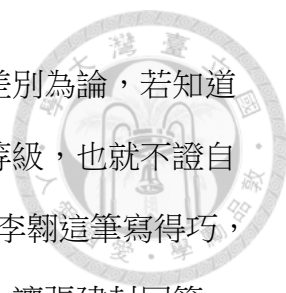
茲有二人焉皆來，其一賢士也，其一常常人也。待之禮貌不加隆焉，則賢者行，而常常人日來矣。況其待常常人加厚，則善人何求而來哉？

孔子曰：「吾未見好德如好色者。」聖人不好色而好德者也，雖好色而不如好德者次也，德與色均好之又其次也，雖好德而不如好色者下也，最甚不好德而好色者窮矣。有人告曰：「某所有女，國色也。」天下之人，必將極其力而求之，而無所愛矣。有人告曰：「某所有人，國士也。」天下之人，則不能一往而見焉，是豈非不好德而好色者乎？賢者則宜有以別於天下之人矣。

孔子述易定《禮》、《樂》，刪《詩》序《書》作《春秋》，聖人也！奮乎百世之上，其所化之者，非其道，則夷狄之人也，而孔子之廟存焉，雖賢者亦不能日往拜之，以其益於人者寡矣。故無益於人，雖孔子之廟，尚不能朝夕而事焉，況天下之人乎？有待於人，而不能得善人良士，則不如無待也。¹⁰¹

李翱擅長說理，思致細密，此又一例。第一層他先用一個簡短的假設分別出對待「賢人」與「常常人」不能一視同仁，應該禮遇賢人，更不用說厚待常人而忽視

¹⁰¹ 唐·李翱：《李文公集》，卷八，頁 56-57。



賢人。這是以受聘的角色立言。其次他以孔子對聖人以降次第差別為論，若知道有賢德之士卻恍若未聞，則此行為會落入好德與好色者的哪一等級，也就不證自明，藉此警惕張建封應表現得不同於天下好色之徒。持平而論，李翱這筆寫得巧，也寫得狠，他引孔子之言設出「好德」、「好色」的倫理問題，讓張建封回答，迫使張建封必須選擇禮賢下士，否則就會被歸類到與天下人相同的好色之徒，其實這個二分的倫理題目是李翱所設，張建封愛才與否，跟他好不好色本無關聯性，但李翱在此處就「執事」的角度讓張建封無從躲避。最後，李翱用「無益於人，雖孔子之廟尚不能朝夕而事焉」來說明有待於賢士者必要慎選良才，否則不如無待。由這段的三層論筆又可看出李翱的另一項特色：善用對比，凸顯價值選擇。「賢人」—「常常人」、「好色者」—「好德者」、「天下之人」—「孔子之廟」—「善人良士」這些組合，讓李翱想要提倡的任賢價值因為有了對照組，而浮上檯面。此文最後，李翱再次柔性訴求，用孟郊也許為他人所用，也許短命而死，若終不為張建封所用則「他日為執事惜之」，並說自己之所以長篇大論乃是由於「直辭無讓」的個性，並且「為道之存焉耳，不直則不足以伸道也」。確實無論是自薦或者薦賢，李翱這類文章並不少，但這篇可謂特別用心營造，遂可一窺李翱論文構思緻密、善用鋪排，與對比凸顯價值等特色。

另一篇〈正位〉則整篇以層層疊疊的對比構築起來，其開頭言：

善理其家者，親父子，殊貴賤，別妻妾、男女、高下、內外之位，正其名而已矣。古之善治其國者，先齊其家，言自家之刑於國也，欲其家之治，先正其名，而辨其位之等級，名位正而家不治者，有之矣；名位不正而能治其家者，未之有也。¹⁰²

¹⁰² 唐·李翱：《李文公集》，卷四，頁26。

李翱的主旨是正名位、守心、去不善，又以後者為根本，故其論法是提出「名正」與「名不正」兩種情形做為對比，自然名正才能治家，名不正則難以治，可是正名的重要自古已明，李翱第一層對比只是用來鋪陳，鋪陳出「難」，眾人皆知正名很重要，也知道親父子、殊貴賤很重要，但為何還是許多人做不到，他就是要將這層難處點出：

或寵其妻，或嬖其妾，或聽其子，或任其所使。既愛之，則必信其邪言，信其邪言，則害於人也，多益於身者無有，苟如此，則名位必僭矣。他人拒其間則不和，順其過則虧禮；不正之則上下無章，正之則不得其情；不如已者，言之則為愚，賢於已者，言之則為吾欺，此治家之所以難也。¹⁰³

肆其心之所為才是無法落實正位，而導致治家失敗的關鍵，李翱雖然定題為正位，卻已翻出新意，利用前段正位與不正位的舊說凸顯出人們落實上的困難，又把因為心意輕重而導致逾禮越位的困境一一道出，他用「或……或……」的句式臚列出對於寵妻愛子的偏狹，又用「拒其間」—「順其過」、「不正之」—「正之」、「不如已」—「賢於已」三組對照，將治家的窘境說明得非常生動，雖為論理，但彷彿家庭成員間的對立就在文句之間，各種立場的人拉扯著一家之長，而後點出「此治家之所以難也！」讓有此經歷的人讀之宛若找到知音。此時，他已在這「治家首重正名位，但甚難做到」的議題上，掌握了讀者心理，彷彿讀至此處就等著李翱來揭曉解決良方。最後李翱不改其「對照凸顯」本色，仍用「不肆其心」—「肆其心」兩組對照，凸顯出思善去惡，守心學聖人之重要。綜觀整篇文章，也是一篇結構對稱，思慮綿密的作品，起始由「正位」與「不正位」點出問題，並點出關鍵在於實踐上之難，中間描摹治家難處的種種處境，讓讀者產生被理解之情，繼而引頸企盼得到解答，最後又用一組修養功夫的對照結尾。

¹⁰³ 唐·李翱：《李文公集》，卷四，頁 26-27。

再看〈陸欽州述〉，此篇所闡釋的「聖人合時命」觀念已於第參章所論。若就構篇筆法來看，一般文體之分會將「述」（或稱行述）與行狀相通，是以介紹死者的生平事蹟為主，但對李翱來說，似乎述與行狀不同，他認為行狀必須指事說實，他所寫的行狀也是如此，但他寫陸欽州述卻像是寫一篇祭文，又加了思辨的成分於其中，不過因為李翱所留下的「述」僅此一篇，難以論斷李翱對「述」的完整看法。

李翱此文對於陸慘的生平仕途介紹得極為簡略，整篇文章是藉陸慘之逝來討論「行道之人」與「時運」之間的關係，他的論述由一個命題展開：「凡人所不能窮者，必推之於天」，因此，他論述的策略是將賢哲生命經歷中的天命成分凸顯出來，將人的遇合跟自然力量的隨機性結合，故他以天降膏雨卻不及旱苗來增強行道之人不遇於時的合理性，故此文中「賢哲、顛顛之人」—「膏雨、旱苗」每每並置，如影隨形，其作用不是對照，而是像針線密織一般將這個比喻強烈地類比在一起。因此即便李翱後面舉賢哲「合時」與「不合時」這兩類人，他也不是要對比出其中一個較高的價值，而是透過強烈的類比來論證「百姓之賴其力，天也；不賴其力，亦天也」，其言：

膏雨之降也適然，賢者之生于時也亦然。運相合，旱苗仰其澤，顛顛之人賴其力，傳說、甘盤、尹吉甫、管夷吾之類也；時弗合，膏雨降雖終日，賢哲生雖比肩，旱苗之不救，百姓之弗賴，顏子、子思、孟子、董仲舒之類也，故賢哲之生自有時，百姓之賴其力，天也；不賴其力，亦天也。¹⁰⁴

因為時運是人所不能窮者，而傳說、顏子這兩類人無疑都是賢哲，卻有截然不同的下場，回頭看陸慘本人，即便他曾為官，但「道不行，與居於田時弗差也」，

¹⁰⁴ 唐·李翱：《李文公集》，卷十三，頁 111。



若他的命運終究有救人之道，無救人之位，則對於陸慘之早亡似乎也就不必太過掛懷，他說：

故君子不得其位以行其道者，命也，其亦有不足于心者耶？得其道者窮居於野，非所謂屈；冠冕而相天下，非所謂伸，其何有不足於心者耶？¹⁰⁵

李翱深知得道卻未能施展最令人心有不甘，故全篇用「膏雨與旱苗」之喻來闡明人面對所不能窮盡的天命問題，應該擺落得位、不得位兩邊，超越屈與伸的二元思維。平心而論，李翱這篇文章寫得十分用心，結構相當完整，可謂義深而文工，何以見得？若不了解他與陸慘之間的情誼，他所言似乎有些故作超脫。然而，陸慘實為李翱生平最重要的人之一，¹⁰⁶故李翱以思辨性如此之高的文筆為陸慘寫述，不宜平常視之，以知己的角度來看，李翱對陸慘的死必然哀痛至深，故他的超脫是告慰陸慘本人、陸慘親友，也是告慰自己。同時，重視文體特質的李翱用如此思辨之筆來寫行述，可以說是符合傳主陸慘的品味，就權德輿為陸慘所寫的墓誌銘看來，陸慘早年隱居，後雖出仕為官，但若與上位者不合，即便重金禮聘，他也不戀棧官職，反而退居田園數年，以求合時，所以陸慘的個性可謂有為有守，若似平常行述，細數其晉升之階反而不符陸慘性格。再者，陸慘明於仁義之道，若有適合發揮的機會他也會出任，因此出刺歙州而卒於道之事，不只是旁觀者惋惜，陸慘本身或許也會嘆問天意弄人，而不足於心，這是李翱認真看待的問題，也是他以為陸慘一生最後需要面對的課題，而他將自己的答案寄於一篇思辨有致的文章，以慰摯友。

以上三篇文章可見得李翱並非輕忽文辭技巧，相反地，李翱的文字密度很高，他不寫「虛筆」，故為文在整體構篇上顯得繁複，且結構緊密，字裡行間又善用鋪排，累積氣勢，同時李翱善設對比，讓讀者進入自己所規定的前提或對照組中

¹⁰⁵ 唐·李翱：《李文公集》，卷十三，頁111。

¹⁰⁶ 詳參緒論第三節。

進行價值選擇，進而引導讀者認同自己所推崇的價值或典範，像〈論事於宰相書〉中以「房、杜、姚、宋」對比「許敬宗、李義府」。〈答侯高第二書〉中「仁義之時」與「浮沉之時」對比。〈賀行軍陸大夫書〉中「陋巷短褐躬學學古知道之人」與「朝廷藩翰大臣王公卿士」。〈寄從弟正辭書〉中「仁義與文章，生乎內者也，吾知其有也」與「貴與富，在乎外者也，吾不能知其有無也」。〈國馬說〉先有「國馬」與「駿馬」之對照，再轉出「馬」與「人」的對照。此外，〈復性書〉除了思想深刻獨到之外，在行文上亦可見以上所論三個特色。

綜上所言，論及李翱的文章表現，或可說其方向不廣，但卻不是缺乏技法，李翱長於思辨，為文以「義深」為首要重點，即便如〈題桃榔亭〉一文也結穴於「人事之不果，不可以前期也」。¹⁰⁷〈題峽山寺〉更不述山麓潭泉，而曰：「乃知物之全能難也，況求友擇人而欲擇全耶？去其所闕，用其所長，則大小之材無遺，致天下於治平也弗難矣。」¹⁰⁸不見情景之描述，卻反思治平天下時的用人議題，可見李翱時時都在思考聖人之道的重要問題。而文辭技法雖非李翱特重，但其所為文辭皆有助於彰明聖道。

小結

本章探討李翱學道與為文的關聯，分四個部分來討論。首先根據《論語筆解》李翱所論的四科次第，文學乃是聖人之學的起始，透過學文而知聖人之言行，通聖人之心意，經過自我的涵養與實踐，再發而為文，方能根於教化，這與韓愈終身「行之乎仁義之途，游之乎《詩》、《書》之源」，以達「仁義之人，其言藹如」的意思相通。¹⁰⁹其次，由於文章成為學習聖人的材料，李翱所著文史皆以能垂鑒於後人自期，同時也具備教化社會的用意，故記人之文要求指事書實，直載其詞，

¹⁰⁷ 唐·李翱：《李文公集》，卷十八，頁149。

¹⁰⁸ 唐·李翱：《李文公集》，卷十八，頁149。

¹⁰⁹ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，卷三，頁177-178。



不虛談仁義，而是記下言行以供天下公評。此外李翱也以時事化為寓言，將道德教化之意賦予其中，成為明道之文。再者，李翱自許通於仲尼之心，故在文章上不書佛、道，且有去妄駁謗之用意。

對於文辭技巧，李翱雖受裴度「以文字為意」之疑，但事實上李翱是認為六經之詞乃「津潤怪麗」，且各不相同，只要能「文理義」三者兼具，便是足以傳世的好文章，於此可見李翱文論開放與彈性的態度，他發展出「義深、意遠、理辯、氣直、辭盛、文工」的標準，可以說李翱在道與文的關聯上，是由文而學聖人，但又不廢文辭。而李翱自己的文章表現，長處是思致細密，〈復性書〉即為顯例，短處則是面向不廣，多為議論與傳記文章，而因為提倡「文工」，故李翱在議論文章上的技巧特別嫻熟，運用也多，例如鋪排以增氣勢，對比以顯價值等。

李翱之前，唐代固然尚文，但文與道的爭議已然存在，主張文章需用以教化，並且否定文藝技巧的呼聲一直都存在，相反的，投入於詩文創作，與技巧鑽研的文人也所在多有。韓愈開始以文章來明道，李翱與韓愈學文，也投入了這個行列，他們正視了「道」與「文」雙方，找到了兩者關聯的樞紐：人，李翱聖人之學的文論便是建立在「仁義」與「文章」如誠明相依的基礎上，習文、為文。

劉熙載曾言：「韓文出於《孟子》，李習之文出於《中庸》；宗李多於宗韓者，宋文也。」¹¹⁰認為宋人學李翱文多過學韓愈文，此說或許太過，但若從李翱之文偏重於理來談，亦可見時代之轉向，《新唐書·文藝傳序》：

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，絢句繪章，揣合低卬，故王、楊為之伯。玄宗好經術，羣臣稍厭雕琢，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、貞元間，美才輩出，擣齏道真，涵泳聖涯，於是韓愈倡

¹¹⁰ 清·劉熙載撰，袁津琥校注：《藝概注稿》（北京：中華書局出版，2009年），卷一，頁124。

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。……



然嘗言之，夫子之門以文學為下科，何哉？蓋天之付與，於君子小人無常分，惟能者得之，故號一藝。自中智以還，恃以取敗者有之，朋姦飾偽者有之，怨望訕國者有之。若君子則不然，自能以功業行實光明于時，亦不一于立言而垂不腐，有如不得試，固且闡繹優游，異不及排，怨不及誹，而不忘納君於善，故可貴也。¹¹¹

宋人所見到的唐文之極是以「擣齋道真，涵泳聖涯」、「排逐百家，法度森嚴」為旨，可見宋儒重道的傾向。李翱名列大曆、貞元的古文家中，相對於韓愈為文奔放，或皇甫湜怪奇之辭，李翱為文重視義深理辯，確實近於〈文藝傳序〉之標準，劉熙載概以此為論。不過，此乃就文章風格而言，如果從「道」與「文」緊密相連的角度來看，李翱與〈文藝傳序〉又頗不同。李翱特別強調「文非一藝」，文與仁義息息相關，學文更可通聖人之道；宋人則改〈文苑傳〉為〈文藝傳〉，凸顯文章的技藝層面，且明言學者可能恃文而取敗，並將孔門四科的文學視為最下科，認為君子能以功業光明於世，若不得已為文，也要納善於君，以輔時政，這就跟李翱「學聖人之道，始於文，文通而後正人事，人事明而後自得於言」的文學科解釋，不可同日而語了，北宋以降，文、道關係漸行漸遠，由此殆可窺矣。

¹¹¹ 宋·歐陽修等：《新唐書》，卷二百一，頁 16330。



第柒章 李翱聖人之學的价值與迴響

前幾章討論了李翱學聖人的各個面向，包含聖人之性情、聖人之學的次第，以及為政理人的精神等。這些觀念並非憑空而來，李翱前有所承，或與其他人相互討論，細部而言，前述聖人性情，李翱有取於孟子性善，修養工夫則略取佛、道。至於《論語筆解》為李翱與韓愈一起討論，針對舊注加以檢討。其政治理想根植於朝政上的問題，而文章與道的關係更是韓愈、皇甫湜等人共同關懷的問題。宏觀來看，聖人議題從李翱、韓愈、皇甫湜開始，成為討論的重點，此自有其時代意義，並與整體學術風尚相關。因此，本章先略論李翱聖人之學與韓愈、皇甫湜的異同，進而推擴至與其他中唐文士有哪些共同關懷，由此看出此時代的學術焦點。最後，再論後代對李翱學說的評價，以觀察各時代對它的接受及迴響，期能描繪出其學说的價值與迴響。

第一節 中唐文士共鳴

（一）與韓愈之異同

李翱貞元十二年初識韓愈，隨後向韓愈學文，但韓、李二人並不僅止於討論文章，韓愈以「傳道、授業、解惑」為志，對於向他學文的人常曉之以古聖賢之道，其後韓愈研習《論語》，「始愈筆大義則示翱，翱從而交相明辨」，¹足見兩人對聖人之道有過不少討論。

韓、李二人對聖人的理解有同有異。就韓愈而言，方介師〈韓愈的聖人觀〉歸納出六點內容，分別為：聖人尊天命，敬鬼神、聖人具有上品之性、聖人無過、

¹ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁1。



聖人博愛、聖可慕而不可齊、師聖為賢，以道為尊。²其中「鬼神」問題李翱較無談論，但他也相信天命影響了聖賢之道能否發揮。其他五點李翱皆有論及，以下略論。

1．性分三品與智愚萬殊

先論性情，韓愈〈原性〉認為性善、性惡、性善惡相混的說法是「舉其中而遺其上下者也，得其一而失其二者也」，³皆不夠完備，他承襲董仲舒、王充等說法將人分為上、中、下三品，並將性界定為與生俱生的仁義禮智信，情則是與外物接觸而生，有喜怒哀懼愛惡欲等七種，朱熹認為韓愈以仁義禮智信談性之本體是其「識見高處」，而性三品之說也有可取之處：「人之性豈獨三品，須有百千萬品。退之所論却少了一『氣』字」，⁴可見三品說與宋儒「氣質之性」皆是對眾人差異性的一種解釋。然韓愈的三品說與仁義禮智信緊密連結，使得仁義禮智信的普遍性仍受限制，他說「上之性就學而愈明，下之性畏威而寡罪，是故上者可教，而下者可制也，其品則孔子謂不移也」，⁵方介師指出「這種嚴格劃分品級的人性觀念，在相當程度上，限制了學為聖賢的可能性。」⁶因此，可以說韓愈論聖人之性突出了「仁義禮智」的重要性，但他把性分三品，使得「中人」與「下愚」無法到達聖人的境界。

李翱論性情與韓愈不同，其言「性習近遠，智愚萬殊」，已道出宋儒所謂氣質百千萬品之意，而他又強調「百姓之性與聖人之性弗差也」、「桀紂之性，猶堯舜之性也」，⁷不再以人性本質劃分品級，即便各人稟賦不同，都有成聖的可能，就此兩者而論，其說已蘊藏宋儒義理之性與氣質之性之梗概。

² 方介：〈韓愈的聖人觀〉，收於《韓柳新論》（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁1-50。

³ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，卷一，頁21。

⁴ 宋·朱熹，黎靖德編：《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年），卷一百三十七，頁3272。

⁵ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，卷一，頁22-23。

⁶ 方介：〈韓愈的聖人觀〉，頁13。

⁷ 唐·李翱：〈復性書〉，《李文公集》，卷二，頁5-13。

韓、李二人是否對人之性情有所討論呢？方介師認為韓愈在〈原性〉篇末所言「今之言性者異於此，何也？曰：今之言者，雜佛、老而言也；雜佛、老而言也者，奚言而不異？」指的就像是李翱〈復性書〉這樣受佛教觀念影響的言論。⁸這點相當有可能，李翱〈復性書〉著於貞元十八年，其對於當時儒學性情論的突破本論第參章已論，然李翱所運用的術語如「妄情滅熄」、「誠者，定也，不動也」，幾乎已超乎儒學範疇，而跨入釋、道。貞元末，李翱與韓愈、孟郊等人相善，李翱〈復性書〉韓愈必曾看過，韓愈於貞元十九年所著的「五原」，⁹其中〈原性〉篇也是解析人之性情，其論與〈復性書〉迥異，篇末韓愈又有「今之言者，雜佛、老而言也」之語，可能即針對李翱所發。

此外，韓、李二人同讀《論語》，留下《筆解》一書，其中不乏對於天理性命之討論，例如「性相近，習相遠」章，¹⁰李翱跟韓愈討論時未道出「忘情滅熄」之語，轉而言「人性本相近於靜，及其動感外物，有正有邪」，與韓愈「性也者，與生俱生也，情也者，接於物而生也」同取自〈樂記〉，是兩人性情論中較有共識之處。李翱曾於〈復性書〉中言「志於道者四年矣，與人言之，未嘗有是我者也」，¹¹或可推測李翱曾與韓愈談過復性成聖觀念，但未得到韓愈認同，其後他受陸慘鼓勵而寫下〈復性書〉，但陸慘逝世後，李翱與韓愈的交往長久得多，兩人學說互相影響應是合理的。《筆解》「夫子之言性與天道」章，李翱言「天人相與，一也。天亦有性，春仁夏禮秋義冬智是也，人之率性，五常之道是也」，¹²他用仁義禮智信來言人性，與韓愈〈原性〉相同。此外，李翱主張百姓之性與聖人之性同，故雖人人智愚不同，卻同能復見天地之心，他認為孔子說「不移」乃是「激勸學者之辭」，此說與〈原性〉中性三品的基本假設相抵，然韓愈曰：「如

⁸ 方介：〈韓愈的聖人觀〉，收於《韓柳新論》，頁 16。

⁹ 參考方介：〈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》，第三十三期，2010 年 12 月）。

¹⁰ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 75-77。

¹¹ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁 8。

¹² 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 22-23。

子之說，文雖相反，義不相戾……果天地之心其遠矣乎」，可見兩人意見雖有不同，卻亦有相通之處。



2．顏子不貳過與寂然不動之心

韓愈跟李翱都在儒學義理上更往內聖之學靠近。這點可見於兩人在《筆解》中強調四科次第，以「德行」為聖人堂奧的最終價值，更具體的例子是兩人對顏回的重視。顏回受儒者推崇之處常在其一簞食、一瓢飲安貧樂道的態度，以及與孔子間的師徒相知，而孟子曾讚顏回「具體而微」，但並未多細說其內涵，韓、李重視孔門聖學，兩人對顏回內聖工夫有新的發揮。早在貞元十年，韓愈作〈省試顏子不貳過論〉時便認為天生聖人，¹³可「不由思慮，莫匪規矩」，然凡人非聖，孟子所稱讚的顏回具體而微，即言其尚未能做到無過於心，但可使其不彰顯於外，韓愈鼓勵人以顏回為目標，注重內心修養，則也能做到「止之於始萌，絕之於未形，不貳之於言行也」的程度，雖未能成為聖人，但亦去聖不遠。可見韓愈頗早就對治心功夫有所關注。其後，李翱作〈復性書〉，指出顏回所拳拳不失的是「寂然不動之心」，情有善有不善，而邪情必然會產生，既然心不可能常保「齋戒」之靜，故唯有保持誠明方能「有不善未嘗不知，知之未嘗復行」，李翱進而對儒家「慎獨」與「至誠」皆有了治心意義的解讀，他描述修養工夫的過程及方法比韓愈更細微，可說與宋儒以降論孔顏樂處更為靠近。

3．博愛為仁與及物為首

韓愈的聖人之道以仁義為根本，〈原道〉言「博愛之謂仁，行而宜之之謂義」，¹⁴這種博愛為仁的精神在韓愈的聖人論述中處處可見，像是「聖人者立，教之以相

¹³ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，卷二，頁128-130。

¹⁴ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，卷一，頁13。

生養之道」，便是由聖人博愛延伸而來的愛民精神，以此為動力制作了食、衣、住、行、禮、樂、刑、政等儒家文化，對於儒者而言，維護儒家傳統也是仁義之道的實踐，韓愈首開先聲以此悠遠深厚的文化力量抨擊佛、老。李翱在仁義之道的大方向上與韓愈並肩，同樣對於禮儀、財政、建設等議題批評佛教，同時，「愛民」精神也為李翱聖人之學所重視，為官以百姓為念，因直言不諱之個性也讓他常常對社會不公、制度缺失與人謀不臧，提出批評與建議。

值得一提的是，李翱對於人普遍具備的情性有深刻的理解，故其論及治國治民的政策時，往往重視生民情性，如其〈平賦書〉除繼承孔、孟「既富而教之」的王道觀念，¹⁵更指出教化百姓之初，須了解百姓僅求一溫飽而不能，如此自然無法安民教民，故將百姓的生計照顧好，勿以重斂奪取民利，國家才可能強盛。此外，在理論層面，李翱於〈復性書〉中著意說明了「致知、誠意、正心」等個人心性修養，與修、齊、治、平之間的關聯，韓愈所謂「博愛之謂仁」探討的是較廣闊的文化意義，李翱則賦之以心性論的背景，例如探討堯的「殛鯀、竄三苗」等政治施作，李翱談論的是堯內心的喜怒是否發而中節，這種探討內在心性的傾向，或許會被後人視為「不純」之儒，但事實上他交織了《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》部分內容，¹⁶豐富了當時儒學最迫切需要的內聖論述，開拓了宋、明儒學的風氣，不啻為六朝至中唐儒學後出轉精之表現。

4．韓、李皆提倡師法聖賢

韓愈以聖賢為榜樣，他在〈通解〉中教導人須以賢者一善一藝為目標，並舉許由、龍逢、伯夷三人為例，言「是三人俱以一身立教，而為師於百千萬年間，其身亡而其教存」，¹⁷聖賢以身傳道，後之人亦應以聖人為典範，鍥而不捨學習。

¹⁵ 參本論第肆章。唐·李翱：〈平賦書〉，《李文公集》，卷三，頁 14-18。

¹⁶ 參本論第參章。唐·李翱：〈復性書〉，《李文公集》，卷二，頁 5-13。

¹⁷ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，文外集上卷，頁 708。

〈原毀〉一文引古之君子學習舜、周公的態度：「彼人也，予人也，彼能是，而我乃不能是。早夜以思，去其不如舜者，就其如舜者」，¹⁸這種以聖賢之德為德，以聖賢之行為行的心態正是當時人所欠缺，韓愈批評時人「怠者不能修，而忌者畏人修」，他寫〈師說〉質疑連孔子至聖都樂於從師，¹⁹當世儒者竟恥於相師，無怪乎儒道不興。李翱在這點上應有受韓愈影響，當時人皆知李翱向韓愈學文一事，且李翱勸人「學成聖賢」的意圖極強。

李翱之論承自孟子，認為聖人與常人在耳目鼻口、四肢百骸上並無差異，甚至在心性的本質上等同，故他也反省「聖人之道化天下，我獨不能自化，亦足羞也。思其不善而棄之，則百善成，雖希於聖人，猶可也」，²⁰期待成為聖人的抱負比起韓愈有過之而無不及。方法上，他也受韓愈影響，認為人應以聖人的言行、精神為榜樣，只是聖人之心奧秘，聖人之學深廣，需要次第而升，故兩人一同研讀《論語》，為之作注，探討孔門中登堂入室的進程，李翱更著手書寫當世賢哲行跡，以期能傳於後人。提倡師道對振興儒學很有關係，故韓、李的聖人論述，皆不玄虛，而傾向師法聖賢，清儒葉世遠曾言：

師道立則善人多，漢世經學詳明者，以師弟子相承故也；宋代理學昌明者，以師弟子相信故也。唐時知道者，獨有一韓子，而當時又少肯師者，即如張文昌、李習之、皇甫持正，韓子得意弟子也，然諸人集中亦鮮推尊為師者，況其他乎？以此知唐時氣習最重，故韓子痛切言之。²¹

唐代師道衰微，確實無法與漢、宋從師問學的風氣相比。韓、李也提倡以古聖賢為師，由於儒者許久不重師道，甚而對聖人的觀念也雜揉釋、道，故韓愈、李翱

¹⁸ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，卷一，頁 23-25。

¹⁹ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，卷一，頁 42-44。

²⁰ 唐·李翱：《李文公集》，卷四，頁 27。

²¹ 清·葉世遠：《古文雅正》（臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》集部，總集，據國立故宮博物院藏本影印，1983 年），卷八，頁 7。

欲重新建立起聖人典範。

韓愈有聞名後世的「道統」說，標舉堯、舜、禹、湯、文、武、周、孔、孟，另外對顏回、伯夷等賢人也頗讚許，李翱並未明確訂出這樣的道統範圍，他最常提及的聖賢是孔子、孟子、顏回，如《筆解》對孔子論堯「惟天為大，惟堯則之」，李翱便言「仲尼稱堯如天之難狀也，亦猶顏回稱仲尼如天彌高，瞻之在前，忽然在後，與此義同」²²，可見，孔子對他而言亦如帝堯一般崇高，他也時常孔、孟並提，如〈平賦書〉論「為政理人」即由孔子而論至孟子；〈與侯高第二書〉表達了很強烈對聖人之道的認同感，面對行道逆遭的困厄，他用顏回「不容何病」之語自勉，絕不因環境而「少貶夫子之道」。²³

由上述可知，在師法聖賢跟維護儒家道統這點上，韓、李一致，方介師言：

韓愈一生最尊孔子，並且推崇孟子、伯夷和顏回。他認為，上自天子，下至庶民，都應以聖、賢為師，以道統為尊……因此，他不顧流俗，抗顏而為師，對於儒教的振興，盡了一己之力，往下便開啟了宋儒的聖學。²⁴

而李翱也以儒道為尊，並努力傳道，他雖未列出道統的名單，但心中確有一脈相承的儒道，〈復性書〉之語可證：

昔者聖人以之傳於顏子，顏子得之，拳拳不失，……其餘升堂者，蓋皆傳也，一氣之所養，一雨之所膏，而得之者各有淺深，不必均也。子路之死也……曾子之死也，曰：「吾何求焉，吾得正而斃焉，斯已矣。」此正性命之言也。子思仲尼之孫，得其祖之道，述《中庸》四十七篇，以傳於孟軻。軻曰「我四十不動心」，軻之門人達者公孫醜、萬章之徒，蓋傳之矣。……

²² 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 34。

²³ 唐·李翱：《李文公集》，卷七，頁 50-53。

²⁴ 方介：〈韓愈的聖人觀〉，頁 45-46。

道之極於剝也必復，吾豈復之時耶？……有問於我，我以吾之所知而傳焉，遂書於書，以開誠明之源，而缺絕廢棄不揚之道，幾可以傳於時，命曰〈復性書〉，以理其心，以傳乎其人。於戲！夫子復生，不廢吾言矣。²⁵

李翱認為孔子之道由顏子往下傳，孔門弟子如開枝散葉，又在孟子與其徒身上有過一次復興，其後一直到李翱這輩人身上已成為「缺絕廢棄不揚之道」，他以傳道自期而寫下此文，〈復性書〉作於李翱二十九歲，可見他很早便培養了這份傳道的精神，而與韓愈三十年的交誼，除了向韓愈學文之外，兩人對聖人之道的看法也多有共鳴，各有實踐，是復興儒道上的最佳戰友。

（二）與皇甫湜之異同

李翱與皇甫湜同向韓愈學文，然而兩人無論為文、論文，或論聖人皆有顯著差異；且兩人於心性論上皆有援引佛、道教思想，注入儒家的傾向，呈現出來的思想面貌與成就卻有異同，值得研究。

1．同重心性修養，皇甫湜未脫性三品論

皇甫湜〈孟荀言性論〉跟韓愈〈原性〉相似，承自漢儒「上智、中人、下愚」的性三品說法，認為孟子性善與荀子性惡皆為「一偏之論」。他以為孟、荀雖「思有所未至，明有所不周」，但兩人皆以輔教化、尊仁義為目標，可視為「殊趨而一致，異派而同源也」，其論：

孟子以為惻隱之心，人皆有之；是非之心，人皆有之。性之生善，由水之趨下，物誘於外，情動於中，然後惡之焉。是勸人汰心源，返天理者也。

²⁵ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁 7-8。

荀卿曰：人之生不知尊親，長習於教，然後知焉；人之幼不知禮讓，長習於教，然後知焉。是勸人黜嗜慾，求善良也。一則舉本以推末，一則自葉而流根，故曰二子之說，殊趨而一致，異派而同源也。²⁶



顯然，皇甫湜跟李翱論性情有相似之處，他們都側重性情的「作用」談，而甚少思考「本質」問題，²⁷故對皇甫湜而言，孟子點出「性生善」的現象，用以勸人「汰心源，返天理」，這是歸向仁義，舉本推末的論法；相對的，荀子則說明禮樂之教可使人明白尊親禮讓，其目的也是歸向仁義，但卻是由外向內，自葉以尋根，由此推論孟、荀最終目的一致。李翱也談性情的明昏作用，只是談得比皇甫湜精深得多，因此他以作用談性情的缺點容易被遮掩住，皇甫湜則難掩其理論瑕疵，他忽略了孟子借四端以論性善本質，而荀子以「其善者偽也」來論性惡本質，兩人所稱的「性」皆是「所有人性」的總稱，故二者在性的本質問題上是不可相容的，若如孟子所言，道德之性乃人皆所有，則「嗜欲」是否也內在於人性之中？若人之初生並未具備任何道德之性，如荀子所假設，道德需後天培養，則孟子以水性趨下論性善就無法成立，兩者理論上的基本差異無法僅以「一偏之言」而說異派同源。

統而言之，皇甫湜性論的整體圖像應是如此：上智與下愚不移，孟、荀共同指向的仁義教化之道適用中人，而中人的性情則是善惡混合，故有善性也有嗜欲，孟子由善的一端迫近，荀子則由惡的一端申說；李翱雖主張人之性皆善，但他也不否認邪妄無因，善或不善之情會自然產生，故某方面而言，李翱所論之性情混合狀態與皇甫湜相似。不同的是，李翱並不區分三品，故所有的人皆「性與情不

²⁶ 唐·皇甫湜：《皇甫持正集》（臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》正編臺一版，據上海涵芬樓藏宋刊本影印，1979年），卷二，頁5。

²⁷ 如此談性、情可能是受韓愈影響，也可能當時論性、情較不由本質上討論。勞思光言：「『性也者，與生俱生也。情也者，接於物而生也。』依此，韓氏所了解之「性」，實指人在實然歷程中開始所具之能力講；此則未接觸孟子心性論之基本問題。」參勞思光《新編中國哲學史》，冊三上，頁25。



相無」，皆能藉由復性工夫而成為聖人，而皇甫湜所標舉的仁義則是中人修養，因為上智與下愚出生已定，無法改變。

皇甫湜論聖人，尚有兩點與韓愈、李翱有關，其言「軻之言合經為多益，故為尤乎！」尊孟更勝於荀，這點與韓愈、李翱是一致的。又方介師指出皇甫湜所詮釋之「窮理盡性」與孔穎達解法已不相同，「專就人性而言，且有向內窮究一己性、理之意旨在」，²⁸可見他看儒家典籍的角度也愈趨於內在心性工夫，這一態勢與韓愈論顏子不貳過、李翱〈復性書〉相同，差別僅在所論精粗深淺不同。

李翱認為人、禽之別在於道德之性，故同樣受氣賦形，人因為有了道德之性而不同於蟲魚禽獸，更重要的是人將性發揮到至誠境界時，就能成為聖人，故具道德之「性」是禽獸、凡人、聖賢之所不同的指標。皇甫湜有一相似但不相同的看法，他用「心」作為人禽的界線，並吸收了更多佛、道思想。

〈壽顏子辯〉中皇甫湜以為萬物皆由四種「質」（土、水、火、風）與「知」（虛而為靈者）組合而成。²⁹若質、知相合則為動物，若不合則為草木金石。動物之中，以人為最靈，「人之知為心，心之知為神」，故皇甫湜將人與禽的差別放在「知」（在人稱為神）上，「知」為虛靈，故用「心」說明較具體也較易理解。「心」是人所獨有，也是聖人、愚人分別的關鍵，他說：「夫心猶水也，水清則撓而濁者不存，存則不清。心猶鏡也，鏡明則塵埃不止，止則不明」，³⁰方介師指出皇甫湜水、鏡之喻雖似《莊子·天道》、《荀子·解蔽》，然其內涵卻更近於《六祖壇經》中自性清淨方能不惹塵埃，可見皇甫湜除了以佛教「四大」取代儒家「五行」、「五德」，在心的層次也有較多的佛教思想痕跡，³¹皇甫湜又言：

聖與愚受於初，一也。聖人瑩其心而窒其誘，是以能照天下之理，故其心

²⁸ 方介：〈皇甫湜的聖人觀〉，頁 163-167。

²⁹ 唐·皇甫湜：《皇甫持正集》，卷一，頁 8-9。

³⁰ 唐·皇甫湜：《皇甫持正集》，卷一，頁 8。

³¹ 方介：〈皇甫湜的聖人觀〉，頁 163-167。

清而定。愚者負其心而薄於外，是以閉天下之理，故其心塵而結。清而定者，離其質也，玲瓏兮太虛之中，動而合，則為文王、仲尼，順而安，則必始終天地；塵而結者，離其質也，狂攘兮太虛之中，轉而合于有，則為禽為獸，其於人也，為愚為凡。³²

前論皇甫湜〈孟、荀言性論〉主張性三品，而此處他認為人終歿之後，質雖遷化，心神卻復歸太虛，在太虛之中的清擾順安等狀態影響了下一次「質」、「知」相合時的素質，若其心清而定，則與質相合後便成為聖人，若其心塵而結者，就轉而成為禽獸、愚人，他以此解釋聖人、中人、愚人的來源。〈孟、荀言性論〉中曾引《尚書》「惟人最靈」與〈樂記〉「感於物而動」，來說明人的一生會與外物不斷接觸、相感，性情亦會有所改變，若結合〈壽顏子辨〉來看，則人一生中心神的變化質素，將在死後持續影響，也成為人品類萬殊、氣性不同的原因。簡單的說，皇甫湜提出一種自然「機制」，補充了漢代以來以氣稟說之不足，過去認為天賦予人清濁不一的氣，故人人稟賦不同，然此說有個崇高的天主宰一切，人的努力似乎無法改變命運，故有「天道無親，常與善人」的嘆問。皇甫湜讓「質」、「知」相合的機制替代了天的角色，故以「中人」論，一生的心性修養會影響下一次「質」、「知」相合的狀態，他以彭祖、顏子、盜跖、比干為例，「彭祖為夭，而顏子為壽，盜跖為殺，而比干為終」，³³因為判斷的準繩不是年歲長短，而是心神狀態，故此世的夭壽榮辱不足為論，在此機制中，顏子與比干的修為會在其下一次結合時得到相對應的「報償」。這樣談心具有濃厚的佛教輪迴與業力色彩，如同「萬般帶不走，唯有業隨身」，人的心會影響下一次（世）的狀態，而且不具有一超越存在能夠挑戰或改變這個機制，如同佛陀無法轉人之定業，人惟

³² 唐·皇甫湜：《皇甫持正集》，卷一，頁 8-9。

³³ 唐·皇甫湜：《皇甫持正集》，卷 8。

有發掘這個機制，並依照此規則讓自己提升，皇甫湜用水清鏡明之喻說明「知」的修行，乃是訴諸個人的內在心性，隱約也有修養工夫的意味。

特別的是，皇甫湜仍接受漢儒以來的性三品說，因此他即便轉化佛教業力之說，卻僅能適用於「中人」，因為上智與下愚不移，故聖人之心本來就是清而定，且會「瑩其心而窒其誘，是以能照天下之理」，反之下愚者在其理論中是否能透過個人努力，改變其宿命，就難以斷言了。因此，皇甫湜說「聖與愚受於初，一也」，並非指聖、愚初生的「知」一模一樣，否則就與其後「（清而定之知）動而合，則為文王仲尼」違背；他指的是：聖與愚受於初時就同受到其「知」（心）的影響，繼而發展為「瑩其心而窒其誘」、「負其心而薄於外」兩條路徑。

平心而論，皇甫湜這套「質」、「知」相合的理論，與李翱〈復性書〉一樣，是對儒家人性論的豐富與補充，他們的目的同樣是呼籲個人心性修養的重要性，只是兩人採取的進路不同。皇甫湜由於性三品之定見，導致聖人、愚者具有「不移」的先天限制，變成這套修養工夫的「例外」，這是一個理論缺陷，即便借鏡佛教，禪宗亦主張一闡提之人也有佛性，讓佛性的普遍性擴及到所有人，而儒家本身孟子「聖人與我同類」與荀子「塗之人可以為禹」皆具有突破三品限制的可能性，相對於此，李翱「百姓之性與聖人之性弗差矣」即能突破漢儒以來人性論上的舊說，發出新論。

再者，皇甫湜論聖人境界，能照天下之理，是儒家聖人「感而遂通天下之故」的展現，方介師指出皇甫湜面對當時佛教思想的衝擊，可以：

避免使用佛家語，且以「壽顏子」為題，對儒家所推重之聖賢—文王、仲尼、顏回、比干，提出其「心」不滅而永壽之新說，可見他還是以儒者立場為文，只是暗中吸收佛教觀念而已，意在更新儒學，而不是為佛教張目。



觀乎皇甫湜其他文章所舉的典範，確實皆為儒家聖人，不似梁肅、賈至等儒者於字句間即稱佛、仙為聖人，可見其雖化用佛、道概念，其動機仍為復興儒家。只是，如同孟、荀性論難以輕易結合，儒、釋、道三家思想之根柢差異更大，若未經極大的工夫融通，不免弄巧成拙，相對於韓愈、李翱針對顏回「具體而微」處發揮心性修養之說，皇甫湜以虛而靈者論顏回永壽，是既新且險的論法；儒家傳統有些鮮明的特徵是儒與非儒的界線，若未留意則會招致惑溺佛、老之譏，皇甫湜於此運用類似「神不滅」或來世的觀念談聖人何以出現，談人如何修養，實非儒家正宗，孔子言「未知生，焉知死」、「不語怪力亂神」，儒學關注的重點不在死後而在現世，皇甫湜以「心之知」談死後影響，來說明心性修養的重要，實不如李翱肯定今世人人皆能致聖來得有力果敢，這點從後儒的心性之學鮮少涉及死後之事，而仍以此生為關懷，可見儒學自有其論內在修養合適的路數，李翱在這點的掌握上較皇甫湜更準確。

2．皆學聖人之心以行道

韓愈、李翱論及聖人內涵時，皆強調究「聖人之心」、「聖人之德」，而非外形，韓愈〈獲麟解〉言「麟之所以為麟者，以德不以形」，³⁵李翱則於〈知鳳說〉兩度談「知賢聖人者觀其道」，並以陽貨貌似孔子然七十子不服，表示對聖人的理解需要破除形體迷思，而直探其心、其行。³⁶這類文章反映了當時儒者對「何為聖人？」議題的關注，皇甫湜亦提出類似的看法，其〈送簡師序〉言：「鳳羽而麟毛，鳥與獸也，經傳以興比於聖人，豈非以其心，不以其形者邪？」³⁷他併用鳳凰

³⁴ 方介：〈皇甫湜的聖人觀〉，頁 167。

³⁵ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，卷一，頁 41-42。

³⁶ 唐·李翱：《李文公集》，卷五，頁 28-29。

³⁷ 唐·皇甫湜：《皇甫持正集》，卷二，頁 6。

與麒麟為喻，顯然受韓、李之文影響，此外這封信寫給「儒行佛名」的僧人，信中稱美簡師雖然外觀為出家人，然內有仁義之心。當時韓愈因反佛骨而遠貶潮州，簡師不畏萬里之遙而啟程探訪，皇甫湜意有所指地說，簡師的行為「不猶愈於冠朝冠，服朝服，惑溺于淫怪之說，以敦彝倫者邪？」³⁸其針對性便非常明顯指向了外儒內佛的士大夫，韓愈、李翱、皇甫湜皆是內外一致奉行儒家精神者，故會提出這種心／形辯證的看法，表示六朝以來外儒內佛觀念在他們身上已然轉變。

通聖人之心對韓愈、李翱、皇甫湜而言，還表示能夠明辨是非。李翱曾寫信給皇甫湜，表示「欲筆削國史，成不刊之書。用仲尼褒貶之心，取天下公是公非以為本，群黨之所謂為是者，僕未必以為是；群黨之所謂為非者，僕未必以為非」，³⁹這類公道存於心的觀念亦為皇甫湜所取，〈編年紀傳論〉說明其原則：

湜以為合聖人之經者，以心不以跡。得良史之體者，在適不在同。編年紀傳，繫於時之所宜，才之所長者耳，何常之有？夫是非與聖人同，辯善惡得天下之中。不虛美、不隱惡，則為紀為傳為編年，是皆良史矣。⁴⁰

為良史者須在「是非善惡」上合於聖人，做到褒善貶惡，如此即把握了聖人的精神，至於形式則為次要，可以隨時代需要而調整。他所謂「在適不在同」包含了「時行」的原則，仲尼被孟子稱為「聖之時者」，能夠時行而行，乃是聖人最高之境界，〈夷惠清和論〉又言：

若校之聖人之道，可以進則進，可以止則止。是天下之是，非天下之非，出攀拘之域，不凝滯於物，通塞若水，變化若龍，動之謂聖，靜之謂道。⁴¹

³⁸ 唐·皇甫湜：《皇甫持正集》，卷二，頁 6

³⁹ 唐·李翱：《李文公集》，卷六，頁 39-40。

⁴⁰ 唐·皇甫湜：《皇甫持正集》，卷二，頁 2。

⁴¹ 唐·皇甫湜：《皇甫持正集》，卷二，頁 1。

這種時行的觀念，李翱也曾於《筆解》中指出，「聖人之言無定體，臨事制宜……時行則行，時止則止，大抵仲尼與時偕行，與時偕極，無可無不可」⁴²、「權之用，聖人之至變也，非深於道者，莫能及焉」⁴³，〈帝王所尚問〉亦言「帝王之所以合變而行權者也，因時之變以承其弊」，⁴⁴可見無論是聖人之言，聖人之行，聖人的決定，皆能在是非可據的前提下，不滯礙於物，變化萬方以行道，如此方能解決時弊，這是李翱與皇甫湜的聖人觀念中彈性且富開創性的一面。

然而，孔子「無可無不可」的境界很難達到，只有像孔子這樣的大聖人方能及，故儒家傳統中也有如伯夷這樣，為堅持理念而特立獨行的人物，韓愈稱其為「豪傑之士，信道篤而自知明者也」，⁴⁵皇甫湜在〈夷惠清和論〉中表達「中庸之道」才是他心之所向，伯夷或柳下惠只是「一方之士」，但也有其長處，像伯夷能「揭標表不滅，蹈臣子之所難行，信道之篤，執之如山……使萬年亂臣賊子懼，貪夫惡人恥，且眾人之難為者也」，⁴⁶對於矯正時俗有其作用，韓愈、李翱、皇甫湜等人所處的時代，要復興儒學必有許多阻力，如前所述未能堅守儒道的士大夫，或者不守君臣分際的地方豪強等，因此，在伯夷與柳下惠之間，皇甫湜仍取伯夷而非柳下惠，無法接受「薰蕕同器」，寧可「遁跡而辨，以矯俗為心，必不得已，願附清者」。因此，雖然中庸之道為聖人最高境界，但在時局混亂時，儒者為了激濁揚清，擯斥亂臣賊子，伯夷的精神仍是可取的，李翱撰〈從道論〉言「君子從乎道也，不從乎眾也。道之公，余將是之，豈知天下黨然而非之？道之私，於將非之，豈知天下警然而非之？」⁴⁷亦信道篤，不隨波逐流。

3．皇甫湜文奇理正，李翱文、理、義並重

⁴² 唐·韓愈、李翱：〈冉有曰夫子為衛君乎〉，《論語筆解》，頁30。

⁴³ 唐·韓愈、李翱：〈子曰可與共學〉，《論語筆解》，頁40。

⁴⁴ 唐·李翱：《李文公集》，卷四，頁25-26。

⁴⁵ 唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，卷一，頁65。

⁴⁶ 唐·皇甫湜：《皇甫持正集》，卷二，頁1-2。

⁴⁷ 唐·李翱：《李文公集》，卷四，頁20。

皇甫湜與李翱同向韓愈學古文，章學誠《文史通義》言：「湜與李翱俱稱韓門高第，世稱學於韓者，翱得其正，湜得其奇。」⁴⁸，四庫總目提要亦言「其文與李翱同出韓愈，翱得愈之醇，而湜得愈之奇崛」⁴⁹，後人論皇甫湜與李翱文風上的差異，將這種風格差異指向兩人由韓愈處所習得的文章觀念有所不同，郭紹虞言：

韓愈確亦兼具有二種不同的主張，其一是重在外形之奇特，其又是一是重在內質之合於道。至於韓門諸子便不能二者兼顧適得其中。李翱作風主於平易，其論文主旨，亦偏於道。皇甫湜作風偏於奇特，而論文主旨亦如之。⁵⁰

以外形、內質來區別皇甫湜與李翱，或能點出兩人顯著的差異，但不免過於簡略，就本論第陸章所述，文章在李翱聖人之學的架構裡，是次第而升的重要階段，他以文明道卻不廢文辭。因此，看待李翱與皇甫湜文風的差異，可由兩人的文、道觀念入手。

首先，兩人皆重視文章的藝術表現，李翱言「溫習者事跡彰，而罕讀者事跡晦，讀之疎數，在詞之高下」，⁵¹皇甫湜則主張「而以文為貴者非他，文則遠，無文即不遠也。以非常之文，通至正之理，是所以不朽也」，⁵²可見兩人皆認為文章藝術表現越高越能流傳，只是皇甫湜進一步發展出「文奇理正」的追求，便與李翱分道矣，他說：

夫文者非他，言之華者也。其用在通理而已，固不務奇。然亦無傷於奇也，使文奇而理正，是尤難也，生意便其易者乎？⁵³

⁴⁸ 清·章學誠：〈皇甫持正文集書後〉，《文史通義》（上海：上海古籍出版，《續修四庫全書》史部，史評，據民國十一年劉氏嘉業堂刻章氏遺書本影印，2002年），外篇二，頁10。

⁴⁹ 清·紀昀總纂：《四庫全書總目提要》（石家庄市：河北人民，2000年），頁3880。

⁵⁰ 郭紹虞：《中國文學批評史》，頁257-264。

⁵¹ 唐·李翱：《李文公集》，卷六，頁39。

⁵² 唐·皇甫湜：《皇甫持正集》，卷四，頁4。

⁵³ 唐·皇甫湜：《皇甫持正集》，卷四，頁4。

若能做到文奇而理正，寫出異於常人之文，實是一件難事，對於皇甫湜這樣自負文采的人來說，是很吸引人的挑戰。

李翱卻不作如此想，他說：

天下之語文章，有六說焉：其尚異者，則曰文章辭句，奇險而已。其好理者，則曰文章敘意，苟通而已。……此皆情有所偏，滯而不流，未識文章之所主也。……古之人能極於工而已，不知其詞之對與否，易與難也。

54

雖然李翱也強調文章要有足夠的藝術價值，但他並不求奇求異，其「草木之榮，不必均也」的例子便足證明李翱欣賞的文工，貴在適切表達義、理，故他欣賞《詩》、《書》、《易》、《春秋》、《莊子》等各類典籍所呈現出來不同樣貌的文章風格，而不專以「異於常」為美，各有其美而達於工才符合李翱「創意造言，皆不相師」的標準。

皇甫湜與李翱對文章最大的差異，應在於李翱文論具有「德性、言語、政事、文學」四科次第的觀念，以文章為通達古道的途徑，《筆解》曾言「凡學聖人之道，始於文，文通而後正人事，人事明而後自得於言」、⁵⁵「文勝則流靡，必簡約禮，稱君子之中庸是也。」⁵⁶文章雖有傳世傳道的價值，但對李翱而言，習文而認識道為「起始」，而對於文藝的技巧也須謹慎看待。皇甫湜則沒有這類次第觀念，他視寫作為一種較為獨立的行為，越困難越有藝術性之文越有價值，而未提及透過文章來求聖人之道，因此與李翱文論的核心觀念就相距甚遠了。

⁵⁴ 唐·李翱：《李文公集》，卷六，頁 41-42。

⁵⁵ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 44。

⁵⁶ 唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，頁 26。

方介師〈談韓愈以文為戲的問題〉曾指出韓愈「以遊戲傳聖道」是出於唐代以文學相競技的社會氛圍，韓愈將文章的藝術性與社會功能相結合，⁵⁷達到一個空前的高度，這點李翱與皇甫湜皆不能及，況且為文寫作確實有天賦秉性之異，李翱與皇甫湜雖同向韓愈學文，但兩人所關注的焦點不全相同，所學自韓愈的內容也就各異，觀皇甫湜為韓愈所寫墓誌，描述韓愈之文為：

及其酬（酣）放，豪曲快字，凌紙怪發，鯨鏗春麗，驚耀天下。然而栗密窈眇，章妥句適，精能之至，入神出天，嗚呼極矣！後人無以加之矣，姬氏以來，一人而已矣。⁵⁸

對於韓愈文辭運用之高妙，落筆震驚天下之態勢，推崇且驚艷不已，可見皇甫湜心嚮往之。

反觀李翱，對於「聖人之道」情有獨鍾，思慮細密深刻，因此對韓愈所提之道統更有興趣，其〈祭吏部韓侍郎文〉言：

嗚呼！孔氏云遠，楊朱恣行，孟軻拒之，乃壞於成。戎風混華，異學魁橫，兄嘗辯之，孔道益明。建武以還，文卑質喪。氣萎體敗，剝剝不讓。儷花鬬葉，顛倒相上。及兄之為，思動鬼神。撥去其華，得其本根。開合怪駭，驅濤湧雲。包劉越嬴，並武同殷。六經之風，絕而復新。學者有歸，大變于文。⁵⁹

李翱將韓愈一生志業定位在復興儒學，故由孔孟排拒異學談起，對於韓愈文章，他強調其改革六朝以來靡弱的文風，撥去雕琢之花直指本根，讓明道之文得以大行於世，然李翱也特別指出韓愈所為是「開合怪駭，驅濤湧雲。包劉越嬴，並武

⁵⁷ 方介：〈談韓愈以文為戲的問題〉（《中央研究院中國文哲研究集刊》第十六期，2000年3月）。

⁵⁸ 唐·皇甫湜：《皇甫持正集》，卷六，頁5。

⁵⁹ 唐·李翱：《李文公集》，卷十六，頁130。

同殷」，並非平淡無味的勸道之文，因此結合了藝術技巧與聖人之道的文章，開啟了儒學的新局面，這是李翱所見到的韓愈，自然也是他向韓愈學文最有收穫的地方。

大體而言，韓愈、皇甫湜、李翱三人皆尊聖人，而李翱與皇甫湜向韓愈學文，同時也受韓愈聖人觀之影響。皇甫湜與韓愈同主張性三品，認為人無法成為聖人，窮理盡性，惟聖人能之，不過，人可向聖人學習成為賢人、君子；李翱認為人之心性與四肢百骸與聖人同，只要努力復性有朝一日可以成聖。他們認為判斷聖人須以心而不以形跡，也同尊孔子、孟子，韓、李二人對顏回內聖之學有所發揮，皇甫湜則與韓愈對伯夷「窮天地亘萬世而不顧」的精神表示肯定。皇甫湜與李翱在儒、釋議題上有類似的處境，他們同與韓愈站在排佛的立場上，認為佛教與儒家文化有別，但兩人在充實儒家內聖思想時也化用佛、道概念。對聖人之道的認同與使命感，韓愈、李翱表現得較皇甫湜強烈，兩人於政治施作亦彰顯儒家相生養的仁義情懷，在文章概念上也主張以文明道，皇甫湜則在取韓愈文章奇恣變化一面，看重「為文貴遠」的傳播效果，並以追求「文奇理正」為務。

（三）中唐文士共有之關懷

若從韓愈、李翱、皇甫湜三人向外擴及，中唐文士們所關注的重要議題有哪些？李翱的聖人之學是否能反應當時的共同關懷？以下分三點略論。

1．性情論與天人關係

李翱性命之說乃是中唐儒者在性情論述上的突破，其與韓愈、皇甫湜的異同可見前論，當時儒者多數處於「人情溺乎異學」，有自覺地審視此問題者並不多，另一位談論性情的儒者是柳宗元，他不像李翱、韓愈等人在性的善惡或性情關係之上發揮，而是另闢蹊徑，由「志」與「明」兩者論性，其〈天爵論〉指出先儒

以仁義忠信為性，⁶⁰未盡完備。他追問人憑著什麼能發展仁義忠信，進而指出人性中尚有更先於仁義忠信者，是天所賦予人的「剛健之氣」與「純粹之氣」，前者使人篤志嗜學，後者則讓人淵然默識，稟此二氣則人可漸次培養仁義忠信。柳宗元如此論性情似乎與過往儒者很不相同，然而他所關注的問題其實仍是人性的根源，他也同意仁義等道德是人性的內涵，但又進一步思考這是否已是人性的究極根源？明與志既能在氣化的世界觀中被解釋，又成為人培養仁義忠信的動力來源，此說雖未精密，但在宋儒尚未發展出體用說法前，柳宗元已然開始思考性情論中這個面向，此點是韓愈、李翱皇甫湜未論及之處。

若將這時期幾位儒者的思考綜合來看，韓愈跟皇甫湜明確地界定性的內容，有提倡之功，柳宗元則推究何為動力，促使人發展其性，他由剛健、純粹二氣得到初步的解釋，李翱則具體地提出一些心性修養工夫，並融入儒家典籍的解釋當中，他們皆一步一步拓寬前儒所未觸及的範疇，對於後儒確有啟發。

此外，中唐儒者對天人關係的討論並不少於性情問題，惟李翱對此較少論述。韓愈尊天命敬鬼神，一方面繼承了傳統儒學所論有意志之天命，另一方面稍探鬼神對人的意義，不過在〈原人〉一文中，韓愈並列天道、地道、人道後，仍歸結於「人者，夷狄禽獸之主也。主而暴之，不得其為主之道矣。是故聖人一視而同仁，篤近而舉遠」⁶¹，可見他仍以人道秩序為重。柳宗元則認為天地乃元氣所聚，無論是天地或陰陽五行，皆無關於人類社會的治亂，更不會有賞善罰惡之事，乃「其事各行不相預」，⁶²基於這種天人相分的理路，柳宗元對於唐代社會所盛行的鬼神、符瑞之說嗤之以鼻，而認為「聖人之道，不窮亦以為神，不引天以為高」。


⁶³劉禹錫撰〈天論〉明指：

⁶⁰ 唐·柳宗元：《柳宗元集》，卷三，頁 79-80。

⁶¹ 韓愈，《韓昌黎文集校注》，卷一，頁 26。

⁶² 唐·柳宗元：〈答劉禹錫天論書〉，《柳宗元集》，卷三十一，頁 817。

⁶³ 唐·柳宗元：〈時令論上〉，《柳宗元集》，卷三，頁 85。



世之言天者二道焉。拘於昭昭者則曰：「天與人實影響：禍必以罪降，福必
以善來，窮阨而呼必可聞，隱痛而祈必可答，如有物的然以宰者。」故陰
騭之說勝焉。泥於冥冥者則曰：「天與人實刺異：霆震於畜木，未嘗在罪；
春滋乎堇荼，未嘗擇善。跖、蹻焉而遂，孔、顏焉而厄，是茫乎無有宰者。」
故自然之說勝焉。⁶⁴

可見，韓愈、柳宗元對於天道與人道關係的意見，確實某種程度代表了當時文士的兩種主要意見，這也是自漢以來對天人關係的兩派說法，劉禹錫則認為天與人的性質各異，彼此無法替代，但無可否認天道運行關係人群，人的施作往往也離不開天道，因此劉禹錫的態度與韓、柳皆不同，但較近子厚。這類對天人關係的討論到晚唐仍受儒者關注，可見此議題於當時的重要性，回觀李翱，他在天人關係上並未特別著墨，天與人的聯繫僅在初生之時，人受命於天，本具性情，其後則須人自我努力復性成聖，他論陸慘時亦表明天命雖影響人的時運，但無涉於善惡，亦不鼓勵儒者以窮達掛心，故李翱論天人的態度近於韓愈，但所論更少，他們兩人皆關心「人」於世間所面對之事，對於天、命的議題則僅隨事而略有議論。

2．經典新詮

本論文第參章、第肆章已論及李翱如何在唐代經說基礎上，重新賦予新意，他對於《中庸》、《大學》、《周易》的某些詮釋，其實已屬改造，又《論語筆解》不採舊注章句，欲一窺聖人堂奧，這些表現反應了當時文士對儒家經典的態度已不同以往。柳宗元著《非國語》亦是經典新詮的表現，除這本小書，他為陸質寫的墓表也明言，正確解讀經典是學入聖人之教的關鍵：

孔子作《春秋》千五百年，以名為傳者五家，今用其三焉。……後之學者，

⁶⁴ 唐·劉禹錫：《劉禹錫集》，卷五，頁 67。

窮老盡氣，左視右顧，莫得而本。則專其所學，以訾其所異。黨枯竹，護朽骨，以至於父子傷夷，君臣詆悖者，前世多有之。甚矣！聖人之難知也。

有吳郡人陸先生質，與其師友天水啖助。洎趙匡，能知聖人之旨，故春秋之言，及是而光明，使庸人小童，皆可積學以入聖人之道，傳聖人之教，是其德豈不侈大矣哉！⁶⁵

對於聖人之道之追求仍須繫於儒家典籍上，然中唐文士將焦點放在如何解才能明聖人之旨，由此而重新檢視舊學，這種態度與中唐新《春秋》學應有相關。

事師陸質的呂溫曾指出儒學不振與文士學習經典的方式很有關聯，〈與族兄皋請學春秋書〉言：

儒風不振久矣！某生於百代之下，不顧昧劣，凜然有志，翹企聖域，莫知所從。……（漢代）當時大教中興，去聖未遠，學士非師說，不敢輒言。……其徒大者至千餘人，小者亦數百人，或升乎堂，或入於室，洋洋濟濟，有古風也。夫學者，豈徒受章句而已？蓋必求所以化人，日日新，又日新，以至乎終身。夫教者，豈徒博文字而已？蓋必本之以忠孝，申之以禮義，敦之以信讓，激之以廉恥……（魏晉之後）以諷誦章句為精，以穿鑿文字為奧，至於聖賢之微旨，教化之大本，人倫之紀律，王道之根源，則蕩然莫知所措矣。……⁶⁶

呂溫同樣為儒學不振感到憂心，他先是批評中唐文士不似先秦與漢代儒者重視師道，並且師徒之間皆以聖道古風為目標。其次，他也反對魏晉以後對儒者的章句注疏，認為其無法深究聖賢微旨，這兩點批評與韓、李提倡師道、矢志學習聖人

⁶⁵ 唐·柳宗元：〈唐故給事中皇太子侍讀陸文通先生墓表〉，《柳宗元集》，卷九，頁 208-209。

⁶⁶ 董誥等編：《欽定全唐文》，卷六百二十七，頁 15-16。

之道相似，差別只是呂溫對漢儒經說的接受更高。呂溫此文又將自己理想中學習六經的重點列了出來：



與兄略言其志也。其所貴乎道者六，其《詩》、《書》、《禮》、《樂》、大《易》、《春秋》歟？人皆知之，鄙尚或異。所曰《禮》者，非酌獻酬酢之數，周旋楊襲之容也。必可以經乾坤，運陰陽，管人情，措天下者，某願學焉。所曰《樂》者，……所曰《易》者，非揲著演數之妙，畫卦舉繇之能也，必可以正性命，觀化元，貫眾妙，貞夫一者，某願學焉。所曰《書》者，……所曰《詩》者，……所曰《春秋》者，非戰爭攻伐之事，聘享盟會之儀也，必可以尊天子，討諸侯，正華夷，繩賊亂者，某願學焉。此外非聖人所論，不與於君臣父子之際，雖欲博聞，不敢學矣。⁶⁷

呂溫所談的六經之學，富有致用的精神，例如學《禮》不以繁文縟節為尚，而採其調節人情，施用於天下的作用，又如《易》學，他強調「正性命，觀化元」等，也與儒者德行培養有關。而其最重視的《春秋》學，旨在分辨華夷，討諸侯、伐賊亂，顯然與中唐藩鎮割據之時弊極有關聯。

要言之，李翱對於《論》、《孟》、《大學》、《中庸》、《易》的新詮解，與中唐儒學檢討舊說，提出新解的氛圍一致，這股風氣由安史之亂後的新《春秋》學帶起，李翱、韓愈等人承繼此一態度，將範圍跨出了五經之外，在儒家經典詮釋歷史上，亦有相當的影響。

最後，除了上述性情論與解經風氣，經世致用之學在中唐仍然是儒者持續關注的焦點，但在世風陵夷、朝政敗壞的中晚唐，許多精闢的政治思想並沒有為朝廷所採，也就失去發揮的機會，對外王性質較強的唐代儒者而言，確實令人遺憾。

⁶⁷ 董誥等編：《欽定全唐文》，卷六百二十七，頁16-17。



第二節 五代至清代學者的迴響

李翱之學在中唐有繼承，有共鳴，亦有新創。而後儒又如何看待？歷代對李翱的評價不一，推崇者認為李翱學識過於韓愈，或以韓、李並稱，代替韓、柳。貶抑者抨擊其解《中庸》非儒家本色，惑溺於佛、老而不自知。這些褒貶是否恰當？而思想與文學外，李翱學說是否還有其他受後人關注之處？此問題關乎李翱聖人之學是否被後人所理解、接受，他自期性命之說能傳乎其人，文章也可傳於後代，後人又如何解讀？以下略述五代至宋，儒者對李翱的評價，期能略見李翱在各時代儒者心目中的面貌，及其聖人之學對後代之影響。

（一）五代至宋

李翱最先被關注的是其為官從政的風骨與作為。五代劉昫等《舊唐書》本傳稱：「翱幼勤於儒學，博雅好古，為文尚氣質」、「翱性剛急，論議無所避。執政雖重其學，而惡其激訐，故久次不遷」，⁶⁸收兩篇文章〈陵廟日時朔祭議〉、〈百官行狀奏〉，以及面斥宰相李逢吉一事。《舊唐書》凸顯了他在朝為官時，耿直敢言、富有自信的一面，從對太廟禮制的討論，及身為史館修撰時的諫言，皆可看出李翱身處朝堂，盡心守分的態度。

北宋宋祁《新唐書》記李翱主張史官記事以實，另納入其上書的六個諫言：用忠正、屏邪佞、改稅法、絕進獻、厚邊兵、引見待制官。同時也記下李翱在廬州刺史任內以田占租「收豪室稅萬二千緡，貧弱以安」之舉，可以說對李翱在政

⁶⁸ 後晉·劉昫等：《舊唐書》，卷一百六十，頁13927-13928。

治上的表現鋪陳得更為多面。⁶⁹整體來看，《新唐書》同樣著重在李翱的政治建樹，不只是有想法，更有實際的作為，同時峭鯁的個性也與其一生仕宦起伏息息相關，值得注意的是，《新唐書》最後添上一筆「翱始從昌黎韓愈為文章，辭致渾厚，見推當時，故有司亦謚曰文」，將李翱從韓愈學寫文章這件事點了出來。南宋黃震於《古今紀要·李翱》中亦取兩唐書所記政治主張，最後言：「從昌黎為文章，辭致渾厚，亦謚文。歐公只說韓、李，不說韓、柳，〈復性書〉說理，〈去佛齋〉文闢佛。」⁷⁰黃震指的是歐陽修所撰〈讀李翱文〉，其中對李翱很是推崇，曰：

予始讀翱《復性書》三篇曰：此《中庸》之義疏爾。智者誠其性當讀《中庸》，愚者雖讀此不曉也，不作可焉。……最後讀〈幽懷賦〉然後置書而歎，歎已復讀不自休，恨翱不生於今，不得與之交，又恨予不得生翱時，與翱上下其論也。……嗚呼！使當時君子皆易其歎老嗟悲之心為翱所憂之心，則唐之天下豈有亂與亡哉？然翱幸不生今時，見今之事，則其憂又甚矣！……嗚呼，在位而不肯自憂，又禁他人使皆不得憂，可歎也夫！⁷¹

歐陽修對李翱的推崇主要在其憂國憂民的情懷，這與兩《唐書》著力在仕宦上表現，如出一轍。他稱〈復性書〉是《中庸》之義疏，似已見李翱發揚《中庸》之功，惜未深論。事實上，歐陽修此文自況的意味頗深，他欲以李翱上下而論，更自憂未能達於聖道，皆是以政治情懷為主，故此文是一篇借古喻今、文人相惜之作，抒情性較重，似未道盡李翱學說價值。

對李翱聖人之學有較多討論的是葉夢得（1077－1148），《巖下放言》有一段對於李翱、韓愈思想的專論：

⁶⁹ 宋·歐陽修等：《新唐書》，卷一七七，頁16148-16149。

⁷⁰ 宋·黃震：《古今紀要》（臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》，據國立故宮博物院藏本影印，1983年），卷十三，頁18-19。

⁷¹ 宋·歐陽修：《歐陽文忠公集》（臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》正編臺一版，據上海涵芬樓景印元刊本，1979年），外集卷第二十三，頁3。

李習之學識實過韓退之，蓋其所知者各異，退之主張吾道千載一人，而余為是言固不韙矣，……習之他文不多見，而其〈復性書〉三篇，於秦漢以下諸儒略無所襲，獨超然知顏子之用心，……今世言三代、周公、孔子之道者，莫如《禮記》，《禮記》之言駁。而真得孔子之言者，惟《中庸》與《大學》。退之出於《大學》而未至，故〈原道〉之末論正心誠意曰：「古之為是者將以有為，今之為是者，外其天下國家而滅其天常。」蓋以詆佛老，意謂絕仁義、棄禮樂，皆以其莊語而不窮其旨，區區以孟子與荀卿、揚雄為辨，則已下矣，故曰未至。

習之學出《中庸》而不膠(謬)其言，故論至誠盡性之道，自孟子推之至於子思，子思推之至於孔子，合於《易》之寂然不動，感而遂通天下之故，知顏子之不遠復，為三月不違仁，卿與雄曾無足議，而退之之所未嘗語也，故曰不膠(謬)其言。二人要不可偏廢，將以正人則不可無退之，將以自治則不可無習之。……近歲無能知習之者，惟老蘇嘗及之，然止與其文辭。子瞻兄弟不復言。甚矣！學之難也，後必有與余同者，然後知余之言不謬。

72

論李翱之學過於韓愈，葉夢得可謂第一人。過往學者多言李翱向韓愈學文，故論韓、李二人多以文學視之，將李翱置於韓門之中。葉夢得首先以「復興儒學」的角度，舉出〈復性書〉跟〈原道〉的異同，他認為〈復性書〉發揮《中庸》、〈原道〉闡明《大學》，韓愈為闢佛老，故論《大學》時著重「有為」與「無為」之辨，而未能深論孔子的性命之理；李翱則能「論至誠盡性之道」，由孟子推至子思，更上達孔子與《周易》的義理，同時李翱亦有發揚顏回之功。面對韓、李二人，葉夢得以為儒者不可偏廢，韓愈重視道統分際故足以「正人」，李翱精論性

⁷² 宋·葉夢得：《巖下放言》（鄭州：大象出版社，傅璇琮等主編《全宋筆記》第二編，冊九，2006年），卷下，頁344-345。

命故用以「自治」。最後，葉夢得感慨當前學者多以李翱向韓愈習文，不但對於李翱學說價值發揮不夠，偶有關注卻僅停留在文章上，甚是可惜。由葉氏此文可見，近人馮友蘭、勞思光、傅斯年等人認為李翱於儒學的貢獻在提倡《中庸》、重視顏回等看法，早在宋代便已被提出。

同樣對李翱〈復性說〉有所評論的另有劉子翬（1101-1147），然他卻不認同李翱得到《中庸》之理，反譏其以「滅情復性」為言，這個觀點之後影響了朱熹，《屏山集·子思》言：

然喜怒哀樂，與生俱生，子思姑約此以明中，非舍此而中可得也。唐李翱自謂得子思《中庸》之學，著復性三篇，會理者稱其卓絕，然差之毫釐，異乎吾所聞矣。其說曰：「人之所以惑其性者，情也，喜怒哀懼愛惡欲，皆情之所為也。」「情者，妄也，邪也，妄情息滅，本性清明」，又曰：「循理（禮）而動，所以教人忘嗜欲歸性命之道也。」迹其推衍，大約皆以滅情為言，其言非不高妙，然非子思《中庸》之學也。中庸之學未嘗滅情也，夫情與生俱生，果可滅耶？情可滅，性可滅矣。……子思所謂中也，即喜怒哀樂以為中，不可離喜怒哀樂以為中，……李翱滅情之論，是并聖人於木石之倫，棲學者於枯槁之地，非子思所謂中也。⁷³

劉子翬對李翱最大的批評在於，人是否需要「捨情」、「滅情」方能復性，本論文第參章已討論李翱認為性與情「不相無也」，「昏既滅，明亦不立矣」，這與劉子翬所謂「情可滅，性可滅矣」實為一理，故以「滅情之論」概括李翱之學並不準確。要言之，劉子翬有此解，源於李翱的復性工夫主張保持心「寂然不動」，故有捨情、滅情之嫌，朱熹承繼劉子翬之說，以「滅情復性」質疑李翱雜揉釋氏，〈中庸集解序〉言：「至唐李翱，始知尊信其書，為之論說，然其所謂『滅情以

⁷³ 宋·劉子翬：《屏山集》（臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》集部，別集，據國立故宮博物院藏本影印，1983年），卷一，頁23-24。

復性』者，又雜乎佛老而言之，則亦異於曾子、子思、孟子之所傳矣。」⁷⁴朱熹對李翱的批評，關鍵在李翱的理論中對性、情本質的探討較少，而李翱雖主張「情有善有不善」、「性無不善」，卻沒有依循孟子「由善情而證善性」的理路，這就與朱熹的思想不合，《朱子語類·性無善無不善章》言：

情者，性之所發。

問「乃若其情」。曰：「性不可說，情卻可說。所以告子問性，孟子卻答他情。蓋謂情可為善，則性無有不善。所謂『四端』者，皆情也。仁是性，惻隱是情。惻隱是仁發出來底端芽，如一箇穀種相似，穀之生是性，發為萌芽是情。所謂性，只是那仁義禮知四者而已。四件無不善，發出來則有不善，何故？殘忍便是那惻隱反底，冒昧便是那羞惡反底。」⁷⁵

朱熹承自孟子，以惻隱、羞惡、辭讓、是非四情推論仁義理知四性，既然是以四端善情推論四性，則跟李翱〈復性書〉的論法就不相同了。李翱先承認性本然之善，而喜怒哀樂等情有「惑性」之作用，故推演出情有善有不善，表面上李翱與朱熹論情全然相反，其實兩人只是分別由正、反兩面得證「性善」。當思想家面對「性不可說，情卻可說」之局面，對於性的本質難以捉摸，情卻相對可感可述，李翱寫〈復性書〉時未如韓愈直接以「仁義禮智信」界定「性」，他要藉由七情感性反襯「性無不善」，故情作為對照組，其「不善」一面必然會被凸顯出來，如同〈復性書〉所舉的清水之喻，為了讓人見到水的清淨特性，李翱採用最直觀的方法：先以沙泥渾之，再使其沉澱。清與濁的對照馬上可顯，進而可知復性之功。然朱熹論情比較細緻，其言：「情不是反於性，乃性之發處。性如水，情如

⁷⁴ 宋·朱熹：《晦庵集》（臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》，集部，別集，據國立故宮博物院藏本影印，1983年），卷七十五，頁44。

⁷⁵ 宋·朱熹，黎靖德編：《朱子語類》，卷五十九，1380。



水之流。情既發，則有善有不善，在人如何耳。」⁷⁶可見，他也認同情有善有不善，而性無不善，但他將情視為「水之流」，情發而為不善是人後天所為，不能以此論情為邪、為不善。因此朱熹主張節情，〈答徐景光〉言：

而心之所得乎天之理，則謂之性（自注：仁、義、禮、智是也），性之所感於物而動，則謂之情（自注：惻隱、羞惡、是非、辭遜是也）。是三者人皆有之，不以聖凡為有無也。但聖人則氣清而心正，故性全而情不亂耳；學者則當存心以養性，而節其情也。⁷⁷


落實到工夫上，朱子與李翱的差異並不如他所批評的那樣大，兩人同樣想要使情感性的作用降低，李翱言「息情」，朱熹用「節情」。但由於朱熹與孟子性善論的基礎是由人所展現之善情（如惻隱等），回推本有的善性，將這種經驗抽象化、哲學化來證得性善。因此，不善之情對這套理論來說是較難解釋的反證，恰恰李翱用此反證來論復性工夫，無怪乎朱熹的反應如此大，他反覆強調：「情本不是不好底，李翱滅情之論，乃釋老之言。程子『情其性，性其情』之說，亦非全說情不好也。」⁷⁸朱熹認為李翱將情的本質視為全惡，忽略了李翱並無此意，他以程頤為例，但程頤〈顏子所好何學論〉反而更能證明李翱學說對宋代心性論的開創之功，其文曰：

聖人之門，其徒三千，獨稱顏子為好學。夫《詩》、《書》、六藝，三千子非不習而通也，然則顏子所獨好者，何學也？**學以至聖人之道也。聖人可學而至歟？曰：然。學之道如何？曰：天地儲精，得五行之秀者為人。其本也真而靜，其未發也五性具焉，曰仁義禮智信。形既生矣，外物觸其**

⁷⁶ 宋·朱熹，黎靖德編：《朱子語類》，卷五十九，1381。

⁷⁷ 宋·朱熹：《晦庵集》，卷六十四，頁45。

⁷⁸ 宋·朱熹，黎靖德編：《朱子語類》，卷五十九，1381。



形而動於中矣，其中動而七情出焉，曰喜怒哀懼愛惡欲。情既熾而益蕩，其性鑿矣。是故覺者約其情始(使)合于中，正其心，養其性，故曰「性其情」。愚者則不知制之，縱其情而至於邪僻，梏其性而亡之，故曰「情其性」。凡學之道，正其心，養其性而已。中正而誠，則聖矣。君子之學，必先明諸心，知所養，然後力行以求至，所謂「自明而誠」也。故學必盡其心，盡其心則知其性。知其性，反而誠之，聖人也。故《洪範》曰：「思曰睿，睿作聖。」誠之之道，在乎信道篤。信道篤則行之果，行之果則守之固，仁義忠信不離乎心，造次必于是，顛沛必于是，出處語默必於是。久而弗失，則居之安，動容周旋中禮，而邪僻之心無自生矣。故顏子所事，則曰「非禮勿視，非禮勿聽，非禮勿言，非禮勿動」。仲尼稱之，則曰「得一善則拳拳服膺，而弗失之矣」，又曰「不遷怒，不貳過」，「有不善未嘗不知，知之未嘗復行也」。此其好之篤，學之之道也。視聽言動皆禮矣，所異于聖人者；蓋聖人則不思而得，不勉而中，從容中道。顏子則必思而後得，必勉而後中。故曰：顏子之與聖人，相去一息。⁷⁹

程頤此文雖無一字提及李翱，然其要旨至少有五處與李翱〈復性書〉相合。其一，他也強調「聖人可學、可至」，此乃李翱於中唐所力陳。其二，程頤認為情是人接觸外物而感動，有喜怒哀懼愛惡欲七種，而「情既熾而益蕩」，如此則會害性。這亦與李翱「情既昏，性斯匿矣」相同。其三，李翱認為「覺則明，否則惑」，程頤則說覺者約情，愚者縱情。「性其情」者凸顯性的功能，抑制情之淆亂，「情其性」者則縱情至於邪僻，這與李翱「惟性明照，邪何所生」的道理相去不遠，皆是彰顯性以減少情之發用。其四，程頤的修養工夫是「故學必盡其心，盡其心則知其性。知其性，反而誠之，聖人也」，主要來自孟子盡心知性、反身而誠；而李翱之「復性」則融合了《中庸》「誠明」、《周易》「復見天地之心」及孟子「性善」，兩

⁷⁹ 宋·程頤：《二程文集》（北京：商務印書館，2006年），卷九，頁1-2。

人在修養工夫上皆提倡人歸返內在而求誠，實是異曲同工。最後，禮與情的關係，程頤認為學道者須常保「仁義忠信不離乎心」，「久而弗失，則居之安，動容周旋中禮，而邪僻之心無自生矣」，此與李翱論禮樂，言「視聽言行，循禮法而動，所以教人忘嗜欲而歸性命之道也」，豈不相似？

李翱復性之說與程頤論性情有諸多相似之處，無怪乎朱子論李翱「滅情」，也要補上一句「程子『情其性，性其情』之說，亦非全說情不好也」，可見他也察覺兩人論性情十分相近，至少皆不是走「由善情證善性」的路數。事實上，朱熹並未點出兩人的真正差異，李翱與程頤的不同之處並不在「情是否為惡」，而是「誠的內涵」。程頤通篇皆以「不善之情」來論正心養性的重要，跟李翱的基本理路一致，然程子的誠是：「誠之之道，在乎信道篤。信道篤則行之果，行之果則守之固，仁義忠信不離乎心」，李翱則言「誠者，定也、不動也……其心不可須臾動焉故也，動則遠矣，非道也」，⁸⁰兩人對誠的工夫明顯不同，而更根源的差異在於，李翱〈復性書〉不似韓愈明以「仁義禮智信」表列「性」的內涵，他用反面論述：不產生七情則性自明，故強調守心不動。由此觀之，若朱熹批評李翱以「守心不動」訓誡而佞於佛則可，言「滅情復性」則未中其要。

自劉子翬言李翱「滅情復性」後，經朱熹幾次強調，導致此說緊緊跟隨著李翱數百年，一直難以平反。回歸李翱本身學說，絕無「并聖人於木石之倫，棲學者於枯槁之地」的意思，他論聖人仁愛之心充滿著感情，論生民之意也非枯槁木石、冷冷冰冰，雖運用佛、老概念論性情，但並無取於剷除情識之理，而是借用守心不動的概念論誠。朱熹之後的儒者多以「滅情復性」之先入為主印象來論李翱，未能見其全貌，如真德秀言：

按翱復性凡三篇，其二篇皆論滅情復性之道，然《中庸》有曰：「喜怒哀樂之未發謂之中，發而中節謂之和。」是喜怒哀樂欲其中節而已，未嘗以

⁸⁰ 唐·李翱：《李文公集》，卷二，頁9-10。

為可無也。孟子以惻隱、羞惡、辭遜、是非為四端，正欲人擴而充之，未嘗以為可滅也……程正公曰「性為本，情是性之動處」，情又幾時惡？而論顏子之學則謂「覺者約其情，使合於中」，亦不以為可滅也。朱文公亦曰：「李翱論復性則是，滅情以復性則非。」……⁸¹

程頤有言「情熾則性鑿」、「縱情至於邪僻」，可見其認為情也有惡，真德秀不及此，又忽略李翱於〈復性書〉中也主張「喜怒哀樂須中於節」，一味以「滅情復性」概括李翱學說，似乎輕重有失。真德秀只是一例，陳淳、吳泳、黃震，乃至於明代羅欽順仍言：「李習之雖嘗闢佛，然陷於其說而不自知。〈復性書〉有云『情者，妄也，邪也，曰邪與妄則無所因矣，妄情滅息，本性清明，周流六虛，所以謂之能復其性也。』觀乎此言何以異於佛氏？」⁸²可見，由劉子翬一路至羅欽順，李翱性情論的詮釋史一直未能擺脫「滅情復性」的批評。

若以本論文的角度視之，宋代理學家舉「滅情」來證李翱惑於釋老，一來忽略了李翱對北宋儒學思想的開創之功，二來由聖人議題可見，李翱對儒釋道的分際應頗敏銳，他與韓愈皆致力於發揚儒學所不足之內聖論述，不滿足於釋、道之說，甚至批評時人「惑之者溺於其教，而排之者不知其心」，⁸³又如何會自陷於佛教之說？

綜上所論，宋代之初對李翱的評論集中在其政治作為，歐陽修、蘇洵等人雖有推崇，但未能點出李翱聖人之學對儒學的貢獻，直到葉夢得方指出李翱發揚《中庸》之功，然隨著宋代理學興起，劉子翬、朱熹等人以「滅情復性」論李翱，儒者看待李翱的視角侷限在性情上，直到元明以後才稍有改變。

⁸¹ 宋·真德秀編：《文章正宗》（臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》集部，總集，據國立故宮博物院藏本影印，1983年），卷十二，頁36。

⁸² 明·羅欽順：《困知記》（臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》子部，儒家，據國立故宮博物院藏本影印，1983年），續錄卷上，頁50。

⁸³ 唐·李翱：《李文公集》，卷四，頁23。



（二）元明

元代趙汭〈書所編李文公集篇目後〉一文，不再偏狹地單就性情評李翱，他對《李文公集》所包含的數個面向皆有評點，全面且概略地了解李翱學說，其言：

李文公集十有八卷百四篇……始汭見歐陽公論文，每稱韓、李，其讀〈幽懷賦〉，恨不得與之同時，上下其議論。而老泉蘇公亦謂李文「其味黯然而深，其光油然以幽」，自是每欲求其集觀之不可得，……又見豫章黃公謂〈皇祖實錄〉文如女有正色，又子朱子論〈復性書〉雖病減（滅）情之旨出於釋氏，而亦善其有如此思慮，益以不觀全集為憾……昔人謂韓公於學莫如文章，於德莫如好直，而習之文行庶幾似焉，則以韓諡易名，而韓、李並稱可無愧矣。⁸⁴

趙汭將李翱文章、史書、思想、個性與評價做了簡要的介紹。他指出歐陽脩、蘇洵讀李翱文，能得知其心，可見李翱曾言欲學司馬遷「成一家之言，藏之名山，以俟後聖人君子」，後代確有知己，這是文人之賞。其次，黃庭堅詩云「習之實錄葬皇祖，斯文如女有正色」，⁸⁵對李翱一向自許的史筆表示推崇。至於朱熹對李翱復性思想的批評雖然激烈，但也足見李翱思慮深刻。第四，趙汭還提到李翱對韓公、裴度常常直言不諱，「其於師友及知己厚者，骨鯁無諱忌如此」，則史書記載他面折宰相李逢吉，就不無可能了。最後他指出李翱學說與韓愈有很深的關聯，由「文」、「德」兩面併稱韓、李，確能掌握李翱向韓愈學文，以文明道的成學過程。從此文可知，跳脫儒、釋等思想議題，能發掘李翱學說更多面的價值，宋代前期已見，到了明代更為明顯。

⁸⁴ 元·趙汭：《東山存稿》（臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》集部，別集，據國立故宮博物院藏本影印，1983年），卷五，頁13-14。

⁸⁵ 宋·黃庭堅：〈次韻子瞻送李彥〉，《豫章黃先生文集》（臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》正編臺一版，據上海涵芬樓借嘉興沈氏藏宋軋道刊本影印，1979年），卷四，頁3-4。



明代開始注意李翱復興儒學所做的努力，如宋濂（1310—1381）〈胡仲子文集序〉言：

韓退之抗顏師一世，自李習之以下，皆欲弟子臨之，而習之蹇然不甚相下，崇言正論往往與退之角，其〈復性〉、〈平賦〉二書脩身、治人之意，明白深切，得斯道之用，蓋唐人之所僅有，而可與退之〈原道〉相表裏者也，濂嘗以為習之識高志偉，不在退之下，遇可畏如退之而不屈，真豪傑之士哉。⁸⁶

〈復性書〉、〈平賦書〉兩文名稱相似，宋濂觀察到一為內聖修身之學，另一則是外王治人之法，並認為此二文能與韓愈〈原道〉相提並論。事實上，〈原道〉由仁義論起，進而發展出聖人相生養之道，也兼具了內、外之學，只是兩者之間更側重於《大學》裡的「修齊治平」，而少談「正心誠意」，這自然有其反佛、道的理論背景。李翱〈復性書〉、〈平賦書〉正好由內而外，先論治心，後談治人，宋濂所見殆有其道理。

以復興儒學論李翱，並將其與韓愈並稱者還有丁自申，其〈疑略序〉言：

古者遺書方出秦火之厄，傳誦未廣也。……然當時親傳聖蘊，如《學》、《庸》二書，猶混於傳記之中，至唐韓子特揚《大學》誠正脩齊治平之序，卓然於〈原道〉有見，未可以其遺格致而輕訾之；李習之發《中庸》論誠之旨為〈復性書〉，其言有漢時白首窮經之士所不能到……今當經學大明之世，儒者之弊大抵在於襲前人之成說，隨聲雷同而莫知所裁。⁸⁷

⁸⁶ 明·宋濂：《宋學士文集》，芝園續集卷第二，頁463。

⁸⁷ 清·黃宗羲輯：《明文海》（北京：商務印書館，《文津閣四庫全書》集部，總集，據中國國家圖書館藏本影印，2006年），卷兩百一十五，頁30-31。

丁自申之言頗有葉夢得論韓、李的痕跡，同樣以肯定的眼光看待韓、李推動儒學的努力，特別是發掘《學》、《庸》二書，確有傳古道而創新意的功勞。

現今可見《李文公集》前面序言乃明代王融所寫，其以「仁義」概括李翱之學，曰：

於乎，文章之有補於治道也尚矣，為文無補於治道，雖工何益？然文不本於仁義，則於治道益何補之哉？……公嘗與其從弟正辭論文章云：『汝勿信人號文章為一藝……』公之所論文章如此，故凡其所為文章莫不本於仁義。⁸⁸

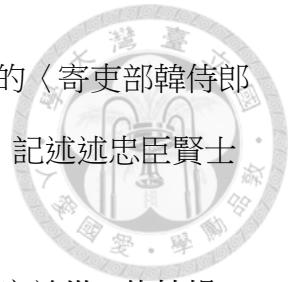
王融嘗試用仁義串起李翱文集集中的各種主張，例如他引〈淮南節度使〉、〈正位〉、〈論事疏表〉，言「此皆本於仁義，尤章章者也」，將李翱所談的政事、文章、德行等事情，皆與其仁義之道相連，頗有以仁義為其學之根本的意味，此應是得自〈寄從弟正辭書〉，李翱將仁義與文章並列，並以「誠明相依」比擬。筆者以為，李翱崇仁義是因他由聖人之道中體會到仁義，同樣他由聖人之道中也體會到「誠」、「中和」、「權變」等觀念，故聖人之學更能概括其學說。此外，王融認為「公之存於心者，仁義是也，夫仁義乃人人之心之所固有者也，公之心存乎仁義，讀公之文者，有以知之，則必有以慕之，慕之不已，則其心亦在於仁義矣」，⁸⁹李翱心懷仁義，故其文章會使人人心中所固有的仁義被召喚出來，他引用孟子「懷仁義以事君父兄」為據，說明李翱之文可補於治道。這樣的觀點展現評論者欲用儒家觀點統攝李翱學說。

明代對於李翱的觀察到後來變得越來越全面，如彭大翼《山堂肆考》將史書中李翱的行跡整理至書中各項目中，如〈禮部郎中下〉「論議無屈」條，即紀載李翱任禮部郎中時面斥宰相一事，⁹⁰又〈刺史〉「以田占租」條，⁹¹將廬州刺史任

⁸⁸ 唐·李翱：《李文公集》，卷前序，頁1-3。

⁸⁹ 唐·李翱：《李文公集》，卷前序，頁3。

⁹⁰ 明·彭大翼：《山堂肆考》（北京：商務印書館，《文津閣四庫全書》子部，類書，據中國國家圖



上的政績列上，〈文學〉中還有一條「並武同殷」，⁹²是寫李翱的〈寄吏部韓侍郎文〉。李翱以這種形式被記錄下來，也算符合其「正言直筆」，記述忠臣賢士事業，以傳於無窮的本意吧！

詮釋的歷史每每反映當代，明末儒者鄭鄮，看到李翱「不取容於世」的情操，特別有感：

唐儒如李習之亦不易得，其〈答侯高書〉雖未免自許太高，然深拒其適時行道之說，自謂決不肯廢道而取容，持論甚正，可謂不失己矣。此所以能面斥宰相過失也，其〈幽懷賦〉鄙時人以嗟老羞卑為務，而無能以神堯郡縣為意，感慨憤切，庶幾可與建功業者。史稱其性峭鯁，議論無所屈，非虛美矣。⁹³

鄭鄮欣賞李翱「不廢道而取容」，對國事「感慨憤切」之精神，與歐陽脩相似，李翱的作品能在後世儒者心靈中引起共感，如王融所言「讀公之文者，其心亦在仁義」，顯示文以明道在李翱身上並非一句空言。鄭鄮也欲提倡《筆解》，其〈題論語筆解〉言：

夫文之至者必究觀乎其本，本苟不立，枝將安附？昌黎文起八代之衰，李習之一時齊名。讀《論語筆解》始知其原，聖人既往，微言猶存。參而究之，若破堅壁。亦何妨互有出入，乃其得處，已如見聖人之心于千百載之上。予耻夫讀韓文者之不究其原也，爲之而傳之。⁹⁴

書館藏本影印，2006年），卷四十九，頁12。

⁹¹ 明·彭大翼：《山堂肆考》，卷七十二，頁11。

⁹² 明·彭大翼：《山堂肆考》，卷一二六，頁16。

⁹³ 明·鄭鄮：《井觀瑣言》（臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》子部，雜家，據國立故宮博物院藏本影印，1983年），卷一，頁13。

⁹⁴ 明·鄭鄮：《峯陽草堂詩文集》（北京：北京出版社，《四庫禁燬書叢刊》，2000年），集部，卷九，頁1。

他從《筆解》看見韓、李二人作此書乃欲上求千百年聖人之心，突破過往章句之學的藩籬，評價可謂高矣。



（三）清代

明代儒者傾向由多個角度看李翱對儒學的貢獻，雖未見巨著專論，卻能廣泛地對李翱學說進行討論。清初儒者將焦點放在李翱的「文章」上，錢曾《讀書敏求記》「《李文公集》十八卷」載：

習之〈與陸修書〉：「李觀雖不永年，亦不甚遠于楊子雲，又思我友韓愈非茲世之文，古之文也；非茲世之人，古之人也，孟軻既歿，亦不見有過于斯者」。夫文章為載道之器，必其自信真而後信他人也不偽，習之稱許韓、李，其通懷樂善如此，是豈過情之聲譽哉？及觀其〈答皇甫湜書〉云：「僕叙高愍女、楊烈婦，豈盡出班孟堅、蔡伯喈之下？」則其高自標置，當仁不讓又如此，豈非自信真而後信他人之不偽者歟？昌黎曰：「近李翱從僕學文，頗有所得」，古君子師資相長，不以浮名虛聲妄為誘悅，今人但知韓、柳，而弗知有元賓、持正、習之諸人與之俠轂。起者斯文，江河行地，異流同源，讀習之文，或可憬然而悟矣。⁹⁵

錢曾認為李翱、李觀、皇甫湜等人名聲不如韓愈、柳宗元，但其實當時推動古文之功實為這些人共同成就，且彼此間真誠相待，亦師亦友。錢曾之言也顯示文論的詮釋傳統中，「大家」往往會先被討論，「小家」則不免失色。韓、柳古文，名動翰林，錢曾由李翱集反思中唐文人的創作彼此影響、對話，亦有其見地。同樣的現象也見於石韞玉〈與王念豐論文書〉：

⁹⁵ 清·錢曾：《讀書敏求記》（上海：上海古籍出版，《續修四庫全書》史部，目錄，據北京圖書館藏清雍正六年濮梁延古堂刻本，1995年），卷四，頁403-404。



李唐之文，昌黎最稱近道。竊謂未醇者，以其有怪怪奇奇之見存焉。李習之之文，純粹精密，不亞昌黎。⁹⁶

可見清儒對文章的要求已經改變，李翱因此而被讚揚，可惜這些短評僅片段地點出不同於前人的觀察，尚未能深入由文、道關係切入所謂「醇」與「奇怪」之文在中唐出現有何意義？又李紱〈秋山論文〉中，李翱竟比柳宗元、蘇軾等人更受其青睞，其言：


文所以載道，而能文者常不充于道，知道者多不健于文。柳子厚、蘇老泉父子能文而論多駁雜。王荊公晚年居鍾山，僧人作往往混入本集，亦屬瑕玷。南宋諸儒多知道者而文多冗沓，惟朱子宗仰南豐，筆力頗健，亦未能不冗也。能文而衷于道，惟韓退之、李習之、歐陽永叔、曾子固四人耳，余嘗別擇韓、李、歐、曾四家之作彙爲一書，學者以此四家文爲主，庶不惑于權謀小數、佛老異端。⁹⁷

李紱並未具體指出韓、李、歐、曾優於其他文人之處為何，其對宋儒冗沓與駁雜的批評亦過於籠統，但可看出「文」、「道」皆其所重；儒者之文不能雜有外道；傳道之文亦須有一定文采，而李翱醇和的文風與深刻的思辨，兩相呼應，在這時期似乎頗受賞識，尹會一亦言：「唐之有道而能文者，韓、李竝稱。……先生〈復性書〉發《中庸》之蘊，所以自勉而警人者，甚至是時年才二十有九，至於道德而自懼未及。」⁹⁸對於李翱文章的評價，可觀《四庫總目提要》中《李文公集》下：

⁹⁶ 清·石韞玉：《獨學廬初稿》（上海：上海古籍出版，《續修四庫全書》集部，別集，據華東師範大學圖書館藏清寫刻獨學廬全稿本，2002年），卷三，頁13。

⁹⁷ 清·李紱：《穆堂類稿》（上海：上海古籍出版，《續修四庫全書》集部，別集，據上海圖書館藏清道光十一年奉國堂刻本影印，2002年），頁3。

⁹⁸ 清·魏一鰲輯，尹會一等續補：《北學編》（上海：上海古籍出版，《續修四庫全書》，史部，傳記，據中國科學院圖書館藏清同治七年重刻本影印，1995年），卷一，頁11。



翱爲韓愈之侄婿，故其學皆出於愈。集中載〈答皇甫湜書〉自稱〈高愍女〉、〈楊烈婦傳〉不在班固、蔡邕下，其自許稍過。然觀〈與梁（朱）載言書〉論文甚詳，至〈寄從弟正辭書〉謂人號文章爲一藝者，乃時世所好之文，其能到古人者，則仁義之詞，惡得以一藝名之。故才與學雖皆遜愈，不能熔鑄百氏皆如己出，而立言具有根柢，大抵溫厚和平、俯仰中度。不似李觀、劉蛻諸人，有矜心作意之態，蘇舜欽謂其「詞不逮韓，而理過於柳」，誠爲篤論。⁹⁹

純以文章、文論見李翱之學，自然不足；然其論李翱之文章未能如韓愈般熔鑄百氏，確爲事實，李翱雖提倡「創意造言，皆不相師」，然其文章緊緊於闡明聖人之道，故論理者多，而變化較少，故此處評其「溫厚和平、俯仰中度」可說是清儒評李翱文章最爲中肯之語。

然而，清代論李翱最深刻者應屬全祖望〈李習之論〉，清儒喜以文章看李翱，全祖望則由「文學」、「理學」分流的脈絡下重估李翱學說，其言：

伊洛諸儒未出以前，其能以扶持正道爲事，不雜異端者，祇推韓、李、歐三君子。說者謂其皆因文見道。夫當波靡流極之世，而有人焉，獨自任以斯道之重，斯卽因文而見，安得謂非中流之一柱哉？乃韓、歐已祀文廟，獨不及習之，則尚論者之闕也。¹⁰⁰

全祖望開宗明義便稱韓愈、李翱與歐陽修，在他看來於儒學史上扮演相同的角色，他們在宋學大盛之前「扶持正道」，然而後人卻以「因文見道」為由否定其價值，全祖望認為唐風尚文，士人對儒道多不關心，於此時能有因文見道之士，實謂儒

⁹⁹ 清·紀昀總纂：《四庫全書總目提要》，頁 3881。

¹⁰⁰ 清·全祖望：《鮚埼亭集外編》（上海：上海古籍出版，《續修四庫全書》集部，別集，據上海圖書館藏清嘉慶十六年刻本影印，2002 年），卷三十七，頁 8。



學之中流砥柱，不應脫離當時時空而輕易詆毀。全氏又對於將李翱劃入韓門弟子一說予以駁斥，而欲突顯李翱特有之貢獻，其言：

自秦漢以來，《大學》、《中庸》，雜入《禮記》之中，千有餘年無人得其藩籬，而首見及之者韓、李也。退之作〈原道〉，實闡正心誠意之旨，以推本之於《大學》；而習之論〈復性〉，則專以羽翼《中庸》，觀其發明至誠盡性之道，自孟子推之子思，自子思推之孔子，而超然有以見夫顏子三月不違仁之心，一若并荀、揚而不屑道者，故朱子亦以有本領、有思量稱之。¹⁰¹

全祖望延續葉夢得、丁自申之論，對於韓愈、李翱各別推崇《大學》、《中庸》一事予以肯定，其實細查韓、李二人文章，〈原道〉確為闡發《大學》之旨，然又不止於《大學》。本論第參章亦指出，李翱〈復性書〉除《中庸》之外，同時亦有發揚《大學》、《論語》、《周易》、《孟子》等經典。除此之外，理學家視二人為文士而不免輕之，全祖望卻不以為然，他認為韓、李寫了衛道之文，其貢獻可能更勝於一些理學家，他批評道：

至〈去佛齋〉文，則其所以衛道者尤嚴，嗟乎！伊洛高弟平日自詡以為接道統者多矣，然其晚年，也有與東林僧常總遊者，有尼出入其門者，有日誦《光明經》一過者，其視因文見道之習之，得無有慙色焉？孟子稱能言距楊墨者，聖人之徒，然則孟子而在，不將亟進習之於上座哉？¹⁰²

韓、李疾呼聖人之道的時代因素是欲振興儒家，中唐外儒內佛的士人自然是他們批評的對象，故其論聖人每稱「必以心不以跡」，全祖望敏銳地抓住韓、李這份精神，反批某些宋儒用「因文見道」批評李翱，然就言行、精神而論，可能比李

¹⁰¹ 清·全祖望：《鮚埼亭集外編》，卷三十七，頁 8-9。

¹⁰² 清·全祖望：《鮚埼亭集外編》，卷三十七，頁 9。

翱更親釋氏，李翱在闢佛的立場上勝過許多理學家，不應招致「佞佛」、「不純」之評。反而，應正視李翱於當時所盡的努力：



其〈平賦〉則《周禮》之精意也，得此意而善用之，睢麟之盛可復也。蓋習之有體有用，具見於〈復性〉、〈平賦〉二書……退之文字之交徧天下，至其解《論語》解《孟子》，則習之一人而已，後世以習之之文稍遜退之，而并其有功於聖門者而掩之，惡乎可？……

近人罕信之，是皆因文見道之言誤之也，或謂習之言道而其言未純於道，闢佛而其言時或染於佛，此亦本之朱子。嗚呼苛矣！是不過習之學力稍未至，而遽短之，可乎？¹⁰³

全祖望認為〈復性書〉為李翱思想的主體，而〈平賦書〉則是致用之文。韓愈知交之中，李翱或不以文章脫穎而出，但全祖望以解《論語》、《孟子》為例，表示在推動儒學的角色上，李翱當有一席之地。前論朱子對李翱「駁雜佛老」的批評，全祖望也認為失之過苛，思想與學術之演進，本是前修未密，後出轉精，需將李翱〈復性〉、〈平賦〉放回中唐儒學的思想高度，方顯其貢獻。最後全祖望指出「唐書於習之學術概略不書，反言其累仕不得顯官，怫鬱無所發」，史書未能道出李翱學說真正價值，故全祖望質疑宋儒以來的學術標準，認為「以文見道」的批判準則，帶有宋儒「文學」、「理學」分流的時代框架，這對身處中唐的李翱而言並不公平，全氏文章雖批判多於論述，但也摘錄了至他為止一些評論李翱的重點，可說是評論李翱之文中，最全面且具反思意義的佳作。

¹⁰³ 清·全祖望：《鮚埼亭集外編》，卷三十七，頁9。



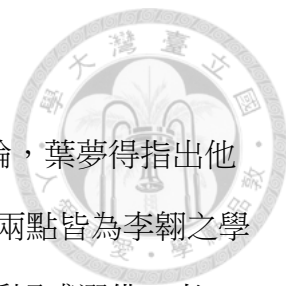
小結

本章先論李翱聖人之學在中唐的時代特色，再考察其歷史評價。

李翱與韓愈同倡師法聖賢，兩人相似處頗多，如皆重視內聖修養，關注顏回在孔門弟子中的特色，又兩人皆具強烈的傳道意識，韓愈提出道統之說，李翱作〈復性書〉欲接續古聖賢的性命之說，傳於後世。不過，李翱在性情論上與韓愈不同，他不採漢儒以來的性三品說，主張百姓雖智愚萬殊，但皆可復性成聖，桀紂之性亦同於堯舜之性，宋儒亦言人可成聖，足見李翱此言確實超乎時代之先。此外，韓愈雖也重視心性，但李翱提出較多細微的修養工夫，對儒學內聖論述有所補充，韓愈則在儒學道統上較多發揮，兩人特色實不相同。

皇甫湜亦主張性三品說，然其聖愚之分採用質、知相合為論，雜揉了「佛」、「道」神不滅及輪迴的成分，這點與韓、李差別甚大，李翱雖在心地工夫上運用齋戒、守心不動等概念，然尚能以《中庸》、〈易繫辭〉為依據，加以融會，由此可見，李翱對三教思想的會通較為成功。此外，皇甫湜與李翱同向韓愈學文，然兩人著重不同，皇甫湜則主張「文奇理正」，將文章的藝術價值提高以傳後世；李翱則汲取韓愈涵養擴充「仁義」與「文」的觀念，在他學為聖人的次第中，便能看到應用。

除卻相異之處，可以發現李翱之學具體而微地反應中唐學術中的幾個重點。例如在性情論與天人關係上，中晚唐儒者確實逐漸有所發揮跟討論，只是尚未有特別主流的論述，李翱以〈復性書〉留下了一定的歷史地位。其次，新《春秋》學派引起的經典新詮風氣，到韓愈、李翱、柳宗元一輩也有相似的關懷，他們也相信復興儒學須加強師道的觀念，審視經典的解法，求取聖人之意。尤有甚者，韓、李諸生對五經之外的幾本儒家典籍有所發揮，後儒亦肯定他們發掘《學》、《庸》



之功。

由五代以後對李翱的評價可見，其學說在宋代就已引起討論，葉夢得指出他「獨超然知顏子之用心」，又結合《中庸》與《易》的思想，這兩點皆為李翱之學的重要價值。然李翱修養工夫過於著重內在心性，曾被理學家質疑惑溺佛、老，筆者以為較中肯的說法應為，李翱援引佛、老之說充實儒家內聖之學，他細緻地翻新許多儒家典籍舊說，並公開反對佛教，顯然並未惑溺，反而有功於儒家。

元明兩代對李翱的評論比起宋代面向更廣，宋濂並舉〈復性書〉、〈平賦書〉，認為李翱在脩身與治人兩方面皆有建樹，在此之前李翱的治人之學尚未被重視。明代王融替《李文公集》寫序，點出其文乃仁義之文，可補於治道，其學文、為文以明道是聖人之學中重要的一環，明代以後漸漸為人所發現。清代，對於李翱文章評論較多，當時對文、道兩者皆很重視，故李翱學文而求道、醇厚的文風受到讚賞，全祖望〈李習之論〉更直言「因文見道」在唐代有其時代因素，觀其對《中庸》之提倡、對《論》、《孟》之重視、以文章明聖人、作〈平賦書〉以回應時弊等努力，實為儒學之中流砥柱。

由本章所述可知，李翱聖人之學實是中唐儒學重要的一環，它展現了唐代儒者前期在經世致用之學的精采論點，中期重新詮釋經典、求聖人之意的態度，以及後期對心性論述與修養工夫的挹注。雖然宋儒質疑李翱在儒、釋、道三教間的取捨，但明代以後，李翱學說價值漸次確立，包含他對宋人的啟發，以及文章明道的唐代特色，一直到清代全祖望能對其學說面貌提出較為完整的說明，李翱自我期許「以理其心，傳乎其人」的思想價值，終能為人所識。今日，若聚焦於聖人這條線索，更可清楚看見中唐文士，尤其是李翱，在學術史中特殊的貢獻。





第捌章 結論

清儒計東〈鈍翁類稿序〉敘述了儒學史中「道」、「經」、「文」的離合過程，其言：

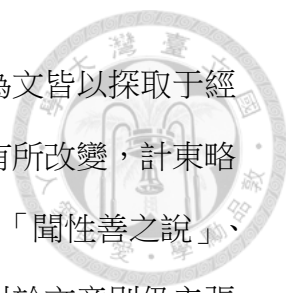
聖人之道載於六經，學者能從經見道而著之爲文，不使經與道與文三者析而不可復合，則可爲善學矣。漢賈誼、董仲舒、劉向、楊雄之文，皆湛深于經術，而道卽寓焉，**斯時之天下知有經學而已。**

唐韓退之能原道之大端而未悟其精微，柳子厚聞性善之說于僧大鑒，李習之亦嘗著〈復性書〉雖漸有求見道體之意，然其所以正告天下及詔後學，**以爲文之本者，未有離經學以立教者也。**

宋史分立儒林、道學兩家，後世學者遂以歐陽、曾、王、蘇氏爲文章之儒；周、程諸先生爲道學之儒，而**文與道爲二**。究之，歐陽、曾、王、蘇氏之文，未有不原于經不窺于道而可粹然成一家之言者，**是則三者始未嘗不同其原，終亦不可析而爲二也。**

南宋之文獨朱子能闡經以明道，自陸子靜、楊慈湖之徒，創爲六經註我之論，蔑棄章句，不復措意于文章。于是儒林、道學兩家判然不可復合，文章弇陋、經術支離，而凡自詡爲見道者，其流弊遂相率而爲無忌憚，其害至今日未息也。……¹

¹ 清·計東：《改亭文集》（上海：上海古籍出版，2000年），文集卷一，頁16-17。



計東由聖人之道起始，謂先秦兩漢唯有經學能傳聖道，故儒者為文皆以採取于經術，「道」與「文」透過「經」而緊密相連，這個情況至魏晉有所改變，計東略之，但他認為唐代韓愈、柳宗元、李翱三人分別「原道之大端」、「聞性善之說」、「漸有求見道體之意」，表示三人對道的理解已超越前人，而對於文章則仍主張「未有離經學以立教者也」。其後，經、道、文三者相連的局勢開始變化，宋代分出儒林、道學兩家，文章之儒與道學之儒各執「文」與「道」之一端，在計東看來回溯至聖人之道，則三者同原而不可分，執意區分則使儒學中經、道、文三者皆殘破不全，又如何能復得聖人之道？


計東點出中唐韓、柳、李三人，處於文、道將要分離的斷點，這個歷史回顧的談法相當有意思。自清代沿著經、文、道三條脈絡往上溯源，竟交會于中唐，而其開宗明義所言的「聖人之道」也正是中唐文人用以統攝經學、文章的重要觀念。

本論文的切入點與計東剛好相反，但卻走到了相同的時間點：「中唐」。筆者由中唐學術氛圍的改變談起，不少學者指出安史之亂後，無論是經術治世或文章救世的呼聲，都暗示中唐儒者面對時弊所感到的焦慮，而本論文嘗試由「聖人」觀念的轉變當作起點，我們可發現，當時一批古文家開始熱切地談論聖人，他們將自己對天理性命、脩齊治平、文章寫作、出處進退等各種想法，貫注於聖人議題上。他們樂於在儒家聖人中找到安身立命之處，而明確地拒絕了佛、道二教；李翱，即是其中一位。

李翱所處的時代，儒者面對許多問題。文化上，儒、釋、道三教的競爭與融合，從六朝到中唐未曾間斷，儒學長期在思想與文化論述上失色，不少儒者甚至優游於三教之間，以外儒內佛（道）的姿態處世。時局上，安史之亂帶來了巨大的衝擊，激起了儒者的使命感，李翱之前至少已出現兩股改革的思潮，一是對儒家經典的重新詮釋，二是對文章價值要求革新。筆者認為從中唐韓愈、李翱、皇


甫湜等人的聖人觀念著手，能統合性地掌握他們回應時代問題所做的各種努力，李翱更直呼以心通「聖人之心」，為文合「聖人之文」，為學窺「聖人之堂奧」，其一生最終目標即「明聖人之道」，最終學成聖人，故本論文以「聖人之學」為題，望能探究李翱學說的核心內涵，並釐清文學、經學、政事如何共同組其學說，以下略述本論文各章研究成果：

- 1．李翱以〈復性書〉奠定學聖人之基礎，他重回孟子性善之說，肯認百姓之性與聖人之性相同，表示人人皆可由復性而成聖。同時，李翱充實儒家心性論上原本較缺乏的「修養工夫」，由性情、人心詮釋〈易繫辭〉、〈樂記〉、〈中庸〉、〈大學〉等儒家經典，逐漸建立「內聖」之學的論述，是孔穎達《五經正義》之後更進一步的發展。李翱性命之言的內涵可在北宋儒學見到延續，如其與韓愈同強調師聖學賢，又他獨舉「誠」作為修養方法，並尊顏回「拳拳不失，其心三月不違仁」等內聖功夫，皆足見李翱開時代之風氣。
- 2．李翱認為自己能「以心通」解《中庸》，他與韓愈同著《論語筆解》一書，也是其學通聖人的表現。《筆解》認為學聖人過程有次第之分，他們對「孔門四科」的新解顯示了學聖人須循序漸進，由文學、政事、言語終至德行，始於文章終於德行的順序，也反應了韓、李二人對中唐文人風氣的檢討。而中唐亦有一股重新詮釋儒家經典之趨勢，《筆解》亦可見此態度，二人將《論語》貫通來讀，不限於各章的字辭訓詁，以孔子與弟子傳授聖人之道的情境釋之，往往提出舊注所未及的看法，然有時亦不免過於主觀。李翱性命之言中重視人之情性，也以《中庸》的「中和說」為修養方式，在《筆解》中有幾篇論及「情」、「禮」關係亦能互證。
- 3．李翱對政事有強烈關懷，而其觀點多取自古代聖賢。他主張君王應由文德而復制度，近忠遠邪，並禁絕藩鎮進獻，以減低百姓負擔。他作〈平賦書〉，取《周禮》「什一之法」的精神，孔、孟「富民而教」之理想，針對當時兩稅法



所出現的弊端，提出稅制改革的建議。他認為朝廷應要納布帛、量入制出，以及採取均平的什一稅率，這些舉措皆以百姓為念，針對時弊而設計。而當時佛教花費國家資源甚鉅，李翱也與韓愈同聲譴責，為文批評佛寺建設與佛教禮儀。由李翱對政事所發言論與其舉措看來，他的聖人之學內涵兼顧「內聖」與「外王」。

- 4 · 唐人文風很盛，早在李翱之前，文與道的關係便受提倡儒學者所關注。李翱從韓愈學文，其論文、為文皆受韓愈影響，但同時亦呈現出自己聖人之學的文論特色。他透過典籍中的聖人描述求聖人心、行，並以此為標的涵養自身，期在文章與仁義上皆能不斷擴充，終達聖人境界。他曾言「用仲尼褒貶之心，取天下公是公非」，故為文務求能教化當世，記錄人物直載其詞，不虛美、不隱惡。李翱不同於裴度強調聖人之文「至易至直」，也不似皇甫湜標榜「文奇理正」，他主張「文、理、義」三者兼具，方是能傳世的好文章，故他不廢文辭，卻也不過分強調文辭，這點與韓愈「無難易，惟其是爾」、「氣盛則言之短長與聲之高下者皆宜」、「師其意，不師其辭」等觀念相通。李翱為文，皆欲明聖人之道，殆因此而後人評其得韓愈之「正」。風格上，李翱之文以思致見長，論證嚴密，文章精要而不見贅詞，不失為中唐一家，亦獲後代歐陽修、蘇洵欣賞。
- 5 · 李翱以聖人為學的態度，與韓愈、皇甫湜大抵相似，內涵稍有不同。韓愈、皇甫湜皆主性三品，故其修養工夫終不成聖，止於成賢，李翱則在「聖人可學、可至」的信念上發展出更精微的論點，此為其聖人之學一大特色。其次，同樣借取佛、老觀念，皇甫湜與李翱又有差異，皇甫湜論及死後心神不滅，來解釋聖、愚之分，並視此為顏子心性修養成果，未免過於玄虛，佛、道思想的痕跡十分明顯；李翱則鼓勵眾人誠而不息以至聖賢，著重當世個人修養不可懈怠，然其訓「誠」為守心不動，仍被宋儒評為「惑溺佛老」，然近代學者研究已經越來越釐清這樣的批評，當時三教混雜的情形很普遍，甚至儒者所讀的《五經



正義》亦有六朝玄學的觀念於其中，故概念上攝取佛、老實難避免，而本論文看重的是李翱的立場，他很清楚意識到儒、釋、道的分際，雖引用佛、道內在修養的概念，但皆以充實儒家經籍，並非陷溺佛理而不自知，且其言其行皆不與佛徒同道，而以復興儒學為己任。

後儒對李翱的評價各朝代不一。其政事表現與文章成就於宋初已有人欣賞，然理學傳統中對李翱有「滅情復性」之譏，此說一直延續至今，近人研究仍可見此說痕跡。元明兩代，對李翱的評價漸趨多元，或稱其〈復性〉、〈平賦〉二書，能與韓愈〈原道〉相表裏，或論其為官時耿介之個性，然論者多分散於數個面向，未能統而論之，且對於理學家的批評也未能回應。清代，「文」與「道」的討論更盛，不少儒者挖掘李翱文章之價值，不讓其受韓愈、柳宗元兩家光芒所掩；而全祖望更反對以「因文見道」為由，貶抑李翱學說價值，全氏以為回歸唐宋之交的學術氛圍，李翱、韓愈跟歐陽修不失為儒學中流砥柱，其論可視為理學之後重新反思李翱定位的觀點。

民國以來，李翱研究多附於各專史研究底下，論者由文學史、思想史、經學史脈絡審視李翱之學，其中又以李翱復性思想溯源為最大宗，無論是儒家本源論、佛教影響論，或受道家、道教、玄學影響的研究成果皆豐，本論文未採此徑，而欲回歸中唐學術風氣立論，也回歸李翱個人立論，就思想價值而言，筆者以為李翱對《五經正義》之超越相當清楚，而以「聖人之學」總括李翱學說，比文學史或思想史等專史研究，更能顧及李翱思想之主體性與完整性，同時又可見聖人議題在六朝時三教各擅勝場，到中唐文人仍有外儒內佛（道）情狀，然韓愈、李翱之輩則開始轉變，李翱聖人之學顯示儒家由原本著重外王治世之學，轉而充實內聖修養，而呈現內外並重的樣態，在經說上提倡《大學》、《中庸》、《論語》、《孟子》亦對之後四書的提出有所貢獻。自此以降到宋代，學聖人者益重心性修養，更可見李翱之學於儒學史的影響。





參考書目

壹、傳統文獻

- 漢·班固：《白虎通德論》，臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》正編臺一版，據上海涵芬樓借印江安傅氏藏元大德覆宋監本，1979年。
- 漢·許慎著，班吉慶等校點：《說文解字校訂本》，南京，鳳凰出版社，2004年。
- 漢·董仲舒：《春秋繁露》，臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》正編臺一版，據上海涵芬樓景印武英殿聚珍版本，1979年。
- 漢·劉安編，張雙棣校：《淮南子校釋》，北京，北京大學出版社，1997年。
- 魏·王弼注：《老子》，收錄於《老子四種》，臺北：大安出版社，1999年。
- 魏·何晏：《論語集解》，北京：北京大學出版社，《儒藏》精華編，2007年。
- 郭慶藩輯：《莊子集釋》，臺北，河洛圖書出版社，1974年。
- 梁·皇侃：《論語義疏》，北京：北京大學出版社，《儒藏》精華編，2007年。
- 唐·孔穎達等：《周易正義》，北京：北京大學出版社，《十三經注疏》，2000年。
- 唐·孔穎達等：《春秋左傳正義》，北京：北京大學出版社，《十三經注疏》，2000年。
- 唐·孔穎達等：《禮記正義》，北京：北京大學出版社，《十三經注疏》，2000年。
- 唐·陸質，《春秋集傳纂例》，上海：上海商務，《叢書集成初編》，1936年。
- 唐·李翱：《李文公集》，臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》正編臺一版，據上海涵芬樓借江南圖書館藏明成化乙未刊本影印，1979年。
- 唐·柳宗元：《柳宗元集》，北京：中華書局，1979年。
- 唐·皇甫湜：《皇甫持正集》，臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》正編臺一版，據上海涵芬樓藏宋刊本影印，1979年。
- 唐·劉禹錫：《劉禹錫集》，北京：中華書局出版，1990年。
- 唐·獨孤及：《昆陵集》，臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》正編臺一版，據上



海涵芬樓景印亦有生叅校刊本影印，1979 年。

唐·韓愈、李翱：《論語筆解》，臺北：廣文書局，據百部叢書集成范欽校刊本，2012 年。

唐·韓愈撰，方世舉注：《韓昌黎詩集編年箋注》，北京：中華書局，2012 年。

唐·韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，臺北：世界書局出版，2002 年。

唐·韓愈撰，錢仲聯集釋：《韓昌黎詩繫年集釋》，上海：上海古籍出版社，2007 年。

唐·權德輿：《權載之文集》，臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》正編臺一版，據上海涵芬樓借印無錫孫氏藏大興朱氏刊本，1979 年。

後晉·劉昫等：《舊唐書》，臺北：德志出版社，臺一版據武英殿版重刊本，1962 年。

宋·司馬光撰，胡三省注：《資治通鑑》，臺北：洪氏出版社，1980 年。

宋·朱熹，黎靖德編：《朱子語類》，臺北：文津出版社，1986 年。

宋·朱熹：《晦庵集》，臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》集部，別集，據國立故宮博物院藏本影印，1983 年。

宋·朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，2003 年。

宋·李觀：《李觀集》，北京：中華書局，2011 年。

宋·邢昺：《論語註疏》，北京：北京大學出版社，《儒藏》精華編，2007 年。


宋·真德秀編：《文章正宗》，臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》集部，總集，據國立故宮博物院藏本影印，1983 年。

宋·程頤：《二程文集》，北京：商務印書館，2006 年。

宋·黃震：《古今紀要》，臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》史部，別史，據國立故宮博物院藏本影印，1983 年。

宋·黃庭堅：《豫章黃先生文集》，臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》正編臺一版，據上海涵芬樓借嘉興沈氏藏宋軋道刊本影印，1979 年。

宋·葉夢得：《巖下放言》，鄭州：大象出版社，傅璇琮等主編《全宋筆記》第二編，冊九，2006 年。

- 
- 宋・劉子翬：《屏山集》，臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》集部，別集，據國立故宮博物院藏本影印，1983 年。
- 宋・歐陽修：《歐陽文忠公集》，臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》正編臺一版，據上海涵芬樓景印元刊本，1979 年
- 宋・歐陽修等：《新唐書》，臺北：德志出版社，臺一版據武英殿版重刊本，1962 年。
- 宋・謝 逸：《溪堂集》，南昌：江西教育出版社，《豫章叢書》集部一，2004。
- 元・趙 汭：《東山存稿》，臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》集部，別集，據國立故宮博物院藏本影印，1983 年。
- 明・宋 濂：《宋學士文集》，上海：上海商務印書館，《四部叢刊》初編，集部，據上海商務印書館縮印侯官李氏觀槿齋藏明正德刊本影印，1936 年。
- 明・徐師曾著，羅根澤校點：《文體明辨序說》，香港：太平書局，1977 年。
- 明・彭大翼：《山堂肆考》，北京：商務印書館，《文津閣四庫全書》子部，類書，據中國國家圖書館藏本影印，2006 年。
- 明・鄭 瑗：《井觀瑣言》，臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》子部，雜家，據國立故宮博物院藏本影印，1983 年。
- 明・鄭 鄮：《峯陽草堂詩文集》，北京：北京出版社，《四庫禁燬書叢刊》集部，2000 年。
- 明・羅欽順：《困知記》，臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》子部，儒家，據國立故宮博物院藏本影印，1983 年。
- 清・方 苞：《方望溪先生全集》，臺北：臺灣商務印書館，《四部叢刊》初編臺二版，上海商務印書館縮印戴氏原刊本，1967 年。
- 清・王鳴盛：《西莊始存稿》，上海：上海古籍出版社，《續修四庫全書》集部，別集，據北京圖書館藏清乾隆三十年刻本影印，2002 年。
- 清・石韞玉：《獨學廬初稿》，上海：上海古籍出版，《續修四庫全書》集部，別集，據華東師範大學圖書館藏清寫刻獨學廬全稿本影印，，2002 年
- 清・全祖望：《鮚埼亭集外編》，上海：上海古籍出版，《續修四庫全書》集部，別集，據上海圖書館藏清嘉慶十六年刻本影印，2002 年。
- 清・李 紱：《穆堂類稿》，上海：上海古籍出版，《續修四庫全書》集部，別集，



- 據上海圖書館藏清道光十一年奉國堂刻本影印，2002 年
- 清·汪 琬：《堯峯文鈔》，臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》集部，別集，據國立故宮博物院藏本影印，1983 年。
- 清·紀 昀總纂：《四庫全書總目提要》，石家庄市：河北人民，2000 年。
- 清·計 東：《改亭文集》，上海：上海古籍出版，2002。
- 清·章學誠：《文史通義》，上海：上海古籍出版，《續修四庫全書》史部，史評，據民國十一年劉氏嘉業堂刻章氏遺書本影印，2002 年
- 清·許登逢：《青笠山房文鈔》，北京：北京出版社，《四庫未收書輯刊》輯捌，據清乾隆十三年綠玉軒刻本影印，2000 年。
- 清·陳澧著，鍾旭元、魏達純校點：《東塾讀書記》，上海：上海古籍出版社，2012 年。
- 清·焦 循：《里堂家訓》，上海：上海古籍出版社，《續修四庫全書》子部，儒家，據北京圖書館藏稿本影印，1995 年。
- 清·黃宗羲輯：《明文海》，北京：商務印書館，《文津閣四庫全書》集部，總集，據中國國家圖書館藏本影印，2006 年。
- 清·葉世遠：《古文雅正》，臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》集部，總集，據國立故宮博物院藏本影印，1983 年。
- 清·管 同：《因寄軒文二集》，上海：上海古籍出版社，《續修四庫全書》集部，別集，據天津圖書館藏清道光十三年管氏刻本影印，2002 年。
- 清·劉熙載撰，袁津琥校注：《藝概注稿》，北京：中華書局出版，2009 年。
- 清·錢 曾：《讀書敏求記》，上海：上海古籍出版，《續修四庫全書》史部，目錄，據北京圖書館藏清雍正六年濮梁延古堂刻本，1995 年。
- 清·魏一鰲輯，尹會一等續補：《北學編》，上海：上海古籍出版，《續修四庫全書》，史部，傳記，據中國科學院圖書館藏清同治七年重刻本影印，1995 年。

貳、近人著作



專書

- 卞孝萱、張清華、閻琦：《韓愈評傳》，江蘇，南京大學出版社，1998 年。
- 方 介：《韓柳新論》，臺北：臺灣學生書局，1999 年。
- 王運熙、楊明：《中國文學批評通史·隋唐五代卷》，上海，上海古籍出版社，1996 年。
- 余嘉錫：《四庫提要辨證》，昆明：雲南人民出版社，2004 年。
- 余嘉錫：《四庫提要辨證》，昆明：雲南人民出版社，2004 年。
- 呂思勉：《隋唐五代史》，上海：上海古籍出版社，1984 年。第六、七、十八、二十章。
- 李小山：《李翱生平與思想新論》，西北大學中國古代文學博士論文，韓理洲指導，2009 年。
- 查屏球：《從游士到儒士—漢唐士風與文風論稿》，上海：復旦大學出版，2005 年。
- 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇：中國哲學中人性思想之發展》，臺北：臺灣學生書局出版，1984 年。
- 徐復觀：《兩漢思想史》卷二，臺北：臺灣學生書局，1989 年。
- 張 躍：《唐代後期儒學的新趨向》，臺北：文津出版，1993 年。
- 連育平：《李翱思想研究》，國立中央大學中國文學研究所碩士論文，楊祖漢指導，2007 年。
- 郭紹虞：《中國文學批評史》，臺北：文史哲出版社，1988 年。
- 陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》，桂林：廣西師範大學出版社，2009 年。
- 陳寅恪：《陳寅恪先生論文集》，臺北：九思出版社，1977 年。
- 傅斯年：《性命古訓辨証》，桂林：廣西師範大學出版社，2006 年。
- 湯一介、李中華主編，陳啟智著：《中國儒學史·隋唐卷》，北京：北京大學出版社，2011 年。



勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民出版社，2005 年。

馮友蘭：《中國哲學史新編》，臺北：藍燈文化，1991 年。

黃愛平：《李翱研究》，復旦大學中國古代文學博士論文，楊明指導，2007 年。

葛兆光《中國思想史》，上海：復旦大學出版，2001 年。

董誥等編：《欽定全唐文》，京都：中文出版社，1976 年。

寧可編：《中國經濟通史·隋唐五代經濟卷》，北京：經濟日報出版社，2000 年。

劉醇鑫：《唐代後期儒學的新發展》，輔仁大學中國文學系博士論文，王靜芝，林慶彰指導，1996 年。

錢 穆：《論語新解》，北京：三聯書局，2004 年。

錢 穆：《中國學術思想史論叢（四）》，臺北，東大圖書出版，1978 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，2005 年。

羅根澤：《中國文學批評史》，臺北：學海出版社，1990 年。

羅聯添：《唐代詩文六家年譜》，臺北：學海出版社，1986 年。

〔美〕包弼德著，劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》，南京：江蘇人民出版社，2001 年。

〔英〕崔瑞德編，中國社會科學院歷史研究所，西方漢學研究課題組譯：《劍橋中國隋唐史》，北京：中國社會科學出版社，2007 年，第九章。

期刊論文

方 介：〈李華的聖人觀〉，《中正大學中文學術年刊》，第二期，1999 年 3 月。

方 介：〈皇甫湜的聖人觀〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》，第二十二期，2003 年 3 月。

方 介：〈談韓愈以文為戲的問題〉，《中央研究院中國文哲研究集刊》，第十六期，2000 年 3 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》，第三十三期，2010 年 12 月。

王明蓀：〈《論語筆解》試探〉，《中國經學史論文選集》，台北，文史哲出版，1992年。

金培懿：〈從文獻傳播流變談今本《論語筆解》〉，《中國文哲研究集刊》，第三十七期，2010年9月。

金培懿：〈解經・身分・主體性—《論語筆解》於中晚唐學術思想史上之深層意義〉，收入蔡長林編：《隋唐五代經學國際研討會論文集》，台北，中研院文哲所，2009年。

查屏球：〈韓愈《論語筆解》真偽考〉，《文獻》第二期，1995年。