

國立政治大學中國文學系九十九學年度

碩 士 學 位 論 文

指導教授：梁庚堯先生、林啟屏先生

《大學》、《中庸》經典化的一個側面  
——由制度與思想的互動論中唐心性之學的開展

研究生：楊舒雲

中華民國一〇〇年七月

## 摘要

本書中，筆者以《大學》、《中庸》成為經典的歷程作為研究核心，以科舉制度作為觀照點；藉由制度變遷的視野，探討二書經典化之所以在唐代展開的原因。期盼透過一己之研究，展現「人」在歷史中的精神活動；並從另一個角度，嘗試回應此一中國經學、思想史上的重要議題。

在問題意識的引導下，本書首先比對鄭玄、朱熹之注文，彰顯二者的差異；進而追溯此詮釋轉折發生的時間點，將論述聚焦於中唐。透過筆者之研究，發覺：此時期無論思想內部或實際政教舉措上，皆逐漸突破漢代以降的天人感應觀，與固有的《五經》典範；呈現重視「人事」或「仁義」等，內外並以人為主體的思想氛圍。而當我們進一步將選官制度的變遷，納入這段思想轉折過程以觀，則可見：隋唐科舉制度的實行，對選官標準與應考資格的開放，亦同時造成「人不土著」與「士不飾行」等社會弊端。漢代察舉制度以鄉舉里選作為主要入仕管道的模式，轉換至科舉後，「鄉里」的作用與意義漸趨模糊；過去以「鄉里」為道德、政治實踐的基本空間，與對於道德的積極訴求，亦開始趨向消極，士人與地方之間密切的依存關係，也相對弱化。

思想世界裡，「天」作為最高權威的思想開始消褪，「人」的重要性遂漸彰顯；現實世界中，科舉制度的實行，縱使士人入仕的途徑更加自由、國家權力逐漸集中，卻同時導致「德—政」關係與「人—土」連結益加鬆動。內外交相影響之下，「人」於思想上不依附於「天」，在制度上自鄉里、階層的限制中游離出來；「人」的主體性與個體意識，在這個時期開始逐漸顯豁。然而，正由於「道德實踐」與「為政」接榫之鬆動，制度對於人的德行，遂轉向消極的限制，不再具有積極的作用；士人與鄉里關係的淡化，更使知識份子心中道德感與對地方責任感亦逐漸薄弱。此時，面對一個「官倍於古，士十於官，求官者又十於士」的現實環境，遂產生諸多士風沈淪、趨炎附勢的社會現象。

知識份子身處於歷史之中，深刻體察諸多可能造成人心陷溺的困境。部分有志之士，一方面提出改革制度之訴求，另一方面則逐漸強調內省，與一己修為的重要；展開對心性之學的深入挖掘，尋找道德的超越根源與工夫次第，試圖使士人在制度結構之限制中，透過心內自省，再度豎立起價值判準，重新以心性之學作為新時代的思想中心。〈大學〉、〈中庸〉邁向經典之路，便在唐代儒者的論述中，立下了第一個里程碑。

# 目 錄

第一章 緒論：制度、思想與經典詮釋·····	頁 01
第一節 問題意識與研究議題之確立·····	頁 01
第二節 前人研究成果回顧·····	頁 08
第三節 研究範圍與研究進路·····	頁 28
第二章 詮釋的轉向：從鄭玄到朱熹·····	頁 31
第一節 鄭玄的〈大學〉注與朱熹的《大學章句》·····	頁 33
第二節 鄭玄的〈中庸〉注與朱熹的《中庸章句》·····	頁 43
第三節 小結·····	頁 58
第三章 經典化的序曲：中唐士人與〈大學〉、〈中庸〉·····	頁 61
第一節 主旋律中的異音：中唐士人對〈大學〉、〈中庸〉的引述·····	頁 63
第二節 初步的樂句：歐陽詹的〈自明誠論〉與李翱的《復性書》·····	頁 74
第三節 小結·····	頁 82
第四章 主旋律的變奏：內省風氣之產生與儒家思想的分歧·····	頁 85
第一節 從天到人：中唐士人對天人關係的理解·····	頁 89
第二節 攘斥與會通：中唐儒者對佛、老的態度·····	頁 97
第三節 修身與及物：中唐儒家心性論的建構問題·····	頁 104
第四節 小結·····	頁 112
第五章 制度與思想之間：科舉與中唐心性之學·····	頁 115
第一節 歷史世界的變遷：科舉制度之萌芽及其在唐代的發展·····	頁 118
第二節 價值危機的產生：科舉制度與唐代士風之變化·····	頁 125
第三節 思想世界的建構：科舉制度與心性之學的崛起·····	頁 139
第四節 小結·····	頁 154
第六章 結論：未完成的樂章·····	頁 157
主要參考書目·····	頁 165

# 第一章

## 緒論：制度、思想與經典詮釋

### 第一節 問題意識與研究議題之確立

宋孝宗（在位年 1163-1189）淳熙十六年（1189）朱熹（元晦，1130-1200）《大學章句》與《中庸章句》兩度序定後，《四書章句集注》於焉完成。<sup>1</sup>此書中朱子以其縝密的哲學體系，縮合經學與理學<sup>2</sup>，扭轉過去以《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》等五經為傳統的解釋框架，亦確立「由五經到四書」之詮釋典範轉移。<sup>3</sup>在此轉折過程中，《中庸》更是以「性命之書」<sup>4</sup>的姿態，脫離過去「治禮之書」之母體<sup>5</sup>，與《大學》<sup>6</sup>同以單篇成書之形式躍入經典之列，成為往後儒

- 1 依據束景南之考定，於淳熙四年丁酉「六月二十四日，《論語集注》、《或問》、《孟子集注》、《或問》、《大學章句》、《或問》、《中庸章句》、《或問》、《輯略》成，序定之。」但由於諸本年譜只言此年《論語孟子集注》、《或問》撰成，而《大學章句》、《或問》、《中庸章句》、《或問》、《輯略》乃作於淳熙十六年己酉，故束先生以為：朱熹《大學章句》、《中庸章句》之序定實有兩次，淳熙十六年己酉所作〈大學章句序〉、〈中庸章句序〉乃由淳熙四年序定之版本修改而成。筆者此處將淳熙十六年第二度序定，視為《四書章句集注》之正式完成。參照束景南：《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001），卷上，頁 585-588。
- 2 錢穆：《朱子學提綱》（臺北：東大圖書股份有限公司，2001），頁 157。
- 3 所謂「典範轉移」，參照（美）Thomas S. Kuhn 著，程樹德、傅大為、王道還、錢永祥譯：《科學革命的結構》（臺北：遠流出版事業股份有限公司，2008，二版）。
- 4 楊儒賓：〈《中庸》、《大學》變成經典的過程：從性命之書的觀點立論〉，收錄於李明輝編：《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004），頁 113-118。
- 5 參照洪淑芬：《儒佛交涉與宋代儒學復興——以智圓、契嵩、宗杲為例》（臺北：大安出版社，2008）〈第四章 儒佛交涉與宋代《中庸》之發展〉，頁 369。

者必讀之寶典，二書獨特的命運受到歷來學者廣泛重視。<sup>7</sup>

當我們追溯《大學》、《中庸》的詮釋史，可以發現二書在宋代以前所受的關注不盡相同，而以〈中庸〉較受學者青睞；秦漢時已可知有〈中庸說〉兩篇<sup>8</sup>，魏晉南北朝時期，戴顓（仲若，377-441）與梁武帝（在位年 502-549）等，皆曾注解過〈中庸〉<sup>9</sup>，由此可知〈中庸〉在宋之前已有單獨被詮釋之記載。雖然過去詮釋之作多已不傳，但由注疏者的背景看來，佛家學者似乎較儒者更容易注意到〈中庸〉內部的價值。<sup>10</sup>至於〈大學〉，則要一直等到唐代，韓愈（退之，768-824）在〈原道〉一文中引「古之欲明明德於天下者，先治其國。欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意」<sup>11</sup>一段，才可見學者關切〈大學〉較為顯著的痕跡。

在簡單的詮釋史脈絡之敘述後，我們大抵可以推測：唐代以前〈大學〉、〈中庸〉固然吸引了佛家學者的目光，但在整體思想之洪流中，仍舊是沈潛不顯。這樣的現象，到唐代卻開始有所轉折——若進一步檢視唐人文集，則可發覺唐代學者不約而同地在私人著作，乃至廟堂文書裡，引述〈大學〉、〈中庸〉，甚至在引述的過程中，深入二篇內部加以闡釋，凸顯其中心性之學的特質。<sup>12</sup>更值得一提的是：掘發〈大學〉與〈中庸〉之心性價值，並將之「性命之書化」<sup>13</sup>，下開宋明儒學之先河的關鍵人物，即為韓愈的弟子李翱（習之，774-836）。<sup>14</sup>

6 關於《大學》、《中庸》書名號與篇名號的用法，將視行文時年代、意義的運用而稍有權變；單位詞「篇」或「本」之使用亦然，特此說明。

7 關於當代學者對四書之論著，陳逢源先生在其〈臺灣近五十年（1949~1998）四書學之研究〉一文中有所介紹。參照陳逢源：《朱熹與四書章句集注》（臺北：里仁書局，2006）〈附錄：臺灣近五十年（1949~1998）四書學之研究〉，頁 411-499。此外，吳展良編：《朱子研究書目新編（1900-2002）》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005），對於近年來的朱子學研究亦蒐羅完善。

8 漢·班固：《漢書》（臺北：鼎文書局，1983），卷 30〈藝文〉，頁 1709。

9 唐·魏徵等：《隋書》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1975），卷 32〈經籍〉，頁 476。

10 參照楊儒賓：《〈中庸〉、《大學》變成經典的過程：從性命之書的觀點立論》，頁 113-157。

11 唐·韓愈撰，劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》（北京：中華書局，2010），卷 1〈原道〉，頁 3。

12 自中唐以前，學者便逐漸對此二篇有所討論，而此重視更影響到考試；關於此點，筆者在後文將有更詳細的說明。

13 參楊儒賓：《〈中庸〉、《大學》變成經典的過程：從性命之書的觀點立論》，頁 114-118，136-139。

14 唐·李翱撰：《李文公集》（臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》本，集部十七，別集類），卷 2《復性書》，頁 106-111。李翱與宋明儒學之關係，在歷代思想史與哲學史論述中多已提及，本文便不再加以贅述。縱然李翱「復性」最後導入的「寂然不動」之境界有入於佛的可能，但其理論被視為宋明儒學之淵源當無可議；梁啟超便指出：「（李翱）為宋學的開山祖師。」又言：「欲知宋學淵源，可以看這兩篇文章，一篇是〈原人論〉，佛徒宗密所作；一篇是《復性書》，儒家李翱所作。」參照梁啟超：《儒家哲學》（臺北：中

一部經典之所以被賦予神聖性，成為舉世共尊之「聖典」，其中應當經歷一段「正典化」的過程。林啟屏先生分析古代學者對於「經」之定義，指出：

經由上述的說明，我們可以明顯地看出「經」之用法，似乎可以從其強調「普遍性」的特徵入手，也就是說，「經」可以越過「時間」與「空間」的限制，提供異時異地的人們，索尋真理的途徑。這種將「經」視為一切價值規範之所由的觀點，即是其「神聖性」的主要根據。<sup>15</sup>

然而，經典的超越時空，並非意味著「時間」因素的消失，而是時時作用於時間內的事實，形成「解經者」與「經典」相互對話的「規範性」作用；因此，林先生同時說明：如此「規範性」之作用，源自於「普遍真理」或「普遍人性」之基礎，並保留於經典，「召喚」著時空流轉中的共同心靈。<sup>16</sup>

若將林先生之論，運用至《大學》與《中庸》的經典化歷程，那麼我們便得以更深入地探問：既然經典中所承載的普遍真理，能夠「召喚」時空流轉中的共同心靈，那麼《大學》、《中庸》之所以在唐代開始受到學者的關注，並在南宋完成理論上的經典化，是否便意味著二書內部所具備的思想，正呼應著此時期學者的心？在前面簡單的說明中，我們已可約略知曉：儒家思想流衍至唐代，似乎產生與過去不同的傾向；學者開始側重人心內在的問題，更在同一時期對《大學》、《中庸》有所關注、著墨，甚至試圖借用其中所承載的內涵，進行儒學理論的開展與深化。

那麼，轉折究竟為什麼會在這一個時代展開？

看待經典視角的差異，直接導致經典詮釋的轉向；而視角的變化，往往也涉及了一時代士人群體的思想樣態。由此出發，對經典詮釋進行學術史或哲學史的探索，如是之研究取徑，我們並不陌生。然而，在對此議題深入研究的過程中，我們卻發覺：這段經典化的歷史進程，以及由唐至宋儒家心性之學的開展，可能並不純粹是哲學史內部的問題。倘若儒學內部的哲學關懷，及其經世致用的外王面向，並非斷為兩橛；那麼，我們或許可以將這個哲學史的歷程，放入一個更為

---

華書局，1956），頁 39。

15 參林啟屏先生：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007）〈第十章 正典的確立：學術與政治之間的「石渠議奏」〉，頁 377。

16 參林啟屏先生：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》〈第十章 正典的確立：學術與政治之間的「石渠議奏」〉，頁 386-387。

寬廣的時代背景中，進一步探問——有唐一代的歷史上，是否產生了一些變局？而這些變局，又是什麼因素所導致？而這種種的外緣脈絡，和本文所欲討論的經典詮釋之間，究竟有何關聯？

對於唐宋時期的歷史變遷，許多學者已從政治、經濟等各方面切入，細膩探討隋唐帝國覆亡、唐以後中國歷史變革等議題，皆有相當卓犖的成果。<sup>17</sup>我們目前尚無法兼顧政治、社會、經濟史各方面的整體，本書著力面對並解決的問題是：是什麼樣的歷史環節，在一個更具體的意義底下，影響著思想家看待經典的態度，甚至牽動了經典詮釋活動的轉型？

經典詮釋與思想轉折，屬於文化層面中較為抽象的部分；面對如是之議題，我們勢必得以當時的知識階層作為本書之研究對象。<sup>18</sup>在筆者有限的閱讀經驗中發覺：制度的變化，往往牽動一時代社會、文化發展，而透過制度的研究，亦較容易掌握一時代的概況；其中，又以選、任官制度的發展，與知識階層最為相關。假若我們深入觀察制度史的發展脈絡，便會發覺：隋唐之際正是科舉制度生根、萌芽，並逐漸深植、綿延的時期；而科舉制度之實施，改變了唐以降士人入仕的

---

17 此處涉及資料範圍繁多，筆者不一一備舉。關於唐宋時期之轉折，可參考（日）內藤湖南：〈概括的唐宋時代觀〉，收入劉俊文主編，黃約瑟譯：《日本學者研究中國史論著選譯》（北京：中華書局，1993），第一卷〈通論〉，頁 10-18。以及柳立言：〈何謂「唐宋變革」？〉，收入柳立言：《宋代的家庭和法律》（上海：上海古籍出版社，2008）〈總論〉，頁 3-42。

18 關於「知識階層」一詞，余英時先生曾經有所檢討，指出：「知識階層」乃西方近代出現之名詞，其觀念起源較晚，以往一般社會學家與史學者，傾向於將此社會階層視為一個近代的現象；然而，學者們也並不否認，過去的每一個歷史階段中，皆存在著所謂的「知識階層」。倘若從一個較為長遠的歷史過程中，分析知識份子的問題，則可以發覺：知識份子並非工業革命以後的新事物，每個社會皆有其知識階層，因而各有其特殊的知識份子問題。以中國而言，知識階層在古代名為「士」，然而「士」卻並非一開始即可被視為知識階層；在春秋以前的「士」，其地位是受到限定的。這一限定性可由三個面向說明：其一，乃社會身份上，「士」主要限定在封建貴族階級之內；其次，政治方面，「士」乃限定於各種具體職位之中；其三，在思想上，「士」則限定於詩、書、禮、樂等王官學的範圍內。此三個限定，要一直到春秋時代以降，封建秩序解體，方產生了變化：從最低級的貴族，經由歷史所帶來的社會流動（social mobility），轉變為四民之首，開始展現其「士志於道」的超越精神，此即中國史上知識人的原型。關於余英時先生對「知識階層」之討論，及其「知識人」一語的運用，請參考余英時：《中國知識階層史論·古代篇》（臺北：聯經出版事業公司，2001）〈古代知識階層的興起與發展〉，頁 1-94；及余英時：《知識人與中國文化的價值》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2007）〈第六篇 中國知識人史的考察〉，頁 161-198。過去所謂「士」，與近代西方「知識份子」（intellectual）的概念，有相當大的不同，這點，在 Edward W. Said《知識份子論》一書中，已然針對西方近代對「知識份子」的定義，進行了一番梳理，參 Edward W. Said：《知識份子論》（臺北：麥田出版，2004，二版）〈第一章 知識份子的代表〉，頁 41-62。但筆者仍認同余英時先生對於「知識階層」與「士」關聯性之描述，故本書中指涉中國古代士人學者時，除了寬泛地使用傳統語彙之外，部分行文過程中，亦取用「知識份子」一詞，著意於強調中國古代的「士」階層，對於價值世界之承擔與建構。特此說明，並鄭重感謝口試委員王德權老師所提出的意見。

主要管道，使知識階層的來源與過去產生差異，進而影響著政府組織中的官僚組成與行政結構。

錢穆先生（賓四，1895-1990）在敘述盛唐之社會情態時，便認為可以藉由當時的貢舉、租庸調以及府兵等三個制度層面進行觀照：其中，租庸調與府兵制，結束了古代社會；而政府組織與科舉制，則開創了後代政府。<sup>19</sup>新的制度設置固然帶來新的氣象，但錢先生同時亦以〈盛運中之衰象〉為題，分別自唐代租稅制度與兵役制度的廢弛，以及政府官吏與士人之腐化兩面，宏觀地指出制度中可能隱藏的危機。其言：

一項制度之創建，必先有創建該制度之意識與精神。一項制度之推行，亦同樣需要推行該項制度之意識與精神。此種意識與精神逐漸晦昧懈弛，其制度亦即趨於腐化消失。盛唐之命運，由於當時各項新制度之創建。（換言之，即某種意識與精神之達於具體現實化。）及此各項新制度日趨崩潰，（換言之，即某種意識與精神已喪失或轉變不復存在。）而盛唐之盛亦遂不可久保。<sup>20</sup>

在這段話語中，錢先生清楚地說明了：制度的創建乃意識與精神之具體化、現實化，但同時制度的崩潰，也反映了意識與精神的喪失或轉變。我們無從具體而微地審視所有歷史的現場，這裡便將焦點置放在科舉制度這項具有開創性的環節之上。針對這點，錢氏以「政權無限止的解放」與「政府組織之無限止的擴大」兩個相依而生的困境<sup>21</sup>，分別敘述唐代行科舉之後的流弊，最後以〈大時代之沒落〉呈現唐代中葉以後進士浮薄、朋黨競爭所導致的士風沈淪。<sup>22</sup>

由科舉所帶來的一連串歷史現象，事實上反映著當時士人內心所產生的「價值失序」。所謂「價值失序」，藉由錢先生的說法，可以從兩方面來談：其一，乃「某種意識與精神」具體化為新制度，並實際施行的過程中，士階層所固具的價值體系，並不足以支應新體制的運作；或舊有之價值體系，在新制度的實施中，再無法深入新一代士人的思維。其二，「某種意識與精神」的喪失、轉變，最終導致制度的瓦解，遂成為社會傾頹的重大病根。

19 錢穆：《國史大綱（修訂本）》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2005，三版），上冊〈第五編 第二十六章 盛運中之衰象（下）〉，頁426。

20 錢穆：《國史大綱（修訂本）》，上冊〈第五編 第二十六章 盛運中之衰象（下）〉，頁415。

21 錢穆：《國史大綱（修訂本）》，上冊〈第五編 第二十六章 盛運中之衰象（下）〉，頁426-439。

22 錢穆：《國史大綱（修訂本）》，上冊〈第五編 第二十九章 大時代之沒落（續）〉，頁482-492。

科舉制度所帶來的士風問題，在中唐前後逐漸浮現，而耐人尋味的是：〈大學〉、〈中庸〉也正在這個時期開始受到儒家學者的關注，學者對儒家心性之學建構的訴求，亦在同一段時間躍上思想史的舞臺。科舉制度自隋開始實行，為唐代所沿用，並逐漸成為一個重要的仕進管道後，便大幅度改變了過去的仕宦途徑，顯著影響著唐以降知識階層的文化活動與社會生活；誠如傅璇琮（1933-）所言：「研究科舉在唐朝的發展，事實上就研究了當時大部分知識份子的生活道路。」<sup>23</sup>而這樣的說法，不僅適用於唐代，更可以擴展到唐以後的歷朝歷代，士人們的目標與生活樣態，基本上可以說被科舉深刻影響，甚至為科舉所塑造。

陳雯怡指出：「科舉制度雖然產生一群人，他們共同的目標與相似的生活模式，基本上是被科舉所形塑的。但是，這個新的士人群體，卻又發展出自身的文化與價值觀，其文化有獨立存在的意義，其價值觀與科舉制度共存而不受科舉完全的支配。正因為此一士人文化的形成，而賦予宋代士人階層真正的生命。」<sup>24</sup>這樣的說法，雖然主要針對宋代士人，但我們仍可以看到制度與思想之間，可能產生的互動關係。此外，對照本節一開始的說明，也可以隱約察覺：事實上早在唐代，科舉逐漸深入政治與社會，其重要性相對提升後；上述的動態關係，似乎便已悄悄地展開。相較於制度或思想之走向，皆已逐漸定型的宋代，處於摸索與建構階段的唐代，或許能夠更清楚地凸顯「制度—士人—思想—經典詮釋」間的互動，替中國思想史上，《大學》、《中庸》經典化問題之研究圖像，增添一抹新的色彩。

知識份子作為一個存有者而言，無可避免地身處於歷史之中；在韓愈、李翱成為唐代思想史劇目中的要角時，我們是否也同時看見其所面對的歷史環境？制度變遷改易的同時，如何牽動知識階層來源與組成的變化？而這樣的變化與新的制度結構，又為知識份子進入政治體系的過程，帶來什麼樣轉變？這樣的轉變，造成了什麼樣的困境？這樣的困境又為何導致價值危機？在一個新制度逐漸成為定制的時代裡，學者何以在思想上產生與過去不同的傾向？這樣的思想傾向，以及學者對〈大學〉、〈中庸〉的重視，和當時的價值危機有何聯繫？歸納言之：制度、思想與經典詮釋，這三個跨越內在與外在、抽象與具體層次的發展過程，究竟產生什麼樣的互動關係？以上諸多問題相互串連、環環相扣，亦為本書準備處理的具體面向。

職是之故，我們在此所面對的，便不只是一個純粹的哲學史、學術史，或政治、制度史之問題，而是一個「思想」轉化與「制度」變遷之際的互動關係，是

23 傅璇琮：《唐代科舉與文學》（臺北：文史哲出版社，1994）〈序〉，頁5。

24 陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2004）〈第五章 科舉社會、士人文化與宋代書院〉，頁344-345。

一個「理念」與「現實」間的拉拒關係，更是一個經典世界與歷史世界的對話關係。而本論文所期盼呈現的，也不僅只是中唐士人所面臨的問題及其回應方式，事實上，歷朝歷代的學者，身處於歷史變遷中，如何面對現實世界並承擔起價值世界，乃筆者的終極關懷。<sup>25</sup>

鑑往以知來，是為本書最主要的研究目的。



25 筆者曾於民國九十六年以〈中唐心性之學成立過程的考察——以《中庸》的「經典化」為例〉一題，申請國科會大專生專題研究計畫通過，編號：「96-2815-C-004 -002 -H」；此計畫之研究成果，於民國九十七年榮獲國科會所頒發之「研究創作獎」。知識份子與歷史世界的互動，乃個人學思歷程中，最關心的議題；因此，本書之問題意識，大抵延續著筆者一貫的中心關懷，然而無論關注層面的深度或議題的廣度，皆已有所開拓、延展。謹此說明。

## 第二節 前人研究成果回顧

誠如問題意識所述，本論文之研究，主要以「議題」為導向，透過跨領域之視野，重新檢視當前中國思想史研究中，相當重要的研究區塊；故如何有系統地整理並藉助前輩學者豐富的研究成果，便成為我們的首要課題。

日本漢學大家內藤湖南（1866-1934）於其〈概括的唐宋時代觀〉<sup>26</sup>一文，將「唐宋時代」之慣用提法加以拆解，說明唐與宋之間，存在著顯著的文化性質差異；並以唐代為中國中世的結束，宋代則為近世的開始。柳立言認為，此篇論文所提出的「時代觀」包含兩重意義：首先，中國歷史可區分為「上古」(ancient)、「中古」(medieval) 與「近世」(modern) 三個性質不同的時期，此即後來著名的「內藤假說」；其次，歷史由中古轉變為近世的過程，發生於唐宋之交，在此轉變後，唐與宋便分屬不同性質的時代。此間值得注意的是：內藤通篇未曾提及「唐宋變革」一語，真正接受此時代觀，並以「唐宋變革」作為京都學派之主要學說者，實為內藤湖南之弟子：宮崎市定（1901-1995）。<sup>27</sup>

柳立言分析內藤湖南與宮崎市定對唐宋時代變化的諸觀點，指出所謂「變革」應定義為：「革命性的轉變」(revolutionary changes)、「根本的改變」(fundamental or radical changes) 或「轉型的改變」(transformative changes)，具有「脫胎換骨」的意義。根據柳氏的考察，「唐宋變革」有其特定的含意：首先，這項「變革」並非僅只是唐宋之間的轉變，而是指中國由中古轉變為近世的「根本轉變」；其次，「唐宋變革期」並非意指整個唐宋時期，而是指整個中國由中古變為近世轉變的過渡期或轉型期，始於八世紀的中唐，在十世紀宋初固定下來。第三，此轉變所帶來的結果，乃結束中唐以前的舊文化型態，開啟宋以後的新文化型態。至於界定「近世」，乃因後者符合西方近世的一些特徵，並非全部，故柳立言認為毋須再以無關緊要的變與不變，對此說加以印證或反駁。<sup>28</sup>

由於本書意圖探究唐宋之際的「轉折」問題，與「唐宋變革」有一定的關聯，因此必須先進行議題的釐清：基本上，我們的研究固然在肯定「唐宋變革」論的前提下進行，但並不涉及唐宋之間是否有「根本的改變」，或「內藤假說」的分

26 (日)內藤湖南：〈概括的唐宋時代觀〉，頁 10-18。

27 柳立言：〈何謂「唐宋變革」？〉，頁 7。

28 柳立言：〈何謂「唐宋變革」？〉，頁 40。

期方式是否合理。作為一個跨領域研究，本論題主要環繞著三大主軸：首先，是「中國經典詮釋史」中，典範轉移的過程；這個部分我們以〈大學〉、〈中庸〉在唐代的內涵闡發，作為研究核心。其次，乃「中國思想史」上，儒家心性之學的開展；以儒家思想在中唐時期的轉折與分歧，作為主要研究範圍。最後，即「中國制度史」上，科舉的實施與影響；此處將限縮於唐代科舉與思想的互動關係作為焦點。三大主軸並以「士人」作為本書之研究對象，觀察歷史轉折時期，思想上的「承」與「變」。

職是可知：「唐宋變革」確實是本文一項重要的參考，然而我們所欲研究者，並非「變革」的本身，而在於制度變遷對士人心靈所造成的影響，及其如何透過新思想體系的建構，回應現實世界。由於不觸及「變革」的意義，且基本上重視「變化」中「繼承」與「創新」兩個面向；是以論及唐宋歷史變遷時，仍傾向「轉折」或「變化」等用語，取代「變革」二字可能造成的爭議。

扼要說明本文與「唐宋變革」議題之關係，並界定研究範圍後，接著我們便循上文所列之三大主軸，分別自「《大學》、《中庸》的經典化」、「唐宋之際的思想轉型」、「科舉制度的文化影響」等三個層面，進行相關研究成果之耙梳：

## 一、《大學》、《中庸》的經典化

《大學》、《中庸》實屬中國儒家重要經典之一，古往今來，眾學者自不同角度對二書加以探究、研析，即使是二書中某些單一觀念，皆已有相當浩瀚深廣的成果，可茲讀者參考；在研究回顧上，若欲一一窮究與條列並不容易，更無此必要。因此，我們僅以「《大學》、《中庸》之經典化」為討論範圍，並將此範圍內的研究成果，以研究進路的差異作為項目，檢別「哲學／觀念史」與「歷史學／思想史」兩大類型加以分梳。

黃俊傑先生於〈思想史方法論的兩個側面〉<sup>29</sup>一文中指出：思想史方法論探討，有「觀念史」與「思想史」二大趨勢；此二趨勢之哲學基礎，決定於研究者對「人心與環境之關係」問題之看法。<sup>30</sup>其言：

29 黃俊傑：〈思想史方法論的兩個側面〉，收入黃俊傑論譯：《史學方法論叢》（臺北：臺灣學生書局，1984，增訂三版），頁 243-301。

30 黃俊傑：〈思想史方法論的兩個側面〉，頁 247。

注重「觀念史」研究者多有一共同之哲學假設，即以為人心有其自主性，不受外緣因素之影響而變動，人心僅係反映現實世界之明鏡；傾向「思想史」研究之立場者多以為人心與環境之間有互動關係存在，人心可相應於客觀環境而發生作用，人心係一有作用之心。<sup>31</sup>

黃先生檢討晚近歐美學界討論思想史性質與方法論之主要特點，歸納為：「注重思想與思想關係之觀念史研究」與「強調思想與行為關係之思想史研究」兩種型態；此外，此兩種型態在研究途徑上，前者採用「內在研究法」，後者則為「外在研究法」，二者各有其勝場，亦無法截然區分。<sup>32</sup>

在此前提下，黃先生於近年來出版之《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》<sup>33</sup>一書中，回顧二十世紀中外學術界孟子學的研究時，便將之大別為「哲學／觀念史的進路」與「歷史學／思想史的進路」兩類。認為前者將《孟子》視為與社會、政治經濟變遷無關的哲學文獻，假定孟子思想體系內各個概念具有某種自主性，並在此假設上對孟子加以詮解，此種研究進路，在黃先生看來亦可稱為「內在研究進路」；後者則常將孟子及其思想置放於歷史或文化史脈絡中加以考慮，尤其注意分析孟子學在思想史中的變化，或可稱之為「外在研究法」，著重在歷史文化脈絡中解讀孟子學之內涵。<sup>34</sup>準此，筆者所採用的兩類進路之安排，實有一定的理論依據。

底下，我們即緣上述分類，展開本節之回顧：

### （一）哲學／觀念史之進路

第一種研究進路，乃透過哲學史內部發展之軌跡，探究《大學》、《中庸》之所以成為經典，其內在質素的變化過程。持此研究方式者，當以楊儒賓先生（1956-）〈《大學》、《中庸》變成經典的歷程：從性命之書的觀點立論〉<sup>35</sup>一文作為代表。楊先生認為：「性命之書」是理解《大學》、《中庸》地位升降最重要的

31 黃俊傑：〈思想史方法論的兩個側面〉，頁 247。

32 黃俊傑：〈思想史方法論的兩個側面〉，頁 299。

33 黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2007）。

34 黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》〈拾陸、二十一世紀孟子學研究的新展望〉，頁 421-425。

35 楊儒賓：〈《中庸》、《大學》變成經典的過程：從性命之書的觀點立論〉，頁 113-157。

概念。<sup>36</sup>據此，楊氏考察中唐至南宋的思想家，逐步將《大學》、《中庸》「性命之學」闡發的接力過程，以《中庸》的天道性命、參中和，與《大學》格物說等重要內涵之發展作為觀察，分析自李翱、周敦頤（茂叔，1017-1073）、程頤（正叔，1033-1107）、朱熹、王陽明（王守仁，字伯安，1472-1529）等儒者，如何深化《大學》、《中庸》的詮釋，並與鄭玄（康成，127-200）乃至孔穎達（衝遠，574-648）等漢唐儒者之論述加以比對。

藉由思想之對照，楊先生指出：相較於鄭玄注文中，缺乏性命之奧的氣化宇宙論概念，由李翱起之中唐、宋、明諸位思想家，則「視性命之學為經典的終極關懷，這是一種與宇宙存有共起共滅的莊嚴追求。他們在每個人的主體上找到一種足以直透先天的轉捩點，而不再受限於氣化命運的限制。從他們眼裡看，漢唐儒者論性命，都只能論氣，而不能論理，向上一機永遠封鎖在氣化的命定的結構中。」<sup>37</sup>因此，他們透過經典的再詮釋，找出儒家思想流變的不變軸心。這段《大學》、《中庸》成為經典的歷程，便是在儒家選擇「性命之書」作為其核心義理時，所帶動的經典地位升降。<sup>38</sup>

楊儒賓先生對此議題的相關論著，尚有〈《中庸》怎樣變成了聖經〉<sup>39</sup>一文，此文在上篇的基礎下發展而成，論述焦點集中在《中庸》的詮釋史進程，更細緻地闡述宋代之前，以鄭玄、孔穎達及李翱為代表的兩種《中庸》詮釋樣態。然而，縱使李翱對《中庸》的詮釋已然顯豁其性命之學的价值，《中庸》正式確立為「貫穿天人的性命之書」<sup>40</sup>，仍有待繼起的周敦頤與張載（子厚，1020-1077）。<sup>41</sup>關於二者之評價，楊先生有言：

……中、晚唐的一些儒者，比如李翱，已經結合《中庸》、《易傳》，而且突顯他們代表的「性命之源」的意義。只是《復性書》禪佛的

36 楊儒賓：〈《中庸》、《大學》變成經典的過程：從性命之書的觀點立論〉，頁 152。

37 楊儒賓：〈《中庸》、《大學》變成經典的過程：從性命之書的觀點立論〉，頁 152。

38 楊儒賓：〈《中庸》、《大學》變成經典的過程：從性命之書的觀點立論〉，頁 152-155。

39 楊儒賓：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉，收入吳震主編：《宋代新儒學的精神世界——以朱子學為中心》（上海：華東師範大學出版社，2009），頁 490-518。

40 楊儒賓：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉，頁 498。

41 楊先生指出：周敦頤思想之特色在於結合《中庸》與《易經》，將「誠」字作為貫串《易經》的重要線索；換言之，《易經》中諸多描繪本體宇宙論的重要思想動力因與存在依據，皆依「誠」而立，《易經》所謂「道體」，便等同於《中庸》的「誠體」。周敦頤結合《易經》的創化思想，與禮樂詩教之文化價值，故《中庸》的誠體便豎立起不同於佛老的真實、生生之屬性。至於張載，則將「德行之知」置於「誠明」的脈絡下加以定位，所提出的「誠明之知」與「天地之性」，將性命之學中最重要的兩個條件：無限性的人性論以及洞見無限性的本覺作用，一併具足。故不僅深化《中庸》性命之學的內涵，更充分展現《中庸》作為儒家工夫論重要經典的資格。楊儒賓：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉，頁 500-502。

氣味仍然濃了一點，……。儒學真正可以在義理上和佛老抗衡的時間還是不得不往後延，我們還是不能不承認周、張兩人在《中庸》詮釋史上，具有旋轉乾坤的地位。說得更乾脆些，他們的詮釋是革命性的。周、張以後的理學家看到的《中庸》與其前的儒者看到的《中庸》，文字載體是一樣的，其思想卻是異質的，他們實質上是看到兩本不同的典籍。<sup>42</sup>

楊先生認為：周敦頤、張載之《中庸》說，皆將世界視為「誠體」的展現，而一旦《中庸》這個面向被詮釋而出，則加速其經典化的發展。而理學家便針對如何體證「誠」之境界，進行工夫論上的詮釋，由「觀喜怒哀樂未發前之氣象」乃至於「參中和」等宋明理學思想之重要議題，便逐步浮現。至朱子時，理學系統中的「中和」論已然確立，《中庸》經典化歷程也宣告完成。<sup>43</sup>

對於楊儒賓先生而言：「典籍之接受常難免要有時節因緣的配合，這是典籍之『命』」。<sup>44</sup>而《中庸》中天人之學的開拓，實非理學家之「發明」，而是「闡發」，因為《中庸》本身已經具備豐富的內涵，提供詮釋者對等的詮釋資源；故《中庸》的經典地位雖然至兩宋方確立，卻不影響其經典位置的正當性。<sup>45</sup>相對於《大學》，楊氏似乎更加肯定《中庸》在現代學術中的意義。<sup>46</sup>

楊先生之論，對筆者啟發甚深。透過楊氏的目光，我們察覺在研究唐宋思想轉折過程中，經典詮釋基礎自氣化宇宙論朝向性命之學的位移，具有相當程度的代表性；而此位移過程，又以《大學》、《中庸》的經典化命運最為特殊。但由於楊氏之論述大抵集中在詮釋向度的轉移，與經典內涵的闡發上，是以兩宋學者的經典解讀便成為研究的焦點；至於唐代歷史環境與學者的思想轉折，如何牽動著《大學》、《中庸》成為經典的歷程，便不在楊先生必須處理的範圍。然而，若我們借用楊先生之話語，典籍接受有其「時節因緣」，亦可謂典籍之「命」，《大學》、《中庸》的經典化，究竟應該從哪一個角度理解？此二書經典化的歷史契機，是

42 楊儒賓：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉，頁 502。

43 楊儒賓：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉，頁 506-515。

44 楊儒賓：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉，頁 516。

45 楊儒賓：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉，頁 516-518。

46 當現代學術研究逐漸侵入儒學領域，楊先生預期：「《大學》一書的『性命之學』的成分可能會逐漸蒸發掉，它或許會再度退回到『重要的儒學教育綱領、但對心性形上學的方向是開放的』立場。」然而，楊氏卻對《中庸》有一定的信心。透過出土文獻，他指出：《五行篇》論道德意識與道德之氣的關係，和宋明儒者「觀喜怒哀樂未發前氣象」或「參中和」等工夫論，二者內容如出一轍。是以，楊先生認為：「《中庸》的內涵雖可再解釋，永恆不斷的再解釋，但他本身也提供了對等的詮釋活動者的資源。任何人進入《中庸》的詮釋場，他必須謙虛，不可武斷，他要不斷聆聽《中庸》的聲音。」參楊儒賓：〈《中庸》、《大學》變成經典的過程：從性命之書的觀點立論〉，頁 156-157。

一種偶然的機緣，抑或是某種變遷所帶來之影響？在楊儒賓先生的基礎上，我們嘗試將焦點置於《大學》、《中庸》經典化的歷史脈絡，進一步呈顯思想家所面對的現實世界，意欲為《五經》到《四書》的經典升降過程，提供更完整的圖像。準此，本論文之研究，便具有相當程度的開拓性。<sup>47</sup>

## （二）歷史學／思想史之進路

余英時先生於其扛鼎之作《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》中，論「道學家『關佛』與宋代佛教的新動向」<sup>48</sup>時，曾考究〈中庸〉的發現與流傳，認為可能與南北朝以來道家或佛教徒的關係最為密切，故其假定〈中庸〉在北宋是從釋家回流而重入儒門。據此，余先生對此回流過程進行一系列歷史之考辨，指出：宋仁宗（在位年 1022-1063）乾興元年（1022）進士唱第賜〈中庸篇〉，取代過去賜〈儒行篇〉之慣例，如此改變兩朝定制之舉，實屬不尋常，其中必然有一段思想之轉折。然而，〈中庸〉與科舉產生關係，卻早在范仲淹（希文，989-1052）〈省試「自誠而明謂之性」賦〉已出現，可知在真宗、仁宗兩朝之際，已有知貢舉的士大夫提倡〈中庸〉。於是余先生考察宋真宗（在位年 997-1022）大中祥符八年（1015），至仁宗天聖五年（1027）四次進士試的主考官名單，並蒐羅史料，證明其中至少有七位與佛教密切相關。<sup>49</sup>

透過考訂，余先生強調：

道學家的興起並不是遍讀《六經》，經過仔細權衡，最後才決定將〈大學〉、〈中庸〉兩篇選出來作為儒家的基本文獻。為什麼呢？因為這一類的說法都不免捨近求遠，不著邊際，與思想史的一般進程

47 此處尚須說明的是：除了楊儒賓之論外，劉又銘先生〈〈大學〉思想的歷史變遷〉則透過思想體系本身的概念結構，證成「〈大學〉原本」為荀子學脈絡之作。據此，劉氏比對朱子之「《大學》改本」，描繪朱熹在理本論進路底下，「以孟攝荀」之《大學》詮釋圖像；與陽明心本論進路下，以「十足的孟學」對《大學》思想所作的全面改造；以及明清自然氣本論者帶有「孟皮荀骨」之特色，回歸《大學》本義的詮釋型態。劉又銘：〈〈大學〉思想的歷史變遷〉，收入黃俊傑編：《東亞儒者的《四書》詮釋》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008），頁 3-39；另可參劉又銘：《〈大學〉思想證論》（臺北：國立政治大學中文系博士論文，1992）。劉氏之研究傾向及研究目的，與楊儒賓顯著不同，然其對《大學》詮釋史之研究，與楊氏同屬哲學內涵之分析考辨，故筆者一併歸入同一研究進路以觀。

48 余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究（上篇）》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2003）〈緒說〉，頁 103-159。亦見余英時：《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2004）〈第四章 道學家「關佛」與宋代佛教的新動向〉，頁 97-154。

49 余英時：《朱熹的歷史世界（上篇）》〈緒說〉，頁 130-139。

太格格不入了。<sup>50</sup>

是故，余先生認為必須破除「返之六經而後得之」，或「讀孟子而自得之」之神話，方可真正研究道學之起源與形成。<sup>51</sup>

在宋初佛教儒學化與沙門士大夫化的過程中，儒、釋互動之關鍵便在於二者皆要求一個合理秩序的建構，〈中庸〉在宋初的流傳，從智圓（無外，976-1022）至契嵩（仲靈，1007-1072），其解釋權顯然掌握在佛教徒之手；直至胡瑗（翼之，993-1059），北宋儒家方有專書研究〈中庸〉，且在胡瑗以前，儒家尚未有人自「內聖」的角度探究〈中庸〉之意涵。<sup>52</sup>自一連串之史實之耙梳後，余先生說明：「北宋釋氏之徒最先解說〈中庸〉的『內聖』涵義，因而開創了一個特殊的『談辯境域』（"discourse"）。通過沙門士大夫化，這一『談辯境遇』最後輾轉為儒家接收了下來。」<sup>53</sup>

余英時探究道學形成的歷史背景，兼涉及〈大學〉、〈中庸〉在北宋時期的經典化歷程，提供經典詮釋與哲學領域，一個歷史學的視野，與其所謂「採取超時空的方式，不涉及具體的歷史情境」之「『大敘事』（"grand narrative"）典範下的研究者」，有極大之差異。<sup>54</sup>如此研究取徑、材料與方法，影響筆者甚巨。不過我們同時也必須指出：余先生之研究雖涉及歷史與科舉層面，但此處科舉與〈大學〉、〈中庸〉，基本上僅作為證成宋明儒學發生過程中佛、道影響之一例；對科舉制度如何影響士人生活層面乃至價值思維的變化，以及此變化如何促成經典詮釋的轉向，余先生並未深論。因此，本研究的一層意義，便在於藉由新的切入點，補充宋明儒學發生過程的歷史軌跡。

在本節之回顧中，我們可以看見兩種研究進路的鮮明對照：若以「性命之學」作為探究《大學》、《中庸》經典化歷程的石蕊試紙，則〈大學〉、〈中庸〉在李翱之後，基本上仍是寂寞的；而在周敦頤、張載等北宋理學家出現之前，固然有范仲淹、胡瑗等推動，但一如楊儒賓先生所言：「就思想之自成體系，深入骨髓而言，周敦頤、張載的成就確實無人可及。」<sup>55</sup>然而，余英時先生之論著，卻展現了〈大學〉、〈中庸〉在宋初逐步為當時學者所重視的歷史脈絡。余先生持史學研究之基本立場，「則不得不儘可能追尋與道學發生過實際交涉的一切文化、宗教、政治力量。所以……從佛教儒學化到沙門士大夫化，從士大夫好禪到朝廷賜進士

50 余英時：《朱熹的歷史世界（上篇）》〈緒說〉，頁 139。

51 余英時：《朱熹的歷史世界（上篇）》〈緒說〉，頁 139。

52 余英時：《朱熹的歷史世界（上篇）》〈緒說〉，頁 139-142。

53 余英時：《朱熹的歷史世界（上篇）》〈緒說〉，頁 142。

54 余英時：《朱熹的歷史世界（上篇）》〈緒說〉，頁 156。

55 楊儒賓：《〈中庸〉怎樣變成了聖經》，頁 498。

〈大學〉、〈中庸〉篇等等，無一不與道學的起源與定型有莫大的關聯。從歷史的觀點說，這些變動都內在於道學的形成，而非在其外。道學中某些形而上命題的提出與表達方式也是和這些力量之間交錯互動分不開的。」<sup>56</sup>兩種進路之差異與特色便在此透顯，更同時對本文議題的確立、研究取徑之安排，有相當深刻的影響。

## 二、唐宋之際的思想轉型

承續前文，我們或可推敲：〈大學〉、〈中庸〉逐漸為學者所重視，並成為經典的歷程，一方面扣合唐宋之際儒家思想朝向心性／性命之學的發展，另一方面搭配歷史的客觀助緣而來。若我們承認思想轉折應為一段長時間、逐步演化的過程，那麼從「隋唐佛學」到「宋明理學」這段歷史時間內，顯然蘊含了豐富的內容，值得且有必要深入探究。然而，一旦牽涉「轉折」，則無可避免觸及一時代思想與環境之互動，是以純粹的哲學史／觀念史研究，對唐宋思想轉折的關注程度明顯不若宋明理學內部單一學說或概念之探索，而目前以人物、專書為主的哲學史著作，對此議題更無法充分描繪。<sup>57</sup>職是之故，本節之回顧便必須從「哲學」傾向「歷史」，挖掘當前思想史研究中，如何解釋唐宋之際儒家心性之學開展之過程。

首先，通論性著作方面，可以葛兆光先生（1950-）《中國思想史》為代表。葛氏以「盛世的平庸」說明八世紀上半葉的學術概況，認為開元前後形式化的傳統儒學體系，已無法滿足人心，並於知識、思想與信仰世界等三方面，分別點出具有深刻影響之現象：其一，知識逐漸教條與簡化，主流知識與思想已經在權力支持下，成為壟斷性的政治意識型態，這類作為考試內容、升遷依據並與個人利

56 余英時：《朱熹的歷史世界（上篇）》〈緒說〉，頁 156。

57 如勞思光便以道教「內丹說」的興起，由金石之術轉而為養心煉氣之言；佛教禪宗大盛，有收攝儒家之勢；以及儒者開始反佛教求儒學之復興等三種趨勢的互相激盪，扼要說明唐末思想的樣態與北宋儒學興起之因。參照勞思光：《新編中國哲學史（三上）》（臺北：三民書局股份有限公司，2004）〈第一章 唐末思想之趨勢及新儒學之醞釀〉，頁 15-36。馮友蘭亦以韓愈、李翱為主，簡單交代道學興起之初，及當時儒釋道三者之關係。見馮友蘭：《中國哲學史（增訂本）》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2002），下冊〈第十章 道學之初興及道學中「二氏」之成分〉，頁 800-819。二書著墨處乃宋明思想家的哲學本身，對由「隋唐佛學」乃至「宋明理學」間的儒家思想轉折，僅淡筆帶過。

益掛勾之知識、思想，逐步簡約化成為供人複述與背誦之內容，隨著考試、教育與交際的需要而大量被傳鈔，成為懸浮生活之上的文字形式。其次，思想隨著知識階層的結構性變化而越加趨向於裝飾和表面。對此，葛氏引陳寅恪(1890-1969)之說點出：由於武后至唐玄宗時期，政治制度發生「外廷士大夫」取代「關隴貴族」崛起，仕途開放；而社會流動性隨著社會穩定、財富增長而增加，並瓦解了傳統貴族以姓氏、宗教而居的固定區域性空間結構，如是之社會結構巨變與文化空間擴張，對思想史有相當深刻的影響。最後，葛兆光極言：此時期信仰的邊界開始模糊、混亂。由於八世紀後士大夫之風尚，佛、道之學因而盛行，逐漸模糊唐初編纂《五經正義》時，曾重新以儒學為依據之政治形態。<sup>58</sup>

葛氏之研究說明八世紀以來「宇宙天地」作為國家、社會秩序的合理性終極依據逐漸失效。過去憑藉宇宙天地作為象徵，而具有合理性之「禮」所建構的儀式、行為倫理、道德規範，乃至於整套政治制度，卻無從解釋新時代之變化。傳統的禮法制度以及倫常概念，失去對社會生活進行規範與批評之能力，造成當時道德失範的窘境，重建國家與思想秩序之訴求，便逐步在歷史中浮上檯面。<sup>59</sup>透過葛兆光所刻畫的思想世界，我們很清楚地觀察到一個價值失序的政治、社會現象；而葛氏點出「知識階層的結構性變化」，以及制度轉型對思想史產生的重要影響等，皆值得注意與參酌。然而，此書畢竟為一通論性著作，在其鳥瞰式的構圖中，仍有值得放大檢視並分析箇中因果的必要。<sup>60</sup>

若我們深入這段歷史時間，意欲觀看思想與現實世界之互動時，那麼有意識地跨領域整合，便成為相對重要的方向；這個部分可以余英時、Peter K. Bol 為例。上節之回顧業已提及余英時先生論述〈大學〉、〈中庸〉在宋明道學形成之初，漸受儒者重視，並逐步經典化的過程；而此環節事實上便包涵在余先生對唐宋儒學轉型之研究成果中。《朱熹的歷史世界》與《宋明理學與政治文化》二書中，余氏以「政治文化」作為其研究取徑，其涵義包括宋代士人的政治思維方式與政

58 葛兆光：《中國思想史》（上海：復旦大學出版社，2009），第二卷〈第一編第一節 盛世的平庸：八世紀上半葉的知識與思想狀況〉，頁 9-40。

59 葛兆光：《中國思想史》，第二卷〈第二編 引言 理學誕生前夜的中國〉，頁 168-184。

60 相關論著尚可參考韋政通：《中國思想史》（臺北：水牛圖書出版事業有限公司，2005，十三版），下冊〈第二十八章 新儒學的背景及其先驅者〉，頁 921-966；此外，關於通論性著作，侯外廬亦有相關研究成果，其《中國思想通史》第四卷中，特別點出〈中國封建制社會的發展及其由前期向後期轉變的特徵〉，亦重視歷史變革期中人物思想之分歧及特色；詳見侯外廬：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1959），第四卷上冊〈中國封建制社會的發展及其由前期向後期轉變的特徵〉，頁 1-107。另可參考張豈之主編：《中國思想學說史·隋唐卷》（桂林：廣西師範大學出版社，2008）〈第九章 復興與徘徊：隋唐儒學的歷史影響〉，頁 225-236。

治行動風格，以及政治與文化兩個互別而又關聯之活動領域；透過如此「政治史」與「文化史」二者交互為用之研究方法，進一步面對此時期諸多複雜的歷史現象。

61

職是，余英時將「繼韓」與「闢佛」兩個哲學史上的共識，重新安置於北宋歷史情況中加以考察，認為：北宋道學家如張載、二程等，所接觸到的韓愈，乃通過前人或同時代人之解釋，並非直接發現韓愈；而其所闢之「佛」，事實上是以「佛教儒學化」、「沙門士大夫化」影響下之士人為對象，且非直接繼承韓愈與佛教正面交鋒。道學家在士大夫群體中「闢佛」，首先便要求重建儒家「道德性命」之學，取代禪宗在「內聖」領域的獨尊地位，而此舉在北宋儒學史上具有劃時代的意義，道學與「內聖之學」間的認同（"identity"）便依此根據而建立。<sup>62</sup>余先生指出：「初期道學家如張載、二程的最大的關懷非他，即是古文運動、改革運動以來儒家關於人間秩序的重建。但是面對著新學的挑戰，他們為自己規定了一項偉大的使命：為宋初以來儒家所共同追求的理想秩序奠定一個永恆的精神基礎。」<sup>63</sup>

概略言之，在思想方面，余先生描繪北宋道學家發展內聖之學，力圖尋索人間秩序之形上根源的過程，從中強化唐宋之間非連續性的面向，突顯宋代儒學之精神價值；在歷史方面，則明示宋代政治文化的特殊樣態。一方面自內部解釋宋代士人不同於過往之精神價值，另一方面自外部強調宋代與前朝不同的政治環境，塑造可供士人安置其精神之平臺。在這樣的「變」中所醞釀的時代氛圍，孕育了宋代士大夫「以天下為己任」與「同治天下」的政治主體意識等，獨樹一幟的士大夫精神。<sup>64</sup>余氏以內外交相鑑照之跨領域研究方法，更細緻地解釋宋代士精神與宋明儒學之開展，使宋代歷史世界與思維世界間，產生更動態的連結，亦激發學界的多方討論。<sup>65</sup>

61 關於政治史與文化史，余英時先生說明：政治史處理的對象主要是權力結構及其實際運作，而文化史雖然涉及所研究時代的觀念與理想，但並非對其孤立處理，而是將其與現實生活聯繫觀察。此乃文化史與哲學史、思想史根本之區別所在。「政治現實與文化理想之間怎樣彼此滲透、制約以至衝突——這是政治史與文化史交互為用所試圖承擔的主要課題。」參照余英時：《宋明理學與政治文化》〈第一章「政治文化」釋義〉，頁24。

62 余英時：《朱熹的歷史世界（上篇）》〈緒說〉，頁103-155。

63 余英時：《朱熹的歷史世界（上篇）》〈緒說〉，頁157。

64 余英時：《朱熹的歷史世界（上篇）》〈第一章 回向「三代」——宋代政治文化的開端〉、〈第二章 宋代「士」的政治地位〉、〈第三章「同治天下」——政治主體意識的顯現〉，頁253-312。

65 關於余先生此書的書評與討論，可見劉述先：〈評余英時《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》〉，《九州學林》，第1卷第2期（2003年冬），頁316-334。余英時：〈「抽離」、「迴轉」與「內聖外王」——答劉述先先生〉，《九州學林》，第2卷第1期（2004年春），頁301-310。劉述先：〈對余英時教授的回應〉，《九州學林》，第2卷第

而 Peter K. Bol 《斯文：唐宋思想的轉型》則試圖結合思想史、政治史、社會史與文學史等領域，描述唐宋思想生活中，價值觀基礎之轉變；以及學者們在這樣的轉變中，價值觀如何確立等問題。<sup>66</sup>Peter K. Bol 指出：在八世紀後半期，唐朝面臨帝國分裂與藩鎮割據之危機，此時期為挽救「斯文」<sup>67</sup>的文士（literary intellectuals），開始論及「聖人之道」與「古人之道」。從唐代後半期乃至北宋，思想界呈現一個多樣化的特殊階段，Peter K. Bol 論及此時期的顯著特點：「是否通過界定正確的儀表就能夠引導天下，這樣的信仰逐漸消解。」<sup>68</sup>

然而，在如此之轉型時期，學者們依然深信，個人可以通過古人之言行，以其內心體會一種潛在之「道」。Peter K. Bol 認為：作為上古形式傳統的「斯文」（formal traditions），仍然作為規範性觀念之可能來源而發揮作用。因此，「思想生活被一種創造性的張力所包圍，一方面要維持形式文化的延續性（formal culture continuity），保持過去的『文』，另一方面要尋找那些曾經支配了聖人的觀念，發現古人的『道』。」<sup>69</sup>觀察到此間知識份子與文化形式之複雜關係，Peter K. Bol 以一個文化史的視野，解釋此時期精英知識份子對價值觀之思考，即「士」如何改變「斯文」，藉此描繪十一世紀前後，北宋思想文化中，存在於個人修養與社會政治責任間之張力。<sup>70</sup>

以上我們討論兩個綜合領域交互應用之研究樣態，可以顯見：無論余英時或 Peter K. Bol，在將思想史從哲學領域加以脈絡化的過程中，勢必要面對歷史充滿多樣、紛雜甚至矛盾的有機狀態，此時如何清楚地勾勒主軸，使議題豐富但不致

---

2 期（2004 年夏），頁 294-296。余英時：〈試說儒家的整體規畫——劉述先先生「回應」讀後〉，《九州學林》，第 2 卷第 2 期（2004 年夏），頁 297-312。楊儒賓：〈如果再迴轉一次「哥白尼的迴轉」〉，《當代》，第 195 期（2003 年 11 月），頁 125-141。余英時：〈我摧毀了朱熹的價值世界嗎？——答楊儒賓先生〉，《當代》，第 197 期（2004 年 1 月），頁 54-73。楊儒賓：〈我們需要更多典範的轉移——敬答余英時先生〉，《當代》，第 198 期（2004 年 2 月），頁 97-105。余英時：〈簡單的說明〉，《當代》，第 198 期（2004 年 2 月），頁 70-71。亦可參余英時：《宋明理學與政治文化》。其餘如金春峰、李明輝先生亦對此書之部分觀點有所評介，本文實無法一一備舉，僅羅列部分以供參酌。

66 (美) Peter K. Bol 著，劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》（南京：江蘇人民出版社，2001）〈第一章 導言〉，頁 3。

67 本書原文書名為“*This Culture of Ours: Intellectual Transitions in T'ang and Sung China*”，其中「斯文」之「文」，Peter K. Bol 解釋：「『文』這個術語可以指一般外在的儀表（appearances）、形式（forms），也可以指理（normative patterns）和典範（models）……」（美）Peter K. Bol 著，劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》〈第一章 導言〉，頁 1。

68 (美) Peter K. Bol 著，劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》〈第一章 導言〉，頁 3。

69 (美) Peter K. Bol 著，劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》〈第一章 導言〉，頁 3。

70 (美) Peter K. Bol 明言其書偏離一般唐宋思想史著作之要求，因其認為：「哲學史並不總是代表思想文化的歷史，或者能充分地描述和解釋我們藉以建立共同價值觀（shared values）的那些方式。」見（美）Peter K. Bol 著，劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》〈第一章 導言〉，頁 6-7。

失焦，便成為相當重要的課題，本論文將會審慎處理。

接著，我們將時間跨度縮短，更細緻地回到轉折的初始——中唐前後——觀看學者如何解釋此時期儒家思想的紛雜動態。張躍在其遺著《唐代後期儒學的新趨向》一書中，仍傾向以思想家及其哲學作為主要軸線，考察儒家心性之學的演變，分析中唐以後韓愈、柳宗元（子厚，773-819）、劉禹錫（夢得，772-842）等諸學者在「天人關係」、「三教關係」與「性情問題」三方面之建構。認為漢唐之間的儒學側重建構外向制度與規範，其心性論仍以董仲舒（前 179-104）、王充（仲任，27-97？）以來的人性論為主。而唐代前、後期的儒學又有明顯的不同：前期孔穎達（衝遠，547-648）《五經正義》中反映出思想統一的要求，安史之亂後，以韓愈、李翱、柳宗元、劉禹錫為代表的一批儒家學者，才以批判和創新的精神進行理論探索，對於人自身仁義道德的反省，使儒學注入了新生命。<sup>71</sup>

陳弱水先生於〈中古傳統的變異與裂解——論中唐思想變化的兩條線索〉<sup>72</sup>一文中指出：唐宋之際的思想巨變，並非短時間、均值地進行，事實上由韓愈到范仲淹乃至程頤的兩個半世紀間，經歷了兩個明顯的突破點：其一乃唐德宗至憲宗年間（782-820），其二則為宋仁宗至神宗之際（1023-1085）。陳先生針對第一個突破點，以安史之亂作為分水嶺，將安史亂後思想變化的基本性質稱為「儒家復興」。<sup>73</sup>

以此為基礎，陳氏梳理中唐思想變化的兩條線索，首先乃中古文人之文學論說，察覺即使在獨立文學觀最強韌之南朝，文章寫作依然面臨正統儒教之壓力。如此結構性的緊張加以安史之亂的衝擊，相當程度說明「文章中興」之緣由；此「文章中興」之特點在於文儒結合，其所衍生出的古文運動可謂漢末以來第一波批判性、創造性的儒家思潮。其次，則是上述之潮流與中古二元世界觀所規定的思想傳統之關係，由「文章中興」到古文運動，開始對儒家性質進行新的界定，以佛、道二教為批判對象，不僅提升儒家復興之動能，亦對中古思想之基本格局造成嚴重挑戰，繼而開啟唐宋思想之巨變。陳氏明言：「八、九世紀之交，儒家復興出現了兩個突破，一是文人主導的儒道探索，一是新型態儒家思想的萌芽。」

74

71 張躍：《唐代後期儒學的新趨向》（臺北：文津出版社有限公司，1993）。

72 陳弱水：〈中古傳統的變異與裂解——論中唐思想變化的兩條線索〉，收入陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》（桂林：廣西師範大學出版社，2009）〈總說〉，頁 1-97。

73 陳弱水：〈中古傳統的變異與裂解——論中唐思想變化的兩條線索〉，頁 2-3。

74 陳弱水：〈中古傳統的變異與裂解——論中唐思想變化的兩條線索〉，頁 97。關於儒家心性哲學，亦可參陳弱水：〈《復性書》思想淵源再探——漢唐心性觀念史之一章〉，收入陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》，頁 290-356。

相對於陳弱水藉由文本鋪陳出的圖像，副島一郎（1964-）則以唐代禮學的變化切入，解釋中唐儒學從「禮樂」到「仁義」的演變。<sup>75</sup>副島氏察覺唐代多次由皇帝所提出的「喪服」改制，以及作為皇室喪禮的「國恤」消除；後者可以視作皇帝權力的強化、君臣差距的擴大，兩方面並行所產生的現象。副島氏認為：「促使六朝喪服學衰退的社會變化是由科舉造成的」<sup>76</sup>，因為「科舉打開了一條無須依靠門第就可做官的道路，從而降低了孝的社會性意義。」<sup>77</sup>在科舉制度的施行下，學問在某個意義成了進身之手段，因而影響著士人階層的學養構成；這類士人階層的結構變化，乃輕視古禮的一個背景。<sup>78</sup>因此，副島氏云：

禮不能像以前那樣確保士人在庶人面前的優越感和社會的自我定位，又不能居於經世原理的中心，這就需要一個替代的原理，而且必須是在科舉官僚制度中有效的原理。這就是「道德」，其中心概念則是仁義。<sup>79</sup>

在這樣的社會需求下，產生諸多與孟子相關的專著。副島一郎認為：這種孟子思想的強化與「禮的非中心化」有關，因為孟子學說乃在批判形式上的禮，主張實質的仁政。以往由「外在面」規定「內在面」之古代禮學，面對禮學權威大為動搖的時代，「仁義道德」必須由自身立場以明確其內容，此即中唐以降思想逐漸由「禮樂」轉向「仁義」的過程。<sup>80</sup>

經過本節之回顧，我們可以明顯察覺思想在轉型時期的紛雜樣態。部分學者認為轉折的時間點當以安史之亂作為標誌，然多數學者亦指出早在安史之亂前，甚至唐代立國之初，思想由「禮樂」朝向「仁義」、由外而內的轉折氛圍，已逐漸形成。<sup>81</sup>而這股轉折氛圍，與中唐開始浮現的聲音，乃宋明儒學璀璨樂章的序

75 參（日）副島一郎：〈從「禮樂」到「仁義」——中唐儒學的演變及其背景〉，收入（日）副島一郎著，王宜瑗譯：《氣與士風：唐宋古文的進程與背景》（上海：上海古籍出版社，2005），頁 81-100。

76 參（日）副島一郎：〈從「禮樂」到「仁義」——中唐儒學的演變及其背景〉，頁 86。

77 參（日）副島一郎：〈從「禮樂」到「仁義」——中唐儒學的演變及其背景〉，頁 86。

78 副島氏指出：由於科舉考科的設置因素，明經們多只學份量較輕的《禮記》，而不學《周禮》、《儀禮》，是以當時出身新興階層的明經們，缺乏《儀禮》之學養；此外，認為《儀禮》已經失去實用價值，乃當時士人的普遍共識，（日）副島一郎：〈從「禮樂」到「仁義」——中唐儒學的演變及其背景〉，頁 86-91。

79 （日）副島一郎：〈從「禮樂」到「仁義」——中唐儒學的演變及其背景〉，頁 95。

80 （日）副島一郎：〈從「禮樂」到「仁義」——中唐儒學的演變及其背景〉，頁 96-100。

81 以安史之亂作為轉折分水嶺的看法並不罕見，如上文提及之 Peter K. Bol、陳弱水與副島一郎；然多數學者則更為強調：這樣的轉型其實應該上溯至中唐玄宗開元之際，亦即在安史

曲，這點基本上無庸置疑；即便余英時先生辨析宋代思想家「繼韓」與「排佛」兩面向，認為宋代儒學本身與韓愈學說並無內在關聯，但以「思想轉折」的發生歷程來看，中唐士人事實上的確展開與過去儒學不同的嘗試，這點大抵為學界之共識。

然而，對於思想轉型的因果、儒家心性之學的開展與意義，目前仍眾說紛紜、莫衷一是；在筆者有限的閱讀中，不乏學者提及此時期韓愈、柳宗元等儒家學者之貢獻、李翱《復性書》對〈大學〉、〈中庸〉的詮釋，以及科舉制度對社會、文化所造成的影響，但整合三者，觀看三者互動關係之研究成果，似乎較為少見。竊以為：人活在歷史當中，因此無論經學之發展、思想之轉型，或多或少皆與歷史產生聯繫，內外之間其實密不可分；本論文之研究，一部份便奠基於此理解之上，期望補前人之說，豐富中國思想史研究的圖像。

### 三、科舉制度的文化影響

以上，我們由經典詮釋的哲學變遷、歷史變遷，繼而陳列有關唐宋思想轉折的諸多研究成果；在一步步回顧中，逐漸將問題由經典內部推到思想史的外部世界，此乃筆者撰寫本節時，由抽象而具體的層次安排。而最後一部分，我們便要進入以科舉制度為主要脈絡的歷史世界。

相對於經典、思想等抽象層次而言，科舉制度不僅實際發生，且深入中國自唐代以降之政治、社會乃至於文化等各個面向，是為一具體的歷史事實，目前可行的研究成果亦相當廣泛。若依據研究視角加以區分，或可略別為三：首先，是以制度或制度史本身作為考察對象，探討科舉的形成、發展、內涵、意義等<sup>82</sup>；

---

之亂之前，已有士人自省風氣的產生，學者如錢穆、王仲犛、葛兆光等多執此說法。除本節所回顧之著作外，尚可參考錢穆：《國史大綱（修訂本）》，上冊〈第二十六章 盛運中之衰象（下）〉，頁 426-439；王仲犛：《隋唐五代史》（臺北：頂淵文化事業有限公司，2005）；許凌雲：《中國儒學史·隋唐卷》（廣州：廣東教育出版社，1998），頁 190-239；王德權：〈修身與理物——中唐士人自省之風的兩個面向〉，《臺灣師大歷史學報》，第 35 期（2006 年 6 月），頁 1-48；以及王德權：〈李華政治社會論的素描——中唐士人自省風氣的轉折〉，《國立政治大學歷史學報》，第 26 期（2006 年 11 月），頁 1-28。

82 這個部分如（日）宮崎市定著，韓昇、劉建英譯：《九品官人法研究——科舉前史》（北京：中華書局，2008）、（日）宮崎市定：《科舉：中國の試験地獄》（東京：中央公論社，1984）；高明士：《隋唐貢舉制度》（臺北：文津出版社有限公司，1999）；龔延明：《中國古代職官科舉研究》（北京：中華書局，2006）；何忠禮：《南宋科舉制度史》（北京：人民出版社，2009）；吳宗國：《唐代科舉制度研究》（北京：北京大學出版社，2010）等。或著重科舉

其次，乃透過政治或社會史的視野從事科舉研究，主要著重於檢視科舉是否帶來政權開放、社會流動等問題<sup>83</sup>；其三，以文化史的角度探索科舉之影響，這個部分的討論多集中在科舉與教育、科舉與文學等相關議題。<sup>84</sup>透過劉海峰主編之《二十世紀科舉研究論文選編》<sup>85</sup>，我們亦大致可以看出目前科舉研究之傾向與重要成果。<sup>86</sup>然而，誠如研究回顧之初筆者所提出的三條主要軸線，本書基本上以唐代制度、思想、經典詮釋三者之互動關係為研究重心，也因此我們無法亦毋須將浩瀚的科舉制度研究成果羅列；這裡便將時代限定於唐代，範圍則以科舉制度之文化影響，作為本小節的焦點，篩選可茲參考的相關論著，進行扼要的回顧：

傅璇琮（1933-）《唐代科舉與文學》一書，透過文化史的視野，運用歷史記載、文學描寫中有關社會的史料，藉由史學與文學相互滲透，綜合考察唐代知識份子的生活道路、思維方式和心理狀態。<sup>87</sup>全書共十七章<sup>88</sup>，每章針對科舉的各個項目，佐以正史、詩文、小說等材料細緻考辨，並提出個人對歷史的觀察。

---

的發展與流變，或以斷代史作為研究範圍，其中除了針對科舉本身加以考述之外，亦不乏探討科舉對當時各層面所帶來的影響。

- 83 李弘祺於《宋代官學教育與科舉》一書中曾概略回顧當前西方漢學界科舉研究的狀況，說明：自 1980 年代起，許多學者開始對中國考試制度是否真正開放有所懷疑，此乃對六十年代初 Edward A. Kracke 與何炳棣研究中，所提出有關科舉之公正、平等性問題的批判。這些學者們認為：單就考試中舉者的父系前三代，並不足以判定中舉人的出身，更應參考中舉者之婚姻關係、交遊關係，才能判定其是否真正貧寒；其中，以 Robert Hartwell 與 Robert P. Hymes 之研究最具代表性。對此說法，李弘祺與諸多學者亦提出不同的意見。從李弘祺所陳列的研究概況，我們大致可見西方漢學界的科舉研究，大抵是以社會史為主要脈絡。李弘祺：《宋代官學教育與科舉》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2004）〈中譯本導論〉，頁 1-25。此外，（日）近藤一成：《宋代中國科舉社會の研究》（東京：汲古書院，2009）一書亦可參考。
- 84 科舉與教育方面，如李弘祺：《宋代官學教育與科舉》；劉海峰：《唐代教育與選舉制度綜論》（臺北：文津出版社有限公司，1991）；劉海峰：《科舉考試的教育視角》（武漢：湖北教育出版社，1996）；劉海峰、李兵：《學優則仕：教育與科舉制度》（長春：長春出版社，2004）；李兵：《書院教育與科舉關係研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2005）等。科舉與文學方面，如傅璇琮：《唐代科舉與文學》（臺北：文史哲出版社，1994）；（日）高津孝著，潘世聖等譯：《科舉與詩藝——宋代文學與士人社會》（上海：上海古籍出版社，2005）；林岩：《北宋科舉考試與文學》（上海：上海古籍出版社，2006）；祝尚書：《宋代科舉與文學》（北京：中華書局，2008）等。
- 85 劉海峰編：《二十世紀科舉研究論文選編》（武漢：武漢大學出版社，2009）。
- 86 劉海峰編：《二十世紀科舉研究論文選編》〈前言〉，頁 1-16。
- 87 傅璇琮：《唐代科舉與文學》〈序〉，頁 1。
- 88 此書目錄安排如下：〈材料敘說：唐登科記考索〉、〈總論唐代取士各科〉、〈鄉貢〉、〈舉子到京後活動概說〉、〈明經〉、〈制舉〉、〈進士考試與及第〉、〈進士出身與地區〉、〈知貢舉〉、〈進士行卷與納卷〉、〈進士放榜與宴集〉、〈舉子情狀與科場風習〉、〈唐人論進士試的弊病及其改革〉、〈進士試與文學風氣〉、〈學校與科舉〉、〈吏部銓試與科舉〉等十七章。

嚴羽《滄浪詩話》嘗言：「或問：『唐詩何以勝我朝？』唐以詩取士，故多專門之學，我朝之詩所不及也。」<sup>89</sup>根據嚴羽的說法，似乎進士科「以詩取士」，便促成唐代詩歌之繁榮；這裡反映了宋人對唐代科舉與文學關係的一種想像，認為制度與考科，直接影響著文學文化的發展。針對這樣的觀點，傅璇琮首先透過歷時性考察，指出：以詩賦作為進士科的固定格局，已是唐代立國百年後，此時期唐詩由初唐發展至盛唐階段，傑出詩人輩出，因此在唐代科舉制度史上，進士科試詩賦的出現，與唐詩發展的文學史脈絡並不相合。在進士科詩賦考試的內容與格式限制方面，探究當時統治者衡量省題詩之標準，可見以《文選》為代表的「齊梁體格」，對唐代進士試的影響，因此，若由省題詩的要求與創作實踐而言，其與唐代詩歌發展之途似乎背道而馳。從唐人對科試時文的針砭，亦可見進士詩賦考試，其「雕琢綺言」與「講究聲病」，甚至對文學家與文學發展產生消極作用。<sup>90</sup>

在既定成說之中，傅氏針對「進士試詩賦」與「唐詩繁榮」兩項，進行制度史與文學史兩面的考察，重新理解二者之關係，點明：「進士試」以詩賦作為考科，並不一定「促進」詩歌繁榮，甚至有「促退」的效果<sup>91</sup>；進士科的發展與定型，便不是單向且直接地促進唐詩的興盛，相反的，「進士科試詩賦」這個歷史事實，或許更應理解為唐代詩歌繁榮，對當時社會生活產生廣泛影響的結果。

既然「進士試詩賦」一點，與「詩歌繁榮」的絕對關係解消，則首先必須面對「制度發展的成熟」對「文學發展之消極影響」之間，是否有所矛盾的問題，而唐人本身又如何看待此制度？此制度對唐人生活產生何種影響？傅璇琮說明：科舉之弊病當在於階級壟斷嚴重，因此在此制度中實際獲得利益者，並非所謂寒門貧士。然而，科舉憑藉著與豪門對立的姿態出現，解放人才，也在一定的程度上賦予社會活力；尤其唐代進士科以詩賦取士，在這樣一個文學藝術充分發展之時代，新科進士之活動更廣受注目。而唐代社會也普遍認為，具有文才、理

89 宋·嚴羽：《滄浪詩話》（臺北：廣文書局有限公司，1972），頁142。

90 傅璇琮：《唐代科舉與文學》〈第八章 進士試與文學風氣〉，頁420-421。

91 關於進士科試詩賦對唐代文學究竟是「促進」或「促退」？部分學者以進士科詩賦考試，作為唐代文學繁榮的背景加以說明，如劉大杰認為考試制度提倡作詩風氣，對加強詩歌技巧之訓練，對詩歌的普及，有重要的作用。參照劉大杰：《中國文學發展史（中）》（臺北：華正書局，2005）〈第十二章 唐代文學的新發展〉，頁400-401。至於程千帆則認為：「進士科舉，則又是唐代科舉制度中重要的組成部分。它主要是以文詞優劣來決定舉子的去取。這樣，就不能不直接對文學發生作用。這種作用，應當一分为二，如果就它以甲賦、律詩為正式的考試內容來考察，那基本上只能算是促退的；而如果就進士科舉以文詞為主要考試內容因而派生的行卷這種特殊風尚來考察，就無可否認，無論是整個唐代文學發展契機來說，或者是從詩歌、古文、傳奇任何一種文學樣式來說，都起過一定程度的促進作用。」程千帆：《古詩考索·唐代進士行卷與文學》（武漢：武漢大學出版社，2008），頁456。

想的知識份子，應當透過科舉展現一己之抱負，即便如李白一般的詩人，也對科舉制度抱以肯定的態度。據此，傅氏指出：「由此可見，歷史上的一種制度，當他在主導方面還起著進步作用時，即使它已表現出某種弊病，它還是可以得到人們的擁護，即使這些人並沒有直接從這種制度得到什麼好處，或甚至還給予這種制度以嚴厲的批評，但他們對它的存在本身還是持肯定的態度。」<sup>92</sup>

至於科舉制度對唐代文人生活之影響，傅璇琮認為正是在文化的普及與傳播，在科舉的影響下，唐代國子學、州縣學、鄉學，教育事業相對於過去，發展逐漸繁盛。此外，貶謫文人的地方教化活動，亦促成文化傳播；由於知識與文化代表了仕進的機會，故拜師學文的風氣逐漸形成，且不限於較為富庶的地帶。其次，也因著進士科詩賦考試對聲律的要求，刺激文人對聲律的研究，韻書的發展與對韻書的需求，促進了部分職業興起。再者，初唐時期，便已經將進士科與講究文辭加以聯繫，而開元後之進士舉子，更需在詩歌部分加以琢磨，而科舉制度促進人才四處游動，更加深其對現實的認識，拓寬題材的範圍。諸如在傳統送別詩中，加入「送人赴舉」、「賀人及第」等詩篇，在自然描寫中增添對時代的感慨。而文士及第衣錦還鄉的習尚，也開啟「宴集相送」、「飲餞賦詩」等風氣，而如此宴集風氣亦有助文學流派之形成。<sup>93</sup>此乃科舉所帶動的社會風氣，與士人生活方式的改變，對於詩作產生的廣泛影響。

在唐人以科舉為題材的詩篇中，以落第作品最佳，內容包括對自身久舉不第之感嘆，以及對他人不第失意之慰藉。<sup>94</sup>而若我們以落第之作為研究主體時，亦可察覺盛唐與中晚唐文學在氣勢、情調上的區別；前者格局宏闊，磊落不凡，而後者卻呈現詩人愁苦與蕭索之情。如此詩作的變化，傅氏認為不完全是作家個人的風格與才華問題，更代表時代主旋律的變奏，對文學風氣所產生的振動與牽連。

總言之，若扣緊文學史之建構上來看，此書直接鬆動「制度影響文學」的單向解釋，重新理解兩者之間的關係，將「科舉」與「文學」做出動態聯繫。透過其研究，我們可以看出：形式化的規範，並不能對「文學創作」產生正面的影響，故若僅將「進士試」與「文學創作」連結，便可輕易導出負面的評價；然而，若將兩者都加以鬆動，納入「文化史」的背景觀看，「科舉文化」帶動社會風尚，社會風尚進一步引導「文學風氣」朝向各方面開展或掘深，最後反過來影響「進

92 傅璇琮：《唐代科舉與文學》〈第八章 進士試與文學風氣〉，頁 425。

93 傅璇琮：《唐代科舉與文學》〈第八章 進士試與文學風氣〉，頁 428-433。

94 作者在文中列舉不少唐人詩篇，然有兩點值得注意：其一，作者舉嚴憚〈落花〉詩：「春光冉冉歸何處？更向花前把一杯。盡日問花花不語，為誰零落為誰開？」指出此人文采非凡，但卻「七上不第，卒於吳中」，此處我們或可推測：作者所謂屢試不第的詩篇，並不盡然是主題上的關聯，當以作者自身際遇為考量，故意義更為寬泛。其二，對落第或不第的悲嘆，並不僅侷限於詩作中，在唐人文章、序言中皆有所陳。傅璇琮：《唐代科舉與文學》〈第八章 進士試與文學風氣〉，頁 434-436。

士試」考科的變化，如此較符合一個文化場域的實際面向。<sup>95</sup>

傅璇琮的研究固然關注唐代科舉與文學，然因其企圖在考究科舉制度與唐代文人的文化生活；是故，此書雖未就思想面探究科舉與當代思潮的關係，但傅氏的研究成果與視角，卻為我們將要探討的議題，提供了相當穩固的基礎。傅氏透過史料探析，突破舊有論述，重新檢討科舉與文學關係的看法，便如同運用既有的音符，為當代學界譜出一段嶄新的樂曲，引起各方共鳴。如陳飛《唐代試策考述》<sup>96</sup>一書，便依循此議題而展開，且更進一步指出：研究「唐代科舉與文學」，不應僅僅侷限於制度或文學，而應當理解其背後的政治、文化精神。唐代的政治與儒家文化實際上應是一體，亦即「儒家文化的政治化或政治的儒家化」，其制度在歷史淵源上「承隋」，但精神實質上以「三代之治」為理想目標，吸收前朝教訓，融合成一套高度成熟的「文德」政治；此政治系統，通過「倫理」與「禮樂」內外配合，使社會成員的道德人格加以提升，從而構成安定有序的社會，展開富情味的人間生活，此即儒家所謂的「教化」、「移風易俗」之理想。<sup>97</sup>

為達到這樣的理想，自始至終皆需要「文學」加以配合，並作為其內容與手段。因此，陳飛認為這樣的制度運作中所蘊含的理念當為：具有文德政治理想與素質之統治者，選擇了文德政治，並以此精神形構出一套制度，科舉制度即為其中之一；通過科舉制度，和一個與之配套的「儒家化」（也可以說是政治化）的文學形式，共同作用於社會，從而造就一批具有「文人」人格的社會成員。接著，他們又投身於一個文學化的政治與文化生活；大量作品的產出，更成為造就一種「文質彬彬」的政治局面之力量，同時也維護、推動著「文德政治—科舉制度—文學生活」的存在與發展。<sup>98</sup>

是以，在陳飛而言，唐代文學若就其「精神品質」而言，可以說是「詩」與「儒」的融合，而科舉制度則是造成此「詩—儒」精神品質之要素，他說明：

這裡的「詩」，既標誌著文學的自由精神，又實指其中的藝術意味；這裡的「儒」，既標誌著文學的規範精神，又實指其中的儒家思想內涵。它表明唐代文學並不是絕對隨意的自由，而是有限度、有制約的自由，如思想內容的規定性以及藝術上的「格律化」等等。……唐代文學固然「儒性」十足，受著情意和藝術上的種種約束，但其濃厚的理想化色彩，「文質彬彬」的效果追求等，則是「詩性」的；唐代文學的「格律」固然屬於「詩」的要求，但就其「格」與「律」

95 參傅璇琮：《唐代科舉與文學》〈第十四章 進士試與文學風氣〉，頁 413-442。

96 陳飛：《唐代試策考述》（北京：中華書局，2002）。

97 陳飛：《唐代試策考述》〈緒言〉，頁 16-17。

98 陳飛：《唐代試策考述》〈緒言〉，頁 16-17。

的約束性說來，又是「儒性」的。<sup>99</sup>

陳飛觀察到一種藝術上的「詩性」展現，與格律上的「儒性」約束，二者在唐代科舉與文學的議題中，所產生的互動關係：一種既約束又理想化的政治文化內容，便在此展現。且不論陳飛的說法是否有過度理想化或單純化的問題，在其書中我們發覺科舉與文學之間，事實上便觸及了制度內涵與文化思想之間的緊張性。

對科舉制度之考科，及其背後的政治思想，錢穆先生早已有所關注；錢先生認為：唐代科舉著重文字的考驗，而無論是策試或帖經，都容易落入陳腐與鈔襲；至於詩賦一項，相對而言優點有二：「一則詩賦命題可以層出無窮。……二則詩賦以薄物短篇，又規定為種種韻律上的限制，而應試者可以不即不離的將其胸襟抱負，理解趣味，運用古書成語及古史成典，婉轉曲折在毫不相干的題目下表達。無論大政事人生大理論，一樣在風花雪月的吐屬中逗露宣洩。因此有才必兼有情，有學必兼有品。否則才儘高，學儘博，而情不深，品不潔的，依然不能成為詩賦之上乘。」<sup>100</sup>是以，在錢先生看來，唐代以詩取士，即便是側重格律的省題詩本身，其背後依然隱含著一個「文—德」相繫的內涵，且符合中國傳統文化對於德性的要求；因此這樣的政策設計，並不是漫無目的。從傅璇琮出發，比對陳飛的見解，進而觀看錢穆先生在更早之前的論述，科舉制度對文學與文化的影響，或許便有更深的思考空間。

本小節我們針對科舉制度的文化影響層面，進行扼要的成果回顧，顯而易見的是：將科舉與文學、教育之關係深入研究者所在多有，然而，關於科舉與思想、經典等議題，較為普遍的現象，是將之視為科舉與理學家關係的一環，關注探討理學家教育理念對科舉的影響；或數語略過，或僅居專書之一隅。由於較為重視可知的事實，思想家對天道性命之學的深化，以及經典詮釋方式的轉向等，屬於抽象層面的環節，則相對隱沒在科舉制度史研究的巨幅中。

然而，唐宋時期的儒家學者，致力於重新闡釋經典、發掘儒家心性之學，他們對形而上世界的建構，難道僅只限於哲學的興趣？若我們相信「內聖外王」乃唐宋之際儒者心中念茲在茲的目標，那麼或許可以肯定：他們對宇宙天道的探求，和人間秩序絕非斷為兩橛；甚至可以說，此時期儒者對內聖之學的窮究，基本上奠基於對此人間世界的關懷。<sup>101</sup>如科舉這般重要的考試制度在中國歷史中出

99 陳飛：《唐代試策考述》〈緒言〉，頁 18。

100 錢穆：《中國文化史導論》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2008），頁 160。

101 余英時便以朱熹與陸九淵兩位理學家為例，說明：「他們對儒學的不朽貢獻雖然毫無疑問是在『內聖』方面，但是他們生前念茲在茲的仍然是追求『外王』的實現。更重要的，他們轉

現並綿延數朝，其所帶來的社會變遷不容小覷；唐以降的儒家學者們，可以說是生活在一個科舉社會中。那麼，我們便可以進一步詢問：唐代士大夫之所以重新叩問經典，進而推動中唐儒家心性之學的發展，甚至牽引著經典地位升降，此間種種與科舉制度有何關連？論述至此，科舉、士人、思想與經典之間，便產生了十分耐人尋味的討論空間，這也是本文在科舉研究方面可能提供的意義。



向『內聖』主要是為了為『外王』的實現做準備的，因此他們深信『外王』首先必須建立在『內聖』的基礎之上。」余英時：《朱熹的歷史世界（上篇）》，頁 22。

### 第三節 研究範圍與研究進路

透過以上三個軸線的研究回顧，我們大致呈現哲學史、思想史與制度史三個領域對本議題的關注焦點。值得一提的是：無論是《大學》、《中庸》、心性之學，抑或是科舉，皆為各自領域中的重鎮，廣受學者之注目；是故無論在「經典詮釋」、「思想」、「制度」任一端，皆有相當深刻的論述可供參酌，但充分架接三者關係之研究，則較為罕見。上節我們已分別將三個領域的研究樣態加以說明、析論，並指出本論題在各個領域可能的意義與定位，此處便不再贅述。

要言之，本文的題目既為〈《大學》、《中庸》經典化的一個側面——由制度與思想的互動論中唐心性之學的開展〉，那麼在時間上便將鎖定於中唐，追溯〈大學〉、〈中庸〉經典化的開端，深入分析此時期思想的轉折，與科舉制度之間的關連；透過中唐時期「經典詮釋」、「思想轉折」、「制度發展」，三條軸線的交相參照，以新的視野，重新檢視思想史研究中一大重要議題。在經典詮釋方面，本文必須將中唐士人對〈大學〉、〈中庸〉相關的論述加以「脈絡化」。思想轉折的層面，則扣緊《大學》、《中庸》經典化的線索：於內，研析當時士人如何自〈大學〉、〈中庸〉中，尋找可深化儒家心性之學的質素；於外，則連結至當時的科舉制度，觀看士大夫如何透過思想的轉型以適應由科舉帶來的時代變遷。在科舉制度部分，將從「廢鄉官」、「行科舉」談起，重塑唐宋知識份子所生活的科舉社會，並嘗試與思想、經典的轉向加以連結。於廟堂之上，看士人如何面對科舉制度所帶來的困境，並觀看其如何透過自身學術、思想的轉化，重新尋求價值根源，並進一步藉由經典詮釋，試圖安頓一時代的人心。

論述至此，已大抵將研究範圍勾勒而出，本論文在此便稍具骨骼、輪廓。必須事先澄清的是：前面所強調的三個軸線，在本書的論述裡，皆被視為「歷史事實」，是故我們真正要詢問的，並非此三者本身究竟「是什麼」？而是他們彼此之間如何交錯、互動與激盪的過程。此外，本書限於篇幅，尚無法深入耙梳宋代龐大的史料與文獻；但誠如前述，筆者認為唐宋知識份子之間，具有一個連續性的思想共識，那麼透過本書的研究，便大抵可見科舉、士人、思想之間，最初的互動與激盪，及其間所產生的思想轉折。

底下，我們便依序說明本文之研究進路與結構安排：

所謂「經典化」，實質上便是「思想轉型」的「具體化」，本文在《四書》中，選取《大學》、《中庸》為題，意在彰顯中唐儒家心性之學開展的具體面貌，亦作為貫串全文的主要脈絡。在〈第二章 詮釋的轉向：從鄭玄到朱熹〉中，首先便比對鄭玄《禮記注疏》中，對〈大學〉、〈中庸〉的注釋，與朱熹《大學章句》、《中庸章句》的詮解。目的便在透過一個時間跨度極大的比較中，突顯前後期儒學在經典詮釋上的鮮明差異，歸納、分析此詮釋差異中的特點，提出一己之觀察，並導入本書所欲處理的問題。

歷史發展有一定的過程，經典詮釋史亦然；本章第一節業已論及，中唐是為詮釋轉折的關鍵時刻，也因此，在提出漢宋儒學典範的詮釋差異後，下一個階段我們便回到中唐歷史現場，逐步追索經典化的歷史意義。從本文〈第三章 經典化的序曲：中唐士人與〈大學〉、〈中庸〉〉以降，我們首先透過唐人文集、思想家專書，糾舉中唐學者對〈大學〉、〈中庸〉的引述、運用與解讀，描繪出唐代學者在〈大學〉、〈中庸〉成為經典的歷程中，對其間內涵的建構與開展。

誠然，經典化的歷程有諸多值得考察的面向，若以詮釋系統的完整度作為考量，《大學》、《中庸》在宋代為諸多學者用心之所在，唐人論述與宋人相較，便顯見理論上的矛盾或思想中的雜揉，並不是哲學史論述中具有代表性的內容；但本書是以一個脈絡化的思想史研究視野，檢視唐人的經典詮釋，因此不僅肯定唐代思想家對《大學》、《中庸》經典化的貢獻，同時也認為這些看似零散的文獻資料，可以更清楚地勾勒思想轉型時期複雜紛陳的樣態。是故，在分析知識份子對〈大學〉、〈中庸〉的理解後，〈第四章 變奏：內省風氣的產生與儒家思想之分歧〉便將視野拉遠，觀看作為轉折關鍵期的唐代，其內省風氣的形成，與中唐儒家思想的分歧與對話。

最後，〈第五章 制度與思想之間：科舉與中唐心性之學〉中，我們即以唐代史書、政書等廟堂之論作為材料，考察「廢鄉官」、「行科舉」以來，中央集權化的制度改易，對唐代知識份子仕宦途徑與仕宦資格所產生的影響。士人們如何看待科舉制度？思想轉折與制度之間又有何關係？這樣的關係又如何具體反映於學者對〈大學〉、〈中庸〉的理解上？

以上是本書主要的行文脈絡，在實際展開之前，值得注意的一點是：「制度」、「思想」與「經典詮釋」三者，事實上並不屬於同一個層次。其中，「思想轉型」實為最抽象的過程，在研究時我們僅能透過具體可知的層面入手，例如：比對兩種經典的詮釋方式，突顯不同思想間的差異；或者羅列士人的論述，追蹤並分析此間轉型的痕跡。「經典詮釋」正如前文所述，乃「思想」轉折的具體化，這點大抵可以理解；但不可忽略的是：「制度」本身事實上也是「某種意識與精神」

之具體化，而探究士人對制度之見解，在一定程度上，亦可反映當時思想、理念之具體樣態。<sup>102</sup>

《大學》、《中庸》的「經典化」，在本書的討論裡，並非僅指經典本身的變化，更蘊涵著在一段歷史時間內，知識份子與現實環境對話，而逐步形塑經典內涵的過程；在此過程中，思想、經典與制度三者，當為一個循環且相互影響的關係。職是之故，我們所論述的「制度」或「思想」，皆非單一而靜態的對象，而分別是一段動態的發展過程。

制度的轉型改變一時代知識份子的組成與生活形態，政權開放的同時也形成新的困境；士人通過對困境的思索，進而轉化其思想以面對歷史的限制。思想轉化具體的顯現便是經典詮釋的轉向，士人藉由再度深掘經典，重新理解其所存在的歷史世界；甚至在下一個時代裡，進一步形成實際社會行為，試圖在制度構成的框架中，潛移默化地改變制度構成的困境，最終甚至有形地影響制度本身。<sup>103</sup> 筆者所謂制度與思想的「互動」，便建立在這樣一個「**制度—士人—思想—經典詮釋—社會行為—制度**」的動態循環中。此循環並非「點對點」且「單向」式的線性連結，而是錯綜複雜的立體圖示；藉此立體圖像之繪製，我們可以更充分掌握唐宋思想史的整體。

102 此處讀者可參考第一節「問題意識與研究議題之確立」中，錢穆先生的說法。

103 筆者認為從《五經》到《四書》，乃一個由唐代開始，學者面對歷史的變局，試圖回應時代，並回歸本心的運動；而本文所處理的，則是士人通過對歷史限制的思索，如何轉化其思想以適應新的局面，屬於「**制度—士人—思想—經典詮釋—社會行為—制度**」動態循環列的前半段，「**制度—士人—思想—經典詮釋**」的層次。而從「**思想—經典詮釋—社會行為—制度**」的層次，主要是指宋代以降，士人的思想蛻變及其政治實踐；我們所謂「下一個時代」以降的實踐，便是意指這個層次。第二個層次涉及到思想如何影響制度的問題，其背後的核心動因，和我們所欲討論的唐代制度與思想的議題相互連貫，但已逾本書所劃定的時代範圍，筆者日後將另撰他文加以深究。

## 第二章

### 詮釋的轉向：從鄭玄到朱熹

本文首章業已提及：朱熹《四書章句集注》成書後，豎立起一個新的經學典範，不僅取代過去的《五經》傳統，更於元代成為科舉考試之定本。在複雜的歷史現場中，蘊涵著兩個面向的意義：第一，為《五經》到《四書》之詮釋典範轉移，在思想上凸顯《四書》地位的提升；其二，乃《四書》實際成為科舉考試之一環，進一步「制度化」的歷史樣態，是為政治權力對思想的強化。此二階段反映著思想由「抽象」逐步「具體」的發展進程，如此發展進程，除了代表學術與權力間的複雜關係外，亦可能反映此思想對於當時學者所面對的現實問題，具有一定的解決效能。姑且不論施行後之流弊，此思想之所以受到注目，又得以進入廟堂、成為制度，或有其獨特的現實意義存在。基於此理解，本文便將朱熹的《四書章句集注》，視為中唐以降闡發經典內涵運動開始後，最具有代表意義的成果，以進行底下的論述。

經典經過時代的淘洗，在流傳過程中，受到歷代學者重新的理解與詮釋，被賦予新的意義；〈大學〉、〈中庸〉自《禮記》中獨立而成為經典，便是相當顯著的例子。在此經典升降的過程中，正典化後的經典，究竟提供解經者甚麼樣的思想內涵？透過解經者的詮釋，又體現了何種歷史意義？對此，筆者認為有必要對〈大學〉、〈中庸〉的詮釋典範轉移加以梳理。誠如黃俊傑先生所言：解經者的「歷史性」乃開發經典潛藏意涵的重要動力<sup>1</sup>；換言之，倘若透過不同時期注本之比對，我們便可藉由解經者之詮釋差異，突顯時代思潮之變遷，乃至於挖掘不同歷史背景下，經典詮釋者的「問題意識」。

底下便將回到具體文本，比對在《五經》詮釋典範中，鄭玄、孔穎達的〈大學〉、〈中庸〉注疏，與朱熹之《大學章句》、《中庸章句》，觀看朱注之內涵與唐以前學者之差異，試圖藉此檢視由漢至宋的儒學發展，其內在理路方面所呈現的

---

1 黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，收入黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002），頁 339。

變化。誠然，我們在第一章已經提及，本文的研究重點並非純粹哲學史內部問題；是以，本章雖然討論詮釋內容，但主要著力於差異的提出，而非細節之論述，目的便在透過差異以彰顯問題，銜接到本書所關懷的唐代歷史世界。



## 第一節

### 鄭玄的〈大學〉注與朱熹的《大學章句》

對於鄭玄而言，〈大學〉一篇的目的相當簡明，即在「記博學可以為政」<sup>2</sup>，扼要地將「學」與「政」兩個概念加以連結，並點出〈大學〉所具有的政治意涵。孔穎達的疏文中則指出：「此大學之篇，論學成之事，能治其國，章明其德於天下，却本明德，所由先從誠意為始。」<sup>3</sup>從「學成」、「治國」，乃至「天下」，孔穎達的說明中，較鄭玄更明確地點出了「學成」到「為政」之間，具有階段性的幾個層次；這樣的層次安排，雖然仍屬概略性的論述，但卻同時也為「博學」到「為政」的過程，安置了由小至大的空間意義。其次，孔穎達的說法裡，更精準地意識到「德」的根源性意義，更同時確認「誠意」作為政治實踐的始點位置。

由鄭玄到孔穎達，在上述扼要的比對中，我們已經可以看到〈大學〉詮釋史上的一個有趣的轉折：鄭玄所謂「博學」與「為政」，基本上都屬於外在活動的層次；然而在孔穎達點明「明德」與「誠意」作為根源與基礎的意義時，一種由內而外的進路便被勾勒而出。同樣是以解經為主要目標的經學家，前者總匯兩漢今古文，集漢代經學之大成；後者則將南北朝分裂的經說在《五經正義》中加以整合。相似的經學史意義，讓我們不得不思考：為何從鄭玄到孔穎達，屬於道德與修養層面的概念，在解經活動中開始被強調？這個問題我們暫且擱置，等待後文再行申論。

若從差異面加以比對，可以看到孔穎達在疏解的過程中，有意無意之間將鄭玄的說法，安置了一個由內在根源擴展至外部實踐的程序；但從一個連續性的角度來看，鄭玄與孔穎達似乎都認為「博學」、「為政」甚至「治國」、「明德天下」之間，存在相互聯繫的關係。然而，「學」主要是一己才識或修養之提升，「為政」則涉及自身以外的公共事務，二者之間如何能理所當然地密切相關？

此問題提出後，我們再看朱熹對於《大學》全書意義之界定；且不論經典本義為何，至少朱熹心目中的《大學》，便與鄭玄有相當顯著之差異。〈大學章句序〉

2 《禮記注疏》〈大學〉云：「陸曰：鄭云：『大學者，以其記博學可以為政也。』」漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，收入《十三經注疏》（臺北：藝文印書館影印，嘉慶二十年江西南昌府開雕本），卷 60〈大學〉，頁 983。

3 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 60〈大學〉，頁 983。

文中言：

大學之書，古之大學所以教人之法也。蓋自天降生民，則既莫不與之以仁義禮智之性矣。然其氣質之稟或不能齊，是以不能皆有以知其性之所有而全之也。一有聰明睿智能盡其性者出於其間，則天必命之以為億兆之君師，使之治而教之，以復其性。此伏羲、神農、黃帝、堯、舜，所以繼天立極，而司徒之職、典樂之官所由設也。<sup>4</sup>

相對於鄭玄扼要的說明，朱熹則花費相當的篇幅，首先指出《大學》乃古代大學教人之法，是以《大學》在朱熹的語脈下，便已隱涵有作為工夫進路的意義。繼而便論及「本性」、「氣稟」兩個概念，解釋聖王之所以成「聖」、為「王」之緣由：一方面以能否突破氣稟之限制以盡其性作為判斷依據，辨別聖俗；另一方面透過「天命」，將「道德內涵」與「政治身份」加以連結，更點明其所應盡的義務。所謂「治而教之」，對應上述之「君師」，可見聖王事業中所含括的「政」與「教」兩個面向，其目的便在引導受「氣稟」所拘者得以「復其性」。而此「治而教之」以「復其性」的施教方向，在朱子看來，由聖王事業乃至儒家禮樂儀文設置的主要目的，便在於此。

從初步的比對中，我們已可窺見鄭、朱之別：首先，朱子將《大學》詮解出具有「復性」目的，呈現其作為修養工夫之意義，可以被視為〈大學〉地位提升的一個顯著標誌；這裡事實上便明示了一種回歸本心本性之理論發展，在《大學》經典化歷程中的催化作用。再者，鄭玄所謂「博學」與「為政」的連結，顯示「學者」與「為政者」身份之間，可能產生的直接關係；反觀朱熹，卻要深入論及人之「本性」，方得重新理解「道德內涵」與「政治身份」間的關係、界定統治階層所當負的職責。此間的詮釋轉向，則暗示著「為學」、「道德」與「政治」之間的相互關係，必須再度透過「心性」理論加以確立。

藉由以上比對，我們必須進一步詢問的是：從鄭玄到朱熹，這種詮釋方式之轉變，究竟意味著甚麼？「學者」與「為政者」之間，究竟產生了甚麼樣的身份變化？「學」、「德」與「政」之間的聯繫，為何必須重新確立？這個問題俟後文再談。底下，我們再從「格物致知」與「誠意」二處著眼<sup>5</sup>，更細緻地檢視〈大

4 宋·朱熹：〈大學章句序〉，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁1。

5 選擇「格物致知」與「誠意」兩個概念的原因在於：前者乃朱熹工夫論中相當重要的一環，然而朱熹在《大學章句》中，除了重新排列〈大學〉的經文內容，為之訂定「經」、「傳」之別外，更認為第五章「格物致知」一節，乃有所缺漏，並為之另立補傳；因此，〈格致補傳〉的內容可以說是朱子逕行「體貼經文本意」所「創造」。後者蓋《大學》八目中，回向

學〉與《大學章句》之間的概念變遷：

## 一、「格物致知」

「格物致知」一語，見《大學》經文：

古之欲明明德於天下者，先治其國；欲治其國者，先齊其家；欲齊其家者，先脩其身；欲脩其身者，先正其心；欲正其心者，先誠其意；欲誠其意者，先致其知；致知在格物。物格而后知至，知至而后意誠，意誠而后心正，心正而后身脩，身脩而后家齊，家齊而后國治，國治而后天下平。<sup>6</sup>

「格物致知」作為「欲誠其意」的先決條件，「欲誠其意者先致其知」一句，若依據鄭玄注解：「知，謂知善惡吉凶之所終始也。」<sup>7</sup>其所謂「知」，並非指實際的知識層面，而是必須明白「善惡吉凶」之「終始」。「善惡吉凶」可細分為「德」與「命」兩個層次；而鄭玄如是之解釋，便使欲「明明德於天下者」在己身修養範圍中，初步且首要參透者，便是「德」與「命」的關係。這裡的「善」或「惡」都不是人性的本質問題，主要指一種行為上或心態上的表現；而「吉」與「凶」則在一個氣化宇宙論的哲學範疇底下，談論人生定數的問題。因此，從鄭玄的論述看來，「德—命」關係並未觸及人性論或修養論的層次。

至於何謂其「終始」？「致知在格物」的注文中，鄭玄言：「格，來也。物，猶事也。其知於善深則來善物，其知於惡深則來惡物，言事緣人所好來也。」<sup>8</sup>謂「格物」便是「來事」，孔疏更清楚地說明：「『致知在格物』者，言若能學習招致所知。格，來也。已有所知則能在於來物，若知善深則來善物，知惡深則來惡

---

內心自省的始點，亦為朱熹逝世前仍反覆改定之章節；若依據本節之始，孔疏所言：「所由先從誠意為始」一語，亦可見「誠意」在〈大學〉一篇中的重要性。二者皆具獨特意義，故作為本節比對的依據。

6 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 60〈大學〉，頁 983；宋·朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁 4-5。

7 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 60〈大學〉，頁 983。

8 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 60〈大學〉，頁 983。

物。言善事隨人行善而來應之，惡事隨人行惡亦來應之。言善惡之來，緣人所好也。」<sup>9</sup>孔穎達在這裡的解經態度與鄭玄一致，認為際遇之好壞與個人善惡行為呼應；且作為的善與惡，便一併帶來善與惡的結果。因此，「德」與「命」之間便顯然存在一定程度的因果關係：個人之「知」影響著「行」，而「行」直接引導著「命」。這樣的「德—命」關係，即可視為鄭玄、孔穎達「格物致知」詮釋的主要特色與核心概念。

相對於鄭、孔以「德—命」關係詮釋「格物致知」的特色，朱熹《大學章句》對「古之欲明明德於天下者……致知在格物」一段的說明中，則首先點明「心者，身之所主也。」<sup>10</sup>繼而方開展由「正心」、「修身」乃至「致知」、「格物」等八目的解析。在「格物致知」的部分，朱熹將「致知」定義為「推極吾之知識，欲其所知無不盡也」；至於「格物」，則為「窮至事物之理，欲其極處無不到也」。<sup>11</sup>在朱熹看來，由於「心」對於「身」具有主宰意義，故「知無不盡」的主體是為「心」；是以，在「格物」中窮盡事物之理，而一旦「物格」後所達的「知至」，即為「吾心之所知無不盡也」的層次。<sup>12</sup>由是可知：在「格物」、「致知」乃至「物格」、「知至」的過程中，朱熹相當程度地突顯了「心」在此間的主動性。<sup>13</sup>

在朱子所編定之「《大學》八目」中，由「格物」乃至「修身」，屬三綱領中「明明德」一環，而「格物致知」乃「求知其所止」的過程；至若「物格」而後「知至」，當為「知所止」的層次。<sup>14</sup>「明明德」作為三綱領之首，鄭玄僅以「顯明其至德」釋之<sup>15</sup>，根據鄭注之語脈，此句當可解為「博學」而可以「為政」者。然而，朱熹卻指出：

明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。但為氣稟所拘，人欲所蔽，則有時而昏；然其本體之明，則有未嘗息者。故學者當因其所發而遂明之，以復

9 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 60〈大學〉，頁 984。

10 宋·朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁 3-4。

11 宋·朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁 3-4。

12 宋·朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁 3-4。

13 這裡有一點值得注意：我們在比對「格物致知」的項目時，雖然將鄭玄、孔穎達視為一體，不若朱熹一般，很細緻而準確地點出身心關係。然而，不可忽略的是：孔穎達在解經時，固然依循著「德—命」關係，但卻同時點出了「知」在此間的活動與作用；因此在孔穎達的解釋底下，人的主宰性確實存在。

14 宋·朱熹注，宋·趙順孫纂疏：《大學纂疏》，《四書纂疏》（臺北：文史哲出版社，1981），頁 74。

15 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 60〈大學〉，頁 983。

其初也。<sup>16</sup>

在「明明德」概念背後，朱熹有一與鄭玄迥異之脈絡：他認為人心已有一為「氣稟」、「人欲」所拘執、蒙蔽，因而本體不明之現象存在；故學者之「明明德」，便非僅是單純的「彰顯」，更非朝向外世界之活動，而是建立於「心統性情」的基礎上向外開展。是以「明明德」便意味著「復其初」；透過「格物」乃至「修身」之步驟，明人所得於天、聚眾理之本體。

至於「知止」，則為初步明白「至善之所在」，因此則「志有定向」；「至善」在朱子而言，乃「事理當然之極」，亦為「盡夫天理之極，而無一毫人欲之私」。<sup>17</sup>在「格物致知」的修養過程中，一旦明瞭「至善」之所在，便得以確立成道之境界，如是修身便有一相對明確的方向可供依循。至此，「格物致知」便不僅是「學習招致所知」以明白「德一命」關係之解法，而是以工夫的角度，將之納入修養論的體系之中。在此工夫實踐中，「心」的能動性、主動性被加以強調；而將一己內心之修為，視為工夫實踐的基礎，此意義也獲得了肯定。

《大學章句》歷來備受爭議處，莫過於朱熹對〈大學〉原文之異動、增補；而在其將〈大學〉重新編定為「經」、「傳」之形式後，又增〈補傳〉以解釋格物致知之義，傳文如下：

所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈莫不有知，而天下之物莫不有理，惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以大學始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。<sup>18</sup>

〈格物補傳〉中，朱熹仍然貫徹上述的詮釋理念，並點出「欲致吾之知，在即物而窮其理」一語，替「格物致知」安置了一個具體的內容；從而轉化《大學》之教的基本意義，在於：「必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極」。在如是之「即物窮理」的工夫過程中，一旦豁然貫通，最終可以到達「眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣」之境界。在此，

16 宋·朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁3。

17 宋·朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁3。

18 宋·朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁6-7。

「格物致知」在朱子縝密的哲學思維底下，除了開出心性價值；更在肯定「復性」的前提下，敷衍出其工夫論述的具體內容，以及實踐此工夫可到達之境界。《大學》作為一部「性命之書」的意義，便在朱熹的詮解中逐步朗現。

楊儒賓先生認為：「《大學》『性命之書』的性格所以會穩定下來，朱子作〈格物補傳〉是最根本的原因。」<sup>19</sup>朱熹認為《大學》一書之缺文，正巧落在最重要的「格物致知」上；於是根據其對經典之理解，以心傳心，填補缺文。「《大學》一書的空白，恰好成為容納朱子思想的寶庫。後代的人不管贊成或不贊成朱子對『格物致知』的解釋，他們提出自己的理論時，背後總有朱子『即物窮理』的學說作對照面。」<sup>20</sup>根據楊儒賓先生之論述：「性命之書」性格的確立，乃《大學》在哲學內涵上，能夠提升至經典位階的重要因素，那麼朱熹便是此過程中不可或缺的關鍵角色；筆者將朱子視為《大學》、《中庸》經典化的完成者，同時也具有理論上的合理性。

藉由上述對「格物致知」概念之比較，我們約略可歸納幾個詮釋方式與態度的差異：

首先，和鄭、孔以「德—命」之連續關係作為內涵的詮釋特色相較，在朱熹的詮釋中，「心」的主動性，及其在「格物致知」過程中，作為判準、修養依據的意義受到突顯。比對鄭玄、孔穎達與朱熹對經典內容的理解，我們可以看到由漢、唐至宋的歷史進程中，學者從重視「德—命」關係，逐步轉向「一己修養」的詮釋態度；在對經典再詮釋的過程中，開始排除「命」在學者生命中的決定意義，確立德德與修養作為外部實踐的基礎位置，並肯定對自我提升之追求。如此詮釋態度的轉化與開展，便具體描繪出思想史上天人感應觀走向心性之學圖像。

除此之外，我們亦可見兩種詮釋方向的差異：對鄭玄、孔穎達而言，「格物致知」的主體當然是「人」，亦即學者本身；但對「格物致知」之理解，著重對外認、行為的訴求，屬於一種表象式的處理方式。反觀朱熹，同樣是「格物致知」，卻深入人心內部作工夫；「格物、致知」乃至「物格、知至」的進路，被朱熹明確勾勒而出；而將一己內心之工夫修為，視為向外實踐的基礎，此意義同時也獲得肯定。「格物致知」的概念到了朱熹，便不僅具備心性價值，更有明確的進路、方向與境界。

在比對「格物致知」後，我們再看「誠意」：

19 楊儒賓：〈《中庸》、《大學》變成經典的歷程：從性命之書的觀點立論〉，收入李明輝編：《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004），頁 151。

20 楊儒賓：〈《中庸》、《大學》變成經典的歷程：從性命之書的觀點立論〉，頁 151。

## 二、「誠意」

《大學》經一章中兩度言及「誠」字，前為「誠其意」後為「意誠」。對於「誠意」之概念，鄭玄著墨不多。在本節之初，我們曾引用孔穎達對〈大學〉主旨之說明時，曾提及「所由先從誠意為始」<sup>21</sup>一語，可以看出相對於鄭玄，孔穎達則視「誠意」為一個起始的位置；那麼，孔疏如何解釋「誠意」呢？其言：「『欲正其心者先誠其意』者，摠包萬慮謂之為心，情所意念謂之意。若欲正其心使無傾邪，必須先至誠在於意念也。若能誠實其意，則心不傾邪也。」又云：「『欲誠其意者先致其知』者，言欲精誠其已意，先須招致其所知之事，言初始必須學習，然後乃能有所知曉其成敗，故云：先致其知也。」<sup>22</sup>由孔疏中我們可知此「意」實蘊「情」於其中，希望「誠意」者，需藉由學習的過程，以達「知其成敗」，使「意念」中之「情」得以「誠實」、「精誠」而達「至誠」；若我們將這樣的理解，對照前一個段落中，孔穎達對「格物致知」的疏解，則可知其所謂「誠意」，大抵便是「學習招致所知」的過程。

接著，我們再看《大學》中論及「誠意」的一段：

所謂誠其意者：毋自欺也。如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也。小人閒居為不善，無所不至，見君子而后厭然，揜其不善，而著其善。人之視己，如見其肺肝然，則何益矣。此謂誠於中，形於外，故君子必慎其獨也。曾子曰：「十目所視，十手所指，其嚴乎。」富潤屋，德潤身，心廣體胖，故君子必誠其意。

23

對於此概念，鄭玄關注仍然甚少；除章句訓詁外，僅對末句「富潤屋，德潤身，心廣體胖」有所闡發，注云：「三者言有實於內，顯見於外。」<sup>24</sup>孔疏進一步指出：「心廣體胖者，言內心寬廣則外體胖大。言為之於中，必形見於外也。故君

21 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 60〈大學〉，頁 983。

22 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 60〈大學〉，頁 984。

23 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 60〈大學〉，頁 983。

24 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 60〈大學〉，頁 983。

子必誠其意者，以有內見於外，必須精誠其意在內，心不可虛也。」<sup>25</sup>如果我們用「內—外」關係來觀察，那麼鄭玄指出內在之「實」得以顯現於外；孔穎達則點出此「誠」是心內「精誠」之事，此「精誠」是「實」而非「虛」，較之鄭玄所側重的外在顯現，孔穎達點出使內在之「意」逐漸精誠化的修養意義。是以，所謂的「實」，在孔穎達而言便隱約具備了純化內心意志的工夫。

然而，即便孔穎達認識到「誠意」的位階，也同時對其中「精誠」的意志純化活動加以強調，但在理論上卻沒有更進一步的開展。反觀朱熹，在逝世三日前，猶改定《大學》「誠意」之說解<sup>26</sup>，由此可知其對此概念的重視。朱熹認為：「誠，實也。意者，心之所發也。實其心之所發，欲其一於善而無自欺也。」<sup>27</sup>此處延續了鄭、孔的解釋，更確切地指出「誠」即是「實」；而此處的「意」，朱子界定為「心」之所發，便與《中庸》所謂「喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。」<sup>28</sup>論「已發」、「未發」的文句結合。「誠意」乃「實」此心之所發的「意」，使之導向「善」且「無自欺」；從最終目的可知，朱子所謂的「誠意」，實為一純化此已發之「意」的修養工夫，使之不僅於外在的言行態度上，得以「發而中節」，更在自我意念上達到精誠、無自欺的境界。

值得一提的是：對「誠於中，形於外」一語，鄭、孔皆注意「心內精誠」而可「見於外」，然「見於外」者何？鄭、孔皆未嘗提及，筆者認為：對鄭、孔而言，心內精誠，便可表現於外，如「心廣體胖」一般，此「外」與「內」可界定為單純的「表」、「裡」之別；而其所謂「心內精誠」，當為一較低限度的道德修為，無關乎對道德的認知，或修養工夫與境界。至於朱子，則清楚地將「實心」後可達之最高境界加以揭露，即所謂「一於善」；以朱子之哲學脈絡言之，便是歸於「理」。心於「未發」之時，以「誠」加以純粹化，己心既實進而向外推擴，此誠意充實之「心」，於「已發」後的「意」便得以「一於善而無自欺」，如此內外通透的境界，才是朱子認為「形於外」所應有的意義。<sup>29</sup>

前文說明「格物致知」概念時，已提及朱熹之詮釋中，將「格物」乃至「修

25 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 60〈大學〉，頁 985 上。

26 參東景南：《朱熹年譜長編》（上海：華東師範大學出版社，2001），卷下，頁 1410-1416。

27 宋·朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁 3-4。

28 宋·朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 18。

29 部分考證研究指出：朱子逝世前所改定者，便是將「一於善」更為「必自慊」。依據錢穆先生之說法：「一於善，已達誠意最後境界，非格物致知不能到。必自慊，則當下自知，不必定要到達心即理之境界，而人心自知有自慊與不自慊之別。」參錢穆：《朱子學提綱》，頁 70-71。錢先生又言：「蓋『一於善』之誠，乃實理之誠。『必自慊』之誠，乃誠慊之誠。人之自修，當本吾誠慊之誠以達於實理之誠。人之為學，則必求知於實理之誠已完吾誠慊之誠。」參照錢穆：《朱子新學案》，《錢賓四先生全集》（臺北：聯經出版股份有限公司，1998），第二冊，頁 573。然究竟朱子逝世前所改定之版本為「一於善」或「必自慊」，歷來仍有爭論，而本文主要目的並非「一於善」與「必自慊」二語之哲學辯析，在此稍作說明。

身」歸入三綱領中「明明德」之範圍，而「齊家」、「治國」、「平天下」則指「新民」之事。「物格」、「知至」之後可達的狀態，是為「知止」，意即「至於是而不遷」<sup>30</sup>；「意誠」則作為一個「得所止」之後，連結至其他條目的接榫。如此，介於「知止」到「得所止」之間的「誠意」，其所具備的特殊性便存在著值得討論的空間。

接著，我們再看朱子所編定〈誠意〉章之注釋：

……誠其意者，自脩之首也。……言欲自脩者知為善以去其惡，則當實用其力，而禁止其自欺。使其惡惡則如惡惡臭，好善則如好好色，皆務決去，而求必得之，以自快足於己，不可徒苟且以徇外而為人也。然其實與不實，蓋有他人所不及知而已獨知之者，故必謹之於此以審其幾焉。<sup>31</sup>

朱熹點出「誠意」乃「自脩」之首，一方面明示「誠意」的重要性，另一方面或可初步解決我們的疑惑：所謂「格物致知」，乃一「求知其所止」之學習、參透階段，對朱子而言，是為「即物窮理」之過程；我們前面提及，朱熹對「格物致知」之詮釋，令此概念展現心性價值、工夫進路與修養之境界；然而，與「格物致知」相較，自「誠意」起，便更加著重於學者內心世界之修養工夫，此即由「知止」到「得所止」之間，一個「修身」過程的開始。

對照朱子於〈誠意〉章旨所述：

經曰：「欲誠其意，先致其知。」又曰：「知至而后意誠。」蓋心體之明有所未盡，則其所發必有不能實用其力，而苟焉以自欺者。然或已明而不謹乎此，則其所明又非己有，而無以為進德之基。故此章之指，必承上章而通考之，然後有以見其用力之始終，其序不可亂而功不可闕如此云。<sup>32</sup>

此處指出「格物致知」與「誠意」間的關係，參酌朱子〈格物補傳〉的內容，便可清楚看出朱熹工夫論的整體樣態。由兩段引文中可知：「格物致知」乃「即物窮理」之具體工夫，而「誠意」則是到達「涵養」層次的心上工夫；由於「心體之明有所未盡，則其所發必有不能實用其力」，是故充實此心之「誠意」工夫，

30 宋·朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁3。

31 宋·朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁7。

32 宋·朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁8。

必須以「即物窮理」而「豁然貫通」後，達到「眾物之表裏精粗無不到」、「吾心之全體大用無不明」之具體工夫為前提，方可見「用力之始終」。《朱子語類》有言：「《大學》所謂『知至、意誠』者，必須知至，然後能誠其意也。今之學者只說操存，而不知講明義理，則此心憤憤，何事於操存也！某嘗謂誠意一節，正是聖凡分別關隘去處。若能誠意，則是透得此關；透此關後，滔滔然自在去為君子。不然，則崎嶇反側，不免為小人之歸也。」<sup>33</sup>所謂「透此關」，便能「得所止」，方得以成就萬事。

以哲學的角度觀察，鄭玄、孔穎達既為經學家，立足於解經者之立場，對「誠意」的說明，大抵只是概念的基本內容，並不具有很深刻的哲學義理，他們的「誠意」也僅指一個低標準之道德限定，在鄭玄、孔穎達看來，可能一達到「有實於內」，或「心內精誠」，便可直接如「心廣體胖」般顯現於外。如是之解析，一無縝密的理論邏輯，二無深刻之哲學內涵，故歷來少有哲學史家青睞。至於朱熹，其對〈誠意〉章的詮釋，則重新將「誠意」之工夫意義加以突顯，並標示出充實己心之後，可達之「一於善」、「即於理」的最高境界，並與「格物致知」互為「用力之始終」。可以說：朱熹賦予「誠意」和「格物致知」相當的哲學深度，並縮合於其整套思想體系中，使《大學》具備了成為經典的理論高度。

然而，透過歷史的角度檢視，鄭玄、孔穎達將「誠意」視為一種不證自明的「內—外」關係；如此直截了當的理解，與朱熹煞費苦心，反覆強調以誠脩身，並逐步外推之工夫次第論相較，此間除了哲學興趣的轉變與深化之外，尚蘊涵了幾個值得探究的面向：對鄭玄而言，個人具備道德基礎，便有顯現於外的空間；此顯現於「外」，若依據上文鄭玄「博學可以為政」一語，當為一外在且具體的實踐，並很可能與政治直接相關。然而，在朱熹的詮釋中，除了前文所言之心性價值的彰顯，與詮釋角度之內轉外，我們同時也可以察覺到：從鄭玄到朱熹，「一己修為」的理論固然逐漸深刻化，但個體修養之完整，卻並不保證政治權力之擁有；個體修養與政治作為之間，似乎產生了斷層。

朱熹的「誠意」論述，幾乎徹底是學者內在的修養工夫，而「誠意」與否之判準，亦不在外而在內，是為學者之「心」。個人德性臻於至善與否，不必然需要透過政治實踐以證成；修養工夫的察識，當以一己之心作為判斷依據。以傳統「內聖—外王」的語彙加以理解，我們也可以說：由鄭玄到朱熹，「內聖」的意義逐漸內化與深化，判準安置於「一己之心」，工夫內容以個體自覺與修持為主，「政治」不再是一個絕對必然的導向。當「內聖」不一定與「政治」直接聯繫後，「外王」之概念範圍亦相應變動，儒學實踐的空間，在理論上同時產生擴大的跡象。

33 宋·黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，2007），卷15〈大學〉，頁299。

## 第二節

### 鄭玄的〈中庸〉注與朱熹的《中庸章句》

《中庸》被視為儒家經典中，蘊涵豐富天道性命特質之作品，已是普遍為學者所接受的事實。然而，我們在〈緒論〉業已提及：中唐以前，〈中庸〉固然有單獨行世之記載，其價值卻不受儒家學者之青睞。對漢代的鄭玄而言，〈中庸〉之「庸」是為「用」，而〈中庸〉一篇的章旨，便在：「記中和之為用也。」<sup>34</sup>關於「中和」在鄭注中的意義，我們留待後文論述；簡言之，鄭玄心目中的〈中庸〉，乃一著重思想實際運用層面之著作。至若朱熹，則將《中庸》內天道性命的面向，在開篇序文中直接揭露：「人心惟危，道心惟微，惟精惟一，允執厥中」<sup>35</sup>等十六字箴言，與一個聖聖相傳之道統的提出，加以後文對人心、道心之辨析，確立了《中庸》作為「孔門傳授心法」的意義與價值。<sup>36</sup>

在朱熹編定《四書》後，《中庸》的地位一躍而上，甚至凌駕《五經》，成為儒門最重要的經典之一。<sup>37</sup>倘若我們認同《中庸》在哲學內涵上，便蘊涵著足以達到經典、正典位階的理論深度<sup>38</sup>，而宋儒重新發現《中庸》，乃是「復活此書的意義，而不是憑空創造此書的價值」<sup>39</sup>，那麼便可進一步詢問：既然經典固有

34 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 52〈中庸〉，頁 879。

35 宋·朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 14。

36 宋·朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 17。

37 楊儒賓：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉，收入吳震主編：《宋代新儒學的精神世界——以朱子學為中心》（上海：華東師範大學出版社，2009），頁 490。朱熹編定《四書章句集注》固然是致使《四書》地位凌駕《五經》的一個關鍵，但並不代表《四書》便是程、朱學派所專有。余英時先生便指出：《四書》成為當時學術界所公認的「聖典」，乃在宋代科舉取士的過程中，逐步醞釀而成，並非少數人的私意可以左右；即便是與程、朱意見相左的陸、王，對《四書》作為宋代以下舉世共尊的「聖典」地位，也是完全肯定的。參余英時：《知識人與中國文化的價值》（臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2008）〈試說科舉在中國史上的功能與意義〉，頁 251-252。

38 楊儒賓指出：「《中庸》在本質上即需高看，深看。」其原因有三：首先，《中庸》本身內涵豐富，並非空白畫紙可以任人塗抹。其次，《中庸》的性質不能孤立來看，放在戰國時期的學術環境考察，其與《孟子》、《易傳》有一致關係，和《易傳》相關聯者尤多，楊氏認為：此「脈絡性」乃考慮《中庸》性質時，必須正視之角度。第三，《中庸》來源相對清楚。參照楊儒賓：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉，頁 516。

39 楊儒賓：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉，頁 517。

其精微洞見，在歷史中等待因緣；那麼究竟是何種因緣，促成儒家學者從浩瀚典籍中，察覺《中庸》內蘊的經典光輝？換一個角度觀察，為何身處於不同時空的經典詮釋者，對待同一部《中庸》，卻有著截然不同的理解？

誠然，上述問題已有諸多學者透過哲學分辨，直接或間接地回應；但正如本文〈緒論〉所述，筆者所關注者，乃「思想」作為一個「歷史事實」呈現在歷史舞臺之上，「歷史」如何提供經典得以「被發現」的外緣契機？而思想家又如何透過經典詮釋，回應其所面對的歷史問題？換言之，經典與詮釋者間的「因緣」，便不僅是一種內在理路之理解，亦可放置在具體的歷史環境中加以看待，故經典之「命」便有其脈絡化底下的意義。新經典之形成，究竟有何歷史「因緣」？新經典的內部，又提供了當時學者何種質素，使其光輝逐漸在思想史的星空中透顯？此外，透過解經者之詮釋，經典又體現了何種時代意義？

針對以上疑惑，筆者認為仍有必要回歸文獻，重新檢視漢代鄭玄與宋代朱熹，對《中庸》之詮釋差異。底下，我們便由第一章「天命之性」、「中和」，與第二十一章起論「誠」等，最富心性意涵的三個部分，作為本節論述的焦點，對照鄭、朱之注，並提出其中所蘊涵的問題。

## 一、「天命之性」

〈中庸〉首章開宗明義以：「天命之謂性，率性之謂道，修道之謂教。」<sup>40</sup>一語，開展天道性命之學。如此被後世學者視為深探心性形上層次之說，鄭玄之理解如下：

天命，謂天所命生人者也，是謂性命。木神則仁，金神則義，火神則禮，水神則信，土神則知。《孝經說》曰：「性者，生之質。命，人所稟受度也。」率，循也，循性行之是謂道。修，治也，治而廣之，人放傲之，是曰教。<sup>41</sup>

注文中，鄭玄首先將「天命」與「性」之間的關係，結合天地五行與人之五德，

40 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 52〈中庸〉，頁 879。

41 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 52〈中庸〉，頁 879。

點出「性」乃生之「質」，而「命」為人之所「稟受」。<sup>42</sup>從中「性」的質料因，與陰陽五行的角度論「命」，反映出鄭玄「用氣為性」之思想，及一種透過「氣命」觀點看待的天人關係<sup>43</sup>，可見其處於天人感應背景下之詮釋傾向，天道性命作為核心與內在根源的超越層次，在此鄭玄的體系中，並無法直接、順利地彰顯。

接著，在「率性之謂道」一句，鄭玄僅扼要地釋「率」為「循」，並據此認為循性行事即所謂「道」。界定「道」之意義後，即談「修道」之法：此處鄭玄將「修」詮釋為「治」，呈現出一種朝向外部世界開展之理論型態，故「修道之謂教」一語，在鄭玄之理解下，並不完全指向個人依循本性作為，更同時具備「治民化育」的政治理念。觀察到這樣的可能後，再整合前一節所論，鄭玄「博學可以為政」之說，便可以發覺一個值得關注的現象：正因為鄭玄對「修道」內容的詮釋，乃一「外治」傾向的理解<sup>44</sup>；倘若將「修道」置放入政治實踐的層次，鄭玄「天命之性」經解中，所謂「修道」的對象，便不是一個普遍性的概念，其所

42 我們在前一個章節，指出：鄭玄是以「德—命」關係，作為理解「格物致知」觀念的主要依據；「德—命」關係中所謂的「命」，乃指人生中的吉凶禍福，命運、定數等「時命」。至於此處「天命之性」的「命」，則謂天所賦予的人性，其間不僅觸及對人性本質的理解，更牽涉不同哲學觀點底下，看待宇宙與存有、天道與性命之間的根本性差異。對於此間差異，可參考楊儒賓先生的觀點，其言：「『性命』一詞溯源甚古，它挾歷史長河而下的語義積澱當然也很複雜。魏晉之後，它可說是三教共享的語彙，是韓愈所說的『虛義』。但理學的性命之學是有本有源的，它最重要的經典依據當是《易經》的『窮理盡性以至於命』、《中庸》的『天命之謂性』、以及《孟子》所說的：『盡其心者，知其性，知其性則知天矣。存其心，養其性，所以事天也；夭壽不貳，修身以俟之，所以立命也。』《易經》、《中庸》與《孟子》所說的這些話語，誠然是儒家思想史上非常重要的文獻，然而，這些文獻該如何解釋，並非沒有歧異。理學興起前，漢唐諸儒解釋這些所謂『性命之學』的語句，大體依循氣化宇宙論的模式解之，他們也有氣化論模式的『性命之學』之關懷。但依據理學家後出轉精的理解，前儒的解釋終究落在氣邊事，智不窮源。理學家不滿意這種素樸的自然主義的解釋模式，他們覺得儒門原本即有一套安身立命之學，這套學問和以往佛老所擅長的心性形上學領域重疊，但儒門提供更完美的圖像，其內容更符合他們理想的世界秩序。」楊儒賓：〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉，《長庚人文社會學報》，二卷二期（2009年10月），頁206-207。

43 參楊儒賓：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉，頁496。

44 余英時將儒家士人治國的方式，分為兩個程序：指出：「……第一個程序在從『反求諸己』開始，由修身逐步推展到齊家、治國、平天下。第二個程序則從奠定經濟基礎開始，是『先富後教』。前者主要是對於個別的『士』的道德要求。……而後者則是維繫人民的群體秩序的基本條件。……對於一般人民而言，只有『先富後教』的程序才是他們所能接受的。這兩種程序當然有內在的關連性，……但是在實踐中，這兩種程序決不可加以混淆。……『修身』是『內治』的程序；『先富後教』則是『外治』的程序。」其中有關「修身、齊家」等「內治」程序，注重士人自身修養、成德的過程；「富而教之」的「外治」程序，則是知識份子與社會間之互動，內、外治屬於不同程序，對象不同，不宜混淆。余先生並指出：漢唐之間儒學著重「外治」，相對忽略於心性課題的探討。參照余英時：〈漢代循吏與文化傳播〉，收入余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，1987），頁181-190。

言說的對象，主要指具有政治權力或某重特殊身份之人。這群得以施政、治民、化育者，或為實際執政者，或是以經學教育為業之師；但無論何種身份，在漢代政治體制中，皆為相當重要的一環。

繼鄭注之後，我們再檢視朱熹之詮釋，其言：

命，猶令也。性，即理也。天以陰陽五行化生萬物，氣以成形，而理亦賦焉，猶命令也。於是人物之生，因各得其所賦之理，以為健順五常之德，所謂性也。率，循也。道，猶路也。人物各循其性之自然，則其日用事物之間，莫不各有當行之路，是則所謂道也。脩，品節之也。性道雖同，而氣稟或異，故不能無過不及之差，聖人因人物之所當行者而品節之，以為法於天下，則謂之教，若禮、樂、刑、政之屬是也。蓋人之所以為人，道之所以為道，聖人之所以為教，原其所自，無一不本於天而備於我。學者知之，則其於學知所用力而自不能已矣。故子思於此首發明之，讀者所宜深體而默識也。<sup>45</sup>

顯然易見，朱熹之詮釋，與鄭玄各自依循了兩條不同的理路。針對「天命之性」，朱熹提出了「性即理」的看法，認為所有存在之所以存在，是因為具備了存在的理，便是物之本性（essence）；由於這樣的「性」與「理」乃直接由天所賦予，因此這裡的「性」在朱子詮釋下，便具備了形而上的超越性與普遍性。<sup>46</sup>

至若「率性」一語，朱熹與鄭玄一般，視「率」為「循」，但由於其所界定之「性」與鄭玄迥異，故對「道」之看法便有所不同。鄭氏以為「性者，生之質」，故萬物所具備的「性」，蓋屬形而下的氣性；從一個社會性的詮釋脈絡底下看來，依此氣性而行是為「道」，於是「修道」之理論建構便座落於政治實踐之層次。然而，朱熹所理解的「性」，乃承天而來，具有超越意義，套用朱熹對《大學》「明德」一語之詮釋，便是「虛靈不昧」，且「具眾理而應萬事」之本體。<sup>47</sup>因此「率性」便成為「循其天命之性」<sup>48</sup>，亦即循其超越意義的「本性」之自然，如此便合於「道」。此外，朱子所謂之「循」，乃就「道」上講，而非由「行道」而言，據勞思光之解釋，整句可譯為：「人藉著其道德修養而達到順應超越之本

45 宋·朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁17。

46 參勞思光：《大學中庸譯註新編》（香港：中文大學出版社，2000），頁41-104。

47 宋·朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁3。

48 宋·朱熹注，宋·趙順孫纂疏：《中庸纂疏》，《四書纂疏》，頁266。

性所呈現出來的理想世界。」<sup>49</sup>

最後，「修道之謂教」一句，朱熹認為「修」乃「品節」之義，天所賦予的「性」固然相同，然人之氣稟卻有殊異。聖人循人性加以品節、度量，人世間之政教法度蓋由之而生。以〈大學章句序〉的語言來說，此「聖人」便是「聰明睿智能盡其性」，並「承天之命」的「君師」。有形之「教」的內容，在朱熹看來，便不僅是外部世界的形式，更提高至「天命」的位階，深化入「人性」之本然；而「人」之存在、「道」之內涵、聖人設教之意義，實「本於天而備於我」，故「我」遂成為最重要的成道依據。

「我」即是成道依據的意義一旦確立，我們方可明白，為何下文接續的是「學者知之」。在朱熹的概念裡，聖人固然具有「為法於天下」的「君師」身份，但聖人之所以為聖人，並非取決於政治身份的有無；也因此，在聖人譜系的排列裡，朱熹更重視的是有德無位的孔子，其德性與教化面的深刻影響。<sup>50</sup>正因為重視超越與普遍的「人性」之本然，便一併強調「復其初」的修養工夫；那麼所謂的「學者」，便不必然需要實質的政治權力，而應當是指用心於探求聖人之道，以恢復其根源本性的有志之士而言。「學者」身份內涵的界定，以及對於聖人序列的安排，都可以視為朱熹將「天命之性」提升到普遍性與超越性位階後，一併產生的理論開展。

從「天命之性」的詮釋脈絡看來，鄭玄與朱熹依然分道而行：對於一部上探天命的經典，鄭玄的目光落在現實世界可見的政治型態，並從中論及對統治者之訴求；經文中涉及人之內在心性問題時，便以五行與五德對列，著重「性」之質料因<sup>51</sup>，並未進入形上層面。如此「外治」取向之詮釋型態，使〈中庸〉中蘊涵之心性與超越內容，隱沒於《禮記》諸多篇章之中。然而，朱熹卻一改《中庸》之面貌。相較於鄭玄，朱子對《中庸》的再詮釋明顯呈現「內治」之理論取向，故此間之「天人關係」便開展出一個超越的向度；人之「本性」乃承此超越的天命而來，換言之，人人皆有此上承「天命」之「本性」。此處朱熹之言說對象，便不具有特定身份；其所謂「學者」，乃泛指意欲依循經典之說而行修養工夫者。由鄭玄到朱熹，「天命之性」的意義轉往內在心性方向深掘，而言說對象則從具有政治權力者的身份鬆開，轉為不具有特定身份之「學者」。

朱熹的詮釋，最終仍必須面對外部秩序建構的問題。與鄭玄不同的是，朱熹的外在層次，乃建構於聖人對超越的「天命之性」的體悟，方得轉出所謂「教」

49 參勞思光：《大學中庸譯註新編》，頁 42。

50 宋·朱熹：〈中庸章句序〉，《四書章句集注》，頁 14-15。

51 參楊儒賓：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉，頁 496。

的實質意義。如是，外部世界之儀文、秩序，在朱熹的理論中，便具有內在而超越的根據；我們也可以反過來說，在朱子而言，外部的實踐固然是學者不可忽略的面向，然一切外在的作為，皆必須立足於內在的基礎上，才具有合理性。

## 二、「中和」

理解鄭、朱對「天命之性」的不同詮釋向度後，我們再看「中和」概念。「中和」出自《中庸》首章：

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。

52

在此段文獻中，以喜怒哀樂之「未發」與「已發」狀態，闡釋「中和」；並說明「中和」之意義，與「致中和」後可達之境界。「參中和」、「觀喜怒哀樂未發前之氣象」等，幾個在思想史研究中，相當重要的討論焦點，於焉勾勒而出。對於著名的「中和」概念，鄭玄之詮解依舊相當簡明，認為「中」所以為大本，「以其含喜怒哀樂，禮之所由生，政教自此出也。」<sup>53</sup>相當扼要地說明了蘊含著「喜怒哀樂」等情感之「中」，作為禮樂政教之本；此間對人心內部之描繪，僅在於經驗性的情感，其著眼點仍在外部世界之禮樂政教。

此處我們再參考孔穎達疏解以觀，孔疏言：

「喜怒哀樂之未發，謂之中」者，言喜怒哀樂緣事而生，未發之時，澹然虛靜，心無所慮，而當於理，故「謂之中」。「發而皆中節，謂之和」者，不能寂靜，而有喜怒哀樂之情，雖復動發，皆中節限，猶如鹽梅相得，性行和諧，故云「謂之和」。「中也者，天下之大本也」者，言情慾未發，是人性初本，故曰「天下之大本也」。「和也者，天下之達道也」者，言情慾雖發，而能和合道理，可通達流行，故曰「天下之達道也」。「致中和，天地位焉，萬物育焉」，致，至

52 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 52〈中庸〉，頁 879。

53 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 52〈中庸〉，頁 879。

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。<sup>54</sup>

孔疏和鄭注走的是相近的詮釋路線，但說明較為詳盡。楊儒賓先生指出，鄭玄、孔穎達對「中和」的理解，有兩個明顯的特色：其一，將「致中和，天地位焉，萬物育焉」視為「人君」之職能，認為人君有溥天之主（universal king）之意涵。人君為政治秩序與自然秩序負責，此為其「宇宙性格」；由此「宇宙性格」可以推測，「天人合一」之論述僅對人君等天賦異稟之「聖人」開放，一般人無法參與。其次，鄭、孔採取一般經驗心理學之立場，詮釋「已發」與「未發」；其所謂「大本」，並無後世所言之「本心」、「性體」之意義，相反的，是隱含著身心慾望之總體，缺乏超越向度。如是之注解，事實上已經跨入形上學之領域，然其所持者，是為經驗性或氣化心理學之論點。<sup>55</sup>楊先生進一步說明：「他們的推論大概是這樣的：人即是感性之人，感性之人蘊含的七情六欲提供了文明建構所需的材料因及動力因，這樣的心境可視為文明展現的胚胎，所以可解釋成『天下之大本』、『未發』、『大本』、『中』云云，不會是逆覺的心性論詞語，而是經驗性心靈的表現性語言，感性之人唯有透過感性的外顯，文化的表現才可以成立。」<sup>56</sup>

朱熹的解釋，則又較鄭、孔更進一步提煉出「中和」概念中，普世皆準、古今皆然的意義：

喜、怒、哀、樂，情也；其未發，則性也，無所偏倚，故謂之中。發皆中節，情之正也。無所乖戾，故謂之和。大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之體也。達道者，循性之謂，天下古今之所共由，道之用也。此言性情之德，以明道不可離之意。<sup>57</sup>

依照朱子所言，「情」屬於「氣」，是形而下的；「性」則是理，具有超越意義；當情未動時，便可以不受干擾並能體會超越的「理」，這樣的性與理中所呈現的，便是不偏不倚的中庸世界。<sup>58</sup>其次講「大本」，認為此乃最高根源；做為天下之大本者，便是使物存在之「理」，勞思光先生指出：「中也者，天下之大本也」一句，即是以「自覺主體」為「萬有之最高根源」。<sup>59</sup>

54 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 52〈中庸〉，頁 879。

55 參楊儒賓：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉，頁 497。

56 參楊儒賓：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉，頁 497。

57 宋·朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 18。

58 勞思光：《大學中庸譯註新編》，頁 44-45。

59 勞思光：《大學中庸譯註新編》，頁 44-46。

「逆覺體證」式的修為方向，通過個體自覺並反歸原初本性，大抵是宋明儒學的一個特色；而此復性工夫，最終甚至得以推擴到一個「萬物皆備於我」的境界。這樣的詮釋傾向，在朱熹對「致中和，天地位焉，萬物育焉」一句的注文中，便可以發覺，其言：「蓋天地萬物本吾一體，吾之心正，則天地之心亦正矣，吾之氣順，則天地之氣亦順矣。」<sup>60</sup>又言：「此學問之極功、聖人之能事，初非有待於外，而修道之教亦在其中矣。」<sup>61</sup>由於天地萬物與自我皆承天命而來，因此一切學問與聖人事業便皆「本於天而備於我」，如是個人心內之「戒懼謹獨」，推究其極，便得以影響天地萬物，而一己心性之修持，便成為一切修養工夫之基礎。

朱熹重視「中和」概念是相當有名的，在其苦參中和的過程中，前後寫作了「中和舊說」與「中和新說」。然而，由於本論文之主軸並非哲學之論證，並不擬陷入朱熹中和論之細部內涵，或中和新、舊說之哲學分析；筆者此處所需說明者，乃鄭玄到朱熹詮釋「中和」概念時，所呈現的轉折：在看待情感之已發、未發問題時，鄭玄、孔穎達關注的焦點，在於實際經驗之顯現，且認為此經驗在「和合道理」之情況下，可達流行；然此境況並非一般人可輕易達致，「致中和」者在鄭、孔而言，大抵仍是兼具道德內涵與政治身份之「聖王」，其所能完成之教化職能。至於朱熹之中和詮釋，則相對強調一種回向己身、逆覺體證的修為方式；是以一旦達於「中和」後之境界，便不僅是經驗性情感的合理化，而是在心內進入「至靜」而無所偏倚，在外則於應物之處無所差謬<sup>62</sup>，體用之間無入而不自得之狀態。

在鄭、孔處情感外顯之合理化，便自然流行的單純關係，到朱子時則發展出相對複雜之工夫理論，且工夫修養之實踐處，乃學者內在之心性；從中，我們得知：心性之學的崛起，在朱熹的詮釋理路中，已是可見的事實。此外，著重外在面之禮樂教化的聖王事業，轉向逆覺體證式的心性工夫，則正面彰顯著「體道者」概念的鬆動，政治不再是「學者」實踐理念的必然途徑，同時也意味著「修持者」意義的開放。反面觀之，則透露著「成道」之內涵必須重新界定，體道工夫的最終目標，逐漸由外在秩序之安頓，轉向學者一己內心之貫通，而「成道」的外在表現，亦不僅著重於政治事業，轉而強調待人處事、應對進退所達之「無適不然」，此間亦反映了外在實踐的內容有所擴充，亦代表修養境界之意義產生相當大的轉變。<sup>63</sup>

60 宋·朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁18。

61 宋·朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁18。

62 宋·朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁18。

63 外部實踐本身可以蘊含政治、教化與社會等各個面向，然而，從本章的文獻比對中，我們可以看到漢至唐以前的儒家學者對於《大學》、《中庸》的詮釋，較為注重特定身份者的政治實踐；如此之詮釋進路，與前期儒學較為重視政治秩序的建構，具有一致的樣態。然而，宋

### 三、「誠」

接著，我們再看《中庸》之「誠」：本章第一節論述中，已將鄭注〈大學〉與朱注《大學章句》之「誠意」概念加以比對，此處要進一步比較二者如何看待《中庸》的「誠」。與《大學》不同的是：《中庸》討論「誠」的文字多而集中，若以朱熹之詮釋脈絡而論，更可以看到對「誠」更清晰、明確的界定。首先來看「哀公問政」一章中，論及「五達道」、「三達德」之一段，經文如下：

天下之達道五，所以行之者三。曰：君臣也，父子也，夫婦也，昆弟也，朋友之交也，五者天下之達道也。知，仁，勇，三者，天下之達德也，所以行之者一也。<sup>64</sup>

「哀公問政」乃朱注《中庸章句》第二十章，全章重點談為政之道，卻在章首確立「為政在人」後，便即轉而討論人間秩序（倫常）與道德行為（知仁勇）；更在後文深入人心內部，探求一個「誠」的修道工夫。引文中論及五種人倫關係中，彼此身份之間的互動，並指出此五種身份皆可以「智、仁、勇」等「三達德」行之而無礙，又云此「三達德」可收束於一。這裡的「一」意義為何？鄭玄說明：「達者常行，百王所不變也。」<sup>65</sup>將「一」釋為「不變」；孔穎達進一步疏解：「言百王以來，行此五道三德，其義一也，古今不變也。」<sup>66</sup>孔疏較鄭注更清楚地點

以後的儒學，從朱熹的詮釋中，可以看出漢唐以前儒者注重秩序建構的「外治」傾向，已有明確朝向「內治」的變動。既然個體的體證與修養，逐漸轉化為成道的主要目標，則政治參與便不再是儒者外王實踐的唯一方式；即便儒者恆常具有得君行道的理想，但理論層面的鬆動，確實使政治以外的社會、教育事業，被納入「經世致用」的合理（甚至是重要的）範圍。當「修道者」不再必然是從政者，則自天子以至於庶人，皆可「修身行道」；如此概念的鬆動，影響了後代儒學的走向與發展，因此可以說是相當重要的轉折。余英時在《中國近世宗教倫理與商人精神》中，所提到關於「儒商」的論述，可以說是此轉折發展至明清時的實例。參見余英時：《中國近世宗教倫理與商人精神（增訂版）》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2007，二版）。感謝業師梁庚堯先生，與口試委員王德權先生，對筆者之提問與指點；對於外部實踐是否僅侷限於政治？以及一個脫去政治化的處境，是否仍為傳統士人的安身處？這兩個問題，謹覆如上。

64 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 52〈中庸〉，頁 887-888。

65 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 52〈中庸〉，頁 888。

66 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 52〈中庸〉，頁 888。

明這個「一」，乃五達道、三達德中，古今不變的恆常之道；是一個永恆的道理、原則，在百王相傳的過程中，不斷地延續。從二者解經的字句中，可以發覺：鄭、孔在理解經文所言之「一」的時候，事實上都意識到「道」的恆常性；然而在解析此「道」的恆常性時，大抵指既定的身份關係中，所應具備的基本道德倫常，可以說是依循著一個社會性的脈絡，來彰顯〈中庸〉的價值。

在《五經》典範的詮釋背景下，朱熹顯然一方面接受了鄭、孔對社會性道德倫常的重視，但同時也在闡述過程中，將鄭、孔所重視的外在人間秩序，安置了一個內在價值根源。他指出：

達道者，天下古今所共由之路，即書所謂五典，孟子所謂「父子有親、君臣有義、夫婦有別、長幼有序、朋友有信」是也。知，所以知此也；仁，所以體此也；勇，所以強此也；謂之達德者，天下古今所同得之理也。一則誠而已矣。達道雖人所共由，然無是三德，則無以行之；達德雖人所同得，然一有不誠，則人欲間之，而德非其德矣。程子曰：「所謂誠者，止是誠實此三者。三者之外，更別無誠。」<sup>67</sup>

此段解釋與原典中「凡為天下國家有九經，所以行之者一也。」<sup>68</sup>一段大抵相同。如此解釋「五達道」、「三達德」，便從社會規範與倫理秩序的意義，開展出一個內外通達、人所共由的超越性與普遍性；《中庸》之「德」，在朱子的詮釋底下，便如唐君毅（1909-1978）所言，為一「通達內外人己之德」，而「道」更為「通達內外人己之道」。<sup>69</sup>朱子將「誠」視為此「達道」、「達德」之根源，若不用「誠」以「實」之，則無論「達德」或「九經」，皆成為虛文。人倫世界的文化與政治，皆以「誠」統攝；通過「誠」之工夫，可獲得道之能行、德之能成之超越的保障與依據<sup>70</sup>，故「誠」在朱子的詮解脈絡中，自然由工夫義之外，轉出作為根源的

67 宋·朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 29。

68 此段朱注為：「一者，誠也。一有不誠，則是九者皆為虛文矣，此九經之實也。」宋·朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 30。

69 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：臺灣學生書局有限公司，2006）〈第二章 莊子之復心言性、荀子之對心言性、與中庸之即性言心〉，頁 83。

70 根據唐君毅先生之說法：「誠之所以能統一切德行者，由一切德行，無論如何相差別，然要必純一無間雜而後成，亦要必繼續不已而後成。此求純一無間雜，求繼續不已，即誠之道。人而能誠，即唯有誠之之德者。此道此德，為必當遍運於一切德行之成之道之德，亦此一切道之能行、德之能成之超越的保證與根據；而能涵攝一切道之行、德之成，以為其

本體義。

在本章末，《中庸》首次點出「誠」字，原文云：

在下位不獲乎上，民不可得而治矣；獲乎上有道；不信乎朋友，不獲乎上矣；信乎朋友有道；不順乎親，不信乎朋友矣；順乎親有道；反諸身不誠，不順乎親矣；誠身有道；不明乎善，不誠乎身矣。<sup>71</sup>

用「明乎善」作為「誠身」的先決條件，朱注曰：「反諸身不誠，謂反求諸身而所存所發，未能真實而無妄也。不明乎善，謂未能察於人心天命之本然，而真知至善之所在也。」<sup>72</sup>此段鄭、孔注疏皆尋原文訓示，然朱子卻根據《中庸》具備著「性命之學」的理路，詮解出「明善」與「天道性命」間的關係，此「善」便突破一般泛道德意義下的「善」，而成為根源意義之「至善」；而「誠」作為超越本體，為一修身之首、達德之源，所具有的效力，便是使天下有意修道之人，得以「克其人欲」，進而「反諸身」，達到「止於至善」的「盡性」工夫。

至此，若與《大學章句》之「誠意」相較：朱子所論《大學》之「誠」，傾向於己心通過「格物致知」後，逐步充實進而達於「至善」的過程，乃一「內聖—誠—外王」的工夫進路；其工夫與境界在朱熹之詮釋中皆獲得開展，然較偏重「實」心的修養層面，其工夫論意涵較為顯明。反觀《中庸》之「誠」，既作為「哀公問政」一章之核心，經過朱熹的詮釋後，便不只停留在《大學》「內聖—誠—外王」的層次，且意欲進一步建構一「天—誠—人」之體系，以貫通天人。如此「內—外」、「天—人」間的關連為何呢？《中庸》有言：

唯天下至誠，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。<sup>73</sup>

此節乃《中庸章句》第廿二章，前章朱子認為乃子思引孔子之意，對「天道」、「人道」加以說明；此章以下，乃子思解說「自誠而明」與「自明而誠」兩種類型之不同進路，而本段主要談「自明而誠」者。鄭玄注文中指出：

內容之一道一德，而可稱之為一切道之道，一切德之德者也。」唐君毅：《中國哲學原論·原性篇：中國哲學中人性思想之發展》〈第二章 莊子之復心言性、荀子之對心言性、與中庸之即性言心〉，頁 78。

71 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 53〈中庸〉，頁 894。

72 宋·朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 31。

73 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 53〈中庸〉，頁 895。

盡性者，謂順理之，使不失其所也。贊，助也；育，生也。助天地之化生，謂聖人受命在王位，致太平。<sup>74</sup>

與前列鄭注合而觀之，則鄭玄的詮釋理路十分明白。在著重於外部政治秩序穩定的前提下，鄭玄的「盡性」主要談實際作為上達到「順」而「理」之的層次。

這裡我們先回到本節第一部份，談「天命之性」的段落：其中，對於經文中「率性之謂道」一句，鄭玄的說法是「循性行之是謂道」，至於「修道之謂教」，則解為「治而廣之，人放傲之，是曰教」；前者針對修道者的言行作為，後者則意指此行事作為之外部實踐。扣合「率性」、「循性」的詮釋來看，此處以「順理之」解釋「盡性」，便可以安置在「率性」之後，意指得以順應與五行相應的「天命之性」，進而治理、調理，達到安頓人間秩序的目的，屬於「外治」層次的思考模式。

以鄭玄對〈大學〉整體的理解，乃「記博學可以為政」；那麼此篇的言說對象，便不是一般的庶民百姓，而是指具有一定身份與權力的統治階層，或某些可能進入統治階層之人，這點我們在前文中已經有所說明。在如此詮釋傾向底下，得以「參天地化育」的「盡性者」、「至誠者」，也就不是後世理學家所論，透過復性工夫，達到本性通透、天人貫通的聖人，而是承天景命、德位兼備的聖王。對此，楊儒賓先生即言：「鄭玄此處理解的聖人其實就是聖王，聖王的事業包括內聖外王之業，但鄭玄認為《中庸》此處的觀點乃是就聖王之事功立論，所以『盡性』不是孟子所說的『盡心知性』，而是『順理百姓之性』……鄭玄所說的性只能解作內含生命之質的氣命之性。同樣的，『贊天地之化育』也不再是『知性知天』或『上下與天地同流』之事，而是天子代天行事，平治天下之謂。」<sup>75</sup>在這樣的思維底下，「誠」與「政」的關係，在鄭玄處便屬於外王而非內聖的層次；且言說對象主要針對統治階層與知識階層，而非黔首黎民，此「盡性」遂成為一種他律道德。<sup>76</sup>

但朱熹的理解則有所不同：

天下至誠，謂聖人之德之實，天下莫能加也。盡其性者德無不實，故無人欲之私，而天命之在我者，察之由之，巨細精粗，無毫髮之

74 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 53〈中庸〉，頁 895。

75 參照楊儒賓：〈《中庸》、《大學》變成經典的過程：從性命之書的觀點立論〉，頁 122。

76 楊儒賓：〈《中庸》怎樣變成了聖經〉，頁 496-497。

不盡也。人物之性，亦我之性，但以所賦形氣不同而有異耳。能盡之者，謂知之無不明而處之無不當也。贊，猶助也。與天地參，謂與天地並立為三也。此誠而明者之事也。<sup>77</sup>

通過「誠」以「盡性」的聖人，察覺「德」之「實」，並不斷充擴，可摒除人之私欲，於是天命便由此灌注於自我；又因「性即理」，故天下萬物皆內在於我，人物之性亦即我之性。此間「聖凡之別」，對朱熹而言僅在於「形氣不同」。

聖凡之間既然僅是氣稟層面的差異，那麼便保留了凡人得以超凡入聖的可能。這裡便呼應著經文下一段：「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。」<sup>78</sup>朱子注文中清楚說明：「其次則必自其善端發見之偏，而悉推致之，以各造其極也。曲無不致，則德無不實，而形、著、動、變之功自不能已。積而至於能化，則其至誠之妙，亦不異於聖人矣。」<sup>79</sup>聖人固然是古已有之，根據〈中庸章句序〉中，所謂聖聖相傳的道統系譜，即可看到一個由堯、舜、禹、湯，乃至孔、曾、思、孟的聖人序列；然而，當道統的傳承，從一開始「德位兼備」的聖王，延續至「有德無位」聖人時，我們便不難察覺朱熹對於「聖」的理解，從過去著重於事功的譜系，開始逐漸朝著以修養與德性為重的方向挪移。

正因為德高於位、道尊於勢，因此聖人之所以為聖，便不在於政治權力或事功的擁有與否，而是內在修養的深度與道德境界的高度；因此凡人亦可能在修養工夫修為中，逐步變化氣質，到達聖境。無論聖俗，在朱子而言，將己身之「誠」不斷往復推擴乃至其極之後，達到內外澄明，得以見其幾微，便是《中庸》所謂「可以前知」與「如神」之聖人境界。<sup>80</sup>

如此以「誠」為超越依據，則「德—政」、「體—用」之間，自然得以由內而外，如水之就下而不斷滲透、推擴，故《中庸》云：「誠者自成也，而道自道也。誠者物之終始，不誠無物。是故君子誠之為貴。誠者非自成己而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合外內之道也。」<sup>81</sup>人之性而能盡於此，便與天地相契，萬物收攝於自我，而無事不透、無道不成。<sup>82</sup>故此「誠」，

77 宋·朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 32-33。

78 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 53〈中庸〉，頁 895 上。

79 宋·朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 33。

80 此段見《中庸》原文：「至誠之道，可以前知：國家將興，必有禎祥；國家將亡，必有妖孽。見乎蓍龜，動乎四體。禍福將至，善必先知之，不善必先知之。故至誠如神。」漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 53〈中庸〉，頁 895。亦見宋·朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 33。

81 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 53〈中庸〉，頁 896 上。

82 朱注云：「天下之物，皆實理之所為，故必得是理，然後有是物。所得之理既盡，則是物亦

在朱熹的《中庸章句》中，兼及「工夫」與「本體」，且無論是「即工夫即本體」之「至誠之誠」，抑或「由工夫以復本體」之「誠之之誠」，皆可達本末相應、內外通透且天人合一之境界。<sup>83</sup>

以上，我們由「誠」作為切入點，比對鄭注、孔疏與朱子集注，可以歸納出幾點特色：首先，在《大學》「誠意」的解釋上，鄭孔將之視為「心內精誠」的實有，但此「精誠」在鄭注中，為一基礎道德標準，無明顯工夫進路之建構，且在滿足此低限度之道德基礎後，即可「見於外」；此「見於外」依據鄭玄之脈絡，當為外王層面之「用世」或「治世」。朱子則將「誠意」詮釋出「一於善」的境界，並搭配三綱八目，使「誠意」蔚為修身之首，蘊含著工夫修養的意義；《大學》之為學次第論遂具有「明體而達用」<sup>84</sup>的內涵，個人生命之修養，透過「誠」得以與外在世界結合、接軌，並成就無限。

再者，《中庸》之「誠」，又較《大學》的「內外關係」，翻轉出「天人關係」的議題；並直接以「誠」為天之道，在本體上論「誠」。<sup>85</sup>在這點上，鄭注明顯呈現「外治」之傾向，其注疏目的與教授對象，皆著重於統治者或統治集團。而朱注之言說對象，即其所謂的修道者的概念，產生了內涵上的擴展，不僅侷限於政治層面；而這樣的變遷，同時也引導著理論上發展出「人皆可成聖」與「聖人可學」的特色。此外，朱注《中庸》以「誠」作為超越的依據，透過「誠」以「反諸己」，進而內外一如且貫通天人；所謂的「誠」，遂不僅具有工夫義，更推高至

---

盡而無有矣。故人心一有不實，則雖有所為亦如無有，而君子必以誠為貴也。蓋人之心能無不實，乃為有以自成，而道之在我者亦無不行矣。」便是此意。見宋·朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁34。

83 唐君毅有言：「聖人之『不思而中，不勉而得』，是至誠之誠，乃即後儒之即本體而即工夫之境。學者之思而得，勉而中，是『誠之』之誠，乃後儒所謂由工夫以復本體之事。誠則無間雜而純一不已，故能成始而成終，為物之終始。故有此誠之一言，而天德、性德、天道、聖人之道與學者之道皆備；隨處立誠，而內外始終，無所不貫。是見此中庸之盡性立誠之教，為終教，亦為圓教。」唐氏將《中庸》「誠」之地位抬升到圓教的高度，或可作為本節的佐證與說明。唐君毅：《中國哲學原論·原性篇：中國哲學中人性思想之發展》〈第二章 莊子之復心言性、荀子之對心言性、與中庸之即性言心〉，頁86。

84 參照楊儒賓：〈大學與全體大用之學〉（未刊稿，專書待出版）。

85 依據唐君毅所言：「至於中庸之言聖賢之修養工夫，則尤密於大學。中庸雖只言性，未用心一字，然亦非無心上之修養工夫。大學之道，要在合內聖外王之道為一。而中庸之言修養工夫，則要在貫天道人道而為一。中庸之中心觀念在誠。其以誠為天之道，非如孟子之偶一言及，乃直言天之道亦只是一誠。此即使孟荀所偏自人工夫上言之誠，正式成為一本體上言之誠。……去其自欺之不誠而誠，求存於中者與形於外者之合一，大學言之。中庸之要義，則如順此再進一步，由人心之能自求誠自令自命之處，見我之性；並由我之自命，見天之以命我，而視我之性，亦為天之所命。」參照唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》（臺北：臺灣學生書局有限公司，2004）〈第四章 原心下：莊子之靈臺心荀子之統類心與大學中庸之德性工夫論〉，頁148。

形而上的本體義。《大學》、《中庸》性命之學的特質，遂在朱熹的詮釋中盛放，而二書之經典化便在如此概念的展開中，獲得哲學理論上的依據。



### 第三節 小結

本章採取文獻之比對，以《大學》之「格物致知」、「誠意」，與《中庸》「天命之性」、「中和」及「誠」等概念作為切入點，觀看鄭玄與朱熹對〈大學〉、〈中庸〉之詮釋差異；藉由二者詮釋差異之梳理，一方面突顯兩個時代儒學傾向的迥異，另一方面檢視此間可能產生的問題：

首先，本章論及鄭注〈大學〉伊始，即指出鄭玄對〈大學〉之理解中，「學者」與「為政者」身份間具有直接連結，而學者之「道德身份」與「政治身份」更有重疊之情況。然而，到了朱熹的時代，卻必須要深入論及人之「心性」，藉由哲學的建構，重新剖析「德」與「政」之間的關係，以及統治者應擔負的責任與義務。從中，除了可見「心性之學」之發展，對《大學》、《中庸》成為經典的過程，具有相當大的推進力外；亦可看出「學者」與「為政者」間的重疊關係，已然產生明顯的變化，導致「學」、「德」、「政」等關係，必須透過理論重新理解。

在「格物致知」概念的比較中，我們更進一步察覺：從鄭玄乃至朱熹，由「德—命」關係轉向著重「一己修為」的詮釋態度，從理論上排除「命」在學者生命中的決定性作用，如此盡心、復性，逆覺體證的可能性與重要性，便在朱熹的詮釋中逐步顯豁。而在「一己修為」之工夫實踐中，「心」之主動性，及其作為判準、修養依據的地位，在朱熹的注文中亦獲得肯定；更由於深入人心下工夫，是以學者一己心性之修為，即被視為向外實踐的基礎。

一己內心之修為，在朱子而言固然是外在實踐之基礎，然此外在實踐的意義，似乎亦有所轉變。當我們檢視「誠意」概念之注疏，即可發覺：相較於鄭玄、孔穎達將「誠意」看作一種不證自明的「內—外」關係，朱熹之詮釋顯見修養工夫理論深化，然而一己修養的自我提升，卻並不意味著政治權力的取得；個體修養與政治活動之間，似乎不再具有絕對且直接的聯繫。

藉由〈誠意〉章之注解，朱熹將「誠意」與否的判準，安置在學者心內；是故修養工夫之察識與個人德性之層次，評斷標準皆以一己之心作為依據。筆者在本章第一節文末已說明：如是之詮釋轉變，顯現由漢到宋，「內聖」的意義逐漸深化與內在化。用另一種角度來看，亦可以說漢代以降之氣化宇宙論與天人感應觀，到朱熹時已然逐步消褪；如此憑藉一己之心作為成德判準之理論，亦可說是一種由「天」落實至「心」的具體化過程。當涵養之內容以一己修持作為評斷依

據時，「內聖」便不再侷限於「政治」層面，故涉及外在實踐的「外王」概念，亦產生了相應的轉化。

詮釋的深化與內在化，在《中庸》的比對中，依然是個顯著的現象；且由於《中庸》較《大學》更直接地觸及「天道性命」之問題，是以在比較的過程中，更容易突顯鄭玄與朱熹在面對超越、形而上層面之概念時的理解差異。在《中庸》「天命之謂性」一段之注解中，鄭玄基於其所強調「中和之用」的立場，重視現實世界之政治秩序，其言說對象則針對統治階層，或可能成為統治階層之人。反觀朱熹，則將人之存在、「道」之內涵，與聖人設「教」之內容，提升至「天命」的高度；由於外部世界一切有形事物，無不「本於天而備於我」，在此意義底下，首先彰顯「我」乃工夫修養過程中的主動者，亦為最重要的實踐者；其次，則申明人人皆有此上承天命之「性」，故朱熹《中庸章句》之言說對象，便淡化了政治色彩，轉而以一般學者為主；第三，由於外部世界之儀文，皆奠基於內在超越的根源，故外在實踐需立足於內在基礎上，方獲得合理性，這點在《大學》的部分亦有相近的說明。

由鄭玄到朱熹，心性之學的崛起，已是相當顯明的事實，我們無須贅述。從一種著重秩序建構之聖王事業，轉入一己修持之心性工夫，反映著「修道者」內涵的轉變與擴充；此外，所謂「致中和」之境界，於內強調修道者一己內心之通達，於外則由關注於外部秩序安頓的角度，轉向著重學者心內價值之無所偏倚。在「中和」概念之詮釋比對中，我們不僅挖掘出一條修養工夫論之發展脈絡，更鑑照出修道者身份之開放，與修養境界內涵之擴大。

關於這點，在「誠」的比較中亦可窺知一二：《中庸》之「誠」較《大學》的「內外關係」外，翻轉出了「天人關係」。然而，鄭玄對此概念之注疏目的與教授對象，仍著重於某些具有特定身份的知識階層與統治集團，其所謂「盡性」是為一種他律道德。這樣的他律道德，發展至朱熹，卻由他律轉為自律；朱熹在《中庸》中，以「誠」作為超越本體，在「反諸己」之過程中，學者最終得以達致內外一如、天人相貫之境界。

本章研究著力處，便在於文獻之比較。我們揀選「格物致知」、「誠意」、「天命之性」、「中和」與「誠」等，歷來廣受學者重視之哲學概念切入，便在於：上述幾個概念，乃朱熹《大學章句》、《中庸章句》精要之所在，以此五個項目或可較為清楚地勾勒出由鄭玄到朱熹的詮釋變遷，亦可避免論述時可能產生的繁瑣蕪雜。必須說明的是：我們之目的不在於針對以上幾個議題，進行縝密的哲學辨析，畢竟內在哲學理論的研究，實在太過龐大與複雜，更非本書最主要的問題意識。我們好奇的是：一部經典之所以成為經典，究竟需要甚麼樣的「因緣」？心性之

學的崛起，與理論內涵的闡釋，固然是重要的線索；然而，若僅是內在「心性之學」的彰顯，便足以支撐一部經典的確立，並使之「正典化」嗎？

人，作為一個現實世界的存有者而言，無可避免地活在歷史之中。倘若我們願意以歷史的眼光，檢視此間的發生歷程，便可以察覺此處事實上蘊涵了幾個值得深入研析的問題：由漢乃至南宋這段時間裡，究竟發生了甚麼樣的變化，導致「學者」與「為政者」、學者的「道德身份」與「政治身份」之間，開始產生斷層，不再直接聯繫？個人的道德涵養轉向內在修為與自我提升，「一己之心」在朱熹處，成為重要的修養判準與依據；但為何此判準必須由外轉向內，重新安置於「己心」之中？價值判準的重新確立，除了影響「內聖」的概念範圍之外，所謂「外王」的內容也產生遷移，逐步在「一己」與「政治」之間，開出了另一個實踐空間。然而，「內聖」與「外王」概念的擴充，為什麼會在這一個時代發生？除了內在思想的線索之外，這一段經典化的漫漫長路上，究竟發生了什麼樣的歷史變遷？時代究竟給予知識份子什麼樣的影響，對其思想的建構上，又產生什麼樣的作用？

從第三章開始，我們便將以中唐作為考察的範圍，以此時期的士人及其思想，作為我們主要的研究對象，並透過科舉制度作為實際的觀察視野，探索此時期的儒家學者，在制度變遷的影響下，如何面對其所處的歷史世界，重新叩問經典，承擔起重構價值世界的責任。

### 第三章

## 經典化的序曲：中唐士人與〈大學〉、〈中庸〉

經典中蘊涵諸多可被解釋之質素，漢唐儒者的解經取徑，乃緣其歷史脈絡而觀看到經典的一個面向，若依據其自身哲學理路而言，仍可自成體系，且同時具有可被繼續詮釋的空間；這樣的現象，在宋儒重「天道性命」、「理氣心知」等形上論述亦同，二者之間未必存在是非優劣之分。我們上一章的文獻比對，意在呈現《大學》、《中庸》在兩個典範之間，詮釋傾向的差異，並無揚宋抑漢、重宋輕漢的價值判斷；對筆者而言，關注一個思想變化的發生歷程，才是本文著力之所在。

正因為漢宋學者主要關懷的層面不同，在各自的詮釋典範中，看到「道」的不同向度；加上本身歷史性的差異，以及其他思想內容的影響等，諸多複雜的因素交雜、融會，才會產生經典間此消彼長的情況，也才會形成「五經」到「四書」之典範轉移。面對這個議題，我們當然可以藉由經典內涵的展開過程，以及一時代的哲學思維進行分析，但倘若專注於內在理路進行思考，那麼經典解讀者之「歷史性」便容易隱沒於研究的瀚海中，而這段由漢到宋的思想史冊中，將相當遺憾地缺少了另一種聲音。

上一章文末，我們提出幾個問題，若將諸多問題加以歸納可見：其一，道德涵養的自律轉向，與價值判準的內在化，使「內聖」概念範圍明顯開放；其次，「學者」身份中，政治色彩逐漸淡化，使「外王」的意義範圍亦有所擴充，個體修養與政治活動之間，遂產生一個新的實踐空間。歷史發生歷程的複雜性，讓我們清楚意識到：探究《大學》、《中庸》經典化的議題，或許在文獻耙梳之外，可以將目光聚焦於歷史世界對知識份子的影響，從外在環境的變遷，探討歷史與思想的互動關係。那麼，究竟是甚麼樣的歷史因素，使東漢時期的理解與南宋學者的詮釋，產生如此由外而內轉變？又此變遷產生的因素與發生的時間為何？

我們在〈緒論〉中已經指出：由〈大學〉、〈中庸〉的詮釋史來看，唐代之前佛家學者已對〈中庸〉有所關切，但〈大學〉要一直等到中唐，才開始受到儒家

學者的注目；而最早開發此二篇中潛藏的心性內涵，並將之「性命之書化」的儒家學者，首推中晚唐時期的李翱。<sup>1</sup>據此，我們可以推論：至少唐代儒學在李翱時期，已產生朝向內在心性層次的轉變。誠如本文一貫的理念：思想的轉折與發展，是一段歷時的過程；倘若我們肯定李翱為《大學》《中庸》經典化歷程中，孤鳴先發的要角，我們同時也必須意識到：李翱對〈大學〉、〈中庸〉的詮釋，闡發二篇內部心性之學，並不是一個思想史上的偶然。這樣的論述之所以產生，很可能是一個時代思潮影響下的具體成果；換言之，唐代的思想氛圍中，或許已漸漸形塑出與宋明儒者連貫的詮釋向度。

這樣一個有別於漢代《五經典範》底下的詮釋轉折，究竟有什麼樣的開展過程呢？在李翱之前是否已經有跡可尋？本章我們便走入唐代經典詮釋的世界，梳理中唐知識份子對〈大學〉、〈中庸〉的引述，並糾舉其中值得關注的面向；透過本章的檢視，期待呈現思想轉折時期，中唐士人對於〈大學〉、〈中庸〉的重視，並連接本書第四、五章所欲面對的思想世界與歷史世界。



---

1 楊儒賓：〈《中庸》、《大學》變成經典的過程：從性命之書的觀點立論〉，收錄於李明輝編：《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004），頁113-157。

## 第一節

### 主旋律中的異音：中唐士人對〈大學〉、〈中庸〉的引述

在第二章文獻比對的過程中，我們以鄭注與朱注作為兩個典型，在比對的過程中穿插著孔穎達疏，大抵呈現了鄭玄、孔穎達乃至朱熹的詮釋史發展。在闡述過程中，我們可以察覺到：縱使鄭注與孔疏皆意在解經，且在疏不破注的解經規範底下，二者對〈大學〉、〈中庸〉的解析，卻已產生些許變化；「誠意」作為一個內在修養的概念，在治國平天下之政治活動中，所佔據的關鍵位置被清楚點出。思想發展有其連續性的面向，針對這樣一個歷史進程，我們可以將孔穎達定位在鄭玄到朱熹之間的過渡；然而，即便孔穎達認識到「誠意」的位階，也同時對其中「精誠」的意志純化活動加以強調，在理論上卻沒有更進一步的開展，對整體宇宙論的認識，大抵仍是延續漢代以來的思維模式。是以，〈大學〉、〈中庸〉中所承載的心性之學與工夫修養體系，在孔穎達的詮釋底下，便彷彿一幅畫作上所遮蓋的簾幕，被悄悄揭開一角，但整體思想價值卻仍隱而不顯。

孔穎達受命作《五經正義》時，約莫是初唐，當時君主唐太宗（在位年 626-649）對人性問題的看法是：

夫人有強躁寬弱之志，愁樂貪慾之心，思情聰哲之才，此乃天命其性，有善有不善者也。由是觀之，堯舜禹湯，躬行仁義，治致隆平，此稟其性善也；桀紂幽厲，乃為炮烙之刑，剗孕婦，剖人心，……此其受於天不善之性也。<sup>2</sup>

天命之性，即有善與不善之別；此性由於與生俱來，故性成則命定。此性由於因人而異，故其普遍性與超越性在理論中沒有顯現的空間，與宋明儒者所論之「心性」，實屬不同的哲學層次。而孔穎達在《禮記正義》的序文中，亦如此表示：

2 唐·李世民：〈金鏡〉，收入清·董誥等編：《全唐文》（北京：中華書局，2006），卷10，頁127。

夫人上資六氣，下乘四序。賦清濁以醇醜，感陰陽而遷變。故曰：人生而靜，天之性也；感物而動，性之欲也。喜怒哀樂之志，於是乎生；動靜愛惡之心，於是乎在。<sup>3</sup>

對孔穎達而言，在論述人之「感」與「欲」的內涵時，其實更重要的是人與天地自然之關係；是故，自然如何與人相互感通，是為孔氏所著重的焦點。此處我們可以很清楚地看到〈中庸〉的影子，但對於所謂「天命之性」，孔穎達以一個「靜」字作為內涵；而之所以有喜怒哀樂，動靜愛惡等七情六欲，則源自於「感物」，有所感而「動」，「性之欲」所以產生。要言之，孔穎達論述人性之「已發」、「未發」狀態時，其所分判的標準於「感物」；「性」在「未發」時之本質是「靜」，因有感於物故「動」，是為「欲」之表現。

論及「性」的「已發」、「未發」狀態，與人性的本質和七情六欲之呈現，基本上便涉及對人性論的闡述；關於這樣的問題，孔穎達大抵是落在經驗世界中情感的發動來談，宋儒所探究的人性根源、本體等超越經驗的內容，在孔穎達的論述中，我們很難找到蹤跡。倘使孔氏的理論，可以代表唐初官方儒學的基本樣態，再參酌前面唐太宗的觀點，那麼我們便不難發覺：初唐統治階層的思維，在大方向上仍依循著漢儒對人性論的基本看法；換言之，在這一個時期，思想史的樂曲中所演奏的，仍是與漢儒相近的旋律。

鄭玄與孔穎達的解經內容，我們在第二章的文獻比對中，已經大致說明，此處便不再贅述；從以上的說明可知：即使孔穎達在〈大學〉、〈中庸〉注中，已經意識到心上修養與誠意工夫的意義，但內在根源的超越性與普遍性，在孔穎達的詮釋裡，則尚未開展出與宋明儒者得以接軌的層次；我們也可以說，由漢代乃至孔穎達這段《五經》典範中，儒家思想的主流意識，與宋明以降的基本思維並不同調。在如此的學術氛圍之下，為宋儒所看重的《大學》、《中庸》，便如同一塊璞玉，在《禮記》中曖曖含光，卻仍為多數學者所忽略。<sup>4</sup>

3 唐·孔穎達：〈禮記正義序〉，見漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，《十三經注疏》（臺北：藝文印書館影印，嘉慶二十年江西南昌府開雕本），頁3。

4 唐太宗詔國子祭酒孔穎達與當時諸多儒者，共同撰寫《五經》義疏，凡一百七十卷，定名為《五經正義》；期間經歷多次考證增定，於高宗永徽四年頒佈，每年明經科考便依循《五經正義》，自唐至宋，明經取士皆尊此本。對此歷史上著名的經學統一時期，皮錫瑞云：「夫漢帝稱制臨決，尚未定為全書；博士分門授徒，亦非止一家數；以經學論，未有統一若此之大且久者。此經學之又一變也。」也正因為集合諸多學者之力修訂而成，便產生內容龐大駁雜、彼此互異，有違統一之義的現象；是以，皮錫瑞亦言：「官修之書不滿人意，以其雜出眾手，未能自成一家。《正義》奉敕監修，正中此弊。……諸儒分治一經；各取一書以為底本，名為創定，實屬因仍。」參清·皮錫瑞著，周予同注釋：《經學歷史》（臺北：漢京文化事業有限公司，1983）〈七、經學統一時代〉，頁198-204。《五經正義》疏文內容的龐大駁雜，的確是一個實際的現象；因此我們的論述很可能會產生的問題是：第一，《五經

然而，官方的思想態度，並不能代表一時代的整體；在思想產生變化、轉型的期間，各種不同的聲音往往混雜難辨。檢視唐人著作，我們發現：在這個時期既有思想的調性與主旋律中，似乎已經開始敷衍出異音，並逐漸譜成新的和弦；這些新的聲音時而與固有的音符合奏、共鳴，時而獨樹一幟、自成一格。然而，在其內涵與體系尚未成熟的狀況下，新思想便如同諸多獨立的音符或和弦，即便組成較初步的樂句；但由於完整度不高，無法譜成獨立的樂章，更遑論取代舊思想的主旋律，甚至改變漢代《五經》典範的詮釋基調。

時間就在安史之亂後的中唐時期，學者們開始注意到隱匿在《禮記》內的〈大學〉與〈中庸〉；二篇內的部分觀點，陸續被學者們引述。陸贄（敬輿，754-805）在〈奉天請數對群臣兼許令論事狀〉一文中，即云：

……臣聞：人之所助在乎信，信之所立由乎誠。守誠於中，然後俾眾無惑；存信於己，可以教人不欺。……又曰：「誠者物之終始，不誠無物」。物者事也，言不誠則無復有事矣。匹夫不誠，無復有事，況王者賴人之誠以自固，而可不誠於人乎？……故「唯天下至誠，為能盡其性；能盡其性，則能盡物之性」。若不盡於己而望盡於人，眾必給而不從矣；不誠於前而曰誠於後，眾必疑而不信矣。

5

正義》中所採取的經注，出自漢魏晉之際的諸多學者，如：《詩經》、《周禮》、《禮記》採取鄭注，《尚書》採孔安國傳、《左傳》用杜預解，至於《易經》則用王弼之說等；可知唐代《五經正義》對於漢代學術的接受，可以細分家法、師法，同時又有南北學的差異，因此《五經正義》究竟能不能算是一個思想的整體？第二，《五經正義》中《禮記》採鄭注，鄭注固然在經學史上，融合兩漢今古文學，成為集大成者；然而，在《五經正義》採用注文時代不一，且解經者觀點有派別差異的狀況下，鄭玄的注文究竟能不能代表漢代以降的《五經》傳統？這兩個問題都涉及了研究取徑的選擇：究竟應當如何從諸多殊相裡，抽取具有代表性的研究對象，以提煉出所謂的共相？本文無法針對漢唐經注一一考察，經學史上諸多細節，也不是我們可以在簡短篇幅中，可以完整交代的；然而，上述兩個問題也同時都涉及本文研究對象與研究進路的選取。朱熹詮釋《四書章句集注》蓋有其詮釋系統，但《五經》傳統則不然；我們採取鄭注、孔疏和朱注相比，究竟能否代表漢唐之際，《五經》典範底下的詮釋傾向？如果這個問題的答案是否定的，那麼本書以〈大學〉、〈中庸〉的經典化歷程，作為研究對象，便很可能不具有太高的可信度。因此，必須說明的是：我們運用鄭注、孔疏的內容，所談論的是漢代到初唐時期，儒學中重視「感通」與「外治」的傾向；諸多經注中師法與家法的差異，並不會影響本文從具體經注中，欲抽離出的思想共相。再者，本書採取《大學》、《中庸》作研究對象，主要是因為兩書在唐代以前與宋代以降的命運，和其他經典有所不同，從《禮記》內的單篇乃至獨立成書，從乏人問津到蔚為聖典；這其間命運的轉折，較其他經典更具有特殊性，也因此討論《大學》、《中庸》漢、宋注文的差異，更容易凸顯思想內部與時代思潮的繼承、變遷與開展。

5 唐·陸贄：〈奉天請數對群臣兼許令論事狀〉，收入唐·陸贄撰，王素點校：《陸贄集》（北

唐德宗（在位年 780-805）朝，陸贄引〈中庸〉中關於「誠」的諸多話語，說明治理天下的方法在於一己之修養；當時唐德宗因兵變，由長安倉皇出逃奉天，此番話乃陸贄對德宗的勸告。值得關注的是，對於「治人」之法，陸贄認為：王者統治權力之鞏固，必須「賴人之誠」，因「賴人之誠」故統治者自身必修身推誠。「誠」實乃一種心上修養之工夫，縱然陸贄未必對「誠」有進一步的理論建構，我們已能由此觀察到：對於統治者之要求，逐漸強調「心」內的修持，推究其極以為外在教化之本，故曰「守誠於中」與「盡己」。

從陸贄對唐德宗之建言中，我們可以看到跟鄭玄有些許差異，但與孔穎達相類似的思維；「誠」作為工夫修養的意義被強調，但因尚未將「誠」推到更根源的本體位階，和朱熹的詮釋仍有一段距離。然而，這段文獻卻讓我們發覺：在面對外部歷史的變化時，陸贄著重一種心性方面的內省，試圖勸諫君王從修養工夫上求「盡己」，方得以安人；這樣的論述又與〈大學〉所強調的次第論，有切合之處。

一旦論及心性、內省思維的發展，便不能忽略梁肅（敬之，？-793）。同樣處於德宗朝，梁肅的文字中便大量援引〈中庸〉的概念<sup>6</sup>；在他晚年所撰之〈述初賦並序〉，即言：「問性命之終始。曰：君子之不用，實未成之所擬。苟體健以立誠，何剛柔之不履？慨尋繹以內省，觀萬動之攸歸……。」<sup>7</sup>在解釋「性命終始」之問題時，梁肅有意識地在君子「用世」與否的問題之前，設定了「體健以立誠」的工夫修養程序；至於具體的進路，則是透過「內省」的方式，方得以觀其大化，隨順而處逆。對梁肅而言，似乎內省、立誠等內聖修為的重要性，已經逐漸凌駕外王層面之用世，成為君子必須著力之要點；換一個視角加以解析，那麼亦可以說：無論「內聖」或「外王」的意涵，在梁肅的說法中，前者深化，後者則有所擴充。此處我們不難發現：以思想史的角度著眼，梁肅的理念事實上便可以安置於本文第二章所論，唐宋經典詮釋轉向的脈絡中。

梁肅本居於河南新安函谷關，肅宗上元二年（761）因避亂徙居江南，又由蘇州轉遷常州；而當時天台宗六祖（五代後稱九祖）湛然（711-782）即為常州人，安史亂後亦常駐常州，晚年遷往天台山國清寺。梁肅少年時期受教於湛然，

京：中華書局，2006），卷 13，頁 390-391。

6 如「中和」，提及：「中以立天下之本，和以通天下之志。」見唐·梁肅：〈中和節奉陪杜尚書宴集序〉，《全唐文》，卷 518，頁 5262。亦有「中庸」，如「蘊黃裳之服，協中庸之德，正詞復禮，施化為邦。」見唐·梁肅：〈金魚袋獨孤公行狀〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 522，頁 5304。

7 唐·梁肅：〈述初賦並序〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 517，頁 5251。

建中三年（782）湛然去世時，梁肅年屆三十。<sup>8</sup>其與湛然弟子交遊密切，而其所撰〈刪定止觀〉<sup>9</sup>、〈止觀統例議〉<sup>10</sup>、〈心印銘〉<sup>11</sup>等篇章，大抵與天台宗相關，且亦流傳於天台宗內；針對梁肅之背景，陳弱水先生指出：「這種同時具有文士和教內人身份的情況，在唐代上層士人中很罕見。」<sup>12</sup>

由於梁肅的信仰中，「帶有強烈的精神氣息，宇宙本相、永恆生命是他的一貫關心」<sup>13</sup>，故他縱使信仰佛教，卻不反對道教，甚至對神仙境界有所嚮往<sup>14</sup>；亦認為無論佛、道，唯有透過心性修養，方得轉化體氣，達於「至神」境地。<sup>15</sup>緣此，陳弱水亦言：

梁肅雖然尊崇湛然，深涉天台宗務，並不能說是個宗派本位的佛子。他對超越的精神生活與出世生活懷有普遍性的追求，在這一層意義上，他不以佛、道自限。<sup>16</sup>

在上述之說明下，陳先生認為：梁肅乃中古二元世界觀的忠實信徒，對其而言，儒教並非作為佛、老之對立面存在，然「治世之經」與「出世之道」仍有不證自明的必然分野。<sup>17</sup>

然而，無論梁肅是否將「治世」與「出世」判然二分，倘若儒家經典重在承載外部世界的秩序建構，則〈大學〉與〈中庸〉似乎便成為《禮記》中兩篇別具意義的存在；前者架接「內聖」與「外王」之工夫進路，後者則上貫天人、深入心性，皆非純粹外部秩序建構的「治世之經」。那麼，梁肅對於〈中庸〉的注目，究竟意味著〈中庸〉較具有釋家性格？亦或是〈中庸〉內部承載的意涵乃儒門內部一個重要的元素？這兩個問題事實上並不是非此即彼，而可以同時給予肯定的

8 參陳弱水：〈中古傳統的變異與裂解——論中唐思想變化的兩條線索〉，收入陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》（桂林：廣西師範大學出版社，2009）〈總說〉，頁 85-86；另可參蔣寅：《大歷詩人研究》（北京：中華書局，1995），下編第七章〈梁肅年譜〉，頁 570-599。

9 唐·梁肅：《刪定止觀》（紐約：美國佛教會，1973）。

10 唐·梁肅：〈止觀統例議〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 517，頁 5256-5258。

11 唐·梁肅：〈心印銘〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 520，頁 5283-5284。

12 陳弱水：〈中古傳統的變異與裂解——論中唐思想變化的兩條線索〉，頁 85。

13 陳弱水：〈中古傳統的變異與裂解——論中唐思想變化的兩條線索〉，頁 87。

14 如〈送皇浦尊師歸吳興下山序〉其書：「予欲脫形神於鞅絆，蹈方外之逸軌。有志未就，心馬火馳。命養空而游，相從於赤水之上。師乎！師乎！斯言不苟也夫！」唐·梁肅：〈送皇浦尊師歸吳興下山序〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 518，頁 5269。

15 陳弱水：〈中古傳統的變異與裂解——論中唐思想變化的兩條線索〉，頁 87。

16 陳弱水：〈中古傳統的變異與裂解——論中唐思想變化的兩條線索〉，頁 88。

17 陳弱水：〈中古傳統的變異與裂解——論中唐思想變化的兩條線索〉，頁 88。

答案。筆者認為：在梁肅有意識地採取〈中庸〉立說時，無論是否帶有目的性，他的說法已在無形中，為「入世」與「出世」之間，架接了一座理論的橋樑，提供後代學者將其朗現。

與釋、道關係的密切，使我們難免質疑梁肅乃因佛、老之影響，將儒家經典以宗教眼光加以理解，勾勒出心性在工夫修養中的重要性，故將其排除於儒家心性之學發展之脈絡中；或者認為：因為梁肅這樣帶有沙門性質的士大夫，以及更多與士大夫交遊之僧侶的影響，使〈中庸〉經典化的歷程，產生由釋家回流入佛門的見解。<sup>18</sup>本論文從未否認梁肅與佛教的關係，及此關係促成他對心性、內性工夫的重視；亦不排除在儒家心性之學發展過程中，釋、道理論所可能產生的直接或間接的影響。此處我們所強調的是：梁肅的士人身份，及其在儒家經典中尋找心性之學的思想特質。在思想轉折時期，往往呈現新舊交雜的現象，這點上文已然提及；而此錯綜複雜的狀況，亦產生於三教之間，這也是思想史研究中不可忽略的現象。

當我們觀看梁肅的文章，很容易察覺其釋、道思想的影子，但卻也不時透露著儒學的關懷，呈現了三教雜揉，時而互為表裡，時而交相證成的情況<sup>19</sup>；而類似的思想樣態，也可以在權德輿（載之，？-？）的文獻中察覺。權德輿〈唐故章敬寺百巖大師碑銘〉一文中，便援引〈中庸〉道：「以〈中庸〉之自誠而明，以盡萬物之性；以大《易》之寂然不動，感而遂通。則方袍褰衣，其極致一也。」<sup>20</sup>對權德輿而言，佛家與儒家弟子在修養工夫中所達的境界，在至極處甚至無所分別。這樣的文字出現在士大夫讚譽佛教人士之文字中，一方面清楚地展示此時期士大夫群體對於宗教的態度，另一方面則透露出權德輿的思想中，儒、釋二家修養所達之境界實有可會通之處。

從梁肅、權德輿引述的過程，我們往往可以發覺三教雜揉的思想樣態；這樣的現象，在唐代的士人身上數見不鮮，特別是解〈中庸〉的心性思維時，便時而通過對佛、道的認識加以體會。如劉禹錫談論自己閱讀〈中庸〉的心得時，便很清楚地指出：

---

18 余英時先生論曰：「首先我要提出一假設之說，即〈中庸〉的發現與流傳似與南北朝以來的道家或佛教徒的關係最為密切。……這種情況似乎表示〈中庸〉最早受到重視是出於佛教徒『格義』或新道家『清談』的需要。……因此我假定〈中庸〉在北宋是從釋家回流而重入佛門的。」參見余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究（上篇）》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2003）〈緒說〉，頁130。

19 如〈止觀統例議〉雖由「止觀」之論出發，但到文末卻又引述孔子之言，充分顯現出儒釋道雜揉的面貌。見唐·梁肅：〈止觀統例議〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷517，頁5256-5258。

20 唐·權德輿：〈唐故章敬寺百巖大師碑銘〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷501，頁5103。

曩予習《禮》之〈中庸〉，至「不勉而中，不思而得」，慊然知聖人之德，學以致于無學。然而斯言也，猶示行者以室廬之奧耳。求其徑經，述而布武，未易得也。晚讀佛書，見大雄念物之普，級寶山而梯之。高揭慧火，巧鎔惡見；廣踈便門，旁束邪徑。其所證入，如舟沿川，未始念於前而日遠矣，夫何勉而思之邪？是余知突奧於〈中庸〉，啟關鍵於內典，會而歸之，猶初心也。<sup>21</sup>

劉禹錫認為〈中庸〉揭示了聖人境界，但卻未有具體的成德工夫可尋；相對於儒門經典，此時的佛學中，已有一套縝密體系與方便法門，供學者循此徑而修行、證悟。「室廬」即使有其「奧」境，在儒學理論上卻無明確的修養工夫，可令學者入手；劉氏以此為比喻時，便清楚指出儒學在中唐時期的樣態與所面臨的問題，而佛學之法門正有補其修養論的意義，故云「會而歸之」。但值得注意的是：劉禹錫認為通過內典以開啟關鍵，最終要達到境界，實乃〈中庸〉中所言的「聖人之德」。也因此，透過劉禹錫所論，我們發覺此時期的儒與佛之間，或許便不是截然「內—外」二元對立的格局；其所謂的「會而歸之」，事實上是在擷取佛學中的修養法門，以一種「補充」的方式，契及儒家經典中的聖人境界。

要言之，此段劉禹錫的看法中，至少告訴了我們兩個面向的意涵：其一，在劉禹錫看來，儒學與佛學會通的可能，即在佛家修養工夫作為補充儒家成道進路的意義之上；其次，劉禹錫對於「成德」或「成道」的界定，並未脫離以儒家為主體的脈絡。如此期望透過互補方式會通儒佛者，可以柳宗元、劉禹錫一派的思想為代表，關於他們對佛老的態度，我們留待後文再行論述。這裡所欲說明的是：劉禹錫以「補充」的方式，企圖會通儒佛的看法，事實上同時也是唐代諸多士人的態度。在〈中庸〉心性哲學的理論體系中，這樣的思想縱然不純粹，無法歸入哲學史的行列；卻顯示了在一個時代裡，某個思想完整成形之前，與其他思想混雜的現象。如果沒有這一個階段的分辨與嘗試，則下一個階段更精道的理論，也不一定能夠順利建構；是故，從思想史意義上來看，這些零散的史料實有其獨特的價值。

整體而言，唐人對於〈大學〉、〈中庸〉的引述，與宋人相較則明顯較少；但若與唐代以前乏人問津的狀況相比，則唐代士人關注於此二篇的程度，則有明顯的提升。數量的多寡並不能表示質量的高低，這點是可以肯定的；因此，我們不

21 唐·劉禹錫撰：《劉禹錫集》（北京：中華書局，2000），卷 29〈贈別君素上人並引〉，頁 389。其中「求其徑經，述而布武」一語，原書並無斷句，乃筆者推測文意所改。

會單就關注程度的提升，便斷定〈大學〉、〈中庸〉經典化的歷程，是在這樣的引述中展開。然而，前文也指出：在進行脈絡化研究的過程中，零散的史料亦有可供參酌的價值。我們所提出的部分文集資料，便可以看到唐人援引〈大學〉、〈中庸〉概念的同時，心性、內省議題也一併浮上檯面；甚至某些概念的內涵，也在引述的過程中，亦有意或無意地被逐漸深化。

若以〈大學〉為例，考察《全唐文》中提及「大學」一詞的篇章，排除「大學士」的官銜，則共三十六條；依照時間順序加以觀看，最初「大學」二字在文集內出現的意義，多為與「小學」相對，指涉教育的階段或教育的機構。然而，這樣的狀況發展到前文曾提及的權德輿，便產生很大的轉變。在《全唐文》中載錄諸多引述、表彰〈大學〉、〈中庸〉的篇章<sup>22</sup>，但最值得注意的：是權德輿對〈大學〉、〈中庸〉的重視，不僅在個人著作中，更反映於科舉考試的題目上；在一次明經策問中，權德輿便將二篇推舉至極高的地位，試題有言：

問：〈大學〉有明德之道，〈中庸〉有盡性之術；闕里宏教，微言在茲。聖而無位，不敢作禮樂；時當有開，所以先氣志。然則得甫申之佐，猶曰降神；處定哀之時，亦嘗聞政。致知自當乎格物，夢奠奚歎於宗子。必若待文王之無憂，遭虞帝之大德，然後凝道。……<sup>23</sup>

從試題內容中，可發覺權德輿對〈大學〉、〈中庸〉兩篇重要性的界定，前者乃「明德之道」，後者則為「盡性之術」。所謂「道」與「術」，在這裡並非指兩個對立的概念；權德輿以「道」、「術」界定二篇，便是很清楚地認識到〈大學〉的「明德」，與〈中庸〉的「盡性」中，作為修養工夫的意義。

不過，權德輿即使標舉出「德」與「性」的意義，但簡短的試題中，並無更

22 如〈朝散大夫使持節都督容州諸軍事守容州刺史兼侍御史充本管經略招討制置等使譙縣開國男賜〉一文：「有大學之明誠，大雅之疏達……」清·董誥等編：《全唐文》，卷 502，頁 5115。與〈祭韓祭酒文〉中：「大學尊儒，選重前代。非賢勿居，率是明德。……」清·董誥等編：《全唐文》，卷 508，頁 5172。至於〈中庸〉，則更不在少數，如：〈故朝議郎行尚書倉部員外郎集賢院待制權府君墓誌銘并序〉便有：「惟公得大《易》之含章，〈中庸〉之居易……」見清·董誥等編：《全唐文》，卷 502，頁 5111。另有〈叔父故朝散郎華州司士參軍府君墓誌銘〉的「有大《易》之鳴謙，〈中庸〉之慎獨。」清·董誥等編：《全唐文》，卷 503，頁 5122。以及〈唐故義武軍節度使營田易定等州觀察處置使開府儀同三司檢校司空同中書門下平章事范陽郡王贈太師貞武張公遺愛碑銘〉有言：「《易》之〈大有〉曰：信以發志；《禮》之〈中庸〉曰：誠之不可揜。」見清·董誥等編：《全唐文》，卷 496，頁 5059。除此之外，尚有諸多篇什亦提及〈中庸〉，在此茲不備舉。值得一提的是：〈中庸〉在權德輿的文章中，多與《易經》聯袂出現；而這樣的引用，也間接告訴我們：儒家學說中，相當接近並能夠與釋家對話者，或許便是《易》與〈中庸〉。

23 唐·權德輿：〈明經策問七道〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 483，頁 4940-4941。

深入的闡述；至於權德輿的文章中，述及〈大學〉、〈中庸〉概念雖多，卻往往停留在表面引用的層次。因此〈大學〉、〈中庸〉的地位固然在權德輿處被凸顯，但理論方面仍不足以真正使二篇之光芒顯露。這點我們無意為之辯駁或解套，然必須一再強調的是：思想發展既然是長時間的過程，那麼權德輿的文字便不能不加以注意。考題中出現對二篇的闡述，一方面反映著權德輿個人對〈大學〉、〈中庸〉的表彰；另一個層面，則或許意味著唐代學界對〈大學〉、〈中庸〉的內容，已經開始有所思考。因此無論如何，這樣的考題出現，便一定程度上代表了唐代學者對〈大學〉、〈中庸〉，與書中承載的「明德」、「盡性」工夫產生了興趣；而如是之考題一旦出現，便同時意味著〈大學〉、〈中庸〉在接下來的時間，極可能更受學者的注目。

論及科舉試策，我們可以再看韓愈〈省試顏子不貳過論〉<sup>24</sup>，此篇策論探討孔子以「不貳過」稱許顏回的原因；而韓愈論顏回之德時，便引用〈中庸〉的概念加以闡發，其云：

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，蓋能止之于始萌，絕之於未形，不貳之於言行也。〈中庸〉曰：「自誠明謂之性，自明誠謂之教。」自誠明者，不勉而中，不思而得，從容中道，聖人也，無過者也。自明誠者，擇善而固執之者也，不勉則不中，不思則不得，不貳過者也。故夫子之言曰：「回之為人也，擇乎中庸。得一善，則拳拳服膺而不失之矣。」……<sup>25</sup>

在韓愈的論述裡，先界定聖人之性，乃以〈中庸〉之「誠明」、「至德」作為根源，繼而回答聖人為何得以無過的問題。韓愈認為：由於聖人自誠而明，借用〈大學〉的話語，即為：「誠於中，形於外。」<sup>26</sup>由於一己之心性已然精純、通透，因此發諸於言行之間，無一不是「道」的展現；既然聖人即是真理的載體，其未發與

24 唐·韓愈撰，劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》（北京：中華書局，2010），卷4〈省試顏子不貳過論〉，頁529-538。

25 唐·韓愈撰，劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》，卷4〈省試顏子不貳過論〉，頁529-530。此處引文之〈中庸〉，點校版標點為《中庸》，根據韓愈之時〈中庸〉尚未成書，改點校版書名號為篇名號。

26 宋·朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁7。

已發之間便無一不吻合於真理，此即孔子所謂：「七十而從心所欲，不踰矩。」<sup>27</sup>如此，「聖人無過」之論便得以推導而出。聖人無過，僅次於聖人的顏回，則致力於「不貳過」的修養工夫，即所謂「自明而誠」者；縱然尚未達到聖人的境界，卻仍為孔子所稱許。

在此文中，韓愈對「過」的界定，即以「心」作為最基本的單位；只要「過」生於「心」，即便未發亦為有過。這裡便又扣合了〈大學〉中對「誠意」的說明：「所謂誠其意者：毋自欺也，如惡惡臭，如好好色，此之謂自謙，故君子必慎其獨也！」<sup>28</sup>顏回的「不貳過」，在韓愈的詮釋裡，便不只是表面行為上的善惡是非，而是透過一種自覺與自律，以滌除「心」內之過的修養工夫。

顏回在孔子門下，一向被視為德性僅次於孔子的學生；而對於顏回「居陋巷」、「簞食瓢飲」之樂，也在宋明以降，成為理學家一個重要的議題——「孔顏樂處」。而此處韓愈對顏回「不貳過」的認識，便扣緊了〈中庸〉的內涵加以展開，更明確觸及有關內在心性修養的問題，從中已可隱約看見李翱《復性書》的影子，更可謂開北宋程頤（伊川，1033-1107）〈顏子所好何學論〉一文的先聲。

29

在韓愈之後，闡釋〈大學〉與〈中庸〉的篇章中，相當值得重視者，便是歐陽詹的〈自明誠論〉與李翱的《復性書》；此二篇皆涉及到比較深入的理論探討，特別是《復性書》，更深化了二篇的理論內涵，因此我們將另立一節加以討論。除李翱之外，白居易（樂天，772-846）對此二篇的闡述與引用的次數最為可觀，其中又以「中和」與「修身」兩個概念，最為白氏所重視。在其《策林一》〈十七、興五福，銷六極〉<sup>30</sup>一文中，面對如何興福、銷災的問題時，便以「中和」的概念展開其論述，文中有言：

臣聞：聖人興五福，銷六極者，在乎立大中，致大和也。至哉中和

27 宋·朱熹：《論語集注》，《四書章句集注》，頁 54。

28 宋·朱熹：《大學章句》，《四書章句集注》，頁 7。

29 楊儒賓先生在〈孔顏樂處與曾點情趣〉一文中嘗言：「韓愈此文對顏回的評價甚高，而且理解甚佳，隱隱然已可見到李翱〈復性書〉的姿影，也可說為程伊川〈顏子所好何學論〉此一名文揚其先聲。李光地見到韓愈此文，評論道：『公早年之文，便爾經術純白如此。』李光地論人論世不算寬厚，但此論卻很公允。」楊儒賓：〈孔顏樂處與曾點情趣〉，收入黃俊傑編：《東亞論語學：中國篇》（臺北：臺灣大學出版中心，2009），頁 6。

30 白居易《策林序》中，提及諸多策文傳作之由：「元和初，予罷校書郎，與元微之將應制舉，退居於上都華陽觀，閉戶累月，揣摩當代之事，構成策目七十五門。及微之首登科，予次焉。凡所應對者，百不用其一二。其餘自以精力所致，不能棄捐，次而及之，分為四卷，命曰《策林》云爾。」可知《策林》大抵為白居易練習應制舉之作，其內容與時事較為相關。唐·白居易撰：《白居易集》（臺北：漢京文化事業有限公司，1984），卷 62《策林一》〈十七、興五福，銷六極〉，頁 1305-1306。

之為德！不動而感，不勞而化；以之守則仁，以之用則神；卷之可以理一身，舒之可以濟萬物。然則和者，生於中也；中者，生於不偏也，不邪也，不過也，不及也。若人君內非中勿思，外非中勿動；動靜進退，皆得其中。故君得其中，則人得其所；人得其所，則和樂生焉。是以君人之心和，則天地之氣和，天地之氣和，則萬物之生和。<sup>31</sup>

白居易對「中和」之說的徵引中，從表面的文字看來，其已然體察到〈中庸〉內部的「中和」一詞，及其「致中和」得以「天地位焉，萬物育焉」等概念；文中「卷之可以理一身，舒之可以濟萬物」一語，便和與朱熹〈中庸章句序〉中：「放之則彌六合，卷之則退藏於密」之說相合。

然而，在白居易的思維裡，「致中和」實為王者之職；而人君之「心和」，所達到的，是一個氣化流行層次的三和。如此理解便與宋明儒者對《大學》、《中庸》二書中，超越性與普遍性意義的闡發，尚有一段距離；也和上文韓愈所處理的內在心性與修養工夫，分屬不同的層次。但即便如此，白居易的論述中，卻相當肯定一個內在的「中」，可使天下之人各得其所；故一旦人君透過修養，達於「中和」，即為興福銷災之道。從這裡看來，白居易的想法可能比較接近本節之初所提及的陸贄；其論述乃針對統治者而發，強調人主內在的道德涵養，是調和、安頓外在政治秩序的基礎。

要言之，從以上的討論中，我們大抵可以看到從陸贄、梁肅、權德輿，乃至韓愈、白居易等學者的援引、闡發之下，二篇的義理內涵縱然尚未完全開展，但作為工夫修養途徑的意義，已經逐漸被確定下來。這樣的引述，往往是推動下一個時代經典化過程的動力，可以視為五線譜上，不同於漢唐故調的音符，不經意地為〈大學〉、〈中庸〉成為經典之路，奠定基石。

31 唐·白居易撰：《白居易集》，卷 62《策林一》〈十七、興五福，銷六極〉，頁 1305。

## 第二節

### 初步的樂句：歐陽詹的〈自明誠論〉與李翱的《復性書》

我們在第二章曾經指出：朱熹《大學》、《中庸》注釋的言說對象，不必然具有政治身份的學者；而其所謂「誠」，乃兼具「本體義」與「工夫義」，以「誠」作為超越依據，並貫通內外天人，完成《大學》、《中庸》本質歷程上的經典化。這裡事實上涉及「學者」身份的開放，以及〈大學〉、〈中庸〉內部概念的深化兩個方面的發展。我們上一節討論唐代學者對二篇的徵引，其中部分提及了內涵層次的理解樣態；接續著上一節所探討內容，本節所要呈現的，是唐人文獻中，較為深刻且具有義理內涵的兩篇文獻，觀看兩位學者如何探究聖俗之別，及其對〈大學〉、〈中庸〉思想的闡發。

#### 一、歐陽詹〈自明誠論〉

首先，我們看歐陽詹（行周，798-?）的〈自明誠論〉。<sup>32</sup>此文中，歐陽詹分辨了「誠」與「明」之間所蘊含的聖俗之別，以及修養的次第關係；縱然在理論的深度上，遠不及後面要談的李翱，但從其論述中，我們仍然清楚地看見唐代學者對〈大學〉、〈中庸〉較為深入的理解。

〈自明誠論〉開篇即言：

自性達物曰誠，自學達誠曰明。上聖述誠以啟明，其次考明以得誠。  
苟非將聖，未有不由明而致誠者。<sup>33</sup>

32 唐·歐陽詹：〈自明誠論〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 598，頁 6041-6042。

33 唐·歐陽詹：〈自明誠論〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 598，頁 6041。

對歐陽詹而言，「誠」與「明」皆可謂一種過程，但二者層次有所區別：「誠」是為本性通達而可即於萬物，一種在本質上開顯的過程；至於「明」，則是透過「學」而達到「誠」的一種需要積累而歷時的過程。「誠」與「明」如果並列來看，我們很容易輕易判定：歐陽詹這裡所謂的聖凡之性應該是相對的。然細就其論述，歐陽詹其實很清楚地認識到聖人由於可以自性達物，也因而得以「述誠以啟明」；這裡的「述」與「啟」字的運用，便一定程度地說明了禮樂典章等，作為聖人引導世人由「明」而達「誠」的教化意義。

聖人立言設教，傳遞「自學達誠」的工夫，而凡人則在「考明」的工夫中，透過學習以達「誠」的境界。換言之，若我們更深一層地引申，那麼外在的經典儀文，便在歐陽詹的理論中，得以與「聖」相聯，且具有相當程度的內在價值。在這點上，歐陽詹繼續論述「明」與「誠」的關係：

明之於誠，猶玉待琢，器用於是乎成。故曰：「玉不琢，不成器；人不學，不知道。」器者，隱於不琢而見於琢者也；誠者，隱於不明而見乎明者也。無有琢玉而不成器，用明而不致誠焉。<sup>34</sup>

此處很清楚地將「明」視為琢磨拋光般的工夫，而「誠」便是如玉般的本質；凡人皆有此如玉之「誠」，在「明」的琢磨後，必能開展、顯豁。既然如此，根據歐陽詹的理路推敲，聖人之性與凡人之性的差異為何？由「無有琢玉而不成器」一句，可見其對由「明」致「誠」的肯定，也因此我們或許又會推斷歐陽詹所謂的聖俗之性沒有差異。

然而，當我們自歐陽詹所列舉之實例加以檢視，卻又感受到其對聖俗之人性，仍具有一定的區別；不完全相對，但也不完全相同。其云：

文武周孔，自性而誠者也，無其性不可得而及矣；顏子游夏，得誠自明者也，有其明可得而致焉。……尹喜自明誠而長生，公孫宏自明誠而為卿，張子房自明誠而輔劉，公孫鞅自明誠而佐嬴。<sup>35</sup>

這裡將文武周孔與顏淵等，乃至其他史冊中所載錄之人物進行區分。當我們探究其中例證人物的特色，則可察覺：文武周孔兼及內聖修為與外王事業，而顏子游夏等孔子弟子，以及尹喜、商鞅等名臣，或偏於內聖成德，或著重於外王事功，各據一端，未能兼該。因此仍與文武周孔之「自性達誠」的境界有所差距。由此

34 唐·歐陽詹：〈自明誠論〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 598，頁 6041。

35 唐·歐陽詹：〈自明誠論〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 598，頁 6041。

觀之，歐陽詹所說的「誠」，便具有兩個層次——「聖人之誠」與「賢者之誠」。若回推其通篇所論，那麼我們會發現：凡人由「明」所達的「誠」，是在「賢者之誠」的層次；亦即通過學習所得之「誠」，永不可到達至聖之境。是以，歐陽詹僅只肯定「達誠」，而未言「致聖」。

在「聖人之誠」與「賢者之誠」的劃分底下，歐陽詹區隔出「誠」作為境界時的兩個層次；肯定凡俗之人可通過修養與學習，達到一個更高的境界。但就在其將文武周孔等聖人與凡俗加以分別時，便一併對「人是否皆可成聖」的問題，給予了否定的答案。「誠」作為境界語時的層次差異，使「誠」作為工夫語時的具體內涵無從界定，是以我們無法相當肯定地將歐陽詹所謂的「誠」，推到如朱熹一般「即本體即工夫」的位階。

〈自明誠論〉文末，確實點出「聖人可學」的主張，其言：「先師有言曰：『生而知之者上也。』所謂自性而誠者也；又曰：『學而知之者次也。』所謂自明而誠者也。且『仁遠乎哉？我欲仁，斯仁至矣。』夫然，則自明而誠可致也。苟致之者，與自性而誠，異派而同流矣。」<sup>36</sup>然而，所謂「異派而同流」究竟是抵達何種層次？「自性而誠」或「生而知之」者，與「自明而誠」或「學而知之」者，是在何種意義上達到「同」的層次？更深一層地探究：這裡的「同」，是否是在本體意義上的「同」？或僅是結果論上的美善，便可視為一種「同」？若文武周孔等自性達誠的聖人，無其性則難以契及，那麼在理論上從「明」的路徑，便只能到達結果論上之美善，而無法修成本性上的澄澈通達，和至聖之人終究有所差別。

歐陽詹糾舉〈中庸〉中的「明」與「誠」概念再詮釋時，雖然確定「自明達誠」的可能，卻同時存在著漢代以降人性論的基本立場；如此無可避免的模糊處，使我們無法精確釐清他所謂「性」的本質與「誠」的內涵。然而，由〈自明誠論〉所傳達的思維中，卻可以清楚感受到：「誠」對於歐陽詹而言，並不僅是一個經典中的理論概念；而是可以作為立身處世的法門，在生活中具體實踐。儒家的實踐面向，便在肯定經世致用的意義中，朝向內在修為上開展，並認為這樣的內在修養，是經世致用的根本。

是以，歐陽詹同時說明「誠」之用便在於：「施之身，可以正百行而通神明；處之家，可以事父母而親兄弟，……立於朝，可以上下序；據於天下，可以教化平。」<sup>37</sup>「誠」之於人，固有其內在之修養工夫意涵，外推於現實世界，則可收「齊家」、「立朝」等治國平天下之效。這樣的概念很明顯受〈大學〉、〈中庸〉的影響，將「誠」安置在一個由「一己」到「治國平天下」的過程中，作為學者自

36 唐·歐陽詹：〈自明誠論〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 598，頁 6042。

37 唐·歐陽詹：〈自明誠論〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 598，頁 6041-6042。

身與外在現實世界相連的鎖鍊；此處顯然已較鄭玄「心廣體胖」之說，更深刻地意識到內在修養的重要性與必要性。與此同時，歐陽詹似乎也掌握到「誠」在〈大學〉的修養次第論中，作為心內意念轉向外部具體實踐間的樞紐位置，這點與孔穎達的看法實有不謀而合之處；也在一定程度上，補強孔穎達所提出的「所由先從誠意為始」的理論空隙。<sup>38</sup>

如此不約而同對「誠」的重視，使我們不得不進一步探問：在一個時代中，某些概念的提出與強調，究竟意味著什麼？「誠」的樞紐位置為何在此時期如此重要？這個問題，我們在後面的章節會逐步面對並回應。這裡能夠說明的是：從歐陽詹的討論中，我們大抵上已經看到「誠」概念深化，以及學者對於一己修為工夫的重視，乃至於經典詮釋開始產生轉型的現象。

## 二、李翱的《復性書》

當然，若僅就「誠」概念之討論，我們並無法將〈大學〉、〈中庸〉性命之書的特質突顯出來；也因此，論及〈大學〉、〈中庸〉經典化，在中晚唐最具影響力的關鍵人物，不得不首推韓愈弟子李翱。李翱的《復性書》<sup>39</sup>是第一部分正式以儒學為基礎，從心性價值探討〈大學〉、〈中庸〉的著作；也因此在二篇成為儒學經典的歷程上，佔有不可動搖的地位。

《復性書》開宗明義便談及性情關係：

人之所以為聖人者，性也；人之所以感其性者，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。<sup>40</sup>

38 這裡可能會產生的問題是：歐陽詹是否有意識地在回應孔穎達的說法？此處筆者雖提出歐陽詹之論述，在一定程度上補強孔穎達之說的空隙；但並不意味著，歐陽詹必須有意識地針對孔穎達所提出的意見，進行理論上的回應。當我們將歷史中諸多學說組構為一個譜系的過程中，理論與理論本身，並不一定是作者有意識地做出連結；但在思想史研究時，我們仍有必要進行理論上的聯繫工作，或許可以更清楚地呈現思想發展的動態過程。

39 唐·李翱撰：《李文公集》（臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》本，集部十七，別集類），卷2《復性書》，頁106-111。

40 唐·李翱撰：《李文公集》，卷2《復性書上》，頁106。

這裡明確地區分了性與情，指出人皆有善之本性；然此本性往往易受喜怒哀樂等七情干擾。如水火之所以不清、不明，乃源於沙與煙的遮蔽。人之無法成為聖人，乃因情在其中阻隔。較之於歐陽詹對於人性的區分，李翱則肯定直言：「百姓之性與聖人之性弗差也。」<sup>41</sup>這一點認識已經明顯脫離了過去儒學的思想基調，朝向宋明儒學傾斜。正因為聖人與百姓之性同樣上承天命而來，聖人與凡俗之別，亦僅在「先覺」與「後覺」而已。<sup>42</sup>聖人之所以為聖，在於其不為情所惑，能得天命之性，最終達於「至誠」之境；而凡人卻容易受情之障蔽，終其一生不一定得見自身天命之本性。<sup>43</sup>

既然點出人皆有一原初本性，在聖在凡並無區別，然此「性」的內容為何？《復性書》中如是言：

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。<sup>44</sup>

李翱在此將性視為最真實的存有，既是絕對的無，也是絕對的實，所以稱之為「誠」；而「誠」在李翱的觀點中，便是超越的性體，聖人乃此超越性體的體現者，因而得以承天之命，感通天下<sup>45</sup>，這即是〈中庸〉所謂「贊天地之化育」的「至誠」之理。引文中的「賢人」，則指「復其性者」，其意涵當為〈中庸〉之「自明誠」者；而李翱提出的「復性」，便是「自明而誠」的修養工夫。對李翱而言，《易傳》所謂「與天地合德」與〈中庸〉之「至誠無息」的聖人境界，並非得自於外，一切不過是「盡其性」而已。<sup>46</sup>故曰：「道者，至誠而不息者也。至誠而不息則虛，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。」<sup>47</sup>

將「性」的內涵詮釋出超越的意義，視「誠」為此超越之性體，並肯定「復性」的必要後；下一步李翱便敏銳地注意到「如何復性？」的問題。《復性書》

41 唐·李翱撰：《李文公集》，卷2《復性書上》，頁106。

42 李翱指出：「……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，則同與不同二者離矣。夫明者所以對昏，昏既滅則明亦不立矣。……」見唐·李翱撰：《李文公集》，卷2《復性書上》，頁107。

43 唐·李翱撰：《李文公集》，卷2《復性書上》，頁107。

44 唐·李翱撰：《李文公集》，卷2《復性書上》，頁107。

45 楊儒賓：〈《中庸》、《大學》變成經典的過程：從性命之書的觀點立論〉，李明輝編：《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004），頁115-116。

46 唐·李翱撰：《李文公集》，卷2《復性書上》，頁107。

47 唐·李翱撰：《李文公集》，卷2《復性書上》，頁107。

的中篇，便著重於復性工夫的建構；認為復性的方法在於：「弗慮弗思，情則不生。情既不生，乃為正思。正思者，無慮無思也。」<sup>48</sup>期望透過修養工夫，最終達到「寂然不動」的定靜之境。此處運用〈大學〉的「格物致知」再加以說明：

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，心正故身修，身修而家齊，家齊而國理，國理而天下平，此所以能參天地者也。<sup>49</sup>

本文第二章已將鄭玄、孔穎達對「格物致知」之詮釋加以分析，然而，讀者不難察覺：李翱對於「格物」的理解，並不在一個「德—命」相配的關係底下；其所謂「致知」，亦不再指稱知識的理解、探求。李翱已清楚意識到《復性書》與過去論述最大的差異在於：「彼以事解者也，我以心通者也。」<sup>50</sup>如是以「心」與經典內涵貫通，透過「心」以「體貼」經典的方式，與宋明儒者對經典詮釋的態度，已有相當程度的雷同。<sup>51</sup>

楊儒賓先生列出李翱《復性書》的結構，認為：《大學》、《中庸》之所以成為性命之書，乃由於李翱將性與天道結合而論：天道為誠，人性則善，天人同源，因此建立價值之源；將「誠」視為超越的性體，聖人之所以為聖人，亦在於此。李翱看到的聖人，與荀子、漢唐儒者重視的「盡倫」、「盡制」的聖人性格大不相同，其所謂「聖人」，體現出一種天命之性的境界。<sup>52</sup>

陳弱水先生則分析《復性書》的思想淵源，澄清兩點：其一，《復性書》的問題意識和基本思想方向，皆受佛教很大的影響；其次，此文重要實質觀念多取自道家與道教傳統，佛教僅佔小部分。<sup>53</sup>誠然，李翱的思想中摻雜著釋、老的影

48 唐·李翱撰：《李文公集》，卷2《復性書中》，頁108。

49 唐·李翱撰：《李文公集》，卷2《復性書中》，頁109。

50 唐·李翱撰：《李文公集》，卷2《復性書中》，頁109。

51 楊儒賓認為：「李翱將『格物致知』，解成性體與萬物的關係。性體明照，其照非認知義，『致知』的『知』也不是知識之義。……性體明照中的萬物並非以『對象』義呈現在性體前，而是『萬物皆為性體所貫穿』。性之與物，正如體之與用。這樣的『格物致知』基本上是境界語，……因為事物最後能不能『明辨焉而不著於物』，關鍵不在『物』，而在觀者的心靈能否達到『誠』的層次。換言之，觀者只要『復性』，他就可以『格物致知』。反之，物必不格，知必不致。」楊儒賓：〈《中庸》、《大學》變成經典的過程：從性命之書的觀點立論〉，頁137。

52 楊儒賓：〈《中庸》、《大學》變成經典的過程：從性命之書的觀點立論〉，頁113-157。

53 陳弱水：〈《復性書》思想淵源再探——漢唐心性觀念史之一章〉，收入陳弱水：《唐代文士與中國思想的轉型》，頁353。

子，但如此現象普遍存在多數士人之間，因此在時代的限制下是可以理解的；因此陳氏續言：倘若以蓋房子簡化比喻之，則《復性書》乃在漢儒性善情惡說之背景下，借用佛教思想架構，以及道家、道教的材料，依循儒家基本價值，所建構出一套嶄新的儒家心性修養論。<sup>54</sup>因為他確實已接上孟子、〈中庸〉之儒家道統，其「性」與孟子的「性」，只在工夫上有所差異。此外，他也將〈中庸〉、《易傳》在盡性的工夫中貫通，這是漢代以來未有之悟解。<sup>55</sup>對此，侯外廬亦指出：「（李翱）一方面闡述〈學〉、〈庸〉，繼承思孟的唯心主義傳統；另一方面又輸入禪學的內容，加深僧侶主義的色彩。從社會根源和學術源流上看，它是宋明道學，特別是二程『理學』的先聲。」<sup>56</sup>

縱然李翱的論點中仍存在諸多矛盾，或為後代學者所批評<sup>57</sup>；但我們依然必須承認李翱之於《大學》、《中庸》經典化的過程，乃孤鳴先發的重要人物，對宋代儒學的基本內涵的開展，具有拓荒意義。傅斯年先生（孟真，1896-1950）對李翱在儒學史上的地位，有一相當中肯的論斷：

……李習之者，儒學史上一奇傑也。其學出於昌黎，而比昌黎更近於理學，……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。自晉以降，道、釋皆有動人之言，儒家獨無自固之論。安史之亂，人倫道盡，佛道風行，亂唐庶政，於是新儒學在此刺激下發軔。……退之既為聖統說，又為君權絕對論，又以「有為」之義闢佛、老，自此儒家乃能自固其藩籬，向釋、道反攻。習之繼之，試為儒教之性論，彼蓋以為吾道之缺，在此精微，不立此真文，則二氏必以彼之所有入於我之所無。李氏亦闢佛者，而為此等性說，則其動機當在此。遍覽古籍，儒家書中，談此虛高者，僅有《孟子》、《易·繫》、《戴記》之〈樂記〉、〈中庸〉、〈大學〉三篇，……在李氏前皆不為人注意，自李氏提出，宋儒遂奉之為寶書。即此一端論之，李氏在儒學史上之重要已可概見。清儒多譏其為禪學玄宗者，正緣其歷史的地位之重要。夫受影響為一事，受感化為又一事，變其所宗，援

54 陳弱水：〈《復性書》思想淵源再探——漢唐心性觀念史之一章〉，頁 353。

55 章政通：《中國思想史》（臺北：水牛圖書出版事業有限公司，2005，十三版），下冊〈第二十八章 新儒學的背景及其先驅者〉，頁 959。

56 侯外廬主編：《中國思想通史》（北京：人民出版社，1959），第四卷上冊〈第六章 韓愈李翱排斥釋老的政治理論及其唯心主義的天命論〉，頁 345。

57 如朱熹便如是批判：「李翱滅情之論，乃釋老之言。」亦言：「李翱復性則是，云『滅情以復性』，則非。情如何可滅！此乃釋氏之說，陷於其中不自知。」見宋·黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，2007），卷 59〈孟子九 告子上〉，頁 1381。

甲入乙為又一事，謂《復性書》受時代之影響則可，謂其變換儒家思想而為禪學，則言不可以若是其極也。<sup>58</sup>

傅氏之說指出安史亂對儒學產生的刺激，形成一個思想轉型的機緣，李翱承襲韓愈攘斥佛、老的信念，以儒家經典中的資源，進而入室操戈，建構儒家心性論，此舉亦造就〈中庸〉、〈大學〉躍入思想史舞臺的契機。是以，無論是經學史、思想史上，傅氏認為李翱皆有承先啟後、開荒拓蕪的地位；此地位並不因後儒之批評而抹煞，在一個歷時性的思想發展動線上，我們可以說李翱身在唐代中，受佛道之影響，然其理論本質以及其思想之取向，皆可支撐李翱作為儒家心性之學開拓者之地位。

由以上論述可知：李翱之《復性書》大抵乃《大學》、《中庸》經典化歷程的首部曲，同時亦是儒家心性之學建立初期的重要人物。在李翱之後，唐末的儒者也試圖承繼<sup>59</sup>，然而在晚唐五代的时间之流中，對於〈大學〉、〈中庸〉的內在價值，與儒學自身心性論之建構仍未趨完滿。思想的轉型畢竟是一段長時間的過程，此時期學者們所展現的，或為一段思想交響曲的前奏，而真正波瀾壯闊的樂章，將留待宋明儒者加以開展。

58 傅斯年：《性命古訓辯證》（桂林：廣西師範大學出版社，2006），頁 180-181。

59 如陸希聲繼承柳宗元、劉禹錫融合三教的觀點，尊崇老子，使道教向儒家靠攏，但理路模糊，論點難分。關於晚唐的部分，可參考張躍：《唐代後期儒學的新趨向》（臺北：文津出版社有限公司，1993）〈第四章 關於三教關係的辯論〉，頁 120-123。

### 第三節 小結

把經典化問題當作一個歷史發生過程來看待時，我們首先必須對這段時間內的詮釋史發展，進行脈絡化地耙梳；因此，本章實際進入中唐士人所留下的文獻中，觀看〈大學〉、〈中庸〉為唐人所引述的情況，並在這樣的引述過程中，尋找〈大學〉、〈中庸〉內涵逐漸開展，並與宋代心性之學接軌的蹤跡。

唐人對〈大學〉、〈中庸〉的引述固然駁雜，但卻不乏具有義理深度與歷史價值者；此間可茲論述的章句甚多，我們無從一一列舉，然從前文所提及的幾位學者，便已可見一斑。歸納本章的梳理與論述，則〈大學〉、〈中庸〉的內容，大抵在三個面向上被唐代知識份子所援引：其一，是針對廟堂之上的君主職能，點出治國之法應當回歸統治者一己內在的反思，藉由自省之誠以推己及人，致於中和則萬事萬物無不順理；這個部分在陸贄與白居易的言論中，可以清楚察覺。其次，則是在與佛教教義融通後的運用，這個部分則主要環繞在〈中庸〉；透過〈中庸〉的內涵，架接「出世」與「入世」，或是以佛學內典作為途徑，補充儒學不足之處，進而達到儒家聖人之境等，從梁肅、權德輿與劉禹錫等之說法，可以窺知一二。其三，則是對〈大學〉、〈中庸〉內涵的直接闡發，試圖以二篇的理論，理解或建構儒學內在的心性價值，與工夫修養進路；這個部分則以韓愈、歐陽詹與李翱作為代表。

嚴格而論，此三方向的詮釋、理解，皆是中唐士人面對經典的思考方式，但卻不屬於同一個層次；事實上，這三個方向可以說是三種態度。其中，第二種以佛學教義相互參酌、融會的部分，與第三種側重儒家心性之學建構的方向，在實際發生歷史脈絡中，時有對立、衝突的現象之外；三者的理論體系，是可以同時並存而不相抵觸的。倘若我們將三者統攝以觀，則可以明確地察覺：中唐知識份子顯然意識到內在價值的顯豁，與個人心內修養之工夫，應當作為一切行為之根本；一旦涉及如是「內聖」與「外王」關係的課題時，〈大學〉、〈中庸〉便成為思想的寶庫，其中所承載的內涵，便成為此間關鍵的接榫點，成為學者運用以思考、建構內在修養工夫的依據。在這樣的思維底下，我們看到〈大學〉、〈中庸〉中的核心內涵，在中唐時期逐漸被展開；其中，〈自明誠論〉與《復性書》即可作為一個重要的樂句，不約而同地將「誠」的意義予以彰顯、並進行理論上的深

化。至此，若我們再回到孔穎達之語：「却本明德，所由先從誠意為始」<sup>60</sup>，便可以清楚地看到「誠意」在初唐作為工夫起點的意識，逐步發展至李翱之手，提升到「誠體」的高度；「誠」作為修養工夫的意義，逐漸被挖掘、朗現。我們也可以說：一種透過修養工夫以滌淨身心，最終得以內外通透，達於聖人之境的「復性」之說，在唐代思想史的樂章中，已慢慢地譜成新的旋律；而這段經典詮釋史的轉折與開展，便如同《大學》、《中庸》經典化的序曲，在本章大抵被勾勒而出。如此以心性之學作為立身處世之根本的大方向，俟後為宋代諸多儒者所承繼，並朝向更縝密而完整的理論系統努力。

值得一提的是：以時間點來看，考察本章所列作者的生卒與仕宦年代，可以發覺這些較具有思想深度的論述，大抵自中唐德宗（在位年 780-805）至穆宗（在位年 821-824）時期開始出現；穆宗以後亦有可觀，然在德宗之前便相對少見。經典詮釋與理解，自德宗朝以降似乎產生了一些變化，這是否便意味著德宗一朝有其特殊性，乃至於知識份子對經典的理解開始轉變？這樣的理解不無可能。然而，經典詮釋與思想變化密不可分；對經典的理解開始有所變化，很可能便反映著在此之前，唐代知識份子的思想氛圍已經產生了轉折。倘若思想的轉型可以推到德宗朝以前，那麼德宗朝以降的經典詮釋轉向，便可以被定位為思想轉折的具體化呈現。如此一來，德宗一朝較短時間的特殊因素，可能對知識份子造成影響，但不足以充分解釋這段長時間的詮釋轉折，與唐代的思想變遷。<sup>61</sup>

那麼，中唐以降的思想世界，究竟發生了什麼變化呢？這個轉變又是從何開始的呢？底下，我們便將視野自經典詮釋的世界拉遠，放大到唐代的思想史中；探討唐代儒學的發展、轉折，及此間產生的微妙分歧。

60 漢·鄭玄注，唐·孔穎達疏：《禮記注疏》，卷 60〈大學〉，頁 983。

61 此外，從孔穎達對於〈大學〉、〈中庸〉中部分概念的認識，已可發覺經典詮釋朝向宋明儒學轉變的過程，事實上在唐代初期便可以察覺蛛絲馬跡；我們也可以說，從鄭玄至孔穎達、李翱，再進一步到宋代，是一個理論逐漸開展與深化的過程。



## 第四章

### 主旋律的變奏：

### 內省風氣之產生與儒家思想的分歧

本書第二章起，我們由內在理路方面，比較〈大學〉、〈中庸〉在漢代鄭玄與南宋朱熹的詮釋差異，以兩個時間跨度較大的典範比較，突顯儒學中「外治」朝向「內治」思考傾向的轉折；接著，第三章我們便依循著詮釋史的脈絡，回到中唐的歷史現場，發覺德宗朝以降的儒者，便已開始注意〈大學〉、〈中庸〉的內在價值。透過行文撰作過程中的引述，以及理論的闡發與思考，展現了不同於鄭注的發展；如是之發展過程，可以說是一種詮釋轉折，對《大學》、《中庸》之經典化，有著推波助瀾的作用，是思想史相當值得正視，卻時常被遺漏的環節。

然而，在梳理中唐儒者對二篇之理解後，我們必須進一步追問的是：士人、儒者開始注意到〈大學〉、〈中庸〉，為何是在中唐？此時期士人心中究竟產生什麼變化？除了佛、道的介入之外，中唐思想轉折之議題是否尚有其他未被挖掘的可能？在追究這樣的問題之前，我們必須先回到中唐的思想世界，對其間發展的趨勢與分歧加以梳理；在梳理過程中，觀看其中的殊相與共相，在「異」與「同」之間，尋找唐代思想發展與變遷的軌跡。

本文首章已然提及，部分學者或以安史之亂作為轉捩點，區別唐代前後期的思想樣態。誠然，安史之亂牽動了唐代國勢的盛衰，然而思想的轉型，當為一持續而漸進的發展，我們是否能以單一事件作為分水嶺？此間實在問題重重。考察唐人論著，我們發現其實早在唐玄宗（在位年 712-756）開元（713-741）以前，士人已開始自各方面強調一種內在自省式的道德修為，並試圖反省外在禮儀經典的正當性與合理性。<sup>1</sup>

---

1 王德權先生即指出注重道德仁義並非始於安史之亂，而安史亂後出現的思想轉折，也不代表新動向已經取代既有觀點，學者如錢穆、王仲榮、葛兆光等，亦多執此說法。見王德權：〈修

劉寧在〈啖、趙《春秋》學的分歧與會通——「變周」、「從周」與中唐思想變化〉<sup>2</sup>一文中，以啖助、趙匡二位中唐新《春秋》學的代表人物作為研究焦點，觀看二者治《春秋》學的分歧與會通；認為藉此得以體現中唐思想的新變化，同時也構成理解韓愈復興儒學之道的重要背景。文中提及：唐代立國之始，沿襲著六朝與隋代之習，十分尊崇禮學，唐初武德年間（618-626）釋奠太學，便以周公為先聖，孔子作配享；如此尊崇周公，並以「周孔」並稱的現象，與崇尚「禮學」的傾向密切聯繫。而此現象到貞觀年間（627-649）才有所改變，而至高宗（在位年 650-683）、武后（在位年 690-705）時期，政教傾向開始產生變遷。<sup>3</sup>

這裡我們可以先看武周時朱敬則（少連，635-709）的說法，其言：

仁義者，聖人之蘧廬；禮經者，先王之陳跡。然則祝祠向畢，芻狗須投；淳精已流，糟粕可棄。仁義尚捨，況輕此者乎？<sup>4</sup>

這段話乃朱敬則檢視古代史事，所提出的認識與評價；由於此時武則天當權之勢逐漸穩固，朱敬則認為已可開始禁絕武周初期告密羅織之風。其上疏中，以秦、漢之治亂之史實，點出治國之法在於「知變」，而非一味地恪守傳統。是以，形式上的「仁義」二字，僅是聖人旅居寄宿之所；而「禮經」及其背後所代表的傳統，更是先王之遺跡。朱敬則指出：「即向時之妙策，乃當今之芻狗也。」<sup>5</sup>掌握核心的根本原則，量度時事、知所權變，方得做出真正合宜的決策。

朱敬則所運用的「蘧廬」、「芻狗」等語彙，顯然出自老莊；但從其上疏的全文看來，這些詞彙乃作為其陳述於實際政教事務的工具，並不帶有道家的意涵。從可見的文獻中，我們無法將朱敬則定位為儒學轉型時期的代表人物；然而，依據其上疏的內容，卻可以察覺一個耐人尋味的變化：在一個《五經》作為典範、禮學乃立國之本的時代中，朱敬則卻肯定「知變」方為治國之原則，而這樣的說

---

身與理物——中唐士人自省之風的兩個面向》，《臺灣師大歷史學報》，第 35 期（2006 年 6 月），頁 4-9。

2 劉寧：〈啖、趙《春秋》學的分歧與會通——「變周」、「從周」與中唐思想變化〉，收入彭林主編：《中國經學》（桂林：廣西師範大學出版社，2009），第 4 輯，頁 177-190。

3 劉寧指出：從表面而言，這一個時期重禮的傾向與太宗時期看似接近，但其內在精神的追求並不相同；從武則天改元詔書中，可以看出武周對於自身政教的定位，已不再是唐初以回復周禮為核心的「從周」之意，而是要建立一個崇尚禮樂的新政權。在如此政教政策的影響下，武周時期闡揚禮樂，便不同於唐初的重禮，而特別強調引入革新的宏大氣象、格局；這種對周文的提倡，並非簡單的回復，而是在新的變革基礎上，重闡禮樂文明。此時期的政教政策，劉寧稱之為「新周」論。見劉寧：〈啖、趙《春秋》學的分歧與會通——「變周」、「從周」與中唐思想變化〉，頁 177-179。

4 後晉·劉昫等：《舊唐書》（北京：中華書局，2002），卷 90〈朱敬則傳〉，頁 2914。

5 後晉·劉昫等：《舊唐書》，卷 90〈朱敬則傳〉，頁 2914。

法獲得武則天的讚賞。換言之，在國家政策的發展態勢方面，古代以禮學為政教核心的思想，開始有鬆動的跡象；而經典的權威到了這個時期，已經不再是牢不可破的鐵板，正意味著經典權威逐漸可被鬆動，經典的意義甚至能夠隨時代轉移。

當歷史發展至玄宗朝，政教傾向又產生一個相當值得注意的變化：分析開元時期（713-741）一些重要的舉措，可以看出一種鮮明的「尚質」傾向。<sup>6</sup>劉寧檢討玄宗時期張說（道濟，667-730）的言論，指出：「作為玄宗的重要輔弼，張說對禮樂的認識，就非常強調禮須關乎人事，切於人心。」<sup>7</sup>而張說思想的核心即在於此。事實上，早在垂拱四年，張說參與「詞標文苑科」對策時，便已提出「以義制事，以禮制心」<sup>8</sup>的說法；縱然張說之說未受武則天的重視，然玄宗卻深受其影響。開元時期的政教政策，多著力於純樸風俗，提倡禮樂關乎人心的道德內涵；從整體格局而言，體現了在武則天闡揚禮樂而漸入虛飾的現象中，以質變文的用心。對此，劉寧認為：「張說提倡禮樂與人心的聯繫，其用意在於建立禮樂與儒術並重、文質彬彬的一代新格局。」<sup>9</sup>而開元時期對禮樂一方面表彰，另一方面更著意強調士人對儒學的理解；如此氛圍底下所形成的一種「文儒」理想，便與當時人對「文質彬彬」之新格局的嚮往相合。<sup>10</sup>

如果說，「改制革新」與「周文真精神的復振」，是玄宗開元時期士人對時代精神的兩種理解；在安史之亂後，又產生了朝向後者滑動的現象。<sup>11</sup>面對社會與政局的動盪，知識份子開始察覺光就政治、制度層面的調整與革新，已經無法扭轉政治社會中所產生的弊端，於是更將焦點安置在檢討人自身德性的問題上，於是一個從「禮樂」到「仁義」的發展益發鮮明。<sup>12</sup>副島一郎檢討唐代禮學的變化，指出六朝喪服學的逐步衰退，實際上正是《儀禮》學的衰退；由於禮在古代儒學中本為一個中心概念，被視為世界秩序的原理，其思想根基被置於「天」的層次之上，而禮學之所以佔據儒學的中心位置，原因正是在此。然而，自玄宗朝起，即有議論者認為在一個經世濟民的訴求下，不應拘泥於古禮；與此同時，過去將禮樂的興衰與國家興亡相繫的思維，也逐漸地消失。副島一郎認為：「這反映了

6 劉寧：〈啖、趙《春秋》學的分歧與會通——「變周」、「從周」與中唐思想變化〉，頁 181。

7 劉寧：〈啖、趙《春秋》學的分歧與會通——「變周」、「從周」與中唐思想變化〉，頁 181-183。

8 唐·張說：〈對詞標文苑科策〉，收入清·董誥等編：《全唐文》（北京：中華書局，2006），卷 224，頁 2261。

9 劉寧：〈啖、趙《春秋》學的分歧與會通——「變周」、「從周」與中唐思想變化〉，頁 181-183。

10 劉寧：〈啖、趙《春秋》學的分歧與會通——「變周」、「從周」與中唐思想變化〉，頁 183。關於「文儒」型士人之研究，請參照葛曉音：〈盛唐「文儒」的形成和復古思想的濫觴〉，收入葛曉音：《詩國高潮與盛唐文化》（北京：北京大學出版社，1998），頁 274-300。

11 劉寧：〈啖、趙《春秋》學的分歧與會通——「變周」、「從周」與中唐思想變化〉，頁 184。

12 副島一郎：〈從「禮樂」到「仁義」——中唐儒學的演變及其背景〉，收入（日）副島一郎著，王宜瑗譯：《氣與士風：唐宋古文的進程與背景》（上海：上海古籍出版社，2005），頁 81-100。

儒學正在完成質的轉變。」<sup>13</sup>

從經學史與思想史的角度來看，大抵在唐太宗命孔穎達作《五經正義》的時期，儒學較為強調外在秩序的安頓，禮學盛行，思想上則趨於統一。高宗永徽四年，《五經正義》正式頒佈，自漢代勃興的經學，歷經南北朝的分立格局，至此方匯聚為一，並成為科舉考試的定本。就在這個主旋律高揚的時代裡，一個重視「知變」而不拘儀文、古禮的思想傾向，卻也正逐漸成形；而這樣的思想傾向，推展到玄宗開元前後，即產生了副島一郎所謂，從「禮樂」到「仁義」的轉化。倘若我們將這個脈絡扣合第二章的文獻比對，從著重於外部秩序的鄭玄，乃至標舉「誠意」作為起始意義的孔穎達，便可以發現經學內部的詮釋轉折，似乎早在唐初便已悄悄地展開。而本書第三章，我們檢索唐代學者對〈大學〉、〈中庸〉二篇的認識與闡揚，亦可發覺約末在德宗到穆宗之際，部分知識份子對二篇中所承載的心性價值，開始有所關注；一個強調修養工夫、盡心復性的思想傾向，漸漸浮上思想史的舞台。我們或許也可以說：一個以《五經》作為典範的主旋律，在這個時期，似乎產生了變奏。

思想的變遷，並不完全是少數哲學家所塑造的偶然機緣。根據前文簡單的說明，我們不難看出唐代無論政教傾向或經學思想，都走向一個轉型的氛圍；中唐時期如韓愈、李翱等諸多古文運動者，便是在這樣的氛圍之中，開始進行文學與儒學思想的再創造。當然，思想的轉折並非一蹴可幾；在重新檢討與突破固有思想框架的同時，必然產生諸多雜音。本章所要面對並處理的，便是中唐學者關於「天人關係」、「對佛、老思想的態度」以及「性情問題的論述」等三個面向的理論分歧<sup>14</sup>；這三個方向為今日學者所關心的焦點，如此論題也的確對中唐思想之轉折，與心性之學的開展，有相當程度的說明。因此，本章便以此三方向作為基礎，將中唐時期儒學發展的概況，進行脈絡化之梳理；並以韓愈、李翱、柳宗元、劉禹錫等，思想史研究中所熟知的人物作為代表，觀看其理論的殊相與共相，以裨提出一己之觀察。

13 副島一郎：〈從“禮樂”到“仁義”——中唐儒學的演變及其背景〉，頁 92。

14 這裡的分類主要參考張躍：《唐代後期儒學的新趨向》（臺北：文津出版社有限公司，1993）〈第三章 關於天人關係的辯論〉、〈第四章 關於三教關係的辯論〉、〈第五章 對於性情問題的探討〉，頁 65-162。

## 第一節

### 從天到人：中唐士人對天人關係的理解

中國思想史發展至春秋時期，歷經了一次「哲學的突破」。<sup>15</sup>正值禮崩樂壞、周文疲弊的當下，孔子反思禮樂秩序之根本，「攝禮歸仁」、「攝禮歸義」，自「禮」反溯至「仁」與「義」<sup>16</sup>；如此思想意義，正如勞思光所言：「『仁、義、禮』三觀念會為一系；外在之生活秩序源於內在之德性自覺；故其基本方向為一『心性論中心之哲學』。」<sup>17</sup>這樣的傾向，一直到孟子所論擴充四端之心，更點破「德性自覺（或對「應然」之自覺能力）為人之”Essence”駁告子『自然之性』之觀念；此一心性論中心之哲學，遂有初步之成熟。」<sup>18</sup>自漢代以降，儒學思想上以經學為主，然此時期經學逐漸與陰陽五行說交融，在思想上開始朝向董仲舒所提倡之天人感應觀發展。關於董仲舒之天人感應，勞思光認為此乃普遍風氣的特殊表現，並非董仲舒所獨創；而當天人感應說興起，價值根源於是歸於「天」，德性標準並不在自覺內部，而寄託於天道，以人合於天，乃為有德。至此，儒學被轉化為一「宇宙論中心之哲學」。<sup>19</sup>

如此「宇宙論中心之哲學」，自董仲舒以後便一直滲透於儒學思維中，天人關係的議題大抵環繞於陰陽五行、天人感應的觀點上。而在魏晉南北朝時期，玄學將天人問題的討論，導向「自然／名教」關係之議題；爾後佛教勢力日益龐大，在中國廣為流傳之外，更醞釀出其深刻的宗教哲學，對天人關係之論題加以深化。以「兩漢經學」、「魏晉玄學」、「隋唐佛學」等思想史的大脈絡看來，儒學在兩漢時期達到經學的極盛後，在魏晉南北朝的思想世界中，儒者對天人關係與價值根源的探討，大致仍停留在漢以來的感應思維，並未有顯著的哲學擴展，更遑論成為思想史書冊中的要角。

15 參余英時：《中國知識階層史論·古代篇》（臺北：聯經出版事業公司，2001）〈古代知識階層的興起與發展〉，頁 30-38。

16 勞思光：《新編中國哲學史（一）》（臺北：三民書局股份有限公司，2004，三版）〈第三章 孔孟與儒學（上）〉，頁 108-151。

17 勞思光：《新編中國哲學史（二）》（臺北：三民書局股份有限公司，2004，三版）〈第一章 漢代哲學〉，頁 19。

18 勞思光：《新編中國哲學史（二）》〈第一章 漢代哲學〉，頁 19。

19 勞思光：《新編中國哲學史（二）》〈第一章 漢代哲學〉，頁 19。

歷史發展至隋唐，動盪的局面稍稍穩定，而天人感應觀依然在政治、思想上產生極大的作用，唐太宗李世民在即位時也不得不敬畏天命：

（貞觀二年）二月，上謂侍臣曰：「人言天子至尊，無所畏懼。朕則不然，上畏皇天之監臨，下憚群臣之瞻仰。兢兢業業，猶恐不合天意，未副人望。」<sup>20</sup>

這番言論當時獲得朝臣之讚賞，可見當時君臣之間的觀點大抵如斯。「天」在唐太宗的言論中，得以「監臨」，有其意志，具備著賞善罰惡的權威，有賜福、降災的神秘力量。這樣的「天」，如同一把道德量尺，由外而內地約束著個人的行為。如此對天人關係的態度，到武則天（在位年 690-694）執政時期大抵如此。

然而，「天」的權威及其所帶有的神秘力量，卻在玄宗朝受到挑戰。開元四年，山東諸州面臨嚴重蝗災，當時的宰相姚崇（650-721）力主撲殺，然此舉卻遭汴州刺史倪若水反對。倪若水認為：「蝗是天災，自宜修德。」<sup>21</sup>倪若水的主張透露著對「天」的權威及其神秘力量的肯定，災疫反映著人事，這是相當典型的天人感應觀。姚崇聞之而怒，牒報倪若水：「古之良守，蝗蟲避境，若其修德可免，彼豈無德致然！今坐看食苗，何忍不救，因以饑饉，將何自安？幸勿遲迴，自招悔吝。」<sup>22</sup>撲蝗的行動遂開始施行，一時「獲蝗一十四萬石，投汴渠流下者不可勝紀。」<sup>23</sup>此事令群臣譁然，朝野間不乏異論；然而，姚崇卻認為：「凡事有違經而合道，反道而適權者，彼庸儒不足以知之。縱除之不盡，猶勝養之以成災。」甚至厲言：「若救人殺蟲致禍，臣所甘心。」<sup>24</sup>面對天災，姚崇充分展現其重視人事的主張。

若我們與前述朱敬則之語加以對照，則不難察覺：在初唐至中唐的這段時間裡，一個以「天」作為價值根源，以「禮學」作為立國根本，以《五經》作為典範的固有權威，開始受到來自知識份子的挑戰。如此思想氛圍逐漸在知識份子心中瀰漫，但尚未被具體化、理論化；一直持續至中唐，才有更進一步的突破。陸贄回應唐德宗關於天命的問題時便提出：「……《六經》會通，皆為禍福由人，

20 宋·司馬光撰，宋遺民胡三省注：《新校資治通鑑注》（臺北：世界書局，1972），卷 192〈唐紀八〉，頁 6048。

21 後晉·劉昫等：《舊唐書》，卷 37〈五行志〉，頁 1364。此事在《新唐書》、《唐會要》皆有記載，內容大抵一致。參宋·歐陽修、宋祁撰：《新唐書》（北京：中華書局，2003），卷 124〈姚崇傳〉，頁 4384-4385；以及宋·王溥撰：《唐會要》（上海：上海古籍出版社，2006），卷 44，頁 789-791。

22 後晉·劉昫等：《舊唐書》，卷 96〈姚崇傳〉，頁 3024。

23 後晉·劉昫等：《舊唐書》，卷 96〈姚崇傳〉，頁 3024。

24 後晉·劉昫等：《舊唐書》，卷 37〈五行志〉，頁 1364。

不言盛衰有命。蓋人事著於下，而天命降於上。是以事有得失，而命有吉凶，……」<sup>25</sup>將「人事」與「天命」加以區隔，認為德宗不應將國祚衰亡歸咎於天命。天命吉凶固然影響著人事禍福，然而「人事理而天命降亂者，未之有也；人事亂而天命降康者，亦未之有也。」<sup>26</sup>是以縱然天人之間有所關聯，一切關鍵仍在「人事」之治亂；在天人之際的討論中，「人」的實質主宰意義益加明顯；這樣重視人事與權變的立場，一併影響著學者面對經典權威時的態度，這點我們在前文業已提及。而韓愈、柳宗元與劉禹錫等士人，便在如此逐漸重人事與權變的思想氛圍中，對天人之際更深入地思考，並建構其論述。

在〈原人〉一文中，韓愈談論其對天人關係的認識：

形於上者謂之天，形於下者謂之地，命於其兩間者謂之人。形於上，日月星辰皆天也；形於下，草木山川皆地也；命於其兩間，夷狄禽獸皆人也。……故天道亂，而日月星辰不得其行；地道亂，而草木山川不得其平；人道亂，而夷狄禽獸不得其情。天者，日月星辰之主也；地者，草木山川之主也；人者，夷狄禽獸之主也。主而暴之，不得其為主之道矣。<sup>27</sup>

天為形而上的存在，與地和人各有其道，也各司其職。韓愈將天、地、人區分為三個層次，此間意義便在於人可以獨立於天地而存在，不受自然之制約，甚而統領禽獸夷狄。如此區分即便粗糙，然卻展現對於「人」本身價值的重視，認為人具有與天、地並列而頂立的主宰力。

然而，韓愈雖在〈原人〉中主張人事與天命相分而並立，但其對「天」的理解，卻仍強調著天所具有的意志，認為：

物壞，蟲由之生；元氣陰陽之壞，人由之生。蟲之生而物益壞，食齧之，攻穴之，蟲之禍物也滋甚。……人之壞元氣陰陽也亦滋甚：墾原田，伐山林……倅然使天地萬物不得其情，倅倅衝衝，攻殘敗撓而未嘗息。其為禍元氣陰陽也，不甚於蟲之所為乎？吾意有能殘斯人使日薄歲削，禍元氣陰陽者滋少，是則有功於天地者也；繁而息之者，天地之讎也。今夫人舉不能知天，故為是呼且怨也。吾意

25 唐·陸贄撰，王素點校：《陸贄集》（北京：中華書局，2006），卷12〈論敘遷幸之由狀〉，頁361。

26 唐·陸贄撰，王素點校：《陸贄集》，卷12〈論敘遷幸之由狀〉，頁361。

27 唐·韓愈撰，劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》（北京：中華書局，2010），卷1〈原人〉，頁67。

天聞其呼且怨，則有功者受賞必大矣，其禍焉者受罰亦大矣。……<sup>28</sup>

人為元氣陰陽之「壞」所生，然而在韓愈之觀點中，並未提及其對「元氣陰陽」應當如何理解與界定；縱使韓氏在上一段引文中，強調天人各有其道<sup>29</sup>，然而此處仍認為「天」有「聞見」與「賞罰」的能力，又似乎存在著「人格神」意義的理解，故張躍認為韓愈最終又回到了神學天命觀。<sup>30</sup>

由於韓愈的天人有分之說仍有矛盾之處，故柳宗元便引韓愈之說，指出其謬誤，再進一步發揮道：

……彼上而玄者，世謂之天；下而黃者，世謂之地；渾然而中處者，世謂之元氣；寒而暑者，世謂之陰陽。是雖大，無異果蓏、癰痔、草木也。假而有能去其攻穴者，是物也，其能有報乎？繁而息之者，其能有怒乎？天地，大果蓏也；元氣，大癰痔也；陰陽，大草木也，其烏能賞功而罰禍乎？功者自功，禍者自禍，欲望其賞罰者大謬；呼而怨，欲望其哀且仁者，愈大謬矣。……<sup>31</sup>

此處柳氏將韓愈論述中「天地」、「元氣」與「陰陽」三者，做了較為明確的定義。而其所謂「元氣」，於天地之中渾然而處；所謂「陰陽」，則如寒暑氣候，屬於自然氣象之變。在韓愈的說法之上，柳宗元更進一步將天、地、元氣與陰陽加以區分，並認為其不過為較宏大的自然現象，在意義上則與果蓏，癰痔、草木並無殊異。於是，「天」的自然屬性被突顯，且不具有一超越主宰的地位；人間功過賞罰，皆由人所自取。是以「生植與災荒，皆天也；法制與悖亂，皆人也，二之而已，其事各行不相預，而凶豐理亂出焉，究之矣。」<sup>32</sup>較之於韓愈，柳宗元更強調「天」的自然面。誠然，此處柳宗元僅單純地對各種概念，進行簡易的劃分，並未深入說明概念彼此間的關係。但在〈天說〉一文中，我們至少可以得知：柳

28 唐·柳宗元著：《柳宗元集》（北京：中華書局，2006），卷 16〈天說〉，頁 442。

29 錢穆先生指出：「按諸柳集此篇，則韓公之論人道，固是粹然儒者之言。而論天事，則似浸淫於莊子外、雜篇之所云。較之荀子天論，激越尤甚。自來治儒家言者，固無如是其言天者也。」據此，錢先生質疑此篇恐非韓愈真實意見。本文不擬就錢先生之論另起爐灶，故暫且擱置此論是否出於韓愈；僅指出錢先生之說所反映的兩個意義：其一，韓愈人道與天道已然有所劃分，然其天人之道之論述各有所偏；其次，韓愈此論事實上已然較過去儒學的固有論述更加「激越」。錢穆：《中國學術思想史論叢（四）》（臺北：素書樓文教基金會·蘭臺網路出版商務股份有限公司，2000）〈雜論唐代古文運動〉，頁 63-64。

30 張躍：《唐代後期儒學的新趨向》〈第三章 關於天人關係的辯論〉，頁 75。

31 唐·柳宗元著：《柳宗元集》，卷 16〈天說〉，頁 442-443。

32 唐·柳宗元著：《柳宗元集》，卷 31〈答劉禹錫天論書〉，頁 816-818。

宗元話語中的「天地」，乃至更為抽象的「元氣」、「陰陽」等，本身即為自然之存在；他透過各種概念的「自然化」，使「天」的絕對權威與神聖性被解消，成為一與人事相分，且不相干預的客觀事物。

如果我們要將這樣的思維，與唐以前的天人感應觀對照，可以再看柳宗元所著《非國語》三十一篇。據柳宗元在序文中所志：《國語》固然文采深閎，然而內涵卻是非不分，恐當今學者「溺其文采而淪於是非，是不得由中庸以入堯、舜之道」<sup>33</sup>；是以為文，由各個面向批判《國語》內所載歷史事件與價值判斷。其中，〈三川震〉一篇則針對《國語》所載，幽王二年三川皆震一事而發；當時，伯陽父將此災異視為周將滅亡的徵兆，曰：「夫天地之氣，不失其序：若過其序，民亂之也。陽伏而不能出，陰迫而不能蒸，於是地震。今三川實震，是陽失其所而鎮陰也。陽失而在陰，源必塞。源塞，國必亡。」<sup>34</sup>認為氣之失序導致陰陽失調，陰陽失調而塞源，源塞則國亡；此乃相當典型的感應思維，認為天道與人事之間固具密切的聯繫，同時也是漢至初唐儒家思想的主旋律。

然這樣的主旋律對柳宗元而言，實有極大的矯正必要；柳氏指出：

山川者，特天地之物也。陰與陽者，氣而遊乎其間者也。自動自休，自峙自流，是惡乎與我謀？自鬪自竭，自崩自缺，是惡乎為我設？

35

由於山川僅為天地間之「物」，陰陽只是「氣」；所謂「陰與陽者，氣而遊乎其間者也」，此「其」當指天地，故可知柳宗元認為遊乎天地之間的「氣」，名為陰陽，是以陰陽之屬性為氣，亦可謂陰陽乃氣之所生。而由「自崩自缺」一語，我們亦可推究：此「氣」之變動、化生，造就山川自然之動盪，故前文之山川，亦為「氣」所生。伯陽父與柳宗元以「氣」解釋自然現象的差異處，便在於最高主宰之有無。柳宗元否認天地間的變動，導源於一個具有價值判準意義的神聖主宰——「天」；認為「氣」於天地間乃自然流動，故地震、災異皆非天人感應而來，實為天地宇宙之自然，與人事亦可不相干預。<sup>36</sup>

若將這樣的觀念推至人事，便成為柳宗元著名的〈封建論〉，此文主要針對當時朝野對封建、郡縣之論加以分判，同時提出自身獨特的史觀。由此文可知，

33 唐·柳宗元著：《柳宗元集》，卷44《非國語·序》，頁1265。

34 唐·柳宗元著：《柳宗元集》，卷44《非國語·序》，頁1268-1269。

35 唐·柳宗元著：《柳宗元集》，卷44《非國語·三川震》，頁1269。

36 〈斷刑論〉一文亦言：「夫雷霆霜雪者，特一氣耳，非有心於物者也；……」可見自然現象乃一氣之流行所產生，與人事無涉。見唐·柳宗元著：《柳宗元集》，卷3〈斷刑論下〉，頁91。

自秦始皇廢封建、行郡縣後，封建、郡縣優劣之辯論核心，乃在於前者之制出於聖人，而後者則出於暴君；若宗聖人之意，則制度應當以封建為佳。然而，柳宗元透過〈封建論〉提出一個「勢」字，作為歷史發展之核心，以批駁藉「聖人建制」作為封建合理性的說法。<sup>37</sup>柳宗元認為制度的起源，乃在一「爭」與「力」的環境下所產生；具有一定武力者，方可為仲裁，最後逐漸形成「里胥」、「縣大夫」、「諸侯」、「方伯」、「連帥」、「天子」等，國家組織與結構的基本樣態，並清楚明確地提出：「封建非聖人意也，勢也。」<sup>38</sup>

透過「勢」為核心，柳宗元以具體歷史事實，一一檢證歷朝歷代產生禍亂之根源，分析「政」與「制」間的得失關係<sup>39</sup>；接著，辨明古聖王行封建的原因，之所以不能去之，非不欲去之，而是「勢不可也」。<sup>40</sup>據此概念，柳宗元闡明其政治論：

夫天下之道，理安，斯得人者也。使賢者居上，不肖者居下，而後可以理安。今夫封建者，繼世而理。繼世而理者，上果賢乎？下果不肖乎？則生人之理亂未可知也。將欲利其社稷，以一其人之視聽，則又有士大夫世食祿邑，以盡其封略。聖賢生于其時，亦無以立於天下，封建者為之也。豈聖人之制使至於是乎？吾固曰：「非聖人之意也，勢也。」<sup>41</sup>

即便聖人亦活在歷史當中，在「不得已」之「勢」的牽制下，創立封建制度，合於「時」，但非永恆不變的定制；在柳宗元看來，郡縣制度形成以異姓官僚為主體的政治結構，無疑較封建更符合新時代的「勢」，是以制度當因時而制宜。

張躍認為：柳宗元試圖把天道與人道區別，透過歷史進化現象，由社會內部尋找人類歷史發展的根本動力，為當時天人關係論注入新的內容。然而，柳宗元卻未能透過深入的理論分析，揭示「勢」的內涵與規律性，亦未論證此「勢」與儒家政治倫理之關係，故尚無法取代昔日的天命觀，成為指導社會的最高原則。<sup>42</sup>因此，柳宗元縱使較韓愈更進一步地提出一個較具系統的說解，卻仍有其理論

37 唐·柳宗元著：《柳宗元集》，卷3〈封建論〉，頁69-77。

38 唐·柳宗元著：《柳宗元集》，卷3〈封建論〉，頁70。

39 柳宗元認為：周封建晚期，列國驕縱，其亡「失在於制，不在於政」；秦興郡縣，但亡於酷刑苦役，「時有叛人（民）而無叛吏」，亡於民怨而非制度之失，故「失在於政，不在於制」；漢代則郡國並行，「天子之政行於郡，不行於國；制其守宰，不制其侯王」，故產生七國之亂。唐·柳宗元著：《柳宗元集》，卷3〈封建論〉，頁70-74。

40 唐·柳宗元著：《柳宗元集》，卷3〈封建論〉，頁70。

41 唐·柳宗元著：《柳宗元集》，卷3〈封建論〉，頁75。

42 張躍：《唐代後期儒學的新趨向》〈第三章 關於天人關係的辯論〉，頁85。

上的侷限。

於是，在韓愈的矛盾與柳宗元的侷限之後，劉禹錫進一步提出「天人交相勝」之論，認為：

大凡入形器者，皆有能有不能。天，有形之大者也；人，動物之尤者也。天之能，人固不能也；人之能，天亦有所不能也。故余曰：天與人交相勝耳。<sup>43</sup>

根據劉禹錫的說法：天與人各有其能，在天所能之處，天勝人；而在人所能之處，人可勝天，因此天人交相勝。他對韓柳的認識做出了總結與歸納，在其〈天論〉<sup>44</sup>一文中，認為天與人各有其能與不能，各司其職、各展其能的結果，便出現天人「交相勝，還相用」，互相對立但亦互相制約、相輔相成的現象。天之能在於生化萬物，至於人之能則在治理萬物，因此一己之窮通，國家之治亂，皆無關乎天之意志。

劉禹錫認同柳宗元「天人不相預」一說，並將柳宗元之「勢」加以發揮，提煉出一個普遍原則：

夫物之合併，必有數存乎其間焉。數存，然後勢形乎其間焉。一以沈，一以濟，適當其數，乘其勢耳。<sup>45</sup>

劉禹錫以水中行舟作為比喻，由於風浪大小不同，行舟的情況便有所不同；因此，「勢」會緣著各種外在條件而有所變化。至於「數」，則是在所有變化之上的普遍規律，如同影子雖有長短，但必須遵從物體之曲直；「勢」雖在變動之中，卻必須依循於一個共性與隱微的規律。<sup>46</sup>在劉禹錫提出「天人交相勝」的說法時，「人」便有意識地以一個與「天」並立的姿態出現。既然「人」的位階並不亞於「天」，則人之「命」，亦不是由一個最高主宰所掌控；劉禹錫所提出的「數」的概念，便不是一個神秘天與陰陽五行觀影響下的「命數」，而更傾向一個自然化的規律與理則。

透過以上的說明可知：中唐士人試圖勘破漢代天人感應以及魏晉自然名教論的設限，更進一步探索天人之際，針對天人關係、人與自然的關係提出其宇宙論

43 唐·劉禹錫著：《劉禹錫集》（北京：中華書局，2000），卷5〈天論上〉，頁67-68。

44 唐·劉禹錫著：《劉禹錫集》，卷5〈天論上〉，頁67-75。

45 唐·劉禹錫著：《劉禹錫集》，卷5〈天論中〉，頁70。

46 唐·劉禹錫著：《劉禹錫集》，卷5〈天論中〉，頁69-71。

面向的觀察。表面上看來，這樣的議題與本書所論的《大學》、《中庸》之經典化，似乎並非直接相關；然我們必須理解，經典化議題無法與思想切割，而思想史上心性之學的開展，也無法和宇宙論切割，唐代儒者對於心性問題的思考，事實上便是在這樣的天人關係論底下開展。其次，《大學》、《中庸》之經典化若與心性之學的開展密切相關，倘若在以天作為最高主宰的宇宙論思維中，人心內部與修養工夫的議題，便較不容易被意識與建構；在這樣的理論聯繫性中，若我們關注唐代《大學》、《中庸》的經典化與心性之學的開展，便無從忽略天人之際的相關論述。當「天」在漢代思想中的神秘性與主宰意義，逐漸在理論上被淡化；那麼，與天人感應觀相繫的解經思維，便很可能產生轉化。是以，釐清天人關係、建構內在心性理論與《大學》、《中庸》之經典化，實為思想發展歷程中，幾個環環相扣的層面，應當一併加以重視。



## 第二節

### 攘斥與會通：中唐士人對釋、道的態度

前文我們已經說明：自中唐開始，儒者對天人關係等宇宙論意義底下的問題，產生與漢代儒學不同方向的行動或思考。面對「天」所帶有的絕對權威，此時期的知識份子展現其重視「人」的態度；「天」對於人的主宰力，在知識份子的行動或理論中，逐步解消的過程中，舊有的思想體系便失去憑藉，而有重新檢討與建構的必要。於是我們看見新的思潮開始在固有論述的瀚海中湧動，一種以儒學為基本調性，卻更加重視「人」與一己內心修為的思想樣態，逐漸浮現在士人學者的論述中，如是樣態我們在前文已有所勾勒。本段落要加以說明的是：筆者並非將儒家心性之學在中唐時期的萌芽，完全視為知識份子重探天人關係議題後的理論發展。在複雜的歷史發生過程中，我們很難將因果關係乾淨而武斷地呈現；是以，在關注唐代儒學的新思潮時，當時整體的思想環境，也是我們必須考慮的要點之一。

論述唐代思想史的發展，很難忽視宗教對知識份子的影響。相較於儒學，佛、道較為重視內在修養，且有相當成熟的工夫法門，對於知識份子的召喚力也相對強烈。先秦儒學本身並非缺乏這樣的內容，但在唐代以前較為側重外在秩序建構的體系下，儒學心性論與修養工夫論尚未有完整的開展；釋、老作為巨大的他者，便相當程度地衝擊且影響著唐代士大夫的思維。這樣的思想衝擊也同時形成了一個機緣，啟發學者對儒學心性論建構的訴求，開始試圖自儒學內部進行理論上的深化與開展。職此，建構以儒家為主體的心性、修養時，所面對的第一個難題，也就在針對昌盛的佛、道思想加以回應或挑戰；學者在處理佛、老思想時的態度，也成為討論中唐儒學發展過程中，無法迴避的一個環節。

針對這一點，韓愈、李翱與柳宗元、劉禹錫等中晚唐學者，卻秉持著截然不同的立場——

## 一、「攘斥異端」：韓愈與李翱

韓愈觀察孔子亡故後，儒學思想衰微的情況：

周道衰，孔子沒，火于秦，黃老于漢，佛于晉魏梁隋之間。其言道德仁義者，不入于楊，則入于墨；不入于老，則入于佛。入于彼，必出于此。入者主之，出者奴之；入者附之，出者汙之。噫！後之人其欲聞仁義道德之說，孰從而聽之？<sup>47</sup>

從周道衰、孔子歿開始談起，關注歷史發展對於儒學思想的刺激或摧折，最後點出「道德仁義」作為儒學重要內涵，其解釋權卻落入異端之手，語氣中不乏憤慨與嘆息。對韓愈而言，釋氏實為外來思想，無法真正適用於中國；而老氏縱然為中國所本有，但仍無法顯豁儒家思想中，道德仁義之博大精深。<sup>48</sup>

引文中明顯可見韓愈的價值判斷與選擇，仔細閱讀亦可察覺：問題之所在恐怕不只是佛、老的猖獗，韓愈真正憂心者，事實上是以周道為代表，以「道德仁義」為核心的一種思想內涵之失落。關於這種思想內涵，韓愈有明確的定義：「博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之焉之謂道，足乎己無待於外之謂德。」<sup>49</sup>如此以仁義道德為核心的義理，韓愈認為是有別於釋、老，以儒學為本的「道」，展現為文，則是儒家傳世經典；展現為法度，則是外在秩序的建構；展現於人民，便是四民社會的分工；展現於位，即為倫常之定制。韓愈的「仁義道德」在理論上可能尚無法推到一個更根源的本體，然其至少將過去被視為「外典」的儒學，安置了一個內核；在韓愈的視野中，儒學本身亦具有「內典」之性質，而他亦認為這樣的內核可以推到一個相當究極的本源，且外推至世界，可以建構一套秩序系統，對於此人間世所抱持的態度，較佛、老更具有積極意義。

是以，韓愈接著便提出其廣為人知的「道統」說：

47 唐·韓愈撰，劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》，卷1〈原道〉，頁1-2。

48 韓愈極力排斥佛與道，認為：「老子之小仁義，非毀之也，其見者小也。坐井而觀天，曰天小者，非天小也。」參照唐·韓愈撰，劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》，卷1〈原道〉，頁1；提及佛教，則指：「佛者，夷狄之一法耳。自後漢時始入中國，上古未嘗有也。」卷29〈論佛骨表〉，頁2904。

49 唐·韓愈撰，劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》，卷1〈原道〉，頁4。

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。<sup>50</sup>

透過堯、舜、禹、湯、文、武、周公乃至孔、孟，聖聖相傳的一個譜系中，具體地呈現「道」的傳承過程。從這個系譜中，我們至少必須關注兩點：其一，所謂「道統」乃指韓愈所建構的系譜，而此系譜乃「道」之載體；此「道」在韓愈看來，正是以「道德仁義」為內涵的一種精神性、價值層面的抽象概念，由堯舜以降諸多聖人皆持守此「道」並存續之，因此形成所謂的「統」。而此道統的概念，在韓愈建構時，是以「攘斥異端」為目的呈現。其次，在韓愈所列之譜系中，自孔、孟之前，道統之傳乃在「德」與「位」兼備的聖王，孔子乃此傳續過程中的轉捩點；自孔子以降，道統之繼承者，便成為有「德」而無「位」的聖人。關於孔子有德無位卻得以承繼道統的問題，朱熹有很清楚的說明：「若吾夫子，則雖不得其位，而所以繼往聖、開來學，其功反有賢於堯舜者。」<sup>51</sup>

關於道統的問題，前輩學者已經有諸多研究成果，筆者並不擬在此議題上深究。<sup>52</sup>正因為在韓愈的概念裡，有德無位的孔子乃系譜中的一位，且是由「德位

50 唐·韓愈撰，劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》，卷1〈原道〉，頁4。

51 宋·朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》（北京：中華書局，1983），頁14-15。

52 學界大凡論及宋明儒學，或多或少會注意到「道統」的相關論述；這樣的傾向造成道統研究的兩個結果：首先，對「道統論」的相關論述，往往見於宋明儒學的相關論著中，作為其中一個議題或例證呈現；再者，對「道統論」的研究，很可能因為研究者整體的脈絡差異，故產生各種不同視角的觀察。如日本學者土田健次郎，便在《道學之形成》一書中，針對朱熹道統論的特點加以辨析，指出朱熹的道統論是由兩個系譜連結而成，其一為上古聖神乃至孔曾思孟的譜系；其次為將周敦頤、程頤與朱熹自己連結起來的譜系。而第一個譜系與周、程的連結，則意味著將儒學的正統性，確定為周程之學（道學）；而第二個譜系，則是意味著道學的正統在於自己。因此其道統論並不僅在儒學內部主張道學為正統，亦包含在道學內部主張自己為正統的目的。土田健次郎便指出，此間論述了「兩重正統性」，第一重乃宋代歷史環境所促成，一種「強調自己思想的存在意義」，及其後討論「復古」具體內容差異等，議論內容的出現；第二重則是朱熹之學在道學內部的正統性。參照（日）土田健次郎著，朱剛譯：《道學之形成》（上海：上海古籍出版社，2010）〈結語〉，頁465-468。至於徐洪興，則將道統論置放在宋代孟子升格運動的脈絡中加以討論，關注道統與孟子的關連，認為：「道統的發明權，眾所周知是歸屬韓愈的。但其原型卻不能不認為出自孟子。」參照徐洪興：《思想的轉型——理學發生過程研究》（上海：上海人民出版社，1996）〈第二章 儒學更新引出的文化變動〉，頁115-118。除了上述以學術史脈絡對道統論加以梳理之外，亦有自哲學史體系討論此議題；針對哲學史的脈絡，余英時先生則提出「道統的兩度抽離」說，認為：「『道體』是道學的最抽象的一端，而道學則是整個宋代儒學中最具創新的部分。哲學史家關於『道體』的現代詮釋雖然加深了我們對於中國哲學傳統的理解，但就宋代儒學的全體而言，至少已經歷了兩度抽離的過程：首先是將道學從儒學中抽離出來，其次再將『道體』從道學中抽

兼備」轉向「有德無位」的分水嶺；相對於過去「周孔」並稱，韓愈肯定「孔孟」的態度，被宋儒所接受而沿用，也代表了由中唐到宋代孔、孟地位提升的濫觴。<sup>53</sup>換言之，無論韓愈之思維，是否直接與宋儒契合，宋儒是否是有意識的「繼韓」，中唐的韓愈與宋代儒者之間，的確存在著一種思維上的聯繫。此聯繫並不一定是理論內部的問題，我們可以進一步詢問的是：這種對「有德無位」的聖人之肯定，為何產生於這個時期？

回溯前文所論，在這一段歷史時空裡，學者們開始關注〈大學〉、〈中庸〉，且不僅停留在引述的層次，也在哲學的層面思索、開展；此外，也就在這一時期，學者面對自身所處的現實境遇，開始逐步朝向心性、內省的方向思考。倘若諸多著作中所呈現的現象，可以代表一個大時代中的思想氛圍的形成，那麼知識份子開始對於「有德無位」的「孔孟」之肯定，是否也意味著對於「德一位」關係的思考，已經產生與以往不同的變化？這個變化究竟是純粹理論上的推展或成熟？還是同時也呈現著某種現實環境已經出現變局？而對於「有德無位」之聖人類型的強調與重視，是否也存在著知識份子面對自身境遇所產生的一種投射現象？這些問題我們仍然要留到第五章再一併回應。

韓愈這般以「攘斥異端」為目的的道統觀，以及對於「道」的本質與內涵的思考，為其後學所繼承；李翱便是一個更具體的角度上，說明佛教與道教的寄生性質，及其所產生的社會問題。在〈去佛齋〉一文中，李翱指出：

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，章華阿房弗加也。是豈不出乎百姓之財力歟？<sup>54</sup>

李翱指出佛徒之不事生產，卻得以居食無虞，其屋舍廟宇又極盡奢華；如此種種，

---

離出來。」參見余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究（上篇）》〈緒說〉，頁 33。本文並非針對道統的議題進行分梳，亦非以哲學史的角度作為切入，僅能列舉所知，對道統問題作簡單的交代。若欲更清楚觀察道統的整體流行，可參考陳逢源：〈先秦聖賢系譜論述與儒學歷史意識——朱熹道統觀之淵源考察〉，《中央大學人文學報》第 41 期（2010 年 1 月），頁 1-64。亦可見黃瀚儀：《宋儒道統思想之研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，94 學年度），對道統思想有較為全面的考察。

53 參見徐洪興：《思想的轉型——理學發生過程研究》〈第二章 儒學更新引出的文化變動〉，頁 115-118。

54 唐·李翱撰：《李文公集》（臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》本，集部十七，別集類），卷 4 〈去佛齋並序〉，頁 117。

皆為黔首黎民的奉獻，而之於國家整體而言，毋寧是龐大的負擔。此處李翱對於釋氏的觀察，與韓愈如出一轍；他們從一個現實的社會層面，極言佛、道之不可取，由具體的方向針對具體的問題，提出解決之道。是以韓愈在〈原道〉文末，便厲言：「不塞不流，不止不行。人其人，火其書，廬其居，明先王之道以道之，鰥寡孤獨廢疾者有養也，其亦庶乎其可也。」<sup>55</sup>

從現實層面看待佛、道所造成的社會問題，便以實際的具體方式進行解決；但我們並不能因此一概而論，視韓、李二人對於佛、道的批判，僅只在現象界可見的事實。從前文我們所列舉的道統系譜，以及李翱之《復性書》，便可以清楚將其「攘斥異端」的路徑，區分為「外在的具體行為」，以及「內部的抽象理論」。他們事實上已經清楚意識到儒家思想中，尚未被開拓的空白區域；因為堅決相信「聖人之道」的完整性，是故內在的超越面，並非儒學本身有所缺乏，而是在歷史中埋沒，等待後人的挖掘。因為堅信儒家思想的正統性與價值意義，「攘斥異端」與開展儒家心性論，便成為不可偏廢的兩面，此乃韓、李一系學說之主要特色；而這樣的傾向，也一直延續到宋儒的論述中。從韓愈之「道」，乃至宋儒所論之「道體」；從李翱的「復性」，開展至宋儒諸多工夫修養進路的建構；由此看來，所謂「繼韓」或「排佛」，其所強調的心態與作法、理論與行為上的連續性，便不言而喻了。<sup>56</sup>

## 二、「道本於一」：柳宗元與劉禹錫

55 唐·韓愈撰，劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》，卷1〈原道〉，頁4。

56 這裡必須指出的是，韓愈、李翱在理論上堅決排佛，但其私下亦有與佛老之徒交遊往來。此外，余英時認為韓愈並未由理論內部排佛，所排之佛並非北宋時期儒者所面對的佛學，是故宋代道學家所關之「佛」，並非直接繼承韓愈，與佛教正面作戰。至於北宋道學家所面對的環境為何？余英時指出：「專就『外王』一面說，北宋儒家實已無佛可關。但佛教儒學化和沙門士大夫化畢竟也讓禪宗的『道德性命』普遍進入了儒家士大夫的識田之中。」這才是道學家所面對的「佛」，而此「佛」卻身在儒門之內。余先生之說法，預設了北宋道學者所謂「繼韓」與「闢佛」當為一口號，實際上並不存在著此兩面向，甚至對韓愈、李翱多有批評。詳見余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究（上篇）》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2003）〈緒說〉，頁103-159。然而本文主要立足於一連續性的視野，將思想發展視為一個漸變的過程，並非一時代獨創的現象；是故，一個思想的崛起，很可能在前一朝代已經形成伏流，而有潛藏的動機可循，否則中唐便不會有韓、柳等人的古文運動與思想改革，及其在普遍性上產生的共向，與特殊性中展現的異象。筆者認為，此間的共向與異象，正反映了思想轉型時期的開端，由此加以論述，當可以建構一個更完整的思想史圖像。

與韓愈恰好相反，柳宗元「自幼好佛，求其道積三十年。」<sup>57</sup>因此，縱然與韓愈頗有交情，但對於韓愈攘斥異端之說，卻仍有不同的意見。柳宗元雖然贊成釋、道有部分表面行為，如：剃髮、求仙、不事父母等，有不可取之處；但在內在理論上，柳宗元卻認為佛家學說之本質，事實上和儒學之「道」並無差異<sup>58</sup>，他指出：

道本於一，離為異門，以性為姓，乃歸其根。<sup>59</sup>

柳宗元在這裡將「道」與儒釋道等諸家，理解為「根源」與「枝幹」的關係；人往往見其末稍之差異，而不見根源之相同。看似有所差異之「性」，應當只是各個學派之間的類別差異，並非本質性的區隔；若能勘破這層表象上的差距，那麼儒佛之「道」，歸諸本源，實屬同一。既然歸於本源並無分別，那麼則毋須竭力區隔彼此；那麼「攘斥異端」本身，便是一個不存在的議題，而「闢佛」之說亦無理論上的依據。倘使柳宗元之說得以成立，則韓愈、李翱之主張，便僅只於外在層面的作為；且如此外在層面之作為，也只有少部分有施行的必要。

柳宗元這般，認為大可以不必強烈驅逐異端，而應透過理解此間異同，以會通各家的說法，顯然與劉禹錫有異曲同工之處。上一節我們已經引述劉禹錫讀〈中庸〉的心得與思考，認為可以透過佛學開啟修為之關鍵，最終回歸本心，達到同樣的境界。在〈贈別君素上人並引〉中，劉禹錫也提及：「不知予者謂予困而後援佛，謂道有二焉。夫悟不因人，在心而已。」<sup>60</sup>從劉禹錫之說法，我們除了看到「心」作為修道之本、成道依據的意義被彰顯；也同時看到與柳宗元類似，「道本於一」的看法。

劉禹錫於〈袁州萍鄉縣楊岐山故廣禪師碑〉之碑文中，便掌握此核心概念，認為：「素王立中區之教，懋見大中；慈氏起西方之教，習登正覺。」<sup>61</sup>儒與釋氏在不同的區域形塑其理論，而理論本身並無本質上的差異，肩負同樣的使命，實行同等的教化。據此，劉禹錫續言：

至哉！乾坤定位，而聖人之道參乎其中。亦猶水火異氣，成味也同德；輪轅異象，致遠也同功。然則儒以中道御羣生，罕言性命，故

57 唐·柳宗元著：《柳宗元集》，卷 25〈送巽上人赴中丞叔父召〉，頁 671。

58 柳宗元指出：「浮圖誠有不可斥者，往往與《易》《論語》合，誠樂之，其於性情爽然，不與孔子異道。」唐·柳宗元著：《柳宗元集》，卷 25〈送僧浩初序〉，頁 673。

59 唐·柳宗元著：《柳宗元集》，卷 6〈岳州聖安寺無姓和尚碑〉，頁 156。

60 唐·劉禹錫撰：《劉禹錫集》，卷 29〈贈別君素上人並引〉，頁 389。

61 唐·劉禹錫撰：《劉禹錫集》，卷 4〈袁州萍鄉縣楊岐山故廣禪師碑〉，頁 56。

世衰而寢息；佛而大悲救諸苦，廣啟因業，故劫濁而益尊。自白馬東來，而人知像教；佛衣始傳，而人知心法。弘以權實，示其攝修。……陰助教化，總持人天。所謂生成之外，別有陶冶；刑政不及，曲為調柔。其方可言，其旨不可得而言也。<sup>62</sup>

劉禹錫清楚說明了在中唐時期，思想世界中的現實情況：自白馬東來，佛學進入中土，其所論之心性問題，是過去儒學未嘗處理到的面向。劉禹錫認為，儒佛本身並無最終境界的差異，故言「致遠也同功」；但由於漢代以來的儒學，對於天道性命的議題並不甚感興趣；佛學的東來，便彷彿填補了中國思想圖像中，內在心性區塊的空白。是以，在歷史現實中，儒家與佛家便產生勢力的消長；如此之消長，並不代表著儒釋之間便是對立的兩造。對劉禹錫而言，釋氏的出現，正是在儒家政教倫理所缺乏處，給予安穩調和的力量；而這份穩定調和之力量，對於儒學所欲推行之教化，亦有相當的助益。

從以上大略糾舉之論述，我們可以看到在中晚唐時期，以韓愈、李翱、柳宗元、劉禹錫等人為代表的兩種對待釋、道等宗教的態度。前者視釋、道為異端，分別由外在具體現實，以及內在抽象理論兩個面向，嘗試對佛、老帶來的社會、思想變化，進行回應與挑戰。在其思維模式中，儒家既然作為正統，則便有「攘斥異端」的必要；而儒學本身所缺乏的心性之學，便有深入闡述、開展的需求。是以「攘斥異端」與開展心性之學，在其理路而言，實為是不可分割、並進的兩條路線。至於柳宗元、劉禹錫，則肯定「道」的同一，認為儒、釋、道三者僅是體道路徑的分殊；而被韓愈視為異端的思想，事實上也有滋養整體社會人心的層面，對著重於外在人文化成的儒家學說，亦有補充之功能。

值得一提的是，我們雖然列舉了兩種不同的思想傾向，但從上一章節所列舉中唐士人對〈大學〉、〈中庸〉的討論與理解看來，此時期知識份子與宗教之間，事實上有著不可分割的連結；梁肅、權德輿等都是很明顯的例子，即便韓愈、李翱也與佛、道中人有所往來、互通。由諸多歷史事實，讓我們必須清楚地認識到：相對於柳宗元、劉禹錫「道本於一」的看法，韓愈、李翱所主張的「攘斥異端」，並非這個時期的主流思維。韓、李二人非主流的位置，致使研究者不應將二人之思想意義過度放大，或過度強調其理論的影響；此外，歷史的限制亦導致韓、李之學說未臻於體系化，因此，對其未達究竟之處，我們不應為之解套，亦不應在一個後設的立場加以苛責。然無可否認的是，從一個具體的歷史意義上看來，我們仍必須承認並肯定韓、李二人對當時具體環境的思考，及在思想史發展過程中的開拓與嘗試。

62 唐·劉禹錫撰：《劉禹錫集》，卷4〈袁州萍鄉縣楊岐山故廣禪師碑〉，頁56-57。

### 第三節

#### 修身與及物：中唐儒家心性議題的展開

由「天人關係」、「對佛、老的態度」等兩個面向，我們嘗試將中唐時期的思想概況加以呈現。透過以上的論述可以察覺：中唐學者在思維上雖然初步突破漢代天人感應觀中，將天視為絕對主宰的限制；並在各方面的發言中，回歸學者一己之心，以一種內省的角度，看待現實環境與秩序建構等問題。以「天」為超越依據之概念的鬆動，同時牽動著「人」之重要性的彰顯；而「人」作為修養主體的意義一旦出現，那麼強調內在自省式的思考態度便有了萌芽的沃土。其中的演變事實上有一定的因果關係，然思想史發展的脈絡是複雜而相互交錯的，思想家或士大夫本身，並不一定必然意識到彼此之間可能有的傳承或相對關係；而此處我們也只是勾勒出一個清晰而乾淨的線條，分析思想變化時期所形構的一個氛圍，以及幾個特定人物所留下的看法，試圖從理論發生過程，對思想變遷的整體脈絡加以梳理。這樣的說法必定掛一漏萬，但在研究上卻有其必要性。

唐代知識份子對於自身所處的歷史環境，有思考態度上的變遷，形成一種整體共向；然而，對於當時儒學的走向，以及面對其他與儒學有別之學說，中唐學者之間卻存在著分歧，我們在前文已有所交代。而如是之分歧本身，便牽動了一連串問題：究竟儒學有沒有一套完整的心性論？這套心性論的內容與特殊性何在？究竟有沒有被闡發、進行體系化建構之必要？要如何加以闡發？而闡發、建構的依據何在？儒學由「天」的主宰逐漸轉向對「人」之主體性的顯豁，但面對當時具體人間世界中，所存在的諸多聲音，卻產生不同的態度；此態度的分道而行，也同時反映著學者之間，對於儒家學說的看法，以及儒學是否有必要建立心性論之迥別。

#### 一、肯定與建構：韓愈、李翱

漆俠先生（1923-2001）指出：

擺在唐中葉儒生士大夫面前的嚴峻事實是：如何挽救日益滑落的儒學統治地位，以及如何對付佛道兩家特別是佛家的挑戰。這兩個問題，其實是一而二、二而一的。這是因為：不打破佛家的挑戰無以挽救儒學的動搖地位，而儒學的地位只有在對佛道具有壓倒的優勢之下才能改變過來。<sup>63</sup>

漆俠先生以佛道二教的發展，作為韓愈、李翱建構儒學內在體系的主要原因；唐代知識份子在那時思想環境中所直接面對的他者，的確是以佛、道（特別是佛）為主的內在思想與外在勢力。而韓愈、李翱強烈的「攘斥異端」思想，也迫使其必須一方面力排佛、老，另一方面致力於將儒學心性論，加以闡揚、建構並體系化。

韓愈在〈原性〉一文中，分析了「性」與「情」的關係，解釋其所認為之「性」的內涵，認為：

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，曰義，曰禮，曰信、曰智。上善者之於五也，主於一而行於四；中焉者之於五，一也不少有焉則少反焉，其於四也混；下焉者之於五也，反於一而悖於四。性之於情，視其品。<sup>64</sup>

引文中韓愈對於「性」的認識，可以區分為兩個要點：首先，韓愈認為性的內涵，應當是「仁」、「禮」、「信」、「義」、「智」等，儒學中本有的德目。其次，與生俱來之人之秉性，可區分為上、中、下三品；而三品之分判標準，一則在其所稟賦，一則在其所展現的德性特質。在這個品位的分類底下，僅有中品得以透過後天的引導，改變其品性，轉往上、下二品。

至於「情」，韓愈也將其分為三品、七類：

情之品有上中下三，其所以為情者七：曰喜，曰怒，曰哀，曰懼，

63 漆俠：《宋學的發展和演變》（石家莊：河北人民出版社，2004）〈第三章 唐中葉文化思想領域中的變化（下）：以韓李柳劉為代表的儒生士大夫對復興儒學所做出的努力〉，頁 110。

64 唐·韓愈撰，劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》，卷 1 〈原性〉，頁 47。

曰愛，曰惡，曰欲。上焉者之於七也，動而處其中；中焉者之於七也，也所甚，有所亡，然而求合其中者也；下焉者之於七也，亡與甚，直情而行者也。情之於性視其品。<sup>65</sup>

「情」的內容被韓愈區分為七類，而人有上、中、下三品之區別，也在人對於「七情」的面對與處理。若整合「性」的概念來看，那麼「人」在韓愈看來，秉性即可分為三品，而其品的主要分野，便在於其所展現出的「性」之內涵，以及掌握「情」之「動」的能力。

透過引文所見，我們可以觀察到韓愈的說法，大抵不離一個經驗界事實，但卻又希望能將這個經驗事實推展到更深的心性論題上；在推展深入且落實於人心的過程中，又難免模糊不清，且落在一個「性三品」、「性成命定」的脈絡中談論性情，因此時常為學者所譏。勞思光（1927-）便認為：韓愈所瞭解之「性」，是指人於實然歷程中開始所具的能力而論，並未接觸到孟子心性論的基本問題；而韓愈所謂「與生俱生」，乃荀子「生而有」的意義，足以證明韓愈對孟荀二家之學說皆未深知，而在論性時所涉及的哲學問題，並不能完全掌握。<sup>66</sup>在這樣的批判下，勞氏對韓愈之價值加以定位：「韓氏自身乃一文人，其談理論問題亦不過做文章而已，於一切理論分際皆未深察。且雖尊孟子，亦不解孟子之說；雖反佛教，亦不解佛教教義。故在哲學思想之進展中，可謂全無實際貢獻。然其立場甚為堅定，其志向確在於復興儒學或『先王之道』，故仍代表當時之一種特殊精神方向。」<sup>67</sup>

在哲學史立場看待韓愈，其思想整體的確有諸多不明之處，難免有所批判，本書並不否定這樣的看法。然而，當我們以思想史角度看待韓愈時，必須掌握一個原則：韓愈身處於中唐的歷史環境，有其「歷史性」需要被納入考量。<sup>68</sup>韓愈面對的是在內在心性理論有完整論述的佛學；是以，其顯明可見的目的在於「攘斥異端」。我們從其〈原性〉之文中，便很清楚地察覺：韓愈將「性」的內涵界定為儒家固有之德目；由此目的切入理解韓愈的〈原性〉，其欲深入佛學所擅長的論述領域，並與之抗衡的企圖，便同時清晰可見。

對於韓愈所建構的道統系譜，我們在前文已有所論述；這裡接著看〈原道〉

65 唐·韓愈撰，劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》，卷1〈原性〉，頁47-48。

66 參見勞思光：《新編中國哲學史（三上）》（臺北：三民書局股份有限公司，2007）〈第一章 唐末思想之趨勢及新儒學之醞釀〉，頁26。

67 參見勞思光：《新編中國哲學史（三上）》〈第一章 唐末思想之趨勢及新儒學之醞釀〉，頁27。

68 黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，收入黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002），頁358-359。

中所引述的〈大學〉文句：「古之欲明明德於天下者，先治其國。……欲正其心者，先誠其意。」一段，韓愈藉此句對當前世道提出批判：

然則古之所謂正心而誠意者，將以有為也。今也欲治其心，而外天下國家，滅其天常。<sup>69</sup>

韓愈所謂的心性之學是什麼呢？從引文看來，「有為」二字是關鍵。韓愈試圖分辨聖王、聖人之道，不僅是內在自我的修持，更重要的是「盡其具體理分」。<sup>70</sup>對韓愈引〈大學〉對釋、道之說加以駁斥，在勞思光看來，實不見理論力量；勞氏認為：就韓愈的論述看來，其對古史的瞭解乃受唐代風氣所侷限，故其所謂道統，亦為一團混亂。然而，值得肯定的是：韓愈的立場相當鮮明，其自覺肯定者仍是孔子之學；因此，雖然〈原道〉一文的理論意義簡而淺，但亦足以表示韓愈反對佛教「捨離精神」的態度。<sup>71</sup>

以「不為」或「有為」觀察佛、道或儒學的差異，乃就一個經驗事實論述三教異同。從引文中可以挖掘出：韓愈肯定儒家固有一套完整的心性之學，而此學說的內容，以〈大學〉所言，便是以「正心誠意」作為一種路徑或工夫；經由此路徑，最後所需面對的，仍是這個具體的人間世。這種內外兼該的思想系統，在韓愈的思維中，正是儒學特殊性之所在；因此，心性之學之未明，乃隱匿於思想史中，不僅需要被挖掘，更有必要被強調與開展。

韓愈本身當然未對工夫修養的內容作詳細論述，然就其援引〈大學〉並提及「正心誠意」，結合李翱在《復性書》中對心性修養的闡發；不難看到儒學除了外在的秩序安頓外，的確開始深入人心，對心性之學有所經營。他們所引以為據的經典，便是過往埋藏於《禮記》中的〈大學〉、〈中庸〉；是以本文認為：宋明以降《大學》、《中庸》獨立，並成為儒門聖典之一；其歷史的淵源，便在於中唐開始講求一種內外兼備，由內而外、知所先後的實踐態度。

總言之，中晚唐時期的士人們，開始對於「天道」、「誠」等概念產生興趣，並且逐漸主張士人成德，不光只是外在條件具備，更必須要懂得「修身」與「明誠」之道，並由內而外逐步推展。至於如何以儒學的方式修身？〈大學〉、〈中庸〉中豐富的心性哲學提供了一個明確的途徑；李翱《復性書》的出現，便代表著〈大學〉、〈中庸〉成為經典的歷史環境已經逐漸形成。這點我們在前文已針對唐代士

69 唐·韓愈撰，劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》，卷1〈原道〉，頁3。

70 此處概念運用勞思光對於孔子思想的論述，見勞思光：《新編中國哲學史（一）》〈第三章 孔孟與儒學〉，頁124。

71 勞思光：《新編中國哲學史（三上）》〈第一章 唐末思想之趨勢及新儒學之醞釀〉，頁25。

人與〈大學〉、〈中庸〉的議題有所耙梳，在此茲不贅言。

## 二、脩身之外更須及物：柳宗元、劉禹錫

至於柳宗元與劉禹錫，既然肯定「道本於一」，那麼儒佛之間便僅是修養路徑，或對「道」的實踐方式的差異。如此，儒家內部是否有一個完整的心性論述，就不在其關心的範圍；且諸家學說各佔勝場，理應截長補短、各展所長，是以儒學本身也沒有建構其自身心性論的絕對必要，也因此其所著重的焦點，自然不會是儒學本身是否應該建立心性論的問題。

誠然，心性論的建構，並非柳宗元理論中必須處理的面向，但他仍然在一定程度內，參與了人性論的相關議題，並提出與韓愈迥異的看法。在〈天爵論〉一文中，柳宗元指出：

柳子曰：仁義忠信，先儒名以為天爵，未之盡也。夫天之貴斯人也，則付剛健純粹於其躬。大者聖神，其次賢能，所謂貴也。剛健之氣鍾於人也為志；得之者，運行而可大，悠久而不息，拳拳於得善，孜孜於嗜學，則志者其一端耳。純粹之氣，注於人也為明；得之者，爽達而先覺，鑑照而無隱，眈眈於獨見，淵淵於默識，則明者又其一端耳。明離維天之用，恒久為天之道，舉斯二者，人倫之要盡是焉。故其善言天爵者，不必在道德忠信，明與志而已矣。<sup>72</sup>

假若我們扣合《孟子》與〈中庸〉，則柳宗元應該是有意識地在運用〈中庸〉的「明」，對《孟子》的「天爵」概念提出商榷，並一併回應所謂「天命之謂性」的義理內涵。在這個層次的討論中，必須特別注意的是：柳宗元以「剛健」、「純粹」概括「天命」的內容，但又清楚說明「剛健」與「純粹」都屬「氣」的層次。此恆久不息的「剛健之氣」，以及得之爽達而先覺的「純粹之氣」；前者是「天之道」，後者乃「天之用」。而人之得乎剛健之氣者，是為「志者」；得乎純粹之氣者，是為「明者」。

職是可知：柳宗元所認為人倫世界，便大抵為此二氣之構合、灌注；若我們回頭檢視柳宗元對天人關係議題的看法，便可以察覺其中以「自然元氣」作為宇

72 柳宗元：《柳宗元集》，卷3〈天爵論〉，頁79-80。

宙本體的思想樣態。透過這樣的思考樣態，看待孟子以仁義忠信作為「天爵」的內涵，自然提出與之相異的見解。<sup>73</sup>

在元氣化生的世界觀底下，柳宗元進一步闡述道德內容與人的關係，並回應人性是否有差等之問題，其言：

道德之於人，猶陰陽之於天也；仁義忠信，猶春夏秋冬也。……故人有好學不倦而迷其道、撓其志者，明之不至耳；有照物無遺而蕩其性、脫其守者，志之不至耳。明以鑒之，志以取之，役用其道德之本，舒布其五常之質，充之而彌六合，播之而奮百代，聖賢之事也。……然則聖賢之異愚也，職此而已。……故聖人曰「敏以求之」，明之謂也；「為之不厭」，志之謂也。道德與五常，存乎人者也；克明而有恆，受於天者也。<sup>74</sup>

對柳宗元而言，元氣流行於天地之間；而陰與陽，皆為自然元氣之所化生，具體展現，即為四時代序、寒暑交替的現象。<sup>75</sup>事實上，對柳宗元而言，即便是「天」亦為元氣化生而成；仁義道德之於人，在這樣的理解下，亦乃元氣之所化生，是故「明」與「志」是為「純粹」與「剛健」二氣的作用。此「氣」的作用有至與不至的問題，因此人之所以承於天所賦予二氣，卻仍可能產生行為展現上的差異。

引文中，柳宗元較為清晰地分辨「明」與「志」的區別，對此，王德權先生的看法是：柳宗元這裡的「明」與「志」，是兩個不同卻相互連貫的過程。「明」著重於認識層次，其作用為「鑑照無隱」的「敏以求之」；「志」屬於理念與行動層次，其意義是「為之不厭」的「運行不息」。因此，「明」是「志」的前提，「志」是「明」的強化，二者不可須臾或離。<sup>76</sup>聖人與凡俗之別，便是能在意念與行為兩個層面，能否掌握「明」與「志」，並發用為具體德行，乃至現實世界中的人倫五常。

我們從「敏以求之」乃至「為之不厭」的描述，可見柳宗元主要是在一個具體實踐的問題上，談人性論與聖俗之別。雖然與韓愈一般，都著重於一個經驗事

73 這裡必須要澄清一點：柳宗元的說法，誠然有其矛盾與邏輯不暢之處；然而，這裡我們所強調的並非中唐學者的哲學價值，而是其在一個歷史情境中，知識份子對於過去學術與時代議題的思考與論述。因此在本文中，柳宗元〈天爵論〉的意義，便不在於其思想究竟能否與孟子思想抗衡，而是其思想出現在這個時代的價值。

74 唐·柳宗元：《柳宗元集》，卷3〈天爵論〉，頁80。

75 關於柳宗元的天人關係論，我們在前文已經提及。參照唐·柳宗元：《柳宗元集》，卷16〈天說〉，頁442-443；以及卷44《非國語·三川震》，頁1269。

76 王德權：〈修身與理物——中唐士人自省之風的兩個面向〉，頁29。

實，但二者在理論態度與方向上，便開始有了差異；而柳宗元論「明」，也和李翱所論之「明」迥別。這裡我們就可以區別出〈天爵論〉的兩個解讀層次：第一個層次是柳宗元如何運用〈中庸〉的「明」，闡發其所謂「天賦二氣」觀，並提在對「天爵」概念上，與孟子迥異的論述，這個部分便是我們在前文所梳理的重點。第二個層次，則是隱涵在論述背後的對峙：柳宗元表面上透過「明」與「志」的論述，批評孟子「天爵」概念之不足；但加入歷史性作為考量，我們事實上可以看到柳宗元在「承繼孔孟」與「建構心性之學」兩個面向，對韓愈、李翱一派的學者，提出了批判與質疑。

既然道德仁義如陰陽四時般，乃二氣流行化生之所成；那麼韓愈以「道德仁義」作為儒學之「道」的內容，以及李翱強調心性與內在修養工夫之建構，便不是人倫大要；此外，若孟子之學有未盡之處，則韓愈以孟子作為傳承道統的聖人譜系之一員，其中之合理性便有被重新檢視的必要。

呈現柳宗元文章中，表裡之間所隱涵的對峙關係，我們必須進一步的詢問：柳宗元反對心性之學之建構，究竟是基於什麼理由？關於這個問題，我們必須再看柳宗元在〈吏商〉一文之論：

柳子曰：君子有二道，誠而明者，不可教以利；明而誠者，利進而害退焉。吾為是言，為利而為之者設也。或安而行之，或利而行之，及其成功，一也。吾哀夫沒於利者，以亂人而自敗也，姑設是，庶由利之小大登進其志，幸而不撓乎下，以成其政，交得其大利。吾言不得已爾，何暇從容若孟子乎？孟子好道而無情，其功緩以疏，未若孔子之急民也。<sup>77</sup>

此處再次引用〈中庸〉的「誠明」觀念，指出「自誠而明」與「自明而誠」兩種類型，前者具備有與生俱來的判斷能力，因此毋須以利使之求進；後者則透過學習慎思明辨之道，故利使之進，而害使之退。柳宗元認為多數人無法達前者之境，故主張透過「利」來使人得以「明而誠」；若能得善果，則與聖賢則殊途同歸、並無大異。這裡柳宗元並沒有辨明其所謂「利進害退」或「及其成功」，究竟是到達什麼樣的境界；從其文脈與思考邏輯推測，這樣的境界，或許是一種經驗世界的「善」，並非如李翱所說，一種反歸最初本源、本真的超越之「性」。

在柳宗元思維中，由於世衰道微、生民之患已迫在眉睫，統治者若有心進行改革，從「修身」做起毋寧為時已晚，更無法從容行孟子之道。職是之故，柳宗元嚴厲批評孟子「好道而無情」；對於眼前逐漸擴大的社會弊端，並未採取積極

77 唐·柳宗元：《柳宗元集》，卷 20〈吏商〉，頁 563-565。

有力的作為，反而談心性、辨義利，不若孔子重視實踐的精神。從柳宗元的判斷，我們可以推敲：柳宗元批評的重點，並非針對孟子；其所反對心性之學的理由，事實上在於「急民」。柳宗元藉由孟子，側面向韓愈、李翱等，著重「修身」與儒家心性論建構系統的學者加以批判；重申在生民之患擴大的中唐，此時期之要務，當非哲學內涵之建構，而是經世濟民，方合乎歷史之「勢」。<sup>78</sup>換言之，我們也可以說：柳宗元並不是真正反對韓愈提倡「心性之學」，其所反對者，事實上在於心性之學非當務之急；是以〈吏商〉一文，正清楚地彰顯了柳宗元務實的態度。

同樣的思考傾向，在劉禹錫的論述中也數見不鮮，劉禹錫指出：

太史公云：身脩者官未嘗亂也。然則脩身而不能及治者有矣，未有不自己而能及民者。今之號為有志於治者，咸能知民困於杼柚，罷於征徭，則曰：司牧之道，莫先於簡廉奉法而已。其或材居於局促，智限於罷懦，不能斟酌盈虛，使人不倦。以不知事為簡，以清一身為廉，以守舊弊為奉法。是心清於椽闌之內，而柄移於胥吏之手，歲登事簡，偷可理也；歲札理叢，則潰然携矣。故曰：身脩而不及理者有矣。……其修整非止乎一身，必將及物也。<sup>79</sup>

此說法與柳宗元若合符節，認為僅由「修身」層次反省，不如「及物」；從具體的問題加以實踐，方能「及治」。這裡劉禹錫把問題拉入一個更具體的層面：知識份子一旦入仕，作為具有實際政治權力的階層，究竟必須承擔、面對什麼責任？韓愈、李翱等透過彰顯儒家道統、心性修身理論，以解決政治、社會、思想等，各方面所面臨的衝突與挑戰；然而，這些強調個體修養的理論，對劉禹錫而言，卻不必然保證可以獲得好的成效。一味的「簡廉奉法」，卻不知實際政治作為上的權變之道，那麼即便一己的修養，卻也不一定得以真正面向現實環境。劉禹錫並非否定自省、修身的重要性，而是更強調自省層次之外，必須一再意識到作為「士」應當肩負的職責，明白修身之要務在於「及物」，方能真正實踐知識份子的具體職分，解決時代所面臨的難題。

78 事實上柳宗元於其文中，亦諸多提及或表彰孟子之字句，如《無射》中言孟子「知樂」等，可見柳宗元並非否定完全孟子，而是對當時學者之論所發（如韓愈、李翱等），並以是否合乎「勢」為判斷標準。見唐·柳宗元：《柳宗元集》，卷44《非國語·無射》，頁1281。關於柳宗元對「勢」的討論，亦可見唐·柳宗元：《柳宗元集》，卷3〈封建論〉，頁70-75。

79 唐·劉禹錫：《劉禹錫集》，卷10〈答饒州元使君書〉，頁124。

## 第四節 小結

本文自第二章開始，便以時間跨度較大的比較，凸顯漢宋學者的詮釋差異；接著在第三章回到唐代經典詮釋的世界，梳理唐代學者對〈大學〉、〈中庸〉的引述與理解，發覺在德宗朝以降，二篇經文內部心性價值與修養工夫的建構，已經逐漸被學者所關注並深入探討。而我們在第三章末，指出詮釋的轉向事實上是思想轉型的具體化成果，因此德宗朝以降的詮釋變遷，很可能要上溯至更早的時間點；於是，本章便從初唐貞觀年間開始，討論此時期思想世界中，逐漸重視精神價值更甚外在經典與儀文的態度。如此思想傾向的萌芽，致使經典權威的來源，開始受到質疑與挑戰；然而，一個思想內涵的開展，要一直醞釀到中唐才逐漸被具體催化。本章即以韓愈、李翱、劉禹錫、柳宗元作為代表，由天人關係、對佛老的態度與心性問題的論述等，三個環環相扣的層面，檢視中唐儒家思想的發展與變遷。

第一節針對中唐天人關係思想的發展加以釐清，發覺早期由「天」作為最高主宰的思維，開始逐漸轉向以「人事」作為行動依據；這段由天到人的歷程，也同時發生在學者論述「經典」與「仁義」的關係裡。似乎「天」的權威與經典的權威，在這個時期皆不約而同地受到來自於「人」的挑戰；「人」試圖在過去的氣化宇宙論思維中，突破天人感應與陰陽五行，朝向「人事」或「仁義」等，無論內外，皆以「人」為主體的思想轉變。

天人關係的思考，逐漸轉變的同時，價值根源也開始從「天」落到「人」；人的內在價值開始成為外在處事的重要根源，於是看待經典的目光，也開始隨著思想的變化而逐漸轉移。〈大學〉、〈中庸〉在這個時期開始受到學者的重視，在思想史的發展上，實有這樣的背景存在；然而我們在第二章也指出：學者對〈大學〉、〈中庸〉的思考、理解的角度不盡相同，第一種態度涉及政治實踐，第二種則與宗教的介入有關，第三種則是涉及儒學本身心性之學的建構。本章第一節「天人之際」事實上便解釋了第一種態度中，以內在價值作為外在實踐基礎的發展；而第二節探討中唐儒者對釋、道的態度，以及第三節對心性論題的看法，便與上述第二、三種理解方向相連。

從對佛、老的看法中，我們發覺中唐學者縱然在天人之際的討論中，有一共同傾向可循；然而從第二、三節所論述的兩個方面，便可以看到學者思想產生「攘

斥與會通」，以及「修身與及物」的分歧。這樣的分歧有理論上的連慣性，然而彼此之間卻不具有絕對的因果關係；也就是說，「佛、老是否必須攘斥？」以及「儒家心性之學是否有必要建構？」這兩個問題，是同時並存、互為因果且彼此影響的。

在本章第三節的開始，便提出幾個牽連而生的問題，概略言之即為：儒學本身是否本有一套完整的心性論述？其內容與特殊性何在？是否有將之闡發的必要？若必須闡發，則理論依據何在？經過一番扼要的耙梳，我們發覺：對韓愈、李翱而言，儒學本身勢必是一個俱足的整體，以內在德性作為儒學之「道」的核心內容，傳承於堯、舜、禹、湯等德位兼具之聖王，乃至有德無位的孔子與孟子之間。較之於佛、老，儒學不僅有心性修養論，更得以形成一個「內—外」一貫的體系；不單強調在心性層面的自省、修身與超越，更得以面對現實人間世界，提出政治制度、儀文教化等具體秩序之建構。然而，關於心性論的部分，自孔、孟以降，便鮮少儒者深入闡釋，因而留下一個理論上的空隙，成為佛、老得以介入的空間；是故，在韓、李的觀念裡，解決時代問題的當務之急，便在儒學理論的完全展開，建構心性之學之必要性便在於此。而這個建構的過程中，除了對孔孟的表彰外，其理論依據尚有〈大學〉與〈中庸〉；此二篇在韓愈之手，已然可見心性之學與修養工夫論展開的端倪，李翱更延續著韓愈的方向，將二篇「性命之書化」，以天道性命之學相貫通，發展出人心透過修養可達的超越向度，遂成為經典化過程中的一個伏筆。

相較於韓愈、李翱等，肯定外在，並向內挖掘的路向；柳宗元、劉禹錫則在肯定儒學的外在秩序建構中，務求直接面向唐代的歷史環境，解決政治、社會所產生的具體問題。在這樣的立場中，儒學是否必須建立心性論系統，其實沒有一定的必要；既然「道本於一」，那麼儒學理應掌握其外在秩序建構的勝場，兼容佛學之心性內涵以為補充，當務之急便是對現實世界提出具體且有用的解決之道。然而，相當有趣的是：柳宗元、劉禹錫的論述中，也同時運用了〈中庸〉的概念；柳宗元更以「明」與「誠」之論，在明處對孟子學說加以批判，暗裡則與韓愈、李翱等學者所提出的新方向相對峙。

在差異面的提出後，若我們再詳細檢視韓、李與柳、劉等二派學者之論，發覺其中相當值得重視的是：固然二者對儒學未來發展上，有方向與內在思考邏輯的差異；但他們都在肯定儒學的經世功能，且在認可「修身」應作為「治世」先決條件的共識下，對儒家心性工夫建構的必要性提出商議。換言之，我們也可以說，這個時期的學者，在肯定儒學的「外王」層面，以及「內聖」應當作為「外王」基礎的思考下，分化出是否必須建構一套屬於儒家的「內聖—外王」連續體的理論差異。

從學者間的差異處，我們可以看到較為明顯的理論對立；然而，從其通同處，我們仍可以找到一個共向——肯定內在價值與一己修養，對學者立身處世的關鍵意義，亦即以「內聖」作為「外王」基礎的思考方向已經形成；此外，這個時期的學者，皆不約而同地選用〈大學〉、〈中庸〉（特別是〈中庸〉），作為其解釋天人秩序、宇宙生成，乃至於心性修養的依據。本節討論的重點，即在中唐學者內在自省風氣的產生，以及儒學思想所產生的分歧；論述至此，事實上已經一定程度彰顯了這段歷史時間中，思想的「同」與「異」，呈現出一時代思想複雜紛陳的樣態。但若就此駐足，我們可能僅陳列了一個較短時間內思想發展的狀況；以及思想發展過程中，一個較容易挖掘的因素，卻仍不足以全面地解釋思想轉向的主要動態。

從本節的耙梳，讓我們更加好奇的是：這種重視內在價值的共相，為何在唐代出現，並逐漸成為一個思潮？面對具體問題時，部分學者為何開始藉由一己內在的反省、心性上的修養，試圖回應並提出新的方向？從天人關係、對佛老的態度，以及心性問題等，三個互為因果且環環相扣的層面加以分析，我們可以看到一條從「天」落實到「人」的具體化過程；這個現象，使得價值（或道德）判準，開始從過去作為超越主宰的「天」，朝向人間世挪移。思考至此，我們可能在一定程度內回應了心性、內省之學成立的部分原因；然而，即便價值判準從「天」轉向「人」，也不必然代表「心性修養」必須成為外在具體實踐的核心。那麼，價值根源為何要繫於一己之心？又為何必須在人心內部作工夫？

這個問題，我們將在下一個章節展開，並藉由制度與思想的互動關係，對思想史研究領域，提出一己之觀察。

## 第五章

### 制度與思想之間：科舉與中唐心性之學

王汎森在《古史辨運動的興起》一書之序文中指出：

巨大的歷史事件就像任何一個巨大的海浪一樣，都是匯集無數潛流而成，故歷史單因論是很難被接受的，可是要窮舉所有的因果關聯也絕對做不到。作為一個史學工作者，只能大致做到分別主從輕重，並把最具關鍵性的因素釐清出來。<sup>1</sup>

誠如王氏所論，歷史事件的發生歷程，絕非單一原因可以解釋，但同時也無法全面而整體地羅列；而歷史的複雜性，也讓我們在研究的過程中，必須審慎考量其間的主從關係。

當我們將《大學》、《中庸》經典化的歷程，變成一個史學問題加以討論時，便勢必涉及到思想家（或經典詮釋者）與現實環境之間的關係。在這樣的一個研究方向上，處理中國經學史與思想史上的重要變遷時，對所謂的主從關係與關鍵性因素之理解，便需要先區分為「內在理路」與「外緣影響」兩個層次<sup>2</sup>；這兩個層次事實上涉及思想史方法論中，「觀念史」與「思想史」兩大研究趨勢的分野，這點在本文的〈緒論〉中業已提及。一個歷史事件——尤其是涉及經典、思想等面向——的發生歷程，往往是「內在理路」與「外緣影響」兩個層次，在一段長時間的複雜交錯中，發酵、醞釀而成；換言之，「內在理路」與「外緣影響」之間，應該是一個互動關係，不能以單向的因果關係或主從關係加以涵攝。

本書最主要面對的具體問題，在於如何合理地解釋《大學》、《中庸》經典化的歷程，之所以在唐代展開的原因？而第二章的經注比對，即是為了在內在理路

1 王汎森：《古史辨運動的興起》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，1987）〈序〉，頁7。

2 關於「內在理路」與「外緣影響」兩個層次的界定，請參照余英時：《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》（臺北：東大圖書股份有限公司，1995），頁2-4。

上，呈現兩個典範之間，思維傾向上的發展與變遷；透過比較後所擷取的差異性，提供我們一個線索，來追蹤思想轉折的軌跡。思想變遷與經典詮釋轉向之間的密切關聯，致使我們一旦確立經典詮釋轉向，是在中唐發生之後；便緊接著必須進入思想世界，探討思想轉折的原因與過程。在第三、第四章的討論後，我們更清楚地發覺：宋代思想無論內聖或外王方面的基本傾向，事實上在唐中葉便已經奠定了下來。

對天人關係的重新界定的同時，學者逐漸意識到「一己」的主體性；當時思想環境中，巨大他者的衝擊，也同時讓學者進一步對儒學固有理論的完整性加以思索，並產生建構與否的意見分歧。到這個階段，可以說已經將道德涵養與價值判準內在化的問題加以呈現，似乎已經初步解釋了《大學》、《中庸》經典化的歷程，之所以會在這個時期發酵的內在原因。然而，從第二章詮釋典範的比較中，我們提出兩個層面的變化——「內聖」範圍的開放，與「外王」意義擴充。如果僅由內在理路為主要的思想環境上進行論述，那麼我們很可能只說明了第一層；至於第二層所涉及的：個體修養到政治活動之間，為何會產生一個新的實踐空間？以及「學者」的身份，為何同時產生了「政治色彩淡化」這樣的轉變？從前幾章的討論中，我們尚未得到解答。

若將上述的問題，換個角度來檢視，我們也可以這麼思索：儒家所謂「經世致用」的實踐內涵，為何在這個時期，必須從「政治」意義中解放？我們先懷抱著這個問題，回到第四章所論的思想世界：在第四章對中唐士人思維所進行的分析中，我們發覺在一個逐漸側重「人事」的思想氛圍底下，學者開始認為一己內在之道德修養，當為外在實踐的基礎。然而，這裡的訴求對象，卻在部分學者的言論中，呈現出一種普遍性，帶有「人皆可以成聖」的理想；聯袂而生的是學者對「聖人」概念的理解，從過去表彰的「聖王」，轉而推尊有德而無位的「孔孟」。在這樣的現象所反映的是：在知識份子面對「德一位」之際的問題時，產生了「德」高於「位」的理解，且修養工夫論的最終目標，也不侷限在政治活動，而有「成聖」的可能。自反面來看，倘若「聖人」在此時期，逐漸被視為知識份子理想人格的投射；那麼中唐前後的學者，會不會也正面臨了一個如孔子一般，有「德」卻不必然有「位」的現實環境？如此「德一位」之間的緊張性，是否也是促成知識份子重新思索經典內涵的因素之一？

透過這樣的視野來觀察思想變遷的原因，我們便會發現：如果歷史現實中，真的產生了「學」、「德」、「政」之間關聯性的淡化，那麼所謂「經世致用」的實踐內涵，也勢必需要重新定義；換言之，思想家論述中所體現的「學者」身份之改換，以及「外王」概念範圍的變化，很可能意味著某種具體歷史環境，在唐代之時，已然產生了變動。那麼究竟是什麼原因，造成經典詮釋時，對「學者」身

份的理解差異？這個問題似乎指向了唐代以降的歷史環境中，已然產生「博學—為政」，甚至「德一位」之間不必然聯繫的關係；倘若這樣的思考方向成立，或許我們應該更進一步詢問的是：唐代知識份子取得政治身份的途徑，是否產生了與過去不同的方式？這個新的取士制度，又如何影響唐代知識份子看待經典的態度？而當知識份子重新進入經典世界後，又獲得了什麼樣的滋養與觸發？

論述至此，我們發覺第二個層次的轉向若要妥善解決，就必須走入唐代的歷史，找出一條致使「學者」身份產生內涵變異的環節，才能更完整地解釋《大學》、《中庸》之所以在唐代展開其經典化歷程的原因。



## 第一節

### 歷史世界的變遷：科舉制度之萌芽及其在唐代的發展

考察中國選官制度史，可以發覺在隋唐時期的確產生了一個重要的變遷，即：科舉制度的興起。自西漢開始設立的察舉制度，實施至東漢中葉，逐漸成為士族壟斷的工具；到了魏晉南北朝，察舉制度發展為九品官人法，制度雖然有所差異，然在九品官人法底下的出身與受職，仍須通過如兩漢一般之察舉、徵辟等途徑。南北朝以降，隨著豪強與士族的沒落，一種以通過考試、按才選官的入仕管道，開始在舊制度內部萌芽；較為明顯的例子，便是梁武帝（在位年 502-549）天監八年（509）所頒佈的一道詔書，曰：

學以從政，殷勤往哲，祿在其中，抑亦前事。朕思闡治綱，每敦儒術，軾閭闢館，造次以之。故負袂成風，甲科間出，方當置諸周行，飾以青紫。其有能通一經、始末無倦者，策實之後，選可量加敘錄。雖復牛監羊肆，寒品後門，並隨才試吏，勿有遺隔。<sup>3</sup>

在這份詔書中，梁武帝將「通一經」作為取士的條件；其次，指出即便寒門後門，皆可憑藉其「才」參與考試，進而入仕為吏。由此詔書，我們已經可以大略可見南北朝時期，科舉制度產生前的一個引言；而如此現象，同時也在一定的程度內，動搖了過去察舉制度中，以地方長官「薦舉」作為基礎的取士模式。<sup>4</sup>

#### 一、科舉制度的萌芽

3 唐·姚思廉等撰：《梁書》（臺北：鼎文書局，1975），卷2〈武帝本紀〉，頁49。

4 本段內容主要參考自吳宗國：《唐代科舉制度研究》（北京：北京大學出版社，2010）〈第一章 科舉制度的產生〉，頁1-3。亦可參看閻步克：《察舉制度變遷史稿》（北京：中國人民大學出版社，2009）〈第十四章 科舉的前夜〉，頁264-277。

關於兩漢的州郡薦舉，事實上涉及了地方行政長官的職權問題，錢穆先生說明：兩漢地方行政長官地位甚高，秩二千石，平時得召見，而高第則可入為公卿；地方長官在所屬州郡，得以自辟屬官，自由主持地方政事、支配地方財政等，亦可兼治地方軍政。如是權既高，亦得以久任的狀況下，地方郡太守便儼然古代諸侯，差別僅在無法世襲而已。<sup>5</sup>

本已位高權重的地方政權，在漢末更益發增長。錢先生續言：地方政權漸漸成長，此間亦有一種道義觀念為之扶翼。因為郡吏蓋由郡太守自辟，因此郡吏對於太守之間，名分同時也自為君臣；除非任職於中央朝廷，否則地方官吏的心目中，乃至於道義上，只有地方政權而無中央概念，甚至已經晉升為中央官員，仍多為過去薦舉自己的太守去官奔喪。錢先生稱這樣的現象為：「二重的君主觀念」，認為此時期的士大夫，似乎仍無法擺脫封建之遺影。<sup>6</sup>如此政權不直接隸屬中央，猶如古代諸侯的現象，演變到漢末，形成割據的局面；魏晉南北朝時期的地方政治，更在一個離心勢力之下演進，逐漸形成封建性質般的分割。<sup>7</sup>

這樣的政局到隋代統一後，開始產生一個朝向中央集權化發展的趨勢；隋文帝（在位年 581-604）開皇三年（583），正式下令停止州郡中正的選舉品第權，從這時起，新的州官即改由中央直接任命。在這項官制的變化底下，以往由刺史辟召的舊州官遂稱之為「鄉官」，並逐漸「不知時事」，成為一個閒職，開皇十五年（595）便索性廢除「鄉官」。<sup>8</sup>日本學者濱口重國在〈所謂隋的廢止鄉官〉<sup>9</sup>一文中，考察「鄉官」的意義與職權，說明「鄉官」並非過去所以為的「鄉黨吏職」，而是指「州官」。<sup>10</sup>在漢至魏晉，選、任州官時多由刺史考慮當地情況與鄉評之後，選任地方在籍者任職；可以說是一種中央派遣的長官，與地方實力結合的政治形態。隋代「廢鄉官」之後，確立了流內官以上，一切由中央任命，且州縣流內官不得任用本地出身者的原則；對這樣的選、任官制度變革，濱口氏認為此間

5 錢穆：《國史大綱（修訂本）》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2005，三版），上冊〈第四編 第十二章 長期分裂之開始〉，頁 216-218。

6 錢穆：《國史大綱（修訂本）》，上冊〈第四編 第十二章 長期分裂之開始〉，頁 216-218。

7 錢穆：《國史大綱（修訂本）》，上冊〈第五編 第二十三章 新的統一盛運下之政治機構〉，頁 399-403。

8 《隋書》〈百官志〉云：「舊周、齊州郡縣職，自州都、郡縣中正已下，皆州郡將、縣令至而調用，理時事。至是不知時事，直謂之鄉官，別置品官，皆吏部除授，每歲考殿最。」唐·魏徵等：《隋書》（臺北：新文豐出版股份有限公司，1975），卷 28〈百官下〉，頁 424。

9 （日）濱口重國：〈所謂隋的廢止鄉官〉，收入劉俊文主編，黃約瑟譯：《日本學者研究中國史論著選集》（北京：中華書局，1993），第四卷，頁 315-333。

10 至於自古將「州官」稱做「鄉官」的原因，濱口氏認為：「……不僅在於他們為州（以及郡、縣）長官所辟除，而且在於他們大都出自地方的豪右大家。由於府官的進逼，他們從北朝末至隋初明顯喪失了實權，以致使人覺得他們似乎僅具有地方的名譽職務。」（日）濱口重國：〈所謂隋的廢止鄉官〉，頁 330-331。

反映著高度中央集權的現象。<sup>11</sup>

中央集權的過程需要一段相當長的時間，且必須設計一系列的配套制度。因此，隋文帝在開皇三年廢郡存州後，漢代以郡為單位的秀孝制度便失去成立的依據；而且既廢除鄉官，將州縣長官的僚屬辟召權收歸中央，則中央吏部便需要重新確立一套選才標準，而這個標準必須使中央得以直接掌握帝國中的有才之士。<sup>12</sup>於是，隋文帝在開皇十八年（598），又「詔京官五品以上及總管、刺史，並以志行修謹、清平幹濟二科舉人。」<sup>13</sup>至此，官僚的選拔方式，開始由九品官人法往科舉制度邁進。<sup>14</sup>

關於科舉制度之淵源，及其究竟是否始於隋代，學界已有不少爭論<sup>15</sup>；然而

- 11 濱口氏指出：「過去選任州官（及郡、縣官）時，多由刺史（及太守、縣令）在考慮當地情況與鄉評之後，斟酌選任該地方的在籍者。這在民政上反映了地方上的意志。……可以說這是一種中央派遣的長官大吏與地方實力者相結合的政治形態。但是到隋朝，廢止了被稱之為『鄉官』的州官（及郡、縣官），設置了新的地方官，確立了流內官以上一切由中央任命的制度，不僅如此，還採用了州縣流內官不任用本地出身者的方針。……」針對此現象，濱口重國認為：這不僅顯示隋代高度中央集權化，但同時也造成地方行政極易為中央或他鄉出身者所左右，因此派生出中央派遣官員與地方胥吏之間的新矛盾。參照（日）濱口重國：〈所謂隋的廢止鄉官〉，頁 331。
- 12 宮崎市定認為：隋開皇年間的改革，對過去的秀孝制度造成很大的衝擊。因為所有僚屬改由中央派遣，中央每年必須調動龐大的人力，更必須掌握眾多的候補官吏，採用某種形式進行資格審查。此方針打破魏晉以來的貴族制度，門第不再是成為官僚的必要條件，必須進行純粹個人才能的資格認定，此即科舉制度。參照（日）宮崎市定：《九品官人法研究——科舉前史》（北京：中華書局，2008）〈第一篇 緒論〉，頁 36；以及〈第五章 北朝的官制與選舉制度〉，頁 320-325。
- 13 唐·杜佑：《通典》（臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1994），卷 14〈選舉二〉，頁 81。對此，王仲犛指出：進士、秀才等科，有的雖承前代發展而來，但「較重才學，次重門第，這正反映出魏、晉以來世家大族勢力再進一步削弱。」根據王氏的說法，從「廢鄉官」直到「行科舉」一連串的施政過程，都是當時中央政府為削弱士族，進行中央集權的手段。參照王仲犛：《隋唐五代史》（臺北：頂淵文化事業有限公司，2005），上冊〈第一章 隋代的政治與經濟〉，頁 8-12。
- 14 必須注意的是：隋文帝開皇年間所下這個詔書，很可能是一種「薦舉」；是否可視為後來所謂的「科舉」，仍有待商榷。此處感謝梁師庚堯的提醒與說明。
- 15 如鄧嗣禹在〈中國科舉制度起源考〉一文中，即提出「科舉之制，肇基於隋，確定於唐」之說；對此，余大綱等曾表示異議，認為：若以察舉對策的考試方式，作為考試制度成形的標準，那麼科舉的起源便可以上溯至漢代；然而若以朝廷設科取士，士人投牒自列作為標準，那麼科舉則應當自唐方始。何忠禮對這樣的意見進行更深的探索，認為科舉制度應當具有三個要點：其一，士人應舉原則上允許懷牒自列，不必然需要透過公卿大臣或州郡長官的舉薦，此點原則上應是科舉制度最主要的特點，也是科舉制度與察舉最根本的區別；其次，是以考試作為任官資格確立的中心環節；第三，則以進士科為主要的取士科目。在這三個判準下，由於隋代的考試方式並不完善，所以科舉應當始於唐。然根據閻步克的考察，進士科在隋代雖有策試，然並無投牒自列的情況，是以隋代進士與秀孝一般，仍是察舉科目，並非科舉科目；因此得出和鄧嗣禹一樣的結論：科舉制度的遠源始於隋，然正式確立則在唐。關於科舉制度淵源的討論，主要參考自閻步克：《察舉制度變遷史稿》〈第十四章 科舉的前夜〉，

學者們共同認可的是：此制度在唐代的確已成為取士的一項定制，其重要性與成熟度，也在此時期逐漸增長；也因此，當我們面對科舉與心性之學互動關係的議題時，較之於隋代，無論是體制的完整程度，或是整體影響層面而言，以唐代作為研究範圍，可能會是比較妥當的選擇。

## 二、唐代科舉制度內容概述

王定保《唐摭言》有云：「始自武德辛巳歲四月一日，敕諸州學士及早有明經及秀才、俊士、進士，名於理體、為鄉里所稱者，委本縣考試，州長重覆，取其合格，每年十月隨物入貢。斯我唐貢士之始也。」<sup>16</sup>可知所謂明經、秀才、進士等科目，大抵在唐初武德年間，便已經設置，其後逐漸發展完備。統觀唐代取士各科，可參考《新唐書》〈選舉志〉的記載：

唐制，取士各科，多因隋舊。然其大要有三：由學館者曰生徒，由州縣者曰鄉貢，皆升於有司而進退之。其科之目，有秀才，有明經，有俊士，有進士，有明法，有明字，有明算，有一史，有三史，有開元禮，有道舉，有童子。而明經之別，有五經，有三經，有二經，有學究一經，有三禮，有三傳，有史科。此歲舉之常選也。其天子自詔者曰制舉，所以待非常之才焉。<sup>17</sup>

在《新唐書》中，史官很清楚地告訴我們：唐代的取士科目大抵延續隋代舊制。歸納言之，則唐代取士以考試時間與考試性質加以劃分，可大別為「常選」與「制舉」兩類；前者為政府之定期選拔，後者為天子因應實務所需不定期地舉行，名目眾多，且較具有現實性。<sup>18</sup>

---

頁 277-280。至於上述幾篇論文，部分已收錄至劉海峰編：《二十世紀科舉研究論文選編》（武漢：武漢大學出版社，2009），為陳文新主編：《歷代科舉文獻整理與研究叢刊》系列之一。

16 五代·王定保：《唐摭言》（臺北：世界書局，出版年不詳），卷 1〈統序科第〉，頁 1。

17 宋·歐陽修、宋祁等：《新唐書》（北京：中華書局，2003），卷 44〈選舉志〉，頁 1159。

18 關於這段史料，學者之解讀上有些許差異：傅璇琮指出此段史料有所矛盾：首先，在於「取士大要有三」，當指取士科目有三，然此三科為何卻沒有說明，傅先生推測可能只生徒、鄉貢與制舉三種，但此三者實際上不屬同類別，故也不能並列。其次，常選中的一史、三史與明經並列，則明經中又有史科，其間關係為何？史料中皆未嘗說明。參照傅璇琮：《唐代科舉與文學》（臺北：文史哲出版社，1994）〈第二章 總論唐代取士各科〉，頁 25-28。然而，

目前可知的唐代常選名目不少，除了《新唐書》〈選舉志〉所示，杜佑（君卿，735-812）《通典》中，亦將常選分為「秀才」、「明經」、「進士」、「明法」、「明書」、「明算」等六科<sup>19</sup>；《唐六典》則云：「凡諸州每歲貢人，其類有六：一曰秀才，二曰明經，三曰進士，四曰明法，五曰書，六曰算。其弘文、崇文生各依所習業隨明經、進士例。」<sup>20</sup>其中，秀才一科的考試與評鑑，依據《唐六典》，乃「試方略策五條，文、理俱高者為上上，文高理平、理高文平者為上中，文、理俱平者為上下，文、理粗通為中上，文劣理滯為不第。」<sup>21</sup>由於取人較為嚴格，因此到太宗貞觀後遂絕。<sup>22</sup>

至於唐代明經一科，考試項目較為複雜；所謂明經，顧名思義即為明瞭、熟悉儒家經典。《唐六典》指出：「其明經各試所習業，文、注精熟，辨明義理，然後為通。」<sup>23</sup>明經考試的特點，便是要求應試者得以熟讀並背誦儒家經典及其注疏。<sup>24</sup>《新唐書》〈選舉制〉中記明經考試項目為：「凡明經，先帖文，然後口試，經問大義十條，答時務策三道。」<sup>25</sup>針對這段史料，傅璇琮認為：唐代明經考試可分為三場，第一場帖文，第二場口試，第三場試策；而實際上是以第一、二場為主，第三場之答時務策，恐怕對明經而言僅是虛應故事。至於所謂帖文，依照現在的說法，即是「填充」；每一道試題，將兩端遮掩，讓應試者寫出被帖沒的三個字。<sup>26</sup>

在唐代的明經考試中，所謂「正經」共有九部：《禮記》、《左傳》乃大經，《毛詩》、《周禮》、《儀禮》等三部是為中經，《周易》、《尚書》、《公羊》、《穀梁》則屬小經。<sup>27</sup>《唐六典》指出，其中「通二經者，一大一小，若兩中經；通三經者，

---

陳飛卻認為此處之「大要有三」，當指取士制度有三大要點：其一，考生的選達，亦即考生的來源或赴試的途徑，有「學館」與「州縣」二途；送達或赴試之途徑不同，故稱謂可分「生徒」與「鄉貢」兩種。其二，每年固定的考試稱「常選」，其科目有秀才、明經、進士等，皆為常選所設，而此皆為生徒、鄉貢等考生可應舉之科目。其三，臨時舉行的考試，亦即「制舉」，其考生來源與科目，和常選有所不同，屬於另一性質之取人方式，故《新唐書》〈選舉志〉所志當無矛盾。參照陳飛：《唐代試策考述》（北京：中華書局，2002）〈緒言〉，頁22。然根據史料進行理解，「其科之目」四字乃指鄉貢的科目，而鄉貢方為一般所謂的科舉；至於「大要有三」，應指途徑主要有三種，因此傅璇琮對此段史料的理解或可另行商榷。感謝梁庚堯師所提出的建議與提點，特此說明。

19 唐·杜佑：《通典》，卷15〈選舉三〉，頁353。

20 唐·李林甫等撰，陳仲夫點校：《唐六典》（北京：中華書局，2008），頁44。

21 唐·李林甫等撰，陳仲夫點校：《唐六典》，頁44-45。

22 唐·李林甫等撰，陳仲夫點校：《唐六典》，頁45。

23 唐·李林甫等撰，陳仲夫點校：《唐六典》，頁45。

24 傅璇琮：《唐代科舉與文學》（臺北：文史哲出版社，1994）〈第五章 明經〉，頁121。

25 宋·歐陽修、宋祁等：《新唐書》，卷44〈選舉志〉，1161。

26 傅璇琮：《唐代科舉與文學》〈第五章 明經〉，頁121-122。

27 唐·李林甫等撰，陳仲夫點校：《唐六典》，頁45。

大、小、中各一；通五經者，大經並通。其孝經、論語並須兼習。每帖三言。通六已上，然後試策：周禮、左氏、禮記各四條，餘經各三條，孝經、論語共三條，皆錄經文及注意為問。其答者須辨明義理，然後為通。通十為上上，通八為上中，通七為上下，通六為中上。其通三經者，全通為上上，通十為上中，通九為上下，通八為中上，通七及二經通五為不第。」<sup>28</sup>以帖文為首場，僅帖文及格，方得以進入第二場；因此明經科的考試關鍵即在帖經，亦即精確記誦經書與注疏之文字。<sup>29</sup>

至於進士試，在本段落之始已引《唐摭言》，指出：進士科在唐初武德年間已經設置，時與秀才、明經、明法等科目，並列為歲舉常科之一；然而，隨著歷史的發展，進士科的名聲很快凌駕諸科之上。至高宗、武后掌權時期，進士科登第已為士大夫豔羨之對象；當時名相薛元超便有：「吾不才，富貴過分，然生平有三恨：始不以進士擢第，不得娶五姓女，不得修國史。」<sup>30</sup>一說。

相較於明經科考試的細節繁多，進士試則相對單純；《唐六典》中記載，進士科僅「帖一小經及老子，試雜文兩首，策時務五條，文須洞識文律，策須義理愜當者為通。」<sup>31</sup>然而，唐代進士考試辦法與具體項目，事實上曾經歷多重改革，根據《通典》所志：唐初僅有試策，貞觀八年（634）才「加進士試讀經史一部」，高宗調露二年（680）依據劉思立奏請，進士遂與明經一般需考帖經。<sup>32</sup>至武則天掌權，特重進士試，此時進士科由試策一場，改為帖經、雜文、策文三場，每場定去留，遂成唐代進士科定制<sup>33</sup>；一般所謂「進士科試詩賦」，便是在雜文一場。根據徐松《登科記考》之考究：「按雜文兩首，謂箴銘論表之類，開元間始以賦居其一，或以詩居其一，亦有全用詩賦者，非定制也。雜文之專用詩賦，當

28 唐·李林甫等撰，陳仲夫點校：《唐六典》，頁 45。

29 詳見傅璇琮：《唐代科舉與文學》〈第五章 明經〉，頁 122。

30 見唐·劉餗：《隋唐嘉話》（北京：中華書局，2005），卷中，頁 28。

31 唐·李林甫等撰，陳仲夫點校：《唐六典》，頁 45。

32 《通典》：「其初只試策，貞觀八年詔加進士試讀經史一部。至調露二年，考功員外郎劉思立始奏二科（按：進士、明經）並加帖經。其後又加《老子》、《孝經》，使兼通之。」參唐·杜祐：《通典》，卷 15〈選舉三〉，頁 354。

33 至於為何武后時期進士試有此明顯變化？傅璇琮指出：進士試之所以由試策而發展為加試雜文和帖經，一方面是考試本身的原因，由於舉子僅讀為應付試策而編成的現成策文，而不鑽研經典本文，故加考帖經；另一方面，則是政治性的理由，武則天為加強個人權勢，擴大其統治政權之基礎，故增設考試的門類，加強文藝辭藻方面的選拔，網羅既有文才與經學修養之士充實朝廷。請參照傅璇琮：《唐代科舉與文學》，〈第七章 進士考試與及第〉，頁 179。傅氏所言或有商討空間，然進士科試內容轉變的理由，有「考試本身」與「政治目的」兩點，殆無疑義；至於武則天一朝的政治，由於和本論題無涉，故暫且存而不論。

在天寶之間。」<sup>34</sup>而帖經、雜文、策文三場的考試次序，本以「帖經」列為首場；在中唐以後逐漸轉以「詩賦—帖經—策文」或「詩賦—策文—帖經」為次序。<sup>35</sup>與前述明經科一般，由於逐場定去留，故首場便代表主要取士標準；而進士科的取士標準，自開元以前的「帖經」，到中唐以降的「詩賦」，此間轉變不可不察。對此，傅璇琮先生認為：「這不僅是考試辦法的變化，而且是詩歌在社會生活中的地位進一步提高的反映。」<sup>36</sup>

前面我們扼要地介紹了唐代科舉中，「秀才」、「明經」與「進士」三科的設置與興革；根據王明盛的考察：「其實若秀才則為尤異之科，不常舉。若俊士與進士，實同名異。若道舉，僅玄宗一朝行之，旋廢。若律、書、算學，雖常行，不見貴。其餘各科不待言。大約終唐世為常選之最盛者，不過明經、進士兩科而已。」<sup>37</sup>可知嚴格意義上的常選，僅「明經」與「進士」兩科可作為代表；而一般所謂的唐代科舉項目，亦主要指進士、明經與制舉三者，其中又以進士科的施行，在唐代考試制度史中別具意義。<sup>38</sup>

關於科舉制度的研究，已成為一個專門的領域，其間研究成果之豐碩，我們在〈緒論〉已經概略提及。然而，本節之所以對科舉進行扼要的說明，並非將科舉制度作為研究對象，而是希望透過對科舉的理解，試圖觀照經典詮釋與思想轉向的相關問題；因此，關於科舉制度內部的各個項目，以及其在唐代的諸多實行細節的考察，固然是科舉史研究上相當重要的環節，但實非本文必須著力之所在。本節僅概述科舉制度的萌芽與在唐代的實際運作，並糾舉明經、進士兩項，較具有代表性的考試項目加以耙梳；至於其他的考科，著實相當龐雜，無法以隻字片語分辨，若一一詳加介紹，則不僅在論述上易生枝蔓，且與本書主要關懷的焦點，將漸行漸遠。職是之故，本節對科舉制度細節之說明，便在此劃下休止符；底下，便將運用科舉作為參照點，考察科舉與唐代士風，進而回應唐代思想之所以朝內省方向轉折，乃至《大學》、《中庸》展開其經典化歷程等相關問題。

34 清·徐松撰，羅繼祖補遺：《登科記考》（京都：中文出版社，1982，再版），頁39。

35 由於每場定去留，故首場的意義極大，代表進士試取材之原則與標準；由開元、天寶時期「帖經」為首場，表明對經典的重視，在中唐時期轉以「詩賦」為首場，此間變化有相當特殊的意義。本段落主要參考自傅璇琮：《唐代科舉與文學》〈第七章 進士考試與及第〉，頁169-199。

36 傅璇琮：《唐代科舉與文學》，〈第七章 進士考試與及第〉，頁181。

37 清·王鳴盛：《十七史商榷》（臺北：大化書局，1977），頁865。

38 參照傅璇琮：《唐代科舉與文學》〈第二章 總論唐代取士各科〉，頁25-28。

## 第二節

### 價值危機的產生：科舉制度與唐代士風之變化

專作時文底人，他說底都是聖賢說話。且如說廉，他且會說得好；說義，他也會說得好。待他身做處，只自不廉，只自不義，緣他將許多話只是就紙上說。廉，是題目上合說廉；義，是題目上合說義，都不關自家身己些子事。<sup>39</sup>

——《朱子語類》

我們在前文已經大略說明科舉制度的萌芽，及其在唐代的深植與發展，並針對唐代取士項目中，較為重要的明經與進士科，進行扼要地耙梳。從上一節的討論中，我們大抵可以認識到科舉制度的設置與實施，事實上是伴隨著一系列以中央集權為主要訴求的官僚體系改革而來；中國歷史發展到隋唐時期，各種內外因緣的複雜共構之下，似乎有一個逐漸統合而收束的趨勢，將帝國推向另一個顛峰。

本書所要探討的議題，便是在這樣的時代背景底下浮現。誠如本章之始所提出的問題：要如何合理地解釋《大學》、《中庸》經典化的歷程，之所以在唐代展開的原因？從本文第三、四章的研究，我們發覺：這個經典化的歷程，和唐代知識份子開始對天人問題的重新界定，對佛、道在思想、社會環境所帶來衝擊的回應，乃至對儒學本身理論建構走向的分歧等，種種思想世界中所產生的變遷，有著密切的關聯。誠然，無論經典詮釋或思想的建構，都繫於「人」，知識份子尤其是此間重要的一環。而我們同時也可以理解：人作為現實世界的存有者而言，或多或少受到歷史的影響；特別是中國古代知識份子，他們不僅熟讀聖賢經典，更在制度的設計下，有機會成為統治階層的一員。換言之，中國古代思想家本身，便很可能具備了多重身份。經典詮釋與思想轉折，蓋以知識份子作為源頭，而知識份子在中國古代的政治社會中，又不僅只是單純的文化創造者；那麼，經典詮釋與思想轉折的問題，便很可能與時代變遷密不可分。

我們在前面的章節中檢視唐代學者對於〈大學〉、〈中庸〉的理解，以及唐代思想內部的變遷；發覺此時期的知識份子，開始意識到內在修養的關鍵意義，並

39 宋·黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，2007），卷13〈學七 力行〉，頁244。

認為內部的道德當為外在實踐的基礎。肯定「一己」修為的重要性，以及將價值判準安置於人心內部的取向，也逐漸成為此時期知識份子的共識。然而，重要性的提升，並不代表必要性的確立；知識份子將價值判準安至於人心內部，以及強調個體修為的必要性何在？關於這個問題，除了從思想的角度切入之外，和歷史有何關聯？

當我們把問題脈絡化以後，可以進一步探究的是：知識份子表彰以超越面的德性完滿，作為基本意義的聖人；並對於記載著個體修為，以到達聖境、貫通天人之法的〈中庸〉，與強調修養階段論，及「內聖—外王」連續體的〈大學〉，投以相當程度的關注等思想樣態，為何在這一權力逐漸往中央收束的時代裡產生？在這個新的時代體制下，除了內在修養作為外在實踐基礎的理念，成為知識份子的共識之外，「學」、「德」與「政」之間，究竟為什麼產生不必然的聯繫？而此間又有什麼樣的緊張性？這一連串的問題，我們可以藉由科舉制度作為參照，自大時代中一個頗具關鍵性的面向，觀看科舉、士人與思想之間的關係；科舉如何改變了新時代知識份子的入仕管道？這個管道與過去察舉制度的差別何在？而在此制度的實行過程中，如何改變官僚階層的來源？又如何影響了知識份子的思考與行為？針對這幾個具體的問題，我們將由科舉制度與唐代官僚階層的組成，以及科舉制度如何導致唐代士風變化等兩個層次，分別從正、反兩面，觀看科舉對唐代知識份子所造成的影響。

## 一、科舉與唐代官僚階層的組成

科舉制度的實行，改變了過去以州郡長官薦舉為主的取士型態，這點我們在上一個部分已經提及；錢穆先生指出：

此制用意，在用一個客觀的考試標準，（此項標準，一則求其公平，不容舞弊營私。二則求其預備之單純與統一，減免經濟上之限制，使貧民亦有出身。又間接助成國內風俗教化之統整，以輔成大一統政府之團結與鞏固。）來不斷的挑選社會上優秀分子，使之參預國家的政治。此制的另一優點，在使應試者懷牒自舉，公開競選，可以免去漢代察舉制必經地方政權之選擇。在此制度下，可以根本消融社會階級之存在。（人民優秀分子均有參政機會，新陳代謝，決

無政治上之特權階級。) 可以促進全社會文化之向上。(政治權解放，民間因按年考試之刺激，而文藝、學術普遍發展。) .....<sup>40</sup>

錢先生對科舉所帶來的新氣象，予以肯定的態度。由其言論中可以發覺：科舉制度中，隱涵著一個相對公平、公正與公開的原則；透過科舉的實施，形成一個客觀而相對平等的取士標準，地方政權不再橫互其間，優秀的知識份子皆得以直接透過考試，取得參政機會，社會階級從根本上消弭，國家不僅得以強化大一統政權的鞏固，更能加強社會階層間的流動，與社會文化方面的刺激等。若單就科舉制度對知識階層的影響來看，我們從錢穆先生的概述中可以得知：在科舉制度的實行後，過去由貴族壟斷的入仕管道，轉變為寒門亦得以憑藉自身才學進入政府體制的情況。

閻步克針對科舉與察舉之間的差異，進行了扼要的比較；根據閻氏的說法：科舉制度在淵源上，可以算是從察舉制度的母體中衍生，然而典型的科舉制度又和察舉有以下幾點不同：首先，科舉制是為一種考試制度，採取招考、投考的方式取士，政府設科而士人自由報名應試；而察舉制度則是一種推薦制度，主要由地方州郡長官承擔推薦之責任，按科目之要求，定期或即時地向中央貢上合乎標準的人才。其次，科舉制度主要以文辭與經術取士，士人進退取決於程文等第，換言之，考試成績是決定是否中舉的關鍵；察舉的取人標準則相當多樣，德行、經術、吏能、文法等，皆可構成入仕之資格。再者，科舉制度之下，入仕與銓選有很明確的區別，科舉是一種入仕制度，士人通過禮部考核後，所獲得的僅是任官資格，須繼續參加吏部銓選後，才能真正得官；察舉制度則既是入仕途徑，卻同時包含了銓選、升遷，有時甚至有考課的成分，因此得舉者固然有布衣平民，卻也有不少州郡吏員，甚至中央官員。最後，在科舉制度之下，學校與考試制度是相互配合的；但在察舉時代，學校與察舉大致為互不相涉的兩種仕宦途徑。<sup>41</sup>

歸納錢賓四先生與閻步克的說法，我們可以看到科舉度的實施，相較於過去兩漢察舉，首要的變遷便在於士人得以「懷牒自列」；以「自舉」的方式取代「薦舉」。這樣的制度設計下，知識份子毋須透過地方長官薦舉，便在相當程度內，獲得自由的空間；在這樣的情況下，過去「二重君主觀」的意識型態便不易產生，

40 錢穆：《國史大綱（修訂本）》，上冊〈第五編 第二十四章 新的統一盛運下之社會情態〉，頁 405。

41 詳見閻步克：《察舉制度變遷史稿》〈引言〉，頁 2-3。閻步克的宏觀比對，基本上無誤，然在科舉制度底下，學校與考試相配合的部分，必須再從更細節處微觀，且亦須區分唐宋。關於宋代學校與考試，除了李弘祺：《宋代官學教育與科舉》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2004）一書之外，亦可參考梁庚堯先生：〈宋元書院與科舉〉，收入宋史座談會主編：《宋史研究集·第 33 輯》（臺北：蘭臺出版社，2003），頁 49-124；以及陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2004）。

知識份子對中央的向心力也容易因此而增強。再者，以考試成績作為取官標準，那麼入仕者的背景或鄉里評議便不是特別重要的環節；也就是說，科舉這樣的新取士制度底下，理想的官僚來源應當是帝國中各個階層。

誠然，唐代科舉取士並不若宋代一般，蔚為士人入仕的主要管道，根據《舊唐書》〈職官志〉記載：

有唐已來，出身入仕者，著令有秀才、明經、進士、明法、書算。其次以流外入流。若以門資入仕，則先授親勳翊衛，六番隨文武簡入選例。又有齋郎、品子、勳官及五等封爵、屯官之屬，亦有番第，許同揀選。天寶三載，又置崇玄學，習道德等經，同明經例。自餘或臨時聽敕，不可盡載。其秀才，有唐已來無其人。<sup>42</sup>

可見唐代政府對士人入仕的途徑，有具體的規範；除了前面我們以概略提及的科舉常選各科之外，引文中尚可看見「流外入流」與「門資入仕」等方式。

「流外」意指「流外官」，也就是指一群未入仕而在京師擔任吏職者；流外官亦分為九品，由尚書吏部的吏部司選補，六品以下、九品以上子，乃至州縣左史與庶民等，皆可參與流外選；錄取的條件是工書、工計、曉時務等，三項中有一項擅長，即可錄用。在流外官任內，每經三考，可到吏部應選，吏部估量其才能予以升遷；一旦考滿，即可升至流外勳品，再經三考合格後，便可至吏部參加銓選，授與職事官或散官，進入流內。<sup>43</sup>

至於「門資入仕」，主要是因隋代立國後，九品官人法雖廢；然而為保障門第和高官子弟，得以世代為官，於是所謂的「門蔭」便逐漸形成制度，因此「門資入仕」亦可稱為「門蔭入仕」。唐代立國後，承襲隋制，亦有門蔭制度這一項進身的管道，並對如何透過此途徑入仕，訂定了嚴密的規範。<sup>44</sup>吳宗國的研究指

42 後晉·劉昫等撰：《舊唐書》（北京：中華書局，2002），卷42〈職官志〉，頁1804。

43 《唐六典》中記載：「郎中一人，掌小選。凡未入仕而吏京司者，復分為九品，通謂之行署。其應選之人，以其未入九流，故謂之流外銓，亦謂之小銓。其校試銓注，與流內銓略同。其在吏部、兵部、考功、都省、御史臺、中書、門下，是為『前行要望』，目為『七司』；其餘則曰『後行閑司』。凡擇流外職有三：一曰書，二曰計，三曰時務。其工書、工計者，雖時務非長，亦敘限；三事皆下，則無取焉。每經三考，聽轉選，量其才能而進之；不則從舊任。」見唐·李林甫等撰，陳仲夫點校：《唐六典》，頁36。關於流外入流，吳宗國的研究中，亦區分了「流外官」與「州縣胥吏」的不同，以及「雜色入流」與「流外入流」之間的差異，但因此細節與本文並無直接相關，暫且點到為止；意者請參看吳宗國：《唐代科舉制度研究》〈第二章 科舉在唐代選官制度中的地位〉，頁18-19。本段落的說明，亦主要採用吳氏之論。

44 詳見吳宗國：《唐代科舉制度研究》〈第二章 科舉在唐代選官制度中的地位〉，頁12-18。

出：唐代門蔭實際上分為三個部分：第一個部分乃嗣封與親戚，對象是皇親貴戚，以及有封爵者的子孫，具有世襲性質的政治特權。第二部分則是資蔭，對象為所有五品以上官員的子孫，以及有封爵者的子孫中，無法襲封者；他們的入仕資格乃根據其父祖之官位而來，其入仕後的品階，也由其父祖之官位高低而決定，是一種給予當朝高級官員之具有身份性的政治特權。第三個部分是齋郎、品子，齋郎和千牛、三衛不同，由於不是官職，故本身無品階，但其中五品以上子孫有資蔭；而品子和六品執事、清官子為齋郎者，必須考試合格才能夠入流，與流外入流類似，也和科舉憑藉才學取士具有一致性。此外，無論齋郎或品子，皆需輪流番上或納課，與流外官長年在職，又有所差異；七品官以上子可予從九品上階敘階。是以，齋郎與品子，對於中下及官吏而言，也是一種具有身份性的政治待遇。從以上三個面向看來，唐代門蔭制度之設計，不僅可以兼顧更多特權階層與各級官僚的利益，並協調士族內部的關係，同時亦可從更廣泛的範圍選拔官員，有利人才之發掘。<sup>45</sup>

上面我們簡單介紹了唐代除了科舉以外的入仕管道，值得注意的一點是：無論流外或是上述各種門蔭，其每年入流的人數皆遠超過科舉入仕者。大抵開元年間（玄宗，713-741），明經、進士及第者加起來，大約僅百人左右；至於諸色入流者，顯慶時期（高宗，656-661）每年入流數逾一千四百人，垂拱年間（睿宗，685-688）每年以千人為單位，開元時期則較明經、進士多出十倍以上。這樣的現象，即使到了晚唐，科舉入流與諸色入流者，依然保持著大約一比十的比例。<sup>46</sup>換言之，科舉究竟是否實際在唐代促進上下階層之流動？這個問題即便在宋代的科舉社會中，依然備受質疑。<sup>47</sup>換言之，當本書在強調科舉制度的設計，對唐代知識份子的巨大影響時，我們很可能也面對了一個問題，便是：如果唐代科舉

45 詳見吳宗國：《唐代科舉制度研究》〈第二章 科舉在唐代選官制度中的地位〉，頁 12-18。

46 開元十七年（729），國子祭酒楊瑒上〈諫限約明經進士疏〉，文中指出：「自數年以來，省司定限，天下明經進士及第，每年不過百人，兩監惟得一二十人。若常以此數而取，臣恐三千學徒，虛廢官廩；兩監博士，濫糜天祿。臣竊見流外人仕，諸色出身，每歲尚二千餘人；方於明經進士，多十餘倍。則是服勤道業之士，不及胥吏浮虛之徒。以其效官，豈識於先王之禮義？國家大啟庠序，廣置教道，厚之以政始，訓之以士先，豈徒然哉？將有以也。陛下設學校，務以勸進之；有司為限約，務以黜退之。臣之微誠，實所未曉。臣伏見承前以來，制舉遁跡邱園孝弟力田者，或試時務策一道，或通一經，粗明文義，即放出身，亦有與官者，此國家恐其遺才。至於明經進士，服道日久，請益無倦，經策既廣，文辭極難，監司課試，十已退其八九；考功及第，十又不收其一二。若長以為限，恐儒風漸墜，小道將興。若以出身人多，應須諸色都減，豈在獨抑明經進士也！」見唐·楊瑒：〈諫限約明經進士疏〉，收入清·董誥等編：《全唐文》（北京：中華書局，2006），卷 298，頁 3027-3028。此間相關說明，主要參考吳宗國：《唐代科舉制度研究》〈第二章 科舉在唐代選官制度中的地位〉，頁 21。

47 關於宋代科舉史研究的概況，可參考李弘祺：《宋代官學教育與科舉》（中譯本導論），頁 1-25。這個部分在本書首章業已介紹，此處便不再多提。

考試，僅是諸多管道之一，且入仕人數之比例遠低於其餘項目；那麼科舉所佔有的重要性究竟有多高？我們能否確定科舉的實行，便直接地影響了唐代官僚階層的組成？

針對這個問題，我們可能要區分層次來談。前文已經提及：錢穆先生對於科舉考試抱持著肯定的態度；然而，理想的設置並不同於實際的運作，錢先生在肯定之餘，也意識到唐代科舉實行時的問題所在：

當時門第仕進，亦較進士等科第為易。建官要職，仍多用世家。大臣恩蔭，得至將相。故唐代宰相，尚可以世系列表。可見唐代政權，尚與門閥有至深之關係。此等門第，以累世仕宦，又逢盛世，其生活豪華，亦可想見。至於進士們的身份，本不甚高。考試的儀式，已與他們以許多近於侮辱的暗示。……惟進士因公開考試得官，被視為正路，到底在政治上佔到他應有的地位。（比如東漢「孝廉」一樣。中國史自向合理的路進展，此是一證。至於文學之風尚日盛，以及門第之勢力日衰，則為進士科日益得勢後應有之現象也。）<sup>48</sup>

整體制度型態的早期發展，往往必須遷就既得利益者；然而隨著歷史的發展，進士科逐漸在武后時期得到相當的重視，在錢穆先生看來，大抵是一個合理且應然的進展。

從錢先生的說法，我們可以發覺：取士人數的多寡，以及考試儀式的待遇優劣，並不影響「進士」本身地位提升的趨向。以進士科為例，進士科考試源自於唐初武德年間（621-622），最早與秀才、明經、明法等科目並列為歲舉常選之一；然而隨著歷史的進展與門閥的衰退，其名聲很快凌駕諸科之上。至高宗、武后時期，進士科登第已為士大夫豔羨之對象，這個部分我們在上一節已經有所說明；針對當時宰相薛元超「不以進士擢第」、「不得取五姓女」等憾恨<sup>49</sup>，傅璇琮指出：初唐時期的門閥到高宗、武后之時，已然逐步削弱，然其社會影響力仍在，並具體表現在聲望上；是以非士族出身的高官，在取得政治權力後，仍然想與士族聯姻，可以說是門閥社會影響存在的客觀證明。倘若薛氏所謂「不得取五姓女」，代表舊的社會條件在人們腦海中殘留；那麼「始不以進士擢第」便正是新的社會條件之反映，同時也從另一方面說明，進士科的社會影響力是如何迅速地擴大。

50

48 錢穆：《國史大綱（修訂本）》，上冊〈第五編 第二十九章 大時代之沒落（續）〉，頁 483-

49 見唐·劉餗：《隋唐嘉話》，卷中，頁 28。

50 詳見傅璇琮：《唐代科舉與文學》〈第七章 進士考試與及第〉，頁 171-172。

從錢穆乃至傅璇琮的說法，我們發覺：在談論科舉的重要性與影響力時，或許不能完全以入流者的數量或比例作為判斷依據；科舉取士對整體知識份子的生活與意識型態的影響，和實際進入官僚階層的總人數，並不屬於同一個層次的問題。從這一點看來，在方法上以入流者的數量與整體比例作為論據，若運用於科舉制度與社會流動的議題時，大抵是一條可行的路線；然而，實際進入官僚階層的數據，並不能證明科舉制度對知識份子生活、思想甚至文化等層面，所造成的重大影響。易言之，數量的多寡並不能決定重要性或影響力的大小，特別是當我們在研究制度與人心的問題時，這樣的層次分野更須準確地掌握。

論述至此，接續著上一節對科舉的萌芽與發展，我們再對本書所要討論的方向，進行部分概念的釐清。可知科舉制度的設置與實施，事實上是和一個以中央集權為主要訴求的官僚體制聯袂而生；在這個體制下，正面地賦予士人入仕過程中，一個相對客觀而自由的空間，同時也讓中央權力得以深入地方，直接抽取有才之士，毋須再透過如封建諸侯般的地方舉主。從察舉到科舉，知識份子之仕宦，漸漸不再需要依附於地方鄉里評鑑，以及仰賴州郡長官的薦舉；「二重君主觀」在新時代逐漸消褪的同時，也代表知識份子開始直接隸屬於中央，效忠著共同的君主。在這個國家體制變化的時期，君臣關係的重新定位，也是唐代政治史研究中相當有趣的環節。<sup>51</sup>

## 二、「人不土著」與「士不飾行」

51 中古時期君臣關係變遷，較為明顯的例子反映在朝廷禮儀的變化；日本學者渡邊信一郎，在〈元會的建構〉一文中，分析由漢到隋唐時期的元會儀，認為：元會儀的根本基礎，在於通過朝賀委贄，達成皇帝和中央官僚之間，君臣關係的逐年更新；而這種再度確認君臣關係的禮儀，伴隨著隋的地方機構改革而消亡，轉換為舞蹈禮。這種每年一度君臣關係的再確認中，有一個內在的、結構性的特色，是立基於皇帝與官僚之間的互酬性質，謀求二者之間的調和；由這個角度看來，元會儀中所包含的，以委贄之禮為中心的朝儀，和以上壽酒禮、宴饗、歌舞為中心的會儀，前者便意指對君臣關係的再度表明，後者帶有某求新關係和合的象徵。然而，隋朝以降，隨著委贄禮向舞蹈禮的轉換，互酬性之消失，元會儀遂變化成為賀詞交換的儀式，和娛樂的場所。細部的論證，見（日）渡邊信一郎：〈元會的建構——中國古代帝國的朝政與禮儀〉，收入（日）溝口雄三、小島毅編，孫歌等譯：《中國的思維世界》（南京：江蘇人民出版社，2006），頁 363-409。此外，若欲對中古時期君臣關係進行較為全面的理解，另可參考甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2004）〈柒、中國中古時期的君臣關係〉，頁 259-311。

經過前一個部分的檢視，我們大抵可以確定：在科舉制度所確立的新門檻底下，唐代官僚階層組成成員的背景，以及知識份子的思維，很可能和過去以察舉為主的時代，有著較為顯著的差異。而新入仕管道的設計，以及新的取士標準，提供廣大帝國中的知識份子，另一條得以仕宦的途徑；如此制度變遷，同時也一併牽動了一時代知識份子的生活，乃至於唐代以降的文化、思想等各個面向。

誠如本章一開始所言，本書最主要面對的一個具體問題是：如何合理而妥善地解釋，《大學》、《中庸》在唐代展開其經典化歷程的原因。而當我們將問題脈絡化，並與科舉制度的變遷一同觀看時，便可以發覺：在這一個逐漸中央集權的時代中，知識份子的入仕過程，卻擁有了與過去相較更大的自由空間；像是許多小分子，過去被侷限在一些較小的空間中，而在歷史的發展下，一個個小空間逐漸被消弭，這些小分子便游離到一個更大的空間。

然而，如此制度的發展，又和思想轉折與經典化問題之間有什麼關係？究竟為什麼在一個國家得以集權，取士制度相對客觀、自由的時代，部分知識份子會逐漸開始重視個體修為；並在面對「德—政」關聯性逐漸鬆脫之時，意識到內在道德應當作為外在政治實踐的基礎？進而標舉有德而無位的「孔孟」，作為工夫修養的最高境界？如此逐漸傾向內在反省的思想發展，並非單就「進士科試詩賦」，或「明經科試帖經」等，個別的制度設計便足以解釋；隨著問題的導向，底下我們必須將論述的幾條路線加以收束，觀看唐代知識份子在制度變遷中，究竟面臨了什麼樣的困境？而這樣的困境與知識份子對內在修養的重視，以及看待經典的態度有何關聯？

科舉制度使士人得以「懷牒自列」，而依據考試成績，作為官員選拔的評定標準，毋須再通過鄉里評鑑與首長薦舉以入仕；諸多改革的設計，皆使知識份子獲得一個相對自由的空間，同時也讓中央權力能夠涉入地方，進而直接掌握帝國內部可供運用的人才。然而，一項制度的設計固然有其正面的效益，卻同時可能產生負面的結果；在前文的論述與比較中，我們發覺：在漢代鄉舉里選與魏晉九品官人法的施行底下，無論「舉孝廉」或「鄉品—官品」聯繫之制度設計<sup>52</sup>，皆可看出鄉里名望具有決定士人入仕與否之現象。如果我們試著挖掘漢至隋唐以

52 宮崎市定說明：「(九品官人法)要言之，就是將取代東漢的魏朝百官，根據職務的重要性相應地分為九品；官吏及候補官吏也由出生地的郡中正根據其品德才能區分出九品。」宮崎將前者稱為「官品」，後者稱為「鄉品」，並認為：「鄉品的等級與初任官，也就是起家官品之間有一定的規律。」如：鄉品一品對應起家官五品，二品對應起家官六品，而起家官品晉升四級後，官品就同鄉品一致。參照(日)宮崎市定：《九品官人法研究》〈第一篇 緒論〉，頁7-8。

前，選官制度規劃的理想型（ideal type）<sup>53</sup>，便可以發覺：在一個選、任州官時，多由刺史考慮地方情況與鄉品，進而選取地方在籍者任職的制度設計下；帝國內部諸多知識份子的仕途，便取決於地方的鄉評與長官之薦舉。也因此，「士人」與「地方」之間，容易產生相對密切的依存關係。依據濱口重國的說法：士人在其中便扮演著「中央」與「地方」連結者的角色，使「下意」得以「上達」。<sup>54</sup>

除了確定士人在整個帝國中的結構位置外，察舉制度在另一個方面，同時對士人之德行及其在鄉里中的實際作為，訂定了一個相對積極而具體的訴求（如：孝子、廉吏等）；其行為符合具體標準，並通過薦舉以入仕者，在理想的狀況下，制度即保障此官員本身所具備的品格，及其在所屬鄉里間的道德實踐能力。換言之，無論士人自身是否有道德自覺，這樣由制度所規範的德行訴求，便使「道德」擁有一個相對客觀而積極的評判機制。在如是之理解下，我們回頭看第二章論述中所提及：鄭玄〈大學〉、〈中庸〉注中，直接的「內—外」聯繫，便可以有一個不同的理解角度。

在察舉制度的設計底下，士人的道德實踐，遂有一套相對積極的規範與標準；由實際的道德行動與作為，在鄉里間累積一定的名望後，較容易獲得地方長官之薦舉，或取得較高的鄉品，進而取得入仕的資格。是故，在察舉制度的理想型態中，「道德行為」與「入仕」之間，便有較為直接的關連，「德—位」之間的接榫亦相對緊密。此外，我們尚須注意，漢代另有「太學」一項，以經學為主軸的入仕途徑；對此，錢穆先生說明：漢武帝在政治上的重要舉措，首先便是設立「五經博士」；博士們雖不參與實際政治事務，但常得以預聞種種政治會議，也因此他們對政治上可漸漸發揮其重大影響力。其次，則為「博士弟子員」的設置；對此制度之建構，錢穆認為：「自此漸漸有文學入仕一正途，代替以前之蔭任與貲選，士人政府由此造成。」<sup>55</sup>在錢氏看來，上述二項改革，當與察舉制度並立為武帝一朝「復古更化」的重大變革之一。<sup>56</sup>如此看來，在這一個得以「春秋折獄」<sup>57</sup>的時代中，「博學」與「為政」之連結，顯然亦有一制度上的明確依據。

回到經典的世界，經由前文的說明，可知：當鄭玄以「博學可以為政」闡釋

53 所謂理想型（ideal type）乃西方社會學巨擘韋伯（Max Weber）之研究方法。依照韋伯所言，「理想型」（或理念型）乃一個純粹的心靈建構，或可稱為「純粹類型」，而此類型從未在歷史、社會之真實情形中存在過。韋伯認為：只有這樣清晰的理念型建構，以檢視經驗界的事實，社會科學家才能從矛盾與複雜的材料中尋求研究之途，並精確地彰顯適時的最關鍵性層面。參照康樂：〈導言：韋伯與《中國的宗教》〉，見（德）Max Weber 著，簡惠美譯：《中國的宗教：儒教與道教》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2003，二版），頁7。

54 （日）濱口重國：〈所謂隋的廢止鄉官〉，頁331

55 錢穆：《國史大綱（修訂本）》，上冊〈第三編 第八章 統一政府文治之演進〉，頁146。

56 錢穆：《國史大綱（修訂本）》，上冊〈第三編 第八章 統一政府文治之演進〉，頁144-146。

57 關於「春秋折獄」，可參看黃源盛：《漢唐法制與儒家傳統》（臺北：元照出版有限公司，2009）。

〈大學〉之主旨，以「有實於內，顯見於外」注「誠意」概念等；字裡行間所彰顯的「個人—帝國」／「內—外」的直接聯繫時，我們或可進一步指出——鄭玄理解下的「內聖」與「外王」之間，或許並不僅是一個思想史內部的問題，更可以視為歷史脈絡底下的對應關係。

在隋代以降，選、任官制度的變遷後，成功地使中央權力得以直接深入地方；士人則可憑藉一己才華懷牒自列，不受鄉品之無形約束。然而，這樣的制度變革底下，同時也一併弱化了士人與地方的密切依存關係，亦淡化對士人道德實踐的積極訴求；此外，州縣流內官不得任用本地出身者的新制，更讓國家權力滲入地方的同時，也失去過去那些與鄉里密切關連，理解地方實際狀況，可作為地方發言人的知識份子，中央與地方之間遂逐漸形成另一種鴻溝。對士人本身而言，在新制度實施以後，即可不再依附於薦舉或鄉品，受「鄉里」之侷限；知識份子開始從鄉里空間游離而出，於是「一己」的重要性漸漸浮上檯面。

從這樣的對照之後，我們便可以發覺：正因為仕宦途徑與入仕條件的變遷，與官僚階層組成背景之轉換；昔日經典中所謂「學者」的身份，以及「博學—為政」的關係，便有重新定義的必要。其次，在科舉制度底下，士人在鄉里間的實際道德作為，不再與仕宦密切掛勾；過去傾向「德行」與「政治」連結的「德—政」入仕模式，遂逐漸轉化為「才—政」導向。如此之改變，同時意味著我們在第二章鄭玄〈大學〉、〈中庸〉注文中，所看見的「內—外」對應關係的鬆脫；學者僅憑藉一己才學，即可透過考試而仕宦，新的制度不再以士人基礎德行與地方聲望作為標準。如此發展方向演變到宋代，士人報考科舉時，僅需滿足一些基本的道德規範（如：不犯法等），甚至增加了「彌封」、「謄錄」等防弊措施；制度對知識份子道德行為的積極訴求，逐漸在變遷中產生消極化的趨勢。

道德的實踐，失卻客觀積極的評選機制作為推動力；道德的作為，並不代表取得仕宦的資格。「博學—為政」／「德行—政治」的關係，在科舉制度實行底下，益加鬆動、漸行漸遠，那麼「道德實踐」的意義為何？又應當如何判定？知識份子為何必須實踐道德？又應當要如何實踐道德？道德實踐的最終目標是什麼？支撐道德實踐的依據又是什麼？宦海浮沈中，知識份子應當如何理解新制度與新政治環境中的「一己」？又應當如何安頓心靈？總體而言，隨著制度變遷可能造成的客觀價值判準之失卻，成德目標、成德判準與成德依據遂無所憑依，那麼「道德」便很可能失去其讓人遵循的必要性。有隋一代歷時太短，來不及面對改制後所造成的困境；唐繼隋而起，隋制亦為唐所襲用，上述諸多變異所產生的現實問題，在唐代遂漸漸浮上政治舞臺——

唐太宗貞觀元年（627），侍中攝吏部尚書杜如晦（克明，585-630）就已經提及：「比者，吏部擇人，唯取言辭刀筆，不悉才行。數年之後，惡跡始彰，雖加刑戮，而百姓已受其害。……兩漢取人，皆行著州閭，然後入用。今每年選集，尚數千人，厚茂飾詞，不可悉知……」<sup>58</sup>杜如晦敏銳察覺選任官制度的改易，造成「德一政」對應關係的斷裂；而科舉制度底下，以「才一政」作為主導的選舉模式，卻使得取士不知其品行。對於中央而言，每年選集之士人，其才華固然洋溢，卻因為沒有「州閭」（鄉里）評鑑之保障，而無法真正得知其人其德；每年選入的官員千人，往往「厚茂飾詞」，舌瓏蓮花卻不知其真實人品。

對於如此「厚茂飾詞」之舉子，劉秩有項著名的評論如下：

周書曰：「以言取人，人竭其言；以行取人，人竭其行。」取人之道，不可不慎也。原夫詩賦之義，所以達下情，所以諷君上。上下情通而天下亂者，未之有也。近之作者，先文後理，詞冶不雅，既不關於諷刺，又不足以見情，蓋失其本，又何為乎！隋氏罷中正，舉選不本鄉曲，故里閭無豪族，井邑無衣冠。人不土著，萃處京師。士不飾行，人弱而愚。<sup>59</sup>

引文中，劉秩較杜如晦更清楚地說明了當前選官制度，以及士風變化的因果關係。這段論述主要涉及隋代罷除州郡中正，實行科舉等選、任官制度的變遷，我們可分為兩個面向來看：其一，選官標準的改變。即科舉制度實行後，以考試方式取士，不深究其德行；「以言取人」的結果，便容易導致「士不飾行」的現象。其二，應考資格的改變。由於科舉考試使士人得以懷牒自列，因此士與本籍所屬之鄉里間，其密切的依存關係便逐漸淡化。此外，科舉制度實施後，各地舉子約莫秋冬之際會陸續集中到京，並與兩都國子監學生會合，形成一批為數不少的人潮，匯聚於長安的街坊之中；而新制度所帶來的溫卷、交遊等風尚，又致使諸多舉子索性聚居於京師，如此更利於聲譽之弘揚，也加速促成「人不土著」的情況。如此種種，在唐人詩文、筆記中，有著相當豐富的紀錄。<sup>60</sup>

選官標準與應考資格的變遷，使隋唐以後的士人來源，漸漸產生不同於昔日的組成方式；新的考試制度弱化了「人」與「地方」的連結，同時也一併淡化對

58 宋·王溥撰：《唐會要》（上海：上海古籍出版社，2006），下冊〈選部上〉，頁1580。諸如此類的評論，並非杜如晦之獨見，參閱《唐會要》即可知唐代群臣對於科舉制度中所暗藏的隱憂，事實上已有相當程度的關注，並嘗試提出多次改革／復古之訴求。

59 唐·杜佑：《通典》，卷17〈選舉五：雜議論中〉，頁96。

60 關於唐代科舉所帶來的社會情狀，傅璇琮：《唐代科舉與文學》一書已有詳細的考察，此處便不加贅述。

士人德行實踐，以及對《五經》掌握等訴求。制度失去對「經典研習」與「德行實踐」的積極意義，「博學—為政」、「德—位」關係淡化而產生的問題，在中唐時期便益加凸顯。唐肅宗上元元年（760），劉曉上疏曰：

今國家以吏部為銓衡，以侍郎為藻鑑。鏡所鑑者貌也，妍媸可知；衡所平者法也，年勞可驗；至於心之善惡，何以取之？取之不精，必貽後患。今選曹以檢勘為公道，以書判為得人。夫書判者，以觀其智也。知及之，仁不能守之，可使從政者歟？不可使之而或任之，是貽患於天下也。如有德行侔於甲科，書判不能中的，其可舍之乎？況於書判，借人者眾矣。求士本於鄉閭者，可謂至矣。且人不孝於其親者，豈有忠於君乎？……不恤於孤遺者，豈肯恤百姓乎？……薦士無此病，則可任之以官也。<sup>61</sup>

武周以後開始大量以進士科取士，進士出身遂漸漸蔚為一時風尚；劉曉上疏所言，和貞觀年間杜如晦近似，然更充滿改革之訴求。文中論及「才智」、「道德」與「政治」間的關連，指出：當前取士制度以「才智」作為選人標準，但知識面的才能，卻不具備德行面的保障；因此即便取得有「智」之士，制度卻不確保其內在品德。在這樣的情況之下，劉曉認為最好的改革方式，便是「求士本於鄉閭」。所謂「本於鄉閭」所代表的意義，在下文便間接做了說明：「人不孝於其親者，豈有忠於君乎？」幾句，點出儒家學說中，所強調的「親親而仁民，仁民而愛物」與「推己及人」等，如漣漪般由內聖到外王，層層擴展的過程。由此看來，「鄉閭」在劉曉的言論中，作為士人入仕的基礎單位，便不會只是一個政治空間，同時亦是一個道德實踐空間。

代宗寶應二年（763），禮部侍郎楊綰上疏，希望能依照古制，「縣令舉孝廉於刺使，試其所通之學，送名於省；省試每經問義十條、對策三道，取其通否。」<sup>62</sup>代宗詔令大臣議論此事，楊綰的提案獲得多數贊同；當時任職尚書左丞的賈至（幼鄰，718-772）便指出：

夏之政尚忠，殷之政尚敬，周之政尚文，然則文與忠敬，皆統人之行也。是故前代以文取士，本行也，由詞以觀行，則及詞也。……間者禮部取人，有乖斯義。試學者以帖字為精通，而不窮旨義，豈能知「遷怒」、「貳過」之道乎？考文者以聲病為是非，唯擇浮豔，

61 宋·王溥撰：《唐會要》，下冊〈選部上〉，頁1585。

62 後晉·劉昫等：《舊唐書》，卷190〈文苑傳中：賈至傳〉，頁5029。

豈能知移風易俗化天下之事乎？是以上失其源，下襲其流，乘流波蕩，不知所止，先王之道，莫能行也。夫先王之道消，小人之道長，則亂臣賊子由是出焉。臣弑其君，子弑其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣。漸者何？儒道不舉，取士之失也。<sup>63</sup>

賈至反省當前考試制度之失，並贊同楊綰所提出的改革之聲；認為國之亂源，在乎儒道不舉，而儒道不舉的現象，必須從制度的層面著手改善。值得注意的是，賈至在後文中，很清楚地點出土大夫的所應當具有的責任感，他認為：「夫一國之事，繫一人之本，調之風。讚揚其風，繫卿大夫也，卿大夫何嘗不出於士乎？今取士，試之小道，不以遠者大者，使干祿之徒，趨馳末術，是誘導之差也。」<sup>64</sup>在賈至的論述中，取士制度的標準，直接引導著知識份子的思維；而知識份子心中道德與責任感的失卻，將更深遠地影響到國家的整體命運。因此，賈至甚至將安史之亂的挫敗，歸咎於士人自身失去為士應有責任心與道德感；而如此價值判準的失卻，最適宜的解決方式，便是透過考試制度的改革：「其國子博士等，望加員數，厚其祿秩，通儒碩生，間居其職。十道大郡，量置太學館，令博士出外，兼領郡官，召置生徒，依乎故事，保桑梓者鄉里舉焉，在流寓者庠序推焉。朝而行之，夕見其利。」<sup>65</sup>賈至的說法，在當時受到相當普遍的支持；雖然反歸舊制的期盼並未真正落實，但我們至少可以察覺，中唐時期的士人已然清楚意識到考試制度所帶來的困境，並標舉出一個「理想」的察舉制度，期盼在取士模式上能夠依循此「理想」進行「復古」。

從以上所引的史料，我們不難發覺：在唐人的認識裡，科舉制度最大的優勢，正是科舉制度流弊之所在。「人不土著」，意指科舉對士人應考資格之開放，使舉子不再受鄉里評議的侷限；卻在實行的同時，造成知識份子與所屬鄉里間，不再具有密切的依存關係；而新制度中溫卷等風尚的形成，亦使知識份子易「萃處京師」。至於「士不飾行，人弱而愚」，則針對科舉以考試成績作為選官標準，相對客觀化的同時，也衍生重才而不重德，尚文而不尚質的情形；致使政府無法確知所選人才的道德品行，甚至形成士風敗壞的社會現象。換言之，在科舉制度之下，過去以「鄉里」作為政治空間與道德實踐聯繫的基本單位，逐漸失去其評鑑的功能；而新的制度設計，正面塑造了一個相對開放而客觀的考試模式，反面卻帶來了「人不土著」與「士不飾行」的困境。

63 後晉·劉昫等：《舊唐書》，卷 190〈文苑傳中：賈至傳〉，頁 5029-5031。

64 後晉·劉昫等：《舊唐書》，卷 190〈文苑傳中：賈至傳〉，頁 5030。

65 後晉·劉昫等：《舊唐書》，卷 190〈文苑傳中：賈至傳〉，頁 5031。

錢穆先生以〈盛運中的衰象〉為題，談論唐代政府官吏與士人之腐化，認為：科舉讓人自由應考，也同時意味著廣泛的開放政權。這樣的制度，也容易導致士人充斥、官少員多弊病；且唐初入仕之途甚廣，科舉不過是其中之一，是以到了高宗顯慶年間，即有劉祥道「官員有數，入流無限，以有數供無限，人隨歲積」<sup>66</sup>之說。趨勢轉變為「為人擇官」，而非「為官擇人」，是以產生「官倍於古，士十於官，求官者又十於士。故士無官，官乏祿，吏擾人。」<sup>67</sup>政府之取士用人，遂至於徒具資格；由於祿位有限，資格無窮，於是人人爭祿，漸分朋黨，反而使國政受到束縛限制。<sup>68</sup>對此，錢先生指出：「以前的弊害，在於社會有特殊階級之存在，政權不公開，政治事業只操於少數人之手。現在的弊害，則因特權階級逐步衰落，社會各方面人平流競進，皆得有參政機會，而政權一解放，政治事業時有不易督責推動之苦。」<sup>69</sup>至於考試標準，在高宗、武周時逐漸偏重進士科之詩賦，開元以後成為風氣以後；舉國上下「尚文之風日盛，尚實之意日衰」，最終導致「詩賦日工，吏治日壞」的腐化現象。<sup>70</sup>

士人入仕條件與取士評量方式的開放，卻同時造成「人不土著」與「士不飾行」兩個層面的困境；唐代失去以鄉里為實踐空間的道德評鑑標準，士人入仕的身份及背景，逐漸獲得部分程度的開放後，伴隨而來的，便是求取仕宦資格的知識份子逐漸增加。外在道德判準、成德依據與成德目標逐漸失序的時期，知識份子更面臨「官員有數，入流無限」，僧多粥少的情況；於是爭名逐利、趨炎附勢的社會問題一併產生。如此價值危機與士風惡化的現象日益嚴重，遂成為有唐一代國勢衰頹的主要原因之一。

66 高宗顯慶二年，黃門侍郎劉祥道奏：「古之選者，為官擇人，不聞取人多而官員少。今官員有數，入流無限，以有數供無限，遂令九流繁總，人隨歲積。謹約準所須人，量支年別入流者。今內外文武官一品以下，九品已上，一萬三千四百六十五員，略舉大數，當一萬四千人。壯室而仕，耳順而退，取其中數，不過支三十年。此則一萬四千人，三十年而略盡。若年別入流者五百人，經三十年便得一萬五千人，定須者一萬三千四百六十五人，足充所須之數。況三十年之外，在官者猶多，此便有餘，不慮其少。今年常入流者，遂逾一千四百，計應須數外，其餘兩倍。又常選放還者，仍停六七千人，更復年別新加，實非處置之法。」見後晉·劉昫等撰：《舊唐書》，卷 81〈劉祥道傳〉，頁 2751-2752。對此，錢穆指出：「東漢以二十萬人舉一孝廉，即最盛時亦不逾三百人。」錢穆：《國史大綱（修訂本）》，上冊〈第五編 第二十六章 盛運中之衰象（下）〉，頁 427。

67 劉秩：〈選舉論〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 372，頁 3785。

68 錢穆：《國史大綱（修訂本）》，上冊〈第五編 第二十六章 盛運中之衰象（下）〉，頁 426-432。

69 錢穆：《國史大綱（修訂本）》，上冊〈第五編 第二十六章 盛運中之衰象（下）〉，頁 428。

70 錢穆：《國史大綱（修訂本）》，上冊〈第五編 第二十六章 盛運中之衰象（下）〉，頁 430-432。

### 第三節

## 思想世界的建構：科舉制度與心性之學

舉業亦不害為學。前輩何嘗不應舉。只緣今人把心不定，所以有害。

71

——《朱子語類》

在上一個章節中，我們觀看唐代科舉實行的過程中，對士風所造成的影響；從史料與文獻的記載可知：從漢代察舉制度，發展至唐代科舉，士人入仕的資格，從州郡薦舉乃至懷牒自列，明顯更為自由；透過考試成績作為評鑑人才的方式，也產生了一個相對客觀的標準，這兩個面向的發展，乃科舉制度的正面效益。開放士人透過考試取得仕宦資格，再由中央統一評定並授職的過程，不僅解消知識份子心中的「二重君主觀」，使官僚體系直接隸屬於中央；地方長官由中央指派的情況，亦使中央權力得以深入地方，充分顯示此時期國家逐漸集權的趨勢。

然而，一項制度的實行有其優點，亦有其可能產生的流弊；科舉制度兩個面向的正向改革，卻也正是科舉實行過程中的弊端之源。自由同時帶來不定，開放的結果卻也造成浮薄；「人不土著」與「士不飾行」兩個層面的困境，便是緣此而生。耐人尋味的是，就在科舉的重要性逐漸提高，而士風益加惡化的時期；思想世界中，卻產生對過去以「天」作為最高主宰的宇宙論，及其背後一整套天人感應與五行思維之理論系統的挑戰。在對天人關係重新界定的同時，學者開始意識到「人事」優先於「天」之意志；這段由「天」到「人」的思維轉向，同時也發生在「經典權威」與「一己成德」之間。此時期的學者，試圖在過去氣化宇宙論思維中，突破天人感應與陰陽五行，朝向「人事」或「仁義」等，內外皆以「人」為主體的思想轉向與細微的分歧。這樣的轉變伴隨著學者對經典的再思考：在一個「知變」的思維導向底下，認為倘若合乎「時」的標準，則經典所載錄之儀文、禮教，當有權變的空間；換言之，在如此態度中，《五經》典範所具有的權威性，是可以被解消的。

71 宋·黎靖德編：《朱子語類》，卷 13〈學七 力行〉，頁 246。

由此看來，本文所論以科舉為代表的國家秩序之變遷、經典典範之轉移，乃至心性之學的開展之間，顯然有相當程度的關聯；但其中的關聯性，又應該如何更緊密地結合呢？

科舉制度在唐代行之有年，且在中央集權化之趨勢，以及各種複雜的歷史因素底下，已無法回歸鄉舉里選之舊制；然士風惡化的問題，在史料中比比皆是。就在相近的時間點，知識份子逐步確認內在的自省修持與政治活動之間，應當具有的密切連結；而判斷道德與否的價值標準，應不假外求，回歸一己之心。於是，一種內在自省的傾向，以心性之學作為核心的變奏，即在固有的主旋律中，逐漸確立起來。思想朝向內在心性方向深化，肯定「內聖」應當作為「外王」實踐的基礎；這樣的變化同時觸動了部分學者，開始試圖從經典中尋找建構儒家心性之學的資源，也較為廣泛地改變了唐代知識份子閱讀經典的視角。關於這段思潮的湧動，本書在第三章與第四章，已有較為詳細的論述。

行文至此，我們必須將本章與前面幾個章節的研究進行回顧與整合。面對上述問題，我們當然可以從內在邏輯進行思考，但若將本章所論之科舉制度的萌芽與發展，以及伴隨著科舉而導致的士風傾頹納入討論的空間；便可以為這些問題，找到一個有趣的連結。科舉制度、唐代士風、思想轉折，與經典的再理解之間，其實有一個動態而環環相扣的聯繫；換言之，如果把思想安置在具體歷史環境中加以考慮，那麼本書所提出幾個問題，其關鍵的觸發點，便可能不只是純粹的內在理路，而可以進一步探索「科舉制度—士人—思想」之間，有機的互動關係。

### 一、「省諸身」：內在價值的重構

本章的一開始，我們便將前面幾個章節的研究成果，歸納成兩個層次的問題，分別是：「內聖」與「外王」概念的擴充。為何「內聖」概念開放的同時，價值判準與修養工夫的基礎，必須安置於一己之心？為何「外王」概念開放的同時，個體修養到政治活動之間，會產生一個新的實踐空間？與這兩個層次的問題聯袂而生的是：為何「學者」這一個身份的內涵，會產生「政治色彩淡化」之轉變？而這些轉變，根據第三、第四章的說明，可以確定自唐代便已經展開。因此，如何合理地解釋經典化與思想轉向在這一個時代展開的原因，即是本書致力於

標。

在本章的論述中，我們嘗試將科舉制度的研究導入思想史的領域；然而，如此制度史視野的引入，並不是將科舉當做思想發展的「背景」，橫向地探討一個逐漸形成的科舉社會中，士人之活動或創作。在一個更長遠的歷史脈絡中，我們可以看到由漢代察舉，演變到唐代科舉，這段制度史變遷的歷時性過程，和思想史、經學史轉折的發生軌跡，確有其得以扣合、共構與串聯之處。從宏觀的角度看來，科舉制度帶來「應考資格」與「選官條件」兩面向的開放，具體體現在「懷牒自列」與「開科取士」的改革項目中；然而，此兩面向的開放，亦同時造成兩面向的弊端，分別反映在「人不土著」與「士不飾行」等社會現象之中。過去以鄉舉里選的察舉制度作為主要入仕管道的模式，使鄉里成為政治與道德連結的基礎空間；然而，在科舉制度底下，鄉里的意義與作用逐漸模糊，制度對於知識份子道德實踐的積極規範與具體要求，在變遷當中亦趨向消極。固有「道德實踐—為政」／「博學—為政」的聯繫性，在一個制度逐漸改易的歷史發展中，開始朝向「才學—為政」的型態轉移；如此轉型，亦同時促使「學」、「德」、「政」等概念之接榫，開始產生鬆動的情形。

當我們同時呈現科舉制度實行的正、反兩面，並據此探討科舉與唐代士風時，前述部分問題的答案，便已呼之欲出——為何在這個時代，儒家所謂「經世致用」的實踐內涵，必須從「政治」為主的脈絡中解放？從前文的討論中，我們發覺：科舉制度所帶來的，是一個「德行—為政」／「博學—為政」關係益加鬆脫的現實；唐代知識份子所面臨的，是一個以「才學」為主的人仕途徑。在這個得以「懷牒自列」的制度設計之中，一方面意味著取得政治身份，不再需要積極的道德作為，並通過地方首長的薦舉，或是對《五經》系統的理解能力；一方面致使更多的人才朝向京師流動，趨炎附勢以謀求一官半職，於是「人不土著，萃處京師；士不飾行，人弱而愚」的社會現象遂逐漸蔓生。

通過科舉考試的士人增加，便意味著有更多的知識份子投入科舉的管道；在這樣的現象底下，唐代之「學者」，的確會產生實際數量上的增加。然而，這群新時代的「學者」，即便十年寒窗，卻不一定能通過科舉；倘若通過科舉，亦不一定有機會得官；假使有幸得官，更不代表得以長仕久任。因此，這一群在新時代、新制度底下所塑造出的「學者」們，面對一個「道德行為」與「政治參與」之連結性降低，「德—政」漸漸轉換為「才—政」的人仕模式；倘若仍試圖踐履儒家所謂「經世致用」的「外王」理想，那麼此處「經世致用」與「外王」等概念，便需要重新加以定義。

與經典世界加以連結，我們看到鄭玄在〈大學〉主旨中，「記博學可以為政」的說法，以及「有實於內，顯見於外」、「盡性者，謂順理之，使不失其所也。……

助天地之化生，調聖人受命在王位，致太平。」等注解，發展到唐初孔穎達，點出「所由先從誠意為始」，乃至晚唐李翱「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。」依循著詮釋史的脈絡，一直看向宋代，更開出一條有別於氣化宇宙論的體系：道德的實踐不再環繞於「盡倫」、「盡制」的外部秩序建構，轉化為一己成德、自覺體證的心性修為方式；這點，我們在朱熹《大學章句》、《中庸章句》的注文中，可以相當清楚地發覺。

由於「道德實踐」的目標與作用，逐漸遠離政治場域；所謂「經世致用」的內涵，亦開始從過去以政治活動為主軸的思考模式鬆開、擴展。當我們閱讀宋明儒學的相關書籍，便可以很容易找到關於「書院」、「義學」等教育事業之記載，甚至學者在地方從事社會活動的軌跡；而這些不全然與政治聯繫的社會、教育事業，正是知識份子開始突破考試制度約束，展現其自身價值的證明，更同時為宋代以降的儒學，注入了新的生命。要言之，「外王」與「經世致用」的內涵一旦從過去以政治為主的層面鬆動、擴充，那麼「道德實踐」的範圍便可以更加廣泛而普遍，適用於科舉制度底下，不一定具有政治身份的眾多「學者」。<sup>72</sup>

明白了「外王」概念擴充的歷史因素，接著我們要深入「內聖」的層次，進一步探問：為何在這個時期，有志之士試圖將價值判準安置於一己之心？個體的心性與修養，和科舉制度之間有什麼樣的關聯？這個問題倘若能夠釐清，那麼我們便可以更清楚地掌握，科舉制度與中唐心性之學的開展間的連結，也才能夠合理地解釋《大學》、《中庸》經典化的序曲，之所以在唐代響起的原因。

我們在上一節已經說明，科舉所帶來的兩個層面的開放，同時也導致「人不土著」與「士不飾行」兩個層面的社會問題；較之於科舉的外在變遷，本章第二節似乎又更集中在士人行為中，所反映的價值危機。從「科舉」到「士風」，我們將問題聚焦在知識份子價值失序的行為顯現；但這樣的行為顯現，和心性之學的崛起之間，必須再透過一個環節，方可進行理論的架接——李華（遐叔，約715-767）正是此間相當關鍵的接榫點。

我們在第三章與第四章，分別討論唐代儒者對〈大學〉、〈中庸〉的理解，以

72 關於宋代儒者在教育方面的成就，及其與科舉制度的密切關連，在過去的研究中已有相當程度的說明；而本書主要處理的是宋代以前，科舉制度與儒學思想轉折之間，「現實」與「理論」的互動關係，因此宋代儒者的社會實踐問題，在此便暫且存而不論，留待日後再行探究。意者請參考陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》；至於宋代以後儒學發展，有一逐漸從「得君行道」轉向「覺民行道」的變化，若從一個長時段的角度來看，可以視為儒學在宋代「經世致用」之「外王」意涵逐漸擴展，至明代以後所開出的一條新走向。關於「得君行道」到「覺民行道」，可以參考余英時：《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化實業股份有限公司，2004）〈第六章 明代理學與政治文化發微〉，頁297-332。

及中唐儒學轉折時期的共向與分歧；其中提到梁肅、權德輿等，對於〈大學〉、〈中庸〉經典化無形的推動力，以及陸贄、賈至等學者的政治議論。事實上，我們所提到的這群學者，大抵便是在韓愈、柳宗元正式展開古文運動之前的先行者，而李華便是其中一個相當重要的成員。根據《舊唐書》〈文苑傳〉所志：李華乃趙郡人，開元二十三年進士擢第。天寶年間，登朝為監察御史，累轉侍御史，禮部、吏部二員外郎；與元德秀（紫芝，696-754）、獨孤及（至之，725-777）、蕭穎士（茂挺，707-758）、賈至、柳芳（仲敷，?-?）等交遊密切。<sup>73</sup>

Peter K. Bol 指出：安史之亂以後，作為一種恢復秩序的手段，一些學者開始呼籲改變文章之寫法；李華作為趙郡李氏的成員，視出自梁皇族的朋友蕭穎士，為救文章於衰落之際者；當時李華的另一友人獨孤及，便接受這樣的觀點，認為「文章復古」當歸功於李華、蕭穎士與賈至，自己則站在追隨者的位置。獨孤及過世後，學者亦將之視為李華、蕭穎士與賈至的繼承者，梁肅便是獨孤及的學生，更是實踐其文學主張之人；在他成為首都士人中執牛耳者後，勸陸贄參加792年舉行的科舉。梁肅逝世，權德輿繼承其志業，並將梁肅放在李華的繼承者的位置上，而其他人則是「操文柄而爵為不稱者」。權德輿與李華和獨孤及的家族皆有聯繫，在802年知貢舉，亦曾短期為相；這群強調文章復古（restoration）的學者，到了權德輿之時，遂漸漸成為主流的一部份。由此可見，李華及其繼承者的文章與理念，在初唐時期開始，便漸漸為古文運動的興起作了鋪陳與準備。<sup>74</sup>

李華的文化思想，正是唐代儒學轉型潮流的第一波，同時也是舊旋律中變奏的開始。我們在第四章時，已經挖掘出唐代思想史，早在唐初便產生如朱敬則一般認為「禮經者，先王之陳跡。……淳精已流，糟粕可棄」的「知變」之說，乃至玄宗時期張說所主張的「尚質」傾向；固有經典的權威，在這樣的思潮底下，產生了動搖的可能，而一種從「禮樂」到「仁義」的思想變遷，在開元以前便逐漸凝聚。經典的權威開始搖撼的同時，過去以「天」作為最高主宰的宇宙觀，也在姚崇的滅蝗事件中，展現一種重「人事」的傾向。然而，將「天」視為主宰，到以「人」之作為主體；以及由「禮樂」等外在秩序為原則的觀念，轉向對道德仁義，甚至是如韓愈、李翱等心性修養工夫之建構，兩個過程雖然有同時並進的關係，亦可推導出相互的連結，但其實二者仍屬於不同的脈絡。

李華的〈卜論〉一文，正替我們將這兩個脈絡作了很好的聯繫。〈卜論〉中，李華探討占卜的意義，很清楚地點出：「天地之大德曰生，舜好生之德洽於人

73 後晉·劉昫等撰：《舊唐書》，卷190〈文苑下〉，頁5047-5048。

74 (美) Peter K. Bol 著，劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》（南京：江蘇人民出版社，2001）〈第四章 755年之後的文化危機〉，頁116-117。

心。……專任道德以貫之，則天地之理盡矣。又焉假夫著龜乎？又焉徵夫鬼神乎？子不語，是存乎道義也。」<sup>75</sup>王德權先生認為：李華雖然表現出與開元前後天人之分論相近的態度，但卻未明確說出否定天道觀的話語。<sup>76</sup>然而，當我們將李華的論述安置於本書第四章談思想轉折的過程中，我們便會發覺：李華探討卜筮一事的意義時，其目的可能不僅止於天人相分；而是試圖通過對占卜一事的討論，探詢所謂「知天命」的真正內涵。換言之，倘若占卜所希望達到的，是理解「天地之理」，那麼究竟「天地之理」是什麼？以占卜為手段，是否便能夠真正地掌握「天地之理」？

在此，李華並不認為透過外在的占卜形式，便可以真正體會天命；因為真正盡「天地之理」的方式，是「道德以貫之」。用孟子的話來講，便是「盡其心者，知其性也。知其性，則知天矣。」<sup>77</sup>以《中庸》而言即是：「唯天下至誠，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。」<sup>78</sup>換言之，在李華看來，孔子之所以「知天命」、好《易經》，卻「不語怪力亂神」，是心中長存「道義」；通過此「道義」，方可真正相合於「天地之理」。

李華的〈卜論〉明確肯定通過人之道德追求，才是真正體會天命的途徑；也同時讓我們看到此時期由「天」到「人」，與由「禮樂」到「仁義」的兩條脈絡，變成為一個相互貫通的體系。論述至此，倘若我們再參酌宋明儒學的心性論與天道觀，便會發覺李華所闡述的內容，事實上已經進入了宋明理學家談「天道性命」的論述場域中；人對道德價值的追求，及其超越面向的提出，正是呼喚著〈大學〉、〈中庸〉從《禮記》中綻放其經典之光的關鍵。

理解這一層，我們再看李華的〈質文論〉，文章有言：

天地之道易簡，易則易知，簡則易從。先王質文相變，以濟天下；易知易從，莫尚乎質。質弊，則佐之以文；文弊，則復之以質。不待其極而變之。故上無暴，下無從亂。記曰：「國奢則示之以儉，國儉則示之以禮。」禮，謂易知易從之禮，非酬酢裼襲之煩也；儉，謂易知易從之儉，非茅茨土簋之陋也。蓋達其誠信，安其君親而已。……夫君人者，修德以治天下，不在智，不在功，必也質而有

75 唐·李華：〈卜論〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 317，頁 3217。

76 參王德權：〈李華政治社會論的素描：中唐士人自省風氣的轉折〉，《國立政治大學歷史學報》，第 26 期（2006 年 11 月），頁 5-6。

77 宋·朱熹：《孟子集注》，《四書章句集注》（北京：中華書局，2008），頁 349。

78 宋·朱熹：《中庸章句》，《四書章句集注》，頁 32-33。

制，制而不煩而已。<sup>79</sup>

從前面的〈卜論〉到〈質文論〉，我們看見李華對「天地之道」探究。此處，論述天地之道的本質，李華以「易」與「簡」兩個面向加以說明；其中，「易」是指認識層次的「易知」，「簡」則是在實踐層次的「易行」。據此特質，李華探論「質文相變」的治世之道，認為制度設計應當注重：「質而有制，制而不煩」的原則，而非僅有「智」或「功」。

從前文的論述，我們已然可知：自武周時期的朱敬則開始，便已有著重「時變」的思維產生；乃至玄宗朝張說的「尚質」傾向，與提倡禮樂須合乎人心等政教措施，我們可以看到一股新的思潮逐漸在知識份子的論述中形塑。同樣身處於玄宗朝的李華，其理論大抵可以架接在這段思想的潮流之中，且更深入地探究「天地之道」，指出其當以「易簡」為原則的特質，並提出「質文相變」說，充分展現出一個以「時變」作為原則，調和內外的態度。

李華以「質／文」之討論，揭開其所認為合理的秩序建構所應注重的原則，而這樣的討論，事實上有一個積極的訴求：

愚以為將求致理，始於學習經史：左氏、國語、爾雅、荀、孟等家，輔佐《五經》者也。及藥石之方，行於天下，考試仕進者宜用之；其餘百家之說，讖緯之書，存而不用。至於喪制之縟，祭禮之繁，不可備舉者以省之；考求簡易，中於人心者以行之，是可以淳風俗，而不泥於坦明之路矣。<sup>80</sup>

根據「質而有制，制而不煩」的「易簡」標準底下，李華認為應該進行制度的改革，並提出「考求簡易，中於人心者以行之。」這點和前面〈卜論〉所提出的內容一致，但更明確指出「禮樂」或「制度」，應當以「人心」為本，並依循「易簡」的實踐法則，而非膠著於古人文字，拘泥於繁文縟節之中；唯有如此，方可使外在的儀文秩序，真正合於「天地之道」。

就著李華的言論，我們將中唐時期所呈現的思想傾向加以統整，可知：禮樂儀文的本質繫乎人心，中於人心則合乎天道；至此，天與人、禮樂制度與道德人心之間，遂產生了一個統攝於人心，並層層擴展、彼此互動、交相影響的關係。透過李華作為接榫，已經可以將第四章所羅列的諸多思想，再次進行一個更體系化的整頓；前面所探問的「制度」與「人心」之關係，也在李華的論述中，找到

79 唐·李華：〈質文論〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 317，頁 3212-3213。

80 唐·李華：〈質文論〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 317，頁 3213。

一個接榫。然而，我們還有一個環節尚未釐清——價值判準為何要安置於一己之心？「內聖」又為何開展出一個個體修養的層次？這兩個問題又與科舉制度有什麼關聯？

接續著〈卜論〉與〈質文論〉的脈絡，並回顧本章第二節所論的士風問題；我們再看李華的〈正交論〉，便可以找到一個更具體連接「制度—士風—工夫修養」之間的邏輯。李華重視內在的「誠信」與「修德」，同時也關注外在秩序建構的態度，我們在〈質文論〉中大抵可以發覺；而身處於玄宗朝的李華，自然也意識到當時的士風問題；在〈正交論〉一文中，李華便點出唐代士風敗壞的現象：

漢代人心尚樸，辟署由州郡，公府往往有奇節駭俗之士，東京宗祖好學，海內翕然。是以王室多柱石之臣，交遊有死生之友；降及魏晉，亦未甚媮。近代無鄉里之選，多寄隸京師，隨時聚散；懷牒自命，積以為常。吠形一發，群響雷應；銓擢多誤，知之故難。使名實兩虧，朋友道薄，蓋由此也。<sup>81</sup>

李華藉由士人交友問題作為出發點，清楚說明導致漢唐制度與士風差異的關鍵因素，即在「辟署由州郡」到「無鄉里之選」；換言之，舉選是否本於鄉里，如此制度層面的問題，在李華看來，事實上和人的言行甚至心理變化密不可分。換言之，唐代之所以產生「寄隸京師，隨時聚散」，乃至於「名實兩虧，朋友道薄」等現象；在李華看來，並不是僅是單純的社會問題，更是經過長時間的制度變遷，人心從「尚樸」逐漸沈淪，所導致的現實困境。而身處於此變遷中的知識份子，即便有少數恪守正道、中流砥柱，卻仍難以抵擋潮流的衝激；是以，李華感嘆：「況眾邪為雄，孤正失守，誘中人之性，易於不善，求便身之路；庸知直道，不從流俗，修身俟死者亦寡焉。」<sup>82</sup>

以上，是〈正交論〉的第一個層次，指出「德行—為政」關係逐漸遠離的制度變遷底下，所帶來的人心失序，及此失序所導致的社會困境。接著，李華進一步針對「博學—為政」關係的鬆脫提出批判，指出：「加以三尊闕師訓之喪，朋友無寢門之哭，學府無衰服之制。禮亡寢遠，言者為非；人從以偷，俗用不篤。弊在不專經學，淪於苟免者也。」<sup>83</sup>前文中我們已經提到，唐代在天人關係的論述上，產生了一個由「天」轉向「人」的過渡；而學術思想上，以「天」作為最高主宰的天人感應，及環繞著此思想所架構的經學典範，皆在這一波思潮轉折中

81 唐·李華：〈正交論〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 317，頁 3216。

82 唐·李華：〈正交論〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 317，頁 3216。

83 唐·李華：〈正交論〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 317，頁 3216。

開始動搖。李華對於經學的檢討，主要針對過往作為政教核心的「禮」學之衰微而發；搭配前述〈質文論〉以觀，可以發覺李華縱使認同「時變」的觀點，提倡制度必須合乎人心，秉持「易簡」的原則加以權變，卻也相當重視經學對於時代所具有的規範性。也因此，在制度變遷的過程中，李華同時也對經學的衰退，抱持著隱憂。

〈正交論〉所涉及的層面，不僅侷限在橫向的友朋交誼；而是全面檢討新的取士體制底下，所帶來的交友環境之變遷。對李華而言，交友環境之改變，涉及一時代的學術導向，乃至於一時代的取士標準；其言：

師乏儒宗，則道不尊；道不尊，則門人不親。友非學者，則義不固；  
義不固，則交道不重。選不由鄉，情不繫府；情不繫府，則舉薦寡  
恩。三者化人之大端，而情禮盡曠，微倖道長，而純慤道消。悲夫！

84

「師乏儒宗」，針對的是固有經學體系的衰微，經學體系的衰退，變明顯影響儒學之「道」的位階。「友非學者」，和《五經》典範的逐步衰微，以及選官制度的變遷等兩個面向，皆有密切的關聯。所謂「學者」，按照李華的說法，大抵當指尊道、重禮的有節之士。當取士制度轉變為「選不由鄉」，則知識份子對於所屬鄉里的「情」便開始淡化甚至消褪；「人一土」的密切連結逐漸鬆脫，鄉里作為道德實踐與政治實踐的基本單位，如此之意義也逐漸模糊。而固有經學典範的弱化，伴隨著「道」的淪喪；朋友交遊不再尊道、重禮，意味著「義」的動搖；選官制度使士人自鄉里游離而出，造成對鄉里之「情」的淡薄。

李華的論點，和本章第二節所提及的劉秩有著相近的觀察；若將李華對時局的批判，分為「人不土著」與「士不飾行」兩個層面加以探討，我們便可以進一步理解為何「無鄉里之選」和「名實兩虧，朋友道薄」，會被放在一個具有因果關係的論述中。「鄉里」在李華的說法中，便同時和前述劉曉一般，不只是一個選舉人才的政治單位，同時也是知識份子最基礎的道德實踐場域。王德權先生認為：李華「選不由鄉，情不繫府」一句，說明瞭士人與鄉里之間兩個不同但相互關連的層次——「選不由鄉」的制度層次，以及「情不繫府」的現實層次；前者反映了選士內部「鄉里機制對士人行為的規範」，即「鄉里清議」，李華所著重的也是這一點。<sup>85</sup>

而根據我們在上一個段落中的分析，可以更進一步地指出：李華在看待制度

84 唐·李華：〈正交論〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷317，頁3217。

85 參王德權：〈李華政治社會論的素描——中唐士人自省風氣的轉折〉，頁16。

問題時，事實上是有意識地將外在社會現象，與內在價值加以勾合；從「師乏儒宗」與「道」的淪喪，「友非學者」與「義」的傾頹，「選不由鄉」與「情」的連結失卻等三個層面，便可以看見李華對於制度變遷底下，所帶來的內在價值失序，所進行的批判與檢討。

面對這樣的失序，李華除了批判現狀之外，在〈正交論〉的文末，更提出了——「古者言之不出，恥躬之不逮也；行之難，言之得無訥乎？務省諸身而已矣。」<sup>86</sup>以「省諸身」作為根源的解決之道。從李華的〈卜論〉與〈質文論〉中，我們看到「制度」與「人心」之間的關聯；外在的無形的天道，與具體有形的人間秩序，皆建立在以「人心」作為根本的體系中。而〈正交論〉所提出的「省諸身」，更點出了端正士風的關鍵環節，在於士人自身之「內省」；較之於〈卜論〉所提出的「道德以貫之」，與〈質文論〉的「質文相變」，「省諸身」則更強調此間向內「修己」的工夫意義。

「省諸身」一語的提出，便意味著李華已然意識到固有的價值體系，隨著歷史的變遷開始搖搖欲墜；魏晉南北朝以降，逐步中央集權之趨勢，致使科舉這般新的人才選拔制度，由隋運行至唐代遂逐漸成為定制，無法猝然改動；此制度的實行，有其複雜的因素，更有其相對開放的正向貢獻。但開放的同時也帶來新的困境，身處其間的士人們，深刻體察到「人不土著」與「土不飾行」等社會現象，這個部分我們在上一節已經有所說明。制度所帶來的士風傾頹，乃源於一個客觀價值判準失卻，士人之成德依據、成德目標與成德工夫等，皆逐漸架空、無所憑依的內部困境；而「天」作為最高主宰的絕對權威，和與之相配的天人感應與五行思想，乃至於過去以此為詮釋基礎的經學典範，皆在一個新的時代、新的制度底下，逐漸失去原有的功能，更一併受到此時期士人學者之挑戰。

經由李華的理論，我們發覺：此時期的學者在固有的《五經》典範中，試圖思索「天道」與「經典儀文」的本質，確立人心當為經典的先決條件，而通過道德追求更是體察天道的唯一方法。從李華以後的諸多學者，乃至中晚唐時期的韓愈、李翱，在唐代這樣一個轉折的過渡時期，許多有志之士在面對制度所帶來的價值失序，開始提出「省諸身」、「道統」與「誠」等，著重內在自省與修養工夫之概念。在這一個外在價值衡量機制的消失，人心逐漸沈淪的時代，他們嘗試將道德的評斷標準挪至一己之心，重新建構價值判準；而透過內省以修身、復性，則是在一套逐漸以「心性」作為成德依據的思想體系中，所建構的修養工夫。至於修養工夫的意義與目標，則一併在「內聖」與「外王」之理論範圍，皆產生擴充的情況下，開出一條不必然以政治為主的途徑，而可以在「德—政」與「博學—為政」逐漸脫勾的現實底下，實踐自身道德，或通過內在修養以達至聖境。

86 見唐·李華：〈正交論〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷317，頁3217。

總言之，對李華這般的士人而言，「省諸身」的理論與此後心性之學的建構，乃是處在一個固定而難以動搖的制度結構中，唯一得以自根源處治療當前知識份子內在價值傾頹的方法。Peter K. Bol 曾指出：「李華認為德行和個人行為比制度更重要。」<sup>87</sup>而根據本文的論述，我們必須進一步補充：如此傾向實非李華所獨有，從本書第三、四章所列舉的言論可知，這樣的思維樣態，似乎已成為一條涓涓細流，為不少學者所承續<sup>88</sup>；而這條涓涓細流蜿蜒至宋代，更逐漸綿延為一波洪流，在思想史的長河中浩浩蕩蕩地湧動。

而值得我們注意的是，唐代士人開始關注一己內在道德修為之傾向，並非將「道德」與「制度」視為對立之兩極。在制度變遷的過程中，基礎道德、政治空間，以及客觀道德判準的失卻，致使學者內心價值之失序，最後形成士風傾頹的社會現象；知識份子開始意識到「道德」應作為一切外在行為的基礎，透過以自我修養為核心的「內聖」工夫，作為「外王」實踐的內涵，因此「內聖—外王」實為一個連續體，「一己」如何適應外部世界，便開始具備理論的基礎。士人學者對「內聖—外王」連續體之建構，在科舉制度作為關照點的研究中，其歷史意義便在於重新將道德判準安置於人心，修己以安人；唯有新的道德判準之確立與心內修養工夫之建構，方得在難以改變的結構限制中，呼喚士人之主體，重塑知識份子內心的價值。

## 二、「誠」：戒懼意識的產生

87 (美) Peter K. Bol 著，劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》，頁 120。

88 如李觀（元賓，766-794）在〈述行〉一篇便主張：「聖人之所能，而賢人之所難，曰德。德不愧，則修立之事著矣。觀每就聖人旨，顯而微、隱而著。義讓以表其外，德行以明其內，恩信以昭其賢，寬惠以廣其物，剛毅以將其志，溫柔以制其勇。去義讓則父子之道乖，捨德行則君臣之志缺，廢恩信則朋友之道墜，亡寬惠則刑法之政弊……。六者聖人之尊，賢人之難也。」見唐·李觀：〈述行〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 535，頁 5430。要言之，李觀認為，聖人所以為聖人，在於一個「德」字。若單就從「義讓」、「恩信」、「寬惠」等詞彙來看，我們或許會將李觀的「德」合理地歸為外在道德行為。然而，在一個儒家哲學尚未建構心性理論的時代中，我們必須較為注意「去義讓則父子之道乖……亡寬惠則刑法之政弊」幾句，從中可知李觀所謂「修立之事」，是與「父子」、「君臣」等世間倫常並提；一切外在之禮教綱常，倘若失去了內在的「德」作為支撐，則一切父子之道、君臣之志、朋友之道，甚至國家律法等，皆會衰墮淪喪。標舉出「德」的地位，便同時肯定了端正人心對於外部政治、社會世界的意義；李觀的說法，們的言論中所透露出的思維便是：有形世界的一切規範，皆須建立在人心內部的道德基礎上，方具有合理性、正當性。

自唐前期開始的制度反省，乃至於「省諸身」等回向士自身的訴求，我們可以看見一個「內治」的政治思維模式逐漸出現。當「一己之成德」成為一個重要的課題，認為心內修養，並不僅只是經典儀文、禮樂秩序的基礎，甚至可以透過心性修為以知命、知天；我們可以說，這樣的思想傾向，正是知識份子心靈逐漸與《大學》、《中庸》相契，並受到其中之普遍真理所「召喚」的歷史根據。

本書第三章論述中唐士人對〈大學〉、〈中庸〉的思考與闡述時，曾經提及：中唐知識份子已然意識到內在價值的顯豁，與個人心內修養之工夫，應被當作一切外在實踐的根本；而一旦理論中必須涉及「內聖」與「外王」關係之課題時，〈大學〉、〈中庸〉中所承載的內涵，便成為此間關鍵之接榫點，提供學者作為建構內省、心性之學的依據。而藉由第三章的梳理，我們發覺〈大學〉、〈中庸〉中「誠」或「誠意」，在此時期相當受到思想家的青睞；其作為修養工夫始點的意義，在此時一併被點出。這樣的詮釋發展，不禁讓我們感到疑惑：為何「誠」或「誠意」的內涵，會在這個時期被重視？「誠」的樞紐位置，在此時期被點出的原因為何？為什麼「誠」會成為部分思想家用以建構修養工夫之依據，甚至藉由「誠」以解釋宇宙本體？

本節的前一個部分，我們的焦點環繞在玄宗朝的士人李華；倘若我們依循李華的理論脈絡，對其所謂「省諸身」的思想淵源稍加思考，不難聯想到《論語》中曾子之名言：「吾日三省吾身：為人謀而不忠乎？與朋友交而不信乎？傳不習乎？」<sup>89</sup>此外，更有《孟子》〈離婁上〉所載錄之語：「居下位而不獲於上，民不可得而治也。獲於上有道：不信於友，弗獲於上矣；信於友有道：事親弗悅，弗信於友矣；悅親有道：反身不誠，不悅於親矣；誠身有道：不明乎善，不誠其身矣。」<sup>90</sup>與〈盡心上〉：「萬物皆備於我矣。反身而誠，樂莫大焉。強恕而行，求仁莫近焉。」<sup>91</sup>曾子「三省吾身」一說之內涵，事實上正是切合一種「誠意」的工夫；而〈大學〉一篇，在中國古代一向被視為曾子之作，從中亦可推想所謂「三省吾身」與「誠意」的關聯性。而孟子「反身而誠」一說，更清楚地點出一種透過自省以反求諸己的「誠身」工夫，以及「誠」可以達致的境界。由此觀之，李華「省諸身」概念的提出，極有可能源自於曾子之「三省吾身」，與孟子的「反身而誠」；假使如此推測成立，那麼李華所謂「省諸身」之後所要達到的境界，便很可能是「誠」。

89 宋·朱熹：《論語集注》卷1〈學而〉，《四書章句集注》，頁48。

90 宋·朱熹：《孟子集注》卷7〈離婁章句上〉，《四書章句集注》，頁282。

91 宋·朱熹：《孟子集注》卷12〈盡心章句上〉，《四書章句集注》，頁350。

然而，為何是「誠」？一個時代中，某些概念的提出與強調，究竟意味著什麼？

論述至此，我們可以把問題分成幾個層次：第一，「誠」作為儒家思想中固有的概念之一，與其他概念最大的差異性為何？其次，倘若內省式的思想傾向，帶動一種以自覺體證、心性修養為主要的思想系統之展開；那麼作為「反身」所要達到的「誠」，又為什麼在這個時代別具意義？第三，從李華乃至中唐時期歐陽詹、李翱等諸多學者，為何會對「誠」加以重視；甚至以「誠」作為「復性」工夫的核心，及「復性」所要達到的境界？第一個層次是理論內部的問題，第二個層次則涉及理論的歷史因緣，第三個層次便是身處於歷史中的「人」與理論的關係。由於「誠」同時也是《大學》、《中庸》中相當重要的理論環節，所以我們必須再進一步將「誠」的概念脈絡化，才能更深刻地呈現《大學》、《中庸》在唐代展開其經典化。

「誠」並不是一個特別嶄新的概念，而是古已有之的儒家德目，其意義在曾子、孟子之處已經被展開，更是《大學》、《中庸》中相當重要的環節。從前面曾子「三省吾身」，與孟子「反身而誠」之說，我們可以看到「誠」這個儒家德目中，具有較為強烈的「自省」意義；而此蘊含「自省」意義的「誠」，在李翱處則開出工夫與本體兩個面向。換言之，「誠」不僅是修養工夫，更是超越的性體；如此詮釋與宋明儒者對「誠」的理解，有一個思想內在的連續性。然而，「誠」之內在理路中，工夫與本體兩個層面的展開，並未完全解決我們的疑惑：究竟「誠」在中唐產生理論深化的時代意義為何？

唐君毅先生（1909-1978）在《中國哲學原論·原性篇》一書中，論及《中庸》中「誠」的特質時，便認為《中庸》的「不誠無物」，較之於孟、荀二子，更著重在使人「警惕之意益深」；君子必須時時秉持敬畏之心，以「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞。」如此，「誠」便不只有工夫義，更有作為存在之物之本體義。<sup>92</sup>據此，唐氏進一步指出：「誠之為德，在使一切德行中無間雜；而長存敬畏之戒慎恐懼中，即包含有對彼為德行之間雜者之克制，而必求去除此間雜者之義。」<sup>93</sup>所謂「戒慎恐懼」便是對人性之嗜欲與沈淪，具有極強的體認；對此，唐君毅續言：

92 參唐君毅：《中國哲學原論·原性篇：中國哲學中人性思想之發展》（臺北：臺灣學生書局有限公司，2006）〈第二章 莊子之復心言性荀子之對心言性與中庸之即心言性〉，頁 77。

93 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇：中國哲學中人性思想之發展》〈第二章 莊子之復心言性荀子之對心言性與中庸之即心言性〉，頁 78。

此間雜為反面之不德，則誠為面對彼為反面者，而「欲反此反面者以歸於純一之正」之道之德。誠之為德，在使一切德行繼續不已，亦必然包涵對「德行之或不德相續不已」之戒慎恐懼。更哲學地言之，德行之不德相續不已，即德行之可由有而入無；而誠則為面對此「可無」，而欲無此「可無」，以成此德行之不已於有，而保有之之道之德。<sup>94</sup>

「誠」作為儒家眾多德目之一，其特殊性並不僅在於本體與工夫兼該的體系；更在於「誠」概念中所顯現的，對人性容易陷溺與沈淪之深刻體認，及在此幽暗意識中，十分重視「去除間雜」之修養工夫。若以張灝所提出的「幽暗意識」<sup>95</sup>加以說明，便可以發現：無論《大學》或《中庸》，「誠」的概念除「本體」與「工夫」二義兼具之外，其所包含如「慎獨」、「復性」等修養工夫，更是深刻體認人性的反面，時時可能沈溺之「幽暗意識」底下，所凝聚的法門；而在「成德意識」之企求背後，「誠」便較其他儒家德目更能感受到「不善」之可能，其工夫論便一再強調「去除間雜」之必要。而這份如臨深淵、如履薄冰的「戒慎」與「恐懼」，組構成「誠」概念中，相當與眾不同的特質；以此特質而言，我們亦可稱之為「戒懼意識」。<sup>96</sup>

清楚體察到「生命的本質」面對「生命的現實」，時時陷入黑暗與沈淪的「幽暗意識」<sup>97</sup>；「誠」作為工夫與本體，便同時展現其面對歷史現實時的「戒懼意

94 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇：中國哲學中人性思想之發展》（第二章 莊子之復心言性 荀子之對心言性與中庸之即心言性），頁 78。

95 張灝認為：「儒家思想是以成德的需要為其基點，而對人性作正面的肯定。不可忽略的是，儒家這種人性論也有其兩面性。從正面看去，它肯定人性成德之可能，從反面看去，它強調生命有成德的需要就蘊含著現實生命缺乏德性的意思，意味著現實生命是昏暗的、是陷溺的，需要淨化、需要提昇。沒有反面這層意思，儒家思想強調成德和修身之努力將完全失去意義。因此，在儒家傳統中，幽暗意識可以說是與成德意識，同時存在，相為表裡的。」張灝：《幽暗意識與民主傳統》（臺北：聯經出版事業股份有限公司，2006，二版），頁 19。

96 「戒懼意識」之說法，乃業師林啟屏先生於課堂講授時所提出。此說與張灝的「幽暗意識」是不同的層次，基本上是在肯定「幽暗意識」的前提之下，更強調《中庸》所謂「戒慎乎其所不睹，恐懼乎其所不聞」與「慎獨」等「戒慎恐懼」的思想特質，且更傾向於工夫意義。

97 關於「復性」思想與宋明儒學之幽暗意識，張灝亦言：「宋明儒學，本著孟子生命二元論，再受到大乘佛教和道家思想的激盪，就演成它的『復性』思想。『復性』觀念的基本前提是：生命有兩個層面——生命的本質和生命的現實。而生命的本質又是人類歷史的本原狀態，生命的現實又是人類歷史的現實過程。於是在這種前提下便出現了對生命和歷史的一種特殊瞭解。生命的現實雖然在理論上不一定是昏暗，卻常常流為昏暗。因此由生命的本質到生命的現實便常常是一種沈淪。依同理，人類歷史的本原狀態和生命的本質一樣，是個完美之境，但在歷史現實過程中卻時時陷入黑暗。在這樣的思想背景下，就形成了復性觀的主題；本性之失落與本性之復原；生命之沈淪與生命之提昇。」參照張灝：《幽暗意識與民主傳統》，頁 23。

識」。我們由李華的「省諸身」，李翱的「復性」，一路下貫至朱子對「誠」之詮釋，便可清楚看見此概念背後，學者對「生命的本質」面對「生命的現實」間之沈淪，有相當深刻的體悟；此間所蘊含的「幽暗意識」，及隨著「幽暗意識」所生的「戒懼意識」，遂使「誠」的內部帶有鮮明的工夫修養意涵。而此間之誠與不誠，全依「己心」作為判準；換言之，修道者存在於滾滾紅塵中，必須時時刻刻面對自我，且反覆省察；一面「直率此性為道」，一面「以思勉之工夫」加以修持，戒慎恐懼，不可須臾離也。<sup>98</sup>

從「幽暗意識」到「戒懼意識」，我們更清楚地針對「誠」的特殊性作了說明。由此觀之，唐代士人不約而同地關注「誠」，似乎便意味著此時期「生命的本質」與「生命的現實」之間，很可能產生了衝突與緊張；而根據本章從科舉制度著眼所進行的分析與論述，便可以發現這個衝突與緊張，很可能來自於新時代的制度變遷，所導致如劉秩所言之「人不土著」與「士不飾行」等價值失序，以李華的話語來說，便是「吠形一發，群響雷應」、「名實兩虧，朋友道薄」等人心陷溺之亂象。過去以鄉里清議為成德標準，對德行具有一套相對積極的訴求，與客觀之判準；而具體道德實踐的滿足，與實際參與政治之間的關聯性較為緊密。如此「德—政」關係，卻在制度變革後逐漸鬆脫；新的制度所建立的「才—政」結構，使士人之道德實踐與宦途之間的連結益加懸遠。此外，入仕不易、時而遷徙等現象，更導致士人「成德依據」的失卻，亦無從建立「成德工夫」。

人心於虛無與飄搖之下，遂不斷意識到生命的本質在人生之現實間，不時存在的矛盾與衝突，及其生命本質產生「不德」之危險；此時期的知識份子，面對新時代、新制度的適應過程中，可見的種種社會現象，對人心之陷溺遂有相當深刻的體認。這份強烈的「幽暗意識」，及此間萌生的「戒懼意識」，促使「誠」的內涵與意義，為部分士人自覺或不自覺地發現，並在理論上一再地深化、掘發。

98 唐君毅：《中國哲學原論·原性篇：中國哲學中人性思想之發展》〈第二章 莊子之復心言性 荀子之對心言性與中庸之即心言性〉，頁 82。

## 第四節 小結

誠如王汎森所言：「中國思想史中有很長遠的經世傳統，而『通經致用』是這個傳統中相當有力量的一支。但是，在『通經致用』的目標下常會碰到這樣一個困難——如何把已經定型的經典運用到每一個時代不同的特殊境況上，既要顧到訊息的完整性，同時又要照顧到境況的特殊性。」<sup>99</sup>因此，一個成功的經典詮釋者，能夠一方面守著經典，另一方面則關照他的時代；是故，「經典」與「境況」之間，應該相互關聯呼應（correlate），而非彼此近似（similar）。<sup>100</sup>歷史的洪流中，有諸多波瀾起伏，並不是人可以完全掌握。秉持的儒家「內聖—外王」理想的知識份子，面對一時代歷史環境的特殊性，如何轉化其思想，並重新進入經典？由於「經典」與「境況」之間所存在的恆常緊張性<sup>101</sup>，致使經典詮釋者在關照時代的同時，要如何秉持著經典的原則，找到得以被當前時代所運用的普遍性，達到真正的「經世致用」，便成為一個相當艱鉅的任務。

在討論經典詮釋或經典化過程的問題時，我們試著將唐代知識份子所面臨的制度問題，引入思想史的領域，便是希望在某種程度上，呈現學者面對固有的經典典範，與歷史境況之間的緊張性。在前面的章節中，我們先呈現唐代思想史脈絡的建構與分歧；而本章的論述，則集中在科舉制度的發展，及其與過去察舉制度的差異，進一步觀看此時期知識份子所面對的制度現實，如何造成固有價值世界的龜裂，乃至於士風衰敗等問題。以科舉制度作為關照點，我們將唐代思想的轉型加以脈絡化，探索制度如何影響一時代士人的心靈？而士人身處於轉變中的時代，產生了什麼樣的困境？他們又應當如何面對與回應？而這一連串的問題，並不是憑空而生；最主要的用意，便是觀看知識份子如何在時代的特殊性中，運用轉化其思想內涵，挖掘固有經典之內容，試圖回應所處的時代。藉由知識份子與制度的互動關係，從另一個角度，理解《大學》、《中庸》經典化的一個因緣。

從具體的制度軌跡著眼，我們首先把梳科舉在唐代的生根、萌芽與開枝散葉，並進一步觀看隋唐科舉與漢代察舉制度間的差異；從第一、二節的分析中，我們發覺科舉制度的設置，乃伴隨著逐步中央集權化的趨勢而生。科舉制度在取

99 王汎森：《古史辨運動的興起》〈序〉，頁 10。

100 王汎森：《古史辨運動的興起》〈序〉，頁 10。

101 王汎森：《古史辨運動的興起》〈序〉，頁 10。

士管道的設置上，有「懷牒自列」和考試評鑑等兩大突破，相當正面地賦予士人入仕過程中，一個相對自由且客觀的空間；同時也使中央毋須再透過如封建諸侯般的地方舉主，得以直接深入地方，獲得有才能的士人。

從兩漢察舉制度到隋唐科舉，知識份子的仕宦逐漸擺脫地方鄉里的評議，與州郡長官之薦舉；「二重君主觀」在科舉制度逐漸生根、茁壯的同時，也慢慢自知識份子心頭淡去。此外，當士人入仕不再取決於鄉里的道德實踐，經典系統之理解，或家族門第的高下；則官僚階層的組成來源與身份背景，便逐漸產生變化，以往所謂「學者」的身份，也開始需要被重新定義。

科舉制度中，相對自由而客觀的兩個正面，卻同時也是最大的弊端來源。當士人應考資格開放，舉子毋須透過鄉里評鑑的侷限，卻同時致使知識份子與所屬鄉里間，不再具有緊密的依存關係；士人匯聚於繁華的文化中心，造成「人不土著」的現象，反映著知識份子對地方的責任感漸漸失卻。其次，以程文等第作為評選人才的標準，過去主要以「德—政」繫連的入仕型態，開始轉換為「才—政」入仕模式；相對客觀化的同時，衍生了重才不重德，尚文不尚質的傾向，「士不飾行」等士風衰敗的社會現象越演越烈。新的制度設計，正面積極地塑造了一個相對開放的管道，卻反面帶來了「人不土著」與「士不飾行」的困境。外在道德的客觀評鑑，與對知識份子道德實踐的積極訴求，在新的時代中轉向消極；外在成德判準淡化的同時，士人學者又面臨「官員有數，入流無限」的困境；成德目標、成德依據與成德憑藉皆一併失序的狀況下，人心逐漸開始沈淪，士風惡化的現象，在唐代的史料與文獻中，一一被紀錄下來。

制度變遷帶來新時代的價值危機，有志之士開始形塑一個理想的過去，對當前科舉制度所造成的流弊加以批判；我們在前面的章節中，所看見唐代士人對漢代鄉舉里選的推崇，正是藉由一個美好的古代，作為批判現實的武器。此種表述模式，黃俊傑先生稱之為「反事實思考方式」(counterfactual mode of thinking)，是一種以「過去可能如此」，表達「現在應該如此」的主張<sup>102</sup>；運用一種理想上「應然」的事實，批判歷史現狀的「實然」。事實上，唐代知識份子所緬懷的漢代察舉制度，其實是作為一種「理想型」(ideal type)出現在言論之中；換言之，察舉制度本身，並不一定如唐代士人所緬懷的理想一般完美無瑕，然而從此時期對漢代察舉之表彰中，卻可以反面證成科舉制度弊端之所在。

在中央集權的趨勢底下，科舉已漸趨定型，無法復歸鄉舉里選的舊制；然而，過去以《五經》作為典範，強調政治秩序與外部儀文的經學，以及背後支撐著整個經典世界的思想體系，卻無法真正安頓此時期知識份子的心靈，更無法回應其

102 黃俊傑：〈儒家論述中的歷史敘述與普遍理則〉，收入黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002），頁412。

所面臨的價值危機。於是，士人一方面對現實境況加以批判，另一方面則開始轉化其思想，以一種內在於人心的道德，作為外部儀文秩序的基礎，將價值判準回歸一己之心；並透過「省諸身」的修養工夫，作為「復性」成德的途徑，學者經此途徑修為，方得以修己安人、體悟天道，甚至入於聖境。

本文將科舉制度納入思想史研究的領域中加以討論，檢視思想發展過程中，一個較少被注意的側面。透過本書的研究，我們試圖探究知識份子在此制度變遷的過程中，所面臨的困境；及其如何通過心內道德判準之確立，與自省式修養工夫的建構，呼喚知識份子內在的價值自覺，以回應制度所帶來的矛盾與失序。在文獻的耙梳中，我們發覺：一種強調內在道德與價值自覺的思想氛圍，在中唐時期逐漸成形。在新思潮之湧動中，士人們同時也意識到固有的經學體系，已不足以支撐新時代的價值世界；於是，仍處於《五經》典範中的唐代知識份子，開始直接探究經典儀文、禮樂秩序的核心意義，同時尋找得以支撐新時代價值世界的思想素材；〈大學〉、〈中庸〉中所承載的心性內涵，便在此時期與知識份子的心靈相互呼應，逐漸從《五經》典範中脫穎而出。

在本章第三節的最後一個部分，我們進一步討論〈大學〉、〈中庸〉中「誠」概念被發軔的可能因素，指出：「誠」在中唐時期之所以從諸多概念中脫穎而出，或許不只因為「誠」本身所兼具的本體與工夫兩層意涵；當我們以科舉制度作為切入點，觀看此時期所帶來的「人不土著」與「士不飾行」等價值失序，以及李華所謂「吠形一發，群響雷應」、「名實兩虧，朋友道薄」等士風傾頹；便可以自另一個角度，理解學者們身處變遷中的歷史環境中，對於「生命的本質」與「生命的現實」之間的矛盾與緊張，以及須臾不慎便容易陷溺的情況，有著相當深刻的感受。此間的「幽暗意識」，強化了在修養過程的戒慎恐懼，更是「誠」被知識份子著重的一個關鍵因素；「誠」作為修養工夫及本體，內在所包含「幽暗意識」與「戒懼意識」，更提醒著修道者在反諸身的過程中，時時刻刻警惕、省察，不使生命落入黑暗而沈淪。

## 第六章

### 結論：未完成的樂章

歷史潮流之湧動，在某種程度上，推動著經典之顯落。本書以《大學》、《中庸》成為經典的歷程作為核心議題，探討二書經典化之所以在唐代展開的原因；並從制度史的角度，觀察制度與思想之互動，對這個經學、思想史上的重要議題，提出一己之理解。因此，我們的研究可以說是在一個歷史的脈絡中，將經典詮釋轉向、唐代思想轉折與科舉制度等三個層面縮合；試圖通過三個層面的交相鑑照，更清楚地掌握一時代的知識份子，在歷史的變局裡，如何面對所處的現實境況，並回向經典，顯豁其作為知識份子的精神價值。換言之，外緣的歷史環境與思想的內在理路之間，事實上存在著密切的互動關係；當我們藉著制度變遷的視野，探討思想轉型過程中，經典化展開的因素，或許更能展現「人」在歷史中的精神活動，並從另一個面向，解釋《大學》、《中庸》之所以成為經典的部分歷史因緣。

#### 「歷史性」——經典之所以永恆

思想家活在歷史之中，而經典之永恆價值，便存在於思想家與歷史的互動過程裡。黃俊傑先生曾經指出：

儒家經典之所以歷萬古而常新，主要原因在於經典與歷代經典詮釋者進行永無止境的對話。換言之，經典的「超時間性」(Supra-temporality) 與「超空間性」(Supra-spatial) 正是建立在時間性當中。<sup>1</sup>

---

1 黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，收入黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》（臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002），頁 358-359。

經典之所以永恆，乃在於綿延不絕的時間之流中，歷代繼起的詮釋者，抱持著問題意識進入經典世界；在不斷叩問經典的過程中，一再闡發經典中之潛在意涵。是故，思想家的「歷史性」，正是「開發潛藏在經典中的『意涵』(meaning)之重要動力。」<sup>2</sup>於是，「解經者與經典作者及『文本』(text)之間永無止盡的創造性的對話，賦予經典以萬古而常新的生命。」<sup>3</sup>由於儒家經典詮釋學，是一種體驗之學，而詮釋者與經典之間，事實上構成一種「互為主體性」(inter-subjectivity)的關係；儒家經典詮釋活動，既是「我註六經」又是「六經註我」，在這樣的情況底下，詮釋者的「歷史性」，便居於經典詮釋的關鍵地位。經典的「超時間性」，正是在時間性當中，方得以建構完成。<sup>4</sup>

經典的文本在時空中流轉，其內涵一再「召喚」著歷代知識份子的心靈；然而，正因為思想家的「歷史性」，使得經典的行列中，同時也可能產生位階的升降。《大學》與《中庸》自單篇成書，並在朱熹的詮釋中，與《論語》、《孟子》並列為《四書》，逐漸形成一個新的典範，便是相當具有代表性的例子。這段經典化的過程，究竟怎麼展開的？解經者的歷史性，又在其中產生了什麼樣的作用？

在問題的引導下，本書第二章便首先透過一個時間跨度較大的文獻比較，試圖找出從漢代鄭玄到南宋朱熹，在經典詮釋上，究竟產生了什麼樣的轉變？朱熹究竟如何開發《大學》、《中庸》中的潛藏意涵，並找出其中得以成為經典的普遍真理？在具體內容的比對之後，我們發覺朱熹的詮釋內部，體現了兩個與過去不同的特色：首先，是一種逆覺體證的思維傾向，與價值判準的內在化，使儒家經典概念中，「內聖」的範圍明顯開放；再者，則為「學者」身份中，政治色彩明顯淡化，「經世致用」不再侷限於政治空間，使「外王」之意義範圍一併有所擴充，個體修養與政治活動之間，在朱熹的詮釋中，產生了一個有別於政治途徑的實踐空間。

然而，究竟是什麼樣的歷史性，促成如此詮釋轉向的展開？

## 「心性之學」——儒學新向度的開展

雖然，宋明儒學的特殊性，一再被研究者所強調；但倘若我們進一步追尋《大

2 黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，頁 339。

3 黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，頁 359。

4 黃俊傑：〈從儒家經典詮釋史觀點論解經者的「歷史性」及其相關問題〉，頁 365-366。

學》、《中庸》經典化的歷程，便可以發覺詮釋轉向的發生，事實上可以上溯至唐代。是故，本文第三章起，便開始進入唐代經典詮釋的世界，探討士人對〈大學〉、〈中庸〉的理解與詮釋；發覺德宗朝以降，學者對〈大學〉、〈中庸〉較為關心，而其引述則可分為三個面向：其一，著重於統治者經世濟民之要，應在一己之反思與推誠；其次，則援引佛教理論，與二篇相互融通，透過期間內涵，架接「出世」與「入世」，補充儒學在心性理論之缺乏；其三，則針對二篇之理論，提煉出儒學之內在價值與工夫進路，建構屬於儒家自身的心性之學。若將三者統合，則可發覺一個詮釋理解的共同傾向，認為：內在價值的顯豁，與個人心內修養之工夫，應當作為一切外在實踐之本；而當學者闡述「內聖」與「外王」關係的課題時，〈大學〉、〈中庸〉便成為關鍵的接榫點。其中，〈自明誠論〉與《復性書》可以視為舊思想主旋律中，最為特殊的樂句，不約而同地將「誠」的意義予以彰顯、並進行理論上的深化；〈大學〉、〈中庸〉中的心性內涵，及其足以成為經典的普遍性，逐漸在這個時期被展開。

然而，在理論的層次解釋經典詮釋的內在邏輯，並無法展示一時代的思潮，以及知識份子與真實世界的互動。唐代知識份子對於經典的再理解，以及對心性之學的建構，究竟是一種集體的、可稱為「思潮」的思想轉折，抑或只是少數菁英單純的哲學興趣？於是，第四章我們便將理論置放於唐代整體思想發展之中，更全面地陳列中唐思想分歧的複雜樣態；透過「天人關係」、「對佛、老的態度」與「心性問題」等三個環環相扣的層面，將中晚唐時期以韓愈、李翱、柳宗元、劉禹錫為代表的儒家學者，分別進行理論的分析。從中，我們看見一個無論思想內部或實際政治作為上，皆逐漸突破天人感應觀，與固有的經學典範；並轉而重視「人事」或「仁義」等，內外並以人為主體的思想氛圍。

就在這個逐漸重視「人」的思想氛圍中，以上述四位學者為代表的中唐儒學世界，卻開始分化出「修身」與「理物」兩種不同的理論傾向。<sup>5</sup>然而，若我們仔細觀看，則會發現四位學者對儒學未來發展上，縱然有思考邏輯的差異，但他們都肯定著儒學經世致用的層面，並同時帶有「反求諸己」的自省態度，認可「內聖」作為「外王」基礎的共識；四者之別，事實上僅在於「儒學是否應當建構自身心性之學」的議題上，秉持不同的意見，也因此分化出是否應當攘斥異端之爭論。

5 關於此二概念，王德權先生指出：「『修身』與『理物』共同構成士人立身處世的兩道程序，前者是士人一己之德性，著重環境制約下士人的自處之道；後者是士人的政治社會實踐，強調士人在整體秩序裡應發揮的職能。」參王德權：〈修身與理物——中唐士人自省之風的兩個面向〉，《臺灣師大歷史學報》，第35期（2006年6月），頁9。

## 歷史的變局——制度、士人、思想與經典之間

透過整體思想的審視，我們大抵可以看見一條複雜分陳，卻隱然形成一個共向的思潮，在中晚唐以降浮現在歷史的洪流之中；然而，我們卻同時好奇這個思潮的成形，其內延與外緣的因素。為什麼是這個時代？此時期的思想與現實世界中，究竟有什麼樣的聯繫？知識份子應當如何看待一個變遷中的歷史事實，又應當如何回應？在問題的引導之下，本書第五章便藉由考試制度的變遷作為切入點，從一個歷史的側面，觀看思想轉折的過程。

經過第五章的耙梳與檢視，我們發覺：在隋代選、任官制度的變遷後，成功地使中央權力逐漸集中，並得以深入地方。而這一個開放士人「自舉」，透過考試取得仕宦資格，再由中央統一評定並授職的過程，解消知識份子心中的「二重君主觀」，使官僚體系直接隸屬於中央；而地方長官由中央指派的情況，亦使中央權力得以深入地方，充分顯示這個時期國家中央集權化的趨勢，而選官標準與應考資格的變遷，同時使隋唐以後的士人來源，逐漸產生與過去有別的組成方式。

一項制度的實行蓋有其優點，卻必然有無法避免的流弊：科舉制度帶來「懷牒自列」與「開科取士」等，分屬於「應考資格」與「選官條件」兩面向的開放；但這兩面向的開放，亦同時造成「人不土著」與「士不飾行」等社會弊端。過去察舉制度以鄉舉里選作為主要入仕管道的模式，「鄉里」乃作為政治與道德連結的基礎空間而存在；在這樣的取士模式底下，制度對於知識份子在故里間的道德實踐，有相當程度的積極規範與具體要求。然而，在科舉制度底下，「鄉里」的作用與意義漸趨模糊，過去以鄉里為主要範圍的道德、政治實踐空間，與對於道德的積極訴求，在如此制度變遷後，開始趨向消極；而士人與地方之間密切的依存關係，也相對弱化。「道德實踐—為政」／「博學—為政」的聯繫性，在科舉的實施底下，益加鬆動、脫勾；而州縣流內官不得任用本地出身者的新制，更讓國家權力滲入地方的同時，也失去過去那些與鄉里密切關連，理解地方實際狀況，可作為地方發言人的知識份子；中央與地方之間，遂逐漸形成另一種鴻溝。

對知識份子本身而言，在新制度實施以後，即可不再依附於薦舉或鄉品，受「鄉里」之侷限；開始從鄉里空間游離而出，知識份子開始自鄉里中游離而出，成為相對單一而獨立的個體，「一己」的重要性漸漸浮現。在一個道德實踐失卻客觀評選機制，道德作為與仕宦資格不具有密切關聯的時代，知識份子應當如何面對制度與新政治環境中的「一己」？隨著制度變遷可能造成的客觀價值判準失卻，成德目標、成德判準與成德依據遂無所憑依；士風沈淪的現象，在中唐以降

越演越烈。

自唐前期開始的制度反省，乃至於「省諸身」等回向士自身的訴求，我們可以看見一「內在導向」的政治思維模式逐漸出現。如此思維之轉向，更同時切合〈大學〉之修養次第，以及〈中庸〉對內聖修為的闡發；重視「內治」的《四書》之所以成為經典，早在此時期便有了歷史之根據。我們在前面已經提及，經典的「被發現」有其歷史因緣，「心」作為道德評斷標準一旦確立，那麼「為何修身？」與「如何修身？」即為士人下一步所必須思考的問題。「為何修身？」涉及「成德目的」之確定，而「如何修身？」則導向「修養工夫」之建立；當「一己之成德」成為外在實踐的基礎，那麼工夫修養之目標與內容，便成為必要的理論課題。就在這個時期，長期隱匿於《禮記》中的〈大學〉與〈中庸〉，便提供了知識份子相當豐富的思想資源。

〈大學〉、〈中庸〉究竟有什麼樣的思想特質，讓唐代特別是中唐以降的學者如此關注？這個問題我們在第三章已作了說明，若我們再融會第四章，對唐代思想轉化過程之描繪，可以察覺一條屬於思想史內部理路的潛在脈動：在將天人之際進行區分時，唐代學者的觀點中，逐漸消弭過去作為最高主宰、外在於人的「天」，轉換為以「人」為主體的思考樣態。倘若我們認可古代思想中「道—聖—經」是一個密不可分結構，那麼當「天」的權威開始鬆動，「道」的來源與判準逐漸從「天」朝向「人」挪移；那麼，過去以天人感應系統作為主要思想樣態，以《五經》作為論述核心的儒學典範，便失去了支撐點，經典與聖人之位階，便很可能隨著這樣的思維轉向而一併位移、升降。

思想世界裡，「天」作為最高權威的思想開始有消逝的跡象，「人」的重要性遂漸彰顯；而現實歷史世界中科舉制度的實行，縱然使士人入仕的途徑更加自由、國家權力亦逐漸集中，卻同時導致「德—政」關係與「人—士」連結漸行漸遠。內外交相影響之下，「人」於思想上不依附於「天」，在制度上自鄉里、階層的限制中游離出來；「人」的主體性與個體意識，在這個時期開始逐漸顯豁。然而，正由於道德實踐與為政接榫之鬆動，制度對於人的德行，遂轉向消極的限制，不再具有積極的作用；而士人與鄉里關係的弱化，知識份子心中道德感與對地方責任感亦逐漸失卻。此時，面對一個「官倍於古，士十於官，求官者又十於士。故士無官，官乏祿，吏擾人」<sup>6</sup>的現實困境，遂產生如李華所謂「寄隸京師，隨時聚散」，與「名實兩虧，朋友道薄」<sup>7</sup>的社會問題。

知識份子身處於歷史之中，深刻體察到此時期「眾邪為雄，孤正失守，誘中

6 劉秩：〈選舉論〉，收入清·董誥等編：《全唐文》（北京：中華書局，2006），卷372，頁3785。

7 唐·李華：〈正交論〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷317，頁3216。

人之性，易於不善，求便身之路」<sup>8</sup>等士風沈淪、人心陷溺的困境；部分有志之士一方面提出制度改革／復古的訴求，另一方面則試圖將成德之判準安置於人的內心，推究成德之形上根源；立其本體後，繼而建構一套心性修養工夫，學者經此途徑修為，最終得以入於聖境。如此對心性之學的深入挖掘，試圖使士人在制度結構之限制中，能夠「反求諸己」；透過心內自省，再度豎立起價值判準，並尋找道德的超越根源與工夫次第，重新以心性之學作為新時代的思想中心。

在第二章中我們業已指出：「仕宦」層面的外王，在朱熹的理論體系中，不再是成德的最後目標。從本書的梳理、論證之後，我們可以如此肯定：事實上，早在唐代，儒者在制度變遷的過程中，便開始以「求聖」作為工夫修養的最終境界，透過「心性之學」的建構，試圖回應歷史變遷所產生的問題；〈大學〉、〈中庸〉邁向經典之路，便在唐代儒者的論述中，立下了第一個里程碑。

### 「未完成的樂章」

〈大學〉、〈中庸〉如同星辰，在歷史的夜幕中冉冉上昇；而這段經典化的歷程，事實上自唐代便展開其序曲。本書的研究，試圖展現思想轉折過程的一個側面，我們看見一時代的知識份子，如何帶著自身的「歷史性」進入經典，對經典進行再詮釋；並透過思想的轉型，與經典的詮釋，試圖回應所處的時代境況，重新呼喚知識份子內在的精神價值。而這段轉型的過程，絕非一朝一夕，更不是單一事件或個人便可以促成；其中，必然經歷了長時間的醞釀、琢磨，以及歷代諸多知識份子加以延續並不斷地深化。

歷史的複雜性，讓我們在研究中一再感受到：這段唐宋思想史的發展，與經典詮釋轉向的議題，可以有更多討論的角度與空間。法國年鑑學派史學家 Fernand Braudel (1902-1985) 曾經將歷史時間作了三個劃分：一種是「事件」(events)，也可以稱作「短時段」(short time span)；一個事件是一次爆炸，必要時可以表現為一系列的意義和關聯，有時表明非常深遠的運動。第二種則是一個中程的時間，可稱之為「時期」(conjunctures)，可以涵蓋十年甚至數十年。第三種則是比「時期」更高的一個層次，是一個長程的時間 (long duration)；主要討論人類生活中一些改變緩慢的，延續數世紀或更久的結構。<sup>9</sup>

若藉由 Fernand Braudel 的說法，本書所論之「制度—士人—思想—經典」

8 唐·李華：〈正交論〉，收入清·董誥等編：《全唐文》，卷 317，頁 3216。

9 參(法) Fernand Braudel 著，劉北成、周立紅譯：《論歷史》(北京：北京大學出版社，2008)，頁 27-60。關於 Fernand Braudel 三種時間的說明，可以參考王汎森：《古史辨運動的興起》(臺北：允晨文化實業股份有限公司，1987)〈序〉，頁 8-9。

間，交互影響的聯繫關係，事實上是建立在一個儒家傳統中，「內聖—外王」的深遠結構背景上，談論唐代知識份子面對制度轉型，所進行的思想活動與價值世界之建構；唐代歷史中的特殊樣態，形塑了一個氛圍，韓愈、李翱等知識份子身處其間，承繼著儒家傳統的基本思維，卻同時面對了歷史的變局。儒學的基本調性、唐代歷史的特殊樣態，以及韓愈、李翱等唐代士人學者的醞釀催化，促使〈大學〉、〈中庸〉在這個時期，展開成為經典的旅途。<sup>10</sup>

最後，必須說明的是：本書的論述雖然集中在制度對思想造成的影響，但並不以為制度便是影響思想轉化的單一因素，更不認為歷史對思想具有全然決定性的作用。誠如我們在書中所指出：新的解經模式，透露個人之道德涵養由他律轉為自律，「己身」成為重要的成道依據；以及一個在「一己」與「政治」的關係，即所謂「外王」思維，產生了概念的轉化等兩個面向。本文中，著力於以制度和思想的互動作為一個新的角度，重新探究經典詮釋史上頗受關注的議題，由於將時間劃定為唐代，因此可能較為傾向解釋制度對思想的影響，以及思想如何轉化的過程；至於「外王」概念的開放，因為關係到變遷後所產生的新社會階層，以及知識份子集體的思想蛻變與政治、社會實踐。若要將後者充分的展開，便必須深入宋代以後的歷史世界與思想世界，探討宋明儒學如何確立其方向，思想又如何反過來補充、影響制度等問題。

以上種種，所涵蓋的研究範圍與時間跨度，都超越本書之篇幅所能負載；因此，我們對這個議題的研究，大抵只能算是「未完成的樂章」。<sup>11</sup>制度與思想間的互動關係，是一個相當值得開發的視角，且不能只侷限在一朝一代；誠如本書首章所言：「歷朝歷代的知識份子，身處於歷史變遷中，如何面對現實世界並承擔起價值世界，乃筆者的終極關懷。」是故，本書雖在此劃下休止符，但如是之議題，卻仍值得研究者持續地建構與開展。

10 本段落的敘述方式，參考自王汎森：《古史辨運動的興起》〈序〉，頁 9-10。

11 「未完成的樂章」一詞的靈感，來自於劉子健先生在《歐陽修的治學與從政》一書中，將北宋中期定位為活躍的開創期，並認為此時期乃一曲「未完成的交響樂」。請參照劉子健：《歐陽修的治學與從政》（臺北：新文豐出版公司，1984）〈引言〉，頁 2-3。如果說本書所論的議題，將在宋代朱熹之手，方宣告完成；那麼唐代知識份子的努力，便如同「未完成的樂章」，等待宋明儒者的延續與發展。



# 徵 引 書 目

## 一、中文著作

### (一) 古籍與注本（依年代排列）

- 漢·班固：《漢書》，臺北：鼎文書局，1983。
- 唐·姚思廉等撰：《梁書》，臺北：鼎文書局，1975。
- 唐·魏徵等：《隋書》，臺北：新文豐出版股份有限公司，1975。
- 唐·劉餗：《隋唐嘉話》，北京：中華書局，2005。
- 唐·李林甫等撰，陳仲夫點校：《唐六典》，北京：中華書局，2008。
- 唐·梁肅：《刪定止觀》，紐約：美國佛教會，1973。
- 唐·陸贄撰，王素點校：《陸贄集》，北京：中華書局，2006。
- 唐·杜佑：《通典》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，1994。
- 唐·柳宗元著：《柳宗元集》，北京：中華書局，2006。
- 唐·韓愈撰，劉真倫、岳珍校注：《韓愈文集彙校箋注》，北京：中華書局，2010。
- 唐·劉禹錫撰：《劉禹錫集》，北京：中華書局，2000。
- 唐·李翱撰：《李文公集》，臺北：臺灣商務印書館，《景印文淵閣四庫全書》本，集部十七，別集類。
- 唐·白居易撰：《白居易集》，臺北：漢京文化事業有限公司，1984。
- 五代·王定保：《唐摭言》，臺北：世界書局，出版年不詳。
- 後晉·劉昫等：《舊唐書》，北京：中華書局，2002。
- 宋·王溥撰：《唐會要》，上海：上海古籍出版社，2006。
- 宋·歐陽修、宋祁撰：《新唐書》，北京：中華書局，2003。
- 宋·司馬光撰，宋遺民胡三省注：《新校資治通鑑注》，臺北：世界書局，1972。
- 宋·朱熹：《四書章句集注》，北京：中華書局，1983。

- 宋·朱熹注，宋·趙順孫纂疏：《四書纂疏》，臺北：文史哲出版社，1981。
- 宋·嚴羽：《滄浪詩話》，臺北：廣文書局有限公司，1972。
- 宋·黎靖德編：《朱子語類》，北京：中華書局，2007。
- 清·王鳴盛：《十七史商榷》，臺北：大化書局，1977。
- 清·董誥等編：《全唐文》，北京：中華書局，2006。
- 清·徐松撰，羅繼祖補遺：《登科記考》，京都：中文出版社，1982，再版。
- 清·皮錫瑞著，周予同注釋：《經學歷史》，臺北：漢京文化事業有限公司，1983。
- 《十三經注疏》，臺北：藝文印書館影印，嘉慶二十年江西南昌府開雕本。

## (二) 專書論著 (依姓氏筆畫排列)

- 王仲榮：《隋唐五代史》，臺北：頂淵文化事業有限公司，2005。
- 王汎森：《古史辨運動的興起》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，1987。
- 甘懷真：《皇權、禮儀與經典詮釋：中國古代政治史研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004。
- 何忠禮：《南宋科舉制度史》，北京：人民出版社，2009。
- 余英時：《中國思想傳統的現代詮釋》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，1987。
- 余英時：《論戴震與章學誠：清代中期學術思想史研究》，臺北：東大圖書股份有限公司，1995。
- 余英時：《中國知識階層史論·古代篇》，臺北：聯經出版事業公司，2001。
- 余英時：《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究(上篇)》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2003。
- 余英時：《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2004。
- 余英時：《中國近世宗教倫理與商人精神(增訂版)》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2007，二版。
- 余英時：《知識人與中國文化的價值》，臺北：時報文化出版企業股份有限公司，2008。
- 吳震主編：《宋代新儒學的精神世界——以朱子學為中心》，上海：華東師範大學出版社，2009。
- 吳宗國：《唐代科舉制度研究》，北京：北京大學出版社，2010。
- 吳展良編：《朱子研究書目新編(1900-2002)》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005。

- 束景南：《朱熹年譜長編》，上海：華東師範大學出版社，2001。
- 李兵：《書院教育與科舉關係研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2005。
- 李弘祺：《宋代官學教育與科舉》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2004。
- 李明輝編：《中國經典詮釋傳統（二）：儒學篇》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2004。
- 林岩：《北宋科舉考試與文學》，上海：上海古籍出版社，2006。
- 林啓屏：《從古典到正典：中國古代儒學意識之形成》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007。
- 侯外廬主編：《中國思想通史》，北京：人民出版社，1959。
- 柳立言：《宋代的家庭和法律》，上海：上海古籍出版社，2008。
- 洪淑芬：《儒佛交涉與宋代儒學復興——以智圓、契嵩、宗杲為例》，臺北：大安出版社，2008。
- 韋政通：《中國思想史》，臺北：水牛圖書出版事業有限公司，2005，十三版。
- 唐君毅：《中國哲學原論·導論篇》，臺北：臺灣學生書局有限公司，2004。
- 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：臺灣學生書局有限公司，2006。
- 徐洪興：《思想的轉型——理學發生過程研究》，上海：上海人民出版社，1996。
- 祝尙書：《宋代科舉與文學》，北京：中華書局，2008。
- 高明士：《隋唐貢舉制度》，臺北：文津出版社有限公司，1999。
- 張灝：《幽暗意識與民主傳統》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2006，二版。
- 張豈之主編：《中國思想學說史·隋唐卷》，桂林：廣西師範大學出版社，2008。
- 張躍：《唐代後期儒學的新趨向》，臺北：文津出版社有限公司，1993。
- 梁啓超：《儒家哲學》，臺北：中華書局，1956。
- 許凌雲：《中國儒學史·隋唐卷》，廣州：廣東教育出版社，1998。
- 陳飛：《唐代試策考述》，北京：中華書局，2002。
- 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。
- 陳逢源：《朱熹與四書章句集注》，臺北：里仁書局，2006。
- 陳雯怡：《由官學到書院——從制度與理念的互動看宋代教育的演變》，臺北：聯經出版事業股份有限公司，2004。
- 傅斯年：《性命古訓辯證》，桂林：廣西師範大學出版社，2006。
- 傅璇琮：《唐代科舉與文學》，臺北：文史哲出版社，1994。
- 勞思光：《大學中庸譯註新編》，香港：中文大學出版社，2000。
- 勞思光：《新編中國哲學史》，臺北：三民書局股份有限公司，2004。

- 彭 林主編：《中國經學》，第4輯，桂林：廣西師範大學出版社，2009。
- 程千帆：《古詩考索·唐代進士行卷與文學》，武漢：武漢大學出版社，2008。
- 馮友蘭：《中國哲學史（增訂本）》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2002。
- 黃俊傑論譯：《史學方法論叢》，臺北：臺灣學生書局，1984，增訂三版。
- 黃俊傑編：《中國經典詮釋傳統（一）：通論篇》，臺北：喜馬拉雅研究發展基金會，2002。
- 黃俊傑：《東亞儒學：經典與詮釋的辯證》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2007。
- 黃俊傑編：《東亞儒者的《四書》詮釋》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2008。
- 黃俊傑編：《東亞論語學：中國篇》，臺北：臺灣大學出版中心，2009。
- 黃源盛：《漢唐法制與儒家傳統》，臺北：元照出版有限公司，2009。
- 葛兆光：《中國思想史》，上海：復旦大學出版社，2009。
- 葛曉音：《詩國高潮與盛唐文化》，北京：北京大學出版社，1998。
- 漆 俠：《宋學的發展和演變》，石家莊：河北人民出版社，2004。
- 劉大杰：《中國文學發展史》，臺北：華正書局，2005。
- 劉子健：《歐陽修的治學與從政》，臺北：新文豐出版公司，1984。
- 劉海峰：《唐代教育與選舉制度綜論》，臺北：文津出版社有限公司，1991。
- 劉海峰：《科學考試的教育視角》，武漢：湖北教育出版社，1996。
- 劉海峰、李 兵：《學優則仕：教育與科學制度》，長春：長春出版社，2004。
- 劉海峰編：《二十世紀科學研究論文選編》，武漢：武漢大學出版社，2009。
- 蔣 寅：《大歷詩人研究》，北京：中華書局，1995。
- 錢 穆：《錢賓四先生全集》，臺北：聯經出版股份有限公司，1998。
- 錢 穆：《中國學術思想史論叢（四）》，臺北：素書樓文教基金會·蘭臺網路出版商務股份有限公司，2000。
- 錢 穆：《朱子學提綱》，臺北：東大圖書股份有限公司，2001。
- 錢 穆：《國史大綱（修訂本）》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2005，三版。
- 錢 穆：《中國文化史導論》，臺北：臺灣商務印書館股份有限公司，2008。
- 閻步克：《察舉制度變遷史稿》，北京：中國人民大學出版社，2009。
- 龔延明：《中國古代職官科學研究》，北京：中華書局，2006。

### （三）單篇論文

- 王德權：〈修身與理物——中唐士人自省之風的兩個面向〉，《臺灣師大歷史學報》，第 35 期（2006 年 6 月）。
- 王德權：〈李華政治社會論的素描——中唐士人自省風氣的轉折〉，《國立政治大學歷史學報》，第 26 期（2006 年 11 月）。
- 余英時：〈我摧毀了朱熹的價值世界嗎？——答楊儒賓先生〉，《當代》，第 197 期（2004 年 1 月）。
- 余英時：〈簡單的說明〉，《當代》，第 198 期（2004 年 2 月）。
- 余英時：〈「抽離」、「迴轉」與「內聖外王」——答劉述先先生〉，《九州學林》，第 2 卷第 1 期（2004 年春）。
- 余英時：〈試說儒家的整體規畫——劉述先先生「回應」讀後〉，《九州學林》，第 2 卷第 2 期（2004 年夏）。
- 梁庚堯：〈宋元書院與科舉〉，收入宋史座談會主編：《宋史研究集·第 33 輯》，臺北：蘭臺出版社，2003。
- 陳逢源：〈先秦聖賢系譜論述與儒學歷史意識——朱熹道統觀之淵源考察〉，《中央大學人文學報》，第 41 期（2010 年 1 月）。
- 楊儒賓：〈大學與全體大用之學〉（未刊稿，專書待出版）。
- 楊儒賓：〈如果再迴轉一次「哥白尼的迴轉」〉，《當代》，第 195 期（2003 年 11 月）。
- 楊儒賓：〈作為性命之學的經學——理學的經典詮釋〉，《長庚人文社會學報》，二卷二期（2009 年 10 月）。
- 楊儒賓：〈我們需要更多典範的轉移——敬答余英時先生〉，《當代》，第 198 期（2004 年 2 月）。
- 劉述先：〈評余英時《朱熹的歷史世界——宋代士大夫政治文化的研究》〉，《九州學林》，第 1 卷第 2 期（2003 年冬）。
- 劉述先：〈對余英時教授的回應〉，《九州學林》，第 2 卷第 2 期（2004 年夏）。
- 劉 寧：〈啖、趙《春秋》學的分歧與會通——「變周」、「從周」與中唐思想變化〉，收入彭林主編：《中國經學》，第 4 輯，桂林：廣西師範大學出版社，2009。

#### （四）學位論文

- 黃瀚儀：《宋儒道統思想之研究》，臺北：國立政治大學中國文學研究所碩士論文，94 學年度。
- 劉又銘：《〈大學〉思想證論》，臺北：國立政治大學中文系博士論文，1992。

## 二、翻譯論著

### (一) 專書論著

- (日) 高津孝著，潘世聖等譯：《科學與詩藝——宋代文學與士人社會》，上海：上海古籍出版社，2005。
- (日) 副島一郎著，王宜瑗譯：《氣與士風：唐宋古文的進程與背景》，上海：上海古籍出版社，2005。
- (日) 溝口雄三、小島毅編，孫歌等譯：《中國的思維世界》，南京：江蘇人民出版社，2006。
- (日) 宮崎市定：《九品官人法研究——科學前史》，北京：中華書局，2008。
- (日) 近藤一成：《宋代中國科學社會の研究》，東京：汲古書院，2009。
- (日) 土田健次郎著，朱剛譯：《道學之形成》，上海：上海古籍出版社，2010。
- (法) Fernand Braudel 著，劉北成、周立紅譯：《論歷史》，北京：北京大學出版社，2008。
- (美) Peter K. Bol 著，劉寧譯：《斯文：唐宋思想的轉型》，南京：江蘇人民出版社，2001。
- (美) Thomas S. Kuhn 著，程樹德、傅大為、王道還、錢永祥譯：《科學革命的結構》，臺北：遠流出版事業股份有限公司，2008，二版。
- (德) Max Weber 著，簡惠美譯：《中國的宗教：儒教與道教》，臺北：允晨文化實業股份有限公司，2003，二版。
- Edward W. Said：《知識份子論》，臺北：麥田出版，2004，二版。
- 劉俊文主編，黃約瑟譯：《日本學者研究中國史論著選譯》，北京：中華書局，1993。

## 三、外文論著

- (日) 宮崎市定：《科學：中國の試驗地獄》，東京：中央公論社，1984。

## 四、網路資源

中央研究院「漢籍全文資料庫」，網址：<http://hanji.sinica.edu.tw/>。