

## 中晚唐文人與經學

陳弱水<sup>\*</sup>

長久以來，唐代經學史主要被兩個形象所界定。首先，這是一個經學衰落的時代，唐初的《五經正義》是其中最重要的學術成果。其次，安史亂後的八世紀後期，出現了啖助、趙匡、陸淳（陸質）等人所發動的新春秋運動，貶抑傳注、追求大義，是北宋春秋學自由解經風氣的先聲。近來雖然有研究對上述圖景提出質疑，對於中晚唐經學，學界還是缺乏比較完整的理解。

本文想提出的看法是，九世紀之後，唐代經學有著活躍的新生命。但這個躍動主要不是存在於經學專家之間，而是在文人群中。這個風氣，部分淵源於啖、趙、陸的新春秋學，但非全然如此，中晚唐文人的治經視野也不限於《春秋》。從思想史的觀點看來，中晚唐經學的「業餘」化，其實是經學的一個躍進，因為當時文人具有遠比經史學者為優越的地位和影響力，文人「跨界」治經，對學術有推進之功。本文詳檢安史亂後新經學思潮與文人的關係、九世紀的春秋學與論語學以及文人的經學變體之作，對安史亂後的經學演變提出多面的描繪和說明，尤其著重揭示晚唐文人主導經學的景象以及文儒混合的趨勢。不用說，文人治經也是中晚唐儒家復興之成形與持續的一個表徵，它和宋代經學的關聯，說不定深於八世紀後期的新春秋學。

關鍵詞：中晚唐經學 中晚唐文人 中晚唐思想 唐代春秋學 《論語筆解》

---

<sup>\*</sup> 中央研究院歷史語言研究所、國立臺灣大學歷史學系合聘

## 一・前言

中國歷史上存在一個非常突出而且特殊的現象，就是約從西漢中期（公元前二世紀末葉）開始，達兩千年之久，有一套文獻，一直是指導政治社會家庭生活的根本權威。借用西方的概念來表述，可以說，世俗秩序是由神聖文獻所規定的。這套文獻，就是儒家經典，更直截地說，是「經」。

至少在學術思想的層面，一般認為，唐代是儒家比較衰弱的時代，長久以來，唐代經學史主要被兩個形象所界定。首先，經學不振，經學著作稀少，唐初的《五經正義》是其中最重要的經學成就。其次，安史亂後的八世紀後期，出現了啖助（724-770）、趙匡、陸淳（陸質，?-805）等人所發動的新春秋運動，貶抑傳注、追求大義，是北宋春秋學自由解經風氣的先聲。

近二十餘年的研究，對這個圖景已頗有修正，特別是在前一形象方面。純就著錄資料而言，唐代的經學著述也許比任何其他主要時代都要少，但它絕不能說是經學的衰世。橫互整個唐代，儒家經典一直保持文化上的核心地位，有關這些典籍的學術探討，也相當活躍。以唐前期而論，除了唐初《五經正義》的編纂，還有其他與《五經正義》同屬義疏學的重要著作，如楊士勛（活躍於太宗朝）的《春秋穀梁傳疏》，賈公彥（活躍於高宗朝）為《周禮》、《儀禮》、《禮記》、《論語》、《孝經》所作的疏，另外也有針對主流觀點的批判性言論和著作，如王元感（八世紀初去世）、元行沖（653-729）、劉知幾（子玄，661-721）等人之所為。這一連串的學術活動，從唐太宗時期（627-649）開始，持續到玄宗開元年間（713-741），綿延不絕。<sup>1</sup>

關於經學的盛衰，還有一層問題，就是對於所謂經學，應當抱持多元的觀點，不能完全限於經典注疏或專門性探討。經典在中國之所以具有獨特的地位，經學之所以長期處於學術思想的核心，根本原因在於「經」的神聖權威，凡事引據，質疑者少，這種情況，在唐代並無改易。「經」的特殊性質，導致它與學術

---

<sup>1</sup> 對唐代經學比較全面的探討，以 David McMullen 發其端，見他的 *State and Scholars in T'ang* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), chap. 3, "Canonical Scholarship"。個人感覺，到目前為止，本章還是有關唐代經學史最持平的全面描述。中文方面，比較廣泛的說明，可見章權才，《魏晉南北朝隋唐經學史》（廣州：廣東人民出版社，1996），第九、十章。

思想的關係往往是多面的。舉例而言，唐代前期，由於各種原因，國家禮儀活動興盛，士族階層又特別重「禮」，禮學十分發達。禮學可以算是經學的一種，禮學家也多為經學家，但禮學的表現，又不止於注釋禮經或詮解相關文本，編纂禮典、撰寫儀注、論辯禮制，分量可能更重。可以說，具有濃厚的「應用經學」性質。<sup>2</sup>

另一方面，唐代文學鼎盛，八世紀以後，文人已明顯成為士人社群中的主流，地位最高，影響最大。所謂文人，可以了解為擅長詩文寫作的人，在唐代，這些人又往往以文學進身入仕——照晚唐皮日休（834?-883?）的說法，就是「以文為命士」。<sup>3</sup>文人和經史學者同為士人，也有人文章與學術兼長，兩者難以截然劃分，但仍有大概的區隔。正史中常有〈儒林傳〉（或〈儒學傳〉）和〈文苑傳〉（或〈文學傳〉、〈文藝傳〉）之別，反映的就是這種現實。唐文人雖然以經學造詣知名者寡，但他們自幼接受經典教育，科舉多考帖經，進士科的試策與詩賦命題也常涉及經義，文人因而一般對經典頗有認識，行文之際，亦有對經典或相關問題發為議論者。文人的經說，也可算是唐代經學的一個類別。<sup>4</sup>要言

<sup>2</sup> 有關唐代前期國家禮儀與禮學的研究甚多，最集中者可見 Howard Wechsler, *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty* (New Haven: Yale University Press, 1985)。又見 McMullen, *State and Scholars in T'ang*, pp. 113-139；金子修一收在以下二書中的有關論文：《古代中國と皇帝祭祀》（東京：汲古書院，2001）、《古代中國皇帝祭祀の研究》（東京：岩波書店，2006）。「應用經學」之興盛，不限於唐代，明代的禮學也有類似色彩，參見小島毅，〈明代禮學的特色〉，林慶彰、蔣秋華主編，《明代經學國際研討會論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1996），頁 373-392。

<sup>3</sup> 唐·皮日休著，蕭滌非、鄭慶篤整理，《皮子文藪》（北京：中華書局，1981），卷一，〈霍山賦并序〉，頁 1。

<sup>4</sup> 唐文人經說之存在及其意義，已為龔鵬程所拈出。見其〈唐朝中葉的文人經說〉，蔡長林主編，《隋唐五代經學國際研討會論文集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2009），上冊，頁 69-100；此文亦見《湖南大學學報（社會科學版）》20.1（2006）：16-27。關於進士科試策與經義的關係，進士考策大多為時務策，而非如明經之經義策，但唐人議論，很難不引經典，自然涉及經義。此外，安史亂後，有進士科主試者特意在策論題中強調經典，文宗大和八年（834）甚至規定，時務策五道中，三道要問經義，實施多久，則不得而知。見吳宗國，《唐代科舉制度研究》（瀋陽：遼寧大學出版社，1992），頁 162-163；陳飛，《唐代試策考述》（北京：中華書局，2002），頁 134-147；《冊府元龜》（北京：中華書局，1994，據明刻本影印），卷六四一，〈貢舉部三〉，頁 7684。明經的試策，歷經演變，也頗複雜。較新的研究見陳飛，〈唐代明經試策形式體制考論〉，《人文雜誌》2006.6：115-124。唐代制舉與進士科考題涉及經典的資料，則可參見洪銘吉，《唐代科舉明經進士與經學之關係》（臺北：文津出版社，2013），頁 294-329。

之，無論單看經學論著，或更進一步包括禮學與文人經說，唐代經學不應稱作衰落。

關於學界對唐代經學的認識，另外一個重點，是啖助、趙匡、陸淳（陸質）等所發動的新春秋運動。這個運動的創始者是啖助。他在玄宗開元十二年（724）出生於關中，玄宗天寶末年客居江南，安史亂起，因而不歸，曾任台州臨海縣尉，七六〇年退職後定居丹陽（今江蘇丹陽），從事春秋學的研究與撰述。趙匡年歲應略小於啖助，他曾游幕江南，後任尚書省左司郎中、洋州刺史，政治地位遠在啖助之上。他在這個學派的形成過程中，基本上扮演諮詢的角色，在啖助生前，兩人似乎只見過一面，啖氏身後，則與其弟子有所交接。陸淳是啖助的學生，為啖助之外，此一學派最重要的人物。目前傳世的新春秋學作品，全都經過他的整理，該學派著述和思想在唐代知識界的散播，也以他居於關鍵地位。

啖助的思想有兩個根本要點。首先，研究《春秋》的目的，是在探求孔子的本心，因此必須廣參經傳，尋找出其中的根本原則。這在以《左傳》、《公羊》、《穀梁》三傳為本體的春秋學傳統，是一項重大突破。其次，啖助對《春秋》的詮釋，帶有濃厚的個人色彩，他認為，孔子作《春秋》，是為了解救時代，解救的方法則在尊王，培養臣民的「忠」心。不過，啖助也強調統治者對人民苦樂的責任，並不是個單方面的權威主義者。新春秋學三子的見解雖然未必完全相同，啖助奠定了這個學派的基調，則是確定無疑的。此外，啖助的生平和思想也顯示，新春秋學在很大程度上，是安史之亂所造成變局的直接產物。

新春秋學運動對經學的歷史進程帶來多方面的變化，本文陸續會有涉及。這裡先要提出，在經典研討的重點上，唐前期（安史亂前）以易學和禮學為盛，之後一轉而為春秋學，這是新春秋學最明顯的衝擊。就傳世資料所見，唐前期的經學著述中，易學類最多。據清代朱彝尊（1629-1709）《經義考》所錄，唐代易學著作確知出於安史亂前者，計二十三種，只有禮學類差可相比。<sup>5</sup> 易學為天道與天人之學，無論詮釋方式或應用對象，都包羅甚廣，玄言、儒說、象數、天文曆

---

<sup>5</sup> 本文所使用的《經義考》版本為：清·朱彝尊，《點校補正經義考》（臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997-1999）。唐代易學見第1冊，卷一四、一五，頁289-346。安史亂前易學著作之作者與數量資料如下：魏徵（1）、孔穎達（1）、陸德明（2）、王玄度（1）、任希古（1）、薛仁貴（1）、李淳風（2）、袁天綱（1）、陰弘道（1）、王勃（1）、崔憬（1）、趙蕤（1）、王隱（1）、東鄉助（1）、崔良佐（1）、邢璣（1）、李含光（1）、王遠知（1）、成玄英（2）、一行（1）。元載（?-777）有《集注周易》一百卷，但因其人生跨越安史之亂前後，此書未計。此外，作者或著作有疑者，亦皆不列入。

算、個人家國禍福之占測，不一而足，唐代易學中，諸流並進，似乎並未反映特定的思想方向。<sup>6</sup> 至於禮學，如前所述，表現的方式很多，不限於經籍探考，但唐前期這方面的著述並不少。據《經義考》，這段時期通禮、三禮類主要著作至少有十八種，僅次於易學類，如果再加上相關的專論（如論〈考工記〉、〈月令〉、明堂），就更多了。<sup>7</sup> 至於唐前期的春秋學著述，《經義考》僅載十種，安史亂後則有突破的發展。<sup>8</sup> 新春秋運動之興起以及引起巨大反響，原因非常清楚，就是儒家經典中，以《春秋》類和政治秩序最密切相關，安史亂後唐帝國陷入長期的政治困局，學者心有所危，經學亦隨之轉向。

新春秋學的重要性，北宋時即已為人所知。但對這個學派的形成過程、思想內容，學界還是要到一九八〇年代以後，才逐漸有比較精確的了解，這是唐代經學研究上的重大進展。不過，在當前中晚唐經學的知識圖景裡，八、九世紀之交的新春秋學還是宛若「一枝獨秀」，我們對於與此同時的其他發展或在此之後的經學潮流，雖然有若干個案研究，大體來說，認識還很模糊。以此，新春秋學的歷史涵義，說不定還有待發之覆。<sup>9</sup>

<sup>6</sup> 葛曉音曾經指出唐代初期易學興盛，並有所討論，見〈江左文學傳統在初盛唐的沿革〉，氏著，《詩國高潮與盛唐文化》（北京：北京大學出版社，1998），頁264-269。

<sup>7</sup> 唐前期禮學主要著作之作者與數量資料如下：陸德明（2）、孔穎達（1）、魏徵（1）、王恭（1）、賈公彥（2）、李玄植（1）、王方慶（3）、韋叔夏（1）、孟詵（1）、李敬玄（1）、王玄度（1）、王元感（1）、元行沖（1）、成伯璵（1）。分見朱彝尊，《點校補正經義考》第4冊，卷一二一、一三一、一三七、一四〇；第5冊，卷一六三、一六六。

<sup>8</sup> 以下為唐前期春秋學著作的作者與數量資料：陸德明（1）、孔穎達（1）、楊士勛（2）、徐文遠（2）、陰弘道（1）、王玄度（1）、王元感（1）、李某（1）。見朱彝尊，《點校補正經義考》第5冊，卷一七六，頁676-683；卷一七八，頁754。依同書所錄，可證為安史亂後至五代所著則有三十三種，但實際之盛況，則有遠超出此數字可反映者，詳見後文。《經義考》中之有關資料如下：啖助（2）、趙匡（1）、陸淳（4）、韓滉（1）、殷侗（1）、馮伉（1）、施士巧（1）、樊宗師（1）、盧仝（1）、劉軻（1）、韋表微（1）、許康佐（1）、高重（1）、李瑾（1）、陸希聲（1）、裴安時（1）、第五泰（1）、成玄（1）、黃敬密（1）、皮日休（1）、孫郃（1）、陳岳（1）、尹玉羽（2）、姜虔嗣（1）、馮繼先（1）、蹇遵品（1）、亡名氏（1，《春秋加減》）、□融（1，《春秋指掌圖》）。見第5冊，卷一七六，頁683-701；卷一七七、一七八。

<sup>9</sup> 晚近有關新春秋學的研究，集中收於林慶彰、蔣秋華主編，張穩蘋編輯，《啖助新春秋學派研究論集》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2002）。就個人之見，近數十年新春秋學研究中，最早有突破的著作是：吉原文昭，〈唐代春秋三子の異同に就いて〉，《中央大學文學部紀要——哲學》73（1974）：67-104；戶崎哲彦，〈中唐の新春秋學派について——その家系・著作・弟子を中心に——〉，《彥根論叢》240（1986）：87-110；〈中唐の新春秋學

本文要對中晚唐經學提出一個新的討論。我想提出的看法是，九世紀之後，唐代經學有著活躍的生命，但這個能量主要不是存在於經學專家之間，而是在文人群中。這個「跨界」的現象，部分淵源於啖、趙、陸等人的新春秋學，但非全然如此，中晚唐文人的治經視野也有超出《春秋》的地方。從思想史的觀點看來，中晚唐經學的「業餘」化，其實是經學的一個躍進，因為當時文人具有遠比經史學者為優越的地位和影響力，文人治經，對學術有推動之功。不消說，這也是中晚唐儒家復興之成形與持續的一個表徵，它和宋代經學的聯繫，說不定深於八世紀後期的新春秋學。

## 二・中唐文人與經學思潮

新春秋學派在八世紀後半的出現，的確是件大事，涵義相當豐富。然而從思想史的整體觀點看來，這個學派最重要的意義，未必在其學術內容，而是在於它的演化方式。這個學派的核心成員啖助、趙匡、陸淳都是嚴格意義上的學者，沒有詩文寫作的紀錄，主要著述都在經學方面，陸淳尚有禮學著作。<sup>10</sup>但在八、九世紀之交，透過陸淳，他們的作品和思想跳脫經學圈，傳播到文人群中，從此以後，唐代知識界中就沒有明顯可見的新春秋學派，但另一方面，它的治經精神卻在更廣闊的園地牢牢生根了。如前所述，在中晚唐，文人居於士人社群的主流，人數眾多，而且具有遠比經史學者為高的地位。新春秋學跨入文人群，只可能擴大其影響，增加其傳承的機會。我們有理由相信，這是新春秋學成為唐宋之際思想演變中一項重要因素的關鍵契機。

八、九世紀之交，一個根據地在首都長安的年輕士人集團，與新春秋學派發生密切關聯。大概而言，這個集團具有兩個身分。政治上，他們懷有改革治世的

---

について—創始者啖助の學を中心に—》，《彥根論叢》246/247 (1987)：255-279。這三篇論文的中譯都已收入上述論文集。晚唐經學的研究很零星，例見林慶彰，〈唐代後期經學的新發展〉，氏編，《中國經學史論文選集》（臺北：文史哲出版社，1992），上冊，頁 670-677；汪嘉玲，〈孫詒及其《春秋無賢臣論》〉，林慶彰主編，《經學研究論叢（第四輯）》（桃園：聖環圖書公司，1997），頁 103-118；馮曉庭，〈陳岳《春秋折衷論》新探〉，蔡長林，《隋唐五代經學國際研討會論文集》下冊，頁 593-623；江右瑜，〈陳岳《春秋》思想析論〉，《彰化師大國文學誌》19 (2009)：181-224。

<sup>10</sup> 這三人的著作考述，見戶崎哲彥，〈中唐の新春秋學派について〉，頁 92-105；亦見林慶彰、蔣秋華，《啖助新春秋學派研究論集》，頁 463-482。

雄心，積極尋找影響政局的機會；文化上，這群人中包括了幾位頂尖的新進文學家，如呂溫 (772-811)、柳宗元 (773-819)、劉禹錫 (772-842)、李景儉 (?-822)，其中呂、柳、劉後來都成為古文運動的要角。他們崇拜陸淳，視其為學術導師。德宗貞元二十一年 (805) 正月，德宗去世，這個集團攀緣新帝順宗近臣王叔文、王伾，參與大政，但此時順宗已中風，難以視事，皇太子李純（原名淳，即後來的憲宗）虎視眈眈，急欲繼承帝位，王叔文等人權力非常不穩。陸淳原為台州刺史，王叔文等當政後，招其入京，擔任太子侍讀，希望他能扮演與太子溝通的角色，陸淳因此避太子諱，改名為質。也就是說，陸淳被他的弟子招入朝廷，協助執政。然而李純於八月登基，王叔文集團敗亡，九月陸淳去世，十一月，這一集團中的八位士人官員遭貶逐南方邊地為州司馬，這就是著名的「二王八司馬」事件。順宗在位期間，呂溫因出使而羈留吐蕃，李景儉則居喪於東都洛陽，兩人未受牽連。憲宗即位，王叔文集團崩潰，陸淳隨即死亡，他的弟子星散，新春秋學的思想卻顯然已滲入文人群中。

這裡所說的士人集團，頭角崢嶸的能人甚多，但呂溫似乎是最孚眾望的領導者，該集團與陸淳的聯繫，也以他為主。呂溫曾這樣敘說他和陸淳的淵源：「某以弱齡，獲謁于公，曠代之見，一言而同」。<sup>11</sup> 呂溫生於公元七七二年，這樣看來，他是在七九二年（德宗貞元八年）前後認識陸淳的，遠在王叔文集團形成之前，他應該就是把啖、陸學術介紹給這批士子的最初管道。柳宗元曾有文字，描述新春秋學在王叔文集團內部流傳的情況，宗元自己對這套學術似乎接觸較晚，該集團中，接觸較早的，除了呂溫，還有韓曄。<sup>12</sup>

新春秋學對呂溫、柳宗元及其青年友朋造成的明顯影響有兩端。第一，在經典中，特別重視《春秋》，與此相連結的，則是對於儒家之道，強調其經世濟民的性格。在王叔文集團士人中，以呂溫、柳宗元、劉禹錫有較多著作傳世，呂、柳的思想就有受到新春秋學啟發的印記。第二，對於經書的研解，重視挖掘根本或深層義旨，而輕忽傳統注疏和技術性的問題。<sup>13</sup> 如前所述，這兩個傾向，就是

<sup>11</sup> 唐·呂溫，《呂和叔文集》（收入《四部叢刊初編》[臺北：臺灣商務印書館，1965]，據上海涵芬樓借常熟瞿氏藏述古堂經鈔本影印），卷八，〈祭陸給事文〉；《全唐文》（臺北：大化書局，1987），卷六三一。

<sup>12</sup> 《柳宗元集》（北京：中華書局，1979；臺北：漢京文化事業公司，1982），卷三一，〈答元饒州論春秋書〉，頁818-819。

<sup>13</sup> 關於柳宗元的經學思想、經學著述以及新春秋學對他的影響，可參見 Jo-shui Chen（陳弱水），*Liu Tsung-yüan and Intellectual Change in Tang China, 773-819* (Cambridge and New

啖陸新春秋學的要旨，放大來看，也是中唐以後文人經學觀的最主要特徵。

不過，這裡要特別提出，雖然中唐以後文人的經學觀與新春秋學有高度的相似性，雖然啖陸學派對王叔文集團中的文人領袖有確鑿的影響，中唐文人的新經學觀未必完全出於啖、陸。這個新經學觀可能還另有來源，這一點似乎反映，中唐經學思想有著超乎新春秋學的更廣大變動。

以文人群中最早宣揚新春秋學的呂溫為例，他的春秋學思想就不一定全然淵源於啖、趙、陸等人。呂溫集中有〈與族兄臯請學春秋書〉。文中表示，他讀了呂臯的論著，以為「深於春秋」，希望能向他求教。呂臯是何人，已不得而知，但此人未必是呂溫的親戚，「族兄」甚至「從兄」之語，往往是唐人對同姓表示親切的稱呼。無論如何，此文熱情洋溢，通篇未及啖、陸學術，不知寫於何時。這封信如果寫於呂溫結識陸淳之前，表示他很早已有《春秋》之志，如果寫於此後，則意味他仍有尋求其他見解的願望，並非隨新春秋學從一而終。

其實，〈與族兄臯請學春秋書〉一文表達了呂溫的實質經學見解，與新春秋學有同有異。同的方面，是他認為，讀經的目的，在求得大義，不宜「徒受章句」，陷於瑣屑，六經都是如此。就《春秋》而言，呂溫的表述是：

所曰春秋者，非戰爭攻伐之事，聘享盟會之儀也。必可以尊天子，討諸侯，正華夷，絕賊亂者，某願學焉。

與新春秋學有異之處，則是在這封信中，呂溫仍以三傳為春秋學的本體，顯然不合於啖、陸等重經輕傳的思想。此文或許寫於呂溫拜謁陸淳之前。<sup>14</sup> 呂溫在接觸啖、陸學術之前，應該已有自己的春秋學見解，其實在前文所引的一段話，已見端倪：「某以弱齡，獲謁于公，曠代之見，一言而同」。如果呂溫本人沒有和陸淳類似的想法，如何能在不世出的見解上，一言即合呢？

中唐文人重《春秋》、講大義的風氣，有新春秋學以外的淵源，除了呂溫，一個更明顯的例子是劉軻。劉軻出身韶州曲江（今廣東韶關），年歲與呂溫、柳宗元相當或稍幼，憲宗元和十三年（818）進士，以古文知名，思想意態亦有接近

---

York: Cambridge University Press, 1992; paperback edition, 2006), pp. 134-144; 賴亮郡，〈中唐新《春秋》學對柳宗元的影響〉，林慶彰、蔣秋華，《啖助新春秋學派研究論集》，頁127-164。呂溫方面，可略見齋木哲郎，〈呂溫と春秋學：唐代新春秋學の行方〉，《鳴門教育大學研究紀要（人文・社會科編）》16（2001）：1-13。

<sup>14</sup> 呂溫，《呂和叔文集》卷三，〈與族兄臯請學春秋書〉；《全唐文》卷六二七。呂溫另在〈送薛大信歸臨晉序〉（《呂和叔文集》卷三）稱呂臯「旁魄天人，談堯舜之道」，可見他特重治道。其餘傳世文獻不見此人。



韓愈 (768-824) 處，或曾受其影響。劉軻約於八世紀末，在今廣東惠州羅浮山求學於一位壽春（今安徽壽縣）人楊某（劉軻稱為楊生）。楊某認為，「三代聖王死，而其道盡留於春秋」，以《春秋》學傳授劉軻。楊某講《春秋》，極力探求其根本宗旨，以至劉軻習經時，感覺「周公、孔子、左丘明、公羊高、穀梁赤若迴環在座，以假生之口以達其心也」。<sup>15</sup> 劉軻後來自己撰有《三傳指要》十五卷。他在該書的序，宣稱要歸反經旨：「病今之學者，涉流而迷源，捨經以習傳，摭直言而不知其所以言，此所謂去經緯而從組纈者矣。」<sup>16</sup> 簡言之，楊某的經學專主《春秋》，又重視經文，以探求聖人要旨為依歸，與新春秋學相近。但從劉軻的〈三傳指要序〉和其他有關文字看來，楊某還是以三傳為解開經旨之匙鑰，相信三者「同門而異戶」，殊途而同歸，其經學觀不若啖、陸激烈，思想性似乎也較低。<sup>17</sup> 楊某是南方邊地的經生，雖然號稱為壽春人，相信與新春秋學沒有特別淵源。

除了上述的呂臯、楊某，一位八世紀末在國子監中的四門學長期任教的經學家施士丐（句），也表現出相似的學風。施士丐以《詩經》、《左傳》學知名，很受士子歡迎，王叔文集團中的劉禹錫、柳宗元、韓泰都聽過他的《詩經》講授。文宗皇帝（827-841 在位）曾因宰相李石的推薦，閱讀施士丐的春秋學著作，批評是「穿鑿之學」，不以為然。<sup>18</sup> 此外，德宗朝財政重臣韓滉（723-787）精通《易》與《春秋》，撰有《春秋通例》，會通三傳，可能也是新風氣的一部分。<sup>19</sup>

<sup>15</sup> 劉軻，〈與馬植書〉，《全唐文》卷七四二。

<sup>16</sup> 劉軻，〈三傳指要序〉，《全唐文》卷七四二；另見同卷，〈上座主書〉、〈與馬植書〉。

<sup>17</sup> 引句出自劉軻，〈三傳指要序〉。劉軻生平與思想之大略，參見 Edwin G. Pulleyblank, "Liu K'lo, A Forgotten Rival of Han Yü," *Asia Major*, New Series, 7 (1959): 145-160；湯華泉，〈劉軻生平事蹟考辨〉，《故宮學術季刊》14.3 (1997)：75-82。

<sup>18</sup> 見《新唐書》（北京：中華書局點校本，1975），卷二〇〇，頁 5707；宋·王讜著，周勛初校證，《唐語林校證》（北京：中華書局，1987），卷二，頁 127-128；另可參《太平御覽》（石家莊：河北教育出版社標點本，1994），第 5 冊，卷六〇八，〈學部二·敘經典〉，頁 723。據韓愈集宋人注所記，與劉、柳同聽施士丐講學者為韓愈，而非韓泰，衡諸德宗朝長安年輕士人之交往關係，此說似可疑。參見唐·韓愈，《韓昌黎全集》（臺北：新文豐出版公司，1977，據《昌黎先生集》東雅堂本影印），卷二四，〈施先生墓銘〉注，頁 67。

<sup>19</sup> 此書王讜，《唐語林校證》卷二作《左氏通例》，見頁 125。但有其他兩份資料作《春秋通例》，《唐語林》應該是錯誤的。見唐·陸龜蒙，《甫里先生文集》（開封：河南大學出版社，1996），卷一六，〈甫里先生傳〉，頁 235；《舊唐書》（北京：中華書局點校本，1975），卷一二九，頁 3603。

中晚唐新形態的春秋學不全出於啖、趙、陸等人，就事理而言，是相當自然的。在唐代前期，儘管經學有專家之學的面貌，但和其他所有時代一樣，習經與治經的最終理由都在了解聖人的教誨。因此，義理是經學中的結構性要素，具有抗衡專門學問的強大潛力，很容易應時應事而起。茲舉一例說明。玄宗朝名相張說（667-730）曾撰〈貞節君碣〉，紀念去世於武周神功元年（697）的陽鴻，文中稱他：「貫涉六籍百家之書，其要在霸王大略，奇正大旨，君親大義，忠孝大節而已。章句之徒，不之視也。」<sup>20</sup> 張說雖然在這裡使用具有負面意義的「章句之徒」一詞，他自己後來卻也受到同樣的批評。玄宗開元十四年（726），經學家元行沖因為禮經文本與註解的問題，和張說發生爭論，張說的意見獲得皇帝支持，元氏的著作因而無法公開流傳。元行沖對此深感憤懣，撰〈釋疑〉一文，指責反對他的人為「章句之徒」、「章句之士」，「猶遵覆轍，頗類刻舟」、「特嫌知新，欲仍舊貫」。他對自己的刻畫則是：「僕非專經，罕習章句，高名不著，易受輕誣。」<sup>21</sup> 上述兩篇文章出自完全不同的脈絡，連「章句」的意涵都有差別，但它們都透露出，在經典文化之中，學術不時會被貼上「章句」的標籤，難以安穩佔據最高的價值地位。八世紀中後期，當中國遭逢巨變，治經者轉而探求大義，特別是與政治秩序相關的道理，在經學而言，毋寧是題中應有之義，並不有待一二特出之士。事實上，即使在安史亂前，春秋學也不完全謹守三傳門徑。一位去世於玄宗開元十三年（725）的陳憲，撰有《三傳通註》二十卷，看來就是在研治《春秋》的全體意旨。<sup>22</sup>

八世紀晚期《春秋》學新風氣興起，從事者如前文提及的啖助、趙匡、陸淳、施士丐、楊某都明顯是經學專家，韓滉則學術與文章兼攻。<sup>23</sup> 但八、九世紀

<sup>20</sup> 唐·張說，《張說之文集》（收入《四部叢刊初編》，據上海涵芬樓藏明嘉靖丁酉〔1537〕伍氏龍池草堂刊本影印），卷一九；《全唐文》卷二二六題作〈貞節君碑〉。

<sup>21</sup> 《舊唐書》卷一〇二，頁3179, 3181。《舊唐書》中，「特嫌知新」後有「慙」字，似衍。此處依《全唐文》卷二七二引。

<sup>22</sup> 〈唐銀青光祿大夫太子賓客嶽陽縣開國伯食邑五百戶陳公墓誌銘并序〉，周紹良主編，趙超副主編，《唐代墓誌彙編》（上海：上海古籍出版社，1992），開元二三七，頁1320。

<sup>23</sup> 韓滉的學思傾向可見顧況，〈檢校尚書左僕射同中書門下平章事上柱國晉國公贈太傅韓公行狀〉，《文苑英華》（北京：中華書局，1966，據宋明版合刊本影印），卷九七三（《全唐文》卷五三〇所載文字較完整）；《新唐書》卷一二六，頁4437；宋·計有功，《唐詩紀事》（上海：上海古籍出版社，1987），卷二四，頁368。啖助另有弟子盧庇曾教授《春秋》，啖助之子啖異也參與其父著作的整理，但事蹟均不詳。見戶崎哲彥，〈中唐の新春秋學派について〉，頁106；林慶彰、蔣秋華，《啖助新春秋學派研究論集》，頁483。

之交，特別是九世紀初，文人治《春秋》成為一個小風潮，除了前文所述的呂溫、柳宗元及其友朋，以韓愈為首的文人集團中，也頗有其人。盧仝（約 770-814）是韓愈友生中的著名詩人，韓愈詩〈寄盧仝〉稱其：「春秋三傳束高閣，獨抱遺經究終始」。他所著的《春秋摘微》已經逸失，但據宋人說，該書確實不引傳文，這種完全忽視三傳的作風，應該是受新春秋學派激發。<sup>24</sup> 樊宗師（766?-824）為古文運動中晦澀一派的健將，受韓愈欣賞，他也治《春秋》，撰有《春秋集傳》十五卷。樊氏的經學風格為何，雖然不可確知，但《春秋集傳》的書名透露，他很可能受到新學風的影響。此題似乎意味，春秋學為統一的整體，不應有三傳門限，啖助著述中即有《春秋集傳集注》。<sup>25</sup> 此外，陳商（?-855）為憲宗元和九年（814）進士，早年為韓門中人，學韓愈為文，思想上顯亦受沾染。陳商兼通禮學與經學，主張對《春秋》的了解，應以義理為主，《公羊》、《穀梁》的重要性高於《左傳》。後來晚唐大詩人陸龜蒙（?-882?）引啖助、趙匡之說，表達和陳商相同的見解。<sup>26</sup>

總之，從上述可知，八世紀晚期，《春秋》學大興，為唐代經學之一大變局。自八世紀後半至九世紀前期，《春秋》學有三大潮流：啖趙陸新春秋學派、與此同時之其他春秋學者、治《春秋》之文人。這三者互動交融，在觀念上，以啖、陸新春秋學影響最大，在治經陣營上，則是文人接續湧入，造就變局的另一面。

<sup>24</sup> 韓愈詩見《韓昌黎全集》卷五，頁 82。關於《春秋摘微》的描述，見宋·晁公武，《郡齋讀書志》（收入《四部叢刊三編》〔臺北：臺灣商務印書館，1966〕，據故宮博物院圖書館藏淳祐中袁州刊本影印），卷一。盧仝生平考證可見傅璇琮主編，《唐才子傳校箋》（北京：中華書局，1989），第 2 冊，卷五，頁 267-274（吳企明撰）；同書，第 5 冊（北京：中華書局，1995），卷五，頁 211-214（陳尚君撰）。

<sup>25</sup> 見韓愈，《韓昌黎全集》卷三四，〈南陽樊紹述墓誌銘〉，頁 165-166。在有些文獻，啖助《春秋集傳集注》作《春秋集傳》，應是簡稱。有關討論見戶崎哲彥，〈中唐の新春秋學派について〉，頁 92-94；亦見林慶彰、蔣秋華，《啖助新春秋學派研究論集》，頁 463-464。

<sup>26</sup> 陳商生平基本資料見清·勞格、趙鉞著，徐敏霞、王桂珍點校，《唐尚書省郎官石柱題名考》（北京：中華書局點校本，1992），卷一二，頁 641-642。關於他與韓門的關係，參見韓愈，《韓昌黎全集》卷一八，〈答陳商書〉，頁 160；李賀，〈贈陳商〉，《全唐詩》（北京：中華書局點校本，1960），卷三九二；賈島，〈送陳商〉，《全唐詩》卷五七一。陳商經學見解的資料，見五代·孫光憲著，賈二強點校，《北夢瑣言》（北京：中華書局，2002），卷一，〈駁杜預〉，頁 23；王讜，《唐語林校證》卷二，頁 150-151。關於新春秋學對文人的影響，查屏球曾有討論，見其《唐學與唐詩——中晚唐詩風的一種文化考察》（北京：商務印書館，2000），頁 27-40。

中唐文人與經學思潮的關係，還有另一層次，這就是，除了以新方法治《春秋》，一般性的經學觀也發生變化。文人們現在宣稱，讀經的目的在求得大義，勿斤斤於細節。這是根本性的態度，一體適用，不限於個別經典。呂溫在〈與族兄臯請學春秋書〉，已經暢論此點。本文曾引他對《春秋》的看法，現在看他如何談《周易》和《尚書》：

所曰易者，非揲著演數之妙，畫卦舉繇之能也。必可以正性命，觀化元，貫眾妙，貞夫一者，某願學焉。所曰書者，非古今文字之外，大小章句之異也。必可以辯帝王，稽道德，補大政，建皇極者，某願學焉。

值得注意，呂溫所想追求的大義，不僅是觀念層次的原則，也包括可施於實事的整體方針，「必求所以化人」。<sup>27</sup>

古文運動另一位領導者皇甫湜（777?-835）在寫於憲宗元和三年（808）的〈對賢良方正直言極諫策〉，也表達類似的意見。這是一份制舉策文，其中有言：「陛下葺國學以振儒風，而微言猶鬱者，蓋其所由干祿而得仕者，以章句記讀而不由義理故也。若變其法，則可以除其弊矣。」<sup>28</sup> 這裡倡言選舉試經當重義理。中晚唐論讀經之目的，除「義理」、「大義」，也常用「微旨」一詞。陸淳著作中即有《春秋微旨》；盧仝《春秋摘微》的「微」，應該也是「微旨」之意，晚唐陸龜蒙治《春秋》，自稱用心於「抉摘微旨」，剛好可用以解釋「摘微」。<sup>29</sup> 用現代白話來說，「微旨」大概就是聖人精微隱約的義旨，皇甫湜文中的「微言」，亦近「微旨」，即大義藏身所在的精微語言。這些都是當時經學論述中的關鍵詞。另外可以一提，皇甫的意見雖然出自考試策文，並不像是門面話。韋處厚（原名淳，773-829）曾經這樣形容皇甫湜：「學窮古訓，詞秀人文，脫落章句，簡斥枝葉」，可見皇甫正是以讀經重大義自詡，也可見在九世紀初的知識界，忽視章句是個正面陳述。<sup>30</sup>

再舉兩個例子。韓愈在〈答侯繼書〉中自稱：「僕少好學問，自五經之外，百氏之書，未有聞而不求，得而不觀者。然其所志，惟在其意義所歸，至於禮樂之名數、陰陽土地星辰方藥之書，未嘗一得其門戶。」<sup>31</sup> 韓愈讀書（包括讀經）

<sup>27</sup> 呂溫，《呂和叔文集》卷三，〈與族兄臯請學春秋書〉；《全唐文》卷六二七。

<sup>28</sup> 《文苑英華》卷四八九；《全唐文》卷六八五。

<sup>29</sup> 陸龜蒙，《甫里先生文集》卷一六，〈甫里先生傳〉，頁235。

<sup>30</sup> 韋處厚，〈上宰相薦皇甫湜書〉，宋·姚鉉，《唐文粹》（收入《四部叢刊初編》，據上海涵芬樓藏明嘉靖本影印），卷八六；《全唐文》卷七一五。

<sup>31</sup> 韓愈，《韓昌黎全集》卷一六，頁134。

只求「意義所歸」的傾向，來源不見得是特定的經學思潮，但也未必完全出自天性或個人抉擇，或許還是有時代風氣的影響在。柳宗元在為柳渾（原名載，716-789）所寫的行狀，則說他：「凡為學，略章句之煩亂，採摭奧旨，以知道為宗。」<sup>32</sup> 這篇行狀是為求諡號所寫，作於何時雖不可知，應該遠在柳渾去世之後。柳渾為學是否忽略章句，也不可確知，但在柳宗元撰文之時，這顯然是可讚許的事。

此外，李商隱（813-858）有一文敘述處士李某的生平，稱他好古善經學，二十餘歲以後，「益通五經，咸著別疏，遺略章句，總會指歸」。<sup>33</sup> 這位李某生於憲宗元和二年（807），死於宣宗大和三年（849）。他連名字都不傳，遑論其著作，但他的治經方式顯然也是時代新風尚的表現。

就個人目前所見，最生動揭示中唐以後新經學觀的傳世文字，當屬杜牧（803-853）的〈與池州李使君書〉。這段文字相當長，但值得具引如下：

僕常念生百代之下，未必為不幸，何者？以其書具而事多也。今之言者必曰：「使聖人微旨不傳，乃鄭玄輩為注解之罪。」僕觀其所解釋，明白完具，雖聖人復生，必挈置數子坐於游、夏之位。若使玄輩解釋不足為師，要使聖人復生，如周公、夫子親授微旨，然後為學。是則聖人不生，終不為學；假使聖人復生，即亦隨而猾之矣。此則不學之徒，好出大言，欺亂常人耳。<sup>34</sup>

杜牧指出，當時有人倡論，經典大義不彰的禍首正是權威注解。他力駁此說，文中卻透露了流行的經學觀，要點有三。第一，治經在求得「聖人微旨」。第二，欲求微旨，過往的注解只會造成妨礙，這應該意味，經文是解經的鑰匙。第三，所謂「微旨」，有近乎聖人之心的意味，因此，掌握經典大義的感覺，就像是聽到聖人直接說話，「如周公、夫子親授」，前引劉軻說楊某講經時，「周公、孔子、左丘明、公羊高、穀梁赤若迴環在座，以假生之口以達其心也」，可為此語的註腳，只是楊某還重視左丘明等人。上引文字展現的新經學觀，從正面來說，

<sup>32</sup> 〈故銀青光祿大夫右散騎常侍輕車都尉宜城縣開國伯柳公行狀〉，《柳宗元集》卷八，頁181。

<sup>33</sup> 唐·李商隱著，馮浩詳注，錢振倫、錢振常箋注，《樊南文集》（上海：上海古籍出版社，1988），補編，卷一一，〈請盧尚書撰故處士姑臧李某誌文狀〉，頁856。

<sup>34</sup> 唐·杜牧，《樊川文集》（臺北：漢京文化事業公司，1983），卷一三，頁191-192。這個版本的文字接近《文苑英華》卷六七二中的同篇文章，而稍遠於《全唐文》卷七五一的版本，但大意皆不差。

是擯落繁瑣，直尋大義，從反面來說，則是反學問的經學，倡導主觀的、會心的自由解釋。另外有一點要補充，杜牧引文中所說的「今之言者」，未必限於文人，可能也包括了經生和史學家，如李商隱所記述的李某，但以當時知識界的結構來推測，應該大部分是文人。文人雖然從教育和準備科舉的過程中獲得了不少經典知識，但其中大多數到底缺乏專門之學的工夫，這種新經學觀，就當時的思想氣氛而言，不但有很強的正當性，在操作的層面，也適合他們的發揮。這種新學風，讓「跨界」、「業餘」的人有了用武之地。

既然談到「跨界」的問題，想對唐代文人與經學的關係再進一言。唐代遺文中，偶爾會看到文人完全不重經典、不通經的說法。最強烈者大概出自肅宗、代宗朝名臣楊綰 (?-777) 論貢舉的奏章，其中這樣描述進士科舉子：

幼能就學，皆誦當代之詩；長而博文，不越諸家之集。遞相黨與，用致虛聲，六經則未嘗開卷，三史則皆同挂壁。況復徵以孔門之道，責其君子之儒者哉！<sup>35</sup>

此外，元稹 (779-831) 〈白氏長慶集序〉云：「貞元末，進士尚馳競，不尚文，就中六籍尤擯落。」<sup>36</sup> 這兩段文字出自不同的寫作情境，確切涵義為何，還需要仔細評估。這裡可以說的有兩點。首先，各種跡象顯示，進士科考生必須有相當的經典造詣，楊、元所言未必符合實際，楊綰的話尤其過於激越。其實，楊氏自己就是進士出身，而且善文辭，他的批評應該和安史亂後士人群中的文化反省密切相關。其次，唐代進士科與經典的關係似乎有演變的過程，不可一概而論。大體而言，早期進士科較不重經義，但八世紀晚期開始，風氣有變。<sup>37</sup> 無論如何，楊、元之言雖然不能逕視為實錄，卻顯示了文人和經生的區隔。中唐著名黨爭小說〈牛羊日曆〉中形容書生為：「暗記六經，思溺詩賦」，這或許更貼近文人生活的典型樣態。<sup>38</sup>

關於中唐文人與經學之間「界線」的存在和「跨界」現象，韓愈可以為證。韓愈創作古文，提倡古道，自稱「約六經之旨而成文」，但仍然無法自居於經學的門戶。<sup>39</sup> 與韓愈同時的殷侗 (767-838) 以通經知名，曾為《公羊春秋》作注。

<sup>35</sup> 《舊唐書》卷一一九，頁3430。

<sup>36</sup> 《元稹集》（北京：中華書局，1982；臺北：漢京文化事業公司，1983），卷五一，頁554。

<sup>37</sup> 參見本文註4。

<sup>38</sup> 王夢鷗，《唐人小說校釋》（臺北：正中書局，1985），下冊，頁235。

<sup>39</sup> 引文見韓愈，《韓昌黎全集》卷一六，〈上宰相書〉，頁129。

韓愈在給他的一封信，把自己定位為「進士中粗為知讀經書者」，「每逢學士真儒」，只能「歎息踖踖，愧生於中，顏變於外」。<sup>40</sup> 這裡的「進士」接近文人社群的代稱，他們有異於「學士真儒」。韓愈的話不無客氣的意味，作為一代文壇領袖，他在知識界中的地位遠高於殷侗，但另一方面，這番話也清楚顯露經學和文章各有畛域的情境。<sup>41</sup> 不過，韓愈到底跨界了，他撰有《論語》注，在經書中，《論語》專門之學的性質獨弱，韓愈從門檻比較低的通道進入了經學。（討論見下節）<sup>42</sup>

歸結而言，在著述形式上，唐代前期經學以義疏學特別醒目，至於治經重點，則是《易》學與禮學並盛，前者內容駁雜，後者應用性強。在八世紀後半，經學發生了重大變化，《春秋》學興起，而且重視本經，貶抑傳注，主張治經的目的在尋求大義，掌握聖人之心。這股風潮，範圍甚廣，而以啖助、陸淳等人所代表的新春秋學派最有創意，也影響最大。《春秋》學的新潮流也導致經學觀的整體變化。從八、九世紀之交開始，經學界的變化流入居於知識界主流的文人社群，文人治經蔚為風潮，他們甚至取代經學專家，九世紀以後，成為唐代經學的主角。

### 三・專門經學之式微與文人治經

上一節的討論顯示，安史亂後出現了治經新風潮，到八、九世紀之交，影響及文壇，韓愈、柳宗元、呂溫、劉禹錫、劉軻這一輩文人加入治經行列，而且似乎鳩佔鵲巢，取代了經史學者，成為經學論述的要角。本節要指出，這個情況，在九世紀一直持續。在這段時期，經學專家沈寂，但經學並不能說特別沒落。在很大程度上，這是文人治經的時代。

以下探討九世紀經學的樣貌，特別要揭示，文人成為治經的要角，這是晚唐經學的一個重大變化，也是它的主要特色。本文的這個討論，預設了文人和經學

<sup>40</sup> 韓愈，《韓昌黎全集》卷一八，〈答殷侍御書〉，頁159。韓愈和殷侗頗有交接，見同書卷二一，〈送殷員外序〉；卷三八，〈冬薦官殷侗狀〉。殷侗生平事蹟可略見《舊唐書》卷一六五、《新唐書》卷一六四本傳。

<sup>41</sup> 韓愈的信其實是對殷侗邀其為《公羊春秋》注作序之回覆，韓愈答應了。但此序不見傳世，不知是否寫出？

<sup>42</sup> 韓愈還有〈讀《儀禮》〉一文，另傳〈詩之序議〉亦為其所撰，但從有關資料整體判斷，《論語》顯然是他最主要的治經目標。

家在唐代知識界是有大體區別的。這個問題前文已略有說明，現在要做比較有系統的闡述。

本文所謂文人，是指擅長詩文寫作——特別是藝術性文字——或致力於此的人。唐代瀟灑文學崇拜的風氣，能文者眾，著名文士往往在知識界有突出的地位，他們可能兼具其他的才能和專長，但並不妨礙其為文人。至於經學家，情況便大不同。在唐代，經典固然是士人所必讀，治經則別為一事。經學常被認為是專門學術，對經典傳注有特別知識的人即本文所稱的經學家。他們經常擔任教育工作，從事經學方面的撰述，在政府中，也以專門知識備顧問，視情境需要，解說聖典的意義。整體而言，文人人數眾多，他們雖然需要精讀各種文集，鍛鍊寫作技術，最主要的特徵是個人才藝。至於經學家，則人數偏少，他們的標誌是學問，有些經學家也研治其他門道，如史學、曆算。

談起唐代的文學與經學，很容易跟貢舉中的進士科和明經科聯結在一起。這在唐人已然。例如，賈至（718-772）在一篇論貢舉的文章中說：「今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，而惟擇浮艷，豈能知移風易俗化天下之事乎？」<sup>43</sup>「試學者」、「考文者」分指明經與進士的舉子。歐陽詹（七九二年進士，卒於九世紀初）〈送蔡沼孝廉及第後歸閩觀省序〉有言：「虛中以學，予謬以文，共受遣乎長吏，皆求試於宗伯」。<sup>44</sup>虛中是歐陽詹福建同鄉蔡沼的字，「孝廉」是明經的代稱，這是說：蔡沼以「學」求明經，歐陽以「文」考進士。不過，這個區分的性質需要澄清。進士科和文學關係密切，毫無疑問，進士也往往成為文人的代稱，但進士科到底是選舉系統中的一環，舉子修習此業，涉及的因素並不單純，不是所有進士都肯定文章的價值，或在中舉後繼續投身詩文寫作。至於明經科，則與經學關係不特別密切。明經的特點在於以經典為主要考試內容，舉子必須努力習經，但這並不足以導使他們自動進入治經的行列。明經是唐代入仕一大管道，該科出身的士人卻罕見從事專門經學者。<sup>45</sup>簡單說，唐代的文人和經學家並不是和進士、明經形成對應的。

關於經學的專門之學形象，唐文中表述非常多，茲舉數例，以概其餘。玄宗

<sup>43</sup> 賈至，〈貢舉議並序〉，《文苑英華》卷七六五。另見姚鉉，《唐文粹》卷二八；《全唐文》卷三六八。後兩書皆題作〈議楊綰條奏貢舉疏〉。

<sup>44</sup> 唐·歐陽詹，《歐陽行周文集》（收入《四部叢刊初編》，據上海涵芬樓借平湖葛氏傳樸堂藏明刊本影印），卷一〇；《全唐文》卷五九六。

<sup>45</sup> 參見焦桂英，〈唐代明經科人才的經學貢獻〉，《北方論壇》2012.3：103-108。本文題目雖然有「經學貢獻」一詞，結論其實是，明經出身者與經學關係不深。



開元二年 (714) 四月求才詔有言：「天下有業擅專門，學優重席，堪師授者，所在具以名聞。」<sup>46</sup> 此詔要求各地舉薦能當教師的學術專家，這裡雖然沒有限定學問的類別，但經學為學問之首，而且政府學校中的博士、助教等多教授經典，一定主要是指經師。安史亂後名臣歸崇敬 (712 或 720-799) 在大曆五年 (770) 上書給代宗皇帝論國子監，其中有涉及明經科的話：「自艱難已來，取人頗易，考試不求其文義，及第先取於帖經，遂使顯門業廢，請益無從」，則直接以「顯門」代稱經學。<sup>47</sup> 又，古文先驅梁肅 (753-793) 〈房正字墓誌銘〉記誌主房凜歸納五經要旨，成稿三百餘篇，未竟而歿，該文這樣讚頌他：「一匡六藝，獨立顯門，宜登師席，啟迪蒙昏。」<sup>48</sup> 唐代文獻中，甚至連對基層經生都視為專家。有判文這樣描寫講學民間的經師：「甲業擅專門，勤茲閉戶，夙漸淹中之訓，方傳壁裏之書。絳帳談經，蒙求者雲集；緇帷講道，鑽仰者電趨。」<sup>49</sup>

上面談的是形象，實際情況如何呢？在安史之亂前，經學的確有明顯的專門學術的性質，文人兼治經學的很少。前文曾說，安史亂前，唐代經學以易學、禮學為盛，以下列出確知為此時易學、禮學、春秋學作者的名單，共三十二人：<sup>50</sup>

一行、王方慶、王元感、王玄度、王勃、王恭、王遠知、王隱、元行沖、孔穎達、成玄英、成伯璵、任希古、李玄植、李含光、李淳風、李敬玄、邢璣、東鄉助、孟詵、袁天綱、徐文遠、韋叔夏、陰弘道、崔良佐、崔憬、陸德明、賈公彥、楊士勛、趙蕤、薛仁貴、魏徵

上列諸人，明顯具有文人身分的僅有王勃 (650-684?)，他是王通的孫子，治經乃其家業。就現有資料可知，其他諸人幾乎都與文學無關，唯有魏徵 (580-643) 有

<sup>46</sup> 《冊府元龜》卷五〇，〈帝王部五十〉，頁 559；另見《全唐文》卷二六。

<sup>47</sup> 《冊府元龜》卷六〇四，〈學較部八〉，頁 7252；另見《舊唐書》卷一四九，頁 4017；《全唐文》卷三七九，〈辟雍議〉。在《舊唐書》與《全唐文》，「顯門」均作「專門」。

<sup>48</sup> 《文苑英華》卷九四六；《全唐文》卷五二〇。

<sup>49</sup> 《文苑英華》卷五一〇，〈事貌相似判・對〉；《全唐文》卷九七八。相似的判文又可見常無欲，卷五一〇，〈直講無他伎判・對〉；《全唐文》卷四〇六。這些顯然都是考試的判文或模擬題。雖然以上舉的都是九世紀前的例子，以經學為專門之學說法此後仍然持續。見李絳，〈請崇國學疏〉，《全唐文》卷六四五；李行修，〈請置詩學博士書〉，《全唐文》卷六九五；闕名，〈定五經博士爵秩奏（太和七年八月國子監）〉，《全唐文》卷九六六；宋・王溥，《唐會要》（北京：中華書局，1955），卷六六，「開成四年二月中書門下奏」條，頁 1162；《劉禹錫集》（北京：中華書局，1990），卷四〇，〈絕編生墓表〉，頁 599。

<sup>50</sup> 見本文註 5、註 7、註 8。

文學見解，孔穎達 (574-648) 能文章，但事業到底是以政治、經學為主。<sup>51</sup> 從這份名單看來，在唐代前期，文人與經學家的區隔是很清楚的，文人極少參與治經。

這個情況到安史亂後的八世紀後期，似乎也沒有改變。九世紀李肇《唐國史補》記開元至長慶 (713-824) 約一百年間事，其中〈敘專門之學〉云：

大曆已後，專學者有蔡廣成周易，強蒙論語，啖助、趙匡、陸質春秋，施士句毛詩，袁彝、仲子陵、韋彤、裴萑講禮，章庭珪、薛伯高、徐潤並通經。其餘地里則賈僕射，兵賦則杜太保，故事則蘇冕、蔣乂，歷算則董純，天文則徐澤，氏族則林寶。<sup>52</sup>

這裡說的八世紀後期「專學者」，大多數是經學家，至於其他，精通地理（地里）的「賈僕射」是賈耽，熟悉軍事財稅的「杜太保」則為杜佑。尤其可注意的是，帶領新春秋學運動的啖助、趙匡、陸淳（陸質）都被認為是專家，證實本文前面所說，九世紀初出現的文人研治春秋學屬於新現象。本節要探討的，就是此後的景況。

有關晚唐文人治經、專門經學式微，也許可以從《舊唐書》和《新唐書》見到端倪。這兩套史書都有〈儒學傳〉，其中大抵為經學家、禮學家、史學家，也有文學家列傳，《舊唐書》叫〈文苑傳〉，《新唐書》則稱〈文藝傳〉。無獨有偶，在新、舊《唐書》〈儒學傳〉，絕大多數入傳者都是七、八世紀的人物，九世紀的非常稀少。在《舊唐書·儒學傳》，只有馮伉 (744-809)、韋表微 (771-830)、許康佐 (767-838) 三人；《新唐書》中則為林蘊（活躍於八、九世紀之交）、韋公肅（活躍於九世紀初，憲宗朝至文宗朝）、許康佐。<sup>53</sup>《新唐書》的人物中，林蘊為泉州人，既無著作，也非禮學家，入傳甚為勉強。反之，在這兩套書的文學家列傳，九世紀的人物還是相當多。正史中的合傳通常是相當粗放的文獻，不能作為說明歷史情境的依據，但像上述這樣極端的情況，還是值得特別注意。以下以清代朱彝尊《經義考》為主要依據，透過九世紀春秋學、論語學以及群經大義著作，討論治經者的身分以及當時的若干經學問題。

<sup>51</sup> 羅宗強，《隋唐五代文學思想史》（上海：上海古籍出版社，1986），頁 44-49；于志寧，〈大唐故太子右庶子銀青光祿大夫國子祭酒上護軍曲阜憲公孔公碑銘〉，《全唐文》卷一四五。

<sup>52</sup> 今本《唐國史補》誤字較多，此處文字引自王讜，《唐語林校證》卷二，頁 180；另見唐·李肇，《唐國史補》（上海：上海古籍出版社，1979），卷下，頁 54。

<sup>53</sup> 見《舊唐書》卷一八九下；《新唐書》卷二〇〇。

在進入具體課題之前，還要說明，為什麼要以《經義考》做為本節的主要資料根據。基本原因有二。首先，該書所收中晚唐經學著作很全，在傳世文獻的範圍內，明顯的失收非常少。其次，也更重要的，則是研究方法上的考慮。經學作品有時並沒有明顯的界線，《經義考》的收錄就頗有可檢討之處（這與失收不同），正因為如此，以既有的大型書目進行作者身分的分析，比較有客觀性，如果本文自行提出著作清單，反而有以預想的論點去取資料的嫌疑。另外要強調，晚唐大部分經學著述的作者或佚名，或背景不可知，本節所論，僅限於作者身分較明朗者，而非包含所有收入《經義考》的中晚唐作品。

### （一）春秋學

中晚唐經學之盛，無出春秋學，著錄之著作，也遠超過其他類別。以下即為《經義考》中所見九世紀具有文人身分者及其春秋學著作：<sup>54</sup>

1. 樊宗師，《春秋集傳》十五卷。前文已有說明。樊氏屬於古文運動集團，河中人（即蒲州，在今山西西南），唯近代先祖皆葬於洛陽。<sup>55</sup>
2. 盧仝，《春秋摘微》四卷（或稱一卷）。前文已有說明。盧氏為韓愈門下詩人，郡望范陽，實際上是何處人氏，有今河南濟源一說，但難以確定。<sup>56</sup>
3. 劉軻，《三傳指要》十五卷。前文已有說明。劉氏為嶺南韶州曲江人，親近古文運動，另撰有《翼孟子》（或題為《翼孟》）。
4. 韋表微，《春秋三傳總例》二十卷。韋氏為長安人，於《舊唐書》入〈儒學傳〉，已見前文，但他進士出身，能屬文，實兼具文人與經學專家雙重身分。<sup>57</sup>

<sup>54</sup> 九世紀春秋學著作資料見朱彝尊，《點校補正經義考》第5冊，卷一七七、一七八，頁703-758。

<sup>55</sup> 樊宗師家族資料可見韓愈，《韓昌黎全集》卷三四，〈南陽樊紹述墓誌銘〉，頁166；唐·林寶著，岑仲勉校記，郁賢皓、陶敏整理，孫望審訂，《元和姓纂（附四校記）》（北京：中華書局，1994），第1冊，卷四編號74，頁447；于邵，〈大唐故太原府祁縣尉黔□道採訪判官贈尚書兵部侍郎南陽樊公墓誌銘并序〉，周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編續集》（上海：上海古籍出版社，2001），貞元〇二九，頁753-754；樊宗師，〈大唐故朝散大夫太子左贊善大夫南陽樊府君墓誌銘并序〉，周紹良主編，趙超副主編，《唐代墓誌彙編》，貞元〇五二，頁1873-1874。

<sup>56</sup> 關於盧仝家鄉的推測，可見傅璇琮主編，《唐才子傳校箋》第2冊，卷五，頁267-268。

<sup>57</sup> 除《舊唐書·儒學傳》，韋表微生平事蹟又可見《新唐書》卷一七七，頁5274-5275。表微鄉里為何，傳世資料中未見，但《唐詩紀事》載其子韋蟾為下杜人，下杜當即長安東南之下杜城。見計有功，《唐詩紀事》卷五八，頁880。又，他顯然是關中舊族京兆韋氏出身。

5. 許康佐，《集左氏傳》三十卷。許氏為唯一並見新舊《唐書》〈儒學傳〉的九世紀人物，但他是德宗貞元十四年（798）進士，又登吏部科目選博學宏詞科，無疑也是菁英文士。他出身不明，鄉里不詳。<sup>58</sup>
6. 陸希聲（?-895?），《春秋通例》三卷，書名與韓滉之作同。陸氏出身江南舊族吳郡陸氏，為晚唐重要經學家和思想家，通《易》、《春秋》、《老子》，也能詩善文，並擅書法，文章觀接近古文立場，具有文人和學者的雙重身分。<sup>59</sup>
7. 皮日休，《春秋決疑》十篇。皮氏為復州竟陵（今湖北天門）人，晚唐最重要的文學家之一，善詩，亦為古文運動和韓愈思想的繼承者。
8. 孫郃，《春秋無賢臣論》一卷。孫氏為明州奉化人（在今浙江東部），唐末五代間著名文章家，韓愈之景仰者，以「希韓」為字，昭宗乾寧四年（897）進士，少年受知於浙江名詩人方干（809-888?）。《春秋無賢臣論》其實是一篇短論，並不是嚴格意義上的經學著作。<sup>60</sup>
9. 陳岳，《春秋折衷論》三十卷，又名《折衷春秋》。陳氏吉州廬陵（今江西吉安）人，舉進士凡十次不第，曾任唐末江西軍事領袖鍾傳僚佐，約於十世紀初去世。陳岳少年時以辭賦知名，亦長於史學。就現有資料所見，《春秋折衷論》是宋元經學家最看重的晚唐春秋學著作。正如書題所示，此作主旨在藉評騭三傳，求取《春秋》本經大義。但和陳商、陸龜蒙重視《公羊》、《穀梁》不同，陳岳比較傾向《左傳》學的立場，或許和他具有史學背景有關。晚唐春秋學專著可說已全部佚失，但陳氏之書經學者輯出八十二條佚文，約佔原作篇幅四至五分之一，著作要旨約略可見。陳岳和韋表微、陸希聲等人一樣，兼為文人與學者。<sup>61</sup>

在《經義考》所錄的九世紀春秋學作者中，有四位可推斷為專家型的學者：

---

<sup>58</sup> 徐松（1781-1848）《登科記考》原列康佐為貞元十八年（802）進士，唯據新考證，他登科之年應為十四年。見清·徐松著，孟二冬補正，《登科記考補正》（北京：燕山出版社，2003），卷一四，頁603。

<sup>59</sup> 陸希聲的學術著作僅《道德真經傳》完整流傳，研究見島一，〈陸希聲の「道德真經傳」とその周邊〉，《集刊東洋學》54（1985）：120-132；劉固盛，〈陸希聲《道德真經傳》簡論〉，《古籍整理研究學刊》1998.4/5：7-12；中嶋隆藏，〈陸希聲『道德真經傳』の思想と論理〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》73.2（2002）：355-392。陸氏生平大要可見中嶋論文，頁359-361。

<sup>60</sup> 孫郃小傳可見周祖謨主編，《中國文學家大辭典·唐五代卷》（北京：中華書局，1992），頁233-234（吳在慶撰）。

<sup>61</sup> 參見江右瑜，〈陳岳《春秋》思想析論〉，頁184-224。

1. 殷侗，《公羊春秋注》。史載殷氏為陳郡或陳州人（州治在今河南淮陽），有可能僅為其郡望。殷侗注經之事獨見韓愈〈答殷侍御書〉，書名為何，無法得知，《經義考》中之名為朱彝尊所自擬。<sup>62</sup>
2. 馮伉，《三傳異同》三卷（或稱二卷）。馮氏長安人，明經及第，曾兩任國子祭酒，於《舊唐書》入〈儒學傳〉，已見前文。<sup>63</sup>
3. 高重，《春秋纂要》四十卷（似有別名《經傳要略》）。高重為唐朝開國元勳高士廉的五世孫，敬宗（825-826）、文宗（827-841）時曾任翰林侍講學士、國子祭酒，另著有《諸經纂要》十卷。<sup>64</sup>
4. 裴安時，《左氏釋疑》七卷。裴氏鄉里不詳，宣宗大中年間（847-859）任江陵少尹，亦為史學家。<sup>65</sup>

另外要說明，《經義考》中晚唐部分列有徐彥《春秋公羊傳疏》三十卷，此書今存。不過，徐氏是什麼人，沒有任何資料可供探尋，傳統上雖多以為是唐人所著，晚近南北朝撰作說也很有力。以此，本文不論此書。<sup>66</sup>

除以上所述，九世紀著名文人中還有兩人深於《春秋》，也值得提出。第一位是陸龜蒙。他出身東南名族吳郡陸氏太尉枝，武周時宰相陸元方為其六世祖，玄宗朝宰相陸象先為其五世伯祖，前文介紹過的陸希聲與他出於同枝，年齡相近而高一輩。陸龜蒙一生長居江南，是晚唐聲譽最高的文學家之一，他沒有功名，與另一詩文大家皮日休特為交好。<sup>67</sup> 龜蒙在自傳文章〈甫里先生傳〉中自稱：

<sup>62</sup> 《舊唐書》卷一六五，頁 4320；《新唐書》卷一六四，頁 5053；韓愈，《韓昌黎全集》卷一八，頁 159。

<sup>63</sup> 《舊唐書》卷一八九下，〈儒學傳〉以及《冊府元龜》卷六五〇，〈貢舉部十二〉（頁 7797）都說馮伉明經及第後，又登博學三史科。「博學三史」可能是「博學宏辭」之誤。參見徐松，《登科記考補正》卷一一，頁 489。

<sup>64</sup> 參見《舊唐書》卷一七上，頁 516；卷一七下，頁 559；《新唐書》卷五七，頁 1440、1446；卷七一下，頁 2391-2394；卷九五，頁 3843；卷一六三，頁 5017。「五世孫」之說乃依《新唐書》卷九五，高士廉（高儉）本傳。按，唐人講世代，有計入自身，亦有不計者。此處不計高重的世代，如果算入，則為六世孫。

<sup>65</sup> 《新唐書》卷五七，頁 1441；卷五八，頁 1458。

<sup>66</sup> 朱彝尊，《點校補正經義考》第 5 冊，卷一七七，頁 710-711。《春秋公羊傳疏》作者和成書年代的最新探討與相關學說介紹，見陳穎哲，〈《春秋公羊疏》思想研究〉（臺北：世新大學中國文學系碩士論文，2010），頁 6-20。

<sup>67</sup> 陸龜蒙生平事蹟可見傅璇琮主編，《唐才子傳校箋》第 3 冊，卷八，頁 508-516（梁超然撰）；家世資料則見《新唐書》卷七三下，頁 2968-2978。《新唐書》卷一九六陸龜蒙本傳說他是陸元方的七世孫，這是連同陸龜蒙一起計入的說法。本文為行文統一，世代數一律不計算當事人。

「性野逸，無羈檢，好讀古聖人書。探六籍，識大義，就中樂《春秋》。」<sup>68</sup> 這是典型的中晚唐新經學風的說法。陸龜蒙沒講他什麼時候開始以「識大義」的方法來探索《春秋》，從相關文字看來，應該是成年以後，而且是受當時經學主流的影響。他曾因讀陸淳著述有感而作賦〈求志〉，其中有言：

樂夫子之《春秋》，病三家之若讐。得啖、趙疏鑿之與損益，然後知微旨之可求。乃服膺而誦之，見聖人之遠猷。<sup>69</sup>

他研治《春秋》有啖陸學派的淵源，確鑿無疑。〈甫里先生傳〉中還引用王通的話：「三傳作而《春秋》散」，好像表示也受到王通的啟發。<sup>70</sup> 按，王通乃隋代之一怪傑，以當世孔子自居，模仿孔子言行，聚眾講學，纂續六經。王通在唐代前期並不受人重視，但在九世紀「復活」了，特別是九世紀中葉以後，陡然崛起而成為歷史性人物。這無疑是儒家復興運動所造成的。<sup>71</sup> 王通的思想具有濃厚的經世性格，他的確特重《春秋》（把「續春秋」稱作《元經》），但從王通地位提升的契機看來，陸龜蒙的春秋學思想未必與王通有密切關係，而是中唐以來的新春秋學風氣使他注意到王通的觀念。另一種可能是，陸龜蒙與其好友皮日休一樣，非常尊崇王通，在他的著作中看到與當時經學思潮若合符節的表述，更增強其信念。龜蒙也曾從事春秋學的著述。他認為刻石於潤州（當在州治，即今鎮江）的韓滉《春秋通例》錯誤百出，貽誤後學，特為文以辯之，批駁的主題顯然也在《春秋》通義方面。但這份著作沒有流傳，亦不見有任何紀錄。<sup>72</sup>

另一位與春秋學有關的著名文人是楊夔。楊夔為袁州人（州治在今江西宜

<sup>68</sup> 陸龜蒙，《甫里先生文集》卷一六，頁 235。陸龜蒙的《春秋》之志亦見同書，卷一九，〈記稻鼠〉，頁 284。

<sup>69</sup> 陸龜蒙，《甫里先生文集》卷一四，頁 207。

<sup>70</sup> 王通原句為「九師興而《易》道微，三傳作而《春秋》散」，見隋·王通，《文中子中說》（上海：上海古籍出版社，1989，據浙江書局本影印），卷二，〈天地篇〉，頁 11。

<sup>71</sup> 關於王通歷史地位在晚唐的崛起，見 Kwok-yiu Wong（王國堯），“Between Politics and Metaphysics: On the Changing Reception of Wang T'ung in the T'ang-Sung Intellectual Transitions,” *Monumenta Serica* 55 (2007): 61-72.

<sup>72</sup> 陸龜蒙，《甫里先生文集》卷一六，〈甫里先生傳〉，頁 235。此文有關韓滉著作刻石之句後有小字：「今在潤州文宣王廟」，從語氣和地名的使用看來，可能是北宋人的註語。北宋王讜所編《唐語林》述及《春秋通例》，則說刻石在「金陵府學」，即今南京。見王讜，《唐語林校證》卷二，頁 125。按，唐代無「金陵府」或「江寧府」之稱，這也是後人的追記。韓滉曾任潤州刺史，以理度之，刻石當在州治，這也符合存石在潤州文宣王廟的紀錄（文宣王廟與州學應為同址，皆在州治）。唐代與北宋潤州均治丹徒，即後世的鎮江，「金陵府學」之說，也許是誤傳。

春），生平資料存留很少，活躍期約為公元八八六至九〇八年，正當唐末五代之際。他科舉未第，長處江南，先是擔任地方長官僚佐，晚唐大亂，中央統治崩潰之後，繼續依附於江南軍閥。楊夔詩文皆工，但他在〈烏程縣修建廨宇記〉一文中自稱「學於《春秋》」，另篇文章亦有此暗示。楊夔研治《春秋》，顯然偏於褒貶史學的方向，他對春秋學效用的說法是：「以紀功書績為務」，這是以《左傳》之記事為春秋學核心的傳統，不同於探求聖人微旨的晚唐主流。<sup>73</sup> 楊夔的這個傾向，透露了春秋學其他方面的持續。

檢視以上中晚唐春秋學資料，有幾點觀察值得提出。首先，很明顯，文人經學家繼承了安史亂後的新春秋學潮流與新經學觀，前列九位文人的著作中，只有許康佐的《集左氏傳》屬於舊式經學。專門學者的情況剛好相反，好像只有馮伉的《三傳異同》比較符合新學風，而且經生的春秋學著述很少，已知的只有四部。根據這個現象，我們如果說，九世紀以後，文人承接經學新風氣而成為經學研究的主流，應該是不會大錯的。其次，上列的文人經學作者，大多和大興於八、九世紀之交的儒家復興運動有關，與韓愈傳統連結尤其密切，陸龜蒙也是如此。這個經學風氣背後顯然有著思想史的強力運會，而非只是學術傳統的內部發展。再者，晚唐文人經學家中，南方人特多，劉軻、陸希聲、孫郃、陳岳、陸龜蒙、楊夔都是江南人士。皮日休的家鄉和家業雖然在江北，與江南關係亦深；更早韓愈門下治經的陳商也是吳人。<sup>74</sup> 中唐古文運動和儒家復興本來起於具有士族背景的北方文人，但從晚唐治經文人的出身以及其他資料看來，九世紀二、三十年代之後，儒家復興的潮流已廣泛傳布於全國的菁英文人社群，而脫離了與北方士族的特殊關聯。當然，就歷史大局而言，上述現象也是南方文化力量在晚唐五代急速崛起的一部分。<sup>75</sup>

<sup>73</sup> 楊夔事蹟可參見傅璇琮主編，《唐才子傳校箋》第4冊，卷九，頁463-466（周祖謨、賈晉華撰）。本段引文皆出自楊夔，〈烏程縣修建廨宇記〉，《文苑英華》卷八〇八。《全唐文》卷八六七文字略有不同。楊夔另一篇涉及春秋學的文章是〈湖州錄事參軍新廳記〉，《文苑英華》卷八〇三；《全唐文》卷八六六。楊氏的思想應即中唐以降倡議編年史學風氣之延續，參見陳登武，〈唐代古文運動的史學思想——以先驅古文家為中心〉，國立成功大學中國文學系，《第四屆唐代文化學術研討會論文集》（臺南：國立成功大學教務處出版組，1999），頁769-793；《柳宗元集·外集補遺》，〈萬年縣丞柳君墓誌〉，頁1389-1390。

<sup>74</sup> 陳商為陳霸先之後，家族資料見《新唐書》卷七一下，頁2333-2339；〈唐故潁川陳君夫人魯郡南氏墓誌銘并序〉，周紹良主編，趙超副主編，《唐代墓誌彙編》，元和〇四八，頁1983。

<sup>75</sup> 參見陳弱水，《唐代文士與中國思想的轉型》（桂林：廣西師範大學出版社，2009），〈論中

## (二) 論語學

《春秋》學之外，唐代晚期經學還有一個小而有意義的演變：《論語》學重興。唐代前期治《論語》者甚少，傳世文獻所見，只有三部作品出於安史亂前：陸德明《論語釋文》、賈公彥《論語疏》、褚无量 (646-720)《刪正論語疏》，後者還可能是賈公彥疏的節本，中晚唐則有約略復甦的姿態。<sup>76</sup>《論語》學的重興和《春秋》學不同，新《春秋》學起於經學圈，《論語》學則主要為文人自發之事業，而且似乎與八、九世紀之交的韓愈集團特別有關。以下為《經義考》所列文人《論語》學著作：

1. 韓愈，《論語注》。韓愈注《論語》之事，明確無疑，但是否完成，則有異聞。李漢〈韓昌黎集序〉說韓愈「有注《論語》十卷傳學者」，意謂已經成書，張籍詩〈祭退之〉講法卻不同：「《魯論》未迄注，手跡今微茫」。李漢是韓愈的女婿，為韓愈集作序，言之鑿鑿若此，所說應比張籍近於實際，張詩顯然寫於韓愈身後不久，或許傳聞有誤。<sup>77</sup>韓愈注《論語》還有一個疑案。題為韓愈、李翱合撰之《論語筆解》，北宋開始見於記載，流傳至今，爭議甚多，此書與韓、李以及中晚唐知識界可能關係為何，下文將有簡單討論。
2. 侯喜 (?-823)，《論語問》。侯氏為德宗貞元十九年 (803) 進士，習古文，與韓愈關係在師友之間。《論語問》僅見於韓愈〈答侯生問論語書〉，是書是文，並不清楚，說不定只是像柳宗元〈論語辯二篇〉這樣的短論。<sup>78</sup>
3. 張籍 (766?-830?)，《論語注辨》。張籍是名詩人，韓愈好友。這本書僅《新唐書·藝文志》有著錄，從書名看來，似乎是對韓愈《論語注》的討論，但張氏以為韓注未成，如何能寫此書？或許是他人所偽託。<sup>79</sup>《新唐書》成於北宋

---

唐古文運動的一個社會文化背景》，頁 212-245；〈中晚唐五代福建士人階層興起的幾點觀察〉，頁 357-391。

<sup>76</sup> 褚著未入《經義考》。見蘇頌，〈贈禮部尚書褚公神道碑〉，《文苑英華》卷八九六；《全唐文》卷二五八。《經義考》中著錄的安史亂後論語學著述有七部，其中有可疑者，但已透露出轉變的跡影。見朱彝尊，《點校補正經義考》第 6 冊，卷二一三，頁 638-644。又，頁 644 所列李涪《論語刊誤》恐為《刊誤》之誤，此處不計。

<sup>77</sup> 李漢，〈韓昌黎集序〉，《韓昌黎全集》，頁 1；唐·張籍著，李建崑校注，《張籍詩集校注》（臺北：華泰文化事業公司，2001），卷八，〈祭退之〉，頁 489。韓愈注《論語》事，又見韓愈，《韓昌黎全集·韓昌黎集遺文》，〈答侯生問論語書〉，頁 107。

<sup>78</sup> 參見羅聯添，《韓愈研究》（臺北：臺灣學生書局，1981），頁 145-149；韓愈，《韓昌黎全集·韓昌黎集遺文》，頁 107；《柳宗元集》卷四，頁 110-112。

<sup>79</sup> 《新唐書》卷五七，頁 1444。



中期，如果天壤間確曾有《論語注辨》，則應出於唐宋之際。

4. 李磎（又作李錡，?-895），《注論語》。李氏為宣宗大中十三年（859）進士，曾任宰相，據說文章秀絕，能詩，亦通《易》學，著有《易之心要》。作品幾乎全部喪失於唐末戰亂中。<sup>80</sup>

《經義考》所錄中晚唐《論語》學著述，唯一確定非文人所撰，為馬總（又作馬摠，?-823）《論語樞要》十卷。馬總活躍於九世紀初，學術政事兼長，歷任地方與朝廷要職，最高位至戶部尚書。他著作甚多，最有名的是抄錄各家子書文字的《意林》，《論語樞要》也有可能是編纂之作。<sup>81</sup>

前文所列中晚唐文人《論語》學著作，已經完全不存，但傳世有題為韓愈、李翱所撰《論語筆解》二卷，宋代頗有人視為偽作，傳統學者亦多持此見解，近二、三十年學界探討此書者，卻大都以為是韓、李真品。<sup>82</sup> 以下將就這重公案中涉及唐代後期《論語》學的層面，略事討論，順便對《論語筆解》的性質提出大概的看法。

<sup>80</sup> 孫光憲，《北夢瑣言》卷六，〈李磎行狀〉，頁139。按，行狀為晚唐文學家司空圖所撰，《北夢瑣言》摘引。

<sup>81</sup> 馬總生平見《舊唐書》卷一五七；《新唐書》卷一六三。著作資料見《新唐書》卷五八，頁1461，1475；卷五九，頁1536；卷六〇，頁1624；《宋史》（北京：中華書局點校本，1977），卷二〇二，頁5067。

<sup>82</sup> 宋代明確對《論語筆解》或流傳之韓愈《論語》注表示懷疑的有劉正叟、洪興祖（1090-1155）、朱熹（1130-1200）等人。見宋·王應麟，《玉海》（收入《景印文淵閣四庫全書》〔臺北：臺灣商務印書館，1983〕，第943冊），卷四一，頁22b-23a；韓愈，《韓昌黎全集·韓昌黎集遺文》，〈答侯生問論語書〉引宋人注，頁107；同前書，卷一九，〈送李愿歸盤谷序〉引朱熹《韓集考異》語，頁14。朱熹原文見氏著，《昌黎先生集考異》（上海：上海古籍出版社，1985，據宋刻本影印），卷六，頁6a。劉正叟為北宋時人，有活動於哲宗元祐年間（1086-1094）的紀錄，他認為《論語筆解》是後學託韓愈之名所作，對此書非常不滿，特地撰寫《重注論語》來辯駁。他的生平資料僅見於宋·李燾，《續資治通鑑長編》（北京：中華書局點校本，2004），卷四七八，「元祐七年十一月乙巳」，頁11397。《宋史·藝文志》中，劉氏名作劉正容，應該是錯誤的，見卷二〇二，頁5068。至於當代研究以《論語筆解》為韓、李原著，可見：田中利明，〈韓愈·李翱の「論語筆解」についての考察〉，《日本中國學會報》30（1978）：87-102；Charles Hartman, *Han Yü and the T'ang Search for Unity* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1986), especially chap. 3；王明蓀，〈《論語筆解》試探〉，林慶彰，《中國經學史論文選集》上冊，頁702-730；查屏球，〈韓愈《論語筆解》真偽考〉，《文獻》1995.2：62-72；John Makeham, "Han Yu and Li Ao's *Lunyu Bijie* Interpretation of the *Analec*ts," 黃俊傑編，《東亞論語學·中國篇》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009），頁297；金培懿，〈從文獻傳播流變談今本《論語筆解》——以伊東龜年《校刻韓文公論語筆解》所作的考察〉，《中國文哲研究集刊》37（2010）：153-202。

就一本單行著作而言，韓愈《論語注》的蹤跡相當隱晦，見於後世著錄者，僅有《新唐書·藝文志》和田鎬《田氏書目》兩處，全出於北宋，<sup>83</sup> 但另一方面，韓愈身後不久，已有以他為名的《論語》注解流傳。晚唐李匡文（一般作李匡乂，顯然錯誤）《資暇集》卷上載有兩條資料。第一，《論語·公冶長》「宰予晝寢」。韓愈認為「晝寢」當為「畫寢」，指畫圖於寢室牆上，孔子把宰我看作「朽木不可雕，糞土之牆不可圻」，是這個緣故，而非由於他白天睡覺。第二，《論語·鄉黨》「廋焚孔子曰傷人乎不問馬」。韓愈以為，「不」當讀作「否」，斷句則為：「傷人乎？不。問馬。」意思是，孔子聽說馬廐起火，先問是否有人受傷，知道沒有後，再問馬怎麼樣。這是因為孔子是聖人，對人對動物都有慈愛之心，但因以人為貴，先問人，再及於馬。<sup>84</sup> 這兩段注語的共同特色是，別出心裁，違反歷來的理解，甚至任意改字。宋代邵博（?-1158）《邵氏聞見後錄》載有三條韓愈《論語》注，其中兩條不見於李匡文《資暇集》，也是同樣的情況，譬如，《論語·先進》「浴乎沂」改作「沿乎沂」。<sup>85</sup>

關於《資暇集》的資料，可提出幾點說明。首先，作者李匡文是唐代宗室，憲宗朝宰相李夷簡（757-823）的兒子。李匡文仕宦生涯很長，大約從文宗朝（827-840）末年到昭宗朝（889-904）初期，去世時應已八十餘歲。根據學者相當可靠的考證，《資暇集》完成於宣宗大中年間（847-859），這時距離韓愈去世（824）僅二、三十年，可見韓愈《論語》注流傳甚早，其治《論語》亦廣為人知。<sup>86</sup> 其次，李匡文並不相信這兩條注解是韓愈所寫。《資暇集》為考據辨析之作，李氏舉出這兩條，是因為他發現，其中說法分別先發自梁武帝和陸德明，他看到的韓愈《論語》注一定遠多於此。再者，無論《資暇集》乃至《邵氏聞見後錄》所載是否為韓愈所撰（邵博也不相信），這些資料證明，九世紀的知識界確實存在新《論語》學，而且其中說法主觀色彩很強，顯然不是專家之學，如果推測為文人所為，應該不至大誤。

這裡不是仔細討論《論語筆解》的恰當地方，但必須簡要表達看法。我個人以為，今本《論語筆解》應當不是韓愈、李翱的原著。這本書最可疑之點，就在

<sup>83</sup> 金培懿，〈從文獻傳播流變談今本《論語筆解》〉，頁 158-159。

<sup>84</sup> 唐·李匡文，《資暇集》（收入《蘇氏演義（外三種）》〔北京：中華書局，2012〕），卷上，「晝寢」、「問馬」，頁 166；又見王讜，《唐語林校證》卷二，頁 165-166。

<sup>85</sup> 宋·邵博，《邵氏聞見後錄》（北京：中華書局，1983），卷四，頁 33-34。

<sup>86</sup> 《資暇集》作者之名以及出身，清代以來頗有討論，學者意見也有出入，最完整的研究見張固也，〈《資暇集》作者李匡文的仕履與著述〉，《文獻》2000.4：101-105。

兩人合撰。全書共引八十條《論語》文字（有些不是全引），八十條原文又分為九十二段，每段之後臚列注文，其中單獨有韓注的，只有十二段，單獨有李注的，只有兩段，其他七十八段都兼有二人之注，而且不乏相互呼應的話語。因此，北宋許渤（應即許渤，978-1047）在〈論語筆解序〉中說這本書是：「始愈筆大義則示翱，翱從而交相明辨。」<sup>87</sup> 可是，古往今來，好像絕少有這樣的著作體例，有關韓愈注《論語》的原始紀錄，也絕無李翱參與的說法，李翱遺文和生平資料中，也沒有任何注解《論語》的痕跡。凡此種種，雖不足以斷言今本《論語筆解》之偽，但不能不啟人疑竇。

關於此書，我的第二點看法是，今本《論語筆解》中含有唐代流傳的韓愈《論語》注，而且以理推之，應該超過《資暇集》所載不少。然而，也不是說，韓注都是唐代之舊。《邵氏聞見後錄》中記有程頤門人把《論語·先進》「子在，回何敢死」改作「子在，回何敢先」，在今本《論語筆解》，這卻成了韓愈的注語。<sup>88</sup>《邵氏聞見後錄》作者邵博是邵雍（1011-1077）的孫子、邵伯溫（1057-1134）的兒子，父、祖皆處於北宋中後期學術思想界的核心，而且都與程頤有深厚關係，所言當有根據。<sup>89</sup> 此外，《論語筆解》中韓愈回應、呼喚李翱的文字也都可疑。至於李翱注，應該是後起，時間無法判斷，要在唐宋之際。

最後一點：唐代流傳的韓愈《論語》注是他本人寫的嗎？從韓愈女婿李漢說韓愈「注《論語》」、「傳學者」看來，沒有否定的理由。但李匡文著《資暇集》在韓愈身後不久，當時韓家後人仍然活躍，匡文卻對注語的真實性表示懷疑，則不能不令人信心有所動搖。<sup>90</sup> 此事無法判定，只能說是疑案。

綜合而言，我認為《論語筆解》的來源可疑，難以視為中晚唐論語學的基礎資料。《論語筆解》中的韓注有出自唐代者，可惜無法和後出的部分區分。至於這部書的整體，可以確認的是，成於唐宋之際，具有思想性，應該適合用來探究

<sup>87</sup> 《論語筆解》序及內文均見唐·韓愈、李翱，《論語筆解（及其他兩種）》（北京：中華書局，1991，據叢書集成初編本影印）。許渤（渤）序亦誤入《全唐文》卷六二二。

<sup>88</sup> 邵博，《邵氏聞見後錄》卷四，頁33-34；韓愈、李翱，《論語筆解》卷下，頁17。

<sup>89</sup> 《宋史》卷四二七，頁12726-12728；卷四三三，頁12851-12854；程頤，〈邵堯夫先生墓誌銘〉，《河南程氏文集》（收入《二程集》〔北京：中華書局，1981〕），頁502-504。

<sup>90</sup> 韓愈的長子韓昶去世於宣宗大中九年（855），與《資暇集》成書時間接近；韓昶之子韓袞（或作緄）為懿宗咸通七年（866）進士科狀元。見韓昶，〈唐故朝議郎檢校尚書戶部郎中兼襄州別駕上柱國韓昶自為墓誌銘并序〉，周紹良主編，趙超副主編，《唐代墓誌彙編》，大中一〇二，頁2329；《全唐文》卷七四一；羅聯添，《韓愈研究》，頁16-17。

晚唐到宋初的學術思想演變。不過，這項工作不在本文題旨的範圍，只能俟諸異日了。

中晚唐的《論語》學雖然是個小潮流，但和《春秋》學的興起與流行一樣，都是當時思想變化的直接產物。我曾經為文指出，在八世紀後期至九世紀初文人主導的儒家復興潮流中，韓愈及其追隨者獨樹一幟，與佛教全面對立（韓愈亦反道家、道教），主張儒家是完整自足的價值和觀念體系，整個人文世界都應受到儒家之道的指導。<sup>91</sup> 這樣的思想形態，使得韓愈一派必須注意儒家在內聖之學方面的涵義，李翱（774-836）的〈復性書〉就是這個思想動向最突出的結晶。《論語》學出自韓門，或以韓愈之名流傳，原由亦同於此。在經典中，《論語》文字簡易，篇幅不長，但與個人修養、生命價值有關的內容較豐富，也涉及形上的議題，思想史上這類問題重要性升高時，《論語》就容易受重視。魏晉之際，玄學初起時，《論語》注釋學的興盛與此有關，九世紀儒家復興潮流中《論語》抬頭，景況也類似，雖然魏晉玄學與中唐儒家復興的方向截然有異。

關於中晚唐論語學與內聖關懷的聯繫，現在謹舉證二三，以為這個課題討論的結束。梁肅〈鄭州新鄭縣尉安定皇甫君墓誌銘〉中，描寫誌主個性恬淡，不求仕祿，在避亂（應該是安史之亂）移居江南後，「以墳籍自娛，調《論語》二十篇，有夫子微言，故嘗翫其章句，以導情性。非至德要道，未嘗經懷。」<sup>92</sup> 梁肅是安史亂後「文章中興」的後期領袖，就文學思想和寫作風格而言，是古文運動的先驅，但其思想意態與韓愈、李翱乃至柳宗元等倡議儒道復興的後輩文士，仍然有相當差異。梁肅這篇文字寫於德宗興元元年（784）或稍後，這裡引用，是想指出，就中唐知識人而言，經典之中，《論語》具有導養情性的特性，有助於體會「至德要道」。

韓愈集中，與《論語》直接相關的文章只有一篇：〈答侯生問論語書〉。侯喜把他所寫的《論語問》給韓愈看，韓愈有所評論。從韓愈的回信可以推斷，侯喜的作品涉及聖人與賢人分別的問題。兩人討論的文獻雖然是《論語》，韓愈卻通篇引用孟子的聖人理論，如「惟聖人然後可以踐形」（〈盡心上〉）、「萬物皆備於我矣，反身而誠，樂莫大焉」（〈盡心上〉）、「充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之之謂聖」（〈盡心上〉）。這顯然是因為侯喜以《孟》解

<sup>91</sup> 陳弱水，《唐代文士與中國思想的轉型》，〈總說·中古傳統的變異與裂解——論中唐思想變化的兩條線索〉，頁49-97；〈柳宗元與中唐儒家復興〉，頁280-289。

<sup>92</sup> 《文苑英華》卷九六〇；《全唐文》卷五二一。

《論》，以孟子「踐形」之說來詮釋《論語》的聖人觀念。這是個高度主觀的取徑，《論語》中孔子論「聖」，其實只有寥寥數語，而且未曾正面觸及內心修養。韓愈對侯喜的闡釋方法有保留，但也稱許他的嘗試，並有進一步發揮。〈答侯生問論語書〉篇幅很短，卻是中唐《論語》學含有內聖言說的最明確證據。<sup>93</sup>

中晚唐《論語》學和內聖之學的連結可能也存在於《論語筆解》。該書最有可能出自中晚唐的所在，是各段韓注中的第一條——也就是韓注中非回應李注的部分。在今本《論語筆解》，韓注的第一條也是更改《論語》文字的集中處，與《資暇集》所記韓愈《論語》注的特性相符。這個類別的韓注有九十條，其中明白觸及心性天道問題的有六條。茲舉三條為例說明。首先，《論語筆解》卷上〈為政第二〉有文：<sup>94</sup>

子曰：吾五十而知天命。（孔曰：知天命之終始。）

韓曰：天命深微至蹟，非原始要終一端而已。仲尼五十學易，窮理盡性，以至於命，故曰知天命。

……

這一段注語，主旨在批評舊孔注（傳孔安國注）對於「知天命」的解釋。孔注「天命之終始」或許可以了解為「天所帶來的命運的全部」，至於「命運」是集體或個人命運，則可不論。韓注引《周易·繫辭》「窮理盡性以至於命」，主張「知天命」並不只是認識命運的狀況，終究而言，是要透過自身的修養體會，與天道相通，結合點則在「性」。卷上〈公冶長第五〉「夫子之文章可得而聞也」條韓注則直接說：「性與天道一義也。」<sup>95</sup>簡言之，可能比較原始的韓注中顯現一個看法：「性與天道」不是兩回事，道德自我的完成，有賴兩者的結合。

其次，卷上〈雍也第六〉有文：<sup>96</sup>

子曰：人之生也直，罔之生也幸而免。（馬曰：人之生自終者，以其正直也。包曰：誣罔正直，是幸也。）

韓曰：直當為德，字之誤也，言人生稟天地大德。罔，無也。若無其德，免於咎者，眇矣。（古書德作惠。）

……

<sup>93</sup> 韓愈，《韓昌黎全集·韓昌黎集遺文》，頁107。

<sup>94</sup> 韓愈、李翱，《論語筆解》卷上，頁2。

<sup>95</sup> 韓愈、李翱，《論語筆解》卷上，頁7。類似的意思又可見卷下，〈堯曰第二十〉，「不知命無以為君子」條，頁30-31。

<sup>96</sup> 韓愈、李翱，《論語筆解》卷上，頁7。

這段注語改《論語》原文「直」為「惠」（德），認為孔子的意思是人稟天地大德以生。值得注意，本段注語和上段涉及「性與天道」問題的注語合併起來，顯露了人之本性受之於天的性善觀。<sup>97</sup>如前所言，無論是否為韓愈自撰，這些注語出自中晚唐的機會不小，這樣的思想雖然與韓愈〈原性〉一文不符，但是和李翱〈復性書〉以及當時佛、道思想的大潮流是相吻合的。<sup>98</sup>

### （三）群經大義

中晚唐經學成果中，除了《春秋》和《論語》類，群經類也與經典大義有所牽連，值得探查。這一類別的作品頗為駁雜，但大致可分為專門學術和義理兩種形態。以下列出九世紀群經類著作中，有義理涵義而作者背景又比較明朗的：

1. 熊執易，《化統》五百卷。九世紀前期李肇的《國史補》說，此書作者熊執易「類《九經》之義，為《化統》五百卷，四十年乃就」，在這裡，「類」的意思難以確定，可能是類次、分門別類，也可能是模仿，或許是前者吧。<sup>99</sup>（在唐代，「九經」為「五經」的別稱，只是計算經典部數的方式不同。）熊執易是德宗建中四年（783）進士，曾任右補闕、庫部郎中、兵部郎中等職，去世於蜀地，約在憲宗元和（806-820）中期。《化統》一書既然費了四十年才寫完，完成之時應該已在九世紀。熊氏進士出身，現有〈武陵郡王馬公神道碑〉一文傳世，應該是能文之士，不過整體判斷，學思傾向似乎在經學這一邊。他以通《易》知名，說不定「執易」並非原名，而是因為愛好易學而改取的。<sup>100</sup>
2. 韋表微，《九經師授譜》一卷。韋氏撰有《春秋三傳總例》，已見前文。他善屬文，兼有文人和經學專家的身分。表面看來，《九經師授譜》是考證之作，其實有思想上的用意。《新唐書》韋表微本傳說他「以學者薄師道，不如聲樂

<sup>97</sup> 注中「若無其德，免於咎者，勉矣」，是指失去天予之德，還是有人原本即無此德，並不清楚。這句話應不足以推翻文中所引幾段韓注的性善觀傾向。

<sup>98</sup> 參見陳弱水，《唐代文士與中國思想的轉型》，〈〈復性書〉思想淵源再探——漢唐心性觀念史之一章〉，頁290-356。韓愈集中另一涉及人性問題的〈省試顏子不貳過論〉似乎也無普遍性善的預設，見韓愈，《韓昌黎全集》卷一四，頁112-113。

<sup>99</sup> 李肇，《唐國史補》卷下，頁54。

<sup>100</sup> 熊執易生平資料相當零散，以上所述，可略見《舊唐書》卷一四九，頁4019；卷一九六下，頁5261；王溥，《唐會要》卷三九，頁704；徐松，《登科記考補正》卷一一，頁488-489；李肇，《唐國史補》卷下，頁57；《文苑英華》卷八九二；《全唐文》卷六二三。

賤工能尊其師，著《九經師授譜》詆其違。」<sup>101</sup> 韋氏藉重建經師傳授系譜，鼓吹尊師、重師，這是和韓愈、柳宗元、呂溫相同的思想。韋氏生於公元七七一年，小韓愈三歲，長呂溫一歲、柳宗元兩歲，這些人同時提倡儒家的師道，要向「巫醫樂師百工之人」（韓愈〈師說〉語）看齊，又是士人思想重大變化的明證——不過，這個想法真正的模範，恐怕是宗教師，特別是佛教僧人。<sup>102</sup>

3. 韋處厚、路隋（隨），《六經法言》二十卷。這是穆宗長慶二年（822），翰林侍講學士韋處厚、路隋獻給新登基皇帝的書，其中摘鈔經文，以類相從，編纂的指導原則為有益治道。此書的「六經」，依照進書表，是指《易》、《詩》、《書》、《左氏春秋》、《孝經》和《論語》，但《新唐書》韋處厚傳又加上《禮》，不知是否有誤？<sup>103</sup> 韋處厚（773-829）為中唐名臣，文宗時以宰相之身猝逝。他出身京兆韋氏逍遙公房，憲宗元和元年（806）進士，經學、史學兼長，又能詩擅文，佛學造詣亦深，是全才型的人物。<sup>104</sup> 路隋長於經史，也是名臣，韋處厚去世後，繼他為相。<sup>105</sup>
4. 崔郾、高重，《諸經纂要》十卷。這是寶曆元年（825）崔郾、高重所纂，獻給新即位的敬宗皇帝，用意略同於韋處厚、路隋《六經法言》。崔郾（768-836）是敬宗、文宗朝重臣，德宗貞元十二年（796）進士，出身山東高門清河崔氏，其家特以嚴謹禮法知名。崔郾雖然能文，但顯然不喜文人的「浮華」風氣，也有經學造詣。<sup>106</sup> 至於高重，前文曾經述及，為經學家，另著有《春秋纂要》。

總觀群經類的義理型著作，作者不是經學家，就是兼具文人與學者身分者，與《春秋》類、《論語》類情況不同。中晚唐文人治經的風尚何以沒有表現於群

<sup>101</sup> 《新唐書》卷一七七，頁 5275。

<sup>102</sup> 本人多年前曾對此事有所討論，見 Jo-shui Chen, *Liu Tsung-yüan and Intellectual Change in T'ang China, 773-819*, pp. 144-148.

<sup>103</sup> 進書表見《冊府元龜》卷六〇七，〈學較部十一〉，頁 7286-7287。《新唐書》所言，見卷一四二，頁 4674。

<sup>104</sup> 韋氏生平見《劉禹錫集》卷一九，〈唐故中書侍郎平章事韋公集紀〉，頁 226-227；《舊唐書》卷一五九，頁 4182-4187。

<sup>105</sup> 路隋資料主要見《舊唐書》卷一五九，頁 4182-4187；《新唐書》卷五八，頁 1472；卷五九，頁 1513；卷一四二，頁 4190-4194。

<sup>106</sup> 崔郾生平以及進書給穆宗皇帝之事，見《舊唐書》卷一五五，頁 4118-4119；杜牧，《樊川文集》卷一四，〈唐故銀青光祿大夫檢校禮部尚書御史大夫充浙江西道都團練觀察處置等使上柱國清河郡開國公食邑二千戶贈吏部尚書崔公行狀〉，頁 207-211；可另參《全唐文》卷七五六。

經類？推測來說，主要原因可能有二。第一，文人因探求儒道大義而治經，帶有業餘的性質，難以從事縱覽全局的工作。第二，從現有資料看來，唐代群經類著作的撰述形態，以考訂和編纂為主，不符合一般文章家的脾性。<sup>107</sup>

另外要指出，從上引群經大義類和春秋類著述資料可以看出，在中晚唐，除了文人治經，還出現了一種既善屬文又有專門經學素養的人士，以本節討論所及，約有七位：許康佐、韋表微、韋處厚、熊執易、崔郾、陸希聲、陳岳。這個現象的出現，恐怕有結構性的因素。中國自八世紀以後，進士科大盛，文學才能成為士人入仕的最有力憑藉，詩文寫作之風也愈益興盛。在這種風氣籠罩之下，不少因個人才性或家學淵源而有經學造詣者，顯然也在科舉過程中，投向文章之途。這些兼具文人與經生身分的人，就本節所見，有的經學立場偏於傳統，有的則參與了治經新風潮，韋表微、陸希聲和陳岳顯然屬於後者。

以上對九世紀的經學作者身分和經學著作做了多方面的檢視，應該已經清楚顯示，以文章知名、以文章進身仕途的文人是當時經學撰述的要角，他們的治經取向主要是詮釋性、尋求義理的，另外也有少數兼具文人與學者身分者加入此行列。啖助、陸淳等人所啟動的新春秋學，尤其可說已完全移轉至文人社群，文人承受這個安史亂後發展出的新型經學，再加上若干其他因緣的作用，九世紀的唐代逐漸浮現出一種以文人為基石的經學傳統，這是北宋知識界所繼承的局面。

#### 四・經學變體——文人治經風格示例

上一節主要以朱彝尊《經義考》中的資料為基礎，討論九世紀《春秋》學、《論語》學和群經大義類著述，尤重作者身分，以此揭示中晚唐經學轉由文人主導的趨勢。不過，文人治經，到底「業餘」的成分很重，注疏之類的專著未必是他們表達心得的最拿手方式，本節將考察中晚唐兩種和文人治經特別有關的文類，以更周全展現他們與經學交涉的面貌。這兩種文類不屬經學著述的主流，作品極少收入《經義考》，或許可算作經學變體。

##### （一）經典批評

本文前言曾說，唐代文人經說應可視為經學之一類，這裡要指出，文人經說

---

<sup>107</sup> 參見朱彝尊，《點校補正經義考》第7冊，卷二四一，頁333-351。



也是歷史的產物，一切跡象顯示，它是中唐才開始流行的，在此之前，並無蹤影。現存唐文中，最早的文人經說為獨孤及（726-777）的〈吳季札論〉與梁肅的〈西伯受命稱王議〉。他們兩位都是著名的古文先驅，活躍於安史亂後，力倡儒家的文學觀。依此，即使納入唐人文章大多佚失的因素，我們也可以肯定，文人經說大體是伴隨中唐新思潮出現的，在某種程度上，它本身就是安史亂後經學變化的一環。<sup>108</sup>

所謂「經說」，寬泛而言，可指一切針對經典或經學問題的單篇文章。中晚唐文人經說中，有一類型，我稱為「經典批評」或「經典評論」(canonical criticism)。這類文章主要議論與經典文本或經學學說有關的問題，往往帶有批判性，或批判成說，或批判經典中的記事與言論，有時甚至對唐代時局有批判之意，換句話說，是一種藉「經」議「道」——大多是具體的道理——的文字。這類文章佔中晚唐文人經說的大部分，非常能表現他們治經的傾向和風格，這也是本節所要探討的第一種文類。

中晚唐文人「經典批評」最突出的特點，在於大多屬於春秋學的範疇，這和當時經學發展的方向是完全一致的。就我個人檢視傳世唐文，這方面的作品有：獨孤及〈吳季札論〉、梁肅〈西伯受命稱王議〉、柳宗元〈晉文公問守原議〉及《非國語》、白居易〈晉諡恭世子議〉、皮日休〈春秋決疑〉及〈鹿門隱書〉第一篇、孫郃〈春秋無賢臣論〉、司空圖〈疑經〉及〈疑經後述〉、程晏〈祀黃熊評〉等。以上作品中，皮日休〈春秋決疑〉和孫郃〈春秋無賢臣論〉均入《經義考》春秋類，其實兩者是經說，與《經義考》所列一般唐代春秋學著作性質有異，朱彝尊將其選入，大概是文章題目有「春秋」二字的緣故。<sup>109</sup> 另外要說明，中晚唐文人涉及《春秋》之作遠多於以上所列，但有些文章接近史論，也就是說，是從古史的觀點進行議論，而未提出原則性的見解，這裡不納入。

中晚唐文人「經典批評」的另一個特點是，許多作品宣揚「尊君」，這既是啖助經學的主旨，也符合安史亂後儒家思想的主要方向，可見這些作品與中晚唐新春秋學、儒家復興思潮是三位一體的。尊君說長期居於士人思想的核心，毫無

<sup>108</sup> 唐代前期經學家所撰的經說，以今日所見，也絕無僅有。元行沖〈釋疑〉或許可算一例，見《舊唐書》卷一〇二，頁3178-3181。

<sup>109</sup> 由於《國語》常被視為「春秋外傳」，柳宗元《非國語》題中又有「國語」二字，《經義考》也收入，但不和正規春秋學著作並列。見朱彝尊，《點校補正經義考》第6冊，卷二〇九，頁540-543。

疑問，直接源自中晚唐朝廷勢弱、藩鎮強大的局面，這個走向可能也強化了儒家思想中權威主義的成分。以下具體介紹幾部「經典批評」作品，以展現中晚唐文人經學的一個特殊側面。

前面說過，傳世資料中，唐代文人的經典批評始於獨孤及〈吳季札論〉和梁肅〈西伯受命稱王議〉。獨孤及較梁肅年長近三十歲，〈吳季札論〉先出的可能性很高。這篇文章評論春秋時吳國季札（活躍於公元前六世紀中、後期）讓國的舉動。獨孤及以為，《春秋》褒揚此事，《左傳》、《史記》記載而未譏刺，是有問題的。季札讓國何以是錯誤呢？他的理由有四：

廢先君之命，非孝也；附子臧之義，非公也；執禮全節，使國篡君弑，非仁也；出能觀變，入不討亂，非智也。

這大概是說，季札的父親壽夢要他繼位為王，他是幼子，以曹國子臧的例子為據，沒有從命，最後因為個人守節，導致吳國君主遭篡弑，他又不能討伐變亂，這些都是不對的。這篇文章的核心，在引文中的第三點「執禮全節，使國篡君弑」：季札由於個人的道德感，導致國家陷入混亂。此外，「尊君」可以算是該文的副旋律，獨孤及一再以季札「廢先君之命」為憾，說他「所去者忠」，「謂先君何？」文末甚至以季札為吳國滅亡的禍首。<sup>110</sup>

這篇文章雖然以議論史事為主軸，但通篇宣揚一個觀念：不可因潔身自好而忽略家國大計，另外也強調遵從君命。季札行事不符合這些原則，《春秋》、《左傳》卻有褒無貶，引起獨孤及不滿。簡言之，這可說是一篇「反經合道」模式的論述，往後經典批評中也經常可見。這裡要說明，獨孤及所述並非都切合經典文本與歷史事實，譬如，所謂《春秋》褒揚季札讓國，指的是《公羊傳》襄公二十九年的詮釋，而非《春秋》經文有何直接表示；獨孤所假定的吳國史實主要根據《史記·吳太伯世家》，與其他紀錄也不完全吻合。這類情況，經典批評作品中相當常見，本文將不一一指出，基本上僅陳述文章作者的認識和觀點。<sup>111</sup>

至於梁肅〈西伯受命稱王議〉，討論周文王稱王的問題。該文指出，《史

<sup>110</sup> 獨孤及文見《文苑英華》卷七四一；另見姚鉉，《唐文粹》卷三七；《全唐文》卷三八九。《全唐文》題作〈吳季子札論〉。

<sup>111</sup> 《史記·吳太伯世家》以季札繼位為父親壽夢之命，《吳越春秋·吳王壽夢傳》亦依此，但《左傳》「襄公十四年」和《春秋公羊傳》「襄公二十九年」都只表示是兄長們的意思。《春秋左傳正義》（收入《十三經注疏》）〔臺北：藝文印書館，據清嘉慶二十一年（1815）南昌府學刊本影印〕，第4冊；《春秋公羊傳注疏》（收入《十三經注疏》第5冊）；《史記》（北京：中華書局點校本，1959）。

記》說文王生前即受命稱王，有人引用《詩經·大雅》序（〈文王之什〉）以及《尚書·泰誓》序，支持此說。梁氏以為，這是絕大的謬誤：「反經非聖，不可以訓，莫此甚焉。」他廣引經書，力主此事之不實，《史記》是記載錯誤，《詩》序與《尚書·泰誓》序則皆本無此意。梁肅還進一步表示，文王根本不可能稱王，理由是：

夫大者天地，其次君臣。聖人知定位之不可易也，故制為上下之禮，財成天地之道，使各當其分，而不相閒。……若殷道未絕，紂惡未極，而遂稱王，以令天下，則不可謂至德也。此其非聖者也。

君臣之別，君上臣下，是天地間至高的道理，順天應時的革命，是罕見而不得已的，聖者如文王，不會在天命未至時僭越分際。<sup>112</sup>

綜合而言，獨孤及和梁肅這兩篇文章的主題都在經典與道的關係，前者藉評論經典來呈現至道，後者則以經典為依據，指陳錯誤，揭示正理。這正是經典批評的核心特徵。此外，兩文都涉及的「尊君」問題，也在往後的經典批評一再出現。

接下來談幾篇九世紀與春秋學有關的經典批評。首先是司空圖（837-908）的〈疑經〉，他疑的正是《春秋》。該文說，《春秋》有天子遣使至魯國「求金」、「求車」的記載。然而，天子本來就有權向諸侯徵收財物，更何況，「春秋之旨，尊君卑臣」，孔子怎麼會用卑下的「求」字呢？司空圖認為有兩個可能。一是使者私自求財，孔子故意這樣寫以為責難；另一個可能是，原文為「責金」、「責車」，「責」與「求」因字形相近致誤。很明顯，這篇文章的主旨是「尊君」，司空圖為了讓《春秋》符合這個原則，不惜更改經文。這和傳韓愈《論語》注的作法是一樣的。<sup>113</sup> 按，〈疑經〉中的「求金」、「求車」，主要指桓公十五年（697 BCE）家父來求車以及文公九年（618 BCE）毛伯來求金，或許還可加上隱公三年（720 BCE）武氏子來「求賻」。其實，周天子向魯國索取財物，《春秋》三傳都有批評，以為於禮不合：「王者無求」，「天子不私求財」，司空圖卻改而站在「尊君」的立場議論此事，認為可「責」而不須「求」，意旨可謂與三傳完全相反。<sup>114</sup> 從這一點，可以非常清楚看出晚唐文人春秋學的思想傾向。

<sup>112</sup> 梁肅文見《文苑英華》卷七七〇；另見姚鉉，《唐文粹》卷四二；《全唐文》卷五一七。

<sup>113</sup> 姚鉉，《唐文粹》卷四五；另見唐·司空圖，《司空表聖文集》（收入《四部叢刊初編》，據上海涵芬樓藏舊鈔本影印），卷三；《全唐文》卷八〇九。

<sup>114</sup> 引文分見《左傳》、《春秋公羊傳》「桓公十五年」。

再來是程晏（八九五年進士）的〈祀黃熊評〉。此文評論《左傳》昭公七年（535 BCE）記載，鄭國子產到晉國，聽說晉侯（晉平公）生病，而且夢到黃熊，不知這是怎樣的厲鬼？子產表示，過去鯀死後，化為黃熊，鯀是夏的先祖，配以祭天，夏、商、周三代都這麼做，現在晉是諸國的盟主，或許因為沒有祭鯀，而來找晉侯。晉國於是祭鯀，晉平公就慢慢痊癒了。程晏對晉侯所夢黃熊為鯀的說法深不以為然，提出五項理由來反駁。例如，鯀死的地方羽山不在晉國境內（傳說在東海，即今山東、江蘇交界近海處）；又如，杞國為夏後，他們有祭鯀，不會成為厲鬼。不過，程晏最重要的理由應該是，如果夏真的以鯀配天，三代一直祭祀他，那也應該由周王來祭，輪不到晉國。這是僭越：「宜諸侯而僭之邪？」程晏文中述及子產稱晉為盟主時，還特別引了《左傳》杜預注：「言周衰晉為盟主，得佐天子祀群神」，加以駁斥。〈祀黃熊評〉有「尊君」之意，也是明確無疑的。<sup>115</sup>

孫郃（八九七年進士）〈春秋無賢臣論〉是另一篇鮮明的經典批評。該文的要旨是，春秋各國的臣子都努力擴張自己國家的勢力，但各國君主是周王的諸侯，諸侯強大則導致天子勢弱，破壞了周的封建秩序。由於春秋沒有佐諸侯以成就天子的臣子，這個時代可謂「無賢臣」，孔子修《春秋》，目的就在揭示亂象，以警醒世人。上述的意思，用孫郃的表述，大約是：「春秋陪臣，張公室，侵王室。弱周以強諸侯，是弱祖而強父，佐諸侯而敵周，是佐父而敵祖」；「言之於臣則非忠，語之於子則非孝，論之於道則傷義，推之於情則辜恩」。此文論《春秋》而歸結於「尊君」，在晚唐的經典批評中，很有代表意義。<sup>116</sup>

中晚唐經典批評的最大著作可能是柳宗元的《非國語》，此作論者已多，這裡只從經典批評議題的角度，做簡要探討。<sup>117</sup> 顧名思義，《非國語》是一部非議《國語》的著作，此作是由序、跋以及六十七篇評論所組成，已經是一本小書了。

<sup>115</sup> 見姚鉉，《唐文粹》卷四七；《全唐文》卷八二一。關於杞國的文句，兩書皆作「祀為夏后，鯀有歸祀」，明顯有誤。明·賀復徵，《文章辨體彙選》（收入《景印文淵閣四庫全書》第1402-1410冊），卷四三八論〈祀黃熊評〉改首句為「祀為夏後」，是合理的。

<sup>116</sup> 《文苑英華》卷七四四；姚鉉，《唐文粹》卷三六；《全唐文》卷八二〇。

<sup>117</sup> 對於《非國語》的主要研究，見鄭良樹，〈柳宗元與國語〉，中國古典文學研究會主編，《古典文學（第7集）》（臺北：學生書局，1985），上冊，頁437-461；劉三富，〈柳子厚撰著非國語的旨趣〉，《古典文學（第7集）》，頁463-486；松本肇，〈柳宗元の「非國語」について〉，氏著，《柳宗元研究》（東京：創文社，2000），頁267-294；Jo-shui Chen, *Liu Tsung-yüan and Intellectual Change in Tang China, 773-819*, pp. 100, 115-116, 138-141.

這部作品的精神，很接近前文所說的「反經合道」，通篇在藉批評《國語》所記的話語和事跡以及所流露的撰作思想，揭示道理。《非國語》序把這個想法說得很清楚：

左氏《國語》，其文深閎傑異，固世之所耽嗜而不已也。而其說多誣淫，不概於聖。余懼世之學者溺其文采而淪於是非，是不得由中庸以入堯、舜之道。本諸理，作《非國語》。<sup>118</sup>

就本文的主題而言，有個問題必須解釋：《國語》並不是「經」，《非國語》和經典批評有關係嗎？如果有，是什麼關係？這可分三方面來說。首先，《國語》一般不入經典之列，但在唐人以及前代的認識裡，它與「經」關係匪淺。一般以為，《國語》和《左傳》同為左丘明所撰，《國語》記事涵括的時代、地域乃至具體內容，也和《左傳》頗有重疊。因此，《國語》又有《春秋外傳》之稱，可說處於經典的邊緣或外圍。其次，柳宗元本人認為，《國語》和經典有關。他不但相信左丘明也是《國語》的作者，而且在《非國語》中兩度稱《左傳》為《內傳》（〈大錢〉、〈趙文子〉條），其以《國語》為《春秋外傳》，為《春秋》群的典籍，是很明確的。<sup>119</sup>再者，有跡象顯示，在柳宗元的心目中，《非國語》具有經學的意義。最明顯的例證是該書〈荀息〉條。該條除了辨析觀念，還涉及《春秋》書法，行文間並引述《左傳》、《春秋穀梁傳》的見解，宗元甚至把此處的論點納入一篇專論《春秋》的文章。<sup>120</sup>柳宗元〈答吳武陵論非國語書〉有言：「僕又安敢期如漢時列官以立學，故為天下笑耶？」從上下文看來，《非國語》可列為官學，是吳武陵（?-834，八〇六年進士）來函所說的讚詞。然而，把《非國語》比做漢代立於學官之作，不正顯示出此書在柳、吳兩人心中的經學性質嗎？<sup>121</sup>

《非國語》既是「反經合道」之作，柳宗元反對的是什麼？所要彰顯的

<sup>118</sup> 《柳宗元集》卷四四，頁1265。

<sup>119</sup> 《柳宗元集》卷四四，頁1280；卷四五，頁1318。雖然唐人普遍相信左丘明兼為《左傳》、《國語》的作者，並非所有人都同意。新春秋學運動的要角趙匡即認為此二書非一人所作。見唐·陸淳，《春秋集傳纂例》（收入清·錢儀吉輯，《經苑》〔臺北：藝文印書館，1967〕，第5冊），卷一，〈趙氏損益義第五〉，頁12b-13a。歷來學者多誤以為這是啖助或陸淳的看法，如《新唐書》將其歸於啖助，見卷二〇〇，頁5706。

<sup>120</sup> 〈荀息〉條見《柳宗元集》卷四四，頁1296-1297。宗元在文中引《穀梁傳》，以荀息為「不食其言」，其實是錯誤的，來源應該是《公羊傳》「僖公十年」。〈答元饒州論春秋書〉引用《非國語·荀息》，則見同書，卷三一，頁818-820。

<sup>121</sup> 《柳宗元集》卷三一，頁825。

「理」、「堯舜之道」、「至公之道」又是什麼？<sup>122</sup> 簡單說，他全力辯駁《國語》中遍布的天人相應思想，為此，他大舉批評各種天命、神鬼、占卜、預言、徵驗之說，他堅持，「道」是人道，是人所應該也是人才能做的努力，一切引入「天」的想法和舉動，不但錯誤，而且會使人事偏離道德的正軌。這不僅是《非國語》的主調，也是柳宗元思想的一個核心要旨。《左傳》也以好言徵驗、天人相應知名，柳宗元寫作《非國語》，有十餘篇所引《國語》記事重見於《左傳》，以此，說不定《非國語》也間接有批評《左傳》的用意在。<sup>123</sup>《非國語》中有些話，如果孤立來看，簡直就像在指斥《左傳》，例如：

卜史之害於道也多，而益於道也少，雖勿用之可也。左氏惑於巫而尤神怪之，乃始遷就附益以成其說，雖勿信之可也！<sup>124</sup>

此外，在政治觀念上，和其他中唐知識界領袖一樣，宗元反對藩鎮，支持皇帝制度與朝廷權威，但「尊君」在他的思想中並不佔重要地位，《非國語》六十七篇中，僅〈宰周公〉條微涉及此。<sup>125</sup>《非國語》與大多數中晚唐經典批評重點的差異，從〈黃熊〉條看得最清楚。該篇所論之事，同於程晏的〈祀黃熊評〉，但柳宗元完全不論尊君、合禮等問題，他一方面抨擊以鯀為熊之無稽，另方面則說人生病做怪夢（指晉侯），「罔不為也」，不能當真。<sup>126</sup> 由《非國語》的上述特色可以看出，中晚唐文人說經，雖然有比較集中的方向，並不是單元的。

總之，《國語》不是經典，但無論就內容或寫作精神而言，柳宗元《非國語》都有經典批評的色彩，是一部很能反映中唐學術與思想風格的奇特作品。

關於經典批評，最後要介紹高郢 (740-811) 的〈魯議〉。高郢是德宗、憲宗朝名臣，官至宰相。他進士及第，能屬文，是文壇中人，但又有經學和禮學造詣，曾任太常卿，且不喜進士文化，知貢舉三年，取士特重經藝。簡單說，他兼具文人與儒學家的身分，價值上則傾向後者。高郢出身不明，可能來自山東士族

<sup>122</sup> 《非國語》中對「道」的表述見《柳宗元集》卷四四，頁 1265；卷四五，頁 1304。

<sup>123</sup> 東晉·范甯，〈春秋穀梁傳集解序〉就說：「左氏豔而富，其失也巫。」見《春秋穀梁傳注疏》（收入《十三經注疏》第 5 冊），〈序〉，頁 9b。關於《左傳》好預言、占卜、神異之說，另可見津田左右吉，《左傳の思想史的研究》（東京：岩波書店，1958），第二篇第七、八章，第三篇第五章。清·全祖望，《鮚埼亭集外編》（收入朱鑄禹彙校集注，《全祖望集彙校集注》〔上海：上海古籍出版社，2000〕），卷三五，〈跋柳州羅池廟碑〉說柳宗元「詆左氏春秋內外傳」，似乎也以為《非國語》有同時批評《左傳》的意味（頁 1470）。

<sup>124</sup> 《柳宗元集》卷四四，《非國語·卜》，頁 1291-1292。

<sup>125</sup> 《柳宗元集》卷四四，頁 1295。

<sup>126</sup> 《柳宗元集》卷四五，頁 1319。

的中低層，他顯然是北方舊士人文化在文學浪潮衝擊下欲迎還拒的產物。<sup>127</sup>

〈魯議〉的主旨在批評周代魯國以諸侯行天子之禮，用以彰顯「尊君」大義。此文的要點是，周公攝政七年，子孫封於魯，成王、康王感念周公的功績，允許魯國君主行天子之禮，甚至能祭天地。高郢指稱，這是僭越，違反了「禮」以訂定上下秩序的根本原理：「自天子至庶人，尊卑貴賤，待禮而別，豐者不可殺，殺者不可豐。」成王、康王違禮賜予魯國特權，周公之子伯禽違禮接受，導致了惡劣的後果，後來如季氏舞八佾、旅泰山，是事有必至的。孔子也因此嘆憤：「魯之郊禘，非禮也。周公其衰矣！」高郢的結論是：「人情無常。以禮為常，以禮從情，動則有悖」，「若天子禮樂，成、康所恃以為尊也，胡可以假人？」<sup>128</sup>

〈魯議〉多引《禮記》，可以算是禮學著作，其通篇以尊君為念，又和中晚唐春秋學的主要思想方向一致，這一點，有助於我們更清晰認識安史亂後的政治思想潮流。不過，此文說不定也有春秋學的成分。《舊唐書》高郢本傳認為〈魯議〉乃根據《公羊傳》立論，這應該是指該傳僖公三十一年有言：「魯郊，非禮也！」——諸侯是不能祭天的。<sup>129</sup>

署唐人作的傳世文獻中，其實還有一篇著名的文人經說，這就是〈詩之序議〉。在宋代，此文曾入韓愈集，但有些版本的韓集以其為偽而刪去。由於此文是否為韓愈或唐人所撰，不可確知，此處不討論。不過，巧合的是，這篇文章也含有「尊君」的意念。<sup>130</sup>

## （二）補經之作

再來要考察另一文類。中晚唐文人撰述中還有一種值得注意的經學變體，可以稱為「補經」。就字面意思來說，「補經」是對經典中亡佚篇章的補作，但這裡實際所指，則是文人依照「補經」的意念所撰寫的作品。在內容上，有的確實是亡佚篇章的補作，有的只是補寫經典中提及的作品，甚至還有以補經為名的增寫。不過，本節所說的「補經」雖然包含與經典關係各異的作品，究其實質，差

<sup>127</sup> 關於高郢的家世與生平，參見《舊唐書》卷一四七，頁 3975-3977；《新唐書》卷七一下，頁 2397；卷一六五，頁 5070-5074。

<sup>128</sup> 《文苑英華》卷七六一。另見姚鉉，《唐文粹》卷四二；《全唐文》卷四四九。孔子的慨嘆出自《禮記·禮運》。

<sup>129</sup> 《舊唐書》卷一四七，頁 3975。

<sup>130</sup> 參見蔣秋華，〈韓愈〈詩之序議〉考〉，蔡長林，《隋唐五代經學國際研討會論文集》下冊，頁 405-428。

別不大。亡者已矣，失去的不可能補回來，無論什麼方式的「補經」、「補亡」，都無異於「擬經」、「擬古」，有的更是藉補作之名發揮個人見解。這些都是以文學創作來捕捉經典形貌與精神的作為，中晚唐文人因思潮變動而興起治經之風，而有「補經」之作出現，應該可說是順理成章。

如上所述，中晚唐補經之作的「補」寫方式有異，但性質又都接近，接下來就以作者為主，形式的連結為輔，設法呈現補經現象的大概。由於本文不是文學探析，以下僅從文人尊經治經的觀點進行說明，不細論作品的內容和風格。中晚唐傳世作品中，最標準的「補經」當推白居易 (772-846) 的〈補逸書〉。居易所補的是《尚書·湯征》。《尚書》序有文：「湯征諸侯，葛伯不祀，湯始征之，作〈湯征〉」，所以，〈湯征〉是商湯征伐之始所發的文告。<sup>131</sup>〈湯征〉不傳，居易之文即為此篇的補作，全文扣緊葛伯不敬事鬼神、不愛護人民兩點，代湯立言。根據學者的分析，該文行文主要以《古文尚書》為模範，特別受到〈胤征〉影響，兩者連長度都差不多，此外，用詞也多有取於《左傳》。至於該文內容，則以《孟子·滕文公下》有關湯征葛伯的傳述為主要依據。<sup>132</sup>

皮日休補經之作有三篇：〈補周禮九夏系文并序〉、〈補大戴禮祭法文〉、〈補泓戰語〉。三篇之中，與實際補經稍有關連的是〈補周禮九夏系文并序〉。「周禮九夏」指《周禮·春官·鍾師》所記之「九夏」：「鍾師掌金奏。凡樂事，以鍾鼓奏九夏：王夏、肆夏、昭夏、納夏、章夏、齊夏、族夏、祫夏、驚夏。」鄭玄根據東漢早期經學家杜子春的說法，認為這些樂曲分別在不同的場合演奏，譬如，「王出入，奏王夏；尸出入，奏肆夏；牲出入，奏昭夏。」鄭玄還主張「九夏」原有歌辭，接近《詩經》中的「頌」。<sup>133</sup>皮日休對「九夏」的認識顯然完全出於鄭玄，他依此認識，重撰「九夏」之辭，這就是〈補周禮九夏系文并序〉的內容。<sup>134</sup>皮日休此文雖然可算「補亡」，嚴格來說，並非「補經」，經典

<sup>131</sup> 屈萬里，《尚書集釋》（收入《屈萬里先生全集》〔臺北：聯經出版公司，1983〕，第2冊），〈附編二·書序集釋〉，頁292。

<sup>132</sup> 見朱金城箋校，《白居易集箋校》（上海：上海古籍出版社，1988），卷四六，〈補逸書〉，頁2820-2821。平岡武夫對此文有細密的分析，見其《經書の傳統》（東京：岩波書店，1951），第三章〈經書補亡その一—白樂天の補逸書—〉，頁140-217。

<sup>133</sup> 鄭玄注，賈公彥疏，《周禮注疏》（收入《十三經注疏》），卷二四，頁1b-2a。

<sup>134</sup> 皮日休，《皮子文藪》，頁28-31。關於此文的研究，可見愛甲弘志，〈皮日休の「補周禮九夏系文」について〉，小南一郎編，《中國古代禮制研究》（京都：京都大學人文科學研究所，1995），頁487-513。



只是提及「九夏」，未曾紀錄其辭。其實，根據《周禮》研究大家孫詒讓（1848-1908）的說法，「九夏」純為樂曲，根本就沒有辭，鄭玄的說法是錯誤的。<sup>135</sup> 綜合而言，皮日休所「補」是想像中曾存在的「九夏」歌辭，他想「恢復」的，是黃金古代王廷的雍熙之象。

至於〈補大戴禮祭法文〉和〈補泓戰語〉，以「補」為名，其實是增寫或改寫。前文題目中的「大戴禮祭法」有疑義。今本《大戴禮記》並沒有〈祭法〉，《禮記》則有，而且內容就如皮日休文中所言。《大戴禮記》據說原有八十五篇，現存三十九篇，有學者主張，佚失的篇章大都與《禮記》重出，因其內容和《禮記》相同或相近，被剔出《大戴禮記》。至於唐代《大戴禮》流傳的情況，似乎有近於今本的版本，也有文字和篇章多於今本的例子，日休文中的「大戴禮祭法」，很難說是傳抄致誤，也許應該相信是親見。<sup>136</sup> 〈補大戴禮祭法文〉的大意是，〈祭法〉宣稱：「法施於人則祀之」，「能禦大災則祀之」，「以勞定國則祀之」，但該篇所列應當祭祀的人物並沒有對人民有大功勞的咎繇（即皋陶）、益、周公以及孔子。以此，皮日休為〈祭法〉「補」了一段話：「咎繇能平其法以位終，益能立其功以讓禹政，周公以文化，仲尼以德成。非此族也，不在祀典。」<sup>137</sup>

〈補泓戰語〉則是《公羊傳》僖公二十二年的「補文」。「泓戰」指該年（638 BCE）宋襄公與楚軍在泓水（今河南柘城附近）之北作戰，楚軍尚未完全渡河，襄公不肯攻擊，過河列陣未就時，也不肯攻擊，結果兩軍交戰，宋方大敗，襄公自己受傷。《公羊傳》稱讚襄公「臨大事而不忘大禮」，周文王作戰的方式，也不過如此。皮日休對《公羊傳》之說大不以為然，寫了很長的一段補語，大意是，聖人平治天下，還是要出兵求勝，文王也如此，聖人征伐，是為了每個人最後都得平安，宋襄公講究小節，是愛人愛錯了地方。對於這件事，《公羊傳》的看法不如《左傳》。<sup>138</sup> 皮日休此文以「補」為名，卻寫出與所補典籍意旨

<sup>135</sup> 清·孫詒讓著，王文錦、陳玉霞點校，《周禮正義》（北京：中華書局，1987），卷四六，頁1886-1892。

<sup>136</sup> 關於《大戴禮記》佚篇與該書在唐代流傳的問題，參見黃懷信，〈關於《大戴禮記》源流的幾個問題〉，《齊魯學刊》2005.1：15-20；孫顯軍，〈隋唐《大戴禮記》傳習考〉，《文史哲》2009.6：57-63。

<sup>137</sup> 皮日休，《皮子文藪》，頁44。日休所引「法施於人則祀之」，「人」當作「民」，避唐太宗諱改。又，引文中「非此族也，不在祀典」為〈祭法〉原文。

<sup>138</sup> 皮日休，《皮子文藪》，頁52-53。

相反的文字，事實上是經典批評，上段討論的〈補大戴禮祭法文〉用意在補〈祭法〉之未備，也有類似的意味。

上述皮日休三篇作品中，〈補周禮九夏系文并序〉與中唐的一組名作很相似，說不定受其影響，這就是元結 (719-772) 的〈補樂歌十首〉。〈補樂歌〉的內容是補作十首古代樂曲的歌辭：〈網罟〉、〈豐年〉、〈雲門〉、〈九淵〉、〈五莖〉、〈六英〉、〈咸池〉、〈大韶〉、〈大夏〉、〈大濩〉。這些據說是從伏羲、神農到夏禹、商湯時代的樂曲，除了〈網罟〉、〈豐年〉目前僅見於曹魏夏侯玄的〈辨樂論〉，其餘都見諸經籍、經注和緯書。就唐代的角度而言，可以算是補經之作。至於元結撰寫歌辭的動機，照他自己的說法，是因「今國家追復純古，列祠往帝，歲時薦享，則必作樂，而無雲門、咸池、韶、夏之聲，故採其名義以補之」。<sup>139</sup> 按，天寶六載 (747) 玄宗下詔立廟祭祀三皇五帝，元結所言當指此，〈補樂歌〉之作，蓋在此時或稍後。<sup>140</sup> 上引文字似乎也顯示，元結這組詩篇屬於禮儀制作的性質，初無補經之意，但數十年後儒家復興思潮大起，在後人的眼光，則可有此涵義。

另外，有學者認為，元結宗兄兼為其師的元德秀 (696-754) 曾為祀天之禮補作歌辭，元結乃承襲其意。<sup>141</sup> 元德秀和元結的作為其實有同也有異。德秀「補」的是〈破陣樂〉的歌辭，此樂據說原出民間，旨在頌揚唐太宗的功績，從武后垂拱元年 (685) 到玄宗開元十一年 (723)，太宗與高祖、高宗同為郊禮中祭天之「配」，元德秀所作，當為此而發，或以此為名，古文先驅李華 (715-774?) 認為可與商周的「頌」相比。<sup>142</sup> 元結聲稱為祭禮補寫歌辭，事蹟同於德秀，可能受其啟發，但為古代聖王與為本朝先帝補歌，文化意義還是有差別，前者重在高懸理想，後者肯定現實。綜合有關資料判斷，元結撰〈補樂歌〉應該沒有經學上的動

<sup>139</sup> 唐·元結著，孫望校，《元次山集》（北京：中華書局，1960），卷一，〈補樂歌十首有序〉，頁 1。愛甲弘志對〈補樂歌〉所補樂曲的文獻出處有所考索，見〈皮日休の「補周禮九夏系文」について〉，頁 496-498。另參《周禮·春官·大司樂》。

<sup>140</sup> 王溥，《唐會要》卷二二，頁 430-431。堯、舜先前在其肇跡之地已有廟，見頁 430。

<sup>141</sup> 相關討論見楊承祖，〈元結文學交遊考〉，氏著，《元結研究》（臺北：國立編譯館，2002），頁 328-329；廖宜方，《唐代的歷史記憶》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2011），頁 99-100。

<sup>142</sup> 元德秀補歌之事見李華，〈三賢論〉，《文苑英華》卷七四四；《全唐文》卷三一七。關於太宗與高祖、高宗同為郊禮之「配」，見《舊唐書》卷二一，頁 828-833；王溥，《唐會要》卷九上，頁 149-150, 164。按，高宗乾封二年 (667) 起，太宗已和高祖同配諸祀，但以時代較早，不是元德秀補歌的背景。參見《舊唐書》卷二一，頁 826-827。

機，但他活躍於安史之亂前後，又廣受儒家復興諸子崇敬，這組作品對於中晚唐的補經風氣，說不定有推波助瀾的作用。<sup>143</sup>

此外，晚唐著名福建文士陳黯 (805?-876?) 寫有〈禹誥〉，也可算作某種形態的補經。經書中從來沒有〈禹誥〉，陳黯揣摩禹傳位給兒子啟的心意，以禹的口吻，撰成此文。大意是，禹本來希望由益來繼位，但天下人心歸於啟，禹告誡啟：我之所以傳位給你，而非禪讓，是「天人之意」，如果你的後代不肖，就要恢復堯舜之道，將君位「歸於有德」，以免後世之人責難我。<sup>144</sup> 中晚唐儒家與經學思潮強調「尊君」，以君位為公器的論調相對沈寂，〈禹誥〉表現了這一面。

以上述論中晚唐文人補經，就目前所知，晚唐尚有其他補經作品，作者雖然不是典型的文人，也值得一提。首先是沈朗。他是文宗開成三年 (838) 進士，大中年間 (847-859) 任國子監毛詩博士時，上〈新添毛詩〉四篇予文宗皇帝。沈朗主張，〈關雎〉詠后妃之德，不宜為《詩經》之首，因此進獻四篇詩，請求置於〈關雎〉前，以「先帝王而後后妃」，體現尊卑有序的道理。四篇之中，一篇是《詩經·大雅》中原有的〈文王〉，一篇取《左傳》襄公四年的〈虞人之箴〉（據說為商周之際所作，有歌頌禹德之句），沈朗自撰兩篇擬堯舜時詩。這個做法受到唐末五代之際的丘光庭取笑，認為以雅入國風，體例完全不通。<sup>145</sup>

另一位補經作者就是丘光庭。光庭是湖州人（在今浙江北部），生平資料極零散，只知他唐末曾任太學博士，時間似乎相當長，可能曾入五代。他的補經之作是〈補新宮並序〉和〈補茅鴟並序〉，都收在《兼明書》。〈新宮〉與〈茅鴟〉均為逸詩，前者見於《左傳》昭公二十五年，後者見同書襄公二十八年。《兼明書》是考證之書，〈補新宮並序〉、〈補茅鴟並序〉大部分內容其實是對兩首逸詩的探討，但光庭不以此為足，又補寫詩及詩序，重現《詩經》之體。這兩首補詩似乎有接續西晉束皙補亡詩的意味，光庭指出，束皙所補的《詩經》〈南陔〉等六首有詩序留存，尚知其義，他則須「精考」逸詩的基本意旨。丘光庭是學者型的人物，著述甚多，除了《兼明書》，還有論海潮的系列文章傳世，但他

<sup>143</sup> 以補亡為名的詩，中唐尚有顧況（卒於八〇六年前後）〈上古之什補亡訓傳十三章〉，這組作品雖然以補亡為名，詩名並無所依託，純粹是創作。顧況年代後於元結，當亦受其影響。

<sup>144</sup> 見姚鉉，《唐文粹》卷四五；《全唐文》卷七六七。

<sup>145</sup> 沈朗獻詩的資料與丘光庭的批評均見五代·丘光庭，《兼明書》（收入《晉唐劉記六種》〔臺北：世界書局，1984〕），卷二，〈沈朗新添〉，頁 15-16。沈朗中進士之事見徐松，《登科記考補正》卷二一，頁 868。《文苑英華》卷七四記沈朗之名為「沈郎」，顯然錯誤。

也有文集、詩集與四六文集見於著錄，可知文學造詣匪淺。<sup>146</sup> 簡言之，沈朗和丘光庭顯然兼具經生與文人的身分，他們的補經，應當也可視為中晚唐文人經學實踐的一部分。

總結來說，本節透過兩個可視為經學變體的文類——經典批評和補經作品——設法揭示中晚唐文人與經學的廣泛關係，尤其藉此看出文人治經的特殊風格。個人也希望，這樣的討論能進一步證成文人在中晚唐——特別是九世紀以後——經學中的主導地位及其所牽涉的變化。

## 五・結語

本文至此，希望已經展現中晚唐經學與思想的幾個重要動向。第一，安史之亂以後，唐代經學出現以啖助、陸淳等新春學為主導的新變化，洵而對整體經學觀帶來重大衝擊。啖陸學派雖然影響特大，但同時也有其他人以新方法治《春秋》，顯示這是一個與時代變動關係密切的廣泛潮流。第二，啖陸新春學派止於八〇五年去世的陸淳，但經學的新風氣在九世紀後並未消失，而是流入文壇，在其中持續發展，中晚唐出現不少治經文人與兼具文學家、經學家身分的士人，新經學所提倡的自由解經，似乎也適合文人「跨界」發揮。與此成為對照的，則是經學專家形聲隱晦。第三，文人治經主要表現於春秋學、論語學以及可稱為經學變體的經典批評、補經作品等，這些著述也反映了中晚唐思想的若干深層變化。第四，在中晚唐，文人居於知識界主流，地位與影響遠高於經史學者，文人大舉治經，應該是提高了經學的動能。第五，在重要性最高的春秋學，文人並沒有特殊創發，直到唐末，「經典批評」中最主要的論旨還是尊君，同於一個半世紀前的啖助。用科學史名家 Thomas Kuhn (1922-1996) 的術語來說，以春秋學為代表的晚唐文人經學表現的是學術發展上的常態現象 (normalcy)，而非突破 (breakthrough) ——突破是由啖助、趙匡等所成就的。不過，「常態」很重要，有「常態」才有傳統，中晚唐文人創造了新的經學主流，這應該是安史亂後的地方經生啖助所無法想像的。總結以上，從思想史的觀點來看，中晚唐文人治經，安史亂後的新經學為文人所繼承，意味早在九世紀，經學已成為唐宋之際思想變

---

<sup>146</sup> 丘光庭的補詩及序見其《兼明書》卷二，頁 19-22。有關他的生平與著作，可見余嘉錫，《四庫提要辨證》（北京：中華書局，2007），卷一五，頁 872-873；周祖謨，《中國文學家大辭典·唐五代卷》，頁 133（陳尚君撰）；丘光庭，〈海潮論〉，《全唐文》卷八九九。

動中的要素。這個新發展的一個重要後果，用正史中「儒學傳」和「文苑傳」的概念來說，就是晚唐知識界呈現文儒混合的景象。文人所主導的中晚唐儒家復興，對於文人性格改變的影響逐漸加深，這顯然是推動唐宋之際思想變動的一個重要力量。

關於中晚唐文儒混合的問題，現在要藉一個史例來做具體說明，以為本文的結束。鄭覃 (?-842) 是九世紀中期反對進士文化最力的一位文臣領袖。安史之亂以後，士人階層中除了興起深具思想自省意味的新文學與新經學運動，也出現站在儒教和經學立場抨擊文學崇拜的聲音，這些批評尤其以進士科為其標的，鄭覃就是這股潮流的殿軍人物。鄭覃家世清貴，出身滎陽鄭氏北祖支，以父蔭入仕，與其父珣瑜、其弟鄭朗都曾出任宰相。他擅長經學，並戮力於提振經學，開成石經就是他所建議並負責製作的，經他建請，國子監也設置了五經博士，不用說，在當時牛李黨對立的情勢中，他屬於李黨。鄭覃「嫉進士浮華」，認為「此科率多輕薄」，「士以才堪即用，何必文辭？」他在開成 (836-840) 初期任宰相時，甚至奏請罷廢進士科，文宗皇帝表示此制已實施兩百年，不宜遽改，沒有同意。<sup>147</sup> 在鄭覃和他的同道看來，進士與文學完全是在經學的對立面，但他顯然過慮，而且錯看了形勢。在現實上，鄭覃和李黨是徹底失敗了，在他身後不久，李黨就銷聲匿跡，進士科中人全面主導了選舉體制與士人文化，但與此同時，文人社群也深刻受到儒家復興思潮和新經學的影響，緩慢但有力地往儒教文化的方向移動。歷史的發展顯示，某些中晚唐文人對經學的貢獻，或竟大於以經學之名敵視他們、抵制他們的鄭覃。對鄭覃而言，這好像是個成功不必在我的故事。

(本文於民國一〇三年一月二十七日收稿；同年十月二十三日通過刊登)

---

<sup>147</sup> 《舊唐書》卷一七下，頁 551, 565, 571；卷一七三，頁 4490-4492；《新唐書》卷七五上，頁 3322-3323。

## 引用書目

### 一・傳統文獻

- 《太平御覽》，石家莊：河北教育出版社標點本，1994。
- 《文苑英華》，北京：中華書局，1966，據宋明版合刊本影印。
- 《冊府元龜》，北京：中華書局，1994，據明刻本影印。
- 《史記》，北京：中華書局點校本，1959。
- 《全唐文》，臺北：大化書局，1987。
- 《全唐詩》，北京：中華書局點校本，1960。
- 《宋史》，北京：中華書局點校本，1977。
- 《春秋公羊傳注疏》，收入《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，據清嘉慶二十一年(1815)南昌府學刊本影印，第5冊。
- 《春秋左傳正義》，收入《十三經注疏》第4冊。
- 《春秋穀梁傳注疏》，收入《十三經注疏》第5冊。
- 《新唐書》，北京：中華書局點校本，1975。
- 《舊唐書》，北京：中華書局點校本，1975。
- 隋・王通，《文中子中說》，上海：上海古籍出版社，1989，據浙江書局本影印。
- 唐・元結著，孫望校，《元次山集》，北京：中華書局，1960。
- 唐・元稹，《元稹集》，北京：中華書局，1982；臺北：漢京文化事業公司，1983。
- 唐・司空圖，《司空表聖文集》，收入《四部叢刊初編》，臺北：臺灣商務印書館，1965，據上海涵芬樓藏舊鈔本影印。
- 唐・白居易著，朱金城箋校，《白居易集箋校》，上海：上海古籍出版社，1988。
- 唐・皮日休著，蕭滌非、鄭慶篤整理，《皮子文藪》，北京：中華書局，1981。
- 唐・呂溫，《呂和叔文集》，收入《四部叢刊初編》，據上海涵芬樓借常熟瞿氏藏述古堂經鈔本影印。
- 唐・李匡文，《資暇集》，收入《蘇氏演義（外三種）》，北京：中華書局，2012。
- 唐・李商隱著，馮浩詳注，錢振倫、錢振常箋注，《樊南文集》，上海：上海古籍出版社，1988。
- 唐・李肇，《唐國史補》，上海：上海古籍出版社，1979。
- 唐・杜牧，《樊川文集》，臺北：漢京文化事業公司，1983。
- 唐・林寶著，岑仲勉校記，郁賢皓、陶敏整理，孫望審訂，《元和姓纂（附四校記）》，北京：中華書局，1994。

- 唐·柳宗元，《柳宗元集》，北京：中華書局，1979；臺北：漢京文化事業公司，1982。
- 唐·張說，《張說之文集》，收入《四部叢刊初編》，據上海涵芬樓藏明嘉靖丁酉（1537）伍氏龍池草堂刊本影印。
- 唐·張籍著，李建崑校注，《張籍詩集校注》，臺北：華泰文化事業公司，2001。
- 唐·陸淳，《春秋集傳纂例》，收入清·錢儀吉輯，《經苑》，臺北：藝文印書館，1967，第5冊。
- 唐·陸龜蒙，《甫里先生文集》，開封：河南大學出版社，1996。
- 唐·劉禹錫，《劉禹錫集》，北京：中華書局，1990。
- 唐·歐陽詹，《歐陽行周文集》，收入《四部叢刊初編》，據上海涵芬樓借平湖葛氏傳樸堂藏明刊本影印。
- 唐·韓愈，《韓昌黎全集》，臺北：新文豐出版公司，1977，據《昌黎先生集》東雅堂本影印。
- 唐·韓愈、李翱，《論語筆解（及其他兩種）》，北京：中華書局，1991，據叢書集成初編本影印。
- 五代·丘光庭，《兼明書》，收入《晉唐筭記六種》，臺北：世界書局，1984。
- 五代·孫光憲著，賈二強點校，《北夢瑣言》，北京：中華書局，2002。
- 宋·王溥，《唐會要》，北京：中華書局，1955。
- 宋·王應麟，《玉海》，收入《景印文淵閣四庫全書》，臺北：臺灣商務印書館，1983，第943冊。
- 宋·王讜著，周勛初校證，《唐語林校證》，北京：中華書局，1987。
- 宋·朱熹，《昌黎先生集考異》，上海：上海古籍出版社，1985，據宋刻本影印。
- 宋·李燾，《續資治通鑑長編》，北京：中華書局點校本，2004。
- 宋·姚鉉，《唐文粹》，收入《四部叢刊初編》，據上海涵芬樓藏明嘉靖本影印。
- 宋·計有功，《唐詩紀事》，上海：上海古籍出版社，1987。
- 宋·晁公武，《郡齋讀書志》，收入《四部叢刊三編》，臺北：臺灣商務印書館，1966，據故宮博物院圖書館藏淳祐中袁州刊本影印。
- 宋·程顥、程頤，《二程集》，北京：中華書局，1981。
- 宋·邵博，《邵氏聞見後錄》，北京：中華書局，1983。
- 明·賀復徵，《文章辨體彙選》，收入《景印文淵閣四庫全書》第1402-1410冊。
- 清·全祖望著，《鮚埼亭集外編》，收入朱鑄禹彙校集注，《全祖望集彙校集注》，上海：上海古籍出版社，2000。
- 清·朱彝尊，《點校補正經義考》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1997-1999。

## 陳弱水

- 清·孫詒讓著，王文錦、陳玉霞點校，《周禮正義》，北京：中華書局，1987。
- 清·徐松著，孟二冬補正，《登科記考補正》，北京：燕山出版社，2003。
- 清·勞格、趙鉞著，徐敏霞、王桂珍點校，《唐尚書省郎官石柱題名考》，北京：中華書局點校本，1992。
- 周紹良主編，趙超副主編，《唐代墓誌彙編》，上海：上海古籍出版社，1992。
- 周紹良、趙超主編，《唐代墓誌彙編續集》，上海：上海古籍出版社，2001。
- 傅璇琮主編，《唐才子傳校箋》，北京：中華書局，1989-1995。
- 鄭玄注，賈公彥疏，《周禮注疏》，收入《十三經注疏》。

## 二·近人論著

王明蓀

- 1992 〈《論語筆解》試探〉，林慶彰編，《中國經學史論文選集》，臺北：文史哲出版社，上冊，頁 702-730。

王夢鷗

- 1985 《唐人小說校釋》，臺北：正中書局，下冊。

江右瑜

- 2009 〈陳岳《春秋》思想析論〉，《彰化師大國文學誌》19：181-224。

吳宗國

- 1992 《唐代科舉制度研究》，瀋陽：遼寧大學出版社。

汪嘉玲

- 1997 〈孫郃及其《春秋無賢臣論》〉，林慶彰主編，《經學研究論叢（第四輯）》，桃園：聖環圖書公司，頁 103-118。

余嘉錫

- 2007 《四庫提要辨證》，北京：中華書局。

周祖謨主編

- 1992 《中國文學家大辭典·唐五代卷》，北京：中華書局。

金培懿

- 2010 〈從文獻傳播流變談今本《論語筆解》——以伊東龜年《校刻韓文公論語筆解》所作的考察〉，《中國文哲研究集刊》37：153-202。

屈萬里

- 1983 《尚書集釋》，收入《屈萬里先生全集》，臺北：聯經出版公司，第 2 冊。

林慶彰

- 1992 〈唐代後期經學的新發展〉，氏編，《中國經學史論文選集》上冊，頁 670-677。



林慶彰、蔣秋華主編，張穩蘋編輯

- 2002 《啖助新春秋學派研究論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所。

查屏球

- 1995 〈韓愈《論語筆解》真偽考〉，《文獻》1995.2：62-72。

- 2000 《唐學與唐詩——中晚唐詩風的一種文化考察》，北京：商務印書館。

洪銘吉

- 2013 《唐代科舉明經進士與經學之關係》，臺北：文津出版社。

孫顯軍

- 2009 〈隋唐《大戴禮記》傳習考〉，《文史哲》2009.6：57-63。

張固也

- 2000 〈《資暇集》作者李匡文的仕履與著述〉，《文獻》2000.4：101-105。

陳飛

- 2002 《唐代試策考述》，北京：中華書局。

- 2006 〈唐代明經試策形式體制考論〉，《人文雜誌》2006.6：115-124。

陳弱水

- 2009 《唐代文士與中國思想的轉型》，桂林：廣西師範大學出版社。

陳登武

- 1999 〈唐代古文運動的史學思想——以先驅古文家為中心〉，國立成功大學中國文學系，《第四屆唐代文化學術研討會論文集》，臺南：國立成功大學教務處出版組，頁 769-793。

陳顯哲

- 2010 〈《春秋公羊疏》思想研究〉，臺北：世新大學中國文學系碩士論文。

章權才

- 1996 《魏晉南北朝隋唐經學史》，廣州：廣東人民出版社。

焦桂英

- 2012 〈唐代明經科人才的經學貢獻〉，《北方論壇》2012.3：103-108。

湯華泉

- 1997 〈劉軻生平事蹟考辨〉，《故宮學術季刊》14.3：75-82。

馮曉庭

- 2009 〈陳岳《春秋折衷論》新探〉，蔡長林主編，《隋唐五代經學國際研討會論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，下冊，頁 593-623。

陳弱水

黃懷信

- 2005 〈關於《大戴禮記》源流的幾個問題〉，《齊魯學刊》2005.1：15-20。

楊承祖

- 2002 〈元結文學交遊考〉，氏著，《元結研究》，臺北：國立編譯館，頁 323-349。

葛曉音

- 1998 〈江左文學傳統在初盛唐的沿革〉，氏著，《詩國高潮與盛唐文化》，北京：北京大學出版社，頁 252-273。

廖宜方

- 2011 《唐代的歷史記憶》，臺北：國立臺灣大學出版中心。

劉三富

- 1985 〈柳子厚撰著非國語的旨趣〉，中國古典文學研究會主編，《古典文學（第 7 集）》，臺北：學生書局，上冊，頁 463-486。

劉固盛

- 1998 〈陸希聲《道德真經傳》簡論〉，《古籍整理研究學刊》1998.4/5：7-12。

鄭良樹

- 1985 〈柳宗元與國語〉，中國古典文學研究會，《古典文學（第 7 集）》上冊，頁 437-461。

蔣秋華

- 2009 〈韓愈〈詩之序議〉考〉，蔡長林，《隋唐五代經學國際研討會論文集》下冊，頁 405-428。

賴亮郡

- 2002 〈中唐新《春秋》學對柳宗元的影響〉，林慶彰、蔣秋華主編，《啖助新春秋學派研究論集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，頁 127-164。

羅宗強

- 1986 《隋唐五代文學思想史》，上海：上海古籍出版社。

羅聯添

- 1981 《韓愈研究》，臺北：臺灣學生書局。

龔鵬程

- 2006 〈唐朝中葉的文人經說〉，《湖南大學學報（社會科學版）》20.1：16-27；後收入蔡長林，《隋唐五代經學國際研討會論文集》上冊，頁 69-100。

小島毅

- 1996 〈明代禮學の特色〉，林慶彰、蔣秋華主編，《明代經學國際研討會論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，頁 373-392。

戸崎哲彦

- 1986 〈中唐の新春學派について—その家系・著作・弟子を中心に—〉，《彥根論叢》240：87-110。
- 1987 〈中唐の新春學について—創始者啖助の學を中心に—〉，《彥根論叢》246/247：255-279。

中嶋隆藏

- 2002 〈陸希聲『道德真經傳』の思想と論理〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》73.2：355-394。

田中利明

- 1978 〈韓愈・李翱の「論語筆解」についての考察〉，《日本中國學會報》30：87-102。

平岡武夫

- 1951 〈經書補亡その一—白樂天の補逸書—〉，氏著，《經書の傳統》，東京：岩波書店，頁 140-217。

吉原文昭

- 1974 〈唐代春秋三子の異同に就いて〉，《中央大學文學部紀要——哲學》73：67-104。

金子修一

- 2001 《古代中國と皇帝祭祀》，東京：汲古書院。
- 2006 《古代中國皇帝祭祀の研究》，東京：岩波書店。

松本肇

- 2000 〈柳宗元の「非國語」について〉，氏著，《柳宗元研究》，東京：創文社。

津田左右吉

- 1958 《左傳の思想史的研究》，東京：岩波書店。

島一

- 1985 〈陸希聲の「道德真經傳」とその周邊〉，《集刊東洋學》54：120-132。

愛甲弘志

- 1995 〈皮日休の「補周禮九夏系文」について〉，小南一郎編，《中國古代禮制研究》，京都：京都大學人文科學研究所，頁 487-513。

陳弱水

齋木哲郎

- 2001 〈呂溫と春秋學：唐代新春秋學の行方〉，《鳴門教育大學研究紀要（人文・社會科編）》16：1-13。

Chen, Jo-shui（陳弱水）

- 1992 *Liu Tsung-yüan and Intellectual Change in T'ang China, 773-819*. Cambridge and New York: Cambridge University Press; paperback edition, 2006.

Hartman, Charles

- 1986 *Han Yü and the T'ang Search for Unity*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Makeham, John

- 2009 “Han Yu and Li Ao’s *Lunyu Bijie* Interpretation of the *Analects*.” 黃俊傑編，《東亞論語學・中國篇》，臺北：國立臺灣大學出版中心，頁 297-344。

McMullen, David

- 1988 *State and Scholars in T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pulleyblank, Edwin G.

- 1959 “Liu K'o, A Forgotten Rival of Han Yü.” *Asia Major*, New Series, 7: 145-160.

Wechsler, Howard

- 1985 *Offerings of Jade and Silk: Ritual and Symbol in the Legitimation of the T'ang Dynasty*. New Haven: Yale University Press.

Wong, Kwok-yiu（王國堯）

- 2007 “Between Politics and Metaphysics: On the Changing Reception of Wang T'ung in the T'ang-Sung Intellectual Transitions.” *Monumenta Serica* 55: 61-97.

## Literary Men and Canonical Scholarship in Mid- and Late Tang China

Jo-shui Chen

Institute of History and Philology, Academia Sinica;

Department of History, National Taiwan University

Canonical scholarship in the Tang (618-907) was conventionally characterized by the following two understandings. First, it was a time of decline for canonical scholarship, and the *True Meaning of the Five Classics* (*Wujing zhengyi*) compiled at the beginning of the Tang was perceived as the greatest achievement of the entire era in this regard. Second, after the An Lu-shan Rebellion (755-763), there emerged a movement of new scholarship in the study of the *Annals of Spring and Autumn* (*Chunqiu*), led by Dan Zhu, Zhao Kuang and Lu Chun (Lu Zhi). This new scholarship held sharply critical views against traditional commentaries on the *Annals* and insisted on retrieving the fundamental meaning of this classic through its main text. It is generally considered that this movement was the precursor of the highly liberated interpretations on the *Annals* among the Song canonical scholarship. In recent years, although researchers have mounted challenges to the above-mentioned concepts, many remain unanswered in our understanding of canonical scholarship in the mid- and late Tang.

The present work proposes that new dynamics came into play for the canonical scholarship during the ninth century, yet this dynamics existed not among canonical specialists but literary men who developed keen interest in canonical studies. The involvement of these literary men was inspired partly by the new *Annals* scholarship initiated by Dan Zhu, Zhao Kuang and Lu Chun, but not completely so. The vision of the literary men working in canonical studies was not confined to the *Annals* either. From the viewpoint of intellectual history, this “amateurization” actually represents a significant boost for canonical studies, as literary men in Tang China enjoyed much greater prestige and wielded much stronger influence than canonical specialists. This article examines the following specific issues: the relationship between literary men and new ideas in canonical scholarship in the post-Rebellion period, studies of the *Annals* and Confucius’ *Analects* in the ninth century, and unorthodox works of literary

陳弱水

men on the Confucian canon. Hopefully, these inquiries can provide a multifaceted and multilayered account of the changes in canonical scholarship after the An Lu-shan Rebellion. It goes without saying that the involvement of literary men in canonical scholarship also signifies the formation and continuation of a Confucian revival in the mid- and late Tang. The canonical scholarship with heavy participation from literary men in the ninth century might have closer connections with the Song canonical scholarship than the famed new *Annals* scholarship of Dan Zhu, Zhao Kuang and Lu Chun.

**Keywords:** Tang canonical scholarship, literary men in the Tang, Tang intellectual history, the studies of *Annals of Spring and Autumn* in the Tang, *Lunyu bijie*