

# 拉曼大学

中华研究院

中文系

## 贞元年间韩愈与佛教关系探微

科目编号：ULSZ 3068

学生姓名：陈友财

学位名称：文学士（荣誉）学位

指导老师：余曆雄老师

呈交日期：27. 11. 2012

本论文为获取文学士荣誉学位（中文）的部分条件

# 目次

题目 .....	i
宣誓 .....	ii
摘要 .....	iii
致谢 .....	iv
前 言 .....	1
一    选题意义 .....	1
二    研究现状 .....	3
三    论文构思 .....	4
第一章    韩愈对佛教之思想取向 .....	5
第一节    布衣儒服者的心志 .....	5
第二节    韩愈对佛教的接受 .....	15
第三节    小结 .....	20
第二章    韩愈与僧人之诗文往来 .....	22
第一节    高士著幽禅的惋惜 .....	23
第二节    夷狄则进之的用心 .....	26
第三节    小结 .....	29

第三章	韩愈与张籍之排佛阐述 .....	31
第一节	韩愈于张籍的发挥 .....	32
第二节	著书于韩愈的意义 .....	37
第三节	小结 .....	41
结语	.....	43
引用书目	.....	46
附录	.....	52

### 附录

附录（一）	.....	52
附录（二）	.....	57

### 图表

图表（一）	.....	33
-------	-------	----

# 贞元年间韩愈与佛教关系探微

## 宣誓

谨此宣誓：此论文由本人独立完成，凡论文中引用资料或参考他人著作，无论是书面文字、电子资讯或口述材料，皆已于注释中具体注明出处，并详列相关的参考书目。

签名：

姓名：

学号：

日期：

## 摘要

贞元年间，韩愈以儒生身份自我定位，以此身份和立场，形成了他对佛教排斥的思想取向。身在佛教已融入本土文化的时代与环境，佛教对韩愈而言有一定的影响，但他对佛教的态度还是排斥的，因为他排斥的是抵触圣人之道的部分。他赏识僧人的才识，并为国家人材的损失感到惋惜。他认为佛教让士人有了逃世的管道，因此对僧人选择发挥自己的影响，以儒家之道来规劝他们还俗。与佛教有所接触，韩愈始终贯彻他对佛教的态度与思想取向。贞元年间韩愈虽然排斥佛教，但他并没有著书宣扬。贞元末年贬谪阳山为他著书提供了契机。张籍对他著书的意义在于互相提点与鼓励。韩愈《原道》的著述是他对佛教思想取向具体的表述。贞元末年阳山之贬对于韩愈的意义在于韩愈对于佛教的排斥从宣之于口转向了著书传世，从这一转变他确立了自身的儒家体系。本文的阶段性的探讨，所能看出韩愈对佛教的立场与态度，仅限于贞元年间。在此后的研究，除了贞元阶段，还可以尝试对韩愈元和年间与佛教的关系进行微观研究，这有助于宏观的把握韩愈一生与佛教的关系。这就是本文对于此后的韩愈与佛教之关系研究的作用。

**【关键词】** 贞元年间 韩愈 佛教 思想取向 张籍

## 致谢

这份论文对我来说只能称为稿或提要。不是刻意模仿陈寅恪的谦虚。写得不长，写的时间也不长，急就之章，纰漏和瑕疵自然很多。在有限的时间内，已经尽力了。已装订不代表不能继续修改。何苦如此？当畏先生嗔，亦畏后生笑。来日把此稿修得更好之时，就会是此稿投诸炉火之日。

十分耕耘一分收获。撰写论文的收获远超于已撰写的内容。然而，快乐与痛苦并存。寝是废了，忘食却没有。饥肠辘辘总是忘不了，若忘得了多好。感谢母亲，肚子饿的时候最想念的是她。感谢父母、兄弟姐妹、还有芳，感谢你们在经济物质以及精神心灵上的支持与关爱。倘若我这份论文有不可废的地方，我愿把荣誉归于你们。

感谢余老师的指导。老师给了我最大的自由去发挥，只是我资质愚钝总让他失望。多走两步，懒惰时总在耳边回响；留有馀地，论文与做人受用不穷。希望这篇论文对老师来说是惊喜。师恩不限于这份论文上的指导，师范也不是三言两语所能尽道。财虽不敏，心乡往之。

如今我将归去。三年求学生涯除了自己学问微不足道各位老师风范历历在目。韩愈的师说我深信不疑。闻道有先后，术业有专攻，如是而已。柳开云，人于道罕得同日而为者，必有先后耳。王宗羲云，师道之不传也，岂特弟子之过哉。道之未闻，业之未精，有感而不能解，则非师矣。有一半不认同，自己学不好总不能怪老师。转益多师是我的原则，门派之见，无有入于其心。感谢所有曾经用心教导我的老师。感谢三年同窗、朋友以及和善的图书馆管理员所曾经给予的帮助。感动感恩感念感伤，谢幕谢意谢辞致谢。希望这是一个起点。

## 前言

### 一 选题意义

佛教入中国，而士、农工、商之外，增益释氏之民，无家族，无君臣，翕然奉他国之宗教。衣食居住，举止声容，悉与吾国礼教风俗乖异，此社会一大变化也。蝉嫣五六百年，至于隋、唐之时，遂成为极盛时代。<sup>1</sup> 玄宗以后，中国常生变乱，诸帝仍奉佛法，而尤以代宗为最。及至德宗设会供斋，亦如前代。唐宪宗元和十四年（819）敕迎佛骨于凤翔法门寺，昌黎韩愈上表谏之。<sup>2</sup> 韩愈有诗云：

一封朝奏久重天，夕贬潮州路八千。欲为圣人除弊事，肯将衰朽惜残年。<sup>3</sup>

此诗作于韩愈贬谪后前往潮州途中，韩愈所谓“欲为圣人除弊事”指的是他《论佛骨表》谏迎佛骨之事。《论佛骨表》是在佛骨已迎入长安、宪宗乃至长安士庶的崇佛活动达到最高潮之际写的，佛教的哲学意义、世界观意义已降至次要地位，而政治的、伦理的和行政秩序的意义显得格外突出，因此韩愈的《论佛骨表》不同于贞元二十一年（805）《原道》等文章。<sup>4</sup> 其不同之处何在？进而往前追溯，贞元年间韩愈与佛教的关系是什么？

---

<sup>1</sup> 柳诒徵编著：《中国文化史》上册，上海：东方出版社，1988，页422；柳诒徵编著：《中国文化史》下册，上海：东方出版社，1988，页477。

<sup>2</sup> 汤用彤：《隋唐及五代佛教史》，台北：慧炬出版社，1986，页34-35。舍利信仰始于印度阿育王的八万四千舍利塔，在中国也十分盛行，造在隋文帝时，即在全国建了百十馀所的舍利塔，极尽送迎之仪式。唐代长安供养舍利从二月（或称三月）八日开始，为时一周，盛况空前。详见[日]中村·元等著、余万居译：《中国佛教发展史》上册，台北：天华出版社，2005，页358。

<sup>3</sup> [唐]韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第2册，成都：四川大学出版社，1996，页759。

<sup>4</sup> 卞孝萱、张清华、阎琦著：《韩愈评传》，南京：南京大学出版社，1998，页189。



贞元共二十一年，其中经历了德宗和顺宗的换位。<sup>5</sup> 贞元元年（785）韩愈十八岁，贞元二十一年（805）韩愈三十八岁。以贞元这段作为研究韩愈与佛教之关系的范围，其选题意义是什么？更具体而言，其分期意义是什么？

韩愈一生来经历了五位皇帝的换位。代宗大历三年（768）至大历十四年（779），韩愈一岁至十二岁；德宗建中元年（780）至贞元二十一年（805），韩愈十三岁至三十八岁；顺宗永贞元年（805）即是贞元二十一年（805）；宪宗元和元年（806）至元和十五年（820），韩愈三十九岁至五十三岁；穆宗长庆元年（821）至长庆四年（824），韩愈五十四岁至五十七岁。其中，贞元与元和是韩愈所经历较长的时代。鉴于供以考察韩愈与佛教关系的韩愈作品为数不多，且其分布集中于贞元与元和时期（详见附录一），以贞元与元和对举一则有足够资料进行分析，二则分期探讨能够较为具体的掌握韩愈与佛教关系。

文学研究一般把韩愈分为三期进行研究。第一期是韩愈青少年至德宗贞元十九年（803）年十二月被贬阳山之前；第二期是德宗贞元二十年（804）起，至宪宗元和八年（813）春作《进学解》之前；第三期是宪宗元和八年（813）三月以后，至穆宗长庆四年（824）止。<sup>6</sup> 这样分期的目的是为了把握韩愈文学创作的风格及其规律，未必和韩愈与佛教的关系有直接联系。简言之，本文以贞元年间作为韩愈与佛教之关系的探讨范围，其分期意义的考量在于韩愈对佛教态度的思想表述。

---

<sup>5</sup> 按，贞元二十一年（805）即永贞元年805），以其八月改元，而且只历朝四个月，次年正月即改元元和（806）。对于唐德宗的评价，西方史家有不同的看法：传统史籍把唐德宗说成刚愎自用，贪得无厌，但又说他轻信和柔弱，两种说法彼此矛盾。关于他允许宦官和节度使自行其事的记载也是夸张之说详见[英]崔德瑞编，中国社会科学院历史研究所西方汉学研究课题组译：《中译本前言》，《中国剑桥隋唐史》，北京：中国社会科学出版社，1990，页4。对于唐德宗的详细论述见页452-469。

<sup>6</sup> 详见王基伦：〈韩愈散文分期意义之探讨〉，张清华、胡阿详、刘英杰主编：《韩愈与岭南文化——韩愈研究第五辑》，北京：文苑出版社，2006，页146-163。

## 二 研究现状

探讨贞元年间韩愈与佛教的关系，材料主要涉及韩愈诗文集、各类韩愈研究论著以及佛教研究。韩愈诗文集，主要整理本有馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》（上海：上海古籍出版社，1998）；钱仲联编：《韩昌黎诗系年集释》（上下册）（上海：上海古籍出版社，1984）；屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》（全五册）（成都：四川大学出版社，1996）；陈克明：《韩愈年谱及诗文系年》（成都：巴蜀书社，1999）；阎琦：《韩昌黎文集注释》（上下册）（西安：三秦出版社，2004）；高海夫主编：《唐宋八大家文钞校注集评·昌黎文钞》（西安：三秦出版社，1998）。关于韩愈研究及资料汇编，主要有卞孝萱、张清华、阎琦著：《韩愈评传》（南京：南京大学出版社，1998）；罗联添：《韩愈研究》（天津：天津教育出版社，2012）；吴文治：《韩愈资料汇编》（全四册）（北京：中华书局，1983）等。佛教研究有汤用彤：《隋唐及五代佛教史》（台北：慧炬出版社，1986）等等。

至于以阶段研究的方式探讨韩愈与佛教之关系的论著，在搜集材料的过程中惟见阎琦：〈元和末年韩愈与佛教关系之探讨〉，（《铁道师院学报》1997年6月第三期，页46-52）。虽然阎琦探讨的是元和十四年（819）、元和十五年（820）韩愈与佛教的关系，讨论范围有别于本文题旨，但其研究方向却给以本文研究启发——阶段性的探讨韩愈与佛教的关系。

### 三 论文构思

佛教在隋唐时代是中国文化圈中的社会文明和政治制度所不可分割的组成部分。那里的寺院同时是世俗和宗教的中心、中国文化和佛教文化的中心。<sup>7</sup>在这样的环境里，贞元年间韩愈与佛教会交融出什么样的联系？贞元年间韩愈对佛教的态度是什么？在佛教已经融入生活文化的环境韩愈对佛教的态度是否会予以接受乃至出现思想取向上的矛盾？韩愈与僧人的往来屡见于诗文，那韩愈与僧人以至佛教之间是一种什么样的关系？贞元末年韩愈《原道》等“五原”的撰写又意味着什么？这些疑惑都是本文所尝试探讨的视角。

在研究方法上，本文尝试透过全面的掌握韩愈在贞元年间的诗文来理解韩愈在此期间的思想表述。具体而言是通过韩愈的自我表述，结合以韩愈当时的生平事迹，探讨韩愈在此期间与佛教的关系。本文尝试以假说的方式进行探讨，并在论证的过程中审视这些假说，这有助于思辨的开展。虽然本文的研究方向在学术界中（以本文所搜集得到的资料为限）并没有太多的先例可以参考，但本文还是建立在吸收前人的研究成果上，对前人的结论予以综合与补充，从而推进韩愈研究的前沿。最后，通过各章节的横向研究，即韩愈与佛教关系间的具体个案的微观探索，本文希望能够结合以纵向的梳理，从而看出韩愈在贞元年间与佛教关系上的发展。

---

<sup>7</sup> [法] 谢和耐著、耿昇译：《中国社会史》，南京：江苏人民出版社，1995，页 222。

## 第二章 韩愈对佛教之思想取向

贞元年间，韩愈对佛教抱持着怎样的态度？持此态度的原因是什么？在此期间，佛教对韩愈是否有所影响？姑且设一假说，贞元年间韩愈对佛教的态度是排斥的，并且没有妥协的余地，而佛教对韩愈则没有任何影响。这假说是否能够成立？探讨由此开始。

### 第一节 布衣儒服者的心志

假使韩愈对佛教的态度是排斥的，那排佛是否就是韩愈的心志？与此相反的思考，先探讨韩愈的心志，是否亦可推知他对佛教的态度？韩愈自小就有志于学。如李翱《韩公行状》云：

生三岁，父歿，养于兄会舍。及长，读书能记他生之所习。<sup>8</sup>

皇甫湜《韩愈神道碑》云：

七岁属文，意语天出。长悦古学，业孔子、孟子，而侈其文。<sup>9</sup>

又《韩文公墓志铭》云：

先生七岁好学，言出成文。<sup>10</sup>

刘昫《旧唐书·韩愈传》云：

愈自以孤子，幼刻苦学儒，不俟奖励。<sup>11</sup>

<sup>8</sup> [清]董诰等编：《全唐文》第7册，卷639，北京：中华书局，1983，页6459。按，全名为《故正议大夫行尚书吏部侍郎上柱国赐紫金鱼袋赠礼部尚书韩公行状》。

<sup>9</sup> [清]董诰等编：《全唐文》第7册，页7037。

<sup>10</sup> [清]董诰等编：《全唐文》第7册，页7039。

宋祁《新唐书·韩愈传》云：

愈自知读书，日记数千百言，比长，尽能通《六经》、百家学。<sup>12</sup>

可见韩愈自小因为是孤儿，所以奋而刻苦好学，其所学是儒家及百家学。贞元十一年（795）韩愈在《答崔立之书》回顾云：

仆始年十六七时未知人事。读圣人之书，以为人之仕者皆为人耳，非有利

乎己也。及年二十时，苦家贫，衣食不足，谋于所亲，然后知仕之不唯为人耳。<sup>13</sup>

可见韩愈刻苦学习，其心志是出仕以施展经世的抱负。虽然贞元三年（787）二十岁在京师的时候，他了解出仕才能解决生活的艰困，但这并不影响他此前的心志。

贞元二年（786）他上京准备参加进士考试。贞元四年（788）韩愈应进士，未第。贞元五年（789）韩愈复举进士，未第。贞元六年（790），二十三岁的韩愈自长安归宣成。贞元七年（791）韩愈第三度就礼部试，未第。<sup>14</sup>贞元八年（792），二十五岁的韩愈第四次参加进士考试，终于登第。<sup>15</sup>贞元九年（793）至贞元十一年（795），韩愈三次应吏部博学宏辞科，都失败了。<sup>16</sup>韩愈求仕期间，曾一而再上书行卷，以期得第。<sup>17</sup>

---

<sup>11</sup> [后晋] 刘昫等撰：《旧唐书》第13册，北京：中华书局，1975，页4195。

<sup>12</sup> [宋] 欧阳修、宋祁撰：《新唐书》第17册，北京：中华书局，1975，页5255。

<sup>13</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第3册，页1261-1262。

<sup>14</sup> 罗联添：《韩愈研究》，天津：天津教育出版社，2012，页31-33。

<sup>15</sup> 举进士，与韩愈、李观、李绛、崔群、王涯、冯宿、庾承宣联第，皆天下选，时称龙虎榜，详见[宋] 欧阳修、宋祁撰：《新唐书·欧阳詹传》第18册，页5787。彭万隆：《唐代科举与文学的个案研究——贞元八年“龙虎榜”》从地域、仕第、交游、德才与文学等方面对此龙虎榜有所论述。《中国典籍与文化》编辑部编：《中国典籍与文化论丛》第六辑，北京：中华书局，2000 页1-18。

<sup>16</sup> 罗联添：《韩愈研究》，天津：天津教育出版社，2012，页36-39。

<sup>17</sup> 所谓行卷，就是应试的举子将自己的文学创作加以编辑，写成卷轴，在考试以前送呈当时在社会上、政治上和文坛上有地位的人，请求他们向主司推推荐，从而增加自己及第的希望的一种手段。关于唐代行卷的研究，详见程千帆：《唐代进士行卷与文学》（《程千帆全集》第八卷，石家庄：河北教育出版社，2000，页3-87。）、傅璇琮：《唐代科举与文学》（陕西：陕西人民出版社，1986。）、罗联添：《论唐人上书与行卷》（收录《唐代文学论集》上册，台北：台湾学生书局，1989，页33-125。）

《文献通考》卷二十九引江陵项氏曰：

风俗之弊，至唐极矣。王公大人巍然於上，以先达自居，不复求士。天下之士，什什伍伍，戴破帽，骑蹇驴，未到门百步，辄下马奉币刺，再拜以谒於典客者，投其所为之文，名之曰“求知己”。如是而不问，则再如前所为者，名之曰“温卷”。如是而又不问，则有执贽於马前自赞曰：“某人上谒者。”嗟乎，风俗之弊，至此极矣！此不独为士者可鄙，其时之治乱盖可知矣。<sup>18</sup>

然而，正如钱穆所说：“韩愈一代名臣，其三上宰相书、拜北平王于马前之类，皆是当时风气也。”<sup>19</sup>又说：“以昌黎之贤而不能免，盖唐代门阀之制，将坠未坠，寒士负家累，门庭食口，往往有多至数十百人以上者。苟非仕宦，冻馁不免，此亦助进唐人干谒之一端也。”<sup>20</sup>可见上书行卷以干谒，是时代风气。他在数次上书中亦曾自明心志，如贞元六年（790）《上贾滑州书》云：

愈，儒服者，不敢用他术干进。……愈年二十有三，读书学文十五年，言行不敢戾于古人……。<sup>21</sup>

又贞元十年（794）《与凤翔邢尚书书》云：

愈也，布衣之士也。生七岁而读书，十三而能文，二十五而擢第于春官，以文名于四方。前古之兴亡，未尝不经于心也；当世之得失，未尝不留于意也。<sup>22</sup>

<sup>18</sup> [元] 马端临撰：《文献通考·选举二》上册，北京：中华书局，1986，页 274。

<sup>19</sup> 钱穆：《国史大纲（修订本）》上册，北京：商务印书馆，1996，页 487。

<sup>20</sup> 钱穆：《记唐代文人干谒之风》，《读史随劄》，《钱宾四先生全集》第 32 册，台北：联经出版社，1998。页 97。

<sup>21</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第 3 册，页 1148。

<sup>22</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第 3 册，页 1192。

可知韩愈以布衣出身的儒服者自居。正因为是布衣之士，应举是韩愈建立功业的唯一途径；而以儒服者自居，古圣人是他所学习的榜样。身为儒服者，他以古圣贤为言行标准，力求不悖于古圣贤之道，如贞元十一年（795）《感二鸟赋》云：

因窃自悲，幸生天下无事时，承先人之遗业，不识干戈耒耜、攻守、耕获之勤，读书著文，自七岁至今，凡二十二年，其行己不敢有愧于道，其闲居，思念前古当今之故，亦仅志其一二大者焉。<sup>23</sup>

他行己不敢有愧于所恪守之“道”，不是儒服者以外的“他术”，而是古圣人之道。他之所以思念前古当今，留意前古之兴亡，主要是为了当世之得失。因此，为了施展抱负，他一而再的上书以积极求仕。正如日本副岛一郎所说：

在安史之乱后的社会大变动中，士人们对作为社会存在的自我定位感到迫切需要。这种自我定位的基准已不再是门阀，也不是礼乐修养，而是科举官僚身份。<sup>24</sup>

韩愈的自我定位是以儒服者入仕，从而以建立功业肯定自己在社会上的价值。

换个角度说，韩愈积极求仕是因为他不满足于独善其身，期盼能如圣贤般兼济天下并以此为目标。郭预衡指出：

韩愈的“道”，是主张“忧天下”而不赞成“独善其身”的，也即是主张“兼济天下”而不赞成“独善其身”。可以看出，他虽然继承了儒家“兼济”的思想，却又有所不同。对于这一点人们一向很少注意，其实应该着重指出。这在当时是相当积极的一种政治态度。<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第3册，页1220。

<sup>24</sup> [日] 副岛一郎著、王宜瑗译：《从“礼乐”到“仁义”——中唐儒学的演变及其背景》，《气与士风——唐宋古文的进程与背景》，上海：上海古籍出版社，2005，页100。

<sup>25</sup> 郭预衡：《中国散文史》中册，上海：上海古籍出版社，1993，页175。

然而，应该补充的是，韩愈虽然不赞成“独善其身”，但比起“亡道丧身”者，他还是认可独善其身之人，如贞元十七年（801）《圯者王承福传》云：

愈始闻而惑之，又从而思之，盖贤者也，盖所谓“独善其身”者也。然吾有讥焉，谓其自为也过多，其为人也过少，其学杨朱之道者耶？……虽然，其贤于世之患不得之而患失之者，以济其生之欲、贪邪而亡道以丧其身者，其亦远矣！<sup>26</sup>

对韩愈来说，独善其身也是贤者。易言之，兼济与独善对韩愈而言并不矛盾，两者不是对立关系而是主次关系。韩愈贞元九年（793）《争臣论》云：

自古圣人贤士皆非有求于闻用也。闵其时之不平，人之不义，得其道不敢独善其身，而必以兼济天下也。孜孜矻矻，死而后已。……君子居其位，则思死其官；未得位，则思修其辞以明其道。<sup>27</sup>

又同年《上考功崔虞部书》云：

愈今二十有六矣，距古人始仕之年尚十四年，岂为晚哉！行之以不息，要之以至死，不有得于今，必有得于古；不有得于身，必有得于后，用此自遣，且以为知己者之报，执事以为何如哉？其信然否也？<sup>28</sup>

又贞元十一年（795）《答崔立之书》云：

仆虽不贤，亦且潜究其得失，致之乎吾相，荐之乎吾君，上希卿大夫之位，下犹取一障而乘之。若都不可得，犹将耕于宽闲之野，钓于寂寞之滨，求国家之遗

<sup>26</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第3册，页1449-1450

<sup>27</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第3册，页1169-1170。

<sup>28</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第3册，页1181。



事，考贤人哲士之终始，作唐之一经，垂之于无穷。诛奸谀于既死，发潜德之幽光，二者将必有一可。<sup>29</sup>

由此可见，韩愈认为若出仕而居其位，即可鞠躬尽瘁分担治理国家的责任，乃至兼济天下；假使无法顺利出仕，则应当退而求其次的选择为文修辞以明道、作唐之一经以有得于后。

至此，可以确定布衣出身的韩愈以儒服者自居，其心志是兼济天下及修辞明道。与此同时，他如何看待佛教？贞元十一年（795）韩愈《上宰相书》云：

今有人生二十八年矣，名不著于农工商贾之版，其业则读书著文，歌颂尧舜之道，鸡鸣而起，孜孜焉亦不为利。其所读皆圣人之书，杨墨释老之学，无所入于其心，其所著皆约六经之旨而成文，抑邪与正，辨时俗之所惑，居穷守约，亦时有感激怨怼奇怪之辞，以求知于天下，亦不悖于教化，妖淫谀佞誇張之说，无所出于其中。<sup>30</sup>

韩愈是儒生，所以名不列于农工商贾。他所说的尧舜之道、不为利、圣人之书、六经之旨、居穷守约、不悖于教化等，反复的申明他以儒服者自居。以此，他的心志在于圣人的学说，杨墨释老之学是不入于心的。换句话说，韩愈之所以对于佛教有“无所入于其心”的立场，是因为他的心志在于儒家之道，他以儒生的身份抑邪与正、辨时俗之所惑。

在此值得提出的是，韩愈排斥的是“杨墨释老之学”，身为儒生的韩愈不接受佛教的立场，与不接受杨墨老是相同的。易言之，韩愈所不接受的并不仅仅是针对佛教而已，还包括了道教。如罗宗强所言，“韩愈之反释老，贞元十年（794）

<sup>29</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第3册，页1263。

<sup>30</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第3册，页1239。

已有表现。在《谢自然诗》中，他表现了对于道教的反感。”<sup>31</sup> 韩愈《谢自然诗》诗有云：

人生处万类，知识最为贤。奈何不自信，反欲从物迁。往者不可悔，孤魂抱深冤。来者犹可诫，余言岂空文。人生有常理，男女各有伦。寒衣及饥食，在纺绩耕耘。下以保子孙，上以奉君亲。苟异于此道，皆为弃其身。噫乎彼寒女，永托异物群。感伤遂成诗，昧者宜书绅。<sup>32</sup>

关于谢自然升天事迹，《太平广记》卷六十六引《集仙录》云：

谢自然者，其先兖州人。……自然性颖异，不食荤血……常所言多道家事……贞元九年刺史李坚筑室于金泉山，移居之。……十一月九日，诣州与李坚别，云：中旬去。二十日辰时，于金泉道场白日升天……李坚《述金泉道场碑》，立本为传云。<sup>33</sup>

谢自然升仙之事，在贞元年间广为谣传，所以韩愈作此诗以辨时俗之所惑。葛立方《韵语阳秋》卷十二云：

虽一时褒拂炼师之言，然亦岂儒者所当道哉。<sup>34</sup>

葛立方这句话批评的不是韩愈而是鲍溶的《寄阳炼师》，然而这说明韩愈作《谢自然诗》诗所辨正是儒家所应该申明的。韩愈对道教提出反对之说还见于贞元十四年

(798)《进士策问十三首》其十三：

<sup>31</sup> 罗宗强：《隋唐五代文学思想史》，北京：中华书局，2003，页146。

<sup>32</sup> [唐]韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第1册，页19-20。

<sup>33</sup> [宋]李昉等编：《太平广记·谢自然》第2册，北京：中华书局，1961，页408-413。关于谢自然的研究，可参考杨莉：《谢自然传与谢自然诗——女修成道于神圣与凡俗两届的意义建构》（收录李丰楙、廖肇亨主编：《圣传与诗禅——中国文学与论集》，台北：中央研究院中国文哲研究所，2007。页444-484）。

<sup>34</sup> [宋]葛立方撰：《韵语阳秋》，《文渊阁四库全书》第1479册，上海：上海古籍出版社，2003，页158。

食粟衣帛，服仁行义，以俟死者，二帝三王之所守，圣人未之有改焉者也。

今之说者有神仙不死之道，不食粟，不衣帛，薄仁义，以为不足为，是诚何道邪？

圣人之于人，犹父母之于子，有其道而不以教之，不仁；其道虽有而未之知，不智。

仁与智且不能，又乌足为圣人乎？不然，则说神仙者妄矣。<sup>35</sup>

可见，韩愈上述两篇诗文皆以常理人伦、圣人之道回应道教神仙之说。正如陈寅恪所说“《谢自然诗》乃斥道教者，其所持论点与斥佛教者同”<sup>36</sup>，韩愈以其身为儒生的立场，排斥道教与排斥有悖于儒家之道的佛教是一致的。换句话说，韩愈并不是针对佛教而予以排斥，韩愈排斥一切与圣人相悖之说。

然而，前引宋祁《新唐书·韩愈传》说韩愈“比长，尽能通六经、百家学”，加以旁征似乎可以推出与“韩愈于佛教无所入于其心”相反的结论，如贞元十一年（795）韩愈《答侯继书》云：

仆少好学问，自五经之外，百氏之书未有闻而不求、得而不观者。然其所志，惟在其意义所归。至于礼乐之名数，阴阳、土地、星辰、方药之书，未尝一得其门户。虽今之仕进者不要此道，然古之人未有不通此而能为大贤君子者。仆虽庸愚，每读书辄用自愧，今幸不为时所用，无朝夕役役之劳，将试学焉，力不足而后止。<sup>37</sup>

韩愈的意思是，好学的他除五经之外，诸子百家也常涉猎，以致名物制度、阴阳五行、医药方书等等，亦莫不关心。虽为当今仕途所不需，但考虑古代大贤君子多通

<sup>35</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第3册，页1302。

<sup>36</sup> 陈寅恪：《论韩愈》，《金明馆丛稿初编》，《陈寅恪集》，北京：三联书店，2009，页324。

<sup>37</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第3册，页1258。

此道，故亦经常留意。<sup>38</sup> 韩愈《上宰相书》“其所读皆圣人之书”与“百氏之书未有闻而不求”看来自相矛盾，若以“读”和“闻”的差异辩解亦不容易取得无争议的结论。那持中而论，韩愈在《上宰相书》里说的这句话或许稍微夸大，五经之外的书他是看的，但他在《上宰相书》里要强调的是他对圣人学说的推崇；《答侯继书》岁然强调了他的好学，但他也接着说“然其所志，惟在其意义所归”，这表示他看百氏之书但所接受的不悖于圣人的教化。正如《进士策问十三首》其四云：

夫子既没，圣人之道不明，盖有杨墨者，始侵而乱之，其时天下咸化而从焉。孟子辞而辟之，则既廓如也。今其书尚有存者，其道可推而知不可乎？其所守者何事？其不合于道者几何？孟子之所以辞而辟之者何说？今之学者，有学于彼者乎？有近于彼者乎？其已无传乎？其无乃化而不自知乎？其无传也则善矣，如其尚在，将何以救之乎？诸生学圣人之道，必有能言是者，其无所为让。<sup>39</sup>

若想要回答他的提问，如“杨墨之学说所守何事”及“不合于圣人之道几何”等，则不读其尚存之书就无法回答了。韩愈读“百氏之书”并不一定“入于其心”，而是为了了解其他学说如何导致圣人之道不明。他始终排斥悖于圣人之道之异说。

至此，回到节首的假说。探讨了韩愈的心志，知道自居儒服者的韩愈以儒生的身份，其心志是兼济天下与明圣人之道。以此心志，得知他对佛教的态度是“无所入于其心”的排斥。那排佛是否就是韩愈的心志？应该予以辨析的是，韩愈排斥一切违背圣人之道的事，这些事很多，正如任继愈所说的：

---

<sup>38</sup> 参见陈克明：《韩愈年谱及诗文系年》，成都：巴蜀书社，页 55。

<sup>39</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第 3 册，页 1297-1298。

当时败坏纲常名教、背离君臣大义、不为朝廷国家尽纳税服役义务的，除了佛教、道教以外，还有割据国土的藩镇军阀，他们破坏纲常名教，没有履行臣对君的义务。藩镇割据地方政权实行的也是“夷狄之教”。<sup>40</sup>

韩愈以儒服者之志，除了佛教，所排斥的还包括藩镇。那么“韩愈的心志是排斥佛教”的假说则不严密，只能说排斥佛教是韩愈心志的表现之一。或者更确切的说法，排佛是韩愈明圣人之道的心志所必需排除的一种障碍。

---

<sup>40</sup> 任继愈：《韩愈年谱及诗文系年》序，《韩愈年谱及诗文系年》，页2-3。

## 第二节 韩愈对佛教的接受

贞元年间韩愈对佛教的态度是排斥的，并且没有妥协的余地，这假说能否成立？站在排斥佛教立场的韩愈，是否断绝一切和佛教的联系，乃至对佛教只有负面的叙述？上一节由韩愈的心志探讨了他对佛教的态度，那这一节以韩愈对佛教的接受来探究这一假说。

现存韩愈佛寺题名，韩愈自题作于贞元年间的有《洛北惠林寺题名》，题云：

韩愈、李景兴、侯喜、尉迟汾，贞元十七年七月二十二日，鱼于温洛，宿此而归。昌黎韩愈书。<sup>41</sup>

由此题名可以知道，韩愈曾与友人出游时参观乃至留宿于佛寺。同一年，韩愈作《山石》，这首诗对于他游览佛寺有更详细的描绘：

山石荦确行径微，黄昏到寺蝙蝠飞。升堂坐阶新雨足，芭蕉叶大支子肥。  
僧言古壁佛画好，以火来照所见稀。铺床拂席置羹饭，疏粝亦足饱我饥。夜深静卧百虫绝，清月出岭光入扉。天明独去无道路，出入高下穷烟霏。山红涧碧纷烂漫，时见松栢皆十围。当流赤足蹋涧石，水声激激风吹衣。人生如此自可乐，岂必局束为人鞿。嗟哉吾党二三子，安得至老不更归。<sup>42</sup>

<sup>41</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第5册，页3051。

<sup>42</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第1册，页107-108。

汪佑南《山泾草堂诗话》对此诗评述云：

想是宿寺后补作，以首二字山石标题，此古人通例也。山石四句，即景；  
僧言四句，到寺后即事；夜深二句，宿寺写景；天命六句，出寺写景；人生四句，  
写怀。<sup>43</sup>

可见韩愈诗中对寺庙的描绘是极为细致的。其中“僧言古壁佛画好，以火来照所见稀”有两点值得注意并。

其一，韩愈在这首诗里透露了他曾经观看佛教壁画，也就是说韩愈涉及佛教壁画艺术的欣赏。关于唐代的佛教壁画艺术，根据陈允吉的说法：

佛教的壁画，是佛教传播过程中伴随出现的产品，它的基本内容离不开宣  
传神学观念。但作为塑造具体形象的艺术，唐代寺庙壁画把宗教的想象和绘画技法  
上的进步结合在一起，凝注着无数画师的智慧和创造精神，以此成为反映一个时代  
社会审美意识的重要标志，给当时整个文化艺术领域带来了一股新的气息。<sup>44</sup>

关于韩愈与佛教壁画艺术，陈允吉指出：

一部《韩昌黎诗集》中，就有不少记录他观赏寺庙壁画的作品在。……这  
些同壁画有关的诗句，均处于韩愈一人之手，不论其数量之多或描摹壁画的精妙动  
人，都是在唐代的诗家中罕有其匹的。……韩愈与唐代佛寺壁画的关系，不仅是表  
现为一般的欣赏和爱好，他以一个诗人对壁画观赏之富，从进一步的意义上说，乃

---

<sup>43</sup> 汪佑南：《山泾草堂诗话》卷一，《学术世界》1937年第二卷第四期，页67。友财按，《韩愈年谱及诗文系年》亦引用此诗话，但对比之下发现有三处不同，其一首句陈克明没“想”字；其二为“山石四句，到寺写景”，多了“到寺”二字；其三“人生四句，写怀结”，多了“结字”（陈克明：《韩愈年谱及诗文系年》，页119）。陈克明所依据之版本不详。

<sup>44</sup> 陈允吉：《论唐代寺庙壁画对韩愈诗歌的影响》，陈允吉：《古典文学佛教溯缘十论》，上海：复旦大学出版社，2002，页130。此外，关于唐代绘画艺术，岑仲勉亦有精简之概述，详见页岑仲勉：《隋唐史》，石家庄：河北教育出版社，2000，页624-630。

是一种深入渗透到他诗歌创作中间的内在的联系，也是一种体现着画与诗两种不同艺术之间的相通相生的关系。<sup>45</sup>

简言之，上述分析证明了韩愈与佛教壁画艺术有着极密切的关系，其诗歌创作亦在一定程度上接受佛教壁画的影响。

其二，韩愈的诗歌里出现“僧”字，或者说以僧入诗。对韩愈来说，他不是“佛老无所入于其心”吗？那为什么会入于其诗？陈垣对此有一番解释：

当时不一定真系与僧往来，但欲表示闲适，把僧来做诗料，就觉得有几分闲适。……以“僧”字之有无，定诗格之高卑，至为可笑，但以“僧”“寺”等字入诗，实六朝以来诗家风气……。<sup>46</sup>

虽然，陈垣的论述不是针对韩愈而作，但他阐明以“僧”和“寺”入诗是六朝以来诗坛里的普遍风气。以此，可举证的韩愈诗歌，还有作于贞元二十一年（805）的《谒衡嶽庙遂宿嶽寺题门楼》，诗有“夜投佛寺上高阁，星月揜映云瞳眈”<sup>47</sup>；又同年《陪杜侍御游湘西两寺独宿有题因献杨常侍》，诗有“路穷台殿辟，佛事焕且亘”<sup>48</sup>。可见韩愈诗歌用字亦受佛教之影响。

以上所征引的例子，有一个共同点可以探讨，那就是韩愈除了游览参观，还在寺里留宿。根据日本那波利贞的考证：

在唐代，为科举而到长安的举子，不幸落第，满怀精神苦痛，留在长安努力攻读到下期的考试，寺院常常允许他们借住一室。……中唐时代，不只为巡礼者

<sup>45</sup> 陈允吉：《论唐代寺庙壁画对韩愈诗歌的影响》，2002，页130-131。

<sup>46</sup> 陈垣著、陈智超主编：《佛教能传布中国的几种原因》，《宗教史论文》，《陈垣全集》第二册，合肥：安徽大学出版社，2009，页740。

<sup>47</sup> [唐]韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第1册，页212。

<sup>48</sup> [唐]韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第1册，页238。



设置普通院，一般寺院似乎往往也有供旅人投宿逗留的房间。被称为后世《西厢记》蓝本的唐代元稹《会真记》（即《莺莺传》）记载，德宗贞元年间，张生寄寓于今日山西省蒲州的普救寺……可证明普救寺一半出于营利、一半出于配合中唐时代佛教庶民大众化的新倾向的意图，而被当作旅社对民众开放。<sup>49</sup>

可知，在佛教史而言贞元年间佛寺普遍上已对大众开放留宿。然而当时并不是没有一般的传舍供旅者留宿，陈垣指出：

关于佛寺的专著，如《洛阳伽蓝记》、《金陵梵刹志》等，皆极言佛教伽蓝之盛，可游，可登，可宿，可食，当时非无逆旅，无传舍，然士大夫喜居僧寺，与僧游，名家诗集多有宿某寺、登某寺之作。<sup>50</sup>

可见留宿佛寺是一种选择。韩愈喜与僧游与否有待探讨，但韩愈确已经实选择了留宿佛寺。

除了诗歌方面，韩愈文章亦有牵涉佛教者，例如作于贞元二十年（804）《燕喜亭记》：

太原王宏中在连州，与学佛人景常、元慧游。异日，从二人者行于其居之后邱荒之间，上高而望，得异处焉。……自是，宏中与二人者晨往而夕忘归焉，乃立屋以避风雨寒暑。<sup>51</sup>

林纾评云：

---

<sup>49</sup> [日] 那波利贞著：《唐代寺院对俗人开放为简便投宿处》，刘俊文主编、许洋主等译：《日本学者研究中国史论著选译》第七卷，北京：中华书局，1993，页 313-315。

<sup>50</sup> 陈垣著、陈智超主编：《佛教能传布中国的几种原因》，《宗教史论文》，《陈垣全集》第二册，页 743。

<sup>51</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第 3 册，页 1632。此亭在会昌五年（845）已经毁坏，刺史武兴宗重修，韩愈外孙记。[宋] 李昉等编：《文苑英华》第 5 册，北京：中华书局，1966，页 4361。

开首有学佛人景常玄慧二人，适触昌黎之忌，故盛道学，把二僧舍置，无一字及之。此是昌黎辟佛本色。此是昌黎辟佛之本色。读者当悟其用意之所在，万不能目之为迂阔之谈。<sup>52</sup>

林纾的观点是可取的，但韩愈毕竟还是如实的把僧人从游给记录了下来。更鲜明的另一个例子是作于贞元十八年（802）的《唐故赠绛州刺史马府君行状》：

司徒公之薨也，刺臂出血，书佛经千余言，期以报德，庐墓侧，植松柏。终丧，又拜太仆少卿。疾病一年，贞元十八年七月二十五日终于家，凡年四十有五。……愈既世通家，详闻其世系事业。今葬有期日，从少府请，掇其大者为行状，托立言之君子而图其不朽焉。<sup>53</sup>

这是韩愈受人所托撰写的行状。《文心雕龙·书记》云：

状者，貌也。体貌本原，取其事实，先贤表谥，并有行状，状之大者也。<sup>54</sup>

从“状之大者”对比韩愈的“掇其大者为行状”，可知韩愈“掇其大者”是出自行状文体的要求，而他在撰写的时候也确实做到“取其事实”，即如实的把“刺臂出血，书佛经千余言，期以报德”予以记载。

至此可知，韩愈对佛教有其接受的一面，如参观乃至留宿佛寺、欣赏佛教壁画艺术乃至将其化为诗歌创作的艺术手法或题材；也有对佛教如实叙述的一面，如撰写亭记以及行状等文章。因此，站在排斥佛教立场的韩愈，并没有断绝一切和佛教的联系，他对佛教也并非只有负面的叙述。那贞元年间韩愈对佛教的态度是排斥的、对佛教没有妥协的余地这假说，是否站不住胡脚？

<sup>52</sup> [清] 林纾撰，慕容真点校：《林纾选评古文辞类纂》，杭州：浙江古籍出版社，1986，页 392。

<sup>53</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第3册，1548-1550。

<sup>54</sup> [南朝梁] 刘勰著、詹锳义证：《文心雕龙义证·书记》中册，上海：上海古籍出版社，1989，页 963。

### 第三节、小结

综合上述两节而论，第一节与第二节得出的结论似乎互相矛盾。韩愈以儒生的心志排斥佛教，然而却留宿佛寺、欣赏佛教壁画，甚至以“僧”入诗。而此前不是说了“佛老无所入于其心”吗？韩愈对佛教的思想取向看来并不一致，那韩愈排斥佛教的假说是否已被推翻？

法国谢和耐曾说：

从艺术到文学，其距离是很容易跨越的，对于其中之一方适宜者对于另一方也会行之有效。所有倾向均相同，对它们的充实也相当重要。大乘宗的大佛塔在5~9世纪的中国的传播要比经典更为广泛，它适应了漫长的文学发展、同一内容的反复重复、诗和赋的混合。<sup>55</sup>

补充以孙昌武的说法：

在唐代，佛教的影响已超越信仰层面而融入到文人的生活、思想、感情等等之中。……韩愈的《山石》诗描写所谓“当流赤足蹋涧石，水声激激风吹衣。人生如此自可乐，岂必局束为人鞿。”等等，表面看来与佛教没有关系，可是在其意象和思想、观念里却可以隐然发现佛教影响的影子。<sup>56</sup>

以此反观韩愈，即可以发现他排佛与接受佛教的一面并不矛盾。排斥佛教并不是韩愈主要的心志，他排斥佛教只是因为佛教是明圣人之道障碍，也就是说他排斥的是佛教与儒家之道相互抵触的部分。正因为从艺术到文学的距离是很容易跨越的，

---

<sup>55</sup> [法] 谢和耐著、耿昇译：《中国社会史》，南京：江苏人民出版社，1995，页184。

<sup>56</sup> 孙昌武：《佛教对唐代文学的影响》，孙昌武：《游学集录——孙昌武自选集》，天津：南开大学出版社，2004，页21。

韩愈即把佛教壁画融入诗歌创作，佛教艺术在他的认知里与儒家之道并没构成抵触。中唐时期，佛教已经逐渐融入中国文化，在生活方面，韩愈与时人一样游览、留宿佛寺，这是时俗风气的一部分。至于亭记行状等文章，如实的记录是该种文体的自身要求。由此可见，韩愈还是排斥佛教，他以儒生的身份排斥佛教，但他接受佛教与其信念所不抵触的方面。

然而，他是自觉抑或不自觉的接受？诗歌的创作必然经过一番构思以及遣词用字的选择，若这个过程称得上自觉，那他是自主的运用佛教艺术手法，但他并没认为这与排佛有所冲突。他在儒生的立场，对于佛教是不妥协的，但在生活层面，只要不抵触圣人之道，他并不排斥佛教艺术。

### 第三章、韩愈与僧人之诗文往来

贞元年间，韩愈是否有与僧人交往？有的。或云：“退之虽辟佛，也要接引僧徒。”（朱熹）曰：“固是”<sup>57</sup>。现存韩愈诗文，贞元十六年（800）韩愈有诗《送僧澄观》；贞元十九年（803）有文《送浮屠文畅师序》；贞元二十年（804）有诗《送惠师》及《送灵师》；贞元二十一年（805）有诗《别盈上人》。罗列韩愈在贞元年间与僧人往来的诗文，并不是要做纯粹的作品讨论。

前文已知韩愈在生活层面免不了生活在佛教的影响当中。以此作为据点，韩愈欲明圣人之道以致佛老无所入于其心的立场，对于他和僧人的往来，三者之间有何交叉联系？设说一，韩愈生活上与僧人往来，但由于他排斥佛教，所以他与僧人的往来诗文，一则敷衍了事，一则尖刻谩骂；设说二，韩愈与僧人往来，但与接受佛教艺术一样，他对待僧人的态度与时人般往来无异。哪一种设说较接近韩愈与僧人的关系？探讨由此展开。

---

<sup>57</sup> [宋] 黎靖德编，王星贤点校：《朱子语类·论文上》，第8册，北京：中华书局，1986，页3305。

## 第一节、高士著幽禅的叹惜

韩愈诗文如《送僧澄观》、《送惠师》、《送灵师》、《别盈上人》等，证明了贞元年间韩愈与僧人有所往来。那么这些诗文的陈词或内容是什么？此一讨论有助于理清贞元年间韩愈对僧人的态度。李治《敬斋古今劄》卷七云：

退之平生挺特，力以周、孔之学为学，故著《原道》等文，抵排异端。至以《谏迎佛骨》，虽获戾一斥几万里而不悔。斯亦足以为大醇矣。奈何恶其为人而日与之亲，又作为歌诗语言，以光大其徒，且示己所以相爱慕之深。有是心，则有是言；言既如是，则与平生所素蓄者，岂不大相反耶？若《送惠师》……《送灵师》……皆情分绸缪……<sup>58</sup>

李治认为韩愈以圣人之道排斥佛教，但却与僧人亲近，还作诗文对僧人予以赞赏光大、表述爱慕之深是自相矛盾的行为。姑且不评断李治的质问是否正确，从他的论述里我们可以知道，韩愈与僧人往来，在后世看来有所不可理解。

然而，后世也有以此为韩愈开脱的，如潘德舆《养一斋诗话》卷八云：

此盖未审退之之心者。夫退之之心，所憎者佛也，非僧也。佛立教者也，故可憎；僧或无生理而为之，或无知识而为之，可悯而不可憎也。<sup>59</sup>

潘德舆认为韩愈所排斥的是佛教，但韩愈不排斥僧人，因为僧人只是不知道圣人之道，所以值得韩愈怜悯。

<sup>58</sup> [元] 李治撰：《敬斋古今劄》，《文渊阁四库全书》第 866 册，2003，页 399。

<sup>59</sup> [清] 潘德舆撰：《养一斋诗话》，《续修四库全书》编辑委员会编：《续修四库全书》第 1706 册，上海：上海古籍出版社，2002，页 268。

以上两种评论，何者确切的概括韩愈对僧人态度？且看韩愈在与僧人往来之诗文对佛教的叙述，《送僧澄观》云：

浮屠西来何施为？扰扰四海争奔驰。构楼架阁切星汉，夸雄斗丽止者谁？

僧伽后出淮泗上，势到众佛尤恢奇。……<sup>60</sup>

又《送灵师》云：

佛法入中国，尔来六百年。齐民逃赋役，高士著幽禅。官吏不之制，纷纷

听其然。耕桑日失隶，朝署时遗贤。<sup>61</sup>

韩愈认为自从佛教传来之后，其发展越来越盛大，扰乱了国家固有的社会秩序。首先是因为僧人不需要纳税服役，让百姓有逃脱责任的机会，进而影响国家经济。陈寅恪指出：

盖唐代人民担负国家直接税及劳役者为“课丁”，其得享有免除此种赋役之特权者为“不课丁”。“不课丁”为当日统治阶级及僧尼道士女冠等宗教徒，而宗教徒之中佛教徒最占多数，其有害国家财政、社会经济之处在诸宗教中尤为特著，退之排斥之亦最力，要非无因也。<sup>62</sup>

对于陈寅恪的论述，值得提出并予以补充的是，优秀人士出家为僧，导致朝廷失去人才，这也是韩愈所关注的。

---

<sup>60</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第1册，页92。按，浮屠即佛。关于“浮屠”与“佛”的辨析与相关论述，请参见季羨林：《浮屠与佛》，《季羨林佛教学术论文集》，台北：东初出版社，1995，页1-18；季羨林：《再谈“浮屠”与“佛”》，《季羨林佛教学术论文集》，页37-65。

<sup>61</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第1册，页149。

<sup>62</sup> 陈寅恪：《论韩愈》，《金明馆丛稿初编》，《陈寅恪集》，页325-326。

在当时的社会背景，美国包弼德认为“韩愈回到了他那个传统中的上古三代，但对于其他人来说，‘方外’之道的存在提供了一个逃避社会常规的道路”<sup>63</sup>。自隋以来，科举考试便是国家选拔人才的重要方式，而对于士人特别是中下层知识分子来说，往往是他们进入仕途以实现理想、抱负以及个人价值的唯一途径。然而，当科举考试将一大批大有作为的知识分子挡在了仕途大门之外，没有参与政治的机会，这在一定程度上迫使他们入佛。<sup>64</sup> 选择入佛在精神上是一种寄托，在现实上也是一种不课丁的方式。《送灵师》又云：

灵师皇甫姓，胤胄本蝉联。少小涉书史，早能缀文篇。中间不得意，失迹成延迁。逸志不拘教，轩腾断牵挛……材调真可惜……<sup>65</sup>

灵师就是因为不得志而出家为僧。韩愈是很重视人材的，郭预衡说：

韩愈之道又是主张重视人材、选拔人材的。重视人材，这是韩愈为人行道的一个突出的特点。终其一生始终注意培养人材、推荐人材。……在隋唐以前，在贵族世袭的制度之下，庶族地主子弟很少参与政治的机会。韩愈当时重视人材的言论具有新的时代特征。<sup>66</sup>

如韩愈《送僧澄观》云：

愈昔从军大梁下，往来满屋贤豪者。皆言澄观虽僧徒，公才吏用当今无。……人言澄观乃诗人，一座竞吟诗句新。……<sup>67</sup>

以此，对于不同的僧人，他也同样表现了对其才干的欣赏。

---

<sup>63</sup> [美] 包弼德著、刘宁译：《斯文——唐宋思想的转型》，南京：江苏人民出版社，2001，页 23。

<sup>64</sup> 详见谭伟：《选官不如选佛——试论唐代后期政治与佛教之消长及其原因》，四川大学中文系《新国学》编辑委员会：《新国学》第二卷，成都：巴蜀书社，2000，页 384-386。

<sup>65</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第 1 册，页 149。

<sup>66</sup> 郭预衡：《中国散文史》中册，上海：上海古籍出版社，1993，页 178。

<sup>67</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第 1 册，页 92。



由此可见，重视人材的韩愈对于这些僧人感到惋惜。李治认为韩愈对僧人“相爱慕”是有一定的根据；至此而言，韩愈所谓“齐民逃赋役，高士著幽禅”也看来有如潘德舆所谓“憎者佛也，非僧也”。问题在于，他是否因为爱惜僧人的才能，所以亲近僧人乃至放弃儒生的身份和立场？

## 第二节、夷狄则进之的用心

上节得知韩愈在与僧人往来的诗文里有人材流失的感叹，那除此之外韩愈对僧人之诗文还表达了哪些内容？他是否就此亲近僧人？李长之说，韩愈和他们一方面很有友情，但另一方面在思想上则持鄙夷和敌对的神气<sup>68</sup>，是否如此？

且来看韩愈对僧人的表述，《送僧澄观》云：

向风长叹不可见，我欲收敛加冠巾。<sup>69</sup>

《送灵师》云：

方将敛之道，且欲冠其颠。<sup>70</sup>

根据钱仲联《送僧澄观》注一九引顾嗣立注“冠巾”云：

陛下天纵之圣，议论每欲远辈尧、舜，今乃冠巾两道人，反在光武、魏文之上。<sup>71</sup>

<sup>68</sup> 李长之：《韩愈》，《李长之文集》第六卷，石家庄：河北教育出版社，2006，页139。

<sup>69</sup> [唐]韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第1册，页92。

<sup>70</sup> [唐]韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第1册，页150。

<sup>71</sup> [唐]钱仲联编：《韩昌黎诗系年集释》上册，上海：上海古籍出版社，1984，页133。

若参照韩愈《送惠师》：

惠师浮屠者，乃是不羈人。十五爱山水，超然谢朋亲。脱冠剪头发，飞步  
遗踪尘。<sup>72</sup>

根据陈善《扞虱新话》卷七《韩退之诗》云：

其卒章云：“方欲敛之道，且欲冠其巅。”于澄观诗亦云：“我欲收敛加  
冠巾。”此便是勒令还俗也。<sup>73</sup>

至此可以知道“脱冠”意味出家，“加冠”意味韩愈想要劝说僧人还俗。

对于劝说僧人还俗，韩愈在《送浮屠文畅师序》有云：

扬子云称：“在门墙则挥之，在夷狄则进之。”吾取以为法焉。<sup>74</sup>

韩愈的引述了出自杨雄《法言·修身》：

或问：人有依孔子之墙，弦郑卫之声，诵韩庄之书，则引诸门乎？曰：在  
夷貉则引之，倚门墙则麾之。<sup>75</sup>

也就是说，韩愈对于僧人，其原则是学习杨雄所谓若为异端则劝而进之，体现在诗  
文里就是“加冠”之意。

然而，韩愈并不仅仅是在诗歌里表达希望僧人还俗而已，他有更直接且具体  
的“在夷狄则进之”之方法，那就是晓僧人以圣人之道。《送浮屠文畅师序》有云：

彼见吾君臣父子之懿，文物事为之盛，其心有慕焉，拘其法而未能入，故  
乐闻其说而请之。如吾徒者，宜当告之以二帝三王之道，日月星辰之行，天地之所

<sup>72</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第1册，页139-140。

<sup>73</sup> [宋] 陈善撰：《扞虱新话》，《续修四库全书》编辑委员会编：《续修四库全书》第1122册，页124。

<sup>74</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第3册，页1582。

<sup>75</sup> [汉] 扬雄撰，汪荣宝疏：《法言义疏》上册，北京：中华书局，1987，页102。

以著，鬼神之所以幽，人物之所以蕃，江河之所以流而语之。不当，又为浮屠之说而渎告之也。民之初生，固若夷狄禽兽然。圣人者立，然后知宫居而粒食，亲亲而尊尊，生者养而死者藏。<sup>76</sup>

文中韩愈以尧舜圣人之道、儒学要义告知文畅，这未必是文畅所乐于听闻的。

至于韩愈是否因此亲近僧人，《送惠师》云：

吾言子当去，子道非吾遵。江鱼不池活，野鸟难笼驯。吾非西方教，怜子狂且醇；吾嫉惰游者，怜子愚且淳。<sup>77</sup>

又《别盈上人》云：

山僧爱山出无期，俗士牵俗来何时？祝融峰下一回首，即是此生长别离。<sup>78</sup>

由是观之，韩愈虽然爱惜僧人的才能，但他始终没放弃儒生的身份和立场，在与僧人的往来当中，他有“欲冠其颠”的意愿。他秉着“夷狄则进之”的原则，对僧人说明儒家圣人之道，其用心是希望僧人能够还俗。

---

<sup>76</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第3册，页1582。

<sup>77</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第1册，页140。

<sup>78</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第1册，页220。

### 第三节、小结

从上述两节的探讨，在韩愈和僧人的往来诗文当中，可以发现韩愈为僧人的才能感到惋惜，但与此同时并没有违背自己是儒生的身份和立场，正如张裕钊云：

退之为释子作赠序，内不失己，外不失人，最见精心措注处。<sup>79</sup>

以此审视章首所设的两个假说则两者皆有不切实之处。韩愈与僧人往来，但是他没有因为排斥佛教而在与僧人往来的诗文里尖刻谩骂，同时也没有敷衍了事，他借着给僧人的诗文对彼晓以圣人之道，并且盼望对方还俗。从这一点来说，韩愈对僧人的态度有别于时人，如在同一时期柳宗元同样为文畅师作了序，其《送文畅上人登五台遂游河朔序》云：

由是真乘法印，与儒典并用，而人知向方。今有释文畅者，道源生知，善根宿植，深嗜法语，忘甘露之味，服道江表，盖三十年。谓王城雄都，宜有大士，遂躡虚而西，驱锡逾纪，而秦人蒙利者益众。云、代之间。有灵山焉，与竺乾鹫岭角立相望，而往解脱者，去来回复，如在步武。则勤求秘宝，作礼大圣，非此地莫可。故又舍筏西土，振尘朔陲，将欲与文殊不二之会，脱去秽累，超诣觉路，吾徒不得而留也。<sup>80</sup>

可见柳宗元写给文畅师的序文，正是韩愈所谓“惜其无以圣人之道告之者，而徒举浮屠之说赠焉”<sup>81</sup>。韩愈不与僧人谈论与佛教相关的内容，这是“佛老无入于心”的体现，也是韩愈与时人不同的地方。

<sup>79</sup> [清] 张裕钊著、王达敏校点：《张裕钊诗文集》，上海：上海古籍出版社，2007，页 523。

<sup>80</sup> [唐] 柳宗元：《柳宗元集》，北京：中华书局，1979，页 667-669。

<sup>81</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第 3 册，页 1583。

跳脱韩愈与僧人往来的范围，从韩愈的交友原则来看，贞元十八年（802）韩愈《与崔群书》云：

仆自少至今，从事于往还朋友间，一十七年矣，日月不为不久；所与交往相识者千百，人非不多；其相与如骨肉兄弟者，亦且不少。或以事同，或以艺取；或慕其一善，或以其久故；或初不甚知而与之已密，其后无大恶因不复决舍；或其人虽不皆入于善，而于己已厚，虽欲悔之不可。<sup>82</sup>

以此审视韩愈与僧人的往来，正是他所谓的“或以艺取、或慕其一善”。而他对于僧人的态度与道士的态度是一样的，如贞元二十一年（805）《送廖道士序》云：

其水土之所生，神气之所感，……石英、钟乳，橘柚之包，竹箭之美，千寻之名材，不能独当也。意必有魁奇忠信材德之民生其间，而吾又未见也。其无乃迷惑溺没于老、佛之学而不出耶？廖师郴民，而学于衡山，气专而容寂。多艺而善游，岂吾所谓魁奇而迷溺者耶？<sup>83</sup>

可见他交往原则并不排斥僧人道士，只是以儒生的立场对于僧人道士则多了一份惋惜，认为这是国家的损失。罗宗强认为“他和僧徒接触，就宣传儒道而非佛理，与道士往来，则论儒道而非老庄”<sup>84</sup>，这说明在韩愈的观念里，佛教与僧人是有别的，他排斥僧人所遵从的“佛道”，但这不影响他对僧人的赏识，只是他会怜悯僧人不懂得儒家圣人之道，进而想影响对方还俗，以遵从圣人之道。

<sup>82</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第3册，页1532-1533。

<sup>83</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第3册，页1663-1664。友财按，阎琦注曰“廖道士，郴人也，其余不详。（[唐] 韩愈著，阎琦校注：《韩昌黎文集注释》，西安：三秦出版社，2004，页389），从各文集的注释与集评中未见对此有所讨论，且从文中有别于韩愈一般常用的“佛老”而用“老佛”之次序来看，姑且暂定此为道教之道士。

<sup>84</sup> 罗宗强：《隋唐五代文学思想史》，北京：中华书局，2003，页147。

## 第四章、韩愈与张籍之排佛阐述

据上两章的讨论，贞元年间韩愈对佛教的思想取向是以儒服者为立场而“无所入于其心”，以此他并不排斥佛教不与圣人之道相互抵触之处，如佛教艺术及僧人的个人才艺。然而，韩愈对佛教的思想取向，是否有更具体的表述以及发展为较完整的体系并予以宣扬？《新唐书·张籍传》云：“籍性狷直，尝责愈喜博塞及为驳杂之说，论议好胜人，其排释老不能著书若孟轲、杨雄以垂世者。”<sup>85</sup>《新唐书》这句话所指的是贞元年间张籍与韩愈的两次书信往来。由此可知张籍对于韩愈排佛等事曾经有过议论。他们的议论是什么？罗联添曾经对这两次书信往来作出细致的探索，其结论是：

- （一）、张籍上昌黎书撰作于唐德宗贞元十四年（798）秋冬，时张籍年三十三，韩愈年三十一。（二）、张籍书所谓“驳杂无实之说”是指当时流行的传奇小说。所谓“博塞之戏”是当时博戏通称。韩愈尝以弹棋赢得一幅人物画。其“为博塞之戏与人竞财”，殆是事实。……（三）、韩愈著文立说，扬圣道，拒佛老，与张籍上书激励有关。韩愈尊古圣、崇孟子诸端，都受张籍言论的提示与影响。（四）、韩愈开始将经学的义疏之学转变为义理之学。促使这种转变的原动力，是张籍上昌黎书。<sup>86</sup>

罗联添所说的第一、第二及第四点和韩愈与佛教之关系的探讨无关，第三点却值得注意。探讨亦借此切入。

<sup>85</sup> [宋] 欧阳修、宋祁撰：《新唐书》第17册，页5266。

<sup>86</sup> 罗联添：〈张籍上韩昌黎书的几个问题〉，《唐代文学论集》下册，台北：台湾学生，1989，页490。

## 第一节、韩愈于张籍的发挥

贞元十四年（798），张籍与韩愈有两次书信往来，即张籍《上韩昌黎书》、韩愈《答张籍书》、张籍《上韩昌黎第二书》以及韩愈《重答张籍书》。历来对这两次书信往来的讨论，较多在于韩愈以文为戏等关于韩愈文学创作方面的争议。如王定保《唐摭言》卷五云：

韩文公著《毛颖转》，好博箠之戏。张水部以书劝之。<sup>87</sup>

张水部即张籍，以书劝之指的是《上韩昌黎书》及《上韩昌黎二书》。陈寅恪在《韩愈与唐代小说》指出：

籍书所云“驳杂”之义，殊不清明，未审其所指系属于一、文体，二、作意，抑三、本事之性质……<sup>88</sup>

陈寅恪认为无论在文体、作意、取材，唐代小说都称得上张籍所谓的驳杂。钱穆对张籍所谓的驳杂有不一样的诠释，据他考辨，驳杂无实之说，其实指的是因循时俗为章句杂篇，与圣人《六艺》、孟轲杨雄等不同之著。<sup>89</sup> 钱钟书对这两次书信往来亦未将重点置于排佛之事：

《全唐文》卷六百八十四张籍上昌黎二书痛谏其好辩、好博进、好戏玩人，

昌黎集中答书具在，亦殊有卿用卿法、我行我素之意。豪侠之气未除，真率之相不

掩，欲正仍奇，求厉自温，与拘谨苛细之儒曲，异品殊科。<sup>90</sup>

<sup>87</sup> [五代]王定保：《唐摭言》，《文渊阁四库全书》第1035册，页731。

<sup>88</sup> 陈寅恪原著，程千帆重译：〈韩愈与唐代小说〉，《程千帆全集》第七卷，页37。

<sup>89</sup> 钱穆：《杂论唐代古文运动》，《中国学术思想史论丛（四）》《钱宾四先生全集》第19册，台北：联经出版社，1998。页36-40。

<sup>90</sup> 钱钟书：《谈艺录》，北京：三联书店，2007，页161。

甚至有者认为这是不值得一提的，如王若虚《滹南遗老集》卷二十四云：

《张籍传》载韩愈答籍论佛老书，甚无谓，特以无事可录，姑填塞耳。<sup>91</sup>

韩愈与张籍在这两次书信往来中关于排释老之事，是否真的不值一谈？姑且从他们书信往来的内容中探讨韩愈与张籍关于排佛的阐述。

若说韩愈受张籍影响，那张籍在书信里所提及的观点，韩愈是否曾经有同样的言论呢？张籍书信与韩愈的文章相识的地方如下：

表一：《上韩昌黎书》与韩愈文章相似之处

贞元十四年（798） 《上韩昌黎书》 <sup>92</sup>	贞元十九年（803）《送浮屠文畅师序》 <sup>93</sup>
昔者圣人以天下生生之道旷，乃物其金、木、水、火、土、谷、药之用以厚之；因人资善，	民之初生，固若夷狄禽兽然。圣人者立，然后知宫居而粒食，亲亲而尊尊，生者养而死者藏。是故道莫大乎仁义，教莫正乎礼乐刑政。
乃明乎仁义之德以教之，俾人有常，故治生相存而不殊。	贞元二十一年（805）《原道》 <sup>94</sup> 古之时，人之害多矣。有圣人者立，然后教之以相生养之道。为之君，为之师，驱其虫蛇禽兽，而处之中土。寒然后为之衣，饥然后为之食。木处而颠，土处而病也，然后为之宫室。为之工以瞻其器用，为之贾以通其有无，为之医药以济其夭死，为之葬埋祭祀以长其恩爱，为之礼以次其先后，为之乐以宣其湮郁，为之政以率其怠倦，为之刑以锄其强梗。相欺也，为之符玺斗斛、权衡以信之；相夺也，为之城郭、甲兵以守之。害至而为之备，患生而为之防。

<sup>91</sup> 友财按，《旧唐书·张籍传》并未记载张籍与韩愈此次书信往来之事，《新唐书·张籍传》则予以点题且收录韩愈的《答张籍书》。虽然《新唐书》尽删《旧唐书》僧人传记不悖于史官的官方立场，但王若虚对《新唐书·张籍传》提出的质疑，似乎正好体现了史臣的立场，未必是“姑填塞耳”。

<sup>92</sup> [唐]张籍撰，徐礼节，余恕诚校注：《张籍集系年校注》下册，北京：中华书局，2011，页994。

<sup>93</sup> [唐]韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第3册，页1583。

<sup>94</sup> [唐]韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第5册，页2663。



<p>（接上表）及汉衰末，西域浮屠之法入于中国，中国之人世世译而广之，黄老之术相沿而炽。天下之言善者，唯二者而已矣！……今天下资于生者，咸备圣人之器用，至于人情，则溺乎异学，而不由乎圣人之道，使君臣父子夫妇朋友之义沉于世，而邦家继乱，固仁人之所痛也。</p>	<p>（接上表）周道衰，孔子没，火于秦，黄老于汉，佛于晋魏梁隋之间。其言道德仁义者，不入于杨，则入于墨；不入于老，则入于佛。入于彼，必出于此。入者主之，出者奴之；入者附之，出者污之。噫！后之人其欲闻仁义道德之说……</p> <p>古之为民者四，今之为民者六；古之教者处其一，今之教者处其三。农之家一，而食粟之家六；工之家一，而用器之家六；贾之家一，而资焉之家六。奈之何民不穷且盗也。……</p> <p>今也欲治其心而外天下国家，灭其天常，子焉而不父其父，臣焉而不君其君，民焉而不事其事。……今也举夷狄之法，而加之先王之教之上，几何其不胥而为夷也？</p>
---	---

上文表一所引以比较之篇章与内容，整理自罗联添论证韩愈受张籍影响时所引之文。根据他的论证，第一、尊古圣的观念，韩愈在《送浮屠文畅师序》里的论述显然受张籍影响，并且在《原道》里作出更详尽的发挥；第二、张籍力尊孟子辟杨墨、杨雄辩黄老，使圣人之道存于世，韩愈尊孟杨之论，多少总受到张籍的影响；第三、韩愈从文化上言佛老之害（仁义天常灭毁）是张籍论说的加以引述<sup>95</sup>。罗联添所引述的文章内容，确实证明了韩愈与张籍文章有相识之处。然而，他的论说还有值得讨论的地方。

罗联添论证的结论认为韩愈尊古圣、崇孟子诸端，都受张籍言论的提示与影响，这个说法有一个前提，那就是张籍对古圣、孟子的推崇，先于韩愈对古圣、孟子的推崇。他的根据就是《上韩昌黎书》作于贞元十四年（798），而韩愈有相同

<sup>95</sup> 详见罗联添：〈张籍上韩昌黎书的几个问题〉，《唐代文学论集》，页486-489。

论述的文章则见于贞元十四年（798）之后。从他的前提出发，要是韩愈对尊古圣、崇孟子等观念先有于张籍，那结论是否就是张籍受韩愈影响？

贞元十四年（798）秋，董晋命韩愈主持汴州乡试，张籍应试中等，是年冬，以汴州“首荐”的资格往长安，十五年进士得第。<sup>96</sup> 本文第一章曾引韩愈《进士策问十三首》其四云：

夫子既没，圣人之道不明，盖有杨墨者，始侵而乱之，其时天下咸化而从焉。孟子辞而辟之，则既廓如也。今其书尚有存者，其道可推而知不可乎？其所守者何事？其不合于道者几何？孟子之所以辞而辟之者何说？……<sup>97</sup>

又曾引《进士策问十三首》其十三云：

食粟衣帛，服仁行义，以俟死者，二帝三王之所守，圣人未之有改焉者也。今之说者有神仙不死之道，不食粟，不衣帛，薄仁义，以为不足为，是诚何道邪？圣人之于人，犹父母之于子，有其道而不以教之，不仁；其道虽有而未之知，不智。仁与智且不能，又乌足为圣人乎？不然，则说神仙者妄矣。<sup>98</sup>

根据罗联添的考证：

要而言之，据韩愈答张籍书，可以确定韩书撰作于贞元十四年冬，地点在汴州。而张籍上书应在是年秋离开汴州之后作，地点当在赴京途中或长安。<sup>99</sup>

由此可见，圣人之道不明而孟子辟杨墨等观念，乃至天常伦理圣人教化由佛老而败坏，在韩愈来说则比张籍更早予以表述。

<sup>96</sup> 卞孝萱、张清华、阎琦著：《韩愈评传》，页74。

<sup>97</sup> [唐]韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第3册，页1297-1298。

<sup>98</sup> [唐]韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第3册，页1302。

<sup>99</sup> 罗联添：〈张籍上韩昌黎书的几个问题〉，《唐代文学论集》，页460。

贞元十四年（798）韩愈《与冯宿论文书》云：

近李翱从仆学文……有张籍者，年长于翱，而亦学于仆，其文与翱相上下，一二年业之，庶几乎至也。然憫其弃俗尚，而从于寂寞之道，以争名于时也。<sup>100</sup>

可知贞元十四年（798）或之前张籍曾从学于韩愈。贞元十五年（799）韩愈《此日足可惜赠张籍》云：

开怀听其说，往往副所望。孔丘歿已远，仁义路久荒。纷纷百家起，诡怪相披猖。长老守所闻，后生习为常。少知诚难得，纯粹古已亡。譬彼植园木，有根易为长。<sup>101</sup>

据《韩愈全集校注》引文说云，“譬彼植园木，有根易为长”指的是张籍<sup>102</sup>。何焯认为“少有所知，便是根也”<sup>103</sup>。可见韩愈诗里的意思是，张籍能够守孔子仁义之道，正如他所期望的一样。这句诗说的是韩愈与张籍初识之时，姑且存疑张籍当时所受之道是否韩愈所教诲，但从符合韩愈期望这一点来看，证明韩愈在认识张籍之前亦有志于此。正如韩愈在《答张籍书》所谓“仆自得圣人之道而诵之，排前二家有年矣”<sup>104</sup>，自韩愈以儒服者自居，他对佛教的态度即是“无所入于其心”，而这是因为他要明圣人之道。

至此，罗联添所谓韩愈受张籍影响，实则韩愈对佛教的态度不源自张籍，而张籍有这样的态度与观点，也不一定全然源自韩愈。较客观的说法应该是韩愈与张籍彼此相互影响与阐发，乃至互相提醒与教诲，正如张籍在《上韩昌黎书》句首所

<sup>100</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第1册，页134。

<sup>101</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第1册，页54。

<sup>102</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第1册，页58。

<sup>103</sup> [清] 何焯著，崔高维点校：《义门读书记》中册，北京：中华书局，1987，页504。

<sup>104</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第3册，页1327。

谓“古之胥教诲，举动言语，无非相示以义，非苟相谏悦而已”<sup>105</sup>。简言之，韩愈与张籍在排佛的观点上，彼此有着相同的发挥，而不是韩愈单方面接受张籍的影响而予以发挥。

## 第二节、著述于韩愈的意义

自上节讨论，得知韩愈受张籍影响的说法有可以讨论的地方。然而，罗联添所作出的另一个部分的结论，却有可取之处，即韩愈著文立说，扬圣道，拒佛老，与张籍上书激励有关。张籍《上韩昌黎书》进言云：

自扬子云作《法言》至今近千载，莫有言圣人之道者，言之者惟执事焉耳。

习俗者闻之，多怪而不信，徒推为訾，终无裨于教也。执事聪明，文章与孟子、扬雄相若，盍为一书以兴存圣人之道，使时之人、后之人知其去绝异学之所为乎？

曷可俯仰于俗，嚚嚚为多言之徒哉！<sup>106</sup>

韩愈《答张籍书》答复云：

孟轲之书，非轲自著。轲既歿，其徒万章、公孙丑相与记轲所言焉耳。……

顽然不入者，亲以言谕之不入，则其观吾书也固将无得矣。……化当世莫若口，传来世莫若书。又惧吾力之未至也。“三十而立，四十而不惑”。吾于圣人既过之，犹惧不及；矧今未至，固有所未至耳。请待五六十然后为之，冀其少过也。<sup>107</sup>

<sup>105</sup> [唐] 张籍撰，徐礼节，余恕诚校注：《张籍集系年校注》下册，页 993。

<sup>106</sup> [唐] 张籍撰，徐礼节，余恕诚校注：《张籍集系年校注》下册，页 994。

<sup>107</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第 3 册，页 1327。

张籍对韩愈的答复并不满意，所以《上韩昌黎第二书》复云：

天下至广，民事至众，岂可资一人之口而亲谕之者？……为书而知者，则可以化乎天下矣，可以传于后世矣。若以不入者而止为书，则为圣人之道奚传焉？……若皆待五六十而后有所为，则或有遗恨矣。……今年已逾之，曷惧于年未至哉？……今师友道丧，浸不及扬雄之世，不自论著以与圣人之道，欲待孟子之门人，必不可冀矣。<sup>108</sup>

张籍对韩愈所提出的理由如孟子等并不亲自著书，有待门人编著、化当世莫若口，传来世莫若书、惧吾力之未至等理由一一反驳。韩愈对此答云：

今夫二氏之所宗而事之者，下及公卿辅相，吾岂敢昌言排之哉！择其可语者诲之，犹时与吾悖，其声哢哢。若遂成其书，则见而怒之者必多矣，必且以我为狂为惑。其身之不能恤，书于吾何有？……今夫二氏行乎中土也，盖六百年有余矣。其植根固，其流波漫，非所以朝令而夕禁也。……然观古人，得其时行其道，则无所为书。书者，皆所为不行乎今而行乎后世者也。今吾之得吾志、失吾志未可知，俟五六十为之未失也。天不欲使兹人有知乎，则吾之命不可期；如使兹人有知乎，非我其谁哉！其行道，其为书，其化今，其传后，必有在矣。<sup>109</sup>

可知韩愈坚持不著书的理由是审时度势之后选择以自保为先（其身之不能恤，书于吾何有？）以及他认著述是不得其志时才做的事，他对自身得以出仕行道抱有期望与信心，所以还不打算著书。

<sup>108</sup> [唐] 张籍撰，徐礼节，余恕诚校注：《张籍集系年校注》下册，页 1004-1005。

<sup>109</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第 3 册，页 1333-1334。

值得重提的是，本文第一章论述韩愈对“独善其身”与“兼善天下”的选择时曾引韩愈“君子居其位，则思死其官；未得位，则思修其辞以明其道”，“不有得于今，必有得于古；不有得于身，必有得于后”，“作唐之一经，垂之于无穷”等韩愈自身说辞，可见韩愈在回答张籍对著述的请求时，出仕而死其官以兼善天下始终是他的首要选择。

时至贞元十九年（803）冬，韩愈因御史中丞李汶之荐自四门博士迁监察御史，十二月以天旱人饥，奏请停征京兆府税钱及田租。状上后，为幸臣所谗，贬为连州阳山令，贞元二十年（804）至阳山。贞元二十一年（805）正月顺宗即位，大赦天下，夏秋之际韩愈因赦离阳山，俟新命于郴州刺史李伯康处。<sup>110</sup> 根据罗联添的考证：

韩愈原道篇（及其他以原为题各篇）写作年代是：贞元二十年冬或稍微前

至二十一年夏秋未赴郴州前。地点应在阳山。韩愈时年三十七、八岁。<sup>111</sup>

至此，则韩愈如张籍在贞元十四年（798）所请求般的著书了。

---

<sup>110</sup> 罗联添：《韩愈研究》，页 55-61。按，韩愈贬谪阳山的原因历来多有争议，此从罗联添之考，即“韩愈之贬谪阳山，实因叔文党惧韩愈等之弹劾而斥逐之”，页 60。

<sup>111</sup> 罗联添：〈韩愈原道篇写作的年代与地点〉，《唐代文学论集》，页 449。按，据，除阎琦阎琦认为作年应在贞元十五、六年间（详见阎琦校注：《韩昌黎文集注释》上册，页 15-16。）之外，学界多认为作于贬谪阳山期间，如《韩愈全集校注》考，此文当作于韩愈 38 岁之前（详见[唐]韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第 5 册，页 2665-2667。）；张清华认为作于贬谪阳山期间（详见张清华：〈韩愈的道、道统说及《五原》的写作时间〉，张清华、陈飞主编：《韩愈与中原文化》（韩愈研究第 4 辑），北京：学苑出版社，2005，页 50-54。；洪流则认为应该是始作于阳山，完成于郴州。（详见洪流：〈韩愈“五原”作于何时何地？〉，张清华、陈飞主编：《韩愈与中原文化》（韩愈研究第 4 辑），页 648-651；洪流：〈韩愈“五原”始作于阳山〉，张清华、胡阿祥主编：《韩愈与岭南文化》（韩愈研究第 5 辑），北京：学苑出版社，2006，页 472-476。）

韩愈所作的“五原”，包括《原道》、《原性》、《原毁》、《原人》、《原鬼》。欲考察韩愈的思想，则“五原”是一个整体，是韩愈在各方面的思想表述。然而若从韩愈与佛教关系的范围予以考察，则除了《原性》篇末云：

今之言性者异于此，何也？曰：今之言者杂佛老而言也。杂佛老而言也者，奚言而不异？<sup>112</sup>

其《原毁》、《原人》、《原鬼》均未语设佛老。《原道》则是韩愈对于佛教较为完整的思想表述。《原性》是对性三品的探讨，如储欣所云：

李习之性善情恶，即杂佛老而言，孟子性善祖子思，韩子性三品祖孔子，俱立于不败之地。<sup>113</sup>

韩愈从人性方面立说，以有别于佛老所言。至于《原道》，历来对韩愈此文的讨论很多也很详尽，详见附录（二）。本文更关注的是韩愈由坚持不著书到转为著书的意义。罗联添认为韩愈著文立说，扬圣道，拒佛老，与张籍上书激励有关。确实，韩愈在《重答张籍书》云：

吾子不以愈无似，意欲推而纳诸圣贤之域，拂其邪心，增其所未高，谓愈之质有可以至于道者。浚其源，导其所归；溉其根，将食其实，此盛德者之所辞让，况于愈者哉！<sup>114</sup>

陈克明认为韩愈辞让出于谦虚，但内心十分感激<sup>115</sup>。可见张籍的进言对韩愈来说确实有激励的作用。但这是否是韩愈由不著书转为著书最主要的原因？若张籍是主

<sup>112</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第5册，页2688。

<sup>113</sup> 引自高海夫主编：《唐宋八大家文钞校注集评·昌黎文钞》，西安：三秦出版社，1998，页466。

<sup>114</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第3册，页1333。

<sup>115</sup> 陈克明：《韩愈年谱及诗文系年》，页67。

因，那为何贞元十四年（798）的进言要等到贞元二十一年（805）年才予以著书？可见韩愈著书以宣扬排佛还有其他因素。《重答张籍书》云：

今吾之得吾志、失吾志未可知，俟五六十为之未失也。天不欲使兹人有知乎，则吾之命不可期；如使兹人有知乎，非我其谁哉！<sup>116</sup>

以此结合韩愈撰写“五原”的际遇来看，贞元二十年（804）他贬谪于阳山。贞元十四年（798）之时他对自己的得其位行其道抱有信心与希望，古不著书；而贞元二十年、二十一年他撰写“五原”，因为他不得志，不有得于今，所以修其辞以明其道，以垂之于无穷。这一转变就是韩愈著书的意义所在。

### 第三节、小结

自上述两节进行综述，得知张籍对韩愈著书宣扬排佛来说有其意义。他们对排佛有相似的阐述。然而，罗联添认为韩愈的排佛观点受张籍影响的说法有不够细密的地方，实则是韩愈与张籍是相互影响；至于他认为韩愈著书是因为张籍的鼓励，这是韩愈著书的因素之一，但不是主因。结合韩愈生平事迹与其心志来看，韩愈之所以著书乃是他的一贯主张，即得志则行其道，不得志则修辞明道，可见贬谪阳山为韩愈提供了著书的理由与契机。因此，著述对韩愈的意义在于由得志行道兼善天下的愿望，退而独善其身为文修辞明圣人之道，以有得于后。

此外，韩愈由宣扬于口到著书传世的转变，也让他对佛教的思想取向有了更具体及完整的表述，即《原道》。然而，必须说明的是，以韩愈由不著书到撰写

---

<sup>116</sup> [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》第3册，页1334。



《原道》的原因来看，排佛并不是主要原因，这正如本文第二章所论述的，韩愈主要心志是明圣人之道，让社会恢复圣人时代的秩序，以此，他必须排除一切与此抵触的障碍如佛老及藩镇，佛教只是其一。以此，对韩愈来说在《原道》建立儒家的自身的系统要比排斥佛教的意义来得大。

## 结语

综合上述各章而言，贞元年间，布衣出身的韩愈以儒服者自居，其心志是出仕行圣人之道兼善天下，若不得志则退而求其次为文修辞明圣人之道以传之于后。由于他以儒生身份自我定位，所以他的立场是排斥一切让圣人之道不明之障碍，包括佛教、道教与藩镇。以此身份和立场，形成了他对佛教的思想取向，具体而言是对佛教持有排斥的态度。

然而身在佛教已融入本土文化的时代与环境，韩愈在生活上免不了游览佛寺乃至留宿与欣赏佛教壁画艺术，这对他的文学创作起着一定的影响，但这不代表他的思想取向出现矛盾，他对佛教的态度还是排斥的，但他排斥的是抵触圣人之道的部分，二从他的自身表述，并没有发现他认为佛教艺术与圣人之道有所抵触。

此外，他也不能不与僧人。他赏识僧人的才识，并为国家人材的损失感到惋惜。与此同时，他对佛教与僧人的立场有所不同，因为他认为是佛教让士人有了逃世的管道，过错不在于僧人。因此，他对僧人则选择发挥自己的影响，并以儒家之道来规劝他们还俗，他秉持的是“夷狄则进之”的原则。由此可见，在生活层面，即便不能不与佛教有所接触，但韩愈始终贯彻他对佛教的态度与思想取向。

虽然韩愈对佛教贯彻排斥的态度，但他并没有予以著书，一来怕得罪权贵，二来他的心志在于得其位行圣人之道兼善天下，著书对他而言是次选。贞元末年贬谪阳山，则为他著书提供了契机。张籍对他著书的意义在于互相提点与鼓励。然而，韩愈《原道》的著述除了是对佛教思想取向具体的表述以外，也在于建立自身儒家思想的理论体系。

以上是本文各个章节论证的结论。结合各个章节而言，可以发现韩愈自贞元初年积极的求仕期间，在行卷干谒的时候依然保持自身的品节，并且一而再的表明儒家身份的自我定位。他这一思想取向始终贯穿于贞元年间。正因如此，韩愈对佛教排斥的态度也贯穿于贞元年间。贞元末年阳山之贬对于韩愈与佛教关系来说有重要意义，因为这昭示这韩愈从宣之于口的排斥转向了著书传世。这是韩愈最有系统且完整叙述他对佛教思想取向的以此。即便元和年间，也未见有如《原道》之作。或许这就是前言所引韩愈的《论佛骨表》不同于《原道》的地方。

本文没有从贞元年间韩愈提倡的古文运动与他排佛之关系作出探讨，这是因为前人研究成果对此有所论证：

中唐时代由于韩愈提倡古文，兴儒排佛的关系，一般学者很容易将唐代古文运动与排佛联想在一起，以为唐代古文家倡导古文，必定主张排佛。其实唐代著名古文家大多都没有排佛的言论。反而有的崇信佛法，与僧人来往；有的醉心佛理，著作宣扬；有的认儒佛可以会通，合为一家。古文家倡古文尊儒道而又极力排佛的似乎只有二个：一为中唐韩愈，一为晚唐孙樵，而韩愈排佛态度尤为坚决。<sup>117</sup>

可见古文运动与排佛并没有必然关系。

---

<sup>117</sup> 罗联添：〈论唐代古文运动〉，《唐代文学论集》上册，台北：台湾学生书局，1989，页19-20。友财按：韩愈以后，尊崇韩愈古文者也不一定毅然排佛，如宋之柳开，其《应责》曰：“吾之道，孔子、孟轲、杨雄、韩愈之道；吾之文，孔子、孟轲、杨雄、韩愈之文也”（河东先生集卷一），虽然《韩文公双鸟诗解》认为“双鸟”所指的是释老（河东先生集卷一），但从其推尊韩愈的文章如《答梁拾遗改名书》（卷五）《答臧丙第三书》（卷六）《昌黎集后序》（卷十一），其所推崇的是韩愈的古文，并未提及韩愈排佛。至苏轼等则古文运动与排佛并没有必然的关系更为明显，如秦观尝言“余家既世崇佛氏”（语出《五百罗汉图记》，《淮海集》卷三十八）。吴曾《古文自柳开始》尝云：本朝承五季之陋，文尚丽偶，自柳开首变其风（《能改斋漫录》卷十）。后世对于韩愈的接受，从文的角度与道学家的角度亦有所不同，如程颐曰：“学本是修德，有德然后有言。退之却倒学了。因学文日求所至，遂有所得。”（程颐《二程语录》卷十一）。然而即便是道学路线，亦有不同的诠释，如明儒王守仁云：韩昌黎“博爱之谓仁”一句，看来大段不错，不知宋儒何故非之。（《王文成公全书》卷五）。

最后，本文的阶段性的探讨，所能看出韩愈对佛教的立场与态度，仅限于贞元年间。本文认为，除了贞元阶段，还可以尝试对韩愈元和年间与佛教的关系进行微观研究，并在此基础下与贞元年间的探索成果进行比较与归纳，将有助于宏观的把握韩愈一生与佛教的关系。这就是本文对于此后的韩愈与佛教之关系研究的作用。本文以贞元阶段研究作为初步研究基础，有待更多阶段性的个案式研究来探讨韩愈与佛教的关系，从而形成一个整体的认识。

## 引用书目

### 一、古人典籍

1. [宋] 陈善撰：《扞虱新话》，《续修四库全书》编辑委员会编：《续修四库全书》第 1122 册，上海：上海古籍出版社，2002。
2. [清] 董诰等编：《全唐文》第 7 册，卷 639，北京：中华书局，1983。
3. [宋] 葛立方撰：《韵语阳秋》，《文渊阁四库全书》第 1479 册，上海：上海古籍出版社，2003。
4. [唐] 韩愈著、陈克明系年：《韩愈年谱及诗文系年》，成都：巴蜀书社，1999。
5. [唐] 韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》（全五册），成都：四川大学出版社，1996。
6. [唐] 韩愈著、钱仲联编：《韩昌黎诗系年集释》上册，上海：上海古籍出版社，1984。
7. [唐] 韩愈著、阎琦校注：《韩昌黎文集注释》，西安：三秦出版社，2004。
8. [清] 何焯著、崔高维点校：《义门读书记》中册，北京：中华书局，1987。
9. [宋] 李昉等编：《太平广记·谢自然》第 2 册，北京：中华书局，1961。
10. [宋] 李昉等编：《文苑英华》第 5 册，北京：中华书局，1966。
11. [宋] 黎靖德编、王星贤点校：《朱子语类·论文上》，第 8 册，北京：中华书局，1986。

12. [元] 李治撰：《敬斋古今劄》，《文渊阁四库全书》第 866 册，上海：上海古籍出版社，2003。
13. [清] 林纾撰，慕容真点校：《林纾选评古文辞类纂》，杭州：浙江古籍出版社，1986。
14. [南朝梁] 刘勰著、詹锳义证：《文心雕龙义证·书记》中册，上海：上海古籍出版社，1989。
15. [后晋] 刘昫等撰：《旧唐书》第 13 册，北京：中华书局，1975。
16. [唐] 柳宗元：《柳宗元集》，北京：中华书局，1979。
17. [元] 马端临撰：《文献通考·选举二》上册，北京：中华书局，1986。
18. [宋] 欧阳修、宋祁撰：《新唐书》第 17 册、第 18 册，北京：中华书局，1975。
19. [清] 潘德舆撰：《养一斋诗话》，《续修四库全书》编辑委员会编：《续修四库全书》第 1706 册，上海：上海古籍出版社，2002。
20. [五代] 王定保：《唐摭言》，《文渊阁四库全书》第 1035 册，上海：上海古籍出版社，2003。
21. [汉] 扬雄撰、汪荣宝疏：《法言义疏》上册，北京：中华书局，1987。
22. [清] 张裕钊著、王达敏校点：《张裕钊诗文集》，上海：上海古籍出版社，2007。
23. [唐] 张籍撰，徐礼节，余恕诚校注：《张籍集系年校注》下册，北京：中华书局，2011。

## 二、今人论著

24. [美] 包弼德著、刘宁译：《斯文——唐宋思想的转型》，南京：江苏人民出版社，2001。
25. 卞孝萱、张清华、阎琦著：《韩愈评传》，南京：南京大学出版社，1998。
26. 岑仲勉：《隋唐史》，石家庄：河北教育出版社，2000。
27. 陈寅恪：〈论韩愈〉，《金明馆丛稿初编》，《陈寅恪集》，北京：三联书店，2009。
28. 陈寅恪原著，程千帆重译：〈韩愈与唐代小说〉，《程千帆全集》第七卷，石家庄：河北教育出版社，2000。
29. 陈垣著、陈智超主编：〈佛教能传布中国的几种原因〉，《宗教史论文》，《陈垣全集》第二册，合肥：安徽大学出版社，2009。
30. 程千帆：《唐代进士行卷与文学》，《程千帆全集》第八卷，石家庄：河北教育出版社，2000。
31. 陈允吉：〈论唐代寺庙壁画对韩愈诗歌的影响〉，《古典文学佛教溯缘十论》，上海：复旦大学出版社，2002。
32. [英] 崔德瑞编，中国社会科学院历史研究所西方汉学研究课题组译：《中国剑桥隋唐史》，北京：中国社会科学出版社，1990。
33. [日] 副岛一郎著、王宜瑗译：〈从“礼乐”到“仁义”——中唐儒学的演变及其背景〉，《气与士风——唐宋古文的进程与背景》，上海：上海古籍出版社，2005。

34. 傅璇琮：《唐代科举与文学》，陕西：陕西人民出版社，1986。
35. 高海夫主编：《唐宋八大家文钞校注集评·昌黎文钞》，西安：三秦出版社，1998。
36. 郭预横：《中国散文史》中册，上海：上海古籍出版社，1993。
37. 洪流：〈韩愈“五原”作于何时何地？〉，张清华、陈飞主编：《韩愈与中原文化》（韩愈研究第4辑）北京：学苑出版社，2005。
38. 洪流：〈韩愈“五原”始作于阳山〉，张清华、胡阿祥主编：《韩愈与岭南文化》（韩愈研究第5辑），北京：学苑出版社，2006。
39. 季羨林：〈浮屠与佛〉，《季羨林佛教学术论文集》，台北：东初出版社，1995。
40. 季羨林：〈再谈“浮屠”与“佛”〉，《季羨林佛教学术论文集》，台北：东初出版社，1995。
41. 李长之：《韩愈》，《李长之文集》第六卷，石家庄：河北教育出版社，2006。
42. 柳诒徵编著：《中国文化史》（全两册），上海：东方出版社，1988。
43. 罗联添：《韩愈研究》，天津：天津教育出版社，2012。
44. 罗联添：〈论唐人上书与行卷〉，《唐代文学论集》上册，台北：台湾学生书局，1989。
45. 罗联添：〈韩愈原道篇写作的年代与地点〉，《唐代文学论集》下册，台北：台湾学生书局，1989。



46. 罗联添：〈论唐代古文运动〉，《唐代文学论集》上册，台北：台湾学生书局，1989。
47. 罗联添：〈张籍上韩昌黎书的几个问题〉，《唐代文学论集》下册，台北：台湾学生，1989。
48. 罗宗强：《隋唐五代文学思想史》，北京：中华书局，2003。
49. [日] 那波利贞著：〈唐代寺院对俗人开放为简便投宿处〉，刘俊文主编、许洋主等译：《日本学者研究中国史论著选译》第七卷，北京：中华书局，1993。
50. 彭万隆：〈唐代科举与文学的个案研究——贞元八年“龙虎榜”〉，《中国典籍与文化论丛》第六辑，北京：中华书局，2000。
51. 钱穆：《国史大纲（修订本）》上册，北京：商务印书馆，1996。
52. 钱穆：〈记唐代文人干谒之风〉，《读史随劄》，《钱宾四先生全集》第 32 册，台北：联经出版社，1998。
53. 钱穆：〈杂论唐代古文运动〉，《中国学术思想史论丛（四）》，《钱宾四先生全集》第 19 册，台北：联经出版社，1998。
54. 钱钟书：《谈艺录》，北京：三联书店，2007，页 161。
55. 任继愈：〈韩愈年谱及诗文系年〉序，《韩愈年谱及诗文系年》，成都：巴蜀书社，1999。
56. 孙昌武：〈佛教对唐代文学的影响〉，孙昌武：《游学集录——孙昌武自选集》，天津：南开大学出版社，2004。

57. 谭伟：〈选官不如选佛——试论唐代后期政治与佛教之消长及其原因〉，四川大学中文系《新国学》编辑委员会：《新国学》第二卷，成都：巴蜀书社，2000。
58. 汤用彤：《隋唐及五代佛教史》，台北：慧炬出版社，1986。
59. 汪佑南：〈山泾草堂诗话〉卷一，《学术世界》1937年第二卷第四期，页67。
60. 王基伦：〈韩愈散文分期意义之探讨〉，张清华、胡阿详、刘英杰主编：《韩愈与岭南文化——韩愈研究第五辑》，北京：文苑出版社，2006。
61. [法] 谢和耐著、耿昇译：《中国社会史》，南京：江苏人民出版社，1995。
62. 杨莉：〈谢自然传与谢自然诗——女修成道于神圣与凡俗两届的意义建构〉，李丰楙、廖肇亨主编：《圣传与诗禅——中国文学与论集》，台北：中央研究院中国文哲研究所，2007。
63. 张清华：〈韩愈的道、道统说及《五原》的写作时间〉，张清华、陈飞主编：《韩愈与中原文化》（韩愈研究第4辑），北京：学苑出版社，2005。
64. [日] 中村·元等著、余万居译：《中国佛教发展史》上册，台北：天华出版社，2005。

附录（一）：提及佛老、僧尼、道士、神仙、寺庙之韩愈诗文系年表<sup>118</sup>

年号；纪年；韩愈 岁数	诗	册；页数	文	册；页数
代宗大历三年； 768； 1				
大历四年； 769； 2				
大历五年； 770； 3				
大历六年； 771； 4				
大历七年； 772； 5				
大历八年； 773； 6				
大历九年； 774； 7				
大历十年； 775； 8				
大历十一年； 776； 9				
大历十二年； 777； 10				
大历十三年； 778； 11				
大历十四年； 779； 12				
德宗建中元年； 780； 13				
建中二年； 781； 14				
建中三年； 782； 15				
建中四年； 783； 16				
德宗兴元元年； 784； 17				
德宗贞元元年； 785； 18				
贞元二年； 786； 19				
贞元三年； 787；				

<sup>118</sup> 按，编自[唐]韩愈著，屈守元、常思春主编：《韩愈全集校注》（全五册），成都：四川大学出版社，1996。

20				
贞元四年； 788； 21				
贞元五年； 789； 22				
贞元六年； 790； 23				
贞元七年； 791； 24				
贞元八年； 792； 25				
贞元九年； 793； 26				
贞元十年 794； 27	谢自然诗	1； 19		
贞元十一年； 795； 28			上宰相书	3； 1238
			答侯继书	3； 1257
贞元十二年； 796； 29				
贞元十三年； 797； 30				
贞元十四年； 798； 31			答张籍书	3； 1326
			重答张籍书	3； 1333
贞元十五年； 799； 32	此日足可惜赠张籍	1； 54		
	忽忽	1； 73		
贞元十六年； 800； 33	送僧澄观	1； 92		
贞元十七年； 801； 34	山石	1； 107		
贞元十八年； 802； 35			唐故赠绛州刺史 马府行状	3； 1548
贞元十九年； 803； 36			送浮屠文畅师序	3； 1582
贞元二十年； 804； 37	送惠师	1； 139	燕喜亭记	3； 1632
	送灵师	1； 149		
顺宗永贞元年； 805； 38	谒衡嶽庙遂宿嶽 寺题门楼	1； 212	送廖道士序	3； 1663
	别盈上人	1； 220		
	陪杜侍御游湘西 两寺独宿有题因	1； 238		

	献杨常侍			
宪宗元和元年； 806； 39	杏花	1； 277		
	答张徹	1； 310		
	游青龙寺庙赠崔 大补阙	1； 378		
	送文畅师北游	1； 395		
元和二年； 807； 40	嘲鼾睡二首其一	1； 426	毛颖传	3； 1693
			张中丞传后叙	3； 1715
元和三年； 808； 41				
元和四年； 809； 42				
元和五年； 810； 43			唐故登封县尉卢 颖墓志	3； 1818
元和六年； 811； 44	寄卢仝	2； 540	唐故河南府王屋 县尉毕君墓志铭	4； 1843
	谁氏子	2； 546		
	送无本师归范阳	2； 569		
	双鸟诗	2； 580		
元和七年； 812； 45				
元和八年； 813； 46	桃源图	2； 629	进学解	4； 1909
			大唐故殿中侍御 史陇西李府君墓 志铭并序	4； 1958
元和九年； 814； 47	饮城南道边古墓 上逢中丞过赠礼 部卫员外少室张 道士	2； 635		
	送张道士诗		2； 638	
元和十年； 815； 48	山南郑相公樊员 外酬答为诗其末 咸有见及语樊封 以示愈依韵赋十 四韵以献	2； 651		
元和十一年； 816； 49	早赴街西行香赠 卢李二中舍人	2； 717		
	听颖师弹琴	2； 719		
元和十二年； 817； 50				

元和十三年； 818；51			唐故相权公墓碑	4； 2239
元和十四年； 819；52	左迁至蓝关示侄 孙湘	2； 759	论佛骨表	4； 2288
	题临泷寺	2； 776	潮州刺史谢上表	4； 2307
	赠别元十八协律 六首	2； 780	潮州请置乡校牒	4； 2312
元和十五年； 820；53	题秀禅师房	2； 819	与孟尚书书	4； 2350
	游西林寺题萧二 兄郎中旧堂		袁州刺史谢上表	4； 2358
穆宗长庆元年； 821；54			钱重物轻状	4； 2448
			唐故朝散大夫越 州刺史薛公墓志 铭	4； 2483
长庆二年； 822； 55			论变盐法事宜状	4； 2508
长庆三年； 823； 56			女孥圻铭	5； 2568
长庆四年； 824； 57			唐故江南西道观 察使中大夫洪州 刺史兼御史中丞 赠左散骑常侍太 原王公墓志铭	5； 2610
			唐故江南西道观 察使中大夫洪州 刺史兼御史中丞 上柱国赐紫金鱼 袋赠左散骑常侍 太原王公神道碑 铭	5； 2621
疑年诗文	华山女	2； 934	原道	5； 2662
	广宣上人颇见过	2； 944	原性	5； 2686
	和归工部送僧约		送浮屠令纵西游 序	5； 2768
			送高闲上人序	5； 2770
			送王秀才序	5； 2776
			弔武侍御所画佛 文	5； 2783
			顺宗实录卷第一	5； 2788
存疑诗文	赠译经僧	5； 3029	送毛仙翁十八兄	5； 3033

			序	
			与大颠师书	5; 3035
韩愈题名			洛北惠林寺题名	5; 3051
			福先塔寺题名	5; 3052

附录（二）：韩愈《原道》相关之今人论述<sup>119</sup>

1. 饶宗颐著、编辑委员会主编：《从法门寺论韩愈之排佛事件》，《佛教渊源论》，《饶宗颐二十世纪学术文集》卷五第7册，台北：新文丰出版社，2003。

- 韩愈在宪宗时谏迎佛骨，他似乎不大理会唐代皇室供奉佛骨本来已经成为一种传统习惯，在他的前面，傅奕亦反对佛教，这样排佛，本来没有新的意义。他从夷夏的狭隘民族观点出发，只证明佛不过是夷狄之一法。他在早年所撰《原道》文中已经指出，人性好怪，乃至举夷狄之法而加之先王之教之上，这样一来，臣可不君其君，子亦不父其父，安得不沦胥而为夷狄？中国却胡化了。他引用《大学》的文句，特别指出，先王相承之教，从尧舜禹汤传至文武周孔，无形中建立道统，道统既立，则异端自然可以消弥。他的想法，当时事实上并没有可能做到，但对后来的影响极大。宋代理学家采取他的道统说，并发扬光大。而夷夏观点，下至清初黄宗羲的《明夷待访录》初稿的《留书》，里面谈到《史》，便家以推演，提倡史学上额度民族主义。

（页 348）

- 他标举君子儒应有的特立独行的崇高人格，可见他的排佛，完全从人的实际生活的角度，来纠正六代隋唐以降祀佛以求福田利益的虚妄和庞大的浪费。

（页 351）

---

<sup>119</sup> 排列不分先后，正文中不引者亦不载于“引用书目”。



2. 饶宗颐著、编辑委员会主编：《国史上之正统论》，《饶宗颐二十世纪学术文集》卷六第8册，台北：新文丰出版社，2003。
  - 自韩愈《原道》称尧以是传之舜，舜是以传之禹，再传至汤、文、武、周公、孔、孟，儒家道统承传之说于焉确立。陈寅恪氏以为韩氏建立道统，表面虽由孟子卒章之言所启发，实际乃受新禅宗教外传灯说所造成。（《论韩愈》），惟证据为充。（颐按：寅老此说未妥。余于序郭伟川《儒家礼治与中国学术》一文中已有辩证。（页103）
3. 饶宗颐：《儒家礼治与中国学术——史学与儒、道、释三教论集》序，载于郭伟川著：《儒家礼治与中国学术——史学与儒、道、释三教论集》，香港：容斋出版社，1999。
  - 道统之产生，初依附于帝统。韩公《原道》云：“斯道亦何道也……轲之死不得其传也。”以验诸楚简，如上所陈，尧舜禹汤相承之统，盖出自仲尼之徒之说，为战国时之公言，非愈一人所自创之私言，明矣。……若夫称道韩公建立道统，为受禅灯所影响。是说盖曾披靡一时，远且及于域外；今得新出资料以厘正之，殊足令人称快。（页I-III）
4. 郭伟川著：《韩愈政治哲学的核心思想在于儒家礼治——兼论儒、道、佛三教在唐宋的地位问题》，《儒家礼治与中国学术——史学与儒、道、释三教论集》，香港：容斋出版社，1999。

- 韩愈反对分裂，力主削藩，以求国家统一；在哲学上主张“尊王攘夷”，其《原道》着力贬斥佛老，希望唐皇将儒学定于一尊。他在该文中宣扬“其文《诗》、《书》、《易》、《春秋》，其法礼乐刑政，其民士农工商，其位君臣父子、师友宾主、昆仲兄弟”——实质上在于宣扬儒家礼治，这是十分明显的。（页 275-279）
5. [日]中村·元等著、余万居译：《中国佛教发展史》上册，台北：天华出版社，2005。
- 《原道》的作者韩退之，则站在儒教的立场排击佛教，八一九年撰《论佛骨表》，上奏皇帝。内容主要在痛斥佛舍利信仰的不当，将使国家财富竭尽，人心狂乱，故严厉的主张排斥佛教。（376）
6. 吕思勉：《隋唐五代史》下册，上海：上海古籍出版社，2005。
- 汉人甚重君臣之节，亦稍知尊王之义。魏、晋以后，则皆荡然矣。为国不能无纲纪。中国之大害为割据，故不得不尊王。……至于务民之义，而揭二氏末流之流弊，则莫如韩愈。愈作《原道》，力辟离仁义而言道德之非。……其言，无一非宋儒所祖。（页 1090-1091）
7. 徐洪兴：《道学思潮》，《中国学术思潮史》卷五，上海：上海社会科学院出版社，2006。

- 孟子在中唐以前的地位一直不高，其人只被视为一般的儒家学者，其书只能归入“子部”一类，在官私文献中一般都是“周孔”或“孔颜”并提，鲜见有“孔孟”合称的。从中唐起，情况开始发生变化。逐渐地，孟子的名字被厕于孔子之后；孟子其人被政府挂上了爵号，从祀孔庙；孟子其书也被增入儒经之列……这就是唐宋间儒学复兴、道学形成过程中的“孟子升格”运动，而韩愈则是揭开这一运动序幕之人。（页 202）
  - 韩愈的排佛道思想，虽有不少是承继了前人的说法，诸如夷夏之辨、浮屠害政、桑门蠹俗之类。但他也提出了一些新的内容，如建构其儒家的“道统”以与佛教的“法统”抗衡；阐明儒家以“仁义”为目标的“道德”与佛道二教所言的“道德”在本质上之差异；拈出《小戴礼记》中不为人所重视的《大学》一篇，把儒家“正心诚意”的“内圣之学”与“修齐治平”的“外王之道”相结合的“治心”，作为批判佛教舍离“此世”讲“治心”的思想武器。（页 202）
8. 吴文治：《关于韩愈受佛教思想影响的几点质疑》，载于中国唐代学会编辑委员会编辑：《第二届国际唐代学术会议论文集》，台北：文津出版社，1993。
- 韩愈对“道”作这样的界说，目的是为了表明他所说的“道”不同于佛教道教的“道”。因为“道”与“德”这两个范畴，儒、佛、道、各家都用，但各家都赋予它千差万别的涵义，所以他称“道与德为虚位”。……“仁”与

“义”是儒家所倡导的“一种行为准则”，为佛教道教所摒弃而不取。（页 512-513）

- 韩愈之所以要以“圣人之道”做为准则规范来推行，这是因为他痛恨佛、道二教给当时社会所造成的严重祸害。（页 514）

9. 孙昌武：《游学集录——孙昌武自选集》，天津：南开大学出版社，2004。

《读韩愈《原道》》原载于《南开学报》1989年第一期。

- 事实上正由于韩愈的鼓吹，孟子才被提高到与孔子并称的地位。（页 67）
- 他推崇“圣人”，更是为了强调“圣人之教”的力量，就是要用他理解的儒道来改造现实。（页 67）
- 韩愈认为继承与弘扬圣人之道的不一定是帝王将相，还有像他本人那样的出身低微的文人。……士大夫阶层，所谓的“文章之士”的地位总在官宦之下，“立言”总在“立德”、“立功”之后，等而下之，甚至被“俳优畜之”。而韩愈对自己，对和自己一样的往往是无权无势的文人，却视之极重，认为这些人是“圣人之道”的承担者，而“圣人之教”的施行有正决定着国家的命运。这代表了中唐时期以政能文才进身的知识分子的要求，反映了他们改造世界的抱负与自信。（页 68）
- 他本人关心现实，热衷经世之学，欲以儒学挽救时代衰弱的主观努力，在促进他的思想形成上起了巨大作用。（页 73）

- 不管如何评价《原道》的意义，韩愈的这篇文章并没能摆脱（或者说主观上是在努力运用）“经学统治”逻辑。那就是尽管他有个人的看法，有来自实践的新鲜认识，但他却要遵循古先“圣人之道”，道圣人那里找根据。他始终被限制在古代与圣人的框子里。（页 74）

10. 罗联添：《韩愈研究》，天津：天津教育出版社，2012。

- 孟子劈杨墨的目的在尊儒，韩愈排佛老，目的也在尊儒。原道篇云“不塞，不流；不止，不行。”认为不把佛老学说堵塞，儒家思想便无法流行。可见排佛老与尊儒，二者实际上是一件事。（页 188）——结语
- 韩愈朋友张籍的劝告，也有相当影响。韩愈原只想凭口说排斥佛老，并无成形之于文字。……因此，韩愈终于写出以排佛老为主旨的大文章——原道篇。（189）
- 韩愈排佛老以弘扬儒学，其功同于孟子劈杨墨，故自认可以接孟子之后，承继道统。韩愈所以要建立道统，目的是为了要证明道的传授渊源，以资取信。（页 191）

11. 吴庚舜、董乃斌主编：《唐代文学史》下册，北京：人民文学出版社，1995。

- 在《原道》文中，仁义学说是针对老子的，专制主义则是针对佛氏的。据韩愈看来，老子论道，“去仁与义”，这还是学术之争，自然可以以阐述仁义学说与之争鸣；但佛氏宣扬“弃而君，去而父子，禁而相生养之道，以求其

所谓“清净寂灭者”，并且身体力行，在当时影响巨大，这却是直接动摇社会的根本，严重破坏社会的生产……。 (页 131)

- 《原道》第一次引用了《礼记·大学》的一段话：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家。欲齐其家者，先修其身。欲修其身者，先正其心。欲正其心者，先诚其意。”本来，这段话说的是为学的步骤，是说必须先从诚意、正心做起，然后经过修身、齐家，才能谈得到治国以至平天下。然而韩愈据此强调的，却是为学的目的，说是“所谓正心而诚意者，将以有为也”，不能局限于内省修身的范围，眼光应该是向着整个天下国家的。……韩愈强调为学的目的，却是更能显示出儒学本来具有的积极意义，因而也更能显示出儒释两者的根本区别。(页 132)
- 韩愈从儒家经典中发掘出重要的理论，并且根据它的基本精神予以创造性的发挥，使它足以对抗佛教学说，这样，页就开始改变了长期以来儒经研究上专重训诂章句、墨守成说以致远离现实的风气，其影响之大，是不容低估的，因为后来的理学就是由此开端。不过后来有的理学家只能正心诚意上做功夫，却是违背了先行者韩愈思想的根本精神。(页 132-133)
- 《原道》篇排斥佛道二教很为彻底。文中主张举凡文化、政治、经济、伦理以至日常生活各个领域，都要以儒学为指导思想，使儒家的仁义道德从各个方面都得到体现，在任何一个方面都不容许佛道有立足之地。

12. 张岱年：《论道统与学统》，载于张岱年等著：《国学今论》，沈阳：辽宁教育出版社，1991。

- 在中国学术思想史上，“道统”的名称始于朱熹，而道统的思想原于韩愈。……韩愈宣扬先王之道，意在与当时佛教所谓“法统”相对抗。他反对三教并尊，企图恢复儒学的最高权威。韩愈强调中国与夷狄之别，有维护本国传统对抗外来宗教之意。（页 1）

13. 王运熙、顾易生主编，王运熙、杨明著：《中国文学批评通史——隋唐五代卷》，上海：上海古籍出版社，1996。

- 中唐时，中央王朝统治力量削弱，藩镇割据，以致社会动荡，生产遭受破坏。故当时要求严守君臣之道，加强中央集权，具有利于社会安定的意义。又当时寺院经济膨胀，僧侣地主兼并田地，亦不利于生产。韩愈复古道的具体内容，在很大程度上便是针对藩镇和佛寺而言。（页 489）
- 他之所以具有这种比较通达的态度，也是因为注重实际的政治、社会的需要。（页 491）

14. 罗立刚：《史统、道统、文统——论唐宋时期文学观念的转变》，上海：东方出版社，2005。

- 借史家统绪为基，以孔圣之说为基础，上溯儒学之源，以“道统”代替儒学史，并深究道衰之因，乃韩愈道统思想精华所在。（页 132）

15. 孙昌武：《唐代古文运动通论》，天津：百花文艺出版社，1984。

- 他主观上信仰儒道，并认为儒家“道统”是维持社会纲纪、安定天下大势的唯一正确的思想理论体系，则成为他的整个世界观的支持。（页 104）
- 我们评价韩愈思想，要从作品本身出发，还要打破那种在儒道的框子里论是非的偏见。我们应当考察其作品怎样反映他那个时代的社会现实，对解决时代矛盾又提出怎样的主张。要把他放在现实斗争与思想斗争的大范围内，来研究他的思想倾向于历史地位。（页 114）
- 在总结前人关于文章与做为一种思想体系的“道”的关系基础上，进一步明确了二者的特定的内容，摆正了二者的关系，从而确定了“古文”创作的指导思想。（页 128）

16. [美] 包弼德著、刘宁译：《斯文——唐宋思想的转型》，南京：江苏人民出版社，2001。

- 韩愈的捍卫者大胆地宣称，韩愈是继孟子很杨雄以来 1000 年中，第一个坚持正确道路的人。这个忽视了韩愈之前所有唐代人物的信条，出现在张籍写给韩愈的一封信中，这封信一般系于 198 年。（页 130）
- 韩愈的观点在很大程度上受益于孟子和杨雄，但是在唐代的环境下，把称作圣人之道的东西作为价值的本原和学的目的，这个观念看起来是韩愈的发明。（页 134）



- 《原道》这篇文章是韩愈阐述他对道的理解最重要的文章，这在中国后期的思想中是最有影响的文献之一。它开篇就声明圣人之道的完整性，抨击佛教与道教，对构成道这个整体中的各个部分进行描述……它描述了世界应该是什么样子，并解释为什么它不是这个样子。（页 135）
- 在这篇文章所处的时代环境中，它十分尖锐，甚至充满火药味——它要求改变唐朝现状。（页 137）
- 仔细阅读《全唐文》就会发现，这篇文章在唐代是前无古人的。……不曾发现有更早的文学作品，展示文明的历史，将它的衰弱归因于接受了特定的观念作为价值观。（页 137）
- 韩愈认为，人欲并不是建设一个道德世界的障碍。文明的制度使人们能够用一种在社会意义上富有建设性的方式，来满足他们的愿望、要求和利益。……韩愈主张，我们内在修养的目的，就是“有为”，在社会中有所成就。（页 137-138）
- 关键不在于文是一件载道的工具，而是说文是使构成道德的观念彼此协调的联系在一起的工具。（142-143）

17. 蔡尚思：《中国礼教思想史》，上海：上海古籍出版社，2006。

- 第二章第十二节《韩愈的绝对君权论》：韩愈在儒家礼教问题上，最突出的是主张君权至高无上，认为臣民都是君的奴仆，臣民稍不顺事其上都应被

诛。……韩愈与韩非可并称为中国思想史上的两韩，都是绝对的君权主义者，主张有了君权就有了一切。（页 69）——结语

18. 庞朴主编：《中国儒学》第一卷，上海：东方出版中心，1997。

- 排斥儒教或许有利于儒学的发展，但并不必然合乎统治者的利益。唐初统治者的真实想法，是儒释道三教并重，既不允许儒学一枝独秀或独尊，当然更不可能彻底排此释道而教。（页 217）
- 韩愈对佛教的批判，是他回归孔孟，确立儒学正统地位，重建儒学道统，重振儒学雄威的一个重要前提。问题在于，当佛教思想已深入民间的条件下，如果仅仅是批判佛教，倡导回归孔孟，似乎并不能真正解决问题。因此，韩愈在批判佛教、重建儒学道统的同时，并不是真的要回归孔孟，而是在回归孔孟的旗帜下对儒学的一些重要理论作出一些新的阐释，从而填补在排斥佛老之后的价值体系之空间。（页 232）

19. 梁启超讲演、周传儒笔记：《儒家哲学》，收于梁启超著：《饮冰室合集》第 12 册，北京：中华书局，1989。

- 他是一个文学家，同时又是一个儒家。所著《原道》《原性》诸篇文，都是佔在儒家方面，攻击佛教，竟因谏迎佛骨，谪贬潮州。但他是纯文学家，对于佛教知识，固然很少，对于儒家道术，造诣亦不甚深。汉魏六朝的注解功夫、宋以后的修养功夫，他都没有做多少，所以对于儒家，在建设方面，说

不上什么贡献。但是他离开旧时的训诂方法，想于诸经之中，另得义理，所谓独抱遗经究终始，这是他见解高超处。……韩愈主张因文见道，要把先王的法言法行，放在文字里面。（页 39）

20. 袁行霈主编：《中国文学史》第二卷，北京：高等教育出版社，2005。

- 韩愈弘扬儒家道统的基本着眼点，不是想在理论上有大的建树，也不是想当孟子之后儒学的第一传人，而是在于“适于时，救其弊”（《进士策问》其二），解救现实危难。（页 299）
- 在韩愈看来，当时最大的现实危难乃是藩镇割据和佛老蕃滋，前者导致中央皇权的极大削弱；后者作为儒家思想的对立面，以紫乱朱，使得人心不古，同时寺庙广占良田，僧徒不纳税，严重影响了国家财政收入，因而都在扫荡之列。（页 299）

21. 胡适：《中国思想史纲要》，收录胡适著、季羨林主编：《胡适全集》第扒卷，合肥：安徽教育出版社，2003。

- 中国反抗佛教的最大代表，及大声疾呼得最厉害的领袖是韩愈。他指出过，中国思想的最高理想，是说一切的个人道德及理智培养，必须有一个社会的目的，而这个目的呢，就是齐家，治国，平天下。所有一切志在由苦行及逃世以自救的个人教育，都是反社会的，因之也是非中国的。（页 153）

- 韩愈为这个反抗提出了著名的冲锋呐喊，所谓：“人其人！”那就是说，使和尚尼姑们一律恢复人性和人的生活！他对佛教的严厉批评，特别是他对于皇家的庇护佛教的攻击，就使他在八一九年遭到了贬斥。然而，在精神上，他却是第十一、第十二世纪中新哲学运动的创造者。（页 153）
22. 胡适：《白话文学史（上卷）》，收录胡适著、季羨林主编：《胡适全集》第拾壹卷，合肥：安徽教育出版社，2003。
- 他当时以“道统”自任，朋友也期望他担负道统，——张籍劝诫他的两封书信，便是好例子。（页 553）
23. 蔡元培：《中国伦理学史》，收录蔡元培：《蔡元培先生全集》（全 1 册），台北：台湾商务印书馆，1977。
- 其作《原道》也，……（省略《原道》原文）隐然以传者自任，然其立说，多敷衍门面，而绝无精神之义。其功之不可没者，在尊孟子以继孔子，而标举性情道德仁义之名，揭排斥佛老之帜，使世人知是等问题，皆有特别研究之价值，而所谓儒学者，非徒颂习经训之谓焉。（页 65）
24. 钱穆：《杂论唐代古文运动》，《中国学术思想史论丛（四）》《钱宾四先生全集》第 19 册，台北：联经出版社，1998。页 21-90

- 韩公独尊儒统，力排释、老，又其所谓尧、舜、禹、汤、文、武、周公、孔、孟之道统相承，仁义诗书之大本所寄，虽由后视前，若不免枝粗叶大，而此后蕴奥之发，终亦无逃于其范围。（页 87）

25. 章士钊：《柳文指要》下卷，上海：文汇出版社，2000。

- 如退之者，正此类御用学者之前茅也，以是退之之道，号为远大，彼并不能自为远大，特不过投合后来民贼之需要，供求相应，而为人利用，姑予推崇而已。（页 1275）

26. 陈寅恪：《元白诗笺证稿》，《陈寅恪集》，北京：三联书店，2009。

#### 附论〈白乐天之思想行为与佛道关系〉

- 鄙意昌黎之思想信仰，足称终始一贯，独于服硫磺事，则宁信其有，以与唐代士大夫阶级风习至相符会故也。（页 337）

27. 余英时著、曾建林译：《唐宋转型中的思想突破（1994）》，收录余英时著，何俊编，程嫩生、罗群等译：《人文与理性的中国》，上海：上海古籍出版社，2007。

- 对于韩愈的突破有两个密不可分并内在关联的方面，站在反对一面对佛教（和道教）进行批评，站在肯定一面复兴儒家之道。在他那个时代，韩愈主要以反对一面出名，特别是他 819 年的反佛谏文。然而宋以后，他却因为其肯定的方面而被欣赏，特别是他写于约 805 年前的关于「道」的文章。