

元結的聖人觀

方介

中正大學中文系

【內容提要】元結生當道教興盛、儒學普及的開、天時期，受父、兄影響，具有相當明顯之道家思想，而不為儒學所限。故其立身行事雖具儒者風範，且被譽為「忠烈直清之臣」，卻喜自稱「漫家」，示與「規檢之徒」有別。他目睹時君日益奢靡，人心險薄，姦偽滋起，乃高舉道家尚「純樸」、「用真而恥聖」之政治理念，歌頌儒家所尊奉之上古聖王，期使時君復歸於純樸，逐步學為明君、聖王。但他自言不敢頌湯、武，又不頌文王、周公、孔子，故前人嘗謂其「不師孔氏」，且以為非。其實，若以其未曾明文稱頌孔子，而與陳子昂、韓愈相較，固可謂其不甚尊孔；但若以其一生思想、言行觀之，則其不願落於形跡以尊孔，而寧「去聖之名，得聖之實」的苦心，亦較然可知也，故所謂「不師孔氏」，恐非篤論。

一、前言

元結，字次山，為唐代前期重要古文家之一。顏真卿嘗稱「其心古，其行古，其言古」【註一】，韓愈則謂「唐之有天下，陳子昂、蘇源明、元結、李白、杜甫、李觀皆以其所能鳴。」【註二】而晚唐裴敬亦謂唐朝「以文稱者，若陳拾遺、蘇司業、元容州、蕭功曹、韓吏部之類。」【註三】宋歐陽修亦曰：「次山當開元、天寶時獨作古文，其筆力雄健，意氣超拔，不減韓之徒也。」【註四】可見，元結躬行古道，以古文著稱，上承子昂，下啓韓愈，對於古文運動的發展有一定的貢獻，故自唐、宋以來，屢獲好評。

但是，同樣主張復古，陳子昂、韓愈均有宗經、徵聖的主張，而極尊孔子。【註五】元結卻有「用真而恥聖」的主張【註六】，乃至以「不師孔氏」，而為論者所非。【註七】可見，在唐代古文運動中，元結確是一位「特立之士」【註八】，有其特殊重要性，而不容忽視。因此，本文擬先就其思想背景加以考察，進而論其聖人觀，而給予適當之定位。

二、元結的思想背景

元結生於唐玄宗開元七年（西元七一一年），卒於唐代宗大曆七年（西元七七二年），【註九】正當安、史之亂前後，由盛轉衰時期。由其時代、家世與成學經歷觀之，有如下幾點值得注意：

（一）唐朝以道教為國教，唐玄宗尤為崇道，特置崇玄館，並設立道舉取士。故開、天時期，道教相當興盛。【註一〇】再者，唐代科舉考試，往往須策試經書，【註一一】士人對於儒家經典，多少必須涉讀，始能登第入仕。而元結便是處於這樣

【註一】：〈唐故容州都督兼御史中丞本管經略使元君表墓碑銘並序〉，《新校元次山集》（以下簡稱《次山集》）附錄二，頁一六八，孫望編校，台北，世界書局，一九八四年。

【註二】：韓愈〈送孟東野序〉，見《次山集》附錄三，頁七八。

【註三】：裴敬〈翰林學士李公墓碑〉，見《次山集》附錄三，頁一七八。

【註四】：歐陽修《集古錄·唐元次山銘》，見《次山集》附錄三，頁一七九。

【註五】：詳拙作〈陳子昂的聖人觀〉，《書目季刊》二七卷二期，頁三九—四九，一九九三年九月；及〈韓愈的聖人觀〉，《國立編譯館館刊》二二卷一期，頁一〇三—一二八，一九九三年六月。

【註六】：〈元謨〉，《次山集》卷四，頁四八。

【註七】：李商隱〈容州經略使元結文集後序〉，見《次山集》附錄二，頁一七五。

【註八】：同註四。

【註九】：據孫望《元次山年譜》，《次山集》附。以下有關元結事蹟繫年皆依孫譜。

【註一〇】：詳見孫克寬《唐代道教與政治》，《寒原道論》，頁六〇—六一，頁一〇—一一三七，台北，聯經出版事業公司，一九七七年。

一個道教興盛，而儒學亦相當普及的時代，難免兼受儒、道影響。

(二)元結十二代祖遵爲後魏常山王，自此七葉，王公相繼【註一二】。曾祖仁基，從唐太宗征遼東有功，襲爵常山公。祖亨曰：「我承王公餘烈，鷹犬聲樂是習，吾當以儒學易之。」【註一三】可見，元結先世尙武，並非儒學世家，至祖父亨，始棄武就文，改尙儒學。

(三)延祖「逮長不仕，年過四十，親姪彊勸之，再調春陵丞，輒棄官去，曰：『人生衣食，可適飢飽，不宜復有所須。』」【註一四】「清淨恬儉，：以魯縣商餘山多靈藥，遂家焉。」【註一五】這種不好仕進，而好隱退的生活態度，似與儒者積極進取以求兼善天下不同，而近於道家。但，安祿山反，延祖召結戒曰：「而曹逢世多故，不得自安山林，勉樹名節，無近羞辱。」【註一六】則又展現了勇於入世，撥亂反正的負責精神，似與道家避害遠禍，以求全生保真有異，而近於儒家。可見，延祖於出處進退之間，自有抉擇，看似異於儒、異於道，卻又近於儒、近於道，而兼備其長。

(四)元結「少不羈，十七乃折節向學，事元德秀。」【註一七】德秀爲結從兄。李華〈元魯山墓碣銘並序〉稱：「大易之易簡，黃老之清淨，惟公備焉。：丁艱，：刺血畫佛像寫經。：單獨終身，：歷官俸祿，悉以經營葬祭，衣食孤遺。：居無扃鑰牆藩之禁，達生齊物，從其所好。時屬歉歲，涉旬無煙，彈琴讀書，不改其樂。：涵泳道德，拔清塵而棲顯氣。中古以降，公無比焉。」【註一八】可見，德秀人品之高，頗爲時人景仰。觀其思想、行爲，雖似兼受儒、道、佛三家之影響，而

【註一一】：見《新唐書·選舉志》卷四四，頁一一五九—一二六四，台北，鼎文書局新校本，一九七六年。

【註一二】：同註一，頁一六六。

【註一三】：《新唐書·元結傳》，卷一四三，頁四六八二。

【註一四】：同上，頁四六八二。

【註一五】：同註一二。

【註一六】：同註一五。

【註一七】：同註一五。

所謂「達生齊物」、「黃老清淨」、「拔清塵而棲顛氣」之道家風範，則尤為突出。

綜合以上所述觀之，元結先世尚武，祖父亨雖尚儒學，而其父延祖，從兄德秀則頗好清淨，有道家風範，並非專尚儒學者。元結久居父側，「習靜於商餘山」【註一九】，又久事德秀，受道家思想薰染，故亦不為儒學所限，所作所為，每與「規檢之徒」有別。觀其少時儻不羈，「常以荒浪，不敢學為吏」。【註二〇】中歲進士擢第，亦未即仕。直至安史亂起，奉肅宗詔，始於乾元二年出仕，時年四十一，適與其父年過四十始仕同。嘗招緝義軍，理兵泌南，又嘗佐來瑱、呂諲幕，領兵鎮於九江，雖自言「儒生預戎事」【註二一】，「兵家未曾學」【註二二】，卻能「降劇賊五千」、「全十五城」【註二三】，似非不知兵學者所能奏功，而似有先世尚武之餘風。寶應元年，四十四歲，以母老久病，辭官歸養，家於樊上，放情山水，以耕釣自娛，亦似與其父「輒棄官去」同。他曾自稱浪士、漫叟，【註二四】而作〈漫論〉，曰：

乾元己亥至寶應壬寅，蒙時人相誚議曰：「元次山嘗漫有所為，且漫聚兵，又漫辭官，漫聞議」云云，因作漫論。：：曰：「：：吾當於漫，終身不差，著書作論，當為漫流。於戲！九流百氏，有定限耶？吾自分張，獨為漫家。規檢之徒，則奈我何？」【註二五】

可見，他的出處進退、思想行為，確與「規檢之徒」不同，不可限於九流百氏任何一家，故自居為「漫流」、「漫家」。

【註一八】：《全唐文》卷三二〇，頁四一〇九。台北，大通書局，一九七九年。

【註一九】：同註一。

【註二〇】：《寄源休》，《次山集》卷二，頁二四。

【註二一】：同上。

【註二二】：《忝官引》，《次山集》卷二，頁二六。

【註二三】：同註一三，頁四六八四。

【註二四】：見《自釋》，《次山集》卷八，頁一一三。

【註二五】：《次山集》卷八，頁一一四—一一五。

今觀次山集中，與佛教有關者，有〈惠公禪居表〉一文，稱許禪師：

以無情待人之有情，以有爲全己之無欲。各因其性分，莫不與善。知人困窮，喻使耕織，因人災患，勸守仁信，故閭里相化。

又說：

吾以所疑咨於禪師。禪師曰：「我恐人忘善，以事誘人，及人將善，固不以事爲累。」吾以所惑咨於禪師，禪師曰：「公若以惑相問，我亦惑於問焉。公若無惑，我復何對？」於戲！吾漫浪者也，焉能盡禪師之意乎？縣大夫孟彥深……必能盡禪師之意，故命之作贊。【註二六】

他雖稱許禪師，向禪師咨疑問惑，卻不能盡解禪師之意，而須另請他人作贊，且未見以佛家專用語稱許禪師，而使用「無情」、「無欲」等道家常用語，可見，他對佛理所涉不深。

至於道家思想，則屢見於元結詩文中，如〈述命〉曰：

子欲知命，不如平心，平心不如忘情。……夫平心能正是非，忘情能滅有無。……草木無心也，天地無情也，雨露自均，根柢自深，枝幹自茂，如是，天地豈醜授而成哉？草木豈憂求而生哉？人之命也，亦由是矣。若夭若壽，若貴若賤，烏可強哉？不可強也。……不如忘情，忘情當學草木。【註二七】

莊子言「無心」、「坐忘」、「無情」【註二八】，次山言「草木無心，天地無情」，以爲人當「忘情學草木」【註二九】，而不可強求夭壽與貴賤，顯與莊子同調。又如〈浪翁觀化〉曰：

【註二六】：同上，頁一六—頁一七七。

【註二七】：同上，卷五，頁七五—頁七六。

【註二八】：如〈知北遊第二十二〉：「無心而不可與謀。」郭慶藩《莊子集釋》，頁七三八，台北，世界書局，一九七一年。又，「坐忘」見《大宗師第六》，頁二三八—頁二八五。「無情」見《德充符第五》，頁二二〇—頁二二二。

【註二九】：「忘情學草木」一語，又見於《壽翁興》，《次山集》卷二，頁二一。

陰陽之氣，化爲四時；四時之行，化爲萬物。萬物形全，是無化有，萬物形盡，是有化無，此有無相化之說。：吾觀化於無也，何無不有？吾觀化於有也，何有不無？有無更化，日以相化，化言何極？化言何窮？【註三〇】

莊子屢言「化」，又言「觀化」，如《大宗師》：「且方將化，惡知不化哉？方將不化，惡知已化哉？……化則無常也。」

【註三一】〈至樂〉：「萬物皆化，……吾與子觀化而化及我。」【註三二】次山亦言「觀化」，言「有無相化」，顯然出於

莊子。他如〈引極〉三首，〈思元極〉曰：

天曠莽兮杳泱茫，氣浩浩兮色蒼蒼，上何有兮人不測，積清寥兮成元極。彼元極兮靈且異，思一見兮藐難致。：揖元氣兮本深實，餐至和兮永終日。

〈望仙府〉曰：

彼仙府兮深且幽，望一至兮藐無由。……詣仙府兮從羽人，餌五靈兮保清真。

〈懷潛君〉曰：

彼潛君兮聖且神，思一見兮藐無因。……拜潛君兮索玄寶，佩元符兮軌皇道。【註三三】

這三首詩對於天上的元神、仙府的羽人、海中的潛君表現了思念、追求的意願，都可說是游仙詩。而詩中所謂「揖元氣」、「餐至和」、「保清真」、「索玄寶」、「佩元符」，也都充滿了道家、道教的色彩。可見，次山具有相當明顯的道家思想。他之所以喜言「純樸」、「靜」、「順」、「和」、「慈」、「儉」、「全生」等，【註三四】大抵皆出自道家。【註三五】

【註三〇】：《次山集》卷五，頁七〇—頁七一。

【註三一】：《莊子集釋》，頁二七四。

【註三二】：同上，頁六一六。

【註三三】：《次山集》卷一，頁一一—頁一二。

【註三四】：次山屢言「純樸」，如《化虎論》：「使天下之人皆涵純樸」，《次山集》卷八，頁一一八。《頌東夷》：「始知中國人，耽此亡純朴。」卷一，頁一九。《杯樽銘》：「時俗澆狡，日益僞薄，誰能杯飲，共守淳樸。」卷八，頁一一五。「純」與「淳」，「朴」與「樸」通。又言

【而他強調「上古之君，用真而恥聖」，也可以說是崇尚道家思想之反映。

但，值得注意的是，元結同時具有儒家色彩。他自稱「儒生」，【註三六】又說：「臣少以愚弱，不願爲吏，書學自業，老於儒家」，【註三七】可見，他也不能自外於儒學傳統，而加入了儒生的陣營，甚至願意「老於儒家」。對於仕進，他的態度看似相當消極，而有異於一般儒生，其實，早在天寶六載，玄宗命通一藝者詣京就選，他便前去應試，時年二十九。卻因李林甫弄權，無一及第者，憤慨而回。作〈喻友〉曰：

昔世已來，共尚丘園潔白之士，蓋爲其能外獨自全，和不就，：自守窮賤，甘心不辭。忽天子有命聘之，：欲有所問，如咨師傅；聽其言，則可爲規戒；考其行，則可爲師範；用其材，則可約經濟；與之權位，乃社稷之臣。：人生不方正忠信以顯榮，則介潔靜和以終老。：始爲君子。【註三八】

他以「丘園潔白之士」自勉勉人，是希望有朝一日能爲天子禮聘，成爲帝王之師、社稷之臣，而非只求獨善其身。可見，對他而言，「方正忠信以顯榮」，比「介潔靜和以終老」更爲優先。這樣的人生理想實與儒家傳統相符。【註三九】

「靜」、「順」、「和」，如〈二風詩〉：「能保靜順以涵萬物」，卷一，頁七。〈與党評事〉：「順爲理化先」，卷二，頁二三。〈與党侍御〉：「昔吾順元和」，卷二，頁二三。〈諭友〉：「介潔靜和以終老」，卷四，頁五二。言「慈」、「儉」，如〈二風詩〉頌舜爲「慈帝」，頌禹「能執勞儉」，卷一，頁七。言「全生」，如〈喻舊部曲〉：「勸汝學全生」，卷二，頁三三。

【註三五】：道家尚「純樸」，詳後文。尚「靜」，如〈老子〉四十五章：「清靜爲天下正」，頁五六。台北，新興書局，一九七一年。五十七章：「我好靜而民自正。」，頁六九〇。尚「順」，如〈莊子·應帝王第七〉：「順物自然而無容私焉」，頁二九四。〈養生主第三〉：「安時而處順，哀樂不能入也。」，頁一二八。尚「和」，如〈齊物論第二〉：「和之以天倪」，頁一〇八。〈人間世第四〉：「心莫若和」，頁一六五。尚「全生」，如〈養生主第三〉：「可以保身，可以全生」，頁一一五。

【註三六】：同註二二。

【註三七】：〈乞免官歸養表〉，卷七，頁一一。

【註三八】：〈次山集〉，卷四，頁五二。

【註三九】：元結重視出處去就之節，故以〈喻友〉勸鄉人勿「依託時權」，「爲人後騎」以求仕，頗似孟子。〈孟子·滕文公第三〉：「古之人未嘗不欲

其後，又作〈自述〉三篇，序曰：

元子初習靜于商餘，…有感而問曰：「子其隱乎？」對曰：「吾豈隱者邪？愚者也。窮而然爾。」【註四〇】

他不肯自認爲「隱者」，而自居爲「愚者」，可見，身雖未仕，而有用世之心。〈述時〉曰：

冠冕之士，傾當時大利，…予愚愚者，亦當預焉，日覺抵塞，厭於無用。乃以因慕古人，清和蘊純，周周仲仲，瘞然全真，上全忠孝，下盡仁信，內順元化，外娛大和，足矣。…鄙語曰：「愚者似直，弱者似仁」，予殆有之，夫復何疑？【註四一】

道家崇尚清、和、純、真，【註四二】儒家崇尚忠、孝、仁、信，而他自稱愚者、弱者，不願與冠冕之士同流合污，便是要保全純真的天性來實踐忠孝、仁信，使內順而外和。可見，他是以道家的修養來實踐儒家的美德。〈自箴〉亦曰：

與時仁讓，人不汝上。處世清介，人不汝害。汝若全德，必忠必直。汝若全行，必方必正。終身如此，可謂君子。【註四三】

他要求自己終身做個仁讓、清介、忠直、方正的君子，亦與儒家所謂「君子」相符。可見，他雖未曾明文推崇孔子，對於儒家所崇尚的美德，卻是一一踐履，並且一再爲文標舉，以勸時救俗。例如〈七泉銘〉中，有〈清泉銘〉：「將引官吏，盥而

仕也，又惡不由其道；不由其道而仕者，與鑽穴隙之類也。」，頁二六七，朱熹《四書章句集注》，鵝湖出版社，一九八四年。元結亦未嘗不欲出仕。《論語·微子第十八》：「不仕無義」，頁一八五。《衛靈公第十五》：「邦有道則仕，邦無道則可卷而懷之」，同上，頁一六三。

《孟子·盡心上》：「古之人，得志澤加於民；不得志，脩身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。」，同上，頁三五一。可見，儒家以出仕爲通義，盼能兼善天下。退而求其次，則獨善其身。

【註四〇】：《次山集》卷五，頁七四。

【註四一】：同上，頁七五。

【註四二】：道家尚「清」，如《老子》四十五章：「清靜爲天下正」，三十九章：「天得一以清」。《莊子·在宥》：「必靜必清：乃可以長生」，頁三八一。尚「真」，詳後文。

【註四三】：《次山集》，卷五，頁八一。

飲之，清惠不已。」有〈汭泉銘〉：「欲令圓者，飲吾汭泉，知圓非君子，能學方惡圓。」有〈滄泉銘〉：「將戒來世，無忘直焉。」有〈滄泉銘〉：「勸人事君，……願為忠臣。」，有〈滄泉銘〉：「欲將斯泉，裨助純孝。」【註四四】類似教忠、教孝之用心、用語，屢見於其詩文中。故大曆二年所作〈文編序〉自稱：

所為之文，多退讓者，多激發者，多傷閔者，其意必欲勸之忠孝，誘以仁惠，急於公直，守其節分，如此，非救時勸俗之所須者歟？【註四五】

這種急於救世，以教化為己任的態度，亦與儒家相符。故元結出仕以後，雖或屢次乞退，卻終無意成為「隱者」，而一再奉命擔任官職。四十五歲以後，出任道州刺史、容管經略使，靖亂平賊，綏懷百姓，治績尤為卓著。故顏真卿稱之為「皇家忠烈義激文武之直清臣」，且曰：

次山斌斌，王之蓋臣。義烈剛勁，忠和儉勤。炳文華國，孔武寧屯。率性方直，秉心真純。見危不撓，臨難遺身。允矣全德，今之古人。【註四六】

可見，元結雖以「漫家」自居，雖有相當明顯的道家思想，卻可謂為忠臣義士，全德君子，而同時具有儒家風範。這種儒家風範，混合著道家思想，添加了浪漫色彩，雖或難以確指，卻是我們了解元結思想所不可忽略的重要成分。元結之所以嚮往「純古」之治，歌頌伏羲、神農、黃帝、少昊、顓頊、帝嚳以及堯、舜、禹、湯等聖王，便可說是摻雜浪漫傳說，混合儒、道思想所致。

三、元結對「純古」聖王的尊崇

根據史書記載可知，唐代開國之初，有鑑於隋之滅亡，頗以奢靡為戒，而力尚儉樸。如《貞觀政要》載：

【註四四】：同上，卷一〇，頁一四八—頁一四九。

【註四五】：同上，頁一五五。

【註四六】：同註一，頁一六六—頁一六九。

貞觀元年，太宗謂侍臣曰：「自古帝王凡有興造，必須貴順物情。：至如雕鏤器物，珠玉服玩，若恣其驕奢，則危亡之期可立待也。自王公已下，第宅車服，婚嫁喪葬，準品秩不合服用者，一切禁斷。」由是二十年間，風俗簡樸，衣無錦繡，財帛富饒，無飢寒之弊。【註四七】

可見，太宗即位之初，以驕奢爲戒而力尚儉樸，爲貞觀盛世之開創，奠定了相當堅實的基礎。但在位稍久，亦漸不逮其初，故魏徵曰：「陛下貞觀之初，損己以利物；至於今日，縱欲以勞人。卑儉之跡歲改，驕奢之情日異。」【註四八】可見，英明如太宗，亦不免縱欲，幸有骨鯁之臣輔弼，亦僅未致於敗而已。至於玄宗之敗，《舊唐書》曰：

我開元之有天下也，：明之以禮樂，愛之以慈儉，律之以軌儀。黜前朝微倖之臣，杜其姦也；焚後庭珠翠之玩，戒其奢也；禁女樂而出宮嬪，明其教也；賜酺賞而放哇淫，懼其荒也。：貞觀之風，一朝復振。：自天寶已還，小人道長。：妒賢害功，但有甫、忠之奏，：故祿山之徒，得行其僞。【註四九】

《新唐書》亦曰：

方其勵精政事，開元之際，幾致太平，何其盛也！及侈心一動，窮天下之欲不足爲其樂，而溺其所甚愛，忘其所可戒，至於竄身失國而不悔。【註五〇】

可見，玄宗即位之初，勵精圖治，戒奢尚儉，亦似貞觀之初，而有開元盛世之美譽，足與貞觀之治媲美。但自天寶以後，日漸奢侈，荒怠，溺愛楊妃，又寵任奸相李林甫、楊國忠，終致釀成安史之亂，使生靈塗炭，流離失所。

這一段由盛轉衰的歷史，正是元結由少年、青年，而至壯年所親歷者。故《述時》曰：

昔隋氏逆天地之道，絕生人之命，使怨痛之聲滿於四海，四海之內，隋人未老，隋社未安，而隋國已亡，何哉？奢

【註四七】：唐·吳兢《貞觀政要》卷六，頁二八五。河洛圖書出版社，一九七五年。

【註四八】：《全唐文》卷一四〇，頁一七八四，《十漸疏》。

【註四九】：《舊唐書·玄宗本紀》卷九，頁二三六—二三七。台北，鼎文書局新校本，一九七六年。

【註五〇】：《新唐書·玄宗本紀》卷五，頁一五四。

淫、暴虐、昏惑而已。烝人苦之，上訴皇天。皇天有命，於我國家，六葉于茲。高皇至勤，文皇至明，身鑒隋室，不敢滿溢。清儉之深，聽察之至，仁惠之極，：爲萬代則。聖皇承之，不言而化，四十餘年，天下太平。禮樂化於戎夷，：雖奴隸齒類，亦能誦周公、孔父之書，說陶唐、虞、夏之道。至於歌頌謳吟，婦人、童子皆抒性情，美辭韻，指詠時物，與絲竹諧會，綺羅當稱；況世貴之士、博學君子，其文學聲望，安得不顯聞於當時也哉？故冠冕之士，傾當時大利，軒車之士，富當時大農，由此知官不勝人，：尙駢肩累趾，授任不暇。予愚愚者，亦當預焉。日覺抵塞，厭於無用。乃以因慕古人，清和蘊純，周周仲仲，慙然全真。上全忠孝，下盡仁信，內順元化，外娛大和，足矣。【註五一】

他指出隋之所以迅速滅亡，是因爲「奢淫、暴虐、昏惑」。而以「至勤」贊高祖，「至明」贊太宗，謂其「清儉」、「仁惠」可爲萬代所法。相形之下，便見玄宗治國，雖承平已四十餘年，使儒學普及，文風鼎盛，卻頗流於奢華。官場中人，往往相傾取利，夤緣求進，風氣之差，使他恥於爲伍。故頗慕古人之「清和蘊純」，而一再爲文指斥時俗之澆薄。如〈丐論〉曰：

於今之世有丐者，：丐名位於人，丐顏色於人，甚者丐權家奴齒以信邪妄，丐權家婢顏以容媚惑，：不爲羞哉！【註五二】

〈時化〉亦曰：

時之化也，道德爲嗜慾化爲險薄，仁義爲貪暴化爲凶亂，禮樂爲耽淫化爲侈靡，政教爲煩急化爲苛酷。：夫婦爲溺惑所化，化爲犬豕；父子爲惛慾所化，化爲禽獸；：大臣爲威權所恣，忠信化爲姦謀；：情性爲風俗所化，無不作狙狡詐誑之心。【註五三】

【註五一】：《次山集》卷五，頁七四—七五。

【註五二】：《次山集》卷四，頁五四。

面對這樣一個嗜慾橫流，廉恥喪盡的時代，他急切想要「填陷穽於方正之路，推時人於禮讓之庭」【註五四】，乃以「純樸」為救世的良方，期待朝廷「化小人為君子，…化競進為退讓，…化仁義為道德，使天下之人，皆涵純樸。」【註五五】

「純樸」是道家所尚，《老子》主張「見素抱樸」【註五六】，「復歸於樸」【註五七】，又說：「我無欲而民自樸」【註五八】，「其政悶悶，其民淳淳」【註五九】。而《莊子》則曰：

同乎無欲，是謂素樸，素樸而民性得矣。及至聖人，覽覽為仁，踉蹌為義，而天下始疑矣。…故純樸不殘，孰為犧尊？…道德不毀，安取仁義？…毀道德以為仁義，聖人之過也。【註六〇】

《莊子》批評聖人「毀道德以為仁義」，強調「素樸而民性得矣」。《老子》亦曰：「大道廢，有仁義。」【註六一】可見，元結欲「化仁義為道德，使天下之人，皆涵純樸」，正是道家思想之反映。

元結認為，去古愈遠，純樸愈喪，故須倡復「純古」之治，使人復歸於樸。乃作《補樂歌》十首，其序曰：

嗚呼！樂歌自太古始，百世之後遂無古辭。今國家追復純古，列祠往帝，…而無雲門、咸池、韶、夏之聲，故探其名義以補之。…猶乙乙冥冥有純古之聲。

【註五三】：同上，卷五，頁七一—頁七二。

【註五四】：《文編序》，卷一〇，頁一五四。

【註五五】：《化虎論》，卷八，頁一一八。

【註五六】：十九章，頁二二。

【註五七】：二十八章，頁三四。

【註五八】：五十七章，頁六九。

【註五九】：五十八章，頁七〇。

【註六〇】：《馬蹄第九》，頁三三六。

【註六一】：十八章，頁二一。



國立故宮博物院
NATIONAL PALACE MUSEUM

可見，這是為朝廷所作，期使「純古之聲」復現於世。其一曰〈網罟〉，稱頌伏羲「能易人取禽獸之勞」。其二曰〈豐年〉，稱頌神農「教人種植之功」，謂「其智如神」、「其功如天」。其三曰〈雲門〉，歌頌軒轅氏有如「雲之出，潤益萬物」，「類我聖澤兮，涵濡不窮」，「類我聖德兮，溥被無方」。其四曰〈九淵〉，歌頌少昊氏「聖德至深兮，蘊蘊如淵。生類嫫嫫兮，孰知其然」。其五曰〈五莖〉，歌頌顓頊氏「得五德之根莖」。其六曰〈六英〉，歌頌高辛氏「能紹六合之英華」。其七曰〈咸池〉，歌頌唐堯「元化油油兮，孰知其然，至德汨汨兮，順之以先」。其八曰〈大韶〉，歌頌虞舜「能紹先聖之德」。其九曰〈大夏〉，歌頌禹「治水，其功能大中國」。其十曰〈大濩〉，歌頌殷湯「救天下，濩然得所」，「不有聖人兮，誰濩育？聖人生兮，天下和。」【註六二】由這十首〈補樂歌〉可知，元結認為，由伏羲、神農以至堯、舜、禹、湯諸帝，能使下民溥被聖澤，涵濡無窮，而不知其然，這就是所謂「純古」之治。這種崇古的政治理想，可以說是儒、道兩家共有之傾向，而道家所尚尤古。元結以「純」字加於其上，顯受道家尚純樸之影響。但，值得注意的是，元結所尚十帝，或為傳說人物，或為信史所載，大抵乃後世儒家所尊奉之聖人。如《易·繫辭下》曰：

古者包犧氏之王天下也，始作八卦，以通神明之德，作結繩而為罔罟，以佃以漁。神農氏作，斲木為耜，揉木為耒，耒耨之利，以教天下。黃帝、堯、舜氏作，通其變，使民不倦。黃帝、堯、舜垂衣裳而天下治。【註六三】

《大戴禮記·五帝德第六十二》則曰：

黃帝：曰軒轅，生而神靈，生而民得其利百年，死而民畏其神百年。顓頊：曰高陽，洪淵以有謀，疏通而知事。

帝嚳：曰高辛，博施利物，不於其身；風雨所至，莫不從順。【註六四】

又，《左傳·昭公十七年》載：

【註六二】：《次山集》卷一，頁一—頁五。

【註六三】：《周易正義》，卷八，頁一六六—頁一六七，台北：藝文印書館《十三經注疏》。

【註六四】：《大戴禮記今註今譯》，頁二四八—頁二五一，台北：商務印書館。

少皞摯之立也，鳳鳥適至。【註六五】

可見，伏羲、神農、黃帝、少昊、顓頊、帝嚳諸帝皆為儒家典籍所稱頌，至於堯、舜、禹、湯，尤為《六經》、《論》、《孟》所盛稱，則無煩舉證。

反觀《莊子》，則曰：

古之人在混茫之中，與一世而得澹漠焉。當是時也，陰陽和靜，萬物不傷，群生不夭。……此之謂至一，……莫之為而常自然。逮德下衰，及燧人、伏羲，始為天下，是故順而不一。及神農、黃帝，始為天下，是故安而不順。德又下衰，及唐虞，始為天下，興治化之流，澡淳散樸，離道以善，險德以行，然後去性而從於心，心與心識知，而不足以定天下。【註六六】

又曰：

黃帝之治天下，使民心一，……堯之治天下，使民心親，……舜之治天下，使民心競。……禹之治天下，使民心變，……是以天下大駭，儒墨皆起。……三皇五帝之治天下，名曰治之，而亂莫甚焉。【註六七】

又曰：

神農之世，……耕而食，織而衣，無有相害之心，此至德之隆也。然而黃帝不能致德，與蚩尤戰於涿鹿之野，流血百里。堯、舜作，立群臣。湯放其主，武王殺紂。自是之後，以強陵弱，以眾暴寡。湯、武以來，皆亂人之徒也。【註六八】

可見，依道家看法，太古之世，在混茫之中，「莫之為而常自然」，始可謂「至一」、「純樸」。至於伏羲、神農、黃帝、

【註六五】：《春秋左傳正義》卷四八，頁八三五，《十三經注疏》。

【註六六】：《繕性第十六》，頁五五〇—頁五五二。

【註六七】：《天運第十四》，頁五二七。

【註六八】：《盜跖第二十九》，頁九九五。

堯、舜，乃至湯、武以後，則是一代不如一代，其德愈衰，其亂愈甚。故依《莊子》之說，則儒家所推崇的三皇五帝之治，實是「凜凜散樸」、「亂莫甚焉」的衰世。元結《補樂歌》以此十聖為「純古」之代表人物，而加以歌頌，顯與《莊子》思想不符，而受了儒家影響。

元結又作《二風詩》十篇，自論宗旨曰：

吾欲極帝王理亂之道，系古人規諷之流。夫至理之道，先之以仁明，故頌帝堯為仁帝；安之以慈順，故頌帝舜為慈帝；成之以勞儉，故頌夏禹為勞王；修之以敬慎，故頌殷宗為正王；守之以清一，故頌周成為理王，此理風也。【註

六九】

這五位代表治世之風的帝王——上如「仁明」之堯、「慈順」之舜、「勞儉」之禹，固是儒家所尊之聖王；下如「敬慎」之殷高宗、「清一」之周成王，也是儒家經籍所稱頌的典範。【註七〇】但，《二風詩》「頌善，上不及義、軒、湯、武」，元結自言是因：「義、軒之道久矣，誰能師尊？……湯、武之德，吾則不敢頌。」【註七一】可見，他雖嚮往純古之治，卻未忽略時代變遷的事實，故不主張師法遠古伏羲、黃帝之治，也不敢稱頌商湯、周武之革命，而特以堯、舜、禹、殷高宗、周成王等有具體事蹟載於經典，而易於效法之君王為楷模。《訂古》第一篇曰：

吾觀君臣之間，且有猜忌而聞疑懼，其由禪讓、革代之道誤也，故後世有劫篡廢放之惡興焉。【註七二】

可見，他之所以不敢頌湯、武之德，亦未稱頌堯、舜之禪讓，是有鑒於後世假禪讓、革代之名，而行劫篡廢放之實。如自魏、晉迄隋，改朝易代皆以禪讓為名。而以革命之名起兵為亂，荼毒生民者，亦更僕難數。《訂古》作於天寶十二載，前此，唐朝皇室成員為爭帝位，一再生亂，如玄武門之變，兄弟相殘，使高祖被迫讓位於太宗；武后擅權，廢中宗，篡唐為周；韋

【註六九】：《二風詩論》，卷一，頁一〇。

【註七〇】：如《尚書·說命》載殷高宗事，《尚書·大誥》載周成王事。

【註七一】：同註六四，頁一一。

【註七二】：《次山集》卷五，頁七七—頁七八。

后亂政，毒死中宗，李隆基起兵殺之，迎立其父睿宗，旋又代之而立，是爲玄宗。故〈訂古序〉曰：

元子作〈訂古〉，訂古前世君臣、父子、兄弟、夫婦、朋友之道。於戲！上古失之，中古亂之，至於近世，有窮極凶惡者矣！【註七三】

唐朝皇室父子、兄弟、夫婦之相逼、相殘，以及君臣猜忌、同僚相害之種種慘劇，亦可謂「窮極凶惡者」。〈訂古〉之所以對儒家所稱頌之禪讓、革代不以爲然，顯是爲了針砭時弊，防止劫篡廢放之亂。《莊子·讓王》載堯、舜以天下讓許由、善卷諸人而未果，又載湯將伐桀，因卞隨、瞀光而謀，二人不願與謀，既勝而讓，二人不受，投水而死。【註七四】對於堯、舜、湯之讓與伐，亦加貶抑。可見，元結此言與《莊子》思想一致。

再看〈皇謨〉三篇，〈元謨〉曰：

古者純公以愐愚聞。或曰：「公知聖人之道。」天子聞之，咨而問焉。公謝曰：「：上古之君，用真而恥聖，故大道清粹，滋於至德。至德蘊綸，而人自純。其次用聖而恥明，故乘道施教，修教設化，教化和順，而人從信。其次用明而恥殺，故沿化興法，因教置令，法令簡要，而人順教，此類弊以昌之道也。殆乎衰世之君，先嚴而後殺，乃引法樹刑，：繼者先殺而後淫，乃深刑長暴，：繼者先淫而後亂，乃乘暴至亡，：此類弊以亡之道也。」【註七五】

元結藉「純公」與天子論「聖人之道」，是採取道家崇尚「純樸」的觀點。道家尚「真」而恥「聖」，《老子》曰：「修之於身，其德乃真。」【註七六】又曰：「絕聖棄智，民利百倍」【註七七】《莊子》亦曰：「不離於真，謂之至人」。【註七八】「絕聖棄知，而天下大治。」【註七九】可見，元結謂「上古之君用真而恥聖」，亦是本於道家觀點，認爲用「真」治

【註七三】：同上，卷五，頁七七。

【註七四】：詳見《莊子·讓王第二十八》，頁九六五—頁九六六；頁九八四—九八六。

【註七五】：《次山集》卷四，頁四八—頁四九。

【註七六】：五十四章，頁六五。

【註七七】：十九章，頁二一。

理天下，人自純樸。至於所謂「聖」，《說文》曰：「聖，通也。」【註八〇】《書·洪範》曰：「睿作聖」【註八一】，用「聖」之君雖然以其睿智，無所不通，卻已次於用「真」，而須修教設化，使民「從信」。至於用「明」之君，則又不如「聖」君，必須興置法令，使民「順教」。這就是由頽弊而復返昌明之治道。而衰世之君，則以嚴刑峻法，嗜殺、好淫而自取滅亡。故或由頽弊而復昌，或由頽弊而滅亡，關鍵在於人君如何擇取治道。《演謨》曰：

頽弊以昌之道，其由上古強毀純樸，強生道德，：始開禮樂，始鼓仁義，乃有善惡，乃生真偽。然後勤儉之風，發而逾扇；嚴急之教，起而逾變，須智謀以引喻，須信讓以敦護，是故必垂清淨，必保公正。所謂聖賢相逢，瀛瀛溶溶，：乃見禁而無殺，順而無訛，猗悵優游，尙致平和。：頽弊以亡之故，其由中古轉生澆眩，：是故皆恣昏虐，必生亂惡。【註八二】

元結認為上古之君「強毀純樸，強生道德」之後，始有禮樂、仁義、善惡、真偽，可見，他所謂用「真」之君，亦是純樸已毀之後所生，至於用「聖」、用「明」，則其德愈衰。這種觀點實與《莊子》論古聖王「逮德下衰」，愈後愈亂，如出一轍。

而欲由頽弊而復昌，元結認為，可以循序漸進，故又作《系謨》曰：

太皇之道，於今已亡，：將學殺而不淫，罰而不重，戒其虐惑，制其昏縱，：其道德在清純玄粹，：其風教在仁慈諭勸，：其衣服，不可積以繡綺，：其飲食，不可煎熬珍怪，：其器用在絕於文彩，：其宮室在省費財力，：其苑囿在合當制度，：其賦役在簡薄均當，：其刑法，不可煩苛暴急，殺戮過甚，其兵甲，不可怙恃威武，窮黷爭戰，其畋獵，：不可騁於殺害，：其聲樂，不可耽喜靡慢，：其嬪嬙，不可寵貴妖艷，：其任用，不可授付非人，：其郊祀，不可

【註七八】：《天下第三十三》，頁一〇六六。

【註七九】：《在宥第十一》，頁三七七。

【註八〇】：《說文解字注》，頁五九八，台北，《藝文印書館》。

【註八一】：《尚書正義》，頁一七〇，《十三經注疏》。

【註八二】：《次山集》卷四，頁四九。

淫慢禱祈……其思慮……不可沈溺近習……；如此，順之爲明聖，逆之爲凶虐。【註八三】

雖然，在他看來，真正令人嚮往的是純樸未毀之前的「太皇之道」。但，其亡既久，不可復得，因此，他並不要求時君復行「太皇之道」，而是在道德、風教、衣服、飲食等方面訂出準則，要求時君一一遵行，以成明君、聖君。可見，他雖由道家「純樸」觀點出發，批判世風日下，置「明」君、「聖」君於「真」君、「太皇」之下，卻仍以爲當由「明」君、「聖」君來重建道德、風教，使時世復昌，這就結合了儒家思想，使儒家所尊奉的聖王（如伏羲、神農、黃帝、少昊、顓頊、帝嚳、堯、舜、禹、湯）與明君（如殷高宗、周成王）可以成爲後世君王的典範，〈補樂歌〉與〈二風詩〉之作，原因正在於此。綜合以上所論便知，元結高舉道家尚「純樸」、「用真而恥聖」的政治理念，而歌頌「純古」之治，並不是爲了貶抑儒家的聖王與明君，而是藉以批判澆薄的世俗，希望時君能夠復歸於純樸，逐步學爲明君、聖王，使天下由頹弊而復昌。

四、元結對文、武、周、孔的態度

一般儒者論儒家聖人，除堯、舜、禹、湯外，多尊文、武、周公、孔子爲聖人。元結自言不敢頌湯、武外，又不言文王，罕言周公、孔子，確可注意。前文曾經指出，〈莊子〉對湯放桀，武王伐紂之事，一再加以貶抑。歷來君王對此亦多致疑。如〈孟子〉載：

齊宣王問曰：「湯放桀，武王伐紂。有諸？」孟子對曰：「於傳有之。」曰：「臣弑其君，可乎？」曰：「賊仁者謂之仁，賊義者謂之殘。殘賊之人謂之一夫。聞誅一夫紂矣，未聞弑君也。」【註八四】

齊宣王以湯、武爲弑君，孟子則肯定湯、武「誅一夫」之行爲，顯與莊子貶抑湯、武之態度不同。但，〈論語〉載：

子謂〈韶〉：「盡美矣，又盡善也。」謂〈武〉：「盡美矣，未盡善也。」【註八五】

【註八三】：同上，卷四，頁五〇—頁五一。

【註八四】：〈孟子·梁惠王下〉，卷二，頁二二。

武王以征誅而得天下，究不及堯舜禪讓之至德，故孔子謂其樂「未盡善」，顯有貶抑之意。元結〈補樂歌〉對湯之「救天下」猶有所頌，而對更晚之周武王，則捨而不頌，雖自言是因自湯以上十代之樂歌已「亡其辭」，而周之禮樂則較多見於文獻之中，故所補至湯而止。但，與孔子之於武樂有「未盡善」之嘆，或亦有關。故〈二風詩〉寧頌更晚之殷高宗、周成王，而不頌商湯、周武，又自言不敢頌湯、武，其於湯、武革命有所不滿，亦較然可知矣！《史記》謂武王載文王木主東伐紂，伯夷、叔齊叩馬而諫曰：「父死不葬，爰及干戈，可謂孝乎？以臣弑君，可謂仁乎？」【註八六】紂既兵敗，「赴火而死」，武王猶「斬其頭，縣之白旗」。【註八七】若與湯之放桀相比，武王之德恐難免益形衰下之譏。元結自言不敢頌湯、武，而於湯猶有所頌，於武王則終無一言予以稱頌，原因或在於此。

至於文王為西伯，未嘗為天子，元結〈補樂歌〉、〈二風詩〉、與〈皇謨〉所述皆帝王理亂之道，不以文王為例，亦所宜也。但，相傳文王演《周易》、周公制禮作樂、孔子刪述六經。孔子曰：「文王既沒，文不在茲乎？」【註八八】又曰：「久矣！吾不復夢見周公。」【註八九】可見，孔子對文王、周公極為景仰。後世儒者對文王、周公、孔子亦極尊崇，而奉六經為圭臬。元結〈述時〉謂唐朝開國四十餘年，天下太平，「雖奴隸齒類，亦能誦周公、孔父之書」【註九〇】，可見，周、孔之書非僻典，而幾為人人所必讀，元結豈能例外？但，遍檢元結詩文，卻未見他對述作六經之文王、周、孔有所稱頌。前引〈述時〉之言是用以諷刺當世所謂「博學君子」，故舉「奴隸齒類」為言，而非藉以讚頌周、孔。〈舜祠表〉曰：「孔氏作《虞書》，明大舜德及生人之至。」【註九一】則是用以稱頌大舜，亦非有意稱美孔子。此外，再無明文稱及周、

【註八五】：《論語·八佾第三》，卷二，頁六八，《四書章句集注》。

【註八六】：《史記·伯夷列傳》，卷六一，頁二二三。台北，明倫出版社，一九七五年。

【註八七】：《史記·股本紀》，卷三，頁一〇八。

【註八八】：《論語·子罕第九》，卷五，頁一一〇。

【註八九】：《論語·述而第七》，卷七，頁九四。

【註九〇】：同上，卷五，頁七四。

孔。這種態度似與一般儒者、經生確有不同。今觀元結《與韋尚書書》曰：「古人所以愛經術之士，重山野之客，採輿童之誦者，蓋爲其能明古以論今，方正而不諱，悉人之下情。結雖昧於經術，然自山野而來，能悉下情。」【註九二】可見，他對經術之士雖表尊重，卻自謙昧於經術，而寧以山野之客自居。足見，元結雖非不讀經書者，卻不願死於經下，所取在於「能明古以論今，方正而不諱」，期能有濟於時而已。實與一般皓首窮經，言必稱周、孔，而僅圖一己祿位者大不相同。《述時》篇不屑與此等經生爲伍之意甚明，則其爲文不稱文、武、周、孔，而寧倡復純古之道以矯時弊之意，豈不昭然可知？王師叔岷曾經指出：

《莊子》書中對於孔子有揚有抑，寓意深遠，非庸儒所能了解。：莊子之所以有時抑孔，即意在不執著孔子之言行，：乃最善讀孔子書者。莊子較之後儒絕對尊崇孔子通達多矣。：後人尊崇孔子，多落於形跡。莊子重在去聖之名，得聖之實。《外物》篇有段極富諷刺性之故事：「儒以《詩》、《禮》發冢」：不擇手段，爭名奪利，都是盜墓。類此讀聖賢書之儒生可不少！此學聖跡之弊！【註九三】

《莊子》書中對於儒家所尊奉之商湯、文、武、周、孔多所貶抑，【註九四】元結雖未嘗明文貶抑商湯、文、武、周、孔，然自言不敢頌湯、武，又不頌文、武、周、孔，不屑與彼等爭名逐利之經生爲伍，實與莊子態度相近，而寓有「去聖之名，得聖之實」的苦心，故不願落於形跡以尊孔。

然前人曾謂元結「不師孔氏」，且以爲非，則似於元結去名求實之苦心，未能了解。故李商隱曰：

【註九一】：同上，卷八，頁一二七。

【註九二】：同上，卷六，頁九一—頁九二。

【註九三】：王叔岷《先秦道法思想講稿》，頁七七—頁八三。

【註九四】：如《盜跖第二十九》以「魯國之巧僞人孔丘」、「盜丘」譏孔子，責其「作言造語，妄稱文、武，：使天下學士不反其本，妄作孝悌。」頁九一—頁九九二；頁九九六。又謂：「堯不慈，舜不孝，禹偏枯，湯放其主，武王伐紂，文王拘羑里。此六子者，：皆以利惑其真而強反其情性，其行乃甚可羞也。」頁九九七。「周公殺兄，長幼有序乎？」頁一〇〇五。

論者徒曰次山不師孔氏爲非。嗚呼！孔氏于道德、仁義外有何物？百、千萬年，聖賢相隨于塗中耳。次山之書曰：「三皇用真而恥聖，五帝用聖而恥明，三王用明而恥察。」嗟嗟此書，可以無乎？孔氏固聖矣，次山安在其必師之邪？【註九五】

李商隱認爲，孔子被尊爲聖人，也只是因爲具備了道德、仁義。百千萬年以來，聖、賢輩出，大抵皆是如此，不須特別尊孔。次山之書謂三皇、五帝與三王，或用真、或用聖、或用明，皆未必相師。次山又何以必師孔氏？這是針對次山不師孔氏是否爲非而言，似未否定「次山不師孔氏」之說，故僅辯稱：何必師孔？不師孔氏亦無可非。

其實，所謂「不師孔氏」，若是以其爲文未嘗特尊孔子爲師、爲聖而言，固是實情。但若以爲元結不尊儒家聖人，不具儒家思想，沒有儒者風範，則不符其實。觀其一生純樸、淡泊、仁讓、忠直、既有道家色彩，又有儒者風範，而其論「純古」聖王以戒時君，亦是兼取儒、道之說，故雖未曾明文稱頌孔子，亦未自言師法孔子，卻未必不師孔子。孔子稱頌堯、舜，行仁講讓。元結亦稱頌堯、舜，行仁講讓，焉知其非師法孔子所致？故論次山思想，若欲斷然言其「不師孔氏」，恐難取信於人。但若與陳子昂、韓愈相較，彼等一再稱頌孔子，而次山竟無一言頌之，則其不甚尊孔，而欲兼取道家思想以救時弊之特色，亦較然可知也。

五、結 論

元結生當道教興盛、儒學普及的開、天時期，早年國泰民安，習靜山林，受父、兄影響，具有相當明顯的道家思想，而不爲儒學所限。壯歲目睹權奸當道，國事日非，以致安史亂起，生靈塗炭，乃奉君、父之命，步入仕途。無論領兵、牧民，皆有著績，而被譽爲忠烈直清之臣。觀其一生，以仁讓、清介、忠直、方正自勉爲君子，而又純樸、淡泊，一心嚮往「純古」之治，可以說是具有儒者風範，卻又帶有道家色彩。故其自稱「漫家」，示與「規檢之徒」不同。

【註九五】：同註七。

他認為，時代日益衰頹是因人心不古，乃高舉道家尚「純樸」、「用真而恥聖」的政治理念，歌頌儒家所尊奉的伏羲、神農、黃帝、少昊、顓頊、帝嚳、與堯、舜、禹、湯、殷高宗、周成王等人，期使時君能復歸於純樸，逐步學為明君、聖王。可見，就現實政治而言，儒家傳統對他的影響是很大的。但是，也由於受道家思想影響，他自言不敢頌湯、武，又不曾稱頌文王、周公、孔子，故若與陳子昂、韓愈之尊孔、頌孔相較，確可謂不甚尊孔。但若以其一生思想、言行觀之，則其不願落於形跡以尊孔，而寧「去聖之名，得聖之實」的苦心，亦較然可知。前人謂其「不師孔氏」，恐未必然。

總之，在唐代古文家中，元結採道家尚「純古」之政治理念，稱頌儒家所尊奉之古聖王，而不甚尊孔，確可謂別具一格，故可見稱為「特立之士」也。但是，由於他對古聖王的稱頌，僅限於列舉各種德目，而未能深入闡論，故頗覺瑣碎，【註九六】而不能在思想史上引起普遍關注或產生較大影響。再者，由文學史上來看，元結所獲評價之所以低於陳子昂與韓愈，亦當不只是因寫作技巧過分樸拙，【註九七】而實亦與其思想內容較乏深度有關。透過本文所論聖人觀，當可證知一二。【註九八】

【註九六】：次山為文瑣碎之病，前人亦已言之，如唐皇甫湜〈題浯溪石〉詩云：「次山有文章，可惋只在碎。」（見《次山集》附錄三，頁一七八。）即其例。

【註九七】：有關次山寫作技巧之「古拙無雕飾」，楊承祖先生〈元結的淳古論與反主流〉一文論之甚詳。（見中央研究院《第二屆國際漢學會議論文集》頁三〇九—頁三一〇；頁三一三，一九八九年六月。）

【註九八】：楊承祖先生曾經指出：「元結不是思想家或哲學家，他的歷史的豐碑，是文學鑄立的。：淳古的觀念可能是形成元結的作品獨特風格的主要原質，也是造成他在盛唐文學界獨張異軍的基本力量。元結並不像思想家用作品表達抽象的思維體系，而是以思想透過對現實人生世界的褒貶與同情發為文學，充實文學。」（上揭文頁三一八）可見，前輩學者已因次山未以作品表達抽象的思維體系，而謂其「不是思想家」。至於做為一個文學家，次山固已鑄立歷史的豐碑，但既以其思想對現實人生加以褒貶而發為文學，充實文學，則其思想之較乏深度，亦必使其在文學史上難以獲致更高之評價。

*Yüan Chieh's View of a Sage**

Fang, Chieh

(National Chung-cheng University)

ABSTRACT**

Yüan Chieh was born at a time when Taoism flourished and Confucianism was popular during the K'ai-yüan and T'ien-pao eras (713-755) of the T'ang dynasty. Influenced by his father and elder brother, he was decidedly Taoist in thought and not bound by the confines of Confucian studies. Although his actions and behavior were Confucian and he was also praised as an "official loyal and pure," he liked to refer to himself as a "follower of all" and different from "believers in rules and form."

Yüan Chieh lived at a time when he saw the court becoming more lavish and extravagant as people becoming increasingly superficial and debased, so he proposed the Taoist ideals of "simplicity" and "the sage of honesty and humility" in his political theories. Eulogizing and praising the ancient orthodox sages and rulers of antiquity, he hoped the emperor would return to the simplicity of the ancients and learn to become a true gentleman and sage ruler. However, he himself did not emphasize eulogizing these orthodox worthies of the antiquity—King T'ang of Shang, King Wu and Wen of Chou, the Duke of Chou, and Confucius, which is why scholars later claimed that he was "not a Confucian."

Judging from Yüan Chieh's writings, one does not find obvious praise for these worthies and sages. When compared with Ch'en Tzu-ang and Han Yü, he does not appear to have paid open reverence for Confucius very much. Nonetheless, from his lifetime of thought, words, and actions, it is obvious that he did not want to be cast merely in the shadow of revering Confucius, but instead chose to "seek the truth rather than the name" of Confucius, which is far

* The article in Chinese appears from page 六七 to 八八.

** Translated from the Chinese abstract on page 六七 by Donald E. Brix.

more difficult. As such, it turns out to be unfair to say that he was “not a Confucian.”

Key Words

Yüan Chieh 元結

sage 聖人

Confucius 孔子



國立故宮博物院
NATIONAL PALACE MUSEUM