# 唐代儒學衰微的三個面相

蔡慧崑

國立屏東科技大學通識教育中心

## 摘要

唐代儒學衰微的三個面相，包括：儒者對經籍章句注疏之學的反動、官學衰廢和佛道興盛。儒者對經籍章句注疏之學的反動，乃為改善唐代儒學僵化、忽略經世致用的缺失。因為入仕不易、學館荒廢、生徒和學官不足、學風敗壞，導致唐代官學衰廢，官學以儒家經籍教育為重心，官學衰廢，則儒學、經學不振亦可知矣。唐代佛教和道教蓬勃發展，皇帝或藉宗教影響力來鞏固皇權，或喜好服食僧人、道士所製造的丹藥，僧、道所獲重賞厚賜更耗費了龐大的國家資源。長久以來，唐代儒士觝排佛道的成效不彰，卻因與二教不斷地調和、交流，許多儒士在理論或實務上對佛法和道術皆有一定程度的信任，終至「儒門淡薄，收拾不住」。

**關鍵詞**：唐代，儒學，佛教，道教

Email：thknsysu@hotmail.com　Tel：0921037730

# THREE PHENOMENONS OF THE DECLINE OF CONFUCIANISM IN THE TANG DYNASTY

Hui-Kun Tsai

Center for General Education,

National Pingtung University of Science and Technology

## Abstract

Three phenomenons of the decline of Confucianism in the Tang Dynasty included: Confucian reaction to the scholarship of the annotations, the decline of official schools, and the prosperity of Buddhism and Taoism. The reaction of Confucian reaction to the scholarship of the annotations was to improve the rigidity of Confucianism in the Tang Dynasty and ignored the practical application of the classics. Because of the difficulty of entering official positions, schools were desolated, the lack of students and officials, and the deteriorating style of study, the official school of the Tang Dynasty declined. The official schools focused on the education of Confucian classics. The official schools were decayed and Confucianism were weakened. In the Tang Dynasty, Buddhism and Taoism flourished. The emperor used religious influence to consolidate the imperial power, they liked to eat the medicines made by monks and Taoists. Monks and Taoism willed be rewarded a huge amount of national resources. For a long time, Confucian scholars in the Tang Dynasty did not achieve success in rejecting Buddhism and Taoism. However, due to their continuous reconciliation and exchanges with Buddhism and Taoism, many Confucian scholars had a certain degree of trust in Buddhism and Taoism in theory or practice. Ultimately, Confucianism declined and incontrollable.

**Key Words**：Tang Dynasty, Confucianism, Buddhism, Taoism

Email：thknsysu@hotmail.com　　Tel：0921037730

# 壹、前言

《舊唐書》曰：「近代重文輕儒，或參以法律，儒道既喪，淳風大衰，故近理國多劣於前古。自隋氏道消，海內版蕩，彝倫攸斁，戎馬生郊，先代之舊章，往聖之遺訓，掃地盡矣。」[1]《資治通鑑》則載武后朝韋嗣立上疏以為：「時俗浸輕儒學，先王之道，弛廢不講。」[2]延及北宋，《佛祖統紀》亦載張方平語云：「儒門淡薄，收拾不住，皆歸釋氏。」[3]質言之，有唐一代，朝廷崇儒尚學之舉雖屢屢有之，然則終究難以阻擋儒學衰微的事實和趨勢。

錢穆〈朱子學提綱〉即描述唐代儒學衰微的情況：

> 漢儒一心所尊，曰周公，曰孔子，《六經》遠有其崇高之地位。唐代人心之所尊向，非釋迦，則禪宗諸祖師。周公孔子，轉退屬次一等，則經學又何從而獲盛。次則唐代人之進身仕途，經學地位亦遠不如文學地位之高。欲求出身，唐代之《文選》學，已接代了兩漢之六藝學。唐代人無不能吟詩，但絕少能通經。……韓愈盡力闢佛，極尊孟子，乃是一議論儒，……但韓愈用力雖大，收效則微。在政治上提挈韓愈為韓愈所追隨之裴度，乃唐代一賢相，然其人亦信佛。與韓愈共同提倡古文者有柳宗元，然宗元亦信佛。追隨韓愈從事古文運動者有李翱，作〈復性書〉三篇，根據〈中庸〉，重闡儒義，然其文亦復浸染於佛學。韓、李身後，古文運動亦告停息，儒學復興運動，則更可不論。故通論有唐一代，儒學最為衰微，不僅不能比兩漢，並亦不能比兩晉南北朝。其開國時代之一番儒業，乃自周、隋兩代培植而來。其經學成績，亦是東漢以下迄於隋代諸儒之成績。唐初諸儒只加以一番之結集而已。唐代士大夫立身處世，所以仍不失儒家榘矱者，乃從以前門第傳統中來。遠自東漢直至唐代，大門第迭起，實尚保有儒家相傳修身治家之風範與規格。自唐中晚之際，大門第相繼崩潰，此種規格與風範，漸已不復存在。其時社會上乃只充斥著詩人與佛教信徒。佛教信徒終不免帶有出世性，詩人則終不免帶有浪漫性，於是光明燦爛、盛極一時之大唐時代終不免於沒落，而且沒落到一個不可收拾的地步。[4]

有鑑於此，本論文進而析論唐代儒學衰微的三個面相，包括：儒者對經籍章句

---

[1] 見〔後晉〕劉昫等：《舊唐書》（北京：中華書局，1997 年），卷 189 上〈儒學上〉，頁 4939-4940。

[2] 見〔宋〕司馬光編著，〔元〕胡三省音注：《資治通鑑》（北京：中華書局，2008 年），卷 223，〈唐紀〉22，則天后聖曆二年，頁 6542。

[3] 見〔宋〕釋志磐：《佛祖統紀》（上海：上海古籍出版社，1995 年），卷 45，頁 415。

[4] 見錢穆：《朱子新學案(一)》（臺北：聯經出版公司，1995 年），頁 8-9。

注疏之學的反動、官學衰廢和佛道興盛，採取歷時性(diachronique）的研究方法，所論橫跨唐代前、後期(以安史之亂為界)，旨在爬梳、呈顯唐代儒學衰微的具體樣貌，剖析儒學衰微的相關因由，釐清儒學衰微與李唐國運興衰之聯繫。

## 貳、儒者對經籍章句注疏之學的反動

李唐統一天下之初，南北儒學經籍版本不一、注疏分歧，《舊唐書》載唐太宗應對之道云：「又以儒學多門，章句繁雜，詔國子祭酒孔穎達與諸儒撰定《五經》義疏，凡一百七十卷，名曰《五經正義》，令天下傳習。」[5]以此作為科舉明經科考試依據的官方定本。

《五經正義》之撰定，固然消解了南北儒學間版本、注疏紛歧的問題，卻也使儒學思想逐漸變得僵化，許多士人為了仕進而研讀經籍，往往單從經籍章句、文辭上表象地鑽研、解讀儒家學說的意義，不能深刻地體認經籍輔時濟世之意涵，無法開展儒學經世致用的積極精神。況且自《五經正義》出，相當程度限制了儒學經籍詮解注疏的多元發展，使得唐代儒學重蹈漢代經學的舊路，逐漸形成僵化的理論和思維方式。

職是之故，有識之儒者除了糾正、批判《五經正義》的詮解注疏，對傳統經學章句的詮釋表達懷疑外，也試圖以自己的體會和理解賦予經籍新意。從盛唐開始，質疑經籍、重新詮解經籍的風潮逐漸形成，至中唐更為昌盛，部分儒者解經各憑己意，不再囿於《五經正義》的說法。

盛唐劉知幾以史論經，關乎王道人倫。其《史通．六經》將《尚書》、《春秋》、《左傳》視為史書之一；[6]《史通．疑古》批判《尚書》、《論語》輕事重言，造成「唐、虞以下，帝王之事，未易明也」[7]，又質疑夫子修《春秋》「外為賢者，內為本國，事靡洪纖，動皆隱諱」[8]；《史通．惑經》亦直指《春秋》「其所未諭者十二」[9]、「虛美者有五焉」[10]。從史料的角度去質疑、解析儒家經籍的內容與注疏，可謂突破了經學的神聖性。

中唐啖助、趙匡解《春秋》經，更是大膽地批判三傳的章句注疏，直探本經，憑藉己意而詮釋《春秋》的意旨。例如啖助曾言：「予以為《春秋》者，救時之弊，

[5] 見《舊唐書》，卷 189 上〈儒學上〉，頁 4941。
[6] 參見〔唐〕劉知幾撰，〔清〕浦起龍：《史通通釋》（臺北：里仁書局，1993 年），卷 1，頁 1。
[7] 參見《史通通釋》，卷 13，頁 380。
[8] 見《史通通釋》，卷 13，頁 380。
[9] 見《史通通釋》，卷 14，頁 398。
[10] 見《史通通釋》，卷 14，頁 410。

革禮之薄。……蓋言唐虞淳化，難行於季末，夏之忠道，當變而致焉。是故《春秋》以權輔正，以誠斷禮，正以忠道，原情為本。……故曰：『救周之弊，革禮之薄也』。」[11]認為孔子作《春秋》的目的是為了挽救周代尚文重禮所帶來的澆薄世風，挽救澆薄世風的方法則是回歸夏代的忠道，把對周天子的忠誠作為立道的根本。因此，啖助質疑杜預、何休、范寧對《春秋》的詮釋有誤、未達《春秋》旨要：「據杜氏所論褒貶之指，唯據周禮。若然，則周德雖衰，禮經未泯，化人足矣，何必復作《春秋》乎?……(何氏)反云黜周王魯，以為《春秋》宗指，兩漢專門，傳之于今，悖禮誣聖，反經毀傳，訓人以逆，罪莫大焉。范氏之說，粗陳梗槩，殊無深指。且歷代史書，皆是懲勸。《春秋》之作，豈獨爾乎!是知雖因舊史，酌以聖心，撥亂反正，歸諸王道，三家之說，俱不得其門也。」[12]其中何休將《春秋》宗旨詮釋為「黜周王魯」，無異於鼓動地方反抗中央，儼然合理化了安史的叛亂，故此說尤令啖助憤慨。

趙匡釋「望」字即反映他對三傳的質疑：「三望之名，《公羊》云：泰山、河、海也，而《左氏》、《穀梁》無其名。說《左氏》者云：分野之星，及封內山川。說《穀梁》者云：泰山、淮、海。據禮經云，諸侯祭名山大川在其封內者，而不言星辰，又淮、海非魯之封內，《公羊》云山川不在其封內則不祭，而云祀河、海，則三家之義皆可疑也。」[13]此外，趙匡認為春秋救世之宗旨：「在尊王室，正陵僭，舉三綱，提五常，彰善癉惡，不失纖芥，如斯而已。」[14]因此，他指出《春秋》有三次未記載周天子駕崩之事，實非孔子不書，而是孔子以此「罪諸侯不臣而莫之承也，哀王道積微而莫之興也」。[15]更批評春秋諸侯的盟會：「若王政舉，則諸侯莫敢相害，盟何為焉?賢君立，則信著而義達，盟可息焉。觀《春秋》之盟，有以見王政不行而天下無賢侯也。」[16]實乃詮經論世，以古諷今，隱含針砭安史亂後藩鎮割據的弦外之意。

此外，韓愈和柳宗元亦對儒家經籍的意涵有新的詮解。如韓愈〈獲麟解〉是據《春秋》「魯哀公十四年，西狩獲麟」之事而寫成，實際上早已跳脫經傳注疏的侷限，旨在自喻其懷才不遇的困境；又〈答侯生問論語書〉謂：「聖人踐形之說，孟

[11] 見〔唐〕陸淳纂：《春秋啖趙集傳纂例》(北京：中華書局，1985 年)，卷 1〈春秋宗指議第一〉，頁 1-2。
[12] 見《春秋啖趙集傳纂例》，卷 1〈春秋宗指議第一〉，頁 2。
[13] 見《春秋啖趙集傳纂例》，卷 2〈望〉，頁 24。
[14] 見《春秋啖趙集傳纂例》，卷 1〈趙氏損益義第五〉，頁 6。
[15] 參見《春秋啖趙集傳纂例》，卷 3〈王崩〉，頁 44。
[16] 見《春秋啖趙集傳纂例》，卷 4〈盟會例第十六〉，頁 77。

子詳於其書，當終始究之。若萬物皆備於我，反身而誠是也；苟有偽焉，則萬物不備矣。踐形之道無他，誠是也。」[17]則通篇引用孟子的聖人理論來詮釋《論語》，可以視為儒家內聖之學的先聲。至如柳宗元〈守道論〉批判《左傳》昭公二十年所載的孔子之言「守道不如守官」有誤，認為「是固非聖人之言，乃傳之者誤也」[18]；〈時令論上〉認為《禮記》中基於五行而附有妖災之說的〈月令〉違背「不窮異以為神，不引天以為高，利於人，備於事」的聖人之道，而加以駁斥。[19]

自劉知幾以來，繼之以啖助、趙匡，乃至韓愈、柳宗元，他們質疑經籍或重新詮解經籍之舉，可謂是唐代儒者對傳統經籍章句注疏之學的反動。特別值得注意的是啖助和趙匡的新《春秋》學，他們重新回到儒家經典中去尋找政治上撥亂反正的方法，努力尋求或建構穩定國家秩序、強化倫理綱常的理論基礎，企盼實踐儒學經世致用理想，這與安史亂後有識之儒者對唐代科舉制度的改革號召是相互呼應的。

唐代宗寶應二年（763）禮部侍郎楊綰上疏云：

> 近煬帝始置進士之科，當時猶試策而已。至高宗朝，劉思立為考功員外郎，又奏進士加試雜文，明經填帖，從此積弊，浸轉成俗。幼能就學，皆誦當代之詩，長而博文，不越諸家之集。遞相黨羽，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！祖習既深，奔競為務。矜能者曾無愧色，勇進者但欲凌人，以毀讟為常談，以向背為己任。投制干謁，驅馳於要津；露才揚己，喧騰於當代。古之賢良方正，豈有如此者乎！朝之公卿，以此待士；家之長老，以此垂訓。欲返淳朴，懷禮讓，守忠信，識廉隅，何可得也！[20]

當時士人輕忽經史，為進士者皆誦詩文，為明經者唯務章句填帖，率以爭名取位、干謁延譽為務，而澆薄之風日盛。楊綰進而提出改革科舉的建議：「請依古察孝廉，其鄉閭孝友、信義、廉耻而通經者，具薦之州，州試其所通之學，送於省。自縣至省，皆勿自投牒，其到狀、保辨、識牒皆停。而所習經，取大義，聽通諸家之學。每問經十條，對策三道，皆通，為上第，吏部官之；經義通八，策通二，為中第，與出身；下第，罷歸。《論語》、《孝經》、《孟子》兼為一經，其明經、進士及道舉

---

[17] 參見〔唐〕韓愈撰，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》（上海：上海古籍出版社，1998 年），遺文，頁 727。

[18] 見〔唐〕柳宗元撰：《柳宗元集》（臺北：頂淵文化事業有限公司，2002 年），卷 3，頁 82。

[19] 參見《柳宗元集》，卷 3，頁 84-86。

[20] 見《舊唐書》，卷 119〈楊綰傳〉，頁 3430-3431。

并停。」[21]希望藉此端正士林風尚，並扭轉考試內容與經世致用脫節之弊端。對於楊綰的建議，代宗詔命給事中李栖筠、尚書左丞賈至和京兆尹兼御史大夫嚴武等人一同商議。雖然最後朝廷採取折衷方案，詔明經、進士與孝廉並行，但眾人基本上都贊同楊綰的看法。

如賈至即云：

> 今試學者以帖字為精通，不窮旨義，豈能知遷怒貳過之道乎？考文者以聲病為是非，唯擇浮豔，豈能知移風易俗化天下之事乎？是以上失其源而下襲其流，波蕩不知所止，先王之道，莫能行也。夫先王之道消，則小人之道長；小人之道長，則亂臣賊子生焉。臣弒其君，子弒其父，非一朝一夕之故，其所由來者漸矣。漸者何？謂忠信之凌頹，恥尚之失所，末學之馳騁，儒道之不舉，四者皆取士之失也。……四人之業，士最關於風化。近代趨任，靡然成風，致使祿山一呼而四海震蕩，思明再亂而十年不復。向使禮讓之道弘，仁義之道著，則忠臣孝子比屋可封，逆節不得而萌也，人心不得而搖也。[22]

賈至直指士風敗壞、儒道不舉促使忠孝仁義不行、亂臣賊子蜂起，助長了安史之亂的發生。他的思路和楊綰類似，都認為明經科只通帖字而不究經義、進士科專尚聲律而務為浮豔等「取士之失」是造成士風敗壞、儒道不舉的重要原因，必須加以改革。

其後，唐德宗朝，趙匡〈舉選議〉亦曾批評那些遠離實用的章句之徒：「疏以釋經，蓋筌蹄耳。明經讀書，勤苦已甚，既口問義，又誦疏文，徒竭其精華，習不急之業。而其當代禮法，無不麵牆，及臨民決事，取辦胥吏之口而已。」[23]可知趙匡瞧不起那些「既口問義，又誦疏文」的讀書人，他認為這是白費精神去學習既無益於自己又無益於社會的學問。柳冕不僅批判章句之學，亦反對只懂注疏，是故其〈與權侍郎書〉謂：「今者先章句之儒，後君子之儒，以求清識之士，不亦難乎?」[24]主張將「能明六經之義，合先王之道」的「君子之儒」列為第一等。[25]

唐憲宗朝，元稹〈對才識兼茂明於體用策〉更明言：

> 尚儒術而衰盛業，蓋章句之學興，而經緯之文喪也。令國家之所謂興儒者，豈不以有通經文字之科乎？其所謂通經者，又不過於覆射數字，明義者才

[21] 見《舊唐書》，卷 119〈楊綰傳〉，頁 3431
[22] 見《舊唐書》，卷 119〈楊琯傳〉，頁 3432-3433。
[23] 見〔唐〕杜佑：《通典》（臺北：新興書局，1962 年），卷 17〈選舉五・雜議論中〉，頁 98。
[24] 見〔清〕董誥等編：《全唐文》（上海：上海古籍出版社，1995 年），卷 527，頁 2370。
[25] 參見《全唐文》，卷 527，頁 2370。

止於辨析章條。是以中第者歲盈百數，而通經之士蔑然。以是為通經，固若是乎？至於工文自試者，則不過於雕詞鏤句之才，搜摘絕離之學。苟或出於此者，則公卿可坐致，郎署可俯求……以是為儒術，又若是乎哉！[26]

元稹認為，當日所謂的儒術有名無實，是以他要求改革取士制度。他認為，經學考試，應該將那些「環貫大義，而與道合符者」列為上等；考詩賦雜文，應把那些「經緯古今、理中是非者」列為上等。[27]元稹認為，若能如此，則「則儒術之道興，而經術之文盛」。元稹的要求，也就是楊綰、賈至、趙匡、柳冕等人要求改革科舉的思想之繼承。質言之，通經致用的呼籲和實踐，正可謂是儒者對安史之亂後藩鎮跋扈、皇權衰微之情況的反思與具體因應之道。

## 參、官學衰廢

唐代自中央到地方州縣皆設有官學。中央的國子監是官學之正統，為國家最高教育行政機關，下轄國子學、太學、四門學、廣文館、律學、書學、算學，前四者主儒家經學之教育，後三者掌專業技藝之傳授，主要師資為博士和助教。此外，尚書省有弘文館，太子東宮有崇文館，亦以經學之教育為主。整體而言，儒學是唐代官學教育的重心。

通過畢業考試的生徒，由州、縣、館、監舉送至尚書省，與鄉貢一同參加禮部的貢舉，即秀才、明經、進士等分科考試，以取得出身。如欲任官，則必須繼續參加吏部的詮選。《唐摭言．兩監》有云：「開元已前，進士不由兩監者，深以為恥。」[28]所謂「兩監」，是指設在京師長安和東都洛陽的國子監，據《唐摭言》之說，國子監曾經是唐代士人熱烈嚮往的求學之所。不過，唐玄宗開元十七年三月，國子祭酒楊瑒上言：「伏聞承前之例，每年應舉，常有千數，及第兩監，不過一二十人。臣恐三千學徒，虛費官廩；兩監博士，濫糜天祿。……陛下設學校，務以勸進之；有司為限約，務以黜退之。臣之微誠，實所未曉。今監司課試，已退其八九，考功及第，十又不收一二。若長以此為限，恐儒風漸墜，小道將興。」[29]由此可知要通過國子監本身的課試已屬不易，孰料國子監生徒應舉及第的比率亦僅約莫 2%，足見

[26] 見《全唐文》，卷 652，頁 2935-2936。
[27] 見《全唐文》，卷 652，頁 2936。
[28] 見〔五代〕王定保：《唐摭言》（臺北：世界書局，1975 年），卷 1，頁 5。
[29] 見〔宋〕王溥：《唐會要》（上海：上海古籍出版社，2006 年），卷 75〈貢舉上．帖經條例〉，頁 1630。

當時的科舉取士，由學校出身的生徒只佔少數。換言之，生徒想要藉此步入仕途，何其困難！

安史之亂發生以後，天下紛擾，史載：「自至德後，兵革未息，國學生不能廩食，生徒散盡，堂墉頹壞，常借兵健居止。」[30]受戰亂的衝擊，官學的處境窘困而荒廢，無法正常運作。唐代宗寶應二年（763），尚書左丞賈至即指出：「今西京有太學，州縣有小學，兵革一動，生徒流離，儒臣師氏，祿廩無由，貢士不稱行實，胄子何嘗講習。禮部每歲擢甲乙之第，謂弘獎勸，不其謬歟！祇足以長浮薄之風，啟僥倖之路矣！」[31]賈至稱國學生為「貢士」，是因為諸生學成之後要參加貢舉；稱其為「胄子」，則是由於唐代官學成立之初，本以招收官宦子孫為主，再逐漸擴及平民。賈至之言令人警惕的是：在戰亂的陰影下，老師無祿，學生無廩，顛沛流離。學校形同虛設，遑論真才實學，勢必影響到禮部取士的品質。

安史之亂平定以後，唐代宗永泰二年（766）正月，國子祭酒蕭昕亦上言：「崇儒尚學，以正風教，乃王化之本也。」[32]代宗於其月二十九日制曰：

> 治道同歸，師氏為上，化人成俗，必務于學。俊造之士，皆從此途，國之貴遊，罔不受業。修文行忠信之教，崇祗庸孝友之德，盡其師道，乃謂成人。然後揚于王庭，敷以政事，徵之以理，任之以官，置於周行，莫匪邦彥，樂得賢也，其在茲乎！朕志承理體，尤重儒術，先王設教，敢不虔行。頃以戎狄多虞，急於經略，太學空設，諸生蓋寡。絃誦之地，寂寥無聲，函丈之間，殆將不掃，上庠及此，甚用閔焉。今宇縣乂寧，文武並備，方投戈而講藝，俾釋菜以行禮。使四科咸進，六藝復興，神人以和，風化浸美，日用此道，將無間然。[33]

代宗此制是對蕭昕上言「崇儒尚學」的回應，既明確陳述官學與治道相輔相成的關係，亦點出研習儒學有成的賢才是國家施政的中堅，更宣示皇帝重視儒術、奉行先王之教的決心。準此可知，唐代宗憂心學校荒廢、儒學衰微的情況，希望在宇內初定之際對學校教育有所提振。就在同年二月，朝廷的確恢復了釋奠國子監的禮儀。然而，諷刺的是，「性本凡劣，恃勳自伐，靡所忌憚」、「粗能把筆釋義」的宦官魚

[30] 見《舊唐書》，卷 24〈禮儀志四〉，頁 922。
[31] 見《舊唐書》，卷 190 中〈文苑傳中・賈曾傳〉（附〈賈至傳〉），頁 5031。
[32] 見《舊唐書》，卷 24〈禮儀志四〉，頁 922。
[33] 見《舊唐書》，卷 11〈代宗本紀〉，頁 281-282。

朝恩竟得於大曆三年（768）加判國子監事，甚至升座講《易》，譏諷宰相元載。[34]此後學風衰頹，大抵可以想見。

唐德宗貞元二年（786），更發生「弘文、崇文生未補者，務取員闕以補，速於登第，而用蔭乖實，至有假市門資、變易昭穆及假人試藝者」[35]之事，學生為求早日登第，不惜買求門第資格、數典忘祖或請人代考。德宗雖於貞元六年（790）下詔依法論處這類不法情事，然而，官學學風敗壞已是不爭的事實。奇怪的是，貞元三年（787），右補闕宇文炫曾請求「以京畿諸縣鄉村廢寺竝為學」，並提出整頓教育的措施三十餘件，上奏之後卻杳無回音。[36]與韓愈同榜登第的李觀也曾上〈請修太學書〉云：

> 至有博士、助教鋤犂其中，播五稼於三時，視辟雍如農郊。堂宇頹廢，磊砢屬聯；終朝之雨，流潦下渟；既夕之天，列宿上羅。群生寂寥，攸處貿遷；而陛下不以問，學官不以聞，執政之臣不以思。所謂德宇將摧，教源將乾，先聖之道將不堪，猶火之炎上，燄燄至焚。其為不利也，豈不畏哉！……執柄之臣，深惟無從，但勞心於無益，全身於因循。是了不知長國之術在乎養士，養士之方，在乎隆學。夫學廢則士亡，士亡則國虛，國虛則上下危，上下危則禮義銷，禮義銷則狂可姦聖、賊可凌德。聖德逶迤，不知其終。……伏惟陛下察弛張之會，觀損益之圖，減無用之府，崇有裕之源。廢闕修而百度明，庠序昌而教化行。經邦於悠久，熙載於登閎。顧夫周營靈臺，魯修泮宮，於陛下萬分之一焉。伏惟遽令職司，不至於不可持。天下幸甚！[37]

據韓愈的〈李元賓墓銘〉，[38]李觀於德宗貞元八年進士及第（792），又舉博學宏辭、授太子校書郎，貞元十年（794）客死京師。由此推知，此文殆作於貞元八年至十年間。李觀認為朝廷不重視學校的修繕，導致國學破落，師生不得安居，無法專心治其本業。他指出養士、隆學的重要性，強調國家治亂與國學興廢息息相關，不可小覷；因此亟請德宗詔令有司修廢闕、昌庠序，以利法度、教化之推行。李觀的建言雖然沒有得到德宗的青睞，卻不乏共鳴之人。另一位與他同榜登第的李絳在唐文

---

[34] 參見《舊唐書》，卷 184〈宦官傳．魚朝恩傳〉，頁 4763-4764。

[35] 見〔宋〕歐陽修、宋祁：《新唐書》（北京：中華書局，2003 年），卷 44〈選舉志上〉，頁 1165。

[36] 參見〔宋〕王欽若等：《冊府元龜》（臺北：臺灣商務印書館，1983 年），卷 604〈學校部．奏議三〉，頁 7253。

[37] 見《全唐文》，卷 532，頁 2392。

[38] 參見《韓昌黎文集校注》，卷 6，頁 347。

宗之世曾上〈請崇國學疏〉曰：「太學興廢，從古及今，皆興於理化之時，廢於衰亂之代。所以俾風俗趨末而背本，好虛而忘實，蓋由國學廢講論之禮，儒者靡師資之訓。自是以降，不本經義，不識君臣父子之道，不知禮樂制度之方。和氣不流，悖亂遂作，其師氏之廢，如是之害也。」[39]亦認為禍亂之生，是國學毀壞、師道不存使然。

國子監生徒進士及第者日益稀少、士子就學意願低落，可以視為官學式微的表徵之一。《唐摭言・兩監》引李肇之言：「廣德二年（764）制京兆府進士，並令補國子生，斯乃救壓覆者耳。奈何人心既去，雖拘之以法，猶不能勝。繇是貞元十年已來，殆絕於兩監矣。」[40]即使唐代宗曾試著採取補充國子監生徒的數量的方法，也無法扭轉生徒在科舉考試中的頹勢。長此以往，無怪乎朝廷愈來愈不重視官學，而官宦人家亦另謀出路、不願再以官學作為子孫求學的首選之地，生徒的就學意願和學習態度更隨之每況愈下了。唐德宗貞元十九年（803），擔任四門博士的韓愈上〈請復國子監生徒狀〉即云：「近世趨競，未復本源。至使公卿子孫，恥遊太學；工商凡冗，或處上庠。今聖道大明，儒風復振，恐須革正，以贊鴻猷。」[41]《唐摭言・鄉貢》亦云：「爾後膏粱之族，率以學校為鄙事。」[42]鄙夷的眼光一旦成為社會普遍的價值觀投射，那麼，官學豈有不被排斥、豈有不衰微之理？

尤有甚者，唐代官學學風敗壞，實乃冰凍三尺，非一日之寒。例如唐玄宗開元二十六年（738）正月親祀東郊時亦詔曰：「如聞近來弘文館學士，緣是貴胄子孫，多有不專經業，便與及第，深謂不然。」[43]學生急功近利而不好學的情況可見一斑。迨及德宗朝，學生冒名頂替、行為脫序的現象愈加嚴重，前已言及。李肇《國史補》亦指出：「國子監諸館生，洿雜無良。」[44]柳宗元〈與太學諸生喜詣闕留陽城司業書〉更描述：

> 始僕少時，嘗有意遊太學，受師說，以植志持身焉，當時說者咸曰：「太學生聚為朋曹，侮老慢賢，有墮窳敗業而利口食者，有崇飾畏言而肆閑訟者，有凌傲長上而誶罵有司者，其退然自克持殊於眾人者，無幾耳！」僕

[39] 見《全唐文》，卷 645，頁 2892。
[40] 見《唐摭言》，卷 1，頁 5。
[41] 見《韓昌黎文集校注》，卷 8，頁 589。
[42] 見《唐摭言》，卷 1，頁 7。
[43] 見〔宋〕宋敏求編：《唐大詔令集》（臺北：鼎文書局，1978 年），卷 73〈親祀東郊德音〉，頁 408。
[44] 見〔唐〕李肇：《國史補》（臺北：世界書局，1991 年），卷中，頁 35。

聞之，恟駭怛悸，良痛其遊聖人之門，而眾為是也。遂退託鄉閭家塾，考厲志業，過太學之門而不敢跼顧。[45]

柳宗元生於唐代宗大曆八年(773)，他可以就讀太學的年歲，就在唐德宗貞元年間。然而，太學裡種種不良風氣令他望之卻步，不敢前往就讀。由柳宗元「恟駭怛悸」、「不敢跼顧」的反應看來，當時社會對官學學風的負面觀感亦不難想見。

唐憲宗即位，整頓學校，振興儒學，成為他施政的當務之急。元和元年（806）四月，唐憲宗採納國子祭酒馮伉的建議，詔令國子監諸生如有「藝業不勤、遊處非類、樗蒲六博、酗酒喧爭、凌慢有司、不脩法度」其中一項情事者，即予以解退；「文章帖義不及格」，五年內無法通過者，亦行解退。而「禮部所補學生」，也必須在達到規定後，才能支給伙食；以後每月考試一次，一年仍不及格者，便停止供應伙食；九年仍不能中舉及第者，即退出國子監。此外，如有「改名卻入」之類的科場舞弊者，均依法律處置。憲宗希望藉此端正學風，培養良好的教學機制，「庶以止姦，示其激勸」。[46]

元和二年（807）八月，唐憲宗同意國子監的奏請，詔令「諸州府鄉貢明經進士見訪，宜令就國學官講論，質定疑義」，復命「兵部郎中蔣武、考功員外郎劉伯芻、著作郎李蕃、太常博士朱穎、郯王府諮議章庭規等通曉儒學的官員同赴國子監講論」。此舉意在提升國子監的教學品質。[47]

不同於代宗、德宗朝對學校問題的消極應對，唐憲宗確實執行了一些崇儒興學的建設性措施；不過，整體來看，憲宗朝的努力收效仍屬有限。當時風尚，不僅士子不願進國子監就讀，博學之人亦不願擔任學官。元和十五年（820），時任國子祭酒的韓愈作〈國子監論新注學官牒〉提及初即位的唐穆宗曾下詔：「委國子祭酒選擇有經藝堪訓導生徒者，以充學官。」[48]但此舉對學官和生徒均無甚吸引力，柳宗元〈四門助教廳壁記〉即云：「專名譽、好文章者，咸耻為學官。」[49]官學衰廢畢竟非一朝一夕之故，已呈積重難返之勢也。

---

[45] 見《柳宗元集》，卷 34，頁 868。
[46] 參見《冊府元龜》，卷 604〈學校部・奏議三〉，頁 7253。
[47] 見《冊府元龜》，卷 604〈學校部・奏議三〉，頁 7253-7254。
[48] 見《韓昌黎文集校注》，卷 8，頁 636。
[49] 見《柳宗元集》，卷 26，頁 693。

## 肆、佛道興盛

唐代是佛教和道教蓬勃發展的時期，寺院、宮觀林立，僧人、道士眾多，佛教各宗派的思想與道教的丹鼎、符籙都獲得廣大的迴響。上至皇帝、貴族和士大夫，下至一般百姓，大都對佛、道二教有一定程度的信仰，對僧人、道士優禮有加，施捨無限。僧人、道士出入宮廷為皇帝服務，與貴族、士大夫交遊，和百姓往來，並積極參與民俗活動，藉宗教儀式和方術為芸芸眾生祈福求利，努力滿足他們的現實關懷和願望，使他們的心靈得到慰藉。[50]此一時期的佛、道二教可謂加速融入世俗生活，展現世俗化的宗教風貌，這樣的文化轉型在皇帝、士大夫與僧人、道士的互動中表現得格外明顯。唐代皇帝自覺地利用佛、道二教為鞏固自己的統治地位服務，強化朝廷對佛、道二教的控制和籠絡，企圖將宗教信仰的影響力轉化為政治權勢的助力，佛教和道教雖然不得不屈服於世俗皇權之下，卻也因為皇帝的倚重、扶植而益發興盛。[51]再者，唐代文人儒士「周流三教」[52]蔚然成風，深受儒家思想薰陶的士大夫，希望透過與佛、道二教的交流來達到頤養性情、安頓身心的目的；[53]僧人和道士「要在上層社會與主流文化中立足，就必須迎合掌握了知識權力的士人的口味與興趣，也必須在得到認可的知識系譜中爭得一個位置來安放自己」[54]，他們對儒學有所涉獵，對士大夫的思想和生活有所補裨，因而博得士林廣泛的認同。

唐代前期的皇帝已試圖利用佛、道二教的影響力來鞏固皇權。例如唐高祖龍潛之時，道士王遠知「嘗密傳符命」[55]，高祖自晉陽起兵，則自稱是老子李耳的後裔，藉道教始祖的威望來營造其政權的正當性，[56]爾後的太宗、高宗、中宗、睿宗和玄

---

[50] 參見張國剛：《佛學與隋唐社會》（石家莊：河北人民出版社，2005 年），頁 199-204。葛兆光：《道教與中國文化》（上海：上海人民出版社，1991 年），頁 200-205。

[51] 參見孫昌武：《佛教與中國文學》（上海：上海人民出版社，1991 年），頁 86-87。王永平：《道教與唐代社會》（北京：首都師範大學出版社，2002 年），頁 173-178。

[52] 見〔唐〕權德輿撰，郭廣偉校點：《權德輿詩文集》（上海：上海古籍出版社，2009 年），卷 34〈左諫議大夫韋君詩集序〉，頁 525。

[53] 參見孫昌武：〈心性之契合與文字之因緣——唐代文人的宗教觀念和文學創作〉，收入劉楚華主編：《唐代文學與宗教》（香港九龍：中華書局，2004 年），頁 14。

[54] 參見葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》（生活・讀書・新知三聯書店，2003 年），頁 116-117。

[55] 見《舊唐書》，卷 192〈隱逸傳・王遠知傳〉，冊 16，頁 5125。

[56] 參見《唐會要》，卷 50〈尊崇道教〉，冊上，頁 1013。王永平認為此一說法為李唐王朝論證「天命所歸」、「君權神授」提供了理論依據。參見王永平：《道教與唐代社會》，頁 16-17。

宗也一再尊祀老子，以彰顯李唐皇室的統治地位。[57]又如武則天圖謀稱帝，僧人薛懷義、法明等「造《大雲經》，陳符命，言則天是彌勒下生，作閻浮提主」[58]，將武氏代唐的作為合理化。唐代後期的戰亂頻仍，對皇帝的權位和心靈都造成不小的衝擊，因此他們向宗教求援的傾向更加顯著。安史之亂時，唐肅宗曾請禪宗僧人神會開壇度僧以籌措軍費，[59]並遣使向密宗沙門不空求平叛的祕密法，[60]又「常使僧數百人為道場於內，晨夜誦佛」[61]。回紇、吐蕃侵擾之際，代宗聽信宰相元載關於因果報應的說法，「常於禁中飯僧百餘人，有寇至則令僧講《仁王經》以禳之，寇去則厚加賞賜」[62]。不只如此，「肅宗、代宗皆喜陰陽鬼神，事無大小，必謀之卜祝」[63]，是以王璵位居宰相，黎幹官拜京兆尹，二人皆因左道而獲得重用。[64]藩鎮之亂後，「德宗晚好鬼神事」[65]，任擅長鬼道的李泌為相，又從道澄律師受菩薩戒，[66]更宣示「釋、道二教，福利羣生」[67]，每逢生日則「命沙門、道士講論於麟德殿」[68]。值得注意的是，和初唐的太宗、高宗、武則天、中宗一樣，中唐的肅宗、德宗、憲宗也都曾迎奉佛骨，[69]為自己和皇室乃至整個國家祈求福報、禳除災禍的意味十分濃厚。綜觀以上諸例，可知統治者積極借助宗教的力量來穩定政局，充實自己的統治信心，時而陷溺於宗教迷信，特別是國家多事之秋。

此外，唐代皇帝亦頗好服食僧人、道士所製造的丹藥。[70]諸如唐太宗曾「令婆

---

[57] 參見卿希泰主編：《中國道教史》（成都：四川人民出版社，1992 年），卷 2，頁 90-93。

[58] 見《舊唐書》，卷 183〈外戚傳・武承嗣傳〉（附薛懷義傳），冊 14，頁 4742。孫昌武即指出：「武則天朝支持佛教是有政治目的的。」見孫昌武：《佛教與中國文學》，頁 87。

[59] 參見〔宋〕贊寧撰，范祥雍點校：《宋高僧傳》（北京：中華書局，1993 年），卷 8〈唐洛京荷澤寺神會傳〉，頁 180。

[60] 參見《宋高僧傳》，卷 1〈唐京兆大興善寺不空傳〉，頁 9。

[61] 見《資治通鑑》，卷 219，〈唐紀〉35，肅宗至德二載，頁 7024。

[62] 見《資治通鑑》，卷 224，〈唐紀〉40，代宗大曆二年，頁 7196。

[63] 見《資治通鑑》，卷 226，〈唐紀〉42，代宗大曆十四年，頁 7272。

[64] 王永平說：「安史之亂後，道教沒有能抓住機遇適時改革傳授體制，而是附和統治者好鬼神祈禳的心理，大煽神仙怪異之風，使得中唐政治生活受到道教巫術迷信色彩的熏染，專門從事齋醮祈禳活動的人受到重用。」見王永平：《道教與唐代社會》，頁 80-81。

[65] 見《新唐書》，卷 139〈李泌傳〉，頁 4639。

[66] 參見《宋高僧傳》，卷 16〈唐京師章信寺道澄傳〉，頁 388。

[67] 見《全唐文》，卷 52〈修葺寺觀詔〉，頁 244。

[68] 見《資治通鑑》，卷 235，〈唐紀〉51，德宗貞元十二年，頁 7571。

[69] 參見張國剛：《佛學與隋唐社會》，頁 152-154。

[70] 孫昌武說：「部分和尚參與煉丹，是當時佛、道交流和融合的又一個具體表現，也表明了煉丹術廣為流行的程度。」見孫昌武：《道教與唐代文學》（北京：人民文學出版社，2001 年），頁 62。廖芮茵亦云：「其實唐代佛教受道教神仙長生說之深刻影響，佛徒也煉丹、求長生，在這方面已與道教近似無別。」見廖芮茵：《唐代服食養生研究》（臺北：臺灣學生書局，2004 年），頁 268。

羅門僧那羅邇娑寐依其本國舊方合長生藥」[71]，高宗曾「令廣徵諸方道術之士，合鍊黃白」[72]，又「以服餌，令太子監國」[73]；武則天曾「使洪州僧胡超合長生藥，三年而成，所費巨萬」[74]。玄宗「尚長生輕舉之術」[75]，不僅命道士煉丹，更親自合藥。唐憲宗晚年「銳於服餌」[76]，崇信道士柳泌和僧人大通。穆宗之時，「方士稍復因左右以進，上餌其金石之藥」[77]。諸如此類舉措，在在顯示統治者對長生久視、永享權位的眷戀以及僧人、道士為滿足天子的生存慾望所做的努力。質言之，不論是齋祀祈禳，或是煉丹服食，都讓國家耗費了大量的財力和物力。

唐王朝支持佛、道二教發展的同時，亦積極將其納入統治體制之中，隸屬行政機構如鴻臚寺、祠部或宗正寺，施以嚴格的管理。朝廷時常干預宗教事務，主要的寺觀由朝廷敕建，寺觀的主持者和教內職務亦由朝廷任命、揀選，出家為僧、道須經官府批准，須受世俗法律的制約。[78]宗教勢力過於膨脹時，皇帝也會設法加以抑制。[79]然而，多方控管的反面，僧人如玄奘、道宣、法藏、神秀、神會、不空和澄觀，道士如王玄覽、潘師正、葉法善、司馬承禎、李含光和吳筠，都備受皇帝禮遇。復次，封官賜爵也是統治者優待僧人和道士的手段，諸如唐高宗授沙門德感為昌平縣開國公；[80]武則天拜僧人薛懷義為右衛大將軍，封鄂國公。[81]唐睿宗拜道士葉法善為鴻臚卿，封越國公。[82]唐玄宗授道士司馬承禎為銀青光祿大夫；[83]唐代宗之時，沙門不空「加開府儀同三司，封肅國公，食邑三千戶」[84]。僧人、道士接受皇帝的封官賜爵，使他們不再是出世的方外之士，反而膺受國家名器的加冕，成了象徵性或實質上臣服於皇權的世俗之人。[85]尤有甚者，唐代皇帝更藉修建寺觀或賜予土地、

---

[71] 見《舊唐書》，卷 84〈郝處俊傳〉，頁 2799。
[72] 見《舊唐書》，卷 191〈方伎傳．葉法善傳〉，頁 5107。
[73] 見《資治通鑑》，卷 202，〈唐紀〉18，高宗開耀元年，頁 6403。
[74] 見《資治通鑑》，卷 206，〈唐紀〉22，則天后久視元年，頁 6546。
[75] 見《舊唐書》，卷 24〈禮儀志四〉，頁 934。
[76] 見《舊唐書》，卷 16〈穆宗本紀〉，頁 476。
[77] 見《資治通鑑》，卷 243，〈唐紀〉59，穆宗長慶三年，頁 7830。
[78] 參見孫昌武：〈心性之契合與文字之因緣——唐代文人的宗教觀念和文學創作〉，收入劉楚華主編：《唐代文學與宗教》，頁 2-3。
[79] 參見鄭顯文：《唐代僧侶與皇權關係研究》（高雄：佛光山文教基金會，2001 年），頁 24-27。
[80] 參見《宋高僧傳》，卷 4〈唐洛京佛授記寺德感傳〉，頁 84。
[81] 參見《舊唐書》卷 183〈外戚傳．武承嗣傳〉（附薛懷義傳），頁 4742。
[82] 參見《舊唐書》，卷 191〈方伎傳．葉法善傳〉，頁 5108。
[83] 參見《舊唐書》，卷 191〈隱逸傳．司馬承禎傳〉，頁 5128-5129。
[84] 見《宋高僧傳》，卷 1〈唐京兆大興善寺不空傳〉，頁 10。
[85] 參見郭紹林：《唐代士大夫與佛教》（臺北：文史哲出版社，1993 年），頁 9-12。

財物來籠絡僧人和道士，例如唐代宗「造金閣寺於五臺山，鑄銅塗金為瓦，所費鉅億」[86]，並將隴右牧馬故地「賜佛寺、道館幾千頃」[87]，當時「凡京畿之豐田美利，多歸於寺觀，吏不能制」[88]；又如唐憲宗「命中尉彭忠獻帥徒三百人修興唐觀，賜錢十萬，使壯其舊制」[89]。足見皇帝對僧、道重賞厚賜，當然也耗費了龐大的國家資源。

由於朝廷的賞賜，加上來自貴族、士大夫和平民的施捨，使唐代許多佛寺、道觀擁有廣大的莊園和優渥的財產，進而能夠經營農牧業、商業和借貸業，謀取利益，積聚錢財，發展成富足的經濟體。寺觀中的僧人、道士所享受的地主般生活已經和原始佛教、道教的清規大相逕庭，再也無法獨立於世俗的利益糾葛之外了。寺觀龐大的經濟實力，加上僧人、道士自南北朝以來已經享有免除賦役的特權，早已吸引眾多百姓藉出家以逃避賦稅，大量勞動人口投靠寺觀而不事生產，亦造成國家經濟沉重的負擔。韓愈〈送靈師〉一詩就指出：「佛法入中國，爾來六百年。齊民逃賦役，高士著幽禪。官吏不之制，紛紛聽其然。耕桑日失隸，朝署時遺賢。」[90]安史亂後，私度僧、道的現象日益嚴重，韓愈〈論佛骨表〉提及唐憲宗「即位之初，即不許度人為僧尼、道士，又不許創立寺觀」[91]，這樣的政策正是針對遏止僧、道偽濫而施行的。韓愈曾作〈原道〉批判佛老「棄而君臣，去而父子，禁而相生養之道，以求其所謂清淨寂滅者」[92]的法門，其〈論佛骨表〉更指責崇佛者「焚頂燒指，百十為羣；解衣散錢，自朝至暮；轉相倣效，惟恐後時；老少奔波，棄其業次。……傷風敗俗，傳笑四方」[93]的流弊，事實上，在韓愈發表激烈觝排佛道的言論以前，唐代儒士排斥佛道者代有其人，諸如高祖朝的傅奕、武后朝的狄仁傑和李嶠、中宗朝的韋嗣立和辛替否、睿宗朝的裴漼、玄宗朝的姚崇、代宗朝的常衮和李叔明、德宗朝的彭偃和裴垍等，[94]要皆指陳佛道害政之虞，但是終究成效不彰。

---

[86] 見《資治通鑑》，卷 224，〈唐紀〉40，代宗大曆二年，頁 7196。
[87] 見《新唐書》，卷 50〈兵志〉，頁 1339。
[88] 見《舊唐書》，卷 118〈王縉傳〉，頁 3417
[89] 見《唐會要》，卷 50〈觀〉，頁 1028。
[90] 〔唐〕韓愈著，錢仲聯集釋：《韓昌黎詩繫年集釋》（上海：上海古籍出版社，1998 年），卷 2，頁 202。
[91] 見《韓昌黎文集校注》，卷 8，頁 614。
[92] 見《韓昌黎文集校注》，卷 1，頁 16。
[93] 見《韓昌黎文集校注》，卷 8，頁 614。
[94] 參見湯用彤：《隋唐佛教史稿》（南京：江蘇教育出版社，2007 年），頁 25-26。

此外，有唐一代，在統治者的主導下，不只一次地舉行三教講論或三教論衡，儒家與佛、道二教也不斷地調和與交流。湯用彤《隋唐佛教史稿》就說：「溯自兩晉佛教隆盛以後，士大夫與佛教之關係約有三事：一為玄理之契合，一為文字之因緣，一為死生之恐懼。」[95]孫昌武認為湯用彤「討論的是佛教，實際上也通於道教」[96]，又指出：「在唐代，文人同樣重視對佛、道二教義理、思想的接受和了解，但已轉移到對佛、道二教心性觀念的體認和實踐方面。」[97]例如王維〈秋夜獨坐〉說：「欲知除老病，惟有學無生。」[98]梁肅〈止觀統例議〉說：「止觀之作，所以辨異同而究聖神，使羣生正性而順理者也，正性順理所以行覺路而至妙境也。」[99]柳宗元〈送僧浩初序〉謂：「浮圖誠有不可斥者，往往與《易》、《論語》合，誠樂之，其於性情爽然，不與孔子異道。」[100]又其〈送玄舉歸幽泉寺序〉云：「佛之道，大而多容。凡有志乎物外而恥制於世者，則思入焉。」[101]白居易〈自覺二首〉其二亦云：「我聞浮圖教，中有解脫門。置心為止水，視身如浮雲。斗藪垢穢衣，度脫生死輪。……但受過去報，不結將來因。誓以智慧水，永洗煩惱塵。」[102]由諸例看來，佛教無生、止觀、出世、生死輪迴和因果報應等教義，對儒士精進自身修養、參透生死皆有所啟發。再者，如錢起〈雨中望海上懷鬱林觀中道侶〉直言：「羣真儼盈想，一葦不可渡。惆悵赤城期，願假輕鴻馭。」[103]顧況〈送李道士〉說：「人境年虛擲，仙源日未斜。羨君乘竹杖，辭我隱桃花。」[104]亦可見儒士對道教神仙境界的企羨。又如李白〈避地司空原言懷〉提及：「傾家事金鼎，年貌可長新。所願得此道，終然保清真。」[105]皇甫冉〈題蔣道士房〉云：「聞道崑崙有仙籍，何時青鳥送

---

95 見《隋唐佛教史稿》，頁 154-155。

96 見孫昌武：〈心性之契合與文字之因緣——唐代文人的宗教觀念和文學創作〉，收入劉楚華主編：《唐代文學與宗教》，頁 7。

97 見孫昌武：〈心性之契合與文字之因緣——唐代文人的宗教觀念和文學創作〉，收入劉楚華主編：《唐代文學與宗教》，頁 8。

98 見〔唐〕王維撰，〔清〕趙殿成箋注：《王右丞集箋注》（上海：上海古籍出版社，1998 年），卷 9，頁 158。

99 見《全唐文》，卷 517，頁 2328。

100 見《柳宗元集》，卷 25，頁 673。

101 見《柳宗元集》，卷 25，頁 682。

102 見〔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，2013 年），卷 10，頁 539。

103 〔清〕彭定求等編：《全唐詩》（北京：中華書局，1996 年），卷 236，頁 2609-2610。

104 見《全唐詩》，卷 266，頁 2952。

105 見〔唐〕李白撰，〔清〕王琦注：《李太白全集》（北京：中華書局，1977 年），卷 24，頁 1117。

丹砂。」[106]白居易〈潯陽歲晚寄元八郎中庾三十二員外〉云：「閱水年將暮，燒金道未成。丹砂不肯死，白髮自須生。」[107]皆揭示儒士為追求長生不老而對道教煉丹服食之術頗為嚮往，甚至躬行實踐。

不可諱言，唐代許多儒士在理論或實務上對佛法和道術皆持有一定程度的信任。相形於佛教與道教，儒學本身其實較缺乏從理論或實務上解決普通百姓普遍關心的生死壽夭相關問題，如此一來，反倒為佛教和道教提供了廣大的興盛動能以及開闊的發展空間。

## 伍、結語

綜上所論，則唐代儒學衰微之面相昭然若揭，分別歸納如下：

就儒者對經籍章句注疏之學的反動而言，實為改善唐代儒學僵化、重章句注疏而忽略經世致用的缺失。唐代前期，劉知幾以史疑經，關乎王道人倫；安史亂後，啖助、趙匡憑己意解《春秋》，試圖建構穩定國家秩序、強化倫理綱常之理論，韓愈、柳宗元也對儒家經籍的意涵有新的詮釋，或著意內聖修持，或重視利人備事。

就官學衰廢而言，唐代官學衰廢非朝夕之故，有唐科舉取士，重進士而輕明經，而官學陵夷，直可謂重文學而輕經學的時勢使然，與儒學、經學之衰微互為表裡，休戚相關。官學衰廢的原因，包括入仕不易、學館荒廢、生徒和學官不足、學風敗壞等，朝廷雖不乏崇儒興學之舉，然而或力有未逮，或收效有限。值得注意的是，唐代的官學乃以儒家經籍教育為重心，官學衰廢，則儒學、經學不振亦不言可喻矣。

就佛道興盛而言，唐代是佛教和道教蓬勃發展的時期，僧人、道士出入宮廷為皇帝服務，與貴族、士大夫交遊，和百姓往來，滿足他們的現實關懷和願望，使他們的心靈得到慰藉。唐代前期的皇帝已試圖利用佛、道二教的影響力來鞏固皇權，唐代後期國家多事，對皇帝的權位和心靈都造成不小的衝擊，因此他們向宗教求援的傾向更加顯著。唐代皇帝亦頗好服食僧人、道士所製造的丹藥，皇帝對僧、道重賞厚賜也耗費了龐大的國家資源。在韓愈發表激烈觝排佛道的言論以前，唐代儒士排斥佛道者代有其人，但成效不彰。尤有甚者，有唐一代，在統治者的主導下，不只一次地舉行三教講論或三教論衡，儒家與佛、道二教也不斷地調和與交流。佛教

[106] 見《全唐詩》，卷 250，頁 2821。
[107] 見《白居易集箋校》，卷 17，頁 1061。

無生、止觀、出世、生死輪迴和因果報應等教義，對儒士精進自身修養、參透生死皆有所啟發；儒士為追求長生不老而對道教煉丹服食之術頗為嚮往，甚至躬行實踐。事實上，唐代許多儒士在理論或實務上對佛法和道術皆持有一定程度的信任，由此觀之，則北宋張方平所謂「儒門淡薄，收拾不住」的現象就不難理解了。

## 參考文獻

王定保，1975 年，《唐摭言》。臺北：世界書局。
王溥，2006 年，《唐會要》。上海：上海古籍出版社。
王維撰，趙殿成箋注，1998 年，《王右丞集箋注》。上海：上海古籍出版社。
王永平，2002 年，《道教與唐代社會》。北京：首都師範大學出版社。
司馬光編著，胡三省音注，2008 年，《資治通鑑》。北京：中華書局。
白居易著，朱金城箋校，2013 年，《白居易集箋校》。上海：上海古籍出版社。
宋敏求編，1978 年，《唐大詔令集》。臺北：鼎文書局。
李白撰，王琦注，1977 年，《李太白全集》。北京：中華書局。
李肇，1991 年，《國史補》。臺北：世界書局。
杜佑，1962 年，《通典》。臺北：新興書局。
柳宗元撰，2002 年，《柳宗元集》。臺北：頂淵文化事業有限公司。
卿希泰主編，1992 年，《中國道教史》。成都：四川人民出版社。
孫昌武，1991 年，《佛教與中國文學》。上海：上海人民出版社。
孫昌武，2001 年，《道教與唐代文學》。北京：人民文學出版社。
張國剛，2005 年，《佛學與隋唐社會》。石家莊：河北人民出版社。
郭紹林，1993 年，《唐代士大夫與佛教》。臺北：文史哲出版社。
陸淳纂，1985 年，《春秋啖趙集傳纂例》。北京：中華書局。
彭定求等編，1996 年，《全唐詩》。北京：中華書局。
湯用彤，2007 年，《隋唐佛教史稿》。南京：江蘇教育出版社。
葛兆光，1991 年，《道教與中國文化》。上海：上海人民出版社。
葛兆光，2003 年，《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》。生活・讀書・新知三聯書店。
董誥等編，1995 年，《全唐文》。上海：上海古籍出版社。

廖芮茵，2004 年，《唐代服食養生研究》。臺北：臺灣學生書局。

劉知幾撰，浦起龍釋，1993 年，《史通通釋》。臺北：里仁書局。

劉昫等，1997 年，《舊唐書》。北京：中華書局。

劉楚華主編，2004 年，《唐代文學與宗教》。香港九龍：中華書局。

歐陽修、宋祁，2003 年，《新唐書》。北京：中華書局。

鄭顯文，2001 年，《唐代僧侶與皇權關係研究》。高雄：佛光山文教基金會。

錢穆，1995 年，《朱子新學案(一)》。臺北：聯經出版公司。

謝重光，2009 年，《中古佛教僧官制度和社會生活》。北京：商務印書館。

韓愈著，錢仲聯集釋，1998 年，《韓昌黎詩繫年集釋》。上海：上海古籍出版社。

韓愈撰，馬其昶校注，1998 年，《韓昌黎文集校注》。上海：上海古籍出版社。

贊寧撰，范祥雍點校，1993 年，《宋高僧傳》。北京：中華書局。

釋志磐，1995 年，《佛祖統紀》。上海：上海古籍出版社。

權德輿撰，郭廣偉校點，2009 年，《權德輿詩文集》。上海：上海古籍出版社。