

思想史中的杜甫*

陳弱水**

本文透過杜甫傳世詩文，廣泛考察其思想的特色，目的在指出，子美不僅為文學史之巨人，在思想史上也有突破的意義。以往常有一種看法，認為杜甫代表的是一個崇高但典型的傳統文人心靈，這是他的詩何以受到高度評價的重要原因。本文提出一個歷史的觀點，論證杜甫在他自己的時代，思想其實屬於較新的形態，屬於唐宋之際思想巨變的開端部分。個人希望，本研究能對中晚唐思想演變的過程與特性之抉發，有所助益。

全文共分五節。第一節通過杜詩中「致君堯舜上，再使風俗淳」意念的分析，說明子美政治社會觀的若干特質。第二節概述杜甫心靈中的釋道成分。第三節析論儒家價值在杜甫生命所發生的具體作用，並指出他的思想迥異於傳統中古心靈的所在。第四節比較杜甫及其友朋的思想，希望具體展現子美心靈在他的時代屬於特殊形態的事實。最後一節推測，杜甫詩作在唐代最具思想影響力的部分，可能是其中的胡人形象，此節並作簡單的總結。

關鍵詞：杜甫 唐代思想史 中唐儒家復興

* 本文初稿發表於清華大學中文系舉辦的第一屆中國古典文學國際研討會——先秦至南宋（一九九七年四月十九、二十日），特別受益於陳文華、柯慶明教授之評論，茲後新稿又得到兩位審查人的指正。謹此一併致謝。

** 中央研究院歷史語言研究所

杜甫（子美，712-770）是古今公認的中國歷史上最偉大的詩人之一，歷來對其生平與詩作的探討，可謂不計其數。子美不僅為文學史之巨人，在思想史上也有重要的意義。關於杜甫的思想和人生態度，過去學者已頗有論略。筆者個人於詩學全無造詣，惟十餘年來以研究唐史之因緣，稍事接觸唐人詩文。本文試圖從思想史的角度，論述杜甫心靈的若干特質及其歷史意義。本文但思立己，不求破人，古人與當代文學研究者的見解發明，於個人考論有助益者，盡力汲引。杜詩的光芒，照耀千古，斯篇之作，非敢附杜甫研究之驥尾，實盼能對中唐思想演變之理解，微有供獻。

杜甫不是思想家。在傳世的作品中，他既沒有對自己關心的問題提出體系的想法，也幾乎不曾宣揚任何原則或觀念。然而，子美的著作，特別是詩，還是很能引起思想史家的興趣。從他的詩作所流露的意態，我們不但能看到時代典型思想的倒影，也察覺出一些特殊的、新生的因子。這些新因子一方面代表了杜甫個人對時代變局的反應，另方面則也是新興思潮的一部分。本文的主旨，除了分析杜甫思想的重要成分，特別希望能揭示它與整體文化環境的關係。

在進入論文主題之前，需要先作一個方法論的說明。杜甫傳世的作品絕大多數都是詩，以詩為素材進行思想史的研討，是性質相當特殊的工作。現在想對這個特殊的性質，簡單表示個人看法。首先，詩是藝術作品，詩人的思想和價值觀只是詩人創作元素的一部分，這些元素與創作是否成功，關係應當甚為間接。詩人把創作素材藝術化的過程，才是決定作品素質的關鍵。本文討論的是杜甫的思想，這個討論與他詩作的藝術評價，可以說是不相干。筆者探究杜甫的思想和價值觀，並非因為他是偉大的詩人，而是從歷史的眼光看來，他的心靈確實有重要的意義。其次，由於思想只是藝術創作的原料，詩人思想最清楚的顯露，經常是在語言比較簡單或形式比較直接的作品。有些作品因為結構緊密、語言張力大，反而很難顯現清楚的思想方向。本文考察杜甫的思想，取證以明確為優先考慮，某些在文學研究上無足輕重的作品或詩句，可能因此受到特別的注意。這一點也進一步說明，本文的性質與文學評論有深刻的差別，但在增進對作家的了解上，或許還能對文學研究有所助益。

以下探討杜甫的思想，將分五節進行。在討論個別問題時，會兼顧杜甫思想發展的說明，以期對其人的心靈能有動態的掌握。

一、「致君堯舜上，再使風俗淳」

古今評論杜詩的人，一般都以為杜甫思想屬於儒家。近來有學者強調，道家和佛教對子美也有很深的影響。¹ 這個論點雖然有堅強的根據，大體可以成立，但就思想方向而言，杜甫詩文給讀者最深的印象無疑還是其中的儒家情懷。對於杜甫思想中儒、釋、道成分的關係，下文會有討論。現在要對杜甫儒家心靈的性質作一個初步的分析。

杜甫儒家心靈最突出的特色，就是他對君國社稷的關心。概略地說，這個特色屬於儒家思想的政治方面。這一點可說是古今無異詞，現在舉兩個例子。蘇軾曾說：「古今詩人眾矣，而杜子美為首，豈非以其流落饑寒，終身不用，而一飯未嘗忘君也歟？」² 南宋的黃淮則稱子美，「忠君愛國之意，常拳拳於聲嗟氣歎之中。」³ 歷來言及杜甫淑世精神的人，很喜歡引用〈奉贈韋左丞丈二十二韻〉中的句子：「自謂頗挺出，立登要路津。致君堯舜上，再使風俗淳」。（〔清〕仇兆鰲《杜詩詳註》卷一，本文引杜詩均據此書，後文不再說明。又，重要的引文註明卷數，其餘只標詩題，讀者可用不同的版本檢索。）詩題中的韋左丞即韋濟，曾任尚書左丞。這是子美早期的詩，約作於天寶七、八載（748-7），也是現存杜詩中最早明確表達人生抱負的一首。⁴ 個人以為，「致君堯舜上，再使風俗淳」的句子確實很能表現杜甫政治社會觀的要點。橫亙杜甫一生，這個觀點一直沒有改變。然而，以筆者個人所知，此課題似乎還沒有得到充分的說明。以下就略陳己見。

中國舊詩通常兩句構成一個意義單位，以連讀為原則。「致君堯舜上，再使風俗淳」也是如此。這兩句白話可譯成：「要使我的君主像堯舜一樣，使社

¹ 例見郭沫若，〈杜甫的宗教信仰〉，收在郭沫若，《李白與杜甫》（北京：人民文學出版社，1971），頁181-195；金啓華，〈論杜甫的思想〉，收在金啓華，《杜甫詩論叢》（上海古籍出版社，1985），頁120-130。

² 孔凡禮點校，《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986），卷十，〈王定國詩集敘〉，頁318。

³ 轉引自〔清〕仇兆鰲，《杜詩詳註》（北京：中華書局，1979；台北：里仁書局1980年景印），〈附編·諸家論杜〉，頁2319-2320。仇書未註出處，且此書引文有時不準確，黃淮原文或與此處所引有出入。

⁴ 南宋的黃鶴推斷此詩作於天寶七載。見《杜詩詳註》，卷一，頁73。韋濟任尚書左丞約在天寶七載秋冬，此詩也有可能寫於八載。參見嚴耕望，《唐僕尚丞郎表》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1956），卷二，頁46。

會風俗再度〔如堯舜時般〕淳樸」。但從思想分析的角度而言，這兩句詩代表的意念不完全相同，還是可以分開討論。現在就嘗試這麼做。

「致君堯舜上」是表達杜甫欲求仕進、輔佐君王的意思。如果孤立來看，這句話在杜甫生命中的涵義很難斷定。它可能是個人重大關懷的流露，也可能只是為求高官（韋濟）引薦所說的門面話。統合杜甫所有作品而觀，則古今論者都同意，安史亂後的杜甫，忠君之念縈懷至深，已到了造次顛沛必於是的地步。至於亂前的杜甫，雖然不致如安史亂起初期，整個心思都被國家社稷的災難所佔據，但對朝政確有真誠的憂念。⁵「致君堯舜上」很難說只是為功利的意圖而寫出的。

關於杜甫的君國之思在他個人生命與唐代思想史上的意義，下文將有專門的討論。這裡只想表達幾點簡單的看法。首先，在杜甫詩文中，「致君堯舜上」不是孤立的句子，其他作品也頗有直用類似語言的例子，這個現象相當清楚地顯示，「致君」是杜甫深層的、一貫的人生理想。子美〈贈比部蕭郎中十兄〉有句：「致君時已晚，懷古意空存」，文字雖然比較抽象，意涵和「致君堯舜上，再使風俗淳」可以互訓。〈贈比部蕭郎中十兄〉約與〈奉贈韋左丞丈二十二韻〉寫於同時。⁶肅宗乾元元年(758)，杜甫在華州（今陝西華縣）為當地的進士考試出策問題，題目中有這樣的語句：「雖遭明主，必致之於堯舜；……驅蒼生於仁壽之域，反淳樸於羲皇之上。」⁷這些話可說是「致君堯舜上」句的散文解說。杜甫晚年的詩作中也有意旨全同的，如：「致君唐虞際，淳樸億大庭」（〈同元使君春陵行〉）；「死為星辰多不滅，致君堯舜焉肯朽」（〈可歎〉）。關於子美的「致君」理想，最值得注意的作品是〈暮秋枉裴道州手札率爾遣興寄遞呈蘇渙侍御〉。這首詩顯然寫於大曆四年(769)，當時杜甫在潭州（今湖南長沙），五十八歲（舊式算法）。在詩的末尾，子美告訴道州刺史裴虬和蘇渙，他年紀已老，無能用世，但盼裴、蘇兩人能夠效命朝

⁵ 杜甫著名的針砭時事之作，如〈兵車行〉、〈麗人行〉，都寫於亂前。〈同諸公登慈恩寺塔〉亦顯憂世之心。〈自京赴奉先縣詠懷五百字〉作時，安史亂已起，但子美尚不知。關於這個課題的討論，可參看詹鍔，〈從杜甫詩文中看他中年的思想發展過程〉，《文史哲》1962.6：69-70。

⁶ 關於此詩的寫作時間，參考《杜詩詳註》，卷一，頁66；聞一多（匡齋），〈少陵先生年譜會箋〉，收在由毓森等，《杜甫和他的詩》（台北：學生書局，1971），下冊，頁69-70。

⁷ 杜甫，〈乾元元年華州試進士策五首〉，收在《杜詩詳註》，卷二五，頁2204。

廷。⁸ 詩是這樣結束的：「附書與裴因示蘇，此生已愧須人扶。致君堯舜付公等，早據要路思捐軀。」（卷二三）後兩句文字完全是「立登要路津」、「致君堯舜上」的融化再現，不同的是，在〈奉贈韋左丞丈〉，杜甫表達的是自我期許，在潭州，他則把這項使命傳遞給後輩。藉著使命的交付，子美也對自己早歲的詩句作了最莊嚴的詮釋。總結來說，從「致君」一詞在詩文中的屢次出現，從杜甫晚年對這個意念的嚴肅肯定，我們可以判斷，即使在〈奉贈韋左丞丈〉，「致君堯舜上」也不是虛飾之言。

另外一個要提出的看法是，在現存的杜詩中，〈奉贈韋左丞丈〉雖然屬於早期的作品，杜甫寫此詩時事實上已三十七、八歲，人生的基本價值觀應當已經堅定樹立。杜甫曾自言，他四十歲以前的詩文，「約千有餘篇」，⁹ 可惜這段時期的作品絕大多數都已喪逸。今天所謂的杜甫早期詩篇，其實都是中年以後所寫。用來了解杜甫的整體思想，證據力還是很強。

再者，從杜甫的詩文，我們雖然可以判斷，他早歲即有政治理想主義的色彩，但子美年輕時多事干謁，屢求仕進，或許利祿之心並不淺。在一首給「四兄」（很可能是堂哥）的詩，杜甫寫道：「與兄行年校一歲，賢者是兄愚者弟。兄將富貴等浮雲，弟竊功名好權勢。」（卷十四〈狂歌行贈四兄〉）杜甫在詩中爲了突顯四兄淡泊名利的心志，說自己是「竊功名好權勢」，可能貶抑過當。但這首是兄弟間的贈詩，子美應該不會無中生有，完全虛稱自己的性情。簡言之，前文討論杜甫「致君堯舜上」的一貫理想，是爲了呈顯子美思想與人格的一個重要方面，並非否定杜甫有曾經熱中功名的可能性。

在思想定位上，杜甫「致君堯舜上」的懷抱明確屬於儒家的範疇。儒家是一個複雜的價值組合，但它有一些根本的特質，其中一個就是強調士人對社會現實生活的責任。入仕忠君、拯濟黎元幾乎成了儒者的天職。孔子說：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？」子路曰：「君子之仕也，行其義也。」（《論語·微子》）都是這個觀點的最初宣示。個人與社會的關係後來也成爲儒家和道家爭論最激烈的一點。無疑地，杜甫致君輔時的願望屬於儒家最正宗的血脈。

⁸ 關於裴道州爲裴虬的認定，見郁賢皓，《唐刺史考》（南京：江蘇古籍出版社，1987），第四冊，頁2176。

⁹ 杜甫，〈進鵬賦表〉，收在《杜詩詳註》，卷二四，頁2172。

現在轉到「再使風俗淳」的問題。這個句子表達的是杜甫的具體政治理想，「致君堯舜」所要達成的目標。和「致君堯舜上」一樣，「再使風俗淳」不是子美的偶然興到之言，這個意念在杜詩不斷出現，次數比「致君堯舜上」還多。可以不誇張地說，「風俗淳樸」是杜甫最明確的理想社會圖像。現在先舉幾個例子，以見一斑。〈上韋左相二十韻〉：「廟堂知至理，風俗盡還淳」；〈寄彭州高使君適虢州岑長史參〉：「舊官寧改漢，淳俗本歸唐」；¹⁰〈五盤〉：「喜見淳樸俗，坦然心神舒」；〈鄭典設自施州歸〉：「聽子話此邦，令我心悅懌。其俗則淳樸，不知有主客」；〈夔府書懷四十韻〉：「賞月延秋桂，傾陽逐露葵。大庭終反樸，京觀且僵尸」。前文也引過以下的句子：「驅蒼生於仁壽之域，反淳樸於羲皇之上」；「致君唐虞際，淳樸憶大庭」。此外，〈送長孫九侍御赴武威判官〉有言：「此行收遺賾，風俗方再造」，參照前引諸句，子美期盼再造的應該也是淳樸的風習。

在杜甫作品中，「風俗淳樸」指的大約就是百姓生活安樂、心地素樸的境地。這是一個簡單容易理解的想法，但此意念的性質是什麼，則需要一些討論。先從歷史淵源談起。仔細區分，杜甫「風俗淳樸」的理想包含了兩個因子，一是風俗重造，一是淳樸。前者是儒家強調的觀念。儒家論政，除了生活安定、民用充足，自始即關心人民行為的改善。《論語·子路》有一段記載，明白表露了孔子的這個態度：

子適衛，冉有僕。子曰：「庶矣哉！」冉有曰：「既庶矣，又何加焉？」

曰：「富之。」曰：「既富矣，又何加焉？」曰：「教之。」

孔子說的「教之」，後代儒者常稱為「移風易俗」或「化民成俗」（《禮記·學記》）。以下是幾則有關的言論。《荀子·儒效》：「儒者在本朝則美政，在下位則美俗」；賈誼上漢文帝疏有言：「夫移風易俗，使天下同心而鄉道，類非俗吏之所能為也」；¹¹《孝經·廣要道》：「移風易俗，莫善於樂」。杜甫以風俗復古為重大關懷，顯然是這個傳統的延續。

至於「淳樸」的理想，則與儒家和道家思想都有淵源。道家的淳樸思想起於《老子》。此書對文明——包括物質文明、制度文明、教化文明——表現很深的敵意，認為這種體制所鼓勵的欲望與分別心是混亂的來源，理想的人間景況

¹⁰ 此處的「唐」可能是雙關語，明指李唐，暗喻唐堯。

¹¹ 《漢書》（北京：中華書局，1962），卷四八，頁2245。

是「見素抱樸，少私寡欲」（十九章）、「其政悶悶，其民淳淳」（五十八章）。《莊子》外篇為《老子》描繪的素樸世界增加了歷史的向度。〈胠篋〉篇把《老子》中「鄰國相望，雞犬之聲相聞」的美景放在遠古容成氏、大庭氏、赫胥氏等時代。〈馬蹄〉則曰：

夫至德之世，同與禽獸居，族與萬物並，惡乎知君子小人哉！同乎無知，其德不離；同乎無欲，是謂素樸；素樸而民性得矣。

破壞純樸至德之世的，是古代聖人：「虞氏招仁義以撓天下」、「自三代以下者，天下何其囂囂也」（〈駢拇〉）；「黃帝始以仁義撓人之心」、「及三王而天下大駭」（〈在宥〉）。老莊對仁義禮樂的否定，對太古素樸的嚮往，影響很大，成為道家政治社會思想的一大特色。《文子·道原》：「古者三皇，得道之統，……以撫四方，……已雕已琢，還復於樸」；《淮南子·齊俗訓》：「仁義立而道德遷矣，禮樂飾而純樸散矣」；東晉鮑敬言說，古代道德衰微以後，「去宗日遠，背朴彌增」。¹² 都是這方面的表現。

儒家崇敬古代聖人，但也以風俗淳厚為治世理想。《論語·學而》有曾子之言：「慎終追遠，民德歸厚矣。」《荀子·彊國》記載荀子入秦，觀察到「其百姓樸，其聲樂不流汙，其服不佻」，稱他們作「古之民」，認為這是秦國的優點。《春秋繁露·王道》描繪三王五帝至治之世，「民情至樸而不文」。王符《潛夫論·德化》：「世之善否，俗之薄厚，皆在於君。」由以上引文可見，儒家追求風俗淳樸，主要是針對澆薄浮華而發，和道家反禮樂仁義的立場有所不同。在唐代前半葉的政治文件中，這樣的觀念也經常出現，現在舉兩個例子。唐太宗〈勞鄧州刺史陳君賓詔〉：「變澆薄之風，敦仁慈之俗」；唐中宗〈遣十使巡察風俗制〉：「淳化日消，澆風歲長，……逶迤陵頹，莫能振理。」。¹³

需要特別提出，儒家移風易俗的理想，除了在除澆風、歸淳厚，還講求倫理教化，希望人民能夠知禮義、講孝悌。後者似乎更為古代儒家所強調。孔子論政，即以「道之以德，齊之以禮」為鵠的。（《論語·學而》）《論語·先進》記錄冉有評估自己從政能力的話：「方六七十，如五六十，求也為之，比及三年，可使足民。如其禮樂，以俟君子」，他所根據的也是教化政治的標準。《禮

¹² 葛洪，《抱朴子》（台北：世界書局，1978；新編諸子集成本），〈外篇·詰鮑〉，頁190。

¹³ 分見《全唐文》（台北：大通書局景印，1979），卷九、十六。

記·學記》對這個理想有更直接的表達：「道德仁義，非禮不成；教訓正俗，非禮不備。」儒家的教化思想，亦頗見諸中古文字。例如，南北朝時期的著作《劉子》〈風俗〉篇云：「明王之化，當移風使之雅，易俗使之正」。¹⁴ 隋唐之際名儒李百藥(565-648)〈贊道賦〉有言：「昔三王之教子，……乃先之以禮樂。樂以移風易俗，禮以安上化人。」¹⁵ 王維(701-761)〈兵部起請露布文〉曰：「國家非徒疆理其地，臣妾其人，思欲一車書，混聲教，變毒螫之俗，為禮義之鄉。」¹⁶

綜上而言，移風易俗是儒家重大的政治社會目標，民風淳樸則為儒家、道家的共同理想，但兩者的內涵頗有不同。依此，從歷史源流的角度看來，「再使風俗淳」是一個儒道夾雜的觀念。中國自漢代以後，儒道趨於混合，中古時代也大體如此。以初唐而言，士人在政治思想上同時接受儒道價值的，不在少數。傅奕〈請廢佛法表〉有這樣的陳述：「布李老無為之風，而民自化；執孔子愛敬之禮，而天下孝慈」。¹⁷ 陳子昂〈諫政理書〉論當前政治的目標，既說「調元氣之綱，返淳和之治」，又言「調元氣，睦人倫；躋俗仁壽，興風禮讓」，並不區分儒、道。¹⁸ 杜甫「再使風俗淳」的意念同時包含儒道因子，在時代的文化環境中，可說相當典型。在釐清「風俗淳」觀念的歷史淵源後，接下來要檢視這個想法在杜甫著作中的涵義，以期對他的政治社會觀有比較確切的認識。

杜甫「再使風俗淳」的期望代表的是怎樣的具體觀點？大概言之，這個期望立足於儒家移風易俗的傳統，但摻有很深的道家理想，尤其稍遠於儒家「作之君，作之師」的思想。以下要對這個判斷作幾點說明。首先，在前引有關「風俗淳」的文字中，除了堯舜，杜甫還把這種生活狀態與其他兩個古代君王連在一起。這兩位是大庭氏和伏羲氏：「淳樸憶大庭」、「反淳樸於羲皇之上」。在道家思想中，他們存在於太古文明未啓、人心無邪的時代。《莊子·胠篋》：

¹⁴ 王叔岷，《劉子集證》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1992年景印），卷九，頁89。

¹⁵ 《全唐文》，卷一四二。

¹⁶ 王維著，趙殿成箋注，《王右丞集箋注》（中華書局香港分局，1972），卷十八。

¹⁷ 《全唐文》，卷一三三；道宣，《廣弘明集》，卷十一，《大正新脩大藏經》（以下簡稱《大正藏》），卷五十二，頁160下。

¹⁸ 《全唐文》，卷二一三。

昔者容成氏、大庭氏、……伏羲氏……，當是時也，民結繩而用之，甘其食，美其服，樂其俗，安其居，鄰國相望，雞狗之音相聞，民至老死不相往來。若此之時，則至治已。

這是大庭、羲皇之治形象的主要文獻來源。從杜甫引用大庭、伏羲的名字，可知他所說的「風俗淳樸」含有道家的意味。在杜詩中，反俗太古的觀念可能以〈夔府書懷四十韻〉所表達者最為顯豁：「賞月延秋桂，傾陽逐露葵。大庭終反樸，京觀且僵尸。」（卷十六）這是一首藝術性很高的詩，現在只能對引句作極簡單的解釋。這兩聯描寫子美在羈身夔州的一個夜晚，心中關於時局發展的思緒。首句是寫景。次句訴忠君之情，太陽代表君主，自己擬為葵葉，意思同於〈自京赴奉先縣詠懷五百字〉的名句「葵藿傾太陽，物性固難奪」（卷四）。¹⁹ 下聯呈現子美心目中華夏回復平靖後的整體圖像。「京觀且僵尸」典出《左傳·宣公十二年》夏六月丙辰條，指叛臣遭受誅戮。²⁰ 「大庭終反樸」則是那個時候的社會景況。在這首詩中，杜甫把他心中一個最深切的想望，用「大庭反樸」一言以蔽之，可見道家的素樸思想對他影響之深。

其次，杜甫有兩首詩相當明確地透露了道家的世界觀。第一首是〈劍門〉（卷九），其中有句：

三皇五帝前，雞犬各相放。後王尚柔遠，職貢道已喪。至今〔有版本作「令」〕英雄人，高視見霸王。并吞與割據，極力不相讓。

這首詩的主題是蜀地。引句說，蜀地最美好的日子是在三皇五帝不通中國之時，當時雞犬相放，萬事和樂，一旦臣服於中土，「道」就喪失了，以後則禍亂相循。²¹ 另一首詩則強烈質疑文明的價值：

榮名忽中人，世亂如蟻蝨。古者三皇前，滿腹志願畢。胡為有結繩，陷此膠與漆。禍首燧人氏，厲階董狐筆。（卷二十〈寫懷二首〉）

¹⁹ 這個比喻典出曹植〈求通親親表〉：「葵藿之傾葉，太陽雖不為之迴光，然終向之者，誠也」。見丁晏纂，葉菊生校訂，《曹集鈐評》（北京：文學古籍刊行社，1957），頁112。

²⁰ 「京觀」指打敗叛軍後，聚敵人屍首封土所成的高丘。關於這一行事比較詳細的解釋，見楊伯峻，《春秋左傳注》（北京：中華書局，1990年第二版），第二冊，頁744-746。

²¹ 緊接本文引句之後，杜甫寫道：「吾將罪真宰，意欲剷疊嶂。恐此復偶然，臨風默惆悵」。前兩句想像能夠剷除環繞蜀地的山嶺，便利處理割據的局面。依個人的看法，這個要求大一統的想法，並不是對小國寡民少私寡欲理想的否定。這只是顯示，杜甫了解「雞犬各相放」的景況不可能重現於他所身處的唐代。子美對夷平蜀道究竟是否有助於長治久安，終究是有懷疑的。因此他以「恐此復偶然，臨風默惆悵」結束此詩。

這幾句表現了對文明的整體批評，矛頭尤其指向名聲褒貶的觀念（「榮名忽中人」、「厲階董狐筆」）。在中古時代，「名教」正好是儒家的代名詞。綜合而言，杜甫這兩首詩的理路很接近《老子》的「大道廢，有仁義」（十八章）、「夫禮者，忠信之薄而亂之首」（三十八章）。雖然上引兩詩只佔子美傳世作品的極小部分，但配合前面的分析，我們說杜甫的政治社會理想具有相當的道家成分，當非嚮壁虛造。

根據以上的討論，前引杜甫有關「風俗淳」的詩句可粗分成兩類。一類道家的色彩較重。除了直接指稱伏羲、大庭氏的句子，「聽子話此邦，令我心悅懌。其俗則淳樸，不知有主客」也可歸於此。另一類則明顯運用了儒家移風易俗的語言，如「廟堂知至理，風俗盡還淳」，「舊官寧改漢，淳俗本歸唐」，「此行收遺甿，風俗方再造」。

再者，杜甫雖然有強烈的移風易俗理想，似乎並不特別重視禮樂教化的問題。子美詩文中表達憂君國、哀生民的語句可說不計其數。其中涉及人民教化者，則幾乎絕無僅有。唯一碰得上邊的，也許是〈橋陵詩三十韻因呈縣內諸官〉中的「孝理敦國政，神凝推道經」。（卷三）這首詩寫於安史亂前，上引之聯為對玄宗皇帝相當形式化的稱讚，對杜甫的思想，恐怕反映有限。由於題旨的限制，這裡不宜深論子美具體的政治觀念。簡單地說，從詩作看來，子美心目中的理想時局有以下三個要素：和平無戰亂、人民經濟生活順利、賦役輕且平均。現在舉幾個表現這些想法的例證：「思見農器陳，何當甲兵休」（〈晦日尋崔戢李封〉）；「安得壯士挽天河，淨洗甲兵長不用」（〈洗兵行〉）；「尚思未朽骨，復覩耕桑民」（〈別蔡十四著作〉）；「眾寮宜潔白，萬役但平均」（〈送陵州路使君之任〉）；「誰能叩君門，下令減征賦」（〈宿花石戍〉）。杜甫論政強調休兵薄斂，顯然與安史亂後的時代環境有關，但由他關心民生而竟不論教化，似仍可反證其社會理想主於淳樸的特性。²²

²² 陳文華教授曾對作者的這個看法表示不同意見，以下略作引述和說明，供讀者參考。陳教授對作者的論點舉了兩個反證。一是〈憶昔二首〉描寫「開元全盛日」為「百餘年間未災變，叔孫禮樂蕭何律」，一是〈自京赴奉先縣詠懷五百字〉句「許身一何愚，竊比稷與契」。按，前例並沒有明確的禮樂教化的意思。「蕭何律」無論，叔孫通制作的只是朝儀，此句所指恐怕主要是政治秩序穩定。至於「竊比稷與契」，陳教授引「契為司徒，教民五倫」之說，以為此句顯示杜甫有教化的理想。個人的看法是，老杜自比稷、契，表達了輔佐君主的志向，但此句實未涉及具體的政治觀念。

最後，目前進行的討論是由「致君堯舜上，再使風俗淳」句引起的，因此必須對堯舜之治在杜甫心中的可能涵義有所說明。在古代經典與文獻裡，堯舜有兩個形象。一是勤於政事，導民歸正。《大學》曰：「堯舜率天下以仁，而民從之」。曹植〈漢二祖優劣論〉稱漢光武帝：「敦睦九族，有唐虞之稱；高尚純朴，有羲皇之素」，明確把堯舜與伏羲作對照。²³ 堯舜的另一個形象則是清靜無為。《論語·衛靈公》記孔子言：「無為而治者，其舜也與！夫何為哉？恭己正南面而已矣。」《周易·繫辭下》：「黃帝堯舜垂衣裳而天下治。」從本文對杜甫政治思想的探討看來，他心目中的堯舜大概不是汲汲以禮樂化人的。至於堯舜的後一形象，至少依照道家的理路，和「風俗淳」的境地是可以相容的——無為而治就是不以文明戕害人性，風俗自然淳樸。

本節分析了杜甫詩文中「致君堯舜上，再使風俗淳」的主題，結論是，「致君堯舜上」屬於儒家最典型的理想，「再使風俗淳」則在儒家移風易俗的語言上，多少寄託了道家的價值與嚮往。這個結論顯示，在人生抱負的意義上，杜甫有強烈的儒家傾向，就政治思想的實質內容而言，則是儒、道糅合。古今論者似乎一致認為杜甫的政治思想屬於儒家，看來這個說法還是有斟酌分疏的餘地。

最後有兩點補充說明。第一，本文不是要作翻案文章，這裡並非在為杜甫的心靈下定論。就人格整體而言，杜甫的道家傾向並不特別強烈，但依個人的考察，他的政治社會觀顯然頗有老莊遺緒。其次，談及政治的目的時，重風俗純樸而輕禮樂教化，在中唐以前是普遍的現象。例如，歐陽詢〈藝文類聚序〉曰：「皇帝〔指高祖〕命代膺期，撫茲寶運，移澆風於季俗，反淳化於區中」。²⁴ 楊炯〈孟蘭盆賦〉讚頌武曌：「唯寂唯靜，無營無欲，壽命如天，德音如玉。任賢相，惇風俗；遠佞人，措刑獄；……鼓天地之化淳，作皇王之軌躅。」²⁵ 杜甫的朋友高適(704?-765)描繪大唐帝國的盛況：「梯航萬里，爭飲淳和之風；臣妾四夷，盡歸仁壽之域」。²⁶ 就與時代的關係而言，子美的政治社會觀屬於常態，而非例外。

²³ 曹植文見丁晏纂，葉菊生校訂，《曹集鈐評》，頁153。又，《孟子·滕文公上》第四章對堯舜教化人民的功績特別有發揮。

²⁴ 《全唐文》，卷一四六。

²⁵ 徐明霞點校，《楊炯集·盧照鄰集》（北京：中華書局，1980），《楊炯集》，頁17。

²⁶ 高適，〈為東平薛太守進王氏瑞詩表〉，收在劉開揚，《高適詩集編年箋註》（台北：漢京文化事業有限公司景印，1983），頁385。

二、杜甫心靈中的釋道成分

前文對杜甫的濟世抱負和政治觀念作了扼要的討論，現在要開始說明子美思想的整體性質及其歷史意義。本節考察這個問題，先從南北朝隋唐思想的一般背景出發，然後再分析杜甫心靈中的釋道成分。

任何時代的思想都是非常複雜的，要作簡單的綜述，不但不容易，而且極可能引起誤解。但爲了設法闡釋杜甫心靈的歷史意義，這裡還是要勉強爲之。南北朝隋唐是儒、釋、道思想都興盛的時代，要了解這些時代的思想大勢，探究三教關係是一條關鍵的路徑。筆者過去曾提出一個說法。從東晉南北朝到唐代中葉，中國知識階層的思想有一個相當明顯的基調。這個基調在東晉(317-420)以後逐漸成型，一直要到八、九世紀之交，才受到以韓愈爲首的少數文人的直接挑戰，但終李唐一代，還是最普遍的人生觀。這個心態，用最簡單的話來表示，可名之爲「外儒內佛」與「外儒內道」。根據這個觀點，儒、釋、道三教在性質上可分成兩類。儒家自成一類，功能是在爲人類生活的外在行爲與群體秩序提供規範。更具體地說，在當時的看法裡，儒家主要是指有關家庭生活與社會政治的一套價值體系。另一方面，佛教和道家（包括道教與老莊道家）則爲安頓個人身心、探索宇宙終極問題的資源。根據中古一般的觀念，這兩組價值體系（儒爲一組，道、佛爲一組）並非對立的敵體，兩者的關係是相輔相成的。在理想上，一個士人應以儒道齊家、處世。在個人和宗教生活上，他或可傾向道教，或可傾向佛教，或可佛道兼修。道士與佛教僧侶一般也都承認儒家價值在家庭與社會生活中的主導地位。²⁷ 三教的關係並不只是並立或混雜，也有許多衝突，特別是在佛教與本土的儒家、道教之間，但以上所述應能代表南北朝中期以後的典型現象。

筆者過去提出的是一個相當簡化的說法，有些缺漏，這裡並不宜詳細檢討。現在只想對從前的說法提出若干補充，使唐代思想背景的介紹更精確些。第一個補充是概念性的。個人仍然認爲，「外儒內道」、「外儒內佛」是最能涵括南北朝隋唐思想一般情態的概念，但要特別說明，在中國中古的語言裡，除了「內心」，「內」還有根本、奧祕的意思。這是佛教傳來以前就有的觀

²⁷ 參考陳弱水，〈柳宗元與中唐儒家復興〉，《新史學》5.1（1994）：26-39；Jo-shui Chen, *Liu Tsung-yüan and Intellectual Change in T'ang China, 773-819* (Cambridge University Press, 1992), pp. 13-24.

念。在漢代，讖緯星占養生之學都可叫「內學」，編撰於漢代的《列仙傳》〈關令尹〉即說尹喜「善內學，常服精華」。（南朝宋裴駰《史記集解》引作「善內學星宿」。）²⁸ 文籍中討論世界本質、修道等問題的部分也可稱為「內篇」，《莊子》、《抱朴子》都是如此。《淮南子》則原名《內書》。²⁹ 「內」代表根本、奧祕，「外」當然就指表象了。中古許多人以為佛教、道家探索宇宙的本體，儒家則關心現象。這種看法也可包含在「外儒內道」、「外儒內佛」的概念裡。除了內外之分，儒家與佛、道還有一個重要的區別，就是佛、道自認追求超越的存在境界，這個境界可稱為「道」、「方外」或「出世間」，儒教的生活則為世俗、「塵網」、「區中」。³⁰

以上所說是關於三教關係或性質的一般看法，但個別的思想信仰系統對此問題還是常有特定的態度。現在稍作說明。在中古各思想傳統中，佛教對三教關係的態度最為清楚。基本上，佛徒以為，佛教是內教，其他所有的流派都是外教，儒家則為外教之首。北周道安的〈二教論〉是對這個立場最有統系的論述，此文的結論是：「釋典茫茫該羅二諦，儒宗略略總括九流」。³¹ 唐初的王勃(650-676?)在〈四分律宗記序〉記一位索律師自幼即傾心佛法，「糠粃禮樂，錙銖名教；以堯舜為塵勞，以周孔為桎梏」。³² 這幾句話生動地點出了佛教的基本看法。

大體而言，道教一向支持儒家的政治觀念與家庭倫理，³³ 對內外之分不太強調，但這個觀點還是存在。譬如，葛洪《抱朴子·明本》明確表示：「道者，儒之本也；儒者，道之末也。」³⁴ 大約成書於武則天時代的《道教義樞》〈序〉云：「悠悠之徒，未能窮源討本。所以好儒術者，但習典墳，……至於道經幽秘，罕有研尋。」又說：

²⁸ 王叔岷，《列仙傳校箋》（台北：中央研究院歷史語言研究所，1995），頁21。關於讖緯被稱作「內學」之事，參考鍾肇鵬，《讖緯論略》（瀋陽：遼寧教育出版社，1991），頁29，32。

²⁹ 劉文典，《淮南鴻烈集解》（台北：文史哲出版社景印，1992），〈莊〔達吉〕序〉。

³⁰ 有關的例子，可參考つださうきち（津田左右吉），〈唐詩にあらはれてゐる佛教と道教〉，《東洋思想研究》4（1950）：3-5，24-26；陳弱水，〈柳宗元與中唐儒家復興〉，頁30。

³¹ 道宣，《廣弘明集》（大正藏第五十二卷），卷八，頁137-143。

³² 王勃著，蔣清翊註，《王子安集注》（上海古籍出版社，1995），卷九，頁284。

³³ 關於這個立場的概述，可以參考卿希泰主編，《道教與中國傳統文化》（福州：福建人民出版社，1990），第五章（曾召南執筆）。

³⁴ 葛洪，《抱朴子》，〈內篇·明本〉，頁41。

儒書道教，事或相通，了義玄章，理歸其一。能知其本，則彼我俱忘；但識其末，則是非斯起。³⁵

這些話雖然說道、儒根本相通，但這個本源必須要透過道教才能得到了解。以上是從本、末之別來區分道、儒。南北朝中晚期以後，主要受到佛教的衝擊，特重身體修煉的道教也開始強調心性修養，成書於北周之前的《升玄內教經》就從這個觀點稱道教為「內教」。經云：「所謂內教者，真一妙術，發自內心，行善得道，非從外來。」³⁶ 北周編的道教類書《無上秘要》〈修學品〉引《洞真太上隱書經》曰：「夫仙者心學，心誠則成仙。道者內求，內密則道來。真者修寂，洞靜則合真。」³⁷ 隋唐以下，道教心性思想就更發達了。³⁸

從南北朝到初唐，道家思想很盛，對士人影響尤其大，但並沒有自成宗派。整個中古時代流行的本末或本跡之分，最主要的源頭就是魏晉玄學，基本上是道家傳統的產物。在人生觀方面，中古道家思想有兩條支脈。一條對文明取否定的態度，在生活上追求隱居，在行為上放逸禮法，可說屬於嵇康「思長林而志在豐草」（〈與山巨源絕交書〉）的流派。持這種態度的人強調方外、方內的差別。另一支脈則不避世俗，主張在名教功利場中忘機齊物，「無心以順有」，郭象是這一哲學最重要的表達者。³⁹ 這種思想強調心跡分離，可說是道家中的「心學」、「內教」。在唐代前半葉，這兩種人生觀都不罕見，初唐著名文學家、王勃的叔祖王績(590?-644)是前者的一個突出代表，王維則明顯反映了後者。⁴⁰

對於三教關係，儒家的觀點是什麼？嚴格來說，並沒有這個觀點。除了少數特別服膺道家文明觀的人，中古時代絕大多數的士人都相信儒家價值是政治、家庭生活的最高指導原則，至於他們個人的人生哲學與信仰為何，則各有

³⁵ 孟安排，《道教義樞》，《正統道藏》（台北：新文豐出版有限公司景印，1977），第四十一冊，頁765。

³⁶ 敦煌寫本伯二四四五號，轉引自盧國龍，《中國重玄學》（北京：人民中國出版社，1993），頁92。

³⁷ 《無上秘要》，《正統道藏》，第四十二冊，卷四十二，頁381。

³⁸ 參考卿希泰主編，《中國道教史》，第二卷（成都：四川人民出版社，1992），頁187-189，217-253。

³⁹ 引文出自郭慶藩輯，《莊子集釋》（台北：河洛出版社景印，1974），卷三上，〈大宗師〉，頁268郭象注。

⁴⁰ 兩人的思想，後文都略有觸及。

選擇。即使在儒家認同感特深的人當中，也很難找到在人生問題上全面依從儒家的。現在就以王通(584?-617)為例，略加討論。

在南北朝到初唐的著名知識分子中，論儒家使命感之深厚，很難看到能與王通相比的。王通在隋末隱居河汾，招納門徒，續六經，以孔子自況。他講學所在的白牛溪甚至被人稱為「王孔子之溪」。⁴¹ 關於王通的思想，最可靠的材料是《中說》。王通宣揚儒教，以復王道、致太平為主要關懷，很少涉及內心修為。但《中說》有關董常的描述很值得注意。此書是模仿《論語》之作，在其中，不但王通被比成孔子，他最看重的一位弟子董常也以顏淵的面貌出現。和顏回一樣，董常以德行見稱，而且不幸早死。（其實王通自己才活到顏淵的年歲。）以下是《中說》幾段關於董常的資料：

或曰：董常何人也？子曰：其動也權，其靜也至，其顏氏之流乎！

子曰：常也，其殆坐忘乎！靜不證理而足用焉，思則或妙。

子謂程元曰：汝與董常何如？元曰：不敢企常。常也遺道德，元也志仁義。（以上皆出自〈天地篇〉）

董常曰：樂天知命吾何憂，窮理盡性吾何疑。（〈問易篇〉）⁴²

很明顯地，這裡顯示的是一個道家化的顏淵。由此看來，王通對內心修養的看法有著濃厚的道家色彩。

以上是對中古知識階層流行人生觀的一個概略說明。杜甫成長於開元盛世，在大曆亂局中逝世，一生都處在「外儒內佛」與「外儒內道」心態盛行的時代，我們要了解他的思想的特質與歷史意義，也必須從其心靈中的儒、釋、道成分和相互關係入手。

杜甫思想中儒、釋、道的因子都有，但其相互關係頗有異於傳統「外儒內佛」、「外儒內道」格局之處，在中唐思想的脈絡裡，可說代表一種新的趨向。杜甫對神仙道教、道家、佛教的理想都有嚮往，是學者已經指出的。現在要對這個問題先作大體的勾勒，以利闡述杜甫思想的整體圖象。子美心靈中的道佛成分大體上可分為四個方面。它們是：道教求長生的思想，隱逸思想，詩酒放達不拘禮法的人生態度，以及佛教信仰。

⁴¹ 王績著，韓理洲校點，《王無功文集》（上海古籍出版社，1987），〈北山賦〉，頁5。

⁴² 以上引文依序見王通，《文中子中說》（上海古籍出版社景印浙江書局本，1989），頁7，10，10，21。

就現有資料所見，在子美心靈的道佛成分中，對神仙長生的追求最為短暫。關於這方面的活動，他有一項廣為人知的事蹟，即天寶三載(744)到五載的梁宋齊魯之游，當時子美三十多歲。這場遊歷最初是和李白(701-762)、高適同行，求長生成仙之方是一個主要的目的，所以約寫於天寶三載的〈贈李白〉有句云：「亦有梁宋遊，方期拾瑤草」。(卷一)在這兩年間，杜甫曾往王屋山拜謁道士華蓋君，然其人已逝，只見到他的弟子，杜甫雖竟夜伏於石閣之下，恍惚間似見仙人騎鶴下凡，但終歸徒然。後來又到魯地師事鍊師董奉先。⁴³ 在此東游之後，子美似乎未再有求仙訪道之舉。他晚年雖曾寫詩追憶天寶年間的求道生涯，有功願未畢的惋惜，但也說「道意久衰薄」(〈昔遊〉)。⁴⁴ 總之，杜甫的道教信仰主要是中年以前的事，我們對他的早歲生活了解不多，也許除了東游之舉，還有其他的崇道活動，但這是無從猜測的。

杜詩雖然以表達憂君哀民的情感著稱於世，遯世幽棲、自適塵外的主題也經常出現。隱逸的意念在子美的早期詩作已經存在。自乾元二年(759)八月，杜甫棄官離華州往秦隴，開始長期的浪遊生涯後，更有大量的作品描寫這方面的嚮往與生活。一個明顯的例證是，子美在詩中多次自比為東漢末的傳奇隱士龐德公(或稱龐公)。德公為襄陽人，與諸葛亮、龐統、司馬德操等名士交好，荊州刺史劉表數請入仕，拒不就。⁴⁵ 這一類的詩句如：「龐公任本性，攜子臥蒼苔」(〈昔遊〉)；「龐公隱時盡室去，武陵春樹他人迷」(〈寄從孫崇簡〉)；「龐公竟獨往，尚子終罕遇」(〈雨〉)。對於自己的出處，甚至還說過這樣強烈的話：「黃綺終辭漢，巢由不見堯」。(〈朝雨〉)杜甫晚年隱逸的現實生活當然主要是時局所造成，但他自安於此的想法並不能只看作是用世之志受挫的反應，他的性格中似乎真有超脫世情、靜居獨往的一面。且聽夫子自道：「漸喜交遊絕，幽居不用名」(〈遣意〉)；「畏人成小築，褊性合幽棲」(〈畏人〉)；「平生江海心，宿昔具扁舟」(〈破船〉)。他還有詩

⁴³ 關於杜甫天寶初年東游之事，參見聞一多(匡齋)，〈少陵先生年譜會箋〉，頁59-65；陳貽焮，〈杜甫評傳〉上卷(上海古籍出版社，1982)，頁83-97，104-110。

⁴⁴ 參見《杜詩詳註》，卷二十，〈昔遊〉；卷二十一，〈憶惜行〉。郭沫若，〈杜甫的宗教信仰〉認為子美有很深的道教信仰。鍾來茵批駁此說，見〈再論杜甫與道教〉，《首都師範大學學報》1995.3：46-53。個人較同意鍾說。

⁴⁵ 龐德公的事跡見《後漢書》(北京中華書局本，1965)，卷八三，頁2776-2777；《三國志》(北京中華書局本，1959)，卷三七，頁953-954。

句：「喧靜不同科，出處各天機」（〈甘林〉），自歸於「靜」的一類。對自己的隱逸觀念和傾向，杜甫似乎未曾提出明顯的哲學辯解，我們雖不便強作解人，也許還是可以作一個不算大膽的猜測：杜甫相信個人自足、無待外物的價值，也以爲自己具有實踐此價值的秉性。從中國傳統思想的流脈看來，這無疑屬於道家的理想。⁴⁶

除了龐德公，杜甫還常自比爲另一位道家型人物阮籍。子美對嗣宗產生認同感，大概基於兩個原因。一是阮籍不受禮法拘束的意態，頗近於自己的疏放任真、詩酒曠達。他曾經直接以此點自擬嗣宗：「謝安不倦登臨費，阮籍焉知禮法疏」（〈奉酬嚴公寄題野亭之作〉）。又有句云：「甫也南北人…久遭詩酒污」（〈謁文公上方〉）；「禮樂攻吾短，山林引興長」（〈秋野五首〉）；「我生性放誕，雅欲逃自然」（〈寄題江外草堂〉）。從其他相關資料判斷，這些描寫近於實錄，不類自謙。⁴⁷此外，杜甫一生好酒，以爲此杯中物可助其稍解塵網的羈絆，得一時之解脫：「飲酣視八極，俗物多茫茫」（〈壯遊〉）。這也是魏晉以來道家者流的想法。⁴⁸

杜甫另一個自比阮籍的理由是，安史亂起後，他長期漂泊，家國個人之命運，俱可哀傷，因此常懷深切的痛苦，有阮籍窮途而哭的感受。以下的詩句，都是例證：「窮途阮籍幾時醒」（〈即事〉）；「茫然阮籍途，更灑楊朱泣」（〈早發射洪縣南途中作〉）；「寇盜狂歌外，形骸痛飲中。……此身醒復醉，不擬窮途哭」（〈陪章留後侍御宴南樓〉）。杜甫痛苦的具體原因或許與阮籍不同，痛感則有可相通之處——至少子美自己認爲如此。在杜甫對阮籍產生認同感的兩項理由中，前一個可說也是道家的性質；後一個則似爲偏向儒家的情感。

⁴⁶ 關於杜甫隱逸自適思想一個相當全面而有見解的討論，見藍旭，〈論杜甫詩中的自適主題〉，《文學遺產》1995.5：54-63。關於杜甫自比龐德公，除了詩作，還可參考散文〈秋述〉（《杜詩詳註》卷二十五）。

⁴⁷ 與杜甫同時的作家任華有詩贈杜甫，稱其「郎官叢裡作狂歌，丞相閣中常醉臥」（北京中華書局1960年版《全唐詩》，卷二六一，頁2903〈寄杜拾遺〉）。《舊唐書》（北京中華書局本，1975）卷一九〇下〈杜甫傳〉說子美：「縱酒嘯詠」、「蕩無拘檢」；《新唐書》（北京中華書局本，1975）卷二〇一則云：「曠放不自檢」。

⁴⁸ 例見劉伶〈酒德頌〉，收在蕭統，《文選》（台北：文津出版社景印，1987），卷四七，頁2098-2099；王績著，韓理洲校點，《王無功文集》，〈醉鄉記〉，頁181-182。王績的崇酒事蹟，又可見呂才，〈王無功文集序〉，收在《王無功文集》，頁1-5。《世說新語·任誕》亦多載名士好酒事。

杜甫很早就和佛僧有交往，但他對佛教的宗教興趣，依現存詩作判斷，大約要到寶應元年(762)居梓州以後才明確起來。當時他五十一歲。子美對佛法的鍾情雖似開始甚晚，他顯然產生了真切的熱誠，忻忻然有皈依之心。關於杜甫佛教信仰的表白，最值得重視的作品是〈秋日夔府詠懷奉寄鄭監李賓客一百韻〉（卷十九）。這首詩大約寫於大曆二年(767)，距他逝世才三年。全詩共二百句、一千字，是杜甫最長的一首詩。其中自敘生平心跡，談創作，傷世變，議國是，憂生民，細膩感人。後段寫及當前心志時，筆鋒一轉，云：

身許雙峰寺，門求七祖禪。落帆追宿昔，衣褐向真詮。……本自依迦葉，何曾藉偃佺。……晚聞多妙教，卒踐塞前愆。顧愷丹青列，頭陀琬琰鐫。……勇猛爲心極，清羸任體孱。……

「晚聞多妙教，卒踐塞前愆」、「勇猛爲心極，清羸任體孱」，都是幡然向道、堅定求法的意思。「本自依迦葉，何曾藉偃佺」句甚至明講，道不如佛。（偃佺爲《列仙傳》中的採藥父）杜詩中類似的表達至少還有兩例。一是〈謁文公上方〉：「甫也南北人…久遭詩酒污，……願聞第一義，迴向心地初」。（卷十一）另一則是前文已引，強烈批評文明的〈寫懷二首〉，在「榮名忽中人，世亂如蟻蝨」等句後，子美的結論是：「終然契真如，得匪金仙術？」杜甫用老莊道家的理路否定文明，但他個人超越文明價值的答案卻是「金仙術」——佛法。

杜甫的佛教興趣有幾點值得注意之處。第一，他特別推崇禪宗，但追隨的宗派爲何，則是杜甫研究上的一重公案。子美曾明確地說：「瀟灑共安禪」（〈陪李王蘇李四使君登惠義寺〉）；「余亦師粲可，身猶縛禪寂」（〈夜聽許十一誦詩愛而有作〉）；⁴⁹「身許雙峰寺，門求七祖禪」（前引〈秋日夔府詠懷〉）。「粲可」分別指禪宗二祖慧可，三祖僧粲。「雙峰寺」指四祖道信、五祖弘忍，因爲兩人都駐蘄州（今湖北蘄春）雙峰山東山寺。至於「七祖」爲誰，則頗有爭議。錢謙益(1582-1664)注杜詩，引王維〈六祖能禪師碑銘〉，兼據《宋高僧傳·慧能傳》載房琯(697-763)爲神會作〈六葉圖序〉，首肯南宗譜系，斷定子美歸心南宗。他並推測當時神會已被弟子推爲七祖，「門求七祖

⁴⁹ 此詩杜集宋刊本即編於第二卷，蓋以爲安史亂前所作，黃鶴更直言寫於天寶十四載，不知何據，暫不從。參見《新刊校定集注杜詩》（北京中華書局景印〔宋〕郭知遠集九家注杜詩南宋寶應元年曾噩刊本，1982），卷二，頁28b-31b；〔宋〕徐居仁編，黃鶴補注，《集千家注分類杜工部詩》（台北：大通書局景印〔元〕葉氏廣泰堂本，1974），卷十六，頁991。

禪」乃是子美不贊成在這個問題上再起紛擾，應在私門之內求禪宗心法。⁵⁰ 牧齋此說卓有精識，這裡只能探討少數要點。

王維、房琯都是杜甫的年長朋友，房琯和他關係尤其深。杜甫既與好友皆為禪宗信徒，王、房又宗主南宗，錢謙益認為杜甫屬於同一立場，是很合情理的推斷。至於牧齋揣想中土南宗在杜甫生時已推神會為七祖，尤為妙悟。據傳統史料，北宗普寂在玄宗開元年間(713-741)已被廣泛尊為禪宗七祖，神會七祖之稱要到貞元十二年(796)，才由德宗皇帝所敕定，依此，杜甫所指的「七祖」只能是普寂，他所歸心的是北宗，而非南宗。⁵¹ 不過，神會的塔銘已於一九八三年十二月在洛陽出土，全名是〈大唐東都荷澤寺歿故第七祖國師大德於龍門寶應寺龍首腹建身塔銘并序〉，明尊神會為七祖。據該文，神會於乾元元年(758)在荊州逝世，遺身於永泰元年(765)遷往洛陽入塔。⁵² 入塔的時間約在〈夔府詠懷〉寫作前兩年，七祖之號想必出現更早，或於神會去世後即有。這個塔銘證實了杜甫生時神會已有七祖的名號，顯示錢謙益對禪宗傳法問題的底蘊有極深的體會。牧齋的子美歸心南宗之說，也因此得到堅強的支持。然而，就目前所有資料的整體看來，筆者個人的想法是，杜甫歸心南宗的可能性相當高，但證據仍稍嫌間接，似乎還不到定論的程度。杜甫、房琯的關係雖深，親朋之間宗教信仰有別，並不是罕見的事。以王維而論，他以慧能為六祖，弟弟王縉撰〈東京大敬愛寺大證禪師碑〉，則推北宗為正統，並且明白說自己浸潤普寂門下。⁵³ 以此例彼，杜甫的禪學歸趨是否一定和房琯相同，還是不能無疑。⁵⁴

⁵⁰ 錢謙益，《錢注杜詩》（北京：中華書局，1958，據康熙六年靜思堂本排印），卷十五，頁521-522。

⁵¹ 關於依此理路所作的詳細論辨，可見陳允吉，〈略辨杜甫的禪學信仰〉，收在氏著，《唐音佛教辨思錄》（上海古籍出版社，1988），頁94-100。

⁵² 關於神會塔銘的內容與出土的相關訊息，見溫玉成，〈記新出土的荷澤大師神會塔銘〉，《世界宗教研究》1984.2：78-79；洛陽市文物工作隊，〈洛陽唐神會和尚身塔塔基清理〉，《文物》1992.3：64-67，75。塔銘題目中「龍首腹」三字，溫文作「龍崗腹」，不知何者為是，今暫依《文物》上的正式簡報。又，前註所引陳允吉文原發表於一九八三年四月（《唐代文學論叢》第二期），作者未見新出土塔銘，又不取錢謙益說，所以關於七祖問題的論說是錯誤的。不過，該文係針對郭沫若的杜甫崇南宗說而發。郭說相當粗略，又未考慮錢牧齋的論點，並不足取。見郭沫若，〈杜甫的宗教信仰〉，在氏著，《李白與杜甫》，頁295-301。

⁵³ 王縉，〈東京大敬愛寺大證禪師碑〉，《全唐文》，卷三七〇。

⁵⁴ 本文原稿關於杜甫禪學信仰的討論，有武斷之語，承一位審查人指出，並提示修改途徑，特此致謝。

另外值得提出的是，杜甫自己表示，他對佛教產生熱情，是因為它能從根本處安頓心靈。前文已引：「願聞第一義，迴向心地初」、「勇猛為心極，清羸任體孱」。另一個明確的例子是，子美曾經寫詩這樣稱讚他一位信佛的僕人：

汝性不茹葷，清靜僕夫內。秉心識本源，於事少凝滯。……（卷十五〈信行遠修水筒〉）

這不是泛泛的讚美，杜甫對這位僕人確乎有著真誠的敬意。連一個沒有知識的役夫皈依釋教，都能使心地清靜，超脫物象，晚年的杜甫恐怕真的相信佛法有不可思議的大力量。

再者，杜甫對佛法的嚮往似乎已經超過思想興趣的層面，而有相當程度的信仰。他有一首詩具體記錄了聽經的經驗：「……重聞西方止觀經，老身古寺風泠泠。妻兒待米且歸去，他日杖藜來細聽。」（卷十九〈別李秘書始興寺所居〉）但子美文人生活的積習已深，恐怕很難從事比較深刻的信徒生活。他曾描述一位佛徒朋友：「絕葷終不改，勸酒欲無辭。」（〈隨章留後新亭會送諸君〉）這種無肉不酒的日子，杜甫大概不能過吧！⁵⁵

總結以上的討論，我們可以得到一個認識：杜甫的心靈與思想中有相當多的道佛成分，佛教和隱逸思想對他影響尤深。然而，比起子美詩中所表現的儒家情懷，他的佛道觀念恐怕都是次要的。以下就要申論這個看法。

三、儒家價值與生命意義

杜甫的詩文清楚地顯示，他的中心關懷在於實踐儒家理想。這雖然是一個普遍的看法，但要了解此關懷的性質與歷史意義，還是需要一些仔細的分析。這個問題可分兩個方面來說明。首先，儒者是杜甫最基本的整體自我認同，是他為自己的人生所作的最重要定位。從「外儒內佛」、「外儒內道」的觀念來衡量，杜甫最關注的問題屬於「外」的一面——如國家的秩序、人民的幸福，「內學」或「內教」是其次的。再者，杜甫的儒家認同具有深刻的精神內涵，換

⁵⁵ 杜甫與佛教關係的概述，可參看呂澂，〈杜甫的佛教信仰〉，《哲學研究》1978.6：41-43；王熙元，〈杜甫與禪學之因緣——兼論其思想歸趨〉，《中國學術年刊》1（1976）：181-197；趙玉娟，〈從杜甫的詩看杜甫與佛教之關係〉，《杜甫研究學刊》1993.4：41-48。呂澂認為杜甫晚年轉依淨土信仰，雖然證據不足，可能性是有的。

言之，即使從安心立命的觀點看來，子美的儒家成分還是比釋道為高，是他人生意義的根本基石。在這一點上，杜甫的心靈結構在思想史上特別具有突破的意義。現在就先從後一問題談起。

前文引過蘇軾一段有名的論杜甫的話：「古今詩人眾矣，而杜子美為首，豈非以其流落饑寒，終身不用，而一飯未嘗忘君也歟？」這個說法很有代表性，可以反映古今許多人對杜甫的理解。這段話包涵了兩項對杜甫心靈的認識。第一，君主是子美的主要關懷。第二，在性質上，這是一種極深的關懷，一種對生命的全幅滲透；用孔子的話，可說是「造次必於是，顛沛必於是」，用孟子的話，可說是「見於面，盎於背」（〈盡心上〉），用現代的觀念來講，則是宗教性的關懷。

對第一項認識，有人批評太過偏狹，認為杜甫關心人民遠甚於關心君主。⁵⁶ 這個批評有些道理，但筆者以為，比較持平的看法是，杜甫對君主、人民都關心。在他心目中，君主與社稷禍福幾乎是一體的，對於他的忠君之心，我們不妨說，這是一種君國之思。杜甫的詩作中涉及君國安危、民生憂患的，數量之大，古今罕有。現在舉出幾個君主、人民兩者并念的例子，以支持我對這個爭議應該不大的問題的看法：

雖乏諫諍姿，恐君有遺失。……揮涕戀行在，道途猶恍惚。乾坤含瘡痍，憂虞何時畢。（卷五〈北征〉）

大軍載草草，凋瘵滿膏肓。……上感九廟焚，下憫萬民瘡。（卷十六〈壯遊〉）

四序嬰我懷，群盜久相踵。黎民困逆節，天子渴垂拱。（卷十八〈晚登瀛上堂〉）

需要指出，杜甫的儒家關懷雖然不限於君主，但範圍也不太廣。仁義之類的抽象原則，或如孝道禮法的家庭倫理問題，他顯然沒有特別的興趣。我們可以相當確定地說，就對象下定義，子美的儒家關懷基本上屬於政治的、人道的關懷。

現在談蘇軾的第二個看法。關於杜甫儒家關懷的深度以及在個人生命上的意義，筆者的判斷是，這是一種非功利的、根本的、宗教性的關懷。雖然過去少有人使用這種概念解釋杜詩，其實已是普遍隱涵的看法，蘇軾的話也有此意味。我以為杜甫的儒家關懷幾乎具有宗教的性質，在本文論述上有重大關係，

⁵⁶ 康伊，〈杜甫君臣觀新探〉，《草堂》1986.2：47-52。

因此還是必須作幾點探討。杜甫儒家關懷的性質與深度，可以從他詩作中的某些表達獲得直接的觀察。譬如，〈自京赴奉先縣詠懷五百字〉（卷四）云：

許身一何愚，竊比稷與契。……窮年憂黎元，歎息腸內熱。……終愧巢與由，未能易其節。……朱門酒肉臭，路有凍死骨。榮枯咫尺異，惆悵難再述。……老妻寄異縣，十口隔風雪。誰能久不顧？庶往共饑渴。入門聞號咷，幼子餓已卒。……默思失業徒，因念遠戍卒。憂端齊終南，湏臾不可掇。

此詩先說自己早有輔佐君王之志，現實下人民卻苦難深重，他的心情是「歎息腸內熱」、「惆悵難再述」。回到奉先家中，發現自己的幼子竟已饑餓致死。但杜甫很快就超越個人家庭悲劇的情緒，念及普天下窮民的苦難，他的哀傷不可遏抑，「憂端齊終南，湏臾不可掇」。

相對於此處討論的課題，這一段詩句有兩點特別可注意之處。首先，杜甫在自己兒子死亡的時刻，還憂念一般人民的苦難，可見這個關心根植於生命的深層。由於體會到災難與痛苦的普遍性，杜甫沒有把幼子之死當作襲擊個人的偶發厄運，而是將其視為一場大規模災難的部分，他的關注的焦點在於廣大災難的本身，而非關乎個人的部分。子美的社會關懷可能也因此幫助他克服了親子死亡的哀傷。雖然詩中沒有提及，失子的痛苦只能加深他對百姓君國的獻身之感。在以家庭關懷為先的中國社會，這種心緒應是相當罕見。其次，杜甫的憂傷是巨大的，接近到無限的程度。這似乎意謂，他對人民福祉的關心也是無涯無邊的。羅曼羅蘭曾把宗教情感說成是一種無限的、「海洋般的」(oceanic)的感覺。這個描述顯然只觸及宗教心理的一個特徵，遠不足以見其全豹，但由此還是可以看出，杜甫的社會關懷與宗教情感有相似之處。⁵⁷

另外一首直接表達這種性質的情感的作品是著名的〈茅屋為秋風所破歌〉。這首詩先寫自己茅屋的屋頂如何被狂風吹走，到了夜間又有雨，一家人狼狽不堪。這時文路突然一轉，完全離開個人的災情，寫道：

⁵⁷ 羅曼羅蘭的看法首先表達於他在一九二七年底給佛洛伊德的一封信。見Sigmund Freud, *Civilization and Its Discontents*, tr. James Strachey (New York: W. W. Norton & Company, 1961), 11-12. 德國神學家Rudolf Otto(1869-1937)從基督教的觀點，對宗教情感的性質——特別是信仰者與「神聖」(the holy)的關係——有系統的分析。見Rudolf Otto, *The Idea of Holy*, tr. John Harvey (second edition, Oxford University Press, 1950).

安得廣廈千百間，大庇天下寒士俱歡顏，風雨不動安如山。嗚呼！何時眼前突兀見此屋，吾廬獨破受凍死亦足。（卷十）

杜甫「突兀見此屋」，實在是突兀的筆法，突兀的想像，跟一般人的心思很不同。但我們沒有理由懷疑，杜甫在矯情故弄玄虛。他應該就是時時以集體禍福為念的人。

杜詩表現子美對國事民生刻骨憂念的還有很多，這裡再舉幾個例子，讓我們對他的情感的深度與純度有更直接的觀察：「至今大河北，化作虎與豺。浩蕩想幽薊，王師安在哉」（〈夏日歎〉）；「幽燕唯鳥去，商洛少人行。……霜天到宮闕，戀主寸心明」（〈柳司馬至〉）；「老病南征日，君恩北忘心。百年歌自苦，未見有知音」（〈南征〉）；「暝色延山徑，高齋次水門。……不眠憂戰伐，無力正乾坤」（〈宿江邊閣〉）。⁵⁸

現在談另一篇作品：〈送韋諷上閬州錄事參軍〉。這是送別詩，一個再普通不過的題材。但杜甫一起始就寫國步艱難的情況，告訴韋諷任新職後應如何力行改革，有所作為，詩是這樣結束的：

……當令豪奪吏，自此無顏色。必若救瘡痍，先應除蝥賊。揮淚臨大江，高天意悽惻。行行樹佳政，慰我深相憶。（卷十三）

這實在是驚人的筆調。在送行詩中，子美一直避開兩人的友情，離別之意，只談「公事」，到最後才說，你要把公事辦好，才能讓我對你的思念得到安慰。這個說法幾乎意謂著，友情的價值——至少杜、韋友情的價值——不是獨立的，它是以韋諷能否盡心濟民為條件。如果韋諷不能行善政，恐怕杜甫對他的私人情感也就消解了。這個解釋或許稍嫌主觀，但個人認為，此詩的確表現了子美以國計民生為最高價值的深層心緒。

子美在送別詩中勸告他人努力服務君國，還有其他的例子。譬如，〈別蔡十四著作〉：「我衰不足道，但願子意陳。稍令社稷安，自契魚水親。我雖消渴甚，敢忘帝力勤？尚思未朽骨，復覩耕桑民。」（卷十四）這裡的「魚水親」指君臣之義，用的是劉備和諸葛亮的典故，劉備說：「孤之有孔明，猶魚之有水也。」⁵⁹〈湘江宴餞裴二端公赴道州〉則請裴虬到任後，「上請減兵

⁵⁸ 另一首細膩傳達子美繫心國事之情的是卷六〈春宿左省〉。分析見葉嘉瑩，〈論杜甫七律之演進及其承先啓後之成就〉，收在氏著《迦陵論詩叢稿》（北京中華書局，1984），頁76。

⁵⁹ 《三國志》，卷三五，頁913。

甲，下請安井田」（卷二十二）。杜甫這些「殺風景」的話，都是他心思常在君國不能自己的明證。⁶⁰

上引詩篇中，〈湘江宴餞裴二端公赴道州〉的寫作時間甚晚，可能在大曆四年(769)，即杜甫逝世前一年。這個事實可以帶引我們注意到另一個有重要意義的現象。這就是子美晚年雖身處南方，隱逸幽居，遠離政治中心，心思仍不離朝政民生。他在大曆二年以後，曾經寫出這樣的句子：「有客歸三峽，相過問兩京」（〈柳司馬至〉）；「西江使船至，時復問京華」（〈溪上〉）；「寒空見鴛鴦，回首憶朝班」（〈自瀘西荆扉且移居東屯茅屋〉）；「楚雨石苔滋，京華消息遲」（〈雨四首〉）；「報主身已老，入朝病見妨」（〈入衡州〉）。當代杜詩專家蕭滌非曾說杜甫是「不管窮達，都要兼善天下」，「不管在位不在位，都要謀其政」，很適合用以表達上引詩句的涵義。⁶¹換個講法，我們可以說，這些詩句顯示，杜甫的政治社會關懷處在他生命存在意義的核心，完全獨立於個人的出處仕隱，獨立於外在環境與個人責任。在這一點上，他的心靈有突破傳統中古思想之處。

蕭滌非「不管窮達，都要兼善天下」的說法，當然是針對「窮則獨善其身，達則兼善天下」的話而發的。⁶²後句原出《孟子·盡心下》，可以——也經常被——用來指示傳統中國一個普遍的心態：士人入仕，就以儒術濟世，在野則全身保真，以道家精神自守。近代流行著一個關於中國人心理的概括描述：「中國人得意的時候是儒家，失意的時候是道家」，表達的也是同樣的認識。⁶³

⁶⁰ 在送別詩中勸勉友人戮力奉公的，也有他例，如岑參的〈冬宵家會餞李郎司兵赴同州〉。不過，如杜甫〈送韋諷上閬州錄事參軍〉幾乎通篇不及私情者，尚未他見。岑詩見陳鐵民、侯忠義，《岑參集校注》（台北：漢京文化事業有限公司，1985年景印），卷四，頁273。

⁶¹ 蕭滌非，〈人民詩人杜甫〉，中華書局編，《杜甫研究論文集》，三輯（北京：中華書局，1963），頁97。按，此文原刊載於《詩刊》1962.2（當年三月出版）。同年四月十八日，馮至在《人民日報》發表〈紀念偉大的詩人杜甫〉，表達完全相同的意見，不知是否為巧合。馮文現收入《杜甫研究論文集》三輯，頁5-17。同樣的語句又出現在游國恩、王起、蕭滌非、季鎮淮、費振剛主編，《中國文學史》，第二冊（北京：人民文學出版社，1963），頁85。

⁶² 蕭滌非說杜甫「不管窮達，都要兼善天下」的思想是對儒家的批判。他以為「窮則獨善其身，達則兼善天下」語出《孟子》，就代表儒家思想，恐怕是缺乏歷史的觀點，不可從。

⁶³ 這個描述甚至遠播異域。見森三樹三郎，《上古より漢代に至る性命觀の展開——人性論と運命觀の歴史》（東京：創文社，1971），頁201，328。

以上幾句話透露出一個看法是，傳統中國士人的儒、道信念和個人的境遇是高度相關的，出則爲儒，處則爲道。這種性質的信仰就難免有些工具性，和個人生存意義的連結有時並不深刻。

本文並不想檢討上述說法在整個中國歷史上的有效性，但要指出，在儒、道、佛思想都盛行的唐代前半葉，士人入仕言儒，在野則歸宗佛、道，是普遍的現象，如杜甫般退隱後仍時刻以君國蒼生爲念的，非常罕見。現在就舉幾個比較典型的例子，以與杜甫的心態作對照。前文提過的王績有一段話，明白說儒教是經國濟世之必需，只有工具性的價值，當官的人要研究了解，但對在野或致仕的人，就無所用了：

昔者，吾家三兄，命世特起，光宅一德，續明六經。吾嘗好其遺書，以爲匡世之要略盡矣！然嶧陽之桐，必俟伯牙；烏號之弓，必資由基。苟非其人，道不虛行。吾自揆審矣，必不能自致台輔，恭宣大道。夫不涉江漢，何用方舟？不思雲霄，何事羽翮？故頃以來，都復散棄。雖周孔制述，未嘗復窺，何況百家悠悠哉？⁶⁴

這段話提及的吾家三兄就是隋末大儒王通。王績雖然佩服先兄的著作，但以爲這些著作和周孔遺書一樣，只是提供給掌政者用的，跟辭官後的他沒什麼關係：「不涉江漢，何用方舟？不思雲霄，何事羽翮？」。王績早歲曾有用世之心，晚年純爲道流，但他在前引文字所表達的觀點，並不算極端。現在介紹一段思想與王績差別很大的人討論出處問題的文字。一位在中宗朝(705-709)曾任職大理丞的王志愔說：

夫君子百行之基，出處二途而已。出則策名委質，行直道以事人，……諤諤其節，思爲社稷之臣；寥寥匪躬，願參柱石之任。處則高謝公卿，孝友揚名，是亦爲政。煙霞尚志，其用永貞。⁶⁵

這基本上是從儒家價值出發的觀點，在傳世的初唐文字中並不多見。值得注意的是，在理想中，一個儒者在野時所該做的，也僅止於「孝友揚名」，無與乎君國大計、生人憂患。至於「煙霞尚志」，指的大約就是吟詠山水，怡情忘世，乃至煉丹採藥之類的事。

唐代前半葉，儒風不振，一般知識分子儒家意識薄弱，經常明白把入仕講

⁶⁴ 韓理洲校點，《王無功文集》，〈答程道士書〉，頁159。

⁶⁵ 《舊唐書》，卷一〇〇，頁3122。

成是利祿之途，沒有特別高尚的目的。譬如，初唐四傑之一的駱賓王曾說自己年輕時，「將欲優游三樂，負杖以終年；棲遲一丘，鳴絃而卒歲。」後來發生了變化：

諒以糟糠不贍，甘旨之養屢空；簞筲無資，朝夕之歡寧展。是以祈安陽之捧檄，擬毛義之清塵；思魯國之執鞭，蹈孔丘之餘志。

這是說，他本來有箕山之志，純粹爲了養親才任官。⁶⁶ 與杜甫同時代的著名道士吳筠(?-778)則自述：「予四十年方遂一第，既知命寡，遂慕尋真。」⁶⁷ 以上所引的語句，姑不論在原文中確實的用意與涵義，的確明白表達了以儒術爲名利工具的態度。吳筠的說法甚至意味著，養真求道也是工具性的——是對世俗生活失敗的補救措施。

相對於以上介紹的意態，杜詩一再表露的，是完全相反的價值觀。杜甫憂國憂民之心，世所習知。以上所論，是企圖根據子美詩作直接表達的情感，說明其儒家關懷的性質。筆者的基本論點是，杜甫儒家心靈關心的雖然是遙遠或抽象的外在對象，如君主、社稷、人民，但對他個人具有根本性的存在意義。可以說，這個關懷是他生命價值的重要來源。

現在轉到有關杜甫儒家關懷的另一問題，就是他的儒者認同感。前文曾經藉杜甫以龐德公、阮籍自比之事，討論子美的道家傾向。在杜詩呈現的諸多自我形象中，出現最頻繁的其實是一個抽象的比擬——「儒」或「腐儒」。這顯然也是杜甫心目中最核心的自我形象。⁶⁸ 杜詩中的「儒」大約有三個涵義。第一是文人、學者，這是與軍人、武將相對的意思。其次是指通經學文章，對蒼生國家有責任感的人。「儒」的第三個涵義則具有華夏正統的意味，指古聖賢傳統的承載者。在杜詩中，這三個意思區隔并不明顯，一個「儒」字常有兩個涵義，有時甚至三種意思都兼攝。

先說文士義的「儒」。以下是幾個比較明顯的例子，如：「傷哉文儒士，憤激馳林丘。中原正格鬥，後會何緣由」（〈送韋十六評事充同谷防禦判

⁶⁶ 引文見〔清〕陳熙晉箋注，《駱臨海集箋注》（上海古籍出版社，1985），卷八，〈上瑕丘韋明府啓〉，頁270。另外參考駱詩〈久戍邊城有懷京邑〉：「弱齡小山志，寧期大丈夫。」（《駱臨海集箋注》，卷四，頁129）

⁶⁷ 吳筠，〈玄綱論後序〉，收在《全唐文》，卷九二五。

⁶⁸ 關於杜甫儒家意識與杜詩中儒者形象的通論，可參看黃得時，〈杜甫詩中的儒家思想〉，《孔孟學報》10（1965）：197-220。

官))；「兵戈猶在眼，儒術豈謀身」(《獨酌成詩》)；「天下尚未寧，健兒勝腐儒。飄飄風塵際，何地置老夫」(《草堂》)。杜甫作品中純粹文士意味的「儒」字很少，絕大多數都兼有第二項涵義——即具有社會關懷、國家責任的文臣。如上引的「傷哉文儒士，憤激馳林丘」句，從「憤激馳林丘」，我們就知道，儒生的心正為國家的危難而澎湃著。這個意思的「儒」在杜詩出現最多，明確者如：「儒衣山鳥怪，漢節野童看」(《送楊六判官使西蕃》)；「腐儒衰晚謬通籍，退食遲迴違寸心。袞職曾無一字補，許身愧比雙南金」(《題省中壁》)；「稷契易為力，犬戎何足吞。儒生老無成，臣子憂四藩」(《客居》)；「臥疾淹為客，蒙恩早廁儒」(《大曆三年春白帝城放船出瞿唐峽》)。

值得注意的是，子美在提及自己的儒者身分時，有時會強調他是來自儒學世家。這樣的詩句如：「法自儒家有，心從弱歲疲」(《偶題》)；「家聲同令聞，時論以儒稱」(《寄劉峽州伯華使君四十韻》)。⁶⁹ 杜甫以家世業儒標榜，除了他的家族的確世代為士流外，更重要的是，這個家庭出了兩個重要的歷史人物：杜甫的十三代祖杜預和祖父杜審言。子美曾稱其家祖先「奉儒守官，未墜素業」，又說祖父審言「修文於中宗之朝，高視於藏書之府，故天下學士到於今而師之」。⁷⁰ 子美不但以自己的家庭傳統為傲，還期盼這個傳統能延續下去。他的一首示子詩有這樣的句子：「應須飽經術，已似愛文章。十五男兒志，三千弟子行。曾參與游夏，達者得升堂。」(卷二十一《又示宗武》，宗武為子美次子)在杜甫的定義裡，經學與文章都是儒術，杜預是經學大家，杜審言為名詩人，兩人帶給杜甫同樣的榮耀。子美心目中的「儒」雖然和南宋以後的觀念不甚相同，他確實具有深刻真摯的儒者意識。我們不可能說，這個意識主要是由家世背景激發所致，但家世背景無疑為這個意識增加了深度和切身感。

⁶⁹ 「法自儒家有，心從弱歲疲」句似乎有歧義，既是說自家有作詩的傳統，也是講儒家本有文章規法。此外，《贈虞十五司馬》「交態知浮俗，儒流不異門」的「門」，指的也是「家門」。見《杜詩詳註》，卷十，頁850。

⁷⁰ 《進鵬賦表》，《杜詩詳註》，卷二十四，頁2172。今存杜文中又有祭拜杜預的《祭遠祖當陽君文》(《杜詩詳註》卷二十五)。祭杜預文寫於開元二十九年(741)，《進鵬賦表》則約作於天寶十三載(754)。

杜甫詩文中「儒」的第三個涵義是華夏文化正統的承載者。這個意思在子美作品出現不多，但相當明確。前引〈又示宗武〉云：「十五男兒志，三千弟子行。曾參與游夏，達者得升堂」，已期許其子學行應如孔門弟子。子美以「孔門」來界定儒者的直接表現見於〈題衡山縣文宣王廟新學堂呈陸宰〉（卷二十三）：

嗚呼已十年，儒服蔽於地。征夫不遑息，學者淪素志。……周室宜中興，
孔門未應棄。是以資雅才，煥然立新意。衡山雖小邑，首唱恢大義。

這首詩明確顯露，杜甫認為孔門是華夏文化的正統，現實世界中的儒者是這個傳統的繼承者，這個學術正統與唐室政治正統都受到安史之亂的破壞。衡山小縣新修學堂，乃當時賢俊力謀撥亂反正的一個表徵。

杜詩中明白把儒術和周孔之道劃上等號的只有前引的這首。但子美還有一些句子，把自己的行為、思想與古聖賢相比。譬如，杜甫極重視君臣之義，一次稱此為「聖賢古法則，付與後世傳」（〈杜鵑〉）。又曾將自己的詩篇比為「斯文憂患餘」，作詩猶如「聖哲垂彖繫」。（〈宿鑿石浦〉）。〈秋興八首〉之三追念舊事則云：「匡衡抗疏功名薄，劉向傳經心事違」。「匡衡抗疏」肯定指子美至德二載(757)疏救房琯事。「劉向傳經」具體何謂，較不明確，但將欲作之事寓為「傳經」，自然是有嚴肅的歷史文化意義。⁷¹ 此外，〈過津口〉一詩見魚困密網，因而感傷世情，嘆時無君子，結句云：「聖賢兩寂寞，眇眇獨開襟」，這是對往古聖賢的追念與欽服。以上詩句雖無「儒」字，表達的皆為儒家情懷，也可以證明杜甫的儒家觀有正統的意味。儒家為周孔聖人之遺緒，是古代中國共同接受的觀念，杜甫的看法當然沒有任何特殊之處。這裡要特為指出的是，杜甫對這個觀念有明確的意識，而且——更重要地——自認屬於此正統。當代學者鄧小軍以〈題衡山縣文宣王廟新學堂呈陸宰〉為主要依據，主張杜甫為孤明先發，首倡復興儒學，開韓愈之先聲。⁷² 按，子美詩文明確表達儒家正統意識的很少，更談不上提倡，鄧氏的論點根據不足，恐怕不易成立。但子美以一介文士，不僅自視為儒，且有自居於儒統的想法，則有重要的歷史意義。

⁷¹ 關於〈秋興〉此聯的解釋，參考葉嘉瑩，《秋興八首集說》（上海古籍出版社，1988），頁190-206。

⁷² 鄧小軍，《唐代文學的文化精神》（台北：文津出版社，1993），頁282-292。

在杜甫為儒者的自我形象所作的種種描繪中，最突出的用語大概就是「腐儒」了。現在要對這個意象略作探討，以求更深入了解杜甫的儒者認同感。「腐儒」一詞，在今存杜詩共出現五次。它們是：「腐儒衰晚謬通籍，退食遲迴違寸心」（〈題省中壁〉）；「竟日淹留佳客坐，百年粗糲腐儒餐」（〈賓至〉）；「天下尚未寧，健兒勝腐儒。飄飄風塵際，何地置老夫」（〈草堂〉）；「萬里皇華使，為僚記腐儒」（〈寄韋有夏郎中〉）；「江漢思歸客，乾坤一腐儒」（〈江漢〉）。「腐儒」是戰國末期以後就流行的詞語，意思是腐朽無用的儒生，劉邦說「為天下安用腐儒」，就是一例。⁷³這也是杜甫所用的表面意思。我們可以推測，他自謙為「腐儒」，是因為既堅持為「儒」，又無法為世事盡力之故。

但儒生也以迂闊不切實際著稱，「腐儒」因之也可有「迂儒」的意味。《後漢書·李固傳》記李固為梁冀所害後，弟子郭亮前往收屍，官府不准，仍哭泣守喪不去。一位亭長因而罵之曰：「卿曹何等腐生，公犯詔書，干犯有司乎？」⁷⁴這裡所說的「腐生」，除了「無用」，恐怕還有「迂闊不通」的意思。「迂闊不通」是負面的說法，換個角度來講，就是堅守原則，不隨世事搖擺。杜詩中的「腐儒」，顯然也有這個涵義。最明顯的例子是「江漢思歸客，乾坤一腐儒」，後句寫的是子美一人獨立天地間的景象。這個「腐儒」的「腐」當然不是「腐朽無能」的意思，這樣的儒生是不值得如此描繪的。這個儒者也許外表衰朽，但決然是內守道則，能夠俯仰天地無愧。此外，「腐儒衰晚謬通籍，退食遲迴違寸心」（〈題省中壁〉）寫於乾元元年（758），子美時任門下省左拾遺。句中的腐儒杜甫因為無法盡言官的職責，而有違心之感。這個「心」當然是有原則、希望能守官不墜的心，此處的「腐」則應也有迂直的意思。

儒者是杜詩中所呈現的最主要自我形象。從以上關於杜甫儒者觀念的討論，我們得知，他所謂的「儒」有文人、文士的意思，但最核心的涵義則是關心民生、以身許國的讀書人。這個形象和詩文其他方面所流露的君國之思完全相符。杜詩中的「儒」也稍有正統、宗派的意味，子美偶爾亦以繼承古聖賢教

⁷³ 劉邦之語見《史記》（北京：中華書局，1959），卷九十一，頁2603；《漢書》，卷三十四，頁1886。依個人查考所得，在今存文獻中，「腐儒」一詞最早見於《荀子·非相》。

⁷⁴ 《後漢書》，卷六三，頁2088。

法自況自勵。我們有理由相信，杜詩中的「儒」，特別是「腐儒」，是杜甫有意用來涵括自己生命本質的詞語。縱然仕途失意，久經浪遊，他對這個定位仍然極有信心。「江漢思歸客，乾坤一腐儒」，可說是給自己下的晚年定論。

從表面看來，子美既有深厚的儒者意識，又具佛、道思想，好像他的心靈還屬於南北朝以來典型的「外儒內道」、「外儒內佛」形態。但這種看法是不準確的，杜甫的心靈已經在兩個重要的地方脫離了這個格局。首先，杜甫為個人生命所作的最重要定位是儒者，換言之，他雖浸潤於中古文化的各個思潮，但明顯是以儒為重，佛、道為輕。在中唐以前，這樣明確、強烈的儒者認同感，甚為少見。除了隋朝的王通，武曌玄宗時名臣姚崇是另外一個例子。⁷⁵

子美心靈最關鍵的突破傳統之處是在另外一點，即他的儒者意識具有強烈的生命存在意義。我們可以毫不猶豫地使用當代基督教神學家田立克(Paul Tillich)的概念，把杜甫對君國人民的關心稱為他的終極關懷(ultimate concern)——宗教性的關懷。更進一步說，子美儒家思想的內容完全是舊式的，其範圍不出君主、社稷、人民等課題，都是具體的「外在」事物。但杜甫對這些「外物」的關心，在他的內在生命中取得了主導的地位，成為人生意義的根本基盤。這樣的儒家心靈，顯然具有深刻的精神成分。總括本文對杜甫心靈的理解，我們可以說，在認識的層面，子美還是以為儒家的功能在安排集體生活，道家思想可使人不為物拘，佛教信仰則能令人心地清靜。「外教」、「內教」的區分在他的心中還是相當明顯。然而，杜甫雖然對佛教境界和道家理想有所嚮往，在情感與人生意義的層面，某些儒家價值對杜甫的重要性實則遠超過這兩個「內教」，因此，對子美而言，儒家雖然仍屬「外教」，在他的內在生命中卻擔任了核心的角色。

自安史之亂前後，中國士人思想逐漸發生了一個重要的變化，這是一個多方面的變化，或可稱之為「儒家復興」。儒家復興趨向的一個主要表徵是，許多文士開始以儒家價值的實踐作為人生的首要目標。杜甫是這個轉變最早也最明顯的代表。從這個觀點看來，子美雖然很少提倡儒家思想，無疑可被視為中唐儒家復興的先驅人物。

⁷⁵ 參見《全唐文》卷二〇六的姚崇著作。

四、杜甫與其友朋思想之比較

接下來還要考察兩個問題，以期更清楚地揭示杜甫在思想史上的地位。首先，我想大略探討杜甫與其若干交遊思想之異同。前文在闡述子美與唐代思想環境的關係時，是以他的心靈和中古一般流行的「外儒內道」、「外儒內佛」心態作對照，這個比較可能有些抽象，不足以令人心服。現在希望藉杜甫與其友朋的比較，使論證更為具體。

就今存文獻所見，杜甫一生的交遊很多，但這些朋友大部分沒有著作流傳，留下的生平資料也很少，不足以論斷其人的心態。現在只能就有資料可依的少數人作討論。由於題旨與篇幅所限，這個討論也將是概略的。現在要比較杜甫與以下諸人的思想：孟浩然(689-740)、王維、房琯、楊綰(?-777)、高適、岑參(715?-770)、李白、孔巢父(?-784)、元結(次山, 719-772)、王季友、張彪、蘇源明(?-764)、賈至(718-772)、薛據、裴迪、崔尚。其中蘇源明和崔尚也只能略知事蹟。⁷⁶

以思想形態為依據，以上諸人可粗分為四類。第一類是有濃厚的佛教、道教或道家傾向，顯然掩蓋其儒家意識者。這類人包括孟浩然、王維、李白、岑參、張彪、裴迪等。孟浩然、王維、李白、岑參都是著名詩人，一般比較熟悉前三者的思想。孟浩然佛道兼修，一生隱居的時間居多，只到過長安一次，用世之心不深。他的詩〈還山貽湛法師〉：「幼聞無生理，常欲觀此身。心跡罕兼遂，崎嶇多在塵。晚途歸舊壑，偶與支公鄰。導以微妙法，結為清靜因。……」〈仲夏歸漢南園寄京邑耆舊〉：「嘗讀高士傳，最嘉陶徵君。日耽田園趣，自謂羲皇人。」⁷⁷ 能大體代表他的價值觀。王維奉佛，據《舊唐書》本傳言，「退朝之後，焚香獨坐，以禪誦為事。妻亡不再娶，三十年孤居一室，屏絕塵累。」⁷⁸ 摩詰在宗教上皈依釋氏，人生觀則有強烈的道家色彩。他這方面思想的最大特色是，主張心跡分離，認為只要心靈超俗出塵，可隨遇而安，世務不足以為累，廟堂無異於山林。從歷史源流的觀點看來，這可說是郭

⁷⁶ 杜甫交遊的一個簡表，可見李書萍，〈杜甫交游名氏錄〉，收在李書萍編著，《杜甫年譜新編》（台北：西南書局景印，1975），頁25-35。

⁷⁷ 兩詩分見李懷福、李延夫主編，《孟浩然詩集評注》（武漢：長江文藝出版社，1992），頁33，96。

⁷⁸ 《舊唐書》，卷一九〇下，頁5052。

象「無心順有」、「游外冥內」哲學的表現。⁷⁹就後世名聲而論，李白是僅次於杜甫的唐代大詩人，有關的研究很多。太白既有道教求仙、道家出世的追求，也有儒家兼濟的懷抱，這些因子中，哪一方面對他比較重要，是引起很多爭論的問題。筆者的判斷是，從性向上說，他是一個浪漫的自我主義者，這跟古代與中古儒家思想的特質，有很大距離。⁸⁰

岑參雖然以邊塞詩聞名，他的作品主要以寫景取勝，現實意識並不強烈。他終生嚮往山水自適的個人生活，在人生觀上，是道家型的人物，對佛法也深有愛好，只有在安史之亂初起時，稍具因時局而激發的治世心。⁸¹現在舉出岑參寫於人生不同時期的詩句若干，以見其心境之一斑。〈自潘陵尖還少室居止秋夕憑眺〉：「久與人群疏，轉愛丘壑中。心淡水木會，興幽魚鳥通。……況本無宦情，誓將依道風」；〈初授官題高冠草堂〉：「三十始一命，宦情都欲闌。自憐無舊業，不敢恥微官。……只緣五斗米，孤負一漁竿」；〈潼關使院懷王七季友〉：「無心顧微祿，有意在獨往。不負林中期，終當出塵網」；〈寄青城龍溪奩道人〉：「久欲謝微祿，誓將歸大乘。願聞開士說，庶以心相應」。⁸²

張彪為元結所編的《篋中集》作者之一，此集常被認為是代表中唐古拙寫實詩風的先聲，但據傳世文獻所見，張彪實為道家者流。他志在輕舉，精方術，計有功《唐詩紀事》稱他為「潁洛間靜者」。⁸³裴迪是王維幽居輞川別墅時的道友，關於他的資料存留很少，但由他與王維的關係，以及今存少數詩作

⁷⁹ 王維這方面的想法，可見王維著，趙殿成箋注，《王右丞集箋注》，卷十八，〈與魏居士書〉；卷十九，〈暮春太師左右丞相諸公于韋氏逍遙谷讌集序〉、〈洛陽鄭少府與兩省遺補宴韋司戶南亭序〉、〈薦福寺光師房花藥詩序〉等文。陳貽燦稱此為「圓通哲學」，見〈王維的政治生活和他的思想〉，收在陳貽燦，《唐詩論叢》（長沙：湖南人民出版社，1980），頁125。

⁸⁰ 關於李白思想的研究，以下是幾種可以代表不同觀點的著作：李長之，《道教徒的詩人李白及其痛苦》（台北：長安出版社景印，1975）；王運熙，《李白的生平與思想》，收在氏著，《李白研究》（北京：作家出版社，1962），頁1-51；馬先堯，〈關於李白思想的一些問題〉，收在中國語文學社編，《唐詩研究論文集》，第二集（香港，1969），頁21-31；楊勝寬，〈李白的人生態度〉，收在李白研究學會編，《李白研究論叢》，第二輯（成都：巴蜀書社，1990），頁69-73。

⁸¹ 參考陳鐵民、侯忠義，《岑參集校注》，卷三，〈行軍二首〉，頁189-191。

⁸² 同上，頁3-4，52，254，334。

⁸³ 關於張彪的生平事蹟，參考孫望，〈篋中集作者事輯〉，《金陵學報》8.1/2（1938）：27-29。

所見，思想應屬道佛型無疑。⁸⁴除了以上諸人，杜甫有一交遊崔尚寫有〈唐天台山新桐柏觀頌并序〉，是為著名道士司馬承禎所作，或許與道教圈有淵源。⁸⁵

杜甫交遊中的第二類人有房琯、楊綰、高適、孔巢父、王季友、薛據。這幾個人的特色是，他們或有強烈的用世之心，或有明顯的儒者意識，但佛、道傾向也很濃厚，缺乏整體的儒家認同感，精神生活的支柱以釋道為主，算是標準的「外儒內佛」、「外儒內道」型人物。房琯是安史亂後的名相，在儒士間甚有清譽。但他對佛教和道家思想極為傾心。《舊唐書》說他任宰相時，「高談虛論，說釋氏因果、老子虛無而已」。⁸⁶楊綰是八世紀中著名的提倡儒術、抨擊科舉文化的代表人物，曾上疏要求廢進士、明經、道舉，改以德行經義取士，得到很大的回響。但在哲學思想和宗教生活上，他則宗主釋道二教，「雅尚玄言」，《舊唐書》並說他曾著〈王開先生傳〉以見意，可惜此文已不傳。⁸⁷高適在他的詩文中，很少表露思想傾向。大概而言，也屬於廣義的「外儒內道」型人物。他早歲和中年的詩經常流露對現實政治社會的關心，安史亂後，作品對亂世的情態反而少有反映。此外，他中年以前也一直懷有對隱居自適生活的嚮往，但似乎沒有堅決的追求。他顯然也無佛教或道教信仰。綜合而言，高適的詩文沒有表現特別明顯的信念，他的思想比較清楚的特色是早歲的現實關懷，但晚年宦途顯達後，這個性格反而模糊了起來。⁸⁸

孔巢父早年曾與李白、韓準等人隱居徂徠山（在今山東泰安），號稱「竹溪六逸」，也同道士吳筠唱和交遊。杜甫天寶中贈詩巢父有句：「巢父掉頭不肯住，東將入海隨煙霧」，「自是君身有仙骨，世人那得知其故」（〈送孔巢父謝病歸游江東兼呈李白〉），他的道家和道教傾向十分明顯。但巢父在安史

⁸⁴ 傅璇琮主編，《唐才子傳校箋》，第一冊（北京：中華書局，1987），頁300-302；《全唐詩》，卷一二九，頁1311-1315。

⁸⁵ 《全唐文》，卷三〇四。

⁸⁶ 《舊唐書》，卷一一一，頁3323。另參《新唐書》，卷一三九，頁4628。杜甫〈祭故相國清河房公文〉說房琯任相時，「公實匡救，忘餐奮發。累抗直詞，空聞泣血」。（《杜詩詳註》卷二五）《唐書》所言，未必得實。但他傾心佛、道，應該是沒有疑問的。

⁸⁷ 見《舊唐書》，卷一一九，頁3429-3437；趙貞信，《封氏聞見記校注》（台北：世界書局景印，1984），頁16。引文見《舊唐書》，頁3437。

⁸⁸ 高適的政治社會關懷，可例見劉開揚，《高適詩集編年箋註》，頁53（〈淇上酬薛三據兼寄郭少府微〉），頁56-57（〈苦雨寄房四昆季〉），頁154（〈東平路中遇大水〉）。他的道隱情懷，可見同書，頁122（〈同群公秋登琴臺〉），頁223（〈答侯少府〉），頁230（〈封丘縣〉），頁359（〈東征賦〉）。

亂後，盡力國事，德宗奉天之難後，為朝廷所遣，與反叛的藩鎮田悅、李懷光等周旋，企圖動之以君臣大義，最後被李懷光的軍士所殺，成為中唐一位代表性的忠烈人物。⁸⁹

王季友也是《篋中集》作者之一，杜甫說他「丈夫正色動引經，……孝經一通看在手」（〈可歎〉），但季友另一位好友岑參則記載他自比為漢代傳說成仙的梅福，與岑參有方外之約。⁹⁰ 看來也是儒道兼修的人物。薛據是一位活躍於八世紀中葉的文人，從他的詩作看來，「外儒內道」的傾向非常明顯。他的詩〈初去郡齋書懷〉起首寫道：「肅徒辭汝穎，懷古獨淒然。尚想文王化，猶思巢父賢。時移多讒巧，大道竟誰傳。」這裡說周文王和隱者巢父的作為都合於大道，顯示薛據兼懷儒道理想。這個判斷可以在別的作品中得到印證。〈古興〉云：「丈夫須兼濟，豈能樂一身」；〈出青門往南山下別業〉則曰：「弱年好棲隱，鍊藥在巖窟。……末路期赤松，斯言庶不伐」。⁹¹

在杜甫的友朋中，元結最具個人特色，也許自成一類。在中唐文壇，元結以關心民瘼、倡導文章復古著稱，思想和歷史地位有與杜甫接近的地方。子美讀了他描寫安史亂後民生情景的〈春陵行〉、〈賊退後示官吏作〉二詩後，非常感動，曾特別和以〈同元使君春陵行〉。⁹² 然而，無論在人生觀或政治哲學上，元結都帶有非常濃厚的道家色彩，使他的心靈呈現一種奇異的樣態。次山傳世的作品很多，思想意味也相當強，這裡無法細論。簡單地說，元結的思想雖為儒、道混合，卻不能說是「外儒內道」，因為他的政治社會論述對儒教頗有非議之處。杜甫的人生觀和政治思想也有道家色彩，但在強度上，兩人完全無法相提並論，元結更沒有整體性的儒家認同感。李商隱(812-858)在為元結文集所寫の後序中，提到有「論者」「曰次山不師孔氏為非」。⁹³ 義山所說的

⁸⁹ 孔巢父的事蹟見《舊唐書》，卷一五四，頁4095-4096；卷一九〇下，頁5053；卷一九二，頁5129-5130。

⁹⁰ 參考孫望，〈篋中集作者事輯〉，頁44-53；陳鐵民、侯忠義，《岑參集校注》，卷三，〈喜華陰王少府使到南池宴集〉，〈潼關使院懷王七季友〉。

⁹¹ 以上引詩皆見《全唐詩》卷二五三。薛據生平事蹟可參考傅璇琮主編，《唐才子傳校箋》，第一冊，頁305-311。

⁹² 《杜詩詳註》，卷十九。

⁹³ 李商隱，《樊南文集》（上海：上海古籍出版社，1988），卷七，〈容州經略使元結文集後序〉，頁434。關於元結的思想，可參考李建崑，《元次山之生平及其文學》（台北：商務印書館，1986），頁18-28；湯肇民，〈元結和他的作品〉，收在人民文學出版社編輯部編，《唐詩研究論文集》（北京：人民文學出版社，1959），頁198-223。

「論者」大概是同時或稍前的人，可見在儒家復興潮流已盛的九世紀中，元結已有了異端的形象。

賈至代表另一類型。他具有強烈的儒家意識、現實關懷，也是古文運動的先驅。年紀稍幼於賈至的另一古文名家獨孤及在〈祭賈尚書文〉中對他的思想性格有很精要的描述：

追念夙昔，嘗陪討論。綜覈微言，揭厲孔門。匪究枝葉，必探本根。高論拔俗，精義入神。誓將以儒，訓齊斯民。文章陵夷，鄭聲奪倫。兄於其中，振三代風。復雕爲朴，正始是崇。學者歸仁，如川朝宗。⁹⁴

很明顯地，和杜甫一樣，賈至也是以儒家價值爲其基本關懷的。他高唱儒道復興，影響一代之文士，更是子美所未嘗從事的。⁹⁵ 又，《大唐傳載》記有賈至「平生毀佛」的傳說，此說如果屬實，並不一定是他的崇儒態度所導致。賈至崇信道教，好煉丹長生之術，並撰有《老子》注兩種，道教徒則爲中古時代反佛的最主要動力。⁹⁶

最後要提一下蘇源明。源明約長杜甫十餘歲，爲天寶年前後之一文壇領袖，與中唐儒家復興的初期關係人物如元德秀、元結、李華等交好，杜甫〈八哀詩〉稱其爲「醇儒」。但他的整體思想傾向究竟如何，以文章散逸，亦不可得而知。⁹⁷

在以上討論的杜甫交遊之中，佔最大多數的是兩類士人：道、佛型以及標準的「外儒內道」、「外儒內佛」型。像子美一般，以儒家價值爲個人生命主要導向的，可能只有賈至一個。此外，元結對社會民生的強烈關懷也有與杜甫相似的地方。杜甫與其友朋心態的大略比較，可以進一步支持本文的論點：在八世紀中葉，杜甫的思想屬於比較少數而新的一種形態，他內在生命的儒者認同感尤其突出。他是屬於中唐思想中變動的一面。

⁹⁴ 《全唐文》，卷三九三。

⁹⁵ 賈至的生平資料，可見傅璇琮，《唐代詩人叢考》（北京：中華書局，1980），〈賈至考〉，頁171-191；傅璇琮主編，《唐才子傳校箋》，第一冊，頁480-492。

⁹⁶ 賈至與佛、道的關係，參考《大唐傳載》，收在《叢書集成新編》（台北：新文豐出版公司），第八十七冊，頁300；賈至，〈送李兵曹往江外序〉，《全唐文》，卷三六八。有關賈至注解《老子》的資料，見杜光庭，〈道德真經廣聖義序〉，《道藏》（文物出版社，上海書店，天津古籍出版社，1988），第十四冊。

⁹⁷ 以上敘述，參考《新唐書》，卷二〇二，頁5771-5773；《杜詩詳註》卷十六，〈八哀詩〉。

五、餘論

最後要討論一個特定的課題，即杜詩中的胡人形象以及對胡人的態度。安史之亂爆發後，唐帝國由繁華的局面陷入長久的戰亂，士人受到空前的衝擊。他們對亂事的一個重要看法是，這是非我族類的胡人所造成的，唐人的夷夏觀念開始產生了重大的轉變，由初唐華夷一家的風氣，終於轉至晚唐政治領導者與士人嚴防胡人的態度。⁹⁸ 在安史亂後初期所寫的作品中，嚴責胡人的文字已頗普遍，「狂虜」、「逆胡」之類的字眼經常出現。⁹⁹ 但就個人所知，這方面描寫最鮮明、敵視態度最決絕的，非杜甫莫屬。他對胡人、胡亂的描寫，可能是他詩作中最有思想影響力的一個方面。

杜詩關於胡亂的文字極多，其中有許多驚人的意象，讀了有時真令人感到，他好像已經捕捉到混亂與災難的最終來源。這樣的詩句如：「胡塵踰太行，雜種抵京室」（〈留花門〉）；「胡星一彗孛，黔首遂拘攣」（秋日夔府詠懷奉寄鄭監李賓客）；「華夷相混合，宇宙一羶腥」（〈秦州見敕目薛三璩……兼述索居凡三十韻〉）；「神堯舊天下，會見出腥臊」（〈避地〉）；「羯胡腥四海，回首一茫茫」（〈送靈州李判官〉）；「鄉關胡騎滿，宇宙蜀城偏」（〈得廣州張判官書使還以詩代意〉）；「往者胡星孛，恭惟漢網疏。風塵相瀕洞，天地一丘墟」（〈秋日荆南送石首薛明府……作三十韻〉）。杜甫個人曾身陷安史治下的長安，見到「黃昏胡騎塵滿城」的景象（〈哀江頭〉），也曾目睹安史部眾大破房琯軍後的歡慶場面，作了如下的描寫：「群胡歸來雪洗箭，仍唱夷歌飲都市」（〈悲陳陶〉）。這些語句都生動地傳達了神州國京被野蠻人所佔據的意象。安史亂後，子美最深切的願望是唐室中興，民生重歸安泰。在他看來，這項工作的基本內容就是掃除羶腥、一洗胡塵。子美在〈北征〉中這樣表達他的願望：「禍轉亡胡歲，勢成擒胡月。胡命其能久？皇綱未宜絕」。

⁹⁸ 參考傅樂成，〈唐代夷夏觀念之演變〉，收在氏著，《漢唐史論集》（台北：聯經出版事業公司，1977），頁209-226；陳寅恪，〈論韓愈〉，收在《陳寅恪先生文集》第一冊（台北：里仁書局景印，1981），《金明館叢稿初編》，頁293-294。

⁹⁹ 這裡舉兩個例子。李華〈故中岳越禪師塔記〉：「狂虜逆天，兩京淪翳」（《全唐文》卷三一六）；王維〈謝御書集賢院額表〉：「逆胡凶頑，不識經籍」（王維著，趙殿成箋注，《王右丞集箋注》，卷十六，頁298）。

在杜甫的時代，和他的胡人觀形成最鮮明對照的，就是元結。就社會關懷的深切程度而言，在並世重要文人中，杜甫和元結可說最為相似。可怪的是，在次山為數不少的傳世作品中，竟無任何「胡」或「虜」字，¹⁰⁰ 這在安史亂後關心國事的作家中，顯得十分特殊。個人推測，可能的原因是，元結姓「元」，是拓跋氏的後裔，對夷夏問題敏感。元結言不及胡虜，是一個極端，杜甫則處於另一極端。

杜甫逝世後不久，他的詩就受到廣泛的讚頌，讀者甚多。然而，現存唐人對子美的評論，幾乎完全集中在寫作藝術的方面，我們無法得知他的作品是否有任何思想影響。¹⁰¹ 過去對於杜甫的研究，似乎少有論及他詩中的胡人形象，筆者拈出此一公案，並猜測其可能的影響，希望供學者進一步參究。

現在要為本文作總結。以往常有一種看法，就是認為杜甫代表的是一個崇高但典型的傳統文人心靈，這是他的詩何以受到高度評價的一個重要原因。本文提出一個歷史的觀點，論證杜甫並不是簡單地反映了「典型」的傳統士人心靈，在他自己的時代，他的思想其實屬於較新的形態，屬於一個重大思潮變化的開端部分。但到了後代——南宋以後——這個新趨向的確成為典型了。¹⁰²

（本文於民國八十六年十二月二十七日通過刊登）

附記：

本文屬稿期間，母親一度舊病復發，猶記高適與岑參詩即閱讀於陪侍之際。校對期間，母親又罹新疾，遽然棄世。故此文之撰作，實與母親在世間之最後苦難相始終。今略誌此事，以釋悲悼之情。

¹⁰⁰ 元結著，孫望校，《元次山集》（北京：中華書局，1960）。

¹⁰¹ 參看華文軒編，《古典文學研究資料彙編·杜甫卷》（北京：中華書局，1965），第一冊，頁1-44。杜甫在唐代雖頗有知音，整體來說，當時對杜詩的評價，遠不如宋人高。見包根弟，〈論杜甫在唐代詩壇之地位〉，《輔仁學誌》（文學院之部）17（1988）：103-109。

¹⁰² 此點前人已有見。明人陸時雍《詩鏡總論》云：「宋人抑太白而尊少陵，謂是道學作用」，轉引自裴斐，〈唐宋杜學四大觀點述評〉，《杜甫研究學刊》1990.4：10。

引用書目

一、傳統文獻

- 《三國志》，北京：中華書局，1959。
- 《大唐傳載》，收在《叢書集成新編》，第八十七冊，台北：新文豐出版有限公司景印，1985。
- 《元次山集》，元結著，孫望校，北京：中華書局，1960。
- 《王子安集注》，王勃著，蔣清翊註，上海：上海古籍出版社，1995。
- 《王右丞集箋注》，王維著，趙殿成箋注，中華書局香港分局，1972。
- 《王無功文集》，王績著，韓理洲校點，上海：上海古籍出版社，1987。
- 《王無功文集序》，收在《王無功文集》，呂才，上海：上海古籍出版社，1987。
- 《文中子中說》，王通，上海：上海古籍出版社景印浙江書局本，1989。
- 《史記》，北京：中華書局，1959。
- 《全唐文》，台北：大通書局景印，1979。
- 《全唐詩》，北京：中華書局，1960。
- 《列仙傳校箋》，王叔岷，台北：中央研究院歷史語言研究所，1995。
- 《杜詩詳註》，仇兆鰲，北京：中華書局，1979；台北：里仁書局景印，1980。
- 《岑參集校注》，陳鐵民、侯忠義，台北：漢京文化事業有限公司景印，1985。
- 《孟浩然詩集評注》，李懷福、李延夫主編，武漢：長江文藝出版社，1992。
- 《抱朴子》（新編諸子集成本），葛洪，台北：世界書局，1978。
- 《春秋左傳注》，楊伯峻，北京：中華書局，1990年第二版。
- 《封氏聞見記校注》，趙貞信，台北：世界書局景印，1984。
- 《後漢書》，北京：中華書局，1965。
- 《酒德頌》，收在蕭統，《文選》，劉伶，台北：文津出版社景印，1987。
- 《高適詩集編年箋註》，劉開揚，台北：漢京文化事業有限公司景印，1983。
- 《莊子集釋》，郭慶藩輯，台北：河洛出版社景印，1974。
- 《淮南鴻烈集解》，劉文典，台北：文史哲出版社景印，1992。
- 《曹集銓評》，丁晏纂，葉菊生校訂，北京：文學古籍刊行社，1957。
- 《集千家注分類杜工部詩》，〔宋〕徐居仁編，黃鶴補注，台北：大通書局景印〔元〕葉氏廣秦堂本，1974。
- 《無上秘要》，《正統道藏》，第四十二冊，台北：新文豐出版有限公司景印，1977。

- 《新刊校定集注杜詩》，北京中華書局景印〔宋〕郭知遠集九家注杜詩南宋寶應元年曾噩刊本，1982。
- 《新唐書》，北京：中華書局，1975。
- 《楊炯集·盧照鄰集》，徐明霞點校，北京：中華書局，1980。
- 《道教義樞》，《正統道藏》，孟安排，第四十一冊，台北：新文豐出版有限公司景印，1977。
- 《道德真經廣聖義序》，《道藏》，杜光庭，第十四冊（文物出版社，上海書店，天津古籍出版社，1988）。
- 《漢書》，北京：中華書局，1962。
- 《劉子集證》，王叔岷，台北：中央研究院歷史語言研究所景印，1992。
- 《廣弘明集》，《大正新脩大藏經》，道宣，卷五十二。
- 《樊南文集》，李商隱，上海：上海古籍出版社，1988。
- 《錢注杜詩》，錢謙益，北京：中華書局，1958（據康熙六年靜思堂本排印）。
- 《駱臨海集箋注》，陳熙晉箋注，上海：上海古籍出版社，1985。
- 《舊唐書》，北京：中華書局，1975。
- 《蘇軾文集》，孔凡禮點校，北京：中華書局，1986。

二、近人論著

王運熙

- 1962 〈李白的生平與思想〉，收在王運熙，《李白研究》，北京：作家出版社。

王熙元

- 1976 〈杜甫與禪學之因緣——兼論其思想歸趨〉，《中國學術年刊》1976.1。

包根弟

- 1988 〈論杜甫在唐代詩壇之地位〉，《輔仁學誌》（文學院之部）17。

呂 澂

- 1978 〈杜甫的佛教信仰〉，《哲學研究》1978.6。

李長之

- 1975 《道教徒的詩人李白及其痛苦》，台北：長安出版社景印。

李建崑

- 1986 《元次山之生平及其文學》，台北：商務印書館。

李書萍

- 1975 〈杜甫交游名氏錄〉，收在李書萍編著，《杜甫年譜新編》，台北：西南書局景印。

陳弱水

金啓華

- 1985 〈論杜甫的思想〉，收在金啓華，《杜甫詩論叢》，上海：上海古籍出版社。

郁賢皓

- 1987 《唐刺史考》，第四冊，南京：江蘇古籍出版社。

卿希泰主編

- 1992 《中國道教史》，第二卷，成都：四川人民出版社。

卿希泰主編

- 1990 《道教與中國傳統文化》，第五章（曾召南執筆），福州：福建人民出版社。

孫 望

- 1938 〈篋中集作者事輯〉，《金陵學報》8.1/2。

馬先堯

- 1969 〈關於李白思想的一些問題〉，收在中國語文學社編，《唐詩研究論文集》，第二集（香港）。

康 伊

- 1986 〈杜甫君臣觀新探〉，《草堂》1986.2。

郭沫若

- 1971 〈杜甫的宗教信仰〉，收在郭沫若，《李白與杜甫》，北京：人民文學出版社。

溫玉成

- 1984 〈記新出土的荷澤大師神會塔銘〉，《世界宗教研究》1984.2。

陳允吉

- 1988 〈略辨杜甫的禪學信仰〉，收在陳允吉，《唐音佛教辨思錄》，上海古籍出版社。

陳寅恪

- 1981 〈論韓愈〉，收在《金明館叢稿初編》，《陳寅恪先生文集》第一冊，台北：里仁書局景印。

陳貽焮

- 1982 《杜甫評傳》上卷，上海：上海古籍出版社。

陳貽焮

- 1980 〈王維的政治生活和他的思想〉，收在陳貽焮，《唐詩論叢》，長沙：湖南人民出版社。

陳弱水

- 1994 〈柳宗元與中唐儒家復興〉，《新史學》5.1。

傅樂成

- 1977 〈唐代夷夏觀念之演變〉，收在傅樂成，《漢唐史論集》，台北：聯經出版事業公司。

傅璇琮

1980 《唐代詩人叢考》，北京：中華書局。

傅璇琮主編

1987 《唐才子傳校箋》，第一冊，北京：中華書局。

森三樹三郎

1971 《上古より漢代に至る性命觀の展開——人性論と運命觀の歴史》，東京：創文社。

游國恩、王起、蕭滌非、季鎮淮、費振剛主編

1963 《中國文學史》，第二冊，北京：人民文學出版社。

湯擎民

1959 〈元結和他的作品〉，收在人民文學出版社編輯部編，《唐詩研究論文集》，北京：人民文學出版社。

華文軒編

1965 《古典文學研究資料彙編·杜甫卷》，第一冊，北京：中華書局。

馮 至

1963 〈紀念偉大的詩人杜甫〉，收在中華書局編，《杜甫研究論文集》，三輯，北京：中華書局。

黃得時

1965 〈杜甫詩中的儒家思想〉，《孔孟學報》10。

楊勝寬

1990 〈李白的人生態度〉，收在李白研究學會編，《李白研究論叢》，第二輯，成都：巴蜀書社。

葉嘉瑩

1988 《秋興八首集說》，上海：上海古籍出版社。

葉嘉瑩

1984 〈論杜甫七律之演進及其承先啓後之成就〉，收在葉嘉瑩，《迦陵論詩叢稿》，北京：中華書局。

詹 鐸

1962 〈從杜甫詩文中看他中年的思想發展過程〉，《文史哲》1962.6。

聞一多（匡齋）

1971 〈少陵先生年譜會箋〉，收在由毓森等，《杜甫和他的詩》，下冊，台北：學生書局。

裴 斐

1990 〈唐宋杜學四大觀點述評〉，《杜甫研究學刊》1990.4。

趙玉娟

1993 〈從杜甫的詩看杜甫與佛教之關係〉，《杜甫研究學刊》1993.4。

陳弱水

鄧小軍

- 1993 《唐代文學的文化精神》，台北：文津出版社。

盧國龍

- 1993 《中國重玄學》，北京：人民中國出版社。

蕭滌非

- 1963 〈人民詩人杜甫〉，收在中華書局編，《杜甫研究論文集》，三輯，北京：中華書局。

鍾來茵

- 1995 〈再論杜甫與道教〉，《首都師範大學學報》1995.3：46-53。

鍾肇鵬

- 1991 《讖緯論略》，瀋陽：遼寧教育出版社。

藍 旭

- 1995 〈論杜甫詩中的自適主題〉，《文學遺產》1995.5：54-63。

嚴耕望

- 1956 《唐僕尚丞郎表》，台北：中央研究院歷史語言研究所。

つださうきち（津田左右吉）

- 1950 〈唐詩にあらはれてゐる佛教と道教〉，《東洋思想研究》4。

Chen, Jo-shui.

- 1992 *Liu Tsung-yüan and Intellectual Change in T'ang China, 773-819*. Cambridge University Press.

Freud, Sigmund.

- 1961 *Civilization and Its Discontents*. tr. James Strachey. New York: W. W. Norton & Company.

Otto, Rudolf.

- 1950 *The Idea of Holy*. tr. John Harvey. Second edition, Oxford University Press.

Tu Fu in Intellectual History

Jo-shui Chen

Institute of History and Philology, Academia Sinica

This paper examines the thought and mindset of Tu Fu (712-770). The aim is to illustrate that Tu Fu was not only a giant figure in China's poetic tradition, but held values of enormous significance in intellectual history. A common view among critical studies of Tu Fu's work holds that he embodies both the most honorable and most typical elements of traditional Chinese literati culture, and for this reason, his poetry has received consistently high praise. This paper argues from a historical point of view that, in his own times, Tu Fu's mindset actually belonged to a relatively new model. He was a participant of an emerging trend in the mid-eighth century that led, eventually, to the great T'ang-Sung intellectual change. The author hopes that this paper may contribute to a deepened understanding of the process and features of the transition in question.

This paper is divided into five sections. The first discusses Tu Fu's socio-political views through an analysis of a recurrent theme in Tu's poems. The second gives a general description of the Buddhist and Taoist ingredients in Tu's thought. The third section explains the impact of Confucian values on Tu's internal life, pointing out the differences between Tu's thought and the traditional medieval mentality. The fourth compares Tu's ideas with those of his companions, showing clearly that, within the contemporary intellectual context, Tu was an atypical element. The final section conjectures that the most influential intellectual aspect of Tu's poems may be his image of the non-Chinese "barbarian." A concise conclusion is also given.

Keywords: Tu Fu, T'ang intellectual history, the Confucian revival in the mid- and late T'ang