

# 本文章已註冊DOI數位物件識別碼

## ► 李華的聖人觀

doi:10.7013/CCTHCWHSNK.199903.0001

中正大學中文學術年刊, (2), 1999

作者/Author：方介

頁數/Page：1-21

出版日期/Publication Date：1999/03

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.7013/CCTHCWHSNK.199903.0001>



*DOI Enhanced*

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



## 李華的聖人觀

方 介

國立中正大學中國文學系

### 一、前言

李華，字遐叔，為唐代前期重要古文家之一。獨孤及為其文集作序曰：

帝唐以文德尊祐於下，民被王風，俗稍丕變。至則天太后時，陳子昂以雅易鄭，學者寢而嚮方。天寶中，公與蘭陵蕭茂挺，長樂賈幼幾勃焉復起，振中古之風，以宏文德。公之作本乎王道，大抵以五經為泉源，……非夫子之旨不書。故風雅之指歸，刑政之本根，忠孝之大倫，皆見於詞。於時文士馳騁，飄扇波委，二十年間，學者稍厭折楊皇荂，而窺咸池之音者什五六，識者謂之文章中興，公實啟之。（註一）

獨孤及強調李華乃繼陳子昂後，能「振中古之風」的重要作家，又謂其作「本乎王道」，「以五經為泉源」，「非夫子之旨不書」。可見，李華對孔子至為尊崇，對儒家「王道」也極重視。在唐代文壇復古、宗經、徵聖的改革浪潮中，具有舉足輕重的地位。

---

註 一：〈檢校尚書吏部員外郎趙郡李公中集序〉，《全唐文》卷 388，p.4988，台灣大通書局，1979 年。

但，由於李華「雅好修無生法」(註二)，又兼受道家影響，在他筆下的「聖人」，不限東方、西方，首重「易簡之道」，明顯具有會通三教之傾向。故本文擬先就其思想背景加以考察，而後論其聖人觀，以明其心所嚮，與其影響所及。

## 二、李華的思想背景

李華約生於玄宗開元五年。(註三)獨孤及序曰：「開元二十三年舉進士，天寶二年舉博學宏辭，皆為科首」。(註四)《新唐書》本傳曰：

天寶十一載，遷監察御史，宰相楊國忠支姪所在橫猾，華出使，劾按不撓，州縣肅然。為權幸見疾，徙右補闕。安祿山反，上誅守之策，皆留不報。玄宗入蜀，百官解竄，華母在鄴，欲間行輦母以逃，為盜所得，偽署鳳閣舍人。賊平，貶杭州司戶參軍。華自傷踐危亂，不能完節，又不能安親，欲終養而母亡，遂屏居江南。上元中，以左補闕，司封員外郎召之，……稱疾不拜。李峴領選江南，表置幕府，擢檢校吏部員外郎。苦風痺，去官，客隱山陽，勒子弟力農，安於窮槁。晚事浮圖法，...大曆初，卒。(註五)

由序、傳可知，李華在安、史亂前，盡忠職守，不畏權幸，「危行正詞」(註六)，有足多者。安史亂起，奉母逃難不及，被迫接受偽職，情亦可憫。自此「謂志已虧，息陳力之願焉。因屏居江南，省躬遺名，誓心自絕。」(註七)但至代宗時，李峴領選，李華卻又受署為其從事，故楊承祖先生謂其別有深衷，

註 二：同上，p.4989。

註 三：據楊承祖先生〈李華繫年考證〉，《東海學報》卷33，pp.53-54，1992年6月。

註 四：同註2。

註 五：《新唐書·文藝傳下》卷203，pp.5775-5776。

註 六：同註2。

註 七：同上。

非真遺世者。又謂其〈三賢論〉「於天下有道同志，拳拳歷敘」；其〈先賢讚〉稱美管仲、隨會、子產、范蠡、樂毅等人，「或曾事二主，或嘗去宗邦，而終能成功報國，不負其君。此中寄託，與其逼受僞署，而心實不貳之志，必確然相關無疑。……自亦未泯成後功以明初志之願。」「非灰槁其心者之所能出」。(註八)可見，李華歷亂之後，較諸早歲，雖有自退之意，卻猶未絕意於仕路，而有心於裨補世教。觀其晚年所作〈與外孫崔氏二孩書〉曰：

吾小時猶省長幼，每日兩時櫛盥，…今者諸子日出高眠，…何曾有此儀？可為歎息。…《易》曰：「主中饋，無攸遂」。婦人但當主酒食，待賓客而已，其餘無自專之禮。…今此禮凌夷，人從苟且。婦人尊於丈夫，…世教淪替，一至於此，可為墮淚。汝等當學讀《詩》、《禮》、《論語》、《孝經》，此最為要也。(註九)

可見，李華自幼接受儒家禮教薰陶，立身謹重，晚年猶不失儒者矩矱，故其教導家中子弟，亦仍以儒家禮教為先，使讀《詩》、《禮》、《論語》、《孝經》等書。獨孤及謂其所作「以五經為泉源」，可見「忠孝之大倫」，此其例也。又，〈崔沔集序〉曰：

文章本乎作者，而哀樂繫乎時。本乎作者，六經之志也。繫乎時者，樂文武而哀幽厲也。立身揚名，有國有家，化人成俗，安危存亡，於是乎觀之。宣於志者曰言，飾而成之曰文，有德之文信，無德之文詐。…夫子之文章，偃商傳焉。偃商歿，而孔伋、孟軻作，蓋六經之遺也。…論及後世，力足者不能知之，知之者力或不足，則文義寢以微矣。文顧行，行顧文，此其與於古歟？(註十)

註 八：見楊承祖先生〈李華江南服官考〉，《王叔岷先生八十壽慶論文集》pp.567~570，台北，大安出版社，1993年。

註 九：《全唐文》卷315，p.4042。

註 十：同上，pp.4042~4043。

此序約作於天寶八載(註十一)。序中強調文章作者當以「六經之志」為本，而所謂「哀樂繫乎時」，可以前書一再感歎「世教淪替」為例，知其欲以文章發揮「立身揚名，有國有家，化人成俗」之功能，故極重視德行，要求「文顧行，行顧文」，作「有德之文」。孔子曰：「有德者必有言，有言者不必有德」(註十二)。可見，李華強調「有德之文」，重視作者德行修養，是以儒家思想為本。此一信念，可謂終身不渝。

但，在出處進退之際，李華亦有取於道家思想。如〈江州臥疾送李侍御詩序〉曰：

天下有道，貧且賤焉，恥也。今聖人在上，…而老夫甘心貧賤，得非人生窮達，固有分耶？方理舟潯陽，追跡幽人。…憔悴之中，齊榮辱，一視聽，是非哀樂無自入矣！（註十三）

此序乃安史亂後屏居江南時作。《老子》曰：「知其榮，守其辱。」(註十四)「大白若辱」(註十五)，《莊子》曰：「安時而處順，哀樂不能入也。」(註十六)李華晚年甘心於貧賤，「齊榮辱」，「是非哀樂無自入」，顯然有取於道家。又，〈與表弟盧復書〉云：

華質性鈍弱，而慕汲黯、卜式之直。…坤元之說曰：「含宏光大，品物咸亨」，〈大雅〉曰：「既明且哲」，德合天德，老氏所宏，夫子所述，既自以為戒，亦規弟持正也。弟正直太過，不能容納。（註十七）

註十一：同註3，p.55。

註十二：《論語·憲問第十四》，卷7，p.149，朱熹《四書章句集註》，台北，鵝湖出版社，1984年。

註十三：同上，p.4046。

註十四：《老子》28章，p.33，台北，新興書局，1971年。

註十五：第41章，p.52。

註十六：〈養生主第三〉，郭慶藩《莊子集釋》上，p.178，台北，世界書局，1971年。

註十七：《全唐文》卷315，p.4041。

汲黯「學黃老之言」，「內行脩潔，好直諫」；(註十八)卜式輸財助官府，「朴忠」、「質直」。(註十九)李華雖慕其直，但亦以「含宏光大」、「既明且哲」自戒，以免「正直太過，不能容納。」可見，其立身處世，兼取「老氏所宏」、「夫子所述」之旨，而不限於儒術。

又，據近人考證，李華曾作〈唐故大洞法師齊國田仙寮墓誌〉，並為之請諡。田仙寮於開元二十九年謝世，李華與之交往，當在此年以前，可見，李華早年亦為慕道者。(註二十)其銘曰：

適道遺德，達生忘年。年無彭殤，任化者仙。德無堯桀，保真者賢。

況我先生，名崇實全，默默則靜，謨謨則玄。(註二一)

一般人信奉道教，多有意於求取長生、甚至成為不死之仙人。李華卻強調「年無彭殤，任化者仙」，而稱許田道士之玄靜。可見，他所慕者在「道」，而不在「年」、不在「仙」。〈詠史〉之六曰：

日照崑崙上，羽人披羽衣。乘龍駕雲霧，欲往心無違。此山在西北，乃是神仙國。靈氣皆自然，求之不可得。何為漢武帝，精思遍群山？糜費巨萬計，宮車終不還。蒼蒼茂陵樹，足以戒人間。(註二二)

他對漢武帝「糜費巨萬計」之求仙行為加以批判，可見，他雖未否定仙人的存在，卻以為「靈氣皆自然」，不可強求，而未執迷其中。

更值得注意的是，李華與佛教的接觸。《新唐書》謂其「晚事浮圖法」，然據近人考證，李華少曾蟄居江淮，聞道于徑山大師。(註二三)徑山大師於

註十八：《史記·汲鄭列傳》，卷120，p.3105~3106，台北，明倫出版社，1975年。

註十九：《漢書·卜式傳》，卷58，pp.2624~2626，台北，明倫出版社，1975年。

註二十：謝力〈李華生平考略〉，pp.114~115，《唐代文學研究》，廣西師範大學出版社，1990年。

註二一：《唐代墓誌彙編·開元五三二》下冊，p.1522，上海古籍出版社，1992年。

註二二：《李遐叔文集》卷4，p.1072—439。

註二三：同註20，pp.113~114。

天寶十一載坐滅，可見，李華並非經歷安史之亂，陷賊被汙後，始棲心釋氏。觀其釋教碑銘、塔記，思深語要，頗能詮釋佛理，當係積年學佛所得。故可推其信佛始自早年，晚而愈精，不唯有意融合儒、釋、道三教，且或以西方聖人凌駕於五帝三王之上(註二四)，而不以為忤，這種聖人觀實與其思想背景密切相關。

### 三、李華對先王「易簡之道」的重視

史稱唐玄宗早年「勵精政事，開元之際，幾致太平。」但，「侈心一動，窮天下之欲不足為其樂，…至於竄身失國而不悔。」(註二五) 這個「侈心一動」引生的弊端，其實不至天寶而始然，早在開元後期已日形顯著。例如，開元十七年，《資治通鑑》載：

宇文融性精敏，應對辯給，以治財賦得幸於上，始廣置諸使，競為聚斂。由是百官浸失其職，而上心益侈，百姓皆怨苦之。…宇文融既得罪，國用不足，上復思之。(註二六)

史稱宇文融「以言利得幸」，「不十年而取宰相」。(註二七) 可見，早在開元時期，玄宗已動侈心。雖終以大臣多言融惡而貶之，但奢侈之習已然形成，故旋又思之。下至開元二十三年正月，《資治通鑑》載：

上御五鳳樓酺宴。……時命三百里內刺史、縣令各帥所部音樂集於樓下，各較勝負。懷州刺史以車載樂工數百，皆衣文繡，服箱之牛皆為虎豹犀象之狀。魯山令元德秀，惟遣樂工數人，連袂歌〈于菀〉。上曰：「懷州之人，其塗炭乎！」立以刺史為散官。德秀性介潔質樸，

註二四：〈台州乾元國清寺碑〉：「五帝三王之道，皆如來六度之餘也。」《全唐文》卷318，p.4078。

註二五：《新唐書·玄宗本紀》卷5，p.154。

註二六：《資治通鑑·唐紀二十九》卷213，p.6787，台北、啓業書局，1977年。

註二七：《新唐書·宇文融傳》卷134，p.4567。

士大夫皆服其高。(註二八)

所謂「上有好者，下必有甚焉者」，懷州刺史盛其車服、樂工以討好玄宗，其實可以反映玄宗有好於此。雖因元德秀之質樸，而使玄宗有悟於奢侈之害民。但，同年七月，《資治通鑑》又載：

唐初，公主實封止三百戶，中宗時，太平公主至五千戶。…開元以來，皇妹止千戶，皇女又半之。…七月，咸宜公主將下嫁，始加實封至千戶。公主，武惠妃之女也。於是諸公主皆加至千戶。(註二九)

可見，玄宗侈心一動，終未能止，故自咸宜公主以至於諸公主，率加實封至千戶。其後，「韋堅、楊慎矜、王鉷、楊國忠各以哀刻進，剝下益上，歲進羨餘百億萬為天子私藏。」(註三十)「上以國用豐衍，故視金帛如糞壤，賞賜貴寵之家，無有限極。」(註三一)奢靡之風焉能不益盛行？

而值得注意的是，開元二十三年正是李華登第之年，元德秀也正是李華極為景仰，以兄事之者。〈三賢論〉曰：

無世無賢人，其或世教不至，淪於風波，雖賢不能自辯，況察者未之究乎？鄭、衛方奏，正聲間發，極和無味，至文無彩，聽者不達，反以為怪譎之音，…將剖其善惡，在遷政化，端風俗，而後賢者自明，而察者不惑也。余兄事元魯山，…元之志行，當以道紀天下。(註三二)

〈元魯山墓碣銘〉亦曰：

註二八：《資治通鑑·唐紀三十》卷214，p.6810。

註二九：同上，p.6812。

註三十：同註27。

註三一：《資治通鑑·唐紀三十二·天寶八載二月》卷216，p.6893。

註三二：《全唐文》卷317，p.4064。

大易之易簡，黃老之清淨，惟公備焉。（註三三）

元德秀處於「鄭衛方奏」，風俗淫靡之時，以「極和無味，至文無彩」之「道」來經紀天下，玄宗猶不免動容，何況他人？李華之所以尚「質」而力倡「易簡」之道，期能「遷政化，端風俗」，固是針對時弊而言，亦是元之示範，有以啓之也。〈含元殿賦〉曰：

夫瑤臺之美，不可以刑萬國；土階之陋，不可以儀天下。奢不遜而儉固，允執中於大位。〈洪範〉曰：「皇建其有極」，富哉上聖之宏議也。…夫蒼生所奉者惟君，所愛者惟親。寧有君親宅體於卑室，而臣子得安其身乎？…聖朝猶斥其華，而憑其質。今是殿也者，惟鐵石丹素，無加飾焉。身居元眇，心與萬姓同畎畝之勞，以是臨眾，何眾不賓？以是享神，何神不若？其天德歟！雖欲宮崑崙而館不周，城八極而隍四海，猶未足儲鴻醇而俯丕耀，豈咸鎬一京之所在？（註三四）

此賦起首便曰：「維皇高祖，…上取法於天帝，乃圖正殿之適居，規崇山而定制，…因以鴻稱，含元建名。」（註三五）可見，含元殿之建造與命名，始自唐高祖。李華此賦雖極力鋪陳含元殿之壯偉，但，卻強調它的特點是：「鐵石丹素，無加飾焉」，正足以見唐室祖宗「斥其華而憑其質」，「心與萬姓同畎畝之勞」的天子之德。故謂雖欲以崑崙山爲宮，不周山爲館，以八極爲城，以四海爲隍，亦不足以含容天子之大功大德，又豈長安一城所能盡納！可見，前文雖謂天子之宮不可太儉陋，也不可太華美，當執其中而有定制，卻寓含了「與其不遜也，寧固」之深意，唯恐天子太奢。獨孤及稱此賦「主文而譎諫」，而其譎諫之旨，便是以尚「質」來規戒侈心已動之玄宗。〈質文論〉亦

註三三：《全唐文》卷320，p.4109。

註三四：《全唐文》卷314，p.4032。

註三五：同上，p.4029。

曰：

天地之道易簡，易則易知，簡則易從。先王質文相變以濟天下，易知易從，莫尚乎質。質弊則佐之以文，文弊則復之以質，不待其極而變之，故上無暴，下無從亂。記曰：「國奢則示之以儉，國儉則示之以禮。」禮謂易知易從之禮，非酬酢裼襲之煩也；儉謂易知易從之儉，非茅茨土簋之陋也。蓋達其誠信，安其君親而已。（註三六）

《周易·繫辭上》曰：「乾以易知，坤以簡能。易則易知，簡則易從。…易簡，而天下之理得矣！」（註三七）李華作〈質文論〉，雖強調「質文相變以濟天下」，而實以「尚質」為主。故起首便以《易傳》所謂「易簡」涵蓋「天地之道」，並謂：「易知易從，莫尚乎質」。正因以「質」為本，以「文」為佐，故「文」弊之時，須「復之以質」，「質」弊之時，則以「文」佐之。要在保其「易知易從」之「質」，以「達其誠信，安其君親」而已。故所謂「禮」，「非酬酢裼襲之煩」；所謂「儉」，亦非「茅茨土簋之陋」，而必以「易知易從」為準。又曰：

質則儉，儉則固，固則愚，其行也，豐肥天下，愚極則無恩。文則奢，奢則不遜，不遜則詐，其行也痼瘠天下，詐極則賊亂。故曰：不待其極而變之。固而文之，無害於訓人；不遜而質之，艱難於成俗。若不化而過，則愚之病淺於詐之病也；無恩之病，緩於賊亂之極也。故曰：莫尚乎奢也，奢而後化之，求固而不獲也，利害遲速，不其昭昭歟？（註三八）

此謂質弊之極有「無恩」之病；文弊之極，有「賊亂」之病，故當「不待其極

註三六：同上，卷317，p.4063。

註三七：《周易正義》卷7，p.145，《十三經注疏》，台北，藝文印書館，1965年。

註三八：同註36。

而變之」。但，相較而言，「無恩」之病緩，「賊亂」之病深，質弊易救，文弊難返，故又曰：

前王之禮世滋，百家之言世益，欲人專一而不為詐，難乎哉！吉凶之儀，刑賞之級，繁矣，使生人無適從。巧者弄而飾之，拙者眩而失守，誠偽無由明，天下浸為陂池，蕩為洪流，雖神禹復生，誰能救之？（註三九）

時代愈往後，前王之禮、百家之言愈多；吉凶之儀、刑賞之級益繁，使人無所適從，便是尚文所致。其弊之極，雖有神禹復生，亦難以救之。故曰：

夫君人者，修德以治天下，不在智，不在功，必也質而有制，制而不煩而已。（註四十）

「質而有制，制而不煩」，便是避免質、文之弊的最佳準則。以歷代興亡為例：

太康啟子禹孫，當斯時，有堯舜遺人，親受禹之賜，國為羿奪，…至少康艱難而後復，由是觀之，則聖有謨訓，何補哉！漢高除秦項煩苛，至孝文元默仁儉，斷獄幾措，及武帝修三代之法，而天下荒耗，則文不如質明矣。漢氏雖歷產祿吳楚之亂，而宗室異姓同力合心，一舉而安。且漢德結於人心，不如夏家；諸呂、吳楚之強，倍於羿浞，安漢至易，而復夏至難，何也？周德最深，周公大聖，親則管蔡為亂，遠則徐奄並興，四夷多難，復子明辟，兼虞夏商之典禮，後王之法備矣，太平之階厚矣，至成王季年而後理，唯康王垂拱，囹圄虛空，逮昭王南征不返，因是陵夷，則郁郁之盛何為哉？周法：六官備職，六宮備數，四時盛祭，車服盛飾，至於下國，方五十里，卿大夫

註三九：同上。

註四十：同上。

士之多、之眾，大聘小聘，朝覲會同，地狹人寡，不堪覲謁，大何得不亂？小何得不亡？...故曰：殷周之道，不勝其弊。考前後而論之，夏衰，失於質而無制；周弱，失於制而過煩故也。（註四一）

夏禹儉質，太康逸樂無度而亡國，至少康艱難而後復，這是失於「質而無制」。而漢之時，高祖、文帝尚質，雖有呂氏、吳楚之亂，而得以安；至武帝尚文，而天下衰耗，可見，文不如質。至於周代，周公制禮作樂，周之典禮、法制、職官、車服至為完備，可是，即周公之時，便有管蔡之亂、四夷之難，逮昭王南征不返，而國勢益衰，這是失於「制而過煩」。故下文曰：

愚以為將求致理，始於學習經史。《左氏國語》、《爾雅》、《荀》、《孟》等家，輔佐五經者也。及藥石之方，行於天下，考試仕進者宜用之。其餘百家之說，讖緯之書，存而不用。至於喪制之縛，祭禮之繁，不可備舉者以省之；考求簡易中於人心者以行之，是可以淳風俗，而不泥於坦明之路矣。學者局於恆教，因循而不敢差失毫釐，古人之說豈或盡善？...其或曲書常言，無裨世教，不習可也。則煩潰日亡，而易簡日用矣。今以簡質易煩文而便之，則晨命而夕周，踰年而化成。...孔子言：「以約失之者鮮矣！」「與其不遜也，寧固。」傳曰：「以欲從人則可。」記曰：「大樂必易，大禮必簡！」顏子曰：「無施勞」。經義可據也，如是為政者，得無以為惑乎？（註四二）

要治理天下，必須由學習經史開始。《國語》、《爾雅》、《荀子》、《孟子》可輔佐五經，藥石之方可行於天下，亦當學習。至於百家之說、讖緯之書，則「存而不用」；喪制、祭禮等繁文縟節，則「考求簡易，中於人心者以

註四一：同上。

註四二：同上，p.4064。

行之」，便可「以簡質易煩文」，使風俗日趨淳厚。

由〈質文論〉可知，李華取儒家經典之說，強調「先王質文相變以濟天下，易知易從，莫尚乎質」，是為治理天下著想。但欲實踐易簡之道，他又進而主張由學習經史入手，要求學者治經之時捨煩就簡，不再因循古人舊說以為盡善，而必求「中於人心」，切於日用者行之。這便與自漢以來，儒者重章句訓詁、師法家法，並講究讖緯、喪祭禮之舊學風有異，而可開出重視經書義理、聖人微旨之新學風。此後，韓、柳諸人輕章句、重義理，以己意解經，以文章明道，乃至宋代新儒學之產生，均可於此見出端倪。

#### 四、 李華對「西方聖人」的嚮慕

唐代佛教盛行，上自天子，下至臣民，皆熱衷於奉佛，施財立寺，頂禮高僧，蔚為風尚。李華亦「雅好修無生法，以冥寂思慮，視爵祿形骸與遺土同。」（註四三）他認為，佛教入中國以後，宗派雖殊，其源則一，〈故左溪大師碑〉云：

佛以心法付大迦葉，此後相承，凡二十九世，至梁魏間有菩薩僧菩提達摩禪師，傳楞伽法，八世至東京聖善寺宏正禪師，今北宗是也。又達摩六世至大通禪師，大通又授大智禪師，降及長安山北寺融禪師，蓋北宗之一源也。又達摩五世至璨禪師，璨又授能禪師，今南宗是也。又達摩四世至信禪師，信又授融禪師，住牛頭山，今徑山禪師承其後也。至梁陳間有慧文禪師，學龍樹法，授惠思大師，南嶽祖師是也。思傳智者大師，天台法門是也。智者傳灌頂大師，灌頂傳緡雲威大師，緡雲傳東陽威大師，左溪是也。（註四四）

註四三：同註2。

註四四：《全唐文》卷320，p.4101。

此敘「佛以心法付大迦葉」，傳至菩提達摩入中國，不僅開出禪門北宗與南宗，而且輾轉傳至智者大師，而開出了天台宗。可見，禪與天台同出一源。

〈揚州龍興寺經律院和尚碑〉亦云：

菩薩調伏身心，具一切智。調伏心者為定慧，調伏身者為律儀。假煩惱而後有身心，有身心而後開知見，權衡並用，何莫由之？如來於鹿野苑中，為位具法輪，始開此法，持律第一。有優波離如來謂戒為性源，因定見性，定為慧本，因慧得常。不依科教，無所成實，乃宣告四輩攝護身心，命以優波長老，集毗尼藏。以優波無緣此土，摩訶迦葉啟迪當來，而付囑之，與禪同祖者數世。去聖滋遠，枝剖條分，今學者所宗，四分為盛，此間有數息諸觀，以攝亂意。是蓋禪那之濫觴也。夫沙門奉律，猶世間行禮，若備中和易直之心，而無升降周旋之節，於義為非。…恭惟世間，皆歸佛性，體無分別，俱會一乘，…禪、律二門，如左右翼。（註四五）

此謂禪、律二宗「同祖者數世」，「調伏心者為定慧，調伏身者為律儀」，「禪、律二門，如左右翼」，故沙門必須奉律，就像世間行禮，「若備中和易直之心，而無升降周旋之節，於義為非」。又曰：

和尚執持戒律，兼修定慧。…法號懷仁…，因瑤臺成律師受具戒律文。…謂天台止觀是一切經義，東山法門是一切佛乘，色空兩亡，定慧雙照，不可得而稱也。…與人子言依於孝，與人臣言依於忠，與上人言依於敬，佛教、儒行合而為一，…以文字度人，故工於翰墨。法皆佛法，兼採儒流。（註四六）

懷仁和尚兼取律宗、禪宗、天台宗之精義，不僅戒、定、慧三學兼修，且合佛

註四五：同上，p.4104。

註四六：同上，p.4105。

教、儒行爲一，以文字度人。李華讚之有加，可見，在他看來，佛教各宗本不必相斥，佛教與儒行亦可相容。〈杭州餘姚縣龍泉寺故大律師碑〉亦云：

大朴既雕，淳源不復，生人溺於迷妄，自拔無由。我梵惟哀之力，現靈東方，...巍巍乎大明燭幽，而品物知向矣。噫，...於眾生速壞之身，有諸佛常存之性，...法無高下，根有淺深，由是啟禪那證入之門，立毗尼攝護之藏。土因水而成器，火得薪而待燃，惟此二宗，更相為用。律行嚴用，奉則淨無瑕缺；戒定光深，照則測見本源。次修定門而自調伏。云何為大？定地雖傾而不動；云何為修？我心雖寂而無住。然後登般若之岸，上楞伽之峰，以此身為法身，了無得為真得...。嘗謂天台觀門，往誓深教，吾所歸也。夫垢因戒淨，惠定以生，未有愛尚存而坐登三昧。每嘆曰：持心繫於剎那，求道本於清淨，使學徒解怠，由軌範不明。教之興衰，在我而已矣。...又以儒墨者，般若之笙簧，詞賦者，伽陀之鼓吹，故博通外學，時復著文。在我法中，無非佛事。（註四七）

此亦強調禪、律二宗更相為用之旨，並謂大師兼取天台觀門，又以儒墨為般若之笙簧。可見，當時高僧亦能「博通外學，時復著文」，頗有益於儒、佛之會通。〈潤州天鄉寺故大德雲禪師碑〉云：

夫三界為牢，鬼神同死，使桎梏輪轉，無解脫時。佛性在煩惱之中，佛身即眾生之體，大法平等，無所不同。...如來毫相，始於東土；菩薩求法，遍在西方，慈悲之間，固非一致。若乃昆明劫灰，夏時同學，化人來周穆之歲，恆星隕魯莊之年，甘泉金人之祀，伊蒲浮圖之說，謂之為妄，則常情不測；謂之為實，則迂闊難明。立定、哀之時，書隱、桓時事，憑魯史之文，猶未之詳，況乎視聽之外，出乎名

註四七：同上，卷 319，pp.4090-4091。

言之域，固宜然也。國史傍錄，往往合符者，則宣尼稱西方有聖，元老云吾師竺乾。厥後感夢孝明，漸於中國。（註四八）

排佛者每以佛教出自夷狄，後漢始入中國爲言。佛門弟子乃盛言：佛化早入中國（註四九）；又謂孔子曾稱「西方有聖」（註五十），老子亦曾言「吾師竺乾」（註五一）。據此，則尊儒、奉道者自不宜排佛，而宜加以會通。類此傳言紛紜並起（註五二），李華以爲，若欲「謂之爲實」，則「迂闊難明」，苦

註四八：《全唐文》卷320，p.4103。

註四九：如梁·釋僧佑《弘明集·卷十四·弘明論後序》曰：「《列子》稱：『周穆王時，西極有化人來，入水火，貫金石，反山川，移城邑，乘虛不墜，觸實不礙，千變萬化，不可窮極，既能變人之形，又且易人之慮。穆王敬之若神，事之若君。』觀其靈跡，乃開土之化，大法萌兆，已見周初；感應之漸，非起漢世。……夫以俗聖設教，猶不繫於華夷；況佛統大千，豈限化於西域哉！」（新編縮本乾隆大藏經113冊，P587-588，台北，新文豐出版社）

註五十：如唐·釋道宣《廣弘明集·卷一·歸正篇第一之一》載：「太宰鮒問孔子曰：『夫子聖人歟？』對曰：『丘也，博識強記，非聖人也。』又問：『三王聖人歟？』對曰：『三王善用智勇，聖非丘所知。』又問：『五帝聖人歟？』對曰：『五帝善用仁義，聖非丘所知。』又問：『三皇聖人歟？』對曰：『三皇善用時，聖非丘所知。』太宰大駭曰：『然則孰爲聖人乎？』夫子動容，有間曰：『丘聞西方有聖者焉，不治而不亂，不言而自信，不化而自行。蕩蕩乎人無能名焉。』據斯以言，孔子深知佛爲大聖也。」（大藏經113冊，P597）案：商太宰問孔子聖人事，原出《列子·仲尼篇第四》，謂三王、五帝、三皇皆非聖者，而西方有聖人。然《列子》所謂西方聖人，並未明指爲佛；至《廣弘明集》中，則據以謂「孔子深知佛爲大聖」。

註五一：如《弘明集·卷一·正誣論》曰：「老子即佛弟子也。故其經云：『聞道竺乾有古先生，善入泥垣，不始不終，永存綿綿。』竺乾者，天竺也；泥垣者，梵語，晉言無爲也。若佛不先老子，何得稱先生？」（大藏經113冊，P333）《廣弘明集·卷一·歸正篇第一之一》亦曰：「《老子西昇經》云：『吾師化遊天竺，善入泥洹。』《符子》曰：『老氏之師，名釋迦文。』」（大藏經113冊，P597）可見老子爲佛弟子之說流傳已久。

註五二：如《魏書·釋老志》曰：「所謂佛者，本謂釋迦文者，譯言能仁，謂德充道備，堪濟萬物也。……釋迦生時，當周莊王九年。《春秋·魯莊公七年》：『夏四月，恆星不見，夜明。』是也。」此謂佛誕生之日，恆星不見。又，同篇曰：「漢章帝時，楚王英喜爲浮屠齋戒，遣郎中令奉黃縑、白紵三十匹，謁國相以贖愆，詔報曰：『楚王尙浮屠之仁祠，……其還贖，以助伊蒲塞、桑門之盛饌。』」此即所謂「伊蒲浮圖之說」。（《魏書》卷114，P3026，P3028，北京、中華書局，1974）他如，梁·釋慧皎《高僧傳·卷一·譯經上·竺法蘭二》載：「昔漢武帝穿昆明池底得黑灰，問東方朔，朔曰：『不知，可問西域胡人。』後法蘭既至，……云：『世界終盡，劫火洞燒，此灰是也。』」（大藏經111冊，P194）此即「昆明劫灰」之說。又，《廣弘明集·卷二五·僧行篇第五之三·西明寺僧道宣等序佛教隆替事簡諸宰輔等狀》曰：「《漢書》云：『武帝元狩中，開西域，獲金人，率長丈有餘，列之甘泉宮。帝以爲大神，燒香禮

無確據；若欲「謂之爲妄」，則「常情不測」，未可斷其必無。故仍不厭其詳予以稱引，以示不當排佛，而當會通三教。他說：

自菩提達摩，降及大照禪師，七葉相乘，謂之七祖。心法傳示，爲最上乘。南方以殺害爲事，北方多豪右犯法，故大通在北，能公在南，至慈救愍，曲無不至。（註五三）

大通、慧能宣揚佛法，對於朝廷未能戢止之犯罪風氣，發揮了「至慈救愍，曲無不至」的功效，自可補儒、道二教之不足。又，〈荊州南泉大雲寺故蘭若和尚碑〉云：

肇有含氣，則鷹鷂逐鳥，虎狼噬人。人最靈於其間，嗜欲萌而六根動，利害交而五兵作。文演乾坤，至於性命；老陳道德，循於天下，不究因緣之本，不知大千之廣，而內盜方扇，心塵益悖，...乘時雷震，惟佛能救。於是超六度之岸，轉三乘之輪，馭指南於迷路，建高燈於黑夜，翻海滅焰，擎山潰圍，蒼生既孤，再獲慈母，人天之奉，大矣！遠矣！微塵法門，吾道一貫，承此印者，歸乎上仁。（註五四）

此謂人稟氣而生，嗜欲太多，不免相爭，縱有儒家以「文演乾坤，至於性命」，道家以「老陳道德，循於天下」，亦不能拔除嗜欲，超脫苦海。所謂「內盜方扇，心塵益悖」，此時，「唯佛能救」。可見，在心性修養上，李華

拜。』後遣張騫往大夏尋之，云有身毒國，即天竺也；彼謂浮圖，即佛陀也。此初知佛名相云。」（大藏經 114 冊，P321）此即所謂「甘泉金人之祀」。唯此說不見於今本《漢書》。《漢書》〈衛青、霍去病傳〉、〈霍光、金日磾傳〉、〈匈奴傳〉載元狩年間霍去病擊匈奴事，僅謂虜獲休屠王祭天金人。而魏、孟康注曰：「匈奴祭天處本在雲陽甘泉山下，秦擊奪其地，後徙之休屠王右地，故休屠有祭天金人象也。」唐、顏師古注曰：「作金人以爲天神之主而祭之，即今佛像是其遺法。」（見《漢書·匈奴傳》注，卷 94，P3768-3769，北京，中華書局，1983 年）可見，以金人爲佛像，謂漢武帝奉佛於甘泉宮，乃後人附會之說。以上各種傳說，或爲史書所採記，或爲佛書所錄載，屢見不鮮，故李華謂「國史傍錄往往符合。」

註五三：〈潤州天鄉寺故大德雲禪師碑〉，《全唐文》卷 320，p.4104。

註五四：《全唐文》卷 319，p.4094。

認為，佛教比儒、道二教更為有益。至於世愈衰、亂愈甚之時，佛教更是不可或缺之歸宿。〈故中岳越禪師塔記〉云：

及狂虜逆天，兩京淪翳，諸長老奉持心印，散在群方，大怖之中，人獲依怙，則不言之教，無為之益，廣矣！大矣！（註五五）

此謂安、史為亂時，佛教使人獲依怙。〈台州乾元國清寺碑〉則云：

天寶十五載，逆將犯闕，虜塵翳郊廟，上皇哀蒼生，避狄幸蜀。皇帝誓復君父之恥，理兵於朔方，...不逾年而收京師。...天子齊心元默，運行慈煦，為元吉卿士，妙講化之宗。以為五帝三王之道，皆如來六度之餘也，厥初生人，降及中古，君臣父子日用不知，故元聖師竺乾而昇有古。先師宣尼有言：「三皇五帝皆非聖者，而西方有聖人」，其為大千之尊，乳育群聖，明矣。夫玉帛非為禮之本，捨玉帛則無以為禮；象飾豈施教之源，捨象飾則無以為教。建塔廟，為禮容...。於是卿士從，兆人從，九圍之中，列剎相望矣。（註五六）

肅宗於安史之亂尚未平定之時，親自宣揚佛法，謂孔子嘗言「三皇五帝皆非聖者，而西方有聖人」，顯然將佛陀視為至高無上之聖者，而貶低了儒家聖人的地位。李華謂「象飾豈施教之源」，對於天子崇佛，以致「列剎相望」，似有針砭之意；但又曰「捨象飾則無以為教」，而樂見天子公卿歸心釋教，以為有益於為政，故下文曰：「政之善者，皆易簡詣於真境，清淨符於度門」（註五七）。可見，他所重視的是易簡、清淨之旨，而非紛繁的象飾。他對西方聖人的推崇，雖或有過於儒家聖王，卻亦本於易簡之道，一以貫之。對他而言，奉佛、尊儒並不相違；「詮佛教心要」與述「夫子之旨」，亦無妨並行。

註五五：同上，卷316，p.4059。

註五六：《全唐文》卷318，p.4078。

註五七：同上，p.4079。

## 五、李華對「聖人卜筮」的質疑

卜筮起源甚早，儒家經典屢有所載。《易》之爲書，本於卜筮，而經伏羲、文王、周公、孔子諸聖人之手，尤爲後世儒者所重。《易·繫辭上》曰：「聖人設卦觀象，繫辭焉而明吉凶。」（註五八）然而，李華卻對聖人卜筮之說表示懷疑。〈卜論〉曰：

天地之大德曰生。舜好生之德，洽於人心。...龜不傷物，呼吸元氣，於介蟲爲長而壽。古之聖者，剝而燬之，觀其裂畫，以定吉凶。殘其生，斲其壽，既斲殘之，而求其靈。夫何故？愚未知。夫天地之心，聖達之謨，靈之壽之，而天斲之，脫其肉，鑽其骸，精氣復於無物。而貞悔發乎焦朽，不其反耶？夫大人與天地合其德，與日月合其明，與四時合其序，與鬼神合其吉凶，不當妄也。壽而天斲之，豈合其德乎？因物求微，豈合其明乎？毒靈介而徵其神，豈合其序乎？假枯殼而決狐疑，豈合其吉凶乎？〈洪範〉曰：「爾有大疑，謀及卜筮」，聖人不當有疑於人以筮也。...又聞夫鑄刀劍者不成，則屠犬彘，血而祭之，被髮而哭之，則成而利，蓋不祥器也。其神者躍爲龍蛇，穿木石，...以至發炯光聲音。人不能自神，因天地之氣，化天地之物而爲神，固無悉然，是亦爲怪。古者成宮室必落之，鐘鼓器械必饗之，豈神明貴殺，享膾腥歟？今亡其禮，未聞屋室不安身，而器物不利用。由是而言，則卜筮陰陽之流，皆妄作也。（註五九）

古人燒灼龜甲，觀其裂畫，以卜吉凶。李華認爲，既已「殘其生，斲其壽」，又怎能求其有靈？《易傳》曰：「天地之大德曰生」（註六十），又曰：「大

註五八：同註 37，p.145。

註五九：《全唐文》卷 317，p.4067。

註六十：〈繫辭下〉卷 8，p.166。

人者，與天地合其德...」（註六一），天地、聖人既以好生為德，又何以藉此殘生剿壽之占卜行為以顯吉凶之兆？再者，卜筮是為了解疑。聖人無所不通，便「不當有疑於人以筮」。至於古人鑄刀劍不成，以豬狗之血祭之；宮室落成，或鐘鼓、器械成，都要殺牲以祭，李華也質疑：「豈神明貴殺」？可見，卜筮、陰陽之流皆是妄作。又曰：

犧、文之《易》，更周、孔之述，以為至矣。楊子雲為《太玄》設卦辨凶，如《易》之告。若使後代有如子雲，又為一書可筮，則象數之變，其可既乎？專任道德以貫之，則天地之理盡矣，又焉假夫蓍龜乎？又焉徵夫鬼神乎？子不語，是存乎道義也。（註六二）

《易》已歷經多位聖人重重述作，揚雄卻又作《太玄》以辨吉凶，可見，象數之變難以窮盡，占卜之事徒勞無益，不如「專任道德以貫之」。孔子不語怪力亂神，而「存乎道義」，才是儒者最當取法之榜樣。

由〈卜論〉一文可知，李華反對占卜、象數之學，所持主要理由，是有傷好生之德。儒家經典固亦強調好生之德，然禁止殺生尤為佛教所重戒律。可見，以佛門弟子自居的他，對於孔子雖頗尊崇，卻有意將儒教中與佛教相抵觸之部分予以修正。佛門子弟多謂佛為眾聖之王，可以洞曉一切眾生過去未來吉凶終始，而無須假借卜筮；其餘小聖，則不免藉蓍龜卜卦（註六三）。李華反對卜筮，而主張「專任道德以貫之」，顯然受到佛教影響。而所謂「專任道德以貫之」，不僅是他用以取捨儒學、修正儒教之準則，亦可用以會通儒、佛。

〈臥疾舟中相里、范二侍御先行贈別序〉曰：

註六一：〈乾·文言〉卷1，p.17。

註六二：同註59，p.4068。

註六三：《廣弘明集·卷一·歸正篇第一之一、元魏孝明帝召釋道門人論佛先後七》載融覺寺僧曇謨最曰：「惟佛是眾聖之王，四生之首，達一切含靈前後二際吉凶終始，不假卜觀；自餘小聖，雖曉未然之理，必藉蓍龜以通靈卦也。」（大藏經113冊，P604）

華也潦倒龍鍾，百疾叢體...。有煇龜之父，揲蓍之老，華請占命之厚薄，乃裹龜囊蓍而言曰：「三靈人為宗，則人過於蓍龜也。耳目主於心，則心過於視聽也，足下被儒者之服，讀先聖之書，與身消息，足知性命，胡為而煩予？予之二物不足占足下。」華病不能拜，拳拳扣顙，敬陳先生。況服勤西方之教，久齊生死之域，言其外者，則儒不成矣，與匹夫同；敗名節矣，與墨劓同，...其內者則大師微旨，幸遊其藩，甘露灌注於心源，寶月照明於眼界，無得之分，可與進矣！  
(註六四)

此藉占卜者之口，強調人比龜靈，心為耳目之主。儒者「讀先聖之書，與身消息，足知性命」，固無須假於蓍龜，煩於卜筮。何況早已歸心釋教，齊一生死，得大師微旨，又何須占卜？可見，無論就儒教或佛教而言，李華既尚「易簡之道」，欲「專任道德以貫之」，便以占卜之事為煩，而抱持否定立場。對他而言，信奉佛教可以治心，使「甘露灌注於心源」；身為儒者亦當知「性命」之學，以「心」為主，而不假外求。可見，在儒家易簡之道與佛教清淨之旨影響下，他欲由外返內，去煩就簡之思想傾向，對於當時流於煩瑣，迷於外飾之種種弊病而言，確有時代意義，而大可注意。

## 六、結 論

綜合以上所論可知，李華生當開元盛世，自幼服習儒教，立身謹重，為文「以五經為泉源」，「非夫子之旨不書」，強調「有德之文」。但在出處進退之際，亦有取於道家思想。而且積年學佛，晚年事佛益謹。他認為，儒、道、佛三教可以會通，而會通的基礎便是易簡之道。「易知易從，莫尚乎質」。以為政言，他主張「質而有制，制而不煩」，對侈心已動之玄宗，有規諫之意。

註六四：《全唐文》卷315，p.4048。

以爲學言，則「始於學習經史」，「考求簡易中於人心者行之」，對於自漢以來重章句訓詁、師法家法以及讖緯、喪祭禮之學風，亦有改革之意。至於佛教入中國以後，宗派紛繁之現象，他便指其同出一源，兼而取之。並且合佛教、儒行爲一，以文字度人。他認爲，在心性修養上，佛教比儒、道二教更爲有益，至於世衰亂甚之時，佛教更是不可或缺之歸宿，可補儒、道二教之不足。因此，對於「宣尼稱西方有聖，元老云吾師竺乾」，乃至「三皇五帝皆非聖者，而西方有聖人」之說，並未加以否定，而有意會通三教。他對西方聖人的推崇，時或有過於儒家聖王，卻一本於易簡之道加以會通，而以爲無妨並行。至於一般儒者所重之占卜、象數，雖號稱爲聖人所設，但，既有傷於儒家所強調之「好生之德」，又有違於佛教戒殺、佛陀不卜之旨，故亦本於易簡之道提出質疑，加以反對。總之，在他心目中的聖人，無論東、西，均可本於易簡之道，一以貫之。而他重視心性修養，欲由外返內，去煩就簡之思想傾向，對於當時流於奢靡、煩瑣，迷於外飾，捨本逐末之種種弊病而言，頗具時代意義，故尤不可忽視。此後，韓、柳諸人輕章句、重義理，以己意解經，以文章明道，並逐漸由外王之學轉向內聖之學，乃至有宋代新儒學的產生，均可於此見出端倪。