

# 皇甫湜的聖人觀

方介

臺灣大學中文系教授

關鍵詞：聖人 性理 心迹

## 一、前言

皇甫湜，字持正，生於唐代宗大曆十二年（777）<sup>1</sup>，卒年不詳。《新唐書·文藝傳序》曰：

大曆、貞元間，美才輩出，擣齟道真，涵泳聖涯。於是韓愈倡之，柳宗元、李翱、皇甫湜等和之，排逐百家，法度森嚴，抵轢晉、魏，上軌漢、周，唐之文完然爲一王法，此其極也。<sup>2</sup>

可見，皇甫湜爲中唐著名古文家之一。但，宋蘇軾云：

唐之古文，自韓愈始，其後，學韓而不至者爲皇甫湜，學皇甫湜而不至者爲孫樵。<sup>3</sup>

元白珽亦云：

皇甫湜，韓門弟子，而其學流於艱澀怪僻，所謂目瞪舌澀，不能分其句讀

<sup>1</sup> 據江國貞：〈傳論〉，《皇甫持正學術研究》（臺北：幼獅文化事業公司，1975年），第1章，頁2。

<sup>2</sup> [宋]歐陽修、宋祁：《新唐書》（臺北：鼎文書局，1976年），卷201，頁5725-5726。

<sup>3</sup> [宋]蘇軾撰，孔凡禮點校：〈謝歐陽內翰書〉，《蘇軾文集》（北京：中華書局，1986年），第4冊，卷49，頁1423。

者也。<sup>4</sup>

可見，皇甫湜學韓而不及韓，前人早有定評。由於他的文章艱澀難讀，歷來學者鮮少加以深究，對其思想亦不甚瞭解。其實，皇甫湜在當時「以高文爲諸生所宗」<sup>5</sup>；韓愈臨終，亦囑之爲撰墓誌銘，曰：「死能令我躬所以不隨世曆滅者，惟子以爲囑。」<sup>6</sup>可見，他在當時亦享大名，爲文有一定之影響力，而不容忽視。

韓愈一生崇儒尊孔，排佛闢老，以明聖人之道爲己任。皇甫湜出韓愈門下，爲文亦屢言聖道。但亦有不同於韓者，且較韓愈更喜談心性，更可見出儒學由漢至宋、由重外王轉向重內聖之過渡色彩，故本文特掇其最要之數語爲綱，析其大旨如下，以明其中異同。

## 二、窮理盡性，惟聖人能之

皇甫湜爲文多學韓愈，思想亦受韓愈影響。以人性論而言，韓愈〈原性〉謂「性之品有三」，又謂：

孟子之言性曰「人之性善」；荀子之言性曰「人之性惡」；揚子之言性曰「人之性善惡混」，……皆舉其中而遺其上下者也，得其一而失其二者也。叔魚之生也，其母視之，知其必以賄死；……越椒之生也，子文以爲大戚，……人之性果善乎？后稷之生也，其母無；其始匍匐也，則岐岐然，嶷嶷然。文王之在母也，母不憂，……既學也，師不煩，人之性果惡乎？堯之朱、舜之均，……習非不善也，而卒爲姦，……人之性善惡果混乎？……然則性之上下者，其終不可移乎？曰：上之性就學而愈明，下之性畏威而寡罪，……其品則孔子謂不移也。<sup>7</sup>

皇甫湜則作〈孟子荀子言性論〉曰：

<sup>4</sup> [元] 白珽：《湛淵靜語》，收入嚴一萍選輯：《百部叢書集成》（臺北：藝文印書館，1966年影印《知不足齋叢書》本），第29輯，第59冊，卷1，頁23a。

<sup>5</sup> 語出 [唐] 趙璘：《因話錄》，收入嚴一萍選輯：《百部叢書集成》，第14輯，第6冊，卷3，頁1a。

<sup>6</sup> [唐] 皇甫湜：〈韓文公墓誌銘〉，《皇甫持正集》（臺北：臺灣商務印書館，1986年影印文淵閣《四庫全書》本），第1078冊，卷6，頁97。

<sup>7</sup> [唐] 韓愈著，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》（臺北：河洛圖書出版社，1975年），卷1，頁11-13。

孟子曰「人之性善」，荀卿曰「其善者偽也」，是於聖人皆一偏之論也。推而言之，性之品有三：下愚、中人、上智是也。聖人言性之品，亦有三：可上、可下、不移是也。黃帝生而神靈，幼而徇齊；文王在母不憂，在師不煩；后稷不坼不副，克岐克嶷，之謂上智矣。齊桓公以管仲輔之則理，以易牙輔之則亂；子夏出見紛華而悅，入聞仁義而樂，之謂中人矣。越椒之生，熊虎之狀；叔魚之生，谿壑之心，謂下愚矣。是故有生而惡者，得稱性善乎哉？有生而善者，得稱性惡乎哉？故曰：孟子、荀卿之言，其于聖人皆一偏之說也，窮理盡性，惟聖人能之。<sup>8</sup>

比較二文可知，皇甫湜謂「性之品有三」，取自韓愈，所舉諸例亦多簡括韓文而得。韓愈謂孟、荀、揚三子皆「得其一而失其二」，皇甫湜則捨揚子不論，而謂孟、荀皆「一偏之論」，亦與韓愈之意同。孔子曰：「性相近也，習相遠也。」<sup>9</sup>又曰：「唯上知與下愚不移。」<sup>10</sup>「中人以上，可以語上也；中人以下，不可以語上也。」<sup>11</sup>並未明言性之品有三。韓與皇甫謂性有上、中、下三品，其實只能說是源自漢儒<sup>12</sup>。但，韓愈謂上、下者不移，有取於《論語》，尚符孔子之意；皇甫謂「聖人言性之品亦有三：可上、可下、不移是也」，卻似有悖於孔子原意。皇甫所謂「可上」，似指「中人以上」，故「可以語上」；皇甫所謂「可下」，似指「中人以下」，故「不可以語上」，而可語下；然則，依皇甫之意，「不移者」究當何指？上智乎？下愚乎？中人乎？則漫不知所謂。若謂「可上可下」皆指中人，而「不移」指上智、下愚，或可理解，然順上文所謂「有三」而言，又似不當如此斷句。類此句讀難分處，即皇甫為文之疵病也。不過，皇甫之為此文，要在「窮理盡性，惟聖人能之」一語，且下文就孟、荀之說所作論斷亦自有其新意也。其文曰：

孟子大儒也，荀卿亦大儒也，是豈特開異門，故持曲辯哉？蓋思有所未至，明有所不周耳。即二子之說，原其始而要其終，其于輔教化，尊仁義，亦殊趨而一致，異派而同源也。何以明之？孟子以為惻隱之心，人皆有之；是非之心，人皆有之；性之生善，由水之趨下，物誘于外，情動于

<sup>8</sup> 皇甫湜：《皇甫持正集》，卷2，頁74。

<sup>9</sup> [宋]朱熹：《論語集注》，見《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），卷9〈陽貨〉，頁175。

<sup>10</sup> 同前註，頁176。

<sup>11</sup> 朱熹：《論語集注》，卷3〈雍也〉，頁89。

<sup>12</sup> 如董仲舒、王充論性，均分三等。拙作〈韓愈的聖人觀〉對此有較詳論述，請參看方介：《韓柳新論》（臺北：臺灣學生書局，1999年），頁9-16。

中，然後之惡焉。是勸人汰心源，返天理者也。荀卿曰：人之生不知尊親，長習于教，然後知焉；人之幼不知禮讓，長習于教，然後知焉。是勸人黜嗜慾，求善良者也。一則舉本而推末，一則自葉而流根，故曰：二子之說，殊趨而一致，異派而同源也。雖然，孟子之心，以人性皆如堯、舜，未至者斯勉矣。荀卿之言，以人之性皆如桀、跖，則不及者斯怠矣。《書》曰：「唯人最靈。」《記》曰：「人生而靜，感于物而動。」則軻之言合經為多益，故為尤乎！<sup>13</sup>

皇甫謂「窮理盡性，惟聖人能之」一語，承上文而言，當指聖人論性較孟、荀一偏之說周盡。但，「窮理盡性」一語見於《易·說卦》：

昔者聖人之作易也，……和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。<sup>14</sup>

孔穎達《正義》曰：

易道周備，无理不盡，聖人用之，上以和協順成聖人之道德，下以治理斷人倫之正義，又能窮極萬物深妙之理，究盡生靈所稟之性。物理既窮，生性又盡，至於一期所賦之命，莫不窮其短長，定其吉凶，故曰：「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。」<sup>15</sup>

孔穎達自聖人用易道以治天下之觀點釋此數語，故謂「以治理斷人倫之正義」；又以「窮極萬物深妙之理，究盡生靈所稟之性」釋「窮理盡性」，則其所窮究者，當不限於人之性、理，亦非就一己所稟之性、理而言，而係就萬物與一切生靈所稟具之性、理加以窮究。皇甫於此，則專就人性而言，且有向內窮究一己性、理之意旨在。故下文謂孟子強調惻隱之心人皆有之，人性如堯、舜，「是勸人汰心源，返天理」。而其既曰心之「源」，又曰「返」，則似謂天理原為吾心所具，故稱性善也。下文引《樂記》「人生而靜，感于物而動」以證孟軻性善說合於經為多益，尤可注意。《樂記》曰：

人生而靜，天之性也；感於物而動，性之欲也。物至知知，然後好惡形焉。好惡無節於內，知誘於外，不能反躬，天理滅矣。夫物之感人無窮，而人之好惡無節，則是物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也。於是悖逆詐偽之心，有淫泆作亂之事。<sup>16</sup>

<sup>13</sup> 皇甫湜：《皇甫持正集》，卷2，頁74。

<sup>14</sup> [魏]王弼注，[唐]孔穎達疏：《周易正義》（臺北：藝文印書館，1965年《十三經注疏》本），卷9，頁182-183。

<sup>15</sup> 同前註，頁183。

<sup>16</sup> [漢]鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》（《十三經注疏》本），卷37，頁666。

孔穎達《正義》曰：「言人初生未有情欲，是其靜稟於自然，是天性也。」鄭玄《注》曰：「理猶性也。」可見，〈樂記〉所謂「天理」，猶言「天性」，乃就人性而言，不就物性而言。人初生時未有情欲，故曰「靜」，有感於外物而心動，遂有所謂「欲」。人若不能反躬自省，於內心有所節制，而為外物所誘，便會失其自然天性，而為物所化，這就是所謂「滅天理而窮人欲」。皇甫謂孟子勸人「返天理」，當自〈樂記〉而來。此後宋儒喜言「存天理，去人欲」，皇甫此文已開其先聲。

再者，皇甫對荀子性惡之說，亦有所肯定。他認為，荀子強調「其善者偽也」，是勸人「黜嗜欲，求善良」。其說雖與孟子不同，但皆可以「輔教化，尊仁義」，故可謂「殊趨而一致，異派而同源」。但，比較而言，孟子以人性如堯、舜，則「為仁由己」<sup>17</sup>，「有為者亦若是」<sup>18</sup>，「未至者斯勉矣」。荀子以人性皆如桀、跖，則必「待師法然後正」<sup>19</sup>，「不及者斯怠矣」。因此，就勉人為善之積極價值而言，皇甫肯定孟子之言多益而為尤。這就與韓愈〈原性〉對三子一併駁斥之態度有別，而與宋儒尊崇孟子心性論之立場相近。再者，韓愈〈原性〉未就內在心性之修養工夫為言；而皇甫於此，卻強調「窮理盡性」、「汰心源，返天理」、「黜嗜欲，求善良」，便已觸及內在心性修養工夫，而較韓愈更趨近於宋儒之心性修養論。

皇甫謂孟子性善說「合經為多益」，又不僅以〈樂記〉為證，且引《尚書》「唯人最靈」為說。《尚書·泰誓》曰：

惟天地萬物父母，惟人萬物之靈。亶聰明，作元后，元后作民父母。<sup>20</sup>

此為武王伐紂誓師之辭。孔穎達釋之曰：

《老子》云：「神得一以靈。」靈、神是一，故靈為神也。〈禮運〉云：「人者，天地之心，五行之端也。食味、別聲、被色而生者也。」言人能兼此氣性，餘物則不能然。故《孝經》云：「天地之性，人為貴。」此經之意，天地是萬物之父母，言天地之意欲養萬物也。人是萬物之最靈，言

<sup>17</sup> 朱熹：《論語集注》，卷6〈顏淵〉，頁131。

<sup>18</sup> 朱熹《孟子集注》卷五〈滕文公上〉：「顏淵曰：『舜何人也？予何人也？有為者亦若是。』」（見《四書章句集注》，頁251）。

<sup>19</sup> [清]王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》（北京：中華書局，1988年），卷17〈性惡〉，頁435。

<sup>20</sup> [漢]孔安國傳，孔穎達疏：《尚書正義》（《十三經注疏》本），卷11，頁152。

其尤宜長養也。紂違天地之心，而殘害人物，故言此以數之。<sup>21</sup>

孔穎達引〈禮運〉之言，謂人之所以為萬物之靈，是因兼為「天地之心」與「五行之端」。五行謂木、火、土、金、水，〈禮運〉下文曰：「五行以為質。」<sup>22</sup> 天地萬物皆以五行為質，而人為天地之心、五行之端，「能兼此氣性」，以心為「質」之主，故能知「五味」，別「五聲」，服「五色」<sup>23</sup>，餘物則有「質」而無「心」，必賴人為之主，故《孝經》曰「天地之性，人為貴」，即貴其異於萬物，而為萬物之靈。靈者，神也，就其有「心」而言其「神」。天地之心欲養萬物，人有其心，亦宜養萬物。而紂違天地之心，殘害人物，故為武王所斥。

〈泰誓〉謂「惟人萬物之靈」，其所謂「靈」，似就下文「聰明」而言，謂人中最聰明者宜為大君，作民父母，實未論及人性善惡。孔穎達以「天地之心」、「天地之性」釋人何以為萬物之靈，雖已論及心與氣性，並指出天地之心「欲養萬物」，而不欲「殘害人物」，似可由此推知其「善」。然〈禮運〉、《孝經》，乃至穎達所謂「天地之心」、「天地之性」，所重仍在「天地」，欲人效法「天地」，勿違「天地」，而非返向自身，覺其本具善性，而後擴充於外，以為天地之主。〈泰誓〉、〈禮運〉、《孝經》與穎達皆指向聖人或君王而言人之為靈、為貴、為天地之心，則此靈、貴之心、性，是否為人人所皆有？便難據以斷知。皇甫湜引《尚書》此語以證孟子性善之說，則可將「唯人最靈」之「人」，轉為孟子「人皆有之」之「人」，而不限於聖人、君王，至其所謂「汰心源，返天理」，亦是返向自身以論內在心性。故其所謂「天理」乃內在於人者，便與〈禮運〉、穎達所謂「天地」之心有別，而呈現出由漢、唐儒學之重外王轉向宋代儒學之重內聖的過渡色彩。但，皇甫畢竟仍受漢、唐儒學影響，未能斷然捨棄韓愈之性三品說，故不敢全然肯定人性皆如堯、舜，「聖人與我同類」<sup>24</sup>，而拘牽於客觀經驗層面謂人性有上、中、下之別。因此，前後文意似相扞格，而所謂「窮理盡性，唯聖人能之」之聖人，便似獨出於眾人之上，而非人人所可及矣！

<sup>21</sup> 同前註。

<sup>22</sup> 鄭玄注，孔穎達疏：《禮記正義》，卷22，頁435。

<sup>23</sup> 〈禮運〉曰：「人者，……五行之秀氣也。……五行、四時、十二月還相為本也，五聲、六律、十二管還相為宮也，五味、六和、十二食還相為質也，五色、六章、十二衣還相為質也，故人者，天地之心也，五行之端也。……」（同前註，頁432-434）

<sup>24</sup> 朱熹：《孟子集注》，卷11〈告子上〉，頁329。

### 三、聖、愚之分，在心不在迹

由《尚書》「惟人萬物之靈」一語，皇甫湜又進而論人與萬物之別在「心」。〈壽顏子辯〉曰：

土與水、火、風，雜為千品萬殊。大凡太虛之中，形而有者，皆主於土；揮而動者，皆主於風；液而通者，皆主於水；躍而養者，皆主於火。天地之與米，醯雞之與應龍，雖殊大小，必質四者，具四者之性，然後為一物。抑四者能為質，不能為知者也。動焉四，不動焉四，四者能質，不能知。有虛而靈者合焉，以為物知。凡四者之合而有也，而合于是，為知，若角、若麟、若飛、若走，舉為其屬；不合于是，為無知，若草、若木、若金、若石，舉為其屬。最靈者人，人之中為心，心之知為神。人之生也，質乎土、風、水、火而心主焉；其于死也，氣旋于虛，而反於土、風、水、火之性。各旋其所質，固化而無矣；若心之知，則未知其處焉。而人見其質之化也，謂知亦從而亡，豈不愚甚矣哉！彼繇心所以知者虛而靈，其不可為無也；如其質也，游冥而化遷者也。<sup>25</sup>

〈禮運〉謂「人者，五行之端也」，「五行以為質」。皇甫此文不言「五行」，卻轉言：「土與水、火、風，雜為千品萬殊。」乃取佛教之說。佛教謂地、水、火、風四界為「四大種」，地界有堅硬性，水界有流濕性，火界有溫熱性，風界有輕動性，由此能夠「造色」，生起種種事業，故謂之「大種」。皇甫謂「形而有者，皆主於土」，即相當於佛教所說「地界」，言其有具體性。他認為，萬物無論小大，必以此四者為質，「四者之性」，然後為一物。但此四者只能成其「質」，而不能成其「知」，必須另有「虛而靈者」與此四者相合，始能使物有知，如各種飛禽走獸皆有「知」。而草、木、金、石則有「質」而無「知」。至於「最靈者」就是人，人身中有「心」，心之所以能知，是因為有「神」，所以為最靈。董仲舒曰：「如其生之自然之資，謂之性。性者，質也。」<sup>26</sup>皇甫湜謂人生而以土、風、水、火為質，自亦「四者之性」。但人又有「心」為主體，故人死後，「氣旋于虛」。其有物質性之「氣」復歸於「太虛」，便不再具有

<sup>25</sup> 皇甫湜：《皇甫持正集》，卷1，頁70。

<sup>26</sup> 蘇輿撰，鍾哲點校：《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992年），卷10〈深察名號〉，頁291-292。

土、風、水、火之性，而原有形質亦必化而不存。但，其心知本非「質」所形成，自不致與「質」俱化為無，而必仍然存在於「太虛」之中。

「太虛」一詞始見於《莊子·知北遊》：「外不觀乎宇宙，內不知乎太初，是以不過乎崑崙，不遊乎太虛。」<sup>27</sup>「太虛」猶言「太空」。道家重「虛」，《莊子·人間世》曰：「氣也者，虛而待物者也，唯道集虛，虛者，心齋也。」<sup>28</sup>《老子》亦曰：「致虛極，守靜篤，萬物並作，吾以觀復。」<sup>29</sup>其後，《荀子》曰：「心何以知？曰：虛壹而靜。……虛壹而靜，謂之大清明。」<sup>30</sup>已受道家影響。皇甫湜言「氣」，言「太虛」，言心知之「虛而靈」，顯亦融入道家思想。此後，宋儒亦喜言「虛靈不昧」<sup>31</sup>，而張載言：「太虛無形，氣之本體，其聚其散，變化之客形爾。」<sup>32</sup>更開展出精深的宇宙論，皆可自此窺其端倪。

皇甫湜又曰：

夫心猶水也，水清則撓而濁者不存，存則不清。心猶鏡也，鏡明則塵埃不止，止則不明。聖與愚受於初一也，聖人瑩其心，而窒其誘，是以能照天下之理，故其心清而定。愚者負其心而薄於外，是以閉天下之理，故其心塵而結。清而定者，離其質也，玲瓏兮太虛之中，動而合，則為文王、仲尼；順而安，則必始終天地。塵而結者，離其質也，狂攘兮太虛之中，轉而合于有，則為禽、為獸；其於人也，為愚、為凡；於草木者，無所不為矣，雖欲少安，得乎？推是言，則彭祖為夭，顏子為壽，盜跖為殺，比干為終。<sup>33</sup>

《莊子·天道》曰：

水靜則明燭鬚眉，平中準，大匠取法焉。水靜猶明，而況精神；聖人之心靜乎！天地之鑑也，萬物之鏡也。<sup>34</sup>

《荀子·解蔽》亦曰：

<sup>27</sup> 王叔岷：《莊子校詮》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1988年），中冊，頁837。

<sup>28</sup> 同前註，上冊，頁130。

<sup>29</sup> 陳鼓應：《老子註釋及評介》（香港：中華書局，1987年），頁124。

<sup>30</sup> 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，卷15〈解蔽〉，頁395-397。

<sup>31</sup> 如朱熹《大學章句》：「明德者，人之所得乎天，而虛靈不昧，以具眾理而應萬事者也。」（見《四書章句集註》，頁3）

<sup>32</sup> [宋]張載：〈正蒙·太和〉，《張載集》（臺北：里仁書局，1979年），頁7。

<sup>33</sup> 皇甫湜：《皇甫持正集》，卷1，頁70。

<sup>34</sup> 王叔岷：《莊子校詮》，上冊，頁471。



人心譬如槃水，正錯而勿動，則湛濁在下而清明在上，則足以見鬚眉而察理矣。微風過之，湛濁動乎下，清明亂於上，則不可以得大形之正也。心亦如是矣。故導之以理，養之以清，物莫之傾，則足以定是非，決嫌疑矣。小物引之，則其正外易，其心內傾，則不足以決庶理矣。<sup>35</sup>

《莊子》以水鏡喻心，謂聖人之心靜而明。《荀子》亦以水喻心，謂人心如槃水，定置不動，則「湛濁在下而清明在上」，足以「見鬚眉」而「察理」，當是出於《莊子》。《莊子》多言「理」，如〈秋水〉：「知道者必達於理，達於理者必明於權。」<sup>36</sup>其所謂「理」，為自然之理。猶〈養生主〉所謂「依乎天理，批大郤，導大窾」<sup>37</sup>之「理」。而《荀子》所重之「理」，則為人文之理，如〈禮論〉曰：「性者，本始材朴也；偽者，文理隆盛也。」<sup>38</sup>〈性惡〉曰：「必將有師法之化，禮義之道，然後出於辭讓，合於文理，而歸於治。」<sup>39</sup>「文理」即指禮義之道。故若以水為鏡，所察固為鬚眉之理、「大形之正」；以心為鏡，則所察之「理」，便不限於自然之理，而更偏重人文之理。至若所謂「導之以理」之「理」，更非「文理」莫屬，即指聖人所生之禮義、法度也。〈正名〉曰：「心之所可中理，則欲雖多，奚傷於治？」<sup>40</sup>若不能以禮義法度導之，使心之所擇合於禮法，便會為「小物」所誘，而至於犯分亂理。而欲使心「中理」，不唯須「導之以理」，亦須「養之以清」，使心保持「大清明」之狀態，不為外物所傾，方足以定是非。此《荀子》論心之修養工夫也。

皇甫湜謂「心猶水也」、「心猶鏡也」，與莊、荀二子同。但，荀子謂槃水定置不動，「湛濁在下，而清明在上」。是以心制性。性雖惡，欲雖多，心之所可中理，則無傷於治，故無須去欲，節之可也。皇甫湜以「水清則撓而濁者不存，存則不清」以喻心，則不容濁者存焉，故下文曰：「聖人瑩其心而窒其誘。」誘自外來，而欲由內生。聖人或可窒止其欲，亦可拒受外誘，不知如何可以窒止誘自外來？皇甫於此，未加解釋，不免啓人疑竇。正如其取喻於水與鏡也，亦甚費解，若謂水本清者，縱有外力撓之，亦不致濁，或可成立；但若有外

<sup>35</sup> 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，卷15〈解蔽〉，頁401。

<sup>36</sup> 王叔岷：《莊子校證》，中冊，頁610。

<sup>37</sup> 同前註，上冊，頁105。

<sup>38</sup> 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，卷13〈禮論〉，頁366。

<sup>39</sup> 同前註，卷17〈性惡〉，頁435。

<sup>40</sup> 同前註，卷16〈正名〉，頁428。

力撓焉，有濁者入焉，如何可以止之不撓、不入？則恐非己所能為力。至若所謂「鏡明則塵埃不止，止則不明」，試觀《六祖壇經》所載神秀偈曰：

身是菩提樹，心如明鏡臺，時時勤拂拭，莫使有塵埃。<sup>41</sup>

神秀或可藉「勤拂拭」之修養工夫，隨時將落於鏡面之塵埃拂去，又豈能使塵埃不染於鏡面？故若皇甫湜以明鏡喻心，亦如神秀之偈，不由自心本自清淨悟入，則所謂「鏡明則塵埃不止」，就非拂拭工夫可以達到，而須將此明鏡置於完全真空無塵之境，方可使塵埃不入、不止。明鏡容或可以如此，心豈能然？故慧能偈曰：

菩提本無樹，明鏡亦非臺，佛性常清淨，何處有塵埃？<sup>42</sup>

唯有自覺佛性本清淨，無念、無住、無著，方能不為塵埃染止；若為塵埃染止，便不能見性成佛。《壇經》曰：

自性常清淨，日日常明，祇為雲覆蓋，上明下暗，不能了見日月星辰，忽遇惠風吹散，卷盡雲霧，萬象森羅，一時皆現。……世人性淨，……知惠常明，於外著境，妄念浮雲蓋覆，自性不能明。……吹卻迷妄，內外明徹，於自性中，萬法皆見。<sup>43</sup>

依慧能說，一念悟即佛，一念迷即眾生，悟則不迷，迷則非悟。猶如浮雲一散，朗月當空，萬象皆現；而一念迷妄，如浮雲蓋覆。皇甫湜以水、鏡喻心，謂：「水清則撓而濁者不存，存則不清；鏡明則塵埃不止，止則不明。」似謂心本清明，故能不為塵埃所止，不為撓者所濁；而若有濁者存焉，塵埃止焉，心便不清不明。看似矛盾，卻可透過慧能之說加以了解。故下文曰「聖人瑩其心而窒其誘，是以照天下之理，故其心清而定」，亦有如慧能所說「吹卻迷妄，內外明徹，於自性中萬法皆見」、「萬象森羅，一時皆現」的境界。但慧能要人反觀自心，照見本性，萬法是在自性中見。皇甫湜所謂「照天下之理」，則「理」似在外，在天下，不在自心。此與莊子所欲「達」之「理」，荀子所欲「察」之「理」，皆在外也。便與其〈孟子荀子言性論〉謂孟子勸人「汰心源，返天理」之反向自身求理不同。而《荀子》論心之修養工夫，不唯「養之以清」，又強調「導之以理」，是要以聖人所生之禮義、法度為準的，納之於心，方可不為外物所傾，而足以「定」是非。皇甫湜所謂「照天下之理」，雖亦可照人文之理、禮

<sup>41</sup> [唐] 慧能著，郭朋校釋：《壇經校釋》（臺北：文津出版社，1987年），頁12。

<sup>42</sup> 同前註，頁16。

<sup>43</sup> 同前註，頁39-40。

義之道，而語未及之。故亦似與荀子有別，而較近於佛、道二家所採行之觀照工夫。

再者，皇甫湜既謂性有三品，而不能如孟、荀般肯定「聖人與我同類」、「塗之人可以為禹」<sup>44</sup>，何以此文又稱「聖與愚受於初，一也」？就上文觀，其論「心」既是以「知」為主，當非孟子所謂「人皆有之」之惻隱、羞惡等先驗之道德本心，而應是有上智、下愚、中人等三品乃至千萬品差異之心。故此所謂「受於初，一也」之「心」，當非言其智、愚之品級無別，而係就其生之初，未有任何經驗、習染，言其「一也」。但，既生之後，聖、愚自有分別。聖人「瑩其心」、「照天下之理」，終使「其心清而定」；愚者「負其心」，「閉天下之理」，終使「其心塵而結」。而此「清而定」之心，於人死後，離其「質」而歸於「太虛」，並未消亡，一旦復與「質」合，便為文王、仲尼。而彼「塵而結」之心，亦於人死後復歸於「太虛」，或轉生為草木、禽獸，或轉生為愚人或凡人。可見，就「心」之不滅而言，顏子之「質」雖不幸早死，其「心」卻可永壽。這種觀點，若與梁朝范縝〈神滅論〉相較，便知是在佛教衝擊之下所形成的。

總之，皇甫湜論人與物之別，聖與愚之分，由心知言，重觀照工夫，都可見出佛、道二家的影響，而尤以佛教影響為多。但，他卻避免使用佛家語，試圖在佛教心性之說如此發達的時代，針對儒家所推重之聖賢——文王、仲尼、顏回、比干，提出其「心」不滅而永壽之新說，甚至以「壽顏子」為題。可見，他還是以儒者立場為文，只是在佛教衝擊下更向內傾，更強調「心」的重要性而已，意在更新儒學，而不是為佛教張目。

由於他認為聖、愚之分在「心」，故〈明分〉曰：

天下之是非，繫於人，不懸於迹；一於分，不定於所為，孰謂人？君子、小人是也；孰謂分？君子、小人之別是也。彼誠君子矣，為之無不是；彼誠小人矣，動而之非。故君子指人之過為嫉惡，譽人之善為樂賢，言己之光美擬於堯、禹，參於天地為昌言，順則為周公，變則為伊尹，其心定矣，其歸一矣，雖萬殊百化，一於君子而已。所謂左之左之，君子宜之；右之右之，君子有之。小人者不然，其過人為毀譽，其譽人為比周，言己之光美為矜夸，變則為賊，順則為偽，其心定矣，其歸一矣，雖萬殊百

<sup>44</sup> 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，卷17〈性惡〉，頁442。

化，一於小人而已。所謂天下之惡皆歸焉。余故曰：天下是非繫於人，不懸於迹；一於分，不定於所爲，橫天地，絕古今，人之所由者二而已。<sup>45</sup>

所謂「天下之是非繫於人，不懸於迹；一於分，不定於所爲」，關鍵在於一「心」。孔子曰「志於道」<sup>46</sup>，「君子喻於義，小人喻於利」<sup>47</sup>；孟子曰：「君子以仁存心，以禮存心。」<sup>48</sup>荀子亦曰：「心知道，然後可道；可道然後能守道以禁非道。」<sup>49</sup>可見，孔、孟、荀皆極重視「心」，君子之心唯道是尚，故其所爲，亦依止於仁、義，而不違禮；小人之心唯利是圖，放僻邪侈，無所不爲。故心能爲人定向，是道德行爲的主體。君子、小人之分，便在於此。此皇甫之所以強調「其心定矣，其歸一矣」，而欲捨「迹」以論「心」也。然孔子嘗言：「回也，其心三月不違仁，其餘則日月至焉而已矣！」<sup>50</sup>顏回可謂君子也矣，而其心僅三月不違仁而已，可見，其所爲亦未必皆是也。孔子又曰：「知及之，仁不能守之，雖得之，必失之。……知及之，仁能守之，莊以蒞之，動之以禮，未善也。」<sup>51</sup>可見，心雖知其所當爲，亦未必能使行爲盡善也。皇甫謂君子「爲之無不是」，恐未免言之過當，此論「心」而不論「所爲」之蔽也。韓愈〈雜說三〉云：

昔之聖者，其首有若牛者，其形有若蛇者，……其貌有若蒙俱者，彼皆貌似而心不同焉，可謂之非人邪？即有平脅曼膚，顏如渥丹，美而很者，貌則人，其心則禽獸，又惡可謂之人邪？然則觀貌之是非，不若論其心與其行事之可否爲不失也。<sup>52</sup>

韓愈論聖人與凡人、人與禽獸之別，亦以爲當觀其「心」，而不當觀其「貌」。但，韓愈所重不唯其「心」而已，又欲論其「行事之可否」，便較皇甫論「心」而不論「所爲」之看法周全。韓愈〈送浮屠文暢師序〉曰：

人固有儒名而墨行者，問其名則是，校其行則非，可以與之游乎？如有墨名而儒行者，問之名則非，校其行而是，可以與之游乎？揚子雲稱：「在

<sup>45</sup> 皇甫湜：《皇甫持正集》，卷1，頁67。

<sup>46</sup> 朱熹：《論語集注》，卷4〈述而〉，頁94。

<sup>47</sup> 同前註，卷2〈里仁〉，頁73。

<sup>48</sup> 朱熹：《孟子集注》，卷8〈離婁下〉，頁298。

<sup>49</sup> 王先謙撰，沈嘯寰、王星賢點校：《荀子集解》，卷15〈解蔽〉，頁395。

<sup>50</sup> 朱熹：《論語集注》，卷3〈雍也〉，頁86。

<sup>51</sup> 同前註，卷8〈衛靈公〉，頁167。

<sup>52</sup> 韓愈著，馬其昶校注：《韓昌黎文集校注》，卷1，頁19-20。

門牆則揮之，在夷狄則進之」，吾取以爲法焉。<sup>53</sup>

韓愈以爲，論人當「校其行」，文暢名爲浮屠，而好與士大夫游，故韓愈以儒家聖人之道告之，期其棄佛而歸儒。此即論其「行事可否」之一例。而皇甫〈送簡師序〉曰：

鳳羽而麟毛，鳥與獸也，經傳以比于聖人，豈非以其心不以其形者耶？師雖佛名，而儒其行；雖夷狄其衣服，而仁義其心，雖未齒于士，與麟、鳳類矣，不猶愈于冠朝冠，服朝服，惑溺于淫怪之說，以敦彝倫者耶？嗚呼！師吾獨賢也。<sup>54</sup>

皇甫湜認爲，經傳以麟、鳳比聖人，是「以其心」，不是「以其形」，因此，他稱許簡師「儒其行」、「仁義其心」，而指責當時朝士形似儒者，心溺於「淫怪之說」，亦是直指人「心」以論是非。可見，皇甫對聖人、對佛教的觀點雖受韓愈影響，卻比韓愈更強調「心」的重要性。韓愈關佛不遺餘力，上〈論佛骨表〉，觸怒憲宗，被貶潮州。皇甫湜稱讚簡師於此「浮屠之徒謹快以扞」之際：

獨憤起訪余，求行以資適潮，不顧蛇山鱷水，萬里之險毒，若將朝得進拜而夕死可者。嗚呼悲夫！吾絆不得侶師以馳。<sup>55</sup>

又作〈送孫生序〉稱讚孫生著書關佛，曰：

浮屠之法，入中國六百年，天下胥而化，其所崇奉，乃公卿大夫。野益荒，人益飢，教益頹，天下將蕪，而始渾然上下安之，若性命固然也。孫生天與之覺，獨曉然于厚夜，聰然于大醉，發憤著書，攻而指斥之，其詞翫翫，痛入肝血。<sup>56</sup>

並曾作〈制策〉曰：

黜異端之學，使法不亂，而教不煩，則老、釋之流當屏矣。<sup>57</sup>

可見，他對關佛之舉相當肯定，也曾提出排佛、老，黜異端的主張。但若與韓愈不恤生死、大膽關佛之種種言行相較，則並不積極。故韓愈自潮州移袁州後，作〈與孟尚書書〉曰：「籍、湜輩雖屢指教，不知果能不叛去否？」<sup>58</sup>即慮其叛儒

<sup>53</sup> 同前註，卷4，頁147。

<sup>54</sup> 皇甫湜：《皇甫持正集》，卷2，頁75。

<sup>55</sup> 同前註。

<sup>56</sup> 同前註。

<sup>57</sup> 同前註，卷3，頁81。

<sup>58</sup> 韓愈著，馮其昶校注：《韓昌黎文集校注》，卷4，頁126。

歸佛。今觀皇甫集中有〈廬陵香城寺碣〉、〈護國寺威師碣〉等釋教碑碣，可見，他對佛教並非一味排斥，而採取較為融通的作法，粗略吸收了部分觀點，故亦喜談心性，而特別重視「心」的主導力量。

#### 四、當以聖人為準的，取法其「心」

韓愈一生崇儒尊孔，「非聖人之志不敢存」。皇甫湜受學於韓，亦崇儒尊孔，以為士「當以聖人為準的」。〈夷惠清和論〉曰：

伯夷不降其志，不辱其身，非其君不事，非其人不使，乃至餓死而不顧，是以孟子謂之清。柳下惠辱其身，降其志，不羞汙君，不辭小官，乃至三黜而不去，是以孟子謂之和。若較之聖人之道，可以進則進，可以止則止，是天下之是，非天下之非，……通塞若水，變化若龍，動之謂聖，靜之謂道，非可以一善目，非可以一行稱，安肯立惡人之朝，出而不羞；恥武王之粟，餓而致死？故曰彼之所行，皆一方之士也。<sup>59</sup>

孟子稱伯夷為「聖之清者」，柳下惠為「聖之和者」，孔子為「聖之時者」<sup>60</sup>，又謂孔子「集大成」<sup>61</sup>，「自生民以來，未有盛於孔子也」<sup>62</sup>，「乃所願，則學孔子也」<sup>63</sup>。皇甫所論，顯以孟子為依據。孟子謂：「伯夷隘，柳下惠不恭，隘與不恭，君子不由也。」<sup>64</sup>皇甫亦曰：

彼伯夷者，揭標表于不減，蹈臣子之所難行，信道之篤，執之如山，嫉惡之心，惡之如鬼，清風所激，有心必動，此其所長也。至于傳之汎愛，易之隨時，聖人之權，濟物之義，豈止未暇，亦將有妨。若柳下惠辱己以求利物，潔身以事無道，唯斯人是哀，唯吾道是存，薰、蕕雖同，河、濟不離，此其所長也。至於無道則隱，亂邦不居，而飲盜泉水，食不仁粟，垂傲物之迹，近寬身之仁，又君子所不由矣。<sup>65</sup>

伯夷、柳下惠雖各有所長，而為孟子尊為聖人。但亦各有所偏，一隘、一不恭，

<sup>59</sup> 皇甫湜：《皇甫持正集》，卷2，頁71。

<sup>60</sup> 朱熹：《孟子集注》，卷10〈萬章下〉，頁315。

<sup>61</sup> 同前註。

<sup>62</sup> 朱熹：《孟子集注》，卷3〈公孫丑上〉，頁235。

<sup>63</sup> 同前註，頁234。

<sup>64</sup> 同前註，頁240。

<sup>65</sup> 皇甫湜：《皇甫持正集》，卷2，頁71-72。

而為君子所不由。皇甫稱彼「皆一方之士」，原因正在於此。但孟子曰：

聖人，百世之師也，伯夷、柳下惠是也。故聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志；聞柳下惠之風者，薄夫敦，鄙夫寬。<sup>66</sup>

孟子認為，伯夷、柳下惠同為聖人，同為百世之師，或使頑夫廉，懦夫立，或使薄夫敦，鄙夫寬，皆足以垂範後世，無分軒輊。皇甫湜則曰：

清之流，矯于前而激于後，使萬年亂臣、賊子懼，貪夫、惡人恥，且眾人之難為者也。和之迹，疑于往而激于今，使夫偷苟之輩有容，貪利之徒得語，且眾人之所易為者也。顏回曰：「舜何人也！」孟軻曰：「謂其身不能，是賊其身。」夫然，則士之率性飭躬，立志希古，當以聖人為準的，中庸為慕尚，力苟不足，寧中止焉。則清與和皆非通道，不可準則，若循而辯，以矯俗為心，不得已，願附清者。<sup>67</sup>

皇甫認為，「清」難為；「和」易為。「清之流」可使亂臣、賊子懼，而「和之迹」卻使偷苟之輩有容。故士人立志，「當以聖人為準的，中庸為慕尚」，做到「汎愛」、「隨時」、「可以進則進，可以止則止」，但若力有不足，則寧「以矯俗為心」，而為「清者」。可見，他對伯夷與柳下惠的評價是有所軒輊的，他寧可效法伯夷做一「清者」，以使亂臣、賊子懼，正是本文主旨之所在。韓愈嘗作〈伯夷頌〉以自況，稱許伯夷「特立獨行」、「信道篤而自知明」，又謂「微二子，亂臣、賊子接跡於後世矣」<sup>68</sup>；皇甫湜稱許伯夷「信道之篤」，而願附清者，顯亦受到韓愈影響。

由於聖、愚之分在「心」不在「迹」，皇甫湜認為，取法聖人，亦當「以心不以迹」，故〈編年紀傳論〉曰：

湜以為合聖人之經者，以心不以迹。得良史之體者，在適不在同。編年、紀傳繫于時之所宜，才之所長者耳，何常之有？夫是非與聖人同，辨善惡得天下之中，不虛美，不隱惡，則為紀、為傳、為編年，是皆良史矣。若論不足以析皇極，辭不足以杜無窮，雖為紀傳、編年，斯皆臯人。……今之作者，苟能遵紀傳之體制，同《春秋》之是非，文敵遷、固，直如南、董，亦無上矣。儻捨源而事流，棄意而徵跡，雖服仲尼之服，手絕麟之

<sup>66</sup> 朱熹：《孟子集注》，卷14〈盡心下〉，頁367。

<sup>67</sup> 皇甫湜：《皇甫持正集》，卷2，頁72。

<sup>68</sup> 韓愈著，馮其昶校注：《韓昌黎文集校注》，卷2，頁36-37。

筆，等古人之章句，署王正之月日，謂之好古則可矣，顧其書何如哉？<sup>69</sup>以修史而言，《春秋》編年紀事，而司馬遷《史記》卻以紀傳為體，故歷代論者或以遷為「牽私意，蕩古法」<sup>70</sup>。但皇甫湜認為，只要「是非與聖人同」，無論體制為紀傳、為編年，皆可為良史。反之，若「棄意而徵跡」，縱使「服仲尼之服，手絕麟之筆」，逐字逐句模仿《春秋》，也無法書成良史。可見，取法聖人，在「心」、在「意」而不在「迹」。

修史如此，立身處世亦然。〈答劉敦質書〉曰：

夫窮與達非甚相反，皆繫於所遭。今達而光，吾師禹、皋陶；窮而獨善，吾師顏子；窮哀天下，負其道，以輟軫諸侯，以全仁義，吾師仲尼。古聖人迹之得失何殊？未全聞彼泰其心，此改其樂也。故士無遇不遇，視其時，當其道，不失其己。……自非適聖人，必有偏而不起之弊耳。<sup>71</sup>

聖人遭時不同，或窮或達，行迹各異，而其道無殊，故皆能「泰其心」而不「改其樂」。孟子曰：

禹、稷當平世，三過其門而不入，孔子賢之；顏子當亂世，居於陋巷，一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，顏子不改其樂，孔子賢之。……禹、稷、顏回同道，……禹、稷、顏子易地則皆然。<sup>72</sup>

皇甫湜欲於達時師法禹、皋陶，窮時師法顏子、仲尼，與孟子之謂「禹、稷、顏回同道」意同，要在「以聖人為準的」，取法其「心」而不拘其「迹」，便不致有「偏而不起」之弊矣。

## 五、結 論

綜合以上所論可知，皇甫湜出於韓愈門下，其論性有三品，乃承韓愈，為漢、唐儒學舊說所囿。故其所謂「窮理盡性，惟聖人能之」之聖人，便似獨出於眾人之上，而非人人可及。但，唐儒孔穎達釋《易傳》「窮理盡性」一語，係就萬物與一切生靈所稟具之性、理而言；皇甫湜則專就人性而言，且有向內窮究一己性、理之意旨在。故其稱孟子性善之說「是勸人汰心源，返天理」；荀子性惡

<sup>69</sup> 皇甫湜：《皇甫持正集》，卷2，頁72-73。

<sup>70</sup> 同前註，頁72。

<sup>71</sup> 同前註，卷4，頁90。

<sup>72</sup> 朱熹：《孟子集注》，卷8〈離婁下〉，頁299。



之說「是勸人黜嗜慾，求善良」，不唯有取於〈樂記〉、《尚書》以證孟子之說「合經爲多益」，且能反向自身以言內在心性之修養，便與韓愈一併駁斥孟、荀、揚三子人性論之態度有別，而與宋儒尊崇孟子心性論之立場相近。此後，宋儒喜言「存天理，去人欲」，皇甫已開其先聲。

再者，韓愈力排佛、老，獨尊儒學；皇甫湜對其闢佛之舉雖亦有所肯定，卻對佛、道二家採取較爲融通之態度，而粗略吸收了部分觀點以談心性，故其論人與物之別，聖與愚之分，由心知言，重觀照工夫，都可見出佛、道二家的影響，而尤以佛教影響爲多。如其言「氣」、言「太虛」、言心知之「虛而靈」，乃受道家影響。此後，宋儒喜言「虛靈不昧」，又言「太虛無形，氣之本體」，於此已見端倪。而其謂人與物皆以土、風、水、火爲質；人死後，心猶存於太虛之中，一旦復與質合，便可轉生爲人、爲禽、或聖、或愚。類此觀點，都可說是在佛教衝擊之下所形成的。但，他卻避免使用佛家語，且以「壽顏子」爲題，對儒家所推重之聖賢——文王、仲尼、顏回、比干，提出其「心」不滅而永壽之新說。可見，他還是以儒者立場爲文，只是暗中吸收佛教觀念而已，意在更新儒學，而不是爲佛教張目。

他認爲，「天下之是非繫於人，不懸於迹；一於分，不定於所爲」，而君子、小人之分就在一「心」，故每論「心」而不論「所爲」；較諸韓愈之「論心與行事之可否」，更向內傾，更強調「心」的主導力量。韓愈一生崇儒尊孔，「非聖人之志不敢存」，並嘗稱頌伯夷以自況。皇甫湜亦以爲士「當以聖人爲準的」，取法其「心」而不拘其「迹」。若力有不及，則寧取法伯夷，「以矯俗爲心」，做一清者。他的聖人觀多受韓愈影響，而以儒學爲依歸，但又兼受佛、道影響，而自有新意，故雖或有扞格難通處，卻正足以見出由漢、唐儒學重外王轉向宋代儒學重內聖之過渡色彩，而不容忽視也。

## 皇甫湜的聖人觀

方 介

中唐時期，韓愈提倡古文，尊孔崇儒，排佛闢老，以明聖人之道為己任。皇甫湜出韓愈門下，為文亦屢言聖道。但其闢佛不若韓愈積極，在佛教衝擊之下，喜談心性，故雖仍以儒學為依歸，卻亦兼受佛、道影響，而自有新意。他的聖人觀要旨有三：其一謂「窮理盡性唯聖人能之」，而以孟、荀為一偏之說。其二謂聖與愚之分在「心」不在「迹」。其三謂士「當以聖人為準的」，取法其「心」而不拘其「迹」。較諸韓愈，更向內傾，更強調「心」的主導力量，正足以見出儒學由漢至宋、由重外王轉向重內聖之過渡色彩。

# Huangfu Shi's Concept of the Sage

FANG Chieh

In the mid-Tang dynasty, Han Yu promoted *guwen* (ancient-style prose), elevated Confucius and Confucianism, condemned Buddhism and Daoism, and expounded on the teachings of the great sages of the past. Huangfu was Han's student, and he discoursed on the doctrines of the sages often, too. However, Huangfu argued against Buddhism less ardently than his teacher did. Buddhism was popular then and made an impact on Huangfu; Huangfu also discussed man's Heart and Nature, which were major Buddhist concerns of the time. Although Huangfu remained chiefly Confucian, he accommodated Buddhism and Daoism to a certain extent and contributed to Confucianism with these insights.

The essential points of Huangfu's thought on the sage are as follows:

1. The sage is the only one who can fully grasp the Principle of the universe, and live out his Nature accordingly. The theories of Mencius and Xunzi are not complete enough in this regard.
2. The difference between the sage and the foolish is in the "inner heart," not in "outward deeds."
3. Scholars should take the sage as their exemplar, and follow the sage's inner heart, not his outward deeds.

In short, compared to Han Yu, Huangfu emphasized the inner more strongly, and the Heart played a more important guiding role in the kind of Confucianism he envisioned. Huangfu reflected the transition and development of Confucianism from the Han dynasty to the Song with shifting priorities from the outer to the inner.

**Keywords:** sage    Nature    Principle    Heart    deed

