

“唐宋八大家”与《中庸》的升格

杨少涵

摘要: 在《中庸》由《礼记》之一“篇”升格为“四书”之一“经”的过程中,中唐与北宋是两个关键阶段。在这两个阶段,涌现了中国文化史上赫赫有名的“唐宋八大家”。他们或多或少对《中庸》都给予了一定的表章。中唐的韩愈与柳宗元,人称“韩柳”,他们主要关注并讨论了《中庸》的“诚明”思想。北宋的欧阳修、曾巩、王安石被称为“江右三杰”,欧阳修曾就《中庸》的性论批评过当时学界的空言高论之风;曾巩在继承欧阳修文论的同时,也引用《中庸》来解释《洪范》;王安石则很早就借《中庸》来论述过自己的人性论思想。“三苏”中的苏洵对《中庸》只有零星的关注,但苏轼则专门写过《中庸论》三篇,苏辙也曾以佛解儒,用《坛经》“不思善,不思恶”来解释《中庸》首章的“中和”思想。“唐宋八大家”因其举足轻重的历史地位,他们对《中庸》的关注与表章,在《中庸》升格过程中起到了强劲的助推作用。

关键词: 《中庸》升格;唐宋八大家;韩柳;江右三杰;三苏

中图分类号: B21 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2023)04-0117-08

《中庸》是中国哲学史上的经典名篇。但《中庸》原本只是《礼记》之一“篇”,后来升格为“四书”之一“经”,成为科举考试的官方教本与历代文人的必读书目。这一升格过程横跨汉唐、两宋,直到元代最终完成^①。“唐宋八大家”是中国古代文学史上的璀璨群星,他们的身份标签虽然主要是墨客文人,但他们毕竟都是从科举场屋中走出来的^②,亲身经历了《中庸》升格的关键阶段。作为这一过程的直接参与者和亲历见证者,“唐宋八大家”对《中庸》的关注及其影响是什么呢?本文对此试作勾勒。

一、“韩柳”对《中庸》的表章

“唐宋八大家”中,唐代有两人,即韩愈、柳宗元,史称“韩柳”。宋儒魏了翁(1178—1237)曾有“唐之文人,韩柳齐名”^[1]之说。

韩愈(768—824)文集中提及《中庸》的地方不

多,比较直接的有两处。最早也最为典型的一处出现在《省试颜子不贰过论》一文。从“省试”二字可以看出,这是一篇科举应试之作。唐德宗贞元八年(792年),25岁的韩愈经过四次进士考试,终于登第。但根据当时的科举制度,进士及第只是获得入仕的出身资格,要想释褐当官,还要参加尚书省礼部的博学宏词科考试。于是韩愈就马不停蹄地参加了当年的省试,但在复审时被驳下落选。翌年,韩愈二度应试。此次省试的题目即出自《论语·雍也》孔子说颜回“不迁怒,不贰过”,于是韩愈作《省试颜子不贰过论》^[2]²²⁴。

这篇应试论文直接征引的论据材料主要是《中庸》第二十一章“诚明”“明诚”、第八章颜回“择乎中庸”。按照这些论据,韩愈将人分为两类,一类是“无过者”,一类是“不贰过者”,并非常恰当地用《中庸》“自诚明者”“自明诚者”与之相对应。“无过者”是“自诚明”之圣人。韩愈此文开篇曰“圣人抱

收稿日期:2022-11-24

基金项目:国家社会科学基金项目“《中庸集释》编撰与《中庸》字义疏证”(19BZX045)。

作者简介:杨少涵,男,哲学博士,华侨大学国际儒学研究院教授、博士生导师(福建厦门 361021)。

诚明之正性,根中庸之至德”,他还引用《中庸》说无过者就是“不勉而中,不思而得,从容中道”之人。“不贰过者”是“自明诚”之贤人。“不贰过者”有过,但其过只是与圣人相比,“差为过耳”。不贰过是说通过择善固执的功夫修为,不重复犯下过错。

第二处出现在《贺册尊号表》。唐宪宗元和十四年(819年)正月,52岁的韩愈因谏佛骨事,被贬至八千里外的岭南荒僻之地潮州。七月,群臣向宪宗上尊号曰“元和圣文神武法天应道皇帝”。宪宗龙颜大悦,大赦天下。逐臣韩愈亦在逢赦之列,于是就奉表陈贺。^[3-4]在贺表中,韩愈引经据典,逐字解释尊号,歌颂宪宗功德:“体仁以长人之谓元,发而中节之谓和,无所不通之谓圣,妙而无方之谓神,经纬天地之谓文,戡定祸乱之谓武,先天不违之谓法天,道济天下之谓应道。”^[2]⁴⁶⁰宋代的韩愈文集注家孙汝听认为,这里的“发而中节之谓和”一句即出自《中庸》首章^[5]。

柳宗元(773—819)与韩愈同为中唐古文运动领袖,也是惺惺相惜的好朋友。他在诗文中也屡屡引用《中庸》,比如:

唐德宗贞元末年,柳宗元作《送蔡秀才下第归觐序》,其中“故君子之居易俟命”^[6]²⁶⁷一句,出自《中庸》十八章。

唐顺宗于贞元二十一年八月,禅位于皇太子李纯,是为唐宪宗,改元永贞。礼部郎中柳宗元上奏贺表,其中“文王遂无忧之志”^[6]³⁸⁸一句,出自《中庸》第十四章。

唐宪宗元和六年,柳宗元在写给妻弟杨海之的一封信中,引用了《中庸》第二十七章“国无道,其默足以容”一句^[6]³⁵⁰。

柳宗元引用《中庸》最为典型的是《吏商》一文,其曰:“君子有二道,诚而明者,不可教以利;明而诚者,利进而害退焉。吾为是言,为利而为之者设也。或安而行之,或利而行之,及其成功,一也。”^[6]²⁴⁵这里的“诚而明”“明而诚”与“或安而行之,或利而行之,及其成功,一也”几乎是原文引用《中庸》第二十、二十一章的文句。

另外值得一提的是,柳宗元有两位族人,分别叫柳中庸、柳中行^[6]¹²⁹。其中柳中庸还有一首七言绝句《征人怨》入选清人蘅塘退士孙洙(1711—1778)所编《唐诗三百首》^[7]。以“中庸”命名,柳宗元的这位族人应该是开了先河。北宋初期,有两个人都曾自号“中庸子”,一个是陈充(944—1013),一个是智圆(976—1022)。尤其是智圆,他是佛教天台宗

山外一派的义学名僧,非常推崇《中庸》,不但自号“中庸子”,而且还写了一篇自传《中庸子传》,用《中庸》思想来会通佛教的“中道”义理。陈寅恪说智圆“以僧徒而号中庸子”,“于宋代新儒家为先觉”^[8],钱穆也说“唐李翱以来,宋人尊《中庸》,似无先于智圆者”^[9]。但他们以“中庸”自号,已经是柳中庸之后200余年的事儿了。

二、“江右三杰”对《中庸》的关注

“唐宋八大家”中,宋代有六人,即欧阳修、曾巩、王安石、苏洵、苏轼、苏辙。其中欧阳修、曾巩、王安石三人同为江西乡贤,其学亦有很大的亲近性^③,人称“江右三杰”^④。

欧阳修(1007—1072)是一位承前启后的关键人物。就承前来说,韩愈、柳宗元是中唐古文运动的领袖,而欧阳修是中唐古文运动的继承者。就启后来说,欧阳修与宋代其他五人“一门师友”:欧阳修是曾巩、苏轼、苏辙等人的师尊,而对苏洵和王安石在文坛和仕途上都有诸多揄扬提携。

欧阳修上承中唐古文运动平淡朴实之风,言性论道崇尚“切于事实”。这一风格在欧阳修早年的应试之作《夫子罕言利命仁论》已经有所表现:

夫利、命、仁之为道也,渊深而难明,广博而难详……《中庸》曰“天命之谓性”,又曰“君子居易又俟命”……酌是而论之,则非不言也。然罕言及者,得非以利、命、仁之为道,微而奥,博而远,贤者诚而明之,不假言之道也。愚者鲜能及之,虽言之,弗可晓也。^⑤

文中,欧阳修认为圣人之“道有机而不得秘,神有密而不得藏,晓乎人伦,明乎耳目”^[10]¹⁹⁹²,没有什么高深莫测之处。但圣人也并非不言性、命,比如《中庸》就畅言性、命,只不过“中人已上可以语上,中人已下不可以语上”,所以罕言之而已。

宋仁宗景祐、康定年间(1034—1040),谈性之风初兴。欧阳修友人李诩曾著《性论》三篇,投书请教,并自信十足地说:“夫子与孟、荀、扬、韩复生,不能夺吾言。”^⑥但欧阳修认为,当时学者“好为性说,以穷圣贤之所罕言而不究者,执后儒之偏说,事无用之空言”,亟待纠正,于是连复二书作答。其中第二封信曰:

夫性,非学者之所急,而圣人之所罕言也……六经之所载,皆人事之切于世者,是以言之甚详。至于性也,百不一二言之,或因言而及

焉,非为性而言也,故虽言而不究……《中庸》曰“天命之谓性,率性之谓道”者,明性无常,必有以率之也……性者,与身俱生而人之所皆有也。为君子者,修身治人而已,性之善恶不必究也。使性果善邪,身不可以不修,人不可以不治;使性果恶邪,身不可以不修,人不可以不治……故为君子者,以修身治人为急,而不穷性以为言。〔11〕1169

在欧阳修看来,儒家圣贤与经典并非不言性,但其言性只是为“修身治人而已,性之善恶不必究也”。在这封书信中,他就引用了《中庸》首章“率性之谓道”,并解释说这是“明性无常,必有以率之也”:学者当务之急不是空谈性之善恶,而是率性、引导性而达到修身治人的目的。

当时学界论道,也有一种“务高言而鲜事实”之风,欧阳修深忌之。宋仁宗明道二年(1033年),张栻投献诗文,“究古明道”。欧阳修复书两通,坦陈其非,其中《与张秀才第二书》认为,周公、孔孟等古代圣贤所倡之道“易知而可法”,《春秋》《尚书》等儒家经典所载之言“易明而可行”,而当时学者往往“思混沌于古初,以无形为至道”,这是“乐诞之言”。在这封信中,欧阳修对《中庸》“道不远人”“可离非道”等语句大加表章,因为这些话“切于事实”“甚易知而近”〔10〕1759-1761。

当然,也正是基于这种“切于事实”的立场,欧阳修对《中庸》的作者产生了怀疑。司马迁《史记》以降,“子思作《中庸》”几乎成为一种共识。其初,欧阳修亦认可这一说法,宋仁宗宝元二年(1039年),他在写给一个秀才的一封信的开篇第一句话即曰:“仲尼之徒子思伋记《中庸》事,列于曲台学。欲服圆冠习矩步者,皆造次必于《中庸》。”〔10〕1734但时过不久,他对此说法便产生了怀疑。宋仁宗庆历二年(1042年),欧阳修考试别头举人,就曾问:

礼乐之书散亡,而杂出于诸儒之杂记,独《中庸》出于子思。子思,圣人之后也,其所传宜得其真,而其说有异乎圣人者,何也?……孔子之圣,必学而后至,久而后成。而《中庸》曰:“自诚明谓之性,自明诚谓之教。”自诚明,生而知之也;自明诚,学而知之也。若孔子者,可谓学而知之者,孔子必须学,则《中庸》所谓自诚明、不学而知之者,谁可当之欤?……孔子亦尝有过,故曰“幸,苟有过,人必知之”。而《中庸》曰“诚者不勉而中,不思而得”。夫尧之思虑常有失,舜、禹常待人之助,汤与孔子常有失。此

五君子者,皆上古圣人之明者,其勉思之,犹有不及,则《中庸》之所谓“不勉而中,不思而得”者,谁可当之欤?此五君子者不足当之,则自有天地已来,无其人矣,岂所谓虚言高论而无益者欤?夫孔子必学而后至,尧之思虑或失,舜、禹必资于人,汤、孔子不能无过,此皆勉人力行不怠,有益之言也。《中庸》之诚明不可及,则怠人而中止,无用之空言也。故予疑其传之谬也。〔11〕1193-1194

子思是孔子之孙,如果《中庸》是子思所作,那么其义旨理应与孔子切于事实之风一脉相承。但欧阳修发现《中庸》有些句段却有违此旨,最典型的就是《中庸》的“诚明”思想。欧阳修的疑问就在这里:“自诚明,生而知之也;自明诚,学而知之也。若孔子者,可谓学而知之者,孔子必须学,则《中庸》所谓自诚明、不学而知之者,谁可当之欤?”孔子一生质实尚学,但《中庸》的“自诚明”却倡导不勉而中、不思而得、不学而知,在欧阳修看来,这是“虚言高论”“无用之空言”。所以“子思作《中庸》”,当然也就值得怀疑了。

曾巩(1019—1083)作为欧阳修的得意门生,在文学学养、仕途生活等方面,都曾受到后者的影响,包括对《中庸》的论述。曾巩亦曾以《中庸》第二十七章“尊德性而道问学”一句策问考生〔12〕766。曾巩论学亦重朴实:“古之圣人,舜禹成汤文武,未有不学而成,而传说、周公之辅其君,未尝不免之以学。”〔12〕434对那种“摭奇以动俗”的做法不以为然,并说“考之《中庸》,或过矣”〔12〕652。宋神宗熙宁十年(1077年),59岁的曾巩作万言名篇《洪范传》,其中论及“思曰睿”时曰:

曰“思曰睿”“睿作圣”者,盖思者所以充人之材以至于其极。圣者,人之极也。孟子曰:人之性“或相倍蓰而无算者,不能尽其材”。不能尽其材者,弗思耳。盖思之于人也如此。然而或曰“不思而得”,何也?盖人有“自诚明”者,“不思而得”、“尧舜性之”是也,所谓“诚者,天之道也”;有“自明诚”者,“思之弗得弗措也”、“汤武身之”是也,所谓“思诚者,人之道也”。然而尧舜汤武之德及其至,皆足以动容周旋中礼,则身之者终亦不思而得之也。尧舜性之矣,然尧之德曰聪明文思,盖尧之所以与人同者法也,则性之者亦未尝不思也,故曰“诚则明矣,明则诚矣”。而性之身之者及其成,孟子皆以谓盛德之至也。〔12〕158

曾巩在这里引用了《孟子·离娄上》“诚者,天之道也;思诚者,人之道也”,而《孟子》这段文字又见于《中庸》第二十章。而且从这些解释中,我们处处可以看到韩愈的影响与欧阳修的影子。

王安石与曾巩定交于宋仁宗庆历元年。此后,曾巩多次以“古今不常有”的相同荐语,向欧阳修推荐王安石^[12]237,248。欧阳修不但对这位乡贤的才干与人品格外推重,多次向朝廷举荐,而且对其文学也是赞誉有加:“盛哉盛哉!天下文章,久不到此矣。”^[13]^[14]308不过,有进于欧、曾者是,王安石对《中庸》的性情之论有着独到的见解^⑦。宋仁宗康定元年(1040年),20岁的王安石曾撰有《性论》一文。此文未见于王安石文集,仅于《圣宋文选》卷十有收,其中第一段曰:

古之善言性者,莫如仲尼;仲尼,圣之粹者也。仲尼而下,莫如子思;子思,学仲尼者也。其次莫如孟轲;孟轲,学子思者也。仲尼之言,载于《论语》。子思、孟轲之说,盖于《中庸》,而明于七篇。然而世之学者,见一圣二贤性善之说,终不能一而信之者,何也?岂非惑于语所谓“上智下愚”之说与欤?噫,以一圣二贤之心而求之,则性归于善而已矣。其所谓愚智不移者,才也,非性也。性者,五常之谓也。才者,愚智昏明之品也。欲明其才品,则孔子所谓“上智与下愚不移”之说是也。欲明其性,则孔子所谓“性相近习相远”、《中庸》所谓“率性之谓道”、孟轲所谓“人无有不善”之说是也。^⑧

在王安石的这篇论文中,我们很明显可以看出,这个时候的王安石之性论立场,已经是孔子、子思、孟子“一圣二贤性善之说”。也就是说,在王安石心目中,子思的《中庸》属于性善论的哲学文本。庆历四年的同名论文《性论》也继承了这一主张。王安石还曾著有《礼记发明》一书,可惜佚散不全,现经学者辑佚,仅得11篇,其中解《中庸》部分文字最多^⑨。其解《中庸》首句“天命之谓性”曰:“然性果何物也?曰:善而已矣。”^[15]可见这也是延续了早年性善论的立场。

不过,《性论》只是王安石早年模拟之作^[14]90,后来受到汉唐儒者性情之论的影响,王安石改变了性善之说,转而在《性情》(1049年)、《原性》(1059年)、《扬孟》(1061年)诸篇哲学论文中,阐扬“性不可以善恶言”与“性有善有恶”之论。但是王安石后来的这些论文已经很少引用《中庸》了。其中的因由,大概是《中庸》作为性善论系统的文本,已经不

适合王安石这时的人性论立场^⑩。

三、“三苏”对《中庸》的诠释

苏洵(1009—1066)与其二子苏轼(1037—1101)、苏辙(1039—1112)合称“三苏”。“三苏”并称,这不只是因为他们的血缘关系,也有其文风方面的一致性。清人袁枚即曰:“三苏之文,如出一手,因不得判而为三。”^[16]

宋仁宗嘉祐元年(1056年),苏洵携苏轼、苏辙出蜀赴京备考。到京师开封后,苏洵上书并见知于欧阳修,却结怨于王安石,以至于传言他曾撰《辨奸论》力诋之。嘉祐二年春开科取士,欧阳修权知贡举。苏轼兄弟二人与曾巩兄弟四人同榜登第,成为一时之奇。其他同年及第而闻名者,既有程颢、张载、吕大钧、朱光庭等将来的理学大家,也有章衡、王韶、吕惠卿、邓綰等未来的权臣名相,其中很多人后来还成为王安石变法的得力干将。可以说,这一年的贡举考试是中国科举史上名副其实的龙虎榜^⑪。

苏洵是个纯粹的文学家,而且“其学本申、韩,而行文杂出于荀卿、孟轲及《战国策》诸家”^[17]。因此,对于哲学性很强的儒家文献《中庸》,苏洵鲜有措意。其文集中所能见到与《中庸》有关的信息约有两条:一是嘉祐五年,他给欧阳修的一封信中提及《中庸》的作者子思^[18];二是宋代残本《类编增广老苏先生大全集》收有他的另一封信,其中有一句话“方册几许鲁作鱼”。据学者考证,这里的“方册”来自韩愈《与孟简尚书书》:“圣贤事业,具在方册。”^[2]267^[19]清人蒋抱玄《注释评点韩昌黎文集》曰:“册与策同……公此文作‘册’,正字。《中庸》作‘策’,假借字。”^[20]这就是说,苏洵信中的“方册”其实就是《中庸》第二十章“文武之政,布在方策”之“方策”。

苏轼对《中庸》之重视,在“唐宋八大家”中无出其右者^⑫。嘉祐六年,宋仁宗御崇政殿试苏轼等人。苏轼进论、策各25篇,其中前三篇就是《中庸论》。《中庸论上》开篇第一句即曰:“甚矣,道之难明也。”然后就以《中庸》为例,辨析“道之难明”之所在:

自子思作《中庸》,儒者皆祖之以为性命之说……夫《中庸》者,孔氏之遗书而不完者也。其要有三而已矣。三者是周公、孔子之所从以为圣人,而其虚词蔓延,是儒者之所以为文也。是故去其虚词,而取其三:其始论诚明之所入,其次论圣人之道所从始,推而至于其所终极,而

卒乃始内之于《中庸》。盖以为圣人之道,略见于此矣。〔21〕¹⁴⁰

在这里,苏轼表达了对《中庸》的两个方面的态度:一方面,他认可《中庸》是儒家讨论性命之学的重要著作,并围绕“诚明”之辨对圣人之道进行了细致入微的集中分析;另一方面,他也指出《中庸》有其不完备之处,最主要的就是有些章节“虚词蔓延”“鄙滞而不通”“汗漫而不可考”,从而导致“圣人之道,日以远矣”〔21〕¹⁴⁰。从这后一方面的态度中,我们可以隐约听到欧阳修的余响。

苏轼有进于欧阳修之处,是他看到《中庸》这种虚空汗漫的理论风格,会造成中庸之道难知难明的现实后果。苏轼在《中庸论下》引用了《中庸》第四章“道之不明”一句话来印证这一点。苏轼认为,这一后果会给小人滥用中庸之道提供方便:“吾见中庸之至于此而尤难也,是有小人之中庸焉。”这显然是对《中庸》第二章“小人之中庸也,小人而无忌惮也”的训解释读。“小人之中庸”其实并非真正的中庸之道,而是“小人贪而苟名,而亦欲以中庸之名私自便也”〔21〕¹⁴³。这种小人,苏轼借用《孟子》称之为“乡原”。苏轼对这种乡原之徒所谓的中庸之道深恶痛绝。所以他在所进《策略四》中说:“谓其近于中庸而非,故曰‘德之贼’也。”〔21〕³³⁰乡原之举貌似中庸,实则是德之贼,其害甚大。而真正的中庸,苏轼在《中庸论》中用《尚书》的“皇极”释之。后来的《尚书解》更加明确了这一解释:“箕子谓之皇极,子思谓之中庸。极则非中也,中则非极也,此昧者之论也。故世俗之学,以中庸为处可否之间,无过与不及之病而已,是近于乡原也。”〔21〕²⁶⁸“皇极”是大中至正之道,那么作为皇极的中庸,就有着严格的是非判断标准,与不置可否的乡原行径,不可同日而语。

苏轼的《中庸论》不同于一般的解经之作,而是依傍经典,直抒胸臆,针砭时弊,读之令人有上下通透、酣畅淋漓之快感。其中的守中持正之中庸思想还成为他后来“既反对守旧派的因循守旧,又反对王安石的激进变法”的理论基础〔22〕。苏轼歿后,其弟苏辙在给他写的墓志铭中对此论评价甚高:“乃出《中庸论》,其言微妙,皆古人所未喻。”〔23〕²²³

苏轼以《尚书》“皇极”解释“中庸”,宽泛说来,仍然是以儒学解《中庸》。与乃兄不同,苏辙的做法可以说是以佛法解《中庸》。苏辙很早就曾受到佛教影响,后来贬官谪居,他与佛徒的联系更加直接与紧密〔24〕。宋徽宗大观元年(1107)冬,苏辙读佛教禅宗的《景德传灯录》,“心有所契,必手录之,置之

坐隅”〔23〕^{94〔25〕}。翌年二月,苏辙作《书传灯录后》,以《周易》“无思也,无为也,寂然不动,感而遂通天下之故”解禅宗六祖惠能《坛经》“不思善,不思恶”一句话〔23〕⁹⁸。年末,70余岁的苏辙又作《跋老子解》,文中又以惠能这句话来解《中庸》曰:

予年四十有二,谪居筠州。筠虽小州,而多古禅刹,四方游僧聚焉。有道全者,住黄蘗山,南公之孙也。行高而心通,喜从予游。尝与予谭道,予告之曰:“子所谭者,予于儒书已得之矣。”全曰:“此佛法也,儒者何自得之?”予曰:“不然。予忝闻道,儒者之所无,何苦强以诬之?顾诚有之,而世莫知耳。儒、佛之不相通,如胡、汉之不相谕也。子亦何由而知之?”全曰:“试为我言其略。”予曰:“孔子之孙子思,子思之书曰《中庸》。《中庸》之言曰:‘喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。’此非佛法而何?顾所从之言异耳。”全曰:“何以言之?”予曰:“六祖有言,不思善,不思恶,方云是时也,孰是汝本来面目?自六祖以来,人以此言悟入者大半矣。所谓不思善,不思恶,则喜怒哀乐之未发也。盖中者,佛性之异名;而和者,六度万行之总目也。致中和,而天地万物生于其间,此非佛法何以当之?”全惊喜曰:“吾初不知也,今而后始知儒、佛一法也。”〔23〕^{104〔26〕482-483}

苏辙42岁是宋神宗元丰三年(1080年)。此前一年发生了震动朝野的苏轼“乌台诗案”。苏辙因受牵连,坐贬筠州(今江西高安)。谪居生活难得两耳清静,于是他就专心著书立言。这几年竟然成为他平生创作的高产期,诗文论著,井喷而出,《老子解》即草成于这个时期^③。跋文所记虽为28年前故事,但声情并茂,如在眼前,足见苏辙对谈话内容悟之甚深。其所悟得之中心内容即是儒佛相通、儒佛一法,而其理据则是《坛经》“不思善,不思恶”与《中庸》首章“中和”的互相印证关系:“不思善,不思恶”即喜怒哀乐之未发,佛性即“中”,六度万物即“和”。之所以说苏辙对此悟之甚深,是因为他发现这一心得可以举一反三,普遍运用。比如崇宁五年(1106—1112年)间,苏辙曾作《易说》三篇^④。其中第一篇以《周易》解《中庸》“中和”曰:

“一阴一阳之谓道,继之者善也,成之者性也。”何谓道?何谓性?请以子思之言明之。子思曰:“喜怒哀乐之未发谓之中,发而皆中节

谓之和。中也者,天下之大本也;和也者,天下之达道也。致中和,天地位焉,万物育焉。”中者,性之异名也;性者,道之所寓也。道无所不在,其在人为性。性之未接物也,寂然不得其朕,可以喜,可以怒,可以哀,可以乐,特未有以发耳。及其与物接,而后喜怒哀乐更出而迭用,出而不失节者皆善也。所谓一阴一阳者,犹曰一喜一怒云尔,言阴阳喜怒自是出也。散而为天地,敛而为人。言其散而为天地,则曰“天地位焉,万物育焉”,言其敛而为人,则曰“成之者性”,其实一也。得之于心,近自四支百骸,远至天地万物,皆吾有也。一阴一阳,自其远者言之耳。^[23]²²⁷

这里的“中者,性之异名”与《跋老子解》“中者,佛性之异名”仅一字之差,可见两者之间的思想连贯性。苏辙不但用其所悟得的道理来分析佛法与《中庸》的关系,而且也用来比较《周易》与《中庸》的关系,亦可见其所悟之普适性。

四、“唐宋八大家”对《中庸》升格的助推作用

在《中庸》升格的过程中,有三个标志性事件:一是东汉郑玄为《礼记》作注。这使得《礼记》开始脱离其母体《仪礼》,独立行世。二是唐初《礼记》升格为经。这使得《中庸》随之水涨船高,成为士人熟读的经典。三是《四书》成为科考教材。这使得《中庸》正式成为新兴的经书体系之一员^[28]¹⁰⁶⁻¹¹⁰。

“唐宋八大家”正处于后两个标志性事件过程中。唐初,《礼记》被收入《五经正义》,而“三礼”之《仪礼》与《周礼》旁落。于是有唐一代,《礼记》一家独大。《五经正义》是官方确定的科考经典,其中《礼记》更是科考出题的热门文本。《中庸》作为《礼记》的通论性篇目,天下士子无不熟读之。在这种历史背景下,中唐的韩愈、柳宗元作文引用《中庸》,也就是再正常不过的事情了。而《中庸》自立门户,从《礼记》独立出来,是在宋代完成的。而其最重要的一件事情就是天圣五年(1027年),宋仁宗将《中庸》作为御书颁赐新科进士人手一册,并令宰相当众宣读。这是中国科举史上的一件伟大创举,它不但改变了《中庸》的历史地位,也决定着此后读书人的阅读重点。欧阳修、曾巩、王安石与三苏不同程度地论及《中庸》,与这件事应该有着直接的关系。

同时,“唐宋八大家”因其文学上的伟大成就与

政坛上的巨大影响,他们对《中庸》的关注与表章,反过来又会推进学界士人对《中庸》相关话题的注意与研究。

韩愈稳坐八大家第一把交椅^[28]¹⁰⁶⁻¹¹⁰。他在《省试颜子不贰过论》一文中对《中庸》的表章提倡,对后世影响巨大。“韩昌黎之在北宋,可谓千万岁,名不寂寞矣。”^[29]读韩文的欧阳修就曾以颜子“不迁怒,不贰过”策问进士^[10]¹⁸⁵²。宋代道学开山周敦颐(1017—1073)在其哲学名著《通书》中曾盛赞颜回“不迁怒,不贰过”^[30],而“《通书》‘学颜子之所学’一语,已为当时士人所习闻”^[31]。宋仁宗嘉祐元年,程颐(1033—1107)游于太学,当时的明儒胡瑗(993—1059)考试诸生,程颐以《中庸》的“明诚”思想对之,从而成就了理学名篇《颜子所好何学论》^[32],其中心思想与韩愈《省试颜子不贰过论》也多有互相发明之处。

在第一节的考察中我们还发现,韩、柳关注《中庸》有一个共同的焦点,即“诚明”问题。作为“唐宋八大家”头两号人物,韩、柳关心的焦点话题势必影响深远。韩愈的一位同科好友欧阳詹(755—800)曾经写过一篇科举应试策论《自明诚论》^[33],从内容上看,应该是对韩愈《颜子不贰过论》的进一步发挥阐明。另外,韩愈的侄女婿与学生李翱(772—841)的《复性书》也将《中庸》“诚明”作为一个重要概念^[34]。一直到宋代,《中庸》的“诚明”思想仍然是学界的一个中心话题。范仲淹(989—1052)在科举考试中作《省试“自诚而明谓之性”赋》^[35],陈襄(1017—1080)也曾撰《诚明说》并进献给宋神宗^[36],南宋王柏则有《诚明论》^[37]。欧阳修、曾巩、苏轼等也都从不同侧面论及这个话题。

王安石对北宋儒者畅谈心性之风有引领作用,正如金代学者赵秉文(1159—1232)所说:“自王氏之学兴,士大夫非道德性命不谈。”^[38]我们知道,在宋明理学史与《中庸》学史上,康定元年还发生了一件大事,这就是范仲淹劝张载读《中庸》。21岁^⑤的张载虽然比王安石还年长一岁,但他当时“喜谈兵”,兴趣根本不在心性之学;北宋理学的另外两位宗师程颢、程颐兄弟还是七八岁的学童。这意味着,宋代理学家群体的人性论体系尚未成气候,而王安石已经自觉地专文讨论人性论问题了。

苏辙对其《老子解》自许甚高,在跋语最后说“时人无可与语”,其兄苏轼读后也赞叹有加:“使战国有此书,则无商鞅、韩非;使汉初有此书,则孔、老为一;使晋、宋间有此书,则佛、老不为二。不意老年

见此奇特!”^[23]¹⁰⁵^[26]⁴⁸³但朱熹(1130—1200)却不以为然。宋孝宗乾道元年(1165年),朱熹撰成《杂学辨》,集中攻击了苏轼《易传》、苏辙《老子解》、张九成《中庸说》与吕希哲《大学解》。朱熹此书共89条,《老子解》就占14条,其中第13条就是对苏辙以佛性解“中”、以六度万行解“和”的批驳^[39]。

韩愈、柳宗元对《中庸》“诚明”问题的阐发所引起的后世一系列同一话题的讨论,王安石对《中庸》性情论的发掘对北宋人性论的引领,以及苏辙以佛学解《中庸》在朱熹那里遇到的反弹,都显示了“唐宋八大家”在《中庸》升格过程中的助力作用。

注释

①关于《中庸》升格的基本历程,可参见夏长朴:《论〈中庸〉兴起与宋代儒学发展的关系》,《中国经学》第2辑,广西师范大学出版社2007年版,第131—187页;陈来:《〈中庸〉的地位、影响与历史诠释》,《东岳论丛》2018年第11期,第46—55页;杨少涵:《佛道回流,还是经学势然?——〈中庸〉升经再论》,《文史哲》2019年第3期,第62—73页。②“唐宋八大家”对科举制度多持肯定态度,当有人批评科举制度时,他们甚至还会起而辩护。宋娟:《古文运动、科举与“唐宋八大家”》,《北方论丛》2005年第2期,第62—65页。③清代的王安石年谱大家蔡上翔曰:“欧阳公、曾子固、王介甫,其学同出一源。”蔡上翔:《王安石年谱三种》,中华书局1994年版,第530页。④清人汪琬曰:“在昔有宋之兴也,同时以文章名世者,世必推欧、苏、曾、王四家。而欧阳文忠公、曾文定公、王文公皆出于江右,于是江右之文章衣被海内,远近莫敢望焉。盖其名山大川,深林层壑,迤迳旁魄之气,蓄久而不泄,然后发为人杰,如欧、曾、王三君子者是也。”汪琬:《尧峰文钞》卷二十九《白石山房稿序》,景印文渊阁四库全书第1315册,台湾商务印书馆1986年版,第495页。⑤欧阳修著,洪本健校笺:《居士外集》卷二十五《夫子罕言利命仁论》,《欧阳修诗文集校笺》(下),上海古籍出版社2009年版,第1993页。洪氏笺注曰:此文“原未系年,当为早年与应试有关之作”。⑥欧阳修著,洪本健校笺:《居士集》卷四十七《答李诩第一书》,《欧阳修诗文集校笺》(中),上海古籍出版社2009年版,第1167页。关于欧阳修复李诩两书之时间,洪氏笺注曰:“至和二年诩为秘书丞,且与欧相识有年,为欧所信赖。观本文及下篇(《答李诩第二书》),似答初识而未有深交者,则此二书当作于至和二年若干年。本集置于景祐、康定作品间,谅此即为撰著二书之时间。”欧阳修著,洪本健校笺:《居士集》卷四十七《答李诩第一书》,《欧阳修诗文集校笺》(中),上海古籍出版社2009年版,第1168页。刘德清将此两书系于1040年。刘德清:《欧阳修纪年录》,上海古籍出版社2006年版,第118页。⑦关于王安石的《中庸》诠释,可参见张培高、詹石窗:《论王安石对〈中庸〉的诠释——兼论与二程诠释的异同》,《哲学研究》2016年第2期,第54—60页。⑧王安石:《王安石全集》第七册《临川先生文集佚文·性论》,赵惠俊、侯体健整理,复旦大学出版社2017年版,第1827—1828页。此文写作时间,刘成国系于康定元年。刘成国:《王安石年谱长编》卷一,中华书局2018年版,第89页。⑨潘斌从南宋卫湜《礼记集说》、元代吴澄《礼记纂言》中采辑王安石训释《礼记》65条,其中《中庸》部分13条(51—63)。潘斌:《王安石佚书〈礼记发明〉辑考》,《古代文明》2010年第2期,第61页。熙宁元年,王安石初侍经

筵讲《礼记》,因“《礼记》多驳杂,不如讲《尚书》。帝王之制,人主所宜急闻也。于是罢《礼记》”。朱弁:《曲洧旧闻》卷九,《全宋笔记》第三十册,大象出版社2019年版,第301页。⑩直到宋英宗治平三年(1066年)起草、熙宁八年完稿的《洪范传》中,王安石才又引用了《中庸》“尊德性而道问学”等文句。王安石:《临川先生文集》卷六十五《洪范传》,《王安石全集》第六册,复旦大学出版社2017年版,第1184页。但这只是泛泛而谈,没有言及人性善恶问题。另根据北宋理学家杨时的记载,熙宁二年,已近知天命之年的王安石曾为宋神宗解释《中庸》“诚明”之义。杨时:《杨时集》卷六,中华书局2018年版,第113页。杨时只是记载此事,王安石所解详细内容,不得而知。⑪关于本年科举的人才盛况,可参见曾枣庄:《文星璀璨:北宋嘉祐二年贡举考论》,复旦大学出版社,2010年。⑫关于苏轼的《中庸》诠释,可参见张培高、张华英:《“性无善恶”与“穷理尽性”——苏轼的〈中庸〉诠释解析》,《哲学动态》2017年第4期,第66—72页;张勇:《诚明合而道始见——论苏轼的中庸思想》,《唐都学刊》2019年第4期,第105—108页;赵兴余《苏轼与司马光〈中庸〉诠释比较研究》第四章,陕西师范大学2011年硕士学位论文。⑬据统计,苏辙赴筠及居筠共5年时间,作诗270首,平均年存诗67首,“高于一生年存诗数将近一倍,也比苏轼同期年存诗数多将一倍”;“苏辙今存各种杂记共三十五篇,而作于此时的竟达十二篇,占一生所作杂记的三分之一强”。参见曾枣庄:《三苏评传》,上海书店出版社2017年版,第215、216页。⑭《易说》三篇收于《栾城第三集》卷八。苏辙《栾城第三集引》曰:“崇宁四年,余年六十八,编近所为文,得二十四卷,目之《栾城后集》。又五年,当政和元年,复收拾遗稿,以类相从,谓之《栾城第三集》。”苏辙著,曾枣庄、舒大刚主编:《苏辙集》卷六四,《三苏全书》第十八册,语文出版社2001年版,第94页。这就是说,《栾城第三集》“所收诗文,起崇宁五年十月,迄政和元年九月”。李俊清:《〈栾城集〉考》,《古籍整理研究丛刊》1991年第2期,第11—14页。⑮关于张载谒见范仲淹时的年龄,吕大临《横渠先生行状》、冯从吾《关学编》《宋元学案》作18岁,《宋史》作21岁。根据范仲淹任职时间与张载出生时间推算,《宋史》所记不误。相关讨论,参见林乐昌:《论〈中庸〉对张载理学的特别影响》,《哲学与文化》2018年第9期,第21页注6;杨立华:《气本与神化:张载哲学述论》,北京大学出版社2008年版,第17页注1。

参考文献

- [1]魏了翁.鹤山先生大全文集:卷51 黄侍郎定胜堂文集序[M]//景印文渊阁四库全书:第1172册.台北:台湾商务印书馆,1986:582.
- [2]韩愈.韩昌黎全集[M].北京:中国书店,1991.
- [3]卞孝萱,张清华,阎琦.韩愈评传[M].南京:南京大学出版社,1998:213.
- [4]陈克明.韩愈年谱及诗文系年[M].成都:巴蜀书社,1999:559.
- [5]刘真伦,岳珍.韩愈文集汇校笺注:第7册[M].北京:中华书局,2013:2939.
- [6]柳宗元.柳河东集[M].北京:中国书店,1991.
- [7]蘅塘退士.唐诗三百首注疏:卷6下[M].上海:上海扫叶山房,1930:10.
- [8]陈寅恪.冯友兰《中国哲学史》下册审查报告[M]//陈寅恪集:金明馆丛稿二编.北京:三联书店,2015:284.
- [9]钱穆.中国学术思想史论丛:三[M]//钱宾四先生全集:第20册.台北:联经出版公司,1994:103—109.
- [10]欧阳修.居士外集[M]//欧阳修诗文集校笺:下.洪本健,校笺.

- 上海:上海古籍出版社,2009.
- [11] 欧阳修.居士集[M]//欧阳修诗文集校笺.中.洪本健,校笺.上海:上海古籍出版社,2009.
- [12] 曾巩.曾巩集[M].陈杏珍,晁继周,点校.北京:中华书局,2018.
- [13] 东英寿.新见九十六篇欧阳修散佚书简辑存稿[J].中华文史论丛,2012(1):1-28.
- [14] 刘成国.王安石年谱长编[M].北京:中华书局,2018.
- [15] 卫湜.中庸集说:卷1[M].杨少涵,校理.桂林:漓江出版社,2011:16.
- [16] 袁枚.小仓山房文集:卷30 书茅氏《八家文选》[M]//王英志,主编.袁枚全集:第2集.杭州:江苏古籍出版社,1993:536.
- [17] 茅坤.唐宋八大家文钞:老泉文钞引[M]//景印文渊阁四库全书:第1384册.台北:台湾商务印书馆,1986:302.
- [18] 卷十二 上欧阳内翰第五书[M]//苏洵.嘉祐集.上海:上海古籍出版社,2018:342.
- [19] 曾枣庄,金成礼.嘉祐集笺注:佚诗[M].上海:上海古籍出版社,1993:494.
- [20] 刘真伦,岳珍.韩愈文集汇校笺注:第2册[M].北京:中华书局,2013:898.
- [21] 苏轼.苏轼文集[M]//三苏全书:第14册.曾枣庄,舒大刚,主编.北京:语文出版社,2001.
- [22] 曾枣庄.三苏评传[M].上海:上海书店出版社,2017:327.
- [23] 苏辙.苏辙集[M]//三苏全书:第18册.曾枣庄,舒大刚,主编.北京:语文出版社,2001.
- [24] 张煜.苏辙与佛教[J].宗教学研究,2006(3):87-91.
- [25] 孔凡礼.三苏年谱:卷59[M].北京:北京古籍出版社,2004:3112.
- [26] 题老子道德经后[M]//三苏全书:第5册.曾枣庄,舒大刚,主编.北京:语文出版社,2001.
- [27] 杨少涵.《中庸》升格的三个标志[N].中国社会科学报,2017-04-18(6).
- [28] 付琮.唐宋八大家座次考论:以三十四种唐宋八大家选本为据[J].贵州社会科学,2012(6).
- [29] 钱钟书.谈艺录:一六“宋人论韩昌黎”[M]//钱钟书集.北京:三联书店,2007:158.
- [30] 周敦颐.通书:志学[M]//周敦颐集.陈克明,点校.北京:中华书局,2009:23.
- [31] 马一浮.泰和宜山会语:卷2 颜子所好所学论释义[M]//马一浮全集:第一册(上),吴光,主编.杭州:浙江古籍出版社,2013:52.
- [32] 程颢,程颐.河南程氏文集:卷8 颜子所好何学论[M]//二程集:上.王孝鱼,点校.北京:中华书局,2004:577.
- [33] 欧阳詹.欧阳行周文集:卷6[M]//景印文渊阁四库全书:第1078册.台北:台湾商务印书馆,1986:235.
- [34] 李翱.李文公集:卷2[M]//景印文渊阁四库全书:第1078册.台北:台湾商务印书馆,1986:106-111.
- [35] 范仲淹.范文正公文集:卷1 省试“自诚而明谓之性”赋[M]//范仲淹全集.范能潜,编集.薛正兴,校点.南京:凤凰出版社,2004:18-19.
- [36] 陈襄.古灵集:卷5 诚明说 进《诚明说》劄子[M]//景印文渊阁四库全书:第1093册.台北:台湾商务印书馆,1986:526-527.
- [37] 王柏.鲁斋集:卷10 诚明论[M]//景印文渊阁四库全书:第1186册.台北:台湾商务印书馆,1986:159-161.
- [38] 赵秉文.滏水集:卷1 性道教说[M]//景印文渊阁四库全书:第1190册.台北:台湾商务印书馆,1986:80,264.
- [39] 朱熹.晦庵先生朱文公文集:卷72 杂学辨[M]//朱子全书:第24册.上海:上海古籍出版社,2002:3472.

The Eight Masters of Tang and Song Dynasties and the Promotion of the Doctrine of the Mean

Yang Shaohan

Abstract: The Middle Tang Dynasty and the Northern Song Dynasty were two key stages in the process of the promotion of the *Doctrine of the Mean* from one chapter of the *Li Ji* (Rites Record) to one of the *Four Books*. In these two stages, there emerged the famous Eight Masters of Tang and Song Dynasties in Chinese cultural history. They had more or less given a certain praise to the *the Doctrine of the Mean*. Han Yu and Liu Zongyuan in the Middle Tang Dynasty, known as “Han Liu”, mainly focused on and discussed the thought of cheng (purity) and ming (enlightenment) of the *Doctrine of the Mean*. Ouyang Xiu, Zeng Gong and Wang Anshi of the Northern Song Dynasty were known as the three masters of the Jiangyou. Ouyang Xiu once criticized the general mood of empty words and high opinions in the academic circle at that time on the xing (nature) theory of the *Doctrine of the Mean*. Zeng Gong inherited Ouyang’s literary theory and cited the *Doctrine of the Mean* to explain *Hong Fan*, While Wang Anshi used the *Doctrine of the Mean* to discuss his own theory of human nature. Su Xun paid attention to the *Doctrine of the Mean* only sporadically, but Su Shi wrote three articles named *On the Doctrine of the Mean*, interpreting Confucianism with Buddhism, and Su Zhe explained the thought of zhong (centre) and he (harmony) in the first chapter of the *Doctrine of the Mean* with the “neither thinking about good nor evil” of *Altar Sutra*. The Eight Masters of Tang and Song Dynasties, because of their important historical status, played a strong role in the promotion of the *Doctrine of the Mean* with their attention to and comments on it.

Key words: the promotion of the *Doctrine of the Mean*; Eight Masters of the Tang and Song Dynasties; Han Yu and Liu Zongyuan; three masters of the Jiangyou; three Su

责任编辑:涵 含