

唐宋古文新探

何奇澎 著

北京大學出版社

唐宋古文新探

何寄澎 著



北京大学出版社
PEKING UNIVERSITY PRESS

图书在版编目(CIP)数据

唐宋古文新探/何寄澎著. —北京:北京大学出版社,2010. 1
(京华学术文库)

ISBN 978-7-301-16214-9

I. 唐… II. 何… III. ①古典散文-文学研究-中国-唐代
②古典散文-文学研究-中国-宋代 IV. I207.62

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2009)第 222656 号

书 名: 唐宋古文新探

著作责任者: 何寄澎 著

责任编辑: 徐丹丽

封面设计: 奇文云海

标准书号: ISBN 978-7-301-16214-9/I · 2172

出版发行: 北京大学出版社

地 址: 北京市海淀区成府路 205 号 100871

网 址: <http://www.pup.cn> 电子邮箱: pkuwsz@yahoo.com.cn

电 话: 邮购部 62752015 发行部 62750672 出版部 62754962
编辑部 62752022

印 刷 者:

经 销 者: 新华书店

650mm × 980mm 16 开本 13.25 印张 160 千字

2010 年 1 月第 1 版 2010 年 1 月第 1 次印刷

定 价: 24.00 元

未经许可,不得以任何方式复制或抄袭本书之部分或全部内容。

版权所有,侵权必究

举报电话:010-62752024 电子邮箱: fd@pup.pku.edu.cn

此为试读,需要完整PDF请访问: www.ertongbo.com

目 录

序	(1)
唐代古文家与佛教之关系	(1)
韩愈古文作法探析	(24)
范仲淹的文学观及其时代意义	(69)
欧阳修古文理论的核心 ——试论“简而有法”	(86)
欧阳修古文作法探析	(122)
司马光的文学观及其相关问题	(158)
唐宋古文运动中的文统观	(179)

序

唐宋古文，世所熟闻，历来研究，亦有可观，本书自前人较少注意之角度，探索部分重要相关问题，提供研究者斟酌参考。其中虽不乏新意，但以学力所限，自知有待日后修订补正之处恐不在少，未敢称为定论，故名之曰“唐宋古文新探”。

全书收文七篇，皆近年教学之余研究所得之代表。第一篇探讨唐代古文家与佛教之关系，旨在藉以深入了解唐代古文运动之儒学性到底如何，并企图指出运用非文学性资料、从非文学性角度观察文学问题之重要性。由于时间所限，探讨之对象犹欠全面，柳宗元以外，如刘禹锡、白居易，乃至晚唐诸家，自须于今后继续研究；而宋代古文家与佛教关系之探讨，厥为接续所当从事之工作，自不待言。

第二篇韩愈古文作法探析、第五篇欧阳修古文作法探析，则属同性质问题之论述。笔者所以撰此二文，实有感于元、明以来谈古文作法者虽繁，而皆不免琐碎抽象；而洎民国以来，又因新文学运动崛起，古文之学为世所轻，学子习文遂迷津渡，故斯文之作，务求具体，俾有助于读者了解韩、欧二家究竟如何作文？又如何借此塑成其独特风貌？笔者相信，经由文中所述，读者当于韩、欧古文能有更深入之体会与更具体之掌握；从而亦能见其彼此间之传承关系与互异样貌。唯笔者必须强调，此种探讨虽属必要，但非充分，盖作品内在之菁华、作品整体之美感，绝不能仅赖作法之分析得

之；文学作品之表现，毕竟有其不可概念化者；而文学作品之艺术，亦终究须赖吾人亲自涵泳咀嚼也。

第三篇范仲淹的文学观及其时代意义、第六篇司马光的文学观及其相关问题，亦属同性质问题之探讨。盖宋代古文之发展（文学整体亦然），颇受二种观念之影响——一即重文、一即重道。二者由分立而相容而终至完全对立、相互排斥，其间所牵涉之人物、所产生之变化，相当曲折复杂，未可一言而尽——而此正为研究宋代古文必须彻底了解之重要问题。二篇所论，系属整个大问题中之关键探索。“范”文指出，范仲淹之文学观乃柳开、杨亿（重道、重文）二者之修正与融合，与田锡、王禹偁一路，其后为欧阳修继承、发扬，北宋古文即依此兼重道、文之修正道路，渐渐演进成功。“司”文则指出司马光之文学观全然重道反文，较邵雍、周敦颐为更激烈，而切近于二程，乃北宋道学派文学观发展过程中的枢纽，亦整个宋代重道观之首度极致化表现。二文所具有之意义，固不仅重新厘定范仲淹、司马光二人在宋代古文发展过程中的地位，尤要者乃指出——一如前文已陈——重文、重道二种观念之相互交涉及其对宋代古文可能发展之影响，确为吾人应予继续全面深入探讨之课题。

第四篇欧阳修古文理论的核心——试论“简而有法”，则仔细分析欧阳修所谓“简而有法”的确切意涵，进而探究其在欧阳古文观念中的地位、其与欧阳创作之间的关系以及其在中国文学批评史与散文史上的意义等重要问题。文中有待继续思考并进一步补充论证之疑点虽仍不免，但笔者自信拈出“简而有法”以作为研究欧阳古文之钥，并藉以观察元、明以后古文之理论与创作，应为一正确途径。

第七篇唐宋古文运动中的文统观，则综理唐宋古文各家文统观之内涵及其增减分合情况。笔者企图借此更清晰地掌握唐宋二

代古文运动之变化并了解二者间之若干关系。该文写作时间较本书他篇为早，昔年撰写博士论文时亦曾触及同样问题，唯彼此详略相去甚远，其所论述又可与本书他篇相互参证发明，故特予收录，权置本书之末。

综合而言，本书各篇所论，或为前人未尝注意者（如“范仲淹”、“司马光”、“简而有法”诸篇）；或虽注意而犹欠全面、犹欠系统者（如其余四篇），故于学术研究当有参考价值。全书论宋者较多、论唐者较少，非轻重有别，乃研究步骤之先后尔。笔者在此愿意陈明的是，撰作各篇当时，个人绝无故作新论之意，只是认为从事学术研究，应努力发掘新问题、寻求新角度、提出新观点；盖唯有如此，学术之生机始能蓬勃，研究之成果始能进步，而个人之心血始有意义。笔者亦坚认，学术研究最重要者并不仅在能够解决问题，更在能够提出具有不断发展性之研究课题。本书各篇之作，皆本此理念而为，学者先进幸垂瞥焉。

唐宋古文时至今日似已无人重视矣！即在学术研究领域，亦乏学者青睐。然诚如众所周知，中国散文之成就实为中国文学各文类中最可睥睨于世者，而散文教育又一向为中国学子语文教育最基本、最重要之一环，故如何将中国散文之研究科学化、系统化，确为一重要课题；又如何透过科学化与系统化之散文研究，将古典与现代结合，让学术发挥其实用价值，斯为更长远之重要工作。笔者十年来投身唐宋古文研究，不过为此一理念做初步践履而已；而所以不揣疏陋，将本书付梓问世，盖亦不仅企求学者先进之有所教，亦期同道之有以来也。是为序。

何寄澎 谨识

一九九零年五月于台大中文系

唐代古文家与佛教之关系

一、前言

唐代古文运动系在复古风气与安史之乱刺激之双重影响下产生与发展,^①故唐代古文家在主张上莫不尊经宗儒,强调文章的教化功能;换言之,唐代古文家标榜的是儒道。然而另一方面,唐代古文家与佛教的关系却又非常密切,除韩愈、李翱等少数人外,不但不排佛,甚且崇佛、信佛,而对佛法有深入体悟者更不乏人。这种似乎矛盾的现象充满了可探讨的深刻意义。举例来说,唐代古文运动是否果可以称为儒学性的文化运动或政治改革运动?唐代古文家在佛教史或思想史上是否有其重要却被忽略的地位?质言之,对唐代古文家与佛教关系的掌握,诚有助于吾人更清晰地了解文学史、佛教史、思想史上的一些问题。作者不揣浅陋,谨提出个人看法,希望得到先进学者的指教。

① 唐以前虽已有倡古文反骈文之理论,但考唐代古文运动所发生之时代背景,则有二点最为重要:一是文学背景,一是政治背景。所谓文学背景,系指陈子昂古诗运动之影响;所谓政治背景,系指安史之乱之影响。唐代古文运动发生在中唐,正是由于古诗运动所形成之复古风气及安史之乱后改革意愿之高涨二种因素相配合、相激荡所促成的。其详细论证,请参阅拙作《北宋的古文运动》,第六章第一节。

二、古文家与佛教之关系

唐代古文运动有一极特殊之现象，即文学集团与集团间以及集团分子与分子间，其关系异常交错而密切。举例言之：萧颖士集团与李华集团、韩愈集团与柳宗元集团就是互通的；韩愈之兄韩会、柳宗元之父柳镇、独孤及弟子梁肃三人相友，而韩会与独孤及俱李华门下，韩会、梁肃又与萧颖士之子萧存最友善；与柳镇相友而有亲族关系的柳并、柳冕，前者在萧颖士门下，后者之父柳芳则为萧颖士友，也属于萧的文学集团。^① 像这样交错牵连的关系，反映了唐代古文运动持续的发展以及集团声势的浩大，因此唐代古文家的数量是庞大的。本文限于时间，暂时仅以重要的代表人物作为探讨对象，他们是：第一阶段（始动期）的萧颖士、李华、独孤及；第二阶段（续动期）的梁肃；第三阶段（成功期）的韩愈、李翱、皇甫湜及柳宗元。^②

（一）萧颖士

《新唐书·艺文志》著录颖士《文集》十卷、《游梁新集》三卷、《梁萧史谱》二十卷；《新唐书》本传又谓其“起汉元年讫隋义宁编年，依《春秋》义类，为传百篇”，并著《梁不禅陈论》，可知颖士著述丰富。惜今皆不存，仅余《文集》一卷传世。要从这仅存的一卷作

① 有关唐代古文运动中文学集团之关系，请参阅拙作《简论唐代古文运动中的文学集团》，《古典文学》第六集，台北学生书局；以及前揭拙作《北宋的古文运动》第六章第三节。至于柳镇、柳并、柳冕的关系，请参阅柳宗元《先君石表阴先友记》及《新唐书·萧颖士传》。

② 本人将唐代古文运动之发展分为三阶段。其详情请参前揭拙作《北宋的古文运动》第六章第三节。

品中了解他与佛教的关系，甚不容易，但有两条资料似可证颖士并不排佛，《赠韦司业书》云：

顷来志若转不耐烦，观围棋、读八分书亦愤闷，除经史《老》《庄》之玩，所未忘者有：碧天秋霁、风琴夜弹、良朋合坐、茶茗间进、评古贤、论释典。

在他心意志趣颇有转变之时，论释典仍是他的嗜好之一，可见他耽读佛书。《新唐书·李华传》亦云：

华文辞绵丽，少宏杰气；颖士健爽自肆；时谓不及颖士，而华自疑过之。因作《吊古战场文》，极思研榘，已成，污为故书，杂置梵书之度。它日，与颖士读之，称工，华问：“今谁可及？”颖士曰：“君加精思，便能至矣。”华愕然而服。

颖士与李华共读佛书，恐怕是常有的活动，这就是他自己所谓“论释典”的一部分。《新书》的记载，在《旧书·李华传》中便有，叙述更为清楚：

华文体温丽，少宏杰之气。颖士词锋俊发，华自以所业过之，疑其诬词，乃为《祭古战场文》，熏污之如故物，置于佛书之阁。华与颖士因阅佛书得之，华谓之曰：“此文何如？”颖士曰：“可矣。”华曰：“当代秉笔者谁及于此？”颖士曰：“君稍精思，便可及此。”华愕然。

李华是笃信佛法的（详下），萧颖士虽不能被证明信佛，但以他好论释典的情形，加上与李华密切的交往，恐怕不能不受李华影响，

说他不排佛,应该没有什么问题。

(二)李华

李华信佛,绝无可疑,《故中岳越禅师塔记》云:“弟子司封员外郎李华泣举双林,敬表仁旨。”自称佛门弟子。然而更重要的是,李华对佛法颇有深入之体会,《杭州余姚县龙泉寺故大律师碑》云:

法无高下,根有浅深,由是启禅那证入之门,立毗尼摄护之藏。土因水而成器,火得薪而待燃,惟此二宗,更相为用。律行严用,奉则净无瑕疵;戒定光深,照则测见本源。

特别指出禅定与戒律二路之相互为用,不可偏废;而尤其强调戒律之重要。同样的意思还表现在《衢州龙兴寺故律师体公碑》:

器为外物,挹泉者器,有以济饥渴也;身为妄聚,奉道者身,有以成大觉也。泉不离器,道不离身。器存则饥渴洗除,身修则大觉无碍,故律为知见根本。

在中唐以降禅学日盛而南宗一路尤忽视戒律的趋势下^①,李华的话可能有深刻的含义。

当然也许有人会说李华的话囿于门户之见,因为他是越禅师

① 禅宗自初祖达摩以来,一直是戒律与禅定并重。六祖慧能在功夫上也还是戒禅合一,但理论上已经强调“即心名慧,即佛乃定。定慧等持,意中清净”(《坛经·机缘品》)。而《顿渐品》中更说“心地无非自性戒”、“心地无乱自性定”,是隐然已抹去戒律。后学更甚,禅与律渐分而终至于荡——这就是禅学在晚唐的流弊。

(法号常超)的弟子,而越禅师受教于大照大师(均见前引《越禅师塔记》一文);大照大师即普寂,乃神秀弟子,为北宗七祖。^①但我们看李华《故左□大师碑》有云:

佛以心法付大迦叶,此后相承凡二十九世,至梁魏间有菩萨僧菩提达摩禅师传楞伽法,八世至东京圣善寺宏正禅师,今北宗是也;又达摩六世至大通禅师,大通又授大智禅师,降及长安山北寺融禅师,盖北宗之一源也;又达摩五世至璨禅师,璨禅师又授能禅师,今南宗是也;又达摩四世至信禅师,信禅师又授融禅师住牛头山,今径山禅师承其后也。至梁陈间有慧文禅师学龙树法,授惠思大师,南岳祖师是也;思传智者大师,天台法门是也;智者传灌顶大师,灌顶传缙云威大师,缙云传东阳威大师,左谿是也;又宏景禅师得天台法,居荆州当阳,传真禅师,俗谓兰若和尚是也。

把禅宗各派的传承做了清楚的说明,甚至还包括天台宗,可见李华并无门户意识。《润州天乡寺故大德云禅师碑》亦云:“自菩提达摩降及大照禅师,七叶相乘,谓之七祖,心法传示,为最上乘。南方以杀害为事,北方多豪右犯法,故大通在北,能公在南,至慈救愍,曲无不至。”并美神秀、慧能,更可证李华绝无狭隘偏见。

事实上李华一贯所标榜的仍是“执持戒律、兼修定慧”。扬州龙兴寺经律院和尚碑云:“菩萨调伏身心,具一切智。调伏心者为定慧,调伏身者为律仪。”又说:“体无分别,俱会一乘。……禅律

^① 李华《故中越岳禅师塔记》:“……摩诃达摩……七叶至大照大师。”《金石萃编》卷九五《王缙唐大证禅师碑》:“始自达摩传付惠可,可传僧璨,璨传道信,信传忍,忍传大通(即神秀),大通传大照,大照传广德,广德传大师(指大证)。”

二门，如左右翼。”李华确能谨持“内为戒定慧，外为经律论”的三藏六义。相对于后世各分门派、争为正统的行为，李华的识见与态度，更符合禅宗的本质，也更符合佛法的本质。

(三) 独孤及

从前文可知李华虽属禅门北宗，却并无派别门户之见，独孤及是李华的弟子，在佛法的信念与修持上，与老师并无不同。《舒州山谷寺上方禅门第三祖璨大师塔铭》云：

大师迁灭，将二百年，心法次第，天下宗仰，秀和尚（即神秀，六祖）、寂和尚（即普寂，七祖）传其遗言。

其为北宗，殆无疑问。而《舒州山谷寺觉寂塔隋故镜智禅师碑铭》有云：

初中国之有佛教，自汉孝明始也。历魏晋宋齐，施及梁武，言第一义谛者，不过布施持戒。天下惑于报应而人未知禅。世与道交相丧，至菩提达摩大师始示人以诸佛心要，人疑而未思；惠可大师传而持之，人思而未修；迨禅师三叶，其风浸广，真如法味，日渐月渍，万木之根茎枝叶悉沐化雨，然后空王之密藏，二祖之微言，始灿然行于世间、浹于人心。当时问道于禅师者，其浅者知有为法无非妄想，深者见佛性于言下，如灯之照物。朝为凡夫，夕为圣贤，双峰大师道信其人也。其后信公以教传弘忍；忍公传惠（慧）能、神秀。

将禅宗传承一路说到六叶，而不黜慧能。至于文中又说到“能公退而老曹溪，其嗣无闻焉。秀公传普寂，寂公之门徒万人”，其实

也是当时实情，无涉门户之分。^①至于独孤及特别推重三祖，也许正有指出禅宗本源的用意，《碑铭》序固云：“将令千载之后，知先师之全身、禅门之权舆、王命之丕显，在此山也。”铭文亦云：“凡今后学，入佛境界，于取非取，谁缚谁解，万有千岁，此法无坏。”配合独孤及《唐故扬州庆云寺律师一公塔铭》中对灵一律师严持之推崇，以及深痛律师之亡使学者失津梁、无法船的态度，不难看出他也注重戒律；然则独孤及亦可能与李华之强调戒律有相同的深意。但笔者个人仍比较倾向认为，无论李华或独孤及，他们看法的一致，还是反映他们确实没有森严的门户观念；万法同源、殊途同归，就佛之修为而言，戒定慧三者毕竟为一贯而完整的功夫，不能有所偏废。

(四) 梁肃

梁肃是独孤及弟子^②，但在佛法方面，又是天台九祖湛然大师的弟子。湛然著《维摩经略疏》，梁肃为作序（《全唐文》五一八），末云：“肃尝受经于公门，游道于义学。”《常州建安寺止观院记》文末亦云：“小子忝游师（指湛然）门，故不敢不志。”事实上，梁肃对湛然之教的发扬可谓不遗余力，在唐代天台宗的发展上具有重要贡献，故宋释赞宁《宋高僧传》卷六《湛然传》特别说道：“其朝达得其道者，唯梁肃学士。……吁！吾徒往往有不知然之道。诗云：‘维鹄有巢，维鸠居之。’梁公深入佛之理窟之谓欤！”

① 《旧唐书》卷一九一《神秀传》云：“弘忍以咸亨五年卒，神秀乃往荆州，居于当阳山。则天闻其名，追赴都肩舆上殿，亲加跪礼，敕当阳山置度门寺，以旌其德，时王公已下及京都士庶，闻风争来谒见，望尘拜伏，日以万数。中宗即位，尤加敬异。”又云：“及神秀卒，天下好释氏者咸师事之（普寂）。中宗闻其高年，特下制，令普寂代神秀统其法众。开元十三年敕普寂于都城居止，时王公士庶竞来礼谒。”可见神秀、普寂等为时人所重之情况。

② 梁肃有《祭独孤常州文》，自称门生。见《全唐文》卷五二二。

梁肃是天台宗的忠实信徒，他所有有关佛教的文字，除去受人托写或受诏而作的像赞、寺院志之外，无一不与天台宗有密切关系。^①《天台法门议》云：

用三种止观，成一事因缘。括万法于一心，开十乘于八教。戒定慧之说，空假中之观，坦然明白，可举而行。

《止观统例议》云：

夫三谛者何也？一之谓也；空假中者何也？一之目也。空假者相对之义，中道者得一之名，此思议之说，非至一之旨也。至一即三，至三即一，非相舍而然也，非相生而然也，非数义也，非强名也；自然之理也。

《心印铭》云：

心生法生，心灭法灭。离一切相，则名诸佛。

凡此俱阐天台教义。但是更值得我们注意的是，梁肃在力求发扬天台的心意下，阐本宗、辟他派意识渐趋明显。《天台法门议》除了说明天台止观之义明白可行之外，又不断非议他派：

洎鹤林灭而法网散，神足隐而宗途异，各权所据，矛盾更

^① 梁肃有《越州开元寺律和尚塔碑铭》并序，似与天台宗无关。实则昙一律师正是湛然大师的老师。湛然初登僧籍，即谒昙一广寻持犯开制之律范。见释赞宁《宋高僧传》卷六《湛然传》。

作。……说法者桎梏于文字，莫知自解；习禅者虚无其性相，不可牵复。是此者非彼，未得者谓证；慧解之道流以忘返，身口之事荡而无章，于是法门之大统或几乎息矣。

而对慧能以下禅学尤其不满，《天台法门议》又云：

今之人正信者鲜。启禅关者或以无佛无法、何罪何善之化化之。中人以下，驰骋爱欲之徒、出入衣冠之类，以为斯言至矣。且不逆耳，私欲不废，故从其门者若飞蛾之赴明烛、破块之落空谷。殊不知坐致焦烂而莫能自出，虽欲益之而实损之，与夫众魔外道，为害一揆。

因此我们看他在《越州开元寺律和尚塔碑铭》中所说：“三世佛法，戒为根本；本之不修，道远乎哉！”便可能与李华、独孤及之重律不尽相同，而有着更明显、强烈的斥禅弊之意在。

梁肃与李华的确不同，他确实更具有鲜明的宗派意识。湛然亦李华之友，但李华作《故左□大师碑》，虽言天台传承（见前引），文内亦历数左□弟子十余人，言及道尊、湛然，却并不言孰得正统。然梁肃《天台法门议》云：

自智者传法五世，至今天台湛然大师，中兴其道。

《止观统例议》云：

隋开皇十七年，智者大师去世。至皇朝建中，垂二百载，以斯文相传，凡五家师：其始曰灌顶，其次曰缙云威，又其次曰东阳小威，又其次曰左谿朗公，其五曰荆溪然公。

《台州隋故智者大师修禅道场碑铭》云：

得(智者大师)深心者三十有二人。纂其言行于后世者曰章安大师讳灌顶；灌顶传缙云威禅师；禅师传东阳，东阳与缙云同号，时谓小威；小威传左谿朗禅师。自缙云至左谿以元珠相付，向晦宴息而已。左谿门人之上首，今湛然大师，道高识远，超悟辩达，凡祖师所施之教，形于章句者，必引而伸之……

是皆明谓荆溪湛然得左□正法。后天台宗人以龙树至湛然为天台九祖，其说始于梁肃。

此外，更有一点值得一提：梁肃视天台止观与儒家穷理尽性为一，《止观统例议》云：

夫止观何为也？导万决之理而复于实际者也。实际者何也？性之本也。物之所以不能复者，昏与动使之然也。照昏者谓之明，驻动者谓之静；明与静，止观之体也。……举其要，则圣人极深研几穷理尽性之说乎！

提出了止观即复性之说，隐然调和儒佛。其后李翱更结合禅宗无念法门与天台宗之中道观，写成《复性书》。^①

综合而言，梁肃为天台信徒，宗湛然为正统，非议他派，尤不满于禅，具有浓厚门户之见，反映佛门在当时剧烈的相争。而其合止观与复性为一，沟通儒佛，在思想史上也有重要的意义。

^① 此参黄忏华说。见木铎出版社，《佛教史略与宗派》“八、唐代佛教”，页74。