

桐城派研究論文集



桐城派研究論文集

安徽人民出版社
一九六三年·合肥

桐城派研究論文集

*

安徽人民出版社編輯出版

(合肥市金寨路)

安徽省書刊出版業營業許可証出字第2號

安徽省合肥印刷廠印刷 安徽省新华書店發行

*

開本：850×1168 毫米 1/32 印張 $7\frac{1}{4}$ 字數：140千

1963年12月第1版

1963年12月合肥第1次印刷

印數：1—7,500冊

編者的話

桐城派是清代散文的一个流派。因为这派主要代表人——方苞、刘大櫟、姚鼐，都是桐城人，所以后来人們把他們及其追隨者叫做桐城派。桐城派有一套相当完整的散文創作理論。他們的創始人方苞，論文以“义法”为中心。該派的文学理論，就是在“义法”的基础上逐步发展提高而形成一個体系。

桐城派在清代文坛上有很大的势力，綿延两百多年。余波所及，至于“五四运动”以前。它对清代散文的发展很有影响。对于这样一个流派，象对待我国文学史上其它文学遗产一样，我們应当运用馬克思主义的观点和方法，历史主义地給以批判的总结，正确评价它的历史地位和作用，分清精华与糟粕，剔除有害的影响，批判地吸收其中有益的东西，作为我們今天从事文学創作的借鉴。

近几年来，学术界对桐城派文学理論作了不少研究。有的发表文章，有的召开了討論会。他們本着“百家爭鳴”的精神，各抒己見，自由討論，对桐城派文学理論及其創作实践，進行了多方面的探討。这里我們选編了曾在报刊上发表的有关論文十二篇，目的在于为进一步研究桐城派提供資料。

本書所收集的文章，都請原作者進行了校訂，有的還進行了一定程度的修改補充。本書的篇次大致按照發表的時間先後排列。我們對於已發表文章的收集和編排，可能有不周到的地方，請同志們批評，以便重版時再行改正。

1963年7月

目 录

桐城派在中国文学史上的地位和作用	王气中(1)
桐城派在社会主义社会有无作用	李鴻翔(26)
評《桐城派在社会主义社会有无作用》	刘季高(50)
談有关桐城文派的几个問題	蔣逸雪(72)
論桐城派的“义法”說及其实質	段熙仲(93)
桐城派的“义法”	王泽浦(109)
关于桐城派的“义法”說	王竹楼(125)
論桐城派古文和清朝的文化統治	乔国章(134)
桐城派古文与时文的关系問題	錢仲联(151)
桐城派发生发展及其衰亡的社会原因	王泽浦(159)
再論桐城派	段熙仲(173)
論桐城派	方 銘 呂美生(191)

桐城派在中国文学史上的地位和作用

王 气 中

桐城派是清代散文的一个流派。从清初到它的末叶，其中差不多有二百三十年的时间，桐城派始终成为散文文的主流。他是中国文学史上占时期最长久，影响最深远的一个文学流派。“天下文章其在桐城乎！”这句话不能只看做是一种谀辞、戏言，或是桐城派文家的自我表扬，它可以說是桐城派对于当时文坛影响的写实。

桐城派在其发展的过程中，曾不断的受到各方面的批评。汉学家譏为“空疏浮浅”，駢体文家目为“謫陋庸詞”，到了“五四”时代，白話文运动者甚至罵它是“桐城謬种”。各家都是从自己的角度立論，自然不能看做定評。一笔抹煞，更不是实事求是的精神。我們治文学史的人，應該根据事实，从桐城派的本身历史来加以分析。

桐城派有比較系統的理论，出現过不少的知名作家，产生了大量的作品，本文不可能一一詳細推論。現在試就桐城派的文論体系、桐城派反时文反駢体文反考据文的性

質以及桐城派對於中國散文的貢獻等方面提出粗淺的看法，以說明他在中国文學史上的地位和作用。

二

在中國文學史上，文藝理論發生很早，自漢以後就一直發展起來。但一個文學流派能自有其理論系統的則不多見。桐城派在這方面是有其突出的表現的。他繼承了中國以前的文論傳統，加以總結、發展，給散文建立了比較系統的理論，這是應該在中國文學史上引起注意的大事。

桐城派文論的核心，就是一般人所熟悉的“義法”。這個理論核心，是桐城派文家所斤斤自守、堅持不渝、而為其他文家所非難的。現在就從這裡談起。

“義法”一語，始見於司馬遷《史記》的《十二諸侯年表序》。序說：“孔子治春秋，上記隱，下至哀公之獲麟；約其文辭，治其煩重，以制義法。”桐城派開山大師方苞始發揮之以為文論的核心。方氏《又書貨殖列傳後》：

“春秋之制義法，自太史公發之，而後之深於文者亦具焉。義，即易之所謂言有物也；法，即易之所謂言有序也。義以為經，而法以緯之，然後為成體之文。”

這是桐城派文家對於“義法”的最早的最具體、最明確的解釋。而一開始就接觸到文藝理論上的基本問題，即內容與形式的問題。“義，即易之所謂言有物也”，是內容方面的問題；“法，即易之所謂言有序也”，是形式方面的問題；“義以為經，而法以緯之，然後為成體之文”，是內容與形式互相統一的問題。方氏把這個基本問題看得

很重要。所以他在《书归震川文集后》又說：

“孔子于艮五爻辞释之曰，言有序；家人之象系之曰，言有物。凡文之愈久而传，未有越此者也。”

“愈久而传，未有越此”，自然是很重要的了。

桐城派在内容与形式互相統一的問題上，提出内容决定形式的概念。方望溪《与孙以宁书》：

“所示群賢論述，皆未得體要。蓋其大致不越三端：或詳講學宗旨及師友淵源；或條舉平生義俠之迹；或盛稱門牆廣大，海內响仰者多。此三者，皆征君之末迹也；三者詳，而征君之志事隱矣。古之晰于文律者，所載之事，必与其人之規模相稱。太史公傳陸賈，其分奴婢裝資，瑣瑣者皆載焉。若蕭曹世家而條舉其治績，則文字虽增十倍，不可得而備矣。故嘗見义于留侯世家曰：‘留侯所从容与上言天下事甚众，非天下所以存亡，故不著。’此明示后世綴文之士，以虛實詳略之權度也。”

“所載之事，必与其人之規模相稱”，是内容决定形式的具体說明。又方氏《书五代史安重誨传后》：

“史記伯夷、孟、荀、屈原傳，議論与叙事相間，蓋四君子之傳以道德节义，而事迹則无可列者。若据事直書，則不能排纂成篇，其精神心术所运，足以兴超乎百世者，轉隱而不著。故于伯夷傳，叹王道之难知；于孟、荀傳，見仁义之充塞；于屈原傳，感忠賢之壅塞，而阴以寓己之悲憤。其他本紀、世家、列傳，有事迹可編者，未嘗有是也。”

这也是說明文章的形式問題，随内容的要求而变化，某种内容就有某种与之相应的形式。

桐城派对于内容决定形式又提出两个概念：其一，是

作品題材的去取，隨內容的要求而有不同。前舉的“所載之事，必與其人之規模相稱”，已夠說明這個道理。再舉數例以見桐城派對於這個概念是相當重視的。方望溪《書淮陰侯列傳後》：

“太史公于漢興諸將，皆列數其成功，而不及其方略，以區區者不足言也。惟于信，詳哉其言之。蓋信之戰，劉項之興亡系焉；且其兵謀，足為後世法也。然自井陘而外，陽夏、濉水之迹蓋略矣。其击楚破代，亦約舉其成功。至定三秦，則以一言蔽之，而其事反散見于他傳。蓋楚漢之爭，惟定三秦為易，虽信之部署，亦不足言也。左氏紀韓之戰，方及卜徒父之占，而承以三敗及韓，乍視之，辭意似不相承。然使戰韓之前，具列兩國之將佐，三敗之時地，則重疊滯壅，其體尙能自舉乎？此紀事之文，所以左、史稱最也。”

又《書漢書霍光傳後》：

“古之良史，于千百事不書，而所書一二事，則必具其首尾，并所為旁見側出者而悉著之，故千百世後，其事之表里可按，而如見其人。後人反是，是以叢雜暗昧，使治亂賢奸之迹，并昏微而不著也。”

上面舉的《與孫以寧書》也說：

“仆此傳出，必有病其太略者。不知往者群賢所述，惟務征實，夫事愈詳而義愈陋。今詳者略，實者虛，而征君所蘊蓄轉似可得之意言之外。”

這些例子都可以說明題材的去取是隨內容的要求而變化的。其二，是文章的表現方法隨作品的體裁不同而有差異。這和第一個概念是有連帶關係的，故上面舉的幾個例子同樣可以用來說明這個概念。為着清楚起見，再舉數例。

方望溪《书韓退之平淮西碑后》：

“碑記墓志之有銘，猶史有贊論，義法創自太史公，其指意辭事，必取之本文之外。班史以下，有括終始事迹以為贊論者，則于本文為復矣。此意惟韓子識之，故其銘辭未有義具于碑志者。或體制所宜，事有復舉，則必以補本文之間缺。如此篇兵謀戰功詳于序，而既平后事情則以銘出之，其大指然也。”

又《答喬介夫書》：

“蒙諭為賢尊侍講公作表志或家傳，以鄙意裁之，第可記開海口始末，而以待講公奏對車邏河事及四不可之議附焉，傳志非所宜也。蓋諸體之文，各有義法。表志尺幅甚狹，而詳載本議，則臃腫而不中繩墨；若約略翦裁，俾情事不詳，則后之人無所取鑒，而當日忘身家以排廷議之義，亦不可得而見矣。國語載齊姜語晉公子重耳，凡數百言，而春秋傳以兩言代之。蓋一國之語可詳也，傳春秋總重耳出亡之迹而獨詳于此，則義無取。今試以姜語備入傳中，其前后尚能自運掉乎？世傳國語亦丘明所述，觀此可得其營度為文之意也。”

又《書漢書霍光傳后》：

“春秋之義，常事不書，而后之良史取法焉。昌黎韓氏，目春秋為謹嚴，故撰順宗實錄，削去常事，獨著其關於治亂者。”

桐城派認識到內容決定形式，認識到不同的內容或體裁要求不同的表現方法與題材，很自然的就提出“雅潔”的問題。“雅潔”的概念，也是由內容與形式互相統一的范疇里產生出來的。最初拈出“雅潔”一語的，也是方望溪。他在《書歸震川文集后》中說：“又其辭號雅潔，仍有近俚而傷于繁者。”俚就不雅，繁就不潔。方氏在這里

已經極其簡括地給“雅洁”作了說明。方氏對於“洁”字，更有其特定的解釋。《書蕭相國世家後》：

“柳子厚稱太史公書曰：洁，非謂辭無蕪累也，蓋明於體要，而所載之事不雜，其氣體為最洁耳。”

可見“洁”與“體要”有關係，即和內容與形式有關係。其後姚鼐對“洁”的涵意又有精到的補充。《答魯賓之書》：

“易曰：吉人之詞寡。夫內充而後發者，其言理得而情當。理得而情當，千萬言不可厭，猶之其寡矣。”

方氏更從繁的方面加以分析，指出“繁”不合於義法，即不明於體要，以反襯出“洁”字的意義和作用。《與程若韓書》：

“來示欲於志有所增，此未達於文之義法也。昔王介甫志錢公輔母，以公輔登甲科為不足道，況瑣瑣者乎？此文乃用歐公法，若參以退之、介甫法，尚可損三之一。假而周秦人為之，則存者十二三耳。此中出入離合，足下當能辨之……夫文未有繁而能工者。如煎金錫，粗礦去，然後黑濁之氣竭，而光潤生。史記、漢書長篇，乃事之體本大，非按節而分寸之不遺也。前文曾更削減，所謂參用介甫法者。以通體近北宋人，不能更進於古。今并附覽。”

“夫文未有繁而能工”一語曾受到錢大昕的反對。錢氏《與友人書》：“文有繁有簡，繁者不可減之使少，猶之簡者不可增之使多。左氏之繁，勝於公谷之簡；史記、漢書，互有繁簡。謂文未有繁而能工者，非通論也。”其實，桐城派的反對“繁”，是從“明於體要”着眼，即根據內容與形式的要求，所謂“理得而情當，千萬言不可厭，

犹之其寡矣”，不是以多少来論繁簡的。

方氏对于“雅”字也有所說明。《答程夔州书》：

“凡为学佛者传记，用佛氏語則不雅。子厚、子瞻，皆以茲自瑕。至明錢謙益，則如涕唾之令人設矣。豈惟佛說，即宋五子講學口語，亦不宜入散體文。司馬氏所謂言不雅馴也。”

“雅”字好象專重在語言方面，实际上它是与“道”的概念分不开的。韓愈《題歐陽生哀辭后》說：“愈之为古文，豈獨取其句讀不类于今者耶？思古人而不得見，學古道則欲兼通其辭。通其辭者，本志乎古道者也。”這段話集中說明兩個問題：一个是文与道的关系問題，一个是文必師古的問題。前者是“文以載道”的根源，后者是世俗口語为什么不雅的說明。所以桐城派的“雅”的涵意，是与“古”字的意义相通的。“古”与“雅”，可以說是同義語。姚鼐《复曹云路书》：

“鼐又聞之：言之无文，行而不远；出辭气不能远邇，則曾子戒之。况于說聖經以教學者遺后世而杂以鄙言乎？当唐之世，僧徒不通于文，乃書其師語以俚俗，謂之語錄。宋世儒者弟子盖过而效之。然以弟子記老师，惧失其真，犹有取尔也。明世自著書者乃亦效其辭，此何取哉？愿先生凡辭之近俗如語錄者尽易之，使成文則善矣。”

可見把“語”与“文”对立起来，而且要“使成文則善”，是从追求“雅”而来的。又姚氏《复汪进士輝祖书》：

“夫古人之文，岂第文焉而已，明道义，維风俗，以詔世者。君子之志，而辭足以尽其志者，君子之文也。达其辭，則

道以明；昧于文，則志以晦。蕞之求此，數十年矣。瞻于目，誦于口，而書于手，較其离合，而量劑其輕重多寡。朝為而夕復，捐嗜舍欲，虽蒙流俗訕笑而不耻者，以為古人之志遠矣，苟吾得之，若坐階席而接其音貌，安得不樂而愿日与為徒也！”

“以為古人之志遠矣，苟吾得之，若坐階席而接其音貌”，這和韓愈“思古人而不得見，學古道則欲兼通其辭”的說法，是一氣相承的。這一概念後來更加擴大起來。吳德旋《初月樓古文緒論》：

“古文之體，忌小說，忌語錄，忌詩話，忌時文，忌尺牘。此五者不去，非古文也。”

這些都不能入文，自然只有向古人乞靈，“非三代兩漢之書不敢觀”了。所以“雅潔”一語，實寓有“載道”與“復古”兩種概念在內。桐城派之受攻擊，尤其為“五四”時代的白話文運動者所攻擊的，主要也就在這兩方面。

現在考查一下，“載道”與“復古”二者，在桐城派的历史發展上，是否毫無意義。

“文以載道”一語，用現在的說法，就是文章要表現一定的思想內容，反映一定的社會生活。所謂“明道義，維風俗，以詔世者”，原來並沒有什麼錯誤。問題是出在復古之道方面。桐城派一意追求古道，不免脫離實際，對於當前社會生活，往往得不到深切的反映，這是應該詬病的。但桐城派“載道”與“復古”的內在原因，還值得進一步去發掘。原來桐城派主張“載道”與“復古”，對於現實社會的不滿足也是動因之一。桐城派文家對於世俗所尚的奔競勢利，大都是反對的；對於“煩蕪之章句、

熟烂之时文，剽贼佣积之俗学”（錢謙益《李貫之先生存余稿序》）也是深恶痛嫉的。他們对此都有改革的愿望。但由于历史条件的限制，他們看不到发展的方向，只看到当前的黑暗面，看不到前途的光明面，而所受的教养又多在于古人經传方面，这样就很自然的把革新的愿望寄托在“古人之誼”上面。革新与复古，在他們身上是統一的。姚鼐《复汪进士輝祖书》：

鼐性魯知闇，不識人情嚮背之变，时务进退之宜，与物乖忤，坐守穷約，独仰慕古人之誼而窃好其文辞。”

这段話不是很清楚的道出其中消息嗎？以复古为革新，或是寓革新于复古，是古文家的一貫看法，自韓愈、柳宗元的古文运动时代起，就是这样。桐城派当然是承繼这个传统。所以桐城派文家立身多比較的耿介恬退，不那么追求势利；为文多比較的疏淡清真，能自見其性格。因此，“載道”与“复古”，就桐城派說，还是有其一定的现实基础与进步意义，不可一概抹煞。

桐城派的义法，又提出文道合一的問題，以及作者的世界观与創作的关系問題。这在文艺理論上也是可貴的概念。姚鼐《敦拙堂詩集序》：

“夫文者，艺也。道与艺合，天与人一，則为文之至。”

又《荷塘詩集序》：

“夫詩之善者，文与質备，道与艺合，心手之运，貫彻万物而尽得乎人心之所欲出。”

两段話都直接提出這個問題。同时姚氏在《海愚詩鈔序》及《答翁学士书》等篇中也都对于这种問題作了說

明。《海愚詩鈔序》：

“吾嘗以謂文章之原，本乎天地之道，陰陽剛柔而已。苟得乎陰陽剛柔之精，皆可以為文章之美。”

《答翁學士書》：

“夫道有是非，而技有美惡。詩文皆技也。技之精者，必近于道。故詩文美者，命意必善。”

“文章之原，本乎天地之道”是文道合一的說明；“詩文美者，命意必善”，是作者的世界觀與創作的關係的說明，即“天與人一”的說明。

因為作品要求文道合一，而作者的世界觀又與創作有密切的關係，故桐城派非常重視作者本身的道德修養。姚鼐《答翁學士書》：

“文字者，猶人之言語也，有氣以充之，則觀其文也，雖百世而後，如立其人而與言于此。無氣，則積字焉而已。”

這裡所謂“氣”，就是《孟子》“吾善養吾浩然之氣”的氣，就是道德修養。方東樹《復姚君書》：

“是故吾修之于身，而為人所取法，莫如德；吾飭之于官，而為民所安賴者，莫如功；若夫興起人之善氣，遏抑人之淫心，陶摺紳，藻天地，載德與功，以風動天下，傳之無窮，則莫如文。故古之立言者與功德并垂不朽。”

他們把文的地位提得這樣高，把文的作用說得這樣大，以見道德修養之重要。桐城派提出修養問題，仍是不滿于現實出發的，故他們的修養方法還是針對這一點下手。姚鼐《答魯賓之書》：

“今足下為學之要，在于涵養而已。聲華榮利之事，曾不得以奸乎其中，而寬以期乎歲月之久，其必有以異乎今而達乎

古也。”

涵养之道，要“声华荣利之事，曾不得以奸乎其中”，可见是针对势利的世俗而发的。“宽以期乎岁月之久”，和韩愈“无望其速成，无诱于势利”的意思相同，也是针对奔竞的世俗而言的。这是桐城派的世界观和文学观互相统一的地方。

桐城派把作者的修养放在首要地位，是和他们的“载道”概念相统一的。姚鼐《荷塘诗集序》：

“古之善为诗者，不自命为诗人者也。其胸中所蓄，高矣，广矣，远矣，而偶发之于诗，则诗与之为高广且远焉。故曰，善为诗也。曹子建、陶渊明、李太白、杜子美、韩退之、苏子瞻、黄鲁直之伦，忠义之气，高亮之节，道德之养，经济天下之才，舍而仅谓之一诗人耳，此数君子岂所甘哉？志在于为诗人，而已为之虽工，其诗则卑且小矣。”

吴敏树《与朱伯韩书》：

“言古文者，必以韩、欧阳为归。然二公者其持身立朝行义风节何如哉？岂尝有分毫畏避流俗不以古人自处者哉？故得罪贬斥而不悔，丛谤集讟而不惧，而文章之道，故有浩然盛大者焉。”

杜贵墀《吴先生传》：

“尝言人之于古，岂特效其文哉？必行谊无不与合，而后吾文从焉。生平辞受取与，兢兢严尺寸，不使一身一日居于可愧。”

他们所谓“其胸中所蓄，高矣，广矣，远矣，而偶发之于诗，则诗与之为高广且远焉”，所谓“得罪贬斥而不悔，丛谤集讟而不惧，而文章之道，故有浩然盛大者焉”，