

□ 赵建章 著

桐城派

文学思想研究

北京图书馆出版社



文学思想研究

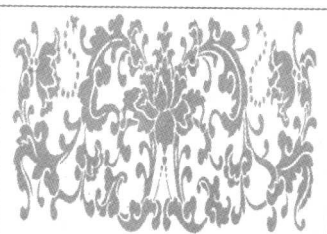
桐城派

□ 赵建章 著



B1282797

北京圖書館出版社



图书在版编目 (CIP) 数据

桐城派文学思想研究/赵建章著. —北京: 北京图书馆出版社,
2003. 9

ISBN 7-5013-2171-X

I. 桐... II. 赵... III. 桐城派-文学思想史-研究
IV. I 207. 62

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2003) 第 076797 号

书 名 桐城派文学思想研究

著 者 赵建章 著

出 版 行 北京图书馆出版社 (100034 北京西城区文津街 7 号)
电 话: (010)66126153 传 真: (010)66174391

E-mail Btsfxb@publicf. nlc. gov. cn

Website www. nlcpress. com

经 销 新华书店

印 刷 北京双桥印刷厂

开 本 850 × 1168 (毫米) 1/32

印 张 8. 75

版 次 2003 年 9 月第 1 版 2003 年 9 月第 1 次印刷

字 数 206 (千字)

印 数 1—1500

书 号 ISBN 7-5013-2171-X/I · 175

定 价 15. 00 元

序

桐城派的研究已经有了很多成果，而且在一些重大问题上，大家也有比较一致的看法，所以要做有关桐城派文论的博士论文，是不容易的。赵建章博士的著作能够从一个新的视角去考察，提出了很多过去研究者所没有注意到的问题，并作了深入细致的分析，把对桐城派的研究大大推进了一步，这是很值得我们高兴的！

桐城派的古文理论和创作是在唐宋古文理论和创作基础上的发展和总结，他们在一些根本问题上和唐宋古文家是一致的。但是，他们的创作水平和理论分析却达到了唐宋八大家以后古文发展的一个新高度。古文是一个很宽泛的概念，它所包括的并不只是严格意义上的文学，而是包含了很多非文学的文章在内的，因此把古文简单地等同于文学，必然会造成文学观念上的混乱。其实，唐代中期以韩愈和柳宗元为代表的古文家所提倡的以古文代替骈文，是一种语体改革，并非文学理论，也不是文体改革，而是指语言表达上是用骈体方式还是用散体方式的问题，当然它对文学创作是有影响的，因为文学是语言的艺术，文学创作用什么样的语体方式是有差别的。但是除文学作品外，所有用语言文字写的文章，都有一个用什么样的语体方式来表达的问题。从唐代开始就特别注意到诗和文的差异和不同，其目的就是

要区分什么是文学，什么不是文学。柳宗元和刘禹锡对此都作过相当深刻的分析，他们认为文学作品和非文学的文章是有根本性质的不同的，柳宗元说“文有二道”，“考其旨义，乖离不合”（《杨评事文集后序》），前者是“辞令褒贬，本乎著述者也”；后者是“导扬讽谕，本乎比兴者也”。刘禹锡在《唐故中书侍郎平章事韦公集纪》中认为，“文士之词”“以才丽为主”，“经纶制置财成润色之词”“以识度为宗”。说得是多么清楚和深刻！但是他们的看法似乎并没有得到人们应有的重视。然而，这已经足可说明古文家中并不乏在文学观念上有清醒明白认识的人。同时，也充分说明了唐人在六朝人的“文笔之争”基础上，对如何区分文学和非文学又有了进一步的阐述。不过，传统的影响实在是太厉害了，所以多数人还是习惯沿用宽泛的文学观念，也就是现在很多学者所说的杂文学观念。桐城派的古文理论和以前的古文理论有一个很大的不同，就是非常突出地以艺术文学的美学标准来要求整个广义的文章的写作，桐城三祖中的方苞以“义法”论文，基本还是和韩、柳等唐宋古文家一样的，然而到了刘大櫆和姚鼐就不同了，他们竭力要用艺术文学的美学标准来要求所有的文章，它集中体现在姚鼐的“神、理、气、味，格、律、声、色”八个大字中。与此同时，桐城派在对诗歌这样的艺术文学的论述中，又往往用写一般广义文章的方法来要求，这又很突出地体现在方东树的《昭昧詹言》之中。所以，从中国古代文学观念的演变及其特点来分析桐城派的文学思

想，是一件很有意义的工作，也是可以让我们站在比较高的位置，来把握桐城派特点的一个新的视角，并且从对桐城派的分析中来思索应该如何辨析中国古代的文学观念。赵建章博士的著作正是在这方面通过具体的分析，为我们开辟了一个深入研究桐城派的新局面。他用“以诗论文”和“以文论诗”来概括桐城派文学思想的特点，是非常深刻而富有新意的。

赵建章博士在山东大学攻读硕士学位时，师从研究王国维《人间词话》的专家滕咸惠教授，对近代文学和文学批评比较熟悉。他在北大攻读博士学位时，跟随我研究中国文学批评史。赵建章博士聪明好学，是一个很有悟性的年轻人，很多问题一点就通。他的特点是思维清晰敏捷，理论分析能力很强，我希望他在研究中能充分运用自己的长处。但是，这又必须要在掌握大量原始资料的基础上，才能把自己的理论水平真正有效地发挥出来。他在北大三年中刻苦学习，认真钻研，取得了很优异的成绩。现在他的博士论文即将出版，我向他表示衷心的祝贺！我相信他会不断努力，一步一个脚印地前进，在学术研究上作出更大的贡献！

张少康

2003年7月于北大蓝旗营寓所

前 言

目前对桐城派的研究已有很多成果，其中有对桐城派的整体研究，有对个别作家作品的研究，也有对某些具体理论观点的研究。而涉及到桐城派文学思想的成果，都集中于某一概念、命题或具体理论观点，如义法说、神气说、阳刚阴柔说等等。而把桐城派的文学思想作为一个完整的对象进行研究，至今还没有人从事。整体不等于部分之和，所以本文把桐城派文学思想作为研究对象，不会因为已有的研究成果而失去意义。同时，这些成果又是本文研究的理论起点。

当我们用整体的眼光来观照桐城派的文学思想时，就会发现某一具体的理论观点具有了新的意义和价值。例如，方苞的义法说不仅仅是一个文章写作的方法问题，它实际上为桐城派文学思想的形成和发展设立了一个理论框架。义法说不是纯粹的文学理论，而是文学与非文学的共同理论。所以它孕育着二者分裂的可能。刘大槐以材料与能事区分作品构成时，采用的依然是义与法的二分法，但“材料”相对于“义”而言，地位已经下降，基本没有文学意义了。而能事则是较为纯粹的文学创作，从义、法相分的角度看，它是由神气和音节字句构成的，这就把方苞的义法说发展成了作品的审美构成论。同样，姚鼐的“义理、考据、文章”说，继承了义法说的杂文学理论性质，而“文章”本身的构成却是“神理气味”和“格律声色”，这又把义法说发展成为纯粹的文学理论。所以，桐城派提出的具体理论观点之间存在着内在的、有机的联系，从戴名世、方苞的创始经刘大槐的发展到姚鼐的集大成，其中有一条合规律的逻辑线索，这条线索足以

使桐城派的文学思想成为一个完整的文学理论体系。这是以往的研究所没有重视的。

如果我们把桐城派文学思想置于整个中国文学理论批评的发展过程当中，又会发现它实际上是古代文学观念自身发展变化的一个重要环节和必然结果。中国古代文学观念由先秦到六朝不断趋于明晰，逐渐接近现代纯粹的文学观念。唐代以后，诗论作为纯文学理论独立出来，而由于作品本身的复杂性，古文理论还不能把其中的文学与非文学区别开。因此，中国古代文学观念在文论中仍然是一个悬而未决的问题。但是古人对古文中的文学作品不同于应用性文章的审美特性，也有越来越清晰的认识，桐城派就把这种认识发展到了一个新的高度。刘大槲和姚鼐以神气韵味论古文，突出了古文作品的审美特征，这在客观上就把古文中的文学作品分离了出来。由于“神气韵味”是从诗论中借用的术语，所以我们说桐城派古文理论的特征是“以诗论文”。因为诗歌是纯文学体裁，所以以诗论文的理论意义，就是对古文创作提出了纯文学的要求。尽管桐城派没有从理论上界定纯文学范畴，但他们对古文审美特征和审美规律的深刻认识，的确把古代文学观念的明晰向前推进了一步。

诗论虽然在唐代以后成为纯文学理论，但以文为诗在宋代的极度发展，又使诗论中的文学观念成为问题。这主要是因为以文为诗不仅以文学散文为诗，也以非文学散文为诗，于是出现了徒具诗歌形式而丧失了审美本质和文学性的作品。复古主义因噎废食，把以文为诗的积极因素也否定了。方东树以方苞的义法说论诗，恰好与以文为诗形成了理论与实践的对应。因此我们把义法说在诗论中的运用称为以文论诗。以文论诗总结了以文为诗的成功经验，同时也吸取了复古主义对以文为诗非文学化的批判，在诗学领域净化了中国古代文学观念。由于以文论诗借鉴了桐城派的古文理论，并且与以诗论文相对应，共同反映了桐城派对中国

古代文学观念的思考，所以也是桐城派文学思想的一个有机成分。

可见，当我们把桐城派文学思想作为一个整体，并把它与中国古代文学观念的发展联系起来的时候，桐城派文学思想显示出了以往的研究所没有看到的理论意义。

既然整体的意义不是部分的简单相加，所以本文没有采取对桐城派的作家作品全面介绍分析的写法，而是选择其中具有本质意义的代表作家和作品。桐城派由方苞经刘大櫆至姚鼐而集大成，无论是从思想上、创作上，还是文学理论上，都是一个正、反、合的过程。桐城派发展到姚鼐，在上述几个方面都已形成了完整的流派特征。而近代的社会变动，使姚门弟子在思想上出现变的迹象。但在文学理论上，他们又多谨守师法，因大于变。姚门弟子中，方东树最为保守，但正因为他保守，所以也最能保持桐城派的本来面目。另外，方东树的《昭昧詹言》是桐城派惟一具有体系性的诗学著作，是构成桐城派文学思想的重要部分。所以本文即以桐城派三祖和方东树作为构成桐城派文学思想的主体，把戴名世、姚范以及姚鼐的其他弟子作为补充。曾国藩及曾门弟子的思想和创作相对桐城派已产生了较大的变化，因此又被称为湘乡派。但曾国藩私淑姚鼐为师，二者在文学思想上仍有许多相同之处。对曾氏及其弟子，我们取其同者以补充阐释桐城派的文学思想，舍其异者以突出桐城派的固有特征。任何事物都是一个产生、发展、变化、消亡的过程。在这个过程中，事物一方面产生异质的因素，另一方面也保持自身的同一性。前者是事物发展变化的动因，没有它，事物就是僵死的。后者是事物维持自身本质的力量，没有它，事物就转化为其他事物而归于消亡。桐城派也是如此。面对事物的不断发展变化，我们只能采取这种突出主流、把握本质的方法。当然这种做法存在着以偏概全的危险，但以桐城三祖和方东树作为桐城派的代表，还是能够反映桐城派文学思想的基本内容的。

目 录

序	张少康 (1)
前言	(1)
第一章 桐城派产生的历史契机	(1)
第一节 程朱理学与桐城派	(2)
1. 对程朱理学的评价	(2)
2. 道统的盛衰	(5)
3. 道统没落中的桐城派	(12)
第二节 理论主体的政治地位、角色意识及其文学 价值观	(23)
1. 尚用轻文	(23)
2. 桐城派的文学价值观	(30)
第三节 对桐城派的总体评价	(48)
第二章 文道关系与桐城派的文学观念	(60)
第一节 处理文道关系的两种思路——一体与两离	(61)
1. 言意与形神	(61)
2. 理学家与古文家的文道观	(67)
第二节 “义法”说	(83)
第三节 “义法”说的发展	(91)
1. 材料和能事与义理、考据和文章	(91)
2. 道与艺	(95)
3. 后期桐城派对内容与形式关系的认识	(100)

4. 刘大櫟、姚鼐对审美意蕴与艺术形式一体性的认识	(107)
第三章 以诗论文——桐城派的古文理论	(113)
第一节 诗文之辨	(113)
第二节 桐城派论古文的审美特征	(133)
1. 桐城派以神气韵味论文	(133)
2. 神气韵味的具体形态	(146)
第三节 古文创作的审美规律	(162)
第四节 以诗论文与桐城派的文学观念	(174)
第四章 以文论诗——桐城派的诗学理论	(185)
第一节 诗歌的表现内容	(189)
1. “言志”与“缘情”的历史发展	(189)
2. 桐城派的言志缘情观	(195)
3. 方东树对言志和载道的审美处理	(201)
第二节 以义法为中心的诗歌创作论	(206)
1. 对各种创作因素的全面强调	(206)
2. 广义的“义法”	(210)
3. 狭义的“义法”	(215)
第三节 以文论诗的审美取向	(232)
1. 姚鼐的审美取向	(232)
2. 方东树以杜韩为宗	(235)
3. 对宋诗流弊的纠正	(242)
第四节 以文论诗与桐城派的文学观念	(248)
主要参考书目	(258)
后记	(264)

第一章 桐城派产生的历史契机

桐城派是中国文学史上规模最大、存在时间最长的文学流派。它的出现涉及到两个重要的社会历史因素，那就是程朱理学以及清代的专制统治和文化政策。评价桐城派的一般逻辑是：清代以程朱理学为官方哲学和统治思想，而桐城派则以程朱理学作为其文学创作和理论主张的思想基础，因此，桐城派是适应清代加强封建专制和文化统制的需要而产生的，同时又反过来成为清廷推行政治文化专制的有利工具。这个论断不能说丝毫没有道理，但也有简单化之嫌。所以，又有不少论者提出不同意见。如魏际昌在 30 年代就说程朱思想“在桐城作家的头脑里”并非是“纯而又纯一成不变的”，并强调清初启蒙思想对桐城派的影响^①；吴孟复认为桐城理学不同于程朱，甚至以刘大櫆为“早期启蒙思想家之一”^②；周中明认为方苞对程朱和颜李皆有依违^③。这些对桐城派作出重新评价的论者有一个共同的特点，那就是极力疏远桐城派与程朱理学的关系。但正如有的论者所说，为了否定桐城派就断定它是统治者的帮凶把问题简单化了，而为了抬高桐城派就割断它与程朱理学的关系也是徒然的^④。以程朱理学为旨归是桐城派作家自己毫不讳言甚至引以为荣的，如果为了从桐

① 《桐城古文学派小史》前言，河北教育出版社，1988 年。

② 《桐城文派述论》，第 22、67 页，安徽教育出版社，1992 年。

③ 《桐城派研究》，第 101 页，辽宁大学出版社，1999 年。

④ 吕美生：《论桐城派与程朱理学》，《桐城派研究论文选》，第 156 页，黄山书社，1986 年。

城派那里寻找正面价值，就千方百计从其创作和理论中寻绎不同于程朱的蛛丝马迹，只能算是扬汤止沸，用这种办法来纠正对于桐城派的偏见是无力的。对桐城派作出重新评价是必要的，但首先应该对程朱理学采取科学的态度，否则就不可能客观地评价桐城派。

第一节 程朱理学与桐城派

1. 对程朱理学的评价

宋学（主要是程朱理学）是桐城派文学创作和理论的思想基础，本文没有能力也没有必要对程朱理学原典进行系统研究，所以只能以前人的结论为起点，以它与桐城派的关系为终点，对目前哲学史和思想史已有的研究成果作出相应的综合与取舍。程朱理学自南宋成为官方哲学，在意识形态领域一直炙手可热，即使明末的思想解放思潮和清代的汉学思潮，也没能动摇它在政治和思想上的统治地位。但进入近现代以来，程朱理学被指控为阻碍历史进步、扼杀人性自由的罪魁，从此命运多舛，频遭批判。当然也有些论者肯定了理学在理论形式上形成了完备的哲学体系，具备了严密的思辨形式，推进了中国古代哲学的发展。但对于理学在社会历史中的作用，则基本是否定的，这种否定主要集中于三个方面：一是认为它是封建社会后期的统治思想，是为封建等级秩序所作的理论说明和统治者实行专制的思想工具，因此是反动倒退的。这是主流意识形态的观点。二是伦理上的禁欲主义，“存天理灭人欲”的命题是以封建礼教扼杀人的正常情欲。这是以李贽为代表的明末个性解放思潮，戴震，以及“五四”时期、上世纪80年代以来启蒙主义思潮的态度，它主要是从封建伦理道德规范与个体价值矛盾的角度认识程朱理学。三是认为理学空疏。空疏又有两层涵义，即在实践中无用，如颜李学派的

批评；在理论上玄虚，如乾嘉考据学派的批评。

上述对理学的批评长期以来已成为定论，在某种程度上反映了理学的实际，但由于时代的局限或思维方式的僵化，也存在简单化和情绪化的缺陷，限制了对理学的科学认识。80年代以来，随着思想的自由解放和学术研究的多元化，不同的观点也不断出现。而现代新儒家以及钱穆、余英时在80年代以前就作为一种不同的声音存在着。

对于理学与君主专制的关系，冯友兰说：“道学对于中国的封建社会起了巩固的作用。但在当时的世界中，封建还是进步的社会制度。中国就是以它的封建文化领导东亚各国，影响欧洲国家。就全世界范围看，对于中国这一段光荣历史，道学也是有贡献的。”^①钱穆说宋儒“热心讲学的目的，固在开发民智，陶育人才。而其最终目的，则仍在改进政治，创造理想的世界”^②。余英时说“儒家政治理论的核心部分恰好是君主专制的一个主要障碍”^③。张岱年说“理学虽然是为封建制度提供理论依据的哲学，但也包含了一些进步的观点”^④。张立文认为朱熹“批评了君主的独断”^⑤。上述观点采取的角度不同，措辞缓急轻重有异，但都是对简单否定程朱理学作法的反拨。事物的本质往往会从两种相对立的认识中显露出来。程朱理学的出现和存在，既有适应历史发展规律的客观必然性，也有主体积极干预历史进程的主观能动性。我们不能只看到程朱理学是加强君主专制的理论工

① 《中国哲学史新编》，《三松堂全集》第十卷，第22页，河南人民出版社，2000年。

② 《国史大纲》，第807页，商务印书馆，1996年。

③ 《现代儒学新论》，第35页，上海人民出版社，1998年。

④ 《论宋明理学的基本性质》，《张岱年全集》第五卷，第387页，河北人民出版社，1996年。

⑤ 《朱熹思想研究》，第101页，中国社会科学出版社，2001年。

具，同时也要看到它是时代精神的反映，它不仅反映了当时中华民族对世界的认识水平，也凝聚着中华民族对自己的生存理想的把握和设计。如果程朱理学的确巩固了封建专制，那么正如冯友兰所说，因为封建制度在当时还是进步的；如果封建制度丧失了合理性，程朱理学本身就存在对它进行批判的因素。

对于天理与人欲的关系，冯友兰认为戴震误解了程朱。程朱所谓人欲并非人的所有欲望，而是那些不合理的欲望。“为了维持身体存在的欲是正当的欲。正当的欲并不是和理直接相违反的，不正当的欲才是直接和理相违反的，这就是私欲或称为人欲。”^① 张岱年和陈来发挥了这一看法。对于“饿死事小，失节事大”，贺麟认为这是一个“普遍性的原则”，并不只限于贞操一事，而遵守普遍的道德原则是不可否定的。程颐的失误在于把妇女再嫁等具体行为作为失节，而不在于提出了这一伦理原则^②。陈来说“一定历史时期的社会规范是与当时的社会结构与发展水平相适应的”，传统的贞节观念与当前社会不适合，但在一开始却可能具有合理性。并且，“许多理学家（如朱子）就并不绝对反对孀妇再嫁。”^③ 冯友兰说理学家的“天理人欲”之辨“指出道德行为的共相”，实际就是“公私”“义利”之辨。而这些原则在任何条件下都是“判断人的行为的最高标准，不管用什么名词把它说出来。”^④ 感性欲望与理性规范的矛盾是永恒的，任何时代都要提出处理这一矛盾的具体措施。具体的道德教条是有历史局限性的，但是“天理”作为人人都应该遵守的抽象原则却是超越性的。理学家在具体操作时往往混淆宗教性道德

① 《中国哲学史新编》，《三松堂全集》第十卷，第22页。

② 《文化与人生》，第192、193页，商务印书馆，1988年。

③ 《宋明理学》，第3、6页，辽宁教育出版社，1997年。

④ 《中国哲学史新编》，《三松堂全集》第十卷，第20页。

与社会性道德的适用范围，造成“以理杀人”的悲剧。但即使如此，宗教性道德对于一个民族来说，依然是物质存在赖以自立和自存的灵魂。如果一个民族只是满足于“不随地吐痰”、“不偷盗”之类的社会性道德，而丧失了“舍生取义，杀身成仁”的宗教性道德，那么这个民族的道德精神未免失之浅薄。

对于第三点，虽然批判者讽刺理学空疏，但理学的这一特点很难说是一个缺陷。因为理学是哲学，不是导游图或家电说明书。冯友兰说“他们的批评，是说道学过于玄虚。我们对于道学底批评，则是说它还不够玄虚”^①。中华民族的思维方式具有实用理性的特点，程朱理学吸取佛教哲学的思辨形式，建立起中国哲学自己的形上体系。这使我们在面对西方以抽象思辨为特征的本体论哲学时，可以自信地说中国人并不缺乏抽象的逻辑思辨能力。程朱理学在提高国人思维水平方面，可以说功莫大焉。本文第二、三章将分析程朱理学在这方面对桐城派文学思想的影响。

任何理论观点都是一定时期社会条件、主体的思想背景和价值取向的综合产物。许多不同甚至对立的观点其实是从不同的角度、层次更全面地反映了事物的本质。程朱理学乃至儒家思想甚至整个传统文化的保守性和消极意义，自“五四”以来已经得到了彻底的揭示。但那只是问题的一方面，只有同时看到另一方面，结论才有可能全面的。

2. 道统的盛衰

中国传统政治体制虽然没有西方的政教分离，近代以来也没有出现中产阶级的崛起，没有一种独立的社会力量在政治上与封建贵族分庭抗礼，但中国的封建社会却曾经是最先进和文明的社会制度，这与古代士人阶层的存在是分不开的。所谓的文

① 《贞元六书》下，第843页，华东师范大学出版社，1996年。

人士大夫阶层并非毫无个性任统治者驱使的奴仆和帮凶，他们不仅力图从形而上的高度对整个世界的存在和发展作出解释，而且总是企图以理论干预现实。他们希望自己所肩负的道不仅仅是一个抽象存在，而且能够作用于现实的政治伦理。尤其是他们中的一些精英人物，当自己的理想与现实产生激烈的冲突时，不惜以身殉道，以悲剧的形式完成他们的终极关怀。《论语·里仁》说“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也”，《论语·泰伯》说“士不可以不弘毅，任重而道远”，《孟子·梁惠王上》说“无恒产而有恒心，惟士为能”。从先秦儒家对士的规定看，士必须有一种超越性的关怀，并努力在现实中促成一种合理的社会文化秩序。士的这种自觉精神，凝结在儒家的经典之中，后世的士人通过对这些经典的学习和实践，使这种精神流传不息。这就是从孔孟到韩愈再到宋明理学的儒家道统。冯友兰说：“从黄宗羲以前及其以后的中国历史看，‘士’是中国社会中的一种政治力量。黄宗羲把学校排在与君相并立的地位，这是有根据的”，“在中国封建社会开始与西方接触的时候，首先倡议接受西方文化的人是知识分子；在革命时期，首先鼓吹革命的人也是知识分子。可见，士在中国历史中所起的作用是积极的”^①。钱穆说：“凡内在有一种相互共同的信仰，向外有一种绵历不绝的教育，而又有一种极诚挚、极恳切之精神，自发自动以从事于此者，自广义言之，皆可目之为宗教。宋、明儒的秀才教，大体以大眾全体为归宿，可谓一种‘新儒教’。”^②正是在这一意义上，余英时发挥其师的观点说“中国‘士’代表‘道’和西方教士代表上帝在精神上确有其相通之处”^③。

① 《中国哲学史新编》，《三松堂全集》第十卷，第11、12页。

② 《国史大纲》，第808页，商务印书馆，1996年。

③ 《士与中国文化》，第102页，上海人民出版社，1987年。