



乾嘉经学家 文学思想研究

Research on the Literary Thoughts of the
Classicists in Middle Qing Dynasty

刘奕著

上海古籍出版社



乾嘉经学家 文学思想研究

Research on the Literary Thoughts of the
Classicists in Middle Qing Dynasty

刘奕著

上海古籍出版社

图书在版编目(CIP)数据

乾嘉经学家文学思想研究 / 刘奕著. —上海: 上海古籍出版社, 2012. 3

国家社科基金后期资助项目

ISBN 978 - 7 - 5325 - 6094 - 3

I. ①乾… II. ①刘… III. ①文学思想—研究—中国—清代 IV. ①I209.49

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2011)第 210869 号

责任编辑: 郭时羽

校对人员: 沈美琴 等

国家社科基金后期资助项目

乾嘉经学家文学思想研究

刘奕 著

上海世纪出版股份有限公司 出版、发行
上海古籍出版社

(上海瑞金二路 272 号 邮政编码 200020)

(1) 网址: www.guji.com.cn

(2) E-mail: guji@guji.com.cn

(3) 易文网网址: www.ewen.cc

上海世纪出版股份有限公司发行中心发行经销

上海市裕安印刷有限公司印刷

开本 787 × 1092 1/16 印张 18 插页 2 字数 307,000

2012 年 3 月第 1 版 2012 年 3 月第 1 次印刷

印数 1—3,000

ISBN 978 - 7 - 5325 - 6094 - 3

I · 2413 定价: 48.00 元

如有质量问题, 请与承印公司联系

本书的出版获得国家社科基金后期资助项目
及上海大学211项目资助，谨此致谢

国家社科基金后期资助项目 出版说明

后期资助项目是国家社科基金设立的一类重要项目,旨在鼓励广大社科研究者潜心治学,支持基础研究多出优秀成果。它是经过严格评审,从接近完成的科研成果中遴选立项的。为扩大后期资助项目的影响,更好地推动学术发展,促进成果转化,全国哲学社会科学规划办公室按照“统一设计、统一标识、统一版式、形成系列”的总体要求,组织出版国家社科基金后期资助项目成果。

全国哲学社会科学规划办公室

序

陈广宏

刘奕的博士学位论文出版在即,嘱我为序。鉴于文籍之序,当序作者之意,我想就谈一点对作者选题或作意的理解。

论题是关于乾嘉经学家文学思想的研究。当初我们商定这样一个研究对象,除了考虑到研究主体自身的学术兴趣与积累——刘奕本科与硕士所在的山东大学,有着深厚的文史研究传统,他较早已显露出对清代学术史的关注,还因为乾嘉经学家这一特殊的士人群体所表现的文学思想,作为决定清代中期文学及文学思想面貌诸多力量中的一个方面,长期未获应有的重视,相关研究比较薄弱。其中的原因当然很复杂,倘若从研究史上梳理起,应可看到,在很大程度上与“五四”以来的文学史家对于传统的论定有关,那确实表现出对传统文学价值观的极大颠覆。我在别的地方也曾说过,从当时的文化处境与立场出发,我们完全能够理解这样一场革命性运动的意义。不过,在进入新世纪的今天,当人们反省、总结上一个世纪中国文学研究的成就与经验,探寻新的文学历史研究方法、路径或多种可能性时,也已经察觉到,这样一种以破为立目标下的文学史叙述,多少会令各历史阶段的整体文学格局及其内在构成关系,包括当时人在鉴赏趣味和批评观念方面表现出来的相当大的多样性,被简化甚或被遮蔽。因此,刘奕以乾嘉经学家文学思想研究为选题,我想其志并不在一般的拾遗补阙,而是尝试通过深入当时的历史语境,在该时代现实的文化构成关系及其相关思想学术体系中,重新考察这一类群的文学思想内涵与作用,复原它与其他文学力量及思想交汇激荡的真实面貌,藉此找到趋近文学思想历史的有效阐释。在这种视点背后,有着对既往学术方法比较自觉的省察。作者在当今重提钱大昕的“实事求是,护惜古人”,要求回到历史,目的并非全然以古人的立场、价值标准为自己的立场、标准,而恰恰是在承认不同时代、不同历

史语境有不同的文学观念和批评标准之前提下,努力求获古今视域、立场的双向贯通。

回溯早期的中国文学史著述,比如我在早稻田大学图书馆贵重书库觅得的斋藤木《中国文学史》,那是专为早大前身——东京专门学校文学科第二届学生的授课讲义,起明治二十五年(1892)十月,迄明治二十六年(1893)二月,有赖于岛村抱月的笔记,才得以留存下来,可以说是明治日本最早涌现的一批中国文学史中仅有述及清代的著述之一。该讲义“总论”部分,即将所谓中国文学分为四个时期:发明时代(周)、训诂时代(汉)、理气时代(宋)、考证时代(清),依此略述各期成就及演进大势,清代经学本身被视作一重要标志。那当然不是今人所认识的文学史标准,故与其说是文学史,不如说是学术史,反映了明治时期由末松谦澄等“东眼西视人”提出汉学革新,向以藤田丰八等“赤门文士”为代表的新汉学派的一种过渡,但这种文学观念缘何而来?又如何得以实现与欧洲浪漫主义以来的文学观念对接、转换?如果未能将清人或中国传统的文学观念梳理清楚,恐怕很难有比较全面的把握。晚清林传甲的《中国文学史》,作为京师大学堂优级师范学堂的授课讲义,在当时曾有不小的影响,其框架主要依据京师大学堂文学科大学“中国文学门”所设主课“文学研究法”制订的“研究文学之要义”纲目,而该纲目主要体现的仍是代表官学的经学家的立场,重在阐发词章相对于整个经学体系的工具性意义,所有有关词章性质、体制及其作用与关系等的厘定,皆围绕于此。尽管林传甲已表现出以新学知识对之加以改造,包括对文学重新定性,其中蕴育了某种价值中立的倾向,然仍未摆脱由重实用认定文学的职能,故而亦被认为是一种“错体”的文学史。那么,这样一种存在意味着什么?“五四”以来新文学思想据以革新的动力及内在理路又究竟如何?同样需要对它们与前一个时代文学思想秩序的结构关系作较为精确的考究,才能显示其完全的意义。有鉴于此,刘奕的这个选题,即便对于清理晚清以来文学思想的变局,亦有其价值。

当然,一个更须直接面对的问题是,时至近世社会,当学术与文学早已有自然的分野,文学担当者亦已扩展到更为广大的社会力量,探讨乾嘉经学家的文学思想,对于清代中期文学及文学思想自身的演变,究竟有什么意义?作者在本书的《绪论》中,对此也有所讨论。简括言之,身为士人阶层,经学家虽然已有与文人的自我区分,但传统所要求的修养,使得他们中的许

多人仍致力于各种文体的创作；不仅如此，他们的身份自觉，反而令其有意识构建经学思想为本位的文学及批评观念，并在与其他文学力量的互动中传输并强固他们的看法。由于经学在传统社会的特殊地位，经学家的文学思想在当时及其后时代的影响力便不容小觑，由此引发与其他文学力量、思想的交汇激荡，是该时期实在的文学事相，作为不可或缺的一极，就有必要在这样的脉络中对之作更为深入的研究；而要准确把握乾嘉经学家的文学思想，则应该进入其整个学术思想体系的坐标系中予以解析。这样的认识，表明作者对上述问题已有着实的思考，并且也构成了本书撰述的内在理路，从中可以感觉到他在试图突破过去所惯习的历史观念上的努力。当考察历史演变的视点，由原来因果链构成的进化模式，转换到共时性结构中关系、位置、相互作用及转化等的呈现，一些被舍弃、忽视的现象及其意义就会得到重新发现。就清代的社会文化体制而言，鉴于经学与文学在思想意识形态领域的不同层级与权力，乾嘉经学家在当时所拥有的话语权是我们不应轻视的；若考虑到他们的学术话语与皇权为主导的官方话语以及代表私领域的文艺话语之间的某种张力，那么，探究他们对于经学与文学关系的认识，包括对古代经典体制与流别探讨所反映的文学价值观及其他具体主张等，就不仅是对以前不大关注的文学批评资源的发掘，更为重要的，是该时期文学与文学思想图景，可以在上述背景下相对获得一种整合的观照。

至于具体的论著写作，其实那才是充分展示作者意图的文本所在，尤见成功。无论是以经学家与桐城派文论的对读考察两者间的挑战与回应，探讨经学家自觉选择学术文体的原因及文体特征，分析重建文笔说的过程与内蕴，围绕诸家性情、性灵说所作的种种精微的辨析，或是从诗经学的影响探察经学思想在词学理论中的贯彻等，在在显示出作者基于对古人原意的深入领悟，获得不同以往的新认识，交织着锐气与精识。不少评审专家因此给予深思冥会、新见迭出的肯定评价，这对刘奕是很大的激励。事实上，这部论著能以如今的样貌面世，倾注了众多曾经给予刘奕指导、评审与帮助的专家教授的心血；并且，正是他们的关怀与赐教，对刘奕的学术道路产生了十分重要的影响。在这方面，我觉得他实在是很幸运的。特别令人感怀的是，我的老师章培恒先生，在身患重病期间，还坚持参加刘奕的论文答辩并赐予中肯的意见，就先生当时的身体状况而言，需要耗费何等倍蓰于寻常的体力与心力！每念及此，不禁感愧交集。而这样的示范，也就成为我自己教

学生涯中最为珍贵的财富。

既然现在这部论著即将正式出版,就不必再由我作未必切当的介绍评鉴,还是让广大读者各自径直去发现此中风景,若得会心,自是解人。也希望能因此引来更多的同道,共同推进该领域的研究。

2011年11月28日于光华楼

目 录

出版说明	1
序	1
绪 论	1
第一章 与文学的相互凝视	
——乾嘉经学家学术概貌	18
第一节 乾嘉经学的兴盛与发展	21
一、兴起与兴盛的原因	21
二、学派与代际	31
三、汉学弊端	36
第二节 治学方法与为学精神	40
一、治学方法	41
二、为学精神	48
第二章 文思：经学视域中的古文与骈文	56
第一节 “义法”说的反动	56
一、对义法说的态度	58
二、具体的批评	68
三、经学家的古文观	81
第二节 对学术文体的自觉	88
一、“说经之文”的提出与总结	88
二、学术史视野中的学人传记	103
第三节 道、学、文	109

一、义理、考据、词章	110
二、文对道、学的反作用：经学家的认识与实践	121
第四节 文笔说的重提与发展	133
一、清代骈文家的一般观念	134
二、文笔说：凌廷堪及汪中的重提	137
三、阮元的总结	150
第三章 诗情：新与旧的交织	163
第一节 性情诸论	163
一、经学家性情论的一般意见	163
二、溯源：朱熹的性情论与沈德潜的诗学性情论	173
三、洪亮吉：对袁枚诗论的修正与补充	180
第二节 学问与性情	191
一、学问在诗歌中存在的两个方面	193
二、学问与性情的诸种关系	207
第三节 焦循的性灵说与性情说	
——戴派义理学推展与运用的例证	212
一、性灵、性情释义	213
二、性灵文论	223
三、性情诗说	228
第四章 词意：经学、诗学与词学的视域融合	234
第一节 《诗》学：调整与贯彻	
——从清代前中期《诗经》学到张惠言词论	234
第二节 与诗离合	
——其他经学家的词学思想	249
结 语	256
参考文献	259
后 记	271

绪 论

清代是离我们最近的古代,清人是最年轻的古人。五四以来,那个被批判过赞美过抛弃过改造过的“传统”,他最后的形象定格在清帝国的幕布上。当我们试图审视、认识我们的时代与社会,无论政治制度、社会习俗,还是思想学术、文学艺术,清人的遗产都是一个最有效的参照系。

只是人事代谢,苍狗浮云,倏忽往来,顿成古今。所谓“江山犹是昔人非”的感慨,早已飘然远逝。今天中国山河日新,风景变换,起古人于地下,还识得这旧江山么?大地山河的巨变不过是一个隐喻,古今之际的鸿沟,才是这个隐喻的喻旨。鸿沟能否渡过?经过西方后现代史学的洗礼,今人对历史真相的探究,已谨慎许多。但历史到底不是不可及的汉上游女。如何回到古人的历史世界,如何理解前人的话语系统,进而把握“古今之变”,是对每一个严肃研究者的挑战。



笔者以“乾嘉经学家文学思想”为研究对象。“乾嘉经学家”,在文中所指其实就是乾嘉汉学家。乾嘉汉学,又被称作考据学、朴学。汉学之名源于尊崇、归依汉人的学术旨趣,考据是其主要的治学方法,朴学则是就其学风而言,三者各有其道理,又各有不妥当的地方。朴学的提出,在汉学家那里,主要针对宋明理学而言,钱大昕(1728~1804)曾说:“宋儒说经,好为新说,弃古注如土苴,独《仪礼》为朴学,空谈义理者无从措辞。”^①

^① 钱大昕撰、吕友仁标校《潜研堂集》卷二十四《仪礼管见序》,上海古籍出版社,1989年,388页。

因此朴学之名,隐含着反对义理之学的意思^①。似乎汉学家皆无义理兴趣,其实不然。戴震(1724~1777)固然有光彩熠熠的义理之学,私淑戴氏的后学如孙星衍(1753~1818)、凌廷堪(1757~1809)、焦循(1763~1820)、阮元(1764~1849)等人都各有义理上的创见,虽然不能与宋明儒者争高下,却自有其独特处,足以昭示其义理旨趣,所以朴学并不足以概括汉学家学术的全体。考据之学,则是颇为一些汉学家接受的说法,孙星衍甚至认为学术、著作不外乎考据,可为考据所概括^②。不过孙星衍的说法立刻遭到焦循的反对,焦氏认为考据之名太过狭隘,尚不足以概括清学^③。关于清学,余英时先生以为清学将儒学传统中“道问学”的一端发挥到极致,从而形成“近世儒学复兴中的第三个阶段”:经学家一面全面整理儒家经典,一面还原儒学中重要观念的原始意义,因此“后来的人用考据两字来概括清学,固有其理由;但这样一来,清学与宋明以来的儒学传统若邈不相接。其实若从思想史的综合观点看,清学正是在‘尊德性’与‘道问学’两派争执不决的情形下,儒学发展的必然归趋,即义理的是非取决于经典”^④。可见,清代经学的根本目的是要以经典证义理,考据学的名称也有类似朴学的不足。至于汉学,其使用频率更高,这一称呼更多是为了标明与宋明理学的对立并标榜治学的范式而采用的,所以汉宋之争,成了清代学术引人注目的现象。但是戴震为代表的皖派学者求是求真,敢于裁断,并不株守汉人,汉学称呼施之于吴派也许尚可勉强,施之于其他经学家,恐怕就未足履服人心了。所以江藩(1761~1831)《汉学师承记》甫成,龚自珍(1792~1841)就去书辩论汉学名义有十不安,应当改用经学之称^⑤。章太炎先生作为汉学殿军,也曾经指出,清人之学面貌自异于汉人之学:“大抵清世经儒,自今文而外,大体与汉

① 再如钱大昕称赞王鸣盛“后儒凿空,师心自矜。堂堂光禄,朴学是好”(《潜研堂集》卷四十八《西泚先生墓志铭》,841页),称赞惠栋“汉儒说经重训诂,授受专门先后印。……后人凿空夸心得,一笔欲将郑服摈。虚谈名理诃玩物,陈义甚高词已遁。……青紫拾芥何足云?朴学千秋宜自奋”(《潜研堂诗集》卷十《题惠松厓征君授经图》,1122页)。洪亮吉也说:“盖自元明以来,儒者务为空疏无益之学,六书训诂,屏斥不谈,于是儒术日晦,而游谈空兴。……迨我国家之兴,而朴学始辈出。”(《卷施阁文甲集》卷九《邵学士家传》,洪亮吉撰、刘德权点校《洪亮吉集》,中华书局,2001年,192页)都是以理学、朴学相对而言的。

② 见孙星衍《问字堂集》卷四《答袁简斋前辈书》。骈宇騫点校《问字堂集·岱南阁集》,中华书局,1996年,90~92页。

③ 见焦循《雕菴集》卷十三《与孙渊如观察论考据著作书》,《续修四库全书》第1489册,上海古籍出版社,2002年。

④ 余英时《论戴震与章学诚》,三联书店,2000年,310页。

⑤ 龚自珍《与江子屏笺》云:“大著读竟,其曰‘国朝汉学师承记’,名目有十不安焉。改为‘国朝经学师承记’,敢贡其说。夫读书者,实事求是,千古同之。此虽汉人语,非汉(转下页)

儒绝异。不以经术明治乱,故短于风议;不以阴阳断人事,故长于求是。短长虽异,要之皆征其文明。”^①可见汉学也并非清人、近人最认同的称名。

在清代,最为学界广泛接受而无疑义的称呼就是经学了。在汉学家看来,宋明人对义理的讨论大多出于胸臆,完全背离了六经,“自唐之中叶以迄于有明,著书解经者,汨经之旨,乱经之诂训,十而九焉”^②。更有甚者,颇有狂狷之气的凌廷堪干脆不承认宋明理学在经学体系中的地位,高举“宋儒之理义乃禅学”的大棒打将下来,得出了“其于圣学何啻风马牛乎”的结论^③。皮锡瑞(1850~1908)在《经学历史》中还算客气,把宋代视作“经学变古时代”,至于元明,则是“经学积衰时代”。而“经学自两汉后,越千余年,至国朝而复盛”^④,也就是说,真正配得上经师荣耀的,还是清人。自以为在经学上能够上承两汉,甚至超迈两汉,这是清代学者的自信与自负,故而对经学名义居之无疑。

上古三代无疑是汉学家心目中的黄金时代,六经则是关于黄金时代的法典,古人的理性与智慧借由六经将后世照耀。乾嘉经师认为,人类社会的基本准则和道德被六经所保存,而完美的社会形态和生活方法也可以通过六经的正确解读而开启。段玉裁(1735~1815)曾多次表达了这一想法:

六经犹日月星辰也,无日月星辰则无寒暑昏明,无六经则无人道。为传注以阐明六经,犹羲、和测日月星辰,敬授民时也。^⑤

尝闻六经者,圣人之道无尽藏。凡古礼乐、制度、名物之昭著,义

(接上页)人所能专。一不安也。本朝自有学,非汉学。又汉人稍开门径,而近加邃密者,有汉人未开之门径。谓之汉学,不甚甘心。不安二也。琐碎短钉,不可谓非学也,不得为汉学。三也。汉人与汉人不同,家各一经,经各一师,孰为汉学乎?四也。若以为汉与宋对峙,尤非大方之言。汉人何尝不谈性道?五也。宋人何尝不谈名物诂训?不足概服宋儒之心。六也。近有一类人,以名物诂训为尽圣人之道,经师收之,人师摈之,不忍深论。以诬汉人,汉人不受。七也。汉人有一种风气,与经师无异,而附于经,谬以神灶梓慎之言为经,因以陈五行,矫诬上帝为说经,大《易》、《洪范》,身无完肤,虽刘向亦不免,以及东京内学。本朝何尝有此恶习?本朝人又不受矣。八也。本朝别有绝特之士,涵泳白文,创获于经,非汉非宋,亦惟其是而已矣。方且为门户之见者所摈。九也。国初之学,与乾隆初年以来之学不同。国初人即不专立汉学门户,大旨欠区别。十也。有此十者,改其名目,则浑浑噩噩无一切语弊矣。”《龚定庵全集类编》卷七,中国书店,1991年,211~212页。

① 章太炎著,徐复注《馥书详注·清儒》,上海古籍出版社,2000年,161页。

② 王鸣盛《西庄始存稿》卷二十四《赠翁征士霁堂先生序》,《续修四库全书》第1434册。

③ 凌廷堪撰,王文锦点校《校礼堂文集》卷十六《好恶说下》,中华书局,1998年,142~144页。

④ 皮锡瑞《经学历史》,中华书局,2004年,214页。

⑤ 段玉裁《经韵楼集》卷一《十三经注疏释文校勘记序》,《续修四库全书》第1434册。

理、性命之精微，求之六经，无不可得。虽至亿载万年，而学士大夫推阐，容有不能尽。无他，经之所蕴深也。^①

经学家开启智慧的密藏，宣示神妙的法则，这是何等的荣耀。庄严伟大如斯，相形之下，为学于经学之外，便不免自鄙而下了^②。

在乾嘉学者看来，经学研究当以疏证经义为主要研究内容。戴震曾就此指示学者，经学研究包括了天文历算、礼乐制度、典章名物，以及音韵训诂等众多研究领域^③。此外，还应当以诸子百家之学作为辅助。焦循在反考古据之称时对经学名义有一段很好的概括与发挥，兹摘录于下：

循谓仲尼之门，见诸行事者，曰德行、曰言语、曰政事，见诸著述者，曰文学。自周秦以至于汉，均谓之学，或谓之经学。汉时各传其经，即各名其学……无所谓考据也。……经学者以经文为主，以百家子史、天文、术数、阴阳、五行、六书、七音等为之辅，汇而通之，析而辨之，求其训诂，核其制度，明其道义，得圣贤立言之指，以正立身经世之法。以己之性灵，合诸古圣之性灵，并贯通于千百著书立言之性灵，以精汲精，非天下之至精，孰克以与此？……本朝经学盛兴，在前如顾亭林、万充宗、胡舄明、阎潜丘，近世以来在吴有惠氏之学，在徽有江氏之学、戴氏之学。精之又精，则程易畴名于歙，段若膺名于金坛，王怀祖父子名于高邮，钱竹汀叔侄名于嘉定。其自名一学，著书授受者，不下数十家，均异乎补苴掇拾者之所为，是直当以经学名之，乌得以不典之称之所谓考据者混目于其间乎？^④

可见，经学之名具有极大的概括性，焦循认为经学研究“以经文为主”，而兼及“百家子史”等内容，且由训诂而制度，而道义，即同时包举考据与义理，不但是儒家学术的总称，甚至可以指称整个传统学术。因此当我们进入对这些学者文学思想的分析时就会发现，与文学相互影响的学术，并非只限于考

① 段玉裁《经韵楼集》卷六《江氏音学序》，《续修四库全书》第1435册。

② 如王鸣盛说：“学之之难言也，岂不以其途之多所歧乎哉？有空谈妙悟而徒遁于玄寂者矣，有泛滥杂博尔不关于典要者矣，有溺意词章春华烂然而离其本实者矣，有揣摩绳尺苟合流俗而中勤精意者矣，此皆不足务也，是故经学为急。”王鸣盛《西庄始存稿》卷二十四《赠任幼植序》。

③ 见戴震撰、汤志钧校点《戴震集》文集卷九《与是仲明论学书》，上海古籍出版社，1980年，182～184页。

④ 焦循《与孙渊如观察论考据著作书》。

据一途,也包括戴震及其后学的新义理学。显然,采用最具包容性的经学家的称呼更为合宜。同时,经学家既然是这些学者最乐意自居的称呼,那么不妨尊重古人的选择。需要稍加说明的是,因为“汉学家”也是个流传久远、约定俗成的称呼,论文中行文之时也会常常使用这一惯用称呼,它在文中的指称与经学家是相同的。

至于“乾嘉”的时间限定,并非严格对应为乾隆、嘉庆朝,它更多是在对清学的巅峰作一时段上的描述。乾嘉汉学真正的勃兴始于惠栋、戴震,至嘉庆时为极盛,至道光则逐渐衰落,这是古今皆无异议的结论。因此,这里的时间段即是乾嘉汉学从勃兴到衰颓的时期。

那么哪些学者应该得到清代中期经学家的荣耀呢?江藩的《汉学师承记》已经为我们确定研究对象提供了一份名单,但显然因为时代稍早而不是一份完备的名单。更为详尽、也比较可信的名单,我们可以从《书目答问》和《清史列传》中获得。《书目答问》是研究清代文学、学术的入门钥匙,其书除了在集部目录中专列有“国朝考订家集”可供参考外,更在书后附录了一份详尽的《国朝著述诸家姓名略》。其中的经学家目又分“汉学专门经学家”和“汉宋兼采经学家”两小目,而后者所收基本上属于清代前期学者,因此前者正是我们需要的名录^①。《清史列传·儒林传》共四卷,《传上》两卷收理学中人,卷六十八、六十九两卷是《儒林传下》,收经学家,与《书目答问》提供的名录有相当大的重合面。两种目录代表了当时与稍后学界的一般看法,而且收录人数较多,著名学者大都已入选,避免了因门户之见和个人偏好而造成的遗漏。合《汉学师承记》、《书目答问》、《清史列传》三书,我们一共得到一份有清 260 年 413 位经学家的庞大名单,其中属于清代中期的学者大约在 260 人左右,足觐一时学术之盛。在这两百多人中,我们还可参考李慈铭《越缦堂读书记》、张舜徽《清人文集别录》等书中的相关评述决定去取。

对学术显然自有谱系,如浙东史学、今文经学和过于偏重宋学的学者,只能暂不加以讨论,以避免不必要的杂乱。虽然这种多声部交织的杂合也许更接近历史的本来面貌,但却会大大超出本书所能控制的范围,只能遗憾地把工作留待今后了。此外,虽然这些学者都有或多或少的文学创作,但或者因为文集无存,或者因为所存文字中缺少对文学的特别关注,或者因为文学思想太过庸常而未被论及,本文实际论述到的学者大概有四十多位。他们的名单在参考文献中自可见到,故不再冗列。

^① 《书目答问》和《清史稿·儒林传》都经手于缪荃孙,很显然具有相当的同质性。而且《清史稿·儒林传》去取过苛,名录较小。因此我们采用前一书。

葛兆光先生在《中国思想史》中关于思想史的论述,很有启发性。除了精英的创见,大众的信仰、知识界的普遍看法也应该成为思想史的关照对象。之所以如此,是因为研究者对思想之“史”的发现。研究的立足点不能只是“思想”这一点,而应该同时站在“思想”与“思想的历史”两个基点之上。因为杰出的思想也很难脱离时代,依然根植于前代和同时的大众思潮。离开了对后者的把握,未必能真正理解前者。所以葛先生强调“思想史的连续性”,视角的转换、方法的拓展,使得对历史更深、更真切的切入成为可能^①。因此,我选择“文学思想”,而不是“文学理论”或者“文学批评”,作为本论文的题目,正是希望在新颖、独创的文学理论和批评以外,也关注到士人群体一般的文学思想,试图更全面地描述清代中期文学思想的整体面貌和演进态势。“文学思想”,罗宗强先生在《隋唐五代文学思想史》中认为应该包括“文学批评、文学理论与文学创作的倾向”^②,这当然是很好的意见。具体到本书,我们认为研究清代经学家的文学思想,还应该包括他们对经学、文学关系的认识和处理,包括他们在经学研究中古代经典的体制、声韵格律及修辞惯例等的见解与探讨,也包括他们对学术文字的文体、风格等的自觉选择所透露出的文体观、文学观。而这些,都是借由学术、知识和技术操作所能透视到的思想观念。

学者不同于文人,对他们文学思想的关注也许会受到质疑,可一旦深入到历史之中,就会发现这种担心是不必要的。如同魏晋玄学、唐代佛学、宋明理学一样,汉学经学是有清一代之学术。毫无疑问,时代之学术总会对自身及后来时代的文学和文学思想产生深刻而久远的影响,清代自然也不例外。学者们也已论述及此,除了各种文学批评史、理论史中的有关章节,陈居渊先生《清代朴学与中国文学》大概是第一部专门论述清代学术与文学关系的著作。稍后有马积高先生的《清代学术思想的变迁》,其中多博通明达之论。而马睿先生《从经学到美学:中国近代文论知识话语的嬗变》、刘再华先生《近代经学与文学》都是讨论近代经学、文学关系的著作,因为今文经学的复兴,此时的学术、文学面目与清代中期颇有异同,而承续之迹俨然^③。杨旭辉先生的《清代经学与文学》,则以清代常州府城和武进、阳湖两县的学

① 参见葛兆光《中国思想史》卷一《导论:思想史的写法》。复旦大学出版社,1998年。

② 罗宗强《隋唐五代文学思想史·引论》,中华书局,2003年,1页。

③ 在近代学术、思想界有大影响的梁启超、章太炎、刘师培等学者都是二书重点论述的对象。章、刘都承续了江南汉学一脉正宗,自不必说;康、梁学术除了接受今文经学外,他们所承继的广东学术的统脉,则是由汉学大师阮元所开启。此等处尤可见对乾嘉学术、文学做深入研究的重要性。

者、文人为个案,分析了学术与文学的多个侧面。这些著作都把握到了清代学术与文学之间的脉动,具有开拓意义。马睿先生重回历史场景的诉求、立足经学体系的立场,尤其让人心有戚戚焉。只是对经学家学术的了解和把握,以及由此对文学、文学思想产生的影响,仍然有待进一步深入。

乾嘉经学对文学的影响首先作用于汉学家自身,并由他们散布传播,进而得到更大范围的回馈,无论支持或反对,修正或抨击,影响都实实在在。袁枚(1716~1798)对考据的批评及经学家的回应在当时学界回响很大,钱载(1708~1793)、蒋士铨(1725~1785)对汉学的攻击则更多反映了文学的焦虑。至于姚鼐(1732~1815),他对汉学经师批评的反击和他对桐城文论的调整,都是对汉学家之论的直接回应。少了对经学家这一极的研究,那么文人文论不免成了无的之矢,也就很难真正去理解了。陈平原先生在探究清代文章的演变时,敏锐地抉发出这种文人、学人的交互影响左右有清一代文章的现象,他说:“撇开门户之见,清代文章与学术思潮之密切,使得‘著述之文’未必不潇洒,而‘文人之文’也未必没见识。清代文章的演变,不妨从‘文’、‘学’的会通与冲突这个特定角度来把握。”^①诚为有见之论。

更何况,经学家们的文学成绩和文学思想自身的巨大影响也不能回避。既没有禅宗和尚不落言荃的限制,又不理会理学家对文学玩物丧志的指责,那些才华横溢、精力过人的经学家往往在治学之外从事诗文创作,并发表自己的意见与思想,从而成为清代文学中不能回避的人物。经学家中,沈大成(1700~1771)、王鸣盛(1722~1798)、王昶(1725~1806)、钱大昕、翁方纲(1733~1818)、桂馥(1736~1805)、汪中(1744~1794)、洪亮吉(1746~1809)、孙星衍、凌廷堪、张惠言(1761~1802)、阮元、许宗彦(1768~1818)、陈寿祺(1771~1834)等等,都在诗文创作上颇负时誉;汪中的文章更是清代文章的杰出代表,而王昶、翁方纲、阮元都曾主持文坛风会,张惠言则兼为常州词派与阳湖文派的开创者。有创作,自然就有探讨,有自己的思想,像其中翁方纲的诗论、张惠言的词论、阮元的文论都久为学界熟知。正是经学家与文学之士的文学思想交织跌宕,很大程度上规定了晚清文学思想的走向,尤其奠定了古典文学思想(相对于通俗文学而言)在最后阶段的形态。五四文学的继承与反动正是以它曾置身其中的清代文学为对象的,故而其意义不可谓不大。

文学创作与文学思想有时会有出入。文学创作固然以文学思想作为宗旨,但创作者因为才华、性情、环境等各种原因,有超越或达不到宗旨的时

^① 陈平原《中国散文小说史》,上海人民出版社,2004年,164~165页。

候,使创作活动相对于理论、思想呈现出某种灵活性。大家的风格多变和小家的陈义过高,都是这种证明。而文学思想则容易形成相对固定的群体面孔,除了在前有所承袭,在己更深受时代思潮推荡。虽然有时许多文人、学者的文学渊源、作品风格颇不相同,但他们的文学思想却可能表现出时代的相似性、一致性,清代经学家正是如此。而对学已证道、能自成学术体系的那些经学家来说,他们会在自己的学术思想系统中为文学思想找寻一位置,使能浑成一体。如桂馥说:“岱宗之下,诸峰罗列,而有岳为之主,则群山万壑皆归统摄,犹六艺之统摄百家也。今之才人,好词章者,好击辨者,好淹博、好编录者,皆无当于治经。胸中无主,误用其才也。”^①又:“狂简不知裁,独学古无师。过眼万卷书,纷纷乱如丝。何者为我有,浮云随风飞。穿珠不引线,千手难把持。三军帅无主,乌能定群疑。大哉夫子训,道一以贯之。”^②都表达了应该以经学统摄百家,统摄词章之学的意思。也就是说,文学应该安身于经学体系之中。这在当时汉学家中是一种普遍看法。

因为他们学派意识的明确,学术思想的接近,所以他们的文学思想也会表现出许多的相似性和可融性。研究这些文学思想时便应当充分考虑汉学家的经师身份,并从其学术系统的全体加以审视,以期获得一个全面的认识。这是一个先与经学家视域相遇相合的过程,然后理解才成为可能。所谓入乎其内,出乎其外,没有先入,何来后出?因此,郭绍虞先生第一次在《中国文学批评史》中为清代经学家的文论设立专节时,充分展现了一位大学者卓越的学术眼光。虽然仅仅是文章之论,所论也仅仅局限于“考据为本”这一端,但显然我们不能苛责开拓者。关注经学家的文学思想,融通学术与文学,汇合他们各体文论,无疑是对郭先生开辟路径的拓展与深化,沿此当能更真切地触摸历史。遗憾的是,后来的各种批评史、理论史,大多守成于郭氏之格局。相对清代文学思想其他论域的不断掘进,这种守成实际便成了一种有意无意的忽略与遗忘。就笔者所见,韩国学者朴英姬先生在台湾师范大学所完成的博士论文《清代中期经学家的文论》,以程廷祚、戴震、钱大昕、段玉裁、焦循五人的文章之论为研究对象,已稍拓郭氏之径。当然,作更深入研究的空间依然很大。

需要特别说明的是,汉学是清代中期绝对的主流学术,汉学家有明确的学术圈子与归属意识,因受学术思想的影响,对文学也基本持经学本位的立

① 桂馥《晚学集》卷一《惜才论》,《续修四库全书》第1458册。

② 桂馥《未谷诗集》卷二《悔过诗》,《续修四库全书》第1458册。

场看待之,故在基本看法上大致相近;但这绝不意味着存在一个与汉学学派重叠的文学派别。经学家们在文学创作上也各有祖述,风格、流派各异,因而文学思想之同也并不妨碍异的存在。笔者移步经学家们经学本位立场,对其学术影响文学思想之处加以清理时,并不会忽略因流派不同而天然生成之异,希望能随文阐发,而不致背离实际。

另外,那些在学术上深湛精卓、自成体系的大学者,往往精力绝人,故能由学术贯通文学,在文学上提出深刻新颖的见解。倒是许多一般的学人,因为精力才华不够,或者因为家境贫寒、疲于作嫁糊口,或者命途坎坷、英年早逝,研经之外,便无力旁涉,同时在学术上也大都随波逐流,没有自得之见,也就很难在文学上别出手眼,创为新论。所以往往无只言片语论及文学,或者仅持通行见解,无足称道。这是个很有意思的现象,也充分说明了清代学术与文学之间的确存在着某种充分的关联。

二

“实事求是,护惜古人”,语出钱大昕《廿二史考异序》。简简单单八个字,却已参透了为学之真,其间透露的精神气度,让人无限景慕。笔者所奢望的根本原则与最后目标,不过如此而已。

基于这一原则,笔者时时从正反两面自警自省。如何更真实有效地接近古人,如何排除一些惯性思维的干扰,这样的问题成为一种经常性的焦虑。自由、平等、尊严,是所有人的渴望,这些价值具有普适性,对此笔者从不怀疑。无可置疑的,还有人类智慧可以相通,思想可以交流。“东海西海,心同理同”,古人不早就如是说了么?但是,异质文化的差异与思维习惯、表达方式的不同也同样无可置疑。同异之间,应当如何各得其宜?只强调差异固然不可,可只看到公约数而忘掉了不可通约的部分难道又可以吗?那么以人律己,削足适履,则让人更加难以接受了。

所以,从正面来说,回到中国,回到历史,是两个基本追求。

具体到本书,回到中国,首先意味着文学观念的还原。现在国内学界通行的看法是,相对西方的纯文学观,古人所持是一种杂文学观。但是,这种模糊笼统的概括,不过是方便的权说,其实并不十分妥当。在西方,文学通常有两个结构性概念——“文学是虚构的”和“文学是美的自我实现”。韦勒克在其名著《文学理论》中只采用前一种而排斥后者。他说:“‘文学’一

词如果限指文学艺术,即想象性的文学,似乎是最恰当的。”^①“文学艺术的中心显然是在抒情诗、史诗和戏剧等传统的文学类型上。它们处理的都是一个虚构的世界、想象的世界。”^②所以,在他看来,“如果我们承认‘虚构性’(fictionality)、“创造性”(invention)或“想象性”(imagination)是文学的突出特征,那么我们就以荷马、但丁(Dante)、莎士比亚、巴尔扎克(H. Balzac)、济慈(J. Keats)等人的作品为文学,而不是以西塞罗(Cicero)、蒙田(M. de Montaigne)、波苏埃(B. Bossuet)或爱默生(R. W. Emerson)等人的作品为文学”^③。这样的文学观念倒是足够纯粹了,但是连西塞罗、蒙田也被排除的纯文学观,在西方又有多少人能被说服呢?至少把诺贝尔文学奖颁发给历史学家蒙森,哲学家柏格森、罗素,政治家丘吉尔的评奖委员们不会接受。另一方面,法国著名学者托多罗夫认为“虚构”和“美的自我实现”各有其道理,又各自对应不同文体,各有其“非文学”的亲戚,完全不可通约^④。而“人们做过若干尝试,以期糅合两种文学定义。但是,由于这两种定义的任何一种,在独立情况下均无法真正令人满意,所以两者的简单相加也难以使我们有所进展;为弥补它们的弱点,必须使两者接合,而不只是相加,更不是混淆。不幸的是人们通常都这样做”^⑤。在此基础上,托多罗夫干脆对“文学”概念存在的合法性提出了质疑。可见,所谓纯文学观,在西方也并非理所当然之存在。如果我们在某种程度上接受韦勒克一派的想法,那么就必须接受文学以虚构为基本特征。此时,“杂文学观”是在哪一点哪一个层次上与“纯文学观”相对应呢?是虚构加美的实现吗?或者是单纯的美的实现吗?二者与西方的传统看法也都并无二致,中西文学也毫无区别的必要与可能了。又或者杂文学超出于虚构与美之外,那么又究竟于何处落实其“杂”?如果采用古人一切笔削皆为文学的看法,那么这样的“文学”概念与西方整体性、结构性概念“文学”的区别就绝非仅是外延的不同,而是触及了最本质的内涵部分。因此,仅仅一个“杂”字,是无力承担这种区别功能的。可见,“杂文学观”对我们深化古典文学的认识并无太大的帮助,毫无疑问需

① 韦勒克、沃伦著,刘象愚等译《文学理论》,江苏教育出版社,2005年,11页。

② 同上书,15页。

③ 韦勒克、沃伦《文学理论》,16页。

④ “我们常常把‘虚构’一词应用于部分文学(小说、短篇小说、剧本)”,但是“‘虚构’这一特定术语不适用于诗歌,因为类属名词‘摹仿’(或‘再现’)只有丧失其全部确切意义才能保持其恰当性;诗歌通常并不展示外部的真实性,它一般都自给自足”。一些“次要”的体裁,如祈祷文、告诫、谚语、谜语、儿歌,也面对同样的问题。见托多罗夫著,蒋子龙、张萍译《巴赫金、对话理论及其他》,百花文艺出版社,2001年,9页。

⑤ 托多罗夫《巴赫金、对话理论及其他》,13页。

要我们回到历史语境,加以反思。本书依然采用“文学思想”的提法,却决非以西方的“虚构”与“美的实现”为基本的认知前提,而更多是出于对约定俗成,以“文学”翻译 literature 的尊重和无奈,用以概括经学家们对诗文词等各体文类的看法。

文学有时被古人视作文章之学,“文章者,所以宣上下之象,明人伦之叙,穷理尽性,以究万物之宜者也”,挚虞在《文章流别论》中的这个定义,代表了古人的普遍看法。文章、文学作为整体性概念被提出,强调的是其工具性,是在天人之际,人生、社会、宇宙之间的传递、沟通和阐释的功能。以工具性为基本特质的概念是无法与 literature 对应比较的。对我们今天专业分工的文学研究者而言,古人文学辨体的思想更容易将我们导向中西的汇通。

早在1933年,钱鍾书先生就曾在《中国文学小史序论》中发为卓论:“文学随国风民俗而殊,须各还其本来面目,削足适履,以求统定于一尊,斯无谓矣。”^①在他看来,中国文学的特色,首重辨体:“吾国文学,体制繁多,界律精严,分茅设菑,各自为政。《书》云‘词尚体要’,得体与失体之辨,甚深微妙,间不容发,有待默悟。”^②与辨体相伴的是定品,“抑吾国文学,横则严分体制,纵则细别品类。体制定其得失,品类辨其尊卑,二事各不相蒙”^③。所以文之品尊于诗,诗之品尊于词;在文中,诸经文体最尊,注疏之体次之,晚明小品之体最卑;诗则古体尊于今体。古人于此多有论述,清人也不例外,书中将有详述。不特如此,同一文体,也因为题目的不同,而分辨品之高低。钱先生就此举例:“同一传也,老子、韩非,为正史,其品尊,毛颖、虬髯客则为小说,其品卑。同一‘无题’诗也,伤时感事,意内言外,香草美人,骚客之寓言,之子夭桃,风人之托兴,则尊之为诗史,以为有风骚之遗意;苟缘情绮靡,结念芳华,意尽言中,羌无寄托,则虽《金荃》丽制,玉溪复生,众且以庾词侧体鄙之,法秀泥犁之词,端为若人矣。此《疑雨集》所以不见齿于历来谈艺者,吴乔《围炉诗话》所以取韩偓诗比附于时事,而‘爱西昆好’者所以纷纷刺取史实,为作‘郑笺’也。究其品类之尊卑,均系于题目之大小……”^④钱氏弱冠之年,抉发此义,令人仰止。体制守疆域,品类设尊卑,“诗文词曲,壁垒森然,不相呼应。……相传谈艺之书,言文则意尽于文,说诗则意尽于诗,划然打为数概,未尝能沟通综合,有如西方所谓‘文学’”^⑤。就缺乏理论的

① 钱鍾书《钱鍾书散文·中国文学小史序论》,浙江文艺出版社,1997年,478页。

② 同上书,477~478页。

③ 同上书,478页。

④ 同上书,479页。

⑤ 同上书,480页。

深刻系统而言,这固然是中国文学思想的弱点,但对研究者来说,中国文学思想本来面目如此,却也不容讳言饰言,有心无意的扭曲比附则更不可取。实事求是,出其本相,才是研究的第一要义。揭出这一特点,则清人尊体、破体的种种议论,其意义才可了然。比如张惠言的词论,以诗学统摄词学,就词而言,却是实实在在的失体之论,常州词学作为传统词学的最后一期发展,成为古典诗学的结穴之论,其历史意义也因此愈发显明。再如,唐宋以后,古文尊于骈文的思想几成不刊之论,而凌廷堪、阮元所重新揭发“文笔说”^①,不过是在文章分体的传统中重新调整文体尊卑,而绝没有产生类似于西方文学观的迹象。从文章辨体的传统审视,大概能接近其实际。否则将其意义视为“以美的自我实现”为内涵的纯文学观的出现,恐怕更多是后人的想象与建构。因为文章之美从来也是古文家们自觉重视的问题之一,从韩愈到桐城派,一贯如此。只不过古文又可分体,其中有些文体更倾向于实用性,有些则强调其情趣、美感,忽略文体之辨而笼统视之,自然容易忽略古文家对美的自觉。或者反过来,如果单独审视古文家对某体古文“情辞”、“辞采”的强调,是不是也要推尊为纯文学观的出现呢?在文学分体的体系中,美的观念到底没有上升成为本质的、结构性的裁量标准,一味比附西方显然就背离实际了。以所谓西方的文学观去衡量裁断、取舍重塑古人的观念,这多少隐含着西胜于中、今胜于古的傲慢在其中,更无助于研究者接近真实,理解古人。

至于回到历史,则是以还原语境,发现思想历时与共时的联系呼应为目标。还原语境,其实还是知人论世的功夫。即如本书的研究对象乾嘉经学家,他们自我的身份认同首先是经师,经师、文士之分被他们一再强调^②。可他们中的许多人依然从事于各种文体的创作,进而作一些深入的研究,提出自己独到的见解。哪些因素在左右这些看似矛盾的现象呢?从思想观念的角度看,经学家的文学观代表了一种持续而有力的思想传统,即把文学安置在经学或道学的体系中,使之成为沟通人与世界、传递真理与智慧的一种

① “文笔说”的再发现,实由凌廷堪首揭斯义,而由阮元完成之。参见笔者《清代中期的文笔说:产生、发展与演变》,《天津社会科学》,2006年第4期。

② 美国学者艾尔曼先生将这种经师身份的认同,以及经学者所孜孜从事的训诂校勘、辑佚辨伪的工作,视为学术的专业化、职业化的表现,而这种表现是相对于明代的“业余研究”而言的。这样的认识对我们理解经师、文士的自觉区分有一定参考意义。当然,笔者认为的确出现了专业化、职业化的倾向,但并不认可已经专业化、职业化的观点。对这一问题,将在后文第一章第一节中详细阐述。参见艾尔曼著、赵刚译《从理学到朴学》第二章第四节《专业化与实证学风》和第三章《江南学者的职业化》,江苏人民出版社,1995年,47~59、60~98页。

有效的工具^①。郭绍虞先生把道学家“文以载道”之说视作一种文学批评而加以论述,对此,钱锺书先生曾经反驳说:“道学家的‘文以载道’说,能否被认为文学批评?一切学问都需要语言文字传达,而语言文字往往不能传达得适如其量;因此,不同的学科对语言文字定下不同的条件,作不同的要求。这许多条件都为学科本身着想,并没有顾到文学,应用它们的范围只能限于该学科本身,所以,‘文以载道’之说,在道学家的坐标系(system of reference)内算不得文学批评。”^②钱氏之论很有启发性,进入古人的坐标系,是理解古人的必要手段。不过此论尚非透彻之见,钱先生所持的“文学”观仍是今人的文学观,他所谓的“不同的学科”更多仍是后人的分类,至少在道学家看来,道学涵盖一切,而对清代经学家来说,经学则包举古今一切诸学,只要不背离、损害道学、经学的本体地位,侧重修辞的文学也不妨有其适当的地位。如焦循曾说:“学者多谓词不可学,以其妨诗、古文,尤非说经所宜,余谓非也。人禀阴阳之气以生者也,性情中必有柔委之气寓之。有时感发,每不可遏,有词曲一途分洩之,则使清劲之气长流存于诗、古文。且经学须深思冥会,或至抑塞沉困,机不可转,诗词足以移其情而转豁其枢机,则有益于经学不浅。文武之道,一张一弛,古人一室潜修,不废弦歌。其旨深微,非得阴阳之理,未云与知也。惟专于是则不可耳。”^③这是在一般经学家的立场上转进一层,为诗词辩护,但其落脚点依然是经学。如果我们单独抽出道学家、经学家论文之说放进我们的观念体系中加以评价,自然难得其真、其平;但转换立场,以古人的坐标系观照其文学思想,则有可能看到别样的风景。因此,研究乾嘉经学家的文学思想,回到经学本位的立场,也许能窥破其中的若许奥义。需要补充说明的是,这里强调的观察立场与视角的转换,实即先把“入乎其内”的工夫做足,以求得对古人“理解之同情”,但并不意味着我们对古人就完全认同,更并不意味着我们会顺着古人思路走。毕竟今人对古人傲慢已久,笔者目前最大的目标是把古人的思考与言行放置到古人的语境中加以理解,看看合宜与不合宜之处究竟何在。或者笔者功底有欠,或者偶尔矫枉过正,但研究的方向与目标是明确的,即先入乎其内,而后出乎其外,以平等的姿态对话于古人。

对经学家文学思想的认识,还有另一层因素值得注意。当艾尔曼发现汉学家的职业化倾向的巨大意义时,他的身后站着另一位著名的汉学家列

① 朱刚先生的《唐宋四大家的道论与文学》即是研究这一文学思想的一部力作,可参阅。东方出版社,1997年。

② 钱锺书《钱锺书散文·论复古》,506页。

③ 焦循《雕菰集》卷十《词说一》。

文森。正是列文森敏锐地拈出“君子不器”一语作为标志,指出到清初为止,士人、官员都是“非职业化”的,对他们来说,诗文写作是展现自己的文化修养,获得士人群体认同以及获得声誉的最佳手段之一^①。而这一传统至少在1949年以前一直有巨大的影响。所以,我们看到汉学家们也经常参加甚至组织各种文人雅集,谈论学术、唱和诗歌、品鉴文章、欣赏金石字画等等。在这些场合,学人与文人最容易发生观点冲撞,而促使双方阐述各自对学术、文学的看法,并不断修正、完善其观点。这一传统,刺激了经学家对文学的自觉关注,并保证了各自的文学思想在学人和文人相互之间的有效传播与回应。显然,研究清代文学思想,是不可能缺少经学家这一极的。

既然传播的途径是充分有效的,那么文学思想的起承转合也就自有其脉络可寻。回到历史,则意味着对真实脉络的发掘,而不是仅仅追寻思想在逻辑上的发展;也意味着脉络中的起伏顿挫、高低抑扬,当恪守其历史的本来面目,而不是以后人的眼光党同伐异。钱鍾书先生曾论文学史的研究说:“掉鞅文坛,开宗立派,固不必由于操术之良;然或因其羌无真际,浪盗虚名,遂抹杀其影响之大,时习如斯,窃所未安。反之,小家别子,么弦孤张,虽名字寂寥,而惬意悦目,尽有高出声华籍甚者之上;然姓字既黯淡而勿章,则所衣被之不广可知,作史者亦不得激于表微阐幽之一念,而轻重颠倒。……史以传信,位置之重轻,风气之流布,皆信之事也,可以征验而得;非欣赏领会之比,微乎!茫乎!有关性识,而不能人人以强同。得虚名者虽无实际,得虚名要是实事,作史者须如其实以出耳。”^②文学史如此,文学思想史又何以能外之呢?从现实影响来说,乾嘉汉学家在清代声望高华,是人人景仰的对象。他们的文论随其议论、著述散布士林,其影响是实实在在,毋庸置疑的。比之今日流行的《清诗话》、《清诗话续编》中的许多作者,声望、地位的悬殊岂能以道里计?但现在往往是“表微阐幽”者多,而“如其实以出”者少,这恐怕不是求实者所当为。

在正面有所追求的同时,笔者也于背面时时有所警惕。论著的写作总是存在某种理论和观念的预设,借由理论的锋芒,我们常常能进入历史的深处;但是,好的研究者应该在研究与写作的过程中不断修正最初的预设,甚至理论本身,而不是用理论不断修正历史。一百年以来,我们的学者不断借用、套用西方的理论研究中国的历史、文学,取得的成绩有目共睹;但是,一

① 参见列文森《儒教中国及其现代命运》第一部分第二章《明和清初社会中的文人理想:来自绘画的证据》,中国社会科学出版社,2000年,13~33页。

② 钱鍾书《钱鍾书散文·中国文学小史序论》,477页。

位西方的学者却提醒我们,西方的理论决不能完全强加于中国的历史与现实。美国著名学者阿里夫·德里克在谈到理论是否具有普遍的适用性时说:“我认为理论就是一系列抽象的命题,这些命题互相联系在一起。抽象的命题是从具体现象中抽象出来的;所以,从这个意义上说,理论是建立在特殊的社会、政治和文化区域基础之上的。然而,一种理论之所以成为理论,就在于这些命题以及这些命题之间的关系本质上是试验性的。因此,一种理论为了适应新的现象,就必须在定义上有所改变;或者说,如果它不能适应新的现象,那就会被另一种能够适应这种现象的理论所代替。理论或理论范畴检验现实时会提出新的问题,而对这些问题的回答反过来又会要求对理论和范畴进行修正。从这个意义上说,理论工作就是翻译工作(就像语言中意义的翻译一样)。只有在这种意义上,理论才能促进不同的理论实践者之间的交流;否则,就是某些人将一种理论强加于另一些人。”^①德里克本人既是汉学家,又对马克思主义有精深的研究,他的意见当对我们有相当的警示意义。唯有洗却对古人的我心、慢心,以历史与现实为归依,以材料证据为标尺,才能控制火,而不被火所焚。

因此,有些习以为常的观念、理论值得我们时时自惕,比如进步的观念。科学技术的进步也许无可争辩,自由、平等等观念的出现也是对人类尊严的肯定,但人类精神世界的每个领域也都如此么?高瑞泉先生说:“无论是西方还是中国现代化的过程,都提出了第二个问题:普遍进步是否可能?科学、知识确实是不不断增长着,技术及其功效也不断扩张着,但是,力量的追求和科学的增长并未保证德性和幸福一定随之增长。现实生活不仅更多地证明了章太炎在世纪初的观察:善进化,恶也进化;乐进化,苦也进化。而且我们今日发现,现代社会普遍地陷入价值失范的困境。更进一层,我们应该追问:幸福是否可以用量化的尺度来比较?当代人品尝XO,是否就比浊酒一杯的杜甫有更多的快乐?”^②德性、幸福之外,文学、音乐、美术等等,不也同样如此么?钱鍾书先生早就指出,后来的文学作品比先前的文学作品内

① 紧接着,德里克批评中国多数的马克思主义历史学家,“不是以马克思主义理论与中国历史相对照,而是将马克思为欧洲历史发展而勾画出来的图式,强加于中国历史。于是我们就有了一幅中国是‘封建’社会、‘亚细亚’社会,或者资本主义‘萌芽’社会,这一令人难以置信的图式。这个公式所强加的一切,就是那些与中国社会不同的东西。这类公式的存在有其政治理由,但这只是意味着理论的征服”。资本主义萌芽说对许多明清文学史家而言,是基本预设,如果按照德里克的批评,我们该当如何呢?德里克的论述见谢少波、王逢振编《文化研究访谈录》,中国社会科学出版社,2003年,15页。

② 高瑞泉《中国现代精神传统——中国的现代性观念谱系》(增补本),上海古籍出版社,2005年,93~94页。

容复杂、结构细密,并不等于后者的文学价值就一定高于前者,进化之说,是无与于审美经验的^①。同样,从所谓的古代中国的杂文学观到现代中国的纯文学观,几乎被不加怀疑地视为进步,那么进步的标准是什么?是增进了人们的审美经验,还是在这种观念指导下创作的文学比起过去的文学在价值上好得多?如果以为缩小“文学”的范围,摆脱儒家工具论的传统就是进步,那么一定会得出20世纪80年代以来的文学是最伟大的中国文学,我们生活的时代是最辉煌的文学时代的结论。真的是这样么?以传统的文学观念思考着的古人,却创造了两千年辉煌的举世公认的文学成就,这样的文学思想、文学观念与它所处的文化与社会一定是相适应的,一定有其存在的价值与意义。研究这种内在的适应性远比用后起的观念否定前者来得更实际,揭示古人文学思想的实际演变也比用放大镜在古人论著中找寻“进步”的痕迹来得更严肃些。反思“进步”,自然会促使我们更加关注向来被视为“保守”的经学家的文学思想。另一方面,也会使我们对古人论述作出价值评判以前首先反思自己。我们真的比古人看得更深刻、更正确吗?把古人的论述抽离其存在的文化系统,而放到我们的价值体系中加以评判,这样做是否合理?悬置“进步”的预设,抛开先入为主的价值判断,也许是消除无端傲慢的唯一办法。

需要警惕的,还有与进步观念紧密联系的历史决定论,即认为历史的发展有规律,有方向,有目的。这种历史主义推之于文学史,就是认为文学的发展有固定不变的推动力和决定因素,使之朝某一方向发展;推之于文学思想史,就是认为西方式的文学观一定会在中国出现,中国文学思想正是朝着这一方向在演进。然而,这样的预设,根据何在?美国历史学家柯文分析了美国汉学家在中国史研究中传统—近代两分法的弊端,认为这样的截然划分,实际已经规定了研究思路。要么像列文森那样,认为没有西方的冲击,中国不可能进入近代;要么像孔飞力那样,认为中国自身已经蕴含了进入近代的变化。双方各自为了自己的预设寻找证据,加以证明,但倾向性都太过明显,难免出现让史料迎合理论的情况。在西方入侵以前的中国,内部的确在发生很大的变动,但这些变动的方向是需要研究的。因此,柯文觉得,跳出传统—近代两分带给我们的思维束缚,“采用开放式的变化模式,辅以开放式的问题”,实事求是地面对这些变动,“史学家才能勾画出一幅对历史事实比较敏感的中国近世史的画面”^②。虽然是论述历史研究的问题,但同样

^① 参见钱鍾书《钱鍾书散文·论复古》,502~509页。

^② 见柯文著、林同奇译《在中国发现历史》第二章《超越“传统与近代”》,中华书局,2002年,54~105页。

可以应用于文学史、文学思想史之上。我们的习惯看法更接近于孔飞力,即认为文学思想的变化是朝向“近代”的方向的,在这样的预设之下,过去的文学批评史、理论史常常突出某一些文人、某一些理论,而有意无意地忽略其他的部分,这就是史料对理论的迎合。经学家通常属于被忽略的对象,这显然是一种不幸,当然,古人著述长在,光芒熠熠,这不是他们不幸。

有了上述正面的目标与反面的自警,笔者将小心翼翼地开始对清代中期经学家文学思想的探究。基于前述文学分体之说,本书将为经学家关于文章、诗歌、词的论述各设专章。

第一章 与文学的相互凝视

——乾嘉经学家学术概貌

本朝学术盖尝三四变矣。开国之初，人才皆明代之遗，议论志趣，略尚文辞，又好言经世，只为几、复两社余波。经史大谊尚无涂辙，偶有从事，炫世而已，非实事求是也。竹垞、西河皆是。竹垞文章士，经生之业不专；西河天挺轶才，摧陷廓清，有功圣学，而日以心斗，不轨于正。遗民如梨洲、亭林，故是祥麟威凤，惟袭宋人余唾，亦多无用之言，有门户之习。不若颜习斋、李刚主实践朴学，折衷六艺，为命世之儒也；王昆绳、刘继庄推究世用，足为羽翼。易堂诸子虚声相煽者也，而彭躬庵为高。即亭林、二曲，其学尚不足师表百世。亭林论治，皆汉唐之粗迹，如《郡县论》不可谓非巨谬。然诸君皆讲明草野间耳。庙堂之上，汤文正功在治民，而大臣风义未昌；二魏则无问学可道；熊、李辈心性空谈，陆清献徒争私见，遂至束书不观，而学遂一变。厌其鄙倍者于是乎从事坟籍，以搜讨遗佚、求未见书为事。所乐讲者，山经、地志、别集、野史之属。事倍而功半，徒以博淹雅之名而已。儒林文苑，两无所归，承学之士，文采黯然矣。惠氏一门即于是时萌芽经术，故俚冗委琐之习渐衰，而六艺古学起矣。极盛于乾隆季年，益精于嘉庆。遗经端绪，皆有条贯；六书九数，如日中天。于是乎有清之学跨越千载，由唐以来不愧《儒林》之传者，惟今日耳。诸老师儒，略具前纪。厥后师法异趋，后起求胜。六书乃讥评叔重，文章则墨守归、方，经学如《诗书古微》，从其说者奉一先生之言，废先哲之传。吾仅闻此数家之论，未读数家之书，未识为盛为衰。要之，论学则又一变也。以文辞言，乾嘉时经生文士实有淡雅醇古，抗颜行于先秦两汉。朱右、茅坤以来，十家、八家之焰亦以稍熠，则必非百年以前所敢望矣。综是论之，国初稍尚浮华，遗佚中有深粹者则别出，一变而为疏谬，再变而为琐屑，三变而始为经学。经学亦滥觞于明之遗老，绵延授受，至此大昌。然向之浮夸庸陋，余习渐染，亦未能天下从风，或且因以求胜。至于学矜西汉，书高宋槧，水火之争，因

兹以起。则于不变之中而变之机已伏,是在学子之能自得师矣。^①

上引是晚清学者谭献(1832~1901)对清代学术发展的总结。他认为清初学术与晚明有密切的联系,经世的热切,对辞章的好尚,都上承明末风气,而一同被继承的,还有浮夸炫耀之气,朱彝尊(1629~1709)、毛奇龄(1623~1716)都是如此。真正主于实践命世的,是颜李学派。至于顾炎武(1613~1682)推崇朱子(1130~1200),黄宗羲(1610~1695)学宗王阳明(1472~1528)、刘宗周(1578~1645),在谭献眼里,这些都是明人门户习气,不值得称道;但是,乾嘉经学研究的复兴,也正是渊源于顾、黄等遗民的学术,所以亭林、梨洲是当然的明清学术承续和分脉的界石。此外,在遗民学术与乾嘉学术之间,学风还有几次转折,即“一变而为疏谬,再变而为琐屑,三变而始为经学”。先是庙堂理学迎合帝王,空虚伪隘,是一变;由此反动,转而在于经史之外,以博雅相高,终流于“偃竹委琐”,这是汉学兴起之前的风气。这种博雅为尚的风气也影响到年轻时的惠栋(1697~1758),除了家传三世经学,他对百家诸子、一切杂学都感兴趣,为《渔洋山人精华录》作注、为《太上感应篇》作注,即其表现。一直到五十以后,惠栋才专力治经,真正成为汉学后人宗奉的宗师。可以说,惠栋一己的学术发展,非常生动典型地展示了学风的演变情况。以后,汉学势力不断扩展,“极盛于乾隆季年,益精于嘉庆”,可谓极精确的判断。嘉道之际,挑战汉学的两种声音渐渐大了起来,一是桐城文派,一是今文经学,这也是学术盛极而变的必然。

对本书而言,引文中涉及经学与文学关系的论述则尤可宝贵。有清260年中,经学与文学两种话语几乎一直处于融摄又竞争的状态。朱彝尊、毛奇龄都是同时在经史与辞章上卓有建树的人物,虽然谭献认为他们名心炽盛,不能轨正其学,但他们对清人的影响毕竟无可置疑。他们所表现的兼摄学与文的实绩,也颇为后人艳羨,甚而作为楷模屡获称道^②。只是这种宏大融

① 谭献著,范旭仑、牟晓朋整理《复堂日记》,河北教育出版社,2001年,18~19页。

② 清人的有关论述多不胜数,兹就笔者一时所见略举几例为证。

全祖望《天一阁碑日记》:“金石之学……近则顾先生亭林、朱先生竹垞尤其最也。”这是称赞朱彝尊的金石学。见《鮚埼亭集外编》卷十七,《四部丛刊》初编本。

《四库全书总目》卷一七三《曝书亭集》提要云:“国朝之诗……朱之学博,才足以运之。……至所作古文,率皆渊雅。良由茹涵既富,故根柢盘深。”《西河文集》提要云:“奇龄之文,纵横博辨,傲睨一世,与其经说相表里。不古不今,自成一格,不可以绳尺求之。”赞扬他们文、学合一。中华书局,1965年,1523、1524页。

法式善为王昶《春融堂文集》作序时,称赞王昶文章熔铸经史,“由是溯接钝翁、西河、竹垞而上,班、马、韩、欧之遗绪将赖先生以维持于绝续之交而不坠焉”,正是将(转下页)

通的气象并没有持续下去,稍后的学风,则表现为衰退与分裂。庙堂理学之兴造成经史实学的衰退,反动而起的学风却又“伧苴委琐”。所谓博雅,更多是一种文人习气,失去了经史本原支撑的博雅,其实就是文与学的分离,结果“儒林文苑,两无所归”。这与全祖望对自己时代风气的观察与概述是一致的:“国初多稽古洽闻之士,至康熙中叶而衰。士之不欲以帖科自竟者,稍廓之为词章之学已耳。求其原原本本,确有所折衷而心得之者,未之有也。”^①经学的兴起,其实正可以视作对这种文人风习的反动。而经学的复兴,也带给诗文别样的面目,在谭献看来,“以文辞言,乾嘉时经生文士实有淡雅醇古,抗颜行于先秦两汉。朱右、茅坤以来,十家、八家之焰亦以稍熳,则必非百年以前所敢望矣”。乾嘉经学代表了清代的最高成就而自成一代之学,而文学也因为融摄于经学而摆脱窠臼,自具风神。这样的看法自乾嘉以来广为接受,并非谭氏一家之论,我们将在后面予以申论。当然,学与文的统一并非绝对的,自有一些文士一面受着乾嘉学术的熏陶,一面以文学抗衡学术的一统力量。谭献没有的提及的袁枚就是这样;而被他提到的汉学之后学风转移的趋向之一,即是桐城文派以文学反动于经学。只是这时的反动更多是想争取文学相对于经学的独立地位,而不是要否定经学。

这种学与文之间的统合、争竞与消长,是清代学术史、文学史极为鲜明的特征。稍后于谭献,章太炎先生对此有一段精核的描述:

初,大湖之滨,苏、常、松江、大仓诸邑,其民佚丽。自晚明以来,惠为文辞比兴,饮食会同,以博依相问难,故好浏览而无纲纪,其流风遍江之南北。惠栋兴,犹尚该洽百氏,乐文采者相与依违之。及戴震起休宁,休宁于江南为高原,其民勤苦善治生,故求学深邃,言直核而无温藉,不便文士。震始入四库馆,诸儒皆震竦之,愿敛衽为弟子。天下视文士渐轻。文士与经儒始交恶。而江淮间治文辞者,故有方

(接上页) 毛奇龄(西河)、朱彝尊(朱垞)作为典范加以推崇的。见《春融堂集》卷首法式善《春融堂文集序》,《续修四库全书》第1437册。

阮元则大力表彰毛奇龄,推为清学开山人物之一。其《毛西河检讨全集后序》云:“国朝经学盛兴,检讨首出于东林、戴山空文讲学之余,以经学自任,大声疾呼,而一时之实学顿起。……至于古文诗词,后人得其一已足以自立于千古。”见阮元撰、邓经元点校《肇经室集》二集卷七,中华书局,1993年,543页。

① 全祖望《鮑琦亭集》卷十七《翰林院编修赠学士长洲何公墓志铭》,朱铸禹《全祖望集汇校集注》,上海古籍出版社,2000年,311页。

苞、姚范、刘大槐，皆产桐城，以效法曾巩、归有光相高，亦愿尸程、朱为后世，谓之桐城义法。震为《孟子字义疏证》，以明材性，学者自是薄程、朱。桐城诸家，本未得程、朱要领，徒援引肤末，大言自壮，故尤被轻蔑。范从子姚鼐，欲从震学；震谢之，犹亟以微言匡饬。鼐不平，数持论诋朴学残破。其后方东树为《汉学商兑》，徽章益分。^①

太炎先生说得极明白，程朱理学不过是桐城派持以自壮的招牌，其实质，仍是江南地区未曾断绝的文学的潜流伏脉与经学的竞争。不特如此，汉学家的吴皖分派，也不仅仅是学术态度与方法上的异同，在对待文学的态度上也颇有不同，吴派中人浸淫江南文风，对诗文也更热衷。谭、章二氏于此处的提示，对后面我们理解这一时期经学家的文学思想显得尤为重要。由此更进一步，我们需要追问，文学与学术如何可能产生竞争？如果是在专业分工、学科界限清晰的今天，文人与经史学人大可自行其是，这样的竞争几乎是不可能出现的，偏偏在清代，却成为一种极显眼的现象。这提示我们，在清人眼中，文学与经学可能具有相当的同质性，应该是处于同一套话语系统中，拥有相同的参照系。如果我们注意到清代释、道二学极为衰微，那么可以认为，清人的文学思想，基本是儒家思想传统的一统，对文学的终极认同，大概也并非是以“美”为衡量，而是非常重视其工具性，甚至一以经史之学作为衡量裁断的基准。否则，文学与经学也就失去了比较、融摄、争竞的可能性了，又如何会出现上述现象呢？

下面，作为经学家文学思想最切近的背景，我们将分别描述乾嘉经学的外在面貌与内在气质。

第一节 乾嘉经学的兴盛与发展

一、兴起与兴盛的原因

在惠栋、戴震肇兴汉学之前，康熙朝后期到乾隆朝初期的经学研究是比较衰落的，虽然有一二潜学之士，但对学界影响甚微，一般士人稍知明人空

^① 章太炎《馥书详注·清儒》，151页。

疏之病,但又笼罩在理学旧梦之中,研经往往不得其法^①。清初遗老之学,正是在这样的风气之下伏脉相传,至乾隆朝而突然如长江出峡、春树着花,蓬蓬勃勃地兴盛起来。惠栋、戴震两人,将前人的研究方法不断完善、精细,并加以拓展,使清人在经学、史学的研究上走向了古典学术的最高峰;在对儒学传统的选择与接受上,他们也承前启后,充分展现了清代儒学迥异于宋明学术的风貌,为后来者开启无数法门,是当之无愧的经学大师。在他们身后,是更多的学术宗师与名家,再然后,是整个江南、京师学界风气的演变。汉学势力,至乾嘉之际臻于极盛。

那么,是什么原因造成了这种兴起和兴盛?显然乾嘉学术兴盛的原因并不等同于清初学术转型的原因,前人统论清学成因所提出的种种看法,其中如梁任公、胡适之先生的明学反动说和钱宾四先生的宋明理学承继说可溯其源,而不能究其实,所以此处也就不予讨论辨别。其他比较有力的看法,可以归纳为两种视角,一是相对单纯的学术史、政治社会史视角,一是学术史之外,更重视其思想史意义的研究视角。就前者而言,也存在两种思路。发轫于章太炎、梁启超二先生的传统看法,是认为现实政治的原因导致学者专力于古学;另一种思路则着眼于学术史自身的发展脉络。继承前者思路,孟森先生在《清史讲义》中曾概括道,清帝以禁书之举和文字之狱“涂毒士大夫”,结果“惟乾隆以来多朴学,知人论世之文,易触时忌,一概不敢从事,移其心力,毕注于经学,毕注于名物训诂之考订,所成就亦超出前儒之上。此则为清世种族之祸所驱迫,而使聪明才智出于一途,其弊至于不敢论古,不敢论人,不敢论前人之气节,不敢涉前朝亡国时之正义。此止养成莫谈国事之风气,不知廉耻之士夫,为亡国种其远因者也”^②。这种看法相沿很久,几成定论,直到王俊义先生转进一层,指出除了禁书与文字狱在反面的刺激作用外,乾嘉学派,更主要却是康乾盛世的产物。所谓盛世的产物,有两层主要因素。一是经济、社会的稳定发展提供了充分的物质保障。按社会的稳定与经济的发展显然不是汉学产生的必要条件,但却是充分条件。学术发展需要的书籍的收藏、刊刻、流通,以及大量的资金资助,还有畅通的

① 惠栋为我们了解这一时期的学风提供了一则生动的事例:“海昌管翔高先生……其学以四子为纲领,以诸经为条目,以宋元诸儒为羽翼,以紫阳朱子为折衷。其通《四子书》也,凡礼乐、朝会、祭祀、冠裳等制,必讲明而切究之。病学者耳剽目窃,游谈无根也,因取《四书》中故实,著《读经笔记》一书,将以嘉惠后学,甚盛意也。……雍正中,先君于役京江,先生尝携《周官》一书就先君删节。先君曰:‘经不可删也。’”这位管翔高先生对经学可谓是有其心而无其力了,他勇于删经的做法也是宋明人的习气,放在后来汉学家那里是难以想象的。见惠栋《松崖文钞》卷一《读经笔记序》,《续修四库全书》第1427册。

② 孟森著《清史讲义》,中华书局,2006年,306页。

交通以便于学者的交流等等,都依赖于社会经济的发达、繁荣。乾嘉江南学术交流网络的形成,显然得力于江南地区发达的商品经济。王俊义先生的这一观点也获得了美国学者艾尔曼在《从理学到朴学》中研究的支持和印证,可以参看。其二,则是清廷调整文化政策,倡导经史之学,有明确的导向作用^①。

从学术自身发展的角度,大概仍是梁任公先生发其端,他认为乾嘉学派是抛弃经世精神而单纯继承了清初学术的研究法而来^②。陈祖武先生承续这种思路,认为乾嘉学派导源于清初“批判理学思潮”,“批判理学思潮是一个具有两重性的思潮。一方面它以经世致用为宗旨,对理学进行批判和总结……另一方面,清初思想家对理学的批判又具有浓厚的法古倾向。……这种法古倾向,导致清初知识界在方法论上逐渐抛弃宋明理学的哲学思辨,走向了朴实考经证史的途径,从而为乾嘉学派的形成在理论思维上提供了内在的逻辑依据”。而乾嘉朴学则是抛弃了经世精神,捡起了考证方法而形成的学派^③。而漆永祥先生的《乾嘉考据学研究》则主要结合了上面两种思路,同时从内外两个方面比较全面地论述了乾嘉学术兴盛的原因^④。

与上述学者比较单纯的学术史、社会史视野不同,余英时先生则是深入儒学传统以发现清代经学考据学在思想史上的意义。余先生通过《论戴震与章学诚》、《从宋明儒学的发展论清代思想史》、《清代思想史的一个新解释》等一系列论著,提出自己的“内在理路”说,他认为清学最鲜明的特征是儒学传统中“道问学”精神的强化发展,并将其视为“儒家智识主义”(Confucian Intellectualism)的兴起。而乾嘉考据之学,正是儒学思想传统中“道问学”精神壮大成熟,自然取代了“尊德性”在儒学中的主导地位的结果。“内在理路”说与看重学术史自身发展的思路判然有别,陈祖武先生依然采纳梁启超把乾嘉学术视为单纯的“研究法的运动”的看法。单纯从学术史的角度看,乾嘉学术方法凸现,思想淡出,的确是较鲜明的特征;但如果贯穿儒学、经学的发展加以审视,则乾嘉学术自有其思想脉络,纯粹的学术史

① 见王俊义《关于乾嘉学派的成因及派别划分之商榷》,收入王俊义《清代学术探研录》,中国社会科学出版社,2002年,238~249页。关于清廷文化政策的调整对经学的促进作用,黄爱平先生在《朴学与清代社会》第四章《朴学与清廷文化政策》中有所论证,可参阅。河北人民出版社,2003年,157~205页。

② 参见梁启超《清代学术概论》之九“由启蒙到全盛”,上海古籍出版社,1998年,26~29页。

③ 陈祖武《清儒学术拾零》,湖南人民出版社,2002年,161页。

④ 参见漆永祥《乾嘉考据学研究》第一、第二章,中国社会科学出版社,1998年,8~81页。

视野很容易对之视而不见^①。沿着余英时先生开辟的道路,不少台湾学者作出了更深入的研究,也使得我们对乾嘉学派的认识不断深化拓展。

本书无意且无力抛开前人另造新说,也不敢貌似公允地将两种进径简单捏合,而只是希望能够进一步稍作分疏辨析。关于乾嘉经学群体,其实可以区别出两类人,一类是开风气的自觉者,一类是被时代风气裹挟而进入汉学圈子的追随者,没有前者的开拓,汉学风气不会形成,失去了后者的呐喊,却也谈不上风气的张大兴盛。这一点,乾嘉诸老都有切身的体会。凌廷堪就曾经深有感慨地说:

学术之在天下也,阅数百年而必变。其将变也,必有一二人开其端,而千百人哗然攻之;其既变也,又必有一二人集其成,而千百人靡然从之。夫哗然而攻之,天下见学术之异,其弊未形也;靡然而从之,天下不见学术之异,其弊始生矣。当其时亦必有一二人矫其弊,毅然而持之。及其变之既久,有国家者,绳之以法制,诱之以利禄,童稚习其说,毫耄不知非,而天下相与安之。天下安之既久,则又有人焉,思起而变之,此千古学术之大较也。^②

凌廷堪提醒我们,开端者、集大成者与风从者有绝大的不同。前者是人类的精英,是思想史、学术史上的专章、专节人物,他们既深深根植于自身的时代,又能超越时代,除了性格的坚毅、胸次的阔大之外,他们对时代风会,对思想、学术变化之机的敏锐也是一般人难以企及的。对这些伟大的人物来说,他们的创造开新,很少是迫于外力的驱迫或诱使,而毋宁看作他们感知

① 余英时先生所抉发的思想史意义,在客观的史学研究之外,更包含着一份浓浓的现实关怀。余先生念兹在兹的,是中国文化,是儒学的现代境遇,是如何保持中国文化的鲜活的生命力。他在《论戴震与章学诚》一书的《自序》中曾反复强调:“如果我们对儒学采取一种广阔而动态的看法,则有清一代的‘道问学’传统正可以代表儒学发展的最新面貌。尤其重要的是这个新的发展恰好为儒学从传统到现代的过渡提供了一个始点。”(7页)“我们必须承认,儒学的现代课题主要是如何建立一种客观认知的精神,因为非如此便无法抵得住西方文化的冲击。”(7页)“我们的任务首先是诱发儒学固有的认知传统,使它自我成长。儒家‘道问学’的潜流,经过清代两百年的滋长,已凝成一个相当强固的认知传统。我之所以特别强调18世纪的考证学在思想史上的意义,这是基本原因之一。我清楚地知道,认知精神的充分发展最后将不免有必要使儒学在价值系统方面作某些相应的调整。但是由于‘道问学’原是儒学的基本价值之一,我深信这种调整决不致导向儒学的全面解体。相反地,现代儒学如果经不起严格的知识考验,则它所维护的其他许多价值是否能发挥实际的作用,恐怕将是一个很大的疑问。”(8~9页)这一秉承自其师尊钱穆先生的强烈的现实关怀,使得余先生能跳出单纯的学术史视野,而进入更广阔的人类心灵的世界。

② 凌廷堪《校礼堂文集》卷二十三《与胡敬仲书》,204页。

到时代命运的脉动,听从心灵的召唤,在人类精神的领域中开疆拓土,引领着人们前行。宗教人物如佛陀、耶稣、穆罕默德、马丁·路德自不必说,其他一切开创者也概莫能外。孔子以殷人子遗,而从周之道,没有这种心灵与时代的感应,又何来“天生德于予”的自信呢?就乾嘉经学家而言,我们很难想象,惠栋、戴震这样的先行者,会屈于威势、移于贫贱、诱于富贵,这些显然不是他们治经的理由。比如惠栋因为其父惠士奇被雍正罚以家产修镇江城,“先生往来京口,饥寒困顿,甚于寒素。遭两丧,不以贫废礼。中年课徒自给,陋巷屡空,处之坦如”^①。乾隆十五年,甘陕总督尹继善、两江总督黄廷桂以“博通经史,学有渊源”荐惠栋于廷,惠栋则以“老病颓唐,无能为役,计偕期近,长安日远”为由辞谢不赴^②。按,同年另一经学大师江永也辞谢经学举荐。戴震则是“学日进而遇日益穷,年近三十,乃补县学生。用是绝志举子业,覃思著述,家屡空而励志愈专”^③。都可见治经对他们而言并非趋利行为,而是一种自觉的选择。类似的例子,再如皖学的前驱者之一,江永的同志汪绂,甚至在景德镇作瓷器画工时也专心研经,遭人嘲笑也不顾,这与普通人趋利避害,融入周围人群的做法显然不同^④。至于说文字狱的恐吓使得汉学家不问世事,埋头故纸堆,那么如何解释戴震《原善》、《孟子字义疏证》等显然挑战理学的著作的出现?章太炎先生甚至认为戴震是有意挑战清帝的淫威,为人民鸣不平而作此二书^⑤。太炎先生此说固然有其一贯的排满革命之见,但即便戴震非有意针对清帝,政治上也绝无半点讨好的意思,甚至要冒一定的风险,这一点也是卓然可知的^⑥。也很难说是他们选择经学考据之路,还是“道问学”的儒学传统选择了他们。因此,探究他们的精神世界和思想发展远比浮泛的说明其时代背景来得切实。在分析伟大人物时,精神分析的方法和思想史的方法往往是必须和可行的途径,也

① 钱大昕《潜研堂文集》卷三十九《惠先生传》,698页。

② 惠栋《松崖文钞》卷一《上制军尹元长先生书》。

③ 洪榜《戴先生行状》,见收赵玉新点校《戴震文集》附录,中华书局,1980年,255页。

④ 参见朱筠《笥河文集》卷十一《婺源县学生汪先生墓表》,《续修四库全书》第1440册。

⑤ 参见《太炎文录》卷一《释戴》,《章太炎全集》(四),上海人民出版社,1985年,122页。

⑥ 尤其是对比当时最负时誉的文人袁枚,这种对时代精神的自觉与否和精神境界的高下则卓然可见。袁枚曾告诫别人勿轻为著述:“古之圣人,兵农礼乐,工虞水火,以至赞《周易》、修《春秋》,岂皆沾沾自喜哉?时至者为之耳。若欲冒天下难成之功,必将为深源之北征,安石之新法;若著古今不朽之书,必将召崔浩刊史之灾,熙宁伪学之禁。今天下文明,久已圣道昌而异端息矣。而于此有人焉,褒衣大袂,犹以孟轲、韩愈自居,世之人有不怪而嗤之者乎?”(袁枚《小仓山房文集》卷十九《答友人论文第二书》,周本淳点校《小仓山房诗文集》,上海古籍出版社,1988年,1549页)其人品、心胸、目光均在惠、戴之下,却坐享后世高名,后人且多有附和袁氏攻击汉学家之论,殊不可解,殊不可解!

是有效的解释手段,而这也正是余英时先生所采用的方法。在暂时没有有力的反对意见和其他有效解释之前,我们愿意相信,儒学“道问学”的传统在清代的滋长为惠、戴的经学研究提供了动力,“东原对学问与知识的态度正是儒家智识主义发展到高峰时代的典型产品”^①。而其他许多著名汉学大师,无疑也是自觉认同这一传统的。

与此相对的,则是那些追随者、风从者。凌廷堪所说“有国家者,绳之以法制,诱之以利禄,童稚习其说,毫耄不知非,而天下相与安之”,正是针对他们。他们可能大都并不具备学术上的自觉意识,只是没有他们的参与,却也实在谈不上汉学的兴盛。对于这种风从的状况,王俊义、黄爱平诸先生学术史、社会史的解释更为有力。为了更好地控制思想,为了炫耀盛世之风,更为了超越祖父的文化业绩而凸显自己的伟大^②,清高宗乾隆帝即位以后,不断调整着清廷的文化政策。文化政策的调整主要包括:

(1) 公开倡导经史实学。如乾隆十二年,重刻成《十三经注疏》、《二十一史》,高宗撰序,号召学者“笃志研经,敦崇实学”^③。又多次在策试中以经学相倡:“今天子金声玉振,以实学为海内倡,更定取士令式。丁丑礼部试贡士,首以‘循名责实’发题,盖欲学者削烦除滥,崇雅黜浮,由记问辞章而徐进于研经穷理。”^④乾隆二十六年,策试各省贡士时,问:“学者载籍极博,必原本于六经。《易》有四尚,《诗》有六义,《书》有古今,《礼》有经曲,《春秋》有三传,能举其大义,详其条贯欤?”及自称“朕崇尚经学”云云^⑤。乾隆三十一年,复命题策试各省贡士,倡导讲求经史之学:“经学为出政之原,史册为鉴观之本。”^⑥

(2) 征用经学之士。乾隆十四年、十六年两次颁谕征召经学之士,并称“崇尚经术,良有关于世道人心,有若故侍郎蔡闻之、宗人府府丞任启运,研穷经术,敦朴可嘉。近者侍郎沈德潜,学有本源,虽未可遽目为巨儒,收明经致用之效,而视獭祭为工、剪裁为丽者,迥不侔矣。今海宇升平,学士大夫,

① 余英时《论戴震与章学诚》,23页。

② 乾隆帝面对康熙建立的巨大的政治、文化功绩时有一种焦虑感,他有意要在各个方面超越其祖父,以建立个人的光环与权威。澳门大学邓国光教授在《康熙与乾隆的“皇极”汉、宋义的抉择及其实践——清代帝王经学初探》一文中,通过对康、乾两帝对《尚书》“皇极”义的不同解释为例,深入地分析了乾隆有心立异以求超越乃祖的政治用意,可参看。见收彭林编《清代经学与文化》,北京大学出版社,2005年,101~155页。

③ 《清实录》册12《高宗实录》卷二八六乾隆十二年三月丙申条,中华书局,1985年,729页。

④ 王鸣盛《西庄始存稿》卷二十六《金轩来幽风月令诗序》。

⑤ 《清实录》册17《高宗实录》卷六三五乾隆二十六年四月庚寅条,90~91页。

⑥ 《清实录》册18《高宗实录》卷七五九乾隆三十一年四月庚申条,357页。

举得精研本业。其穷年矻矻，宗仰儒先者，当不乏人，奈何令终老牖下，而词苑中寡经术士也”。^①十六年，任命征召的吴鼎、梁锡璵为国子监司业，陈祖范、顾栋高因年老赐国子监司业衔。

(3) 征书、编书。乾隆三十七年下征书令，三十八年开四库馆，在汉学风气的形成中影响尤其巨大。洪亮吉清楚地看到了这一点：“及四库馆之开，君（邵晋涵）与戴君又首膺其选，由徒步入翰林，于是海内之士知向学者，于惠君则读其书，于君与戴君则亲闻其绪论，向之空谈性命及从事帖括者，始赳赳然趋实学矣。夫伏而在下，则虽以惠君之学识，不过门徒数十人止矣。及达而在上，其单词只义，即足以歆动一世之士。即今之经学昌明，上之自圣天子启之，下之即谓出于君与戴君讲明切究之力，无不可也。”^②除此以外，庞大的编纂校刊工作也需要大量的士人从事，从而培养了一种考订校刊的风气：“至四库馆开，校讎即为衣食之业，一时所谓《尔雅》、《三苍》、《说文》、《玉篇》、《广韵》之书，哀然盈稽案间，而中才子弟，亦往往能摘‘谄谀商商’之误，则愈盛矣。”^③这是章学诚在乾隆四十三写给钱坫的信中所描述的，可谓极为切近的观察，相当具有可信性。

(4) 改革科举程式。“四十七年……移性理论于二场经文后。五十二年高宗以士子专治一经，于他经不旁通，非敦崇实学之道，命自明岁戊申乡试始废专经，乡、会五科内分年轮试一经，以后乡、会二场废论题，以五经各出一题，文体用八股并试。”^④乾隆五十七年十二月，纪昀奏请考试《春秋》废胡安国传，改以《左传》为本，参用《公羊》、《穀梁》二传，疏入允行^⑤。经学研究被强调和推崇，汉学风气也受到包容和鼓励，所谓“人才古今皆同，本无所不有。必视君相好尚所在，则人才亦趋集焉”^⑥，这是上有所好，下必甚焉的必然现象。

不但清高宗如此，一些重臣也在推波助澜，他们尤其通过左右科举考试评判标准的途径以扩大汉学的影响，这对很多以仕进为根本目标的普通士人来说，具有不可抗拒的诱惑力。甚至我们可以认为，这些文臣通过各级科举考试使考据风气的影响面达到了最大化。这种影响主要表现在两个

① 《清实录》册13《高宗实录》卷三五二乾隆十四年十一月己酉条，860页。

② 洪亮吉《卷施阁文集》卷九《邵学士家传》，《洪亮吉集》，192页。

③ 章学诚《章学诚遗书·〈章氏遗书〉佚篇·与钱献之书》，文物出版社，1985年，695页。

④ 商衍鎤《清代科举考试述录及有关著作》，百花文艺出版社，2004年，79页。

⑤ 见王钟翰点校《清史列传》卷二十八纪昀本传，中华书局，1987年，2131页。又《清实录》册26《高宗实录》卷一四一九乾隆五十七年十二月壬午条，1092页。

⑥ 洪亮吉《北江诗话》卷二，《洪亮吉集》，2260页。

方面:

(1) 对二场经义、三场策论的重视。如王昶,“己卯、庚辰、壬午顺天乡试,辛巳、癸未会试,五为同考官,壬子主顺天乡试,皆以经术取士”^①。谢墉,“公九掌文衡,而江南典试者再,督学者再。论文不拘一格,皆衷于典雅,经义策问,尤急甄拔”^②。朱珪,“乾隆丙午秋,朱石君师典试江南,合经策以精博求士”^③。“乾隆丙午科,大兴朱文正公典试江南……公搜落卷,得其经文策……及拆卷,得君(孙星衍)名”^④。阮元,“郝氏名懿行……余己未总裁会试,从经义中识拔实学士也”^⑤。“会试闱中,(陈寿祺)其卷为人所遏,元言于朱文正公曰:‘师欲得如博学鸿词科之名士乎? 闻某卷经策是也。’遏者犹摘其四书文中语,元曰:‘此语出《白虎通》。’于是文正公由后场力拔出之”^⑥。

(2) 衡文标准改变,尤重对经书及汉唐人注疏的征引。上面陈寿祺的中式即是一例。朱珪(1769~1850)说:“至嘉庆,当路诸公研覃典籍,士子竞援僻简以希弋获。”^⑦而其中影响尤大的是朱珪。“近日自朱石君讲论古学,时文中试者,多以填砌经典为贵,文体为之一变”^⑧。姚鼐也说:“自朱石君先生阅文不辨佳恶,只要人用书,成一种钞撮之陋习,而夹带之病弥深。”^⑨

通过这些经学重臣的持续影响,士人风气的变化是很明显的。嘉庆元年会试,“夫古学,美名也。崇奖古学,亦美名也。名所集而利随焉,故弋获者有之。利所集而伪生焉,故割剥讖纬,掇拾《苍》、《雅》,编为分类之书以备剿说之用者亦有之”^⑩。到了嘉庆七年,此风愈演愈烈,“如不论所问是否相合,而但取征引之繁富——如题中有一‘尚书’字,则古文若干篇,今文若干篇,胪列目录,动辄连篇,而题固未问今古文也;题中有一‘春秋’字,则《左传》某字《公羊》作某,《穀梁》作某,比较点化,亦每累牍,而题固未问三

① 阮元《擘经室二集》卷三《诰授光禄大夫刑部侍郎述庵王公神道碑》,423页。

② 同上书,卷三《吏部左侍郎谢公墓志铭》,427页。

③ 阮元《擘经室三集》卷五《华陔草堂书义序》,685页。

④ 阮元《擘经室二集》卷三《山东粮道渊如孙君传》,432页。

⑤ 阮元《擘经室三集》卷五《郝户部山海经笺疏序》,694页。

⑥ 阮元撰《隐屏山人陈编修传》,陈寿祺《左海文集》卷首,《续修四库全书》第1496册。

⑦ 朱珪《小万卷斋文稿》卷十三《制艺丛话序》,清光绪十一年朱臧成嘉树山房重刻本。

⑧ 《嘯亭续录》卷五“汪瑟庵”条,昭桂著、何英芳点校《嘯亭杂录》,中华书局,1980年,537页。

⑨ 姚鼐撰、陈用光编辑《惜抱先生尺牍》卷八《与伯昂从侄孙》,《丛书集成续编》第130册,上海书店出版社,1994年。

⑩ 纪昀《纪文达公遗集》卷八《丙辰会试录序》,《续修四库全书》第1435册。

传异同也——如是之类,指不胜屈,殊不足以称实学”^①。纪昀的批评正好从反面显示出,汉学风气的影响已经臻于极盛,而扩散到了科举考试中。虽然大多数人未必有真才实学,只是剽窃堆垛以迎合在上者的喜好,但是他们是汉学兴盛局面中的群众队伍,正是他们的存在给了人们汉学极盛的判断。

除了帝王倡导和科举导向两层原因以外,还有另一个很重要的原因在推动经学研究走向繁盛,那就是乾嘉时期重要学人幕府的出现,使得经学研究在很大程度上成为很多士人赖以谋生的职业^②。尚小明先生列举了乾嘉

① 纪昀《纪文达公遗集》卷八《丙辰会试录序》,《续修四库全书》第1435册。

② 这里所说的在幕府中从事学术研究成为许多学者的职业,并不意味着笔者赞同艾尔曼先生关于学术研究已经“职业化”的看法。艾尔曼先生认定汉学家“职业化”的理由主要有如下四条:1.“考证学者都是属于一种特殊专业的成员,这种专业是在广泛研究和知识训练的基础上建立的,这种研究和知识培养通过向他人提供专业性服务和咨询,获得经济支持和赞助。他们的学术角色和社会作用已实现职业化。”2.“行业的标准从对理学和经世学知识的系统研究改为掌握特定考证领域的专门知识,这是它向职业转变的标志。”3.“掌握考证学方法专业知识的目的是保证这一特殊学科形成、发展和传播,这些专业知识服务于考据学积累性的知识系统。考据学者通过掌握这些知识把自己和官僚、绅士和外行区分开来。”4.“考证学研究的专业内容和方法没有政治色彩,因而能够避免局外人的评判。所以,尽管考据学派极其缺乏摆脱政治及在社会经济方面束缚的自治权,但这并不改变他们学术活动专业化的本质特征,这种‘专业化’即属于我们称之为职业的范围。”(艾尔曼《从理学到朴学》,69~70页)应该说,艾尔曼先生的观察是相当敏锐的,但当他试图在中国的历史中发现一些自发地走向西方式“近代化”时,当他认定“17、18世纪历史不仅是儒教中国衰亡的前奏,也是新时代即将来临的序曲”(《从理学到朴学》,4页)时,他忽略了一些明显的史实,而犯了以史料迎合理论的毛病。这种毛病正是柯文在《在中国发现历史》一书中批评过的孔飞力的类型,仍然是执着于“传统—近代”的理论假设。关于这一点可以参看葛兆光先生《十八世纪的学术与思想》(《读书》1996年第6期)。

在艾尔曼先生看来,“职业化”的出现当然是对传统的挑战,是儒教传统崩溃的前兆,可问题是,这个前兆在多大程度上是真实存在的?在多大程度上可能出于艾尔曼先生的想象呢?我们在《绪论》一开始的部分就已经指出,考据学者对“考据”之名并没有完全认同,他们的自我认同是经师,即经学家。也就是说,他们仍然自觉地把自已放在儒学的大传统中,并没有要背离的意思,而余英时先生也正是从儒学传统的“道问学”来分析这一点的,余先生所用的也是“儒家智识主义”,而非单纯的“智识主义”。如果回到具体事实上,我们依然可以指出艾尔曼先生的许多硬伤。艾书中的第一条理由是建立在大量官方、半官方资助汉学家的事实上的,而这一资助的最主要形式就是幕府。但我们利用尚小明先生《学人游幕与清代学术》书中附录所提供的乾嘉六大学人幕府的游幕学人名单,就会发现其中依然存在许多文人。幕主对汉学固然有偏向,但也并不排斥其他类型的学人。而且尚先生已经指出幕府的活动除了利用考据知识编书著书之外,非专业的诗酒唱和、襄阅试卷、佐理翰墨的工作依然大量存在,这显然不是通过提供专业咨询而获得资助。艾尔曼先生的第二条理由是排除理学和经世学的标准的出现,这一标准适用于相当一部分考据学者,尤其是早期的学者,但他显然是忘记了张惠言、洪亮吉这些学者文集中存在的大量经世文字,也忘记了戴震及其后学的义理著述。这种排除的意识大概也就存在于朱筠、王鸣盛这一辈的部分考据学家身上,而并没有普遍化,也很难达成共识,形成标准。第三条理由由同样过于绝对化。考据学家与一般官僚、绅士、文人的区分意识的确存在,但并不绝对,至少像(转下页)

时期最重要的六个学人幕府,包括卢见曾幕府、朱筠幕府、毕沅幕府、谢启昆幕府、曾燠幕府和阮元幕府(其实,孙星衍的幕府也不可忽视)。由于这些幕主本人就是卓有成就的学人,他们能延揽到在经史研究上功底深湛的学者。尚先生概括的学人幕府的主要功能有四项:(1)修书、著书、校书;(2)诗酒唱和;(3)襄阅试卷;(4)佐理翰墨。其中尤以第一项为最重要,许多流传后世的著名古籍校勘版本都完成于这些幕府,而阮元幕府编纂的三部大书《经籍纂诂》、《十三经注疏校勘记》和《皇清经解》更是永传士林、嘉惠后学的煌煌之作。这些著作的出版,对推动经学研究的深入功不可没^①。更为重要的是,这些幕府实际成为学者交流网络中最重要的节点,无论是文人、学人的碰撞、交流,还是汉学家内部的互相影响,很多都是在幕府中完成。比如惠栋曾在卢见曾幕府3年(乾隆十九年至二十二年),与他同客卢幕的沈大成于是朝夕请益,学术上更进一步^②;而乾隆二十二年(1757),戴震与惠栋在卢幕的相见,更是直接促成戴震论学宗旨由兼采汉宋转为专宗汉人经学^③。而洪亮吉、汪中则是因为在朱筠幕府中得到了戴震、王念孙(1744~1832)、邵晋涵的指导,才得其正轨,专力经史之学的^④。这样的例子还有很多,不再枚举。这些幕府中幕客众多,除了大学者,其他士人在幕

(接上页) 纪昀、毕沅、谢启昆这样的人物,我们就很难判断他们是算考据家还是官僚;像桐城派的方东树用考据学话语批判考据学,也从反面说明,考据并非身份区别的绝对标准。最后一条理由恐怕也不能成立,因为当时与后代对考据学最主要的批评恰好是指责他们不关心政治;而考据学者的自我反省,如段玉裁,如陈寿祺等人,都认为考据不能代替修身、齐家、治国的传统。考据学家时时感受着儒学传统的影响,所谓专业化并不彻底,所以很容易就又滑回经世的传统上来了。如果认可艾尔曼先生汉学家已经“职业化”了的结论,那么我们将很难解释,为什么这种“化”的情形仅仅在乾嘉时期比较明显,之后又中断了、倒退了,难道是即将崩溃的儒学传统又修复了自身的裂缝了吗?而能够自动修复,也就不能认为即将崩溃了。所以,对儒学的衰落,需要更多细致的考察。

艾尔曼先生曲解的根本原因就在于,他忽略了无论汉学家自己还是其他人,从来没有把考据抽离儒学的大传统加以审视,汉学家的生活也依然在传统中延续,根本性的变化并没有出现。如果说,考据学的兴盛使得学术研究开始走向专门化,也出现了职业化的倾向,我们大概能够接受,但如果认定已经职业化了,这是不能认同的。

- ① 参见尚小明《学人游幕与清代学术》,社会科学文献出版社,1999年。
- ② 沈大成《学福斋诗集》卷三十三《亡友惠征君授经图四十六韵》:“忆癸亥岁,余时客吴门。始叩红豆斋,老树上参天。……忽忽便别去,未及相讨论。……淮南卢使君谓雅雨都转,缙衣礼名贤。……因得共晨夕,相与轴坟典。生平憎俗学,于古性亦教。自奉我兄教,日闻所未闻。益知扫枝叶,渐能窥根原。”《学福斋诗集》,《续修四库全书》第1428册。
- ③ 参见钱穆《中国近三百年学术史》第八章《戴东原》之“东原论学之第二期”一节,商务印书馆,1997年,355~357页。
- ④ 洪亮吉人朱筠幕府,“时幕下士多通儒,戴编修震、邵学士晋涵、王观察念孙、汪明经中皆通古义,乃立志穷经”。江藩撰、钟哲整理《国朝汉学师承记》卷四《洪亮吉》,中华书局,1983年,71页。汪喜孙《容甫先生年谱》于乾隆三十七年壬辰条记:“谒朱学使筠于当(转下页)

府中感染汉学风气也是题中应有之义。当然,在学术之外,幕府中经常举行的文酒之会,对于经学家们交流、传播文学思想,达成共识,也具有同样重要的作用。

我们相信,没有先行者心灵与时代思想风向的感应和他们的身体力行,清代经史之学不会获得最后的荣誉;而没有统治者无论出于何种缘由的倡导,先行者的光华也不会如此迅速地照耀他们的时代。前者属于思想与学术的双重事件,而后者大概更多是学术与时代的纠结。当然,历史错综复杂,当我们开始对历史事件、现象成因的探寻时,也许就走上了一条没有止境的道路。

二、学派与代际

乾嘉汉学吴、皖二派的基本区分,在开端者那里已有自觉意识,王鸣盛记载说:“吾交天下士得通经者二人,吴郡惠定宇、歙州戴东原也。间与东原从容语:‘子之学于定宇何如?’东原曰:‘不同。定宇求古,吾求是。’”^①求古、求是,分途并驱,经过晚清、民国章太炎、梁启超、钱穆诸先生的推阐,吴皖分派之说几成定论^②。吴、皖之外,又有扬州学派之说。这种说法最初见于方东树《汉学商兑》,后来张舜徽先生明确提出“扬州学派”作为独立的第

(接上页)涂,时幕下多通儒。邵先生晋涵、王先生怀祖,洎先君,俱以古经义、小学相切劘。始与王先生定交。……谨按:先君治小学当在是时。是时所校书多述王先生说。”田汉云点校《新编汪中集》附录一《容甫先生年谱》,广陵书社,2005年,“附录一”11页。

① 王鸣盛《西庄始存稿》卷二十四《古经解钩沉序》。

② 章太炎《馥书详注·清儒》:“然草创未精博,时糅杂宋明谰言。其成学箸系统者,自乾隆朝始。一自吴,一自皖南。吴始惠栋,其学好博而尊闻;皖南始戴震,综形名,任裁断。此其所异也。”(139页)至于两派人物与著述则是:“栋弟子有江声、余萧客。声为《尚书集注音疏》,萧客为《古经解钩沉》,大共笃于尊信,缀次古义,鲜下己见。而王鸣盛、钱大昕亦被其风,稍益发舒。教于扬州,则汪中、刘台拱、李惇、贾田祖,以次兴起。萧客弟子甘泉江藩,复纍纍《周易述》。皆陈义尔雅,渊乎古训是则者也。震生休宁,受学婺源江永。治小学、礼经、算术、舆地,皆深通。其乡里同学,有金榜、程瑶田,后有凌廷堪、三胡——三胡者,匡衷、承拱、培塿也,皆善治《礼》。而瑶田兼通水地、声律、工艺、谷食之学。震又教于京师。任大椿、卢文弨、孔广森,皆从问业。弟子最知名者,金坛段玉裁、高邮王念孙。玉裁为《六书音韵表》以解《说文》,《说文》明。念孙疏《广雅》,以经传诸子转相证明,诸古书文义诂训者皆理解。授子引之,为《经传释词》,明三古辞气,汉儒所不能理绎。其小学训诂,自魏以来,未尝有也。近世德清俞樾、瑞安孙诒让,皆承念孙之学。……凡戴学数家,分析条理,皆多密严,上溯古义,而断以己之律令,与苏州诸学殊矣。”(142~145页)就实际影响而言,吴派处于江南文化中心,在当时承此派风气的学者人数众多;皖派人数不多,但学者多特出,且影响深远,晚清最后的几位汉学大师都是承皖派之风,汉学殿军章太炎、黄季刚先生也不例外,故对今日学界遗泽远胜吴派。

三派,并加以系统论述,现在也基本得到学术界认同^①。各派学风特色,章、梁、钱先生大致认为吴派崇尚好博,皖派精审识断。章太炎先生谓:“吴始惠栋,其学好博而尊闻;皖南始戴震,综形名,任裁断。此其所异也。”^②梁启超先生则说:“惠派治学方法,吾得以八字蔽之,曰:‘凡古必真,凡汉皆好。’”“戴学所以异于惠学者,惠仅淹博,而戴则识断且精审也。”^③钱穆先生也认为:“徽学……其用心常在会诸经而求其通;吴学则希心复古,以辨后起之伪说,其所治如《周易》,如《尚书》,其用心常在溯之古而得其原。故吴学进于专家,而徽学达于证实。”^④张舜徽先生则结合扬派而总结为“吴学最专,徽学最精,扬州之学最通”^⑤。虽然有个别学者反对这样的划分^⑥,但旧说的提出者都是学问渊深,对汉学有切身体会,甚至身在汉学之中的学者,在对乾嘉学者著作阅读的数量与质量超越前辈之前,我们尚不敢轻易采纳新说。

对本书而言,值得注意的是各派学者与文学的不同渊源和对于文学的不同态度、看法。本章一开头已经说明,吴派学者身处江南的诗文传统中,这一传统对该派学者的影响是不言而喻的。章太炎先生尤其注意到了惠栋之前经史、诗文共源的现象:

先栋时有何焯、陈景云、沈德潜,皆尚通洽,杂治经史文辞。^⑦

何焯(1661~1722),字纪瞻,江苏长洲人,世称义门先生。康熙四十二年赐举人,复赐进士。其学长于考订,“凡经、传、子、史、诗文集、杂说、小学,多参稽互证,以得其指归。于其真伪是非、密疏隐显、工拙源流,皆各有题识,如别黑白;及刊本之讹阙同异,字体之正俗,亦分辨而补正之”,“所著诗古文数百篇,皆追从唐之作者”^⑧,是所谓“淹雅”而“短订”学风的代表。何焯最有

① 参见张舜徽《清代扬州学记》,上海人民出版社,1962年。扬州师院学报编辑部、古籍整理研究室编《扬州学派研究》,扬州师院,1987年。赵航《扬州学派新论》,江苏文艺出版社,1991年。

② 章太炎《馥书详注·清儒》,139页。

③ 梁启超《清代学术概论》,31、37页。

④ 钱穆《中国近三百年学术史》,35页。

⑤ 张舜徽《清代扬州学记》第一章《叙论》,2页。

⑥ 参见漆永祥《乾嘉考据学研究》第三章《乾嘉考据学派别》,111~136页。漆先生在书中提出了分惠(栋)派、戴(震)派、钱(大昕)派三派的新看法。其划分的主要依据是学术渊源与传承关系,而前辈学者作出判断的依据则主要是他们对乾嘉学者的著述所体现的方法、风格差异的理解感知。

⑦ 章太炎《馥书详注·清儒》,141页。

⑧ 沈彤《果堂集》卷十一《翰林院编修赠侍读学士义门何先生行状》,《景印文渊阁四库全书》第1328册,台湾商务印书馆,1986年。

名的弟子是陈景云(1670~1747)与沈彤(1688~1752),而沈彤恰是惠栋的好友,也是吴派最早的学者。沈彤还曾向方苞(1668~1749)学习古文^①,虽然无意于文人之事,但对古文仍然颇有心得。至于沈德潜(1673~1769),曾经被清高宗赞扬为“学有本源,虽未可遽目为巨儒,收明经致用之效,而视獭祭为工、剪采为丽者,迥不侔矣”^②,吴派汉学大家钱大昕、王鸣盛、王昶早年都是他的诗学弟子,名列他所编刻的《吴中七子集》中。其中王鸣盛和王昶都是沈德潜诗学的比较忠实的继承者,甚至因为谨守沈氏之学而遭阮元“守古之迹”的微讽^③。也正是王昶,在理论上总结、发展沈德潜的诗学,又喜欢接引后进,奖誉晚辈,晚年时主持坛坫,俨然格调诗学的宗师。不过二王虽然守沈氏诗学,他们的理论却仍然一望而可知为汉学家之说,文学与经学的融合不可避免。

这种文学上的承继关系甚至也表现在吴派初祖惠栋身上。惠栋祖父惠周惕(?~1696)于康熙三十年辛未科会试为王士禛(1634~1711)取中,所以惠栋亦自居为王士禛小门生,并曾作《王文简公精华录训纂》,惠栋的诗学也就颇主于王士禛之说。例如惠栋《古香堂集序》:“昔人言:‘诗之道,有根柢焉,有兴会焉。镜中之象,水中之月,相中之色,羚羊挂角,无迹可寻,此兴会也。本之风雅以道其源,溯之楚骚汉魏以达于流,博之九经、三史、诸子以穷其变,此根柢也。根底原于学问,兴会发于性情,二者不可得兼,然则有兼之者,岂不褒然一大家乎!’”^④曾见有学者引为惠栋之诗学,其实惠栋不过是引述的王士禛的原话而已,这段话可以在《渔洋文》卷三《突星阁诗集序》

① 沈彤《果堂集》卷十一《翰林院编修赠侍读学士义门何先生行状》,《景印文渊阁四库全书》第1328册。并可参同书卷四《与望溪先生》:“先生素传经治古文高天下,前彤入都,幸得近其人而力学焉。先生谓彤之能可几于述者,彤颇自矜励。”

② 《清实录》册13《高宗实录》卷三五二乾隆十四年十一月己酉条,860页。

③ 阮元《王西庄先生全集序》:“先生评论诗,以风人为主,在唐,如玉溪、飞卿,不失温柔敦厚之旨,宋、元古法渐失矣。先生诗,上者法六朝,次亦确守三唐规范,以视世之抱韩苏尊者,超然远焉。先生之文,纤徐淳厚,用欧、曾之法,发郑、服之学,凡序、记、论、说、考、议诸体,皆高视古今。天台齐宗伯称其为文不名一体,体各造极,非虚言也。夫汉人治经,首重家法,家法亦称师法,前汉多言师法,后汉多言家法。至唐,承江左义疏,惟《易》、《书》、《左氏》为后起者所夺,其余家法未尝亡也。自有破樊篱者,而家法亡矣。以先生之才,倘吐纳众家,自辟堂奥,安知诗文不将驾唐、宋而上也?乃斤斤守古不肯厥宗者,盖深感家法之亡,而于诗文寓其轍耳。然当涵濡既久,其达之者,守古之法,无守古之迹,寔寔乎周、秦、汉、魏之间,又足为私心自用者关其口而夺其气。则才学之卓绝所以规范后来者,岂浅末之可窥测哉?”《擘经室二集》卷七,545~546页。阮元为学重贯通,对吴派过于拘守家法的风习本不以为然,如他曾经说:“余以为儒者之于经,但求其是而已矣,是之所在,从注可,违注亦可,不必定如孔、贾义疏之例也。”(《擘经室一集》卷十一《焦里堂循群经宫室图序》,250页)现在他用吴派守汉人家法比附王鸣盛守沈氏诗法,正是不以为然的一种表现。

④ 惠栋《松崖文钞》卷二。

中见到,足见惠栋确是守王士禛诗学的。当然,惠栋特别对这段话心有戚戚焉,当是对“根底原于学问”之说深契于心吧。

其他吴派后学,如孙星衍、洪亮吉、江藩、顾广圻(1766~1835)等等,也多濡染江南的诗风词韵,对文学各有会心。从何焯、沈德潜到惠栋、钱大昕、王鸣盛、王昶,再到更多后辈,兼治经史诗文的淹雅之风一直延续着,所不同的是治学重心已经由文转到了学,文与学的关系也由相对并驱变成了以学摄文。而吴派学者在文学思想上最大的贡献,表现在将各派理论——如沈彤之于方苞的义法说,洪亮吉之于性灵说,王昶、顾广圻之于浙派词学——融摄到汉学的系统中,使这些理论在保持各自面貌时又走向汇通,呈现出某种基质上的一致性、通约性。这是各派理论在面对乾嘉经学的兴起,经学试图重新统合文学时碰撞、抗拒、吸收、融合、变形的过程,对史家而言,研究各家各派文学理论的流变,无疑将是一件兴味盎然的事情。我们甚至可以看到,晚清文学湘乡派、常州派、同光体的各家理论,在乾嘉学者那里已经显露端倪,他们之间的承继关系是昭然可见的。

皖派学者则不同,他们中的多数人朴实深邃,为学不尚旁骛,并不追求文学的声誉。即以皖派中间戴、段、二王而言,仅王念孙存24岁所作《丁亥诗钞》一卷,区区19首诗而已。段玉裁《怀人馆词序》云:“予少时慕为词,词不逮自珍之工。先君子诲之曰:‘是有害于治经史之性情,为之愈工,去道且愈远。’予谨受教,辍勿为。”^①刘盼遂先生《段玉裁先生年谱》系学词之事于乾隆二十年,段氏21岁时,且曰:“此事固应在从学蔡一帆之后,蔡精于词律者也。”^②则段玉裁也仅在21岁左右从事词学,此后再不措意。于此颇可见诸老对诗词的态度,这与吴派学者虽然以经史为主业,却多吟咏终身的做法迥异。相比而言,皖派学者更接近我们今天的“专家”,而吴派学者则更多传统的“风雅”习气。但这并不等于皖派学者对文学完全没有自己的看法,他们治学的目标是求实求真,文章则以准确有效地传达六经真义为极则。因此,一面对简质古奥文风的追求;一面从根本上分梳、协调义理、考据、辞章三者的关系,使文章臣服于、服务于学术。正是这后一点被过去学者视为经学家文论最有特色的部分而不断加以检讨。可以说这是经学家文论中最根本,但也是最极端的部分,其重要性不言而喻,但因此忽略学与文更多交融的部分,不免有些遗憾。

扬州学派作为稍后兴起的学术群体,又自有一番不同于吴、皖的面貌,

^① 《经韵楼集》卷九。

^② 刘盼遂著、聂石樵辑校《刘盼遂文集》,北京师范大学出版社,2002年,400页。

不但学术上是如此,文学上也是如此。乾嘉时期的扬州是中国最繁华的消费型城市之一,学人、文人往来如织,文风之盛,绝不在吴地之下,扬州学人大都表现出浓厚的文学兴趣和很高的文学技巧,是极自然的事。在这一点上,与吴派学者相类。所不同的是,吴地文学传承授受,数百年间不绝如缕;扬州则废兴无常,很难形成自己的文学传统。但另一方面,随着清代扬州的再度繁盛,游寓此处的文人士不可胜数,这使得扬州本地学人能够汲取各家各派的长处,表现出一种包并融通的气象^①。同时,扬州学人多师承或私淑戴震,既深通因声求义、溯源本义的治学方法,又能继承发展东原义理之学,表现在文学思想上,多探寻一些根本性问题,即如凌廷堪、阮元追溯古义,重新界定“文”的概念,如焦循以自得之义理,分梳“性灵”、“性情”的差异。在各派学者中,扬州学人大概是总体在文学思想上最能有所创见的,这与扬州的文化环境、与学者的胸次眼界密不可分。

除了上面的吴、皖、扬的傳統分派以外,我們覺得,這一時期的經學家也可結合學術與文章,大致分為三代人。第一代當然是以惠棟、戴震為代表的初期大師們。比惠、戴年輩略小的王鳴盛、錢大昕、段玉裁、王念孫這些學者也應該視為第一代,因為他們都崛起於乾隆朝,對漢學方法、規範的完善都作出了自己的貢獻,到了乾嘉之際都成為學界風標與偶像。這一代學者文學思想的焦點集中在調整學與文的關係上,試圖以為說經考古為主要任務的學術文章確立一套明確的標準。而且姚鼐對於桐城文派論學論文宗旨的調整,很大程度上就是基於對這一代學者責難的回應,這種回應甚至一直延續到後世曾國藩(1811~1872)那里,可以說,桐城派的面目有很大一部分是由他的對立方經學家決定的。

第二代學人則大都於乾隆末期在學界嶄露頭角,並與前一代中的高壽老輩一起成為嘉慶朝漢學極盛時期的代表人物,如孫星衍、洪亮吉、汪中、凌廷堪、焦循、阮元等學者,都可以劃入這一代。他們對文學的興趣普遍要大過前一代學者,其中許多人在當時都有不小的文名。與謹守格調師說的前輩吳派學者不同,他們在詩歌上大都不拘守於一家一派之旨,而表現出一種

① 李斗的《揚州畫舫錄》在這方面提供了豐富的資料。李斗所說“揚州為南北要衝,四方賢士大夫無不至此”(241頁),洵非虛語。比如卷四關於參與讓圃“韓江雅集”的29人名單(90~94頁),卷十王士禛在揚州交遊29人名錄(221~228頁)、盧見曾幕賓42人名錄(230~236頁)、“有游迹數至而無專主之家,以虹橋為文酒聚會之地”的文學之士39人名錄(241~250頁)等等,足可見一時之盛,而其中很少是本地學人,外來學人在很長時間里一直是揚州文化的主体構成部分,這使得揚州文化呈現出豐富多元的色彩,這無疑大大開拓了後起的本地學人的心胸和眼界。李斗撰,汪北平、涂雨公點校《揚州畫舫錄》,中華書局,1960年。

融通的风貌。在文学思想上,他们既继承前代学者的看法,又颇有新见,如同他们在学术上一样,很有一些开拓精神。这一代也最有学术史视野,他们针对汉学已经出现的流弊,大声疾呼,试图纠偏导正;同时积极总结汉学发展历史,撰写学术史著作,著名的如江藩的《汉学师承记》,阮元的《畴人传》、《国史儒林传稿》等。伴随这些著作的撰写,他们认真讨论、总结了学人传记的写法,使之定型成为纪传体中一种新兴的、特殊的类型。

我们把第二代学者的后辈学人都看作第三代,这一代学人无论在学术上还是文学思想上,大都只能守成,而少开拓。虽然清代最重要的经籍校注大都完成于这一代学人手上,但毕竟他们的工作是集前人之成,自己的发明相对较少。面对汉学衰退的趋势,他们不能拓展学术领域和方法;国势日衰带给他们的心理焦虑,使得很多人重走汉宋调和之路,以为这是挽救社会风气的良方,却终究无能无力。这一代汉学家中比较有名的如臧庸(1767~1811)、陈寿祺、许宗彦、陈奂(1786~1863)、胡承珙(1776~1832)、胡培翬(1782~1849)、朱琦以及诂经精舍诸生等。当然,三代学人是本书结合学与文的发展,为了稍稍显现其中脉络而作出的划分,并非截然定论。

三、汉学弊端

了解汉学流弊,有助于我们从反面理解经学家文论中的一些问题。盛极必衰,古今通例,乾嘉汉学也不例外。不过谈汉学之弊,不能一概而论,分析前人的看法,其中大概存在两种不同层面的弊病。

最早被人注意到的是依草附木之辈,末流之弊。因为清廷君臣的倡导,当乾隆末汉学趋盛之际,一般士人趋附标榜,以期博声名、求利禄。这种流弊首先表现在时文之中,形成一种好征引僻书、杂用奇字的卖弄文风^①。同时,也影响到了诗文创作,许多文人学士也以小学、考据相标榜,导致一种卖弄堆砌的作品的出现^②。一时有识之士纷纷加以指摘纠正。纪昀(1724~1805)主持嘉庆元年会试时就力斥“旁征远引以炫博”、“割剥纡纬,掇拾《苍》、《雅》”、“支离涂饰,貌为古学”之文,而主“平正通达”之风^③,在嘉庆

① 如翁方纲指出:“而不善学为之者,乃涉取子史之僻事、训诂之奇字杂入于时文中,自命博取之通才,而不知其弊百出也。”《复初斋文集》卷十一《与陈石士论考订书》,《续修四库全书》第1455册。

② 洪亮吉《卷施阁文乙集》卷六《与庄进士书》云:“夫近世六书,几成时尚,甚至江总词客,亦讽《说文》;郭公画史,并研字学。”《洪亮吉集》,349页。

③ 纪昀《纪文达公遗集》卷八《丙辰会试录序》。

七年的《壬戌会试录序》中,他再次表达了同样的观点。而袁枚则说:“人有满腔书卷无处张皇,当为考据之学,自成一家;其次则骈体文,尽可铺排。何必借诗为卖弄。……近见作诗者,全仗糟粕,琐碎零星,如剃僧发,如拆袜线,句句加注,是将诗当考据作矣。”^①这种特点在翁方纲周围的一些追随者身上表现得尤为明显,真正的汉学大家却很少有这个毛病。而当汉学在嘉庆朝达到极盛时,末流之弊则更多表现在学术研究上。他们追踪风尚,掇拾陈言,却又自命高深宏通,满以为掌握了学术研究的真理,并不作潜心深入的研究,只是夸夸其谈,把学界风气弄得浮躁不堪。对这种现象,凌廷堪有些忍无可忍地把这些人称为“庸众”,说他们只会趋炎附势:“元和惠氏、休宁戴氏继之,谐声诂字必求旧音,援传释经必寻古义,盖彬彬乎有两汉之风焉。浮慕之者,袭其名而忘其实,得其似而遗其真。读《易》未终,即谓王、韩可废;诵《诗》未竟,即以毛、郑为宗;《左氏》之句读未分,已言服虔胜杜预;《尚书》之篇次未悉,已云梅賾伪古文。甚至挟许慎一编,置九经而不习;忆《说文》数字,改六籍而不疑。不明千古学术之源流,而但以讥弹宋儒为能事,所谓天下不见学术之异,其弊将有不可胜言者。”^②

当第二代汉学家执学界牛耳时,他们自觉地对汉学历史与现状加以审视和总结,因而不但看到了汉学末流的浮躁习气,更意识到了汉学,尤其是吴派汉学研究本身存在的方法和学风的问题。在焦循看来,最大的问题就执一废百、专己自用,心中存有太多门户之见,太过拘守汉人家法,而不能博采众家之长,最后使学术发展之路越来越狭隘。焦循曾告诫儿子焦廷琥(1783~1821)说:

近之学者,无端而立一考据之名,群起而趋之。所据者汉儒,而汉儒中所据者又唯郑康成、许叔重。执一害道,莫此为甚。许氏作《说文解字》,博采众家,兼收异说。郑氏宗《毛诗》,往往易传注;《三礼》列郑大夫、杜子春之说于前,而以“玄谓”按之于后;《易》辨爻辰;《书》采地说,未尝据一说也。且许氏撰《五经异义》,郑氏驳之。语云“君子和而不同”,两君有之。不谓近之学者,专执两君之言以废众家,或比许、郑而同之,自擅为考据之学,余深恶之也。^③

① 袁枚撰,王英志点校《随园诗话》卷五第33条,凤凰出版社,2000年,110~111页。

② 凌廷堪《校礼堂文集》卷二十三《与胡敬仲书》,206页。

③ 焦循《里堂家训》卷下,《续修四库全书》第951册。

焦循对“考据”的名目深恶痛绝,就是觉得使用这一名称等于是自树壁垒,自小其学。这已经不是责骂末流,而是针对汉学主流而发出的批评。盖袁枚曾经屡屡鄙薄考据之学属于形而下,无与于著作之列,引来孙星衍大为恼火,去书辩驳,干脆说古人一切著作都是考据^①。大约是在乾隆六十年左右,焦循看到了孙星衍的这一论述,大感不满,就写了《与孙渊如论考据著作书》,力辨考据之名狭隘自蔽之病,认为经学研究,不是考据所能包举的,我们在绪论一开始就已节引了这封书信。其实不但是孙星衍,第一代汉学家几乎都比较常用考据之名,因此,焦循的意见主要是针对汉学主流而发,他要纠正的是汉学研究中迷信汉人、盲目崇古的学风。焦循对学风纠偏的努力,贯穿了他的一生。他晚年所作《论语通释》,其主旨仍然是反对偏执狭隘、专己守残的考据流弊,而主张兼容包并、博采众家之长^②。

如果说上面的意见还是站在汉学立场的自我的批评的话,那么另有一种看法则更多是从儒学的大传统出发,指责汉学家的经学研究不切实用,无补于世道人心。这样的指责与反省很早就出现了,著名的如段玉裁晚年自悔:

愚谓今日大病在弃洛、闽、关中之学不讲,谓之庸腐,而立身苟简,气节败、政事芜,天下皆君子而无真君子,未必非表率之过也。故专言汉学不治宋学,乃真人心世道之忧。而况所谓汉学者,如同画饼乎?^③

同为对汉学的反省,焦循的意见似可看作对“学术规范”的反思,而段玉裁的自悔,则是对“学术立场”的批判,他最终回归儒学传统,仍以致用为经学的归宿。如果说清初学者的经世精神在乾隆朝只是汉学家标榜门面之语的话,那么到了嘉、道时,因为社会危机的出现,这种精神就再次被激发出来。在宋明理学的影响下,儒者致用必循《大学》“八条目”之序,由“格物致知”而“正心诚意”,而致于“治国平天下”。汉学家的看家工夫在于

① 双方意见,详见袁枚《小仓山房文集》卷十八《答定宇第二书》、卷二十九《散书后记》、卷三十《与程戴园书》、《小仓山房尺牍》卷三《覆家实堂》,孙星衍《问字堂集》卷四《答袁斋前辈书》。

② 详见焦循《论语通释》。并参见何泽恒《焦循研究》第二章第三节“论焦循论语要旨为汉学考据而发”,大安出版社,1990年,114~139页。

③ 段玉裁《与陈恭甫书》第三书,附见《左海文集》卷四《答段懋堂先生书》之后。

格物致知,却仍然需要进一步正心诚意才有可能最后实现治平之功。洪亮吉在著名的《乞假将归留别成亲王极言时政启》中,已经将人心世道的浇漓归过于士大夫风节之不振了,显然,其中隐含的思想指向必然是重新回到理学修身的传统中去^①。很快,我们看到第三代汉学家大部分人都持汉宋调和的论调了^②。这种思想上的变动,自然有其内在逻辑,根源在于清代考据学虽然有专业化的趋向,但始终置身于儒学、经学传统的笼罩之中,并在这种传统下理解现实,思考问题^③。因此,在这种背景下对汉学的批评,并不是纯粹的学术批评。在专业分工的今天,很多人误以为人文学科不再被要求承担这种社会责任,可不必论;但至少儒学传统中,这种要求自有其合理性,毕竟士大夫仍然属于社会管理阶层,掌握着从中央到地方大部分的行政权力。这时,这第二类指摘更多具有思想史上的意义。

从上面提到这两种汉学弊端,去反观汉学家文学思想,可以找到各自的对应物。前面已经提到,汉学家的文学思想也存在守家法和求贯通的两种类型,这种与学术态度完全一致的对应,当然不是巧合。另一方面,既然汉学家已经注意到纯粹的经学考据研究对于儒学实践的消极影响,

① 参见洪亮吉《乞假将归留别成亲王极言时政启》,《卷施阁文甲集》续卷,《洪亮吉集》,223~230页。

② 比较有代表性的调和论如许宗彦的“下学上达”说:“学者何?……是圣门本以读书为学,雅言《诗》、《书》,执礼,学之事也。所以学者何?……是则学也者,所以求知也。知者何?……始于知言、知礼,终于知天命,知之事也。所谓下学而上达者,《诗》、《书》、执礼则下学也,知天命则上达也。后之儒者研究心性,而忽略庸近,是知有上达,而不知由于下学,必且虚无愴愴而无所归。考证训诂名物不务高远,是知有下学不知有上达,其究琐屑散乱无所统纪,圣贤之学不若是矣。夫《诗》以治性情,治性情者,明德之学也。《书》以达政事,达政事者,新民之学也。礼者,止也,思无邪则心正矣。允执其中则天下平矣。动容周旋中礼,则盛德之至矣。然则大学之道亦岂有外于《诗》、《书》、执礼欤?始乎为士,终乎为圣。”(许宗彦《鉴止水斋集》卷十四《学说》,《续修四库全书》第1429册。)许宗彦的思想是要在儒学的体系之中求得贯通,其思路仍是遵循《大学》八条目而来。以汉学为下达,以天命心性之学为上达,而下学上达的结果就是“始乎为士,终乎为圣”,即成圣之学,再进一步,内圣外王,天下治平。因此,汉学家之弊在于知下学而不知上达。但汉学何以只属于下学?下学如何上达?许氏给出的答案是以三篇《礼论》突出了礼的作用,这与当时礼学复兴的趋势若合符节。只是汉学是与宋学如何在礼学中接榫贯通,并不擅长理论思维的清儒显然没有能完成这一课题。不过,这种汉宋调和的思路却自有其思想史的意义,不容轻忽。

③ 虽然当时有人认为理学之风的复振导源于帝王对理学的重新重视,如昭梈《啸亭续录》卷四“理学盛衰”条:“自乾隆中,傅、和二相擅权,正人与之梗者,多置九卿闲曹,终身不迁,所超擢者,皆急功近名之士。故习理学者日少,至书贾不售理学诸书,予前已具论矣。近年睿皇帝讲求实学,今上复以恭俭率天下,故在朝大吏,无不屏声色,灭焰从,深衣布袍,遽以理学自命矣。”但这更多是针对当朝大吏而言的,对于作为思潮的汉宋调和论,显然无力解释。

因而重新唤起修身经世的热情,表现在他们的文学理论上,他们也再次强调文学对人心世道的作用。正如有学者指出,张惠言的词论表现很强的经世意图,因此引领了时代风潮^①。关于这些问题,我们都会在后文详论,就不赘述了。

综合前文我们可以看出,乾嘉经学家的文学思想与他们的学术同条共贯,文学思想的盛衰与学术的起伏如出一脉,这是我们以后研究时当时刻警醒自己之处。

第二节 治学方法与为学精神

知人论世,也许是所有人文学科研究者的不二法门。前面对乾嘉学术整体面貌的描述大概可以算作不太合格的论世,那么此节对经学家的治学方法和治学精神的梳理,或能稍稍感知乾嘉汉学的内在气质。当然,这样的“知人”和余英时先生在《论戴震与章学诚》中对戴、章精深的心理分析比,无疑显得粗疏不堪;但幸好,本书更多是将经学家文学思想作为一个整体加以讨论,这种粗疏大约也暂可应付了吧。

桂馥是非常可敬可爱的一位学者,他曾经很简核平允地概述过乾嘉经师的治学方法与态度:

诚能持之以愚,敛之以虚,刊落世好,笃信师说,以彼经证此经,以训诂定文字,贯穿注疏,甄综秘要,终老不辍,发为心光,则其才尽于经而不虚生矣。^②

所谓“以彼经证此经,以训诂定文字,贯穿注疏,甄综秘要”,在方法上,是以小学为治学之始基,进而将经传、百家纵横贯通,以返古求真。而为学的态度则是朴素淡泊,敛虚就实,至“终老不辍,发为心光”,更何异于孔子“发愤忘食,乐以忘忧,不知老之将至”的人生境界?此则非但是治学的精神,更是人生的态度了。如果联想到乾嘉之际浮华躁进、骄奢淫逸的时风、士风,尤其是有些以风流自命的文人的热衷习气,那么这样的态度便

^① 参见徐立望先生《张惠言经世思想:经学与词学之统合》,《浙江学刊》,2006年第6期,60~67页。不过仅仅从经世思想的角度理解张惠言经学与词学的统合仍然不够全面,尚非透彻之论。对这个问题,本书第四章将有详细论述。

^② 桂馥《晚学集》卷一《惜才论》。

愈见其可贵。下面,笔者将参照清人自己的论述,就方法与精神各作一分梳。

一、治学方法

乾嘉经师的治学之法,我们大致归纳为六项:(1)以文献学研究为基础。(2)辨析门径,以文字、音韵、训诂为解经始阶。(3)重佐证,无征不信。(4)推求通例,创通大义。(5)以经解经,贯通经传。(6)初步建立了古今演变的观念,开始有意识地区分不同时代的材料^①。正是这些方法,与西方的考据学方法不谋而合,在此前单纯的性理思辨之外,发展出另一片学术世界,为不久之后古典学术向现代学科的顺利转化提供了可能。下面我们将分别作一简论。

(1)以文献学研究为基础。我们今天作为独立学科文献学,其规范与方法的成熟定型大致完成于清代,而清初以来的经学家,尤其是乾嘉经学家,贡献极大。洪亮吉、叶德辉曾经把清代藏书家分数等,而以经学家居首,认为他们于文献整理为功最大^②。这是因为,与一般为了收藏、鉴赏、甚至射利的藏书家不同,经学家是为了治经而收集整理图书文献。他们认识到了书籍在传抄、刊刻流传的过程中发生了无数讹脱倒衍的错误,因此校勘整理是恢复古书之真、求得古人真义的首要工作。同时在以古为尚的经学家看来,古人的只言片语也可宝贵,重辑佚书自然也意义非凡;况且,清高宗交给四库馆臣的一项重要任务就是从《永乐大典》中钩沉佚书,这也促进了辑佚之学的发展。因此,乾嘉经学家在文献学上最大的贡献就是校勘和辑佚^③。梁任公先生曾说:“校勘之学,为清儒所特擅,其得力处真能发蒙振落。他们注释工夫所以能

① 漆永祥先生在《乾嘉考据学研究》第三章《乾嘉考据学方法》中,归纳了四种主要的方法:小学研究方法的先进性与科学性;古书通例归纳法的客观化与规律化;实事求是、无征不信的求证方法;博涉专精与综贯会通的方法。与此处有四项方法大致接近。这是笔者根据材料归纳而得,条目与漆先生不谋而合,但其中观点材料并不与漆先生完全一致;而且这部分内容为本论文所必需,故虽与漆著有相重合处也只能略作一论述,非敢抄袭剽窃,特作此说明。读者自可参见《乾嘉考据学研究》,82~110页。

② 叶德辉说:“洪亮吉《北江诗话》云:藏书家有数等,钱少詹大昕、戴吉士震为考订家;卢学士文弼、翁阁学方纲为校讎家;鄞县范氏天一阁、钱塘吴氏瓶花斋、昆山徐氏传是楼为收藏家;吴门黄主事丕烈、邹镇鲍处士廷博为赏鉴家;吴门书估钱景开、陶五柳,湖南书估施汉英为掠贩家。按洪氏亦约略言之,吾谓考订校讎,是一是二,而可统名之著述家。……与洪同时者,尚有毕制军沅经训堂,孙观察星衍平津馆、岱南阁、五松园,马廷君曰璐丛书楼、玲珑山馆,考订、校讎、收藏、赏鉴皆兼之。”《书林清话》卷九“洪亮吉论藏书有数等”条,中华书局,1957年,250~251页。

③ 胡培翬为好友朱筠的《国朝诂经文钞》作序,列举“读书卓识超出前人,自辟涂径,为诸儒所未及者”六端,其一“辨群经之伪”、其二“存古籍之真”、其四“广求遗说”,都是(转下页)

加精密者,大半因为先求基础于校勘。”^①任公先生的话只说了一半,乾嘉学者的校勘所以远迈前人,则是因为他们态度精谨、学识深邃渊博,能以考订与校勘交相为用^②。乾嘉经师治书,几乎人人必先校书,经过他们校勘的古籍,大都成为可作研究底本的善本。而且这种重视校刊的风气影响到整个学界,使得清人对集部的整理也冠绝前古。如胡克家校刻的《文选》即是代表。

(2) 辨析门径,以文字、音韵、训诂为解经始阶。文字、音韵、训诂即古人之“小学”,今天都属于语言文字学的研究领域。小学是清儒的看家绝学,他们在这上面的贡献最大、发明最多。按照余英时先生的解释,晚明以来,儒学内部的义理争论,使得争论各方都到儒家原典中寻找依据,从而促成了智识主义在清代的发展,而整理儒家经典也就成了清儒的主要工作^③。因此,抉发经典本义成了清儒的中心任务。作为乾嘉学术的领军人物的戴震,对此有自觉的认识,他说:“经之至者,道也;所以明道者,其词也;所以成词者,未有能外小学文字者也。由文字以通乎语言,由语言以通乎古圣贤之心志。”^④把小学研究视为经学研究的首要任务和入门之阶,这样的思想立刻得到了同时经学家的认同^⑤。相对于吴派学者更多关注字形分析和字义的归纳汇证不同,皖派学者继承发扬了前人因声求义、以声音通训诂的思想^⑥,并通过精湛的

(接上页) 属于文献学的研究,只不过第一辨仍为清初、清末人所长,而乾嘉学者最信古,故少辨伪。所谓“存古籍之真”,主要就是校勘,“竹君朱氏之倡刊《说文》始一终亥之本,通志堂、抱经堂之校刊《经典释文》全书,是也”。而“广求遗说”则是辑佚,“余氏之《古经解钩沈》,任氏之《小学钩沈》,邵氏之《韩诗内传考》,洪氏之辑郑、贾、服诸家说为《左传诂》,臧氏之辑《仪礼丧服马王注》,《礼记》卢植解诂、《月令》蔡邕章句、《尔雅》古注,是也”。可见清人在这方面用功之深。见胡培翬《研六室文钞》卷六《国朝诂经文钞序》,《续修四库全书》第1507册。

- ① 梁启超《中国近三百年学术史》,天津古籍出版社,2003年,254页。
- ② 最典型的例子当然是段玉裁的《说文解字注》和王念孙的《读书杂志》,其识断之精,常常让人拍案叫绝。
- ③ 参见余英时《从宋明儒学的发展论清代思想史》和《清代思想史的一个新解释》,《中国思想传统的现代诠释》,江苏人民出版社,1998年,171~198页、199~228页。
- ④ 戴震《戴震集·古经解钩沈序》,上海古籍出版社,192页。
- ⑤ 如钱大昕说:“国朝通儒,若顾亭林、陈见桃、阎百诗、惠天牧诸先生,始笃志古学,研覃经训,由文字、声音、训诂而得义理之真。……尝谓六经者,圣人之言,因其言以求其义,则必自诂训始;谓诂训之外别有义理,如桑门以不立文字为最上乘者,非吾儒之学也。”《潜研堂文集》卷二十四《臧玉林经义杂识序》,390~391页。
- ⑥ 清初黄生虽然因为不精通古音学,结论多不可靠,但是他已经提出类似音近义通的训诂原则,正是这一原则为后来皖派学者继承发扬。《义府》卷上“畴咨”条提出“一音之转”,“敬寡属妇”条提出“古音近通用”,“伋伋勇夫”条提出“因声以知意”的原则。见黄生《义府》,《景印文渊阁四库全书》第858册。

(转下页)

古音学研究^①,将声音、训诂、文字相贯通^②,获得了远迈吴派学者的成就。段玉裁,王念孙、王引之(1766~1834)父子的著作固然都是运用这种研究方法产生的杰作,但这种方法的影响却不仅止于古籍的整理注释,更深入到了哲学与思想的领域,戴震的《原善》、《孟子字义疏证》便是通过字义的辨析以发挥自己义理的开山之作。作为戴学后劲的扬州学人既明以声音、训诂相贯通之理(如阮元说:“义从音生也,字从音义造也。”^③),他们更进一步把戴震由字义求义理的方法发扬光大,试图通过训诂的方法探寻儒学核心概念的古义,阮元的《论语论仁论》、《孟子论仁论》、《性命古训》、《塔性说》、《复性辨》诸篇都是这方面的代表之作。傅斯年先生曾经在《性命古训辨证》一书的引语中特加阐扬说:“阮氏聚积《诗》、《书》、《论语》、《孟子》中之论性、命字,以训诂学的方法定其字义,而后就其字义疏为理论,以张汉学家哲学之立场,以搔程、朱之权威。夫阮氏之结论固多不能成立,然其方法则足为后人治思想史者所仪型。”^④这种方法的运用,也很自然地推之于文学。阮元的《文言说》立论方法正与其经学论文一致,即通过训诂探寻概念的原始含义^⑤。张惠言释“词”,又何尝不是同一进径呢?至于作文、作诗都必须从识字始的观点,更是成为一般经学家的口头禅,几乎人人都会说上两句。其中利弊得失可暂且不论,这种现象至少说明了经学家心中经学对于文学的笼罩力量。

(3) 重佐证,无征不信。对证据的重视,是汉学学风的基本特征之一。清初顾炎武有惩于明末游谈无根、空疏不学的学风,为学特重证据,钱穆先生曾赞其《音学五书》“每下一说,必博求佐证,以资共信”^⑥。这种严谨的治

(接上页)对皖派学者来说,因声求义是他们为学的不二法门,被他们反复强调。如戴震说:“凡故训之失传者,于此亦可因声而知义矣。”(《论韵书中字义答秦尚书蕙田》,《戴震集》,55页)王念孙说:“训诂之旨,本于声音。故有声同字异,声近义同,虽或类聚群分,实亦同条共贯,譬如振裘必提其领,举网必挈其纲。故曰本立而道生,知天下之至赜而不可乱也。此之不寤,则有字别为音,音别为义,或望文虚造而违古义,或墨守成训而眇会通。易简之理既失,而大道多岐矣。今则就古音以求古义,引伸触类,不限形体,苟可以发明前训,斯凌乱之讥,亦所不辞。”(王念孙《广雅疏证自序》,《广雅疏证》,江苏古籍出版社,2000年)

- ① 皖派学者的古音学成就,参见何九盈《中国古代语言学史》第二十二节《清代古音学》,广东教育出版社,2000年,293~320页。
- ② 段玉裁《广雅疏证序》:“小学有形,有音,有义,三者互相求,举一可得其二,有古形、有今形,有古音、有今音,有古义、有今义,六者互相求,举一可得其五。”
- ③ 阮元《揅经室一集》卷一《释矢》,22页。
- ④ 傅斯年《性命古训辨证》,见收《中国现代学术经典·傅斯年卷》,河北教育出版社,1996年,6页。按,对于戴震、阮元以迄傅斯年的这种方法,20世纪治思想史、哲学史之学者多有批评,认为不能揭橥思想之真相与幽微高明处。此说实为另一大问题,非本文所欲讨论,故从略。
- ⑤ 参见李贵生《阮元文论的经学义蕴》,《汉学研究》第24卷第1期,297~322页。
- ⑥ 钱穆《中国近三百年学术史》,商务印书馆,1997年,150页。

学方法后来为乾嘉经师奉为金科玉律。梁启超先生所归纳的乾嘉学风十大特色,其一是“凡立一义,必凭证据”,其三是“孤证不为定说。其无反证者姑存之,得有续证则渐信之,遇有力之反证则弃之”,都足以昭示后学,垂范百代^①。

在证据的使用上,乾嘉经学家又存在两个层次,两种境界。学者们通常尊信六经,谨守汉人的解释,他们寻找证据,是要证明古人结论的正确,虽然在态度上足够谨严,可是基本预设有问题,就免不了常常要和古人一起拥抱错误了^②。还有另一种境界,其中的光风霁月只有像钱大昕、戴震、段玉裁、二王等少数大师才能领略,那就是归纳汇证,在详细收集、排比归纳资料证据的基础上,发人所未发,引出让人心服口服的新结论^③。证据在别人那里,是牵着人走的主宰;到了这些大师手上,却只如赤手缚长蛇一般,驾驭自如。这种能力固然让人惊叹,而他们证据归纳的方法则更值得我们学习。梁任公先生曾就王念孙、王引之父子著作总结其方法为六点,即细心、虚心、假设、广搜证据、归纳判断、最后推论,此实为上述学人所共同遵守^④。这里不妨以乾嘉学人对“光被四表”的解释为例,看看这些方法的运用。最早是戴震提出《尚书·尧典》中“光被天下”的“光”字,其实应该是“横”字之讹。其《与王内翰凤喈书》,非常生动地展现了他的研究过程。首先,戴震读书得间,发现伪孔《传》解“光”为“充”,《尔雅》亦然,而后世儒者多不能理解这一训释。他指出古注不宜轻疑,后人嘲笑《尔雅》迂远胶滞,太过轻率。接着他注意到“横”的一个反切与“光”同,而且意思也是“充”,因此他假设“《尧典》古本必有作‘横被四表’者。横被,广被也”。围绕这一假设,他开始广泛收集“横”训释为“充”以及反切与“光”相同的材料,证明了自己的假设。最后,他总结指出“光被四表”应该是“‘横’转写为光,脱误为光”,而“横”作“充”义解时当读“古旷反”^⑤。此论一出,大受同时学者称扬,后来钱大昕、姚鼐等学者又不断发现证据,证明戴震结论的正确。汪中则提出异议,

① 梁启超《清代学术概论》,上海古籍出版社,1998年,47页。

② 比如吴派早期学者沈彤,因为欧阳修怀疑《周礼》官多田少,禄且不给,为了给《周礼》辩护而作《周官禄田考》三卷,旁征博引,考订精密,《四库全书总目》因而称赞“其说精密淹通,于郑、贾注疏以后,可云特出”,“亦可云湛深经术者矣”(《四库全书总目》卷十九,中华书局,1965年,157页)。在证据的充分上是无可挑剔了。可是沈彤一早认定《周礼》是周公之作,其立意是要替《周礼》辩护,而不敢先对此书作一番审查,引证再多,也挡不住今人对《周礼》身份的质疑,终究是可怜无补费精神。不过毕竟疑经对于古人来说是太过大胆的举动,今人不应苛求。

③ 可参见何九盈《中国古代语言学史》第二十七节《清代语文学》中相关部分,380~382页。

④ 见梁启超《清代学术概论》,45~46页。

⑤ 见戴震《戴震集·与王内翰凤喈书》,上海古籍出版社,53~55页。

引《汉书》“陛下圣德，充塞天地，光被四表”语，认为“充”与“光”对文，不得为同义，又指出“横”、“光”古音同，则“光”不必是误字^①。在《经义述闻》中，王引之既上承戴、汪二氏之说，又对其说作了纠偏，认为“光、桃、横古同声而通用，非转写讹脱而为光也。三字皆‘充广’之义，不必‘古旷反’而后为‘充’也”。其后王引之用了12条材料说明汉魏人所见《尚书》文字为“光被四表”，而非“横被”；下面要证明“光”、“横”为何可以相通，先举出3个证据说明“光”本有“充”义；再举13个证据证明“光”与“广”音、义皆同，而“广”与“横”音义同，因此最后得出结论“‘光’作‘横’，又作‘广’，字异而声义同，无烦是此而非彼也”^②。这是一个完美的例证，简洁生动地呈现了乾嘉学者是如何发现问题，如何有效运用归纳汇证方法的。其实，这种归纳汇证的方法其他学者也在做，只是或者因为不精于音韵，或者不善于区别材料，或者太过迷信汉人，手眼始终差了一些，关乎才力学力，也不能苛求了。

不过这种方法与原则对于经学家文章的影响倒多半是负面的，不少学者在论述文章繁简时过分强调详悉繁密的好处，造成他们有时太爱堆砌罗列证据，卖弄过头，使文章缠杂不清。姚鼐批评经学家，这是很重要的一点。而章学诚也曾如是批评洪亮吉。其实经学家自己也有所意识，江声（1721～1799）就曾在赠言中以此提醒孙星衍：“诸书之叙，缕述原委，精详博衍，具见素学。但夸多斗靡，观者不能一目了然，此亦行文之一病也。”^③正是切中肯綮之言。

（4）推求通例，创通大义。所谓发明通例，就是归纳总结古人著书时的凡例，之后再吧所总结的通例运用到所治经典中，执简驭繁，许多积疑难通之处便涣然冰释。这是一种探寻规律与基本原则的做法，与西方自培根以来所倡导的科学精神颇为相似，无怪乎梁启超、胡适诸先生要大加赞扬。而相似大概并非偶然，葛兆光先生曾认为，乾嘉学者的对通例的探求热情是晚明以来一直存在的思潮，而这种思潮则是因为受到西方传教士所带来的西方天文历算、数学公式的刺激而产生的。也正因为西学成为重要的思考资源，乾嘉学者对天文历算的研究便特别用心，希望由此发现宇宙的“一贯之道”，以取代宋儒之“理”对道统的占有^④。

天文历算在乾嘉学术中是否真的有如此根本性的意义我们还不敢肯

① 汪中著、田汉云点校《新编汪中集·经义知新记》，广陵书社，2005年，3页。

② 《经义述闻》卷三，江苏古籍出版社，2000年，65～66页。

③ 孙星衍撰、骈宇騫点校《问字堂集岱南阁集·阅问字堂集赠言》，中华书局，1996年，7页。

④ 参见葛兆光《七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》，复旦大学出版社，2000年，558～570页。

定,但是乾嘉经师对通例的探寻热情却贯彻到了其治学领域的方方面面。何九盈先生曾经把创通条例、以例求义看作清人治训诂学的三大法宝之一^①。其实清人探求通例的热情决不限于训诂学,钱大昕曾说“读古人书,须识其义例”^②,阮元则说“稽古之学,必确得古人之义例,执其正,穷其变,而后其说之也不诬”^③。可以说,乾嘉经师在读书治学时无不以发明通例为切要任务。漆永祥先生为我们提供了戴震、卢文弨、段玉裁、顾广圻、洪亮吉、王念孙父子和江藩的例子,从校勘到训诂,从治专书到通览群经,可谓洋洋大观了^④。其实更进一步,前面提过的因声求义的训诂方法,何尝不是清儒追求的通例?所以焦循说:“名起于立法之后,理存乎立法之先。理者何?加减乘除之错综变化也,而四者之杂于九章,不啻于六书之声杂于各部。”^⑤清人的这种看法把声音视为同运算法则一样的自然法则,非常高明。同样,焦循在《三礼》中最重《礼记》,也是因为他认为《周礼》、《仪礼》是一代之制度,《礼记》所载才是万世之礼义,执不变的礼义则可以因时以损益制度^⑥。这则是将以例取经之态度推演到经世实践的层面了。

这种追寻通例的热情对经学家文学思想产生了很大的影响,表现在他们的文论上,即舍法而重例。舍法,是对方苞义法说的嗤之以鼻,认为文章不当被所谓的“法”所拘束。重例,则表现为他们对文章中古今职官名、地名、人物称谓名等的使用特别在意,试图确立一定之标准;进而,他们讨论文体与内容的对应关系;更进一步,他们试图给所谓“文”规定一个明确的标准。这些无一不是在寻求通例。至于焦循认为文章与诗歌分别承担传达和表现人的理智与情感的功能,这未尝不是在确立通例。这些我们都将在后文有详细论述。

(5) 以经解经,贯通经传。以经解经,是乾嘉经学家重要的治经方法,钱大昕曾阐述其理说:“大约经学要在以经证经,以先秦、两汉之书证经。其训诂则参之《说文》、《方言》、《释名》,而宋元以后无稽之言,置之不道。反覆推校,求其会通,故曰必通全经而后通一经。”^⑦不过汉学家对此也存在两种思路,王鸣盛就认为“专一经可矣。一经通则群经之旁通者必多,而其

① 参见何九盈《中国古代语言学史》第二十七节《清代语文学》中相关部分,377~380页。

② 钱大昕《潜研堂文集》卷十六《秦三十六郡考》,260页。

③ 阮元《揅经室一集》卷十一《汉读考周礼六卷序》,241页。

④ 参见漆永祥《乾嘉考据学研究》,88~98页。

⑤ 焦循《雕菰集》卷十六《加减乘除释自序》。

⑥ 参见焦循《雕菰集》卷十六《礼记郑氏注》。

⑦ 钱大昕《与王德甫书》一,王昶辑《湖海文传》卷四十,《续修四库全书》第1668册(卷1~41)。

学亦已成矣”^①，王昶也有类似的想法^②。这是守专家之学的进路，看似有些矛盾，却仍可调和。因为他们也同样认为不参证诸经及传注，并不能真正通一经；而通一经也是为了旁通诸经。后代张之洞对此有个解释：“十三经岂能尽通？专精其一，即已不易。……但仍需参考诸经，博综群籍，方能通此一经。”^③张氏告诫学子治经需专，一面又认为没有旁通诸经便不能专一经，可见其间并没有绝对的差异。

这种群经互证的方法并不是清人的发明，而是他们对东汉郑玄的继承。郑玄最精通《三礼》，笺注《毛诗》时就常常以礼证诗，而成为清人的楷模。不过存在两种不同情况需要加以区分。儒家诸经大都成书于先秦、秦汉，这些经书的语言，以及其中所载的训诂、名物、典章、制度等，的确有相通之处，这种互证可看作历史考据学，往往能取得很大成绩^④。但是，各经成书情况不一，时代有早晚，其中蕴含的思想常常有很大的差异，如果以为六经都是孔子所作而非要在义理上汇通互证，则很容易偏执一端了，可惜尊古信古最力的乾嘉经师往往认识不及于此。所以，我们看到焦循以《易》解《诗》，用他所总结的《易》的原则之一的“比例”以解释《诗经》比兴之“比”，如认为夫妇与君臣在伦理关系上是等值的，故可以一例视之，加以类比^⑤。这样的解释固然新奇可喜，值得后人研究，但要理解“比”的原意，便殊不足取了。倒是常被同时人嘲笑为经学不深的翁方纲对此有深刻清醒的认识，他说：“夫谓以经训经，则所立不偏矣，信无弊矣。然而经有各见之时地，有各见之指归，若必以彼经所云即此经也，将执一而不能权两，安在其立于无偏乎？不平心虚衷以研审之，而但经语之定执，其与舍经从传者，厥弊均也。”^⑥识见及此，翁方纲在后世受到李慈铭、张舜徽的称赞也就无足怪了。

(6) 初步建立了古今演变的观念，开始有意识地区分不同时代的材料。很长的时间里，我们的古人对历史的发展，更多注意到的是陵谷变迁、朝代兴亡，但在学术研究时却往往缺少历时变化的概念，常把古今材料混用。比如在音韵学上，就一直对《诗经》不押韵的现象迷惑不解，宋人因而以“叶韵

① 王鸣盛《西庄始存稿》卷二十四《赠任幼植序》。

② 参见王昶《与吴竹堂书》、《与汪容夫书》，《春融堂集》卷三十二。

③ 张之洞《轺轩语·语学》，《书目答问二种》，三联书店，1998年，294页。

④ 当然，从先秦到西汉，中间也有很长的时间，语言、制度都在变化，更何况经书有后人想象的部分，所以这种互证也并不一定都正确。相对来说，训诂上的成就就要更大些，清人在制度上的区别考察则要差些。因此，这里也只是就其大概而论。

⑤ 参见焦循《毛诗补疏》“《序》：‘故诗有六义焉，一曰风，二曰赋，三曰比，四曰兴，五曰雅，六曰颂。’”句补疏，《续修四库全书》第65册。

⑥ 翁方纲《复初斋文集》卷一《通志堂经解目录序二》。

说”来解释,不免错谬百出。直到明末学者焦竑、陈第才质疑这种“叶音说”,陈第第一次明确提出“时有古今,地有南北,字有更革,音有转移,亦势所必至。故以今之音读古之作,不免乖刺而不入”^①,可谓振聋发聩。这种区分古今的自觉意识被顾炎武承继运用在了其《音学五书》中,他离析了唐韵,进而建立古音的十部。顾炎武这种“为种种材料分析时代先后,而辨其流变”与博求各方证据的方法被钱穆先生并称为“以后乾嘉考据学最要法门”^②。到了乾嘉经学家那里,这种区别古今的意识并不局限在音韵研究中,而是被广泛应用于学术研究的各个领域。比如训诂学,特别注意语言的历史,运用材料指出词语的古今演变,勾勒词义引申、假借、分化的过程,这都是远远超越前人的地方^③。阮元在此基础上,进一步发展了历史语源学,如他指出:“解文字者,当以虞、夏、商、周初、周末,分别观之。”^④同样,孔子的原意,孔子弟子的、汉人的、宋人的解释也要分别观之,不能混同。阮氏的意图,是要摒弃后人的曲解附会,追寻最古最真的训诂,以从中求得圣人的义理。阮元以为最古的训诂就是最真的义理,这个基本假设是荒唐的,所以其结论也大都不能成立,这点早已为钱穆先生所指出^⑤。但是,阮元的方法却极有意义,至少他提示我们,儒学体系与基本概念都是发展变化的,汉人、唐人、宋人各有其说,与先秦儒学不是一回事。因此,当近代儒学独尊的局面被打破以后,阮元的方法也可以成为学者考察思想史的有效手段。

以上我们总结了乾嘉学者治经常用的方法,这些方法同样贯穿到了他们对文学的研治之中,因而对其文学思想产生了很大的影响。比如对诗歌声韵研究的自觉和深入,就大大超越了前人,这当然要归因他们对声韵学的重视。他们对声音之美的认识是一般所谓文人所不能及的,可惜这一点后人并没有重视。如此种种,我们将在后面章节中加以详论。

二、为学精神

章太炎先生曾总结清代经学家的治经之法云:

昔吴莱有言:今之学者,非特可以经义治狱,乃亦可以狱法治经。

-
- ① 陈第《毛诗古音考自序》,《毛诗古音考》,《景印文渊阁四库全书》第239册。
 - ② 钱穆《中国近三百年学术史》,149~150页。
 - ③ 关于清人在训诂学上自觉注意古今历史发展而获得的成绩,可参见赵振铎《训诂学史略》第十七章第四节《古今观念的确定》,中州古籍出版社,1988年,255~259页。
 - ④ 阮元《擘经室续集》卷一《释佻》,1013页。
 - ⑤ 钱穆先生认为阮元的基本前提至少存在两个错误,一是以为古即是真,二是以为字词本义即圣人义理。参见钱穆《中国近三百年学术史》,531~533页。

莱，一金华之末师耳，心知其意，发言卓特。近世经师，皆取是为法。审名实，一也；重左证，二也；戒妄牵，三也；守凡例，四也；断感情，五也；汰华辞，六也。六者不具，而能成经师者，天下无有。学者往往崇尊其师，而江、戴之徒，义有未安，弹射纠发，虽师亦无所避。^①

所谓“以狱法治经”，用我们今天的话来说，是保持客观冷静的态度，重证据，守一定之规范；其根本精神，用清人自己的话说，就是“实事求是”。

实事求是，是所有乾嘉学者自觉秉持的治学精神，虽然吴派学者遵信汉人，墨守许、郑，但他们绝不以为自己背离了这一原则。盖这派学者都以为“求古即所以求是，舍古无是者也”^②，最古莫过于先秦古经，而对经最早的解释者是两汉经生，因此“诂训必依汉儒，以其去古未远，家法相承，七十子之大义犹有存者，异于后人之不知而作。三代以前，文字、声音与训诂相通，汉儒犹能识之。以古为师，师其是而已矣，夫岂陋今荣古，异趣以相高哉”^③。戴震对此则颇有微言，他曾讽劝王鸣盛：“仆情僻识狭，以谓信古而愚，愈于不知而作，但宜推求，勿为株守。”^④因此，从戴学者，多不尚墨守，对他们来说，求古与求是划然有别，不能混为一谈。皖派学者求是，其中关键在因声求义、以例求义，凡定为汉人附会曲解之处，则断然改作新说。因为方法先进、态度严谨，故勇于自信。闻戴学之风而起的扬州学人秉承求是之精神，进一步提出要以实测作为求是的标准。如凌廷堪反对孙星衍墨守古人的天算之学，而力主西学，其理由就是“西人言天，皆得诸实测，犹之汉儒注经，必本诸目验。若弃实测而举陈言以驳之，则去乡壁虚造者几希，何以关其口乎”^⑤。而阮元的《古戟图考》、《匕图考》、《铜和考》、《铜剑鐔腊图考》、《钟枚说》等文，都是依据实物以证古人记载，而绝不盲信古书。他说：“余以为儒者之于经，但求其是而已矣，是之所在，从注可，违注亦可，不必定如孔、贾义疏之例也。歙程易田孝廉，近之善说经者也，其说《考工》戈、戟、钟、磬等篇，率皆与郑注相违，而证之于古器之仅存者，无有不合，通儒硕学咸以为不刊之论，未闻以违注见讥。盖株守传注，曲为附会，其弊与不从传注凭臆空谈者等。夫不从传注凭臆空谈之弊，近人类能言之，而株守传注曲

① 章太炎《太炎文录初编·太炎文录》卷一《说林下》，《章太炎全集》第四卷，119页。

② 王鸣盛《西庄始存稿》卷二十四《古经解钩沈序》。

③ 钱大昕《潜研堂文集》卷二十四《臧玉林经义杂识序》，391页。

④ 戴震《戴震集·与王内翰凤喈书》，上海古籍出版社，54页。

⑤ 凌廷堪《校礼堂文集》卷二十四《复孙渊如观察书》，219页。

为附会之弊,非心知其意者未必能言之也。”^①把这种精神阐发得淋漓尽致。正是在追求结论的可重复、可验证上,扬州学者最接近西方的科学精神。

后人多因皖、扬学人成就高过吴派学者而扬此抑彼,却未必为平情之论。戴震固不墨守汉人,却告诫任大椿(1738~1789)当守汉学,他说:“震向病同学者多株守古人,今于幼植反是。凡学未至贯本末,彻精粗,徒以意衡量,就令载籍极博,犹所谓‘思而不学则殆’也。”^②对戴震学术知之最深的章学诚(1738~1802)曾就此阐发:

戴君说经,不尽主郑氏之说,而其《与任幼植书》,则戒以轻叛康成,人皆疑之,不知其皆是也。大约学者于古,未能深究其所以然,必当墨守师说;及其学之既成,会通于群经与诸儒治经之言,而有以灼见前人之说之不可以据,于是始得古人大体而进窥天地之纯。故学于郑而不敢尽由于郑,乃谨严之至,好古之至,非蔑古也。^③

由此可知戴震的意见在于为学有阶序,必须先打下扎实而广泛的功底,然后才可能真正发现问题,纠正前人。如果学无根底,而躐等躁进,则不是真正求是的态度。因此,墨守是入乎其内,博通则是出乎其外,入而不出固然狭隘,但没有先入,又从何而出?戴震的见解还是着眼于—己之学,焦循则以更宏观的学术史视野加以审视:

经学之道,亦因乎时。汉初值秦废书,儒者各持其师之学。守之既久,必会而通。故郑氏注经,多违旧说。有明三百年来,率以八股为业,汉儒旧说,束诸高阁。国初经学萌芽以渐,而大备近时。数十年来,江南千余里中,虽幼学鄙儒,无不知有许、郑者。所患习为虚声,不能深造而有得。盖古学未兴,道在存其学;古学大兴,道在求其通。^④

因此,吴与皖不妨视为学术发展的两个先后阶段。存古之学是对明人不学的反动,而吴派必由四世传经的惠栋来开启,正象征了对清初以来存古之学的承续总结,其意义在于守本;求是之学则是学术积累由量到质的演变,也是对守古不通的反动,其意义在于开新。由守本而开新,既有其内在逻辑,

① 阮元《揅经室一集》卷十一《焦里堂循群经宫室图序》,250页。

② 戴震《戴震集·与任幼植书》,181页。

③ 章学诚《章学诚遗书》卷八《文史通义·外篇二·学斋记书后》,74页。

④ 焦循《雕菰集》卷十三《与刘端临教谕书》。

更是学术发展的必由之路。从这个意义上来说, 求古与求是, 其精神一脉相通, 轻易轩轻不免失去同情之理解。当然, 皖学兴盛之后仍然墨守吴派家法的学者自是眼界不够, 却也不容辩护。

谈到实事求是时, 在第一、二代学人那里, 无论其属于吴派、皖派, 还是扬派, 其表述主要是以“真”为追求的目标。到了第三代学者那里, 求是的内涵却在悄悄发生改变, “善”也被明确加入到“是”之中。如陈寿祺主张, 当以实事求是的态度持平汉宋, 唯是是求^①, 这固然很好, 那么他认为的宋人之是何在呢? 其实他所看重宋人的仍然是重廉耻、敦礼让、辨义利的传统^②, 在他看来, 这些显然是宋儒之是, 因而同样需要继承。这样的观点胡承珙曾经有如下表达:

窃谓说经之法, 义理非训诂则不明, 训诂非义理则不当, 故义理必求其是, 而训诂则宜求其古。义理之是者, 无古今, 一也。如其不安, 则虽古训犹宜择焉。^③

胡承珙将自己的文集命名为《求是堂文集》, 此处他明白表示, “义理必求其是, 而训诂则宜求其古”。前面我们已经谈到过汉宋调和论的出现, 正是在这种思潮下, 第三代经学家希望训诂、义理, 各存其是。但以我们后人的眼光看来, 训诂之是非、天算之对错, 这是关于“真”的探寻; 而义理之学, 尤其是清人所接受的宋儒义理, 则是属于“善”的问题。用“是”来统一真与善, 其实是经学家固有的由训诂求义理的思路的延伸和明确化而已, 如果圣人义理思想的内容可以由训诂来确定, 那么训诂之是自然也就是义理之是。这些学者认为程朱理学与通过训诂确定的义理仍然有很多吻合的地方, 所以自然有“是”的部分^④。暂且抛开圣人即善的前提不予讨论, 清人的这一思路依然存在很大的问题。显然在他们看来, 知道了什么是“善”就意味着

① “治经之道, 当实事求是, 不可党同妒真。汉儒学近古, 其家法出七十子之徒, 宋后学者好非古, 其臆断在千百载之下, 故不能不舍彼而取此。而亦非尽废之也, 其有存古可资者, 何尝不兼收参订, 以为薄宋后之书, 辄并其善者而不旁涉, 岂通儒之见哉?” 陈寿祺《左海文集》卷四《答翁覃溪学士书》。

② “其教士以崇廉耻, 践礼法, 研经术为尚。作《义利辨》、《知耻说》、《科举论》以示学者”(阮元《隐屏山人陈编修传》, 《左海文集》卷首)。陈寿祺自己的论述可以参见《左海文集》卷三的《示鳌峰书院诸生》、《义利辨》、《科举论》、《知耻论》诸文。

③ 胡承珙《求是堂文集》卷二《寄姚姬传先生书》, 《续修四库全书》第1500册。

④ 胡承珙: “吾则谓治经无训诂、义理之分, 惟求其是者而已。汉儒之是之多者, 郑君康成其最也; 宋儒之是之多者, 新安朱子其最也。”(《四书管窥序》, 《求是斋文集》卷四)。

拥有了德性,这与苏格拉底的想法颇为近似。苏格拉底不停地追问别人“什么是勇敢”,“什么是虔敬”,无非是想告诉别人,他们并不知道德性究竟为何,所以他们不是真正的“善”;而经学家则是在探究,圣人所说的“仁”究竟是什么,“义”究竟是什么,然后判断宋人是否真正懂得了圣人。知即善,同时也就是“是”。如果说在第一、二代经学家那里,这一层意思还是隐含的话,第三代经学家则明确揭示了这一思路^①。但就像亚里士多德批评苏格拉底的,对于涉及道德德性的地方,最重要的不是懂得它是什么,而是它怎样产生的^②。更何况,还要面临践行时所可能遇到的一系列问题,这显然不是简单的知道德性是什么所能解答的。这些地方,正是宋明理学用力之处,也恰是清儒认识不及之处。这里稍稍偏离本书主题作一引申,只是想说明,训诂之是与义理之是之间存在巨大的鸿沟,清儒对此显然毫无认识,因此他们提倡实事求是的意义更多是在探求“真”的精神上给后人树立了榜样。

伴随求真精神的,是许多经学家冷静的态度、诚挚的品性、宽广的胸怀,用本节一开始所引桂馥的话说,就是“敛之以虚”。有容乃大,这是古人极推崇的修养,也是伟大学者无不具有的品质。同样唯真是求,皖派学者更有气魄,吾爱吾师,吾更爱真理,以至“学者往往崇尊其师,而江、戴之徒,义有未安,弹射纠发,虽师亦无所避”^③;同时,他们也绝不因自信而自蔽,“不以人蔽己,不以己自蔽”^④。前面说明治学方法时所举“光被四表”一例,正可为这种精神做一生动写照。吴派学者则更见其平和冲淡,对己,“夫一人一家之书,岂足以尽天下之理?……自信愈坚,而其蔽愈甚”^⑤;对人,有善则誉之,有过则订之而不毁之^⑥。皖派学者如高山,峭壁千仞,吴派学者如大海,

① 凌廷堪曾说:“夫实事在前,吾所谓是者,人不能强辞而非之,吾所谓非者,人不能强辞而是之也,如六书九数及典章制度之学是也。虚理在前,吾所谓是者,人既可别持一说以为非,吾所谓非,人亦可别持一说以为是也,如义理之学是也。”(《校礼堂文集》卷三十五《戴东原先生生事略状》,317页。)仍是明确反对将义理之学纳入“求是”的内涵中,他所追寻的“是”仍然属于考订的结果。但是,正如凌廷堪自己通过考证而阐发“礼”的内涵,他也认为自己所阐发的“礼”是符合于“是”的。因此,在他这里,将义理纳入“是”之中,仍然是隐而不发的,但绝不与第三代学者所述相矛盾,这一点需要加以强调说明。

② 参见麦金太尔《伦理学简史》,商务印书馆,2003年,49~54页。

③ 章太炎《说林下》,《章太炎全集》第四卷,119页。

④ 戴震《戴震集·答郑丈用牧书》,186页。

⑤ 钱大昕《潜研堂文集》卷三《晦之字说》,51页。

⑥ 如钱大昕以“实事求是,护惜古人”为治学宗旨,他曾自述为学态度:“愚以为学问乃千秋事,订讹规过,非以毁誉前人,实以嘉惠后学。但议论须平允,词气须谦和,一事之失,无妨全体之善,不可效宋儒所云‘一有差失,则余无足观’耳。”《潜研堂文集》卷三十五《答王西庄书》,636页。

藏纳日星。

虽然精神气度稍有不同,但乾嘉学者大都已臻于以学术为生命的境界,束发读经,著述以殁几乎成为这些学者共同的人生轨迹。对他们而言,为学为人,是一而二、二而一的事情,其他人世间的功名富贵、声望利欲,不过如浮云过眼,了然无一点痕迹,哪怕疏食饮水,曲肱为枕,依然不减读书著书的自得之乐。清末李慈铭(1830~1894)曾经描述了有清一代汉学经师的坎坷遭际,而总结其精神说:“呜呼,由斯以观,诸君子之抱残守阙,断断缣素,不为利疚,不为势诟,是真先圣之功臣,晚世之志士。”^①诚哉斯言。“无望其速成,无诱于势利”已属难能,最难得的,是乾嘉经师能时时反省,摒除名心。无惑于外,无蔽于内,里里外外泊然一片光明澄澈之心,所以为学勇猛精进,俱证云堂果位。下面略为引述他们的证道之言,以彰其精神:

不为一时之名,亦不期后世之名。有名之见,其弊二:非掎击前人以自表襮,即依傍昔儒以附骥尾。二者不同,而鄙陋之心同,是以君子务在闻道也。(戴震)^②

下士逐逐,惟位之荣。上士汲汲,惟名之矜。臧穀亡羊,其失则均。汝不兹悟,而昧没以终身。与今人争名,命之曰躁,人其嫉之。与古人争名,命之曰妄,天其忌之。戒之哉!(钱大昕)^③

好名之心,仆少时不免,迄今方以为戒;而惟利是视,则仆弗敢出也。(钱大昕)^④

养得天真适性情,读书真足了平生。开函便觉心神远,岂为千秋万岁名?(王鸣盛)^⑤

夫人之知力有限。今世之所谓名士,或县心于贵势,或役志于高名,在人者未来,在己者已失。又或放情于博弈之趣,毕命于花鸟之

(接上页) 如卢文弨:“夫前人有失,后人知而正之,宜也。若其辞气之间有不当,过于亢厉者,此则微为削之。”《抱经堂文集》卷三《仪礼注疏详校自序》,《续修四库全书》第1432册(卷1~23)。

又如陈寿祺:“近世通儒如臧布衣、惠定宇、全绍衣、段若膺,著书满家,岂能无千虑之一失,而足下掎击之过,因其单文只义遂掩全编,曰不知古义,曰不善读贾疏,曰果于诬理。君子立言有体,矜而不争,此恐好为诋媿,以一废百,亦学者之病也。”《左海文集》卷四《与何岐海书》。

① 李慈铭撰、由云龙辑《越缦堂读书记》,上海书店出版社,2000年,1028页。

② 戴震《戴震集·答郑丈用牧书》,186页。

③ 钱大昕《潜研堂文集》卷十七《名箴》,268页。

④ 同上书,卷三十三《与友人论师书》,595页。

⑤ 王鸣盛《西庄始存稿》卷十四《题顾吏部秋夜读书图四首》其四。

妍,劳瘁既同,岁月共尽。若此,皆巧者之失也。间尝自思:使扬子云移研经之术以媚世,未必胜汉廷诸人,而坐废深沉之思;韦宏嗣舍著史之长以事棋,未必充吴国上选,而并亡渐渍之效。二子者,专其所独至,而置其所不能,为足妒耳。每以自慰,亦惟敢告足下也。(洪亮吉)①

治经当不杂名利……扶雅倘肯用力,不患不为当代传人,但勿求为天下名士乃可耳。(张惠言)②

按这样的心态,当然会影响到他们对文学的看法,对专以诗文博取声名利禄的做法会不屑,对文学创作抱持一种警惕的心理,而对专以揣摩为工的诗文技法则会显出不屑。但是他们仍然在从事文学创作,因此,他们的文学思想中,文学与学术之间必然会充满一种紧绷的张力,这是显而易见的。

乾嘉经学家淡泊名利,疏于仕进,以守护学术,在后世却仍受到指责,最有代表性的如钱穆先生所言:“满清最狡猾,入室操戈,深知中华学术深浅而自以利害为之择,从我者尊,逆我者贱,治学者皆不敢以天下治乱为心,而相率逃于故纸丛碎中,其为人高下深浅不一,而皆足以坏学术、毁风俗而贼人才。”③钱先生之论发于列强环伺、国族衰微之际,忧患之意盈溢其中,但对于乾嘉学人却是过苛,其可议处有二。其一,文明之进步,学术之发展,专在于摆脱“致用”的束缚,功利主义于学术弊多利少,如中国一向技术高明,而没有形成真正的科学,“致用”思想的影响不容回避。章太炎先生已早早揭发乾嘉学术的这一层意蕴:

学者在辨名实,知情伪,虽致用不足尚,虽无用不足卑。④

通经致用,特汉儒所以干禄,过崇前圣,推为万能,则适为桎梏矣。⑤

太炎先生所特别反对的就是今文经学派那种通经致用的说法,他以为有经

① 洪亮吉《卷施阁文乙集》卷三《与孙季述书》,《洪亮吉集》,299页。

② 张惠言《茗柯文补编》卷上《与陈扶雅书》,张惠言撰、黄立新校点《茗柯文编》,上海古籍出版社,1984年,193~194页。

③ 钱穆《中国近三百年学术史》自序,3~4页。

④ 章太炎《太炎文录》卷二《与王鹤鸣书》,151页。

⑤ 同上,《与人论朴学报书》,154页。

世的精神与以致用为治学目的并不相同,学术惟有先与政治分离,然后才谈得上互相借重。学术与政治,离则两得,合未必有益政治,却一定有害于学术^①。钱穆先生当太炎先生之后,却仍持政学合一的传统看法以批评前人,不免令人感叹。

其二,钱先生的同情在宋明理学家一边,而不在汉学家那里,议论之际,便少了一层知人论世的考虑。当清高宗以莫测高深的阴谋、阳谋治天下,群臣唯知趋奉之际,经学家们却大都独立不阿、疏于仕进,骨鲠坚贞之风,明明有益人心,何尝败坏人才?且经学家于媚骨奴颜、虚伪狡诈的庙堂理学风气之外,发明古学,保存中国最灿烂自由的学术、思想遗产于存亡绝续之时,使得读书士子在帝王理学之外,还能看到另一个鲜活辉煌的中华文化,为功之巨,可胜言哉!再者,当时朝野风俗奢靡浮躁,急功利、重享受,许多所谓的读书人置天下百姓安危不顾,而醉生梦死于五千年未有的盛世之中,歌舞升平之下,实际危机四伏。此时唯有汉学家能甘守淡泊,与寂寞、清贫相伴,潜心于学术,在这样的环境中,已经非常难能可贵,而堪为士人楷模了。如果朝野上下真能像汉学家那样朴素沉稳,又能平等对待西学,以开放的心态研究西方,则何至于后来的屈辱呢?所以,国衰俗乱,过不在经学家,钱先生持以罪之,经学家不受。

可以说,实事求是、虚己求真、安于淡泊,是融入了经学家生命的为学精神。这样的精神,注定了他们的文学思想不以技巧、词藻为重,而以朴实厚重之风、培本重学之论为归。

^① 可参见陈平原《中国现代学术之建立》第二章《求是与致用》,北京大学出版社,1998年,28~69页。

第二章 文思：经学视域中的 古文与骈文

第一节 “义法”说的反动

桐城派是清代文坛第一大派,到了晚清经过曾国藩的发扬,其势力越发大了。国运日衰,派运日盛,这奇奇怪怪、尴尴尬尬的局面,也算是“国家不幸诗家幸”吧。直到五四学人把低沉的哀歌换成了呼唤的呐喊,桐城派的吟诵之声才渐渐消沉下去。其实,受到猛烈的攻击,这已是第二遭。算起来,早在姚鼐(1731~1815)茕茕子立于东南、其派未张的乾嘉之际,他们便面对着两大敌人,日子过得很有些艰难。此时桐城派的敌人,骈文家犹可,毕竟古文为尊的传统观念深入人心;真正的大敌则是主导学界的经学家们,他们也写作古文,并且尖刻地嘲讽桐城文家空疏不学,这常常让姚鼐感到沮丧、恼火。

乾隆初中期,后来被尊奉为桐城初祖的方苞(1668~1749),已经是此时文坛上最有声望的古文家,他的文章在其时学者中也大有赏爱者。如程晋芳(1718~1784)就说:“余十年以来,于近人诗酷嗜钱塘厉樊榭,古文则服膺桐城方望溪。”^①王鸣盛则曾感慨:“穆堂已逝望溪徂,海内文章孰我徒?”^②与王鸣盛同为吴派汉学名家的王昶也曾同样提到:“乾隆初言古文者,推临川李巨来、桐城方灵皋。”^③所以三人后来都被刘声木列名于《桐城文学渊源考》中,不是没有道理的。但是心折八家的二王,却未必真的心折方苞和他的桐城义法。同样论史书行文之法,方苞主简,王鸣盛则大声主繁,立异如此,自然不受方氏义法笼罩,对此后文将有详述。而王昶主张要

① 程晋芳《勉行堂文集》卷四《望溪集后》,《续修四库全书》第1433册。

② 王鸣盛《西庄始存稿》卷十四《赠袁蕙纁二首》其一。

③ 王昶《春融堂集》卷三十《与门人张远览书》。

写好古文，必须对时文“自是绝笔不为，湛于经史，养其本，久之后达，则取于心而注于手，得其真也必矣”^①，与桐城文人兼重古文、时文的态度迥异^②。可见，汉学家对古文自有他们的看法，较为赞许方苞的学者对桐城义法也颇有保留，更何况其他人？特别是吴派汉学大师钱大昕多次公开抨击方苞之后，汉学家阵营中一片应和之声，这自然让茕茕子立于东南的姚鼐十分烦恼。

姚鼐在当时很受人尊敬，与最有名望的汉学家也颇有来往，可是这些学人不断攻击他所尊奉的方苞及其“义法”说，而且影响还不小，这却让姚鼐大感不堪。盖姚氏有意在事实上建立起一个有统有绪、标宗立旨的桐城文派，他所标举的初祖正是方苞，而他所认可的宗旨的核心就是方氏“义法”^③。显然，经学家公开批评的虽然是方苞，姚鼐却感受到了对自己实实在在的威胁。于是他一面调整文学理论，力图吸收批评者的意见，一面对批评者进行反批评，以表明自己的态度。到了姚鼐晚年，弟子渐多，声望越来越高，影响也日益彰显，桐城派总算立稳脚跟。即使这时，经学家们对义法的态度仍是不以为然的。究其原因，古文的应用范围最广，兼有实用与抒情的功能，写作者尽可各取所需，各执一端。汉学家往往从学术考论的角度出发，考虑的

① 王昶《春融堂集》卷三十《与彭晋函论文书》。

② 桐城派最为后人诟病的就是他们取古文为时文，用心不免下人一等。姚鼐在《与管异之》书中，就认为同时修习时文、古文也能“两不相碍”，将这层意思明白道出。姚鼐撰、陈用光编辑《惜抱先生尺牍》卷四，《丛书集成续编》第130册，上海书店出版社，1994年，总第927页。

③ 姚鼐比较明白地表明建立桐城派意图是在给刘大櫟祝寿时所作《刘海峰先生八十寿序》中，借周年年之口说：“昔有方侍郎，今有刘先生，天下文章，其出桐城乎？”（《惜抱轩文集》卷八《刘海峰先生八十寿序》，姚鼐著、刘季高标校《惜抱轩诗文集》，上海古籍出版社，1992年，114页。）自曾国藩在《欧阳生文集序》（曾国藩著、王澧华校点《曾国藩诗文集》文集卷三，上海古籍出版社，2005年，285页）中揭出姚氏真义，学界多视为定论，此处即不再引证。

而桐城文法，始终是以义法为核心的。姚鼐虽然说“止以义法论文，则得其一端而已”，但仍然强调“文家义法亦不可不讲”，甚至以义法作为区分人我、划分派别的衡量标准，因为不得方氏义法，所以朱仕琇、彭绍升都不能算文家正派（以上俱见《惜抱先生尺牍》卷五，《与陈硕士》，932页），而姚鼐自己则因为得到方苞、刘大櫟的义法，而为古文正脉（见《惜抱先生尺牍》卷一，《与刘海峰先生》，885页）。所以，不论后来桐城派文论如何变化，始终以“义法”作为该派的纲领和不二法门，作为总结的姚永朴《文学研究法》卷一“纲领”一节，开宗明义即说“文学之纲领，以义法为首”（《文学研究法》，黄山书社，1989年，22页），把义法的地位讲得极明白。

所以，姚鼐才会对汉学家攻击义法的行为感到难以忍受。他给刘大櫟写信说“鼐于文艺，天资学问本不能逾人，所赖者，闻见亲切，师法差真。然其较一心自得，不假门径，邈然独造者，浅深固相去远矣。……而流俗多持异论，自以为是，不可与辨”云云（《惜抱先生尺牍》卷一，《与刘海峰先生》，885页），很是苦涩。

是考订和析理的充分有效和清晰明了；而桐城文法主要来自史传的叙事传统^①，自然与经学家的需要格格不入，却非要标榜为古文正宗，以裁定天下文章，招到经学家不客气地批判也就不奇怪了。此外，桐城派自方苞开始，就好在理论上标榜文与学的结合，以显示自己也大有学问，不幸遇到考据学家，也就难免为海若笑了^②。同时，方苞还把古文与理学拴在一起，也加重了反理学的经学家对义法的反感。

站在今人角度，我们自可以指责经学家们不够“文学”，但在前人看来，他们的文字却是别有韵味，恰如青橄榄一般耐咀嚼，常能使人透过高深的学术而感受到一种别样的文字之美。正如章太炎先生所说：“近代学者，率惟少文，文士亦多不学。兼是两者，惟阳湖之张生，又非其至者也。然学者不习通俗之文，文顾雅驯可诵，视欧阳、王、苏将过之。先戴《勾股割圜记》，吐言成典，近古所未有。迺者黄以周不以文著，唯黄氏亦自谓钝于笔语。观其撰述，密栗醇厚，庶几贾、孔之遗章，何宋文之足道？戴君在朴学家，号为能文，其成一家言者，则信善矣；造次笔札酬对之辞，顾反与宋文相似。故知世人所谓文者，非其最至，言惟少文，特以匪色不足，短于驰骤曲折云尔。”^③可惜，在古时这也是一种小众的审美，在今日就更不必说了。可是无论怎样，弄清经学家的文章观，对我们全面清理古人的古文思想大有裨益。虽然审美是小众的，但许多思想论题却是有普遍性的。透过桐城派的反应，我们可以知道，经学家在有意识建立自己的学术文体之先，是以反对义法说为初步的，这将是本节所要讨论的内容。

一、对义法说的态度

方苞有一段非常著名的话：

《春秋》之制义法，自太史公发之，而后之深于文者亦具焉。义即

-
- ① 方苞的义法主要来自史传叙事传统，张高评先生有专文阐发，可参看张氏著《方苞义法与〈春秋〉书法》一文，收入《清代经学国际研讨会论文集》，台湾中研院中国文哲研究所，1994年，215~246页。
- ② 即以方苞为例，方苞说：“苟无其材，虽务学不可强而能也；苟无其学，虽有材不能骤而达也。……若古文则本经术而依于事物之理，非中有所得不可以伪。”（方苞撰、刘季高点校《方苞集》卷六《答申谦居书》，上海古籍出版社，1983年，164页。）他自己也很以经学自负，结果遇到杭世骏，“国子监尝有公事，群官皆会，方侍郎苞以经学自负，诸人多所咨决，侍郎每下己意。太史至，征引经史大义，蜂发泉涌，侍郎无以对，忿然曰：‘有大名公在，此何用仆为？’遽登车去。太史大笑而罢”（许宗彦《鉴止水斋集》卷十七《杭太史别传》）。
- ③ 《太炎文录》卷一《说林下》，121页。

《易》之所谓“言有物”也；法即《易》之所谓“言有序”也。义以为经而法纬之，然后为成体之文。^①

黄保真先生称之为“方苞‘义法’理论的总纲”^②，这段话为桐城文章定下了基调，无论后来刘大櫟（1698～1779）、姚鼐如何丰富发展其文论，却始终要以是否有物、有序——尤其是有序作为是否得文统之正的基本标准。所以刘大櫟说“古人文字最不可攀处，只是文法高妙”^③，姚鼐则说“文章之事，能运其法者，才也，而极其才者，法也”^④，而吴德旋（1767～1840）也称“章有章法，句有句法，字有字法”^⑤，强调的都是“法”。所谓有“法”，即“命意、立格、行气、遣词，理充于中、声振于外，数者一有不足，则文病矣”^⑥。这只是理论，实际揣摩学习的范本则是归有光（1506～1571）、方苞的圈点本《史记》和姚鼐圈评的《古文辞类纂》。谭献曾经记载：“归评《史记》，桐城一派古文家主张之。少游京师，孙琴西、王少鹤二公方从事铅丹，以为枕秘。”^⑦孙衣言（1815～1894）和王拯（1815～1876）都师事姚鼐最著名的弟子梅曾亮（1786～1856），而为道光时桐城派中名家，显然他们正是依照桐城门法在修行。由此，我们或可窥见“义法”的真实面目。

经学家中也有方苞弟子，即惠栋的好友、吴派学者前驱之一的沈彤^⑧。他对三《礼》有精湛的研究，又曾经从方苞学习文章义法，刘声木称其文“深厚古质，格律端谨，不事文饰，务蹈理道，无哗嚣浮侈之习”^⑨。与一般桐城中人谨守“义法”不同，他对“义法”的态度颇可玩味。沈彤一方面赞赏方

① 方苞《又书货殖传后》，《方苞集》卷二，上海古籍出版社，1983年，58页。

② 黄保真等《中国文学理论史》（四），北京出版社，1987年，256页。

③ 刘大櫟《论文偶记》第六则，《论文偶记·初月楼古文绪论·春觉斋论文》，人民文学出版社，1959年，4页。

④ 姚鼐《惜抱先生尺牍》卷三，《与张阮林》，913页。

⑤ 吴德旋《初月楼古文绪论》第五则，《论文偶记·初月楼古文绪论·春觉斋论文》，20页。

⑥ 《惜抱先生尺牍》卷七，《与陈硕士》，961页。

⑦ 谭献《复堂日记》，河北教育出版社，2001年，113页。

⑧ 沈彤，字冠云，一字果堂，江苏吴江人。“自少力学，以穷经为事，贯申前人之异同，折衷至当”（《清史列传》卷六十八《儒林传》下一本传，5487页）。尤其精深于三《礼》，著述除《果堂集》十二卷外，还有《周官禄田考》、《仪礼小疏》、《春秋左传小疏》、《尚书小疏》、《气穴考略》、《内经本论》等数种。江藩赞其“用心缜密，乌可及哉”（《汉学师承记》卷二“沈彤”，31页）。

⑨ 刘声木《桐城文学渊源考》卷二，《桐城文学渊源/撰述考》，黄山书社，1989年，109页。

苞,肯定其说^①;另一面又从经学研究的立场“规范”义法的使用,以求得学术与文章的折中。沈彤认为文当与学相济,他说:

读古书而获其意义之真,凡所发明,皆大有裨于后学,则其言不可不及时以著于篇。夫古书自群经、诸子而外,其意义之深且远者,莫若左之《传》、屈之《骚》、司马之《史记》、杜之诗、韩之笔。读之者必求之训诂与夫名数、象物、事故之属,而后其文辞可通;必求诸抑扬轻重疾徐出入明晦,与夫长短浅深纵横断续之际,而后其神理可决。文辞通、神理决,而后其意义之真者可获。^②

对这段论述,沈彤自己认为“颇详为学与立言之道,与其所论古文制法相济,所谓著述,如斯而已”^③。可见沈彤的根本目的是求真,求真必通过“为学与立言”,而立言则是“六经之所未尝言而能言之,言之而有裨于六经之道。六经之所尝言而能开之、演之,开之、演之而大显乎六经之旨”^④。因此,义法只是求得古书真义的手段之一。他认为要通文辞,就必须疏通训诂、解释名物,这是学的一面;同时还要明其神理,即通过对义法的把握而于修辞之中理解古人精神,这是文的一面。如此文、学相济,“而后其意义之真者可获”。这是站在经学研究的基本立场,以阐明经学为基本目标,研文以明经;相比之下,方苞虽然也看重经学培本的作用^⑤,但根本上他还是源自史传之学而立足古文自身的,是研经以为文,两人的立场相背较然可见。当义法从为文之法变成研经之法时,也就为后来学者否定义法埋下了伏笔。因为经学家的视线焦点都集中在训诂、名物的考证和经义的理解讨论上了,他们归纳古书的义例,即学术著作的凡例,甚至是古书的修辞体例,这都是为了研经的

① 沈彤对方苞义法基本是肯定推崇的,见其《沈师闵韩文论述序》:“今天下之善论古文者,吾得二人焉,曰方公灵皋,曰沈君师闵。二人者,皆能上下乎周汉唐宋元明名世之文,较其利与病之大小浅深而辨析之。而其为教也,方公举左氏、司马氏之文以为文章之归极,而详明其义法;师闵则举韩文公之所作以为著作之轨范。……盖方公为成学者设,而师闵与始学者谋。”以为方沈二人“其归之同也”(《果堂集》卷五,《景印文渊阁四库全书》第1328册)。又,沈彤有诗《屡闻望溪先生论古有作》云:“问古知何处,桐城路不迷。穷山开石磴,障水筑金隄。马洁班应迹,韩醇柳岂齐。一朝心颇豁,数月耳从提。”颇见其倾慕之意(《果堂集》卷十二)。

② 沈彤《果堂集》卷六《赠沈师闵序》,《景印文渊阁四库全书》第1328册。

③ 同上书,卷四《答徐灵胎书》。

④ 同上,《与望溪先生书》其一。

⑤ 参见邬国平、王镇远《中国文学批评通史·清代卷》第六章第四节中有关论述,上海古籍出版社,1996年,412~413页。

需要。说经阐史之文，最注重表达的严密准确；而行文的义法却必须借助于想象发挥、虚实相生等艺术手段，这与汉学家的写作标准截然背离。《四库全书总目·凡例》中曾说：“刘勰有言：‘意翻空而易奇，词征实而难巧。’儒者说经论史，其理亦然。故说经主于明义理，然不得其文字之训诂，则义理何自而推？论史主于示褒贬，然不得其事迹之本末，则褒贬何据而定？”^①义法更多是为了奇巧而归纳的翻空之法，经学家当然要“谢彼虚谈，敦兹实学”^②。所以，沈彤自己的文章就是以“深厚古质”、“不事文饰”著称。另一方面，通过研究神理以理解经义，也并不是一件容易的事，所以我们看沈彤自己的著述，其中也几乎找不到确实属于以义法求其神理的地方。不过沈彤以义法明神理的认识依然极富学术思想的光彩，为后来学者指出了一条非常重要的研经之路，汪中，王念孙、引之父子，俞樾都沿此而获得很大的成绩。关于这个问题，我们在本章第三节将有详论，兹不冗述。

沈彤之后的经学家基本就鲜明地反对古文义法，究其表面原因，不外前面所述几条：立场和适用对象不同、反理学、轻视古文家学问。钱大昕正是最早从这几个方面抨击方苞的汉学家^③。钱大昕身处江南浓厚的文学传统之中，“弱冠与东南名士吴企晋、赵损之、曹来殷辈精研风雅，兼有唐宋。……故诗格在白太傅、刘宾客之间。文法欧阳文忠、曾文定、归太仆，从容渊懿，质有其文”^④。因此刘声木在《桐城文学渊源考》中也收入钱大昕，把他算作私淑归有光的古文家^⑤。可就是这位“归氏私淑弟子”最蔑视方苞，在与朋友论古文的书信中轻蔑地说：“盖方所谓古文义法者，特世俗选本之古文，未尝博观而求其法也。法且不知，而于义何有？……若方氏，乃真不读

① 《四库全书总目·凡例》，中华书局，1965年，18页。

② 同上。

③ 钱大昕，字晓徵，一字及之，号辛楣，又号竹汀居士。江苏嘉定人。生于清雍正六年（1728），卒于嘉庆九年（1804），享年七十有七。“大昕始以辞章名，沈德潜《吴中七子诗选》，大昕居一”（《清史列传》卷六十八《儒林传》下一本传，5500页）。稍后“与元和惠定宇、吴江沈冠云两征君游”（《国朝汉学师承记》卷三“钱大昕”，41页），“其学求之《十三经注疏》及唐以前子史小学诸书。大昕推而广之，错综贯穿，发古人所未发”。“于经义之聚讼难决者，皆剖析源流，文字、音韵、训诂、天算、地理、氏族、金石，以及古人爵里、事实、年齿，了如指掌”（《清史列传》，5500页）。乾隆十六年（1751）献赋召试举人，十九年成进士。四十年丁忧家居，后即不复出，历主钟山、娄东、紫阳书院。著述宏富，《潜研堂诗文集》外，《二十二史考异》、《十驾斋养新录》、《潜研堂金石文跋尾》、《疑年录》等等，都是不朽之作。江藩赞其“学究天人，博综群籍，自开国以来，蔚然一代儒宗也。以汉儒拟之，在高密之下，即贾逵、服虔亦瞠乎后矣，况不及贾、服者哉”（《国朝汉学师承记》，51页）。

④ 王昶《春融堂集》卷五十五《詹事府少詹事钱君墓志铭》。

⑤ 见刘声木《桐城文学渊源考》卷一，《桐城文学渊源/撰述考》，93页。

书之甚者。……王若霖言：‘灵皋以古文为时文，却以时文为古文。’方终身病之，若霖可谓洞中垣一方症结者矣。”^①钱大昕的蔑视源于他对古文“义法”的看法，他觉得：

夫古文之体，奇正、浓淡、详略，本无定法。要其为文之旨有四，曰明道，曰经世，曰阐幽，曰正俗。有是四者，而后以法律约之，夫然后可以羽翼经史，而传之天下后世。^②

大约阐幽可以归之明道，而正俗不妨视同经世，那么不过两端，完全强调古文的现实功用而不及其余。但明道、经世的最后归宿仍然是“羽翼经史”，把经世精神归束于经史考据学中，这恰是清初学术到乾嘉学术发展的大势，钱氏文论鲜明地体现了这一转变。至于方苞，被认为只会在最粗浅的“波澜意度”上用力，满足于以“情辞动人心目”，实际却根本不知道古人行文之法。如方苞误以为《史记》中“太史公曰”都是褚少孙所加，以为史书中所存异说也都是后人所增缀，又如方氏讥议韩愈将陆贽和阳城之传附录于《顺宗实录》，而其实未得韩愈之史法史意^③，因而方苞并未真正“喻乎古文之义法尔”^④。说方苞不重学的确冤枉，可是方苞恰好身处康、雍学术低潮时期，虽得万斯同指点读经，却无名师实际传授，学问难免时有粗疏。加上方苞名心炽盛，好在各个方面自我吹嘘，被人指摘，也就在情理之中^⑤。需要特别注意的是钱大昕对“义法”的理解与方苞有根本的不同。他称方苞“法且不知”，这个法不是“言有序”之法，而是古书称名、撰述之例，如“太史公”是官名而非尊称，如史书有在不同地方记录异闻的“存疑之法”等等^⑥。所以钱大昕的义法，其实是古书义例、通例，是一朝制度、百代沿革。他强调“读古

① 钱大昕《潜研堂文集》卷三十三《与友人书》，607～608页。

② 同上，606～607页。

③ 对韩愈之史意及方苞的曲解，徐梵澄先生有一段详细的解说，可参看其《徐梵澄集·澄庐文议》第五节，中国社会科学出版社，2001年，79页。

④ 同上书，607页。

⑤ 钱鍾书先生多集前人对方苞的品性的揭露，可参看其《谈艺录》第70条，中华书局，1984年，240～242页，558页。

⑥ 这种对异闻的不同态度，实际是史家与诗家分野的地方。两位当代学者 Robert Scholes 和 Robert Kellogg 曾经在评论古希腊史学家时指出：“传统诗人只能局限自己于一种故事说法的地方，史家探索事实的真相时，则能同时取材各种矛盾的说法。”可见方苞虽然法从史出，却的确未能深解史意。转引自余国藩《〈红楼梦〉、〈西游记〉与其他》，三联书店，2006年，35页。

人书，须识其义例”^①，我们看他在《潜研堂文集》中的文章，很多都能发明义例，以资考证，所以能邃密精确。如果我们还记得第一章第二节中所述，汉学家治学时寻求通例的热情，那么对钱大昕此处的义法也就能更深地理解了。此外，钱大昕也特别重视制度沿革，他说：“窃谓史家所当讨论者有三端：曰舆地，曰官制，曰氏族。”^②在钱大昕看来，这三端不仅是史学基础，也是文章“义法”之所在，方苞未能究心于此，所以才被嘲笑为不懂“古文之义法”，是“以时文为古文”^③。但有一点仍可以看出，虽然钱大昕一贯主张“道之显者谓之文，六经子史皆至文”、“以经史为菑畲”^④，但他所强调的“义法”仍然来自史书的书法，从这里，我们可以窥见古文义法的确渊源于史。

钱大昕之后，对方苞的抨击和蔑视几成汉学家风习。汪中甚至说：“吾所骂皆非不知古今者，盖恶莠恐其乱苗也。若方苞、袁枚辈，岂屑屑骂之哉！”^⑤江藩称赞凌廷堪的文章远高过桐城之文：“近日之为古文者，规仿韩、柳，模拟欧、曾，徒事空言，不本经术，汗潦之水不盈，弱条之花先萎，背中而走，岂能与君之文相提并论哉！”^⑥所指仍是方苞。

陈寿祺(1771~1834)^⑦，是福建第一个真正的汉学大家。福建因前有朱熹(1130~1200)，后有黄道周(1585~1646)，有很深厚的理学传统，乾隆

① 钱大昕《潜研堂文集》卷十六《秦三十六郡考》，260页。

② 同上书，卷二十四《二十四史同姓名录序》，405页。

③ 如《跋方望溪文》所记：“望溪以古文以自命，意不可一世。惟临川李巨来轻之。望溪尝携所作曾祖墓铭示李，才阅一行即还之。望溪恚曰：‘某文竟不足一寓目乎？’曰：‘然。’望溪益恚，请其说。李曰：‘今县以桐名者有五，桐乡、桐庐、桐柏、桐梓，不独桐城也。省桐城而曰桐，后世谁知为桐城者？此之不讲，何以言文？’望溪默然者久之，然卒不肯改。其护前如此。金坛王若霖尝言：‘灵皋以古文为时文，以时文为古文。’论者以为深中望溪之病。”显然以为方苞疏于舆地，不够严谨。《潜研堂文集》卷三十一，564~565页。

④ 钱大昕《潜研堂文集》卷二十四《味经窝类稿序》、《半树斋文稿序》，434页、443页。

⑤ 凌廷堪《校礼堂文集》卷三十五《汪容甫墓志铭》，320页。

⑥ 江藩《校礼堂文集序》，见《校礼堂文集》卷首，3页。

⑦ 陈寿祺，字恭甫，号左海，福建闽县人。“少稍事词章，壮治经义、小学及古文词，溯游于六艺，剡鞮于马、班、韩、柳、欧、苏，而下逮震川，濡染于当世钜人通儒、贤士大夫，其学用益进”（陈寿祺《左海文集》卷九《隐屏山人传》）。嘉庆四年(1799)进士，“为汉学，与同年张惠言、王引之齐名”（《清史列传》卷六十九《儒林传》下二本传，5577页）。“在都十年，恬然寡交游，惟日以讨论经义为事。同年数人知而爱之，相待如昆弟。又及见硕儒钱竹汀、段懋堂、王怀祖、程易畴诸先生，故学益精博。……年方四十即抱退志矣。服阙陈情，乞养母。主泉州清源讲院者十年。……主鳌峰书院讲席者十一年”。“以道光十四年春卒，年六十有四。寿祺解经得两汉大义，每举一义辄有折中，上溯伏生，下至许、郑，靡不通彻。所著有《五经异义疏证》三卷、《尚书大传定本》三卷、《洪范五行传辑本》三卷、《左海经辨》四卷、《左海文集》十卷、《左海骈体文》二卷、《绛跗堂诗集》六卷、《东越儒林文苑后传》二卷，又著《欧阳下后竟说考》、《鲁齐韩诗说考》、《礼记郑读考》、《两汉拾遗》、《遂初楼杂录》”（阮元《隐屏山人陈编修传》，《左海文集》卷首）。

时又因为古文家朱仕琇(1715~1780)的传布,当地士人多能认同桐城义法,而与方苞、姚鼐同声相应、同气相求。陈寿祺生长在这样的环境下,兼重汉、宋,究心古文,可是,他对方苞却依然没有一点好感。陈寿祺也在一封《与友人书》中批判方苞说:

往者汪尧峰、方望溪诸子,乘其时海内文坛莫执牛耳,岸然高自位置,天下震于其名,附声逐影,群相引重,使坻阜几与嵩华齐高。由今核之,彼皆沾沾未能脱时艺气,其说经不足臻精微,其致用无以究民瘼。而尧峰陵轹时流,肆其掎击。望溪不究义法,为李巨来所讥,钱晓徵詹事亦引金坛王若霖言灵皋“以古文为时文,以时文为古文”,论者以为深中望溪之病。乃其缪妄至公然删《管》、《荀》,改《史记》,而不知其不中与管、荀、司马作隶,寿祺尝窃病而羞之。^①

陈氏追随钱大昕的意图非常明显,而他瞧不起方苞最大的原因是方苞公然删子改史。大概方苞的本意是要通过删改示弟子以文章之法,可他偏偏要标榜自己是在删汰不合于圣人义理之处,妄图以圣人大旗压人,以自己的删改本取代原本,这就不免荒唐可笑了^②。对恪守“实事求是,护惜古人”原则,而以存古求真为目标的汉学家来说,这绝对是不可宽恕的罪过。好删改古书,这是理学家的传统,王柏(1197~1274)据朱熹“淫诗说”而删《诗经》,方苞根据自己的“义法”删改子史,这些都成了他们空疏不学的明证。即使单纯从文章写作的角度考虑,以一己之律令绳天下之文章,也是非常狭隘可笑的,更何况方苞以己为尊的态度与清代儒学求实求真的时代精神,真的是格格不入。让陈寿祺最严重抵触的,其实并不是方苞的“义法”论,而是他的古文观中为文提供支撑的学理。方氏之学不同于经学家之学,方氏之精神更与后者迥不相侔,用古人的话来说,文质相合,现在其质有根本的不同,其文也就自然相异。从沈彤到陈寿祺,经学家求真求是的精神一贯相承,最终导致了他们与“义法”说的决裂。归根到底,“义法”中包含的独断的气质与汉学家实在迥不相侔。这就是钱大昕所说的古文“本无定法”,不能为了形式牺牲内容的真实可信。

① 陈寿祺《左海文集》卷四《与友人书》。

② 如对于《荀子》,方苞一面说删掉的是其中“悖者、蔓者、复者、但且佻者”,这分明是从修辞角度考虑的,偏偏又要声称荀子“辞有枝叶如此,岂非其中有不足邪”,因此,通过自己的删改,可以去其不合于圣人义理之处,而使《荀子》“附于圣人之籍”。这又是以义理压人,以盛气凌人了。俱见《方苞集》卷二《书删定荀子后》,37页。

再转一层,我们不妨考虑,为什么清代以前古文家与经史学者从来没有过如此激烈的对立冲突?这大概与古文自身在清代的演变有密切的关系。钱鍾书先生曾经描述古文的发展:“唐宋人已以文言小说入诗及骈文,而不以入古文,尺牍题跋等小品则可通融。晚明白话小说大行,与文言小说均不特入诗,而且入古文。……康雍以后,文律渐严,诗可用文言小说而不可用白话小说,古文则并不得用文言小说。”^①且不论深层原因,文律渐严,方苞直接所出之力最多。方苞自己论行文当雅洁之处甚多自不必谈,只看他的弟子沈廷芳所记其师训示:“南宋元明以来,古文义法不讲久。吴越间遗老尤放恣,或杂小说家,或沿翰林旧体,无一雅洁者。古文中不可入语录中语、魏晋六朝人藻丽俳语、汉赋中板重字法、诗歌中隽语、南北史佻巧语。”^②后来这些都是桐城派的基本戒条。一般有冲突的双方有一定立场的重合,才可能发生交涉。清以前的古文相对自由些,古文家们虽然重道,却仍然在性情的挥洒、审美趣味的建构上,都有比较大的空间,他们大可在文学的领域驰骋,而学者运用比较严谨的古文写作学术论文,两种人各居于古文功能的一端,交集比较小,偶有争论,也并不算激烈。但方苞的义法则不单在理论上极力强调古文的传道、述学的功能,而且在表现手法上也大大压缩古文的表空间,降低了古文的灵活性,这就在实际造成古文向学者古文的一极靠拢。唐宋八大家的名篇,驰骋笔锋、纵横议论,有论辩类,挥洒才情、抒情达意有杂记类、辞赋类、尺牍类、书画题跋类等等,这几类最文学化的古文^③,方苞写得非常少,名篇更是罕有^④。方苞文集中,最多的两大类就是古书序跋和碑志。碑志历来是古文的基本品种,此不消说;而古书序跋,源自经史,向来是学者最擅长的文体。从刘向、刘歆父子的《七略》到清代经学家,他们的序跋都平和精审,深厚雅正,是学术史上的名篇。而雅洁,实际也就是学术类古文一贯的风格。现在方苞仍然以文为本位,而非以学为本位,却又推崇雅洁,向学术类古文靠拢,并以此号召文坛,自居宗主^⑤。古文家

① 钱鍾书《谈艺录》,559页。

② 沈廷芳《隐拙斋集》卷四十一《方望溪先生传后》,《四库全书存目丛书补编》第10册,齐鲁书社,2001年。

③ 此处的“文学化”和本段中的“文学”都是狭义的,指今天意义上的“文学”,特此说明。

④ 我们看姚鼐编选的《古文辞类纂》,论辩、杂记、辞赋、书说四类中,方苞一篇文章也没有入选,可算是很典型,很能说明问题了。

⑤ 关于方苞自居宗主,向古文中学术的一端靠拢,我们可以发现这在方苞是有自觉意识的。就在上引他告诉沈廷芳古文戒律之后,他又说:“今文士惟畊南、冠云足语此。畊南才高而笔峻,惜学未笃;冠云特精洁,肯究心于经。”(沈廷芳《隐拙斋集》卷四十一《方望溪先生传后》)畊南即刘大櫆,冠云即沈彤,对刘、沈二人评价如此,颇有更首肯沈彤的意味。(转下页)

与经学家古文的交集因而大大增加,双方在义理与学术,以及由此形成的古文观上的对立因此被凸显而不可避免。所以,看起来是经学家主动向方苞发难,其实质却是方苞放弃了文学古文的长处而侵入到学者古文领域所遭到的反击。即以序跋、碑传而论,我们先看看经学家的看法。焦循(1763~1820)曾有一段论述,颇能代表一般汉学家的意见,他在《里堂家训》中说:

文之有序也,必提挈一书之精要而标举之。序经学书,必明于经;序史学书,必明于史。一切阴阳、天地、医卜、农桑,不少窥其疆域而微得其奥突,何以各还其本末?文之有传赞墓表志也,必形容一人之面目而彰显之。为经学之人立传,必道其得经之力者何在;为文艺之人作铭,必述其成家之派何在。其人功在治平,必有以暴其立政之心;其学专理道,必有以核传业之确。故非博通经史四部,遍览九流百家,未易言文。吾生平无物不习,非务杂也,实为属文起见。若徒讲关键之法,侈口于起伏钩勒字句之间,以公家泛应之词自诩作者,如是为文,何取于文耶?①

说得很明白,写学术文章,就必须学问渊博,对自己的研究对象有一深切详明的了解,才能像样。所以我们不必指责汉学家文论重学轻文,中国文学重分体,古文内还有各类体式,序跋碑传大致可算作经史学术体,论辩杂记书牍在唐宋八家以后则更接近文学文体,这本是各体文章功能不同造成的。现在方苞以己之短,较人之长,且俨然以文宗自居,学者的抗拒心理自然就被激发出来蓬勃生长,最后形成一个反义法的传统。前引陈寿祺所言“寿祺尝窃病而羞之”,即把这种逆反心理表达得淋漓尽致。其实不只是经学家,所有敏感的学者都会站在自身的学术立场反对桐城义法。桐城派奉归有光圈点的《史记》为研习义法的秘宝,章学诚则站在史

(接上页)可见他自己的倾向。而在实际上,方苞的经学远逊于沈彤(如《四库全书总目》卷十九方苞《周官集注》提要称其“持论太高,颇难依据”,而沈彤《周官禄田考》提要则赞其“湛深经术”,二人高下,一目了然),这一点他自己也清楚,所以研究三《礼》时总要征询沈氏的看法。因为学术不深,他的说经文字其实也不如沈彤地道,这一点清人早有定论,李慈铭就说:“其读经读子史诸文,多不可训。”又“《望溪集》中读经二十七首,当删去太半,则于望溪之学,不为无益”(见《越缦堂读书记》1001、1002页)。现在方苞却将沈彤与刘大櫆并列,并以弟子视之,虽见称许,而其高自标置、自许龙门之心,也昭然若揭。

① 焦循《里堂家训》卷下。

学家立场加以评说：“归、唐之集，其论说文字皆以《史记》为宗；而其所以得力于《史记》者，乃颇怪其不类。盖《史记》体本苍质，而司马才大，故运之以轻灵。今归、唐之所谓疏宕顿挫，其中无物，遂不免于浮华，而开后人以描摩浅陋之习。故疑归、唐诸子，得力于《史记》者，特其皮毛，而于古人深际，未之有见。今观诸君所传五色订本，然后知归氏之所以不能至古人者，正坐此也。夫立言之要，在于有物。古人著为文章，皆本于中之所见，初非好为炳炳烺烺，如锦工绣女之矜夸采色已也。”^①圈点《史记》虽然目的是作文，但偏偏选择了《史记》而不是其他的古文，显然冒犯了史学家对《史记》的诠释权。重文、重学立场本不同，古文家们想以学高其文，这本来是好事，深厚的学养可以保证作品的厚度；但如果因此画地为牢，放弃了有丰富表现力的文学语言和那些文学文体，要去与学者争短长，就有点其智可及了。

面对学界强烈的批判声，姚鼐不得不对方苞文论加以调整。姚鼐的理论，一定要同时放在桐城派的纵向序列和其身处时代的横向的文化体系中审视，才能看清其面目。刘大櫟学问是比方苞差，但他的才气和对文学的敏感都远远胜过方苞。刘氏强调古文的神、气，其根本目的是要把古文重新带回文学这一极，可惜他人微言轻，又处身于智识主义不断强化发展的清代前中期，他的努力并不算成功。姚鼐因为曾经长住北京，又曾入四库馆，结交的都是学界第一流人物，他对时代的思想、学术潮流有清楚的认识，对方苞、刘大櫟的得失也心中有数^②。如果完全沿着刘大櫟的路子走下去，最后会像袁枚一样，在文坛上名声极大，却被学人打心底里蔑视，这是姚鼐所不能接受的。如果像方苞那样，弃古文的审美性不谈而只谈学术，又会丢掉古文家立身的根本，同时还招汉学家嘲笑。为了获得时代的认同，为了增强古文的表现力，姚鼐于是同时从两方面着手，一面肯定发扬古文的审美性，一面又强调义理、考据、辞章的结合，其实即文与学的结合，这是要打通包并古文的文学与学术两端，以文学一极为立身之本，同时不断增强自身的学术修养，融通学术古文，使得古文家真正获得

① 章学诚《文史通义》内篇三《文理》，叶瑛校注《文史通义校注》，中华书局，1994年，286～287页。

② 姚鼐对文学趣味的欣赏要高于他对学术真知追求的热情，所以在方、刘二人中，他的实际偏好在刘不在方。我们看《古文辞类纂》中选入的刘大櫟文章数量远多于方苞，即一目了然。后人如曾国藩为了自己的理论倾向，有心无意地不悟这一层，而指责姚鼐阿好师尊，其实并不中肯。

古文创作的领导权^①。我们看到,为了回应汉学家的批评,姚鼐有意识地整合了桐城文派中方苞、刘大櫟的两极,扩大了古文家古文的发言权,他最后成功了,他真正开创了有流有派的桐城派。而且,姚鼐的成功不但体现在他在世之时,更体现在晚清。晚清汉学高潮已经过去,特别是因为太平天国战乱,学术研究的整体实力大大衰退,汉宋调和成为一时主潮,但前代的影响依然清晰而强有力,而古文以学为本的观念深入人心。古文家的学术与经学家学术差距很小了,这时姚鼐的理论真正能够显出统合文学古文与学术古文的气度与能力。这就是为什么曾国藩要蔑视刘大櫟、抹掉梅曾亮对自己的实际影响^②,而将自己直接姚鼐的根本原因之一。方苞因为学问尚好,能获得曾氏的敬意,刘、梅则因为偏向文学一端而遭到蔑弃,于是晚清桐城派,都传承姚鼐统绪,姚氏一支独大了。

二、具体的批评

义法说是桐城文法的纲领,而遭到多数汉学家的批评。我们不妨从桐城派的反面理解汉学家的古文观,他们严守自己的学术立场,并捍卫学术古文的传统,所以激烈反对义法说。对总纲既不认可,那么具体的文法上汉学家也大都自有其看法,下面将就工拙、繁简和春秋书法三个方面试作探析。

(一) 论工拙

工拙,对桐城文人来说,几乎不成为问题,因为他们的基本立足点就是为文,文章求其工是天经地义之事。他们所考虑的,只是文章追求什么样的“工”和如何求工的问题。方苞的义法当然是求工的指南;刘大櫟说“文法至钝拙处,乃为极高妙之能事;非能钝拙也,乃古之至耳。古人能此者,史迁尤为独步”^③,其实仍是以“钝拙”为工,只不过说法不同而已。

而经学家的古文观念中,工只是一个结果,一个标准,即衡量作者学养厚度的标准,而非需要有意识追求的目标。工不必有意追求,那么义法连存在的必要都没有了。在经学家论述中,工拙与传统文学思想中的宗经培本论有最直接的关系。圣人体天地之道,以成文、著经,这样的思想最早体现

① 我们看到,姚鼐甚至指责方苞学术不够:“望溪所得,在本朝诸贤为最深,而较之古人则浅。其阅《太史公书》,似精神不能包括其大处、远处、疏淡处及华丽非常处。止以义法论文,则得其一端而已,然文家义法,亦不可不讲。如梅崖便不能细受绳墨,不及望溪矣。”这其实是在强化方苞开创的学术之路,目的是要在学的一面获得汉学家的认同。《惜抱先生尺牍》卷五《与陈硕士》,932页。

② 关于曾国藩对梅曾亮在桐城派中实际地位与影响的抹杀,可参见笔者《英雄惯作欺人语——曾国藩与桐城派关系再检讨》,《中国学研究》第十辑。

③ 刘大櫟《论文偶记》第十则,5页。

在《周易·系辞》中,所谓“观乎天文”、“观乎人文”,所谓“通其变,遂成天下之文”等等。虽然这里的文并不是指文章,却被刘勰在《文心雕龙》的《原道》、《征圣》、《宗经》诸篇中加以了系统透彻的发挥,经成为明道的至文,这种宗经为文的思想在后世成为一种很重要的思想资源^①。经学家正是在这个基础上看待文章工拙的。先来看钱大昕的说法:

夫道之显者谓之文,六经子史皆至文也。后世传文苑,徒取工于词翰者列之,而或不加察,辄嗤文章为小技,以为壮夫不为,是耻鞶帨之绣而忘布帛之利天下,执糠粃之细而訾菽粟之活万世也。^②

文以贯道,言以匡时。雕虫绣帨,虽多奚为!^③

“道之显者谓之文”是朱熹在解释《论语·子罕》篇“文王既没,文不在兹乎”一句时的原话,他紧接着说“盖礼乐制度之谓”^④。对清代经学家而言,朱熹虽然常常被他们攻击,但因为幼习举业的缘故,朱熹的教诲却在潜移默化中构成他们视域的最基本面。我们或可据此推知,钱大昕称“六经子史皆至文”,正是指这些典籍记载了三代秦汉的礼乐制度以及圣人思想,他的“文”主要是指从文章载道体道的角度说的。然后逻辑很自然地转到了对《后汉书》以后“文苑传”以辞章之文为文的否定。鞶囊帨巾都是美丽的绣品,而糠粃则是谷壳和瘪谷,显然钱大昕认为徒工于词翰之文是华而不实的。但他对嗤嘲文章为雕虫小技的看法也不认同,徒饰雕琢当然是小技,但如果能为贯道、匡时的布帛、菽粟之文,那就是至文,就不能以小技视之。

钱氏的思想与宋代理学家对文章的看法表面比较接近,其实大有不同。首先双方对道的体认并不一致。理学家的道主要是指自己的义理之学,以理学为衡量,同者为道,异者为异端,五经尚不免被理学家审视、怀疑,子史更不会体道的至文。钱大昕看重的却是训诂名物、典章制度等等,是以“匡时”致用为指归,显然这里面有清初诸先生经世思想的痕迹^⑤。道不同,

① 黄侃先生在《文心雕龙札记》中归纳了文宣宗经的四种理由:溯礼乐政教之源;溯百家学术之源;溯文体之源;探研文字训诂之藏。大概可以代表经学家对文章宗经的一般看法。见《文心雕龙札记》,上海古籍出版社,2000年,15页。

② 钱大昕《潜研堂文集》卷二十六《味经窝类稿序》,434页。

③ 同上书,卷十七《文箴》,268页。

④ 朱熹《四书章句集注》,中华书局,1983年,110页。

⑤ 如果我们还记得前文所引钱大昕《与友人书》中的话“其为文之旨有四,曰明道,曰经世,曰阐幽,曰正俗”,那么这种经世精神的遗存,大概就无可怀疑了。

文即大异。理学家之文除了阐发理学的说理文章外,以语录为大宗,这连文章都算不上了;真正身兼理学、文章大家的大概只有朱熹一人,其他长于文章的理学家也仅叶适、吴莱、柳贯等数家而已。而清代经学家则大多享有文名,以钱大昕为代表的经学家更多写作精严雅正的经史考证文章,这种文章除了要求语言的精确简练,还要求条理层次的清晰、逻辑的严密,对写作技巧其实仍然有很高要求,所以钱大昕在《与友人书》中仍然强调文章要“以法律约束之”。于是,我们又可以发现经学家与理学家文章观的第二点不同,即对文章的态度,很有一些理学家是轻视文章的,所以文集不过是语录、讲义的合集。钱大昕却并不轻视文章,他看重文章“羽翼经史”的功能,只是无意于辞章之工拙,而是欲求文与道、文与质的平衡和结合,这也是最古老的儒家思想之一。《论语·雍也》篇里面孔子所说“文质彬彬,然后君子”,何晏引包咸的注释说:“彬彬,文质相半之貌。”^①后来刘宝楠解释说:“礼有质有文。质者,本也。礼无本不立,无文不行,能立能行,斯谓之中。”^②抛开对具体文和质的理解不论,这种寻求内在与修饰平衡的思想无疑为钱大昕提供了理论支持。但是一边是对文章的重视,一边是对工拙论的忽视,经学家是如何处理两种观念关系的呢?他们在观念中很自然地将宗经论和文质观结合起来。

钱大昕认为以立言为不朽,“必有植乎根柢而为言之先者”^③。运用传统的培本之论,还比较简单,没有展开。稍后段玉裁(1735~1815)与王念孙(1744~1832)、王引之(1766~1834)父子承钱氏之论而衍之。段玉裁给钱大昕《潜研堂文集》作序时专就钱氏上述观点加以推展,他说:

古之神圣贤人,作为六经之文,垂万世之教,非有意于为文也,而文之工侔于造化。诸子百家,皆窃取一端以有言,而言之有用者固多,言之偏颇流弊者亦多矣。自辞章之学盛,士乃有志于文章,顾不知文所以明道,徒求工于文,工之甚,适所以为拙也。虽然,有见于道矣,有见于经矣,谓不必求工于文而率意言之,则又孔子所谓“言之无文,行之不远”者。……若先生于儒者应有之艺,无弗习、无弗精。其学固一轨于正,不参以老、佛功利之言,其文尤非好为古文以自雄坛坫者比也。中有所见,随意抒写,而皆经史之精也。其理明,故语无鹕突;其气和,故貌不矜张;其书味

① 《论语注疏》卷六,《十三经注疏》本,中华书局,1980年,2479页。

② 刘宝楠撰、高流水点校《论语正义》卷七,中华书局,1990年,233页。

③ 钱大昕《潜研堂文集》卷二十六《味经窝类稿序》,434页。

深，故条鬯而无好尽之失；法古而无摹仿之痕，辩论而无叫嚣攘袂之习。淳古澹泊，非必求工、非必不求工而知言者必以为工。^①

段玉裁首先提出了一个很重要的说法：六经无意于为文而文工。然后，他指责辞章之士纯粹“求工于文”，结果反倒弄巧成拙。从后面所谓“好为古文自雄坛坫”一语看，这里指责的多半是方苞。这篇序写于嘉庆十一年（1806），其时的古文名家还有姚鼐与桐城旁支朱仕琇等人。不管意指方还是姚、朱，矛头指向桐城派当无疑。段玉裁接着仍然承钱大昕之论，认为文需明道，也不能不工，不过工却不是能刻意求得的。钱大昕因为深深根底于经史之学，所以文章“淳古澹泊”，理明、气和、书味深鬯，这才是真正的工。显然，这里工的标准是以学术文章的写作为基本对象而认定的，那些抒情达意为主的古文因为容易偏离“道”的轨道而被排除出了参照系。也许今人会质疑段玉裁所称扬的文章是否具有“文学”的意味，而在古人那里，这种疑问是不存在的。刘勰在《宗经》篇中曾经提出宗经之文的六体：情深而不诡、风清而不杂、事信而不诞、义直而不回，体约而不芜、文丽而不淫，对照此处段玉裁对钱大昕文风的描述，会发现二者何其相似。黄侃先生曾经认为“六者之中，尤以事信体约二者为要：折衷群言，俟解百世，事信之征也；芟夷烦乱，剪裁浮辞，体约之故也”^②，理明、气和可与义直、体约相应，书味深，既可体约，又能事信。可见这样的评价有很深长的源流，是我们古人一贯欣赏的文章风格。在追求八音克谐、折衷圆润、浑厚高远的文化境界的古人看来，这种文章的美学价值在于将这一文化境界完美的昭示在人们面前，使他们能感受天地中和的大美。这时，我们再从反面理解“工之甚，适所以为拙也”的意思，就会明白，段玉裁眼中的拙不仅指内容上无与于六经之道，也指风格上的绮丽、鹜突、矜张、好尽、摹仿和叫嚣攘袂，所以一切内容单薄、情感放恣、形式新异的文章都被看作“拙”文。这样的观点在经学家中非常普遍，后来顾广圻（1770～1839）也曾表达过类似看法：“读之而无益，而又有损，则弥工而去可贵者弥远矣。”^③当然，对工拙的审美理解，并无绝对优劣之分，除了个性因素外，经学家对淳古澹泊风格的欣赏，更多与他们长期浸淫经学体系而将儒学传统审美观念融化入生命有关。更何况，这样的风格对于学术论文的写作来说也是必须的，前面提到方苞对雅正的追求也与向学术古

① 段玉裁《经韵楼集》卷八《潜研堂文集序》。

② 黄侃《文心雕龙札记》，上海古籍出版社，2006年，17页。

③ 顾广圻《思适斋集》卷十二《半树斋文集序》，《续修四库全书》第1491册。

文靠拢有密切的关系,正可作一相似的比较。不过,方苞的雅正是由一系列语言和文体选择的戒条所保证,更多落在了形式上;而经学家的淳古澹泊则是从里到外的,由文章深厚的学术品格予以保障的,那么后者认为前者只是刻意求工也就不奇怪了。

这种区别,可以帮助我们更深一层理解段玉裁无意求工而工的观点。圣人无意为文,而六经为至文,是因为圣人能以经明道,即如刘勰在《文心雕龙·原道》中所说“道沿圣以垂文,圣因文而明道”。沿着这一思路推衍,能根本于六经之文,也自然分有了六经的光辉。不过这只是逻辑上的推导,实际上经学家强调的是通过钻研六经子史培植写作者的修养。如果考虑到韩愈所说“夫所谓文者,必有诸其中,是故君子慎其实;实之美恶,其发也不揜:本深而未茂,形大而声宏,行峻而言厉,心醇而气和;昭晰者无疑,优游者有余”^①，“根之茂者其实遂,膏之沃者其光晔,仁义之人,其言霭如”^②,以及欧阳修所说“圣人之文虽不可及,然大抵道胜者,文不难而自至也”^③,那么我们很容易在古文家的文学思想传统中为钱大昕、段玉裁找到其观念来源。在这点上,经学家与方苞等古文家是一脉可通的。但是无论韩愈还是欧阳修,他们强调的“其中有得”更多着眼于作者的品格和道德修养,他们看重作者德性所培养的精神气度,这就是韩愈以“气”论文的来源。而清代经学所述论的培植“根本”,除了传统的德性以外,更多转向了学术。“其书味深,故条鬯而无好尽之失”,这里的“好尽”显然不是指作者气质厚薄,而是指学问素养。在第一章中我们已经指出,重视证据、无征不信是经学家最重要的治学方法,能否旁征博引,为自己的论证提供充足的材料,是最能判断一个学者基本功的标准。钱大昕正是这方面的典范,比如他在《十驾斋养新录》中,为了证明“古无清唇音”这一假说,共举了109个例子,真是让人叹为观止。这样的功力为文,自然也就没有因为材料有限,而故作腾挪起伏,一分材料说三分话的好尽之失了,而古文家是无论如何达不到的。

培植根本论,由德入学的转变,在王念孙、引之父子的论述中说得最为明白。王念孙说:

夫文章者,学问之发也。若草木然,培其根而枝叶茂焉。今先生之于学,既积之厚而取之精矣,则其发而为言,亦皆肖其心之所得,而尔雅

① 韩愈撰,马其昶校注、马茂元整理《韩昌黎文集校注》卷二《答尉迟生书》,上海古籍出版社,1986年,145页。

② 同上书,卷二《答李翊书》,169页。

③ 欧阳修《居士集》卷四十七《答吴充秀才书》,《欧阳修全集》,中国书店,1986年,222页。

其谊，深厚其词，使人读其文而知其奥藏之无尽，输写之不竭，此则通人之文，无意求工而自然拔俗者也。^①

王引之在《萧山王晚闻先生文集序》中也说：

文章之源出于经训，故六经，文章之祖也。其次则先秦诸子、两汉遗书，皆无意为文而极天下之文之盛。不本乎此而欲为文，则薄而已矣，俗而已矣。……昔人所谓文章尔雅，训辞深厚者，先生之文其庶几乎！^②

“培其根而枝叶茂”，这样的话在文论史上何其常见，但此前有谁明确说过，根本即学问呢？余英时先生所揭橥的“智识主义”的意蕴，在这里表现得淋漓尽致。由学问发为文章，能祖述六经子史，文章自然“尔雅其谊，深厚其词”。内容的雅正可以理解为符合经训，那么何谓“训辞深厚”呢？王晚闻即王绍兰（1760～1835），也是当时颇为著名的经学家，他的文章也和一般经学家一样，喜欢用先秦两汉典籍中的古字古词，因而文章显得古色斑斓，典雅厚重。训辞深厚，当即指此。其实我们看“文章尔雅，训辞深厚”的出处，也可以确认其中意思。《史记·儒林列传序》中记公孙弘奏书，称武帝“诏书律令下者，明天人分际，通古今之义，文章尔雅，训辞深厚，恩施甚美”，即诏书引经据典、雅正古厚，普通小吏恐怕不能理解而加以宣明执行，所以请任用博士弟子^③。对此，《文心雕龙·诏策》中也称：“武帝崇儒，选言弘奥。策封三王，文同训典；劝戒渊雅，垂范后代。”^④取武帝诏策观之，选言用字，一尊五经，的确是弘奥兼渊雅的。那么王引之引用此语，正是称赞王绍兰文章如同汉代文章那样依经选言、高古雅正。

我们还可以从反面材料寻求理解，翁方纲曾经批评同时的经学家说：“嘉兴王惺斋曰：‘学莫陋于厌薄韩、欧习用之字，而嗜《说文》内不常用之字。’吾每敬佩斯言，以为切中今日学者之痼疾。”^⑤说明当时的经学家很喜

① 王念孙《王石臞先生遗文》卷二《陈观楼先生文集序》，《高邮王氏遗书》本，江苏古籍出版社，2000年。

② 王引之《王文简公文集》卷三《萧山王晚闻先生文集序》，《高邮王氏遗书》本。

③ 《史记·儒林列传》，中华书局，1982年，3119页。

④ 刘勰撰、范文澜注《文心雕龙注》卷四《诏策》，人民文学出版社，1958年，359页。

⑤ 翁方纲《复初斋文集》卷六《自题校勘诸经图后》。

欢用古字古义,翻开当时学者的文集,这条史料的真实性不难印证。由此可以进一步确证训辞深厚的意思。这时再来看经学家们反复提及的“无意求工而自然拔俗”,就可以大略领会其中内涵。所谓工,是指古文说理能合于六经古训,分析时条理清楚,举证充分,态度娴雅,选词用字古奥,而桐城派义法所重视的波澜意度显然不在考虑之中。相反,如方苞那样学养稍逊,又立足于为文,就只能是“俗”了。对于接受了长期经学研究训练的经学家而言,学问到了,文章也不难达到他们所谓工的境界,这毕竟是每个学者所应具备的基本功,这就是他们的无意求工而自然为工了^①。显然,在相同的本末论的表述下,经学家与古文家之间差异巨大。当然,这本来就是中国文化的特色,在崇古的文化心理作用下,古人总是使用前人的用语,而表达自己完全不同的意思。

经学家的工拙观可以帮助我们从两个方面审视清人的古文观念。从共时的角度说,古文在清代文学与学术的两极对立,因此表现得比较明显。同时,古文的审美品格趋向定型于古厚深稳的一种,这显然不只是方苞等古文家所促成,经学家的努力同样不可小觑。甚至我们可以认为,自唐宋以来,清人真正发展了古文中古厚深稳这类风格体式,从而形成了清代古文最大的特色。从历时的角度审视,古文的抒情功能受到压抑,与明末以来雅文学发展的整体趋势相一致,是否可以将这种保守理解为雅文学受到俗文学冲击时的一种应激行为,值得我们作进一步的探究^②。因为抒情性的不断减弱,经学家对古文工拙的认识与实践,使他们的古文文体,从审美趣味上只能为少数人欣赏。当晚清汉宋调和,曾国藩们的文学理论和实践同时吸取

① 郭绍虞先生也曾经引证钱大昕、段玉裁等学者论工拙的文字,而总结说“盖他们是无意于为文,而不是有意于为文的”(《民国丛书》本《中国文学批评史》下册,上海书店,1989年,455页),这个结论恐怕值得商榷。我们通过对经学家对工拙态度的分析可以看出,他们是无意为桐城之文,但对学术文字还是非常讲究和在意的。理明气和书味深也好,尔雅深厚也好,只是说明他们不在乎桐城义法,却不说明他们不在乎文章表达。如果以为重义法才是文,否则并是无意于文,恐怕离古人的观念有相当距离,因此这里不能不为之辩。

② 钱大昕是明确反对古文以情动人的,他说:“方(苞)氏……谓功德之崇,不若情辞之动人心目。……六经、三史之文,世人不能尽好,间有读之者,仅以供场屋餽饬之用,求通其大义者罕矣。至于传奇之演绎,优伶之宾白,情词动人心目,虽里巷小夫妇人,无不为之歌泣者。所谓曲弥高则和弥寡,读者之熟与不熟,非文之优劣也。以此论文,其与孙麟、林云铭、金人瑞之徒何异!”(《潜研堂文集》卷三十三《与友人书》,607页。)这里不但反对古文写情,而且明确将古文与传奇小说相对立,足见在一些敏感的学者文士那里,雅文学与俗文学的对立是一种自觉意识。他们意识到了俗文学能更充分地承担抒情功能,才从反面强调雅文学的实用功能,同时也维护了其高贵的地位。当然,钱大昕的观点即便在经学家中也不会人人赞同,但他作为清代最著名的学者,他的敏感并不是每一个学者都能企及的,其观点很有代表性。

了桐城派和乾嘉经学家的意见之后,古文太多的戒律注定了要远离个性情感的抒发。而五四一代首先要召唤的正是有充分个体意识、勇敢抒情的自我,这就注定了古文的命运^①。也许只有同时从桐城派和经学家双方的理论和实践来看待清代古文的发展,才有可能真正理解历史的脉络肯綮。这是从现代文学的反面来理解,如果从正面看,中国现代学术的建立,首先就需要为学术论文的风格体制提供一套可操作的规范,显然清代经学家的理论和实践为五四学人提供了充分而有效的可资借鉴利用的文体遗产^②。

(二) 论繁简

繁简,是经学家与古文家古文观判然有别的另一个重要方面,也是古人的一个老话题。《晋书》卷六十《张辅传》记张辅论《史》、《汉》优劣云:“迁之著述,辞约而事举,叙三千年事惟五十万言;班固叙二百年事乃八十万言,烦省不同,不如迁一也。”^①这一说法后被刘知几驳斥,他认为:“夫论史之烦省者,但当要其事有要载,苦于榛芜,言有阙书,伤于简略,斯则可矣。必量世事之厚薄,限篇第以多少,理则不然。”^②后来宋人赵与时、金人王若虚都同样反对张辅^③。不过学者的意见似乎不足以撼动文人好简之心。到了清初,顾炎武在《日知录》中阐述自己对文章繁简的看法:“辞主乎达,不论其繁与简也。繁简之论兴而文亡矣。”又引述刘安世之言:“文章岂有繁简邪?昔人之论,谓如风行水上,自然成文。若不出于自然而有意于繁简,则失之矣。”^④他显然与刘知几同一意见,这一论断后来成为不少乾嘉经学家的基本看法。钱大昕在批判方苞的《与友人书》中专门提到:“文有繁有简,繁者不可减之使少,犹之简者不可增之使多。《左氏》之繁,胜于《公》、《穀》之

① 林纾的成功在于他运用了古文深厚的叙事传统,而在直接的抒情上,他仍然无能为力。

② 被现代学者奉为大师和楷模的学者,如章太炎、黄侃、梁启超、王国维、陈寅恪等等,他们无不曾长期浸淫乾嘉以来的学术传统,正是通过他们,学术完成了从传统到现代的转型。对此,读者自可参看陈平原先生《中国现代学术之建立》一书中关于章太炎的论述。关于学术文体,章太炎先生屡有强调,如“及夫单篇通论,醇美凝固者,不可胜数。一言一事,必求其征,虽时有穿凿,弗能越其绳尺”(《馥书详注·清儒》,172页),又“然学者不习通俗之文,文顾雅驯可诵,视欧阳、王、苏将过之。先戴《勾股割圜记》,吐言成典,近古所未有”(《太炎文录》卷一《说林下》,121页)。这种对乾嘉经学家文体的自觉选择,通过章太炎、黄侃,一直影响到今日国内众多学者,这是毋庸置疑的。

① 《晋书》卷六十,中华书局,1974年,1640页。

② 《史通通释·烦省》,上海古籍出版社,1978年,265页。

③ 关于赵与时、王若虚的意见,可参程千帆《史通笺记·烦省》,《程千帆全集》第五卷,河北教育出版社,2001年,161~162页。

④ 顾炎武撰,黄汝成集释,栾保群、吕宗力校点《日知录集释》卷十九“文章繁简”,上海古籍出版社,2006年,1099、1100页。

简,《史记》、《汉书》,互有繁简,谓文未有繁而能工者,非通论也。”^①这一段话被黄汝成(1799~1837)作为对顾炎武的注释收入了《日知录集释》,充分说明了其中的继承性。

而王鸣盛(1732~1797)^②也在其《十七史商榷》中反复论及繁简的问题,不过王氏却由顾、钱辞达之论转向了主繁。他认为《史记》、《汉书》的高下不能以两书繁简来判定^③,又批评宋祁《新唐书》本纪记载过简,“纪唐而以班、陈、范之笔行之,于情事必有所不尽”^④。当然这个批评也不出顾炎武的围范,顾炎武曾说过“《新唐书》之简也,不简于事而简于文,其所以病也”^⑤。王鸣盛在论史时几乎只考虑史事记载的详备,所以主张越详越好,他说:“夫文日趋繁,势也。作者当随时变通,不可泥古。”^⑥又称赞《旧五代史》而贬抑《新五代史》:“凡所贵乎史者,但欲使善恶事迹,炳著于天下后世而已,他奚恤焉?今观此二纪,见乱贼一辈之奸凶狡逆,历历如绘,照胆然犀,情状毕露,使千载下可以考见,亦何必大恨其太详耶?世间浮华无实文字,灾梨祸枣,充栋汗牛,何独于纪在实事,必吝此劳耶?至于诏令制敕备载,几欲只字无遗。遥想一时附和小人,欺天负地,掉弄笔墨,诬善丑正之词,丧心灭良之语,赖史家详述之,又得闻人铨等搜获于既亡之后而重刻之,其功大矣。新书于旧纪奋然涂抹,仅存无几。若哀纪旧约一万三千字,而新约只千字。自谓简严,实则篡弑恶迹,皆不见矣。使新书存而旧书竟亡,读史者能无憾乎?”^⑦这样的看法在汉学家中颇有同调,阮元也曾经说:“史法贵严,然余谓善善长,恶恶短,能繁毋简,庶几左氏遗法,若马、班、范、崔之伦,或亦多所遗略,致其害欤?”^⑧显然这些考据学者常常为史料缺乏感到苦

① 钱大昕《与友人书》,607页。

② 王鸣盛,“字凤喈,江苏嘉定人。幼从长洲沈德潜受诗,后又从惠栋问经义,遂通汉学。乾隆十九年一甲二名进士,授翰林院编修”(《清史列传》卷六十八《儒林传》下一本传,5498页)。二十八年丁忧去职,遂不复补官。王氏治经,墨守汉人训诂、义例,为诗也守沈氏之学。“鸣盛为诗,少宗汉魏盛唐,排律则仿元、白、皮、陆。在都下见钱载、蒋士铨辈,喜宋诗,往往效之。后悔,复操前说。于明何景明、李攀龙、李梦阳、王世贞、陈子龙,及国朝王士禛、朱彝尊之诗服膺无间。大抵以才辅学,以韵达情,粹然正始之音也。古文不专一家,于明先嗜王慎中,继效归有光,撷经义之精奥,而以委折疏达出之。诗文集凡四十卷。……所著《尚书后案》、《军赋考》,精深博洽,比古今疑义而折中之。又著《十七史商榷》……晚作《蛾术编》……亦以渊灏称于世”(王昶《春融堂集》卷六十五《王鸣盛传》)。

③ 见王鸣盛《十七史商榷》卷七“史汉烦简”,中国书店据上海文瑞楼版影印,1987年。

④ 《十七史商榷》卷七十“新纪太简”。

⑤ 《日知录集释》卷十九“文章繁简”,1099页。

⑥ 《十七史商榷》卷七十“新纪太简”。

⑦ 同上书,卷七十六“昭哀二纪独详”。

⑧ 阮元《揅经室三集》卷三《秦汉六朝唐廿八名印记》,中华书局,1993年,657页。

恼，于是希望记载越详细越好。

虽然顾、钱、王、阮诸人是就历史记载发表上述意见，但是针对方苞之意也十分明显。方苞论文最重雅洁，他所谓的“洁”，主要就表现在行文的简练剪裁上。而且他也是从史学立论，如称赞司马迁“非独辞无芜累，明于义法，而所载之事不杂，故其气体为最洁也”云云^①。最直接的对立表现在方苞所说“《春秋》之义，常事不书，而后之良史取法焉”^②，正与王鸣盛、阮元“能繁毋简”的思想背道而驰。很显然，方苞是借史以论文，汉学家们却是即史论史，双方立场不同，前者自然会视后者不文，而后者则转视前者不学。双方很快各趋于偏。刘大魁总结桐城文法，以“文贵简”为论文纲领，甚至认为“简为文章尽境”^③。同样，经学家那头，博求证据翔实的风气使得他们中许多人的文章都以繁为尚。章学诚对此非常不满，他批评一般风从考据之学的士人“于一切撰述不求宗旨，而务为无理之繁复。动引刘子骏言‘与其过废，无宁过存’，即明知其载非伦类，辄以有益后人考订为辞，真孽海也”^④。这种风气流行，连洪亮吉这样著名的学者也受其影响，章学诚曾嘲笑他说：“好逞繁博而不甚求文理之安。故于辨难之文摭故拾典，如经生对策，意在爆炫所有，而谛审义意与其所辨之旨，往往不甚比切，或至反相背驰，览之殆不觉失笑也。”^⑤

文章过简会造成枯涩之病，这是桐城文章的通病。经学家朱珔论文章风格时曾指出这一点^⑥。他在自己的《小万卷斋文稿自序》中说：“汪尧峰、方望溪，专贵简削。金必炼，而后能精，玉必磨，而后能润，理固宜然。然欲芟繁猥而无盘折流动之气贯注于中，丰骨不振，弊亦差堪。”^⑦风骨最早是刘勰在评价建安文学时所提出的，建安文章辞藻焕发，与桐城文章的简练风格

① 方苞《史记评语·绛侯周勃世家》，转引自邬国平等《中国文学批评通史·清代卷》，427页。关于方苞对雅洁的论述，可参见此书426~428页。

② 方苞《方苞集》卷二《书汉书霍光传后》，62页。

③ 刘大魁《论文偶记》第二十则，《论文偶记·初月楼古文绪论·春觉斋论文》，10页。

④ 章学诚《丙辰札记》，《乙卯札记·丙辰札记·知非日札》，中华书局，1986年，65页。

⑤ 同上，95页。

⑥ 朱珔，字兰坡，安徽泾县人。嘉庆七年（1802）进士，此后一直任职京城，道光二年（1822）即乞休。后“以词臣闲居教授钟山暨紫阳、正谊书院垂三十年，巋然为江左经师之冠，风会为之日上”（陈宝箴《重刊小万卷斋文集序》，《小万卷斋文稿》卷首）。平生“爱书如命，治经搜讨古训，不隅守一家之说，而必求心之所安”（《清史列传》卷六十九《儒林传》下本传，5593页）。“其为文若不事雕琢，而原本经术，要具有所根据，览者可以推知其蕴蓄之宏富，与其性情之达易而平直也。生平所著有《小万卷斋诗文集》、《国朝古文汇钞》、《国朝诂经文钞》、《文选集释》、《经文广异》、《说文假借义证》通五六百卷”（陈宝箴《重刊小万卷斋文集序》）。

⑦ 朱珔《小万卷斋文稿自序》，清光绪十一年朱臧成嘉树山房重刻本。

迥异,过简则涩,因此朱琦希望用“鲸铿春丽,震荡心目”的奇崛壮大之气救桐城之弊。朱氏是经学家中少数推重桐城文章的人之一,他的态度足见经学家对方苞求简之论的一致反对。当然,过繁的弊病与过简差不多,姚鼐就说“叙事之文为繁冗所累,则气不能流行自在”^①。材料过繁则宗旨淹没,对学术文章的明晰来说,也有损害。其实顾炎武“辞主乎达,不论其繁与简也”的主张是最通达的,因此纠偏最好的办法还是回到顾炎武之论。对此,有不少经学家已经注意到了。洪亮吉虽然有文繁之病,但在认识上却很有见地,他解释《论语》“辞达而已矣”时,反对《论语集注》将其解释为“辞取达意而止,不以富丽为工”。洪亮吉认为富丽不构成达意的反义词,达意即是繁简问题,而不是美丑问题,这是很平允切实的看法。他说:

余谓《集注》此条,反不若阮逸之注《文中子》。《文中子·王道》篇:“辞达而已矣。”逸注云:“圣人不烦文,惟达意而已。”语极简括,胜于《集注》。^②

通过对此句的解释,刘宝楠(1791~1855)也表达了同样的见解,他说:

辞皆言事,而事自有实,不烦文艳而过于实,故但贵辞达则足也。《仪礼·聘礼记》:“辞无常,孙而悦,辞多则史,少则不达。辞苟足以达,义之至也。”是辞不贵多,亦不贵少,皆取达意而止。^③

“辞不贵多,亦不贵少,皆取达意而止”,说得何其明白。同时焦循也说:“行千里者,以千里为至;行一里者,以一里为至。《左氏春秋》,一人之笔也。或一二言而止,或连篇累牍,千百言而不止。一二言未尝不足,千百言未尝有余。”^④也是以达意为主张。需要指出,辞达是繁简适中,这恰好是对修辞的重视,而不是否定修辞,如果因此认定经学家文论不讲修辞,则大谬不然了。经学家这种看法对桐城后学是有深刻影响的,作为总结的姚永朴《文学研究法》卷四“繁简”一节开门见山即是“古人之为文章,无分于繁简也,惟得其宜而已”。后面则既引述方苞、姚范、姚鼐诸人求简之论,又

① 姚鼐《惜抱先生尺牍》卷六《与陈硕士》,955页。

② 洪亮吉《晓读书斋杂录》初录卷上,《续修四库全书》第1155册。

③ 刘宝楠撰、高流水点校《论语正义》卷十八《卫灵公》篇,中华书局,1990年,642页。

④ 焦循《雕菰集》卷十《文说三》。

举顾炎武之说以为折衷^①。这种态度的转变,当然要归功于清代经学家们持续的影响。

(三) 论春秋书法

春秋书法与繁简论密切相关,实际即古文“义法”之所本,而简洁正是使用这一义法的效果^②。方苞论义法,“义以为经而法纬之”^③,所谓春秋书法正是其义之体现。他认为《左传》、《史记》都是根据《春秋》褒贬的义例来决定材料取舍,安排文章的波澜,所以法高百代,为后人仰止。班固尚不免略疏于义,导致其法不足,《汉书》以下就只有韩愈、欧阳修差能明《春秋》义法。方苞评论《汉书·王莽传》说:

此传,尤班史所用心。其钩抉幽隐,雕绘众形,信可肩随子长,而备载莽之事与言,则义焉取哉?莽之乱名改作,不必有征于后也。其奸言虽依于典故,犹唾溺耳,虽用文者无取也。徒以著其诤张为幻,则举其尤者以见义可矣;而喋喋不休以为后人诮嘲之资,何异小说家驳杂之戏乎?汉之朝仪礼器一切阙焉,而具详莽所易职官、地域之号名,不亦舛乎?冯道事四姓十君,窃位固宠于篡弑武人之朝。其丑行秽言必多矣,欧公无一及焉,而转载其言美行及所自述,与“当时士无贤愚皆喜为称誉,至拟之于孔子”,是之谓妙远而不测也!^④

以欧阳修对照班固,班固的详悉是他于义有歉的明证。“莽之乱名改作,不必有征于后也”,这样的看法即是先有褒贬在胸,应当以褒贬之例定史实的去取,再以此考虑行文的属辞比事。我们看方苞这样的观点,可以说他是在论文,也可以说他是在论理,他对待历史的态度只能让我们想起《通鉴纲目》这样的理学著作,以理自任,对历史任意予取予夺,其精神与标榜“实事求是”的清学精神完全背道而驰。毫无疑问,汉学家的批评将如夏日傍晚的暴雨如期而至。

钱大昕在乾嘉经师中史学考证之功最深,偏偏方苞义法出于史学,于是两人的狭路相逢有如命中注定。钱大昕在《廿二史考异序》中自述为学宗旨,曰“实事求是,护惜古人”。实事求是,即“史以记治忽之迹,非取词章之工”,即“良史之职,主于善恶必书,但使纪事悉从其实,则万世之下,是非自

① 见姚永朴《文学研究法》卷四“繁简”,黄山书社,1989年,164~169页。

② 参见张高评《方苞义法与〈春秋〉书法》。

③ 方苞《方苞集》卷二《又书货殖传后》。

④ 同上,《书王莽传后》,63~64页。

不能揜,奚庸别为褒贬之词”^①。否则,不能求其实与真,“空疏措大,辄以褒贬自任,强作聪明,妄生痼疾,不稽年代,不揆时势,强人以所难行,责人以所难受,陈义甚高,居心过刻”^②,那就不是护惜古人,而是虚伪刻薄的刁难。比如对扬雄,前人多有责其仕于王莽,钱大昕却认为扬雄节操可议,人品却好,相比有心为恶的大奸之徒,何必苛责于他;而且很多东汉名臣也曾仕于王莽,如果一律以大义责之,则史无善类了^③。基于此,钱氏干脆颠覆道学家对春秋书法的传统看法,他说:

《春秋》,褒善贬恶之书也。其褒贬奈何?直书其事,使人之善恶无所隐而已矣。

纪其实于《春秋》,俾其恶不没于后世,是之谓褒贬之正也。^④

真实即最大的褒贬,这样的思想才是人类最朴素也最深刻的智慧,可惜在中国从来只有少数人明白。钱大昕发表这些意见时不必专门对方苞,偏偏方苞不幸一样不落都占全了,所以尽管钱大昕也承认方苞文章写得不错,可一读他的文集还是火冒三丈,而且故意用反讽的口气指责方氏不懂“义法”,这不是没有道理的。就像我们前面所分析的,他们直接交锋在古文的战场,实际却偏于古文中学术一端。方苞的徒子徒孙大可在“文学”上为其祖师爷抱不平,但深入学术的疆土既是他们自愿的选择,又是时代的驱使,这又能怪谁?

另一位以史学著称的经学家王鸣盛同样坚定地反对春秋书法。我们看他的言论:

春秋书法,去圣久远,难以揣测,学者但当阙疑,不必强解,惟考其事实可耳。况乃欲拟其笔削,不已僭乎!究之是非千载炳著,原无须书生笔底予夺。若因弄笔,反令事实不明,岂不两失之?^⑤

大抵作史者宜直叙其事,不必弄文法,寓予夺;读史者宜详考其实,不必凭意见,发议论。^⑥

① 钱大昕《潜研堂文集》卷十八《续通志列传总叙》,295、296页。

② 同上书,卷二十四《廿二史考异序》,407页。

③ 参见钱大昕《潜研堂文集》卷二《春秋论》,18~20页。

④ 同上,18、19页。

⑤ 王鸣盛《十七史商榷》卷七十一“李昭德来俊臣书法”。

⑥ 同上书,卷九十二“唐史论断”。

欧公手笔诚高，学《春秋》却正是一病。《春秋》出圣人手，义例精深，后人去圣久远，莫能窥测，岂可妄效？且意主褒贬，将事实一意删削，若非旧史复出，几叹无证。^①

《春秋》或书爵，或不书爵，或降而称人，或书名，或书字，或书日，或书月，说者以为夫子意有予夺，此岂后人所可妄效乎？可见作史不得拟经。^②

王鸣盛的意见，专在指出春秋书法难以揣测，书生僭笔拟经，徒然晦暗史实而已。相对于理学家以经裁史的态度，经自经，史自史，各求其实，不相混淆，这是王鸣盛见解的高明处。经史分途，并不意味着王氏就不尊经，只不过吴派学者谨守汉学，不敢妄自尊大，是他们一贯的治学精神。王鸣盛曾说：“汉人说经，必守家法，亦云师法，自唐贞观撰诸经义疏而家法亡，宋元丰以新经义取士而汉学殆绝。今好古之儒，皆知崇注疏矣，然注疏惟《诗》、三《礼》及《公羊传》犹是汉人家法，它经注则出入于魏晋，未为醇备。”^③《春秋》除了《公羊传》还是何休旧注外，其他师说不过鳞爪相存，汉代经师之说不可考，则孔子之意更属幽渺。偏偏“自唐中叶以迄有明，著书解经者汨经之旨，乱经之诂训，十而九焉”^④，尤其是《春秋》，自唐代啖助之后，三《传》渐渐被弃置不复道，学者直接研究《春秋》本经，自己归纳圣人书法，这在绝大多数清代学者那里是完全不能接受的。用自己的“春秋书法”对历史去取予夺，这既是对经的僭越，又是对史的嘲弄。王鸣盛的批评提示我们，方苞的义法，是从经中求义，从史中求法，然后以经运史，以义运法。可惜在很多乾嘉经学家看来，方苞守程朱理学，经不正，史不深，却心高气傲，他们对义法猛烈抨击也就顺理成章了。钱大昕、王鸣盛论春秋书法，不妄讲笔削之义，从这一点反过去理解他们的繁简论，也就可以豁然贯通了。

三、经学家的古文观

乾嘉经学家激烈反对方苞义法的同时，也时时从正面阐述自己的古文观。虽然就个人言，未必成系统，就群体言，未能成流派，但因为大都以经学考证之学为立足点，又常常彼此交流，互相影响，因而也就表现出相当的共性。

① 王鸣盛《十七史商榷》卷九十三“欧法春秋”。

② 同上书，卷九十九“正史编年二体”。

③ 钱大昕《潜研堂文集》卷四十八《西泚先生墓志铭》，840页。

④ 王鸣盛《西庄始存稿》卷二十四《赠翁征士霁堂先生序》。

桐城派是非常看重时文写作的,方苞不必说,姚鼐处身江湖之远,心却长在魏阙之上,他以为时文“可以为文章之至高,又承国家法令之所重”,其体“高出词赋、笺疏之上,倍蓰十百,岂待言哉”^①。时文、古文两种文体长时间的交互影响,无怪乎桐城文家能赢得经学家“以时文为古文,以古文为时文”的嘲讽^②。反过来,经学家们就特别注意古文与时文的区别。孙星衍、阮元都指出晚明以来,古文名家多为了时文择选、研习古文,从而抹煞了古文的真面目^③。而王昶则直接告诫求教者,要做好古文,就应该“绝笔不为”时文,然后“湛于经史,养其本”,才可能得古文之真^④。

王昶求古文之真于经史之中,代表了经学家一个相当普遍的看法,古文之古在其实而不在其辞。钱大昕、卢文弼(1717~1795)都曾经表达过这样的看法,当于经史、义理、胸次之中求“古”文,单纯文辞上拟秦汉、学八家,算不上真正的古文^⑤。就像焦循所说,如果单只“据昌黎、梅庵以言文,而未尝即文以言文”,那么“是犹即文之当然者以言文,而未尝即文之所以然者以言文也”^⑥。所谓文之所以然,也就是王昶所说“古文之真”。焦循以为,文章

① 姚鼐《惜抱轩文集》卷四《停云堂遗文序》,《惜抱轩诗文集》,53~54页。

② 后来陈柱在《中国散文史》中总结说:“凡此均可见桐城派巨子之工于八股文,以八股文为性命,而其古文特八股之余事耳。”可参见其书302~304页,上海书店据商务印书馆1937年版影印,1984年。

③ 孙星衍《洪筠轩文钞序》:“盖明季以来,以八比课士,其选唐宋人文集,多取近于时文,习见者疑为古文定格。不知古人当日亦自行胸怀,随其学之所得。司马迁《报任少卿书》、嵇康《与山巨源绝交书》,率意成文,不肯修饰边幅,亦如真英雄之视井底蛙耳。”《平津馆文稿》卷下,《四部丛刊》本。

阮元《与友人论古文书》:“近代古文名家,徒为科名时艺之累,于古人之文有益时艺者,始竞趋之。”《擘经室三集》卷二,610页。

④ 见《春融堂集》卷三十《与彭晋函论文书》。同书中,王昶阐述了他对时文、古文不同之处的理解:“夫所谓文者,理与词已耳。词非理不立,理非词不达。为古文辞必反覆细绎其理,必旁推交通,不致有缺略渗漏,以蕲裨于世教。而时文限之以题,理常有所不可尽,而义多有所不获宜。甚者,乃为逆探钩取,若吐若茹,以诧其灵敏儇巧,名为阐圣贤之言,实于圣贤立言大旨转相悖戾,盖其不同如此。”

⑤ 钱大昕《半树斋文稿序》:“唯谈道之士,以经史为畚菑,以义理为灌溉,胸次洒然,天机浩然,有不能已于言者,而后假于笔以传,多或千言,小或寸幅,其言不越日用之恒,其理不违圣贤之旨,词虽今犹古也。文之古,不古于袭古人之面目,而古于得古人之性情,性情之不古若,微独貌为秦汉者,非古文;即貌为欧、曾,亦非古文也。”(《潜研堂文集》卷二十六,443页。)卢文弼则借对柳开的称道表达了同样的观点:“圣贤之所以垂世而立教者,莫著于六经。后人诵法六经,阐发圣贤之微言大义,以启迪夫后知后觉者,于是著而为文,此文之所以为古而始足重于天下。然则所谓古文者,非古于辞之谓也。言古人之言,此文所以古矣。”(《抱经堂文集》卷六《新雕柳仲塗河东集序》)类似的观点朱锡庚在为其父朱筠的《笥河文集》作序时也曾有详细阐述,兹不俱引。可参看《笥河文集序》,《续修四库全书》第1440册。

⑥ 焦循《雕菰集》卷十四《与王钦莱论文书》。

当从其用处以求其实,像自己这样的布衣学者,只有“穷经好古,嗣续先儒,阐彰圣道,竭一生之精力以所独得者聚而成书,使诗书六艺有其传,后学之思有所启发,则百世之文也”^①。他的意思,自己文章的价值是要放在经学体系下,由经学研究的成果予以保证的。换句话说,学术类古文才是真正的古文。在这一前提下,他进一步提出古文当以内容为重,即意与事:

乃总其大要,惟有二端,曰意、曰事。意之所不能明,赖文以明之,或直断,或婉述,或详引证,或设譬喻,或假藻绘,明其意而止。事之所在,或天象算数,或山川郡县,或人之功业道德、国之兴衰隆替,以及一物之情状,一事之本末,亦明其事而止。明其事患于不实,明其意患于不精。学者知明事之难于明意矣。以事不可虚,意可以纵也。然说经之文主于意,而意必依于经,犹叙事之不可假也。孔子之《十翼》即训故之文,反复以明象变,辞气与《论语》遂别。后世注疏之学,实起于此。依经文而用己之意,以体会其细微,则精而兼实。故文莫重于注疏。叙事则就事以运其事,必令千载而下,览其文而事之豪末毕著,《禹贡》、《仪礼》、《左氏春秋传》是也。^②

焦循的意思比较显豁,但郭绍虞先生在《中国文学批评史》中论及此文多有误解,不得不稍作分疏。焦循所说的“事”,即“或天象算数,或山川郡县,或人之功业道德、国之兴衰隆替,以及一物之情状,一事之本末”,换作今天的名词,就是历史学、历史地理学、天文学、数学等等。所以他举《禹贡》以代表地理,举《仪礼》以代表制度,举《左传》以代表国家兴衰的历史。郭先生却以为“由明其事患于不实的问题言,于是引起两种问题:一是称名问题,又一是体制问题”^③。所谓称名问题,郭先生以钱大昕所论职官名、地名用法为释,在逻辑上不为大过,但事实上,称名问题焦循文中既未有明言,也未专门强调职官、地理的与众不同,不知郭先生何以仅仅拈出这个问题。至于所谓体制问题,其实是焦循在前述引文之后以算术、音律为例,证明“一事之本末”也当细细讲求,郭先生却理解为,焦循论文章体制在于重意而不重修辞,对此我们实在不敢苟同。对焦循所说之“意”,郭先生也颇有失察之处。其一,郭先生以为“由作意言,经学家亦重在极端质朴:因为他只须明其意而

① 焦循《雕菰集》卷十四《与王钦莱论文书》。

② 同上。

③ 郭绍虞《中国文学批评史》下册第四编第三章第一节,上海书店,1989年,458页。

止”^①。极端质朴之说不知从何说起,质朴或是不少经学家文章特色,却不是此处焦循意见。焦循认为,明意是文章的基本目标之一,但为了阐明经意,文章却不妨“或直断,或婉述,或详引证,或设譬喻,或假藻绘”,如果不存成见,对此恐怕无法理解为不顾修辞的极端质朴。而且焦循在别处曾经明明白白说过:“余谓学问之业,以属文为要,虽有尧舜之治、孔颜之教,非文不传。”又“柳州辨《鹖冠子》、考作《论语》之人,不烦言而解,此学之所以待于文也。郑康成为《毛诗笺》,其言多晦涩不达,拙于文之验也。《论语》、《孟子》,何许朗快明鬯。二书者,人之本,学之本,亦文之本。”^②足见他对文章修辞非常在意,况且,《论》、《孟》是“极端质朴”之书么?其二,郭先生批评焦循“他以训诂为文,而且以为文莫重于注经,那真是经学家的见解了”^③。首先,焦循所指的是“说经之文”,联系前后文,“孔子之《十翼》即训故之文”,训故之文即说经之文的意思,郭先生说成“以训诂为文”,意思大变。焦循原意,注疏之文固然是说经文之一种,但并非全部,《十翼》作为注疏的滥觞,体制却并不能等同于汉人注疏之体。依照“依经文而用己之意,以体会其细微,则精而兼实”之说,我们倒是很容易想起最为焦循崇敬的戴震的《孟子字义疏证》和焦循自己同一体例的《论语通释》来,这些就是标准的文章,而不是注疏之体了。况且,还有另外一种说经之文更加常见,即经学家的单篇学术论文。焦循曾说:“经生说经,史臣著史,各有专书矣。其友朋辨难之文,简篇叙论之作,或出其精华之聚以破蒙俗,或总其未成之书以俟参订,足以羽翼乎经,皆经类也。”^④这样的说经文字,就是桐城文家也有大量的写作,这正是清代古文的特色,似不应视而不见。即使要批评焦循,也应先求其本意。当然,此处笔者并无半点对郭先生的不尊重,所以不惮于哓哓置辩,只是想借此说明,抛开成见审视清代经学家文论是何等必要。

焦循以释经之意为意,以经史之事为事,那么古文之真,无非就是意求其合,事求其实,隐含的判断标准已无需外寻,自然就是经学家的口头禅——实事求是。对经学家“实事求是”的种种,我们已在第一章中有了详细分析,这里不再冗述。在经学家的进学阶梯里,无论何家何派,都是以训诂名物的考证为初步的,这样,经史考证之学就成了真正的判断标准。读书不博,学术不醇,考证不精,但凡文士之文多有此病,于是一律落得不古不真之名。经学家众口一词,声势浩大,姚鼐身当斯世,欲置古文于学术之外,其

① 郭绍虞《中国文学批评史》下册第四编第三章第一节,上海书店,1989年,459页。

② 焦循《里堂家训》卷下。

③ 郭绍虞《中国文学批评史》下册,460页。

④ 焦循《雕菴集》卷十六《钞王筑夫异香集序》。

可得乎？试看姚鼐与众多经学家的往来信件，他非常用心于自己的《九经说》，书成后急急忙忙，分送并世学者，其寻求认同之心理跃然纸上。所以，像郭绍虞先生那样过分强调以经史为文的观念是经学家与桐城古文家的分界，却是大可不必。我们只能再次说明，古文向学术一极的偏重是整个清代古文思想和实践发展的大趋势，也是最大的特色。经学家与桐城古文家虽然立场不同，观点上常常对立争论，却都毫无疑问地置身于这一时代的潮流之中。

上面是经学家对古文之“本”的看法，在古文的语言、章法上，他们也同样态度鲜明，大概论之，曰辞达而已矣。辞达，顾炎武已在论文章繁简时提出作为作文宗旨，他说：“子曰：‘辞达而已矣。’辞主乎达，不论其繁与简也。”后代经学家大多奉为圭臬，“文从字顺”之论，常常见诸笔端。辞达因此也成为经学家们反对“义法”说的理由之一，凌廷堪致书姚鼐说：“集中论诗假索伦蒙古人之射为喻，以为非有定法，此诚不易之论。窃谓诗既如此，文亦宜然，故于方望溪义法之说，终不能无疑也。”^①这里的“非有定法”，凌廷堪曾经在诗中解释为“文章无成法，达意即为善。高源万里来，曲折随地变”^②，正是道地的辞达之论。文从字顺，所论在辞；所谓“达”，则是意之达、事之达，所重在学。焦循对此有深入的解释：

学者以散行为古文。散行者，质言之者也。其质言之何也？有所以言之者，而不可以不质言之也。夫学充于此，而深有所得，则见诸言者，自然成文，如江河之水，随高下曲折以为波涛，水不知也。倘无所以言之者，而徒质言之，谆谆于字句开合、呼吸顿挫之间，是扬行潦以为澜，列枯骨朽骸，吹嘘之以为气，剿袭类同，辘轳可憎。试思所欲质言者何在，而为是喋喋也。是故学为古文者，必素蓄乎所以言之者，而后质言之。古文者，非徒质言之者也。^③

文有达而无深与博。达之于上下四旁，所以通其变，人以为博耳。达之于隐微曲折，所以穷其原，人以为深耳。^④

焦文与凌诗，都同样袭用了苏轼的水喻以论文章的自然成文，可见辞达之论原是八家常谈。但是东坡以水喻文，是指才情挥洒，指文思文情的放恣；经

① 凌廷堪《校礼堂文集》卷二十四《复姚姬传先生书》，220页，《续修四库全书》第1480册。

② 同上书，卷五《学古诗二十首》其十九。

③ 焦循《雕菰集》卷十《文说一》。

④ 同上，《文说二》。

学家袭用了这一比喻,却转而比喻学殖的深厚和述学时的深透。喻体同样为水,本体却分别为才与学,喻旨也就一指达于才,一指达于学(意与事)。不过这里值得我们注意的倒不仅仅是双方的不同,而是他们的同中之异,异外之同。在苏轼和焦、凌之间,比喻的喻体相同,喻旨相类,同样是文章之“达”,只有本体不同,而比喻的目的正是要突出本体和喻体之间的相似性,即喻旨。而这个喻旨正是比喻的使用者通过喻体所要强调的本体特征。明白了这一层,我们就会发现经学家此处所关注的仍然是表达问题。只不过苏轼关注的是充分表达美,而经学家却希望充分表达真。他们觉得深厚的学养可以使表达自由流畅,同时,他们也希望能充分有效地表述自己的意见,而不要被行文的条条框框,即义法所束缚,为了修辞之美而损害了内容的完备性。我们或可推知,苏轼的“自然成文”是感性的,是长期文字训练后情感与笔致的合一状态;而经学家的“自然成文”却是理性的,是广博的引证、缜密的分析与细致的阐述,也就是焦循所称“达之于上下四旁,所以通其变”和“达之于隐微曲折,所以穷其原”^①。前者通过文字之美抒发并超越一己之情感,最后到达生命的自由境界;后者则借由理性的发挥实现心智的升华,最后步入精神的澄明状态。古人的古文观是多元的,对古文的某种功能有所强调,而造成古文观有所偏执,这是很正常的。

至于文章风格,我们前面其实已经有所论及,用四个字概括,即古朴深厚。段玉裁称赞戴震的“厚积薄发,纯朴高古”,称赞钱大昕的“淳古澹泊”,王念孙倡导的“尔雅其谊,深厚其词”,以及王引之的“文章尔雅,训辞深厚”^②,都是明证。本于这种文风,经学家们也于八家之外,树立文章典范。戴震就曾说“为古文,当读《檀弓》”,又说“司马相如《封禅文》,颜色如天上云霞,奇丽绝”^③。这不同于前面引过的泛泛称赞六经和先秦两汉文的话,而是明确像方苞

① 这是理论分析,如果要结合经学家古文创作实际为例证,笔者以为戴震在古文家中文名较高,但文笔古奥,真正可作文从字顺的辞达派的代表的,有钱大昕、王鸣盛、卢文弨、邵晋涵等人。如钱大昕,他的考据邃密,论辩清晰简明。题跋精粹简雅,在清人题跋中最称作手。记用欧曾笔法,考证述学,迂徐雍容,并不琐碎,虽稍少变化,略觉单调,但其学醇,其识胜,议论亲切有味,于八家中最近曾子固,而能衍其流,可谓学人之记,别开生面。书序或溯源学术历史,或指陈得失难易,或讨论献疑,均于学术有深切体会。于作者不虚美不隐恶。故文字原原本本,平实有味,尤有功于学术。绝不故作曲折翻空的虚语、泛语、应酬语。是可谓学术序文的范例。《诗经韵谱序》、《臧玉琳经义杂识序》、《廿二史考异序》、《金陵石刻序》、《严久能娱亲雅言序》等等,都是上品文字。即使是古文家最擅长的赠序,也能别开生面。如其《赠谈阶平序》,无一语空言,谈学论道,娓娓善入,论理透彻而善转折,学人文章,风韵自佳。其他诸家多类此,读者开卷即知。

② 段玉裁《戴东原先生年谱》,《戴震集》附录三,上海古籍出版社,1980年,486页。

③ 同上,488、490页。

标举《左传》、《史记》那样，提出了自己的古文典范。尤可注意的是戴震对《礼记·檀弓》的推崇。按，对《檀弓》文字的推崇，较早见于苏轼和黄庭坚。黄庭坚《与王观复书》中说：“好作奇语，自是文章一病，要当以理为主，理得而辞顺，文章自然出群……往年尝问请东坡先生作文章之法，东坡云：‘但熟读《礼记·檀弓》，当得之。’既而取《檀弓》二篇，读数百遍，然后知后世作文章不及古人之病，如观日月也。文章盖自建安以来，好作奇语，故其气象衰荼，其病至今犹在。”^①苏、黄之意，似取《檀弓》“以理为主，理得而辞顺”之优长，以反对故意作跌宕奇崛之姿的文字。这一点倒是与经学家在文章工拙论上所见相合，大概也正是戴震所看重的地方。这种以《礼记》作为学习古文的范本，戴震相倡之后，经学家中渐渐兴起相和之声，比较有代表性的是陈寿祺。兹引录其论如下：

寿祺窃以为治文词而不原本经术、通史学而究当世之务，则其言不足以立。虽然，文必本六经，固也。诸经之中，《易》道阴阳，卦、象、爻、象，自为一体；《书》绝质奥；《诗》专咏言，皆非可学。独《左氏传》、《礼记》于修词宜耳。然人徒知《左氏》为文章鼻祖，不知《左氏》文多叙事，其词多列国聘享会盟修好专对之所施，否则战陈御侮取威定霸之谋，不如《礼记》书各为篇，篇各为体，微之在仁义性命，质之在服食器用，扩之在天地民物，近之在伦纪纲常，博之在三代之典章，远之在百世之治乱，其旨远，其辞文，其声和以平，其气淳以固，其言礼乐丧祭也，使人孝弟之心油然而生，哀乐之感淳然而不能自己，则文词之精也。学者沉浸于是，苟得其一端，则抒而为文，必无枝多游屈之弊。盖《礼记》多孔子及七十子之遗言，故粹美如是。寿祺常劝人熟读《礼记》而玩索其意味，以此也。^②

“质之在服食器用”至“远之在百世之治乱”云云，正与前述焦循求古文于意与事的意见相同，而“其旨远，其辞文，其声和以平，其气淳以固”，则与段玉裁对钱大昕的评价颇相类。在《左传》与《礼记》之间的高下抑扬，非常生动地展现了经学家与古文家之间的区别。后者立足于为文，义法源于史，所以推重《左传》；前者立足于为学，重视学术文章的写作，所以推重《礼记》。以上可见，经学家有对古文内容、形式的阐述，有明确的风格追求，有文章典范，虽然未能形成流派，却不乏团体的自觉认同和向心力。

① 黄庭坚《山谷集》卷十九《与王观复书三首》其一，《景印文渊阁四库全书》第1113册。

② 陈寿祺《左海文集》卷四《答高雨农舍人书》。

第二节 对学术文体的自觉

前述汉学家的古文观,以说经之文的明确提出最值得瞩目。乾嘉经学家的学术文字在当时虽然常会受到来自文士阵营的指责^①,但在后人总结清文时却往往获极高评价。谭献称赏道:“以文辞言,乾嘉时经生文士实有淡雅醇古,抗颜行于先秦两汉。”^②这里的“文士”只是虚言,并无特指,谭氏在不久之后又说“国初沿前明之派,仍病芜杂。康乾以来,溺于白科。至桐城派立,支弱不振。故可读之文,前则孤立无盛名之士,后则治经有朴学之儒”^③,可为明证。章太炎先生,学绍金坛高邮,文驾当途典午,对文章之事别有深见,他的评价是:“及夫单篇通论,醇美埒固者,不可胜数。一言一事,必求其征,虽时有穿凿,弗能越其绳尺。”^④一边是同时文人的批评,一边是后世学者的颂扬,说明乾嘉经学家对古文中的文学文体的确不太留心,但对述学文字却是有充分的自觉意识的,所以才会精心撰构,而获得后人推崇。

一、“说经之文”的提出与总结

“白云茫茫一千顷,曾照前贤角巾影。羊公游后渺无人,秋草荒寒没人顶。山前一亭昨复倾,骑马上与浮云平。难追国土濡头饮,亦愧英雄髀肉生。一碑横眠一碑侧,石上摩挲感今昔。百世来分风日佳,一编欲正《春秋》癖。(自注:时著《左传诂》。)归路懵腾醉不辞,乍醒还谒二公祠。可知此客今无辈,放许高吟岷首诗。”^⑤这是洪亮吉游襄阳岷山后还谒羊祜、杜预祠时所作之诗。晋代羊祜曾登岷山而兴叹:“自有宇宙,便有此山。由来贤达胜士,登此远望,如我与卿者多矣!皆湮灭无闻,使人悲伤。如百岁后有知,魂魄犹应登此也。”^⑥俯仰怅叹之际,道出了古人孜孜以求声名不朽的文化心理。这种心理在洪亮吉的诗中也表现得分外明显,他以羊、杜功业为不可

① 如袁枚称古文“其弊一误于南宋之理学,再误于前明之时文,再误于本朝之考据”(《小仓山房文集》卷三十《与程戴园书》,《小仓山房诗文集》,1800页)。姚鼐则说:“为考证之过者,至繁碎缴绕,而语不可了当,以为文之至美者,而反以为病者何哉?其故由于自喜之太过而智昧于所当择也。”(《惜抱轩文集》卷四《述庵文钞序》,《惜抱轩诗文集》,61页。)

② 谭献《复堂日记》,19页。

③ 同上,51~52页。

④ 章太炎《馥书详注·清儒》,172页。

⑤ 洪亮吉《自樊城渡汉游岷山归谒羊杜二公祠作》,《卷施阁诗》卷七,《洪亮吉集》,603页。

⑥ 《晋书·羊祜传》,1020页。

攀,因此自期以注经而同获不朽^①。在立德、立功、立言三不朽中,经学家态度鲜明,他们渴望立言不朽,而他们的立言是以述道阐德为指归,最后则落实到经史研究上。所以洪亮吉特欲以自己正在撰著的《左传诂》肩随前贤。又如沈彤曾先后致信方苞,表达自己阐研经义,以求立言不朽的志向:“六经之所未尝言而能言之,言之而有裨于六经之道,六经之所尝言而能开之演之,开之演之而大显乎六经之旨,若是皆谓之言立。”“彤乃慨然曰:‘吾德薄才小,举业无华,度未必得位而有立于时。独其心颇能窥经传之奥旨,而笔亦尚足阐明之,写之于篇,庶几于昔贤、后学不无小补,则所以任为己职。而勤修不懈,以不虚父之生、君之食、师之教与天地之覆载者,即在此书与文也。敢徒以传己之名哉?’”^②沈彤已经将立言规定在六经的范围内,进而自许“心颇能窥经传之奥旨,而笔亦尚足阐明之”,正是以研经为终身志业,同时对述经之笔给予了足够的重视,希望能“开之演之而大显乎六经之旨”。于是,随着经学研究的不断展开与深入,学术文字也越来越成为学者们自觉思考的对象,学术文字在古文中的地位也越来越被推重。

较早明确提出“说经之文”的是钱大昕,钱氏尝为秦蕙田(1702~1764)文集《味经窝类稿》作序云:

尝曰:“先圣之蕴,具于六经,舍六经安有学哉!”及其出而为文,光明洞达,浩乎沛乎,一如其意之所欲言而止,譬之堂堂之阵,正正之旗,所向无敌,而不为佻巧诡遇之计。盖尝受而读之,诗、赋、章、奏、序、记、论、说,无体不备,而说经之文居其大半。昔人称昌黎以六经之文为诸儒倡,今公之文,非六经之法言不陈,非六经之疑义不决,折衷百家,有功后学,所谓吐词为经,而蘄至于古之立言者,唯公有焉。^③

对秦氏之文的肯定完全以“说经之文”为依据。笔者一时未能获见秦氏文

① 这首诗以“难追国士濡头饮,亦愧英雄腓肉生。一碑横眠一碑侧,石上摩挲感今昔。百世来分风日佳,一编欲正《春秋》癖”六句为最重要,充分表明了洪亮吉的心理。“濡头饮”典出《周易》,《未济》上九之《爻》辞云:“有孚于饮酒,无咎;濡其首,有孚失是。”《象》辞云:“饮酒濡首,亦不知节也。”即醉酒之意。《晋书》卷三十四杜预本传:“预初在荆州,因宴集醉卧斋中。外人闻呕吐声,窃窥于户,止见一大蛇,垂头而吐。”与后句刘备的典故对文,可知此句意在表彰杜预的平吴功业。再下一句写羊祜堕泪碑,也是德政的象征。最后两句表示,自己追仰前人,可只能通过经学研究而寻求不朽。

② 沈彤《果堂集》卷四《与望溪先生书》其一、其二。

③ 钱大昕《潜研堂文集》卷二十六《味经窝类稿序》,434页。

集,不知其集是否还流传天壤间^①。但秦蕙田是《五礼通考》的编撰者,也是早期汉学家之一,可以推知他的说经之文应该不是理学文字,而是经学考证文章。正是这些说经之文被称赞为“光明洞达,浩乎沛乎”,甚至“吐词为经”。有趣的是,钱大昕称秦蕙田文集无体不备,却偏偏不谈集中是否有碑志传状等一般古文家最看重的文体。秦蕙田身居高位,曾任刑部尚书,又是著名学者,这样的人,一般都会受请写作大量碑志文字,因此钱大昕的遗漏就显得意味深长。可以接受的推论应该是,钱大昕的观念中,碑志之文不具备说经之文同等的立言价值,因此不烦专门提及。当然,也存在另一种可能,即秦蕙田自己没有把碑志文章收入集中,那么我们可以把这种观念的拥有者转为秦蕙田,而并不会影响本文此处的总体结论。

稍后王鸣盛为孙星衍《问字堂集》作序时,则明确提出了“学者之文”,以对抗一般古文家之文,他说:

夫学必以通经为要,通经必以识字为基,自故明士不通经,读书皆乱读,学术之坏败极矣,又何文之足言哉?天运循环,本朝蔚兴,百数十年来,如顾宁人、阎百诗、万季野、惠定宇名儒踵相接,而尤幸《说文》之岿然独存,使学者得所依据,以为通经之本务。孙君最后出,精鹜八极,耽思旁讯,所问非一师,而总托始于识字,于是一搦管皆与其胸怀本趣相值,洵乎学者之文,迥非世俗之所谓文矣。^②

王鸣盛认为学者之文的特点,其一是“托始于识字”,表现在治学上是以文字、音韵、训诂为治学基础,体现于文章则大略有两种表现,首先是大量《说文》、《十三经》中的古字、古义的使用。古字今字,成为文章雅俗的分判标准,而识字与否,则成为汉学家学术圈子的基本认同标准。识字,更进一步,则是通过训诂的研究,“发明”儒学中一些关键性概念在六经中的原始含义,自戴震《孟子字义疏证》以来,这成为相当一批汉学家努力的方向。我们不能确定王鸣盛的“识字”是否有这一层意旨,但是孙星衍《原性篇》便是这样的文章,而且此文被孙星衍放在《问字堂集》开篇的位置,足见他对此文的得意。孙星衍以《易传》为根据,再遍证以汉人解说,认为性是对阴阳之气的秉赋。这种通过“识字”而得出的六经原意与宋儒“性即理”之说截然对立,对

① 按,秦蕙田《味经窝类稿》今不见著录,现存者有北京大学图书馆藏《味经窝就正稿》一卷,北京市文物局藏《秦文恭公古文钞》不分卷,笔者暂未能阅目。据钱大昕序称“既乃取平日所为文,分类编次为若干卷”,则今存者显非当日编定之文集。究竟此集存佚情况为何,当在日后留心查访。

② 王鸣盛《问字堂集序》,《问字堂集·岱南阁集》,中华书局,1996年,3页。

理学具有颠覆性的意义。学者之文的第二个特点是“一搦管皆与其胸怀本趣相值”，也就是能充分畅达地表达。这一层意蕴我们已在前面有所论述，不妨仍以《原性篇》为例。文章并不故作波澜，但文字清通，层层深入展开，先总揭性的古义，以阴阳论性，然后以阴阳分善恶，再论与性相对的情，仍是以阴阳区分情的善恶，最后论述“性待教而为善”。这样的文字周详而又畅达，对学术文章而言，已经达到非常高的水准，而可为典范。如果用史法、义法来要求学术文字，反倒会对论证的周密造成不必要的损害。韩愈的《原道》，文章气势极盛，笔底波澜起伏，很能吸引人。但在具体的内容上，主要是对释老的驳斥，并在文末提出了道统，而对“道”本身的内涵、外延、生成、变化等关键性问题反倒着墨不多，语焉不详。可以说，《原道》有技巧、有气势，却少内容、少逻辑，卫道心胜而学术不足，对文学和理学自有其意义，却称不上是好的学术古文，至少它不能成为学者的范例。对于经学家而言，《孟子字义疏证》、《原性篇》在文章的写法上更具有示范作用，是更好的学习对象。无论是对乾嘉新义理而言还是对学术文章而言，《原性篇》都具有《原道》之于理学和古文一样的意义^①。在这个意义上，王鸣盛盛赞学者之文的内蕴大概能比较清晰地呈现。

需要进一步关注的是，学者之文的对立面是世俗之文，这样的称名法包含着明确的高低贵贱之分。钱鍾书先生曾指出传统文学的特点，“吾国文学，横则严分体制，纵则细别品类。体制定其得失，品类辨其尊卑”，这是其一；“一体之中，亦分品焉”，这是其二；“究其品类之尊卑，均系于题目之大小”，这是其三^②。经学家以为说经文字在古文中最为尊贵，正是根源于这种传统思想。反过来理解，姚鼐一定要以义理作为其“义法”的根据，也无非是要争夺笔底文章的尊荣，以抗衡经学家说经之文。不过，至少在孙星衍看来，姚鼐的理论显然是无意义的，因为他根本不认同理学义理，更何况，他认为只有考据文章才是经学文章。孙星衍在给朱珪的信中曾说：

星衍以为文学不惟不倍德行、言语、政事之科，而德行、言语、政事既为身通六艺之徒，则皆出于文学，但游、夏有专家之学，传述著于时，

① 将《原性篇》与《原道》的比较已见于与孙星衍同时的张祥云给孙氏的信中，张氏说：“《原性篇》微言大义，追踪昌黎《原道》之作。”见《问字堂集》前所录《阅问字堂集赠言》，7页。而且孙星衍的影响是实在可见的，今《诂经精舍文集》卷九中收录了汪家禧、胡缙、洪震煊、徐养原的四篇《性情说》，他们从观点、材料、逻辑开展上都明显承袭、发展了孙星衍的《原性篇》。我们有理由相信，这是孙氏任精舍讲席时所出的题目。

② 钱鍾书《钱鍾书散文·中国文学小史序论》，477、478页。

故圣人独以文学称之耳。……吾师恐考据词章为非文学之上乘，亦视其考据词章何如？稽古同天，祖述宪章，述而不作，信而好古，亦考据也。观乎人文，以化成天下，夫子之文章可得闻，亦词章也。能进于学，则四科何不可兼？孟子所以有“有为若是”之言也。^①

我们看孙星衍的看法：文学 = 考据词章。而考据是证经之考据，词章是述经之词章，那么经学以外无上乘文学，考经述经以外无上乘词章，就是顺理成章的了。这种看法大概是经学家中最偏激的，不过这也是激而后成。最早还是袁枚看不惯经学家，时时处处对人说著作、文学是形而上的，考据是形而下的，孙星衍忍无可忍，愤然反驳称考据就是著作文章，考据就是形而上，一切经学都是考据之学^②。不久很多学者都参与到了对袁枚的驳斥之中，成了其时学界一大景观。其实最有趣的不是孙星衍对袁枚的反驳，而是孙氏自己的变化。他年轻时是一个不折不扣风流自赏、诗酒年华的文学青年，还曾因诗歌见赏于袁枚，而被后者称叹为“天下奇才”。如今这个文学奇才摇身变成了汉学大护法，还把文学最高的桂冠戴在了经学文章头上，这种行为本身颇有反讽的意味。除了从孙星衍个性理解外，时代精神推宕之下学术和文学思想的风尚转移，以及士人声名获得机制在这一时期的变化也许更能说明问题。

虽然孙星衍同时和稍后的经学家都不同意他偏执地把考据与经学研究完全等同起来，但是，在推崇经学文章上他们还是表现出了相当的一致性。我们不妨一看：

古有六艺、九流、诗赋，而无集。集者，经史之杂，而九流、诗赋之变也。经生说经，史臣著史，各有专书矣。其友朋辨难之文，简篇叙论之作，或出其精华之聚以破蒙俗，或总其未成之书以俟参订，足以羽翼乎经，皆经类也。墓铭、行状、家传、别传之等，核其实，去其浮，无撰史之职，可以待撰史者之采用，则史类也。无益于经史，而议论足以成家，骈俪可以悦目，亦有存而不能废者。盖本诸经者，上也；资乎史者，次也；出于九流、诗赋者，下也。而皆可以相杂而成集。^③

这是焦循的看法，经学文章，即说经解经的论辨序录之文是第一等；有资乎史的，

① 孙星衍《岱南阁集》卷二《呈覆座主朱石君尚书》，197～198页。

② 参见孙星衍《答袁简斋前辈书》，《问学堂集》卷四，《问学堂集·岱南阁集》，90～92页。

③ 焦循《钞王筑夫异香集序》，《雕菰集》卷十六。

主要指传统的传状碑志等文体,属于第二等,这恰是桐城派号称最擅长的一类文体;出于九流诗赋的,即最有“文学”性的文体则最下等。三等文章构成了古人文集的全体,而又等秩森严,尊卑有序,表现出与儒家社会结构类似的差序格局,这个格局的核心就是经学。不同的文体,因为承担的功能不同,与经学的关系不同,而表现出高低贵贱的差别。能够论说考订经学的文体,如论辨类、书序类等,自然尊贵。碑传文体次之,纯粹的议论抒情的美文,因为与经学核心最疏远,而文体最卑。焦循的意见,既是对说经之文的强调,又可视为对传统文体观的一个总结。朱琦为另一位著名经学家胡培翬文集作序时同样也称:

余窃谓文之体不一,散体本与骈体殊科,而散体又各别。有论议之文,揣摩理势,近乎子;有叙述之文,网罗事迹,近乎史,二者每分道扬镳。惟订证之文,名物训诂,近乎经,则尤足尚。何则?六经固天地之至文也,圣人创之,儒者明之,虽前哲撰著都备,而细绎不穷。苟能阐幽抉隐,研而益精,可以正其歧误,启其疑滞,补其阙遗,断非浮华无实、空疏无据者所得而参厕其间。^①

文体间的等差被再次强调。按照朱琦的看法,说经考证的文字才可能成为最上等文字,因此考论序跋之体就要比议论传述之体更尊贵。就如同士农工商四等人,各承担一部分社会职责,又因此有贵贱之别。士之所以最高贵,是因为他们掌握着维护社会秩序的责任与权力;同样,论辨序跋诸体,也因为他们在经学复兴的时代承担了表达的功能而被推尊为最高贵的文体。而且风格特质上,近于子、史的文体都有“浮华无实,空疏无据”的可能,与之相对的经学文体,则应该是质实细密、深厚雅正的,这再次回应了段玉裁、王念孙等人的观点。古人一向以古文为最高等的文体,但古文内部诸文体的高低贵贱却常常没有明确的说明,桐城文家长于碑志史传,对各文体的关系也缺少明确的说明。因此,经学家焦循、朱琦的说法对我们理解清人的古文观就有特别的意义,也为我们理解古文最后被新文学家摒弃找到了一条新的路径。

桐城派有自己的标准文选——《古文辞类纂》,经学家也有自己的文选——《湖海文传》。经学家对学术文体的自觉,他们对古文诸体的认识,以及一些普通文体在清代演变为标准学术文体的情形,都在这部文选中获得了集中的反映。

^① 朱琦《研六室文钞序》,《小万卷斋文稿》卷十一。

《湖海文传》(七十五卷)是王昶(1724~1806)^①汇选平生交游文章而成,书成于嘉庆十年(1805),王昶即于下一年去世,直到道光十七年(1837),才由其孙王绍基等付刻。王昶在《文传》凡例中自称“迺本《诗传》之例,就生平师友及门下士所作汇为《湖海文传》。其往时名手及当世盛有文名而为投契所未及者,姑置焉”,可见这是一部故旧同人的文章选萃,而不是以辞章为出发点的文选。不过王昶身当乾嘉极盛之时,交游极广,与并世学人几乎都有往还,所选作者大多数都是后世盛称的经学家,因此这部书俨然是乾隆朝经学家文选。胡玉缙先生曾经跋其书云:“其时考据之学正盛,如日中天,故所录皆炳炳琅琅,并以见国家之气运,阮元推为有明三百年来所无,此盖提倡实学者之言,实未足为论古文者之标准,而议者必欲以古文派相责难,则于知人论世之识,抑何缺如也!”^②其说极精,而且明确指出此书标准与古文家大异,实即反映了经学家对学术文体深刻的自觉。虽然,这部书有臧庸、顾广圻、彭兆荪(1768~1821)等人参编,但并不妨碍体例大纲由王昶亲定,而且臧、顾诸人同样是著名经学家,他们的参与使《文传》更具代表性。下面,我们先附上一张《湖海文传》与《古文辞类纂》的对照表:

《湖海文传》	《古文辞类纂》
赋、颂、讲义类 凡例:《文传》中赋颂多取进御之作。而经筵讲义亦谨录入,欲使逢掖之士略窥程式,以为他日拜献之资焉。 赋:卷一卷二。 颂、文:卷三。 讲义:卷四。	辞赋类:卷六十二至七十二。 颂赞类:卷六十一。

- ① 王昶,字德甫,一字琴德,号述庵,以居兰泉书屋,学者称兰泉先生。江苏青浦(今上海青浦)人。乾隆十九年(1754)进士,历职中外,中间曾在云南、四川从军8年,乾隆五十八年以刑部右侍郎乞休致仕。后主娄东、敷文两书院,又曾受阮元之请设讲座于诂经精舍。嘉庆十一年(1806)去世,享年八十有二。王昶年轻时从惠栋游,潜心经术,专宗汉学。又曾以诗受知沈德潜,与王鸣盛、钱大昕同在吴中七子之列。其诗宗杜甫、李商隐及韩愈等,词入浙派,尊姜夔、张炎。古文则力追韩愈、苏轼,尤其擅长碑志之文。李慈铭称“述庵笃耆郑学,兼综四部,其文尔雅,可考证经史及国朝文献掌故者甚多”(《越缦堂读书记》,1032页)。其著述宏富,多达数十种,著名的除《春融堂诗文集》外,如《金石萃编》、《明词综》、《国朝词综》、《湖海诗传》、《湖海文传》、《云南铜政全书》等等。王昶官场沉浮,早直军机处,又曾亲历征战,很多著述都是研究乾隆朝历史的重要文献。同时,他既是浙派词的中期总结者,又是沈德潜格调诗学的身后传人,一时的诗坛宗主,又守惠栋汉学,长于金石学,在文学、学术上都有深厚造诣。他的交游之广,并世罕有,又喜欢提携后进,无论研究清代中期的文学史、学术史,王昶都是一个极重要的人物,但却长期被忽视,这一点让人颇为不解。
- ② 胡玉缙《许廌经籍题跋》卷四集部《湖海文传书后》,《续四库提要三种》,上海书店出版社,2002年,773~774页。

续表

《湖海文传》	《古文辞类纂》
<p>铭赞类 凡例：至于铭赞，必句奇音雅方合体裁。《文传》中各取数篇，以备一格。 赞、铭：卷六十八。</p>	<p>箴铭类：卷六十。</p>
<p>论辨考释类 凡例：说经论史，言人人殊，各据所见，原属并行不悖。《文传》中所录论、辨、考、释、解、说诸篇，虽持论间有异同，然皆学有本原，辞无枝叶，正足资学者疏通而证明焉。故不敢执一见以为去取。 论：卷五至七。 释：卷八。 解：卷九、卷十（解、答问、对）。 考：卷十一、卷十二（考、证）。 辨：卷十三。 议：卷十四。 说：卷十五至十八（卷十八：说、原）。</p>	<p>论辨类：卷一至五。 小序：论辨类者，盖原于古之诸子，各以所学著书诏后世。孔、孟之道与文，至矣。自老、庄以降，道有是非，文有工拙。今悉以子家不录，录自贾生始。盖退之著论，取于六经、《孟子》，子厚取于韩非、贾生，明允杂以苏、张之流，子瞻兼及于《庄子》。</p>
<p>序类 凡例：叙文次第稍以经史子集为先后，诸作者皆能于本书推见原委，是以所收较夥。诗文集叙则必于原流派别与其人之性情学问有所发明方始登载。至赠行、寿言，昔贤集中不废斯作，故间为采录。 序：卷十九至三十三。</p>	<p>赠序类：卷三十二至三十四。 小序：唐初赠人，始以序名，作者亦众。至于昌黎，乃得古人之意，其文冠绝前后作者。</p>
<p>题跋类 凡例：经传碑版题跋，或究其原，或正其失，言简而赅，皆于本文互相发明。翁阁学方纲、钱少詹大昕、阮抚军元诸君所撰金石跋尾，尤足资经史考证，予所辑《金石萃编》中业经收采，兹不更录。 书后：卷六十九、七十。 跋：卷七十一至七十四。</p>	<p>序跋类：卷六至十。 小序：序跋类者，昔前圣作《易》，孔子为作《系辞》、《说卦》、《文言》、《序卦》、《杂卦》之传，以推论本原，广大其义。《诗》、《书》皆有序，而《仪礼》篇后有记，皆儒者所为。其余诸子，或自序其意，或弟子作之，《庄子·天下篇》、《荀子》末篇皆是也。余撰次古文辞，不载史传，以不可胜录也。惟载太史公、欧阳永叔表志叙论数卦，序之最工者也。向、歆奏校书各有序，世不尽传，传者或伪，今存子政《战国策序》一篇，著其概。其后目录之序，子固独优己。</p>
<p>记类 凡例：学宫书院诸记皆所以正人心、培学殖，而先贤祠、义田、义庄之作尤足以励名节而厚风俗。至寺院园亭，仅在点缀林泉，流连景物，故所收从略。 记：卷三十四至三十九。</p>	<p>杂记类：卷五十二至五十九。 小序：杂记类者，亦碑文之属。碑主于称颂功德，记则所纪大小事殊，取义各异，故有作序与铭诗全用碑文体者，又有为纪事而不以刻石者。柳子厚纪事小文，或谓之序，然实记之类也。</p>

续 表

《湖海文传》	《古文辞类纂》
书牍类 凡例：文传所录往还书牍皆于经史事物，推阐精义，足为后学津梁。 书：卷四十至四十六。	书说类：卷二十五至三十一。 小序：书说类者，昔周公之告召公，有《君奭》之篇。春秋之世，列国士大夫或面相告语，或为书相遗，其义一也。
碑状志传类 凡例：我朝巨公长德后先相望，凡史宬所藏，外间无由窥见，惟借碑状志传得以稍知崖略。至绩学独行之儒，循览遗徽，亦足风世励俗。 碑：卷四十七至五十。 墓表、墓碣：卷五十一。 墓志：卷五十二至五十八（卷五十八：墓志、塔铭）。 行状：卷五十九、卷六十（行状、述）。 传：卷六十一至六十六（卷六十六：传、书事）。	传状类：卷三十八至三十九。 小序：传状类者，虽原于史氏，而义不同。刘先生云：“古之为达官名人传者，史官职之。文士作传，凡为巧者、种树之流而已。其人既稍显，即不当为之传，为之行状，上史氏而已。”余谓先生之言是也。 碑志类：卷四十至五十一。 小序：碑志类者，其体本于《诗》，歌颂功德，其用施于金石。……金石之文，自与史家异体。
哀谏祭文类 凡例：哀谏祭文，近世视为应酬，过情之誉，几同谀墓。求其情文相生、词无溢美者，百不得一。……《文传》中各取数篇，以备一格。 祭文、哀词、谏：卷六十七。	哀祭类：卷七十三至七十五。
	奏议类：卷十一至二十四。 诏令类：卷三十五至三十七。
杂著：卷七十五。	

我们先来看文体分类，姚鼐分了13类，如果除开最后拾遗杂合的“杂著”不算，王昶分了9类，仔细比较，二者在文体划分上大致接近。其中王昶少了奏议、诏令两类，他本来就是以朋友投赠的文章为基础选撰，这两类的缺失在情理之中。基本一致的对应是哀谏祭文——哀祭、书牍——书说、记——杂记、论辩考释——论辩四类。其他碑志传状王昶合为一大类，而姚鼐分为两类。从明清古文家的实际创作来看，这些文体都是纪传体，文体间的实际区别并不大，甚至不少古文家作墓志铭，有前志而无后铭，与传就更接近了。因此，分与合都各有其道理，实际出入不大。其次，王昶以赋颂为一类，并附上讲义，同时以铭赞为一类，这是因为前者基本选取的是进呈御览之作以供后来者学

习,后者则是韵文的缘故。而姚鼐则从源流的角度考虑分为辞赋、颂赞、箴铭三类。其实王、姚两家都是从实际出发,王昶存今文,姚鼐选古文,各从其实而已。

双方区分文体最大的歧异体现在对序、跋类的分合上。姚鼐合序跋为一类,又单独分出赠序一类,如果我们看唐宋古文家创作,这样的分类是比较合理的。正如姚鼐指出,“唐初赠人,始以序名,作者亦众。至于昌黎,乃得古人之意,其文冠绝前后作者”,赠序与书序是有实质差别的文体,长于抒情达意、劝勉人我,为古文家喜欢并擅长的文体,独立合于情理。书序与题跋在唐宋八家那里毕竟不是最重要的创作文体,性质也比较接近,合而为一,是比较符合古文创作实际的。而王昶的分类则是出于经学家的古文写作实际,正如前面所述,经学家古文,序、跋都是大宗,而且各有分工。

姚鼐在序跋类小序中追溯序体的源流,认为《易传》为序的滥觞,然后指出序有三类:《诗经》、《尚书》之序是经学家概括、解释经意之作,诸子著作则或自己、或弟子作序概述著作要旨,实即后世书序之源;第二种是史传叙论,特别为姚鼐所欣赏,他称之为“序之最工者也”;第三类则是刘向《别录》、刘歆《七略》创始的目录之序。从他在《古文辞类纂》中实际所选篇目看,他最重视书序和史序两种,因为古文家不擅长写目录之序而对之颇加忽视。如果站在纯粹的文体学角度审视,三类并非平列关系,还可再作划分。就体制而言,书序与目录之序体制接近,可归为一类。而史书论序实际更接近论体,所以姚鼐使用“表志叙论”以称呼之。这样的称呼很容易让人想到在《文心雕龙·论说》中,刘勰正是把序算作论之一体的。尤可为明证的是,姚鼐所选的欧阳修史序,既有《五代史宦者传论》,又有《伶官传序》,二文同一体制,实为论体。史传、史论才是古文家强项,姚鼐此选无可厚非。但如果真正论序体,还是要以书序、目录序为代表。

序是叙的通假字,《说文》:“叙,次第也。”又,《国语·晋语三》“纪言以叙之”,韦昭注:“叙,述也。”而书序概述条理文义,或进而追溯源流,这是其一般体制。至于目录序则有两个小类,一为专书之叙录,一为分类之小序。余嘉锡先生归纳叙录内容为三部分:考作者之行事、作者之时代和作者之学术。“若夫考作者之学术,因以定其书之善否,此在目录中最居重要,较之成一家之言者为尤难,非博通古今,明于著作之体,好学深思,心知其意者不能办。”^①而“小序之体,所以辨章学术之得失也”^②,“盖目录之书莫难于叙

① 余嘉锡《目录学发微》卷二,《目录学发微 古书通例》,中华书局,2007年,59页。

② 同上,65页。

录,而小序则尤难之难者。章学诚所谓‘非深明于道术精微群言得失之故者,不足与此’^①。因此,余嘉锡先生称小序为撰述之事,贵在“因事为文,文成法立”,又称赞“《四库提要》之总叙小序,考证论辩,可谓精矣”^②。可见无论书序、目录序,没有大学问和清晰的逻辑是写不好的。无论是吃透文义,还是追溯源流,都需要深厚的学养;而对著作的归纳概括和精义的抉发,又需要很强的归纳概括能力。对此,乾嘉经学大师们有清楚的认识,如焦循曾专论书序云:

于《易》遂侈陈施、孟以来之说《易》,杂引爻辰卦气以示宏博;于诗遂胪列齐、鲁、韩、毛之异同,旁及四始五际以明奥衍。而于《易》、《诗》之义无著也,于本书之言《易》、言《诗》亦无著也。如是与抄写策料何异?不可以言文也。必于各家之学精粗本末类能贯串,而本书之用意所在又复一一窥得其精微,而后为之序说,乃不啻出其人之肺腑而代白之天下。此书之所以贵有序。学者好为人作序,而作书之人又无所鉴别,漫向人索序,张冠李戴,极口称许,绝不关乎痛痒,真无聊之极耳。^③

焦循为书序作者提出了两项基本准则:首先是熟悉学术史,自己在学术上应当有深厚造诣;然后再精读所序之书,将其放到学术史上指出其成败得失,这样的序才是合格的。否则,只是简单的罗列学术史常识,再吹捧作者两句,这样的序作,极为焦循所蔑视。这样的要求,真是非专家不办了,清代一般古文家也大都颇能留心于学问,但要达到焦循要求的学术造诣的,到底少之又少。无论如何,书序对一般古文家都是很大的挑战,我们看唐宋八大家里面真正长于序的也就曾巩一人,甚至曾巩也常为后代学者瞧不起,不是没有道理的。相反对于学者而言,书序正是他们展现腹笥、眼光和笔致的绝佳载体。一序草成,学问自见。因此经学家们对序的写作都非常重视,或论述所序书之得失,或揭示学术源流,阐述一己治学心得,原原本本,精深洞达,佳作如林。而且,序为次第的意思,所以序文风格以清晰条理为要,这一点经学家也是有充分自觉的。江声就曾告诫孙星衍“诸书之叙,缕述原委,精详博衍,具见素学。但夸多斗靡,观者不能一目了然,此亦行文之一病也”^④,可见考证时好旁征博引的经学家作序时却是以明晰为追求,于此,我

① 余嘉锡《目录学发微》卷二,《目录学发微 古书通例》,中华书局,2007年,70页。

② 同上,71、78页。

③ 焦循《里堂家训》卷下。

④ 江声致孙星衍书信,收入《问字堂集赠言》,《问字堂集·岱南阁集》,6页。

们对他们的繁简论或可多一层体会。试取姚鼐在四库馆所作诸书提要初稿与今日《四库总目》定稿比较，高下悬殊，人人可见。论笔底波澜，纪昀远非姚鼐敌手，但论书序，姚鼐却无论如何写不过纪昀。同样，我们也可以将姚鼐与邵晋涵的四库提要分纂文稿加以比较，论述学术原委、本书得失，仍是邵文更佳^①。姚鼐在古文家中已经是学问最好的了，仍稍逊经学家一筹，他人无论矣。

文章著作，前序后跋，姚鼐归为一类，是就唐宋八家的创作情况大概言之，其实序与跋还是有较明显的区别的。徐师曾《文体明辨序说》论题跋曰：“至综其实则有四焉：一曰题，二曰跋，三曰书某，四曰读某。夫题者，缔也，审缔其义也。跋者，本也，因文见其本也。书者，书其语也。读者，因于读也。题、读始于唐；跋、书起于宋。曰题跋者，举类以该之也。其词考古证今，释疑订谬，褒善贬恶，立法垂戒，各有所为，而专以简劲为主，故与序引不同。”^②与序相比，题跋是很后起的文体，与序概述大义的功能不同，徐师曾认为题跋的功能主要是考证与褒贬，也就是就某一个自己感兴趣的问题发表自己的意见。可见题跋比较随意，但贵在入木三分的深透，所以“以简劲为主”。苏轼、黄庭坚其实都有很多题跋，随意挥洒，机智风趣，最为晚明小品作家推崇。可惜小品及一切近于小品的文字都不能为桐城派接受，这样八家集中题跋就只能被序吞并了。但经学家则不同，他们自觉运用题跋体写作了大量短小精悍的考证文章。因为题跋的随意性，他们可以只就一两个小问题作细致考证，也不妨如苏、黄那样谈艺论人，任意纵笔，因而其成就远超过专门古文家。如钱大昕、卢文弨^③，都是此中高手。钱大昕《潜研堂

① 可参看吴格先生整理翁方纲、姚鼐、邵晋涵等的《四库提要分纂稿》，上海书店出版社，2006年。

② 徐师曾《文体明辨序说》“题跋”、《文章辨体序说·文体明辨序说》，人民文学出版社，1962年，136~137页。

③ 卢文弨，“字绍弓，号矶鱼，又号槩斋，晚更号弓父。抱经其堂颜也，人称曰抱经先生。其先自余姚迁杭州”（《国朝汉学师承记》卷六“卢文弨”，91页）。“乾隆十七年一甲三名进士，授翰林院编修，上书房行走。历官左春坊中允、翰林院侍读学士”。“三十三年，乞养归。文弨孝谨笃厚，潜心汉学，与戴震、段玉裁友善”（《清史列传》卷六十八本传，5493页）。最精于校讎，“出所订《经典释文》、《孟子音义》、《逸周书》、贾谊《新书》、《春秋繁露》、《方言》、《白虎通》、《荀子》、《吕氏春秋》、《韩诗外传》、《独断》诸善本镂版行世。又苦镂版难多，则合经史子集三十八种，如《经典释文》例，摘字而注之，名曰《群书拾补》以行世。所自为书有《文集》三十四卷、《仪礼注疏详校》十七卷、《钟山札记》四卷、《龙城札记》三卷、《广雅释天以下注》二卷，皆使学者诂正积非，蓄疑涣释。向时弃官归，天下为公惜之，然研摩岁月，衣被将来，昌黎子云：‘虽为将相于一时，以彼易此，孰得孰失，必有能议之者。’”“公生于康熙丁酉六月初三日，卒于常州龙城书院，乾隆乙卯十一月廿八日也。年七十有九”（段玉裁《翰林院侍读学士卢公墓志铭》，《抱经堂文集》卷首）。

文集》共 50 卷,题跋就占 6 卷,此外他还有单独的《潜研堂金石跋尾》25 卷行世,素为学林所重。卢文弨《抱经堂文集》34 卷,其中题跋类居然占到 10 卷之多,单就数量言,可谓古今集部所无。而且不但量多,卢氏题跋,特于考订之外,能见其淡泊诚挚的性情,所以为高^①。其他如翁方纲、阮元也都擅长于金石题跋,王昶在凡例中有专门称述。经学家对题跋体的喜爱,使题跋体成为专门结体成篇、构思细密的考辨体的辅助文体,得到广泛运用。序以谈经论学为主,题跋以小小考订为主,二者分工明确,而且各有海量文章,势必不能混为一体,王昶对此有清楚的认识,因此将之区分为前后相隔甚远的两类。至于赠序,因为与学术关系相对疏远,王昶仅仅因为“昔贤集中不废斯作”,选取了 6 篇,聊备一格而已,势不能单列,只能附于书序之后。这种区分与姚鼐的分法大不相同,正反映了王昶对学术文体的自觉意识。

在文体分类上虽然有文学、经学立场的如许差异,但我们仍要看到王昶与姚鼐在分类上是大体接近的,这种接近透露了文学史、文学思想史的历史内蕴。王昶的分类是完全依据手中友朋的文章的实际所作出的,很大程度能反映乾嘉士人群体古文创作的一般状况。姚鼐的分类当然会充分考虑古文的历史发展,尤其是八家创作的情况,但《古文辞类纂》毕竟是教科书的性质,从情理上推测教科书应当更多地为现实服务,也就是依据实际的古文创作现实进行分类,从而为后学者提供一种有现实意义的写作范本。现在王、

① 我们不妨任举两篇卢文弨题跋文,以见其所造。其一为文集卷十二之《高耻堂稿跋》:“高耻堂名斯得,《宋史》有传,邳州蒲江人。以骨鲠敢言称,德祐初参知政事,予祠。宋亡,隐居苕、霅间以卒。世亡其集久矣,今此八卷乃从《永乐大典》中辑录者。中有诗三卷,多感时伤事之作,亦浣花之遗也。抑其老而读书不衰,与余性酷相近。其诗有云:‘玩物能丧志,圣贤言噉如。赋受有奇偏,谁能为耘耨。’又云:‘少时轻寸晷,老去惜分阴。’又云:‘尔来两目渐眵昏,一一手钞宁敢倦。固知衰颓力不胜,其奈嗜好顽难变。’又云:‘但愿残生更几年,了我床头二三策。’此吾今日之境,意中之言,故尤喜之。友朋间有爱我者,每数数规我以守约之道,而余爱博之性,始终不能割也。目有眚已近十年,幸不至全盲,以多看一卷书为此生之幸。余少壮时亦未若近来之尤汲汲也。来日苦少,虽欲不分阴是惜,岂可得?高公真吾师矣。乾隆四十六年十二月十八日,六十五岁叟卢某在晋阳书。”此文不是专门考证之作,但道述性情,颇觉可爱。

其二为卷十六之《书傅长芳临欧阳率更化度寺碑后》:“太原傅青主先生,于书各体无不工。其子眉,字寿髦,亦善书,观其以行草跋乃父重隶《郭有道碑》尾可见已。寿髦之子名莲苏,字长芳,逮事乃祖,亦有祖风。青主笔倦时,往往令其代作,署己名,非故旧具精鉴者,亦莫能辨也。今此卷乃临大欧化度寺碑,似不经意之作。文多遗漏,而结体与欧亦不相似,末亦署名‘曰山’。然其骨格劲峭,形貌朴拙,益见其妍,政所谓粗服乱头皆好者也。昔子敬自负书过其父,尝拭去逸少所书壁,而以己书代之。逸少见之,但曰‘昨真醉邪’,子敬乃惭。今二傅之作,不知于青主优劣何如,而家风要为不失。曹生叙五得此纸也,宝之与青主先生等,诚不为过。乾隆四十六年十二月十八日,在三立书院须友堂书。”此文辨识笔势,非专家不办,而能随意点染古人趣事,所以灵动。

姚二选虽然立场不同,却在分类上大体接近,大概能够证明我们的这种推测。由此,我们可以得知,姚鼐对古文的分类的思想并不是他个人的独创,而是他通过选本的形式,将时人对古文分类的普遍认识给予了明确化和定型化。王昶的《湖海文传》,正是这种普遍认识存在的最好证明。时时见到一些学者对姚鼐的文体分类的独创性和文学史意义给予脱离时代的过高评价,虽然木秀于林,可见木忘林,到底不该。

上面是就文体分类而论,序与跋的双峰并峙,最能体现学术文体的自觉。就篇目选择来说,《湖海文传》则充分体现了论辨体在清代经学家那里所发生的质变。《文心雕龙·论说》:“圣哲彝训曰经,述经叙理曰论。”又,“详观论体,条流多品:陈政,则与议说合契;释经,则与传注参体;辨史,则与赞评齐行;铨文,则与叙引共纪。”^①刘勰以为论总的功能是述经叙理,然后具体分为四体,即陈政、释经、辨史和铨文。在他看来,经传注释也是论之一体,“注释为词,解散论体,杂文虽异,总会是同”,“若毛公之训诗,安国之传书,郑君之释礼,王弼之解易,要约明畅,可为式矣”^②。后世的文辞发展,与论相近的文体还有说、原、议、辨、解、释、问对等等,《古文辞类纂》把它们合为论辨类,是比较符合实际的。在《文章辨体》与《文体明辨》两书中,这些文体都被吴讷和徐师曾认为是相类的文体,可见,姚鼐是继承了唐宋以来的古文传统。可是这个传统中,虽然存在少量经论,却完全没有注释的地位,而且经论也比较接近政史之论,以义理的论争辩论为主,缺少考论经义之作。陈子龙(1608~1647)曾经对论体的发展有一个详细的描述:

刘勰曰:“论者,伦也。伦理有无,圣意不堕。”推其所自,始于鲁《论》,其源尚矣。嗣后诸子百氏著书立说,间有以“论”自标者。大抵敷陈政术,辨析名理,或昭宣弘议,或继绪微言。汉魏以降,其文渐广,至于别妍媸于人物,断是非于往事,则莫盛于史官。……夫褒贬之旨本诸《春秋》,其体则贵阔略而不求其备,其辞则取简当而不务于华。后之作者,事无可议而强为方量,言已足显而更生枝叶,甚矣载笔之难也。迨自唐宋以还,儒者好议古今之得失,每每专人为一论,推其成败利钝之原,规其行事心术之际,属辞比事,触类反观,意存雅正者不免于浅陋,情耽恢奇者或近于纵横,虽于笔削之旨有殊,彰瘅之义或爽,而高言

① 范文澜注《文心雕龙注》卷四《论说》,人民文学出版社,1958年,326页。

② 同上,328页。

雄辩,时有足以穿妍简册、启发意旨者,故不为无助焉。^①

他十分敏锐地指出,论体最主要发展的实际是史论这一支,所谓唐宋以后儒者议论古今得失,不过是论史的扩展。这一点,章太炎先生也曾提及,他说:“欧阳修、曾巩,好为大言,汗漫无以应敌,斯持论最短者也。若乃苏轼父子,则佞人之戈戈者。”^②太炎先生批评宋人好为纵横议论而无益于实际,正从反面说明宋人所长在于论史,而非现实的论政。姚鼐的《古文辞类纂》所选论辨类也大部分是史论,正可见桐城派对论辨体的认识深深根植于唐宋以来古文传统中。显然,这是一个缺失经论的传统。这一缺失一直要到清代才得到弥补。

美国学者艾尔曼先生曾经非常敏锐地发现,辨体成为清初学者常用的考证文体,他们通过辩论的论述方式,将自己对经学问题的考证加以阐述。这种不断的辩论促使考证“成为考证学知识理论产生的中心议题”^③。这是从文章学角度考察学术发展。反过来,从学术角度考察文章发展,我们会发现,考证学的兴起,促使辨体在经学家手中由论辨体逐渐向考辨体转换。如陈确(1604~1677)《大学辨》,为了阐扬心学、驳斥理学,他没有采用一般义理辩论的方式,而是通过细密考证,证明《大学》不是秦以前儒者之书,于是剥夺其书圣学纲领的地位。这种以考证争义理的方法为后代经学家所遵奉,而以辨体为考辨文章,也为他们继承。同样的,清初其他著名经学家文集集中的辨体,也是以考证为主。这种变化并不仅仅局限于辨之一体,可以说,所有论辨类的文体在经学家手中都发生了这种变化。到了乾嘉时期,论辨类已经成为经学家写作完整条理的考证文章的最主要文体了,不但经论以考证为主,就连史论也以考证为主,与古文家的纵横议论完全不同。体现在《湖海文传》中,王昶虽然以存故旧文章为目的,不得不广泛选取,但实际所选,仍是考证文章为大宗。《文传》论辨类共14卷,共选55家的140篇文章。其中名在《汉学师承记》、《书目答问》、《清史列传·儒林传下》中的经学家24家,选文76篇,其他作者31家,选文64篇。经学家人数少一些,但入选篇目更多。如果我们区分考证类和传统论辨类,则考证类大约为102篇,论辨类约38篇。此外,还有在古文家文选中不可能出现的两卷单独的考、证文体。这些足以充分说明,王昶的选择标准不再是传统论辨体,而是

① 陈子龙《陈忠裕公全集》卷二十六《郑牧仲古论序》,《陈子龙文集》,华东师范大学出版社,1988年,398~399页。

② 章太炎《国故论衡·论式》,上海古籍出版社,2003年,85页。

③ 见艾尔曼《从理学到朴学》,江苏人民出版社,1995年,32~33页。

考证体。在他心目中,考证体的经论无疑具有更高的地位。而且王昶论述古文特点在于:“为古文辞必反覆细绎其理,必旁推交通,不致有缺略渗漏,以蕲裨于世教。”^①虽是泛论,却完全适用于论辨体。他所强调的正是说理的周详严密,是论证的充分与逻辑的严密,这与桐城派在波澜义度上下工夫是完全不同的。

再来看书牍类,王昶凡例明言:“《文传》所录往还书牍皆于经史事物,推阐精义,足为后学津梁。”对照姚鼐对书说类的说明,双方选文标准差异显然。王氏所选仍是讨论学术之作,近于考证序跋,姚氏所选则更接近论辨。其余的文体,除了碑传外,王昶大多只是聊备一格并不重视,姚鼐则无所偏至。

通过这种比较,我们可以看出,无论文体还是所选文章,王昶都自觉地以学术为指归。而对不同文体的重视程度也以此为依据,考证类的论、辨、序、跋成为最受推重的文体,这些正是钱大昕、焦循等学者所说的说经文体。阮元曾称赞王鸣盛:“先生之文,纤徐醇厚,用欧、曾之法,发郑、服之学,凡序、记、论、说、考、议诸体,皆高视古今。”^②正可与本文的归纳互相印证发明。而清代古文的新变也正需要从这些地方加以理解:说经文体的凸现是清代古文的一大特征,而对说经文体的自觉,则是清代文章思想的重要现象,我们只有认识及此,才可能真正理解桐城派,理解整个清代古文。

二、学术史视野中的学人传记

碑传之体,自韩愈、柳宗元杰作迭出,后世古文家多因袭摹仿,相沿其体格。方苞归纳义法,其应用,正以碑传为重。后代姚永朴总结认为,记事载史之文“全以义法为主。所谓义者,有归宿之谓;所谓法者,有起、有结、有呼、有应、有提掇、有过脉、有顿挫、有勾勒之谓”^③。对照以桐城碑传文,他们所重的是章法波澜,是大事勾勒细事点染,是春秋笔法为尊者讳。这一套笔法,也被不少经学家所接受。如早期汉学领袖朱筠(1729~1781),“每为人作传、治、表、状诸篇,必先进其子孙或亲故,令缕述其生平事迹,得一二殊异者乃喜曰:‘传神专在是矣。’不知者病其毛举细故,及文成读之,始觉生动婉挚,神理逼真”^④。显然,这是从韩愈、欧阳修而来。同样本之八家,这是与桐城派相近的,在理论和创作上,也有立异的。像王昶,也是碑传名手,

① 王昶《与彭晋函论文书》,《春融堂集》卷三十。

② 阮元《擘经室二集·王西庄先生全集序》,545页。

③ 姚永朴《文学研究法》卷二“记载”,84页。

④ 李威《从游记》,《笥河文集》卷首,《续修四库全书》第1440册。

他就认为,“墓志不宜妄作。志之作与实录、国史相表里,维其事业焯焯可称述,及匹夫匹妇为善于乡而当事不及闻,无由上史馆者乃志之,以示其子孙。舍是则皆谀辞耳。苏文忠公不喜为墓志铭,惟富郑公、范蜀公、司马温公、张文定公数篇。其文感激豪宕,深厚宏博无涯涘,使顽者廉、懦者立,几为韩柳所不逮,无他,择人而为之,不妄作故也”^①。自然,这样的观点也与喜作墓志,善于点染琐细的桐城文家相抵触,于是让姚鼐深致不满^②。这种不满也许可以理解为文士对学人的不满,因为王昶的观点其实来自史学家刘知几。《史通·叙事》中,刘知几说:“必时乏异闻,世无奇事,英雄不作,贤俊不生,区区碌碌,抑惟恒理,而责史臣显其良直之体,申其微婉之才,盖亦难矣。故扬子有云:‘虞、夏之书,浑浑尔;商书,灏灏尔;周书,噩噩尔;下周者,其书憔悴乎?’观丘明之记事也,当桓、文作霸,晋、楚更盟,则能饰彼词句,成其文雅。及王室大坏,事益纵横,则春秋美辞,几乎翳矣。观子长之叙事也,自周已往,言所不该,其文阔略,无复体统。洎秦、汉已下,条贯有伦,则焕炳可观,有足称者。至若荀悦《汉纪》,其才尽于十帝;陈寿《魏书》,其美穷于三祖。触类而长,他皆若斯。”^③按刘知几的观点,史家叙事的奇伟,首先来自于历史本身的奇伟,如果没有伟大的人物、壮阔的历史,则史学家文笔再好也写不出好的史书。而王昶的说法正是对刘知几的推阐。刘、王二氏的意见,其肯綮处在于自觉以求真记实的史学为本位立场,主张记录历史大的脉

-
- ① 王昶《春融堂集》卷三十《与沈果堂论文书》。另外,关于这一看法,王昶在同卷《与朱竹君书》中有更详细的阐述,可参看。
- ② 姚鼐《与陈硕士》云:“顷见王述庵集论于瞻诸铭在昌黎上,此何其谬邪?以此叹解人难得,时之为诗文者多乱道耳。”(《惜抱先生尺牍》卷七,964页。)王昶、姚鼐孰是孰非,很难一言论定。王昶的态度是纯粹的史家态度,首先考虑的不是怎么写,而是写不写。王昶的观点,实际上会造成古文家无碑传文可写的情况。回到古人的世界中,一般有辉煌事功的显宦,他们的碑传也一定是请文坛巨擘,或者同样身居高位者来写,一般的古文家都不会有机会。碑传文最主要消费群体是普通的官员、士子,现在王昶对此不屑一顾,而主张为有善行的匹夫匹妇写作,但这些人往往无碑无铭,很多家庭也拿不出多少润笔,这等于让古文家干脆搁笔。缺了碑传润笔,古文家的生计也会大受影响。姚鼐的反对,这层理由虽未明言,却毋庸置疑。此外,从“文学”角度考虑,古文家的碑传传统是“突出‘文章’而淡化‘功业’”,甚至造为跌宕,取其奇气(可参见陈平原《中国散文小说史》119~126页),桐城派虽然趋于保守,更加求实,但很大程度上依然继承了这一传统。相对来说,他们的碑传的可读性更强些。不过在古人的观念世界中,碑传毕竟是与史传最接近的文体,真实是不可动摇的原则。就像王昶所说,“与史传相表里”,如果昧于事实,为了追求效果和满足死者后人的虚荣不考究事实,就会被指责为“谀墓”。在疏于史实上,姚鼐也难逃指责,这大概是桐城派的通病。对姚鼐碑传文章史实、史法的疏漏,可参看《晴亭续录》卷四“姚姬传文集”条和李慈铭《越缦堂读书记》“惜抱轩文集”笔记,1042页。
- ③ 黄叔琳《史通训故补》卷六,《史通评释·史通训故·史通训故补》,上海古籍出版社,2006年,500页。

络与变化,这自然与偏重文学趣味的八大家传统有所悖离,受到姚鼐的讥讽也就不足为奇了。以情理推之,今天的文学史家多半会赞同姚鼐,而历史学家则会心仪王昶。如果我们回到古人的语境之中,本无所谓文学学科、史学学科,则偏重学术的清人会更倾向于王昶,也是可以想见的。不过,王昶长于守成而短于新见,他对碑传的看法还不足以代表经学家的创见。清代经学家强烈的学派意识和学术史意识,使得他们对碑传的关注焦点却别有所在,那就是学人传记。

嘉庆十五年(1810)十月,阮元以翰林院侍讲主动请求兼任国史馆总纂官,准备撰写《国史儒林传》和《文苑传》,为此,他致书焦循和臧庸等人征求意见。阮元撰写儒林传,即是有心为此前的汉学发展作一总结,他以为“终明之世,学案百出,而经训家法,寂然无闻”,因此他称赞“阎若璩、胡渭等,卓然不惑,求是辨惑。惠栋、戴震等,精发古义,诂释圣言。近时孔广森之于《公羊春秋》,张惠言之于孟、虞《易》说,亦专家孤学也”,就是要发明他们的“经训家法”^①。乾嘉学术到阮元此时,已经进入其最高潮。嘉庆四年会试,主考官朱珪,阮元为副考官,状元姚文田,探花王引之,同榜进士还有张惠言、陈寿祺、许宗彦等人,都是一时汉学名家。所谓得人之盛,从来未有。通过科举的肯定,最有名望的汉学家大都进入了学术中心,这一事件标志着汉学影响达到其顶点。当学术发展到高潮时,总结前一阶段的学术成就,对促进学派的进一步发展无疑是必要的,作为此时的学术领袖,阮元深知此意。我们看江藩稍后也写成了《国朝汉学师承记》,可见,总结学术史成为摆在此时学人面前的一项迫切任务。此外,嘉庆十五年时,第一代汉学大家基本都已归道山,甚至第二代汉学家里面,如孔广森、武亿、汪中、张惠言、凌廷堪等,也都中年殁落。为前辈与友人立传,总结其学术,也是后死者的责任。想来这也是阮元主动求任国史馆的原因之一。

于是,阮元一边收集资料,一边征求友人意见,焦循很快写了一篇著名的《国史儒林文苑传议》作为答复。焦循的意见对阮元和后来的江藩都有很大的影响,他代表了经学家对学人传记的总体认识,也使我们能够清楚辨认学人传记不同于此前传统碑传文的特征,先节录于下:

一曰征实。家传碑铭,出诸子弟所请,每多誉辞。往往泛许通经,伪陋撰述,若第据传闻,不采匀蓄,则赵宾之《易》可淆施孟矣。今夫政绩名德,彼求诸舆论,乃公而可凭,经学文章必核之本书,斯切而匪

^① 阮元《肇经室一集》卷二《拟国史儒林传序》,36、37页。

泛。……

二曰长编。无著述者无论矣。典籍既存，浅深精粗可按而得也。周览之不厌其烦，深研之不懈其刻，舍学究家言，摘精神独得之处。一言伟卓，不以细遗；累卷通明，不以繁节。使条枚悉灌，宦奥尽融，若示诸掌，若贯于串。一展卷洞见作者苦心，譬如悬八铢之神镜，神妖莫潜；萃五侯之鯖，肥瘠并陈矣。

三曰兼收。小黄得隐士之说，托于孟氏，瑕邱传穀梁之经，呐于董生，《汉书》并著之。河北守服、郑之学，青州奉王、杜之教，《魏书》两存之。兼收备录，史氏之法也。本朝经学昌明，门户胥化，偏论之则采气独呈，汇举之则精华大备。……

四曰鉴别。“儒林”、“文苑”两传既分，则各隶者不宜讹杂。盖经生非不娴于文辞，文士或亦有经训，是必权其重轻，如量而授。……

五曰详载。……我朝儒学以考核通贯为长。窃谓为诸人立传宜以《道古》、《潜研》两集所载阎若璩、梅文鼎、万季野、惠士奇、钱塘、江永、戴震诸传为式。举长编所录精之又精，核之又核，或直录其篇，或节揭其要。如戴震之学，钱氏详矣。然其生平所得，尤在《孟子字义》一书，所以发明理道情性之训，分析圣贤老释之界，至精极妙，钱氏略举之，尚未详著之也。悉屏旁观褒异之虚文，备列当身著述之明证。史贵实，莫实如之；史贵直，莫直如之；史贵信，莫信如之。

六曰公论。儒林以经，文苑以文，或尤小节不拘，而文、学实堪入选，则瑕瑜并见，互不容没。……杭氏作《阎若璩传》，称其喙长才黜，钱氏所作传则讳而不言。毛奇龄好为侮谩之词，全椒山恶之，并诋毁其经学。窃谓学不可诬，疵不必讳，述其学兼著其疵可也，不当因其疵而遂没其学也。

七曰附见。……^①

议之一、三、四、七主要就儒林传体例而论，二、五、六条则直接关系传文本身的写作。“证实”主以核实其著作，防止虚名入选。“兼收”则体现了包容开阔的学术心胸，对有学术争论的双方绝不以己之爱憎去取，而是两存之以待后世公论。“兼收备录，史氏之法也”，较之以春秋义法为标榜任意予夺，其境界若何？所谓“鉴别”，是针对清人往往学术、文章兼长的特点，主张细考成就的主要方面，以定“儒林”、“文苑”的分属。最后的“附见”是要根据成

^① 焦循《雕菰集》卷十二《国史儒林文苑传议》。

就区分本传与附传,以求详略适宜。这些都是体例上很好的意见。对于学人传记来说,最关键的还是其余3条。

长编的编制是传记的前期工作,其方法是反复细读传主著述,从中撷取学术精华,以达到“洞见作者苦心”的目的。这也就是顾炎武主张为学者作碑传,“不读其人一生所著之文不可作”的意思^①。这是一种非常严肃的态度,毕竟是为卓有成就的学人作传,不比韩愈收了润笔,拿着普通人的墓志随意挥洒,不知其人学术精义所在,如何传信后世?先做长编既为司马光修撰《资治通鉴》时所采用,更是清儒为学的基本方法。他们先详细收集材料,汇为长编,然后再反复比较核对,或取其优胜,或并存异说,或自发新意,并删繁就简,最后成书。焦循自己的名著《孟子正义》正是这样完成的。清代经学家的诸经新注,大都采用这种方法,取得了极高的成就。因此,汇集长编,实际是以治经之法为文,这是焦循为学人传记总结的第一个特点。

焦循认为学人传记所应具备的第二项品质是“详载”,即“举长编所录精之又精,核之又核,或直录其篇,或节揭其要”。这样做体现了史书贵实、贵直、贵信的根本精神。于是,焦循为学人传记规定了一种与普通传记迥然有别的面貌,他以为无论直接引述还是概述,学人传记就应该像大臣传详载事功那样,详载学者学术精粹。如果我们想到经学家们一贯的以学术为不朽大业的心态,那么他们的这种要求也很容易理解。这样的写法显然是对学案的借鉴,是将学案体融合进入传记中形成的新文体,因而与此前从《史记》到《明史》的儒林传体制大不相同。从前的儒林传一般只是很简单的生平、学术介绍,在帝王将相的煌煌功业之后,学者们只能作为圣朝点缀,占据史书中小小的角落。如果他们的著作不幸泯灭于战乱水火之中,那我们将很难根据史传复原他们学术的概貌。焦循的意见自然有鉴于此而发,著述存,则传记可作为其学术纲领;著述歿,则传记可传其学术大概,使后人有所考见。毫无疑问,以这种文体写作儒林传,最后完成的将会是一部极富意义的学术史。阮元的《儒林传稿》、《畴人传》和稍后江藩的《汉学师承记》,为我们提供了最生动鲜明的证明。不过,焦循的意见并非他的新创,而是他根据已有的学人传记所作出的理论总结。他说得很明白,要“以《道古》、《潜研》两集所载阎若璩、梅文鼎、万季野、惠士奇、钱塘、江永、戴震诸传为式”。杭世骏(1696~1772)的《道古堂集》和钱大昕《潜研堂集》中的学人传记都是清代学人传记中的名篇,他们都能萃取学者学术精要载入传记,为后来学者写作同类传记提供范式。以钱大昕《潜研堂文集》卷三十九《惠先生栋

^① 《日知录集释》卷十九“志状不可妄作”。

传》为例,在记述惠栋生平之后,钱大昕节引、概述了惠栋《周易述》、《明堂大道录》、《禘说》、《古文尚书考》、《左传补注》、《九经古义》等著述的主要观点和独创见解,将惠氏学术面貌清晰完整地呈现出来。没有对惠栋学术的深刻了解和归纳概括的非凡能力显然是无能为役的。后来江藩《汉学师承记》中惠栋传即主要依据钱氏此传稍加改写而成。不仅这一篇,《师承记》中清初学人和江永、惠栋、戴震等人传记都主要是依据杭、钱二氏传记写成^①。杭世骏也好、钱大昕也好,他们的学人传记都是针对清代学术发展的实际情况所创造的新文体,这说明他们对学人传记有自觉而充分的思考,只不过他们有思考有实践,而没有加以理论的论述。现在,阮元^②编撰儒林传之事促使学者们对前辈的实践加以理论总结,并予以明确表述。为此,焦循还曾作有专文加以阐发,他说:“其人著撰虽千卷纸多,必句诵字索,不厌其烦,虽一言之少,必推求远思,不忽其略。得其要,挹其精,举而扬之,聚而华之,隐者标之,奥者易之,繁者囊之,缩者修之,郁者矢之。善医者存人之身,善述者存人之心,故重乎述也。不善述者,拂人之长,引而归于己之所知,好恶本歧,去取寡当,绘人者嫌眇而著瞭,恶倭而形直,美则美矣,而非其人矣。”^③这是对此处“长编”与“详载”两点意见的进一步阐述。我们看到,与焦循同时,阮元弟子张鉴(1768~1850)也覆书其师,论述学人传记体制问题,他同样认为“鉴谓近时如钱宫詹等作经学诸儒私传,往往取其生平著述之书表章之。杭堇浦之传梅定九、戴东原之传江慎修,其著也。其实《汉书·儒林传》中赵宾说《易》以箕子作芟兹,辕固治《诗》以汤、武为受命,即是此意。吾朝学者踵顶相及,若薛青州、梅勿庵之天算,顾景范、胡肫明之地理,惠松崖、万季野之经学,其他横厉一时、凌铄百代者,所在多有。吾师表章绝学,自必取其原书,沉潜反覆,一一摭其大旨,勿虞拾取提要一二,庶几后学者得以有所考见”^④。其意见与焦循不谋而合,惊人一致,更可见学人传记的自觉认识和体制定型是伴随着学术发展水到渠成的。

除了体制外,焦循的意见中最可贵的一点是他为传记所注入的求实存真的精神。此前的传记,基本以所谓春秋笔法为借口,为尊者讳,一味隐其恶而扬其善。章学诚曾批评说:“今叙一人之事,而欲顾其上下左右前后之人,皆无小疵,难矣。是之谓八面求圆,又文人之通弊也。”^④不但要为传主

① 关于江藩《汉学师承记》传记材料的来源,可参看漆永祥《汉学师承记笺释》,上海古籍出版社,2006年。

② 焦循《雕菰集》卷七《述难五》。

③ 张鉴《冬青馆甲集》卷五《答阮侍郎师书》,《续修四库全书》第1492册。

④ 章学诚著、叶瑛校注《文史通义校注》内篇五《古文十弊》,505页。

讳,还要替传主身边所有人讳,可见这种虚美恶习发展到了何种地步。清代经学家治学却是以实事求是为最基本精神,焦循又将这种精神应用到学人传记上,要求“文、学实堪入选,则瑕瑜并见,互不容没”,“学不可诬,疵不必讳”。我们需要注意,焦循也提到,这种求实精神已经在杭世骏的传记中闪现。其实,这种瑕瑜并载的传记在很多经学家的文集中都可以发现,而且所谓瑕疵,既指学术,也指性格、行事等。我们看凌廷堪《汪容甫墓志铭》,就颇生动地记载了汪中好骂的性格和事实,还记述了阮元一见汪中,惧不敢再见的逸事,把两人的个性都生动刻画出来了^①。后来汪中之子汪喜孙还因此对凌廷堪大加指责。其实,除了死者亲朋,大概所有其他人,尤其是后世研究者都是希望看到真实记载的。对于这一点,经学家们想来有最深切的体会。如果从“文学”的角度看,美恶并见的传记也容易获得更高的文学成就,因为它能更真实生动地把传主的生平和精神气质展现在后人面前,因而呈现一个立体的、真实的形象。像桐城派那样的碑传,往往千篇一律、千人一面,除了有技巧地罗列传主功德之外,读者其实很难知道传主的性格。在所有现存的汪中碑传中,论文学成就,还是凌廷堪的墓志为最,这不是没有道理的。回到阮元,他接受了焦循的意见,在《儒林传稿凡例》中重复这一论点:“且必其学行兼优,方登此传,是以多所褒许,以见我朝文治之盛。至于著述醇疵互见者,亦直加贬辞。此外私家状述涉于私誉者,谨遵馆例,一字不录。”^②不久江藩写作《汉学师承记》,显然也赞同这一原则,他在王昶传中称其“太丘道广”,就是讽其名心太盛,在洪亮吉传中也记载了洪氏学术上过于好胜,不能容纳不同见解的毛病,这些描写都使其书生动,而其人鲜活。

以上是焦循总结的学人传记三个主要特点,方法上以长编为基础,体制上详载传主学术宗旨精义,精神上以实事求是、瑕瑜并见为原则,这是以前从来没有过的传记文体。学人传记文体的总结和确立,为清人学术史的编撰提供了可操作的规范,无论对文章还是学术,都具有非常重要的意义。

第三节 道、学、文

前面从正反两面初步讨论了经学家古文观“是什么”,而追问“为什么”便自然成为下一步的任务。这一追问,也许可以从经学家对道、学、文三者关系

① 凌廷堪《校礼堂文集》卷三十五《汪容甫墓志铭》,319~320页。

② 阮元《擘经室续二集》卷二《拟儒林传稿凡例》,1023页。

的阐述中得到部分理论解释。本节的主要任务正在于此,即分析“说经古文”获得最高权威的理据。此外,对部分经学家表现出来的由文进学的路径意识和实践略加探讨,也是本节的一项附带任务,而这一有趣现象一直缺少学者注意。

一、义理、考据、词章

自1947年郭绍虞先生《中国文学批评史》下册出版以来,义理、考据、词章三者的关系,一向被作为清代汉学家文论的核心内容,得到了比较充分的探讨。具有总结性意义,较有代表性的如邬国平、王镇远两先生所著《中国文学批评通史·清代卷》,其第八章第二节《汉学家文论》,即主要围绕戴震关于义理、考据、词章三者关系的看法展开剖析。邬国平先生执笔的该节中,戴震的《与方希原书》被视作代表性篇目而得到充分解析。邬先生由此指出,戴震文论的首要看法是“求义理也就是求大道,考核、文章都要服从于‘闻道’的目的”,但是“考据是探求义理的基础和保证”,而“与义理、考据相比,从事古文之学是‘等而末者’”,最后,邬先生总结说戴震“将古文家的文以明道说具体化为建立在考据基础之上的文道观”^①。邬先生此说上承郭绍虞先生之论,而提纲挈领,颇能抉发汉学家文章观之要旨。稍有遗憾的是,已有的各种文学批评史研究论著涉及此问题时,均未更多参考清代学术史、思想史的研究成果,以致未能区别戴震思想的前后变化,以及汉学家内部对这一问题看法的异同之处与流变之迹^②。

戴震的《与方希原书》一向被认为是经学家文论的代表,其实未必妥当。戴震此书大致代表的是他的早年观点,与中年看法颇不相同,而与晚年定论则同中有异。其他汉学家与戴震的想法或同或异,或同中有异,或异而能同,不能简单地一概而论。至于对此书的理解,也犹有可议,现在先引录于下:

古今学问之途,其大致有三:或事于理义,或事于制数,或事于文章。事于文章者,等而末者也。然自子长、孟坚、退之、子厚诸君子之为之,曰:“是道也,非艺也。”以云道,道固有存焉者矣。如诸君子之文,亦

^① 邬国平、王镇远《中国文学批评通史·清代卷》,上海古籍出版社,1996年,585~587页。

^② 如余英时先生在其专著《论戴震与章学诚》和论文《清代学术思想史重要观念通释》中对此都有专门分析,可参见余氏著《论戴震与章学诚》内篇第六“戴东原与清代考证学风”,三联书店,2000年,91~143页。《清代学术思想史重要观念通释》之“义理·考据·词章”一节,收入《中国思想传统的现代诠释》,江苏人民出版社,1998年,271~281页。

恶睹其非艺欤？夫以艺为末，以道为本，诸君子不愿据其末，毕力以求据其本，本既得矣，然后曰：“是道也，非艺也。”循本末之说，有一末必有一本。譬诸草木，彼其所见之本与其末同一株而根枝殊尔，根固者枝茂。世人事其枝，得朝露而荣，失朝露而瘁，其为荣不久。诸君子事其根，朝露不足以荣瘁之，彼又有所得而荣、所得而瘁者矣。且不废浸灌之资，雨露之润，此固学问功深，而不已于其道也，而卒不能有荣无瘁。故文章有至有未至，至者得于圣人之道则荣，未至者不得于圣人之道则瘁。以圣人之道被乎文，犹造化之终始万物也。非曲尽物情，游心物之先，不易解此。然则如诸君子之文，恶睹其非艺欤？诸君子之为道也，譬犹仰观泰山，知群山之卑；临视北海，知众流之小。今有人履泰山之巅，跨北海之涯，所见不又县殊乎哉！足下好道而肆力古文，必将求其本。求其本，更有所谓大本。大本既得矣，然后曰：“是道也，非艺也。”则彼诸君子之为道，固待斯道而荣瘁也者。圣人之道在六经，汉儒得其制数，失其义理；宋儒得其义理，失其制数。譬有人焉，履泰山之巅可以言山，跨北海之涯可以言水。二人者不相谋，天地间之钜观，目不全收，其可哉？抑言山也，言水也，时或不尽山之奥，水之奇。奥奇，山水所有也，不尽之，阙物情也。今足下同郑君、汪君相与聚处，勉而薄乎巅涯，究乎奥奇不难。^①

从信中可知，戴震因接到家乡好友郑牧来信，称方希原正“肆力古文之学”，因作书规劝，希望方氏能转而同郑牧、汪肇龙一道究心经学，“勉而薄乎巅涯，究乎奥奇”。按，戴、方、郑、汪等人是故乡的同学好友，故有此信，所述非泛泛之言，确为代表戴震早期看法的肺腑之论。此书作于乾隆二十年（1755），是年戴震33岁，初入京城。钱穆、余英时等先生皆指出，早年戴震受江永影响，虽从事考据、推尊汉儒，但论学宗旨颇以朱子义理为宗，其考据之学亦根据朱子“格物”之训而来。入京之初亦是如此^②。衡诸此信，大较不相违背。信中表现出一种持平汉宋的态度，认为宋儒能得道之义理，汉儒能得道之制数，且明白表达了兼义理与制数于一手而上达于道的决心和兴趣，只不过此时的戴震尊崇的还是宋儒之义理，其自家的义理之说尚未诞

① 戴震《戴震文集》卷九《与方希原书》，中华书局，1980年，143～144页。

② 参见钱穆《中国近三百年学术史》第八章《戴东原》有关部分，商务印书馆，1997年，339～352页。余英时《论戴震与章学诚》外篇第一“戴震的《经考》与早期学术路向”，三联书店，2000年，183～219页。

生。这种汉宋兼重的态度与弃宋尊汉的吴派汉学宗师惠栋对比鲜明^①。大概因为未能看到钱、余两先生的著作,较早成书的《中国文学理论史》引证戴震晚年定论之作《孟子字义疏证》来解释此处对宋儒的态度和对道的看法,认为道是自然规律,理义是完全不同于宋儒的自得之理,如果不志于闻道,“甚至‘理义’都可以等而下之而为‘害’了”^②。就与戴震原意就完全背离。后来邬国平先生分析说:“戴震认为,理义是‘考核、文章二者之源’,求理义也就是求大道,考核、文章都要服从于‘闻道’的目的……这是他对理义、考据、文章三者关系的首要看法。”^③较之前者,要更接近戴震本义。但需要补充说明的是,邬先生此处所引理义为考据、词章之源的话来自段玉裁的《戴东原先生年谱》,乃是戴震的晚年之论,此处“理义”是指戴震自家的新“义理”说,而非宋儒之义理。而邬先生尚有一层误解,即直接将理义与大道对等,以“求理义也就是求大道”之说解释戴震此书。

按,书中已明言“圣人之道在六经,汉儒得其制数,失其义理;宋儒得其义理,失其制数”,则所谓“道”,包含义理与制数两方面,而圣人之道都记录在了六经之中,因此有志于道,就是从义理、制数、文章所有的角度全面研究六经,这才是完整的经学研究。而单一的义理、考据、词章,尤其是单一的后两者,都不是有志于道的研究方法。所以戴震在同一年给姚鼐的信中表示:

凡仆所以寻求于遗经,惧圣人之绪言暗汶于后世也。然寻求而获,有十分之见,有未至十分之见。……诵法康成、程、朱,不必无人,而皆失康成、程、朱于诵法中,则不志乎闻道之过也。诚有能志乎闻道,必去其两失,殚力于其两得,既深思自得而近之矣,然后知孰为十分之见,孰为未至十分之见。^④

他认为单纯地学习郑玄或者程、朱,都不能真正得其精义,原因在于没有“志

① 按,惠栋似无直接诋毁宋儒之言,但其自述学术,惟以汉学为尊,绝不提及宋儒之学,或可窥其宗旨。如其《松崖文钞》卷一《九经古义述》称:“汉人通经有家法……经之义存乎训,识字审音,乃知其义,是故古训不可改也,经师不可废也。余家四世传经,咸通古义。”《易汉学自序》:“四世之学,上承先汉。”又其《九曜斋笔记》卷二记其父士奇庭训曰:“张空拳而说经,此犹燕相之说书也,善则善矣,而非书意也。故圣人信而好古。”又“宋儒可与谈心性,未可与穷经”。又“宋儒谈心性直接孔孟,汉以后皆不能及。若经学,则断推两汉”。此处士奇将心性 with 经学对立,佯尊而阴有贬意,与戴震书中以六经包含义理、制数之言对照可知。

② 黄保真等《中国文学理论史》(四),北京出版社,1987年,298~310页。

③ 《中国文学批评通史·清代卷》,585页。

④ 《戴震文集》卷九《与姚孝廉姬传书》,141~142页。

乎闻道”，所以不免于一偏，而未有十分之见。余英时先生曾考证“十分之见”的说法来自朱熹，原指对整个世界的致知^①。两相参证，戴震的以为研究经学，当同时究心义理、考据之学，这才是有志乎闻道的态度与做法，其意愈明。

明乎此，可复细绎《与方希原书》的原意，加粗加点的都是笔者所想贯穿强调的内容。戴震在短短的信中前后两次感叹，马、班、韩、柳诸人虽然有志于道，但他们的文章“恶睹其非艺欤”，终究只是艺，而诸人于道只不过是仰观泰山、俯临北海，并未真正据其高、得其全，达到“履泰山之巅，跨北海之涯”的境界。何以会有这样的判断呢？因为戴震认为以上诸家是“事于文章者”，他们的基本立足点与出发点还是为文，而非求道。只是，他们不满足于“艺”与“末”之名，希望进而因文求道，即“肆力古文，必将求其本”。坚持不懈，“学问功深，而不已于其道也”，却终究“不能有荣无瘁”，因此他们的文章“有至有未至，至者得于圣人之道则荣，未至者不得于圣人之道则瘁”。之所以如此，是因为诸家以道为本，以文为末，本末一体，正如根、枝同株，灌溉培本的目的还是为了枝繁叶茂，无法摆脱文章的影响和局限，这样的道始终限于一偏，无法“曲尽物情，游心物之先”。立足于为文而求道，所造不过如此而已，其道非大道，“则彼诸君子之为道，固待斯道而荣瘁也者”，前一个“道”是古文家所求之道，后一个“道”是圣人大道；他们所求的本也就不是“大本”。

何谓“大本”？“大本”似首见于《中庸》“中也者，天下之大本也”一语，后成为宋儒常用之话头。朱熹在《中庸章句》中解释说：“大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之体也。”^②朱熹编《近思录》，其卷一取程伊川之言曰：“喜怒哀乐之未发谓之中。中也者，言寂然不动者也，故曰天下之大本。”戴震其师江永作《近思录集注》即首引前《中庸章句》之语为注^③。按照朱子的解释，大本即“道之体”，也就是天理，是太极，是圣人之道。戴震显然认为古文家由文进道的路径无法优入圣域，真正获得“大本”。正确的修习路径应该是以大本大道为首务，大本求得之后，再“以圣人之道被乎文，犹造化之终始万物也”，然后才可以说“是道也，非艺也”。也只有“曲尽物

① 参见《论戴震与章学诚》，193～194页。

② 朱熹《四书章句集注·中庸章句》，中华书局，1983年，18页。按《荀子·王制》有云：“君臣、父子、兄弟、夫妇，始则终，终则始，与天地同理，与万世同久，夫是之谓大本。”又其书《强国》篇云：“故为人上者，必将慎礼义、务忠信，然后可。此君人者之大本也。”亦见“大本”。惟两处用法，皆指治国之根本，无经学、理学之抽象意味。且按古人一般看法，《礼记》成书显然远早于《荀子》，因此此处引证舍《荀子》而取《中庸》。

③ 江永撰《近思录集注》卷一，《景印文渊阁四库全书》第699册。

情,游心物之先”,即超越于一技一艺之上,才能理解这一点。所谓“物情”,即《周易·系辞下》中所说:“古者庖犧氏之王天下也,仰则观象于天,俯则观法于地,观鸟兽之文,与地之宜,近取诸身,远取诸物,于是始作八卦,以通神明之德,以类万物之情。”法乎圣人,才能得其大本。

“大本”之说明,则戴震之意明。盖此处戴氏并非“文以明道”的思路,而取的是程朱理学道通文达、文从道出的立场。如《朱子语类》记载朱熹之说:“才卿问:‘韩文李汉序头一句甚好。’曰:‘公道好,某看来有病。’陈曰:‘文者,贯道之器。且如六经是文,其中所道皆是这道理,如何有病?’曰:‘不然。这文皆是从道中流出,岂有文反能贯道之理?文是文,道是道,文只如吃饭时下饭耳。若以文贯道,却是把本为末。以末为本,可乎?其后作文者皆是如此。’”又批评苏轼“缘他都是因作文,却渐渐说上道理来;不是先理会得道理了,方作文,所以大本都差”^①。正可两相印证,后一条尤与戴震书中之意相近。朱、戴二人不同之处在于,朱熹的大本只就义理而言,戴震的大本则兼义理与制数、汉儒与宋儒而论,所以戴震明确说:“圣人之道在六经,汉儒得其制数,失其义理;宋儒得其义理,失其制数。”

邬国平先生解释说:“他给古文作者的劝告是,努力追求文章的‘大本’。求‘大本’是相对于司马迁、班固、韩愈、柳宗元‘事其根’而言,要求对儒家大道通过考辨求得真知……而不是仅仅停留在远观悬测、一知半解的阶段。这样就将古文家的文以明道说具体化为建立在考据基础之上的文道观,极大地突出了考据之于古文写作的意义。”^②其中恐怕有些误读。首先,如前揭“大本”就是六经之学,是圣人之道,是与文章相对的概念,而不是“文章的大本”。其次,戴震对司马迁他们的不满其实是针对他们由文进道的路径而发,他在告诫方希原应当先求大本,文由道生,这与朱熹的观点一致。认为司马迁没有考辨,一知半解,显非戴震文中之意。最后,如前面的分析,此时戴震是义理、考据并重,而且义理的地位还稍高于考据,二者之于文,同样具有基础性地位。而且,这种基础也并非直接的,而是要通过义理、考据达之于道之后,由道来决定文、生成文。邬先生“建立在考据基础之上的文道观”的结论,不是《与方希原书》中所能引申而出的观点。

细读全书,可以清楚看到,戴震是要告诫方希原,当从古文之学转到经学之上,而经学则同时包括了义理和考据两方面内容。他认为研究经学,通达圣道后,文章自然能佳。可见此时戴震的文章观是由上至下,由道入文

^① 王星贤点校《朱子语类》卷一三九,中华书局,1994年,3305~3306页,3319页。

^② 《中国文学批评通史·清代卷》,587页。

的,而不是立足于文的由下而上,因文求道。两种思路有根本的经学、古文立场区别,这才是戴震文章观的实质。

《与方希原书》是戴震思想向中期转变之前对早期认识的一个总结。稍后,王鸣盛在文章中表达了类似的看法,他说:

夫天下有义理之学,有考据之学,有经济之学,有词章之学。譬诸木然,义理其根也,考据其干也,经济则其枝条,而词章乃其花叶也。譬诸水然,义理其原也,考据其委也,经济则疏引溉灌,其利足以泽物,而词章则波澜沧漪、滌洄演漾,足以供人玩赏也。四者皆天下之所不可少,而能兼是者则古今未之有也。孰为重?义理为重,天下未有无根之木、无原之水而能长久者也。虽然,豫章之材,刈其干而徒存其本,可乎哉?执滌氏而曰江尽是,执渤海而曰河尽是,是岂不为太愚乎?是故义理之与考据,常两相须也。若夫经济者,事为之末,词章者,润色之资,此则学之绪余焉已尔。先生之学固尝有意于义理矣,其征引经史,左右贯串,又未尝不留心于考据也。此殆所谓以有本之学为有本之文。^①

虽然加入了“经济”,但大旨近于戴震。王鸣盛取水、木为喻,形象地说明了四者关系,四者既是统一整体,又有本有末,虽然义理最为根本,但考据同样不可或缺,“义理之与考据,常两相须”。至于经济、词章,不过是前者所生发的枝叶,是学之绪余。根不深则叶不茂,水不盛则澜不兴,这个比喻的逻辑是精研于经学,则文章自然为工。而且王鸣盛区分“有本之学”和“有本之文”,并以有本之学为立场,正可以帮助我们理解戴震“大本”之说。如果再对照刘大櫟所论“故文人者,大匠也;义理、书卷、经济者,匠人之材料也”^②,就更加清楚,经学家与古文家的根本区别在于立场不同,文章的学术体系中的地位不同,如果仅仅以是否重考据为区分,就容易混同为同样以文章为本位,则不免失之毫厘了。当然,戴震书中以义理与制数并列,以二者皆是道之一体,与王鸣盛以义理为考据之源的说法不同,这一点值得注意。又按,王鸣盛是吴派汉学家,此派学者大都鄙弃宋学,而王氏此处特强调

① 王鸣盛《西庄始存稿》卷二十五《王慧思先生文集序》。文章中说“予成进士后于先生者三十余年”,王鸣盛是乾隆十九年的进士。又称王慧思“退居林野”云云,慧思即王植,查《清史列传》王植本传,称其“乞休时,圣驾将南巡”,乾隆第一次南巡在十六年,第二次在二十二年。而《西庄始存稿》初刻于乾隆三十年。可知此文作于乾隆二十二年之后,三十年以前。据此文中观点受到戴震影响当为可能。

② 刘大櫟《论文偶记》第三条,《论文偶记·初月楼古文绪论·春觉斋论文》,3页。

义理之学,当是为恭维王懋思(植)而发,但也不能排除他受到戴震影响的可能性^①。至少,二人论学相合,持论相近,当无疑义。

戴震早年虽然尊宋儒、重义理,但对于训诂、考据在通经求道中的重要作用,他也一直有清楚的认识,如在乾隆十年(1745)所作的《六书论序》中,他称“六书也者,文字之纲领,而治经之津涉也”^②;大约四年之后,他又称《尔雅》“六艺之赖是以明也,所以通古今之异言,然后能讽诵乎章句,以求适于至道”,皆是明证^③。正是有此基本思想,戴震自进北京、下扬州接受惠栋、纪昀等人影响,为专重考证的学风所推宕后,转而“把考据突出到首要地位,而义理则几乎不复能独立存在了”^④,对宋儒也如一般汉学家那样变得鄙夷起来。他此时的核心论点变得有些矛盾,有时他说“贤人圣人之理义非它,存乎典章制度者是也”^⑤,有时却说“天下有义理之源,有考核之源,有文章之源,吾三者皆庶得其源”^⑥。前者更接近汉学家的主流意见,余英时先生解释说“乃戴氏与一般考据学家所共持的极端之说”,虽在其思想中渊源有自,却不无迎合一般汉学者的意味;而后者则“是戴氏平时所独特的温和观点”,其论显然承袭自《与方希原书》,代表了戴震对义理之学一贯的兴趣^⑦。

余英时先生将乾隆三十一年(1766),戴震《原善》三卷本的完成定作戴震思想第三期大致的开端。他说:“东原论学之归宿期在其最后十年左右。此时东原一扫其中年依违调停之态(笔者按,此处“依违调停”,余先生是指戴震在一般汉学家蔑弃理论、独尊考据的态度和自己对儒学义理的热情之间依违调停),重新确定儒学的价值系统。所以他坚决地说:‘义理即考核、文章二者之源也,义理又何源哉?熟乎义理,而后能考核、能文章。’这是当时治汉学考证的人所决不能接受的一种观点。但在方法论的层次上,晚期

① 段玉裁《戴东原先生年谱》乾隆二十年条记纪昀、王鸣盛、钱大昕等人在京师“耳先生之名,往访之,叩其学,听其言,观其书,莫不击节叹赏”,可为一旁证。《戴震文集》附录,221页。

② 《戴震文集》卷三《六书论序》,66页。

③ 同上,《尔雅文字考序》,44页。

④ 余英时《清代学术思想史重要观念通释》,《中国思想传统的现代诠释》,江苏人民出版社,1998年,272页。另可参见《论戴震与章学诚》,129~130页。

⑤ 《戴震文集》卷十一《题惠定宇先生授经图》,168页。

⑥ 段玉裁《戴东原先生年谱》卷末,《戴震文集》附录,246页。按,段玉裁所记此语未系年,但可推知其大致在乾隆二十八年至乾隆三十一年之间所说,正是其特重考据的时期。盖段玉裁记云:“先生初谓‘天下有义理之源,有考核之源,有文章之源,吾三者皆庶得其源。’后数年又曰:‘义理即考核、文章之源也,义理又何源哉?吾前言过矣。’”考《年谱》,段玉裁初从戴震问学在乾隆二十八年,故其闻听此言不得早于此年。而至乾隆三十一年戴震完成其三卷本之《原善》,又转而以义理为极则,为考核、文章之源,是前语不当晚于此年。

⑦ 余英时《清代学术思想史重要观念通释》,273页。

的东原只有比早期更尊重考证。一方面,义理固然是考证之源,而另一方面,名物训诂又是证定义理是非的惟一标准。而且更重要的是,东原晚岁已断无‘宋儒得其义理’的观点,所以他说的义理是指他自己由考核而得的六经、孔、孟德义理。”^①可见,戴震晚年,义理再次取得核心地位,而考据则仍然被视作通经学、求义理的充分必要手段。

其晚年论文的代表之一是《沈学子文集序》,其中有云:

先生之学,于汉经师授受欲绝未绝之传,其知之也独深。因是瞻涉旁午,举凡先秦以降,精深、博大、怪奇、伟丽之文,靡不好之,而神与俱凝,复与俱释。而亦时时自发为文章,其醇之经,肆之子史百家,揜其光而弥著,淡其味而弥永。……夫先生之可传,岂特在是哉!以今之去古既远,圣人之道在六经也。当其时,不过据夫共闻习知,以阐幽而表微。然其名义、制度,自千百世下遥溯之,至于莫之能通。是以凡学始乎离词,中乎辨言,终乎闻道。离词则舍小学训诂无所藉,辨言则舍其立言之体无从而相接以心。先生于古人小学故训,与其所以立言用相告语者,研究靡遗。治经之士,得聆一话言,可以通古,可以与几于道。而斯集都其文凡若干篇,绳尺法度,力追古人,然特先生之出其余焉耳。^②

文中之意,颇觉其意味深长。沈学子即沈大成,惠栋的好友,早期吴派汉学家之一。戴震初下扬州,在卢见曾幕府时曾和沈大成长期同住一室,二人关系自非一般。此序中同时赞扬了沈氏之学与沈氏之文,其学长于“古人小学训故”,所以能得“汉经师授受欲绝未绝之传”;而其文则是学术之外“瞻涉旁午”经史百家,“绳尺法度,力追古人”的结晶。然沈氏之不朽,“岂特在是(文)哉”,要在其学术“可以通古,可以与几于道”而已。文中并没有如我们想象的那样,出现考据(训诂)为文章之本,或者考据为本、文章为末这一类的说法,倒是在称许沈氏之学的同时,仍然称许其文有渊源、有功力。对于喜欢分说“义理、考核、文章”三者关系的戴震的而言,这似乎有些奇怪。不过这一点却不妨推测出一个较合理的解释。晚年戴震以义理为终极准则,以其作为考据、文章

^① 余英时《论戴震与章学诚》,135~136页。

^② 《戴震文集》卷十一《沈学子文集序》,164~165页。按,此文一般学者都误以为作于乾隆二十八年(1763),则此文为其论学第二期之作。然杨应芹、蔡锦芳两先生皆已据沈大成《学福斋诗文集》卷首戴震序文后“乾隆辛卯秋休宁戴震序”的署名,纠正前说,将此序时间定位乾隆三十六年(1771)。见张岱年主编《戴震全书》(六)·附录一,黄山书社,1991~1997年,687页;及蔡锦芳《戴震生平与作品考论》,广西师大出版社,2006年,124页。

之本源,但其言下意中似乎并未考虑考据、文章二者之间的关系。大概义理为文章之源,而获得义理的唯一途径是训诂、考据,由此考据与文章发生一种曲折、间接的联系。沈大成作为吴派学者,其学长于训诂考据而短于义理,或者说本无心于义理。缺少了义理作为中介,如果直接将考据说成文章之本,这显然有悖于戴震晚年思想。所以才会出现戴震将沈氏其学与其文分列并赞,而绝口不提二者关系的现象。

戴震的上述看法虽然引而不发,却由其弟子段玉裁进行了详细阐述,段氏在《戴东原集序》中说:

始玉裁闻先生之绪论矣,其言一曰:“有义理之学,有文章之学,有考核之学。义理者,文章、考核之源也。熟乎义理,而后能考核、能文章。”玉裁窃以为谓义理、文章未有不由考核而得者。自古圣人制作之大,皆精审乎天地民物之理,得其情实,综其始终,举其纲以俟其目,兴以利而防其弊,故能奠安万世,虽有奸暴不敢自外。《中庸》:“君子之道,本诸身,征诸庶民,考诸三王而不缪,建诸天地而不悖,质诸鬼神而无疑,百世以俟圣人而不惑。”此非考核之极致乎?圣人通义理,而必劳劳如是者,不如是不足以尽天地民物之理也。后之儒者划分义理、考核、文章为三,区别不相通,其所为细已甚焉。夫圣人之道在六经,不于六经求之,则无以得圣人所求之义理,以行于家国天下,而文词之不工,又其末也。……盖由考核以通乎性与天道,既通乎性与天道矣,而考核益精、文章益盛,用则施政利民,舍则垂世立教而无弊。浅者乃求先生于一名一物一字一句之间,惑矣!先生之言曰:“六书九数等事如轿夫然,所以舁轿中人也。以六书九数等事尽我,是犹误认轿夫为轿中人也。”^①

段玉裁推阐戴震的意思,考核是通向义理的惟一正确途径,考核的极致就是“尽天地民物之理”,从而“奠安万世”;但如果考核不以义理为目标,惟“一名一物一字一句”是求,那就用不能“施政利民”,舍不能“垂世立教”,永远只是抬轿子的下等人。而一旦循考核而获得圣人义理,反过来又能促进考核的深广和文章的深厚。余英时先生称段玉裁所述“是戴氏关于义理、考据、词章三者分界的‘晚年定论’”^②,并认为段氏此文是针对反对一切义理

^① 段玉裁《戴东原集序》,《戴震文集》卷首。

^② 余英时《清代学术思想史重要观念通释》,274页。

之学的一般汉学家而发^①，其说当可信。从文学思想的角度看，段玉裁顺着戴震的逻辑思路将其看法加以引申，义理是考核与文章之源，但义理需由考核而获得，因此，考核之于文章也就具有了本体性意义。“由考核以通乎性与天道……文章益盛”，正是在这个意义上，“文章未有不由考核而得者”。在这种思路中，义理、考据、文章三者构成经学的有机整体，不能不相贯通；其中义理是真正的文章之源，而考据对于文章的支配地位必须通过义理的中介来实现；如果离开义理而直接将考据等同于文章之本源，甚至等同于文章，这显然不符合早、中、晚任何一时期戴震之本意。

分析至此，似可作出如下判断：其一，戴震的思想中，文道观与理学家的由道贯文说相一致，而非一般古文家的由文进道、文以明道说。其二，戴震之道在其早年观念中是义理与制数的总和，其中义理是程朱义理；而晚年自家新义理确立，即将此新义理约略等同于道。其三，戴震的表述中考据与文章没有发生过直接的联系，早期他将义理与考据并重，认为兼擅二者才能达道，达道才能长于文；而晚年则倾向认为考据对文章的作用必须经由义理为中介才能实现。如果检视乾嘉汉学家有关论述，会发现戴震的看法恐怕不能代表汉学家的主流意见，正如余英时先生在《戴震与章学诚》一书中指出，戴震是个伪装成“狐狸”的“刺猬”，他对义理之学的热情在汉学家群体中是比较少见的。

对于大多数醉心于考据而忽视义理的汉学家而言，如果要谈论义理、考据、文章三者的关系，他们会倾向于认为考据具有本源性意义。如钱大昕在为阮元主编的《经籍纂诂》所作的序中所声称的：“有文字而后有训诂，有训诂而后有义理。训诂者，义理之所由出，非别有义理出乎训诂之外者也。”^②

① 参见余英时《论戴震与章学诚》，117～118、134页。余先生不同意胡适先生关于段玉裁违背师说的看法，而认为段玉裁在《戴东原集序》中的推阐并不违背其师意见，大致可信。不过，我们也可以略为补充说明。段玉裁对戴震义理之学是能够认同的，但是就他个人而言，他的确无心于义理，其所重基本仍是在考据上。这种在老师与自己的不同学术取向中调和的态度，最典型地表现在《经韵楼集》卷九的《十经杂记》中。其文开头说：“余自幼时读四子书，注中语言信之惟恐不笃也，既壮乃疑焉。既而熟读六经孔孟之言，以核之四子书注中之言，乃知其言理言性言道皆与六经孔孟之言大异。六经言理在于物，而宋儒谓理具于心，谓性即理；六经言道即阴阳，而宋儒言阴阳非道，有理以生阴阳，乃谓之道。言之愈精而愈难持循，致使人执意见以为理，碍于政事。此东原先生《原善》一书及《孟子字义疏证》不得已于作也。”这是阐述戴震之学，而且主要强调的是其消极一面的意义。紧接着，段玉裁表达了自己的看法：“余谓言学但求诸经而足矣。……昔人并《左氏》于经，合集为《十三经》，其意善矣。愚谓当广之为二十一经。……庶学者诵习佩服既久，于训诂、名物、制度之昭显，民情、物理之隐微，无不惊然，无道学之名而有其实。”此处段玉裁所重的不过是训诂、名物、制度与民情、物理，对义理他显然没有太多热情。

② 钱大昕《潜研堂文集》卷二十四《经籍纂诂序》，392～393页。

这种说法看起来与段玉裁对戴震的解释很相似,其实大不相同。段玉裁承认考核应当“通乎性与天道”,钱大昕则以为训诂以外别无义理,段玉裁只是称义理“由考核而得”,则考核不过是手段,是工具;钱大昕则干脆表示训诂为“义理之所由出”,则训诂具有了本原性,这与前者是根本不同的。钱大昕代表了多数汉学家的意见,他们口头上承认义理的存在,实际上对之却不屑一顾。正是因为和钱大昕相同的思路,戴震的弟子王念孙才会在《陈观楼先生文集序》中称赞陈氏考证精核、训诂准确,而其文章“尔雅其谊,深厚其词”,盖因为“夫文章者,学问之发也”^①。作为训诂学宗师的王念孙显然不同于老师以义理为本源的看法,而将训诂考据直接于文章,将其作为文章的本源。合钱大昕与王念孙二人言论为一,大概可视作汉学家的代表性意见。

汉学家的这种意见推之于极端,就是孙星衍的考据即词章之说。盖针对袁枚多次提及的著作形而上、考据形而下之说,孙星衍曾致书袁枚,提出“古人之著作即其考据”,其辩解思路正与钱大昕同^②。稍后,孙星衍又在给朱珪的信中再次强调说:“吾师恐考据词章为非文学之上乘,亦视其考据词章何如。稽古同天,祖述宪章,述而不作,信而好古,亦考据也。观乎人文,以化成天下,夫子之文章可得闻,亦词章也。能进于学,则四科何不可兼?”^③

在这种主流意见笼罩下,虽有特立之卓见,总不免有意无意的妥协与迁就。如在义理上私淑戴震的汉学家焦循,他看到孙星衍的前二书之后,曾致信商榷,反对将汉学家的事业矮化为单纯的考据,而强调“经学”之名义。其中论及经学与辞章的关系时说:

故以经学为词章者,董、贾、崔、蔡之流,其词章有根柢,无枝叶。而相如作《凡将》,终军言《尔雅》,刘珍著《释名》,即专以词章显者,亦非不考究于训故名物之际……是又词章之有性灵者,必由于经学,而徒取词章者,不足语此也。^④

虽然焦循的经学包括“训诂”、“制度”、“道义”、“圣贤立言之指”、“立身经世之法”等各个层面的内容,但在称赞汉代辞赋家时仍不免特别赞扬其“考究于训故名物之际”。可见其潜意识中仍以考据对文章有极重要的作

① 王念孙《王石臞先生遗文》卷二《陈观楼先生文集序》,《高邮王氏遗书》本,130~131页。

② 孙星衍《问字堂集》卷四《答袁简斋前辈书》,《问字堂集·岱南阁集》,90~92页。

③ 孙星衍《岱南阁集》卷二《呈覆座主朱石君尚书》,《问字堂集·岱南阁集》,197~198页。

④ 焦循《雕菰集》卷十三《与孙渊如观察论考据著作书》。

用,故对训故名物要作专门之强调。一时学风如此,焦循难免在戴震与诸人之间有所游移。关于焦循的思想,笔者另有专文论述,这里就不再细述。

汉学家之间的异同如上所述,戴震虽然在重视义理这点上与同时考据学者多不相同,但他代表的“儒家智识主义”最大的特征在于,他们认定圣人之道在六经中,而考据训诂是理解六经唯一正确的方法,这一点上,所有汉学家的态度是完全一致的。“考据→六经→道”这样的求道模式,使得考据如同华山的通天独道。于是,文从道中流出首先变成了文从六经中流出,而考据的特殊地位又使得逻辑上道要通过考据流向文。对于戴震,他对义理充满了热情,所以他宣称义理是考据和文章之源,同时也通过《原善》、《孟子字义疏证》等著作的写作,努力实践着自己的主张。后来在义理之学上私淑戴震的经学家,如焦循、凌廷堪、阮元等人,仍是持同样的看法。而对大多数对义理毫无兴趣的经学家来说,道更大意义上只是一个虚设的权威之位,他们的实际立足点就是六经,也即是说,六经就是文章之源。而六经,实际就是考据,就是训诂名物之学,就是学问。这一点,前引钱大昕、王念孙、孙星衍诸论已经表达得很清楚。不过虽然有是否重义理的差别,但无论对哪派学者,六经和考据都是不可动摇的,这就是在钱大昕在《味经窝类稿序》中所称“以经为文”,焦循在《与王钦莱论文书》中所倡“文莫重于注经”的根源所在。正是循此思路,乾嘉汉学家们明确提出“说经之文”的概念,并将其推尊为古文中最尊贵的文类,对承载说经任务的论辩、序跋等文体,则将其视为最尊贵的文体。试看宋代理学家,他们强调“文皆是从道中流出”,这个道主要是指他们的义理而言,而且求道同时存在“尊德性”与“道问学”两条途径,通过考据训诂回到六经的声音在宋明理学中表现得并不强烈。因此,他们的古文观不妨归纳为载道、贯道。而乾嘉汉学家虽然秉持相同的思路,但因为道已经由单纯的心性义理之学变成了兼容义理与制数的六经之学,因此,其观念可概括为文以载经。由道学向经学的转换,正是时代精神转变的标志。

二、文对道、学的反作用：经学家的认识与实践

在义理、考据、词章的理论系统中,文章作为表述道与学问的工具,更多处于一种被动的地位。但在实际上,文章在学者求道及经学研究过程中都有颇强的能动作用,不少经学家对此有充分意识。

首先,张惠言和焦循都曾表示,是古文创作促使他们走上经学研究之路的。张惠言说:

余友王悔生,见余《黄山赋》而善之,劝余为古文,语余以所受其师、刘海峰者。为之一二年,稍稍得规矩。已而思古之以文传者,虽于圣人、有合有否,要就其所得,莫不足以立身行义,施天下致一切之治。荀卿、贾谊、董仲舒、扬雄以儒;老聃、庄周、管夷吾以术;司马迁、班固以事;韩愈、李翱、欧阳修、曾巩以学;柳宗元,苏洵、轼、辙,王安石,虽不逮,犹各有所执,操其一以应于世而不穷,故其言必曰“道”。道成而所得之浅深醇杂见乎其文,无其道而有其文者,则未有也。故乃退而考之于经,求天地阴阳消息于《易》虞氏,求古先圣王礼乐制度于《礼》郑氏,庶窥微言奥义,以究本原。……然余之知学于道,自为古文始。^①

而焦循则说:

不学则文无本,不文则学不宣。余十二三岁读三苏文,即解为论序,见东坡文范增、晁错诸论,思拟而效之,苦于不谙史事,乃阅《汉书》、《三国志》,递及《南北史》、《唐书》、《五代史记》。又思不明地里,何以作《水经》序,不通天文术算,何以作李淳风、一行论?文之有序也,必提挈一书之精要而标举之。序经学书,必明于经;序史学书,必明于史。一切阴阳、天地、医卜、农桑,不少窥其疆域而微得其奥突,何以各还其本末?文之有传赞墓表志也,必形容一人之面目而彰显之。为经学之人立传,必道其得经之力者何在。为文艺之人作铭,必述其成家之派何在。其人功在治平,必有以暴其立政之心。其学专理道,必有以核传业之确。故非博通经史四部,偏览九流百家,未易言文。吾生平无物不习,非务杂也,实为属文起见。若徒讲关键之法,侈口于起伏钩勒字句之间,以公家泛应之词自诩作者,如是为文,何取于文耶?^②

这是非常有趣的现象,过去学者常常视经学家与古文家为截然对立的两派,这里我们却看到双方的汇通。张惠言的古文之法间接得自刘大櫟,属于桐城别派,焦循古文则出之自得,而“最爱柳柳州文”^③,最后同样由学习作文导上治经之路,这应该是个性、时代风气与古文自身传统三者共同作用的结果。不过两人在相同中又稍有不同。

① 张惠言《茗柯文》三编《文稿自序》,上海古籍出版社,1984年,117~118页。

② 焦循《里堂家训》卷下。

③ 阮元《擘经室二集》卷四《通儒扬州焦君传》,480页。

张惠言从王灼(1752~1819)那里知道了刘大櫟的文法,开始从事于古文,不久他就产生了“学于道”的想法,可以肯定这一想法并不源于刘大櫟。首先刘大櫟一心为文,从不像方苞那样要为自己的文章树一面经学的大旗,他在文集中也绝不谈文以贯道、载道这类的话,因此可以相信王灼也无从向张惠言言及于此。更何况张惠言自诉,从王灼受刘氏文法之后,“求海峰文六年,然后得而读之”^①,足见求道的想法在读到刘大櫟文章前很久就有了。但我们却不必因此怀疑这种由文入道的思想的实际来源正是古文传统本身。盖清人学古文,没有不读韩愈八家的,喜欢与否不论,读总是要读的。况且张惠言受刘氏文法,自然要以韩愈为宗。而以道尊文,由文贯道,正是韩昌黎开创的古文传统。他时时说着这样的话:

然愈之所志于古者,不惟其辞之好,好其道焉尔。^②

愈之为古文,岂独取其句读不类今者邪?思古人而不得见,学古道而欲兼通其辞。通其辞者,本志乎古道者也。^③

这些话语对弘毅坚韧的张惠言之感发和激励可想而知。何况,此时友人恽敬(1757~1817)又勉之以“当事为第一流”^④,于是一改少年时“求为乡里善人以没吾世”的想法^⑤,一心追求起古人之道来。不过世易时移,张惠言正好身处乾嘉汉学最鼎盛的时期,这时“第一流”人物之道早已不再是宋明理学,而是乾嘉汉学。要“事事为第一流”,就必须在汉学经学的研究中出类拔萃,才可能得到当时学界的认可。如果我们注意到张惠言在受古文文法后不久即至北京,这个乾隆末汉学阵营的核心地带^⑥,一住数年,那么他一边研习古文,一边通过古文产生求道的热情,而又以经学为道之渊藪,这一过程就再自然不过了。而且此前此后,他又在歙县金榜(1735~1801)家中设教,金榜是江永弟子,戴震同学好友,也是皖学大家,他对张惠言的影响也是人所周知的。可见,古文为张惠言提供了一个终极目标——道,这与方苞、姚鼐的求道意识进径相同。与方、姚不同的是,张惠言时代稍晚,他已经完全被汉学经学的时代风尚所裹挟,“道”的内涵在这一时代的主流知识界

① 张惠言《茗柯文补编》卷上《书刘海峰文集后》,178页。

② 韩愈《韩昌黎文集校注》卷三《答李秀才书》,176页。

③ 同上书,卷五《题欧阳生哀辞后》,304~305页。

④ 张惠言《茗柯文》初编《送恽子居序》,27页。

⑤ 同上。

⑥ 关于张惠言在乾隆末、嘉庆初的行迹,可参看曹虹《阳湖派主要作家简谱》,《阳湖文派研究》附录,中华书局,1996年。

发生了质的改变,张惠言也就顺理成章地走到了汉学路上。其实我们从张惠言路径的反面看过去,道赋予古文权威,当道等同于汉学经学时,说经古文也就获得了最高权威,而这正是戴震们的理论。

而焦循则有所不同,他是从习作古文而悟得博学的道理,渐渐转入经史学中。焦循以自己为例,生动说明为文与博学是一脉可通的。在广义的江南地区,自晚明以来就形成了以博学为文的传统,章太炎先生说:“初,大湖之滨,苏、常、松江、大仓诸邑,其民佚丽。自晚明以来,意为文辞比兴,饮食会同,以博依相问难,故好浏览而无纲纪,其流风遍江之南北。”^①我们看桐城派中相对学问最弱而才情最长的刘大櫆也曾说要以“书卷”为作文材料,足见时代风气的影响之大^②。这种重视学问的风气在精神内核上与清代经学的精神是一致的,吴派学者大都成长于这一风尚之中,而最后转向经史之学。青年时代,王鸣盛、钱大昕、王昶受知于沈德潜,孙星衍、洪亮吉见赏于袁枚,汪中获称于杭世骏等等,都是最好的证明。焦循虽然称是自己悟得博学的道理,但其身边师友引导切磋之功亦不必言而后知。至少他少年时代就与后来同为著名学者的阮元、顾凤毛(1762~1788)等是好友,而顾凤毛与其父顾九苞(1738~1781)都是名在《汉学师承记》、《清史列传·儒林传》中的著名学者,所以我们不必认为焦循是全凭一己之力悟入的。只是学者之博与文人之博又颇有不同,焦循晚年在《孟子正义》中区别这两种博学说:

不博学而徒凭空悟者,非圣贤之学,无论也。博学而不能解说,文士之浮华也。但知其一端,则讹而非要;但知其大略,则浅而非要;故必无所不解,而后能知其要。详与博相反,惟博且详,反能解得其约。舍博而言约,何以能解?……戴氏震《孟子字义疏证》云:“约谓得其至当。”^③

文士“博学而不能解说”,与太炎先生所说“好浏览而无纲纪”其意正同。说到底,文学之士大都张扬飞动,感性十足,很少可能沉下心作学问,所以他们往往“好读书不求甚解”,博雅而不精核。这与焦循的才性适成鲜明的对照。焦循曾自述读书经历,认为自己记性不好,“余幼年读书最钝,十行《礼记》半日乃能背诵”,但善于计算推理和综合裁断,能于所读之书“细为细绎以求

① 章太炎《馥书详注·清儒》,151页。

② 参见《论文偶记》第三条,3页。

③ 焦循《孟子正义》卷十六“离娄”章句下,“博学而详说之,将以反说约也”句疏,中华书局,1987年,561页。

其所以然之故”。不过裁断先要综合,明其所然先于明其所以然,所以要深且博,才能“定是非”^①。这也就是上面引文中焦循所谓由博返约,求其至当的道理^②。焦循心性沉潜理性,长于综合裁断,在博学的路上一路走向经史研究的深处而成为著名学者,这再自然不过了。值得注意的是,在焦循学习古文的过程中,不是别的文体,而是论与序唤起了他博览经史的最初兴趣,而这两类恰是我们前面分析的说经文体的核心。为什么?当然是因为这两种文体的体质特征,即论序体现的作者归纳、分析、推理的逻辑能力和条理化的表达需要,与焦循才性相符,所以唤起并推动了焦循走上学术之路。用佛家之语,焦循是自具作学术的“种子”,而习为论序,正好成为其“摄受因”,促成了种子的生长。

可以说,由古文走向经史考证之学是清代学术史、文学史一个醒目、有趣的特征。而张惠言、焦循的自我总结,为认识这一特征提供了可能。从许多清代经学家相似的治学经历看,我们相信,这在汉学家中应该是普遍的,而不是特殊的现象。这一普遍现象的出现无疑当从“道问学”的时代精神中加以理解。

由文章而导入学问,这是其一;这些浸淫文章已久的学者则更进一层,通过文章修辞以理解经史意义。古人行文,注重修辞,至少在春秋战国时期就有了修辞的萌芽意识^③,杨树达先生曾举其重美、重简、重明白晓畅之论数例^④,我们不妨转引数则:

故君子曰:“《春秋》之称,微而显,志而晦,婉而成章,尽而不汙,惩恶而劝善,非圣人,谁能修之?”(《左传》成公十四年)^⑤

其旨远,其辞文,其言曲而中。(《周易·系辞下》)^⑥

情欲信,辞欲巧。(《礼记·表记》)^⑦

① 以上俱见《里堂家训》卷下。

② 在宋明理学中由博返约本来大致代表从“道问学”到“尊德性”的过程,但到了清学语境中,博与约已经专指学问而言,而基本不再有德性的指涉。焦循此处的博、约,该作如是理解。参见余英时先生《清代学术思想史重要观念通释》之“博与约”一节。

③ 这里遵从郑子瑜先生的看法,将先秦定为中国修辞思想的萌芽期,可参见氏著《中国修辞学史稿》第二篇《中国修辞思想的萌芽期——先秦时代》,上海教育出版社,1984年,12~25页。

④ 见杨树达《中国修辞学》第一章“释名”,上海古籍出版社,2006年,2页。

⑤ 杨伯峻《春秋左传注》,中华书局,1990年,870页。

⑥ 王弼注、孔颖达疏《周易正义》,《十三经注疏》本,中华书局,1980年,89页。

⑦ 朱彬《礼记训纂》,中华书局,1996年,799页。

不辞费。(《礼记·曲礼上》)①

辞达而已矣。(《论语·卫灵公》)②

古人认识及于此,是在他们酬对、著述已经有了丰富的修辞实践之后。陈望道先生将修辞分为消极修辞和积极修辞两类。消极修辞意在文章的明确通顺和平匀稳密,通过了解古人在消极修辞上的惯例,有助于更好地理解古人之意。积极修辞则重在求美,求生动感人,因此修饰语言,其义常在字面之外;解释经典时,对积极修辞的认识尤其重要,如果不明白古人修辞之法,总难免拘泥字面,望文生义③。显然,要真正理解古人的著述之旨,仅仅解训诂、探名物是不够的,析修辞也是必不可少的工序。

陆宗达先生指出,其实古人训诂,“在释词、释句的过程中,它承担着说明修辞说法和研究特殊的表达方式的任务”④。因此但凡是高明的经学家,在训释经典时,绝不会单单只作字词的训诂,说明经文修辞之例也是其重要工作之一。在文学上是否有悟性,便决定了这一部分工作的成绩。钱鍾书先生在《管锥编》中曾特别表彰孔颖达于文学之事别有会心,中国美学史“当留片席地与孔颖达”⑤。据钱先生在《管锥编》中的提示,孔颖达的有关工作至少包括两个方面:畅明修辞之例和解说修辞之妙。畅明修辞之例,如:

损,“象曰:君子以惩忿窒欲”;《正义》:“惩者息其既往,窒者闭其将来;忿、欲皆有往来,惩、窒互文而相足也。”按孔颖达盖得法于郑玄者。《礼记·坊记》:“君子约言,小人先言。”郑注:“‘约’与‘先’互言尔;君子‘约’则小人‘多’矣,小人‘先’则君子‘后’矣。”孔能触类旁通,《左传》宣公十二年:“随武子曰:‘贵有常尊,贱有等威,礼不逆矣。’”《正义》:“言‘贵有常尊’,则当云‘贱有常卑’,而云‘贱有等威’者,威仪、等差,文兼贵贱,既属‘常尊’于‘贵’,遂属‘等威’于‘贱’,使互相发明耳。”又十四年:“申舟曰:‘郑昭宋聋。’”《正义》:“‘郑昭’言其‘目明’,则宋不明也;‘宋聋’言其耳闇,则郑不闇也。耳目各举一事

① 朱彬《礼记训纂》,中华书局,1996年,4页。

② 《论语注疏》卷十五,《十三经注疏》本,2519页。

③ 关于消极修辞与积极修辞的区分与概述,参见陈望道《修辞学发凡》,上海教育出版社,1979年。

④ 陆宗达《训诂简论》,北京出版社,2002年,17页。

⑤ 钱鍾书《管锥编·关雎(三)》,中华书局,1986年第2版,62页。

而对以相反。”数节捉置一处，“互文相足”之法更可了然。^①

这是孔颖达受郑玄提示，畅发“互文相足”的修辞之例。按，“互言”、“互文”为古人解经常语，杨树达先生《中国修辞学》为传统修辞学集成之作，书中称之为“参互”，又细分为“互备”、“举隅”、“举隅反例”三小类，所举例证即多用孔颖达语，益可见孔氏眼光^②。而现代修辞学诸著作曾在较长时期内忽视了“互文”这一重要修辞手法，殊令人不解。

孔颖达解说修辞之妙，则如：

“王旅咻咻，如飞如翰，如江如汉，如山之苞，如川之流。绵绵翼翼，不测不克，濯征徐国”。《传》：“咻咻然，盛也；疾如飞；挚如翰；苞，本也；绵绵，靚也；翼翼，敬也。”《笺》：“咻咻，闲暇有余力之貌；其行疾自发举，如鸟之飞也，翰，其中豪俊也；苞，本也，山本以喻不可惊动也；川流以喻不可御也；王兵安靚且皆敬。”《正义》：“兵法有动有静：静则不可惊动，故以山喻；动则不可御止，故以川喻。兵法应敌出奇，故美其不可测度。”按《笺》胜《传》，《正义》又胜《笺》，以兵法释之，尤为具眼。^③

取兵法以解说《常武》比喻之妙，不胶不固，的确是深得比喻之趣，是以获得钱鍾书先生的赞叹。孔颖达探达诗心的种种妙解，足见经生未必即腐儒，也足以证明解说修辞以疏通经义是经学史上源远流长的方法。只不过古人一直没有将以修辞通经训的作法作为一种理论加以明确化，是以孔颖达之后传人无多，这不能不让人感到遗憾。如明人好评点，其经学注释评点也如同对后世诗文评点一般，只能视作文学之探讨，而不是经学之疏通，算不得孔氏一脉。即便顾炎武在《日知录》中有时仍像古人那样讨论经典中的修辞问题，如卷二十的“引书用意”，指出古人引文时常有“略其文而用其意的情况”；但更多时候，顾炎武对修辞的探讨是以指导写作为目的，至少我们还看不出他有明确的指导意识要通过修辞以理解经义^④。而到了清代，随着经学研究的深入和不断进步，学者们开始意识到这一问题，他们既在理论上给予了明确说明，也在实践上不断推进。沈彤较早地认识到修辞对于解读经

① 钱鍾书《管锥编·损》，27页。

② 杨树达《中国修辞学》，99~113页。

③ 钱鍾书《管锥编·常武》，159页。

④ 关于顾炎武对修辞的探讨，可参见郑子瑜《中国修辞学史稿》第八篇第七节“顾炎武《日知录》”，403~410页。

典的重要性,本章第一节中曾经引用过他的一段话:“读古书而获其意义之真,凡所发明,皆大有裨于后学,则其言不可不及时以著于篇。夫古书自群经、诸子而外,其意义之深且远者,莫若左之《传》、屈之《骚》、司马之《史记》、杜之诗、韩之笔。读之者必求之训诂与夫名数、象物、事故之属,而后其文辞可通;必求诸抑扬轻重疾徐出入明晦,与夫长短浅深纵横断续之际,而后其神理可浹。文辞通、神理浹,而后其意义之真者可获。”^①现在换从修辞的角度理解,他认为求训诂而文辞可通,解修辞而神理乃浹,然后才能获得“意义之真”。这样的看法具有纲领性、指导性的意义。后来戴震也曾说过“治经先考字义,次通文理”^②,所谓文理,自然包含修辞用例在其中,与沈彤所说“神理”同一机杼。沈、戴二氏的言论,表明经学家已经有了通过文章修辞以解释经典的充分自觉,能真正上承汉唐经学之优长,其意义正自不小^③。他们在各种古书注释中也颇能随时留心于此,而更进一步的总结也翘首可待了。

第一个对此问题写出专题论文的是汪中,他最特出的成就是上中下三篇《释三九》。在上篇中,汪中指出,古书中三、九多为形容其多的虚数,“凡一、二之所不能尽者,则约之三,以见其多;三之所不能尽者,则约之九,以见其极多。此言语之虚数也”,因此他提出一条原则,“实数可稽也,虚数不可执也”,告诫学者治古书要“通其语言”而“不胶其文字”^④。至其中篇,汪中更转一层,推而广之曰:

古之名物制度,不与今同也。古之语,不与今同也。故古之事,不可尽知。若其辞,则又有二焉,曰曲、曰形容。……周人尚文,君子之于言,不径而致也,是以有曲焉。辞不过其意则不鬯,是以有形容焉。名物制度可考也,语可通也,至于二者,非好学深思,莫知其意焉。故学者知其意,则不疑其语言矣。^⑤

就汪中文中所举例子来看,他所谓的“曲”大致对应陈望道先生归纳的“婉转”辞格,“形容”则大致对应夸张,而三、九之用则兼有夸张和借

① 沈彤《果堂集》卷六《赠沈师闵序》。

② 戴震《戴震集》文集卷九《与某书》,上海古籍出版社,187页。

③ 按,韩愈发明“道统”之说,自谓发千古绝绪,究其实不过自我作古而已。清人倒是颇能焕发千年未发之秘奥,修辞解经是一显例,后面第三章第二节所论周春对杜诗双声叠韵的探究也是同样的例证。这些现象颇为有趣,值得学者作更深入探讨。

④ 《释三九》上,《新编汪中集》文集第一辑,广陵书社,2005年,347~348页。

⑤ 《释三九》中,348页。

代,这些都是就积极修辞而言。最后所谓“知其意,则不疑其语言”,就是不为字面所泥的意思,可见汪中的根本目的在于为释经提供修辞学上的原则,这与他自身的文章修养当然密不可分。对经学研究来说,汪中此文具有标志性的成就,表明文章之学对经学研究可能具有的积极作用,从经学和文学思想上看,可谓遥承孟子一脉,而自觉总结并给予了理论化^①。王念孙在《汪容甫述学序》中列举“其有功经义者”,第一便是《释三九》,并称赞此文“使后之治经者振烦祛惑,而得其会通”,可谓深契汪中之心^②。

前人论汪中修辞贡献,往往止于《释三九》一文,其实通文理、研修辞以校释经典的做法,汪中尚复不少。以今存汪中《经义知新记》、《国语校文》等著作为例,试为归纳,至少包括如下几个方面:一、省读文意、辨文意虚实;二、辨识文章风格;三、归纳表达习惯;四、以对文为校读标准;五、注重语篇环境下的修辞。下面各举例子为证。关于省读文意、辨文意虚实,如:

1. 以临长百姓而轻重布之,王何异之有?《注》:“轻重布之,贵贱各有等也。王何异之有,言帝王皆然。”“王何异之有”,言王本无异于人,恃此服物采章以为等威耳。《注》非。^③
2. 于是乎有狂悖之言,有眩惑之明,有转易之名,有过愿之度。《注》:“此四者,气佚之所生也。狂悖眩惑,说子朝,宠宾孟也。转易过恶,嬖子配适,将杀大臣也。”中按:此泛言不和之害耳,不当举后事以

① 参见《管锥编·河广》,95~98页。

② 王念孙《汪容甫述学叙》,《新编汪中集》附录三,61页。按,在这个问题上,汪中有他的诤友——章学诚。章氏在《〈述学〉驳文》中既称汪中“说甚明通”,又指出在修辞上,其实没有古今雅俗的不同,“无论今之文辞不远古,即俚俗方言,可与汪氏所例曲与形容相比例者,岂少也哉?”章学诚还进一步认为仅仅是曲与形容还不足以尽修辞之例,他希望能收集更多资料,勒为专著。(章学诚《章学诚遗书》卷七《〈述学〉驳文》,58页。)章学诚虽然不是经学家,不以考据见长,但他是朱筠弟子,邵晋涵的好友,又深受戴震影响,同为时代风气所笼罩,对汉学家们常能有最深刻的理解与批评。在修辞问题上,也同样如此。他承汪中之见,进而有了作修辞学专题研究的自觉,至少南宋陈骙《文则》以后600年无人有此意识,只是其书未成,殊为可惜。汪中意在解经,所以无意专为修辞之学,章学诚能转进自然不错,却也不必因此苛求汪中,说到底两人毕竟同条共贯,一脉相承。钱锺书先生曾表彰两人说:“述事抒情,是处皆有‘实可稽’与‘虚不可执’者,岂止数乎?汪中论数,兼及词之‘曲’与‘形容’,章学诚踵而通古今语、雅俗语之由,已窥端倪。后来刘师培则囿于量沙擢发,海滴山斤,知博征之多多益善,而不解旁通之头头是道,识力下汪、章数等矣。”(《管锥编》二六,96页。)得此数语,而汪中其意义可知。

③ 《新编汪中集·国语校文》,43页。

实之。^①

3. 孤之事君在今日,不得事君亦在今日。《注》:“言欲战以决之。不胜,则服事君;若胜,则为盟主。”言好则盟,恶则战耳。恐喝之辞。《注》非。^②

4. 是以带甲万人以事君也。《注》:“言赦越罪,是得带甲万人事君也。”本有五千人,则勇气自倍,故曰万人。“事君”,谓与君战。措辞之道则然。《注》非。^③

5. 寡人礼先壹饭矣。《注》:“言己年长于越王,觉差壹饭之间,欲以少长求免也。”“礼先一饭”,言昔尝有恩于越,谓会稽之事也。言“一饭”者,措辞之道则然。《注》非。^④

例1属于疏通文义。例2、3、4则是辨识文意虚实以明其措辞之道,例2为泛言之例,例3、4为夸张恐吓之例。例5则是谦辞之例。以上5例,汪中能纠正韦昭注释之误,正体现了他精研文章的功力,属于文家之能事。而汪中辨识文章风格以释读经典的例证,如:

定六年“孟孙知其衅,以为必适晋,故强为之请,以取入焉”十九字与左氏文不类,似贾、刘以后说经之辞,而误作正文,杜因解之尔。^⑤

归纳表达习惯,如:

昭七年:“叔父陟恪,在我先王之左右。”恪,必“降”字之误,与《诗》“文王陟降,在帝左右”文法正同。^⑥

注重对文,如:

鲁昭公在戚而有“嘉容”。《齐书·萧颖传》作“喜容”。喜、戚,对文为优。今作“嘉”,形之讹。^⑦

① 《新编汪中集·国语校文》,44页。

② 同上,47页。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《新编汪中集·经义知新记》,11页。

⑥ 同上,17页。

⑦ 同上,12页。

注重语篇环境下的修辞，如：

《曲礼下》：“天子谓之伯父。”《释文》云：“本或有‘同姓’二字，衍文。”按：陆说是也。下句别言异姓，则上句为同姓可知，省文见义之例也。^①

《汉书·礼乐志》：“其感人深，其移风易俗易。”今《礼记》脱“易”字，因上文“易”字而误也。^②

前一例“省文见义”合于杨树达先生“参互”法之“举隅”一类。而后例则是因常见的简省修辞的手法而推测致误的原因。按“移风易俗”，语见《礼记·乐记》，王念孙则以为“当从《汉书》补下‘易’字。盖乐之感人既深，则其移风易俗必易。二句相对为文。若下句末无‘易’字，则文不成义，且与上句不对矣”^③，正可与汪中之说互为补充，也足见汪氏眼光。有学者说：“汪中自信能知六艺子史等文词的利病，与他精通校讎之学颇有关系。”^④这恰好颠倒了因果关系。从上述举例中可以看出，正是因为汪中精研文章，对修辞深有会心，才能在校讎上精审如斯。而乾嘉时期文学与学术的关系也由此愈显多彩。

经学家中，汪中疏通文义、探析修辞以校释经典的努力并不是孤立的行为，王引之在《经义述闻》中列了容易致误的12条通例，其中“经义不同不可强为之说”、“经传平列二字上下同义”、“经文数句平列上下不当歧异”、“经文上下两义不可合解”、“上下相因而误”、“上文因下而省”等都可视作这方面的工作^⑤。上述通例都是从反面提出警诫，而其书中从正面通修辞以解经的例子如春花满园，触处精彩，比之汪中可谓有过之而无不及。如归纳《彖传》、《诗经》的行文方式；如以对偶为标准，证“天行健”之“行”为“道”之义；如以押韵为标准判断句读；如发明“连类而及”的修辞法；如总结《周易》中虚词的布置之法；如发明“省文”之例；如运用“互文见义”的修辞法解说。凡此种种，都是说明文章之学影响经学研究极好的例子，也证明乾嘉经学家中之杰出者对此已具备充分的自觉意识。

这种自觉至晚清俞樾而集大成。俞樾的《古书疑义举例》自刊布以来，

① 《新编汪中集·经义知新记》，8页。

② 同上。

③ 《经义述闻》卷十五，江苏古籍出版社，2000年，366页。

④ 李贵生《传统的终结》，复旦大学出版社，2009年，23页。

⑤ 《经义述闻》卷三十二，756~789页。

驰誉士林,学者共推为不朽经典^①。俞书中一半是通过修辞以理解古书,其中既有消极修辞,又有积极修辞,条分缕析,汇为通则,足见俞氏思致之深。《古书疑义举例》可谓清代经学家创通条例、以修辞解经思想的结晶。具体的分析可参看郑子瑜先生《中国修辞学史稿》第八篇第十八节《俞樾〈古书疑义举例〉》。不过郑先生的分析略嫌简单,更深入的研究仍有待后来学者。

俞樾之后,有刘师培作《古书疑义举例补》、杨树达作《续补》、马叙伦作《校录》、姚维锐作《增补》,形成了一个系列,将乾嘉经师的理论实在贯彻。而杨树达先生又作《中国修辞学》,自言是本之俞樾之书。钱鍾书先生之《管锥编》,则可谓竟章学诚未竟之业。我们看到,沈彤、戴震、汪中、王念孙、王引之、俞樾、杨树达,以文章修辞理解经史真义,形成了一个经学家的系谱,这一思想也由理论演化成实践,不断展开、深入,不但在经学研究上结出硕果,而且也为中国修辞学的最后建立作出了显明的贡献。郑子瑜先生曾将杨树达先生为代表的修辞学研究称为旧派,认为“只作一些关于古修辞学说或古修辞例证的集录工夫,使读者省些翻检抄录的烦劳罢了,其实对本学科并没有多大的贡献”^②。今天看来,这样的看法过于菲薄古人了。郑先生所重,在于西方修辞学的研究方法,这固然不错,但西方的方法理论只可做借力与参考,不能移为根本。郑先生一面承认中西方修辞术有同有异,一面又轻视旧派学者的研究,殊不知,不通过这些旧派学者的研究,如何看清楚中国修辞的真面目?不对这些著述深入研究和进一步拓展,我们只可能得到中国修辞学浮光掠影的印象,停留在一知半解的阶段,这时说起来是借用西方理论,落到实际就成了以西方理论取舍古人的尴尬局面,而研究也就无法持续深入和展开了。青原惟信禅师说过一段非常有名的话:“老僧三十年前未参禅时,见山是山,见水是水。及至后来,亲见知识,有个人处,见山不是山,见水不是水。而今得个休歇处,依前见山只是山,见水只是水。”也许,是时候“依前见山只是山,见水只是水”了^③。

① 郭绍虞先生曾经称赞《古书疑义举例》“所论辞格分析较繁,例证也多,实是研究古修辞学的一部重要著作”,但又遗憾其书只从修辞的局部着眼,没有整体的修辞观,而所重在读的方面。这正好从反面说明,江藩、俞樾等经学家是以解经为根本目的,他们研究修辞,正是要通过文章以求得经义之真。见郭绍虞《〈新著修辞学〉序》,《照隅室语言文字论集》,上海古籍出版社,1985年,65~67页。

② 郑子瑜《中国修辞学史稿》,上海教育出版社,1984年,490~491页。

③ 这里对修辞学研究的看法既是笔者一贯的态度,更要感谢友人季忠平先生。季先生在修辞学上用力颇深,平日与他交谈,常常获益良多,无论研究方法还是古人具体的修辞之术,他的胜意常使人醍醐灌顶。不敢抹煞良朋切磋启发之功,特此识之。

第四节 文笔说的重提与发展

历史对于中国人,常常是相逢于山麓水涯时候的浊醪闲话,是一出一出跌宕的传奇,是一个一个唏嘘的人生。同样的,回顾骈文的历史,仿佛回首一段人生,他在悠悠岁月中的命运就真如《桃花扇》中所唱:“金陵玉殿莺啼晓,秦淮水榭花开早,谁知道容易冰消。”面对今天的无限凄凉,又怎么能够想象就在不久前的清代他的荣华呢?

不过,在对沧桑的感叹泛滥不可收束之前,还是让我们重新回到本书,来审视骈文在它最后繁盛阶段的理论发展。骈文经过宋元明的衰落,从明末开始,渐有复兴之势,到了清代,名家辈出、流派纷呈,俨然有了中兴气象^①。而在此过程中,乾嘉经学家的贡献大概是最大的。马积高先生曾经举称有清骈文的代表作家 33 人,其中经学家 10 人,人数上已经颇可观^②。更重要的是,经学家的创作代表了清代骈文的最高成就,清代中叶,也是整个清代的骈文三大家胡天游、洪亮吉、汪中,后两位都是经学家,更何况还有成就紧随其后的孔广森等人,可以说,乾嘉经学家与骈文的密切关系是清代文学史上一个比较显著的特色。其中原因大概要归结于骈文必须大量用典的体制要求,使得一般空疏的文人无从措手,而才气横溢的经学家则不妨自由挥洒^③。有的学者,如马积高先生质疑这种密切关系,他说:“清代考据学家多只作证实之文,他们对古文家讲求开合、呼应、顿宕……等法度已深致不满,对骈文家们讲求对偶、声律自亦不屑,故清代考据家多,而兼作骈文者少。”^④这样的看法多少有些含混不确。马先生曾把清代翰林院律赋考试列

① 刘麟生先生归纳了清代骈文的五派:博丽派、自然派、常州派、六朝派、宋四六派。可参看氏著《中国骈文史》第十章《清代骈文之复兴》,上海书店据商务印书馆 1939 年版影印,1984 年,123~144 页。

② 33 人名单中的 10 人是:毛奇龄、汪中、洪亮吉、孔广森、阮元、凌廷堪、董祐诚、周寿昌、李慈铭、王闿运。孙星衍名在 33 人中,而为马先生所略,大概是因为孙星衍治经后不再从事骈文写作。参见马积高《清代学术思想的变迁与文学》三《清代考据学与骈文的复兴》的有关部分,湖南人民出版社,2002 年,105~106 页。

③ 学问与骈文的关系,袁枚曾屡屡道及,如:“盖其词骈,则征典隶事,势难不读书。”(《小仓山房文集》卷十九《答友人论文第二书》,1549 页。)又,“人有满腔书卷无处张皇,当为考据之学,自成一家;其次则骈体文,尽可铺排。何必借诗为卖弄”(《随园诗话》卷五第 33 条,凤凰出版社,2000 年,110 页),这是从反面说的。胡玉缙先生在评价彭兆荪诗文时则特别提及骈文与经学的联系:“兆荪诗文,非工《文选》不能到此境,《选》学恒与经小学相关联,非略知考证亦不能到此境。”(胡玉缙《许廛经籍题跋》卷四《小谟觐馆集书后》,《续四库提要三种》,上海书店出版社,2002 年,727 页。)

④ 马积高《清代学术思想的变迁与文学》,106 页。

为清代骈文复兴的两大原因之一,并说“律赋是押韵的骈文”^①,在多数经学家文集都存在律赋,怎么能说兼作者少呢?即便抛开律赋不谈,经学家兼作骈文的仍然不少,纪昀、张惠言、江藩、顾广圻、许宗彦、陈寿祺、胡培翬、胡承珙、朱珔以及诂经精舍、学海堂诸子中的许多人都颇擅此道。不过,正如上一章中所描述的,吴、皖、扬三派学人与文学的关系是不一样的,如果单看皖派学者,那么马积高先生的结论也未尝不对,但在吴派、扬派学者那里,骈文创作就是一种普遍现象。所以,从整体来说,骈文是经学家最足以傲视文坛的文体,他们在理论上领导标新、推尊骈体,也就无足奇怪了。

一、清代骈文家的一般观念

唐以后,骈文日衰,地位日降;清代骈文复兴,创作者一面为复古的热情所激荡,对骈文加以肯定,一面仍沉浸在600年来逐渐成为传统的文章观念中,两相交战,使得他们在新与旧之间小心翼翼地平衡折中,以寻求一种为各方认可的理论。表现在观念上,清代前中期的骈文家既认为骈文自有其相当的价值,同时又承袭了古文尊于骈文的“传统”看法。

明末陈子龙(1608~1647)以骏发绝丽之才倡导复古文风,诗歌以外,词与骈文尤能发扬踔厉,复兴于积衰之下,而为有清文学导夫先路。但是成见总是根深蒂固,对骈文普遍的鄙视,一时仍难扭转^②。这时,为骈文正名,以求与古文并驱,便成了骈文家们的自觉意识^③。他们分别从不同角度加以阐述,毛先舒(1620~1688)说:

原夫太极,是生两仪,由兹而来,物非无偶。……物类且尔,况于人文者哉?是皆天壤自然之妙,非强比合而成之也。……或谓三古六经,气尚淳朴,先秦西京,体并高古,焉用骈组,聿开浮华?岂知万邦九族之语,已见诸《虺诰》;水湿火燥之句,亦载于《文言》。用涧溪以偈蕴藻,《左氏》有之;取麇麇以匹轔轔,《外传》所述。嚆矢权舆,引厥端矣。^④

① 马积高《清代学术思想的变迁与文学》,105页。

② 如陈维崧所记清初风气:“客或见今才士所作文间类徐、庾俚体,辄曰:‘此齐梁小儿语耳。’掷不见。”陈维崧《陈迦陵文集》卷二《词选序》,《四部丛刊》本。

③ 关于清代骈文家为骈文正名所作的努力,可参看邬国平、王镇远《中国文学批评通史·清代卷》第八章第五节《阮元与清代骈文理论》中的有关部分,上海古籍出版社,1996年,626~634页。

④ 毛先舒《思古堂集》卷三《陈其年骈体序》,《四库全书存目丛书》集部第210册。

太极两仪之说,这是从宇宙发生论的角度肯定骈文合乎自然的规律,这种思路来自《文心雕龙·原道》,可谓渊源有自。其后是在儒家经典中找寻依据,认为骈文同样权舆于六经,在儒学的大传统下,借由六经的肯定,骈文可以摆脱绮丽淫靡的恶谥而获得相当的合法地位。后来阮元写作《文言说》,正是沿着这个思路前进的,毛先舒自有其发端之功,不可不加说明。

与毛先舒同为陈子龙弟子的陈维崧(1625~1682),则更多强调骈文独特的文学价值,他认为骈文与古文各具体格,不可相互替代,而在文学美感的提供与实用性上又是相通的。他说:

将使江萧染翰,弁龙门纪事之文,潘左操觚,序鹿洞谈经之作,则筵前授简,请以属之他人,座上挥毫,愿以俟夫君子。何则?燕函粤铸,递有尚家;北辙南辕,要难并诣。一疏一密,既意满而靡宣;或质或文,复情睽而罕俪。然而诸家立说,趣本同归;百氏修辞,理惟一致。倘毫枯而腕劣,则散行徒增闾冗之讥;苟骨腾而肉飞,则俪体詎乏经奇之誉?原非泾渭,詎类玄黄。^①

开府《哀江南》一赋,仆射在河北诸书,奴仆《庄》、《骚》,出入《左》、《国》,即前此史迁、班椽诸史书,未见礼先一饭。……盖天之生才不尽,文章之体格亦不尽。^②

显然,骈体不适合说经传史,这是其体质决定的,但这并不妨碍它在文学上独特的价值。“奴仆《庄》、《骚》”,是推重其美学品格,而“出入《左》、《国》”,则是认为骈体文同样不妨有其实用价值,在高才巨笔手中,仍然能在文学之外兼备传信纪事的史学品格,也就是“苟骨腾而肉飞,则俪体詎乏经奇之誉”。因此,骈文、散文,体格虽殊,而能殊途同归。后来袁枚正是采用同样思路为骈文辩护,他一面肯定骈文也有实用价值,“夫高文典册用相如,飞书羽檄用枚皋,文章家各适其用”^③;一面又反复强调,骈文并不以实用为重,而是以美学品格为高,即如他说:“足下必以适用为贵,将使天地之大、化工之巧,其专生布帛菽粟乎?抑能使有用之布帛菽粟,贵于无用之珠玉锦绣乎?”^④袁枚此论是针对友人“散文多适用,骈体多无用,《文选》不足

① 陈维崧《陈迦陵文集·俪体文集》卷六《陆悬圃文集序》。

② 陈维崧《陈迦陵文集》卷二《词选序》。

③ 袁枚《小仓山房文集》卷十九《答友人论文第二书》,《小仓山房诗文集》,1548页。

④ 同上,1549页。

学”的论调而发的^①，从陈维崧到袁枚，数十年间，颇有名家，却基本未能改变人们对骈文不屑的态度，足见传统观念的强大力量。显然，骈文家也大体内在于这种传统之中，他们并不想与传统决裂，而是希望求得“传统”的谅解。

因此，我们看到，袁枚在为骈文辩护的同时，依然持有散尊骈卑的论调，就像他对女人的态度一样，他对美的欣赏是大胆脱俗的，透着风流自赏的味道，同时其揄扬仍是居高临下的。且看他的言论：“或曰：有八家，则六朝可废与？曰：一奇一偶，天之道也；有散有骈，文之道也。文章体制，如各朝衣冠，不妨互异，其状貌之妍媸，固别有在也。天尊于地，偶统于奇，此亦自然之理。”^②说得很明白，散文对应阳爻，骈文对应阴爻，阴阳卑尊的关系是天尊地卑、男尊女卑、散尊骈卑，放在《周易》的宇宙体系中，骈文既获得了自己的位置，又不僭越，这就是袁枚的聪明。在谈论古文的时候，袁枚则说：“（古文）体最严，一切绮语、骈语、理学语、二氏语、尺牍词赋语、注疏考据语，俱不可以相侵。”^③这是从反面说古文的体格尊贵，而骈文就等而下之了。袁枚的这种辩护方式与他的人生态度、文学思想是一脉相承的，一面对一切富于审美趣味的事物大加赞赏，一面又圆滑地周旋在权贵与“传统”的身边，并不去触犯他们的威严。如此辩护，更像是李后主在乞求“江南国主”的偏安地位，又如何能改变人们的旧观念，而在文章体格的系统中与古文争先呢？也许袁枚本来就没有这层意图；或者因为他在大胆享受人生的同时，小心翼翼地敷衍着传统，使得他的叛逆色彩降低到了相对较低的程度。袁枚的骈文论是一个不错的透视点，使我们窥见他的内心世界，进而感知到一些新的文化精神在18世纪中国艰难的生长与摇曳。

但不管怎么说，面对日渐兴盛的骈文创作局面，已有的理论显得有些力不从心，如何为骈文争取一个更高贵的名分，进而带给骈文作者更大的荣誉，这是需要后进者解决的问题。正是在这个时候，经学家在研究过程中，普遍注意到了南朝人的文笔说，如钱大昕《十驾斋养新录》卷十六，有“文笔”一条云：

刘彦和云：“今之常言‘有文有笔’，以为无韵者笔也，有韵者文也。”按《南史·颜延之传》：宋文帝问延之诸子才能，延之曰：“竣

① 袁枚《小仓山房文集》卷十九《答友人论文第二书》，《小仓山房诗文集》，1548页。

② 同上书，卷三十《书茅氏八家文选》，《小仓山房诗文集》，1814页。

③ 同上书，卷三十一《与孙圃之秀才书》，《小仓山房诗文集》，1859页。

得臣笔，测得臣文。”《任昉传》：“尤长载笔，王公表奏，无不请焉。既以文才见知，时人云‘沈诗任笔’。”殷璠云：“历代词人，诗笔双美者鲜矣。”杜牧之诗：“杜诗韩笔愁来读，似倩麻姑痒处抓。”^①

这则笔记，可以说已经提前于广州学海堂诸生很久，做成了一篇小型的《文笔对》。《十驾斋养新录》初刻于嘉庆九年（1804），自然此则笔记完成于此前，不过具体时间已不可考。同时王鸣盛《十七史商榷》卷六十三有“诗笔”一条，以为南朝人诗、笔对举。只是王鸣盛向来心粗，考订不精，他只注意到了诗笔相对，而忽略了文笔相对，因此得出“盖六朝皆以文为笔”的结论，而未达一间，殊为可惜^②。至少，钱大昕、王鸣盛在各自的研究中已经发现了南朝旧说，不过他们都宗奉古文，对自己的发现仅仅视为普通的考证，也就无意据此立论。真正能够就此发为文论，为骈文争正统的，是几位擅长于骈文的扬州学派学者——凌廷堪、汪中、阮元。他们同时在经学、文学上都有深厚造诣，经学家对所谓唐宋古文家“义法”一贯不屑的态度，使得他们有心立异，敢于摒弃成说，别树旗帜，其最后的形态就是阮元的新文笔说。至于凌廷堪、阮元的文笔说和钱大昕、王鸣盛的考订谁先谁后，我们一时无法考知，不过同为经学家，闭门造车、出门合辙的情况在当时学者中非常常见，也无足为奇；况且钱、王意止考据，凌、阮则有心文事，立意本不相同，也就不必深究。不过双方同时发力，文笔说的影响自然就更大了。

二、文笔说：凌廷堪及汪中的重提

自朱东润先生《中国文学批评史大纲》为阮元立专节以表扬其文笔说以来^③，学界多接受为定论，邬国平、王镇远先生的《中国文学批评通史·清代卷》认为阮元直接“继承和发展了南朝人的‘文笔说’”^④，代表了今人通行见解。笔者却在研读前人论著时发现，从凌廷堪按照南朝人标准重塑文统，到阮元系统提出“文言说”、“文韵说”，理论上实属一脉相承，脉络清晰可见，我们当据此梳理更可信的历史。

其实在朱东润先生之前，虽然并没有学者细致清理从凌到阮理论的发展，但很多人都已认识到凌廷堪在重建文笔说过程中的重要作用，如李

① 钱大昕《十驾斋养新录》，江苏古籍出版社，2000年，356页。

② 王鸣盛《十七史商榷》下册卷六十三“诗笔”条，中国书店，1987年。

③ 参见朱东润《中国文学批评史大纲》第七十二节《阮元》，上海古籍出版社，2001年，371～374页。

④ 邬国平、王镇远著《中国文学批评通史·清代卷》，636页。

慈铭：

凌氏言文体必本韵偶，卓识雄论，自超前哲，与并时仪征阮氏并发斯旨，示来学津梁，传古人秘奥。^①

又如刘师培：

近代文学之士，谓天下文章，莫大乎桐城，于方、姚之文，奉为文章之正轨；由斯而上，则以经为文，以子史为文。由斯以降，则枵腹蔑古之徒，亦得以文章自耀，而文章真源失矣。惟歙县凌次仲先生，以《文选》为古文正的，与阮氏《文言说》相符。^②

这都是把凌廷堪看作阮元的羽翼，虽不中，亦不远矣。至1933年，钱锺书先生还在文章中批评凌廷堪以骈文为“文”的观点之谬，也从反面证明，钱先生并不以为这是阮元的独创^③。其实，这非但不是阮氏独创，而且其最早发明权也不属于阮元，而应该属于凌廷堪。下面就让我们来看看凌氏之论。

凌廷堪(1755~1809)，字次仲，一字仲子，安徽歙县人，生于海州。廷堪“六岁而孤，困苦穷巷中，母王氏，鬻簪珥就塾师，粗记姓名而已。去学贾不成，年二十余始复读书向学”^④，“乾隆五十五年进士，改教职，选宁国府教授，奉母之官，毕力著述。嘉庆十四年，卒，年五十五。廷堪之学，无所不窥，于六书历算，以迄古今疆域之沿革、职官之异同，靡不条贯。尤专礼学……著《礼经释例》十三卷，谓礼仪委曲繁重，必须会通其例。……礼经而外，复潜心于乐……著《燕乐考原》六卷，江都江藩叹以为思通鬼神。外有《充渠新书》二卷、《元遗山年谱》二卷、《梅边吹笛谱》二卷、《校礼堂文集》三十六卷、《诗集》十四卷”^⑤。凌廷堪年轻时曾长居扬州，其挚友皆扬州学人，所以学界也多把他视作扬州学派中人。在乾嘉学人中，他能以艰苦卓绝之精神，超拔于艰难困苦之中，成就为第一流人物，在学术、文学上都获得了很大成绩，实在令人感佩不已。学术上，《礼经释例》、《燕乐考原》两部杰

① 李慈铭《越缦堂文集》卷六《书凌氏廷堪校礼堂集中书唐文粹文后文后》，国立北平图书馆刻印，1930年。

② 刘师培《文章源始》，见《刘师培中古文学论集》，中国社会科学出版社，1997年，216页。

③ 参见钱锺书《钱锺书散文·中国文学小史序论》，484-487页。

④ 阮元《擘经室二集》卷四《次仲凌君传》，465页。

⑤ 《清史列传》卷六十八凌廷堪本传，中华书局，1987年，5519页。

作外,近年台湾学者张寿安先生更发明其“以礼代理”思想在清代思想史上的意义,认为凌廷堪承戴震之后,创为新说,标志着儒学思想从宋明理学的形而上形式向礼学治世的实用形式的转变^①。而在文章诗词的创作上,凌廷堪也有甚深造诣,绝不让于时贤。同时钮树玉(1760~1827)曾叹赏其文集“考订既精,辞采兼富,有不可一世之概,洵卓然杰出”^②。清末李慈铭也给予很高的评价,称其“精于礼学律乐,赋颂诵法萧《选》,虽少精警,亦未失雅道,诗亦不俗。经解古义,皆确实有本原。间有偏执,精者为多”^③;又称其诗集云:“格调清俊,时有佳句,乾隆中经儒之称诗者,沃田(沈大成)最胜,兰泉(王昶)次之,先生诗可以上肩西庄(王鸣盛),下揖芸台(阮元),其中往往自出名论,又时证发经义,则诸家所未及。”^④凌廷堪文学,各体都有佳作,而尤留心骈体,也最为其挚友江藩推重,江氏在《汉学师承记》中称赏亡友“雅善属文,尤工骈体,得汉魏之醇粹,有六朝之流美,在胡稚威、孔巽轩之上,而世人不知也”^⑤。其实为世人所忽略的岂止凌廷堪的骈文,更有他的骈文论。

凌氏现存文字中最早阐发其文章观的是作于乾隆四十三年(1778)的《祀古辞人九歌》,他的重分“文”、“笔”的思想已经初见于此文前序中,其《序》曰:

盖太空弗形,因人心而呈露;元始无朕,缘物象而流通。目所不暇瞬者,竹素能留之,舌所不遑宣者,铅槧能达之,文之时义大矣哉!是故六律六同,协工商以眇虑;一经一纬,构杼轴以深思。或如金石谐而为乐,或如丹黄杂而云采,则有神警逊其工,天孙惭其巧者矣。夫曲蘖所以酿酒,而水则类酒之形;黼黻所以成文,而质则为文攸附。指曲蘖为酒者固谬,谓水为酒者更非。何则?离曲蘖而言酒,则水不可饮;舍黼黻而言文,则质将何辨?所以炳炳者其泽,琅琅者其响,渺渺者其情,蓬蓬者其气,不欲陋而欲华,不取奇而取偶。譬之虞廷庆云,色皆备五;丰城宝剑,光必成双。此屈宋鸿篇,为辞林之正轨;班张巨制,乃文苑之大宗也。用能垂日月而不刊,与天地而齐寿。渊源自古,光景常新。虽徐

-
- ① 详见张寿安《以礼代理——凌廷堪与清中叶思想之转变》,河北教育出版社,2001年。
 ② 钮树玉《钮非石遗文·书凌次仲校礼堂文集后》,《滂喜斋丛书》册4,北京图书馆出版社,2003年,326页。
 ③ 李慈铭《越缦堂读书记》,1077~1078页。
 ④ 同上,1078页。
 ⑤ 江藩《国朝汉学师承记》卷七“凌廷堪”,中华书局,1983年,121页。

庾之绮才艳骨，燕许之佩玉垂绅，而老成之典型尚存，高曾之规矩未改。降及韩柳，矫彼梁陈，漫云起八代之衰，实自成一家之学。然而《进学》名解，体仍沿于《客难》、《释讥》；《贞符》命篇，源本出于《封禅》、《典引》。方诸庐陵之高谈太史，眉山之轻诋德施，固无间焉。或谓车以任重，安用雕轮；钓以获鲜，奚须桂饵。于是训诂未辨，遽尔名家；古今未通，哀然成集。夫剪彩不如春华，而春华非朽株之谓也；琢圭不如太璞，而太璞非顽石之比也。乃朽株且欲驾春华而上之，顽石竟欲浑太璞而同之，斯固陋夫藏拙之方，抑亦后来谈艺之谬也。故风会所趋，格随时变；见闻所囿，习与性成。论文之书日繁，为文之旨日晦。自隋以上，溯魏之初，范良御之驰驱，示大匠之规矩。传于世者尚有九家，约而言之均归一辙。东莱《文鉴》久失其旨，西山《正宗》未睹斯秘，可谓一线之微传，千钧之重寄矣。于魏时则有若文帝之《典论·论文》，于晋时则有若挚太常之《文章流别》、陆平原之《文赋》，于梁时则有若昭明太子之《文选》、沈隐侯之《宋书·谢灵运传论》、任敬子之《文章缘起》、刘舍人之《文心雕龙》、钟记室之《诗品》，于陈时则有若徐仆射之《玉台新咏》。他如《答宾戏》，《演连珠》，《两京》、《三都》，《九怀》、《七发》，子虚乌有之撰，墨卿翰林制构，以迄箴铭颂赞之俦，书序诔碑之属，篇章虽富，扃钥未闻。凡此诸贤，皆在所略。夫技之深浅，语不能传；心之精微，口所难喻。而数子者，叩音响于空虚，索端倪于冲漠。不疾不徐，而得心应手；或披或导，而官止神行。洵轮扁之甘苦咸宜，庖丁之踴躍满志者矣。虽仲洽之编已残，彦升之作或伪，而赵璧睨柱，碎琼弥珍；夏金沦波，贗鼎亦贵。昔贤不可作矣，解人当自知之。^①

这篇序本身是漂亮的骈文，而要传递的则是颇大的野心，即对“文”的概念的重新界定和文统的重新建立。相沿数百年的文章观念，凌廷堪欲以一手颠覆，可谓胆大之极。序文一开始，是为骈文寻找宇宙生成论的依据，“文之时义”就是表达人心中眼中的宇宙天地，世界的经纬交织、玄黄色杂、律吕相配、音声谐和，这些都是自然的规律，这就是“道”，那么传递“道”的文也应该是骈偶藻丽，铿锵悦耳的。这样的论证方式显然与《文心雕龙·原道》篇一脉相承，与前引毛先舒、袁枚的思路也是一致的。所不同的是，毛、凌认为阴阳对应、律吕配合，所以文章需骈；袁枚则以为阳一阴二，所以有散有骈，

^① 凌廷堪《校礼堂文集》卷六，44~45页。

而且散尊于骈。这种差异导源于论证方式本身,因为对“道”可以有不同的理解,所以双方都是在为自己寻找终极权威,而无所谓对错。而毛先舒与凌廷堪的不同在于,毛氏在为骈文找到了道与六经的依据后就满足了,凌廷堪则把其中蕴含的底蕴申发无遗:文就应该是藻丽、骈偶、悦耳的,而不符合这一形式原则的古文就不能算是真正的“文”。所以凌廷堪紧接着以酒水之喻论述内容与形式的辩证关系,认为形式是借助媒介(技巧)对内容的升华,化内容为形式,而不是断然打作两截,这实在是很高明的看法,体现了青年凌次仲卓越的见识。据此,他提出“文”的标准,即“炳炳者其泽,琅琅者其响,渺渺者其情,蓬蓬者其气,不欲陋而欲华,不取奇而取偶”,这是要求有鲜亮的色泽,悦耳的音韵,缥缈的情致,蓬勃流畅的文气,华丽的辞藻,骈偶的形制。当然,标准也可以简化,就是前面提到的“金石谐”与“丹黄杂”,声音、辞采和偶俪,这是最基本的。无论是繁或简的标准,都是对文章审美价值的强调与保证,明白宣示了凌廷堪的文学观完全抛开了工具性传统,而以审美性为大纛。这种文学观与传统的载道、言志(缘情)观都不同,传统观念强调文学作品在人与世界之间传达与沟通,是在关系之中强调其功能^①;凌廷堪则在此关系上稍作停留之后更向文章自身的形式特征奔去。在他的标准中,虽然也为情与气保留了一席之地,但显然重点却是声音和辞采这类纯粹形式的因素。从这一点上说,他倒是更接近西方 20 世纪“新批评”派对文

① 中国的思想,缺少神性的升华,“人生在世”,这才是中国文化的核心。无论谈什么,我们的传统总是首先考虑人生与社会的关系问题。这个方面前人已经说得太多,无须饶舌。落实到文学上,古人最关心的并非文学到底是什么,他们的兴奋点集中在文学作为媒介如何更好地处理人与世界的关系这个问题上。“诗言志”、“诗缘情”、“感于哀乐,缘事而发”,这是文学发生说;“感天地,动鬼神”、“经夫妇,成孝敬,厚人伦,美教化,移风俗”、“可以兴,可以观,可以群,可以怨”,这是文学功能说。这两层是古代文论的核心,前者是作者有感于世界,后者则是世界应和于作者,以文学作品相勾连,则人生与社会贯通一气。其他如文学的风格、体貌、形制,创作的经验、技巧无不附丽之。要之,中国人欣赏文学,首重感动,读者要感动,在作者则要感发。徐复观先生言:“伟大的诗人,他的精神总是笼罩着整个的天下、国家,把天下、国家的悲欢忧乐凝注于诗人的心,以形成诗人的悲欢忧乐,再挟带着自己的血肉把它表达出来,于是使读者随诗人之所悲而悲,随诗人之所乐而乐,作者的感情和读者的感情,通过作品而融合在一起。这从表面看,是诗人感动了读者,但实际则是诗人把无数读者所蕴蓄而无法自宣的悲欢哀乐还之于读者。”(《传统文学思想中诗的个性与社会性问题》,见收《中国文学精神》,上海书店出版社,2004年,2页。)感发与感动,正是文学的发生与功能。少了这一层,单纯的技巧追求往往为后人诟病,南朝宫体、宋初昆体概莫能外。而感发,就要求作者有人格、有心胸、有智慧,对时代、自然和人生能够有深切而独到的体悟。“文变染乎世情,兴废系乎时序”(《文心雕龙·时序》),这是时代;“气之动物,物之感人,故摇荡性情,形诸舞咏”(《诗品》),这是自然;发愤著书、“物不得其平则鸣”、“诗穷而后工”,这是人生。缺少这些感发,不能传递感动,则“劝百讽一”尚且“壮夫不为”,终日寻章摘句、雕镂绘饰,就会被视作兴寄都绝、风骨都尽了。(转下页)

学的看法。如果我们注意到凌廷堪强调音韵训诂,批评后世文人“训诂未辨”,而“新批评”最初也是发源于语言学研究,那么其中的巧合就更值得我们深思了。再回想到前面所引袁枚看重无用的“珠玉”的言论,在摒弃工具性这一点上,虽然有勇敢、圆滑之分,但凌廷堪的精神仍是与袁枚曲径相通的,都反映了一种新的时代精神,不可因为他后来极端鄙视袁氏而忽视此层^①。不过,从凌廷堪酒水之喻到其文章标准的确立,其中却有逻辑漏洞。既然形式是对内容的升华,那么不同的内容应当有不同的形式,就像用料不同,工艺不同,酒的味道也迥然有别一样,因此,散文也自有其审美价值,也可以味道醇美。美是多样而不单一的,凌廷堪见不及此,而断然以一种标准施之于文,未免武断专制,缺少了一种包并的心态,这又是他逊于袁枚之处,不容后人回护。

不过,让我们暂时抛开我们的评判,再回到凌廷堪的思路上来。文章的标准确立之后,他进一步重塑文章的统脉。凌廷堪显然有心与八家文统立异,他所谓以屈宋为正轨,就是要以屈原发源,然后班固、张衡,然后徐陵、庾信,然后张说、苏颋,从骚体到汉赋到骈文,他认为这才是文统正脉。那么古文家呢?韩愈、柳宗元是为了矫正骈文流弊,“漫云起八代之衰,实自成一家之学”,是别派,而非正宗。但是韩柳文章,承袭汉代文章之处尚不少,到了宋以后的古文家及各种古文选本,则彻底背离了文章的统绪,也就是背离文章审美的传统。“或谓车以任重,安用雕轮;钧以获鲜,奚须桂饵”,这就是指责他们用工具性代替了审美性,因此“论文之书日繁,为文之旨日晦”。直到凌廷堪,他认为自己从隋代以前的文献中发现了真正论述文章之旨的论著九种,数百年沉霾之旨一朝豁然,“一线之微传,千钧之重寄”也由凌廷堪无畏地扛到了肩上。而这九种文献也就是凌廷堪用作文章判教的理论依据,

(接上页) 对于这一特点,法国哲学家、汉学家于连曾经有一个非常敏锐的观察:“按照在中国理解诗的现象的方法,诗人是‘借’景以抒发内心感受;他受到外部世界的‘刺激’,又反过来引起读者的感动。在中国,诗就是这样从激励的关系而非表象的活动中产生,世界并不对意识构成‘对象’,而是在相互作用过程中充当意识的对话者。”(于连著、杜小真译《迂回与进入》,三联书店,1998年,141页。)虽然徐复观、于连所论都是诗歌,但同样适用于文章,尤其是在区分文笔的前提下,包括了诗歌在内的“文”。

① 凌廷堪在乾隆五十八年《与江豫来书》中曾不指名地抨击有的文人:“今之号称能文者,以空疏之腹,作灭裂之谈,惧读书者之掩其羞也,于是为之说曰:‘能文者不在多读书也。吾读书不屑屑于考据也。’又忌读书者之陵驾其上也,于是为之说曰:‘多读书者,类不能文也。即能文,亦往往不暇工也。及其遇胸腹之更陋于彼者,则又毛举一二误处,以自矜淹雅,竟忘其与前说相刺谬也。”根据他在信末称“孙君澍如、焦君里堂闻兹邪说,辄力辟其谬”,可知他所抨击的正是与孙星衍发生考据、著述优劣之争的袁枚。《校礼堂文集》卷二十四,212~213页。

它们“范良御之驰驱，示大匠之规矩”，是魏晋六朝文章创作经验与理论研讨的总结，也是后人得以重新确认“文”旨与“文”统的基本典则。凌廷堪并不讳言《文章流别集》仅仅残存片段，而《文章缘起》大概是伪作。但他解释说，前者虽然吉光片羽，但“赵璧睨柱，碎琼弥珍”，后者到底还能反映时代风气，所以“夏金沦波，贗鼎亦贵”，这样就相对周全，而不至授口实于人。此外，需要附带说明的是，凌氏的文章标准，与南朝梁元帝萧绎在《金楼子·立言》中“至如文者，惟须绮縠纷披，宫徵靡曼，唇吻遒会，情灵摇荡”的观点颇为相似，而萧绎却不在九家之列，这显然是极大的疏忽。后来阮元写作《文言说》、《文韵说》也同样忽略了萧绎的存在，直到其子阮福才在《文笔对》中重新发现了这一材料。这可以从侧面说明阮元对凌廷堪的继承。

凌廷堪在序中初次阐发了他的新发现，重构了文章标准、文统和理论经典，所以，这篇序是被我们的文论选长期忽视的一篇重要文献。至于《九歌》正文，主要表达的是对前人的崇敬追怀，但其中依然有颇值得注意的地方，尤其重要的是关于沈约的一段：

前浮声兮既失，后切响兮亟随。不传之妙兮在兹，匪歌咏兮独宜。
高文典册兮以一贯之，俗士不识兮以为论诗。^①

说得极明白，沈约的贡献在于阐明声韵之美并非只是押韵，更在于诗文内部声音的顿挫和谐，即格律的发现；而且凌廷堪认为沈约所论并非只针对诗歌，而是“以一贯之”应用在各种“文”体上。后来阮元作《文韵说》，其论点完全来自此处，无非是将这一看法阐述得更清楚，论证得更详细而已。后人只记得阮元，而忘记了真正的创论者凌廷堪，却是不应该。

凌廷堪初发前论时，所处既偏，人复轻微，颇有知音难求之叹，但乾隆四十九年（1784）的扬州之行，却让他得遇子期——汪中。汪中早在乾隆三十五年（1770）就写出了让杭世骏叹为“惊心动魄，一字千金”的《哀盐船文》，其骈文久已声名海内，他对骈文自然也有其自己的看法。乾隆四十九年，凌廷堪第二次到扬州，见到了汪中，言谈之间，发现汪中对文章的看法竟与自己如此接近，不禁大为兴奋，稍后他在给翁方纲的信中专门就汪中的文论及自己的态度加以阐述：

廷堪少好六朝辞赋，为文喜作选体。每见近代名家以此为讳，于是

^① 凌廷堪《祀古辞人九歌》，47页。

起衰八代，既愧退之，酌雅六经，复惭子固，徒以结习已深，未能辄改。今年在扬州，见汪君容甫，研经论古，偶及篇章。汪君则以为《周官》、《左传》本是经典，马《史》、班《书》亦归纪载，孟、荀之著述迥异于鸿篇，贾、孔之义疏不同于盛藻。所谓文者，屈宋之徒，爰肇其始，马扬崔蔡，实承其绪，建安而后，流风大畅，太清以前，正声未泯。是故萧统一序，已得其要领；刘勰数篇，尤征夫详备。唐之韩、柳，深谙斯理，降至修、轼，寢失其传。是说也，同学或疑之，廷堪则深信焉。……独是汪君，既以萧、刘作则，而又韩、柳是崇，良由识力未坚，以致游移莫定。^①

很明显，汪中主要依据萧统《文选序》以敷衍成说，并以《文心雕龙》为辅证。稍有不同的是，萧统所述是选文的原则，汪中则直接以此为判断是否为“文”的标准。其间差异最明显之处就表现在对儒家经典的态度上，萧统半真半假地称经典不敢芟夷，这样的表达存在着作不同理解的空间，既可以认为儒经与文章不同，也可以理解为文章发源于经，但经不能节选。后来阮元就采用了后一种理解，而狂者汪中断然作了前一种解释。文章既然划然独立于经，就应该有自己的源头，汪中于是大胆宣布“所谓文者，屈宋之徒，爰肇其始”。我们看《文选序》所说“骚人之文，自兹而作”，屈原也还只是骚体之祖，同样的，刘勰也只是要求后来者“变乎骚”，根本的还是要“本乎道，师乎圣，体乎经，酌乎纬”，汪中则直接将千古文章之祖的桂冠送给了屈原、宋玉。之前凌廷堪称屈宋为“辞林之正轨”，还比较含混，到汪中这里就明确了。这一观点很自然地为凌廷堪所接受，并进一步申发。乾隆五十一年（1786），凌廷堪为了纪念屈原，特地创作了一篇骚体的《九慰》。除了表达对屈原的怀念追慕之外，此文特别强调了屈原在文章发展历史上的独特地位。他先据刘勰对屈原“取镕经意”，“自铸伟辞”的称扬^②，肯定屈原之作“立言法夫周孔兮，诚殊辙而合途”；然后开始重申汪中关于屈原为后代文章发源的观点，认为后世文家都是“因其创而恢张”，所有“驰骋其藻思”之作，皆“莫能越其范围”。文前有序曰：

夫荣华有尽，未若文章之无穷也；事功易泯，未若著述之不朽也。原之所遇虽曰不辰，然文章之所沾溉，著述之所衣被，秦汉以还，得其一体，便可名家，猎其片言，即成伟制，方且与邹邑之言性，兰陵之言礼，共

① 凌廷堪《校礼堂文集》卷二十二《上洗马翁覃溪师书》，195～196页。

② 刘勰著、范文澜注《文心雕龙注·辨骚》，人民文学出版社，1958年，47页。

彪炳于天壤，同焜耀于世宙。^①

如果单纯看“衣被”、“沾溉”之语，我们还不妨视作对《文心雕龙·辨骚》的重复，但凌氏将孟子、荀子和屈原并举，也就是将哲学思想（性）、典章制度（礼）和文学创作鼎立，其意思就很显豁了，即屈原所衣被沾溉的不仅仅辞赋一体，而是古今文章。如此，屈原被尊以了无以复加的地位。孟、荀、屈三人鼎足，他们共同祖奉于孔子和六经，又能各辟通途，除了孔子的地位不可动摇之外，汪中、凌廷堪之论真可谓石破天惊了。

前面是汪、凌二氏在为“文”寻根，我们再回头继续看汪中对文统的论述。“马扬崔蔡，实承其绪”，马、扬、崔、蔡应该分别是指司马相如、扬雄、崔骃、崔瑗父子、蔡邕。前两人是汉赋双杰，《文心雕龙·诠赋》以为“相如上林，繁类以成艳”，“子云甘泉，构深玮之风”，都是“丽词雅义，符采相胜”。而崔、蔡则擅长颂赞箴铭碑诔等诸体文章。如《文心雕龙·铭箴》所言“蔡邕铭思，独冠古今”，又《诔碑》篇称崔瑗诔作为“序事如传，辞靡律调”，而碑碣之体“才锋所断，莫高蔡邕……周乎众碑，莫非清允。其叙事也该而要，其缀采也雅而泽。清词转而不穷，巧义出而卓立”。综观诸人，莫不以辞采见胜。至于“建安而后，流风大畅”之说，我们大概还是应该从辞色的角度理解。《文心雕龙·物色》篇对此有清楚的论述：“及《离骚》代兴，触类而长，物貌难尽，故重沓舒状，于是嵯峨之类聚，葳蕤之群积矣。及长卿之徒，诡势瑰声，模山范水，字必鱼贯，所谓诗人丽则而约言，辞人丽淫而繁句也。……自近代以来，文贵形似，窥情风景之上，钻貌草木之中。吟咏所发，志惟深远；体物为妙，功在密附。”彦和《自序》所谓“近代之论文者”正是从魏文帝曹丕开始的，所以此处“近代以来”正是建安以来，其文学特色是体貌繁密，铺陈物色。又《时序》篇称丕、植兄弟为文“体貌英逸”，称西晋文章“结藻清英，流韵绮靡”，这些都可以帮助我们比较清楚地理解汪中心目中“文”的模样。而“太清以前，正声未泯”，太清是梁武帝最后一个年号，《文心雕龙》、《文选》当然都是在此之前完成的。概言之，汪中认为“文”源自屈宋，辞藻华赡，而且不能传经载史，其理论经典则是《文心雕龙》和《文选》。这样的看法与凌廷堪不谋而合，自然给了凌氏极大的自信，所以才会在致翁方纲的书信中详细叙述。

不过，汪中的文章宗尚与凌廷堪也并不完全一致，他为文主张融铸骈散、错综奇偶，包并先秦、两汉、六朝、隋唐，所以我们看到，他并不强调文章

^① 凌廷堪《校礼堂文集》卷六《九慰》，48页。

的骈偶与声韵。不过汪、凌的分歧在这一点上并不明显,因为注重辞采的极致就是骈偶声韵,况且汪氏本身就以骈文称海内绝手。但因为有错综骈散与尊骈斥散的宗旨差异,两人在对韩愈、柳宗元的评价上就大不相同了。汪中以为“唐之韩、柳,深谙斯理,降至修、轼,寔失其传”,盖韩柳文章多有奇偶错综之作,而欧阳修、苏轼之文才是纯粹的散行文字。在尊骈的凌廷堪看来,“既以萧、刘作则,而又韩、柳是崇,良由识力未坚,以致游移莫定”。后来,在《书唐文粹后》一文中,凌廷堪再次重申了自己的意见:

盖昌黎之文,化偶为奇,戛戛独造,特以矫枉于一时耳,故好奇者皆尚之;然谓为文章之别派则可,谓为文章之正宗则不可也。宋初古学犹存,文章桀纣人皆知之,故姚氏明于抉择如此。熙宁而后,厌故喜新,未学习为固然。元明以来,久不复识源流之别矣。^①

韩愈主要的工作到底是化偶为奇,所以只能是别派。这篇文章,据凌氏弟子张其锦的《凌次仲先生年谱》所载,作于嘉庆元年(1796)。其时凌廷堪在经学研究上已经比较成熟,对理学也一如其他汉学家那样持严厉批判的态度,因此,与早年相对纯粹的文学立场不同,凌廷堪此刻对韩愈的批判更多是站在了经学家立场,指责韩愈导致了空疏文风的流行。他说:“窃谓昌黎之论文与考亭之论学,皆欲以一人之见,上掩千古,虽足以矫风尚之同,而实便于空疏之习。故韩、欧作而摯虞、刘勰之焰燿,洛、闽兴而冲远、叔明之势绌,废坠之所由来者渐矣。”^②韩愈与朱熹,虽有文、学之异,但同样是背离正统而创为空疏之风。要反对空疏,就应该同时在文学与学术两个领域进行,以推倒韩愈和朱熹的权威。因此,凌廷堪甚至指责那些崇尚古文的经学者,“今一二有识者,知蹈虚言理不如名物训诂之实有可凭也,于是搜遗订佚,倡之于前,士从事于学者皆以复古为志,而论文则贸贸焉但曰八家,是知二五而昧于十也”^③。这时为骈文提供权威保证的不再是什么宇宙生成论,而直接变成了经学。凌廷堪此时衡文的第一标准已经不是美,而是真实、充实了,这显然是经学立场对文学立场的侵占。不过立场虽然悄然转换,但以骈体为文章正宗的文学观依然如故,而且将古文与理学结合一并加以批判,在抨击理学成风气的乾嘉学界,具有更大的杀伤力。不论有心或无意,受伤害最

① 凌廷堪《校礼堂文集》卷三十二《书唐文粹后》,290页。

② 同上。

③ 同上。

深的当是以姚鼐为代表的桐城文派，因为他们恰是在理论上将理学与古文紧紧拴在了一起。无怪乎姚鼐在凌廷堪身后对他大加非议，恼恨异常，其中关键当于此处寻求。^①

凌廷堪在与汪中的思想交流、碰撞中不断完善发展着自己的理论，不过还有一个问题尚需加以补充说明，即凌廷堪转述汪中的话是否可信，究竟是汪中的原意呢，还是凌廷堪出于个人目的的诬造？就笔者有限的见闻，至少汪中的儿子汪喜孙和钱鍾书先生是持后一种看法。汪喜孙在《容甫先生年谱》乾隆四十九年条下引录了凌廷堪的那封书信，然后加按语说：“凌君前说，恐亦非先君之旨。先君选周、秦以下之文为喜颂，仿昭明之例，《史》、班传赞，亦入本书，所见固迥别也。若后说驳先君不当并尊韩、柳，岂有士生唐以后，学为文章，不从事于韩、柳者？亦可谓妄已。”^②汪喜孙颇不能深知其父，读书又粗，往往以己之意见加于其父，孝子之心，辨诬适成诬枉。即如此处，凌廷堪所记“马《史》、班《书》亦归纪载”之语与《文选序》中“记事之史，系年之书，所以褒贬是非，纪别异同，方之篇翰，亦已不同”之语，有何不同？至于《文选》收史书论赞，标准既是“归于翰藻”，大都是骈偶用韵之文，汪中以此为例，如何就与凌廷堪“迥别”了？此说殊不可解。盖汪中在当时以狂名著称，常常发为高论，流布人口，汪喜孙以孝子之心，处处欲为乃父辩白，不过是为尊者讳的手段，所辩往往不可信。^③更何况，凌廷堪此处所记颇

① 姚鼐在给族孙姚莹的信中抨击凌廷堪说：“吾昨得凌仲子集阅之，其所论多谬漫无可取，而当局者以私交人之儒林，此宁足以信后世哉？□家自当力为其所当为者，书成以待天下后世之公论，何必竟之于此时哉？吾孤立于世，与今日所云汉学诸贤异趣。然近亦颇有知吾说之是为者矣。浑潦既尽，正流必显，此事理之必然者耳。至于文章之事，诸君亦了未解。凌仲子至以《文选》为文家之正派，其可笑如此。”所谓“当局者以私交人之儒林”是指阮元在《国史儒林传稿》中为凌廷堪设专传。此书为阮元于嘉庆十七年编订，又阮元于嘉庆十八年作《文言说》，姚鼐批评不及于阮氏，因此，这封信大概作于嘉庆十七、十八年之间。见《惜抱先生尺牍》卷八，《丛书集成续编》第130册，977页。

② 汪喜孙《容甫先生年谱》，《新编汪中集》附录，广陵书社，2005年，26页。

③ 如洪亮吉在《又书三友人遗事》文中记载汪中所谓扬州“通者三人”：王念孙、刘台拱、自己，“不通者三人”：程晋芳、任大椿、顾九苞（《更生斋文甲集》卷四，《洪亮吉集》，1040页），汪喜孙也是以为洪亮吉诬蔑汪中，而在年谱中加以反驳（见《年谱》乾隆五十一年条下，30页）。其实洪亮吉所记一定不假，我们可以在汪中自己的文字中找到佐证。如汪中在给刘台拱的信中说：“道路之中，所与朝夕游处者，何可胜计，而心许者无过三数人。”（《与刘端临书》，《新编汪中集》，431页。）并不局限扬州一府，也不过三数人。凌廷堪的《汪容甫墓志铭》也提供了佐证：“君子时流，恒多否而少可。钱晓微、程易畴两先生外，惟王怀祖给事、孔众仲检讨、刘端临训导、江子屏太学数人，时或称道，余大半视之蔑如也。”（《校礼堂文集》卷三十五，320页。）其中的扬州人的确只有王念孙、刘台拱和江藩。江藩年辈皆晚，不能与王、刘并称，那么所谓“通者三人”之说完全与此相符合，足见洪亮吉记载的可靠。汪中眼界之高，傲骨嶙峋，岂容喜孙任意涂饰成一乡愿！

为平实,且不讳言与汪中的异同,汪喜孙一定要以古文为尊,却成了其父的不肖子了。以至于钱鍾书先生也批评喜孙“亦未为善读父书矣”,洵为笃论^①。

不过钱先生同样认为“凌氏之说,全然臆测”,他的理由是凌廷堪主骈,与汪中熔铸骈散大有不同。而且信中所述“支离悠谬,不可究诘”,当然纯粹是凌廷堪自己的瞽说^②。然而钱先生此论似颇有客气,未能平心究其实。凌廷堪向翁方纲转述汪中,根本目的是要为自己的文论寻找同调,因此会比较突出两人的共识,但他并不讳言彼此的异见,足见他的诚实。况且,汪中虽然兼综骈散,但更重骈文,也是事实。江藩“弱冠时,即与君定交,日相过从”,对汪中非常了解。他记载汪中的文学观是“土苴韩欧,以汉、魏、六朝为则”,当为可信^③。说明汪中看重韩愈的更多仍是融化八代之处,那么与凌廷堪取得共鸣,又有何可疑?至于钱先生质问“果如所言,‘屈宋肇始’,风诗三百,将置何地”,我们可试为回答。其一萧统不选《诗》,已为先例;其二,《诗经》对乾嘉经学家而言是不刊之儒学经典,而绝不会单纯以文学作品视之,这也毋庸置疑,汪中又如何可能独异于人呢?钱先生又以为萧统、刘勰文学观大不相同,萧统狭隘,刘勰综概,凌廷堪不该混为一谈。萧统、刘勰,为同时代关系密切的人,他们的文学观有其同,有其异,注重修辞,折中文质,是他们的共同之处^④;而文学观的宽窄则是他们的差异处。凌廷堪、汪中执其同,钱先生执其异,欲以异非同,恐怕起萧、刘于地下,也是不会同意的。所以,钱鍾书先生的指责也不能成立。

其实我们在前面分析凌廷堪对汪中的批评时已经表明,凌廷堪比较忠实地记录了汪中的意见,应当比较可信。又,洪亮吉曾经记载,“中为文及诗,格度皆谨饬过甚。余怪问之,中曰:‘一世皆欲杀中,倘笔墨更不谨,则堕诸人术内矣。’其濡又如此”。可见,汪中豪于言谈,慎于为文,这是他明哲保身的办法^⑤。可以推知,汪中的文字总会比他实际的看法保守不少,忽略了这一层,仅仅节引汪中的文字去质疑凌廷堪的记录,只怕凌氏要代人受过,无处申冤了。

凌廷堪浸淫骈文极深,除了上举文章观之荦荦大者,他也颇能体会辞赋

① 钱鍾书《钱鍾书散文·中国文学小史序论》,485页。

② 同上,484~485页。

③ 江藩《国朝汉学师承记》卷七“汪中”,中华书局,114页。

④ 周勋初先生把梁代文论分为三派,把刘勰、萧统都看作折中派的代表,就是着眼于两人之同。可参见氏著《梁代文论三派述要》,《魏晋南北朝文学论丛》,江苏古籍出版社,1999年,230~253页。

⑤ 洪亮吉《更生斋文甲集》卷四《又书三友人遗事》,《洪亮吉集》,1041页。

的深处、细处，最典型的莫过于他对虚构性的认识。作于乾隆四十四年（1779）的《晚霞赋序》云：

昔谢希逸之赋月也，应、刘既逝，犹有仲宣。庾子山之赋枯树也，东阳出守，尚逢元子。皆假托古人以畅其旨，设往复以骋其才。是亦长卿之“亡是”“子虚”，平子之“凭虚”“非有”也。岂可指其疏舛，以为诟病？或者遂谓文人之瑰辞，但以藻丽为工，不以考证为主，与博洽之儒，章句之士，两不相谋。此又不然也。夫立言之体有常，为文之途不一。纪载则雅应典核，辞赋则无嫌恢诡。譬之豕薇羊苦，各有所宜；夏葛冬裘，反之均失。故虚为主客之作，岁月若与史册相符，则何异于张霸之伪撰《尚书》，王肃之私定《家语》？凡所以故为纰缪者，盖明其非事实也。是以宣尼而友柳下，不害庄生之寓言；子产而臣郑昭，终乖史迁之传信。^①

此论既上承顾炎武“古人为赋，多假设之辞，序述往事，以为点缀，不必一一符同也”之说^②；钱鍾书先生则更看重其“以《庄子》融通于辞赋”之处，认为这是承袭了刘炫、刘知几之说^③。钱先生渊深精卓，发明源流，《史通》外篇《杂说》“痛斥嵇康无识，撰《高士传》，取材于《庄子》、《楚辞》，‘夫以园吏之寓言、骚人之假说，而定为实录，斯已谬矣！’”^④凌廷堪正是在刘知几基础上更进一层，他转而强调辞赋恰是以“恢诡”为基本特征之一，因此与史传截然不同。所以辞赋家要“故为纰缪”，以“明其非事实也”；否则假托人物，却又与史实编年相合，不免会让后人信以为真，反倒失去假托本意，弄假成真了。凌廷堪此论并非无的放矢，中国人最重历史，而中国文学的传统精神一向是以真实为基本内核的，诗史互证，是学者常常采用的研究方法，其基本假设就是古人为文不虚构。但是辞赋自有恢诡的传统，却未必人人知其意，凌廷堪对此体悟极深，故特为拈出。恢诡，是辞赋在审美性特征之外，不同于史传的又一区别性特征，这比较接近于西方文学的核心特征——虚构性。同时强调美与虚构，我们不能不认为青年凌廷堪的思想大有别于传统，也许真的是暗涌的新潮流在借凌廷堪之口表现自我吧。不过正如凌氏只看到了骈文之美而忽略散文之美一样，他注意到了辞赋的恢诡，甚至注意到了子书

① 凌廷堪《校礼堂文集》卷三《晚霞赋》，24～25页。

② 顾炎武《日知录集释》卷十九“假设之辞”条，1113页。

③ 参见钱鍾书《管锥编》，中华书局，1986年，1297～1298页。

④ 同上，1297页。

中的寓言,却忽略了这种情况同样存在于儒家经典中。一以骈文为尊,出新固然有余,持旧未免不足,因而对中国传统文学的整体性认识却也不够深入。后来钱鍾书先生能在《管锥编》中抉发中国传统中“假设之辞”贯通经书、子书与辞赋之意,实能超迈古人,为我们深入理解中国文学传统,并反思虚构在传统中的地位和作用开辟一条康庄之路。后生小子,唯于此处,略表对前辈学人的仰止之情。

凌廷堪对虚构的认识并不局限在辞赋一体,他对戏曲同样有深湛研究,因而也认识到了戏曲中的虚构。他的《论曲绝句》其十二云:“仲宣忽作中郎婿,裴度曾为白相翁。若使轻轻征史传,元人格律逐飞蓬。”自注:“元人杂剧事实多与史传乖迕,明其为戏也。后人不知,妄生穿凿,陋矣。”^①此诗与前面《晚霞赋》作于同一年,持论角度也完全一样。也许在今天,这样的见解不过是常识,但就在乾嘉时,人们惯常态度是要在虚构的文本中找寻真实,小说、戏曲无不如此^②,所以《红楼梦》很长时间里只有索隐派。那么比较而言,凌廷堪就很不了不起了。不过凌廷堪并没有将辞赋与戏曲打通看待,钱鍾书先生非常惋惜地说:“顾炎武树义,限于辞赋,识已逊刘炫、刘知几;且或犹严别文体之尊卑雅郑,故其时戏曲大盛,小说勃兴,而皆不屑稍垂盼睐,借以齿牙。凌廷堪既能演顾氏之论赋,复如补王骥德之论曲,却不悟灯即是火,乳非异酥,未尝连类通家。”^③以凌廷堪之激进,也还持守着文体界限,而不能有一通识性的观点,足见传统文学分体,各为疆域思想的势力强大,依旧牢笼时代,无人能脱其影响。此处,也为我们认识传统文学观念提供了一个绝佳的例证。

三、阮元的总结

前面分析《书唐文粹后》时,我们已经提到凌廷堪早年持比较纯粹的文学立场,后来则逐渐向经学立场转变。这种转变有一个潜移默化的过程。他自称“我年二十余,海上守寂寞。朝夕研故书,所得良知乐。颇怪唐后儒,

① 凌廷堪《校礼堂诗集》卷二《论曲绝句》,《续修四库全书》第1480册。

② 比如与凌廷堪同时稍后的学者,诂经精舍学生张鉴,他读明传奇《绿牡丹》,就完全当作历史来读:“此吾乡温氏其僻于复社之原。近日读而知其故者鲜矣。书中以管色为乌有、亡是之辞,其实柳五、柳车、尚公、范思河,据《复社纪略》,各有指斥。其于越人疑亦王元趾、陈章侯一流。而吴兴沈重者以在朝则影黎媿庵、倪三兰,在野则影张天如、杨子常、周介生辈。大致如《风筝误》、《燕子笺》,亦明季文字风气所趋,而语语讥切社长,极嬉笑怒骂之致。”(张鉴《书绿牡丹传奇后》,《冬青馆甲集》卷六,《续修四库全书》本。)这种索隐的态度就与凌廷堪截然相反,而代表了其时的普遍观念。

③ 钱鍾书《管锥编》,1304页。

蔑古太穿凿。千载训诂传，弃之土苴若”^①，凌廷堪出生于乾隆二十年，可知他研读经学传注大概始于乾隆三十九年左右，到了乾隆四十三年他写作《祀古辞人九歌》时，应该已经有一定的经学造诣了。再到乾隆五十年，他写了《学古诗二十首》^②，基本标志着这种转变的完成。其十九云：“文章无成法，达意即为善。高源万里来，曲折随地变。百家异趋向，各明己所见。胸腹苟无得，辛苦枉锻炼。文极自生质，时代递相嬗。齐梁夸侔丽，天章五色绚。韩欧矫其习，遂为不学便。入主出则奴，门户竞功战。吾心别有在，矻矻守经传。”其中对韩愈的批评已经是“遂为不学便”，而且最后剖明心迹“吾心别有在，矻矻守经传”，即以经学自任，而文学已退至次要地位。此后他的文学创作仍在继续，但热情大不如前，而文学思想则再没有进展，也不再集中系统的阐述了。凌廷堪在后世文章、文论方面声名不张，除了他的政治地位不高以外，大概也与他较早专意经学、无心文事有关。从最激进的“文学青年”变成最朴素沉潜的经学家，经学与文学的竞争关系在凌廷堪身上展现得最为鲜明，大概凌氏内心对智慧与真理的渴求与时代的思想潮流相互激荡，最终塑造了他的学者人生。这样的转变不仅体现在凌廷堪一己之身，更表现在从凌廷堪到阮元理论的承接与演变，当阮元接受凌氏之论时，其基本立场已经转换到经学了。这种过去被忽视的经学立场现在逐渐引起学者的注意，如香港学者李贵生先生说：“专门考察文学观念演变的学者，每每在有意无意之间，割裂了阮元文论与其经学研究之间的关系，结果他们的论述间或出现微妙的偏差。”他又说：“阮元的文论乃其经学研究的有机组成部分，绝不仅仅是诉诸权威、生拼硬凑的比附之言。”^③研究者这种对古人同情之理解的态度，

① 凌廷堪《校礼堂诗集》卷五《甲辰去扬州阮伯元赋诗见送作此答之》。

② 同上，《学古诗二十首》。

③ 李贵生《阮元文论的经学义蕴》，《汉学研究》第24卷第1期，299页、301页。但是李先生此文似有矫枉过正的嫌疑，他甚至质疑《文言说》文学论文的性质，认为它完全是阮元经学研究的自然成果，而不是阮氏以骈文理论为出发点和目的而专意写作的文学论文。他说：“在现代学者眼中，《文言说》很可能只是一篇‘古典文学理论文章’，然而要是翻阅《掇经室集》中其他以‘说’为名的文章，如《易书不尽言言不尽意说》、《太极乾坤说》、《论语一贯说》、《大学格物说》等，即可知道此文乃阮元研治《文言》的心得，与一般说经文字并无两样。”（305页）首先，在所引文字中，他认为阮元其他“说”体文章都是说经的，所以《文言说》也不能例外，这显然有悖于文体常识，让人不解。而通观李先生全文，他完全没有注意到文笔说从凌廷堪到阮元，承继之外的转变，以及阮元自己前后文论表述的变化，也就没能探讨这种变化的原因及所包蕴的历史意蕴；当然也就忽略了阮元在骈文上的深厚渊源与浓厚兴趣，以及在文学上与凌廷堪的承继关系。因而从前人文的极端走向了经的极端，不免让人遗憾。另外，李先生在文章后面又认为阮元的《文言说》重新把学统和文统结合起来，可是对于古人来说，文统问题从来都是文学上的自觉意识，（转下页）

让人由衷感到欣悦。

阮元(1764~1849),字伯元,扬州人,附籍仪征。乾隆五十四年进士,历任中外,是嘉、道间的封疆重臣,也是当时的汉学领袖。他创立诂经精舍、学海堂,编纂刻印《经籍纂诂》、《十三经注疏校勘记》、《畴人传》、《皇清经解》等书,影响极大。论清代学术、文学、文化,阮元都是极为重要的人物,《清史稿》本传称其“身历乾、嘉文物鼎盛之时,主持风会数十年,海内学者奉为山斗焉”^①,足见其领袖地位。因此,他的任何思想学说都有一般学者所不及的影响力,在文学上也同样。同时他始终留心文事,既写有相对系统的专篇论文,又在学海堂中对文笔说大加提倡,完成了对文笔说最后的修改与总结,后人只注意到他的光芒,也就不足为怪了。

阮元八岁时即从乡儒胡廷森(1719~1803)学习《文选》^②,对骈俪文章可谓情根深种。但其文章理论的形成,当得益于年长他9岁的凌廷堪的接引。乾隆四十六年(1781),凌氏初游扬州,即与18岁的阮元相识相交,彼此同游问学、谈文论艺,很是相得^③。乾隆四十九年,凌廷堪再游扬州,对年逾弱冠的阮元愈发契赏,推崇备至,于是与之定交,并作《后大鹏遇希有鸟赋》以赠之。此时凌廷堪的文章观已经形成,以其汲汲寻求文章同调之心,遇自幼学习骈文的阮元,断无不倾心交谈之理。虽然找不到直接的文字记载,但阮元对凌廷堪理论承袭的痕迹依旧宛然可辨。乾隆五十三年,也就是凌廷堪首提新文说的十年以后,阮元写了他关于文笔说的第一篇文章——《四六丛话序》。《四六丛话》是他前年乡试时的房师孙梅所作的关于四六文的文话,阮元正好借此序阐发了自己对文章的认识。他说:

昔《考工》有言,青与白谓之文,赤与白谓之章。良以言必齐偕,事归镂绘,天经错以地纬,阴偶继以阳奇。……懿夫人文大著,肇始六经,典坟邱索,无非体要之辞,礼乐诗书,悉著立诚之训。商瞿观象于《文言》,邱明振藻于简策,莫不训辞尔雅,音韵相谐。至于命成润色,礼举

(接上页)绝不会出现因为经学研究而顺带抢夺文统的现象。李先生既然承认阮元争文统的行为,这表示他还是承认《文言说》的文论性质,于是文章的内在逻辑就出现了前后矛盾。这些问题都提醒我们,如果忘记列文森所揭示的“君子不器”的传统,只从文学或经学的单一视角审视古人,则都会因为偏执而疏离古人。关于阮元对凌廷堪的继承、修正和自身文论的前后演变,本文将在下面有详细的论述。

① 《清史稿》卷三百六十四列传一百五十一阮元本传,中华书局,1998年缩印本,11424(大2933)页。

② 见王章涛《阮元年谱》,黄山书社,2003年,4页。

③ 具体交游情况可参见王章涛《阮元年谱》,12~13页。

多文，仰止尼山，益知宗旨。……周末诸子奋兴……若斯之类，派别子家，所谓以立意为宗旨，不以能文为本者也。至于纵横极于战国，春秋纪于楚、汉，马、班创体，陈、范希踪，是为史家。重于序事，所谓传之简牍，而事异篇章者也。夫以子若彼，以史若此，方之篇翰，实有不同。是惟楚国多才，灵均特起，赋继孙卿之后，词开宋玉之先。隐耀深华，惊采绝艳。故圣经贤传，六艺于此分途，文艺词林，万世咸归范矣。……综两京文赋诸家，莫不洞穴经史，钻研六书，耀采腾文，骈音丽字。……建安七子，才调辈兴，二祖陈王，亦储盛藻。……至于三张、二陆、太冲、景纯之徒，派虽弱于当涂，音尚闾夫正始焉。文通、希范，并具才思，彦升、休文，肇开声韵。……盖时会使然，故元音尽泄也。孝穆振采于江南，子山迁声于河北。昭明勒选，六代范此规模；彦和著书，千古传兹科律。迄于陈、隋，极伤靡敝，天监、大业之间，亦斯文升降之会哉。唐初四杰，并驾一时，式江、薛之靡音，追庾、徐之健笔。……义山、飞卿，以繁缛相高；柯古、昭谏，以新博领异。骈丽之文，斯称极致。……欧、苏、王、宋……虽新格别成，而古意寔失。……载稽往古，统论斯文，日月以对待曜采，草木以错比成华。玉十馥而皆双，锦百两而名匹。明堂斧藻，视画绩以成文；阶苑笙簧，听铿铉而应节。自周以来，体格有殊，文章无异。若夫昌黎肇作，皇、李从风，欧阳自兴，苏、王继轨，体既变而异，今文乃尊而称古。综其议论之作，并升荀、孟之堂；核其叙事之辞，独步马、班之室。拙目妄讥其纰缪，俭腹徒袭为空疏。此沿子史之正流，循经传以分轨也。考夫魏文《典论》，士衡赋文，摅虞析其流别，任昉溯其原起，莫不谨严体制，评鹭才华。岂知古调已遥，矫枉或过，莫守彦和之论，易为真氏之宗矣。^①

综观阮氏此论，与孙梅宗旨绝异，而与凌廷堪的观点若合符节。孙氏观点，可以从《四六丛话》的《自序》、《凡例》以及卷二十八《总论·小叙》等处窥知。孙梅以骈、散并尊，绝没有形成新的文章观和文统观。他称“夫四六者，词赋之菁英，文章之鼓吹也”^②，又称“骈俪肇自魏晋”，这是比较客观的看法，显然无意于抬高骈体文的身价。对于屈原，孙梅以为“骚乃词赋之羽翼”，与凌廷堪、汪中遵奉为文章之祖全不相同。对于凌廷堪评价很高的徐

① 阮元《擎经室四集》卷二《四六丛话序》，738~740页。

② 孙梅《四六丛话·自序》，商务印书馆，1937年。

陵、庾信,孙氏却颇有微词,认为骈文“有齐梁体、宫体、徐庾体,工绮日增”^①，“非不共欣于斧藻之工,而亦微伤于酒醴之薄”^②。倒是欧阳修、苏轼等人评价非常高,“至摆落四六之恒蹊,一追古文超妙,实欧阳倡之,而苏、王继焉。迹其高文淳意,罔弗牢笼;至于衬字助语,皆有成处。惟其烟墨之滓,千洗而无痕;芍药之和,一啜而毕散。所以不著一字者,愈征博极群书也”云云^③,恍惚之间,如同在论述八股文。后来李慈铭指出“其论四六,推重欧苏而薄徐庾,其序以骈行之,亦不工,盖非深知此事者矣”^④,真是一针见血。足见孙梅并非凌、汪同路人,与阮元文中观点也是大相径庭。

阮元与凌廷堪的惊人一致,首先表现在形式上。凌廷堪曾称赞刘勰“以文阐文”^⑤,能以骈体文章论述文章理论,萧统的《文选序》也是这样的楷模,所以凌廷堪自己也采用骈文以写文学论文。现在阮元同样以骈体为序,应该是有自觉意识要把自己放入这个刘勰、萧统以来的文统和理论统绪之中。孙梅的书是《四六丛话》,所以孙氏《自序》采用的就是标准的四六文,而阮元的《序》则舍四六而取用南朝骈体。取舍之间,分明可见阮元无意为四六文扬波,而有心替骈俪体树帜。古人为文谨慎,形式上的抉择都要经过仔细考量,因此不能轻忽这一层。

再来看文章内容,也与凌氏理论如出一辙。阮氏先从训诂的角度解释文章,“青与白谓之文,赤与白谓之章”,据此提出,文章当“言必齐偕,事归镂绘”。后面又一次强调“统论斯文,日月以对待曜采,草木以错比成华。玉十穀而皆双,锦百两而名匹。明堂斧藻,视画绩以成文,阶苑笙镛,听铿铉而应节”。所持的标准有三项:骈偶、藻丽和声韵。都是形式标准,而完全不谈情啊、气啊这些传统准则了。这显然深契于凌廷堪之用心。如果考虑到清代经学的基本特征是考据学的兴起,即相对严密的、具有可操作性的、技术性的方法获得学者的普遍青睐,那么凌、阮此处这种看似冷漠的纯形式标准显然具有鲜明的可操作性,无疑是清代经学精神洗礼的产物。接着,阮元重复了凌廷堪在《上洗马翁覃溪师书》中的话,区分文与经、史、子。进而他开始梳理文统,屈原依然获得文章之祖的尊荣,所谓“故圣经贤传,六艺于此分途,文艺词林,万世咸归围范矣”,既肯定了屈原对经典的继承,又特别指出他是使文艺独立于经学的第一人,这样的看法除了凌廷堪、汪中,并世再

① 以上均出自孙梅《四六丛话·凡例》。

② 孙梅《四六丛话》卷二十八《总论·小叙》,473页。

③ 同上。

④ 李慈铭《越缦堂读书记》,上海书店出版社,2000年,1220页。

⑤ 凌廷堪《祀古辞人九歌》,《校礼堂文集》卷六,47页。

无他人。接下来,阮元历数汉代到唐代的文章发展,而把最后四六文的出现视为骈文的极致。至于韩愈倡导的文章变革,经宋六家努力而文风从此大变,“虽新格别成,而古意寔失”。此外,文章也提到作为依据的基本经典:《文心雕龙》、《文选》、《典论·论文》、《文赋》、《文章流别》和《文章缘起》,加上“彦升、休文,肇开声韵”所指的《谢灵运传论》,一共七种,和凌廷堪的九家之说大同小异。

阮元与凌廷堪,思想如此接近,而两人关系又如此密切,恐怕很难以暗合解释,而只能认为阮元接受了朋友的观点,并在此加以复述。不过,他并不是完全没有自己的看法,而且其后来的理论特色,也正是从这点差异处生发而来。那就是,阮元从一开始就强调,骈体发源于六经,《文言》与《左传》,“莫不训辞尔雅,音韵相谐”,文章的宗旨早已暗含六经之中。而屈原的贡献正在于继承和突出了六经中的“文”旨,而成为文艺之祖。这样,文是经的流衍与支派,其独立地位由经的权威予以肯定;溯其源则经,顺其流则文,文被统合到了经学体系中。类似宗经的努力,我们在本节一开始所引毛先舒的文章中也看到了,对清人来说,经学是无所不蕴的渊藏。可见,阮元一开始就以经学为基本立场。不过,同样是宗经,同样以经学统合文学,阮元与他宗奉的刘勰却大不相同。刘勰的宗经,强调的是宗体大道、厚植性情,是文体的渊源和风格的典正;而毛与阮,则直接强调骈偶藻丽这些形式因素源于六经。这也就是阮元的理论其实自成一说,而与刘勰并不相同的原因之一。

我们看到《祀古辞人九歌序》中,凌廷堪除了从宇宙生发论角度略加证明外,别无宗经之言,那么对于从凌廷堪到阮元的立场转变,我们不妨稍加推测。首先,阮元性格本来就温和谨慎,不会激烈偏激^①,重分文笔之说在当时已经足够刺激一般人的神经了,再不寻求一个尊经述古的稳妥立场,对阮元而言,一定就不可接受了。其次,可能这种转变根本就是凌廷堪自己的转变。虽然《九歌序》态度比较激进,但乾隆五十二年为屈原所作的《九慰》中,就非常强调屈原“立言法夫周孔”、“托六籍以立意”^②,据我们前面考证,这种转变至迟在乾隆五十年就完成了。以凌、阮的交情,想来他会告诉阮元自己前后的态度变化,这当然会影响到后来者的立说,更何况

① 凌廷堪曾经记载了阮元与汪中交往时的一段趣事,非常生动地展现了阮元的性格:“忆甲辰岁,阮伯元詹事方弱冠,余偕之访君。君与谈论,颇折服。越数日,治具招焉,伯元畏其好骂,谢不往。”连汪中骂骂别人都害怕,足见阮元的谨小慎微了。凌廷堪《校礼堂文集》卷三十五《汪容甫墓志铭》,320页。

② 凌廷堪《校礼堂文集》卷六《九慰》,50页。

变换后的态度与阮元性格正好相合。

尊经述孔,在开始时只是一种基本立场、基本态度,到了阮元学术成熟以后,就变成其文论的有机部分,其标志是《文言说》的写成。据王章涛先生《阮元年谱》的考证,《文言说》大概写成于嘉庆十八年(1813)^①,这一年阮元50岁,在漕运总督任上。从25岁写《四六丛话序》到50岁,25年间,阮元已经由一个新科举人成长为朝廷重臣、汉学领袖,他的学术思想和方法都已经成熟。不过事隔这么久,阮元才重提文笔说,应该与从嘉庆十五年到十七年,他在翰林院编纂《国史儒林传》有直接的关系。刚刚接受这一任务,他就向友人焦循、臧庸征询撰写意见。焦循很快复信,其中特别指出,一定要细阅入传诸人著述,“周览之不厌其烦,深研之不惮其刻”^②,其意见为阮元采纳。凌廷堪已于嘉庆十四年去世,阮元于是准备为凌氏立传,并下令征集凌氏遗书。十七年十一月,凌廷堪弟子张其锦在淮安,向已转任漕运总督的阮元呈献其师诗文诸集^③。重读故友文章,阮元会是什么样的心理呢?想来他一定再次被凌氏文字的激情所感染,并回忆起年轻时代的把酒纵谈。我们看到,很快在第二年,他写出了《文言说》^④。

本文在第一章谈治学方法时提到,阮元学术最大的特色是有相对明确的古今观念,善于区别不同时代的材料并找到最早用例和原始意义。显然,他为“文”确立最早的范例,明确以《文言》作为“千古文章之祖”,正是将同一原则运用在文学研究上的产物。《文言说》是在完全的经学系统中区分文笔的第一篇论文,它修正了《四六丛话序》中的看法,屈原不再是文章之祖,甚至不再被提及。而且,此后的《书梁昭明太子文选序后》、《与友人论古文书》、《文韵说》等文章都基本不再提屈原,很显然屈原不具备孔子的权威。从文祖的显赫地位到消失在关注的视野中,屈原流星般划过的身影,就像乾隆时代绮丽佚荡的精神气质一样,再次消隐在越来越衰微的国势和儒学越来越正统的面孔中。而六经也不再被笼统并举,《文言》被特别标出,根据韵和偶的原则,被确认为“文章之祖”。可以想见,阮元的选择一定是煞费苦心的。既要文区别于经,又要让文附着于经,无疑是一件吊诡的事情,必须小心翼翼走钢丝。于是,作为全体的六经被放弃,而《文言》被视为圣人文心

① 参见王章涛《阮元年谱》,580页。

② 焦循《雕菰集》卷十二《国史儒林文苑传议》。

③ 参见张其锦《校礼堂文集》目录后识语,中华书局,目录第11页。

④ 但是,阮元却不肯承认自己受过谁的影响,在《与友人论古文书》(《肇经室三集》卷二,610页)中,他自称:“千年坠绪,无人敢言。”凌廷堪生前是其好友,他又刚看过凌氏文集,却决然抹去凌的发明之功,不免倚仗权势尊荣,而英雄欺人,有失大家风度。

的标本从六经中抽出。这一层意思,阮元在后来有专门的强调,他说,经“不可专名之为文”,但是《文言》不同,因为它“奇偶相生,音韵相和……非清言质说者比也,非振笔纵书者比也,非佶屈涩语者比也”^①。可惜此中深意,越到后来,越无人领会,连黄季刚先生也指责说“阮氏谓文非经史子,而亦引《文言》成说,可谓矛盾自限”^②,未免解错了阮元一片良苦用心。

《文言说》的第二大特点是,重新回到工具论的立场为骈文辩护。且看:

《左传》曰:“言之无文,行之不远。”此何也?古人以简策传事者少,以口舌传事者多,以目治事者少,以口耳治事者多,故同为一言,转相告语,必有愆误。是必寡其词,协其音,以文其言,使人易于记诵,无能增改,且无方言俗语杂于其间,始能行远。此孔子于《易》所以著《文言》之篇也。古人歌诗、箴铭、谚语,凡有韵之文,皆此道也。……要使远近易诵,古今易传,公卿学士皆能记诵,以通天地万物,以警国家身心,不但多用韵,抑且多用偶。^③

阮元识见果然不凡,他充分意识到了文学最初的传播特点,用韵与用偶最早的确是为了方便记诵流传。毛先舒曾经说:“有韵之文,昉于乐。……乐之文必以韵,将以求其依永而和声也,长言不足而又比诸钟鼓管弦,故入人深而能以移风易俗也。”^④表面上也是从近似的角度来论证的。但其实毛氏的立足点依然是传统的教化说,他还没有能够从传播的角度认识用韵,因而谈不上创见。通过和毛氏的对比,我们可以看出阮元眼光高人一等。考据学的发展,尤其是训诂学者们对音韵功能的新认识,比如声音先于文字的科学观点,使得他能摆脱传统观念束缚,直接把握到人类早期文明中声音对于文学、政令等的传播的最重要作用。可以断然地说,这样的看法,非汉学家不能提出。可是,阮元却拘泥于古而不知变通,他先入为主的文统观蒙住了自己的眼睛。如果平心静气地承认骈文是文学发展到高级阶段的产物,就像袁枚所说“骈体者,修词之尤工者也”^⑤,那么就会发现骈文用韵、用骈、讲究辞藻、喜好典故的特点与为了传播而用韵、用偶有本质的不同。前者更多是一种美学上的自觉意识和自觉追求,而后者固然重其美,但更重其用。现在

① 阮元《揅经室三集》卷二《书梁昭明太子文选序后》,608页。

② 黄侃《文心雕龙札记》,上海古籍出版社,2000年,215页。

③ 阮元《揅经室三集》卷二《文言说》,605~606页。

④ 毛先舒《澠书》卷二《诗骚韵注序》,《四库全书存目丛书》集部第210册。

⑤ 袁枚《小仓山房文集》卷十一《胡稚威骈体文序》,1398页。

阮元完全不谈审美性,而专论实用性,就好比将远古人为了记事、祭祀、恐吓等各种原因而画画与今人作为艺术的绘画混为一谈,将前者视为后者存在的理由,不免让人哑然失笑之际,生出一点“陆沉”之叹。而且阮元的理论与实践中也另外存在逻辑矛盾而不能自知。《四六丛话序》仍然“以文阐文”,采用骈体,从《文言说》以后,阮元都改用古文来论述自己的文学理论,而且所阐述也的确比前者清晰明白得多,这说明他意识到骈文在说理论证等实用性上不如散文有效,这从反面证明骈文的长处不在实用而在审美。可在理论阐述上,阮元推崇的,除了《文言》、《诗大序》以外,就是汉人文章^①,这些多是说理论事的实用文章,与他以实用性的辩护立场一致,那他为什么不继续使用骈文写作论文呢?至少他的理论无法为其实践辩护,说明他的理论并不具备自洽性。我们看到,从凌廷堪《祀古辞人九歌序》到《四六丛话序》再到《文言说》,理论蜕变的痕迹非常明显,从屈原到孔子,从审美到实用,一点一点,青年的激情、理论的新异被抹去了,重新退回到了经学体系中。

《文言说》是阮元后期文学观的基石与核心,后来的论述无不围绕展开。《书梁昭明太子文选序后》主要依据《文选序》强调文与经史子的区别,不过如前所述,单列《文言》为文章之祖。然后是对文统的描述,唐四六之后,以八股时文接续文章之统。《文选序》的宗旨是“沉思翰墨”,阮元对此理解基本就是骈偶与用韵,否则无论如何也谈不上以八股文上承文统。但是,正如其子阮福提出的,《文选》所选多有不押韵之文,《文韵说》就是为了解答这一问题而作。这一次,凌廷堪的创见再次得到详细阐述。在《四六丛话序》中也曾提到过:“彦升、休文,肇开声韵。轻重之和,拟诸金石,短长之节,杂以咸韶。盖时会使然,故元音尽泄也。”但相比于凌氏之前的论述,则显得过于含混缺少针对性。《文韵说》于是细为展开,并在《文言》和《诗大序》中寻求例证,以证成“所谓韵者,固指脚韵,亦兼谓章句中之音韵,即古人所言之宫羽,今人所言之平仄也”之说^②。正是在这篇论文中,阮元最后总结自己对文看法:“凡文者,在声为宫商,在色为翰藻。”^③

宫商与翰藻、声韵与骈偶,这样的标准看起来与凌廷堪并无二致,今

① 阮元称赞前、后《汉书》所录汉人文章:“体制和正,气息渊雅,不为激音,不为客气。若云后代之文有能盛于两汉者,虽愚者亦知其不能矣。”《擘经室三集》卷二《与友人论古文书》,609~610页。

② 阮元《擘经室续三集》卷三《文韵说》,1064页。

③ 同上,1066页。

天的学者多据此认为阮元看重文章之美,表现出了纯文学的倾向。但是,通过前面的分析可以看出,标准的一致,掩盖不了凌与阮基本立场的不同。凌廷堪在最早倒是着眼于文章之美立论的,阮元对形制标准的强调则只是要突出骈、散不同,文与经、史、子有异,而不是强调其中之美。否则,他说“是《四书》排偶之文,真乃上接唐、宋四六为一脉,为文之正统也”,该如何理解^①?虽然有骈偶与声韵,但八股文对文章之美只怕要敬谢不敏了^②。因此我们只能认为,阮元是要在经学的系统中,为经、史、子、文各安排一位置,以求其条分缕析而不相混杂^③。这种条理化和明晰化是每个学者梦寐以求的学术品格,可惜被阮元用错了地方。这是就经学、文学关系而言,如果从文学内部的关系来看,阮元则很明显是在替骈文向古文争正统。

前文已经提到,凌廷堪一开始即有心与古文家一争高下,因此后来激起姚鼐极大的不满。到阮元,便公开扯出了争文统的大旗,他的诸篇论文必以骈文为文统之正,算是把话挑明了。朱东润先生最早发明了阮氏意旨,他

① 阮元《书梁昭明太子文选序后》,609页。

② 有趣的是,虽然在文章论上与古文家绝然对立,可是在认可八股文上,两派却又异曲同工。虽然阮元肯定的是时文为骈体正脉,而古文家则认定时文“亦可为古文之一体”(刘大櫟语,转引自邹国平、王镇远《中国文学批评通史·清代卷》,411页)。双方分道扬镳,却在八股文上不期而遇,是否暗示着他们在精神上的某种联系呢?

③ 已经有学者注意到阮元所看重的并不是文章之美,而是文与经、史、子在体制上的差别。如马睿先生说:“阮元尽管也极力揭示‘文’之为体,与经、史、子的不同,却并没有认识到这些特征的价值和意义在于自身而不必外求,所以阮元只能把‘文’之渊源与‘文’之价值都仍然归附于经。这也是中国传统主流文论中一个明显的悖论:注意到‘文’之形式特征的独特性,却不能充分认识其价值在于自身,不能充分认识审美之独立性,于是‘文’相较于经、史、子,便不能不居次席。”(马睿《从经学到美学:中国近代文论知识话语的嬗变》,四川民族出版社,2002年,49页。)对所论观点是否完全妥当,容再讨论,至少马先生已经注意到阮元的经学立场。只是,需要指出的是,马先生的论证过程中对古人多有误解,虽然结论有相似,笔者却不敢引为同调。如阮元在《书梁昭明太子文选序后》中所说“自齐、梁以后,溺于声律,彦和雕龙,渐开四六之体。至唐,而四六更卑。然文体不可谓之不正,而文统不得谓之不正”一句,只要结合阮元对汉人文章的推崇即可知,阮元认为齐梁文章不如汉,唐又不如齐梁,四六文体最卑,其最后一句即是针对四六文而发。可是马先生却理解为阮元如一般儒家学者(其实这里所指当是理学家、古文家,而不宜使用“儒家”)一样不齿于齐梁文章,甚至认为“文体不可谓之不正,而文统不得谓之不正”是针对齐梁文章而发,因此得出结论:“一边承认六朝骈文在体式上符合‘文’之统绪……一边又承认纠缠于声律四六之‘文’,其价值毕竟不如如意、纪事之经史。这样,阮元似乎维护自己关于‘文’的定义,又维护了经史在价值上居于更高地位的正宗观念。”(47页)这就是完全基于误读之上的想象之辞,类似的误读不在少数。笔者并不认为阮元的经学观念可以与“传统”的经学观念划上等号,毕竟传统是发展的,汉人、唐人、宋人、清人的经学观是有很大的不同的。因此,笔者不敢苟同马先生的意见。

说：“大抵芸台之言，盖有鉴于当时古文家之空疏，故起而与争文章之正统。”^①后来学者大都承朱先生之论，而能得其实。刘再华先生曾经从汉宋之争的角度考察阮元文笔说的提出，对我们颇有提示^②。顺着这一思路返回到凌廷堪那里，我们会记起凌廷堪的确是将韩愈与朱熹、古文与理学放在一起加以批判的。理由很简单，正是韩愈自己将道统与文统绑在一起，让古文借道统的权威以行。虽然宋代理学家并不太接受文统对道统的依附，但在理学之外的新儒学运动那里，欧阳修、苏轼等依然是文道相合的态度^③。而后代古文家也基本上奉此为宗旨。所以，一边秉承汉学家的一贯态度抨击理学道统，一边建立以骈文为正宗的新文统，对古文家们有极大的杀伤力。不过凌廷堪地位不高，影响不大，阮元就不同了，他地位高、威望重，又能延揽各类人才进入自己的幕府，在文坛学界都有极大的影响。阮元并没有在文学论文中同时批判理学道统，而且他曾在《拟国史儒林传序》中持平汉宋，幕府中也延请了不少理学之士，似乎他是调和汉宋的，其实不然。督抚延揽幕客不过用其才干，当然不会过多存学派之见。至于《儒林传》，这不是私家著述，可以自由发挥个人意见，阮元更多是代表朝廷在说话表态，当然需要一种折中持平的宽和态度，其实也无庸置论。阮元真正的态度都体现在他的学术论文中，看他的《论语论仁论》、《孟子论仁论》、《性命古训》等等论文，以“相人偶”释“仁”，以自然之禀赋欲求释性，自以为通过训诂发明了古圣人义理之真，而与理学家解释迥异^④。他在义理上承戴震而来，与凌廷堪等人为友，完全相异于理学家而欲自立成派。因此，对理学家的道统说不予承认，在义理上也根本谈不上汉宋调和。那些真正的汉宋调和论者如许宗彦等人，其立说与阮元的差异是显然可见的，因此不能不为之一辨。从反面，阮元同时否定了理学家道统和古文家文统，从正面来看，他同时为义理和文章宗旨在孔子那里找到了“真义”，道与文在孔子那里得到完美结合，并在后世各衍其统。而现在，阮元再一次承续了断绝前年的道统和文统，二者又在阮元身上重新结合。所以，阮元的文笔说，是将新的文统与新的道统结合在了一起。虽然所争的道统不同、文统各异，但是同样承认道有统、文有统，同样将文统依附于道统，在深层的文化心理、思维模式上，阮元与他所反对的古文家却是一样的，在存亡续绝的自我认同上，他就是当代的韩愈。

① 朱东润《中国文学批评史大纲》第七十二《阮元》，上海古籍出版社，2001年，374页。

② 参见刘再华《汉宋之争与清代文笔之辨》，《求索》2003年第6期，205~208页。

③ 可参见朱刚《唐宋四大家的道论与文学》，东方出版社，1997年。

④ 见阮元《肇经室一集》卷八《论语论仁论》，176~194页；《肇经室一集》卷九《孟子论仁论》，195~210页；《肇经室一集》卷十《性命古训》，211~236页。

这充分说明每个人都不可能脱离自己的时代,而唐宋以来的新传统并不是那么好摆脱的,传统的强大力量随时都以或隐或显的方式影响着人们,无论赞成还是反对,总会被一些结构性的文化力量所制约。必以文统依附于道统,必争道统之正与文统之正,这时阮元的目的显然是争夺文化界的绝对领袖地位了,至于骈文本身的审美特性则已不成为关注重点。突出骈文形制的实用性有合于圣人之教,过分强调其中蕴含的审美性反倒有可能与圣道相妨,这大概就是阮元抹掉屈原、刻意淡化骈文美感特征的原因吧。不过正如刘若愚先生所指出的,像西方一些文学家,如马拉美那样“全神贯注于美,这在中国文学理论中是没有可以并比的”^①。阮元的选择,也不过是身在传统中的一种自然做法。在人类精神的疆域中,对美的绝对崇拜是否就比不崇拜高明,这实在不好说。放在中国文化中,如何看待美的位置,就更成为问题了。在做出价值判断以前,应该交由哲学家对这些问题作一番更细致周详的思辨,本文是无能为力的。我们如果能相对更真切地感知和把握阮元的文章理论和争文统的行为,就已完成任务。也许前面的分析和理解,部分完成了这一任务。当然,只是也许。

不过,我们仍有必要站在今天文学研究者的立场来略为分析。有心争统,其实即预设门户,对文学理论来说,无疑弊大于利。先说其利,我们在绪论中曾经引用钱鍾书先生的话,以为中国文学最重要的特点是横分体制,纵辨品类,文体尊卑几乎是不可逾越的。传统散尊于骈的观念几乎不可动摇,连袁枚这种唯美是嗜的文人,也坚持“天尊于地,偶统于奇”的看法,不能不为之感叹。可是凌廷堪、阮元,尤其是后者的争统,将骈文放在经学的体系中,赋予了新的,甚至高于古文的地位,这就在实际的效果上有助于促成骈文与散文的平等地位。就像五四学者高喊废除汉字、拉丁化,虽然过于偏激,却客观上促成了白话的胜利,是同样的道理。有了阮元的理论准备,当不久以后文人学者面对西方文学理论的冲击时,他们也有了一件可资理解、借鉴、汇通、抗衡的理论武器,未尝不是好事。不过,这显然完全不在阮元的主观预料之中,要说表现出纯文学的倾向,至少在阮元这里是看不出来的。争统的弊端在于,过多的客气横亘于心,使得真正的理论探讨无法深入。所以我们看阮元的论文,只是一味将文与经盲目比附,而进一步的理论展开则付之阙如,既不利于对经的正确认识,也无助于对文的深入理解,至于对文学的审美特性的认识就更谈不上了。如果真的以美为标的,就会像袁枚一样,认识到“有散有骈,文之道也”。骈文有骈文之美,散文有散文之美,各趋

^① 刘若愚《中国文学理论》,江苏教育出版社,2006年,82页。

极端,就都不免走火入魔了。当然,这里面有中国传统文化自身的特点,我们不必作苛求,不过对于今天的文学研究者来说,总是有些遗憾的。但如果换一个立场,认清了阮元理论的本来面目,到底有助于我们更好地认识中国的文化传统、文学传统,有助于我们看清清代文学的发展,这就是一件非常好的事了。

第三章 诗情：新与旧的交织

第一节 性情诸论

清代中期诗坛，流派纷呈，其中莘莘大者如浙派，如格调、肌理、性灵三派，呼风唤雨，颇能左右一时风尚。各家各派分茅设苑，树帜相敌，往往党同伐异、过甚其词；其实同在时代精神的影响之下，诸家诗学于大相径庭的面目之后，相通处正自不少。而各家理论，也就拥有不少共同话题，性情与学问，正是其中著者。而乾嘉经学家，无论其诗学属于何家何派，也几乎都以性情和学问作为核心之论，这种趋同大概是其学术影响的结果。本节的议题正是其中的性情。

一、经学家性情论的一般意见

学界对乾嘉汉学家思想有个基本认识，就是反理学，至少是蔑视程朱理学的。但是思想世界的白光其实七彩俱全，传统与反传统有时交织缠绕，并非如后人想象得那样泾渭分明。说到诗学中的性情论，大多数经学家可不会因为反理学就高扬人情，其实他们自觉不自觉继承的还是程朱理学的看法；当然，这种继承极有可能是经沈德潜传承散布而来的。在今人的文学史著述中，袁枚及其性灵派是被放大称扬的“主流”，但是论乾隆文坛的实际影响，恐怕还是沈德潜的格调派为大，多数经学家都被笼络其中。而沈德潜的性情论正是上承朱熹的，这一点我们会在稍后的溯源部分加以分析。这里不妨先看看经学家的一般看法。作为年辈略小于沈德潜的同乡，沈彤说：

诗之高下在志之邪正，而不徒以其辞。故其人笃于君亲、不遗于朋旧也者，虽直抒己意，不加藻采，而其诗已高。为其爱敬慕怀，足以感人性而敦人纲也。其人惑于声色、溺于富贵也者，虽雕绘工巧，生气奕奕，

然而其诗终下。为其哀以艳，足以导欲而增悲也。^①

所谓“志之邪正”，就是能否在诗歌中体现出“笃于君亲、不遗于朋旧”之情，这都是三纲五伦之属，而诗歌的功能则是“感人性而敦人纲”。很显然，这里的“人性”不是汉儒理解的禀赋七情六欲的天然之性，而是宋儒所说的道德之性。因为七情之性，是无法与“感于声色、溺于富贵”之欲清楚区隔的。沈彤此处所谓人性，倒是和孟子、朱熹所强调的四端之情与中节之情完全吻合，也与沈德潜的诗论一致，显然沈彤论诗歌之人性，是倒向宋儒与沈德潜的。

同样，王鸣盛则认为：

昔唐人选诗，惟殷璠氏《英灵》一集高于诸选，其品鹭盛唐诸家，多以风骨为言。盖诗之为道，主于发挥志节，藻畅灵类，多出于孤立行意者之所为，假令齷齪小夫，其中未必有而强效昔人之章句，纵复葳蕤可观，有识者或从而薄之。无他，风骨不存焉。^②

王鸣盛是沈德潜的诗学弟子，其所言“发挥志节，藻畅灵类”，正是本之沈德潜性情说的自然展开。“发挥志节”，与沈氏“第一等襟抱”^③、“不可磨灭之概”^④等语相符。而“藻畅灵类”之说，也可从沈德潜处找到根据，盖沈氏曾说：“齐人寥寥，谢玄晖独有一代，以灵心妙悟，觉笔墨之中，笔墨之外，别有一段深情妙理。”^⑤其“灵心妙悟”一语容易使人联想到袁枚的“性灵”，但“灵心妙悟”实重“深情妙理”，性灵则是机灵风趣之谓，二者差别显然。因为渊源自沈德潜，王鸣盛引殷璠风骨之说，其说却不同于唐人。唐人风骨之论，所重在“浓烈壮大感情”和“巨大的气势力量”，以表现其浓情壮思，在风骨之间，侧重于风，即感情的感染力，而不在骨，即义理的逻辑力、说服力^⑥。而王鸣盛则认为真正的诗“多出于孤立行意者之所为”，看重的只是德性操守，而于豪情壮志只字不提，所以他的风骨其实仍是沈德潜的性情。

而纪昀是王鸣盛的同辈学者，向来在诗学上被视为沈德潜的同调。他

① 沈彤《果堂集》卷五《族兄怡亭诗集序》。

② 王鸣盛《西庄始存稿》卷二十六《凌祖锡诗序》。

③ 沈德潜《说诗碎语》卷上第5条，《清诗话》本，上海古籍出版社，1978年，524页。

④ 沈德潜《归愚文钞》卷十二《缪司寇诗序》。

⑤ 《说诗碎语》卷上第66条，533页。

⑥ 参见罗宗强《隋唐五代文学思想史》第三章第一节“崇尚风骨”，中华书局，2003年，52～58页。

论诗能看到诗歌的独立品格，能注意诗歌的发展源流，颇具只眼，而这些恰好也是沈德潜诗学所重视的内容；更大的一致在于，他也以“发乎情，止乎礼义”及温柔敦厚为诗学基本^①。需要略作申论的是“发乎情”与“止乎礼义”的关系。作为诗歌评判的标准，“发乎情”和“止乎礼义”是两项平行的、需同时兼备的标准，道学诗无情，艳情诗无礼义，都不为纪昀认可^②。但作为理想的诗歌创作原则时，二者又存在着逻辑的因果关系，即“止乎礼义”应该是“发乎情”的自然结果，这时“止乎礼义”的表现就是温柔敦厚。所谓“发乎情”，王镇远先生非常敏锐地指出“‘言情’和‘言志’在纪昀看来是应统一的”，但他又以为二者的统一表现在纪昀处，是“以为诗歌能表现作者真实的思想感情便合乎‘诗言志’的宗旨”，则或稍失纪昀用心^③。首先，志即性情的感发，“盖志者，性情之所之”^④，这点没有问题。但性情决不等于“真实的思想感情”。性情有高下邪正之分，直接决定了诗品的高低。纪昀说：

诗之名始见《虞书》，“诗言志”之旨亦见《虞书》。孔子删《诗》，传诸子夏，子夏之《小序》诚不免汉儒之附益，其《大序》一篇出自圣门之授受，反复申明，仍不出言志之意，则诗之本义可知矣。故后来沿作，千变万化，而终以人品、心术为根柢，人品高则诗格高，心术正则诗体正。陶诗无雕琢之工，亦无巧丽之句，而论者谓如绛云在霄，舒卷自如。李、杜齐名，后人不敢置优劣，而忠爱悱恻，温柔敦厚，醉心于杜者究多，岂非人品、心术之不同欤？^⑤

人品心术，是道德问题，而与是否真实无关。真正的言志，是要落实到“诗格高”和“诗体正”上的，否则，表现真实情感就是言志宗旨，又何来此处李、杜优劣之分？此处论说其实与前引沈彤“诗之高下在志之邪正”之说同一机杼，其背后的理论依据仍是程朱理学的性情说。对此，纪昀尝直言不讳，他认为：

诗本性情者也。人生而有志，志发而为言，言出而成歌，咏协乎声

① 可参见朱东润《中国文学批评史大纲》348～352页、《中国文学批评通史·清代卷》第457～471页、《清代诗学研究》第592～604页。

② 参见纪昀《纪文达公遗集》卷九《云林诗钞序》，《续修四库全书》第1435册。

③ 《中国文学批评通史·清代卷》第459页。

④ 纪昀《纪文达公遗集》卷九《郭茗山诗集序》。

⑤ 同上，《诗教堂诗集序》。

律。其大者和其声以鸣国家之盛，次亦足抒愤写怀，举日星河岳、草秀珍舒、鸟啼花放，有触乎情，即可以宕其性灵。是诗本乎性情者，然也，而究非性情之至也。夫在天为道，在人为性，性动为情，情之至由于性之至，至性至情，不过本天而动。……彼至性至情，充塞于两间蟠际不可渐灭者，孰有过于忠孝节义哉？^①

诗歌润色鸿业、抒愤写怀，都是本之于性情的表现，却还不是其“至”。纪昀虽然嘲弄道学家，偏袒汉学，但“夫在天为道，在人为性，性动为情，情之至由于性之至，至性至情，不过本天而动”一语，如果取朱熹之说参证，可以发现纪昀纯是承袭朱说^②。既然本天道而动，则至性为仁义礼智纯善之性，至情则自然应该是孟子所说的四端等纯善之情。这时，发乎情，自然能止乎礼义，在朱熹的理论体系中，这是不言自明的。当然，纪昀主张通过描写人事、景物以写情，主张理趣、反对理语，这是他维护诗歌独立性的一贯态度，并不因为他采纳朱熹的意见而有所改变。毋庸置疑的是，德性越醇厚，自然越容易在诗歌创作中实现“发乎情，止乎礼义”的理想，因此，如果“平生性情笃至”，那么哪怕“困顿偃蹇，感激豪宕”，也能“不乖乎温柔敦厚之正，可谓发乎情，止乎礼义者矣”^③。我们可以看出，纪昀的诗学固然通达，但其理论逻辑依然运行在理学的系统之中，这与乾隆帝御封的“桂冠诗人”沈德潜是一致的。

沈彤、王鸣盛、纪昀属于早一辈的经学家，他们所论如此接近，到了多主汉宋调和的第三代经学家中，诗学中的理学声音就变得更加强烈了，我们不妨以陈寿祺和朱珔为例。陈寿祺曾说：

情之过而驰也，罔有纪极，虽神马尻轮莫能穷其所至。惟古之学道君子，性其情而情治，名教之乐，不为欲馁，理义之甘，不为物夺，贫贱患难之来，将以动心忍性，增益其所不能也。岂其溺于升沉得失、荣悴哀乐之中，遂以身徇之者哉？^④

说得很明白，要“性其情”，即以理义之性节制、升华自然情感。按，“性其情”之说，见王弼对《乾文言》“利贞者性情也”的解释：“不性其情，何能久行

① 纪昀《纪文达公遗集》卷九《冰珣草序》。

② 关于朱熹性情论，后有详细说明。

③ 纪昀《俭重堂诗序》，《纪文达公遗集》卷九。

④ 陈寿祺《刘薇卿诗序》，《左海文集》卷六，《续修四库全书》第1496册。

其正……利而正者，必性情也。”^①而程颐也在著名的《颜子所好何学论》中说：“觉者约其情使合于中，正其心，养其性，故曰性其情。愚者则不知制之，纵其情而至于邪僻，梏其性而亡之，故曰情其性。”^②陈寿祺治学从汉学，践行宗程朱，其诗学性情论仍遵从朱熹，所以天然与沈德潜为近。

再来看朱珔的诗论：

论诗者人人殊，大都不离乎性情与风格而已。窃疑风格之超拔，必由性情之冲淡，而尤当视其行谊之醇茂。何则？性情既漓，将尘垢满胸，安得高格？然昌黎韩子尝称“仁义之人，其言霭如”，则知行谊即性情所发端。^③

诗所以言情，情深而景寓焉。情景合而格律生焉。然情必从性发，冲淡者，诗多雅洁；钝厚者，诗多婉挚。由是格愈高律愈浑，俗氛尽涤，初何事镂金错采之为？^④

人品决定诗品，人情源于人性，这样的观点论调与前述诸人一致，而重视风格、格律的高浑，强调格律与性情的关系，这分明就是沈德潜格调派的基本观点，不能不让人感叹格调派诗学在经学家中的生命力。

前面所引述的性情论以承继为主，此外经学家也依据这种正统诗论，作了推展，其中最特色的，是对不平则鸣、穷而后工之说的反驳。钱鍾书先生在那篇著名的文章《诗可以怨》中，曾经深刻而有趣地分析了穷而后工之说在中国文学批评与创作实践中的产生发展及存在形态。他指出，“诗可以怨”是中国诗文理论中最为广泛接受的重要概念，也成为写作时的固定套路^⑤。有趣的是，人人视为当然的理论，却受到乾嘉经学家的普遍质疑。韩愈曾经说“夫和平之音淡薄，而愁思之声要眇，欢愉之辞难工，而穷苦之言以好也”，钱鍾书先生评论道：“虽然在质量上‘穷苦之言’的诗未必就比‘欢愉之词’的诗来得好，但是在数量上‘穷苦之言’的好诗比较多，从而断言只有‘穷苦之言’才构成好诗，这在推理上有问题，韩愈犯了一点儿逻辑错误。”^⑥显然欢愉也能出好诗，这是一个不争的事实，经学家的驳难正由此发端。沈

① 王弼《周易注》，见楼宇烈校释《王弼集校释》，中华书局，1980年，217页。

② 《河南程氏文集卷第八·颜子所好何学论》，见王孝鱼点校《二程集》，中华书局，2004年第2版，577页。

③ 朱珔《小万卷斋文稿》卷十二《种竹山房诗草序》，清光绪十一年朱臧成嘉树山房重刻本。

④ 同上，《同怀诗钞序》。

⑤ 见钱鍾书《诗可以怨》，《钱鍾书散文》，312~331页。

⑥ 同上，324页。

大成(1700~1771)^①比较早地表示了自己的不以为然:

吾观今世之论诗者,辄引韩子欢愉难工穷苦易好、欧阳子必穷愁而益工以为说,若是乎松滋之诗之工,其有类于是乎?然吾以为不尽由于是也。夫古之人,通显者众矣。建安之七子,南朝之王谢,未尝不工诗也。其穷而在下,愁而至于胥靡役夫,未必皆能诗也。吾以为诗之工不工,系于学而不系于境。其境之困,而学益以进者,系于己而不系于人。……夫惟君子处困之境,知险而能讲习于学,反复不已,求归于丽则,则有文章之光明焉。学以养之,忘其困矣。^②

他指出通显之人、欢愉之词,同样成就了好诗,这是就现象而言。因为通达与穷苦都只是外境,诗的好坏关键在于诗人自身性情如何。穷愁为诗的传统,常成为很多诗人纵酒狂放的助力,但沈大成却指出“其穷而在下,愁而至于胥靡役夫,未必皆能诗也”,其中隐含的意思是,普通的人缺乏反省力,无法从穷愁困乏的生活和情绪中摆脱,而升华出诗情。在沈大成看来,“诗之有所资者三,一曰性,二曰学,三曰游”^③,在传统中国思想中,情为性所发,而为大多数人所不自觉,沈大成所标举的是性,而非情,显然强调的是内在的自觉性与超越性。所以,他认为“夫惟君子处困之境,知险而能讲习于学,反复不已,求归于丽则,则有文章之光明焉。学以养之,忘其困矣”,如果缺少这种处困无惧的超越性,心灵完全为生活的表象所束缚,是不可能写出真正的好诗的。这其实是对怨诗理论的升华发展,可惜这层意思在沈氏文字

① 沈大成,“字学子,江苏华亭人。……大成壮年,耽心经籍,通经史百家之书,及九宫、纳甲、天文、乐律、九章诸术。……屡就幕府征,由粤而闽而浙而皖,前后四十年,然性勤敏,舟车往来,必以四部书自随。晚年偕惠栋寓官梅亭,益以学业相砥砺。其校定《十三经注疏》、《史记》、前后《汉书》、《南北史》、《五代史》、杜氏《通典》、《文献通考》、《昭明文选》、《说文》、《玉篇》、《广韵》、顾氏《音学五书》、梅氏《历算丛书》,尤为一生精力所萃。古文刊落粗犷,别有幽光,于震川独得神解。能诗,初学黄之隽,继而出入唐宋,不名一体。后馆于江春家,手编诗文五十八卷,为《学福斋集》。卒,年七十二”(《清史列传》卷七十二《文苑传》三“王元启”附传,5901页)。按,沈大成虽然被《清史列传》收入《文苑传》,但《书目答问》将他的《学福斋集》收在“国朝考订家集”的小目下,书后附录“国朝著述诸家姓名略”中,也将他列在“经学家”类中。此外,惠栋称赞沈氏“能推今说而通诸古”,“与余不啻重规而叠矩,以此见同志之有人而吾道之不孤”(《学福斋集序》,《松崖文钞》卷二);戴震也称赞说“先生之学,于汉经师授受欲绝未绝之传,其知之也独深”(《沈学子文集序》,《戴震文集》卷十一,164页)。显然,沈大成的学术成就是有着定评的,因此我们可以肯定地认为他属于我们的研究对象。

② 沈大成《学福斋集》卷四《易松滋抱山堂诗选序》。

③ 同上,《观香堂诗钞序》。

中跃跃如也，却始终未能畅达其说，让人不能不叹息清人理论思维的欠缺。至于培养性情、超越外境的方法，沈大成认为可以通过积学以实现，这涉及到学问与性情的关系问题，我们将在下一节具体论述。

能承接此论的，是年轻时曾从游沈大成的钱大昕，他在给学生李文藻（1730~1778）的诗集作序时说：

诗者，志也，非意所欲言而强为之，妄也……韩子之言曰：“物不得其平则鸣。”吾谓鸣者出于天性之自然，金、石、丝、竹、匏、土、革、木，鸣之善者，非有所不平也。鸟何不平于春，虫何不平于秋，世之悻悻然怒、戚戚然忧者，未必其能鸣也。欧阳子之言曰：“诗非能穷人，殆穷者而后工。”吾谓诗之最工者，周文公、召康公、尹吉甫、卫武公，皆未尝穷；晋之陶渊明穷矣，而诗不常自言其穷，乃其所以愈工也。若乃前导八骏而称放废，家累巨万而叹窶贫，舍己之富贵不言，翻托于穷者之词，无论不工，虽工奚益！^①

钱大昕所注意到的，一是不平者未必能鸣，即沈大成“其穷而在下，愁而至于胥靡役夫，未必皆能诗也”的意思，这是从反面说。二是从正面指出通达者也能写出最好的作品^②。最后，钱大昕认为那些有意造为穷愁的富贵者是根本不可能写出好诗的。按钱氏意旨，与沈大成稍有不同，他所强调的在于抒写真实的情感和遭际，而不主为文造情。刘勰曾经说为文造情的人不过是“心非郁陶，苟驰夸饰，鬻声钓世”，他们的创作只会“淫丽而烦滥”而已^③。钱大昕“无论不工，虽工奚益”之意大概正是如此。求是求真正是乾嘉汉学家最基本的治学精神，钱氏此论，可谓文、学合一。需要指出的是，钱氏称“鸣者出于天性之自然”，看似与袁枚同调，其实不然。他后面认为最工之作出于“周文公、召康公、尹吉甫、卫武公”，也就是《大雅》、《周颂》为诗歌之最好的意思，仍是很“理学”的传统看法，与沈德潜“温厚敦厚”之旨正合，不愧是沈德潜的诗学弟子。

沈大成之论重在心灵性情对境遇的超越，钱大昕强调的则是情感的真

① 钱大昕《潜研堂文集》卷二十六《李南涧诗集序》，437页。

② 这种欢愉富贵之辞也复大佳的观点在经学家比较常见，并不限于沈、钱等人。比如洪朴，他在《蘊山先生诗序》中就说白居易、韦应物、苏轼等在苏、杭、颍等处之诗都是欢愉之辞，而自能千古（见《伯初文存》）。而孔继涵也说：“颜谢风流未可攀，强分林壑与衣冠。如何错彩镂金品，不与芙蓉一例看。”（《论诗十首》其五，《红桐书屋诗集》卷三。）

③ 《文心雕龙注·情采》，538页。

实；而纪昀和翁方纲修正穷而后工之论，则落在性情之正上，相对来说，理学气更重一些。纪昀在《俭重堂诗序》中曾说：

大抵平生性情笃至，寄托遥深，缠绵悱恻，不自解其何故，人亦莫窥所以然。……夫欢愉之词难工，穷苦之音易好，论诗家成习语矣。然以龌龊之雄，贮穷愁之气，上者不过寒瘦之词，下而至于琐屑寒乞，无所不至，其为好也亦仅。甚至激忿牢骚，恚及君父，裂名教之防者，有矣。兴观群怨之旨，彼且乌识哉？是集以不可一世之才，困顿偃蹇，感激豪宕，而不乖乎温柔敦厚之正，可谓发乎情，止乎礼义者矣。穷且后工，斯其人哉？^①

按纪昀的此处与他一贯的诗论完全一致，即发乎情，最后必须止乎礼义，温柔敦厚的诗教原则不能违背，所以文学批评史上一向把他视为沈德潜的同调。在他看来，如果一味强调诗穷而后工，任随情感的激荡放恣，甚至会“裂名教之防”，因此是不能允许的。显然，情必须有所节制，节制的外在手段是礼仪，内在因素则是理学之“性”，即将自然之情升华到道德之情，才能保持性情之正。这时的“穷且后工”非有极深的修身养性的功夫不能，已然不同于其一贯的本来意义。站在理学角度论诗，推出纪昀式的看法，这是必然的结果。有趣的是，纪昀在《阅微草堂笔记》中对理学家的嘲笑无所不至，自己论诗，却仍不脱理学窠臼，可知传统的潜在力量是如何强大了。

至于翁方纲，维护程朱理学本来就是他一贯的态度，因此与钱、纪诸人不谋而合，也在情理之中。洪亮吉曾将好友，乾隆时最有才情的诗人黄景仁身后遗诗交付翁方纲整理，结果被翁氏删削过半，并写有《黄仲则悔存诗钞序》，序云：

予最不服欧阳子穷而益工之语，若杜陵之写乱离，眉山之托仙佛，其偶然耳。使彼二子者生于周、召之际，有不能为雅颂者哉？世徒见才士多困蹶不遇，因益以其诗坚之，而彼才士之自坚也益甚，于是怨尤之习生，而荡僻之志作矣。仲则天性高旷，而其读书心眼，穿穴古人，一归于正定不佻，故其为诗能诣前人所未造之地，凌厉奇矫，不主故常。其有放浪酣嬉，自托于酒筵歌肆者，盖非其本怀也。仲则为文节后裔，每来吾斋拜文节像，辄凝目沉思久之，予亦不著一语，欲与之相观于深处。

^① 纪昀《纪文达公遗集》卷九《俭重堂诗序》。

而孰知其饥寒驱迫，无晷刻发篋陈书之隙，而其精气已长往矣。然而其诗尚沉郁清壮，铿锵出金石，试摘其一二语，可通风云而泣鬼神，何必读至五百首哉？所以兢兢致慎，删之又删，不敢以酒圣诗狂相位置者，欲使仲则胸中抑塞磊落之真气常自轩于天地间，江山相对，此人犹生，正不谓以长歌当痛哭也。^①

翁方纲开宗明义，表示反对欧阳修穷而后工之说，甚至认为杜甫、苏轼的例证都只是偶然现象，而盛世之诗，当以雅颂为最。穷而后工之论，翁方纲认为会促使穷困不遇的才士“怨尤之习生，而荡僻之志作”，其实是暗指黄景仁怨尤荡僻，有悖于盛世之音了。因此，他删掉了黄景仁“放浪酣嬉，自托于酒筵歌肆”的诗作，还认为这是为了黄景仁好。翁方纲身居高位，自觉鼓吹盛世元音，不过是古今通例，无需多论。不过在此之外，他自有诗学理论以反对怨诗说，那就是“质厚为本”。翁方纲说，黄仲则来拜黄庭坚像时，“辄凝目沉思久之，予亦不著一语，欲与之相观于深处”，这一“深处”显然与黄庭坚有关，那么究竟何谓呢？翁方纲自己的解释是：

盖自方纲年十九诵浙浒陈苏庵辑《汉书》，辄奉先生（按，即黄庭坚）“质厚为本”一语为问学职志，今将四十年，所与学侣敬申修辞立诚之训者，不外乎此。^②

愚在江西三年，日与学人讲求山谷诗法制所以然，第于中得二语，曰“以古人为师，以质厚为本”。^③

质厚，“所与学侣敬申修辞立诚之训者，不外乎此”，可见同时包含了性情与修辞两方面的内容。论性情，翁方纲认为“故为诗者实由天性忠孝，笃其根底，而后可以言情，可以观物耳”^④，与沈德潜、纪昀的看法基本一致。论修辞，他的解释是：“柳子厚论文之言曰：‘近古而尤壮丽，莫若汉之西京。’惟书亦然。夫东汉之文音情华缛过于西汉，而柳子厚独以壮丽推西汉，何哉？有虞氏之泰尊，夏后氏之山罍，殷之著，周之牺象、灌尊，夏后氏以鸡彝，殷以斝，周以黄目，由质而文，固其势也。故曰‘公侯之有冠礼也，夏之末造也’。

① 翁方纲《复初斋文集》卷四《黄仲则悔存诗钞序》。

② 同上书，卷三《刻黄诗全集序》。

③ 同上，《渔洋精华录序》。

④ 同上书，卷四《月山诗稿序》。

黄山谷亦云‘以古人为师，以质厚为本’。”^①虽然所论是文章和书法，却可以一以贯之于诗歌。从引文中可知，在修辞上，质厚就是近古、质朴的意思。“音情华缛”，也就是过于浓烈的情感和文辞，则够不上质厚了。而怨愤抑郁之诗往往是激烈的，在性情和修辞上都谈不上质厚，自然也得不到翁方纲的接受。

黄庭坚所代表的那一派宋诗，以古质生涩为追求，在情感的表达上相对比较节制压抑、重理性，又密置典故，的确可以用“质厚”来形容。这一诗学品质其实与翁氏更有名的“肌理说”一脉相通，表现出一种很强的理性化倾向。因此，翁方纲用“质厚”反对“怨愤”，其实便是强调理性胜过情感。在经学家中，其他人都还注重诗文区别，论文主理，论诗主情；而翁方纲是在诗文合一，尊理抑情上走得最远的一个人。

但是，翁方纲也仍然讲讲忠孝的性情，也就是道德情感，这与之前诸人秉承的沈德潜诗学相通。在程朱理学中，谈到自然禀赋的七情，一般是指不自觉的情；而谈论四端之情，尤其在谈论以性主情时，则常常突出人的自觉意识，强调人在道德超越上的能动性。因此，偏重七情时，是情感主导；偏重四端之情，则常常落到理性上去了。从这个意义上来说，沈德潜诗论在经学家中的盛行，正是学者更主理性的自然结果，这与翁方纲在内在精神上是一致的。只不过他们更尊重诗歌主情的主流传统，没有翁方纲那么极端而已。

正如钱鍾书先生指出，“诗可以怨”是古代最广为接受的一种文学主张，何休、陈子龙等人甚至主张“虽颂皆刺”，即一切颂诗都是为了怨刺而作，相沿既久，人人视为当然。更何况 20 世纪社会与阶级分析的方法被引入文学研究之后，怨诗更因往往站在被压迫者的立场上，而获得了天然的政治正确性。若如此审视乾嘉诸老的性情诗论，似乎大有保守、平庸的嫌疑。的确，乾隆时代，一边是经济、文化的盛世，一边是政治上的猜忌与高压，文人学士作诗论诗，或者委曲迎合，或者因为“斯德哥尔摩综合征”，或者真心诚意，处处是海回山应的颂扬之声，有时不免令读者意趣索然。像翁方纲对黄仲则诗歌痛下刀斧的手段，更是让后人訾议不已。不过凡事不可绝对，前引诸论，自有其正面意义，且其中不乏深刻之思，值得研究者注意。所谓正面意义，即从思想史的层面上揭示出，理学的伏脉潜流如何强大，它浸润到了明清两代士人的思想深处，虽其反对者，仍不免受其潜在影响而不自觉。诗学史能否进入思想史，这无疑值得我们作进一步的探究。至于深刻之思，则是指沈大成等所提及的，强调诗人通过“学”的积累，不断引导精神的升华。如

^① 翁方纲《复初斋文集》卷二《两汉金石年月表序》。

果再进一层,就涉及诗歌创作中理性与感性的关系问题了,沈大成虽然引而未发,却已自有可观,当然不能以简单的保守、平庸视之。

二、溯源：朱熹的性情论与沈德潜的诗学性情论

前面屡屡言及乾嘉经学家诗学与理学以及沈德潜诗学的承继关系,这种关系是否成立,还需要我们对后二者略作溯源和梳理的工作。

现代汉语中“性情”是一个并列式的合成词,但是在古人那里,性和情却各有所指,并非等价的概念,因此“性情”连用时,往往因语境的不同,或偏义于性,或偏义于情,而且性与情的关系也各有不同。为多数经学家所尊重的沈德潜与为许多人所鄙视的袁枚其实都重视诗人的性情,不同的是,沈氏更接近于以性统情,而袁氏则是即情求性。两人的分歧,正落在对性、情关系的不同理解和处理上。而这种不同,在儒学典籍以及清代官方之学——程朱理学中,都可以找到各自的依据,因此我们不妨先回顾儒学,尤其是朱熹理学的性情之说。

儒家将人之情感大别区分为两大端——道德情感和自然情感。道德感情就是孟子著名的“四端”之情：

恻隐之心,仁之端也;羞恶之心,义之端也;辞让之心,礼之端也;是非之心,智之端也。(《孟子·公孙丑上》)①

乃若其情,则可以为善矣,乃所谓善也。若夫为不善,非才之罪也。恻隐之心,人皆有之;羞恶之心,人皆有之;恭敬之心,人皆有之;是非之心,人皆有之。恻隐之心,仁也;羞恶之心,义也;恭敬之心,礼也;是非之心,智也。仁义礼智,非由外铄我也,我固有之也,弗思耳矣。(《孟子·告子上》)②

朱熹对前一段话的解释是：“恻隐、羞恶、辞让、是非，情也。仁、义、礼、智，性也。心，统性情者也。端，绪也。因情之发露。而后性之本然可得而见。”③又《朱子语类》卷五中说：“孟子说‘恻隐之心，仁之端也’一段，极分晓。恻隐、羞恶、是非、辞逊是情之发，仁义礼智是性之体。性中只有仁义礼智，发之为恻隐、辞逊、是非，乃性之情也。”④将恻隐等四端解释为情，显然是依据

① 《孟子集注》卷三“公孙丑章句上”，《四书章句集注》，中华书局，1983年，238页。

② 同上书，卷十一“告子章句上”，328页。

③ 《朱子语类》卷五十三，1365页。

④ 黎靖德编《朱子语类》卷五，中华书局，1994年，92页。

《告子上》中“乃若其情”一语。蒙培元先生据此认为,在儒家哲学史上,孟子首次将道德范畴“归结为情感问题,以情感为其内在的心理基础”^①,因为与道德范畴产生了最紧密的联系,道德的情感也成为情感之核心。不过牟宗三先生却认为孟子的原义中并不存在性、情对举之意,孟子所言“其情”,“即性体之实,或人质本性之实”^②,性、情对言,其实是朱熹的误读与创造^③。孟子原意如何,我们暂不必论定,但至少朱熹的意思我们可以确切明白,如果认为他提出以道德情感作为道德范畴的基础,这大概不会有什么异议。由于朱熹《四书章句集注》在明清科举考试中的无上地位,其影响不言而喻,因此明清文人言情时所指有时即是这属于道德情感的四端之情,如果我们概以今人对情的观念去理解,恐怕多半要南辕北辙。

程颐言“性即理”,朱熹则推而广之,曰:“‘继之者善,成之者性。’这个理在天地间时,只是善,无有不善者。生物得来,方始名曰‘性’。只是这个理,在天则曰‘命’,在人则曰‘性’。”^④理从天地宇宙处说起,而分于人成性,钱穆先生赞其说能从“宇宙界人生界一贯直下,形上形下,交融无间”^⑤,这样性就从本源上具有了至善的可能,而“性是理之总名,仁义礼智皆性中一理之名”^⑥。性、情、心三者的关系,粗略囫圇地说,性发而为情,情根于性,反过来,性因情而明;而心则统性情动静而言,无论未发之性还是已发之情,都由心贯通统摄^⑦。我们看朱熹自己的话:

性对情言,心对性情言。

有这性,便发出这情;因这情,便见得这性。

性不可言。所以言性善者,只看他恻隐、辞逊四端之善则可以见其性之善,如见水流之清,则知源头必清矣。四端,情也,性则理也。发者,情也,其本则性也,如见影知形之意。^⑧

性是未动,情是已动,心包得已动未动。盖心之未动则为性,已动

① 蒙培元《情感与理性》,175页。

② 牟宗三《心体与性体》下,上海古籍出版社,1999年,377页。

③ 参见牟宗三《心体与性体》下第四部第六章第一节,369~385页。

④ 《朱子语类》卷五,83页。

⑤ 钱穆《朱子学提纲》,三联书店,2002年,42页。

⑥ 《朱子语类》卷五,92页。

⑦ 可参见牟宗三《心体与性体》下第四部第七章第三节,422~441页。以及陈来《朱子哲学研究》第七章“已发未发”,华东师范大学出版社,2000年,157~193页。

⑧ 以上三条俱见《朱子语类》卷五,89页。

则为情，所谓“心统性情”也。^①

性即理本之程颐，性体情用本之李翱，心统性情则本之张载，朱熹将前人未能充分展开的理论加以综合和自己的申发，进而形成其独特的性情理论。

牟宗三先生曾对“心统性情”说作过剖析，他说：“横说的‘心统性情’是：心认知地统摄性，性在心之静时见，而行动地统摄情，情即是心自身之发动。纵说的‘心统性情’，朱子是就孟子说，即恻隐是情，仁是性。在此，心与情为一边，性为一边，实只是性情对言，‘心统性情’并无实义，只是就心之发动为情须关联着性以说明此情志所以然之理，其实义是在横处说。朱子时常是以这横说纵说的两种心统性情义来解孟子：当说恻隐是情、仁是性时，是纵说，当解尽心知性时，则横说。在人处有这纵说横说两义；但在万物处，则只有纵说，而无横说。而且心与情都只是虚说之喻解，故只成理气之关系。”^②按牟先生的意思，所谓横说，性、情是未发、已发的关系，而心是统摄的主宰，也就是说，性、情是人心所秉之理变化的两个连续的阶段与不同表现，而心则是这一变化的实现者。这时，我们可以据此推论，真正被强调其实并不是性、情、心，而是他们背后的理，强调的是理在人心的存有与发动。

这一推论，可以在朱熹那里得到充分印证。在解释《中庸》“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”时，朱熹说：“喜怒哀乐，情也。其未发，则性也，无所偏倚，故谓之中。发皆中节，情之正也，无所乖戾，故谓之和。大本者，天命之性，天下之理皆由此出，道之体也。达道者，循性之谓，天下古今之所共由，道之用也。此言性情之德，以明道不可离之意。”^③性是道之体，情是道之用，而“心是做工夫处”^④，所以未发为中，发而为和，性情都得天理之正。这层意思，在《朱子语类》中有更明白的阐发：

心者，主乎性而行乎情。故“喜怒哀乐未发则谓之中，发而皆中节则谓之和”，心是做工夫处。

心之全体湛然虚明，万理具足，无一毫私欲之间；其流行该遍，贯乎动静，而妙用又无不在焉。故以其未发而全体者言之，则性也；以其已

① 《朱子语类》卷五，93页。

② 《心体与性体》下，432页。

③ 《中庸章句》，《四书章句集注》，18页。

④ 《朱子语类》卷五，94页。

发而妙用者言之，则情也。然“心统性情”，只就浑沦一物之中，指其已发、未发而为言尔；非是性是一个地头，心是一个地头，情又是一个地头，如此悬隔也。^①

心、性、情合为浑沦一物，而其全体“湛然虚明，万理具足，无一毫私欲之间”，显然，这一情是道德情感，而不涉及私欲。

至于牟宗三先生所区别的“纵说”，则是指我们一般理解的，与中国思想传统相一致的情由性生^②。先看朱熹之说：

性犹太极也，心犹阴阳也。太极只在阴阳中，非能离阴阳也。然至论太极，自是太极，阴阳自是阴阳。惟性与心亦然。^③

程子云：“心譬如谷种，其中具生之理是性，阳气发生处是情。”推而论之，物物皆然。^④

显然，这是说性为情之本源。牟宗三先生解释第二段说，“严格言之，谷种实无所谓心也。心是虚说。谷种置于土中，自会生长。此‘生长’是情，其所以能生长之理是性。……说实了，只是气之生长发动。……在人处，……心之实然呈现发动（无论动静语默）是情，其所以如此呈现发动之理是性，此性情对言是纵说，即存有论地说”^⑤。虽然有纵横的不统一，但性即理的前提却毫不动摇，因此，纵说之时，性之善也决定了情之善。此外，无论纵说横说，在性情关系上，因情明性，这一点也是一致的。因为性是凝然不动不可见的，只有未发之性发动为情之后，我们才可能通过情观察性，就是所谓“见影知行”之意。这一见解，已于李翱《复性书》中初露端倪，只不过李翱的由情明性，是指有七情的不善而照见人性的善，最后主张复性。而朱熹则转而认为正可以通过四端之情的善而认知人性之善，他在给陈器之的信中有细致的发挥：

然四端之未发也，所谓浑然全体，无声臭之可言，无形象之可见，何以知其粲然有条如此？盖是理之可验，乃依然就他发处验得。凡物必

① 《朱子语类》卷五，94页。

② 情由性生的普遍看法，可参见陈来《朱子哲学研究》，178页。

③ 《朱子语类》卷五，87页。

④ 同上，95页。

⑤ 《心体与性体》下，432页。

有本根，性之理虽无形，而端之发最可验。故由其恻隐，所以必知其有仁；由其羞恶，所以必知其有义；由其恭敬，所以必知其有礼；由其是非，所以必知其有智。使其本无是理于内，则何以有是端于外？由其有是端于外，所以必知有是理于内，而不可诬也。故孟子言：“乃若其情则可以善矣，乃所谓善也。”是则孟子之言性善，盖亦溯其情而逆知之耳。^①

由情明性，这在此后的理学家那里成为常谈，他们从来没有轻视过情的作用，当然，这个情主要是指道德情感。稍后我们会看到，袁枚袭取了朱熹之论，却骗过了后代的文学批评研究者。

前面主要是就四端之情，即道德情感而论，但人的自然情感——七情，也是不容回避的。所谓七情，最早见于《礼记·礼运》：“何谓人情？喜怒哀惧爱恶欲七者，弗学而能。”^②七情是人生而具备的，至少在孔颖达看来，人情的根源在于天地之气，他疏释此句说：

案昭二十五年《左传》云，天有六气，在人为六情，谓喜怒哀乐好恶。此之喜怒及哀恶与彼同也。此云欲，则彼云乐也；此云爱，则彼云好也。谓六情之外增一惧而为七。熊氏云，惧则怒中之小别，以见怒而怖惧耳。六气，谓阴阳风雨晦明也。按彼《传》云，喜生于风，怒生于雨，哀生于晦，乐生于明，好生于阳，恶生于阴，其义可知也。^③

六气生六情，气不同故情有善恶。孔颖达此说是承续汉人之论而来，并在乾嘉经学家那里获得了新生。但这样的看法显然与理学家相抵牾。朱熹以理论性，以性论情，性为纯善，则情也当为善，以四端论之，固然符合。但七情呢？前引《中庸》“喜怒哀乐”之语以及朱熹的解释可以看出，在朱熹看来，无论道德情感还是自然情感，都是性的发动，正为此，他认为喜怒哀乐之情发而中节，就是“情之正”，就是“和”，是“天下之达道”。但是，《中庸》只谈了“四情”，是否“七情”都可谓“天下之达道”，是没有经典可据的；而且自然之情有中节，就应该有不中节，有正，自然就有不正，也就是有不善，这一点，朱熹也不能不承认。他说：

① 朱熹《答陈器之》第二书，《朱文公文集》卷五十八，《四部丛刊》初编本。

② 《礼记正义》卷二十二《礼运篇》，《十三经注疏本》，1422页。

③ 同上。

性才发,便是情。情有善恶,性则全善。^①

欲是情发出来底。心如水,性犹水之静,情则水之流,欲则水之波澜,但波澜有好底,有不好底。欲之好底,如“我欲仁”之类;不好底则一向奔驰出去,若波涛翻浪;大段不好底欲则灭却天理,如水之壅决,无所不害。孟子谓情可以为善,是说那情之正,从性中流出来者,元无不好也。^②

这里,朱熹将性、情、欲贯通,认为欲的泛滥导致了情的不善。可是正如陈来先生指出的,“如果说这些情也是四德之性所发,则善之性发为不善之情,体用便无法一致,这显然是一个很大的矛盾”。而且朱熹采用的是以情证性的论证方法,即“从普遍存在于常人的四端之情可以证知人无不具有四德之性”,那么从不善的自然之情是否可以“推知人也有与之相应的不善之性”呢^③?这在朱熹的思想中是一个极大的矛盾。这一矛盾在朱熹处理道德情感和自然情感,即四端之情与七情的关系时表现得十分显明。在学生询问朱熹七情是否配属四端时,他有时回答不能,有时又表示大致可以,自己也把握不定而陷于矛盾,有时他甚至不得不采用汉唐人七情分属阴阳的旧说来加以解释^④。这就是他坚持性体情用,又没有对道德情感和自然情感加以必要区分的必然结果。因为有了这一矛盾,后人却不妨各取所需,从有利于自己的角度加以展开。

无论敬服还是蔑弃朱熹,由于科举的缘故,清代士人对朱熹《四书章句集注》、《诗集传》等著作的熟悉程度,超过我们的想象,因此,正面或反面,表层或潜层,朱熹的影响都不容忽视。像沈德潜,可以肯定,他受朱熹的正面影响为大。沈德潜重诗人之性情,他选清诗,就认为“诗必原本性情、关乎人伦日用及古今成败兴坏之故者,方为可存”^⑤。这个“性情”的侧重当在朱熹所说之性上,所谓情,也当主要指道德情感。如果偏义在情,而不在性,那么男女艳情也是性情,但他偏偏说“尤有甚者,动作温柔乡语,如王次回《疑雨集》之类,最足害人心术,一概不存”^⑥,又说“《诗》本六籍之一,王者以之观民风,考得失,非为艳情发也”^⑦。两相对照,则“性情”所重在性可谓显

① 《朱子语类》卷五,90页。

② 同上,93~94页。

③ 陈来《朱子哲学研究》,211页。

④ 俱见《朱子语类》卷八十七,2242页。

⑤ 沈德潜《清诗别裁集·凡例》,中华书局,1975年,3页。

⑥ 同上。

⑦ 沈德潜《说诗碎语》卷下第66条,《清诗话》本,上海古籍出版社,1978年,554页。

然。又如，他称：

诗至于宋，性情渐隐，声色大开，诗运一转关也。^①

声色之好自在七情之中，而在四端之外，现在声色与性情对举，可知性情落在四端，而不在七情。以四端为说，在沈氏《说诗碎语》中有铁证：

《巷伯》恶恶，至欲“投畀豺虎”、“投畀有北”，何尝留一余地？然想其用意，正欲激发其羞恶之本心，使之同归于善，则仍是温厚和平之旨也。《墙茨》、《相鼠》诸诗，亦须本斯意读。^②

所谓“羞恶之本心”，正是就“心统性情”而言。而《巷伯》原诗之情，分明属于七情之怒，但沈德潜却一定要归之于羞恶，这就是以七情配属四端的做法。这等于宣告，他认为情由性发，那么性情之正一定要由自然情感升华为道德情感，由七情归之于四端。否则，就不是情之正。从正面而言，他称赞《离骚》“显忠斥佞，爱君忧国，足以持人道之穷矣”^③。又表彰杜甫：

少陵《新婚别》云：“嫁女与征夫，不如弃路傍。”近于怨矣。而“君今往死地”以下，层层转换，勉以努力戎行，发乎情止乎礼义也。^④

“近于怨”是七情，所以叫发乎情；“勉以努力戎行”则是是非之情生矣，所谓公心胜于私情，也就“止乎礼义”了。这是典型的由自然情感升华为道德情感的表述，也许沈德潜以四端统配七情的看法并不十分自觉，但却是一贯的，这里表现得很明显。

而从反面来说，沈德潜就批评陆机“所撰《文赋》云：‘诗缘情而绮靡。’言志章教，惟资涂泽，先失诗人之旨”^⑤。陆机所称之情重绮靡，自然是落在七情一边；而“诗言志”之说，所谓“志”如果理解为情志，也应当是道德之情，这一点大概无可怀疑。沈德潜认为陆机重“情”而“先失诗人之旨”，再次证明他对七情抱有的警惕态度，离开四端而单称七情，大概在他看来就算

① 沈德潜《说诗碎语》卷上第62条，532页。

② 同上，第29条，527页。

③ 同上，第36条，528页。

④ 同上，第77条，534～535页。

⑤ 同上，第58条，532页。

不得性情之正了。

对于沈德潜的性情说,张健先生将其落实到政治伦理,这是很有眼光的^①。但是,仅仅局限于政治,却仍未免偏于一端。沈德潜本之朱熹理学,以性统情,重视道德情感,四端之说,着眼还是人性中的情感基础,而政治伦理情感可由四端推出,却不能代表四端之全体。如果本之《中庸》,喜怒哀乐只要发之中节,都是性情之正。而这个中节,在沈德潜这里就是七情升华为四端。无论何种事情、何种情感,只要与仁义礼智相符就不失其正。沈氏称赞杜甫“感时伤乱,忧黎元,希稷、禹,生平抱负,悉流露于楮墨间,诗之变,情之正也”^②,固然可以解释为政治伦理;但当他“性情面目,人人各具。读太白诗,如见其脱屣千乘;读少陵诗,如见其忧国伤时。其世不我容,爱才若渴者,昌黎之诗也;其嬉笑怒骂,风流儒雅者,东坡之诗也”^③时,我们就应该从大处理解,沈德潜对李杜韩苏四人性情的描述,无疑都是出乎七情而入乎四端的。这时,我们可以说,沈德潜对古典诗学的总结,是以程朱理学为思想基质的,而他的性情论是以性统情的。

有了以上的梳理,前引经学家诗学论述的源流就很清楚了,说他们的诗学性情论与朱熹、沈德潜一脉相承,应该比较接近实际情形。

三、洪亮吉:对袁枚诗论的修正与补充

乾嘉经学家论诗多重学问、重理性、重伦常品性,所以与主张“温柔敦厚”的沈德潜为近,而比较反感以“性灵”为诗学核心的袁枚。当然也有例外,如洪亮吉的诗学就相对接近袁枚,但作为经学家,洪氏诗学在接近的同时仍有自己独特的面貌,算不得“性灵”诗学的忠实信徒。

我们不妨看看,从袁枚到洪亮吉,经学家是如何做出调整的。众所周知,袁枚诗学以性灵为核心。所谓性灵,虽然概括用语容或不同,但学界基本看法还是一致的,即主要包括了性情与机灵两大基本内容。虽然与沈德潜一样强调性情,袁枚却是即情求性的,他念兹在兹的其实是情,而不是性。

在《书复性书后》中,袁枚如是论性、情关系:

唐李翱,辟佛者也,其《复性书》尊性而黜情,已阴染佛氏而不觉,不可不辨。夫性体也,情用也。性不可见,于情而见之。见孺子入井恻

① 参见张健《清代诗学研究》第十一章第五节相关部分,北京大学出版社,1999年,527~533页。

② 《说诗晬语》卷上第75条,534页。

③ 同上书,卷下第87条,557页。

然，此情也，与以见性之仁。呼尔而与，乞人不屑，此情也，与以见性之义。善复性者，不于空冥处治性，而于发见处求情。孔子之能近取譬，孟子之扩充四端，皆即情以求性也。使无恻隐羞恶之情，则性中之仁义，茫乎若迷，而何性之可复乎？孟子曰：“乃若其情，则可以为善。”《记》曰：“人情以为田。”《大学》曰：“无情者不得尽其辞。”古圣贤未有尊性而黜情者。喜、怒、哀、乐、爱、恶、欲，此七者，圣人之所同也。惟其同，故所欲与聚，所恶勿施，而王道立焉。^①

王镇远先生、张健先生都曾节引这段话作为袁枚反对程朱理学的明证^②，虽不错，却未免将问题进行了过于简单化的处理。王镇远先生指出袁枚在性情关系上是即情求性，非常准确，但认为这是异于理学家的独到见解则或失之过誉。我们前面已经说明，自朱熹以来，理学家都明确认为，性是浑然不可见的，而情是性的发动和表现，因此能且只能通过情以认知性。不过，这个情主要是就道德情感的四端之情而言。所以，袁枚这里反驳李翱，其论点和论证方式完全来自朱熹，只不过朱熹对李翱是修正的姿态，而袁枚换成了驳斥的面孔而已。至少从袁枚所举的恻隐、羞恶的例子来看，他所谓的即情见性之情，仍然是四端之情，他所谓的性也仍然是仁义礼智纯善之性，其文至“古圣贤未有尊性而黜情者”为止，都可视为对朱熹观点、思路的复述，并没有表现出任何背离宋明理学之处。真正体现出他的叛逆倾向的，是他其后的引申，即直接由四端之情过渡到七情，认为应该由此肯定七情。如此粗疏大胆，里面巨大的逻辑漏洞，一望可知。袁枚对情的肯定，是因为情能见性，四端之善见性善，由性之善，反过来赋予了四端之情的合法地位。但四端之情并不等同于七情，在《中庸》及朱注中，喜怒哀乐被肯定是有严格条件限定的，即“发而中节”、“无所乖戾”。现在袁枚却完全不顾“中和”之说，而认为四端之情与七情都是情，四端明性，性肯定了四端之情，就连带肯定了七情之全体。他甚至以圣人也有七情为辩，但显然，圣人的情是发而中节的，是情之正，这一点，两千年儒学从无异议。而袁枚并不给七情任何限定，而给予一概肯定，这岂不等于认定圣人与普通人毫无区别，那还有何道德表率可言？固然，我们可以认为他利用了朱熹理论的矛盾，即善性如何可能发出恶情，而走到了对情的普遍肯定上。但严格说起

① 袁枚《小仓山房文集》卷二十三《书复性书后》，《小仓山房诗文集》，1640～1641页。

② 参见郭国平、王镇远《中国文学批评通史·清代卷》，479～480页；以及张健《清代诗学研究》，732～733页。

来,没有一个儒家学者能否认情有善有恶,袁枚抓住朱熹的一点漏洞作了一番毫无道理的引申,这也许是他有意卖弄狡狴的文人戏笔,也有可能是他不擅理论思辨造成的。

可以认为,袁枚即情求性之说不过是他为自己的性情说找的一顶冠冕堂皇、古迹斑斓的高帽子,他的性情说实质是有情无性的。王镇远先生曾指出“袁枚对‘情’的重视是他论诗的一个核心,他以为‘情’是诗歌最重要的内容,所谓‘诗歌以咏情也’”^①,这才是袁枚诗论的要害所在。需要补充的是,袁枚的情甚至不是四端之情,而只是放任无节制的七情。他强调真人与真情,他在情中最重男女之情^②,等于从实际上否定了《中庸》情要“发而中节”的看法。人的感情是多样、多层次的,人的精神生活也因人而异,单纯肯定任何一种类型的情感而否定其他的情感,显然都是有悖于人性的。从这个意义上讲,袁枚自不必反封建,而他对人的情欲的肯定却与戴震等经学家处于同一时代思潮的激荡之下;袁枚也自不必正面建立完善的人性论、情感论,而他从反面对清代庙堂伪道学的冲击也自有其意义。但无论如何,袁枚袭用了理学的话语系统与逻辑思路,正说明他并不能真正置身于传统之外,他所作的仍是要在理学话语系统中为自己找寻一立足之地。他的“反理学”自然就与彻底反传统的“五四”学人有了质的区别。同时,对袁枚的肯定可能需要适可而止。正如不能单纯用道德情感压制自然情感一样,只肯定自然情感而排斥道德情感,又何尝不是完整的人性呢?就像孟子所言“人之异于禽兽者几希”,人又何以为人呢?

前述沈德潜和这里的袁枚都是清代文学批评史中最重要的的人物,自来学者论述颇丰,笔者无庸重复前人,因此只是勾勒一鳞半爪以见其神而已,而所论也着重于思想渊源上用力,以补前人未尽之失。我们可以大致认定,就思想的延续性而言,无论沈德潜还是袁枚,都依旧笼罩在朱熹强大的影响之下。沈德潜基本是延续朱熹的思路以性统情,重视四端之情;而袁枚则想利用朱熹思想的内在矛盾而发展自己的诗学,为自然之七情辩护,可惜就理论的自洽而言,袁枚并不算成功。

袁枚专主七情与天趣,而经学家重理性,二者格格不入,注定了袁氏诗学在经学家中应者寥寥。就笔者所见,论诗能与袁枚若合符节的经学家,一

① 《中国文学批评通史·清代卷》,480页。

② 参见邹国平、王镇远《中国文学批评通史·清代卷》,484~486页;以及张健《清代诗学研究》,733~737页。

个也没有。退而求其次,如孔继涵(1739~1784)^①,还算能有与袁枚相近之论。他有《论诗十首》^②,其一云:

风雅歌诗试再赓,何曾俳字复谐声? 戏拈三百篇中句,不过讴吟见性情。

此诗前两句是说诗不应被声调格律等外在形式过分束缚,与袁枚反对格调诗论的态度一致;后两句更是将《诗经》三百篇都视作吟咏性情之作,这显然较合袁枚重情之论。不过我们却绝不能将孔继涵看作性灵派中人,因为他论诗易从潮流,并无一定之见。大致说来,孔氏一生诗凡三变。早年家居读书时,他显然受乡贤王士禛影响,其《读书七首》其四云:“功夫在诗外,妙悟贵独擘。能令功夫通,已久精神感。但见用笔工,谁窥用意惨。语尽意悠然,食君双橄榄。”^③这是持神韵诗论。而写《论诗十首》时,他应该刚中进士,初居京师不久。我们看到这一时期他有与赵翼往来之作,可以大约推知他此时持论接近袁枚的原因。但在京师居住既久,日常往来大都是卢文弨、钱大昕、戴震、程瑶田、朱筠、邵晋涵等经学大师^④,而诗歌则与翁方纲频频唱和。于是,孔继涵晚年诗歌又转从翁方纲,其《诗集》第四卷中大量吟咏金石之作,而且几乎每句之下都有大量自注,正是袁枚嘲笑的以诗歌当考据的类型。而且,其早年诗多古意,情丰韵美,近体有唐音,而晚年诗则多宋调,转变非常明显。孔继涵诗歌与诗论自身的价值都不大,但在诗歌史和诗学史上颇有意义。首先我们可以窥知诗歌风尚的地域差异和时代转移;其次如果能对更多孔继涵这样的士人进行研究,则清代中期一般士人、学者的文化心态和诗学选择可以得到更生动的呈现,而我们对其时各个诗歌流派升降变迁的把握,也才能更准确;最后,对理解文学与学术的互动影响,当然也

① 孔继涵,字体生,号浦孟、菘谷,曲阜人,孔广森从父。“乾隆三十六年进士,官户部主事,充《日下旧闻》纂修官。以母疾乞养归。继涵笃于内行,雅志稽古,于天文、地志、经学、字义、算数之书,无不博综。与休宁戴震友善,考证异同,良多资益。凡所钞校者数千百帙,集唐以来金石刻千余种,与经义史志相比附。又汇梓罕存之本为《微波树丛书》,及搜梓《算经》十书,皆为世所称。所自著有《春秋世族谱》、《春秋地名人同名录》、《春秋闰例日食例》、《左国蒙求》、《国语解订讹》、《周官联事考工车度记补》、《林氏考工记解》、《句股粟米法》、《释数同度记》、《水经释地》、《红桐书屋集》二卷《词》四卷。四十八年,卒,年四十五”(《清史列传》卷六十八《儒林传》下一,孔广森传附,5529页)。

② 孔继涵《红桐书屋诗集》卷三《论诗十首》,《续修四库全书》第1460册。

③ 同上书,卷一《读书七首》。

④ 见孔继涵《困居记》,《杂体文稿》卷三,《续修四库全书》第1460册。

有毋庸置疑的价值。

前面因述及孔继涵,而略加引申,其实经学家中,论诗最接近袁枚的,是洪亮吉。王镇远先生最早在《清代文学批评史》中指出洪亮吉诗学近于袁枚一派,可谓独具只眼。同时,他依据洪氏《北江诗话》卷二第一条之论,以为性、情、气、趣、格五者为洪亮吉诗论总纲,并对五者做了具体阐述^①。在此基础上,笔者试图对洪氏诗作更深入全面的分析。

洪亮吉与袁枚的相似,首先表现在对并时诗派的批判态度上。袁枚批评沈德潜格调说缺乏真我性情,墨守古人格调成法,批评翁方纲为代表的考据诗风堆垛糟粕,全无性灵^②。而洪亮吉也持论相近,他称“长洲沈尚书德潜以诗名吴下,专以唐开元、天宝为宗,从之游者,类皆摩取声调,讲求格律,而真意渐漓”^③，“真意渐漓”，其实就是“专主体裁，而性情反置不言”^④的意思。正因为不能“另具手眼，自写性情”^⑤，所以沈德潜“之学古人也，全师其貌，而先已遗神”^⑥。同时，洪亮吉又批评翁方纲“最喜客谈金石例，略嫌公少性情诗”^⑦，并评价翁诗“如博士解经，苦无心得”^⑧。无论重格调还是重考据，都缺少性情，因此招致不满。

我们已经看到，沈德潜，甚至翁方纲都不乏根本性情之论，因此，洪亮吉批评他们缺乏性情的时候，其着眼点当然不是落在性上，而是落在情上，这就与袁枚重情的立场相近了。被王镇远先生标举的洪亮吉诗论总纲是下面这段话：

诗文之可传者有五：一曰性，二曰情，三曰气，四曰趣，五曰格。诗文之以至性流露者，自六经四始而外，代殊不乏，然不数数觐也。其情之缠绵悱恻，令人可以生，可以死，可以哀，可以乐，则《三百篇》及《楚骚》等皆无不然。河梁、桐树之于友朋，秦嘉、荀粲之于夫妇，其用情虽不同，而情之至则一也。至诗文之有真气者，秦汉以降，孔北海、刘越石以迄有唐李、杜、韩、高、岑诸人，其尤著也。趣亦有三：有天趣，有生趣，有别趣。庄漆园、陶彭泽之作，可云有天趣者矣；元道州、韦苏州亦

① 见王镇远《中国文学批评通史·清代卷》第七章第二节第四小节“洪亮吉”，515～521页。

② 可参见《中国文学批评通史·清代卷》，496～504页。

③ 洪亮吉《卷施阁文甲集》卷十《西溪渔隐诗序》，《洪亮吉集》，219页。

④ 洪亮吉《更生斋文续集》卷一《读雪山房唐诗选序》，《洪亮吉集》，1135～1136页。

⑤ 洪亮吉《北江诗话》卷四，《洪亮吉集》，2293页。

⑥ 同上，2292页。

⑦ 同上书，卷一，2252～2253页。

⑧ 同上，2245页。

其次也。东方朔之《客难》、枚叔之《七发》以及阮籍《咏怀》、郭璞《游仙》，可云有生趣者矣。《僮约》之作，《头责》之文以及鲍明远、江文通之涉笔，可云有别趣者矣。至诗文讲格律，已入下乘。然一代亦必有数人，如王莽之摹《大诰》，苏绰之仿《尚书》，其流弊必至于此。明李空同、李于鳞辈，一字一句，必规仿汉、魏、三唐，甚至有窜易古人诗文一二十字，即名为己作者，此与苏绰等亦何以异！本朝邵子湘、方望溪之文，王文简之诗，亦不免有此病，则拘拘于格律之失也。^①

五者之中，洪亮吉肯定前四者，而对只讲格律者持否定态度。他否定的根据，其实就是前面所述性情的缺乏。而前四者中，论情论趣，无疑都与袁枚诗论相通，具体的分析可参看王镇远先生的论述，此不赘。至于“气”，王先生认为所举7人“或慷慨悲歌，或才气豪迈，或笔力雄健，但都不乏雄直刚健之气，可归入阳刚一路”，因此所谓气，“主要是指气骨峥嵘、气势奔放的作品”，“说明他主张阳刚胜于阴柔之说”^②，稍觉过甚其辞。洪亮吉此处谈的只是气，而非作为风格的阳刚与阴柔。洪氏在他处另有“气之不盛，则无以举其辞”之语^③，可知他论气是气盛言宜之意，而非风格之论。

显然，关于气的问题是袁枚所基本未曾论及的，这是两人的不同；但其实洪亮吉对气的问题并没有深入展开论述，所以差别也不过如此。洪、袁更大的不同其实还在于性情论上。洪亮吉曾经在《北江诗话》中说：“写景易，写情难；写情犹易，写性最难。若全椒王文学鳌诗二断句，直写性者也：‘呼奴具朝餐，慰儿长途饥。关心雨后寒，试儿身上衣。’‘儿饥与儿寒，重劳慈母心。天地有寒燠，母心随时深。’实能道出慈母心事。”^④王镇远先生也引及于此，并就此解释说：“细味洪氏的论述及其所举诗例可知，他所谓的‘性’就是指人的本性，它是与生俱来历久不变的天性，譬如‘慈母之心’即是，母爱是人类共有的、无时不在的天性，所以能表现母爱的便是‘至性流露’。自《诗经》起的历代诗歌创作中不乏此类作品，但也是难能可贵的。洪亮吉对‘性’的理解显然继承了儒家对性、情的解释，如韩愈就说过：‘性也者，与生俱生也；情也者，接于物而生也。’（《原性》）这就与袁枚即‘情’求‘性’、旨在重情的主张不同，故洪氏视‘情’为次于‘性’的，‘情’即指人一时一地的

① 《北江诗话》卷二，《洪亮吉集》，2257页。

② 《中国文学批评通史·清代卷》，519页。

③ 洪亮吉《更生斋文续集》卷一《庄达甫征君春觉轩诗序》，《洪亮吉集》，1146页。

④ 《北江诗话》卷二，《洪亮吉集》，2263页。

感情,是随着环境和经历的变化而不同的。”^①指出洪、袁在论“性”上的区别,是王先生的慧识,但无端征引韩愈的话,并以为情是“一时一地的感情”,这就毫无根据了,毕竟洪亮吉不曾有半个字提到韩愈。至于分析洪氏意见,仅从字面看,王镇远先生的看法当可接受,但如果联系经典,并参考洪氏其他的论述,则可以有更深层的理解。

我们要注意洪亮吉在《诗话》“诗文之可传者有五”中解释“性”的话——“诗文之以至性流露者,自六经四始而外,代殊不乏”——则六经是至性之文,四始是至性之诗。这对于我们理解洪亮吉对至性之诗的看法具有关键性的提示意义。《诗大序》论“四始”云:

是以一国之事,系一人之本,谓之风。言天下之事,形四方之风,谓之雅。雅者,正也,言王政之所由废兴也。政有小大,故有小雅焉,有大雅焉。颂者,美盛德之形容,以其成功,告于神明者也。是谓四始,诗之至也。^②

对于“四始”,司马迁在《史记·孔子世家》中说:“《关雎》之乱以为风始,《鹿鸣》为小雅始,《文王》为大雅始,《清庙》为颂始。”^③而此处郑玄的笺注则是:“始者,王道兴衰之所由。”孔颖达疏云:“四始者,郑答张逸云:‘风也,小雅也,大雅也,颂也,此四者人君行之则为兴,废之则为衰。’又《笺》云:‘始者王道兴衰之所由。’然则此四者是人君兴废之始,故谓之四始也。”^④按司马迁之说为《鲁诗》说^⑤,所以与古文家不同。但如果采信今文家说,则“《关雎》、《鹿鸣》、《文王》、《清庙》,皆歌文王之德,为后世法,亦是定论,必不可不遵者也”^⑥,则强调为世立政教法之意则可通于古文家。洪亮吉此处“四始”取何家说,笔者暂未考出,但既然说到“四始”,那么立意在政教,则是一定的。

我们可作更进一步的理解。虽然《史记》保留了“四始”鲁义,但是毕竟《三家诗》不存,《毛诗大序》及郑笺孔疏对乾嘉经学家的巨大影响则无庸置

① 《中国文学批评通史·清代卷》,517页。

② 《毛诗正义》卷一,《十三经注疏》本,中华书局,1980年,269~272页。

③ 《史记·孔子世家》,中华书局,1982年,1936页。

④ 《毛诗正义》卷一,272页。

⑤ 可参见皮锡瑞《经学通论》卷二“论四始之说当从《史记》所引鲁诗《诗纬》所引齐诗异议亦有可推得者”一篇,中华书局,1954年,卷二,13~15页。

⑥ 同上书同卷“论四始是孔子所定仪礼亦孔子所定解此乃无疑于合乐关雎工歌鹿鸣”篇,卷二,7页。

疑。孔颖达疏释“是以一国之事……谓之雅”这两句时说：

一国之政事善恶，皆系属于一人之本意，如此而作诗者谓之风言。道天下之政事，发见四方之风俗，如是而作诗者谓之雅言。……一人者，作诗之人，其作诗者道己一人之心耳。要所言一人心乃是一国之心，诗人览一国之意以为己心，故一国之事系此一人使言之也。但所言者，直是诸侯之政，行风化于一国，故谓之风，以其狭故也。言天下之事亦谓一人言之，诗人总天下之心、四方之风，所言者乃是天子之政施，齐正于天下，故谓之雅，以其广故也。……故《志》张逸问：“尝闻一人作诗，何谓？”答曰：“作诗者，一人而已，其取义者，一国之事。变雅则讥王政得失，闵风俗之衰，所忧者广，发于一人之本身。如此言风雅之作，皆是一人之言耳。一人美，则一国皆美之；一人刺，则天下皆刺之。”《谷风》、《黄鸟》，妻怨其夫，未必一国之妻皆怨夫耳。《北门》、《北山》，下怨其上，未必一朝之臣皆怨上也。但举其夫妇离绝，则知风俗败矣。言己独劳从事，则知政教偏矣。莫不取众之意以为己辞。^①

可知按照郑玄、孔颖达的理解，《诗大序》中所谓“诗之至也”，是因为《诗经》诗作能够借抒写一己之性情，而表达邦国天下之人普遍的心意想法，进而对国君天子的政教施设有所讽喻。所谓“一人心乃是一国之心”，所谓“讥王政得失，闵风俗之衰，所忧者广，发于一人之本身”，所谓“莫不取众之意以为己辞”，其意思再明白不过了。诗之性情不是一己小我之性情，而是综合天下人之性情的性情，是与普遍性情的通感，而且这种性情的发抒是以正民俗、忧王政为归结的，也就是从情感上升到理性，由个体哀乐升华到群体意志，这样才是“诗之至”，当然，也才称得上至性、至情。如果这样来理解洪亮吉的“至性”，当然就不能仅仅作“人的本性”、“与生俱来历史不变的天性”这样简单的字面解释了。考虑到洪亮吉经学家的身份，考虑到他们以“汉学”自居的事实，也许这里的引经据典，并不算过分。而且，也可以从洪亮吉的文字中得到证明。洪氏在《徐南庐先生诗集序》中说：

自汉魏六朝以来，大抵流连光景之词多，而抒写性情之词少。即云抒写性情矣，如苏、李河梁之什，曹、刘赠答之篇，于交朋友旧缠绵悱恻之情则有之，求其绘门内之至行，状目前之真景，词近旨远，言简意深

① 《毛诗正义》卷一，272页。

者,常十不得一焉。岂非以质直则易近于腐,缘饰则又流于伪故乎?若唐之赵弘智、李日知,宋之徐仲车,其人可谓孝子悌弟之人,其诗亦可谓孝子悌弟之诗矣。^①

大概洪亮吉性、情之分,可以从中得出。他将友朋之情称为“情”,是因为这里的情感是一己之情感。亲朋故旧,聚散离合,虽足以动人,但无关乎风俗政教,没有从感情升华为理性,所以只是“情”。而“门内之至行”,也就是夫妇、父子、兄弟之伦等,既然比友朋之情更高一层次,当然就是“性”了,如果这些诗歌能“词近旨远,言简意深”,那就是“至性之诗”了。怎么来理解“门内至行”,“词近旨远,言简意深”呢?当然还是因为这是儒家伦常的基础与核心,关系到整个儒家社会的礼治秩序和风俗政教,如果能够通过写一己之伦而对天下国家有所讽喻、感化,那才算得上“词近旨远”。《毛诗序》首句“关雎,后妃之德也”,孔颖达解释说:“二南之风,实文王之化,而美后妃之德者,以夫妇之性,人伦之重,故夫妇正则父子亲,父子亲则君臣敬。是以诗者,歌其性情,阴阳为重,所以诗之为体,多序男女之事。”^②这大概可以看作是对“门内至行”、“词近旨远,言简意深”最贴切的解释。至于父子、兄弟,也自可由此类推。

至此,可以回过头再来分析洪亮吉《诗话》中以写母爱为写“性”的问题。说起慈母诗,也许今人多半会立即想到孟郊《游子吟》,清代文学研究者也许还会想到蒋士铨的《岁暮到家》,但清人会想到什么呢?恐怕多半是《诗经·小雅·蓼莪》,尤其是其中“父兮生我,母兮鞠我。拊我畜我,长我育我。顾我复我,出入腹我。欲报之德,昊天罔极”数句,简直就是后世写慈母诗之所本。所以沈德潜在《唐诗别裁集》卷四《游子吟》后批注云:“即‘欲报之德,昊天罔极’意。”^③那么《蓼莪》意旨何在呢?其《小序》云:“蓼莪,刺幽王也。民人劳苦,孝子不得终养尔。”^④也就是说,这是一首刺诗,通过写孝子不得终养父母的哀恸,讽喻王政酷虐。我们看《游子吟》也好,《岁暮到家》也好,洪亮吉所举王鳌的诗也好,都共同承袭《蓼莪》的情境,即以行役在外的游子之眼来写母爱,母爱越深,那种无法回报的愧疚也越深。同时,因为有《诗经·蓼莪》作为永恒的背景,在直写母爱的后面,也包含对自身遭际的愤懑,进而也谴责了社会不公,王道不平。这样,以小见大,由近及远,

① 洪亮吉《徐南庐先生诗集序》,《卷施阁文甲集补遗》,《洪亮吉集》,248-249页。

② 《毛诗正义》卷一,269页。

③ 沈德潜选编,李克和等校点《唐诗别裁集》,岳麓书社,1998年,96页。

④ 《毛诗正义》卷十三,459页。

自然就成为“词近旨远，言简意深”的至性之诗。最有意思的是，郑玄在笺释《蓼莪》的《小序》时说“不得终养者，二亲病亡之时，时在役所，不得见也”^①，这简直就是描画洪亮吉自己的遭际。按照吕培《洪北江先生年谱》的记载，乾隆四十一年，洪亮吉母亲病歿时，他就迫于生计，正作幕于浙江王杰幕府中。他弟弟怕他出意外，写信谎称母病，等他快到家听说实情时，“骤闻哀耗，五内昏迷，方度八字桥，忽失足堕水”^②。洪亮吉才名早著，却长年游幕于外，为人作嫁衣裳，对那种不得终养寡母的苦痛实是深有体会。而江湖漂泊，对现实的种种黑暗不公，也有深切的了解。最后他毅然上书嘉庆帝，痛陈时政的壮举，当然与他一直以来对现实的强烈关注有关。所以，他举称王蠡之诗，“天地有寒燠，母心随时深”，当是别有会心的。母慈、子孝是人之性，以此风教天下，甚而讽喻王者，则是性之至。只是幽王无道，游子行役，这样的话如果说出来就是大逆不道，况且他既然因言得祸，晚年作《诗话》，就更不会把后半段话明说出来了。但只要我们用心探寻，还是能体会古人用心的。

可以看出，在论性时，洪亮吉与袁枚和沈德潜都有很大的不同。袁枚重情而略性，沈德潜则本之朱熹天理至善之性，而洪亮吉却是从汉唐经学家那里而来，看重的是政治理性。不过我们仍然认为洪亮吉的诗论接近袁枚，这是因为接近并不等于完全一致，而且洪亮吉自己也说，至性之诗，“不数数觐也”，是最高目标，而平时更多的诗歌，洪亮吉强调的是其真情实感，反对的是沈德潜的褒衣大带，所以与袁枚还是接近的。此外，他曾经论“伤心之士”：“夫伤心之士，吾知之矣。……皆先事而生戚绪，转境而郁悲怀。危苦之语，出于丰腴；蕉萃之情，根于髻髻。乌乎，沉湘投汨之后，代不乏人。”^③这等于说，有天生的诗人，其情性天生就适合写诗。这与袁枚的才性论如出一辙，如袁枚曾说：“诗不成于人，而成于其人之天。其人之天有诗，脱口能吟；其人之天无诗，虽吟而不如无吟。”^④诗情天赋，真正的诗人当然需要诗人的才情、性情，在这一点上，洪、袁两人也是相通的。

不过，我们已经说过，完全接受袁枚的经学家一个也没有，洪亮吉与袁枚诗论的差异，除了前面提到的气与性以外，还有品格与学问。其实把《北江诗话》中性情气趣格那段视作洪氏诗学纲领未必全面，洪亮吉论诗首重诗人，他说：

① 《毛诗正义》卷十三，459页。

② 见《洪北江先生年谱》乾隆四十一年条，《洪亮吉集》附录，2332页。

③ 洪亮吉《更生斋文乙集》卷三《金秀才学莲三李斋诗序》，《洪亮吉集》，1091页。

④ 袁枚《何南园诗序》，《小仓山房续文集》卷二十八，《小仓山房诗文集》，1763页。

诗不足以传人也,惟人足以传诗耳。何则?今之伸纸握管者,不下千百人矣,何足传者不少慨见乎?此其故不在于语言文字间也。品之不端,则无以立其干;气之不盛,则无以举其辞;性情之不挚,则无以发其奇;心思之不沉,则无以扶其奥;学术之不赡,则无以极古今上下屈伸变化之方。五者具而始足以言诗,始足以言诗之传。^①

这里,洪亮吉对诗人提出的五项基本要求是:品、气、性情、心思与学术。洪亮吉的“心思”基本可对应袁枚《续诗品》中的“崇意”和“精思”,故可略而不论。至于学术,其实袁枚论诗,并不废学问,我们只需看郭绍虞先生在《中国文学批评史》中收集、归纳的袁枚重学力之言,便可了然^②。只是因为袁枚激烈地反对浙派诗及翁方纲诗,便时时鼓吹“天机凑合”之论,常让人误以为他不重学问。而洪亮吉不同,他与其他经学家一样,旗帜鲜明地以学问为诗歌之本,常常在《诗话》中论证学问的重要,在态度上就比袁枚坚定得多了。关于这一问题,我们将在下节详述,这里就不多说了。两人更大的区别还在于论品上。袁枚基本不谈人品、诗品的问题,大概是因为他重情,尤重男女之情,对于人品、诗品之说,只好避而不谈。而洪亮吉却持有传统的人品决定诗品之论,他在《北江诗话》中说:

惟吾乡邵山人长蘅,初所作诗,既描摹盛唐,苦无独到,及一入宋商丘幕府,则又亦步亦趋,不能守其故我矣。人或以其名重,尚艳而称之。吾以为其品既不及前修,则其诗亦更容论定也。^③

七律至唐未造,惟罗昭谏最感慨苍凉,沉郁顿挫,实可以远绍浣花,近侭玉溪。盖由其人品之高,见地之卓,迥非他人所及。^④

洪亮吉对品格的重视应该与他的性格及常州一地士风有关。在清代中期士风普遍柔媚的时候,常州士人独能狂狷憨直,而洪亮吉犹是其中骨鲠之代表^⑤。他们立身处世,最重人品气节,这种精神呈现在其诗论中,是顺理成章的。正因为此,洪亮吉特别突出品格问题,将其与性情并列,而王

① 洪亮吉《庄达甫征君春觉轩诗序》,《更生斋文集》卷一,《洪亮吉集》,1146页。

② 参见郭绍虞《中国文学批评史》下册,上海书店出版社,1989年,618~623页。

③ 《北江诗话》卷五,《洪亮吉集》,2299页。

④ 同上书,卷六,2308页。

⑤ 可参见杨旭辉《清代经学与文学》第二章第三节“地非近市中心常远,貌不趋时性自狂”,凤凰出版社,2006年,35~57页。

镇远先生在论述时将品格问题放在性情论之下，便与洪氏本心稍觉不符。

我们看到，在性情论上，经学家基本不出沈德潜、袁枚诗学的笼罩，但他们也能本之各自的学术、性情而自作发挥，从而形成自己的特色。虽然有重格调、重性灵的差异，但在性情论上，几乎所有的经学家都表现出了共同的特点，即强调从自然之情到道德理性、政治理性的升华。诗歌更多的时候被视为情感的天地，但经学家们却在其中赋予了理性最崇高的地位，这大概就是学者精神、时代精神。

第二节 学问与性情

经学关于学问之于诗歌以及学问与性情关系的看法如何，是本书题中应有之义。自清初以来，崇尚博学、征实的古典语文学渐渐成为潮流。到了乾嘉时期，已经很少有士人能无视其巨大存在了，无论迎、据，或是似迎还拒、似拒还迎、半拒半迎，不过是面对同一潮流时不同的心态与姿态。这一精神的势力所及，一时间几乎笼罩了人文世界所有的疆域，诗学当然也不能例外。

清代最主要的诗歌流派中，浙派及翁方纲的“肌理”一派，本来就以强调学问为特色，自不必说。其他的诗家、诗派，如神韵诗宗王士禛，他说：“夫诗之道，有根柢焉，有兴会焉，二者率不可得兼。镜中之象，水中之月，相中之色，羚羊挂角，无迹可求，此兴会也。本之风雅以导其源，溯之楚骚、汉魏乐府诗以达其流，博之九经、三史、诸子以穷其变，此根柢也。根柢原于学问，兴会发于性情。于斯二者兼之，又斡以风骨，润以丹青，谐以金石，故能衔华佩实，大放厥词，自名一家。”^①这段话曾经被惠栋在文章中作为诗学准绳加以引用^②。惠栋因祖父周惕出王士禛门下，故诗学一以渔洋为宗，但他专门标举这段话，当是其中以学问为根柢之论能深契其心。而沈德潜则说：“有第一等襟抱，第一等学识，斯有第一等真诗。”^③又“严仪卿有‘诗有别才，非关学也’之说。谓神明妙悟，不专学问，非教人废学也”^④。同样以学问为根

① 王士禛著《带经堂诗话》卷三“真诀类”第五条，人民文学出版社，1963年，78页。

② 见惠栋《松崖文钞》卷二《古香堂集序》。

③ 沈德潜《说诗碎语》卷上第5条，524页。

④ 同上书，卷下第40条，550页。

本,在平衡韵与学上,持论正与渔洋相通。

王、沈两人如此,即便是开口便称性灵诗的袁枚,也不能废诗中学问一道。只不过袁枚要自张一军,专与诗坛大佬作对,别人标举学问,他就蔑弃之。如他在《随园诗话》中说:“人有满腔书卷,无处张皇,当为考据之学,自成一家;其次,则骈体文,尽可铺排。何必借诗为卖弄?自《三百篇》至今日,凡诗之传者,都是性灵,不关堆垛。”^①又说:“余尝考古官制,捡搜群书,不过两月之久;偶作一诗,觉神思滞塞,亦欲于故纸堆中求之。方悟著作与考订两家,鸿沟界限,非亲历不知。”^②又尝以为诗咏性情,无关经学^③。类似的言论还有很多,无须一一引录。其实这些话半是袁枚诗学主张,半是门面话,不能全信。随园老人自己何尝一刻疏离学问之事。论经学,他曾自负“仆龀齿未落,即受诸经。贾、孔注疏,亦俱涉猎”^④,又曾嘲笑别人写《哭父》诗,是大违六经衰毁之礼,认为作诗“哭二亲,终不可训”^⑤。此外,他在《诗话》中又常常嘲笑别人不学,如崔念陵用通俗小说事入诗^⑥,又常考订典故、语词,以示常人之误,如此种种,不一而足。而袁枚平日也颇用功于读书,郭麐说他拜访袁枚时,“见其插架之书无不丹黄一过,《文选》、《唐文粹》尤所服习,朱墨围毋虑数十遍。其用心如此”^⑦。与晚明公开宣称作诗无须读书的文人比,袁枚的这些言行举动就带有鲜明的清人特征。只是因为他攻击经学家太过,而自己又常不免以考订骄人,结果招来经学家的刻薄反讥,凌廷堪就说他“以空疏之腹,作灭裂之谈,惧读书者之掩其后者也,于是为之说曰:‘能文者不在多读书也。吾读书不屑屑于考据也。’又忌读书者之凌驾其上,于是为之说曰:‘多读书者,类不能文也。即能文,亦往往不暇工也。’及其遇胸腹之更陋于彼者,则又毛举一二误处,以自矜淹博,竟忘其与前说相刺谬也。呜呼!是则所谓强颜者矣”^⑧。这让我们感到有趣的尖刻,其实正说明着这样一个事实,袁枚对学问的态度更多是一种应激行为,他其实同样笼罩在重学的时代氛围中而不能拔身其外。

下面我们将进入经学家的思想世界,试着探讨他们对诗歌中学问的看法,以及对学问与性情关系的认识。

① 袁枚《随园诗话》卷五第33条,110页。

② 同上书,卷六第51条,141页。

③ 见《随园诗话补遗》卷一第7条,424~425页。

④ 袁枚《小仓山房文集》卷十八《答惠定宇》,《小仓山房诗文集》,1530页。

⑤ 《随园诗话》卷五第18条,107页。

⑥ 见《随园诗话》卷五第81条,124页。

⑦ 郭麐《灵芬馆诗话》卷八,《续修四库全书》第1705册。

⑧ 凌廷堪《校礼堂文集》卷二十四《与江豫来书》,212页。

一、学问在诗歌中存在的两个方面

经学家以学术为生命，涵养既久，生命便也成了学术，举手投足、一颦一笑，都发为学问，于是论诗也以学问为本，这似乎是天经地义的事。只是“五四”一代的学者，多受西方浪漫主义诗学影响，以情感的放纵为至上之论，往往忽视了诗之为诗的许多重要因素。因此对清代经学家的诗论嗤之以鼻，大概一句“经生迂腐”匆匆打发，经学家在古典诗学上的贡献便免不了被冷落忽略了。其实经学家闲暇时对古诗声调格律等问题的探讨自足千古，因为学术功力深厚，清代学术又不断发展进步，他们有能力发现单纯的诗人永远也发现不了的问题，而为古典诗学作出实质性的贡献。当然，他们也有他们的偏执，其贡献中也少不了迂腐之论，因此我们尝试清理他们关涉学问的诗学思想和实践，将其区分为两个方面，以便于论述。惟愿我们的区分能稍契古人心意，而不是唐突古人。

在分述两个方面以前，先从总体上看，经学家将学问放在了一个比较核心的地位，最激烈的言论是顾广圻给江藩诗集所作的序，他说：

世之论诗者，以为有学人之诗，有诗人之诗，此大不然。诗也者，学中之一事。如其不学，无所谓诗矣。是故吾友江君郑堂，人咸知其为学人也，而其诗神思隽永，体骨高秀，熔裁精当，声律谐美，虽穷老尽气期为诗人者，未见其能臻此也。生平所作极富，散失几尽。今子某始掇为二卷，吾观天下诗人，读郑堂诗者，晓然曰学之所至诗亦至焉，则诗道其兴矣。^①

所谓“学人之诗”、“诗人之诗”，最早似是杭世骏在给沈大成《学福斋诗集》作序时提出的。杭世骏说：“诗缘情而易工，学征实而难假。今天下称诗者什之九，俯首而孜孜于学者，曾什不得一焉。习俗移人，转相仿效，即推之千百万人，而犹不得一焉。岂非蹈虚者易为力，征实者难为功乎？间尝远引《三百》，取其略可晓者而论之：杨柳雨雪，便成瑰辞，一日三秋，动参妙谛，风人之致，小雅之材，茂矣美矣。若夫歛幽以纪风土，涉渭而述艰难，缉熙宥密参性命之精微，格庙飨亲通鬼神之嗜欲，斯情窒而理不得伸，意穷而辞不得骋，非夫官礼制作之手，大雅宏达之才，纯懿显铄，蜚英腾茂，固未易胜任而愉快也。故曰《三百篇》之中，有诗人之诗，有学人之诗。何谓学人？其在

^① 顾广圻《思适斋集》卷十二《江郑堂诗序》，《续修四库全书》第1491册。

于商,则正考父,其在于周,则周公、召康公、尹吉甫,其在于鲁,则史克、公子奚斯。之二圣四贤者,岂以诗自见哉?学裕于己,运逢其盛,雍容揄扬而雅颂以作,经纬万端,和会邦国,如此其严且重也。后人渐昧斯义,勇于诗而惮于为学,思义单狭,辞语陈因,不得不出于稗贩剽窃之一途。前者方积,后随朽落,盖即其甫脱口而即寓不可终日之势,散为飘风鬼火者众矣。余特以学之一字立诗之干,而正天下言诗者之趋,而世莫宗也。”^①按照杭世骏的意见,普通人吟讴性情,那是《国风》、《小雅》一路,是诗人之诗;而庙堂雅颂之声,其作用超出了个人、家庭,而能“经纬万端,和会邦国”,就必须是“大雅宏达之才”才能作出,这就是学人之诗了。从杭世骏的论述来看,他所谓的学人和学问,都是就国家典章制度、人伦纲常而言,这些都记录在了六经诸史之中,那么在后世,当然非精研经史的学者不能当之^②。杭世骏生当雍乾盛世,置身经史之学勃兴的潮流之中,同时又兼为浙派诗的代表,他表彰“学人之诗”,可谓顺理成章。“学人之诗”的提出,当然是最有清人特色的理论,可顾广圻甚至觉得这还不是透彻之论,而干脆说“诗也者,学中之一事。如其不学,无所谓诗矣”。也就是说,无所谓学人之诗与诗人之诗的区别,诗歌当以学为本,所以“学之所至诗亦至焉”。按照这个标准,江藩因为学问深醇,所以诗歌精美。有意思的是袁枚也称赞江藩的诗,不过立意正好与顾广圻相反,他说“凡攻经学者,诗多晦滞。独苏州江郑堂藩诗能清拔,王兰泉司寇之高弟子也”^③,显然是把江藩看作特例。既然顾广圻立论一反前人,那么他应该在理论上稍加阐述,可惜他没有。也许“学之所至诗亦至焉”是当时许多经学家的共同意见,但共同意见并不等于不言自明的公理,这样的武断之论看起来更像是标语口号,这不能不让人遗憾。

我们引述顾广圻的论述,不是因为他有理论深度,而是看中他所体现的一种普遍的思想倾向。下面我们来看经学家诗学中学问的两种存在形式。首先,学问的深浅常常被作为诗歌雅俗的标准,所谓字字有出处,往往成为文人士炫博卖弄的最好体现。试举洪亮吉《北江诗话》二则为例:

昨岁游庐山,憩于同年九江太守方君体官廨数日。廨后即庾公楼,太守以柱榜见属,余为篆一联云:“半壁江山真剧郡,一楼风月几传人。”

① 杭世骏《学福斋诗集序》,《学福斋诗集》卷首,《续修四库全书》第1428册。

② 后来浙江学者张鉴就继承了杭氏此论,他说:“如云诗有别肠,则枵腹操觚、铰钉补锅者皆可从事,岂足以上拟雅颂之遗乎?”(《宝纶堂诗钞序》,《冬青馆乙集》卷五。)因此,“诗必本乎其人之学,谓诗不关学,罪与清谈注《易》者等”(《钟新甫诗钞序》,《冬青馆乙集》卷五)。

③ 《随园诗话补遗》卷一,431页。

太守首肯，然颇嫌“剧郡”二字非古。余举《三国志·王观传》示之，明帝即位，下诏书，使郡县条为剧、中、平，时观为涿郡守，遂上言以涿郡为外剧。始折服也。唐杨惊《荀子注》云：“剧，嚣烦也。”是魏时之剧、中、平，即今之冲烦疲南所本。^①

李太白诗，不特天才卓越，即引用故实，亦皆领异标新。如“蓬莱文章建安骨”，《后汉书·窦章传》：“是时学者称东观为老氏藏室，道家蓬莱山。邓康遂荐章入东观为校书郎。”是白所言“蓬莱文章”，即东观文章也。《侠客行》“邯郸先震惊”，邯郸，古未有倒言“邯郸”者。然张宴《汉书注》：“邯山在邯郸县东城下。单，尽也。”是“邯郸先震惊”为尽邯山之地皆震惊耳。白诗不肯作常语如此。他若《行路难》、《上云乐》等乐府，皆非读破万卷者，不能为也。^②

第一则也还罢了，第二则最可笑。为了表现自己的博学，洪亮吉居然都忘了先校对一下版本，也不知道从哪里搞来的李太白诗集，居然把手民之误当成用典精妙的例证，牵强附会地找寻出处。可见名心之害，人所不免，只不过洒脱风趣如袁枚者就表现其性灵，渊雅如洪亮吉者就表现其博学，而各竭所长，趋于一端而已。因为趋向极端，所以治学上的以识字为先的方法也被移用到文学上来，王鸣盛主张诗文要“从通经学古、读书识字入手”^③，甚至指责何景明诗歌使用地名不用汉代古地名，而用唐以后的今地名^④，这种一味尊经崇古的趣味让人难以理解。而洪亮吉也说“诗人之工，未有不从识字读书始者。……可见读书又必自识字始”^⑤。词汇和知识的储备量当然会直接影响诗人对语言的运用，但如果把训诂、考据学的标准放到诗歌创作中，我们也只能叹其迂腐了。不过从语文学的角度看，经学家在古诗语词的训释、典故的发明上，常能发人所未发，这又是博学之益了。

而第二个方面，则真正触及了诗歌比较核心的特质，即诗歌声韵。谐音、格律、节奏，被韦勒克视为文学内部研究中非常重要的组成部分，尤其在抒情诗中，声音的重要作用不言而喻。从周顛、沈约对“四声八病”的发明到近体诗格律定形的过程，大概是古人对诗歌声音的第一次自觉。此后谈诗歌声韵，多是就近体而论其拗救变格。直到清代王士禛、赵执信、

① 《北江诗话》卷四，《洪亮吉集》，2283页。

② 《北江诗话》卷五，《洪亮吉集》，2296页。

③ 王鸣盛《蛾术编》卷七十九“李空同”条。

④ 同上，“何大复诗误”条。

⑤ 《北江诗话》卷三，《洪亮吉集》，2271页。

翁方纲等开始研究古体诗的平仄格律,这表明,诗歌声韵,再次成为诗人关注的重点。相对于一般诗话中对诗句的感性评点,以专书讨论格律,体现了对通例、规范的理性诉求,这就是清人特色。王力先生的《汉语诗律学》在古诗格律方面较多参考了清人研究成果,可以参看。不过,更能够体现学问与诗歌的良性互动的,还在于经学家对诗歌押韵和双声叠韵的研究。

论学术成就的独迈千古,清代学者的音韵学,尤其是其中的古音学,可谓当之无愧。顾炎武《诗本音》、《古音表》分古韵为十部,从而彻底否定了前人沿袭千年的“叶音说”,为古音研究开辟通途。其后,江永(1681~1762)结合考古和审音两种方法,分古音为十三部,并在此基础上作《诗韵举例》,将《诗经》的押韵归纳为常例四种,变例十四种。与宋代吴棫等叶音通转的臆想之说相比,江永的研究可谓粗具纲领,开始接近《诗经》押韵的原貌了。而段玉裁《六书音韵表》将古韵分为十七部,其分部越发细密。稍后孔广森(1752~1786)^①的《诗声类》分古韵为十八部,与段玉裁大致接近,而他将冬部从东部分出以及提出阴阳对转的理论更是卓越创见^②。因为有了比较科学严密的古韵划分的基础,孔广森在《诗声分例》中将《诗经》的押韵方式归纳为通例十门、别例十三门和杂例四门,周祖谟先生称“可谓详密无间”^③。

通过孔广森的揭示,我们第一次比较全面地看到了《诗经》中的押韵方式,与后世诗歌相对固定的押韵方式比,先秦诗歌表现出了极大的灵活性。一些我们认为西方诗歌特有的韵脚安排,其实在《诗经》中已经大量存在。比如交韵(abab式的韵脚),王力先生在20世纪40年代初写《汉语诗律学》的时候就仅仅看作是西洋的押韵方法。但到了1979年的增订本中,他就指

① 孔广森,字众仲,一字拗约,号驛轩,山东曲阜人。孔子68代孙。17岁中举人,乾隆三十六年(1771),20岁,成进士,“改翰林院庶吉士,散馆授检讨。年少入官,翩翩华胄,一时争于之交。然淡于世情,耽著述,不与要人通谒。告养归,不复出。及居大母与父丧,竟以哀卒,时乾隆五十一年,年三十五”(《清史列传》卷六十八《儒林传》下一本传,5527~5528页)。“少受经于东原氏,为三《礼》及《公羊春秋》之学。能作篆隶书,人能品。尤工骈体文,汪明经中、孙观察星衍亟称之”(《国朝汉学师承记》卷六“孔广森”,102页)。“著《春秋公羊通义》十一卷、《序》一卷。……又著《大戴礼记补注》十四卷、《诗声类》十三卷、《礼学卮言》六卷、《经学卮言》六卷、《少广正负术内外篇》六卷”(《清史列传》,5528~5529页)。

② 参见何九盈《中国古代语言学史》第六章第二十二节“清代的古音学”,广东教育出版社,2000年,293~320页。

③ 见《诗声类·诗声分例》前言,中华书局,1983年,3页。

出《诗经》中大量存在的交韵的例子^①。其实孔广森的书中早有此例，他称之为“两韵隔协例”，《诗声分例》中所举的第一个例子是《周颂·雍》：“有来雍雍，至止肃肃。相维辟公，天子穆穆。於荐广牡，相予肆祀。假哉皇考！绥予孝子。宣哲维人，文武维后。燕及皇天，克昌厥后。绥我眉寿，介以繁祉。既右烈考，亦右文母。”雍与公押，肃与穆押，牡与考押，祀与子押，如此类推，与交韵之法正相同^②。又比如抱韵（abba式），王力先生则一直认为是纯然西方的。但我们看孔广森归纳的例子中有“首尾韵例”，如《小雅·车攻》：“决拾既伙，弓矢既调。射夫既同，助我举柴。”伙与柴押，调与同押，不正是与抱韵完全一样么^③？而“二句间韵例”、“三句间韵例”、“四句间韵例”，虽然体制与抱韵并不严格对应，但其意却可相通。如“二句间韵例”中所举的《邶风·桑中》一诗：“爰采唐矣？沫之乡矣。云谁之思？美孟姜矣。期我乎桑中，要我乎上宫，送我乎淇之上矣。”唐、乡、姜、上为韵，而中间中、宫自为韵，这种押韵的方式其实与抱韵是相类的^④。其他后世所有、后世所无、西方所有、西方所无的通例还有很多，就不再一一举例。孔广森指出：

例之为言也，该乎正以达乎变。……今之诗主乎文，古之诗主乎歌。歌有疾徐之节、清浊之和，或长言之、咏叹之，累数句而无以韵为，或繁音促奏，至于句有韵字有韵而莫厌其多。奇者不可偶，偶者不可奇，亏者不可缀，缀者不可亏，离者不可合，合者不可离，错之则变化而无方，约之则同条而有常。是以发其例引其纲，引其纲明其要，斯诵诗者之所依蹈，审韵者之所稽校，抑亦属词者之所规效。^⑤

他将《诗经》的押韵与其歌唱的性质联系起来加以考察，认为韵繁、韵简都是与歌唱的节奏和旋律有关。歌唱的节奏和旋律影响韵脚的繁密，反过来说明韵脚安排与诗歌本身的节奏及格律有密切的关系。韵脚位置长短的变换，使得诗歌节拍富于变幻，而不会显得单调。如孔广森在“三句不入韵例”中举《豳风·鸛鸣》为例，诗后注释中说：“上三句而无一韵，下两句而有三韵，其前为曼声，则其后为促节，又一章之法也。”^⑥而交韵、抱韵等形式的存在，通过阴声韵、阳声韵的协

① 见王力《汉语诗律学》，上海教育出版社，1979年，976~980页。

② 见《诗声类·诗声分例》，56页。

③ 同上，58页。

④ 同上，59页。

⑤ 《诗声分例》卷首序，《诗声类·诗声分例》，46页。

⑥ 同上，59页。

调以及声调的变换,诗歌声音的高低疾徐清浊都可以得到有效调配,相比起后世一韵到底的主要押韵模式,孔广森指出了《诗经》具有远为丰富的韵律形式,而得出“诗之为道,贵错综,不贵拘整”的结论^①。因此他认为自己归纳条例并不是终极目标,而是要“引其纲明其要”,最后达到三个目的:“诵诗者之所依蹈,审韵者之所稽校,抑亦属词者之所规。”也就是发明《诗经》押韵模式的原貌,为古音学研究提供资证,最后,为现实的诗歌创作提供借鉴,以改变后世诗歌相对单调的韵脚模式。可见孔广森是有意沟通古今的,而通过王力等先生的研究,我们更看到了通过孔广森而汇通中西古今的可能。

韦勒克、沃伦在《文学理论》中曾经论述诗歌押韵的作用说:“押韵在审美上远为重要的是它的格律的功能,它以信号显示一行诗的终结,或者以信号表示自己是诗节模式的组织者,有时甚至是唯一的组织者。但至为重要的是押韵具有意义,因此,是一部诗歌作品全部特性中重要的一环。押韵把文字组织到一起,使它们相联系或相对照,我们就可以把押韵的语义学功能的几个方面区别开来。”^②对于押韵的审美效果,孔广森当然有明确的认识;至于韦勒克提到的另一项更基本的原则,即声音是具备意义和感情的,因此不能脱离诗歌意义而单独分析声音,那样将会大大降低声音分析的价值^③,对此,孔广森其实也颇能有所注意。如孔广森分析《邶风·鸛鸣》^④:

《鸛鸣》一诗,特为危苦之词以动成王。三章、四章皆连句用韵,而拈拈、捋茶、卒瘞、室家韵上字亦有韵(笔者案,所谓“韵上字亦有韵”,是指拈与室同属质部[孔广森不承认入声,而归入脂类],捋属月部[孔广森归入歌类],卒属物部[孔广森归入微类],质、物、月旁转通押,所以拈、捋、卒、室协音押韵),而谯谯、脩脩、翘翘、漂摇、晓晓,又皆用双声,它诗音律未有如是之繁密者,故首章可以三句无韵。其后为促节,则其前为曼声,此一篇之法也。然恩与勤,实句中自相协,上三句而无一韵,下两句而有三韵,其前为曼声,则其后为促节,又一章之法也。案,拈、捋、卒、室双字韵也,必令五句皆然,又拘整矣。故“予所蓄租”句独否。末章用四叠字而错以“风雨所漂摇”一句,同此意也。然“蓄租”之“蓄”非韵,“漂摇”之

① 《诗声分例》“两韵隔协例”《邶风·柏舟》诗后注,56页。

② 韦勒克、沃伦《文学理论》,江苏教育出版社,2005年,178页。

③ 参见《文学理论》,175~181页。

④ 兹录《鸛鸣》一诗于此,以便理解引文:“鸛鸣鸛鸣!既取我子,无毁我室。恩斯勤斯,鬻子之闵斯!//迨天之未阴雨,彻彼桑土,绸缪牖户。今女下民,或敢侮予!//予手拈拈,予所捋茶,予所蓄租,予口卒瘞,曰予未有室家!//予羽谯谯,予尾脩脩,予室翘翘。风雨所漂摇,予维音晓晓!”

“漂”虽非叠字，犹为叠声。变而愈促，亦有一定之序。听其音者，可以见其词之急、志之切矣。^①

这段话中，孔广森详细分析了《鸛鹑》一诗通过用韵对诗歌节奏的控制调配，以及由此形成的美学效果。而且他能更进一步，看到声音效果对诗歌意义和情感的作用。我们把孔广森的分析稍作展开，可以把他的深刻敏锐的洞见看得更清楚。该诗第一章首三句都是无韵的，显得比较舒缓，而第四句突然使用了句中韵，和第五句一起共同形成繁密的三连韵，节奏一下急促起来。而到了第三章中，第一、二、三、五句都用韵，而且都还是末两字各为韵，繁音密节，就紧紧压到了人心上。不过诗人在第四句没有用韵，使得节奏产生了变化，而不显得拘整。到了最后一章，韵的繁密达到了前所未有的程度，五句都用韵，而且末两字四组叠字、一组双声。这种声音上的繁密所形成的压迫感由弱变强，达到顶峰，让人有无处逃遁之感，也就将那种“危苦”的情绪表现得淋漓尽致。通过用韵的由舒渐促，节奏的由徐变疾，诗歌的“危苦之词”也显得越来越急迫，从而使诗人“词之急、志之切”同时从声音和意义的角度得以完美展现。前人分析诗歌，往往将声音与意义作各自独立的分析，因而难以深入，像孔广森这样将二者如此完美结合以分析一首诗歌的，真是不多见。这不能不说是孔广森思想见识深刻高明的地方。当然，这样的分析绝对是精通音韵的清代经学大家的当行本色，纯粹的文士，因为学问不够，是难以深入到这个程度的。可惜的是，孔广森志在经学，又英年早逝，没有在自己开拓的道路上取得更大的成就。而其他精通音韵学的学者也没有专门从事文学研究的，因而，越到后来，我们对诗歌声韵的研究深度、广度就越比不过西方学者。直到高友工、梅祖麟两位先生在《唐诗的魅力》中将声音与意义结合，分析杜甫《秋兴八首》^②，还着实让国内学者惊叹了一把，不能不让人感到深深的遗憾。

孔广森之后，戚学标(1742~1825)^③也曾曾在《毛诗证读》一书中论及声

① 《诗声分例》“三句不入韵例”《鸛风·鸛鹑》诗后注释，59页。

② 参见高友工、梅祖麟《唐诗的魅力》一“杜甫的《秋兴》”，上海古籍出版社，1989年，1~31页。

③ 戚学标，“字鹤泉，浙江太平人。幼有异禀，从天台召济南游，称高弟。……乾隆四十五年，成进士，官河南涉县知县。……性强项，多与上官齟齬，卒以是罢。后改宁波府教授，未及归。著有《汉学谱声》三十三卷、《总论》一卷，用《说文》以明古音……又有《毛诗证读》不分卷、《诗声辨定阴阳谱》四卷、《四书偶谈内外篇》二卷、《字易》二卷、《鹤泉文钞》二卷，又有《溪山将首三台诗录》、《台州外书风雅遗闻》、《鹤泉诗钞》、《鹤泉集堂集李三百首》等书”（《清史列传》卷六十八《儒林传》下一本传，5545~5546页）。

音与情感、意义的关系,他说:

古人为诗,初无造作。当其意兴适来,悠扬尽致,句句可以有韵。(自注:并有不可不韵而亦韵者,如隔句叶之类。)或意专于叙事,辞拙于言情,若离若合,若断若续,于韵有不尽拘者,非若后人字字求合也。^①

在这里,戚学标将用韵与抒情、叙事结合起来,认为抒情写意时韵繁,叙事时则韵疏。显然,在他的眼里,韵与情,有一种对应的关系。可惜,他没有更进一步展开,不同情感与用韵的关系、叙事与用韵的关系,都没有结合具体诗歌的分析进一步申发。与孔广森细分条例、详作分析的研究相比,戚学标仅仅提出了一个原则,这大概就是学问、识见高下之别吧。

在诗歌用韵上,除了孔广森的杰出贡献,其他学者也多有零散论述,如王鸣盛发明的“同纽字不可连押”：“韵书中如平声‘一东’,首列‘东’字,双行夹注加反字,此下凡与同音者连列之,至其下字音与‘东’异,则加一圈以别之。在一圈内者,同纽字也。作诗不可连押二韵,中必间以他韵,古、律皆然。如杜子美《饮中八仙歌》,虽用重韵,而无同纽连押,诗家所最忌也。”^②也就是说,不能用同声母的字连续押韵。这样的研究都反映了经学家对诗歌用韵问题的关注,不过因为太过零碎,就不再论述。

前面已经提到,经学家对诗歌声音认识的深入,除了押韵问题,就是双声叠韵问题。讨论诗歌的双声叠韵,贡献最大的是周春(1729~1815)^③。周春著有《杜诗双声叠韵谱括略》八卷,据卷八所载本书凡例,此书草创于乾隆二十五年(1760),三易其稿,初成于乾隆二十八年。乾隆三十七、三十八年两次加以删订,到了“乾隆辛丑(四十六年)仲秋,摘删定本之精粹为《括

① 戚学标《毛诗证读》之“读诗或问”,《续修四库全书》第64册(据清嘉庆十年涉署刻本影印),上海古籍出版社,1995年。

② 王鸣盛《蛾术编》卷七十五“同纽字不可连押”条,又见卷七十九“王朱连用同纽”条。

③ 周春,字荻兮,号松霭,又号内乐村农,晚号黍谷居士,浙江海宁人。年十九,即“受业于长洲沈归愚宗伯夫子之门”(《耄余诗话》卷一)。“乾隆十九年进士,官广西岑溪县知县。……嘉庆……二十年,卒,年八十七。春博学好古,两亲服闋,年未五十,不谒选。所居凝尘满室,插架环列,卧起其中者,三十余年。四部七略,靡不浏览。究心字母,遂遍观《释藏》六百余函。于韵学有得,著《十三经音略》十二卷。他著又有《中文孝经》一卷、《尔雅补注》四卷、《小学余论》二卷、《代北姓谱》二卷、《辽金元姓谱》一卷、《辽诗话》一卷、《选材录》一卷、《杜诗双声叠韵谱括略》八卷”(《清史列传》卷六十八《儒林传》下一丁杰传附传,5549页)。

略》八卷”^①。周春一共归纳了双声叠韵使用的12种通例，即：双声正格、叠韵正格、双声同音通用格、叠韵平上去三声通用格、双声借用格、叠韵借用格、双声广通格、叠韵广通格、双声对变格、叠韵对变格、散句不单用格、古诗四句内照应格。我们看周春自己的解释：

两字同母谓之双声，若依等韵字母三十有六，取同纽者，用之丝毫不爽，此双声正格也。^②

两字同韵谓之叠韵。若就《广韵》二百六部，或独用，或通用，如今平水，本此为叠韵正格。^③

双声同音通用格：隔标双声，其通用不待言矣。（自注：隔标不甚逼近，亦间有不对者。）此外如疑、娘、澄、床，知、照，彻、穿，禅、日之类，虽属各母，而音实逼近，亦可通用。然须取最逼近者用之。倘神理稍远，仍不得通也。凡唇音字，核其细则易混，举其粗则易辨，一读而即知其音之属唇矣。故轻、重各自相通，非他母可比。其偶有不对者，因不甚逼近故也。凡轻、重各相通者，归此格，轻、重互相通者，归广通格。^④

叠韵平上去三声通用格：平上去三声可通用为叠韵，以其字音逼近，上口便谐，虽欲不谓之叠韵不得也。至入声则不可通矣。^⑤

双声、叠韵借用格：字可两读，即行借用，叠韵仿此。^⑥

双声广通格：截然分六大部，而取其最近者广通之。遇难于属对时，因难见巧，参用此法。^⑦

叠韵广通格：凡古韵可通者，如支、微，齐、佳、灰，真、文，元、寒、删、先之类，广通皆为叠韵，更推广之，即通及于通用之三声亦可。但字音亦须逼近方为叠韵耳。^⑧

双声、叠韵对变格：不用正对，皆变格也。所谓变者，或二句中，或四句中参差多寡，其变不一。读者当细求之。叠韵仿此。^⑨

① 周春《杜诗双声叠韵谱括略》卷八下“凡例”后之“附记”，《丛书集成新编》第79册，台湾新文丰出版公司，1986年，459页下。

② 同上书，卷一，431页中。

③ 同上，433页下。

④ 同上书，卷二上，436页上。

⑤ 同上，436页下。

⑥ 同上书，卷二下，438页上。

⑦ 同上书，卷三，439页上。

⑧ 同上，440页中。

⑨ 同上书，卷四，441页下。

散句不单用格：起结之显，属对偶者已散见各门内。若非对偶，则散句元在所不拘，而有时笔到天随，亦复自然凑泊。良由少陵于此法最精熟，初非有意出之，而往往相合。或一句中并见，或两句中相应，总不令其单用，所以求调之高亮，律之和諧，运用既灵，下笔遂无一字疏懈处。兹特拈出以见少陵之无所不有，是以推诗坛集大成之圣，而非其余大家、名家所可及也。至于古诗散句亦合此法，尤可征熟极生巧矣。^①

古诗四句内照应格：古诗双声叠韵于四句内照应，或两见，或三、四见，总不单用。其对亦有正与参差之别，此是一法。^②

所谓“双声同音通用格”，就是发音部位相同而发音方法稍异的一组声母，因为音近而被视为双声。所谓“双声广通格”，就是发音部位接近的两组声母的相通，比如帮、滂、并、明是重唇音（双唇音），非、敷、奉、微是清唇音（唇齿音），因为同属唇音，比较接近，也可视为最广义的双音。周春所说“截然分六大部”，就是舌头、舌上，重唇、清唇，齿头、正齿六大部，包括了三十六母中的二十六母。《清诗话考》中此书提要称“周氏精于小学，于古音古韵分辨甚细，诚有益于学者”^③，却非体要之辞。洪亮吉曾经说“叠韵易晓，而双声难知”^④，可谓切中要害。相对于先秦古音学，《广韵》所代表的唐宋韵学被称为今音学。《广韵》206韵以及平水106韵对于唐宋以后的士人来说，都是人人熟知的，因此判断杜诗中的叠韵词非常简单，算不上难事。真正见功力的是对双声的判断。因为韵书都是按韵部排列的，因此要判断双声，唯一的办法就是通过反切上字的系联。后来陈澧的《切韵考》之所以能成为一代名著，就是充分运用了科学严谨的方法，系联《广韵》反切上下字而实现的。

周春一生学问，都是以字母之学为枢纽，可以想象他在系联反切上字上一定下过不少工夫。除了书面考证以外，审音的功夫也是不能少的。周氏审音的本领颇不错，他在“双声同音通用格”中，认为“疑、娘，澄、床，知、照，彻、穿”等声母“虽属各母，而音实逼近，亦可通用”，就是审音精准的结果^⑤。

① 周春《杜诗双声叠韵谱括略》卷五，445页上。

② 同上，447页中。

③ 蒋寅《杜诗双声叠韵谱括略》提要，《清诗话考》下编《清诗话经眼录》，中华书局，2005年，346页。

④ 《北江诗话》卷一，《洪亮吉集》，2244页。

⑤ 钱大昕曾经说：“盖八股取士所得，皆束书不观、游谈无根之子。衣钵相承，转以读古书为务外，能辨平侧者少矣，况能究喉舌唇齿之清浊乎？”（《十驾斋养新录》卷十六“双声”条，337页。）充分说明了审音之难与难得，至少普通文士是无能为役的。因此更可见周春学识之深厚。

如澄母是舌上(舌面前)全浊音,而床母是正齿(舌面)全浊音,发音方法一样而部位小异,定为双声,也是可以接受的。不过他认为禅、日两母可通用就有问题了,禅是正齿全浊音,日是半齿次浊音,差别相较前4组又大了不少。虽然周春没有达到陈澧的成就,但他筌路蓝缕的开创提示之功,还是不容抹煞的①。

当然,周春此书最大的贡献更在于进一步解释了双声、叠韵在诗歌中的存在和运用方式。他对双声叠韵的认识是:

双声、叠韵分而言之,《三百篇》所早有,沿及两汉魏晋莫不皆然。但尔时韵学未兴,并无所谓双声、叠韵名目,故散见而不必属对也。自沈约创四声切韵,有前浮声后切响之说,于是始尚对者。或各相对,或互相对,调高律谐,最称精细。唐初律体盛行,而其法愈密,惟杜少陵尤熟于此,神明变化,遂为用双声、叠韵之极则。迨宋初而渐微,北宋如宛陵、山谷,南宋如石湖、剑南,诸家皆不复留意,而旧法殆尽。然我观齐梁以上,秘奥未开,宋元以来,几成绝学。考其篇章,往往亦多暗合,此殆关乎天籁,非人力可强者矣。②

周春认为,双声、叠韵是语言运用中的一种自然产生的现象,但是音韵学还没有产生和成熟的时候,诗歌中的双声、叠韵的运用都是不自觉的、零散的,还没有形成一定要属对的要求。而沈约是在理论上提出双声、叠韵的格律效果一定要在上下两句中对应出现的第一人。随着律诗的出现、定型,双声叠韵的使用也不断发展完善,而杜甫正是其集大成者,“神明变化,遂为用双声、叠韵之极则”。但宋代以后,这一传统逐渐被人遗忘,而“几成绝学”。至于双声、叠韵的对应方式,除了一般颌联、颈联中的“各相对”(即双声对双声、叠韵对叠韵)和“互相对”(即双声对叠韵)以外,周春认为存在更灵活

① 周春在《毫余诗话》卷二中自述:“(钱竹汀)先生初惑于小阮献之站纵送之说,以同出声同收声为双声,又谓叠韵在四声之前,双声在字母之前,与余论并不合。庚戌二月,索余《悉昙奥论》,半年后寄还,手题‘嘉定钱某借读一过’,且致书云:‘今方知韵学不易。’先生从此潜心细参字母,观所著《养新》、《恒言》两录。已什得其八九,但尚未能透顶悟彻。”说钱大昕对声母的研究是受了他的影响。周春从乾隆二十八年(1763)开始草著《杜诗双声叠韵谱》,时间很早,而且他的双声的认识也很深刻,此论应该不假。我们都知道,钱大昕在上古声母的研究上,取得了清代学者的最高成就,虽然因为功力和识力的原因,专意研究字母的周春并没有作出多大创见,但他的开风气及引导之功,还是不容忽视。那么后人对他的忽略,不免让人叹息。

② 《杜诗双声叠韵谱括略》卷一,431页中。

的对应形式。“双声、叠韵对变格”，即“或二句中，或四句中参差多寡，其变不一”。如《游子》：“九江春草外，三峡暮帆前。”“九江”是双声正格，“春草”是双声同音通用格，“暮帆”是双声广通格，上句两对，下句只有一对。而“散句不单用格”，则是在对偶句之外，“或一句中并见，或两句中相应，总不令其单用”；“古诗四句内照应格”也是差不多的意义，只是从律诗扩展到古体诗而已。周春认为这些变格是对正格的扩展和灵活运用，“良由少陵于此法最精熟，初非有意出之，而往往相合”，颇有点至法无法、从心所欲不逾矩的意思。

由正格到变格，如果发挥过度，则双声、叠韵无处不在。我们看周氏在卷六中所举的最极端的例子——《春夜喜雨》：

好雨晓、喻，广通知时同韵时节二字，禅、精，广通，当春乃发生首句纯用双声叠韵，次句不用。随风潜随与潜，从、邪，广通入夜，润润与入同母物细无与物同母声。野径云云与野同母俱黑黑与云，晓、喻，广通，江江与俱同母船火火与黑同母独与船，定、澄，隔标明。晓晓与火同母看红红与晓，匣、晓，广通湿处处与湿，穿、审，广通，花花与晓同母重锦官二字双声城。下六句每隔一字、两字用双声，此变化之极者也。此首下不可摘，故录其全。^①

如果仅仅从双声格律是否成立的角度考虑，蒋寅先生批评“周氏为牵合己意，乃不顾常识，曲为之说，未免高叟之固”^②，是不无道理的。之所以如此，正是因为周春单纯就音节格律谈音节格律，而不能像孔广森那样稍稍结合诗歌的意义与情感，加以分析，所以一旦求之过深，很容易招人嘲笑。但是，如果以今天的学术的眼光加以审视，周春认定的双声偶有穿凿，但他的分析却仍有巨大的提示作用，其价值不可小觑。仍以《春夜喜雨》为例，“随风潜入夜，润物细无声”一句，随、潜、细都是齿头音，发音部位都在舌尖，从发音上来说很容易造成雨丝细细的联想，有一种拟声兼拟态的作用；而且潜、细都在第三字，正好是重音所在的位置，这种声音上的模拟因此得到强调。而下旬第二字物和第四字无本来就在节奏的弱拍上，发音较轻，他们在声母上正好又都属于微母，也就是不送气的轻唇音，使得气流更加微弱，与“无声”的意境相符。并通过最后一个“声”字的[ŋ]尾在鼻腔中引起共鸣，使这种寂静无声的感觉持续并扩散。而下一句“野径云俱黑”，野、云、黑分属喻母

^① 《杜诗双声叠韵谱括略》卷六，448页下。

^② 蒋寅《清诗话考》，346页。

和晓母,都是喉音,发音部位最深最厚,比较低沉,为诗句要营造的浓厚黑夜的景象提供了语音上的保证。如果我们这样来分析诗句,那么周春所指出的大量的双声和准双声的现象就不能简单用“高叟之固”加以否定了。高友工、梅祖麟先生分析杜甫《秋兴》,也正是运用了这样的声音分析法。从这个角度,我们可以认识到,周春发现和总结,为我们深入认识古典诗歌提供了很大的便利。而他的这一发现,在诗学上所具有的重要意义便不言而喻。

虽然周春认为“少陵之于诗,所谓圣而不可知之谓神,而后世之学少陵者,亦复皆有圣人之一体,由才力实能牢笼古今,无所不有。即如双声叠韵,不过其诗之一斑耳”^①,并自谦说“余特存古法于前人久坠之余,初未尝强吟诗者而尽出乎此也”^②。但是,如果据此谦词,认为“双声、叠韵对仗,原为古人成法,杜诗尤为习见。周氏备摘其例以推求规则,欲见老杜晚年诗律是细也。其用意以示人大家之巨细并举,非欲人尽效法也”^③,则不免看轻了此书。实际周氏此书一出,就获得极高的声誉,并产生了很大的影响。吴騫在《拜经楼诗话》、王鸣盛在《蛾术编》、洪亮吉在《北江诗话》中都概述了周春的研究心得^④,赵翼为这部著作题写五古一首^⑤,钱大昕在《十驾斋养新录》中对双声说也作了专门的发挥^⑥。一直到民国时刘师培还在《论文杂记》中以专门一节概述周春的看法^⑦。而王国维更是表彰道:“双声、叠韵之论,盛于六朝,唐人犹多用之。至宋以后,则渐不讲,并不知二者为何物。乾嘉间,吾乡周松霭先生(春)著《杜诗双声叠韵谱括略》,正千余年之误,可谓有功文苑者矣。”^⑧可谓影响深远。吴騫称赞“此书实发千古之秘要,非深通音韵者,不能知其妙也”^⑨,刘师培也称“发前人所未发”^⑩,绝非过誉。沈约只是说“前有浮声,后需切响”,其实从没有谈过双声、叠韵对仗的问题,周春标举沈约,不过是古人崇古的心理使然。而杜甫虽然大量使用这样的方法创作

① 《杜诗双声叠韵谱括略》卷首乾隆五十四年“自序”,431页上。

② 同上书,卷八下乾隆二十八年“自序”,459页上~中。

③ 蒋寅《清诗话考》,346页。

④ 参见吴騫《拜经楼诗话》卷二第15条,《清诗话》本,742页。王鸣盛《蛾术编》卷七十六“杜子美”条。洪亮吉《北江诗话》卷一,《洪亮吉集》,2244页。

⑤ 周春《鼙余诗话》卷二:“庚午同年赵瓠北,喜余双声叠韵之说,见余《杜诗双声叠韵谱括略》,题五古一首。”

⑥ 参见钱大昕《十驾斋养新录》卷十六“双声亦韵”条、“双声”条,336、337页。

⑦ 参见刘师培《论文杂记》第二十三节,《刘师培中古文学论集》,中国社会科学出版社,1997年,257~259页。

⑧ 王国维《人间词话删稿》一,王国维著,徐调孚、周振甫注《人间词话》,人民文学出版社,1960年,222页。

⑨ 吴騫《拜经楼诗话》卷二,742页。

⑩ 刘师培《论文杂记》第二十三节,《刘师培中古文学论集》,259页。

诗歌,却没有在理论上提到过半个字,以至终成绝响。所以周春能发现这一现象的存在,真的是非常了不起。可以肯定地说,这一现象,非音韵学如此发达的清代,非学殖深厚的经学家不能发现。如果说遗憾,当然还是周春未能结合诗意以分析声音。

在周春的基础上,王鸣盛指出:“大凡摹拟情事景物,一字不能尽,则叠字以形容之。雌鸠之“关关”,葛覃之“萋萋”是也。或用叠韵,则山之崔嵬,马之虺隤是也。或用双声,登高曰高冈,马曰玄黄是也。叠字叠韵为摹状之词人所易晓,若双声者,苏子瞻《口吃诗》正纯用此,试取而讽咏之,佶屈可笑,成何音节。不知纯用之则不成章。若于稳顺声势中忽属以二字,使齿舌击触,因涩得平,迟其声以媚之,此律诗妙境也。”^①按王氏的意思,双声在声音审美上至少有两个作用:一是“因涩得平”,改变声音上因平滑而呆板的情况,平、涩对应,声调富于变化而不呆板,反倒得更流畅;二则是“迟其声以媚之”,也就是因为双声绕口的特点,造成发音时自然放缓速度,从而达到改变诗歌节奏的作用。王鸣盛虽然寥寥数语,但见解非常深刻。而钱大昕则提出“双声亦可为韵”,并举《小雅·车攻》“决拾既饮,弓矢既调。射夫既同,助我举柴”为例,认为“调、同双声,亦韵也”^②。以双声为韵,这是前人从来没有过的看法,而颇为接近西方诗歌的头韵。其实周春在《双声叠韵谱括略》中所举的隔字声母相同的情况,更接近于西方诗歌中头韵的用法,只是周春有此意识,而无此概念。头韵是西方诗歌最常用的内部花饰,“曾一度是英诗感性形式的基础”^③,对照周春所具的杜诗例子,我们可以发现,中西诗歌汇通之处原来并不少。钱大昕这种认识深化了我们对汉语诗律的认识,是清代学术促使诗学观念不断深入的典型例证。可惜当时少人响应,而钱氏自己也没有详作阐释,在充分吸取中西方的精粹、真正贴近古典的基础上,对汉语诗歌的更深入分析,我们今天的学者可谓责无旁贷。

对于周春这部了不起的著作,当时也有批评的声音,周春在《髦余诗话》中说:“简斋《续诗话》曾诋拙著《杜诗双声叠韵谱》。”^④查今本《随园诗话》,大概应该是《补遗》卷三中的一段话:

① 王鸣盛《蛾术编》卷七十六“杜子美”条。

② 钱大昕《十驾斋养新录》卷十六“双声亦韵”条,336页。

③ 布尔顿《诗歌剖析》,三联书店,1992年,83页。对英诗头韵的分析,可参见该书82~96页。

④ 《髦余诗话》卷二。

近又有讲声调而圈平点仄以为谱者，戒蜂腰、鹤膝、叠韵、双声，以为严者，栩栩然矜独得之秘。不知少陵所谓“老去渐于诗律细”，其何以谓之律，何以谓之细，少陵不言。元微之云：“欲得人人服，须教面面全。”其作何全法，微之亦不言。盖诗境甚宽，诗情甚活，总在乎好学深思，心知其意，以不失孔、孟论诗之旨而已。必欲繁其例，狭其径，苛其条规，桎梏其性灵，使无生人之乐，不已慎乎！唐齐已有《风骚旨格》，宋吴潜溪有《诗眼》，皆非大家真知诗者。^①

用性灵反对格调声律，这是袁枚一贯的态度，这样的态度适合天才诗人，对诗学建设却弊大于利。正如钱鍾书先生所说，“故随园此书，无补诗心，却添诗胆”^②。那么该如何具体评判袁枚与周春这两种倾向呢？当代法国著名的哲学家、美学家、文艺理论家雅克·马利坦的一段话让笔者心有戚戚焉。在《艺术与诗中的创造性直觉》一书中，他曾经批评道：“拙劣的浪漫主义把‘灵感’当作替敏捷辩解的口实，或者把它看作是兽性情感和感情的简单释放，或者将它视作肤浅言词和温情主义的泛滥。”^③他也曾引述很多伟大诗人的近似看法，即“一切美的、崇高的事物，都是理智和深思熟虑的产物”^④。不过他自己却并不在理智与情感中偏向哪一方，他认为“正如最危险的罪犯是神志清醒的狂人一样，最完美的诗人也是利用无穷无尽的理智的疯子。……他们不得已同时处在出诸他们的感官和理性的灵魂的两种不同的水平上，既被动地为灵感所推动，又主动而有意识地热衷于比认识自身更强有力的未知的认识，这种明智而有效的认识必定服务于并表现于恐惧和战栗之中”^⑤。很显然，杜甫正是属于这种完美的诗人。认识及此，我们不能不认为袁枚的批评是很没有道理的。我们在本章第一节中已经看到，经学家其实也很重视性情，因此，从理论的完善角度而言，经学家们的诗论要比袁枚更圆融些。那么，他们究竟是如何看待学问（理智）与性情的关系的呢？这就是我们下面将要讨论的问题。

二、学问与性情的诸种关系

本书前面的讨论主要集中在诗歌本身，而经学家对学问与性情关系的

① 《随园诗话补遗》卷三，469页。

② 《谈艺录》六一，205页。

③ 马利坦《艺术与诗中的创造性直觉》，三联书店，1991年，190页。

④ 同上，193页。

⑤ 同上，194页。

讨论更多是就诗人而发。一种通常的见解,是将学问与性情并列看作诗歌的本源、诗人的根底。如沈大成说:

诗必由于积。积焉而有得于心之谓学,形于言者之谓文。诗者,文之一端耳。……夫惟积之久而发之当,斯无得而难焉。是故不读万卷书,不游名山大川,探幽出险,极窅眇诡异之观,不可以为诗。不烛庶物之情,不穷天地风雨雷霆日月晦明象纬之变、古昔盛衰治乱之故,不可以为诗。不历辛苦磨难、空乏侘傺、行役离别,不可以为诗。^①

诗之有所资者三,一曰性,二曰学,三曰游。非稟之性,则扞格而难成;非绩之学,则莽卤而不治;非助之游,则见不广而言不肆。是三者,诗之本也。然有性矣,而不学,有学矣,而不游,中无主而外无辅,其失也塞而陋,肤而不入,描头画角,顾此遗彼,浮光掠影,终无是处。^②

在他看来,诗歌创作源泉主要有三种:性情、学问和游历。而三者不能割裂,必须相辅相成,否则就是“中无主而外无辅,其失也塞而陋,肤而不入,描头画角,顾此遗彼,浮光掠影,终无是处”。如果说性情是天生稟赋,那么学问与游历就重在后天的积累。所以沈大成强调“积”,其实就是“读万卷书,行万里路”的传统理想。性情决定诗歌的声情风貌,即“诗必视乎其人。人心之感于物,有哀乐喜怒爱敬之殊,而其声即有噍杀、啾缓、发散、粗厉、直廉、和柔之异。是故‘宽而静,柔而正者,宜歌《颂》;广大而静,疏达而信者,宜歌《大雅》;恭俭而好礼者,宜歌《小雅》;正直而静,廉而谦者,宜歌《风》’。声音之道由性生,非作而致之也,作而致之,失其旨矣”^③。“宽而静”至“宜歌《风》”一节,是《礼记·乐记》中的原话。我们看孔颖达的解释,就知道《乐记》是在讲人所稟赋的道德品性与音乐的关系^④,所以沈大成讲性情,也是性重于情的。至于学问,则包括了诗歌传统和广泛的经史知识两部分,沈大成说:“夫能穷昼夜之力,取古人之诗,自汉魏以至国朝初,一一寻其门径,入其堂奥,然后执笔而为之。规规乎其有合矣,则又取六艺百家、史氏之籍、笺疏之书,与夫山镌冢刻、真诰梵筌,旁及兵谋、历法、星官、乐工、山农、野

① 沈大成《学福斋集》卷四《任苾村诗集序》。

② 同上,《观香堂诗钞序》。

③ 同上,《吴梅查诗集序》。

④ 参见《礼记正义》卷三十九,《十三经注疏》本,1545页。

圃、方言、地记、《虞初》小说之属，无不该习也。浩乎沛然矣，则又历之以道路崎岖，川陆涉吨，星饭水宿，车淖马瘡，鲛鱼湍石之渊，林莽貔虎之窟，与夫暴风甚雨穷阴烈日瘴雾不测之危，艰辛哀戚疾病困蹶之境，空阶荒驿萧晨独夜无聊愴怳之时，枵乎其有触，洋洋乎可歌可泣矣。诗至是始成尔，始可与古人抗衡尔。”^①值得注意的是，沈大成在讲明学问之功后，使用了“浩乎沛然矣”这样的话语，这是孟子论养气时的用语。而气与性情又有直接的对应关系，这是否暗示，沈大成认为气与性情的培养，可以通过学问的积累而不断加深呢？如果是这样，先天的性情与后天的学问之间的关系就不是逻辑上的并列。只是这一层意思引而不发，我们不应作过度引申。

沈大成之后，钱大昕、王昶论诗都以才、学、识、情为标准，应该不是不约而同，而是同样上承沈德潜之论。王昶说：“约其才，博其识，充其学问，以抒其性情，固将窥李、杜、韩、苏之奥窔。”^②钱大昕则说：

昔人言史有三长，愚谓诗亦有四长，曰才，曰学，曰识，曰情。放笔千言，挥洒自如，诗之才也；舍经咀史，无一字无来历，诗之学也；转益多师，涤淫哇而远鄙俗，诗之识也；境往神留，语近意深，诗之情也。方其人心有感，天籁自鸣，虽村谣里谚，非无一篇一句之可传，而不登大雅之堂者，无学识以济之也。亦有胸罗万卷，采色富赡，而外强中干，读未终篇，索然意尽者，无情以宰之也。有才而无情，不可谓之真才，有才情而无学识，不可谓之大才。尚稽千古，兼斯四者，代难其人。^③

虽然区分为四，但从“有才情而无学识”一句可以看出，才、情可归为一类，学、识可归为一类，也就是才情、学识两大类。才情与学识，固需互相支持，但也显然是平等对待的关系。有才情而无学识，难登大雅之堂；有学识无才情，则索然意尽。才情保证诗歌有情致神韵，兴味无穷；而学识则使得诗歌思致深刻、语言典雅。雅俗之辨，既是诗学的传统的话题，更是清代诗人特别敏感在意的一个问题，现在将雅与学问直接联系，这无疑强化了他们对学问的普遍重视。类似的见解，在经学家中比较通行，纪昀、洪亮吉、凌廷堪、

① 沈大成《学福斋集》卷二《黄上之海查集序》。

② 王昶《春融堂集》卷四十《吴子山香苏山馆诗序》。

③ 钱大昕《潜研堂文集》卷二十六《春星草堂诗集序》，441页。

陈寿祺、许宗彦、焦廷琥、朱珔诸人，都曾经就此发表意见^①。将学问的地位如此强调突出，是清代诗学的一个显著特征，经学家在其中发挥了相当作用，这显而易见。

经学家中，另有一种看法，虽然是少数人的意见，却更富思想史和诗学史的价值。沈彤曾在诗中说“立言贵有物，淡泊蕴真味。至性植根本，经籍资灌溉”^②，其中的意思已有不同。大概沈彤的字面意思是说立言当以性情为根本，也就是发乎志；以经籍为灌溉，即言有物。但是这一表述中，性情与学问显然不是并列对待的关系，以学问为灌溉，那么性情作为根本，是否会因为灌溉之功而不断成熟生长呢？这层意思，后来被汪沆（1704～1784）提出而为邵晋涵（1743～1796）记录，邵氏在《槐堂遗集序》中说：

先生于诗文兼采众长，不屑屑摹拟。尝谓文章体格视其年其遇而变，其不可变者，性情也。舍性情而求诸体格，是为无实之华。学识日充则性情日以和粹，故善养性情者，又视乎学焉。晋涵过从之久，得其绪论如此。^③

槐堂是著名浙派诗人汪沆的号，浙派最重学问，他强调学问的重要，理所当然。这段话中，性情依旧处在比较根本的地位，但是更强调了学识对于性情的培养作用。“学识日充则性情日以和粹”，这里的“和粹”，大概与《中庸》“喜怒哀乐之未发，谓之中；发而皆中节，谓之和”之说接近，强调的是一种道德品行的修养功夫。

由学识而性情，其中的理路其实来自朱熹对《大学》的解说阐发。《大学》八纲目，由格物起，而致知，而意诚，而心正，朱熹曾说：“‘知至而后意诚’，须是真知了，方能诚意。”^④又说：“格物者，穷事事物物之理；致知者，知

① 如纪昀说：“故善为诗者，其思浚发于性灵，其意陶镕于学问，凡物色之感于外与喜怒哀乐之动于中者，两相薄而发为歌咏。”（《清艳堂诗序》，《纪文达公遗集》卷九。）凌廷堪说：“十五学吟诗，于今十余载。……昨来豁然悟，是中有道在。诚能具性情，一往众理解。充学养以气，事半功乃倍。”（《学古诗二十首》之二十，《校礼堂诗集》卷五。）这是从正面立论。也有从反面说明的，如洪亮吉：“今世士惟务作诗，而不喜涉学，逮事故日胶，性灵日退，遂有‘江淹才尽’之消矣。”（《北江诗话》卷三，2279页。）许宗彦说：“天女时衰还退相，明珠佩久亦无光。江郎彩笔浑闲却，老去空惊翰墨场。”（《观近人诗集》，《鉴止水斋集》卷八。）

② 沈彤《果堂集》卷十二《寄示南耘》。

③ 邵晋涵《南江文钞》卷六《槐堂遗集序》，《续修四库全书》第1463册。

④ 《朱子语类》卷十五，302页。

事事物物之理。无所不知，知其不善之必不可为，故意诚。意既诚，则好乐自不足以动其心，故心正。”^①而心则是性情之所发，“心譬如水：水之体本澄湛，却为风涛不停，故水亦摇动。必须风涛既息，然后水之体得静”^②，回复本心之静，自然也就和粹了。这里，我们看到朱熹是如何由格物致知推到意诚心正的，而格物当然包括清人所指的学问，朱熹曾说：“穷理格物，如读经看史，应接事物，理会个是处，皆是格物。”^③但是，朱熹的格物的根本目的是穷理，是尊德性，所以经史学问并不是格物的唯一手段，这点也是确定无疑的。汪沆基本按照朱熹的思路来讲，他却将格物致知完全限定在学问一途，这就是典型的清人“道问学”的特色了。从理学到诗学，从朱熹到汪沆，其间转换的脉络是依稀可见的。汪沆的这一观点，再传给了邵晋涵，并由他继承和纪录，形成了由浙派诗学到经学家的传承系谱。而且，这种传承绝非仅此一例。乾隆初期杭世骏等人，以及后来的钱载在京师活动所遗留的诗学影响，都不能低估。翁方纲等不少经学家折中在诗学与理学之间，其思想来源值得我们深究。

再稍后，嘉道时宋诗倡导者，凌廷堪弟子，也是著名学者的程恩泽（1785～1837），在《金石题咏汇编序》中称：

或曰：“诗以道性情，至咏物，则性情绌，咏物至金石，则性情尤绌。虽不作可也。”解之曰：“《诗》、《骚》之原，首性情，次学问。《诗》无学问，则《雅》、《颂》缺；《骚》无学问，则《大招》废。世有俊才，洒洒倾倒一时，一遇鸿章钜制，则瞠然无所措，无它，学问浅也。学问浅则性情焉得厚？况吉金多三代物，其文字与经表里，可补经阙。乐石之最古者，与金同，其文字与史相表里，可补史阙。宋人弃训诂，谈义理，自谓得古人心。不知义理自训诂出，训诂舛，则义理亦舛。又史传年月官系之紊，非碑碣不能证，譬若群子姓议祖旧，忽引一数百岁人在侧，哑然指其妄，而议者纷纷退矣。然则吉金、乐石之有关于经史如此，宜自唐宋以来，题咏不绝，我朝尤盛也。况训诂通转，幽奥诘屈，融会之者恍神游于皇古之世，亲见其礼乐制度，则性情自庄雅。贞淫正变，或出于史臣曲笔，赖石之单文只词，证据确然。而人与事之真伪判，则性情自激昂。是性情又自学问中出也。”^④

① 《朱子语类》卷十五，305页。

② 同上，306页。

③ 同上，284页。

④ 程恩泽《金石题咏汇编序》，《程侍郎遗集》卷七，《续修四库全书》第1511册。

这段话更是将这种诗学渊源展现得清清楚楚。首先,金石题咏是许多浙派诗人以及翁方纲等经学家非常擅长的一类诗,这不必说。更重要的是,程恩泽解释“学问浅则性情焉得厚”时认为,“亲见其礼乐制度,则性情自庄雅……而人与事之真伪判,则性情自激昂。是性情又自学问中出也”,这其实就是朱熹由格物而穷理,由致知而正心诚意的看法,只不过他沿用了清代经学家的基本判断,即“义理自训诂出”而已,这样,由学问而性情就变得顺理成章了。从嘉道宋诗派到曾国藩,再到同光体,这是晚近诗歌发展的一条主线,而由学问转化为性情之说,无疑为我们贯通这条线索提供了极大的帮助。

第三节 焦循的性灵说与性情说

——戴派义理学推展与运用的例证

如果稍加留心,会发现前面所述经学家对诗学中性情、学问等问题的看法,主要来自吴派学者的观点,这与我们在第一章中提到的吴派学者深厚的文学传统有关。相对而言,皖派学者更专力于学问,对诗词几乎完全放弃。如段玉裁曾说:“予少时慕为词,词不逮自珍之工。先君子海之曰:‘是有害于治经史之性情,为之愈工,去道且愈远。’予谨受教,辍勿为一行。”^①这样的态度很有代表性。不过同样继承了戴震学术的扬州学者,在文学创作上依然保持了极大的热情,而且由于在义理上承袭发展了戴震晚年学说,他们也能从新义理出发,在诗学上提出自己的见解。其中最具有代表性的就是焦循和他的性灵、性情说。

焦循,字理堂,又字里堂,扬州江都人,是乾嘉学派中的著名学者。焦循世情淡泊,而专意读书著述,于当世学术、杂艺可谓无所不通,无所不精,阮元作《通儒扬州焦君传》,以“通儒”尊之,又称其“精深博大”,洵非虚誉。焦氏为学,反对据守,最重贯通,所以博而有要,往往左右逢源^②。他对文学的见解精微深刻,卓然不群,正是根源于他的经学、哲学思想。随着学界对清

^① 段玉裁《经韵楼集》卷九《怀人馆词序》。

^② 焦循在《与孙渊如观察论考据著作书》中阐发此为学贯通之意最明确:“贾、郑大儒,继作以百家诸子之书,术数讖纬之学,一切通之于经,尽化以前专家章句之习,破古今师法之争,为经学大成,亦乃谓之经学。经学者以经文为主,以百家子史、天文、术数、阴阳、五行、六书、七音等为之辅,汇而通之,析而辨之,求其训诂,核其制度,明其道义,得圣贤立言之指,以正立身经世之法。”见《雕菰集》卷十三。

学研究的不断深入,焦循也受到越来越多的关注,相关论著层出不穷,颇为可喜。

最早注意到焦循文学思想的是郭绍虞先生,1947年出版的氏著《中国文学批评史》下册谈到乾嘉经学家文论时,认为焦循的文学观是“不顾词章,无关义理,而仅仅以考核为主”^①。所依据的仅仅是焦循《与王钦莱论文书》一篇文章而已。郭先生开创之功固不可没,但通读焦氏文集与其他著述后不得不承认,郭先生的看法与实际相去甚远,恐是先入为主之见。但此后各类文学批评史、理论史往往不能出郭氏围范,不免让人遗憾。直到台湾学者何泽恒先生1990年出版的《焦循研究》,才头一次把焦循的文学与学术相贯通,比较详细地分析了焦循的性情和性灵说。而香港学者李贵生先生的论文《论焦循性灵说及其与经学、文学之关系》,则作了更全面深入的检讨,他详细考察“性灵”一词的内涵,认为“性灵与经学原属一体之两面,因此如果词章有性灵,则它必然也是来自经学的”,但同时依然“有独立于性灵以外而存在的词章”^②。如此,一个与袁枚“性灵说”完全对立的经学家的“性灵说”有了比较清晰的面貌,为我们作更进一步的研究提供了坚实的平台。但笔者通过研究认为,何、李两位先生之说仍有可商榷的地方。何先生认为焦循以“性情”论学,已经为李贵生先生所驳;而李先生对焦循使用性灵、性情时的区别还注意不够,以致产生了一些误解,这仍是未能贯通焦循思想所致。性灵与性情说都是从焦循学术思想中流出,是他文学思想的核心,只有将二者的关系分疏清楚,才有可能真正认清焦循文学思想的光彩。

一、性灵、性情释义

性灵、性情,都以“性”为根本,首先揭示焦循性论的整体面貌显然是必要的。概言之,焦循论性,大要有三:一以情欲论性;一论性善,而性善就是人的智性认知能力;其三则是以阴阳论性。其思想渊源自戴震,而深造自得处则来自焦循的易学研究。

告子认为“食色,性也”,这历来为理学家所反对,朱熹认为“性者,人之所得于天之理也;生者,人之所得于天之气也”,告子只知其气,而不明天理,所以错谬乖戾^③。焦循却并不反对告子的这一看法,他在《孟子正义》中疏解此处,说:“饮食男女,人之大欲存焉。欲在是,性即在是。人之性如是,物

① 郭绍虞《中国文学批评史》下,459页。

② 李贵生《论焦循性灵说及其与经学、文学之关系》,《汉学研究》第19卷第2期,395页。

③ 朱熹《孟子集注》卷十一《告子章句上》,《四书章句集注》,326页。

之性亦如是。”^①别处也曾说：“性无他，食色而已。饮食男女，人与物同之。”^②就抛开了理、气之辨，承认欲是人性中的基本要素，而此说实本于戴震。如焦循引戴震论性云：“性者，分于阴阳五行以为血气、心知、品物，区以别焉，凡既生以后所有之事，所具之能，所全之德，咸以是为本，故易曰‘成之者性也’。”又云：“人生而后有欲、有情、有知，三者血气心知之自然也。……喜怒哀乐之惨舒以分，时遇顺逆为之也。美丑是非之好恶以分，志虑从违为之也。是皆成性然。”^③有情、有欲，都是人的天生禀赋，戴震所谓“性之欲，其自然之符也”^④；但戴、焦也都说明，这是一切生命所共有的，即“人之性如是，物之性亦如是”，还不足以区分人、物。

那么人性的独异高贵存在于何处呢？曰“性善”。与朱熹将性善归于天理不同，焦循的性善论与其说是一种根本的善，不如说是人类认知善、趋近善的知性能力。他认为性之所以善，在于人有知觉智慧、达到宜与利的能力，他说：

物但知饮食男女，而不能得其宜，此禽兽之性，所以不善也。人知饮食男女，圣人教之，则知有耕凿之宜，嫁娶之宜，此人之性所以无不善也。人性之善，所以异于禽兽者，全在于义。^⑤

又说：

《系辞传》云：“变而通之以尽利。”《象传》云：“乾道变化，各正性命，保合太和乃利贞。”利以能变化，言于故事之中，审其能变化，则知其性之善。……上古之民……与禽兽同……伏羲教之嫁娶定人道……神农教之稼穡……于故之中知其利，则人性之善可知矣。……明人之所以异于禽兽者，在利不利之间，利不利即义不义，义不义即宜不宜。能知宜不宜，则智也。不能知宜不宜，则不智也。智，人也；不智，禽兽也。^⑥

① 焦循撰，沈文焯点校，《孟子正义》卷二十二“食色至内也”条，中华书局，1987年，743页。

② 《雕菴集》卷九《性善解一》。

③ 《孟子正义》卷二十二“注孟子至欲乎”条、“乃若至罪也”条，739页、754页。所引原见戴震《孟子字义疏证》卷中“性”与“才”。戴震撰，汤志均点校，《戴震集》，上海古籍出版社，1980年，291页、308~309页。

④ 戴震《原善》卷上，《戴震集》，333页。

⑤ 《孟子正义》卷二十二“食色至内也”条，743页。

⑥ 同上书，卷十七“注言天至知性也”条，585~586页。

这是说人为趋利能变化进步,以至于宜,知其宜、得其宜,所以性善。这段话中最被强调的还不是利与宜,而是知与智,是人的认知能力。知利、知宜,所以智,所以性善。焦循所谓“性何以善,能知故善”,说得很明白^①。以知与智论性,这仍是戴震的创获,只是东原虽有见于此,但思想重点却不在此,故用力不多^②。而焦循由此发挥,知所利、知所宜是性善,趋近于所利所宜的能力也是性善,这一能力,焦循称为“变通”。变通,包含有两种作用,一是由自己的心性而推知、理解他人的心性,在焦循看来,这样就是仁;另一种则是趋利避害,能在实践中不断选择变化而趋于适宜,这则是义。焦循说:

盖人性所以有仁义者,正以其能变通,异乎物之性也。以己之心,通乎人之心,则仁也。知其不宜,变而之乎宜,则义也。仁义由于能变通,人能变通,故性善;物不能变通,故性不善。……杞柳之性,可以戕贼之以为栝椹,不可顺之为仁义,何也?无所知也。人有所知,异于草木,且人有所知而能变通,异乎禽兽,故顺其能变者而变通之,即能仁义也。杞柳为栝椹,在形体不在性,性不可变也。人为仁义,在性不在形体,性能变也。^③

能“顺其能变者而变通之”,在焦循看来,这才是“顺性”、“率性”。以变通释仁义,这是焦循的独异处。人与动物的区别仍在仁义之有无,但仁义与其说是人类道德的基质,不如说是人类认识善、选择善的能力。性善也就是这种智性能力。

焦循论性善,以有知和变通论性,于情则称“旁通”,最后又都归之于“神明”。人能变通、情欲能旁通的根源正是性的神明,他认为这是人性中天生具备的人所独有的能力,是人性之善。所谓旁通,是专就情而言,是指由自己的情、欲感知他人的情、欲,是一种推己及人的感知力。情的旁通是保

① 《雕菰集》卷九《性善解三》。

② 戴震重“心知”,血气与心知是人性的两个基本属性,而心知是实现性之自然到天德之必然的途径。《孟子字义疏证》卷上“理”字条中云:“就人言之,有血气,则有心知;有心知,虽自圣人而下,明昧各殊,皆可学以牖其昧而进于明。”所谓“明”,就是明其必然。其书卷中又云:“人之心知,于人伦日用,随在而知恻隐,知羞恶,知恭敬辞让,知是非,端绪可举,此之谓性善。于其知恻隐,则扩而充之,仁无不尽;于其之羞恶,则扩而充之,义无不尽;于其之恭敬辞让,则扩而充之,礼无不尽;于其之是非,则扩而充之,智无不尽。”这也就是人与动物的区别所在。只是戴震在“知”之外,又根据孟子之说,提出“扩充”说,对“扩充”的讨论不在本文范围之内,故不再申发。

③ 《孟子正义》卷二十二“注以告至之言”条,734~735页。

障人类社会正常存在的基本条件,也是性善的基本证明之一。焦循《易通释》云:

《传》云:“六爻发挥,旁通情也。”成己在性之各正,成物在情之旁通。非通乎情,无以正乎性。情属利,性属贞,故利贞兼言情,而旁通则专言情。旁通以利言也,所谓感于物而动性之欲也。……《乾》孚于《坤》,《家人》孚于《解》,《屯》孚于《鼎》,其柔中者无不化为刚中,是情以旁通而皆可以为善。^①

对比可知以“变通”论性善时,性是兼性情而言之,而“旁通”说是专门就情而发挥;“变通”说重在知己之利,“旁通”说则由知己之利而推及知人之利,也就是情欲相通。焦循后来又说:

孟子“性善”之说,全本于孔子之赞《易》。伏羲画卦,观象以通神明之德,以类万物之情,俾天下万世无论上智下愚,人人知有君臣父子夫妇,此“性善”之指也。孔子赞之则云:“利贞者,性情也。六爻发挥,旁通情也。”禽兽之情,不能旁通,即不能利贞,故不可以为善。情不可以为善,此性所以不善。人之情则能旁通,即能利贞,故可以为善;情可以为善,此性所以善。……孔子以旁通言情,以利贞言性,情利者,变而通之也。以己之情,通乎人之情;以己之欲,通乎人之欲。己欲立则立人,己欲达则达人,己所不欲,勿施于人。因己之好货,而使居者有积仓,行者有裹粮;因己之好色,而使内无怨女,外无旷夫。如是则情通,情通则情之阴已受治于性之阳,是性之神明有以运旋乎情欲,而使之善,此情之可以为善也。故以情之可以为善,而决其性之神明。^②

这种旁通固然是感性的,情和欲的层面展开,但情的旁通本身却没有独立意义,而是指向“正乎性”,其根本目的是“俾天下万世无论上智下愚,人人知有君臣父子夫妇”,也就是促进、维护人类社会的秩序,并提供人存在的意义。李贵生先生认为:“可知情能使人与他人旁通,是教化得以实施的重要条件。”^③正是看到了此中关节。引文中所云“人之情则能旁通,即能利贞,

① 焦循《易通释》卷五“性、情、才”,《续修四库全书》第27册。

② 《孟子正义》卷二十二“乃若至罪也”条,755~756页。

③ 李贵生《论焦循性灵说及其与经学、文学之关系》,382页。

故可以为善”，即认为性的利贞是以情的旁通为基础，由己之情而知人之情，通天下之情，然后性中的智性才能由此认知善，趋向善，以保证人群的最大幸福。所以“情之可以为善”，并不是说情本身是善的，而是情的旁通提供了“性之神明有以运旋乎情欲”的可能，而使情从属于性，使感性受治于智性，所以为善。前引《易通释》中“《乾》孚于《坤》，《家人》孚于《解》，《屯》孚于《鼎》”之语，是就卦象的旁通而言。“其柔中者无不化为刚中，是情以旁通而皆可以为善”，是阴爻化为阳爻，是以圣人所设卦象证明情旁通之善是指变化后之善，是阴变为阳之善，而非情本身之善。盖焦循以性之神明支配情欲之旁通，换言之，自己和他人的情欲固然是人物共有的基本属性，尚不足以言善，但人则可以由己之情欲而认识到他人之情欲，也就是情欲之旁通，而这个由此及彼的认知过程仍然是智性的，是受人性的特有的认知能力支配的。而旁通的结果是人类社会的和谐稳定，是人的智性的自由发挥，也就是“情之阴受治于性之阳”。所以，情欲可以旁通，也就是“情之可以为善”，由此证明了“性之神明”，即性之善。但很显然，情之善并不等同于性之善，二者并不存在于同一层次上，情善是性善的证明，性善却是情善的根本原因，性善支配情善，但不包含情善。这一点在焦循的思想中具有特别的意义，为我们以后区分性灵、性情所必不可少。

引文中提到的性之“神明”，是焦循性善论的根本证明，是人最高的认知能力。神明，一般而言，人知觉开化以后就可看作具有性之神明，但在焦循那里，它更多是指人对世界与人类基本规律的认知能力，所以往往是专属先知先觉的圣人的。焦循说：

陆贾《新语·道基篇》云：“先圣仰观天文，俯察地理，图画乾坤，以定人道。民始开悟，知有父子之亲，君臣之义，夫妇之道，长幼之序，于是百官立，王道乃生。”《白虎通》畅其说云：“古之时，未有三纲六纪，民人但知其母，不知其父，能覆前，不能覆后，卧之法法，起之吁吁，饥即求食，饱即弃余，茹毛饮血而衣皮革。于是伏羲观象于天，俯法于地，因夫妇，正五行，始定人道，画八卦以治天下。”《系辞传》云：“以通神明之德，以类万物之情。”神明之德，即所谓性善也，善即灵也，灵即神明也。……其先男女无别，有圣人出，示之以嫁娶之礼，而民知有人伦矣。示之以耕耨之法，而民知自食其力矣。此教禽兽，禽兽不知也。禽兽不知，则禽兽之性不善；人知之，则人之性善矣。……人之性不能自觉，必待先觉者觉之。故非性善无以施其教，非教无以通其性之善。……《系辞传》云：“黄帝、尧、舜氏作，通其变，使民不倦；神而化之，使民宜之。”

又云：“易穷则变，变则通，通则久。”黄帝、尧、舜，垂衣裳而天下治。盖尧舜以变通神化治天下，不执一而执两端，用中于民，实为万世治天下之法，故孔子删《书》首唐虞，而赞《易》特以通变神化详著于尧舜。孟子称尧舜，正称其通变神化也。^①

圣人有“神明之德”，所以能够认识天地人世的基本规律，旁通人物之情，从而制定万世大法，开启民智，并能随时通变神化，可见神明首先是圣人性善的证明，是人类智性最高的代表。而原始人类虽然只受生理上的情欲的支配，除了吃饭喝水以外，没有人伦，缺少礼仪，居处原始，但他们可以理解、接受圣人的教导，这是他们天性中具备有认识的能力，是他们的性善。换言之，情与欲的原始存在并不足以谈性善，而接受教导而摆脱这种原始状态的能力，才叫性善。因此，对圣人来说，性善是自觉觉他的能力；对普通人而言，性善则是接受教化，从懵懂原始走向文明的能力，是人之所以为人，区别与动物的基本特征。人与动物的区分，这是焦循一直强调的。理解了这一层，我们才可以了解，焦循所说的“性善”，从根本意上说，是纯智性的，甚至是排斥人的原始情欲的。

以旁通、神明说性善，这是焦循的发明处，本源于他对《周易》的研究心得^②。焦循自言：“余学《易》所悟得者有三：一曰旁通，二曰相错，三曰时行。”^③而旁通尤为支柱，是其他诸说引申发挥的基础。由说《易》而引申论性，这是焦循为学的贯通处和深造自得处，故此提出，略为表彰。

论性善必以情之旁通为基础，但性善说所重在人的智性，那么情与性关系如何？对这一问题，焦循以性情分属阴阳的理论正可汇而通之。以阴阳论性，其根源在以阴阳论道，这是汉人旧说。宋儒论道，专讲无极、太极之理，而以阴阳之气属之器，性善本乎理，情欲（气质之性）本乎气。戴震出，则力破此说，而主张回到汉人。他认为：“道，犹行也；气化流行，生生不息，是故谓之道。《易》曰：‘一阴一阳之谓道。’《洪范》：‘五行：一曰水，二曰火，三曰木，四曰金，五曰土。’行亦道之通称。举阴阳则赅五行，阴阳各具五行也；举五行即赅阴阳，五行各有阴阳也。……阴阳五行，道之实体也。”^④道就是阴阳五行，性是对道的分有，自然具有阴阳之气，只是多少厚薄不同而

① 《孟子正义》卷十“滕文至孟子”条，317～318页。

② 关于这个问题，可详参何泽恒《焦循研究》第三章第六节“以易旁通义说孟子性善”，台湾大安出版社，1990年，198～202页。

③ 《雕菰集》卷十六《易图略自序》。

④ 戴震《孟子字义疏证》卷中“天道”，《戴震集》，287页。

已。戴震此说影响很大，孙星衍作《原性篇》，阮元作《性命古训》，都是由阴阳论道进而论性。如孙星衍说：

古者性与天道通，不明于阴阳五行，不可以言性。……天为阳，主性；地为阴，主情。天先成而地后定，故情欲后于性命。……五六，天地之中合，性有五常，情有六欲。五常者，仁、义、礼、智、信；六欲者，喜、怒、哀、乐、好、恶也。阳者善，故性善；阴有欲，故情有不善。^①

此说可以在董仲舒《春秋繁露》以及《说文解字》等书中找到基本依据，可以肯定是从汉人处来。后来孙氏受阮元之请，设讲座于诂经精舍，我们看到《诂经精舍文集》中有汪家禧、胡缙、洪震煊、徐养原的四篇《性情说》，都是本之孙星衍而更作申论，可以推测这大概就是孙星衍所命之题^②。可以看出，以阴阳论性情，在当时经学家中已经成为不少人的共同意见。焦循义理之学，从戴氏入，又与孙星衍等并时学者有密切的联系，所以也循此论而参以己意，他论道说：

《系辞传》云：“一阴一阳之谓道。继之者善也，成之者性也。”又云：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”形即品物流形之形，以爻之定言，未成“既济”。未成“既济”之先，阴阳变化，生生不已，是之谓道。一阴一阳，犹云一阖一闭。凡两卦旁通，皆阴阳相偶。以阳易阴，以阴交阳，终则有始，谓之续终，继即续也。成两“既济”而终止无复一阴一阳相对，是但有形器而无道。惟成性之后，而又存存，前者未终，后者已始，柔刚迭用，至于无穷。^③

这是以易卦旁通之法解说道性阴阳，以发其交通互用之旨，无愧为清代易学之最大名家。论道如此，焦循论性，也同样认为性原于道而分阴阳，以阳者为性，以阴者为情（欲）。前面讨论“旁通”时引文中有“情之阴已受治于性之阳”，即此说。焦循在《易通释》中说：

《白虎通》云：“性者，阳之施；情者，阴之化也。”《论衡》云：“性生于

① 孙星衍《问字堂集》卷一《原性篇》，《问字堂集·岱南阁集》，15页。

② 参见《诂经精舍文集》卷九所收四篇论文，《丛书集成新编》第59册。

③ 《易通释》卷五“道”。

阳,情生于阴。”(自注:《说文》:“性,人之阳气性善者也。”“情,人之阴气有欲者。”)性即道之一阳,情即道之一阴。^①

同样取汉人之说,以为性得其阳,情(也包括欲)得其阴。如果我们参考孙星衍的解说,性对应五常,即仁义礼智信,其中包括了智性的认知能力,而焦循在实际上最强调的也就是“智”;而情则主要表现为喜怒哀乐好恶的六情和生理嗜欲。但是二者并不截然对立,天地阴阳可变化为用,人性中的阴阳也可以变化为用。所以情可旁通,由一己之情而通天下之情,进而遂天下之情,而至于性善。而性则必须借情的旁通而知天下之利。只不过阴阳变化,只是二者的交相为用,无论怎样,阳还是居于主导地位,同样,包蕴人类最高智慧的性也对情具有支配作用,这一点是不会有疑问的。这一点,我们同样可以在孙星衍那里得到印证,他说:“阳极生阴,故性之动为情;阴极胜阳,故情之动为欲。性动而之情,变而之欲。变者情也,情动而有欲,变而之不善,化而复迁于善。”^②孙星衍此处主要强调从性到欲的变化,而焦循稍有不同,转而强调性、情、欲的相互为用而已。

我们总结焦循的性论可以看到,泛言之,性是欲、情、知的通称,饮食男女、喜怒哀乐、神明认识都是人天然的秉性,其中欲是人和动物都有的最基本的生理属性,可旁通之情和神明之知则是人所专有,区别于动物的禀赋。所以有禽兽之性,有人之性,禽兽之性只是欲,人之性则欲、情、知兼有。同时,当性、情对言的时候,性属阳,情属阴,情包含了欲,性则是狭义上使用的性,特指能神明变化的人的智性,是人特有的认知能力,而人的性善基本上是针对这一智性而言的。

有了前面的疏通,再来看焦循的性灵说和性情说,就可迎刃而解。与袁枚的性灵说完全不同,焦循的性灵就是性善。从训诂上说,“灵”即训为“善”。焦循在《孟子正义》中疏解“灵台”、“灵沼”时,引赵佑《温故录》以《六经》中“灵”训“善”之说,表示赞同:“灵训善,此说是也。灵德即善德也,灵道即善道也。则灵台即善台,灵沼即善沼。”^③正是在“灵”的这个意义,焦循使用“性灵”一词。对此,他有明确说明:

《系辞传》云:“以通神明之德,以类万物之情。”神明之德,即所谓

① 焦循《易通释》卷五“性、情、才”。

② 孙星衍《原性篇》,15页。

③ 《孟子正义》卷二“注孟子至所为”条,48页。

性善也，善即灵也，灵即神明也。^①

性灵不但是性善，而且专指性的神明之德，也就是欲、情、知中的知。以神明之性善释性灵，这个时候的“性”当是狭义的，与情相对的性，是属阳的性。所以，性灵是专就人的智性，就人的认知能力而言的。李贵生先生在解释性灵时，认为：“焦循所理解的人性，乃兼及情而言的，因此‘性灵’也就是在‘性情’之外，增添‘灵’这个观念。”又说：“性灵的字面意思已颇为清楚，它与性善同义，乃性情能变化之意。”^②这是没有对焦循思想贯通理解而产生的误解。从前面引文和分析中我们可以清楚地看到，焦循以“能知”为性善，以“通变”为性善，以“神明之德”为性善；而“旁通”只对情而言，只可说“情之为善”，而不能直接说性善。所以，性灵这一概念约略等于神明之德，即人的最高智性，其中并不包含情的成分。李先生却认为性灵之性是指广义的泛称欲、情、知之性，这固然不对；而他仅仅以性情能变化释性灵，这却是对性灵概念内涵的缩减。因为，性善除了通变之外，首先在能知，在智，所以性灵绝非仅仅“能变化”。性灵就是性善，是人的智性，它具有认知善、趋向善的能力。

遍翻焦循著述文字，焦循正是在这个意义上使用“性灵”一词的。兹举两例如下：

贾、郑大儒，继作以百家诸子之书，术数讖纬之学，一切通之于经，尽化以前专家章句之习，破古今师法之争，为经学大成，亦乃谓之经学。经学者以经文为主，以百家子史、天文、术数、阴阳、五行、六书、七音等为之辅，汇而通之，析而辨之，求其训诂，核其制度，明其道义，得圣贤立言之指，以正立身经世之法。以己之性灵，合诸古圣之性灵，并贯通于千百著书立言者之性灵，以精汲精，非天下之至精，孰克以与此？……盖惟经学可言性灵，无性灵不可以言经学。^③

自两汉以来，两千余年，说经之人千百家，或相师承，或相驳难。各竭一人之精力以为得定解矣。久之，又竭一人之精力，而前之定解不定。寒往则暑来，日往则月来，循环无端，而神妙不测。故经学者博览众说而自得其性灵，上也。执于一家而私之，以废百家，惟陈言之先入，

① 《孟子正义》卷十“滕文至孟子”条，317页。

② 李贵生《论焦循性灵说及其与经学、文学之关系》，378、379页。

③ 焦循《雕菰集》卷十三《与孙渊如观察论考据著作书》。

而不能自出其性灵，下也。^①

前一段引文最为有名，盖提出“惟经学可言性灵，无性灵不可以言经学”之说。所谓经学，焦循以为就是“以经文为主，以百家子史、天文、术数、阴阳、五行、六书、七音等为之辅，汇而通之，析而辨之，求其训诂，核其制度，明其道义，得圣贤立言之指，以正立身经世之法”，所包括的内容都是人类知性层面的东西，而不涉及情感等方面，那么以性灵言经学，就是以自我的智性去认识圣人的立法，去领会先贤的心思，这与我们前面的分析若合符节，没有丝毫抵触之处。这封书信写于乾隆六十年（1795），是为回应袁枚的性灵说而发，这大概就是焦循构建自己的性灵说的开端。我们看到，他的性灵说的基本观点持守未变，只是后期更多言性善，少言性灵而已。所引第二段与前文并无差异，就不再分析。

至于“性情”，在焦循的著作中，性、情连用时其意旨偶尔二者等同并重，此时的“性情”约略同于泛称的“性”，即狭义的“性”加上“情”，如“人禀阴阳之气以生者也，性情中必有柔委之气寓之”，性情中兼有阴阳之气，就是无所偏重^②。但更多的时候性情是个偏义词，更侧重于人性中情和欲的一面，表示性中之情，这时“性情”是与“性灵”相对立的一个概念，二者合起来才是完整的欲、情、知之性，分开，则各指情（欲）与知。今就《雕菰集》的使用略举数例：

我以情发之，而又不尽发之，第长言永叹，手舞足蹈，若有不能已于言。又有言之而不能尽者，非弦而诵之不足以通其志而达其情也。……周、秦、汉、魏以来，直至于唐，杜少陵、白香山诸名家体格虽殊，不乖此指。晚唐以来，始尽其辞而情不足。于是诗与文相乱，而诗之本失矣。然而人之性情其不能已者，终不可抑遏而不宣，乃分而为词，谓之诗余。^③

这一段谈诗都用“情”字，最后使用了“性情”，很明显这里的“性情”就是偏指情。又：

① 焦循《里堂家训》卷下，《续修四库全书》本。

② 《雕菰集》卷十《词说一》。

③ 《雕菰集》卷十四《与欧阳制美论诗书》。

夫《诗》，温柔敦厚者也。不质直言之，而比兴言之；不言理，言情；不务胜人，而务感人。自理道之说倡，人各挟其是非以逞其血气。激浊扬清，本非谬戾，而言不本于性情，则听者厌倦，至于倾轧之不已，而忿毒之相寻。^①

以“性情”与“理道”相对立，而称《诗经》“不言理，言情”，其意豁然。又：

盖诗亡而词作，词亡而曲作。诗无性情，既亡之诗也。词无性情，既亡之词也。曲无性情，既亡之曲也。拾枯骨而被以文绣，张朽革而绘以丹青，且刺刺曰：“吾恶夫人之有性情。”但为此枯骨、朽革，不亦灾怪矣乎！《三百篇》无非性情，所以可兴、可怨、可观、可群。^②

以“性情”称词、曲，明其为情也。以性灵指理性，以性情指感性，这样使用的区分，在焦循著作中比较明显，可知焦循是在有意识地加以区别运用。

二、性灵文论

性灵、性情的含义和使用情况大致如上，焦循的文学思想便可以作进一步分析了。前引《与孙渊如观察论考据著作书》中有“惟经学可言性灵，无性灵不可以言经学”之说，似以性灵专属之经学，但紧接着又说：“故以经学为词章者，董、贾、崔、蔡之流，其词章有根柢，无枝叶。而相如作《凡将》，终军言《尔雅》，刘珍著《释名》，即专以词章显者，亦非不考究于训故名物之际。晋宋以来，骈四俪六，间有不本于经者，于是萧统所选，专取词采之悦目。历至于唐，皆从而仿之。习为类书，不求根柢性情之正，或为之汨。是又词章之有性灵者，必由于经学，而徒取词章者，不足语此也。”这是说词章也可以有性灵，不过要根源于经学才有可能，那些只是雕琢藻饰，在表面波澜上用工夫的词章是谈不上性灵的。

那么“词章之有性灵者，必由于经学”该怎么理解呢？哪些类词章叫“由于经学”呢？依焦氏所述，大概有两大类。第一大类，自然是“以经学为词章者，董、贾、崔、蔡之流，其词章有根柢，无枝叶”。这一类是以己之性灵合于圣人性灵，贯通了六经，而自成鸿篇著述的，如《春秋繁露》、《新书》等等。这些大都是后世放在四部子部中的精华，无论思想、学术和文学，对后

① 《雕菰集》卷十六《毛诗郑氏笺》。

② 同上书，卷十八《缙雅词跋》。

世都有很大影响。当然,焦循所重,首在其中有关经学的部分,也就是其中的性灵。此外,第一类中还可包括说经之文。说经之文,我们在第二章中已经有详细的分析,这里不妨再来简单回顾。焦循大致谈到了两种说经之文,其一是经学训释之类,他说:

说经之文主于意,而意必依于经,犹叙事之不可假也。孔子之《十翼》即训故之文,反复以明象变,辞气与《论语》遂别。后世注疏之学,实起于此。依经文而用己之意,以体会其细微,则精而兼实。故文莫重于注疏。^①

性灵是人的最高智性,圣人具有神明之德,是性灵的最高的代表,《六经》都是圣人性灵所寄,后人要发挥自己的性灵,体会圣人的性灵,自然以注疏圣人遗经为最佳途径,这是焦循的看法,充分反映了一个学者的自尊自负^②。唯对这里的“注疏”不可理解得太狭隘。《十三经注疏》之文固然是注疏,在我们今人看来,就实在称不上词章;但还有另一类,就是引文中提到的孔子《十翼》。这一类注疏文字其实也是连贯的著述,《十翼》中的《文言》就被阮元称作“千古文章之祖”,在经学、文学上对后世都有很大影响。在清代,戴震的《孟子字义疏证》,焦循自己的《易通释》、《论语通释》也都是这一类文字。在古人看来,这一类文字属于词章当没有问题。总的来说,注疏类的词章都是一些专门著述,在四部分类中都是属于经部的。说经之文还有另外一类,就是单篇的学术文章。焦循说:

经生说经,史臣著史,各有专书矣。其友朋辨难之文,简篇叙论之作,或出其精华之聚以破蒙俗,或总其未成之书以俟参订,足以羽翼乎经,皆经类也。^③

焦循提到的“辨难”、“叙论”包含好几种相近的学术文体,它们从清初开始,由论辨之体转为考辨之体,我们也已经分析过了。与注疏文稍有不同的是,单篇文章需要对文章结构、用词等更加用心考究,因此,经学家的这类文章

① 《雕菰集》卷十四《与王钦莱论文书》。

② 焦循认为:“布衣之士,穷经好古,嗣续先儒,阐彰圣道,竭一生之精力以所独得者聚而成书,使诗书六艺有其传,后学之思有所启发,则百世之文也。”(《与王钦莱论文书》,《雕菰集》卷十四。)是许自己的事业为百世之文,自尊自负可想见。

③ 《雕菰集》卷十六《钞王筑夫异香集序》。

中也不妨有情、理俱佳的文章，在其后直到今天都有很大的影响。当然这些都应该从属于对经学的考证，而不能舍本逐末。

很显然，这第一类性灵词章都是古文，其他的文类不能承担这一功能。而有性灵的词章还有另一大类，焦循说“相如作《凡将》，终军言《尔雅》，刘珍著《释名》，即专以词章显者，亦非不考究于训故名物之际”，也就是说，文学创作只要能本之经学、训诂，不作空疏之论，也是有性灵在其中的。这一点也好理解，性灵指人的智性，而不是情感，那么文学创作中有学问的考究，自然也就有性灵。文章不必说，文章叙事时所涉及的方方面面都可以与考证相关；即便是诗歌也存在这个要求，而且不单是“多识草木鸟兽虫鱼之名”的问题，且看焦循的例子：

杨升庵谓《诗》“两骖如舞”，此验语所谓花踏羊行也；“两骖如手”，此验语所谓熟使唤也。升庵可谓善言诗矣。《三百篇》每以一字描写物态，如《采采芣苢》之“掇”、“捋”、“袪”、“颯”，《小弁》之“伐木移矣”、“析薪柅矣”，《绵》之“削屨冯冯”，代后人多少笔墨。浅人判词章、训诂为二，何足与言诗。^①

可见，焦循认为文学创作中的“考究于训诂名物之际”，除了名物考究之外，还指遣辞的准确生动，合乎古训。这第二类涉及文章和诗歌两种文类，这也就是以性灵论词章的范围了。遍翻焦循著述，他以性灵、学问、训诂等所称的，不出古文和诗两类。同时，相对而言，第一类词章是以性灵为本，第二类则到底是以词章为重。性灵对于治学来说是必须的；而文学需要情感上的感染力和文学美感，感情才是创作产生的首要原因，这时性灵更多关系到词章内容和品格的高下。所以他在《论考据著作书》中指出《文选》中选有不本经学的诗文，并且在后世影响很大，只不过态度有些鄙夷罢了，而这个鄙夷的态度也是专对袁枚所发。另外，焦循论学论文时持“一事有一事之体”的思想，这一思想也是造成他并不盲目以性灵统率一切文学的原因。他认为不同学问、不同文体都有各自特点，不能混同。像当时风气以大量说经考据的文字入诗歌、古文，甚至时文中，他就表示了不满，认为这是以“此体混彼体”，即把性灵词章第一类的体与第二类的体相混了，这当然不好^②。这里可附带说明，如果我们像前人那样，认为性灵含有性情在内，那么何以

^① 焦循《易余籥录》卷十五，《丛书集成续编》第91册。

^② 见《里堂家训》卷下，“天下之道”条。

性灵一定属于经学,何以词章之性灵必本于经学,这些问题都不好理解了。正因为性灵不包含情的因素在内,才可以真正理解焦循的论述。

性灵虽然专属经学,但词章也可有性灵,因此就生发出下一个问题,性灵和文学之间如何相互影响。性灵影响属文,莫过于焦循的“性灵贯通”说。前引《论考据著作书》中,焦循认为真正的著述都是“以己之性灵,合诸古圣之性灵,并贯通于千百家著书立言者之性灵,以精汲精,非天下之至精,孰克以与此”。其文集《述难五》在论及述人作序的问题时又说:

学者述人,必先究悉乎万物之性,通乎天下之志,一事一物,其条理缕析分别,不窒不泥,然后各如其所得,乃能道其所长,且亦不敢苟也。其人著撰虽千卷纸多,必句诵字索,不厌其烦,虽一言之少,必推求远思,不忽其略。得其要,挹其精,举而扬之,聚而华之,隐者标之,奥者易之,繁者囊之,缩者修之,郁者矢之。^①

这也就是以己之性灵贯通前人性灵的说法。焦循为学最重贯通,通人之说,通己之学,都需要极强的理解、分析和逻辑能力,这就是他所强调的“性灵”。

焦循拳拳于此,并非无的放矢,清代汉学至焦循的时代已臻于极盛,而支离据守的弊端也渐渐显露,总结前代学术得失,并纠正学风之弊便成为一时学人的责任。凌廷堪、焦循都有不少针对考据学弊病的单篇文字,甚至焦循作《论语通释》的目的也是为纠正一时风气^②。这是破的一面,立的一面就是学术史的写作,阮元作《国史儒林传》、江藩作《汉学师承记》都是出于这一目的。阮元在草写《国史儒林传》之前曾经专门征询焦循的意见,焦循因此写了《国史儒林文苑传议》,认为对前人著述要“周览之不厌其烦,深研之不懈其刻,舍学究家言,摘精神独得之处”,在写传时则要摘引、节录传主论学的精华文字,以呈现其学术思想之精粹^③。这种意见实与性灵说一以贯之,可视作后者的推衍。我们看《国史儒林传》,阮元也的确是这样处理的。再后来江藩的《汉学师承记》也仍然是这样的写法,而成为一代名著,为了解清代汉学家学术的必读之书。此中当有焦循的影响在。当然,站在今人的立场,也许这一类文章能否算上文学要打个问号。但是我们如想真正

① 《雕菰集》卷七《述难五》。

② 凌廷堪《校礼堂文集》中《辨学》、《与大梁牛次原书》、《与胡敬仲书》等,焦循《雕菰集》中《述难》、《辨学》、《与孙渊如观察论考据著作书》等,都是就此而发。关于《论语通释》之旨,详参何泽恒著《焦循研究》第二章第三节“论焦循论语要旨为反汉学考据而发”。

③ 《雕菰集》卷十二《国史儒林文苑传议》。

理解古人,就必须深入到古人的话语世界中,像焦循提出的这样,做一贯通的理解,否则怕是很难得到其中精神。另外,古代许多文学名篇,其写作的初衷也并非文学创作。平心而论,阮、江的许多传记文字兼有厚重与灵动,其精彩自在,与同时代古文家同类作品比孰优孰劣,未见得便有定论。

前述为性灵对词章的影响。反过来,文学对性灵也有影响,其表现主要有二:其一是文以宣学,其二是文学创作可以疏浚性灵。既然焦循以为经学与性灵是为二为一的,那么学问之业也就是性灵的发挥,所以文学与学问之业的关系也应该放在性灵说的旗下加以考虑。焦循从来没有轻视过文学,他认为“不学则文无本,不文则学不宣”,无本之说为汉学家共识,可不论,只看后者:

余谓学问之业以属文为要。虽有尧舜之治,孔颜之教,非文不传。叙事之文尤为重大。春秋、楚汉之人,后世岂绝无之?得《左》、《史》以为之传,便精采百倍。韩昌黎之于南霁云、何藩,李习之之于高愍女,柳柳州之于段太尉,杜牧之之于燕将谭忠,孙可之之于何易于,采入史传,顿生光彩。至于难状之状、难写之情,一经点次,如见如诉,宜从《左》、《史》入手,参之以《庄》、《列》诸子,广之以韩、柳诸集,大之能包括一切,细之能穷毛发,繁简长缩不拘也。^①

圣人的事功述作,也就是圣人的性灵只有通过文章才能流传后世,而且文佳则传远,这一观点无疑本之孔子“言之无文,行而不远”之论,虽然算不上创见,但比起同时代有些鄙视文学的学者,要通达了许多。引文中所说“叙事之文尤为重大”,通过焦循所举的例子来看,叙事之文是指史传及诸子说理之文。这一类文章首先以史实、思想为重,也就是有本有性灵;焦循又看到了他们流传久远的另一个原因——文辞。此说正可以与前面论为学者作传序相表里。在《易余籥录》中,焦循也曾发挥此说:“叙事文《左传》、《史记》尚矣。而《庄子》、《列子》、《荀子》、《韩非子》、《吕氏春秋》、贾谊《新书》、《淮南子》、《说苑》、《新序》、《列女传》,其中记一事、述一人,摹写刻画之妙,人多忽之。余每思录为一帙,详为注说,以质诸作者。”^②取法范围颇广,比起姚鼐有过之而无不及。因为姚鼐更多重视的是文辞,而焦循所重首在学问之本,自然会取法更广。第二是关于文学创作对性灵的疏浚作用,因为

^① 《里堂家训》卷下“谚言百工之事”条。

^② 《易余籥录》卷十六,474~475页。

涉及性灵与性情的关系问题,我们将在后面分析。

三、性情诗说

焦循的性灵说,主要施用在经学与文章之学上,揭糞人的智性,因而与袁枚截然对立。但他论诗词则首重性情,其性情说与性灵说对立而发,以此论述文学创作的必要性、情感抒发的必要性。先把他的有关论述转引如下:

学者多谓词不可学,以其妨诗、古文,尤非说经所宜,余谓非也。人禀阴阳之气以生者也,性情中必有柔委之气寓之。有时感发,每不可遏,有词曲一途分泄之,则使清劲之气长流存于诗、古文。且经学须深思冥会,或至抑塞沉困,机不可转,诗词足以移其情而转豁其枢机,则有益于经学不浅。文武之道,一张一弛,古人一室潜修,不废弦歌。其旨深微,非得阴阳之理,未云与知也。惟专于是则不可耳。^①

古文之有四六,犹诗之有词也。词与四六之于诗、古文,譬如婢妾之于夫人。有夫人不妨有婢妾,而竟以婢作夫人,不可也,夫人下作婢妆,亦不可也。人秉天地阴阳之气,刚正清粹中亦必间以柔靡。有时阴气所动,以四六、词泄之,不使犯入诗、古文。……如是而为四六、为词,不特无妨于诗、古文,且有裨于诗、古文也。^②

前述焦循以阴阳分属性灵与性情,这里正是将这一理论贯通到论文之中。如前所述,写作时发挥性灵主要通过古文,而诗也不妨有性灵,所以二者中阳气流存。但人性中情欲之阴也需要得到抒发,喜怒哀乐、嗜欲好尚都需要发泄,否则郁积体内,不但无益于性灵,反而有妨于性灵。唯有将其抒发之后,可使性情存其阳气而通畅,这正是前述性情、神明旁通变化理论的运用。至于释放的方式,焦循归之于文学创作,尤其是抒情文学的创作。这个观点颇可与弗洛伊德认为文学是利比多的升华的学说相通。东海西海,心同理同,诚哉斯言。

焦循以古文与诗存人性之阳,以词、曲、四六骈文存性之阴,也就是以为后者只可言性情,不可言性灵,可证以性灵论文不出诗歌、古文的范围。诗、词相对时,诗阳词阴,诗与经学相对时,则经学阳诗阴,所以焦循又说“诗词足以移其情而转豁其枢机,则有益于经学不浅”。诗歌可兼言性灵、性情,这

^① 《雕菰集》卷十《词说一》。

^② 《里堂家训》卷下“古文之有四六”条。

与我们前面的分析吻合，它正是性灵、性情的交集。抒情文学的创作非但不妨碍学术，而且有益于学术，由此，文学也获得了相当的地位，这是焦循迥出于同辈学人的见解。

在此基础上，焦循更深入一步，以性情为诗歌类文学发展的根本动力。他说：

古人春诵夏弦，秋冬学礼读书。试思书何以云读？诗何以必弦诵？可见不能弦诵者，即非诗也。何以能弦诵？我以情发之，而又不尽发之，第长言永叹，手舞足蹈，若有不能已于言。又有言之而不能尽者，非弦而诵之不足以通其志而达其情也。……周公作《多士》、《多方》，反覆详尽，而《东山》、《鸛鸣》之诗则情有余于意，意余于言。然则贻王何不用文？诰民何不用诗？感以情，非同谕以意也。周、秦、汉、魏以来，直至于唐，杜少陵、白香山诸名家体格虽殊，不乖此指。晚唐以来，始尽其辞而情不足。于是诗与文相乱，而诗之本失矣。然而人之性情其不能已者，终不可抑遏而不宣，乃分而为词，谓之诗余。故五代之词，六朝、初唐之遗音也。宋人之词，盛唐、中唐之遗音也。诗亡于宋而遁于词，词亡于元而遁于曲。……诗本于情，止于礼仪，被于管弦，能动荡人之血气。故有市井之心，不可以为诗；有轩冕之心，不可以为诗；有妒嫉之心，不可以为诗；有骄肆之心，不可以为诗；有寒俭狭小之心，不可以为诗；有偏颇乖僻之心，不可以为诗；有矜能斗胜之心，不可以为诗；有雷同剿袭之心，不可以为诗；有妇人女子之心，不可以为诗。是故议论非诗也，谩骂非诗也，谄谀非诗也，俳优非诗也。非不说理，拘于理者非诗也；非不隶事，滞于事者非诗也；非不写景，饰其景者非诗也；非不考古，泥于古者非诗也。总之，未作诗之先，意中必有所不可已处。始而性情所鼓，盈天地间皆吾意之所充，若千万言写之而不足者。迟之又久，神渐敛，气渐翕。即而取之无有也，至于鬼神不能通其虑，风雷不能助其奋。而后郁而徐之，积而出之，引而申之，辞不必至，性已先之，虽简亦深，虽平亦曲，虽率亦神。其文也不缛，其质也不俚。斯庶乎味之而不穷，寻之而愈有也。至于酿之以经术，广之以闻见，本之于德行，则又在平时矣。^①

其中有三层意思值得注意，第一是诗歌原于情感，第二是情和意的区别。焦

^① 《雕菰集》卷十四《与欧阳制美论诗书》。

循以周公为例,说明文章“谕以意”,诗歌则“感以情”,诗文相混,诗歌中意胜其情,则“诗之本失矣”。焦循还对诗歌言情的特点和诗歌的孕发自情感的创作过程进行了细致描写,其中似乎也有“思无邪”的痕迹。“诗言志”之“志”包含“意志”和“情志”两层意思,后人众说纷纭,不出二者围范,这已是今日学者的常识,在这一点上,焦循偏重后者,倒也并无新异之处。不过他以意属文,以情属诗,却正是性灵与性情的分野。显然在他看来,文章重在发挥性灵,诗歌类的文学作品则重在抒写性情。所以,在文学批评上,性灵和性情也是各有领域,互补互用的。当然,这并非说二者没有交集,从前面论述中我们可以看到,文也可言性情,诗也不妨有性灵;而引文的最后也谈到,诗歌虽然本之性情,但诗人平时仍然要“酿之以经术,广之以闻见,本之于德行”,这些就是属于性灵的了。可见诗文不妨有交集,只是毕竟各有所本,不能相混。

引文中的第三层意思却是焦循的精彩特异处,他认为文学的发展演变是由于情的转移,即“晚唐以来,始尽其辞而情不足。于是诗与文相乱,而诗之本失矣。然而人之性情其不能已者,终不可抑遏而不宣,乃分而为词,谓之诗余”云云。所谓“诗与文相乱”,是指诗歌为了求新求变,偏离了抒写性情的传统而过于偏重于性灵的表现,具体表现在诗歌中就是多议论,多说理,多隶事,多考古等等,这些无一不是宋诗的特征,诗之非诗,所以“诗亡于宋”了。后来章太炎先生以大致相同的眼光,指责近体诗以格律束缚了性情,故“近体昌狂,篇句填委,凌杂史传,不本性情。盖诗者与议奏异状,无取数典之言,钟睺所以起例,虽杜甫犹有愧。讫于宋世,小说杂传禅家方技之言,莫不征引。……宋世诗势已尽”^①。其实古今中外的诗歌,始终是偏重情感与偏重理性的两大创作流别并存,原无须厚此薄彼。但焦循和章太炎先生站在学者立场上,认为理性既然已经表现在学术研究中,则文学当成为情感抒发的途径,而不该再过多牵涉理性,由此否定了宋诗。可以推定,20世纪同样偏于理性的艾略特一派的诗人,也不会得到焦、章的欣赏。这与明清格调派的诗人否定宋诗的思路是不太一样的。

诗歌发展到晚唐、宋代既然已经不再承担抒情的功能了,但人的性情仍须表达宣泄,于是化而为词,为曲。焦循在《缙雅词跋》中说“盖诗亡而词作,词亡而曲作。诗无性情,既亡之诗也。词无性情,既亡之词也。曲无性情,既亡之曲也”,也是这个意思。在文学理论上,将诗歌和词甚至是曲贯

^① 章太炎《国故论衡》,上海古籍出版社,2003年,90页。

通起来,看到这些文体之间的兴衰流变和承继关系,焦循并非首发斯义^①,但试图找到这种发展的脉络和动力,试图以性情表达的需要贯穿解释诗体文学史,大概应以焦循为第一人。后来章太炎先生也得出了类似的结论,他指出“本情性限辞语,则诗盛;远情性意杂书,则诗衰”,因此“宋世诗势已尽,故其吟咏情性,多在燕乐”^②。所谓“多在燕乐”,就是指词的兴起。

变化的是诗歌体制和文学体裁,不变的是文学表达情感的基本功能。当旧有文体因为追求新变而偏离抒情轨道后,正是这一功能和创作者宣泄情性的自然要求造成了旧文体的衰落和新文体的产生、兴盛。这就是焦循和太炎先生的性情诗史观,虽然性情并不等于文学本身,文体的兴衰演变也不是仅仅性情转移所能解释的,但此说仍有较大的历史意义。第一,与传统的文学代降的文学史观相比,性情文学史观表面上虽然也是一种文学退化观,但却并不僵化,而是在退化中发现变化,在退化中看到转移和发展。因为抒发性情的要求不变,所以当某一种文学样式衰落时,就会有另一种文学样式兴起以承担这一功能,由此进一步推论就是文学“一代有一代之所胜”^③。这一观点在前人那里固然曾被提出,却并不如焦循这样能贯通于一套学理之中而自圆其说,后来影响到王国维,最后形成“一代有一代之文学”之说。以发展的眼光看待文学史,这正是焦循比前人和同时代人高明的地方。第二,作为一个经学家,焦循在统治者以理法禁锢的时代却为性情大声疾呼,其意义之显明,已无须再赘述了。而章太炎先生重视抒写性情,则是与他呼唤民族原初朴实强健的精神气魄,以期实现民族革命的思想浑然一贯,其时代意义极为明显。这也再次提醒我们,对前人而言,文与学是可以截然分开的。

我们要看到,焦循和太炎先生的文学观都是内在于各自的学术体系,浑然通贯的。试再简略分析之,焦循区分“性灵”与“性情”,根本目的还是为了辨章学术,而他的文学眼光无疑根源于其学术见解。焦循是清代易学第一家,其学本于《易》,最重阴阳的旁通变化与时行,以这样的眼光审视人类社会史,便看到了人性的不变和礼仪制度的随时损益。所以“礼以时为大”,主张依据人的性情神明,以宜与利为基础,对典章制度随时损益^④。以同样的眼光审视文学的发展史,便发现了文学创作中性情的不变和文体的转移。同时人性是由欲、情、知三方面组成的,这为戴震以来一批汉学家所重视、阐

① 这一问题,可参见《谈艺录》,27~28页。

② 《国故论衡》,90页。

③ 《易余籥录》卷十五。

④ 《雕菰集》卷十六《礼记郑氏注》。

发。焦循承继戴震的新义理学,在考虑如何保持社会的稳定时,依然是从普遍的人的性情出发,以合理适宜为目标,指出经学研究是知的发挥,同时性情中的情欲也一样需要抒发,而不是相反“以理杀人”,这样才可能保持社会的整体和谐与平衡,所以文学也应当服务于这一基本目标。当某一诗体因为过度发展而陷入雕琢和技巧的卖弄时,性情的抒发受到阻滞,自然应该寻找新的载体,否则便是不合理不适宜,会造成人性的扭曲、社会的不稳定。这样来看,所谓某种文体的衰落就不是艺术表现手法上的退步,而恰恰是过于热衷于艺术技巧造成的性情的丢失。归根结底,焦循并不是站在文学本位的立场,而是在社会、人性的立场上审视文学的演变,眼光自然不同于一般文人。钱鍾书先生曾经批评焦循“诗亡”之说无视文学史的现实,“如梦人吃语”^①,如果从纯粹的文学眼光看,钱先生的批评非常有道理。但如果我们把焦循的看法放还到他的学术坐标系中,那么他的思想又自有其道理,过苛的批评不免稍失古人之心。

而章太炎先生的学说进径也不外如此。他结合儒学、佛学与西学思想,写出著名的《俱分进化论》。他认为人类社会文化的发展是进化与退化并存,人的善与恶、苦与乐、智与愚都是“双方并进”的俱分进化,所得与所失、幸福与痛苦同时增加,而不是那种庸俗的只看到进步一面的单线进化。人的智慧日进,而机心也日进,所以学者、文士“于世俗之名誉,求之之道,固无以愈于前矣。道德、功业、学问之名誉,于名誉为最高,其求之亦愈艰苦。有时而求此道德、功业、学问之名,乃不得不举此道德、功业、学问之实而丧之。有时而求此道德、功业、学问之名,乃不得不举此可以受用道德、功业、学问之名者而亦丧之,杀身灭种,所不恤矣”^②。而诗歌的发展也正是这样的。本此,太炎先生曾激烈攻击曾国藩,说“及曾国藩自以为功,诵法江西诸家,矜其奇诡,天下骛逐,古诗多诘讵不可诵,近体乃与杯琖讖辞相等,江湖之士艳而称之,以为至美,盖自商颂以来,歌诗失纪,未有如今日者也”^③。诗歌性情之丧失,正是因为曾国藩这样的人求名心盛,在技巧上太过用力的原因。技巧的进步却造成性情的丧失,最后导致文学的衰落,这实在是很吊诡的事。但如果我们考察整个人类的文学史,会发现后人最奉为经典而热烈推崇的往往是各类文学早期那些元气淋漓、浑然天成的作品,而后代精雕细刻之作也总是难以逾越前代,这时,我们不妨仔细思考一下焦、章理论的深

① 参见《谈艺录》,29~30页。

② 章太炎《俱分进化论》,《章太炎全集》(四),388页。

③ 《国故论衡》,90页。

刻处。章先生思想自然较焦循愈见精深高明,但同样是文、学贯通,同样站在整个人类社会文化发展的角度立论,所以会得出文学衰落的结论,他希望的复古其实是回到古代性情充沛、心灵强健的时代,对自身时代深浓重墨的忧患意识,洋溢其中。章太炎先生的社会文化思想非常深刻,作为组成部分的文学史观,虽然偏执,却也同样充满偏执的深刻。

有的先生曾对章太炎先生的文学观提出了批评:“令人遗憾的是,他(章太炎)没有将这种发展的文学史观坚持到底:有时候高唱历史的发展论,有时候则又大谈文学的停滞和倒退;对于某一文体在某一朝代前他认为是发展的,而到了某一朝代后就指摘其停滞和倒退了。”又说:“他的基本立论是以小学为基础,以古雅为准则,强调要使‘民知返本’,强种救国,‘且以文学复古为之前导’,而忽视或无视后世的新进展,故他的文学史观最终呈现出了一半儿进化,一半儿退化的特点。”^①这样的指责不免失之表面和草率,离开了古人的时代和他们完整的学术体系,简单依据现代观念对传统学人的某一看法所作的孤立性判断是否合适,恐怕是值得再考量的。

至此,我们大致分析了焦循的性灵说和性情说,以及一些相关问题,这可以说是焦循文学思想的核心部分。焦循以智性为性灵,以情感为性情,以此讨论文学,他看到了不同文体的不同特点,因此认为文章本于性灵,诗词曲本于性情,并充分探讨了二者之间的关系和相互影响。虽然在讨论文学时,焦循的看法有时不免固陋,但将这些看法放在他的学术体系中,却自有其深刻道理。简单的否定和肯定,都无助于我们深入认识古人的思想。在焦循那里,文与学的交织,表现得如此清晰明显,为我们展现了中国古典文学一个真实的侧面。仅在这个意义上,我们也应该向这位乾嘉大学者致敬。

^① 黄霖《中国文学批评通史·近代卷》,上海古籍出版社,1996年,451~452页。

第四章 词意：经学、诗学与词学的视域融合

第一节 《诗》学：调整与贯彻

——从清代前中期《诗经》学到张惠言论

词者，盖出于唐之诗人，采乐府之音，以制新律，因系其词，故曰词。传曰：“意内而言外者谓之词。”其缘情造端，兴于微言，以相感动，极命风谣里巷男女哀乐，以道贤人君子幽约怨诽不能自言之情，低徊要眇以喻其致，盖《诗》之比兴，变风之义，骚人之歌，则近之矣。然以其文小，其声哀，放者为之，或淫荡靡曼，杂以昌狂俳优；然要其至者，罔不惻隐盱愉，感物而发，触类条鬯，各有所归，不徒彫琢曼饰而已。……今第录此篇，都为二卷，义有幽隐，并为指发，庶几塞其下流，导其渊源，无使风雅之士怨乎鄙俗之音，不敢与诗赋之流同类而讽诵之也。

上引文字，是张惠言有名的《词选序》。对这篇常州词学的开山纲领，学者们从词学本位的立场出发，并结合张氏词作与《词选》进行了颇为全面的论析。前人已有的研究成果，无须过多重复。而对张氏词论的来源，则还有待发之覆，这正是本节用力之处。张惠言词学，除了受其《易》学研究的影响之外，最大的特色在于尊词体，赋予了词“意内言外”、比兴寄托的诗学品格。故有学者早已明确指出“张惠言词学理论的基础是传统的儒家诗教”^①。如果我们移步诗学本位的立场，则张惠言所做的是重新划定了诗国

^① 方智范、邓乔彬、周圣伟、高建中《中国古典词学理论史》（修订版），华东师范大学出版社，2005年，256页。而谢桃坊先生说：“张惠言完全无视词体音乐性与娱乐性的特点，似乎它与儒家理解的《国风》性质相一致了，因而以为它必然可以实现儒家政治教化的作用。”又，“张惠言从儒家政治教化观点来理解词体的特性，以经今文学学派的研究方法来论词，完全失落了词体的本位”（《中国词学史》修订本，304、310页）。（转下页）

的疆域,将“诗”的身份特征明确赋予了早已案头化、诗化了的词,并借此“驯化”词体、“规范”词的创作。如果我们再转换到经学本位的立场上,则经学家张惠言不过是以六艺赅摄文学,其文论、赋论、词论都是本原于经学,以求经学之用贯穿本末。本此,这一节试图对清代前中期《诗经》学发展中的某些问题略作梳理,借此进一步审视张惠言词学的时代特性,庶几不悖知人论世之旨。

对宋、明学术既继承又反动,这是清代学术的双调重奏,《诗经》学也不例外。清代《诗经》学的大势是由朱熹《诗集传》回到汉代毛、郑之学。《诗经》的音韵、训诂、名物,自然是清代学人最用力、成就最著之处;此外,对于诗旨,也就是《毛诗小序》的态度,清人也大不同于朱熹。《小序》之争中,是否存在“淫诗”又是关键所在,而这关系到对于比兴寄托这一诗学基本原则的不同理解。

关于《诗序》作者,古人众说纷纭莫衷一是。郑玄以为《大序》子夏作,《小序》子夏、毛公合作。后来学者虽然还有子夏作、诗人自作、国史旧文、孔子及弟子作等各种看法,但对《小序》本身都是比较遵信的。直到南宋郑樵(1104~1162)作《诗辨妄》,倡言《小序》为村野妄人所作,最不可信。朱熹晚年改定《诗集传》时,就采信了郑樵的说法,甚至说:“《诗小序》全不可信。”^②《诗大序》说“变风”之诗都是“发乎情、止乎礼义”,“吟咏情性,以风其上”的;而《小序》也将《风》诗都解作美刺之诗,将寄托比兴的原则完全贯彻其中。朱熹既不信《诗序》,他认为“变风”诗有很多只是古人咏唱一己之哀乐,“只缘序者立例,篇篇要作美刺说,将诗人意思尽穿凿坏了”^③。据此,他提出“淫诗”说,认为“变风,又多是淫乱之诗”、“《郑》、《卫》诗多是淫奔之诗”^④,即存在纯粹的情诗,虽然他的态度是鄙夷否定的。朱熹的这一态度的逻辑推衍,很容易导向两条路径:一是对郑、卫淫诗的彻底否定和对宗

(接上页)虽然是批判的态度,却也同样从反面指出了张惠言词学的这一特点。但一般学者仍然站在词学本位的立场,认为是词学借用了诗学话语,比如陈水云先生就说:“在尊体的理论背景下,清初词学还大量地借用诗学话语,试图打通诗学与词学的界域,这样的话语比较典型的是‘比兴寄托’。”(《清代词学发展史论》69页)因此,他们对张惠言词学的渊源,便不免未达一间。

② 《朱子语类》卷八十,中华书局,1994年,2074页。

③ 同上,2076页。

④ 《朱子语类》卷八十,2068页、2078页。关于“淫诗”的篇目,皮锡瑞《经学通论》中认为有24篇,莫砺锋《朱熹文学研究》中则指出共有30篇,存在于《邶》、《鄘》、《卫》、《王》、《郑》、《齐》、《唐》、《陈》诸“风”中,尤以《郑风》为集中。

常的强调,这是迂腐道学家的态度;而文人则不妨因为《诗经》存在“淫诗”而借此表彰那些自然、大胆的艳体情诗和民歌^①。

朱熹之后,遵信阐扬朱说最力的是宋代辅广的《诗童子问》和元代刘瑾的《诗传通释》,而“有元一代之说《诗》者,无非朱《传》之笺疏。至延祐行科举法,遂定为功令”^②。到了明代,胡广等奉敕编《诗经大全》作为科举定本时,基本是根据刘瑾之书稍加删改而成。可以说,朱熹的学说因为官方认定而笼罩有明一代,或有疑朱者,也大都调和折中于毛、朱之间。但是到了清代,无论官方还是民间学界,态度都在改变。

清初到乾隆朝早期的《诗经》学者,固然在考订、训诂上较前代大有进步,但在态度上多数继承明人,以调和汉宋的居多。钱澄之(1612~1693)《田间诗学》、贺贻孙(1605~1688)《诗触》、阎若璩(1636~1704)《毛朱诗说》、惠周惕《诗说》、严虞惇(1650~1713)《读诗质疑》、姜炳璋《诗序补义》、顾镇(1700~1771)《虞东学诗》等,都是这方面的代表作。早期戴震承续其师江永之见,所作《诗经考》也是汉宋兼采的。另有一些学者,则基本摒弃《诗集传》而尊崇《诗序》和毛传、郑笺,遂形成汉学宗派。明遗民陈启源(?~1689)的《毛诗稽古编》和朱鹤龄(1606~1683)的《诗经通义》就是汉学派中的开山名著,在当时和后世都有很大的影响^③。此外,专宗毛、郑的著作还有一些,但大都成就一般,他们与前一类兼采汉宋的著作一起,就像伏脉潜行延续,等待着乾嘉汉学大师名著的赫然出现。虽然宗尚有异,但两派学者却有一致的意见,即不认可朱熹的“淫诗”说。朱鹤龄、陈启源驳斥朱熹不遗余力,自不必说。前一派学者固然尊崇朱熹,但如钱澄之说:“朱子《集传》……确不可易矣。……至于变风诸作,大半目为淫奔,此皆由郑夹漈误之,吾不敢从。”^④范家相说:“是故《桑中》、《溱洧》皆刺淫之作,

① 前者的代表是朱熹的三传弟子王柏,他在《诗疑》一书中干脆把自己认定的“淫诗”全部从《诗经》中删除。后者比如明代李梦阳的“真诗”说,其思路有明显受朱熹影响处,前人所述多未及此。更典型的如清代袁枚,他在与沈德潜的书信中为王次回的艳体诗辩护时就说:“孔子不删郑、卫之诗,而先生独删次回之诗,不已过乎?”甚至在别处书信中直接表示“诗言志,劳人思妇,都可以言,《三百篇》不尽学者作也”,支撑在其背后的作为常识接受的学理无疑来自朱熹。如果我们因为袁枚常常超脱理法汉宋之外、鄙薄理学家就忽略这一层,则不免为古人所欺。

② 《四库全书总目》卷十六《诗经大全》提要,中华书局,1965年,128页。

③ 陈启源和朱鹤龄两人是至交好友,在《诗经》研究上有密切的交流。所以这两部书观点互通,常互相引用对方论点以证己说。可以说,他们对《诗经》在基本原则上看法是一致的。

④ 钱澄之撰、朱一清校点《田间诗学·凡例》,黄山书社,2005年,6页。

其音胥止乎中声，非淫者所自作也。”^①姜炳璋也说：“马贵与谓《三百篇》无淫诗，其说当矣。”^②看法如出一辙，均反对“淫诗”说。清初享有盛名的学者毛奇龄一生专以朱熹为敌，他的《白鹭洲主客说诗》一书的主旨即驳斥“淫诗”说，可谓集前人反对理由的大成，代表了清人的主流看法^③。后人驳论，也大致不出毛书围范。这些学者在探究诗旨时，对所谓的“淫诗”或采用《小序》旧说，或根据比兴、美刺的原则自寻新解，总之不离政教之本。

学界趋向如是，由朝廷颁布的前后两部御纂之书凭借政治上巨大的影响力，将清代《诗经》的发展动向展现得更加清晰。由王鸿绪（1645～1723）等奉敕编纂，始事于康熙六十一年（1772），编定于雍正五年（1727）的《钦定诗经传说汇纂》代表了康熙朝的庙堂见解。康熙的统治术极其高明，他以理学宗统自承，将治统与道统集于一手，对于理学宗师朱熹自然推崇备至。本此，《汇纂》一以《诗集传》为宗，倾向很是明显^④。到了乾隆二十年（1755），乾隆皇帝又再次敕撰一部《御纂诗义折中》，“分章多准康成，征事率从《小序》。使孔门大义，上溯渊源；卜氏旧传，远承端绪”^⑤。从表面上看，这次官方重新解释《诗经》的行为源于乾隆对朱熹解说，尤其是对“淫诗”说的怀疑，但背后却有更深层的原因。乾隆为了超越乃祖留下的巨大阴影，树立自己的权威，所以在文化上别帜统绪，由康熙推崇的理学转向汉学，改订《诗经》解释不过是诸多措施之一^⑥。不论动机如何，《折中》的实际效果却是通过官方权威重新认定了《诗序》和毛《传》、郑《笺》的合法性，而这也恰好与

① 范家相《诗神》卷一《雅郑》，《景印文渊阁四库全书》册 88，604 页。

② 姜炳璋《诗序补义》卷首《纲领》，《景印文渊阁四库全书》册 89，8 页。

③ 毛奇龄《白鹭洲主客说诗》，《续修四库全书》第 61 册。笔者归纳毛奇龄的意见有如下九条：一、“三百五篇皆可施于礼义”，有《史记》的明确记载。二、孔子所谓“郑声淫”是指郑地音乐，不是郑诗。三、“淫诗”是解诗者的解读，不是作诗者的本旨。四、认为“君子”、“美人”都是托比之词，这是先秦两汉诗歌的通例，并形成了后世传统。五、“淫诗”词句也见于非“淫诗”和其他经传中。六、“淫诗”常被引用于正式的外交场合，“淫诗”说先秦所无。七、汉、唐人都遵信《诗序》，理解汉、唐人著作和行事必须采信旧说。八、“淫诗”说局限于字面理解，不合知人论世之旨。九、《诗序》授受渊源有自，有文献可考，“淫诗”说则是后人的突发奇想。

④ 不过为了显示统治者宽大的胸怀，《汇纂》在首列《诗集传》解说后，又“采汉唐以来诸儒讲解训释之与《传》合者存之。其义异而理长者，别为‘附录’，折中同异，间出己见”（雍正《钦定诗经传说汇纂序》）。虽然抑扬显然，也还不失兼容之度。《钦定诗经传说汇纂》，《景印文渊阁四库全书》册 83。

⑤ 《御纂诗义折中》书前提要，《景印文渊阁四库全书》第 84 册，5 页。

⑥ 乾隆为《折中》写的《序》中宣称：“《传》曰：‘众言淆乱折诸圣。’用中者，圣学之大成也。”即认为乃祖尚未能用中，至自比圣人，其用心可谓昭然若揭。

学界潮流合拍。上下两股力量的交汇,推动了《诗经》汉学的兴盛,可以说到了清代中期,朱熹的学说顿失往日风光,备受冷落^①。“淫诗”说更是被人彻底抛弃,比兴寄托、诗以言志的诗教观自南宋以来,从未像现在这样笼罩知识界,深入人心。凌廷堪曾抨击同时末流学人鹦鹉学舌、随声附和,说“今天下争言学矣,《易》以辅嗣为异端,《书》以古文为膺作,《毛诗》以淫奔为非,《左氏》以杜注为凿。此唱彼和,一唯百诺”^②,正可从反面确证这时的思想学术潮流。

在郑玄、孔颖达那里,比兴、美刺、政教是三位一体的,比兴是手段,美刺是功用,政教是最后的目的和终极依据。郑玄给《周礼》“大师……教六诗,曰风,曰赋,曰比,曰兴,曰雅,曰颂”作注:“比,见今之失,不敢斥言,取比类以言之。兴,见今之美,嫌于媚谀,取善事以喻劝之。”孔颖达则解释说:“比……谓刺诗之比也;兴……言美诗之兴也。其实美刺俱有比兴者也。”^③即他认为郑玄的话是互文。无论在“正风”、“正雅”,还是“变风”、“变雅”里,比兴都不是单纯的修辞手段,而是与美刺紧密相联,而美刺的目的是为了“经夫妇,成孝敬,厚人伦,美教化,移风俗”,是为了“上以风化下,下以风刺上”。所以《国风》中那些字面上谈情说爱的诗都是以比兴为美刺,诗的真意不在字面,而在字外,也就是“意内言外”,这是汉唐人的诗学。

朱熹的看法却大有不同,比兴并不必然指向美刺。《诗集传》“变风”中那些被认定的“淫诗”在朱熹看来只是男女对爱情的悲喜之歌,而无关乎美刺政教,可朱熹指出比兴同样存在于这些诗歌之中。他对比兴的定义是:“本要言其事,而虚用两句钩起,因而接续者,兴也;引物为况者,比也。”^④已经没有了“见今之失”、“见今之美”的政教限制。这样,比兴可以是纯粹的修辞手段。不但如此,在朱熹看来,美刺之刺也与温柔敦厚的诗教相抵触,他说:“‘温柔敦厚’,《诗》之教也。使篇篇皆是讥刺人,安得‘温柔敦

① 乾嘉时期的汉学家自不用说,就是当时的文士也多宗毛、郑而弃朱。如赵文哲,他是沈德潜的得意门生,当时以诗人著称,他的《嫫雅堂经义》阐发诗旨,也专宗《小序》而驳斥朱熹《诗集传》。虽文人之作,考据功少,却也足视一时风尚。常州普通士人郑光祖生当汉学盛时,其笔记《一斑录》卷二有云:“孔子谓郑声淫,非谓风诗淫,故放其声而不删其诗。朱子注诗多指为淫奔,殊难使人取信。”更代表了这一时期江南一般读书人的意见,尤具说明价值。郑光祖撰,《一斑录》卷二“读书难尽信”条,中国书店据道光25年刻本影印,1990年。

② 凌廷堪《校礼堂文集》卷四《辨学》,33页。

③ 《周礼注疏》卷二十三、《毛诗正义》卷一,阮元《十三经注疏》本,中华书局影印,1980年,796页、271页。

④ 《朱子语类》卷八十,2067页。

厚’！”^①他之所以宁愿把郑、卫之《风》定为“淫诗”也不愿看作“刺诗”，也是为了不违悃温柔敦厚的诗教原则。如此一来，比兴、美刺、政教三位一体的格位却被朱熹不自觉地破坏了。因为“淫诗”的存在，朱熹诗学虽然同样意在推尊诗教，却在实际上产生了很大的逻辑裂痕，这使他对《诗经》的解说倒更接近于文士的看法。

不但如此，朱熹对比兴的理解实际也是对“意内言外”诗学原则的破坏。他所理解的“兴”根本没有托兴、隐喻的功能，而只是“别借此物，兴起其辞，非必有感见于此物也”^②。即只是诗歌的发端语，是借物起兴，而非感物而动，与诗歌的内容主旨并无意义上的联系。不是传统诗学中“情一物一情”的比兴模式，而只是单向的“物一情”对应，情则不再回到起兴的物上。法国哲学家、汉学家于连认为因为比兴互陈、托物连类的原则，中国的诗歌中“世界并不对意识构成‘对象’，而是在相互作用过程中充当意识的对话者”，也就是诗人的情志因为世界的参与而呈现^③。这就是所谓“意内言外”的原则。很显然，如果贯彻朱熹的理解，这一原则便很难实现。可以说无论从政教还是诗学哪方面看，朱熹的“淫诗”说因为破坏其内在浑成的结构而构成对传统最大的挑战。对此，清人有非常清醒的认识，程廷祚（1691～1769）就指出：“从晦庵之说，以《国风》之刺诗，斥为讪上，为无礼于君。世之好事者，将援其说以及《小雅》，而并累夫《大雅》。其及《小雅》也，则有国者前有谗而不见，后有贼而弗知；其累《大雅》也，则学《诗》者不知其称世德以垂训，因颂美而进规。而圣人以《诗》立教之旨，于是乎隐矣！”^④

因此，作为古典传统的继承者，清代学者从一开始就着力修复比兴、美刺、政教三位一体的诗教格位和意内言外的诗学原则。陈启源以为：“凡托兴在是，则或美或刺，皆见于兴中。”^⑤毛奇龄指出：“从来君臣、朋友间不相得，则托言以讽之。《国风》多此体。”^⑥严虞惇则说：“《诗》之兴观群怨，全在于比兴。”^⑦这即是将比兴与美刺、政教相连。更多的学者则用力于重新

① 《朱子语类》卷八十，2065页。

② 同上，2071页。

③ [法] 弗朗索瓦·于连著、杜小真译《迂回与进入》，三联书店，1998年，141页。于连的《迂回与进入》是从比较文化学和哲学角度研究中国文化迂回特性的一部杰出的著作，其第七、八两章分析中国的诗学，对比兴的理解颇有胜意。

④ 程廷祚撰、宋效永点校《青溪文集》卷二《诗论十三》，黄山书社，2004年，39页。

⑤ 陈启源《毛诗稽古编》卷二十五《六义》，《景印文渊阁四库全书》第85册，697页。

⑥ 《白鹭洲主客说诗》，407页。

⑦ 严虞惇《读诗质疑》卷首六，《景印文渊阁四库全书》第87册，88页。

系联美刺与温柔敦厚。同样是陈启源,他说:“夫《诗》之有美刺,总迫于好善嫉邪、忠君爱国之心而然耳。此非性情,必丑正党恶、视君亲如秦越而后为性情邪?况刺时之诗,大抵是‘变风’、‘变雅’,伤乱而作也。处污世、事暗君,安得不怨?怨则安得无刺?孔子曰‘可以怨’,孟子曰‘不怨则愈疏’,未尝以怨为非也。惟其怨,所以为温柔敦厚也。而朱子大讥之,是贡谏献媚、唯诺取容,斯谓之忠爱,而厉王之监谤、始皇之设诽谤律,足称盛世之良法矣,有是理乎?史迁有言‘《诗》三百篇大抵圣贤发愤之作’,朱子所见何反出迁下也?既以刺时为不可而悉为淫女之词,夫淫奔之女反贤于忠臣义士耶?”^①所强调的是刺者“好善嫉邪、忠君爱国之心”,认为这才是性情之正。持汉宋调和论的贺贻孙对刺诗有相似的看法,他说:“‘变风’虽多讽刺之诗,然皆当时王泽未亡,悯时忧国,忠爱之情不能自己。……则风人之作固以蕴藉深厚,初未尝斥言淫者为何人,但使闻之者足以戒而言之者无罪。”又“以不刺为刺者,主文而谲谏,言微而旨远,彼之所谓轻浮险薄者,我之所谓温柔敦厚也……微其词,隐其旨,吐而若茹,惜而若恨,惊而若疑,使他人见之闻之不知其为谁,而夫人见之闻之与后类夫人者见之闻之则泚然汗下,踴蹄屏营而不能自容,非温柔敦厚之至,其孰能之哉。”^②所述观点除了肯定刺者“悯时忧国”之情外,进一步指出刺诗不是恣纵的詈骂,而是婉曲蕴藉的讽谏,故能温柔敦厚,这符合圣人以人情设教的根本原则。而这种效果的获得正是因为美刺主要是通过比兴的手法去实现的。此外学者论述尚繁,观点盖不外此,兹不俱引。由是,比兴、美刺、政教再次紧密无间地联系在一起,汉朝人确立的诗教传统,几乎成为所有清代《诗经》学者的共同标的,这是元、明两代所不能想见的。

当吟咏风物、歌唱爱情的《国风》诗歌重新被全部确认为美刺之诗后,“意内言外”这一原则也再次被强调。试看下面这些论述:

夫《诗》之为道,未有直陈其事、直写其意者也。大抵含蓄咏叹,使人得其指于意言之表。^③

诗人兴体,假象于物,寓意良深。^④

风人之旨,意在言外。^⑤

① 《毛诗稽古编》卷二十五《小序》,695页。

② 贺贻孙《诗触》卷一《国风论》三、四,《续修四库全书》第61册。

③ 《田间诗学·凡例》,5页。

④ 《毛诗稽古编》卷二十五《六义》,697页。

⑤ 《白鹭洲主客说诗》,410页。

《诗》都有寓意，都是假象于物、含蓄吟咏的，这就是“意在言外”。自然，这里的“意”都是温柔敦厚的美刺之意。不过，前面已提到，如果按照朱熹对比兴和“淫诗”的解释，那许多诗就不存在字面外的意思，则这一原则的确立便大成问题。所以，对比、兴，尤其是兴的重新解释也势在必行。唐前有影响的想法除了前引郑玄、孔颖达等人外，还有刘勰。《文心雕龙·比兴》篇虽然称“比，附也；兴，起也”，但又说“兴之托喻，婉而成章，其称名也小，取类也大”^①。虽然看法容有差异，但都是把兴视作喻之一体^②。正是在后一点上，清人也保持了一致的看法。仍排比有关意见如下：

比兴皆喻而体不同。兴者，兴会所至，非即非离，言在此意在彼，其词微，其指远。比者，一正一喻，两相譬况，其词决，其指显。且与赋交错而成文，不若兴语之用以发端，多在章首也。^③

毛公传《诗》，独言兴不言比、赋，以兴兼比、赋也。人之心思，必触于物而后兴，即所兴以为比而赋之，故言兴而比赋在其中。^④

《诗》之兴观群怨全在于比兴，而比兴之妙，大率于鸟兽草木得之。……先儒毛、郑颇多发明，间或失之于凿。至宋儒乃有兴不取义之说。夫兴者，兴也，即物以兴意，意不在物，而兴之之意则在物。^⑤

兴之为义近于风，故风人之作，兴居八九。当其触物起情，连类写状，初无指切，而拟议环生，若近若远之间，其志可观，其言可味也。^⑥

本文无力对清代比兴说作全面梳理，只想指出，唯有将比兴视作喻体，承认兴不但有发端引起的作用，同时也包含托喻兴寄的功能，意内言外的诗学原则才能成立。而这一原则一旦得到认可，又反过来决定诗歌在解释时被认为使用了托喻的手法。因此，比兴与意内言外同样是相互依存，互为证明的。兴作为喻体被重新定义，而“比兴之妙，大率于鸟兽草木得之”，所以，正如前引陈启源所说，“诗人兴体，假象于物，寓意良深”，即兴的最大特征就是

① 刘勰著、范文澜注《文心雕龙注》，人民文学出版社，1958年，601页。

② 古人对喻体并没有严格的修辞学意义上的理解。他们对兴的认识往往接近于西人的隐喻，不过不是亚里士多德局限在修辞学定义的隐喻，而是20世纪学者从认知学、语言学上所理解的隐喻。从这个意义上来说，对兴的理解，汉、唐、清人与20世纪西方学者更接近些。只是这个问题太大，只能作另文处理。

③ 《毛诗稽古编》卷二十五《六义》，698页。

④ 惠周惕《诗说》卷上，《景印文渊阁四库全书》第87册，5页。

⑤ 《读诗质疑》卷首六，88页。

⑥ 顾镇《虞东学诗》卷首《标兴说》，《景印文渊阁四库全书》第89册，380页。

假物象而寓情志,比类联物而感发寄托。这一特征是从属于意内言外的原则的。

可以说,清代前期 100 来年的时间里,最主要的学者、最有影响的著作在关于《诗经》“淫诗”、比兴、美刺等问题上都背弃朱熹而回归汉唐诗学传统。比兴、美刺、政教得以重新系联、意内言外和假象寓意的原则为清人所普遍接受,形成共识。到乾嘉汉学诸大师相继进入学界,这些原则都已成为基本信条而无需多费唇舌加以讨论,故而他们把力量集中于训诂、音韵、名物等方面,取得远迈前辈学者的辉煌成绩。像早期的王鸣盛,在早年仍写作《诗序辨》这样的论文,强调“古人作诗必无徒作,必有感于政事后作”,“皆有悠扬委屈之趣,言外不尽之旨,未有径情直发者”^①。到了嘉、道时期的马瑞辰(1777~1853)、陈奂在《诗序》问题上已经根本不再与朱熹争论,直接采信《小序》,最可说明问题。唯其如此,以诗教观贯穿诗学并被广泛认同才成为可能。

《诗经》既是儒学经典,又是诗学渊泉,当知识界对《诗经》的认识发生重大改变时,必然会影响到诗学理论和诗歌创作。晚明学人已多有留心《小序》的,如陈子龙《诗问略》就多因《小序》而稍变其说,而他的诗学则发挥《诗》旨,重怨刺讽喻之用。其影响透过“西泠十子”在清初延续、演变。清代诗学是与《诗经》学同步发展的,诗学一面建立在对晚明诗学审视、反省和继承的基础之上,一面又受到《诗经》学的影响。如朱鹤龄,作为清初《诗经》学大家,同时又是推崇温、李的晚唐派诗人,他最欣赏李商隐的正是其诗歌中比兴寄托的运用,与其论《诗》之旨正合。此后清人论诗,无论宗旨如何,大都先将诗教挂在嘴上,足见时代风气。至沈德潜,则以诗教作为格调论的基础,并一再强调兴寄的诗法,与时代潮流相一致。而将比兴与美刺、政教结合以解释后代诗歌,则至陈沆《诗比兴笺》而极。陈沆笺释后世诗歌,或揭其美刺之意、作者情志,或比附史实以求诗歌之旨,这是模仿《小序》解《诗》的方法。如惠周惕所说,“兴比赋合而后成诗,自《三百篇》以至汉唐,其体犹是也”^②,这是清代《诗经》学者的共识,而陈沆笺诗的范围也正是从汉至唐,其间传承影响一目了然。在影响诗歌理论的同时,这一诗学观也逐渐渗透词学之中。

正如众多研究者已经指出的,明末陈子龙已将风骚言情之旨通于词,清

^① 王鸣盛《西庄始存稿》卷三十《诗序辨》。

^② 《诗说》卷上,5页。

初朱彝尊进一步指出词中儿女之情可通《离骚》、“变雅”之义。更可注意的是王昶，他既是浙派词人，又是沈德潜诗学的传人，同时也和张惠言一样是汉学大家。他认为词其实就是诗之变体，故曾反复表达类似的观点：“词，《三百篇》之遗也。”而姜夔、张炎等人“以高贤志士，放迹江湖，其旨远，其词文，托物比兴，因时伤事，即酒食游戏，无不有‘黍离’、‘周道’之感。与《诗》异曲而同工，且清婉窈眇，言者无罪，听者落泪”^①。已经将《诗经》比兴之义赋予了词。应该注意，王昶的词多作于早年，而词论均发于晚年。此时其经史之学早已大成，他的身份不是文人而是经学大家，不需要像一般文人那样将自己的早期作品依附经典，相反他却是自觉以经学贯穿文学。像他告诫汪中：“不审足下之穷经，将取其一知半解、沾沾焉抱残守缺以自珍，而不致之用乎？抑将观千古之常经，变而化之谓之通，推而行之谓之事业乎？”^②其意见是要以经为根本之学。本此，他赞扬李商隐的诗歌“其文丽，其旨深，其寄托要眇俶诡，而忠义之志悲愤激发而不可掩，目为《离骚》之苗裔，风雅之闰位，岂过誉哉”^③。同时要求诗歌应该与史同教，有“为恶者惧，为庸众者愧，用以力奋于善”的功用^④。论词，仍是以《诗经》为标准，认为“李太白之‘西风残照，汉家陵阙’，《黍离》‘行迈’之意也。志和之‘桃花流水’，《考槃》、《衡门》之旨也。嗣是温岐、韩偓诸人，稍及闺襜，然乐而不淫，怨而不怒，亦犹是《标梅》、《蔓草》之意”，这才是词统之正^⑤。如果我们单看王氏词论，固然可以说他在尊词体，但如果结合他的经学、诗学论述，则不能不说他是以《诗》之义衡量、解释词之义。需要说明的是，《郑风·野有蔓草》一篇，是朱熹所定“淫诗”之一，王昶称其“乐而不淫，怨而不怒”，所采信的明显是《小序》之说而非《诗集传》。足见时人论诗一以《小序》为准则，已成无需说明之共识，这当然是清代《诗经》学发展的必然结果。

虽然王昶和张惠言对词的宗主各异，但在贯通《诗》学、主张比兴上却是一脉相承，痕迹宛然的。这一点，仍是经学家看得最清楚。与张惠言同时的著名经学家许宗彦就说：“自周乐亡，一易而为汉之乐章，再易而为魏晋之歌行，三易而为唐之长短句。要皆随音律递变，而作者本旨，无不滥觞楚骚，导源风雅，其趣一也。故览一篇之词，而品质纯驳，学之浅深，如或贡之。命意幽远，用情温厚，上也。辞旨儇薄，冶荡而忘反，鹜其性命之理，则大雅君

① 王昶《春融堂集》卷四十一《姚苙汀词雅序》。

② 同上书，卷三十二《与汪容夫书》。

③ 同上书，卷四十三《书李义山诗后》。

④ 同上书，卷三十《与顾上舍禄百书》。

⑤ 同上书，卷四十一《国朝词综自序》。

子弗为也。王少寇述庵先生尝言：北宋多北风雨雪之感，南宋多黍离麦秀之悲，所以为高。亡友阳湖张编修皋文为《词选》，亦深明此意。”^①王昶论词尊南宋，张惠言深明之意当然不在于此。许氏之意，王、张二氏论词相承之处在于“命意幽远，用情温厚”，都能以《诗》之比兴贯通于词。结合前引王昶词说和张惠言《词选序》，当无疑义^②。

张、王词论虽然相通，可差异也很明显，这些差异来源于他们对《诗经》、对词以及二者关系的不同认识，最后也导致其各自词学的指归与影响的巨大不同。差异的最表层体现在贯通《诗》、词的理论在王昶、张惠言各自词学中的不同地位，这必然导致其词学面貌上的巨大差异。王昶的词学在根本上仍是朱彝尊、厉鹗重雅正、尊南宋、主咏物的看法。他虽然沟通了诗词，提出了比兴，但并没有贯彻到文学实践中。他选编的《明词综》、《国朝词综》，其标准与朱彝尊《词综》一样，甚至更加狭隘。没有实践的支持，其理论难免流于空洞无用。张惠言则不同，他的理论内在是统一的，而理论与其选词、写词的文学实践也是一致的。词学史上，真正将诗学的比兴寄托之法运用词的解释和创作上，张惠言是当之无愧的第一人。对这一点认识不清，难怪有学者会质疑张惠言常州词派的开山地位。

差异的第二点体现在贯通于《诗》的联结点 and 着眼点上。王昶着眼于历史之源流，张惠言着眼于现实之功能；王昶以乐联结诗与词，张惠言则归结于感物言志。重视诗乐结合与乐的政教功能，一直是汉代以来重要的经学传统。王昶正是根本于此，认为“天地之元音，播于乐，著于《诗》”，而“词本于《诗》，《诗》合于乐，《三百篇》皆可被之弦歌，《骚》、《辨》而降，汉之郊祀饶歌，无不然者。……盛唐后，词调兴焉，北宋遂隶于大晟乐府，由是词复合于乐”^③。他的意思，诗与乐结合的形式虽然在不断变化，但二者结合这一

① 许宗彦《莲子居词话序》。吴衡照《莲子居词话》卷首，《续修四库全书》册 1734 据清嘉庆刻本影印。

② 所谓北风雨雪，当指《邶风·北风》，按其诗有云：“北风其凉，雨雪其雱。”《小序》称其诗为“刺虐也。卫国并为威虐，百姓不亲，莫不相携持而去焉”，所以“北风雨雪之感”与“黍离麦秀之悲”同样指政治上的比兴寄托。结合许宗彦的前文，显然他理解的此处王昶的“所以为高”是指有寄托的词非小道，而并非指南宋词高于北宋词，当属无疑。有先生曾节引“王少寇述庵先生尝言……亦深明此意”一段，解释说：“耐人寻味的是许宗彦提到张惠言与王昶的看法相同，并把以南宋为高的认识编进他的《词选》中，是尊南宋的同调。”（《清代词学》254页）这样的理解与许氏原意南辕北辙，恐是一时失察。盖清人对王昶的这段论述并无异解，谢章铤在《赌棋山庄词话》卷一中也曾说：“王述庵云：‘南宋词多黍离麦秀之悲，北宋词多北风雨雪之感。世以填词为小道，此扣槃扞籥之说。’诚哉是言也。词虽与诗异体，其源则一，漫无寄托，夸多斗靡，无当也。”同样认为王昶重视词的比兴寄托。也可作为对许宗彦观点理解的旁证。

③ 《春融堂集》卷四十一《吴竹桥小湖田乐府序》、《姚苕汀词雅序》。

基本原则并未改变,从《诗经》到词的发展流变就是一个不同诗体和乐调不断结合的过程。在这一意义上,从诗到词不是断裂而是承续,从历史上看,词与诗都曾经合乐,所以词本于《诗》,词是《诗》之遗。这样的说法有其弱点。首先,《诗经》音乐是清庙之乐,而词乐是唐宋燕乐,这早已为宋人王灼指出,两种音乐的性质差得很远,不能一概而论。其次,无论诗还是词,在清代都早已不能合乐演唱了,以合乐作为词通于《诗经》的首要原因对实际创作缺乏指导意义,对浙派词的衰落没有丝毫的挽救作用。而且如果将王昶的原则贯彻到底,甚至会得出明代《挂枝儿》、清代花部戏曲也是《诗》之遗的结论,试问这样的结论有几个文人学士能接受?其对儒家思想传统、诗教传统的破坏性不言而喻。张惠言则完全抛开音乐问题不提,他认为词表达的也是“贤人君子幽约怨诽不能自言之情”,这就是“诗言志”的原则。而词的“感物而发,触类条鬯,各有所归”,正与“《诗》之比兴,变风之义,骚人之歌”相同。经过清代前中期《诗经》学的涤荡,“变风”已经和“淫诗”彻底脱离了关系,重新回到了言志、美刺和政教的怀抱。因此,词与《诗》在诗教传统上直接相遇了,在对现实的切身感受、表达和干预这一层面相通了,而不用寻找音乐这个外在的可以剥离的媒介。这一相遇唤起的是儒学经世的精神,对传统是一种有效的回归。而且也给词带来了诗学兴寄的解释原则和创作手法,对词的实际创作具有明确的指导性,所以才可能开宗立派,影响深远。

王昶、张惠言词学的差异,其根本处导源于两人对《诗经》不同的理解和接受。王昶身处乾隆盛世,他所继承的是强调雅正的盛世诗学,他对《诗经》的理解也是如此。他说:“《周礼·春官》:‘大师……教六诗,曰风,曰赋,曰比,曰兴,曰雅,曰颂。’郑君注云:‘雅,正也。言今之正者以为后世发。’然风以述治道之遗化,颂以美盛德之形容,则其源固罔弗出于正者,唯出于正,是以直陈之为赋,曲陈之为比与兴,无所之而不宜。诗有六,要归于雅焉,可知矣。”^①这是以雅正统摄其他五义。比兴也好、美刺也好,最后都要归于雅正。雅正之说落实到词论上,他所推重的是南宋词人的“社稷沧桑之故,江湖萍梗之意”^②,感情是“哀时感事”、“闵周哀郢”,表现手法是“缘情赋物”^③。如果是易代之际,这样的看法会比较有意义,可在衰病渐侵的“盛世”,这一理论倒更像是在逃避现实。况且在情感上过于看重哀感而忽略怨刺等其他情志,在表现手法只强调“缘情赋物”,这是对比兴、美刺的褊狭理

① 《春融堂集》卷三十八《赵升之媿雅堂诗集序》。

② 同上书,卷四十一《琴画楼词钞自序》。

③ 同上,《江宾谷梅鹤词序》。

解,也未免将诗学限于一偏,仍然缺少时代感。其结果是理论的浮薄、狭隘、软弱。浙派后学难逃金应珪“游词”的批评,从王昶这里便能找到病根。

张惠言则不同,他比之王昶年岁稍小,对所处社会的危机有深刻清醒的认识,社会责任感也要强烈得多。其词学贯彻《诗》教、《易》学,也就浑厚坚实得多。张氏是虞氏《易》学大家,研究者早已指出其《易》学思想对其词论的影响。汉代《易》学最重象数,张惠言则专取象而弃数^①。他说:“夫理者无迹,而象者有依。”又“夫《易》广矣,大矣,象无所不具”^②。因此道在象中,只有“依物取类,贯穿比附”,才能“沉深解剥,离根散叶,鬯茂条理,遂于大道”^③。这就是《系辞》中所谓“圣人立象以尽意”的意思。学者都指出这就是“意内言外”的根据所在。但从《周易》的“立象尽意”到词学的“意内言外”究竟是如何过渡,仍待清楚的说明。其实从经学到诗学的过渡,其完成正在于张惠言对《诗经》的解释。前已说明,“意在言外”是清代《诗经》学者重新确立的诗学原则之一,这一原则与比兴美刺说紧密联系,形成清代诗学的基本面貌。张惠言治学重在《易》、《礼》,对《诗经》并无专门研究。但身处乾嘉汉学的鼎盛时期,研读汉唐、清人《诗经》学著作是每一个汉学家的基本功,张惠言自然也是如此。况且张氏从皖学大师金榜习治郑玄之学,而以《礼》释《诗》恰是郑玄笺《诗》的一大特色,因此,研究郑之《礼》,必读郑之《诗》,这一点也是毫无疑问的。可见,对于张惠言来说,贯通《诗》、《易》,是水到渠成之事。

张氏对《诗》的理解一本于正统:“夫民有感于心,有概于事,有达于性,有郁于情,故有不得已者,而假于言。……于是错综其词,回互其理,铿锵其音,以求理其志。其在《六经》则为《诗》。”这是说《诗》都是以言达志,言是错综回互铿锵的,志则蕴于其中。至于《诗》对情志的具体表达方式,张惠言认为不是直抒,而是通过象来传达。他说:“言,象也。”以训诂而论,“言”没有“象”的意思,张惠言是认为《诗》的“言”都是通过“象”来表达的。而“象必有所寓,其在物之变化:天之濛濛,地之器器;日出月入,一幽一昭;山川之崔蜀杳伏,畏佳林木,振砢溪谷;风云雾露,霆震寒暑;雨则为雪,霜则为露;生杀之代,新而嬗故;鸟兽与鱼,草木之花,虫走蚁趋;陵变谷易,震动薄蚀;人事老少,生死倾植;礼乐战斗,号令之纪;悲愁劳苦,忠臣孝子;羁士寡

① 张惠言说:“汉师之学,谓之言象可,谓之言数不可。象、数并称者,末学之陋也。”《茗柯文编》二编卷上《丁小正郑氏易注后定序》,60页。

② 《茗柯文编》二编卷上《虞氏易事序》,40页。

③ 同上,《周易虞氏易序》,38页。

妇，愉佚愕骇”^①。宇宙万事万物都是象，则万事万物都可以托喻情志，诗人之意自在言中，自在象中。这样，就将“立象尽意”与“意内言外”汇而通之。张惠言此处关于意、言、象的论述与《文心雕龙·原道》篇非常相似，而刘勰也正是本之《易》学发挥其文道之说的，张惠言则是以同一思路贯通《诗》、《易》^②。

《诗》意内言外，以象达志，而“象无所不具”，所以风、赋、比、兴、雅、颂的六义各得其用，但却不妨有所偏重。张惠言认为“《诗》终三百，文学之统熄”，此后能继承诗统的是赋，赋也是“诗之体”，其基本的表现手法是“引词表旨，譬物连类”^③。这明白表示，张惠言心中的《诗》体正是意内言外，比兴寄托的。真正的好词，在张惠言看来，也是“恻隐吁愉，感物而发，触类象譬，各有所归”，这就是“《诗》之比兴，变风之义”，当然也同样应该属于诗之体。词与诗的不同在于，诗象广大，无所不包，词则“文小”，多是“极命风谣里巷男女哀乐，以道贤人君子幽约怨诽不能自言之情”，即对应诗象中的“羁士寡妇，愉佚愕骇”，在对象范围上受到限制。而这一限制，也使得词无需考虑雅颂、赞美的问题，兴寄、怨刺成了词的基本特征。如果放在朱熹的《诗》学中，这样理解的词必定被判为“淫词”，但在清代主流《诗》学中，这样的诗词与温柔敦厚的诗教非但不相冲突，而且构成有机整体。因此，张惠言才能大胆宣称，这样的词也“各有所归，不徒彫琢曼饰而已”，词才能“与诗赋之流同类而讽诵之”。

和王昶词论相比，张惠言真正继承了清代《诗经》传统，诗比兴寄托的解释原则、美刺的功能都顺理成章地复制给了词，不但推尊了词体，而且为词的创作和接受开辟了新路，也使词能更有效地关注现实。张惠言被尊为一派初祖，可谓当之无愧。钱鍾书先生曾经说：“子夏《诗序》以‘哀窈窕’为‘思贤才’；王逸《离骚章句》谓：《离骚》之文，‘依诗取兴，引类譬喻。故善鸟香草以配忠贞，恶禽臭物以托君子，飘风云霓以为小人’。述者之明，既以此说诗。张衡《四愁诗序》云：‘郁郁不得志，为《四愁诗》。效屈原以美人为君子，以珍宝为仁义。’作者之圣，复以此成诗。风气既开，圜人难拔。香艳之篇什，淆于美刺之史论。吾州张氏兄弟《词选》，阐‘意内言外’之旨，推

① 《茗柯文编》初编《七十家赋钞目录序》，18页。

② 有学者，如邱世友先生、谢桃坊先生、马睿先生等，进一步认为“意内言外”之说受今文经学“微言大义”说的影响，则不免托为大言，比附太过。“微言大义”本之《春秋公羊》学，与《诗》、《易》实难相通。且“意内言外”重在比物联类，比兴寄托，其本在象；“微言大义”则是一字褒贬，与托兴立象浑不相干。因为张惠言是常州人又治虞氏《易》，就认为他也是今文经学家，不免对清学太过隔膜。

③ 《七十家赋钞目录序》。

‘文微事著’之原，比傅景物，推求寄托，‘比兴’之说，至是得大归宿。”^①他将张氏词学视作诗学史上寄托比兴说的结穴，同时也肯定了张氏词学的渊源就是汉人《诗经》学。正因为张惠言在前人基础上，将《诗》学原则透彻地贯彻到词学上，他才当得其寄托比兴说的收束之功。谢章铤曾经批评张惠言“夫‘意内言外’，何文不然，不能专属之长短句”^②。前半句不错，后半句却是无的放矢，张惠言的词学正是从《易》、《诗》之学中导出，何尝“专属之长短句”？这种批评是未能贯通张氏之学所致，颇足为戒。其实张惠言词的弊端正在于他以“意内言外”的诗学解词而不知变通。看他在《词选》中所作的笺评之语，时时欲比附史实，解韦庄词为相蜀后寄意之作，解欧阳修词为庆历新政失败后之刺时之作等等，不一而足，其病恰是中《毛诗小序》之毒太深，时时欲拟《小序》，无怪王国维“固哉”之讥。而这一弊病又可从反面证明张惠言词学导源于《诗经》之学。

我们对张惠言以《诗》学统摄词学，以此解释词、创作词的路径已略作分析，但何以要从词学本位的立场转换到《诗经》学本位的立场，这一转换是否成立，对此尚需稍加补充说明。张惠言虽然文、词兼长，影响了阳湖文派和常州词派的形成，但他为学到底重在经学，其自我身份认同是经师，而绝非文士^③。而且张惠言身处康乾盛世末期，对政治的腐败、当朝者的昏庸、社会危机的积累都有切身的体会和深刻的观察，欲求经学经世的精神在他身上表现得极为明显^④。他晚年用心于《礼》学，也正与当时逐渐兴起的“以礼代理”，以求世用的思潮、学风相符合。可以说，经学经世，是张惠言治学为人的根本立场。这一立场也被贯穿到张惠言对诗文的看法当中。他说“古之为学，非博其文而已，必有所用之；古之为文，非华其言而已，必有所行之”，但是“今之学者”对于“六艺之书，仁义礼乐之迹，习之矣，弗求明也；明

① 钱鍾书《谈艺录》，231页。

② 谢章铤《赌棋山庄词话续编》卷五，《续修四库全书》册1735。

③ 张惠言《文稿自序》云：“道成而所得之浅深醇杂见乎其文，无其道而有其文者，则未有也。故迺退而考之于经，求天地阴阳消息于《易》虞氏，求古先圣王礼乐制度于《礼》郑氏，庶窥微言奥义，以究本原。”自述心态转变，由学古文转而研经学，由文士进而经师。又，他在《与陈扶雅书》中告诫学生：“治经当不苟名利……当潜心读注，勿求异说，勿好口谈……不患不为当代传人，但勿求为天下名士乃可耳。”其中所透露的对学术的热忱与为学的甘苦的体会，以及求为经术传人而不为天下名士的心理，都是典型经师大儒证道之言，绝非文人名士所能道得出的。《茗柯文编》三编，117页；补编卷上，193~194页。

④ 张惠言的集子与前辈汉学家文集最大的不同在于，他的文集中说经之文少，经世之文多。其文集中有大量文字揭露时弊、讨论礼制、设计政纲，甚至具体规划保甲法，这在前代汉学家那里是不可想象的。两相比较，则经世精神的复苏昭然可见。

之矣，弗求通也；通之矣，弗求得也”，他们为学或求名，或求传世，但其学术都“不可以论是非，不可以考治乱”，毫无用处。所以张氏自己研究古人之学、古人之文，根本目的是为了“用之”、“行之”^①。《诗经》的政教传统无疑与张惠言的思想相一致，所以他先用《诗》学统摄赋学，再统摄词学，其指归都在求归于人心之正，求归于政教之用。否则，认为张氏为尊词体而比附诗学，这与其经学本位的立场是相违背的。

至此，本节大致分析了清代前中期《诗经》学的调整，以及这一变化对清代诗学、词学产生的影响。正是《诗经》学对汉唐传统的全面回归和进一步引申发挥，影响了清代诗学的主体面貌，同时通过经学家之手影响到词学。可以说，常州词派的出现，是清代学术发展的必然产物。由于词学统摄于诗学，古典词学也踏上了他最后的历程。通过对这一过程的描述，我们还有另一个目的。我们今天的文学研究常常是文学本位为立场的，但这未必是古人的立场，文学自身的线索和逻辑也未必是历史的线索和逻辑。也许，有的时候不妨转换一下立场，历史的面貌便大不一样。同时，在描述清楚历史以前，在发现某个文化系统的运作逻辑以前，我们也大可不必急于下价值评判，知人论世是永不会过时的准则。真实的历史就在那儿，却如汉上游女，难以靠近。本节的描述离她究竟有多远，唯请方家不吝教正了。

第二节 与诗离合

——其他经学家的词学思想

词学走到张惠言，可谓是以诗学传统为贯彻的极端典型了，但张惠言并非横空出世，无论经学还是词学，他都是深深根植于他的时代。可以毫不夸张地说，常州词学是清代经学、诗学、词学发展的必然结果，是最能代表清代词学特色的词派。而其他经学家，他们论词，也在同样的学术、文学背景下，因而也具有鲜明的时代特色。

在宋代，词是新鲜的文体，它与流行乐曲的紧密结合，它的歌唱性，都与诗歌泾渭分明，诗词之别，不言而喻。不过文人学士在词的创作过程中，雅化、书面化的趋势也逐渐增强，以致李清照要大声疾呼词“别是一家”。到了

^① 《茗柯文编》二编卷上《毕训咸咏史诗序》，61～62页。

南宋,文士自度曲的越来越多,词的雅化越发明显,于是联系诗词、推尊词体的思想也逐渐产生出来。谢桃坊先生指出,“在南宋尊崇词体的过程中,出现了两种明显的倾向:即曲解诗歌传统的‘诗人之旨’以为情词辩护和将词引向典雅的发展方向”^①。元明以后,因为词乐的失传,词已基本案头化,而与诗歌一样。此时的文人多不能正确认识词与唐宋音乐的关系,如杨慎认为“诗词同工而异曲,同源而分派”,便单纯从文体形式上将词与六朝小诗比较^②。

清人对词的认识要比胜朝文人深入得多,他们认识到词是配合音乐演唱的,音乐虽不传,但词的平仄四声的格律还可以总结,所以康熙朝便有了万树的《词律》。但另一方面,失去了歌唱性的词实质也成为和诗一样的雅文学,随着清代词学的复兴,为词尊体正名的内在需要也变得迫切起来。于是清人自然走上了宋人尊体的老路——比附风骚、崇尚雅正。我们看朱彝尊所说“善言词者,假闺房儿女之言,通之于《离骚》、‘变雅’之义,此尤不得志于时者所宜寄情焉耳”^③,陈维崧所说“要之穴幽出险以厉其思,海涵地负以博其气,穷神知化以观其变,竭才渺虑以会其通,为经为史,曰诗曰词,闭门造车,谅无异辙也”^④,厉鹗所说“词源于乐府,乐府源于《诗》。‘四诗’大小《雅》之材,合百有五。材之雅者,《风》之所由美,《颂》之所由成。由《诗》而乐府而词,必企夫雅之一言,而可以卓然自命为作者”^⑤,将这一思潮清楚展现我们眼前。一面仍然承认词与诗不同,积极总结词调、词律,一面又以诗说此,以词附诗;诗词离合,就成为清代词学的显著特征。

经学家中贯通诗词的,比较典型的就是我们上一节所分析的王昶和张惠言。王昶词论,除了已经提到的以外,还有一点可以补充,即他强调人品对词品的决定作用:

余常谓论词必论其人,与诗同。如晁端礼、万俟雅言、康顺之,其人在俳優戏弄之间,词亦庸俗不可耐。周邦彦亦未免于此。至姜氏夔、周氏密诸人,始以博雅擅名,往来江湖,不为富贵所熏灼,是以其词冠于南宋,非北宋之所能及。暨于张氏炎、王氏沂孙,故国遗民,哀时感事,缘

① 谢桃坊《中国词学史》,25页。

② 参见上书,159~160页。

③ 《曝书亭集》卷四十朱彝尊《陈纬云红盐词序》,《景印文渊阁四库全书》,第1318册。

④ 陈维崧《陈迦陵文集》卷三《词选序》,《四部丛刊》本。

⑤ 厉鹗《樊榭山房文集》卷四《群雅词集序》,《四部丛刊》本。

情赋物，以写闵周哀郢之思，而词之能事毕矣。^①

王昶因为谨守浙派词学，扬南宋抑北宋，尊奉姜、张，所以，他所强调的人品，只是就大晟词人和姜、张之间作比较，而完全忽略同样人品高洁的苏、辛等人，这是他先入为主的意见造成的。但以人品论词品，这层意思却是非常明白的。谢桃坊先生和邱世友先生却都以为人品决定词品是刘熙载的发明^②，则抹杀了王昶的实际贡献。对王昶来说，重人品也很自然，他的诗学亲承沈德潜，而人品决定诗品正是沈氏一贯意见，在贯通诗词的潮流中，王昶借老师的诗论以论词，有如水到渠成。

这股潮流之下，学者甚至用诗学的评判标准来衡量、建构词史。王昶曾任诂经精舍讲座，《诂经精舍文集》卷五中所收几篇《拟南宋姜夔传》想来就是王昶所命题。在描述词史上，其中张鉴的《拟南宋姜夔传论》最有代表性，先引录于下：

论曰：自制氏去而古义亡，四始衰而雅音溺。乐胜则流，诗降为曲，虽燥湿所感，生民大情，而政序相推，品物恒性。文辞繁诡则靡而非典，才情异区斯丽而以则。有唐中叶，创始倚声，俎豆青莲，宗祧罗唢。温飞卿助教之年，杜紫薇制诰之日，易梵呗为艳曲，杂纻那于铙吹。双声单调，纲领之要可指；侧犯换头，情变之数易监。迨至五代，风流弥劭，孟蜀《花间》，南唐《兰畹》，或沿波于初造，或寻条于后时。“小楼吹彻”、“水殿风来”，君臣间作，互相嘈哄。以至深官划袜之词，秘监欹梳之作，莫不流播旗亭，传歌酒肆。然而绮縠为多，柔靡不少。丰藻克赡，而风骨不飞；振采失鲜，则负声无力。斯言谅矣。洎乎天水征祥，斯学不坠；元祐庆历，代不乏人。晏元献之词致婉约，苏长公之风情爽朗。豫章、淮海，掉鞅于词坛；子野、美城，联镳于艺苑。幽渺如屈、宋，悲壮如苏、李，固以同祖风骚，力求正始。君子正其文，瞽师调其器，厥功所存，良可嘉叹。然而畛域犹存，涯度未远，争价一句之奇，徇采百字之偶，大成之集，遗以来喆。若夫学士“微云”，郎中“三影”，尚书“红杏”之篇，处士“春草”之什，柳屯田“晓风残月”文洁而体清，李易安“落日莫云”虑周而藻密，综述性灵，敷写器象，盖駸駸乎大雅之林矣。南宋以还，元风益著，虽周、柳之纤丽，辛、刘之雄放，风气所竞，不可相强。而

① 《春融堂集》卷四十一《江宾谷梅鹤词序》。

② 参见谢桃坊《中国词学史》338页、邱世友《词论史论稿》199页。

求红牙之哲匠，问绮袖之专门，几于家习偷声，户精协律。有房中之妙奏，非风雅之罪人。贺方回肠断于东山，康伯可风柔于应制。花庵既光价于东南，东浦以腾辉于河朔。词之流变，于斯极焉。既而白石归吴，移情丝竹，经正者纬成，理定者词畅，清真滥觞于其前，梦窗推波于其后，学者宗尚，要非溢美。其后竹屋、玉田、梅谿、碧山之俦，递相祖习，转益多师，洗草堂之纤穠，演黄初至眇论。后有作者，可以止矣。夫搓酥滴粉，丽密居多；澄碧闹红，佻巧不少。自三唐创雕琼镂玉之文，而五季沿月露风云之旧，求其辞致萧闲，情采标举，则竹坡拈舌，审斋掣肘，何况志感丝篁，韵谐笙板，探王化之本原，昭歌咏之符契也！良由学慎始习，功在初化。顿八絃之暇观，搜千载之余韵。游盛丽者用登金张之堂，眇妖冶者必揽施媵之祛。爰依沈约《宋书》诗人《谢灵运传赞》之例，综厥泾渭，略具条贯，俾言选声者得以考焉。^①

应该说，张鉴对词学发展史的认识是很深刻的。他将词的初兴定在中唐，是看到了词与燕乐的关系，这当然比明人高明，也基本符合事实。对两宋词人，张鉴的评价也基本是客观公正的，在北宋、南宋，婉约、豪放之间基本是平情轩轻，并没有表现出过分的门派见解，这都是非常难得的。不过，在梳理史实之外，张鉴所表现的评价标准却基本借用诗学的，这也比较明显。他批评五代词“然而绮縠为多，柔靡不少”，并借用了《文心雕龙》中“丰藻克赡，而风骨不飞；振采失鲜，则负声无力”之语。五代词人“要眇宜修”、婉约柔绮的风格，一直被后世很多人视为词的正格，所以词才被视为小道。现在张鉴要用诗歌的“风骨”来要求词，等于是把诗词同等视之，可见在他心中词体已经具有相当高的、接近于诗的地位。但以这种诗学的眼光审视词史，在评价上总有些不到位的感觉，就是因为他不能自觉区分诗与词的不同特点。而他赞扬北宋词人，则说“固以同祖风骚，力求正始”，这就是要求寄托，要求雅正的意思，是纯粹的诗学话语。甚至，在最后，张鉴对词的要求是“探王化之本原，昭歌咏之符契也”，简直和《诗大序》同一口吻。通观全篇，张鉴并没有像王昶那样，更多从音乐的角度强调词与诗的一致，而是直接将诗的功能与标准赋予了词，这是典型的诗学本位的立场，倒是和张惠言更加接近一些。这时，我们与其认为张鉴借诗学话语论词，不如认为他是将诗学统摄词学，这种统摄，应该是清代特有的现象吧。

我们可以作一有趣的对比，凌廷堪也有一番总结词史的言论，相对于张

^① 《冬青馆乙集》卷八《拟南宋姜夔传》，又见《诂经精舍文集》卷五。

鉴,他就更多表现了词学的本位立场。凌廷堪弟子张其锦,曾经在凌氏词集《梅边吹笛谱跋》中记载其师之论说:

《梅边吹笛谱》二卷,先师次仲先生所手定也。其锦赋性拙鲁,于此夙未究心,然尝窃闻其绪论矣。词者,诗之余也。昉于唐,沿于五代,具于北宋,盛于南宋,衰于元,亡于明。以诗譬之,慢词如七言,小令如五言。慢词北宋为初唐,秦、柳、苏、黄如沈、宋,体格虽具,风骨未遒。片玉则如拾遗,駸駸有盛唐之风矣。南渡为盛唐,白石如少陵,奄有诸家。高、史则中允、东川,吴、蒋则嘉州、常侍。宋末为中唐,玉田、碧山风调有余,浑厚不足,其钱、刘乎?草窗、西麓、商隐、友竹诸公,盖又大历派矣。稼轩为盛唐之太白,后村、龙洲亦在微之、乐天之间。金元为晚唐,山村、蜕岩可方温、李。彥高、裕之近于江东、樊川也。小令唐如汉,五代如魏晋,北宋欧、苏以上如齐、梁,周、柳以下如陈、隋,南渡如唐,虽才力有余,而古气无矣。填词之道,须取法南宋,然其中亦有两派焉。一派为白石,以清空为主,高、史辅之。前则有梦窗、竹山、西麓、虚斋、蒲江,后则有玉田、圣与、公谨、商隐诸人,扫除野狐,独标正谛,犹禅之有南宗也。一派为稼轩,以豪迈为主,继之者龙洲、放翁、后村,犹禅之北宗也。元代两家并行,有明则高者仅得稼轩之皮毛,卑者鄙俚淫褻,直拾屯田、豫章之牙后。我朝斯道复兴,若严荪友、李秋锦、彭羨门、曹升六、李畊客、陈其年、宋牧仲、丁飞涛、沈南渟、徐电发诸公,率皆雅正,上宗南宋。然风气初开,音律不无小乖,词意微带豪艳,不脱草堂前明习染。唯朱竹垞氏专以玉田为楷模,品在众人上。至历太鸿出,而琢句炼字,含官咀商,净洗铅华,力除俳鄙,清空绝俗,直欲上摩高、史之垒矣。又必以律调为先,词藻次之。昔屯田、清真、白石、梦窗诸君皆深于律吕,能自制新声者,其用昔人旧谱,皆恪守不敢失,况其下乎。吾师之词不专主一家而尤严于律。^①

虽然凌廷堪以七言比喻慢词,五言比喻小令,又以唐诗的初盛中晚为譬分析慢词的发展阶段,以五言诗的历史阶段为喻分析小令的发展;但我们看他的衡量标准是纯粹就词论词,从词创作的兴衰和风格的发展演变角度着眼的,而基本没有用诗歌的诗教标准。当然,凌廷堪宗主姜夔一派,应是受浙派词学的影响,这没有特别之出。值得注意的是凌廷堪对词律的着重强调,即

^① 《梅边吹笛谱》,《清名家词》第六卷,上海书店,1982年,2-3页。

“必以律调为先，词藻次之”，词律中又特别指出了“律调”，这样的观点与凌廷堪本人在律吕上精湛杰出的研究完全一致^①。凌氏年轻时对词、曲就下了很大功夫，所以晚年完成的《燕乐考原》成为清代乐学第一大著作。对音乐的研究使得凌廷堪能充分着眼于词的音乐性，即词与诗的差异，而不至于简单地比附诗词。

与凌廷堪同调的经学家还有顾广圻，他重视“词学”这一概念，说：“词而言学，何也？盖天下有一事即有一事之学，何独至于词而无之？”^②而“词学”则是指“七宫十二调声律一定之学”、“清浊部类分合配隶之学”、“自来传作无一字一句任意轻下之学”^③，可见，首先就是词律词调的问题。他认为，这是词之为词的特质，其他如说：“词有字焉、句焉、意焉、言焉，所谓绣鸳鸯也。而所谓金针者，其在律与韵乎？是故名家之词，试执律韵以相绳，则斤斤然弗敢逾彘黍，而置而读之，但觉其字句意言之足以妙天下，殆若握管而填，缘手而成，初不知何为律、何为韵也者。”^④以词律为词学，天然偏重在强调诗、词差异的一边，也就谈不上以诗学贯通词学了。我们看到，张惠言与凌廷堪、顾广圻的词学其实都深受各自学术研究的影响，只不过张氏偏重于经学义理，凌氏、顾氏偏重于经学考据，他们的词学也就呈现出了迥异的面貌。如果说清代词学与诗学的离合很大程度上受到经学的左右，这一结论当可以接受。

除了凌廷堪、顾广圻之外，沈大成、朱琯等都曾指出词与诗在风格上的差异，从而强调词别是一体，但因为缺乏新意，我们就不再论述了。

如果我们进而把经学家的词论放在时代精神下加以审视，就会发现，无论与诗学是离还是合，王、张、凌、顾诸人都在强调创作时的理性精神。张惠

① 如凌廷堪在《湘月》一词的小序中说：“宜兴万氏，专以四声论词，畏其严者多诋之。泸州先著尤甚，以为宋词宫调，必有秘传，不在乎四声。今按宋姜夔《白石集》《满江红》末云：‘末句“无心扑”，歌者将心字融入去声，方谐音律。’《徵招》云：‘正宫《齐天乐慢》，前两拍是徵调，故足成之。’及考《徵招》起二句，平仄与《齐天乐》吻合。又《宋史·乐志》载白石《大乐议》云：‘七音之协四声，各有自然之理。’王灼《碧鸡漫志》：‘《杨柳枝》旧词起头，有侧字平字之别。’然则宋人皆以四声定宫调，而万氏之说，与古暗合也。先著妄人，宁足哂乎？余恒谓推步必验诸天行，律吕必验诸人声。浅求之樵歌牧唱，亦有律吕。若舍人声而别寻所谓宫调者，则虽美言可市，终成郢书燕说而已。今秋舟过荆溪，感而赋此，以酌红友。即白石所云《念奴娇》鬲指声也。按鬲指亦谓之过腔，《念奴娇》本大石调，今吹入双调，过曰过腔，谓以黄钟商过入夹钟商也。”（《梅边吹笛谱》，《清名家词》第六卷，53～54页。）就是他重视律调的最好证明。这里他看重的不是单纯的平仄四声，而是律吕曲调，最可见其学术。

② 顾广圻《思适斋集》卷十三《词学丛书序》，《续修四库全书》第1491册。

③ 同上。

④ 《思适斋集》卷十三《吴中七家词序》。

言的比兴寄托,即政治隐喻,无疑是事先确定主题,并依据主题选取材料、组织语言、营造意境,他对前人词作的解读也是依据同一原则进行的。从创作来说,张惠言主张的是发于情、经于思、取于喻;而阅读,则是感其情、思其喻、达其意。显然在张惠言的理论中,情绪、灵感对创作的即时牵引是被排斥的,激情的叫嚣和无情的应酬与同时包含理性和感性的深思熟虑是不相容的。后来周济提出“非寄托不入,专寄托不出”,不过是要对创作时过分的理性和政治隐喻进行纠偏,以强调理性与感性的平衡,但张惠言定下的理性精神的基调仍是不变的。至于凌廷堪和顾广圻,很容易使我们想到孔广森和周春,他们对创作中理性因素的关注是同一机杼的。

回到词体本身,寄托比兴、政治隐喻向来被视作诗歌的功能,而无需词来承担,这是诗体与词体最重要的区别之一。现在张惠言用诗学统摄词学,在实际上造成了词的破体。破体往往是文体发展的一种重要原因,就像苏、辛一派对宋词的推动一样,我们看到常州词学再次促成了词在晚清的兴盛局面。但是,从宋代到清代,词的破体总是越来越向诗歌靠近,如果忽略词调、词律等形式因素,词与诗的差别何在呢?因此,这时坚守词体的形式特征,对于词体来说便格外具有意义。正是在这个意义上,凌廷堪、顾广圻以及他们的后继者的研究,与常州词学互为对立补充,成为清代中后期词学发展的两根基本柱石。也为我们现代词学的建立及其基本面貌的形成奠定了基础,其深远意义,可不待而言。

结 语

每个时代都有其独特的精神气质，他们会在那个时代文化生活和精神世界的方方面面表现出来。反过来，当我们在为不同的文化领域勾勒轮廓时，也许画的不过是一耳一鼻一眼一眉，但它们各就其位，却能组成一张精致的脸。而笔者所深信的就是，清代经学家的文学思想最深刻地分有了那个时代的精神气质，离开了对他们的研究，我们就无法看清楚清代文学思想的真面目。也许有人会质疑，研究魏晋的文学思想不必以王弼、何晏、郭象等人为重点，就像唐代不必以玄奘、慧能，宋代不必以张、程、朱、陆为重点一样。这样的质疑是有力的，思想史、学术史上的巨人为文学提供的往往只是大背景，而不是文学思想本身。但通过本书的分析我们已经看到，清代经学家不仅是学术与思想的主流，也是清代文学的积极参与者，他们中出现了文坛巨笔、诗坛领袖和词坛宗师。同时，他们是所有其他文人必须正视和回应的巨大存在，无论赞成、反对、修正，清代中后期各家各派的文学理论都回响着经学家的声音，这也是不能否认的事实。因此在此前清代文学史、文学理论史的基础上深化对经学家文学思想的研究，是相当有意义的。

如果要归纳清代中期经学家文学思想的基本特点，笔者认为大致有三：第一，是儒家智识主义的精神也同样笼罩了他们的文学思想。最表层的表现，当然是对学问的强调。但这种儒家智识主义更深层的意义体现在学者对客观知识和真理追求的热情上，以及这种热情后面强烈的理性精神。所以在文章上，他们反对为了文学效果而对事实任意取舍删改，强调事实的准确可靠和论证的严密，因而在文体上重视论证考辨类的文字。在诗词上，格律等技巧因素得到前所未有的重视和研究，那种过分强调激情、灵感的诗论是不被接受的；即使是从情感出发，经学家也要求升华到道德理性的层面。这显然是向传统回归，也是对晚明以来伏脉潜行的纵情理论的反动，甚至对今天的诗学也很有针砭和建设性意义。有时，对古人的忽略并不是古人没有意义，而只是我们缺少能穿透现象之林、发现本质与意义的眼睛。

第二则是经学本位的立场。很多时候，经学家是把文学安放在经学体

系中加以审视的。对古文中学术类文体的重视，“说经之文”的提出，当然是最显明的例证。阮元在骈文上放弃屈原而重回孔子，又何尝不是本之于诸学皆出于经学的思想呢？甚至在诗论上，焦循如此强调抒发性情，其理由居然也是为了发泄心中积郁的阴柔之气，以保持清明的心智研究经学，对于普通人来说，则是抒发情欲，保持社会的和谐，其立足点仍然是大的经学体系。张惠言更不用说了，他将《诗》学寄托比兴的原则贯彻到词学，将诗词统一起来，这种统一的立场正是经学的教化、致用立场。

第三个特点，则是经学家文学观表面的保守性。与其学风相一致，他们尊古崇古，强调继承，善于总结，但这并不意味着他们没有思想的开拓、精神的新创。古已有之、经已有之也许是他们最常标榜的话语。像周春对杜诗双声叠韵的研究，虽然是总结，却也是千古独得之奥义，在诗学史上有重要意义，为后人更深刻的理解、总结古诗特质提供了一把钥匙；可他偏偏要附会古人理论，认为唐前人已多有发明，结果他的声名在今天被莫名其妙地遗忘，这不能不部分归因于他尊古的态度。但这也提醒我们，态度上的保守不等于没有创新，其实古人，尤其是清人的很多思想的火花都掩盖在保守的外壳之下。并非革命才叫创新，人类社会许多最伟大的思想、制度创新都以一种渐变的、破坏性较小的方式进行的。经学家的很多文论、张惠言的词论，又何尝不是如此呢？

如果要进一步谈经学家文学思想的价值和意义，大概可以从返本与开新两个方面加以审视。所谓返本，是指经学家对传统文学理论和文学思想的总结。对先秦一直到明代的文化遗产的继承和总结是清人非常自觉的行为，乾嘉经学家是中国历史上学识最渊博、态度最严肃的一群人，这大概不会有任何疑问，因此他们对传统文献与文化的认识也达到了相当的深度（当然，对宋明以来的理学传统要另当别论了），这使得他们能够对传统做出较好的总结与发展。我们的研究想说明的是，虽然在今人看来，经学家算不上清代文学的主流，但是乾嘉经学家对传统的贡献显然不局限在小学、考据学等方面，他们对古典文学也同样有相当的总结与发展之功。比如桐城派方、刘、姚三家都是史学的进路，对古文系统中最学术的说经类文体不免力不从心，而经学家对“说经之文”的提出与实践，使我们能更完整全面地认识我们的古文传统。再比如对我们今人来说，研究古书修辞必须借重经学家的总结，研究南朝人的文笔说必须从阮元的文章入手，认识古诗的韵脚格律、研究词调词乐等，都必须沿着经学家为我们指引的门径而入。无论是文学的实践还是在此基础上思想的总结，清代经学家都是传统最忠实的守夜人，他们的灯光，为我们穿透长夜，指引方向。

至于开新,则又存在两种不同的意义。第一是对晚清文学的影响。姚鼐是桐城派真正意义上的开创者,而他的思想、理论及实践,从一开始就是建立在对经学家文论的接受、修正和反动的基础上的。到了曾国藩,他接受了经学家更多的影响,可以说后期桐城派,具有了更大的包容性,这只有通过经学家文论的对读才能发现其中奥妙。至于晚近的文章大家章太炎先生是从经学家文章入手,这更是众所周知的。至于诗歌,从经学家到嘉道宋诗派,再到晚清民国同光体,这一条线索也同样清晰可见,同光体诗人对学问的强调,总是让人如此眼熟,也不奇怪了。而常州词学笼罩晚近词坛的事实,更生动展现了经学、经学家对文学的巨大影响。如果认为古典文学在其最后阶段受到了清代学术最深刻的影响,从而形成了“五四”学人眼中的古典形象,大概不能算是夸张。

由此,我们可以看到开新的第二层意义,即对新文学的影响。如果抛开诗词不谈,仅就散文而言,“五四”学人所反对的文言文,其实并不是泛指的古文,而是有特定所指的“桐城谬种,选学妖孽”,他们所认定的古文弊端,我们只有结合经学家文章与文论,才能看得更清楚。这是从反面意义上而言。如果我们跳出“五四”的立场,进而以批判的眼光审视“五四”,则会发现,“五四”学者所指责的古文空洞、流于格套等等弊端,不过只是桐城末流的弊端,并不足以代表古文的全体。实际上,就像陈平原先生所指出的,“五四”散文的两座巅峰鲁迅和周作人其实都深受章太炎先生的影响,而太炎先生身后,则是更多的清代经学家。这提示我们,如何更深入全面地认识古典文学,进而重塑中国的当代文学,仍是一个迫切的时代任务。一个历史虚无的、没有文化之根的民族,是不可能健康地走向未来的,这一点,相信我们今天每一个人都在深切地体验着、忍受着并期冀着。

参 考 文 献

(一) 古 人 著 述

(1) 乾嘉经学家著述

陈寿祺撰《左海文集》，《续修四库全书》第 1496 册据清刻本影印，上海古籍出版社，2002。

戴震撰，汤志钧校点《戴震集》，上海古籍出版社，1980。

戴震撰，赵玉新点校《戴震文集》，中华书局，1980。

段玉裁撰《经韵楼集》，《续修四库全书》第 1434 册（卷 1~4）、1435 册（卷 5~12）据清嘉庆十九年刻本影印，上海古籍出版社，2002。

范家相撰《诗渚》，《景印文渊阁四库全书》第 88 册，台湾商务印书馆，1986。

顾广圻撰《思适斋集》，《续修四库全书》第 1491 册据清道光二十九年徐渭仁刻本影印，上海古籍出版社，2002。

顾镇撰《虞东学诗》，《景印文渊阁四库全书》第 89 册，台湾商务印书馆，1986。

桂馥撰《晚学集》，《续修四库全书》第 1458 册据清道光二十一年孔宪彝刻本影印，上海古籍出版社，2002。

桂馥撰《未谷诗集》，《续修四库全书》第 1458 册据清道光二十一年孔宪彝刻本影印，上海古籍出版社，2002。

洪亮吉撰，刘德权点校《洪亮吉集》，中华书局，2001。

洪亮吉撰《晓读书斋杂录》，《续修四库全书》第 1155 册据清道光 22 年刻本影印，上海古籍出版社，1995。

洪朴撰《伯初文存》，清道光梅华书院刊二洪遗稿本。

胡承珙撰《求是堂文集》，《续修四库全书》第 1500 册据清道光十七年刻本影印，上海古籍出版社，2002。

- 胡培翠撰《研六室文钞》，《续修四库全书》第 1507 册据清道光十七年涇川书院刻本影印，上海古籍出版社，2002。
- 惠栋撰《松崖文钞》，《续修四库全书》第 1427 册据清光绪刘氏聚学轩丛书本影印，上海古籍出版社，2002。
- 纪昀撰《纪文达公遗集》，《续修四库全书》1435 册据清嘉庆十七年纪树馨刻本影印，上海古籍出版社，2002。
- 姜炳璋撰《诗序补义》，《景印文渊阁四库全书》第 89 册，台湾商务印书馆，1986。
- 江藩著，钟哲整理《国朝汉学师承记》，中华书局，1983。
- 江永撰《近思录集注》，《景印文渊阁四库全书》第 699 册，台湾商务印书馆，1986。
- 焦循撰《雕菰集》，《续修四库全书》第 1489 册据清道光四年阮福岭南节署刻本影印，上海古籍出版社，2002。
- 焦循撰《里堂家训》，《续修四库全书》第 951 册据清稿本影印，上海古籍出版社，1995。
- 焦循撰《论语通释》，《续修四库全书》第 155 册据清光绪李氏刻《木犀轩丛书》本影印，上海古籍出版社，1995。
- 焦循撰《毛诗补疏》，《续修四库全书》第 65 册据清嘉庆刻本影印，上海古籍出版社，1995。
- 焦循撰，沈文倬点校《孟子正义》，中华书局，1987。
- 焦循撰《易通释》，《续修四库全书》第 27 册据清江都焦氏刻雕菰楼易学本影印，上海古籍出版社，1995。
- 焦循撰《易余籥录》，《丛书集成续编》第 91 册据《木樨轩丛书》本影印，上海书店出版社，1994。
- 孔广森撰《诗声类·诗声分例》，中华书局据清乾隆五十七年羿轩孔氏所著书本影印，1983。
- 孔继涵撰《红桐书屋诗集》，《续修四库全书》第 1460 册据清乾隆刻《微波榭遗书》本影印，上海古籍出版社，2002。
- 孔继涵撰《杂体文稿》，《续修四库全书》第 1460 册据清乾隆刻《微波榭遗书本》影印，上海古籍出版社，2002。
- 凌廷堪撰《校礼堂诗集》，《续修四库全书》第 1480 册据清道光六年张其锦刻本影印，上海古籍出版社，2002。
- 凌廷堪著，王文锦点校《校礼堂文集》，中华书局，1998。
- 凌廷堪撰《梅边吹笛谱》，《清名家词》第六卷（据开明书店 1937 年初版复

- 印),上海书店出版社,1982。
- 刘宝楠撰,高流水点校《论语正义》,中华书局,1990。
- 卢文弨撰《抱经堂文集》,《续修四库全书》第1432(卷1~23)、1433册(卷24~34)据清乾隆六十年刻本影印,上海古籍出版社,2002。
- 钮树玉撰《钮非石遗文》,《北京图书馆出版社影印滂喜斋丛书本》,北京图书馆出版社,2003。
- 戚学标撰《毛诗证读》,《续修四库全书》第64册据清嘉庆十年涉署刻本影印,上海古籍出版社,1995。
- 钱大昕撰,吕友仁标校《潜研堂集》,上海古籍出版社,1989。
- 钱大昕撰,陈文和、孙显军校点《十驾斋养新录》,江苏古籍出版社,2000。
- 阮元撰《诂经精舍文集》,《丛书集成新编》第59册,台湾新文丰出版公司,1986。
- 阮元撰《儒林传稿》,《续修四库全书》第537册据清嘉庆间刻本影印,上海古籍出版社,1995。
- 阮元撰,邓经元点校《擘经室集》,中华书局,1993。
- 邵晋涵撰《南江文钞》,《续修四库全书》1463册据道光十二年胡敬刻本影印,上海古籍出版社,2002。
- 沈大成撰《学福斋集》,《续修四库全书》第1428册据清乾隆三十九年刻本影印,上海古籍出版社,2002。
- 沈大成撰《学福斋诗集》,《续修四库全书》第1428册据清乾隆三十九年刻本影印,上海古籍出版社,2002。
- 沈彤撰《果堂集》,《景印文渊阁四库全书》第1328册,台湾商务印书馆,1986。
- 孙星衍撰《平津馆文稿》,《四部丛刊初编》本。
- 孙星衍撰,骈宇騫点校《问字堂集 岱南阁集》,中华书局,1996。
- 汪中撰,田汉云点校《新编汪中集》,广陵书社,2005。
- 王昶撰《春融堂集》,《续修四库全书》第1437册(卷1~29)、1438册(卷30~68)据清嘉庆十二年塾南书舍刻本影印,上海古籍出版社,2002。
- 王昶辑《湖海文传》,《续修四库全书》第1668册(卷1~41)、1669册(卷42~75)据清道光十七年经训堂刻本影印,上海古籍出版社,2002。
- 王鸣盛撰《蛾术编》,《续修四库全书》1150(卷1~72)、1151(卷73~82)册据清道光二十一年世楷堂刻本影印,上海古籍出版社,1995。
- 王鸣盛撰《十七史商榷》,中国书店据上海文瑞楼版影印,1987。
- 王鸣盛撰《西庄始存稿》,《续修四库全书》第1434册据清乾隆三十年刻本

- 影印,上海古籍出版社,2002。
- 王念孙、王引之撰,罗振玉辑印《高邮王氏遗书》,江苏古籍出版社,2000。
- 王念孙撰《广雅疏证》,江苏古籍出版社据嘉庆王氏家刻本影印,江苏古籍出版社,2000。
- 王引之撰《经义述闻》,江苏古籍出版社据道光七年刻本影印,江苏古籍出版社,2000。
- 翁方纲撰《复初斋文集》,《续修四库全书》第1455册据清李彦章校刻本影印,上海古籍出版社,2002。
- 翁方纲、姚鼐、邵晋涵等撰,吴格、乐怡标校整理《四库提要分纂稿》,上海书店出版社,2006。
- 许宗彦撰《鉴止水斋集》,《续修四库全书》第1492册据清嘉庆二十四年德清许氏家刻本影印,上海古籍出版社,2002。
- 张惠言著,黄立新校点《茗柯文编》,上海古籍出版社,1984。
- 张鉴撰《冬青馆甲集》,《续修四库全书》第1492册据民国四年刘氏嘉业堂刻《吴兴丛书》本影印,上海古籍出版社,2002。
- 张鉴撰《冬青馆乙集》,《续修四库全书》第1492册据民国四年刘氏嘉业堂刻《吴兴丛书》本影印,上海古籍出版社,2002。
- 周春撰《杜诗双声叠韵谱话略》,《丛书集成新编》第79册据艺海珠尘本影印,台湾新文丰出版公司,1986。
- 周春撰《毫余诗话》,《续修四库全书》第1700册据清抄本影印,上海古籍出版社,2002。
- 朱彬撰,饶钦农点校《礼记训纂》,中华书局,1996。
- 朱珔撰《小万卷斋文稿》,清光绪十一年朱臧成嘉树山房重刻本。
- 朱筠撰《笥河文集》,《续修四库全书》第1440册据清嘉庆二十年椒华吟舫刻本影印,上海古籍出版社,2002。

(2) 其他著述

- [明] 陈第撰《毛诗古音考》,《景印文渊阁四库全书》第239册,台湾商务印书馆,1986。
- [清] 陈启源撰《毛诗稽古编》,《景印文渊阁四库全书》第85册,台湾商务印书馆,1986。
- [清] 陈维崧撰《陈迦陵文集》,《影印四部丛刊初编》第281~282册,上海书店出版社,1985。
- [明] 陈子龙撰《陈子龙文集》,华东师范大学出版社,1988。

- [清]程恩泽撰《程侍郎遗集》，《续修四库全书》第1511册据清咸丰五年伍氏刻《粤雅堂丛书》二编本影印，上海古籍出版社，2002。
- [宋]程颢、程颐撰，王孝鱼点校《二程集》，中书书局，2004年第2版。
- [清]程廷祚著，宋效永校点《青溪文集》，黄山书社，2004。
- [清]方苞著，刘季高校点《方苞集》，上海古籍出版社，1983。
- [唐]房玄龄等撰《晋书》，中华书局，1974。
- [清]龚自珍著，夏田蓝编《龚定庵全集类编》，中国书店，1991。
- [清]顾炎武著，黄汝成集释，栾保群、吕宗力校点《日知录集释》，上海古籍出版社，2006。
- [清]郭麐撰《灵芬馆诗话》，《续修四库全书》第1705册据清嘉庆二十一年孙均刻二十三年增修本影印，上海古籍出版社，2002。
- [唐]韩愈撰，马其昶校注，马茂元整理《韩昌黎文集校注》，上海古籍出版社，1986。
- [魏]何晏集解，邢昺疏《论语注疏》（《十三经注疏》本），中华书局，1980。
- [清]贺贻孙撰《诗触》，《续修四库全书》第61册清咸丰二年敕书楼刻本影印，上海古籍出版社，1995。
- [清]黄生撰《义府》，《景印文渊阁四库全书》第858册，台湾商务印书馆，1986。
- [宋]黄庭坚撰《山谷集》，《景印文渊阁四库全书》第1113册，台湾商务印书馆，1986。
- [清]惠周惕撰《诗说》，《景印文渊阁四库全书》第87册，台湾商务印书馆，1986。
- [清]李慈铭著《越缦堂文集》，国立北平图书馆，1930。
- [清]李慈铭著，由云龙辑，上海书店出版社重编《越缦堂读书记》，上海书店出版社，2000。
- [清]李斗撰，汪北平、涂雨公点校《扬州画舫录》，中华书局，1960。
- [清]厉鹗撰《樊榭山房文集》，《影印四部丛刊初编》第289册，上海书店出版社，1985。
- [宋]黎靖德编，王星贤点校《朱子语类》，中华书局，1994。
- [清]刘大魁、吴德旋、林纾著，舒芜校点《论文偶记·初月楼古文绪论·春觉斋论文》，人民文学出版社，1959。
- [梁]刘勰著，范文澜注《文心雕龙注》，人民文学出版社，1958。
- [唐]刘知几撰，[清]黄叔琳释《史通训故补，史通评释·史通训故·史通训故补本》，上海古籍出版社，2006。

- [唐] 刘知几撰, [清] 浦起龙释《史通通释》, 上海古籍出版社, 1978。
- [唐] 刘知几撰, 程千帆笺《史通笺记(程千帆全集第五卷)》, 河北教育出版社, 2001。
- [汉] 毛亨传, 郑玄笺, [唐] 孔颖达疏《毛诗正义》(《十三经注疏》本), 中华书局, 1980。
- [清] 毛奇龄撰《白鹭洲主客说诗》, 《续修四库全书》第 61 册据清康熙李塨等刻《西河合集》本影印, 上海古籍出版社, 1995。
- [清] 毛先舒撰《思古堂集》, 《四库全书存目丛书》集部第 210 册据清康熙刻思古堂十四种书本影印, 齐鲁书社, 1997。
- [清] 毛先舒撰《澠书》, 《四库全书存目丛书》集部第 210 册据清康熙刻思古堂十四种书本影印, 齐鲁书社, 1997。
- [宋] 欧阳修撰《欧阳修全集》, 中国书店, 1986。
- [清] 皮锡瑞著, 周予同注释《经学历史》, 中华书局, 2004。
- [清] 皮锡瑞著《经学通论》, 中华书局, 1954。
- [清] 钱澄之撰, 朱一清校点, 余国庆、诸伟奇审订《田间诗学》, 黄山书社, 2005。
- [清] 清国史馆撰, 王钟翰点校《清史列传》, 中华书局, 1987。
- [清] 清高宗御撰《钦定诗义折中》, 《景印文渊阁四库全书》第 84 册, 台湾商务印书馆, 1986。
- [清] 清圣祖御定《钦定诗经传说汇纂》, 《景印文渊阁四库全书》第 83 册, 台湾商务印书馆, 1986。
- 《清实录》, 中华书局, 1985。
- [清] 全祖望撰, 朱铸禹校注《全祖望集汇校集注》, 上海古籍出版社, 1985。
- [清] 沈德潜撰《归愚文钞》, 清乾隆二十四年教忠堂刻本。
- [清] 沈德潜撰《清诗别裁集》, 中华书局据清乾隆二十五年教忠堂重订本影印, 1975。
- [清] 沈德潜撰《说诗碎语(清诗话本)》, 上海古籍出版社, 1978。
- [清] 沈德潜撰, 李克和等校点《唐诗别裁集》, 岳麓书社, 1998。
- [清] 沈廷芳撰《隐拙斋集》, 《四库全书存目丛书补编》第 10 册据清乾隆间刻本影印, 齐鲁书社, 2001。
- [汉] 司马迁撰, 裴骃集解, 司马贞索隐, 张守节正义《史记》, 中华书局, 1982。
- [清] 孙梅撰《四六丛话》, 商务印书馆, 1937。
- [清] 孙希旦撰、沈啸寰、王星贤点校《礼记集解》, 中华书局, 1989。

- [清] 谭献著,范旭仑、牟晓朋整理《复堂日记》,河北教育出版社,2001。
- [魏] 王弼注,[唐] 孔颖达疏《周易正义》(《十三经注疏》本),中华书局,1980。
- [魏] 王弼撰,楼宇烈校释《王弼集校释》,中华书局,1980。
- [清] 王士禛著,张宗柟纂集,戴鸿森校点《带经堂诗话》,人民文学出版社,1963。
- [清] 吴衡照撰《莲子居词话》,《续修四库全书》第1734册据清嘉庆刻本影印,上海古籍出版社,2002。
- [梁] 萧统撰,李善注《文选》,中华书局,1977。
- [清] 谢章铤撰《赌棋山庄词话》,《续修四库全书》第1735册据清光绪十年陈宝琛南昌使解刻《赌棋山庄全集》本影印,上海古籍出版社,2002。
- [明] 徐师曾撰,罗根泽校点《文体明辨序说》(《文章辨体序说·文体明辨序说》合本),人民文学出版社,1962。
- [民] 徐世昌撰《清儒学案小传》(《清代传记丛刊》第5、6、7册),明文书局,1985。
- [清] 严虞惇撰《读诗质疑》,《景印文渊阁四库全书》第87册,台湾商务印书馆,1986。
- 杨伯峻编著《春秋左传注》,中华书局,1990。
- [清] 姚鼐撰,胡士明、李祚唐标校《古文辞类纂》,上海古籍出版社,1998。
- [清] 姚鼐撰,陈用光编辑《惜抱先生尺牍》,《丛书集成续编》第130册据《海源阁丛书》本影印,上海书店出版社,1994。
- [清] 姚鼐著,刘季高标校《惜抱轩诗文集》,上海古籍出版社,1992。
- [清] 叶德辉著《书林清话》,中华书局,1957。
- [清] 永瑆等撰《四库全书总目》,中华书局,1965。
- [清] 俞樾等撰《古书疑义举例五种》,中华书局,2005。
- [清] 袁枚著,王英志校点《随园诗话》,凤凰出版社,2000。
- [清] 袁枚著,周本淳标校《小仓山房诗文集》,上海古籍出版社,1988。
- [清] 曾国藩著,王澧华校点《曾国藩诗文集》,上海古籍出版社,2005。
- [清] 张其锦著《凌次仲先生年谱》,《安徽丛书》本。
- [清] 章学诚撰,叶瑛校注《文史通义校注》,中华书局,1974。
- [清] 章学诚撰,冯惠民点校《乙卯札记·丙辰札记·知非日札》,中华书局,1986。
- [清] 章学诚撰《章学诚遗书》,文物出版社,1985。
- [清] 张之洞著,陈居渊编,朱维铮校《书目答问二种》,三联书店,1998。

- [民] 赵尔巽等撰《清史稿》，中华书局，1998。
- [清] 昭槎著，何英芳点校《啸亭杂录》，中华书局，1980。
- [清] 郑光祖撰《一斑录》，据道光二十五年刻本影印，中国书店，1990。
- [汉] 郑玄注，[唐] 孔颖达疏《礼记正义》（《十三经注疏》本），中华书局，1980。
- [汉] 郑玄注，[唐] 孔颖达疏《周礼注疏》（《十三经注疏》本），中华书局，1980。
- 中华书局影印《清实录》，中华书局，1985。
- [宋] 朱熹撰《四书章句集注》，中华书局，1983。
- [宋] 朱熹撰。朱文公文集《影印四部丛刊初编》第176~182册，上海书店出版社，1985。
- [清] 朱彝尊撰《曝书亭集》，《景印文渊阁四库全书》第1317、1318册，台湾商务印书馆，1986。

（二）今近人论著

- [英] 布尔顿 (M. Bonlton) 著，傅浩译《诗歌剖析》[M]，北京：三联书店，1992。
- 陈居渊《清代朴学与中国文学》[M]，长沙：百花洲文艺出版社，2000。
- 陈来《朱子哲学研究》[M]，上海：华东师范大学出版社，2000。
- 陈平原《中国散文小说史》[M]，上海：上海人民出版社，2004。
- 陈平原《中国现代学术之建立》[M]，北京：北京大学出版社，1998。
- 陈水云《清代词学发展史论》[M]，北京：学苑出版社，2005。
- 陈望道《修辞学发凡》[M]，上海：上海教育出版社，1979。
- 陈柱《中国散文史》[M]，上海：上海书店出版社，1984。
- 陈祖武《清儒学术拾零》[M]，长沙：湖南人民出版社，2002。
- [美] 柯文 (Paul A. Cohen) 著，林同奇译《在中国发现历史：中国中心观在美国的兴起》[M]，北京：中华书局，2002。
- 邓国光《康熙与乾隆的“皇极”汉、宋义的抉择及其实践——清代帝王经学初探》[A]，见彭林主编《清代经学与文化》[C]，北京：北京大学出版社，2005：101~155。
- [美] 艾尔曼 (Benjamin A. Elman) 著，赵刚译《从理学到朴学》[M]，南京：江苏人民出版社，1995。

- 方智范、邓乔彬、周圣伟、高建中《中国古典词学理论史(修订版)》[M],上海:华东师范大学出版社,2005。
- 傅斯年著,雷颐编校《中国现代学术经典·傅斯年卷》[M],石家庄:河北教育出版社,1996。
- 高瑞泉《中国现代精神传统》[M],上海:上海古籍出版社,2005。
- 高友工、梅祖麟著,李世耀译《唐诗的魅力》[M],上海:上海古籍出版社,1989。
- 葛兆光《十八世纪的学术与思想》[J],读书,1996,163(4):48~56。
- 葛兆光《七世纪前中国的知识、思想与信仰世界》[M],上海:复旦大学出版社,1998。
- 葛兆光《七世纪至十九世纪中国的知识、思想与信仰》[M],上海:复旦大学出版社,2000。
- 郭绍虞《中国文学批评史下》(《民国丛书》第一编第60册)[M],上海:上海书店出版社,1989。
- 郭绍虞《照隅室语言文字论集》[M],上海:上海古籍出版社,1985。
- 何九盈《中国古代语言学史》[M],广州:广东教育出版社,2000。
- 何泽恒《焦循研究》[M],台北:大安出版社,1990。
- 胡玉缙著,吴格整理《续四库提要三种》[M],上海:上海书店出版社,2002。
- 黄爱平《朴学与清代社会》[M],石家庄:河北人民出版社,2003。
- 黄保真、蔡钟翔、成复旺《中国文学理论史(四)》[M],北京:北京出版社,1987。
- 黄侃撰,周勋初导读《文心雕龙札记》[M],上海:上海古籍出版社,2000。
- 黄霖编著《文心雕龙汇评》[M],上海:上海古籍出版社,2005。
- 黄霖《中国文学批评通史·近代卷》[M],上海:上海古籍出版社,1996。
- 蒋寅《清诗话考》[M],北京:中华书局,2005。
- [法]于连(Francois Jullien)著,杜小真译《迂回与进入》[M],北京:三联书店,1998。
- [美]列文森(Levenson)著,郑大华等译《儒教中国及其现代命运》[M],北京:中国社会科学出版社,1995。
- 李贵生《传统的终结》[M],上海:复旦大学出版社,1985。
- 李贵生《论焦循性灵说及其与经学、文学之关系》[J],《汉学研究》,2001,38(19:2):375~398。
- 李贵生《阮元文论的经学义蕴》[J],《汉学研究》,2006,48(24:1):297~322。

- 梁启超《中国近三百年学术史》[M],天津:天津古籍出版社,2003。
- 梁启超撰,朱维铮导读《清代学术概论》[M],上海:上海古籍出版社,1998。
- 刘麟生《中国骈文史》[M],上海:上海书店出版社,1984。
- 刘盼遂著,聂石樵辑校《刘盼遂文集》[M],北京:北京师范大学出版社,2002,
- [美]刘若愚著,杜国清译《中国文学理论》[M],南京:江苏教育出版社,2006。
- 刘声木《桐城文学渊源/撰述考》[M],合肥:黄山书社,1989。
- 刘师培著,陈引驰编校《刘师培中古文学论集》[M],北京:中国社会科学出版社,1997。
- 刘奕《清代中期的文笔说:产生、发展与演变》[J],《天津社会科学》,2006, 149(4): 112~116。
- 刘奕《英雄惯作欺人语——曾国藩与桐城派关系再检讨》[A],《中国学研究第十辑》[C],济南:济南出版社,2006: 216~223。
- 刘再华《汉宋之争与清代文笔之辨》[J],《求索》,2003,136(6): 205~208。
- 刘再华《近代经学与文学》[M],北京:东方出版社,2004。
- 陆宗达《训诂简论》[M],北京:北京出版社,2002。
- 罗宗强《隋唐五代文学思想史》[M],北京:中华书局,2003。
- 马积高《清代学术思想的变迁与文学》[M],长沙:湖南人民出版社,2002。
- 马睿《从经学到美学:中国近代文论知识话语的嬗变》[M],成都:四川民族出版社,2002:。
- [美]麦金太尔(Alasdair Macintyre)著,龚群译《伦理学简史》[M],北京:商务印书馆,2003。
- [法]马利坦(Jacques Maritain)著,刘有元、罗选民《艺术与诗中的创造性直觉》[M],北京:三联书店,1991。
- 蒙培元《情感与理性》[M],北京:中国社会科学出版社,2002。
- 孟森《清史讲义》[M],北京:中华书局,2006。
- 牟宗三《心体与性体》(下)[M],上海:上海古籍出版社,1999。
- [韩]朴英姬《清代中期经学家的文论》[D],台北:台湾师范大学,1995。
- 漆永祥《乾嘉考据学研究》[M],北京:中国社会科学出版社,1998。
- 钱穆《中国近三百年学术史》[M],北京:商务印书馆,1997。
- 钱穆《朱子学提纲》[M],北京:三联书店,2002。
- 钱鍾书《管锥编》[M],北京:中华书局,1986。
- 钱鍾书《钱鍾书散文》[M],杭州:浙江文艺出版社,1997。

- 钱鍾书《谈艺录》[M],北京:中华书局,1984。
- 邱世友《词论史论稿》[M],北京:人民文学出版社,2002。
- 尚小明《学人游幕与清代学术》[M],北京:社会科学文献出版社,1999。
- 商衍鎤著,商志禛校注《清代科举考试述录及有关著作》[M],天津:百花文艺出版社,2004。
- 孙克强《清代词学》[M],北京:中国社会科学出版社,2004。
- [法]托多罗夫(Tzvetan Todorov)著,蒋子龙、张萍译《巴赫金、对话理论及其他》[M],天津:百花文艺出版社,2001。
- 王国维著,徐调孚、周振甫注《人间词话》[M],人民文学出版社,1960。
- 王俊义《清代学术探研录》[M],北京:中国社会科学出版社,2002。
- 王力《汉语诗律学》[M],上海:上海教育出版社,1979。
- 王章涛《阮元年谱》[M],合肥:黄山书社,2003。
- [美]雷·韦勒克(Nene Wellek)、奥·沃伦(Austin warren)著,刘象愚等译《文学理论》[M],南京:江苏教育出版社,2005。
- 邬国平、王镇远《中国文学批评通史·清代卷》[M],上海:上海古籍出版社,1996。
- 谢少波、王逢振编《文化研究访谈录》[M],北京:中国社会科学出版社,2003。
- 谢桃坊《中国词学史(修订本)》[M],成都:巴蜀书社,2002。
- 徐梵澄《徐梵澄集》[M],北京:中国社会科学出版社,2001。
- 徐复观《中国文学精神》[M],上海:上海书店出版社,2004。
- 徐立望《张惠言经世思想:经学与词学之统合》[J],《浙江学刊》,2006,161(6):60~67。
- 杨树达《中国修辞学》[M],上海:上海古籍出版社,2006。
- 杨旭辉《清代经学与文学》[M],南京:凤凰出版社,2006。
- 扬州师院学报编辑部、古籍整理研究室编《扬州学派研究》[C],扬州:扬州师院,1987。
- 姚永朴《文学研究法》[M],合肥:黄山书社,1989。
- 余国藩著,李奭学编译《红楼梦、西游记与其他》[M],北京:三联书店,2006。
- 余嘉锡《目录学发微 古书通例》[M],北京:中华书局,2007。
- 余英时《论戴震与章学诚》[M],北京:三联书店,2000。
- 余英时《中国思想传统的现代诠释》[M],南京:江苏人民出版社,1998。
- 张高评《方苞义法与《春秋》书法》[A],见:台湾中研院中国文哲研究所编

- 委会主编《清代经学国际研讨会论文集》[C],台北:中研院中国文哲研究所,1994。
- 张健《清代诗学研究》[M],北京:北京大学出版社,1999。
- 张舜徽《清代扬州学记》[M],上海:上海人民出版社,1962。
- 张舜徽《清人文集别录》[M],武汉:华中师范大学出版社,2004。
- 张寿安《以礼代理——凌廷堪与清中叶儒学思想之转变》[M],石家庄:河北教育出版社,2001。
- 章太炎撰,陈平原导读《国故论衡》[M],上海:上海古籍出版社,2003。
- 章太炎著《太炎文录初编(章太炎全集四)》[M],上海:上海人民出版社,1985。
- 章太炎著,徐复注《馗书详注》[M],上海:上海古籍出版社,2000。
- 赵振铎著《训诂学史略》[M],郑州:中州古籍出版社,1988。
- 郑子瑜著《中国修辞学史稿》[M],上海:上海教育出版社,1984。
- 周勋初著《魏晋南北朝文学论丛》[M],南京:江苏古籍出版社,1999。
- 朱东润著,章培恒导读《中国文学批评史大纲》[M],上海:上海古籍出版社,2001。
- 朱刚《唐宋四大家的道论与文学》[M],北京:东方出版社,1997。
- 赵航《扬州学派新论》[M],南京:江苏文艺出版社,1991。

后 记

本书是由我的博士论文修改而成的。记得论文初稿刚完成的时候,很是踌躇满志了一小阵子,整日里沉浸在欣然有得的喜悦中。后来喜悦渐渐变成惶恐,开始第一次修改。预答辩之后接受了郑利华、黄仁生老师的一些意见,作了第二次修改。之后,老师把论文中关于张惠言词学的部分推荐给了蒋寅先生,蒙蒋先生青眼,答允在《中国诗学》上发表,于是对这一部分再次进行修改。2007年6月,毕业答辩如期举行。除了复旦中国古代文学研究中心的诸位老师外,又幸蒙曹虹、张寅彭两位先生的指教,提出许多宝贵意见,于是自然又免不了一番补漏纠谬的工作。适逢曹老师在筹划出版《清代文学研究集刊》第一辑,出于提携后进的善意向我约稿。我便在论文第二章中抽出5万字,删改成4万字的定稿,发表在了《集刊》上。这样论文又修改了一部分。本来打算一鼓作气继续修改博士论文的,不想成为高校青年教师之后,压力如此之大。工作以来,一共受命开过8门新课。我向来不喜敷衍,每门课都是全力以赴,重上时也不断修改课件,时间花去了不少。当然,准备新课也是在为自己充电,读书心得积累,新的论文也写了一些,博士论文修改则只能断断续续地进行。

直到2009年岁末的某一天,我获得学校211工程项目资助,用以出版博士论文,终于逼迫着我全心全意回到论文修改中来。趁寒假一段难得的空闲,发现了不少问题。开学以后,一边上课,一边再修改,除了在字句、表达、材料、具体问题等方面打磨之外,有些地方还发现了很多新材料。但是,所谓校书如扫尘,旋扫旋生,又所谓学无止境,在修改过程中,总是觉得还有更多可以完美的地方,还有更多新材料等待发掘,可惜迫于合同交稿的日期已至,留下的遗憾只能今后去弥补了。

从前博士论文完成之后,曾有幸请陈尚君、刘寂潮两先生审阅而谬蒙见赏。寂潮先生说:“研究之深入、眼光之敏锐,实非常流所及。”而陈先生则说:“近年海内外有关清代学术史和文学批评史的分别研究成绩极其丰硕,但像本论文这样,深入具体地来探讨经学与文学的互动关系、对兼有学者和

文士两种身份的一批学术大师的文学思想努力加以同情理解,还是很罕见的。论文显示作者对于清代学者的文集和经史著作,做了极其广泛深入的阅读,对于海内外已有的相关著作有深切的把握,同时折衷群言,直抒所见,识见高迥,新意迭出,文笔清畅,表达准确而规范,已经具备较成熟的学术研究能力。该论文无疑是我近年来所见学位论文中,最优秀的著作之一。”我知道这些赞赏,鼓励后辈的美意更多,我应当以此为勇猛精进的鞭策,否则自夸自喜,委委佗佗,只会见笑于大方之家。

这次论文能出版,也要向接受论文的海上海古籍出版社以及我的学妹郭时羽女士致谢。时羽作为责任编辑,为本书花了很多心力。

后记写到这里,我重又读了读原来博士论文的后记,觉得其中的情意至今未变,那么剩下该说的话也就不再另作,只把原记略作增改,仍过录于下:

论文初稿改定了,算是对本科以来十年学习生涯有一个交待。从年少轻狂到无端老成,十年光阴轻轻掷过,不知道这篇单薄的论文能否交待得过去?虽然我真的非常幸运,自入学发蒙,一直受到许多师长、朋友的关心爱护和教导帮助,得以略识之无,但无奈又懒又笨,难成气候,不用说升堂入室,就是学术的门径也只能“瞻之在前”而已。即以本论文的写作而言,清人学养深厚,即使通常被看作比较纯粹的文士的袁枚、姚鼐,其学术修养也颇为了得,更遑论作为我研究对象的乾嘉汉学大师们。他们在学术研究上坚卓的精神、精当的方法和辉煌的成果影响深远,直至今日。读他们的文集和专著时,我常常一面禁不住地欢喜赞叹,一面又自觉鄙陋而益感惭愧,但向学之心也因此越加坚定纯粹。所以,名曰“研究”,实在唐突古人,让人惶恐难安,其实这不过是我学习过程中的一份心得体会而已,其中曲解武断之处正不知有多少了。现在赧然交出,浅薄错谬之处,只能希望先贤在天之灵勿嗔,也请并世师友见谅,并予是正。

看着完成的论文,我知道18岁时萌发的拿到博士学位的志向就要实现了。大四那年,半出于骄傲,半为了给以后学习古代文学打好基础,我选择了古代汉语作为硕士专业,后来便有幸得从冯春田师学习汉语史。上课的时候,常常是我们师弟二人相对而坐,冯师抽着烟,徐徐讲授,冷不丁提个问题,在我七零八落、信口开河之后,报以鼓励的微笑。有时香烟被冯师塞在衣服口袋里,他在书桌上摸不到烟盒,便在手提袋中一阵讨索,竟又找出一盒新的香烟,继续吞云吐雾起来。我这个不肖弟子,于冯师的渊深学问所得甚浅,每每能从课上带走的不过是一身烟雾,而留在眼中心底的,却是冯师甘坐冷板凳的精神和精卓不凡的学识、方法。

因为兴趣所在,我顺理成章报考了古代文学的博士,幸蒙陈广宏师不弃,收入门墙。陈、冯二师,虽然所治学问不同,但却同样睿智宽和、深厚淡泊,让学生由衷敬佩和亲近。记得第一次给陈师打电话,紧张得直哆嗦,而话筒里传来的声音如此温和沉静,一点一点感染着我。对于我询问的问题,老师也都坦诚直言,并不要半点琢磨疑猜,于是我的心也彻底舒展开来。进入师门之后,与老师见面就成为我日常的开心事。我向来好逞口舌之快,师弟讨论之时,陈师总是由着我天空海阔漫无边际地随想瞎说,时不时笑一笑,点点头。我有时突然意识到自己出言不慎,狼狈惶恐之际,偷偷打眼看看,老师也并无愠色,仍然温和地望着我。等到老师总结的时候,三言两语,语语中的,常使我感到豁然开悟的大自在大欢喜,对学问之事,有了更深入地领会,对自己的得失也明了起来。除了学业上的授受讨论,陈师为了让大家打牙祭,常常宴请我们一干弟子。觥筹交错之际,老师娓娓讲起蒋天枢先生、朱东润先生等前辈学人的旧事,讲起章培恒先生的严正与逸趣,讲述者的淡定从容与所述者的精神气度为一为二,恍惚间,让我心驰神往,深深感到了那一脉相传的风流。也是在一次酒桌之上,老师告诉我,大年三十、初一的晚上,他都去了办公室看书写论文。震惊、羞愧、激励,我的心情层转层进,不知所之。从此以后,每天晚上跑步经过光华楼,我总要抬头看看十六楼老师的办公室,看到那里灯光明亮,心里便也感到温暖光明。有趣的是,陈师也常是衣袋、书袋,随手采撷俱为香烟。于是六年以来,无论为学还是为人,我都在云山雾罩中日有所益、月有所进。而现在我只恨熏染还是太浅,却转眼就要毕业了。

回想在复旦的三年,毕业于我,是怎样一种背荷深恩的沉重。在陈师面前,我常常只能强抑着哽咽说声谢谢,此外,我还能做些什么呢?对于陈师在学业上给予的教导,在生活上无微不至的关怀和帮助,我的感激又岂是言语所能传达的呢?

当然,同样的感激,我也要献给章培恒先生、黄仁生老师、谈蓓芳老师、王雷泉老师、吴格老师、杨明老师和郑利华老师,除了学业上的指导和帮助,他们的学识和人格,曾经如此深刻地感染过我,注定成为我一生的财富。尤其是章先生和杨老师,在我交上关于清代文笔说的一篇论文之后,杨老师对我说:“你写得很好,我给你 A,而且只给你一个人。你得了,其他人就不能再得 A 了。”我最后确定下博士论文的选题,与杨老师的无私鼓励是分不开的。而章先生是我们古籍所的灵魂,他的学识、人格与风范,时时刻刻影响着所内的每一个学子。当我答辩的时候,章先生的身体已经很不好了,却仍抱病参加了我的答辩。虽然对我的有些观点章先生并不同意,但他还是给

了我很多肯定与鼓励。答辩后,章先生还叮嘱吴冠文师姐:“等我的《中国文学史新著》出版后,送给刘奕一套。”先生之风,山高水长!

也许我还应该把一份特别的感谢献给吴金华老师,虽然我从来不曾直接向吴老师请益。但是,我很幸运与他的三位弟子程泱兄、季忠平兄和王彤伟兄同在一套宿舍中生活三年。三位在生活上对我兄长般的关心、照顾自不必说,而平日里学术的切磋指点,更是让我获益匪浅。三位兄长学养深厚、学风踏实,他们对清人学术、魏晋文章、古汉语词汇以及古籍整理都有深刻独到的见解,耳濡目染,心眼日开,感觉自己也在不知不觉中厚实起来。从三位兄长处获益日多,我对吴老师的感激之情便不禁油然而生。此外,我的感激还有另一层原因。算起来,吴老师与冯师同流共派,在各自开新之外,都同样能继承章、黄学风,而章太炎先生、黄季刚先生正是清代汉学的殿军。我与博士论文中涉及的清代学人虽然古今悬隔,但却能通过冯师、吴老师和三位兄长感知古人的流风余韵,使我对清代学人有了依稀亲切的理解和体认。厚福如此,怎能不致谢意呢?

无尽的谢意,也要献给我的同门和我的朋友。与诸位同门相聚,总少不了学业切磋之乐,尤其难得的是,对我抑不住流露的狂态,大家从来给予包容。师门之内其乐融融,对艰辛的博士生活来说,始终充满慰藉。葛春藩师兄的沉静,赵健师姐的乐观,梁苑师姐的执著,甄炜旒师妹的纯净,魏宏远兄的热忱,叶晔兄的精勤,张海新兄的奋发和艾兮兮师妹的沉毅所带给我人生的教益,难以言表。我更要特别感谢吕承焕师兄,他从韩国远来,求学于异国他乡,遇到的困难、承受的压力都超出我的想象,但承焕大哥却像长兄一般真心地帮助我教导我。有时候,大哥会叫上我喝几杯,酒酣耳热之后,大哥以严谨为学、尊师重道之语谆谆相告,我想古之学者,风范正当如此吧。除了承焕大哥,另一位韩国学者朴英姬女士也需要特别感谢,当我冒昧向她索要博士论文时,她立即慨然允赠,并很快托人从韩国带来交到我手中。如今成形的论文,也算是对朴女士的一份致谢吧。

古今中外,追求真理也许就是踏上一条光荣的荆棘路。当我遇到困难,当我感到孤寂的时候,我的朋友们总是为我敞开他们的胸怀。因为他们,我的求学之路虽有艰难,却也开满鲜花。像斯怀,多少年来,时时和我分享他的人生智慧,分享书里书外的赏心乐事。每每收到他寄赠的图书,我都会感到无限暖意,因为斯怀和我一样读博士,他的经济压力恐怕比我更大。对我,斯怀也从不吝啬赞扬和鼓励,虽然我并没有他夸得那么好,但他知道信心对我的重要。像向泰,十几年的相处,总是他照顾我、宽慰我,他的宽厚豁达持续影响着我,他的幽默和智慧照耀着我,让我感到快乐。而勇韬,这个

要与我分享美酒、衣裳和利剑的朋友,大概是把我灌醉次数最多的朋友,他的肝胆相照,桩桩件件,都已印刻我心。要感谢勇韬的更是他为我细心校读论文,发现了里面不少错误,让我倍觉感动。至于渊博的至刚,无论学术还是生活,从来对我推心置腹,给我无数启发。而且至刚有一张尝遍美食的嘴,和他在一起,总能大快朵颐。

师友的深情厚谊,究竟要我如何来感激呢?我只能感谢上苍,感谢老天如此厚我爱我。

也许师友深恩还有报答的时候,可父母的恩情就永远难报万一了。硕士、博士的六年,全靠妈妈独自一人无私无怨地支持我。为了准备博士考试和完成博士论文,我有两个春节没有回家,想到妈妈坐在空荡荡的家里,“此时有子不如无”的沉痛让我心如刀绞。而爸爸离开我们已经整整六年了。幼儿园的时候,爸爸来接我,把我放在背上,我跳啊跃啊,天空蓝蓝的,爸爸却一阵咳嗽,一口痰吐到地上,暗红暗红。不久,爸爸接受了第一次心脏手术。康复后的爸爸,还像从前那样宠我爱我。关于童年的幸福生活,我的记忆中满是春空中高远的风筝,是夏日冰凉的河水,是秋天金色的钓竿,每个场景中,我和爸爸的身影贴在一起,那么亲密。爸爸最后重病住院的日子里,我在病床前日夜陪侍。好久没有和爸爸这样亲近过,而这一次,已经是长大的我照顾衰病的爸爸。那个时候,我刚刚确定保研留校,爸爸为他的儿子深深感到骄傲,他反复告诫我,一定要把书读好,一定要拿到博士学位,做出成绩。六年过去了,我没有辜负爸爸的期望,爸爸在九原之下,是否看到了呢?“父兮生我,母兮鞠我。拊我畜我,长我育我。顾我复我,出入腹我。欲报之德,昊天罔极!”欲报之德,昊天罔极!

突然发现,我的后记写得这么长。没有想到平常一直为理智压抑的情感,此刻却像莽苍外的大雨突然落下,天地之间一片迷蒙。我不知道怎样报答父母亲人,报答师友,报答所有关心我爱护我的人们,也许我所能做的只是在追求人类智慧和真理的道路上继续走下去。12世纪沙特尔修道院的伯纳德长老曾经发出过这样的声音:“追求真理,作时代的儿女。”如果我能走进时代的精神,我能为我的国家和人民、为我祖先的文化尽一份心力,是否算是略尽感恩之情呢?殷海光先生曾说:“在这样的背景下,我独自出发来寻找出路和答案。当我出发时,我像是我自己曾经涉足过的印缅边境的那一条河。那一条河,在那无边际的森林里蜿蜒地流着,树木像是遮蔽着它的视线,岩石像是挡住了它的去路。但是,它不懈怠,终于找到了出路,奔赴大海,和百谷之王汇聚在一起。现在,我发现了自己该走的大路。我认为这也是中国知识分子可能走的大路。我现在看到窗外秋的蓝天,白云的舒展,

和遥远的景色。”这段话一直深深感染着我激励着我,它使我明白我的责任和我的道路。

补记

书稿交到出版社以后,正赶上国家社科基金后期资助出台新规,可以由出版社从未刊书稿中择优推荐。我的责编郭时羽女士鼎力推荐,幸蒙上海古籍出版社垂青,拙稿被列入推荐申请的名单,复蒙各位评审专家的抬爱,我就得到了这项资助,实在侥幸得很,当然也让我更心怀感激。对我的书稿,评审专家给予了较高的评价,也提出一些修改意见。我很感谢评审专家给我的鼓励和帮助,也据此对书稿再做了一些修改和调整。目前的书稿虽然错谬与浅薄之处仍然不少,但比起博士论文初稿,总算有了不小的进步。这都是前述学林师友的督责之功,也是我继续前行的动力。

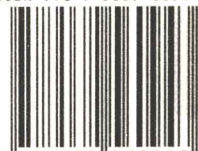
刘奕闲之补记于宝山野草盈庭庐

2011年2月12日



上架建议：文学理论

ISBN 978-7-5325-6094-3



9 787532 560943 >

定价：48.00元

易文网：www.ewen.cc