

古代文史研究

韓江學刊

陆志韦《〈说文解字〉读若音订》评议

邱克威*

摘要 陆志韦是 20 世纪最早进行全面而系统上古音系构拟的中国学者之一，他在高本汉上古与中古音系研究的基础上提出了许多新的意见。他在 1946 年出版的《〈说文解字〉读若音订》，更是在较少人关注的汉代语音研究领域中取得较大的突破。这部书在分析与构拟上符合现代语音学理论与方法的操作，但由于内容涉及较多文字训诂与校勘等文献学研究，当然还包括较少人关注的汉代音系，因此很少人讨论陆志韦这部著作。本文结合陆志韦在 20 世纪中国语言学研究，向来贯彻的严谨性与实证性特点，对其《〈说文解字〉读若音订》在上古音研究方法上的操作进行评议，除了整理陆氏对于汉代语音系统的重要观点，同时也体现《说文解字》“读若”材料的上古音研究价值。

关键词 陆志韦 《〈说文解字〉读若音订》 汉代语音系统

引言

20 世纪伊始延续清初以来的古音学传统，对于上古音的研究以及材料的考订精益求精。特别是 1920 年代高本汉的研究论著陆续发表后，掀起现代语言学理论及方法与传统古音学的结合研究，在上古音研究中取得了较多突破，论者更称之为“高本汉时代”^①。

* 邱克威，博士，厦门大学马来西亚分校中文系副教授。Email: KiakUei.Khoo@xmu.edu.my

**本文最初于 2018 年槟城举行的“近世意象与文化转型国际研讨会”上发表，现在作了一些补充与修改。

^① 参看严修《二十世纪的古汉语研究》，书海出版社，2001 年，第 212-213 页。

1940年高本汉《中国音韵学研究》的中译本出版^①，随后数年间陆志韦出版了《古音说略》与《〈说文解字〉读若音订》这两部代表这时期上古音学术成就的重要著作。前者代表陆志韦上古音音系较为系统的论述，因此较多受到关注，对其讨论也较多；后者以《说文解字》为对象探讨汉代音系特征，而且其中涉及较多校对考证的内容，一般不太受到注意。

汉代音系作为先秦《诗经》音系与中古《切韵》音系之间的连接，由于材料相对较分散，在上古音的研究中往往较少关注。这一点从清中叶古音学鼎盛期的著作就能看出来，那时关注汉代材料的著作就较少；即使到了现代也如此，如王力《汉语语音史》中对汉代音系的着墨最少，尤其声母部分仅仅只是十多字的论述^②。一直到1950年代罗常培、周祖谟《两汉魏晋南北朝韵部演变研究（第一部分）》^③出版后，对于汉代韵部才有了第一部系统而全面的材料整理与分析。

由此出发，考虑到陆志韦在1943年出版《古音说略》后继而1946年又出版《〈说文解字〉读若音订》，我们似乎可以设想其有意识地企图沿著先秦音系顺延而下一窥汉代音系以达中古《切韵》音系。这在当时不可不谓是有见地的。

陆志韦，是高本汉以后最早对上古音研究进行系统整理的中国学者之一。他对高本汉的成果既有继承也有批评，如其云：“不论成功与否，他的辛苦经营最值得我们钦佩。大致说来，他所创造的系统可算是成功的了。”^④当然整体上还是批评与修正较多，如何九盈所总结的：

陆志韦也对高本汉的构拟有所批判，他的批判与董同龢对高氏的批判大不一样，董氏只批判高使用材料有疏漏、错

^① Karlgren, Bernard J. (高本汉), *Phonologie Chinoise*. 1926. 赵元任、罗常培、李方桂译《中国音韵学研究》，商务出版社，1940年。

^② 王力《汉语语音史》，中国社会科学出版社，1985年，第88页。

^③ 罗常培、周祖谟《两汉魏晋南北朝韵部演变研究（第一部分）》，科学出版社，1958年。

^④ 陆志韦《古音说略》，《陆志韦语言学著作集（一）》，中华书局，1985年，第1页。

乱，某些拟音自相矛盾，而陆志韦认为高的构拟原则就成问题。^①

本文评议其《〈说文解字〉读若音订》，提出该文除了整体具备这时期音韵学研究方法上“语音学理论”、“记音工具”、“研究材料”等三大特点^②，实则更重要的是结合了文字校勘训诂等传统文献学方法，对汉代语音系统的研究材料进行深入细致的梳理，提出许多启发人的意见，为汉代音系研究与分析的重要参照。

一、关于《说文解字》“读若”材料及其性质的讨论

《说文解字》“读若”材料历来备受重视，整理研究的人也较多。最早的如颜之推《颜氏家训·音辞》中，就对许慎在内的东汉经师“读若”音注材料，提出整体批评，称“益使人疑”。后来到清中期说文学大盛，段玉裁、钱大昕、王筠等都曾对“读若”的体例及其性质进行评说，而当中洪亮吉《汉魏音》堪称是最早全面搜集《说文解字》“读若”材料整理的著作^③。此后，还有清末叶德辉的《〈说文〉读若字考》等。当然，到现当代，研究的著作则更多，举例如陆志韦《〈说文解字〉读若音订》、杨树达《〈说文〉“读若”探源》^④、杨剑桥《〈说文解字〉的“读若”》^⑤、冯玉涛《〈说文解字〉“读若”作用类考》^⑥、王卯根《〈说文〉形声字

^① 何九盈《中国现代语言学史》，广东教育出版社，2000年，第273页。

^② 严修《二十世纪的古汉语研究》，书海出版社，2001年，第213页。

^③ 【清】洪亮吉《汉魏音》，《续修四库全书·经部·小学类》第245册，影印乾隆五十年刻本，上海古籍出版社，2003年。

^④ 杨树达《〈说文〉读若探源》，《积微居小学述林》第4卷，上海古籍出版社，1954年，第109-152页。

^⑤ 杨剑桥《〈说文解字〉的“读若”》，《辞书研究》1983年第3期，第87-92页。

^⑥ 冯玉涛《〈说文解字〉“读若”作用类考》，《宁夏大学学报》1996年第3期，第11-22页。

“读若”注音条例考》^①、杨宏《〈说文〉“读若”性质研究综述》^②、邱克威《〈说文〉地名“读若”释音》^③等。

但这些著作多数主要是针对“读若”的性质及体例进行分析阐述。当然，在对“读若”材料进行音系分析之前对这种材料性质的辨析也是必要的。正如杨宏所总结的，古今学者的意见大体分为三种：“明音派”、“通字派”、“兼有派”^④。而杨剑桥在分析历来各种立场后的概括则更为贴切，其云：“‘读若’的性质是拟音或拟音兼明假借”^⑤。

这里，当然还得首先看看对《说文解字》“读若”材料数量上的整理。上文提过，洪亮吉《汉魏音》是较早集中整理许慎“读若”材料的，其书中搜集一共 815 条，包括 773 条为大徐本、41 条为小徐本、1 条辑录自《初学记》。后来美国学者柯蔚南《东汉音注手册》一书所使用的“许慎音注材料”基本就袭用洪书^⑥，包括其中的疏漏与错误；如“胸音劬”、“奉音忽”其实不见于《说文》，又“联言若断耳为盟”乃方言词汇，实非音注，另外“餽、鼻、驪、嫫、娒、媼、媼、娒、緜、鋈、鑿”等十条“读若”皆误作他书音注^⑦。

陆志韦《〈说文解字〉读若音订》一共收录 823 条“读若”材料，大体解决了洪书的问题。后来邱克威《东汉经师音读系统研究》整理为 833 条，实则与陆氏的材料基本一致，其云：

本文收集的材料数量为 833 条。其实从材料来看，数量是与陆志韦一致的，所不同的只是本文按照二字对音字组为一条材料进行计算，也就是说，如《病部》“瘡，读若

^① 王卯根《〈说文〉形声字“读若”注音条例考》，《古籍整理研究学刊》2003 年第 4 期，第 25-28 页。

^② 杨宏《〈说文〉“读若”性质研究综述》，《华北水利水电学院学报（社科版）》2003 年第 1 期，第 33-45 页。

^③ 邱克威《〈说文〉地名“读若”释音》，《语苑探赜——庆祝唐作藩教授九秩华诞文集》，商务印书馆，2021 年，第 360-372 页。

^④ 杨宏《〈说文〉“读若”性质研究综述》，第 33-45 页。

^⑤ 杨剑桥《〈说文解字〉的“读若”》，第 87-92 页。

^⑥ Coblin, W. South (柯蔚南), *A Handbook of Eastern Han Sound Glosses* (《东汉音注手册》), Hong Kong: The Chinese University Press, 1983.

^⑦ 参看邱克威《东汉经师音读系统研究》，花木兰文化事业有限公司，2018 年，第 18-49 页。

𦉰，又读若掩。”陆志韦都在一条内处理，而本文的统计表则作为两条材料计算，即“瘞：𦉰”、“瘞：掩”。^①

至于“读若”材料的性质，陆志韦曾明言《说文》“读若”的目的就是明音，但不排除“通假”是其“始料不及”的副产品。其云：

盖假借、明音，二者本不背道而驰。明音者，许君之本旨。古者依声托物，凡字之音同者皆可为通借。

又云：

假借者非许君之本义，许君初不欲寓假借于“读若”，随音释字，假借在所不免耳。

这种以“明音”为基础而兼及其它功用的意见正是目前学界的研究共识^②。比如冯玉涛通过全面考察，分析“读若”作用为五种，并总结说：“‘读若’是文字训诂兼注音术语”^③。再如杨宏通过《说文解字》“读若”属性数据库的测查与分析，总结云：

《说文》“读若”的目的是多元的，单纯的“明音说”或“通字说”都不够全面、准确。得到的数据体现出《说文》“读若”是有多元目的的，以音同、音近为基础。^④

陆氏语言学研究特点之一，就是特别重视材料性质的辨析与原则方法的演绎，以保持其分析逻辑上的一致性。我们明白其对于“读若”材料的性质阐释，也就能理解他何以强烈批评段玉裁等解释“读若”时屡屡提出的“双声叠韵”说法。比如《衣部》“衿，读若普。”段玉裁注：“普音于双声得之。许读如此。”陆氏则

^① 邱克威《东汉经师音读系统研究》，第112页。

^② 参看杨宏《〈说文〉“读若”性质研究综述》，第33-45页。

^③ 冯玉涛《〈说文解字〉“读若”作用类考》，第11-22页。

^④ 杨宏《〈说文〉“读若”性质研究综述》，第33-45页。

说：“各家言双声，双声不能为读若。”^①又如《鬯部》“醴，读若迅。”段注：“吏声即史声，史与迅双声。”陆氏则说：“二字不以音转，前人言双声、言音近者，皆误。”^②

由此延伸，在以《说文》“读若”材料进行汉代音系分析的同时，陆氏非常谨慎地区分开声训材料。如《宀部》“宋，读若送。”陆氏提到：“刘书以音义相近之字为比况，乃汉儒陋习，不可据以审音。”^③这一点只要对比美国包拟古与柯蔚南二人，均将刘熙《释名》在内的声训材料，与许慎“读若”等音注材料囫圇进行汉代音系拟音的做法，就能清楚显示陆氏古音学研究的严谨性。

此外，还值得一提的是陆志韦还曾提过一个发人深省的问题，其云：

韦所大惑不解者，《说文》九千余字，而注“读若某”或“读与某同”者乃不及十之一。其余八千余字何以不注读若耶？不明某字某字之何以无读若，即不明某字某字之何有读若也，而昔人未尝有此见解也。^④

这就从更根本的高度上提出“读若”性质的问题，其中或有如邱克威联系于整体东汉经师注释经典时标注音读的性质问题所提出的，必须回归东汉古文经学的读经传统上去考察^⑤。这一点，陆氏在其《〈说文解字〉读若音订》中也是极其关注的，详见下文。

二、对读若材料音系分析上的特点

上文提过，陆志韦古音学研究的一大特点是强调材料性质辨析上的实证性与原则方法论上的逻辑演绎性，以保证其分析结论的严谨性。正如李开对陆氏上古复声母问题的讨论所总结的：“陆氏复

^① 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，2003年，第202页。

^② 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第201页。

^③ 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第182页。

^④ 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第152页。

^⑤ 邱克威《东汉经师音读系统研究》，第1-13页。

声母研究的特点是：始终将复声母问题放入他的近于逻辑演绎的强大的音理系统中考验。”^①

从其《古音说略》构拟上古音系统所采用的“《诗经》—《说文》—《切韵》”三者比较互证的方法来看，可以清楚认识其历史比较语言学原则上的应用与操作，也正如李开所展示的，其中体现出陆氏方法论上的演绎特征^②。然而具体到《〈说文解字〉读若音订》，陆氏并不为构拟《说文》音系而作，其中更多体现出他在材料考证与辨析工作上的实证性特点；当然，在考证材料过程中难免需要进行学理上的判断，即所谓“理校”，还是能看出陆氏逻辑演绎上的特点。以下我们进行条陈分述：

（一）强调时地因素的辨析

陆氏书中开篇就提出：“许君之世上距陈灵已六百余年，其所注之音为古音耶、为今音耶、为读经之音耶、抑确为口语耶？”

由此可见，陆氏非常重视对于《说文》“读若”材料时地因素的辨析。对此，学界在分析“读若”材料的音系特征时多仅指向《说文》的语音系统，如杨剑桥所分析的：

“读若”的韵母系统与《诗经》音的韵母系统大致近似，但也有许多值得注意的显著的语音演变情况。^③

然而至于这个音系与整体上古音系的关系如何，则语焉不详。

邱克威对八家东汉经师的三千余条古籍音注进行整体音系分析之后，提出包括《说文》“读若”在内的东汉经师音读系统与汉代音系保持着较大一致性，其云：

东汉经师音读系统是以汉代的语音系统为基础音的，不论从声母、韵部、声调等方面来看，都主要表现的是汉代的

^① 李开《关于陆志韦先生的古音学思想》，《民俗典籍文字研究》第17辑，2016年，第205-281页。

^② 李开《关于陆志韦先生的古音学思想》，第205-281页。

^③ 杨剑桥《〈说文解字〉的“读若”》，第87-92页。

语音特点。另外，从韵部的分析来看，这个音读系统又有不少区别于汉代韵文押韵的韵部演变与分合情况。这样的区别，有的是受方言影响造成的个别字音的不同，有的是保留古读的字音，有的是经师音读系统特殊的演变规律。^①

其中方音影响是较明显的。比如《豕部》“豕，读与豨同。”陆氏谓“豕、豨，音不相近”，又引《史记》、《左传》与《汉书》、《淮南》异文，前二者作“豕”，后二者作“豨”，最终总结云：

汉人“豕”作“豨”。《方言八》“猪…南楚谓之豨”。《汉书·食货志》颜注“东方名豕曰豨”。汝南语或亦作 xIəi。^②

从他征引的文献中基本可以判断，这正是典型的方言词汇替代现象。陆氏所引《史记·天官书》“奎曰封豕”，而《汉书》作“封豨”，足见历经将近二百年之后到了东汉初楚地方言的“豨”已经被通语所广泛接受了。至于《淮南·本经》引《左传》“封豕长蛇”作“封豨修蛇”，则是因为淮南本就属于楚地，何况淮南王刘安本身就是宗室，所以他的书中多楚语自然是在情理之中的，比如《淮南子》中的以“扇”为“箠”、“布”为“曹”、“土尘”为“堞”、“士”为“武”等等，都是楚地方言词汇。而尤甚者，竟然还有其手书通语用字而口中所读却是楚音，如《淮南·本经》“牢笼天地，弹压山川。”高诱注：“牢，读屋霤，楚人谓牢为霤。”^③

陆氏《说文》解释“读若”特别重视方音现象，甚至以此批评清儒释音错误，其云：

^① 邱克威《东汉经师音读系统研究》，第261页。

^② 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国语言科学院学者文选·陆志韦集》，第264页。

^③ 参看邱克威《辨“刘”“留”》，《中国语言学》第8辑，2015年，第360-372页。

许君读若，杜、郑读为，并以注音，初无异义。读若用字亦多与谐声不符者，未始非易字、破字，要为方言假借。许君与二郑方音不能尽同，固不待言。汝南音与开封音、高密音，其于古韵部之离合不无歧异。史称齐语，如《方言》“嫁转为徂”，郑君“萌读为蒙”，显多特异之处。郑玄传经，共徒遍天下，尤而效之，则后人读经破字实即方言也。清儒不识方言，故段氏曲说风行。即此以复圣人之音，不其殆乎？^①

陆氏在解释方音现象时能注意到东汉经师材料的互证，虽然他仍未以之作为分析《说文》读若字音，乃至整体东汉经师音读系统的重要研究方法，但这已经是非常难得了^②。因此他批评清儒的意见也很有见地，比如上文提过，他批评段玉裁注《说文》“读若”的“双声得之”就是如此。当然，他也有同意并发挥段注的。如《车部》“𨔵读若胥”，段注本据高诱注《淮南子》改作“茸”。陆氏取段注音，并解释：“许君用方音，或有所师承。”^③

按高诱注《淮南子》，“𨔵”字二见，即《览冥》“𨔵，读楫付之楫”^④；《汜论》“𨔵，读近茸，急察言之”。对此，吴承仕解释：“𨔵从付声，本属侯部，对转东则音茸，高读皆是也。”^⑤这是正确的。这种阴阳对转的方音现象正是上古齐语的特点，如《礼记·中庸》郑玄注云：“衣，读如殷。声之误也。齐人言殷声为衣。”

其实正如《汉书·艺文志》记载：“《苍颉》多古字，俗师失其读，宣帝时征齐人能正读者。”郑玄注经也多征引齐读，许慎《说文》“志在传经”也多齐声。甚至于段玉裁与陆志韦都难免时或不察。

^① 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第156-157页。

^② 参看邱克威《东汉经师音读系统研究》，第24-26页。

^③ 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第248页。

^④ 各本作“读楫拊之拊”，今依张双棣所引桂馥、黄侃等人意见，改作“读楫付之楫”。张双棣《淮南子校释》，北京大学出版社，1997年，第706页。

^⑤ 吴承仕《经籍旧音辨证》，中华书局，1986年，第693页。

如《虫部》“螭读若戾艸”，段陆二人似乎都有意避开问题的实质。段云：“双声也。”而陆云：“《玉篇》以‘螭’为正文，‘螭’为重文。”^①其实这里同是齐地方音影响的阴阳对转。再如《雨部》“霪读若斯”，按《广韵》“霪”字为霰韵“苏佃切”^②，而许慎读若“斯”，这正是齐语的特点。同时《诗经·小雅·瓠叶》“有兔斯首”，郑笺：“今俗语‘斯白’之字作‘鲜’，齐鲁之间声近斯。”而《邶风·新台》更以“瀾、鲜”押韵。

又如《角部》“觶，挥角貌。从角菴声。梁隰县有觶亭，又读若縿。”段注云：“又者，蒙‘菴声’而言，又读若布名之縿。”陆氏云：“许读 x 与 s 实不得而知。”^③这里“觶”为晓母元部、“縿”则心母月部。彼此虽然韵部可以阳入对转，但是声母却差距太远。其实这也是上古齐语的声母特点。举郑玄《三礼注》中 3 条“献读为莎”，如《周礼·春官·司尊彝》“鬱齐献酌”，注：“玄谓……献读为摩莎之莎，齐语声之误也。”又《礼记·郊特牲》“汁献浼于醴酒”，注：“献读当为莎，齐语声之误也。”又《仪礼·大射》“两壶献酒”，注：“古献读为莎。”这里明言“齐语声之误”，而“献”为晓母、“莎”为心母，正与“觶读若縿”一致。再举一例证，《颜氏家训》“通俗文曰‘入室求曰搜’。反为兄侯。然则兄当音所荣反。今北俗通行此音，亦古语之不可用者。”这里的“兄”和“所”也是晓母与心母的区别。颜之推谓“今北俗通行此音”，正与齐地相符^④。

值得注意的是，“觶读若縿”属于地名字音，上述“读若”陆氏虽未得出正解，但其书中多次提及“地邑之名每不可以音理拘也。”^⑤显然已意识到地名字音的特殊时地特征。

^① 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第 195 页。

^② 《宋本广韵》反切误作“苏田切”。

^③ 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第 209 页。

^④ 参看邱可威《利用汉代方言材料解决古籍音读问题释例》，《汉语语学研究新趋势与科学实践》，博特拉大学，2011 年，第 131-136 页。

^⑤ 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第 200 页。

(二) 不囿于字书韵书的字音

上文提及颜之推批评“今北俗通行此音”，其实正与许郑二人的音注相合。这绝非偶然。实则《颜氏家训·音辞篇》云：

逮郑玄注六经，高诱解《吕览》、《淮南》，许慎造《说文》，刘熙制《释名》，始有譬况假借以证音字耳。而古语与今殊别，其间轻重清浊，犹未可晓；加以内言、外言、急言、徐言、读若之类，益使人疑。

而颜氏作为“萧颜多所决定”的《切韵》重要正音人，因此邱克威特别强调东汉经师音读系统与《切韵》系统在字音上的区别往往与此有关，其云：

经师音读自成一个稳定的系统，且承传有自，如同一字在不同时代不同经师的音注中往往仍表现出稳定的音读，即使与《切韵》收音不同，其彼此间仍是一致的。所以这些经师音读决不可能是某个经师人或某地经师别有用心的杜撰。……《切韵》之收音在很大程度上是萧该、颜之推等人的语言观的体现，即其对“正音”的诠释。因此其人进行讨论某字何音为正、何者不正时，心中已有既定的绳墨，而从《颜氏家训》来看，颜氏对东汉经师音读中的诸多字音都是不太认同的，因此这些音注中发现许多与《切韵》读音不同的字自是情理之中的了。^①

柯蔚南与包拟古等人正是不明白这个重要因素，因此在以《切韵》对照东汉经师的音注材料时就往往错误构拟^②。从这一点上，正可以显出陆氏的古文献功底。他虽未直接指出颜之推对东汉经师音的批评，但在参照韵书字音上却是十分谨慎的，也能正确指出其中的问题。如《毋部》“毋，读若媮。”陆氏云：“《广韵》‘媮，

^① 邱克威《东汉经师音读系统研究》，第11页。

^② 参看邱克威《东汉经师音读系统研究》，第26-43页。

许其切’，非读若之音。段注‘毒，依“许其切”’，失检。”^①
《亼部》“彖，读若弛。”其云：“《广韵》‘豕，施是切’，‘彖，尺氏切’，亦非许音。”^②

不仅如此，陆氏还能够正确地指出《集韵》依“读若”音造反切以附会《说文》的做法，尤其《集韵》的这种造音做法往往因误读许书而导致错误。如《牛部》“犗，读若糗粮之糗。”其云：“至若《集韵》‘去久切’下亦收‘犗’字，则显以不识许音而妄拟一反切耳。”^③又《日部》“𣎵，众微杪也。从日中视丝。古文以为显字。或曰众口貌。读若唵唵。或以为蚩；蚩者，絮中往往有小蚩也。”他指出：“字凡三义，惟训‘众口貌’读若‘唵唵’。……《集韵》二字并‘渠饮切’而‘𣎵’训‘絮中小蚩’，似以‘读若唵’而造此反切，又误训也。”^④又《巾部》“帑，读若琐。”他说：“《集韵》‘帑、琐’并 xlok，似即以今音拟读若之音。”^⑤

其实若仔细辨析，尤其从谐声角度分析其字音演变规律，甚至还能发现字书中的一些错误。比如《火部》“炮，读若駟颡之颡。”《广韵》、《集韵》并音“他历切”。然而正如段玉裁所指出的：

各本篆体作“炮，皂声”，按皂声读若逼，又读若香，于颡不为齧声。巨声与勺声则古音同在二部。叶抄宋本及《五音韵谱》作“口^⑥，巨声”，独为不误。《玉篇》、《广韵》、《集韵》、《类篇》作“炮”，皆误。

这里可以显见《广韵》、《集韵》的反切是依《说文》的讹字造音的，不足为征。而这样的错误，是只有做到不宥于简单翻查辞典的严谨治学方法才能够正确揭示出来的。因此我们说，陆氏在审

^① 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第225页。

^② 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第261页。

^③ 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第230页。

^④ 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第182页。

^⑤ 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第227页。

^⑥ 字作“[火巨]”。

订《说文》“读若”音上是严谨而合理的，比起柯蔚南那种纯粹仅以字书音为依据进行对音，其眼界确实高出许多。

陆氏不囿于韵书字音的限制，还体现在他对于《说文》性质的准确把握上。如其多处强调《说文》“志在传经”的根本性质，虽未提出东汉经师音读系统，但其关注及东汉经师读经音的特殊性，以及注经体例上的特征，已是很难得的。其云：

引经之例，“珙读若《诗》曰：瓜瓞蓼蓼”，经生以口中之音识目中之字。许书之作，非为隸人诵习，而志在传经。古者经以口授，或有如今人之习《金刚经》、《可兰经》者，诵之终身而未尝尽识其字。故曰“鑿读若《春秋传》曰：鑿而乘它车。”则识“鑿”字之音矣。推而广之，“珙读若《诗》曰：瓜瓞蓼蓼”，经生识“蓼”字之音，斯识“珙”字之音矣。

“誨读若行道迟迟”、“因读若三年导服之导”，不称《诗》、《礼》而经生无不知其为引经以明音矣。许书引经多不注读若。“柴”下云“《虞书》曰：至于岱宗，柴”、“繫”下云“《诗》曰：祝祭于繫”，自经生读之，固皆寓音于训，其不注读若无损于音。故《说文》之为音书不止读若八百条已也。凡此皆引经之例也。^①

而这一点也在多处为他正确审订《说文》“读若”字音起到了关键作用。比如《谷部》“因，读若三年导服之导。一曰竹上皮，读若沾。一曰读若誓。”这里涉及三个音注，但我们且先看“读若三年导服之导”一条。

《说文》中《木部》“椌”、《穴部》“窞”、《谷部》“因”都出现这一条“读若三年导服之导”音注材料。《谷部》“因”字下，段玉裁注：“郑从今文，故见古文于注。许从古文，

^① 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第157页。

故此及木、穴部皆云‘三年导服’，而示部无‘禫’。今有者后人增也。导服者导凶之吉也。”又于《示部》“禫”字下注云：

玉裁按：《说文》一书，三言“读若三年导服之导”，考《士虞礼》注曰“古文禫或为导”，《丧大记》注曰“禫或皆作道”。许君盖从古文，不录今文禫字。且禫字重示，当居部末，如頤聃聶麤焱皆居部末是也。禫字下出禫字，疑是后人增益。郑君从禫，许君从导，各有所受之也。

郑玄《士虞礼》注云“古文禫或为导”，由此得知“导服”为古文经用字，而今文经异文作“禫服”。盖其字本如古文经作“导”或“道”，“导服”者意即“导凶之吉也”，而由于受后一音节“服”的影响韵尾成 -m，今文经学家按其口中所诵记其字为“禫”，乃形声字，由此而形成与古文经不同的文本与解释；可知今文学家所谓“禫之言澹，禫然平安意也”属附会之说。于是段氏谓：“不云‘读若导’而云‘三年导服之导’者，三年导服之导，古语盖读如澹。故今文变为禫字，是其音不与凡导同也。”

陆氏对这则音注，也同样认识到读经音的特殊性，其云：“汉音‘导引’字作 dΛg，而经生读‘导服’如 dΛm。”^①他虽然未进行详解，但其意见是正确的。实则如上文所述，这里涉及连读音变的现象。这一点后来俞敏做过完整解释，其构拟音变形式为：“道/导服 OCM*lūh + OCM*bək → 禫服 *ləm + OCM*bək”^②。

（三）特殊音读与文字训诂处理

陆志韦在其书中提出“音随训转”，这在训诂学上很有见地。几乎是同时期，沈兼士也提出“义同换用”。沈氏云：

^① 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第173页。

^② 俞敏《古汉语里面的连音变读（sandhi）现象》，《俞敏语言学论文集》，商务印书馆，1999年，第29页。

《说文》“重文”于音义相离、形体变易外，复有“同音假借”及“义同换用”二例，一为音同而义异，一为义同而音异，皆非字之别构，而为用字之法式。缘许君取材，字书而外，多采自经传解诂，其中古今异文、师传别说，悉加甄录，取其奇异或可以者，别为重文，此同音假借、义通换用二例之所由来也。^①

陆氏并未提出具体定义，但从《说文》“读若”出发，其“音随训转”显然与沈氏“义同换用”是同质的^②。如《革部》“鞞读若沓”，段注本无“读若”，足见对其音注有所怀疑；陆氏则云：

汉音“鞞”本齿音字，许君不应读若“沓”。按“鞞”即“鞞”字。许书无“鞞”，即以“鞞”为之，而借“鞞”音。读若“沓”，或“鞞”之烂文，其音为 t'ap } t'ap。是亦音随训转之例。^③

按《说文》“鞞，小儿履也。”陆氏云“许书无‘鞞’”，据《汉书·扬雄传》引《长杨赋》“革鞞不穿”，颜师古注“鞞，革履也”。

又如《衣部》“袷，无色也。从衣半声。一曰《诗》曰‘是袷袷也’。读若普。”段玉裁注云：“《毛诗》以‘展袷颜媛’为韵，则知袷当依《释文》‘符袁反’，延读如字。普音于双声得之。许读如此。”陆氏则反驳说：“各家言双声，双声不能为读若。”同时又主张这是“音随训转”，其云：

^① 沈兼士《吴著〈经籍旧音辩证〉发墨》，《沈兼士学术论文集》，中华书局，1986年，第311页。

^② 参看邱克威《“义同换读”及汉魏音注分析：以《说文》“读若”为例》，《马来西亚汉学刊》2017年第1期，第17-29页。

^③ 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第219页。

按“祥，无色也”，《韵会》引作“衣无色也”。“普，日无色也”。方音或即以“普”字之音读“祥” p'ag 〉 p'ag。^①

这里虽未明言，但陆氏显然也解释为“音随训转”的音注。

再如《鬯部》“𩚑，列也。从鬯吏声。读若迅。”段注：“吏声即史声，史与迅双声。”陆氏云：

二字不以音转，前人言双声、言音近者，皆误。……段注：“𩚑谓酒气酷烈，……引申为迅疾之义。今俗用驶疾字当作此。”《广雅·释诂一》“驶，疾也”，《说文》“迅，疾也”。许君训“𩚑”为“迅雷风烈”之“烈”。读若“迅” ts'ien 〉 siēn 者，音随假借之义而转，亦犹今北人读“石”为 tan 也，所说不知有当否。^②

虽然陆氏非常谨慎地提出“不知有当否”，但纵观其对于《说文》“读若”中“音随训转”现象的解释，我们认为他的分析是合理的。

此外，上文曾举过“𠄎、𠄎”形近的讹误。另如《见部》“𠄎：病人视也。从见氏声。读若迷。”段注本改“从民声”，云：

按各本篆作“𠄎”，解作氏声，氏声则应读若低，与“读若迷”不协。攷《广韵》十二齐曰“口^③，病人视貌”，《集韵》曰“口𠄎二同”，《类篇》曰“𠄎口二同”。《集韵》、《类篇》口又民坚切，训“病视”。盖古本作“口，民声”，读若眠者其音变，读若迷者双声合音也。唐人讳民，偏旁省一画，多似氏字，始作口^④，继又讹作𠄎，乃至正讹并存矣。今改从正体。

^① 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第202页。

^② 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第201页。

^③ 字作“[民見]”。本引文下同。

^④ 字作“[氏見]”。

这些文字校对意见，陆氏都融入其“读若”审音中。此外，又据唐写本《木部》残卷，今本缺二“读若”：一、“相，读若骇”；二、“𣎵，读若丑”。陆氏也都收录书中。其中写本前者之篆作“口^①”，云“从木巳声”。陆氏云：

唐写本多烂文。按《方言第五》“𣎵……东齐谓之𣎵”，郭音“骇”，又“口^②（郭注无齿为扒）……或谓之渠疏”。“口”与“𣎵”为二物。“𣎵”与“相、𣎵”为一物。唐写本“口从木巳声”盖误。^③

由此足见古书传写中讹误脱夺等情况之严重，以及文字校对工作之关键。

以上数例多有陆氏参照段注本校改，但也有陆氏不同意段注的。如《干部》“𦍋，读若能，言稍甚也。”小徐本读作“饪”，段注据以改字。陆氏则称：“韦窃疑‘饪’之不能讹为‘能’也”，提出：“‘𦍋’字下‘羊音饪’，直音许君所无，大徐本双行小注，然或旧本所有，小徐求“读若能”之音而不得，故据此以改“羊”字正文。”^④

又如《水部》“灋，从水从土龙声，读若陇。”段注：

按陇字盖误，龙声不得读如陇也。灋字又见土部，《玉篇》亦在土部，引《说文》木贡切。玄应“灋瀆”，上莫董切、下胡动切。大徐亡江切。灋之言蒙，不得读若陇。盖水部本无此字，浅人增之，妄增此读若也。

陆氏不从，云：

浅人必不能增此读若。……叶德辉《读若考》：“《周礼·春官·巾车》駟车注：故书龙作𣎵，杜子春云龙当为

^① 字作“[木巳]”。

^② 字作“[木巳]”。本引文下同。

^③ 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第221页。

^④ 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第177页。

虬。《考工记·玉人》上公用龙注：郑司农云，龙当为虬。”汉时“虬”字与“龙”字以形省而假借，“虬”亦可读为“龙”。然则《说文》水部之“灋”或本与土部不同字。^①

我们认为陆氏的意见是正确的。关于水部与土部两个相同的“灋”字形，暂时先不讨论。这里单说“龙、虬”二字。按照段氏所解释，虽然《说文》读若音未必没有后人添注的情况，但是恰似陆氏所指出的“浅人必不能增此读若”，更何况杜子春《周礼》注“故书龙作虬”则不应也是“浅人妄增”。

按《龙部》“龙：鳞虫之长。能幽能明，能细能巨，能短能长；春分而登天，秋分而潜渊。从肉，飞之形，童省声。凡龙之属皆从龙。”段注本在“从肉”后加“𪔐”，谓“肉飞之形”，注云：

𪔐肉二字依《韵会》补。无此则文理不完。《六书故》所见唐本作“从肉，从飞、及，童省”。按从飞，谓𪔐，飞省也。从及，谓𪔐，反古文及也。此篆从飞，故下文受之以飞部。

此“𪔐”即“龙”字右半，其篆体隶定后或与“龙”字形相近而混同。又《犬部》“龙：犬之多毛者。从犬从彡。”其字本从犬，或与“龙”省形隶定后之“龙”混同。至于《土部》“灋：涂也。从土灋声。”徐铉云：“水部已有此，重出。”段注云：“当作‘从水、土，龙声’。”他们二人都以为二字本同而许慎误重置于二部。其实这两个字原本就是不同的。按前说以“龙”省作“虬”，偶与犬部“龙”混同。即水部“灋”之“龙”实际上乃是“龙”的省文，而土部之“灋”则是从犬部“龙”，二者原本不同而偶合而已。许慎特别在水部“灋”字后注音，正可以证明二字并非重出。

总而言之，杜子春所见故书“龙作虬”者，这应该是可信的。孔颖达《礼记正义序》云：“河南缙氏杜子春，永平时初能通其

^① 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第186页。

读，郑众、贾逵往授业焉。”又杜佑《通典·礼典·第四十一》并谓：“杜子春受业于歆，能通其读，后汉永平初，郑众、贾逵皆往受业。”而许慎又从贾逵学经，故知“龙”有“龙”音。又《周礼·考工记·玉人》“上公用龙”，郑玄并引郑司农云“龙，当为龙”，按郑司农即郑众，也是杜子春的学生，所以由此可见这一音读传统是有师承渊源的。

黄侃曾称：“《说文》之作，至为谨慎，《敍》称‘博考通人，至于小大’，是其说皆有来历。”^①黄氏所谓“其说皆有来历”，这是正确的。

另外，陆氏上述所谓“汉时‘龙’字与‘𪛗’字以形省而假借”，其书中常称作“烂文”。至于“𪛗”为“龙”省，则如刘向《战国策书录》中所提及的“半字”，云：“以赵为肖、以齐为立，如此字者多。”举《说文》为例，如《囙部》“囙：窻牖丽廡闾明。象形。凡囙之属皆从囙。读若犷，贾侍中说读与明同。”陆氏云：

贾逵“读与明同”，其音汉时已不传，故许君不从师说。
魏曹囙字元音，《书·益稷》“元首明哉”。岂“曹囙”
之“囙”当读若“明”耶？^②

按“明”字形本作“𠄎”，《说文》云“从月从囙”，古书或省其形作“囙”，贾逵也许在读故书时曾经亲见过，所以说“囙”亦读如“𠄎”。

这种现象古籍中其实不少，郑玄注经就提过“坏字”，如《礼记·檀弓》“叔仲皮死，其妻鲁人也，衣衰而缪经。”郑注：“衣当为齐，坏字也。”这里显然不能以语音通转来看待。再如《山海经·海内北经》“名曰𪛗吾，乘之日行千里”，郭璞注引《逸周书》“夹林酋耳，酋耳若虎，尾参于身，食虎豹。”另据《穆天子传》“狻猊……野马走五百里。”郭璞注：“狻猊，狮子，亦食虎


^① 黄侃《黄侃国学讲义录》，中华书局，2006年，第23页。

^② 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第190页。

豹。”所以王念孙《读书杂志·山海经杂志》校郭注“酋耳”为“尊耳”，认为是误字，其实正是一个“坏字”。

又举郑玄一例，即《周礼·秋官·壶涿氏》“则以牡槀午贯象齿而沉之。”注：“故书槀为梓，午为五。杜子春云‘梓当为槀，槀读为枯，枯，榆木名。书或为樗。’”这里的“梓”正是“槀”字的省形。“槀”字不见于《说文》，然而杜子春读作“枯”，“枯”作为木名未见于经典，因此段注以为“枯”通“楛”；而“楛”字见于《诗经·大雅·旱麓》“榛楛济济”，段注引陆机《草木鸟兽虫鱼疏》“楛，其形似荆而赤，叶似蓍。上党人篋以为宫箱，又屈以为钗。”《说文》中“椅、檣、梓、楸、榘”均为梓木，从释义上看显然“梓木”与“楛木”不同，更何况二字的声母相隔也较远。因此《周礼》故书之“梓”明显是“槀”字省形。

此外，从出土上古文献中也能看出这样的文字现象。如上博简《子羔》1号简之“𠄎”字，杨泽生就指出“𠄎”乃“贵”字省形或体，云：

所谓“𠄎”字可能是“贵”字，并非从“占”得声。楚地出土竹简中的“贵”字多写作从“占”从“贝”，如写作，故此字可以看作从“宀”“贵”省声，是“贵”字的异体。”^①

杨文另举《说文·贝部》“贫”字或体从“宀”从“分”，正可与“贵”或体“𠄎”对应^②。

^① 杨泽生《〈上海博物馆所藏竹书（二）〉补释》，取自：《简帛研究》，2003年，网站：https://www.bamboosilk.org/showarticle_articleid_193.html

^② 本句“有虞氏之乐正之子也”，整理者马承源据《吕氏春秋·古乐》：“帝尧立，乃命质为乐。……舜立，命廷乃拌瞽叟之所为瑟。”的记载，释前字为“质”，云：“从占声，‘质’、‘占’皆属端纽，以此当为通假字。”马承源主编《上海博物馆藏战国楚竹书（二）》，上海古籍出版社，2002年，第184-185页。然杨氏主张释作“贵”，读为“质”，并举证云：“古文献中从‘贵’之字和从‘质’之字相通，例如《淮南子·原道》：‘先者隕陷。’高诱注：‘楚人读蹶为隕，隕者车承或言跋蹶之蹶也。’《韩非子·六反》：‘不蹶于山，而蹶于垤。’《淮南子·人间》‘蹶’作‘蹶’。又《淮南子·原道》：‘足蹶株陷’高诱注：‘蹶，蹶也。楚人读蹶为蹶也。’”

以上都可证明陆氏不同意段玉裁“浅人妄增”的说法，而主张“汉时‘龙’字与‘龙’字以形省而假借”的意见是有依据的。

结语

陆志韦在二十世纪中国语言学的发展上贡献良多，包括现代汉语语法体系草创时期的“词类论”、“单位论”、“结构论”等核心问题的讨论中取得诸多建树^①。在这些初期的中国语言学问题的讨论中，陆志韦总结了很多重要的方法论原则，如其云：

必须得把整个的语言习惯搁在眼前，当做研究的对象。多用归纳的方法，少参加书本上的意思；否则头痛医头、脚痛医脚，各部分上也许能自圆其说，可是全体联系起来，就自相矛盾了。^②

而他更是最早对上古音进行全面而系统研究的中国学者之一，并在坚持其一向严谨学风的同时，在方法论上还提出了不少创新性的意见，如论者称：“在研究上古音的人当中，陆氏第一个运用了概率、统计的方法。”^③

陆志韦《〈说文解字〉读若音订》在许慎“读若”字音的研究上，以其一贯的审慎实证作风，严谨推论的分析，尤其是对材料的细密考校，因此取得了重大的研究成果。于是邱克威曾提出：“其著作至今仍是《说文》‘读若’材料研究中的一座不可绕开的高山。”^④本文仅就其整体研究方法上提出数则突出的特征，其实在具体文字考证与审订音值上，他都提出了许多具有启发性的观点与分析结论。尤其勇于辨析一些清儒观点，并以《说文》读若字音进行辩证。

^① 参看陈保亚《20世纪中国语言学方法论》，山东教育出版社，1999年，第19-131页。

^② 陆志韦《国语单音词词汇》，人民出版社，1938年，第31-32页。

^③ 何九盈《中国现代语言学史》，第276页。

^④ 邱克威《东汉经师音读系统研究》，第24页。

这里再列举一例。比如关于许书字音声调的分辨，陆氏主张《说文》明确辨别四声，并批评说：“许君读若明有四声之分，不若清儒泛指。”^①所谓“清儒泛指”其实并非无的放矢，举例如《言部》“证，读若正月”，陆氏云：“‘证’字今去声，此读平声，《集韵》‘诸盈切’。段注‘按古音正皆读如征，独言正月者，随举之耳。’此说厚诬许君。许书严于声调之辨。”^②可见就连段玉裁都没有注意到许慎这种试图试解读声调区分的努力。实则《说文》读若中明显分辨声调的并不少，其中最突出的当属下列这则：《皿部》“盩，读若灰，一曰若贿。”两个注音字声韵皆同，唯一区别就是声调。

无论如何，通过对陆志韦《说文》读若材料字音审订工作及其研究特点的分析总结，至少可以让我们体会到上古音研究中材料性质辨析的重要性，以及这种辨析考订工作的艰难与复杂。否则，正如邱克威在其东汉经师音读系统的分析中所一再强调的，未经材料辨析而武断拟音，“则不免差之毫厘、谬以千里”^③。

责任编辑：王康玮

^① 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第224页。

^② 陆志韦《〈说文解字〉读若音订》，《中国学会科学院学者文选·陆志韦集》，第191页。

^③ 邱克威《东汉经师音读系统研究》，第261页。

A Commentary on Lu Zhiwei *Shuowenjiezi* ‘*duruo*’ sound glosses

Khoo Kiak Uei

Xiamen University Malaysia

Abstract: Lu Zhiwei is among the earliest to systematically construct the Early Chinese sound systems in China. His research, though based upon Karlgren’s constructions for Early and Middle Chinese sound systems, proposed many new perspectives. His *Shuowenjiezi* ‘*duruo*’ sound glosses, published in 1946, looked into the much neglected Han sound systems. This book applied modern phonetic and phonology methodologies, combined with the different types of bibliography and philology, and, hence, not much attention was given to its publication. This article discusses Lu’s contribution to the research of the Han sound systems, based on his analysis of *Shuowenjiezi* ‘*duruo*’ materials given in this book, and, thereafter, manifests the importance of *Shuowenjiezi* ‘*duruo*’ in the study of Early Chinese sound systems.

Keywords: Lu Zhiwei, *Shuowenjiezi* ‘*duruo*’ sound glossary, Han sound systems

桐城派与清代理学的研究回顾与反思

陆思麟*

摘要 民初以来，学界有不少涉及桐城派与清代理学的论述，但所论者多为批评的言论。特别是在“五四”新文学运动兴起后，学界对传统的全面重估和确立新的文学观念，导致桐城派遭到诸多质疑与攻击。自此以往的数十年间，学界对桐城派研究多重在文学理论与主张等方面，将他们视为文学家与文学流派。若还原当时历史情境可发现，桐城派在清代学术史上扮演重要角色，文学创作也并非他们的惟一重心。故对桐城派与清代理学的研究，应当充分重视桐城派学术所发挥作用，以便更全面地反映清代学术史发展的多元性、复杂性及其真实性。

关键词 桐城派 文学流派 清代理学 清代学术史

前言

关于桐城派的创建，学界一般认为始于乾隆年间的姚鼐，而乾隆四十二年姚氏为其师刘大櫆贺寿所撰《刘海峰先生八十寿序》一文，则可被视为桐城派正式创建的重要标志：

曩者鼐在京师，歙程吏部、历城周编修语曰：“为文章者，有所法而后能，有所变而后大。维盛清治迈逾前古千百，独士能为古文者未广。昔有方侍郎，今有刘先生，天下文章，其出于桐城乎？”鼐曰：“夫黄、舒之间，天下奇山水也。郁千余年，一方无数十人名于史传者。独浮屠之僇雄，自梁、陈以来，不出二三百里，肩背交而声相应

*陆思麟，博士，韩江传媒大学学院中华研究院高级讲师。Email: lokesl@hju.edu.my

和也。其徒徧天下，奉之为宗。岂山州奇杰之气有蕴而属之邪？夫释氏衰歇，则儒士兴，今殆其时矣！”既应二君，其后尝为乡人道焉。鼐又闻诸长者曰：“康熙间，方侍郎名闻海外。刘先生一日以布衣走京师，上其文侍郎。侍郎告人曰：‘如方某何足算耶！邑子刘生，乃国士尔！’闻者始骇不信，久乃渐知先生。”今侍郎没而先生之文果益贵。然先生穷居江上，无侍郎之名位交游，不足掖起世之英少。独闭户伏首几案，年八十矣，聪明犹强，著述不辍，有卫武《懿》诗之志，斯世之异人也已。……^①

桐城派以“桐城”为名，主要代表人物方苞、刘大櫆与姚鼐均为安徽桐城人，区域文化色彩似乎较为浓厚，故程晋芳与周永年亦谓：“天下文章，其出于桐城乎？”尽管程、周二人所语或“一时兴到之言”^②，然姚鼐却“尝为乡人道焉”，藉此引出从方苞、刘大櫆到自身的师承关系，构建文统与突出桐城文章，为其所创建门派张目^③。自此以往，经姚鼐及其门人弟子梅曾亮、管同、刘开、方东树、姚莹诸人努力，通过书院、讲学与选本等方式，桐城派逐渐扩大影响力，在清代学界独树一帜，与汉学考据相抗衡。咸同年间，曾国藩及其湘乡派崛起，犹宗桐城派。钱基博在《清代文学纲要》一文中指出：

厥后湘乡曾国藩以雄直之气，宏通之识，发为文章，而又据高位，自称私淑于桐城，而欲少矫其懦弱之失……此又异军突起而自为一派，可名为湘乡派。一时流风所被，桐

^① 姚鼐《刘海峰先生八十寿序》，《惜抱轩诗文集》卷八，上海古籍出版社，1992年，第114页。

^② 李详：“乃乾隆中程渔门（曾文正谓周书昌非是）与姚姬传先生相习，谓天下之文章，其在桐城乎？此乃一时兴到之言，姬传先生犹不敢承……”《论桐城派》，《国粹学报》1908年第4卷第12期，第63页。

^③ 姚鼐立方苞为开山之祖，主要目的是想借助方苞在当时学界的盛名，为桐城派张目。而事实上，姚鼐对方苞的文章并无多大的敬意。王达敏指出：“桐城文系首列方苞。而姚鼐在构建文统之前，原本对方苞无大敬意。他既不欣赏方苞的义法理论，与其文学趣味、治经方式也有差异。”见《姚鼐与乾嘉学派》，学苑出版社，2007年，第107页。

城而后，罕有抗颜行者。门弟子着籍甚众，独武昌张裕钊、桐城吴汝纶号称能传其学。^①

曾国藩门下弟子吴汝纶为晚清古文大家，门人弟子众多，仍传承桐城一派，持续扩大桐城派发展与影响^②。经两百余年连绵不绝的师承递嬗，上承下启，桐城派影响范围早已超越姚鼐撰《刘海峰先生八十寿序》时的区域限制，遍传天下。故刘声木在《桐城文学渊源考》中谓：“桐城文学流传至广，支流余裔蔓延天下，实为我朝二百余年文学一大掌故。”^③

纵观中国历史上诸多文派之发展兴衰，似乎少有一文派之成就与影响可与桐城派相匹敌。桐城派能在清代异军突起，主要取决于该派创建之初的定位——以韩欧古文与程朱理学相结合，“文”、“道”并重之故^④。盖古人观念中，辞章之学多被视为“艺”而非“道”，故历来辞章之学甚少有其自身独立且受重视的地位。而自韩愈以后，唐宋古文家所倡古文，其主旨多重在对文统与道统的追求，桐城派讲求“文”与“道”之结合，形成其独树一帜的文道观，遂能够突破既往文派的格局，成为清代一个“文”与“道”并重的主流学派^⑤。

^① 钱基博《清代文学纲要》，《中国文学史》，中华书局，1993年，第942页。

^② 刘声木《桐城文学渊源考》特为吴汝纶专设一卷，在其下附录弟子184人，正是对吴氏及其门人弟子扩大桐城派发展与影响的一种肯定。胡适亦认为吴汝纶擅于造就后进人才，他在《五十年来中国之文学》一文中谓：“（吴汝纶）贡献不在于他自己的文章，乃在他所造成的后进人才。严复、林纾都处于他的门下，他们的影响比他更大了。”见欧阳哲生编《胡适文集3·胡适文存二集》，北京大学出版社，1998年，第205页。

^③ 刘声木《序》，《桐城文学渊源考》，黄山书社，1989年，第3页。

^④ 魏际昌指出：“桐城派的特色，却在能‘议理、词章’并重，而合理学家与古文家为一体。”《桐城古文学派小史》，《河北大学学报》1983年第4期，第48页。

^⑤ 桐城派是文学流派，同时也是一个学派，桐城派性质的差异主要取决于研究者的定位。相关辨析可参考欧明俊《“文学”流派，还是“学术”流派？——“桐城派”界说之反思》，《安徽大学学报（哲学社会科学版）》2011年第6期。

一、民国以来的清代学术史研究

民国以来，学界多认为汉学考据乃清代学术的主流，反之理学已经衰微，无足轻重。如章太炎在《馗书·清儒》中即谓：“清世理学之言，竭而无余华。”^①；梁启超《清代学术概论》则曰：“乾嘉时期，汉学兴盛，学风殆统于一。启蒙期之宋学残绪，亦莫能续。”^②章、梁之说对当时诸多学人的观念产生重大影响，近代学界持清代理学衰微说者，亦多引章太炎与梁启超的观点加以阐发，谓清代学术主体为汉学考据，理学已经衰微，研究价值不大等。类似的论述，从某种程度上而言确实有一定道理，但同时也有一定的片面性。如果想对理学在清代发展的真意作出精准且确切的判断，则必须先对理学在清代的各阶段发展，以及程朱理学与陆王心学的区别进行更为深入的考察与细致的辨析，如此方能得其真意。

理学，又可称为道学，而道学之称则早于前者。理学可分广义与狭义两种。广义的理学，泛指讨论天道性命问题的不同学派，如北宋周敦颐的濂学、张载的关学、二程的洛学，南宋朱熹的闽学、陆氏兄弟的江西之学，明代王阳明的心学等。而在诸多不同主张的学派中，又以二程、朱熹所代表的程朱理学，以及陆九渊、王阳明为代表的陆王心学为主，后世所谓的理学，多指此两派而言；而狭义的理学，则专指以二程、朱熹为代表的程朱理学，且多与陆王心学相对而言。至于清代的理学又可称为宋学，其内涵包括程朱理学与陆王心学，是与汉学考据相对而言^③。若就当时的历史情境而言，清初学者的反理学主要是反王学，认为是王学末流的空谈心性导致明朝灭亡，反之他们仍然十分尊崇程朱理学。萧一山就指出：

^① 章太炎《馗书详注·清儒第十二》，上海古籍出版社，2000年，第139页。

^② 梁启超《清代学术概论》，上海古籍出版社，1998年，第5页。

^③ 本文所使用之“理学”，其内涵专指程朱理学，若涉及陆王之学的讨论，则另外注明。至于本文对“宋学”之使用，则沿用清人的称谓，专指清代与汉学家相对的程朱理学而言。有关理学名称及其内涵之辨析，可参阅姜广辉《理学与中国文化》，第一章《道学、理学、心学定名缘起》，上海人民出版社，1994年，第13页；史革新《清代理学史·绪论》，广东教育出版社，2007年，第2页。

清初学者，力挽明季之学风以返于宋，其尊程朱者十之八九，不尊程朱者十之一二而已。……清代理学虽云衰歇，而程朱一派之潜势力实未尝一日衰也，夫村塾蒙师，几无一不知有程朱章句集注者矣，而于经学最盛时代之经师及其著书，则除中流以上人物外，盖罕有知之者。^①

“清代理学虽云衰歇，而程朱一派之潜势力实未尝一日衰也”，此为萧一山对清代理学的一个判断。纵观清代学术的发展，康熙年间程朱理学被定为官方统治思想，成为当时的学术主导。乾嘉年间，考据学兴起，然而理学所张扬的纲常伦纪、修身践履等内容，仍为统治者推崇、士人效法，在当时的书院、论学、文化、科举等方面起着规范人心，约束个人道德的作用^②。咸同年间，“衰歇”的理学更一度出现“复兴”，深刻影响当时学坛与政局^③。对于理学在清代士人与平民百姓间的影响力，胡适在《国学季刊发刊宣言》中一针见血的指出：

他们尽管辛苦殷勤的做去，而在社会的生活思想上几乎全不发生影响。他们自以为打倒了宋学，然而全国的学校里读的书仍旧是朱熹的《四书集注》，《诗集传》，《易本义》等书。他们自以为打倒了伪《古文尚书》，然而全国村学堂里的学究仍旧继续用蔡沈的《书集传》。三百年第一流的精力，二千四百三十卷的经解，仍旧不能换朱熹一个人的几部启蒙的小书！^④

^① 萧一山《清代通史》，中华书局，1985年，第994-996页。

^② 如被戴震许为“第二人”的乾嘉汉学考据大师钱大昕，平生就十分推崇朱熹。他在《朱文公三世像赞》中谓：“孔孟已远，吾将安归？卓哉紫阳！百世之师。主敬立诚，穷理致知。由博返约，大醇无疵。山高海深，日丽星垂。浩然元气，入人心脾。庆元党禁，守正靡移。立德不朽，斯文在兹。……”见《潜研堂集》，上海古籍出版社，1989年，第274页。

^③ 有关理学在晚清时期的“复兴”，可参阅史革新《程朱理学与晚清“同治中兴”》，《近代史研究》2003年第6期。

^④ 胡适《国学季刊发刊宣言》，欧阳哲生编《胡适文集 3·胡适文存二集》，北京大学出版社，1998年，第8页。

钱穆也反对所谓的乾嘉汉学兴盛而理学衰微之说，认为清代考据学仅为理学中应有的项目之一。观其撰于上个世纪四十年代的《清儒学案》一书，即以理学作为清代学术的脉络，为清代学术分期。钱穆认为“清代经学，亦依然延续宋、元以来，而不过切磋琢磨之益精益纯而已。理学本包孕经学为再生，岂得据是而谓清代乃理学之衰世哉”、“故以乾嘉上拟晚明诸遗老，则明遗之所得，在时势之激荡；乾嘉之所得，在经籍之沉浸。斯二者皆足以上补宋、明之未逮，弥缝其缺失，而增益其光耀者也”^①。总的来说，尽管清代程朱理学在理论创新上或有所停滞和僵化，然其既有核心思想对当时的主流学术，以及民间的思想文化所产生的巨大影响，在历史上都是客观存在的事实，是研究清代学术时所不可忽视的。

二、桐城派与清代理学

桐城派在清代的发展兴衰，与理学在清代的发展过程可谓息息相关，而桐城派各期代表人物，如曾国藩在《欧阳文集序》中所记述的安徽方苞、姚鼐、方东树、刘开、姚莹、戴钧衡；江苏管同、吴德旋；江西吴嘉宾；广西龙启瑞、朱琦、王锡振；湖南孙鼎臣、郭嵩焘、舒焘、杨彝珍、欧阳勋等，他们大部分均尊崇程朱，标榜理学^②。然桐城派古文家在理学上的主张，与当时的理学家相比仍有不少的差异。如将韩欧古文与程朱理学相结合，文道并重；在学理上虽无创新，但注重道德上的修为，并体现在古文的撰写上；重视治经，并从经文中推衍出作古文的义例；多以教书育人为终身职业，通过书院弘扬程朱理学等^③。而两者最主要的差异，又体现在桐城派古文家对“文”与“道”的并重与提倡上。

^① 钱穆《清儒学案序》，《中国学术思想史论丛（八）》，安徽教育出版社，2004年，第359、367页。余英时也认为清代的义理学并未因受到考据学影响而中断，反之以一股潜流的方式继续发展。相关内容，参阅余英时《清代思想史的一个新解释》，《论戴震与章学诚：清代中期学术思想研究》，三联书店，2000年。

^② 曾国藩《欧阳生文集序》，《曾国藩全集·诗文》，第246页。

^③ 吴孟复《桐城文派述论》，安徽教育出版社，2001年，第17-19页。

中国自古以来即有辨析“文”与“道”的传统，有关讨论较早见于刘勰《文心雕龙·原道》篇中所提“道沿圣以垂文，圣因文而明道”的观念^①。尽管刘勰的主张在当时学界并未有多大回响，但却对唐宋的各种“文”、“道”主张产生深远影响。其后，无论是韩愈、柳宗元的“文以明道”、“文以贯道”，到宋代欧阳修的“道胜文至”、周敦颐的“文以载道”、程颐的“文以害道”，以及朱熹的“文以道出”等主张，均建立在刘勰文道合一观的基础上，对“文”与“道”的关系作出各自的理解与阐发。康熙年间，方苞在继承前贤基础上，融合程朱道统与韩欧文统，建构其文道合一观。方苞一方面承袭唐宋古文家的主张，将“文”与“道”在具体文章之撰写上进行融合，身兼文人与儒者的双重身份，古文家的地位从一般文人雅士一变而成为儒者学人，此即韩愈所言“读六艺之文，以探周公孔子之意，又妙能为辞章，可谓儒者”^②；另一方面，则顺应宋以来至清代的学术思想发展趋势，援引程朱理学入“道”，改造承袭自韩愈的“文以明道”。方苞所标榜的“学行继程、朱之后，文章在韩、欧之间”的行身祈向^③，不仅表明自己的祈向，同时也代表了往后桐城派古文家选择归宗程朱理学的祈向。

若还原当时的历史情境，桐城派理学在清代学术的发展上确实占有重要的一席之地。乾嘉时期汉学崛起，理学地位受影响而有所边缘化的倾向。方苞、姚鼐等人适逢其时，将理学与古文结合与发

^① 杨明照校注拾遗；黄叔琳等注；刘勰撰《增订文心雕龙校注·原道》，中华书局，2000年，第2页。虽然“文”与“道”在先秦诸子的撰述中屡有所见，但在对两者的解释上却存在多种歧义，或谓宇宙本源、事物规律、思想学说、典章制度、文字等。莫砺锋指出：“在先秦时代，文学还没有取得独立的地位，所以‘文’还没有‘文章’、‘文学’的涵义。与之相应的是，‘道’也没有‘文章所表达的思想内容’的涵义。‘文’与‘道’还没有形成一对相反相成的概念。”见莫砺锋《朱熹的文道观》，《文艺理论研究》1988年第5期，第60页。故本文所说“较早见于刘勰《文心雕龙·原道》篇”一句，乃就“文”与“道”形成相反相成的概念而言。另外，郭绍虞认为“文”与“道”的辨析，最早可上溯至先秦时期的荀子，为后世文道观念讨论的滥觞。相关内容，可参阅郭绍虞《中国文学批评史》，第一章第三节《荀子之传统的文学观念》，百花文艺出版社，1999年，第26-28页。

^② 韩愈《韦侍讲盛山十二诗序》，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年，第290页。

^③ 王兆符《望溪文集序》，《续修四库全书》1420册，上海古籍出版社，2002年，第280页。

扬，对古文之学的振兴，以及宋学在乾嘉时期的延继起到相当重要的作用。此点在梁启超《清代学术概论》中论及：

乾嘉时期，汉学兴盛，学风殆统于一。启蒙期之宋学残绪，亦莫能续。仅有所谓古文家者，假“因文见道”之名，欲承其祧，时与汉学为难。然志力两薄，不足以张其军。^①

乾嘉时期，戴震《孟子字义疏证》对程朱多有指责，桐城派诸贤则尊崇程朱，两方交恶，互相攻击^②。其后方东树撰《汉学商兑》等撰述，极力推崇程朱理学，批判汉学与陆王心学，对当时学界造成不小震动^③。然而梁启超站在汉学的立场，遂认为乾嘉时期学风统一于汉学，“宋学残绪，亦莫能续”，并且批评桐城派理学乃假“因文见道”之名。梁氏对桐城派的评断难免有失偏颇，然他却敏锐观察到，且也承认在汉学大盛的乾隆时期，当时宋学阵营对于理学的传承，实有赖于桐城派古文家的坚持，在一定程度上反映出桐城派对清代理学贡献的历史真实^④。

程朱理学主要有两个特征：一、重伦理道德；二、重形而上的思辨。前者使理学体现出强烈的政治、道德色彩；后者则属于思维层面，理学的学术特征与价值主要通过后者体现出来^⑤。然相较于宋、明理学，清代理学的特点不在于思辨，而是崇尚实学，且重在日常对伦理道德的实践上。盖清初的理学家，无论是程朱抑或者陆王，两派都普遍形成一种共识，认为理学上的许多重要义理，宋、元、明以来诸儒已发挥殆尽，故后世儒者已无著书立说的必要，所

^① 梁启超《清代学术概论》，上海古籍出版社，1998年，第5页。

^② 章太炎《廛书详注》，上海古籍出版社，2000年，第151页。

^③ 李兆洛记曰：“曩时读书，甚不喜康成，于朱子亦时时腹诽。读先生（方东树）书，敬当力改其失。”《方东树》传略，国史馆编《清史列传》，中华书局，1987年，第5416页。

^④ 据暴鸿昌考察，乾嘉时期的汉宋之争，宋学阵营对汉学家的批评主要来自文士群体，而非义理派的理学家。这些文士中，尤以姚鼐的桐城派为主，许多攻击汉学的文士，也多与桐城派有些许关系。故从某种程度上而言，在当时汉宋之争的氛围之下，桐城派确实在宋学阵营中扮演着中流砥柱的角色。相关内容，参阅暴鸿昌《清代汉学与宋学关系辨析》，《史学集刊》1997年第2期，第67页。

^⑤ 曾光光《桐城派与清代学术流变》，《福建论坛（人文社会科学版）》2004年第12期，第59页。

要做的是进行伦理道德上的躬行实践。如清初大儒李颀在回答学生提问时候，就提出重视实学的“明体适用”说：

《六经》、《四书》，儒者明体适用之学也。读之者果明体乎？果适用乎？夫读书而不思明体适用，研究虽深，论著虽富，欲何为乎？不过夸精鬪奥，炫耀流俗而已矣。以此读书，虽谓之未见《六经》面，弗识《四书》字可也。噫！圣贤立言觉世之苦心，支离于繁说，埋没于训诂，其来非一日矣。是《六经》、《四书》不厄于嬴秦之烈火，实厄于俗学之口耳！抱隐忧者，宜清源端本，潜体密诣，务期以身发明，正不必徒解徒训，愈增葛藤，以资唇吻已也。^①

孙奇逢也尝试调和朱熹与阳明在知行上所产生的分歧，他在《答魏石生》一信中提道：“非知天必不能知人，盖行足以兼知，未有能行而不知者。知不足以兼行，耻躬不逮，圣人固虑之矣”^②。而陆陇其《上汤潜庵先生书》一信，则从尊崇程朱的角度指出：

孔孟之道至朱子而大明，其行事载于年谱、行状，其言语载于文集、语类，其示学者切要之方，则见于《四书集注》、《或问》、《小学》、《近思录》。其他经传，凡经考定者，悉如化工造物。至矣，尽矣，不可以有加矣。学者舍是而欲求孔孟之道，犹舍规矩準绳而欲成室也，亦理所必无矣。是故前朝以其书列于学宫，使学者诵而法之，其背叛乎此者，虽有异敏才智，必黜而罪之。有明一代之制，无有善于此者。方其盛时，师无异教，人无异论，道德一而风俗淳，其明效大验，亦畧可睹矣。虽百世守之可也。学者但患其不行，不患其不明，但当求入其堂奥，不当又自辟门户。^③

^① 李颀《富平答问》，《二曲集》卷十五，中华书局，1996年，第125页。

^② 孙奇逢《答魏石生》，《夏峰先生集》卷七，《续修四库全书》第1392册，第146页。

^③ 陆陇其《上汤潜庵先生书》，《三鱼堂文集》卷五，《清代诗文集汇编》第117册，第376页。

在程朱理学风气仍然盛行的清代，大部分桐城派古文家对理学均有深厚的感情与信仰。他们正如陆陇其所说的“但患其不行，不患其不明，但当求入其堂奥，不当又自辟门户”，主要在道德层面上去实践理学，不重口头上谈理学，故对理学“重形而上的思辨”的思维层面较少承继。此乃清代学术思想的一个发展趋势，不仅是桐城派的问题，而且也是当时宋学的普遍共同特点。然桐城派虽取法唐宋古文与程朱理学，却有其创新之处，因理学家多重道轻文，而桐城古文家则以文代圣立言，主张文道合一，“文”不仅用于载道或明道，同时还有其特殊地位。桐城派古文家通过长期的践履去恪守理学要义，并将之加以内化为行文之道，通过文道合一的形式去弘道，此为桐城派文道观异于前代之处。方苞结合韩欧文统与程朱道统的文道合一观，对桐城派乃至往后清代古文之发展产生深远影响^①。其后姚鼐创建桐城派，包括姚氏弟子以及稍后的曾国藩，直到民国时期的马其昶、姚永朴、林纾等，多标榜此一文道观，进行古文创作与理学上的实践^②。故研究清代理学，不应仅采传统研究理学的方式，只从“重形而上的思辨”角度去考察与判断其价值。反之要从“重伦理道德”的角度切入，从他们日常的践履中求之，才能得其真意^③。而所谓“学理无创新”一点，更不应该成为学界批评或回避桐城与理学讨论的主要理由。

^① 关于方苞文道合一观的形成问题，参阅陆思麟《方苞的理学及其文道观之形成》，《马来西亚汉学刊》2017年创刊号，第73-84页。

^② 王德威指出：“第一次鸦片战争爆发之后，桐城派的‘义’和‘法’为同时代的学者们提供了知识导向和文体指南。从培养一种文学‘习惯’到树立一部经典，从形成一个流派到普及一种风格，桐城派的崛起标志着‘文’不再仅是一种文本的修饰，它承载着丰富的社会和文化内涵，代表着形式和内容、语言寓意和文化风格，最为重要的是，它意味着自主的选择和制度的建立。”见孙康宜、宇文所安主编《剑桥中国文学史》下卷，三联出版社，2013年，第475页。

^③ 余英时在《朱熹的历史世界》一书中，采用了一种不同于一般哲学史或理学史的研究方法，意在避免过于关注形而上的观念，例如心、性、理、气等问题，而是将朱熹的思想放回宋代历史背景中去考察。他从朱熹与宋代政治史之间的关系入手，尝试分析朱熹对宋代社会、政治和文化等方面影响。虽然余英时的研究方法曾引起哲学研究者的争议，但若将其思路运用到清代重伦理道德的理学研究中，这种方法是十分有启发性的。相关讨论内容，参阅葛兆光《拆了门坎便无内外：在政治、思想与社会史之间——读余英时先生〈朱熹的历史世界及相关评论〉》，《书城》2004年第1期。

总的来说，若从清代理学发展的角度进行考察，桐城派无疑是清中晚期理学发展的主力军。近代学界对桐城派的研究，主要重在其文学主张与文学理论等方面的内容，成果也颇为丰富，然还原当时的历史情境，可知文学创作其实并不是桐城派学人的惟一重心。故往后的桐城派研究，若仍忽略对桐城派学术所发挥之作用，以及与之紧密联系的理学进行考察，这将无法反映出桐城派在清代发展的真实状态，而有关研究终究还是缺失了颇为重要的一环，有见树不见林之憾。魏际昌对此就有深刻的观察：

桐城派的特色，却在能“议理、词章”并重，而合理学家与古文家为一体。虽然他们的谈理说道，有时只是幌子招牌一般，不过为了充实文章的内容，以遂其言之有物的初衷。然而“学行继程朱之后，文章在韩欧之间”（《方望溪文集序》）毕竟是他们一贯的家法。研究桐城古文学派的人，如果不拿“议理、词章”来相提并论的探索，那便永远不能清楚他们的面目了。^①

三、学界的桐城派研究

近世纪以来，学界对桐城派的研究多会涉及与理学关系的论述，然最受学界所诟病者，亦为桐城派与理学的结合。民国初年，因“五四”新文学运动兴起，学界全面重估传统，开始确立新的文学观念，桐城派古文与理学遂遭诸多质疑与攻击。钱玄同就讥笑桐城派为“桐城谬种”^②。陈独秀则称桐城派为“十八妖魔辈”，并且批评他们的文道观曰：“文学本非为载道而设，而至昌黎以訖曾国藩所谓载道之文，不过抄袭孔孟以来极肤浅极空泛之门面语而已。余常谓唐宋八大家之所谓‘文以载道’，直与八股家之所谓‘代圣贤立言’同一鼻孔出气。”^③胡适于1922年3月撰《五十年来中国

^① 魏际昌《桐城古文学派小史》，《河北大学学报》1983年第4期，第48页。

^② 钱玄同《钱先生原书》，欧阳哲生编《胡适文集 2·胡适文存一集》，北京大学出版社，1998年，第37页。

^③ 陈独秀《文学革命论》，《中国新文学大系》1935年第1期，第45页。

之文学》一文，虽用较为客观的角度去评价桐城派，承认桐城古文“为后来二三十年勉强应用的预备”，对新文学之发展有一定功劳。但同时胡适也对桐城派的文道观作出批评，认为古文家“自命为‘卫道’的圣贤”、“中了‘文以载道’的话的毒”^①。而在新中国成立后至七十年代末的数十年间，尤其在文革时期，桐城派更被批判为统治者的帮凶、御用工具等^②。此段时间内，不少对桐城派的研究与学术定位的判断，相对而言就显得较为主观与偏颇。抛开一些流于情绪的谩骂与存有政治意图的批判不谈，若就学理上而言，学界对桐城派理学的批评，主要可以分成对桐城派性质的定位以及与理学的关系两个方面。相关的批评，或谓桐城派只是一个文学流派，故应将理学等无关系的内容剥离，仅从文学角度去研究足矣^③；或谓桐城派理学只是门面工夫，没有任何理论上的建树，属于假理学等^④。

受上述所论时代风气等诸多因素影响，再回顾民国以来学界对桐城派的研究，可发现相关研究主要都集中在文学方面，反之对思想学术的研究显得较为薄弱。目前已知较早论及桐城派者，为章太炎发表于1902年的《检论·清儒》一文。章氏之文立足于汉学考据立场，首次对清代学术作出总结。他在文中溯源宋学与汉学阵营的纠纷时，不客气的批评桐城派诸家“本未得程、朱要领，徒援引肌

^① 胡适《五十年来中国之文学》，欧阳哲生编《胡适文集3·胡适文存二集》，北京大学出版社，1998年，第205页。有关民国时期新文学阵营对传统文道观之批判，参阅王本朝《“文以载道”观的批判与新文学观念的确立》，《文学评论》2010年第1期。

^② 方铭、吕美生《论桐城派》，《桐城派研究论文集》，安徽人民出版社，1963年，第216页；宣奉华《论桐城派文人的历史悲剧》，《桐城派研究论文集》，黄山书社，1986年，第126页。

^③ 周中明在上个世纪九十年代撰《呼吁重新评价桐城派》一文，力图帮桐城派平反。但他在谈及桐城派与程朱理学的关系，或受限于当时的学术与政治氛围，对理学仍持负面态度，认为理学乃“封建主义”产物，并尝试将两者区分开来，撇清关系。周中明说：“尽管桐城派信奉程朱理学，基本的政治立场是封建主义。但是他们又都是忧国忧民、比较正直的封建文人，跟当权的封建统治阶级不只有相依附的共性的一面，还有相矛盾、相区别的一面。”《呼吁重新评价桐城派》，《安徽史学》1995年第2期。

^④ 梁启超曾斥责方苞等理学家为“假道学先生”。参阅《中国近三百年学术史》，《梁启超论清学史二种》，复旦大学出版社，1985年，第213-214页。

末，大言自壮，故尤被轻蔑”^①。其后梁启超的清代学术撰述，所论与章太炎大致相近，严厉批评桐城派“以文而论，因袭矫揉，无所取材；以学而论，则奖空疏，阙创获，无益于社会。且其在清代学界，始终未尝占重要位置，今后亦断不复能自存，置之不论焉可耳”^②。梁启超对桐城派评价甚低，却对方东树的《汉学商兑》刮目相看，并在《清代学术概论》中高度评价此书为“清代一极有价值之书”^③。钱穆撰于上个世纪三十年代的《中国近三百年学术史》一书，则基于宋学立场，对方东树代表桐城派与宋学反击汉学之举动予以赞赏。钱穆对桐城派学人的论述，散见于全书各章节中，至于他所推崇的桐城派中兴人物曾国藩，则专辟一章阐述其学术思想，予以极高评价^④。此外，民国以来的诸多学人，如萧一山《清代通史》设《经学之反动》一节，也专门讨论清代理学与汉宋之争，以及方东树与汉学关系等问题^⑤。余英时出版于七十年代的《论戴震与章学诚》一书，则在讨论汉宋之争的问题时，涉及对桐城派的论述^⑥。

观以上所述诸家，虽然都有涉及桐城派思想的讨论，然其立论均非以桐城派为重心。反观文学研究方面，从现有成果来看，上个世纪八十年代以来学界有关桐城派文学的专题研究和个案研究专著，已经不下数十种。至于有关中国古代文学史、中国文学批评史等涉及桐城派讨论的通论著作，以及相关的专论文章，其数量更是多不胜数。以此观之，桐城派思想研究的成果确实不如文学研究多。桐城派的各种文学理论主张、学术思想观点，实与当时的学术风气、思想文化等内容交缠在一起的，学界研究若仅单独将有关的古文理论、概念范畴的演变、各古文家的文学主张等文学方面的内

^① 章太炎著；徐复注《馥书详注·清儒》，上海古籍出版社，2000年，第151页。

^② 章、刘二人是民国以来较早对清代学术进行研究的两位，尽管他们的研究成果只是零碎的文章，并没有完整专著问世，但二氏之论述所产生影响是十分大的。梁启超虽不曾明言，但其《清代学术概论》对章太炎与刘师培的观点多有袭取，而非完全出自其个人的创获。周予同首先指出这一点：“梁氏论述近三百年学术史，实在是从章太炎《清儒》那里来的。”相关内容，可参阅朱维铮《清代学术概论·导读》。

^③ 梁启超撰；朱维铮导读《清代学术概论》，上海古籍出版社，1998年，第69页。

^④ 钱穆《中国近三百年学术史》，《钱宾四先生全集》第17册，台北联经出版事业公司，1998年，第739页。

^⑤ 萧一山《清代通史》，中华书局，1985年。

^⑥ 余英时《论戴震与章学诚：清代中期学术思想研究》，三联书店，2000年。

容单独抽出研究，难免会忽略理学在清代的情境下对桐城派学人的重要意义，以及对桐城派古文主张以及清代学术发展的重要影响。

这种状况持续至上个世纪八十年代以后，随着海内外日益重视对清代学术的研究，一些研究者开始突破传统观念，转从学术史的角度去探讨桐城派、程朱理学以及汉学之间的关系，藉此梳理桐城派与清代学术的发展轨迹，相关文章也逐渐增多。如马积高《清代学术思想的变迁与文学》一书，专立《清代理学与桐城派》一章探讨桐城派与清代理学之间的关系^①。龚书铎所主编《清代理学史》，除了专在中卷设立《桐城派对程朱理学的维护》一章外，还据历史排序的方式，在全书各章节对所涉及的桐城派学人及其理学思想进行论述，肯定桐城派在清代理学发展过程中所扮演的重要角色^②。曾光光《文学流派与学术变迁——论桐城派与清代理学的流变》一文，则专门梳理桐城派与清代理学兴衰的发展轨迹，探讨桐城派与汉学阵营恩怨的主要原因，以及对汉学考据态度的变化等问题^③。朱维铮《求索真文明——晚清学术史论》一书，上篇收录《汉学与反汉学》一文，延续章太炎《清儒》有关汉宋之争的讨论，梳理出桐城派自姚鼐以来与汉学家之间的纷争，从学术史的角度分析方东树《汉学商兑》批判汉学的意义，同时还将桐城派纳入清代的政治、文化与学术背景下展开讨论^④。此外，还有不少的研究文章，如张昭军《义理与考据之辨——晚清时期宗宋学者对汉学的批判与反思》、暴鸿昌《清代汉学与宋学关系辨析》等文^⑤，在延续有关宋学与汉学问题的讨论基础上，开始转换视角，重视从桐城派与汉学的交涉上展开讨论。

上述所论及的桐城派与清代理学研究撰述，为后来的研究者提供了不少借鉴与启示。然观大部分研究，尚重在从汉宋之争的脉络

^① 马积高《清代学术思想的变迁与文学》，湖南人民出版社，2002年。

^② 龚书铎《清代理学史》，广东教育出版社，2007年。

^③ 曾光光《文学流派与学术变迁——论桐城派与清代理学的流变》，《贵州社会科学》2005年1月第1期。

^④ 朱维铮《求索真文明——晚清学术史论》，上海古籍出版社，1996年。

^⑤ 张昭军《义理与考据之辨——晚清时期宗宋学者对汉学的批判与反思》，《史学理论研究》2007年第1期；暴鸿昌《清代汉学与宋学关系辨析》，《史学集刊》1997年第2期。

中进行考察，反之对桐城派与乾嘉及往后时期的理学发展状态、古文家的理学践履、与理学的关系、影响等具体问题的探讨，仍显得较为薄弱。故无论是从宏观或微观的层面，似乎都有必要对桐城派理学进行更深入、具体与细致的分析研究。

结论

上个世纪七十年代，钱穆在所撰《朱子学提纲》一书中，概述清代朱子学的流衍时，曾对民国以来弥漫学界的乾嘉考据风气作出批评：

民国以来，读书博古之风已息，言学者仅知有清儒，于清儒中仅知有乾嘉，于乾嘉中仅知有考据。乾嘉以前如梨洲、亭林，乾嘉以后如实斋、兰甫，其学之通博，已皆不能深知。又不喜言义理思想，其意若谓义理思想尽在西方，故仅求以乾嘉考据来重新估定传统上一切价值。奢言先秦诸子，亦藉以为蹈瑕抵隙之助……^①

从民初以来的数十年间，钱穆不仅是清代学术史研究的参与者，同时也是该领域研究范式的重要建立者之一，故他在《朱子学提纲》中所作评断确实是十分到位的^②。从宏观角度来看，近数十年来学界对清代学术史的研究，确实重于汉学考据而轻宋学；而从清代宋学

^① 钱穆《朱子学提纲》，《钱宾四先生全集·朱子新学案》第11册，第252页。

^② 有关上个世纪二三十年代钱穆清代学术观点的形成，及其研究范式之建立等问题，可参阅陆思麟《钱穆与清代学术史考论》，《韩江学报》2016年第8期。在民国年间的清代学术研究领域，梁启超与钱穆二人的同名著作《中国近三百年学术史》，分别代表当时学界两种研究范式。陈居渊曾对两者异同作出剖析：“至于同名异趣的《中国近三百年学术史》之间的差别，梁启超以汉学为主线，侧重于学术的宏观分析；钱穆则以宋学为导向，致力于学术内在联系的微观探究。如果说钱穆的‘每转益进说’是出自消解梁、胡‘尊汉黜宋’的‘理学反动说’在学界的广泛影响力，并重塑宋学在清代学术史上的传统，那么它的客观社会效应，却是有意识地促成了清代学术研究范式的对立与紧张。”见陈居渊《20世纪清代学术史研究范式的历史考察》，《史学理论研究》2007年第1期，第93页。

的研究角度来考察，又可看出学界的研究重心专于传统的宋学义理派，反之却忽视了对桐城派的关注。

严格说来，其实民初以来学界有不少涉及桐城派与清代理学的论述，然所论者多为批评的言论。尤其在“五四”新文学运动兴起后，因学界全面重估传统，确立新的文学观念，桐城派之学更遭到诸多的质疑与攻击。自此以往，学界对桐城派的研究多重在文学理论与主张等方面内容，将他们视为文学家与文学流派。若还原当时的历史情境，可知桐城派在清代学术史上扮演着十分重要的角色，而且文学创作也并非他们的惟一重心所在。故往后对桐城派乃至清代学术史的研究，应当要有意识对桐城派学术所发挥之作用予以足够的重视，如此方能更全面反映出清代学术发展的多元性、复杂性及其真实性。

如果就中国古代文学的研究角度来看，桐城派可谓历史上规模最大，影响最为深远的文派之一；若就中国古代学术思想的研究角度去考察，桐城派也是清代学术史中一个重要学派。唯有弄清楚桐城派在清代学术史上的本来面目，才能更深入厘清清中晚期以后的学术流变，以及今时今日，学界多以桐城派作为文学流派进行研究的定位缘由。然桐城派与清代理学的研究牵涉甚广，本文所介绍诸多学者的研究成果，也仅作为桐城派与清代理学的初步研究基础，无法涵盖此主题所能研究的全部内容。例如桐城派理学的特点与成就如何？桐城派与清代理学之关联何在？在清代学术史上起了什么作用与影响？古文家的理学与同时代诸家相比有何独特？

诸如此类的问题，看似零碎且头绪繁杂，但若深入去梳理与解决，或能呈现出一些不为人所注意，内涵丰富的细节。同时，也能重现桐城派古文家与清代理学关系之图景，为桐城派在清代学术史上的定位以及研究提供多一个视角。本文希望能够引起往后学界对桐城派与清代理学的深入思考与关注，从更多具体问题与个案的研究逐步推进，展开更深入的补充与丰富，进而扩展至其他相关研究课题，最终形成一个整体的桐城派理学研究与体系。

责任编辑：杨金川

A Review and Reflection on the Tongcheng School and Neo- Confucianism of the Qing Dynasty

Jackson Loke Soo Ling

Han Chiang University College of Communication

Abstract: Since the beginning of the Republic of China, there have been many discussions in the academic circles involving the Tongcheng School and the Qing dynasty neo-Confucianism, but most of the remarks are criticisms. Especially after the rise of the "May Fourth" New Literature Movement, the academic community revalued the tradition and established new literary concepts, causing the Tongcheng School to be questioned and attacked. In the following decades, the academic community's research on the Tongcheng School focused mainly on literature theory and advocacy, viewing them as literary figures and literary schools. Restoring the historical context at that time, it is apparent that the Tongcheng School played an important role in the history of academic thought in the Qing dynasty, and literary creation was not their only focus. Therefore, research on the Tongcheng School and the history of academic thought in the Qing dynasty should fully consider the role of academic thought played by the Tongcheng School so as to more comprehensively reflect on the diversity, complexity and authenticity of academic development in the Qing dynasty.

Keywords: the Tongcheng School, Literary school, Neo-Confucianism of the Qing Dynasty, History of Qing dynasty scholarship

试以“无施不可” 论欧阳修与韩愈之互文性

陈凯伦*

摘要 诗分唐宋，是中国文学史上的重要课题。尤其，唐诗的辉煌成就，经已成为宋人心中挥之不去的阴影。宋代作为一个作者高度自觉的时期，它看似继承了前代庞大的文学遗产，在传承之余又具备了开拓的特质，使宋诗深具探索的空间。本文论述宋诗到了欧阳修笔下产生了重要的改变，以互文性的角度，重新回到他定义韩愈的诗歌为“退之笔力，无施不可，而尝以诗为文章末事，故其诗曰：‘多情怀酒伴，余事作诗人’。然其资谈笑，助谐谑，叙人情，状物态，一寓于诗，而曲尽其妙”（《六一诗话》）开始，他已经逃逸出前人的循环，不仅推崇韩愈的古文，更是在韩愈诗歌的题材或效能的扩大上下功夫，使宋诗因此走上一个有别于唐诗的道路。

关键词 欧阳修 韩愈 无施不可 互文性

前言

谷曙光将欧阳修学韩分为“学韩”、“似韩”和“变韩”三期：第一期他学韩只停留在表层，很多方面都只是对韩诗的题材、章法、语词的模拟和直接的借用。第二期是他两次贬官外任时期（指被贬夷陵与滁州），人生历练使他的诗歌开始渗入理性思考。他这时的诗歌除了在结构中加重了叙事表现，更开始博采前代众家诗人之长，慢慢地开启他模仿中的别创生新。最后，经过了贬官到再次入朝的改变，使他的诗歌以思虑和深沉的理性精神促进了他平

* 陈凯伦，博士，韩江传媒大学学院中华研究院兼任讲师。Email: tankl@hcu.edu.my

易疏畅诗风的最终确立，在学习韩愈的基础上创新发明，呈现出完全自我个性风格的写照，最终超越了韩诗^①。从欧阳修“学”到“变”可以见到宋人提倡学习诗歌创作的普遍过程。因此，宋代诗学一直被贯穿着学古、复古的论述口号，呈现出：“一个充满偷窃、误读、影响的焦虑的时代，充满竞争、推挤、闪避、挪用的文本现象，蔚成文学史的奇观，自成阅读史的一个独特类型。”^②

其实，一个无所不在的“文”的理解，构成了宋代文学世界观的基础，也逐渐扩大成为一张无可逃脱的网络，使文学经典成为膜拜的对象，也成为了宋人焦虑的根源。生于唐人之后的宋人，生活在一个所有的事物都已经被书写过的世界，重复就意味着是一种必然的现象。为了摆脱重复的矛盾，宋人巧妙的以“暗合”^③观念来说明这不是刻意的模仿，而只是一种无意地回归本源。“暗合”是一种“不觉”的无意识行为，是从阅读的经验中，吸收了文本变成记忆，在不知不觉中使自己的创作融入古人的书写策略中，而形成一种互文的现象。最后，在这种现象下，延伸出了偷窃、补充、不犯正位、点铁成金、脱胎换骨等种种的“误读”策略，到了苏轼黄庭坚以后，逐渐席卷整个宋代诗坛。

一直以来，唐宋诗的研究都在宋人学唐变唐的影响论述中。直到“互文性”研究视角的产生才有了明显地改变。“互文性”（Intertextuality）^④理论作为参照，它可以分为狭义和广义，狭义互文性主要以热奈特（Genette）为代表，他认为互文指的是一个文本，以可以论证或可以辨认地存在于其他文本之间，大致与“影

^① 谷曙光《论欧阳修对韩愈诗歌的接受与宋诗的奠基》，《北京师范大学学报》2005年第3期，第85-90页。

^② 杨玉成《文本、误读、影响的焦虑——论江西诗派的阅读与书写策略》，《建构与反思——中国文学的探索学术研讨会论文集》上册，台湾学生书局，2002年，第330页。

^③ “韩文杜诗无一字无来处，文人自是好相采取，韩文杜诗，号不蹈袭者，然无一字无来处。乃知世间所有好句，古人皆已道之，能者时复暗合孙吴尔。大抵文字中，自立语最难；用古人语，又难于不露筋骨，此除是具倒用大司农印手段始得。”详见【宋】陈善；刘德重、张培生编纂《扞虱新话》，吴文治主编《宋诗话全编》第6册，江苏古籍出版社，1998年，第5563页。

^④ “互文性”理论的出现大约在二十世纪60年代。它是由法国理论家朱莉娅·克里斯蒂娃（Julia Kristeva）在《文字、对话和小说》（Word, dialogue and novel）中新创的术语。

响”较为相近。而广义的互文性概念的启发者是以克莉斯蒂娃为代表，其思考却深受巴赫金的影响，他认为文本中包含了现在与过去的符号，然而文本中的符号系统的转换（Transformation）关系，是文本在系统的过渡阶段中不断组合、而产生出新的符号体系。克莉斯蒂娃还提出：“任何文本都是从各种引文（Quatations）的镶嵌中建构的，任何文本都是对其他（文本、语境）的吸收及转化。互文性替代主体间性，诗学语言至少可进行双重的阅读。”^①

宋诗的互文现象，我认为主要是从欧阳修接触到韩愈诗文时就已经开始产生。从《邵氏闻见后录》这段话我们可以看出：

刘中原父望欧阳公稍后出，同为昭陵侍臣，其学问文章，势不相下，然相乐也。欧阳公喜韩退之文，皆成诵，中原父戏以为“韩文究”。每戏曰：永叔于韩文，有公取，有窃取，窃取者无数，公取者粗可数。^②

欧阳修作为一个称职的“韩文究”，他不仅喜欢阅读，也乐于仿效韩愈的诗赋。这里的“公取”说的是欧阳修如何对韩诗表面的题材词句直接的借鉴与模拟；而“窃取”则是准确的把握韩诗内在特质的基础上，渗入自己创作时的思考，使自己的诗歌达到更高的境界。可见，欧阳修并不是单纯的学习，而是透过“公取”和“窃取”的互文方式，或是我们现在所说的“引用”与“挪用”观点来承袭韩愈的诗歌。

这里，我认为的互文性作为解读策略的理论，并不只是像林玉敏的“狭义互文性”概念^③，从李白的诗作中所引用到《世说新语》的典故出发，来寻求两个不同时期的文本之间的对话。在创作上所呈现的相似性中，探析魏晋风流对李白创作意识的深层影响而已。

^①【法】克莉斯蒂娃《诗歌语言的革命》，转引自拉曼·塞尔登（Selden, R.）编；刘象愚、陈永国等译《文学批评理论——从柏拉图到现在》，北京大学出版社，2003年，第450页。

^②【宋】昭博撰；刘德权、李剑雄点校《邵氏闻见后录》，中华书局，1997年，第140页。

^③林玉敏《从互文性观点看魏晋风流在李白诗中的体现——以山简、谢安、王子猷为例》，国立中兴大学硕士论文，2010年。

更多的像陈金现与陈昭吟的“广义的互文性”，但又尝试在他们的基础上推进一层。当然陈金现的互文性^①，已经并不只是以语言文字的侵袭来讨论宋人对白居易的诗歌创作的影响而已，而是透过白居易生活上所面对的种种面貌，全面地观照白居易对宋人创作的启发作用。他将白居易变成广义的文本，以作为宋人所学习与模仿的对象。然而，陈昭吟则是以“影响的焦虑”为依据^②，讨论宋代诗学与宋人对前人、作品的“影响”和“误读”的互动情况。他认为焦虑是创作心理层面不可避免的现象，所以中国传统文人受到前人的影响而产生焦虑以后，才会明目张胆地仿作、拟作，甚至学古、变古，而成为一种互文的现象。而宋人就是因为唐人影响的焦虑而产生互文现象，以创意性的背叛试图超越前人的成就。

在之前的基础上，我将不会去考察欧阳修的创作怎样或如何受到韩愈文本的影响。而是尝试跳脱出唐宋诗优劣论的研究架构，拆解等级、权威、经典、根源等模式，而把当前的两个或以上的文本放在一个平起平坐的平台上，把文本之间视为一种对话和互动的关系，彼此是“互相修正，互相竞争”的现象。最后，“无施不可”^③作为一种新的可能性，将存在互文关系的两人，以韩愈的文本作为前文本为欧阳修提供了参考，而欧阳修诠释也丰富，甚至加深了宋代读者对韩愈文本的理解，并开启宋一代的诗学特色。韩愈透过与欧阳修的“互文”，超越了自身的时空限制参与了欧阳修所处的宋代社会活动和语境当中，呈现一种可能性。而王安石、黄庭坚、苏轼等人就是接受了这种可能性，反映在其文本中与欧阳修进行对话，逐渐引导宋代文学走出一个新的面貌。

二、“无施不可”与欧阳修的宋诗新格局

中国古典诗歌在经过唐代辉煌的洗礼以后，使宋人产生了焦虑的症状。这种焦虑不安的感觉，潜伏于整个宋代的文化语境当中，

^① 陈金现《宋诗与白居易的互文性研究》，国立中山大学博士论文，2008年。

^② 陈昭吟《宋代诗人“影响的焦虑”研究》，国立中山大学博士论文，2007年。

^③ “无施不可”是欧阳修对韩愈诗歌评论的一段话，它的提出已经打破了前人习以为然对于文体的框架，重新对框架与边界提出思考。

使宋人置身于一个不断想与唐人争胜的气氛当中。这尤其表现在欧阳修身上，他这种欲追寻诗歌创作的更高层次，促使宋诗开了一个有别于唐诗的新格局。

欧阳修作为北宋时期的文坛盟主、古文运动的推行者，对韩愈的喜爱更是开启了后代对韩愈的接受史。首先，欧阳修在《六一诗话》中说：

退之（韩愈）笔力，无施不可，而尝以诗为文章末事，故其诗曰：“多情怀酒伴，余事作诗人”也。然其资谈笑，助谐谑，叙人情，状物态，一寓于诗，而曲尽其妙。^①

他不仅赞赏韩愈诗歌“资谈笑，助谐谑，叙人情，状物态”的功能，他还推崇韩诗能达至“曲尽其妙”的境界。这时的欧阳修还特别推崇韩愈诗歌用韵之绝妙，以及“困难见巧，愈险愈奇”的写作技巧。这点在后面我们讨论的诗歌《菱溪大石》中，可以见到他对于韩愈雄奇风格的向往。

如果我们回到中国传统的书写理念来看的话，诗歌的创作一直被赋予一种特殊的使命。从魏晋到隋唐的科举，诗歌创作的发展达到了极致。相较于宋诗，唐诗的取材在杜甫以前都较少触碰关于一些较为平凡的、世俗的、日常过程的书写。杜甫的出现是一个转折，他的意义就是把日常生活引入诗中，改变诗歌那种高高在上的“高贵”气质。到了韩愈更进一步的把日常生活中的场面、细节等写入诗中，使诗歌可以观照生活中的一切，使诗歌的气质进一步世俗化^②。因而使韩愈的诗歌被裴度评为“不以文立制，而以文为戏”^③的概念，说明韩愈诗歌超越了儒家对于书写的期待与使命，但以现在的眼光来看不妨是一种“自我”的放任。

这种转变到了宋代更是加深，这主要是宋代政治与社会结构进入平民化的现象有关。宋代文学走向平易通俗的文风，词和话本小

^①【宋】欧阳修撰；李逸安点校《六一诗话》，《欧阳修全集》，第1955页。

^②杨国安《宋代韩学研究》，中国社会科学出版社，2006年，第310页。

^③【唐】裴度撰；孙望、郁贤皓主编《寄李翱书》，《唐代文选》，江苏古籍出版社，1994年，第830页。

说也因此兴盛与流行。不管是有意还是无意，欧阳修也感受到了时代的转变，所以当他在诠释韩诗时，认为：“资谈笑，助谐谑，叙人情，状物态”，把韩愈的书写定位在“无施不可”，这意味着书写是没有固定框架的限制。这使书写的使命产生松动，也提倡重新去思考书写的行为，使书写有更多的可能性，更靠向生命的观点。这样是否意味着欧阳修欲摆脱诗必须言志的沉重情感负担，而把文学的书写与题材推向一个更为自由随性的境界？就像吉川幸次郎在《宋诗概说》中所说的宋诗的性质在于“宋诗的叙事性”和“与生活的紧密连系”。欧阳修的诗歌特点在于“叙述的意欲向着各个方向扩张题材”，他还进一步指出宋代诗学是为了更贴近生活，而产生叙述语言上的改变^①。

韩愈得以在宋代发光发热，有赖于欧阳修的诠释与韩愈精神的继承。这种精神的继承，除了“有公取，有窃取”或立意和造语上的模仿等狭义的互文现象之外，就是欧阳修对于韩愈用韵的独爱，他说：

余独爱其工于用韵也。盖其得韵宽，则波澜横溢，泛入傍韵，乍还乍离，出入回合，殆不可拘以常格，如《此日足可惜》之类是也。得韵窄则不复傍出，而困难见巧，愈险愈奇，如《病中赠张十八》之类是也。余尝与圣俞论此，以谓譬如善驭良马者，通衢广陌，纵横驰逐，惟意所之。至于水曲蚁封，疾徐中节，而不少蹉跌，乃天下之至工也。圣俞戏曰：“前史言退之为人木强，若宽韵可自足而辄傍出，窄韵难独用而反不出，岂非其拗强而然与？”坐客皆为之笑也。^②

这段揭示了韩愈的用韵的独到之处之余，还在其比喻当中看出韩愈创作中的另一种心态，一种强烈的张扬自我以致逞才使气的欲望的

^①【日】吉川幸次郎；李庆、骆玉明等译《宋元明诗概说》，复旦大学出版社，2012年，第50页。

^②【宋】欧阳修撰；李逸安点校《六一诗话》，《欧阳修全集》，第1955页。

呈现^①。这也是韩愈诗歌与古典诗歌的精神所呈现的最大差异。中国古典诗歌的传统一向重视含蓄而自然，反对过于人工雕琢和造作的审美理想。因为他们认为诗歌的本质是“言志”或“含咏性情”，过分的雕琢（即用事）可能会破坏诗歌的自然之美，或干扰“言志”功能的呈现，所以诗人只需要直抒胸臆即可。这类型的创作理想到了唐代经过文化的整合被肯定下来，并发展到了一个极致。但是，这个传统到了杜甫有了第一次的变化，而到了韩愈更得到了转变。变化的产生也许是社会动荡的刺激，使知识阶层开始对制度、文化、思想进行反思，使风气的高华转向质实。简言之，唐诗走到了一个高峰，使宋人产生了影响的焦虑，于是设法走出唐诗的影响，使自然含蓄的表现形态因此逐渐消退，取而代之的是较为人工因素的技法和句律。技法的可模仿性，标志着诗歌创作从天才权力走向了大众化。

欧阳修在北宋诗坛中是一个独特的例子，因为他的审美取向非常广泛，广阔的胸襟使他在创作时，积极的学习多家的特色熔铸于一体，当然学习韩愈是最为明显的^②。尤其是，欧阳修的古体诗奇险诗风的形成，完全是受到韩愈的影响，这也是他学韩的成果之一。其中最为特出的是这首《菱溪大石》七古诗，作于庆历六年（1046）：

新霜夜落秋水浅，有石露出寒溪垠。
苔昏土蚀禽鸟啄，出没溪水秋复春。
溪边老翁生长见，疑我来视何殷勤。
爱之远徙向幽谷，曳以三犊载两轮。

^① 杨国安《宋代韩学研究》，中国社会科学出版社，2006年，第312页。

^② 关于欧阳修学韩愈，袁宏道在《雪涛阁集序》中有提到，他说：“有宋欧、苏辈出，大变晚习，于物无所不收，于法无所不有，于情无所不畅，于境无所不收，滔滔莽莽，有若江河。”详见【明】袁宏道；钱伯城笺校《雪涛阁集序》，《袁宏道集笺校》，上海古籍出版社，2008年，第709页。吴之振也说：“其诗如昌黎，以气格为主。昌黎时出排募之句，文忠一归之于敷愉，与其文相似也。”详见【清】吴之振、吕留良；吴自牧编选《宋诗钞》，中华书局，1986年，第315页。

行穿城中罢市看，但惊可怪谁复珍。
荒烟野草埋没久，洗以石窦清冷泉。

朱栏绿竹相掩映，选致佳处当南轩。
南轩旁列千万峰，曾未有此奇嶙峋。

乃知异物世所少，万金争买传几人。
山河百战变陵谷，何为落彼荒溪滨。

山经地志不可究，遂令异说争纷纭。
皆云女娲初锻链，融结一气凝精纯。

仰视苍苍补其缺，染此绀碧莹且温。
或疑古者燧人氏，钻以出火为炮燔。

苟非神圣亲手迹，不尔孔窍谁雕剜。
又云汉使把汉节，西北万里穷昆仑。

行经于阗得宝玉，流入中国随河源。
沙磨水激自穿穴，所以镌凿无瑕疵。

嗟予有口莫能辩，叹息但以两手扞。
卢仝韩愈不在世，弹压百怪无雄文。

争奇斗异各取胜，遂至荒诞无根原。
天高地厚靡不有，丑好万状奚足论。

惟当扫雪席其侧，日与嘉客陈清樽。^①

这首《菱溪大石》是欧阳修搜怪求奇的代表作之一，尤其在诗的后半部分最为精彩，他对于菱溪大石的由来做了种种的想象。首先，由菱溪大石突发奇想到女娲补天所遗留下来的碧莹石头。接着，从石上的孔穴来看也可能是燧人氏钻木取火时亲手雕塑之石。再者，也可能是汉朝使节在万里昆仑所获得的一块宝玉，受到自然界的打磨而显得无瑕疵的宝石。最后，作者还发出“卢仝韩愈不在世，弹

^①【宋】欧阳修撰；李逸安点校《欧阳修全集》，第50页。

压百怪无雄文”的感叹，可见欧阳修对此类风格的推崇。又如他的《石篆诗》中的“我疑此字非笔画，又疑人力非能为。始从天地胚浑判，元气结此高崔嵬。当时野鸟踏山石，万古遗迹于苍崖。山祗不欲人屡见，每吐云雾深藏埋”^①的想象，像《菱溪大石》般扩大的意向，显然也是从韩愈这首诗中得到启发。韩愈《和虞部卢四酬翰林钱七赤藤杖歌》：

赤藤为杖世未窥，台郎始携自滇池。
滇王扫宫避使者，跪进再拜语喋啾。
绳桥拄过免倾堕，性命造次蒙扶持。
途经百国皆莫识，君臣聚观逐旌麾。
共传滇神出水献，赤龙拔须血淋漓。
又云羲和操火鞭，暝到西极睡所遗。
几重包裹自题署，不以珍怪夸荒夷。
归来捧赠同舍子，浮光照手欲把疑。
空堂昼眠倚牖户，飞电着壁菟蛟螭。
南宫清深禁闱密，唱和有类吹埙篪。
妍辞丽句不可继，见寄聊且慰分司。^②

如果我们直接从欧阳修诗歌表面上，可以直接看出欧阳修对于韩诗的语言、句子进行“挪用”的行为。像陈善所说：“欧阳公遂每每效其体”、“观其立意，故欲追仿韩作”的评论，但是以诗句的“挪用”来讨论欧阳修对韩愈的模仿，而认定为他们彼此之间存在“互文性”的关系是不足的。所以，本文重点在于作为“互文本”的两个文本，基于不同文化背景的诠释角度，观照其纵向的历时性与横向的共时性来检视它们。我发现：首先、作为前文本的

^①【宋】欧阳修撰；李逸安点校《欧阳修全集》，第755页。

^②【唐】韩愈撰；屈守元、常思春主编《和虞部卢四酬翰林钱七赤藤杖歌》，《韩愈全集校注》，四川大学出版社，1996年，第473页。

《和虞部卢四酬翰林钱七赤藤杖歌》主要是在歌咏赤藤杖。它虽然是一首咏物诗，可是它有别于传统的咏物诗，以物品的外表作为全诗的切入点。尤其韩愈在写作时，刻意以神化的想象，加入传说的运用，对赤藤杖的由来展开联想与想像。接着，对于这种立意、结构方面却被欧阳修模仿在其作品当中。虽然，这首诗在艺术手法上被张宁评价为“只得其形似，神韵方面则不免落于下乘”^①。但是作为“互文性”的解读，我们所强调的不再是诗歌的优劣、或韵味的到不到位，而是作为互文本的后文本是否应该持有特定的诠释方式？或诗歌与当时的诗坛环境之间的特殊关系。

欧阳修的《菱溪大石》作于庆历六年，当时他被贬守滁州。虽然表面上是受到姪女张氏之狱的牵连，但实际上是其立朝刚直的性格，加上推行“庆历新政”，得罪了当朝的保守派。虽然，他被贬官但自信的他却无愧于任何人。在这时他刚好在菱溪得到一嶙峋巨石，因此写下此诗以寄意他意气昂扬的心如此石一般。表面上，欧阳修是在咏菱溪大石，更是以“新霜”、“秋水”、“寒溪”、“苔昏土蚀”等词语衬出石头的寂寞凄凉，接着一个“我”字，说明唯有诗人，即作者本身独赏。最后，借用韩愈的立意手法，假借各种神话议论写出此石的不同凡俗。作为后代诗人的宋人总有一种迟到的感觉，所以当面对经典时，他们难免通过进入传统来解除它的武装，来对文本进行修正、位移和重构，来为自己所创造的想象力开辟空间^②。所以，尽管欧诗在运用韩诗的立意手法，而得到“只得其形似，神韵方面则不免落于下乘”的评价，但是这种对于经典的拆解、修正并重构的创作的手法，已经为后人提供一种崭新的创作手法。

接着，两段看似一样的互文现象，都是欧阳修在模仿韩诗的立意手法用来表达不同的东西。宋人在阅读了前人经典以后普遍产生如韩驹的忧郁：“目前景物，自古及今，不知凡经几人道。今人下笔，要不蹈袭，故有终篇无一字可解者。盖欲新而反不可晓耳。”^③诗的形式限制于语言、语境，发展到了宋代使宋人感觉到一种难以

^① 张宁《浅析韩愈诗歌对欧阳修的影响》，《文学教育》，2012年，第148页。

^② 陈永国《互文性》，《外国文学》2003年第1期，第76-77页。

^③ 【宋】魏庆之著；王仲闻点校《诗人玉屑》卷八，中华书局，2007年，第265页。

突破的困境，因此不得不把偷窃的行为合理化。而且，为了逃脱前人的阴影，就必须提升技巧，创造新的语境，所以才有互文性的产生。如陈永国诠释布鲁姆所提出的理论：

互文性不过是两个个体诗人之间的影像关系。其中一个是先驱、是渊源、是权威。可他同时也是后来诗人奋力抗争的先驱，是后者努力摆脱的渊源，是他要修正、位移和重构的权威。从狭义上说，这种互文性就是一首特定的诗与诗人努力要征服的一首先驱诗之间的关系。^①

欧阳修在阅读了韩诗以后，即使欧阳修没有影响的焦虑，他也是积极的想要创新的心理。如其在《六一诗话》中引述梅尧臣的诗歌创作主张：

诗家虽率意，而造语亦难。若意新语工，得前人所未道者，斯为善也。必能状难写之景，如在目前，含不尽之意，见于言外，然后为至矣。^②

这里所涉及到的的是诗歌的内容与形似，所谓的“意新”指立意要新，是以“前人所未道者”；而“语工”则是指语义之深远，要达到“含不尽之意见于言外”既是“言外之意”的境界。所以，如果以当时欧阳修与梅尧臣的诗歌理念，观照回欧阳修诗的表达，可以看出他试图在咏物之余，不停留在表象层面，似乎接近其“语工”的概念。从以上欧阳修的诗歌的创作，不难看出欧诗在转化了韩诗的立意与结构同时，也扩大了其手法的界限，以回归到自我创作目的为结果。因而做到了采取他人所创造的立意手法，以创造属于自我一辈的新境界。

^① 陈永国《互文性》，第77页。

^② 【宋】欧阳修撰；李逸安点校《六一诗话》，《欧阳修全集》，第1952页。

三、“咏物诗”与自我生命之抒情

欧阳修《沧浪亭》“子美寄我《沧浪吟》，邀我共作《沧浪篇》。沧浪有景不可到，使我东望心悠然”由韩愈《石鼓歌》的“张生手持石鼓文，劝我试作石鼓歌。少陵无人谪仙死，才薄将奈石鼓何”脱化而来。但如果就单纯的以以上对于字面上的模仿就断言这就是“互文性”那还是不足够的。首先，我们从题目上来看，除了形式上偏向杂记书写之外，他们同样是以咏物作为书写的对象，尤其欧阳修更是以“建筑物”为其书写的对象。明朝吴讷（1372-1457）曾在《文章辨体·序说》解释“记”文体时，说：

记之名，始于《戴记》、《学记》等篇。记之文，《文选》弗载。后之作者，固以韩退之《画记》、柳子厚游山诸记为体之正。然观韩之《燕喜亭记》，亦微载议论于中；至柳之记新堂、铁炉步，则议论之辞多矣。迨至欧、苏而后，始专有以论议为记者，宜乎后山诸老以是为言也。大抵记者，盖所以备不忘，如记营建，当记月日之久近，工费之多少，主佐之姓名，叙事之后，略作议论以结之，此正体；至若范文正公之记严祠、欧阳文忠公之记昼锦堂、苏东坡之记山房藏书、张文潜之记进学斋、晦翁之作《婺源书阁记》，虽专尚议论，然其言足以垂世而立教，弗害其为体之变也。学者以是求之，则必有以得之矣。^①

吴讷的正体说是强调咏建筑物的记体，写法应该为一种客观、纯粹的记载。若“记体”专尚议论就会失去了客观叙事写物的立场，这就是所谓的记体之变了。钱穆曾对韩愈的《燕喜亭记》与《新修滕王阁记》的杂记文做出以下的评论，文曰：

此诸篇虽亦上石之文，乃全以散文笔法出之，此等文字易于模倣，遂亦为后代开出无穷法门。宋人记亭阁，记斋

^①【明】吴讷著；于北山校点《文章辨体序说》，太平书局，1965年，第41-42页。

居，皆摩空寄兴，不为题材所限，尚有运诗入文之遗意，而宋人亦不自知也。^①

对于“尚有运诗入文之遗意”，钱穆还有更深一层的解说：

后之论诗者，率分唐诗宋诗而为二，今亦可谓韩公赠序诸篇，皆是唐诗神韵，至于其杂记，如燕喜亭新修滕王阁之类，则已开宋诗境界矣。^②

从以上钱穆的评论，我们可以看出韩愈“为后代开出无穷法门”，再对照吴讷说韩愈的杂记已经偏离客观地记述描写，而转向了作者自身的诠释与感受^③。不管是诗文互涉、或是以议论为诗，都说明了韩愈所开创的杂记式抒情性书写，其实已经“开宋诗境界”。

虽然，在韩愈的《石鼓歌》以前，还有韦应物的《石鼓歌》，同样以咏金石书法的诗歌。韦应物的贡献在于开创了后世咏石鼓的先河，但观其书写的手法，一开始讲述石鼓文的来历，接着继续讲述记载其外形样貌及制作原因，在“叙事之后，略作议论以结之”。它还是在吴讷所谓的正体说一般，是一种客观叙事写物的观点出发，以一种纯粹的记载为主的诗歌。或许韩愈在受到这首诗的启发以后所创作的《石鼓歌》，承接了韦应物对于石鼓的观点，也向世人强调历史文物的重要价值与意义，但最重要是韩愈在行文间寄寓了某种深切“贤士不遇”的感受^④。文曰：

张生手持石鼓文，劝我试作石鼓歌。
少陵无人谪仙死，才薄将奈石鼓何。

^① 钱穆《杂论唐代古文运动》，《中国学术思想史论丛（四）》，东大图书公司，1978年，第54页。

^② 钱穆《杂论唐代古文运动》，第54页。

^③ 对于韩愈《燕喜亭记》与《新修滕王阁记》具体的分析，详见许铭全《“变”“正”之间——试论韩愈到欧阳修亭台楼阁记之体式规律与美感归趋》，《中国文学研究》2004年第19期，第25-66页。

^④ 路成文《辛弃疾〈归朝欢〉与韩愈〈石鼓歌〉》，《聊城大学学报》2007年第5期，第50页。

周纲凌迟四海沸，宣王愤起挥天戈。
大开明堂受朝贺，诸侯剑佩鸣相磨。

搜于岐阳骋雄俊，万里禽兽皆遮罗。
镌功勒成告万世，凿石作鼓隳嵯峨。

从臣才艺咸第一，拣选撰刻留山阿。
雨淋日炙野火燎，鬼物守护烦为呵。

公从何处得纸本，毫发尽备无差讹。
辞严义密读难晓，字体不类隶与蝌。

年深岂免有缺画，快剑斫断生蛟鼉。
鸾翔凤翥众仙下，珊瑚碧树交枝柯。

金绳铁索锁钮壮，古鼎跃水龙腾梭。
陋儒编诗不收入，二雅褊迫无委蛇。

孔子西行不到秦，持摭星宿遗羲娥。
嗟余好古生苦晚，对此涕泪双滂沱。

忆昔初蒙博士征，其年始改称元和。
古人从军在右辅，为我度量掘白科。

濯冠沐浴告祭酒，如此至宝存岂多。
毡包席裹可立致，十鼓只载数骆驼。

荐诸太庙比郟鼎，光价岂止百倍过。
圣恩若许留太学，诸生讲解得切磋。

观经鸿都尚填咽，坐见举国来奔波。
剡苔剔藓露节角，安置妥帖平不颇。

大厦深檐与覆盖，经历久远期无陀。
中朝大官老于事，讵肯感激徒媿媿。

牧童敲火牛砺角，谁复着手为摩挲。

日销月铄就埋没，六年西顾空吟哦。

羲之俗书趁姿媚，数纸尚可博白鹅。

继周八代争战罢，无人收拾理则那。

方今太平日无事，柄任儒术崇丘轲。

安能以此上论列，愿借辩口如悬河。

石鼓之歌止于此，呜呼吾意其蹉跎。^①

这首诗，前人常将其与韦应物《石鼓歌》、杜甫《李潮八分小篆歌》等相提并论。首四句韩愈交待了作着首诗的缘起，首两句流露出对石鼓文物价值的推崇。其中“年深岂免有缺画，快剑砍断生蛟鼉”从杜甫《李潮八分小篆歌》的“况潮小篆逼秦相，快剑长戟森相向。八分一字直百金，蛟龙盘拏肉屈强”两句而来。根据路成文的研究指出，韩愈是有意套用杜甫与韦应物的诗句，透过杜甫赞美李潮八分小篆的诗句中，以对比、感叹石鼓文之“古”^②。前段的叙事还是合乎吴讷的正体的，但到了诗的后半，韩愈突然笔锋一转，将重点转至被弃置在野的石鼓文，希望有朝一日能够得到朝廷的重视，寄予重新被启用的心理寄托。

可见，韩愈《石鼓文》的重心是有别于杜甫与韦应物对于小篆与石鼓文的艺术与价值，他感慨如此珍贵的石鼓文既然千百年以来都被弃置在野的命运。就像韩愈本身以复兴儒学，重建道统为己任，但仕途却处处面临考验。他对石鼓文的感慨，暗含着对于自己命运遭遇之间存在一种同构，这显然是一种以转化杜甫与韦应物的诗句以达到咏对象所遭遇的命运，并在其中寄寓自己为中心的遭遇与感慨的一种“互文方式”。韩愈此处的突破，像钱穆所说的“无穷法门”，这是把文学的抒情主体带入原来那属于实用用途的文体书写之中。

^①【唐】韩愈撰；屈守元、常思春主编《石鼓歌》，《韩愈全集校注》，四川大学出版社，1996年，第549页。

^②路成文《辛弃疾〈归朝欢〉与韩愈〈石鼓歌〉》，第50页。

首先，说到对韩愈的学习，必须要提到与欧阳修同时期的梅尧臣，他曾作一首《雷逸老访石鼓文见遗·因呈祭酒吴公作》诗^①。这首诗除了受韦诗影响与继承了其“宣王发愤搜岐阳”之观点之余，作者也抒发了想“效韩”时的激动心情。而欧阳修虽然在题材上没有直接延续韩愈的金石，但在庆历七年则所作的《沧浪亭》却直接引用了韩愈的诗句，文曰：

子美寄我沧浪吟，邀我共作沧浪篇。
沧浪有景不可到，使我东望心悠然。
荒湾野水气象古，高林翠阜相回环。
新篁抽笋添夏影，老卉乱发争春妍。
水禽闲暇事高格，山鸟日夕相啾喧。
不知此地几兴废，仰视乔木皆苍烟。
堪嗟人迹到不远，虽有来路曾无缘。
穷奇极怪谁似子，搜索幽隐探神仙。
初寻一径人蒙密，豁目异境无穷边。
风高月白最宜夜，一片莹净铺琼田。
清光不辨水与月，但见空碧涵漪涟。
清风明月本无价，可惜只卖四万钱。
又疑此境天乞与，壮士憔悴天应怜。
鸱夷古亦有独往，江湖波涛渺翻天。
崎岖世路欲脱去，反以身试蛟龙渊。
岂知扁舟任飘兀，红蕖绿浪摇醉眠。
丈夫身在岂长弃，新诗美酒聊穷年。
虽然不许俗客到，莫惜佳句人间传。^②

^①【宋】梅尧臣：朱东润编年校注《雷逸老访石鼓文见遗因呈祭酒吴公》，《梅尧臣集编年校注》，上海古籍出版社，1980年，第1046页。

^②【宋】欧阳修撰：李逸安点校《欧阳修全集》，第48页。

从这首诗来看，欧阳修与梅尧臣学韩是有很大的不一样，与石鼓文的距离更是遥不可及。但是从诗呈现方式和立意上来看显然又不完全没有关系。通过比较梅尧臣与欧阳修之间的学习方式，曾金承曾得出以下结论：梅尧臣是“第一个努力仿作韩诗者”，但总体上“学韩而不如韩”；欧阳修“模仿韩诗在于精神与风格，较少触及形式，尤其是险怪奇崛之表现，几乎全然无追随之意。他的诗重平易、尚议论，是韩愈以文为诗的实行者。”^①所以，从韩欧诗作的题材上所咏之物属于两种不同的物，但是以呈现的方式来看，却又有最直接的关系。

所谓的互文现象，就是不应该单纯从典故或词汇的重复出现，或只是一题多作中的重复现象之写作模式而已。就如这篇《沧浪诗》，庆历四年新政的失败欧阳修与苏舜钦同受牵连，被贬为民。被贬苏州的舜钦，由于很喜欢盘门附近的景色，于是以四万钱买下，并在临水处建一座名其为“沧浪”的亭。苏舜钦取亭名为“沧浪”并自号沧浪翁，以表明自己“躋与豺狼远，心随鱼鸟闲。吾甘老此境，无暇事机关”的违世抗俗之心情。并在建园后寄书给欧阳修，欧阳修即报以《沧浪亭》一诗，所以这首诗除了学韩之外，字里行间还包含着对友人的无限关怀和不尽的思念，流露出一种挚友的真情。

对于亭台楼阁的写作，欧阳修在《有美堂记》中作了一段地分析：

故穷山水登临之美者，必之乎宽闲之野、寂寞之乡，而后得焉。览人物之盛丽，跨都邑之雄富者，必据乎四达之冲、舟车之会，而后足焉。盖彼放心于物外，而此娱意于繁华，二者各有适焉。^②

虽然文中所写是赞誉有美堂的环境，但是也透露出欧阳修所谓所揽之胜，不是“山水登临之美”，还是“人物都邑之雄富”，一为自然，一为人文。从这角度来看，如欧阳修的《醉翁亭记》说到：

^① 曾金承《韩愈诗歌唐宋接受研究》，花木兰文化出版社，2010年，第229页。

^② 【宋】欧阳修撰；李逸安点校《有美堂记》，《欧阳修全集》，中华书局，2009年，第584页。

“醉翁之意不在酒，在乎山水之间也。山水之乐，得之心而寓之酒也。”^①；范仲淹的《岳阳楼记》：“予观夫巴陵胜状，在洞庭一湖。衔远山，吞长江，浩浩汤汤，横无际涯；朝晖夕阴，气象万千；此则岳阳楼之大观也，前人之述备矣。”^②；苏舜钦《沧浪亭记》亦云：“前竹后水，水之阳又竹，无穷极，澄川翠干，光影会合于轩户之间，尤与风月为相宜。”^③宋人在写亭台楼阁之登临时，多数都以山水自然为铺陈的对象。但他们真正书写目的还是在于人与自然相亲、相合之境。不管是自然的面向还是人文的面向，宋人写作的最终还是会倾向人文的思索。因此，在宋人写作的过程中的自然景物，不应该只有纯粹的美感性质而已。就像我们在阅读欧阳修的《沧浪亭》时，不能只是把它当普通的建筑物看待，而是在山水景观与主体的共同书写下的互文作用，相信这样解读我们可以增添更多的象征意义。

首先，我们从沧浪亭的命名意义出发，不得不回到苏舜钦写作时期，在面对获罪而被除名的心态下，自然环境也因他的心情而有所变化。文章就开始于一个恶劣的自然景象：

予以罪废，无所归，扁舟南游，旅于吴中，始僦舍以处。
时盛夏蒸燠，土居皆褊狭，不能出气，思得高爽虚辟之地，以舒所怀，不可得也。^④

虽然如此，在经过了一段追寻以后，他终于有了发现：

一日过郡学，东顾草树郁然，崇阜广水，不类乎城中。并水得微径于杂花修竹之间，东趋数百步，有弃地，纵广合六十寻，三向皆水也。杠之南，其地益阔，旁无民居，左右皆林木相亏蔽，访诸旧老，云：“钱氏有国，近戚孙承

^①【宋】欧阳修撰；李逸安点校《醉翁亭记》，《欧阳修全集》，第576页。

^②【宋】范仲淹撰；李永先、王蓉贵校点《岳阳楼记》，《范仲淹全集》，四川大学出版社，2002年，第194页。

^③【宋】苏舜钦撰；【清】纪昀、永瑤等编《沧浪亭记》，《苏学士集》，《印景文渊阁四库全书》集部三一别集类，台湾商务印书馆，2008年，第1092-91页。

^④【宋】苏舜钦撰；【清】纪昀；永瑤等编《沧浪亭记》，《苏学士集》，《印景文渊阁四库全书》集部三一别集类，第1092-91页。

佑之池馆也。”坳隆胜势，遗意尚存。予爱而徘徊，遂以钱四万得之，构亭北碕，号“沧浪”焉。^①

这段从一个原本的废弃的遗迹中建造出一个美好的自然环境，到最后把亭命名为“沧浪”像意味着自己生命的定位，苏舜钦最终选择了“隐”作为自我生命的安顿。最后，他还说：

前竹后水，水之阳又竹，无穷极，澄川翠干，光影会合于轩户之间，尤与风月为相宜。予时榜小舟，幅巾以往，至则洒然忘其归，觴而浩歌，踞而仰啸，野老不至，鱼鸟共乐。形骸既适，则神不烦；观听无邪，则道以明。返思向之汨汨荣辱之场，日与锱铢利害相磨戛，隔此真趣，不亦鄙哉！^②

“洒然忘其归，觴而浩歌，踞而仰啸，野老不至，鱼鸟共乐”等等的，似乎已经将人与自然高度的融合。最后以一句“尚未能忘其所寓，自用是以为胜焉”作为结尾，充分表达出沧浪亭与自然的象征，以高隐作为生命的期许，只是一种不得不自我说服的语境。这与欧阳修的《醉翁亭记》有点相近，虽然欧阳修明确的道出：“醉翁之意不在酒，在乎山水之间也。山水之乐，得之心而寓之酒也。”难道这里所谓的山水就只有山水吗？或者就像他所说：“人知从太守游而乐，而不知太守之乐其乐也。”可见太守之乐，不仅仅只是山水之美而已，更涵盖了与民同乐之乐。

所以如果根据以上的分析来比较韩愈的《石鼓文》与欧阳修的《沧浪亭》的话，前者以感慨石鼓文的“古”流露出自己怀才不遇的心情；而后者以歌咏沧浪亭的“自然”，坦然、乐观面对政治上的挫败，陶醉于“环滁皆山”的秀美景色，与州民同乐。再从写作手法上来看，欧阳修继承了韩愈“虚咏其物，实抒己意”的手法。

^①【宋】苏舜钦撰；【清】纪昀；永瑤等编《沧浪亭记》，《苏学士集》，《印景文渊阁四库全书》集部三一别集类，第1092-91页。

^②【宋】苏舜钦撰；【清】纪昀；永瑤等编《沧浪亭记》，《苏学士集》，《印景文渊阁四库全书》集部三一别集类，第1092-91页。

进一步转化为自我的抒情，加入了较为积极正面的面对现实。所以说宋人若想脱离焦虑达到创新改变，是不可以直接的继承或模仿的。从“影响”到“接受”的过程中，我们不难发现发给者其实并非一味地积极给予，而接收者也不单只是接收而已。

或就像欧阳修与梅尧臣所提倡的“意新语工”。这是宋代的时代氛围，导致作诗需要以意新为主，以自我为主导，即便问题也要竞作，立意也要有所创新。所以，当他自己在学习韩诗时，也会有选择的在其精神与风格上下功夫。在亭台楼阁的书写之中，欧阳修也因此不会只有客观的对山水的描写而已，而是涵盖了游览之后的感想，同时加入主体的情感，像钱穆所说的“运诗入文”之意。这种主体的情感的介入，加入了作家本身独特的抒情特性，使“情”超越了所咏之物，而成为文本的主导力量。

四、“禁体物语”与争胜的话语新空间

除了诗句的“挪用”，宋诗是否还可能以表现手法来产生“互文性”的可能性？文本在编织系统的过渡中，不断地被组合、被转化，而产生出新的符号体系。宋代诗人在前人经典的笼罩下，产生了影响的焦虑，所以在创作时为了摆脱长期而固有的表现方式，当代的作家首要的就是体会前代作家所遵循的传统，从而体现出新的时代特色与个人特色，达到突破传统。然而，宋诗最明显的新符号体系就是标题所谓的“新体物语”，它就是宋代通过学习杜甫、韩愈的体物的巧似，而发展到欧阳修、苏轼的“禁体物语”（又称“白战体”）^①。从“禁体物语”的发展，我们不仅可以看出古代诗

^① “白战体”的产生，主要是欧阳修为了摆脱前人所用过的语言、文字、与避免情韵的单调，力求杂造语与写作技巧上所做出的努力而产生。也因为在苏轼诗中有一句“白战不许持寸铁之句”，所以“禁体物语”又可被称为“白战体”。它的目的是禁止使用直接描写有关事物形状或颜色的词语，以求诗句的翻新出奇。从以上的视角来看，“白战体”有一种不因袭前人的用意在内，所以如放在本文的讨论重点——互文观念，似乎有所冲突。但是仔细阅读程千帆、张宏生所编撰的《火与雪：从体物到禁体物》中认为：“杜、韩所作四诗之艺术成就，谓已突破传统，跳脱体物之樊笼局限，为宋代欧阳修、苏轼所倡‘禁体物’导夫先路。”详见程千帆、张宏生《被开拓的诗世界》，上海古籍出版社，1999年，第75-84页。张高评所说的：“白战体”的形成是中晚唐以来相互交汇的结果，同时它也

歌的表现方式的更新的其中一个例子，更可以看出宋人在前人的焦虑下，不得不对自己的创作做出限制，以达到“意新语工”的一个途径。这个途径展示了互文性的论述不单只有“纵向的”，更有“横向的”可能性。在同样写作手法的限制之下，一个主题下的相互竞争、众声喧哗，每个诗人都可以用自身的理解与创意，编织出一个时代的话语空间。

回到“禁体物语”的发展，是宋诗继承了六朝铺张扬厉的赋体艺术与唐代杜甫、韩愈之巧构形似的咏物特色之余，又以精益求精的自我要求而来的结果^①。张高评指出：咏物之为体，与赋之关系十分密切。诗与赋的发展到了魏晋逐渐合流^②。又如程千帆所说：“（这种差异）不可避免地会在长期的创作中和欣赏过程中经过作者和读者的共同努力而互相影响、互相渗透的结果”^③。可见咏物诗与赋之间存在着某种十分密切的关系。接着，我们再看六朝的咏雪诗，由于体裁篇幅上的限制与当时风气的关系^④，它们放弃了《雪赋》那环境的铺叙与气氛的烘托的写作手法，而着重于抓住雪的某一特征进行正面的、逼真的描摹与比喻^⑤。这个手法在经过唐代诗人的发展，加入了寓情于物的手法，使得咏物诗达到形神兼顾。

后来，到了北宋欧阳修手里，他为了摆脱前人所用过的语言、文字与避免情韵的单调，则在造语与写作技巧上做出努力，因而开创出“禁体物语”。认为“意”可以翻新出奇，主要是因为诗人有意地禁止使用直接描写有关事物形状或颜色的词语。所以，他的

是北宋图书传播之革新，与文人雅集唱和之争胜追求关系下的产物。因此，“禁体物语”是继承了中唐以来的“同”，而开启北宋以后的“异”。既是北宋咏物诗之讲究巧构形似、体物妙肖而发，其诗法致力于白描，其诗思尽心于创造，大抵是文人雅集唱和诗之限制禁约，宋代争奇文学之求巧取能，异曲而同工。详见张高评《白战体与宋诗之创意造语：禁体物咏雪诗及其困难见巧》，《中国文化研究所学报》2009年第49期，第177-178页。

^① 张高评《创意造语与宋诗特色》，新文丰出版有限公司，2008年，第117-118页。

^② 张高评《创意造语与宋诗特色》，第117页。

^③ 程千帆、莫砺锋、张宏生撰《被开拓的诗世界》，上海古籍出版社，1990年，第65页。

^④ 详见《文心雕龙·物色》：“自近代以来，文贵形似，窥情风景之上，鑽貌草木之中。吟咏所发，志惟深远；体物为妙，功在密附。故巧言切状，如印之印泥，不加雕削，而曲写毫芥。”周振甫注《文心雕龙注释》，里仁书局，1984年，第845页。

^⑤ 曹逸梅《以赋为诗：“白战体”对〈雪赋〉写作方法的规避与继承》，四川大学文学与新闻学院，《大理学院报》2011年第11期，第35页。

“禁体物语”的主旨就在于避熟就生，力求超越唐诗常使用的意象和词语，以才学为诗。这里所谓的“禁止使用”和“超越唐诗……常见意象词语”的表现手法，我将视为是一种“互文性”的现象。因为它就像巴赫金所说的一个拥挤杂乱的互话语空间（interdiscursivity），一个众声喧哗，却内在又存在和谐的，一种弹性的话语环境，从而赋予语言或意义一种不确定性。这种不确定性，又往往是诗人透过自身的习惯与理解，选择以自己习惯的方言俗语，对于语言文字进行各种形式的插科打诨，以表现出个人所理解不同的意识形态，与其差异性。

“禁体物语”起于欧阳修，兴于苏轼，它不只实现了宋代咏雪诗的语言特色，也革新了六朝以来的表现手法，“于艰难中特出奇丽”。宋代的“禁体物语”革新了咏雪诗的语言与写作手法，可说是打破传统，跳出了局限^①。就像欧阳修的《雪》：

新阳力微初破萼，客阴用壮犹相薄。

朝寒棱棱风莫犯，莫雪綷綷止还作。

驱驰风云初惨淡，炫晃山川渐开廓。

光芒可爱初日照，润泽终为和气烁。

美人高堂晨起惊，幽士虚窗静闻落。

酒垆成径集缾罌，猎骑寻踪得狐貉。

龙蛇扫处断复续，貔虎困成呀且攫。

共贪终岁饱粃麦，岂恤空林饥鸟雀。

沙墀朝贺迷象笏，桑野行歌没荒屨。

乃知一雪万人喜，顾我不饮胡为乐。

坐看天地绝氛埃，使我胸襟如洗滌。

脱遗前言笑尘杂，搜索万象窥冥漠。

^① 张高评《创意造语与宋诗特色》，第123页。

颖虽陋邦文士众，巨笔人人把矛槩。^①

自非我为发其端，冻口何由开一噓。

（自序云：玉、月、梨、梅、练、絮、白、舞、鹤、鹤、银等字，皆请勿用。）

欧阳修在诗的“自序”中已经标明，他对前人惯用的文字做出限制，也不会直接对雪作正面的形容和描绘，但又不即不离的以“巧言切状”，力求在困难中突破自己的方式。阅读中，我们可以体会他尝试运用多元的处境、气氛等感受，达到创意造语的效果。苏轼读了以后，也不禁说到：“凡造语，贵成就，成就则方能自名一家。”^②

后来，苏轼也继承了欧阳修的“禁体物语”的推陈出新推、求异思维求“于艰难中特出奇丽”的理念，创作出《江上值雪》、《聚星堂雪》等作品。他的《江上值雪》：

缩颈夜眠如冻龟，雪来惟有客先知。

江边晓起浩无际，树杪风多寒更吹。

青山有似少年子，一夕变尽沧浪髭。

方知阳气在流水，沙上盈尺江无澌。

随风颠倒纷不择，下满坑谷高陵危。

江空野阔落不见，入户但觉轻丝丝。

沾掌细看若刻镂，岂有一一天工为。

霍然一挥遍九野，吁此权柄谁执持。

世间苦乐知有几，今我幸免沾肌肤。

山夫只见压樵担，岂知带酒飘歌儿。

^①【宋】欧阳修撰；李逸安点校《雪》，《欧阳修全集》，第764页。

^②【宋】李之仪撰；吴蒂编《跋吴师道诗》，《姑溪居士文集》，【清】纪昀、永瑆等编《印景文渊阁四库全书》集部五九别集类，第579页。

天王临轩喜有麦，宰相献寿嘉及时。
冻吟书生笔欲折，夜织贫女寒无帋。

高人着履踏冷冽，飘拂巾帽真仙姿。
野僧斫路出门去，寒液满鼻清淋漓。

洒袍入袖湿靴底，亦有执板趋阶墀。
舟中行客何所爱，愿得猎骑当风披。
草中咻咻有寒兔，孤隼下击千夫驰。
敲冰煮鹿最可乐，我虽不饮强倒卮。

楚人自古好弋猎，谁能往者我欲随。
纷纭旋转从满面，马上操笔为赋之。

（《江上值雪效欧阳体，限不以盐玉鹤鹭絮蝶飞舞之类为比，仍不使皓白洁素等字，次子由韵》）^①

苏轼在序中言明“效欧阳体”，而所谓的“效”就是写作手法上的“互文性”，在同样的限制基础上，形成一种拥挤杂乱的互话语空间。他打算延续“禁体物语”局限的互话语空间，达到“于艰难中特出奇丽”，发挥求异思维刺激他“不犯正位”的诗意。从以上看来，“禁体物语”的贡献不只在禁止运用刻画雪的外部特征的词汇，使作家在语言表达发面可以自觉创新外，更大的排除了正面描写的写作方法，着重于整体性与整体气氛的熏染方式对雪景进行描写。就像欧阳诗的“光芒可爱初日照，润泽终为和气烁”与苏诗的“霍然一挥遍九野”一样^②。

关于欧阳修“禁体物语”对苏轼甚至以后宋代诗人的具体影响，张高评在《白战体与宋诗之创意造语》中已经有详细的论述^③。因此，我将尝试以欧阳修的《雪》诗与韩愈的《喜雪献裴尚书》进

^①【宋】苏轼撰；【清】冯应榴辑注；黄任轲、朱怀春校点《江上值雪》，《苏轼诗集合注》，上海古籍出版社，2013年，第22页。

^②曹逸梅《以赋为诗：“白战体”对〈雪赋〉写作方法的规避与继承》，第34页。

^③张高评《创意造语与宋诗特色》，第117-185页。

行比较，以看出欧阳修“禁体物语”概念的产生与唐代诗人咏雪诗
的转化。文曰：

宿云寒不卷，春雪堕如筛。骋巧先投隙，潜光半入池。
喜深将策试，惊密仰檐窥。自下何曾污，增高未觉危。
比心明可烛，拂面爱还吹。妒舞时飘袖，欺梅并压枝。
地空迷界限，砌满接高卑。浩荡乾坤合，霏微物象移。
为祥矜大熟，布泽荷平施。已分年华晚，犹怜曙色随。
气严当酒换，洒急听窗知。照曜临初日，玲珑滴晚淅。
聚庭看岳耸，扫路见云披。阵势鱼丽远，书文鸟篆奇。
纵欢罗艳黠，列贺拥熊螭。履敝行偏冷，门扃卧更羸。
悲嘶闻病马，浪走信娇儿。灶静愁烟绝，丝繁念鬓衰。
拟盐吟旧句，授简慕前规。捧赠同燕石，多惭失所宜。^①

如果我们仔细阅读韩愈的咏雪诗，会发现韩愈的诗也丝毫不犯欧阳
修与苏轼所提出的禁用语。他同样广阔了咏雪的画面，诗文细致的
描写出下雪的特点，同时也为豪门与贫士在雪后不同的生活方式，
做出了局部的描摹。虽然在韩愈“惟陈言之务去”的思想驱使下，
他回避了六朝以来的惯用语，但其“地空迷界限，砌满接高卑。浩
荡乾坤合，霏微物象移”和“比心明可烛，拂面爱还吹。妒舞时飘
袖，欺梅并压枝”的描写特征，比较起欧苏的咏雪诗，他依然延续
了六朝以来的习用的正面比喻。因此，严格来说韩愈的诗还不算是
严格的“白战体”^②。因为“禁体物语”贵在“犹绕路说禅，不犯正
位，则语义迂曲，有不道破之妙”，所以禁体咏雪最忌正面直接的
描写。即便如此，韩愈却为“禁体物语”留下了基础，后来欧苏就
在韩愈的基础上，结合了类似《雪赋》的长篇铺叙、大处着眼的铺
陈写作手法，丰富了咏雪诗的写作技巧，使宋诗在“艰难中特出奇

^①【唐】韩愈撰；屈守元、常思春主编《喜雪献裴尚书》，《韩愈全集校注》，四川大
学出版社，1996年，第267页。

^②曹逸梅《以赋为诗：“白战体”对〈雪赋〉写作方法的规避与继承》，第35页。

丽”。程千帆也说：“如果说杜甫、韩愈只是让骆驼部分地进入阿拉伯人的帐篷，那么，欧阳修与苏轼却是鼓励骆驼全身投入而将阿拉伯人挤出帐篷之外了”^①。欧阳修的“禁体物语”为跳出前人咏物的框架，力求“穷而后工”的精神，是师法古人为革新手段的最佳表现。他甚至影响了苏轼、王安石、黄庭坚等人，在作雪诗时尽用别出心裁、疏离典范，以追求陌生化、革新化词语，以达到让人眼前一亮，自成一家。

除了苏轼，王安石绝对是韩愈的接受史上不可忽视的重要转折人物，虽然他在言论上率多贬抑言词，但是在实际创作上却又深受韩诗沾溉的痕迹，呈现一种极具复杂的心理层面，这也呈现出韩愈在北宋的接受上的另一个独特的面向^②。王安石除了接受欧阳修和苏轼的禁用语的挑战之外，他的诗与韩诗之间也存在不少的互文性。就像这首《次韵酬府推仲通学士雪中见寄》：

朝来看雪咏君诗，想见朱衣在赤墀。
为问火城将策试，何如云屋听窗知。

曲墙稍觉吹来密，穷巷终怜扫去迟。
欲访故人非兴尽，自缘无路得传卮。^③

吴开曾指出王安石这首诗直接挪用了韩愈《喜雪献裴尚书》的句子^④。回到韩愈的诗，通篇都在讲雪的事情，而王安石则挪用了韩愈的诗句，将其与自己 and 友人的诗融为一体，可见这不只是袭意，更可以说是偷语。偷语虽然只是表面的互文现象，但是观照宋代的文化背景，“禁体物语”的产生，与宋代兴起的互相唱和的诗作又有

^①程千帆、莫砺锋、张宏生《被开拓的诗世界》，上海古籍出版社，1990年，第71页。

^②谷曙光《韩愈诗歌宋元接受研究》，安徽大学出版社，2009年，第83页。

^③【宋】王安石撰；【宋】李善笺注；高克勤点校《次韵酬府推仲通学士雪中见寄》，《王荆文公诗笺注》卷29，第725页。

^④“韩退之《喜雪献裴尚书》诗云：“‘喜深将策试，惊密仰檐窥。’又云：‘气严当酒暖，洒急听窗知。’荆公全用以为一联云：‘借问火城将策试，何如雪屋听窗知？’”。详见【宋】吴开；吴贤泽点校《优古堂诗话》，吴文治主编《宋诗话全编》第2册，江苏古籍出版社，1998年，第2186页。

点关系，这不止标志着宋人追求新变的态度，更能看出朝间文人群体之间的竞争而争胜的意识^①。

除此之外，王安石还有次韵苏轼《雪后书北台壁》的《读眉山集次韵雪诗》五首与《读眉山集爱其雪诗能用韵腹次韵一首》共六首诗。诗曰：

若木昏昏未有鸦，冻雷深闭阿香车。
抟云忽散篴为屑，剪水如分缀作花。
拥帚尚怜南北巷，持杯能喜两三家。
戏掇弄掬输儿女，羔袖龙钟手独叉。

（王安石《读眉山集次韵雪诗五首》其一）

神女青腰宝髻鸦，独藏云气委飞车。
夜光往往多联璧，白小纷纷每散花。
珠网纚连拘翼座，瑶池淼漫阿环家。
银为宫阙寻常见，岂即诸天守夜叉。

（同上其二）

惠施文字黑如鸦，于此机緘漫五车。
皦若易缁终不染，纷然能幻本无花。
观空白足宁知处，疑有青腰岂作家。
慧可忍寒真觉晚，为谁将手少林叉。

（同上其三）

寄声三足阿环鸦，问讯青腰小驻车。
一一照肌宁有种，纷纷迷眼为谁花。
争妍恐落红妃手，耐冷疑连月姊家。
长恨玉颜春不久，画图时展为君叉。

（同上其四）

戏摇微缟女鬟鸦，试咀流酥已颊车。
历乱稍埋冰揉粟，消沈时点水圆花。

^① 张高评《创意造语与宋诗特色》，第127页。

岂能舴舻真寻我，且与蜗牛独卧家。
欲挑青腰还不敢，直须诗胆付刘叉。^①

（同上其五）

靓妆严饰曜金鸦，比兴难工漫百车。
水种所传清有骨，天机能织皦非花。
婵娟一色明千里，绰约无心熟万家。
长此赏怀甘独卧，袁安交戟岂须叉。^②

（王安石《读眉山集爱其雪诗能用韵复次韵一首》）

王安石所作的《次韵雪诗》六首，被张高评评为：“咏雪‘言用不言体’，‘言用不言名’，妙在不说破。”^③他认为王安石完全发挥了“不犯正位”的造语，这也是宋代对于“禁体物语”所下的设限、标准。首先，王安石所作的六首《次韵雪诗》顾名思义就是读了苏轼《雪后书北台壁二首》所作，当时王安石就特喜爱他善用“尖”和“叉”字押险韵，因此产生了唱和的念头。既然创作了，以王安石的性格自然逃不过与苏轼竞争，甚至想达到超胜的心态。如果我们以欧阳修和苏轼所作的禁体咏雪诗来比较的话，欧、苏轼较重白描的手法，而且几乎都不用典故，但是王安石则反其道而为之，在其创作中大量的化用典故^④，形成了有别于原创者同时具有时代意义的一种“以才学为诗”的写作特色。

接着，我们进一步观察王安石的咏雪诗中“不犯正位”的表现，主要是把直接正面“言体言名”，转为间接侧面“言用”。如：第一首“抟云忽散篔为屑，剪水如分缀作花”二句；第二首“夜光往往多联璧，白小纷纷每散花”二句；“皤若易缁终不染，

^①【宋】王安石撰；【宋】李善笺注；高克勤点校《读眉山集次韵雪诗五首》，《王荆文公诗笺注》卷第28，上海古籍出版社，2010年，第671-677页。

^②【宋】王安石撰；【宋】李善笺注；高克勤点校《读眉山集爱其雪诗能用韵复次韵一首》，《王荆文公诗笺注》卷第28，第679页。

^③张高评《创意造语与宋诗特色》，第172页。

^④“王安石既和东坡《雪后书北台壁》诗，却反其道而行，大量化用咏雪典故，如第一首阿香车、拥篲持杯；第二首神女青腰、瑶池阿环；第三首无花、慧可忍寒；第四首阿环、青腰、江妃、月姐；第五首舴舻寻我、蜗牛独卧；第六首赏怀独卧、袁安交戟等等。”详见张高评《创意造语与宋诗特色》，第172页。

纷然能幻本无花”二句；第四首“一一照肌宁有种，纷纷迷眼为谁花。争妍恐落江妃手，耐冷疑连月姊家”四句；第五首“历乱稍埋冰揉粟，消沈时点水圆花”二句；第六首“水种所传清有骨，天机能织皦非花。婵娟一色明千里，绰约无心熟万家”等句，多不称雪名，而可以形象生动语，“彷彿形容，不待分明说尽”，都以侧面、委婉曲折的用语来表达雪之作用或言其功效，以达到咏雪的效果^①。这些关于王安石禁体咏雪诗的成就，张高评在《白战体与宋诗之创意造语——禁体物咏雪诗及其困难见巧》中多有讨论，而且创见不少^②。这里最重要一点，在于王安石的禁体咏雪诗与欧苏一样是延续韩诗这前文本，而进行“互文性”的作品。相较欧苏，王安石的诗歌更具有浓厚的书卷气息，这不只是王安石的个人特色，更是宋调典型的文人气息。

宋代雕版印刷术的进步，使士人读书之热情远胜于之前任何朝代，对用事有了全新的理解。王安石曾说：“若能自出己意，借事以相发明，情态毕出，则用事虽多，亦何所妨！”^③结合以上来看王安石的用事手法来看，他更像编织，把所有的典故打散，重新编织一个新的文本。如王安石的《寄育王大觉禅师》：“山木悲鸣水怒流，百虫专夜思高秋。”^④李壁注云：“退之诗‘夜深静卧百虫绝’。此言‘百虫专夜’，皆佳。”^⑤王安石袭用前人的句子，往往可以达到点铁成金，焕发出新的活力。可谓用典之余，又具有自己的特色。叶梦得《石林诗话》也曾说：

荆公诗用法甚严，尤精于对偶。尝云：用汉人语，止可以汉人语对，若参以异代语，便不相类。如“一水护田将绿

^① 张高评《创意造语与宋诗特色》，第173页。

^② 张高评《创意造语与宋诗特色》，第117-186页。

^③ 【宋】魏庆之撰；王仲闻点校《诗人玉屑》，中华书局，2007年，第202页。

^④ 【宋】王安石撰；【宋】李善笺注；高克勤点校《寄育王大觉禅师》，《王荆文公诗笺注》卷第48，第1301页。

^⑤ 【宋】王安石撰《寄育王大觉禅师》，第1301页。

绕去，两山排闥送青来”之类，皆汉人语也。此法惟公用之，不觉拘窘卑凡。^①

王安石的用典可以说已经达到“水中着盐”的境界，典故融入诗中而无迹可寻。不只如此，王安石的用典还开启了宋诗“以才学为诗”的先河，开黄庭坚江西诗派的创作具有借鉴的作用。

王安石禁体咏雪不避艰深，肆意用典，比起欧阳修与苏轼多了一分的书卷气。这一方面是其深厚学养的外化与旁溢；另一方面也是对于对古代文化的崇尚^②。这帮助王安石所借来的词语主要来源于前代的典籍或历史事件，意在对文化的传承，也可表现出后代读者基于当代文化所不同的解读方式。最后，王安石禁体咏雪的特质，不但在大量的引用典故，更是以韩诗为基础，以欧苏的禁体手法为限制，准确地表现出时代士人对学问的崇尚的共时性。

最后，经过了欧阳修、苏轼和王安石以后，黄庭坚对韩愈诗歌艺术的学习与模仿，呈现更多的方面，而且相当的深入。尤其在语句结构的改变，可以说是陶冶了韩诗，取韩愈之陈言入其翰墨，使之成为自己诗歌中的有机组合，构成他“点铁成金”的诗法效果。黄庭坚的“诗法”是指在创作的时候，可以提供参考的方法与规则。他认为从“法”入手，可以更容易建立自己的风格。但是，如果想要超越前人，那就必须从古人的局限处着手，在古人的不足之处深入发挥、再思考，并加以补充或加上自己的新思维，改写前人的作品，以成就自己。面对前代庞大的遗产，给予变化、并加以采用，这开启了黄庭坚取法古人的诗歌理论。

我们可以看黄庭坚这首《咏雪奉呈广平公》，他虽然使用了韩愈的词语，但经过他的熔铸以后，使句子得以在新的文本中呈现新的意义。诗云：

连空春雪明如洗，忽忆江清水见沙。
夜听疏疏还密密，晓看整整复斜斜。

^①【宋】叶梦得；【清】何文焕辑《石林诗话》，《历代诗话》，中华书局，2006年，第422-423页。

^②王宇《王安石诗歌的书卷气》，《国际关系学院学报》2006年第5期，第64页。

风回共作婆婆舞，天巧能开顷刻花。
正使尽情寒至骨，不妨桃李用年华。^①

这首诗是从前文本中吸纳的“陈言”再生出新的意义。以韩愈的“山净江空水见沙”的沙，表现出一这个“静”字，静是从空旷而且鲜少人烟而产生，再结合作者本身的“闲”的处境，不免使人触景而生情。接着，黄庭坚笔尖一转，把前人的诗句与文本中的意境思想带入其文本当中，形成一种互文关系。首句“连空春雪明如洗，忽忆江清水见沙”这里的“沙”比作“白”，清浅的江水里那细致的沙有如雪一样白。再者，两句“夜听疏疏还密密，晓看整整复斜斜。风回共作婆婆舞，天巧能开顷刻花。”张高评也不禁赞曰：宋代诗人咏雪，能传写雪之声、雪之势、雪之气、雪之力者，亦尚有之，可见黄庭坚对于描写雪的细腻程度。

这里的互文意义是使两种跨时代的文本：其一、酬答友人同时写景以咏怀，其一纯粹咏雪的作品，中间架起一个贯通的桥梁，将它们联系起来。这样就更容易看出，相较以上两个文本，韩愈的景色的“静”是自己内心的心情，而黄庭坚的春雪也带出一个“静”的意境，这意境刚好看出雪花的美好。就因为这个“静”而可以看出雪花与风共舞，绽放出一片美丽的雪花。一旦季节过去以后，雪花就无法与盛放的桃花李花争妍斗艳了。这种互文的研究，可使诗句在新旧两个框架上被交融在一起，从而形成一个新的意境，这种新奇的修辞效果是无法从个别诗上看出的。

黄庭坚曾感叹“自作语最难”。这种现象有其必然性，由于“文学的主要参照的范畴是文学，文本在这一范畴内部的互动，就像更广泛的艺术之间的互动一样”^②。创作者在过去的文本当中吸取养分，不断地将有益的成分融入自己的文本中，这种原有意义的成分，被带入新文本中与不同的方式或意义融会，产生出新的意义。黄庭坚就是这样借用了前人那原有意义的诗句，使自己的文本与前人的文本形成一种互文关系。而且经过以上的分析，黄庭坚对于韩

^①【宋】黄庭坚撰；【宋】任渊等注；刘尚荣校点《咏雪奉呈广平公》，《黄庭坚诗集注》，中华书局，2003年，第215页。

^②王瑾《互文性》，广西师范大学出版社，2005年，第5页。

愈诗句的借用，并不是单纯的镶上去文本当中而已，而是连带文本的意义，以清高望远的意境埋藏在文本的解读当中，或是深化前文本的意义，或是完成、终结前文本的意义。

所以，经过欧阳修等人，在诗歌创作中对于韩愈诗歌文本的融入，所使用的互文技巧不仅仅可以从诗句、题材或主题的开拓上来看而已，甚至可以延伸到一种表现手法上。如果我们从纵向的历时性与横向的共时性的“互文性”观点来监视“禁体物语”的话，我们也可以发现欧阳修与苏轼等人所开发的“禁体物语”是延续并发展了杜甫与韩愈开创的道路而来，既是纵向的文本与文本间的关系；而宋代文人为了求巧取能、争胜心态、雅集唱和诗，所设下的限制禁约，则是横向的文本与社会之间的关系。换言之，从宋代的风气来看，欧苏与杜韩文本间的“异”，正好就是宋人当时诗风、诗坛中的“同”。

宋代处于一个世界已经早已被写尽、道尽的时期。每一个新作品的诞生，无疑都可能受到以前经典的影响，任何文本或多或少都必然与过去或现在的互文本发生作用。所以为了能够达到“语新”的时代期许，就必须置身于经典诗人传统中，以最直接的方法就是探讨其文本，限制自己创作上的用字、语言，以避开、重复使用前人的用语，才得以让文本延伸、改造和升华，以对立的方式或古人不到处，完成前文本的不足，并超越前文本的范围，创造出一个新的家族档案^①。因此，不管是欧阳修提出的“意新语工”、王安石的“以才学为诗”，或是黄庭坚的“点铁成金”，都是当时学术环境所特有的诠释新空间。

结语

在所有文学当中，古典诗歌无疑是最能表现古代诗人情感与生活的最佳写照的文学。它是诗人在面对所处的时代氛围与社会环境，所触动的内心情感的直接表现。在表现手法上，宋人作诗致力

^① 陈永国《互文性》，《外国文学》2003年第1期，第77页。

于创意造语，希望能在登峰造极的唐诗之后，又能新变自得，自成一家。宋代诗人为了以才力上的有限，而追求创意的无限，期盼在言外建立一个既丰富又无限的文学艺术世界。于是在这种焦虑的影响之下，便产生了“互文性”。“互文性”对当时来说，所代表的不仅仅只是文本与文本之间的交流与对话，它同时代表主体以其个人的阅历、人生的际遇，彼此相互地交织与参杂。“互文性”还是创作与阅读间不断地交替的一种文本生成的过程。它强调的不只是前文本与后文本的继承关系，而是文本对读者的开放性、不再具有终极而唯一的意义。它还强调文本的一种互异性，从而展现出读者对文本的一种体验与感受，形成一种多元意义所编制成的交流平台。

从上文我们可以看到，或许是欧阳修较重视个人情感的真实，不耐于形式的束缚。或者，他意识到跨文类的书写方式不但可以产生新的语言，还能启发新的写作技巧。这点在欧阳修定义韩愈书写为“无施不可”开始，已经可以看出他对于书写为“勿为一体，则尽善”的期待与思维，他不止开阔了题材所能够承载那更广的书写能力。他还提倡诗歌创作力求“穷而后工”的精神，影响了苏轼、黄庭坚等诗人，尽用心思使创作得以别出心裁和疏离典范，以追求陌生化、革新化词语，以达到让人眼前一亮，自成一家的境界。

最后，借由与韩愈诗歌所呈现的“互文性”，我们可以发现：北宋诗歌对于互文性的思考不仅仅是语言文字的侵袭，而是透过阅读前人的作品来理解、掌握作品所传达的意念，再把意念转化为个人的内在精神。所以，从文学史研究上来说，“互文性”可以打破旧有的抄袭、模仿的论述。以一种较为公平的方式，将前文本和后文本放在一个平台上来考量。透过研究我们可以知道宋人在继承了前代丰富知识遗产以后，是以“读者——诠释者——作者”的三重身份进行创作。所以透过“互文性”的方式看待他们与前文本的关系，不仅可以解读不同文本之间的对话，还可以在前文本的素材下，对后文本进行进一步的解读，既是透过文字所建筑的桥梁，穿越那互相参照、彼此联系的文学审美空间，重新理解那穿越不同时代的文本之间的相互对话。简单来说，这种“互文性”的研究的特

点，是不停留在影响或优劣的褒贬论述。就像欧阳修在韩愈中得到启发，而韩愈也在欧阳修手上得到发展。这是一种特殊的文学关系，像是一张网一样将杜甫、韦应物、韩愈、欧阳修、苏舜钦，甚至后来的苏轼、王安石、黄庭坚等人互相联系起来，互相的阐发，互相的绳绳相续。

责任编辑：王康玮

Intertextuality study of *Ouyang Xiu* and *Han-yu* using the theory of Comprehensiveness (“wu shi bu ke”)

Tan Kai Loon

Han Chiang University College of Communication

Abstract: Demarcation of poetry within the Tang and Sung Dynasty is an important topic in the history of Chinese literature. The remarkable achievements of Tang poetry have cast a lingering doubt in the minds of the Song people on whether it is surmountable. Regardless of “Xikun” style, “Bai style” or “late Tang” style, they are all the subjects of learning and imitation by the Song people. In addition, Song Dynasty poets were in a period of enlightenment. Not only did they inherit the vast literary legacy of the previous generation, their poetic styles also possess the characteristics for further growth and expansion. This has given rise to the potential for research and exploration on Song Poetry. This paper discusses the significant changes that *Ouyang Xiu* has contributed to Song Poetry, namely, how he learnt from *Han-Yu*'s poetry and found *Han-Yu*'s writing technique and style to be very versatile. *Ouyang Xiu* not only broke free from the influence of eminent figures from the past dynasty, he began to expand the subject matter and efficacy of *Han-Yu*'s poetry. Since then, Song poetry has embarked on a different path from Tang poetry.

Keywords: *Ouyang Xiu*, *Han-yu*, wu shi bu ke, Intertextuality

晚清理学家心性修养探析

——以姚永概《慎宜轩日记》为例^{***}

庄义贺^{*}，陆思麟^{**}

摘要 晚清理学家极其看重经世致用之学，欲通过日常理学修养的实践，以符合崇高的道德规范。姚永概《慎宜轩日记》详细记载其所实践理学修养工夫，其中包括静坐、记日记、诵经、记功过格等方式，以寻求内心平静，反思日常所作所为，以免犯错而不自省。本文以《慎宜轩日记》为主要研究对象，透过书中相关记录与心得，探究姚永概的理学实践历程，籍此考察晚清理学家修养工夫实践的具体情况。

关键词 晚清理学 姚永概 理学修养 《慎宜轩日记》

前言

姚永概（1866-1923），字叔节，号幸孙，书斋“慎宜轩”，安徽桐城人。姚永概家族乃清朝时期具有盛名的桐城派姚氏家族，自幼长于书香世家，深受儒家礼教及程朱理学思想熏陶。

清代理学先后出现两次发展兴盛时期，一次在清中期嘉道年间；另一次则在晚清咸同年间。咸同年间，太平天国起义对清政府造成沉重打击，同时还要面对西方列强入侵。为挽救时局，以晚清理学家唐鉴为代表的理学家们，认为士大夫应该恪守程朱理学，端正自身心性，专研学术后实践于己身，才能救国家于水深火热之中^①。曾国藩、倭仁、李棠阶、方宗诚与吴廷栋等理学家，都积

* 庄义贺，韩江传媒大学学院中文系硕士研究生。Email: q12211005@hcu.edu.my

** 陆思麟，博士，韩江传媒大学学院中华研究院高级讲师。Email: lokesl@hju.edu.my

*** 本文为庄义贺的本科毕业论文，荣获2022年韩大最具潜质青年学者奖。

① 详见史革新《晚清理学研究》，文津出版社，1994年，第131-132页。

极响应唐鉴之说，遵循程朱理学为治国及治身方针。这当中有几位理学家为朝廷重臣，借着政治力量将程朱理学推向巅峰，使其再次复兴。

程朱理学在晚清时期引起极大影响，对于当时的理学家而言，经世济民成为他们的共同目标。他们在日常生活中不单读书，也常实行静坐、写日记以达到端正心性之目的。迈光绪及宣统年间，仍有不少理学家在日常生活中追求个体身心修养工夫的实践。姚永概作为一位经历晚清至民国过渡时期的理学家，也曾进行修养工夫。早年的姚永概与一般读书人无异，皆以科举考试为首要目标，通过读书、养心、进仕及立品作为生活主轴。考察《慎宜轩日记》所记载姚永概自十六岁至五十七岁的生活历程，所包含内容多以个人经历、家庭要事、读书札记、社会见闻、反思心得、思想观点，以及时政消息为主。其中以青少年求学时期的记录较详细，对本文的研究具有重要的价值。

关于清代理学家修养工夫的实践，近来有不少学者开始深入探究。如田富美《清代中晚期理学研究》^①，主要探究嘉道至道咸年间，理学群体的思想及相关学术活动，并且专门讨论理学群体所进行日课。日课即日记，将读书、省察等记录记载在册，与友人相互批阅、指正错误等，有助于了解理学群体进行日课的情况。但有关道咸年间以后的理学修养工夫情况，作者则未有讨论。此外，王雪卿《静坐、读书与身体：理学工夫论之研究》^②，着重讨论南宋理学家为主的修养工夫论。书中讨论了自朱熹以来的理学家，如何看待修养工夫的问题，有助于本文梳理晚清理学修养工夫的情况。

晚清理学的研究成果众多，但多集中于谈论思想，少有学者对理学修养工夫进行专门研究，或只在谈及晚清学术风气时带过。本文以《慎宜轩日记》为切入点，通过日记的记载梳理姚永概的日常生活，考察其修习修养工夫的方式，以探析晚清理学家的修养实践情况。

^① 田富美《清代中晚期理学研究——思想转化、群体建构与实践》，万卷楼图书股份有限公司，2018年。

^② 王雪卿《静坐、读书与身体：理学工夫论之研究》，万卷楼图书股份有限公司，2020年。

一、姚永概的习静工夫

咸同年间，以唐鉴为中心的理学群体认为，在日常生活中要专研学术，端正心性才能更好地治理国家。由于涉及的理学家包括朝廷重臣，因此使得程朱理学的发展再次达到全盛时期^①。

由此，这些理学家在日常生活中，通过静坐以端正心性及维护健康。直至光绪年间，依然有不少人在日常生活中施行修养工夫。姚永概便曾实行静坐，不仅如此，他也借助诵念经书的方式，平息浮躁的性情。这一系列工夫都是为了习静而做。所谓习静，是一种安顿心灵、修身养性的行为，学习“静”之工夫^②。程朱学派认为须先让心神安定下来，才能深切了解道理，而生活中常习静，正是最适切的修养方法^③。

（一）静坐

习静工夫普遍成为理学家日常生活中的重要修养方式，静坐可看作是习静工夫的入门。理学家讲究“静”，而“静”直至朱熹时被转为“敬”，“敬”需要通过静坐来收敛身心^④。静坐体系复杂，儒、释、道皆有讲究静坐之工夫。三教对于静坐的诠释及实践，可说是剪不断，理还乱的关系。无论佛还是道，“静”都是修养的最高境界。佛家主张静坐，希望借此达到“空”的境界；道家虽也追求“静”的工夫，但主要以养生为主^⑤。朱熹所讲求静坐法，即“主敬穷理”。“主敬”的特色在于重视身体与行为规范，并不停留在对“静”的追求，而是讲究“心”的凝练专一。朱熹认为在修养“心”的凝练专一时，身体容貌与言语动作上能有效地整齐收敛；而“穷理”则是一种渐进工夫，即在过程中学习格物穷理，进行思

^① 详见史革新《晚清理学研究》，文津出版社，1994年，第152-157页。

^② 吴智和《明人习静休闲生活》，《华岗文科学报》2002年第25期，第146页。

^③ 详见【日】中嶋隆藏《静坐实践与历史》，国立清华大学出版社，2011年，第100页。

^④ 刘刚《“静中常用存养”——朱熹静养观论析》，《贵阳学院学报（社会科学版）》2020年第4期，第95-96页。

^⑤ 刘徐第《以“主敬”为中心的朱熹修养工夫论考察》，山东大学硕士论文，2008年，第21页。

量活动^①。朱熹所说静坐法是涵养自“性”的修养工夫，使“静坐和格物穷理关系密切，与道理、读书、思量、事并举”^②。

在朱熹看来，静坐不仅能让心达到“静”的追求，甚至在某种程度上，对身体健康也能产生一定效益。《朱子文集》提到：“病中不宜思虑，凡百可且一切放下，专以存心养气为务。但跏趺静坐，目视鼻端，注心脐腹之下，久自温暖，即渐见功效矣！”^③由此可见，朱熹认为人若在病中就不宜多思虑，应该实行静坐，好让身体逐渐恢复。姚永概在与友人谈论医理言论时，也透露出静坐有助于让思绪平静：“若梦境颠倒，或早起仍不清爽，则虽竟夕高眠，神仍奔放而不定。是终年无片刻之息也，安得而不伤乎。然夜间无甚功夫，仍在日间少思虑，多静坐为主。”^④

姚永概于年少时期，经由姐夫马其昶推介，开始接触静坐^⑤。姚永概之所以实行静坐，或与其身体不适，导致内心不能平静有关。从《慎宜轩日记》记载看来，他于辛巳年五月初三进行第一次静坐。但他早在三日以前，既辛巳年四月二十八日起，已经连续三日倍感不适。这或许是他接触静坐的初始原因，^⑥为了身心健康。

这一点亦可从姚永概与友人谈及养生之道中看出：

夜与济川偶谈养生之道，予有数事开列于后：早起，饮食不乱，如早粥一碗、中饭二碗，余者一粒不食。寒暑宜谨，嗔怒宜绝，静坐，取圣贤言语，日涵泳一二则。以上数事皆保身之要诀也，人能如此行之而不懈焉，不特可免一己之灾，亦可解高堂之忧虑矣。^⑦

^① 详见许宗兴《朱子“涵养本原”功夫析论》，《成大中文学报》2016年第53期，第61-62页。

^② 王雪卿《朱子工夫论中的静坐》，《鹅湖月刊》2014年第466期，第8页。

^③ 【南宋】朱熹《答黄子耕》，《朱子文集》，《朱子全书》第22册，上海古籍出版社，2002年，第2381页。

^④ 【清】姚永概著；沈寂等标点《慎宜轩日记》，黄山书社，2010年，第404页。

^⑤ 详见姚永概《慎宜轩日记》，第8页。

^⑥ 详见姚永概《慎宜轩日记》，第8页。

^⑦ 姚永概《慎宜轩日记》，第69页。

姚永概列出几项保身要诀，前者与口腹之欲有关；后者则与自我身心修养有关，其中包含静坐。据日记记载，姚永概曾阅读张英所著《聪训斋语》。张英是清初著名理学家，思想上以朱子为宗。

《聪训斋语》卷一提到：“圃翁曰：昔人论致寿之道有四。日慈、日俭、日和、日静。”^①静的修养使人心免于浮躁，面对任何事皆能有所克制，这是姚永概在生活中以静坐为修养方法的主要原因。其次，姚永概受祖辈姚文然影响，恭阅姚文然日记后，便将日记中认为重要的粹语记下。“阅旧录《朱子语类》，心身泰然。人无论闲忙、顺逆，每日静坐一时，可以息气，可以省过，可以养心，可以祛病。”^②从此处可见，姚文然亦赞同静坐之好处，认为静坐不仅能省过养心，而且还能保健养身。

此外，姚永概与曾国藩有一共同点，那便是两人皆属于天性偏弱、易患病的体质。因此，他们时常在情绪出现激烈波动时进行静坐。姚永概日记记载：“予身体极弱，而又忽于养生之道，故小受风寒遂觉不支。此后当以保生为急，其道无他，节饮食，慎寒暑，寡言语，少嗜欲而已。”^③姚永概自述身体极弱，又疏于养生之道导致生病。如上所提到，姚永概所谓“养生之道”就包括静坐。曾国藩亦是如此，他首次接触静坐，是因为受到吴廷栋推介。曾氏在日记中记载：“晏起。走吴竹如处诊脉。竹如教以静坐法，谓可不药有喜。”^④言下之意，即是实行静坐，方可令病情得以改善。两者间的状况不谋而合。同时，姚、曾二人又期望能通过静坐，消除自身心气昏浊的状态。自丙戌年十一月，姚永概来到江宁府署，入学政王先谦幕。这段期间，他“枕上思之，此大不是，平昔有志圣贤，何等志气，今初涉世，乃尔卑卑乎。”^⑤这是姚永概第一次离家，初到社会与他人共事。当时他在人事、学术上都不尽人意，心绪纷乱。直至丁亥年一月时，友人相劝其“每日静坐一刻，写字数百，少与人争学问。”^⑥自那日起，姚永概又开始实行静坐，并且持续了

^①【清】张英著；刘超评注《聪训斋语全鉴》，中国纺织出版社，2019年，第379页。

^②姚永概《慎宜轩日记》，第86页。

^③姚永概《慎宜轩日记》，第14页。

^④【清】曾国藩著；唐浩明编《曾国藩日记》，岳麓书社，2015年，第109页。

^⑤姚永概《慎宜轩日记》，第277页。

^⑥姚永概《慎宜轩日记》，第286页。

好一段日子^①。再看曾国藩，也在日记中写下：“起晏。心浮不能读书，翻《陈卧子年谱》，涉猎悠忽。饭后，读《易·蹇卦》。因心浮，故静坐，即已昏睡，何不自振刷也！”^②曾国藩贵为朝廷重臣，每日要处理许多繁杂事物，若内心一直处于浮动状态，自然就难以静下心来处理事物，更何况是专研学问。

当然，姚永概实行静坐并非只为身体健康，也是为能定心性。静坐自宋代发展至晚清，程朱学派的理学家认为，静坐能使人在独处时保持心性端正^③。晚清理学大家倭仁认为：“天地间无时无处不是实理充塞，所以要戒惧慎独也。”^④理学中的静坐，即讲究身心专一的工夫。加上静坐多是个人活动，尽管过程中无人看到，也要专一谨慎，以收敛心性。然而，静坐虽被称为始学工夫，但却是难以达成。姚永概刚开始接触静坐的几天，就不能专心一致，“静坐，颇不能耐，而言笑过度，不能算也。”^⑤但他很快意识到实行静坐所带来改变，第二天便“觉心神不似从前慌乱，得非静坐之功乎？”^⑥据《慎宜轩日记》记载，姚永概并非每日都静坐^⑦。每当他选择进行静坐，普遍都是意识到自己未收敛言行举止而要进行反思。如日记所言：“静坐最有意思，默念一日之中言笑放浪之时多矣，何妨一一节之，试为静坐时乎。”^⑧为了当日一时言笑放浪而进行反思，这看似无伤大雅，但对深受传统礼教的理学家们而言，却等同犯了大忌。《朱子语类》提到“须是静坐，方能收敛”^⑨，就是为了让懂得节制，平日能不任意放肆身心，无所避忌。因此在姚永概日记中，常见他为反思自我过错而实行静坐。

理学的静坐与佛道二教不同处，在于理学的静坐没有特定方式。如朱熹所言：“静坐非是要如坐禅入定，断绝思虑。只收敛此

^① 参见附录一：静坐记录。

^② 【清】曾国藩著；唐浩明编《曾国藩日记》，岳麓书社，2015年，第118页。

^③ 杜秀芳《曾国藩自我教育思想及其现代价值》，首都师范大学硕士论文，2008年，第2页。

^④ 【清】倭仁《倭文端公遗书》，哈佛燕京图书馆，1881年，第335页。

^⑤ 姚永概《慎宜轩日记》，黄山书社，2010年，第8页。

^⑥ 姚永概《慎宜轩日记》，第8页。

^⑦ 参见附录一：静坐记录。

^⑧ 姚永概《慎宜轩日记》，第81页。

^⑨ 【南宋】朱熹著；黎靖德编《朱子语类》，崇文书局，2018年，第529页。

心，莫令走作闲思虑，则此心湛然无事，自然专一。”^①只要将心态端正，专心一致便是静坐之道。在姚永概日记中，虽未太多谈论如何静坐。但从他所记录的一些心得来看，亦能看出他实行静坐的方式。姚永概提到静坐时会默念过失，有时会搓手足心，以调节气息。只要是安安静静且在宽松随意的姿态下，达到内心安定情况，这便是适合他的静坐方式^②。

观姚永概早年生活，静坐曾一度成为其生活中重要活动之一。他期待实行静坐后，能使内心平静和改善身体状况，但结果并未如其所愿。这可从姚永概初次到王先谦幕府下做事时的情况来看。当时他与其他学者争论汉宋之说，闹得心情不愉快，因此长期实行静坐。直至丁亥年六月十五日时，他辞去王先谦幕府中的校书一职^③。后来，《慎宜轩日记》中再无见到与静坐相关记录^④。由此可见，姚永概似乎意识到静坐无法平息心中纷扰，为他带来实际作用，至此放弃静坐，转为以诵念经书的方式来寻求安定。

（二）诵念佛经

姚永概不仅以静坐为其追求“静”的修养工夫，他也通过诵念经书的方式以求内心平静。值得注意的是，姚永概遵循桐城派以朱子学说为主的理学传统，却以诵念佛经的方式寻求内心平静，似乎不符理学家修养作法。但在晚清时期，理学与佛学的关系已不再分得那么清楚。很大原因在于到了晚清时期，虽然主流意识形态还是以理治国，佛学却被一些具有深厚理学素养的士人所接受，由此促成理学与佛学的调和^⑤。晚清这样的风气，其实早在前期就已出现，理学大家方东树便是最好例子。方氏中年时对佛学产生浓厚兴趣，专为佛教经典著书立说。但他仍对程朱学说十分上心，至年老时依旧孜孜不倦。后辈称其：“老年尤服膺《二程遗书》，日夕潜

^① 朱熹《朱子语类》，第530页。

^② 详见姚永概《慎宜轩日记》，第81、216页。

^③ 姚永概《慎宜轩日记》，第310页。

^④ 参见附录一：静坐记录，丁亥年。

^⑤ 赖永海主编《中国佛教通史》，佛光文化事业有限公司，2014年，第2页。

玩。”^①方东树本来反对佛教之说，到后期却认为“儒佛一理”，“此儒、佛两家之极致微言，亦儒、佛两家所同修共证之实义也。儒之言曰：道二，仁与不仁。佛之言曰：心二，曰真，曰妄。真者难见，妄者易迷。二者恒糅，如油着面。”^②由此可见，在方东树观念中，认为儒与佛相合，遂以佛学阐释自身的理学思想，开启理学与佛学融合的观念^③。

如此一来，就不难理解为何姚永概与马其昶接触佛学，以及他们以坦然态度接受佛教经典消除愁烦的行为。就如方东树般，马其昶也浸淫于佛学。陈三立为其文集作序时曾写下：“……毛公诗传毕，遂浸淫于佛乘，通伯异日之文，当不免更为之一变。”^④马其昶也自称：“岁乙卯，予年周甲，寓京师萧寺中，注毛诗甫卒業，以世变归隐，闭门守寂，时时取观佛书，颇悔平生所学多溺于章句文字，非所语于古人自得之趣也。”^⑤从引文看来，马其昶自认前半生或多专注在文章文字上，直至注完《毛诗序》后才开始定下来修习佛学。马其昶作为姚永概的长辈兼好友，在姚永概向其透露自己心烦意乱的情形下，推荐对方诵经也是合乎情理的。如甲申年八月时，姚永概的妻子因生产缘故，身体抱恙，加上为母亲寻找坟地安葬等事，使得他心绪不宁^⑥。姚永概便写信给马其昶，欲向他借《大悲咒》。马其昶回信时，推荐姚永概诵念《心经》及《金刚经》两部佛教经典^⑦。马其昶作为桐城派大家，一直以朱子为尊。但他为何选择佛学，而不选择其它符合理学的静心方式，亦是个值得深思的问题。而佛学渗透进理学的现象，亦能在理学家的日常生活中看出，因为他们的信仰中也包含敬佛思想。如曾国藩常到佛庙

^①【清】郑福照编《方仪卫年谱》，四川大学出版社，2007年，第10页。

^②【清】方东树《原真》，《方东树集》卷一，《桐城派名家文集》第1册，安徽教育出版社，2014年，第209页。

^③详见林存阳、李文昌《方东树理学观新论》，《安徽史学（桐城派研究）》2019年第1期，第113-117页。

^④【清】陈三立《抱润轩文集序》，《抱润轩文集》，《桐城派名家文集》第8册，安徽教育出版社，2014年，第17页。

^⑤【清】马其昶《金刚经次诂序》，《抱润轩文集》卷四，《桐城派名家文集》第8册，安徽教育出版社，2014年，第79页。

^⑥姚永概《慎宜轩日记》，第188页。

^⑦姚永概《慎宜轩日记》，第189页。

里烧香^①，日常生活中曾抄写《心经》^②；姚永概家中也常办佛事或祭拜观音^③。由此可见，佛学与理学两者间并没产生冲突。姚永概也认为：

因见诸佛菩萨悲天悯人之心与吾儒同，但吾圣人以斯世疠瘵疾苦念切于身，于是以淑身推而淑世，必得万物得所，民登康乐；佛识以斯世疠瘵疾苦念切于身，于是慨然逃去，以求清静，而后说法谈经，遍谕世人，恨不耳提而面命之。其言痛切，故世之信者亦多。二者救世之心则同，而其所以救之者则异，皆本己之所得，欲使人人得之也。世之毁佛者，辨其学术可耳，若因其教之偏乃轻视之，则不可矣。^④

从姚永概的说法来看，他认为佛与儒经世观念是一样的。任何以理学的立场对佛学进行批判并抱以轻视的想法，都是不可取的。此外，姚永概选择诵念《大悲咒》，是企图在混乱生活中寻求一个方法来自我安慰，因此他才说：“欲借佛氏之教”^⑤，主要为了定心中纷扰，其次是消灾种福。即便如此，妻子的疾病仍未见好转，加上要处理家政琐碎事，颇觉轆轳不宁。甲申年九月时继而转诵念《心经》及《金刚经》，以求内心平静。这段期间里，姚永概断断续续地诵经，并且持续约九年时间，直至丁亥年十月十四日后才停止^⑥。

丙申年四月二十八日，因家中未收回大笔欠款，导致姚永概心情郁闷，又再诵念《金刚经》^⑦。这天后，就再未见姚永概有诵经的记录^⑧。若就日记的记载来看，姚永概不再诵经的原因大抵有二。第一，认为：“吾近来不读性理书，胸中荆棘多矣。自反今年读书不切实，有读一二十页，茫然不知其何词者，此心久放，日远乎初。

^① 详见《曾国藩日记》，第47、56页等。

^② 详见《曾国藩日记》，第168页。

^③ 详见姚永概《慎宜轩日记》，第14、28、129页。

^④ 姚永概《慎宜轩日记》，第250页。

^⑤ 姚永概《慎宜轩日记》，第189页。

^⑥ 参见附录二：诵经记录。

^⑦ 姚永概《慎宜轩日记》，第650页。

^⑧ 参见附录二：诵经记录。

学问无穷，将何如耶？”^①；第二，受到友人郑东甫影响，他在日记中记载：“郑东甫劝予一以朱子为宗，兼留心经济，为有本有末之学，不必浸淫于陆王、释老。”^②友人所说以朱子为宗，兼留心经济，这些都是“有本有末之学”。换言之，友人认为陆王、释老非“有本有末”的学说，劝姚永概勿浸淫于此。郑东甫有这样的观点，主要原因大抵因为在理学观念中，认为佛学谈多了会走向谈空之弊。据方宗诚所述：

既以为心无生死，则当操存省察，须臾不离乎道，使此心常为万事之主，一身之纲，不至于出入无时，莫知其乡，然后乃真为尽心存心。不然纵辨之极精，而于身稍有未实，则虽自命儒者之学，而已犯佛、老谈空之弊矣。^③

从日记的记录来看，姚永概的习静工夫未能持续太久。为何姚永概放弃静坐及诵念经书，日记中并未详细提及。但透过日记中所记载相关事件，也能推测原因。姚永概初次离家做事，便遇到人事不合的情况。这段时间里，他曾连续好几天静坐，希望能让思绪安定下来。很显然，静坐对他而言并不奏效，后来依然决定辞官归家。之后，日记中再未见到有关静坐记录，诵念经书也只出现在特定时段。这一段时间，姚永概不仅要面对妻子久病不愈的情况，二姐也责怪其未尽全力为母亲寻找墓地。他为扫除内心纷扰，遂借助诵经以安定心神。后来，姚永概在诵经期间，意识到自己长时间未阅读理学书籍，才是导致自身心绪混乱的主要原因，由此放弃继续浸淫于佛学。

^① 姚永概《慎宜轩日记》，第192页。

^② 姚永概《慎宜轩日记》，第390页。

^③ 【清】方宗诚《与鲁生先生书》，《方宗诚集》卷七，《桐城派名家文集》第9册，安徽教育出版社，2014年，第291页。

二、姚永概的省过克己

姚永概省过克己的方式，是一种继承传统修养的工夫。程朱学派的“省过克己”，或能以吴廷栋的说法来解释：

其人笃实力行，专以慎独为工夫。有日记，一念之发，必时检点，是私则克去，是善则扩充，有过则内自讼而必改，一念不整肃则以为放心。自朝至暮，内而念虑，外而言动，及应事接物，并夜而考之，梦寐皆不放过，而一一记出以自责。^①

吴廷栋认为人需实践修养工夫，以写日记方式记录自己所有心思意念，从早至晚都须检讨自己的行为。若有恶念就须克制并撇去；若是善念，就要将此信念扩展开来。因此“省过克己”是为了省察自身内心活动，一旦心有恶念就须记录下来，时时刻刻自讼继而能改过。

（一）记功过

姚永概在日常生活中，为提升自身道德修养，便借着撰写功过格、日记以及使用红、黑豆，记录自身善恶和过失，以达到省过克己之目的。据日本学者酒井忠夫《中国善书研究》对功过格的诠释：

功过格是在一个本子中，整理排列各功过之格，对相关的各件行为做计量登记，同时也根据本子中所列的条目来实践道德行为，最后根据本子中相关的计量等级，将之相加减后统治得到的功过数值，就代表了行为的结果。^②

^①【清】吴廷栋《庚子都中与执夫子垣两弟书》，《拙修集》卷十，上海古籍出版社，2010年，第480-481页。

^②【日】酒井忠夫《中国善书研究》，江苏人民出版社，2010年，第336页。

从上述引文，可知功过格是将各种事物，与功过记录在本子上的活动。功过格源于东汉末年，由于道教盛行，这时期功过格所讲求报应观，有着更加强烈的宗教性主导。民众渴望借着这种计善恶的方式，累积善报以达成仙目的^①。直至明代，经士人袁黄后，出现许多不同性质的功过格，有的带有宗教性质，有的则单纯用以修身自省。袁黄，号了凡。于明代隆庆三十年，自云谷禅师传授功过格，认为能透过功过格积善去恶，继而能掌握自身命运及祸福。方思翰《修身与化民：论明末清初功过格的儒学内涵》提及：

袁黄及其功过格思想独特在于，其所鼓励的对象以知识分子为主的士人与儒生们。其以自身经历为证，透过积善修身获得中举、子嗣、终寿等传统观念中的福报，成为当时追求中举安身之士子们最大的鼓舞。袁黄能成为功过格发展影响最深之人，便在于将士人们也拉入了功过格奉行圈之中，当肩负教化责任的士人们也投入功过格之中时，更使民众相信祸福报应之可能。^②

功过格在袁黄推动下，在士人及民间圈子被广泛运用。但可注意的是，袁黄的功过格思想是透过积善修身，以得到好果报，让民众能相信祸福之说。这样的说法引起正统士大夫不满，认为这种功过相抵的模式，会使人的道德准则出现偏差^③。但这些士大夫无法否认功过格的影响力，因此以功过格为工具，去除原有宗教成分，包括其中的因果论、信善积福等观念，以达到引人省思自身的修养，是否合乎道德标准之目的^④。但功过格本身具有宗教性质，这一点

^① 详见方思翰《修身与化民：论明末清初功过格的儒学内涵》，国立政治大学硕士论文，2012年，第34-36页。

^② 方思翰《修身与化民：论明末清初功过格的儒学内涵》，国立政治大学硕士论文，2012年，第48页。

^③ 王泛森《日谱与明末清初思想家——以颜李学派为主的讨论》，《权力的毛细管作用——清代的思想、学术与心态》，联经事业股份有限公司，2014年，第276-277页。

^④ 王泛森《明末清初的人谱与省过会》，《权力的毛细管作用——清代的思想、学术与心态》，联经事业股份有限公司，2014年，第232-239页。

是难以被消除的，理学家在日常生活中，依旧会阅读与宗教相关的经典。

姚永概的祖辈姚文然所著《功过格拈案》，被评为“好以阴鹭警训后辈”^①。姚文然认为人应勤奋向上，并以陶侃与范仲淹为例，劝导人们向他们学习。不仅如此，他也认为人若不自知应该勤奋，就如“豕”与“猿”一样。若想避免自己成为禽兽，解决方法是：“有日纪功过格之法在”^②。姚文然作为理学士大夫，同时是朝廷重臣，也全然支持功过格。不仅如此，他还为道家经典《太上感应篇》做注^③。姚文然作为桐城派重要人物的祖辈，不论著作、思想都对其后辈有一定影响。姚永概读过《感应篇》后，在日记中写下：

书成，适程太常梦登天，见人鼓吹迎一书，问之，曰此桐城姚公所注《感应篇》也，乃致书端恪公曰：“君子孙必大好矣。”读此书，令人犹有悚惕之意，于乎小子，何以承先德哉！^④

由此可见，《感应篇》在桐城姚氏家族中有重要影响，认为此书能为后代带来好处。此外，姚永概的父亲在日常生活中，也有看功过格习惯，或许是受到长辈影响，姚永概日记中记载：“偶见大人行笥中有《吕祖功过格》，取阅之，颇觉近来出口皆尤，举足皆悔，昏惰不堪，令人警发。”^⑤姚永概接触到《吕祖功过格》，是在父亲行笥里取得。行笥是古人出行所携箱笼，姚父带着此书出行，可见他对《吕祖功过格》的看重。但姚永概接触功过格只有两个月时间，这段期间还曾与马其昶讨论功过格的格式^⑥。姚永概尝试功过格后，于戊子年一月十二日又开始尝试用红、黑豆记录自身善恶。这

^① 吴震《明末清初劝善运动思想研究》，上海人民出版社，2016年，第109页。

^② 【清】姚文然《功过格拈案》，《姚端恪公外集》第5册，北京出版社，2000年，第75页。

^③ 《感应篇》标举许多善恶之项目，但内容并没教导记录功过格的方式，因此只能算善书。

^④ 姚永概《慎宜轩日记》，第17页。

^⑤ 姚永概《慎宜轩日记》，第26页。

^⑥ 姚永概《慎宜轩日记》，第2页。

种作法其实是功过格的其中一种方式，应是据明末的黄淳耀《吾师录》所记载方法：

赵叔平平生用功，以一器盛黑豆，一器盛白豆，中置一虚器，才一善念动，则取白豆投其中，恶念动则取黑豆投其中，至夜则倒虚器中，豆观其黑以验善恶念之多寡。初时，黑多白少，久之渐平。又久之，则白多黑少。又久之，则黑亦无。^①

赵叔平操作功过格的方法，在明清时期反复被征引^②。据姚永概日记记载：“与二兄、康平谈吾辈中、下之资，治心之法不得不用挨板死法，仍用红、黑豆记善恶，而每日记其数于日记，庶几有以自警焉。”^③据姚永概的说法，以豆子记过的方式，似乎在中、下资阶层盛行。这里所指中、下之资的对象是谁？据考，应与清中期理学家罗有高的“性三品说”有关。他认为社会阶层可分为“上智”、“下愚”和“中人”。“上智”为纯善之人；“下愚”则是纯恶之人；而“中人”是有善有恶或可善可恶之人^④。

日记中，姚永概至多记下红、黑豆数量，并未详述以何标准判定红黑豆数量。但当天若有黑豆记录，大多有记载姚永概所犯过错。如：“与室人谑语。两日觉正功倦怠，邪妄之念叠起，心亦烦躁不安。才记善恶未久，乃有此象，可恨之至。红豆二粒、黑豆六粒。”^⑤此处仅见姚永概所犯过错，却未见善行。但用红、黑豆记录自身善恶，这项做法也未持续太久。姚永概于戊子年二月初七，在日记中记载：“连日记豆之心未切，遗忘未记者甚多。”^⑥从这句话中，能得知姚永概对记豆子一事并没很上心，到后期仅剩记录黑豆

^①【明】黄淳耀《吾师录》，《陶庵全集》第18卷，台湾商务印书馆，1983年，第172页。

^②郑珊珊《清代徽州善书简论：以徽州方志为核心的考察》，《鲁东大学学报（哲学社会科学版）》2018年第4期，第26页。

^③姚永概《慎宜轩日记》，第334页。

^④朱新屋《清代理学别派与善书运动——以罗有高《书济阳张子〈立命说辩〉后》为中心》，《云梦学刊》2017年第6期，第26页。

^⑤姚永概《慎宜轩日记》，第336页。

^⑥姚永概《慎宜轩日记》，第338页。

数量，不见红豆数量。对于记豆子这项修养工夫，姚永概仅维持大约五个月，直至戊子年五月十三日后，再未见他有记豆子的记录。

因此，不论是以功过格记录功过，或以红、黑豆记录自身善恶，其目的都是为了克己省过。通过姚永概日记，我们得以知晓这种利用功过格记录自身善恶的方法，在晚清时期仍在流传^①。但大部分晚清理学家所撰写功过格，如今已不易见到，而且未有专门记载功过格的书籍。清人日记中，对撰写功过格大多数也只是轻描淡写。如晚清理学家李棠阶，日记中提到“偶看功过格”^②，过后便未再加以叙述。

（二）书写日记

王汎森指出，至今学术界在讨论宋明理学时，关于理学家的生活日常少有人讨论，尤其是他们如何进行道德修养这部分。除了考察他们日常语录与谈论外，日记也成为凭籍，使得他们内心世界的转化能够有所保证^③。晚清时期，通过书写日记以省察自身言行、记录每日心得等一切事物，作为切身修习道德修养的工夫，成为当时理学家修养的特色^④。姚永概日记中，能见其详细记载自己当天所作所为，包括发脾气、言行不得体、迟起床等，都一一记录在日记中。姚永概有写日记习惯，不仅因为这是晚清理学修养工夫传统，同时也受父兄友人影响。姚永概常与父兄互相传阅日记，透过观察他人日记，指出对方过错，或察看有什么可学习地方^⑤。互相传阅日记这一传统，明显受到明末思想家陈确所提倡省过会影响。省过会的出现，即是为了能客观监察对方过错，毕竟人在自讼过程中或会出现自欺欺人的主观情况^⑥。若是如此，无论省过克己的工夫做得多

^① 姚永概《慎宜轩日记》，第334页。

^② 【清】李棠阶《李文清公日记》，《历代日记丛钞》第41册，学苑出版社，2004年，第144页。

^③ 王汎森《日谱与明末清初思想家——以颜李学派为主的讨论》，《权力的毛细管作用——清代的思想、学术与心态》，联经事业股份有限公司，2014年，第279页。

^④ 田富美《清代中晚期理学研究——思想转化、群体建构与实践》，万卷楼图书股份有限公司，2018年，第114页。

^⑤ 姚永概《慎宜轩日记》，第47页。

^⑥ 详见王汎森《明末清初的人谱与省过会》，《权力的毛细管作用——清代的思想、学术与心态》，2014年，第227-272页。

么殷勤，亦是无济于事。因此朱熹才说：“而今天说有个人在那里批判罪恶，固不可，说道全无主之者，又不可。这里要人见得。”^①他认为天理与人欲对抗，应该要有公正的监视者，需要“人见得”^②。

陈确所提倡省过会盛于明末清初，直至清中晚期倭仁、吴廷栋、唐鉴、曾国藩等人，以会课方式彼此省察过失，交流学问^③。这种以日记互相批阅交流的方式，一直在晚清理学群体中盛行。他们彼此不间断地写日记，交由师友剖辨得失，以达到穷理、克己的效果^④。姚永概也不例外，他曾托付二兄将日记传给友人阮仲勉参阅^⑤。不仅如此，其本身常参阅父亲、大兄姚永楷及二兄姚永朴日记^⑥，以作为自身的借鉴及改进之用。

如上述所说，日记对姚永概而言，是用以省过克己的工具。他在日记中曾记下：“折园葵沽酒同道叔、大兄共饮，极醉竟日。一时甚乐，然废时甚矣，以后宜戒之，书以自警。”^⑦姚永概仅仅与兄长喝酒，就认为此举是荒废时日的行为，且过程中过于放纵欢乐，实属未做到克己的工夫，遂记在日记中以供自警。姚永概曾说：“近欲克去己之大过四：一、戏言戏动，一、晏起，一、嗔怒，一、无恒。此四者乃余之大病，而嗔怒与戏言戏动尤为余所常犯，不勉力去之，何以为人。”^⑧为使自己在反省时，见字便能回想当时所犯过错，由此写下四个关键词以提醒自己。在姚永概看来，若持续犯这些错误且不尽力去除，就不能称作为人。至此，日记中见其写下：“戏言五次，戏动一次，小嗔一次”、“失言两次”等记录^⑨。这样的记录方式，是继承晚清理学群体的曾国藩、李棠阶等人的写日记方式。曾国藩曾在日记中多次记下，因自身行为不当而进行的反

^①【南宋】朱熹著：黎靖德编《朱子语类》，崇文书局，2018年，第73页。

^②王泛森《明末清初的人谱与省过会》，《权力的毛细管作用——清代的思想、学术与心态》，第256页。

^③田富美《清代中晚期理学研究——思想转化、群体建构与实践》，万卷楼图书股份有限公司，2018年，第115页。

^④田富美《清代中晚期理学研究——思想转化、群体建构与实践》，第115页。

^⑤姚永概《慎宜轩日记》，第18页。

^⑥姚永概《慎宜轩日记》，第44、79页。

^⑦姚永概《慎宜轩日记》，第145页。

^⑧姚永概《慎宜轩日记》，第19页。

^⑨姚永概《慎宜轩日记》，第19、24、28页。

思。如道光十九年十一月：“至杜兰溪家拜寿，说话谐谑，无严肃意，中有一语谑而为虐矣。谨记大恶。”^①又如“本日扰扰，几不知有所谓自新者。又席间一言犯众，疏极！每日大过，都在语言。”^②而在李棠阶日记中，也不乏这样的省过克己记录，如十月二十九日：“黎明起总是懒，行功有躁气。圈看，忽有计较念直至心动。饭后，默坐收敛。有妄言戏动本是纵欲，却以为病人自文。”^③不论曾国藩还是李棠阶，都可见他们在日记中为相同的事而进行反思。他们把说话须谨慎这件事看得非常重要，“说话戏谑”、“妄言戏动”这些行为都被视为“大过”。不仅如此，李棠阶也记录自己懒起床的行为。这些与姚永概所提四大过：戏言戏动、晏起、嗔怒、无恒是一样的。

晚清理学家之所以看重省过克己，在于这时期他们致力于将程朱理学与躬行实践、现实致用的工夫结合起来^④，讲求的是一个“敬”字。朱熹曾言：“敬非是块然兀坐，耳无所闻，目无所见，心无所思，而后谓之敬。只是有所畏谨，不敢放纵。如此则身心收敛，如有所畏。常常如此，气象自别。存得此心，乃可以为学。”^⑤

由此可见，晚清理学家一直在遵循朱熹教诲。在朱熹看来，“敬”并非对外界事物置之不理，而是讲求身心时时保持畏谨状态，不敢以随便的态度处事。认为应当常存此心，才能算是有所学。晚清理学家如此在乎生活细节的小失误，以至于将其记录在日记里，是为了追求“敬”的目标，以理学循序渐进、恒心持守的观念着手写日记，培养“敬”之态度^⑥。因此，姚永概在日记自警道：“行事要厚，思事要深。行事者，大而国家之事，小至于起坐行止言卧，皆行事也，俱不可不厚。思事者，大则筹画国计民生，小则穷理格物，皆思事也，俱不可以不深。”^⑦理学强调循序渐进，省

^① 《曾国藩日记》，第133页。

^② 《曾国藩日记》，第135页。

^③ 【清】李棠阶《李文清公日记》卷二，《历代日记丛钞》第41册，学苑出版社，2004年，第38页。

^④ 田富美《清代中晚期理学研究——思想转化、群体建构与实践》，第112页。

^⑤ 朱熹《朱子语类》，第517页。

^⑥ 田富美《清代中晚期理学研究——思想转化、群体建构与实践》，第119页。

^⑦ 姚永概《慎宜轩日记》，第136页。

过克己的积累工夫，再加上晚清躬行践履的观点，转化为强调日用间进德之效的呈现，才有每天须记日记的工夫^①。

省过克己对姚永概而言，是非常重要的事。为能时刻省察自己的过错，他尝试以撰写功过格及利用红、黑豆记善恶的方式，以作自警。晚清时期，以功过格记善恶的方式多在民间盛行。理学家们一般以写日记方式，以达到自省之效用。姚永概在省过克己这一方面，曾撰写功过格及使用红、黑豆记善恶的方式，但都未能持之以恒。唯有写日记这一项工夫，贯穿姚永概一生。由此可见，写日记这件事在姚永概的一生中，扮演着非常重要的角色。

结论

姚永概作为一名理学家，日常生活中一直试图遵行理学修养工夫。他深刻明白经世致用的重要性，希望透过循序渐进的修养工夫，自我批判与自省以涵养心性。不仅如此，通过姚永概能得知晚清理学家依旧讲究读书，但他们更看重的是读书后，如何将其实践在现实生活中，从而实现救国济民的政治理想。

晚清理学家强调经世致用之学，尤其是体用兼备的观点^②。无论静坐、写日记、记善恶或读书，都是一种形而下的修养工夫。透过具体方式，让人能通过自身行为影响思想内涵。晚清理学家之所以有这样的想法，明显受到朱熹影响。但从朱熹的观点来看，认为读书为第二义。那么在理学里何谓第一义？朱熹所给出答案是：“且如为学，决定是要做圣贤，这是第一义。”^③据程朱理学的修养脉络，若说做圣贤为第一义，读书则为第二义。如此一来，读书为辅助人达到圣贤之工具，即姚永概所说“读书辅吾行”^④。

那么义理、涵养和读书三者间，又有什么直接关系？关于义理与读书间，或能用朱熹的话来说明，即“学固不在乎读书，然不读

^① 田富美《清代中晚期理学研究——思想转化、群体建构与实践》，第121页。

^② 田富美《清代中晚期理学研究——思想转化、群体建构与实践》，第112页。

^③ 朱熹《朱子语类》，第671页。

^④ 姚永概《慎宜轩日记》，第100页。

书则义理无由明”^①。所谓义理，是重视儒家纲常伦理，并将之视为天理或称道^②。读书，即是为了让我们明白圣贤所说道理。至于涵养，据王雪卿的说法，既读书与身心二词紧密相连，也就表示朱熹所谓读书，是一种与身心密切相关的实践工夫。同时，在朱熹对修养与义理两个面向的认知中，须说明修养优先于追求知识^③。笔者认为前者说法是正确的，但有关修养优先于追求认知，就欠缺公正。姚永概与其父亲谈论这问题时，姚父回答：

知先于行，朱子早年亦持此说，后乃见得知行当并进，不可偏废。至于涵养，则知不可离，行亦不可离。不涵养则心不能定，气不能清。心不定，气不清，则知益昏，安能致，行益怠，安能力哉？^④

姚父认为朱熹早年的确认为“知先于行”，但到了晚年开始认为“涵养”与“致知”应同时进行，不能偏废。而就上节所提静坐及省过克己的工夫，全都是为了追求“敬”，而“敬”也是培养涵养的态度。因此“主敬涵养”是为能专心读书，以明白圣贤之义理，这是一种双向并行的工夫，非先后秩序关系。

姚永概曾受教于方宗诚^⑤，这位理学家尤其推崇“经世致用”之理念，认为这才是穷尽经典、程朱之学的极致目的。且看方宗诚所言：“天理以见诸人事之实际，所谓精义入神以致用也，利用安身以崇德。若不能致用崇德，虽使精义入神，见于文字之闻者，可以取名于后世，而究无当于身心国家之实用。”^⑥这段话即强调读书穷理的重要性，利用修养安神以追求美好的德行，身心都以国家为

^① 姚永概《慎宜轩日记》，第100页。

^② 谢贵安《义理下的史学：朱熹对〈史记〉的认识与评价》，《安徽史学》2019年第2期，第28页。

^③ 王雪卿《静坐、读书与身体：理学工夫论之研究》，万卷楼图书股份有限公司，2020年，第74页。

^④ 姚永概《慎宜轩日记》，第141页。

^⑤ 姚永概《慎宜轩日记》，第109页。

^⑥ 【清】方宗诚《答庄中白书》，《柏堂集》卷九，《桐城派名家文集》第9册，安徽教育出版社，2014年，第298页。

重。因此，姚永概在方宗诚熏陶下，也以经世致用为读书目标写下“根之程朱，立其本；通之世变，致其用”^①。

附录

(一) 静坐记录

日期	事件
辛巳年五月初三	通伯约余兄弟为七日静坐之功，许之。
辛巳年五月初四	静坐，颇不能耐，而言笑过度，不能算也。
辛巳年五月初五	静坐，稍佳，然言笑依然过当。
辛巳年五月初六	静坐，思昨日祭时颇不诚敬，盖心不能定，勉强制其形骸耳。
辛巳年五月初七	静坐，下午便聚谈。通伯以为从前皆不算，从明日再起，不能改前过者以为辱。
辛巳年五月初九	静坐。
辛巳年五月初十	静坐，颇有不能耐之势，气质何至下愚若此，可叹之至。
辛巳年五月十一	静坐一刻。
辛巳年九月初二	静坐一刻。
辛巳年九月初三	静坐最有意思，默念一日之中言笑放浪之时多矣，何妨一一节之，试为静坐时乎。
壬午年十月二十六	夜，置灯于斋中，静坐片刻。
乙酉年五月初一	静坐。

^① 刘文龙《姚永概集外文十六篇考释》，《淮北师范大学学报（哲学社会科学版）》2018年第4期，第13页。

乙酉年五月初六	静坐，搓手脚心各三十下。
乙酉年五月初七	静坐，搓手足心各卅下，调息三百。
丙戌年三月初二	昏时或静坐一刻。
丙戌年三月初三	钟韵轩静坐刻许。
丁亥年一月二十三	静坐一刻，思虑纷纭不定，强制之不得定，因取《心经》默诵，仍不得定，转生烦躁而起，可恨，可恨。
丁亥年一月二十四	静坐一刻。
丁亥年一月二十五	静坐一刻。
丁亥年一月二十六	静坐一刻。
丁亥年一月二十七	静坐一刻。
丁亥年一月二十八	静坐一刻。
丁亥年一月二十九	静坐一刻。
丁亥年一月三十	静坐一刻。
丁亥年二月朔日	静坐一刻。
丁亥年二月初二	静坐一刻。
丁亥年二月初三	静坐一刻。
丁亥年二月初四	静坐一刻。
丁亥年二月初十	静坐一刻。
丁亥年二月初六	静坐一刻。
丁亥年二月十一	静坐一刻。
丁亥年二月二十一	静坐一刻。

丁亥年二月二十三	静坐一刻。
丁亥年二月二十九	静坐一刻。
丁亥年三月十二日	静坐一刻。
丁亥年四月二十二日	早眼红，亟以水洗之，静坐片刻。

(二) 诵经记录

日期	事件
甲申年九月初五	诵《大悲咒》九遍。
甲申年九月初六	诵《大悲咒》十二遍。
甲申年九月初七	诵《大悲咒》九遍。
甲申年九月初八	诵《大悲咒》九遍。
甲申年九月初九	诵《大悲咒》九遍。
甲申年九月二十九	读《心经》成诵。
甲申年十月二十四	诵《金刚经》二遍、《心经》七遍。
甲申年十月二十五	晨起诵《心经》七遍、《金刚经》一遍。
甲申年十月二十六	诵《金刚经》一遍、《心经》七遍。
甲申年十月二十九	诵《金刚经一遍》、《心经》七遍。
甲申年十一月初五	诵《金刚经》一遍。
甲申年十一月初六	诵《金刚经》一遍、《心经》七遍。
甲申年十一月初七	诵《金刚经》一遍、《心经》七遍。
甲申年十一月初八	诵《金刚经》一遍、《心经》七遍。

丁亥年一月二十三	静坐一刻，思虑纷纭不定，强制之不得定，因取《心经》默诵，仍不得定，转生烦躁而起，可恨，可恨。
丁亥年九月二十七	诵《金刚经》一遍。
丁亥年九月二十八	诵《金刚经》一遍。
丁亥年十月初四	诵《金刚经》一遍。
丁亥年十月初五	诵《金刚经》一遍。
丁亥年十月十一	诵《金刚经》一遍。
丁亥年十月十三	是日看《金刚经》一遍。
丁亥年十月十四	诵《金刚经》一遍。
丙申年四月二十八	诵《金刚经》。

(三) 记红、黑豆记录

日期	事件
戊子年一月十二	记红豆三粒、黑豆七粒。
戊子年一月十三	记红豆二粒、黑豆五粒。
戊子年一月十四	红豆二粒、黑豆五粒。
戊子年一月十五	红豆一粒、黑豆十粒。
戊子年一月十六	红豆二粒、黑豆六粒。
戊子年一月十七	红豆二粒、黑豆六粒。
戊子年一月十八	红豆无、黑豆七粒。
戊子年一月十九	红豆一粒、黑豆六粒。

戊子年一月二十	红豆二粒、黑豆六粒。
戊子年一月二十一	红豆无、黑豆三粒。
戊子年一月二十二	红豆二粒、黑豆四粒。
戊子年一月二十三	红豆无、黑豆五粒。
戊子年一月二十四	红豆二粒、黑豆四粒。
戊子年一月二十五	红豆一粒、黑豆四粒。
戊子年一月二十六	红豆二粒、黑豆五粒。
戊子年一月二十七	黑豆八粒。
戊子年一月二十八	黑豆六粒、红豆一粒。
戊子年一月二十九	黑豆七粒。
戊子年一月三十	黑豆九粒。
戊子年二月初一	黑豆九粒。
戊子年二月初二	黑豆九粒。
戊子年二月初三	黑豆五粒。
戊子年二月初四	黑豆十粒。
戊子年二月初五	黑豆十粒。
戊子年二月初六	黑豆六粒。
戊子年二月初七	黑豆五粒、红豆一粒。
戊子年二月十二	黑豆七粒。
戊子年二月十三	黑豆四粒。
戊子年二月十四	黑豆九粒。

戊子年二月十五	黑豆七粒。
戊子年二月十六	红豆二粒、黑豆三粒。
戊子年二月十七	黑豆七粒。
戊子年二月十八	红豆一粒、黑豆十二粒。
戊子年二月十九	黑豆八粒。
戊子年二月二十	黑豆七粒。
戊子年二月二十一	黑豆六粒。
戊子年二月二十二	黑豆十粒。
戊子年二月二十三	黑豆六粒。
戊子年二月二十四	黑豆八粒。
戊子年二月二十五	红豆一粒、黑豆七粒。
戊子年二月二十六	黑豆五粒。
戊子年二月二十七	红豆一粒、黑豆五粒。
戊子年二月二十八	红豆一粒、黑豆七粒。
戊子年二月二十九	黑豆八粒。
戊子年三月初一	黑豆三粒。
戊子年三月初二	黑豆五粒。
戊子年三月初三	黑豆四粒。
戊子年三月十五	自初四起，已十日未记瓶豆，今日复续为之。红豆无，黑豆十一粒。
戊子年三月十六	黑豆五粒。

戊子年三月十七	黑豆六粒。
戊子年三月十六	黑豆三粒。
戊子年三月二十三	红豆一粒、黑豆六粒。
戊子年三月二十六	黑豆十二粒、红豆无。
戊子年三月二十七	黑豆十五粒。
戊子年三月二十九	黑豆八粒。
戊子年三月三十	黑豆十粒。
戊子年四月初一	红豆二粒、黑豆五粒。
戊子年四月初二	黑豆九粒。
戊子年四月初三	黑豆三粒、红豆一粒。
戊子年四月初四	黑豆五粒。
戊子年四月初五	黑豆十粒。
戊子年四月初六	黑豆十粒。
戊子年四月初七	黑豆十二粒。
戊子年四月初八	黑豆七粒。
戊子年四月初十	黑豆七粒。
戊子年四月十一	黑豆七粒。
戊子年四月十二	黑豆六粒。
戊子年四月十四	红豆一粒、黑豆六粒。
戊子年四月十五	黑豆七粒。
戊子年四月十七	黑豆七粒。

戊子年四月十八	黑豆八粒、红豆一粒。
戊子年四月十九	黑豆七粒。
戊子年四月二十	黑豆六粒。
戊子年四月二十一	黑豆十粒。
戊子年四月二十二	黑豆九粒。
戊子年四月二十三	黑豆七粒。
戊子年四月二十四	黑豆七粒。
戊子年四月二十五	黑豆七粒。
戊子年四月二十六	黑豆九粒。
戊子年四月二十七	黑豆十粒。
戊子年四月二十八	黑豆八粒。
戊子年四月二十九	黑豆九粒。
戊子年四月三十	黑豆七粒，红豆二粒。
戊子年五月初一	黑豆三粒。
戊子年五月初二	黑豆十粒、红豆一粒。
戊子年五月初三	黑豆九粒。
戊子年五月初四	黑豆十五粒。
戊子年五月初六	红豆一粒、黑豆七粒。
戊子年五月初七	黑豆七粒。
戊子年五月初八	红豆二粒、黑豆八粒。
戊子年五月初九	黑豆九粒。

戊子年五月初十	黑豆七粒。
戊子年五月十一	黑豆十二粒。
戊子年五月十二	黑豆十二粒。
戊子年五月十三	黑豆十三粒。

责任编辑：杨金川

A Research on Yao Yonggai' Study of "The practice of neo-Confucian Self-Cultivation in the late Qing Dynasty"

Ch'ng Ghee Herg & Jackson Loke Soo Ling

Han Chiang University College of Communication

Abstract: In the late Qing Dynasty, scholars put extreme importance on the knowledge of managing a country. In order to do so, neo-Confucian self-cultivation is selected as the practice of choice for the cultivation of one's ethical standard. The Diary written by Yao Yonggai, "Shen Yi Xuan Diary", has recorded relevant applications of the neo-Confucian Self-Cultivation practices. In order to achieve his goals, he adopted practices such as meditation, and recording diaries. Practices such as chanting Buddhist scriptures, and the creation of a ledger of merit and demerits were also used to help him find peace in his heart and reflect on his actions in order to prevent neglecting his own wrongdoings. Thus, this study will be using Yao Yonggai's "Shen Yi Xuan Diary", as a sample for research. Through understanding the records relating to the process of self-cultivation and experience in the diary, this study seeks to research the start and process of the self-cultivation process implemented by Yao Yonggai. Thus, this indicates that the practice of self-cultivation is prevalent in neo-Confucianism during the late Qing Dynasty.

Keywords: Late Qing Dynasty neo-Confucian scholars, Yao Yong Gai, neo-Confucianism Self-Cultivation, "Shen Yi Xuan Diary"