

心学本体论与王阳明的文学思想

武道房

内容提要 王阳明的文学思想是从他的心学本体论延伸而来。“龙场悟道”之后，王阳明为教有三变，但三变中有一以贯之的不变在，即“心”“天理”“良知”均是关于本体的言说，这是理解王阳明文学思想的锁钥所在。在文学发生论上，王阳明主张诗文要从心本体中自然流出；这种文学观主客一体，成为性灵一派的文学思想。在文学情感论上，王阳明以本体为统摄，肯定“七情”在文学作品中的流行；“乐是心之本体”是他文学情感的灵魂。在文学创作方法论上，王阳明认为其本体之学，是作家建构最佳创作心态的前提，也可以使文学言语有序，自成法度。王阳明文学方法论已出现与当时文坛“格调说”论争的端倪。

关键词 王阳明；本体论；心学；文学思想

王阳明作为一代文宗，在其身后直至清代备受推崇^[1]。也许是文名被其巨大的哲学成就掩盖，现代学者对王阳明的文学似缺乏足够的认识。文学史或文学批评史少见王阳明的位置，即使谈到，也只是将阳明心学作为影响明中后期文学发展的一个学术背景。近年来王阳明文学思想及其创作渐引起学者的注意；但研究王阳明文学有一个困难，那就是它是理学家的文学，正如王世贞《艺苑卮言》所谓“理学之逃，阳明造基”^[2]，钱基博也说王阳明：“身系风气之中，而文在风气以外……悦亦致良知之形诸文章者耶？”^[3]因此，若非对阳明心学有深刻的理解，那么对阳明文学思想及创作的认识将失之肤浅。已有学者试图从“良知说”或心学的角度解释王阳明的诗学或散文；但一来学界对“良知”或“心”的理解仍可进行再讨论^[4]，二来对阳明心学与其文学思想的关系也需要作出较为深入和全面的梳理。本文认为，本体论是阳明心学的核心，王阳明全部的文学思想均是从其本体论延伸而来。讨论二者之间的关系，这是本文所要解决的问题。

一 心、天理、良知：王阳明关于本体的言说

据阳明弟子钱德洪的说法，“先生之学凡三变，

其为教也亦三变”^[5]。为学三变，指的是王阳明早年从辞章之学转变为释老二氏之学，直到37岁“龙场悟道”后转变为心学。其为教（讲学）亦经历“三变”。龙场悟道后发明“心即理”，提出“知行合一”之说。39岁时对弟子提倡“静坐”以“自悟性体”，此为教第一变。阳明43岁于南京讲学时，发现“静坐”固然能“引接学者多就高明一路，以救时弊”，但静坐的弊端是“学者渐有流入空虚，为脱落新奇之论”，于是阳明慨叹：“吾已悔之矣。故南畿论学，只教学者存天理，去人欲，为省察克治实功。”^[6]这是其为教第二变。“致良知”之说是在王阳明晚年提出的。据其《年谱》，王阳明50岁在江西“始揭致良知之教”。他给弟子邹守益去信说：“近来信得致良知三字，真圣门正法眼藏。往年尚疑未尽，今自多事以来，只此良知无不具足。譬之操舟得舵，平澜浅濑，无不如意，虽遇颠风逆浪，舵柄在手，可免没溺之患矣。”^[7]他还对弟子说：“我此良知二字，实千古圣圣相传一点滴骨血也。”^[8]直至其57岁去世，他始终宣讲其良知之学。此乃为教第三变。

鲜有学者讨论王阳明“为教三变”之间的逻辑关系。学界一般将王阳明的“心即理”“知行合一”“良知”等范畴分开言说，而看不到它们之间的内在联系。在我看来，“三变”中有不变者在。

王阳明自言：“吾良知二字，自龙场以后，便已不出此意。只是点此二字不出。于学者言，费却多少辞说。今幸见出此意。一语之下，洞见全体，真是痛快，不觉手舞足蹈。”^[9]可见，居夷之后虽然为教有三变，但其中仍有一以贯之的东西，所用名词不同，但说的仍是同一回事，即“心”“天理”“良知”，都是王阳明关于本体的言说。

本体，在中国哲学语境中，是指和一切现象对称的最高抽象存在，它是发育和流行万物的根本，是宇宙万有之源或本质。作为形而上者，它无形无象，非动非静，无声无闻；因为凡有形象、动静、声闻者都是有形世界（形而下）的产物。本体虽是形上的存在，但宇宙间一切物质现象和精神现象都是它的发育和流行，它决定着万物的本质。本体作为宇宙的大本大源，是宋明理学的最高范畴。熊十力说：“学不究体，自人生论言之，无有归宿。”^[10]本体不明，则人生无归宿感；本体明，人生意义顿显，仿佛找到回家的路，心灵得以安歇。

王阳明 27 岁时从治辞章之学转向追求宇宙人生之大道（本体）^[11]。他先从遍读朱子遗书开始。程朱以“理”或“天理”为本体，它是“唯一的绝对”，“万物都是从‘天理’那里产生出来的”；“‘天理’又是上帝的同义语”^[12]。如何求证这个“天理”呢？朱熹指点的路径是“格物穷理”：“目前事事物物，皆有至理。如一草一木，一禽一兽，皆有理”^[13]；今日格一物，明日格一物，通过格具体事物中的理，累积到一定的火候，豁然贯通，最终从下学而上达宇宙的最高本体——“天理”。王阳明遵从朱子的教导，有过一次失败的格竹子的经历，他格了七天，也没有找到本体，竟把自己格病了，从此对朱学发生了怀疑。直至 37 岁在贵州龙场山洞中大悟，发现“心即理”，自我与本体不二，这个困惑才得以解决。在王阳明看来，本体随义异名，“自其形体也谓之天，主宰也谓之帝，流行也谓之命，赋于人也谓之性，主于身也谓之心”^[14]。从形体意义上，本体被指称为“天”；从主宰意义上，本体被称之为“帝”；从流行意义上，本体被称之为“命”；从内在于人意义上，本体被称之为“性”；从统帅生命意义上，本体被称之为“心”。总之，天、帝、命、性、心，均指的是同一本体的

别名。这如同一个人，随其身份角色的不同，对其称呼也不同，道理是一样的。心即理是从本体主宰个人生命的意义上说的。宇宙的最高主宰——本体，同时也是个我生命的主宰，这个主宰便是心，也称为心本体。所以王阳明所谓“心”不同于腔子里的那个肉团心，它是本体的别名。本体虽寂然不动，但却感而遂通，所以心本体既能主宰我们耳目口鼻四肢的知觉，又能主宰我们的思维。思维意义上的肉团心，王阳明通常称之为“意”，意为心本体之所发，心决定意。王阳明说：“心不是一块血肉，凡知觉处便是心”^[15]，“所谓汝心，却是那能视听言动的，这个便是性，便是天理”^[16]，“身之主宰便是心；心之所发便是意”^[17]。所以，在阳明的语境中，“心”既是发育万物的宇宙本体，又是个体生命的主宰。而在程朱那里，“‘心’只是指‘腔子里’的血肉之物”^[18]，是主思维的器官，是心思之心。依程朱追求真理（本体）的路径，心要向外求理，经历一个艰苦的过程，才能认识本体；而王阳明龙场悟道后发现，本体不外于人，心（本体）成了生命的主宰。一悟之下，“吾性自足，向之求理于事物者误也”^[19]。

“知行合一”说的理论前提是心本体。学界历来较少认识到这一点，多孤立地将其理解为道德认知与道德实践的关系。发育万物的宇宙本体，从主宰于人的视角看即为“心”。本体虽然无形无象，但作为人们生命的主宰，它能发挥作用，它一来能让我们耳目口鼻四肢有知觉，二来让我们的肉团心在道德上能判断是非，这就是所谓“有体有用”。阳明经常以人见父自然知孝、见兄自然知悌为例，说明人的道德判断是与生俱来的一种本能，这种本能从哪里来的呢？阳明认为，这是心本体赋予的。弟子徐爱献疑说：“如今人尽有知得父当孝、兄当弟者，却不能孝、不能弟，便是知与行分明是两件。”阳明回答：“此已被私欲隔断，不是知行的本体了。未有知而不行者。知而不行，只是未知。圣贤教人知行，正是安复那本体。”^[20]在阳明看来，知行其实是一个，都是来自于心本体。心本体发而为知，知而不行不是真知。为什么会有知而不行的事呢？乃是因为心本体被人为的私欲阻隔了，导致真知不能流行。王阳明说：“某今说知行合一，使

学者自求本体，庶无支离决裂之病。”^[21]所以知行合一的理论预设是心本体，心本体作为生命的主宰，使人自然能知、自然能行，若无这个前提，知行就会断裂为二，有知而不行之病。

王阳明最初以“心即理”“知行合一”教人，但发现学者久已割裂知行，合一太难，于是提倡“静坐”。为什么提倡静坐呢？是由于“世之学者，如入百戏之场，欢谑跳踉，骋奇斗巧，献笑争妍者，四面而竞出，前瞻后盼，应接不遑，而耳目眩瞀，精神恍惚，日夜遨游淹息其间，如病狂丧心之人，莫自知其家业之所归”^[22]。学者之所以浮躁，是因为找不到精神归宿，这个归宿便是宇宙的大本大源——本体（其主宰于人称之为心）。本体之为物（按：本体不是“物”，称之为“物”实乃强名之，如老子所说“道之为物”），本来就难以言说，只能通过静坐的方式去“体认”。但学者通过静坐体认到本体之后，虽然“吾性自足”，有人生大解脱之欢愉，却又出现了脱落世事成为“自了汉”之流弊。于是阳明为教再次变化，提倡“存天理，去人欲”。存理去欲按说是程朱的修养思路，但实际上王阳明与程朱的理论前提是不同的：程朱的天理是外悬于心体之外的本体，认识这个天理需要尽一番格物致知的功夫，需要肉团心去认知和把握外在之理；王阳明的“天理”却是主宰于人成为“心”，心体如果被私欲遮蔽，从躯壳（肉身）自私上起念，即是人欲。在阳明看来，存天理，即是听任心本体的流行而不杂于人欲，所以王阳明的“天理”乃是“心”的别名。

王阳明为教第三变即是提出“良知”和“致良知”之说。他的全部哲学最终可概括为：以良知为本体，致良知是功夫。阳明不再以“心”或“天理”指称本体，乃是因为他觉得使用这两个名词容易使学者杂入旧见，解释起来颇费口舌^[23]，于是拈出“良知”二字作为本体的别名。故此他说：“吾良知二字，自龙场以后，便已不出此意。只是点此二字不出。于学者言，费却多少辞说。”^[24]良知与本体同义异名，这没问题，但良知与本体又稍有区别，它更侧重于强调本体“虚灵明觉”的一面。阳明确说：“心者身之主也，而心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。”^[25]这里的心仍是指本体，是生命

的主人；本体虽寂然不动，但又能感而遂通，它有“虚灵明觉”的功能，这种虚灵明觉具有能动性的一面即是“良知”。从本体创生万物一面说，“良知是造化的精灵。这些精灵，生天生地，成鬼成帝，皆从此出，真是与物无对”^[26]；从本体主宰个体生命一面说，良知能帮助我们判断是非，成为道德之源。依照良知的提示去处理事物，便是“致良知”。

王阳明“天泉证道四句教”是他去世前一年提出的，堪称其一生讲学的全部归结：“无善无恶是心之体，有善有恶是意之动，知善知恶是良知，为善去恶是格物。”^[27]首句“无善无恶心之体”是说本体。本体是形而上者，无形象、无动静、无方所，自然也无善恶可言（善恶都是针对有形世界之具体事物而言的）。本体从主宰生命的角度上称之为“心”，所以说心本体无善无恶。次句“有善有恶是意之动”是从念头上说的，是说心思发动便有善有恶。这个“意”字在阳明的语境中相当于今人理解的心、念头或思想。人的心思一发动无非是善恶或对错两极，那么如何判断念头的善恶或对错呢？这就需要第三句：“知善知恶是良知。”良知是心本体的虚灵明觉，它自然地知善知恶、知对知错，对心思或意念的善恶起到一个分辨甄别作用。仅仅知道思想或念头的善恶对错还不行，还需要将择善去恶的功夫贯彻到道德实践中去，这就需要第四句“为善去恶是格物”。这个“为善去恶”便是“致良知”的功夫。阳明一生的讲学全部落脚于此。

通过上述辨析，我们可知“心”“天理”“良知”均是关于本体的言说，并非是学者通常理解的主体心灵或道德理性。本体既是宇宙的大本大源，同时又是个我生命的主人，是灵魂的把舵者。找到了本体，也就找到了回家之路。王阳明全部的文学思想亦落脚于他的心学本体论。

二 本体与王阳明文学发生论

将文学与本体扯上关系，视本体为文学之源，文学为本体的发用，这其实是宋代理学家的发明。王阳明同样也是这个思路，但因为他视心为本体，从而又变为“心为文源”说^[28]，这与宋儒同中又有不同。

一般认为,理学家重道轻文,这个结论对理学家其实有不少误会。理学家瞧不起的是那些不能见“道”(本体)的文人。唐宋古文家一般都有“文以明道”的观念,但他们的“道”多是指儒家伦理层面的“道”,而不是哲学意义上宇宙大本大原之“道”。如韩愈《原道》说“博爱之谓仁,行而宜之之谓义,由是而之焉之谓道”,这样的“道”就遭到了朱子的嘲笑:“此是说行底,非是说道体。”^[29]其意是说韩愈的“道”指的是仁义行动,而不是“道体”(本体)。朱子还说韩愈、苏辙、司马光“都是个无头学问”^[30],是在讥讽古文家自以为“明道”而其实于“道”未见。在理学家看来,不仅古文家不识本体,汉唐以来儒者的经解训诂之学亦不能见道。二程说:“今之学者有三弊:一溺于文章,二牵于训诂,三惑于异端。苟无此三者,则将何归?必趋于道矣。”^[31]朱子《大学章句序》延续二程之说,亦批评汉唐以来的“俗儒记诵辞章之习”,其实是说汉唐儒经传注以及辞章之学并不能发挥圣人之道。当然,道学家理解的“圣人之道”是指能发明本体的“道”。

正是因为以是否见道(本体)为判断学术高下的唯一标准,所以理学家对于文学每每有极端的言论,如程颐所谓“作文害道”,讥讽杜甫写景诗为“闲言语”^[32]、朱熹所谓“古文之与时文,其使学者弃本逐末,为害等尔”^[33]等。但这些批评并不意味着理学家不重视文,他们理想中的文,是道的外显之文。二程说:“人见《六经》,便以谓圣人亦作文,不知圣人只摅发胸中所蕴,自成文耳……游、夏亦何尝秉笔学为词章也?且如‘观乎天文以察时变,观乎人文以化成天下’,此岂词章之文也?”^[34]在二程看来,《六经》之文是圣人对天理的发现,这种“文”能展现天象人文的奥秘,与世俗词章之文是不同的。朱熹说:“此文皆是从天道中流出。”^[35]朱子的“道”是指“天理”,他认为文要从本体中流出,这才是理想的文。在中国文学批评史上,宋代理学家粗暴地否定文士之文,思想虽然偏激,流弊也不少;但却首次将文学的发生与宇宙的大本大原——本体进行链接,从而打开了一个新局面,提升或转换了文学的境界。在我看来,这其实是一个不小的贡献。

王阳明对文人的批评很多承接了宋儒。他说过很多批评辞章之学的话,如:“独以慨夫后儒之没溺词章,雕镂文字以希世盗名,虽贤知有所不免”^[36];“有训诂之学,而传之以为名……有词章之学,而侈之以为丽”^[37];“世之学者,业辞章,习训诂……然亦辞章而已耳,训诂而已耳,技艺而已耳。非所以深造于道也”^[38];“精于文词而不精于道,其精僻也……而以文词技能为者,去道远矣”^[39];等等。阳明认为文学若非发生于“道”将是无价值的,这基本上还是继承了程朱的思路。

站在“道”的立场,王阳明对历史上的文学大家时有讥讽。如评价韩愈:“退之文人之雄耳。文中子贤儒也。后人徒以文词之故推尊退之,其实退之去文中子远甚。”^[40]文中子是隋代王通,阳明以为王通多少能见道,比韩愈要强。他甚至还说到:“只从孝弟为尧舜,莫把辞章学柳韩。”^[41]阳明评价大诗人李白:“李太白,狂士也。其谪夜郎,放情诗酒,不戚戚于困穷。盖其性本自豪放,非若有道之士,真能无入而不自得也。”^[42]阳明认为李白的豪放出自天性,但并非有道之士。阳明评苏轼:“人言鼻吸五斗醋,方可作宰相。东坡平生自谓放达,然一滴入口,便尔闭目攒眉,宜其不见容于时也。”^[43]这是讥东坡并没有见道,实不能真放达。王阳明还有三篇文章,分别记当时著名文学家徐祯卿、董沔、方献夫在他心学影响下弃文从道一事^[44],此虽是阳明一面之词,事实真相或可另考,但足以说明王阳明对不见道的文人有很大的偏见。在这一点上,王阳明的偏激上承二程有过之而无不及。

王阳明亦力主“文从道出”。他说:“夫道广矣大矣,文词技能于是乎出”^[45]，“德，犹根也；言，犹枝叶也。根之不植，而徒以枝叶为者，吾未见其能生也”^[46]。阳明“文从道出”的观点表面上看与宋代理学家并无不同，但如前所述，王阳明的“道”与宋儒之“道”又有不同，于是“文从道出”在王阳明那里又变身为“文从心出”。这对于程朱是绝不可以这样说的。

在王阳明看来，本体在天为“理”（亦称“道”“太极”），主宰于人称之为“心”，本体作为形而上者，虽然寂然不动，但能感而遂通，其所

具有的“虚明灵觉”功能便是“良知”。就本体的形上性而言，阳明与宋儒的理解并无不同。他说“神无方而道无体”^[47]，“所谓心者，非今一团血肉之具也，乃指其至灵至明、能作能知者也，此所谓‘良知’也。然而无声无臭，无方无体”^[48]。也就是说良知即是道，都是指无声臭、无方所的形上本体。王阳明与程朱在如何证得本体上，方法和路径大不同。在程朱看来，本体显化为万物之理，即所谓“理一分殊”，故为求证本体，需要格尽万事万物之理，豁然贯通之后才能上达本体“天理”。这样具体事物之理便成为与心相对待的对象。在程朱那里，心不是本体，而是属于“气”或“器”的范畴，其实就是“肉团心”之义。朱子说过，“心是神明之舍”^[49]，“心者，气之精爽”^[50]，“性犹太极也，心犹阴阳也”^[51]。程朱虽也承认天理居于天而根于心，但需要心向外求具体事物之理而将之印证心中固有的天理。而王阳明却认为：“心者身之主也，而心之虚明灵觉，即所谓本然之良知也。其虚明灵觉之良知，应感而动者谓之意；有知而后有意，无知则无意矣。知非意之体乎？意之所用，必有其物。”^[52]阳明还说：“身心意知物是一件。”^[53]这里的心是本体，本体之明觉是良知，良知应感而动成了意（心思），意之所着成了物。“身心意知物”不分彼此，打成一片，成为有机的整体，于是消泯了主客对待，将宇宙间的一切现象都视为心体（或良知）的流行。用阳明的话说即是：“天地间活泼泼地，无非此理，便是吾良知的流行不息”^[54]，“我的灵明，便是天地鬼神的主宰。天没有我的灵明，谁去仰他高？地没有我的灵明，谁去俯他深？鬼神没有我的灵明，谁去辩他吉凶灾祥？天地鬼神万物离却我的灵明，便没有天地鬼神万物了”^[55]。这个“灵明”便是生天生地、生鬼生神的本体——良知。

既然“天地万物，俱在我良知的发用流行中”^[56]，那么很自然的，“文”也是从良知中发生而来。如果说文也是一“物”的话，文与身心意知也是一体的，文从道出，也就等同于文从心出。而程朱的“心”则是肉团心，是思维之心，属于形而下的“器”或“阴阳”的范畴；程朱的“道”是高悬于心灵之外对象化的本体，他们也讲“文从道出”，认为文是本体的外显，但却不是文从心出。

在程朱那里，心物主客二分，反映在文学思想上，只能是感物说；而在王阳明，心物主客一体，在文学思想上，于是变身为性灵说^[57]。原因则在于朱子“析‘心’与‘理’为二”，阳明则是“合心与理而为一者也”^[58]。

在文学发生论上，王阳明主张诗文从心或良知中流出。作为本体的良知，“彻动彻静，彻昼彻夜，彻古彻今，彻生彻死，无非此物。不假纤毫思索，不得纤毫助长，亭亭当当，灵灵明明，触而应，感而通，无所不照，无所不觉，无所不达”^[59]。良知这一通贯古今、动静、生死的神物，虽然极为灵动，但如果吾人若有功利之心、胜心、习心（这些通称为人欲），这将会障碍和遮蔽良知在心灵中自然流行。如同镜体中有脏物，则不能照物，而镜之明未尝不在。良知得以流行之后，才可以发生诗文活动。所以王阳明说：“使在我果无功利之心，虽钱谷兵甲，搬柴运水，何往而非实学？何事而非天理？况子、史、诗、文之类乎？”^[60]阳明又说：“诗文之习，儒者虽亦不废，孔子所谓‘有德者必有言’也。若着意安排组织，未有不超于胜心者，先辈号为有志斯道，而亦复如是，亦只是习心未除耳。”^[61]其实是说去除人为的私心杂念，老老实实地听从神秘良知的流行，诗文这时才成为源自本体、自然天成的“实学”。

王阳明还对“博文约礼”进行了新解。在他看来，“礼”和“天理”“心”一样，都是本体的别名，“文”是本体的外显。他说：

理，一而已矣；心，一而已矣……夫礼也者，天理也……是礼也，其发见于外……宣之于言而成章，措之于为而成行，书之于册而成训；炳然蔚然，其条理节目之繁，至于不可穷诘，是皆所谓文也……文，显而可见之礼也；礼，微而难见之文也。是所谓体用一源，而显微无间者也……博文而非约之以礼，则其文为虚文，而后世功利辞章之学矣；约礼而非博学于文，则其礼为虚礼，而佛、老空寂之学矣。^[62]

这段话有三层意思：一是阳明将“心”“天理”“礼”都看作一个，均成为本体的异名；二是作为本体的“礼”微而难见，但本体发见于外、宣

之于言则成了“炳然蔚然”具有审美性的斐然成章的“文”；三是“礼”与“文”是体用一源、显微无间的关系。如果博文离开了本体礼的约束，就成了后世功利辞章之虚文；如果只是“约礼”（只守空寂的本体），不去博文，则成了佛老空寂之学；离开博文的约礼，也就不是真正的礼本体而是“虚礼”了。所以这段话的核心意思其实只有一句：文是心本体的外显。当然这个“文”并不全指辞章，但辞章却一定是“文”。

王阳明的本体论，极大地突出了心灵的主体性。他提出认识天理需向内转，在心上用功。他说：“心即道，道即天，知心则知道、知天。”又对弟子说：“诸君要实见此道，须从自己心上体认，不假外求始得。”^[63]在他看来，六经不过是印证吾心固有天理之粗迹，良知中自有道德，自能判断是非，不假外求。他有非常著名的两段话：“夫学贵得之心。求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也”^[64]，“夫道，天下之公道也；学，天下之公学也，非朱子可得而私也，非孔子可得而私也”^[65]。这样，心或良知成了判断道德是非的唯一标准，也成了为万物立法的唯一尺度。既然尺度在我，当自我立法，以我衡人量物，而非以己外的天理或道德权威衡己。所以阳明推崇狂者气象：“我今信得这良知真是真非，信手行去，更不着些覆藏。我今才做得个狂者的胸次，使天下之人都说我行不揜言也罢。”^[66]当有人问起“声色货利，恐良知亦不能无”时，阳明回答说：“固然……良知只在声色货利上用功，能致得良知，精精明明，毫发无蔽，则声色货利之交，无非天则流行矣。”^[67]甚至声色货利，与良知亦并非不兼容，这已有突破封建陈规、思想解放的苗头。

要之，王阳明的文学发生论，是“心（或良知）为文源”说。心为本体，从本体中流出的诗文便有宇宙境界和狂者胸次；本体落实于心成为良知，诗文同时又是心灵境界，成为性灵一派的文学。

三 本体与王阳明文学情感论

王阳明很少有专论文学情感的文字，但他在哲

学上时常讨论情感问题，他的哲学情感论每每贯通到他的文学创作中去，所以其文学情感论与哲学情感论是相通的。以下结合阳明哲学与文学创作而归纳其关于情感的文学思想。

王阳明说：“良知是造化的精灵。这些精灵，生天生地，成鬼成帝，皆从此出，真是与物无对。”^[68]良知既然作为本体是生天生地、造就世间一切的绝对的存在，那么理所当然，人的“七情”也是从造物主“本体”那里生出来的，是天赋予人的自然情感。王阳明说：

喜怒哀惧爱恶欲，谓之七情。七者俱是人心合有的，但要认得良知明白……七情顺其自然之流行，皆是良知之用，不可分别善恶，但不可有所着；七情有着，俱谓之欲，俱为良知之蔽；然才有着时，良知亦自会觉，觉即蔽去，复其体矣！此处能勘得破，方是简易透彻功夫。^[69]

“七情”是本体的发用。既然是造物主——本体的发用，也就无所谓善恶，一切都是合理的了。阳明反对的是“七情有着”。“着”是粘着的意思，是指“七情”在心中人为地凝固不化，粘着凝固就成了人欲。比方说，本体是电视台，人的心灵则是电视机。电视上演什么节目，一切要听电视台的安排，电视机只是显示器而已。按阳明的思路，在心灵这台机器上，要时刻排除自我的积习成见和闲思杂虑，一任本体遇物而感后所做出的播演和流行。王阳明说：“此学如立在空中，四面皆无倚靠，万事不容染着，色色信地（按：原文“地”或误，应为“他”）本来，不容一毫增减，若涉些安排，着些意思，便不是合一工夫。”^[70]“信他本来”就是听任本有良知的安排，不要自作主张。有一次阳明问其弟子罗琛：“钟声何如叩之即应？”罗琛回答说：“钟空则鸣，心虚则灵。一物实其中，钟声必不应；一欲横于中，则心必不明。”^[71]阳明认为这是对本体很好的说明。钟里面填塞了东西，钟就叩不响了。心体（肉团心）塞满了成见，本体就不能在心上流行了。阳明还说：“良知固彻天彻地。近彻一身，人一身不爽，不须许大事。第头上一发下垂，浑身即是为不快。此中那容得一物耶？”^[72]古人是长发盘头，如有头发下垂是很不舒服的事。

阳明以此来形容心体要排空无物，不可有成见或人为情绪的填塞，这样良知才能在心上发显。“信步行来皆坦道，凭天判下非人谋”^[73]，王阳明这两句诗说明，一切都要听从“天”（本体）的裁决，不要自作聪明、自作主张，这才是真正的解脱之道。所以，“顺其自然”在心学家那里大有深意在。

在王阳明看来，从化生万物的角度，本体是天（亦名“天理”）；从主宰于人的生命而言，本体是心；从心的虚灵明觉而言，本体是良知。良知侧重于本体创生性、能动性的一面。在良知与“七情”的关系上，良知是体，“七情”即是用。所以阳明说：“道心也者，率性之谓也，人心则伪矣。不杂于人伪，率是道心而发之于用也，以言其情则为喜怒哀乐；以言其事则为中节之和。”^[74]“道心”就是不杂于人伪的“率性”，“不杂于人伪”就是心里没有人为的闲思杂虑。去除杂念后听凭良知（本体）的流行，这样流出来的喜怒哀乐之情便是道心的发用。阳明又说：“盖良知虽不滞于喜怒忧惧，而喜怒忧惧亦不外于良知也。”^[75]之所以“不滞”，是因为良知是体；之所以“不外”，是因为喜怒忧惧是良知流行不息之用。所以从本体自然而来的喜怒哀乐爱恶欲，王阳明都是肯定的。阳明说：“见孺子之入井，而必有怵惕惻隐之心焉……见鸟兽之哀鸣觝触，而必有不忍之心焉……见草木之摧折而必有悯恤之心焉……见瓦石之毁坏而必有顾惜之心焉。”^[76]为什么人会有这些惊恐、悲伤、怜悯、顾惜之情呢？在阳明看来，孺子、鸟兽、草木、瓦石与我一样，皆是本体创生的，大家同是上帝（本体）之子，所以万物与我同气。他（它）们受到伤害，在我的心里就天然产生这些感情。这就是所谓“我与天地万物为一体”的涵义。应该说，阳明引入本体论，在哲学上提升了孟子“四端说”的高度。

有学者认为，王阳明龙场悟道或提出“良知说”后，诗学上不再有悲愤感伤之气，而是追求和平快乐^[77]。如果说龙场悟道后，王阳明的文学创作境界大变，这是对的；但若说王阳明“得道”之后就彻底解脱，一了百了，从此没有烦恼忧伤，“七情”中只剩下喜乐一情，这其实是个误会。“龙场悟道”之后，王阳明有不少诗歌写其忧愁或愤疾之情（均见《王阳明全集》卷十九、卷二十），如：

“炎荒万里频回首，羌笛三更漫自哀”（《元夕二首》其二）；“探幽冀累息，愤时翻意惨”（《书杖锡寺》）；“江上相逢疑未定，天涯独去意重伤。”（《别族太叔克彰》）；“正思锋镝堪挥泪，一战功成未足云”（《喜雨三首》其三）；“百战归来一病身，可看时事更愁人”（《宿净寺四首》其三）；“世情平地犹多艰，回瞻北望双泪潺”（《登小孤书壁》）；“人多失足投坑堑，我亦停车泣路旁”（《元日雾》）；“天涯霜雪叹春迟，春到天涯思转悲。破屋多时空杼轴，东风无力起疮痍”（《立春二首》其二）；“毛发暗从愁里改，世情明向笑中危”（《劝酒》）；“未能布德惭时令，聊复题诗写我忧”（《立春》）；“依依窗月夜还来，渺渺乡愁坐未回”（《月下吟三首》其三）；“客久欲迷乡国望，乱余愁听鼓鼙声”（《月夜二首》其一）等。此类诗很多，限于篇幅，兹不多举。文章如《瘞旅文》：“吾固知尔之必死，然不谓若是其速，又不谓尔子尔仆亦遽尔奄忽也。皆尔自取，谓之何哉！吾念尔三骨之无依而来瘞尔，乃使吾有无穷之怆也，呜呼痛哉！”^[78]此文写一吏目自京城贬官至贵州，路过龙场而死于路旁，阳明伤其同类，写下这篇感情深挚的文章。又如阳明为其弟子徐爱之死而写的《祭徐曰仁文》：“自得曰仁讣，盖哽咽而不能食者两日。人皆劝予食。呜呼！吾有无穷之志，恐一旦遂死不克就，将以托之曰仁，而曰仁今则已矣……呜呼痛哉！吾今无复有意于人世矣。”^[79]阳明为弟子的病死而万念俱灰，两日哭泣不食，这种痛苦是非常真实的。

正如鲁迅评陶渊明并非“浑身是‘静穆’”一样^[80]，“得道”的王阳明也并非只有喜乐而没有哀伤和愤疾。在他的文学作品中，如上所述，“七情”实际上一样也没少。之所以如此，是因为他在哲学上主张“七情”不外于良知，“七情之发”是良知之用。那么如何才算是从良知中流出来的“七情”呢？王阳明提出要打扫心体（肉团心），去除心中的俗念如好色、好利、好名等闲思杂虑，“光光只是心之本体，看有甚闲思虑？此便是寂然不动，便是未发之中，便是廓然大公！自然感而遂通，自然发而中节，自然物来顺应”^[81]。王阳明认为，只要心体光光，不掺杂人为的闲思杂虑，这时寂然不动的本体之神遇到事物便“感而遂通”，此时发出

的喜怒哀乐，便是中节合道的。

王阳明说过，“‘乐’是心之本体，虽不同于七情之乐，而亦不外于七情之乐”^[82]。这话初看有些费解，也易使学者误以为阳明哲学就是求乐，从而会做出龙场悟道后其文学也是追求安闲喜乐的错误判断。这话其实应这样理解：从本体中自然流出的“七情”（喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲）都能让我的心灵快乐，所以说本体之乐“不外于七情之乐”；但“喜”（乐）毕竟只是“七情”之一，是乐就不是悲，因此，本体之乐又“不同于七情之乐”。弟子问阳明，既然“乐是心之本体”，那么遇到亲人去世时，此乐还在否？阳明回答：“须是大哭一番方乐，不哭便不乐矣。虽哭，此心安处，即是乐也，本体未尝有动。”^[83]本体寂然不动，却又感而遂通。遇到亲人去世，本体会让你大哭，不哭人心便不安不乐。从这个意义上说，从本体自然发出的七情，全是乐。王阳明又有“求快吾心”的说法：“君子之学，求尽吾心焉尔……嫉邪祛蠹，非以为刚也；规切谏诤，非以为直也；临难死义，非以为节也。吾心有不尽焉，是谓自欺其心；心尽而后，吾之心始自以为快也。惟夫求以自快吾心，故凡富贵贫贱、忧戚患难之来，莫非吾所以致知求快之地。”^[84]所以这个“求快”，是指肉团心上不掺杂人欲，使“七情”从本体良知中直贯下来，这样的喜、怒、哀、惧、爱、恶、欲，便全是快于吾心，全是大乐。

当然，龙场悟道之后，王阳明的文学境界的确发生了置换^[85]。悟道之前，他寻天理而不得；悟道之后，他发现天理（本体）原本在我，这个发现使他在极度艰苦的环境下能够乐观地活了下来。他的贬谪地“龙场在贵州西北万山丛棘中，蛇虺魍魎，蛊毒瘴疠，与居夷人鵠舌难语，可通语者，皆中土亡命”^[86]，阳明最初还要提防刘瑾派来的杀手，只好躲进荒洞居住。他在洞中日夜端居澄默，感觉富贵利达等鄙吝之念已经消去，疾病夷狄患难也已对他无可奈何，夜半忽然大悟，发现“吾性自足，向之求理于事物者误也”^[87]。其实是说天理不可通过外求而证得，顿悟之下，天理就是吾心，无限的本体与有限的自我打成一片，从而使苦难的生命获得一种超越感和永恒感。据其年谱记载，阳明这一悟，忧愁便一扫而光，又恐他带来的仆

“其怀抑郁，则与歌诗；又不悦，复调越曲，杂以诙笑，始能忘其为疾病夷狄患难也”。^[88]

心体光光，富贵利达等世俗鄙吝之念消除后，天理给他的启示是以乐观处患难，于是人从得失欲求的枷锁中解放出来，进入一种放松自在的审美状态。所以王阳明居夷诗数十首，诗境大多是和平喜悦，原本苦难的生活经过良知的过滤，突然变得诗意淋漓，天地人间竟变得那样美好。如《始得东洞遂改为阳明小洞天三首》其二写他在荒洞中的生活：“童仆自相语，洞居颇不恶。人力免结构，天巧谢雕凿。清泉傍厨落，翠雾还成幕。我辈日嬉偃，主人自愉乐。虽无桢戟荣，且远尘嚣聒。”在这个洞穴里，清泉傍锅灶而飞落，云雾缭绕，在洞口形成天然的帷幕。这是个自然天成的家，住在这里安静而又快乐。但穴居毕竟潮湿，他又伐木构屋，并赋诗《龙冈新构》（其一）以庆新居：

谪居聊假息，荒秽亦须治。凿蠹薙林条，小构自成趣。开窗入远峰，架扉出深树。虚寨俯逶迤，竹木互蒙翳。畦蔬稍溉锄，花药颇杂蒔。宴适岂专予，来者得同憩。轮奂非致美，毋令易倾敝。

这是一首极美丽的田园诗，颇有陶诗风味。王阳明出身贵胄，其父曾是状元、帝师，在他贬谪龙场之前恐怕从未吃过劳动之苦；而此时他锄地灌园，种花植树，将农夫生活写得如同仙境般的美好，丝毫不见穷愁悲苦之气。他的《瘞旅文》写一个赴谪的吏目，由于“不任其忧”死在龙场附近，而说起自己之所以不死，乃是因为“未尝一日之戚戚也”。这种以乐观处患难的人生态度，没有良知的指引实是不可想象的。

“天地之大德曰生”（《周易·系辞下传》）。对于造物主（本体）来说，无不希望天地间一切所生之物都能欣欣向荣、健康快乐地活着。王阳明说：“人之生理，本自和畅，本无不乐。观之鸢飞鱼跃，鸟鸣兽舞，草木欣欣向荣，皆同此乐。但为客气物欲搅此和畅之气，始有间断不乐。”^[89]这个“客气物欲”就是声色名利等物欲之心，它能间断造物者赋予人的本然之乐。所以王阳明又说：“仁人之心，以天地万物为一体，沂合和畅，原无间隔……本体之沂合和畅，本来如是，初未尝有所增也……良知即

是乐之本体。”^[90]前已说过，“天地万物为一体”是因为天地万物同为一个本体之发显流行，万物有着共同的来源，所以一切生物“沂合和畅”是本体赋予生命的本来面目。王阳明平时点化弟子，常让他们脱去俗缘，恢复心体本然之乐。所以阳明教学，不像宋代理学家那样道貌岸然。天气炎热，阳明让弟子用扇，弟子起身对曰：“不敢。”阳明确说：“圣人之学，不是这等捆缚苦楚的，不是妆做道学的模样。”^[91]阳明在滁州讲学，弟子“环龙潭而坐者数百人，歌声振山谷。诸生随地请正，踊跃歌舞”^[92]；在越地讲学，众弟子“歌声彻昏旦”^[93]，“中秋月白如昼，先生命侍者设席于碧霞池上，门人在侍者百余人。酒半酣，歌声渐动。久之，或投壶聚算，或击鼓，或泛舟。先生见诸生兴剧，退而作诗，有‘铿然舍瑟春风里，点也虽狂得我情’之句”^[94]。这些讲学场景其实就是诗化的人生，洒乐的人生，审美的人生。反映在文学创作中，他的“赴谪诗”“滁州诗”“南都诗”“赣州诗”“江西诗”以及他的散文创作，表现生命乐境的作品非常之多。

总之，王阳明文学创作在情感处理上，以本体为统摄，一任七情之流行，诗文中有忧愁愤疾，但更多的是生命之乐、天人一体之乐。本体寂然不动，感而遂通。心本体在不掺杂利欲情况下发出的“七情”全是乐。这便是他“乐是心之本体”的真实涵义，也是他文学情感论的灵魂所在。

四 本体与王阳明创作方法论

王阳明有一些关于文学创作方法的论述，这与他的哲学本体论也是紧密联系在一起的。识本体、致良知，是他文学创作方法论的前提。

王阳明认为建立一个良好的创作心态，这是写好文章的前提。他对指导学生如何应付科举、写好八股文章很有一套方法。历史上很多大儒如朱熹以及后世的顾炎武、黄宗羲等大儒无不反感时文，对科举取士亦多批评，而王阳明对此却有另一番见解。他说：“家贫亲老，岂可不求禄仕？求禄仕而不工举业，却是不尽人事而徒责天命，无是理矣。”^[95]宋人谢枋得的《文章轨范》本是为科举士子编写的一部古文选本，目的是让人从中揣摩文章

的写作技法，以利于科举。阳明鼓励士子研读此书，以求写一手漂亮的时文。可见，阳明对科举的态度很是通达和现实，他的良知之学原本离人情不远。

阳明认为，参加科举考试作时文，要有一番致良知的功夫，才能写好文章。弟子徐爱应试前，王阳明叮嘱说：

君子穷达，一听于天，但既业举子，便须入场，亦人事宜尔。若期在必得，以自窘辱，则大惑矣。入场之日，切勿以得失横在胸中，令人气馁志分，非徒无益，而又害之。场中作文，先须大开心目，见得题意大概了了，即放胆下笔；纵味出处，词气亦条畅。今人入场，有志气局促不舒展者，是得失之念为之病也。夫心无二用，一念在得，一念在失，一念在文字，是三用矣，所事宁有成耶？只此便是执事不敬，便是人事有未尽处，虽或幸成，君子有所不贵也。……

每日止可看文字一篇以自娱。若心劳气耗，莫如勿看，务在怡神适趣。忽充然滚滚，若有所得，勿便气轻意满，益加含蓄酝酿，若江河之浸，泓衍泛滥，骤然决之，一泻千里矣。每日闲坐时，众方嚣然，我独渊默；中心融融，自有真乐，盖出乎尘垢之外而与造物者游。非吾子概尝闻之，宜未足以与此也。^[96]

作文前需将患得患失之俗念清空，使心体放松，然后才能专一于文字。这是良知显现的状态。“我独渊默，中心融融，自有真乐，盖出乎尘垢之外而与造物者游”，其实说的是静中体认本体之意。王阳明还说，其中之妙，若非弟子知其道者，实未足与言此也。

王阳明主张“人须在事上磨炼做功夫，乃有益”^[97]。“在事上磨炼”即是在应接事物上检验其良知之学。“遇事之来，件件与他理会，无非是养心之功，盖事外无心也”^[98]。元代大儒许衡有句名言“学者以治生为首务”，因为能治生方能养廉耻。王阳明则不以为然，他认为见道是第一要务，治生不过是致良知中之一事：“果能于此处调停得心体无累，虽终日做买卖，不害其为圣为贤。何妨于学？学何贰于治生？”^[99]心体无累，良知流

行，做买卖才能做得好，讲学、治生是一件事。正因为有这样的思路，所以王阳明并不反对作诗文。他认为，作诗文一事，正可以拿来检验其致良知的功夫。他说：“只要良知真切，虽做举业，不为心累，总有累，亦易觉，克之而已”^[100]，“随事尽道，不以得失动念，则虽勉习举业，亦自无妨圣贤之学”^[101]，“志立得时，良知千事万为只是一事。读书作文安能累人？人自累于得失耳”^[102]。阳明弟子问：“作文字不免费思，作了后又一二日，常记在怀。”阳明答曰：“文字思索亦无害。但作了常记在怀，则为文所累，心中有一物矣，此则未可也。”^[103]王阳明这些话说明，诗文若想做得好，需于良知有见，心体（肉团心）上必须排除患得失、争强好胜、希名要誉之念，此时人心处于自由的空明状态，良知才能发显，文思亦能打开。阳明打比方说：“心体上着不得一念留滞，就如眼着不得些子尘沙。些子能得几多？满眼便昏天黑地了。”^[104]得失之念如同眼中尘沙，哪怕一点点，也障碍良知的流行。如作诗文，岂可不见本体？

王阳明的良知是德性之知，而非知识之知。他说：“知乃德性之知，是为良知，非知识也。”^[105]良知是本体的虚灵明觉，它能帮助人判断是非，它告诉人们遇事时该怎样处理才是正确的，但不能代替知识和见闻。阳明说：

圣人本体明白，故事事知个天理所在，便去尽个天理。不是本体明后，却于天下事物都便知得，便做得来也。天下事物，如名物度数、草木鸟兽之类，不胜其烦。圣人须是本体明了，亦何缘能尽知得？但不必知的，圣人自不消求知；其所当知的，圣人自能问人。如“子入太庙，每事问”之类，先儒谓“虽知亦问，敬谨之至”。此说不可通。圣人于礼乐名物，不必尽知。然他知得一个天理，便自有许多节文度数出来。不知能问，亦即是天理节文所在。^[106]

这段话说明，圣人只是知天理（本体），并非是知尽天下一切知识，而且圣人也不可能什么都知。圣人遇到一个当知未知的事物时，天理之虚灵明觉会告诉他，对这个未知事物正确的态度就是“不懂就问”。所以知得天理之后，圣人自然会通过各种途

径获取必备的学问知识（节文度数）。这个思想运用到作诗文上是一样的道理。诗文能否作得好，是个专门之学，不懂就要问，就要学。所以，王阳明并不排斥作文技法之类的专门之学，他的《重刊文章轨范序》就提倡士子揣摩古人的写作技巧。阳明还说：“言语无序，亦足以见心之不存。”^[107]言有序，是作诗文的技术要求，篇章布局和语言表达如果混乱不堪，是因为“心不存”。心不存，则是因为缺少一番致良知的功夫，没有去“尽个天理”。阳明又有《赠陈宗鲁》云：“学文须学古，脱俗去陈言。譬若千丈木，勿为藤蔓缠。又如昆仑派，一泻成大川。人言古今异，此语皆虚传。吾苟得其意，今古何异焉？”^[108]文章要学古人之真精神，要脱去陈言，要有雄伟的气象，这是贯古通今的文学原理。

王阳明虽然主张学古，但又反对格套，反对愚执古人的陈迹。在他看来，道无方体、无形象，但它又运行不息，“中只是天理，只是易，随时变易，如何执得？须是因时制宜，难预先定一个规矩在。如后世儒者要将道理一一说得无罅漏，立定个格式，此正是执一”^[109]。执一则不通。三代圣人应物不穷，随时变易，各有各的节文度数：“周公制礼作乐以示天下，皆圣人所能为，尧、舜何不尽为之而待于周公？孔子删述《六经》以诏万世，亦圣人所能为，周公何不先为之而有待于孔子？是知圣人遇此时，方有此事。”^[110]舜不告知凶顽的父母而擅自娶妻，周武王不等葬其父就兴师伐纣，难道是因为从前有这样的礼法规定吗？他们考之何典？问之何人？还是因为“求诸其心一念之良知，权轻重之宜，不得已而为此邪”^[111]？所以三代圣人各有各的一套，都视情、视时而变易。变易的原理仍是本体寂然不动，感而遂通，本体不是个死物，它是随物而感、流行不息的。阳明说：“夫良知之于节目时变，犹规矩尺度之于方圆长短也。节目时变之不可预定，犹方圆长短之不可胜穷也。故规矩诚立，则不可欺以方圆，而天下之方圆不可胜用矣；尺度诚陈，则不可欺以长短，而天下之长短不可胜用矣；良知诚致，则不可欺以节目时变，而天下之节目时变不可胜应矣。”^[112]良知就好比是圆规和尺度，用其可以画出大大小小的方、圆，可以测量

大大小小的长度。本体一立，天下的方圆、长短不可胜用。

“良知是规矩和尺子”的这个思想，虽然不是专门用来讨论文学的，但这个原理用在文学上，就否定了王阳明时代文坛上正在流行的“格调说”。李梦阳等七子派主张文必秦汉、诗学盛唐，将诗文纳入一个格套，无异于执定一个方圆、一个尺寸代替了规矩和尺子。事实上，良知遇境不同，感应也不同，世间有千万境，良知就有千万的感应，产生千万的文学，岂可执定一种套路？张怡《玉光剑气集》中有一条关于王阳明论文的记载：

一人送文字求正于阳明，阳明评曰：“某篇似左，某篇似班，某篇似韩、柳。”其人大喜。或以问阳明，阳明日：“我许其似，正谓其不自做文而求似人也。童子戴假面，挂假须，伛偻馨咳，俨然老人，人且笑之，又何敬焉！”^[113]

“自作文”就是自信良知，随物而感，由衷而发，自成面目。这种思想是对“修辞立其诚”最好的阐发。所以作诗文若假，做人将何往而不假？门人作诗送人，阳明看完其诗，谓曰：“凡作文字要随我分限所及。若说得太过了，亦非修辞立诚矣。”^[114]所以说，诗文是从良知中真诚流出来的，不可说假话，亦不可执定格套，即使有所谓文法，也是文成法立。这样王阳明的文学法度论便与其良知之学联系起来了。在明代文学思想史上，这其实已开性灵说与格调派论争的端倪^[115]。

概言之，王阳明的文学方法论与其本体论的关系表现为：其一，致良知有利于建构一个最佳的创作心态，这是写好文章的前提；其二，在诗文上致其良知，可促使人钻研文章之学，虚心学古，掌握作文技法，从而使言语有序；其三，诗文法度是由良知决定的，反对执定格套，主张修辞立其诚。

[本文系国家社科基金重点项目“明清理学文论研究”（项目编号19AZD033）阶段性成果]

[1] 如归有光所编《文章指南》（台北广文书局1977年版）于明代只选四家：宋濂、王祿、方孝孺、王阳明；茅坤自称“八大家而下，予于本朝，独爱王文成公”（《论例》，《唐宋八大家文钞》，茅坤编，第5页，黄山书社2010年影印本）；王世贞评王阳明为明代开国以来五大文派（即

“国初之业”“台阁之体”“先秦之则”“理学之逃”“六朝之华”）中的一宗，并说“文章之最达者，则无过宋文宪濂，杨文贞士奇，李文正东阳，王文成守仁”（参见王世贞《艺苑卮言》，罗仲鼎校注，第241—242页，第234页，齐鲁书社1992年版）；清代四库馆臣评价王阳明“为文博大昌达，诗亦秀逸有致，不独事功可称，其文章自足传世也”（《钦定四库全书总目》，第2311页，中华书局1997版）。

[2] 王世贞：《艺苑卮言》，罗仲鼎校注，第242页，齐鲁书社1992年版。

[3] 钱基博：《中国文学史》，第696页，东方出版中心（上海）2008年版。

[4] 研究王阳明哲学与文学之关系较为重要的成果有：左东岭《良知说与王阳明的诗学观念》（《文学遗产》2010年第4期）、《龙场悟道与王阳明诗歌体貌的转变》（《文学评论》2013年第2期），熊礼汇《明清散文流派论》第四章“独立派论”有关王阳明的部分（第278—279页，武汉大学出版社2003年版）。但左文将王阳明的“良知”理解为“主体之虚灵”“自我之明觉”“真诚惻怛之情怀”，熊著将王阳明的“心”理解为“主体意识”或“主体精神”；这与笔者将“良知”和“心”均视为本体，思路迥异。另外，在哲学界，学者对“心”“良知”“本体”等概念的理解意见并不一致。如张立文从“具有意识活动的精神实体”等三个方面规定“心”的内涵、从“心之本体”等七个方面定义“良知”（参见张立文《宋明理学研究》，第484—487页、第520—527页，人民出版社2002年版），陈来从“至善者心之本体”等七个方面解说王阳明的“心体”、从“良知即是非之心”等七个方面解说“良知”（参见陈来《有无之境：王阳明哲学的精神》，第68—75页、第154—165页，北京大学出版社2017年版）。但笔者认为，阳明学并非如此支离，无论是主体虚灵、惻怛之情，还是主体精神、是非之心等前贤所说的种种规定性，均是从“心”或“良知”等本体观念生化而来的现象或作用层面的内容。

[5][6][7][8][9][14][15][16][17][19][20][21][22][24][25][26][27][36][37][38][39][40][41][42][43][45][46][47][52][53][54][55][56][58][59][60][61][62][63][64][65][66][67][68][69][72][73][74][75][76][78][79][81][82][83][84][86][87][88][89][90][91][92][93][94][95][96][97][99][100][101][102][103][104][106][107][108][109][110]

[111][112][114]《王阳明全集》，吴光、钱明等编校，第1574页，第1237页，第1278—1279页，第1279页，第1170页，第15页，第121页，第36页，第6页，第1228页，第3—4页，第1230页，第56页，第1170页，第47页，第104页，第117页，第205页，第55页，第265页，第228页，第7页，第790页，第1025页，第1025页，第228页，第274页，第262页，第47页，第90页，第123页，第124页，第106页，第45页，第193页，第166页，第185—186页，第266—267页，第21页，第76页，第78页，第116页，第122页，第104页，第111页，第1171页，第784页，第253页，第65页，第968页，第952页，第956页，第22页，第70页，第112页，第924页，第1228页，第1228页，第1228页，第194页，第194页，第104页，第1236页，第118页，第1291页，第168页，第911页，第92页，第1171页，第315页，第168页，第100页，第98页，第124页，第97页，第24页，第1072页，第19页，第12页，第50页，第50页，第98页，上海古籍出版社2006年版。

[10]熊十力：《与友论新唯识论》，《熊十力全集》第8卷，萧蓬父主编，第334页，湖北教育出版社2001年版。

[11]据《王阳明年谱》弘治十一年条下：“先生自念辞章艺能不足以通至道”，于是始按朱子读书法以求物理（参见《王阳明全集》，第1224页，上海古籍出版社2006年版）。

[12][18]《宋明理学史》，侯外庐等主编，上册第149—150页，下册第207—208页，人民出版社1997年版。

[13][29][30][35][49][50][51]《朱子语类》，黎靖德编，王星贤点校，第296页，第3271页，第3272页，第3305页，第2514页，第85页，第87页，中华书局2015年版。

[23]王阳明曾以“天理”指称本体，易使学者混入程朱的“天理”旧见。以“心”指称本体，亦易使学者将“心”混淆为“肉团心”。典型的例子如友人指岩中花树问曰：“天下无心外之物，如此花树，在深山中自开自落，与我心亦何相关？”在阳明那里，“心”是发育万物的最高本体，万物离不开心，所以阳明说“天下无心外之物”。但解释起来颇费口舌，按照笔者理解，阳明应是出于无奈，只好以“肉团心”的意思敷衍友人之间：“你未看此花时，此花与汝心同归于寂。你来看此花时，则此花颜色一时明白起来。便知此花不在你的心外。”（参见《王阳明全集》，第107—108页，上海古籍出版社2006年版）直到后来阳明拈出

“良知”为本体，才厘清了本体心与肉团心的缠绕问题。

[28]熊礼汇曾概括阳明文学思想“心为文源说”，这说得很准。但他却把“心”理解为主体意识或主体精神，便可再商榷（参见熊礼汇《明清散文流派论》，第278—279页，武汉大学出版社2003年版）。

[31][32][34]程颢、程颐：《二程集》，王孝鱼点校，第187页，第239页，第239页，中华书局2014年版。

[33]朱熹：《答徐载叔》，《朱熹集》，郭齐、尹波点校，第2824页，四川教育出版社1996年版。

[44]参见王阳明《徐昌国墓志》《从吾道人记》《别方叔贤序》，载《王阳明全集》，第931—933页，第248—250页，第231—232页，上海古籍出版社2006年版。

[48][70][71][98][105][113]《王阳明全集补编》，束景南、查明昊辑编，第283页，第285页，第306页，第262页，第261页，第275页，上海古籍出版社2020年版。

[57]“性灵说”作为明清时期一种公开的文学主张，乃自公安三袁始；但公安派“性灵说”的理论基础实渊源自李贽、王畿，并可上溯至王阳明。阳明虽未提出这个概念，但其文学思想实与性灵说相通。参见武道房《王畿的“现成良知说”与公安派文论的形成》，《文学评论》2012年第3期。

[77]参见左东岭《龙场悟道与王阳明诗歌体貌的转变》，《文学评论》2013年第2期；《良知说与王阳明的诗学观念》，《文学遗产》2010年第4期。

[80]鲁迅：《“题未定”草（七）》，《且介亭杂文二集》，第225页，人民文学出版社2006年版。

[85]参见武道房《道学与王阳明诗歌的心路历程》（《安徽师范大学学报》人文社会科学版2010年第1期）、左东岭《龙场悟道与王阳明诗歌体貌的转变》（《文学评论》2013年第2期），两文都曾讨论过龙场悟道后阳明诗学境界转换的问题。

[115]王阳明早年在京师曾与李梦阳、何景明等“前七子”交好（参见《徐昌国墓志》，《王阳明全集》第931页，上海古籍出版社2006年版），在文学上亦是走复古一途。“龙场悟道”之前，诗文有拟古风味的作品很多；“悟道”之后，在文学思想及创作上，便与七子复古派彻底分途。当然，明代性灵派与格调派的公开论争，则是在公安派出现之后。

[作者单位：安徽师范大学中国诗学研究中心]

责任编辑：马勤勤