

重审公安派之思想与文学

——“真”及其导向阐论

都轶伦

内容提要 “性灵”并非公安派重点阐论的核心观念，“真”才是公安派之思想观念、文学创作、行为实践等各方面始终围绕的中心，也是其“性灵”的最终旨归。求真在激发新意的同时，又导向了思想与行为的纵欲与贵我，这成为公安派求真思想与实践的标志性特点。公安派对待个体欲望、国事世情等方面的态度是一贯的，他们主要关注个体生命本身，后期虽有反思，但前后延承的成分大于转变。是否纵欲与贵我，构成了公安派与李贽思想取向的重要差异。三袁只是部分借用了李贽思想作为可以发挥的思想资源，且存在误用之处。

关键词 公安派；求真；纵欲；贵我；李贽

公安派是晚明重要的文学流派，在晚明思想界也占据重要位置。学界一般多以“性灵说”作为公安派的标志性理论，并以“性灵说”为基点，考察公安派文学创作的特点。但相关论述仍有不足之处，主要表现为对公安派思想体系及重要观念的认识和把握仍然不够深透明晰，对于公安派前后期变化问题的认识也存在偏差。笔者认为，从公安派诸家的论述来看，“真”应该是公安派思想与文学始终围绕的核心。求真在激发公安派思想与文学创作新意的同时，又导向了思想与行为的纵欲与贵我，并由此与一般被认为是公安派思想源头的李贽构成显著区别。对于公安派的求真思想及其所导致的诸种思想与行为倾向、其前后期变化的性质、其与李贽的关系等重要问题，均值得我们重新审视。

一 真与性灵之辨

性灵说通常被作为公安派的理论标签，但关于这一认知实有再审视的必要。对此，已有研究者做出反思^[1]，我们在其基础上，还可从“性灵”概念本身的内涵外延以及公安派对“性灵”的具体阐释入手，进一步生发。“性灵”是中晚明思想界和文学界的习用概念。就文学领域而言，在袁宏道之前就有多人先后使用和阐述过这一概念。

如屠隆多次论及“性灵”，作为他的心性论与文学理论中的核心观念。他所言的“性灵”，直接来源于佛教，其中带有“自性”“妙明真心”的佛教内涵，是强调至真、至善、清空的具有超越性的概念^[2]。在屠隆的界定中，“性灵”与“天理”有相类处，而情欲是性灵的对立面，“增了一分情欲，减了一分灵光”，提倡性灵，就要警醒和去除情欲^[3]。他在诗文论中强调性灵是作诗为文的根基，如言“夫文者，华也，有根焉，则性灵是也”^[4]等，也是基于上述对性灵的限定。焦竑同样多次论及“性灵”，如“诗非他，人之性灵之所寄也。苟其感不至，则情不深；情不深，则无以惊心而动魄，垂世而行远”^[5]。他将“性灵”作为诗之根本，主要是指人内心的情感。但焦竑所言的性灵也是有限定的，“礼是性灵之天则”，明确以“礼”来规范性灵，对一些不合礼法的奔荡四出的“血气”加以“敛束”“降伏”^[6]。由于对性灵有这样的限制，故由此所发之诗文，也应有所导向，其言“蒙庄有言，诗以道性情。盖以洞达性灵，而劝谕箴砭，以一归于正，即其恳款切至，要必和平温厚，婉委而有馀情”^[7]，可见还是要将由性灵所发之诗文限制在儒家诗教的美刺劝谕的范围。

与他们相比，公安派对“性灵”这一概念使用

很少，其具体阐释也有别于时人。袁宏道作为公安派的领袖，真正在其诗文中具体论述“性灵”这一概念的，就是常被引为公安派性灵说标本的《叙小修诗》^[8]，其言：“大都独抒性灵，不拘格套，非从自己胸臆流出，不肯下笔。”这里的性灵，实际也就是指内心的情感。以此为出发点，袁宏道在其后具体阐述了他的诗歌价值观：

故吾谓今之诗文不传矣，其万一传者，或今闻闺妇人孺子所唱《擘破玉》、《打草竿》之类，犹是无闻无识真人所作，故多真声，不效颦于汉、魏，不学步于盛唐，任性而发，尚能通于人之喜怒哀乐嗜好情欲，是可喜也。……大概情至之语，自能感人，是谓真诗，可传也。

我们可从中解读出两点重要信息：其一是“真”与“性灵”的关系。在袁宏道的诗歌价值体系中，“性灵”只是始发点，由“独抒性灵”出发，所要达到的最高标准是“真”，“真”也是他在诗学上的根本追求。对此，同样常被作为公安派性灵说主要理论阐述的江盈科《敝篋集引》有更明晰的表述。此文转引袁宏道之语：“诗何必唐，何必初与盛？要以出自性灵者为真诗尔。……以心摄境，以腕运心，则性灵无不毕达，是之谓真诗。”^[9]这已将“真”是“性灵”的最终旨归之意表达得很明确了。其二是对“性灵”概念的认识。据袁宏道所述，由“性灵”所发的真诗的特点是“任性而发”“通于人之喜怒哀乐嗜好情欲”。这里，袁宏道不仅没有对人内心的情感作任何限定，相反还鲜明地用“任性”“嗜好”“情欲”这样的字眼，只要是人的真实性情的真诚流露，就达到了“真”的要求，就是最有价值且“可传”的。公安派的其他成员对性灵概念及其导向的诗学观的认识，大致均同于袁宏道，此不赘述。

由上可知，“性灵”并非公安派予以反复论述的核心概念，也不是其诗学价值体系的根本；且他们对性灵概念的理解和界定，与时人也存在相当大的差异。屠隆、焦竑等人强调必须摒除情欲，由此导向的文学创作也是有所规范和限制的。袁宏道及公安派的“性灵”则指向人的全部情感与欲望，这显然已经与屠隆、焦竑等人基于佛学、心学及儒家诗教观念所界定的“性灵”有了较大区别。公安派实际上只是借用了当时习用的“性灵”这一名词及

其指向内心的大体方向，表述以“真”为核心追求的思想与诗学观念。

作为公安派思想与文论的核心概念，“真”在公安派那里究竟是什么内涵呢？从相关文本归纳来看，主要包含以下两方面：

其一，人内心的自然本真，包含了人的全部性情欲望，且未被所谓闻见道理、礼法规矩染着束缚，也就是袁宏道所言“喜怒哀乐嗜好情欲”。这一“真”的内涵，实带有本体论的意味，是对包括文学创作在内的人类行为的本性认识。袁宏道之所以推崇“无闻无识”的“真人”，甚至认为其作品价值超越了效颦汉魏、学步盛唐的诗坛主流，也正是基于推崇人心本真的立场。这一立场，不仅不同于传统儒家的心性学说，其与阳明心学乃至王学左派以“良知”为基础的心性观也有不同。公安派对人内心本真的这一认识，显然是受到李贽“童心说”影响，但两者对于内心本真尤其是情欲的态度，也有主观推崇与客观认知之别。对此，后文再详辨之。

其二，内心本真在向外抒发过程中的真诚，即表里如一、心行一致。这一特点体现在行为中，就要求个体自然流露真实个性，率性而不遮掩，即袁宏道所言“性之所安，殆不可强，率性而行，是谓真人”^[10]；亦即袁中道所言“交情惟一真为妙。仁兄与弟，有时而合若水乳，有时而略有违忤者，惟其真而已矣。两不设机事于心，故任其喜怒之互陈，而未常少有缘饰”^[11]。体现在文学创作中，就要求将内心本真宣发于诗文时毫不修饰、雕琢地自然流露，做到内在之真与外在之诗文的完全一致。如袁宏道在《叙小修诗》中肯定中道之诗为“真诗”，主要指他将内心情感发之于诗的真诚。这种真诚，不仅限于迎合文学审美原则的所谓“佳处”，而是强调将内心本真毫无遮掩修饰地纤毫毕现。如此，不管从审美的角度是“佳”或“疵”，都是有价值的。他还由此出发提倡直露地表达，反对“乐而不淫、哀而不伤”的儒家诗教传统，且以《离骚》为例提出质疑：“安在所谓怨而不伤者乎？穷愁之时，痛哭流涕，颠倒反覆，不暇择音，怨矣，宁有不伤者？”公安派对这种绝对的真诚的推崇，是其不同于以往中国文学理论中对“情”“性”有所限制，内含立场与拣择的缘情说、性情说等抒情观念的根

本特质。袁宏道与公安派在思想和文学上的主要努力和贡献都在于破旧立新，尤其是强烈地冲击和破坏旧有规范。从这一角度说，作为核心概念的“真”正符合了他们的努力方向。

我们认为“真”是公安派思想与文论的核心，不仅因为“真”是“性灵”之最终旨归，且公安派的其他重要概念也均以“真”为基点，与之有紧密的联系。已有研究者从美学与儒释道哲学角度切入，对袁宏道提出的“趣”“韵”“淡”“质”四个概念进行了解析和生发，认为袁宏道早年与晚年均一以贯之地坚守“自然为真”的美学精神^[12]。我们通过对相关文本的细致解读，也可看出此四个概念均涵盖在上述“真”的定义之内，此处限于篇幅，不做具论。需要强调的是，这些概念的提出，通常被认为是袁宏道和公安派后期文学观念与创作风格发生变化的表征，但这些变化仍属表面之相。袁宏道在对这些概念的阐释中，主要倾向仍是重自然和本色，重创作主体的内心，反对修饰和雕琢，反对“理”，而这些都包含在“真”的内涵之中。同时，他也仍然没有明确地反对情欲。可见，即使在后期，“真”仍是其核心概念，是其他概念得以成立的基础和基本原则。

二 求真与纵欲

纵欲是晚明社会的普遍风气，较之前代，晚明社会的主要突破在于士人为纵欲找到了思想理论上的依据，并公然鼓吹，同时在诗文等雅文体中大量加入人欲成分，公安派就是其中的代表。其鼓吹纵欲的内在理路与其思想上以求真为核心有直接关系。简言之，他们在求真思想的引领下，从强调性之无善无恶出发，对包括欲望在内的人心之本真，都加以承认。如袁宏道《德山麈谈》中言：“孟子说性善，亦只说得情一边，性安得有善之可名？且如以恻隐为仁之端，而举乍见孺子入井以验之。然今人乍见美色而心荡，乍见金银而心动，此亦非出于矫强，可俱谓之真心邪？”^[13]事实上，这已是在袁宏道后期思想渐趋于内敛和所谓“保守”时的观念。袁宗道的《读大学》与袁中道的《示学人》，强调的同样是性之无善无恶。在这一无善无恶的内心本真中，公安派

尤其强调的是通常被以“善”为中心的传统儒家道德观所贬抑的那一方面，如色欲、物欲、嗜酒等，从而矫枉过正地对人欲进行肯定。同时，求真思想所要求的表里如一之真诚，又支持他们在肯定人欲存在合理的基础上，毫不伪饰地将其自然表现出来，付诸实践，这也就构成了他们生活行为与诗文创作中的纵欲倾向。此即是公安派在求真的旗号下滑向纵欲与享乐的内在逻辑，亦即袁宏道所明言的“率性而行，是谓真人”，“当率行胸怀，极人间之乐”^[14]，“但辨此心，天下事何不可为”^[15]，皆是提倡心行如一，有所欲即有所行，无需着意“遮拦”“委曲”，以求“名利场中作大自在人”^[16]。这既是他们求真的宣言，同时也可视为他们纵欲的思想依据。

下面选取色欲为例稍做具论。袁宏道之“夫世果有不好色之人哉？若果有不好色之人，尼父亦不必借之以明不欺矣”^[17]，实际表达的就是对色欲之普遍性与正常性的肯定。他所言五“快活”中有四种与女色相关，又自言“我好色”^[18]“生平浓习，无过粉黛”^[19]等，亦均是嗜色欲的声明。女色在他的诗文创作中也多有出现。如果说其中有些诗歌还可算是女子体态姿仪的描绘，那么像“百千一注不洗手，赢来赌取少娃眠”^[20]“白日既知无返理，问君何不买青娥”^[21]等诗句，则完全是以享受沉醉的态度描写纵情嫖赌之乐。乃至如“试将校黑分黄眼，品取如花似玉人”“白罗一尺宽如许，受得巫山雨几多”^[22]则已将女色物化而直叙性爱之欢。在文这一方面，袁宏道的山水游记有一特色就是喜拟山水为美女，这种比喻实际也是袁宏道将色欲融入山水游记的体现^[23]。诗文是雅正之体，这一文体界别是严格的。公安派之前的诗歌中当然也有描摹女子容貌体态、涉及男女风流情事，但多隐约含蓄，未见如此赤裸裸地描写和沉醉于色欲之乐的。山水游记也一直是作为士人寻求自我人格提升和体悟超越性的道的一种文体形式存在，更与美女色欲殊绝。袁宏道曾言“诗文是吾辈一件正事，去此无可度日者”^[24]，可见他并非不知诗文的雅正地位。但他仍然肆无忌惮地将放纵的色欲加入诗文之中，只能说是忠实地奉行对“真”的认识与追求并在文学创作中付诸实践的结果。

上文已提及，通常认为袁宏道与公安派后期在

思想倾向、创作风格等方面均有所变化。具体到纵欲的问题上，公安派诸家在后期无论是行为还是文字也都有所收敛和反思。但促成这种转变的主要原因及其程度与性质，仍值得重新探讨。

公安派后期对纵欲确有反思。限于篇幅，我们此处仅以袁宏道为例。袁宏道万历二十六年（1598）赴京后所著《广庄》之中对欲望的看法较之前就已全然不同，其中《养生主》一篇就否定了万历二十三年（1595）他在吴县所作尺牍《龚惟长先生》中所言“真乐”“五快活”等纵欲之说，指出“旷奥室以养体，淫妖以养目，丝肉以养耳，极羞酤以养口，穷嗜欲以养性。养之未久，病疴立至，伐生斧命，莫厉于此”，认识到纵欲导致患病甚至丧命的危险，而想要续命全身，则必须有所克制^[25]。他在万历二十七年（1599）的尺牍《答顾秀才绍芾》中言：“近日渐学断肉，此亦是学隐居之一端，将欲并禁诸欲”^[26]，也是在自我反思并明确提出禁欲。

从上引袁宏道对纵欲反思自悔的文字中，不难看出，其与疾病、死亡有紧密关联。事实上，疾病与死亡是三袁诗文中的关键词。而三袁之中，对疾病与死亡论及最多、最值得分析的就是袁宏道。按袁宏道在《詹大家圻记铭》之自述，他自幼多病，体质本不甚佳；加之纵欲，一生中又多次生病。如他早年在吴县任官期间就曾生病，《锦帆集》中数篇尺牍就对此有所记载，但他很快恢复并优游江南山水。万历二十六年进京后，他的身体状况再度变差，且性质与此前大为不同，这与他是南方人又长期在江南生活，不适应北京气候有关。他在这段时间的诗文中多次以诉苦抱怨的口吻描绘了北京气候的苦寒、风沙、干燥，同时又多次表现出对吴中生活的怀恋，还多次提到了谋划南归的想法。可见，他内心已经对这种生活产生了相当强烈的不满、痛苦和疏离感。

在这段时间中伴随他的还有至亲的接连去世。万历二十五年（1597）至二十八年（1600），他先后经历了三子虎子、长子开美、二舅龚仲敏、长兄宗道及祖母去世，这对他是巨大的打击。袁宏道在这一阶段的诗文中对此反复陈抒，如“说着旁人也痛酸，余今宁有铁肝肠。十年送却六男女，已作寻常离别看”^[27]等。由于亲人频频去世，袁宏道表现出对生死的高度敏感，如“昔时合欢场，今见高

冢草。枫根闻鬼语，乡音带淮楚”^[28]；又如“因思浮生倏忽，真如电火，愁者固愁不得几何，乐者又乐得几何？不如且料理末后一着为吃紧，馀俱闲事也”^[29]。可见其时怖死之心已让他如惊弓之鸟。

袁宏道在北京期间，气候水土之不适、身体状况长期欠佳、亲人接连去世，导致病苦、积郁、悲痛、幻灭不断打击他的身心，并最终彻底病倒。他于万历二十九年（1601）六月上《告病疏》，内中所述病情极重，陈辞极悲。不同于前次在吴中诸尺牍中的夸张，此次是在严肃的奏疏中所陈病情。这一重病，是袁宏道这一时期种种身心遭遇的总爆发。

袁宏道后期思想上的转变，前人多认为与外界思想与政治环境的收紧有关，例如时政对学禅风气的排击，李贽、达观下狱并在狱中去世，沈一贯对蒲桃社的打击及蒲桃社的最终解散。但实际上，这些外界的变化和李贽、达观之死，都是在万历三十年（1602）之后发生的，彼时袁宏道已经离开北京近两年。而袁宏道思想的变化，包括对纵欲的反思，如上文所述早在他到北京后的万历二十六年就已经发生。袁中道所作宏道《行状》也指出万历二十七年前后，其思想发生了转变，反思过去“尽废修持，遗弃伦物，偃背绳墨，纵放习气，亦是膏肓之病”^[30]。应该说，袁宏道进京后身心所受的摧折，是激发他对前期恣情纵欲的狂放进行反思的最直接因素。他在尺牍中的自白也证明了这一点。如万历二十八年《顾升伯修撰》中自言生平最嗜之色欲也已“轻减”，原因在于“出处生死”的不可预料^[31]；又如同年《李湘洲编修》中的反思，出发点也在于对死之怖畏及生命短暂如梦的虚幻感。

正因如此，故可以说，无论袁宏道思想如何发生转变，其内核始终是围绕着个体性命而发，前后转变程度有限，其所谓反思并没有导致思想上的根本变化。宗道、中道后期反思的性质亦是如此。也因此，尽管袁氏兄弟的反思和自悔显得沉痛而深刻，实际上却并未彻底悔悟和戒除，纵欲在他们后期的行为与诗文中都仍时有所现。如袁中道在尺牍《寄石洋》中就承认色欲“非人能断”“力不能也”，并自留重回声色之欲的余地，对禁欲的自我约束明显松动^[32]。袁宏道同样如此。如他在万历三十一年（1603）所作尺牍《萧允升

祭酒》中感慨隐居生活之“寂寂度日”，并表达出对声色之娱的留恋，故自言“未尽习气”“忏悔”云云^[33]。万历三十四年（1606）所作尺牍《与李杭州》言“苏和仲为守，每出游时，分曹征妓，鸣金聚食，杭人至今以为美谈。仁兄若能办此，弟当刻日东下，为有美堂中客也”^[34]；同年尺牍《与王百穀》言“闻王先生益健饭，犹能与青娥生子，老勇可想。不肖未四十已衰，闻此甚羨。恐足下自有秘戏术，不则诳我也”^[35]。言辞仍颇显轻佻戏谑放浪，仍有早期余韵，而非彻底反思纵欲并加以克制戒绝的姿态。

当然，袁宏道后期所作几篇对策程文从字面上看确也表现出了较为保守的观念。《策·第一问》中对当时世风与士风的狂诞、奇淫、侮圣人、宗邪说、乖常戾经等现象提出批判。《和者乐之所由生》中强调儒家“和”的理念，所谓“和”，即“喜怒哀乐之中节”^[36]。《陕西乡试录序》中批评当时“以文为学”的弊病，认为晚明时程朱理学正统受到挑战，正是世风、文风、士风出现种种问题的原因。这三篇文章也通常被看作袁宏道和公安派后期思想转向保守收敛的证据。但事实上，类似这种观念极为正统保守的文章，在袁宏道文集中也仅此三篇。此三文均作于万历三十七年（1609）七、八月间的陕西西安，当时袁宏道任陕西乡试的主考官。前两篇均是为此乡试所作程文，亦即科考之范本；后一篇则是为择优选编并进呈之乡试试卷所作序言。无论从文体角度，还是袁宏道当时所处的职位，这几篇都只能是循规蹈矩地表达官方意见，而不可能有个人化的、与正统不合的意见。袁宏道此前已经历过蒲桃社遭时政所忌而解散，也看到了李贽、达观等人的结局，已然清楚时忌和官方的态度，他也不可能再在这种文体性质的文章中冒险独抒己见了。此处固然不能断言其中完全没有袁宏道本人的真实意见，但至少这三篇文字出于其文体性质和他写作时所处的位置，是不足以代表他后期思想观念的，也不能据此说明他后期思想发生了转折。

事实上，就在主持乡试结束后，袁宏道又将陕西、河南诸山游览一过，并撰有多篇游记，对山水风景的热情一如前期。其中如《游苏门山百泉记》就以对“溺”这一概念的肯定为中心展开，文中不

仅再现了“山水可以代粉黛”式的比喻，且集中表达了自己对山水之嗜，乃至欲“以山水为殉”，还明确做了对声色不能忘情的自白^[37]。同年尺牍《答段学使徽之》说到，“坡公曰：‘河豚消得一死。’若落雁峰，可直百死也。世上希有事，未有不以死得者”^[38]，同是嗜山水如命之意。如此种种，显然与他在上述三文中提倡节制的“和”的儒家诗礼观念，批判好狂诞、奇淫等世风士风，都是矛盾的。同年九月，袁宏道在尺牍《与于念东开府》中认为“滞心”“系念”是比纵欲更严重的“毒药”^[39]，其理路与前期强调破执解缚而纵情嗜欲并无本质差异。这与他一、两个月前所作三文中推崇儒家圣人与程朱理学的观点同样构成了显著差异。一个人的思想不可能在同一时间发生如此之大的变化，比较合理的解释是，他在游记和尺牍中表达的才是真实想法，而这与前期在总体上是一脉相承的。

可见，公安三袁虽然都经历了前后期思想特别是对纵欲认识的变化，有了一定的反省和内敛。但一方面，他们的反省和内敛并不是思想观念内部的逻辑演进，而是直接基于其身体病痛、亲友去世带来的日益深切的性命之忧所引发；另一方面，他们的所谓反省和内敛也是阶段性的，基于身心状况，他们对纵欲的态度也在不断调整。本质上，基于对“真”的一贯主张和推崇，他们并不真正认为包括纵欲在内的放纵无忌是错误的，其对待欲望的态度，延承的成分大于反省的成分。因此可以说，公安派思想上所谓的前后期转变并非是判然两截的根本性变化，至多是某种程度上的收缩^[40]。

三 求真与贵我

纵欲之外，公安派求真的另一指向是“贵我”。求真思想推崇内心本真与真诚抒发，即已指向与社会价值及责任相对的、对于个体自身价值与个性精神的极度肯定，推崇并实践“贵我”也就自然而然。袁宏道在《识张幼于箴铭后》一文中论何为“真人”时，对于“贵我”有直接表述，其核心意旨就是对个性的尊重，反对以固定的规范强矫之。他还有一段关于“癖”的论述，也充分展示了“贵我”的思想：“若真有所癖，将沉湎酣溺，性命死生以之，

何暇及钱奴宦贾之事？”^[41]他以“花癖”为例，具体呈现了个体生命完全融入进以“爱花”为最高价值的癖好中所达到的遗世独立状态，并强调所谓“癖”不是一种心有他骛而聊以排遣消闲的方式，而是将所有的生命能量和热情灌注其中，以“癖”作为生存目的与个体价值所系。他认为“癖”是人性情之真的寄托方式，“以癖而寄其磊傀俊逸之气者也”；反之，“余观世上语言无味面目可憎之人，皆无癖之人耳”。“无癖”代表了个体性情之“真”的丧失。因为如果为追求名、利、权等世俗社会价值的实现，完全按其中规则需要而改造自我，内心本真由此被逐渐剥落，真我面目被逐渐遮蔽，取而代之的是模式化、工具化的伪人格，以至于千人一面，极具个体独特性和独立性的“癖”就无从实现。可见，“癖”是以个体的内心本真为基础，特别强调其独立于世俗社会价值之外的个性特色的充分释放，并赋予其最大化的价值认同，此即“贵我”。

在袁宏道的价值体系中，自我的个性之真是第一位的，与之相对的外在俗务即社会责任，就显得无足轻重。历来对袁宏道的理解存在一种观点，认为他是有方巾气的关心世道民瘼的士人，而将他理解为追求闲适之代表是“画歪了脸孔”^[42]。我们并不否认袁宏道对国事民瘼也有关心，但他显然不是一个始终以家国天下事为己任、力纠弊政、入世甚深的传统士大夫。袁宏道集中之文共计 545 篇，但其中主题与公事直接相关的仅有 4 篇上疏与数篇尺牍、序文；集中之诗有 1670 首，但涉及时事、民瘼者也仅寥寥数首^[43]。具体来看这几篇诗文，其中 4 篇上疏均是袁宏道于万历三十六年（1608）至三十七年（1609）在吏部任职郎中期间所作。《请点右侍郎疏》《摘发巨奸疏》两篇内容主要是其所任职吏部内部的人事问题，所谓“巨奸”，其实是吏部内部的猾吏；《查参擅去诸臣疏》中反对臣僚自去，然辞官自去者皆为宏道好友，他作此疏只是为避结党之嫌以自保；《录遗佚疏》则是说要多取用人才。可以说这几篇疏文的内容，既无关当时国之大体，也不会给自己带来政治上的风险，至多不过是在其位而有其言而已。而从他此二年所作诗歌来看，如“案牍心先碎，疏题手自封。何年挂神武，买断紫芝峰”^[44]，“老去渐思云水乡，苔斑蚀尽绿

沉枪”^[45]等，均表现出厌官避世情绪，更可见这四篇涉及国事的上疏不过因其时所在职位之需而作。

袁宏道的其他几篇诗文所涉之事主要有二：一是他家乡湖北所遭矿税之害，相关诗文有拟古乐府《猛虎行》、尺牍《答沈伯函》《送榆次令张元汉考绩序》等；二是对于人才凋落的担忧和选人用人的建议，即尺牍《答郭美命》《上孙立亭太宰书》。一则与乡邦有关，一则与其吏部职务相关。其余诗文大体流露出对国事世情疏离淡漠的情绪，如“懒心不惯思朝事”^[46]等语。他曾说：“如此世界，虽无甚决裂，然阁郁已久，必须有大担当者出来整顿一番……弟山居全无长进，今秋尚当强颜一出，然酸迂成性，虽出何补？孟夫子所谓‘为贫而仕’者也。”^[47]可见他对时局有清醒认识，但同时自认无力弥补匡正，亦志不在此。类似的态度他在其他文章中也多次表达，如“当今国是纷纷，无所取裁，世道人事，不言可知”^[48]；又如以妻妾争床底间事等比喻党争，“抑亦可笑之甚矣”^[49]。其中反映的均是一种对国事的旁观者立场。他在京为官时，自言“朋友则有一二小官，斋郎典客之类，绝口不谈朝事者……仆遂得遗形纵舌，不相妨碍”^[50]；离京退居后，更是“弟归来便杜门，如脱笼鹦鹉……入山唯恐不深矣……已数月不见邸报，不能及朝事一语”^[51]。他虽也在《显灵宫集诸公，以城市山林为韵其二》一诗中表达对时事不堪的伤怀，为自己不愿关注时事、诗文也不涉及时事之内含无奈做自我解嘲，然万历中后期虽为多事之秋，却远未到封堵言路、白色恐怖、人人自危的程度，当时党社运动风起，东林党等士大夫群体对政治介入程度很深，而作为一位士大夫和官员，袁宏道对时事关注的频率、态度和责任感，相较同侪确实是淡漠退避的。

与之相关的，就是他对为官的认识及做官的动机。他在尺牍《兰泽、云泽两叔》中的自我评述最为准确，他自比对于为官的念想犹如猴子，“寂寞之时，既想热闹；喧嚣之场，亦思闲静……往往复复，略无停刻，良亦苦矣”，而这种念想的往复来回“未有了期”^[52]。类似的表达还有如“盖上之欲如梅、陶诸人，掷冠投裾，既不可得；下之欲膻趋蝇赴，甘宦途如美女，如世人之所稔为，而又不可得。一身骑两头马，此其所以益苦也”^[53]等等。这些文字深

刻地表露出为官在袁宏道心中的真实位置,其实也是他的人生欲念之一种,故而才会在满足之后无味,不得满足又渴求。他对此亦坦率承认,言“将欲并禁诸欲,未免为血肉所使。常自谛观宦情不断之根,实在于此。受用几何,而贪恋如是,吁,可笑也已”^[54]。综观袁宏道做官的根本动机,一是如上所引满足个人好声名热闹之欲。二是为了养家糊口,如言“入山不深,出宰不效,不得已为糊口计,只乞得一片寒毡”^[55],“出不出,何关心身,但卖却三竿,而就五斗”^[56]。三是出于其父的逼迫,以维系家族声望地位。这一原因更多出现在袁宏道后期出仕时,如言“家大人迫弟甚,入秋当强颜一出”^[57]等。总之与济民治国的社会责任担当无甚关系。从时间上看,这一态度从其早年至晚年一直如此,并没有发生变化。

尽管为官是出于个人化的动机,袁宏道本人倒并非奸佞或昏官,相反他对官场之秽恶情态亦深恶之,如其尺牍中言“宦途薄恶,情态险侧可笑”^[58],“世人想恩荣筵,如天宫集诸高真,那知其秽杂如此”^[59]。但他在本质上是性情疏懒唯求自适之人。他在尺牍《与黄平倩》中述晚年在京中为官时的状态:“尘车粪马,弟既不爱追逐,则随一行雅客,莳花种竹,赋诗听曲,评古董真膺,论山水佳恶,亦自快活度日。”可见一斑。虽然他其后也忧心时局言:“每日一见邸报,必令人愤发裂眦,时事如此,将何底止?”但马上又回到“因念山中殊乐,不见此光景也”^[60]。对国事之不堪,不是直面并做力所能及之努力,而是怀念山中隐居时光眼不见心不烦之状态,此种心态甚为典型。他多次自述“懒于世事,性僻而疏,大非经世料材”^[61],“自分迂疏之性,其为经济固尔,不中绳之缚,于世竟何益也”^[62]云云,从其一生之性情与行事轨迹来看,这并非是自谦之辞,而是恰切的自我认知。他在尺牍《吴敦之》中言:“天下有大败兴事三,而破国亡家不与焉。山水朋友不相凑,一败兴也;朋友忙,相聚不及,二败兴也;游非其时,或花落山枯,三败兴也。”^[63]山水、友人是袁宏道实现其个体自适的重要凭依。袁宏道欲突出二者在他个人价值体系中的重要性,本也无可厚非。但他未免将其抬得过高了,夸大了个体意识与情感的价值。客观来看,袁宏道在此有意无意间透露出来的信息,已表明他确实是将一个传统士

人本应承担的社会责任卸下了,以至于国破家亡之大变局也比不上个体之纵情自适来得重要。尺牍《徐汉明》亦言他最为羡慕的“适世”之人的主要特征,就是不再承担任何的社会责任,所谓“于业不擅一能,于世不堪一务,最天下不紧要人”,对国家社会持一种“无所忤违”、置身事外的态度,他所关注的只是个体的“自适”^[64]。

当然,袁宏道对出仕及国事的态度在当时并非个例,而代表了一些士人的共同取向。但就袁宏道自身而言,这样的生存方式和言行轨迹背后,有他一以贯之的思想观念和人生追求作为支撑。他在晚年尺牍《袁无涯》中对此有过总结:

仆碌碌凡材耳。嗜杨之髓,而窃佛之肤;腐庄之唇,而凿儒之目。丑闲居之小人,而并疑今之名高者,以为徇外不情^[65]。

短短数语,却十分清楚明白,其关键信息有二:其一,袁宏道自言其思想与人生价值观的核心是杨朱之学,即贵己、重生、保真,而儒释道则是围绕此一中心而兼有所取。需要注意的是,儒释道兼宗是宋代以后尤其明代后期思想界的常态,以杨朱之学为核心才是袁宏道思想的关键特点。过去研究者多集中讨论袁宏道思想与儒释道的关系以及其中存在的矛盾等。但若以杨朱学为核心来看,儒释道在袁宏道这里其实只是取用的对象,表面矛盾之下是内在的统一。当然,袁宏道思想之以杨朱学为核心,除他此处的自言,还有待更多实证论据支撑,但至少是符合他总体思想逻辑的,因为杨朱学之贵己、重生、保真,其内涵均包含在上文反复论证的袁宏道与公安派的求真追求之中,两者恰是吻合的。其二是批评当时之小人乃至“名高者”的“徇外不情”。这当然也主要是受王学风潮的影响,因王学主张“自求于心”“心外无理”,甚至认为“读书是徇外”;但此处的关键在于袁宏道申明了他所真正专主的是内在的心性、性命之学,而包括政治事功、社会责任、人际关系等的心外之事、为人之学,并不是他真正关注的对象。他晚年在京为官时数次感慨“近日燕中谈学者绝少,弟以此益闲”,“燕中学道寥寥”^[66],此处所谓“学”“道”者,从上下文来看,就是指心性之学,袁宏道在京中的寂寥之感,主要就是因为他没有找到同道论学者,可见这才是他的核心关注。

以上两点说明袁宏道真正追求的是关于个人内在的身心性命的思考、探索与实践,其中既包括个人的情感欲望,也包括超越性的心体层面,归结起来实际都涵括在“真”的范围内。他对政治、时事和做官的态度,他在文学创作和批评方面的特色,也都是以此为核心构成的。他在《兰亭记》中言:“于是卑者或纵情曲蘖,极意声伎;高者或托为文章声歌,以求不朽;或究心仙佛与夫飞升坐化之术。其事不同,其贪生畏死之心一也。”^[67]所谓“卑者”“高者”,某种程度代表了袁宏道与公安派前后期表面上似乎矛盾的两种思想与创作面向,而“贪生畏死之心一也”,亦即对自我的个体生命本身的关注始终如一,即使思想与言行表面上存在多种面向乃至矛盾,但在根本上是统一于这一追求的。

四 关于公安派与李贽的关系问题再论

将个体价值与精神推到极致的“贵我”,是公安派求真思想的重要诉求,其与“纵欲”一起,构成了公安派求真思想与实践的标志性特点。研究者一般认为李贽是公安派思想的源头和启蒙,关于李贽与公安派的关系也已多有讨论,但从本文立论角度出发,仍有可推进之处。就公安派之“纵欲”与“贵我”两方面而言,似乎与李贽思想有一定关联;但实际上,这恰恰构成了两者思想的区别。

李贽从未提倡纵欲。他所论之“真心”,虽然确实是有去道德化的倾向,指向了绝对的纯粹的真,承认自然真实的人性和私欲存在的合理性。但是,李贽的“真”总体上只是他的思想体系中的一个概念,他只是针对“名教”之伪以及儒学过于强调“善”的偏颇,以更客观的态度正视人欲,却从没有在主观上提出反道德、毫无节制地放纵人欲。李贽作为真诚无伪、知行合一的思想家的典范,如果他在价值观上是推崇私欲和鼓励纵欲的,那他断然不会在行动上选择禁欲。但李贽在生活实践中,恰恰是一个严格的禁欲者,且带有苦行倾向。这与公安派诸家毫无节制地纵欲,并一度在思想上鼓吹纵欲,甚至因纵欲而饱受病苦,无疑构成了鲜明对比。

李贽也从来不是“贵己”“重生”的杨朱学信徒。

他虽肯定个体价值,关注自我,但这绝不等同于推卸和逃避传统儒家士大夫的社会责任。相反,李贽有入世、救世之心,有成为圣贤、豪杰的强烈意愿,并始终孜孜不倦地著书立说、传道授业,力图改造世风人心,甚至捐弃生命以殉道。他虽然一生坎坷、晚境凄凉,却未因此而遁溺于自适纵情、耽于享乐的泥淖;相反,他始终严格地自我检束,始终处于求道之路中。他在观念上与传统儒家道统似乎格格不入,但这种强烈的社会责任感、传道卫道以及自我检束的精神,却仍延续着先圣的精神传统。他客观认识人心之“真”,也是为正视当时人欲横流的社会现实,突破已不切实际沦为形式和工具的程朱理学的窠臼,从而使儒学真正有益于世。李贽对他的用世之心和儒家立场有过明确的自我申说,他认为自己“虽落发为僧,而实儒也”^[68],所著之书是“有关于圣学,有关于治平之大道”^[69],所讲之学亦是《大学》“明明德于天下”^[70],在晚年下狱后仍强调自己的论著“于圣教有益无损”^[71]。袁中道也这样评价李贽:“本绝意仕进人也,而专谈用世之略。”^[72]李贽之著述中,涉及用世、治世的篇目极多,袁中道亦认为《藏书》“其破的中窍之处,大有补于世道人心”^[73]。可见,李贽虽然重视个体价值,但他同时是关心世事、入世甚深的,这与公安派诸人一味追求自适、逃避士人社会责任,也构成了鲜明对比。

以上两方面的区别,说明公安派与李贽的思想取向有很大差异。历来研究者多将公安派思想与文学特色的形成溯源于李贽,认为他们之间有承传关系,袁宏道与李贽之间有师弟之谊。这主要是基于袁中道《中郎先生行状》、钱谦益《列朝诗集小传·袁稽勋宏道》及汤显祖《读〈锦帆集〉怀卓老》中的一些描述。公安派受到李贽的影响是无疑的,但依据这些材料是否可以论定李贽与公安派思想有源流师承关系,尚可商榷。袁中道言袁宏道因拜访李贽才在文学思想与创作上转向并取得突破,而钱谦益更直言袁宏道“学禅于李龙湖”后才“心眼明而胆力放”^[74],且言“袁氏中郎、小修,皆李卓吾之徒”^[75]。但已有研究者指出,中道所言有所夸张,且袁宏道见李贽所谈主要是禅学,而宏道此前就已钻研佛典数年并多有心得,所著佛学著作《金屑编》连李贽

也十分佩服。三袁与李贽之间更多是相互推重激赏而非单向师从的关系^[76]。此外,细读这几条材料,袁中道文只说李贽对袁宏道的文学思想产生了影响,但并未提及两人之间有师弟承传关系。钱谦益主要据其好友袁中道之文,认为袁宏道与李贽有师从关系,并不可靠;且其《列朝诗集》多喜按己意建构谱系,其所论多需凿实考证,不可轻易为据。至于汤显祖“都将舌上青莲子,摘与公安袁六休”^[77]之句的含义,也需商榷。因为该诗题名《读〈锦帆集〉怀卓老》,即汤显祖读《锦帆集》受触发而忆念李贽,《锦帆集》为袁宏道在吴中时所著,时距三袁访李贽未远,其中呈现思想观念与李贽相近者多,故汤显祖作此语,但其意也并非是对李、袁之间下师承关系之断语。事实上,除万历二十一年(1593)三袁拜访李贽之时,袁宏道有二诗题中称“龙湖师”^[78],之后的诗文尺牘中,他再未以“师”称李贽。他在万历二十五年所作尺牘《张幼于》中自言“唯禅宗一事,不敢多让。当今勍敌,唯李宏甫先生一人”^[79],其中语气并未将李贽尊为师长看待,而是视为水平相当的“勍敌”。之后因袁宏道本人思想有了一定转向,力矫狂禅之弊,行事性格趋于内敛,与李贽在思想上的分歧也愈发明显。对此,袁中道《行状》中亦有提及,故袁宏道部分与李贽尺牘中甚至不客气地批评李贽的禅学思想。而其他往来尺牘中体现出的也是一种朋友之间的关心慰问,而非师弟之谊。与之成对比的,是他始终尊称焦竑、冯琦为师,谨守弟子本分,对二人敬重有加,乃至深情追忆^[80]。李贽去世后,袁宏道诗文中也未见任何哀悼,这不仅仅是政治上的回避所能解释的,因当时哀悼怀念李贽的诗文很多,其书也是禁而未止、风行于世。总体来看,二人更多应只是朋友和禅学上曾经的同道者,袁宏道前期确实受到李贽影响,而后因思想上的分歧和袁宏道对李贽后期言行的歧见造成情感上的逐渐疏离,这或许更符合实际。

事实上,三袁与李贽之间不仅不存在严格意义上的师承关系,而且他们对李贽也并未达到真正的认同。三袁与李贽的交点主要在共同感兴趣的性命生死之学特别是禅学上,三袁之访李贽是为此,三袁对李贽的服膺、理解和接受也主要限于此。而李贽的用世之意、救世之心,则是他们

不能完全认同的。如袁宗道就对李贽“谈兵谈经济”无法理解,言“不知是格外机用耶,是老来眼昏耶”^[81]。袁中道所作《李温陵传》从著述和人格两方面分析李贽罹祸之由,认为其著述在儒家正统之外,不过仍可勉为“消积导滞”“不可无一、不可有二”之书存在,这已是评价不高了。但他尤其对李贽之个性和处世方式中的矛盾感到不解,直言“大都公之为,人真不可知者”,认为其用世之心、好恶太甚、过于刚强直率、不能“埋照涵俗”,均是致祸之由,而叹“可戒也夫”^[82]。此均可见三袁只是部分借用了李贽的思想作为一种可以发挥的思想资源。而从上述“纵欲”“贵己”这两方面来看,他们对其所取用的部分李贽思想也存在误用之处。

一种思想在社会中广泛流布而产生影响时,往往会在接受过程中产生各种偏颇和流弊。这并非作为思想家的李贽所能控制,却往往会因此而归罪于他。明人张鼎在为李贽《续焚书》所作序文中指出:

卓吾疾末世为人之儒,假义理,设墙壁,种种章句解说,俱逐耳目之流,不认性命之源,遂以脱落世法之踪,破人间涂面登场之习,事可怪而心则真,迹若奇而肠实热。……总之,要人绝尽支蔓,直见本心……此惟世上第一机人能信受之;五浊世中那得有奇男子善读卓吾书,别其是非者!今俗子僭其奇诞以自淫放,而甘心于小人之无忌惮……嗟乎,我安得具眼之人读卓吾氏之书哉!^[83]

他既认识到了李贽求真思想的初衷,其用世之心,但也意识到了李贽思想可能带来的负面影响,主要是对李贽思想的准确理解和实践需要“世上第一机人”,也就是在个人心性方面有较高修养和严格自我约束;而大多数人则是“俗子”,他们从李贽对人心之私欲客观存在的认识出发,走向的却是对本来还碍于名教不敢明目张胆的私欲的大肆张扬和放纵。对于李贽思想之尚真,能准确纯粹地把握者少,借此以肆其私欲者多,所以就不免出现如沈铁等人所批评的那样“高者乐其玄虚,可以略训诂;卑者乐其简便,可以忘拘检”^[84],李贽自己也认识到这一点,故自言“我之所不容已者,在于为吾道得人,而不欲轻以与人”^[85]。

李贽关于人心真实状况的这一客观认识，是晚明思想史发展的一个重要表征，而对这一认识的正用与误用，在晚明都有例可见。关于前者，已有研究者注意到，晚明清初的一些思想家，主张自然人性论，正视并重视人欲，认为正因人欲为人心本有，故更需严格地怵惕反省，从而导向深刻的道德严格主义。典型者如陈确既强调人欲的客观存在，又强调个体需慎欲；王夫之既认为应存人欲，同时又强调人欲之“公”“私”，强调人欲之“度”；颜元提倡“制欲”而不“绝欲”，并强调“习行”等^[86]。虽然他们对于李贽其人未必均持认可态度，但从其的思想与言行来看，显然是承认李贽对人心的体察与认识。而他们与李贽一样，有着用世、治世乃至救世之心；这也正是他们虽正视与重视人欲，却并未走向一味纵欲无忌、贵我自适之窠臼的根本原因。但这样的士人在晚明毕竟为数不多。

反之，以袁宏道为代表的公安派虽然早期也受李贽思想影响，但其思想与文学创作都有独立性，与李贽本意存在差异，且随着时间推移，这种差异越来越大。袁宏道、袁中道等人晚年对此其实都有过自陈乃至反省。袁宏道直言不讳自己“执情太甚，路头错走也”，如果不是晚年反复参究反省，“亦将为无忌惮之小人矣”^[87]，他不仅自陈偏误，且直言按此路行去是“无忌惮之小人”，这正是张鼐所言的误用李贽思想的典型表现。袁中道对这一问题谈得更深透，他在《李温陵传》中，通过将自己与李贽进行对比，指出了两者之间的本质差异，所谓“其人不能学者有五，不愿学者有三”，既说明了他并不完全认同李贽的思想与人格，更足以说明公安派只是按自己的个性与喜好，片面截取“真心”之一端，而在人生态度和品行方面又没有李贽那样严格的自我约束，最终只能取其下端，走向矫枉过正的纵欲与逃避社会责任的自适。公安派根本上以自我、个体之意欲为核心关注，他们虽然也和李贽一样究性命、谈生死，但却缺乏入世和救世关怀，更没有成圣贤豪杰之心，由此对自身缺乏内在的约束和道德完善的意识也是自然的。这就决定了他们面对李贽思想中那个客观上无善无恶地包含人之私欲的真心，最终必然会依己所欲，由求真滑向纵欲无忌与贵我自适。事实上，袁中道在这里提出他与

李贽之间的这些差别，应该也已经意识到了这一问题。他还在另外两篇很少被注意的尺牍中论及此点：

比来误认本体现成者，专言乐而不言惕，放逸自恣，任情纵欲，即在凡民不可，而况有志证圣成佛者乎？^[88]

弟辈学问无他病痛，不过是贪世乐之心放不下，受不得苦，总输兄一耐字耳。^[89]

袁中道这里指出了公安派求真思想滑向纵欲的根本原因，即“误认本体现成”说。阳明心学之“良知”，在其后学的王畿和泰州学派那里发展为本体现成说，主张作为本体的良知，亦即本心，是自然完满的，只需保持本心即可。但这一本心在他们那里实际上还是带有善的预设和规定的。而在李贽那里，这一本心发展为绝假存真之心，将人欲也作为真心中的客观存在。公安派接受了本体现成说与李贽的真心说，却将作为善的对立面的种种私欲作为真心的一部分加以强调，且毫无怵惕地通过现成说加以推崇和放纵，于是，“专言乐而不言惕”，从理论和实践上导向纵欲，就是自然的结果了。而公安派采取这种将心学与李贽思想进行片面截取的偏颇做法之内在原因，正是在于“贪世乐之心放不下，受不得苦”，是出于“放逸自恣，任情纵欲”的习性的自然选择。

如张鼐、沈铎所批评的那样，由对求真思想的误用而导致的纵欲无忌惮，在晚明具有普遍性，公安派之倡纵欲贵我，也是其中的一个缩影。如晚明一些士人从禅宗心体无碍的角度出发，甚至认为为恶无碍，即“无碍禅”^[90]。以此推之，我欲杀人而杀之，只要是发自真心，且心不着相，即便无碍。对于这一匪夷所思的由求真而趋恶的现象，王夫之有一段描述：“淫坊酒肆，佛皆在焉，恶已贯盈，一念消之而无馀愧，儒之驳者，窃附之以奔走天下，曰无善无恶良知也。善恶本皆无，而耽酒渔色、网利逐名者，皆逍遥徜徉，自命为圣人之徒。”^[91]他这段描述虽然是由批判梁武帝之崇佛而发，然按此段起首所言“浮屠之乱天下而遍四海垂千年”，可知其是站在晚明节点上，对当时的社会现象所做的批评。求真，发展到对欲望不知分辨、不加克制检束地肆意放纵，发展到放弃一切责任在个人主义的世界中寻求完满和至乐，发展到在实践层面彻底

消解了善恶的界限而成为作恶的张本，只能说求真思想已经导向了失控的悲剧性的结局，事实上也已经开始走向自我解构与破产。

[本文系中国博士后科学基金第64批面上资助项目“明代中后期文学求真观念研究”(项目编号:2018M641587)的阶段性成果]

[1] 参见黄卓越:《佛教与晚明文学思潮》下编,东方出版社1997年版;李瑄:《袁宏道诗学史意义的再检视》,《南开学报》(哲学社会科学版)2016年第5期。

[2] 参见周群:《屠隆的文学思想及其“性灵”论的学术渊源》,《南京师大学报》(社会科学版)2000年第6期。

[3] 汪超宏主编:《屠隆集》第9册,第758页,浙江古籍出版社2012年版。

[4] 汪超宏主编:《屠隆集》第8册,第423页,浙江古籍出版社2012年版。

[5][7][90] 焦竑:《澹园集》,李剑雄点校,第155页,第911页,第80、736—737页,中华书局1999年版。

[6] 焦竑:《焦氏四书讲录·论下》卷七,《续修四库全书》第162册,第202页,上海古籍出版社2002年版。

[8][10][13][14][15][16][17][18][19][20]

[21][22][24][25][26][27][28][29][31][33]

[34][35][36][37][38][39][41][44][45][46]

[47][48][49][50][51][52][53][54][55]

[56][57][58][59][60][61][62][63][64]

[65][66][67][79][87]《袁宏道集笺校》,钱伯

城笺校,第187—189页,第193页,第1284页,第292页,

第262页,第1259页,第444页,第404页,第1232页,

第326页,第558页,第543页,第1259页,第800—801

页,第788页,第606页,第659页,第770页,第1232页,

第1254页,第1270页,第1270—1271页,第1522—1525页,

第1484页,第1619页,第1617页,第826页,第1398页,

第1402页,第615页,第1595页,第784页,第748页,

第745页,第1627页,第747页,第788页,第788页,

第744页,第1602页,第1271页,第773页,第1607页,

第1611页,第1238页,第1271页,第506页,第218页,

第1281页,第1603页,第444页,第503页,第1277页,

上海古籍出版社2008年版。

[9] 江盈科:《江盈科集(增订本)》,黄仁生辑校,第275—276页,岳麓书社2008年版。

[11][30][32][71][72][73][82][88][89]

袁中道:《珂雪斋集》,钱伯城点校,第1087页,第758页,

第1083页,第722页,第724页,第723页,第719—725

页,第1008页,第1062页,上海古籍出版社1989年版。

[12] 肖鹰:《自然为真:袁宏道的审美论》,《文学评论》2013年第3期。

[23] 参见都轶伦:《袁宏道、柳宗元山水游记的比较分析与文化解读》,《苏州大学学报》(哲学社会科学版)2015年第6期。

[40] 袁宏道的佛学观念对他之于纵欲的态度也有影响。一般认为他早期的狂纵无忌与他深嗜狂禅有关,而他后期转向净土或禅净双修,也标志着他思想上的内敛与反省。但事实似非如此,关于此点,笔者已另撰文论之。

[42]《鲁迅全集》修订编辑委员会编注:《鲁迅全集》第6卷,第235—236页,人民文学出版社2005年版。

[43] 诗文总篇数据何宗美《袁宏道诗文系年考订》“绪论”之统计。参见《袁宏道诗文系年考订》,第1页,上海古籍出版社2007年版。

[68] 李贽:《初潭集》,第1页,中华书局2009年版。

[69][70][83][85] 李贽:《焚书续焚书》,第62页,第29页,第2页,第29页,中华书局2009年版。

[74] 钱谦益:《列朝诗集小传》,第567页,上海古籍出版社1983年版。

[75] 钱谦益:《牧斋初学集》,钱曾笺注,钱仲联标校,第919页,上海古籍出版社1985年版。

[76] 参见何天杰:《李贽与三袁关系考论》,《中国文化研究》2002年春之卷。

[77] 汤显祖:《汤显祖诗文集》,徐朔方笺校,第768页,上海古籍出版社1982年版。

[78] 需要注意的是,袁宏道《别无念》等诗文也曾称李贽之弟子无念为“师”,所以这里称李贽为“师”可能也只是泛泛尊称,并非严格地以师弟之礼待之。

[80] 如:“(余师焦先生)……卷朱未燥,而先生已为迁客。羊肠路险,吾未如何?”见《袁宏道集笺校》,第684页。

[81] 袁宗道:《白苏斋类集》,钱伯城标点,第235页,上海古籍出版社1989年版。

[84] 沈铤:《李卓吾传》,见张建业汇编:《李贽研究资料汇编》,第57页,社会科学文献出版社2013年版。

[86] 参王汎森:《明末清初的一种道德严格主义》,见《晚明清初思想十论》,第93—106页,复旦大学出版社2004年版。

[91] 王夫之著:《读通鉴论》,舒士彦点校,第490页,中华书局1998年版。

[作者单位:中国社会科学院文学研究所]

责任编辑:马勤勤