成大中文學報 第五十九期 2017年12月 頁 109-144 國立成功大學中文系

# 「用虚」、「直書」與「本色」: 王龍溪「作文」觀相關議題探討

張美娟\*

#### 摘 要

王龍溪思想影響晚明文藝思潮甚大。若能對王氏文藝理論,進行析論闡發,將有助於吾人更貼切理解晚明文論深層意涵。亦即,對於王氏文藝思想進行研究,具有一定的學術意義。本文便旨在探討王氏「作文」觀理念核心——「用虛」,與其「作文」觀中的「直書」、「本色」文字概念的關聯性。經由本文討論,可知其關聯性,乃為:只有「致知」以「無欲」的人品踐履,才能讓吾人回歸於良知「心息相依,水火自交」的「虛」狀態。吾人作文,身體手足才能順著「良知本虛」心氣,從「天機」運轉地「用虛」運筆;也才能讓沒有一毫習氣多次其間的良知心氣「以直而動,自有天則」地「直書」,「直寫」出「自然平正通達,紆徐操縱,沉著痛快」的「本色」文字,以成就「良知本虛,天機常活」的文章。本文在探討王氏「作文」觀的同時,也指出了深受王氏影響的唐順之,其著名的文章「本色」論及「本色」論內涵之一——「直寫胸臆」的「直寫」概念,與王氏作文觀應具一定的關係性。本文的研究,除了揭示尚未被學界所洞晰的王氏「作文」觀——「用虛」、「直書」與「本色」文字概念意涵外,亦將有助於他日對唐順之文藝思想深層意涵的挖掘與詮釋。本文若能對文藝研究有所貢獻,其價值意義當在於此。

關鍵詞:王龍溪、用虛、直書、本色、作文觀

<sup>\*</sup> 國立雲林科技大學漢學應用研究所副教授。

# The Study of Wang Long Xi's Idea of Writing in 'Virtually Conscience', 'Genuine Writing', 'Being True' and Related Academic Topics

Chang Mei-Chuan Associate Professor, Graduate School of Applied Chinese Studies, National Yunlin University of Science and Technology

#### **Abstract**

Wang Long Xi's idea had brought great influences in the literary state of change in Late-Ming. The study of this thesis is to treat Wang's literature theory some details, may the expositions of this paper will have a chance of help to give a better theoretical contribution to Late-Ming's literary theories. Wang defined the very core of 'Writing' or 'Compose a composition' is content by virtually conscience. Besides the importance of virtually conscience, genuine writing and being true are also the related element of Wang's Idea of Writing. By way of the discussion of this paper, it will come to a realization of correlation between 'only those who truly pursue knowledge but with unattached wants'; and it might lead us to 'a reversion of virtually conscience'. The way of Writing is followed along with a belief of conscience is virtual. Through that conscience of virtual, genuine writing can be carried out in an even yet sensible way. The definite of 'Being true' will only show via a person genuine writing. Furthermore, through the studies of Wang's Writing Idea, the thesis had as well pointed out Tang Shun Zhi, a scholar that deeply influenced by Wang. Tang had written a notable article that related to Wang's Writing Idea. The article discussed the definite of being true through the concept of genuine writing. Moreover, Wang's Idea of Writing (Virtually Conscience, Genuine Writing and Being True) hasn't been deeply discovered by academic circles, this

paper had also put efforts into Tang Shun Zhi literary thoughts on the chance to help other scholars to discover the greatness of his thoughts. This will be a great intention and literary merit that researcher looked forward to.

Keywords: Long Xi, Wang, Virtually Conscience, Genuine Writing, Being True, Idea of Writing

# 「用虚」、「直書」與「本色」: 王龍溪「作文」觀相關議題探討<sup>1</sup>

張美娟

# 一、前言

本文之作乃基於以下兩點歷史背景的思考:

其一,自中唐儒學復興與古文運動展開後,「道」與「文」關係,一直是學術史關注的焦點。道學家與古文家對於兩者的立場,常是大相逕庭。如北宋時期,有二程所謂「作文害道」之說;南宋期間,王基倫根據相關文獻指出:「南宋前期即高宗、孝宗、光宗三朝(1128-1194),有了『文章之士』多宗蘇,『道學之儒』多崇程的鮮明對立的現象。」<sup>2</sup>但到了明代中晚期,唐宋派古文學家唐順之與理學家王龍溪的相交往,可說是道學與古文學一次有意義的互動。唐順之著名的本色論,經相關學者研究,乃是在深受王學影響的基礎上,建立起的文論之說。<sup>3</sup>

最值得一提的是,本文發現到,唐順之文學創作重要主張——「本色」概念,同時存在於王氏「作文」觀念裡;其「本色」論內涵之一——「直寫胸臆」的「直寫」概念,同樣存在於王氏「作文」的思維中。如有關唐氏「本色」論內涵之一——「直寫胸臆」的「直寫」概念,其相關文獻如下:

<sup>&</sup>lt;sup>1</sup> 本文為 104 學年度科技部專題研究計畫「從中國思想之『氣』觀念看古典文論:從王龍溪『良知靈氣』說到唐順之文藝思想(Ⅱ)」(104-2410-H-224-038-)部分研究成果。本文承兩位匿名審查委員給予修改意見,專此致謝。

<sup>2</sup> 王基倫:〈北宋古文家繼承「道統」而非「文統」說〉、《文與哲》24(2014.6),頁41。

<sup>3</sup> 如左東嶺表示:「本色論也是從陽明先生那裡改頭換面而來。」氏著:《王學與中晚明士人心態》(北京:人民出版社,2000),頁 461。梅家玲指出:「唐宋派文論在形成之初,乃無可避免地受到陽明學說的相當影響,其中尤其以唐順之的『本色說』為然。」氏著:《明代唐宋派文論研究》(臺北:國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文,1985),頁77。

近來覺得詩文一事,只是直寫胸臆,如諺語所謂開口見喉嚨者,使後人讀之, 如真見其面目,瑜瑕具不容掩,所謂本色,此為上乘文字。<sup>4</sup>

其一人心地超然,所謂具千古隻眼人也,即使未嘗操紙筆呻吟,學為文章,但直據胸臆,信手寫出,如寫家書,雖或疎鹵,然絕無煙火酸餡習氣,便是宇宙間一樣絕好文字……即如以詩為喻,陶彭澤未嘗較聲律、雕句文,但信 手寫出,便是宇宙間第一等好詩。何則?其本色高也。5

綜合上述大意,可知在唐氏觀念中,詩文作者只要「心地超然」、「無煙火酸餡習氣」,那麼其「直據」胸臆,「直寫」出來的作品,便能讓人「如真見其面目」,而具有「本色」特質。而王氏相關文獻如下:

- 1.於作文也,修辭達意,直書胸中之見,而不以靡麗為工。6
- 2.作文時,直寫胸中所得,務去陳言,不為浮辭異說,自然有張本、有照應、有開闔,變化成章而達,不以一毫得失介於其中,方是善作文。<sup>7</sup>
- 3.若時時打疊心地潔淨,不以世間鄙俗塵土入於肺肝,以聖賢之心發明聖賢之言,自然平正通達,紆徐操縱,沉著痛快,所謂本色文字。<sup>8</sup>

若將引文一、二則相參照,可知在王氏觀念中,「作文」修辭言說,當不重蹈陳言與 工於靡麗浮辭,而應「直寫」、「直書」胸中所見所得,如此「自然有張本、有照應、 有開闔,變化成章而達」。引文第三則指出了,只要「時時打疊心地潔淨」,讓心地 像「聖賢之心」一樣,「不以世間鄙俗塵土入於肺肝」,如此能寫出「自然平正通達, 紆徐操縱,沉著痛快」的「本色」文字。

若將王氏與唐氏文獻兩相對照,可看出王龍溪的「作文」觀與唐順之的「本色」 論意涵,有極其相類似之處。只是,目前學界上,有關於唐氏「本色」論的研究,

<sup>4</sup> 明·唐順之:《荊川先生文集》(臺北:臺灣商務印書館,1979),卷7,〈與洪方洲書〉,頁 13b。以下有關唐順之文獻均引自《荊川先生文集》。

<sup>5</sup> 明·唐順之:《荊川先生文集》,卷7,〈答茅鹿門知縣二〉,頁 10a。

<sup>6</sup> 明·王龍溪,吳震編校:〈白雲山房問答〉,《王畿集》(南京:鳳凰出版社,2007),頁 170。以下有關王龍溪文獻均引自《王畿集》,不復標註書名。

<sup>7</sup> 明·王龍溪:〈北行訓語付應吉兒〉,頁 441。

<sup>8</sup> 明·王龍溪:〈天心題壁〉,頁 197。

不絕如縷;但王氏的「作文」觀,如本文所著重的王氏「直書」、「本色」概念內涵,卻少有人能深入其地域,一探其究竟。這是因為,遇上「王龍溪」三個字,學界往往將之視為思想研究範圍,於是古典文論研究者多不碰觸其文學思想議題,造成了當今王氏文藝理論深入研究很冷門的學術現象。然熟悉理學的研究者皆知,思想廣泛深入於當時唐宋派、公安派等諸多文學社群的王龍溪,其在中晚明文學思潮的發展上,有著推波助瀾的影響力。若能對與晚明文論相關的王氏文藝概念,進行析論闡發,將有助於吾人對於晚明文藝思想內容,有更深切的理解。

如以唐氏「本色」論內涵之一——「直寫胸臆」的「直寫」概念而言,學界的 詮釋,均是就著文字表面直接解釋,如張少康曾指出:

(唐順之)「本色」的含義即是「直寫胸臆」,把內心的真實面目毫無遮掩的 呈現出來。<sup>9</sup>

他(唐順之)的本色論是講詩文創作的一種美學原則,必須直抒胸情,自然 流出,而不加雕飾,方是最美的佳作。<sup>10</sup>

由王運熙、顧易生主編的《中國文學批評史》也提到:

唐宋派文論中值得注意的還有唐順之的本色論,它強調作者要直抒胸臆,不 事雕琢,用自然樸素的語言,寫自己的真知灼見。<sup>11</sup>

張健則將唐氏文章「本色」論內涵統合成六點<sup>12</sup>,其中關於「直寫胸臆」,同樣是就 著文字表面直接解釋:

貴乎直抒胸臆:這便是「本色高」。裝模作態,如沈約的詩文則「本色卑」。<sup>13</sup> 以上學界這些大同小異的詮釋,大抵不離唐氏文獻意涵。只是本文認為,作為深受 王龍溪理學滋養的唐順之,其「本色」論內涵之——「直寫胸臆」的「直寫」文 學思想,當不限於「直抒胸臆,自然流出,不加雕飾」這樣為人所熟知的解釋,其

<sup>9</sup> 張少康:《中國文學理論批評史教程》(北京:北京大學出版計,1999),頁 202。

<sup>10</sup> 張少康:《中國文學理論批評史教程》,頁 202。

<sup>11</sup> 王運熙、顧易生主編:《中國文學批評史》(臺北: 五南圖書出版有限公司,1993),頁 592。

<sup>12</sup> 參見張健:《中國文學批評》(臺北:五南圖書出版公司,1984),頁 277。

<sup>13</sup> 張健:《中國文學批評》,頁 277。

當有更深層面向,尚未獲得掘發。如關於王龍溪與唐順之,《明史》卷 250 提到:

(唐順之) 聞良知說於王畿, 閉戶兀坐, 匝月忘寢, 多所自得。<sup>14</sup> 周群亦考察到:

王龍溪著作以《會語》、《漫語》等語錄的形式為多,與唐順之的贈答、通函數量之多,在王畿文集中頗為罕見,而在其語錄中也常有語及唐順之的內容,由此足以見得王畿與唐順之的交誼之深了,而王畿對唐順之的影響也不難推得。15

可以說,王龍溪之於唐順之,就像羅近溪之於湯顯祖,沒有雙溪的思想寶礦,就沒有唐氏與湯氏的智慧美石。因此,除了目前學界對於唐氏「本色」論主要內涵——「直寫胸臆」的「直寫」詮釋外,參考王氏相關文學觀念,以對唐氏「直寫」乃至「本色」論意涵有更細微、更深層的面向理解,雖不是唯一的敲門磚,卻是一條可行的參照進路。

現在問題是,原來早已存在於王氏文學觀念中的「直寫」乃至「本色」文字, 其詳細內涵究竟為何?吾人該以何種視域切入,方能一窺其較為完整的思想面貌 呢?

其二,自北宋始,古文的倡導,一直與科舉制度,有著密切的關係。到了明朝,以八股文取士,考試形式的僵化及功利性,造成士風日下,使得有識之士提出針砭。如唐宋派就藉古文評點方式,引導士子,將古文創作經驗,用於時文寫作,讓古文大家之文「涵濡磅礴於胸中」,形成「格自高古典雅」現象。<sup>16</sup>而面對舉業弊病及由此所引發的古文提倡現象,王龍溪的「作文」觀很特別:

古人作文,全在用虚,紆徐操縱,開闔變化,皆從虚生。行乎所當行,止乎 所不得不止,此是天然節奏,古文時文皆然。<sup>17</sup>

<sup>&</sup>lt;sup>14</sup> 清・張廷玉等撰:《明史》(北京:中華書局,1997),頁 5424。

<sup>15</sup> 周群:《儒釋道與晚明文學思潮》(臺北:廣文書局,1995),頁37。

<sup>16</sup> 參見明·茅坤著:〈文訣五條訓縉兒輩〉,張大芝、張夢新點校:《茅坤集》(杭州:浙江古籍出版社, 1993),頁 875。

<sup>17</sup> 明·王龍溪:〈天心題壁〉,頁 198。

先師嘗論運筆之法,運肘為上,運腕次之,運指又次之。以虛為用,虛始能運,實則不能運也。予平生未嘗學書,而頗志於學,蓋不雜學故精,恐有所分也。昔之人因舞劍器悟運筆意,予因運筆悟學道之方,彼此所悟,大小不同,其為用虛,一也。<sup>18</sup>

首先,引文第一則大意是,王氏理想的「作文」,當如古人作文一樣——「用虛」。 也就是,王氏不以模仿秦漢文或唐宋文為主張,而是強調無論古文或時文創作,均 須「用虛」。此外,王氏學問興趣光譜相當廣泛,除了曾發表過作文意見外,書法、 繪畫亦曾提及,這些均可統稱為「藝」。如從引文第二則,可知王氏對於書法運筆, 曾發表過見解。該文重點在於:王氏因書法「運筆」而徹悟「學道」之方,此與昔 人透過「舞劍器」而悟「運筆意」的共同之處,同在於「用虛」、「以虛為用」。可以 說,「用虛」,乃是王氏文藝、學道觀中最核心的概念。亦即「以虛為用」,不僅能作 文、書法運筆、舞劍,更能學道。

若將以上兩項歷史背景的思考相連結,吾人可得出一條研究王氏本身「直寫」與「本色」概念的進路,那就是以王氏本身「用虛」概念作為探究起點,深入其「直寫」與「本色」概念海域,一探其究竟。也就是,本文重點並非要全面討論王龍溪「作文」觀,而是嘗試以「用虛」概念為切入點,探討原本早已存在於王氏文學觀念中的「直寫」乃至「本色」概念,以利他日以此觀念作為參照點,對唐氏「直寫」乃至「本色」論意涵有更細微、更深層的面向理解。

現在問題是,當吾人以「用虛」概念為切入點,去理解王氏「作文」觀時,「古人作文,全在用虛」的「用虛」,與前引文「於作文也,修辭達意,直書胸中之見」的「直書」、「以聖賢之心發明聖賢之言」的「本色」文字等,各自內涵為何?其關聯性又該如何梳理與勾連呢?也就是,如果王氏「作文」觀有其一致性,那麼其「作文」理念核心——「用虛」,與「作文」時「直書胸中之見」的「直書」,還有「作文」最後書寫出的「本色」文字概念等,應具一定的關聯性。只是其關聯性如何進行連結呢?以上相關議題,均待本文一一解析論述。

<sup>18</sup> 明·王龍溪:〈跋名賢遺墨漫語〉,頁 411。

# 二、「用虚」

關於「古人作文,全在用虛,紆徐操縱,開闔變化,皆從虛生」的「用虛」,如 前所述,即指「以虛為用」。至於該「虛」字究指何意?可參考以下引文:

1.古人作文全在用虚,古今好文字足以有傳,未有不從圓明一竅中發者。行 乎所當行,止乎所不得不止,一毫意見不得而增減焉。只是此作文之法,只 是此學。<sup>19</sup>

2.嘗聞之古文之與時文,其體裁相去若甚遠,而其間同異之機,不能以寸。 要皆於虛明一竅發之,非明者莫能辨也。<sup>20</sup>

若將前言所引的「古人作文,全在用虛,紆徐操縱,開闔變化,皆從虛生……古文時文皆然」與引文一、二則「古人作文全在用虛,古今好文字足以有傳,未有不從圓明一竅中發者」、「嘗聞之古文之與時文,其體裁相去若甚遠,而其間同異之機,不能以寸。要皆於虛明一竅發之」相參照,可看出不論是古文或時文,王氏一貫的「作文」重要理念,就是「用虛」。且此「虛」字,乃指向「虛明一竅」、「圓明一竅」。關於此「虛明一竅」,若參考其他文獻:

良知是性之靈竅,本虚本寂。21

良知者,虚之靈、神之竅也。22

良知本虚本寂,不學不慮,天植靈根,天濬靈源。23

可知其實指:王氏思想的核心——「良知」。簡言之,就王氏而言,一切的文章創作,均需由「虚明一竅」——「良知」發用而來。王氏「作文」理念,可說是其「良知」學說的延伸。尤值得注意的是,上一引文第二則是引自王氏〈精選史記漢書序〉。從該文的「予友荊川子嘗讀《史》、《漢書》,取其體裁之精且變者數十篇,批抹點裁,

<sup>19</sup> 明·干龍溪:〈三山麗澤錄〉, 頁 707。

<sup>20</sup> 明·王龍溪:〈精選史記漢書序〉,頁 346。

<sup>21</sup> 明 • 王龍溪:〈與莫中江〉, 頁 279。

<sup>22</sup> 明·王龍溪:〈變化說示士濬士美〉,頁 505。

<sup>23</sup> 明 • 王龍溪:〈漸庵說〉, 頁 500。

以為藝文之則」看來<sup>24</sup>,可知此文乃是王氏為唐順之精選《史記》、《漢書》古文所寫的序。王氏是影響唐順之學術思想形成的重要人物,從王氏在唐氏史記漢書評點書中作序,可知唐氏對於王氏「作文」觀必然是不陌生的。

如前所述,王氏「作文」理念核心,乃是「良知」。王氏將「良知」名之為「虚」的源由,可參考以下文獻:

1.虞廷謂之「道心之微」,周文謂之「不顯之德」,孔門謂之「默」,《易》謂之「密」、謂之「虚」、謂之「寂」,千古聖學惟此一路。<sup>25</sup>

2. 「夫乾,其靜也專,其動也直,是以大生焉。夫坤,其靜也翕,其動也闢, 是以廣生焉」便是吾儒說虛的精髓。……。自今言之,乾屬心,坤屬身;心 是神,身是氣。身心兩事,即火即藥。元神元氣,謂之藥物;神氣往來,謂 之火候。神專一則自能直遂,性宗也;氣翕聚則自能發散,命宗也。……先 師提出良知兩字,範圍三教之宗,即性即命,即寂即感,至虛而實,至無而 有。<sup>26</sup>

引文第一則道出了,王氏的「良知本虛本寂」源自於《易》。尤其從引文第二則,可知在王氏觀念中,儒家指「良知」為「虛」的精髓,盡在《易經·系辭上傳》一段話——「夫乾,其靜也專,其動也直,是以大生焉。夫坤,其靜也翕,其動也闢,是以廣生焉」。關於此段話,如何從「良知」角度切入進行理解,下文將有詳論。於此注意到的是,從該引文接著說道的「自今言之,乾屬心,坤屬身;心是神,身是氣。身心兩事,即火即藥。元神元氣,謂之藥物;神氣往來,謂之火候。神專一則自能直遂,性宗也;氣翕聚則自能發散,命宗也」、「先師提出良知兩字,範圍三教之宗,即性即命」,可看出王氏所謂「良知本虛」的「良知」、「虛」,實則蘊含了「乾一心一神一性」與「坤一身一氣一命」兩個意涵。且從引文的「神氣往來,謂之火候」,可知此「心一神」與「身一氣」是不斷地進行往來相交的。如以下文獻:

<sup>24</sup> 明·王龍溪:〈精選史記漢書序〉,頁 346。

<sup>25</sup> 明·王龍溪:〈致知議辨佚文〉,頁 802。

<sup>26</sup> 明·王龍溪:〈東遊會語〉,頁 84-85。

良知者,人心之靈體,平旦虚明之氣也。27

由戒懼慎獨以出中和,正是養夜氣、收放心實際理地,正是動靜合一真脈路。<sup>28</sup> 然利欲交蔽,夜氣不足以存,失其本體之良,必須絕利去欲,而後能復其初心,非苟然而已也。<sup>29</sup>

從引文第一則的「良知者,人心之靈體,平旦虚明之氣」,可再度看出王氏的「良知」概念,實涵蓋了「心」與「氣」兩個意涵。同時,此「氣」意涵乃指向孟子的「平旦虚明之氣」。如引文二、三則的「養夜氣、收放心」、「夜氣不足以存,失其本體之良」均顯示出,在王氏觀念中,與「良知」虚明本體息息相關的「虚明之氣」,乃是孟子的「夜氣」。關於此「平旦虚明之氣」、「夜氣」,從以下引文,可知其在王氏文獻中,隨著不同脈絡的敘述,便有不同的稱謂。如:

- 1.在吾人則為夜氣虛明,聖賢所從以入。自此學不明,世之學者不知生意所 自出,不從真息中尋討下落,徒欲向外馳求。<sup>30</sup>
- 2.千古聖學,存乎真息,良知便是真息靈機。31
- 3.千古聖學,只一知字盡之。知是貫徹天地萬物之靈氣。32
- 4.息是入聖路頭,如牛山萌蘗之生也。33

引文第一則「聖賢所從以入」的「夜氣虚明」,顯然即為該文後半段的「不從真息中尋討下落」的「真息」,也就是引文第二、三則「良知便是真息靈機」、「知是貫徹天地萬物之靈氣」的「真息靈機」、「靈氣」。同時,也是引文第四則的「息是入聖路頭」的「息」。關於此「息」,以下文獻道出其更詳細的意涵:

息是先天清氣。34

<sup>27</sup> 明•王龍溪:〈冊付養真收受後語〉,頁438。

<sup>28</sup> 明·王龍溪:〈書陳中閣卷〉,頁 478。

<sup>29</sup> 明·干龍溪:〈與張和張子問答〉,頁 127。

<sup>30</sup> 明·王龍溪:〈與宛陵會中諸友〉,頁 315。

<sup>31</sup> 明·王龍溪:〈留都會紀〉, 頁 97。

<sup>32</sup> 明·王龍溪:〈三山麗澤錄〉,頁12。

<sup>33</sup> 明·王龍溪:〈華陽明倫堂會語〉,頁 161。

心無私累,一點元神,與先天清氣相依相息。35

先天元神元氣,停育相抱,真意綿綿,開闔自然,與虚空同體。36

心息相依,水火自交,謂之息息歸根,入道之初機也。37

引文第一則道出了,「息」乃是有別於後天之氣的「先天清氣」。這樣的「先天清氣」 (「息」)與「良知本心元神」關係,誠如引文第二、三則所言的,是「相依相息」、 「停育相抱」的。尤值得注意的是,引文第四則短短的「心息相依,水火自交,謂 之息息歸根,入道之初機也」一段話,道出以下三項重要內涵:

一、「心息相依,水火自交」揭示著,良知本虚的「心」與「氣(息)」不是靜態地相互依存,而是如「水火自交」一樣,是一種動態性地不斷往來相交。如且看 王氏詮解《易經·系辭上傳》「夫乾,其靜也專,其動也直,是以大生焉。夫坤,其 靜也翕,其動也闢,是以廣生焉」的「靜專動直」、「靜翕動闢」:

夫氣體之充而塞乎天地者也,氣之靈為良知。孟子論日夜所息,平旦虚明之 氣,即是靈氣造化無停機,纔止息,即有生息之義。靜專動直,靈之馭氣也; 靜翕動闢,氣之攝靈也。<sup>38</sup>

依文本脈絡,可知「靜專動直,靈之馭氣也;靜翕動闢,氣之攝靈也」無非指向:「良知靈體」與其「平旦虛明之氣(息)(夜氣)」彼此「馭氣」、「攝靈」的「相交」狀態,也就是前文引的「心息相依,水火自交」狀態。由此可知,王氏認為儒家指「良知」為「虛」的精髓,盡在《易經·系辭上傳》「夫乾,其靜也專,其動也直,是以大生焉。夫坤,其靜也翕,其動也闢,是以廣生焉」此段話。其乃意指著:「良知」為「虛」狀態,就是「心息相依,水火自交」狀態。換言之,前文探討「用虛」的「虛」,指向王氏思想的核心——「良知」,只是該「虛」簡易的意涵;其更為詳盡的精華內涵,當指:良知「心息相依,水火自交」的狀態。王龍溪認為,作文、書

<sup>34</sup> 明·王龍溪:〈與李原野〉,頁 204。

<sup>35</sup> 明·王龍溪:〈三山麗澤錄〉,頁 13。

<sup>36</sup> 明·王龍溪:〈天柱山房會語〉,頁 119。

<sup>37</sup> 明·王龍溪:〈天山答問〉,頁 775。又王氏亦提到:「含煦停育,心息相依,是謂息息歸根,命之蒂也。」(〈調息法〉,頁 424。)

<sup>38</sup> 明·王龍溪:〈致知議略佚文〉, 頁 798-799。

法運筆、舞劍等均需「用虛」、「以虛為用」,便是指向:只有吾人良知保持「心息相依,水火自交」狀態,才能作文、書法運筆、舞劍或學道。

二、該文「水火自交」與該引文第三則「先天元神元氣,停育相抱,真意綿綿,開闔自然」的「自交」、「自然」,道出了良知本虛的「心」與「氣(息)」,具有非人力所能參與安排的「自動」、「自然」特質。如:

良知者,本心之靈,至虛而寂,周乎倫物之感應,虛以適變,寂以通故,其動以天,人力不得而與,千聖相傳之秘藏也。<sup>39</sup>

良知萬古不息,吾特順之而已。40

上述文獻亦道出了,良知(含「心」與「氣」)之「動」,乃「其動以天,人力不得而與」、吾人只能「順之」。

三、該文「謂之息息歸根,入道之初機」的「入道」揭顯了,讓良知本虛的「心」 與「氣(息)」,保持「自交」、「息息歸根」狀態,是進入理學家意義世界——「道」、 天機或理的機竅法門。也就是,王氏曾說道:

良知是天然之靈竅,時時從天機運轉,變化云為,自見天則。<sup>41</sup> 理乘乎氣,氣承乎理,不可得而離也。<sup>42</sup>

理與氣未嘗離也。43

引文第一則說道,良知(含「心」與「氣(息)」)是「時時從天機運轉」的,所以才有引文二、三則的「理乘乎氣,氣承乎理,不可得而離也」、「理與氣未嘗離也」觀念產生。同時,關於「天機」運轉,王龍溪如此描述著:

累釋則天機自運。44

天機所感,人力弗得而與。45

<sup>39</sup> 明·王龍溪:〈自訟問答(一)〉,頁 432。

<sup>40</sup> 明·王龍溪:〈別曾見臺漫語摘略〉,頁 464。

<sup>41</sup> 明·王龍溪:〈過豐城答問〉,頁 79。

<sup>42</sup> 明·王龍溪:〈孟子告子之學〉,頁 189。

<sup>43</sup> 明·王龍溪:〈致知議辯〉,頁 141。

<sup>44</sup> 明·王龍溪:〈松原晤語壽念庵羅丈〉,頁 392。

只要「累釋」,天機便始終以自己方式在自動自運,非人力所能參與、安排。關於「累釋」,下文再論。於此注意到的是,既然天機總是自動自運著,「時時從天機運轉」的良知(含「心」與「氣」),自然亦是自動運轉,前文所論及的良知「心氣」,具有非人力所能參與的「其動以天」特質,於此可再度獲得印證。簡言之,天機與良知(含「心」與「氣」)是「未嘗離」的,均是「人力弗得而與」地自動運轉。

前文曾引到「千古聖學,只一知字盡之。知是貫徹天地萬物之靈氣」——良知 (含「心」與「氣」)貫徹於天地萬物之間,與良知「未嘗離」的天機、理或道,自 亦是遍佈於宇宙萬化之中,這當中包括遍佈於吾人身體中。如王龍溪於〈答楚侗耿 子問〉曾說道:

吾人此身,自頂至踵,皆道體之所寓,真我不離軀殼,若謂咽喉以下是鬼窟, 是強生分別,非至道之言也。<sup>46</sup>

如引文所示,可知天機、道體(及與天機「未嘗離」的良知心氣)時時在吾人身上,「自頂至踵」地自轉自運著。王龍溪認為,正是這樣「從天機運轉」的「良知」、「心氣」,呈現「相依,水火自交」狀態,使吾身能「用虛」,能「以虛為用,虛始能運」地書法運筆、舞劍及學道,古人的「作文」亦由此而發。

換言之,王龍溪理想「用虛」的作文,乃是「心息相依,水火自交」的「良知心氣」在吾身自動自發之文,是「天機自運」顯現之文,其具有非人力所能安排的「自然」特性。同時,值得注意的是,這裡的「天機自運」,就吾人此身而言,是要以前文所言的「累釋」為前提,才能自在運行。如「累釋則天機自運」的全文是:

良知本虚,天機常活,未嘗有動靜之分,如目本明,如耳本聰,非有假於外也。致知之功,惟在順其天機而已。有不順者,欲為之累,如目之有翳,耳之有垢,非聰明本然也。累釋則天機自運,翳與垢去,則聰明自全矣。<sup>47</sup>

引文一開頭的「良知本虚,天機常活,未嘗有動靜之分」道出了,不論動靜,吾人此身時時均是「良知本虚,天機常活」——良知心氣時時處於「心息相依,水火自

<sup>45</sup> 明·王龍溪:〈致知議辯〉,頁 138。

<sup>46</sup> 明·王龍溪:〈答楚侗耿子問〉,頁 101。

<sup>47</sup> 明·王龍溪:〈松原晤語壽念庵羅丈〉,頁 392。

交」的「虚」狀態、天機時時活潑運轉。面對這樣的「良知」、「天機」,吾人可做的,就是「特順之而已」。<sup>48</sup>亦即,以「致知之功」,將「欲為之累」的欲望釋放,如此才能「順其天機」<sup>49</sup>,達到「累釋則天機自運」<sup>50</sup>的效果,如此才有「(良知)其動以天,人力不得而與」的「天機自運」之文出現。

關於王氏的「致知」工夫論意涵,由於其涉及於王氏整體思想體系之論述,此 非本文所能盡,在此不做辨析詳述。本文將闡發的是,從前文所述的,可看出主張 作文、書法、舞劍等均需「以虛為用」的王龍溪,其「用虛」文藝觀的背後,預設 著「致知」以「無欲」的「人品」踐履修養。<sup>51</sup>也就是,只有「致知」以「無欲」 的「人品」踐履,吾人良知才能處於「心息相依,水火自交」的「虛」狀態,吾人 身體手足,才能順著「心息相依,水火自交」的「良知本虛」心氣,從天機運轉地 運筆,也才有「良知本虛,天機常活」、「天機自運」的文章產生。

#### 如王龍溪曾提到:

或以德義,或以勳業,或以辭章,所尚不同,皆一時名世碩儒。蓋以人品高而傳,非徒區區以書之工拙為去留也。世丈謂「物之可傳也,在彼而不在此」,誠名言也。52

良知者,天地萬物之靈也,子而果能實致其良知,範圍曲成,將於是乎賴, 而況於文詞之藝乎哉?<sup>53</sup>

以上第一則文獻若連結於前文所述,可知文藝流傳長久與否,在王氏觀念中,人為 技巧之工拙,絕非為決定要素,其關鍵點在於「人品」。在於淡化嗜欲習氣,讓與「道」 不相離的良知本虛<sup>54</sup>,「心息相依,水火自交」地充盈整個身心,所形構出的高超「人 品」。「人品高」意味著:其整體身心,蘊有無窮充沛的良知本虛(「心息相依,水火

<sup>48</sup> 明·王龍溪:〈別曾見臺漫語摘略〉,頁 464。

<sup>49</sup> 明·王龍溪:〈別曾見臺漫語摘略〉,頁 464。

<sup>50</sup> 明·王龍溪:〈松原晤語壽念庵羅丈〉,頁 392。

<sup>51</sup> 如王氏曾言:「知而曰致,翕聚緝熙以完無欲之一,所謂工夫也。」明·王龍溪:〈書同心冊卷〉, 頁 121。

<sup>52</sup> 明·干龍溪:〈跋名腎遺墨漫語〉, 頁 411。

<sup>53</sup> 明·王龍溪:〈讀《雲塢山人集》序〉,頁 353。

<sup>54</sup> 該文後半段的「以虛為用,虛始能運,實則不能運也」的「虛」,如前文所述的,即良知本虛心氣。

自交」),與天機天理之自動流行。由此「順其天機」的吾人身體手足,創作出的「文藝」,便是「道」、天機,便是境界。也就是,這裡的「人品高」,必然是由「致知」以「無欲」的人品「踐履」純熟而來。<sup>55</sup>「致知」以「無欲」人品踐履越是純熟,吾人身體手足越是能「順其天機」地揭露「道」之「文藝」。王氏「用虛」文藝觀的背後,預設著「致知」以「無欲」的「人品」踐履修養,由此文獻及引文第二則的「子而果能實致其良知,範圍曲成,將於是乎賴,而況於文詞之藝乎哉」,均可獲得印證。<sup>56</sup>

於此吾人將繼續探問,既然以上論述的「用虛」,乃是王氏作文觀的核心,那麼其與王氏所認為的——作文當「直書」胸中所見的「直書」概念,究應如何連結?

# 三、「直書」

如前所述,王氏理想的作文「用虚」(良知呈現「心息相依,水火自交」狀態), 乃需以「致知」以「無欲」的「人品」踐履,作為基本前提。那麼,王氏主張,作 文之際,當「直書胸中之見」、「直寫胸中所得」的「直書」、「直寫」動作,便可能 與其論及「致知」工夫時,所常言的「直心以動」有關。這怎麼說呢?如以下引文:

「人之生也直」,直是心之本體,人情世事皆此心之應跡,纔有毀譽利害夾帶其間,始不能直,始有許多委曲計較。若能忘得毀譽陪奉、利害體態,直心以動,自有天則。<sup>57</sup>

從事於致知之學,時時握其機、入其竅,直心以動,自見天則。58

<sup>55</sup> 關於「踐履」,從王氏所言的「踐履未能純一,習氣未消。纔警策便與天地相似,非悟入者不能。」 明·王龍溪:〈撫州擬峴臺會語〉,頁 19。可知其涉及於「致知」以「無欲」的人品修養純熟,讓良 知心氣呈純一、習氣消融狀態。

<sup>56「</sup>良知者,天地萬物之靈也,子而果能實致其良知,範圍曲成,將於是乎賴,而況於文詞之藝乎哉?」明,王龍溪:〈讀《雲塢山人集》序〉,頁353。

<sup>57</sup> 明 • 王龍溪:〈與邵纓泉〉,頁 296。

<sup>58</sup> 明·王龍溪:〈雲間樂聚冊後語〉,頁 415。

吾世丈深信先師良知之學,一切應感,能直心以動、不作安排否?致知無巧法,無假外求。<sup>59</sup>

在引文第一則中,王龍溪將「直心以動」的「直」概念,溯源於《論語·雍也篇》的「子曰:『人之生也直』」。同時,認為此「直」是「心之本體」,認為在人情世事的一切應感,也就是在感物而動之際,「良知」只要「無欲」,只要沒有毀譽利害夾帶其間,便能「直心以動,自有天則」。<sup>60</sup>至於第二、三則引文則指出,要「直心以動,自見天則」,只有「從事於致知之學」。因為如以下文獻:

致知之功,在意欲之不動。61

無為無欲者,致知也。62

致良知功夫不出倫物感應,自有天則。63

在王氏觀念中,只有憑藉「致知」工夫,才能「無欲」、「直心以動,自有天則」。所以王氏才說道:「致良知之外,無學」。<sup>64</sup>另外,在王氏文獻中,「直心以動」有時又稱為「以直而動」:

良知無奇特相、無委曲相,心本平安,以直而動。愚夫愚婦未動於意欲之時, 與聖人同,纔起於意、萌於欲,不能致其良知,始與聖人異耳。<sup>65</sup>

若是出世間大豪傑,會須自信本心,以直而動,變化云為,自有天則,無形跡可拘,無格套可泥,無毀譽可顧,不屑屑於繩墨而自無所逾。縱有破綻, 乃其踐履未純,原非心病。<sup>66</sup>

若將前文的「直是心之本體」,與引文第一則的「心本平安,以直而動」相參照,可

<sup>59</sup> 明·王龍溪:〈與陶念齋〉, 頁 224。

<sup>60</sup> 如「直心以動,全體超然,不以一毫意識參次其間。」明·王龍溪:〈趙麟陽贈言〉,頁 446-447。

<sup>61</sup> 明·王龍溪:〈致知議辯〉,頁 140。

<sup>62</sup> 明·王龍溪:〈復陽堂會語〉,頁9。

<sup>63</sup> 明·王龍溪:〈與吳從本〉,頁 326。

<sup>64</sup> 明·王龍溪:〈宛陵會語〉,頁 45。又如王氏說道:「捨致知而學,謂之蕩。」(〈新安斗山書院會語〉, 頁 166):「慎於獨知所謂致知也;用力於感應之跡,所謂格物也。千古聖賢,捨此更無脈路可入。」 (〈新安福田山房六邑會籍〉,頁 51。)

<sup>65</sup> 明•王龍溪:〈致知議略〉,頁132。

<sup>66</sup> 明·王龍溪:〈書顧海洋卷〉,頁 477。

知「直」本來就是良知在人情物理上,感物而動最本質的表現。愚夫愚婦與聖人皆具此「心之本體」。此本體表現的最大作用,便是如前文與這裡引文第二則所述的:「直心以動,自見天則」、「以直而動,變化云為,自有天則」——自有天則、天機應感顯現。只是何以世上所見的,只有聖人能「以直而動,自見天則」,愚夫愚婦卻不能?王氏以為,此乃因為吾人在人情物理、應感而動之際,「起於意、萌於欲」、「攙入意見」——有了屬於人的意識欲念加入,所以才與「自有天則」的「天則」世界有礙有障。王氏認為,此時惟有進行「致知」以「無欲」的人品踐履,才能使個人的習氣欲念消融,讓良知心氣呈現純一狀態,以處於「自見天則」境界中。

簡言之,「致知」以「無欲」的人品踐履,是王龍溪認為的「直心以動(以直而動),自見天則」的前提。當達及此「直心以動(以直而動),自見天則」境界時,該「動」是如前所述的「其動以天,人力不得而與」<sup>67</sup>、「其動以天,無復凡心之為累」<sup>68</sup>,是「動與天遊」<sup>69</sup>。也就是,此時此刻,人乃處於「自有天則」的「天遊」境界中<sup>70</sup>,所有人間世才有的「形跡,格套,毀譽」,至此宣告失效。(「以直而動,變化云為,自有天則,無形跡拘,無格套可泥,無毀譽可顧」) 如王氏在專談「直」概念的〈直說示周子順之〉一文中,也說道:

吾人為學只是一個直心,直心之謂德,無億度處、無湊泊處、無汙染處。窮 理盡性以至於明,窮此盡矣,至此而已。故曰「人之生也直」。寂然不動者, 直之體,坤之內,直也;感而遂通者,直之用,乾之動,直也。內外動靜, 一也。故直清可以通神明,直養可以塞天地。此千聖之學脈,顏子之所以欲 罷而不能也。纏有億度,便屬知解;纏有湊泊,便泥格套;纏有轉換,便屬 念想;纏有汙染,便涉情欲,是皆所謂妄也。纏入於妄,應機處便不神,便

<sup>67</sup> 明·王龍溪:〈自訟問答〉,頁 433。

<sup>68</sup> 即「知天命者,志與天通,其動以天,無復凡心之為累。」明·王龍溪:〈壽史玉陽年兄七十序〉, 頁 391。

<sup>69</sup> 即「向來拋在無事甲中,到此種種見在,化臭腐為神奇,皆此一點靈明隨緣變見,而精神氣魄,自然百倍於前。一日亦可,百年亦可,獨來獨往,動與天遊。」明·王龍溪:〈留都會紀〉,頁 92。

<sup>70</sup> 如「良知知是知非,其實無是無非。無者萬有之基,冥權密運,與天同遊。」明·王龍溪:〈書先師過釣臺遺墨〉,頁 470。

#### 有歇手處。故曰「顏子歿而聖學亡」。71

在該文獻中,王氏將「良知」在內外動靜,呈現無欲無妄的狀態,均稱之為「直」 (「寂然不動者,直之體,坤之內,直也;感而遂通者,直之用,乾之動,直也。內外動靜,一也」),認為這樣的「直心」,將使人處於「無億度、無湊泊、無汙染」的 境界。本文認為,這樣的境界,同於前文「無形跡可拘,無格套可泥,無毀譽可顧」 的「天遊」化境。

我們可以設想,此時此刻,若良知感物而動,而動之以「作文」。那麼,該「作文」必然是:作者在進行「致知」以「無欲」的人品踐履時,良知呈現「心息相依,水火自交」的「本虛」狀態,「以直而動,變化云為,自有天則」的「天機」之作,所有人間的「億度,知解;湊泊,格套;轉換,念想;汙染,情欲」等(「纏有億度,便屬知解;纏有湊泊,便泥格套;纏有轉換,便屬念想;纏有汙染,便涉情欲」),在此「作文」時刻,均起不了作用。前言引文的「於作文也,修辭達意,直書胸中之見」、「作文時,直寫胸中所得」的「直書」、「直寫」狀態,指的就是這樣的「以直而動」地書寫。

詳言之,本文認為,「直書胸中之見」、「直寫胸中所得」的「直」,與「以直而動,變化云為,自有天則」<sup>72</sup>的「直」同意,均指向良知感物而動之際,仍保持「心息相依,水火自交」的「本虚」狀態,不以一毫世情習見、意識參次其間。<sup>73</sup>而「直書」、「直寫」的「書寫」,就是「以直而動」的「動」;「直書胸中之見」、「直寫胸中所得」的「胸中之見」、「胸中所得」,就是「自有天則」的「天則」。如前文曾引的「良知者,本心之靈,至虚而寂,周乎倫物之感應,虚以適變,寂以通故,其動以天,人力不得而與」,該文獻後半段曾提到:

<sup>71</sup> 明·王龍溪:〈直說示周子順之〉, 頁 **497-498**。

<sup>72</sup> 明·王龍溪:〈書顧海洋卷〉,頁 477。

<sup>73</sup> 如「時時全體放下,一切稱譏逆順不入於心……直心以動,自見天則。」明·王龍溪:〈萬履庵漫語〉,頁 462。「直心以動,全體超然,不以一毫意識參次其間。」明·王龍溪:〈趙麟陽贈言〉,頁 446。「以直心行之,不以一毫世情習見知解伎倆攙次其間。」明·王龍溪:〈與顧海隅〉,頁 300。

不膠於跡,天則自見,是真典要;不起於意,天機自動,是真思為。74

「良知」在「周乎倫物之感應」時,只要「不膠於跡」、「不起於意(欲)」,「天則」、「天機」便「自動」、「自見」。<sup>75</sup>也就是,良知感應盎然出之,就是天機天理盎然出之。<sup>76</sup>「良知靈氣」不容自已地神感,就會有天機自然地神應。<sup>77</sup>因此,本文認為,「直書胸中之見」、「直寫胸中所得」的「胸中之見」、「胸中所得」,便是「天則」、「天機」。如以下道出了「致知」、「天機」與「文章」關連性:

若曉得講學做工夫,時時愛養精神,時時廓清心地,不為諸般外誘所侵奪, 天機時時活潑,時時明定,終日不對卷,便是看書一般,終日不執筆,便是 作文一般,觸機而動,自無凝滯,以我觀書,不為《法華》所轉。如風行水 上,不期文而文生焉。<sup>78</sup>

引文一開頭的「若曉得講學做工夫」,若與前文曾引的「致良知之外,無學」相參照,可知該「講學做工夫」,乃特指「致良知」學問與工夫。該引文大意道出了,若進行「致知」工夫,保養良知清明無欲、天機時時活潑,那麼就會「不期文而文生焉」,也就是如風行水上般地,良知自然而然觸「機」(「天機」)生發出「天機」之文。

至於這樣的天機、天則,是否只能解作道德是非之理?還是有其它詮釋的可能性?一般而言,我們理解儒家學者的「道」,總將之與「忠孝仁愛信義」等內涵劃上等號,以為儒家之道即為道德倫理意義。然從相關文獻可看出王龍溪觀念中的「道」恐不侷限於此:

<sup>74</sup> 明·王龍溪:〈自訟問答〉,頁 432。

<sup>75</sup> 如「神感神應,動之以天,凡在名目上揀擇、形跡上支撐、功能上湊泊,而非盎然以出者,皆有所 為而然也。」明·王龍溪:〈與胡栢泉〉,頁 265。

<sup>76</sup> 王龍溪在論及「良知」感應盎然出之時,有時會以「天機」盎然出之來表示。如在「良知」方面, 王龍溪提到:「良知在人,不學不慮,爽然由於固有,神感神應,盎然出於天成,本來真頭面,固 不待修證而後全。」明·王龍溪:〈書同心冊卷〉,頁 121。而在「天機」方面,則有「作意矜持, 如仰箭射空,力盡而墮,豈能長久?天機盎然出之,方不落矜持。」明·王龍溪:〈水西經舍會語〉, 頁 121。

<sup>77</sup> 如王氏曾以「固天機神應,一體傾慕之情也」的「天機神應」,來表示良知心氣有所感,天機即能有所應。明·王龍溪:〈跋徐存齋師相教言〉,頁 413。

<sup>78</sup> 明・王龍溪:〈天心題壁〉,頁 141。

道無窮盡、無方體,……道之可見謂之文,文散於萬故曰博。79

文者道之顯,言語威儀、典詞藝術,一切可循之業,皆所謂文也。80

引文第一、二則的「道之可見謂之文」、「文者道之顯」,指出了「道」、「理」或是「天機」,乃是以「文」的方式示現著。而「道」的意涵,就如上述引文所示的,是「無窮盡,無方體」的,所以「文」所象徵的意義亦具無窮深邃性。此外,就如王龍溪所說的:

至道本淡,淡之一字便是吾人對病之藥。81

具無窮意義的「道」,因具「淡」的特質<sup>82</sup>,所以當其以「文」直接揭露之際,此「文」 必然是「淡」之文。依此,便不難理解,王龍溪另文說道的:

君作詩本於性情,和平婉切,頗得陶、韋精意。荊川深許之,君亦自信。其作文明達疏暢,直寫所見,如江河順流而下,意盡而辭止。荊川嘗曰:「鹿園為詩,已得沖淡一路。為文直達,漸已脫去俗套纏繞。若夫體裁奇崛、險健雄怪,與夫紆徐幽眇,以虛為用之機括,更須有商量耳。」<sup>83</sup>

引文一開始的「君作詩本於性情,和平婉切」,可參考王氏以下所言:

夫千古聖學,惟在理會性情,捨性情則無學,未發之中,性之體也,其機在 於獨知之微,慎獨即致知也。<sup>84</sup>

中和者,性情之則也。戒慎恐懼而謹其獨,立本以達其機,中和所由以出焉者也。<sup>85</sup>

從引文第一則的「捨性情則無學,未發之中,性之體也,其機在於獨知之微,慎獨即致知」,可知在上文中所謂的「君作詩本於性情」的「性情」,就王氏而言,乃與

<sup>79</sup> 明·王龍溪:〈書累語簡端錄〉,頁 74。

<sup>80</sup> 明•王龍溪:〈復陽堂會語〉,頁8。

<sup>81</sup> 明·王龍溪:〈與胡鹿崖〉,頁 312。

<sup>82</sup> 王氏〈撫州擬峴臺會語〉說道:「道如玄酒,天下之至味存焉,有滋味便是欲。」(頁 23)

<sup>83</sup> 明·王龍溪:〈驃騎將軍南京中軍都督府都事僉前奉勑提督漕運鎮守淮安地方總兵官鹿園萬公行狀〉, 頁 604。

<sup>84</sup> 明 • 王龍溪:〈答吳悟齋〉,頁 248。

<sup>85</sup> 明·王龍溪:〈遺徐紫崖語略〉,頁 461。

「致知」工夫相關。尤其,從引文第二則的「戒慎恐懼而謹其獨,立本以達其機,中和所由以出焉者」可知,經由「慎獨即致知」工夫所出的「性情」,必呈「中和」狀態。依此,上文的「君作詩本於性情,和平婉切」的「性情」,使作詩呈現「和平婉切」風格,當不難理解其成因,仍與「致知」工夫修養相關。由此,王氏讚賞鹿園為公作文「明達疏暢,直寫所見」的「直寫」,自然與前言所引的「作文時,直寫胸中所得」的「直寫」同意,同指「致知」以「無欲」的人品踐履,使良知不以一毫習見參次其間地「以直而動」書寫;「直寫所見」的「所見」,與「直書胸中之見」、「直寫胸中所得」的「胸中之見」、「胸中所得」,同為「天則」、「天機」意。王氏認為「其(鹿園萬公)作文明達疏暢」,有如「江河順流而下,意盡而辭止」之意,乃與王氏期許他兒子作文能「臨文沛然,一瀉千里,所謂行乎其所當行,止乎其所不得不止」。85相同,同指從「致知」工夫以得中和性情,所發的作文,能因天機的盎然與天然節奏,「行乎其所當行,止乎其所不得不止」。87

另外,值得一提的是,從該文的「君作詩本於性情,和平婉切,頗得陶、韋精意。荊川深許之,君亦自信」可知:在王氏理解中,對於鹿園萬公「致知」以得中和性情,以寫出「和平婉切」之詩,其好友唐順之是相當贊許的。基此,王氏引荊川曾說的:「荊川嘗曰:『鹿園為詩,已得沖淡一路。為文直達,漸已脫去俗套纏繞。』」便意在讚賞鹿園萬公為詩風格。

這當中,若將「鹿園為詩,已得沖淡一路」,與前文曾引的王氏「至道本淡」觀念結合來看<sup>88</sup>,可知鹿園萬公致知以無欲的人品,鹿園萬公「本於性情,和平婉切」的詩品,已達「至道本淡」境界;至此「天機」境界的鹿園萬公,「為文」自能「直達」。也就是,此時的鹿園萬公,在王氏心中,就如前文曾引「若是出世間大豪傑,會須自信本心,以直而動,變化云為,自有天則」的「出世間大豪傑」,其作文能「用虛」(良知呈現「心息相依,水火自交」狀態),能「直寫胸中所得,務去陳言,不為浮辭異說,自然有張本、有照應、有開闔,變化成章而達」。也就是,該作文乃是

<sup>86</sup> 詳見明·王龍溪:〈北行訓語付應吉兒〉,頁 441。

<sup>87</sup> 明·王龍溪:〈北行訓語付應吉兒〉,頁 441。

<sup>88 「</sup>至道本淡,淡之一字便是吾人對病之藥。」明·王龍溪:〈與胡鹿崖〉,頁 312。

其「圓明一竅」——良知「心息相依,水火自交」、「以直而動,變化云為,自有天則」地「直寫」、「直書」出來的天機之作,人間所有的作文「陳言」、「格套」等, 已逐漸失去了纏繞作用。(「為文直達,漸已脫去俗套纏繞」)

本文認為,從王氏在該文贊許鹿園萬公「其作文明達疏暢,直寫所見」之後,又引唐荊川曾說的「為文直達,漸已脫去俗套纏繞」,可知:至少在王氏觀念中,唐荊川「為文直達」的「直」概念,乃與王氏「作文明達疏暢,直寫所見」的「直」同意,其背後乃預設著「致知」以「無欲」的人品踐履,使得鹿園萬公作文時,能「用虛」,能「以直而動,自見天則」,不以一毫得失介於其中,直寫胸中所得所見之天則。

依此,前言曾引唐順之的——「近來覺得詩文一事,只是直寫胸臆」<sup>89</sup>、「其一人心地超然,所謂具千古隻眼人也,即使未嘗操紙筆呻吟,學為文章,但直據胸臆,信手寫出」。<sup>90</sup>這裡的「直寫胸臆」、「直據胸臆」,就王龍溪理解而言,其背後,必然涉及於作者「致知」以「無欲」的人品踐履。

也就是,當作者「致知」以「無欲」的人品踐履純熟,才能「心地超然」、「無煙火酸餡習氣」——身心胸臆中,純是一片良知心氣、天機之自動流行。此時此刻,其身體手足也才能「順其天機」、「直據胸臆」地「行乎其所當行,止乎其所不得不止」地「信手」、「直寫」出非人間靡麗之工所能得的「至道本淡」之作。

於此或許有人會問,就唐順之本身而言,其作文當「直寫胸臆」、「直據胸臆」的「直」概念,是否真也預設著「致知」以「無欲」的人品踐履,才能使人在作文時「用虛」,使「良知」不以一毫得失介於其中地「以直而動,自見天則」,直寫出胸臆中,純是一片良知心氣、天機自動流行的「天機」之文?

就嚴格的學術角度看此議題,當獨立成章作詳細探討,非本文所能聚焦闡述。 惟我們看到王氏在該文最後所說的:

君交遊半於海內,念庵、荊川、緒山及予三數人,猶為相知。91

<sup>89</sup> 明・唐順之:《荊川先生文集》,卷7,〈與洪方洲書〉,頁13b。

<sup>90</sup> 明·唐順之:《荊川先生文集》,卷7,〈答茅鹿門知縣〉,頁9b。

<sup>91</sup> 明·王龍溪:〈驃騎將軍南京中軍都督府都事僉前奉勑提督漕運鎮守淮安地方總兵官鹿園萬公行狀〉,

可知與王氏相知的唐順之,是不可能不知道王氏作文觀的「直寫」之「直」,背後乃預設著「致知」工夫論的人品修養的。如在前言引的文獻——「作文時,直寫胸中所得,務去陳言,不為浮辭異說,自然有張本、有照應、有開闔,變化成章而達,不以一毫得失介於其中,方是善作文」之後,王龍溪曾提到:

此便是見在感應實事,便是格物致知實學,便是誠意實用力處。92

王氏認為「作文時,直寫胸中所得」的「直寫」,與其「格物致知」工夫習習相關, 於此明白可見。與王氏相知的唐順之,若說其「直寫胸臆」、「直據胸臆」的作文主 張,與王氏兩相無涉,恐怕是很難說得過去的。

最後,吾人要問的是,王氏所謂「以聖賢之心發明聖賢之言,自然平正通達, 紆徐操縱,沉著痛快,所謂本色文字」的「本色」為何意?其與「用虛」、「直書」 概念關聯性為何呢?

# 四、「本色」

「本色」論最早源於宋代「以詩為詞」與「以禪喻詩」的文學批評,之後發展 到明代,可見之於詩詞、戲劇等評論上。<sup>93</sup>其中,在晚明文藝思想中,特別標舉文

頁 606。

<sup>92</sup> 明·王龍溪:〈北行訓語付應吉兒〉,頁 441。

<sup>93</sup> 關於「本色」此一審美範疇,在宋代已出現,如陳師道的:「退之以文為詩,……雖極天下之工,要非本色。」嚴羽論詩所說的:「惟悟乃為當行,乃為本色。」宋以後,「本色」美更為流行,普遍用以表徵元雜劇的質樸自然、不事脂粉的美學特色。分見宋·陳師道:《後山詩話》,收入何文煥輯:《歷代詩話》上冊(北京:中華書局,1981),頁 309;宋·嚴羽著,郭紹虞校釋:《滄浪詩話·詩辨》(臺北:里仁書局,1987),頁 12。又如何良俊在《曲論》中所說:「《西廂》全帶脂粉,《琵琶》賣弄學問,其本色語少」。明·何良俊:《曲論》,收入《四友齋叢說》(上海:上海古籍出版社,2005),卷 37,頁 1168。到了明代,唐順之的「近來覺得詩文一事,只是直寫胸臆,如諺語所謂開口見喉嚨者,使後人讀之,如真見其面目,瑜瑕具不容掩,所謂本色,此為上乘文字。」明·唐順之:〈與洪方洲書〉,頁 13b,以及徐渭的「世事莫不有本色,有相色。本色猶言正身也,相色,替身也。替身者,即書評中婢作夫人終覺羞澀之謂也。婢作夫人者,欲塗抹成主母而多插帶,反掩其素之謂也。故餘於此本中賤相色,貴本色。眾人嘖嘖者,我煦煦也。豈為戲劇者,凡作者莫不如此。嗟哉,吾

章應表現「本色」者,以唐順之、徐渭最為著名。此二人思想源頭,均可溯及於王龍溪。<sup>94</sup>而從前言引文可看到,「本色」一詞,原來早已存在於王氏文學觀念中,只是其詳細內涵為何?

首先,我們注意到的是,王氏論及「本色」文字的一段話——「若時時打疊心地潔淨,不以世間鄙俗塵土入於肺肝,以聖賢之心發明聖賢之言,自然平正通達, 紆徐操縱,沉著痛快,所謂本色文字」,與前文曾引的「若曉得講學做工夫,時時愛 養精神,時時廓清心地,不為諸般外誘所侵奪,天機時時活潑,時時明定」<sup>95</sup>,均 出自〈天心題壁〉一文。

同時,若將王氏論及「本色」文字中的「若時時打疊心地潔淨,不以世間鄙俗 塵土入於肺肝」與「若曉得講學做工夫,時時愛養精神,時時廓清心地,不為諸般 外誘所侵奪」相參照,可看出其同指進行「致知」工夫,以保養良知清明無欲。這 樣「時時打疊心地潔淨」、「時時廓清心地」的致知工夫,所形成的潔淨之心,王氏 認為,就是「聖賢之心」。也就是,這裡的「潔淨」、「聖賢之心」,若參照以下引文, 便可知其所指:

良知者,心之靈也,洗心退藏於密,只是良知潔潔淨淨,無一塵之累,不論 有事無事,常是湛然的,常是肅然的,是謂齋戒以神明其德。<sup>96</sup>

父母未生以前,玄玄淨淨,言思路絕,不可執尋,不可污染,所謂密也。<sup>97</sup> 引文第一則道出了,「良知」的「潔淨」<sup>98</sup>、無污染性。尤其該文的「洗心退藏於密」 的「密」,若與引文第二則相互參照,便知早在父母未生以前,「良知」便處於「玄

誰與語!」則將「本色」,作為文學藝術的根本美學要求。明・徐渭:〈徐文長逸草・西廂序〉,《徐 渭集》(北京:中華書局,2003),頁 1089。

<sup>94</sup> 如張劍指出:「徐渭作為王畿的從表弟,王畿又是徐渭列入『畸譜』師類首位的老師,兩人自幼交往,過從亦多。就『本色』論,王畿作為哲學家,對徐渭的影響要遠過於唐順之。」張劍:《心學與徐渭藝術思想研究》(北京:中央美術學院博士論文,2007),頁 60。

<sup>95</sup> 明·王龍溪:〈天心題壁〉,頁 141。

<sup>%</sup> 明·王龍溪:〈致知議辯〉,頁 139-140。

<sup>97</sup> 明·王龍溪:〈答王敬所〉,頁 277。

<sup>98 「</sup>人人有個聖人,一念良知不容毀滅,便是聖人真面目。致此良知,潔潔淨淨,不為功利所滑擾, 不為見解所湊泊,便是學聖人真工夫。」明,王龍溪:〈書顧海洋卷〉,頁 476。

玄淨淨,言思路絕,不可執尋,不可污染」的「密」狀態。當人出生後,此「良知」 仍保持其完整無欲性,便是所謂的「赤子」時期。如以下文獻所示:

赤子之心,即所謂蒙。良知良能,人所固有。99

蒙之時,混沌未分,只是一團純氣,無知識技能攙次其中,默默充養,純氣 日足,混沌日開,日長日化而聖功生焉。故曰「童蒙,吉」。<sup>100</sup>

赤子童蒙時期,人身上的良知心氣最為混沌未分,因此又可稱為「純氣」。在此文獻中,王龍溪認為若能默默充養這樣的「良知心氣」、「純氣」,不讓知識技能參雜其間,便可達「聖功」之境。亦即,「聖」的狀態,在王氏觀念中,就是赤子童蒙一團良知心氣流行狀態。

由於每人初生之際,均有這樣的一團「純氣」、「良知心氣」,所以當此純氣充養全身,王龍溪便稱此人乃處於「本來面目」或「本色」狀態,如:

至道本淡……才冷淡,便見本色;才鬧熱,便落世情。101

寧可一生冷淡寂寞,不在世情上討些子便宜,良知本來面目始有十分相應處, 方為不辜負初心耳。<sup>102</sup>

前文已述,良知心氣乃與道不相離,所以這裡引文的「至道本淡……才冷淡,便見本色」、「不在世情上討些子便宜,良知本來面目始有十分相應處」乃指向:當吾人不受世情所牽引,「良知心氣」、「至道」充盈吾身之際,吾人便處於「淡」、「本色」、「本來面目」之境。

如此說來,「本色」,就王氏而言,其最根本的意涵就是:良知心氣在完全沒有人為意識、利害、逆順等相關欲望習氣介入的最本然潔淨狀態。如:

眼面前勘得破,不為順逆稱譏所搖,腳跟下箚得定,不為得喪利害所動,時 時從一念入微,醞釀主張,討個超脫受用。才有所向便是欲,才有所著便是

<sup>99</sup> 明·王龍溪:〈大象義述〉,頁 654。

<sup>100</sup> 明·王龍溪:〈東遊問答〉,頁 720。

<sup>101</sup> 明 • 王龍溪:〈與胡鹿崖〉,頁 312。

<sup>102</sup> 明·王龍溪:〈與鄧子和〉,頁 331。

妄,既無所向、又無所著,便是絕學無為本色道人。103

良知原是不學不慮、原是平常、原是無聲無息、原是不為不欲,才涉安排放 散等病皆非本色。<sup>104</sup>

引文第一則大意乃是指:當吾身良知心氣感物而動所發用的一念,能「不為順逆稱 譏所搖」、「不為得喪利害所動」地應感著,吾人便可說是無欲超脫的「本色道人」。至於引文第二則「才涉安排放散等病皆非本色」,也指出了王氏「本色」根本之意,即是完全沒有人為安排的良知無欲本然狀態。

至於「若時時打疊心地潔淨,不以世間鄙俗塵土入於肺肝,以聖賢之心發明聖賢之言,自然平正通達,紆徐操縱,沉著痛快,所謂本色文字」的「本色文字」,乃是以上述的「本色」根本意涵——完全沒有欲望習氣介入的良知心氣「本色」、「本來而目」狀態,作為前提,所寫出的「自然平正通達,紆徐操縱,沉著痛快」文字。

詳言之,「時時打疊心地潔淨,不以世間鄙俗塵土入於肺肝」的致知工夫,就王氏而言,乃使吾人處於「良知」「本色」「本來面目」的「聖賢之心」狀態。而「以聖賢之心發明聖賢之言,自然平正通達,紆徐操縱,沉著痛快,所謂本色文字」道出了:當吾人處於沒有人欲習氣介入的「良知」、「本色」、「本來面目」的「聖賢之心」狀態,如此「直書」、「直寫」出的文字,便是「本色」文字。且這樣的「本色」文字,王氏認為,具有「自然平正通達,紆徐操縱,沉著痛快」特色。這是為什麼呢?

對於王氏認為「本色」文字具有的「紆徐操縱」現象,本文注意到,其應與前文所引的「古人作文,全在用虛,紆徐操縱,開闔變化,皆從虛生」的「紆徐操縱,開闔變化」同意。也就是,只要由良知「本虛」—「心息相依,水火自交」狀態,所「直書」的文字,均具有「紆徐操縱,開闔變化」的現象。這是因為王氏曾說道:

先天元神元氣,停育相抱,真意綿綿,開闔自然,與虚空同體。<sup>105</sup> 神息相孕,水火自交,然非是致知之外另有此一段工夫。<sup>106</sup>

<sup>103</sup> 明 • 王龍溪:〈與李見亭〉, 頁 290。

<sup>104</sup> 明·王龍溪:〈答楚侗耿子問〉,頁 102。

<sup>105</sup> 明·王龍溪:〈天柱山房會語〉,頁 119。

關於引文第一則,在前文已作過討論,只是當時論述重點有兩項。第一項是,著重於「先天元神元氣,停育相抱」乃與前文曾引的「心息相依,水火自交」同意,同指良知的「心」與「氣」是一種動態性地不斷往來相交;第二項是「先天元神元氣,停育相抱,真意綿綿,開闔自然」的「自然」,乃指向良知的「心」與「氣」,具有非人力所能參與安排的「自然」特質。而於此,本文將重點,聚集於「先天元神元氣,停育相抱,真意綿綿,開闔自然」的「開闔」。

也就是,該「開闔」自然,道出了良知在完全沒有人欲習氣介入的「心息相依,水火自交」、「本色」狀態下,所顯於外的氣息流行變化,就是「開闔自然」。具「開闔自然」的「良知本虚」心氣,所化成的文字,自然具有「紆徐操縱,開闔變化」的特色(「紆徐操縱,開闔變化,皆從虚生」)。

而「以聖賢之心發明聖賢之言,自然平正通達,紆徐操縱,沉著痛快,所謂本色文字」的「聖賢之心」,如前所述,乃指「良知」潔淨無欲狀態。因此,「以聖賢之心發明聖賢之言,自然平正通達,紆徐操縱,沉著痛快,所謂本色文字」的「自然平正通達,紆徐操縱,沉著痛快」,自然與「紆徐操縱,開闔變化,皆從虛生」的「紆徐操縱,開闔變化」同意,同指由「開闔自然」的良知心氣,在沒有習氣介入的「心息相依,水火自交」的「本虛」狀態下,「以直而動」地「直書」,所「直寫」出的文字流暢現象,王龍溪亦稱之為「本色」。

值得注意的是,引文第二則的「神息相孕,水火自交,然非是致知之外另有此一段工夫」道出了,良知的「心」與「氣」,若要時時保持「神息相孕,水火自交」、「先天元神元氣,停育相抱」的「開闔自然」狀態,就需有「致知」工夫的促成。也就是,當「致知」以「無欲」的人品「踐履」純熟,感物而動的良知心氣呈現「心息相依,水火自交」、沒有欲望習氣可介入的「本虛」、「本色」狀態,此時若「直心以動」、動之以「作文」,該作文的書寫,必然是「用虛」——以「心息相依,水火自交」的「良知本虛」心氣運筆。由「心息相依,水火自交」、「先天元神元氣,停育相抱」、「開闔自然」的「良知心氣」所運出的文字,乃為「紆徐操縱、開闔變化」、

<sup>106</sup> 明·王龍溪:〈三山麗澤錄〉,頁 703。

「自然平正通達,紆徐操縱,沉著痛快」的「本色」文字。

王龍溪在寫給唐荊川的信中,曾提及其自身「本色」概念:

竊意此尚從俠氣帶來。俠者之重然諾,輕生死,終涉好名,與聖賢本色作用 未免毫釐,亦在機上辨之而已。<sup>107</sup>

吾兄自信此學已得手,徹底乾淨,不知一切應感,果皆出於本色、無意見攙雜否?一切逆順稱譏好醜,盡能平懷應之、不起爐竈否?於自己一切利害得喪,盡能忘卻、不作見解伎倆譴釋否?<sup>108</sup>

從引文第一則的「聖賢本色作用」、第二則「不知一切應感,果皆出於本色、無意見攙雜否」均可看出,王龍溪向唐荊川傳達的「本色」概念,乃指向:完全沒有任何人為名利、意見等欲望習氣介入其中的良知潔淨本然狀態。這樣的「本色」,乃為王龍溪思想中「本色」的最根本意涵。本文認為,唐荊川著名的文章「本色」論,若能從王龍溪的「本色」最根本意涵及由此所推導出的「本色」文字概念,去進行探討研究,或許能看出不一樣的學術風貌。

也就是,已有學人注意到,唐順之所提出的「本色」論,不同以往之處,就將「本色」論與作者人格涵養相勾連。如蕭名嬌所指出的:

「本色論」對於「詩詞討論」上,則是到了唐順之之時才前所未有地注意到 作者「個人情性」、「人格涵養」的獨立價值,並把這種獨立價值作為評判文 學的標準。109

然「人格涵養」的內涵究竟為何?蕭先生未能明講。同時,王運熙、顧易生在其主編《中國文學批評通史》中,也留意到唐順之「本色論」關連於其自身所提到的「方欲洗滌心源,從獨知處著工夫」、「還其青天白日不欲不為之初心」:

唐順之在《答茅鹿門知縣第二書》中論及本色說:「非洗滌心源,獨立物表, 具古今隻眼者不足以與此。」這裏他談及為學追求的目標也是「洗滌心源, 從獨知處著工夫」,最後達到「還其青天白日不欲不為之初心」。可見二者是

<sup>&</sup>lt;sup>107</sup> 明・王龍溪:〈與唐荊川〉, 頁 267。

<sup>108</sup> 明·王龍溪:〈與唐荊川〉, 頁 266。

<sup>109</sup> 蕭名嬌:〈明代「本色論」的詮釋問題及其反思〉,《問學集》17 (2010.5), 頁 202。

相一致的,他理想中的具千古隻眼者正是具有「青天白日不欲不為之初心」 的人。<sup>110</sup>

王先生顯然發現到,在唐順之觀念中,只有經過「洗滌心源,從獨知處著工夫」,最後達到「還其青天白日不欲不為之初心」的人,才是「具古今隻眼者」,也才能寫出「本色」文字。然遺憾的是,王先生並未對此觀點作進一步闡述,反而在批評唐順之本色論中作結。<sup>111</sup>

面對這樣的學術現象,本文認為,可參考明儒黃宗羲提到唐氏學術思想特徵的 一句話:

先生之學,得之龍溪者為多,故言於龍溪只少一拜。以天機為宗,無欲為工 夫。 $^{112}$ 

此說揭示了唐順之學術思想與王畿一派的共性,同時也說明了唐順之學術思想乃以「無欲」作為工夫論、以「天機」作為學說宗旨。而從本文探討,可知「無欲」、「天機」兩概念,乃為王龍溪「作文」觀如「用虛」、「直書」、「本色」等主要的內涵。本文認為,與王龍溪相知的唐荊川,若能以其受王龍溪影響而有的「以天機為宗,無欲為工夫」的思想角度切入,當更能有助於其「本色」論更為深層意涵的重新理解與詮釋。

## 五、結語

王龍溪「作文」觀的「用虛」、「直書」與「本色」文字概念,經由以上討論, 可知其關聯性,乃為:只有「致知」以「無欲」的人品踐履,才能讓吾人回歸於「父

<sup>110</sup> 王運熙、顧易生主編:《中國文學批評通史·明代卷》(上海:上海古籍出版社,1996),頁 225。

<sup>111</sup> 王先生提及「他主張寫作要『洗滌心源』,要屏絕一切『喜心勝心』,『使一些私見習氣不留下種子 在心裡』(《與蔡白石郎中第二書》),試問這樣一來何必還要寫詩呢?」王運熙、顧易生主編:《中 國文學批評通史・明代巻》,頁 226。

<sup>112</sup> 清・黃宗羲著,沈芝盈點校:《明儒學案》(臺北:華世出版社,1987),卷 26,〈南中王門學案二・ 襄文唐荊川先牛順之〉,頁 599。

母未生以前,玄玄淨淨,言思路絕,不可執尋,不可污染」的「良知」、「本色」、「本來面目」狀態——亦即回歸於「心息相依,水火自交」、「先天元神元氣,停育相抱」的良知心氣「開闔自然」的「虚」狀態。如此,吾人作文之際,身體手足才能順著「心息相依,水火自交」、「開闔自然」的「良知本虚」心氣,從「天機」運轉地「用虚」運筆;也才能讓感物而動的良知心氣,在沒有一毫習氣參次其間的「心息相依,水火自交」、「無欲」狀態下,「以直而動,自有天則」地「直書」、「直寫」出「紆徐操縱、開闔自然」、「自然平正通達,紆徐操縱,沉著痛快」的「本色」文字,以成就「良知本虚,天機常活」的文章。113

本文在探討王氏「作文」觀——「用虛」、「直書」與「本色」概念及其關連性的同時,也指出了深受王氏影響的唐順之,其對於王氏的「用虛」、「直書」與「本色」等作文觀,是不可能不知道的;而唐氏著名的「本色」論及「本色」論內涵之———「直寫胸臆」的「直寫」概念,若說與王氏作文觀毫無關涉,恐怕是難以令人置信的。

因此,本文的研究,除了揭示尚未被學界所洞晰的王氏「作文」觀——「用虛」、「直書」與「本色」文字概念詳細意涵外,亦將有助於他日對唐氏「本色」論及其「本色」內涵之一——「直寫」概念深層意涵的挖掘與詮釋。本文若能對文藝研究有所貢獻,其價值意義當在於此。

<sup>113</sup> 審查人之一以為當慎思明辨理學與文藝美學之關係差異,方能進一步解釋王龍溪的作文觀何以能本於義理,用於作文。如「良知」之「虛」與書法、作文之「虛」,其間是否有所差異?理學的「直是心之本體」與文藝理論的「直書胸中之見」之「直」是否完全一致?對此疑點,讓我們觀看龍溪所言的「某某文辭雖可觀,行實未著,皆未嘗在身心上理會,今欲為學,不知所學何事」(明・王龍溪:〈白雲山房答問紀略〉,頁747)、「縱使文章蓋世,才望超羣,勳業格天,緣數到來,轉眼便成空華,身心性命了無干涉,亦何益也?」(明・王龍溪:〈自訟問答〉,頁432),便知龍溪理想的「文章」、「文辭」,乃是作者在「身心性命」上進行工夫涵養,才能出現。也就是,就龍溪而言,乃是先有「身心性命」的理學涵養,才有文藝美學產生之可能。基此,龍溪思想中書法、作文之「虛」,自然源於其「身心性命」之學的「良知」之「虛」;而文藝理論的「直書胸中之見」之「直」,乃本於其「身心性命」之學概念——「直是心之本體」。

## 徵引文獻

#### 一、原典文獻

- 宋·陳師道:《後山詩話》,收入何文煥輯:《歷代詩話》上冊,北京:中華書局, 1981。
- 宋・嚴羽著,郭紹虞校釋:《滄浪詩話》,臺北:里仁書局,1987。
- \*明·王龍溪:《王畿集》,南京:鳳凰出版社,2007。
  - 明•何良俊:《曲論》,收入《四友齋叢說》,上海:上海古籍出版社,2005。
  - 明·茅坤:《茅坤集》,杭州:浙江古籍出版社,1993。
- \*明·唐順之:《荊川先生文集》,臺北:臺灣商務印書館,1979。
  - 明·徐渭:《徐渭集》,北京:中華書局,2003。
- \*清·張廷玉等撰:《明史》,北京:中華書局,1997。
- \*清·黄宗羲,沈芝盈點校:《明儒學案》,臺北:華世出版社,1987。

#### 二、近人論著

王基倫:〈北宋古文家繼承「道統」而非「文統」說〉、《文與哲》24(2014.6)、 頁 41。

- \*王運熙、顧易生主編:《中國文學批評史》,臺北:五南圖書出版有限公司,1993。
- \*王運熙、顧易生主編:《中國文學批評通史·明代卷》,上海:上海古籍出版社, 1996。
- \*左東嶺:《王學與中晚明士人心態》,北京:人民出版社,2000。
- \*周群:《儒釋道與晚明文學思潮》,臺北:廣文書局,1995。
- \*張少康:《中國文學理論批評史教程》,北京:北京大學出版社,1999。
- \*張健:《中國文學批評》,臺北:五南圖書出版公司,1984。

張劍:《心學與徐渭藝術思想研究》,北京:中央美術學院博士論文,2007。

梅家玲:《明代唐宋派文論研究》,臺北:國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文, 1985。 蕭名嫣:〈明代「本色論」的詮釋問題及其反思〉、《問學集》17(2010.5),頁 191-208。

(說明:書目前標示\*號者,已列入 Selected Bibliography)

#### **Selected Bibliography**

- [*Qing*] Huang Zong Xi, *Ming Ru Xue An* [A Survey of Confucian Though in the Ming Dynasty], Collated by Shen Zhi Ying, (Taipei: Huashi Publishing, 1987).
- [Ming] Tang Shun Zhi, Jing Chuan Xian Sheng Wen Ji [Collected Works of Master Jing Chuan] Adopted in Si Bu Cong Kan Ben [Collection of the Four Categories of Literature], (Taipei: The Commercial Press, 1979).
- [Ming] Wang Long Xi, Wang Ji Ji [Collected Works of Wang Ji], (Nanjing: Phoenix Publishing, 2007).
- Wang Yun Xi & Gu Yi Sheng, *Zhong Guo Wen Xue Pi Ping Shi* [History of Chinese Literary Criticism], (Taipei: Wunan Publishing, 1993).
- Wang Yun Xi & Gu Yi Sheng, *Zhong Guo Wen Xue Pi Ping Tong Shi* [General History of Chinese Literature Criticism: The Ming Period], (Shanghai: Shanghai Ancient Books, 1996).
- Zhang Jian, Zhong Guo Wen Xue Ping Lun [Chinese Literature Criticism], (Taipei: Wunan Publishing, 1984).
- Zhang Shao Kang, *Zhong Guo Wen Xue Li Lun Pi Ping Shi Jiao Cheng* [A Course Book on History of Chinese Literature Theory Criticism], (Beijing: Peking University Press, 1999).
- [Qing] Zhang Ting Yu et al., Ming Shi [The History of Ming], (Beijing: Zhonghua Book Company, 1997).
- Zhou Qun, *Ru Shi Dao Yu Wan Ming Wen Xue Si Chao* [Confucianism, Buddhism, Taoism and Literary Thought in the Late Ming Dynasty], (Taipei: Kwangwen Bookstore, 1995).
- Zuo Dong Ling, Wang Xue Yu Zhong Wan Ming Shi Ren Xin Tai [Wang Yangming's Thought and the Mentality of the Literati in the Middle and Late Ming Dynasty], (Beijing: People's Publishing House, 2000).