

● 中国古代文学

论陈白沙的文论倾向和山林散文艺术

*——从陈白沙“自然”、“自得”说谈起

熊 礼 汇

(武汉大学 人文科学学院, 湖北 武汉 430072)

[作者简介] 熊礼汇(1944-), 男, 湖北公安人, 武汉大学人文科学学院中文系教授, 博士生导师, 主要从事中国古代散文研究、魏晋南北朝隋唐五代文学研究。

[摘 要] 陈白沙是明代散文史上“独立派”的代表之一。他的山林散文具有超卓不凡的识见美、激扬自我的健逸美、“自然”、“自得”、“不待安排”的文境美和朴率、简易的语词美。其艺术美的形成, 与其特有的文论观和审美取向有关。而其文论观和审美取向的理论基石, 是陈白沙“以自然为宗而要归于自得”的心学。

[关键词] 陈白沙; 心学; 自然; 自得; 山林散文

[中图分类号] I 207.62 [文献标识码] A [文章编号] 1000-5374(2002)04-0461-10

陈白沙(1428—1500)在明代文学史上有一定的地位。就诗而言, 他与庄昶同被称为“性气诗派”的代表; 就文而言, 他与王阳明共享“独立派”的美誉。究其实, 他在文学史上的特殊地位, 是由其独具特色的诗文创作决定的; 而诗文的独具一格, 又主要是由他的哲学思想决定的。其弟子湛若水就说:“先生诗文之自然, ……生于自然之学术。”^[1] (第896页)揣摩其诗文主张、领会其诗文意趣, 无不触其心学特有之精神。真所谓“存诸语默, 播诸诗文, ……罔非道妙呈华”^[1] (第893页)。既然如此, 本文论述陈白沙文论倾向、探讨其山林散文的艺术美, 就不得不从他的“自然”、“自得”说谈起。

一、陈白沙“自然”、“自得”说的要义及其意义

明初诸儒, 为学皆守朱子矩矱, 笃践履而谨绳墨, 学术之变自陈白沙始。白沙上承象山心学统绪, 下启阳明良知之说, 对明人文化心态变化和文风变化有直接影响。白沙思想的核心观念是“自然”、“自得”之说。黄宗羲在《明儒学案》中说, “先生学宗自然而要归于自得。自得故资深逢源, 与鱼鸢同一活泼, 而还以握造化之枢机, 可谓独开门户, 超然不凡”。欲知“自然”、“自得”说的要义, 则须明白其以“道”为“天地之本”的宇宙本体论、以“道”为本的“心”主体论, 和以“心”合“道”的涵养论。

白沙的宇宙本体论, 受到过老庄道论的影响。他认为“道”为天地万物之本, “天得之为天, 地得之为地, 人得之为人。”^[2] (第54-56页)故“道至大, 天地亦至大, 天地与道若可相侔矣。然以天地而视道, 则道为天地之本; 以道视天地, 则天地者, 太仓之一粟, 沧海之一勺耳, 曾足与道侔哉?”他讲“道”的至大, 不可以一物而言其状, 强调的是“道”作为宇宙万物之本的普遍性、贯通性和无时不在, 无处不有, 即所谓“此

理包罗天下,贯彻始终,滚作一片,都无分别,无尽藏故也”^[2](第217页)。虽然如此,陈白沙并不把“道”当做天地万物的主宰,而把天地万物因得道之“一元”而成,说成是天地万物自然化生,赋予道自然无为的特性。他说:“天道不言,四时行,万物生。”^[2](第11页)又说:“大块无言,物自来去。”^[2](第180页)“天道至无心,比其著于两间者,千怪万状,不复有可及。至巧矣,然皆一元之所为。”^[2](第57页)他还说天地万物自然化生、相互感应,都显出道的生生之机。这“生生之机”就是他讲的“生意日无涯,乾坤自不知”^[3](第339页)中的“生意”,也就是他讲的道所蕴含的“真机”、“天机”。天机活泼,却是自然显现,无意而发。他有一首借写江门飓风大作以言天机特性的诗。中谓“坐忘一室内,天地极劳攘。……大块本无心,纵横小儿状。江门三两诗,饶舌天机上。”^[2](第303页)其得意弟子湛若水解诗说:“言我坐忘一室内,静观天地间大风鼓动,极其劳攘也。”“然天地心普万物而无心,其劳攘纵横如小儿之状,岂有意为之者哉?”“盖无心即天机也。”^[1](第767页)无心、无意即自然、无为,正是作为宇宙本体的道化生万物的特点。

陈白沙的“心”主体论,源于以道为天地万物之本的宇宙本体论,同时又注入了儒家道德精神。他认为“人与天地同体”,“为造化之主”^[2](第192页),可贵的就是有一与道相通、能“得而存之”的心。所谓“人具七尺之躯,除了此心此理,便无可贵”^[2](第61页)。“心得而存之,口不可得而言之”^[3](第56页)。“心乎,其此一元之所舍乎”^[2](第57页)。此处讲的“理”、“一元”和“心得而存之”的东西,就是道。心是道的体现,具有道的所有特性。比如道含真机而真机活泼、自然、无为,心性也是活泼泼地而自然、无为,“此心通塞往来之机,生生化化之妙,非见闻所及”^[3](第16页)。又道至大,包容万物,无可增损;我亦不胜其大,包涵天地万象,得失于我亦无可增损。

陈白沙讲心性具道之性,在强调其自然、无为的特性时,有意注入了儒家伦理道德精神。比如他讲心的生生之机,就引进程颢讲的“仁心”之说,又承继孟子和宋儒的作法,将作为儒家道德价值本原的“诚”,说成是相当于道之真机的本体精神。所谓“天地之大,万物之富,何以为之也?一诚所为也。盖有此诚,斯有此物;则有此物,必有此诚”。而它又存于人心,具有无穷威力。所谓“诚在人何所?具于一心耳。心之所有者此诚,而为天地者此诚也。天地之大,此诚且可为,而君子存之,则何万世之不足开哉”^[3](第57页)。所谓“由斯道也,希贤亦贤,希圣亦圣,希天亦天。立吾诚以往,无不可也”^[2](第28页)。

当然,白沙把道之自然、无为和儒家伦理道德精神纳入心性,并非简单地叠合相加,而是将二者融为一体。具体说就是将仁、诚以及忠、孝、节、义之类(旁及情感)都统合于自然之性,所谓“孝自天性,非由勉慕乎外”^[2](第17页)。这样合天文精神、人文精神为一,不但肯定了人应具备的儒家伦理道德精神的天然合理性,也因赋予它自然、无为属性,而为人蔑弃儒家某些道德价值观念,提供了理论依据。

白沙的心性涵养论,是以其“心”主体论为理论基础的。白沙讲心体现道、与道同大,同具自然无为特性而能化生万物,不因现实中的得失而增损其道,都是讲的心的理想境界。每个人要使他的心达到这种理想境界,必须下一番涵养工夫。简言之,就是通过涵养以求人心得道、合道。其“自得”说便是因应其心性涵养论提出来的。所谓“自得”就是以自我之心得自然之道。细言之,则有多重含义。

首先,“自得”乃心性涵养的最高境界。白沙说:“此理(道)洞如,然非涵养至极,胸次澄彻,则必不能见于一动一静之间。纵百揣度,只益口耳。所谓何思何虑,同归殊途,百虑一致,亦必不能深信而自得也。”^[2](第69页)又说:“所谓未得,谓吾此心与此理未有凑泊吻合处也。……久之,然后见吾此心之体隐然呈露,常若有物。日用间种种应酬,随吾所欲,如马之卸勒也。体认物理,稽诸圣训,各有头绪来历,如水之有源委也。于是焕然自信曰:‘作圣之功,其在兹乎!’”^[2](第145页)可见“自得”是指吾心与道已然凑泊吻合,而日用应酬、体认物理,无不自如、自信。“自得”既求心与道凑泊、吻合,当然就会“以自然为宗”。故白沙一再强调:“学者以自然为宗,不可不着意理会。”^[2](第192页)并说心合自然乃人生真乐所在。“自然之乐乃真乐也,宇宙间复有何事?”^[2](第192-193页)同时,他还说到心性涵养的“自得”境界显现为“忘我”而能超然物外,在任何情况下都能自由发挥心性的能动作用。说是“忘我而我大,不求胜物而物莫能挠。……自得者,不累于外,不累于耳目,不累于一切,鸢飞鱼跃在我”^[1](第825页)。又说“会此则天地我立,万物我出,而宇宙在我矣”^[2](第217页)。“会而通之,一直白如,故能极机造化,开阖万象,不

离乎人伦日用而见鸢飞鱼跃之机”^[2](第11页)。显然,只有人的心性涵养达到“以自然为宗”的“自得”境界,人才能实现自我意识的极度扩张和主体精神的无限超越。

其次,“自得”乃为学求之于心的最佳途径,即“心学法门”。白沙说学有两种,“大抵由积累而至者,可以言传也;不由积累而至者,不可以言传也”。前者讲的是朱熹等人利用书册积累知识、渐进以得的学问,后者指他不从师友、不靠书册、自觉自悟的学问。他不赞成朱熹等人的做法而要“自得”、“自言”,说“学劳扰则无由见道,故观书博识,不如静坐”^[2](第269页)。“是故道也者,自我得之,自我言之,可也,不然,辞愈多而道愈窒,徒以乱人也。”^[2](第131页)“自我得之”,实是求之于心。即使开卷有得,也是得之于心。所谓“学者苟不但求之书而求诸吾心,……一开卷尽得之矣。非得之书也,得自我者也”^[2](第20页)。因此,白沙十分重视心的认识作用。而讲“自得”以求学,主张从心性涵养入手。既要心性恢复到虚明静一的本体状态,又要求从静中养出端倪。“虚明”指心的虚空明彻,廓然若无,惟其如此,方能容纳万物。心虚始能动而形成,有至实之用,故应“致虚”以立本;静一,指心的沉静无欲。惟其如此,方能动静适宜。白沙说“古之善学者,常令此心在无物处,便运用得转”^[2](第192页),便明白道出了涵养以恢复心性虚明静一之本体特征,以及对于学有“自得”的重要性。至于说“为学须从静中坐养出个端倪来,方有商量处”^[2](第133页),也是讲通过静中涵养实现心与道的吻合,直觉、领悟心与天地万物同体的道理。然后便是“即心观妙,以揆圣人之用”^[2](第12页),或“日用应酬”,或“体认物理”,各有“自得”。

白沙将“自得”当做为学求于心的最佳途径,倡导的是一种以我为主的学风。就其独立意识强烈、不迷信书本、提倡怀疑精神、强调自有所见而言,白沙学风和象山学风是很接近的。白沙倡导独立自主的学风,从根本上说,是由他“以自然为宗”的宇宙观、人生观决定的。在他看来,我与圣贤同具自然之性,所谓“大行不加穷亦全,尧舜与我都自然”^[2](第325页)。“夫子太极也,而人有不具太极而生者乎”^[2](第28页)。因而要自觉自信,明白天机在我,人人都能自有所为的人生道理。其诗有谓“天人一理通,感应良可畏。……谁谓匹夫微,而能动天地”^[2](第288页)。“今古一杯真率酒,乾坤几个自由身”^[2](第556页),说明他讲为学要自有所见,不随人俯仰,也是他服膺自然、向往人身自由所致。而他说“人一身与天地参立,岂可不知自贵重,日与逐逐者伍耶?……唯一味守此,盖信古人所谓自得者非虚语”^[2](第229页),更是说明为学须独立自主,乃是人对自身与天地并立的主体价值的体认。

具体讲治学方法,也有几点值得注意。一是尚“疑”贵“觉”。他说:“前辈谓学贵知疑,小疑则小进,大疑则大进。疑者,觉悟之机也。一番觉悟,一番长进。章初学时亦是如此,更无别法也。”^[2](第165页)又说“学无难易,在人自觉耳”^[2](第191页)。二是反对固守师门,标榜门墙。说“今之学者各标榜门墙,不求自得,说论虽多,影响而已,无可告语者”^[2](第193页)。又谓“不识乾坤真易简,借人门户甚抟沙”^[1](第674页)。三是“以我而观书,随处得益”。白沙不迷信书本,曾说“从来妙处不传书,十梦人间九不如”^[1](第577页)。而特别重视心的直觉、领悟能力,这与他反对朱熹等人积累、渐进以求学的做法是一致的。比如他说:“读书不为章句缚,千卷万卷皆糟粕”^[2](第323页)。“千卷万卷书,全功归在我。吾心内自得,糟粕安用那。”^[2](第288页)“吾能握其机,何必窥陈编?学患不用心,用心滋牵缠。”“寄语了心人,素琴本无弦。”^[2](第279-280页)有时,他把六经也说成糟粕,仍是感于学者不能以心领略其味而言,所谓“六经,夫子之书也。学者徒诵其言而忘味,六经一糟粕耳”^[2](第20页)。还说:“读书非难,领悟作者之意,执其机而用之,不泥于故纸之难也。”^[2](第152页)总之,“学贵乎自得也”^[1](第879页)。读书须“求诸吾心”,“区区之意,在览者深思而自得之”^[2](第191页)。“盖以我而观书,随处得益;以书博我,则释卷而茫然。”^[2](第20页)

白沙生活的时代,正是程朱理学特别是朱学流行的时代,人们的学术思想、人生价值观念、道德行为以及学风无不受到朱学制约。白沙提倡以自然为宗而归于自得的心学,无疑冲破了程朱理学的藩篱,对士人解除心灵禁锢、恢复主体精神、增强创新意识,自有促进作用。在学术上对阳明心学的形成、完备,更有启导、滋补之功。陈、王心学对明代思想文化发展(包括士人心理建构)的影响,持续100多年,这种影响也反映在文学思潮的涌动和艺术精神的新变中。就此而言,白沙心学对明代文学发展的促进作用,也不可低估。

事实上,白沙以自然为宗而归于自得的心学,不但为这位两试不第、一荐未仕的林下之士提供了人生哲学、审美标准、价值取向,也为他的文学主张和创作风格提供了理论依据。

二、本于“自然”、“自得”之说的文论观

陈白沙并没有系统的散文理论,从他零散的论述(包括论诗的言论),可以看出他文论的一些基本观点。梳理这些观点,能发现一种倾向,就是他的散文创作论和对散文审美价值的评判标准,总与他以自然为宗而要归于自得的心学密切相关。

先从他的文源论说起。按白沙宇宙本体论的观点,天、地、人之所以为天、地、人,皆得之于道。那么天文之文、地文之文和作为人文之一的诗文也来自道。这是从理论上就诗文的终极本原而言。但道通于文或文能得道,是通过作者“我”的中介作用完成的。具体讲,是通过汲取“我”合道之心的心源之“水”而得道的。也就是说,诗文来源于作者的自得之心。白沙不少文论观念直接来自以心为源的文源论。欲知底里,回顾一下白沙之前古文家对“自得”的理解和运用是必要的。

战国中期,庄子和孟子都提到“自得”。庄子讲的“自得”(见《庄子·骈拇》),是指人应认识到其以道为本体的“性命之情”,即自得其得于自然之道的“真性”。孟子讲“自得”是从讲问学方式入手的,而他的问学又不只是讲对某种学问的领会,还涉及人的心性修养、人格建构等问题。比较而言,孟子“自得”说比庄子“自得”说对古文家的影响、特别是对理学家的影响要大得多。

大抵古文家受孟子“自得”说的影响,主要表现有二:一是以超然自得作为人格修养的追求目标。如苏轼反对“游于物之内而不游于物之外”,说“余之无所往而不乐者,盖游于物之外也”^[3](第351页)。谓“君子可以寓意于物而不可以留意于物”^[3](第356页)。苏辙说“士生于世,使其中不自得,将何往而非病?使其中坦然,不以物丧性,将何适而非快”^[4](第6627页)。都是以超然物外为自得之乐。二是将人格修养的“自得”转化为诗文的一种审美范畴。直接言及散文创作和孟子“自得”说关系的,是王安石《上人书》中的几句话:

尝谓文者,礼教治政云尔。其书诸策而传之人,大体归然而已。……韩子尝语人以文矣,曰云云,子厚亦曰云云。疑二子者,徒语人以其辞,作文之本意,不如是其在己也。孟子曰:“君子欲其自得之也。自得之,则居之安;居之安,则资之深;资之深,则取诸左右逢其原。”独谓孟子之云尔,非直施于文而已,然亦可托以为作文之本意。

王安石认为孟子“自得”说对于散文创作有两重意义,不但可以用这种问学方法来学习、把握作文之道(包括文辞技巧),还可将孟子的话当做“作文之本意”理解。联系王安石其他文论观点看,后一种说法至少含有三层意思。一即文章应该阐述有益于“礼教治政”的“道”,一即强调作者自有识见,不同一般,一即赞成作者的人格修养达到自得境界。这些正显示出他对文章功用和作者主体精神的重视。

两宋理学家讲“自得”,多半和求学体道、修养心性联系在一起。也有将其引入诗文创作论及审美范畴的,如朱熹就曾致书林峦,言“今足下之词富矣,其主意立说高矣,然类多采摭先儒数家之说以就之耳。足下之所以自得者何如哉?”又说:“若但以诗言之,则渊明所以为高,正在其超然自得,不费安排处。”

陈白沙本于其“自得”说的文论观,既接受了古文家、理学家的相关看法,又有所增益,明显带有其名为翰林院检讨而实为林下之士的个性特点。比如他讲文以心为源,就涉及到对几个问题的独特看法。一是文章的功用问题。古文家讲文以明道,为礼教治政服务,理学家讲文以载道(天理),白沙虽未否定这些观念,但实际上强调的是文当表现个人以心得道的“自得”之感,为人的心性涵养服务。这样便大大淡化了散文写作直接为社会群体服务的“实用”色彩,而将散文写作变为对个体生命(包括人格)价值关注的一种方式。

二是文章内容问题。白沙说“道也者,自我得之,自我言之”。他感兴趣的,主要是写作者的自得之

道,即他讲的“自觉”之道、“会而通之”之道、“君子得之”之道。作者心与道合、超然自得的自得之乐。作者“真机活泼”,“枢机造化,开阖万象”的主观能动精神,以及因悟得“真心”而在日用应酬、体认物理时“随吾所欲”、“各有头绪来历”那样一种自如、自由境界。

三是作者修养问题。古文家讲作家修养,兼道、艺和人品修养而言。白沙也讲艺术修养,重视学习前人艺术经验的“悟入”工夫,提倡“更加锻炼”,“到极难处正须着力一跃”^[2](第182页),但他尤为看重的是作家的心性涵养。尝谓“若加之涵养,则所见当又别”^[2](第134页)。还说:“文章、功业、气节,果皆自吾涵养中来,……学者能辨乎此,使心常在内,到见理明后,自然成就得大。”^[2](第66页)可见,他说“一片虚灵万象全”^[1](第973页)。“六经尽在虚无里”^[1](第644页)。“虽匹夫匹妇,胸中自有全经”^[2](第11页)。都是指学者心性涵养达到自得境界、使心恢复到虚灵静一本真状态的情形。

当然,他强调心性涵养,还与他赞同为文须“真”和文如其人有关。所谓“苟无是心,有文章足以收誉于众口,有功业皆足以耀荣于一时,有名节足以警动乎流俗,皆伪而已”^[2](第17页)。所谓“言辞未能尽人,辞气足以见人,有诸内而形诸外”^[2](第177页)。他讲的涵养境界,当然是以自然为宗而要归于自得。方法则是他常说的“从静中坐养出个端倪来”。或谓“专向里寻索,若念念不置,可识端绪。……端绪,真心也”^[1](第970页)。或谓“种种日用见端倪,而此端倪人莫窥。不有醒于涵养内,定知无有顿醒时”^[1](第968页)。即在静中内省体验,念念不置,顿悟真心,以得文章心源,以得活泼天机。

再看他的风格论。白沙的散文风格论,也是直接导源于以自然为宗而要归于自得的心学理论。他既把自然无为、超然自得作为心性修养的最高境界,把得自然之道的心视为文之本源,理所当然地会将“自然”、“自得”作为诗文的最佳审美境界,而追求自然平易、优柔自得的艺术风格。

白沙讲文风的自然平易、优柔自得,主要有三层含义。一是文章内容源于自然心源,随性情而发。从大的方面看,这与他主张为人“出处语默,咸率乎自然,不受变于俗”^[2](第208页)一致,强调的是论自心出,自有所得。从细微处看,实是对文章内容特性的规范,即要求它合于自然之道,合于得道之心。白沙十分重视文章内容的真,强调作诗作文应表现心性涵养所得之“真”。所谓“其言皆本于性情之真,非有意于世俗之赞毁”^[2](第15页)。“须将道理就自己性情上发出,不可作议论说去”^[2](第73页)。“言,心之声也。……声之不一,情之变也,率吾情盎然出之,无适不可。有意乎人之赞毁,则《子虚》、《长杨》,饰巧夸富,媚人耳目,若俳优然”^[2](第4页)。可见他讲“不受变于俗”、“学人言语,终是旧套”、“濯去旧见,以来新意”、“言之不妄”、“识趣高下”,都是以言必归于“自然”、“自得”之说为准则的。

二是写心得、感受,不刻意讲究表现形式和艺术技巧,一切自然而然。用白沙的话说,就是只似信手写出,不待安排。所谓“古文字好者,都不见安排之迹,一似信口说出,自然妙也。其间体制非一,然本于自然不安排者便觉好。如柳子厚比韩退之不及,只为太安排也”^[2](第163页)。显然,他讲为文只似信口说出,不待安排,而具“优柔自得无言之妙”(同上),是要使作者的写作活动进入天地化生万物无心而为的境界,同时也是对散文自然艺术美的一种追求。因为在他看来,“天下未有不本于自然,而徒以其智收显名于当年、精光射来世者也”^[2](第71页)。故其论诗论文,总把“费气力太多”、“用心过苦”和心性涵养不到家联系起来,说“岂是安排得,胡为孟浪夸。超然不到处,应是用心差”^[2](第365页)。而称美自然为文者“说到鸢飞鱼跃处,绝无人力有天机”^[1](第566页)。

白沙既要为文辞气自然,不待安排,故以风格优柔平和为美。这与他论心性涵养唯“自得”是求,不无关系,也与他论人反对“锋芒太露”过于“逼切”、以“深沉和平为佳”^[2](第135页)有关。他虽主张优柔、平和、自然,不为豪放所夺,却赞成“笔下发得精神”。欣赏文字健拔有力,拈得起。谓“若笔锋无力,拈掇不起,则无如之何”^[2](第136页)。只是活泼泼地,须如鸢飞鱼跃,纯是天机显露,自然而然。主张为文“一似信口说出”,又要求说得明白、平易。他仰慕“圣贤教人”的“直截分晓”^[2](第176页)。而不赞成禅家用语的不甚了了,谓“禅家语,初看亦似可喜,然实是笼统”^[2](第243页)。表明他讲的用语明白、平易,是那种理到意到、昭晰无疑的明白、平易。白沙反对“雕琢”、“装缀”,但要求文章有“语脉结构”之妙,不可“往来呼应,无脉可寻”。又说作文要多修改,谓“性改方能到妙处”。“昔者尝闻欧公作一小简,反复

改之,有改至八九次者。欧公期于言者也,其不苟有如此,宜其传之远也”^[2](第153页)。

总之,白沙论文是意、辞并重,以自然、自得为美。这从他对陈傅良《论孟古义》的评价就可看出。他说:“(陈著)读之炳然可爱。此公长于造语,发挥殆尽,有神采,脱去时俗凡陋,真佳作也。”^[2](第249页)陈傅良(君举)为南宋永嘉学派开创者之一,“公未三十,心思挺出,陈编宿说,披剥溃败,奇意穿甲,新语懋长”(叶适语)。其文独有所见,不同凡响。白沙言其“长于造语,发挥殆尽”云云,实就其理、辞皆美而言。可见他是把文章立论超卓有见、说理有神采而又归于自然、自得,作为散文“炳然可爱”、“真佳作也”的审美标准的。

最后,说说白沙的学古情结。白沙论文强调自然、自得,却不排斥对古人的学习。相反,他心中似有一学古情结。动辄以古人之作来做检验今人之作的标准,如谓“《拙庵记》文字议论好,非拙者可及。但不知较于古人情性气象又何如也?更须自讨分晓”^[2](第167页)。又谓“高作每见跌荡可喜,但不知置之古人文字中能入得他规矩否?如《王节妇墓表》,只似信手写出。古之作者意郑重而文不烦,语曲折而理自到,此等处似未能无少缺也”^[2](第168页)。又谆谆教人“观古人用意深处,学他语脉往来呼应,浅深浮沉,轻重疾徐,当以神会得之,未可以尽言也。到得悟入时,随意一拈即在,其妙无涯”^[2](第167页)。甚至提出:“初须仿古,久而后成家也。”^[2](第74页)虽然如此,却不可视其为拟古派。因为他讲的“仿古”不是目的,只是为了“到得悟入时,随意一拈即在”的起步之工。“悟入”而得其“无涯”之妙,才是目的。大抵白沙推崇的散文家是司马迁、韩愈、欧阳修等人,而他能以问学的自得精神学古,故其所作之文虽兼有众家之长,终难掩其山林之文的本色。

三、山林散文的艺术精神和审美特征

白沙说过:“孔子之道至矣,慎毋画蛇添足。”^[1](第903页)故其一再对弟子表白:“他时得遂投闲计,只对青山不著书。”^[1](第497页)“莫笑老慵无著述,真儒不是郑康成。”^[1](第455页)他一生绝意著述,但诗、文做得不少。黄淳说白沙“不事著述,间尝拈弄于诗文,亦可以得先生之所以为先生也”^[1](第902页)。屈大均说“白沙平生不著书,所言学散见于诗文之中”^[1](第922页)。两家虽就诗、文内容而言,实已涉及艺术精神问题,表明其文其诗的艺术精神相同。

陈白沙虽然占籍馆阁,偶与长官作书,不忘带出“翰林院检讨”头衔,但终其一身,仍是一位林下之士。或如他自己所说,是一位“久病山林”、“老于林下”的“南海野人”。又白沙虽与台阁文臣李东阳有文字交往,且服其论诗之“不苟”^[1](第295页),称其文为“大手文章”^[1](第630页),但其诗文风格却与当时的台阁体大相径庭。其不同,主要是由白沙作为山林学者的本色所决定的。其诗既称山林诗,其文亦可称为山林散文。

和诗一样,白沙山林散文最高的艺术精神是道,就是以自然为宗而要归于自得的涵养境界和理想的人格标准。它既是白沙为人浩然自得的精神支柱,也是他诗文艺术得以形成的最后依据。故湛若水说:

夫先生诗文之自然,岂徒然哉?盖其自然之文言,生于自然之心胸;自然之心胸,生于自然之学术;自然之学术,在于勿忘勿助之间。如日月之照,如云之行,如水之流,如天葩之发,红者自红,白者自白,形者自形,色者自色,孰安排是?孰作为是?是谓自然。

高简也说:

盖先生……独悟道妙,而非有能授之者。是故其见道明,故其体道至;其体道至,故其言论简明而弗支且多。夫其弗支且多也,故凡形诸动静,存诸语默,播诸诗文,征诸出处,罔非道妙呈华。譬诸化工流行,万汇森布,各止其所,而其文固焕焕乎莫之绘焉。夫岂雕镂缀奇、苦思模拟、役心垂后而故存之简册者哉?

林俊则云:

其立志其去,向道其勇,涵美其熟,德器粹完,昭著清洒,以独超造物宰宰之外,寓言寓兴

风烟水月云鸟之间,与天地同流。击壤同其自得,舞雩相始终焉。先生之隐与措施之大致,于是具矣。^[1](第939页)

三人所言,论及白沙诗文本源、艺术特色以及人格风标,都归根于自然之道、自然之心胸。其论深合白沙之意。因为他说过:“文章、功业、气节,果皆自吾涵养中来。”而涵养“以自然为宗而要归于自得”。事实上,自然之道正是白沙见诸人格风标、诗文特色的最高艺术精神。或者说,其人格风标、诗文特色乃是白沙对自然之道这一最高艺术精神“自觉”、“自得”的产物。所以,把握白沙道论暨自然、自得之说的要义,就能探得其山林散文艺术美的灵魂。而探得艺术美的灵魂,就容易了解其山林散文的文风走向和审美特征。

前已说明,白沙服膺自然之道,是通过心性涵养以得自然之心,且使“义理”到达“融液处”、“操存”到达“洒落处”完成的。而其自然之心既是“淳和之心”,又是“仁义、忠信之心”(湛若水语)。于是我们看到白沙“生于自然之心胸”的山林散文,主要内容就是论学。其次是写人生“浩然自得”的“真乐”境界。第三是论述儒家伦理道德的合理性。纵然文体不一,话题有别,其文皆为其“心学之所流注者”(黄淳语)。其“心术之显著于辞章,犹五味之渗入饮食也。即片辞只字,罔不可探其心者”^[1](第898页)。

白沙的山林散文,既有独特的艺术精神,也有独特的艺术美,在明代文坛,可谓自成一家。纪昀等人即言:

王世贞集中有《书白沙集后》曰:“公甫诗不入法,文不入体,又皆不入题。而其妙处,有超出法与体与题之外者,可谓兼尽其短长。”盖以高明绝异之姿,而又加以静悟之力,如宗门老衲,空诸障翳,心境虚明,随处圆通,辨才无碍。有时俚词鄙语冲口而谈,有时妙义微言应机而发。其见于文章者,亦仍如其学问而已。虽未可谓之正宗,要未可谓非豪杰之士也。^[5](第894页)

“未可谓之正宗”,正好说明白沙散文独具特色,自有创造。从审美角度看,其散文艺术的独色、创造,主要是由下述审美特征显现出来的。

一是超卓不凡的识见美。白沙以道鸣天下,其论学、论人极重识见,把识见超卓当作为学、为人的基本要求。所谓“心地要宽平,识见要超卓”^[2](第135页),“人生贵识真,勿作孟浪死”^[2](第286页)。其为文亦然。论理说道,不从流俗,皆是“自我得之,自我言之”。而其学“主静而见大,深造而自得”,能“撤百氏之藩篱,启六经之关键”^[2](第275页)。故能以超卓不凡的识见益人神智,以至影响到人的处世方式和人格塑造。大凡古文中的识见美,并不在于识见的绝对真理性如何,而要看它是否新鲜,能否脱去俗陋之见;又要看它是否深刻,能否使人有所觉悟。白沙识见出于其心学,而其心学崛起于程朱理学极盛之时。他大胆取用道家、释家的思想观念、借鉴其思维方法,而形成系统的自得之见,可谓独开门户,超然不凡。见诸于文,就不啻予人以新异之感,更多的是予人以思想上的震撼力。如春雷之于蛰虫。比如朱熹的人格修养论,实是使人匍匐于天理脚下,“主敬”以收敛心性,小心翼翼地求“孔、颜乐处”。白沙却说人本与天地同体,心由道生,只要得此“把柄”、“寻见端绪(真心)”,就能“与道翱翔”、“真机在我”;就能超越功利、富贵以至生死之外,进入浩然自得的“彼岸”境界。这种以扩充、张扬主体精神和唾弃“支离于秕糠”、提倡“直觉”、“悟入”方式特点的心性涵养论,不但与朱学大异,就是与明初思想家提倡的以“道德践履”为特点的“为己”之学相比,也高明得多。他在散文中讲以道为本的宇宙观,讲在静中养出端倪的为学方法,讲人生浩然自得的境界,讲他的诗学、文论观点,讲他“日用应酬、体认物理”的种种看法。无论话题如何具体,总以其心学为骨架,或即事作论,或即兴点评,均自有所见,能使人思。都是“以其自得之精意,以发其未发之蕴”^[1](第925页)。正是有了超卓不凡的识见美,才有了他散文的勃勃生气,才有了他文风的独具一格。

二是激扬自我的健逸美。白沙为文,虽然出语平心静气,却有一种健逸美。其文健逸,主要是由他激扬自我的神采显现出来的。白沙用天人合一、道心相通的观点,把得道之人、“自得”之我主体精神、主观意志的威力夸大到无以复加的地步。“宇宙内更有何物?天自信天,地自信地,吾自信吾。”“观于天地,日月晦明,山川流峙,四时所以运行,万物所以化生,无非在我之极。”“此理无涉于大,……合此则无

地我立,万化我出,而宇宙在我矣。得此霸柄之手,更有何事?往古来今,四方上下,都一齐穿纽,一齐收拾。……色色信他本来,何用尔脚劳手攘?“天地之始,吾之始也,……天地之大,且不我逃,而我不增损,则举天地间物既归于我,而不足增损于我矣。”“君子一心,万理完具。事物虽多,莫非在我。”“自得者,不累于外物,……鸢飞鱼跃,其机在我。”诸如此类的话,把“我”说得何等高大、何等能量无限!这不是关于人的本能的自觉,而是对人的本能的无限夸张和想象,是对自我的最大激扬。出于对“自得”之我的绝对自信,他在文中论学、论人都表现出强烈的主体精神。如说“人一身与天地参立,岂可不知自贵重,日与逐逐者伍耶?”“人与天地同体,四时以行,百物以生,若滞在一处,安能为造化之主耶?”“古人不必尽贤于今,今人不必不如古。”“斯文一缕千钧,我辈三纲五典”^[2](第118页)。“丈夫立万仞,肯受寻尺拘”^[1](第312页)。如此标举自我、激扬自我,文气自然不弱。当说到像他那样隐而不仕、心与道合者的人格力量时,更是洒然自得,浩气外逸,语若连珠,掷地有声。

天下有任大责重而禄位不与者,苟能胜之,则至大至通,无方无体,故能为天地立心,为生民立极,为往圣继绝学,为万世开太平。所谓建诸天地而不悖,质诸鬼神而无疑,百世以俟圣人而不惑,此其分内也。宇宙无穷,谁当负荷?^[2](第139页)

白沙尝谓“千古在前,万古在后,上下四方,谁无宇宙”^[2](第115页),“君子一心足以开万世”^[2](第57页),他是把人置于宇宙的时空范围,来说“自得”之人的伟大。其“身居万物中,心在万物上”^[1](第517页),本来就有一种天地胸襟、宇宙眼光,文自其胸流出,便有了自我主体精神的极度高扬。难得的是白沙行文笔底生风,语健神旺,不经意而使文章“有翔于千仞气象”^[2](第356页)。故其文“激扬自我”,能使“天下之士稍知自立而不随风以靡”^[1](第933页);其气格健逸,亦能疗救台阁文风迟缓腐弱之弊。

三是“自然”、“自得”、“不待安排”的文境美。这种美主要表现在三个方面。其一是文中所写识见、感受、意趣,都出自其“自然”、“自得”之心,非人力“安排”所致。由于“胸中流出而沛乎,丝毫人力亦不存”,故其真实,而“真”是古代散文艺术美的必备素质。实际上,白沙也有以真为美的诗文价值观,但他认为真须出自其自然、自得之心。所谓“苟无是心,有文章足以收誉于众口,……皆伪而已”。因此读其文就能知其胸襟、气节、性情,看到一位林下学者真实的精神世界。

其二是散文的内容不单写本于自然之心的自得之见,还不时描述心与自然之道相合所带来的浩然自得的人生境界。其写人生的浩然自得,既有理论上的概括,如说“重内轻外,难进而易退,蹈义如弗及,畏利若懦夫,卓乎有以自立,不以物喜,不以己悲,盖亦庶几吾所谓浩然自得者矣”^[2](第8页),以及“自得者,不累于外物”云云,皆是。还有自道其操守的,如其《与余通守》(卷二)云:“某本田野之人,……凡于公卿之门,惟知尊敬尽礼而已,不敢随众奔走,以负其初。”而他说颜回“居陋巷以致其诚,饮一瓢以求其志,不迁不贰,以进于圣人。用则行,舍则藏。……时乎显则显矣,时乎晦则晦矣。语默出处惟时,岂苟哉”^[2](第26页),实是自道其浩然自得的处世态度。其《湖山雅趣赋》,虽重在说明“富贵非乐,湖山为乐;湖山虽乐,孰若自得者之无愧怍哉”,但他写身在湖山,心与自然之道相合的自得之乐,文境高超,非一般游记可比。中云:

所过之地,盼高山之漠漠,涉惊波之漫漫;放浪形骸之外,俯仰宇宙之间。当其心与境融,时与意会合,悠然而适,泰然而安。物我于是乎两忘,死生焉得而相干?……灵台洞虚,一尘不染。浮华尽剥,真实乃见;鼓瑟鸣琴,一回一点,气蕴春风之和,心游太古之面。其自得之乐亦无涯也。

白沙视人生“自然之乐”、“自得之乐”为“真乐”。不但在诗文中自道其乐,还把入得其乐当做浩然自得的重要表现,写进有关论人的散文。如《东圃诗序》,细写东圃先生“寄傲”东圃,“不离乎山云水月”、“心迹总悠哉”之事;《渔读居士墓志铭》,写死者生前月下垂钓、“遨嬉于江”以及歌杜诗以侑觞、“颓然真率”之状,皆文境如诗,使读者神思荡漾,有超然物外之想。

其三是行文自然、章法灵活,不待安排。白沙曾说“古文字好者,都不见安排之迹,一似信口说出,自然妙也”。又说“从前欲选安排障,五古斯文看日星”^[1](第440页)。可见其行文自然,不待安排,是他有

意追求的一种审美特征。大抵白沙行文自然，有两个特点。一即兴之所至，欲言即言，文不拘长短，义不求单一。如其《味月亭序》、《送李山人诗序》、《东晓序》、《云潭记》、《寻乐斋记》等，由此入彼，运转自如，而因人因物因事以言理，出语有味，起落自然，文字活泼。真是“说到鸢飞鱼跃处，绝无人力有天机”。此或即王世贞说的，文不入题而其妙处有超出于题之外者。一即唯求明理达意，并不讲究章法细密，亦不谨守文章体制。所谓明理达意，往往只说观点，论而不议，说结论而无论证，多推理而少分析。行文“随意性”强，但有些文章却因“无法”而显得“有法”，不作“安排”而胜似“安排”。如《处素记》云：

一夫颀然，始弱冠为生员，事进取不偶，退耕于野，作室三间。榜两“处素”字于楣，曰：“吾不了其义当否，吾以问白沙子。”白沙子闻之绝倒。间数日，抵一卷请曰：“为我记处素。”白沙子命出砚研墨汁，相向诘之，曰：“夫记，纪实也。为我具状，吾为汝记。”即应曰：“毋苦我。人呼我秀才，我即不应，谓我处素，我即应之。但子为记足矣，吾知其状云何？”两手捧砚，蹶席扬眉，进愈恭。白沙子不能却，墨其卷归之。

此文看似无话找话，随意敷衍，实是选材典型，叙写巧妙。一番“实录”，使白沙外兄为人无所用心、合于自然之道（处素）、怡然自得的特点，显露无遗。又如其书《与袁进士》云：

足下去青山，登黄甲，一旦取贵官如反掌。人皆华足下，而不知足下之不乐乎内。足下之心形于书尺，足下之辞甚直，诵之揆之，凡足下之事，无是非可否得失，足下一言言之，足下过于时人远矣。时人或铮铮自许，其不欺反出足下下。虽然，足下慷慨自任，不能吞炭为哑以取容于时，则将大声长鸣于仗马间乎？此非仆所敢闻也！

口口声声“足下”，把“足下”过人处一一说出。后面却一转，对“足下慷慨自任”不以为然。意虽有变，话却全似随口道来，转折自然。

作为学者，白沙为文好说道理。不但以论为序，以论为书，还以论为记。就是祭文、墓志铭一类以抒情或纪事为主的文字，也常常带出心学高论。如其《送罗养明还江右序》，前幅文字本来论诗，忽用“虽然”一转，说“立诚”而道“学之指南”。《祭黄君朴文》亦谓“大块无心，孰夭孰寿？消息自然，匪物有咎。委变化于浮云，达荣枯于疏柳”。赠序名篇《送李世卿还嘉鱼序》，记二人在白沙“朝夕与论名理”，特意说“所未语者，此心通塞往来之机，生生化化之妙，非见闻所及，将以待世卿深思而得之，非敢有爱于言也”。实是补说心学要义以告世卿，以代勉励之意。言毕即道饮酒吟诗之事。论叙转接，如流水相续。记文名篇《慈元庙记》，重点是表彰杨太后投波殉国之义节，大段文字是作史论，叙事成分甚少。而作史论，慨叹最深的是宋代君臣“无精一学问以诚其身”，又联系到论学上来。至于书作之文，叙中作论，作论抒怀，或引经典代论，或自作诗敷衍，手法灵活。

总之，白沙好说理，将论体散文特征带进各体文中，为文不落蹊径，既不拘守某一文体的体制，更不有意效仿某一名家做法。虽好说理，其文却无“方正严肃，确不可犯”之貌，倒是“潇洒有度，顾盼生姿，腐风为之一扫”^[1]（第919页）。这就是张诒说的“其为文也，主理而辅之以气，虽不拘于古人之绳尺，故自有大过人者”^[1]（第880页）。也就是王世贞说的，文不入体而其妙处有超出体之外者。

四是朴率、简易的语词美。这种美也是由其学风带来的。纪昀即谓其“有时俚词鄙语冲口而谈，有时妙义微言应机而发。其见于文章者，亦仍如其学问而已”。但白沙散文的“朴率”并不专指俚词鄙语而言，主要是指用语的朴茂、真率，本色天然，不求藻彩，追求的是一种高古的文风。真率如《漫笔示李世卿湛民泽》，谓“昨夕楼上闻雨声澎湃，睡不能著枕，因检会乡里平时往还人，十亡七八，中间年及七十者才一二”云云，不厌其详，即因感触太深而絮絮道来。朴茂如《祭伍光宇文》，中云：

予观之子久矣。子初为人，烈烈亢亢，其味桂姜，人不敢尝。……其才如此，故变而至善也，去故习如脱屣。而人之望之也，若断鸿天路之翱翔。苟不缠于宿疾，限于短命，而肆其力于学也，又焉可量哉！使其辞烟霞而依日月，展股肱而佐廊庙，砥定海岳，燮调阴阳，下抚黎庶，上佐元良，吾不知子之究于何如也。至若犯颜敢谏，正论堂堂，可以引裾批逆鳞之怒，可以折檻干刀锯之苦，直而不回，死而愈光，若是者，非子之望而谁望耶？

辞随气涌,不求其工而可咏可诵。语词朴茂而多骨力,盖因作者性情自然发露所致。

白沙辞尚简易,与他认为“天道无言”、“大块无言”,“情至者不在多言”^[2](第 187 页)、“多言大抵浮”^[3](第 349 页),和说理好说结论、少有辨析有关。其文多为短篇小文,像《杂诗序》、《处素记》、《无后论》、《禽兽说》、《莫丘阁老文》,不但文字少,而且语句平易,意思说得明白。白沙论学,既强调从日用间随处体认,又要求将其自得之见施于日用应酬之中,故作文用语简明、平易,易道、易晓。其简易自无明代台阁散文之冗絮,亦非唐宋古文之雅洁,不似朱子“语类”、阳明“语录”之浅俗,而有精炼、朗畅、明晰、清新之美。其说理如言“廷实之学,以自然为宗,以忘己为大,以无欲为至,即心观妙,以揆圣人之用。……而思握其枢机,端其銜绥,行乎日用事物之中,以与之无穷”^[4](第 12 页),把廷实之学(亦为白沙之学)说得何等简括、准确。其论人如说“有刚气者常伸于万物之上。人谓两山傲,岂真傲者耶”^[4](第 23 页),三句话,即为两山洗却“傲者”之名。其叙事、写景如说“去年今日,版筑寻乐,其声登登,隐然在耳。手植庭蕉上墙,绿逐日新”^[1](第 118 页),寥寥数语,声色俱出。白沙用语简易如此,实非时人所能及。

[参 考 文 献]

- [1] 陈献章. 陈献章集: 下[M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [2] 陈献章. 陈献章集: 上[M]. 北京: 中华书局, 1987.
- [3] 苏轼. 苏轼文集[M]. 北京: 中华书局, 1986.
- [4] 苏辙. 颖滨文钞[M]. 西安: 三秦出版社, 1998.
- [5] 纪昀, 等. 四库全书总目提要[M]. 海口: 海南出版社, 1999.
- [6] 章继光. 陈白沙诗学论稿[M]. 长沙: 岳麓书社, 1999.

(责任编辑 何良昊)

CHEN Bai-sha's Tendency of Literary Theory & Artistic Quality of Mountain and Forest Prose

XIONG Li-hui

(School of Humanities, Wuhan University, Wuhan 430072, Hubei, China)

Biography: XIONG Li-hui (1944-), male, Professor, Doctoral supervisor, School of Humanities, Wuhan University, majoring in Chinese classical prose and literature of Wei, Jin, Southern and Northern Dynasties and Sui, Tang, Wudai Dynasties.

Abstract: Chen Bai-sha is one of the representatives of the Duli School . in prosaic history of Ming Dynasty. His mountain and forest prose possess the uncommon knowledge, the vigor and natural grace for manifesting himself, the ambit of “spontaneousness”, “self-congratulation”, “no arrangement” and the frugal, simple words. The formation of his artistic beauty was related with his special concept of literary theory and aesthetic tropism. His theory of mind, which is “from spontaneousness to self-congratulation”, is the academic foundation stone of his literary theory concept and aesthetic tropism.

Key words: Chen Bai-sha ; theory of mind ; spontaneousness; self-congratulation; mountain and forest prose