

不復古文，安復古道？

黃省曾對陽明學與古文詞運動的融會與改造*

王昌偉**

新加坡國立大學中文系

摘 要

對大多數無論是研究明代文學史或者是哲學史的學者而言，黃省曾（1490-1546）都不是一個重要或熟悉的名字，但本文將論證，如果我們仔細分析黃省曾的事業與思想，就可為陽明學與以李夢陽為首的古文詞運動這兩股最重要的思潮在明中晚期交匯與競爭的過程提供一個新的視角。一般而言，明中葉以還的學者傾向於把兩者的區別界定為「重道」與「重文」的不同。文與道經常被塑造為非此即彼的競爭關係，於是放棄古文詞，潛心陽明學，在當時逐漸成為士人表示在學術上已「痛改前非」的宣言。在那樣的時代潮流下，黃省曾卻試圖融合兩家之學，為我們提供了思考明中葉這兩大思潮的關係的另一種可能性。更為重要的是，在融會的過程中，黃省曾實際上對這兩種學術的平民精神進行了改造，呈現了文化菁英主義的傾向。

關鍵詞：黃省曾，王陽明，李夢陽，陽明學，古文詞運動

* 本文在修改的過程中，蒙《清華學報》的幾位匿名審查人提供許多寶貴的意見，在此一併致謝。
** 作者電子郵件信箱：chsongcw@nus.edu.sg

一、前言

對大多數無論是研究明代文學史或者是哲學史的學者而言，黃省曾都不是一個重要或熟悉的名字，¹ 但對於十七世紀一些重要的學者而言，黃省曾所帶來的學術問題，卻是需要回應的。例如，錢謙益 (1582-1664) 在他為明代詩壇做總結的鉅著《列朝詩集》中，就對黃省曾有相當不客氣的批評：

省曾，字勉之，吳縣人……累舉不第，交游益廣。王新建講道於越，參預講堂，作《會稽問道錄》。湛元明振鐸成均，則又學於元明，名王、湛兩家之學；李獻吉以詩雄於河雒，則又北面稱弟子，再拜奉書，而受學焉。獻吉就醫京口，勉之鼓柁往候，拜授其全集以歸。吳中前輩，沿習元末國初風尚，枕藉詩書，以噉名干謁為恥。獻吉唱為古學，吳人厭其剿襲，頗相訾謗。勉之傾心北學，游光揚聲，袖中每攜諸公書尺，出以誇示坐客，作臨終自傳，歷數其生平貴遊，識者哂之。²

錢謙益除了簡要地敘述了黃省曾的交游，尤其是他跟王陽明 (1472-1529)、湛若水 (1466-1560) 和李夢陽 (1473-1529) 的互動外，最主要還是要突出黃省曾的缺失。錢氏的批評，同時針對黃省曾的人格與學術。本文關心的是所謂「傾心北學」的論斷。所謂的「北學」，指的是由李夢陽所領軍的古文詞運動，也就是目前學界所熟悉的以「前七子」為代表的文學思潮。李夢陽是北方人，從他同時代的人開始，就

¹ 目前所見研究黃省曾的專著，只有幾本碩士論文，包括李清宇，《黃省曾年譜》（上海：復旦大學碩士論文，2003）；王成娟，《黃省曾研究》（杭州：浙江大學碩士論文，2007）；張婧，《明代吳中二黃研究》（上海：上海師範大學碩士論文，2011）。至於單篇論文也寥寥可數，計有魏露苓，〈《稻品》作者黃省曾考〉，《中國農史》，3（南京：1998），頁 105-111；李清宇，〈明代中期文壇的「四變而六朝」——以黃省曾與李夢陽文學觀念之異同為中心〉，《北方論叢》，2（哈爾濱：2004），頁 19-23；吳冠文，〈試論黃省曾刻《謝靈運詩集》的意義與作用〉，《深圳大學學報》（人文社會科學版），24.5（深圳：2007），頁 104-110；劉治立，〈黃省曾《申鑒》注的內容和價值〉，《寧夏師範學院學報》（社會科學版），29.4（固原：2008），頁 91-96；吳瓊，〈淺析陽明心學與復古運動之異同——以黃省曾由心學轉向文學復古為中心〉，《語文學刊》，12（呼和浩特：2012），頁 55-56、95。

² 錢謙益，《列朝詩集小傳》（上海：上海古籍出版社，1983），丙集，〈黃舉人省曾傳〉，頁 320-321。

已經習慣性地把他的學術視為北方文化傳統的代表。³ 簡錦松先生在論及《列朝詩集小傳》的批評立場時就指出，作為蘇州文苑的領袖的錢謙益，是試圖通過編詩選的方式維護吳中的文化傳統，因此對於黃省曾同樣身為蘇州人，但卻放棄本身的文化傳統，轉而接受北方的學術甚為不滿。⁴

不過，當時另一名思想界的領軍人物黃宗羲 (1610-1695) 並不同意錢謙益的批評。在他看來，黃省曾並沒有沾染上李夢陽的不良習氣：

五嶽〔黃省曾號五嶽山人〕之文學六朝，然意思悠長，不僅以堆沓為工，則是陽明問道之力。牧齋因其北學，訾毀過甚，其實五嶽未嘗染空同一毫習氣也。⁵

黃宗羲認為，黃省曾的文章雖然有六朝遺風，卻能避免六朝文的陋習，這是由於黃省曾是王陽明的弟子，在向陽明問道的同時也提升了自身的文筆。可是，黃省曾卻把握不到陽明學的真諦：

錢牧齋抵轢空同，謂先生傾心北學，識者哂之。先生雖與空同上下其論，然文體竟自成一家，固未嘗承流接響也，豈可謂之傾心哉？《傳習後錄》有先生所記數十條，當是採之《問道錄》中，往往失陽明之意……以情識為良知，其失陽明之旨甚矣。⁶

黃宗羲在《明儒學案》中這一段介紹黃省曾的文字，雖然再一次否定錢謙益對黃省

³ 所謂「前七子」，除了出生陝西慶陽（現屬甘肅省），後移居河南的李夢陽以及蘇州的徐禎卿 (1479-1511) 以外，還包括陝西的康海 (1475-1540)、王九思 (1468-1551)，河南的何景明 (1483-1521)、王廷相 (1474-1544)，以及山東的邊貢 (1476-1532)。但這是一個很成問題的標籤，遠遠不足以概括在十六世紀初以李夢陽為中心的文人圈。簡錦松先生認為，首先把七子列入同一集團的，是康海和王九思，目的是為了貶低李東陽 (1447-1516)。簡錦松，《李何詩論研究》（臺北：國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，1980），頁 79-87。

⁴ 簡錦松，〈論錢謙益《列朝詩集小傳》之批評立場〉，《文學新論》，2（嘉義：2004），頁 127-158。

⁵ 黃宗羲，《明文授讀》，《四庫全書存目叢書》集部第 400 冊（濟南：齊魯書社，1997，北京師範大學圖書館藏清乾隆嘉慶間刻蘇齋叢書本），卷 7，頁 369。這段議論是針對黃省曾的〈難柳宗元封建論〉而發的。

⁶ 黃宗羲，《明儒學案》，《四部備要》（臺北：臺灣中華書局，1985，中華書局據鄭氏補刻本校刊本），卷 25，〈南中王門學案〉，頁 4。

曾的批評，卻特別指出《傳習錄》中黃省曾所記陽明語錄的缺失，認為他「以情識為良知，其失陽明之旨甚矣。」

儘管錢黃二人對黃省曾評價不高，但顯然他們都認為黃省曾與陽明學和以李夢陽為首的古文詞運動的關係都十分密切。本文的目的不是要對錢謙益和黃宗羲的觀點進行評議，而是要論證，儘管黃省曾在明代思想史和文學史上都不是最重要的人物，但如果我們仔細分析他的事業與思想，就可發現，他一生的志業，皆在於融合王陽明與李夢陽的學術。因此，以黃省曾為研究個案，將有助於我們理解陽明學與古文詞運動在明中晚期交匯與競爭的過程提供一個新的視角。⁷

從現代研究者的視角回溯，王陽明巨大的身影無疑左右了我們的視線，陽明學對晚明文化的各個層面的衝擊，絕對是明代思想史最重要的課題。⁸ 然而，在王陽明建立其良知之學以前，李夢陽才是士林的領袖人物，而古文詞運動也才是當時學術界的主調。實際上，王陽明本人在正德初年在北京與李夢陽相識時，曾一度被後者對古文詞的提倡所吸引，但很快的，他就離開了李夢陽的圈子，走上了一條不同的道路。⁹

換言之，王陽明的「勝利」是後來的事，而如果我們回到王李二人的時代，一名在科舉之外對學術抱有企圖心的士子，是無法迴避陽明學與古文詞運動所提出的各種課題的，而從嘉靖初年開始，有越來越多的士子感受到必須在這兩種立場之間做一抉擇的迫切性。一般而言，現代學者傾向於把兩者的區別界定為「重道」與「重文」的不同。¹⁰ 這當然是有根據的，因為這也是許多明代人物對自身學術傾

⁷ 談蓓芳先生甚至認為，黃省曾是最早把王陽明的哲學和李夢陽的文學復古運動聯繫起來的人物。談蓓芳，〈黃省曾的哲學思想及其在文學上的貢獻——兼論王陽明哲學與文學的聯繫〉，收入廖可斌主編，《明代文學論集（2006）》（杭州：浙江大學出版社，2007），頁 206-216。談先生的某些觀點，如認為王陽明在對「良知」和欲望之間的關係的論述上存在矛盾等等，與筆者的看法有不少出入。另外，談先生認為黃省曾繼承了王陽明的良知說，並以此為基礎，提出與李夢陽的復古運動相一致的文學主張。這在筆者看來，是過於強調黃省曾對兩家學說的繼承和發展，而忽略了黃省曾在此過程中所做的改造如何改變了兩家學說的基本性格。雖然如此，卻無損談先生此文對黃省曾如何融攝陽明學與古文詞運動的探討的開拓之功。

⁸ 錢穆先生甚至說：「其實明代學術，只須舉王守仁一人作代表，其他有光彩有力量的，也都在守仁後」。錢穆，《宋明理學概述》（臺北：臺灣學生書局，1977），頁 254。當然，錢先生在實際的操作中並沒有採取如此狹隘的觀點。

⁹ Tu Wei-ming, *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472-1509)* (Berkeley: University of California Press, 1976).

¹⁰ 廖可斌，《明代文學復古運動研究》（北京：商務印書館，2008），頁 85。史小軍則認為，前七子集團後期普遍的重道現象，是文士「儒士化」的表現。史小軍，〈論明代前七子之儒士化〉，《文學評論》，3（北京：2006），頁 110-115。

向的界定。例如王陽明為「前七子」中唯一的南方人徐禎卿所寫的墓誌銘中，就特別強調後者在其短暫的生命中「學凡三變」：與李夢陽、何景明友善，「相與砥礪於辭章」，此為一變；後來傾心於道教養生之術，此為二變；再後來與陽明論道，終於悟得「道果在是，而奚以外求」的道理，此為三變。因此，在王陽明看來，徐禎卿的學術歷程，是經歷了原本投身於辭章之學到「卒乃有志於道」的轉變。¹¹

徐禎卿的學術是否確實經歷過這樣的轉變，學者有不同的看法。我們關心的不是這一篇墓誌銘內容的準確性，而是王陽明所採取的敘述策略。顯然，在王陽明看來，徐禎卿從李何二人的辭章之學轉為最後接受陽明學（雖然中間還經歷過一個醉心於道教的階段），是「棄文入道」的具體表現。在史籍中，我們也不時會看到如穆孔暉（1479-1539）這樣「初習古文詞，已而潛心理學」的人物。¹² 另外，如徐渭（1521-1593）為自己所寫的墓誌銘就說：

山陰徐渭者，少知慕古文詞，及長益力。既而有慕於道，往從長沙公究王氏宗。謂道類禪，又去扣于禪，久之，人稍許之，然文與道終兩無得也。¹³

從王陽明本人到穆孔暉到徐渭，文與道在這樣的語境中，經常被塑造為非此即彼的競爭關係，可是事實卻遠比這樣的二分法複雜許多。首先，儘管王陽明後來放棄古文詞的立場，但他在詩賦方面的創作從不曾間斷。¹⁴ 至於李夢陽，雖然以文章名家，但他在逝世前的兩年，卻「閱聖遠言湮，異端橫起，理學亡傳，于是著《空同子》八篇」。¹⁵ 顯然，王李二人之間的區別，不是簡單的文／道這樣的二分法可以充分說明的。

另一方面，即使不把文、道截然分開，而是如王慎中（1509-1559）、唐順之（1507-1560）那樣尋求文章與理學的結合，他們仍然把陽明學與古文詞運動視為兩種互相對立的學說，似乎只有摒棄古文詞，才能進入陽明學的殿堂，也才能真正反

¹¹ 王守仁，《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1997），卷 25，〈徐昌國墓誌銘〉，頁 931-933。

¹² 黃宗羲，《明儒學案》，卷 29，〈北方王門學案〉，頁 2 上。

¹³ 徐渭，《徐渭集·徐文長三集》（北京：中華書局，1983），卷 26，〈自為墓誌銘〉，頁 638。

¹⁴ 左東嶺，《明代心學與詩學》（北京：學苑出版社，2002），頁 43-52。

¹⁵ 朱安滄，〈李空同先生年表〉，收入李夢陽，《空同集》（普林斯頓大學圖書館藏明萬曆刊本），附錄一，頁 13 上。

過來掌握作文的真諦。¹⁶ 因此，明中葉以還，一個普遍的看法是，古文詞與陽明學是無法調和的，於是放棄古文詞，潛心陽明學，在當時逐漸成為士人表示在學術上已「痛改前非」的宣言。

在那樣的時代潮流下，黃省曾卻為我們提供了思考明中葉這兩大思潮的關係的另一種可能性。與當時的主流觀點不同，他把陽明學與古文詞都視為通向古道的正途，重視的是兩者的會通而非差異。「不復古文，安復古道」，是他對李夢陽學術的認可，也是他一生志業的真實寫照。本文的目的，即在於通過探討黃省曾的思想，一窺陽明學與古文詞運動得以交融的一種方式。雖然這樣的嘗試，在歷史上並沒有激起多少的迴響，但卻能讓我們從一個與這兩大思潮有緊密接觸的當事者的視角，去理解明中後期的士人所面對的學術選擇和所可能採取的方案。

本文第二節將以黃省曾臨終前所著之自傳為線索，再參照其他的傳記資料和今人著作，勾勒他的交遊圈，尤其注重以陽明學為依歸的士人社群和以李夢陽為中心的文人集團。第三節將比較王陽明和李夢陽對文道二者的關係的思考，以作為討論黃省曾如何融攝兩家學術的參照。第四節將集中分析黃省曾對情欲關係的理解以及對人性善惡的詮釋。第五節則在這基礎上，探討黃省曾如何在闡明文與道的關係時，把陽明學與古文詞運動結合起來，作為重新建立曾經出現於上古的理想世界的基石。結論部分將論證黃省曾雖然以兼容王李二家為目標，其思想最終卻走上一條不同的道路。

二、黃省曾的生平與交遊

黃省曾，字勉之，號五嶽山人。其先為河南人，按照其子黃姬水（1509-1547）對其家室的敘述：

黃氏之先，河南汝甯人也。宋元兵興間，高安公徙家袁州〔今江西宜春〕。高皇帝〔即明太祖〕馭宇封功樹爵，六世祖昭信校尉斌官于吳，遂為吳人焉。斌生信。信生景暉，陞授武略將軍。景暉生暉，暉以進士

¹⁶ 關於王慎中與唐順之如何從習古文詞到服膺陽明學，以及如何因此改變文風，從宗法漢魏轉為宗法唐宋古文，見黃毅，《明代唐宋派研究》（上海：上海古籍出版社，2008）。

起家，任刑部郎中。曄生異。府君，異仲子也。¹⁷

引文中的「府君」指的是黃省曾的二兄黃魯曾 (1487-1561)。黃氏是軍戶出身，再以武職起家，一直要到黃省曾兄弟的祖父那一代，才進入士大夫階層。即使在晉身士大夫之列以後，黃氏成員仍然在仕途之外，利用各種策略維持本身的地位。如黃省曾之父黃異，就選擇從商，並為家族累積了豐厚的財產。¹⁸ 在祖父和父親的安排下，黃省曾從小投身舉業，但科舉之途並不順利，一直要到四十歲才以第一名考中舉人，但卻在會試名落孫山，從此絕意仕途，以布衣終老。¹⁹

雖然科舉之途不順，但黃省曾在文化方面的建樹卻讓他樹立名聲。他年輕時就通過詩文獲致仕家居的大學士王鏊 (1450-1524) 賞識，除了進入圍繞在王鏊周圍的蘇州文人圈之外，也結交了不少游宦江南的達官貴人。其中，刊刻書籍的活動，是他打入士大夫和文人圈最重要的方式之一。李夢陽之所以如此器重黃省曾，其中一個原因就是希望黃省曾能為他刊刻文集。在此之前，黃省曾也於 1521 年幫王陽明刊刻了《修道說》，並為之做註解，開始鑽研陽明學說。1524 年，陽明在稽山書院講學，黃省曾於此時投入陽明門下。同一時期，他也向正在南京任國子監祭酒的湛若水問學。當王湛兩位大師的許多學生都在為師門爭長短時，黃省曾卻試圖調和兩家的學說：

二公談道，本為大同，因有小細，往來其間，述飾萎錦，幾墮參商……

二公之學實各神明，非世所擬。二公皆不求知於人，而樂知於天者也。²⁰

我們不必進入黃省曾調和論的具體內容。這裡要指出的是，在陽明與甘泉兩大群體之間，黃省曾顯然與陽明學者的關係更為密切。他雖十分尊敬湛若水，也自稱得到後者的賞識，但在他的自傳中，卻不見與甘泉學者交往的描述。他著墨較多的，是與陽明學者的互動：

¹⁷ 黃姬水，《黃淳父先生全集》，《四庫全書存目叢書》集部第 186 冊（濟南：齊魯書社，1997，北京師範大學圖書館藏清乾隆嘉慶間刻蘇齋叢書本），卷 24，〈伯父中南府君行狀〉，頁 488。

¹⁸ 同前引。

¹⁹ 李清宇，《黃省曾年譜》。以下關於黃省曾生平的敘述，主要參考這一部碩士論文和王成娟的《黃省曾研究》第一章第二節，不另一一引述。

²⁰ 黃省曾，《五嶽山人集》，《四庫全書存目叢書》集部第 94 冊（濟南：齊魯書社，1997，北京師範大學圖書館藏清乾隆嘉慶間刻蘇齋叢書本），卷 38，〈臨終自傳一首〉，頁 850-851。

山人雖寶獲王氏之玄珠，未嘗少有露耀，與人辯詆。懷珎衡門，聊以永日。故一時同游之士，不知山人有此飽得，或僅目為文人。知我者其惟鄒子守益、歐陽子德、王子良、王子畿乎？²¹

黃省曾把與他交游的陽明學者分為兩類，一類並不理解他在陽明學方面的造詣，而以為他不過是一名文人。另一類則是像鄒守益 (1491-1562)、歐陽德 (1496-1554)、王良 (1483-1541)、王畿 (1498-1583) 等陽明學者群中出類拔萃的人物。這幾名學者能充分認識到他的抱負與義理之學的造詣。很顯然，黃省曾不願被定義為時人眼中的「文人」。這段話顯示在當時流行的知識語境中，文人與陽明學者是被視為兩個不同的群體的，而且「文人」是一種受到質疑的身分，似乎專注於為文就必然缺乏更高遠的價值關懷。可是在黃省曾看來，這卻是見識淺陋者的井蛙之見。實際上，根據黃省曾的自述，高偉如王陽明並不排斥作文，甚至因為賞識黃省曾「筆雄見朗」而約他合著《王氏論語》。²²

當然，時人輕視文人，與當時好為文者的習尚也有關係。黃省曾在寫給王鏊的一封信中，就特別強調當今為文者的缺失：

十月二十三日省曾頓首相國守溪先生門下：月來不奉提誨，近謁階下，得侍清讌之談，而夫子者，慨然有志於著書。門下末子，何勝踴躍？省曾於三數年之前，已窺見今之為文者，頹然崩峯，逝然倒瀾，鄙淺惡陋，狂悖一世，雖號稱名家者，亦不過借聾聵之見，乘習熟之譽，聲訛耳謬，略傳之耳。若加之以百年，俟之於聖賢，則存而誦之者幾希矣。濂韋東里之輩，可鏡而知也。其故何歟？蓋徒摭夫文之華，而道之精實誠有不在也。²³

黃省曾對道的理解，將在稍後討論。這裡必須指出的是，他把「文之華」與「道之精實」對立起來，不是反對作文，而是反對一味追求華麗的形式，而忽略對道的追求。正因為如此，當他和李夢陽接觸以後，就立即被後者文章復古的理念所吸引：

²¹ 同前引，頁 850。

²² 同前引。

²³ 同前引，卷 31，〈與文恪王公論撰述書一首〉，頁 790-791。

省曾伏迹南海，企懷高風久矣。念自總髮以來，好窺覽古墳，竊希心於述作之途。緣此道喪絕遐闊，學士大夫皆安習庸近，迷沿瞽襲，上者深鉅詭結，下者縱發放吐。此駮驥所以空群，而和玉所以希貴也。悲夫悲夫，不復古文，安復古道哉？²⁴

黃省曾之所以對李夢陽欽佩不已，正是因為後者為學者指出了一條通過為文落實古道的途徑。在他看來，在李夢陽的倡導之下，文章真正的、已經由古聖賢所揭示的意義，終於獲得彰顯，也因此讓人們重新找到通往上古理想社會秩序的途徑。

由於黃省曾接觸王陽明與李夢陽有時間上的先後，一些學者因此認為黃省曾的學術有一個從陽明心學轉向文學復古的過程。²⁵ 但筆者以為，黃省曾本身的思想軌跡並不存在轉變的問題。要說明這一點，必須先比較王李二家關於文道關係的理解。雖然學界對二家學說及其異同的研究已是汗牛充棟，但為了說明黃省曾如何進行融合與改造，對二家學說進行簡要的分析 and 比較仍屬必要。

三、王陽明與李夢陽的學術異同

眾所周知，王陽明哲學的核心範疇是「心」以及作為心的本體——「虛靈明覺」的「良知」，其特點在於能夠洞察世間一切的善惡，甚至在人動念的一剎那就能夠辨明其道德傾向。有關陽明的良知學異於程朱之學的方面，鄧克銘先生在其近著中論及陽明晚年著名的「四句教」時，有相當扼要的說明，茲錄如下：

性體雖屬天賦予人者，但此性體只是一自明之實有，不需要周濂溪之宇宙圖式作為理論依據。其存在之感受與實現，在於心體之實踐活動。性之本體義與性為心之本體是一致的，亦即性體不是心體之外的抽象理體。相對於朱子之有二元傾向的心性觀，認「性即理」，心是氣之靈處而不是理；陽明之「心即性，性即理」，從心體之自我實現去把握性體的本然狀態，顯然是一元論的傾向。在此意義下，性體雖仍保留天所賦予人之傳統看法，但其內涵卻可呈現一種活潑的創生能力。傳統孟荀及

²⁴ 同前引，卷 30，〈寄北郡憲副李公夢陽書一首〉，頁 781。

²⁵ 吳瓊，〈淺析陽明心學與復古運動之異同——以黃省曾由心學轉向文學復古為中心〉。

告子之性善、惡與性無善無惡等說法，從陽明心學之立場而言，都只是第二義以下的見解，不能說明性體屬於第一義的主體特色。性之無善無惡的本體義，反映陽明心學之完全自由解脫的目標，加深了陽明心學異於傳統的立場，也埋下日後有關性善之爭的種子。²⁶

有關「四句教」，尤其是其中「無善無惡」的論述，下文將有更詳細的討論，這裡需要注意的是鄧先生關於陽明學心體之實踐活動的看法。誠如鄧先生所言，經過王陽明的詮釋，個人對真理的真實性的確認，比起程朱學派就更為直接，更能彰顯個人作為道德實踐的主體的自主性：

夫人者，天地之心。天地萬物，本吾一體者也，生民之困苦荼毒，孰非疾痛之切於吾身者乎？不知吾身之疾痛，無是非之心者也。是非之心，不慮而知，不學而能，所謂良知也。良知之在人心，無閒於聖愚，天下古今之所同也。世之君子惟務致其良知，則自能公是非，同好惡，視人猶己，視國猶家，而以天地萬物為一體，求天下無治，不可得矣。²⁷

王陽明強調是非之心是「不慮而知，不學而能」的，而作為道德創化本源的良知也是「無閒於聖愚，天下古今之所同」的。這樣一來，陽明學一方面從本源上肯定良知為人人所共有，不分貴賤，另一方面則從實踐的層面，說明道德知識不必通過抽象的哲理思辨獲得，這無疑會削弱文化菁英對道德話語的主導權，並體現一種道德平等主義，也為後來「滿街皆聖人」的論述提供了理論依據。²⁸ 不僅如此，陽明以後，其學說的一個可能的發展方向，即是不去糾纏於傳統關於善惡問題的哲理性討論，而把重點放在行動上，講求在具體的生活中實踐道德。這正是黃省曾所採取的進路（見下文）。

王陽明在脫離以李夢陽為首的文人圈之後，雖然在詩文方面的創作從不間斷，但卻甚少從理論的層面對此進行闡發。因此，要瞭解他的詩文觀，就必須結合他的創作和討論詩文的隻言片語。一方面，王陽明延續了「陳詩觀風」和「宣倡和平，

²⁶ 鄧克銘，《王陽明思想觀念研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2010），頁 69。

²⁷ 王守仁，《王陽明全集》，卷 2，〈傳習錄中·答聶文蔚〉，頁 79。

²⁸ 有關陽明學的草根性質及其意義，參閱 Peter K. Bol, *Neo-Confucianism in History* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2008), pp. 261-269.

涵泳德性，移風易俗」的傳統論述，說明詩歌的政治與教化功能；²⁹ 另一方面，也秉承理學道本文末的觀點，指出脫離常道和心性之學而去追求文義，無異捨本求末：

經，常道也。其在於天謂之命，其賦於人謂之性，其主於身謂之心。心也，性也，命也，一也。通人物，達四海，塞天地，亙古今，無有乎弗具，無有乎弗同，無有乎或變者也，是常道也……。

以言其陰陽消息之行焉，則謂之《易》；以言其紀綱政事之施焉，則謂之《書》；以言其歌詠性情之發焉，則謂之《詩》；以言其條理節文之著焉，則謂之《禮》；以言其欣喜和平之生焉，則謂之《樂》；以言其誠偽邪正之辨焉，則謂之《春秋》。是陰陽消息之行也，以至於誠偽邪正之辯也，一也。皆所謂心也，性也，命也。通人物，達四海，塞天地，亙古今，無有乎弗具，無有乎弗同，無有乎或變者也，夫是之謂六經。六經者非他，吾心之常道也。

蓋昔者聖人之扶人極，憂後世，而述六經也……而六經之實則具於吾心……而世之學者，不知求六經之實於吾心，而徒考索於影響之間，牽制於文義之末，硜硜然以為是六經矣。³⁰

六經之所以是經典而不是一般的文章，正是因為其中所載的內容，是聖人領悟出來的通天地古今上下的常道，也是人的心性的體現。後人不察，止留心六經之文的外在形式，結果完全喪失了六經的主旨。陽明此論並非泛泛言之，而是有針對性的。他所關注的，是如何在以科舉取士的時代引導士子投身聖賢之學：

夫自百家之言興，而後有六經；自舉業之習起，而後有所謂古文。古文之去六經遠矣；由古文而舉業，又加遠焉。士君子有志聖賢之學，而專求之於舉業，何啻千里！然中世以是取士，士雖有聖賢之學，堯舜其君之志，不以是進，終不大行於天下……世徒見夫由科第而進者，類多徇私謀利，無事君之實，而遂歸咎於舉業。不知方其業舉之時，惟欲鈞聲利，弋身家之腴，以苟一旦之得，而初未嘗有其誠也……知灑掃應對之

²⁹ 朱海峰，《王陽明詩歌研究》（長沙：湖南大學碩士論文，2010），頁 37-39。

³⁰ 王守仁，《王陽明全集》，卷 7，〈稽山書院尊經閣記〉，頁 254-255。

可以進於聖人，則知舉業之可以達於伊、傅、周、召矣。³¹

雖然王陽明認為考科舉所必須掌握的時文遠不如古文，更遠遠不是六經所承載的聖人的文字，但近世科舉取士常不得其人，問題不在科舉的形式本身，而在於士子原來就沒有進於聖人之心。因此，無論古文、時文，或者六經的文字，其實都只是工具而已，關鍵在於使用者有沒有至誠之心。如有此心，則習舉業亦無妨。可見在王陽明看來，文章之好壞不在於文這個工具本身，而在於使用者之心的誠或不誠。

但王陽明這種道本文末的觀點，和大多數的理學家的觀點基本一致，也不是其詩學的生命力和影響力所在。左東嶺先生認為，雖然王陽明不以詩學名家，但卻是明代詩歌從感物論過渡到性靈說的關鍵人物：

由於王陽明的詩學觀念是建立在其良知說的基礎之上的，必然帶有濃厚的心學色彩。在心與物的關係中，主體性靈佔據了壓倒性的優勢；在詩歌創作過程中，詩人的人格性情、思想境界為決定詩歌優劣的重要因素；在詩歌功能上，更強調愉悅性情、快適自我的作用。由此，便可以將此種詩學概括為性靈詩學觀。³²

是否應該使用「性靈說」這個一般用於概括晚明公安派與竟陵派的詩學的概念來總結王陽明的詩學，自然見仁見智，但不可否認的是，晚明性靈說的流行，與當時陽明學的大行其道關係密切，這點不少學者已有論及。³³ 更為重要的是，誠如左先生指出，王陽明的詩歌創作的重點在於自我心境的抒發，政治與道德並不是最主要的考量。要恢復上古和諧的理想社會，在王陽明看來，關鍵始終在於良知而非文采。

同樣對朱子學提出質疑的李夢陽則走上不同的道路。最值得注意的是，他如何通過對一些奇異現象的描述而推翻理學傳統中有關「理」的普遍性與絕對性的論述：

³¹ 同前引，卷 22，〈重刊文章軌範序〉，頁 875。

³² 左東嶺，《明代文學思想研究》（北京：商務印書館，2013），頁 251-252。

³³ 周質平在討論晚明公安派的性靈說時，就指出其深受陽明學影響。Chou Chih-p'ing, *Yüan Hung-tao and the Kung-an School* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988), pp. 44-53.

宋人不言理外之事，故其失拘而泥。玄鳥生商，武敏肇姬，尹之空桑，陳搏之肉搏，斯於理能推哉？³⁴

在李夢陽看來，天下之事有可以以理來解釋，也有無法以理來論證的。宋人的錯誤，即在於以為理的涵蓋範圍是無窮的，而沒有意識到有些現象是超出理的規範的。這一類的論述，顯示在李夢陽的思想中，理這個理學傳統中最重要範疇並不具備普遍性，也因此失去作為道德原則的必然性：

理欲同行而異情，故正則仁，否則姑息。正則義，否則苛刻。正則禮，否則拳跽。正則智，否則詐飾。言正則絲，否則簧。色正則信，否則莊，笑正則時，否則諂。正則載色載笑稱焉，否則輯柔爾顏譏焉。凡此皆同行而異情者也。³⁵

理與欲的區別，不過在於情的表現的正與不正，因此理只是對人的行為的具體描述，而不是超越的，具有指導意義的道德準則。問題是，如果理不能成為建立理想秩序的根基，那決定人類社會能正常運作又是甚麼？在這方面，李夢陽認為政治權威扮演決定性的角色：

道理一橫一直爾，十字是也，數盡十，理亦盡之矣。王字真草篆隸不變，挺三才而獨立也，變之非王也。³⁶

把漢字的結構與天道的自然法則等同起來，說明某一字的深刻意義，在文字學史上是常見的做法。實際上，李夢陽對「王」字的說明就源自董仲舒（179-104 BC）：

古之造文者，三畫而連其中，謂之王。三畫者，天地與人也，而連其中

³⁴ 李夢陽，《空同集》，卷 65，〈物理〉，頁 10 上。

³⁵ 同前引，卷 66，〈論學下〉，頁 8 上。此說源於宋代胡宏（1161 年卒）。胡氏在《知言》中有所謂「天理人欲同體而異用，同行而異情，進修君子宜深別焉」之說。可是朱熹對此卻非常不滿意，並加以批駁。朱熹，〈胡子知言疑義〉，收入胡宏著，吳仁華點校，《胡宏集》（北京：中華書局，1987），附錄一，頁 329-330。

³⁶ 李夢陽，《空同集》，卷 65，〈物理〉，頁 9 上。

者，通其道也。取天地與人之中以為貫而參通之，非王者孰能當是？³⁷

李夢陽如此依據董仲舒的觀點解釋「王」字，強調無論是哪一種書法，「王」的形狀仍保持一致，正是賦予君主的存在以自然法則的內涵，是不可動搖，不能改變的，「變之非王也」。因此，當有人挑戰獲官方認可的正統學說時，李夢陽希冀君主能以強硬的手段壓制異議：

太宗時，鄱陽一老儒詆斥濂洛之學，上已所著書。上覽之大怒。閣臣楊士奇力營救得不殺，遣人即其家，盡焚其所著書。空同子曰：「盛世之君有道哉！記曰：一道德，以同俗。故異言亂政。」³⁸

李夢陽盛讚明成祖為盛世有道之君，因為成祖能「一道德，同風俗」。在他看來，學術上的爭鳴一旦逾越了界線，就需依靠君主來維持政治上的穩定。缺少了最高的政治權威強而有力的干預，政治秩序就有可能被「異言」破壞。

除了把希望寄託在君主身上，李夢陽也強調士人的政治責任。他在為不樂為官的張含（1479-1565）的「優遊堂」寫記時，特別強調為君主分憂是君子不可推脫的責任，因此想過隱士一般悠然自在，徜徉山水與文藝之間的生活，是不負責任的行為。³⁹

不過，李夢陽並不否認在仕途之外，士人的文化活動在建立「和」與「同」的文化理想過程中所扮演重要的角色。在這方面，詩歌創作所起的作用至為關鍵。⁴⁰可是按照李夢陽的說法，宋代以後的詩歌卻喪失了這樣的功能：

詩至唐，古調亡矣，然自有唐調可歌詠，高者猶足被管弦。宋人主理不主調，于是唐調亦亡……宋人主理，作理語，於是薄風雲月露，一切鏟去不為。又作詩話教人，人不復知詩矣。詩何嘗無理，若專作理語，何

³⁷ 董仲舒撰，蘇輿義證，《春秋繁露義證》（北京：中華書局，1992），卷 11，〈王道通三〉，頁 328-329。關於董仲舒的天人感應思想，參閱 Wang Aihe, *Cosmology and Political Culture in Early China* (Cambridge: Cambridge University Press, 2000), p. 150.

³⁸ 李夢陽，《空同集》，卷 65，〈治道〉，頁 20 下。

³⁹ 同前引，卷 49，〈優遊堂記〉，頁 3 下-4 上。另外，在為一姓董的家族的族譜寫序時，李夢陽也強調即使當下沒有機會為官，士人也還是應該效仿周成王時的君陳，把家政主持好，然後等候君主的任命。同前引，卷 53，〈董氏族譜序〉，頁 12 下-14 上。

⁴⁰ 侯雅文，《李夢陽的詩學與同文化思想》（臺北：大安出版社，2009），頁 90-100。

不作文而詩為邪？⁴¹

這一段文字，常被學界引用以論證李夢陽的反理學立場。⁴² 其實，李夢陽並沒有否定性理之學的價值，他此處所強調的，不過是文章作為一種學術追求，自有其獨立的，不受宋儒的性理之學所約束的生命。詩未嘗無理，但詩歌的功能不在說理。如真要說理，應選擇通過散文表達。需要注意的是，雖然李夢陽認為散文可以用來說理，但他卻清楚表明，說理並不是為文的唯一目的。詩歌則更不適合用來說理，因為詩歌的本質在於調而非理。唯有洞察詩歌的特質在於其音樂性，才有辦法了解詩歌的社會功能。他在為林俊（1452-1527）的詩集寫序時說：

李子讀莆林公之詩，喟然而嘆曰：「嗟乎！予於是知詩之觀人也。」石峯陳子曰：「夫邪也不端言乎？弱不健言乎？躁不冲言乎？怨不平言乎？顯不隱言乎？人烏乎觀也？」李子曰：「是之謂，言也，而非所謂詩也。夫詩者人之鑒者也。夫人動之志，必著之言，言斯永，永斯聲，聲斯律。律和而應，聲永而節，言弗睽志，發之以章而後詩生焉。故詩者非徒言者也。是故端言者未必端心，健言者未必健氣，平言者未必平調，冲言者未必冲思，隱言者未必隱情。諦情探調，研思察氣，以是觀心，無庾人矣。故曰：詩者人之鑒也。」⁴³

詩與言的不同，在於前者有聲律的要求。言不見得能反映人的真實性情，但一旦付諸聲律，唯有發自詩人的真實性情，才可能讓讀者（聽者）感應其志並產生共鳴。正因為如此，詩才可以觀：

夫天下之氣，必有為之先者，而鼓之則莫神於風。故颼颼乎，莫知所從，颼颼乎莫知其被，溜溜乎莫知其終也。其德巽，故其入深。其幾微，故入物而物不自知。其行疾徐，故其入不齊。其變也乖和殊，故物有瘠腴純駁，性隨之矣。性發情逸，淳澆是效，而俗隨之矣。俗沿習成，美惡相安，而政隨之矣。是故先王知風之神也，於是節八音以行八

⁴¹ 李夢陽，《空同集》，卷 52，〈銜音序〉，頁 4 下-5 下。

⁴² 廖可斌，《明代文學復古運動研究》，頁 102。

⁴³ 李夢陽，《空同集》，卷 51，〈林公詩序〉，頁 3 下-5 上。

風，然患其乖也，於是使陳詩觀焉。詩者，風之所由形也。故觀其詩，以知其政，觀其政，以知其俗，觀其俗，以知其性，觀其性，以知其風。於是彰美而瘳惡，湔澆而培淳，純以剷其駁，而後化可行也。⁴⁴

這是李夢陽晚年家居期間，為巡按譚纘（明正德十二年（1517）進士）巡視河南而作。巡按的職責為巡視地方，考察百官。李夢陽認為，詩歌可作為巡按察政觀俗的媒介，因為詩歌是「風」通過音符所表現出來的具體文化形態，而「風」則是天下之氣的神妙變化，也是萬物性情的構成元素。萬物性情的總和，即為風俗，而風俗之美惡，則與政治息息相關。因此，「民詩采以察俗，士詩采以察政。二者塗殊而歸同矣。」⁴⁵

這裡必須強調的是，李夢陽此處所謂的「性」，和理學傳統中性即理的論述有根本不同，重視的是萬物之性的差異（故物有瘳映純駁，性隨之矣）。因此，李夢陽對「和」、「同」文化的追求，必須從這個層面理解。這樣的和與同，僅僅是人與人之間的情感，在實然與經驗的層面發生感應並產生共鳴以後的和諧狀態，而非理學脈絡中，從超越的宇宙與道德本源上立論，個人通過道德實踐以達致的，與天地萬物為一體的理想境界。

李夢陽通過梳理自然與人事之間一環扣一環的關係，說明音樂與詩歌在揭示自然的奧秘和完善人間秩序方面的功能，而先王在其中扮演至關重要的角色。在先王的創造與主導之下，詩歌作為結合音樂的文字，成為在上位者瞭解民情，改善政治的最佳工具，但先決條件必須是詩歌的音樂性得以保留。如前所述，李夢陽認為宋以後的詩歌已經失去了音樂性，那就自然無法發揮這樣的功能。在一個「人不復知詩」的時代，要如何才能恢復詩歌這方面的功能？李夢陽在晚年提出所謂「真詩乃在民間」的說法，指出民間的歌謠仍然保留了音樂性，比「文人學子」之詩更接近自然，更能達到情感的共鳴，因此有志於創作真詩的文人學子，應該向民間歌謠學習。⁴⁶

⁴⁴ 同前引，卷 49，〈觀風亭記〉，頁 7 上-9 上。

⁴⁵ 同前引，卷 51，〈觀風河洛序〉，頁 10 上-12 上。

⁴⁶ 李夢陽的這個觀點詳見其〈詩集自序〉。同前引，卷首，〈詩集自序〉，頁 1 上-6 下。作者在這篇文章中，引用王叔武的話，說：「夫詩者，天地自然之音也。今途畷而巷謳，勞呻而康吟，一唱而群和者，其真也，斯之謂風也。孔子曰：禮失而求之野。今真詩乃在民間，而文人學子，顧往往為韻言，謂之詩。」其中引孔子關於「失而求之野」的說法，無疑是要走上創作歧路的人文學子從民間歌謠吸取養分，找回詩歌真正的聲音。

日本學者吉川幸次郎曾以李夢陽的這個觀點為例，說明明中葉的文學復古運動有其庶民性的一面，這主要和運動的主要倡導者出身貧寒有關。⁴⁷ 李夢陽是否具有如此的階級意識實難斷言，尤其考慮到他念茲在茲的，仍然是如何糾正「文人學子」詩的偏差，這無疑還是菁英的立場。無論如何，李夢陽的詩學重視對庶民文化的吸收確是不爭的事實，他的文集中也因此包含了相當數量的模擬民間歌謠的詩作，最著名的莫過於〈郭公謠〉。李夢陽還特別註明：「今錄民謠一篇，使人知真詩果在民間。」⁴⁸

綜上所述，陽明學重視的是把理學傳統中原本超越意味濃厚的普遍真理內在化為良知，使作為道德實踐主體的個人在追求建立理想的，以萬物為一體的人間秩序的過程中，扮演更為直接與主動的角色，帶有濃厚的道德平等主義意味。李夢陽提倡古文詞，旨在建立一個以「和」、「同」為基礎的政治文化秩序，並主張為了達到這一理想境界，士大夫階層必須從民間歌謠吸取養分。簡言之，兩人都力圖論證重新實現上古的理想世界何以可能，以及如何可能，但王陽明採取的是以良知為基礎的義理進路，而李夢陽採取的，則是以文章的形式，尤其是詩歌的音樂性為基礎的審美進路。但無論是哪一種取徑，都同時肯定草根階層的重要性，也對文化菁英的領導地位形成一定的挑戰。

如開篇所言，十六世紀的學者在面對這兩種學術選擇時，更多的是傾向於把兩者視為非此即彼的關係。黃省曾卻反其道而行，力圖完成對兩者的調和。接下來我們將從其情欲觀開始，探討他如何以這作為基礎，建構可融攝陽明學與古文詞運動的學術觀點。

四、情欲觀及其政治與倫理意涵

明中晚期以後，許多文人學者對「情」的一種近乎宗教式的推崇，以及由此引

⁴⁷ 吉川幸次郎，〈李夢陽の一側面：「古文辭」の庶民性〉，《立命館文学》，180（京都：1960），頁190-208。

⁴⁸ 李夢陽，《空同集》，卷6，〈郭公謠〉，頁2下-3上。學界對李夢陽晚年突出的這個觀點有不同的解讀。有些學者如郭紹虞認為這代表李夢陽晚年對早年提倡創作上模仿古人的「悔悟」。郭紹虞主編，《中國歷代文論選》第3冊（上海：上海古籍出版社，2001），頁57-58。可是正如廖可斌所言，李夢陽此語隨發於晚年，但他敘述的卻是二十年前學詩的經歷，並不存在晚年「悔悟」之後摒棄復古主張的問題。廖可斌，《明代文學復古運動研究》，頁105-108。筆者以為，廖先生的論斷比較符合事實。

申出對「欲」的肯定，早已為學界所知。⁴⁹ 黃省曾對人類欲望的理解，正是這股思潮下的其中一種表現：

客曰：「飲食男女，果性之欲歟？」曰：「性之欲也，初生之嬰，即知乳矣。方化之蛾，即求耦矣。飲食男女，豈非性歟？情者生也，飲食自生，男女所以生生也，皆天性也。」⁵⁰

黃省曾對性、欲關係的解說，表面上看來好像是延續了朱熹的思路。朱熹認為，「飲食者，天理也，要求美味，人欲也。」又說：「天理人欲分數有多少。天理本多，人欲便也是天理裡面做出來。雖是人欲，人欲中自有天理。」⁵¹ 但天理與人欲在朱熹的思想中是有清楚的界限的。雖然要求美味的人欲源自於人人都需要飲食的天理，但朱熹並沒有如黃省曾那樣，從正面去肯定人欲的合理性。在朱熹看來，飲食是天理而非人欲，這與黃省曾直接把飲食男女等同於欲的觀點大不相同。

更何況，一旦我們考慮「情」這個範疇，黃省曾實際上是把朱熹本來的命題引向另一個方向。朱熹非不重視情，但在他的思想體系中，理和情還是有根本的區別的。在著名的〈仁說〉中，朱熹通過對「仁」與「愛」的界定，說明理和情之間的關係。愛是一種情感，而仁則是主導愛的表現的理。具體地說，仁是天地生物之心落實到人身上而成為人心之本體。這裡的關鍵就在於「生物」二字，朱熹正是以「生生」來描繪作為天地萬物創化本體的「理」。⁵² 對朱熹而言，生生的原則是理，而生生的表現才是情，兩者不能混為一談。黃省曾卻直接以「生」界定「情」，並把人類的欲望視為生生的前提。飲食男女不僅是人的天性所自然產生的欲望，而且還是人類生生不息，不斷繁衍的先決條件。從這個方面來說，情欲在黃省曾的思想體系中，甚至上升到朱子學中理的高度。

儘管黃省曾從正面肯定情欲的價值，他還是必須回答惡是如何產生的問題，這點將在後文詳細討論。這裡要指出的是，黃省曾對於性的具體內涵並不願多說明：

⁴⁹ Martin W. Huang, *Desire and Fictional Narratives in Late Imperial China* (Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2001). 當然，我們不能忽略晚明關於性、情、欲、天理等的論述極其複雜。實際上，本文對李夢陽和黃省曾思想的探討，也正是想說明，情、欲、天理等等範疇及其之間的關係，在不同的文人學者的論述中，經常都會有不同的意涵，決不是平面和單一的。但是一個不爭的事實是，整體而言，晚明的情欲論述確實比前代更為突出並且正面。

⁵⁰ 黃省曾，《五嶽山人集》，卷 20，〈語苑·客問〉，頁 683。

⁵¹ 黎靖德編，《朱子語類》（北京：中華書局，1986），卷 13，〈力行〉，頁 224。

⁵² 朱熹，《朱熹集》（成都：四川教育出版社，1996），卷 67，〈仁說〉，頁 3542-3544。

陳曉問曰：「性可以善惡名乎？」曰：「不可，性猶命也，道也，謂之命也，命即其名矣。不可以善惡言命也。謂之性也，性即其名矣，不可以善惡言性也。謂之道也，道即其名矣，不可以善惡言道也。道也者，不可須臾離也，可離非道也。孔子但以不可離言道，而未嘗以善惡也。是故君子戒慎乎其所不覩，恐懼乎其所不聞，明目傾耳，不可得而覩聞者也，而可名言之乎？上天之載，無聲無臭，是誠非覩聞可及也。故曰夫子之言性與天道，不可得而聞也，言其所言至精至微，仰高鑽堅，瞻前忽後，雖欲從之末由也矣、其不可得而聞者如此，非若文章然，威儀可瞻，文詞可聆，可得而聞者也。孔子之言性與天道，且不可得而聞，而儒家者流，兢兢然以善惡本原，氣質種種諸名而擬議也。然而道心惟微，雖欲聞之，不可得而聞也，是以人心擬議之也。」⁵³

我們不能用善惡指稱性、命或道，因為這些概念所涉及的，是一至精至微，無法用人類的語言或經驗形容概括的無限存在，因此聖人極少提到性與天道，更遑論和學生討論性的善惡問題。當然，善惡的問題仍然是重要的，只是應該落實到具體的經驗層面討論：

曰：「然則性無善惡乎？」曰：「有善惡者，性之用也。豈特善惡而已矣，善之用有萬殊焉，惡之用有萬殊焉，皆性之用也，而不可以名性也。猶之陰陽之用萬殊焉，皆天道之用也；剛柔之用萬殊焉，皆地道之用也，而陰陽不可以名天，剛柔不可以名地也；仁義之用萬殊焉，皆人道之用也，而仁義不可以名人也。善惡者，非用而不可得見者也……故君子貴習，至於死而後已者也。習與性，成功在習，不在性也。若徒恃性，所成也何？孔子曰性相近也，習相遠也。聖人兢兢焉其重習也，言習善則善，習否則否也。世儒終身談性之善，而未嘗一措足於善，終身談性之無惡，而未嘗不一時有離於惡，是性越南而習冀北也。天下之昧是久矣，予不得不申乎仲尼之說。」⁵⁴

黃省曾此處所謂「不可以善惡言性」、「有善惡者，性之用也」的主張，可能是承

⁵³ 黃省曾，《五嶽山人集》，卷 23，〈黃氏家語·陳曉問性〉，頁 716。

⁵⁴ 同前引，頁 716-717。

接陽明著名的「四句教」而來：

無善無惡心之體，有善有惡意之動。知善知惡是良知，為善去惡是格物。⁵⁵

此四句教頗為費解，歷來學者為此爭議不斷。陽明論學，對心性與天道等關鍵概念多有闡發，不過晚年集中揭示「致良知」的意旨，重點不在於不斷對良知進行理論層次的分析，而在於在實處用功：

一友問功夫不切。先生曰：「學問功夫，我已曾一句道盡，如何今日轉說轉遠，都不著根？」對曰：「致良知蓋聞教矣，然亦須講明。」先生曰：「既知致良知，又何可講明？良知本是明白，實落用功便是。不肯用功，只在語言上轉說轉糊塗。」⁵⁶

值得注意的是，《傳習錄》中的這一條語錄是由黃省曾所記。陽明提醒學者於實處用功，而不要僅僅在語言上打轉，顯然頗合黃省曾心意。故此，黃省曾在順著「四句教」的語意論說性之善惡的問題時，就把重點轉移到性的發用與表現上，從善惡為人性在實然層面的表現，引申出重視具體行動（習）的工夫論。其對世儒空談心性的不滿，在這兩段文字中表露無遺。

問題是，「習」的內容為何？總覽黃省曾的著作，並不見類似陽明四句教中的「為善去惡是格物」的工夫論或理學傳統中關於格物致知窮理的論述。在他的文集中，比較常見的，是從義利之辨入手，強調斬斷求利之心的重要性，例如：

凡人之性，莫不善義，然而不能者，利敗之也，故君子終日言不及利，將以勿言愧之，以塞其源也。夫處位動風化而鏤靈山者，徒言利之名爾，且將惡之，況躬而求利，以黷朝經者乎？詩云：「蛇蛇碩言，出自口矣。」慎言利也。⁵⁷

⁵⁵ 王守仁，《王陽明全集》，卷3，〈傳習錄下·門人黃省曾錄〉，頁117。

⁵⁶ 同前引，頁109。

⁵⁷ 黃省曾，《五嶽山人集》，卷22，〈語苑·擬詩外傳〉，頁697。這段話改寫自董仲舒，《春秋繁露義證》，卷3，〈玉英〉，頁72-74。原文為：「公觀魚於棠，何？惡也。凡人之性，莫不善

需要注意的是，黃省曾並非反對求利，他反對的是妄想把天下之利據為已有的自私行為：

客曰：「今之世，競專利以為俗矣，其流奈何？」曰：「夫利，百物之所生也，天地之所載也。百物天地，迺天下之人皆攜取而公焉者也，非可得而專之。專之，則禍害臻而不救矣。」⁵⁸

因此，其工夫論之主旨，即在於引導學者正視一味追求一己之私利的危害性。這樣的意見在他的文集中隨處可見，例如：

仁義之門無金玉，金玉之門無仁義。仁義者，儒之德也；金玉者，富之物也。儒則不富，富則不儒，古今不易之勢也。是故貧者，士之常也。既曰儒矣，無不終窶且貧者也。孔子儒之宗矩也，而飯水曲肱，樂在其中者，樂仁義也。後之口詩書而心賄幣，談仁義而履商賈，儒云乎哉？《詩》曰：「蓼蓼者莪。匪莪伊蒿。」世儒之謂也。⁵⁹

唯有樂仁義而輕富貴，才配得上儒者的身分，否則就是口是心非的「世儒」。按照黃省曾的說法，人性本來都是「善義」的，但這些人之所以「不能」，就是因為「利敗之」。前面說過，黃省曾並不以欲望為惡，求利之心也是人性的自然欲望，也並不絕對是惡的。對利益的追求之所以會導致惡行的產生，主要還是因為人們不懂節制，貪得無厭：

雖曰性也，而有節焉。節非外強也，性節之也。小人窮其欲矣，君子復性，以禮制之也，聖人盡性，欲不逾矩也，所謂性節之也。是故溫涼寒暑，有過矣，而天地節之以日月；飲食男女，有愆矣，而聖人節之以性。《易》曰：「成性存存，道義之門。性存而道義行。其於飲食男女

義，然而不能義者，利敗之也。故君子終日言不及利，欲以勿言愧之而已，愧之以塞其源也。夫處位動風化者，徒言利之名爾，猶惡之，況求利乎？故天王使人求賻求金，皆為大惡而書。今非直使人也，親自求之，是為甚惡。譏何故言觀魚？猶言觀社也，皆諱大惡之辭也。」《春秋繁露》主要是對《春秋》經文的闡發，因此著重的是揭示其中的筆法。黃省曾的改寫，則側重在點出個人行為如「慎言利」的重要性。

⁵⁸ 黃省曾，《五嶽山人集》，卷 20，〈語苑·客問〉，頁 684-685。

⁵⁹ 同前引，卷 22，〈語苑·擬詩外傳〉，頁 699。

也，何咎之有？」⁶⁰

黃省曾不從先驗的層面論人性的善惡，而是延續傳統關於「過猶不及」的論述，把惡的產生歸因於原本合理的欲望不受節制的擴張的結果。小人之所以惡，正是因為一味「窮欲」，因此要回歸於善，只要把欲望控制在合理的範圍內即可。另外，黃省曾也認為，對過度膨脹的欲望的節制能力源於人的本性，因此要能實踐道義，就必須復性。一旦能復性，就是君子。君子和聖人的區別，在於「復性」和「盡性」。換言之，與聖人已經能完全按照本性來行事相比，君子還是需要一定的幫助，才能回復到本性上去，其中的關鍵，就是禮（以禮制之）。因此，儘管黃省曾認為人天生就有節制欲望的能力，但對大多數人而言，這種源於本性的能力經常會喪失，需要聖人制定禮儀制度來引導眾人回到本性，這樣才能使社會安定：

《傳》曰：「大富則驕，大貧則憂。憂則為盜，驕則為暴。此眾人之情也。故聖王者，測眾人之情，見亂之所由生也。差其制度，使富者足以示貴而不至於驕，貧者足以養生而不至於憂。等之節之，調之均之，是以財不匱而上下相安，故易治也。今世棄其制度，而各從其欲。欲無窮也，而俗得自恣，其勢無極，是以大人淫奢於上，而小民羸瘠於下。富者愈貪，利而不恥，貧者日犯禁而不畏，是世之所以難治也。」《詩》云：「四方有羨，我獨居憂」民之怨風也。⁶¹

在另一處，黃省曾把聖人的制度闡釋得更為清楚：

凡衣裳之生也，為蓋形煖身也。然而染五采，飾文章者，非以為益肌膚血氣之情也，將以貴貴尊賢，而明別上下之倫，使教亟行而化易成也。若去其度制，使人人縱節而快意，是犯等威而靡財用，貪亂之道也。⁶²

道德實踐（習）的途徑，因此不在於空談心性，而在於遵循聖人制定的，貴貴尊

⁶⁰ 同前引，卷 20，〈語苑·客問〉，頁 683。

⁶¹ 同前引，卷 22，〈語苑·擬詩外傳〉，頁 700。此段改寫自董仲舒，《春秋繁露義證》，卷 8，〈度制〉，頁 227-229。

⁶² 黃省曾，《五嶽山人集》，卷 22，〈語苑·擬詩外傳〉，頁 701。此段同樣改寫自董仲舒，《春秋繁露義證》，卷 8，〈度制〉，頁 232-233。

賢、明別上下的禮樂制度，讓人人能夠節欲復性，從而在政治上達到上下相安的理想境界。這是因為性與天道是「不可得而聞」的，所以學者只能往「可得而聞」的方向用力，而聖人的文章，因為「威儀可瞻，文詞可聆」，自然就成為學者學習與用力的憑藉。這裡所謂的「文章」，同時包括威儀和文詞兩方面，指的是一整套的典章和禮儀制度，而不僅僅是文字而已，但「文詞」顯然是不可或缺的部分。換言之，聖人之道必須通過文詞才能實現。

可是三代以後，聖人已不復見，學者——尤其是如黃省曾一般不入仕的學者——又當往何處用力？僅僅研讀聖人留下的經典並按照其中的方法修身，固然能夠獨善其身，但卻無法把聖人治世的理想實踐於天下。要能夠兼善天下，就必須從文章入手，讓聖賢之道承傳下去。黃省曾科考之途不順，前已論及。在絕意仕途之後，他遍覽名山大川，包括引為別號的五嶽，同時思考自身學術的轉向。但這樣的選擇卻招來非議，如同為吳中人的蔡羽（1541年卒）就對他不積極爭取入仕表示不滿。黃省曾在覆信中卻說，入仕的目的是為民，可是如今做官的人都是為了自身的利益。他不願隨波逐流，又擔心禍及自身，於是選擇遊歷名山大川，同時致力於著述：

五嶽之地，僕豈徒之？蓋將撰造一家之言，登諸竹簡，藏諸名山，以付於來哲耳。不亦俊偉光世也哉？不亦俊偉光世也哉？……又以空言無施見誚。則是訾六經於三家之下，排七篇於王讜之後，尤非通人之論也。夫五嶽小子必游，游且必以聖賢之道發之於文，以成一家之言。歸於故鄉，仍親農作於南海，以竊附乎向長、梁鴻之末，則僕之志願畢矣。⁶³

且不論黃行曾是否由於舉業無成才對當今官場諸多批評，他的自白，無疑是試圖論證為文不僅不是空言，不止不違背聖人之道，在當今政治險惡的情況下，反而是唯一可行之道，而真正的文士也才是有能力把聖人的理想傳諸後世的人。正因為如此，黃省曾才能在盛讚李夢陽的文化理想時宣稱「不復古文，安復古道」，因為學者如果缺少了恢復古文詞的決心，聖人制定制度時的理念就無法流傳後世，古道也就無法實現。

黃省曾正是如此把陽明學強調在實處用功以致良知的工夫論，和李夢陽的古文詞理念結合起來，把道德實踐具體化和政治化。不過這樣的嘗試，卻也導致黃省曾

⁶³ 黃省曾，《五嶽山人集》，卷30，〈答蔡羽書〉，頁788。

改變了這兩大學術的基本預設，而成就了其獨特的文論。

五、文章的本質與功能

如前所述，王陽明雖然不排斥寫詩作文，但在其思想體系中，與天地萬物為一體的理想境界始終是立足於良知的擴充之上。文章雖有一定的教化功能，但卻不具備良知所獨有的，作為宇宙創化與道德本源的價值。另一方面，李夢陽的詩學強調詩歌在音律方面的自然性，以及通過詩歌的音樂性引起人與人之間情感的共鳴，並在此基礎上建立一和諧社會的可能性。即便如此，文章（包括詩歌）在李夢陽的思想體系中也不具備造化與道德本體的屬性。其實，李夢陽從不接受理學傳統中關於人的內在道德本源來源於超越的天道的假設。李夢陽也談理，但理不過是經驗世界正常的自然規律或是人類行為的合理表現，無任何超越性可言。換言之，李夢陽談道德，是從實然的情感之正與不正，以及行為之善與不善立論的。

黃省曾的文論，對王陽明和李夢陽的思想進行了極富創造性的改造。在致李夢陽的信中，黃省曾強調要恢復古道，首先就得恢復古文。但文究竟是什麼？為什麼在重建理想的人間秩序的過程中，文扮演如此重要的角色？首先，黃省曾提醒讀者，文章有好壞之分：

文非名教，雖有華采，瑟籟之音也。詩非頌刺，雖有爾雅，度曲之節也。言非激揚，雖有丹雘，俳倡之嘆也。《詩》曰：「好言自口，莠言自口。」此之謂也。⁶⁴

為文不應該只是一味追求形式上的華美與典雅，還必須關乎名教，展現頌刺的政治功能。聖人的文章因為和他們的政治事業密不可分，因此是文章的最高境界。不過隨著聖王的時代一去不復返，文章也就變得越來越重要：

周公之文章見於事業，此西周之所以盛也。仲尼之事業見於文章，此東周之所以衰也。《詩》曰：「彼美人兮，西方之人兮。」懷西周之能用

⁶⁴ 同前引，卷 22，〈語苑·擬詩外傳〉，頁 699。

才也。⁶⁵

在時不我予時，孔子的事業只能通過文章來實現。這雖然是時代的悲哀，但從另一個角度看，卻也是天下後世之幸：

堯舜愛民，不能救夏商之季虐；周公下士，不能禮春秋之擯賢。聖人之澤，止其身而已矣。惟仲尼作經，流於無窮，後世有聞而興者，其仲尼之功邪！《詩》曰：「秩秩大猷，聖人莫之。」⁶⁶

結合這兩段引文，可見黃省曾以為孔子最重要的貢獻就在於文章。與古代聖王相比，孔子之偉大，正在於他能通過文章（經典）使後世有志於把聖人之道付諸實踐的學者有所憑藉。

黃省曾還認為，聖人的文章不僅僅是文詞和為特定時代建立的典章制度而已，也同時是天道的體現：

聖人之文也如懸象，賢人之文也如春敷，眾人之文也如色畫。天不得，已而觀象；聖人不得，已而觀文。《詩》曰：「訏謨定命，遠猶辰告。」此聖人之言也。⁶⁷

雖然如上所述，黃省曾認為聖人不曾對天道作抽象的論述（不可得而聞），但還是堅持人們可以通過具體的聖人之文（六經）回溯天道，因為那是聖人觀察天象後所創作的。在聖人不復存在的時代，文章因而是理解、掌握和實現天道的唯一途徑。在為李夢陽的文集所寫的序中，黃省曾以華麗的文筆對此進行了闡發：

夫文者，所以發闡性靈，敘詔倫則，形寫人紀，彰泄天化。物感而言生，聲諧而節會，乃玄黃之英華，而神理之自然也。譬彼霞輝，星彩匪繪，而煥龍章鳳，色不繡而奇，豈出造為精機妙吐而已？況夫深居几榻，可達志於八方；暫控形骸，得寓心於萬代。一言耀帙，黃壤如生；

⁶⁵ 同前引，卷 21，〈語苑·擬詩外傳〉，頁 692。

⁶⁶ 同前引，頁 693。

⁶⁷ 同前引，頁 692。

片撰升堂，藻園不廢，所以達賢古聖，莫不尚之。解繩以來，六籍底績，體各殊科，道由一致。故裁訓者必依其本，贊事者必准其實。此命觚之骨髓，而執簡之要規也。⁶⁸

「文」具有貫穿個人人才性（性靈）、道德規範（倫則）、社會秩序（人紀）與宇宙演進（天化）的神奇力量，是天地間造化的永恆規律中最精華的部分，而不僅僅是色彩斑斕的裝飾品而已。聖賢之所以尚文，因為唯有通過文章，聖賢才能把參透宇宙奧秘的心志傳於八方萬代，在人間建立一符合天地創生原則的理想社會。文因此不止是自然造化的載體，同時也是造化本源的具體表現。

黃省曾在為王廷相（1474-1544）的文集所寫的序中，對此作了進一步的解釋：

蓋聞羲暉普燭，而晷曜儀合之表；扶搖積籟，而颺舉鯤鵬之運；渟瀛括納，而匯育瓊瑋之珍。故上古聖作，肇圖創契，煥開人文。仲尼誕興，神明洞睿，以觀研乎眾象；道德隆峻，以仔任乎三才；蓄覽鴻廣，以陶鈞乎品教。玉振金聲，闡範六籍，文章性道，弘設四科，洙泗之英，彬彬如也。由是砥躬炳業者，式之為矩矱；體物賁藻者，崇之為鼎呂。蓋質文雖殊名，而本末乃同條者也。孔鐸既湮，後士寡哲，儒林文苑，歧為兩途。顛承師說者，以含味竊多目，握槩為藝生，曰：「華丹之亂窈窕也」。優柔縛綺者，以著造自侈鄙，抱經為學究，曰：「瓦缶之奪鍾萬也」。二家之訟，迄今猶然。殊不知性道者，文章之本幹也；文章者，性道之葩萼也。使質而匪文，則衷志何以言永？彝憲何以彌綸？廟國何以經緯？而風化之術熄矣。文而匪質，則理命何以窮至？精一何以執守？心履何以昭潔？而禮義之門塞矣。史野之嘆，良由茲也。⁶⁹

上古人文的肇興，實是始於聖人在俯察天地時，把所觀測到的萬象提煉為圖像與文字。孔子以此為教，刪訂六經，設立科目，以培育人才。孔門之所以人才薈萃，正在於雖有四科之設，但孔門弟子並不因專注一科而忽略其他。四科各自的側重或有不同，或文或質，但究其根源本末，實為一體。相比之下，後世把儒林與文苑截然分開，不理解要重新發現和落實聖賢從天地的造化中所提煉出來的真理，這兩種學

⁶⁸ 同前引，卷 26，〈李先生文集序〉，頁 742。

⁶⁹ 同前引，〈大司馬王公家藏集序〉，頁 743-744。

術取徑實為不可分割的整體。如此一來，從個人而言，心性之學無法窮究，從國家社會而言，教化經綸之道也無法展開。黃省曾以「本幹」、「葩萼」比喻文章與性道的關係，說明兩者實為同一天地真理的不同形態。

關於詩歌的性質，黃省曾也有同樣的看法。在為所編的《詩言龍鳳集》作序時，黃省曾特別強調詩歌的神奇：

詩者，神解也，天動也，性玄也，本於情流，弗由人造。故虞書顯為言志，泗夏標之嗟嘆。蓋重詞復語，不出初源；疊韻盈篇，悉形一慮。觀之三百，自可了如。古人構唱，直寫厥衷，如春蕙秋蓉，生色堪把，意態各暢，無事雕模。若末世風頹，橫添私刻，矜蟲鬪鶴，遞相述師。如圖繪翦錦，飾畫雖妍，割強先露；故實雖富，根荄愈衰。千葩萬蕊，不如一榮之真也。是以小夫或誇達士，弗尚載觀；詩品撰類頗精，而羅才亦冗。定名雖在，列詠未鋪。世遠道湮，茲傳久絕。匪難作者，亦鮮賞音。豈識雁唳秋空，哀哀會節；鸞鳴春苑，響響成章。凡厥有聲，無非舞蹈之數也。但世人莫省自然，咸遵剽竊。正德以來，古途雖踐，而此理未逮；藝英雖徧，而正軌未開；秀句雖多，而真機罕悟。予乃撫此淪衰，特啟作戶，略刪漢魏以訖唐初作者凡六十三人，得詩四百七十四首，皆抽思入妙，風格無淪，來哲紛紛，難臻斯奧矣。鍾子有云：「陳思之於文章，譬如麟羽之有龍鳳。」則此集便以詩言龍鳳為名，用傳知已，非敢示於俗人也。⁷⁰

前述李夢陽論及詩歌的音樂性與社會功能時，把寫詩觀詩這種原本屬於人文的活動賦予了自然的意涵。然而，即便李夢陽從天下之氣的流行變化論「風」的形成，進而論自然與人事的關係，以及先王如何通過詩歌體察風俗與政績，那也仍然是從實然的層面論詩的生產、性質與功能，而非如黃省曾一般，直接把古人之詩提高到「神解也，天動也，性玄也，本於情流，弗由人造」的位置。詩歌當然都是「人造」的，但是按照黃省曾的說法，真正的詩歌卻是直接從人的情感中流出，自然而然，沒有絲毫造作。

我們在上一節討論黃省曾的情欲觀時指出，他從「情者生也，飲食自生，男女所以生生也，皆天性也」立論，把情感與天性掛鉤，賦予「情」以理學傳統中

⁷⁰ 同前引，卷 25，〈詩言龍鳳集序〉，頁 736-737。

「理」的創化本源的地位。詩歌既然情感流動的產物，自然也具備這樣的特質，所以黃省曾才會以「神解也，天動也，性玄也」來為詩歌下定義。我們今天囿於現代學術分類的成見，一般僅僅把詩文理解為文字創作，實際上古人經常從宇宙奧秘（天道）的層次討論文章（包括詩歌）的本質，⁷¹ 所以像黃省曾這樣把詩歌與形而上的創化本源結合起來，再聯繫到心性的問題，在歷史上並不罕見。

但是三代以後，具有「厥衷如春蕙秋蓉，生色堪把，意態各暢，無事雕模」的境界的詩歌已屬鳳毛麟角，黃省曾編《詩言龍鳳集》的目的，正是要讓漢魏至唐初最傑出的，最能體現詩歌最本真的性質的詩人的作品能得以流傳。在他看來，雖然三百篇時代以及《詩言龍鳳集》的六十三名作者能通過詩歌創作揭示天地間的奧秘，但也必須依靠像他這般有獨到眼光的編者的勞作才能永垂不朽。換言之，作者和校書者都同屬天地造化運動創生的參與者。因此，黃省曾還特別寫了一篇文章論校書者的重要性：

文者，心之精也，人之象也。心之所以為心，與夫人之所以為人。噫！於文乎著矣，心不神乎其為心，人不矩乎其為人，則文亦不成乎其為文。謂之曰：文不可以觀人，未之信也。可以觀矣，而校之者又羅不得乎其人，則是校之者之辟昧，而非為文之罪也。且夫觚操之際，文之發於人也，有尹〔伊尹〕旦〔姬旦〕經綸之心者，則必發為尹旦之文。有尼〔仲尼〕軻〔孟軻〕計道之心者，則必發為尼軻之文。有荀〔荀子〕揚〔楊雄〕宏深之心者，則必發為荀揚之文。有賈〔賈誼〕董〔董仲舒〕康濟之心者，則必發為賈董之文。以至於有庸夫淺子之心者，則必發為庸淺之文。有短謀困學之心者，則必發為短困之文。千殊萬級，不可以毫狀。苟校之者不明珠耶，目耶，璠耶，璞耶，朱耶，紫耶，雅音連謔邪，雜然並陳乎其前，奈之何不尹旦尼軻者棄，而庸淺者收也？奈之何不苟揚賈董者捐，而短困者珍也？所以校之者，貴得乎其人也。或曰：「人也心也。於文乎著矣，而校之者，復昧辟於觀者，何哉？」曰：「子不聞乎？性相近也，習相遠也。習有不同，故心有不同。心有不同，故人有不同。人有不同，故學有不同。學有不同，則好有不同。好

⁷¹ 蘇軾正是如此討論天道與文章之間的關係的典型人物。見 Peter K. Bol, "Su Shih and Culture," in Kidder Smith Jr., Peter K. Bol, Joseph A. Adler, and Don J. Wyatt (eds.), *Sung Dynasty Uses of the I Ching* (Princeton: Princeton University Press, 1990), pp. 56-99.

有不同，則惡有不同。好人之所惡，惡人之所好，而羅才之眩繆，鏡文之顛錯，薦賢之失職，彼亦不知自墮於繆妄之歸矣。夫其所以然者，亦未嘗審乎文質之間而已。」⁷²

作為著名的書商，黃省曾對校文者是否稱職的討論，無疑是要突顯自身在這個行業中的領袖地位，儘管如此，此文論仍然有助於我們理解他如何把關於心性的討論延伸至文章的領域。他再次引用孔子「性相近，習相遠」的說法，從工夫論的層面，論述一個人日常用力的方向如何影響其個性、學術與好惡，同時也決定文章的好壞。換言之，無論是作文還是校文，在黃省曾看來，都是「習」的表現。

正因為文如其人，一個稱職的校文者，必能從文章探求為文者之心志。如果一名校書者棄尹旦尼軻與荀揚賈董之文，反收庸淺短困者之文，則必是其自身學養不足，無法從文章掌握作者的本質。因此，在發現文章的奧秘方面，校文者扮演舉足輕重的角色，而校文者的眼光的基礎，不建立在與生俱來的天性上，而是建立在通過後天的習得培養起來的審查能力之上。同樣的，一名作者能否參透並且充分發揮文章的奧妙及功能，也取決於後天的志向、學術與處事方式而非天生的本性。

換言之，總覽黃省曾的著作，他雖然承認人人都具有與生俱來，秉承自天道創化的普遍規律的本然之性（如前引「凡人之性，莫不善義」），但他更為關注的，始終都是後天通過「習」而形成的差異性。這與陽明學的取徑有很大的不同。前面說過，陽明以人得之於天的，具有普遍性的本善之性為根本，論述有限的個人如何能通過道德修養實現無限的天道。這其中的基本預設是，無論一個人的身分、地位或學識如何，只要能發揮本心，就能與天地萬物為一體，因此，陽明強調的，是人與人之間的「同」，如他說：「聖人亦是學知，眾人亦是生知」，⁷³ 德性平等的意味濃厚。與此相較，黃省曾立論的重點，始終在於強調文章在實現和揭示天道的過程中的重要性，關鍵在於後天的「習」而不在本然之性。黃省曾如此通過文章說明人文與天道的合一，必然導致這樣的結論：雖然每個人的本性都是善義的，但由於文章並不是人人可以掌握的，因此實現天道的話語權，就不會是掌握在「眾人」手中，而只能掌握在文化菁英的手中。

另一方面，儘管黃省曾追隨李夢陽而強調「不復古文，安復古道」，但李夢陽提倡古文詞，通過「真詩乃在民間」的論述，展現的是向庶民文化靠攏的傾向。相

⁷² 黃省曾，《五嶽山人集》，卷34，〈校文編〉，頁815。

⁷³ 王守仁，《王陽明全集》，卷3，〈傳習錄下·門人陳九川錄〉，頁95。

比之下，無論是黃省曾的文論或創作，卻均不見向民間學習的姿態。⁷⁴顯然，他是把實現古道的理想寄託於有能力創作及鑒賞好文章的少數人的身上。

六、結論

前面論及黃省曾如何在為自己選擇不入仕辯護時，說明著書立說的重要性。備受黃省曾推崇的李夢陽也曾經為文士辯護。在他為朱應登 (1477-1526) 所寫的墓誌銘中，就特別提到應登仕途不順，主要就是因為「執政者」不喜文學：

凌谿先生，姓朱氏，名應登，字升之，揚之寶應人也。年二十舉進士，時顧華玉璘、劉元瑞麟、徐昌穀禎卿，號江東三才，凌谿乃與並奮，競聘吳楚之間，歛為俊國。一時篤古之士，爭慕響臻，樂與之交。而執政者顧不之喜，惡抑之。北人樸，恥乏黼黻，以經學自文曰：「後生不務實，即詩到李杜，亦酒徒耳。」⁷⁵

李夢陽在另一處則透露了「執政者」的身分：

「小子何莫學夫詩？」孔子非不貴詩。「言之不文，行而弗遠。」孔子非不貴文，乃後世謂文詩為末技類，賤之何歟？豈今之文，非古之文？今之詩，非古之詩歟？閣老劉聞人學此，則大罵曰：「就作到李杜，只是個酒徒。」李杜果酒徒歟？抑李杜之上，更無詩歟？諺曰：「因噎廢食」，劉之謂哉！⁷⁶

此處的「閣老劉」指的是內閣大學士劉健 (1433-1526)。劉健是河南洛陽人，他反對學者作文的故事在明代廣為流傳。⁷⁷李夢陽雖把劉健對學者追求詩文的反感歸因於其北人的身分，筆者則更為關注李夢陽把經學與文學並列的意義。仔細推敲這

⁷⁴ 在黃省曾的文集中，並不見擬樂府歌行，以民間歌謠形式創作的詩作。他的賦作、四言、五古、七古，以及絕句、律詩的創作，盡是「文人筆」。

⁷⁵ 李夢陽，《空同集》，卷47，〈凌谿先生墓志銘〉，頁1下。

⁷⁶ 同前引，卷65，〈論學下〉，頁7上。

⁷⁷ Daniel Bryant, *The Great Creation: Ho Ching-ming (1483-1521) and His World* (Leiden: Brill, 2008), p. 21, n. 53.

兩段引文的意思，李夢陽並非反經學，而是在為詩文爭取一席之地。簡言之，在李夢陽看來，文章雖然有其獨立於經學或理學的生命，但卻不具備涵蓋一切學術的性質與功能，也因此不是實現「道」的唯一或根本途徑。

與此相較，黃省曾試圖論證的，不是文章作為一種學術取徑的獨立性，反而是文章的普遍意義。在黃省曾看來，在聖人不復存在的時代，文章在保留和揭示聖人所建構的理想秩序和理念的過程中，扮演更為根本及決定性的角色。從周敦頤(1017-1073)以「文以載道」規定文與道之間的關係以來，在主流理學的論述中，文就一直處於從屬的，甚至可有可無的地位。黃省曾通過向王陽明和湛若水求道而進入理學的圈子，可是從他敘述與陽明學者的交往經歷，可知他念茲在茲的，是為像自己一樣的擅文者爭取在求道的群體中的合法歸屬。求文與求道，在黃省曾看來，實為一事之兩面。「不復古文，安復古道？」這一宣言式的表達所展露的，正是文道合一的理念。

黃省曾雖然接受了理學有關天道創化的論述，但在討論天道與人事的關係時，他卻不從「不可得而聞」的心性概念出發，而是從實然的層面強調實踐（「習」）的重要性，而聖人的文章，即成為可資學者用力的方向。這是由於天道變化最精粹的部分，就體現在聖人的文章之中。「文」在這樣的論述中，已不是載道的工具，而是道體的具體表現。

明代中後期的士人文化，陽明學的影響無遠弗屆。不過在詩文的領域，以李夢陽為代表的古文詞運動卻能與之分庭抗禮。⁷⁸ 黃省曾同時接觸這兩大思潮，但其最終的思想意旨卻獨具一格。如前所述，陽明論良知，重視的是道德的平等義。人皆有良知，因此人皆可為堯舜，人皆有通過盡己來實現理想社會的潛能，無關乎身分、階級、貧富。陽明後學中有不少出身貧寒，甚至教育程度不高的人，實是陽明的學說已經提供了這樣的可能性。相比之下，黃省曾從詩文立論，強調無論是作者或是校者，想要恢復上古的理想社會秩序，除了要學習瞭解聖賢之心，還必須掌握聖賢作文的方法，如果「質而匪文」，就無法參透聖賢事業的精奧。這就不是一般文化程度不高的人所能夠達致的境界。綜觀黃省曾的著作，我們並沒發現他曾採納李夢陽「真詩果在民間」的觀點，他的詩作也以古詩、絕句、律詩等「文人學子」詩為主，而沒有像李夢陽一樣，熱衷於進行歌謠樂府等具有民間特質的詩歌體裁的

⁷⁸ 廖可斌在《復古派與明代文學思潮》一書中，就很詳盡地勾勒出由李夢陽開啟風氣的文學復古論如何此起彼伏，終明一世，不曾斷絕。廖可斌，《復古派與明代文學思潮》上冊（臺北：文津出版社，1994）。

探索與創作，因此黃省曾心目中的聖賢的事業，顯然只對社會上的文化秀異分子開放，其文化菁英主義的姿態，展露無遺。

（責任校對：李奇鴻）

引用書目

一、傳統文獻

- 王守仁 Wang Shouren, 《王陽明全集》*Wang Yangming quanji*, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 1997。
- 朱 熹 Zhu Xi, 〈胡子知言疑義〉“Huzi zhiyan yiyi”, 收入胡宏 Hu Hong 著, 吳仁華 Wu Renhua 點校, 《胡宏集》*Hu Hong ji*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1987, 頁 328-338。
- _____, 《朱熹集》*Zhu Xi ji*, 成都 Chengdu: 四川教育出版社 Sichuan jiaoyu chubanshe, 1996。
- 李夢陽 Li Mengyang, 《空同集》*Kongtong ji*, 普林斯頓大學圖書館藏明萬曆刊本 Pulinsidun daxue tushuguan cang Ming Wanli kanben。
- 徐 渭 Xu Wei, 《徐渭集·徐文長三集》*Xu Wei ji, Xu Wenchang sanji*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1983。
- 黃宗羲 Huang Zongxi, 《明儒學案》*Mingru xuean*, 《四部備要》*Sibu beiyao*, 臺北 Taipei: 臺灣中華書局 Taiwan zhonghua shuju, 1985, 中華書局據鄭氏補刻本校刊本 Zhonghua shuju ju Zhengshi bukeben jiaokanben。
- _____, 《明文授讀》*Mingwen shoudu*, 《四庫全書存目叢書》*Sikuquanshu cunmu congshu* 集部第 400 冊, 濟南 Jinan: 齊魯書社 Qilu shushe, 1997, 北京師範大學圖書館藏清乾隆嘉慶間刻蘇齋叢書本 Beijing shifan daxue tushuguan cang Qing Qianlong Jiaqing jian ke Suzhaicongshu ben。
- 黃省曾 Huang Xingzeng, 《五嶽山人集》*Wuyue shanren ji*, 《四庫全書存目叢書》*Sikuquanshu cunmu congshu* 集部第 94 冊, 濟南 Jinan: 齊魯書社 Qilu shushe, 1997, 北京師範大學圖書館藏清乾隆嘉慶間刻蘇齋叢書本 Beijing shifan daxue tushuguan cang Qing Qianlong Jiaqing jian ke Suzhaicongshu ben。
- 黃姬水 Huang Jishui, 《黃淳父先生全集》*Huang Chunfu xiansheng quanji*, 《四庫全書存目叢書》*Sikuquanshu cunmu congshu* 集部第 186 冊, 濟南 Jinan: 齊魯書社 Qilu shushe, 1997, 北京師範大學圖書館藏清乾隆嘉慶間刻蘇齋叢書本 Beijing shifan daxue tushuguan cang Qing Qianlong Jiaqing jian ke Suzhaicongshu ben。
- 董仲舒 Dong Zhongshu 撰, 蘇輿 Su Yu 義證, 《春秋繁露義證》*Chunqiu fanlu yizheng*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1992。

- 黎靖德 Li Jingde 編，《朱子語類》*Zhuzi yulei*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1986。
- 錢謙益 Qian Qianyi，《列朝詩集小傳》*Liechao shiji xiaozhuan*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，1983。

二、近人論著

- 王成娟 Wang Chengjuan，《黃省曾研究》*Huang Xingzeng yanjiu*，杭州 Hangzhou：浙江大學碩士論文 Zhejiang daxue shuoshi lunwen，2007。
- 史小軍 Shi Xiaojun，〈論明代前七子之儒士化〉“Lun Mingdai qianqizi zhi rushihua”，《文學評論》*Wenxue pinglun*，3，北京 Beijing：2006，頁 110-115。
- 左東嶺 Zuo Dongling，《明代心學與詩學》*Mingdai xinxue yu shixue*，北京 Beijing：學苑出版社 Xueyuan chubanshe，2002。
- _____，《明代文學思想研究》*Mingdai wenxue sixiang yanjiu*，北京 Beijing：商務印書館 Shangwu yinshuguan，2013。
- 朱海峰 Zhu Haifeng，《王陽明詩歌研究》*Wang Yangming shige yanjiu*，長沙 Changsha：湖南大學碩士論文 Hunan daxue shuoshi lunwen，2010。
- 李清宇 Li Qingyu，《黃省曾年譜》*Huang Xingzeng nianpu*，上海 Shanghai：復旦大學碩士論文 Fudan daxue shuoshi lunwen，2003。
- _____，〈明代中期文壇的「四變而六朝」——以黃省曾與李夢陽文學觀念之異同為中心〉“Mingdai zhongqi wentan de ‘sibian er liuchao’: yi Huang Xingzeng yu Li Mengyang wenxue guannian zhi yitong wei zhongxin”，《北方論叢》*Beifang luncong*，2，哈爾濱 Harbin：2004，頁 19-23。
- 吳冠文 Wu Guanwen，〈試論黃省曾刻《謝靈運詩集》的意義與作用〉“Shilun Huang Xingzeng ke Xie Lingyun shiji de yiyi yu zuoyong”，《深圳大學學報》（人文社會科學版）*Shenzhen daxue xuebao (renwen shehui kexue ban)*，24.5，深圳 Shenzhen：2007，頁 104-110。
- 吳 瓊 Wu Qiong，〈淺析陽明心學與復古運動之異同——以黃省曾由心學轉向文學復古為中心〉“Qianxi Yangming xinxue yu fugu yundong zhi yitong: yi Huang Xingzeng you xinxue zhuanxiang wenxue fugu wei zhongxin”，《語文學刊》*Yuwen xuekan*，12，呼和浩特 Huhehaote：2012，頁 55-56、95。
- 侯雅文 Hou Ya-wen，《李夢陽的詩學與和同文化思想》*Li Mengyang de shixue yu hetong wenhua sixiang*，臺北 Taipei：大安出版社 Daan chubanshe，2009。
- 郭紹虞 Guo Shaoyu 主編，《中國歷代文論選》*Zhongguo lidai wenlun xuan* 第 3 冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，2001。

- 黃 毅 Huang Yi, 《明代唐宋派研究》*Mingdai Tang Song pai yanjiu*, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 2008。
- 張 婧 Zhang Jing, 《明代吳中二黃研究》*Mingdai Wuzhong er Huang yanjiu*, 上海 Shanghai: 上海師範大學碩士論文 Shanghai shifan daxue shuoshi lunwen, 2011。
- 廖可斌 Liao Kebin, 《復古派與明代文學思潮》*Fugupai yu Mingdai wenxue sichao* 上冊, 臺北 Taipei: 文津出版社 Wenjin chubanshe, 1994。
- _____, 《明代文學復古運動研究》*Mingdai wenxue fugu yundong yanjiu*, 北京 Beijing: 商務印書館 Shangwu yinshuguan, 2008。
- 鄧克銘 Deng Ke-ming, 《王陽明思想觀念研究》*Wang Yangming sixiang guannian yanjiu*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學出版中心 Guoli Taiwan daxue chuban zhongxin, 2010。
- 劉治立 Liu Zhili, 〈黃省曾《申鑿》注的內容和價值〉“Huang Xingzeng Shenjian zhu de neirong han jiazhi”, 《寧夏師範學院學報》(社會科學版) *Ningxia shifan xueyuan xuebao (shehui kexue ban)*, 29.4, 固原 Guyuan: 2008, 頁 91-96。
- 談蓓芳 Tan Beifang, 〈黃省曾的哲學思想及其在文學上的貢獻——兼論王陽明哲學與文學的聯繫〉“Huang Xingzeng de zhexue sixiang ji qi zai wenxue shang de gongxian: jianlun Wang Yangming zhexue yu wenxue de lianxi”, 收入廖可斌 Liao Kebin 主編, 《明代文學論集 (2006)》*Mingdai wenxue lunji (2006)*, 杭州 Hangzhou: 浙江大學出版社 Zhejiang daxue chubanshe, 2007, 頁 206-216。
- 錢 穆 Qian Mu, 《宋明理學概述》*Song Ming lixue gaishu*, 臺北 Taipei: 臺灣學生書局 Taiwan xuesheng shuju, 1977。
- 簡錦松 Jian Jin-song, 《李何詩論研究》*Li He shilun yanjiu*, 臺北 Taipei: 國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文 Guoli Taiwan daxue Zhongguo wenxue yanjiusuo shuoshi lunwen, 1980。
- _____, 〈論錢謙益《列朝詩集小傳》之批評立場〉“Lun Qian Qianyi Liechao shiji xiaozhuan zhi piping lichang”, 《文學新鑰》*Wenxue xinyao*, 2, 嘉義 Jiayi: 2004, 頁 127-158。
- 魏露苓 Wei Louling, 〈《稻品》作者黃省曾考〉“Daopin zuozhe Huang Xingzeng kao”, 《中國農史》*Zhongguo nongshi*, 3, 南京 Nanjing: 1998, 頁 105-111。
- 吉川幸次郎 Yoshikawa Kojiro, 〈李夢陽の一側面: 「古文辭」の庶民性〉“Ri Muyo no ichisokumen: ‘kobunji’ no shominsei”, 《立命館文學》*Ritsumeikan bungaku*, 180, 京都 Kyoto: 1960, 頁 190-208。

- Bol, Peter K. "Su Shih and Culture," in Kidder Smith Jr., Peter K. Bol, Joseph A. Adler, and Don J. Wyatt (eds.), *Sung Dynasty Uses of the I Ching*. Princeton: Princeton University Press, 1990, pp. 56-99. doi: 10.1515/9781400860968.56
- _____. *Neo-Confucianism in History*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2008.
- Bryant, Daniel. *The Great Creation: Ho Ching-ming (1483-1521) and His World*. Leiden: Brill, 2008. doi: 10.1163/ej.9789004168176.i-718
- Chou Chih-p'ing. *Yüan Hung-tao and the Kung-an School*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988. doi: 10.1017/CBO9780511570575
- Huang, Martin W. *Desire and Fictional Narratives in Late Imperial China*. Cambridge, MA: Harvard University Asia Center, 2001.
- Tu Wei-ming. *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472-1509)*. Berkeley: University of California Press, 1976.
- Wang Aihe. *Cosmology and Political Culture in Early China*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000. doi: 10.1017/CBO9780511529221

How is It Possible to Restore the Ancient Way without First Restoring Ancient Writings? Huang Xingzeng's Synthesis and Transformation of Wang Yangmingism and the Literary Archaist Movement

Ong Chang Woei

Department of Chinese Studies
The National University of Singapore
chsongcw@nus.edu.sg

ABSTRACT

For most intellectual and literary historians of Ming China, Huang Xingzeng 黃省曾 is neither a prominent nor important figure. This article attempts to show that an examination of Huang's career and thought has the potential to shed light on the interaction and competition between Wang Yangmingism and the literary archaist movement led by Li Mengyang 李夢陽. Generally speaking, since the mid-Ming period, scholars have labelled Wang Yangmingism as a learning that emphasized discovering the Way (*dao* 道) and the archaist movement as one that privileged literary accomplishment (*wen* 文). For this reason, *wen* and *dao* have been viewed as two mutually exclusive concepts, and consequently, a literatus turning away from the archaist course to take up Wang Yangmingism was often praised for finally understanding the true meaning of learning. Against this intellectual backdrop, Huang's effort to fuse literary archaism with Wang Yangmingism provides a unique case where the relationship between these two modes of thought can be understood from a different angle. More importantly, during the process of fusion, Huang actually turned the egalitarian outlook of the two schools into a unique intellectual vision that favoured cultural elitism.

Key words: Huang Xingzeng 黃省曾, Wang Yangming 王陽明, Li Mengyang 李夢陽, Wang Yangmingism, the literary archaist movement

(收稿日期：2015. 12. 21；修正稿日期：2017. 1. 5；通過刊登日期：2016. 12. 15)

