

陈献章哲学与其诗歌美学的逻辑联系

张 晶

提 要 陈献章(白沙子)是明代著名的哲学家,对于心学的发展起了可忽视的关键作用。白沙之学上承陆九渊,下启王阳明,在宋明理学中的心学一脉中是相当重要的一环。白沙在本体论上延伸了陆九渊的心本体观念,认为心具宇宙万物,但与陆九渊不同的是,后者具有突出的伦理色彩,而白沙则更重视此心与宇宙万物的融通涵化。在方法论上,白沙强调“以自然为宗”和“自得”的宗旨,使心学有了不停留在理念上的精微“端倪”。白沙不事著述,却以诗歌表现自己的思想观念。现存诗二千多首,并有很多论诗之语,体现出自觉的诗歌美学思想。在诗歌美学上,他也是“以自然为宗”,崇尚自然平易,认为好诗应是“率情盎然出之”。在诗歌审美形态上,白沙倡导“自得之妙”,与其为学方法论上的“自得”是一脉相承。

关键词 陈献章 哲学 诗歌美学

陈献章(1428—1500)字公甫,号石斋,广东新会白沙里人,世称为“白沙先生”。作为一个思想家,陈献章(白沙)在中国哲学史上有着独特的地位,寻绎明代哲学的历程,无法回避陈献章这样一个承前启后的重要角色。对于阳明心学而言,白沙的作用就更不可忽视。尽管如此,陈献章在中国哲学史研究领域,还远远未得到应有的深入理解;同时,作为诗人和诗论家,陈献章甚至还不为绝大多数研究文学史的学者所知。陈献章无疑应该是明代一位重要的诗人和诗论家。而其在诗歌领域的呈现,却和他的哲学思想有着深层的、自觉的联系。陈献章现存诗2000余首,大多数写得清新俊朗且又深有蕴含,在明代堪称大家;而陈献章本人对于诗歌创作有过许多自觉的理论见解,具有丰富的诗歌美学价值。作为哲学家,作为明代心学的开创人物,陈献章却不事著述,而将其哲学观念通过诗渗透出来,因而陈白沙的哲学思想和诗歌创作之间的关系是难以剥离的。本文的探究意旨有二:一是通过白沙诗文来开掘白沙哲学思想的细微之处;二是通过白沙的哲学思想来理解其诗歌美学的独特之处,而这二者又只能是通过深层的融会来阐发的。

关于白沙学术及其诗文的要旨性概括,我以为黄宗羲在《明儒学案》的《师说》中对陈献章的总体性评价是最为全面而客观的。其云:“先生学宗自然,而要归于自得。自得故资深逢源,与鸢鱼同一活泼,而还以握造化之枢机,可谓独开门户,超然不凡。至问所谓得,则曰‘静中养出端倪’。向求之典册,累年无所得,而一朝以静坐求之,似与古人之言自得异。孟子曰:‘君子深造之以道’,欲其自得之也,不闻其以自然得也。静坐一机,无乃浅尝而捷取之乎!自然而得者,不思而得,不勉而中,从容中道,圣人也,不闻其以静坐

得也。先生盖亦得其所得而已矣。”^①这段论述,高度概括了白沙学术的要紧之处,指出了其中的独特涵义,由此也揭示了白沙诗歌美学思想的根源所系。本文拟分而论之。

一 白沙的思想特质及对中国哲学的方法论拓展

白沙村濒临西江入海之江门,其学又被称为“江门之学”。《明儒学案》中有《白沙学案》述其学术源流。白沙诗文,后人辑为《白沙子集》。今有中华书局整理校点本《陈献章集》。

白沙早年也曾锐意科举,正统十二年(1447)中举人。此后三次参加会试均落第而归,从而走上潜心学术之路。后虽多次被朝廷征召,却坚辞不就,老于林下。陈白沙是明代哲学史上的一位开风气人物,其学上承陆九渊,下开王阳明,对心学的发展有不可磨灭的贡献。在我看来,陈白沙对方法论上的拓展是尤为值得重视的。《明儒学案》中《白沙学案》序中开篇之论,最能见出白沙在明代心学历程中的重要地位。其云:“有明之学,至白沙始入精微。其吃紧工夫,全在涵养。喜怒未发而非空,万感交集而不动,至阳明而后大。两先生之学,最为相近,不知阳明后来从不说起,其故何也。”^②从陆九渊到王阳明这一心学脉系,陈白沙是非常重要的环节。白沙门下最杰出的门人是湛若水(甘泉),其对白沙之学有发扬光大之功,他与王阳明情谊甚笃,共同推进了当时的心学思潮。

白沙年轻时曾从著名理学家吴与弼(康斋)学,而其学术宗旨,颇与康斋异趣。但我还是认为,康斋对白沙日后的发展,起了不可小觑的作用。白沙自述其为学经历说:“仆才不逮人,年二十七始发愤从吴聘君学。其于古圣贤垂训之书,盖无所不讲,然未知入处。比归白沙,杜门不出,专求所以用力之方。既无师友指引,惟日靠书山寻之,忘寝忘食,如是者累年,而卒未得焉。所谓未得,谓吾此心与此理未有凑泊吻合处也。于是舍彼之繁,求吾之约,惟在静坐,久之,然后见吾此心此体隐然呈露,常若有物。日用间种种应酬,随吾所欲,如马之御衔勒也。体认物理,稽诸圣训,各有头绪来历,如水之有源委也。于是涣然自信曰:‘作圣之功,其在兹乎!’有学于仆者,辄教之静坐,盖以吾所经历粗有实效者告之,非务为高虚以误人也。”^③白沙在此说,自己27岁始师从吴与弼学,其内容是理学的“作圣之功”,但却“未知入处”,也就是不得要领。而后来通过自己的“静坐”,体会到康斋之学的不足在于“此心”与“此理”未能凑泊吻合,而通过自己的“静坐”,所体认的观念在于“此心”与“此理”的合一。这是与陆九渊主张的“心即理”的本体观念一脉相承的。康斋为学,于本体论上阐发无多,而于涵养功夫论,却是身体力行,迹象昭然。于明代哲学来说,康斋是启朱陆合流之先河的,他对陆氏所讲之“心”,也颇为认可,但在方法论上更为重视的是朱子的践履涵养工夫。如云:“涵养本源工夫,日用间大得。”“涵养此心,不为事物所胜,甚切日用工夫。”^④朱学色彩是颇为浓厚的。白沙在为学方面,更为延伸陆氏心学,而康斋对其仍有深层的影响。白沙和胡居仁都出于康斋门下,这对明代的哲学是有绝大奉献的。

① [清]黄宗羲:《明儒学案·师说》,北京:中华书局1985年版。

② [清]黄宗羲:《明儒学案》卷5《白沙学案》。

③ [明]陈献章:《复赵提学金宪》,见《陈献章集》,北京:中华书局1987年版,第145页。

④ [清]黄宗羲:《明儒学案》卷1《崇仁学案》。

白沙在本体论上延伸和发展了陆九渊的心学思想,认为心具万理万物,但他更重在阐明:此心与宇宙万物的融通涵化。这一点,白沙是发明象山而将心学向前推进的。白沙云:“君子一心,万理完具,事物虽多,莫非在我。”^①白沙认为,心可作为万理万物的本体,心在理前,这与朱熹将“理”作为独立于万物之先的绝对存在,是有绝大不同的,而发扬了陆氏心学。陆九渊与朱熹的根本区别在于,朱是以“理”作为万物的本原的,而陆却主张“心”是包含理在内的,也就是认为心在理先。陆九渊说:“万物森然于方寸之间,满心而发,充塞宇宙,无非此理。孟子就四端上指示人,岂是人心只有这四端而已?又就乍见孺子入井皆有恻隐之心一端指示人,又得此心昭然,但能充此心足矣。”^②又云:“人心至灵,此理至明,人皆有是心,心皆有是理。”^③从心在理先这个意义上说,白沙是与象山一致的。象山还提出人心与宇宙的互融相即,有“宇宙便是吾心,吾心便是宇宙”的名言。这当然也还是在理学的范围之内的,因为理学之“理”是万事万物的本原,是充塞宇宙的。但是象山所说的“吾心便是宇宙”、“心即理”,有着突出的伦理色彩,是孟子讲的“四端之心”,也是古圣贤之心。如其所云:“孟子曰:‘所不虑而知者,其良知也;所不学而能者,其良能也。’‘此天之所与我者’,‘我固有之,非由外铄我也。故曰:‘万物皆备于我矣,反身而诚,乐莫大焉。’此吾之本心也。”^④“圣人与我同类,此心此理谁能异之?孟子曰‘人皆可以为尧舜’,又曰‘至于心,独无所同然乎?’又曰‘人之有是四端,而自谓不能者,自贼者也;谓其君不能,贼其君者也。’今谓人不能,非贼其人乎?”^⑤象山的“本心”,即是“仁义之心”,故其云:“故仁义者,人之本心也。”^⑥可以认为,象山的“本心”承绪了孟子的思想,是一种先验的道德理性,有鲜明的伦理色彩。

白沙虽然在理论形态上与象山甚为相似,但其内涵是有不同侧重的,他更强调的是心与宇宙万物的融通,心对宇宙万物的知觉与掌握能力。白沙提出“天地我立,万化我出,宇宙在我”的心学命题,较完整的表述是:“此理干涉至大,无内外,无终始,无一处不到,无一息不运。会此则天地我立,万化我出,而宇宙在我矣。得此霸柄入手,更有何事?往古来今,四方上下,都一齐穿纽,一齐收拾,随时随处,无不是这个充塞。”^⑦白沙更重视的是心对宇宙的把握,这个“宇宙”虽然也是由“理”充塞的,但与象山相比,却少了很多伦理色彩,而更多天地自然的内涵。因此,白沙又尤为心与道的相融相即,如其说:“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?天地之大不得与道侔,故至大者道而已,而君子得之。一身之微,其所得者,富贵、贫贱、死生、祸福,曾足以谓君子所得乎?君子之所得者有如此,则天地之始,吾之始也,而吾之道无所增;天地之终,吾之终也,而吾之道无所损。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

① [明]陈献章:《论前辈言铢视轩冕尘视珠玉》,见《陈献章集》,第55页。

② [宋]陆九渊:《语录》上,《陆九渊集》,北京:中华书局1980年版,第423页。

③ [宋]陆九渊:《杂著》,《陆九渊集》,第273页。

④ [宋]陆九渊:《与曾宅之》,《陆九渊集》,第4页。

⑤ [宋]陆九渊:《与郭邦逸》,《陆九渊集》,第171页。

⑥ [宋]陆九渊:《与赵监》,《陆九渊集》,第9页。

⑦ [明]陈献章:《与林郡博》,《陈献章集》,第217页。

矣。天下之物尽在我而不足以增损我,故卒然遇之而不惊,无故失之而不介。”^①在理学话语中,道和理在很多时候是通用的,而道则更重在自然。从这段话里,我们可以看出,白沙心学所谓“天地我立,万化我出,宇宙在我”,更主要的内涵,恐怕是在于心的主体性功能,即对外物的知觉与把握,而在心学家的胸襟与气魄方面,白沙是继承和光大了象山之学的。

由此又可见出,白沙所说的“静中养出端倪”之“端倪”,并非一种理论形态的观念,而是“本心”融于宇宙动静之微的共感状态。白沙多以言道,展示了其学术思想中与众不同的“精微”之处。白沙云:“义理须到融液处,操存须到洒落处。……然尝一思之,夫学有由积累而至者,有不由积累而至者;有可以言传者,有不可以言传者。夫道至无而动,至近而神,故藏而后发,形而斯存。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。知者能知至无于至近,则无动而非神。藏而后发,明其几矣。形而斯存,道在我矣。是故善求道者求之易,不善求道者求之难。义理之融液,未易言也;操存之洒落,未易言也。夫动,已形者也,形斯实矣。其未形者,虚而已。虚其本也,至虚之所以立本也。戒慎恐惧,所以闲之而非以为害也。然而世之学者不得其说,而以用心失之者多矣。斯理也,宋儒言之备矣。吾尝恶其太严也,使著于见闻不睹其真,而徒与我哓哓也。是故道也者,自我得之,自我言之,可也。不然,辞愈多而道愈窒,徒与乱人也,君子奚取焉?”^②这段话不可轻易放过,可以视为“端倪”的义蕴所在。“义理融液”是白沙论为学之道的根本。他之所以言道,就是认为道是“天地之理”。道是超越的,却又是在日用动静之中的,在自然和现实的一事一象、一草一木的变化之中,道即存焉。“至无而动”,是说在变动着的事象中就蕴含着“至无”之道;“至近而神”,是说在近在眼前的东西中就呈现着形上之神。“藏而后发,形而斯存”,是说道包藏在万物之中,必然有发之于外,存在于有形。“由积累而至”是外在的知识积累,它们是可以用语表述的;而“不由积累而至”则是主体对道的整体融会,是难以言传的。“义理融液”其实正是“端倪”所在。而“义理融液”与“操存洒落”是有着内在的统一关系的,如果不能在为人上做到“操存洒落”,那么,“义理融液”必然是一句空话。如何是“操存洒落”?我以为白沙所说“心地要宽平,识见要超卓,规模要阔远,践履要笃实。能是四者,可以言学矣。”^③大致可以言是。“操存洒落”是道德实践的问题,在某种意义上,它是“义理融液”的前提。“义理融液”又可视作“操存洒落”的落实,也是儒者所应臻之境界。这种境界,体现为主体对世间万象的整合统觉能力,也表现出主体在与宇宙万物的融合运化中的把握与君临的感觉,这便是白沙所说的“自然之乐”!在白沙精神世界里,这何尝不是一种至乐的体验呢!白沙如是说:“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?古之善学者,常令此心在无物处,便运用得转耳。学者以自然为宗,不可不着意理会。”^④又说:“自然之乐,乃真乐也。”(同上)有学者这样理解“陈献章在这里得到的是一种境界,在这种境界中的事物是某种精神觉解的象征物。它们是有价值的,是人直觉到的景象;它们是依于主体的,它们的关系

① [明]陈献章:《论前辈言铢视轩冕尘视金玉》,《陈献章集》,第55页。

② [明]陈献章:《复张东白内翰》,《陈献章集》,第131页。

③ [明]陈献章:《与贺克恭黄门》,《陈献章集》,第135页。

④ [明]陈献章:《与湛民泽》,《陈献章集》,第192页。

是内在的,也就是陈献章说的‘滚作一片,都无分别。’‘天地与顺,日月与明’,即主体与天地日月为一体,天地日月都是主体觉解的象征。主体思致所及,这种象征即在。这时的主体有君临万物的感觉。这种境界中的主体可谓‘呜乎大哉’!陈献章对于获得这种精神境界极为赞赏,他说:‘人争一个觉,才觉便是既与物宛转又独立不倚的。有了这种境界,主体便是既与物宛转又独立不倚的。与物宛转是说主体融合于物中,随物而运,无有阻碍。独立不倚是说以这种精神视物,则可有‘微尘六合,瞬息千古,生不知爱,死不知恶’的感受。’^①在我看来,这里对陈献章的主体境界的分析是非常中肯的,而且对于白沙诗学的理解大有裨益!

白沙之学的主体气魄,在于一心对宇宙万物的把握和担当,另一方面,在白沙这里,心与宇宙万物的融通互涉,是白沙之学的独特之处。如云:“天下事物,杂然前陈。事之非我所自出,物之非我所素有,卒然举而加诸我,不屑者视之,初若与我不相涉,则厌薄之心生矣。然事必有所不能已,物必有所不能无,来于吾前矣,得谓与我不相涉耶?……君子一心,万理完具,事物虽多,莫非在我。此身一到,精神具随,得吾得而得之矣,失吾得而失之耳,大度薄之心,何自而生哉?巢父不能容一瓢,严陵不能礼汉光。此瓢此理,天下之理所不能无,君子之心所不能已。使二人之心果完具,亦焉得而忽之也。若曰:‘物,吾知其为物耳;事,吾知其为事耳;勉焉,举吾身以从之。初若与我不相涉,比这医家谓之‘不仁。’”^②这段话应该得到更多的重视,其重要并不仅在于“君子一心,万理完具”,而更在于此心与宇宙万物的“相涉”。舍此,则是“不仁”。

白沙多有论道之处,与其他理学家以理为最高范畴并不一致,这点上与象山就颇有不同。在论道中就融进了道家的思想内核,也就是作为宇宙自然的本根之义。白沙提出“以自然为宗”的心学宗旨,白沙所谓“自然”,是老子哲学中所说的“人法地,地法天,天法道,道法自然”(二十五章)中的自然之义,也即“自然而然”的状态。如董书业先生所释:“老子书里的所谓‘自然’,就是自然而然的意思,所谓‘道法自然’就是说道的本质是自然的。”^③这是关于道家的“自然”范畴最为客观的一种阐释。陈鼓应先生诠释《老子》这一章时对“自然”有很全面的论述,其云:“所谓‘道法自然’,是说道以它自己的状况为依据,以它内在原因决定了本身的存在和运动,而不必靠外在其他的原因。可见‘自然’一词,并不是名词,而是状词。也就是说,‘自然’并不是指具体存在的东西,而是形容‘自己如此’的一种状态。《老子》书上所说的‘自然’,都是这种意思。……以上所引的文字中,所有关于‘自然’一词的运用,都不是指客观存在的自然界,乃是一种不加强制力量而顺任自然的状态。”^④这里对“自然”的诠解,是再明白不过的了。白沙所倡“以自然为宗”,正乃此义。其云:“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?古之善学者,常令此心在无物处,便运用得转耳。学者以自然为宗,不可不著意理会。”^⑤

① 张学智:《明代哲学史》,北京:北京大学出版社2000年版,第51页。

② [明]陈献章:《复张东白内翰》,《陈献章集》,第131页。

③ 董书业:《先秦七子思想研究》,见陈鼓应:《老子注译及评介》,北京:中华书局1984年版,第168页。

④ 陈鼓应:《老庄新论》,上海:上海古籍出版社1992年版,第25页。

⑤ [明]陈献章:《与湛民泽》,《陈献章集》,第192页。

白沙这里所着意申说的“自然为宗”,正是主张顺应自然法则,“与天地同体”。白沙所讲的“此心此理”,也就有了与自然万物融为一体的内涵。白沙描述了这种“自然”的体验状态:“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,人具七尺之躯,除了此心此理,便无可贵。”^①这其实是与先秦儒家所乐道的“孔颜乐处”是一致的,而更强化了心灵体验的感觉。

白沙在方法论上也是在继承中有所创造、有所突进的。由上述的心学本体观出发,白沙提出“静中养出端倪”和“自得”的方法论,这二者又是可以互相发明的。白沙云:“为学须从静中坐养出端倪来,方有商量处。”^②“静中养出端倪”成为白沙心学的方法论命题,前面也曾举他说的“舍彼之繁,求吾之约,惟在静坐”。凡有向白沙问学者,白沙都教之以“静坐”。我们这里要提出的问题是:白沙所说的“静”,是否我们通常认为的绝对静止,虚静无为呢?这个“静”是否与理学发展史上的主静派所谓“静”完全一致呢?

在理学修养的方法论问题上,有“主静”和“主敬”两派观点。前者主要有周敦颐、张载、陆九渊等;后者有二程、朱熹等。两派当然不是绝对对立的,而是相互补充、相互结合的,只是以什么为主的区分。宋明理学的开山人物周敦颐(濂溪)提出“主静”的修养方法,在其理学经典《太极图说》中有这样一段非常重要的话:“惟人也,得其秀而最灵。形既生矣,神发知矣,五性感动而善恶分,万事出矣。圣人定之以中正仁义,而主静,立人极焉。”^③濂溪以“静”为心性修养的方法,并自作注云:“无欲故静”,这也就是濂溪主静的内涵。陆九渊的心学方法论非常重视以静坐发明本心。朱子曾指出陆学的修养方法是“不读书,不求义理,只静坐澄心。”^④白沙曾述主静之源流云:“伊川先生每见人静坐,便叹其善学。此一静字,自濂溪先生主静发源,后来程门诸公递相传授,至于豫章、延平二先生,尤专提此教人,学者亦以此得力。晦庵恐人差入禅去,故少说静,只说敬,如伊川晚年之训。此是防微虑远之道,然在学者须自量度何如,若不至为禅所诱,仍多静方有入处。”^⑤这段话虽然很短,却非常扼要地指出了主静和主敬两种修养方法的脉络。而白沙阐明自己是主静的。其实,朱陆之后的理学家,多有主张静敬合一的。如元代大儒许衡,提倡主一持敬,内外交养,但又主张“两物相依附,必立一个做桩主,动也,静也。圣人定之,以中正仁义而主静,以静为主”^⑥吴澄论学主敬:“夫人之一身,心之为主。人之一心,敬为之主。”^⑦但他又非常推崇孟子以来的主静,并以“不动心”释之。吴与弼虽讲“持敬穷理”,但更强调的是“静中意思”。白沙则专以“主静”为“作圣之功”。那么,这个“静”的真正涵义又是怎样呢?蒙培元先生有这样几点阐说:“为什么要在静中体验和存养?这和静体而动用‘的心性论有关。陈献章之所以推崇周敦颐,就因为周敦颐提出了‘静无而动有’、‘静体而动用’的本体论思想。”“从方法论上讲,静则虚,虚则明,明则神。在静坐中

① [明]陈献章:《湖山雅趣赋》,《陈献章集》,第275页。

② [明]陈献章:《与贺克恭黄门》,《陈献章集》,第133页。

③ [宋]周敦颐:《太极图说》,见黄宗羲:《宋元学案》卷12,北京:中华书局1986年版。

④ [宋]朱熹著、黎靖德编:《朱子语类》卷52,北京:中华书局1986年版。

⑤ [明]陈献章:《与罗一峰》,《陈献章集》,第157页。

⑥ [元]许衡:《语录》下,见《许衡集》,北京:东方出版社2007年版,第47页。

⑦ [元]吴澄:《草庐精语》,《宋元学案》卷92。

涵养,便能使心体自我呈现。”“静中体认也就是自我直觉,是一种非逻辑的直接体悟。”^①我以为蒙先生的阐释是具有很强的学术史意义的。在我看来,白沙之静,还在于主体心灵祛除物累,不受劳扰,在鸢飞鱼跃中随处体认。也就是“自得”。且看这段话,我以为是最能体现白沙之“静”的内涵的:“前日告秉之等只宜静坐。子翼云:‘书籍多了,担子重了,恐放不下。’只放不下便宜信不及也。此心元初本无一物,何处交涉得一个放不下来?假令自古来有圣贤,未有书籍,便无如今放不下。如此,亦书籍累心耶,心累书籍也?夫人所以学者,欲闻道也。苟欲闻道也,求之书籍而道存焉,则法度之书籍可也;求之书籍而弗得,反而求之吾心而道存焉,则求之吾心可也。恶累于外哉!……夫养善端于静坐,而求义理于书册,则书册有时而可废,善端不可不涵养也,其理一耳。斯理也,识时者信之,不识者弗信也。为己者用之,非为己者弗用也。诗、文章、未习、著述等路头。一齐塞断,一齐扫去,毋令半点芥蒂于我胸中,夫然后善端可养,静可能也。始终一意,不厌不倦,优游厌饫,勿助勿忘,气象将日进,造诣将日深。所谓‘至近而神’、‘百姓日用而不知’者,始自此进出体面来也。到此境界,愈闻则愈大,愈逸则愈得,愈易则愈不辞劳苦。存存默默,不离顷刻,亦不着一物,亦不舍一物,无有见外,无有大小,无有隐显,无有精粗,一以贯之矣。此之谓自得。”^②这是白沙对“静坐”的修养方法的全面解说,不为书籍所累,不为外物所累,胸中不存半点芥蒂,勿助勿忘,也就是白沙所说的“自得”。

勿助、勿忘,是白沙方法论中与“静坐”和“自得”相联结的命题,源出于《孟子·公孙丑上》。白沙描绘勿助勿忘之境云:“色色信他本来,何用尔脚劳手攘?舞雩三三两两,正在勿忘勿助之间。”^③“勿助、勿忘”源出于《孟子·公孙丑上》。孟子论“养气”说:“我故曰,告子未尝知义,以其外之也。必有事焉,而勿正,心勿忘,勿助长也。无若宋人然:宋人有悯其苗之不长而揠之者,芒芒然归,谓其人曰:‘今日病矣,予助苗长矣!’其子趋而往视之,苗则槁矣。天下之不助苗长者寡矣。以为无益而舍之者,不耘苗者也;助之长者,揠苗者也——非徒无益,而又害之。”孟子的“养浩然之气”,主要是道德主体的修养,因而“集义”是其主要的内涵,而对于“集义”来说,“勿忘”和“勿助长”是正确的方法。勿忘,就是确立于心中而不忘;“勿助长”,则是不要采取“揠苗助长”的办法来刻意拔高,则是无益而有害的。“勿忘,勿助长”的根据就是“义”就内在于人的“本心”,而非外在于心。因此,孟子认为告子“未尝知义”,就是因其“外之也”。二程也特重“勿忘,勿助长”,明道先生云:“勿忘,勿助长之间,正当处也。”^④二程最得意的门人谢良佐(上蔡先生)对于二程所讲的“勿忘,勿助长”非常重视,并以“鸢飞鱼跃”来诠释之,其云:“‘鸢飞戾天,鱼跃于渊’,无些私意。‘上下察’,以明道体无所不在,非指鸢鱼而言也。若指鸢鱼而言,则上面更有天,下面更有地在。知‘勿忘,勿助长’,则知此。知此,则知夫子与点之意。”^⑤很显然,白沙以“勿忘,勿助长”和“鸢飞鱼跃”联系在一起,来表达自己所主张的修养方法论,正发挥了这一学术思想。

① 蒙培元:《理学系统范畴》,北京:人民出版社1989年版,第411页。

② 《与林辑熙书》,《陈献章集》,第975页。

③ [明]陈献章:《与林郡博》,《陈献章集》,第217页。

④ [宋]程颢、程颐:《二程集》,北京:中华书局1981年版,第62页。

⑤ [清]黄宗羲:《上蔡学案》,《宋元学案》卷24。

在白沙之学中,“自得”是与“静坐”密切相关的方法论命题。换言之,“静坐”的修养方法,要“养出端倪”,不是与世隔绝的寂然无为,也不是靠外在的工具理性,而是宜在“自得”的主体把握方式。上述白沙之语已然道出了“静”和“自得”的内在关系。对于“自得”我们万不可等闲视之。只有充分了解了白沙“自得”的涵义,才能真正理解他的“静”在哲学史上的独特地位,这也正是白沙之学何以称得上“精微”之所在。

“自得”作为儒学的观念,最早见于《孟子》,其基本含义一直贯通到宋明理学之中。《孟子·离娄下》云:“君子深造之以道,欲其自得之也。自得之,则居之安;居之安,则资之深;资之深,则取之左右逢其原,故君子欲其自得之也。”杨伯峻先生译“自得”为“自觉地有所得”。通观孟子思想的整体印象,似乎这样理解未必符合孟子原意。朱子在《四书章句集注》中的诠释,倒是颇得孟子真髓的。其云:“深造之者,进而不已之意。……言君子务于深造而必以其道者,欲其有所持循,以俟夫默识心通,自然而得之于己也。”又引二程之言:“学不言而自得者,乃自得也。有安排布置者,皆非自得也。”^①朱子对“自得”的理解,是来自于二程的。这里所引二程之语,是与朱子之言意思一致的。二程云:“学者须敬守此心,不可急迫,当栽培深厚,涵泳于其间,然后可以自得。”^②又说“学莫贵于自得,得非外也,故曰自得。”^③“自得者所守固,而自信者所行不疑。”^④可以看出,二程对于“自得”的理解,在于“自得”是得之于内在的本心,这是一个涵养的过程,而不是靠外在的觅求和知识累积。《朱子语类》中记载了朱子更为全面而明确的阐说:“深造云者,非是急迫遽至,要舒徐涵养,期于自得而已。‘自得之’,则自信不疑,而‘居之安’;居之安,则资之于道也深;资之深,则凡动静语默,一事一物,无非是理,所谓‘取之左右逢其原’也。……‘以道’字在深造字上,方是。盖道是造道之方法。以道是工夫,深造是做工夫。如‘博学、审问、慎思、明辨、力行’之次序,即是造道之方法。若人为学依次序,便是以道;不依次序,便是不以道。能以道而为之不已,造之愈深,则自然而得之。既自得之而为我,则居之安;居之安,则资之深。资之深这一句,又要人看。盖是自家既自得之,则所以资藉之者深,取之无穷,用之不竭,只管取,只管有,滚滚地出来无穷。‘取之左右逢其原’,盖这件事也撞着这本来的道理,那件事也撞着这本来的道理,事事物物,头头件件,皆撞着这道理。如资之深,那源头水只是一路来,到得左右逢源,四方八面都来。然这个只在自得上,才自得,则下面节次自是如此。”^⑤因是讲学记录,不够简要,但朱子把孟子的“自得”之说已经说得非常透彻了。“自得”是内心的涵养工夫,不能“急迫遽至”,而是自然而然的过程,而一旦到了此种境界,便会左右逢源。朱子更明确地揭示:“且谓之自得,则是自然而得,岂可强求也哉?”^⑥

陆九渊的心学,秉承孟子之处正多,“自得”便是其着力提倡的方法论。象山从总体的宗旨来讲,“先立乎其大,则反身自得,百川会归矣。”^⑦其前提在于“我固有之,非由外

① [宋]朱熹:《四书章句集注》,北京:中华书局1983年版,第292页。

② [宋]程颢、程颐:《二程集》,第14页。

③ [宋]程颢、程颐:《二程集》,第316页。

④ [宋]程颢、程颐:《二程集》,第318页。

⑤ [宋]朱熹:《朱子语类》卷57。

⑥ [宋]朱熹:《朱文公文集》卷39。

⑦ [清]黄宗羲:《象山学案》,《宋元学案》卷58。

铄”的本心。“自得”的过程,也即“发明本心”的过程。其弟子詹阜民在祭文中称陆学“一洗世习说支离,达其本心,使自得之。”明人袁燮序陆九渊集述其学云:“象山先生其学者之北辰泰岳与?自始知学,讲求大道,弗得弗指,久而浸明,久而大明,此心此理,贯通融会,美在其中,不劳外索。揭诸当世曰:‘学问之要,得其本心而已。心之本真,未尝不善,有不善者,非其初然也。’”^①在象山这里,“自得”即是去蔽解缚,发明本心。其云:“此事何必他求,此心之良,本非外铄,但无斧斤之伐,牛羊之牧,则当日以畅茂。圣贤之形容咏叹者,皆吾分内事。日充月明,谁得而御之。尊兄看到此,不须低回思索,特达奋发,无自沉于萦回迂曲之处。此事不借资于人,人亦无着力处。”^②这是象山心学中“自得”的一个重要方面,即得自本心,不劳外索。

白沙在修养方法上,丰富和强化了“自得”,成为其心学思想的主要元素。如他说:“学者苟不但求之书而求诸吾心,察于动静有无之机,致养其在我者,而勿以闻见乱之,去耳目支离之用,全虚圆不测之神,一开卷尽得之矣。非得之于书也,得自我者也。盖以我观书,随处得益;以书博我,则释卷而茫然。”^③这里是讲读书中的“自得”,求诸于本心而去耳目支离之用。白沙又谈到“自得”其实是难以言传的直觉体验:“然尝一思之,夫学有由积累而至者,有不由积累而至者;有可以言传者,有不可以言传者。夫道至无而动,至近而神,故藏而后发,明其几矣。……是故道也者,自我得之,自我言之,可也。”^④白沙又在其诗中说:“朽生何所营,东坐复西坐。搔头白发少,摊地青蓑破。千卷万卷书,全功归在我。吾心内自得,糟粕安用那!”^⑤白沙鄙薄腐儒的章句之学,主张修养要以“吾心内自得”的方法,对于“千卷万卷书”,宜以自我的主体涵养来吸濡。白沙的“自得”,我以为有这样几方面的涵义,一是反求本心;二是直觉体验;三是不待安排,自然而得,这在白沙的诗论中是有深刻的体现的。

二 白沙的诗歌美学观念及其呈现

陈献章在诗歌创作上有独特的建树,对于明代的诗学来说,是一份不可忽视的重要遗产。他有着自觉的诗学见解,而且与他的心学理念有深刻的内在联系。由此,白沙的诗论又呈现出特殊的美学价值。

白沙论诗之语甚多,虽然基本都是信函往来或为他人之诗作序,却有着明确的诗歌观念,而且在其言论中是一以贯之的。而且他的诗学见解,是与其哲学观念不可分的,呈现出惊人的贯通性。

白沙诗学价值观,是崇尚自然平易,这不是风格论上的偏爱,而是关于诗歌创作的根本美学观念。白沙在为学上提出“以自然为宗”,而在诗歌创作上最为提倡“率情盎然出之”的“自然之乐”。白沙论诗较为全面的是《认真子诗集序》,其中说“诗之工,诗之衰也。言,心之声也。形交乎物,动乎中,喜怒生焉,于是形之声,或疾或徐、或洪或微,或为

① [明]袁燮:《袁燮序》,《陆九渊集》附录1。

② [宋]陆九渊:《与舒与宾》,《陆九渊集》,第66页。

③ [明]陈献章:《道学传序》,《陈献章集》,第20页。

④ [明]陈献章:《复张东白内翰》,《陈献章集》,第131页。

⑤ [明]陈献章:《藤蓑》,《陈献章集》,第288页。

云飞,或为川驰。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,非诗之教也。”^①白沙认为,好诗应该是率情盎然出之的自然产物,语言形式的变化,应是基于情感的变化,对于只是注重语言修饰“媚人耳目”之类的作品,白沙是从不看好的。但他同时又非常重视诗的功用,而反对那种诗为“小技”的观点。在他看来,诗人自身如果是修养醇厚、品行高尚的“至人”,其诗也一定是上乘佳作。“夫道以天为至,言诣乎天曰至人。必有至人,能立至言。尧、舜、周、孔至矣,下此其颜、孟大儒欤。宋儒之大者,曰周、曰程、曰张、曰朱,其言具存,其发之于诗亦多矣。世之能诗者,近则黄、陈,远则李、杜,未闻舍彼而取此也。学者非欤,将其所谓大儒者工于道不工于诗欤?将未至诣乎天,其言固有不至欤?将其所谓声口弗类欤?言而至者,固不必其类于世。或者又谓:‘诗有别材,非关书也。诗有别趣,非关理也。’则古之可与言诗者果谁欤?夫诗,小用之则小,大用之则大。可以动天地,可以感鬼神;可以和上下,可以格鸟兽;四时行焉,百物生焉;皇王帝霸之褒贬。雪月风花之品题,一而已矣。小技云乎哉?”^②白沙在此一方面体现出他的理学家的立场,认为这些大儒的诗都是“工于道”而又“工于诗”的。另一方面,他又非常认可严羽“别材”、“别趣”之说,认为诗中是大有天地的,可以表现“四时行焉,百物生焉”的自然运化。这其中有着白沙的自我期许,与其说是讲“大儒”,勿宁是说他本人的诗。他又在另一篇诗序中谈及:“受朴于天,稟和于生,弗淫于习。故七情之发,发而为诗,虽匹夫匹妇,胸中自有全经。此风雅之渊源也。而诗家者流,矜奇眩能,迷失本真,用到旬锻月炼,以求知于世,尚可谓之诗乎?”^③白沙这里对诗歌的看法,与前面是完全一致的,其认为诗之作在于发于情,“受朴于天”的本真,即可出风雅之诗。而那些以徒事雕琢的“诗家者流”,则是“迷失本真”。这其中还有一个观点值得抉发,即真正的个性化创作,在于稟受于自然之和,而非受文场习气所左右。此处所说的“稟和于生,弗淫以习”,即是白沙所主张的上述观点,这也是他所极力推崇的“自然之美”、“自得之乐”的一个重要内涵。这方面的论述可佐者颇多,如其说:“率吾情盎然出之,不以赞毁欤;发乎天和,不求合于世欤!”^④这是白沙所赞赏的诗歌主体性和个性观,在很大程度上也是白沙诗的自我写照。如果受制于俗世之利害、文场之赞毁,便会“旬锻月炼”,以字句之工而“媚人耳目”,岂能有真正的个性可言!这便是在诗歌美学领域中的“自得”。他由此激赏友人之诗文:“徐考其实,则见其重内轻外,难进而易退,蹈义如弗及,畏利如懦夫,卓乎有以自立,不以物喜,不以己悲,盖亦庶几乎吾所谓浩然而自得者矣。”^⑤这正是诗的主体价值所在。其对诗人的赞赏,也多在此,如说“英特不群之气溢于言外,而其中耿耿欲与世抗,尤于诗焉见之。”^⑥

白沙还正面申说其“自然”的诗歌美学观:“大抵诗贵平易,洞达自然,含蓄不露,不以用意装缀,藏形伏影,如世间一种商度隐语,使人不可摸索为工。欲学古人诗,先理会古人

① [明]陈献章:《陈献章集》,第4页。

② [明]陈献章:《陈献章集》,第4页。

③ [明]陈献章:《夕惕斋诗集后序》,《陈献章集》,第11页。

④ [明]陈献章:《认真子诗集序》,《陈献章集》,第4页。

⑤ [明]陈献章:《李文溪文集序》,《陈献章集》,第8页。

⑥ [明]陈献章:《复胡推府》,《陈献章集》,第207页。

性情如何,有此性情,方有此声口,只看程明道、邵康节诗,真天生温厚和乐,一种好性情也。”^①其诗歌价值观在于平易自然,而以性情为诗之根基,发之于性情,则为真自然。又论诗云:“看来诗真是难作,期间起复往来脉络、缓急浮沉当理会处一一要到,非但直说出本意而已。此亦诗之至难,前此未易语也。文字亦然。古文字好者,都不见安排之迹,一似信口说出,自然妙也。期间体制非一,然本于不安排者便觉好,如柳子厚比韩退之不及,喉炎太安排也。”^②白沙的自然之美,在诗文中表现为不见安排之迹,如同信口说出。如果刻意安排,就有失自然了。白沙本人的诗歌创作,也非常典型地体现了其“以自然为宗”的理念,而发为诗歌风貌的,也就是“鸢飞鱼跃”的自然之美。湛若水对白沙诗文的自然之美有这样的全面阐述:“白沙先生之诗文,其自然之发乎?自然之蕴,其淳和之心乎?其仁义忠信之心乎?夫忠信、仁义、淳和之心,是谓自然也。夫自然者,天之力也。理出于天然,故曰自然也。在勿忘勿助,胸中流出而沛乎,丝毫人力亦不存。故其诗曰:‘从前欲洗安排障,万古斯文看日星。’以言乎明照自然也。夫日月星辰之照耀,其孰安排是?其孰作为是?定山庄公赞之诗曰:‘喜把炷香焚展读,了无一字出安排。’以言其自然也。又曰:‘为经为训真惟诚,非谢非陶莫浪猜。’盖实录也。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。”^③湛若水将白沙诗文的自然之美及其学术精髓作了内在的逻辑分析,认为其根基是出于“自然之学术”,这种联系是客观存在的,而对白沙诗文自然之美的描述是颇为精准的。

与此关系最为密切的,当为诗中的“自得”。“自得”在白沙心学中的方法论意义已如前述,而在其诗学中,其意义丰富,也更有美学价值。“自得”在白沙诗学中表现为鲜明的主体意识;融入宇宙万物而握其枢机的创作感兴;还有非言可及的风韵之美。

“自得”首先是得之于自我,而非外物或书本知识。白沙论诗中最为欣赏的,便是这种主体情怀。他认为自得就是要“以我观书”而非“以书博我”。“其言皆本于性情之真,非有意于世俗之赞毁。”^④以特立独行的主体情怀,关照宇宙万物,洞察世道人心,这是白沙诗学“自得”的一个主要内涵。如评其得意门生张诩所说:“盖廷实之学,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。其观于天地,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,而思握其枢机,端其銜绥,行乎日用事物之中,以与之无穷。”^⑤白沙在诗中描述自我本心的主体形象:“有物万象间,不随万象凋。举目如见之,何必穷扶摇?”(《偶得寄东所二首》,诗作在文中注篇名,下同)“氤氲不在酒,乃在心之玄。行如云在天,止如水在渊。”(《真乐吟,效康节体》)“俯仰宇宙间,孤光映疏柳”(《题民泽九日诗后》)等等。这是由其“自得”理念而形成的诗学主体意识。

白沙诗学中的“自得”,还在于诗人融于宇宙万象,而在山川流峙、鸢飞鱼跃的审美感

① [明]陈献章:《批答张廷实诗笺》,《陈献章集》,第74页。

② [明]陈献章:《与张廷实主事》9,《陈献章集》,第163页。

③ [明]陈献章:《重刻白沙先生全集序》,《陈献章集》,第896页。

④ [明]陈献章:《送李世卿还嘉鱼序》,《陈献章集》,第16页。

⑤ [明]陈献章:《送张进士廷实还京序》,《陈献章集》,第12页。

兴中得到创作契机,这也就是“自得之乐”。白沙写此道:“放浪形骸之外,俯仰宇宙之间。当其境与心融,时与意会,悠然而适,泰然而安。物我于是乎两忘,死生焉得而相干?”(《湖山雅集赋》)当其时,诗人融于万象之中,油然而获感兴。“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。”(同上)“或饮露而餐英,或寻芳而索笑;科头箕踞,桀荫竹影之下,徜徉独酌;目诸孙上树取果实,嬉戏笑语以为适。醉则曲肱而卧,藉之以绿草,洒之以清风,寤寐所为,不离乎山云水月,大抵皆可乐之事也。”^①这正是白沙所希求的创作契机呵。宇宙万物,真机无限,在山川流峙、鸢飞鱼跃中诗情涌动,关键在于诗人有一颗“浩然自得”的本心呵!诗人体验四时物色、山水流转而无处不得天机自在,而诗人之本心,主体之临照,又是处处皆然的。如其诗云:“小雨如丝落晚风,东君无计驻残红。野人不是伤春客,春在野人杯酒中。”(《春中杂兴》)“澄澄水上月,历历谷中树,焉得千丈筇,坐弄潺湲处。”(《三峡回清》)总是令人感到诗人之心是跃动在鸢飞鱼跃的勃勃生机之中的。现代新儒家代表人物之一的张君勱先生论白沙诗文之美说:“以云所谓美,虽出于人之感觉之主观,然其人人胸襟须以宇宙与一身一心合而为一体,且超出乎世俗所谓生存常变、富贵贫贱之外,而后心旷神怡,乃能领略宇宙间种种之美,如山峙、如水流、如日出、如日落、如鸢飞、如鱼跃,为天地自然之美,惟有有道者胸襟开阔,不为物欲所蔽者乃能得之。”^②如此看待白沙诗中的“自得之乐”,可谓中的。

白沙诗歌美学思想中的“自得”,还有“非言语可及”的风韵之妙。白沙是理学家,他的思想观念也时时流露在其诗中。但并不如其门人湛若水对其诗的总体评价“以诗为教”。湛若水是明代大儒,他欲将白沙诗进一步理学化,故选白沙诗160余首,谓之《白沙古诗教解》,欲使白沙诗理学化,对其中每首都以理学思想诠释之。实际上这是湛若水的思想,而非白沙诗之本意。白沙论诗,一方面反对诗中刻意安排,矜奇炫能;另一方面,并不同意说教入诗,议论入诗,而恰恰非常推崇宋代著名诗论家严羽对诗歌审美特征的表述:“诗有别材,非关书也;诗有别趣,非关理也”,对宋诗中的说教入诗的倾向是不假辞色的。其论云:“若论道理,随人深浅,但须笔下发得精神,可一唱三叹,闻者便自鼓舞,方是到也。须将道理就自己性情上发出,不可作议论说去,离了诗本体,便是宋头巾也。”^③白沙明确反对以议论入诗,而主张如果要在诗中表现“道理”,应是渗透在自己的性情中发出。白沙还在此中提出“诗本体”之说,如果离开了诗之“本体”,那就要堕入“宋头巾”一流,也即酸腐的说教。至于什么是“诗本体”,白沙没有明晰的理论阐释,但从他的一贯主张来看,应该是那种“平易自然”、“含蕴不露”的作法吧。“自得之妙”是难以用语言解析的,而是一种如严羽所谓的“妙悟”。白沙其实对诗是非常用心的,他认为,“诗不用则已,如用之,当下工夫理会。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,未可以言尽也。到得悟入时,随意一拈即在,其妙无涯。”^④这大抵可以看作白沙的“诗本体”的涵义。“神会得之”、“未可言尽”,正是中国诗学中“言有尽而意无穷”的审美传统。白沙因之又云:“昔之论诗者曰:‘诗有别材,非关书也;诗有别趣,非关理也。’

① [明]陈献章:《东圃诗序》,《陈献章集》,第22页。

② 张君勱:《义理学十讲纲要》,北京:中国人民大学出版社2006年版,第114页。

③ [明]陈献章:《次王半山韵诗跋》,《陈献章集》,第72页。

④ [明]陈献章:《与张廷实主事》19,《陈献章集》,第167页。

又曰:‘如羚羊挂角,无迹可寻。’夫诗必如是,然后可以言妙。”^①白沙对宋代诗论家严羽在《沧浪诗话》中提出的著名诗学命题是完全认同并持之为诗家本体的。白沙还以“风韵”论诗,如说“大抵论诗当论性情,论性情先论风韵,无风韵则无诗矣。今之言诗者异于是,篇章成即谓之诗,风韵不知,甚可笑也。情性好,风韵自好;性情不真,亦难强说,幸相与勉之。知广大高明不离乎日用,求之在我,毋泥见闻,优游厌饫,久之然后可及也。”^②这也便是“自得之妙”。因此,如果以我们对理学家的惯常印象先入为主地理解白沙诗论,恐怕很难得其本来面目的。

白沙诗就其总体而言,可以印证他自己的诗学思想,算不上“以诗为教”。湛若水作《白沙子古诗教解》,并谓:“白沙先生无著作也,著作之意寓于诗也。是故道德之精,必于诗发之。”^③全然从理学家的角度将白沙诗理学化,其实未免走样。陈献章作为明代的大儒,而且也如湛若水所说的,不事著述,没有系统的哲学著作,在诗中表达他的哲学思想,是时有可见的。不过这类诗基本上是其理学思想的演绎,与魏晋南北朝时期的玄言诗一般无二。如果白沙诗中都是这类东西,那就没有在诗学上进行研究的必要了;然而,这类诗在白沙集中数量很少,不能作为白沙诗的主体看待。白沙诗中大量的篇什,是在山川流峙、鸢飞鱼跃中随机拈出,充满生机活力,在诗的意象中跃动着宇宙自然的脉息,而诗人的主体形象和心灵体验又呈现于其中。如:《漫兴》:“晨光沼上鱼戏,夕阳村边鸟来。东邻小儿识我,一日上树千回。”《次韵张叔亨宿别》:“春草江门绿两涯,隔江人唱浪淘沙。好春刚到融融处,细雨初开淡淡花。僻地岂堪留客久,连床端合拜君嘉。明翰爱得酩酊别,笑脱蓑蓑付酒家。”这些诗都是诗人在晤对自然人事时随机触发的诗兴,意象采自宇宙万化的流转,充满生气。然而,白沙为诗,又不粘滞于物象,而是就物象而生发出形上的超越。如《经鳄州》:“夕舫凌大波,北风吹我席。冥冥鳄洲烟,宛对君山碧。来雁知天寒,归人看月色。超超尘外心,浩矣周八极。”白沙诗呈现出很强的审美主体精神,一方面是山川流峙,鸢飞鱼跃的自然生机,一方面则以谛视的目光超越万物,这也是白沙“天地我立,万化我出,宇宙在我”的心学宗旨在其诗作中的体现。如《随笔》诗中所言:“身居万物中,心在万物上。”恰是准确的概括。“有物万象间,不随万象凋”之“有物”者,主体之心也。《晚酌,示藏用诸友》:“风清月朗此何溪,几个神仙被酒迷。云水此身聊起倒,乾坤入眼漫高低。因过此极闻丹诀,旋把黄金铸水提。问我何如苏内翰,夜观赤壁踏雪泥。”是以东坡式的目光洞照世界,对万象的超然与谛视,形成了白沙诗中的主体形象。

作为一代大儒,白沙在哲学史上的重要意义,尤其是在心学发展历程中的地位得以越发彰显。对其哲学思想的探究有非常重要的学术史价值。而从其话语方式和思想方法而言,白沙的哲学理念和他的诗歌美学之间是有着内在的一致性的。如“以自然为宗”和“自得”这样的核心命题,既是其心学的枢纽,也是其诗歌美学的灵魂,而这些又都在其诗歌篇章中随处流露出来。

(作者通讯地址:张晶 北京 中国传媒大学艺术研究院 100024)

(责任编辑 晓文)

① [明]陈献章:《跋沈氏新藏考亭真迹卷后》,《陈献章集》,第66页。

② [明]陈献章:《与汪提举》,《陈献章集》,第203页。

③ 湛若水:《白沙子古诗教解》,见《陈献章集》(附录1),第699页。