

試從黃宗羲的思想詮釋其文學視界

張 亨*

黃宗羲（1610—1695）是明末清初的大儒。一般都知道他是大思想家跟史學家，並不太注意他對文學方面的意見，早先只有郭紹虞的《中國文學批評史》曾經討論過。^①事實上，黃宗羲是一個非常博學又識見卓越的人。他著述宏富，涉及方面極廣，在思想和史學之外，乃至有曆法與算學之類的著作；而他對文學方面所付出的心力決不亞於《明儒學案》及《宋元學案》等鉅著。他不只文名望重一時，自著有《南雷詩歷》，《南雷文定》，《南雷文案》等集；另編選《明文案》，後擴充為《明文海》達四百八十二卷，^②以及《姚江逸詩》，《宋詩鈔》，《續宋文鑑》，《元文鈔》，《宋元文案》，《東浙文統》

* 國立臺灣大學中文系教授。

- ① 郭紹虞：《中國文學批評史》（上海：商務印書館，1934年），頁329-337，又頁594-598及改寫本（北京：中華書局，1961年），頁403-415。另在郭氏所編：《中國歷代文論選》（臺北：華正書局，1980年）中亦曾有選錄。近黃保真、蔡鍾翔、成復旺合著：《中國文學理論史（四）》（北京：北京出版社，1987年），頁92-118頗有詳論。單篇論文僅有三五篇，參看翟岩輯：〈黃宗羲研究主要論著索引〉，吳光主編：《黃宗羲論：國際黃宗羲學術討論會論文集》（杭州：浙江古籍出版社，1987年）。
- ② 黃宗羲編選《明文案》207卷，始於康熙七年至十四年，歷時七年。續加搜集，到康熙三十二年編成《明文海》《四庫全書總目》謂其「所閱明人文集，幾至二千餘家」，後又從其中選出62卷為《明文授讀》，以授其子百家。參註③《黃宗羲著作彙考》，頁211。

等選集；後四種雖已亡佚，^③但這足以看出來黃宗羲對文學的關注和功力所在。也就無怪他對文學自有獨立而深刻的識見，不僅遠超明代前後七子之徒，也不是清代標立宗派門庭者所及。

黃宗羲並沒有討論詩文的專著，相關意見大都散見於他的一些「序」、「銘」之類的文章中，偶爾顯現一鱗半爪，彌足珍貴，卻不成系統。近代研究文學批評史的學者曾經做過初步整理的工作，對理解他的文學觀念可有相當的幫助。

黃宗羲給他的至友李鄴嗣作〈李杲堂先生墓誌銘〉，最後銘曰：

文之美惡，視道合離；文以載道，猶爲二之。聚之以學，經史子集；行之以法，章句呼吸；無情之辭，外強中乾；其神不傳，優孟衣冠。五者不備，不可爲文。野人議璧，稱好隨羣。此言余發，以告先生，先生曰然。^④

這「五者」，可以說是黃宗羲論文的準則，也是作文之法，引而伸之，就涵著他對文學的視界。表面看來它們似乎不過是些老生常談，但是如果我們追問他所謂的文與道合是什麼意義？跟文以載道有何不同？道又指謂什麼？無情之辭的情應如何理解？他以情爲文學的本質有沒有特殊的意義？……這些就會成爲非常複雜而有意味的問題。參照黃氏的思想跟他的著作中相關的資料，我們可以透過這類問題的討論，來發現他對文學深邃的洞識。

—

黃宗羲所謂的道應該從討論他的思想得到比較具體的理解。主張載道說的

- ③ 據吳光：《黃宗羲著作彙考》（臺北：臺灣學生書局，1990年），他的著作「總計一百一十一種，一千三百餘卷，不少於兩千萬字」。（〈黎洲遺著總數考——代序〉，頁5）這當然含他編選的文章在內。不過黃氏〈南雷詩歷題辭〉自己說其詩近千篇，只存十之一二，約三百四十餘篇，其文僅餘三百三十多篇。因遭水火之災（見黃炳堃：〈黃黎洲先生年譜敘〉）及清廷禁焚者，應該還有不少散佚的著作。（參〈黃宗羲著作彙考代序〉及該書，頁192。）
- ④ 《南雷集·南雷續文案·吾悔集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年《四部叢刊》本），卷4，頁39-167。

宋明儒者共同關切的課題是一個人理想的道德自我如何完成的問題。而對於甚麼是成就這一自我的最根本的依據及如何修養實踐的看法不同，才產生分歧。前者即所謂本體的問題，後者則所謂工夫的問題。程朱陸王之分就在於對本體與工夫的體認有異。黃宗羲大致是陸王心學一系，反對程朱理氣二元之說，及向外窮理的工夫。然而因為他深受其師劉宗周（戡山，1578—1645）的影響，又極不滿意王學末流空疏之弊，所以跟王學不盡相同。他在這方面的思想幾乎都出於劉戡山，他也以表彰師說自任。實際上兩人之間還是稍有出入的。爲了本文的需要，下面只討論他們的兩個問題：一是心與理氣的關係，一是性與情的異同。因為這兩者都和黃氏文道不離的理念有關，其他部分暫不涉及。

（一）心與理氣

陸象山說「宇宙便是吾心，吾心即是宇宙。」又說「心即理」^⑤王陽明說「心外無物，心外無事，心外無理。」^⑥黃宗羲也承接這一傳統說「盈天地皆心也」。基本上黃氏這樣說跟他們若合符節；但黃氏介入了戡山理氣不離的觀念，就變得複雜而產生歧義。這句話見於他的〈明儒學案序〉：

盈天地皆心也，變化不測，不能不萬殊。心無本體，工夫所至，即其本體。故窮理者，窮此心之萬殊，非窮萬物之萬殊也。

黃氏的《明儒學案》書成於丙辰（1688）之後，壬申（1693）病中作此〈序〉，是口授他的兒子百家書之。次年癸酉，他又改寫此〈序〉，收入紫筠齋初刻本。^⑦如上引可稱〈原序〉，下面的就可謂是改後的〈後序〉。兩〈序〉在文

⑤ 《陸九淵集·年譜》（臺北：里仁書局，1981年），卷36，頁483；又〈與李宰書〉，卷11，頁149。

⑥ 《王陽明全書·書錄·與李純甫書》（臺北：正中書局，1954年），第2冊，卷1，頁9。

⑦ 黃宗羲著、沈芝盈校點：《明儒學案》（臺北：華世出版社，1982年，以下簡稱沈本），〈序文〉頁7及頁9。參看吳光：〈明儒學案考〉，同註③，頁26-27。

意上是有些出入的。

盈天地間皆心也，人與天地萬物爲一體，故窮天地萬物之理，即在吾心之中。後之學者，錯會前賢之意，以爲此理懸空於天地萬物之間，吾從而窮之，不幾於義外乎？此處一差，則萬殊不能歸一。夫苟工夫著到，不離此心，則萬殊總爲一致。學術之不同，正以見道體之無盡也。奈何今之君子，必欲出於一途，勦其成說，以衡量古今，稍有異同，即詆之爲離經畔道，時風眾勢，不免爲黃茅白葦之歸耳。夫道猶海也，江淮河漢以至涇渭蹄涔，莫不晝夜曲折以趨之，其各自爲水者，至於海而爲一水矣。

這兩〈序〉中都有批評朱子之學的意思，以爲窮理是窮此心之萬殊，非向外去求理；如果認爲理是空懸在天地萬物之間，就近於告子義外之說了。黃氏有不少批評朱子之處，^⑧不過，他最不滿意的是那些所謂的「今之君子」。他們是一些當時爲了政治上的利益，而主張尊朱的曲學阿世之徒。^⑨〈原序〉說他們「時風日下，兎園稱儒。」措辭更是激烈，這些人「好同惡異」勦述一點朱子的成說，就詆毀他人是離經叛道。必欲人出於一途，而不識道體之無盡。〈序〉中憤慨之情溢於言表，顯然不是只論學術而已。^⑩

⑧ 參看黃宗羲：《黃宗羲全集·孟子師說》（臺北：里仁書局，1987年），第1冊，卷6，頁134等多處。

⑨ 黃氏此〈序〉作於康熙三十二年，康熙提倡朱子之學，作爲懷柔漢人對付遺老的工具。曲學阿世之徒如熊賜履、李光地等承旨編纂《朱子大全》及《性理精義》，李又作〈尊朱要旨〉。所謂「今之君子」實皆「講學而不修德」（〈原序〉）者，必爲黃氏所深惡，非泛無所指。參看梁啓超：《中國近三百年學術史》（臺北：中華書局，1958年），頁51。及錢穆：《國史大綱》（臺北：臺灣商務印書館，1940年），第8編，第44章，第3節。

⑩ 黃宗羲有：《南雷文定前集·移史館論不宜立理學傳書》，卷4，頁4b；《南雷文約·餘姚縣重修儒學記》，卷4，頁32b；及《南雷文案·惲仲升文集序》，卷1，頁2。並見《黎洲遺著彙刊》（臺北：隆言出版社，1969年，以下簡稱彙刊本）都有斥責當時述朱尊朱者之意。參看古清美：《明代理學論文集》（臺北：大安出版社，1990年），頁375-381。

A. 黃宗羲這兩〈序〉都以「盈天地皆心也」開始，而未加改動，應該是他思考已久的定見。這句話可能本於劉戡山的「盈天地皆道也，而歸管於人心為最真。」^①及「夫性因心而名者也。盈天地間一性也，而在人則專以心言，」^②等說法。戡山又云：

只此一心，自然能方，能圓，能平，能直。圓者中規，方者中矩，平者中衡，直者中繩，四者立而天下之道冒是矣。際而為天，蟠而為地，運而不已，是為四氣；處而不壞，是為四方；生而不窮，是為萬類；建而有常，是為五常。……陰陽之為易，政事之為書，性情之為詩，刑賞之為春秋，節文之為禮，升降之為皇帝王伯，皆是也。只此一心，散為萬化，萬化復歸一心。^③

這段話對「盈天地間皆心也」有具體的暗示性，也幾乎在遍說心與萬殊的關係。而無論是自然現象或人文世界都不出此一心，外在世界交織於主體（心）的內在世界之中；實則正是主體的內在世界浸透於外在世界而化之。因而天地萬物不是作為認識的對象，也不是從心的認知功能立論。戡山所謂心能方圓……只是譬喻性的說法，用意「中」字上。這個動詞性的中字象徵心體的活動與作用，自然現象之不失其序，人文世界之豐富呈顯都是此心之發用。「萬化」是此心之所化，而非此心之知。所以天地萬物是在此心所本具的意義網絡之中，不是分別獨立的對象，這才能說「萬化歸於一心」。這跟戡山另有「盈天地一氣而已矣」^④之說並不衝突，因為氣即在此心散為萬化之化中。雖然他又說「理即是氣之理，斷然不在氣先，不在氣外。」^⑤卻不是以氣為本，

① 〈子劉子學言〉，同註⑧，卷2，頁303。

② 劉宗周：《劉子全書及遺編·原性》（京都：中文出版社，1981年），頁114。

③ 〈子劉子學言〉，同註⑧，卷1，頁263。

④ 〈子劉子學言〉，同註⑧，卷2，頁304。

⑤ 《明儒學案·戡山學案》，卷62，沈本，頁1521。

也不是理氣不辨，而是說理氣「渾然一致」，亦即「離器而道不可見」^⑯的意思。這種理氣一元的主張跟朱子理氣不離不雜的二元傾向實大異其趣。^⑰不過，黃宗羲的「盈天地皆心也」雖出於戴山這類理論，二者卻非盡然一致。

B. 戴山是要人「在心上用功，從氣中參出理來。」^⑱這「參」也不同于朱子之向天地萬物上求。所以黃宗羲以為窮理是「窮此心之萬殊」，不是窮萬物之萬殊。只是由於心體之變動不居，工夫的問題就更重要。其「心無本體，工夫所至，即其本體。」之說也本於戴山：

學者只有工夫可說，其本體處，直是著不得一語。才著一語，便是工夫邊事。然言工夫而本體在其中矣。大抵學者肯用工夫處，即是本體流露處，其善用工夫處，即是本體正當處。非工夫之外，別有本體，可以兩相湊泊也。^⑲

劉戴山這一類的說法也常出現，如云：「獨之外，別無本體；慎獨之外，別無工夫。……識得心一性一，則工夫亦可一。……其究也，工夫與本體亦一，此慎獨之說也。」^⑳本體與工夫合一原也是陽明教法，^㉑只是其所謂「本體」指謂不必盡同；戴山以「獨」為本體，已是偏在工夫上說。並認為非工夫之外，另有一個本體。這使得黃宗羲因此才發展出「心無本體，工夫所至，即其本體。」之說。但是戴山雖強調工夫，卻不曾說「心無本體」的話。陽明更是常說「良知是心之本體」或者「誠」「樂」「性」……是心之本體。至於說「心之本體

⑯ 同註⑮，頁1520。

⑰ 參看劉述先：《黃宗羲心學的定位》（臺北：允晨出版社，1986年），頁26。

⑱ 同註⑮，頁1536。

⑲ 同註⑮，頁1559；又頁1520；及頁1581亦有類此之說。

⑳ 同註⑮，頁1580-1581。

㉑ 王陽明：《傳習錄》云：「問：『「不睹不聞」是說本體，「戒慎恐懼」是說功夫否？』先生曰：『此處須信得本體原是不睹不聞的，亦原是戒慎恐懼的，戒慎恐懼不會在不睹不聞上加得些子。見得真時，便謂戒慎恐懼是本體，不睹不聞是功夫，亦得。』」見《傳習錄下》（臺北：臺灣商務印書館，1991年），頁229。

原無一物」則只是從發用上說，如《書經》所謂「無有作好。作惡」^②之意；並不是說心無本體。因此，黃宗羲斷言「心無本體」就值得注意。而他在修改過的〈後序〉裏又刪除了這一句，就更費推敲。他為什麼這樣做？是他覺得意有不妥？還是後來改變了想法？這是頗難判定的。不過黃氏作〈序〉的時候已經八十三歲，改寫時間也不會超過一年，如果說他在思想上有什麼大的變化，似乎不大可能。最可能的恐怕還是語意上的潤飾。像他批評「今之君子」「講學而不修德」一段激憤之言^③〈後序〉中就刪掉了，改以溫和的語氣，僅責其好同惡異而已。而他用「窮天地萬物之理，即在吾心之中」與「苟工夫著到，不離此心，則萬殊總為一致」來代替「心無本體」云云，意思上就頗有差別。他曾說「性不可見，見之於心」性是心體流行的主宰。其義雖特別，卻相當於本體。因此，他可能原來也不是否認心有本體，僅為強調工夫的重要，才如此言之。改作時或許考慮到說心無本體語氣太重，容易引起誤解，所以整句都改了。然而他又不滿意有些講學者「只去懸空想箇本體」，^④因而乾脆避開「本體」這兩個字。——這自然僅出於一種推測，事實上還可以作如下的理解：

黃宗羲在修改過的〈後序〉裏不提本體，也可能是故意採取這種模稜的方式。用意是為了表示對於「心」的不同的看法。雖然一方面他受自戡山，於其獨體與慎獨工夫必有領會，^⑤又遠承陽明，於其心之本體的說法也無異辭。^⑥

② 同上，頁91。

③ 《明儒學案·原序》，沈本，頁9。

④ 同註②，頁258。

⑤ 黃宗羲作〈子劉子行狀〉列舉戡山思想為四端，首論慎獨之靜存工夫，同註⑧，頁250。

⑥ 黃宗羲雖不滿意陽明後學，卻以致良知之說，本是無病，又稱他「點出心之所以為心，不在明覺而在天理。」則心非本體而何？參見《明儒學案·姚江學案》，卷10，沈本，頁180及頁182。又其〈與友人論學書〉痛駁潘用微議論，謂其蔽於大原者有三，其三即「滅體」、「合內於外，歸體於用」。又云：「陽明先生『無善無惡心之體』，亦猶《中庸》言『上天之載，無聲無臭』。恐人於形象求之，非謂並其體而無之也。」《南雷文案》，卷2，彙刊本，頁2b。也足以證明黃氏不是真以為「心無本體」。

所以肯認心有本體應無疑問，否則也無工夫可說了。但是，另一方面，他不是只從本體義上來理解心，他說「盈天地間皆心也」，就特別重視心之萬殊的一面。萬殊是從心的廣度來看，跟從心的精微處說本體不同。因此，黃宗羲不是繼續其師「意根最微，誠體本天」^⑲作深入探究，而是順著「只此一心，散為萬化」來推衍。^⑳他最後的目標，即若工夫著到之時，固也是萬殊總為一致，不離此心；重點卻落在萬殊上。

C. 萬殊必然是關聯著氣說的。則在吾心中之天地萬物之理即氣之理，這所謂的理就可能產生歧義。黃宗羲曾云：

蓋大化流行，不舍晝夜，無有止息，此自其變者而觀之，氣也；消息盈虛，春之後必夏，秋之後必冬，人不轉而為物，物不轉而為人，草不移而為木，木不移而為草，萬古如斯，此自其不變者而觀之，理也。在人亦然，其變者，喜怒哀樂，已發未發，一動一靜，循環無端者，心也；其不變者，惻隱羞惡，辭讓是非，牝之反覆，萌蘖發現者，性也。儒者之道，從至變之中以得其不變者，而後心與理一。^㉑

黃氏以「大化流行」為氣，並不合戴山之旨。戴山所謂「天命流行，物與無妄，人得之以為心，是為本心」與「離心而言，則維天於穆，一氣流行，」^㉒都不指單純的氣，而是天命於穆不已的流行之體。說流行只是道體遍在之意。全體即氣，全氣即體。而黃氏卻把「大化流行」只從氣一層去理解，同時把理看成氣中不變的律則。但是其不變只能說是自然之質性，自然變化中之不變而已，與氣異質的意義不顯。便不類於宋儒天理之理，也異於戴山所謂之理。後者是超越的，形上的道德之理，不能歸之自然質性。戴山云：

^⑲ 同註⑮，頁1533。

^⑳ 這實在表示一種學術上的轉向，儒學深究本體和工夫的問題，可說至戴山而止。此後更無所增益，黃宗羲的轉變極具思想史上的意義。

^㉑ 《明儒學案·崇仁學案》，卷2，沈本，頁30，黃宗羲〈案語〉。

^㉒ 同註⑮，頁1582及頁1522。

天命流行，物與無妄，言實有此流行之命，而物物付畀之，非流行之外另有個無妄之理。^{③①}

戴山所謂的「理即是氣之理，斷然不在氣先，不在氣外。」就是說這無妄之理。而在黃氏的觀點下，心只是氣，性也類比於不變之自然律則，於是減弱了戴山性天之尊的意涵。^{③②}試再看下面戴山的一段話：

盈天地間皆物也，自其分者而觀之，天地萬物各一物也；自其合者而觀之，天地萬物一物也。一物本無物也，無物者理之不物於物，爲至善之體，而統於吾心者也。^{③③}

黃宗羲的《孟子師說》卷四卻改寫成：

自其分者而觀之，天地萬物各一理也，何其博也；自其合者而觀之，天地萬物一理也，理亦無理也，何其約也。汎窮天地萬物之理，則反之約也甚難。散殊者無非一本，吾心是也。^{③④}

表面上戴山說天地萬物是一物，一物本無物，似乎不可通。實際上他是在「人與天地萬物爲一體」的前提下說的。其所以爲一物是因爲人以無妄之本心體之，萬物的分界即泯，故可謂是一物；而在本心一體之化中，並無分別之物可言，只是這不物於物的理之呈露。「此所謂反身而誠。至此才見得萬物非萬物，我非我，渾成一體。」^{③⑤}此理也就是至善之體而統在吾心者。黃宗羲把「物」字改爲「理」字，語意上似較順適；然而理是至善之體的超越義就全然不顯。即使反約爲一本，萬殊歸一，不外吾心。這理的指謂也是模稜的，並不盡合於其師原來的意思。

黃宗羲這種看法不止一處，應非偶然。如云：

^{③①} 同註⑮，頁1521。

^{③②} 參看牟宗三先生著：《心體與性體》（臺北：正中書局，1969年），第2冊，頁128-134。

^{③③} 同註⑮，頁1587。

^{③④} 《孟子師說·博學章》，同註⑮，卷4，頁110。

^{③⑤} 同註⑮，頁1544。

天地間只有一氣充周，生人生物。人稟是氣以生，心即氣之靈處，所謂知氣在上也。心體流行，其流行而有條理者，即性也。猶四時之氣，和則爲春，和盛而溫則爲夏，……萬古如是，若有界限於其間，流行而不失其序，是即理也。理不可見，見之於心，心即氣也。³⁶

以理爲氣之變化流行中不失其序，或有條理者，就跟經驗知識中之理沒什麼區別了。黃氏甚至以氣與理是「一物而兩名」，而「自其浮沉升降者而言，則謂之氣；自其浮沉升降不失其則者而言，則謂之理。」³⁷這簡直是說理本於氣。不過，黃氏還是意圖把這不變之序或條理引歸到超越義的德性層面，以合於戴山的「無妄」之理：

大虛之中，昆侖旁薄，四時不忒，萬物發生，無非實理，此天道之誠也。

人稟是氣以生，原具此實理，有所虧欠，便是不誠，而乾坤毀矣。³⁸

把自然不變之實理移轉爲天道之誠，由之推論出人稟是氣而生，也就原具此誠，實在是一種自然主義的態度與思考方式。並不能證成自然實理一定就是人之性理。這種類比性的解說是頗有問題的。戴山所謂「夫性本天者也，心本人者也；天非人不盡，性非心不體也。」³⁹本天並不是從自然之理來說。「維天之命，於穆不已，蓋曰天之所以爲天也。」這天是道德本體，然天如果離開人能就無法充盡而實現之；性如離開心也無以體驗而體證之者。性是超自覺的，爲自覺之心所形著。⁴⁰戴山以爲「總許人在心上用功，就氣中參出理來」固然是經由工夫從理氣渾然中分辨出理來，卻不是以理原於氣之條理，或不失其則而已。

D. 黃宗羲又把理分爲兩層：

³⁶ 《孟子師說·浩然章》，同註⑧，卷2，頁60。

³⁷ 《明儒學案·諸儒學案上·曹端傳》，卷44，沈本，頁1064，黃宗羲〈案語〉。

³⁸ 《孟子師說·居下位章》，同註⑧，卷4，頁94。

³⁹ 同註⑮，頁1586。

⁴⁰ 參看牟宗三先生著：《從陸象山到劉戡山》（臺北：臺灣學生書局，1979年），頁453。

蓋以大德敦化者言之，氣無窮盡，理無窮盡，不特理無聚散，氣亦無聚散也。以小德川流者言之，日新不已，不以已往之氣爲方來之氣，亦不以已往之理爲方來之理，不特氣有聚散，理亦有聚散也。^{④①}

自其心之主宰，則爲理一，大德敦化也；自其主宰流行於事物之間，則爲分殊，小德川流也。^{④②}

這兒雖然用了程朱的「理一分殊」，涵義卻很不相同。朱子意是「合天地萬物而言，只是一箇理；及在人，則又各自一箇理。」^{④③}即所謂萬物統體一太極，一物一太極。其理是形上的太極本體，不雜於氣。黃氏之理一只是氣之不變者。分殊之理既有往來聚散，則是在時空條件中，因現象而變異。這兩層雖有變有不變，卻並非異質，都在經驗範圍之中，不涵超越意義。黃氏所謂理一又從「自其心之主宰」說，但他稱的「主宰」意思也較特別。他認爲：

人身雖一氣之流行，流行之中，必有主宰。主宰不在流行之外，即流行之有條理者。自其變者而觀之謂之流行，自其不變者而觀之謂之主宰。養氣者使主宰常存，則血氣化爲義理；失其主宰，則義理化爲血氣，所差在毫釐之間。^{④④}

這主宰只是流行中之不變者，也就是不失其則的理。所以其主宰本身並無能動的性能，人乃就氣中指出主宰來，黃氏並沒說明如何能從氣中指出主宰來，只要人養氣使主宰常存。他認爲主宰原來不動，不容費動手腳，只是行所無事，便是不動心。也就是養氣。心失其養，則狂瀾橫溢，流行失序。然而如不識主宰，何以知是否失序？又何以必須養之使不失其序？這只有歸之於心，因爲「心即氣之靈處」，「知氣在上」。「指出」主宰的任務就落在心知上。心與

④① 《明儒學案·河東學案上·薛瑄傳》，卷7，沈本，頁111，黃宗羲〈案語〉。

④② 《明儒學案·甘泉學案·楊時喬傳》，卷42，沈本，頁1026，黃宗羲〈案語〉。

④③ 《朱子語類》（臺北：文津出版社，1986年），卷1，頁2。

④④ 同註③⑥，頁61。

理的關係便成爲知與被知的關係。如此雖然說「天地萬物之理即在吾心中」，卻是經由知的過程求得。這種方式反而近於朱子而遠於陽明和戴山。尤其是理若不動，心又不是自作主宰，必然減弱了道德實踐上的功能。這種理論上的罅隙實在表示黃氏思想的轉向。

黃宗羲雖是承劉戴山「理即是氣之理」等思想而加推衍，兩者所著重的問題則漸有不同。戴山思考的仍舊是宋明儒學傳統的道德實踐的問題，對心性本體的體認與重新定位，使工夫愈精密切實，以救正王學之弊。黃宗羲固然也從道德實踐問題入手，卻比較關心如何窮萬殊之理的問題。所以對於心之本體爲何並不特別強調。他當然理解戴山意根獨體之說，但他以心體流行之有條理者爲主宰，就大不同於「意是心之主宰」，^{④⑤}而給窮萬殊之理找到一個根據。這跟朱子以格物窮理爲入德工夫又異，他批判朱子和朱子一脈的學者，^{④⑥}以窮吾心之萬殊，免於其支離之病；卻也汲取其許多論點，從而拓展了心體的範圍。黃宗羲合會諸家，在創發一種哲學體系上雖然不算成功，卻顯現出他廣闊的學術視野及學術方向的轉變。他曾謂：

讀書不多，無以證斯理之變化。多而不求於心，則爲俗學。^{④⑦}

這以多讀書來證理的變化，即使求之於心，不爲俗學，其所重也不僅是德性實踐的問題。因爲其理既非「性即理」與「心即理」之理。亦非戴山所謂「獨外無理」^{④⑧}之理，後者之理都不可說變化。求於心的心也不同於「心即理」之心。他賦予「心」這個概念廣泛的意涵，想把德性與知識的問題統括在一起解

④⑤ 見黃宗羲：《南雷文約·先師戴山先生文集序》，卷4，彙刊本，頁3b；參看〈子劉子行狀〉，見註②。

④⑥ 黃宗羲在《明儒學案》以下諸家傳中，都曾論及理氣問題：胡居仁（頁30），魏校（頁46），薛瑄（頁111），胡直（頁512），唐鶴徵（頁605），呂懷（頁912），曹端（頁1064），羅欽順（頁1109），王廷相（頁1175）等，頁碼皆從沈本。

④⑦ 全祖望：《鮚埼亭集·黎洲先生神道碑文》（臺北：臺灣商務印書館，1979年《四部叢刊》本），卷11引。

④⑧ 同註⑤，頁1558。

決。理論上雖未能圓足，他個人卻是很好的實踐例證。黃宗羲的博學是罕見的，文史之外，他又長於地理，水利，天文曆法，乃至算學等。^④這些科學性知識的熟諳，一定會影響到他的思考方式，以及對學問的態度。他認為學術之不同，正見道體之廣大無盡。一個人的德行，文章，事功都可說是道的呈顯。

夫道一而已。修於身則為道德，形於言則為文藝，見於用則為事功名節。豈若九流百家，人自為家，莫適相通乎！^⑤

這就不像以前的儒者專務德性實踐，忽視其它；而不知文藝事功都出於道。^⑥廣言之，一切知識行為亦莫非道之一端。文藝只要與道合就是佳篇，與道離即為劣作。合道之文與修身成德有同等的意義。各種知識類型即為分殊之理的具現，即「主宰流行於事物之間」。換一個方向來說，萬殊之理又可總歸一致，而不離此心。所謂「盈天地皆心也」雖然涵攝著道德和工夫的問題，卻不再是唯一的問題。

（二）性與情的異同

從上文的討論中可以看到，在心與理氣的問題方面，黃宗羲雖然多依附其師為說，實際則頗有出入。這從詞語表象上往往不易分辨，所以需要一些比較性的引述，以便於釐清。不過，他們思想的關係過於密切，也無法截然劃分。

^④ 全祖望：〈黎洲先生神道碑文〉云：「曆學則公少有神悟，及在海島，古松流水，布算簌簌……，有〈授時曆故〉1卷……，外尚有〈氣運算法〉，〈勾股圖說〉，〈開方命算〉，〈測圓要義〉諸書共若干卷……」，同註⑦。

^⑤ 見《南雷文約·餘姚縣重修儒學記》，卷4，彙刊本，頁33。

^⑥ 黃宗羲與劉戡山曾有一段對話：羲問：「孔明、敬輿、希文、君實，其立心制行，儒者未必能過之，今一切溝而出之於外，無乃隘乎？」先生曰「千聖相傳，止此一線，學者視此一線為離合，所謂道心惟微也。如諸公，豈非千古豪傑？但於此一線不能無出入，於此而放一頭地，則雜矣。與其雜也，寧隘。」同註⑮，頁1544。可見黃氏早年就有與其師不同的傾向，他以道德、文藝、事功、名節同出於道的想法實在存之已久，對理氣的解釋也就必然產生歧異。

很多是黃氏已經把其師的思想預設在那裏，而他是從第二步或第二義去接續思考，^⑫他又很少有專文討論，這就可能對他的瞭解或有出入。至於性與情的問題其實跟理氣分不開，他們間的差異也不大，只是因為這方面劉戴山的說法有點特別，而與黃宗羲的文學思想又直接相關，所以分開來討論。

A. 所謂理氣問題是就天地萬物而言，可說是一種宇宙論式的觀點；但是，無論是劉戴山或黃宗羲都沒有客觀宇宙論的觀念。「人與天地萬物爲一體」這一前提已經決定了他們的宇宙觀。所以即使黃宗羲說的「盈天地間皆心也」，這心與理氣的關係不是與戴山盡同，他們思考天地萬物跟人的立場並無差別。而理氣問題就人而言，則是心性問題。戴山主張理不離氣，離氣無所謂理；性與心也是如此，離心無性。由此推衍，情也不與性對。這是他彙合孟子與《中庸》而作新解。他在〈原性〉文中云：

夫性因心而名者也。盈天地間一氣而已矣，氣具而有形，形載而有質，質具而有體，體列而有官，官呈而性著焉，於是有仁義禮智之名。仁非他也，即惻隱之心是；義非他也，即羞惡之心是；禮非他也，即辭讓之心是；智非他也，即是非之心是也。是孟子明以心言性也。……至《中庸》則直以喜怒哀樂，逗出中和之名，言天命之性，即此而在也。此非有異指也。惻隱之心，喜之變也；羞惡之心，怒之變也；辭讓之心，樂之變也；是非之心，哀之變也。是子思子又明以心之氣言性也。^⑬

從氣說到官呈而性著，很可能引生性出於氣的誤解，實際上他是說生而有之的意思。由心之官具而性才能形著。如此解說孟子以四端之心言性，未嘗不可；只是把《中庸》的喜怒哀樂與四端相配，不免牽強。基本上他還是理氣不離，

^⑫ 《孟子師說》中此類例甚多，如卷7〈萬物皆備章〉，自「盈天地間無所謂萬物」到「何樂如之」全見於〈戴山學案〉，同註^⑩，頁1544。自「怨即仁之下手處」以下數句才是黃氏的補充。

^⑬ 同註^⑫；又見註^⑩，頁1563。

心性情也不分的主張。以孟子「乃若其情」之情即指四端之心，是「指情言性，非因情見性。」^{⑤4}所以反對朱子以未發言性，已發屬情之說。認為朱子以未發言性，「仍是逃空墮幻之見」性是生而有之理，無處無之。故「未發謂之中，未發之性也；已發謂之和，已發之性也。」^{⑤5}既是如此，《中庸》提出的喜怒哀樂也就不能以普通情感視之，而將它們專指四德而言，非以七情言。「獨體不息之中，而一元常運，喜怒哀樂，四氣周流，存此之謂中，發此之謂和。」^{⑤6}他把仁義禮智之性，四端之心，春夏秋冬四時之氣，以及天道之元亨利貞，渾然為一。所謂獨體之妙，中和之德，具在於是。這就把四德歸之獨體性體，而與七情分開：

喜怒哀樂，雖錯綜其文，實以氣序言。至散為七情，曰喜怒哀懼愛惡欲，是性情之變，離乎天而出乎人者，故紛然錯出而不齊。所謂感於物而動，性之欲也。七者合而言之，皆欲也。君子存理遏欲之功，正用之於此。若喜怒哀樂四者，其發與未發更無人力可施也。（末句下〈小注〉云：「後人解中和，誤認七情，故經旨晦至今。」當為批評朱子之說。）^{⑤7}

所謂七情實在是喜怒哀樂在受到感性和欲的牽引之後的情變，如四氣之變而後為「笑啼恚詈」，就不能再說是喜怒哀樂。及其變愈甚，則「去天愈遠，心非其心矣。」^{⑤8}這樣實際上，他是把「情」又作了區分，以不變之常情同屬於性，當喜而喜，當怒而怒，當哀而哀，當樂而樂。即中和之未發已發。至於起於欲而變之情，就是所謂七情，成為須加遏止的對象。戴山如此區分固是他理論上的需要，也是他在慎獨工夫中體證所得。從而附加的意義就是指出情性有

^{⑤4} 同註⑮，頁1536。

^{⑤5} 同註⑮，頁1524。

^{⑤6} 同註⑮，頁1586。

^{⑤7} 同註⑭，頁295；又見註⑮，頁1519。

^{⑤8} 同註⑭，頁309。

同質之處，這種情的呈現與性體呈露便同等重要。這對黃宗羲的文學見解極有影響。

B. 前文中曾提及黃宗羲對理氣的理解與戴山或有出入，這自然也使他對性的體認也有異同。不過，對情而言，他們的看法幾乎一致。黃氏〈羅整菴學案〉中云：

夫在天爲氣者，在人爲心，在天爲理者，在人爲性。……人受天之氣以生，祇有一心而已，而一動一靜，喜怒哀樂，循環無已。當惻隱處自惻隱，當羞惡處自羞惡，當恭敬處自恭敬，當是非處自是非，千頭萬緒，感應紛紜，歷然不能昧者，是即所謂性也。……夫心祇有動靜而已，寂然不動，感而遂通，動靜之謂也。情貫於動靜，性亦貫於動靜。故喜怒哀樂，不論已發未發，皆情也，其中和則性也。……朱子雖言心統性情，畢竟以未發屬之性，已發屬之心，即以言心性者言理氣，故理氣不能合一。^{⑤⑨}

他以已發未發皆情，其中和爲性，似乎有別。其實「性情二字，無處可容分析。性之於情，猶理之於氣，非情亦何從見性，故喜怒哀樂，情也；中和，性也。」^{⑥⑩}這跟戴山說子思以心之氣言性是相同的。指喜怒哀樂之情以言性，並不是性在情之外。黃氏又云：

先儒之言性情者，大略性是體，情是用；性是靜，情是動；性是未發，情是已發。……其實孟子之言，明白顯易，因惻隱、羞惡、恭敬、是非之發，而名之爲仁義禮智，離情無以見性，仁義理智是後起之名，故曰仁義禮智根於心。若惻隱、羞惡、恭敬、是非之先，另有源頭爲仁義禮智，則當云心根於仁義禮智矣。是故「性情」二字，分析不得，此理氣合一之說也。^{⑥⑪}

^{⑤⑨} 《明儒學案·諸儒學案中·羅欽順傳》，卷47，沈本，頁1109，黃宗羲〈案語〉。

^{⑥⑩} 《明儒學案·江右王門學案·黃弘綱傳》，卷19，沈本，頁450，黃宗羲〈案語〉。

^{⑥⑪} 《孟子師說·公都子問性章》，同註^⑤，卷6，頁136。

黃氏借孟子「仁義禮智根於心」之言，以證四端——他以為是情——先於仁義禮智之名。換言之，如仁義禮智是性，是體，四端之情也是體，兩者並無體用之分。問題是孟子並不把四端認為是氣，所謂四端之心只是純善之道德心，原沒有理氣合不合一的問題。黃氏依從師說辯破程朱之說，卻不必盡合於孟子。不過。這樣理解，對情而言，是極有意義的。這可不致流於尊性賤情，或以性治情的偏頗，而能尊重情的自然發露。從而以傳達情為主的文也就得到應有的地位。情性不分，合於情之文亦即不離於道之文。——黃宗羲在論文的時候極重視情，跟他的義理思考是息息相關的。

二

(一) 文為心之所明

A. 黃宗羲說「盈天地皆心也。」而就他對文的意見而言，實也可以說「盈天地皆文也」。他的心目中幾乎凡是用語言文字流傳的，表達了某種精神性的實質，都可以謂之文。或者說都是文學。這並不是說他忽略了詩詞文章等個別的藝術形式，而是他從語言文字傳達的底層看出共同的潛在的意義。進一步，如果任何一種語文形式根本沒傳達出這種意義來，那也就不算是文——至少不算是好的文。所謂好的文也就不限於文士之作。而用他的語言來說，這意義指謂的是人的性情，或是心之所明。

所謂文者，未有不寫其心之所明者也。心苟未明，劬勞憔悴於章句之間，不過枝葉耳。無所附之而生。故古今來不必文人始有至文，凡九流百家以其所明者，沛然隨地湧出，便是至文。⁶²

所謂「心之所明」顯然指個人的發現或揭露，理有萬殊，所發見者不必相同，

⁶² 〈論文管見〉，《金石要例》附，彙刊本，頁8b。

但有所發見就是至文。這文自不拘限於狹義的詩文之文，而是廣義的涵蓋經子等思想性著述的文。這並不是說他又回到先秦文學還沒有從其他學術中獨立出來的觀念，而是因為他非常重視文，不願意把文封限在雕蟲小技之類內，也不願人以爲思想性的作品就可以質木不文。他是用「心之所明」這個觀點把「文」統合起來。無論所明是對自我的發現，或是對世界的揭露，都是任何一種文的基底。而無此所明的必然不是至文，有此所明則一定會得到應有的表達。

B. 如果把所明稱之爲道，這就是文道合一的另一種說法。下面看他更具體的舉證。

夫考亭、象山、伯恭、鶴山、西山、勉齋、魯齋、仁山、靜修、草廬，非所謂承學統者耶？以文而論之，則皆有《史》《漢》之精神，包舉其內。其他歐蘇以下，王介甫、劉貢父之經義，陳同甫之事功，陳君舉、唐說齋之典制，其文如江河，大小畢舉，皆學海之川流也。其所謂文章家者，宋初之盛，柳仲塗、穆伯長、蘇子美、尹師魯、石守道，淵源最遠，非汎然成家者也。蘇門之盛，凌厲見於筆墨者，皆經術之波瀾也。晚宋二派，江左爲葉水心，江右爲劉須溪，宗葉者以秀峻爲揣摩，宗劉者以清梗爲句讀，莫非微言大義之散殊。元文之盛者，北則姚牧庵、虞道園，蓋得乎江漢之傳；南則黃晉卿、柳道傳、吳禮部，蓋出於僊華之窟。由此而言，則承學統者，未有不善於文；彼文之行遠者，未有不本於學明矣。降而失傳，言理學者，懼辭工而勝理，則必直致近譬；言文章者，以修詞爲務，則寧失諸理。而曰理學興而文藝絕。嗚呼！亦冤矣。⁶³

這是舉實例說明真正的理學家以文論之，未有不善於文；好的文章家也一定得本於學。學所指甚廣，經義、事功、典制……都是學。其實從作者寫作方面說

⁶³ 《南雷文定後集·沈昭子耿殿草序》，卷1，彙刊本，頁1。

是學，就文而論則同爲心之所明，或道之所流注。「道猶海也」，所謂川流、淵源、波瀾，等都是出於海之散殊；文所包舉不容不大，變化自然無窮無盡。黃氏又說「文必本之《六經》，始有根本。唯劉向、曾鞏，多引經語；至於韓歐，融聖人之意而出之，不必用經，自然經術之文也。」⁶⁴這也是從寫作來說，而表示出文章家之文，在其善於融會經意。它的表現方式可以自己變化，卻跟承接學統者根柢無異，非僅專務修詞而已。同樣地，他對於言理學者誤會辭工勝理，不知重文，也加以抨擊。「濂洛崛起之後，諸儒寄身儲胥虎落之內者，余讀其文集，不出道德性命，然所言皆土梗耳！高張凡近，爭匹游夏，如此者十之八九，可不謂之黃茅白葦乎？」⁶⁵有些語錄過於俚俗不文，黃氏尤不以爲然。⁶⁶這些俗儒實際上心無所明，沒什麼獨見，千篇一律，不出習套。所以言之不文與寧失諸理，都不符合文道不離的要求。而由於這種廣闊的視野，才能肯認朱子象山等思想性的文具有《史》《漢》精神，跟歐陽修、曾鞏的作品同樣有文章價值。王陽明之文也遠過於李夢陽者流。

余嘗謂文非學者所務，學者固未有不能文者。今見其脫略門面，與歐曾《史》《漢》不相似，便謂之不文，此正不可與於斯文者也。濂溪、洛下、紫陽、象山、江門、姚江諸君子之文，方可與歐曾《史》《漢》並垂天壤耳！蓋不以文爲學，而後其文始至焉。當何李爲詞章之學，姚江與之更唱迭和，既而棄去。何李而下，嘆惜其不成。即知之者亦謂其不欲以文人自命耳。豈知姚江之深於爲文者乎！使其逐何李而學，充其所至，不過如何李之文而止。今姚江之文果何如？豈何李之所敢望耶？⁶⁷

⁶⁴ 同註⁶²。

⁶⁵ 《南雷文約·鄭禹梅刻稿序》，卷4，彙刊本，頁17。

⁶⁶ 黃宗羲云：「宋文之衰，則是程朱以下門人，蹈襲粗淺語錄，真嚼臘矣。」《明文海》，卷90，〈彭輅文論〉評語。見駱兆平輯：〈《明文海》黃宗羲評語匯錄〉，《文獻》1987年第2期（總32期，4月），頁42-70。

⁶⁷ 《南雷文案·李杲堂文鈔序》，卷1，彙刊本，頁6b。

黃宗羲非常痛惡李夢陽「文必秦漢，詩必盛唐」之說所造成的模擬惡風，認為明文因何李而壞，《文定》中嚴辭指責他們的地方很多，也許不盡公允，卻反顯出黃氏的文學主張。他不把文學僅視為詞章之學，所以學文也不能只在文的小圈子裏打轉，否則成就有限。實際上陽明自己說「吾焉能以有限精神為無用之虛文也」⁶⁸本有不以文人自命之意，黃宗羲卻深入一層去解釋，似乎陽明之棄去詞章之學，而學聖人之道；只是不囿於詞章的籓籬，而不是棄文不顧；不但不是棄文不顧，而是深於為文之道。這顯然是故意為之解。不過，這是有意義的解說，使陽明不自外於文，學道正所以學文，文就不只是工具而已。黃〈詩〉亦有云：「因文以見道，或者其庶幾。此心固旦旦，知者唯吾子。」⁶⁹他的弟子鄭梁最能發揮他這一觀念：

吾師黃先生非欲以文見者也。然梁竊聞孔子之言曰「文不在茲乎」，是文即道也。孟子既歿，文與道裂而為二。趙宋以來，間有合之者，然或以道兼文，或以文兼道。求其卓卓皆可名世者，指亦不屢屈也。而先生起於文衰道喪之餘，能使二者煥然復歸于一，則雖謂先生竟以文見可也。……不知文即為道，而謂道在文章之外者，非鄙陋之儒，欲自掩其短，則浮華之士，未能一窺其奧也。善讀先生之文者寧如是乎？⁷⁰

鄭梁把孔子所稱的文，意指為文章之文，當然是斷章取義，只是為文道合一找個依據。不過，以文即道也，這樣直接了當的說明，顯然是本於黃宗羲的意見。這篇〈序〉中對他老師的讚揚或許稍過，而謂其竟以文見可也，如果不是篤信其文即道是不敢這麼說的。其同門萬斯大都有點猶疑。後來全祖望是最崇拜黃氏的，竟然說他「文人之習氣未盡。以正誼明道之餘技，猶流連於枝

⁶⁸ 見《王陽明全書·王陽明年譜》，第4冊，卷1，頁82，「31歲」下。黃宗羲亦云：「當何李創為唐詩之時，陽明與之更唱迭和，未幾棄去，何李而下，嘆惜其未成，不知其心鄙之也。」《南雷文定後集·姜山啓彭山詩稿序》，卷1，彙刊本，頁3b。

⁶⁹ 《南雷詩歷·答陳介眉太史五十韻》，卷3，彙刊本，頁4b。

⁷⁰ 〈鄭梁南雷文案序〉，同註④，頁1a-2a/1-2。

葉。」^① 真是解人正不易得，全氏仍舊是相傳的載道觀，視文為明道的枝葉，沒有黃氏開闊的見識，也沒有鄭梁相應的理解。黃氏實在突破了前儒對文的觀念，像他在《明夷待訪錄》中對政治制度的見解一樣，都是超越時代的。他重朱子、象山、陽明之道，也重視他們的文。文的內涵愈加豐富，文的地位也更提升。其實許多文人都未必能夠像他這樣尊重文的價值。

（二）文與元氣

黃宗羲如此重文的觀念跟他對道或理的瞭解密切相關。他從戴山的理即氣之理，不在氣外；更進一步認為理就是至變中之不變者。雖然從義理上說這是有問題的，但他偏重氣的意思很明顯。此心之萬殊既涵著氣，此心之所明也不離乎氣，文也可以說是氣的呈現。自然這氣跟作者的稟賦，遭際都不可分，寓有作者的性情也寓有理。這跟曹丕「文以氣為主」（《典論·論文》）之說差異很明顯，後者只是一種風格學的論點，黃氏是從整體的觀點，在理氣合一的前提下，再給文以意義與定位。同時，在評價文的時候，他也會特顯出所謂「天地元氣」之說：

夫文章者，天地之元氣也。元氣之在平時，昆侖旁薄，和聲順氣，發自廊廟。而鬱澁於幽遐，無所見奇。逮夫厄運危時，天地閉塞，元氣鼓盪而出，擁勇鬱遏，坳憤激訐，而後至文生焉。故文章之盛，莫盛於亡宋之日，而梟羽其尤也。^②

所謂「元氣」不是單純的氣，而是寓理之氣。他曾解釋說：

蓋忠義者，天地之元氣。當無事之日，則韜為道術，發為事功，漠然不可見。及事變之來，則鬱勃迫隘，流動而四出，賢士大夫歛起收之。甚

^① 全祖望：〈答諸生問南雷學術帖子〉，同註①，卷44。

^② 〈謝梟羽年譜遊錄注序〉，同註④，卷1/16b/145。

之爲碧血窮燐，次之爲土室牛車，皆此氣之所憑依也。^{⑦③}

則所謂元氣就是忠義之氣，而忠義是具體指謂的理，所以也是道術和事功。因爲遇到事變的時候最能顯現出來的是這種氣，才特標忠義之名，實際自可不限於此。如果直接說成「文章者，忠義之氣也。」就不可通。只是黃宗羲身經亡國之大痛，對這方面感觸最強烈，他極力稱賞謝翱的文章，以及如此定義文章都受到他主觀心境的影響。這些文辭的本身就蘊蓄著一種鬱勃之氣的張力，易令讀者感受到。而黃氏序銘之作，也本來不是作理智的說明，而是他個人精神的傾注。在爲其弟黃澤望作〈縮齋文集序〉中亦云：「其文蓋天地之陽氣也。陽氣在下，重陰錮之，則擊而爲雷。……宋之亡也，謝皋羽、方韶卿、龔聖予之文，陽氣也。其時遁於黃鐘之管，微不能吹續轉雞羽，未百年而發爲迅雷。」^{⑦④}又謂「故遺民者，天地之元氣也。……自有宇宙，祇此忠義之心，維持不墜。」^{⑦⑤}都在景慕歎賞之餘，挾有個人的感慨。而就一般的文言之，寓理之氣的呈顯，同時就是對道的揭示。

（三）文爲精神之所寓

而在比較客觀的態度下，這種氣也可以稱之爲「精神」。

從來豪傑之精神，不能無所寓。老莊之道德，申韓之刑名，左遷之史，鄭服之經，韓歐之文，李杜之詩，下至師曠之音聲，郭守敬之律歷，王實甫、關漢卿之院本，皆其一生之精神所寓也。苟不得其所寓，則若龍攀虎跋，壯士囚縛，擁勇鬱遏，坳憤激訐，溢而四出，天地爲之動色，而況於其他乎？^{⑦⑥}

黃宗羲並沒有分辨這所謂的精神跟元氣之間的異同，它們應該都是「心之所

^{⑦③} 《黃黎洲文集·紀九峰墓誌銘》（北京：中華書局，1959年），頁262。

^{⑦④} 《南雷文約·縮齋文集序》，卷4，彙刊本，頁7。

^{⑦⑤} 《南雷文約·謝時符先生墓誌銘》，卷2，彙刊本，頁12。

^{⑦⑥} 《南雷文定後集·靳熊封詩序》，卷1，彙刊本，頁4。

明」。在受到壓抑挫折之下，被激發出來，溢而四流，表現為不同的型態。而從黃氏的眼光來看它們都是屬於「文學」。韓歐之文，李杜之詩，不過是其中體類而已。黃氏是從「道猶海也，」「學術之不同，正以見道體之無盡」，「窮天地萬物之理，即在吾心之中」推衍出這種廣闊的文學視界來，這自然得以及否能接受他的義理思考為前提。如果換一個角度，下面的引述是從完全不同的理論背景所得的結論，其文學概念的近似，卻正可以相互參照。

文學其實是一種精神性保持和流傳的功能。

文學概念就遠遠比文學藝術作品概念來得寬廣。所有語言流傳物都參與了文學存在方式。

文學藝術作品其實與所有文著作品文本有共同之點，即它是用它的內容意義向我們述說的。……

就此而言，文學藝術作品和任何其他文著作品文本之間的差別就不是一種如此根本性的區別。的確，在詩歌語言和散文語言之間存在差別，而且在著作性的散文語言和「科學性的」語言之間也存在差別。毫無疑問，我們可以從著作塑造觀點來觀察這些差別。但是，這些不同的「語言」之間的本質區別顯然存在於別處，即存在於這些語言所提的真理要求的差異之中。只要語言塑造使得應當被陳述的內容意義得以發揮作用，所有文著作品之間都存在一種深層的共同性。所以對文本的理解，例如歷史學家所進行的理解，與藝術經驗根本不是全然不同的。如果在文學概念中不僅包括了文學藝術作品，而且一般也包括一切文字流傳物，那麼決不是一種純粹的偶然。

因此，儘管所有審美上的界限劃分，最寬廣的文學概念在我們所確定的關係中仍是有效的。^⑦

^⑦ 加達默爾著，洪漢鼎譯：《真理與方法》（臺北：時報文化事業出版有限公司，1993年），頁228-231。引文中間有省略。

黃宗羲所謂的精神與這裏所指謂的必然有異，但精神所寓跟精神性的保持其表面意義應是相同的。而從道猶海也的論點來說明「所有文著作品之間都存在一種深層的共同性」也不會有什麼困難。雖然後者的實質意涵另有指涉。重點是兩者分享了最寬廣的文學概念。如果樂觀的去想，這兩種各異的角度，也可能同在一個深度的詮釋循環中遭遇。

三

(一) 文兼理情

A. 黃宗羲在言及元氣，精神流注的時候，已經是帶著「情」說的。實際上，詩文原本之中，情才是根本的要素。甚至諸子百家，朱陸學統之文，也莫不寓有至情。精神之不得其所寓，鬱勃迫隘，流溢四出，所成之文，即使不見於字句之間，也潛隱於文章之後，所以會讓讀者不自覺的感動。上面黃氏論作者心之所明時，是偏於理說；但是文絕不能僅僅是理。故云：

文以理爲主，然而情不至，則亦理之郭廓耳。廬陵之誌交友，無不嗚咽；子厚之言身世，莫不悽愴；郝陵川之處真州，戴剡源之入故都，其言皆能惻惻動人。古今自有一種文章，不可磨滅。真是天若有情天亦老者。而世不乏堂堂之陣，正正之旗，皆以大文目之；顧其中無可以移人之情者，所謂剝然無物者也。⁷⁸

文章如果沒有情，不過是理的空殼子；有情之文，真能動人，必然會垂諸久遠，永不磨滅。黃氏編選《明文案》就是根據其文有無情至之語。他非常不滿意當時所謂名家之文，幾乎找不出一家能跟韓柳歐蘇，乃至元遺山、姚燧等相比的，連被稱是明文第一的歸有光都不夠資格。所以他不以家數來選，而只管

⁷⁸ 同註⁶²。

文章本身夠不夠好。這樣選法，文章之盛，反而過於前代。理由是：

夫其人不能及於前代，而其文反能過於前代者，良由不名一轍，唯視其一往情深，從而捃摭之。鉅家鴻筆，以浮淺受黜；稀名短句，以幽遠見收。今古之情無盡，而一人之情，有至有不至。凡情之至者，其文未有不至者也。則天地間街談巷語，邪許呻吟，無一非文。而遊女田夫，波臣戍客，無一非文人也。⁷⁹

這種別具隻眼和開放的態度真令人心折。李何文論固不足道，後世侷促於所謂古文義法者，也遠遠及不上黃氏的識見。這完全打破了士大夫壟斷的文人之文的標準，更拓展了文學的領域。「街談巷語，邪許呻吟」無一非文；「遊女田夫，波臣戍客」盡是文人。近代倡言民間文學者，也無非此意。而黃宗羲著眼在情之至不至上，並不是認為淺俚就是好的。他的選文也許未盡如人意，⁸⁰他這種文學的觀念卻有永久性的意義。這自然跟明末在陽明思想的影響下，文學觀念已經相當開放有關。如李贄〈童心說〉中就認為「苟童心常存，則道理不行，聞見不立，無時不文，無人不文，無一樣創制體格文字而非文者。」⁸¹意見非常接近。不過黃氏直接從性情上說，情之所至，道理聞見都不成妨礙，不須先立條件，比李氏宏通得多。而且李氏以《六經》《語》《孟》乃「道學之口實，假人之淵藪」偏激之說，顯然與黃氏「文必本之《六經》，始有根本」的主張大異其趣。即此而論，李贄的文學視界反而比較狹隘了。本於《六經》是從學者之為文而言，能「融聖人之意而出之」，自然是「心之所明」，其情

⁷⁹ 《南雷文約·明文案序上》，卷4，彙刊本，頁1b。

⁸⁰ 黃宗羲云：「余選明文近千家，其間多有與實錄異同，蓋實錄有所隱避，有所偏黨，文集無是也。」《南雷文約·陸石溪先生文集序》，卷4，頁14。其選文亦為保存一代文獻，非盡以文章美惡為準。《四庫全書總目·集部·總集類五》評《明文海》云「又欲使一代典章人物俱藉以考見大凡。故雖遊戲小說家言，亦為兼收並採，不免失之泛濫。」（臺北：臺灣商務印書館，1986年影印文淵閣《四庫全書》本），卷190/249/104/冊5。

⁸¹ 李贄：《焚書·續焚書》（臺北：漢京文化事業有限公司，1984年），卷3，頁99。

亦寓乎其中。本質上實與「街談巷語」中情至之文並無不同，只是一由學至，而一為天籟而已。

B. 黃宗羲雖說情至則凡語文所表達者無一非文，卻並非不注意個別文類的差異，以及審美上的界限劃分。他曾云：「詩降而為詞，詞降而為曲，非曲易於詞，詞易於詩也。其間各有本色，假借不得。近見為詩者襲詞之嫵媚，為詞者侵曲之輕佻。徒為作家之所俘剪耳。」⁸² 文之體類不同，其形式要求各異。不過，學為詩文則不宜拘限。他自述學詩的經驗之後云：

蓋多讀書則詩不期工而自工，若學詩以求其工，則必不可得。讀經史百家，則雖不見一詩，而詩在其中。若只從大家之詩，章參句鍊，而不通經史百家，終於僻固而狹陋耳。夫詩之道甚大，一人之性情，天下之治亂，皆所藏納。古今志士學人之心思願力，千變萬化，各有至處，不必出於一途。⁸³

這跟上文引他論學文的意見幾乎全同。然而專就詩而言，他更強調性情的重要。

（二）詩從性情出

A. 在黃宗羲給許多人詩集寫的序中，反覆論及詩中性情的問題。

詩之為道，從性情而出。性情之中，海涵地負，古人不能盡其變化，學者無從窺其隅轍。此處受病，則注目抽心，無所絕港，而徒聲響字腳之假借，曰此為風雅正宗，曰此為一知半解，非愚則妄矣。⁸⁴

本來詩以道性情是自古就有的常言，並非新見。只是黃宗羲如此主張卻別具意義。上文已曾簡略地討論過他以性情為一，不可分析的說法；但是他也提到七

⁸² 《黃梨洲文集·胡子藏院本序》，頁377。

⁸³ 〈南雷詩歷題辭〉，同註④，頁1a-b/220。

⁸⁴ 《南雷文定後集·寒村詩稿序》，卷1，彙刊本，頁2。

情之變的情況。這類隨著人的私念波動之情，實所謂「受病」之情，而非真情，甚至不可謂之情。他曾感慨地說：

今人亦何情之有？情隨事轉，事因世變。乾啼濕哭，總為膚受。即其父母兄弟，亦若敗梗飛絮，適相遭於江湖之上。勞苦倦極，未嘗不呼天也，疾痛慘怛，未嘗不呼父母也。然而習心幻結，俄頃銷亡。其發於心著於聲者，未可便謂之情也。由此論之，今人之詩，非不出於性情也，以無性情之可出也。⁸⁵

這裏說的今人應有所指，所謂「余觀今世之為遺老退士者，大抵齷齪治生」⁸⁶之流，隨著世事的轉變，亡國之情也變得膚淺虛假，表現於詩中的實在不能說是情；因為根本沒有真性情，所以直接謂之無性情可出。黃宗羲深惡這類詩人，現於言辭，視為「不及於情之情」。還有一種「汨沒於紛華汗惑之往來，浮而易動」之情，跟高廷禮主張的「聲調」說正好符應，也是「非無性情也，其性情不過如是而止。」嚴格的說「若是者不可謂之詩人」。⁸⁷因此，他要求詩人的性情必須真誠深刻，具此性情的才能稱為詩人之詩。

B. 進一步，在同為真情之中，他又分別出兩種情來：

幽人離婦，羈臣孤客，私為一人之怨憤。深一情以拒眾情，其詞亦能造於微。至於學道之君子，其淒楚蘊結，往往出於窮愁餓思一身之外，則其出於不平愈甚，詩直寄焉而已。⁸⁸

雖然同為不平之情，也同樣一往情深；而前者只是個人遭際，後者則為悲天憫人之懷，不是為一己之不遇。所以在至情孤露之中又有不同。後者才是性與情不可析言的性情。就詩的表達而言，前者其詞亦能精微可觀；後者卻意不在為

⁸⁵ 《南雷文案·黃孚先詩序》，卷1，彙刊本，頁8。

⁸⁶ 《南雷文約·前翰林院庶吉士韋庵魯先生墓誌銘》，卷1，彙刊本，頁21。

⁸⁷ 《南雷文案·景州詩集序》，卷1，彙刊本，頁3。

⁸⁸ 《南雷文約·朱人遠墓誌銘》，卷2，彙刊本，頁8b。

詩，詩只是不容自己之情的寄託而已。

黃宗羲在〈馬雪航詩序〉一文中特別討論到與性爲一的性情。

詩以道性情，夫人而能言之。然自古以來，詩之美者多矣，而知性者何其少也。蓋有一時之性情，有萬古之性情。夫吳歛越唱，怨女逐臣，觸景感物，言乎其所不得不言，此一時之性情也。孔子刪之，以合乎興觀羣怨思無邪之旨，此萬古之性情也。吾人誦法孔子，苟其言詩，亦必當以孔子之性情爲性情。如徒逐逐於怨女逐臣，逮其天機之自露，則一偏一曲，其爲性情亦未矣。故言詩者不可以不知性。^⑧

所謂萬古之性情即流行中之不變者，這永恒不變者才是性。這跟偶然自露的一時之情是有區別的。一時之情非不真摯感人，卻受到個人經驗的侷限，不免偏曲之失。所以應以孔子爲典範，從他的刪詩論詩中去體認什麼是萬古之性情（性）。黃宗羲不贊成用鏡來譬喻性，鏡映現百色，而鏡體澄然，以此澄然不動的是性。這把性看成是一件懸空之物，落入以空寂言性。他認爲離情無以見性，就像理之於氣一樣。簡單地說：

而吾人應物處事，如此則安，不如此則不安；若是乎有物於中，此安不安之處，乃是性也。^⑩

不安也就是不忍，也就是惻隱、羞惡、辭讓、是非四端之心的顯現。四端是性也是情。「體則性情皆體，用則性情皆用」^⑪只是這指的是不安不忍之情，非七情之變的情。在應物處事的不安上見，等於說「工夫所至，即其本體」。其實說性情合一只是強調性的具體化的呈顯，並非泛說一般之情，甚至連私一人之深情都不是，更不要說乾啼濕哭之情了。

C. 總之，如果勉作分別，以上所述可依淺深的層次，大別爲五：

^⑧ 《南雷文約·馬雪航詩序》，卷4，彙刊本，頁19。

^⑩ 同註^⑧。

^⑪ 《孟子詩說·公都子問性章》，同註^⑧，卷6，頁136。

- (1) 乾啼濕哭的膚受之情。
- (2) 習心幻結，俄頃銷亡，不及於情之情。
- (3) 汨沒於聲調紛華，浮而易動，其性情不過如是而止。
- (4) 深一情以拒眾情，怨女逐臣一時之性情。
- (5) 淒楚蘊結，悲天憫人，萬古之性情。

前三者不必能細分，然本不可以入詩，即或入詩，必不能動人，其作者也不能算是詩人。所謂詩以道性情，應指後二者而言。而作詩者的最高境界是呈顯萬古之性情，不可自限於個人遭際的不平，怨憤之私情。——黃宗羲並非忽視這種情，其為至情孤露，一往情深，非不惻惻感人；實際上，大部分的詩作也是這一類。他只是希望學道之君子能再進一層，到達真正與性合一之情。「喜怒哀樂，四氣周流，存此之謂中，發此之謂和」，如此，不僅提升了情的層次，同時也賦予詩以最高的價值。這種情的分辨中，已涵著對作品的品鑒；不過，黃氏此處的重點不在評鑒，而是指出詩的本質。

故自性說不明，後之為詩者，不過一人偶露之性情。彼知性者，則吳楚之色澤，中原之風骨，燕趙之悲歌慷慨，盈天地之間，皆惻隱之流動也。而況於所自作之詩乎！^②

「盈天地間，皆惻隱之流動也」就是「盈天地間皆心也」。說流動特別表現出性的動態化，也是具體的從氣之流行處見。而必須理解的是所謂色澤風骨之類，並非僅僅是氣，而是心體流行，惻隱流動的不同樣態。這樣態可以千變萬化，無窮無盡，所謂「性情之中，海涵地負」就是此意。因此，詩中之性情也不應有一定的模式，所謂「溫柔敦厚」的詩教，很可能令人委蛇頹墮，厭厭無生氣。人的喜怒哀樂，一定喜樂才算溫柔敦厚，怒哀難道就不是了？孔子刪詩，還是保留著〈考槃〉、〈邱中〉等篇，而變風變雅才更感人。所以「怒則

^② 同註^⑧，頁19b。

掣電流虹，哀則淒楚蘊結，激揚以抵和平，方可謂之溫柔敦厚也。」⁹³這固然是有感而發，而詩本來就出於不平之鳴，詩教之說不必盡然。重點只在此性情是否真純。「今之論詩者，誰不言本於性情。顧非烹鍊使銀銅鉛鐵之盡去，則性情不出。」⁹⁴至於所出之樣態自可因詩人之所遇而異，加以想像創造之功，其呈現之風格自然不是溫柔敦厚所能拘限。不過，詩之出於性情則是不容變易的。情至之文與出於性情之詩，都強調了「情」的重要，其表現的方式或異，作為文學的本質，固無差別。

(三) 詩與美善之境

從上文的討論，可以知道黃宗羲對性情的意見並非一般人所理解的情感，他還是沿襲儒學心性問題的傳統，對於性體無條件的肯定。只是他不把性看成一個懸空之物，而是在氣化流行中見，也就與情為不可分。雖不可分，下焉之情還是不及於性，須加烹鍊；上焉之情則為性的具現。在理想中詩所道的性情實在是這種性情。嚴格地說，有這種真性情的詩人才能稱為詩人，詩中能出此性情才是好詩。在這一標準和觀點之下，道德經驗與美感經驗近乎同一。不過不能把道德經驗只看作狹義的修心養性，而是海涵地負無窮變化之情。美感經驗也不在雕繪滿眼的詞章，而是物我渾然一體之境。

A. 黃宗羲在〈景州詩集序〉中說：

詩人萃天地之清氣，以月露風雲花鳥為其性情，其景與意不可分也。月露風雲花鳥之在天地間，俄頃滅沒，而詩人能結之而不散。常人未嘗不有月露風雲花鳥之詠，非其性情，極雕繪而不能親也。⁹⁵

「詩人萃天地之清氣，」就是物我一體，或是主客合一的結構。依黃宗

⁹³ 《南雷文定四集·萬貞一詩序》，卷1，彙刊本，頁4。

⁹⁴ 同註⁹²。

⁹⁵ 同註⁸⁷。

羲，所謂清氣是詩人所萃，也是月露風雲花鳥所同具。清氣自別於氣，亦猶氣之不變，或不失其則者，所以唯詩人萃之。而基本上是以「人與天地萬物為一體」（〈明儒學案序〉）為前提的。這與「天地以氣化流行而生人物，純是一團和氣。」⁹⁶以及「苟非是氣，則天地萬物之為異體也決然矣。」⁹⁷意思近似。因此，這一體是以氣為共同基礎。人與自然世界都在一氣流通或大化流行之中，原無限隔。詩人為清氣所萃，無私無我，以月露風雲花鳥諸自然景物之呈現，即其性情之顯露。物我之間，交互流注，不見有我，亦不見有物，唯是清氣之所流動。這與德性工夫所至，「盡天地萬物，皆在妙湛靈明之中，瓦礫皮膚，更無一物。」⁹⁸的境界幾乎是同一的。

黃宗羲在這裏還是強調性情的重要，其性情本是可以推原到氣之不變者，與氣實為一體，這就預設著人與自然間一種先在的，和諧親密的關係。詩人以月露為性情則是使這和諧親密關係顯見或重現的關鍵。也可以認為它是溝通物我的媒介。常人錮於私意而無性情，如同缺少了與物相通的媒介，就無法領會到這種先定的親密關係。即使他也歌詠自然之美，骨子裏卻是疏離的，雖極力雕琢華麗的辭藻也沒用處。因此，可以說「性情」既是美感經驗的基礎，也是道德實踐的基礎。兩者不須牽合，自然同出，這可謂是他以文道合一的另一依據。

B. 不過，就美感經驗而論，這裏還可以作進一步的分析。因為黃氏提到「其景與意不可分也」，這「意」應該不會是戴山「意為心之所存，非所發」的意，因為這意與景相接，則非心之所存。黃氏這裏不是用其師說，他本為反對「以景為實，以意為虛」（同〈序〉上文）而發，則意只是指詩中之意。不過，黃氏認為常人僅以雕繪景物為詩，所以以意為虛；而真正詩人是「以月露

⁹⁶ 《孟子師說·人之所以異章》，同註⁸，卷4，頁136。

⁹⁷ 《南雷文案·與友人論學書》，卷2，彙刊本，頁4。

⁹⁸ 同註⁹⁶，頁112。

風雲花鳥爲其性情」，景與詩人之性情既融而爲一，此景所在即意之所在，故景與意不可分。這意可以說是性情的作用，或動態表現，跟「惻隱之所流動」流動之意相近。性情能在物我之間爲溝通的媒介，應該是由意來作用。簡單地說它是詩人的意向活動，而它卻是一個以性情爲主的複雜的結構。「月露風雲花鳥」這些自然景物，不久即變滅消亡；然詩人能「結之而不散」。所謂「結之」不僅是形諸文字而已，而是一個美感世界的構成。這世界是由詩人之意所凝結，常住不散，不再是一個偶然的存在。它非現實而是絕對真實的。所以黃氏又說：「詩也者，聯屬天地萬物而暢吾之精神意志者也。」⁹⁹「聯屬天地萬物」就是「結之而不散」，而能「暢吾之精神意志」則表示所構成之美感世界即吾精神意志的充份呈露。吾之精神意志亦性情之所出，總之，性情是美感經驗的本質和泉源。真正詩人由於其性情之至，其意所構的美感世界雖各成一獨特的境界，卻都有其具體的普遍性，而被他人體驗到，所以並不是個主觀的世界。

C. 至於黃氏所謂「極雕繪而不能親也」，其不能親實類似王國維所謂的「隔」。¹⁰⁰只是隔可能重在傳達上的問題，親不親偏就有無性情而論。「俗人率抄販模擬與天地萬物不相關涉，豈可爲詩。彼才力工夫者，皆性情所出。肝鬲骨髓無不清淨，呖吟馨歎，無不高雅，何嘗有二！」¹⁰¹黃氏這種立論不無少偏，因爲他主張的性情一元論，可能忽略美感經驗的其他成素，也少論及性情與語言藝術的關係；然而正本清源，的確有其見地。

黃宗羲的「景與意不可分」也類似於王國維的「境界」說。只不過如「淚眼問花花不語」「可堪孤館閉春寒」之類「有我之境」，他可能視爲怨女逐臣一時之性情；而「以物觀物」的「無我之境」亦不必能與他不忍不安的萬古之性情盡相符合。兩人持論的著眼不同，而都重視性情之真。王國維以「能寫真

⁹⁹ 《南雷文定四集·陸珍侯詩序》，卷1，彙刊本，頁3。

¹⁰⁰ 王國維著、滕威惠校注：《人間詞話》（臺北：里仁書局，1987年），頁91。

¹⁰¹ 同註⁹⁹。

景物，真感情者，謂之有境界，否則謂之無境界。」^⑩除前所徵引者之外，黃宗羲又以贊歎的語氣強調：

嗟呼！情蓋難言之矣。情者，可以貫金石，動鬼神。古之人情與物相遊而不能相舍，不但忠臣之事其君，孝子之事其親，思婦勞人，結不可解，即風雲月露，草木蟲魚，無一非真意之流通。故無溢言曼辭以入章句，無諂笑柔色以資應酬。唯其有之，是以似之。^⑪

基本上，黃氏重在詩人有其真性情。當其情意深至，不忍不捨，天地間無一非真意之流通，無論人物，同所關注。有此真性情，自然流露，就成感動人的好詩；而不會有劣詩。然而王國維則較重在寫出之境，他雖也說「主觀之詩人，不必多閱世，閱世愈淺，則性情愈真，」^⑫卻是以作品為主而言，因為王氏是從詩或文學為一獨立的領域立說。黃氏則認為道一而已，形於言謂之藝文。詩或文學是道的展現之一面相，也可謂是宇宙真實的揭露。就人來說，即其性情之顯見流通。所以黃宗羲始終以性情為詩文的本質，而對文學的評價也不離乎此。

四

黃宗羲以文與道合，詩本性情，是他積極的文學主張。而另一方面，他對明代文學界模擬虛矯的風氣，標榜門戶，主奴唐宋，深痛惡絕。下面舉幾點他對當時文人與其言論的批評，可藉以跟他積極的主張相發明，也補充上述的不足。

1. 反對模擬可以說是黃氏的一個中心觀念，其他意見多由此衍生。因為模擬與他主張性情之真絕不相容。這一方面是針對當時文風，一方面則就文學本

^⑩ 同註^⑩，頁57及頁60。

^⑪ 同註^⑩。

^⑫ 同註^⑩，頁113。

原而論。事實上，在黃氏以前早就有許多人反對李夢陽、何景明等復古模擬之說。如唐順之、歸有光、李贄、焦竑等人，而公安派的三袁，尤其是力矯何李模擬剽竊之弊，稍後竟陵派鍾譚亦不循七子途徑，錢謙益也謂之繆學。^⑩大凡稍有識者都不會贊同模擬之說，但是一般人受其影響甚深，直到晚明。黃氏反省有明一代之文，幾乎隨處給予撻伐。特別在〈明文案序〉下，歷述有明文章正宗十餘家後，認為他們各有所至不至，要以學力為淺深，大旨無異，實不必更絃易轍。然而

自空同出，突如以起衰救敝為己任。汝南何大復友而應之，其說大行……當空同之時，韓歐之道，如日中天，人方企仰之不暇；而空同矯為秦漢之說，憑陵韓歐，是以旁出唐子，竄居正統。適以衰之敝之也。其後王李嗣興，持論益甚，招徠天下，靡然而為黃茅白葦之習。曰古文之法亡於韓，又曰不讀唐以後書，則古今之書去其三之二矣。又曰視古修辭，甯失諸理。《六經》所言唯理，抑亦可以盡去乎？百年人士，染公超之霧而死者，大概便其不學耳！

百年是指從弘治以後，可見七子影響之久。他更舉一實例云「鄖人君房緯真，學四子之學者也。君房之學成，其文遂無一首可觀。緯真自歎無深湛之思，學之不成。而緯真之文，汎濫中尚有可裁。由是言之，四子枉天下之才，亦已多矣。」^⑪故明代古文因何李而壞，已經到了不可說的地步。而在此之前，黃氏有〈庚戌集自序〉，^⑫其中曾論及古文用語之變，也是藉來批評李夢陽之說。

^⑩ 參看郭紹虞：《中國文學批評史》，下卷，第4章及第5章。錢謙益說見其〈答唐訓導汝謬論文書〉，《初學集》（臺北：臺灣商務印書館，1979年《四部叢刊正編》本），卷79/9b/840。

^⑪ 以上兩引文並見《南雷文約·明文案序下》，卷4，彙刊本，頁2。

^⑫ 黃宗羲《明文案》始選於戊申年（康熙7年，1668）五十九歲時。庚戌（康熙9年，1670）六十一歲。而《明文案》選成作〈序〉則為乙卯（康熙14年，1675）六十六歲。參看《黃宗羲著作彙考》，頁194。

余觀古文，自唐以後爲一大變。唐以前字華，唐以後字質。唐以前句短，唐以後句長。唐以前如高山深谷，唐以後如平原曠野。蓋畫然若界限矣。然而文之美惡不與焉，其所變者詞而已。其所不可變者，雖千古如一日也。得其所不可變者，唐以前可也，唐以後亦可也。不得其所不可變，而以唐之前後，較其優劣，則終於憤憤耳。^⑩

黃氏指出唐前後古文用語雖有大變，卻跟文之美惡無關。所以沒有理由說秦漢古文優於唐宋。這就從根本上否定了文必秦漢的陋說。所謂不可變者是指「深湛之思」及「一唱三嘆」之情，沿不沿用其詞並不相干。^⑪然而李何之徒，只從修詞摹倣字句上用心，以兩三奇崛之語就自任起衰，實在膚淺無知。而造成的模擬剽竊之弊，歷久不息。在批評李何之外，黃氏實已注意到文學語言會隨時代而變，是不是好的文學作品不能從語言詞句上去分辨，所以推拓此意，就成「凡情之至者，其文未有不至者也。則天地間街談巷語，邪許呻吟，無一非文。」文就不限於士大夫的古文。明代本來已經比較重視小說、戲曲等民間文學。黃氏更給以理論的支特，同時也選入《明文海》中。《四庫全書總目》竟然因他收遊戲小說家言謂失之泛濫，其識見迂腐，真遠在黃氏之下。而如果據以推衍，白話文的寫作也應該是被他接受的。其〈胡子藏院本序〉中，曾引其外舅葉六桐論填詞云「言語入要緊處，不可著一毫脂粉，越俗越家常，越警醒。……至散白與整白不同，尤宜俗宜真，不可著一文字，與扭捏一典故事。」^⑫他認爲這是極正確的看法。可見只要文體需要，用白話口語來表達是一樣的，都可以是至文。

2. 反對以時代論詩。這仍是抨擊李主詩必盛唐之說。不過同時也批評了公

^⑩ 《南雷文定前集·庚戌集自序》，卷1，彙刊本，頁1。

^⑪ 〈庚戌集自序〉又云：「使其時而變之者，以深湛之思，一唱三嘆而出之。無論沿其詞與不沿其詞，皆可以救弊。」今用其意稍變其辭。

^⑫ 同註^⑩。

安和竟陵。

明初以來，九靈、鐵崖、缶鳴、眉庵之餘論未泯，北地（李夢陽）起而盡行抹撥。以少陵爲獨得，撥置神理，襲其語言事料而像之。少陵之所謂詩律細者，一變爲麤材。歷下（李攀龍）太倉（王世貞）相繼而起，遂使天下之爲詩者，名爲宗唐，實禘何而郊李，祖李而宗王。然學問稍有原本者，亦莫不厭之，百年以來，水落石出。……其間公安欲變之以元白，竟陵欲變之以晚唐，虞山求少陵於排比之際，皆其形似，可謂之不善學唐者矣。^⑩

百年之中，詩凡三變。有北地歷下之唐，以聲調爲鼓吹。有公安竟陵之唐，以淺率幽深爲秘笈。有虞山之唐，以排比爲波瀾。雖各有所得，而欲使天下之精神，聚之於一途。是使詐僞百出，止留其膚受耳。^⑪

黃氏所反對的是這些標榜唐詩者，都出於一己之見，並未真解唐詩，只要主盟詩壇，欲人從風摹襲而已。所以他特意說「善學唐者唯宋」，而所謂善學，則唐詩體不一，各從所好。「雖鹹酸嗜好之不同，要必心遊萬仞，瀝液羣言，上下於數千年之間，始成其爲一家之學。」^⑫正是破除狹陋的形似之學。公安竟陵雖矯李王之敝，然「竟陵學王孟而失之者也，公安學元白而失之者也。根孤伎薄，不過流注之害耳。」^⑬實際上，他根本反對以時代論優劣。唐宋元各有優長，唐詩也不一定盡是佳作。故云：

余嘗與友人言詩，詩不當以時代而論。宋元各有優長，豈宜溝而出諸於外，若異域然。卽唐之時，亦非無蹈常襲故，充其膚廓而神理蔑如者，故當辨其真僞耳。徒以聲調之似而優劣之，揚子雲所言，伏其几襲其裳

^⑩ 《南雷文定後集·姜山啓彭山詩稿序》，卷1，彙刊本，頁3b。

^⑪ 同註^⑩。

^⑫ 同註^⑩。

^⑬ 同註^⑩。

而稱仲尼者也。此固先民之論，非余臆說，聽者不察，因余之言，遂言宋優於唐。夫宋詩之佳，亦謂其能唐耳，非謂舍唐之外能自為詩也。於是縉紳先生間謂余主張宋詩。噫！亦冤矣。^⑮

不僅詩不當以時代論，也不當拘以家數。他在〈詩歷題辭〉中曾謂若只從大家之詩，章參句鍊，而不通經史百家，終於僻固狹陋。如果沒有王孟李杜之學，只是借枕籍咀嚼之力，以求其似，沒有不偽的。並舉一例說：

一友以所作示余。余曰「杜詩也。」友遜謝不敢當。余曰「有杜詩，不知子之詩者安在？」友茫然自失。^⑯

這就是其所謂以性情下徇家數。完全喪失了詩的原本及創造性。他曾總論這種不知從自己的性情出而徒務模擬的幾種現象：

古人不言詩而有詩，今人多言詩而無詩。其故何也？其所求之者非也。上者求之於景，其次求之於古，又其次求之於好尚。以花鳥為骨，煙月為精神，詩思得之壩橋驢背，此求之於景者也。贈別必欲如蘇李，酬答必欲如元白，遊山必欲如謝，飲酒必欲如陶，憂悲必欲如杜，閑適必欲如李，此求之於古者也。世以開元、大曆之格繩作者，則迎之而為浮響；世以公安、竟陵為解脫，則迎之而為率易，為渾淪；此求之於一時之好尚者也。夫以己之性情，顧使之耳目口鼻皆非吾有，徒為徇物之具，寧復有詩乎？^⑰

這三種情形都不可能產生真的有作者性情的詩。徒然描摹景物，非以性情結之而不散；僅僅拘於家數，分門別戶，優孟衣冠，精神自然不傳。等而下之，主奴唐宋，以一時好尚為高下，未嘗毫髮出於性情，如何可以說有詩！

3. 黃宗羲曾痛陳科舉時文之害，因為士人心力都用在八股文上，所以作不

^⑮ 《南雷文約·張心友詩序》，卷4，彙刊本，頁9b。

^⑯ 同註^⑮。

^⑰ 《南雷文約·金介山詩序》，卷4，彙刊本，頁18。

好古文。他曾說「三百年人士之精神，專注於場屋之業，割其餘以爲古文，其不能盡如前代之盛者，無足怪也。」^⑩甚至當時認爲是明文第一的歸有光，「時文境界，間或闖入。」可見其害之大。黃氏又謂：

自科舉之學盛，世不復知有書矣。《六經》子史，亦以爲多華之桃李，不適於用。先儒謂傳注之學興，蔓詞衍說，爲經之害。愈降愈下，傳注再變而爲時文，數百年億萬人心思耳目，俱用於揣摩勦襲之中，空華臭腐，人才闕茸。至於細民，亦皆轉相模鉛，以取衣食。遂使此物汗牛充棟，幃蔽聰明。而先王之大經大法，兵農禮樂，下至九流六藝，切於民生日用者，蕩爲荒煙野草。由大人之不說學以致之也。^⑪

而早期作時文的還能讀些左史之類，以時文之餘爲古文，後來爲時文的就無不望其速成，更不願在經典上枉費功夫。「故以時文爲墻壁，驟而學步古文，胸中茫無所主，勢必以偷竊爲工夫，浮詞爲堂奧。蓋時文之力不足以及之也。」在這種惡劣的影響下，結果「風氣每變而愈下，舉世眯目於塵羹土飯之中，本無所謂古文。而緣飾於應酬者，則又高自標致，分門別戶，才學把筆，不曰吾由何李以溯秦漢者也，則曰吾由二川以入歐曾者也。黨朱陸，爭薛王，世眼易欺，罵詈相高。……」^⑫這種模擬的剽竊和勦襲，真是等而下之。黃氏實慨乎言之。艾南英雖爲其友人，是作時文的主盟，黃氏也深爲不滿，謂「千子以時文爲不朽之具，震而矜之，爲有識者所笑。」^⑬這種文字毫無價值，不久即滅沒無聞，然而其模擬惡風卻遺害深遠。

⑩ 同註⑨，下引論歸有光句同。至所謂「時文境界」頗難確說，大抵是空疏不學，不本經術；揣摩勦襲，蔓詞衍說之類。只是由黃氏屢稱歸有光之「一往情深，每以一二細事見之」，必非模擬空疏等大病。可能是指他在作法上或不免類似時文鈎提伸縮頓宕諸法之影響。黃宗羲評艾南英及時文之弊處極多，散見諸序銘中。唯《南雷文定三集·馬虞卿制義序》，卷1，彙刊本，頁3b，論周介生，陳臥子，艾千子等「各有長處」。

⑪ 《南雷文約·傳是樓藏書記》，卷4，彙刊本，頁26b。

⑫ 上引並見《李杲堂文鈔序》，同註⑦。

⑬ 《南雷文案外卷·仇公路先生八十壽序》，彙刊本，頁6b。

4. 黃宗羲對所謂的「鉅家鴻筆」批評的特別嚴格，因為他們的主張往往造成很壞的影響；不過並不忽略他們之所長。甚至他最反對的李何王李也辨其得失，不是全加抹煞。^⑳ 而如公安矯何李之弊，破人縛執；竟陵又欲救公安之纖薄。然又各有所偏，所以批評他們「公安解縛而失法，竟陵浚深而迷路。」^㉑ 以及他們學元白王孟的不足。至如錢謙益主盟當時文壇，非常稱賞黃氏，論文意見也多相合。臨終前且請黃氏代作三文。^㉒ 然而黃氏仍然對他加以嚴辭評論。

錢謙益字牧齋，常熟人。主文章之壇坫者五十年。幾與弇洲相上下。其敘事必兼議論，而惡夫勦襲；詞章貴乎鋪序而賤夫凋巧。可謂堂堂之陣，正正之旗。然有數病：闊大過於震川，而不能入情，一也。用《六經》之語而不能窮經，二也。喜談鬼神方外而非事實，三也。所用詞華，每每重出，不能謝華啓秀，四也。往往以朝廷之安危，名士之隕亡，判不相涉，以爲由己之出處，五也。至使人以爲口實，掇拾爲《正錢錄》，亦有以取之也。^㉓

這在對錢氏讚美之外，提出五點批評。這幾點其實都是黃宗羲論文時的主要意見。他主張「凡情之至者，其文未有不入情也。」而第一點就說錢氏不能入情，可謂是極重的批評。^㉔ 而錢氏論詩亦嘗云「古之爲詩者，必有深情蓄積於內，」及「古之爲詩者，必有獨至之性，旁出之情」^㉕ 錢氏在理論上跟黃氏之見相合，在實際作品上，卻不夠黃氏的標準。說他學杜只注意排比形似，（見

^⑳ 參〈明文案序下〉，見註⑩。

^㉑ 《南雷文約·董巽子墓誌銘》，卷2，彙刊本，頁10。

^㉒ 見《思舊錄》，同註⑧，頁374；並參《南雷文定·附錄·錢謙益與黃宗羲書》，彙刊本，頁1。

^㉓ 見《思舊錄》，同上註。

^㉔ 黃氏評錢謙益語甚多。其〈前翰林院庶志士韋庵魯先生墓誌銘〉亦云：「錢牧齋揜當世之瑕疵，欲還先民之矩矱，而所得在排比鋪張之間，卻是不能入情。」《南雷文約》，卷1，彙刊本，頁20b。

^㉕ 錢謙益：〈虞山詩約序〉及〈馮定遠詩序〉，同註⑩，卷32/3b/340及23a/350。

上文)也是其情不足。這跟第五點合看,錢氏對當時天崩地解的大變,似乎落然無與吾事,可見他缺乏惻然不忍的關切之情。後人或爲之辯解,而黃氏當時的感受應屬真實。錢氏論文也有「通經汲古」之說,^⑫非不讀經,然錢氏不是能窮經義,徒摭拾經語而已。黃氏在〈論文管見〉中曾說「作文不可倒卻架子,爲二氏之文。」^⑬所以對錢氏喜談方外也不滿意。這一點與用詞之重出都不算緊要,最主要的是對錢氏之爲人的問題,對國家安危也無動於衷,真是「亦何情之有!」所以說「今人之詩,非不出於性情也,以無性情之可出也。」這雖然不必直斥錢氏,實在也可以概括錢氏在內。相反的,他對歸震川固亦有微詞,而一再稱道他的「一往情深」。

然震川之所以見重於世者,以其得史遷之神也。其神之所寓,一往情深。而紆迴曲折次之。顧今之學震川者,不得其神,而求之於枯淡。…^⑭予讀震川文之爲女婦者,一往情深,每以一二細事見之,使人欲涕。蓋古今來事無鉅細,唯此可歌可涕之精神,長留天壤。^⑮

情之真僞深淺可說是黃宗羲評文的主要標準。所以在他爲人寫的詩文集序中多從這方面立論。選文也是「唯視其一往情深,從而捃摭之,」表達技巧則是其次的問題。同時,一人之情,有至有不至,所謂大家可能有不至;不以文名者,反而有至情之文。這骨子裏含著反權威、反流俗的精神,也含著對具有至情至性之人的表揚與尊敬。所以他不願給錢牧齋之類作墓誌,^⑯卻作了許多不見經傳的孝女烈婦的墓誌銘及忠義之士的碑傳。這固是出於他對道德價值的基

^⑫ 錢謙益：《有學集·答山陰徐伯調書》（臺北：臺灣商務印書館，1979年《四部叢刊正編》本），卷39/9b/392。

^⑬ 同註⑫。

^⑭ 同註⑫，頁17b。

^⑮ 《南雷文案·張節母葉孺人墓誌銘》，卷3，彙刊本，頁7。

^⑯ 《思舊錄》云：「公（錢謙益）招余枕邊云：『惟兄知吾志，歿後文字，不託他人。』尋呼孫貽與聞斯言。其後孫貽別求於龔孝升，使吾得免於是。非幸也？」，參註⑫。

本態度，同時也可見其真摯而廣大的人道關懷的精神，這實在是他論文識見的根柢和泉源。

實際上，黃宗羲涉及到的文學問題非常廣泛。對當代的文學風尚，得失優劣之處，更寄於高度的關切。其評論諸家的意見極多，不及詳述。而從他所選詩文卷帙之鉅，足見其涉獵之富。歷來思想家中恐怕還沒有人能像他如此重視詩文的！

五

黃宗羲如此重視性情跟他個人的稟賦和經歷有直接的關係。他是一個至性過人的人。其父陷獄死的時候他才十七歲，十九歲時上書訟冤，袖長錐錐鬧黨，獄竟，設祭狂哭。那時他在情感上就遭受劇烈的震盪，再經明亡之際的憂思悲憤與絕望，瀕於十死的凶危驚懼，乃至於作為遺民的哀慟和心死，這些洶湧的衝激使他更敏銳地正視情感的真實與意義。從而他把性情視為詩文的本質就不是泛然依循前人之說，而是在具體實感之中反思的結果。歷來論詩者幾乎都主性情，錢謙益甚至李夢陽也主性情；但在讀黃氏之論的時候，會令人感受到一種犀利而沉重的力量。他的信念和生命貫注其中，真如從肺腑內流出。這跟一般文論家決然不同。他並無意於標榜一種文學主張，只為揭露出文道合一的理念，以及一個由真性情自然流注成的精神世界。

在黃宗羲這種激劇深沉的情感經歷之中，促使他反思種種問題，進而形成其思想的是劉戡山的遺著。雖然他早年已從戡山受學，所得不多。及至「天移地轉，殍餓深山」才「盡發藏書而讀之，近二十年，胸中窒礙解剝。」^⑬就在這個基礎上建立起他弘通的思想體系。所謂「盈天地皆心也」是他數十年思考所得，使萬殊歸於一致，盡是此心之發用。換言之，人類的精神活動，四達並流，極天蟠地，也不出此心。這使他從整體性的觀點看待一切學問。經史子集

^⑬ 《南雷文案·惲仲升文集序》，卷1，彙刊本，頁2。

皆所當學，而非不可互通。所以文學也不必自限，而具有極廣的領域。他最反對把學問割裂支離，使學者封閉孤陋，不能貫通。其〈留別海昌同學序〉有云：

嘗謂學問之事，析之者愈精，而逃之者愈巧。三代以上，祇有儒之名而已。司馬子長因之而傳〈儒林〉。漢之衰也，始有雕蟲壯夫不爲之技。於是分〈文苑〉於外，不以亂儒。宋之爲儒者有事功經制改頭換面之異，《宋史》立〈道學〉一門以別之，所以坊其流也。蓋未幾而道學之中，又有異同，鄧潛谷又分理學、心學爲二。夫一儒也，裂而爲文苑，爲儒林，爲理學，爲心學。豈非析之欲其極精乎？

黃氏以「儒者之學，經緯天地」，而如此割裂的結果，使得流弊橫生。

奈何今之言心學者，則無事乎讀書窮理。言理學者，其所讀之書，不過經生之章句；其所窮之理，不過字義之從違。薄文苑爲詞章，惜儒林於皓首。封己守殘，摘索不出一卷之內，其規爲措注，與織兒細士，不見長短。天崩地解，落然無與吾事。猶且說同道異，自附於所謂道學者，豈非逃之者愈巧乎？

實際上，這種弊病不必是由於分立之故。《宋史》立〈道學〉一門也不是全無道理，黃氏一直反對這一設置，還特別爲此作〈移史館論不宜立理學傳書〉（《南雷文定·前集》，卷4）與修《明史》者，加以勸阻。其中也許有政治的因素（參註⑩），但是在基本上黃氏是一個綜合性的心靈，又鑑於末學之弊，如此立論也是自然的。所以他勉勵學者復歸於一。

吾觀諸子之在今日，舉實爲秋，摘藻爲春，將以抵夫文苑也。鑽研服鄭，函雅正，通古今，將以造夫儒林也。由是而斂於身心之際，不塞其自然流行之體，則發之爲文章，皆載道也。垂之爲傳註，皆經術也。將見裂之爲四者，不自諸子復之而爲一乎？^⑩

⑩ 以上三段引文並見《南雷文定前集·留別海昌同學序》，卷1，彙刊本，頁2。

這換一個方向來說就是「夫道一而已，修於身則為道德，形於言則為藝文，見於用則為事功名節。」而此所謂「皆載道也」只是較寬鬆的說法，跟「文之美惡，視道離合。文以載道，猶為二之」並非抵牾。主要的是黃宗羲完全沒有一般道學儒者輕文的觀念。「斂於身心之際」即是修身，也是「窮此心之萬殊」的工夫；「不塞其自然流行之體」便是真性情之呈露，惻隱不忍的自然流動。如此所成之文與傳注，經術、理學無所軒輊，都可統攝於道，也都能顯見道體的真實。黃宗羲本人也確實能做到博學而一以貫之的境地。全祖望稱道他：

公謂明人講學，襲語錄之糟粕，不以《六經》為根柢，束書而從事於遊談。故受業者必先窮經。經術所以經世，方不為迂儒之學。故兼令讀史。又謂讀書不多，無以證斯理之變化。多而不求於心，則為俗學。……公以濂洛之統，綜會諸家。橫渠之禮教，康節之數學，東萊之文獻，艮齋、止齋之經制，水心之文章，莫不旁推交通，連珠合璧。自來儒林所未有也。^⑩

這種讚譽不能說沒有點誇張，而黃氏的確非常博學，其綜合融貫的本領極大，所以能以通達的觀點來論文。事實上，他在哲學方面多得於其師，受用處多，創發處少。倒是對文學方面的睿識反而能突越前修，肯認文學為真實而元氣充盈的精神世界，具有莊嚴的意義和價值。從根植於儒學內部的基礎上，拓展出闊闊而深邃的文學視界。

^⑩ 見註④。黃宗羲之文也極有時譽，其弟子鄭梁在〈南雷文案序〉中贊云：「金華之學，有其博瞻而無其精深；甯海之氣，有其浩蕩而無其沈摯；姚江之識，有其高超而無其典實；吉水之養，有其蘊藉而無其風華；玉峰之神，有其簡潔而無其雄厚；昆陵之才，有其快利而無其堅凝。而要之原本于《六經》，取材于百氏，浩浩乎其胸中，而落落乎其筆端，固濂洛韓歐所不能兼也。」同註⑩，頁1b/1。這自然多出於主觀，卻可以補充全祖望之所略。

試從黃宗羲的思想詮釋其文學視界

張 亨

提 要

黃宗羲（1610—1695）是明末清初的大儒。一般比較重視他在思想和史學方面的成就，像《明夷待訪錄》及《明儒學案》等書。實際上他對文學方面也有卓越的貢獻。他編選了《明文案》，後來擴充為《明文海》達四百八十二卷，保存了不少文學資料。他的文章在當時就負盛名，特別是他對文學的本質有深邃的洞察和廣闊的視野，是許多文論家所不及的。本文試從他的思想淵源與主要立論來檢視他批評詩文的識見並探討他的文學觀。

1. 黃宗羲不像大多數儒者一樣把文看成載道的工具，而認為文與道合一。所謂文以載道還是把文與道當成兩回事。實際上文是從道中流出，凡道之形於言詞的都是文。所以文就是道。這一方面提升了文的價值，文獨立自存，不是工具。一方面擴大了文的意義和範圍，經史諸子乃至理學家種種思想性的著作莫不是文，不僅文章家的作品才是文。這種觀點跟他的思想有密切的關係。

2. 黃宗羲的思想幾乎都出於他的老師劉戡山。大致可說是陸王心學一系，而略有異同。基本上都肯定「心即理」及「心外無物」之說，不過，為救正王學末流之弊，他們比較偏重理跟氣合一不分的關係。黃宗羲所謂「盈天地間皆心也」固然預設了理在吾心，卻也涵著氣的無窮變化在內。這樣形成的是一個

心與理氣結合的意義結構，我與萬物渾然一體。而就人的自身而言，離情無以見性，性與情也不可分析。因惻隱、羞惡、恭敬、是非之發而有仁義禮智之名。只是所謂「喜怒哀樂之未發」的喜怒哀樂專指四德而言，與散而為七情之情之變則有所不同。這其實是把某種情提到性的位置，性也就不僅僅只是理而已。

3. 從整體來說，「文章者，天地之元氣也。」所謂元氣是寓有理的氣。這氣受到壓抑遏阻發而為文就成為天地為之動色的至文。分別來說，理為心之所明，氣屬心之感發。感發即情。其情至才能是至文。黃宗羲在論詩的時候更特別強調性情為詩的本質。不過，有個人一時之情，因其遭際，觸景感物而發；有萬古之性情，則指惻隱不安之性。後者是道德意識的具體呈顯。所以是前者所不及。

4. 詩人的性情是美感經驗的本質和泉源。透過詩人的性情才使自然宇宙結成為美感世界，也揭露了宇宙之真實。這真實同時是美感的也是道德的。而文學的究極意義與此真實為同一。

5. 黃宗羲基於這種對性情的理解和尊重，情感的真摯與深度就成為他論詩文的準則。從而極力反對模擬虛矯的風氣與宗派門戶的狹陋，不僅痛惡李夢陽「文必秦漢，詩必盛唐」之說，也不滿意公安竟陵的主張。乃至批評錢謙益文不能入情。而對歸有光的文章則稱許其一往情深。凡情之至者，街談巷語，遊女田夫之作，都是最有價值的文學作品。

6. 黃宗羲身經家國破亡之慘變，感懷特別深刻，其論詩文的性情主張，真切動人，一如從肺腑中流出，所以不是因循前人成說。而他以文與道合一，經術，理學，文章甚至修身工夫視為一體而不可分，都是道所流注。可以說是從儒學整體來論文最弘闊而深入的識見。

On Huang Tsung-hsi's Concept of Literature

Chang Heng

Huang Tsung-hsi (1610-1695) was an eminent scholar of the Ming and Ch'ing Dynasties. Best known for his accomplishment in Confucian thought and history, he also achieved greatly in literature. This paper will examine how his views on poetry and prose writing, as well as his concept of literature, grew out of his philosophical thinking.

1. Huang Tsung-hsi, unlike most Confucian scholars who viewed literature as a vehicle to convey the Way (tao), considered the Word (wen) and the Way to be one. So conceived, literature has a higher position, and is no longer just a vehicle; the meaning and scope of literature is expanded to include classics, histories, and philosophical writings. Literature is no longer restricted to imaginative texts.

2. Huang Tsung-hsi's philosophical thinking was mostly drawn from his teacher Liu Ch'i-shan (1578-1645). Huang, as Liu, placed special emphasis on the inseparability of Principle (li) and material force (ch'i). To Huang Tsung-hsi, Principle and material force form a significant unity, in which the self and the myriad of things are one. For human beings, nature (hsing) can only become manifest through feelings (ch'ing), for the two are inseparable.

3. In Huang Tsung-hsi's comments on poetry, he particularly stresses

that nature (hsing) and feelings (ch'ing) are the essence of poetry. But he lays an emphasis upon a constant feeling of commiseration that dwells in one's nature. It is through the poet's nature and feelings that the universe becomes beautiful, and its truth is disclosed. This truth of the universe is therefore both aesthetic and moral. The ultimate meaning of literature is identical with this truth.

4. Since Huang Tsung-hsi lived through the collapse of the Ming Dynasty, he was deeply sensitive to human vicissitudes. Therefore, his concept of literature arose from his views of human nature and feelings, and seemed to be a spontaneous overflowing from his innermost heart. This suggests that he was not a follower of conventions and traditions. He insisted on the unity of the Word and the Way, and saw the study of the classics, the Principle, literature, and self-cultivation as an inseparable whole, all being derived from the Way. Therefore, Huang Tsung-hsi's concept of literature is the most profound and open-minded of all those Confucian scholars who pondered the meaning of literature.