

# 屠隆与明代复古派后期 诗学观念

郑利华

**内容提要** 作为后七子集团的新生代成员，屠隆与七子一派关联密切。综观屠氏论诗，其从一个侧面反映了这一复古流派后续发展阶段诗学观念承传与变迁互相交织的演化态势，既体现了对诗以抒情为本和以蕴藉传达为尚的基本特性及审美性质的执守，坚持重古典文本法度体认的学古基本策略，在关乎诗歌本质和习学途径问题上恪守诸子的相关原则；又以突出“心”“法”的关联性而消释“体”“法”的紧密关系，显示其所激发的某种警戒与拨正意识。而他对“性灵”说的声张，成为循守诗歌基本特性与审美性质的强化剂，也是其学古检省意识的集聚呈现。然它在强调自我本真之情性表现之际，着眼陶尽尘世欲念的清虚淡适之境，成为其冷落世俗心境在诗学层面上的一种折射，这增添了它意涵指向上的复杂性。

屠隆（1543—1605），字长卿，号赤水、鸿苞居士，浙江鄞县人。万历五年（1577）中进士，除颖上知县，移青浦。迁礼部仪制司主事，遭弹劾去官，林居二十载。生平与嘉靖中叶以降活跃于文坛的后七子集团关系尤为密切，万历六年，时任颖上知县的他致书屠隆、万以来主掌文柄的后七子领袖王世贞自通，与之订交，标志着同该集团发生正式交往，被列为“末五子”之一，又加盟与后七子集团联系密切而在万历八年由汪道昆及龙膺在徽州主创的白榆社。作为后七子集团一名新生代成员，屠隆以其一系列诗文主张包括一再强调“性灵”说受人关注，在更多研究者眼里，其被视为对七子一派复古主张作出重大变革甚至脱却其理论径路的一位复古派后期重要人物。这一看法的合理性，注意到屠隆对复古派诗文主张的明显变异以及由此呈现的个性特点，但其不足也恰恰体现在由于突出相互的殊异性，忽略了彼此一种紧密关联性，加上对他“性灵”说的特征与内涵尚缺乏深细的辨析，这意味着有必要对其相关论说展开进一步的探析，以求确切和深入把握之。其中屠隆多所议及的诗学之论，自然成为不能轻忽的重要部分，基于此，本文以他的诗论为探析重点，旨在通过相关考察获取更为深切的认知，并期望由此从一个侧面窥探明代复古派后期诗学观念发展变化之趋向。

## 一 诗文有别说与反宋诗倾向

考察屠隆诗学之论，首先应注意的是他关于诗歌性质

的界说，这也是辨析其诗学观念一个重要的切入点。他在《与友人论诗文》中提出：“诗者非他，人声韵而成诗，以吟咏写性情者也。”<sup>①</sup>明确赋予诗以抒写“性情”为本的基本特性。类似的说法也见于其《唐诗品汇选释断序》：“夫诗由性情生者也。诗自三百篇而降，作者多矣，乃世人往往好称唐人，何也？则其所托兴者深也；非独其所托兴者深也，谓其犹有风人之遗也；非独谓其犹有风人之遗也，则其生乎性情者也。”<sup>②</sup>表示说，追溯诗歌之源，《诗经》以抒写“性情”被尊为典范，定位在“大意主吟咏，抒性情”，唐人诗歌为世人称道，最根本的一点还在于它们源自“性情”，又如他所言：“唐人诗虽非三百篇之音，其为主吟咏，抒性情，则均焉而已。”<sup>③</sup>意谓唐诗在力主“性情”上取得与《诗经》等量齐观的同一性。这里，无论是关于《诗经》还是针对唐诗特点的概要描述，换一个角度看，也正是对以抒情为本之诗歌基本特性的明晰认定。

屠隆围绕诗主“性情”话题的陈述，以其基本涵义而言，显然是在重申“诗缘情”这一诗学史上原始而重要的命题，但这并不为此而减损相关讨论的价值意义，其不仅体现了论者对诗以抒情为本之基本特性一种执着的维护意识，也由此引发我们对他这一诗学根本立场的追踪。观屠隆所述，与诗主“性情”命题紧密关联的乃是他的诗文有别说，如果说前者主要是对诗歌性质的明确界说，那么后者则是在此基础上赋予了诗与其他文体相别异的审美上的独特和纯粹性。其《文论》评议宋诗时，重点论及这一问题：

宋人之诗，尤愚之所未解。古诗多在兴趣，微辞隐义，有足感人。而宋人多好以诗议论，夫以诗议论，即奚不为文而为诗哉？《诗》三百篇多出于忠臣孝子之什，及闾阎匹夫匹妇童子之歌谣，大意主吟咏，抒性情，以风也，固非传综论次以为篇章者也，是诗之教也。唐人诗虽非三百篇之音，其为主吟咏，抒性情，则均焉而已。宋人又好用故实，组织成诗，夫三百篇亦何故实之有？用故实组织成诗，即奚不为文而为诗哉？<sup>①</sup>

其由诗文的迥然区隔中标举诗在审美上的独立性质，攻讦的矛头直指宋人之诗，主要从两个层面分述之：一是以《诗经》和唐诗“主吟咏，抒性情”的特点，比照宋诗“好用故实”而组织成诗的缺失。就一般诗家来说，运用故实也即用典使事，除充实作品内蕴外，无非在于博涉旁搜，标奇示异，逞炫自身的知识能量。在屠隆看来，诗“以吟咏写性情”，“固非蒐隐博古，标异出奇，旁通俚俗，以炫耀恢诡者也”，炫示知识能量绝非诗歌主要任务，根本上违背它的抒情特性，认为如此“曷不为汲冢竹书、《广成》、《素问》、《山海经》、《尔雅》、《本草》、《水经》、《齐谐》、《博物》、《淮南》、《吕览》诸书，何诗之为”？即如《诗经》，“诚所识鸟兽草木，然不过就其所见，触物而为之，何尝炫奇标异”（《与友人论诗文》）<sup>②</sup>。而宋人喜用典使事，无异于结撰成文，客观上混淆了诗文的文体界限，构成对诗歌抒情特性的严重消解。二是以古诗重“兴趣”的特点，比照宋人“好以诗议论”的缺失。作为传统诗学的一个美学范畴，“兴趣”说早为宋人严羽在《沧浪诗话》中所标示，含有两重涵义：既与“情性”相联，即“诗者，吟咏情性也。盛唐诸人惟在兴趣，羚羊挂角，无迹可求”，明示“兴趣”不能离却“情性”而言之，本质上体现诗歌的抒情特性；基于此，又要求“言有尽而意无穷”，“语忌直，意忌浅，脉忌露，味忌短”，在传达上要含而不露，述而不尽，营造委婉蕴藉、给人以暗示而激发想象的审美效果。屠隆“兴趣”说的基本意涵显然不出严氏所论，如他论“长于兴趣”的唐诗，其中谓“述边塞征戍之情，则慷慨悲壮，畅离别羁旅之怀，则沉痛感慨。即非古诗之流，其于诗人之兴趣则未失也”（《文论》）<sup>③</sup>，特别揭出那些“述”“情”或“畅”“怀”诗篇的情感特征，作为“兴趣”未失的表征，赋予了“兴趣”一种抒情的内涵。还有他欣赏不乏“兴趣”的古诗，在于“微辞隐义，有足感人”，也主要是就其委婉传达、蕴意深长的特点来说的。屠隆以为，宋人突破诗文界限，好以议论为诗，“读宋而下诗，则闷矣，其调俗，其味短”（《唐诗品汇选释断序》）<sup>④</sup>，正是其漠视诗歌抒情特性及传达艺术的表现，由此超越语言表层而蕴蓄其中的言外之情味势必为之减损，这也使诗歌的性质发生蜕变。

宋诗喜用典使事与议论化，即逞炫学识及以文为诗的变化趋势，成为冲击以抒情为本的诗歌基本特性的一种蜕变性变革，尤其是以文为诗与以议论为诗手法的相随介入，

即直白议论事理包括以事理诠释的特殊方式即“道学之谈”的理学论语入诗，带来诗歌语言形态某种结构性异动，使之朝向易于表达和理解的日常或散文语言的形态靠近<sup>⑤</sup>。由于语言更符合直接陈述方式或日常表达习惯，诗中意脉趋向明晰，自然容易弱化甚至消解诗歌蕴藉婉曲的传达艺术。可以看出，屠隆诗文有别说及其反宋诗立场，无论是明确诗歌的抒情特性还是声张诸如“兴趣”的传达艺术，根本上还在突出诗之基本特性和独立审美性质。

联系七子一派诸成员的诗学主张，上述命题也正为他们所重视。值得一提的是，成、弘之际“以文章领袖缙绅”、尤其在诗学上对李、何诸子发生启迪性影响的李东阳，其反复强调的诗文异体说，开启了后者之先声。如曰：“诗与文同谓之言，亦各有体，而不相乱。”（《匏翁家藏集序》）<sup>⑥</sup>辨析诗文在“体”上的殊异。至于诗“体”他概括为：“盖兼比兴，协音律，言志厉俗，乃其所尚。”（《镜川先生诗集序》）<sup>⑦</sup>而解释其中“兼比兴”，“所谓比与兴者，皆托物寓情而为之者也”，以为运用比兴，既在于顾及诗歌“贵情思而轻事实”的抒情特性，也是为了避免直截述说，制造“言有尽而意无穷”（《怀麓堂诗话》）<sup>⑧</sup>的审美效果。在李、何诸子那里，关于诗歌基本特性与审美性质的认定，再度成为辨察的一个焦点，何景明《内篇》曰：

夫诗之道，尚情而有爱；文之道，尚事而有理。是故召和感情者，诗之道也，慈惠出焉；经德纬事者，文之道也，礼义出焉。<sup>⑨</sup>

其主要从文体角度分辨诗相异的特点，明示“尚情”为诗歌最本质的特征，也是有别于“尚事”之文的根本所在。对此李梦阳的相关阐说更值得注意，他在那篇颇能反映其诗学核心观念的《缶音序》中，一面说明“夫诗比兴错杂，假物以神变者也。难言不测之妙，感触突发，流动情思”，明确诗歌主于“情思”的抒情特性和运用比兴以使“假物以神变”的传达艺术，这一点显与李东阳所述不无神合之处；一面排击宋诗“主理作理语”，以为诗“若专作理语，何不作文而诗为邪”<sup>⑩</sup>？又与李东阳诗文异体说相通。在他看来，基于不同的文体界限，铺陈事理议论的“理语”或能在文中展述，然切忌在诗中呈露，宋人以“理语”入诗直述，客观上突破诗文体之界，即他比较“古诗妙在形容之耳，所谓水月镜花，所谓人外之人、言外之言”而指责“宋以后则直陈之矣”<sup>⑪</sup>的一番意思。说到底，“主理作理语”乃宋人以文为诗包括议论化特点的典型表现，呈现以命意为先的一种“凸现意义”<sup>⑫</sup>倾向。这也为后七子一些成员所指撻，如谢榛提出“诗有辞前意，辞后意”，对比“唐人兼之，婉而有味，浑而无迹”，感觉“宋人必先命意，涉于理路，殊无思致”<sup>⑬</sup>，显然不啻在比较唐宋诗特征与品位上的差异，更蕴涵力忌命意为先而造成诗歌“婉而有味”审美性质沦丧的某种警戒意识。为此他主张诗不可太“切”的经营原则，“太切则流于宋矣”<sup>⑭</sup>。“切”，有切近、切实之义。不可太“切”，指不能过于着实，直白议论，以免诗

意脉直露浅近，重蹈宋诗故辙。这一点，王世贞似乎更有体会：“严又云诗不必太切，余初疑此言，及读子瞻诗，如‘诗人老去’、‘孟嘉醉酒’各二联，方知严语之当。又近一老儒尝咏道士号一鹤者云：‘赤壁横江过，青城被箭归。’使事非不极亲切，而味之殆如嚼蜡耳。”<sup>⑩</sup>严羽言诗不必太切之论，盖为他在《沧浪诗话·诗法》中所称“不必太着题，不必多使事”。“着题”指直言题意，“使事”指运用典故事实，二者时相关联，即“使事”直述所立意，“着题”又显现于典故事实的运用中。上述苏氏二诗各两联较为典型，除高密度用典，还直接道破题意。在王世贞眼里，苏诗作法包括老儒所咏未免太“切”，过于着实直露，构成对蕴藉婉曲韵趣的消解，终有味同嚼蜡之感。

总之，将屠隆在诗主“性情”与“兴趣”基础上筑起的诗文有别说及其秉持的反宋诗倾向，比较李东阳及前后七子诸成员基于主“情思”、重比兴诗学立场对诗文界域的分隔，以及对宋人以文为诗、好用典使事以至太“切”之特征的排击，二者在注重诗以抒情为本的基本特性与以蕴藉传达为尚的审美性质上多相近似，显示了屠隆对包括七子一派前驱李东阳在内的复古阵营诸子诗学观念的某种接续。由上论来看，尽管他的诗文有别说及反宋诗态度并未超越诸子基本立场而发明之，若曰重在应和其论或许更为恰当，然正是如此，表明作为复古阵营中的重要一员，他在对待诗之为诗的根本性问题上，与诸子保持同调，恪守着他们的原则立场。

## 二 “禀法于古”与“铸格于心”

在强调诗歌基本特性与审美性质之际，屠隆同时论及其实现途径。先看他在《汪识环先生集叙》论汪氏之作的评语：

先生禀法于古，铸格于心，语离则格合，格离则气合，气离则神合，其蒐之也博，其研之也精，绳削宛存，风骨自别，洵近代作家之卓然者邪？<sup>⑪</sup>

显然，其所秉持的创作准则也现于赏识汪作的意见中，即既须“禀法于古”，又当“铸格于心”。首先，所谓“禀法于古”，换一角度来看，其实也是屠隆本人学古意向的自我表白，强调习学与把握古法的必要性，可以理解为他对于诗歌创作径路的一种指认。

为进一步说明问题，我们不妨略费文辞，先对七子一派诸成员有关法度论说稍作陈述。说起来，诸子之间在如何循守法度的理解上虽有一些差异，但这并未影响他们操持法度而以此为学古一条规范径路的基本立场。前七子中李、何围绕法度之争甚为典型，无需赘言，还演变成了文学史上广为人知的一场论辩，尽管如此，二人都认可从古典文本中体认相关作法。且不说独重“先法”的李梦阳，揭出古作“大抵前疏者后必密，半阔者半必细，一实者必一虚，叠景者意必二”<sup>⑫</sup>，已在概括“先法”的基本特征，就是排击他“独守尺寸”的何景明，不仅谓

“诗文有不可易之法”，即“辞断而意属，联类而比物”，且以为“上考古圣立言，中征秦汉绪论，下采魏晋声诗，莫之有易也”<sup>⑬</sup>，认定其法见之于“古圣”著论直至魏晋诗歌中。鉴于注重古典文本的法度体认，“体”与“法”的关联得以加强，这就是崇尚古作的具象体格或体式以为体现古法的基本量度。如李梦阳声称“夫追古者，未有不先其体者也”<sup>⑭</sup>，视尚古“体”以求合“法”为学古一项基本要求，为此还指摘何景明诗“乖于先法”的纰漏。又如王廷相论诗，以为“古人之作，莫不有体”，故而强调“诗贵辨体”<sup>⑮</sup>。徐祯卿则表示，“诗贵先合度，而后工拙，纵横格轨，各具风雅”，至于何为“合度”或循乎“格轨”，他举例释之：“繁钦《定情》，本之郑、卫；‘生年不满百’，出自《唐风》；王粲《从军》，得之二《雅》；张衡《同声》，亦合《关雎》。诸诗固自有工丑，然而并驱者，托之轨度也。”<sup>⑯</sup>也无非要说明，各诗例皆本自《诗经》诸篇，在体格或体式上与之相合，遂有一定“轨度”可寻。

较之李、何诸子，后七子中尤其是李攀龙、王世贞，严求法度则有过之而无不及，在“语法而文，声法而诗”的重法意识驱使下，一整套更为严细的法度系统得以建构，其中“体”“法”的联系因此而加强。以个案为例，如在取法李、杜诗歌问题上，王世贞与谢榛分歧严重，榛声称拟李、杜长歌要在“摄精夺髓”，将李之“飘逸”和杜之“沉郁”，“合之为一，入乎浑沦，各塑其像，神存两妙”，却遭世贞严厉攻讦，所拟也被斥为“丑俗稚钝，一字不通”<sup>⑰</sup>。除却个人意气因素，诗学观念上的差异当最为主要。谢榛本意在于“学之者不必专一而逼真也”<sup>⑱</sup>，欲超越对特定宗尚对象字句形迹的拘执，从重神理精髓摄取的角度熟习体会诸家之作以集合众长，这也就是嘉靖年间他与李、王诸子结社论诗时所称学各家以“夺神气”、“求声调”及“哀精华”之“三要”，以为“得此三要，则造乎浑沦，不必塑谪仙而画少陵也”<sup>⑲</sup>。但在王世贞看来，谢榛所拟所论力主合二为一，与李、杜长歌各自体格或体式殊相乖违，无“法”而不伦不类。再以时代为例，如李攀龙《选唐诗序》论议唐五言古诗，作出后为同志王世贞所附和的“唐无五言古诗，而有其古诗”的断语，殊为典型。味其语意，前“五言古诗”与后“古诗”不同义，前者指唐五古之外的另一五言古诗系统，后者则指唐人的五言古诗。为此，他提出如陈子昂“以其古诗为古诗，弗取也”<sup>⑳</sup>，不能接受以唐人五古体格或体式摹拟外于唐代那一个系统的五言古诗的做法。这意味着在唐代之外的“五言古诗”与唐人“古诗”之间划出一道正宗和非正宗的界线，前者不外乎指为前后七子诸成员习学古体所重的汉魏五言古诗系统<sup>㉑</sup>。李攀龙如是说，用许学夷的话来讲，当是因为子昂所为“终是唐人古诗，非汉魏古诗也”<sup>㉒</sup>。概言之，李攀龙及其同志王世贞对于五言古诗系统的分辨，主要还在于树立五古正宗之“体”，以求得“法”之所据。

再回到屠隆所论，如前述，所谓“禀法于古”，实在指

认学古循法的诗歌创作路径,说明在此他和诸子的立场并无扞格,倾向古典文本的法度体认。而其评鹭其他诗友作品,也一再以法度相铨衡,如论休宁人汪淮古近体诗,“法无无比,律无不中,神无不传,情无不充”<sup>①</sup>。淮之于诗,王世贞序其诗集而亦称“能程则古昔不倍格”<sup>②</sup>,参比其言,屠隆许以“法无无比”,当非虚饰之语,乃敏锐揭出汪诗不失古法的特点,这也由一端表明其重诗法的立场。又他序胡应麟《少室山房稿》而评其诗,其中曰:

《十九首》如洞庭、云门,千秋寥寥,用其语则袭,不用其语则远,作者为短气罢尔。元瑞独奋而嗣响,不袭不远,庶几古人典刑。曹氏父子以下,取法而裁,匠心而运,诣妙境矣。而尤长于五、七言近体,无音不亮,无思不沉,无体不厚,无骨不劲,无韵不飘,无法不比。<sup>③</sup>

所论涉及胡古近体诗的运法,就习学五古经典《古诗十九首》而言,如果说“袭”这一机械的做法固然未为屠隆所认可,他称胡诗“不袭”,主要也就其避免蹈袭一端来说的;那么“远”即违背古法而远之,在他看来同样不足取,认为胡诗“不远”,就是说它们未远离古法,终有“古人典刑”。而谓于曹操父子以下古诗“取法而裁”及五七言近体“无法不比”云云,也要在彰显胡诗对古法的依循。由此他质疑无法可据的“杜撰”,则为重法度体认的另一表述,如主张为诗之道“新不欲杜撰,旧不欲剿袭”。不可滞泥“剿袭”,并不意味可以任意“杜撰”,这主要是由于后者虽自创生新,却易罔顾古法而为之,不可不予戒忌,借用他阐释为文之道的一席话来说,“杜撰而都无意趣,乃忌自创;摹古而不损神采,乃贵古法”<sup>④</sup>。

尽管在对待古典文本的法度体认上屠隆与七子一派诸成员立场相近,但并不代表他们在体认方式上意见完全一致,差异主要来自对“体”“法”关系的不同看法。隆在《论诗文》中论及诗曰:

杜撰则离,离则非超脱之谓,格虽自创,神契古人,则体离而意未尝不合;程古则合,合非摹拟之谓,字句虽因,神情不传,则体合而意未尝不离。<sup>⑤</sup>

假如说“体”作为具象体格或体式的指称,主要被看成是诗歌外在显表的“字句”布置,那么“意”显然被认为是其内在深层的“神”或“神情”的凝聚。关于后者,屠隆一再予以强调,如谓“夫诗者,神来”,“士不务神而务工,诗刻画斧藻,肌理粗具,气骨索然,终不诣化境”(《王茂大修竹亭稿序》)<sup>⑥</sup>,说明“神”或“神情”终究是诗歌灵魂之所在,也是诗人需要着力之处。“体”“意”的关系处理,攸关法度体认方式的认知,如用“离”“合”关系来表示,应当“离”而“合”之,或曰“合”而“离”之。“离”非曰脱离法度而为之,即“非超脱之谓”,旨在超乎对古典文本具象体格或体式的忠实仿拟;“合”也非谓字摹句仿以因袭古体,即“非摹拟之谓”,旨在获求与古典文本的神情契合。要言之,须“体”离“意”合,不

可“意”离“体”合。这显然弱化了诸子所强调的“体”“法”关系的紧密性,用屠隆更直接一点的话来说,“止要有古法,不必拘其何体”<sup>⑦</sup>。稍需说明的是,虽崇尚古“体”以求合“法”在七子一派内部获得不少成员认同,但如此决不意味他们认可字摹句仿的蹈袭,因为再僵板不化的崇古论者,也不至于承认步趋古人而无求自我变化的合理性。然以古体为尊的“追古”原则与力避摹仿的主观意愿之间往往难以达成兼顾的平衡,理论意义上的期望未必真正能在创作实践中落实。屠隆在注重古典文本法度体认的同时,要求超越对古作体格或体式的忠实摹仿,消释“体”“法”关系的紧密性,究其因,与他基于反思立场检视诸子所为及其影响显然有关。如于李、何“锐志复古”,虽他以曾“再造乾坤手段”相许,但也觉察“今人自李、何之后,文章字句摹仿《史》、《汉》”的负面效应,以为“近代后生”慕而仿效,至“涉猎西京,优孟《左》《史》”,“亦李、何启之也”,显然,这已是透过学古的影响效应去追究问题的发生源。他认为,就诸子本身来说,过度拘于古作体格或体式是主要症结之所在。如谓李攀龙选唐诗“止取其格峭调响类己者一家货,何其狭也”,“宜其不能选唐诗”<sup>⑧</sup>。李编《古今诗删》,选录自宋、元以外历代各体诗作,计三十四卷,其中卷十至卷二十二为唐诗。王世贞序是书,谓“于鳞取其独见而裁之,而遽命之曰删”<sup>⑨</sup>。屠隆所称李选录唐诗衡以“高峭一格”,还属其裁以“独见”所致,归根结底,出于他对唐人诗歌特定体格的一种偏嗜。但因为拘于古“体”而剿袭其语,则是屠隆所无法认同,这也难怪他曾语气激直地指责李攀龙所拟古乐府“全袭旧语,有一篇之中更三四字,遂掩为己物”,表示断断“不敢以为然”(《与冯开之》)<sup>⑩</sup>。

应该说,对于诸子注重古典文本法度体认的学古基本策略,屠隆显然给予了明确认同,他所真正质疑的实是基于“体”“法”紧密关系考量而拘执古作具象体格或体式的习学方式。为此,与“禀法于古”相对,他又主张所谓“铸格于心”,一如其在《论诗文》所称,既要“法度师古”,又能“神采匠心”。这意味着在重视古法型范意义的基础上,突出了主体内心基础与工夫在体认法度过程中的独特作用,倾向于法度内向与抽象层面的自我领会,要在寻绎超越古法具象形制而潜存内中的“神”或“神情”。如前所说,其实就观念层面而言,重学古而反机械摹仿也本为诸子所持守,如何景明重在“领会神情”,“不仿形迹”,甚至如谢榛声称“摄精夺髓”,或谓之“夺神气”云云,人多所悉,如此,屠隆上述在基本面上更像是在重申一种多为诸子认可的学古理念。然而,当“追古”而“先其体”的意向越过反摹仿蹈袭的理性戒忌,显迹于创作实践并激起仿效之风,那么“领会神情”或者“摄精夺髓”,事实上不过是理想化的主观意愿或虚弱的理性呼唤而已。从这一意义上来说,以“铸格于心”照应“禀法于古”,不能不归结为屠隆在检省诸子学古实践及其负面效应中所激发的某种警戒与拨正意识。

自然,“铸格于心”与“禀法于古”的协配方构成完整的意义链,但它消释诸子所重“体”“法”关系紧密性的意旨显而易见,突出了“心”“法”之间的关联性,将法度体认着重指向主体的心内基础与工夫。循着这条逻辑脉络察之,有两方面值得注意,一是重诗人材质或才性,将诗歌品格的塑造重点归向主体的心内基础。如屠隆提出,声诗之道“其丰神之增减,大都视其材矣”,“材多则情贍而思溢,光景无尽;材少则境迫而气窘,精芒易穷”(《冯咸甫诗草序》)<sup>41</sup>。这是说,“材”作为诗人才赋性之本质标志的重要性,乃在于诗歌“丰神之增减”的品格崇卑受其塑模,难以改易,或曰“赋材既定,骨格已成,即终身力争,而卒莫能改其本色,越其故步”(《范太仆集序》)<sup>42</sup>。所以它也成为铨衡诗品的一把重要尺度,如隆评友人沈明臣诗,“不以气伤格,不以格掩材,居然大家”,对比之下,深感“近世作者或乏长材,则诡而跳诸偏枯,以为险绝,而务掩其短”<sup>43</sup>。正是“材”的丰乏之别,基本塑就了诗作不同的品次。二是重“悟”这一倾向自我体验的主体自觉。如屠隆曰:“诗道有法昔人,贵在妙悟”<sup>44</sup>。而他序李言恭《贝叶斋稿》论诗道与禅家之言通一段话,更是多为人所注意,其以禅“一旦言下照了,乃彻真境”的彻见,引出诗道神悟之境:“夫天下之物,何者非神所到,天下之事,何者非神所办哉?方其凝神此道,万境俱失,及其忽而解悟,万境俱冥,则诗道成矣。”<sup>45</sup>如果说,这里的“凝神”不外乎指敛心以聚凝内在体验的心理活动,那么,由“凝神”而“解悟”,主要示意的是落实到心内体验而趋向觉悟的一种跃升过程。在隆看来,“悟”不啻是取决于个人禀赋资性,还要得之于日常修习工夫,如曰:“古人读书数十年,以全力而凝神于千秋,今人生平未尝从事,以枵腹而求肖于一旦,有何怪诗之不古也。”且以为,唐人诗歌中那些看似“常境常谈”的诗句,究其所以,“非腹有万卷、胸无一尘者不能办”<sup>46</sup>。意味“凝神”以“解悟”,乃由渐修而臻于主观认知的高度跃升,重点指向了主体自足性的内在体悟。

在七子一派范围内,无论是标举诗人之“材”,抑或倾向“悟”的主体自觉,当然非独为屠隆所声张,尤其是他所加盟的后七子集团,如王世贞、吴国伦、宗臣、谢榛等人均曾予以强调,不仅“才”、“才情”、“神才”等概念频现其各类著论<sup>47</sup>,且于“悟”这一指向更为成熟与完善境界的自觉活动,其同样力予主张<sup>48</sup>,从屠隆和该集团关系密切的角度观之,有理由判断提出上述诗学话语,与他追随诸子而受其陶冶当不无某种关系。也因如此,所谓“铸格于心”,着意于体现主体心内基础与工夫之“材”之“悟”,与其说是翻新别创,倒不如说是在审视诸子诗学指向过程中,响应其中在他看来更为合理的学古主张而加以标示。重视才性和体悟途径,无疑反映了诸子对于创作者主体性的一种关怀,在注意古典文本法度体认的同时,要求发挥创作者才性和倾重自我体悟以免全然受古法拘制的目的不言自明。屠隆于“材”与“悟”的强调,循依“铸格于心”

的逻辑脉络,同他所标称的“禀法于古”相辅而立;换言之,在强调古法之际,同样表达了维护创作者主体性的立场,这一点和诸子重才性重体悟的大旨不二。但如此的类比,似乎尚不足以完全说明其蕴意所在,联系以上他针对前后七子成员摹拟之失和由此产生的负面效应所展开的批评,在一定意义上,如前所述,将它视为因此激发的某种警戒与拨正意识,也许不失为一种更加合理的解释,更能看出其特别寓意之所在。

### 三 “性灵”说特征及其意涵的检讨

作为屠隆诗论中的一个重要概念,“性灵”一词屡见于他的著论,考察其本人诗学观念,自然无法忽略于此。“性灵”之概念的运用由来已久,不同对象基于不同的领域与视角,对其具体蕴意的诠释不尽相同,对此研究者在梳理和辨析这一概念的本义以及历史渊源时述之已详,不必赘言<sup>49</sup>。虽然“性灵”说并非屠隆首创,确切地说,是他借助历史的话语来声明个人的诗学主张,然其一再述及,事实上成为他诗论一个显著的标识。

探察屠隆“性灵”说的特征,首先一点,应注意它与“性情”之义的关联。在《诗选》中他提出,“夫诗者,宣郁导滞,畅性发灵”<sup>50</sup>。谓“宣郁导滞”,主要还是就抒发作者性情一端来说的,如唐人诗歌被屠隆看作在“主吟咏,抒性情”上足与《诗经》相媲美,特别是他所标举的“述边塞征戍之情,则悽惋悲壮,畅离别羁旅之怀,则沉痛感慨”那些“述”“情”或“畅”“怀”的抒发性情之篇,自是“宣郁导滞”的产物。以“畅性发灵”与之并置而论,赋予了“性灵”和“性情”相纽结的情感内蕴,这一点也合乎屠隆对诗以抒情为本基本特性的认定。但这么说,并不代表它和“性情”完全等义,其被专门标示,自当与“性情”有所区别,而从屠隆的相关述说中实也不难品出二者的微妙差异。如果说“性情”多少还表示相对宽泛的情感指向,那么“性灵”则更多被赋予一种本真意义上的情性特征。如他为凌东周所撰墓志,称许墓主诗“不若雕饰,天质自然,畅于性灵,洽于玄赏”<sup>51</sup>,即将“性灵”指向屏除人为“雕饰”的“天质自然”的本然呈露。为此,屠隆又特别标举“适”这一概念,以与“性灵”相应,如曰“诗有万品,要之乎适矣”(《旧集自叙》)<sup>52</sup>,“诗取适性灵而止”(《寿黄翁七十序》)<sup>53</sup>。所谓“适”,本义有适从、顺应之意,也表示在顺适的情势下臻于安闲自在的一种精神境域。“取适性灵”,其旨在顺适一己本真之情性,而达自然无碍的本然呈露,故或谓之“各写情性,不失本来”<sup>54</sup>,诗的性质或任务即在乎此,诗人由抒写一己本真之情性,而在精神上趋向自在自得的至“适”境地。如此,重“性灵”表现,不啻是屠隆基于力主“性情”而强调诗歌抒情特性的诗学立场,也更应当视之为该立场的一种强化宣示。

屠隆“性灵”说的另一特征,乃涉及诗歌审美性质的

认知。他在《论诗文》中说,“诗道之所为贵者,在体物肖形,传神写意,妙入玄中,理超象外,镜花水月,流霞回风”,紧接此后,他“摘赏”历朝诗家“篇什”以明其意,最后归纳所摘诗例“各极才品,各写性灵,意致虽殊,妙境则一”<sup>55</sup>。在此,诗歌之“所为贵者”,“各极才品,各写性灵”至为重要。其中如“理超象外”,早在三国时代,荀彧之兄曾以《易》中“圣人立象以尽意”说难之,彧则以“理之微者,非物象之所举”作为解答,认为“今称立象以尽意,此非通于意外者也”,主张“通于意外”求取“象外之意”<sup>56</sup>,即超越具体物象觅求“理之微者”或含藏之“意”。这一观念延伸至诗学领域,就有诸如晚唐司空图论诗强调“象外之象,景外之景”(《与极浦书》)及“韵外之致”、“味外之旨”(《与李生论诗书》),将诗人关注的焦点引向物象之外世界,由诗的字面空间拓展出象外的想象空间<sup>57</sup>。谓“理超象外”,当是要求诗歌体现超乎具体物象而潜在在象外世界的一种“韵外之致”或“味外之旨”。又如“镜花水月”,语出严羽《沧浪诗话·诗辨》以“水中之月,镜中之象(一本‘象’作‘花’)”形容盛唐诗歌“惟在兴趣”的比喻,其意自然在推崇“言有尽而意无穷”的审美效果。总之,二者实是对诗歌审美性质的一种描述,是对诗歌超越物象或言语的象外或言外趣味韵致的着意。如此也就能理解,屠隆在《诗选》中基于诗“宣郁导滞,畅性发灵”的特性,表示以所谓“理足趣长”的标准选摘“古今令人寂士”之作的理由,说到底,还与他注重意味深长、以暗示方式而激发想象的诗歌蕴藉传达艺术的审美倾向有关,只是在此他进而把这一问题同“性灵”表现联系起来;换言之,“取适性灵”不仅是呈现诗人自我本真之情性,且要求在审美上体现超乎具体物象或言语的趣味韵致。这也是为“畅性发灵”那样除却人为“雕饰”的本初情性之自然呈露而更需超出物象或言语拘缚以助深细品味的“性灵”之特征所决定的。应该补充一点的是,联系屠隆以“铸格于心”照应“法度师古”,突出“心”“法”之间的关联性,强调以“心”来统摄“法”的运作,此处对“性灵”说的声张,实际上同时成为其学古检省意识的某种集聚体现,也就是以凸显自我本真之情性的呈露,应对见束于古法形制的僵局。

在解析了屠隆“性灵”说的基本特征之后,有必要对其内在意涵展开进一步的检讨,以加深对它的认知。正如有研究者所指出,屠隆标举“性灵”与他浸淫佛学不无关系<sup>58</sup>。的确,如割断佛学这一意义来源,无法恰切而深入了解他“性灵”说的内蕴所在。屠隆自称“中岁兼学佛老,晚年一意奉佛”(《答张观察论佛老书》)<sup>59</sup>,与佛学结下难解之缘,特别是他自万历十二年在礼部主事任上遭刑部主事俞显卿弹劾而被削籍后,益奉佛不已,“一登蒲团之上,外忘尘世,内遗形骸”<sup>60</sup>。其晚年所著《鸿苞集》,也被称为尤“留意释典”<sup>61</sup>。更需注意的,佛学也成为其“性灵”说意义汲取的重点资源对象,他在致友人邢侗《与邢子愿

一书中说:

初祖西来,意不立文字,见性成佛,六祖本来无物,竟悟禅那,妄识尽捐,灵光孤露,安事万卷千经?后世聪明士大夫,博综古今,多记教典,谭玄说妙,倒峡悬河,通不理会真元,识见逾多,性灵逾障。”<sup>62</sup>

“见性成佛”、“灵光孤露”云云,要指作为本然之体佛性的自我觉悟,乃佛教禅宗将证悟本然之体工夫导向主体心内的体现。依照佛教的主张,诸佛和芸芸众生皆具佛性。佛性者,一切众生觉悟之性也。其“以不生灭故,得称为常;以常故,得称为本”<sup>63</sup>,被赋予了真实恒常之本体的质性。“性灵”被上书同时标出,显示它内在蕴意正是在与佛性本体的意义联结中得以确立。就此,屠隆在比较佛家与仙家重“性命双修”特点时也说,“佛菩萨止修见性,性灵既彻,万劫长存,皮囊不用”(《虚静》)<sup>64</sup>,指示“见性”与“性灵”之间的意义关联。而于“见性”,他则表示:“喜怒哀乐,酒色财气,功名富贵,是非人我,诗文交游,入据方寸,清者浊,明者昏,此心浮游四驰,而无由见性矣。”这是说,“万缘纷扰,众欲交攻”(《见性》)<sup>65</sup>,佛性因此障蔽,无由发见。显明佛性本然自在,真实湛然,一切众生只有除却迷妄,拂拭尘垢,方能发见本然真实之性。既云“识见逾多,性灵逾障”,示意须除“障”以呈“性灵”;“障”之不除,“性灵”难彻。此也如屠隆自谓虽在风尘之中,“随境观心,不忘觉照,道眼渐明,世谛渐解”,不敢“自障性灵”<sup>66</sup>。证明“性灵”自具本然之体面目,同样真实湛然,万劫不坏,去除障蔽,即还复纯真之本体。或如他所称,“释氏所守者灵明一窍,灵明而内,何所不真,灵明而外,何所不妄”(《重修首山乾明寺观音阁记》)<sup>67</sup>,“心本灵明,障物故暗”,“以渐去之,还吾本体”<sup>68</sup>。真在本然心体之中,本体之外无有其真;还其本体,即还其真。这里的“灵明”,在本体意义上与“性灵”实属同一概念序列<sup>69</sup>。“见性”既非向心外求取,一切本于一己,由心内工夫做起,了悟本然真实之性。而“性灵”固守其真,视“识见”为真性障蔽,拒之于心外,彰显的工夫亦立足于己,心内自足的意味同样显而易见。

除对佛性本体意义的直接汲取,另一方面,“性灵”说也特别受到佛道两家观照方式与处世态度的陶染,此为其意义来源的又一渠道。这还得先从屠隆本人信奉二氏的意向和缘由说起。如果将屠隆万历十二年遭弹劾而被削籍事件作为前后比较的一条时间界线,那么尽管之前他对佛道发生兴趣,如在颍上令任上,官事稍暇即“读老、庄之书,默观天地之化”<sup>70</sup>,在青浦令任上,与“深于禅学”的袁福徵、沈明臣、冯梦祯等人游处,“学空于释氏”(《长水塔院记》)<sup>71</sup>。然专意于佛道当在他落职以后,如称“挂冠以来,屏绝世事,日惟杜门守静,调摄身心,研讨古人清静之学”<sup>72</sup>,以为“读二氏书,志在清虚恬澹,解缚荡累”<sup>73</sup>。对于此次的变故,屠隆自称“以无怒为养性,以不辩为忘言”,一切“恬然安之”<sup>74</sup>,俨然无挂于怀,但洒豁之中寓含的因“遭垢蒙辱”产生的精神挫折感事实上是强烈的,无论是感慨

“时命乖谬”（《答胡从治开府》）<sup>75</sup>，还是自叹“世味浅薄”（《与周元孚》）<sup>76</sup>，折射出的显然是其内心难消的失落和不平。比较之前对佛道之学的染指，他在此际服膺二氏，寻求失意排遣和精神归宿的意味更浓。而兼学佛道意向的真正形成，站在其置身后七子集团这一角度上察之，又与他特别在和盟主王世贞交往过程中深切感受其后期处世心态的变化以至归心二氏的意向不无关系。明朝至隆、万之间，随着政治人物张居正进入权力核心，朝政在按张氏模式进行“起衰振隳”新变革的同时，由于其强化个人威权，严控朝野思想言论，一时“政体为肃”（《明史》卷二百十三《张居正传》），政治专独气氛相应趋浓。以后七子成员特别是盟主王世贞而言，尽管作为传统文人的文化根性，那种追求功业的价值取向和现世关怀的担当意识在他们身上从未消泯，但于世情变换的体验，尤其是此际政治氛围趋于肃厉带来的压抑感，以及个人偃蹇的遭逢，多少消磨着他们的锐气，几经世事人生的磨砺与摧击，理想企望多为现实思虑所消融，亢激性气常被静冷心境所掩盖。就王世贞来说，自隆、万以来，虽在仕途几度起转，但他入仕之初那种“肉血躁热，气志衡厉”的进取热情已大为消减，“百事倦而无复致味”的灰冷之念时萦杯中。究其因，除了仕宦起落的失意，及嘉靖三十九年（1560）其父王忬因深河战事失利被杀的那场“家难”留给他难以愈合的心灵创痛，尤其是经历“维新之化，千载一时”的明穆宗隆庆新政些许兴奋之后，更有随张居正执掌权柄，政治情势发展未合乎其理想期待带来的失望<sup>77</sup>。自是称愿为“佛道家奴”的他，朝夕“诵《华严》、《法华》、《楞严》、《金刚》、《黄庭》、《道德》诸经”<sup>78</sup>，皈依二氏之业。万历八年，王世贞拜太仓人王锡爵仲女县阳子王焘贞为“方外”之师，谓其“出之苦海迷途而婉导之”<sup>79</sup>，始沉湎于学道，出于内心冷落和倦厌，藉遁入道门以求精神救赎的目的更为明显。万历六年，屠隆在颖上令任上致书王世贞“累数千言”自通，此后他与世贞谈佛论道的机会显在增多，后者淡却“世味”的心态变化以及专意二氏，对他多有感染。如屠隆初悉世贞“壹意修真服食”即驰心焉，以为“真千古大快事”，“心神趯趯飞扬天地之外也”<sup>80</sup>，企望得到对方的指点。世贞而后则以王焘贞教戒，拳拳劝其“一切爱憎烦恼，以外境待之”。屠隆于是也虔事王焘贞为其弟子，力修道业。万历八年焘贞羽化，遂为撰传，初成寄王世贞核实求教，世贞则引焘贞“大道知之不言，言之不文”语诫其姑秘之，待后得焘贞之意再传之于人<sup>81</sup>。在焘贞羽化后，世贞栖身置其神龛的恬澹观中，一意修习，屠隆时去书致意，因对方“习静调心”，且“闻大有得”，于是多就二氏之业相切磋，以绝断“名障欲根”相求教，世贞则以“悟则为真，迷则为幻”海戒之<sup>82</sup>。

总之，屠隆真正皈依佛道，不仅与他“遭垢蒙辱”的仕宦变故有关，也深受尤其是后七子集团盟主王世贞后期处世心态变化及专注二氏态度的影响，其正是企求通过佛

道所向的一种自足和静定的心性修持，获取内心排遣和精神接引，觅索一片自我立命之地。如此，佛道观空悟真、致虚守静的观照方式和处世态度，自然也迎合了他那样的一种精神企望，如他曰，“夫释氏了义观空，犹有三十二分，老氏致虚守静，尚垂五千文，彼为性命设也，非为文字设也”，“即四大幻形，亦名假合，倏聚倏散，泡影空花，亦非真我”，因此“古之至人达士，往往轻一切幻泡，而重吾真我”。一切既皆空幻，犹如泡影空花，倏忽聚散，自当淡却世缘，虚静相待，无所执着，唯在悟得“真我”，返归“虚无自然本来面目”<sup>83</sup>。也一如他所体会到的，修习之要在“于淘洗渐顿，不染尘垢，不着色相，以境验真，以事炼心”（《与王元美先生》）<sup>84</sup>。这里，佛道之自足与静定的心性修持，与解除尘俗世纷以忘情遣累的精神着落连在一起。由此，“性灵”说也同时被寄寓了一层静心寡欲、落却形累的清虚淡适的内蕴。屠隆认为，体现“性灵”的“方寸灵明之地”之“障蔽而不彻”，乃由“欲心一萌”以至“精气泄耗”所致，“夫欲者，岂特饮食男女哉，凡人情感于外而动于中，一有所贪恋，一有所住着，即细微丝发，皆欲也”。所以，“性灵”或“方寸灵明之地”去障而彻，须从“寡欲”（《养神》）<sup>85</sup>做起，以养神蓄精，意味着一切世俗欲念均被屏除在“性灵”之外，以进至“一念不起，一物不著”那样一种“澄心定虑”（《观空》）<sup>86</sup>的精神境域。他在序族人屠大山诗集时，又评其诗曰：

家司马天才豪逸，凌轹当代。……及秉钺于楚，奉诏修玄岳，谒玉虚师，相探金箱宝笈，下而遇异人青羊桥上，恍焉有悟。则又冥心至道，栖神清虚，不欲以鞶帨之文自取销精耗气也。故其为诗贵跌宕而黜纤细，尚雄浑而薄雕镂，务兴趣而略声律。……公晚年摆落世务，不以一物经心，时拈枯棋，时衔浊醪，罢则终日危坐，兴至矢口偶成一诗，取适而已，了不求工，而天机流畅，顾有非呕心枯形者所能到。呕心枯形者，务以死求其惊人，而索之味短。公了不求工，矢口取适，而往往神来则存乎养也。（《屠司马诗集序》）<sup>87</sup>

如此“矢口取适”，显然是被屠隆作为“诗取适性灵而止”的典范来看待的，如果说“天机流畅”、“了不求工”云云，突出其兴之所至而自我本真之情性的自然流露，故与“呕心枯形者”迥然有异，那么所谓“矢口取适”，则又被认为是作者“冥心至道，栖神清虚”的修持所得，“性灵”所发抒，自然已是淡却世缘的“不以一物经心”之后的一己清静之心与虚淡之性，呈现一种所谓“外忘尘世，内遗形骸”的精神至上之境，也犹如隆在《适志》诗中所称淘尽尘念的那种“人世隔绝，神冥大虚”<sup>88</sup>的境地，蕴涵其中安适淡然的退守意识，令人不难发见。

## 结 语

作为后七子集团一名重要的新生代成员，屠隆与影响

笼盖明代中叶文坛的七子一派复古阵营关联密切。展开对他诗学观念的考察,不仅在于解析其诗论的具体特征和内涵,也是旨在透过这一个案的分析,从一侧面揭橥复古派后期诗学观念发展演化的趋向。综观屠氏论诗,从一个方面显示复古派尤自隆、万以来诗学观念承传与变迁互相交织的演化态势,或曰反映了该诗文流派在它后续阶段发展之一脉。这也就是,既体现了对诗以抒情为本和以蕴藉传达为尚的基本特性及审美性质的执守,坚持重古典文本法度体认的学古基本策略,在这些关乎诗歌本质和习学途径问题上,恪守诸子的相关原则,成为接应他们诗学立场的一个显著表征;又注重主体心内的自我体悟,消释为诸子所强调的“体”“法”关系的紧密性,突出“心”“法”之间的关联性,多少当归之于其对自身文学阵营学古实践以及相关效应的反思而激发的一种警戒与拨正意识。而屠隆对于“性灵”说的声张,成为了从理论层面上循守诗歌基本特性与审美性质的强化剂,也是其学古检省意识的某种集聚呈现,即以主张自我本真之情性的呈露,应对一味拘于古法形制所造成的偏失。同时也应看到,“性灵”说在凸显创作者的主体性、强调表现自我本真之情性之际,其关注点也移转至陶尽尘世欲念的清虚淡适之境,恬然退守的心向显而易见,这一些,除了涉及屠隆中岁习学佛道以及其间遭谗落职而心境由此发生某种逆转的切身经验,也与深受王世贞后期处世心态变化以至专注二氏之业态度的感染有关,在某种意义上,成为其冷落世俗心境在诗学层面上的一种折射,这不能不说增添了它意涵指向上的复杂性。

①①①①①① 《由拳集》卷二十三,明万历刻本。

②②②② 《由拳集》卷十二。

③③ 葛兆光《汉字的魔方——中国古典诗歌语言学札记》,第201页、207页,复旦大学出版社2008年版。

④④ 周寅宾点校《李东阳集》第三卷,第58页,岳麓书社1985年版。

⑤⑤ 《李东阳集》第二卷,第115页、第534—535页。

⑥⑥ 《大复集》卷三十一,上海古籍出版社影印文渊阁《四库全书》本。

⑦⑦ 《空同先生集》卷五十,台北伟文图书出版有限公司1976年影印明嘉靖刻本。

⑧⑧ 《外篇·论学下篇第六》,《空同集》卷六十六,上海古籍出版社影印文渊阁《四库全书》本。

⑨⑨⑨⑨⑨⑨ 《诗家直说》,朱其铠等校点《谢榛全集》,第718页、745页、803页、762页,齐鲁书社2000年版。

⑩⑩ 《艺苑卮言四》,《州山人四部稿》卷一百四十七,明万历刻本。

⑪⑪ 《栖真馆集》卷十,明万历刻本。

⑫⑫ 《再与何氏书》,《空同先生集》卷六十一。

⑬⑬ 《与李空同论诗书》,《大复集》卷三十二。

⑭⑭ 《徐迪功集序》,《空同先生集》卷五十一。

⑮⑮ 《刘梅国诗集序》,《王氏家藏集》卷二十二,明嘉靖刻清顺治修补本。

⑯⑯ 《谈艺录》,何文焕辑《历代诗话》,下册,第769页,中华书局2006年版。

⑰⑰ 《艺苑卮言七》,《州山人四部稿》卷一百五十。

⑱⑱ 《沧溟先生集》卷十五,明隆庆刻本。

⑲⑲ 陈国球《明代复古派唐诗论研究》,第112—113页,北京大学出版社2007年版。

⑳⑳ 杜维沫校点《诗源辩体》,第144页,人民文学出版社1998年版。

㉑㉑ 《汪禹 征君墓表》,《栖真馆集》卷二十九。

㉒㉒ 《汪禹 诗集序》,《州山人续稿》卷四十三,明刻本。

㉓㉓㉓ 《白榆集》卷二,明万历刻本。

㉔㉔㉔㉔㉔ 《论诗文》,《鸿苞集》卷十七,明刻本。

㉕㉕ 《白榆集》卷三。

㉖㉖ 《古今诗删序》,《州山人四部稿》卷六十七。

㉗㉗ 《由拳集》卷十七。

㉘㉘ 《白榆集》卷一。

㉙㉙ 《沈嘉则先生传》,《由拳集》卷十九。

㉚㉚ 如王世贞谓“才生思,思生调,调生格”(《艺苑卮言一》,《州山人四部稿》卷一百四十四),置“才”于引发与衍生“思”、“调”、“格”的统摄性之位,赋予其显著之义。又其《陈于韶先生卧雪楼摘稿序》论作诗之难,归结为诸端“兼之者难”,“其所以难,盖难才也”(《州山人续稿》卷四十四),说明“才”在诗歌诸审美要素“兼”而备之的艺术经营中的作用是独特而至要的。又如吴国伦序豫章朱贞吉《远游编》,品评集中所录诸诗,谓其“体益备,思益沉,才情益鬯”(《甌甌洞稿》文部卷四,明万历刻本)。其《哀拙稿序》评他人诗作也许以“类多本性术以自畅其才情”(《甌甌洞稿》卷四十二,明万历刻本)。宗臣曾论评李攀龙见赠之篇,谓“神才奇秀,意兴慷慨,天地间安得此语”(《报于鳞》,《宗子相集》卷十四,明万历刻本),重其才性之意同样显而易见。

㉛㉛ 如吴国伦评王世懋关洛纪游诸诗,谓“毕竟善悟,不可量也”(《与宗良王孙书》,《甌甌洞稿》卷五十二),称赏其善于由悟而得。谢榛表示作为学诗之“梯航”,应“悟以见心,勤以尽力”(《诗家直说》,《谢榛全集》,第771页)。又认为诗与文一样,“非养无以发其真,非悟无以入其妙”(《诗家直说》,《谢榛全集》,第707页)。而王世贞论对诗法的体认,指出:“法合者,必穷力而自运;法离者,必凝神而并归。合而离,离而合,有悟存焉。”(《艺苑卮言一》,《州山人四部稿》卷一百四十四)均显他们重“悟”的倾向。

㉜㉜ 参见吴兆路《性灵派研究》,第1—6页、第30—31页,甘肃教育出版社2001年版。

㉝㉝ 《鸿苞集》卷十八。

㉞㉞ 《明故承务郎沂州同知松石凌公墓志铭》,《栖真馆集》



卷二十八。

- ⑤ 《魏书·荀 传》裴松之注引《晋阳秋》所载何邵为荀粲所作传,《三国志》卷十,第319—320页,中华书局1995年版。
- ⑥ 参见陈伯海《中国诗学之现代观》,第174—176页,上海古籍出版社2006年版。
- ⑦ 周群《屠隆的文学思想及其“性灵”论的学术渊源》,《南京师范大学学报》2000年第6期。
- ⑧⑨ 《鸿苞集》卷二十七。
- ⑩⑪ 《奉杨太宰书》,《栖真馆集》卷十九。
- ⑫ 张应文《鸿苞居士传》,《鸿苞集》卷首。
- ⑬⑭ 《白榆集》卷十四。
- ⑮ 《菏泽神会禅师语录》,李森编《中国禅宗大全》第一辑《中国禅宗名著汇要》,长春出版社1991年版。
- ⑯⑰⑱ 《鸿苞集》卷三十五。
- ⑲ 《与陈广野给谏》,《白榆集》卷十二。
- ⑳㉑ 《白榆集》卷五。
- ㉒ 《答傅伯俊》,《白榆集》卷八。
- ㉓ 除了“灵明”,屠隆还有“虚灵”、“真性”、“真我”等说,皆具有本体的涵义,与“性灵”概念相近。如《人解》:“所谓虚灵,乃本然之体,不以私欲窒其府,不以私欲昏其鉴,则本然之虚灵在我矣。”(《鸿苞集》卷二十七)《长水塔院记》:“浪喜浪戚,往来于胸,是发于浮想,非真性也。是为物所转,非转物也。……无乐无戚,外境常移,真性常湛,而心地常乐。”(《白榆集》卷五)《真我》:“吾有真我,一点灵光是也。假我有坏,真我不坏。……超世历劫,真我长存。”(《鸿苞集》卷三十五)
- ㉔ 《与冯开之》,《由拳集》卷十四。
- ㉕ 《与刘观察先生》,《栖真馆集》卷十四。
- ㉖ 《与颜应雷侍御》,《栖真馆集》卷十八。
- ㉗⑱ 《白榆集》卷六。
- ㉙ 如王世贞评述张居正之为政,“居正中、商之馀习也,尚能以法制持天下”,然而“器满而骄,群小激之,虎负不

可下,鱼烂不复顾”,且曰“善乎夫子之言,虽有周公之才之美,使骄且吝,其馀不足观也已”(《嘉靖以来首辅传》卷八,上海古籍出版社影印文渊阁《四库全书》本),以为居正虽怀抱治理天下之才,但骄恣专断的政风不足为观。万历三年,世贞方在郟阳巡抚任上,假时郟阳、襄阳二府属及河南南阳府属等处发生地震之机,上《地震疏》奏言“内而养志,以坤道宁静为教;外而饬备,以阴谋险伏为虞”(《州山人四部稿》卷一百七),更被看作是“用以讽居正”(《明史》卷二百八十七《王世贞传》,中华书局1984年版)的举动。

- ㉚ 《喻邦相》,《州山人续稿》卷二百一。
- ㉛ 《县阳大师传》,《州山人续稿》卷七十八。
- ㉜ 《屠长卿》,《州山人续稿》卷二百。
- ㉝ 屠隆《与王元美先生》:“先生习静调心,闻大有得,每自观中来者,无不心醉。仆……朝夕不忘提醒此心,而名障欲根苦不肯断,世上万缘,独此二物为难除。……神秀云时拂尘埃,六祖云本来无物。菩提正觉,必归六祖,然神秀之旨,何可废也。恐当以神秀为筏,六祖为岸矣;必以筏然后及岸,必及岸然后舍筏。不拂尘埃而直求无物,有是理乎?”(《白榆集》卷七)王世贞复信教之云:“妙明真心与妄心本无有二,悟则为真,迷则为幻。知色即是空,则知空即是色,所以水沍为冰,冰融为水。若别求照心以破幻心,则又误也,足下试一体察,自朝至暮,刹那之际,何往而非声色香味触法感乎?但听其自来去,不于此而生住心可耳。足下谓不当以六祖偈而废秀法师,此是实语不诳语,秀法师但不合得衣钵耳。……且秀法师以识字失之,六祖以不识字得之,吾侪所坐病,不可不猛省也。”(《屠长卿》,《州山人续稿》卷二百。)
- ㉞ 《与陈玉叔方伯》,《白榆集》卷十三。
- ㉟ 《白榆集》卷十九。

[作者单位:复旦大学中国古代文学研究中心]

责任编辑:李超