

March 2016

Humanity-Restoration and Artistic Creation: The Interfusion of Liu Xizai's Ideas of Inner Saint and Poetic Virtue

Tao Ma

Follow this and additional works at: <https://tsla.researchcommons.org/journal>



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Ma, Tao. 2016. "Humanity-Restoration and Artistic Creation: The Interfusion of Liu Xizai's Ideas of Inner Saint and Poetic Virtue." *Theoretical Studies in Literature and Art* 36, (2): pp.144-155.
<https://tsla.researchcommons.org/journal/vol36/iss2/7>

This Research Article is brought to you for free and open access by Theoretical Studies in Literature and Art. It has been accepted for inclusion by an authorized editor of Theoretical Studies in Literature and Art.

“复性”与“游艺”：论刘熙载的“内圣”境界与其“诗品”理想的融通

马 涛

摘 要：刘熙载精通性理之学，为一代儒宗，著《持志塾言》《古桐书屋札记》，对“内圣”境界的探讨，贯穿于刘熙载的哲学、文艺、修身之中，故其谈艺之作将艺术与人生、“复性”与“游艺”打并一片，极具人文关怀。“文为心学”的理念是“内圣”境界与其“诗格”理想相融通的基础；内圣境界主要体现在使心性归复到“不滞于物”“与物同体”“万善俱足”的本来面目；“内圣”境界辐射下的“诗品”理想表现为既反对因“忧生”而起的“悲愁”，又认为完全超脱的“放旷”精神未合“中道”，而追求“超物我”“忧世道”“持志节”三种精神的相融相济。

关键词：刘熙载；艺概；内圣境界；诗品

作 者：马涛，南京大学博士，中国古代文学专业，主要从事诗学研究。电子邮箱：502330562@qq.com

Title: Humanity-Restoration and Artistic Creation: The Interfusion of Liu Xizai's Ideas of Inner Saint and Poetic Virtue

Abstract: The Qing-Dynasty Confucian scholar Liu Xizai (1813 – 1881) expanded his idea about inner saint in terms of philosophy, literature and arts, and self-cultivation throughout his life. In such works as *Private Words to Uphold the Will (Chizhi Shuyan)* and *Reading Notes from Ancient Tung Tree Studio (Gutong Shuwu Zhaji)*, Liu explored the ways to integrate life and art, human nature and artificial skills, with strong humanistic concerns. Underlying his concept of inner saint is the fusion of the idea of “literary creation as the study of mind” and the ideal of poetic virtue. Inner saintliness is achieved in the mind's return to the state of detachedness to objects and integrity with objects, while poetic virtue of an inner saint shows the characteristics that no overindulgence in sadness would be resulted from worries and total detachedness would not align with the idea of moderation. Therefore, transcending self and objects, concerning the world and maintaining a high moral standard should be pursued as a combined spirit.

Keywords: Liu Xizai; Generalization of Arts; inner saint; poetic virtue

Author: Ma Tao is a PhD student of Chinese ancient literature at Nanjing University (Nanjing 210023, China), with research focus on classical Chinese poetics. Email: 502330562@qq.com

刘熙载是晚清之际的著名学者，以精深卓绝的文艺理论流誉学林。其《艺概》《游艺约言》等谈艺诸作，名章隽句，络绎纷会，极为豁人心目。这一方面固然有得于渊博精深的知识积累，然而另一方面，实是源于一份淳至深彻的“心性修养”。在刘熙载的艺术理念中所标举的“心性”“胸次”“养气”“气象”“韵度”“意格”“人品”“持志”“守道”“元气”“根柢”“天游”等，无不是“内

圣”修养的外射，故而对文艺的探讨，精光所注已不限于耳目感官，风容辞采之表，常常将自身的生存情境、人格意志、胸襟涵养与批评对象打成一片，故而在某些看似深邃精切的评点背后，实际上呈现出自我内在精神与对象的涵融相济，蕴含着人书相融时的兴发感动与如鱼饮水式的妙悟，故审美所调动的已不光是经验知识的积累与感官功能，而是修炼一颗体悟深层意蕴的灵心，以自己的

人生境界、生存体验与作品互应和对话。刘熙载精通性理之学，为一代儒宗，著《持志塾言》《古桐书屋札记》，对“内圣”境界的探讨，贯穿于刘熙载的哲学、文艺、修身之中，其《古桐书屋札记》中自言“凡事皆有‘求志’‘达道’，虽一艺之微亦有我在”（737），故其谈艺诸作乃胸襟学问喷薄而出者，不仅有着对文艺的洞见，更是将艺术与人生、“复性”与“游艺”打成一片，极具人文关怀。

一、“复性”与“游艺”融通的基础：“文为心学”

“复性”与“游艺”之所以契如一体，这与刘熙载对文艺本质的理解密切相关。在他看来，文艺既非外在技巧性的炫耀修饰，亦非单纯“载道”“明道”的工具，而是将其视为“心学”。如：

文，心学也[……]盖自内出，非由外饰也。（《游艺约言》754）

文不本于心性，有文之耻甚于无文。（《游艺约言》751）

扬子以书为心画，故书也者，心学也。（《书概》186）

《诗纬·含神雾》曰：“诗者，天地之心。”文中子曰：“诗者，民之性情。”可见，诗为天人之合。（《诗概》93）

刘熙载之学，旁收博通，“兼取陆、王及康节、白沙诸儒，而仍折衷于程朱”（沈祥龙，“刘先生行状”），“颇好周秦间诸子，又泛滥诸仙释书”，“兼及诸子百家，各取所长，毋轻訾所短，不许存门户轸域之见”（胡传 467）。故其“文为心学”的文学本体论可追溯到佛教心性理论与受佛学沾溉甚深的陆王心学，李长之言：“从宋明的理学发展的线索看，由讲理到讲心性，由讲心性而讲情，由讲情而讲欲，刘熙载承接了这个余波”（685）。佛学对刘熙载的文艺理念影响很深，其《查芙波先生借梵书》一诗，即记述了自己与业师查芙波共阅《楞严》《圆觉》《净名》三经，师弟之间相互启益的经历，诗云“我知文诀由师授，师谓禅机自我开”

（《昨非集》691）。可见“文诀”与“禅机”之密切联系。在禅宗看来，“菩提般若之智，世人本自有之，只缘心迷，不能自悟”（丁福保，《坛经笺注》39）每一个人的生命深处都有一种高贵清静的自性（佛性），“各怀无价之珍”、各俱“自家宝藏”，但每被尘翳所障蔽，不得显发，所以，只要自身努力修持，断妄去执，证悟并归复到自己的“灵明本心”，即可成佛，故“菩提只向心觅，何劳向外求玄。”这种思想在刘熙载的诗文中屡屡出现，如“心外本无佛，念佛即念心”（《昨非集·僧属作念佛忏悔偈应以两绝》688）、“珠在衣中明的，水存瓶里白皑皑。美人春梦由来醒，不为黄莺唤起来”（《昨非集·薄仲默胡佛生朱卧云论佛性令余下转语》691）、“现在只一念，如明珠内照，昏昧自遗失，万劫难可遇。有人求清泉，誓愿行百里；家有石覆泉，视之久未见”（《昨非集·戏为三生石偈》658）其中“珠在衣”“水存瓶”“明珠内照”“家有清泉”^①诸意象皆象征佛性、佛心的具足圆满，不待外求。于是《艺概》中便直接借禅学以论证创作者的心性修养，如“偶为书诀云：‘古人之书不学可，但要书中有个我。我之本色若不高，脱尽凡胎方证果。’不惟书也”（《游艺约言》755）。这里的“我”实指本具圆满佛性的“本来面目”，艺术不是外在形式的摹拟、学习，乃是我之“本色”的呈露，然而要想达到本色的高卓境界，须“脱尽凡胎”、明心证果，故反归“内心”的修持觉悟才是艺道的根本。

同时，儒家的“心性”之学乃是刘熙载文艺理论的主要思想背景，“文不本于心性，有文之耻甚于无文”（751），在《持志塾言》中专有“心性”一节对此作出探讨。在他看来，“心”并非浅层的主体情感或精神，而是形而上的“道德”本体落实于人性的自觉之中。刘熙载在理学著作中言：“天只是以人为心，人只当体天之心以为心”（《持志塾言·天地》44）、“天赋性于人，以全授之，人当以全归之。故尽性是本分事”，又“人之本心与天无间”（《持志塾言·心性》45）故“天心”呈现于人性之中，“人能弘道”；“人心”归复到“天心”的高度，以此庄严自身，而免于自弃堕落。刘熙载论诗之功用时言：“天之福人也，莫过于予以性情之正；人之自福也，莫过于正其性情。从事于诗而有得，则乐而不荒，忧而不困，何福如之！”（《诗概》118）。可见诗之为用，已非限于传统意义上“正

得失,经夫妇,厚人伦,美教化,移风俗”式的外在政教,而是成为“从事于诗而有得”以兹“安身立命”“体道养心”的精神指引,通过诗的兴发感动,将“天”赋予人的“善”性,扩充葆养,于是外在的教化变为内在善端的自觉发露。故刘熙载所谓的“诗为天人合”,即强调诗歌所呈现的乃是诗人归复“天”所赋予的具足圆满的善性,德合天地,完成自我时的境界,故而文艺是“人心”与“天心”交融不昧的结晶。另一方面,诗文对于接受者来说,亦可将人心从尘欲物欲、血气之私的蒙昧委顿中唤醒、超拔出来,使之生意活泼,故诗文是人完成生命觉醒与“复性合天”的重要导引,刘熙载用“觉”“起”“唤醒”“起发”“证验”“生意”来谈诗书的作用,使他对文艺的赏会更为看重蕴含其中的心性义理、人格精神对自己的兴发感动。《持志塾言·为学》云:“唤醒者使之觉,扶卧者而使之起,诗书师友之益盖如是。若呼而不觉,扶而不起,是自弃也”(11)。“读书所以唤醒此心,起发、证验皆然”(10)。《古桐书屋札记》云:“善读者,满腔生意”(727)。“儒家不言‘悟’,而实已言之,如言‘觉’、言‘兴’皆是”(738)。“兴”作为古典诗学的核心范畴,在刘熙载看来,已非单纯的感发意志,唤起情感之用,“兴”是“觉”“悟”二字的另一种表达,在于“唤醒此心”,明心见性。^②

总之,不管是儒家的“明德”之性,还是佛家的“菩提般若之智”,它们都把人生的意义、道德之完满安放在了具有形而上色彩的“本心”上,并且一致认为此“心”在本初即是灵明无染的,只是被“客尘”(物欲、理性等)所遮蔽不得显发。但是所有“客尘”非生命所本有,所以儒家通过修养“功夫”,佛家通过“觉悟”来使此“心”归复。因此,生命的觉悟过程就是返归“本心”的过程,要人证悟到灵明之心乃人之本有,不假外求,进而操存葆养,善自护持。故而“灵明本心”的归复也便成为生命价值的最终归宿,所以不需要外在的追求与斗争,只须回归本心,便可当下圆满。正如徐复观所云:“中国文化是‘心’的文化”,并认为“孟子、庄子、荀子以及以后的禅宗所说的‘心’,是通过一种修养工夫,使心从其他生理活动中摆脱出来,以心的本来面目活动”(216)。

正是在刘熙载这种“文为心学”的理念下,艺术的创化与人的“完成本分”“复性达天”一体同源,“本心”的呈露与“诗心”的感发交融不昧。于

是心性境界的高低决定文艺境界的高下,重视“内美”成为其理论的主旋律,《游艺约言》云:“善文者,内出而无穷;不善文者,外挹而有限”(751)。“‘文’字古多作‘文明’解。盖自内出,非外饰也”(757)。由历代评论家所标榜的“诗教”,大多被某种“外在”化的观念、教条、伦常、仪则、道理等拘压,诗人为了“尊体”或“自尊”常在诗中空谈名教道德、比兴寄托,实则缺乏真诚深厚的感发力量,于是空心喧哗,一片游词浮响。然而刘熙载揭橥“文为心学”,将心性的涵养作为文学发生的原在机制,于是外在化的道德名教变为人心的内在自觉,德性向内沉潜,乃是以诗人长期人格胸襟的涵养酝酿为“基质”,同时借助高超的艺术修为,使人格境界与诗歌境界打并一片,互为表里。故诗中呈现出的不仅为一时间偶发性的情绪意兴,而是一种更为持久、更为深粹、更具感召力的“心性”本质,是诗歌境界与人生境界相互映发的“生命根性”的自在呈现,而非出于目的性、指向性的“作意”。

二、“内圣”境界:归复“心性”的本真状态

在刘熙载的艺论体系中,诗歌从创作到接受,实是一段以“心”(人心)合“心”(天心)——以“心”传“心”——以“心”觉“心”的历程,“复性”与“觉心”是其关于文艺功用的核心观念。具体而言,心性的“归复”与“觉醒”不仅是其“内圣”修养的主要方面,亦是其衡量种种诗境诗格之高下的精神尺度,诸多文艺评赏大都以此为“原点”推衍出来。那么心性的本真状态如何?或须要人通过修养工夫归复到何种境地?

(一)“不滞于物”之心:疏水曲肱,乐在其中

“不滞性”是理学对“心”性的重要体证^③,即着重呈现一种“出乎其外”的“超越”精神。《古桐书屋札记》云:“镜无留影,影之好与不好,皆适来适往,非有滞也。君子‘不凝滞于物’,如之”(744)。又“超出一物,斯能运动一物。纳身甕中,尚欲甕惟我运乎?”(《持志塾言·致用》35)。“不凝滞于物”与“超出一物”即是从血气之私所产生的荣辱、浮沉、名利、得失、悲喜、是非、好恶、生死的扰攘缠陷中解脱出来,葆养恬淡安宁的心境,而不被外物所侵害、扭曲,得以持志合道、复性

守真。故刘熙载进一步体认到，“困于饮食、男女，与困于死亡、贫困，皆非《易》之所谓‘亨’者。”“心贪为贫，屈为贱，衰为老，疾为病，亡为死。若心无累境，自不能困之。”“人不患外困于境，而患自困于私。君子惟不自困，故能在困而亨”（《持志塾言·处境》41）。“众欲皆从身起见。然则，身是不好底物事了？非也。心泰，则百体从令；不然，则百体累心乃心累百体耳”（《古桐书屋札记》730）。此种“心不滞于物”的涵养在《与友人游山寺》一诗中呈现得极真切：

此间静坐足长昼，欲返视听无将迎。
回廊高下设破榻，周围碧树相晦明。不知何处鸣锁钥，半林栖鸟因人惊。须臾复定入寥寂，炯日不动当空庭。万境遭值略如此，人生逐物竟何已！好借禅机悟常住，穷不可忧达勿喜。知君本无轩冕意，我更生平绝希冀。得闲惟愿辄相呼，抱看群山结烟翠。（《昨非集》674）

诗中“欲返视听无将迎”即“照心如镜”之义，“人动鸟惊”象喻心为外境所动，身外诸境皆须臾变现无常之物，心应如“炯日不动当空庭”，炯然独明，不随物迁，不被境翳，如此“守住”常性而免于逐物，自可超脱于穷达喜忧，洒脱自足。正是在如此切身的义理亲证中，刘熙载对东坡诗文有了精深的赏会，《读东坡海外文》云：

东坡海外篇，跌宕弥自喜。路绝风云通，仙源溯流水。平生学道心，正为兹境耳。夷险无殊涂，一理视生死。习苦苦亦甘，味极天下美。或称书法进，乃自儋州始。何怪文笔雄，风涛泻千里，后人隘胸襟，敛手叹绝技。绝技夫何奇，此公中有恃。（《昨非集》669）

可见东坡海外诗文的卓绝成就，并非依靠奇特的绝技，而是“中有恃”，正因“平生学道心”，使它能将夷险生死，视之一理，而于“路绝”穷途之中，为精神开辟出一片桃源春水。这种凭借“学道心”齐同生死、贵贱的理念，是完成精神“超越”的重要方式，屡屡出现在刘熙载的理学著作中。《古桐书屋札记》云：“欲生欲死，皆谓之惑。闻

道则无欲，无欲则处一化齐，非期必于死，而死亦可也。”“君子在贫如客。然岂惟贫哉？处富及处贵贱、死生，皆当如是。”“谓‘富不如贫，贵不如贱，生不如死’者，未免落于边见。惟处一化齐为得之”（745）。

正是通过以上修养功夫，使人摆脱俗累，超越现实的人生困境，而达到儒家的理想境界——“洒脱”与“孔颜乐处”，此即为圣人境界的内在表征，又是显发于外的风神气象。刘熙载于《古桐书屋札记》中对此论之颇多：“洒脱由于无欲。如处贫富，超乎贫富之外；处死生，超乎死生之外：皆是洒脱也”（249）。“圣贤只是亨于心，境不足道，于此可知孔颜乐处”（252）。“‘疏水曲肱，乐在其中。’有能与圣人同此内重外轻之意者，圣人之徒也”（245）。“洒落”一词源于黄庭坚对周敦颐精神境界的形容，“人品甚高，胸怀洒落，如光风霁月，廉于取名而锐于求志，薄于徼福而厚于得民，菲于奉身而燕及羸嫠，陋于希世而尚友千古”（255）。“孔颜乐处”为周敦颐对“圣人境界”的体悟，据二程记载，“昔受学于周茂叔，每令寻颜子、仲尼乐处，所乐何事。”《通书·颜子》释之云：

颜子“一簞食，一瓢饮，在陋巷，人不堪其忧，而不改其乐。”夫富贵，人所爱也，颜子不爱不求，而乐于贫者，独何心哉？天地间有至贵、至富、可爱、可求而异乎彼者（世俗的富贵）。见其大而忘其小焉尔。见其大则心泰，心泰则无不足，无不足则富贵贫贱处之一也，处之一则能化而齐（齐贫富贵贱）。（周敦颐 31）

孔颜乐处是面对现实世界的困境时，依然能自得其乐，所乐者，非故作清高之态与放达之举，而是“见其大而忘其小”，“大”者，流行周充于宇宙的天道（天理），心性之仁；“小”者，私己的功名利禄和口耳之欲。即由于内心之中有超越于富贵荣达的精神信仰在，是道德理想或对天人之际的形上之道有深切的觉解，令人产生了一种富足、充裕、求仁得仁，不待外求的“乐感”，这实际上是一种超越世俗常情的内在精神之乐。如周子言：“君子以道充为贵，身安为富，故常泰而无不足，而株视轩冕、尘视金玉，其重无加焉尔”（32）。处

于此境界之中乃能“素富贵,行乎富贵;素贫贱,行乎贫贱;素夷狄,行乎夷狄;素患难,行乎患难;君了无人而不自得焉”(《四书集注》23)。即主体顺乎万物之情,随运化以施其功,而不累于物,即是充满和乐的“自得”之境。

刘熙载在穷蹇困厄时之所以未有牢骚愤懑之气,正得于他的“内圣”修养。《郭嵩焘日记》论其“高节雅量”云:“予朋辈中不为境遇所累者,融斋一人而已。”又“申凫言:‘融斋根柢深厚,挹之不尽。偶言及办事未达,心常吃苦,此恐是累。’融斋曰:‘不要认作苦,且向此中透出。’谈次,又言‘凡不自适其意之谓苦’。因悟融斋弃官不为,敝衣粝食,而容色充娱,彼固有自适其意者在也[……]”“融斋自谓生平持咒,四语而已。曰忍屈伸,去细碎;曰淡泊明志,宁静致远”(186)。“向此中透出”与“超出一物”正同一理趣。刘熙载自作《漫成》云“人生务外总荒唐,外物终须有散场。自立问宜何处所?无楼无阁得天光”(《昨非集》692)。其弟子袁旭于日记中评道:“此言乐天知命,善于立身者,不必有凭借也。”又“‘无楼无阁’,即朱子《答陈同甫》所云‘掀却卧房,亦且露地睡’,‘得天光’者,即《老子》‘嗇’义、微明之义”(12)。朱熹与陈亮书云:“尝论孟子‘说大人,则藐之’,孟子固未尝不畏大人,但藐其巍巍然者耳。辨得此心,即更掀却卧房,亦且露地睡,似此方是真正英雄”(《朱熹集》1607)。“掀却卧房,亦且露地睡”,喻不依赖外界条件,“得天光”即自足充实于内,与天合德。

(二)“万物一体”之心:吉凶与民同患

庄、禅在各自的哲学构建中皆有“超物我”的精神意向,企图摆脱现实外境及自身内在情感的痛苦与困扰。然而各自所要达到的理想“心”境却有所不同。庄子通过“心斋”“坐忘”,忘怀名利得失、智虑巧慧、甚至自我的肉身存在,消除目的性对人的羁绊,以便摆脱各种情感、欲望、观念成规的干扰,使“纯粹”“虚明”“恬淡”的“本心”呈现出来,达到“超越”的无累之境,然而这种“本心”是弃置了情感价值、社会关怀的,即“不为世累”“不以世事为意”;禅宗以解脱生死为根本,物我皆空,《古尊宿语录》云:“心如日轮,常在虚空,自然不照而照,岂不是省力的事。到此之时,无栖泊处即是行诸佛路,便是应无所住而生其心”(《醵藏》35)。故而其所修炼的是“寂而常照,照而常寂”的不滞之心,其

本身也没有道德与社会的价值担承。

然而在刘熙载的理学构建中,一方面追求“无累”“无滞”“无着”“境不足道,圣贤只是亨于心”的“超越”精神,体证“孔颜乐处”的“洒落”,另一方面却有深沉的现世关怀。儒家认为人之所以能觉悟到物我同体,是因为人内心的澄明没有被一己之私心欲念所隔截、遮蔽。“天地万物与我同体,心无私弊,则自然爱而公矣。所谓仁也,苟事理不明而为私意所隔截,则形骸尔汝之分了无交涉。譬如手足痿痹气不相通,疾痛痼痒皆不相干,此四体之不仁也”(叶采 17)。冯友兰言:“仁,已不是我们所谓的一种德,而是一种精神状态。有此种精神状态者,觉天地万物与其自己为一体,别人所感者,他均感之”(89)。此种精神在刘熙载的思想体系亦有集中体现:

人之本心喻以镜,不如喻以日。日能长养万物,镜但能照而已。(《持志塾言·心性》47)

已与人同得天地之理以为性,同得天地之气以为形。念此,焉得不觉其痛痒相关,而以推己及人为切切也?(《持志塾言·济物》36)

人于五脏六脉有一处受病,必念念在此而为之所。诚念天下之病若病之在身,则自不容已于求治矣。《国语》云:“夫苟中心图民,知虽不及,必将至焉。”善夫!(《持志塾言·济物》36)

“寂照”式的“超越”与“长养”式的“关怀”是刘熙载对心体作用的精深体证。因为儒家在摆脱了“小我”私欲与外累拘束后所归复的,即不是道家“虚静恬淡寂寞无为”之心,也不是佛家的空寂如如之心,而是一颗“大心”“广心”“公心”,“私我之心”变为“义理之心”,此时之“我”是对于万物具有担荷与慈爱精神的“我”,是觉解到万物一体之仁的“我”。即前哲所谓的“万物皆备于我”(孟子)、“视天下无一物非我”(张载)、“仁者以天地万物为一体,莫非己也”(程颢)的大“我”之“我”。然后入乎世间,以此“物我一体”之“大心”体量、担荷、生养万类,此时所呈现的喜怒哀

乐之情与“小我”之情就有了本质上的不同。

（三）“万善俱足”之心：行有不得，反求诸己

儒家哲学认为，“明德者，人之所得乎天而虚灵不昧，以具众理而应万事者也，但为气禀所拘，人欲所蔽，则有时而昏”（《四书集注》4）。即：灵明之“心性”具万德而含万善，浑然与天地万物一体，乃每个人得之于“天”，具足圆满，无少亏欠的生命之本源。然“天赋之性”每被意欲、私念，习气所障蔽而不得显发，故人心往往流于诸种邪僻乖谬之情。所以生命的价值便是“明明德”，即要求个体生命应该体证到自身中所固有的“明德”之性，使之显发出来，且顺此“明德”之性的自然显发以践行。可见，灵明“心体”，不是肉身化、物质化的心脏；也不是生物性的本能冲动、欲望意志力及感官经验的综合体；它是形而上的，是人之所以为人得之于天，本身圆满具足的“内在神圣性”，这个“心体”就是人的“真性本我”。故人生价值的实现是一种内在的“超越”与“圆成”，而不待外求，如朱子所言“反求诸身而自得之，以去夫外诱之私，而充其本然之善”，自可达致“不怨天尤人”的“求仁得仁”之境。朱熹的这一理学观念对刘熙载影响极深，屡屡道及：

孔子言：“君子求诸己。”孟子言：“行有不得者，皆反求诸己。”程子言：“学者为气所胜，习所夺，只可责志。”责志，即是求己功夫。（《持志塾言·立志》7）

求诸外，皆由内不足也。诚见“万物皆备于我”，自觉在外者于我无加矣。（《古桐书屋札记》721）

《蹇》爻无有言“来”而不吉者。孟子曰：“行有不得者，皆反求诸己。”韩子曰：“惟乖于时，乃与天通”，皆“来”之义也。（《持志塾言·处境》41）

《孟子·公孙丑章句上》言：“夫仁，天之尊爵也，人之安宅也。[……]仁者如射，射者正己而后发。发而不中，不怨胜己者，反求诸己而已矣”（230），正因“外物皆备于我”，不待外求，故君

子处世只需坚守“天赋于我之善”，而将顺、逆外境置之度外，自可超越忧烦苦乱的侵扰，《持志塾言·处境》云：“在我者重，则外物轻。故君子处顺逆二境，皆能凝然不动。若从轻物着意，而不求其在我者，失之矣”（40）。“木入水则浮，金入水则沉。浮者自浮，沉者自沉，水无与焉。舍分量而问位置，枉为务外而已”（42）。可见“照心如镜”与“反求诸己”实为一体两面，前者通过“寂照”超越摆脱物境的拘迫；后者通过“涵养”深植心性的根柢，扩充其“分量”而能处身外境，凝然不动。

这种反求诸己，坚守志节的理念也贯注于刘熙载的立身行世之中。齐学裘《见闻随笔》云：“观其为人，奉至圣‘温’‘良’‘恭’‘俭’‘让’五字为严师，余敬之重之，常以畏友事之。一夜忽梦与融斋谈论古之贤者胸次间，常有一段光明磊落气象，真不可及，融斋闻言大悦曰：‘诚哉！士人胸次，不可一日无此气象也。’曾为余作擘窠书‘光明磊落之居’六字，高悬寓斋以作座铭。又集邵康节先生诗‘乐天为事业，养志是生涯’二语，书联见赠。又到余小斋索纸，提大笔书‘容膝易安’四字而去。”《清史稿·儒林传·刘熙载传》云：“平居尝以‘志士不忘在沟壑’‘遁世不见知而不悔’二语自励。自少至老，未尝作一妄语。表里浑然，夷险一节”（1589）。《孟子·万章下》云：“志士不忘在沟壑，勇士不忘丧其元。”朱子注曰：“志士固穷，常念死无棺槨，弃沟壑而不恨；勇士轻生，常念战斗而死，丧其首而不顾也”（87）。“遁世不见知而不悔”实际表达的是人面对诸多外境遭际依然守道而行的境界。

三、“内圣”境界辐射下的“诗品”理想

在对以上“内圣”境界的体证下，刘熙载对诗歌中最基本的两种情感“悲愁”“放旷”作了精深的探究：

朱子答吕东莱，谓“屈、宋、唐、景之文，其言虽侈，其实不过悲愁、放旷二端而已，于是屏绝不复观”。按朱子此言，特有为而发，观其为《楚辞集注》，何尝不取诸家好处！（《赋概》125）

诗文家每多以豪旷自喜，故其不能

近道。然一味幽抑,弊亦均焉。(《游艺约言》758)

刘熙载屏弃“豪旷”与“幽抑”的原因是此二境界皆未能“近道”,此一观点源于朱熹《答吕伯恭书》,他虽然认为朱熹的《楚辞集注》对屈、宋、唐、景,“何尝不取诸家好处”,但撇开对此四家的评品,刘熙载对“悲愁、放旷,不能近道”的观念还是认同的。《昨非集序》云:“余之少也,学不知道,[……]骚人辞客之悲愁放旷、惜衰暮、感羁旅者,亦未尝不寓目焉。故当时所作,指趣多所出入,且傲然自得而不知其非者,岂非沉溺之甚也!四十之后乃毁之”(609)。可见,刘熙载将“悲愁放旷”等文辞全被遣去,正是因为其乃“学不知道”时所作,未能呈现出“明心见性”的觉解。“幽抑”与“豪旷”为何“不近道”?以下分别论之。

在刘熙载的诗学体系中,其对寻常诗人因“忧生”而兴发的“悲愁”“幽抑”之情,甚为贬抑。

若宋玉所作者,其意可以两言见之,曰“惆怅兮而私自怜”,曰“私自怜兮何极”。宋固学于屈,且欲推屈之意以为言者,而其言若此,非其悲世与悲己异乎?(《昨非集·读楚辞》638)

诗之衰也,有忧生之意。六朝、晚唐皆然。(《游艺约言》758)

《大雅》之变,具忧世之怀;《小雅》之变,多忧生之意。(《诗概》93)

温飞卿词精妙绝人,然类不出乎绮怨。韦端己、冯正中诸家词,留连光景,惆怅自怜,盖亦易飘颻於风雨者。若第论其吐属之美,又何加焉。(《词概》138)

何为“忧生”之境?自上文可知,在刘熙载的理学思想中,“超越”与“洒落”的境界是为了解脱“小我”之限与外境之困对人心的干扰,因为“小我”之境,其情绪是以个体的“欲求”“祈愿”为中心辐射出的,“心贪为贫,屈为贱,衰为老,疾为病,亡为死。若心无累境,自不能困之”(“持志塾

言”41)。故凡“由个人躯壳起念”“心累于境”,或对世界或某种生存状态有所“欲求”“祈愿”“直执”而产生的“悲愁”“幽抑”之情皆可概之,如悲欢离合之苦、羁旅行役之哀,进而身世之浮沉,境遇之穷达所兴发的无限悲喜哀乐的情感。就中国古代士人的具体生存处境而言,“遇与不遇”“出与处”是对哀乐感兴牵系最主要的方面。宋玉、《小雅》、六朝晚唐诗人、韦冯二词家,皆限于“私自怜”式的“困于境”“困于私”,这是刘熙载所鄙弃的。《赋概》云:“《雄雉》之诗‘瞻彼日月’两章,自来贤人矢志之赋不出此意,所谓‘行有不得,反求诸己’也。若一涉怨天尤人,岂有是处!”(130)。又“名士之赋,叹老嗟卑;俗士之赋,从谀导侈。以持己、持世之义准之,皆当见斥也。况流连般乐者耶!”(135)。可见,“遇”与“不遇”受之于境,而能不能完成自我,需要“反求诸己”,故“怨天尤人”是未能“达道”,向外逐物,将安身立命之所归之于变迁无常的境遇。

正是在这种理学背影下,刘熙载诗学极看重士人在困境中对“志节”的坚守,所谓“悲其志”而非“悲其遇”,《持志塾言》云:“知性善则知立志。孟子言‘尚志’,归于‘居仁由义’。仁义,性所固有也”(7)。诗所言之“志”已非外在于人的道德教条,而是“天”所赋予,具有先验的崇高性。故所谓的“复性”即是归复“天”所赋予的“元善”,“守志”即是坚守此“元善”在富贵、贫贱、死生诸多境遇之中,不致堕落散失。于是“志”“道”“艺”三位一体,不复可分,“志于道,则艺亦道也;志于艺,则道亦艺也。故君子必先辩志”。在平常境遇中“志节”容易坚守,然而处身衰世、乱世及错综的利害关系时,则对士人精神是极大的考验,于是“风雨如晦”一词在刘熙载的诗论中频频出现,这当然也是其处身晚清动荡社会而将现实关怀投射于诗学的具体反映。^④

文文山词有“风雨如晦,鸡鸣不已”之意,不知者以为变声,其实乃变之正也。故词当合其人之境地以观之。(《词概》143)

“风雨如晦,鸡鸣不已”,屈子言志之指;“无已太康,职思其居”,马、扬讽谏之指。(《赋概》128)

“风雨如晦，鸡鸣不已”，持其终也。
(《诗概》94)

处逆境之要，蔽之以两言，曰：“风雨如晦，鸡鸣不已。”处顺境之要，蔽之以两言，曰：“无已太康，职思其居。”
(《持志塾言·处境》40)

文有四时：《庄子》，“独寐寤言”时也；《孟子》，“向明而治”时也；《离骚》，“风雨如晦”时也；《国策》，“饮食有讼”时也。(《文概》91)

“风雨如晦，鸡鸣不已”一语出自《诗经·郑风·风雨》，《毛诗序》曰：“《风雨》，思君子也。乱世则思君子不改其度焉”(郑玄 孔颖达 20)。郑笺申发之，曰：“兴者，喻君子虽居乱世，不变改其节度。[……]鸡不为如晦而止不鸣”(郑玄 孔颖达 22)。顾炎武《日知录》云：“至其未造，朝政昏浊，国事日非，而党锢之流、独行之辈，依仁蹈义，舍命不渝，风雨如晦，鸡鸣不已”(98)。可见“风雨如晦”乃是乱世的象征，此正是“变风变雅”之诗产生的现实背景，所谓“王道衰，礼义废，政教失，国异政，家殊俗，而变风变雅作矣”(郑玄 孔颖达 22)。故《诗概》云：“于变《风》、变《雅》见天理常存，人心不死。在变而能不变，其可处变矣”(97)。“天理常存，人心不死”即是在乱世中，彰显出“君子不变改其节度”的精神坚守，亦即通过诗歌“明乎得失之迹，伤人伦之废，哀刑政之苛，吟咏情性，以风其上，达于事变而怀其旧俗也”(郑玄 孔颖达 18)。

颇可玩味的是，“豪旷”本身就具有解脱“悲愁”“幽抑”之情的意味，为何也被认为“不近于道”呢？现将刘熙载关于“豪旷”之境的主要评述列之于下：

《古诗十九首》与苏、李同一悲慨，然《古诗》兼有豪放旷达之意。(《诗概》95)

野者，诗之美也。故表圣《诗品》中有“疏野”一品。若鍾仲伟谓左太冲“野於陆机”，野乃不美之辞。然太冲是豪

放，非野也，观《咏史》可见。(《诗概》96)

退之诗豪多於旷，东坡诗旷多於豪。豪旷非中和之则，然贤者亦多出入於其中，以其与齷齪之肠胃固远绝也。(《诗概》107)

《古诗十九首》的“豪放旷达”之境，可概之为“及时行乐”，通在有限时空内的自我感官欲乐的满足，最大限度的“占有外物”或“寄情于外物”，以此来消解时间流逝与世事离乱对人生命的摧残，并从生存苦难的悲痛体验中解脱出来。^⑤左思的“豪放”体现在《咏史》诗中，一方面通过极为雄阔豪迈、崇高峻伟的主体精神，蔑视尘俗，以此来避免在庸碌尘网里的委顿，呈现出横扫万里的“高迈”与“自尊”；另一方面有借助道家“功成身退”“淡泊名利”的精神，超越不得志的苦闷，然而左思虽言极豪迈，实际并未从不得志的困境中解脱。^⑥故刘熙载谓“太冲是豪放”，非表圣《诗品》中的“疏野”，因为“疏野”是一种“适意”“天放”的自得之境，“惟性所宅，真取不羁。控物自富，与率为期”，呈现的是人心摆落了“小我私欲”与外境的困陷诱溺后，“内在的自足与超越”，不待外求，“惟性所宅”。可见，左思式的“豪放”并非真正的解脱之境。在刘熙载的艺论中，李白与东坡的“超旷”精神是颇为受到欣赏的，原因亦如王阳明所言：“放情诗酒，不戚戚于穷困。盖其性本自豪放，非若有道之士，真能无入而不自得也”(《书李白骑鲸》)(《王阳明全集》1025)、“君子之所谓洒落者，非旷荡放逸，纵情肆意之谓也，乃其心体不累于欲，无入而不自得之谓耳”(《答疏国用》)(《王阳明全集》190)。刘熙载论李、苏诗境亦着眼于“不累于物我”这一面，如“太白诗举止极其高贵，不下商山采芝人语。”“东坡之文，近于太白之诗，此由高风洒落，胸次略同，非可以其迹象论离合也”(《诗概》99)。但是亦指出此类“豪旷非中和之则，然贤者亦多出入於其中，以其与齷齪之肠胃固远绝也”(《诗概》107)。可知，“坦易之怀，磊落之气”“逸怀浩气，超乎尘埃之表”是此类“豪旷”的精神特质，大有反身不顾、高蹈世外的气象，然而这只是“贤者”之境，因其非“中和之则”。此中根本原因乃和“心如日，日能

长养万物”“与万物一体”的觉解有关。《诗概》云：

诗一往而作遗世自乐语，以为仙意，不知是仙障。仙障须如阴长生古诗“游戏仙都，顾愍群愚”二语，庶为得之。抑《度人经》所谓“悲歌朗太空”也。(120)

诗要超乎空、欲二界。空则入禅，欲则入俗。超之之道无他，曰“发乎情止乎礼义”而已。(119)

“游戏仙都，顾愍群愚”，可以说将“逍遥”与“拯救”“超越”与“长养”两种精神结合在一起。《度世品经卷》第四云：“心如日明月，游行虚空。消灭一切暗蔽挂碍愚痴之冥，其心如空。愍伤一切群萌之类。”“悲歌朗太空”一语出于此。“悲歌”即悲天悯人、体顾万类苦乐的仁者恻隐之心，“太空”即超出尘境物累的“无滞”旷逸之境。^⑦“诗要超乎空、欲二界”，“空”是能“出”而不能“入”，“欲”是能“入”而不能“出”，前者陷于禅障，后溺于私欲尘境不能自拔，皆非人格修养的正途，所谓“玩物足以丧志，玩空亦足以丧志，其为忘乎善，则一也”(734)。饶有意趣的是在《狂者》一诗中，刘熙载对佛陀精神，别有一番妙悟，“古来谁最狂？狂者莫如佛。一心悯众生，诤与计伸屈！”(《昨非集》685)。在其看来，佛一方面是超脱死生烦恼、得大自在者，可谓出乎其外；另一方面因悲悯众生，不计利害伸屈，狂放自行，入大无畏之境。故而对诗史上具有“超越”精神的诗人进行评点时，刘熙载亦很重视对其“悲天悯人”一面的体证，如“太白云‘日为苍生忧’，即少陵‘穷年忧黎元’之志也；‘天地至广大，何惜遂物情’，即少陵‘盘飧老夫食，分减及溪鱼’之志也”(《诗概》100)。他从“仙逸”超然的太白身上抉发出了眷怀万物的仁心爱意。

刘熙载的这种“内圣”境界直接影响到了其“诗品”理想，《寤涯子传》云：“(吾)于古人志趣，尤契陶渊明”(665)，因为“陶渊明诗文，几于知道”(《诗概》97)，正是在这样一种理学的“期待视野”下，他对陶渊明其人其诗进行阐发，其中处处透着自身的性情怀抱。《诗概》云：

陶渊明有“贤哉回也”，“吾与点也”之意，直可嗣洙、泗遗音。其贵尚节义，如咏荆卿、美田子泰等作，则亦孔子贤夷、齐之志也。(97)

陶诗“吾亦爱吾庐”，我亦具物之情也；“良苗亦怀新”，物亦具我之情也。《归去来辞》亦云：“善万物之得时，感吾生之行休。”(97)

陶诗云：“愿言蹶清风，高举寻吾契。”又云：“即事如已高，何必升华嵩。”可见其玩心高明，未尝不脚踏实地，不是偶然无所归宿也。(97)

刘熙载所谓的“我具物之情”“物具我之情”即是“胸次悠然，直与天地万物上下同流”(朱熹47)之意；“玩心高明，未尝不脚踏实地”即是“其言志其所居之位，乐其日用之常，初无舍己为人之意”(朱熹47)之意，这正可与朱子关于《论语》“吾与点也”一节的阐释相映发。《古桐书屋札记》云：“‘即事如已高，何必升华嵩’，抑所谓‘务外游不如务内观’也”(740)。可见在刘熙载看来，陶渊明内心体道精深，境界“高明”超逸，却于寻常境界中实现人格与生命的完满。陶诗所呈现的这种“极高明而道中庸”的境界，在刘熙载的性理之学中多有呼应，如“学者先须度得己之所偏：在溺于卑陋，抑在驰于高远？知所偏，则不得不自为激励、裁抑，以求合于中矣”(《持志塾言·为学》12)、“孝弟忠信，日用饮食，学未有切于此者。此之不尽而他求，与欲为奇技以感人何异？”(《持志塾言·为学》14)。刘熙载通过对陶渊明诗的契会体证，标举出了一种独具理学色彩有“超脱”境界。陶渊明诗“近道”，正是源于一种“忧道不忧贫”“道胜无戚言”“纵浪大化中，不喜亦不惧”的既超脱又笃实的境界。

通过以上的论述可知，真正“得道”者的人格境界，于外而言，“心不滞于物”；对内而言，“反求诸己”，通过“复性反真”“天人合一”而达到“内在的超越与圆足”，以此来遣置得失、忧乐、生死所产生的情感困扰，为人生提供一个“安宅”与“立命”之所。同时这个境界，并非完全的离世或做出超然高举的姿态，它的超越是因为“心安于

理”“心乐于道”“见其大而忘其小”的缘故，故生存的根基依旧落实于“簞食瓢饮”“陋巷人境”，是既不“溺于卑陋”又不“驰于高远”的“中道”（“古桐书屋札记”742）。《诗概》言：“幕天席地，友月交风，原是平常过活，非广己造大也”（100），故“近道”的圣者境界，原在于“平常过活”中实现伟大的超越，而非“广己造大”——将自我精神无限壮大发扬，以期超越尘寰、藐视世间，故所谓的超越亦只是“幕天席地，友月交风”般的物我交融、天人一体。此境既非庄子“游于无人之野，无何有之乡”的逍遥，亦非禅家色空俱遣，了无所系的自在，而是近于陶渊明式的“结庐人境”而得“孔颜乐处”的“洒脱”。刘熙载通过对《诗经》的“妙悟”，将此种境界集中呈现出来：

“皎皎白驹，在彼空谷”，出乎外也；
“我任我犂，我车我牛”，入乎中也。“雍雍鸣雁，旭日始旦”，宜其始也；“风雨如晦，鸡鸣不已”，持其终也。（《诗概》94）

前文所论的心性的“不滞于物”“与物同体”“万善俱足”三种特征，即呈现为“出乎外”——“入乎中”——“宜始持终”的三维精神构架，外化为“超物我”“忧世道”“持志节”的道德实践。简言之，“出”为一种“内在的超越”的乐道精神，摆落外境与“小我”私欲的束缚拘执，涵养“自得洒落”的超旷襟怀，追求“孔颜乐处”与“舞雩之志”境界；“入”是以一种“民胞物与”“人溺己溺”的“大我”之心，投身社会，切身担荷民情世事，任其所能，是情志深沉往复的投注；“守”是不为习气俗流、外诱困厄的影响，坚守以上“出入”大节及心中的道德理想、价值信仰，葆养人性中的“善端”，不致戕丧。此则诗话极富意味，它并非“就诗论诗”，而是容斋借评他人之诗来“求志”“达道”，表达的原是一份切己的“学道”体验，故其用意已超出了对《诗经》原始情境的阐发，是“诗可以兴”的生动体现。这种先“断章取义”，然后在某一思想主旨下将各种零珠碎玉式的句子贯穿起来，从而产生新意别解的阐释法，我们在王国维的“三境界”说中亦可听到余响，这种阐释所呈现的已不是某种具体的风格与创作意旨，而是表现一种更宏阔的“人生哲学”“精神境界”。

结语

“一种学问，总要和人的生命、生活发生关系。凡讲学的若成为一种口号或集团，则变为一种偶像，失却原有之意义与生命”（顾随1）。在中国诗学中除了标举家数、流派、师承的风潮外，实际上还有一派沉潜幽深的涌动。它们更关心诗学与生命、价值、意义等的联系，故而诗心深处的“人心”、诗格背后的人格、诗品理想与生命境界的互映融通，成为此类诗学家讨论的焦点。在中国文化的背景下，诗歌从来不是一个“纯粹”语言艺术的门类，“诗者，天地之心”，她与性命之学、天人之际等形上玄思有着甚深因缘。心，无论是儒家型的仁义之心还是道家型的虚静之心，都是认知、道德、艺术的总根源，刘熙载的诗学作为一种“探本穷源”之论（探“艺本”究“心源”），一方面遥承宋明理学影响下的诗学观，另一方面在王国维的“境界说”及新儒家的“心性诗学”中亦有余音回响。重新审视这种将艺术与人生、“复性”与“游艺”打并一片的诗学，或许能在对传统美学价值的回顾中，召回一片天光云影，以辉映现代艺术的征途。

注释[Notes]

①“宝珠”“宝藏”“无价珍宝”等一系列类似蕴义的意象在禅宗的象征性义理阐述中已形成了一个“母题”，以此来表达对本身圆满俱足之佛性的直执信仰。如“已灵独耀，不肯承当。心月孤圆，自生违背。何异家中舍父，衣内忘珠”（《五灯会元》）、“诸上座尽有常圆之月，各怀无价之珍。所以月在云中，虽明而不照；智隐惑内，虽真而不通”（《五灯会元》）、“自家宝藏不顾，抛家散走作什么？我这里一物也无，求什么佛法？”珠遂礼拜。问曰：“阿那个是慧海自家宝藏？”祖曰：“即今问我者，是汝宝藏。一切具足，更无欠少”（《景德传灯录》）。

②刘熙载诗论用可与马一浮之语相参，言曰“人心若无私系，直是活泼泼地，拨着便转，触着便行，所谓感而遂通。才闻彼即晓此，何等俊快，此便是兴。若一有私系，便如隔十重障，听人言语，木木然不能晓了，只是心地昧略，决不会兴起，虽圣人亦无可如何。须是如迷忽觉，如梦忽醒，如仆者之起，如病者之苏，方是兴也。兴便有仁的意思，是天地发动处，其机不容已。《诗》教从此流出，即仁心从此显现。”（马一浮：《马一浮集》第一册，浙江古籍出版社1996年版，第161页。）

③ 朱熹云：“人之一心，湛然虚明，如鉴之空，如衡之平，以为一身之主者，固其真体之本然。”（《大学或问》）又云：“心犹镜也，但无尘垢之蔽，则本体自明，物来能照”（《答王子合十二》，《文集》四十九），刘熙载接受了此种“照心如镜”“本体自明”的理念。

④ 汪辟疆《近代诗派与地域》云：“道咸之世，清道由盛而衰，外则有列强之窥伺，内则有朋党之迭起，诗人善感，颇有瞻乌谁屋之思，小雅念乱之意，变征之音，于焉交作。且世方多难，忧时之彦，恒致意经世有用之学，思为国家致太平，及此意萧条，行歌甘隐，于是本其所学，一发于诗，而诗之内质外形，皆随时代心境而生变化。”刘熙载躬逢其时，故所持诗论亦是时代之反映。（汪辟疆：《近代诗派与地域》，《汪辟疆诗学论集》，南京：南京大学出版社2011年版，第34页。）

⑤ 如以下诗句：“人生忽如寄，寿无金石固。万岁更相送，贤圣莫能度。服食求神仙，多为药所误。不如饮美酒，被服纨与素。”“生年不满百，常怀千岁忧。昼短苦夜长，何不秉烛游！为乐当及时，何能待来兹。”“人生寄一世，奄忽若飙尘。何不策高足，先据要路津。无为守穷贱，轲轲长苦辛。”

⑥ 如以下诗句：“长啸激清风，志若无东吴。铅刀贵一割，梦想骋良图。[……]功成不受爵，长揖归田庐。”“功成耻受赏，高节卓不群。临组不肯继，对珪宁肯分。连玺曜前庭，比之犹浮云。”“被褐出闾阖，高步追许由。振衣千仞冈，濯足万里流。”“虽无壮士节，与世亦殊伦。高眄邈四海，豪右何足陈。贵者虽自贵，视之若埃尘。”“俯仰生荣华，咄嗟复雕枯。饮河期满腹，贵足不愿余。巢林栖一枝，可到达士模。”

⑦ 王国维的美学思想深受刘熙载的影响，《人间词话》云：“诗人对宇宙人生，须入乎其内，又须出乎其外。入乎其内，故能写之。出乎其外，故能观之。入乎其内，故有生气。出乎其外，故有高致。”其“出入”说乃是对刘熙载文心艺道的延续，其中意致，颇可深究。

引用作品[Works Cited]

- 丁福保：《坛经笺注》。上海：上海古籍出版社，2011年。
[Ding, Fubao. *Critical Annotations to The Platform Sutra of the Sixth Patriarch*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2011.]
冯友兰：《新理学》。上海：三联书店出版社，2007年。
[Feng, Youlan. *Neo-Confucianism*. Shanghai: Sanlian Bookstore Publishing House, 2007.]
顾随：《中国古典诗词感发》。北京：北京大学出版社，2011年。
[Gu, Sui. *Inspired Remarks on Chinese Classical Poetry*. Beijing: Peking University Press, 2011.]
顾炎武：《日知录》。上海：上海古籍出版社，2013年。

- [Gu, Yanwu. *A Record of Daily Knowledge*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2013.]
郭嵩焘：《郭嵩焘日记》。长沙：湖南人民出版社，1981年。
[Guo, Songtao. *Guo Songtao's Diaries*. Changsha: Hunan People's Publishing House, 1981.]
胡传：《钝夫年谱》，《胡适文集》卷一。北京：北京大学出版社，1998年。
[Hu, Chuan. *The Chronicle of Dunfu's Life. Complete Works of Hu Shi, Vol. 1*. Beijing: Peking University Press, 1998.]
黄庭坚：《黄庭坚全集》。南昌：江西人民出版社，2008年。
[Huang, Tingjian, *Huang Tingjian's All Writing Collections*. NanChang: Jiangxi People's Publishing House, 2008.]
李长之：《中国古代文论研究论文集》。上海：上海古籍出版社，1989年。
[Li, Changzhi. *The Collection of Ancient Chinese Literary Theory Research Essays*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1989.]
刘熙载：《刘熙载文集》。南京：江苏古籍出版社，2001年。
[Liu, Xizai. *Li Xizai's Writing Collections*. Nan Jing: Jiangsu Ancient Book Publishing House, 2001.]
齐学裘：《见闻随笔》，同治十年刻。
[Qi, Xueqiu. *The Essays of Sees and Hears Knowledge*. Printed. tongzhi 10.]
沈祥龙：《左春坊左中允刘先生行状》，《乐志移文录》卷四，光绪庚子冬文墨斋写刻。
[Sheng, Xianglong. *The Introduction of Zuo Chun Fang Zuo Zhong Yun Mr. Liu. Le Zhi Yi Writing Collections*, Vol. 4. Printed. Wen Mo Zhan, Guangxu Gengzi Winter.]
王阳明：《王阳明全集》，吴光、钱明等编校。上海：上海古籍出版社，2013年。
[Wang, Yangming. *Wang Yangming's All Writing Collections*. Proofreaded. Wu Guang And Qian Ming. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2013.]
徐复观：《中国思想史论集》。上海：上海书店出版社，2004年。
[Xu, Fugan. *The Collection of Chinese Thought History Research Essays*. Shanghai: Shanghai Bookstore Publishing House, 2004.]
叶采：《近思录集解》。上海：上海古籍出版社，2010年。
[Ye, Cai. *The Concentrated Explanation of Jin Si Lu*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House,

2010.]
- 龔藏：《古尊宿语录》。北京：中华书局，1994 年。
- [YI, Zang. *Gu Zong Su Yu Lu*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1994.]
- 袁昶：《毗邪台山散人日记》，载于《历代日记丛抄》。北京：学苑出版社，2006 年。
- [Yuan, Chang. *Bi Xie Tai Shan San Ren Diary. The Past Dynasties Diary Collections*. Beijing: Xueyuan Publishing House, 2006.]
- 赵尔巽：《清史稿》。北京：中华书局，1977 年。
- [Zhao, Erxun. *Draft History of Qing*. Beijing: Zhonghua Book Company, 1977.]
- 周敦颐：《周敦颐集》，陈克明点校。北京：中华书局，1990 年。
- [Zhou, Dunyi. *Zhou Dunyi's Corpus*. Collated. Cheng Keming. Beijing: Zhonghua Book Company, 1990.]
- 朱熹：《四书集注》。南京：凤凰出版社，2007 年。
- [Zhu, Xi. *Sishu Ji Zhu*. Nanjing: Phoenix Publishing House, 2007.]
- ：《朱熹集》，郭齐、尹波点校。成都：四川教育出版社，1996 年。
- [---. *The Collection of Zhuxi's Article*. Proofreaded. Guoqi and Yibo. Chengdu: Sichuan Education Publishing House, 1996.]
- 郑玄 孔颖达：《毛诗正义》。上海：上海古籍出版社，2013 年。
- [Zheng, Xuan, Kong, Yingda. *Mao Poetry Zheng Yi*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2013.]
- （责任编辑：查正贤）
-