

January 2018

Refiguring "Philosophical Words": The Genesis Context and Classification of Wang Chuanshan's Theory "Integrating Philosophy into Emotions"

Ningning Yang

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



Part of the [Chinese Studies Commons](#)

Recommended Citation

Yang, Ningning. 2018. "Refiguring "Philosophical Words": The Genesis Context and Classification of Wang Chuanshan's Theory "Integrating Philosophy into Emotions"." *Theoretical Studies in Literature and Art* 38, (1): pp.108-115. <https://tsla.researchcommons.org/journal/vol38/iss1/12>

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.

心学、政治、文学的张力与融摄

——李绂文学观的维度建构

常 威

摘要: 由于深厚的阳明学修养,“平生志伊尹”的政治期许,以及因地域因缘从而对江西欧、曾、王等古文大家及其重文主张的追慕,兼之丰富的文学实践以及深刻的文章体悟,李绂的文学观融摄于心学、政治与文学之间。李绂在阳明学扫清成圣障碍及尤重躬行有得的思想支撑下,打通了道统与治统的隔阂,并由此建构了“文——道——治”的话语体系,实现了文道与治道的融合。其“立言须兼德与功求之”的思想反映了作为政治家的李绂在文论上的事功倾向。其“诗文,心之所发见”的立论则带上了鲜明的心学色彩。受阳明学考据传统及清初考证学的影响,李绂多以考据入文章。作为心学家的李绂在文章体认与创作上,反而突破了理学与心学的范围,进而站在文学本位思考文章内容、体式、技巧诸方面的问题。

关键词: 李绂; 文学观; 心学; 政治; 文学; 维度

作者简介: 常威,南京大学文学院博士生,中国古代文学专业,主要从事阳明学与明清文章学研究。通讯地址:江苏省南京市栖霞区仙林大道 163 号 18 幢 1618 室,邮政编码:210023,电子邮箱:changwei1101@163.com

Title: A Fusion of Yangmingism, Politics and Literature: the Constructional Dimensions of Li Fu's Literary Ideas

Abstract: Li Fu's (1675-1750) literary ideas are a fusion of Yangmingism, politics and literature, due to his profound research on Yangmingism, his political expectation for being a man like Yi Yin, his appreciation for Ouyang Xiu, Zeng Gong, Wang Anshi, a group of people born in Jiangxi who put great importance on literature, his rich literary experience and profound insights in his articles. Based on Yangmingism, he cleared the barriers to be a saint and got the ideas which could turn thoughts into action. He then bridged the traditional gap between "Confucian orthodoxy" and "dominion", constructed the discourse system about "literature-Confucian orthodoxy-state governance", and integrated all of them. The idea that "theoretical contributions must be accompanied by noble virtues and practical achievements" reflected his political endeavor. The theory that "poetry and articles come from the mind" was characterized by Yangmingism. Because of the influence of the traditional textology from Yangmingism and the revival of textology in the early Qing dynasty, he put textology into articles. As a Noe-Confucian, Li Fu broke through the limitation of Cheng-Zhu Confucian School and Yangmingism, and considered content, style, writing techniques of articles from a literary perspective.

Keywords: Li Fu; literary ideas; Yangmingism; politics; literature; dimensions

Author: Chang Wei is a Ph. D. student at the School of Liberal Arts, Nanjing University. His research interests are Yangmingism and the article studies in the Ming and Qing dynasties. Address: Room 1618, Building 18, 163 Xinlin Road, Qixia District, Nanjing, 210023, Jiangsu Province, China. Email: changwei1101@163.com

李绂是江西临川人,年少时即志在“以文章经济为不朽”(《穆堂初稿》序 203),坚守“生平志伊尹”的政治抱负。而李绂在“圣学,心学也”的反复涵咏中,于时人对心

学大加挹伐之际,却表现了对陆王心学资源的殷殷汲取,所以梁启超称他为“陆王派之最后一人”(54)。还需指出,李绂出于地域因缘对江西欧阳修、曾巩、王安石等古文大家的政事、孝友及重文倾向颇为追慕,故其胞弟李紘

在《穆堂初稿叙》中视之为江西古文统绪的发扬者：“自宋以来，吾江西为独盛，欧阳曾王三公后先继起，为天下所宗，迄今垂七百年，未有能继之者。[……](李绂)立朝风节似欧阳文忠公，居家孝友似曾文定公。[……]此所以能为欧阳、曾、王之文章也”(《穆堂初稿》201—202)。那么，其政治家、心学家、文学家的多重身份如何融贯浹洽？在内在的互动乃至碰撞中，他又如何折衷、取舍、突围、坚守？本文拟对此加以推阐。

一、心学统摄下的道统、治统与文道、治道的融合

在中国古代社会，以天子之位为代表的治统与以圣人之教为代表的道统在分离聚合中呈现了道、势激荡又冲融的壮丽画面，并为我们体察道、治关系提供了一个饶有意义的视窗。关于道统与治统关系的体认，王夫之称述的“二者并行”且“互为兴替”可谓典型：“儒者之统与帝王之统并行于天下，而互为兴替。其合也，天下以道而治，道以天子而明；及其衰，而帝王之统绝，儒者犹保其道以孤行而无所待，以人存道，而道可不亡”(1127)。并行之论，表明二者各有传承体系，互为兴替，同时暗示了二者相互依存，存在合一的可能，并寓含了合则治，离则乱的深刻体认。而其认为道统不绝，治统却可更迭，亦是风行之论。

可以说，自韩愈倡言道统以来，道统与治统的分合节点就备受关注。而古人往往把二者合一限定于三代，对后世则持普遍的疏离观。究其因，他们基于道统、治统分属儒士与君主的先入判断，锢限了二者统合的可能，而其中更深层次的原因则是“士人一直在利用道统所赋予他们的‘解释权’(借用今日西来的概念)对治统实施批评和一定程度的干预(包括支持与抵制)。换言之，‘治教合一’的理想及道统的存在是士人与皇权周旋甚而抗衡的理论支点”(葛小佳 罗志田 10)。但是，这种有意分疏道统与治统的群体界限或者为了对君主实行监督而分疏之的认识，或并未折射出古人的真实内心。因为古人“分别道统和治统并不是为了说明思想家和政治家的分工。[……]按照这个看法，虽不能把所有的帝王都列入道统方面，同样也不能把所有的师都归入道统方面，但是在历史上确实有些帝王被列入道统方面，因为他们具有圣人的品德，即所谓‘内圣而外王’”(汤一介 467)。可见，古人并不排斥将拥有治统的君主纳入道统的行列，后世君主若能修身以臻于成圣之境，能切实推行儒道，那么士人自然会欣然承认其承续了道统一脉。事实上，儒者颇希望这种时代的来临：“儒者从三代圣王的位阶，转而成为教师的身份。[……]这种分裂，不只是社会现实的，也是内在的。儒者普遍的焦虑，往往由是而生。所以从韩愈开始，儒者便期待一种三代以后治与道复合的新时代降

临”(龚鹏程 33)。

显然，李绂认为这种治统、道统合一时代在清康熙时得以实现。就康熙帝而言，其卓越的文治武功使李绂深为折服，他在《谦德传跋》中不免发出：“惟我皇上于尧舜事功之外，探天性之秘奥，抉圣道之渊微，于十六字心传，默契无间”(《穆堂别稿》576)，竟至于“盖圣人继天立极，化民成俗之意，一见之唐虞者，乃再见于今日”(《穆堂初稿》卷三十四 608)。而康熙主动承继道统的努力，李绂也深表会心。康熙尝在《面谕》中倡言“自古得天下之正，莫如我朝”(章梠 26)，这一历时颇久的《面谕》起草贯注了他主动亲近道统以确保政权合法性的苦心，李绂对此深表认可。而康熙皇帝痛诋空言道统无益，黜虚就实的举动：“(理学之书)朕尝潜心玩味，若以理学自任，必致执滞已见，所累者多。[……]今又有自谓得道统之传者，彼此纷争，与市井之人何异？凡人读书，宜身体力行，空言无益也”(章梠 311)。又必然深契着主张“圣人之学在于躬行心得，由小学以至大学，齐治均平之业咸出乎其中”(《穆堂初稿》卷三十六 655)的阳明后学李绂的内心。

正是基于这样的认识，李绂做出了康熙皇帝可以媲美三代圣君，并且能够身兼道统与治统的论断。他在《理学策》中感喟：“皇上以天亶之姿，继天立极，上接尧舜以来之统，而尤惓惓表章程朱之书。[……]其真圣学昌明之会，至盛而无以复加者乎”(《穆堂别稿》558)。既而在祭奠先圣、先师的论述中，美赞康熙皇帝圣德可以配天、媲美三代，作君作师曰：“我圣祖仁皇帝作君作师，宗祀以配上帝，郊祀以配宜天矣”(《穆堂初稿》卷四十五 98)。进而在《丁酉记注跋》中直谓康熙融道统与治统为一：“皇上圣德神功，至五十有六年。敬瞻起居，恭聆训旨，德益以盛，心益以小，治益以纯，忧益以切。举尧舜所谓惟危、惟征、惟精、惟一者，实有以体之于心，见之于身，施之于事，而治统道统萃于一人，诚足以继天立极，轶三代而垂无穷也”(《穆堂初稿》卷四十六 135)。

需要指出，李绂之所以如此断言，除了濡染于他颇钦慕的李光地“推尊圣祖皇帝继五百年圣人之统”(《穆堂初稿》卷三十三 596)之论外，还离不开深厚阳明学底蕴的支撑。因为尽管古人从三代帝王身兼道统、治统的事实中，看到了后世君主通过成圣可以身兼二者的可能，但是事实上，遥不可及的成圣之路多半使他们的成圣期待成为幻影。对于不断穷索外物以尽性知天的程朱理学来说，自然不能将成圣落于实际，而早年即把成圣作为“第一等事”的王阳明肯认凡人与圣人在本质上并无不同，明确了只要尽性，致其良知，则凡人即可达圣人之境的理想进路。而致良知的觅获与展开，则表现为化德性为德行的具体实践过程。这样，只要把内在于心的德性不断充满并发散于行动中，良知自然可致，成圣自然可期。这显然为普通世人(也包括君主)的成圣愿景提供了一条简易可行之路，从而也筑实了李绂认为康熙能够成圣而兼道

统与治统于一的思想根基。

还应说明,道统与治统的融合暗含了道、治交会成为治道的既有事实。而“‘治道’的核心取向,在于‘作而行之’的实际行动,在于成事、成功”(张大为 188)。因此,在古人心目中,拥有儒道之后,还必须切实实践履,才能确保道统、治统契合无间。正因如此,康熙皇帝积极践履儒道之举使李绂倍感亲近,也促使他对康熙成圣的认知更加牢固。当然,王阳明的“知行合一”说无疑给予他充分的思想力量。要之,阳明心学重儒道,更重对儒道的躬身实践,此外,更有一种在危难之际挺身而出的担当精神和救世情怀。可以说,高举“致良知”“知行合一”大纛的阳明心学,在成己成物、为善去恶的进程中,以饱满的执行热情和强烈的进取自省精神,期冀达成修身、齐家、治国、平天下的内圣外王之境。由此而言,在道统与治统继承上,若坚守阳明学“知行合一”的精义,自然能融道统与治统为一。在李绂看来,康熙已然成为他心目中践履阳明学“知行合一”的最高示范,只是他选择性忽略了他的诸多缺陷。而于此时,“道已经不再是批评政治统治者的标准。因为李绂从未从道统代表者的角度去批评或告诫皇帝。这表明,皇帝的意识形态确实已经把道纳入了治,并且无论在政治还是文化领域,他都已成为至高无上的权威”(黄进兴 141)。

在打通道统与治统的情形下,李绂的文章观也展现了遥相辉映的一面,即由单纯的文道宣言向建构“文——道——治”的话语体系转进。毋庸讳言,古时儒者不仅具有文章的本领,而且身兼道统承继的重任。因此,儒家传统历来重视道、文关系的梳理,而历代文人儒士也都希望对此有所建树。这一根基于中唐古文运动的文、道关系面向,伴随着宋明理学的产生、成长,呈现出更为丰满的精神旨趣。质言之,对于文道关系的传统体认,可统分为两种思想:一是以道统传承自任的儒士如韩柳等所倡言的文以载道,为宋明理学家所继承,故而他们极重视道,乃至程颐有“作文害道”之论;一是以古文家自任如欧苏为代表的古文家,虽然他们同样看重儒道不可替代的价值,但是他们却不如理学家那样轻文,故而有“文与道俱”的通达之见。当然,不管是文以载道,还是文与道俱,文道关系始终游离于文、道两端,诚如罗根泽先生所曰:“视文为贯道之器,便是临作文时才以文贯道;视‘文与道俱’,便是临作文时才讨道放入:都是文自文,道自道,道文没有统一”(751)。而且不管是文以载道,还是“文与道俱”,都有普遍的重道倾向,二者不同的只是轻文程度的差异。而作为心学家的李绂,在继承江西先贤欧曾等古文家重文的基础上,对文道关系的体认更进一步,他试图冲破文道附属关系以及文道并行理论的拘囿,努力建立文道合一观。因此,他旗帜鲜明地指出“文与道无二”“文章即道之发见”,而“后世雕章绘句之文,始于道二。又其甚者,或至破道,则不得复谓之文矣”(《穆堂初稿》卷三十

三 596)。又不遗余力地辩护韩愈也持如是之见:“《答李翱论文》则谓‘行之乎仁义之途,游之乎诗书之源,无迷其途,无绝其源,终吾身而已’,未尝不以文与道为一也”(《穆堂初稿》卷四十五 103)。李绂这种文道合一观未尝不是阳明学濡染的结果,因为阳明学普遍持有的“心——言”生成体系原本包含了文章与心(道)合一的诉求,而王畿“文章即性命与天道”(306)庶几可作为他们文道关系的宣言。至于王阳明偶发的诸如“道明于天下,则《六经》不必述”(7)的轻文之论多就具体情境而言,诚不宜视为他持文道分离论的例证。

正是在对文道合一的宣扬推阐下,又沐浴于道统、治统合一的和风,李绂兴起了道治而文治的观念,期望实现文道与文治的融合。其《说蒿序》明确表达了这一思想:“立言以明道也,道行于天下则为治,立言又将以论治也。山川游观于道与治无与”(《穆堂初稿》卷三十一 586)。由上,“立言以明道”表明李绂仍持基本的“文以载道”观,但“立言又将以论治”的思想转轨,将文章所载之道更加具体地指向“治”一端,显示了较为强烈的功利色彩和政治指向。而“道行于天下则为治”,则用“行”将道、治关系做了纽结,并为文道向文治转化架构了切实可行的津梁。

是故,李绂特别强调文治,强调文之有用而“非欲炫学而矜才”(《穆堂初稿》卷三十四 621),所谓“许身兼政治,报国用文章”(《穆堂别稿》223),因此他极美赞欧阳修“奏议为公生平经济、风节所发见,最为有用之文”(《穆堂别稿》534),而对科举取士考策论的强调也正反映了他“古文有益于治道”的理论倾向。其在《浙江庚子乡试墨卷序》称述曰:“国家之取士,将有所用之也。[……]制科设三场,首以经义,观其心之明理与否,立其本也。顾其为体,依附圣哲语言以为文而已,无所与肤末者易以托焉,论则自出断制矣。表备对扬之用,判取临民,策则经世之学具在”(《穆堂初稿》卷三十四 611)。而其《应敬菴纵钓居文集序》在论述古文自宋南渡而衰、至明中叶而断深表痛心,认为后世古文之衰为八股文所累后,又申论了这一观点,对康熙改用经论加以制策取士尤加称颂(《穆堂初稿》卷三十三 607)。

二、政治本位：从“有德者必有言”到“立言须兼德与功求之”

王水照先生精辟地指出说:“那些主张在实践中讲求‘道’的哲学家,便十分强调文学的淑世精神,在作品中反映重大的政治、社会题材,表达对国计民生的关怀和意见,其广度和深度为前人不及。他们的参政、议政素质和文学才能同时在实践中不断提高”(39—40)。李绂显然可为佳例。确实,注重“知行合一”的心学精义浸润了李绂“生平志荆公之志,以皋夔自命”(《穆堂初稿》序一)的政治家情怀与担当。自康熙四十八年举进士踏入仕途以

来,他由编修而至内阁学士,又曾历任都御史、广西巡抚、直隶巡抚、工部侍郎等职,但在政治生活中迁转的李绂始终不改齐家、治国、平天下的初心,颇希望在政治上有所建树,其每在对三代贤相伊尹的追慕中遥寄这一理想:“盖虽尧舜之世,不能必一夫之无不获,而伊尹一夫不被尧舜之泽,则引为已耻”(《穆堂别稿》557)。加之对以王阳明为代表的浙中事功的推尊:“自汉以来,惟诸葛武侯始著儒者之效。唐韩子、宋欧阳子用之不尽,濂溪、明道则十未用一,象山亦然。其余则虽欲用之,未必有用。直至有明王文成公出,始大著儒者之效”(《穆堂初稿》卷四十五 104)。李绂的文学观念——“立言须兼德与功求之”也带有极强烈的事功色彩和政治指向(前文论及的文治思想已蕴含这层意义)。

德、言关系的传统表述为“有德者必有言”,出自《论语·宪问》,自孔子倡言以来,这一“德——言”源出主张便成为标格所在。韩愈《答李翱书》继之有“仁义之人,其言蔼如”(169)之论,后世递相祖述,无论是程朱理学还是陆王心学,都十分强调德性涵养对文章写作的重要价值,如王阳明《书玄默卷》曰:“盖世之为辞章者,莫不以是藉其口,亦独不曰‘有德者必有言,有言者不必有德’乎?德,犹根也;言,犹枝叶也。根之不植,而徒以枝叶为者,吾未见其能生也”(231)。强调德对言的绝对统摄,寓含了文章源于高妙德性的切身体会。平心而论,在文章写作中重视德性本无可厚非,它寓含了古人对如何达成“文如其人”的深入思考。但是这种认识忽略了文章的独立价值,使得文章最终沦为道的附庸。自然,在“文道合一”论中抬升文章价值与地位的李绂对这种“德——言”发生体系明显心存不满。在其看来,这并不符合文学创作的一般规律,因为“人之为言、为诗、为文,都是诚于内而形于外的文才表现,并不是内蓄之德自动生成为文辞的,更不用说是自动成为诗的”(王向峰 274)。

既然有德者未必有言,那么立言究竟需何种条件?立言(文章)与立功又有怎样更密切的关系?李绂作出了反思:一是文章写作需要具备专业的知识储备,也需法度规范与必要技巧,而一味强调道德充满或立功却未必能作文,更不能使之流传。因此,对于有道德或立功者而言,也应努力提高写作能力,因为“言之不文,行之不远”。二是世人应将立功、立言兼顾起来。立功而不能立言,则文采难以表见后世;立言而不能立功,就会沦落于虚文无用之域。是故李绂对立功却不能立言的龚黄卓鲁(四人皆为循吏)以及文人才士事功缺乏深有感触:“自立功、立言并列不朽,循吏、文苑之传末乃益以分,非意有所择,亦降才殊,莫能并而取之。是以龚黄卓鲁文采不表见于后世,而文人才士实用益渺”(《穆堂初稿》卷三十三 602)。这里值得注意的是李绂对立功与文章“实用”关系的揭橥,正是他立论“机心”所在。在此意识下,他架构起文章表见需立功及“立功之具”的勾连。他在《秋山论文》

中明确指出:“文章特立言之一端,然非兼德与功求之不能有。[……]功必达而在上,方有表见。顾所以立功之具,则须预为讲贯。凡齐治均平之理,礼乐兵农之法,务求了然于中,然后见之文字,坐言可以起行。若范文正公《万言书》、王荆公《上仁宗皇帝书》、苏文忠公《上神宗皇帝书》,生平措注设施具见于此,学者取以为法,庶无愧于立言之旨矣”(《穆堂别稿》612)。文章“非兼德与功求之不能有”颇堪玩味,表面上推阐的是文章写作与流传不可或缺的条件,但是深层次映现的却是李绂心学家而兼政治家、文学家三重身份的投影,因而它既是心学家化的,又是政治家化的。同时,对立言本身的强调暗含了“能言”的价值祈向,因而它又是文学家化的。它表明文章写作,不仅需道德的支撑,更需功的佐助。而功具体所指,一则为达而在上之功,为事功,寓含了李绂希望借助政治上的建树使得文章能够“表见”的希冀;一则为文章创作所需的必要知识,即“立功之具”,“须预为讲贯,凡齐治均平之理,礼乐兵农之法,务求了然于中”,如此,则“见之文字,坐言可以起行”。而立功之具中指治的具体表达,透露出并非所有“儒道”都为李绂所关注,其所瞩目的是治国理政之道,是“齐治均平之理,礼乐兵农之法”,而对《万言书》等文的强调也无不透露着他“致君尧舜上”的政治苦心。可见李绂这一论述更多突出的是文章在治国理政上的价值,是他站在政治本位思考文章功用,从中把握文学政治使命的具体体现。在其看来,文章辅之以德(虽不必纯粹,但至少保有大德),文章则有根;文章有“功”的支撑,文章则有用而能显与不朽。具体来说,在道德充满的前提下,只要将指向立功的蕴含“立功之具”的文章付诸实践,则功业可成。反过来,只要把寓含功业的《万言书》一类的文章呈现出来,则立言亦可就。这种认识不仅显示出李绂对立言、立功关系的深入思考,而且洋溢着他涌溢的政治热情以及把内圣外王、修己治人统一起来的人生期冀。

三、心学本位:诗文,心之所发见

梁启超评鹭李绂曰:“(王阳明)其后中绝殆近百年,及康熙末而有临川李穆堂出。穆堂并未尝以讲学自居,然其气象俊伟,纯从王学得来”(53—54)。诚如其言,李绂确有阳明学的深厚学养,他曾撰《朱子晚年全论》与《陆子学谱》,对陆王心学研求甚为精深,从而由衷而发“赫赫阳明耀古今”(《读陆子集仍用鹅湖韵四首》)的称颂,并竭力认可躬行实践,有得于阳明学,足以修身、齐家、治国、平天下(《心性说》)。而且特别强调躬行实践的方法意义,“圣人之道固有行之而不著者,未有不行而能知者也”(《穆堂初稿》卷二十八 539),进而在对为善去恶积极践履的申述中,“君子之为善,非以求福也,君子之称人之善,亦不必侈陈其福也”(《穆堂初稿》卷二十八 530),李

级完成了与空谈心性的阳明后学的划界,体现出对原始阳明思想的切实依归,也成就了他在排诋阳明学、提倡实学的清初独树一帜的勇气。

经过阳明学的洗礼,李绂的文学心灵更加灵动,其诗性、文性也达到了一定的思想深度,进而提出了带有鲜明心学色彩的文源论。一般情形下,对于文学源出的体认,就理学家而言,多生发文从道出的主张,如朱熹回答“才卿问:‘韩文《李汉序》,头一句甚好。’曰:‘公道好,某看来有病。’”陈曰:“文者,贯道之器,且如六经是文,其中所道皆是这道理,如何有病?”曰:“不然。这文皆是从道中流出,岂有文反能贯道之理,文是文,道是道,文只如喫饭时下饭耳。若以文贯道,却是把本为末,以末为本,可乎?”(3305)。与之相较,心学家却多有差异,如徐阶评鹭王阳明时所称:“古昔圣人具是道于心而以时出之,或为文章,或为勋业。至其所谓文者,或施之朝廷,或用之邦国,或形诸家庭,或见诸师弟子之问答,与其日用应酬之常,虽制以事殊,语因人异,然莫非道之用也”(《王阳明全集》1565)。其中具道于心,在心与文的体用关系中,更有助于正面阐发文心。王阳明在《罗履素诗集序》中尝曰“况乎诗文,其精神心术之所寓”(690),而私淑王阳明的唐顺之有“文字工拙在心源”之论:“只就文章家论之,虽其绳墨布置、奇正转摺,自有专门师法。至于中一段精神命脉骨髓,则非洗涤心源,独立物表,具今古只眼者,不足以与此”(273)。泰州学派的代表罗汝芳则曰:“言者,心之声也,未有不得其言而能得其心者”(38)。受心学影响颇深的袁宗道亦称述:“口舌代心者也,文章又代口舌者也。展转隔碍,虽写得畅显,已恐不如口舌矣,况能如心之所存乎”(283)。而由于明代禅学与心学的互渗,禅学中人也常有相似之论,如憨山德清《示陈生资甫》曰:“文者,心之章也。学者不达心体,强以陈言逗凑,是可为文乎?须向自己胸中流出,方始盖天盖地”(160)。虽然心学派主张的“诗文,心之所发见”与理学家持有的“诗文从道出”的观念并无本质差异,因为二者都根源于对儒道的侧重,但是表达上的道、心歧分正暗示了各自独有的思想立场。当然,李绂也不例外,他也着意于“心——文”发生说,而在《陶人心语》中倡言:“公之陶政,即公之心为之也,心正则器亦正矣。[……]读《除夕忆禁中直宿》诗,见公不忘君恩之心;读《悼亡诗》四章及《忆两兄》诗,见公笃于人伦之心;读《崔节孝》诗、《施贞孝赞》,见公重节孝端风化之心;读《龙钢记》,见公好古之心。盖公之诗文,皆公之心所发见者也,命曰心语,岂不宜哉”(《穆堂别稿》415)。可见,李绂认为文章是丰富内心世界的真实映现,是写心中实有,而诗文亦即在通达心体之后,从心中自然流出的菁华,故而可“以文观心”“以文观人”。而“心正则器亦正”的论述,也宣露了“心正则诗文亦正”的思想面向。在《巫进士古文序》中他对这一观点又曾申论:“余惟圣人之学,必躬行乃有心得,既有心得,然后施之政事、文

章,无往不宜”(《穆堂别稿》422)。对躬行有心得而发为文章的强调,寓含了从心而生的文章,切忌虚与浮,而应重实而能行,能够用于治国理政的具体实践中。如此之论,显然是心学思维下的直接反映,而且也与李绂对文治的倡导以及“立功之具”的论述彼此勾融起来。

不惟如此,从李绂“言传以信”的表述中,我们亦可看出这一倾向。他在《题庭示要言后》中曰:“古来以言传者众矣,而可信者殊寡,其言存,其所以言者亡也。言之可信者,无若家庭告诫之词,间常以此求古之人,百不失一”(《穆堂初稿》卷四十七 138)。家庭告诫之词,因其私语隐秘特质,荡去了浮华伪饰,暗含了诉说主体从心真实流露的生发旨趣,故而“真而有信”也就成为最为可贵的质素。而李绂褒誉这一文类的卓越价值,正是他推尊与深味文章源出心体的必然结果。当然,在李绂个人文章写作中,他未尝不固守着从心而发的创作心得与原则,此尤在《无怒轩记》《云南驿丞记》等记体文学中表现甚明,所以杨希闵《乡诗摭谈正集》评价他的古文“直达肝膈,无所缘饰”(钱仲联 3386)。

四、心学传统与时风熏染:考据入文章

时至清代,考据学蔚然风行,当时,“考据学实际上已经有渐成一门新形态显学的趋势,在治学风气、学者群体、理论方法、经典著作等方面都展现出勃勃生气,与明代经学‘喜骋虚辨’不同,清初考据学表现出的是征实的特征”(王胜军 324)。固然,一般而言清代考据学反拨的是宋明理学延续下来的空疏之风,但就考据学的内在生成理路而言,学术的发展并非呈现为崭决断裂的事态。诚如余英时所言:“清代经学考证直承宋、明理学的内部争辩而起,经学家本身不免各有他自己独特的理学立场。[……]一个人究竟选择某一部经典来作为考证的对象往往有意无意之间是受到他的理学背景支配的。[……]陆、王一派从来不满意朱子的格物补传,从王阳明到刘宗周尤其为了‘大学’的问题伤透了脑筋。王阳明的‘大学古本’已是一种校刊的工作”(145—46)。

经学与小学本不可分,而考证字词之意,辨别异议之辞,关乎经义阐释与生发。此外,由于学派纷争的刺激,以经义考证为武器而是是非非也是学术或思想表达之所需。于此而言,王阳明已经运用考据学的方法解决朱陆异同的问题,其考订《大学》古本以及所作《朱子晚年定论》,均可视为具体周详的辨伪考证实践。而李绂可谓直继了王阳明用考证学解决朱陆异同的研究策略,并在时代考据风气的氤氲推助下,将之推向深处。因此,黄进兴认为李绂把朱陆异同从一个哲学问题回归到文本问题,“李绂的《朱子晚年全论》《陆子学谱》及其对经典的研究反映了当时清朝鼎盛时期的学术大气候。《朱子晚年全论》是当时考证学家使用的实证法的典型代表”(黄进兴

102)。

需要提及的是,李绂并不是单纯的“为考证而考证”,他不仅将考据学用于消除哲学流派间的歧义,更将其扩展开来,在不同文体的写作中,将“重考据以求实”的理念贯彻其中。稽查李绂全集,《穆堂初稿》带有明显考证性质的就有原五首、说八首、经考二十七首,而《穆堂别稿》则收录说五首、考十一首。如《仁义字说》开篇即以考证仁义字形展开论述:“仁字从人,义字从我。仁之为言人也,义之为言我也。[……]知有人而后为仁,知有我而后为义,故曰仁之为言人也,义之为言我也。仁之字,从二从人,能兼乎人而后为仁也,义之字从养省从我,能养乎我而后为义也”(《穆堂初稿》卷十八 410)。而在其他文体的写作中,李绂也不乏考证文字的介入,只是有时兼顾文体的要求,他把考证文字附案于后。如在《过浩斋先生训语序》中,针对过浩斋暗示王阳明“圣人之学,心学也”语剿其父一事案曰:“窃意阳明先生若引用其言必明著为石泉之说,断无剿前人之语,冒为己有之理。若谓心同理同,后先暗合,则意虽相同,辞必小异,亦断无辞意俱同之理。考弘治《抚州志》,并无《过浩传》,至《嘉靖志》始有之,而《浩斋训语》中多不似北宋人语气,首列谢溪堂序亦多疵,断非溪堂作”(《穆堂别稿》416)。李绂于此通过理据以及对《过浩传》文本史实的考证,得出王阳明“圣人之学,心学也”语决非剿自石泉公的论断,让人信服。又,针对茅坤《与查近川太常书》中,所称“退之稍肯出气力,谒公卿间,如《三上宰相书》十之一二焉,子厚未必穷且死于粤也。退之不能援之于绶带而交之时,而顾吊之于墓草且宿之后,抑过矣”(326)之论,李绂深不以为然,此时他又发挥了精深的考据学素养,通过追索韩愈元和时的为官履历:“当子厚以元和初被贬,退之方浮沉下僚,三为博士,作《进学解》自嘲,固非能援引人者。元和八年,由博士改比部郎中史馆修撰,九年十月,转考功,犹省属耳。十一年正月,始迁中书舍人,即以论盗杀宰相事为李逢吉、韦贯之所恶,降右庶子,”详加考证,得出韩愈“何暇援子厚”(《穆堂初稿》卷四十七 137)的结论,其气平,其文核而信,故其结论也颇使人服膺。难怪方苞《李穆堂文集序》有“其考辨之文贯穿经史,而能决前人之所疑”(53)的高度评价。而在《与方灵皋论所评韩文书·进士策问第二首》中,他亦不自觉地加入考证曰:“秦汉蜀吴魏晋之兴,据云先蜀于吴魏,自公始。按:习凿齿《汉晋春秋》已以蜀为正统”(《穆堂别稿》544)。

不惟如此,李绂在“书后”这种文类的写作中,更为自然地浸透着考据意识,反映出他在研读过程中每施以考证的目光,故而他也极易发现古人及时人论述中有违事实、引人争议之处。如《书朱子读唐志后》辩证韩愈“于道大旨不谬于圣人”,《书孙承泽考正朱子晚年定论后》考证鹅湖之会,陆子兄弟并未赋诗言志,而“陆子兄弟之诗皆作于途次,既见而述之耳,朱子则三年之后始和”(《穆堂

初稿》卷四十五 105),又《书邵氏闻见录后》力证邵氏造谤排诋王元泽以至王安石新政之非(《穆堂初稿》卷四十五 112—13)。当然,此类考证在《书弇州别集诸表后》《书曝书亭集后》等文章中也多有体现。在此情形下,继朱熹、王阳明之后,李绂也成为理学家精通考据的又一典型。这自然和时风熏染密不可分,但同时也不应忽略心学考据传统的浸润之功。

五、理学观念的突围与文学本位的坚守

李绂对诗文用力甚多,早期更曾致力时文,并倡言“诗有助于时文”(《火馥草诗自叙》),对诗艺、文章尤多钻研,并对文学艺术有深刻体悟:“吾闻文章得失,稍乎寸心之知,声气应求,俨若四时之信”(《穆堂初稿》卷四十九 170)。兼之因出身江西的地域因缘,李绂对乡邦贤达欧阳修、曾巩、王安石的古文颇为褒誉:“王傅严选唐宋六家文集,宋凡四家,而江西得其三。江西诗古文,实亦无踰于欧阳、王、曾三先生者,故庐陵、临川、南丰之学源远流长,不同于他邑”(《穆堂初稿》卷三十三 601)。并希心研读仿效:“余尝别择韩李欧曾四家之作,汇为一书,学者以此四家文为主,庶几不惑于权谋、小数、异端”(《穆堂别稿》612)。此外,又激扬回荡着王阳明“学者便不当自立门户,以招谤速毁;亦不当故避非毁,同流合污”(275)的合而不同之训,以及“不起胜心”的教诲(李绂《陆子学谱》对陆氏忌门户之语多有引用和强调),故心学家的李绂对诗文的体认并不如早期理学、心学家那样展现对诗文的轻视,反而多了几分古文家的通透与洒脱。

他不仅逸出了“作文害道”的理学偏见,而且超越了古文家“文与道俱”的相对重文之论(其实他们仍然重道多于重文),从而在“文与道合”的理论指引下,积极肯认立言不朽的卓越地位与价值。可以说,李绂在继承发扬江西先贤欧曾等人“蓄道德而能文章”的思想下,以其通而不迂的心学修养与丰富多样的创作实践,突破了理学立场与政治考量,每站在文学本位对文章体式、内容、语言、典故、技巧等问题抱以了解和同情,从而展露了他作为极富慧心的古文大家精到的文学艺术体认。

首先,在文道关系上,李绂不仅不废文,而且特别强调“能文”,因此他跳脱了“有德者必有言”的认知局限,生发出“有德者未必能言”的理论宣言:“盖有德者躬行而心得,其述其心之所有,固非他人所及。若极夫著述之能事,通贯古今,议论上下,铺张家国之猷,与夫抒写性情,流连光景,发诸心手之间,靡不如志,则必降才殊又充以积学者而后能与焉”(《穆堂别稿》414)。显然,有德者在述说道言方面有天然优势,但处于政治洪流中的士人,却不能不“通贯古今,议论上下,铺张家国之猷”,并在闲暇或黜免罢退之时,“抒写性情,流连光景”,而如此这般却都需具备“能文”的本领。而且若只“知道”而不能“文”,

那么即使写出了道言,文章也会出现冗沓之弊,势必“行而不远”。换言之,只有能文,才能确保文以载道的真正实现。因此,李绂认为“能文而充于道”者才能成为文章创作的典范,是故他极推尊韩愈、李翱、欧阳修、曾巩:“文所以载道,而能文者常不充于道,知道者多不健于文。柳子厚、苏老泉父子能文而论多驳杂,王荆公晚年居钟山,僧人贲作往往混入,本集亦属瑕玷。南宋诸儒多知道者而文多冗沓,惟朱子宗仰南丰,笔力颇健,亦未能不冗也。能文而衷于道,惟韩退之、李习之、欧阳永叔、曾子固四人耳”(《穆堂别稿》612)。而李绂重视“能文”的理论倾向,并非兴之所至的空言,他更将之贯穿于文章写作中。只要对其仿欧所作的《云南驿程记》与欧阳修《于役志》稍作比较,即可了知其重文的倾向。要之,欧文《于役志》被王慎中称为“酒肉账簿”,文笔虽简洁,但仅粗叙人物、事件梗概,如同账簿册子,而绝少文学色彩。李绂受欧阳修启发而作的《云南驿程记》,则文笔更为华美,叙述也更为跌宕有致,如“初六日发邯郸,始用人夫分舁行李,行二十里至赵城,入河南境。又二十里,至车骑关,稍前十里许,为广济桥,过桥而南,凡二十里至磁州。夹道深柳密布,道两旁沟水清深,杂植芰荷,蒲苇直接城濠,迢遥幽秀,视方顺桥尤佳”(《穆堂别稿》302)一节,文笔洗练雅洁,条理清晰,物华流美而笔触深情,在展露丰沛文学性的同时,也显然更契合记体文学的基本规范。这不仅表明李绂在文章创作中确实贯彻了“以欧曾为具体,旁及于孟韩”的价值取向,而且宣示了他坚持文学本位,对文学自身特质的看重。在此思想下,李绂对文字也提出了具体要求,他颇推崇文章雅洁、不直率:“为文最忌率直,自以为奇快,不知其一往而尽,无复余甘也。古人文字,奇快无若昌黎、东坡,然韩子之文旧称温醇,子瞻亦谓文章务使和平至足,馀溢为奇怪,盖出于不得已”(《穆堂别稿》613)。需要指出,这一观念的形成直源于李绂对宋明以来语录体粗俗文弊的反拨,间接则因其与方苞关系密切,在相互切劘中,也不能不受其“雅洁”说的影响。

其次,李绂明确文章宜重“体要不失”,故其在《与方灵皋论所评欧文书》中力主文章要遵守文体写作的基本法度,不能率意变格:“志墓之文,堂堂正正,铺陈始终者,皆大文章。凡变格者,皆小品文章。以变格为欧文之佳者,恐非至论。欧公碑板文字,居士集备载而首列之,皆公刻意立言之作。盖马班以后,叙事之文,韩欧二人而已。荆公穷奇尽变,要为别调,若东坡以下则皆望焉而不能至。馀子无论”(《穆堂别稿》534)。显然,不同文体写作自有一定之法,绝不能肆意求变,否则不仅有“伤体”之失,庶几致有不伦不类之议。就墓志而言,“堂堂正正,铺陈始终”者,方能显其肃穆庄重之象,宜以此为正体,若穷奇尽变,追求变格,难免只能下居小品文章。此外,李绂还从文学创作实际出发,要求做到契合文章体式的雅正文辞表现。诚然,“别裁伪体亲风雅”,也是“操唐宋之体

制,汇南雅训诂之旨”(《穆堂初稿》后序 204)的李绂对文章内容与形式的整体要求。不过值得注意的是,他的体认并未固化于以雅俗辨别伪体上,而是不仅将文辞的雅俗定位与文章体式联结起来(此实开以是否合“体”而定雅俗的先声,后章学诚继有专论),而且将之放在一个动态的过程中加以索寻。而对雅俗因同一表达的不同机缘所导致位移变化的思考,则贯注了他对如何在言辞、典故的使用上远俗趋雅以不伤文体的重视,同时也激发了他因地制宜运用与审视古人文辞典故的思辨之见:“文章最急在别裁伪体,体之真伪,恶乎辨?辨之于雅俗而已。均一语也,如此出之则雅,如彼出之则俗。均一事也,如此用之则雅,如彼用之则俗。此中独须心领神会,无可言传”(《穆堂别稿》613)。至于具体的操作实践,李绂亦指示了门径,如在古文何种情形下宜使用古官名地名的论述中,他认为散体古文学史法,地理职官时必用时王之制,骈体为资华侈,则可用古官名地名,不可一概而论。而仅就散体古文言,亦当有所分辨。要之,散体古文用地名官名遵从史法,不当以文体分,而应以具体行文中是叙述还是议论词令来确定,所谓“凡书事必遵用今制,凡使词不妨参用古”(《穆堂别稿》543—44)。至若古人使用何种语汇与宣露何种情感,固有自身之“体”的特殊要求,亦应“因地制宜”地加以看待。所以他对后人讥议韩愈《潮州到任谢上表》气靡、乞哀多有回护,并认为“公言触所忌,几陷不测,释以为刺史,不当感君恩耶,且君既已明著其罪,则天下无不是之君父,负罪引慝,以日陈于君父之前,体固宜尔”(《穆堂别稿》543)。而也正是在“别裁伪体亲风雅”的原则指引下,在对“有明嘉靖以来,古文中绝非独体要失也,其辞亦已弊矣”(《穆堂别稿》617)的充分体认下,李绂提出了指导文章写作的《古文辞禁八条》。

不惟如此,李绂“散行中忽入韵语,经传子史多有之,惟视其辞与气古质否耳”(《穆堂别稿》541)的论述,文学评论与欣赏需“细心又平心”的观念:“知人论世,必细心又必平心。时有早晚,语有偏全,非细心则不能得古人之情。知其恶,当知其美,肆意诋诃,不究其实,则己心未平,亦何以服古人之心哉”(《穆堂初稿》卷四十五 103)。又需体切“人情”的断语:“《泂冈阡表》矧求而有得六句,据云此良士恒情耳,沾沾自喜,则浅之乎为丈夫矣。按:崇公此言矜炫于人,谓之沾沾自喜可也。本私语于家,而妻述其夫,子称其父耳,谓之浅丈夫,可乎”(《穆堂别稿》535)。以及对文章“情深而文明”的强调:“存问朝鲜,天语藹然,有若家人妇子。情深而文明,气盛而化神,太和流于四时,春风被乎万里”(《穆堂初稿》卷四十六 128)。甚至看似有所偏拗的“为古文者之不可无所师授”(《穆堂别稿》570)及“仆生平作诗文恪守此法,务有出处”(《穆堂别稿》545)的古文师承与用典之说(他曾不满方苞注《原道》,旧注之外仅得八条,而已增注之,得六十余条),亦未尝不是李绂尊重文学写作实际与规律的反映。

总之,在政治鼎革与学术转型的时风世雨中,李绂保持了相对的思想独立与精神自由,从而得以自由出入于心学、政治与文学之间,并在三者的张力与融摄中,完成了“心学家化”“政治家化”与“文学家化”交相迭合的多维文学观建构,呈露了极富思辨、通脱与启发意义的文学思想内涵。罗宗强先生曰:“(诗文观念)不同的社会阶层,不同的社会群落,出于不同的目的,会有不同的认知。同一社会群落,处于不同的地位时,也会有不同的认知”(137)。若推而广之,同一个体因不同身份的定位与流转,其文学观也会携带不同身份的鲜明印记,李绂似为此提供了一个典型例证。

引用作品[Works Cited]

- 方苞:《方望溪全集》。北京:中国书店,1991年。
- [Fang, Bao. *The Complete Works of Fang Bao*. Beijing: Zhongguo Bookstore Publishing House, 1991.]
- 葛小佳 罗志田:《东风与西风》。北京:社会科学文献出版社,2011年。
- [Ge, Xiaojia, and Luo Zhitian. *Chinese Culture and Western Culture*. Beijing: Social Sciences Academic Press, 2011.]
- 龚鹏程:“罗近溪与晚明王学的发展”,《阳明学研究》。上海:上海古籍出版社,2000年。25。
- [Gong, Pengcheng. “Luo Jinxi and the Development of Yang-Ming School at the End of the Ming Dynasty.” *Yangming Studies*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2000. 25.]
- 憨山德清:《憨山老人梦游集》卷三。台北:新文丰出版社,1992年。
- [Han Shan, Deqing. *Collected Works of “Sleepwalking” by Han Shan Deqing*. Vol. 3. Taipei: Shin Wen Feng Publishing House, 1992.]
- 韩愈:《韩昌黎文集校注》,马其昶校注。上海:上海古籍出版社,1986年。
- [Han, Yu. *Annotated Han Changli's Essays*. Ed. Ma Qichang. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1986.]
- 黄进兴:《李绂与清代陆王学派》。南京:江苏教育出版社,2010年。
- [Huang, Jinxing. *Li Fu and the Lu-Wang School in the Qing Dynasty*. Nanjing: Jiangsu Education Publishing House, 2010.]
- 李绂:《穆堂初稿》卷一至卷三十八,《续修四库全书·集部》第1421册。上海:上海古籍出版社,2002年。
- [Li, Fu. *First Draft of Mu Tang*. Vol. 1 - 38. *The Continuation of the Complete Collection of the Four Treasuries*. Vol. 1421. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2002.]
- :《穆堂初稿》卷三十九至五十;《穆堂别稿》,《续修四库全书·集部》第1422册。上海:上海古籍出版社,2002年。
- [---. *First Draft of Mu Tang*. Vol. 39 - 50. *Other Collected Works of Mu Tang. The Continuation of the Complete Collection of the Four Treasuries*. Vol. 1422. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2002.]
- 梁启超:《中国近三百年学术史》。北京:中国人民大学出版社,2012年。
- [Liang, Qichao. *Academic History of Past 300 Years in China*. Beijing: China Renmin University Press, 2012.]
- 罗根泽:《中国文学批评史》(下)。上海:上海人民出版社,2015年。
- [Luo, Genze. *A History of Chinese Literary Criticism*. Vol. 2. Shanghai: Shanghai People's Publishing House, 2015.]
- 罗汝芳:《罗汝芳集》,方祖猷等编校。南京:凤凰出版社,2007年。
- [Luo, Rufang. *Collected Works of Luo Rufang*. Ed. Fang Zuqiu, et al. Nanjing: Phoenix Press, 2007.]
- 罗宗强:《晚学集》。天津:南开大学出版社,2009年。
- [Luo, Zongqiang. *Collected Works of Wan Xue*. Tianjin: Nankai University Press, 2009.]
- 茅坤:《白华楼藏稿》卷三,《四库全书存目丛书》集部第105册。济南:齐鲁书社,1997年。
- [Mao, Kun. *A Collection of Works from Baihua Building*. Vol. 3. *Collection of Works Mentioned in the Catalogue but Not Included in the Complete Collection of the Four Treasuries*. Vol. 105. Jinan: Qilu Publishing House, 1997.]
- 钱仲联主编:《清诗纪事》(6)。南京:江苏古籍出版社,1987。
- [Qian, Zhonglian, ed. *The Substance of Chronicle of Poems in the Qing Dynasty*. Vol. 6. Nanjing: Jiangsu Ancient Books Publishing House, 1987.]
- 唐顺之:《荆川集》,文渊阁《四库全书》集部第1276册。台北:商务印书馆,1983年。
- [Tang, Shunzhi. *Collected Works of Jing Chuan. The Complete Collection of the Four Treasuries* (Wenyuan'ge Edition). Vol. 1276. Taipei: The Commercial Press, 1983.]
- 汤一介:《哲学家与哲学工作者》,《汤一介集》第一卷。北京:中国人民大学出版社,2014年。
- [Tang, Yijie. *Philosophers and Philosophy Workers. Collected Works of Tang Yijie*. Vol. 1. Beijing: China Renmin University Press, 2014.]

- 王夫之：《读通鉴论》卷十五。北京：中华书局，1975年。
- [Wang, Fuzhi. *On Reading the Comprehensive Mirror*. Vol. 15. Beijing: Zhonghua Book Company, 1975.]
- 王畿：《龙溪王先生全集》卷三，《四库全书存目丛书》集部第98册。济南：齐鲁书社，1997年。
- [Wang, Ji. *The Complete Works of Wang Longxi*. Vol. 3. *Collection of Works Mentioned in the Catalogue but Not Included in the Complete Collection of the Four Treasuries*. Vol. 98. Jinan: Qilu Publishing House, 1997.]
- 王胜军：《清初庙堂理学研究》。长沙：岳麓书社，2015年。
- [Wang, Shengjun. *A Study of the Early Qing Court Neo-Confucianism*. Changsha: Yuelu Publishing House, 2015.]
- 王守仁：《王阳明全集》，吴光等编校。上海：上海古籍出版社，2015年。
- [Wang, Shouren. *The Complete Works of Wang Yangming*. Ed. Wu Guang, et al.. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 2015.]
- 王水照 朱刚：《苏轼评传》。南京：南京大学出版社，2004年。
- [Wang, Shuizhao, and Zhu Gang. *A Critical Biography of Su Shi*. Nanjing: Nanjing University Press, 2004.]
- 王向峰：《中国古代美学史论》。沈阳：辽宁人民出版社，2015年。
- [Wang, Xiangfeng. *A History of Ancient Chinese Aesthetics*. Shenyang: Liaoning People's Publishing House, 2015.]
- 余英时：《历史与思想》。台北：联经出版社，1976年。
- [Yu, Yingshi. *History and Thought*. Taipei: Linking Publishing, 1976.]
- 袁宗道：《白苏斋类集》。上海：上海古籍出版社，1989年。
- [Yuan, Zongdao. *A Collection of Works from Baisu Studio*. Shanghai: Shanghai Ancient Books Publishing House, 1989.]
- 张大为：《东方传统：文化思维与文明政治》。北京：生活·读书·新知三联书店，2015年。
- [Zhang, Dawei. *Oriental Traditional: Cultural Mentality and Politics of Civilization*. Beijing: SDX Joint Publishing Company, 2015.]
- 章桢编著：《康熙政要》，曹铁注释。郑州：中州古籍出版社，2015年。
- [Zhang, Qin, ed. *Kang Xi Analects*. Ed. Cao Tie. Zhengzhou: Zhongzhou Ancient Books Publishing House, 2015.]
- 朱熹：《朱子语类》卷一百三十九，黎靖德编。北京：中华书局，1986年。
- [Zhu, Xi. *Analects of Zhuzi*. Vol. 139. Ed. Li Jingde. Beijing: Zhonghua Book Company, 1986.]
- (责任编辑：程华平)