

# 晚明性灵说之佛学渊源

黄卓越

晚明时代是中国历史上思想文化发生重大变动与转型的时代，在观念表述系统中，即有王阳明及其弟子拓创的儒学革新与唐宋派、公安派等为代表的文学革新。虽然之中也有不少起伏升降及表述态度上的差异，但运动的过程乃呈现出一种内在的完整性。这种完整性当然不会是任意的，除了追求宗趣（如倡导“自性”等）与抗拒对象（如反抽象权威“理”等）的一致之外，还在其于理论渊源上的相同。王阳明儒学革新的渊源已如许多明清学者所言，是“援佛入儒”，大致可看作一种不争之论。但对文学革新的渊源却长期以来未经深求，不知所以。事实上，如果能对当时几代文学新人如唐顺之、徐渭、屠隆、汤显祖、三袁兄弟、陶望龄、董其昌、谢肇淛、钟惺、谭元春、黄汝亨等的活动经历与观念形态细加勘察，便不难发见他们之于佛学（及佛学化之儒学）结下的深刻因缘。这当然会及时地反映到他们的生命意识及文学认识中来，并形成相互间观念结构上的趋同。比如作为文界革新核心命题的“性灵说”，便充分蕴含了由佛学汲取所获的大量意义。关于这点，历来的讨论虽偶有所及，但或语焉不详，更大量的则是完全脱离了当时的理论背景以致造成对此命题的严重误释，甚至走到与命题基本定性完全相悖的方向上去了。因此，有

必要通过历史的考辨，对其内在理路作清晰的梳理与追溯，返其概念的真相，并借此揭示晚明文学之受佛学影响的实际状貌。

“性灵”一词起源及用于文学较早，在唐以前如刘勰、张融、谢灵运、颜之推、庾信等文章中均已出现该词。比较而言，以颜之推与谢灵运两家观点最有代表性，恰好反映了儒、佛二者在不同立场上对其所持的态度。颜之推论文一本儒教，所撰《颜氏家训·文章（第九）》专谈文学。他所谓的“文章”是一种广义的文学，就体制上讲，大致分为二类，一是“原出五经”及带有儒家功用教化目的的各类文体，二是“至于陶冶性灵，从容讽谏，入其滋味”的比较单纯的文学文体，后类大致具有创作者的个人心理及形态审美的特征，因此在其名目下所列的是一批历来被称为诗文家的“文人”。虽然以为“行有余力，则可习之”，但又明显从正统儒学出发，以为“而自古文人，多陷轻薄”，原因也主要在其“发引性灵，使人矜伐，故忽于持操，果于进取。”故更多对之作伦理学上的批评，其中被点到名字的就有谢灵运。而谢灵运作为一著名的佛教学者则反于此作了突出表彰，认为：“六经典文，本在济俗为治耳；必求性灵真奥，岂得不以佛经为指南耶？”（《弘明集》何尚之《答宋文帝赞扬佛教事》）也就是在儒、释

二家的学术体系中，估计各自的特长，不像颜之推那样以此体系的价值来均衡、压迫彼体系的意义；特别重要的是指出“性灵真奥”正是佛学所欲阐释的一个宗旨。再从谢氏其他有关文学的表述看，如《归途赋序》所云：“事由于外，兴不由己，虽高才可推，求怀未惬。今量分告退，反身草泽，经涂履运，用感其心。”可见其对文学创作的要求不是由外境而兴，而是完全内返式的，即以一心之性灵为依归，这也符合佛教心性论的基本观点。其时张融答周颙也云：“夫性灵之为性，能知者也；道德之为道，可知者也。”（《弘明集·答周颙书》）此处所指“性灵”也已是心性的能指结构。这大致是晚明性灵论的一个遥远的渊源。

但是，尽管颜、谢等所言“性灵”用语一致，都是指创作的心理发生，却在内在意含上有别。颜之推的性灵是指各种与气质、情感、情绪、意绪等相关的个体心理经验，而谢灵运的性灵则是一种心性本体；以本体而言，必然又首先是共享性结构，然后才是个体深处的自性体验。就佛学，也就后期的心学来说，凡属本体及本体性的发用，其义界一般都是很清楚的，当然在非学界的文学家那里，在表述一种创作活动心理而使用形态概念时，也有不顾或溢出义界的，如后期王世懋言“性灵”，便时而作本体论上的解释，时而又推之于更经验性的描述。这种思辨上越界的情况，也常使后人对概念的理解失去准确的把握（包括晚明）。那么，晚明的性灵说，其特点或说是定性何在呢？

对它的考察，首先需要放到它固有的学术系统之中。当时较早大量使用“性灵”概念的屠隆，曾提到与之相通的另一概念“灵明”的源起：“余姚王先生则揭良知以示学者，学者如披云雾而睹青天。夫良知者，人心之灵明也。”（《刘鲁桥先生文集序》）这指的是初近来的来历。无论是王阳明“良知”，还是其后继者

王畿的“灵明”等，如再推远一步，则又与佛学有千丝万缕的联系，这当然并非从词汇形态上看，更重要的是概念包含的意义。为对此有一清晰的认识，需要对它作一些思路上的追寻。

我曾于探讨王阳明良知说的文章中，努力分析它与唐释神会灵知说的关联<sup>①</sup>。神会首先分清了熏习意义上的“知解”与空寂体上的“本智”的区别，前者因于“一切攀缘妄想”，后者则是空寂之体的用处，具有无上之妙用，又称为“知”，而此又出自早期佛教“三学”中的“慧”，也即般若的“智慧”与《起信》中的“本觉”，均指本体的自然明觉状态<sup>②</sup>。如神会论“知”：“从体上有自然智，能知本寂静体，名为慧。”（《神会遗集》）“无住体上，自有本智，以本智能知。”（《神会语录》）又称“阿耨多罗三藐三菩提”，称“菩提”、“般若波罗蜜”等。此后，荷泽系的宗密又将神会的知概说为“灵知”，突出了其“灵”的一面，而且这种转折也反映在他所阐述的各个方面。在本体上讲，也便有了“灵性”、“灵心”的概念，以为是唯一的始源；在发用上讲，则是“灵知”、“灵明”、“灵觉”，又与“灵性”本体相对而为“性灵”发用，与“有味”、“无明”等对立。当然，关于“性灵”的用语也见于当时其他佛者的言语，如诗僧贯休云：“敢信文章有性灵”（《寄匡山大愿和尚》），齐己云：“远忆诸峰顶，曾栖此性灵。月华澄有像，诗思在无形。”（《夜坐》）玄觉则也重在阐述“灵觉”、“灵知”。至宋代，契嵩又直接以“性灵”否定儒家“天命”的权威，以为：“然郑氏者，岂能究乎性命之说耶？夫所谓天命之谓性者，天命则天地之数也，性则性灵也。盖谓人以天地之数而生，合之性灵者也。”（《钲津文集·中庸解第三》）将“命”与“性”（性灵）作了区别，归前者于天，归后者于人；前者属变易者，后者属恒久者、绝待者，故命合之于性（灵）。这样，在神会、宗

密荷泽系及其他禅者的推动下，灵知、灵性、性灵、灵明、灵觉等相关的语汇成为禅学中具有普遍阐释功能的流通概念。

王阳明创立“良知”说，便多处直接用禅学概念以为互释，如云：“心者身之主也，而心之虚灵明觉，即所谓本然之良知也。”（《传习录》）“身之主为心，心之灵明是知。”（同上）“虚灵不昧，众理具而万事出。心外无理，心外无事。”（同上）可见此灵明等即是始源本体。当然此前宋儒也有汲取佛说以释心性的，只是终极基点与具体态度上有别。屠隆除将王阳明说的良知释为“虚灵”（也是王阳明学说中固有的），又将此看作是三教统一的基础，如云：“佛家般若，道家灵光，儒家明德，总之所谓性也。朱紫阳注‘明德’，拈出‘虚灵’二字，甚善。”（《与汪司马论三教》）此是指朱熹《大学章句》中的首注，原注为“明德者，人之所得乎天，而虚灵不昧，以具众理而应万事者也。”除不承认“得乎天”外，比较王阳明“虚灵不昧，众理具而万事出”句，他的说法确又与朱熹意见一致。因为朱、王该意均本佛教，故三者统一实际上是统一到其所持的佛教观点中去。此后，沿王阳明思路对灵知、灵明等作重点发挥，并进一步援入佛说的是王畿。王畿有将良知称为“明觉”的，如《致知议略》篇中云：“良知者，无所思，为自然之明觉。”最具代表性的是称为“灵明”，或“一念灵明”，如《桐川会约》篇所云：“良知人人所同，……一念灵明，便是入圣真种子，便是做人真面目。”（又见师事王畿者王襞之语：“性之灵明曰良知”。（《明儒学案·东崖语录》）同时又从中引出了“灵性”或“性灵”的概念，如《留都会语》中云：“良知是性之灵，原是以万物为一体，明明德于天下原是一体，……将此灵性发挥昭揭于天下，欲使物物皆在我……”尽管良知与灵知、灵知与灵明、灵明与灵性之间在一般的表述中被认为是相通的，但意义上仍有递进性差

异，即越益失去伦理的和智性的内容。更重要的是，在王畿那里，这一概念家族进而获得了其神机妙应、盎然天成，生息不止，种种无碍的灵动性和自然性，这也是后来性灵说表达其发用形态时所以依据的一个十分重要方面。如果说“灵性”还限于静态本体，而“性灵”则明显地偏于动态发用，同时，其基础又仍是灵性本体，故必然表出为一种超世性、超越性的发用义态。

学术渊源已经清楚，落实在文学观念上，最初见之于徐渭、屠隆、王世懋、焦竑等。袁宏道的性灵说我们接下还要提到，由整个晚明思潮的仔细勘察可知，“性灵”并非袁宏道文艺思想的主要标识，更非由其独创，也非由其致力阐释而得以流行于世的概念。在此之前，大规模使用并于各个角度举其要意的是屠隆，并由此而对袁宏道等形成了一定影响。在此之后，即新思潮于万历二十七年/二十八年转折之后，由袁宏道之弟袁中道对他的文学思想作了概括表述，才使“性灵”语汇逐渐成为人们对袁宏道思想的一种评估性概念。而其正式为世承认，具有普遍流通效应时，可能应是在钟惺、谭元春等的竟陵派之后，正如一些当时论者所称：“钟、谭一出，海内始知‘性灵’二字”（《列朝诗集小传》）。

进一步讨论晚明性灵说的特征，需要考察它与相关概念的关系。比如诸如“童心”、“真性”等概念明显都具有存在本体论的性质，并与“性灵”相通或贴近，但由于视角上的差异，故一般阐释均有所偏重，如“童心”偏于初诞的纯粹性，“真性”偏于原始的本真性，“精神”（唐顺之用语）偏于洗砺后的一种出机等等，这必然造成意义确认上的差异。晚明学界、文界使用的这类概念往往具有频繁交叉性，从而织成了密集的概念网络，不仅一概念家族中包含许多从属概念，而且在具体解释时，此家族的从属概念有可能和

另一家族的从属概念完全互用。但从解释者自身系统的整合看，也仍可以排列出一定不同的概念家族来，如以“性灵”为例，一般以“灵”字相缀的，即大致属同一概念家族，除个别如“灵气”等属例外，故对之要有通盘的考察，以作确认。同时，晚明批评家还有倡导自心情感、情欲、情绪等，或甚至以“性灵”用语替说的，虽情况不多，但却已是溢出了性灵的基本义界，与其核心意义趋离较远，这都不能在逻辑上作随意性的附会。如果排斥这些义界之外的枝蔓，晚明性灵说的基础含意，大致不离以下几个方面，而又都与对佛教思维的吸收有关。

**性灵即常真之体** 关于“真”的含义，其他诸论均有包含，其中很特殊的是对其常性的肯定。虽然中国传统也有灵魂不死的说法，但儒家始终是在生死界限之内来思考生命的存在，道家则偏于修“身”而企得个体的延续，均不具备心性恒常的观念，也并未作为心性真实的一种助证。但这在佛教之中却是基础性命题，而且也是其他命题得以展开的一个前提。佛教将生命分作两个层次加以考察，一是色身，它由因缘和合而成，或只是心体的不稳定的变相，故是偶然与易坏的；二是法身，也即真如，作为世界存在的真实本体，故是恒常而不坏的。恒常不是在生死界限内的存在，更是超越生死界限，甚至于万劫不变的，修习的最终目的及所谓的“生死大事”，便是获此真如法身，因而也是信仰本体的最高符码。因此，灵知也必然是一种真常性体，反之如取消这一定性，灵知就失去了宗教学上的依托。神会为此而云：“佛性体常故，非是生灭法。”将常与不“在”放在本体与遮蔽这种论理结构中加以考察，言之已彻，而此“佛性”也就是“灵知”背后的本体结构。宗密又依神会将“灵明”放在恒常与变易的关系作了进一步解释：“谓六道凡夫、三乘至贤，根本悉是灵明清净一法界心，性觉宝

光，各各圆满，……但以此心灵妙自在，不守自性，故随迷悟之缘，造业受报……又虽随缘而不失自性，故常非虚妄。常无变异，不可破坏，唯是一心，遂名真如。”（《禅源诸论集都序》）此处之常除指生命时空的超越外，也指本性自足，即在世的时时刻刻都在，不在是因随缘而蔽，但于原始心性上却是不曾失却的。这后一种观念在儒教也是接受的，但要将生命的心性本体推向无穷，则与其一贯的非宗教性思维不合。用儒者那种世俗的眼光（肉眼）看，恒常性仅属自然天道，生命并连带其所负载的心体则终归泯灭，所能延续的只是完全差异的另一个体，因而说“赤子之心”是可能的，要说肉身毁灭而心体不灭则纯属虚拟。故王阳明的“良知”仍属在世的结构。但问题依然存在，比如此赤子之心为何就必然赋有此至善的本性？此先验法则有何形上的、终极的根据？这引起禅宗要打破砂锅再追问下去，即“父母未生以前”又如何？这样，也就穿越了生物主义的理论界限，转而成为对精神要素的寻找。既然是将心体视为本体，那么进一步的思考就会走到佛教的命题之中，故到了王畿便有了更深入的提法：“缘此一点灵明，穷天穷地，穷四海，穷万古，本无加损，本无得丧，是自己性命之根；尽此谓之尽性，立此谓之立命。生本无生，死本无死，生死往来，犹如昼夜。应缘而生，无生之乐，缘尽而死，无死之悲。方为任生死；起生死，方能不被生死魔所忙乱。”（《留都会语》）生死的原因在于因缘和合，并非本性，而超生超死的目的则是为得到心理上的解脱。因为在佛教看来，人最大的烦恼、痛苦莫过于面对生死；既然因缘未尽，人便不可能自行截断，故唯有寻找在世而出世的途径，即去获得恒常真性，而一旦过此关隘，那么：“况身外种种世法好事，又乌足为吾之加损哉！”（同上）以后李贽一再提出过生死关隘，让人习修“无生”之学，

也是出于同样的意图。这一思想为性灵说奠定了深刻的信仰存在论的基础，即无论是在探索或表述中，均不仅仅是因为当下的心性实现，也是为了一种能与永恒相连的信念。

再来看文界的情况。晚明第二代新成员最早提及“性灵”一语的是徐渭，大量使用这一概念的是屠隆。屠隆文中的例子甚多，无须枚举，徐渭则见其《送鸣教往上海》一诗中：“性灵本自足，克己固自由。”这也是早期心学家如王阳明对良知、王畿对灵明及其施动工夫的一般解释。“克己”意谓去蔽，自由便是心体的本有状态。“性灵”的提出虽然为后来提供了一个极富魅力的诠释语汇，但它只是这一概念家族中的一员，在意义差度较微的情况下，与其他概念只有语境上引起的意义取向上的差异，而无本体上的差异，如我们不能设想灵明、灵觉、性灵等都各自表示一不同的本体。因此，既然已存在关于这一观念的用语，就可以将同一逻辑平面上的系列概念置于一同考察，但又不能排除它意义取向上的倾斜性蕴含。就其所具有的常性而言，徐渭、屠隆均在自己的文章中有多处表示，可各举一例说明：

目观空华，起灭天外，爰有一物，无挂无碍。在小匪细，在大匪泥，来不知始，往不知驰。得之者成，失之者败。得亦不携，失亦不脱，在方寸间，周天地所。勿谓觉灵，是为真我。觉有变迁，其体安处？体无不含，觉亦从出；觉固不离，觉亦不即。立万物基，收古今域，失亦易失，得亦易得。控则马止，纵则马逸，控纵二义，助忘之对。（《涉江赋》）

释氏学之为露电空花，渺不可执。陵谷相寻，从古有之，即吾今日之肩摩毂击者，安知非昔之洪波巨浸，今日之洪波巨浸，又安知不为后之肩摩毂击也？……余览仰之胜，则萧洒之乐，而寻仰之故，则凄其以伤。其乐也，以物乐；其伤也，以物伤。浪喜浪戚，往来于胸，是发于浮想，非直性也。是为物所转，非

转物也。然余之戚其起于乐乎？有乐即有戚，无乐何戚？无乐无戚，对境常移，真性常湛，而心地常乐。乐根于性，凝然而寂，炯然而照，是谓如如。如如之乐，不可得而乐，不可得而戚。其庶乎？余盖未能而浪有喜戚，奈何不为长水之坏哉？何者？往来者，不停之运也；成坏者，必至之期也；委顺者，至人之几照；执着者，万物之妄也。……儒者之所存养，二氏之所修炼，皆是物也，而其间称不坏者，独云释氏。（《长水塔院记》）<sup>⑩</sup>

此处的“真我”与“真性”若放于徐、屠各自的话语系统中去，便是“性灵”，如屠隆别处也直接以“性灵”表示这种心体的常性，选这段话只是考察到其阐释的透彻性。当时徐渭正举业败归，托身“禅室”而有所想，屠隆则是在青浦学佛之后，与诸友登吴中名刹长水塔院时的“几有大悟”，均与当时始与心学家们开始接触有关，而这也是他们由外部攫取转入自心扣寻的一个契机。既然外部世界无所托属，那么就需要在自我内部找到一可靠的傍依，所谓可靠就不应是经验性感受，故徐渭以为非是“觉灵”，屠隆以为非是“喜戚”。佛教云“灵觉”是指本体性的智慧，是随缘而不变者，但既然随缘，似表面还是变动的，徐渭为进一步强调由个体透入的常性本体，故才曰非“觉灵”而“真我”（个体与宇宙的交汇），见同唐顺之“真我”。而求其可靠，也就是求其常性——一种建立在非时间性、非历史性基础上的“金刚不坏”“如如不动”之性，否则，灵性便无法成为立命之本，更无法成为立言之根，再说“真”、“灵”、“活”等等，也只能是泡沫（“洪波”）而已。从生命意义上讲，这是无法接受的。即便落实到文学活动而言，如果这种表述方式是成立的，也应与这种常性的追求相统一，成为这种常性的绽露形式之一，从而也使表述获得恒久之品性，即屠隆所云：“时写性灵，寄之笔墨，文字不灭，性灵不可灭。”（《行戍集

序》如果说性灵论也是一种文学论，那么真常之性便是它最深邃的一种存在层面上的确认，一种信念之根。

“性灵”即“虚灵” “虚灵”概念也是晚明性灵说对自身所作的一种基本规定。从诸人所发表的文字看，要谈性灵而不论其虚空的性质是不可能的，而常常又直接以“虚灵”称之，两者成了可以互释互用的一对概念。其原因则在于常体之性本来即是虚空的，唯其虚空，才可恒久以致无穷，但同时当然也仍是一种实体，否则便会使本体失去必要的规定，也无法作为意义而递续下去。这在最初竺法护译《如来兴显经》对“法身”的阐释中即已有所说明。如经云：“法身慧体，究竟无相”。一方面以慧为实体，另一方面又为“无相”，两者结合即是空虚的实体。神会也将常体释为虚空，如“以佛性常故，由如虚空。”（《神会语录》）又：“虚空亦是常义。”（同上）宗密接续神会之义也云：“空寂之心，灵知不昧，即此空寂寂知，是前达摩所传空寂心也。”（《禅门师资承袭图》）在宗密处，灵性与灵知同体，而又同为空寂，这成了以后晚明心学“良知”说与“性灵”说所依循的基本理论准则。

不论是从思路的延伸看，还是从晚明文界诸成员如屠隆、汤显祖、袁宗道等的自我表述看，后来的“性灵”、“虚灵”诸概念的其中一重要理论来源即是王阳明“良知”说。如王阳明曾说：“人有虚灵，方有良知。”（《传习录》）又说：“虚灵不昧，众理具而万事出。”而以后的“虚灵”说（也即对性灵的解释）便包含有本体之虚与发用之虚两个方面。同时，二者之虚均以不二的形式体现；本体之虚是体的不有不无，发用之虚是用的不有不无。其中“虚灵”一语中，“虚”指本体，“灵”则指本体之用。关于此种关系，袁宗道曾作以下说明：“盖此性体，虚而灵，寂而照，于中觅善善恶是非、可否得失、同异诸相，本不可得。……

圣人虽炽然取舍，而实无取舍；炽然分别，而实无分别。”（《读大学》）虚、寂是本体，灵、照是本体的表显、发用，词义上分述，解释时合论，均属“性体”。“虚灵”从此限定的意义上当然比“性灵”用语准确，但从更广泛的意义讲，“性灵”则更有概括性，而“虚灵”则是作为对其某一侧面的强调。

也正因为灵所摄的意义更为广泛，各家对其进行理解时便有偏重，有偏于虚者，有偏于真者、灵者等。从其学术来源讲，正如我们已论证的，是出于晚近心学的良知与灵明说，更远则可追寻至荷泽（神会）禅系的灵知说。荷泽禅于此的最基本认识是“寂知指体”，强调了其“虚空”的一面，故如果是更忠实于荷泽的原意，则必然多释性灵为“虚灵”。虽然诸晚明学者都无法脱离对此原始定性的考察，相比之下，屠隆、袁宗道的种种解释最近于荷泽，故也多在其理论框架中突出虚灵的意义。至末期，则竟陵派也偏于对此的追认。

本体之虚大致已言之明了，那么发用又如何体现出虚的品性呢？发用必然在心理上有所运行，并是面对一定的物、事等的一种运行，要保持本体自然流行，不执不着的状态，就需要处理无与有的关系。屠隆曾在《与王元美先生》信中提到慧能的一句话“本来无事”，尽管这首先是针对本体体状而言的，却也因此引出了对禅习工夫的看法，也就是“无念”。慧能释此：“何名无念？无念法者，见一切法，不著一切法，遍一切处，不著一切处。……若百物不思，常令念绝，即是法缚，即名边见。”（《坛经》）神会以后便是依“无念”之法来构筑自己灵知理论的，如云：“是无念者，即是般若波罗蜜。”（《神会语录》）可知无念一面是反对空绝，提倡不离世界的一种超越。屠隆将空绝称为是“顽空”，而将在世之空，称为“真空”，解释后者即“灵明静定，万物纷至，至性如如，乃为真空”（《与田

叔》)。另一方面则是反对法执,即在心理或对象上为世界所缚,同样也无法实现超越。袁宗道为此而言:“虚灵之地,不染一尘,亦不舍一法,故不见有一法可取,亦不见有一法可舍。”(《读孟子》)总起来讲便是“空而不空,不空而空;住而不住,不住而住。”(屠隆《贝叶斋稿序》)

性灵之“虚灵”说对晚明文学新观念的确立是有重大影响的,以下试举几例。

首先,虚灵的规定意义之一即是“无念”,“无念”进一步的规定意义又是“无欲”。无欲并不反对涉世,而只是在涉世时保持心体的虚空之状,因为欲也是“有物”的表现之一,有物也即无法达到于空旷精神内的自由洒落。这正是徐渭“性灵本自足,克己固自由”的含义之所在。袁宗道也一再要求泯除情念,以为“穷(穷情念)而又穷,至于穷不得处,自然灵知显现,迥然朗然,贯通今古,包罗宇宙,则知致矣。”(《读大学》)(又有袁中道《论性》篇云:“去其填塞此海者而虚,去其障蔽此海者而灵。虚灵之性圆,而全潮在我矣。曰悟,所以觉之也;曰修,所以纯之也。皆所以复此无善无恶之体也。无善无恶者,千万世不化之性;而有善有恶者,千万世相沿之习。”将“虚灵”→“无善无恶”→“去蔽”[“去欲”]之间的关系表述得十分清楚。)去欲的主张最初来自佛教,由宋儒而至明代心学无不沿此思路而来,这在晚明最初的新派人物唐顺之的文艺观上即有反映,称所谓的“真精神”即具“心地超然”、“绝无烟火酸馅气息”者<sup>④</sup>。屠隆为此也提出:“诗于天壤间,最为清物也。”(《凌沂州集序》)这也是虚灵说对文学风格的一种基本要求,并由此原则出发而对古今诗人作出评价,以为:“余睹古之为声诗者,率高彭泽、右丞、襄阳、苏州诸公,则以其人俱耽玄味道,标格轶尘,发为韵语,亦悠然清远,如其人,故足贵也。”(《贝叶斋稿序》)并以此联系诗人李惟寅的情况:“余闻惟

寅筑贝叶斋,日跏趺团上,而诵西方圣人书,与衲子伍,则惟寅之性灵见解如何哉?”(同上)此处又将习佛与习静与性灵联系在了一起。进而又谈到自己,正是经由一段时期对佛教的修习,开始悟得:“文人才子须清虚简远,乃益可贵。”(《与唐嗣宗》)虚灵的获得,使人于淘去尘世习气的同时,也在理论上排除了儒家道学主义对文学的侵入,及形式主义文论命题存在的意义,而清虚淡远一脉风格也终成为晚明创作的主流。

其次,虚灵说必然要求于创作活动能保持其“虚心”的状态,也就是收聚到内在自虚之中。屠隆称:“诗道大都与禅家之言通矣。夫禅得,明寂照之理,修止观之义,言心寂而后照,必止而后观。兀然枯坐,冥然冥心,空而不空,不空而空……。”(《贝叶斋稿序》)寂、止指体,照、观指体之发用,这是以禅定的方式来说明创作起始时必需的心境,同于慧远《念佛三昧诗集序》中的说法:“序曰:夫称三昧者何?专思寂想之谓也。思专,则志一不分;想寂,则气虚神朗;气虚,则智性寂照;神朗,则无幽不彻。斯二者,是自然之玄符,会一而致用也。”三昧即禅定,虚、朗也就是般若体性鉴明的合一。尽管道家也讲虚定,却是为了敛光而返幽,佛家者讲虚定时的鉴明而朗照,也就是“灵明”向外的一种功效,即宗密所云:“空寂之心,灵知不昧”(《禅门师资承袭图》),此种思想后来又于默照禅中得以集中的反映。以此来观察创作活动中的各类情况,屠隆以为“古今能言者不少,往往以材溢格,以格掩材,体局于资,情伤于气,作如牛毛,合如麟角,杀青之业,及身而止,非必尽由天赋,则其凝神之不至也。”(《贝叶斋稿序》)以上所举各种弊端或因于个性,或因于体式,都在于未真正以禅定三昧法使己沉入虚定深处,也即无所“凝神”,故均无法达到寂照的灵性之地,以致出为散乱浮泛。“凝神”概念源出庄子《逍遥游》

篇，藐姑射神人于“乘云气，欲飞龙”同时，“其神凝”，但屠隆却将其放到禅学语境中使用，故指的当是禅定状态时内部心理的展开。如“般舟三昧”的“佛现前定”，即通过思维收敛、集中而产生种种佛光幻象，“悉为开辟，无所蔽碍”（《般舟三昧经》）。又由于其目的是导向“一切法本无所有”，故称“空定”，而此在六朝佛教诗学中也已普遍受到了重视。从屠隆的禅学思想看，他在南北二宗间，采用的是一种调和主义的姿态，以为“菩提正觉，必归六祖，然神秀之旨，何可废之”（《与王元美先生》）。故从渐修的一面看，收聚而至本体的思维形式是可取资的，凝神也即此种思维形式的一种体现。凝神之后则是神出的流化，也即由此虚灵再发为妙用：“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。”（《贝叶斋稿序》）万境俱冥是指发用时的不受滞碍的虚灵彻照，不是说一切均无，而是达到一种“神化”的境地。汤显祖“声音出乎虚，意象生于神，固有迫之而不能亲，远之而不能去者”（《调象庵集序》），表达的差不多也是这个意思，也即王畿所说的“性之灵也，至虚而神，至无而化。”（《白鹿洞续讲义》）反过来说也一样：“夫心性虚无，千圣之学脉也，譬之日月之照临，万变纷纭而实虚也，万象呈露而实无也。”（同上）再进一步也就涉及到了性灵自然发动的问题，本文将在接下说明。屠隆对创作活动的这一思考，意在消除理性主义持用字句、形式等的心理造作、心力紧张，并对晚明文学转折后的文艺观产生了一定的影响。

**性灵即自性流行** 性灵的自性流行或自然流行这一观念，首先也与其体之虚有关。本体规定了发用的性质，是荷泽自性禅的基本思路，如神会云：“空寂体上，自有本智，谓知，以为照用。故《般若经》云：‘应无所住，而生其心。’应无所住，本寂之体；而生其心，本智之用。”（《神会和尚遗集》）王阳明所言

“虚灵不昧，众理具而万事出”说的，便是这个意思。王畿接此而云：“不虚则无以周流而适变，不无则无以致寂而通惑，不虚不无则无以入微而成德业，此所谓求端用力之地也。”（《白鹿洞续讲义》）虚灵就是无任何规定性，同时也无任何充塞、遮蔽的心性状态，如水性之虚与光性之虚（这也是佛教与心学常用的两个比喻），故方能流动不已，又无所不至，这种思辨无疑是成立的。因此，虚灵便是自性流行的前提，也是晚明自由主义存在论与文艺论的理论基础。

但无论是虚空还是流行，性灵说比之过去种种学说，它的意义首先还在于对世界看法的总体转移，即将创生性源泉归之于自我心体，一方面是“虚中而善”，另一方面又“当体自足”，不仅不为“境转”，而且还能“转物”，如“生天生地”，“觑破鬼神”等等。关于灵性或性灵的这种本是创生性，佛教与心学诸家都有详细说明，袁宏道虽罕谈“性灵”，但以下一段话大致解释了性灵与物境，及与诗文的关系：“诗何必唐，又何必初与盛？要以出自性灵者为真诗尔。夫性灵窍于心，寓于境。境所偶触，心能摄之；心所欲吐，腕能运之。心能摄境，即蟋蟀蜂蚕皆足寄兴，不必《雕鹗》、《驹虞》矣；腕能运心，即谐词谑语皆是观感，不必法言庄什矣。以心摄境，以腕运行，则性灵无不毕达，是之谓真诗，而何必唐，又何必初与盛之为沾沾。”（引自江盈科《敝篋集叙》）这种谈诗论道的背后蕴藏的实际上是一种对世界创生性源泉的总体认识。“真”是就发源本体而论的，也是晚明学界与文界的一般断识，其中有别于过去心性发生论的一个特出提法，即是“心能摄境”。以心为统摄性的中心，是于根本处与感物生情的客体一元模式及心物互感的主客二元模式不同的。既然心性自“灵”，那么就无须另外加置一使动的源头，也就是汤显祖所说的“独有灵性者自为龙耳”（《张元长嘘云轩文字

序》)。将创生的权威放到了心性自体之上，因而晚明批评家对创作的基本评估标准即是否“从胸中流出”，既非模仿前人，也非模仿自然，而是“始知心灵无涯，搜之愈出，相与各呈其奇，而互穷其变，然后人人有一段真面目溢露于楮墨之间。”（袁中道《中郎先生全集序》）言下即是一切自心本有，而且“无涯”，只要“搜”之即可。

屠隆论禅，首先肯定了本体之虚，然后推之于发用，以为当是“空而不空，不空而空；住而不住，不住而住”（《贝叶斋稿序》），也取不二论来思考心性的特征。又谈“灵明”、“良知”，即他的性灵概念家族中的语汇，以为“夫良知者，人心之灵明也。立于清虚之境，而非实而滞迹；运于物事之表，而非虚而沉空。人之所以藏感于其寂，缘寂而起，感综事物，操纲常炉锤天地，宰割六合，无巨无细，何者而非灵明之所为也。”（《刘鲁桥先生文集序》）灵明处于本体与发用的端点上，故清虚而非实，有物而非虚，感在寂中，又缘寂而起。寂与感也就是时人解释灵明动用的一组常用范畴，意在表明由虚而实，由实而虚的双向汇通。王畿释此范畴，以为是既属心学，即“自师门提出良知宗旨，而义益明”（《答南明汪子问》），又属佛学，“惠能曰：不思善不思恶，却又不断百思想，此上乘之学，不二法门也。”（同上）当然就文界的择用，也即它面对自己革新的目的，以及文学形态本身的实在性看，强调的重心自然在虚的一面，即于整个创作过程中不执定、不粘滞的心理运行，这也合于“色空不二”论的内核，即“中道”的归属义仍是“空”。从正面立论，是“取适而已，了不求工，而天机流畅，顾有非呕心枯形者所能到”（屠隆《屠司马诗集序》），按性灵虚出、无所住而生其心的方式行事。就可能产生的负面效应看，当时新派人物一依佛学与心学的思路，主要是将否定面指向儒学的知识主义、道学主义、工

作崇拜与文本依赖及其对文学的影响。袁中道虽有时提“搜”，但在其他阐述中却是反执着的，如以为：“心体本自灵通，不借外之见闻，而儒者为格物支离之学，其沉昏阴浊莫甚焉。心体本自潇洒，不必过为把持，而儒者又为庄敬持守之学，其桎梏物牵莫甚焉。”（《传心篇序》）屠隆也云：“簿书刀锥，汨其性灵；风尘牛马，损其神识。”（《枹桐集序》）就文字、文学来看，屠隆称之为“技也”，袁中道称之为“小技”，但如果从通畅性灵的角度上讲，则是应予肯定的，问题在于是阻塞还是畅显，故屠隆云：“夫诗者，技也……而舒畅性灵，描写万物，感通神人，或有取焉。”（《高以达少参选座诗序》）袁中道云：“时义虽云小技，要亦有抒自性灵，不由闻见者。古人云：‘一一从胸臆中流出，自然盖天盖地，’真得文字三昧。”（《成元岳文序》）“古人云”句也见于大慧宗杲：“非离真而立处，立处即真，所谓胸襟流出，盖天盖地者，如是而已。”（《大慧语录·示曾机宜》），又袁中道云来自“严头”《石头上人诗序》）意谓“妙明真心中流出”者，即心即佛，事事无碍，既无心理上的执定，也便无心理过程中的凝滞，文字只是如春发于花，随行以出，不再成为“理障”。

此后，文学家们又以之进一步处理性灵与法程的关系。在七子派看来，法是一种可由文本中抽象而得的独立规则，这就不仅另外设立了一个他性权威，也在实际活动中成了对性灵发生具有规范性、抑制性作用的异己力量。晚明学界革新与文界革新最终欲以消解的即是这种法的权威。王阳明讲“心即理”，即心的发动即成条理，已将此法程并融于心性的统摄之下，王畿则更进一步通过“四无”说强调发用的空灵无滞，将心性流行视作法程，两者依据的均是禅学的“作用是性”。这些都在文界得到了较广泛的反响，屠隆曰：“虚心澄虑而顺待之，不在事先，不在事后，触境生感，天则自见，触迹为道，与道两

忘。”(《杜子园集序》)“顺待之”即由虚体自行外出,不作执定;“天则自见”即当下流行见“则”,而非另有规则;“与道两忘”,最终连规则意识也不存在,可谓是对二王理论或禅学理论的准确把握。汤显祖面对当时守成派对“始为才士之文”不讲体式的“疑异”,以为:“谁谓文无体耶?观物之动者,自龙至极微,莫不有体。文之大小类是,独有灵性者自为龙耳。”(《张元长嘘云轩文字序》)此话包含两种意思,一是凡为文都有体制,凡生成者均有体,二是依灵性发生才为佳制巨制,无须另有什么体制,因为灵性即成体制。这样也就取消了体制、法程的独立意义,除却性灵,别无标准可言,因而也正合于王畿的“无善无恶”之说,而又与禅宗“起心动念、弹指馨咳扬肩,因所作所为,皆是佛性全体之用,更无第二主宰”(《圆觉经大疏钞》)之说沟通。袁中道称“心灵”发用也“即方圆黑白相反,纯疵错出,而皆各有所长,以垂不朽……”(《中郎先生全集序》)完全放弃了形式标准、文本标准。

自性流行在性灵说中具有的重要意义还在于“流行”作为一种动态,体现了它灵动、活泼的特征,同时也是生命存在本身的特征。早期佛学虽然偏于禅定寂守,但如《般若经》的“应无所住而生其心”等已蕴含有时序上不停移动的思想。慧能基此而提出“无念、无相、无住”的“三无说”。“念念不住”尽管有其特定的禅学指向,但与易家的“生生”不息、老子的“大道泛兮”在指称事物的变易常活上是一致的。以后南宗诸禅系都大都按“念念不住”,并一定程度上吸收了《易》、道的观念,将过去的静态禅,改造为了动态禅,而且不同于道、儒二家主要是从宇宙的规律上讲流行,而是从心性发生上讲流行。如保唐无住云:“活泼泼,一切时中总是禅”(《历代法宝记》),这是指心性与时并出的活泼。马祖道一云:“法身无穷,体无增减,能大能

小,能方能圆。应物现形,如水中月,滔滔运用,不立有裁,不尽有为,不住无为。”(《马祖道一禅师语录》)这是指心体的滔滔变幻与运用。临济义玄云:“你若欲得生死去住脱著自由,即今识取听法底人,无形无相,无根无本,无住处,活泼泼地。”(《临济录》)这是指在平常世界中的任运自由。总之,禅性是在征服了死寂枯灭之后的生动活泼的生命展示。到了心学家那里,因为一面是要讲发用入世的精神,一面又要反对旧儒的典要主义与规范理性,故又更重视对灵明“活泼之机”的阐释。灵明、灵性的概念本来出自禅学,其中原始地便含有灵动的意思,王畿进而加入了道家的思想要素,如以“造化”释之,以为是“造化之精灵”,并曰:“造者,自无而显有;化者,自有而归无。不造,则化之源息;不化,则造之机滞。吾之精灵生天生地生万物,而天地万物复归于无,无时不造,无时不化,未尝有一息之停……”(《过丰城答问》)又以“乐”释心性的灵动活泼,以为其“本是活泼,本是脱洒,本无挂碍系缚”。此“本”是指本体,也就是心性的内核。这样,便将本体的品性与发用的品质统一到了一起,将过去禅家与心学家提的“寂体”改造成了造化的源泉,但又不因此而对本虚构成消解。相反,正是“至虚而神,至无而化”(王畿《白鹿洞续讲义》),“能备万物之变,以其虚也”(王畿《宛陵会语》),“千变万容而常虚”(陶望龄《重修勋贤祠碑记》),正是因为虚才能无所凝滞,才能畅通流行。因此,灵动的过程始终是与心虚的状态同行的。此后,罗汝芳进一步借禅宗“念念不住”的观念,着重由生命的绵延性上论证了心性流行的法则。

以上这些思想对晚明文界革新的影响甚大。从佛学至心学一以贯之的发展看,“性灵”概念的阐释边界还是较为清晰的,有其内在的规定,因此如气、才、情、机、势等,

虽也是死亡的征服性力量，但就概念的确定性而言，基本上已超出了性灵义界。性灵的本体论基点是“性”，性的发用曰“灵”。“性”非经验性的人生感知和心理能力，这于各家均是严守不误的，如汤显祖自述自己“血色未定”，交于“气义之士”，遂至于“几失其性”（《秀才说》），便是对不同概念所作的辨识。但是性体于发用之中（成为性灵），又非恒常是单纯的，有时是由它一起带动了经验性的感知与能力，或这些感知与能力可能伴随而出，故使发用带有心理的综合性。如基于性体而发生的，便有“灵气”、“灵机”等，属性灵概念的延伸部分，甚至如“才”也有可能是根植于性，故也发用为“灵”。如汤显祖又云：“故天生人至灵也。……故性之才为才也，尽其才则曰新。心含灵粹，而英华外粲。……知生之为性是也，非食色性也之生。”（同上）一种是单纯经验性的感知与能力，一种是由性体而来的感知与能力，后者虽非严格于性灵义界内，但却是性灵的延伸，这是需要作出思辨上的清理的。晚明文学家谈生命的活动要素与以前文论有别的一点，即是更多考察到本体论上的发生，除了“性灵”之外，也常将气、机等置于性灵的层面上来论述，这也主要是受佛学及其后心学的影响，并反映了时代对概念内涵的新的要求。为对“性灵”发用时灵动、活泼性质的不同侧面（也即性灵说的不同侧面）有个认识，我们试举两家的说法为例。汤显祖强调的是与性灵随发的“气”、“机”：

予谓文章之妙不在步趋形似之间。自然灵气，恍惚而来，不思而至，怪怪奇奇，莫可名状，非物寻常得以合之。（《合奇序》）

盖自凤凰鸟兽以至巴渝夷鬼，无不能舞能歌，以灵机自相转活，而况吾人。（《宜黄县戏神清源神庙记》）

后期袁中道偏于性灵流动的“慧”、“趣”：

……读之灵潮汨汨自生，始知天地之名理，与人心之灵慧，搜之愈出，取之不既。（《马远之碧云篇序》）

盖中郎别有灵源，故出之无大无小，皆具冷然之致。（《吴表海先生诗序》）

其意以发抒性灵为主，始大畅其意所欲言，极其韵致，穷其变化，谢华启秀。……本之于慧心，出之以深心。（《阮集之诗序》）

无论是汤氏“气”、“机”，还是袁氏“慧”、“趣”，都是他们各自理论系统中十分重要的概念。相比之下，“气”、“机”的解释溢出性灵义界要多些，“慧”、“趣”则差不多是性灵义界内的解释，但因为和“灵（性）”相联系，也都具有本体论的素质。“灵”在晚明思想中是个标识本体发用的共识性概念，而“灵”，以及与之相关的“气”、“机”、“慧”、“趣”，突出的均是生命（艺术生命）处于自然流行的状态之中的活泼、变化的意义。从不同个人的情况看，由于其个性、气质、所处环境及所受思想影响等方面的差异，故虽同持性灵之说，偏重的侧面也是不同的，如屠隆、袁宗道偏重的是其虚空的本性，袁中道偏重的是本体纯粹的发用，汤显祖偏于本体发用时与强力性心理经验的配合，从而使性灵说的解释显示出多方面的品性。

历来讨论“性灵说”，首先将其归之于袁宏道，但各家所引都只有很少的几则；除以上江盈科《敝篋集叙》所引外，一则讲“独抒性灵”，一则讲“淡适”为真性灵等，言及频率比王世懋、李维桢等前人还少，原因与其禅学思想属洪州/临济一系而同他人均有区别有关，（此也已为一些学者看到，袁氏语录也多次言及，如云：“唐宋以来，孔氏之学脉绝，而其脉遂在马大师〔道一〕诸人。”〔《为寒灰书册》〕又：“随缘消日月，任运着衣裳。此临济极则语，勿作浅会。”〔《德山麈谭》〕）而他万历二十七年/二十八年前的革新思想也大体上是紧扣此禅系而展开的。既然袁宏道接

受了洪州/临济禅的总体思想,就必然在对心性的看法上与其取同一思路。他反对净宗与看话禅,原因都在于就洪州/临济的角度看,都已有意识地设立了一个本体归宿,成为一种对“有物”的执定,生命过程不是立处成真,而是一种对归宿的距离性追求(这跟复古论者执定一仰视或远视的经典文本、圣人权威又是一样的),因此也有了“定法”、“定辙”等。说到底,世上既无“参得明白的禅(体)”(《答陶石簪》),也无所谓的“净妙境界”(《答陶石簪》),若此,均属一种有意识的“悉知悉解”。按此推理,专言“性灵”当然也就有了一种明确的本体意向,有落入执定而无法直心自用之嫌。当然,无论洪州/临济系禅,还是袁宏道,不仅其思维的背后藏着本体的意念,其具体人、行动人背后仍是一个全体人,故不致失去可靠的理论基座,而且为随宜方便也有时提举此本体的意义,故袁宏道又有“性灵”、“童心”之称,袁中道也因之而以“性灵”称其兄的文艺主张。袁宏道《与仙人论性书》一文先是提“一灵真性,亘古亘今”,紧接又说“毛孔骨节,无处非佛”,“贪嗔慈忍,无念非佛”,将色相视作本体,也是以那种对立的要素来破坏思维的分辨,进而在表面上消解了灵性的确认。也只有这样,才合于洪州/临济“不立义解,不立宗主,不开户牖”(《传法心要》)的宗旨。从这个意义上看,“性灵”的确可看作其理论的底蕴,但绝非是其理论的标榜。离开其体系固有的逻辑,找出个别字句而称说其全部的学说,是为失之弊陋,正如无法以“自性”(禅)概念来标说随缘禅一样。

“心源”说、“童心”说、“性灵”说是晚明“心性”批评理论的三个最重要的逻辑环节。“心源”是对心性的最一般,也是最基本的确认,然后从心性发用上,以“童心”来揭示它的初生性,以“性灵”来标识它的本质性,通过这两方面的补充,一种新的心性论批评体

系的构架基本形成。从诸论对佛教(包括受其影响的心学)的接受看,性灵说最获思维的穿透性及广泛的阐释价值。作为新文学的一种概念,万历中后的批评家在考订时人的创作时,便常以“有性灵”作为对作品的一种肯定与推崇的依据。它也提示了创作的反归自性、启动灵源的意识,因此不仅造成了晚明文学于形式追求上的转变,即以心性流行的规则为其形式的逻辑,而且也促使了内涵取向上的变换。纯粹心性的无限活跃、生动、富饶的意义,代替了道德论、功能论及各种经验主义情感的意义,这些我们也可从该时代文学创作中得到可信的、并已有实绩成就的确证。

(作者单位:北京语言学院)

- ① 圣伊论后来中国禅宗的特点,以为核心在“慧”:  
“中国禅宗所证的禅与印度有层次上的不同。中国禅宗的禅,是指破除无明烦恼之后的心地妙用,也就是智慧本身。智慧是无限的,它不能以任何语文,或任何形式来诠释,却能产生无穷的妙用。印度的禅那(hyana)是禅定,中文意为思维修或静思,意思是收摄散心,系于一境,不令动摇,进而达到三昧的境界”(《禅海之筏》台湾志文版)准确地说,印、中之禅均是讲究定、慧的,只是印度禅偏定,故定、慧间易分别着看,中华南禅主流偏慧,以慧带定,故定、慧融汇无间。后“灵知”说即属本体(慧体)之妙用(慧),其中便包含了定,动亦定,静也定,不曾将定剔除出慧。
- ② 此处仅以袁宗道语例证可知,其《读大学》云:“至荷泽时……恐宗旨遂灭,遂言‘知之一字,众妙之门’。伯安(王阳明)所揭‘良知’,正谓‘了了常知’之知,‘真心自体’之知,非属能知所知也。……王汝中(王畿)所悟无善无恶之知,则伯安本意也。汝中发伯安之奥也,其犹荷泽发达磨之秘乎!”
- ③ 观袁宗道《谈论语》:“此性亘古至今,不动不变,来自无生,又宁有死。”袁中道《传心篇序》:“此(心性)乃至灵至觉,至虚至妙,不生不死,治世出世之在宝藏焉。”
- ④ 其中“酸馅”是专刺僧人用语,指其文词诗句特有的腔调、习气,并非自然者。苏轼《赠诗僧道通》云:“语带烟霞从古少,气含蔬笋到公元。”自注:“谓无酸馅气也。”