

屈大均為文「以理主氣」說析論*

董就雄

香港城市大學中國文化中心

引言

中國文論史上，以「氣」衡文當自曹丕(187–226)「文以氣為主」、「氣之清濁有體」之說開始，此後「氣」就成為歷代詩文論家的重要談論對象，其中影響較大的是韓愈(768–824)〈答李翊書〉中的說法：「氣，水也；言，浮物也。水大而物之浮者小大畢浮。氣之與言猶是也，氣盛則言之短長與聲之高下者皆宜。」但明末清初屈大均(1630–1696)對兩說都不認同，其〈無悶堂文集序〉謂：「為文者，能以理而主其氣，則氣實，否則氣虛，故有謂『文以氣為主』者非也。」反對曹丕的文氣說。屈氏又謂：「蓋理，水也；言，浮物也。理盛則言之短長與聲之高下者皆宜。而昌黎以為：『氣，水也；言，浮物也。』此非知文者也。」直指韓愈為非知文者，足見兩者見解迥異。

屈大均編有《廣東文集》，自漢至今，凡二百餘家，人為一集，但最終以「是書浩繁，未能盡刻，姑於諸集，拔其十之二三」，¹成為《廣東文選》。此書自漢至明選收一百六十九家，古文四百八十三篇，詩詞九百多首，卷帙浩繁，對後世影響甚大，如溫汝能編纂《粵東文海》、吳道鎔編《廣東文徵》等俱受屈氏影響。²屈氏論文反對明前後七子之偽為秦漢，而以唐宋為依歸。³他亦不盲目遵從唐宋大家，從上述他對韓愈文氣論的修正可見一斑。屈氏於古文有自成一家之言，且編有古文選，在

* 本文之修改得益於匿名評審人提供寶貴意見，謹此說明，並致謝意。

¹ 屈大均：《翁山文外》，收入歐初、王貴忱(主編)：《屈大均全集》(北京：人民文學出版社，1996年)，第三冊，〈廣東文選自序〉，頁42。

² 王承文云：「在嘉慶年間溫汝能纂輯的《粵東文海》和《粵東詩海》，尤其是晚清吳道鎔纂輯的《廣東文徵》中，我們能夠發現屈大均《廣東文選》的深遠影響。」見王承文：〈屈大均《廣東文選》論略〉，載廣東炎黃文化研究會(編)：《嶺嶠春秋：嶺南文化論集(四)》(廣州：廣東人民出版社，1997年)，頁425。

³ 屈大均云：「為文當以唐、宋大家為歸，若何、李、王、李之流，偽為秦漢，斯乃文章優孟，非真作者。」見屈大均：〈廣東文選自序〉，頁43。

清初亦為一具有影響力之古文家，而其「以理主氣」之說並未獲學術界注意，則探尋其理論根本和內涵，與反對曹丕、韓愈文氣說之因由，及其理論的地位，遂成為本文之主要寫作動機。

本文先從「氣」(兼及「理」)的定義及歷代「氣」與文章關係的諸家之論入手，以釐清文氣說的發展，作為本文的討論基礎；然後探析屈氏「以理主氣」說的理論核心、為文最高標準和在詩文中的不同對待，以了解屈氏之說的內涵；進而將屈氏之說與歷代「文以理為主」諸論作比較，力求為屈氏之說定位；最後歸納本文，總結屈氏此說的價值。

「氣」的含義及其與文的關係

「氣」的概念由來已久，袁行霈、孟二冬在〈中國文學批評史上的文氣論〉一文歸納出「氣」在漢或以前的三種含義：其一，「『氣』的本義是雲氣，引申為泛指一切氣體，也指自然界陰、陽、風、雨、晦、明各種現象」；其二，「天既然有氣，人也有氣，這就是精神、性情、情緒等心理活動」；其三，「那是一個哲學的概念，通常指構成萬物的極細微的物質」。袁、孟二氏並指出：「『氣』的這三個層次上的不同涵義，都先後被引入了文氣論。」⁴

「文氣論」肇始自曹丕「文以氣為主」之說，而續有演變發展，上及袁、孟二氏一文將其演變和發展分為四期：

曹丕提出「文以氣為主」，首先將氣的概念引入文學的領域。劉勰進一步用氣的概念說明創作的規律，從而確立了一套系統的理論。韓愈在倡導古文運動的同時，強調氣對創作的重要作用，提出「氣盛言宜」的見解，是對劉勰文氣論的繼承和發展。宋代的蘇轍，強調氣的後天成分，主張投身到大自然和社會生活中去激發旺盛的氣，又為文氣論增添了新的內容。元明清三代，對氣的概念做了深入的探討。桐城派把氣落實到言辭的音節字句上，使氣成為可以捉摸的具體的東西，也是文氣論的一個進展。⁵

二氏又揭示文氣論在發展過程中的兩次大突破：「一次是劉勰、韓愈提出養氣的觀點，使曹丕所說的『不可力強而致』的氣，變成可以培養的氣。這樣，文氣論才對創作發生了作用。另一次是蘇轍把投身大自然和社會生活作為養氣的重要途徑。這樣，文氣論就脫去了神秘的色彩。」⁶

⁴ 袁行霈、孟二冬：〈中國文學批評史上的文氣論〉，載人民文學出版社古典文學編輯室(編)：《中國古典文學論叢》第三輯(北京：人民文學出版社，1985年)，頁202-3。

⁵ 同上注，頁231。

⁶ 同上注，頁231-32。

「文以氣為主」之說在中國文論界上並無佔一面倒的優勢，早在南朝開始，就有人反對而提出「文以意為主」，例如范曄(398–445)〈獄書與諸甥侄書〉主張「以意為主，以文傳意」，⁷晚唐杜牧(803–852)〈答莊充書〉進一步提出「意為主，氣為輔」之見，⁸宋代陳師道(1053–1101)《後山詩話》認為「文以意為主，以氣為輔，以詞為衛」等即是其例，⁹其中以清王夫之(1619–1692)《薑齋詩話》的說法最具代表性：「無論詩歌與長行文字，俱以意為主。意猶帥也，無帥之兵，謂之烏合。李杜所以稱大家者，無意之詩，十不一二也。煙雲泉石，花鳥苔林，金鋪錦帳，寓意則靈。」¹⁰這裏雖主要說詩，但「長行文字」應指文章。王夫之認為詩、文俱應以意為主，視意為文章的元帥，認為有意則文章靈動。

歷來有關「文以意為主」、「意為主，氣為輔」之說遠少於「文以氣為主」之說，但此見的背後蘊含「意」主宰「氣」或比「氣」重要的指向，是對「文以氣為主」的反思和挑戰。與此指向的目標相近，又有人提出「文以理為主」、「以理主氣」之見。

第環寧對「文以理為主」、「以理主氣」的歷代發展析述得頗為簡要，認為此說始於唐人陸希聲。茲引第氏之說，以概其餘：

唐人論文，不滿「理勝而文薄」，或「文勝而理薄」，要求「文、理、義三者兼並」，乃至有人〔陸希聲〈唐太子校書李觀文集序〉〕竟提出「文以理為主」的主張。宋人亦有此論。黃庭堅說：「所遺新詩，皆興寄高遠，但當理為主，理得而詞順」。張耒更說：「古之文章，雖製作之體不一端，大抵不過記事、辨理而已，記事而可以垂世，辨理而可以開物，皆辭達者也」，「詞主於理，理根於心」。吳沆說：「為文大概有三，主之以理，張之以氣，束之以法。」¹¹由此可見，「理」不只是論說文章，也是文學作品的一種本質屬性。¹²

第氏所說是唐宋的情況，其見雖然簡要，但忽略朱熹(1130–1200)等宋儒「理氣」說對「文以理為主」說於後世發展的重大影響，亦未提到元代的發展，茲補充如下：

⁷ 范曄：〈獄書與諸甥侄書〉，載沈約：《宋書》(北京：中華書局，1974年)，卷六九〈范曄傳〉，頁468。

⁸ 杜牧(撰)、陳允吉(校點)：《樊川文集》(上海：上海古籍出版社，1978年)，卷十三〈答莊充書〉，頁194–95。

⁹ 陳師道《後山詩話》，收入何文煥(輯)：《歷代詩話》(北京：中華書局，2004年)，頁311。

¹⁰ 王夫之：《薑齋詩話》卷下，收入丁福保(輯)：《清詩話》(上海：上海古籍出版社，1999年)，頁8。

¹¹ 此應是宋代吳可之說，見吳可：《荊溪林下偶談》，文淵閣《四庫全書》本(上海：上海古籍出版社影印，1987年)，卷二〈為文大概有三〉，頁500。吳可，大觀三年(1109)進士，生卒年不詳。

¹² 第環寧：《氣勢論：中國古代文學理論專題研究》(北京：民族出版社，2002年)，頁79。

「文以理為主」的「理」乃宋儒理學家理氣說的重心，其中以朱熹的理氣說影響最大。他這樣解釋「理」：

凡有聲色貌象而盈於天地之間者，皆物也。既有是物，則其所以為是物者，莫不各有當然之則而自不容已，是皆得於天之所賦，而非人之所能為也。……次而及於身之所具，則有口鼻耳目四支之用；又次而及於身之所接，則有君臣父子夫婦長幼朋友之常，是皆必有當然之則而自不容已，所謂理也。……使於身心性情之德，人倫日用之常，以至天地鬼神之變，鳥獸草木之宜，自其一物之中，莫不有以見其所當然而不可容已，與其所以然而不可易者。¹³

引文中的「所以為是物者」、「當然之則」、「所當然」、「所以然」，都是指理。「所以為是物者」、「所以然」是天地間的定律，「當然之則」、「所當然」則是人倫間的道德標準。朱熹繼承程頤（1033–1107）「一物之理即萬物之理」之說，¹⁴講求格物窮理。朱熹〈大學格物補傳〉曰：「閒嘗竊取程子之意以補之曰：『所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮理也。……』」¹⁵文可視為物之一種，故亦須窮理。至於將理與文拉上關係，上文已提到，年代比朱熹稍早的吳可已提出此論，朱熹亦認同此說：「大意主乎學問以明理，則自然發為好文章。」¹⁶陸九淵（1139–1193）云：「文以理為主。《荀子》於理有蔽，所以文不雅馴。」¹⁷這都是「文以理為主」的先聲。王柏（1197–1274）〈題碧霞山人王公文集後〉云：

「文以氣為主」，古有是言也；文以理為主，近世儒者嘗言之。……夫道者，形而上者也；氣者，形而下者也。形而上者不可見，必有形而下者為之體焉，故氣亦道也。如是之文，始有正氣。……學者要當以知道為先，養氣為助。道苟明矣，而氣不充，不過失之弱耳；道苟不明，氣雖壯，亦邪氣而已，虛氣而已，否則客氣而已；不可謂載道之文也。¹⁸

「近世儒者」就是指朱熹、陸九淵等人。其所謂的「道」就是「理」，理明則有正氣，理若明而氣不充，只不過有氣弱之失；但理若不明，則氣壯亦只是邪氣、虛氣、客

¹³ 朱熹：《四書或問》，收入朱傑人、嚴佐之、劉永翔（編）：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社；合肥：安徽教育出版社，2002年），第六冊，《大學或問》，卷上，頁527–28。

¹⁴ 程顥、程頤（著）、王孝魚（點校）：《二程集》（北京：中華書局，1981年），頁13。

¹⁵ 朱熹：《四書章句集注》（北京：中華書局，1983年），頁6–7。

¹⁶ 黎靖德（編）、王星賢（點校）：《朱子語類》（北京：中華書局，1986年），卷一三九，頁3307。

¹⁷ 鍾哲（點校）：《陸九淵集》（北京：中華書局，1980年），卷三五〈語錄下〉，頁466。

¹⁸ 王柏：《魯齋集》，文淵閣《四庫全書》本，卷十一〈題碧霞山人王公文集後〉，頁172。

氣。由王柏等對氣的描述可知，宋儒的氣，在理學層面是用本文開首所述的第三種定義，指「構成萬物的極細微的物質」；但在文章的層面，則是第二種定義，指「精神、性情、情緒等心理活動」，引伸為人的先天或後天氣質，表現在文章中是一種文風、精神風貌。

元代理學家吳澄(1249–1333)承接宋儒之說云：「詩文以理為主，氣為輔，是得其本矣。」又云：「理到氣昌，意精辭達，如星燦雲爛，如風行水流，文之上也。」¹⁹「理到氣昌」就是以理主氣之意，吳澄是理學家，講究理氣是可以想見的。劉將孫(1257–?)則提出相同之說：「文以氣為主，非主於氣也，乃其中有所主，則其氣浩然，流動充滿而無不達，遂若氣為之主耳。……予亦於氣為主之言而竊願有所益也，主者同而所以為主者異，輒欲更之曰：文以理為主，以氣為輔。」²⁰他認同曹丕「文以氣為主」之說，指出文氣對為文很重要，但這不是氣的主要作用，而在於氣的背後有所主。浩然的文氣，籠罩全文，令人容易誤以為是氣的作用，實質並非如此。背後「有所主」的其實就是指理。到了元末明初，「文以理為主」之說甚為盛行，宋濂(1310–1381)養氣說祖述韓愈而有所發展，認為「為文必在養氣」；「道明而後氣充，氣充而後文雄」；「道德仁義積，而氣因以充。氣充，欲其文之不昌，不可遏也」。²¹其「道」、「道德仁義」俱指「理」而言，這與吳澄之說相近。

茲再引第環寧之說以概述明清兩代「文以理為主」說的發展：

明清兩代在唐宋經驗的基本，又進行了更為深入地探討。他們認為文學作品中有「理」的歷史相當悠久，……他們還反復強調「文以理為主，而氣以抒之」〔劉基〈蘇平仲文稿序〉〕。……將「理」作為論文主幹的是毛先舒〔1620–1688〕，他在〈青桂堂新詠吟〉中言「詩之為物，名理而已」，他在〈文論一〉中更將「理」作為統攝「義」、「事」、「情」、「辭」的靈魂。他說：「理有義，有事，有情，有辭。義統於理，無諄義矣。……事得理以統之，則無夸事，……情統於理則情不溢，……辭統於理則無蕪辭焉，……」而對於此意概括最為完整、系統的是葉燮〔1627–1703〕。……他在《原詩·內編》中說：「……先揆乎其理，揆之於理而不謬，則理得；次徵諸事，徵之於事而不悖，則事得；終絜諸情，絜之於情而可通，則情得。……」在葉燮看來，「理」是事物發生的原因，「事」是事物發生發展的過程，「情」是事物在發生發展過程中所展現出的情況。三

¹⁹ 吳澄(撰)、吳當(編)：《吳文正集》，文淵閣《四庫全書》本，卷十六〈東麓集序〉，頁177；卷五六〈題貢仲章文稿後〉，頁558。

²⁰ 劉將孫：《養吾齋集》，文淵閣《四庫全書》本，卷十〈譚西村詩文序〉，頁90。

²¹ 羅月霞(主編)：《宋濂全集》(杭州：浙江古籍出版社，1999年)，《芝園後集》，卷五〈文原〉，頁1404；《浦陽人物志》，下卷〈文學篇序〉，頁1838；《芝園續集》，卷六〈文說贈王生黼〉，頁1569。

者在作品中的位置是，「理」第一位，其次「事」，最後「情」，且要做到「當乎理，確乎事，酌乎情」，合於「自然之法」。²²

從第氏的分析可知，明清兩代「文以理為主」說中的「理」已逐漸褪去理學色彩，尤其是葉燮，其所講究之理，是事物發生的原因，窮究得好，自然能寫出好文章；而非如很多理學家般，專門強調窮儒道之理。

由上面「文以理為主」的引述和補充可知，此說雖始於唐代，但後來的發展主要受宋儒「理氣」說影響。之後元、明以至清初，對「文以理為主」之說都續有發展而各有異同。屈大均就是循着這條脈絡，提出「以理主氣」說的。

屈氏「以理主氣」說的核心

屈大均的文氣說主要發表在〈無悶堂文集序〉中，由於下文會詳論，故此處先不引原文，而先述其梗概。據汪宗衍《屈大均年譜》考證，此序寫於康熙二十四年（1685），時屈氏五十六歲，身在廣州，序是寫給友人張遠（1648–1717）的。張遠字超然，侯官（今福州）人，著有《無悶堂文集》。當時屈氏與張遠等人同遊五羊城，²³ 屈氏當是應張氏之邀寫成此序。序中有三個重點：其一，屈氏反對曹丕「文以氣為主」之見，認為應該是「文以理為主」；其二，他反對韓愈「氣，水也；言，浮物也。……氣盛則言之短長與聲之高下者皆宜」之說，認為應該是「理，水也；言，浮物也。理盛則言之短長與聲之高下者皆宜」；其三，「氣」的實與虛，為儒者與文人之辨。而這三點正是屈氏「以理主氣」說的核心，茲析論如下：

「文以理為主」的理學基礎

屈氏云：「吾嘗謂文人之文多虛，儒者之文多實，其虛以氣，其實以理故也。天下至實者，理而已耳；至虛者，氣而已耳。為文者，能以理而主其氣，則氣實，否則氣虛，故有謂文以氣為主者非也。儒者之道，舍窮理之外無餘事，窮理所以盡其性，……文自兩漢以來，莫正於唐，莫純於宋。考亭〔朱熹〕、橫渠〔張載〕，中正精粹，集文事之大成，而朱子之理尤盛。」²⁴ 認為曹丕「文以氣為主」的說法不當，當易「氣」為「理」。從引文中「集文事之大成，而朱子之理尤盛」一句可知，屈氏「理氣」之說來自朱熹。他十分佩服朱子：「見夫朱子所以集諸儒之大成，與孔子所以集群聖之

²² 第環寧：《氣勢論》，頁79–81。

²³ 以上有關此序的作年及張遠簡介據汪宗衍：《屈大均年譜》，收入《屈大均全集》第八冊附錄一，頁1956。

²⁴ 屈大均：《翁山文外·無悶堂文集序》，頁68。

大成，二者與天地終始，猶天地之有日月焉。孔子猶日之周行而主乎天，朱子猶月之追日而從其朔焉。」²⁵將朱熹與孔子並舉，比喻作日和月，足見對朱子的重視。

「理氣說」是朱子理學核心，他尤其着重「理」（有關朱子「理」的定義見前文「『氣』的含義及其與文的關係」一節），認為未有天地而先有理：「未有天地之先，畢竟也只是理。有此理，便有此天地；若無此理，便亦無天地，無人無物，都無該載了！有理，便有氣流行，發育萬物。」²⁶故理不能以有無論：「有此理後，方有此氣。既有此氣，然後此理有安頓處。……要之理之一字，不可以有無論，未有天地之時，便已如此了也。」²⁷又認為未有物而先有理：「若在理上看，則雖未有物，而已有物之理。然但有其理而已，未嘗實有是物也。」²⁸未有事而先有理：「未有這事，先有這理。如未有君臣，已先有君臣之理；未有父子，已先有父子之理。不成元無此理，直待有君臣父子，卻旋將道理入在裏面！」²⁹

若就理氣言之，他主張理先氣後：「〔理氣〕本無先後之可言。然必欲推其所從來，則須說先有是理。」即使山河大地陷塌，其中必有理居乎先：「要之，也先有理。只不可說是今日有是理，明日卻有是氣；也須有先後。且如萬一山河大地都陷了，畢竟理卻只在這裏。」又謂理氣不相離，理是形而上者，氣是形而下者，故理先於氣：「理未嘗離乎氣。然理形而上者，氣形而下者。自形而上下言，豈無先後！」³⁰

朱子亦有氣先理後之說：「若論本原，即有理然後有氣，理不可以偏全論；若論稟賦，則有是氣而後理隨以具，故有是氣則有是理。」³¹但這是從萬物稟賦的角度而言；自宇宙本原論之，朱子認為理先於氣。上述朱子之理，足見理學家語言細緻的特色，但如此說理、氣、萬物之間的關係，在其自身的信仰系統固可自圓其說，但細探之，實無法客觀論證、驗證。³²誠如第環寧所說：「程朱也認為事物有理，但是顛倒了理與事的關係，以為『有理而後有象』（程頤）、『未有這事，先有這理』（朱熹），於是所謂理就不是事物的規律，而成為思維的虛構了。」³³

屈大均承繼朱子先理後氣之說，特別看重「理」，並連繫《易經》作詳細申論。這裏先說明屈氏「理」的定義，《翁山易外》云：「《易》言氣，氣本於太極，自夫子言《易》有太極，而後知氣之有本，所謂畫前之《易》也。畫前之《易》為理，畫後之《易》為

²⁵ 屈大均：《翁山文外·林光祿集序》，頁50。

²⁶ 《朱子語類》，卷一，頁1。

²⁷ 陳俊文（校編）：《朱子文集》（臺北：德富文教基金會，2000年），卷五八〈答楊志仁二〉，頁2809。

²⁸ 同上注，卷四六〈答劉叔文一〉，頁2095。

²⁹ 《朱子語類》，卷九五，頁2436。

³⁰ 同上注，卷一，頁3-4。

³¹ 《朱子文集》，卷五九〈答趙致道〉，頁2923。

³² 此處有關朱熹理氣說的論斷，主要引用評審人給予拙文改進意見中的內容。

³³ 第環寧：《氣勢論》，頁78-79。

氣，故莊子但言『易以道陰陽』。蓋自有太極則有氣，太極无始，故氣亦无始。氣一也，動則為陽，靜則為陰。陰者太極之體，陽者太極之用。」³⁴氣本於太極，太極是氣的所以然，而太極又是畫前之《易》，既謂「畫前之《易》為理」，則太極就是理，故氣亦出於理。將太極等同理，這是繼承朱子的見解。³⁵

屈氏之所以看重「理」，就是因為氣出於太極、「氣出於理」，他進一步申說此點：「心者畫前之《易》，身者畫後之《易》。畫卦所以畫身，畫身所以畫心。身者卦之象，心者卦之理。伏羲以卦言理，文王以象言象，以有方之象，求无方之理，无方之理在于有方之象。象出于氣，氣出于理，能因象而見氣，因氣而見理，斯知《易》之所以為《易》矣。」³⁶「畫」是指卦象的橫線，屈氏認為心是畫前之《易》，身是畫後之《易》；從畫卦可以顯現出身，顯現出身就可以顯現出心；這是從卦、身、心的後先次序推原的。身是卦象，是具體的；心是卦理，是抽象的。故伏羲以卦象言理，文王以斷卦之辭「象」說明卦象，這是以有跡可尋的卦象，說明無跡可尋的卦理。簡言之，以具體說明抽象，而理就在卦象中。屈氏進而以為，卦象出於氣，氣出於理，能因卦象而看出其中之氣，因氣而看出其中之理，方算得上了解《易》的真義。再配合上引「畫前之《易》為理，畫後之《易》為氣」的說法，則可得出卦、氣、理的推原次序。

由「氣出於理」，屈氏進一步提出「理主而氣客」之說：「水生於月，氣生於理，有月而水乃有本，有理而氣乃有元。理主而氣客，客有往來，皆主之所為，而主不與俱往，故曰『反復其道，天行也』。天行以理氣之反復，理之反復也。」³⁷「氣生於理」即上引「氣出於理」，氣既生於理，則理是主而氣是客。主（理）支配客（氣）的往（逝去）來（回歸），但主（理）不與客（氣）同往（逝去），所以說「反復其道，天行也」。這是彖辭中的一句話，原作「『反復其道，七日來復』，天行也」，孔穎達疏：「『反復其道，七日來復。天行』者，以天行釋『反復其道七日來復』之義。言反之與復得合其道。唯七日而來復，不可久遠也。此是天之所行也。天之陽氣絕滅之後，不過七日，陽氣復生，此乃天之自然之理，故曰『天行』也。」³⁸氣在絕滅後復生，時間很短，這是天的運行秩序，但其中有理支配，所以屈氏說天行以理，氣的復歸，乃因

³⁴ 屈大均：《翁山易外》，收入《屈大均全集》第五冊，〈繫辭上傳二〉，頁527。

³⁵ 日人山井涌認為：「朱熹關於氣——質——物、一氣——陰陽——五行——萬物的想法，最直接地是繼承了周敦頤《太極圖說》的構想。……朱熹不是把『太極』當作『一氣』，而是把它作為『理』。」見山井涌：〈朱熹思想中的氣——理氣哲學的完成〉，載小野澤精一、福永光司、山井涌（編著）、李慶（譯）：《氣的思想——中國自然觀和人的觀念的發展》（上海：上海人民出版社，1990年），頁422-24。

³⁶ 屈大均：《翁山易外·繫辭下傳一》，頁540。

³⁷ 同上注，〈繫辭上傳二〉，頁527。

³⁸ 王弼（注）、孔穎達（疏）：《周易正義》，李學勤（主編）、十三經注疏整理委員會（整理）：《十三經注疏整理本》（北京：北京大學出版社，2000年），卷三〈復〉，頁111-12。

為理。屈氏還提出「氣者理之用」的說法：「日月行天之理，雷風行天之氣。天之理在乎日月，天之氣在乎雷風。氣者理之用，故雷風為日月之用；理者氣之體，故日月為雷風之體。」³⁹就體用的角度而言，理是氣之體，氣是理之用。這是理主氣客的說法。

屈氏不單強調「理」，還主張「言理而不言氣」、「用理而不用氣」：「夫子贊《易》言理，而不言氣，大象言氣即以理配之，蓋用理而不用氣，乃聖人之學。外氏專言氣，故為異端，老子曰『專氣致柔』，其《易》之賊也乎？故曰『《易》之失賊』。」⁴⁰他指出這是聖人之學，即使大象專言氣，亦以理配之。屈氏批評儒家之外的外氏專門言氣，乃為異端，老子即是其例，並引《禮記·經解》「《易》之失賊」⁴¹加以抨擊。

對韓愈文氣說的修正

以上所論，就是屈大均修正曹丕「文以氣為主」為「文以理為主」的理學基礎，至於落實到古文上，屈氏則進一步提出「以理主氣」。由上引〈無悶堂文集序〉可知，屈氏為文追求氣實，輕視氣虛，認為至實的是理，至虛的是氣，儒者之文因為能窮理，故氣多實；文人之文因以氣主之，故氣多虛。所以為文當先窮理求實，所謂「能以理而主其氣，則氣實」。既講求窮理求實，則曹丕以作家先天稟賦、氣質作為文之主，而難於後天培養的文氣說自然就遭到屈氏反對。

上文論及，屈氏理學中的「理」是「太極」，乃「氣」之所以然，而「氣」是指前文所論第三種「氣」的定義，即「構成萬物的極細微的物質」。⁴²落實到文學範疇，「理」是指「儒者之道（理）」，所以他說：「儒者之道，舍窮理之外無餘事，窮理所以盡其性，盡其性所以至其命，命至矣，性盡矣，如是而發為文，廣大為外，精微為內，高明為始，中庸為終，其造詣有非文人之所敢望者。噫嘻，豈非文之至乎其極者哉？」⁴³「窮理」至「性盡矣」一段來自《周易·說卦傳》：「和順於道德而理於義，窮理盡性以至於命。命者，生之極，窮理則盡其極也。」「窮理盡性以至於命」一句，孔穎達疏曰：「窮極萬物深妙之理，究盡生靈所稟之性，物理既窮，生性又盡，至於一期所賦之命，莫不窮其短長，定其吉凶。」大意是探究事物的道理和萬物的本性，就能至於命；而「命」的所指，據孔疏謂：「命者，人所稟受，有其定分，從生至終，有長短之極，故曰『命者，生之極』也。此所賦命乃自然之至理，故『窮理則盡其極』也。」⁴⁴命是天賦予人的稟賦與本分，「至命」就是窮理以盡力發揮人的稟賦和履行本

³⁹ 屈大均：《翁山易外·繫辭上傳一》，頁505。

⁴⁰ 同上注，〈繫辭上傳二〉，頁527。

⁴¹ 鄭玄（注）、孔穎達（疏）：《禮記正義》，《十三經注疏整理本》，卷五十〈經解〉，頁1368。

⁴² 詳參袁行霈、孟二冬：〈中國文學批評史上的文氣論〉，頁202-32。

⁴³ 屈大均：〈無悶堂文集序〉，頁68。

⁴⁴ 《周易正義》，卷九〈說卦傳〉，頁325。

分。「窮理盡性以至於命」一句，完整來說，就是探究事物的道理和萬物的本性，以盡用人的稟賦和履行本分。可見屈氏窮理之所本在《周易》。

屈氏認為如此發而為文，「廣大為外，精微為內，高明為始，中庸為終」就是「文之至」，此話來自《禮記》：「故君子尊德性而道問學，致廣大而盡精微，極高明而道中庸，溫故而知新，敦厚以崇禮。」「廣大」、「精微」，孔疏云：「『致廣大而盡精微』者，廣大謂地也，言賢人由學能致廣大，如地之生養之德也。『而盡精微』，謂致其生養之德既能致於廣大，盡育物之精微，言無微不盡也。」「高明」、「中庸」，孔疏云：「『極高明而道中庸』者，高明，謂天也，言賢人由學極盡天之高明之德。道，通也，又能通達於中庸之理也。」⁴⁵換言之，「廣大」指賢人以大地生養萬物之德為法，由勤學而達至廣博之德；「精微」指賢人當如大地滋養萬物無微不至般，以廣博之德施於眾物，無微不盡；「高明」、「中庸」指賢人勤學以培養如上天般高明之德，以通達中庸之理。所謂「中庸」之理，當指儒家待人處事不偏不倚，無過無不及之道。屈氏主張為文以如大地般廣博之德為外在根本，無微不至地深入儒家之理，以如天般高明之德作起點，不偏不倚的中庸之道為終極，即可造文之至。簡言之，「廣大」、「精微」、「高明」、「中庸」都是儒家之理，以窮極儒理為文，則是文之至。

由於屈氏重視窮理，故對韓愈重氣不重理的文氣說甚為不滿：「蓋理，水也；言，浮物也。理盛則言之短長與聲之高下者皆宜。而昌黎以為氣，水也；言，浮物也，此非知文者也。是故君子有窮理之功，而無養氣之功。氣之剛大以直，而塞乎天地，皆窮理之功之所為。」⁴⁶屈氏認為韓愈的「氣盛言宜」⁴⁷說不妥，應修正為「理，水也；言，浮物也。理盛則言之短長與聲之高下者皆宜」，以「理」替代「氣」。

我們先弄清韓愈氣之所指及所來，再探究屈氏修正的原因。韓愈之「氣」其實就是孟子（前372–289）所說的「浩然之氣」，此氣是至大至剛、正直無邪而充塞於天地之間的正氣，表現在個人是一種正義凜然的氣質（精神風貌）。這種浩然之氣要靠「養」，養的方法是「配義與道」（配合儒家的仁義和道德長期培養就能充盈）；是「集義所生」（積集儒家之正道就能產生）。行為上有所不感到滿足（慊）於心，其氣就會餒洩、匱乏。可以說是長期道德修養而形成的一種精神風貌，是後天所成者。⁴⁸

⁴⁵ 《禮記正義》，卷五三〈中庸〉，頁1455–56。

⁴⁶ 屈大均：〈無悶堂文集序〉，頁68。

⁴⁷ 韓愈（撰）、文謙（注）、王儔（補注）：《新刊經進詳註昌黎先生文集》，《續修四庫全書》本（上海：上海古籍出版社，1995年），卷十六〈答李翊書〉，頁604。

⁴⁸ 《孟子·公孫丑上》云：「『敢問夫子惡乎長？』曰：『我知言，我善養吾浩然之氣。』『敢問何謂浩然之氣？』曰：『難言也。其為氣也至大至剛，以直養而無害，則塞于天地之間。其為氣也配義與道，無是餒也。是集義所生者，非義襲而取之也。行有不慊於心則餒矣。』」孟子認為「配義與道」、「集義」，即能養浩然之正氣，此氣是前文所講的第二義，指人的「精神、性情、情緒等心理活動」，引伸為人的後天氣質、精神風貌。見趙岐（注）、孫奭（疏）：《孟子注疏》，《十三經注疏整理本》，卷三〈公孫丑上〉，頁75。

韓愈向來推尊孟子：

孟子云：「今天下不之楊則之墨，楊墨交亂，而聖賢之道不明，則三綱淪而九法斲，……」……孟子雖賢聖，不得位，空言無施，雖切何補？然賴其言，而今學者尚知宗孔氏，崇仁義，貴王賤霸而已。其大經大法，皆亡滅而不救，壞爛而不收，所謂存十一於千百，安在其能廓如也？然向無孟氏，則皆服左衽而言侏離矣。故愈嘗推尊孟氏，以為功不在禹下者。⁴⁹

認同孟子以為聖賢之道不明、禮崩樂壞是楊墨肆行的結果，而孟子雖為聖賢，但不在其位，言無所施，故不能扭轉上述儒道的厄運。惟憑着孟子的言論，後之學者才知宗孔子、崇仁義。倘無孟子，華夏將陷入夷狄橫行、說蠻夷語了，故韓愈謂孟子為功不在禹之下。及至韓愈所處之世，釋老倡於其間，他認為其害有甚於楊墨：「於是時也，而倡釋老於其間，鼓天下之眾而從之。嗚呼，其亦不仁甚矣！釋老之害過於楊墨，韓愈之賢不及孟子，孟子不能救之於未亡之前，而韓愈乃欲全之於已壞之後。」⁵⁰韓愈乃欲扶儒道，拒異端，繼承孟子而傳儒家道統，使之保全於已壞之後。這對他來說可算是「配義與道」和「集義」的行徑。

在論氣的問題上，他也繼承孟子養氣之說，並應用到為文論文之中。在〈答李翊書〉中，他說「仁義之人，其言藹如也」，即「浩然之氣」這種精神風貌在文章中表現出來的氣勢。與孟子一樣，韓愈認為此氣「不可以不養也」，方法是「學之二十餘年矣，始者非三代、兩漢之書不敢觀，非聖人之志不敢存，……行之乎仁義之途，遊之乎《詩》《書》之源，無迷其途，無絕其源，終吾身而已矣」。⁵¹行為上要踐履仁義之道，平時要學習儒家的經典以作累積，可算是行學並一以養氣，而儒家的仁義、《詩》《書》就是韓愈「氣」之根。韓愈對「氣」還有「盛」的要求，能氣盛，則語言的長短、聲音的高下都得到恰當的發揮。他在評論別人文章時，也講求文氣，如謂「君嘗讀書，為文辭有氣」；「才豪氣猛易語言，往往蛟螭雜蝮蚓」。⁵²

屈大均雖重視氣，但更重理。其論氣的源頭，與韓愈相同，都來自孟子：「孟子所云：『配義與道，是集義所生。』張子其知之矣。」但此氣必須是憑理以生：「惟其理之所之，然理足而氣益以生焉。」理足則氣益生。只有這樣，其文乃純：「惟如此而後文乃純，孟氏之醇乎醇以是也。」⁵³所以「君子有窮理之功，而無養氣之功」，氣之剛大正直、充塞天地間，都是因為窮理所為，而非養氣所為。所謂「窮理」，自然就是上文論及《周易》中「窮理盡性以至於命」之意，探究事物的道理和萬物的本性，

⁴⁹ 《新刊經進詳註昌黎先生文集》，卷十八〈與孟尚書書〉，頁618。

⁵⁰ 同上注。

⁵¹ 同上注，卷十六〈答李翊書〉，頁604。

⁵² 同上注，卷二五〈唐河中府法曹張君墓碣銘〉，頁37；卷四〈贈崔立之評事〉，頁431。

⁵³ 屈大均：〈無悶堂文集序〉，頁68。

以盡用人的稟賦和履行本分。再以儒家「廣大」、「精微」、「高明」、「中庸」之理為外、內、始、終，則是為文之至。筆者稱屈氏此論為「窮理得氣」。韓愈既以「行之乎仁義之途，遊之乎《詩》《書》之源」的「配義與道」、「集義」行徑養氣，其中當有理在，而屈大均所窮之理也不過此儒家仁義之理，何以仍批評韓愈為「此非知文者也」？筆者認為，其中一個原因是屈氏認為韓愈只重氣，而不重主宰此氣的理，也就是「行之乎仁義之途，遊之乎《詩》《書》之源」尚不夠，因為這只是氣；還要窮究為何要行仁義之途，為何要遊乎《詩》《書》之源，窮盡其所以然。因為「氣出於理」。屈氏認為窮通此理，氣就會盛，而「言之短長與聲之高下者皆宜」，故韓愈「氣盛則言之短長與聲之高下者皆宜」之說被屈氏批評只是講求氣勢強盛，欠缺所以然之窮究。

約言之，屈氏承繼朱熹的理氣說，並巧妙地將氣與《易經》拉上關係，又提出「理主而氣客」之主張，復以「文以理為主」的立場抨擊韓愈重氣不重理的文氣說，頗具新意。但屈氏之說，雖辨駁入微，卻不免流於虛詞巧說。如前文所言，屈氏所繼承朱熹之說，本來是一個封閉系統，甚至被認為乃「思維〔上〕的虛構」，而其伸論時又基於一種順之而開展的、「比擬」的邏輯結構，則其所謂的理實無多少實質內容，只能說是「儒者之道，舍窮理之外無餘事」。其「理」與《易經》之連結亦屬「換個比喻來說」的一種論述方式而已，故屈氏此種理氣之論辨與朱熹所論同樣無從客觀論證和驗證。⁵⁴

儒者、文人之辨

綜上兩部份所論，屈氏以「理先於氣」、「氣出於理」、「理主而氣客」、「言理而不言氣」、「用理而不用氣」為理學基礎，演化為「以理主氣」、「窮理得氣」的文氣論，並修正韓愈的文氣論，認為只是日行仁義、飽讀經典以養氣，不足以成為至文。上文引〈無悶堂文集序〉開首即云：「文人之文多虛，儒者之文多實。」這顯然是推尊儒者之文，以儒者自居；而輕視文人之文，隱含謂韓愈文為文人之文的弦外音。

屈氏向來以儒者自稱，他寫於三十三歲時（康熙元年，1662）⁵⁵的〈歸儒說〉說：

予二十有二而學禪，既又學玄。年三十而始知其非，乃盡棄之，復從事於吾儒。蓋以吾儒能兼二氏，而二氏不能兼吾儒，有二氏不可無吾儒，而有吾儒則可以無二氏云爾。……世之嘵嘵者，以為似禪，豈惟不知儒，抑且不知禪之為禪矣。嗟夫，今天下不惟無儒也，亦且無禪。禪至今日，亦且如吾儒之不能純一矣。故夫以儒為禪，禪者學之，失其所以為禪；以禪為儒，儒者學

⁵⁴ 本段對屈氏「理主而氣客」、「文以理為主」主張之論斷，主要引用評審人給予拙文改進意見中的內容。

⁵⁵ 創作年份據汪宗衍：《屈大均年譜》，頁1890。

之，失其所以為儒，皆不可也。知其不可而棄之，能知儒之精，斯知禪之精矣。禪之精，盡在於儒，欲知禪之精，求之於儒而可得矣。⁵⁶

屈氏曾逃禪，涉獵釋家和道家學說，三十歲知其非而復歸學儒，因為他認為儒家能兼釋、道，但釋、道則不能兼儒家。屈氏指出其時的所謂學禪者，其實也不是真正了解禪，當時禪和儒交相混淆，根本不純正。屈氏進一步指出，禪包括在儒裏面，領略純正儒學的奧妙，就能掌握禪學的精華。屈氏選文選詩時亦追求儒學純正，其〈廣東文選自序〉云：「是選以崇正學，闢異端為要。凡佛老家言，於吾儒似是而非者，在所必黜。即白沙、甘泉、復所集中，其假借禪言，若悟證頓漸之類，有傷典雅，亦皆刪削勿存。務使百家辭旨，皆祖述一聖之言，純粹中正，以為斯文之菽粟，絕學之梯航。」⁵⁷ 屈氏力闡釋、道二家，即使是陳獻章等屈氏服膺其說的心性學家的作品，如有釋、道之言，也在所必刪。屈氏目的是使百家意旨，都以儒道為中正，達至「崇正學，闢異端」的醇儒境界。寫此〈自序〉時，屈氏已經五十八歲（康熙二十六年，1687），⁵⁸ 崇儒學、闢佛道的思想始終未變。

屈大均雖以儒者自居，但以為其文並未達「窮理盡性」、「以理主文」的儒者之文的最高境界，他六十六歲（康熙三十四年，1695）⁵⁹ 為自己文集《翁山文鈔》寫銘文時說：「古人之制器也，皆為之銘。文，亦器也，以載道焉，以載事焉，蓋天地間大奇器也。吾之文，未能廣大精微而多所載，尚為器之小者，亦姑銘之，以見其量云爾。」⁶⁰ 認為其文未達「廣大精微」的境界，就儒家文以載道要求而言，只是「器之小者」。但為儒者之文是他終生的目標，故他在〈無悶堂文集序〉文末說：「吾與張子將終身以從事於斯，以求至乎其極，夫豈徒為世之文人者之文而已哉！」⁶¹ 由上引文可知，屈氏自三十三歲寫〈歸儒說〉，至五十八歲寫〈廣東文選自序〉，而到六十六歲寫〈翁山文鈔銘〉，其崇儒學、闢佛老、欲為儒者之文的心跡一以貫之。

前文說過，此序「文人之文多虛」應是針對韓愈而言，而「此非知文者也」更是直斥韓愈之說。這裏的「虛」字固然是說氣虛，意含韓愈文徒有文氣而不窮儒理。從韓愈自身的角度言之，他亦向以儒者自居，前文就提到他要繼承孟子之道，挽救儒家道統於既倒。他在〈原道〉更申明此意：「博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之之謂道，足乎己無待於外之謂德。……其文《詩》《書》《易》《春秋》……。斯吾所謂道也，非向所謂老與佛之道也。堯以是傳之舜，舜以是傳之禹，禹以是傳之湯，湯以是傳之文、武、周公，文、武、周公傳之孔子，孔子傳之孟軻，軻之死，不得其

⁵⁶ 屈大均：《翁山文外·歸儒說》，頁123-24。

⁵⁷ 屈大均：〈廣東文選自序〉，頁43。

⁵⁸ 創作年份據汪宗衍：《屈大均年譜》，頁1966。

⁵⁹ 同上注，頁1992。

⁶⁰ 屈大均：《翁山文鈔》，收入《屈大均全集》第三冊，〈翁山文鈔銘〉，頁263。

⁶¹ 屈大均：〈無悶堂文集序〉，頁68。

傳焉。」⁶²韓愈的道是由堯、舜、禹、湯、文、武、周公以至孔子、孟子代代相傳，以仁、義為核心的儒家之道。他自命上接孟子，承續此道，並視釋、老之道為異端。在〈重答張籍書〉中又云：「前書謂我與人商論不能下氣，若好勝者然。雖誠有之，抑非好己勝也，好己之道勝也；非好己之道勝也，己之道乃夫子、孟子、揚雄所傳之道也。若不勝，則無以為道。」⁶³凡此，俱與〈與孟尚書書〉的說法相呼應。韓愈既承傳此儒道，那麼在他心目中，所為之文自然是儒者之文，理應受到如屈大均般重視儒道、以儒者自居的學者尊重。然而在理學盛行的宋代，韓愈卻遭到不少理學家批評，如程頤云：

韓退之言：「博愛之謂仁，行而宜之之謂義，由是而之之謂道，足乎己無待於外之謂德。」此言卻好。只云「仁與義為定名，道與德為虛位」便亂說。只如〈原道〉一篇極好。退之每有一兩處搏得親切，直似知道，然卻只是搏也。⁶⁴

此中便有批評韓愈處。又說韓愈並非真的知道，只是虛搏而已。朱熹更是指斥韓愈最烈者，其〈讀唐志〉云：

孟軻氏沒，聖學失傳，天下之士背本趨末，不求知道養德以充其內，而汲汲乎徒以文章為事業。……韓愈氏出，始覺其陋，慨然號於一世，欲去陳言以追詩書六藝之作，而其弊精神、糜歲月，又有甚於前世諸人之所為者。然猶幸其略知不根無實之不足恃，因是頗泝其源而適有會焉。於是〈原道〉諸篇始作，而其言曰：「根之茂者其實遂，膏之沃者其光曄，仁義之人，其言藹如也。」其徒和之，亦曰：「未有不深於道而能文者。」則亦庶幾其賢矣。然今讀其書，則其出於諂諛戲豫放浪而無實者自不為少。若夫所原之道，則亦徒能言其大體，而未見其有探討服行之效，使其言之為文者皆必由是以出也。故其論古人，則又直以屈原、孟軻、馬遷、相如、楊雄為一等，而猶不及於董、賈；其論當世之弊，則但以詞不己出而遂有神祖聖伏之歎。至於其徒之論，亦但以剽掠僭竊為文之病，大振頹風、教人自為為韓之功。則其師生之間、傳受之際，蓋未免裂道與文以為兩物，而於其輕重緩急、本末賓主之分，又未免於倒懸而逆置之也。⁶⁵

這裏朱熹對韓愈提出五項批評：其一，韓愈自謂務去陳言，但其追效詩書六藝之作，弊精神，廢歲月，卻有甚於韓愈自己所批評者；其二，韓愈〈原道〉諸篇庶幾近

⁶² 《新刊經進詳註昌黎先生文集》，卷十一〈原道〉，頁556-59。

⁶³ 同上注，卷十四〈重答張籍書〉，頁594。

⁶⁴ 朱熹（輯）：《二程語錄》，《叢書集成初編》本（北京：中華書局，1985年），卷十二，頁199-200。

⁶⁵ 《朱子文集》，卷七十〈讀唐志〉，頁2497-99。

於賢，其文尚實（即有儒道在其中，亦屈大均所云之「氣實」）；但其書諂媚阿諛、嬉笑怒罵、放浪形骸而無實之作（即屈氏所云「氣虛」）亦不少；其三，只是為文提及儒道之大體，未有探討服行（即屈氏所云「窮理」）；其四，論古人時遺漏董仲舒（前179-104）、陸賈（前216-172）之一等古人，論時弊則只以詞不由己所出為時弊，並因此而輕率發出神聖人物消失或隱伏的慨嘆；其五，韓愈學生亦只以詞不己出、剽竊抄襲為為文之病，忽略了道對文的重要性，師生之間，將道與文割裂為二物，本末倒置。朱熹還批評韓愈「喚做要說道理，又一向主於文詞」。⁶⁶前文已及，屈大均服膺朱熹之道，謂「朱子之理尤盛」；又如朱熹般尚實，謂「天下至實者，理而已耳」；則上及朱熹對韓愈的強烈批評，當是屈氏提出「文人之文多虛」及直接指韓愈為「非知文者也」的思想來源。當然，屈氏並非謂韓愈所有文章都是「文人之文」、「氣虛」，而當指如朱熹所述諂媚阿諛、嬉笑怒罵、放浪形骸而無實者。

文人之文多虛，除針對為文重氣不重理外，還包含反對釋、老等外氏之說入文之意。前文已及，屈氏以儒者自居，有純儒傾向，嘗謂：「外氏專言氣，故為異端，老子曰『專氣致柔』，其《易》之賊也乎？」「專言氣」就會氣虛，所為文就成文人之文，他甚至批評另一位古文大家蘇軾的作品：「先生奉使典試，自黔至粵，文益精到，酬應中有典有要，一以經術為歸。視子瞻海外之文，出入佛老，未能中正純粹者，相去有間，識者自當知之。」⁶⁷「一以經術為歸」是屈大均一貫重視窮究儒理的傾向。他批評蘇軾晚年貶居海南所寫的「海外之文」，出入佛老，不能守儒家的中正純粹，然則，蘇軾這些海外之文也是「氣虛」的「文人之文」了。

屈氏推尊儒者之文，還批評明末清初文人之文多，故在〈無悶堂文集序〉乃有「夫豈徒為世之文人者之文而已哉」之嘆。「世之文人者之文」應有所指，這從屈氏〈廣東文選自序〉可知一二：「吾粵詩……皆謹守曲江規矩，無敢以新聲野體而傷大雅，與天下之為袁〔袁宗道、袁宏道、袁中道〕、徐〔徐渭〕，為鍾〔鍾惺〕、譚〔譚元春〕，為宋、元者俱變，故推詩風之正者，吾粵為先。」⁶⁸所評的雖是詩，但如前文所及，屈氏在此〈自序〉中說過選文時「凡佛老家言，於吾儒似是而非者，在所必黜」，則其詩被屈氏抨擊的公安派先導者徐渭（1521-1593）、公安三袁、竟陵派鍾譚二人，其文若有出入佛老的話，自然會招致屈氏的批評。其中較明顯出入佛老者是袁宏道（1568-1610）、袁中道（字小修，1570-1624）兄弟。袁宏道〈敘小修詩〉謂中道「顧獨喜讀老子、莊周、列御寇諸家言，皆自作注疏，多言外趣，旁及西方之書，教外之語，備極研究」。⁶⁹這是說中道好老莊、佛學（西方之書）。宏道在〈與張幼于〉中亦夫子自

⁶⁶ 《朱子語類》，卷一二二，頁2952。

⁶⁷ 屈大均：《翁山文外·黃太史文集序》，頁56。

⁶⁸ 屈大均：〈廣東文選自序〉，頁43。

⁶⁹ 錢伯城（箋校）：《袁宏道集箋校》（上海：上海古籍出版社，1981年），〈敘小修詩〉，頁187。

道：「僕自知詩文一字不通，唯禪宗一事，不敢多讓。」⁷⁰王運熙、顧易生論及袁宏道好佛老的問題時也說：「他的〈與張幼于〉對老、莊、荀子非孔刺孟之作的肯定，也表現了與正統思想的衝突。」⁷¹公安派二袁對佛老既如斯熱衷，詩文中自然流露相關思想，故其詩文為屈氏所抨擊是自然不過的事。當然，二袁年代比屈氏較早，袁中道過世後六年屈氏才出生，故屈氏所指的「世之文人者之文」除針對公安派外，應還包括公安派的後學。

總而言之，屈氏認為韓愈未能窮究「行之乎仁義之途，遊之乎《詩》《書》之源」的所以然；又當是有幾分認同韓愈是朱熹所謂「不求知道養德以充其內，而汲汲乎徒以文章為事業」的人，窮究儒家之理未足，而只講求文氣、求文章事業之繼承孟子等儒家道統。當然，屈氏不是單單針對韓愈，亦非針對他的所有文章，其他人文章出入佛老者，也是文人之文的表現。屈氏還抨擊明末清初時，文人之文多，儒者之文鮮，而其友張超然為文尚實窮理，故得到屈氏的稱讚：「其文一一尚實，無所待於辭華，無所假於事物，文從字順，惟其理之所之，然理足而氣益以生焉。」⁷²歸結一句，「儒者之文多實」所指的是達到《周易》所謂「窮理（尚實）盡性以至於命」、「以理主文」的高境界文章；「文人之文多虛」一句主要是指為文的兩種特徵：重氣不重理、窮儒理之所以然不足、專以文章為事業，以及文章內容出入佛老。

「以理主氣」的最高標準

上節所論主要是屈大均「以理主氣」的理學基礎、內涵及其所認為「以理主氣」（儒者之文）和「以氣主文」（文人之文）的分野，但純粹說理，不免生硬迂腐，故屈氏在〈黃太史文集序〉中提出「以理主氣」為文的最高標準，就是氣隨理化而成自然之至則為文之至：

太史黃先生文集既成，求僕一言以為序。僕非知文者也，然嘗愛先生論「文行其自然」之說。嗟乎，文之至者，莫妙於自然。自然之至者，不見其氣，並不見其理，如日月之光。然光可見也，而其所以光不可見也，光氣也；理者，所以光者也。不見其所以光而理化，理化而其氣與之俱化，是之謂天地至文。先生之能行其自然也，蓋用力之久，窮極變化，故能曲折縱橫，無不如其意，體與格百出而不窮。子瞻所謂「行乎其所不得不行，止乎其所不得不止」，先生蓋優然其有之矣。⁷³

⁷⁰ 同上注，〈與張幼于〉，頁 501。

⁷¹ 王運熙、顧易生（主編）：《中國文學批評史新編》（上海：復旦大學出版社，2006年），下冊，頁 56。

⁷² 屈大均：〈無悶堂文集序〉，頁 68。

⁷³ 屈大均：〈黃太史文集序〉，頁 56。

「文之至」的先決條件是「自然」，「自然之至」在文章中的表現要「不見其氣」，也「不見其理」。屈氏以日月之光作比喻，指出日月之光是「氣」，但光的所以然是「理」，「氣」可見而「理」不可見。倘若光隨理而化，氣隨理而俱化，光、理或氣、理俱不見，則為自然之至而成天地至文。屈氏在在提到一「化」字，觀其下文「窮極變化」、「曲折縱橫」、「體與格百出而不窮」等描述，當是指「變化」而言，而這變化的概念來自《周易》，與他以《易》為文的論見密切相關。

屈氏在《翁山易外·乾》對變化有所解釋：「物生謂之化，物極謂之變，陽以化萬物之氣，陰以成萬物之形，然皆乾之為道。乾之為道不可見，見於變化，一變一化，而萬物以各正其性命，故曰『一陰一陽之謂道』。一陰一陽者，一變一化也。陽顯諸仁，陰藏諸用，以鼓萬物而無心。惟無心，故不與聖人同其憂。」⁷⁴萬物化生就是「化」，萬物造極需「變」，陰使萬物成形，陽使萬物生氣，故一陰一陽就是一變一化，這是萬物化生之道。屈氏又說：「萬物生於水，乾統之；神生於火，坤統之。日以生暘，月以生雨，雨暘交而後日月見，雷風合而後水火生，皆乾道之所變化也。變化者，變水而化火，火以正萬物之性焉，水以正萬物之命焉。萬物以日為性，以月為命，非乾道之所變化也，不能性各正於日，而命各正於月。」⁷⁵他以為水生萬物，火生精神；又謂「變水而化火」，強調萬物的變化（化生與造極而變）都是乾道所統。〈黃太史文集序〉一文寫於康熙二十六年，時屈氏五十八歲，正值著述的收成期。據汪宗衍《屈大均年譜》考證，此年屈氏參與多種纂修工作，並有多種著述撰成或刊行，包括參纂《廣州府志》、《定安縣志》、《永安縣次志》等，其中尤重要者為「春……刻《廣東新語》工竣，以《翁山易外》付梓」、「十月，纂《廣東文選》成」。⁷⁶《翁山易外》的付梓體現屈氏《易》學成就昭著，故其能參透變化之道當可想見；而他編成《廣東文選》，則將《易》學與古文融合又是可以想見之事。

屈氏由《易》變化之道，發展成以《易》為文的古文理論，指出為文之法全在《易》之中：「故知天地之流行不越奇偶，文章之流行亦復如是，其變化則在神而明之。予謂《易》道尚錯綜，文亦然，有奇偶，故能錯綜。日與月不同，同一光明，而日錯於晝，則月綜於夜；山與川不同，同一形勢，而山錯於西北，則水綜於東南；風雲之蒸變，草木之化，莫不皆然。……韓愈氏稱《易》奇而法，文之法莫備於《易》，未得於《易》而先求之於《孟子》，亦庶乎思過半矣。」⁷⁷屈氏認為天地的運行不超越奇數與偶數的配合，文章的運筆也如此，其中變化就要憑作者的精神驅動。《周易》崇尚錯綜變化，為文亦如是。屈氏認同韓愈「《易》奇而法」的說法，可見他又不是全盤否定韓愈。認為為文之法都備於《易》之中，未得《易》可先求於《孟子》，換言之，《易》的

⁷⁴ 屈大均：《翁山易外·乾》，頁20-21。

⁷⁵ 同上注，頁23。

⁷⁶ 序文創作年份及屈氏著述資料據汪宗衍：《屈大均年譜》，頁1964-66。

⁷⁷ 屈大均：《翁山文鈔·評孟子序》，頁276。

變化之道是為文終極之法。那麼變化如何與自然連上關係？屈氏認為仍是從學《易》開始，其〈學文堂集序〉云：

嗟夫，古聖人未有不學夫文者也，伏羲之文，學之於天地；文王之文，學之於伏羲；孔子則學於文王，以贊《易》。《易》者，文之至。子嘗曰，吾五十以學《易》。學《易》者，其所以學夫文耶？……古聖人之文在《易》，伏羲以〈卦象〉為文，文王以〈繫辭〉為文，孔子學文王，故以文歸之文王，而曰：「文王既沒，文不在茲。」乃又以文歸之於天，曰：「天之未喪斯文」。至傳《易》之〈賁〉，則曰：「觀乎天文」，豈非以文出於天，文王出於伏羲，而已出於文王耶？則學文者，又非徒學夫聖人之文，乃學天之文也。天之文，日月得之以久照；四時得之，以變化而久成；聖人得之，以久於其道。⁷⁸

這裏有三層意思：其一，《易》為天下至文；其二，孔子五十而學《易》，是為了學文；其三，文出於天，文王之文出於伏羲，孔子之文出於文王；故除學聖人之文外，還要學天之文。這裏所謂「天之文」應是指日月星辰、風雲雨露霜雪等自然運行現象，孔子、文王、伏羲等聖人都以《易》為文。屈氏還說除學《易》外，還要上學乎天之文，其意是日月星辰等天文運行現象是最自然的，為文以觀天文為學習途徑，就能窺天之道，而效聖人之文。這種「天之文」實指大自然，與屈氏所講的文章自然之美不同，但道理是相通的，都要講求變化。就屈氏的文論而言，還多一重「久於其道」的要求，也就是他素來主張的「窮理盡性以至於命」的儒道追求。

回到屈氏〈黃太史文集序〉中所謂的文行自然之道，其「用力之久」一句是指以時浸淫，「窮極變化」就是窮通儒道變化之理，「曲折縱橫」即是風格多樣，「無不如其意」即隨心所欲，那就體（內容）、格（形式）都層出不窮，而達到蘇軾所言自然之文難以拘限，行乎當行、止乎不可不止的自然要求。

屈氏之前早已有文行自然之說，如唐人李德裕云：「文之為物，自然靈氣。惚恍而來，不思而至。杼軸得之，澹而無味。琢刻藻繪，彌不足貴。」⁷⁹講求忽然而來的自然靈感，反對雕刻詞藻。蘇軾云：「吾文如萬斛泉源，不擇地而出，在平地滔滔汨汨，雖一日千里無難。及其與山石曲折，隨物賦形而不可知也。所可知者，常行於所當行，常止於不可不止，如是而已矣。」⁸⁰追求自然而出，隨心所欲，行雲流水，不可拘勒的文章境界。陸游云：「琢雕自是文章病，奇險尤傷氣骨多。」⁸¹提出雕琢文詞會傷及文章氣（風貌）、骨（結構），亦文求自然之意。元代吳澄云：「理到氣昌，意

⁷⁸ 屈大均：《翁山文外·學文堂集序》，頁55。

⁷⁹ 傅璇琮、周建國：《李德裕文集校箋》（石家莊：河北教育出版社，1999年），頁672-73。

⁸⁰ 蘇軾（撰）、郎曄（注）：《經進東坡文集事略》，《續修四庫全書》本，卷五七，頁285。

⁸¹ 陸游（撰）、錢仲聯（校注）：《劍南詩稿校注》（上海：上海古籍出版社，2005年），卷七八〈讀近人詩〉，頁4238。

精辭達，如星燦雲爛，如風行水流，文之上也。」⁸²主張理到則文氣盛，意精則辭能達，如星、雲、風、水之自然而然，方為上品。

及至明代，李贄〈雜說〉云：「風行水上之文，決不在於一字一句之奇。若夫結構之密，偶對之切；依於理道，合乎法度；首尾相應，虛實相生：種種禪病皆所以語文，而皆不可以語於天下之至文也。」⁸³認為自然之文，不在於務一字一句之奇，如果以結構綿密、對偶工切、依理合法、首尾呼應、虛實相生等作衡文準則，必不能稱上天下至文。唐順之云：「近來覺得詩文一事，只是直寫胸臆，如諺語所謂開口見喉嚨者，使後人讀之，如真見其面目，瑜瑕俱不容掩，所謂本色。此為上乘文字。」⁸⁴這是追求自然求真的趨向，多了一重直抒胸臆的要求。歸有光為文亦重自然：「近來頗好剪紙染采之花，遂不知復有樹上天生花也。偶見俗子論文，故及之。」⁸⁵

上列各家文行自然之說各有側重：有忽然而來的自然靈感，如李德裕所言者；有隨心所欲的自然，如蘇軾所言者；有不事雕琢的自然，如陸游、李贄所言者；有以理主氣及以意馭辭的自然，如吳澄所言者；有感情自然流露、率真而出的自然，如唐順之所言者；還有反對擷摭前人字句而力求創新的自然，如歸有光所言者。

屈大均所揭櫫的自然，並非李德裕的自然靈感，也不是陸游、李贄的不事雕琢，亦非唐順之的自然率真，也與歸有光求創新的自然有別。屈氏雖然服膺蘇軾「常行於所當行，常止於不可不止」之說，其理氣俱化的自然極致追求也近於蘇軾的隨心所欲，但內涵不同，並非如蘇氏所講求的文勢自然、不受拘束之意，而是力主理氣俱化，層出不窮的自然境界。屈氏的自然講求理、氣，這固然與吳澄「理到氣昌」之說相近，但屈氏雖說氣隨理化，惟最終要求理氣俱化，「不見其氣，並不見其理」，故與吳澄有別。屈氏對自然的要求是：形式（氣貌）依據內容（儒道）而變化，不陳腐說理，不拘限於一種文風，以窮究儒道最高義理（「窮理盡性」所得的結果，尤其是《周易》變化之道）為依歸，就是自然；這種自然達到極致，理氣俱化，無斧鑿痕，就是文之至。這也是為文「以理主氣」之最高標準。

「以理主氣」說於詩文的不同對待

屈大均在〈無悶堂文集序〉提出「以理主氣」的文論後說：「是故君子有窮理之功，而無養氣之功。氣之剛大以直，而塞乎天地，皆窮理之功之所為。」但他對詩卻有不同看法，在〈于子詩集序〉中提出「為詩貴養其氣」：

⁸² 吳澄：〈題貢仲章文稿後〉，頁558。

⁸³ 李贄：《焚書·續焚書》（北京：中華書局，1975年），卷三〈雜說〉，頁97。

⁸⁴ 唐順之：《荊川先生文集》，《四部叢刊初編縮本》（臺北：臺灣商務印書館，1965年），卷七〈與洪方洲書〉，頁128。

⁸⁵ 歸有光（撰）、歸莊（編）：《震川集》，文淵閣《四庫全書》本，別集卷七〈與沈敬甫書〉，頁540。

《詩》至楚《騷》而大放，三百篇，龍門積石之河也，《騷》其《詩》之尾閭乎。……〈關雎〉為文王宮詞，〈房中歌〉為高帝宮詞，皆出婦人之手，漢於是可以比隆於周矣。五言古亦漢之三百篇也，其音至六朝而衰，至唐而亡，樂府亦然。夫詩，惟五言古樂府有三百篇遺意，能工五言古樂府，始得稱為詩人，雖律絕不工可也。律絕，今之體也。昔人稱陳思之於文章，譬人倫之有周、孔，……然亦五言古樂府二體擅長耳。或又謂子建才敏於父兄，然不如其父兄質，漢樂府之變，自子建始，然子建亦復樸渾，未必即遜父兄。文帝樂府氣骨輕宕，不如植之斲削、精潔、自然、沈健也。大抵兩漢氣純，故辭多質；魏氣爽，故辭多華；六朝氣俳而靡矣，故文質多傷。故為詩貴養其氣。古今人才皆相及，所爭者，氣而已耳。⁸⁶

單就引文中對「氣」的闡釋，可以得出以下數點：其一，屈氏所說的氣，主要針對五言古詩和樂府詩兩體而言；其二，屈氏所指的「質」就是「樸渾」；其三，樸渾、斲削、精潔、自然、沈健就是氣的表現；其四，氣純正則文辭渾樸，氣爽健則文辭華麗，氣癱瘓頹喪則文辭和內容都受到傷害，所以作詩要養其氣，以兩漢和魏晉的詩歌為學習對象，避免沾染六朝癱頹不振之氣；其五，古今詩人的才能都相去不遠，能否分出高下、有所成就完全在乎氣的表現。從上述五點的分析可知，屈氏所論的氣是指作家通過養氣後在詩歌中表現出來的後天風貌、氣格。

屈氏這種在詩歌中的養氣說，與論文時「文以理為主」、「以理主氣」、「窮理盡性以至於命」的理氣說不同，講求從兩漢和魏晉詩歌中諷誦其妙，讀詩養氣，得其風貌，以恢復《三百篇》遺意，因為「五言古亦漢之《三百篇》也」，「惟五言古樂府有《三百篇》遺意」，與其說養氣，倒不如說是復古。故在同一序文中，屈氏又云：「明三百年，詩巨匠莫如空同，其樂府甚新，而不悖古，在所撰諸體之上，七言歌行次之，七律又次之。然空同樂府不多，猶芝草一叢，醴泉涓滴，不能供人之饜飫也。于子樂府，多至數百篇，合漢人之所有以為有，漢人得三，于子乃得其七。」⁸⁷這裏提到前七子之首李夢陽（字獻吉，號空同子），謂其樂府風貌新而不悖於古。事實上，屈氏對前後七子十分景仰，如謂「論者謂明興，前後七子稱詩，號翰林館閣體」；⁸⁸又謂「明興百餘年，北地李獻吉崛起，斟酌三唐，以少陵為宗，而後《風》、《雅》之道復振」。⁸⁹凡此俱見屈氏對李氏的重視。李氏是明代復古派前後七子的代表人物，屈氏如此強調，也代表他的創作和論詩取向受前後七子影響。前七子主張「文

⁸⁶ 屈大均：《翁山文外·于子詩集序》，頁70。

⁸⁷ 同上注。

⁸⁸ 屈大均：《廣東新語》，收入《屈大均全集》第四冊，〈詩語·詩社〉，頁322。

⁸⁹ 屈大均：《翁山文外·荊山詩集序》，頁66。

必秦、漢，詩必盛唐，非是者弗道」，⁹⁰又謂「學歌行、近體，有取於二家〔李杜〕，旁及唐初、盛唐諸人，而古作必從漢魏求之」；⁹¹後七子的李攀龍則認為「文自西京、詩自天寶而下，俱無足觀」，又於明朝「獨推李夢陽」；⁹²王世貞（字元美，1526–1590）也力主盛唐之音。⁹³總之，前後七子的復古理論基本一致，只是略有損益罷了。其理論在嘉靖、隆慶年間（1522–1572）籠蓋整個詩壇，⁹⁴至明末清初仍有餘響，屈氏可算是後繼者。他又說：「王敬美〔王世懋〕云：『……歐先生〔明粵人歐大任〕所歷皆上考，……其學無所不窺，而比事屬辭，壹稟於古，直溯建安、大曆而上之。』而元美則謂：『瑤石〔明粵人黎民表〕五言古，自建安而下逮梁陳，靡所不出入，和平麗爾；七言歌行，有盧、楊、沈、宋之韻；近體颯颯，全盛遺響，誠徵其辭而奏之肉，叶以正始，鏗然而中宮商，蓋十得八九矣。』知言哉。瑤石後有區海目〔明粵人區大相〕者，直追初唐，置大曆以下不復道。』⁹⁵由此可知，屈氏認為五古、七古等詩體都應該以接近漢魏為佳，近體詩則應以近三唐為妙。

屈氏〈錦石山樵詩集序〉又謂：「林子⁹⁶今乃洋洋正始，含風吐雅，才以磊落而使，氣以慷慨而行，漢、魏、三唐，任其筆之出入，蓋自嘉興以至都下名公鉅卿，多自以為弗如焉。」⁹⁷他大讚其友林之枚的詩貼近《風》《雅》，有光明磊落的詩才和慷慨的豪氣，詩筆出入於漢、魏、三唐間。可以說，出入漢、魏、三唐，是養氣之途，故屈氏又云：「張子故習於禮者也，以三百五篇為稻粱五味，以養其口；以漢魏六朝為椒蘭芬苳，以養其鼻；以唐人為鐘鼓管弦，以養其耳；以李、何二子為刻鏤文章，以養其目；以于鱗、元美諸君為疏房牀第，以養其體。兼所愛故兼所養，兼所養故兼所能。其古體比興多而賦少，其今體賦多而比興少，步驟馳騁，皆不失古人之程度。」⁹⁸以《詩經》、漢魏詩、唐詩養於口、鼻、耳，正體現這些是屈氏最重視的養氣對象及其重要性的次序；而其中提及李夢陽、何景明之前七子代表，以及李攀龍、王世貞之後七子代表，乃是屈氏作為復古派後繼者的體現。「兼所愛故兼所養，兼所養故兼所能」，是指養氣的過程：首先是對《詩經》、漢魏、唐詩有所廣涉

⁹⁰ 張廷玉等：《明史》（北京：中華書局，1997年），卷二八六〈文苑傳二·李夢陽〉，頁1885。

⁹¹ 何景明：《大復集》，文淵閣《四庫全書》本，卷三四〈與李空同論詩書〉，頁302。

⁹² 《明史》，卷二八七〈文苑傳三·李攀龍〉，頁1893。

⁹³ 王世貞：《弇州四部稿》，文淵閣《四庫全書》本，卷六五〈徐汝思詩集序〉，頁7。

⁹⁴ 《明史·文苑傳序》謂李、何等人「倡言復古，文自西京，詩自中唐而下，一切吐棄，操觚談藝之士翕然宗之」（卷二八五，頁7307）。

⁹⁵ 屈大均：《廣東新語·詩語·詩社》，頁322。

⁹⁶ 林子即林之枚，字木文。汪宗衍謂〈錦石山樵詩集序〉「為嘉興林之枚作」。見汪宗衍：《屈大均年譜》，頁1967。

⁹⁷ 屈大均：《翁山文外·錦石山樵詩集序》，頁65。

⁹⁸ 屈大均：《翁山佚文》，收入《屈大均全集》第三冊，〈張桐君詩集序〉，頁432。

(兼所愛)，進而從諷誦、摹擬中養三者之氣(兼所養)，最後就能養出漢、魏、三唐詩的風貌，寫出這類風貌的佳作(兼所能)。對屈氏來說，詩歌的養氣近同於復古。

然而所復的「古」還有深一層涵意，屈氏在〈于子詩集序〉文末云：「歲之甲子〔1684〕季冬，于子自嘉禾至於扶胥信宿草堂，盡出所為詩，陳於三閭先大夫之前。自謂樂府無所不足，可以羽翼《離騷》。予謂于子無所不足於樂府，斯無所不足於諸體矣。況于子諸體悉工，能洋洋不失正始，誠可以俯視一世之作者。因為之序以歸之。」⁹⁹從「能洋洋不失正始」等句可知，自詩歌內容而言，「古」之所指是「正始」之音。從上及屈氏此序開首對《詩經》的推重，如「《詩》至楚《騷》而大放，《三百篇》，龍門積石之河也，《騷》其《詩》之尾閭乎」、「惟五言古、樂府有《三百篇》遺意」等語可知，這正始之音，應指《詩經》的正始元音，¹⁰⁰也就是〈毛詩序〉「周南、召南，正始之道，王化之基」的正始之音。具體言之，是指能擔起「經夫婦，成孝敬，厚人倫，美教化，移風俗」等作用的詩歌，¹⁰¹而非指魏齊王曹芳(239–254在位)正始時期(240–249)的詩歌。上面〈錦石山樵詩集序〉的「洋洋正始」亦同此意。

再看屈氏〈廣東文選自序〉中評張九齡的話：「吾粵詩始曲江，以正始元音，先開風氣。千餘年以來作者彬彬，家三唐而漢魏，皆謹守曲江規矩，無敢以新聲野體而傷大雅。」¹⁰²以及《廣東新語·詩語·詩社》中借用王世貞之見評明粵人黎民表詩的話：「元美則謂：『瑤石……近體颯颯，全盛遺響，誠徵其辭而奏之肉，叶以正始，鏗然而中宮商，蓋十得八九矣。』知言哉。」還有《廣東新語·詩語·區海目詩》對明粵人區大相詩的評語：「嶺南詩自張曲江倡正始之音，而區海目繼之。」¹⁰³凡此，正始之音俱指《詩經》而言。這種使夫婦關係歸於正道、使父子兄弟之間能夠孝敬、使人倫淳厚、使教化趨於淳美、使民間風俗習慣變得更好的詩歌內容，乃是周王朝最正大最基本的儒家立國之道、王者教化的根基。如就屈氏作為明遺民的立場而言，正始所指的是一種恢復王化基業為己任的詩歌內容，故其復古是隱含復明指向的，這可從上引幾篇序及文字的作年和寫作目的得到證明。

屈氏較早提出「正始之音」見解是在《廣東新語》一書中，上及評黎民表和區大相詩的兩段文字均出自此書，書成於康熙十七年(1678)，¹⁰⁴時屈氏四十九歲；但整本書共二十八卷，不可能於一年間寫成，至少須用上幾年，故上引〈詩社〉、〈區海目

⁹⁹ 屈大均：〈于子詩集序〉，頁71。

¹⁰⁰ 「正始之音」歷來主要有兩種解釋：一般指魏齊王曹芳正始時期的詩歌。後來葛曉音提出新看法，認為係指《詩經》。見葛曉音：〈從詩騷辨體看「風雅」和「風騷」的示範意義——兼論歷代詩騷體式研究的思路和得失〉，《中華文史論叢》2006年第3輯，頁100–125。

¹⁰¹ 鄭玄(箋)、孔穎達(疏)：《毛詩正義》，《十三經注疏整理本》，卷一之一，頁24、12。

¹⁰² 屈大均：〈廣東文選自序〉，頁43。

¹⁰³ 屈大均：《廣東新語·詩語·區海目詩》，頁315。

¹⁰⁴ 創作年份據汪宗衍：《屈大均年譜》，頁1932。

詩》兩文應寫成於康熙十七年之前幾年間。〈詩社〉的寫作目的文中有透露：「慨自申酉變亂以來，士多哀怨，有鬱難宣。既皆以蜚遁為懷，不復從事於舉業，於是祖述風騷，流連八代，有所感觸，一一見諸詩歌，故予嘗與同里諸子為西園詩社，以追先達。」¹⁰⁵ 屈氏以為甲申(1644)明崇禎帝自縊而明亡，乙酉(1645)清兵陷南京、弘光帝被害後，¹⁰⁶ 有志之士皆有鬱難申，而且他們有志不事二朝，乃將自己的感觸發諸詩歌之中，屈氏也加入此行列，與同里人組織「西園詩社」，因而寫此〈詩社〉一文記述明代粵詩社的發展。從「士多哀怨，有鬱難宣」可知，此「鬱」自然是明亡之哀怨及復明受挫之鬱，屈氏與同里人俱同此慨，故結詩社以抒懷，因而此「古」、「正始元音」當有復明指向。〈區海目詩〉一文的寫作目的是：「明三百年，嶺南詩之美者，海目為最，……予嘗與為雅約社，並序其詩，俾世之言詩者知吾粵，言粵詩者知區氏焉。」¹⁰⁷ 可見屈氏為此文是以推揚區大相詩為主意，而區氏詩就以繼正始之音而得到屈氏青睞。

〈于子詩集序〉寫於康熙二十三年(1684)，¹⁰⁸ 時屈氏五十五歲。據其序，于子是屈氏之友人，「吾友于子，生長浙之嘉禾〔今浙江嘉興〕」，¹⁰⁹ 名字不詳。至於其寫作目的，自前文所引序文可見，乃一方面出於屈氏對于子「無所不足於樂府，斯無所不足於諸體矣」的稱賞；同時由於于子「諸體悉工，能洋洋不失正始，誠可以俯視一世之作者」，能宗於《詩經》的正始元音。更重要的是序中含有對于子尊重屈原、欲「羽翼《離騷》」之志的嘉許。屈原歷來被視為忠君愛國的象徵，屈大均對屈原及其作品向來十分景仰：「《離騷》諸篇，忠厚悱惻，兼《風》、《雅》而有之。《風》、《雅》，經也；《離騷》，傳也，亦經也。」¹¹⁰ 又嘗說：「《詩》亡《騷》乃作，風雅變逾深。不是忠誠者，安知諷諫心。」¹¹¹ 認為以《離騷》為首的《楚辭》，是以忠厚悱惻、兼《詩經》忠誠於君國之義的姿態而產生的。屈大均於〈于子詩集序〉中謂「《詩》至楚《騷》而大放」，又謂「《騷》其《詩》之尾閭乎」，明顯是一貫尊騷立場的表現；而如今于子「盡出所為詩，陳於三閭先大夫之前」；「自謂樂府無所不足，可以羽翼《離騷》」，在在表明于子的作品以《楚辭》的「忠厚悱惻」、《詩經》忠誠於君國之義為學習目標，因而得到屈氏稱許。這與屈氏忠於前明、力圖恢復的意向吻合。

¹⁰⁵ 屈大均：《廣東新語·詩語·詩社》，頁323。

¹⁰⁶ 汪宗衍：《屈大均年譜》，頁1858。

¹⁰⁷ 屈大均：《廣東新語·詩語·區海目詩》，頁315。

¹⁰⁸ 創作年份據汪宗衍：《屈大均年譜》，頁1954。

¹⁰⁹ 屈大均：〈于子詩集序〉，頁70。

¹¹⁰ 屈大均：《翁山文外·孟屈二子論》，頁120。

¹¹¹ 屈大均：〈朱人遠曾經屈沱作歌〉之二，載《翁山詩外》，收入《屈大均全集》第一冊，頁561。

〈錦石山樵詩集序〉一篇寫於康熙二十六年，¹¹²時屈氏五十八歲。茲引序文以見其寫作目的：「自有南越以來，其為客而有文章之美者，首陸賈，次則終軍。……以予觀賈，實漢初諸儒之冠，非叔孫通、蒯徹諸人之所及。其《新語》十二篇，大臣以道事君之書也。……又賈《楚漢春秋》，多為司馬遷所采，……林子有天之幸，方壯而已大成，未老而已聞道，天之欲厚相林子，始於詩，終於大道，固將期其奮發為聖賢事業，富有日新，有過於陸大夫之所為者。」¹¹³屈氏褒揚西漢功臣陸賈為漢初諸儒之冠，又認為其著作《新語》為大臣以正統儒道事君的參考之書，並謂陸賈《楚漢春秋》之內容多為司馬遷所採用，此等俱從忠君仁義的角度稱許陸賈。及後又將林之枚與陸賈相提並論，期望林氏能為聖賢事業奮發用功，這都可見屈氏此文有勵勉林氏行忠君仁義之儒道的目的。

與〈錦石山樵詩集序〉作年相同的還有〈廣東文選自序〉，¹¹⁴其寫作目的固然是申明何以編選《廣東文選》，故不妨探尋其編選目的，這可從附於〈自序〉的「凡例」中見出：「是選中正和平，咸歸典則，於以正人心，維風俗，而培斯文元氣，於是乎在。以此選一邦，即以此選天下無不可者。以《春秋》之謹嚴，為詩人之忠厚，不佞竊有志焉。」¹¹⁵自序中可見，屈氏之所以編《廣東文選》（此書亦有詩），一方面是帶着匡正人心，維護優良風俗的動機；另一方面，是學習《春秋》筆錄史事的謹嚴態度，以記錄下忠厚詩人之詩，這是屈氏的最大志向。要之亦是復明、忠君心態的反映。

綜觀上及兩篇《廣東新語》中的文章，以及三篇序言或與序相關文字的寫作目的，屈氏所力圖復的「古」（正始元音）明顯有復明指向。若我們再探究寫作此五篇文章的時代背景，此指向更明確。上面提到，兩篇《廣東新語》文章成於康熙十七年前幾年間，翻查《屈大均年譜》，康熙十二年（1673）至康熙十五年（1676）屈氏正作湘桂之行，十二年冬「自粵北入湘從軍」，目的是入湘從軍，響應吳三桂的抗清號召。十三年（1674）「從軍於湖廣，與吳三桂言兵事」，十四年（1675）「監軍於桂林」，十五年「謝桂林監軍，歸至佛山」，是知這幾年間屈氏正為復明抗清之事籌謀。之後至十七年《廣東新語》書成時俱在廣東，復明之心未改。康熙二十二年（1683），「鄭克嶼以臺灣降清，明正朔絕」，屈大均同年寫下〈感事〉詩四首以抒志，¹¹⁶其中前二首云：

茫茫一島是天留，父子經營作首丘。亮在自能存社稷，橫來那得更王侯？君臣不肯歸魚腹，舟楫從教到石頭。恨絕生降虛百戰，桓文事業委東流。

¹¹² 創作年份據汪宗衍：《屈大均年譜》，頁1967。

¹¹³ 屈大均：〈錦石山樵詩集序〉，頁64-65。

¹¹⁴ 創作年份據汪宗衍：《屈大均年譜》，頁1966。

¹¹⁵ 屈大均：〈廣東文選自序〉，頁43。

¹¹⁶ 以上紀事先後見汪宗衍：《屈大均年譜》，頁1924、1925、1927、1929、1950、1952。

堂構徒勞四十春，虛無宮闕有金銀。乾坤不沒憑孤嶼，日月長存賴一人。事敗自應同正命，時危那得作遺臣？三千尚可收餘燼，力為亡諸更破秦。¹¹⁷

第一首表達屈氏對鄭克嶼不能守業、生降清廷之恨；第二首五六句批評鄭克嶼復明事敗而不能死節，末二句是屈氏詰問鄭氏退敗時何解不收拾殘餘兵力以謀東山再起，同時寄寓屈氏抗清、恢復之心未改。〈于子詩集序〉就是寫於康熙二十三年，鄭克嶼降清後一年。如前所論，序中推重屈原忠君精神，故此時復明之心應尚存。〈錦石山樵詩集序〉、〈廣東文選自序〉兩篇則同寫於康熙二十六年，這已是鄭氏降清後四年，復明已無望，但兩篇序仍包含不忘忠君仁義、《春秋》褒貶予奪之意，乃抗清、恢復心態之延伸。這三篇序中欲恢復的「正始」之音接續兩篇《廣東新語》中文章的「正始」內容而未改，亦是屈氏在在強調復「古」內容之所指。

以上屈氏所重的「古」是就內容而言，至於從體貌而言，「古」還涉及風格和體裁兩個層面，這是復古、養氣的外在表現。自風格言之，就是前引〈于子詩集序〉論三曹詩時所論的樸渾沈健、氣骨斲削、措辭精潔、用語自然等古樸詩風，這是漢魏詩所特有的體貌特徵，後來為三唐時期詩人所繼承，獲得屈氏的激賞。屈氏論陶潛詩云：「氣骨古樸，語本自然，不以雕琢為工。」¹¹⁸論謝靈運詩云：「昔之善寫山川者，莫如康樂，其〈漁浦〉、〈石門〉諸篇為詩家一大開闢，吾願夏子於康樂之體，更多為之，『清暉能娛人，游子憺忘歸』，吾將從夏子詩中，寄其神明焉。」¹¹⁹屈氏着重的是自然詩風。還有他評明廣東詩人王隼（字蒲衣，1644–1700）詩云：「蒲衣賦才奇麗，能出其新意，追琢為樂府五七言體。陵轢漢、魏、三唐、仍其家學，先以詩名，後以其人名。」¹²⁰屈氏稱賞的是奇麗、創新、接近樂府的詩風，而這些也是屈氏所推重的漢、魏、三唐詩風。至於就體裁的層面而論，屈氏所重的「古」就是前面已論過的五言古詩和樂府詩，這是屈氏最重視的詩體，故他說：「能工五言古樂府，始得稱為詩人。」¹²¹

約言之，復古是屈氏重要的詩歌追求，「古」就內容而言是指正始之音；就體貌而言，是指樸渾沈健、氣骨斲削、措辭精潔、用語古樸自然、詞藻奇麗創新等漢、魏、三唐風格，以及指五言古詩和樂府詩兩種體裁。這些屈氏的創作追求，以及他審察古人詩作時的準則，也是他用以審視當世詩作的方法；而欲達至復古之效，必須養氣，透過摹擬、學習漢魏古詩純厚樸素的精神氣格，得其詩歌體貌之似，並以《詩經》正始元音為詩歌內涵而寫成作品。這就是屈氏「為詩貴養其氣」的注腳。

¹¹⁷ 屈大均：《翁山詩外·感事》之一、之二，頁936。

¹¹⁸ 屈大均：《翁山文外·寒香齋詩集序》，頁72–73。

¹¹⁹ 屈大均：《翁山文外·桂林紀遊詩引》，頁227。

¹²⁰ 屈大均：《翁山文外·王蒲衣詩集序》，頁64。

¹²¹ 屈大均：〈于子詩集序〉，頁70。

然而何以寫詩貴養其氣，而為文卻只有「窮理之功，而無養氣之功」？筆者以為這與屈氏對詩、文內容形式的不同要求所致。對於詩，屈氏講求正始元音的內容，借用霍松林的分析，前後七子之所以摹擬，是因為他們認為古人某些詩有「溫柔敦厚」的性情（屈氏強調的正始元音可視為是這一類），因此必須摹擬，才能得「性情之正」。¹²²但是屈氏亦頗為偏重風貌（形式）上的近似漢魏詩，其謂「兩漢氣純」，故辭句多質樸；「魏氣爽」，故辭句多華麗；又謂曹操、曹丕詩風貌樸渾，曹植詩風貌精潔、自然、沈健。凡此都是一種時代、個人的詩風特質，需要透過學習、模倣而至，屈氏作為前後七子的後繼者，對此自是服膺不爽。與前後七子「文必秦、漢，詩必盛唐，非是者弗道」的主張不同，屈氏偏重詩的摹擬，而認為寫古文是另一回事，不用養氣，「無養氣之功」，也就是不用模倣某種內容上的性情，不用模倣某種時代或個人風貌；只需窮理，窮通儒理，「盡性以至於命」，即氣實而文氣充塞於天地間、文字中，這當是屈氏力主「文以理為主」、對為文有理學要求所致，乃受宋儒（尤其朱熹）影響。始終文章的「載道」意味重於詩歌，正如他在〈翁山文鈔銘〉中所言：「文，亦器也，以載道焉，以載事焉，蓋天地間大奇器也。」又〈廣東文選自序〉謂：「為文當以唐、宋大家為歸，若何、李、王、李之流，偽為秦漢，斯乃文章優孟，非真作者。」摹擬古人古文風貌必陷於板腐而欠缺「窮極變化」之效，屈氏故不取。

屈氏「以理主氣」說的地位

「以理主氣」說並非屈氏所首倡，在屈氏之前及與他同時的人，也有「以理主氣」之說，這在上文已作詳論，但從上文分析可知，諸說俱與屈大均之說同少異多。

吳可提出為文「主之以理，張之以氣，束之以法」，以理、氣、法的優先次序論文，與屈氏「以理主氣」之意不同。陸九淵、朱熹雖都有「文以理為主」之說，但未有將「氣」放進去。王柏提出「理明」比「氣充」重要之說，可說是屈氏「以理主氣」說的先導。惟王氏說「道苟明矣，而氣不充，不過失之弱耳；道苟不明，氣雖壯，亦邪氣而已」，則顯示理明而氣可以不充，氣充而理未必明，這與屈氏「以理主氣」、窮理可得氣之說相異。

屈氏講求理、氣，這固然與吳澄、劉將孫「文以理為主，以氣為輔」之論、以及宋濂「道（理）明而後氣充」之說相近，但屈氏雖說氣隨理化，惟最終要求理氣俱化，故與三氏有別。且吳、劉之說同用於詩文，亦可以說成「詩以理為主，以氣為輔」，與屈氏為文「有窮理之功，而無養氣之功」、「詩貴養其氣」之說相異。此外，屈氏道學味也較重。

¹²² 霍松林語，見葉燮（撰）、霍松林（校注）：《原詩》（北京：人民文學出版社，1979年），〈前言〉，頁6。

及至明清，劉基主張文以理為主，而氣發抒之，指出氣的作用是宣示理，但並非如屈氏般提出窮理可得氣之意。毛先舒、葉燮俱極重理，但其理已褪去理學色彩，變成萬物之理，與屈氏主講儒者之理有異。且葉氏雖謂理的地位重於氣，惟兩者獨立，雖有優次之分，但理並不主宰氣，與屈氏以理主氣、窮理得氣說不同。

可以說，屈氏「以理主氣」之說與元、明、清諸家「文以理為主」之說雖有相類處，例如與王柏、吳澄、宋濂、劉將孫相近，都強調「理」對文的重要性，這可視為他對前人（尤其是王柏）的繼承；但屈氏與他們不同處仍多，例如與吳澄、劉將孫詩文等同，劉基只提出氣宣示理，葉燮理重於氣而不主宰氣等說俱異，這可視為屈氏對「文以理為主」說的發展。

屈氏以後，清人論理氣又有「文以神為主」、「以神主氣」之說，其中最具影響力的要數桐城派，如方苞（1668–1749）〈欽定四書文·凡例〉云：

文之清真者，惟其理之是而已，即翺所謂創意也；文之古雅者，惟其辭之是而已，即翺所謂造言也。而依於理以達乎其詞者，則存乎氣。氣也者，各稱其資材而視所學之淺深以為充歎者也。欲理之明，必溯源六經而切究乎宋元諸儒之說；欲辭之當，必貼合題義而取材於三代兩漢之書；欲氣之昌，必以義理灑灌其心，而沉潛反復於周秦盛漢唐宋大家之古文。兼是三者，然後能清真古雅而言皆有物。¹²³

理明、辭當、氣昌，是為文「清真古雅而言皆有物」的標準。劉大櫚（1698–1779）則主張神為氣之主，其〈論文偶記〉云：

行文之道，神為主，氣輔之。曹子桓、蘇子由論文，以氣為主，是矣。然氣隨神轉，神渾則氣灑，神遠則氣逸，神偉則氣高，神變則氣奇，神深則氣靜，故神為氣之主。至專以理為主，則未盡其妙。蓋人不窮理讀書，則出詞鄙倍空疏。人無經濟，則言雖累牘，不適於用。故義理、書卷、經濟者，行文之實，若行文自另是一事。譬如大匠操斤，無土木材料，縱有成風盡聖手段，何處設施？然有土木材料，而不善設施者甚多，終不可為大匠。故文人者，大匠也。神氣音節者，匠人之能事也；義理、書卷、經濟者，匠人之材料也。神者，文家之寶。文章最要氣盛，然無神以主之，則氣無所附，蕩乎不知其所歸也。神者氣之主，氣者神之用。¹²⁴

¹²³ 方苞（編）：《欽定四庫文》，《續修四庫全書》本，〈凡例〉，頁4。

¹²⁴ 劉大櫚（撰）、范先淵（校點）：《論文偶記》（香港：商務印書館，1963年；與《初月樓古文緒論》、《春覺齋論文》同本），頁3。

其「至專以理為主，則未盡其妙」乃有反駁「以理主氣」持論者之意。劉氏認為「義理」等是「土木材料」，缺之不可，但若不善運用，亦不能成大匠，故須神以主理，又須神以主氣。姚鼐（1732–1815）又有古文精粗之論：

凡文之體類十三，而所以為文者八：曰神、理、氣、味、格、律、聲、色。神、理、氣、味者，文之精也；格、律、聲、色者，文之粗也。然苟舍其粗，則精者亦胡以寓焉。學者之於古人，必始而遇其粗，中而遇其精，終而遇其精者而遺其粗者。¹²⁵

認為「神、理、氣、味」是文之精者，「格、律、聲、色」是文之粗者，為文最終是要「遇其精者而遺其粗者」。

上述桐城三祖「神以主氣」、「文以神為主」的古文理論，可以說是文論史上「文以氣為主」、「文以意為主」以及「文以理為主」外，理、氣關係說得最透徹而集其大成者。溯其源，將理氣論應用到文論上肇端於陸九淵、王柏，而吳澄、劉將孫明確提出「文以理為主，以氣為輔」，其後宋濂、劉基等都主張「文以理為主」。屈大均以「理先於氣」、「氣出於理」、「理主而氣客」、「言理而不言氣」、「用理而不用氣」為理學基礎，從《易經》、宋理學中探究理、氣的本源，演化為「以理主氣」、「窮理得氣」的文氣論，並對韓愈的文氣論進行修正。又提出儒者之氣實、文人之氣虛之辨，以及「為詩貴養其氣」的不同對待等。凡此，都顯示屈氏之論理學基礎深厚，析述完備，有超越前人之處，又比桐城派更早釐清理與古文之關係。如此，屈氏之說於中國文論界應佔上一重要席位。

結 論

本文先從「氣」（兼及「理」）的定義及歷代「氣」與文章的關係論起，分析歷來「文以氣為主」及與此說相關的「文以意為主」、「文以理為主」的諸家之論，以釐清文氣說的發展，作為本文的討論基礎。然後進入屈氏「以理主氣」說的探論：對其說的理學基礎，理盛言宜、窮理得氣的新說法，儒者、文人文氣虛實之辨等理論核心作深入發掘；進而探究「理氣俱化」的最高為文標準；理氣說中為文「無養氣之功」、為詩「貴養其氣」的不同對待；以解構「以理主氣」說的所有內涵。接着將屈氏之說與歷代諸家理氣說加以比較，以為屈氏理氣說定位。結果得出如下結論：屈氏理氣說之「理」雖受朱熹影響，但屈氏更多地以《周易》作為理學基礎，其所窮之理雖指儒家「廣大」、「精微」、「高明」、「中庸」之理，但未妨以《周易》之理代之。其「以理主氣」說理學基礎深厚，將理氣說直接論文，且論述完備，為其比宋、元、明、清初諸家進步處。可算是王柏之後，將宋學理氣說全面用於文章中而先於桐城派者。

¹²⁵ 姚鼐（輯）：《古文辭類纂》，《續修四庫全書》本，卷首〈古文辭類纂序〉，頁319。

屈氏修正韓愈「氣盛言宜」的文氣說為「理盛言宜」之說，並提出儒者之文氣實，文人之文氣虛之說，隱含韓愈文為「文人之文」的指向，此在諸家論說中甚罕見。「文人之文」並非針對韓愈一人或其所有文章，而是指有以下兩種特徵者：重氣不重理、窮儒理之所以然不足、專以文章為事業，以及文章內容出入佛老。這是屈氏理論與諸家不同處，其反對為文出入佛老，更有批評時人（尤其是公安派及其後學）的指向。

氣隨理化而成自然之至，進而為天下之至文，實乃對文章內容和風貌上的兩重要求。內容上摒棄佛老，一以經術為歸；風貌上泯滅理（過重說理而陳腐之弊）、氣（固定的風格）之痕；講求《周易》窮極變化之理；此為其自然之說有別於前人眾說者，而此說與屈氏「以《易》為文」的文論密切相關。

屈氏對文、詩的養氣與否有不同對待：文重理主氣，無養氣之功，並不需要摹擬古人作品氣格的功夫，只要窮儒理，集仁義，文章氣格自然入妙。詩則貴養其氣，積極儲學漢魏作品，以養積其風貌，並以恢復《詩經》正始元音為高；此種詩中的養氣，實相當於復古；而要求復古，強調王化之基，反映了屈氏所處明亡的時代背景，以及其時刻不忘抗清及恢復的遺民心態。屈氏服膺前後七子復古派的見解，而對為文卻反對復古派而有窮理要求，正體現屈氏重視為文的載道性質，以及冀為儒者立言的醇儒心態。

Li in Charge of *Qi*: Qu Dajun's View on Prose Writing

(Abstract)

Dung Chau-hung

Unlike his predecessors, Qu Dajun (1630–1696) considered *li* to be in charge of *qi* in prose writing. Such a view, however, has long been ignored by scholars of later generations. This paper attempts to revisit his theory on *li* and *qi*. Findings are as below. First, while Qu seems to have been influenced by Zhu Xi in his articulation of *li*, his conception was essentially based upon the *Book of Changes*. Second, Qu claimed that “the *qi* in prose is determined by *li*,” and, following the practice of Wang Bai of the Song dynasty, he conducted a thorough examination of the prose tradition based upon the theoretical framework of *li* and *qi*. His efforts predated similar projects undertaken by scholars of the Tongcheng school of the Qing dynasty by a few decades. Third, with reference to Han Yu's claim that “words are appropriate if *qi* is vibrant,” Qu gave it a new twist by pronouncing that “words are appropriate if *li* is vibrant.” He expressed reservations, albeit indirectly, about Han Yu's notion of “prose by scholars,” and argued that Confucian scholars were solid in *wenqi* while other scholars were weak. To him, “prose by scholars” referred to works composed by those who preferred *qi* to *li* and who dealt with topics related to Buddhism and Taoism. Fourth, the view that the best prose was based upon *li* rather than *qi* was indicative of Qu's expectations of good writing. The content should focus on Confucian canons and the style should avoid obvious traces of both *li* and *qi*. And, in accordance with the doctrines in the *Changes*, he asked for variations and changes. Fifth, Qu proposed that prose and poetry should be different is their cultivation of *li* and *qi*: *li* was more important to pursue in prose and *qi* was essential to poetry writing. He advocated a return to the original spirit in the *Book of Poetry* and endorsed the views of the Ming masters engaged in movements to restore the ancient literary tradition. In short, in all his endeavours, Qu was eager to voice the concerns of a true Confucian scholar.

關鍵詞： 屈大均 理氣說 文以理為主 復古 遺民心態

Keywords: Qu Dajun, theory of *li* and *qi*, *qi* governed by *li* in prose writing, restoration of ancient tradition, mindset of loyalists