

公安派詩學視野中的《莊子》詮釋 ——以袁宏道《廣莊》為討論中心

謝明陽*

〔摘要〕

袁宏道〈敘小修詩〉一文提出的「獨抒性靈，不拘格套」，可以視為公安派詩學的總綱領，此一性靈詩說的形成，除了曾受禪學、心學的影響之外，同時也受到莊子思想的啓迪。基於這樣的認知，本文試圖以《廣莊》為討論中心，探究袁宏道如何在公安派的詩學視野下，對《莊子》進行創造性的詮釋。文章先從袁宏道《廣莊》與袁中道《導莊》的對比入手，確認《廣莊》的書寫方式已非傳統的注疏體，而是自抒性靈的晚明小品；其次則以「遣一切是非的齊物之見」、「遊戲於根塵的逍遙之適」兩條線索，討論《廣莊》一書所呈現的生命情調，以及此書與公安派詩學之間的對應；文末並以夏樹芳、陸雲龍二人接受《廣莊》的方式為例，說明其書所引發的詩學迴響。希望藉由此多層面的分析，能彰顯袁宏道的《莊子》詮釋在《莊》學史上的特殊性。

關鍵詞：莊子、公安派、袁宏道、《廣莊》、性靈

*國立東華大學中國語文學系教授

一、前言

關於晚明公安派的發展，研究者幾乎一致同意，袁宏道（1568-1610）於萬曆二十三年（1595）至二十五年（1597）任職吳縣縣令以及遊歷東南期間，是此一派別思想最激進也是最光彩奪目的時期。¹即在萬曆二十四年（1596），袁宏道為其弟袁中道（1570-1623）作〈敘小修詩〉，此文向來被視為公安派的詩學宣言，文中指出小修之詩：

大都獨抒性靈，不拘格套，非從自己胸臆流出，不肯下筆。有時情與境會，頃刻千言，如水東注，令人奪魄。其間有佳處，亦有疵處，佳處自不必言，即疵處亦多本色獨造語。然予則極喜其疵處，而所謂佳者，尚不能不以粉飾蹈襲為恨，以為未能盡脫近代文人氣習故也。²

「獨抒性靈，不拘格套」一語，精確的傳達了袁宏道詩歌理論的要旨，故能成為公安派最鮮明的詩學旗幟。所謂「性靈」，心性靈慧之意，在與友人江盈科（1553-1605）論詩時，袁宏道對此一關鍵術語還有更清楚的說明：「詩何必唐，何必初與盛？要以出自性靈者為真詩爾。夫性靈竅于心，寓于境。境所偶觸，心能攝之；心所欲吐，腕能運之。心能攝境，即螻螳蜂蠆皆足寄興，不必雉鳩、騶虞矣；腕能運心，即諧詞諛語皆足觀感，不必法言莊什矣。以心攝境，以腕運心，則性靈無不畢達，是之謂真詩，而何必唐，又何必初與盛之為沾沾！」³可知性靈貫通於內心，可因外境的觸動而抒發為情，詩人若能以心靈統攝外境，再以腕中之筆書寫心中情意，讓性情毫無造作的如實流出，則可得本色獨造的真詩。亦即「性靈」的本質在於「真」。反之，詩人如果沾染近代文人氣習而師法初、盛唐詩，便不免落入格套，以格套方式寫作，縱有佳作，也只是缺乏性靈的假詩。

¹ 相關的說法，可參廖可斌：《復古派與明代文學思潮》（臺北：文津出版社，1994年），頁507-508；周群：《袁宏道評傳》（南京：南京大學出版社，1999年），頁53-54；鍾林斌：《公安派研究》（瀋陽：遼寧大學出版社，2001年），頁55-57。

² [明]袁宏道著，錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》（上海：上海古籍出版社，1981年），卷4，頁187-188。

³ [明]江盈科：〈敝篋集引〉，《江盈科集》（長沙：嶽麓書社，1997年），卷8，頁398，引袁宏道語。

「性靈」的基本意涵略如上陳，但當代學者的研究並不滿足於此一概念的內涵分析，更從理論根源進行考察，試圖探尋袁宏道性靈詩說與禪學、晚明心學之間的關聯，以抉發公安派詩學的哲理深度。⁴證諸袁宏道〈爲寒灰書冊寄鄖陽陳玄朗〉云：「至近代王文成、羅盱江輩出，始能挾古聖精髓，入孔氏堂……。故余嘗謂唐、宋以來，孔氏之學脈絕，而其脈遂在馬大師諸人。及於近代，宗門之嫡派絕，而其派乃在諸儒。」⁵此說從孔子連繫到馬祖道一禪師，再延伸到王陽明（1472-1528）、羅汝芳（1515-1588），構設出融貫儒、釋二家的道統，可視為袁宏道自述學術之淵源，則其思想曾受禪學與晚明心學的沾溉，當無疑問。然而，在儒、釋二家之外，袁宏道性靈詩說的來源應該還包含《莊子》，〈敘小修詩〉云：

今閭閻婦人孺子所唱〈擊破玉〉、〈打草竿〉之類，猶是無聞無識真人所作，故多真聲。不效響於漢、魏，不學步於盛唐，任性而發，尚能通于人之喜怒哀樂嗜好情欲，是可喜也。⁶

閭閻之婦人孺子皆是無聞無識之真人，故能獨抒性靈而吟唱真聲。此一思維理路，顯然承襲自《莊子·大宗師》：「且有真人而後有真知。」⁷再對照袁宏道〈識張幼于箴銘後〉云：

性之所安，殆不可強，率性而行，是謂真人。今若強放達者而為慎密，強慎密者而為放達，續鳧項，斷鶴頸，不亦大可嘆哉！⁸

此文與〈敘小修詩〉同作於萬曆二十四年（1596），二文可以相互對讀，所述「率

⁴ 探討性靈說與禪學關係者，如黃卓越：《佛教與晚明文學思潮》（北京：東方出版社，1997年），頁128-155；探討性靈說與晚明心學關係者，如左東嶺：《王學與晚明士人心態》（北京：人民文學出版社，2000年），頁675-732；從禪學、心學兩路同時進行考察者，如周群：《儒釋道與晚明文學思潮》（上海：上海書店出版社，2000年），頁226-248。

⁵ 《袁宏道集箋校》，卷41，頁1226。

⁶ 同前註，卷4，頁188。

⁷ [晉]郭象注，[唐]成玄英疏：《南華真經注疏》（北京：中華書局，1998年），卷3，頁136。

⁸ 《袁宏道集箋校》，卷4，頁193。

性而行」的「真人」，同樣是指順應本性之自然而流露性靈者。文中以「續鳧項，斷鶴頸」的可歎來說明本性不當移易，此語則改造了《莊子·駢拇》篇的文句：「是故鳧脛雖短，續之則憂；鶴脛雖長，斷之則悲。故性長非所斷，性短非所續，無所去憂也。」⁹易「鳧脛」、「鶴脛」為「鳧項」、「鶴頸」，意涵無別，由此益可見袁宏道的心性思想曾受到莊子的啓迪。

萬曆二十六年（1598），袁宏道改官順天府教授。此年冬天，宏道與其弟中道俱在京師，二人同時撰寫詮釋《莊子》之作，中郎著《廣莊》，小修著《導莊》。可知《廣莊》的完成，距袁宏道的思想狂飈期不過一年而已，此時，中郎的思辨仍在某種程度上保持著吳縣時期的鋒穎，如沈維藩〈袁宏道年譜〉所稱：「是年在京，多所著論，重申在吳詩文主張，且有志喚醒時人，俾免受末流之毒。」¹⁰因此，《廣莊》一書的《莊》學話語與性靈詩說之間的相互融通，便成為值得我們關注的議題。雖然學界已有研究《廣莊》的論文提出，例如羅宗強〈袁宏道《廣莊》與郭象《莊子注》之關係〉一文，曾就「逍遙觀」、「齊物觀」、「處世觀」三個層面，比對袁宏道與郭象解釋《莊子》的異同；¹¹或如易聞曉〈從袁宏道《廣莊》看莊禪異同〉一文，也曾以禪學作為參照系統，指出《廣莊》所呈現的思想其實是禪學化、世俗化的《莊》學。¹²但此類著作是從思想史的角度切入，能以詩學觀點對袁宏道的《莊子》詮釋展開全面闡析者，目前尚未多見。緣此，本文將以《廣莊》為討論中心，探究袁宏道如何在「獨抒性靈，不拘格套」的公安派詩學視野下，賦予《莊子》創造性的詮釋；文末並將連帶述及晚明論者對《廣莊》的接受態度，以見其書所產生的詩學傳播效應。

二、《廣莊》與《導莊》的對照

袁宏道自年少時期即對《莊子》產生興趣，如萬曆十四年（1586）所作〈病

⁹ 《南華真經注疏》，卷4，頁184。

¹⁰ 沈維藩：〈袁宏道年譜〉，《中國文學研究》第1輯（南昌：江西教育出版社，1999年），頁261。

¹¹ 參羅宗強：〈袁宏道《廣莊》與郭象《莊子注》之關係〉，《因緣集：羅宗強自選集》（天津：南開大學出版社，2004年），頁400-412。

¹² 參易聞曉：〈從袁宏道《廣莊》看莊禪異同〉，《海南師範學院學報》，2003年第3期，頁48-52。此文又收入易聞曉：《公安派的文化闡釋》（濟南：齊魯書社，2003年），頁190-204。

起獨坐》云：「閉門讀《莊子》，〈秋水〉〈馬蹄〉篇。」¹³此時，袁宏道年僅十九。閱讀《莊子》之外，在現實生活上，袁宏道也渴望能企及莊子思想的境界，如萬曆二十五年（1597）於吳縣所作〈閒居雜題〉其四云：「十分漆園學得五，逍遙猶可物難齊。」¹⁴袁宏道所體悟的逍遙雖未必是莊子之逍遙，但就生命感受而論，確實是在莊子身上投射了人格的認同。相同的，袁中道也是莊生之書的愛好者，中郎〈敘小修詩〉即謂其弟：「喜讀老子、莊周、列禦寇諸家言，皆自作註疏，多言外趣。」¹⁵另觀袁中道〈春日〉一詩云：「近日頗精〈人間世〉，全生大抵要無才。」¹⁶詩句也表達了對於莊子思想的真切體會。喜好《莊子》的袁氏兄弟在同一時間分別撰成《廣莊》與《導莊》，二書同樣都只詮釋了〈內七篇〉，但中郎與小修的才情在共同的傾向中仍見分殊，因而使得兩部詮《莊》之作的旨趣各別。袁宏道於萬曆二十七年（1599）春作〈答李元善〉，提及去冬著書之事：

寒天無事，小修著《導莊》，弟著《廣莊》，各七篇。導者導其流，似疏非疏也；廣者推廣其意，自為一《莊》，如左氏之《春秋》，《易經》之《太玄》也。¹⁷

書信中言簡意賅的指出，《廣莊》與《導莊》的寫作態度並不相同。其間的差異包含兩個層面：就思想內容而言，《導莊》之「導」在於「導其流」，意即導引莊子學說會通於他家；《廣莊》之「廣」在於「推廣其意」，意即推申並擴充《莊子》原書的意旨。就文章體類而言，《導莊》「似疏非疏」，與傳統注疏仍在離合之間；《廣莊》則「自為一《莊》」，如同《左傳》、《太玄》，雖自《春秋》、《易經》脫化而出，但已自為一書。袁宏道如此區隔已作與小修之作，顯然自認為《廣莊》的創造性實在《導莊》之上。

《廣莊》與《導莊》的歧異處仍待進一步分疏，以彰顯袁宏道的詮《莊》之作不同於一般《莊子》注疏的特質。同樣先從思想內容論起，袁中道在《導莊》書前小序自解題意云：

¹³ 《袁宏道集箋校》，卷1，頁10。

¹⁴ 同前註，卷8，頁330。

¹⁵ 同前註，卷4，頁187。

¹⁶ [明]袁中道：《珂雪齋集》（上海：上海古籍出版社，1989年），卷3，頁107。

¹⁷ 《袁宏道集箋校》，卷22，頁763。

莊生〈內篇〉，為貝葉前茅，暇日取其與西方旨合者，以意箋之。覺此老牙頰自具禪髓，固知南華仙人的是大士分身入流者也。作《導莊》。¹⁸

「貝葉」，佛經別稱。袁中道以為，佛教傳入中國之前，莊子已開始宣揚與佛理相通的思想，故其書可視為貝葉前茅，其人可視為大士分身。此一說法意味著，《導莊》的寫作目的在於導莊入佛。我們可以進一步追問：莊子思想與西方之旨的相通處究竟何在？對此，《導莊·逍遙遊》曾指出：「西方之貝葉未來，大雄之消息尚隱。人滯有海，家弊塵封，而大仙崛起，縱譚出世，視古今為一息，目死生如夢幻。」¹⁹再對照《導莊·齊物論》所述：「西方聖人，首言圓覺；達磨東來，單提悟門。種種行持卜度，都無交涉，惟求一醒。夢後千差萬別，醒來一道齊觀。是時宗旨未出，而大仙固已發明之矣。」²⁰可知袁中道導引莊子思想入於佛門，主要理據在於二者的根本關懷皆在於教人覺悟本心，本心既覺，則可齊觀萬物，超脫生死。《導莊》即循此思路，援引佛學術語來解釋《莊子》，例如《導莊·齊物論》云：「在《莊》則曰『齊物』，在《華嚴》則曰『事事無礙』，其實無礙即齊也。」²¹或如《導莊·德充符》云：「貪絕，則戒德充矣；嗔絕，則定德充矣；癡絕，則慧德充矣。」²²前說以華嚴宗的「事事無礙法界」詮釋「齊物」，後說以「戒定慧」三學詮釋「德充」，皆是以佛學解《莊》的顯例。

雖然《導莊·齊物論》也曾言及「仰天之噓，孔何言也；釋微笑曰，殆欲忘言矣」，²³但整體觀之，其書涉及儒家思想之處極少；相對來說，同樣也廣泛援引佛學用語的《廣莊》，書中三教合一的色彩則十分鮮明。《廣莊·養生主》所述可以為證：

古之善養生者，有三家：釋曰「無生」，儒曰「立命」，道曰「外其身而身存」。²⁴

¹⁸ 《珂雪齋集》，卷 22，頁 935。

¹⁹ 同前註，頁 936。

²⁰ 同前註，頁 939。

²¹ 同前註，頁 938。

²² 同前註，頁 945。

²³ 同前註，頁 937。

²⁴ 《袁宏道集箋校》，卷 23，頁 801。

對「無生」、「立命」、「外其身而身存」諸語的意涵，袁宏道篇中並續作討論，而後歸結出三家的養生之學皆認為生不待養，亦即以不養為養，故其旨歸一也。《廣莊·大宗師》也曾提出融通三教的觀點：

古今宗師，未有不宣生死者。佛曰：「為一大事出見於世。」孔子：「朝聞夕死。」老曰：「死而不亡者壽。」夫釋、老之為生死，人皆知之，孔學之為生死，雖鉅儒大賢，未有能遽知之者。²⁵

此說則認為三教聖人皆以生死問題啓迪凡夫，因此莊子所說「大宗師」，可以是佛，可以是老，也可以是孔，用袁宏道的話來說，即是「三聖人之大旨，如出一家」。²⁶三教之旨雖然如出一家，但卻不假外求，只是統歸於己身而已，正如《德山塵譚》所云：「觸類而通，三教之學，盡在我矣。奚必遠有所慕哉？」²⁷易言之，袁宏道雖然旁通三教之旨以釋《莊子》，但實質上是以一己之意來推廣莊子思想的內蘊。明白《廣莊》的撰述不過存乎一心之妙，那麼，當我們看到袁宏道一方面稱譽孔子：「金口未宣，木鐸先啓，涅槃妙路，實肇數仞，天人導師，非孔誰歸？」²⁸一方面卻又批評孔子：「孔畏於匡，伐木於宋，絕糧於陳者，行道之我未盡也。」²⁹就不致於感到意外或矛盾了。

再從文章體類來觀察。《導莊》雖非逐章逐句解釋《莊子》，但基本上仍順著〈內七篇〉的文意脈絡，就篇中的關鍵文句進行分析。比如〈逍遙遊〉中的螭鳩、大鵬、列子、神人，〈齊物論〉的槁木死灰、莫若以明、天均、天倪，〈養生主〉的緣督以為經、庖丁解牛、澤雉飲啄、薪盡火傳，〈人間世〉的聽之以氣、無翼而飛、形就心和、不材之木，〈德充符〉的尊足者、使其形者、兀者、支離，〈大宗師〉的真人、藏天下於天下、外生、撻寧，〈應帝王〉的有虞氏、泰氏、壺子、渾沌，這些寓言角色或術語概念，一一出現在《導莊》中，足見其書仍帶有注疏之作的痕跡，此即袁宏道所謂的「似疏非疏」。

反觀《廣莊》，則與《莊子》原書的文句幾乎全無關涉。袁宏道寫作此書，不

²⁵ 同前註，頁 809-810。

²⁶ 〈募建青門菴疏〉，《袁宏道集箋校》，卷 40，頁 1201。

²⁷ 《袁宏道集箋校》，卷 44，頁 1290。

²⁸ 《廣莊·大宗師》，《袁宏道集箋校》，卷 23，頁 810。

²⁹ 《廣莊·人間世》，《袁宏道集箋校》，卷 23，頁 805。

過隨興所至，盡情揮灑，或通篇博喻以議論，如〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈大宗師〉諸篇；或議論之後證以史事，如〈人間世〉篇末舉張良、東方朔、黃憲、阮籍、狄仁傑為善藏其用的人物典型；或議論之外綴以寓言，如〈養生主〉之「功德天與黑暗女」，〈德充符〉之「優蛾館於泰山逆旅」、「彭祖之神與國殤相遇於道」；或全篇以數則寓言貫穿，如〈應帝王〉主要是由「文中子謂弟子」、「文王謂鶚冠子」、「舜南巡狩遇江漢丈人」、「西郭先生辨雨」四則寓言所組成。綜觀《廣莊》，非僅書寫型態夭矯多變，所使用的語言亦縱恣恢奇，其書雖不依附於《莊子》文句，但卻深得莊子文筆的謬悠荒唐，直可謂「自為一《莊》」。

《廣莊》與《導莊》的對照之下，不難察知，袁宏道其實是秉持著「獨抒性靈，不拘格套」的精神來詮釋《莊子》，這樣的作品打破了傳統注疏的寫作規範，與其視之為學術論著，毋寧視之為晚明小品。陸雲龍（1587-1666）《皇明十六名家小品》選中郎之作，即收錄《廣莊》的部分篇章，可見在晚明讀者的心目中，此書正是一部小品文集。關於晚明小品的文體特色，沈守正（1572-1623）〈凌士重小草小引〉一文曾有精準的概括，其說云：

山之有巉嶸也，石之有拳握也，草樹之有梅竹也，書之有鳥爪蟲絲，畫之有與可、雲林也，詩之有韋、孟、郊、島也，見者莫不喜，喜而欲狂，唯其趣異也。而不知者詆之曰奇，曰偏，曰小品。夫人抱邁往不屑之韻，恥與人同，則必不肯言儔人之所言，而好言所不敢言不能言。與其平也，寧奇；與其正也，寧偏；與其大而偽也，毋寧小而真。³⁰

山石草樹等自然景物以及書畫詩文等藝術作品，在雍容大度的風格之外，尚有得偏奇之異趣者，觀賞者或受限於僵化的審美標準，無法體察其中美感，故而詆之曰「小品」。沈守正則提出不同的看法，以為「奇」、「偏」、「小」等特色，其實是小品文有別於平正大文的殊勝處，這樣的文章打破了陳陳相因的寫作規範，道出他人所不敢言與不能言，反而能真實的呈現創作者自由活潑的心靈。因此，沈守正歸結說：與其寫作「大而偽」的大製，不如寫作「小而真」的小品。然而，小品之「小」僅在於篇幅的短小，而非內涵的貧乏，精於小品的作家，其實可透過

³⁰ [明]沈守正：《雪堂集》（北京：北京出版社，2000年，《四庫禁燬書叢刊》集部第70冊），卷5，頁648。

簡短的文字來寄託豐富的情思，並讓讀者感受到無窮的韻致，晚明文人所謂「一幅之內，煙波萬狀」，³¹「幅短而神遙，墨希而旨永」，³²即是此意。既然小品可以小中寓大，小中見大，則新奇俊秀的小品也無妨是雄辯的、博學的，如同鍾惺（1574-1625）〈譚友夏〉一文云：「奇俊辨博，自是文之一種。以施之書牘題跋，語林說部，當是本色。至於鴻裁大篇，深重典雅，又當別論。」³³《廣莊》自然不是深重典雅的鴻裁大篇，而是偏奇之小品，則借用「奇俊辨博」一語來指稱其文風，當亦貼切。³⁴

相應於晚明小品的文體風格，我們在閱讀《廣莊》時，不必過度探求其書義理結構的嚴密性，而應該在靈光閃現的奇趣中，掌握袁宏道的思想特點與人格志趣。從此一角度來看，《廣莊》雖然不是詩歌，但同樣是以揮灑性靈的創作態度而寫成，因此，其書與公安派詩學的互通之處，就不止於義理的層面，更已跨入了詩學精神的具體實踐。

三、遣一切是非的齊物之見

《廣莊》中，最足以和公安派詩歌理論相互參證的篇章，當推〈逍遙遊〉與〈齊物論〉。因本文關注的議題在於詩學與《莊》學的交會，故將以此二篇作為論述重心；至於本節先論齊物之見，下節方述逍遙之適，則是因為袁宏道對於〈逍遙遊〉的詮釋，其實是從「齊物」的理路入手，意謂著「齊物」的體驗乃是獲得「逍遙」生命的前提。

試觀《廣莊·逍遙遊》開篇所云：

豎儒所謂大小，皆就情量所及言之耳。大於我者，即謂之大。是故言大山則信，大海則信；言鳥大於山，魚大於海，即不信也。何也？以非情量所

³¹ 〈李仲達文序〉，《珂雪齋集》，卷10，頁485。

³² [明]唐顯悅：〈文娛序〉，[明]鄭元勳編：《媚幽閣文娛》（北京：北京出版社，2000年），《四庫禁燬書叢刊》集部第172冊，頁6。此語係唐顯悅引述鄭元勳之言。

³³ [明]鍾惺：《隱秀軒集》（上海：上海古籍出版社，1992年），卷28，頁461。

³⁴ 關於晚明小品的文體特色，可參曹淑娟：《晚明性靈小品研究》（臺北：天津出版社，1988年），頁30-46；羅筠筠：《靈與趣的意境——晚明小品文美學研究》（北京：社會科學文獻出版社，2001年），頁19-44。

及故也。小於我者，即謂之小。是故言螻蟻則信，蟪蛄則信；言蟻有國，國有君臣少長是非爭讓之事，蟪蛄睫上，有無量蟲，蟲有無量郡邑都鄙，即不信也。何也？以非情量所及故也。³⁵

此處先以破大小的觀點詮釋〈逍遙遊〉，其後，袁宏道又以泯是非的觀點詮釋〈齊物論〉，對於《莊子》兩篇原作的闡發，大抵採取了相同的策略。再觀《廣莊·齊物論》云：

天地之間，無一物無是非者，天地，是非之城也。身心，是非之舍也。智愚賢不肖，是非之果也。古往今來，是非之戰場墟壘也。天下之人，頭出頭沒，於是是非非之中，倚枯附朽，如大末蟲之見物則緣，而狂犬之聞聲則吠。……嗚呼！是非之衡，衡於六根，六根所常，執為道理，諸儒墨賢聖，詰其立論，皆准諸此。³⁶

人之所以有「大小」、「是非」的認知，實導因於「情量」與「六根」。「情量」指的是凡夫俗情的分別意識，「六根」指的是眼、耳、鼻、舌、身、意六種認識機能，而分別意識本發自於認識機能，故二者可以合而觀之。袁宏道指出，眾人以情量、六根來認識世界，產生種種價值判斷，這樣的認識活動其實有相當大的弊病。就「情量」來說，凡夫根據自己的經驗作為分別事物的依據，總是慣於接受已然發生的事實，因而有固定的思考模式，也依循著既定的常規行事，卻無法想像在個人的生存時空之外，還有更多未曾聞見以及等待開拓的事物，惟獨「聖人知一己之情量，決不足以窮天地也，是故於一切物，無巨細見；於古今世，無延促見；於眾生相，無彼我見。」³⁷就「六根」來說，耳目口鼻身心種種認識機能，都有個人感官能力上的侷限以及彼我之間的差異，並無常準，我們所面對的世界同時也生滅流遷，並無常態。那麼，人們以浮動的感官機能來衡量幻化的外在境物，何異於蟲之緣物，犬之吠聲？又如何能體認到永恆真切的道理？故謂「夫不可常，即是未始有衡，未始有衡，即不可憑之為是非，明矣。」³⁸更進一步而言，能生出

³⁵ 《袁宏道集箋校》，卷 23，頁 795。

³⁶ 同前註，頁 798。

³⁷ 《廣莊·逍遙遊》，《袁宏道集箋校》，卷 23，頁 796。

³⁸ 《廣莊·齊物論》，《袁宏道集箋校》，卷 23，頁 798。

種種分別的情量、六根，本身也是因緣和合而生，如《廣莊·德充符》云：「空俄而有氣，氣俄而有根，根俄而有識。」³⁹既然萬法皆空，萬法一如，袁宏道也因而推得「物本自齊，非吾能齊，若有可齊，終非齊物」⁴⁰的結論。

袁宏道借用佛學觀念來詮釋莊子的齊物思想，固然有其會通釋、道的意旨，但所論已非《莊子》本意。此點，可參考劉咸炘（1896-1932）《莊子釋滯·齊物論》所述：「此篇初明萬物之自然，因明彼我之皆是，故曰『齊物』。後人多誤認為破是非，宋以來，人遂讀為齊世之物論，不知所齊者非論也。雙遣兩忘之說，乃佛家所主，不與道家相混。自來以佛義言道書者皆誤，佛家主空，一切俱不要；道家主大，一切俱要。根本大異，豈可強同乎？」⁴¹如此論斷雖未能顧及佛門空宗、有宗的思想分歧，但基本上，「空」確實是佛學的核心概念，此一概念否定了自我與世界具有永久恆存的實體性，甚至將吾人對於空理的執著也一併遣去。相對的，《莊子·齊物論》則言「萬物與我為一」，⁴²認為萬物與我皆為大道所化生，本質無別，在一氣流行之下，世間萬有的存在以及各種認知判斷，都具有其合理性，因此說：「物固有所然，物固有所可；無物不然，無物不可。故為是舉莛與楹，厲與西施，恢恠憭怪，道通為一。」⁴³透過劉咸炘對釋、道二家思想的比較，可知以佛家之義解說道家之書，不免有消解《莊子》書中兼容萬物之積極意義的風險；同樣的，袁宏道所詮釋的〈逍遙遊〉與〈齊物論〉，也流露出此一思想傾向。

《廣莊》泯除大小是非的推證雖然偏離了莊子原意，然而，此「一切俱不要」的詮釋理路，卻提供袁宏道破除世間一切定法、一切是非的依據。《廣莊·逍遙遊》云：

拘儒小士，乃欲以所常見常聞，闢天地之未曾見未曾聞者，以定法縛己，又以定法縛天下後世之人。勒而為書，文而成理，天下後世沉魅於五尺之中，炎炎寒寒，略無半罅可出頭處。一丘之貉，又惡足道！⁴⁴

³⁹ 《袁宏道集箋校》，卷 23，頁 807。

⁴⁰ 《廣莊·齊物論》，《袁宏道集箋校》，卷 23，頁 799。

⁴¹ 劉咸炘：《莊子釋滯》（成都：成都古籍書店，1996 年，《推十書》第 2 冊），頁 1099-1100。

⁴² 《南華真經注疏》，卷 1，頁 43。

⁴³ 同前註，頁 37。

⁴⁴ 《袁宏道集箋校》，卷 23，頁 796。

所稱以定法束縛自己、束縛天下人者，自是指抱持復古之見的七子一派。同樣在萬曆二十六年（1598），袁宏道作〈敘姜陸二公同適稿〉，文中曾對當時的復古餘風提出批評：「至于今市賈傭兒，爭爲謳吟，遞相臨摹，見人有一語出格，或句法事實非所曾見者，則極詆之爲野路詩。其實一字不觀，雙眼如漆，眼前幾則爛熟故實，雷同翻復，殊可厭穢。故余往在吳，濟南一派，極其呵斥。」⁴⁵此文與《廣莊》爲一時之作，兩處文字正可相互證詮。但袁宏道所欲衝決的，又豈止是濟南一派的牢籠而已，《廣莊·齊物論》又云：

是故寄心於習，寄口於群，人嗔則嗔，人譽則譽者，凡夫之是非也。援古證今，勘聖校愚，叱凡譽雅者，文士之是非也。投身幽谷，趨清避濁，潔士之是非也。課名實，黜浮譽，上督責，罪虛誕，法家之是非也。祖述仁義，分別堯、桀，規思矩孟，馨王醜霸，儒生之是非也。惡盈善退，絕智棄聖，道家之是非也。趨寂滅，樂悲捨，贊歎戒律，呵斥貪嗔，釋氏之是非也。異途分門，爭道并出，海墨爲書，不可盡載。⁴⁶

在袁宏道看來，非僅寄心於習的凡夫、援古證今的文士成一是非，即連潔士、法家，乃至於儒、釋、道三教，也都自成一是非，種種是非皆爲六根所生，亦皆爲束縛性靈的聞見道理。如此說來，袁宏道雖然融通三教之旨來詮釋《莊子》，但並未歇腳於三教籬下，反而以過人的膽識，瓦解了世間的一切信念與價值，真驗證了自己的詩句：「除卻袁中郎，天下盡兒戲！」⁴⁷

顯然，袁宏道破一切定法、遣一切是非的齊物之見，正與其「不拘格套」的立論精神相契。例如尺牘〈答張東阿〉云：「僕竊謂王、李固不足法，法李唐，猶王、李也。唐人妙處，正在無法耳。」⁴⁸或如〈答李元善〉云：「文章新奇，無定格式，只要發人所不能發，句法字法調法，一一從自己胸中流出，此真新奇也。」⁴⁹再如〈袁無涯〉一文所自稱：「至於詩文，乖謬尤多，以名家爲鈍賊，以格式爲

⁴⁵ 同前註，卷 18，頁 695。此文之繫年，據沈維藩：〈袁宏道年譜〉，頁 261-262。

⁴⁶ 同前註，卷 23，頁 798。

⁴⁷ 〈別石簣〉其五，《袁宏道集箋校》，卷 9，頁 403。

⁴⁸ 《袁宏道集箋校》，卷 21，頁 753。

⁴⁹ 同前註，卷 22，頁 786。

涕唾，師心橫口，自謂于世一大戾而已。」⁵⁰句中標舉的「無法」、「無定格式」、「以格式為涕唾」，均能體現袁宏道目空一切的人格與思想。必須進一步說明的是：「不拘格套」不只是創作的最後目標，同時也應該是創作的歷程；詩人欲達「無法」之境，仍有待「反法」的實際演練。對此，〈敘竹林集〉的剖析相當深入：

法李唐者，豈謂其機格與字句哉？法其不為漢，不為魏，不為六朝之心而已。是真法者也。是故減竈、背水之法，迹而敗，未若反而勝也。夫反，所以迹也。今之作者，見人一語肖物，目為新詩，取古人一二浮濫之語，句規而字矩之，謬謂復古，是迹其法，不迹其勝者也，敗之道也。嗟夫！是猶呼傅粉抹墨之人，而直謂之蔡中郎，豈不悖哉！⁵¹

袁宏道此文以兵法喻詩法。孫臏減竈退敵，韓信背水而戰，戰法雖奇，但已成爲既有之法，後人用兵若依循前例而不知變通，恐將無法致勝於沙場；同樣的，漢詩、魏詩、六朝詩、唐詩所展現的機格字句，也都是既定成法，規摹其法者，不過以古人字句爲規矩，敗象已露，惟有反其法，才能探得「所以迹」。「所以迹」語出《莊子·天運》篇：「夫《六經》，先王之陳迹也，豈其所以迹哉！」郭象注：「所以迹者，真性也。夫任物之真性者，其迹則《六經》也。」⁵²意謂即使是《六經》，也不過是陳法而已，只有人的真性才是「所以迹」，才是法度的根源。袁宏道呼籲詩人們「反」其法，以得「所以迹」，即是希望在掃除一切格套規矩之後，詩人們能重新找回純真的性靈。因此，不爲前人之法，方爲「真法」，真法存在於求新求變的追尋中，永無歇止，僵化即是死亡；此即〈答梅客生〉所言：「格套可厭，氣習難除，非真正英雄，不能于此出手，所謂『日日新，又日新』者也。」⁵³

三〇年代的學者曾以「浪漫派」一詞來稱呼公安派。此一說法較早見於任訪秋〈袁中郎評傳〉，其說云：「由他們（李何王李）所創出的『格調論』則與古典派更是極其相似，在這時作爲中國浪漫派的先驅，而對之作著極劇的血戰的乃是公安派的首領袁中郎。」⁵⁴劉大杰〈袁中郎的詩文觀〉也有近似之說，文云：「他

⁵⁰ 同前註，卷 43，頁 1281-1282。

⁵¹ 同前註，卷 18，頁 700-701。

⁵² 《南華真經注疏》，卷 5，頁 304。

⁵³ 《袁宏道集箋校》，卷 21，頁 738。

⁵⁴ 任維焜（任訪秋）：〈袁中郎評傳〉，《師大國學叢刊》第 1 卷第 3 期（1932 年 3 月），頁

（袁宏道）一面用激烈的文章，攻擊當時的文壇，一面又建設新文學的理論。他主張的新文學，便是與古典派對立的浪漫派文學。」⁵⁵這樣的論點是在中西比較文學的視野下所形成的，⁵⁶雖然不免於比附，但卻深具啟發性；倘若著眼於文學革新的基本精神，略去一些細節上的差異，可以發現，西方浪漫派的文學思想確實與公安派頗相契合。我們不妨以德國文學家弗里德里希·施萊格爾（Friedrich Schlegel, 1772-1829，或譯施勒格爾），這位被譽為「浪漫主義有史以來最偉大的先驅，最偉大的鼓吹者和預言家」⁵⁷為例，舉其論述來和「中國浪漫派的先驅」袁宏道作一互證。施萊格爾〈批評斷片集〉嘗云：「一切古典詩的體裁，在其嚴格的純粹性上，在當今都是可笑的。」「在古人的作品中，人們看到整個詩的完整表述；在現代人的作品中，人們感覺到變化著的精神。」⁵⁸兩則斷片式的評語，已扼要勾勒出其文學主張，可以察知，就破除古人作品格式，尊重今人精神變化的文學理念而言，中西兩位浪漫派先驅的意見並無二致。更能揭示浪漫派詩學之要旨者，是施萊格爾〈斷片集〉中的這段話語：

其他的文學體裁都已衰亡，現在可以徹底地肢解開來。浪漫詩風則正處於生成之中；的確，永遠只在變化生成，永遠不會完結，這正是浪漫詩的真正本質。浪漫詩不會為任何一種理論所窮盡，只有預言式的批評才敢於刻劃浪漫詩的理想。只有浪漫詩才是無限的，一如只有浪漫詩才是自由的，才承認詩人的隨心所欲容不得任何限制自己的法則一樣。⁵⁹

98。《師大國學叢刊》合訂本，收入《中國近現代文史期刊匯編》（北京：線裝書局，2006年）。

⁵⁵ 劉大杰：〈袁中郎的詩文觀——中郎全集序〉，收入吳承學、李光摩編：《晚明文學思潮研究》（武漢：湖北教育出版社，2002年），頁101。此文原載《人間世》第13期，1934年。

⁵⁶ 任訪秋〈袁中郎評傳〉的第四節〈公安派與英國十八世紀浪漫派之比較觀〉，即分析了公安派與英國浪漫派的異同。

⁵⁷ [英]以賽亞·伯林（Isaiah Berlin）著，呂梁等譯：《浪漫主義的根源》（*The Roots of Romanticism*，南京：譯林出版社，2008年），頁22。

⁵⁸ [德]施勒格爾（Friedrich Schlegel）著，李伯杰譯：〈批評斷片集〉，《浪漫派風格：施勒格爾批評文集》（北京：華夏出版社，2005年），第60條，頁52；第93條，頁55。

⁵⁹ [德]施勒格爾著，李伯杰譯：〈斷片集〉，《浪漫派風格：施勒格爾批評文集》，第116條，頁71-72。

變化、生成、無限、自由、隨心所欲，文中所描述浪漫詩的本質，其實也就是生命的本質，此一來自於心靈的呼聲，暗暗應和了袁宏道掃除一切定法，追求日新又新之真法的詩學思想。如此說來，除了掃除一切規則之外，浪漫派本身不該再以任何規則來束縛後人，因而施萊格爾又言：「一切有價值的都必須既是他自己，同時又是他的對立面。」⁶⁰「所有不能自己否定自己的，都是不自由的，沒有價值的。」⁶⁰詩人創作當先自成一法，法度既成，則應隨立隨掃，此一辯證性的論點，充分展現了浪漫派詩人永遠求新求變的決心。以公安派來說，袁宏道辭世之後，其弟中道也曾叮嚀後學：「昔李邕書法，謂『學我者拙，似我者死』，不肖于中郎之詩亦然。……中郎之後，不能復有中郎，亦不可復有中郎也。」⁶¹此說雖是小修代替中郎發言，但同樣也在公安派內部的自我否定之中，消解了袁宏道所立下的典範，此一典範的消解卻反過來彰顯了袁宏道詩學思想的核心價值。

四、遊戲於根塵的逍遙之適

在論證諸法皆空、物本自齊之後，袁宏道的《莊子》詮釋也順理成章的從虛妄心識中尋繹出真如佛性，《廣莊·德充符》云：

經云：「空生大覺中，如海一漚發。」又云：「汝身汝心，皆是妙明真心中物。」夫狂者尊古卑今，尚能眼空一世，糠粃形骸。至人脫卻浮漚，通身是海，又惡有淨穢大小之見哉？⁶²

論中以《楞嚴經》為本，⁶³指出迷妄虛空皆由大覺中生起，人們的身心意識也都是

⁶⁰ 轉引自李伯杰：〈評弗·施萊格爾的浪漫詩論〉，《德語文學與文學批評》第1卷（北京：人民文學出版社，2007年），頁80。原語見德文版《弗·施萊格爾全集評注本》。施萊格爾文學思想的評介，另可參李伯杰：〈施萊格爾：詩與哲學的綜合〉，收入周國平編：《詩人哲學家》（上海：上海人民出版社，2005年），頁67-92。

⁶¹ 〈答須水部日華〉，《珂雪齋集》，卷24，頁1047。

⁶² 《袁宏道集箋校》，卷23，頁808。

⁶³ 《楞嚴經》云：「空生大覺中，如海一漚發。有漏微塵國，皆從空所生。」又云：「汝身汝心，皆是妙明真精妙心中所現物。」分見〔唐〕般刺蜜帝譯：《楞嚴經》（全名《大佛頂如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》，臺北：新文豐出版公司，1996年，《大正新

妙明真心的幻現，一如浮漚出自大海；凡人執著於浮漚，沉溺在幻假虛象，至人則能脫卻浮漚，體悟普遍廣大的本性之海。如此發揮〈德充符〉的意旨，是將真如佛性視為內在之「德」，可以自成一說。然而，當至人體悟妙明真心之後，已無「淨穢大小之見」，則亦無妨順隨著世俗塵緣，安處於淨穢大小而無罣礙。未脫早期狂禪氣習的袁宏道，即循此思路來理解聖人之逍遙，《廣莊·逍遙遊》云：

正倒由我，順逆自彼，遊戲根塵無罣礙。盡聖人者，豈有三頭六臂，迥然出於人與蟲之外哉？惟能安人蟲之分，而不以一己之情量與大小爭，斯無往而不逍遙矣。⁶⁴

文中「遊戲」，乃心無牽掛、任運自如之意。袁宏道以為，聖人非具有神通能力，不過是遊戲自在於六根（眼、耳、鼻、舌、身、意）與六塵（色、聲、香、味、觸、法），安於本性而不與外物爭大小，能如此，則可無往而不逍遙。舉例來說，同為萬曆二十六年（1598）所作的〈答梅客生〉云：「僕謂官與治客，即佛位也，故曰實實有佛。解作官作客，即佛道也，故曰實實有道。」⁶⁵此說即認為官員、治客皆居佛位，若能了解作官之道、治遊之道，安守個人的本分，則人人皆可成佛，處處皆可逍遙。袁宏道的「遊戲根塵」之說，有其禪學思想的淵源，比如馬祖道一禪師云：「隨時著衣喫飯，長養聖胎，任運過時，更有何事？」⁶⁶或如臨濟義玄禪師云：「佛法無用功處，祇是平常無事，屙屎送尿，著衣喫飯，困來即臥。」⁶⁷兩位禪師都將修鍊的道場指向日常生活，使佛理世俗化、普遍化，袁宏道也延續了此一思想趨向。⁶⁸回到《莊》學脈絡來說，袁宏道「安人蟲之分」的說法，近於郭象所注：「苟足於其性，則雖大鵬無以自貴於小鳥，小鳥無羨於天池，而榮願有餘

修大藏經》第19冊），卷6，頁130a；卷2，頁110c。

⁶⁴ 《袁宏道集箋校》，卷23，頁796。

⁶⁵ 同前註，卷21，頁738。

⁶⁶ [南唐]靜、筠二禪師編：〈江西馬祖〉，《祖堂集》（北京：中華書局，2007年），卷14，頁611。

⁶⁷ [宋]贖藏主編：〈鎮州臨濟慧照禪師語錄〉，《古尊宿語錄》（北京：中華書局，1994年），卷4，頁59。

⁶⁸ 袁宏道的思想受馬祖道一、臨濟義玄一系之禪學影響甚深，相關的討論可參黃卓越：《佛教與晚明文學思潮》，頁152-155；易聞曉：《公安派的文化闡釋》，頁160-171。

矣。故小大雖殊，逍遙一也。」⁶⁹二人的各安其性之見，都是從泯除大小的角度立論，實已偏離《莊子·逍遙遊》「小知不及大知」、「小大之辯」⁷⁰的原始意旨。

我們可取袁中道的解釋來和其兄作一比較，《導莊·逍遙遊》云：

夫小大之不相及也久矣，而概云同趣，則是身嬰桁楊，可與盃酒宴坐者共歡；體沉閭壤，得與登高而望者較暢。豈其然乎？然吾所云逍遙者，自在也。自在者，自由也。大鵬大也，飛必待風，而不自由。列子大也，行必待風，而不自由。不自由斯不逍遙也。惟乘天地而御六龍者，縱心所欲，脫然自在，豈待假羽毛於羊角，借銜勒於飄風乎？故知有待而大，與大而無待者，又不同矣。⁷¹

與袁宏道「各安大小」之說不同，袁中道是以「大小異趣」的觀點來解釋〈逍遙遊〉；如果說中郎的逍遙義近於郭象，那麼小修的逍遙義當近於支遁。《高僧傳》記載：「遁嘗在白馬寺與劉系之等談《莊子·逍遙篇》，云：『各適性以為逍遙。』」遁曰：『不然，夫桀、跖以殘害為性，若適性為得者，彼亦逍遙矣。』於是退而注〈逍遙篇〉。」⁷²劉系之等人所持的「適性」說，本於郭象舊義，支遁不滿「適性」之說而重注〈逍遙遊〉，當然也是針對郭象而發。支遁的註解並未完整傳世，其說之梗概見載於《世說新語》劉孝標注文，論曰：「夫逍遙者，明至人之心也。莊生建言大道，而寄指鵬、鷦。鵬以營生之路曠，故失適於體外；鷦以在近而笑遠，有矜伐於心內。至人乘天正而高興，遊無窮於放浪，物物而不物於物，則遙然不我得；玄感不為，不疾而速，則逍然靡不適。此所以為逍遙也。」⁷³依支遁及袁中道之見，〈逍遙遊〉中僅有「乘天地之正而御六氣之辯，以遊無窮」⁷⁴的至人能無待於外，故得遙逍自在；至於螭、鳩之小，本無足論，即連大鵬、列子之大，雖

⁶⁹ 《南華真經注疏》，卷1，頁4。

⁷⁰ 同前註，頁5、頁7。

⁷¹ 《珂雪齋集》，卷22，頁935-936。

⁷² [南朝梁]慧皎：〈晉剡沃州山支遁〉，《高僧傳》（北京：中華書局，1996年），卷4，頁160。

⁷³ [南朝宋]劉義慶著，[南朝梁]劉孝標注，余嘉錫箋疏：〈文學〉，《世說新語箋疏》（上海：上海古籍出版社，1993年），頁220。

⁷⁴ 《南華真經注疏》，卷1，頁9。

大而有待，同樣未能臻及大而無待的逍遙之境。此一詮釋方式雖然仍和《莊子》文意有些差距，⁷⁵但基本上已能揭示精神超拔於世俗的向上一路，遠較性分自足之說更能契合於莊子思想。袁宏道與其弟同時詮《莊》，對於小修的逍遙義解，自當熟悉明白，但中郎卻不願拘守於莊生本旨，而寧願以「自爲一《莊》」的詮釋方式，表達出個人生命情調的抉擇。

依袁宏道之說，逍遙的生命感受只是安於個人之性分，這樣的說法也見於稍早的文章。例如萬曆二十三年（1595），袁宏道寫信給湯顯祖（1550-1616），訴說爲官之苦，並希望自己成爲像莊子一樣的討便宜人：

弟觀古往今來，唯有討便宜人，是第一種人，故漆園首以「逍遙」名篇。鵬唯大，故垂天之翼，人不得而籠致之，若其可籠，必鵝鴨雞犬之類，與夫負重致遠之牛馬耳。何也？爲人用也。然則大人終無用哉？五石之瓢，浮遊于江海，參天之樹，逍遙乎廣莫之野，大人之用，亦若此而已矣。⁷⁶

所謂的「討便宜人」，也就是無拘無束、逍遙自在的人。文中以大鵬鳥不可籠致之爲喻，形象化的說明了逍遙的意涵，此飛鳥／牢籠之喻，其實也是袁宏道仕吳時期的作品中經常出現的一組意象。例如萬曆二十四年（1596）所作尺牘〈朱司理〉云：「一入吳縣，如鳥之在籠，羽翼皆膠，動轉不得，以致鬱極傷心，致此惡病。」⁷⁷萬曆二十五年（1597）辭官後，又作另一篇〈朱司理〉云：「乍脫宦網，如游鱗縱壑，倦鳥還山，向非明公假其毛羽，亦何以得此？」⁷⁸從鳥之在籠到乍脫宦網，心境的轉折恰如陶淵明所說的「久在樊籠裡，復得返自然」，所復返的也就「少無

⁷⁵ 大鵬爲寓言中的角色，實不當與至人量大比小。〈逍遙遊〉鯤鵬寓言之意旨，應以憨山大師所述最爲精當，論云：「唯大而化之之聖人，忘我、忘功、忘名，超脫生死而遊大道之鄉，故得廣大逍遙自在，快樂無窮，此豈世之拘拘小知可能知哉？正若蜩、鳩、斥鴳之笑鵙鵬也。主意只是說聖人境界不同，非小知能知，故撰出鵙鵬變化之事，驚駭世人之耳目，其實皆寓言以驚俗耳。」見〔明〕憨山德清：《莊子內篇注》（臺北：廣文書局，1991年），卷1，頁21-22。

⁷⁶ 〈湯義仍〉，《袁宏道集箋校》，卷5，頁215-216。

⁷⁷ 《袁宏道集箋校》，卷6，頁297。

⁷⁸ 同前註，頁303。

適俗韻，性本愛丘山」⁷⁹的本性。同樣作於萬曆二十五年的〈馮秀才其盛〉又再申前旨：「夫鸚鵡不愛金籠而愛隴山者，桎其體也；雕鳩之鳥，不死于荒榛野草而死于稻粱者，違其性也。異類猶知自適，可以人而桎梏于衣冠，參養于祿食邪？」⁸⁰可以確知，掙脫一切桎梏，過著安其體、順其性的「自適」生活，正是袁宏道此一時期最重要的生命追求。歸結來說，袁宏道所嚮往的逍遙，只是適己，欲適己則應任憑天性自由的發展，這是一種生活態度，也可以視為一種養生方法。參照《廣莊·養生主》云：

嬰兒之生也，即知求乳，是嬰兒知養生也。三月之後，以手麾之，即知閉目，見風則啼，是嬰兒亦知衛生也。嬰兒非真有知也，養生之道，與生偕來，不待知而知者也。聖人之於生也，無安排，無取必，無徼倖，任天而行，修身以俟，順生之自然，而不與造化者忤，是故其下無傷生損性之事，而其上不肯為益生葆命之行。⁸¹

嬰兒求乳、閉目、啼哭，原屬於生理機能，袁宏道將此生理機能也視為本性的一部分，以為順隨著嬰兒與生俱來的天性，任其自由發展而不予以減損或增益，即是最好的養生之道。文中雖提及「修身以俟」，但只是將孟子所說「殀壽不貳，修身以俟之」，⁸²理解為順應生死之自然，並無太多儒學的意蘊。此任天而行的養生觀，進一步表明了袁宏道追求逍遙自適的人生哲學。

從《莊子》詮釋連繫到詩學，袁宏道所體認的「逍遙」與「獨抒性靈」的觀念也相互契合。此蓋靈慧本性的抒發，在袁宏道的詩學系統中，本即是隨心所欲的自適，如〈敘小修詩〉提到，閭閻婦人孺子皆是真人，這些無聞無識的真人任性宣洩「喜怒哀樂嗜好情欲」，皆可成真聲。又說小修：

⁷⁹ [晉]陶潛著，遼欽立校注：〈歸園田居五首〉，《陶淵明集》（北京：中華書局，1995年），卷2，頁40。惟陶淵明詩云「戶庭無雜塵，虛室有餘閑」，此「虛室生白」的修養工夫，則為袁宏道所未備。

⁸⁰ 《袁宏道集箋校》，卷11，頁480。

⁸¹ 同前註，卷23，頁801。

⁸² [漢]趙岐注，題[宋]孫奭疏：〈盡心上〉，《孟子注疏》（臺北：藝文印書館，1989年，《十三經注疏》本），卷13上，頁228。

既不得志於時，多感慨；又性喜豪華，不安貧窘；愛念光景，不受寂寞。百金到手，頃刻都盡，故嘗貧；而沉湎嬉戲，不知樽節，故嘗病；貧復不任貧，病復不任病，故多愁。愁極則吟，故嘗以貧病無聊之苦，發之於詩，每每若哭若罵，不勝其哀生失路之感。予讀而悲之。大概情至之語，自能感人，是謂真詩，可傳也。⁸³

袁中道的性喜豪華、愛念光景、沉湎嬉戲、哀生失路，一一皆是性靈的真實展現，其所為之詩也都是足以傳世的真詩。此一生命型態，何嘗不是一種遊戲於根塵的逍遙？順理推之，袁宏道同樣可以毫無顧忌的宣揚自己沾有世俗情欲的性靈思想，如著名的「五樂」之說：「真樂有五，不可不知。目極世間之色，耳極世間之聲，身極世間之鮮，口極世間之譚，一快活也。堂前列鼎，堂後度曲，賓客滿席，男女交舄，燭氣薰天，珠翠委地，金錢不足，繼以田土，二快活也。篋中藏萬卷書，書皆珍異。宅畔置一館，館中約真正同心友十餘人，人中立一識見極高，如司馬遷、羅貫中、關漢卿者為主，分曹部署，各成一書，遠文唐、宋酸儒之陋，近完一代未竟之篇，三快活也。千金買一舟，舟中置鼓吹一部，妓妾數人，遊閑數人，泛家浮宅，不知老之將至，四快活也。然人生受用至此，不及十年，家資田地蕩然盡矣。然後一身狼狽，朝不謀夕，托鉢歌妓之院，分餐孤老之盤，往來鄉親，恬不知恥，五快活也。士有此一者，生可無愧，死可不朽矣。」⁸⁴論中所列舉的種種人生快活，雖然也有結交好友、著作奇書的精神層面之樂，但卻是以聲色之樂為大宗；大陸學者黃卓越稱此為「渾情式的性靈說」，⁸⁵確能點出袁宏道性靈詩說的特質。如此說來，莊子的逍遙被改造成袁宏道的自適，再連結到公安派所欲獨抒之性靈，其中所展現的已是世俗化乃至於庸俗化的情味，這也正是思想狂飆時期的袁宏道與雅正的詩文傳統以及道德標準的徹底決裂。

在此，仍可舉施萊格爾之論來對照袁宏道的性靈觀，以發掘中西方浪漫派之間更多的相似處。施萊格爾著有小說《盧琴德》(*Lucinde*)，此部打破文體規範的詩化小說，多次以嬰兒為喻，藉以宣揚浪漫派追求心靈自由的文學主張，例如此段文字：

⁸³ 《袁宏道集箋校》，卷4，頁188。

⁸⁴ 〈龔惟長先生〉，《袁宏道集箋校》，卷5，頁205-206。

⁸⁵ 參黃卓越：〈情感與性靈：晚明文學思想進程中的一對內在矛盾〉，《明中後期文學思想研究》（北京：北京大學出版社，2005年），頁242-249。

人應當這樣生活！這個兒童，赤裸裸的，無拘無束。她無牽無掛，不屈從於任何權威，不聽從任何世俗的引導。最重要的是，他是一個懶散之人，沒有非做不可的任務。懶散可以說是我們被逐出神聖的伊甸園之後僅存的天堂之光。當自然極其野蠻地把我們按進一架可怕的因果踏車，使我們陷入無休無止的單調之中，自由、在空中伸展腿腳、率性而為，就成了我們在這個可怕的世界擁有的最後特權。⁸⁶

「懶散」是僅存的天堂之光，是人們所擁有的最後特權；相對的，《盧琴德》中也有這樣文句：「勤勉和功利是手持火劍的死亡天使，他們阻擋人們返回天堂。」⁸⁷可知，施萊格爾所說的「懶散」，是一種非功利性、無目的性的生活態度，懶散之人沒有非作不可的任務，一切只是率性而為，所以能如嬰兒一般，無拘無束、無牽無掛，自由的享受天堂般的人生樂趣。此一「懶散」概念，與袁宏道所說的「自適」，內涵幾無二致。此段關於嬰兒的描述，也接近於袁宏道〈敘陳正甫會心集〉所云：「當其為童子也，不知有趣，然無往而非趣也。面無端容，目無定睛，口喃喃而欲語，足跳躍而不定，人生之至樂，真無踰于此時者。孟子所謂『不失赤子』，老子所謂『能嬰兒』，蓋指此也。」⁸⁸中西兩位浪漫派先驅，同樣都渴求如嬰兒、孩童般的人生至樂，此中樂趣其實也不知其樂，只是不屈從權威，不聽從引導，面無端容，目無定睛罷了，而詩歌，即將在此活潑潑的生命狀態中發生。再觀施萊格爾〈談詩〉云：

有一種無形無影無知覺的詩，它現身於植物中，在陽光中閃耀，在孩童臉上微笑，在青年人的韶華中泛著微光，在女性散發著愛的乳房上燃燒。與這種詩相比，那些徒具詩的形式、號稱是詩的東西又算什麼？——這種詩才是原初的、真正的詩。若沒有這種詩，肯定也就不會有言詞組成的詩。

89

⁸⁶ 轉引自〔英〕以賽亞·伯林著，呂梁等譯：《浪漫主義的根源》，頁114-115。

⁸⁷ 轉引自〔丹麥〕勃蘭克斯（George Brandes）著，劉半九譯：《德國的浪漫派》，《十九世紀文學主流》第2分冊（北京：人民文學出版社，1997年），頁61。

⁸⁸ 《袁宏道集箋校》，卷10，頁463。

⁸⁹ 〔德〕施勒格爾著，李伯杰譯：〈談詩〉，《浪漫派風格：施勒格爾批評文集》，頁170。

「無形無影無知覺的詩」，指的是詩的根源、詩的本體。此無形的詩顯現於孩童臉上的微笑以及世界上一切美好的事物，意謂著我們必須回歸純真的本性，使人生詩意化，才能將原初的詩轉化為言詞組成的詩。袁宏道不也這麼說：「余友陳正甫，深於趣者也，故所述《會心集》若干卷，趣居其多。不然，雖介若伯夷，高若嚴光，不錄也。」⁹⁰若無人生之趣，如何可得詩歌之趣？若無無形之詩，又何來有形之詩？

五、晚明時期的《廣莊》接受

袁宏道著成《廣莊》後，曾寄書予友人閱覽，如萬曆二十七年（1599）所作〈答梅客生〉云：「冬間閉門，著得《廣莊》七篇，謹呈教。」⁹¹萬曆三十年（1602）所作〈袁無涯〉亦云：「戊戌以後，稍有著述，去僧忙不及錄寄，附去《廣莊》及《瓶花集詩》各一冊，餘俟怡山還致之。」⁹²可知《廣莊》在當時已傳布於友朋之間。至萬曆三十四年（1606），陳繼儒（1558-1639）刊刻《寶顏堂秘笈》，收錄《廣莊》於其中，更擴大了此書的流傳範圍。《寶顏堂秘笈》本的《廣莊》，書前附有陳于廷（1566-1635）撰寫的〈廣莊敘〉，序文推申了《廣莊》的「廣」字之命意：

楚袁中郎之《廣莊》，非廣《莊》也，廣讀《莊》者之狹劣，不能自濟于閃譎無涯之波辨者也。涉江湖者，濤頭白則五采無主，客為陳說滄瀛溟澗、沃天濺日之勢，而後稍定，此以廣濟廣之說也。⁹³

其說以為，《莊子》無端崖之辭如江湖波濤，閃譎無定，堪稱「波辯（辨）」，每令讀者茫然自失，此為《莊子》本身所具之「廣」；袁宏道《廣莊》更以滄海巨浪般的氣勢，震撼讀者的耳目，開拓讀者狹劣的心胸，期使讀《莊子》者不再迷眩於其書之瓌瑋參差，此謂之「以廣濟廣」。陳于廷的解說雖未必是袁宏道的本意，但

⁹⁰ 〈敘陳正甫會心集〉，《袁宏道集箋校》，卷10，頁464。

⁹¹ 《袁宏道集箋校》，卷22，頁766。

⁹² 同前註，卷42，頁1251。

⁹³ [明]陳于廷：〈廣莊敘〉，收入[明]袁宏道：《廣莊》（臺北：藝文印書館，1965年，《百部叢書集成》影印《寶顏堂秘笈》本），頁2。陳于廷，字孟諤，南直隸宜興人，萬曆二十三年（1595）進士。陳貞慧（1604-1656）之父，陳維崧（1625-1682）之祖。

論點頗為新穎，足以擴充《廣莊》的書名意涵，由此亦可見，《廣莊》於晚明時期非僅通行，並曾引發讀者的迴響。下文，將以夏樹芳（1551-1635）〈詩源辯體序〉以及陸雲龍《翠娛閣評選袁宏道小品》為例，論析晚明文人如何以詩學角度來接受《廣莊》。

晚明詩論家許學夷（1563-1633）曾以復古派的立場著成《詩源辯體》，此書正文開端說道：「詩自三百篇以迄於唐，其源流可尋而正變可考也。學者審其源流，識其正變，始可與言詩矣。」⁹⁴開宗明義揭示其書的寫作宗旨在於探尋歷代詩歌的源流發展，辨析詩歌體製的正變風貌。萬曆四十年（1612），許學夷完成《詩源辯體》十六卷本初稿時，曾請託友人夏樹芳題序，夏樹芳序文除了介紹許學夷的為人以及此書的內容外，篇末還提出一個有趣的比喻：

然詩有真體，辯有真識。以識為主，則何者為正，何者為變，如風蟬雨蚓，入耳自真，參伍錯綜，而皆入於吾之鼓吹。衡詩者亡慮數百家，未有若伯清之工篤妍至，斷斷乎有真識者。譬猶西郭先生之辨雨，而趙、魏、齊、魯諸國雨點之數，可數而知也。夫雨，大者小者，紛而下者，不可勝數也，而西郭何以知之？以霖雨，知其為千里；猛雨，知其不數里；分龍之雨、塊雲之雨，知其不隔轍而止也。此西郭先生之饒於辯者也。夫伯清之於詩而能辯也，亦若是已矣。⁹⁵

契應於《詩源辯體》「尋源流，考正變」的撰作意圖，夏樹芳極力讚揚許學夷（伯清）論詩能以真識辨真體，對於《詩經》以迄唐末、五代各體詩歌的正變區判，已然臻及化境；正如同西郭先生之辨雨，可知趙、魏、齊、魯諸國雨點之數，霖雨、猛雨、分龍之雨及塊雲之雨，⁹⁶——瞭若指掌。夏樹芳此喻實取材自《廣莊·應帝王》「西郭先生辨雨」的寓言，袁宏道原作中提到，有西郭先生者，以善巧分別遊說齊威王，進曰：

⁹⁴ [明]許學夷：《詩源辯體》（北京：人民文學出版社，1987年），卷1，頁1。

⁹⁵ [明]夏樹芳：〈詩源辯體序〉，《消暘集》（臺北：國家圖書館藏，崇禎元年江陰夏氏原刊本），〈序上〉，頁2-3。另見《詩源辯體》，附錄，頁440-441。

⁹⁶ 「分龍之雨」指夏日暴雨，與「塊雲之雨」意同。《埤雅·釋天》：「今俗五月謂之分龍雨，曰隔轍，言夏雨多暴至，龍各有分域，雨暘往往隔一轍而異也。」見〔宋〕陸佃：《埤雅》（臺北：新文豐出版公司，1985年，《叢書集成新編》第38冊），卷19，頁330。

臣之術能一時知趙、魏、齊、魯諸國雨點之數。……霖雨，臣其知可千里；猛雨，知其不數十里；分龍之雨、塊雲之雨，知其不隔轍。臣是以知雨點之數也。⁹⁷

更往前追溯，能知雨點之數的構想當得自於佛經的啓發，如《楞嚴經》記載：「如來發明世出世法，知其本因，隨所緣出，如是乃至恒沙界外，一滴之雨亦知頭數。」⁹⁸袁宏道將此一神通能力融入寓言情節，用意在於以辨雨術來說明治國之術，如文中西郭先生所云：「臨淄之中七萬戶，起一心一念，臣能悉知。……王之百姓，貧者知其欲粟，賤者知其欲爵，鰥者知其欲婦，曉起知其營業，入夕知其晏眠，臣是以悉知其心之所念也。臣之術操者簡而用者博，故得之可撫四夷。」⁹⁹亦即此則寓言旨在喻示見微知著、順應民心的帝王之道，然而在夏樹芳的挪用下，卻改變了袁宏道的本義，隸屬於公安派的《廣莊》寓言，竟反過來證成復古派的辨體思想。

許學夷窮畢生精力撰作《詩源辯體》，目的在於探尋歷代詩歌的體製，以便為當時的詩歌創作建立可供依循的法則；袁宏道以衝決一切網羅的姿態標舉「性靈」，用意則在於打破文體的格式與成規，二人的詩學思想，正好分處於晚明詩學光譜中「復古」與「師心」的兩極。《詩源辯體》三十八卷定本中，許學夷曾嚴厲抨擊袁宏道的廢古師心之論，比如提到：「袁中郎大譏國朝人取法古人，故其為詩恣意奇詭，使繼中郎者更為中郎，則亦為盜襲，若更為奇詭，則必舉世鬼魅而後已耳。」¹⁰⁰又說袁中郎論詩：「凡於今人體製、聲調類古者，謂非真詩，而鹵莽、奇衰者，反以為真；若是，則凡以古人自繩者，皆非君子，而縱情所欲、放僻邪侈者，反為君子也。」¹⁰¹所論皆不假恕辭，犀利的直指性靈詩說的弱點。許學夷與袁宏道的詩學觀念完全相反，夏樹芳竟大膽的由敵對陣營中拈出西郭先生辨雨之巧喻，就《廣莊》的屬性來說，可謂創造出一種顛覆性的詮釋。¹⁰²

⁹⁷ 《袁宏道集箋校》，卷 23，頁 814。

⁹⁸ 《楞嚴經》，卷 5，頁 125b。

⁹⁹ 《袁宏道集箋校》，卷 23，頁 814。

¹⁰⁰ 《詩源辯體》，卷 34，頁 322。

¹⁰¹ 同前註，卷 35，頁 350-351。

¹⁰² 夏樹芳〈詩源辯體序〉的相關討論，參謝明陽：〈許學夷《詩源辯體》在晚明的傳播與接受〉，《東華人文學報》第 5 期（2003 年 7 月），頁 324-329。

至崇禎六年（1633），陸雲龍刊刻《皇明十六名家小品》，其中《翠娛閣評選袁宏道小品》選中郎之作凡五十篇，包含《廣莊》的〈逍遙遊〉、〈齊物論〉、〈養生主〉、〈人間世〉四篇在內。陸雲龍〈敘袁中郎先生小品〉云：

生旦丑淨，日受世轉，不解有我，良可痛矣！不知文章亦自抒其性靈而已。揉直作曲，斲圓成方，一種靈氣乃受屈折剝削，止水斷山，有何生韻？中郎〈敘會心集〉，大有取于趣。小修稱中郎詩文云率真，率真則性靈現，性靈現則趣生。即其不受一官束縛，正不蔽其趣，不抑其性靈處。夫士桮棬其己以比時，祇博一官，至不受官制，必解脫後快，更何事得轉移哉！衝口信手，具寫其中郎，中郎遂自成一中郎矣。¹⁰³

此文的寫作意在評介袁宏道的小品，但幾乎可當作一篇公安派的詩學論述來閱讀。文中準確的以「性靈」二字作為袁宏道文學思想的核心觀念，從情感表達的層面來說，性靈的本質在於率真，故曰「率真則性靈現」；從作品美感的層面來說，自抒性靈的詩文可得天然之趣，故曰「性靈現則趣生」。實則性靈之抒發，只是不桮棬本性，不受外在規範所束縛，使袁中郎如其自己的成為袁中郎而已。陸雲龍的此番描述，適足以切中袁宏道的文風與人格，同時也彰顯了公安派的文學理念。

再就細部評語來考察，陸雲龍評《廣莊·逍遙遊》云：「奇奇怪怪，令人不可辨詰，故應存此以志奇。」評《廣莊·齊物論》云：「舌有轆轤，氣如長虹，莊生亦輸其放佚。」評《廣莊·養生主》云：「宏才灑氣，利吻靈心。」評《廣莊·人間世》「大節不節」一段云：「筌注奇而理。」又總評《廣莊》云：「不觀《鴻苞》，不知赤水之博；不讀《廣莊》，不盡中郎之奇。故寬收之，以盡才人之致。」¹⁰⁴陸雲龍對於《廣莊》的批評大抵出於文學性的鑒賞，而較少思想性的分析，論中所強調的是袁宏道文章的怪奇、放佚、靈心，而總攝於一「奇」。這些文風特質不僅

¹⁰³ [明]陸雲龍等編：《翠娛閣評選袁宏道小品》，《明人小品十六家》（即《皇明十六名家小品》，杭州：浙江古籍出版社，1996年），頁105。此文篇末署「壬申日南至錢塘陸雲龍兩侯甫題」，可知評選袁宏道小品的部分，在崇禎五年（壬申，1632）冬至時即已完成。

¹⁰⁴ 分見《翠娛閣評選袁宏道小品》，《明人小品十六家》，卷1，頁119、頁121、頁123、頁124、頁125。《鴻苞》，屠隆（1542-1605）雜著，書見《四庫全書存目叢書》子部第88-90冊（濟南：齊魯書社，1997年）。

表現出陸雲龍個人的審美取向，¹⁰⁵同時也扣合於袁宏道性靈詩說的內容。

前後對照，夏樹芳是以轉化意涵的方式來改造《廣莊·應帝王》中「西郭先生辨雨」的寓意，陸雲龍則是以正面闡揚的方式來呈現《廣莊》的文體特質。兩種不同的接受態度代表了兩種詩學立場，也間接反映出晚明時期復古派與公安派之間詩學論爭的情形。

六、結論

莊子思想被引入文學批評的領域，可以陸機〈文賦〉作為開端。〈文賦〉論創作思維云：「其始也，皆收視反聽，耽思傍訊，精驚八極，心遊萬仞。」又云：「觀古今於須臾，撫四海於一瞬。」¹⁰⁶此一說法當即有得於莊子「心齋」、「坐忘」之深意。至於《文心雕龍·神思》篇云：「是以陶鈞文思，貴在虛靜。疏淪五藏，澡雪精神。」¹⁰⁷更直接化用了《莊子·知北遊》中的文句：「汝齋戒，疏淪而心，澡雪而精神，掊擊而知。」¹⁰⁸陸機、劉勰之說，皆指出創作主體的精神狀態貴求虛靜，恰可符於《莊子》書中體道者的生命經驗，這也是莊子思想影響後世文學理論最重要的一個層面。

公安派詩學對於莊子思想的融攝，則是另闢新局，轉而強調詩人情感的抒發應該率真自然。此點，可借用雷思霈（1565-1611）〈瀟碧堂集序〉對於袁宏道詩文的評價來作說明：

真者，精誠之至。不精不誠，不能動人。強笑者不歡，強合者不親。夫惟有真人而後有真言。真者，識地高絕，才情既富，言人之所欲言，言人之所不能言，言人之所不敢言。¹⁰⁹

¹⁰⁵ 關於陸雲龍的文學思想，可參雷慶銳：《晚明文人思想探析——「型世言」評點與陸雲龍思想研究》（北京：中國社會科學出版社，2006年），頁35-51。

¹⁰⁶ 〔晉〕陸機著，張少康集釋：《文賦集釋》（北京：人民文學出版社，2002年），頁36。

¹⁰⁷ 〔南朝梁〕劉勰著，詹鎡義證：《文心雕龍義證》（上海：上海古籍出版社，1994年），卷6，頁976-977。

¹⁰⁸ 《南華真經注疏》，卷7，頁425。

¹⁰⁹ 〔明〕雷思霈：〈瀟碧堂集序〉，收入《袁宏道集箋校》，附錄3，頁1695。

雷思霈為公安派成員，¹¹⁰所述具有一定的代表性，且此文收入袁宏道《瀟碧堂集》中，¹¹¹自當為中郎所首肯。文中所云「有真人而後有真言」，仍然是套用《莊子·大宗師》「有真人而後有真知」的句型；「真者，精誠之至。不精不誠，不能動人。強笑者不歡，強合者不親」云云，則本自《莊子·漁父》。¹¹²〈漁父〉篇中，莊子曾假借漁父的口吻批評孔子「苦心勞形以危其真」，並教導孔子應該「謹脩其身，慎守其真」，¹¹³最後更闡發了「真」的內涵：「禮者，世俗之所為也；真者，所以受於天也，自然不可易也。故聖人法天貴真，不拘於俗。」¹¹⁴文中真與禮的相對，也就是自然與人偽的相對；以袁宏道的詩學立場來說，二者的對立更可擴充為公安派與七子派，性靈與格調，天真與復古之間的衝突。雷思霈之說，不僅彰顯了公安派詩學的核心價值，同時也足以表徵《廣莊》一書的詮《莊》進路與思想特質。

然而〈漁父〉篇也有這樣的話語：「人有畏影惡迹而去之走者，舉足愈數而迹愈多，走愈疾而影不離身，自以為尚遲，疾走不休，絕力而死。不知處陰以休影，處靜以息迹，愚亦甚矣！」¹¹⁵處陰休影之喻，旨在勸奉世人當停止追逐名利，滌除情慾，歸返於虛靜生命的本真。可見在莊子的思想體系中，情感之「真」並不應該脫離精神之「虛」而獨立來談，只是此一要旨，卻在袁宏道當時的生命關懷之外。此點，固然是對於莊子思想的一種偏離，但也正因為不受莊子原意所侷限，袁宏道才能以「囊括一世」¹¹⁶的氣概自作一《莊》，創造出公安派詩學視野中閃爍著特異光彩的《莊子》詮釋。

¹¹⁰ 雷思霈，字何思，湖廣夷陵州人，萬曆二十九年（1601）進士。錢謙益云：「何思與袁氏兄弟善，當公安掃除俗學，沿襲其風流，信心放筆，以刊落抹搨為能事，而不知約之以禮。……《何思集》，其門生鍾惺所論次，余錄其詩附三袁之後，以見公安之末流如此。」見〔清〕錢謙益編：《列朝詩集》（北京：中華書局，2007年），丁集第12，頁5357。

¹¹¹ 《瀟碧堂集》收錄袁宏道萬曆二十八年（1600）至萬曆三十四年（1606）之間的作品。

¹¹² 〈漁父〉篇的原語是：「真者，精誠之至也。不精不誠，不能動人。故彊哭者，雖悲不哀；彊怒者，雖嚴不威；彊親者，雖笑不和。」見《南華真經注疏》，卷10，頁586。

¹¹³ 分見《南華真經注疏》，卷10，頁583、頁585。

¹¹⁴ 《南華真經注疏》，卷10，頁586。

¹¹⁵ 同前註，頁585。

¹¹⁶ 陸雲龍評《廣莊·逍遙遊》語。見《翠娛閣評選袁宏道小品》，《明人小品十六家》，卷1，頁118。

引用文獻

- 左東嶺：《王學與中晚明士人心態》，北京：人民文學出版社，2000年。
- 江盈科：《江盈科集》，長沙：嶽麓書社，1997年。
- 任維焜（任訪秋）：〈袁中郎評傳〉，《師大國學叢刊》第1卷第3期，1932年3月。
- 沈守正：《雪堂集》，《四庫禁燬書叢刊》，北京：北京出版社，2000年。
- 沈維藩：〈袁宏道年譜〉，《中國文學研究》第1輯，南昌：江西教育出版社，1999年。
- 李伯杰：〈施萊格爾：詩與哲學的綜合〉，周國平編：《詩人哲學家》，上海：上海人民出版社，2005年。
- _____：〈評弗·施萊格爾的浪漫詩論〉，《德語文學與文學批評》第1卷，北京：人民文學出版社，2007年。
- 易聞曉：〈從袁宏道《廣莊》看莊禪異同〉，《海南師範學院學報》，2003年第3期。
- _____：《公安派的文化闡釋》，濟南：齊魯書社，2003年。
- 周群：《袁宏道評傳》，南京：南京大學出版社，1999年。
- _____：《儒釋道與晚明文學思潮》，上海：上海書店出版社，2000年。
- 袁中道：《珂雪齋集》，上海：上海古籍出版社，1989年。
- 袁宏道：《廣莊》，《百部叢書集成》，臺北：藝文印書館，1965年。
- 袁宏道著，錢伯城箋校：《袁宏道集箋校》，上海：上海古籍出版社，1981年。
- 夏樹芳：《消暘集》，臺北：國家圖書館藏，崇禎元年江陰夏氏原刊本。
- 般刺蜜帝譯：《楞嚴經》，《大正新修大藏經》，臺北：新文豐出版公司，1996年。
- 許學夷：《詩源辯體》，北京：人民文學出版社，1987年。
- 郭象注，成玄英疏：《南華真經注疏》，北京：中華書局，1998年。
- 曹淑娟：《晚明性靈小品研究》，臺北：文津出版社，1988年。
- 屠隆：《鴻苞》，《四庫全書存目叢書》，濟南：齊魯書社，1997年。
- 陸佃：《埤雅》，《叢書集成新編》，臺北：新文豐出版公司，1985年。
- 陸雲龍等編：《明人小品十六家》，杭州：浙江古籍出版社，1996年。
- 陸機著，張少康集釋：《文賦集釋》，北京：人民文學出版社，2002年。
- 陶潛著，逯欽立校注：《陶淵明集》，北京：中華書局，1995年。
- 黃卓越：《佛教與晚明文學思潮》，北京：東方出版社，1997年。
- 黃卓越：《明中後期文學思想研究》，北京：北京大學出版社，2005年。

- 雷慶銳：《晚明文人思想探析——「型世言」評點與陸雲龍思想研究》，北京：中國社會科學出版社，2006年。
- 廖可斌：《復古派與明代文學思潮》，臺北：文津出版社，1994年。
- 趙岐注，題孫奭疏：《孟子注疏》，《十三經注疏》，臺北：藝文印書館，1989年。
- 鄭元勳編：《媚幽閣文娛》，《四庫禁燬書叢刊》，北京：北京出版社，2000年。
- 慧皎：《高僧傳》，北京：中華書局，1996年。
- 劉大杰：〈袁中郎的詩文觀——中郎全集序〉，吳承學、李光摩編：《晚明文學思潮研究》，武漢：湖北教育出版社，2002年。
- 劉咸炘：《莊子釋滯》，《推十書》，成都：成都古籍書店，1996年。
- 劉義慶著，劉孝標注，余嘉錫箋疏：《世說新語箋疏》，上海：上海古籍出版社，1993年。
- 劉勰著，詹鍇義證：《文心雕龍義證》，上海：上海古籍出版社，1994年。
- 憨山德清：《莊子內篇注》，臺北：廣文書局，1991年。
- 靜、筠二禪師編：《祖堂集》，北京：中華書局，2007年。
- 錢謙益編：《列朝詩集》，北京：中華書局，2007年。
- 謝明陽：〈許學夷《詩源辯體》在晚明的傳播與接受〉，《東華人文學報》第5期，2003年7月。
- 鍾林斌：《公安派研究》，瀋陽：遼寧大學出版社，2001年。
- 鍾惺：《隱秀軒集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 羅宗強：《因緣集：羅宗強自選集》，天津：南開大學出版社，2004年。
- 羅筠筠：《靈與趣的意境——晚明小品文美學研究》，北京：社會科學文獻出版社，2001年。
- 蹟藏主編：《古尊宿語錄》，北京：中華書局，1994年。
- 以賽亞·伯林（Isaiah Berlin）著，呂梁等譯：《浪漫主義的根源》，南京：譯林出版社，2008年。
- 勃蘭兌斯（George Brandes）著，劉半九譯：《十九世紀文學主流》第2分冊，北京：人民文學出版社，1997年。
- 施勒格爾（Friedrich Schlegel）著，李伯杰譯：《浪漫派風格：施勒格爾批評文集》，北京：華夏出版社，2005年。

The Interpretation on *Zhuang Zi* in the Perspective of Gong An School: Focus on Yuan Hong-dao's *Guang Zhuang*

Hsieh, Ming-yang*

[Abstract]

“All out of spontaneous flow, unbound by any fixed format,” proposed in Yuan Hong-dao's “The Preface to the Poem Collection of Xiao-xiu” has been referred to as the general guideline of Gong An poetic school. The formation of the “spontaneous flow” theory was not only influenced by *Zen* studies and *Xin* studies but also enlightened by the thoughts of *Zhuang Zi*. With the thought in mind, the essay tries to center around the discussion on *Guang Zhuang*, exploring how Yuan Hong-dao conducted a creative interpretation on *Zhuang Zi* from the poetic aspect of Gong An School. The essay starts with the contrast between Yuan Hong-dao's *Guang Zhuang* and Yuan Zhong-dao's *Dao Zhuang*, identifying that *Guang Zhuang* is a spontaneous and self-expressive work in late Ming instead of one which was conventionally-noted. Furthermore, it discusses the concern for life, represented in *Guang Zhuang* and the correlation between the book and the poetics of Gong An School by tracing the two clue lines—— “Rid all the divergent opinions on Qi Wu” and “Play and enjoy the ease in the chaotic world.” At the end, the essay illustrates the poetic echoes *Guang Zhuang* has triggered by presenting how Xia Shu-fang and Lu Yun-long accepted it. It is hoped that the peculiarity of the Yuan Hong-dao's interpretation on *Zhuang Zi* can be manifested in the history of *Zhuang Zi* studies by providing a multi-aspect analysis.

Keywords: Zhuang Zi, Gong An School, Yuan Hong-dao, *Guang Zhuang*, spontaneous flow

* Professor, Department of Chinese, National Dong Haw University.