

出版
文化出版社
花木蘭

曾永義主編

輯刊 研究 文學 古典

初編 第5冊

袁中郎性命思想 與文學論述

林美秀 著



古典文學研究輯刊

初 編

曾 永 義 主編

第5冊

袁中郎性命思想與文學論述

林 美 秀 著



國家圖書館出版品預行編目資料

袁中郎性命思想與文學論述／林美秀 著 — 初版 — 台北縣永
和市：花木蘭文化出版社，2010〔民99〕

目 2+150 面；19×26 公分

（古典文學研究輯刊 初編；第5冊）

ISBN：978-986-254-369-6（精裝）

1.（明）袁道宏 2.學術思想 3.文學評論

126.7

99018477

ISBN - 978-986-2543-69-6



古典文學研究輯刊

初編 第五冊

ISBN：978-986-254-369-6

袁中郎性命思想與文學論述

作 者 林美秀

主 編 曾永義

總編輯 杜潔祥

出 版 花木蘭文化出版社

發 行 所 花木蘭文化出版社

發 行 人 高小娟

聯絡地址 台北縣永和中正路五九五號七樓之三

電話：02-2923-1455／傳真：02-2923-1452

網 址 <http://www.huamulan.tw> 信箱 sut81518@ms59.hinet.net

印 刷 普羅文化出版廣告事業

初 版 2010 年 9 月

定 價 初編 28 冊（精裝）新台幣 45,000 元

版權所有・請勿翻印

袁中郎性命思想與文學論述

林美秀 著

作者簡介

林美秀 1956 年生，嘉義市人，國立高雄師範大學國文研究所博士。2006 年自國立高雄應用科技大學文化事業發展系教授退休。著有：《中國十大鬼怪傳奇——到鬼怪世界走一回》、《袁中郎的性命思想與文學論述》、《漢語文學的古典傳統論述》、《王松詩話與詩的現代詮釋》、《江進之詩學理論與實踐》，及單篇論文若干。曾獲國科會及教育部等八次研究獎勵。

提 要

人文科學與自然科學的終極目標相同，都在展開對人的關懷，不過前者直接以人的心靈作為研究，後者卻以自然界的紛繁萬象為範圍，對象不同，而方法論卻常混同為一。人文科學過度借用科學實證、邏輯演繹、類型概括等方法，以固定的模式，對待不確定的存在感受，造成學術研究與生命特質的背離，論文成為呆板、冷淡的獨白。

因此，解讀袁中郎，我對自己的期許，便是能做到生命與生命的對話，要通其情理，與之感應，以尋找學術與生命的交點，不預設立場，作系統性建構，又能通於生命剎那的感受。方法上，則是詳讀原典，累積復活情境的基礎；然後針對生命的發展分階段論述，觀其流變。結構上區分為三部分，首章是方法論，中間四章是分階段作並時性與貫時性的交錯論述，末章則作貫時性提攝。

第一章袁中郎其人其學詮解的思考，先以〈中郎行狀〉為主要依據，檢視小修筆下的中郎，並與前輩學人的看法對照，比較方法論的異同，及其長短得失，尋思一相對恰當的詮解角度。其次，落實到原典中，觀察中郎的人生漸向，並與前文論述對勘，重新確認他的學道漸向。而後，基於近賢論述，著眼於文學，而捨其思想；或者擴大左派王學、資本主義萌芽，對晚明社會的影響，導致的執著表象、以偏概全的缺失，拈出回歸生命之流，再現歷史情境，作為論述策略，確立本論文性命思想與文學論述雙項並寫的型態。

第二章晚明社會與少年中郎思想的形成，以論世知人釐清晚明社會看似縱欲、頹廢、虛浮輕薄的亂象底層，實有一股內攝、檢省的文化走向；進而觀察中郎父祖師長等，在變動社會中的價值判斷與學問性格，及其對少年中郎雜學性格的影響，並釐清李贄對他啟蒙影響的誤解。

第三章生命豁醒後的性命思想與文學觀，這個階段的觀念，以在吳越期間的言論最具特色，是前賢所指公安派的全盛期。基於第二章對少年中郎思想性格的討論，以《金屑編》《敝篋》《錦帆》《解脫》《廣陵》諸集為依據，觀察萬曆十七年至二十五年（1589-1697），生命豁醒後關懷的重點，與前期比較，只是自覺與否，思想上但取禪宗解縛去粘的特質，執空破有，而無實際內容，文學主張亦由此生命情調而來，改革之說假借而已。

第四章二度出仕後性命思想與文學觀念的再變，約在萬曆二十六年至二十八之際（1698-1700），中郎上承解官後的家計壓力，又目睹政壇人性的變態演出，思想轉趨內斂，開始信仰淨土，文學觀念亦隨之調整，由對文壇主流的顛覆，轉為自我顛覆，提倡學、復古，本章以《廣莊》《西方合論》《瓶花齋集》為據，檢證其見聞思慮，詳察變化脈絡。此一階段以後的中郎，對往昔的著空破有、莽蕩禍生多有批判，卻最為人所忽略。

第五章柳浪歸隱後至三度出仕的思想發展與文學論述，討論晚年的思想發展，柳浪歸隱事在萬曆二十九年（1701），至三十八年（1710）辭世，長達九年，其間曾於三十四年三度出仕，（1706）到去世前幾個月才請假返鄉。併作一期討論，以其承續上一階段的內斂、沉潛，思想趨於穩實，文學觀念則越發縝密；並且約在三十二年（1704）之際，學術規模已然建構完成，因此

不另區分。不過性命思想仍有證悟，由苦寂進而攝儒歸佛，在本章中亦予分節論究。

上述五章，首為輪廓速描，其餘四章論述各階段核心課題，期能呈顯中郎生命成長的心路歷程。第六章即返本即開新的生命實踐，則綜合以上討論，就性命思想與文學論述分別提攝，勾勒其遞嬗之迹；再即形迹，而見其道，就生命的觀點，詮釋他一生的學問，皆以了脫生死為核心而展開，懇切面對自我，妙於悔悟，自然通於當代文化脈動。

第一章 袁中郎其人其學詮解的思考

公安一派，在晚明文學思潮中，不過居短短一、二載，由於受到五四新文學運動尋根的影響，被周作人、林語堂等人定位為「中國新文學的起源」，此後七十年來，研究晚明文學思想論著觀察的角度，大多順著此一脈絡，遂將公安派膨脹為晚明文學思潮的主流，論述策略，也大概繼承林語堂等考據訓詁的路向，大抵是詳其時代背景、生平事蹟，冀能論世知人，進而逆志以知人。此一方法的運用，對於我國重人的文學傳統——強調「有德者必有言」、「有真人而後有真知」、「文如其人」的創作理念，基本上是契合的，然則論世以知人的關鍵何在？以己意逆作者之志，如何力求準確？此中三昧殊難拿捏；何況既已預設公安派「新文學起源」的地位，時代背景、作者生平等基本資料，考究再清楚、縝密，也難免淪為替人畫押的死資料而已，研究公安派的論著，多以袁中郎為主，而中郎的面貌，卻始終模糊難辨，問題的癥結在此。因此，本文仍然從人的角度出發，放下一切價值成說，比對各家詮解角度的歧異，尋繹出方法論的長短得失，再考諸作者著述，釐清中郎面目，期能對其性命思想與文學論述，建立更為相應的詮解策略。

第一節 檢視中郎其人定位的歧異

中郎兄弟、朋友中，過從最密切的是小修，著作中記載他的事蹟最詳細的也是小修，二人手足情深、志同道合，最能相知相惜，小修〈吏部驗封司郎中中郎先生行狀〉（以下簡稱〈中郎行狀〉）即是記載中郎生平事蹟最完整的重要文獻，敘述兄弟情誼真摯動人：

弟中道，少先生二歲，少同塾，長同校，以失母蚤（自按：蚤當作早）倍相憐愛。宦游南北，中道皆依之，如形影不離。自先生示病，即日禱于神，求以身代。已而逝，中道痛不欲生遂得血疾，幾死……乃痛定，欲哀次先生遺事，以求海內二三巨公爲志銘，以垂不朽……囑侄彭年草創。彭年曰：「侄也不文，而丁未以后事稍知之，（萬曆三十五年，1607），丁未以前事皆未知也。且大人在世時，不能一息離叔父，則始終知大人者，非叔父而誰？」（《珂雪齋集》，卷 18，頁 754）

爲兄長生病「日禱于神，求以身代」，絕非一般血緣兄弟可比，彭年爲中郎次子，尚且以小修爲撰述中郎行狀的不二人選，百代以下欲知中郎者，小修更是重要津梁。所謂「津梁」者筏而已，如何運用仍得小心謹慎，因爲小修既是中郎的親密兄弟，所聞所見固然是第一手資訊，但他心感意會之際，難免主觀的爲親者隱諱，何況渡筏者以能捨爲貴，若過於拘執反而容易轉爲蔽障，終究與驪珠無緣。基於這個考慮，下文檢視的角度，主要在客觀呈現小修的觀點，藉以和近賢論述對照，考察同異，辨明得失，並不專以小修的敘述爲判準。

據小修〈中郎行狀〉所述，中郎的人格特質大抵有兩點：

一、爲獨行君子

中郎的特立「獨行」，從小就可看出端倪：四歲能善應聲屬對，穿著新鞋，二舅惟學稱他是：「足下生雲」，他立刻就對應：「頭上頂天」；八歲喪母則見至性「不數哭，一哭即痛絕」；二十二歲那年與聞性命之學，如獲至寶，於是窮力參究「亡食亡寢，如醉如痴」，不數年就有超人之悟，「質之古人微言，無不妙合，且洞見前輩機用」，連伯修也有「非吾所及」之嘆，李贄也謂其「識力膽力皆迴絕於世」，具有「英特」之資。應世之道，早年主張衝破網羅，認爲「鳳凰不與凡鳥爭巢，麒麟不共凡馬伏櫪，大丈夫當獨往獨來，自舒其逸耳，豈可逐世啼笑，聽人穿鼻絡首」，晚年漸臻圓融，或文酒賞適、談禪論道，或折腰事人，勤於吏事，「入真入俗綽有餘力」。

表現在政治情操上，任職吳縣縣令，「才敏捷甚，一縣大治」，前元輔申時行譽爲「二百年來，無此令矣！」初次攝理選曹事務，就嚴懲猾吏徇私舞弊、把持銓政，並且訂立年終考察辦法，杜絕後患，任職吏部二年「一時清

流，多見拔擢」，表現出知識分子不畏權勢，不貪非分，當下承擔的風骨。

在孝友的層面，中郎於尊長極見孝思，他多次出入仕途，父親七澤公的期望居重要因素，於庶出二弟，更極力提挈，以慰親心；對待朋友亦富義氣，常慷慨解囊救助貧困，是位有主見、重情義的溫厚君子。

二、爲人乾健精進

小修筆下的二兄，非僅爲一慧業文人，更是勇猛精進，不斷悔變的修行者，他一生矢志於性命之學，由禪悟入門，而繼之以嚴密持戒，先是以李贄「冥會教外之旨」，三度造訪論學，萬曆二十七年（1599）以後，則批判李贄的教外之旨尚欠穩實，以爲「悟修猶兩轂也，向者所見，偏重悟理，而盡廢修持，遺棄倫物，偃背繩墨，縱放習氣，亦是膏肓之病……遂一矯而主修，自律甚嚴，自檢甚密，以澹守之，以靜凝之。」

生命境界也因之區劃出幾個不同的階段，初則狂放自恣，縱情任性，終則風流韻致，沈雅圓融。任職吏部時，尚書孫丕揚素以挺勁嚴厲著稱，偶爾與屬吏議事不合，往往盛怒推案而起，眾人錯愕不知置對，中郎則從容挺身調停，化解一場誤會；吏部選君身握重權，請謁奔競的風氣很盛，因此，「他人作吏部，閉門惟恐見客」，他作吏部則是「不拒客，客亦不能爲累」，一改未出仕前「鳳凰不與凡鳥爭巢，麒麟不共凡馬伏櫪」之類的斬截、孤傲的作風。

文學觀念也是如此，雖一貫主張「發爲語言，一一從胸中流出」，而凡所創作，則筆隨歲老展現不同的胸襟與風貌，由擺脫桎梏「浩浩焉如鴻毛之遇順風，巨魚之縱大壑」，晚年則「渾厚蘊藉，極一唱三歎之致，較前諸作又進一格矣」。並且對胸中情意的界定也由「偃背繩墨，縱放習氣」的激情，轉化爲「以澹守之，以靜凝之」的敦厚之情，因此，一生雖僅得下壽，卻能「去若坐化」深得道妙（詳《珂雪齋集》，卷18，頁754-764）。

這種人格型態的形成，部分是天生本俱，但後天的習染、家學淵源、乃至整個時代文化思想，也都提供滋養的土壤，他的義氣、孝思、懲奸、立法、通達、兼濟……都是乾健精進下，對傳統社會價值體系的認同與回歸（另詳第二、四、五章），所謂「特立獨行」，是膽識過人，不苟隨於流俗而已。

五四以來，學者眼裡的中郎大抵則是：

一、爲晚明浪漫文學的倡導者

這個看法源自錢謙益《列朝詩集小傳·袁稽勳宏道》：「中郎之論出，王李之雲霧一掃，天下之文人才士始知疏淪性靈，搜剔慧性，以蕩滌模擬塗澤之病。」（頁 567）此等清人的看法，〔註 1〕融入民國初年新文學運動的尋根意識，被周作人推尊爲「中國新文學的源流」，〔註 2〕稍後林語堂與周作人、郁達夫、魯迅提倡晚明文學，爲重印《袁中郎全集》作序，都從浪漫的角度論述，〔註 3〕劉大杰論〈袁中郎的詩文觀〉即指出：

一方面努力新文學的創作，同時又鼓吹新文學的理論，正式提出文學革命的口號，向模擬的古典主義，加以激烈的攻擊，創造新的浪漫文學的人，是公安派的領袖袁宏道。（《袁宏道集箋校，以下簡稱錢校·附錄三》，頁 1742-1743）

強調中郎與當代文壇主流復古派後七子的對立關係，凸顯其文學改革的形象。

爾後薪火相承，迄至晚近的研究者雖然討論的詳略有別，歷史時空特殊的課題因緣與時俱逝，觀察的角度仍不出「反模擬」、「浪漫文學的倡導」等等脈絡，周質平《公安派的文學批評及其發展》，以爲「公安派的理論基本上是反復古、反模擬的」，〔註 4〕廖可斌《復古派與明代文學思潮》立有專節〈浪漫文學思潮的盛行與公安派等〉（頁 507-518），黃保真等《中國文學理論史》將公安派視作「明後期的文學解放思潮」的代表（頁 275-312），吳兆路《中國性靈文學思想研究》將公安派列爲「走向近代的性靈」（頁 92-107），皆是如此，突出中郎的某一正向，將「模擬」與「性靈」作化約性的思考，至於作者掌控文字所抱持的心態爲何？理念如何？以及何以如此之故等，也就不及細論了。

〔註 1〕《明史》、《四庫全書總目提要》，朱彝尊《明詩綜》，沈德潛《明詩別裁》以至陳田的《明詩記事》，都有類似的看法。

〔註 2〕1932 年三、四月間，周作人曾於輔仁大學演講，首度標舉此說，其後紀錄付梓刊行，即用作書名。

〔註 3〕周氏、郁氏〈重印袁中郎全集序〉、林氏〈有不爲齋書序〉與劉氏〈袁中郎的詩文觀〉等文係從風流倜儻、忘情山水的角度詮釋「浪漫」，而阿英〈袁中郎全集序〉則從批判現實的革命情懷去理解（詳《錢校·附錄三》，頁 1734-1768）。此一脈絡下界定的「浪漫」，雖然形迹有別，都不免是意氣激揚的行爲表現，帶有濃厚的抗議色彩。

〔註 4〕周氏對七子「復古」、「模擬」的主張，與中郎「反復古」、「反模擬」的意涵，有較深刻的看法，惜仍未能跳脫類型化約的思考。

二、師承李贄童心說，具有反傳統、反封建的革命精神

中郎兄弟確實曾三訪李贄問學，但將問學膨脹為「師事」，則仍源自清人的說法。萬曆四十七年（1619）畢懋康〈袁中郎全集序〉，稱中郎是「羅縷師門，沉酣眾妙，合而鎔之，師以百氏。」（《錢校·附錄三》，頁1713），明人譚元春〈袁中郎先生續集序〉則說：「目察公之用心，其議不待人發，而其才不難自變。」（同前揭書，頁1715），皆未將中郎與李贄視為師承關係。

清初錢謙益《列朝詩集小傳·袁稽勳宏道》則說：「中郎以通明之資，學禪於李龍湖，讀書論詩，橫說豎說，心眼明而膽力放，於是乃倡言排擊，大放厥辭。」（頁567）才確立師承李贄的反傳統形象。劉大杰《中國文學發展史》、《中國文學批評史》，郭紹虞《中國文學批評史》，顧易生、王運熙主編《中國文學批評史》，黃保真等《中國文學理論史》，都順著這個脈絡，論述中郎的思想淵源及其特質。

此外研究晚明性靈文學的專著，更加推闡細論，由李贄上溯泰州學派，談王門流風在晚明思潮中的主導地位，及其對當代文學論述與實踐的影響，吳兆路《中國性靈文學思想研究》，在〈性靈與陽明心學〉一章勾勒這段發展說：

正是在泰州學派的影響下，李贄開始重視人生的物質利益和情感慾望，並對當道者表現出一種無所畏懼的姿態……晚明性靈說的倡導者袁宏道，也與王學有著直接或間接的關係……他與王學發生關係，更多的表現在他師事的李贄和焦竑身上……中郎見到李贄的異端學說後，即刻變得欣喜若狂，思想發生了明顯變化，「獨抒性靈，不拘格套，非從自己胸中流出，不肯下筆」等語，正是從李贄童心說而來。（頁174-175）

堪稱為此類論述的典型，曹淑娟《晚明性靈小品研究》，以及上述周質平、廖可斌諸作大抵如此。

這個角度將晚明思潮定位在王學的籠罩之下，又將師友往來多元複雜的關係，簡化為直線單向的啓承影響，從接受美學來看，接受主體的關鍵地位已然喪失，泰州學派與陽明心學、李贄與泰州學派、乃至中郎與李贄關係的論述，就值得推敲了，再者明代「科舉定式」，四書以《朱子集註》為據，程朱一派是否衰頹隱晦，致令王學獨撐大局？也有待商榷。〔註5〕

〔註5〕關於晚明王學的發展，尤其是針對李贄、羅近溪、焦竑等，被視作與公安派關係密切人物的討論，龔鵬程在《晚明思潮》一書，有精闢的看法（詳頁1-134）

比較小修與近賢的論述，可以發現其間的歧異：首先是人生的定位不同，小修認為中郎所重在「道」，雖然生命階段不同，所悟的境界也不一樣，修持法門亦屢屢改易，人生理想標的卻始終一致。近賢則逕視之為慧業文人，或以為他雖談禪論性，大抵不甚了了，〔註6〕或逕捨思想不談而特別凸顯其文學成就。其次是性格的認定有別，作為次兄的中郎，具有英特俊傑之資，既是忠孝節義的慷慨之士，又是風流蘊藉的澹雅文人，早年不免年少輕狂，晚年則入真入俗綽有餘力，趨於恬澹自得。而近賢則認為：中郎是立於社會價值體系的對立面，他的反封建、反禮教，追求自由獨立的精神，正是成就為「英雄俊傑」性格與浪漫文學思想的基本要素。

同一中郎何以形成如此迥異的論述？蓋在方法論上已然有別，視域自然受到影響，就觀察角度看：小修筆下的中郎，是取自生活中活潑潑的生命，有成長的喜悅與艱辛、有扮演各種角色的面貌；近賢觀察的憑藉則是一些失去歷史時空的文本，文本經過理性建構，充其量不過是「實錄」而已，何況通過篩選後的文本，去解讀複雜的生命，無疑是更加困難的。就論述的意圖看，小修〈中郎行狀〉自道是「哀傷中直述其事，百不既一，伏惟大君子採而誌之」（《珂雪齋集》，卷18，頁764）他的敘述固然有待檢證，而保留中郎整體形象的意圖則昭然可見；而五四時期的賢哲則別有用心，胡適、林語堂、周作人等係為新文學尋根而發，魯迅則意在倡導「革命文學」，近代學者受其影響，而意識型態的干擾更為紛繁，主觀意識的投射下，視域更形偏狹，以致無法客觀捕捉歷史情境，筆下人物就易流為扁平式的素描。

何況他們論述的依據，源自錢謙益《列朝詩集小傳·袁稽勳宏道》，而錢氏本人對三袁師承的意見，又頗不一致，他在同書為〈袁庶子宗道〉作傳，則又改口宣稱：「公安一派實自伯修發之。」（頁566）可見，詮解中郎其人其學，若只圖方便，輕易援引他人的意見，無論時代遠近，論者聲望如何，都不能保證萬無一失。再者，從方法論來談，割捨中郎生命中的其他領域，直接從文學層面入手，非但不能窺其全貌，抑且淪為自說自話而已。因為中國

可提供研究晚明思想與文學論述的新視域。

〔註6〕周作人〈重印袁中郎全集序〉就表示自己不好此道，認為中郎談佛學與「東坡之喜歡談修煉也正是同樣的一種癖」，而未加以研究（詳《錢校·附錄三》，頁1756），錢伯城則逕謂中郎佛學毫無價值：「宏道於佛學並無深研，觀其《西方合論》，僅能以念佛誦號教人修行，可知與一般佛徒相差無幾。」（《錢校·曹魯川尺牘箋》，卷5，頁254）

文學傳統是以生命本位為主流，文學觀念的形成，往往植根於生命關懷的重心，設若不能窮究中郎的人生蘊向，一切詮解都只是玩弄作者的文字遊戲，僅供參考而已。小修有感於時人對中郎的誤解，泥守舊習者責其破律蔑法，不根學語者，取少年率易之語效顰學步，當時即已高聲呼籲重新認識中郎：「今全集具在，請胸中先拈卻『袁中郎』三字，止作前人未出詩文，偶見於世，從頭至尾盡目力而諦視之。」（《珂雪齋集·袁中郎先生全集序》，卷 11，頁 522）吾人欲解讀中郎生命關懷的重點何在？其人如何？透過作者的性靈之聲心領神會，也是不可或缺的基本工夫吧！

第二節 中郎的人生蘊向

宗道以「白蘇」名齋，中郎、小修自視前身即東坡兄弟，〔註 7〕兄弟三人對東坡的態度，也往往被視作文學師承的關係，錢謙益《列朝詩集小傳·袁庶子宗道》即倡此說：

伯修在詞垣，當王李詞章盛行之日，獨與同館黃昭素厭薄俗學，力排假借盜竊之失，於唐好香山，於宋好眉山，名其齋：「白蘇」，所以自別於時流也。其才或不逮二仲，而公安一派實自伯修發之。（頁 566）

文學上的「公安一派」如何界定？「伯修發之」的影響面如何？此處暫不討

〔註 7〕小修《書雪照冊》記此事：予因假寐，俄至一處，見一龐眉老僧，語予曰「公等欲知宿世之事乎？中郎前身即蘇公子瞻，公即子由也。子瞻息機也遲，而中郎息機也早。遲則蹶，早則無咎，其有所懲而然。與公前生稍沈靜，今生稍流動，而其所就亦稍廣大，大略同也。」予因問之：「師何人也？」老僧笑而不答。予遂寤，時諸公論難方熾，予以所夢質之，皆躍然……（《珂雪齋集》，卷 21，頁 880-881）中郎《識雪照澄卷末》即藉此事打趣：『明教曰：「然則老僧謂公為坡後身云何？」余曰：「有之，嘗聞教典云：前因富奢極者，今生得貧困身。坡公奢於慧極矣，今來報得魯鈍憨滯，固其宜也。」明教目雪照，照撫几久之。』（《錢校》，卷 41，頁 1220）雖出之以詼諧，由「照撫几久之」語，可想其胸臆，事實上中郎在詩文中，亦常明白表示對東坡的景仰：「詩有餘師禪有友，前希李白後東坡。」（《錢校·贈黃平倩編修》，卷 12，頁 623）〈答梅客生開府〉函中，更將東坡詩置於李白、杜甫之上：「青蓮能虛，工部能實……蘇公之詩，出世入世，粗言細語，總歸玄奧，恍惚變怪，無非情實。蓋其才既高，而學問識見，又迥出二公之上，故宜卓絕千古。」（《錢校》，卷 21，頁 734）〈與李龍湖〉信則直譽為：「有天地來，一人而已。」（《錢校》，卷 21，頁 750）

論，而認為東坡是公安文學的宋代宗師則不容置疑，此後劉大杰《中國文學批評史》、陳萬益〈蘇東坡與晚明小品〉（詳《晚明小品與明季文人生活》，頁1-36）、吳兆路《中國性靈文學思想研究》等，也都在此一前提下展開對三袁文學的論述。

然而東坡得以在明代享有盛名，並非肇自三袁的標舉，陳氏〈蘇東坡與晚明小品〉論之甚詳：有明一代，蘇文選集的發展，可分為三個階段，李贄《坡仙集》以前一段，諸家評註多著眼於段落呼應、文法結構，以提供舉子進身之階為主。《坡仙集》刊行之後，則跳脫此一格套，評註鋒穎迅捷，或以談論名理為貴，或時出之諧謔；此後至萬曆末年，如袁宏道的《東坡詩選》、陳夢槐《東坡集選》等作都是同一風氣下的產物。天啓、崇禎以後則另為一段。中間階段二十年左右的時間，盛行的是東坡小品小說，他因此認為東坡正是「獨抒性靈、不拘格套的文學主張下，高抬出來的新包裝的典範」。東坡的確在不同的詮釋脈絡下，不斷的被重新包裝，但是標舉一位在當代被「舊勢力」已然肯定重視的人物，〔註8〕作為「文學改革」的號召，是否有以子之矛攻子之盾的嫌疑呢？再者明代東坡的「性靈文學」面貌，發自李贄，而中郎對他的「包裝」卻不完全贊同：「宏甫選蘇公文甚妥，至於詩，百未得一。」（《錢校·答梅客生開府》，卷21，頁734）那麼所謂「新包裝的典範」又是何等面目？

中郎在萬曆二十六、七年左右（1598-1599），〔註9〕才認真研讀宋人文集：

弟近日始遍閱宋人詩文，宋人詩，長于格而短於韻，而其為文，密于持論而疏于用裁。（《錢校·答陶石簣尺牘》，卷21，頁743）

近日始學讀書，盡心觀歐九、老蘇、曾子固、陳同甫、陸務觀諸公文集，每讀一篇，心悸口呿，自以為未嘗識字。（《錢校·答王以明尺牘》，卷22，頁772）

二函是他在北京擔任教職時所作，前此早在吳令期間，已強烈批評模擬文字之不當，因此，究竟是中郎遠溯東坡的文學，抑且是中郎在東坡身上發現自己的價值典範？

他〈答王以明〉函自述讀宋代諸公文集的心得：

〔註8〕當時後七子領袖王世貞亦編選《蘇長公外紀》，萬曆二十二年（1594）刊行。

〔註9〕作品繫年若無加註，則皆以《錢校·箋》為據。〈答梅客生開府〉箋註時間在萬曆二十六年（1598），〈答王以明〉在萬曆二十七年（1599）。

古人微意或有一二悟解處，輒叫號跳躍，如渴鹿之奔泉也。（《錢校》，卷22，頁772）

所謂「古人微意」絕非章法結構、文法修辭之類，而是隱藏在文章背後撈管操筆的作者性情，讀不到這裏，就是不知學：

余謂文之不正，在于士不知學，聖人之學，惟心與性……既不知學，於是聖賢，立言本旨，晦而不章，影猜響覓，有如射覆……（《錢校》，卷18，頁297）

他這種「叫號跳躍」的得意之情，和李贄編註《坡仙集》的快樂一樣：

《坡仙集》我有批削旁註在內，每開看便自歡喜，是我一件快心卻疾之書。大凡我書，皆是求以快樂自己。（《續焚書·與袁石浦》，卷1，頁47）

《坡仙集》雖若太多，然不如是無以盡見此公生平，心實愛此公，是以開卷便如與之面敘也。（《續焚書·與焦弱侯》，卷1，頁34）

他們共同的思考邏輯有二：其一、讀古人文章旨在知其微意，也就是「開卷便如與之面敘」、「盡見此公生平」，讀詩文貴在讀「人」。其二：悟解古人微意之樂，或自作批削而能快心卻疾，個中三昧都不只在於肯定自我的詮釋，反而是「東坡註我」百代知己相逢的喜悅。李贄就曾針對純就文學的角度看待東坡的現象，提出批評：

蘇公何如人？故其文章自然驚天動地，世人不知，只以文章稱之，不知文章真彼餘事耳，世未有其人不能卓立，而能文章垂不朽者。

（《李溫陵集·復焦秣陵》，卷4，頁215）

可知與李贄、中郎「共游」的東坡，並非單純作為一個文學典範，而是心實愛此公，更有生命情調的相契。

與中郎約在同時的陳繼儒，談東坡也著眼於其人，他在《太平清話》中，更清晰的描繪出對東坡的欣慕：

東坡父老泉，弟子由，前輩韓、范、富、歐、張方平，後輩陳無己、張文潛，同曹梅聖俞、曾子固、米元章、黃魯直、秦太虛，收藏家王銑、趙德麟、李公擇諸輩，妻王縣君，妾朝雲、琴操，方外之友佛印、參寥，子過、邁、迨。人生之樂，無過老坡，直可與漢武得人之盛相抗衡也。（卷下，頁53）

這段話或許可以代表晚明文人對東坡的共同心聲，他們羨慕東坡詩文書畫的

藝術成就，嚮往東坡談禪論道的應世態度，乃至風花雪月、紅粉相隨的生活雅趣。……總而言之，他們在東坡身上找到「生命價值」的典範。

董其昌談論晚明的蘇學風氣，便指出這種自由心證、各取所需的情況，所形成的浮淺不實的怪現象：

……海內學者非盡讀蘇氏之書，爲蘇氏之文也。不主蘇學而解粘去縛，合於蘇氏之學，不讀蘇氏書，而所嗜莊賈釋禪，即子瞻所讀之書，不作蘇氏文而虛恢諧謔、瀾翻變幻，蒙童小子，齒類筆端，往往得之。《容臺集·鳳凰山稿序》，卷1，頁205-206)

晚明文致、文品、古文品外錄、笑話、小話等書籍廣受青睞，正與東坡新形象——虛詼諧謔息息相關。

虞淳熙就曾論斷中郎「得其滑稽之口而已」，〔註10〕姑不談此言是否確當。而陳繼儒稱羨的「東坡之樂」，的確可在中郎身上找到影子，他出入儒、釋、道三家，整理公安二聖寺的佛門經典，〔註11〕作《廣莊》推闡莊子思想，作《西方合論》、《宗鏡攝錄》提倡淨土，擬定佛寺物力、人力管理辦法，標舉陽明心學，以近谿、龍谿得王學真傳等等，都展現對「道學的高度興趣」。〔註12〕他也愛流連山水、詩文酒會，作《觴政》、《瓶史》，〔註13〕是位風流韻藉的「楚名士」。〔註14〕兄弟三人皆一時之俊，師友交游亦多卓犖之士，如：舉業座師馮琦、焦竑，問學於李贄，友僧無念、陶望齡兄弟、黃平倩、江進之……等，或以談禪論道，或以賦詩賞玩，宛然「坡仙」再世。

然而仔細推敲中郎問學的方向，顯然不是從學術的角度出發，純粹的疏通各家義理，更大部份是一種主觀生命體證的註解，例如他作《廣莊》，在〈答

〔註10〕虞淳熙〈徐文長集序〉說明東坡跨代引領明代文壇的情況，指出：「當時文苑，東坡臨御。東坡者天西奎宿也，自天墮地，分身者四：一爲元美……一爲若士……一爲文長……袁郎晚降，得其滑稽之口而已。」（《錢校·附錄三》，頁1716）

〔註11〕《錢校》錄有〈初夏同惟學、惟長舅尊游二聖禪林檢藏有述〉四首（卷1，頁4-5）即記檢校二聖寺正法樓藏經之感。

〔註12〕《宗鏡攝錄》小修有序，載於《珂雪齋集》（卷11，頁518），有關僧徒管理辦法，散見《錢校》〈眾香林疏〉、〈題供僧籍〉（卷40，頁1199-1201）、〈新建眾香林碑記〉等文（卷54，頁1556）。

〔註13〕《瓶史》、《觴政》收於《錢校》本中（卷34，頁817-828；卷48，頁1415-1423）。《瓶史》記插花、養花之道，《觴政》是醉鄉甲令，皆爲文人雅事。

〔註14〕時人蕭雲舉曾向太宰孫丕揚介紹：「此公安袁宏道名士也。」（詳《珂雪齋集·中郎行狀》，卷18，頁761）

李元善〉信中就明白表示這種態度：

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，自爲一《莊》，如左氏之《春秋》、《易經》之《太玄》也。（《錢校》，卷22，頁763）

既是「如左氏之《春秋》，《易經》之《太玄》」，推廣之意就可以瀾翻變幻自爲一《莊》。

大抵不出魏晉以「無」、「自然」匯通三教的思考脈絡：

夫天命者，不生不死之本體也。何言天？非人是已。天與人對，非人者，非耳非目非口鼻，非心意識也。既已非耳非目非口鼻非心意識矣，我何在？我相盡即道。即已無耳無目無口鼻無心意識，即天下之耳目口鼻，一時頓盡矣，人何在？人相盡即教。教之一字，尤爲喫緊，位天育物，總是教體。心淨土淨，曰位，胎卵滅度，曰育。性如是教，非是強爲，爾我生死，了不可得。噫，金口未宣，木鐸先啓，涅槃妙路，實肇數仞，天人導師，非孔誰歸？莊去孔聖未遠，七篇之中，半引孔語，語語破生死之的，儻謂蒙莊不實，則《中庸》亦僞書矣。（《錢校·大宗師》，卷23，頁81）

此處順著《中庸》第一章的文理「天命之性，率性之謂道，修道之謂教……喜怒哀樂之未發，謂之中；發而皆中節，謂之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之達道也。致中和，天地位焉，萬物育焉。」融入三教思想；以「不生不死之本體」解釋「天命」、「道」，基本上是佛家觀點，而中郎於此是通貫道家、儒家立說的，道家無而妙有的道體，儒家生生不息的創造實體，與釋家「不生不死之本體」本質不同，但其爲無相實存的普遍性真理則一，他即據此而混同三教之「道」，進而將修道之教化約爲「自然」而已，只要「非耳非目非口鼻非心意識」六根滅盡，則自然是道，也自然是教——心淨土淨，胎卵滅度，和同萬物了。三教既然可以匯通爲一，以時間論，孔學最早，故曰「天人導師，非孔誰歸」，而莊子「去孔聖未遠，七篇中半引孔語，語語破生死之的」。「無」、「自然」的確是三教共法，但中郎著眼於此，又特別標舉儒學，只是面對萬曆二十六年（1598）政局的不安，重新思考出的自我安頓之道。

約在同時的佛學作品——《西方合論》，也展現內歛的思想傾向，此書以華嚴疏釋淨土，一改吳令時期的狂禪信仰，聖嚴《明末佛教研究》推崇此書