臺大中文學報　第三十六期
2012 年 3 月　　頁 157~192
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

竟陵派詩學視野中的《莊子》詮釋

——譚元春《遇莊》論析

謝　明　陽*

提　　要

譚元春晚年著有《遇莊》一書，此書的寫成意味著竟陵派詩學與《莊子》之間具有雙向會通的關係：一方面，鍾惺與譚元春建構竟陵派的詩歌理論時，曾化用了莊子與道冥合的思想；另一方面，待竟陵派的詩歌理論建構完成後，譚元春又將竟陵詩學的內蘊融入於《莊子》的解讀。本文以《遇莊》一書爲討論對象，用意即在於探究竟陵派詩學視野中的《莊子》詮釋呈現何種樣貌，以及此一詮釋理路在《莊》學史上的特殊性。文章將先考察「《遇莊》的成書經過」，並釐清《遇莊》與譚元春評點《莊子南華眞經》之間的關係；其次則以「藏去故我的閱《莊》態度」、「海中拾珠的詮《莊》方法」兩個面向，闡發《遇莊》中所提出與莊子精神相遇的門徑；最後以「孤迥而深情的莊子形象」作結，說明此一人格形象其實是譚元春處在與莊子精神合一的狀態中，自我生命的一種投影。

關鍵詞：莊子、詩學、竟陵派、譚元春、《遇莊》

本文於 100.12.15 收稿，101.02.22 審查通過。
＊國立東華大學中國語文學系教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

Tan Yuan-Chun's *Yuzhuang*: The Interpretation of the *Zhuangzi* in the Jing-Ling School's Poetic Perspective

Hsieh Ming-Yang*

Abstract

Tan Yuan-Chun writes the *Yuzhuang* in his late years, and its completion denotes a mutual interrelationship between the *Zhuangzi* and the poetics of the Jing-Ling school. While constructing the Jing-Ling poetics, Zhong Xing and Tan Yuan-Chun adopt Zhuangzi's thought "fusing with Tao"; after the Jing-Ling poetics is completed, Tan interprets the *Zhuangzi* with it.

With the *Yuzhuang* as the subject of discussion, the article explores the interpretation of the *Zhuangzi* from the perspective of the Jing-Ling poetics and presents the particularity of this interpretation in the history of *Zhuangzi* studies. Firstly clarified are the writing process of the *Yuzhuang* and the relation between the *Yuzhuang* and Tan's criticism on the *Zhuangzi*. The method in the *Yuzhuang* of experiencing the essence of the Zhuangzi's thought is secondly elaborated. The last part of this article concludes that the solitary and affectionate Zhuangzi in Tan's opinion is actually an image he project himself on when he grasps the spirit of

* Professor, Department of Chinese Language and Literature, National Dong Hwa University.

臺灣大學學術期刊資料庫

Zhuangzi's philosophy.

Keywords: Zhuangzi, poetics, Jing-Ling School, Tan Yuan-Chun, *Yuzhuang*

臺灣大學學術期刊資料庫

臺灣大學學術期刊資料庫

竟陵派詩學視野中的《莊子》詮釋

——譚元春《遇莊》論析

謝　明　陽

一、前　言

竟陵派是以鍾惺（1574-1625）、譚元春（1586-1637）爲首的晚明詩學流派。鍾、譚二子結識於萬曆三十二年（1604），二人定交後，年紀較長的鍾惺即以亦師亦友的身分帶領譚元春逐步開創竟陵派的詩學事業。鍾、譚二子經營詩派的策略，歸納起來約有下列三端：其一，遊歷南京、北京等地，結交四方文友，爲詩派的發展尋求廣大群體的認同；其二，努力琢磨詩藝，形成清幽冷峭的詩風，以引領文壇風騷；其三，共同編選《詩歸》，將詩學思想落實爲細緻深微的評點，營造出新的美學範式。詩人、詩風、詩評，三項條件俱足，是以竟陵派能繼公安派而崛起，並以所向披靡的聲勢席捲晚明壇坫。[1] 特別值得注意的是萬曆四十五年（1617）刊刻的《詩歸》一書，不僅標誌著竟陵派詩學思想的成熟與定型，對於竟陵詩學的傳播更發揮了關鍵的作用。

天啓五年（1625）鍾惺病故，譚元春成爲竟陵派後期的領導者，仍然持續拓展竟陵派的詩學勢力，時人嘗云「一時同人於友夏以物宗推之」、[2]「海內

1　關於竟陵派的形成與發展，參陳廣宏：《竟陵派研究》（上海：復旦大學出版社，2006 年），頁 131-316。

2　明・陳際泰：〈鵠灣集序〉，收入明・譚元春：《譚元春集》（上海：上海古籍出版社，1998 年），附錄一，頁 946。陳際泰（1567-1641），字大士，江西臨川人，崇禎七年（1634）進士。此文作於崇禎五年（1632）。

臺灣大學學術期刊資料庫

奉譚子之教也久矣」，[3] 所言皆顯示了譚元春於崇禎詩壇的宗匠地位。譚元春晚年著有《遇莊》，此書曾被視爲竟陵派繼《詩歸》之後的另一部重要著作，如高世泰（1604-1676）〈譚友夏先生鄉賢檄〉云：

> 《詩歸》一選，手闢蠶叢；《遇莊》數篇，神傳蝶夢。揖古人於煙霜冰雪之中，開後學以靈樸蒼寒之緒。微言可尋，伊誰之力？[4]

論中將《詩歸》與《遇莊》並列，認爲二書皆能「揖古人」而「開後學」，使古人、後學的素樸靈心交會於蒼茫冷峭之中，此意即是鍾惺〈詩歸序〉所謂「引古人之精神以接後人之心目」。[5] 由此可見，《詩歸》與《遇莊》的寫作旨趣當有相通之處。進一步推申，《遇莊》的成書其實也說明了竟陵派的詩學與《莊》學之間具有交互融攝的關係：一方面，鍾、譚二子曾運用莊子思想來表現竟陵派虛懷獨往的詩學精神；另一方面，譚元春也將建構完成的竟陵詩學反饋於《莊子》的閱讀。關於前者，當代學者的相關論述已多，以研究竟陵派成就最高的陳廣宏《竟陵派研究》爲例，其書即明白指出：「鍾、譚是將一種與道冥合的認知方式完全運用於包括創作活動與鑒賞活動在內的整個文學審美活動之中。」並云：「這種內向超越的審美精神，其源頭可以追溯到道家虛心應物的認知方式及其清靜無爲的生活態度。」[6] 至於後一議題，目前仍未受到學界充分的關注，因此，本文嘗試以《遇莊》一書爲討論對象，探究譚元春如何透過竟陵派的詩學視野來詮釋《莊子》，以及此一詮釋理路在《莊》學史上的特殊性。下文，我們將先考察《遇莊》的成書經過，作爲全文論述的基礎；其次則闡發《遇莊》中所提出與莊子相遇的方法，此部分的討論又可細分爲閱

---

3 明・張澤：〈譚友夏合集序〉，收入《譚元春集》，附錄一，頁 946。張澤，字草臣，南直隸吳江人。此文作於崇禎六年（1633）。

4 明・高世泰：〈譚友夏先生鄉賢檄〉，收入《譚元春集》，附錄二，頁 956。高世泰，字彙旃，南直隸無錫人，崇禎十年（1637）進士，官至湖廣提學僉事。此文作於崇禎十四年（1641）。

5 明・鍾惺：《隱秀軒集》（上海：上海古籍出版社，1992 年），卷 16，頁 235。

6 分見陳廣宏：《竟陵派研究》，頁 342、418。論中雖泛稱「道家」，但「與道冥合」、「虛心應物」的認知方式主要是就莊子而言。

臺灣大學學術期刊資料庫

讀者的主體修養、閱讀對象的客體認識兩個層面；文章最後總結於譚元春對於莊子人格形象的體知，藉以呈顯譚子與莊子精神相遇的生命樣態。

二、《遇莊》的成書經過

〈遇莊序〉文末題署「崇禎乙亥夏五閉戶人譚元春序於嶽歸堂」，[7] 乙亥爲崇禎八年（1635），當時譚元春五十歲，距其辭世時間僅有兩年，故《遇莊》算是晚年作品。另觀譚元春〈答潘昭度中丞書・其一〉云：

> 春五十老矣，獨好思古人，落想出口之時，或偶一得之，則喜忭終日，又思得向大人君子而知我者告之，正未知負笈何日耳。今夏著《遇莊總論》一書，匆匆不遑印。[8]

同樣證實此書成於譚元春五十歲時，也就是崇禎八年的夏天。但〈遇莊序〉也提到：「童年讀《莊》，未有省也。十五年間凡六閱之，手眡出沒，微殊昔觀。」[9] 可知《遇莊》的著成雖晚，卻凝聚著譚元春多年的心血。

譚元春稱其書爲《遇莊總論》，有時又稱爲《遇莊》。〈寄凌茗柯〉云：

> 頃刻有《遇莊總論》一冊，可供噴飯，函中不能附往。[10]

〈寄劉同人〉則云：

> 《遇莊》五冊寄用。[11]

前說先言《遇莊總論》爲一冊，後說則言《遇莊》有五冊，前後冊數明顯不同，可見二名最初的指涉應當有別。譚元春另曾評點《莊子南華眞經》三卷傳

---

7 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 903。

8 《譚元春集》，卷 32，頁 860。潘昭度，即潘曾紘（？-1636），浙江烏程人，萬曆四十四年（1616）進士。

9 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 902。

10 《譚元春集》，卷 32，頁 878。凌茗柯，即凌義渠（1593-1644），浙江烏程人，天啓五年（1625）進士。

11 《譚元春集》，卷 32，頁 866。劉同人，即劉侗，湖廣麻城人，崇禎七年（1634）進士。

臺灣大學學術期刊資料庫

世，此書開端先載復社領袖張溥（1602-1641）〈莊子序〉、譚元春〈遇莊序〉兩篇序文，正文則收錄《莊子》三十三篇全文，隨文並附譚元春評點，另於各篇篇末設有〈總論〉。[12] 對照黃虞稷（1629-1691）《千頃堂書目》所記：「譚元春《譚子遇莊》三卷。」[13] 標明的卷數與譚元春評點的《莊子南華眞經》相合，則譚評《莊子南華眞經》當即是〈寄劉同人〉所說的《遇莊》，[14] 此書各篇的〈總論〉當即是〈寄凌茗柯〉所說的《遇莊總論》。《遇莊總論》只是《遇莊》的一部分，故二者冊數不同。不過，譚元春對於書名的稱呼有時也並不嚴謹，例如〈答潘昭度中丞書・其二〉云：「近刻《遇莊》一冊，尋味稍別，因風請教，不勝仰止。」[15] 又如〈與萬茂先〉云：「家製色布一端，《遇莊》一冊，寄意。」[16] 二文所稱的《遇莊》均爲一冊，則當是《遇莊總論》的簡稱。爲了避免書名的混淆，本文沿襲慣說，以《遇莊》一名代指《遇莊總論》；至於《千頃堂書目》著錄的三卷本《譚子遇莊》，則以現存刊本爲據，名之曰譚元春評《莊子南華眞經》。

前引譚元春〈答潘昭度中丞書・其一〉作於崇禎八年（1635），〈其二〉則作於崇禎九年（1636）。[17] 前一封信尚云「今夏著《遇莊總論》一書，匆匆不遑印」，後一封信已云「近刻《遇莊》一冊」，可推知《遇莊》的刻成應在

[12] 見明・譚元春評：《莊子南華眞經》（臺北：國家圖書館藏，明崇禎刊本）。此書亦收入嚴靈峰編《無求備齋莊子集成續編》第 27 冊（臺北：藝文印書館，1974 年），與國家圖書館藏本相較，二書版式全同，惟文字漶漫處不一，於辨讀時可以相互參照。

[13] 清・黃虞稷：《千頃堂書目》（上海：上海古籍出版社，1990 年），卷 16，〈道家類〉，頁 434。

[14] 張溥〈莊子序〉云：「張受先少銳道學，年來竟杜門導引，寡食少言，窺其意，亦在老、莊間。余間與語，亟稱友夏《遇莊》爲長。」正是將譚評《莊子南華眞經》稱爲《遇莊》。見明・張溥：〈莊子序〉，收入譚元春評：《莊子南華眞經》，頁 5。張受先，即張采（1596-1648）。

[15] 《譚元春集》，卷 32，頁 862。

[16] 《譚元春集》，卷 32，頁 884。萬茂先，即萬時華（1590-1639），江西南昌人。

[17] 繫年據陳廣宏：〈鍾惺、譚元春文學活動繫年〉，《竟陵派研究》，附錄一，頁 549、551。

臺灣大學學術期刊資料庫

崇禎八、九年之際。此一卷本的《遇莊》，後來附入譚元春《鵠灣集》之後，《中國古籍善本書目》載錄：「《鵠灣集》九卷《遇莊》一卷，明譚元春撰，明末刻本。」[18] 明末刻本《鵠灣集》尚有孤本藏於湖北省圖書館，惟《遇莊》的部分已經殘缺，僅存〈遇莊序〉及《遇莊總論》第二十二至第三十三篇。[19] 至於譚元春評《莊子南華眞經》的刊刻經過，張溥〈莊子序〉言之頗詳：

> 《莊子》本多，亡慮數十，莫詳于焦氏，泛濫通涉，心每不開。前寓京邸，從于司直所見譚友夏評本最善，攜歸鈔錄，語多未全。及譚服膺示友夏寄書，得覩全評，又讀其《遇莊論》三十三篇，言辭親切，若與莊語。門下士好讀之，競借傳寫，書不留筐，遂圖摹板。服膺令清，不言而治，輒詩文贈答云：「友夏於《易》、《詩》、《禮記》、三《傳》、《國語》、《離騷》、《史記》、前後《漢書》皆有評，若以餉客，願先《莊子》。」既聞刻成，許操筆作序。[20]

于司直，即于奕正（1594-1636），嘗與劉侗合著《帝京景物略》。譚服膺，即元春之弟譚元禮（？-1636），崇禎四年（1631）進士，授浙江德清縣令。[21] 起初，張溥於京師于奕正處得到譚元春的《莊子》評本，攜歸鈔錄，但所見並非全帙，直到崇禎八年，元春之弟元禮出示全評以及《遇莊總論》三十三篇，張溥才得以一覽譚元春評釋《莊子》的全部內容，並因爲門下士好讀之，故有摹版之想。當時，譚元禮擔任德清縣令，政令清簡，因得閒暇刻印是書，書成之後由張溥撰序推薦。張溥序文最後言及：「《莊子》比刻成，服膺已逝，三卷書耳，爲時忽有河山之異。今將寄友夏並此序，埋一通于服膺墓側，庶幾託

---

[18] 中國古籍善本書目編輯委員會：《中國古籍善本書目》（上海：上海古籍出版社，1998 年），卷 26，〈集部・明別集類〉，頁 856。

[19] 參陳杏珍：〈遇莊校語〉，收入《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 904。

[20] 張溥：〈莊子序〉，收入譚元春評：《莊子南華眞經》，頁 3-4。

[21] 譚元春兄弟六人，依序爲元春、元暉、元聲、元方、元禮、元亮。見〈先府君志銘〉，《譚元春集》，卷 25，頁 697。又《復社姓氏傳略》載：「譚元禮，字服膺，崇禎辛未進士，受德清令。」見清・吳山嘉：《復社姓氏傳略》（北京：中國書店，1990 年），卷 8，頁 20。

臺灣大學學術期刊資料庫

孝標之答秣陵也。」[22] 知譚元禮刻畢此書之後，竟忽然過世。考譚元禮卒於崇禎九年，[23] 則《莊子南華眞經》必刻於此年以前，與一卷本《遇莊》的刊行時間相去不遠。今收錄於上海古籍出版社本《譚元春集》的《遇莊》，是點校者陳杏珍以一卷本《遇莊》爲底本，並由《莊子南華眞經》的〈總論〉輯得原書缺損的部分，彙整校訂而成。

關於《遇莊》書名的由來，譚元春〈與舍弟五人書〉曾有詳細說明：

> 《莊子》則我五、六年苦心得趣之書。今春又看得諸家注，又參訂過郭注，方自信爲不謬不僻。若未看諸家注，自是貢高虛勇狂慧，未必無大失也。名曰《遇莊》，道路間或一遇之，不敢以爲堂室在此。然嵇中散云：「此書那復須註？」眞是名言。不可註，或可遇耳。莊子亦云：「有能通其解者，是旦暮遇之也。」則莊子未嘗不許人遇矣。非但鈍根如我，只可一遇，即聖賢知慧絕頂，不遇之，亦竟不遇之矣。孫登長嘯一聲，嵇、阮可謂遇矣，而猶怪其冥默不言，是於一遇之外，而求多於孫登，其可得乎？王烈遇石髓，而嵇公不遇，雖導之使往，留之使食，其可得乎？遇仙不必同升，遇佛不必同證，亦只要本來有此根器，此後留下種子，而必欲同升同證，其又何可得耶？「遇」之爲言，甚活甚圓。莊子與讀《莊子》者，俱可不罪我妄也。[24]

對照張溥〈莊子序〉「及譚服膺示友夏寄書，得覩全評」之語，可推知此文當即是譚元禮出示於張溥的友夏來信；信中所言費五、六年苦心而得的《遇莊》，當即是《莊子南華眞經》全評本。若從《莊子》原書探尋出處，《遇莊》之「遇」出自〈齊物論〉：「萬世之後而一遇大聖，知其解者，是旦暮遇

[22] 張溥：〈莊子序〉，收入譚元春評：《莊子南華眞經》，頁 7。「託孝標之答秣陵」，劉孝標於友人劉沼亡故後，作〈重答劉秣陵沼書〉，張溥引以爲喻。

[23] 譚元春弟譚元聲所撰〈先兄未刻詩文小引〉云：「元聲兄弟六人，造物忍奪其半。回憶十年以往，仲氏早逝，已殘我枝上之飛鳴。何堪兩載之中，伯、季雙亡，忽失我門內之師友。」據「兩載之中，伯、季雙亡」之語，可推知譚元禮早譚元春一年卒，即卒於崇禎九年（1636）。此文收入《譚元春集》，附錄一，頁 948。

[24] 《譚元春集》，卷 27，頁 747。

臺灣大學學術期刊資料庫

之也。」[25] 譚元春自信其書可以與莊相遇，顯有意以後世之知解《莊子》者自居。文中，並一連用了三個與嵇康相關的典故來闡發「遇」字的深意：其一，嵇康曾對注解《莊子》的向秀說：「此書詎復須注？徒棄人作樂事耳！」[26] 譚元春稱述此語，用意在於說明《莊子》不可注而可遇。因爲注《莊》是思維活動、理性認知，注解者與莊子不免處於相互對立的狀態；遇《莊》則是精神契入、情意感通，閱讀者與莊子已然融合爲一。兩相比較，後者才是體悟莊子思想的最佳途徑。其二，阮籍於蘇門山遇孫登，嵇康亦於汲郡山遇孫登，孫登與二人相遊而無所言說，嵇、阮皆曾以言語求之。[27] 此一典故，進一步強調了「遇」的本質在於心靈的印合，此中精妙處本非語言所能描述，反之，話語彌繁，可能去道彌遠。其三，嵇康曾與王烈共入山，王烈得石髓，食之如飴，餘半與康，卻凝結爲石，王烈因而歎曰：「叔夜志趣非常而輒不遇，命也！」[28] 第三個典故，表明了遇或不遇並非吾人所能操控，其中有機緣存焉。即使相遇，眾人的根器皆不相同，受莊子思想薰陶感染的狀況也不盡一致，人人都可以擁有屬於自己的莊子想像，所謂「遇仙不必同升，遇佛不必同證」，與莊相遇亦不定與之同逍遙。總括來說，譚元春認爲「遇」字甚活甚圓，因爲「活」，所以《莊子》的詮釋可以不斷生成，不斷創造；因爲「圓」，所以《莊子》的詮釋可以圓融多變，沒有固定僵化的規矩。

然而，譚元春畢竟將與莊子相遇的感受化爲語言，形諸文字。爲了避免陷入語言無法契道的困境，譚元春也學習莊子的表達方式，特別強調「卮言」的重要性，《遇莊・閱寓言》云：

---

[25] 晉・郭象注，唐・成玄英疏：《南華眞經注疏》（北京：中華書局，1998 年），卷 1，頁 54。

[26] 參南朝宋・劉義慶著，南朝梁・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），〈文學〉，頁 206，劉孝標注引〈向秀別傳〉。

[27] 參唐・房玄齡等：《晉書》（臺北：鼎文書局，1992 年），卷 49，〈阮籍傳〉，頁 1362；卷 49，〈嵇康傳〉，頁 1370；卷 94，〈隱逸傳〉，頁 2426。據《世說新語・棲逸》記載，阮籍於蘇門山所遇之眞人莫知姓名，《晉書》指爲孫登，實屬附會。

[28] 參《晉書》，卷 49，〈嵇康傳〉，頁 1370。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 繁緒單辭，觸情觸物，謂之巵言。此則手口之間，無日不出，如人飲酒，日弄一巵，天倪融美，窮年不休，所謂閉門著書多歲月也。士生浮世，然不然，可不可，萬喙爭鳴。莊子非如是立言，連犿無極，決難持久，故曰「莫得其久」。[29]

就發言的動機來說，「巵言」是觸情觸物而興起的語言，觸者，一時之觸發感動，是人情與外物的隨機遇合，而非刻意爲之；就語意的傳達來說，「巵言」是以單辭體現繁緒的語言，意即語辭雖然固定，卻可以引發繁多的思緒、無窮的意義。如此的語言，沒有特定立場，沒有固定解釋，作者可以如人飲酒，日弄一巵，著書以窮年。這是《莊子》和以天倪、曼衍窮年的「巵言」，也是譚元春自期於《遇莊》的表達方式。

三、藏去故我的閱《莊》態度

與莊子相遇雖然不能強求，但也並非全無門徑。〈遇莊序〉所提出的「藏去故我」之論，即是讀者在閱讀《莊子》時應該具備的首要條件，論云：

> 閱《莊》有法，藏去故我，化身莊子，坐而抱想，默而把筆，泛然而遊，昧昧然涉，我盡莊現。循視內外，其有不合者，聽於其際與其數。如咒咒物，物利咒止，又如物獲咒益，不晰咒故，因而遇之，芒昧何極。[30]

故我即〈齊物論〉「吾喪我」之「我」，也就是有欲念、有成心的我。讀者必須先喪去我執，才能以冥默抱想的姿態閱讀《莊子》，使純粹精神的眞我泛然而遊，於昧昧然中與莊子交涉。此時閱讀者已提升至「吾喪我」之「吾」，[31]

---

29 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 926。

30 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 902。

31 〈齊物論〉：「今者吾喪我。」釋德清注：「吾，自指眞我。喪我，謂喪忘其血肉之軀也。」見明・釋德清：《莊子內篇注》（上海：華東師範大學出版社，2009 年），卷 2，頁 21。

臺灣大學學術期刊資料庫

並與作者交融爲一，分不清誰是莊子，誰是我，故謂「我盡莊現」、「化身莊子」。秉持此一閱讀態度省察《莊》書內外，若仍有與己未能盡合之處，也只能聽而任之，僅就相契的部分感知。譚元春以誦念咒語作爲譬喻：一如以咒語祈願時，應用眞誠虔敬的心靈來感通神明，直到獲得物利而咒語方止，同樣的，讀《莊子》書也應該滌除情欲，使精神保持在純淨清明的狀態，才能讓莊子現身，與莊子遇合；又如施用咒語時，雖因咒語而獲益，仍無法明白此一神奇力量的來由，同樣的，讀者與莊子相遇於恍惚芒昧之中，此時情識已泯，彼我兩忘，又何嘗知其所以然哉？如此說來，譚元春是將《莊子》的閱讀視爲一種近乎宗教性質的神祕體驗，此一神祕體驗的最高境界即是妙應鬼神，〈遇莊序〉又云：

> 予既化身爲莊矣，遇莊者，夫豈予哉？且夫景純有筆，入夢求還；輔嗣玄理，出冢相告。精文妙道，鬼神所戀。如此，吾不忘莊，莊必繞吾。晨宇夜池，劃剔吾膺臆，濕吾硯，往來不絕，豈旦遇也？[32]

郭璞神靈進入江淹夢中，索回五色彩筆，江郎因而才盡；[33] 王弼鬼魂出於荒塚，與陸機暢論玄理，陸機心服其能。[34] 精文妙道向爲鬼神所係戀，譚元春自信《遇莊》也是在類似的情境下誕生，此時與莊子的相遇已不止於「道路間或一遇之」，而是與莊生魂魄晨夕相處，並由莊生刻劃胸臆，執筆濕硯，代爲完成《遇莊》的寫作。鬼神之論似涉玄虛，但事實上，譚元春此說正是莊子思想的發揮，且看《莊子・人間世》云：「瞻彼闋者，虛室生白，吉祥止止。夫且不止，是之謂坐馳。夫徇耳目內通而外於心知，鬼神將來舍，而況人乎！」[35]

---

32 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 903。

33 參南朝梁・鍾嶸著，曹旭集注：《詩品集注》（上海：上海古籍出版社，1994 年），〈詩品中〉，頁 306。

34 一說與王弼鬼魂相遇者爲陸雲。參南朝宋・劉敬叔：《異苑》（北京：中華書局，1996 年），卷 6，頁 53。

35 《南華眞經注疏》，卷 2，頁 83-84。

臺灣大學學術期刊資料庫

文中「坐馳」當從正面義解，釋爲「凝神以坐，而四應如馳」，[36] 意謂形體雖端坐於此，虛靜之心卻可與天地萬物奔馳交感，即連鬼神亦將前來舍止。這是心齋工夫所企及的境地，也是譚元春得以感悟莊子的奧祕所在。

讀《莊子》者可以和莊子相遇，尚有一基本前提，即：莊子與後世讀者擁有類似的人生經驗、相同的心理結構，以及因此而形成的共通的人格志趣。如《遇莊・閱逍遙遊》所揭示：

> 美胸期者，今古同聲，謂之天海空洞。吾笑莊子，亦猶夫人之言也哉！從而廣之宕之，杳忽雜之，綿邈究之，吾想其弄筆如目睹矣。[37]

此一論點可對應於宋人姚勉所言：「古今人殊，而人之所以爲心則同也。心同，志斯同矣。是故以學詩者今日之意，逆作詩者昔日之志，吾意如此，則詩之志必如此矣。」[38] 但姚勉提出的是一個全稱的命題，譚元春則作進一步的限定，認爲古人與今人皆須是襟期懷抱之美善者，方可透過相通的生命情志，同聲相應於海天遼闊處。然而，即使具備相同的心理結構，讀者對於莊生之書，仍應推廣之，放宕之，錯雜之，參究之，加諸以長時間的體會，才得以契悟書中的旨趣。關於此一閱讀歷程，〈閱知北遊〉中有更細緻的描述：

> 此《南華》參也。何謂《南華》參？……參者，不論何時何地何語，何人相對，但我無思無慮，無處無服，無從無道，無視無聽，澹而靜，漠而清，調而閑，恍恍冥冥，梅梅晦晦，至於榻穿石窗，柯爛桶脫。有一日焉，如泉脈初動，如雷乍響，如醉僧顛不止，如入水人笑不止，生死大事忽明，弢解衰墮，便足酬莊先生一片救度婆心也。[39]

---

[36] 用王夫之語。見清・王夫之：《莊子解》（長沙：嶽麓書社，1993 年，《船山全書》第 13 冊），卷 4，頁 134。「坐馳」的解釋，另參王叔岷：《莊子校詮》（臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999 年），頁 135。

[37] 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 904。

[38] 宋・姚勉：〈詩意序〉，《雪坡舍人集》（臺北：新文豐出版公司，1989 年，《叢書集成續編》第 131 冊），卷 37，頁 694。

[39] 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 921。

臺灣大學學術期刊資料庫

《莊子・知北遊》云：「無思無慮始知道，無處無服始安道，無從無道始得道。」「澹而靜乎！漠而清乎！調而閒乎！」「媒媒晦晦，無心而不可與謀。」[40] 譚元春化用諸語於論述中，藉以說明「藏去故我」的讀《莊》的態度是一種無所思慮、淡漠閒適的精神狀態。此一精神狀態恰如入定參禪，若能不懈不怠，持之以恆，必有「榻穿石窗，柯爛桶脫」的一天，此時「泉脈初動，如雷乍響」，讀者終能豁然開朗，得到最深刻眞切的體悟。若用莊子本身的話語來表示此一過程，則如〈大宗師〉所言，體道者當先三日外天下，七日外物，九日外生，而後才能朝徹而見獨，才能無古今而入於不死不生。[41] 因此，《莊子》的閱讀不是一般意義的認知活動，而是一段參禪證道的歷程，從漸修以迄頓悟，雖須假以時日，但並非刻意求之，此正是〈遇莊序〉所謂：「端居絕念，可以一遇；逐步追逋，忽失其處。」[42]

譚元春曾舉自己閱讀《莊子》的實際經驗來作說明。《莊子・天地》篇「夫子問於老聃」的寓言中，老聃曾對孔子說：「丘，予告若，而所不能聞與而所不能言。凡有首有趾、無心無耳者眾，有形者與無形無狀而皆存者盡無。其動止也，其死生也，其廢起也，此又非其所以也。」[43] 此段文句的文意極難索解，譚元春即曾以「藏去故我」的方式加以體會，〈閱天地〉云：

> 向閱前賢注疏，俱失之。忽一日靜坐，取白文細諷，胸懷洞然。後閱《焦氏筆乘》相印，始喜有一人同者。大段讀經子仙佛書，不須饒舌強解，只清心冥目，讀白文，消歸一二字，即自洞然無誤也。[44]

前賢的注疏也算是先入爲主的一種「故我」，故當掃去，直接閱讀白文，直接與莊子會面。此時，讀《莊子》者只須靜坐細諷，清心冥目，讓精神不被外在的種種物慾情思所干擾，自能洞察莊子所欲表達的意旨。譚元春後來發現焦竑

[40] 分見《南華眞經注疏》，卷 7，頁 420、430、424。
[41] 參《南華眞經注疏》，卷 3，頁 148-149。
[42] 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 903。
[43] 《南華眞經注疏》，卷 5，頁 244。
[44] 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 913。

臺灣大學學術期刊資料庫

（1540-1619）《焦氏筆乘》之說與己見相同，[45] 得此事後的驗證，更可證明此一閱《莊》態度的有效性。當然，明白文意只是閱讀《莊子》的初步階段，欲與莊子心靈交會，仍須超越字句的限制。試觀《莊子南華眞經》中，譚元春評〈齊物論〉「旦暮得此，其所由以生乎」一句云：「只可靜讀，不可著一語。」評〈天運〉「北門成問於黃帝」一段云：「齋心細讀，可以目斂。」又評〈知北遊〉「冉求問於仲尼」一段云：「想頭遠，文法遠，須默默尋味。」[46] 諸評語皆將閱讀《莊子》的最終證悟，指向了文字之外的靜心默想，亦惟如此，才能達到〈閱應帝王〉所指出的閱讀境界：

> 予竊謂《莊子》之妙，似不當豎一義，拈一語，信心游行，隨手摹索，反在無字句處，有一漆園叟栩栩見夢也。[47]

莊周夢蝶，栩栩然蝴蝶也，已分不清自己究竟是莊周還是蝴蝶，此之謂「物化」。[48] 譚子夢莊周，栩栩然莊周也，同樣也分不清自己究竟是譚元春還是莊周，此之謂「藏去故我，化身莊子」。

不僅閱讀《莊子》必須遇之，譚元春並且主張：閱讀山水、閱讀詩歌，同樣應該與所觀照的對象遇合。就山水而論，例如《古詩歸》收錄謝朓〈之宣城郡出新林浦向板橋〉一詩，譚元春於「囂塵自茲隔，賞心於此遇」句下評曰：「遇字妙。」[49] 又如譚元春〈秋尋草自序〉云：「入西山恍然，入雷山恍然，入洪山恍然，入九峰山恍然，何恍然之多耶？然則予胸中或本有一恍然以來，而山山若遇也。」[50] 二處皆拈出「遇」字來表明遊賞者與山水之間的對應關

---

[45] 焦竑對於〈天地〉篇此段文句的解說，見明・焦竑：《焦氏筆乘》（北京：中華書局，2008 年），〈別集〉，頁 581。另見明・焦竑：《莊子翼》（臺北：新文豐出版公司，1985 年，《正統道藏》第 60 冊），卷 3，頁 824。據焦竑的解釋，中間一段文句應斷作：「凡有首有趾、無心無耳者，眾有形者，與無形無狀而皆存者，盡無。」

[46] 分見譚元春評：《莊子南華眞經》，卷 1，頁 8；卷 2，頁 41；卷 2，頁 103。

[47] 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 910。

[48] 參〈齊物論〉，《南華眞經注疏》，卷 1，頁 58。

[49] 明・鍾惺、譚元春編：《古詩歸》，《詩歸》（濟南：齊魯書社，1997 年，《四庫全書存目叢書》集部第 337-338 冊），卷 13，冊 338，頁 30。

[50] 《譚元春集》，卷 30，頁 807。

臺灣大學學術期刊資料庫

係。然而，自然山水畢竟不是眞實人物，觀者與景物的精神相遇又如何可能？對此，可以參考譚元春的兩首五言古詩：

> 靜一上佳山，清光幸我圍。苟非眞游人，山是光或非。山性與人性，所合在依稀。澄衷閱來久，每愛獨往歸。必欲偕而往，同趣安可希？令無叔齊情，夷當自采薇。（〈山謠行〉）
>
> 早夏寒盡脫，園夕餘陰森。不知明所自，如霜白空林。淨衷澄遐觀，漠漠天外尋。良久乃可得，月魂一縷深。（〈新月〉）[51]

山有「山性」，月有「月魂」，顯然，譚元春並不將山月風光視爲無情之物。此點，可借用完形心理學美學家魯道夫・阿恩海姆（Rudolf Arnheim）所說的「表現性」來作說明：「不僅那些有意識的有機體具有表現性，就是那些不具意識的事物——一塊陡峭的岩石、一棵垂柳、落日的餘暉、牆上的裂縫、飄零的落葉、一汪清泉、甚至一條抽象的線條、一片孤立的色彩或是在銀幕上起舞的抽象形狀——都和人體一樣，都具有表現性。」[52] 此種表現性是一種「力的結構」，它存在於物理世界，也存在於精神世界，物理世界與精神世界的質料雖然不同，但彼此的結構類型卻可能相似，所以阿恩海姆又說：「如果在分類時，只以表現性作爲標準，那些具有同種表現性質的樹木和人就有可能被歸併到同一類，它們之間在表現性方面的類似程度甚至比人與人之間的類似程度還要高。」[53] 此先天存在的異質同構之說，爲人與山水的感遇作出了部分解釋，如果再把後天形成的文化因素考慮進去，[54] 則譚元春所說云「山性與人性，所合在依稀」，確實足以成立。山性與人性固有相似之處，然此相似處仍待發

---

51 分見《譚元春集》，卷 3，頁 48、57。

52 美・魯道夫・阿恩海姆著，滕守堯、朱疆源譯：《藝術與視知覺》（成都：四川人民出版社，1998 年），頁 618-619。

53 魯道夫・阿恩海姆：《藝術與視知覺》，頁 620-621。

54 參考童慶炳之說：「物理世界的表現性及其力的結構，和心理世界的力的結構，都不完全是先天的，而是人類長期的生活、實踐在人類頭腦中埋下的線路，是長期的社會實踐積澱和滲透的結果。」見童慶炳：〈心靈與自然的溝通——談「異質同構」〉，《中國古代心理詩學與美學》（臺北：萬卷樓圖書公司，1994 年），頁 174-175。

臺灣哲學學術期刊資料庫

掘，觀賞者必須「澄衷閱來久」、「淨衷澄遐觀」，亦即以澡雪過後的澄淨之心來玄覽山水，並長時間維持此一狀態，才能深入契應自然景物與我心相同的力的結構，正如譚元春所謂「良久乃可得，月魂一縷深」。

再連繫到詩歌的閱讀，譚元春〈選語石居集序〉述及：「夫詩文之道，上無所蒂，下無所根，必有良質美手，吟想鮮集，足以通神悟靈；而又有硯潔思深、惕惕於毫芒之內者，與之觀其恆，通其變，探心昭忒，庶幾一遇之而不敢散。」[55] 詩文創作之道無根無蒂，不易掌握，惟擁有良質美手的詩人，才能感悟神靈，想像出新奇美好的事物；出自其手的作品，也惟有心思潔淨、體察深微的讀者，才能在「美胸期者，今古同聲」的基礎上，探得詩人的心意，與之坦懷相遇。此處，讀者與詩人之「遇」，依然是閱讀的最高意義，而這樣的遇合，同樣要從坐忘喪我的虛靜工夫做起。鍾、譚二子在分別撰寫的〈詩歸序〉中皆嘗言及於此，先觀鍾惺之說：

> 眞詩者，精神之所爲也。察其幽情單緒，孤行靜寄于喧雜之中；而乃以其虛懷定力，獨往冥遊于寥廓之外。如訪者之幾于一逢，求者之幸于一獲，入者之欣于一至。[56]

再觀譚元春之說：

> 夫眞有性靈之言，常浮出紙上，決不與眾言伍。而自出眼光之人，專其力，壹其思，以達於古人，覺古人亦有炯炯雙眸，從紙上還矚人，想亦非苟然而已。[57]

所謂「虛懷定力，獨往冥遊于寥廓之外」、「專其力，壹其思」，都是指凝神定慮、虛靜澄明的生命狀態。讀者進入此一生命狀態，外在環境的喧雜，內在心緒的紛亂，都將汰洗乾淨，不受拘束的心靈方可遊於無何有之鄉，廣漠之野，以感知前代詩人的情思。此時讀者凝視古人，古人亦將以炯炯雙眸還矚，

55 《譚元春集》，卷 23，頁 638。
56 《隱秀軒集》，卷 16，頁 236。
57 《譚元春集》，卷 22，頁 594。

臺灣大學學術期刊資料庫

四目相對中，達到彼此精神合一的境地。譚元春的其他文章，如〈古文瀾編序〉云：「使非貞篤恬澹之人，諷高歷賞，光影相涵，雖甚勤心，亦莫得而取之。」[58] 又如〈醉藥軒遺詩序〉云：「苟非有幽獨剛靜之士，不能寶贊歎，以待才士詩成之日。」[59] 所言「貞篤恬澹之人」、「幽獨剛靜之士」，都是以相同的虛靜修養來要求讀者。這樣的讀詩態度與閱讀《莊子》、閱讀山水相互一致，三者皆可視爲參悟大道的體證過程。

四、海中拾珠的詮《莊》方法

《莊子・天道》篇「世之所貴道者，書也」一段述及：「世雖貴之，我猶不足貴也，爲其貴非其貴也。」又篇末「輪扁斲輪」的寓言中，輪扁描述自己的斲輪之技云：「口不能言，有數存焉於其間。」[60] 譚元春在《遇莊・閱天道》中特別標舉出這兩句話，以爲：「此二語可謂論古讀書之法。」[61] 意思是說，世人讀書不過珍貴書面語言，事實上，語之所貴者在於意，意之所隨者在於道，讀者應該重視的絕非文字糟粕，而是語言文字之外的精微妙道。如此談論讀書之法，可謂直探本源，然而，捨筌無法得魚，非蹄焉能得兔？讀者欲體悟古人所傳達的妙道，仍應以文章意旨作爲根基；欲明白文章意旨，也必然要通過語言文字的詮釋。因此，當我們面對以寓言、重言、卮言所寫成的《莊子》，沉潛於書中的謬悠之說、荒唐之言時，不僅須注重主體精神的虛靜修養，同時也不可忽略客體對象的認識方法。關於此點，〈閱養生主〉中曾有提綱挈領的說明：

> 莊子之書，雖無端無緒無倫，而胸中有主，礦雜金在，海涸珠出，歷然見於中邊。如所謂「遁天倍情，忘其所受」，「安時處順，哀樂不能

58 《譚元春集》，卷 22，頁 601。
59 《譚元春集》，卷 23，頁 614。
60 分見《南華眞經注疏》，卷 5，頁 280、281。
61 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 914。

臺灣大學學術期刊資料庫

入」，皆一部中領要逢原之言也。[62]

無端無緒的《莊子》，各篇皆有旨歸存在，只不過此一旨歸仍有待讀者區隔中邊，方能察知。「中邊」爲佛學用語，意指超越於對立兩邊的「中道」以及執著於一端的「邊見」，在譚元春的用法中，則是就一般意義的中心意旨及邊緣陪襯而言。以〈養生主〉爲例，譚元春認爲此篇的中心意旨在於指責哭老聃者「遁天倍情，忘其所受」，吾人當「安時而處順，哀樂不能入也」，[63] 此二語雖一反一正，然皆論述的要點所在，意味著讀者當認取中道，探得「領要」之言。「領要」者，領會精要，如同礦雜金在，故須礦中撿金；又如海涸而珠出，故須乾涸海水，以便海中拾珠。海涸珠出的譬喻讓我們聯想到〈天地〉篇「罔象得珠」的寓言：「黃帝遊乎赤水之北，登乎崑崙之丘而南望，還歸，遺其玄珠。使知索之而不得，使離朱索之而不得，使喫詬索之而不得也。乃使罔象，罔象得之。黃帝曰：『異哉！罔象乃可以得之乎？』」[64] 罔象因爲無心而得珠，[65] 但無心並非全無方法，而是技進於道，由有法而入於無心。那麼，讀者閱讀《莊子》，究竟應該如何分辨中邊？如何向大海掇拾玄珠？此一解讀技巧仍待實際例證的說明。

莊子雖然身懷玄珠，卻不直接示人，反而以海藏珠，欲讀者自行探索。在譚元春看來，這其實是莊子著書的特殊筆法。〈閱田子方〉云：

> 是篇畫老子新沐圖，形神最妙，而孔知其遺物離人，老自露其遊心於物之初。……吾又思之，點染著色，著人入勝地，古人文妙得是法，而莊尤淵藻。若是篇無畫史解衣、釣丈人見夢、伯昏射臨百仞之淵，而彌望皆百里奚、孫叔敖、有虞氏、凡君，一派陳跡，將著書外物之旨，重宣複談，如耄年人述舊聞，熟爛耳根，書之力，旦暮且朽矣，何自而達於

62 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 906。

63 分見《南華眞經注疏》，卷 2，頁 71、72。

64 《南華眞經注疏》，卷 5，頁 237-238。

65 成玄英疏：「罔象，無心之謂。」見《南華眞經注疏》，卷 5，頁 237。「罔象」，一作「象罔」。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 千古？故令千古恍然於「物初」者，未必非濃淡點染，語言淵華之力也。[66]

論中指出，〈田方子〉篇的中心思想表現在「孔子見老聃，老聃新沐」一則寓言，關鍵語則是老聃告訴孔子：「吾遊心於物之初。」[67] 此篇中，莊子雖借百里奚、孫叔敖、有虞氏、凡君等歷史人物，重複宣揚外物的思想，但聖君賢相的事跡不過是熟爛舊聞罷了，恐怕無法引起讀者太多的興趣。是故，莊子創設「畫史解衣槃礴」、「臧丈人釣」、「伯昏無人射臨百仞之淵」諸則想像奇特的寓言，藉以點染著色，引人入勝，希望藉此淵華的語言吸引後世讀者的目光，使其書得以流傳於千古。以海藏珠既然是莊子不得不然的著書方式，則讀其書者自應循著莊子的敘述策略，迎向大海，悠游涵泳，以期尋得玄珠。再參照〈閱天地〉所述：

> 又深又華，珠光錯落，拾之不勝拾，而其難及常不在珠而在海。海者，不能胎珠，而能藏胎珠之物者也。若是篇無華封祝爲之海，無伯成子高退耕爲之海，無漢陰抱甕爲之海，一啓篋而珠見，無餘味之事也。珠何在？在玄。「泰初有無」一段，是謂玄德。[68]

《莊子》之難及在於海，惟海使得珠可深藏。譚元春以〈天地〉篇爲例，認爲「華封人三祝」、「伯成子高退耕」、「漢陰丈人抱甕」等各則寓言皆爲藏珠之海，若欲眞正指明，玄珠僅在「泰初無有」一段。海雖不能胎珠，但卻有存在的必要，因爲玄珠之可貴不只在於玄珠本身，同時也在於尋覓的過程。也就是說，《莊子》迷人處不在於啓篋則珠現，而在於由虛虛實實的寓言、曲曲折折的文句所構成的汪洋，讓我們可以沉浸其中，摸索領會，也惟有參與閱讀與詮釋的艱辛歷程，吸盡海水，我們才能在《莊子》篇章中找出核心段落，證悟玄珠的所在。所謂「海涸珠出」，意即在此。

然而，〈田子方〉的中心意旨是否眞在「孔子見老聃，老聃新沐」的寓

66 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 919-920。
67 《南華眞經注疏》，卷 7，頁 408。
68 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 912。

臺灣大學學術期刊資料庫

言？〈天地〉篇的中心意旨是否眞在「泰初無有」一段？恐怕不無疑問。這樣的看法只能說是譚元春個人的領會，非但無法客觀驗證，也難以得到普遍的認同。特別是《莊子》的外、雜篇，不少篇章是由不相連貫的章節所組成，篇中的核心段落本不容易確認，也未必眞的存在，欲拾海中之珠，容易流於穿鑿附會。比如〈列禦寇〉，各節文字的意義即不相統屬，但因篇末有「莊子將死，弟子欲厚葬之」的寓言，譚元春遂由此得到靈感，於〈閱列禦寇〉中推斷「此莊子去世之言也」，[69] 進而闡發全篇要義：

> 篇中二語，可以持贈，庶幾乎「虛而遨遊」，「汎若不繫之舟」者哉！故於書將終，身將盡，一敘其志。終日談生死大事，臨命終時，神明落落穆穆，盛水不漏，可謂得力矣。[70]

略去具有自序性質的〈天下〉篇不論，〈列禦寇〉確實是《莊子》正文的最後一篇，莊子之死則成爲全書的最後一段記錄，「書將終」與「身將盡」正可相互呼應。譚元春於此執取玄珠，認爲此篇所呈顯的精神尤爲豁達坦蕩，說理也更加嚴密細緻，原因即在於此文爲莊子的臨終贈言。如此標新立異之說，其實是將寓言錯看成事實，可說是一種誤讀，但從另一個角度來看，譚元春的慧心妙解卻也言人所未言，展現出不同於凡俗的眼光。後來林雲銘（1628-1697）《莊子因》也曾提出類似的說法，認爲〈列禦寇〉：「篇末載莊子將死一段，以明漆園之絕筆於此，猶《春秋》之獲麟，此外不容添設一字。」[71] 其說或是受到譚元春的影響，同樣也只能以可愛而不可信的一偏之見來看待。

除了以核心段落作爲海中玄珠之外，譚元春也以關鍵性的文句來掌握《莊子》各篇的精義，例如〈閱齊物論〉云：

> 莊子〈齊物〉，吾幾無以尋之，嘗瞪目直視，忽如有得。其得甚奇，不在中邊，則以〈逍遙遊〉有曰：「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之

69 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 929。
70 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 930。
71 清・林雲銘：《莊子因》（臺北：藝文印書館，1972 年，《無求備齋莊子集成初編》第 18 冊），卷 6，頁 580。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 外。」是論亦曰：「乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外。」故知齊物即逍遙遊也。……夫〈齊物〉之書，非齊物也，物化之爲齊物。胡蝶夢周，周在胡蝶夢中，是謂物化。[72]

〈逍遙遊〉說藐姑射之山有神人居焉，此神人「乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外」，[73]〈齊物論〉說至人「乘雲氣，騎日月，而遊乎四海之外」，[74] 二處文句幾乎一致，意涵亦無差別，譚元春由此而得悟「齊物即逍遙遊」。文中並以「物化」解釋「齊物」，意謂神人、至人與物同化之後，精神已不侷限於自我，故能自由自在，臻及「逍遙」的境界。此一旨趣的體會，是透過兩篇文章的比對而探得，非從〈齊物論〉直接判讀中邊，所以說「其得甚奇，不在中邊」；但事實上，當譚元春對照關鍵文句之後，〈齊物論〉的中心意旨亦已顯豁。如此的詮釋，也是海中拾珠的一種方式。但譚元春尋找關鍵文句的詮解進路，有時卻也推求過甚，例如〈閱庚桑楚〉云：「妙思是篇，惟『不厭深渺』足以盡之。內、外篇皆是意也，而是篇堅之以天助，鄙之以賈人，恐之以鬼誅，欲其藏於密也，至矣。」[75] 或如〈閱徐無鬼〉云：「如〈徐無鬼〉之篇，其最雜者矣。及讀終篇曰：『古今不代，而不可以虧，可不謂大揚搉乎？』乃知《莊子》全書，揚搉古今大事，特見於此也。」[76] 前論以「不厭深渺」作爲〈庚桑楚〉的中心觀念，後論以「揚搉古今」作爲〈徐無鬼〉乃至於《莊子》全書的撰作主旨，雖然也別有一番理趣，但卻帶有強烈的主觀隨意性，正應驗了譚元春自己的說法：「傳世者之精神，其佳妙者，原不能定爲何處，在後人各以心目合之。」[77] 玄珠究竟何在？最後仍須由自家認取。參照《莊子南華眞經》，譚元春評〈齊物論〉「萬物盡然，而以是相蘊」一句云：「《南華》至

---

72 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 905。
73 《南華眞經注疏》，卷 1，頁 13。
74 《南華眞經注疏》，卷 1，頁 50。
75 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 922。
76 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 923。
77 〈答袁述之〉，《譚元春集》，卷 28，頁 770。

臺灣大學學術期刊資料庫

處，專在此等不著眼、不爛熟語。」評〈人間世〉「氣息茀然」諸字云：「若此四字，文字鮮香，看古人書，當于此幽尋。」又評〈天下〉「謑髁無任，而笑天下之尚賢也；縱脫無行，而非天下之大聖」二句云：「偏處即是妙處。」[78] 凡此，皆透露譚元春所體會的《莊子》要義，主要是向常人所未經意處探尋。

閱讀《莊子》必須海中拾珠，領會要旨，此一讀書法同樣可以延伸到遊歷山水與欣賞詩歌。先論山水的遊歷。《唐詩歸》收錄杜甫〈次空靈岸〉一詩，詩作結尾云：「迴帆覬賞延，佳處領其要。」譚元春評曰：

> 杜詩中頻用「領要」二字，吾嘗取爲讀書法。所謂「盡則安能？身到處莫放過也。」然非解人不能。[79]

杜詩用「領要」二字並不多見，除此詩外，僅有〈渼陂西南臺〉云：「懷新目似擊，接要心已領。」[80] 譚元春所說的「頻用」，並非事實，用意只在於強調「領要」一詞的重要性。關於「領要」的意涵，譚元春借用了宋人羅大經《鶴林玉露》的話語來作說明，此書「觀山水」條記載：「趙季仁謂余曰：『某平生有三願：一願識盡世間好人，二願讀盡世間好書，三願看盡世間好山水。』余曰：『盡則安能？但身到處莫放過耳。』……大抵登山臨水，足以觸發道機，開豁心志，爲益不少。季仁曰：『觀山水亦如讀書，隨其見趣之高下。』」[81] 誠然，年壽有限，宇宙無窮，欲讀盡世間好書，看盡世間好山水，根本是無法達成的夢想，觀覽者只能順隨著個人的見識與情趣，努力把握所能體會的部分。可見「領要」之意雖在於領會精要，但精要之所在原無定處，最終仍是眾人各以其心接領其要。以孤高狷潔的譚元春來說，其所嚮往是幽深靜謐、冷清荒寒的風景，例如〈游玄嶽記〉一文中，譚元春曾對同行的僧人說：

---

78 分見譚元春評：《莊子南華眞經》，卷 1，頁 14；卷 1，頁 24；卷 3，頁 80。

79 《唐詩歸》，《詩歸》，卷 18，冊 338，頁 306。

80 唐・杜甫著，清・仇兆鰲注：《杜詩詳註》（臺北：里仁書局，1980 年），卷 3，頁 183。

81 宋・羅大經：《鶴林玉露》（北京：中華書局，1997 年），〈丙編〉，卷 3，頁 281-282。趙季仁，名師恕。

臺灣大學學術期刊資料庫

游他山人跡不接，從本路出入，稍曲折焉，即幻矣。此山有級有鎖有絚，以待天下人，如人門前路，天下人咸來此山，如省所親，足足相躡，目目相因。請與師更其足目，以幻吾心。[82]

所謂「幻」，指的是欣賞山水時，觀者心靈與自然景物相契合的一種迷醉的精神狀態。一般人跡罕至的山嶽，只須踏尋原來的道路，稍入曲折即可感受到如夢似幻的美感體驗；有「玄嶽」之稱的武當山則不然，天下人咸造訪此山，足之所躡盡皆相同的道路，目之所視也重複一樣的風光，山嶽的渾樸精神早已被天下人的足目所鑿死。因此，譚元春要求引導的山僧能改換遊山路線，變化沿途風景，以尋求人與自然的眞正遇合。在攀登天柱峰時，譚元春即選擇了最幽僻的一條路徑，〈游玄嶽記〉又載：

過斜橋，問斜橋人，上頂有三徑。一爲磴道，人所由三天門是也；一爲官道，由歡喜坡往；一爲樵人道，由銅殿啞入。予樵人，當由啞入。[83]

不由磴道拾級而上，不走公家開闢的官道，譚元春以樵人自居，故走樵人道。此種遊覽方式在於避熟而趨新，離喧囂而就寧靜，借用杜詩「佳處領其要」之句，可以想知，譚元春所欲領會的風光佳處，當在樵人道上一一展現。[84]

山水之玄珠隱匿於眾人不常著眼之處，詩歌之玄珠亦然，同樣也深藏在被忽略的作家、被忽略的作品中。搜尋這些詩人與詩作，便成爲鍾惺、譚元春選評《詩歸》的重要工作，比如《唐詩歸》中，鍾惺評王季友詩曰：

余性不以名取人，其看古人亦然。每於古今詩文，喜拈其不著名而最少者，常有一種別趣奇理，不墮作家氣。[85]

或如譚元春〈詩歸序〉云：

---

82 《譚元春集》，卷 20，頁 546。

83 《譚元春集》，卷 20，頁 549。

84 關於譚元春的山水審美思想，參喻學才：〈鍾、譚的山水文學理論〉，收入張國光主編：《竟陵派與晚明文學革新思想》（武漢：武漢大學出版社，1987 年），頁 238-251。

85 《唐詩歸》，《詩歸》，卷 16，冊 338，頁 282。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 因而代獲無名之人，人收無名之篇，若今日始新出於紙，而從此誦之將千萬口，即不能保其誦之盈千萬口，而亦必古人之精神至今日而當一出，古人之詩之神所自爲審定安置，而選者不知也。[86]

鍾、譚二人選詩，每選取不著名之詩人、不著名之詩篇，重新加以評析，試圖從別趣奇理中探得古人之精神。此中道理，正如譚元春所云：「夫人有孤懷，有孤詣，其名必孤，行於古今之間，不肯遍滿寥廓，而世有一二賞心之人，獨爲之咨嗟彷皇者，此詩品。」具有孤懷孤詣的前代詩人，不以詩作取悅一般讀者，聲名自然不聞於世，這樣的寂寞詩人，惟有等到眞正的賞心之人出現，才可能被其作品所感動，進而抉發其中所寄託的眞意。反過來說：「彼號爲大家者，終其身無異詞，終其古無異詞，反以此失獨坐靜觀者之心，所失豈但倍也哉？」[87] 名家名作，即使有眞氣存焉，也掩蓋在僵化的定評中，失去了激發讀者想像的潛能，欲於其中探求古人精神，只怕愈趨愈遠。這樣的選詩策略，同樣可視爲海中拾珠之詮釋模式的體現。透過《詩歸》的選評，鍾、譚二子不僅以賞心人的姿態證得了古人的孤懷孤詣，同時也建立了新的美學範式，使得詩歌經典的內涵發生了轉移與變化。[88] 此一現象，可以用著名的「影響的焦慮」之說來解釋：[89] 在七子派所建構的盛唐詩正典的影響焦慮之下，鍾、譚二子不得不借助創造性的誤讀，爲唐詩的典範以及本身的創作，尋求新的可能。譚元春嘗言：「詩家變化，自盛唐諸家而妙已極，後來人又欲別尋出路，自不能無東野、長吉一派。」[90] 此一說法，正可視爲竟陵派詩家的自我表白。

---

86 《譚元春集》，卷 22，頁 595。

87 均見〈詩歸序〉，《譚元春集》，卷 22，頁 594。

88 關於《詩歸》的選詩策略，參陳國球：〈復古派選本的反響——鍾惺、譚元春選《唐詩歸》〉，《明代復古派唐詩論研究》（北京：北京大學出版社，2007 年），頁 232-273。

89 哈羅德・布魯姆（Harold Bloom）說：「意義最爲重大的一點（也是本書的中心點）是：影響的焦慮來自一種複雜的強烈誤讀行爲，一種我名之爲『詩的誤釋』的創造性解讀。」見美・哈羅德・布魯姆著，徐文博譯：〈再版前言：玷污的苦惱〉，《影響的焦慮》（南京：江蘇教育出版社，2006 年），頁 14。

90 《唐詩歸》，《詩歸》，卷 31，冊 338，頁 462。

臺灣大學學術期刊資料庫

五、孤迥而深情的莊子形象

閱讀主體的虛靜修養、閱讀客體的要旨認識，兩項條件同時具備，譚元春因而可與莊子相遇於冥漠寥廓之域，與之精神融合爲一。這樣的閱體體驗，可借用喬治・普萊（George Poulet）〈閱讀的現象學〉的說法來作理解：「從我成爲我所閱讀的東西的獵物之時起，我就開始同這個存在分享著使用我的意識，這個存在我已試圖對它界定，它是隱蔽在作品內心深處的意識主體。他與我，我們開始具有一個共同的意識。」[91] 依喬治・普萊之見，讀者和作者皆是「主體」，透過作品「客體」，讀者主體和作者主體的意識可以結合爲一，此一閱讀過程中，讀者雖然遭到作者思想的入侵，使得「我的意識就好像是另一個人的意識」，然而反過來思考，「只要我接受了它們，我就有權利宣稱我是這些觀念的主體」。[92] 對照譚元春〈遇莊序〉所言，與莊子相遇之時，雖然「我盡莊現」，但此刻呈現的莊子其實是我的化身，依然「劃剔吾膺臆，濕吾硯，往來不絕」；因而《遇莊》中所刻劃的莊子形象，終究是譚元春自我生命的一種投影。

關於莊子形象的討論，可從〈天下〉篇開始。莊子此篇自序評介天下學術之大要，其中以「古之博大眞人」老聃、關尹爲一派，「萬物畢羅，莫足以歸」的莊子之學則自立一派。[93] 對此，《遇莊・閱天下》評曰：

> 惟關尹、老聃始爲至極，因讚曰：「古之博大眞人哉！」不離於眞，謂之至人，去才士遠矣，然至人在天人、神人下。觀莊所自道，其有不離宗、不離精之想乎？至人一座，猶似傲然不屑焉。狂哉周也！[94]

---

[91] 比利時・喬治・普萊著，龔見明譯：〈閱讀的現象學〉，收入王逢振等編：《最新西方文論選》（桂林：漓江出版社，1991 年），頁 8。
[92] 分見喬治・普萊：〈閱讀的現象學〉，頁 5、6。
[93] 參《南華眞經注疏》，卷 10，頁 615-618。
[94] 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 930-931。

臺灣大學學術期刊資料庫

〈天下〉篇首段提到：「不離於宗，謂之天人；不離於精，謂之神人；不離於眞，謂之至人。以天爲宗，以德爲本，以道爲門，兆於變化，謂之聖人。」[95] 譚元春據此認定：博大眞人只是不離於眞的至人，其境界尚在天人、神人之下，莊子標舉自己於老聃、關尹之外獨立一派，正是傲然不屑於至人的層級，進而以天人、神人來自我期許。也因此，譚元春文中以「狂哉」二字來評定莊子。事實上，天人、神人、至人，乃至於聖人，皆異名而同實，彼此的內涵並無差別，如郭象所注：「凡此四名，一人耳，所自言之異也。」[96] 譚元春作此奇特體會，雖未能盡合莊子之意，但卻凸顯了莊子「獨與天地精神往來」[97] 的孤高形象。在譚元春心目中，莊子生命境界之高，誠非其他諸子所及，再看〈閱秋水〉的闡發：

> 井蛙不知東海之大樂，神龜、腐鼠、濠魚，苦樂了然，與篇中意似相涉，似不相涉。夜坐思之，忽而得之。蓋莊子之立言，與莊子一生行藏，皆實有身世曠觀，爲諸子著書者所不及。尋其意，眞覺灑然。若耽戀浮世，鼻息頭顱受人招髽，禽魚不來親人，而口談萬物一齊、知命反眞，如好啖肥酒大臠人，與人精言蔬筍清味，祇增醜態耳。[98]

〈秋水〉篇出現井蛙、神龜、腐鼠、濠魚各種魚蟲，令人難以窺測文意脈絡，譚元春起初也困惑於其間，後來才體會到，這是生命與萬物齊一的莊子，以超越世俗的曠達眼光觀看世界，故能假借各種微物，表現出個人灑然峻拔的精神氣象。這樣的莊子形象，自然與「耽戀浮世，鼻息頭顱受人招髽」者大不相同，若用竟陵派的語彙來說，可以謂之「孤迥」。

當然，孤高的莊子並未離棄人間，〈閱天下〉也指出：

> 周也嘅嘆衰晚民生離於王風，儒效不臻，別墨滿天下，故傷心卒章，有

95 《南華眞經注疏》，卷 10，頁 604。
96 《南華眞經注疏》，卷 10，頁 604。
97 《南華眞經注疏》，卷 10，頁 617-618。
98 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 916。

臺灣大學學術期刊資料庫

「後世學者不見天地之純，古人大體」之語。嗚呼！淚與之下矣。[99]

〈天下〉篇有「內聖外王之道，闇而不明，鬱而不發」，「後世之學者，不幸不見天地之純，古人之大體，道術將爲天下裂」之語，[100] 由此數語，譚元春體認到莊子感歎儒學衰微的著書動機，因而閱讀此文時，不禁與之潸然淚下。此中所展現的，即是莊子關切現實人生的儒者情懷。然而，面對戰國時期的動亂殺伐，莊子縱使以深情的目光凝視天下，卻也無處施展滿腔的經世抱負，無可奈何之下，只好反求諸己，化身爲道家思想的傳播者。譚元春於〈閱刻意〉中，曾留意到莊子此一生命情調的轉折：

> 嘗思莊子經世奇抱，哀憫僞薄，所遭昏上亂下，不見於施用。亦胸中有一廣成、軒轅之好，思以封扃形神，餐沃精氣，愼內閉外，傳方度世，而養人民，遂群生，此腸又不可冷。[101]

莊子的心腸縱然未冷，卻只能像〈在宥〉篇的廣成子、黃帝，以抱神守形、愼內閉外的治身之道來化度世人。[102] 偏偏此一安養精氣的思想，又非芸芸眾生所能體認，如〈閱達生〉所云：「達生之人，壹性養氣，遊乎物之初，在人中，其實非人也。」「此皆有一種不內變、不外從事精神，迥異乎蚩蚩之氓者。」[103] 是以莊子仍然是孤迥的莊子，其內心的深情終究難爲世人所察知。

依照譚元春的論述脈絡，莊子內心的深情無由傳達，最後只能將之轉化爲對於友道的追尋與實踐。例如《莊子・大宗師》有「子祀、子輿、子犁、子來四人相與語」、「子桑戶、孟子反、子琴張三人相與友」、「子輿與子桑友」三則寓言，寓言中的人物或相視而笑，莫逆於心，或於友人亡故後鼓琴而歌，或於友人飢寒時裹飯往食之，[104] 一一展現出超然於生死的情誼。對此數則寓

99 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 930。
100 《南華眞經注疏》，卷 10，頁 606、607。
101 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 915。
102 詳「黃帝立爲天子十九年」之寓言，《南華眞經注疏》，卷 4，頁 219-221。
103 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 918。
104 參《南華眞經注疏》，卷 3，頁 150-153、154-158、164。

臺灣大學學術期刊資料庫

言，〈閱大宗師〉論云：

> 或曰：「相視莫逆，裹飯、鼓琴之友，於義何居？」曰：「此性命友也。嗜欲不深，歌哭難斷，人天之事，不得良友開發，憒憒一生。」莊子倔強孤迥，獨於是篇纏綿儔匹，吾敢輕擲臭味哉！[105]

生死之交、性命之友，雖然是寓言情節，但譚元春認爲，此中反映的其實是倔強孤迥的莊子渴望纏綿於儔侶的深情，論中並以「不得良友開發，憒憒一生」一語，強調了朋友對於啓發生命的重要性。參照《莊子南華眞經》，譚元春評〈大宗師〉「孰知死生存亡之一體者，吾與之友矣」一句云：「如此尋朋友，孤甚。」又評「裹飯而往食之」一句云：「死生可一，交情難忘。」[106] 莊子追尋友誼的「孤」與「情」，亦可於此窺見端倪。但寓言只是一種寄託，《莊子》書中的友道，更重要的是表現在莊子與惠子的交往。再觀〈閱天下〉云：

> 無惠子幻譎波瀾，似難終篇。且惠已死，才可念，名不附道術不傳，不盡寫其幻譎亦不傳。古人之汲汲傳其死友如此，古人之不苟誇其死友，以圖必傳其友又如此，皆非人所知。[107]

〈天下〉篇並不是以莊子自道學術來總結全文，而是止於「惠施多方，其書五車」一段，如此收尾，不免顯得有些突兀。譚元春卻認爲，這是因爲莊子汲汲於傳死友之書，傳死友之名，所以才盡寫惠子的幻譎思想以附天下道術之後，可惜此中深意，並非常人所能知曉。〈天下〉篇在評述惠施的學術之後，作了如下的總結：「惜乎！惠施之才，駘蕩而不得，逐萬物而不反，是窮響以聲，形與影競走也。悲夫！」[108] 譚元春於《莊子南華眞經》中評此段文句曰：「明友奇才，不掩其短，且惜且悲，以此終篇。」[109] 此一評語同樣是從友情的角度進行解讀。若依譚元春的說法來作體會，則〈天下〉篇論惠子的文字便

105 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 909。
106 分見譚元春評：《莊子南華眞經》，卷 1，頁 41、45。
107 《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 931。
108 《南華眞經注疏》，卷 10，頁 622-623。
109 譚元春評：《莊子南華眞經》，卷 3，頁 84。

臺灣大學學術期刊資料庫

充滿耐人尋味的深意，莊子的深情形象，於此可以得到更爲具體的呈顯。連繫到現代學者的論述，徐復觀《中國人性論史》曾提到：「〈天下〉篇若爲《莊子》一書的自敘，其以惠施終篇，並結以『悲夫』二字，以深致惋惜之情，這正足以證明〈天下〉篇乃出於莊子之手。他人對於惠施，沒有這幅深厚感情的。」[110] 其說是否受譚元春的影響，不得而知，但點出莊子對於惠施的深摯情誼，則可與譚元春之說前後呼應。

《遇莊》中的莊子形象，是譚元春與莊子相遇的結果，其中自然投射著譚元春自我人格的認同。鍾惺曾云「友夏居心託意，本自孤迥」，[111] 譚元春也說自己「空曠孤迥」，[112] 此孤迥性情的形成，不全然取決於先天稟賦，同時也包含了後天的因素。比如〈簡遠堂詩序〉中，鍾惺曾叮嚀譚元春：「索居自全，挫名用晦，虛心直躬，可以適己，可以行世，可以垂文，何必深沉周旋而後無失哉？」[113] 遵循著鍾惺的規勉，譚元春戒除了泛愛容眾的舉止，終能將孤迥的性情內化至個人的生命中。既然孤迥，則不應雷同，爲了不成爲鍾惺的分身，譚元春於創作詩文時「常避同調之聲」，目的即在於朗現個人的風貌，「以雪天下人二子一手之名」。[114] 試看〈喪友詩三十首・其二十三〉云：

> 被人相強立虛名，劉白韓張喚一生。美恥同歸讒獨受，此中眞賞在孤行。[115]

一如「劉白」（劉禹錫、白居易）與「韓張」（韓愈、張籍）並稱，「鍾譚」二子也被他人強立虛名，合而爲一，二人必須共同承受外界的讚美與指責。譚元春雖然也願意接受這樣的結果，卻不忘記強調「此中眞賞在孤行」，指出鍾子與譚子眞正值得欣賞之處，其實是各自獨立於流俗的風格與人格。

---

[110] 徐復觀：《中國人性論史》（臺北：臺灣商務印書館，1994 年），頁 360。
[111] 〈簡遠堂近詩序〉，《隱秀軒集》，卷 17，頁 249。
[112] 〈渚宮草序〉，《譚元春集》，卷 23，頁 627。
[113] 《隱秀軒集》，卷 17，頁 250。
[114] 〈告亡友文〉，《譚元春集》，卷 26，頁 724。
[115] 《譚元春集》，卷 15，頁 431。

臺灣大學學術期刊資料庫

若與鍾惺相比，譚元春對於政治的態度較爲疏離，這固然與其終身困於場屋，未能取得功名的際遇有關；但更重要的，當是身處晚明險惡的政治環境中，譚元春採取了明哲保身的處世態度。即使崇禎年間，譚元春偕諸弟加入復社，但主要仍是從事詩文活動，並未捲入政治鬥爭之中。[116] 因此譚元春的深情所往，每不在於天下國家，而是和《遇莊》中所刻劃的莊子一樣，寄託衷情於性命之友。比如〈喪友詩三十首・小引〉中，譚元春回顧與鍾惺相處的情形：

> 循省情事，每別必思，思必求聚，將聚必倚檻而待，聚必盡其歡，歡必相莊。片語出示，作者斂容；一過相規，傍人失色。於是天下人皆曰：「此二子眞朋友也。」客有善譖者，鍾子笑應曰：「吾兩人交，所謂雖蘇、張不能間也。」[117]

別後則思聚，相聚則盡歡，或評論詩文，或規勸言行，二人情誼之深，即使口才便給如蘇秦、張橫者，也無法離間。如此情誼，較之「子祀、子輿、子犁、子來四人相與語」、「子桑戶、孟子反、子琴張三人相與友」兩則寓言提到的「相視而笑，莫逆於心」，當已相去不遠。鍾惺辭世後，譚元春在〈告亡友文〉中還曾向友人的魂魄表白：

> 世無嚴人，因無知己。彼都門中紙貴而酬絹者，豈皆我知己耶？今而後，決不敢以漫好浮動之物裹我心手，請日日懸吾鍾子冰面霜瞳，照察物我，終其身而後已。[118]

故人逝去之後，舉世再無知己。爲了謹記那生命中無可取代的情誼，譚元春願意終身奉行鍾惺生前的教導與勸勉，甚至希望知己的精神常在，時刻以凜若冰霜的面龐與眼瞳，嚴格察照我的言行。此中繾綣之意，與莊子過惠子之墓而興發運斤成風的寓言相近，其中皆含有「自夫子之死也，吾無以爲質矣」[119] 的

[116] 關於鍾惺、譚元春的政治態度，參陳廣宏：《竟陵派研究》，頁 34-60。
[117] 《譚元春集》，卷 15，頁 425。
[118] 《譚元春集》，卷 26，頁 725。
[119] 〈徐無鬼〉，《南華眞經注疏》，卷 8，頁 478。

臺灣大學學術期刊資料庫

傷感。譚元春鄉試座師李明睿（1585-1671）說譚元春「至於師友之情，當吾世罕見其儔」，[120] 又說「景陵之文，不在文而交誼之厚」，[121] 此深厚的情感特質，也是我們閱讀《遇莊》時所不可忽略的作者要素。

六、結　論

鍾惺〈詩論〉曾提出一個關於詩歌詮釋的重要命題：「《詩》，活物也。」[122]《詩經》之所以爲活物，關鍵在於詩歌的譬喻象徵原無定旨，而詩歌的譬喻象徵原是出自詩人的比興手法。鍾惺的說法當爲譚元春所接受，且在譚元春看來，《莊子》與詩歌的創作模式有異曲同工之妙，如〈閱寓言〉所云：「作文者少寓言，如作詩者少比興，寧復有詩、古文乎？」[123] 無寓言則不成《莊子》，無比興則不成詩，寓言一如比興，二者皆是作者將情志假託於物象的一種表現方式。如此說來，《莊子》在本質上也是一部象喻性的文本，也應該以活物視之，譚元春說莊子可遇而不可注，「『遇』之爲言，甚活甚圓」，正是觸及了《莊子》與詩歌的同質性。同樣的，本文透過竟陵派的詩學視野來考察譚元春《遇莊》一書的精神內涵，也是基於此一理由。

最後，我們再從「《莊》學史」、「竟陵詩學」、「作者譚元春」三個層面，爲本文的論述作出總結。以《莊》學史的角度來說，譚元春的《遇莊》是相當奇特的書，此書不是一般的注本，譚元春甚至反對注解《莊子》，因爲注《莊》是對於文句的認知和解釋，主客二者不免相互對立。《遇莊》則有別於此，譚元春以觸物而起的隨興語言來寫作此書，是希望藉由個人體悟《莊子》的經驗，引領讀者也能在心境清明的狀態中與莊子精神遇合。再以竟陵詩學的角度來說，《遇莊》的寫作可以視爲竟陵派詩學思想的延伸，所謂「藏去故

[120] 明・李明睿：〈譚友夏遺集序〉，收入《譚元春集》，附錄一，頁 950。
[121] 明・李明睿：〈鍾譚合傳〉，收入《譚元春集》，附錄二，頁 960。
[122]《隱秀軒集》，卷 23，頁 391。
[123]《遇莊》，《譚元春集》，卷 33，頁 926。

臺灣大學學術期刊資料庫

我」的讀《莊》態度，與虛懷定力、恬澹幽獨的讀詩心境並無差別；所謂「海中拾珠」的詮《莊》方法，與探索古人精神於幽深孤峭處的評詩策略亦相近似。亦即《詩歸》的選評，《遇莊》的寫作，基本宗旨無二，用意同在於引古人之精神以接今人之心目。最後以譚元春個人的角度來說，《遇莊》中呈現了孤迥而深情的莊子形象，此一形象有得莊子之孤高，而未得莊子之閎大，實質上是譚元春精神意志的一種投射。在《遇莊》的寫作過程中，莊子的思想影響了譚元春，譚元春的人格又反映於莊子，兩個精神主體交互融攝，因此，既可以說譚子化身爲莊子，但也無妨反過來說，此書的莊子已化身爲譚子。

（責任校對：傅凱瑄）

引用書目

一、傳統文獻

＊晉・郭象注，唐・成玄英疏：《南華眞經注疏》，北京：中華書局，1998年。

南朝宋・劉敬叔：《異苑》，北京：中華書局，1996年。

南朝宋・劉義慶著，南朝梁・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。

南朝梁・鍾嶸著，曹旭集注：《詩品集注》，上海：上海古籍出版社，1994年。

唐・房玄齡等：《晉書》，臺北：鼎文書局，1992年。

唐・杜甫著，清・仇兆鰲注：《杜詩詳註》，臺北：里仁書局，1980年。

＊宋・羅大經：《鶴林玉露》，北京：中華書局，1997年。

宋・姚勉：《雪坡舍人集》，《叢書集成續編》，臺北：新文豐出版公司，1989年。

明・焦竑：《莊子翼》，《正統道藏》，臺北：新文豐出版公司，1985

臺灣大學學術期刊資料庫

年。
＊明・焦竑：《焦氏筆乘》，北京：中華書局，2008 年。
明・釋德清：《莊子內篇注》，上海：華東師範大學出版社，2009 年。
＊明・鍾惺、譚元春編：《詩歸》，《四庫全書存目叢書》，濟南：齊魯書社，1997 年。
＊明・鍾惺：《隱秀軒集》，上海：上海古籍出版社，1992 年。
＊明・譚元春：《譚元春集》，上海：上海古籍出版社，1998 年。
＊明・譚元春評：《莊子南華眞經》，臺北：國家圖書館藏，明崇禎刊本。
＊明・譚元春評：《莊子南華眞經》，《無求備齋莊子集成續編》，臺北：藝文印書館，1974 年。
清・王夫之：《莊子解》，《船山全書》，長沙：嶽麓書社，1993 年。
清・林雲銘：《莊子因》，《無求備齋莊子集成初編》，臺北：藝文印書館，1972 年。
清・黃虞稷：《千頃堂書目》，上海：上海古籍出版社，1990 年。
清・吳山嘉：《復社姓氏傳略》，北京：中國書店，1990 年。

二、近人論著

中國古籍善本書目編輯委員會：《中國古籍善本書目》，上海：上海古籍出版社，1998 年。
王叔岷：《莊子校詮》，臺北：中央研究院歷史語言研究所，1999 年。
＊徐復觀：《中國人性論史》，臺北：臺灣商務印書館，1994 年。
陳國球：《明代復古派唐詩論研究》，北京：北京大學出版社，2007 年。
＊陳廣宏：《竟陵派研究》，上海：復旦大學出版社，2006 年。
童慶炳：《中國古代心理詩學與美學》，臺北：萬卷樓圖書公司，1994 年。
喻學才：〈鍾、譚的山水文學理論〉，張國光主編：《竟陵派與晚明文學革新思想》，武漢：武漢大學出版社，1987 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

喬治・普萊（George Poulet）著，龔見明譯：〈閱讀的現象學〉，王逢振等編：《最新西方文論選》，桂林：漓江出版社，1991 年。

哈羅德・布魯姆（Harold Bloom）著，徐文博譯：《影響的焦慮》，南京：江蘇教育出版社，2006 年。

魯道夫・阿恩海姆（Rudolf Arnheim）著，滕守堯、朱疆源譯：《藝術與視知覺》，成都：四川人民出版社，1998 年。

（**說明**：書目前標示＊號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Chen, G.-H. (2006). *Jing lin pai yan jiu* (A study on the Jing-Ling school). Shanghai: Fudan University Press.

(Jin) Guo, X., & (Tang) Cheng, X.-Y. (1998). *Nan hua zhen jing zhu shu* (Commentaries and subcommentaries on the *Zhuangzi*). Beijing: Zhonghua.

(Song) Luo, D.-J. (1997). *He lin yu lu* (A criticism on the reign of the Southern Song Dynasty). Beijing: Zhonghua.

(Ming) Jiao, H. (2008). *Jiao shi bi sheng* (Jiao's notes). Beijing: Zhonghua.

(Ming) Tan, Y.-C. (1636). *Zhuang zi nan hua zhen jing* (*Zhuangzi*). Taipei: National Central Library.

(Ming) Tan, Y.-C. (1974). *Zhuang zi nan hua zhen jing* (*Zhuangzi*). (In *Wu qiu bei zhai Zhuang zi ji cheng xu bian* (The sequel to Yan Ling-Feng's collection of books on Zhuangzi and his *Zhuangzi*)). Taipei: Yee Wen.

(Ming) Tan, Y.-C. (1998). *Tan yuan chun ji* (Collected works of Tan Yuan-Chun). Shanghai: Shanghai Ancient Books.

Xu, F.-G. (1994). *Zhong guo ren xing lun shi* (The history of the studies on human nature in China). Taipei: The Commercial Press.

Zhong, X., & Tan, Y.-C. (1997). *Shi gue* (A collection of poems). (In *Si ku quan shu cun mu cong shu* (*Imperial collection of four*: The cut version)). Jinan: Qilu Press.

(Ming) Zhong, X. (1992). *Yin xiu xuan ji* (Collected works of Zhong Xing). Shanghai: Shanghai Ancient Books.

臺灣大學學術期刊資料庫