

# 世間爲何情難訴

## ——論陽明心學對情的開拓與湯顯祖 《牡丹亭》情觀及實現

李思涯

### 提 要

《牡丹亭》以寫“情”爲核心，湯顯祖在《標目》中明確表達了“世間只有情難訴”的感慨。這一感慨牽涉到陽明心學對情的開拓以及湯顯祖情觀的特殊性問題。在晚明，情與欲混淆，對情的理解差異歧出，導致真情難辨。心學思想在不斷發展中，拓展了談情的空間，情變得可訴。湯顯祖繼承心學傳統，對情進一步發揮，所闡發的情自有其獨特性。湯顯祖在《牡丹亭》中對訴情有著複雜的設計，並進一步提出至情的理論。理解以上諸問題，才可深入理解湯顯祖爲何說“情難訴”。

關鍵詞：情 湯顯祖 牡丹亭 陽明心學 晚明

王思任評價“玉茗堂四夢”說：“《邯鄲》，仙也；《南柯》，佛也；《紫釵》，俠也；《牡丹亭》，情也。”<sup>1</sup>《牡丹亭》以寫“情”爲核心，應是古今共識。湯顯祖在第一出《標目》中明確表達出寫情時的感受：“世間只有情難訴。”<sup>2</sup>爲何說情難

1 王思任：《批點玉茗堂牡丹亭叙》，湯顯祖著、徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》（上海：上海古籍出版社，2015年），頁3134。

2 湯顯祖著，徐朔方、楊笑梅校注：《牡丹亭》（北京：人民文學出版社，2005年），頁1。

訴? 這一判斷是湯顯祖情觀理論及訴情實踐的凝結,理解此言才能真正知曉《牡丹亭》對情的探究之特異處。

## 一、“世間”情難訴：情為何物

讀者贊嘆《牡丹亭》的愛情故事,易將其中的“情”理解為現代的愛情或愛欲。這並不符合《牡丹亭》主旨,華瑋老師早在多年前已經駁斥。<sup>3</sup> 湯顯祖《牡丹亭記題詞》特別提醒:“必因薦枕而成親,待掛冠而為密者,皆形骸之論也。”<sup>4</sup> 不管是《西廂記》式的男歡女愛或是《浣紗記》中的家國情愛都是情的皮毛之相。“天下女子有情寧有如杜麗娘者乎。”<sup>5</sup> 《牡丹亭》專為言“情”而設,非為言說“麗娘小姐,愛踏春陽”<sup>6</sup> 之“愛”。湯顯祖特意強調愛欲與情二者之間的差別,與晚明社會、文化狀況有密切關係。

左東嶺提出,晚明士人討論“情”之立論角度有異,所言之情包含種種複雜的要素。<sup>7</sup> 這種複雜性,今大體可從三個方面說明。

其一,從社會背景上看。晚明是個濫情的時代,金錢、欲望與情混雜,令人沉迷。如官至尚書的張瀚所言:“財利之於人甚矣哉! 人情徇其利而蹈其害。”<sup>8</sup> 卜正民《縱樂的困惑》中提到,人們揮霍錢財於商業性的性享樂,推動道德醜行界限的移動。<sup>9</sup> 晚明之時,言情是時尚,有情是一種自我標榜。在政治高壓與人性放縱的失衡狀況中,情很容易與欲望、色情混淆。明末衛泳《悅容編》:

---

3 華瑋:《世間只有情難訴——試論湯顯祖的“情”觀與劇作的關係》,《走近湯顯祖》(上海:上海人民出版社,2015年),頁1—20。

4 湯顯祖:《牡丹亭記題詞》,《湯顯祖集全編》,頁1552。

5 同上。

6 湯顯祖著,徐朔方、楊笑梅校注:《牡丹亭》,頁1。

7 左東嶺:《王學與中晚明士人心態》(北京:人民文學出版社,2000年),頁672。

8 張瀚:《松窗夢語》(北京:中華書局,1985年),頁71。

9 卜正民著,方駿、王秀麗、羅天佑合譯:《縱樂的困惑——明朝的商業與文化》(臺北:聯經出版事業股份有限公司,2004年),頁311—318。

情之一字，可以生而死，可以死而生。故凡忠臣孝子，義夫節婦，莫非大有情人。顧丈夫不過知己，滿腔真情，欲付之名節事功而無所用，不得不鍾情於尤物，以寄其牢騷憤懣之懷。至婦人女子一段不可磨滅之真，亦惟寄之以色事人一道。<sup>10</sup>

雖將情提到高位，然“鍾情於尤物”、“以色事人”仍回到欲望、色情的層面。這種情色雜糅的認知在晚明是常見論述。

其二，傳統文士理解的情。文人對情的認知大體分爲兩大面向：一是明代復古派精英文人所理解的“性情”，代表了多數普通文士所理解向度，“性情”論只是沿襲了儒家傳統詩論的說法，其中並無深思。<sup>11</sup>典型的例子是，王世懋是文壇領袖王世貞的弟弟，湯顯祖雖與王世懋爲同事，但並不與之交往；復古派後起之秀的胡應麟積極寫信給湯顯祖試圖與之交好，對情有深刻思考的湯顯祖並不理會。湯顯祖不認同普通文人對性情的平庸理解。情的第二個面向是世俗化文人的理解。如馮夢龍，雖也受陽明心學影響，但編寫的《情史》以及“三言二拍”中描述的情，都在俗世意義上談論。《情史》將情分爲二十四類：情貞、情緣、情私、情俠、情豪、情愛、情痴、情感、情幻……情通、情跡，分類本身即可看出世俗之人對情的認識，且這些均爲湯顯祖所說的“薦枕而成親”、“掛冠而爲密”的形骸皮毛之論。馮夢龍言：“我欲立情教，教誨諸衆生。子有情於父，臣有情於君。推之種種相，俱作如是觀。萬物如散錢，一情爲線索。散錢就索穿，天涯成眷屬。”<sup>12</sup>將情比作串起散錢之線，亦明確表達出他是在世俗意義上理解情。

其三，思想界對情的闡釋。自韓愈、李翱試圖恢復儒家道統，“文者，貫道

10 衛泳：《悅容編》，《筆記小說大觀》五編（臺北：新興書局，1980年），頁2771。

11 可參考李思涯：《胡應麟“格調”選擇的思想史意義》，《人文中國學報》第16期（上海：上海古籍出版社，2010年9月），頁163—192。

12 馮夢龍：《情史》（上海：上海古籍出版社，1993年），頁1。

之器也”、<sup>13</sup>“文者以明道”<sup>14</sup>及北宋理學家周敦頤斷言：“文所以載道也。輪轆飾而人弗庸，徒飾也，況虛車乎！”<sup>15</sup>文被綁定在是否載道的判斷標準上喪失了獨立存在的意義，本身的價值變得值得懷疑。朱熹認為：“當自知作詩果無益。”<sup>16</sup>“文是文，道是道，文只如吃飯時下飯耳。”<sup>17</sup>“道者，文之根本；文者，道之枝葉。”<sup>18</sup>程頤則說：“作文害道否？曰：害也。”<sup>19</sup>王陽明也指出：“德，猶根也；言，猶枝葉也。”<sup>20</sup>“種樹者必培其根，種德者必養其心……如外好詩文，則精神日漸漏洩在詩文上去。”<sup>21</sup>伴隨著新儒學的建立，理學家以心性修養為根本，而不屑舞詩弄文等小技，作詩賦文章與優入聖道二者有價值高低之別，以文學來表達“情”，變得既非天經地義，又非理直氣壯。

在此背景中，可發現早期的湯顯祖對“情”的理解深度，可能與馮夢龍不相上下。《獨酌言志》：“隨年開志藻，即事委情源。”<sup>22</sup>“處處撫情待知己”、<sup>23</sup>“投情授知己”、<sup>24</sup>“含情遲君答”、<sup>25</sup>“文情不厭新，交情不厭陳”，<sup>26</sup>“每慚消瘦得君愁，教莫多情當即休。”<sup>27</sup>湯顯祖喜歡六朝的聲情聲色：“才情偏愛六朝詩”，<sup>28</sup>“弱冠，始讀《文選》。輒以六朝情寄聲色為好”。<sup>29</sup>從年輕到年老，湯顯祖一直在反復言說著自己的多情，“有情能不極？多才難自持”。<sup>30</sup>“年少誰留夢，情多

13 韓愈撰，李漢編：《昌黎先生集》，《四部備要》（臺北：臺灣中華書局，1981年），集部冊450，頁1。

14 柳宗元：《柳宗元集》（北京：中華書局，1979年），頁873。

15 周敦頤著，周文英主編：《周敦頤全書》（南昌：江西教育出版社，1993年），頁152。

16 黎靖德編：《朱子語類》（北京：中華書局，1988年），頁3333。

17 同上，頁3305。

18 同上，頁3319。

19 程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，1981年），頁239。

20 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，2011年），頁305。

21 同上，頁37。

22 徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，頁127。

23 同上，頁148。

24 同上，頁153。

25 同上，頁180。

26 同上，頁1000。

27 同上，頁1128。

28 同上，頁366。

29 同上，頁1905。

30 同上，頁458。

數被呼”。<sup>31</sup>“爲文寧自傷，情多或爲累”。<sup>32</sup>“多情多病莫多愁，纖月風亭得乍游”。<sup>33</sup>當他看到真正有情之伶人也深深感慨：“不堪歌舞奈情何，戶見羅張可雀羅。大是情場情復少，教人何處復情多。”<sup>34</sup>年老之時，多次回憶自己少年時代起就與情結下不解之緣：“少小詞場得浪名，白頭文字總忘情。若非河嶽驅排盡，定是煙花撥捩成。”<sup>35</sup>《與沈華束憲伯》：“弟從來不能於無情之人作有情語也。”<sup>36</sup>

不過，湯顯祖具有一種與世俗拉開距離進行關照的能力。他一方面說自己深情，另一方面對世間普通人理解的情有清醒的認知，這從他特別使用“世人情”、“世中情”這樣的詞即可看出。“人情稀畏景，吾道足生涯”、<sup>37</sup>“銷香點白世人情”、<sup>38</sup>“世人空有心，安知情所餘”、<sup>39</sup>“道情難逐世情衰，滿目傷心泣向誰”、<sup>40</sup>“逶迤原是世中情，脫略還疑身後名。”、<sup>41</sup>“悠悠者世人之情，耿耿者貞士之志”，<sup>42</sup>湯顯祖有意將“世人情”、“世中情”作爲單獨的討論對象，正是因爲世俗之人理解的“世人情”，即便像馮夢龍那樣的各種羅列，也並未達到對情的真正認識。華瑋老師指出，湯顯祖講的“情”从根本上說仍是《禮記》、《中庸》里的“喜、怒、哀、樂”，須擺在宋明理學“情——理——欲”的關係網絡中才能恰如其分地予以定位。<sup>43</sup>的爲卓見。其實，湯顯祖的情，明代人早就講得明明白白，如沈際飛所言：“歸本於道，臨川先生作文把柄處。”<sup>44</sup>

31 徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，頁 623。

32 同上，頁 800。

33 同上，頁 843。

34 同上，頁 1108。

35 同上，頁 1154。

36 同上，頁 1966。

37 同上，頁 225。

38 同上，頁 302。

39 同上，頁 987。

40 同上，頁 996。

41 同上，頁 1105。

42 同上，頁 1972。

43 華瑋：《走近湯顯祖》，頁 3。

44 徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，頁 1599。

在湯顯祖眼中，“但聞春草爲春生，幾見情人爲情死”，<sup>45</sup>“情不知所起，一往而深。生者可以死，死可以生”。<sup>46</sup> 真正的情，應具有超越生死的能力，具備形而上的超越意義。

## 二、情爲何可訴：談情空間的拓展

近些年學術圈流行“抒情傳統”之說。宣揚者往往忽視了兩個前提：一、情是什麼。每個時代對情的認識以及強調的重心不同，如明代復古派所談論的情就與性靈派談論的情含義不同，湯顯祖所言之情與他的師祖王陽明所談之情也各有側重，不辨析“情爲何物”容易將問題大而化之；二、情是否可以被抒發。不同時代，情能不能被抒發，本身就是個巨大的問題。

左東嶺提出，若欲弄清湯顯祖言情說的真實內涵，須認真梳理他與陽明心學的關係，並尋覓出其所受的心學影響如何融入其言情說中。<sup>47</sup> 確實如此。但要說清楚陽明心學，須與朱子理學對照才可以看得清楚。

先看朱熹對“情”的認識。首先，“蓋心便是包得那性情，性是體，情是用。”<sup>48</sup> 朱子認爲，張載“心統性情”的說法可將“情”安排在新儒家話語系統之內。心統性情，心兼體用，性是心之理，情是心之用。這樣界定出了情的本質與位置。其次，“心之未動則爲性，心已動則爲情”。<sup>49</sup>

思慮未萌、事物未至之時，爲喜怒哀樂之未發。當此之時，即是此心寂然不動之體，而天命之性，當體具焉。以其無過不及，不偏不倚，故謂之中。及其感而遂通天下之故，則喜怒哀樂之性發焉，而心之用可見。以其無

---

45 徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，頁 1031。

46 同上，頁 1552。

47 左東嶺：《王學與中晚明士人心態》，頁 603。

48 朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2010 年），冊 14，頁 226。

49 同上，頁 229。

不中節，無所乖戾，故謂之和。<sup>50</sup>

朱子認為情為心的發動狀態，且情的發動應合乎中庸之道。不過，情與性雖然一體，但畢竟是不同的：“此正謂不可認情為性耳。”<sup>51</sup>因為情已發時包含著過與不及帶來的危險：“情之發，有正有不正焉，其正者性之常也，而其不正者物欲亂之也……天理人欲，同行異情。”<sup>52</sup>情中包含著的好、惡、喜、怒、哀、樂等，是天理本身含有的，但人情放縱之後就變成了人欲，由此朱子提出遏人欲而存天理之說。朱子探究情與欲的關係：

欲是情發出來底；心如水，性猶水之靜，情則水之流，欲則水之波瀾。但波瀾有好底，有不好底。欲之好底，如“我欲仁”之類；不好底，則一向奔馳出去，若波濤翻浪；大段不好底欲，則滅卻天理，如水之壅決，無所不害。<sup>53</sup>

心為什麼會產生“不好底”情欲呢？“性無不善。心所發為情，或有不善。說不善非是心，亦不得。卻是心之本體本無不善，其流為不善者，情之遷於物而然也。”<sup>54</sup>朱子認為，有不善的原因在於心失其性，失性的直接原因在於“情之遷於物”。但情為什麼會“遷於物”呢？朱熹並沒有就此問題清晰論述過。陳來指出，朱熹“情有善惡”存在較大的問題，雖可用四端七情分理氣來闡釋，不過朱子並沒有真正去解決。<sup>55</sup>朱子認為：“心有善惡，性無不善。若論氣質之性，亦有不善。”<sup>56</sup>“論天地之性，則專指理言；論氣質之性，則理與氣雜而言之。”<sup>57</sup>理與氣混雜就是所謂的“氣質之性”，“氣質之性”中有氣的雜糅所以就會產生

50 《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，合肥：安徽教育出版社，2010年），冊23，頁3267。

51 同上，冊21，頁1410。

52 同上，冊24，頁3558。

53 同上，冊14，頁226。

54 同上，頁227。

55 陳來：《朱子哲學研究》（上海：華東師範大學出版社，2000年），頁201—211。

56 《朱子全書》，冊14，頁223。

57 同上，頁196。

惡的成分。“好底性如水，氣質之性如殺些醬與鹽，便是一般滋味。”<sup>58</sup>可以看出，究竟是過與不及導致情產生了惡的一面，還是氣的駁雜產生的，朱子談論得並不清晰。

王陽明對“情”有不同的看法。“只在汝心。循理便是善，動氣便是惡。”<sup>59</sup>“動氣便是惡”是否和朱子講的情之發動而產生的欲相同呢？陽明提出：“心不可以動靜為體用。動靜，時也。即體而言，用在體，即用而言，體在用：是為‘體用一源’。”<sup>60</sup>陽明不同意朱子所說性體情用、性未動情已動。“心即理也。此心無私欲之蔽，即是天理，不須外面添一分。”<sup>61</sup>“今時同志中，雖皆知得良知無所不在，一涉酬應，便又將人情物理與良知看作兩事，此誠不可以不察也。”<sup>62</sup>人情物理與良知一體。“久奈世儒橫臆說，競搜物理外人情。良知底用安排得？此物由來自渾成。”<sup>63</sup>不能在人情之外搜物理、致良知，心、性、情本為一體，不宜用朱子析分的方法去理解。那既然心即理，為何有善與不善呢？“先生曰：‘惡人之心，失其本體。’”<sup>64</sup>惡的產生在於失其本體之心，而非朱子認為的“有不善以雜焉”。陽明說：

喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，謂之七情。七者俱是人心合有的，但要認得良知明白。比如日光，亦不可指著方所；一隙通明，皆是日光所在；雖雲霧四塞，太虛中色象可辨，亦是日光不滅處，不可以雲能蔽日，教天不要生雲。七情順其自然之流行，皆是良知之用，不可分別善惡，但不可有所著；七情有著，俱謂之欲，俱為良知之蔽；然才有著時，良知亦自會覺，覺即蔽去，復其體矣！<sup>65</sup>

58 《朱子全書》冊 14，頁 197。

59 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 34。

60 同上，頁 36。

61 同上，頁 3。

62 同上，頁 242。

63 同上，頁 864。

64 同上，頁 17。

65 同上，頁 126。

情是人心本有，自然流行，就是良知之用；情若有著，就是欲，就是良知之蔽。可以發現，這裏欲的產生根源與朱子非常不同，不是情的波瀾產生了欲，而是對情執著了才產生欲。此處的著不同於佛家的執著，指向儒家的過與不及。陽明特意點出：“性一而已，仁、義、禮、智，性之性也；聰、明、睿、知，性之質也；喜、怒、哀、樂，性之情也；私欲、客氣，性之蔽也。質有清濁，故情有過不及，而蔽有淺深也。”<sup>66</sup>情本身沒有善惡，只有過與不及而已，最重要的工夫是能否做到中和：“除了人情事變，則無事矣。喜怒哀樂非人情乎？自視聽言動，以至富貴、貧賤、患難、死生，皆事變也。事變亦只在人情里。其要只在‘致中和’。”<sup>67</sup>普通人的危險在於，情往往容易過度。如陸澄在鴻臚寺，忽然來了家信，說他的兒子病危，心裏非常憂慮。陽明教導他說：“父之愛子，自是至情。然天理亦自有個中和處，過即是私意。”<sup>68</sup>是私意，就非心之本體。

由此可見，陽明所論述的“情”與朱熹不同，情本身沒有善惡，只有過與不及的問題，因而，通常的感情表達都有其合理性。正是因爲陽明開出的心學系統中心、性、情一體的論述，爲“情”拓展出了空間，無善無惡的“情”本身就是性、就是良知，這一理論建設使得王學後世弟子可以極力誇大情的力量。陽明心學切實影響到了湯顯祖，湯顯祖之所以能堂而皇之地將情放在思想最核心處處理，思想上的合法性即來自於王陽明。湯顯祖作爲陽明後學的佼佼者，依據自己深刻的生命體驗，舉起了情論的大旗。所以說，若僅將“情”理解爲世俗意義上的情，抒情達意隨時隨地並無不可，但放入宋明理學的思路中，就可知，湯顯祖所言的“世上只有情難訴”，自有其思想的脈絡與理路，情表達的合法性被開拓出來，情才可訴。湯顯祖撇開了普通世人，在心學的高度上，繼續陽明的思路，進一步探討情的哲理意義，當然“難訴”。

66 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 77。

67 同上，頁 17。

68 同上，頁 19。

### 三、“只有”情難訴：情論的繼承與發揮

戴璉璋指出，作為近溪弟子，湯顯祖對於師門論學的旨趣有明確的學脈傳承。<sup>69</sup> 的確，湯顯深受羅汝芳影響：“如明德先生者，時在吾心眼中矣。”<sup>70</sup> 樓宇烈認為，雖然泰州學派羅汝芳等人也把人情日用看作是本性的體現，但是歸根結底還是要求人們率其性情之正，以合於天理，而湯顯祖對情的提倡是對泰州學派“率性為道”、“制欲非體仁”等思想的進一步發揮。<sup>71</sup> 確如此言。湯顯祖從複雜的心學思想中只是抽取出來情，作為他繼承與發揮的核心。主要體現在以下幾個層面：

其一，情的生生活力：貴生。戴璉璋指出，羅汝芳對於儒家天道性命的道理，是通過《易》來闡述的。<sup>72</sup> “天下歸仁，全部交付《大易》。”<sup>73</sup> 羅汝芳將《論語》的“復禮”與《周易》的“復，其見天地之心”的兩個“復”字貫穿起來。<sup>74</sup> 復卦的“一陽來復”，代表萬物萌生、宇宙生化，宇宙存在的最根本的“生生之理”“天機自動”之“復”被視為仁的根源，如此，仁具有了生生不息的動力，仁與心都充滿生生活力。到湯顯祖手中，他將“生生”的活力凝練為“貴生”思想。其《貴生書院說》：

子曰：“天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。”何以寶此位，有位者能為天地大生廣生。故觀卦有位者“觀我生”，則天下之生皆屬於我；無位者止於“觀其生”，天下之生雖屬於人，亦不忘觀也。故大人之學起於知生。<sup>75</sup>

69 戴璉璋：《湯顯祖與羅汝芳》，《中國文哲研究通訊》第16卷第4期（2006年12月），頁250。

70 徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，頁1727。

71 樓宇烈：《湯顯祖哲學思想初探》，江西省文學藝術研究所編：《湯顯祖研究論文集》（北京：中國戲劇出版社，1984年），頁164。

72 戴璉璋：《湯顯祖與羅汝芳》，頁247。

73 方祖猷等編校整理：《羅汝芳集》，頁255。

74 吳震：《羅汝芳評傳》（南京：南京大學出版社，2005年），頁195。

75 徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，頁1643。

根據觀卦來闡明覺知生生之仁的義理。湯顯祖《明復說》：“仁如果仁，顯諸仁，所謂‘復其見天地之心’，‘生生之謂易’也。不生不易，天地神氣，日夜無隙。吾與有生，具在浩然之內。”<sup>76</sup>當羅汝芳說：“蓋人能默識得此心此身，生生化化，皆是天機天理。”<sup>77</sup>湯顯祖則說：“人之生也，本於靜矣。仁者惟靜，則得其生生不死之機。”<sup>78</sup>仁者雖靜，但洋溢著生生不息的生命活力。就如學者所言：湯顯祖提倡“貴生”，即尊重生命，成就生命，讓所有人以至所有物都能自然生成、生長，遂性、自然，“貴生”必然重“情”。<sup>79</sup>這種重視生生活力的貴生思想，是天機，與天地陰陽變化一體：“天地孰爲貴，乾坤只此生。海波終日鼓，誰悉貴生情。”<sup>80</sup>“貴生情”，貴生與情聯爲一體，是生命之所以爲生命的真相。

其二，情的自身超越：回到肉身與超越肉身。羅汝芳非常重視日常，“蓋中庸兩字，即是平常二字也。”<sup>81</sup>認爲“中庸”概言是天命之性，分言是喜怒哀樂之情。<sup>82</sup>“中庸者，民生日用而良知良能者也。”<sup>83</sup>“民生日用”的平常，就是中庸的本質。因此要重視日常自身的問題：“吾人此身，與天下萬世原是一個，其料理自身處，便是料理天下萬世處。”<sup>84</sup>湯顯祖則將“情”與身體說得更加直接：“有情身中無盡藏，與子同開心肺花。”<sup>85</sup>情存在於人的日常中，“天下之聲音笑貌大小生死，不出乎是。”<sup>86</sup>“人生而有情。思歡怒愁，感於幽微，流乎嘯歌，形諸動搖。或一往而盡，或積日而不能自休。蓋自鳳凰鳥獸以至巴渝夷鬼，無不能舞能歌，以靈機自相轉活，而況吾人。”<sup>87</sup>在世界之中，人身的存在，正是因爲天機，而“有情”在身之中，肉身就體現著天機。不過，還須超越肉身得到“道心”。

76 徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，頁 1645。

77 方祖猷等編校整理：《羅汝芳集》，頁 5。

78 徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，頁 2084。

79 此爲匿名評審專家所論，特此引用。

80 徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，頁 683。

81 方祖猷等編校整理：《羅汝芳集》，頁 149。

82 同上，頁 108。

83 同上，頁 7。

84 同上，頁 11。

85 徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，頁 1031。

86 同上，頁 1497。

87 同上，頁 1596。

“道心之人，必具智骨；具智骨者，必有深情。……此予所謂有深情，又非世人所能得者也。”<sup>88</sup>對宇宙之道有真正認知的人，必有智慧，而有智慧者，必定“有深情”。《牡丹亭》中湯顯祖以杜麗娘的身體來討論至情的實現：麗娘具有肉體之身、夢中之身、畫中之身、鬼中之身多重身體，既被視作女仙，也被視為夢幻泡影之影，最終超越肉體層面，實現了以身為情，杜麗娘自身成為情的象征，探索出人的此身與生命真相“情”之真實的相互關係。“生者可以死，死可以生……第云理之所必無，安知情之所必有邪”，<sup>89</sup>既將情拉回到人的自身之中，同時又強調超越性，也成為湯顯祖言情的一個顯著特點。另文專論。

其三，情須真：不真不足行。羅汝芳提出“天機人事不二”：“天機、人事原不可二，固未有天機而無人事，亦未有人事而非天機。”<sup>90</sup>體會到天機的人心才是赤子之心：“赤子之心，渾然天理。”<sup>91</sup>“於此看心，方見渾然無二之真體，方識純然至善之天機……知得人真，便知得心真，知得心真，便存得心真。”<sup>92</sup>渾然天機的赤子之心才是真心。湯顯祖明顯承接了真心、真人的理論，說：“有羅明德夫子，吾師也，接豫章仲素之業，而更衍真風，益深仁趣。”<sup>93</sup>湯顯祖同樣在形而上的意義上認識真：“嘗謂道之真曰誠，道之原曰天……道有真，不可以相薄……而就其中有一真不散者，非人力也，是天道之不變也。”<sup>94</sup>天道本真，真本來就具有至高的價值。“嗟夫，大鈞寫物，皇極鑄人，物與無妄，人生有真。”<sup>95</sup>人生之真同樣非常重要。在《答王宇泰太史》一文中，湯顯祖集中討論了真人與假人的問題：

門下殆真人耶。世之假人，常為真人苦。真人得意，假人影響而附之，以相得意。真人失意，假人影響而伺之，以自得意。邊境有人，其名曰竊。

88 徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，頁 1452。

89 湯顯祖：《牡丹亭記題詞》，《湯顯祖集全編》，頁 1552—1553。

90 方祖猷等編校整理：《羅汝芳集》，頁 146。

91 同上，頁 431。

92 同上，頁 43。

93 徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，頁 943。

94 同上，頁 2068。

95 同上，頁 1370。

人之所畏，吾得不畏哉！僕不敢自謂聖地中人，亦幾乎真者也。南都偶與一二君名人而假者，持平理而論天下大事，其二人裁伺得僕半語，便推衍傳說，幾爲僕大戾。彼假人者，果足與言天下事歟哉！然觀今執政之去就，人亦未有以定真假何在也。大勢真之得意處少，而假之得意時多。僕欲門下深言無由矣。門下且宜遵時養晦，以存其真。<sup>96</sup>

假人橫行的時代，真人才彌足珍貴。假人喜歡依附真人的影響力而誇誇其談，而真人則須“遵時養晦，以存其真”，時時做修養實踐。湯顯祖說自己是“真者”，因而才會崇尚真人：“凡道所不滅者真王公，真人也。真則可以合道，可以長年……壽非真人之所愛，而人之所愛於真人也。”<sup>97</sup>真人合道，才能長壽。真人少見，湯顯祖與達觀才喜歡這樣的真人。所謂“洛陽丹漆自薰香，直取真心作棟梁。”<sup>98</sup>“真儒誰作用，名世即經綸。”<sup>99</sup>由此，湯顯祖爲文亦要求真：“李夢陽而下，至琅邪，氣力强弱巨細不同，等賈文爾。弟何人能爲其真？不真不足行。”<sup>100</sup>李夢陽、王世貞等前後七子的復古模擬的問題即在於“不真”。湯顯祖在《牡丹亭記題詞》中明確點出：“夢中之情，何必非真”，在更高的層次上揭示出夢與真的關係，用《牡丹亭》寫出了夢、情與真三者的關係。另文專論。

其四、情的時機：情乎物際。吳震提出，羅汝芳強調“當下”心的呈現，對“當下”與“因時”問題頗爲關注。<sup>101</sup>“乾行之健，即時也……推之禮樂之損益、《春秋》之褒貶，《詩》《書》之性情政事，更無出於時字之外者矣。”<sup>102</sup>“時”是儒家的一個核心問題，“學而時習之”之“時”，在明代心學中再次被重視與強調。羅汝芳重時機的思想理路對湯顯祖影響很大，湯顯祖將之發揮到對“情”的認

<sup>96</sup> 徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，頁 1739—1740。

<sup>97</sup> 同上，頁 1426。

<sup>98</sup> 同上，頁 383。

<sup>99</sup> 同上，頁 944。

<sup>100</sup> 同上，頁 1925。

<sup>101</sup> 吳震：《羅汝芳評傳》，頁 298。

<sup>102</sup> 方祖猷等編校整理：《羅汝芳集》，頁 81。

知上,提出“理、勢、情”三者變化之說:

今昔異時,行於其時者三:理爾、勢爾、情爾。……事固有理至而勢違,勢合而情反,情在而理亡,故雖自古名世建立,常有精微要眇不可告語人者。……是非者理也,重輕者勢也,愛惡者情也。三者無窮,言亦無窮。<sup>103</sup>

歷史中的人事,決定其變化的力量在於理、勢、情,思想氣質明顯的湯顯祖並不僅僅在史學寫作層面上探討這一問題,他想探究的是人世人事的基本規律,此處“理”直接可以理解為心學所探討的天理,“情”直接可以理解為心學所探究的人之情,“勢”可理解為羅汝芳所講的“當下”與“因時”,因為湯顯祖寫這段話即是圍繞著《詩》“時亦弋獲”之“時”而展開。湯顯祖對情的時間性的認知,體現在他的另一個明確的說法中:“大致性乎天機,情乎物際”,<sup>104</sup>“情乎物際”既包含著情生於與物接觸之際,也包含著與物接觸之時。湯顯祖在《牡丹亭》中更是展開了情與時的探討,麗娘之死的最重要原因,是失“時”,她在青春最美好的年華之中無法實現青春之情,因而生命進入荒漠之中;後又因逢其時而重生。另文專論。

由上所述,湯顯祖在四個層面上受到羅汝芳啟發,但他又與羅汝芳不同,他將心學良知義理探討轉化成爲對“情”的深入探究,“只有”情才是他最關心的東西。

#### 四、“情”難訴:情的超越性與本體性

通常來說,儒家看重七情,佛道則講求無情忘情。湯顯祖對情的思考,來自於儒家思想。《牡丹亭》中特意設置了“情”的來源是杜麗娘所讀的五經之一的《詩經·關雎》。不過,湯顯祖對情的思考超越了當時的儒家人物。首先,他深

103 徐朔方箋校:《湯顯祖集全編》,頁 2172。

104 同上,頁 2007。

度擁抱佛家思想。與達觀交往，促使他更深入地思考情的問題。“達公去處何時去，若老歸時何處歸？等是江西西上路，總無情淚濕天衣。”<sup>105</sup>用禪宗式的機鋒思索人生去處問題，總捨棄不了情。送行達觀後，竟巧合地坐了達觀坐過的船：“無情當作有情緣，幾夜交蘆話不眠。送到江頭惆悵盡，歸時重上去時船。”<sup>106</sup>人生“有情緣”，人生的來去誰又會知道有什麼樣的機緣。“情有者理必無，理有者情必無。真是一刀兩斷語。使我奉教以來，神氣頓王。……邇來情事，達師應憐我。白太傅、蘇長公終是爲情使耳。”<sup>107</sup>雖然覺得達觀情與理對立的觀點非常啓人深省，但自己卻只願做“情使”。在湯顯祖看來：“無情無盡恰情多，情到無多得盡麼。解到多情情盡處，月中無樹影無波。”<sup>108</sup>無情與有情，只是相對而言，多情與情盡，最終可能並無差別，都是最高明的道。達觀成爲湯顯祖生命中重要的人，他想起達觀總是充滿深情：“水月光中出化城，空風雲裏念聰明。不應悲涕長如許，此事從知覺有情。”<sup>109</sup>當達觀不幸被害後，湯顯祖多次想到達觀：“恰是鍾情渾忘卻，十年紅淚映袈裟。”<sup>110</sup>“無情師印有情文，水點軍持滴路墳。”<sup>111</sup>他認爲，從根本上來說，達觀爲民請命，也是與自己一樣的“有情”、“鍾情”之人。其次，湯顯祖也兼收道家思想。他不能捨棄世中之情，認爲神仙也是存在於世上：“滄桑欲換題愁去，一種神仙世上情。”<sup>112</sup>如果擺脫了世界，還有什麼呢？“終焉世情外，知交復何有？”<sup>113</sup>自己終究不能“忘情”：“學道無成，而學爲文。學文無成，而學詩賦。學詩賦無成，而學小詞。學小詞無成，且轉而學道。猶未能忘情於所習也。”<sup>114</sup>

湯顯祖既將心學的良知、仁思想脈絡中的情論吸收並轉化，又深受佛道思想的深刻影響，他發展出來的“情”觀，必然具有超越性，且湯顯祖更進一步、更

105 徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，頁 831。

106 同上，頁 831。

107 同上，頁 1798—1799。

108 同上，頁 832。

109 同上，頁 832。

110 同上，頁 963。

111 同上，頁 963。

112 同上，頁 1296。

113 同上，頁 984。

114 同上，頁 790。

為獨特的思索在於：他將情作為本體來討論。陳繼儒《牡丹亭題詞》：“張新建相國嘗語湯臨川云：‘以君之辯才，握麈而登皋比，何詎出濂、洛、關、閩下？而逗漏於碧簫紅牙隊間，將無為青青子衿所笑？’臨川曰：‘某與吾師終日共講學，而人不解也。師講性，某講情。’”<sup>115</sup>張位認為，以湯顯祖之才，完全可以做宋代大儒式的人物，為什麼要選擇文學創作、甚至等而下之的戲曲創作呢？湯顯祖解釋說，因為講“性”、講天理、講良知，人們通常都不解，所以自己要講“情”。此軼事是否為真姑且不論，但恰能確切地描述出湯顯祖在“情”論發展中的獨特貢獻：他將“情”置入心學思想的核心位置上。

正如學者所指出的：湯顯祖所說的“情”，確實不同於一般人所說的“情欲”之情，而是指的人的本性之情（當然也包括情欲），這不僅提升了情的品格，也強化了“情”的根本合理性。<sup>116</sup> 湯顯祖既深於情，又不能忘情，因此，天下之事，在湯顯祖眼中都是與情有關的。以國家的治理而言，“家國情兼歲祀臨”、<sup>117</sup>“是故聖王治天下之情以為田，禮為之耜，而義為之種。”<sup>118</sup>以人生而言，“天下有閒人則有閒地，有忙地則有忙人。緣境起情，因情作境。”<sup>119</sup>人生的境是因為情所產生的，是具有現實意義的。因一生執著於對情的探究，湯顯祖將世界的本質定義為情。《耳伯麻姑游詩序》說：“世總為情。”<sup>120</sup>《宜黃縣戲神清源師廟記》：“人生而有情。”<sup>121</sup>湯顯祖試圖以“情”為核心探究人生世界的真實，一改朱子陽明輕視文學的觀念：“曾見春箋小韻清，曲中傳道最多情。西江大有多情客，不得江東一步行。”<sup>122</sup>“何自為情死？悲傷必有神。一時文字業，天下有心人。”<sup>123</sup>“其填詞皆尚真色，所以入人最深，遂令後世之聽者淚，讀者顰，無情者心動，有情者腸裂。何物情種，具此傳神手！”<sup>124</sup>“奇哉清源師，演古先神聖

115 陳繼儒：《批點牡丹亭題詞》，徐朔方箋校：《湯顯祖集全編》，頁 3135。

116 此為匿名評審專家所論，特此引用。

117 湯顯祖：《湯顯祖集全編》，頁 328。

118 同上，頁 1584。

119 同上，頁 1593。

120 同上，頁 1497。

121 同上，頁 1596。

122 同上，頁 1174。

123 同上，頁 998—999。

124 同上，頁 2183。

八能千唱之節……無情者可使有情，無聲者可使有聲……豈非以人情之大寶，爲名教之至樂也哉。”<sup>125</sup>湯顯祖深刻意識到以文學達“情”的力量。正是通過創作《牡丹亭》這樣的文學作品，宣揚出他對“情”與“理”的開拓性思考，當情達到至真“至情”的境地，它本身就是“理”、“良知”的最好呈現。<sup>126</sup> 湯顯祖在《牡丹亭記題詞》中宣言：“第云理之所必無，安知情之所必有邪！”雖然在理學、心學家那裏，性理、良知始終是形而上的，具有超越性，要比情的價值更高，但當湯顯祖提出“安知情之所必有邪”時，湯顯祖已經明確提出了自己的情觀：以情來看待天下、貫通天下，人世的本真即爲情，情是具有超越性、本體性的核心力量。

湯顯祖對情的理解既深刻又超越，因而具有強烈的理想主義色彩。湯顯祖說：“世有有情之天下，有有法之天下。唐人受陳隋風流，君臣游幸，率以才情自勝，則可以共浴華清，從階升，娛廣寒。令白也生今之世，滔蕩零落，尚不能得一中縣而治。彼誠遇有情之天下也。”<sup>127</sup>遇到“有情之天下”，情才能得以抒發。其實，這種“天下”在李白所處的唐代也未必曾真實地存在過，這是湯顯祖的嚮往。“有情之天下”雖未必能在現實社會狀況實現，但精通儒釋道思想的湯顯祖，可以依靠對情的深刻理解與把握，以強大的自我精神力量創生出一個理想的新世界，就像他說的“緣境起情，因情作境”，在此世界中，天下之人、之事皆有情。湯顯祖正是藉助《牡丹亭》這一文學文本開闢出了一個“有情之天下”，展現出一個令衆生嚮往的有情世界。由此，湯顯祖以一個文學家的身份躋身于明代思想史之中。

## 五、《牡丹亭》訴情的複雜操作

華瑋老師提到，白之（Cyril Birch）認爲《牡丹亭》表現的是湯顯祖對“情”

125 湯顯祖：《湯顯祖集全編》，頁 1596。

126 參見李思涯：《重釋〈牡丹亭記題詞〉》，《淡江中文學報》第十八期（2008 年 6 月），頁 255—276。

127 湯顯祖：《湯顯祖集全編》，頁 1578。

的一種深長之思，由夢中情、人鬼情、敷演到人間情，由情真、情深、層層推進到“情至”的境界。<sup>128</sup> 以此為蹊徑，確能抓住《牡丹亭》的核心。但若從湯顯祖對情的理解上，則可觀察到《牡丹亭》在情的領悟、實現上的更複雜的設計。

首先，從男女主角設計的角度去看。陽明天泉證道以“四句教”教導學生，並說：“我這裏接人原有此二種：利根之人，直從本源上悟入……一悟本體，即是工夫……其次不免有習心在，本體受蔽，故且教在意念上實落為善去惡。工夫熟後，渣滓去得盡時，本體亦明盡了。”<sup>129</sup>王畿將“利根之人”與“其次”之人記載為“上根之人”與“中根以下之人”，<sup>130</sup>大意與王陽明一致。《牡丹亭》中，杜麗娘、柳夢梅各自對情的理解就如陽明所說的上根之人與中根以下之人的區分，麗娘剎那頓悟，而柳生則漸漸入悟。略述如下：

其一，麗娘的情色一體。麗娘學習《關雎》啟發了對情的思索，“關了的睚鳩，尚然有洲渚之興，可以人而不如鳥乎？”<sup>131</sup>開始了追尋之途。有探究之心才去遊園，“忽慕春情”之情已經慢慢支配了她，既說出自己“沒亂里春情難遣”，更有無奈與期望：“俺的睡情誰見？”<sup>132</sup>因此入夢。經過情的啟蒙與好奇心逐情之後，麗娘迎來了她對情的頓悟的高光時刻。一邊是夢中的書生對她說的“愛殺你”的愛欲與花神看到的“似蟲兒般蠢動”情欲，另一邊是書生響應了麗娘“可惜妾身顏色如花，豈料命如一葉乎”懷春心事的“則為你如花美眷，似水流年”之深情，愛欲與真情合二為一，麗娘以她的天資聰穎領悟了情色一體。“雲雨之歡”與“兩情和合”完美融合，“愛惜”的愛欲與“溫存”的情誼兼有，因此三婦才說是“情之至也”。<sup>133</sup>麗娘堅信：“天呵，有心情那夢兒還去不遠。”<sup>134</sup>天性天道，與人心相契，純真之心正是天道的體驗，因此，麗娘堅信夢必然會實現。

128 華璋：《情的堅持——談青春版〈牡丹亭〉的整編》，《臺灣戲專學刊》第 11 期（2005 年 7 月），第 181—207 頁。

129 王守仁撰，吳光等編校：《王陽明全集》，頁 133。

130 王畿：《王龍溪全集》（臺北：華文書局股份有限公司，1970 年），頁 91。

131 湯顯祖著，徐朔方、楊笑梅校注：《牡丹亭》，頁 49。

132 同上，頁 54。

133 湯顯祖著，陳同、談則、錢宜合評：《吳吳山三婦合評牡丹亭》（上海：上海古籍出版社，2008 年），頁 25。

134 湯顯祖著，徐朔方、楊笑梅校注：《牡丹亭》，頁 57。

其二，柳夢梅的色情。與杜麗娘相對照，柳夢梅理解情的路徑有所不同。《言懷》柳夢梅提到“情思昏昏”，所謂的“情思”只是一種情狀而已，他並不理解情是什麼。直到柳夢梅離開廣州前往臨安的途中到了南安麗娘的花園，他才開始進入對情的理解路徑。柳夢梅進入花園，“待不關情麼”的“湖山石畔”引起了他的情感波動，他找到了麗娘的畫像。從此開始，他不再是那個不懂情的人，而開始模模糊糊接觸到情的意義。他自己宣稱的“一生爲客恨情多”與“不傷心何處可”表明他摸到了情的邊緣，但還未開始明白“情多”的意義。《玩真》柳夢梅弄清楚了畫中之人是一個人世間的女子，這女子成了他情之附著之人。不過，他是被女孩子的美貌吸引的。《玩真》“他青梅在手詩細哦，逗春心一點蹉跎”<sup>135</sup>表達出強烈的欲望；《幽媾》“把他艷軟香嬌做意兒耍”<sup>136</sup>表明他對麗娘的肉體十分渴望；《歡撓》“把膩乳微搓，酥胸汗帖，細腰春鎖”<sup>137</sup>表明他陷入對麗娘肉體的迷戀之中。可以說，柳夢梅對情的理解是從色情出發的。

其三，麗娘追情之工夫。遊園之後的麗娘陷入了情的煩亂哀傷之中，像湯顯祖所說“情乎物際”，她找到了情附著之人，必然會盡心地追索。她到花園尋找夢中的情形，“知怎生情悵然，知怎生淚暗懸？”<sup>138</sup>情生發出來，卻只能悵然若失。此後，不管是強調自己“幽情動早”，還是發現自己“真情強笑”，還是寫真怕“漏洩風情”，還是無法“寄與情人”，情無法實現的悲傷，更延續了尋夢之後的悲哀。她甚至有些後悔：“貪他半晌痴，賺了多情泥。”<sup>139</sup>被情泥絆，既是幸福，又是折磨。麗娘對探望她的陳最良說，情已經如病一般深入骨髓。很快，麗娘死在了冷雨中秋之夜，死之前她問：“世間何物似情濃？整一片斷魂心痛。”<sup>140</sup>這正是湯顯祖對情在人世間的主導地位的表達。麗娘到陰間仍對自己的情念念不忘，向判官說夢見的秀才“留連婉轉，甚是多情”，強調情對自己的

135 湯顯祖著，徐朔方、楊笑梅校注：《牡丹亭》，頁156。

136 同上，頁168。

137 同上，頁179。

138 同上，頁67。

139 同上，頁100。

140 同上，頁109。

吸引力。她在追情的工夫上,既執著,又勇敢。她感慨:“生生死死爲情多。奈情何!”<sup>141</sup>深刻認識到了情的力量。麗娘從更根本的意義上意識到了情與色的一體,她明確說自己:“只爲痴情慕色,一夢而亡。”<sup>142</sup>“痴情”與“慕色”是一體兩面,“慕色”是人欲,“痴情”則是本性與天理。天理與人欲一體,性與情一體。

其四,柳夢梅追情的工夫。柳生自拾畫之後,不僅僅止於迷戀女子的美貌,開始時時感應著麗娘的真情。“想他春心無那對菱花,含情自把春容畫。”<sup>143</sup>感受到了這女孩子在畫像中寄託的情。他越來越感覺這女子與自己有關,因此他生出信心:“有情人不在天涯。”<sup>144</sup>在最根本的意義上,情是天理、天性的自然呈現,情自然可以跨越時間空間。柳生對著畫像說:“小姐啊,你耳朵兒雲鬢月侵芽,可知他一些些都聽的俺傷情話?”<sup>145</sup>他的情話必然可以被聽到。從某種意義上,柳生不斷呼喚“姐姐”“美人”,正在完成麗娘死前交待春香但春香還未能完成的任務:爲麗娘招魂。

其五,柳夢梅的由色至情。麗娘與柳生幽媾,柳生一邊提到“酸子情多”的情,另一邊又貪戀“一夜梅犀點污”的色欲。<sup>146</sup>但當麗娘表達了自己理想的對象:“但得個秀才郎情傾意愜。”柳生馬上就說:“小生到是個有情的。”麗娘肯定了他:“是看上你年少多情。”<sup>147</sup>此時,就不能僅僅以色情來看柳夢梅了,他已經由最初的色欲不斷上升。柳生在麗娘的鼓勵之下,發下重誓,決定爲麗娘開棺啓墳,麗娘哭了,說:“感君情重,不覺淚垂。”<sup>148</sup>柳生冒著被砍頭的危險,找石道姑幫忙,執意掘墳起棺,他不再是被欲望支配,而是被情所鼓勵。柳夢梅由色至情。

其六,情的實現。麗娘被開棺救活後,“嘆情絲不斷,夢境重開。”<sup>149</sup>正因爲

141 湯顯祖著,徐朔方、楊笑梅校注:《牡丹亭》,頁160。

142 同上,頁160。

143 同上,頁165。

144 同上,頁166。

145 同上,頁166。

146 同上,頁179。

147 同上,頁188。

148 同上,頁189。

149 同上,頁205。

自己的情，自己復生將夢中的兩情相合帶入到現實人世之上。麗娘感謝柳生與石道姑，既點出雖自己“鍾情一點”是能“幽契重生”的根本原因，也提出石道姑與柳生的“信心提救”功不可沒。這顯示出了情與現實密切相關。當柳生要求當即成婚時，麗娘卻婉拒了：“鬼可虛情，人須實禮。”<sup>150</sup>麗娘向人們表達出一個重要的道理：情的本質是天理與天性，不論是夢中情、鬼中情還是人中情，情都豁然貫通的；但禮不是，禮只在人世的層面存在，雖然人世的禮背後與情一樣都是天理天性，但存在的維度不同；夢中情、鬼中情可以不講現實世界的禮只講情，但在現實的人世，就既要講情又要論禮。接著，麗娘與柳生的對話也證實了情的現實性與超越性同爲一體：“今夜呵，把身子兒帶，情兒邁，意兒揆”，<sup>151</sup>在人世間可以享受情與欲的愉悅；“情根一點是無生債”，<sup>152</sup>情是穿越世界陰陽與夢境都可成立的根本因素。麗娘之情的超越性與柳生之情的現實性結合，二人合力，令作爲情的象徵的麗娘穿越了生死。因此麗娘才說：“柳郎呵，俺和你死裏淘生情似海。”<sup>153</sup>麗娘將自己前生後世的因果描述爲“一點色情難壞”，柳生也總結爲“俺爲情痴信及你人兒在”，情之力量再次被明示。

接下來，二人的私情需要經過他人的認同，才能在現實社會的意義上完全實現。杜寶執意拷打柳生，柳生連續說出十個“我爲他”，講述了自己爲麗娘在現實層面與超越層面上的付出，其中“我爲他度情腸款款通”<sup>154</sup>是所有行爲的最根本之處。前來搭救柳生的苗舜賓“無情棒打多情種”<sup>155</sup>的玩笑話也點出了情爲根本。最後一出《圓駕》對整個《牡丹亭》非常關鍵，皇帝經過不同方法的驗證，宣佈了麗娘“的係人身”，也即在現實社會層面承認了情既可以穿越生死，又得到現實世界的普遍認同。麗娘最後說：“則普天下做鬼的有情誰似咱！”<sup>156</sup>有情人因情之至穿越了生死，情是“普天下”存在的東西。《牡丹亭》表達

150 湯顯祖著，徐朔方、楊笑梅校注：《牡丹亭》，頁 206。

151 同上，頁 208。

152 同上，頁 208。

153 同上，頁 208。

154 同上，頁 287。

155 同上，頁 288。

156 同上，頁 306。

出不以理(性、心、良知)貫通天下,而以情貫通天下的理想。

其次,從麗娘身邊的人物來觀察衆人對“情”的嚮往與護佑。麗娘身邊的人大體可分為男人與女人兩類。男人主要為杜寶與陳最良。陳最良在《牡丹亭》中相當重要。其一,正因為他將《關雎》中名詞的“逖”解釋為動詞的“求”,經過春香的追問,引發了杜麗娘對男女相互追逐之情的好奇,《牡丹亭》用整本戲曲將此一一細緻展現出來;<sup>157</sup>其二,他為落難的柳夢梅提供住處與照顧,不僅是物質上的,還有陪柳生聊天閒游給以精神上的慰藉;其三,更重要的是,他在指認杜麗娘已經還魂成人的過程中起了非常重要的作用。《圓駕》中,他遠遠看見杜麗娘走來,直接說:“前面來的是女學生杜小姐麼?”<sup>158</sup>不僅絲毫沒有恐懼杜麗娘是鬼,且以“女學生”的稱呼重述了杜麗娘與自己的聯繫。皇帝派他三驗杜麗娘人身時,陳最良說“鏡無改面,委係人身”、“杜麗娘有蹤有影,的系人身”非常肯定,沒有任何的質疑與懷疑。杜麗娘被判定為真人的意義重大,是證明情可以穿越生死、貫通天下的關鍵。<sup>159</sup>對於杜寶,早有學者指出:“他是關心、愛護女兒的。”<sup>160</sup>杜寶讓麗娘讀書,最先提出的理由也是最重要的理由是:“他日嫁一書生,也不枉了談吐相稱”,<sup>161</sup>為女兒的幸福著想,讓女兒獲得《關雎》中理想的“琴瑟友之”“鐘鼓樂之”的男女之情,是杜寶最主要的目的。<sup>162</sup>後來藉助“父母光輝”這一綱常倫理來給麗娘施壓,是建立在麗娘當下表現出的愛惜父母的美德之上的。伊維德甚至認為,湯顯祖不是把杜寶當作不留情面的管教者,而是當作溺愛女兒的父親來寫的,是“溺愛父親的煩惱”;杜寶不想承認女兒還魂是因為他看著純潔無邪的女兒一步一步與自己遠離、最後不得不接受她做別的男人的妻子,他不能將責任歸咎到女兒身上,因而才“硬拷”柳

157 參見李思涯:《〈牡丹亭〉中〈關雎〉的意義》,《文學評論》2015年第3期,頁198—207。

158 湯顯祖著,徐朔方、楊笑梅校注:《牡丹亭》,頁301。

159 參見李思涯:《重釋〈牡丹亭記題詞〉》,頁255—276。

160 梅溪:《〈牡丹亭〉中的幾個人物形象》,《文史哲》1957年第7期,見毛效同編:《湯顯祖研究資料匯編》(上海:上海古籍出版社,1986年),頁1028。

161 湯顯祖著,徐朔方、楊笑梅校注:《牡丹亭》,頁9。

162 參見李思涯:《〈牡丹亭〉內外的腐儒世界》,《中國文化》2015年第1期,頁201—210。

生；杜寶對麗娘所說的“離異了柳夢梅，回去認你”的話也是證明。<sup>163</sup> 可見，無論是陳最良還是杜寶，都對杜麗娘及其代表的情提供了助力。

麗娘身邊的女人主要是杜夫人、春香與石道姑。學者們多認爲春香在杜麗娘早期的閨塾、驚夢中某種程度上代表著杜麗娘的性格或內心的某個層面。“春香可視爲杜麗娘的代理人”。<sup>164</sup>“春香可以作爲麗娘的一個影子。”<sup>165</sup>春香作爲杜麗娘“分身”在《牡丹亭》中的整體意義筆者另文專門討論。從表面上已可看出，不管是春香、杜夫人還是石道姑，對杜麗娘都是保護者的姿態。尤其是石道姑，在麗娘從死而生的過程中起了重要作用。從深層上來講，《牡丹亭》設置的這三個女性在情的表達上有更重要的意義，即：杜夫人、春香與石道姑在情欲方面的殘缺不全與麗娘所代表的“情”的完滿形成了對照。《牡丹亭》中沒有描寫杜夫人的情欲，但杜夫人多次勸杜寶娶妾，可以說二人之情並非完滿。春香年紀太小，對情欲懵懵懂懂，從《肅苑》她與小花郎的戲謔對話中可看出。石道姑是石女，《道觀》一出寫出了石道姑在情欲上的無奈。這三人在世俗的情欲上都不能圓滿，若從情的角度闡發，她們對杜麗娘的護佑，正是對麗娘所代表的真正的“情”的護佑。可以說，《牡丹亭》中，不管是男人們還是女人們，麗娘身邊的人們都對真情嚮往不已，都對情的發生與實現提供機緣與動力。

再次，從麗娘身邊超越性的力量觀察情開闢出的新世界。《牡丹亭》言情體現出的人生觀是儒家式的，但世界觀卻是佛道式的。參與麗娘之情的三種超越性力量，有神，有鬼，有人。最早參與杜麗娘情欲實現的是花神，《驚夢》中花神特意點出：“咱花神專掌惜玉憐香，竟來保護他，要他雲雨十分歡幸也。”<sup>166</sup>花神在冥府對杜麗娘的宣判中也起到了重要作用，促使判官助力麗娘完成心願。作爲鬼的胡判官也是麗娘的助力者，《冥判》中他被麗娘的美以及對情的執著

163 伊維德：《睡情誰見？——杜麗娘、玫瑰公主和溺愛父親的煩惱》，華瑋主編：《湯顯祖與牡丹亭》（臺北：臺灣“中研院”中國文哲研究所，2005年），頁289—312。

164 張淑香：《杜麗娘在花園——一個時間的地點》，華瑋主編：《湯顯祖與牡丹亭》（臺北：臺灣“中研院”中國文哲研究所，2005年），頁264。

165 陳小梅：《簡論〈牡丹亭〉中春香的存在意義》，《長江師範學院學報》2012年第5期，頁136—138。

166 湯顯祖著，徐朔方、楊笑梅校注：《牡丹亭》，頁55。

深深震動，為麗娘安排了自由出入陰間與陽世的特權。相對於花神、判官來說，人間的皇帝亦可看做超越性力量。《圓駕》寫到“日月光天德，山河壯帝居”、“三生石上看來去，萬歲臺前辨假真”中的“天德”與“帝居”、“三生石”與“萬歲台”都表明，代表天意的“天子”對麗娘還魂之事的判斷是牽連著超越現世的力量。皇帝在承認杜麗娘變成真人的過程中顯得積極主動：“聽旨：麗娘既系人身，可將前亡後化事情奏上。”<sup>167</sup>皇帝對麗娘有情穿越生死的經歷十分感興趣；“聽旨：朕細聽杜麗娘所奏，重生無疑。”<sup>168</sup>對杜麗娘本人十分信任；“據奏奇異，敕賜團圓。”<sup>169</sup>對麗娘的真情至情大加讚賞。代表天意的皇帝三次肯定了情穿越生死、適用於普天下的能力與地位。

綜合言之，在情創造新世界的過程中，不管是經歷夢中、鬼中領悟私情並最終進入世間證明情的公共性的杜麗娘、柳夢梅，還是現實俗世之人如陳最良、杜寶、石道姑、春香、杜夫人對情的啟發與護佑，還是超越性的花神、判官、天子的力量加持，都是創造“有情之天下”的重要力量。《牡丹亭》在情的領悟與實現上有著複雜的設計，既以陽明思想為依託，又有自己的獨特發揮。因此，湯顯祖說“情難訴”並不意外。

## 六、為情作使：情難訴為何仍要訴

樓宇烈提出，湯顯祖的“情”和“理”，既是作品的基本指導思想和中心主旨，也是他哲學思想中的中心問題。<sup>170</sup> 湯顯祖理解的情，並非俗世所言的愛情或情欲，而是他開創出“有情之天下”的根本。《牡丹亭》是湯顯祖對情的思考的完美展示。《牡丹亭》之情可歸納為：其一，“世間何物似情濃”、“一生為客恨情多”，情是人世上最普遍、最根本、最有力量的存在。其二，“生生死死為情多。奈情何”、“情根一點是無生債”，情的本質為性與天理，至情即為至性，即為天

167 湯顯祖著，徐朔方、楊笑梅校注：《牡丹亭》，頁 302。

168 同上，頁 304。

169 同上，頁 306。

170 樓宇烈：《湯顯祖哲學思想初探》，頁 153。

理，當然可以跨越時間空間，穿越生死，貫通天下。其三，“鬼可虛情，人須實禮”。情與禮的本質，都是天理天性的呈現。不過，情不分夢中、鬼趣中與現實世界，都可以存在，而禮則針對人世而言；現實世界中的情，必須合乎禮，才能達到完美的至情。其四，情須適時。麗娘在青春正當的時候，受到情的啓發而一悟成天理；柳夢梅在適合的時機遇到情的領路人也得以順利實現由色至情的躍升；反觀杜寶，雖在《勸農》中主張不違農時但到了女兒身上卻不承認女兒適時的情欲而引起了矛盾衝突。如戴璉璋所言，麗娘復活，是個體生命生死局限的超越；杜寶去執，是世俗社會成見束縛的解消，兩者都因人間真情而開啓一精神境界，彰顯一美善相樂的價值領域；湯顯祖開顯一真實圓滿的世界。<sup>171</sup>

湯顯祖在《續棲賢蓮社求友文》總結自己的一生：

吾猶在此爲情作使，劬於技劇。爲情轉易，信於痲瘡。時自悲憫，而力不能去。嗟夫，想明斯聰，情幽斯鈍。情多想少，流人非類。吾行於世，其於情也不爲不多矣，其於想也則不可謂少矣。<sup>172</sup>

他總結自己人生的使命是“爲情作使”。華瑋老師總結，從《紫簫記》、《紫釵記》、《牡丹亭》、《南柯記》和《邯鄲記》，從二十幾歲到五十幾歲，湯顯祖每本戲曲都在寫“情”，“情”是湯氏劇作的核心，“情真、情深、情至、情了”，是湯顯祖情觀的主要內容，是湯顯祖戲劇創作思想的總綱。<sup>173</sup> 湯顯祖繼承陽明、近溪的思想，又對情做出重大發揮，以“情”置換心學核心中的“理”、“心”、“良知”，將情的超越性與主體性體現出來，進一步提出至情貫通天下的理想。不管他的“情”如何難以言說，他最終將其表達得靈動、深刻。

（作者：香港科技大學人文學部講師）

171 戴璉璋：《湯顯祖與羅汝芳》，頁 245—260。

172 同上，頁 1638—1639。

173 華瑋：《走近湯顯祖》，頁 13。

## 引用書目

### 一、專書

- 卜正民著,方駿、王秀麗、羅天佑合譯:《縱樂的困惑——明朝的商業與文化》。臺北:聯經出版事業股份有限公司,2004年。
- 王守仁撰,吳光等編校:《王陽明全集》。上海:上海古籍出版社,2011年。
- 王畿:《王龍溪全集》。臺北:華文書局股份有限公司,1970年。
- 方祖猷等編校整理:《羅汝芳集》。南京:鳳凰出版社,2007年。
- 左東嶺:《王學與中晚明士人心態》。北京:人民文學出版社,2000年。
- 朱熹撰,朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編:《朱子全書》。上海:上海古籍出版社,2010年。
- 湯顯祖著,徐朔方箋校:《湯顯祖集全編》。上海:上海古籍出版社,2015年。
- 湯顯祖著,徐朔方、楊笑梅校注:《牡丹亭》。北京:人民文學出版社,1963年。
- 湯顯祖著,陳同、談則、錢宜合評:《吳吳山三婦合評牡丹亭》。上海:上海古籍出版社,2008年。
- 華瑋:《走近湯顯祖》。上海:上海人民出版社,2015年。
- 張瀚撰:《松窗夢語》。北京:中華書局,1985年。
- 馮夢龍:《情史》。上海:上海古籍出版社,1993年。
- 衛泳:《悅容編》,《筆記小說大觀》五編。臺北:新興書局,1980年。
- 陳來:《朱子哲學研究》。上海:華東師範大學出版社,2000年。
- 韓愈撰,李漢編:《昌黎先生集》,《四部備要》集部冊450。臺北:臺灣中華書局,1981年。
- 周敦頤著,周文英主編:《周敦頤全書》。南昌:江西教育出版社,1993年。
- 柳宗元:《柳宗元集》。北京:中華書局,1979年。
- 黎靖德編:《朱子語類》。北京:中華書局,1988年。
- 程顥、程頤著,王孝魚點校:《二程集》。北京:中華書局,1981年。
- 吳震:《羅汝芳評傳》。南京:南京大學出版社,2005年。

### 二、論文

- 李思涯:《胡應麟“格調”選擇的思想史意義》,《人文中國學報》第16期(上海:上海古籍出版

- 社,2010年9月),頁163—192。
- 李思涯:《重釋〈牡丹亭記題詞〉》,《淡江中文學報》第十八期(2008年6月),頁255—276。
- 李思涯:《〈牡丹亭〉中〈關雎〉的意義》,《文學評論》2015年第3期,頁198—207。
- 樓宇烈:《湯顯祖哲學思想初探》,江西省文學藝術研究所編:《湯顯祖研究論文集》(北京:中國戲劇出版社,1984年),頁153—164。
- 戴璉璋:《湯顯祖與羅汝芳》,《中國文哲研究通訊》第十六卷第四期(2006年12月),頁245—260。
- 華瑋:《情的堅持——談青春版〈牡丹亭〉的整編》,《臺灣戲專學刊》第11期(2005年7月),頁181—207。

**Why is it “Difficult to Express *Qing*  
in the World” : On the Expansion  
of *Qing* in Wang Yangming’s  
Philosophy and the View of *Qing* and  
Its Realization in Tang Xianzu’s *Peony Pavilion***

**Li Siya**

(Lecturer, Division of Humanities, Hong Kong University of Science and Technology)

**Abstract**

*Mudan Ting* (*The Peony Pavilion*) is centered on the writing of “qing” (love), and Tang Xianzu clearly expresses the sentiment that “only love is hard to tell in this world” in “Clarifying the Title.” This sentiment involves the pioneering of Wang Yangming’s philosophy of *qing* and the distinctive quality of Tang’s view of *qing* in the late Ming. *Qing* and desire were mixed concepts in the Late Ming, and the different understanding of *qing* made it difficult to discern true *qing*. The continuous development of the Learning of the Mind (*xinxue*) expanded the space for discussing *qing* and made its expression possible. Inheriting the legacy of *xinxue*, Tang further developed his understanding of *qing*, and his interpretation of *qing* has its own uniqueness. In *The Peony Pavilion*, he had a complex design for the expression of *qing* and further proposed the theory of “ultimate *qing*”. It is only when we understand the above issues that we can have a deeper understanding of why Tang said that “*qing* is difficult to express”.

**Keywords:** Qing (Love), Tang Xianzu, Peony Pavilion, Yangming School, Late Ming Dynasty