

## 從湯顯祖理學思想論《牡丹亭》意涵<sup>1</sup>

張美娟

台灣觀光學院通識中心專任助理教授

### 摘要

本文先探討湯顯祖所繼承的明代理學思想，再以此理學思想對湯氏戲劇大作—《牡丹亭》進行不同以往的意義詮釋，以指出杜麗娘與柳夢梅的結合，是理學家重視的「仁性愛情」、「一陰一陽之謂道」的展現，天地間將因此「道情」「生機」，而永遠青春、永不止息。

**關鍵字：**湯顯祖、理學思想、牡丹亭、道情

---

<sup>1</sup>承兩位匿名審查人給予修訂意見，專此致謝。文中未盡完善處，文責概由本人自負。

## 一、前言

明末湯顯祖以家傳戶誦的《牡丹亭》，成為中國最具代表性的劇作家，如其曾自稱：「一生《四夢》，得意處惟在《牡丹》。」<sup>2</sup>而湯氏能成就如此一大劇作，恐不僅止於其個人才情，湯氏思想的豐富與深刻性亦是主因之一。如大陸學者鄒元江先生就指出：

高攀龍在復湯顯祖信中說：「及觀賜稿《貴生》、《觀復》諸說，又驚往日徒以文匠視足下，而不知其邃於理如是。」湯顯祖百餘萬言的著述中，又豈止是《貴生》、《觀復》和「意識境界」文「邃於理如是」！這的確是有待進一步深入開掘的重要思想資源。<sup>3</sup>

明萬曆年間的「學官諸弟子」之所以「爭先北面承學」於他，就因為他們認定湯義仍「所繇重海內，不獨以才。」即他不僅僅有詩賦靈性、藝術天才，更重要的是有思想，而且其深邃廣博為一般學官「聞所未聞」，以至「諸弟子執經問難靡虛日，戶屢常滿，至廡舍隘不能容」。<sup>4</sup>

鄒先生以上所言，無非是想強調，理解湯氏思想，乃為研究這一大劇作家的重要工作。而我們若如鄒先生所言，仔細閱讀湯氏文章著述，將會發覺其對理學家羅近溪推崇程度，幾近無以復加的地步。如其言：

1. 一日，問余，何師何友，更閱天下幾何人。余曰：「無也。吾師明德夫子而友達觀。其人皆已朽矣。達觀以俠故，不可以竟行於世。天下悠悠，令人轉思明德耳。」遂去之盱，拜明德夫子像。（〈李超無問劍集序〉）
2. 明德夫子之巧力於時也，非所得而私之。其於先覺覺天下也，可謂任之矣。……夫子在而世若忻生，夫子亡而世若焦沒。（〈明德羅先生詩集序〉）
3. 如明德先生者，時在吾心眼中矣。（〈答管東溟〉）

從以上引文第一則可看出，湯顯祖生命中兩大師友乃為羅近溪與達觀和尚。然「達觀以俠故，不可以竟行於世。天下悠悠，令人轉思明德耳」，

<sup>2</sup>湯顯祖著 徐朔方箋校，《湯顯祖全集》（北京：古籍出版社，1999），頁 2572。

<sup>3</sup>鄒元江著，《湯顯祖新論》（台北：國家出版社，2005），頁 305-306。

<sup>4</sup>鄒元江著，《湯顯祖新論》（台北：國家出版社，2005），頁 13。

由此可見羅近溪對湯氏的影響，遠較達觀深遠。尤其從引文第二、三則「夫子在而世若忻生，夫子亡而世若焦沒」、「明德先生者，時在吾心眼中」更可看出，羅近溪在湯氏心中的重要地位。

而關於湯顯祖與羅汝芳師生之間慧思的相承關係，戴璉璋先生於〈湯顯祖與羅汝芳〉一文中有相當詳細的論述，並在最後結論中指出：

**湯氏劇作的成就，植根於儒學。他與羅汝芳的師生情誼非常重要，不但得益於良師關鍵性的指點，實際上還有善巧地繼承羅氏學脈的面向。如果說羅氏儒學是一種生命哲學，那麼湯顯祖在劇作方面繼之而開出的，則可說是一種生命美學。<sup>5</sup>**

以上所言乃在指出，湯顯祖戲劇文學內在思想內涵，實際上與羅汝芳所代表的儒家哲學息息相關。若欲挖掘湯氏《牡丹亭》，或其他戲劇佳作的深刻美學意涵，有必要對湯顯祖所繼承的理學思想深加探討。

於此我們要問的是，湯顯祖所承繼的理學思想究竟為何？

對此，誠如羅近溪所言：「吾人工夫只是先識仁」<sup>6</sup>，而研究羅近溪思想的魏月萍先生亦指出：

**近溪在全集中談仁的部分很多，誠如孔子以仁涵攝諸德，近溪亦視仁為其學說大綱領。<sup>7</sup>**

既然，湯氏恩師羅近溪理學核心乃為「仁」<sup>8</sup>。同時，對於羅氏「仁」觀念，楊儒賓先生曾引用羅氏的「天生我夫子，聖出天縱，自來信好《易經》。於乾之大生，坤之廣生，潛孚默識，會得人人物物都在生生不已之中，……不覺頃刻之間，仁體充塞乎天地人物而無間矣」<sup>9</sup>指出：

**羅近溪這裡的「仁體」與「知體」顯然都不只是人文世界的道德的概**

<sup>5</sup>戴璉璋，〈湯顯祖與羅汝芳〉，《中國文哲研究通訊》第16卷第4期（2006.12），頁257-258。

<sup>6</sup>《盱壇直詮》（台北：廣文書局，1977），卷下，頁143。

<sup>7</sup>魏月萍，《羅近溪「破光景」義蘊》（台北：台大中文所碩士論文，1999），頁120。

<sup>8</sup>有審查先生以為，焦竑明言，近溪核心思想為「孝悌慈」，今人龔鵬程以為是「仁禮」，與本文作者觀點不同。對此，筆者的答覆是，以上諸位先生所言與筆者所論不相衝突。理由在於，誠如羅近溪所言：「仁者總兼萬善，義、禮、智、信皆仁也」，這便意味著，在羅近溪觀念中，孝悌慈、仁禮諸德皆以仁為本，仁總兼諸善。

<sup>9</sup>《盱壇直詮》（台北：廣文書局，1977），卷上，頁65-66。

念，而是遍佈山河大地的本體了。<sup>10</sup>

換言之，羅氏「仁」觀念有一個相當基本的內涵，即為「道體」之意。此道體是生生不息的，是不斷進行宇宙萬物創生的。據此，在湯顯祖所承繼的廣博理學思想中，我們或可先探討湯氏道體思想究竟為何？

此外，湯顯祖曾於〈秀才說〉提到：

十三歲時從明德羅先生遊。血氣未定，讀非聖之書。所遊四方，輒交其氣義之士，蹈厲靡衍，幾失其性。中途復見明德先生，嘆而問曰：「子與天下士日泮渙悲歌，意何為者，究竟於性命何如，何時了了？」夜思此言，不能安枕。久之有省，知生之為性是也，非食色性也之生；豪傑之士是也，非迂視聖賢之豪。

從以上所言可知，近溪教湯顯祖求道，強調的是「性命之學」。基此，在探討湯顯祖「道體思想」後，筆者將繼續探討該「道體觀念」與湯氏時常提及的「生之為性」有何關係？

再者，從此「道」、「生之為性」角度，理解湯氏最被一般文論家所論及的「情」觀念時，又可看出怎樣的的不同內涵？

最後，從此「道」、「性」與「情」關係的探討，又可幫助吾人在解讀《牡丹亭》時，能得出怎樣的象徵意涵？

## 二、正文

### (一) 湯顯祖理學思想

#### 1. 道體流行

對於湯氏道體思想，我們從其參加鄉試，被考官評為「得理學之奧」的〈策第三問〉一文，可窺知一二：

**(1) 蓋天下之數莫非理也，天下之理莫非天也。聖人默契乎天，自能明天下之道。**

<sup>10</sup> 楊儒賓，〈觀天地生物氣象〉頁15，發表於「儒家哲學的典範重構與詮釋」國際研討會，東吳大學哲學教學與研究中心、哲學系主辦，2007。

(2) 聖王達天明道而作經。

(3) 易始於一，由太極而兩儀，而四象，而八卦，生生之序也。

(4) 天地萬物之情，陰陽鬼神之秘寓於法象，而易行乎其中矣。伏羲神而明之，以定畫焉。故易曰，仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，於是始作八卦。此作易之本也。

從以上引文第一則「天下之理莫非天」可知，湯氏「道」（「理」）觀念莫不是「天」，也就是所謂的「天道」。而第二則引文「聖王達天明道而作經」便指出，包括《易經》《尚書》在內的聖王經典，所載均為「天道」。而從引文第三則「易始於一，由太極而兩儀，而四象，而八卦，生生之序也」亦可看出，此天道是生生不息的，是不斷地創生萬物。

同時，值得注意的是，我們若結合引文第二則「聖王達天明道而作經」與引文第四則「（聖王）仰則觀象於天，俯則觀法於地，觀鳥獸之文與地之宜，於是始作八卦。此作易之本也」可知，聖王經典所洞明的「天道」，其實就蘊含在吾人平常所見的天地鳥獸等萬象中。

換言之，誠如湯氏在〈答鄒爾瞻〉提到「道者萬物之奧」一天道不但創生萬物，還在萬物法象中示現，成為萬物奧妙之所在。天道雖「視不可見，聽不可聞」（〈答陳谷池〉），但卻可在山川花鳥大自然景象中感受其所在。

所以，湯氏才會在〈艷異編序〉以「乃齷齪老儒輒云，目不睹非聖之書。……而獨不觀乎天之風月，地之花鳥，人之歌舞，非此不成其為三才乎？」——鼓勵文士走進山川自然世界，讓耳目從鳥鳴花香、清風明月中感受天道的生生不息。

同時，湯顯祖自十三歲，便以羅汝芳為師，常與羅師「或穆然而咨嗟，或熏然而與言，或歌詩，或鼓琴」（〈太平山房選集序〉）。所以，只要吾人稍微閱讀羅近溪《盱壇直詮》的「鳶飛魚躍，無非天機。聲笑歌舞，無非道妙。發育峻極，眼前都是」、「夜來於仁體有悟。故此性惟不能知，若果知時，便骨肉皮毛，渾身透亮，河山草樹，大地回春」，便知湯氏如此「山河大地，無非是道之流行」觀念是其來有自的。所以，楊儒賓先生才說道<sup>11</sup>：

**鳶飛魚躍，固是自然美景，但就理學家之眼觀之，此一美景又是天理的感**

<sup>11</sup>有審查先生以為，應當參考引用楊儒賓先生《儒家身體觀》文中觀念，引用會議論文較不正式。對此，筆者的回應是，筆者於此引用楊文要說明的是，宋明理學家具有「山河大地，無非道之外顯」的觀念，此觀念於《儒家身體觀》一書並不明顯，直至近年，楊儒賓先生才明白闡釋此觀念，並於該文首頁，直明此會議論文為此觀念之定稿。

性顯現，是道之外顯。<sup>12</sup>

再者，楊儒賓先生又曾說道：

朱子雅好山水的詩文極多，若「萬紫千紅總是春」、「昨夜江邊春水生」、「誰識乾坤造化心」諸名句，皆寓道體創生之意於自然遊觀之中。<sup>13</sup>

楊先生以上所言，無非是想指出，道體的流行創造，在朱子這樣大理學家心中，正可以用一年四季中最能表現無限生機的「春季」來作為象徵。而如前文所引，羅近溪亦將「夜來於仁體有悟」的「仁體」（「道體」）發現，比作「大地回春」之「春」；又，羅近溪於其他文章也提到：「春，仁德也。天地生生，萬有化醇。仁之德大，則春之育同。六合雖殊，其致一焉。故曰天無外聖則之。則天以仁，而其春斯敷；則春以同，而其生乃遂」（〈書六合同春卷〉）、「夫天地之大德曰生。而天地之大生曰春。春以生生，斯天地之德始窮達而弗匿，天地之大始溥傳而無疆矣。」（〈鰲溪春盎冊序〉）

對此，我們以為，深受羅近溪影響的湯顯祖，其所曾言的：「九日惟春，乘木德而長旺」（〈壽洪陽張相公〉）、「春早，便有佳意，時時行散及之」（〈答來任卿觀察〉）、「靜覺懷春好，喧知閱世餘」（〈園居示姜緒父〉），這些恐不單只是純然季節之意，而是蘊含著湯氏「天道流行、生機活潑」的世界觀。

也就是，在湯顯祖觀念中，這世界、這天地萬物間，除了具平常吾人所見的凡俗面向外，還同時蘊有「天道生機流行」的存在面向。這是一個天道流行的意義世界，吾人所存在茶鹽油米「食色—凡俗世界」背後，有個更高更莊嚴的「天道—神聖世界」存在。同時，這樣「天道」就在宇宙萬象中透顯著，其活潑生機的示現，尤其能以「一元復始，萬象更新」的春季，來作為象徵隱喻。

所以，湯氏才會於〈章本清先生八十壽序〉中以「子言之：『一陰一陽之謂道。』『顯諸仁，藏諸用。』『知者見以為知，仁者見以為仁。』建於形容仁智，而分其樂水樂山」表示，仁智者總將閒情寄託山水，以感受「一陰一陽」的天道訊息。並且，屢屢對「生於隱屏」目不睹自然山川的拘儒老生表示斥責，如其言：「人雖有才，亦視其所生。生於隱屏，山川人物居室遊御鴻顯高壯幽奇怪俠之事，未有覩焉。神明無所練濯，匈腹無所厭餘。耳目既吝，手足必蹇」（〈王季重小題文字序〉）、「世間惟拘儒老生不可與言文，耳多未聞，目多未見」（〈合奇序〉）。

<sup>12</sup>楊儒賓，〈觀天地生物氣象〉頁11，發表於「儒家哲學的典範重構與詮釋」國際研討會，東吳大學哲學教學與研究中心、哲學系主辦，2007。

<sup>13</sup>楊儒賓，〈觀天地生物氣象〉頁6，發表於「儒家哲學的典範重構與詮釋」國際研討會，東吳大學哲學教學與研究中心、哲學系主辦，2007。

總之，就如湯顯祖先生所說的：

**道之喪世也久矣。（〈臨川縣古永安寺復寺田記〉）**

湯氏於此所言背後，意味著，其世界觀，乃為：這是一個同時兼有「凡俗物」與「神聖一天道」兩種不同面向的世界！只是一般人多沉溺於凡俗世界。當然，湯顯祖著重與信仰的，自是「道體流行」的神聖面向。

只是於此我們要進一步問的是，湯顯祖如此的「道體思想」，與其「生之為性」概念究竟有何關聯性？湯顯祖「生之為性」詳細內涵究應如何理解？

## 2. 生之為性

對於「生之為性」概念內涵，如前言所述，湯氏乃於〈秀才說〉一文中提出。同時，從引文中的「輒交其氣義之士，蹈厲靡衍，幾失其性。中途復見明德先生，嘆而問曰：『子與天下士日泮渙悲歌，意何為者，究竟於性命何如，何時何了？』」、「夜思此言，不能安枕。久之有省，知生之為性是也，非食色性也之生」可知，湯氏此概念與羅近溪「性命」之學有關。也就是，湯氏所謂「生之為性」的「性」，即為「性命」義。且如羅近溪所言：「道之所在，性之所在，天命之所在也」（《羅近溪先生全集卷六·語錄》），此「性」「性命」即為「天道」之所在。

亦即，如前面所探討的，深受羅近溪影響的湯顯祖，其道體思想乃為：天道不但會創生萬物，還會落實於萬物中，所以我們可從萬物的形文聲象中，感受道的生生不息。而於此，我們更詳細得知，天道落實於萬物時，乃落實於萬物「性」或言「性命」中，萬物乃藉由「性命」與「天道」保持相貫通。

然於此我們要問的是，單單就「人」而言，「生之為性」的「性」詳細內涵可如何理解？

對此，我們或可參考以下所言：

(1) 秀才之才何以秀也。秀者靈之所為。故天生人至靈也。孟子曰：「以為未嘗有才者，豈人之性也哉。不能盡其才者也。」故性之才為才也。盡其才則日新。心含靈粹，而英華外榮。行則有度，言則有音。易所謂黃中以通其理，是也。才而為秀，世實需才，正需於此。（〈秀才說〉）

(2) 天地之性人為貴。（〈貴生書院說〉）

(3) 質青，仁也；耿介，義也；聽察先聞，智也；五章，禮也。有此

四德者，可為世儀。（〈送吳侯本如內徵歸宴世儀堂碑〉）

（4）中庸者，天機也，仁也。去仁則其智不清，智不清則天機不神。  
（〈太平山房集選序〉）

（5）惟道，顯諸仁，藏諸用。其藏也復，其顯也辨。物無非用，用無非仁。（〈顧涇凡小辨軒記〉）

從以上文獻的「天生人至靈」、「天地之性人為貴」可看出，在湯氏觀念中，雖然萬物皆有與天道相貫通的「性」，但此「性」，卻屬「人」之「氣」最「精」最「靈」。

同時，就如湯顯祖老師羅近溪所說的：「《禮經》云：『天地之性，人為貴。』人所以獨貴者，則以其能率此天命之性而此成道也」（〈卷書五〉）、「況天命之性，固專謂仁、義、禮、智也已」（〈卷射三〉）——人所具有的最為靈氣的「天命之性」，可分為「仁、義、禮、智」四性。而從以上引文第三則來看，湯顯祖亦有此看法。於此值得一提的是，對此四性，羅近溪尤其強調「仁性」，如其曾言：「仁者總兼萬善，而義、禮、智、信皆仁也」（〈卷禮一〉）、「人所受乎天，莫大於仁，而仁在吾人，則固根於其心而生生不息者也」（〈壽王守靜序〉）。至於湯顯祖，從引文第四則，我們可看到，湯氏直接以「仁」來作為「中庸，天機」的代表，且以為「智之性」乃須以「仁之性」為基礎。尤其從引文第五則引用易經「惟道，顯諸仁，藏諸用」，更可明顯看出湯顯祖對「仁」的重視，其直接以「仁」涵攝其他諸德之性，認為天道便是在「仁性」中開顯。

所以，我們可以如此說，湯顯祖的「生之為性」，亦可說為「生之為仁」。

這裡的「生」觀念，乃如羅近溪所說：「蓋仁是天地生生的大德，而吾人從父母一體而分，亦只是一團生意」（〈卷禮一〉）、「天地之大德曰生，夫盈天地間只一個大生，則渾然亦只是一個仁矣」（〈卷射三〉）的「生」，其除了「創生」義，還蘊含著「生生」「生意」義。因為如前所述，天道是生生不息的，是不斷在陰陽變化中示現其無窮豐富意義的，因此人若能藉由「仁性」的實踐與「生生之道」保持相貫通，那麼其生命將如春天般地開展出無盡的生機與意義。

總之，透過以上的探討，我們將得出，湯顯祖的「道體思想」，與「生之為性」關係乃為：「天道」以陰陽五行最為靈秀之氣，創生人之「仁義禮智四性」，且就湯氏而言，「仁性」最是基礎，最為重要。所以我們可以說，「生之為性」即為「生之為仁」，人可藉由此「仁性」實踐，與「生生不息之天道」保持在相貫通的春意生機境界中。

然我們也注意到，就如前面屢次論及的，湯氏於〈秀才說〉曾自我檢視，以為往昔的自己「幾失其性」，也就是湯氏曾耽溺於「食色之欲」的凡俗世界中，

而忽視凡俗食色世界背後，有個「生之爲性」天道性命相貫通的神聖世界存在。換言之，就如《禮記·樂記》所說的「物之感人無窮，而人之好惡無節，則物至而人化物也。人化物也者，滅天理而窮人欲者也」——人在面對食色外在情境變化時，往往隨境而有情欲變化，最後情欲將因沉溺於事物中而無法自拔，甚至因義氣情欲太甚而「泯滅其性」，如此狀態是湯氏所曾經歷與深深懺悔的。

然於此或許有人會問，湯氏於其文學評論中相當強調「情」，此「情」與湯氏所謂的讓其「幾失其性」的「食色之情」究竟有何不同？也就是，既然湯顯祖如此重視使人活在道體流行世界的「生之爲性」的「仁性」，那麼，湯氏「情」觀念內涵，自不能脫離此「道」、「生之爲性」觀念去進行理解，由此，理解湯氏「情」觀念詳細意涵，將成爲我們下面探討的課題。

### 3. 「性」與「情」之關係

對於湯氏「情」觀念內涵，我們可參考湯氏以下所言：

(1) 僕極知俗情之文必朽。(〈答李乃始〉)

(2) 死去一春傳不死，花神留玩「牡丹」魂。(〈答陸君戶孝廉山陰〉)

從以上引文第一、二則「俗情之文必朽」、「死去一春傳不死，花神留玩『牡丹』魂」，可看出湯顯祖〈牡丹亭題詞〉「情不知所起，一往而深。生者可以死，死可以生。生而不可與死，死而不可復生者，皆非情之至也」的「情」，乃爲有別於「必朽」「俗情」的「跨越生死、永恆」的「情之至」<sup>14</sup>。

於此我們要問的是，在湯氏觀念中，究竟什麼樣的「至情」，可以超越生死、永恆不朽？這樣的「情感」，與湯氏所重視的可承載天道、與天道相貫通的「生之爲性」究竟有何關係？

對此，我們再細看以下所言：

(1) 不以美學，不以學至於道，能無裨且廢乎。如此田雖美，不知其美也。以美而學且於道，不日月比其成，多少深淺之數，亦莫能明也。……聖王治天下之情以為田，禮為之稻，而義為之種。(〈南昌學田記〉)

(2) 法王以眾生為田，吾聖王亦以人情為田。……仁以耕，義以種，至於安之樂，食之肥，而後侯之教有獲於無窮。(〈臨川縣新置學言記〉)

<sup>14</sup> 有審查先生以爲，湯顯祖《牡丹亭》最重要概念乃爲其「至情說」，當以此對《牡丹亭》進行細緻考察。對此，筆者的回應是，筆者正以此觀念對《牡丹亭》文本進行分析。只是筆者以爲，湯氏觀念中的「情」，當在其「天道」「性命」觀念脈絡下進行理解，而詮解爲「道情」，不應抽離其理學思想語境，純粹談「情」。

(3) 書曰：「詩言志，歌永言，聲依永，律和聲。」志也者，情也。先民所謂發乎情，止乎禮義者，是也。嗟乎，萬物之情各有其志。董以董之情而索崔、張之情於花月徘徊之間，余亦以余之情而索董之情於筆墨煙波之際。（〈董解元西廂題辭〉）

(4) 樂而不淫，哀而不傷，縱橫流漫而不納於邪，詭譎浮誇而不離於正。（〈艷異編序〉）

(5) 道情難逐世情衰，滿目傷心泣向誰？（〈聞瞿睿夫尚留章門，眷然懷之六首〉）

從以上引文第一、二、三、四則「聖王治天下之情以為田，禮為之稻，而義為之種」、「吾聖王亦以人情為田。……仁以耕，義以種」、「先民所謂發乎情，止乎禮義者，是也」、「詭譎浮誇而不離於正」可看出，湯顯祖理想中的「情」，不是純然的「情」，而是如詩經之情一樣，乃為「樂而不淫，哀而不傷」「止乎仁義禮性命之正」、可展現「天道」的「道情」，如湯顯祖在〈聞瞿睿夫尚留章門，眷然懷之六首〉「道情難逐世情衰，滿目傷心泣向誰」中就提到「道情」一詞。

詳言之，就如羅近溪先生以下所說：

(1) 吾人與天，原初是一體，天則與我的性情，原初亦相貫通。（〈卷御四〉）

(2) 道之為道，不從天降，亦不從地出，切近易見，則赤子下胎之初，啞啼一聲是也。聽著此一聲啼，何等迫切！想著此一聲啼，多少意味！其時母子骨肉之情，依依戀戀，毫髮也似分離不開，頃刻也似安歇不過，真是繼之者善，成之者性。（〈卷射三〉）

(3) 看見赤子出胎最初啼叫一聲，想其叫時只是愛戀母親懷抱，卻指著這個愛根而名曰仁，推充這個愛根以來做人，合而言之曰：「仁者人也，親親為大。」（〈卷射三〉）

(4) 夫情也者，性之所由生者也。情習於人，雖無所不至，而性本諸天，則固不容或偽者，反情以歸性，而率靡以還樸，其惟教之之功為大也。（〈湘陰還樸編序〉）

(5) 人性不能不現乎情，人情不能不成乎境，情以境圍，性以情遷。即如喜怒哀樂，各各情狀不同，然卻總是此心，故曰：「一致而百慮，殊途而同歸」也。（〈卷樂二〉）

(6) 凡存乎人者，豈無是心之良哉！其所以喪失而乖戾者，則以物交之為

引，而喜怒之無節，則天理滅，而違禽獸也不遠矣。（〈卷御四〉）126

（7）人情者，聖王之田。然須有許多仁聚禮禱家數，方可望收成結果也。  
（〈卷御四〉）

以上引文第一則便是指，在羅近溪觀念中，「天則」「天理」與人的「性情」原是相貫通的。而引文第二則更直接指出，「道」「天道」從「母子骨肉之情」中即可見得，因為「母子骨肉之情」中含有「成之者性」的「天命之性」，此「性」是承載「道」的。至於引文第三則，羅近溪更明顯地指其所謂的「天命之仁性」，乃為「愛戀之情」的「根」。

不過值得注意的是，於引文第四則中，羅近溪又以「夫情也者，性之所由生者也」指出，「情」是「性」產生的「根據」。這是否與引文第三則的「愛根而名曰仁」相牴觸？

對此，我們只要從羅近溪所說的「陰陽互為其根，而兩不相離者也」（〈卷射三〉）、「乾坤二卦本是陰陽，作《易》者，不曰陰陽，而曰乾坤，蓋指其性情而言之」（〈卷數六〉），便知由天道「陽氣」所成的「仁性」<sup>15</sup>，與由「陰氣」所化成之「愛情」是互為根本的。

也就是，只有男女因「愛情」而「媾精」，方有羅近溪所謂「男女媾精以為胎，果仁沾土而成種，生氣津津，靈機隱隱」（〈卷樂二〉）——充滿生機的赤子以及伴隨天命而來的「仁性」出現，於此可說「愛情」為「仁性」產生的根據。

同時，對於「仁性」，如引文第五則所言「人性不能不現乎情」，由此可見「仁之性」產生後，仍需藉助於「愛人之情」的陰陽扶成，方能實踐之，以見「天理」。「人情」與「仁性」、「天理」是緊密相聯繫，而非相悖離的。

然問題是，當人之「性」表現為「情」時，就如引文第六則所說的「凡存乎人者，豈無是心之良哉！其所以喪失而乖戾者，則以物交之為引，而喜怒之無節，則天理滅，而違禽獸也不遠矣」——也就是，人易喜怒無節、沉溺於事物「食色之俗情」中，而「失其根本之性」，以致不知有個可與性命相通的天道意義世界。此時之人，就如引文第四、七則所說的「性本諸天，則固不容或偽者，反情以歸性，而率靡以還樸，其惟教之功為大也」、「人情者，聖王之田。然須有許多仁聚禮禱家數，方可望收成結果也」——需透過聖王仁禮之學，以讓其「喜怒哀樂之情」發而中節地，表現出性命之正所承載之「天道」，而達於「和也者，天下之達道」的神聖世界中。此時，此境界之情便為「道情」，此情因承載「生生不息之道」，而可以穿越生死，永不休朽！

<sup>15</sup> 從「曰：『如何是天下歸仁？』，羅子（近溪）曰：『一陽之氣雖微，而天地萬物生機皆從是發。』」（〈近溪羅先生一貫編〉）可知，在羅近溪觀念中「仁性」乃由「陽氣」所生，「情」自由「陰氣」所成。

我們以為，湯顯祖的「情」觀念亦為如此。因為由此，我們方能理解以下所言：

(1) 張洪陽謂湯若士曰，君有此妙才，何不講學？若士答曰，此正是講學！公所講者是性，我所講者是情。蓋離情而言性，一家之私言也，合情而言性，天下之公言也。（程允昌〈南九宮十三調曲譜序〉）

(2) 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。諦視久之，並理亦無，世界身器，且奈之何。（〈寄達觀〉）

以上引文第一則指出，湯顯祖所講的「情」，是「合情而言性，天下之公言」具天下普遍性、皆能有感的「情性之情」，也就是蘊涵「性命」承載「天道」的情感，而非引文第二則「情有者理必無，理有者情必無」的「情」「理」斷然二分的「情」。

詳言之，引文第二則大意就如潘麗珠先生所說的：「截然劃分『情』『理』的說法，湯臨川並不同意，所以才有『諦視久之，並理亦無』的話。意即若『情無』，連『理』也一併『無』。」<sup>16</sup>「理（道）」與「情」，在湯氏觀念中，就如前面所討論的羅近溪「情性」觀一樣，乃需相互依存的！如此，我們才能理解以下之言：

(1) 情致所極，可以事道，可以忘言。而終有所不可忘者，存乎詩歌序記詞辯之間。固聖賢之所不能遺，而英雄之所不能晦也。（〈調象菴集序〉）

(2) 其奏之也，抗之入青雲，抑之如絕絲，圓好如珠環，不竭如清泉。微妙之極，乃至有聞而無聲，目擊而道存。使舞蹈者不知情之所自來，賞嘆者不知神之所自止。……若然者，乃可為清源祖師之弟子。進於道矣。（〈宜黃縣戲神清源師廟記〉）

從引文第一則「情致所極，可以事道，可以忘言」可知，湯顯祖觀念中「情之至」，是可以「事道」的「道情」。

如將引文第二則「微妙之極，乃至有聞而無聲，目擊而道存。使舞蹈者不知情之所自來，賞嘆者不知神之所自止。……若然者，乃可為清源祖師之弟子。進於道矣」與湯顯祖〈牡丹亭題詞〉「情不知所起，一往而深」相互參照，亦可看出，湯顯祖「不知情之所自來」、「不知所起」的「至情」，即為「進於道」的「道情」。

總之，就如魏月萍先生在研究羅近溪「性」觀念時提到：

<sup>16</sup> 潘麗珠著，〈明代曲論中的「情」論探索〉，《國文學報》，（台北：第二十三期，民93.6），頁7。

近溪在解釋「性」之平常時，常借助《中庸》篇名，將之解釋為「平常」，他承認說「喜怒哀樂」是人情性之平常，可說是承認人感性「情」的合理存在，但他仍指出最平常者，卻是「喜怒哀樂之未發」的寂靜心體。所以，固然性與情皆是平常，但近溪要人反觀自得的是此「未發處」，於此立大本，便能使性情處於中正平常之中，使「心」感物，欲動情勝之時，仍識真性在矣！<sup>17</sup>

以上所言乃指，近溪最強調《中庸》「喜怒哀樂之未發謂之中」這樣「天命之性」「大本」的根植樹立<sup>18</sup>。就如湯顯祖〈明復說〉亦提到「知天則知性而立大本」。然值得一提的是，近溪亦強調「情」的存在，只是此「情」有所感、動之際，需仍能「識真性」，也就是需達到如前所述的「道之所在，性之所在，天命之所在也」的「道」的境界。

而我們以為，作為近溪弟子、強調「生之為性」的湯顯祖，對於「性」與「情」看法仍是如此。也就是，在湯顯祖觀念中，「情」的發展，需復歸其根源「仁義禮智」「性命之正」，如此之「情」所成的「戲劇」，方因具深入人性最底層的「天道真理」，而「使天下之人，無故而喜，無故而悲」——使人發出普遍深遂的大悲與大喜，進而使「鄙者欲豔，頑者欲靈。可以合君臣之節，可以浹父子之恩…可以釋怨毒之結，人有此聲，家有此道，疫癘不作，天下和平。豈非以人情之大寶，為名教之至樂也哉」（〈宜黃縣戲神清源師廟記〉）。

只是，於此我們要繼續追問的是，既然如前所述的，在湯顯祖觀念中，這凡俗忙碌的世界背後，有個道體流行的意義世界存在。且作為萬物之靈的「人」，即為此天道陰陽最為靈秀之氣所和合而成；因此「人」皆具有「生之為性」的「仁義禮智之性」；且此「四性」，在湯顯祖觀念中，乃以「仁之性」最為重要，因此「生之為性」可稱之為「生之為仁」。「仁性」乃由天道陽氣所生，其與天道陰氣所成的「愛之情」互為其根，然此「愛之情」需「發而中節」地復歸「仁性命之正」，方能展現「天理」，成就「道情」。那麼，湯顯祖的代表作《牡丹亭》，若從此理學角度去進行理解，又該如何詮釋？對此，以下是我們的探討。

<sup>17</sup>魏月萍，《羅近溪「破光景」義蘊》（台北：台大中文所碩士論文，1999），頁115。

<sup>18</sup>關於這裡的「喜怒哀樂之未發謂之中」，清朝經學家惠棟在《周易述》解釋「中」之時，曾引經據典地指出：

左傳劉子曰：吾聞之民受天地之中以生，所謂命也。是故有動作禮義威儀之則以定命也。明道程子曰：民受天地之中以生天命之謂性也。荀爽對策曰昔者聖人建天地之中而制禮。中庸曰天命之謂性，又曰喜怒哀樂之未發謂之中，又曰中也者天地之大本也，又曰立天下之大本。周語曰：王將鑄無射，問律于伶州鳩。【惠棟著，《周易述》（天津市，古籍出版，1989），頁741。】

由引文可看出，「喜怒哀樂之未發謂之中」的「中」，即為「民受天地之中以生天命之謂性」的「天命之性」。

(二) 從湯顯祖理學思想論《牡丹亭》意涵

鄒元江先生曾說道：

過去學界最關注的是湯公的「情」論，而且從明中葉以降的文藝、戲劇理論也確實是圍繞著湯公的情論在轉。可問題是「情」之命題並非創發於湯顯祖，可為何湯公提出後卻有如此之大的影響呢？這裡有一個關鍵問題是不能忽略的，即湯公之「情」論是基於他深刻的理性思考的，是與過去的「情」論有區別的，的確有超越時代處。<sup>19</sup>

而鄭培凱先生在《湯顯祖與晚明文化》亦指出：

羅汝芳對湯顯祖的影響巨大深遠，並不只限於思想範疇；雖然羅汝芳的思想並不直接涉及文藝方面，卻間接的提供了顯祖文藝觀的哲學基礎。

<sup>20</sup>

從以上兩位學者觀察闡述可知，想理解湯顯祖「情」的文藝觀，需從湯顯祖理性思想或他所承繼的理學思想去進行理解。而透過上文對湯顯祖理學思想的論述，我們將可看出《牡丹亭》以下的深刻象徵意涵。

### 1. 生於隱屏

何謂忙人，爭名者於朝，爭利者於市，此皆天下之忙人也。即有忙地焉以苦之。何謂閒人，知者樂山，仁者樂水，此皆天下之閒人。即有閒地焉而甘之。（〈臨川縣古永安寺復寺田記〉）

湯顯祖在此文中指出，天下有兩種人，一種是「知者樂山，仁者樂水」一生活於天道所流行遍佈的自然山水的閒人，另一種則是於世爭名求利的忙人，此忙人就如湯顯祖〈臨川縣新置學言記〉所說的「道非世俗忙人所能得」——也就是，此忙人心中只著眼於外在名利光輝，日日汲汲營利，無法體驗另一個道的意義世界存在。同時，誠如湯顯祖所說的「道之喪世也久矣」（〈臨川縣古永安寺復寺田記〉），一般人多處此凡俗世界中，如我們看到，《牡丹亭》〈訓女〉與〈閨塾〉二齣，杜父希望杜麗娘忙於女工與「唸遍的孔子詩書」，便是為了「他日到人家，知書知禮，父母光輝」，也就是為了取得外在世俗名聲，而非如湯顯祖

<sup>19</sup>鄒元江著，《湯顯祖新論》（台北：國家出版社，2005），頁 477。

<sup>20</sup>鄭培凱著，《湯顯祖與晚明文化》（台北：允晨文化出版社，1995），頁 207。

〈南昌學田記〉「以學至於道」—透過聖人經典的涵養薰習，讓自己情感能如聖人發而中節地「止於性命之正」，以處於天道生機盎然的世界裡。

如此汲汲迎求外人眼光，自難接受自家女兒「白日閒眠」之事，於是聘了「六十來歲，從不曉得傷箇春，從不曾遊箇花園」的陳最良，來作為導師。如此「生於隱屏」目不睹自然山川的拘儒老生，本將對杜麗娘性情產生雪上加霜的桎梏，然卻因《毛詩》的誦習，意外地開啓了她「情」的世界，如杜麗娘在讀到〈關雎〉「窈窕淑女，君子好逑」，便有所感地說道「聖人之情，盡見於此矣。今古同懷，豈不然乎？」——聖人情感，乃表現在最平常的「男女之情」上。然而，今日的杜麗娘，卻只能隨著目不睹非聖之書的齷齪老儒，「略識周公禮數」，而不知有個「天之風月，地之花鳥，人之歌舞」充滿生機活潑的「三才之道」意義世界。

## 2. 道體的第一次開顯

然值得注意的是，如前文所述，人皆有受天地之道而生「生之為性」的「仁性」，此「仁性」內容，乃為「愛人」，這裡的「生」是生生、生機義。也就是，人乃由生生之天道所生，皆有愛好、展現生機的仁性潛能，因此只要「不失其性」，皆具有「愛好天然」的傾向，如羅近溪便說道：

**蓋人之出世，本由造物之生機，故人之為生，自有天然之樂趣。故曰：仁者人也。<sup>21</sup>**

由此，我們看到，湯顯祖在第一齣〈標目〉介紹杜麗娘時，便提到「杜寶黃堂，生麗娘小姐，愛踏春陽」，第十齣〈驚夢〉中杜麗娘亦自稱「我常一生兒愛好是天然」，筆者以為，這裡「愛踏春陽」「愛好是天然」的「春陽」「天然」其實均有「弦外之音」的，其均意指著，單純的杜麗娘，靈秀之仁性尚未泯滅，自有存於春陽般生機境界的天生想望。

於是，當她踏入「姹紫嫣紅開遍」春色如許的園林世界時，便啓動了她天然生機的仁性<sup>22</sup>，讓「生於隱屏」的她，發現到這世界原來除了「爭父母光輝」的凡俗忙碌世界外，還有充滿宇宙生機、鳶飛魚躍的「天理流行」世界。

也就是，就如前文所述，在宋明理學家觀念中，「道體」、「仁體」的生生不息、造化流行，常可以用生意盎然的春色來作為隱喻象徵。而我們以為，深受宋明理學影響的湯顯祖，於《牡丹亭》所精彩描繪「遊園驚夢」的「園林春意」世界，其實就是湯顯祖所信仰的道體流行神聖世界。

<sup>21</sup> 黃宗羲，《明儒學案》（上海，1934年萬有文庫本），第七冊，頁2-3。

<sup>22</sup> 如湯顯祖曾說道：「山水詠述，所以愜性」（〈陽秋館詩賦選序〉）。

湯顯祖於〈驚夢〉一齣，所描繪的燕語鶯歌、萬紫千紅的春色世界，絕不僅僅是一個純然「凡俗自然物的世界」，而是一種「徵兆」、是「啓示」、是「召喚」，召喚杜麗娘進入自然物所象徵的「天道」神聖光輝中，此時杜麗娘所受到的生命震撼，是天地爲之震動的，如其一句「恁般景致，我老爺和奶奶再不提起」一便道盡了往昔的杜麗娘，乃處於海德格所說的「某人能說，滔滔不絕地說，但概無道說」<sup>23</sup>的黑夜世界裡，也就是儘管杜父總以詩書禮數來訓女，但那些冠冕堂皇的訓語，不過是人於不真實存在下扭曲而成的無意義語言樣態。而今日一場與神聖偶然命運性的相遇，則讓杜麗娘聆聽到作爲人真正存在根源的「性命之詩語言」。

也就是，我們以爲，作爲天道象徵的「園林春意」世界，所透露的花香鳥鳴語言，就是海德格所謂的「詩的語言」，如滕守堯先生在《海德格》一書中就提到：

**詩的語言是神聖的東西的居所。神聖的東西講話了，它講的話就是詩。所以，這種詩不是指一般的詩，既不是柏拉圖所說的模仿，也不是亞里斯多德講的表現和象徵，更不是語言的藝術和純文化現象，也不是來自個人生活和想像力，而是存在的家園，它可以使人在這個無家可歸的世界中找到自己的歸宿。<sup>24</sup>**

而蔣年豐先生便指出當人面臨海德格這樣「詩的語言」「詩化語詞」時，所受到的震撼：

**原始語言所指的語言，依海德格之意不是或不只是個工具，而必然是詩化的語詞。這種詩化的語詞是一切藝術的根本性質，當人們面臨這種語言時，人們乃感受到從深不可測之存在根源而起的興發。<sup>25</sup>**

這裡所謂的「人們乃感受到從深不可測之存在根源而起的興發」，乃爲蔣年豐下文所說的「對自己處在這個世間的性命意義有所澈悟」：

**在海德格，由於詩的語言是這麼一種天命辭令，所以它可以讓人享有「詩興的安居」。<sup>26</sup>**

<sup>23</sup>馬丁·海德格原著 孫周興譯，《走向語言之途》（台北：時報文化出版社，1993），頁 220。

<sup>24</sup>滕守堯著，《海德格》（台北：生智出版社，1996），頁 148。

<sup>25</sup>楊儒賓、黃俊傑編，《中國古代思維方式探索》（台北：正中書局，1996），頁 85-86。

<sup>26</sup>蔣年豐著，《文本與實踐（二）》（台北：桂冠，2000），頁 157。

依海德格，當人們體悟到「天命辭令」時，人們即對自己處在這個世間的性命意義有所澈悟。<sup>27</sup>

同時，從下文可看出，海德格相當強調這種性命之詩的道說語言，不是每人能得，而是需一種特殊心態方能持之：

由於作為顯示著的道說的語言本質居於大道中，大道賦予我們人以一種泰然任之（Gelassenheit）於虛懷傾聽的態度，所以使道說達乎說的開闢道路的運動才向我們開啟了那些我們藉以沉思根本性的通向語言的道路的小徑。<sup>28</sup>

以上所言乃指出，只有吾人以一種「泰然任之」、「虛懷傾聽」的態度才能在「道說達乎說的開闢道路」上，「思入」（「虛靜之思」）那「存有澄明」的「大道」，進而在此「大道」場所中，聆聽、說出本真的道說語言。

而我們看到，從杜麗娘所說的「『默地遊春轉，小試宜春面』，春呵，得和你兩留連」，杜麗娘「遊園驚夢」的「遊」正是如前所述的「知者樂山，仁者樂水」的「閒遊」，這種「閒遊」正是一種「泰然任之（Gelassenheit）於虛懷傾聽」的「遊」。

只是我們要問的是，杜麗娘於此「遊」中究竟從「園林春意」詩化語言中聆聽到天地間怎樣的重大訊息、澈悟到怎樣的性命意義內涵？

### 3. 「仁性愛人」的體悟

對此，我們再看杜麗娘以下之言：

天呵，春色惱人，信有之乎！常觀詩詞樂府，古之女子，因春感情，遇秋成恨，誠不謬矣。吾今年已二八，未逢折桂之夫；忽慕春情，怎得蟾宮之客？昔日韓夫人得遇于郎，張生偶逢崔氏，曾有《題紅記》、《崔徽傳》二書。此佳人才子，前以密約偷情，後皆得成秦晉。吾生於宦族，長在名門。年已及笄，不得早成佳配，誠為虛度青春，光陰如過隙耳。

從以上之言可知，當杜麗娘面臨道說詩化語言開顯之際，乃從深不可測之存在根源興起、澈悟到「愛人」的性命內涵。也就是，就如張淑香先生所說的，杜

<sup>27</sup> 蔣年豐著，《文本與實踐（二）》（台北：桂冠，2000），頁156。

<sup>28</sup> 馬丁·海德格原著 孫周興譯，《走向語言之途》（台北：時報文化出版社，1993），頁229。

麗娘對於花園的閱讀，「不能以少女思春的尋常事象等閒視之」<sup>29</sup>。筆者以為，以上的「年已及笄，不得早成佳配，誠為虛度青春，光陰如隙」話語，若結合前文所論述的，湯氏乃以「青春」來表示仁性彰顯、天道流行所帶來的青春活潑氣息，那麼，我們將知杜麗娘的「早成佳配」，無非是希望透過男女之情「一陰一陽」的情性互動，透過「愛人之情」的表現，實踐「仁性」內涵，讓自己能恆常存於天道生機不息的青春境界。

由此，我們便能理解杜麗娘以下的感嘆：

**原來姹紫嫣紅開遍，似這般都付與斷井頽垣。良辰美景奈何天，賞心樂事誰家院！**

杜麗娘一面驚訝於「姹紫嫣紅」良辰美景的天理流行世界，另一方面卻又看出「付與斷井頽垣」世俗無常的處境。此時，如前所述的，杜麗娘由此體悟到，惟有「愛人」，惟有透過「愛人之情」的互動，才能讓人從世俗無常性中超脫，復歸到「生之為性」的存在根源，以永存於道的價值世界中。

#### 4.道體的第二次開顯

正當杜麗娘從深不可測之存在根源，澈悟到「愛人」的性命內涵時，一場與柳夢梅在夢中牡丹亭的感應相契、雲雨之歡，對杜麗娘而言，又是一重大事件。也就是，我們以為，杜麗娘與柳夢梅素昧平生的夢裡相遇，是前文所謂的「天命辭令」，其乃透露著，柳夢梅此人乃是神聖天道所命予杜麗娘的「仁性」內涵。也就是，透過與柳夢梅的相遇、互愛，將可復歸性命之正，達於生生不息的道的價值世界。

如我們注意到，就如前引文的「質青，仁也」（〈送吳侯本如內徵歸宴世儀堂碑〉），「柳夢梅」的名字，「梅」「柳」皆屬「木」字旁，且「柳夢梅」在杜麗娘的夢中形象，是「於園中折得柳絲一枝」的俊妍書生，「柳絲」屬「青色」。再者，湯顯祖將「柳夢梅」安排為唐朝柳宗元的後代，柳宗元在湯顯祖觀念中的形象，就如侯外廬先生所說的：

**湯顯祖承受柳宗元的思想傳統，從柳宗元「生人之意」和「厚人之生」說，發抒出他自己的「貴生說」。按柳宗元在《與楊晦之第二書》中提出了「伊尹以生人為己任」（《柳河東先生集》卷三十三），在《貞符》中提出了「生人之意」（《柳河東先生集》卷一），在《罵尸蟲文》中提**

<sup>29</sup>張淑香，〈杜麗娘在花園——一個時間的地點〉，《湯顯祖與牡丹亭》（臺北：中研院中國文哲所，2005），頁270。

出了「大道顯明，害氣永革；厚人之生，豈不聖且神歟！」（《柳河東先生集》卷十八）……（湯顯祖）在《貴生書院說》中說「形色即是天性，……大人之學起于知生」，進而「知天下之生」（《玉茗堂全集》文集卷十）。因此，他的詩句有「天地孰為貴？乾坤只此生；海波終日鼓，誰悉貴生情！」（《玉茗堂全集》詩集卷十三《徐聞留別貴生書院》）<sup>30</sup>

這種種跡象均顯示出，「柳夢梅」這角色所象徵的意涵，應與湯顯祖所重視「生之為性」的「仁性」有相當密切的關係，「柳夢梅」應為杜麗娘「天命之謂性」的「仁性」內涵，透過對柳夢梅夫婦之愛，杜麗娘方能成為真正「仁者人也」有價值意義的人。

只是如此具重要意義的道顯春夢，卻被杜母的一句「孩兒，你為甚瞌睡在此」所打斷，杜麗娘終將進入凡俗的世界。

然值得注意的是，經由二次道顯的洗禮，昨日隨波逐流、載浮載沉的杜麗娘，「由俗入聖」，成為與往昔完全判若兩人的「尋夢人」。也就是，杜麗娘一句「你說為人在世，怎生叫做喫飯」便道盡了她不能再安於凡俗的食色世界，而對於凡俗背後那個天道神聖世界充滿了無盡的渴望，甚至透過對當時道顯所在的花園、牡丹亭進行尋夢之禮。只是「尋夢」過後，緊接而來的，便是杜麗娘「寫真」「鬧殤」生命殞落的發生，這些又有怎樣的象徵意涵？以下是我們的探討。

## 5.道體的鄉愁

一場尋求往日春夢再現的儀式，卻讓杜麗娘發現到「牡丹亭，芍藥闌，怎生這般淒涼冷落。杳無人跡？」，然就在「無人之處」，忽然發現「大梅樹一株，梅子磊磊可愛」，且這梅樹特徵是「他趁這春三月紅綻雨肥天，葉兒青，偏進著苦仁兒裡撒圓」，也就是「春天所生」、「葉青」、「菓仁為苦」。同時，從杜麗娘所言的「這梅樹依依可人，我杜麗娘若死後，得葬於此，幸矣」、「待打併香魂一片，陰雨梅天，守的箇梅根相見」可知，杜麗娘對此「梅樹」有不同於其他花草的眷戀，甚至在自畫像的「寫真」，以「一種人才，小小行樂，撚青梅閒廝調」來表達她的形象特徵。

前文曾提及，在湯顯祖觀念中，「愛人之情」的發展，需復歸「愛情之根源」的「仁性命之正」，如此之「情」，方成為承載「天道」的「道情」；同時，我們也提到，「仁—青色—春」這些概念於湯顯祖觀念中可相類比。

由此，我們以為，這裡的「梅樹」，實為「仁性」的象徵。杜麗娘希望「死後，得葬於此」、「守的箇梅根相見」，便意味著，作為「愛人之情」象徵的她（「杜

<sup>30</sup>毛效同編，《湯顯祖研究資料彙編》（上海：上海古籍出版社，1986），頁 825-826。

麗娘」乃「愛人之情」象徵，下文有詳細說明），對於「愛根—仁性」復歸的決心。所以以「手撚青梅」的「寫真」，來表示他對「仁性」生命價值的追求。也就是，杜麗娘以「手撚青梅」來「形容」自己，乃因她意識到自我存在的價值意義，不在於「食色之性」，而是「愛人」的「仁性」實踐。

只是，我們注意到，從杜麗娘所說的「也有美人自家寫照，寄與情人。似我杜麗娘寄誰呵」可知，「生於隱屏」的杜麗娘，對於她無法進行「仁性愛人」的理想實踐，是充滿焦慮感的，甚至身體不堪此嚴重焦慮而臥病在床。然就在其最為痛苦之際，所念茲在茲的，仍是那「春遊一夢」的「道體開顯」。也就是，那「道體的開顯」成為杜麗娘心中最大的鄉愁，為此「道體」，杜麗娘至死仍不感後悔。所以吳人錢宜才會說道：

予最愛陳女評《牡丹亭題詞》云：「死可以生，易；生可以死，難。引而不發，其義無極。」夫恆人之情，鮮不謂疾疹所感，溝瀆自經，死則甚易；明冥永隔，夜臺莫旦，生則甚難。不知聖賢之行法俟命，全而生之，全而歸之，舍生取義，殺身成仁，一也。孔子曰：「朝聞道，夕死可矣。」又曰：「原始反終。」故知死生之說，死不聞道，則與百物同漸覺耳。古來殉道之人，皆廟享百世，匹夫匹婦凜乎如在。死邪生邪？實自主之。<sup>31</sup>

以上所言大意乃為，錢宜認同陳女的評論，以為杜麗娘為了「道」以致「生可以死」的「殉道」，是難能可貴的。因為這意味著，杜麗娘不白白來世一趟，其精神將與道體一樣，永不止息！

只是，就在杜麗娘臨終之際，一句「春香，咱可有回生之日否」，讓我們看到，杜麗娘仍是期盼有「重生」、「回生」之日。尤其「怎能勾月落重生燈再紅」一句，便說明了杜麗娘從自然天象中，發現月亮的殞落並非真正死亡，甚至死亡也並非終結，生命仍有再生的新循環。也就是，死亡絕非斷滅，而是另一個形式生命的開始。只是我們將需注意的是，這裡「重生」、「回生」的「生」，恐怕已不是純然的生命之義，因為經歷過道體開顯事件的洗禮，杜麗娘所仰望的「生」，乃為「生之為性」的「生」，也就是活於生生不息道體的生機世界。而如此願望的達成，如前所述的，其需依賴於「仁性愛人」的生命實踐。因此，我們看到，死後的杜麗娘，從冥判、魂遊、冥誓到回生過程，無非就是一連串陳繼儒先生於〈牡丹亭題詞〉中所謂「化夢還覺，化情歸性」<sup>32</sup>的「化情歸性」過程。

也就是，一場「遊園驚夢」，便是陳先生所謂的杜麗娘「化夢還覺」過程，因其讓杜麗娘覺悟到，不能再過著過去那種載浮載沉的俗世生活，人世間需透過「仁性愛人」的生命實踐，才能「由俗入聖」，達於道的價值世界。而從死亡到

<sup>31</sup>毛效同編，《湯顯祖研究資料彙編》（上海：上海古籍出版社，1986），頁898。

<sup>32</sup>毛效同編，《湯顯祖研究資料彙編》（上海：上海古籍出版社，1986），頁855。

「回生」過程，便是杜麗娘「化情歸性」精神淬煉歷程，其才是使杜麗娘成為湯顯祖所謂「情之至」「道情」者的重要旅程。這怎麼說呢？以下是我們的析論。

## 6.仁性的復歸

首先，我們注意到，湯顯祖在杜麗娘死後，將道體會開顯過的後花園，化成「梅花道觀」，其無非意味著，一場由「人」最純粹仁性愛情所結合而成的天道價值意義，將在此神聖空間中獲得實現。

也就是，過去花園的神聖性，是由天道自行開顯所形成的。而如今，將此花園化成天道聖域，將是一位具足「愛人之情」者，透過她對「仁性」的復歸，化人間為淨土。

詳言之，我們以為，死後的杜麗娘化為「陰魂」，乃象徵著脫離身體居所的她，將成為最純粹的「喜怒哀樂愛惡謂六情」當中「愛之情」的代表。如〈婚走〉一齣，杜麗娘所說的「奴家死去三年。為鍾情一點，幽契重生」，便說明她死後的亡魂，實為「情」之所「鍾」而成的。

且值得一提的是，其所表徵的「愛之情」，並非世俗「食色之性」的「情」，而是將復歸「生之為性」的「仁性」，以達於「道」的情。

也就是，如前所述的，世俗凡人情欲往往沉溺、執著，而「泯滅其性」，所以《牡丹亭》〈冥判〉一齣，便描述陰間多的是因「好男風」、「使花粉錢」業障，而被貶為「燕鶯隊」的鬼魂。然杜麗娘的死因卻不同於此，如胡判官一句詫異的「謊也，世有一夢而亡之理？」，便說明了杜麗娘的死，實為奇事。杜麗娘為情而死的情，不同於凡俗食色之情，其為誓言「守著梅根」「守著仁性」的愛人之情，所以湯顯祖才於《牡丹亭》〈冥判〉中以「血盆中叫苦觀自在」的「觀自在」，描述杜麗娘在胡判官眼中，具有觀自在菩薩的莊嚴慈悲之美。

既然，如前所述，處於陽世的柳夢梅，乃為「仁性」象徵。而於此我們又指出，於冥莫陰世飄渺的杜麗娘，乃「愛之情」的表徵。同時，前文已談及，「仁性」乃由天道陽氣所生，其與天道陰氣所成的「愛之情」互為其根。「仁性」「愛情」先天本就是一體的。後天「愛之情」對於「仁之性」的復歸，其實只是為圓滿先天的陰陽和合，讓人看清世界原有的「一陰一陽之謂道」的生機面貌。

由此，我們便不難理解，柳夢梅於〈拾畫〉、〈玩真〉中對杜麗娘春容的玩之、拜之、叫之、贊之，無非說明了，其與杜麗娘因先天具陰陽和合姻緣之分，所以後天的彼此，總有莫名的感應在其中。

同時，更值得注意的是，自從杜麗娘與柳夢梅幽媾、冥誓之後，杜麗娘便一再強調：「柳衙內你便是俺再生爺」、「前日為柳郎而死，今日為柳郎而生」（〈冥誓〉）、「重生勝過父娘親」、「臣妾受了柳夢梅再活之恩」（〈圓駕〉）；而於〈圓

駕>一齣，柳夢梅亦說道：「捨得麗娘春容。因而感此真魂，成其人道」，這些均指出了，柳夢梅可以說是杜麗娘先天的「天命之仁性」，對柳夢梅的「仁性」復歸，才使杜麗娘真正成爲「天道、地道、人道」三才之道間「人道」的「仁者人也」<sup>33</sup>之人。

也就是，湯顯祖於〈明復說〉中曾說道：

**天命之成為性，繼之者善也。顯諸仁，藏諸用，於用處密處，於仁中顯露。仁如果仁，顯諸仁，所謂『復其見天地之心』，『生生之謂易』也。……故孔子之學，至於知天命而始活。今欲希孔，先希顏乎。其功自復禮始。復者，乾知之始也。**

從以上所言可知，湯顯祖所謂「天命之性」即「仁性」，而所謂「復其見天地之心」即「復其見仁性」。孔子便是在「復見仁性」「知此天命之性」之際，才覺得自己的人生真正開始。

筆者以爲，杜麗娘所強調「柳衙內你便是俺再生爺」、「今日爲柳郎而生」、「爲鍾情一點，幽契重生」的「生」，便是引文中所謂「知天命而始活」的「始活」之義。也就是，「鍾情」的杜麗娘，只有在「復見天命的仁性—柳夢梅」情境下，她的人生，才因「愛情」與「仁性」陰陽復合，開顯出人道的價值，她的人生才真正有意義。

同時，值得一提的是，以上引文「今欲希孔，先希顏乎。其功自復禮始」，其義乃爲：湯顯祖認同要達成孔子「知天命而始活」境界，需從顏淵的「復禮」功夫做起。而我們注意到，《牡丹亭》〈婚走〉一齣，杜麗娘特別強調其與柳夢梅的婚禮，要復歸於人間禮儀，如其說道「前夕鬼也，今日人也。鬼可虛情，人須實禮」——這樣透過「復禮」，以顯示杜麗娘於人間真正「復性重生」，正好與〈明復說〉觀念相呼應。

最後，杜麗娘與柳夢梅經過世俗種種考驗而團圓結合，其實正好闡述了湯顯祖〈李超無問劍集序〉所謂「陰陽者，夫妻也」的道理——也就是，透過人間夫妻「仁性愛情」「陰陽配合正理」（〈圓駕〉），天理處處生機流行。《牡丹亭》一劇所要示現的「情」，其實就是能開顯「一陰一陽之謂道」生死不朽、生生不息的「道情」！所以湯顯祖才於最後一齣，以「寶殿雲開，御爐煙靄，乾坤泰」的「乾坤泰」表示<sup>34</sup>，杜柳「仁性愛情」結合，所開顯出的「天道」流行，將如易經〈泰卦〉象徵一樣，可使「天地交而萬物通」，天地萬物，將在此陰陽和合狀

<sup>33</sup> 近溪曰：「彼赤子之出胎而即叫啼也。是愛戀母之懷抱也。孔子即指此愛根而名之爲『仁』，推此愛根以爲『人』，合而言之曰『仁者，人也』。」（《盱壇直詮》卷上，頁 63。）

<sup>34</sup> 這裡的易經泰卦觀念，乃參考戴璉璋先生〈湯顯祖與羅汝芳〉一文，《中國文哲研究通訊》第 16 卷第 4 期，頁 256。

態下，往來交通、生機成長，化出一片「姹紫嫣紅開遍」的青春花園。

### 三、結語

透過上文的探討，我們將可得知，湯顯祖的「道體」、「生之為性」與「情」概念內涵、關係乃為：在湯顯祖理學思想中，這凡俗忙碌的世界背後，有個道體流行的意義世界存在。且作為萬物之靈的「人」，即為此天道陰陽最為靈秀之氣所和合而成；因此「人」皆具有「生之為性」的「仁義禮智之性」；且此「四性」，在湯顯祖觀念中，乃以「仁之性」最為重要，因此「生之為性」可稱之為「生之為仁」。「仁性」乃由天道陽氣所生，其與天道陰氣所成的「愛之情」互為其根，然此「愛之情」需復歸「仁性命之正」，方能展現「天理」，成就「道情」，以致生生不息。而我們若從此理學思想對湯顯祖得意名作《牡丹亭》象徵意涵進行探索，將可得出如此不同以往的新詮釋：「生於隱屏」的杜麗娘，原活於「爭父母光輝」的凡俗黑暗世界裡，直到一次命運性的「遊園」，才從園林春色如許的詩意世界中，聆聽到天道生機活潑的訊息，澈悟到「仁性愛人」的性命意義。接著，隨之而來的「驚夢」，則是象徵著，「柳夢梅」乃為杜麗娘「天命之謂性」的「仁性」內涵。作為「愛之情」象徵的杜麗娘，可透過對柳夢梅「仁性」的復歸，而存於道的意義世界中。為了希求這樣的價值實踐，杜麗娘至死不後悔，因為「遊園」「驚夢」二次道體的開顯事件，已讓杜麗娘不能再安於凡俗食色世界，道體已成為她生命最大的鄉愁。最後，杜麗娘從凡俗的食色世界死去，卻透過與柳夢梅幽媾、冥誓的相應感契，而「復性重生」。也就是，杜麗娘的「死」，是向過去凡俗的自己告別，杜麗娘的「回生」，是「生之為性」的「生」，即透過她對柳夢梅「仁性」的復歸，存於「生生不息」的道體世界。杜麗娘與柳夢梅最後的團圓結合，是「仁性愛情」「一陰一陽之謂道」的生機展現，天地間將因此「道情」「生機」，而永遠青春、永不止息。

## 參考文獻

- 孔安國傳 孔穎達等正義（1990），《尚書正義》，上海：上海古籍。
- 毛效同編（1986），《湯顯祖研究資料彙編》，上海：上海古籍出版社。
- 王弼、韓康伯注 孔穎達等正義（1972），《周易正義》，台北：廣文書局。
- 王璦玲（1998），〈明清傳奇藝術呈現中之「主體性」與「個體性」〉，《明清戲曲國際研討會論文集》，臺北：中央研究院中國文哲研究所籌備處。
- 王璦玲（2001），〈晚明清初戲曲審美意識中情理觀之轉化及其意義〉，《中國文哲研究集刊》第 19 期。
- 王鏡玲（2000），《神聖的顯現：重構艾良德宗教學方法論》，台北：國立台灣大學哲學研究所博士論文。
- 李衡（1974），《周易義海撮要》，台北：廣文出版社。
- 周育德（1991），《湯顯祖論稿》，北京：文化藝術出版社。
- 范曄著、楊家駱主編（1987），《後漢書》，台北：鼎文出版社。
- 徐國華（2000），〈湯顯祖的「至情說」和「靈氣說」再評價—兼與袁宏道的「性靈說」比較〉，《撫州師專學報》第 19 卷第 3 期。
- 班固等撰（1985），《白虎通》，北京：中華書局。
- 班固等著、楊家駱主編（1987），《漢書》，台北：鼎文出版社。
- 耿占春（1993），《隱喻》，北京：東方出版社。
- 馬丁·海德格著、孫周興譯（1993），《走向語言之途》，台北：時報文化出版社。
- 黎志添（2003），《宗教研究與詮釋學》，香港：中文大學出版社。
- 章學誠（1973），《文史通義》，台北：漢聲出版社。
- 惠棟（1989），《周易述》，天津市：古籍出版。
- 程顥、程頤（1982），《二程集》上下冊，臺北：里仁書局。
- 華瑋主編（2005），《湯顯祖與牡丹亭》，臺北：中研院中國文哲所。
- 黃宗羲（1934），《明儒學案》，上海：萬有文庫本第七冊。
- 黃保真、成復旺、蔡鍾翔（1999），《中國文學理論史—明代時期》，台北：洪葉

文化。

楊儒賓（2007），〈觀天地生物氣象〉，發表於「儒家哲學的典範重構與詮釋」國際研討會。

楊儒賓、黃俊傑編（1996），《中國古代思維方式探索》，台北：正中書局。

鄒元江（2005），《湯顯祖新論》，臺北：國家出版社。

潘麗珠（2004），〈明代曲論中的「情」論探索〉，《國文學報》第二十三期。

滕守堯（1996），《海德格》，台北：生智出版社。

蔣年豐（2000），《文本與實踐（二）》，台北：桂冠。

蔣年豐（2000），《文本與實踐（二）》，台北：桂冠。

鄭玄注、王應麟輯（1985），《周易鄭注》，北京：中華書局。

鄭玄注、嚴可均輯（1985），《孝經鄭注》，台北：中華書局。

鄭玄注（1985），《周禮鄭氏注》，北京：中華書局。

鄭玄注（1979），《禮記鄭注》，台北：學海出版社。

鄭玄箋（1981），《毛詩鄭箋（全一冊）》，台北：新興書局。

鄭培凱（1995），《湯顯祖與晚明文化》，台北：允晨文化出版社。

戴璉璋（2006），〈湯顯祖與羅汝芳〉，《中國文哲研究通訊》第16卷第4期。

魏月萍（1999），《羅近溪「破光景」義蘊》，台北：台大中文所碩士論文。

羅汝芳，《盱江羅近溪先生全集》，臺北：中央圖書館善本室，明萬曆四十六浙江劉一焜版本。

羅汝芳（1977），《盱壇直詮》，台北：廣文書局。

羅汝芳（1997），《羅近溪先生明道錄》明萬曆間刊本，臺北：廣文書局。

羅汝芳（1996），曹胤儒編，《盱壇直詮》明萬曆間刊本，臺北：廣文書局。

羅麗容（2001），〈論湯顯祖「主情說」之淵源、內涵與實踐〉，《古典文學》第19期。

# **Discussion on the Implication of Mu-tan Ting (The Peony Pavilion) Based on Tang Xianzu's Thought of Neo-Confucianism**

**Mei-Chuan Chang**

Assistant Professor of General Education Center,  
Taiwan Hospitality and Tourism College

## **Abstract**

This essay first explores the thought of neo-Confucianism in the Ming Dynasty succeeded by Tang Xianzu. It further gives different meaning explication on Mu-tan Ting (The Peony Pavilion), Tang's great dramatic work, based on the thought of neo-Confucianism to reveal that the love story between Du Li Niang and Liu Mengmei embodies the expression of "Amour of Inherent Humanity" and "Yin and Yang are called Dao" valued by philosophers of neo-Confucianism, thus creating rejuvenating and never-ending "Taoist Chanting" and "Vitality" between heaven and earth.

**Key Words:** Tang Xianzu, Thought of Neo-Confucianism, Mu-tan Ting (The Peony Pavilion), Taoist Chanting