

湯顯祖與羅汝芳

戴璉璋*

一

湯顯祖（字義仍，號若士，1550-1616）自謂：「十三歲時，從明德羅先生遊。」羅先生，即羅汝芳（字惟德，號近溪，1515-1588），是明代王陽明門下泰州學派第三代傳人，講學「以明明德於天下為宗旨」¹，學者稱他為明德先生。年輕的湯顯祖，雖蒙名儒教導，卻因「血氣未定」，讀了些「非聖之書」，結交些「氣義之士」，縱情恣意，豪邁不羈，「幾失其性」。直到三十七歲，在南京再遇羅先生，老師問他：「你天天跟朋友優遊悲歌，心裏想些什麼？對於性命的調護安頓究竟做得怎樣？什麼時候可有個交代？」這些質問使湯氏夜晚「不能安枕」，長久之後，終有頓悟：自己往日「生之為性」的認定其實沒錯，不過這「生」不是「食色性也之『生』」；往日「豪傑之士」的自許也沒錯，不過這「豪」不是「迂視聖賢之『豪』」。像世俗所謂的「豪」，那種「豪」不成才；像世俗所謂的「才」，那種「才」不秀美²。湯氏這一省悟，標誌著他人生思想的一大轉進，對於儒家心性之學有了深刻的體認，因而對於生命意義也有了高層次的視野。

所謂「生之為性」，即傳統所說的「生之謂性」，就字面而言，意謂：生就叫做性。這是從物之成其為一個個體存在（生）這裏指認性。首先提出這一說法的是

* 戴璉璋，本所諮詢委員、兼任研究員。

¹ [明]程開祜：〈鑄盱壇直詮序〉，[明]羅近溪述：《盱壇直詮》（臺北：廣文書局，1960年），頁2。

² [明]湯顯祖：〈秀才說〉，徐朔方箋校：《湯顯祖全集》（北京：北京古籍出版社，1999年），第2冊，頁1228。

與孟子同時代的告子。他又宣稱「食、色性也」³。由此可知，他心目中「生」是就人物個體存在之實然質性來規定其內容的。在告子，無論是說「生之謂性」抑或「食色性也」，基本上都是出於一種經驗主義或自然主義的觀點⁴。宋儒程顥（字伯淳，世稱明道先生，1032-1086）也有「生之謂性」的說法：

「天地之大德曰生」，「天地絪縕，萬物化醇」，「生之謂性」。萬物之生意最可觀，此「元者善之長也」，斯所謂仁也。人與天地一物也，而人特自小之，何哉？⁵

明道所謂「生之謂性」，是在儒家天道性命相貫通的義理脈絡中提出來的。以上引文，開頭兩句都見於《周易·繫辭下傳》，一是說天地的「生德」，一是說陰陽的氣化。生德作用於氣化之中，人物即因此得為個體之存在，而天地生德同時即內在於人物，成為人物之性。所謂「生意」、所謂「元者善之長」、所謂「仁」，都從這「性」上講。據此可知，明道心目中的「生」，是就人物個體存在之定然德性來肯認其內容的。就人而言，個體之存在既秉承生德而為性，自也不能脫離氣化的稟賦。生德純然至善，「於穆不已」，但它一落實於個體而為性，即不可避免地要受到氣稟的局限。氣稟導致個體間有智、愚、賢、不肖等等差別，秉承天地生德之性，經由氣稟而表現，不免有善惡歧異。明道因此強調「人不可以不加澄治之功」。他所謂澄治，只是復其性之本然，肫肫其仁，至誠無息，任其生機不滯，活潑常新；而在這本性上實「無加損焉」⁶。明道關於「生之謂性」的論述，顯然與告子不同，卻與儒家傳統的性善說、工夫論相應。

依湯顯祖自述，他年輕時代的生命情調，是植根於告子所謂「生之謂性」即以食色為生命本質這上面的。在南京承蒙明德羅先生點撥之後，乃對明道的「生之謂性」有所體悟，於是價值世界豁然開朗。「鳶飛戾天，魚躍於淵」⁷，處處都是

³ 《孟子·告子上》，〔宋〕朱熹：《四書章句集註》（臺北：鵝湖出版社，1984年），頁326。

⁴ 牟宗三：《心體與性體》（臺北：正中書局，1968年），第2冊，頁148。

⁵ 〔清〕黃宗羲：《宋元學案·明道學案上·語錄》，《黃宗羲全集》（杭州：浙江古籍出版社，1985年），第3冊，頁671。

⁶ 同前註，頁682。

⁷ 《詩經·大雅·旱麓》，〔漢〕毛亨傳，鄭玄箋，〔唐〕孔穎達等疏：《毛詩注疏》（臺北：藝文印書館，1955年），頁560。

「浩浩其天」，生機洋溢；「原泉混混，不舍晝夜」⁸，時時都有至情至性，不容自己。過去「迂視聖賢」的豪氣，頓覺膚淺；孟子的激勵「豪傑之士雖無文王猶興」⁹，從此乃得其真意。

二

上述湯顯祖的省悟，當然不是憑空飛來的一時靈感，與其早年受教於羅先生，長期浸潤儒家學術大有關係。作為泰州學派傳人，羅汝芳講學並不外於致良知教，但是他也有自己的重點與風格。首先值得注意的是他對《周易》的解讀，關於儒家天道性命的義理，他都是通過《周易》來闡述的：

夫《易》者聖聖傳心之典，而天人性命之宗也。是故塞乎兩間，徹乎萬世，夫孰非一氣之妙運乎，則乾始之而坤成之，形象之森殊，是天地人之所以為命而流行不易者也。兩間之塞，萬世之徹，夫孰非妙運以一氣乎，則乾實統夫坤，坤總歸乎乾，變見之渾融，是天地人之所以為性而發育無疆者也。¹⁰

這是從乾坤妙運、一氣流行來說明萬物之所以為命及其所以為性。《周易·繫辭傳》說：「生生之謂易。」又說：「乾坤其易之門邪。」¹¹此即謂：萬物是經由《易》之乾坤妙運而成其生化化的。「乾知大始，坤作成物」¹²，乾坤生化萬物，同時即內在於萬物，就人而言，即為良知、良能，即體現生德的心之本體。羅氏說：

乾坤之德，只是知能兩字，其實又只是知之一字。蓋生天生地，生人生物，透體是此神靈為之變化，以其純陽而明故也。

宇宙其一心矣乎，夫心生德也，活潑靈瑩，融液乎通。天此生，地亦此生也；古此生，今亦此生也。無天地，無古今，而渾然一之者也。生之謂仁，生而一之之謂心。心一則仁一，仁一則生無弗一也。是故一則無間矣，無間

⁸ 《孟子·離婁下》，朱熹：《四書章句集註》，頁 293。

⁹ 《孟子·盡心上》，同前註，頁 352。

¹⁰ 羅近溪：《盱壇直詮》，卷上，頁 24。

¹¹ 〔魏〕王弼、〔晉〕韓康伯注，孔穎達等疏：《周易注疏》（臺北：藝文印書館，1955 年），卷 7，頁 13；卷 8，頁 15。

¹² 同前註，卷 7，頁 3。

者，此心之仁之所以純乎其運也；一則無外矣，無外者，此心之仁之所以博乎其施也。會而通之，吾茲有取於《易》之乾坤矣。¹³

乾坤知能，就其使萬物得以生生化化而言，稱之為仁；就其生化功能真誠不二而言，稱之為心。知能合德，即呈現仁心之「純乎其運」，持續無間，「博乎其施」，廣大無外。羅氏認為：吾人此身「本與乾元合體，眾人卻日用不著不察，是之謂道不能弘人也」¹⁴。因此，修為工夫就不可少。所謂修為，實即復其乾元良知。羅氏為此，對於《周易·復卦》作出高明的闡釋：

夫始曰大始，是至虛而未見乎氣，至神而獨妙其靈，徹天徹地，貫古貫今，要皆一知以顯發而明通之者也。夫惟其顯發也，而心之外無性矣；夫惟其明通也，而心之外無命矣。故曰：「復其見天地之心乎」；又曰：「復以自知也。」夫天地之心也，非復固莫之可見，然天地之心之見也，非復亦奚能以自知也耶？蓋純坤之下，初陽微動，是正乾之大始而天地之真心也，亦大始之知而天心之神發也。唯聖人迎其幾而默識之，是能以虛靈之獨覺妙契大始之精微，純亦不已而命天命也，生化無方而性天性也。終焉神明不測，而心固天心，人亦天人矣。¹⁵

《周易·復卦》，〈震〉下〈坤〉上，是在五陰爻之下一陽來復之象。羅氏認為：這「初陽微動」，象徵乾元良知之虛靈獨覺、顯發明通。羅氏描述良知之虛靈獨覺所開顯的生命氣象是這樣的：「耳目聰明，頓增顯亮；心思智慧，豁然開發。真是『黃中通理』，而寒谷春回。此個機括即時塞滿世界，了結萬世，所謂『天下歸仁』，而『為仁由己』也。」¹⁶良知之虛靈獨覺，其實就是乾元的顯發明通；個體生命的「寒谷春回」，同時也即開顯「天下歸仁」、天地變化、草木繁滋的世界。此即〈復卦·彖傳〉所謂「復其見天地之心」的意義。至於〈繫辭下傳〉「復以自知」，則為「初陽微動」即良知虛靈獨覺的說法提供了經典依據，同時也為「為仁由己」的工夫旨要作出恰當詮釋。

羅汝芳講學，另一個值得注意的重點，是天機人事不二的說法：

¹³ 羅近溪：《盱壇直詮》，卷上，頁33；頁17-18。

¹⁴ 同前註，頁26。

¹⁵ 同前註，頁24-25。

¹⁶ 同前註，頁26。

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。只緣世之用智者外天機以為人事，自私者又外人事以求天機，而道術於是乎或幾於裂矣。¹⁷

孟子說：「仁也者，人也。合而言之，道也。」¹⁸ 羅氏對此曾作過詮釋：「能仁夫人，斯人而仁矣。」¹⁹ 他所謂「天機人事原不可二」，其實也是孟子「仁也者，人也」之意。程明道在解釋「生之謂性」時，曾經指出：「性即氣，氣即性，生之謂也。」²⁰ 王守仁（字伯安，世稱陽明先生，1472-1529）對此也表示認同，開示門人說：「若見得自性明白時，氣即是性，性即是氣，原無性氣之可分也。」²¹ 據此可知：性氣不二已是宋明儒的共識。《明儒學案·泰州學案三》，記錄羅近溪與門生有一段問答，提到陽明的相關言論：

問：「陽明先生『莫謂天機非嗜欲，須知萬物是吾身』，其旨何如？」羅子曰：「萬物皆是吾身，則嗜欲豈出天機外耶？」曰：「如此作解，恐非所以立教。」曰：「形色天性，孟子已先言之。今日學者，直須源頭清潔，若其初志氣在心性上透徹安頓，則天機以發嗜欲，嗜欲莫非天機也。若志氣少差，未免軀殼著腳，雖強從嗜欲以認天機，而天機莫非嗜欲矣。²²

所謂「嗜欲莫非天機」，也是「性即氣，氣即性」、以及「天機人事原不可二」之意。值得注意的是羅氏所說「原不可二」的「原」字，那是表示要從生命的本來面目、天道性命相貫通處著眼的，意謂天機人事之不二有一「源頭清潔」的前提。事實上，人往往不能保持這「源頭」的「清潔」，如近溪所指：「用智」與「自私」都足以污染這「源頭」。用智者，穿鑿附會，「不能以明覺為自然」，乃有「外天機以為人事」之失；自私者，執著意識，「不能以有為為應迹」²³，乃致「外人事以求天機」之失。近溪為此慨歎：「道術於是乎或幾於裂矣。」很明顯，排除用智與自私即為恢復「源頭清潔」的首要工夫。羅氏在這方面提出「渾身放下」、「信

¹⁷ 同前註，頁 67。

¹⁸ 《孟子·盡心下》，朱熹：《四書章句集註》，頁 367。

¹⁹ 羅近溪：《盱壇直詮》，卷上，頁 9-10。

²⁰ 黃宗羲：《宋元學案·明道學案上·語錄》，《黃宗羲全集》，第 3 冊，頁 681。

²¹ 〔明〕王守仁：〈啟問道通書〉，《王陽明全集·傳習錄中》（上海：上海古籍出版社，1992 年），頁 61。

²² 黃宗羲：《黃宗羲全集》，第 8 冊，頁 49。

²³ 《宋元學案·明道學案上·語錄》，同前註，第 3 冊，頁 661。

任天機」的說法，凸顯出他論學的特殊風格：

不能以天理之自然者為復，而獨於心識之炯然處求之，則天以人勝，真以妄奪。……請君但渾身放下，視聽言動都且信任天機，自然而然。從前所喜，胸次之炯炯，事務之循循，一切不做要緊。有也不覺其益，無也不覺其損。久則天自為主，人自聽命，所謂「不識不知，順帝之則」矣。²⁴

若果然有大襟期，有大氣力，有大識見，就此安心樂意而居天下之廣居，明目張膽而行天下之大道。工夫難到湊泊，即以不屑湊泊為工夫；胸次茫無畔岸，便以不依畔岸為胸次。解纜放船，順風張棹，則巨浸汪洋，縱橫任我，豈不一大快事也哉！²⁵

明代盛行心學，人們多執著在所謂澄然、湛然的心之本體上，煩苦用功，留戀景光，迷失方向。近溪教人「以不屑湊泊為工夫」，「以不依畔岸為胸次」，放棄一切用智、自私的妄作，「解纜放船，順風張棹」，復歸心性本源，「自然而然」，縱橫於「巨浸汪洋」，體現純然至善的天機，體證天機人事不二的道理。

作為近溪弟子，湯顯祖對於師門論學的旨趣，不能沒有感受，對於師尊經典的詮釋，也不能無所會心。我們在湯氏著述中，可以看出他與近溪有深厚的師生情誼，也有明確的學脈傳承。他在〈明德羅先生詩集序〉中說：

吾遊夫子之世矣，所至若元和之條昶，流風穆羽，若樂之出於虛而滿於自然也，已而瑟然明以清。夫子歸而弟子不得聞於斯音也，若上世然矣。夫子在而世若忻生，夫子亡而世若焦沒。吾觀今天下之善士，不知吾師其為古之人遠矣。今之世誦其詩，知其厚以柔。而師之卒也以學《易》，其靜以微亦非世所能知也。靜故厚，微故柔。雖然，論其世知其人者，亦幾其人哉，則亦誦其詩而可矣。²⁶

湯氏指出，乃師詩風之敦厚溫柔，其實是根源於其《易》學的絜靜精微。即此見解足可證明他對明德夫子學養了解之深刻。近溪《易》學，看重其生生之理，闡揚其〈復卦〉義蘊，已如前述。湯氏在這方面也有相應的議論。他謫官為廣東徐聞縣典史時，在這裏建貴生書院，撰有〈貴生書院說〉：

²⁴ 羅近溪：《盱壇直詮》，卷上，頁48。

²⁵ 黃宗羲：《明儒學案·泰州學案三·語錄》，《黃宗羲全集》，第8冊，頁8。

²⁶ 湯顯祖：《湯顯祖全集》，第2冊，頁1144-1145。

天地之性人爲貴，人反自賤者何也。孟子恐人止以形色自視其身，迺言此形色即是天性，所宜寶而奉之。知此則思生生者誰。仁孝之人，事天如親，事親如天。……子曰：「天地之大德曰生，聖人之大寶曰位。」何以寶此位，有位者能爲天地大生廣生。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。知生則知自貴，又知天下之生皆當貴重也。然則天地之性大矣，吾何敢以物限之；天下之生久矣，吾安忍以身壞之。²⁷

以上引文有兩個重點，一是根據孟子所說「形色，天性也」²⁸。申論「形色即是天性，所宜寶而奉之」。所謂形色即是天性，乃是「氣即性」之意，旨在揭示「貴生」之所貴，並非止於形色，當知形色之中自有「生生」者在，此即得自天地生德之仁。人能覺知此仁而貴之，肫肫其仁，則由親親仁民而愛物，則「能爲天地大生廣生」。湯氏依據《周易·觀卦》說明覺知生生之仁的義蘊，此即上引文第二個重點。所謂「觀我生」，是〈觀卦〉九五爻辭，這爻〈象傳〉說：「觀我生，觀民也。」²⁹我之生德，即民之生德。所以有位者自覺我之生德，即能推己及人，感通民之生德。於是「天下之生皆屬於我」，天下生民自不能外於我的生德仁心。所謂「觀其生」，是〈觀卦〉上九爻辭，湯氏認爲無位者的觀省，雖有人我之別，其於生德的覺知卻仍然是不可忽略的。於是他宣稱：「大人之學起於知生。」由知生而自貴，由自貴而貴重「天下之生」。這是他所謂「貴生」的要旨。

在徐聞，湯氏又撰有〈明復說〉：

天命之成爲性，繼之者善也。顯諸仁，藏諸用，於用處密藏；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。不生不易，天地神氣，日夜無隙。吾與有生俱在浩然之內。……夫子循循然善誘人，引人知性也。性之感通極變，自成文理，耳目等用是也。「心不在焉，視而不見」，「非禮勿視」，等所以在其心也。顏子常在其心，至「如有所立卓爾」，故「欲罷不能」；學已見性，所謂欲須臾離之而不可得，然「從之末由」。有由，則涉忘助之趣，非率性親聞之內，非知止靜定之中。故顏

²⁷ 同前註，頁 1225。

²⁸ 《孟子·盡心上》，朱熹：《四書章句集註》，頁 360。

²⁹ 王弼、韓康伯注，孔穎達等疏：《周易注疏》，卷 3，頁 9。

之卓，即知止知性。……故大人之學在於知止。止者，天命之性而道義之門乎。……吾儒日用性中而不知者，何也？「自誠明謂之性」，赤子之知是也。「自明誠謂之教」，致曲是也。隱曲之處，可欲者存焉。致曲者，致知也。知極於曲，則端倪光景，時若有見。「如立卓爾」之際也。此謂之形、著、明。至此始有龍德，可動可變可化。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。³⁰

羅汝芳心目中的〈復卦〉，是「純坤之下，初陽微動，是正乾之大始，而天地之真心也。亦大始之知而天心神發也」³¹。湯顯祖紹述乃師此一洞見。把「復」詮釋為「乾知之始也」；又把「復禮」詮釋為「知性」。人秉承天地生生之德而為性，「性之感通極變，自成文理」，作用於視聽言動即成為「禮」。他認為孔子「循循然善誘人」，乃是善於引導人「知性」，而顏淵接受夫子「克己復禮」之教，即由「非禮勿視」等等而「知性」，「見性」，卓然立於禮而「欲罷不能」。湯氏依據顏淵自述：「雖欲從之，末由也已。」³²指出顏子復禮的「末由」工夫，乃是「率性觀聞之內」，「知止靜定之中」。此即孟子所謂「心勿忘，勿助長也」³³。也正是近溪所標榜的「信任天機，自然而然」。於是顏子的「知止知性」獲得湯氏高度肯定，並宣稱「大人之學」即在於此。

湯氏進一步討論到所謂知止知性之「知」，有「赤子之知」與「致曲」之知兩種。前者「自誠明」，後者「自明誠」。這種區分，表面上是本諸《中庸》，考其要旨實得益於師門。近溪說：

汝輩只曉得說知，而不曉得知有兩樣。故童子日用捧茶是一個知，此則不慮而知，其知屬之天也。覺得是知能捧茶又是一個知，此則以慮而知，而其知屬之人也。天之知，只是順而出之，所謂順則成人成物也；人之知，卻是反而求之，所謂逆則成聖成神也。故曰以先知覺後知，以先覺覺後覺。人能以覺悟之竅而妙合不慮之良，使渾然為一而純然無間，方是睿以通微，又曰神明不測也。³⁴

³⁰ 湯顯祖：《湯顯祖全集》，第2冊，頁1126-1128。

³¹ 羅近溪：《盱壇直詮》，卷上，頁24-25。

³² 《論語·子罕》，朱熹：《四書章句集註》，頁112。

³³ 《孟子·公孫丑上》，同前註，頁232。

³⁴ 羅近溪：《盱壇直詮》，卷上，頁49。

近溪所謂「不慮而知」、「天之知」，即「自誠明」、「赤子之知」；所謂「以慮而知」、「人之知」，即「自明誠」、「致曲」之知。前者「順而出之」，「順則成人成物」；後者「反而求之」，「逆則成聖成神」。人之修道立教，是從後者著手，以復歸其天德良知，即近溪所謂「以覺悟之竅而妙合不慮之良，使渾然為一而純然無間」。湯氏也強調「致曲」的重要性，指出「知極於曲」，則如《中庸》所說：「曲能有誠，誠則形，形則著，著則明，明則動，動則變，變則化。」³⁵這是由「致曲」而開顯「龍德」；是由知止知性而知天命。於是湯氏宣稱：「孔子之學，至於知天命而始活。」據此可知，湯氏在儒家成德之教上既得益於良師指點，也是自有其真切體證的。他這方面的心得，也表現在戲劇作品上。

三

湯顯祖自謂：「一生《四夢》，得意處惟在《牡丹》。」³⁶所謂《四夢》，王思任曾標示「其立言神指」：「《邯鄲》，仙也；《南柯》，佛也；《紫釵》，俠也；《牡丹亭》，情也。」³⁷一般而言，湯氏劇作：「因情成夢，因夢成戲。」³⁸《邯鄲》、《南柯》、《紫釵》三記非不寫情。王氏之所以說《牡丹亭》神指在「情」，乃是由於他認為此劇所呈現的「不第情之深，而又為情之至正者」³⁹。我們討論湯氏劇作成就，著眼於他的「得意處」，探究他如何寫「情之深」，又如何寫「情之至正」，該是首要之務。湯氏〈牡丹亭記題詞〉說：

天下女子有情，寧有如杜麗娘者乎。夢其人即病，病即彌連，至手畫形容傳於世而後死。死三年矣，復能冥莫中求得其所夢者而生。如麗娘者，乃可謂之有情人耳。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。⁴⁰

在這裏，湯氏指出：杜麗娘之情「不知所起」，又「一往而深」，達到「情之至」

³⁵ 朱熹：《四書章句集註》，頁 33。

³⁶ 〔明〕王思任：〈批點玉茗堂牡丹亭敘〉，湯顯祖：《湯顯祖全集》，第 4 冊，頁 2572。

³⁷ 同前註。

³⁸ 湯顯祖：〈復甘義麓〉，同前註，第 2 冊，頁 1464。

³⁹ 同前註，第 4 冊，頁 2573。

⁴⁰ 同前註，第 2 冊，頁 1153。

的境地。就《牡丹亭》所鋪陳的情節推究，麗娘情懷並非無端而起，她讀到《毛詩》第一章：「窈窕淑女，君子好逑。」就有感觸：「悄然廢書而嘆曰：『聖人之情，盡見於此矣。今古同懷，豈不然乎？』」⁴¹ 即此一嘆，引發了侍女春香遊後花園的提議。花園中「姹紫嫣紅開遍」，又配上「生生燕語明如翦，嚶嚶鶯歌溜的圓」，這樣的「良辰美景」⁴² 生機洋溢，當然是觸發麗娘春情的直接因素。然而湯氏卻說：「情不知所起。」筆者認為，他這一說法是就當事人內心活動而言的。如前所說，《毛詩》文句、花園春光，對麗娘心情的影響，都只是外在的助緣。年方二八的麗娘，天真爛漫，開心地觀賞花園景物，「忽慕春情」，這是不期然而然。她「春情難遣」終致夢中遇見素昧平生的柳夢梅，溫存纏綿，情不自禁，卻是自然而然。因此，「不知所起」其實意謂起於「天機」。「不知」也者，即在指出此一衷情之觸發，未有近溪所謂「用智」與「自私」的干擾，「源頭清潔」，純然出於天性。

儒家傳統，向來重視情、性關係。孟子言性，即在惻隱、羞惡、辭讓、是非之心上指點，而惻隱、羞惡等等，是情同時也是性（仁義禮智）之端。《郭店楚墓竹簡·性自命出》，則更明確地說：「性自命出，命自天降。道始於情，情生於性。」⁴³ 王陽明也曾指點學生：「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。」⁴⁴ 他又說：「喜、怒、哀、懼、愛、惡、欲，謂之七情。……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。」⁴⁵ 羅近溪上契陽明之教，提出「天機人事原不可二」的說法，已如前文所說。依近溪，天機人事之分裂，是由於人們「用智」與「自私」。他提出「渾身放下」、「信任天機」的工夫，即在排除「用智」、「自私」之蔽，復歸天性本源，這就可以讓「性之情」如陽明所說：「順其自然之流行，皆是良知之用。」湯顯祖紹述師訓，如前文所說，他推崇顏淵復禮知性的「未由」工

⁴¹ 《牡丹亭·第九齣肅苑》，同前註，第3冊，頁2093。

⁴² 《牡丹亭·第十齣驚夢》，同前註，頁2096-2097。

⁴³ 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》（北京：文物出版社，1998年），頁179。為求排印及閱讀方便，引文中之異體字、通假字，逕依〈釋文〉以本字替代。

⁴⁴ 王守仁：《傳習錄中·答陸原靜書》，《王陽明全集》，頁68。

⁴⁵ 《傳習錄下》，同前註，頁111。

夫，也是印證近溪「渾身放下」、「信任天機」之意。他在《牡丹亭》劇作中，描寫杜麗娘這位「有情人」，首先所著墨的，是她的純真。她自然流露的情感，乃是一個青春年少的生命在「不識不知」中所呈現的天地生機。她「順帝之則」，即情即性，情感與天機渾然為一，純然無間。必須是這種「不知所起」的情，才是真情，才能「一往而深」。

湯氏在〈題詞〉中已經指出，麗娘之情「一往而深」，即在「生者可以死，死可以生」中見。依《牡丹亭》，麗娘自從夢中與柳生相會，情竇初開，即真誠不渝。可是夢醒之後，園內景色依舊，只可惜「徑曲夢迴人杳」；情懷溫馨猶在，卻落得「閨深珮冷魂銷」⁴⁶。終至於傷情而得病，因病而身亡。一般而言，所謂一往情深，至死不渝已經算是到達極致，可是麗娘之情並不隨其身亡而終止。《牡丹亭》中〈鬧殤〉以後，麗娘雖然魂歸地府，但情愛仍栩栩如生，而且獨鍾柳生。通過一幅自畫像，彼此感應，兩人又得歡聚，麗娘因而起死回生。愛情居然如此不可思議，由於它，不但「生者可以死」，而且「死可以生」。奇詭的情節，神妙雋永，令人驚訝，也令人沉思。一般而言，人死三年還能回生，畢竟不是常人所能接受。身為《牡丹亭》作者，湯氏也說：「自非通人，恆以理相格耳。」不過他立即指出這些人「第云理之所必無，安知情之所必有邪」⁴⁷？湯氏在情這方面的體會確是超越凡俗的。他要訴說的不是一般的世情、俗情，而是所謂「情之至」。如前所說，必須是真情，才可能成為情之至。而這真情，乃是天地生機。它落實在每一個體之中，很多人卻因用智與自私把它污損了。所以湯氏要選擇杜麗娘這樣一位青春少女，通過她純真無邪的生命來呈現這天地生機。她的情愛，起於「不知所起」，此所以為「純」，此所以為「真」；她的情愛在夢境中萌動，在幽冥中發展，這就擺脫了現實世俗的種種羈絆，讓情確保其純真，無窒無礙，自然而然地充分呈現，此所以為「深」，此所以為「至」。試想：杜、柳未婚交歡，如果不在夢中，不是「幽媾」，那麼他們的行為要承擔多少責難？世人，包括至親的父母，誰能給予同情的諒解？人在現實中要表現真情是很困難的，他要思前想後，顧此顧彼，這就不能不用智，不能沒私念。用智導致虛偽造作，自私難以適可而止。就世俗而言，「情之所必有者」，總是不能真有。湯氏要讓「情之所必有者」確實真有，乃以夢

⁴⁶ 湯顯祖：《牡丹亭·第十四齣寫真》，《湯顯祖全集》，第3冊，頁2111。

⁴⁷ 〈牡丹亭記題詞〉，同前註，第2冊，頁1153。

境與冥界來賦予個體「解纜放船，順風張棹」的自適，來揭示生命「信任天機，自然而然」的妙趣。他不在乎斷斷於「形骸之論」的人質疑「理之所必無」，但不能不期盼所謂「通人」能成為他的知音。

杜、柳的情愛，不因呈現在夢境及人鬼之際而稍顯虛幻。湯氏筆下，這種情愛的真實意涵，在《牡丹亭·回生》這齣以後的相關情節中有深刻描寫。如果說麗娘的情愛萌動可以拿《周易·復卦》的「初陽微動」來象徵，那麼她與柳生的感通相應，陰陽相成，就有一種特殊的轉化、生成功能。這表現在為麗娘挖開墓封、讓她死裏逃生得以復活的事件上；也表現在麗娘父親杜寶格於常理視人為鬼的執拗終於滌除的事件上。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啟一精神境界，彰顯一美善相樂的價值領域。這在卦象上說，是由〈復卦〉的「初陽微動」，召致陰陽感通，於是「乾道變化」，〈復卦〉二、三兩爻由陰轉陽，〈復卦〉因而轉變為〈泰卦〉。《牡丹亭》最後一齣〈圓駕〉，一開場即唱出〈點絳脣〉：「寶殿雲開，御爐煙靄，乾坤泰。」作者似乎有意指點我們，真情的極致，終於可以「天地交，而萬物通也，上下交，而其志同也」⁴⁸。

四

陳繼儒在〈批點牡丹亭題詞〉中說了個故事：

張新建相國嘗語湯臨川云：「以君之辯才，握麈而登皋比，何渠出濂、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。」張公無以應。⁴⁹

所謂張新建，即張位，字明成，江西新建人，著有《警心類編》、《周易參同契註解》等。以張新建的地位與學養，對於湯氏儒學功力的稱許，應可反映當時學界的共識。而湯氏的回應則更值得注意：他晚年坦承自己「為情作使，劬於伎劇」⁵⁰，

⁴⁸ 《周易·泰象》，王弼、韓康伯注，孔穎達等疏：《周易注疏》，卷2，頁20。

⁴⁹ 湯顯祖：《湯顯祖全集》，第4冊，頁2573-2574。按：這故事也見於馮夢龍：《古今譚概·湯義仍講學》，內容與陳氏所記大致相同。參見《湯顯祖全集》，第4冊，頁2595。

⁵⁰ 〈續棲賢蓮社求友文〉，同前註，第2冊，頁1221。依徐朔方箋校，此文作於萬曆四十二年(1614)，湯氏六十五歲。

原來這在他心目中正是一種講學方式，通過劇場演述人情，與高坐講壇談論天性，其實並無二致，可以殊途同歸。這故事經由陳繼儒轉述，真實性如何不易確定。不過湯氏著作俱在，可供覆按。在儒學造詣方面，我們的確可以看出他與明德羅先生師生間的慧命相續；而在戲劇創作方面，我們也不該忽略他在「碧簫紅牙隊間」所寄寓的藝文之道。這藝文之道「以人情之大寶，為名教之至樂」⁵¹。「人情之大寶」所透露的，是生命深處的本性，是天地網繆的生機。因此，情若純真，則必活潑動人；情若深切，則必神妙化物。情之極致，通過完美的藝術形式，就可使人浸潤在悅樂之中潛移默化，復返性命之正，歸於真實的自我。湯氏在戲神清源師演藝活動中看到了這種藝文之道。他這樣介紹清源師的表演才能：

生天生地生鬼生神，極人物之萬途，攢古今之千變。一勾欄之上，幾色目之中，無不紆徐煥眩，頓挫徘徊。恍然如見千秋之人，發夢中之事。

湯氏又這樣描述清源師的演藝魅力：

使天下之人無故而喜，無故而悲。或語或嘿，或鼓或疲，或端冕而聽，或側弁而哈，或闖觀而笑，或市湧而排。乃至貴倨弛傲，貧嗇爭施。聾者欲玩，聾者欲聽，啞者欲嘆，跛者欲起。無情者可使有情，無聲者可使有聲。寂可使喧，喧可使寂，饑可使飽，醉可使醒，行可以留，臥可以興。鄙者欲艷，頑者欲靈。

通過清源師，湯氏看到了劇藝的感化作用：

可以合君臣之節，可以泱父子之恩，可以增長幼之睦，可以動夫婦之歡，可以發賓友之儀，可以釋怨毒之結，可以已愁憤之疾，可以渾庸鄙之好。

於是湯氏細數藝文之道如何成就「名教之至樂」：

孝子以事其親，敬長而娛死；仁人以此奉其尊，享帝而事鬼；老者以此終，少者以此長。外戶可以不閉，嗜欲可以少營。人有此聲，家有此道，疫癘不作，天下和平。

湯氏心目中的「名教之至樂」，是要通過「人情之大寶」來成全的。他不但有此睿識，事實上還能憑其卓越的才華，在戲劇創作中驗證這個道理。如上所說，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

⁵¹ 〈宜黃縣戲神清源師廟記〉，同前註，頁 1188。以下引文同此。

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⁵²。

牟宗三先生說：「中國文化的核心，是生命的學問。」而「個人的盡性與民族的盡性，皆是『生命』上的事。如果『生命』糊塗了，『生命』的途徑迷失了，則未有不陷於顛倒錯亂者。生命途徑的豁朗是在生命的清醒中。這需要我們隨時注意與警覺來重視生命的學問。如果我們的意識不向這裏貫注，則生命領域便愈荒涼闕淡。久之，便成漆黑一團了。」⁵³

儒學，當然屬於牟先生所謂「生命的學問」。自從孔子提示「為仁由己」⁵⁴之後，儒者即有一條由自覺的道德實踐以盡性的途徑。《中庸》說：「唯天下至誠為能盡其性。能盡其性，則能盡人之性；能盡人之性，則能盡物之性；能盡物之性，則可以贊天地之化育；可以贊天地之化育，則可以與天地參矣。」⁵⁵ 儒者終極理想無非如此。盡性之所以能由己而人而物這樣推衍，乃是因為彼此之性本源相同，都得自天地生生之德的大用流行。這是性的超越義、普遍義。孟子說：「仁也者人也。」「形色，天性也」。實已蘊涵明道、近溪他們所謂：「性即氣，氣即性」，「嗜欲豈出天機外」，「天機人事原不可二」這些意思。這表示儒者盡性實踐不能須臾離於生命的氣質層面，這是性的內在義、具體義。因此，儒者盡性，是在具體的人事中體現普遍的天機；是在自覺的實踐中體證本性的超越而內在。孟子在這方面有明確的描寫：

君子所性，仁義禮智根於心。其生色也，睟然見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。⁵⁶

依孟子，盡性的實踐，有以下幾個階段：

可欲之謂善，有諸己之謂信。充實之謂美，充實而有光輝之謂大，大而化之

⁵² 「生命美學」一語，為李正治教授所創。他認為中國美學「是以藝術創作本源的生命為其抉發的核心，故中國的藝術理論時時會提到生命的轉化（如宗炳所謂『澄懷味象』之類），而（由）生命轉化而還其真實自由的境界（如三教美學），則為生命之美的究極指向」。相關論述，參見所著：〈開出「生命美學」的領域〉，《國文天地》第9卷第9期（1994年9月），頁5-7。

⁵³ 牟宗三：〈自序〉，《生命的學問》（臺北：三民書局，1978年），頁2；〈關於「生命」的學問〉，頁33-34。

⁵⁴ 《論語·顏淵》，朱熹：《四書章句集註》，頁131。

⁵⁵ 《中庸·第二十二章》，同前註，頁32。

⁵⁶ 《孟子·盡心上》，同前註，頁355。

之謂聖，聖而不可知之之謂神。⁵⁷

當人的真實自我、活潑天機，「睅然見於面，盎於背，施於四體」，生命即有一種「充實」之「美」，即顯一種「充實而有光輝」之「大」。由此更進一層，可有「大而化之」之「聖」，「聖而不可知之」之「神」。羅汝芳講學，以《大學》明明德之教為宗旨，要人對於明德之知「反而求之」，「能以覺悟之竅而妙合不慮之良，使渾然為一而純然無間」，這是他所謂「逆則成聖成神」⁵⁸的盡性之道，也就是他生命哲學的核心思想。湯顯祖經由乃師指點而心契儒家生命的學問，他在盡性歷程中，對於生命的「美」與「大」、「聖」與「神」持有一種審美的觀照：妙賞其「和順積中，英華發外」，生意活潑，灑脫無礙；更會心於近溪所謂「天之知只是順而出之，所謂順則成人成物也」⁵⁹。這裏自有一美善相樂的意趣，開顯一真實圓滿的世界。湯氏通過「人情之大寶」來展示這意趣，彰顯這世界，形成一種生命美學的基本格局。在這格局中情即性，性即情。情是性具體呈現的感性通道；性則為情感通無礙的超越根據。情的圓滿自足，呈現生命的充實光輝；情的深切極致，則可見生命的神妙化物。湯氏劇作，為儒家生命的學問別開生面，他所揭示的生命美學，則是對於乃師羅汝芳生命哲學的一種創造性繼承，而這應該是他們師生間慧命相續最為難能可貴之處。

⁵⁷ 《孟子·盡心下》，同前註，頁 370。

⁵⁸ 羅近溪：《盱壇直詮》，卷上，頁 49。

⁵⁹ 同前註。

徵引書目

- 王守仁撰，吳光等校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992年。
- 王弼、韓康伯注，孔穎達等疏：《周易注疏》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達等疏：《毛詩注疏》，臺北：藝文印書館，1955年。
- 牟宗三：《心體與性體》，臺北：正中書局，1968年。
- _____：《生命的學問》，臺北：三民書局，1978年。
- 朱熹：《四書章句集註》，臺北：鵝湖出版社，1984年。
- 荊門市博物館編：《郭店楚墓竹簡》，北京：文物出版社，1998年。
- 黃宗羲撰，沈善洪主編：《黃宗羲全集》，杭州：浙江古籍出版社，1985年。
- 湯顯祖撰，徐朔方箋校：《湯顯祖全集》，北京：北京古籍出版社，1999年。
- 羅近溪：《盱壇直詮》，臺北：廣文書局，1960年。