

香港理工大学
中国化学系
中国文化文学硕士课程
文学硕士论文

从《南柯记》看汤显祖的「情」与「佛」

导师：Dr. Schoenberger Kevin Conrad, Jr.

学生：吕焯（16099442g）

致谢

感谢我的导师史凯老师，感谢他一直在我论文的写作过程中保持着对我的耐心和关心，虽然在写作初期走了很多研究上的弯路，问过很多幼稚的问题，也经历了一段难产时期，但他和善宽容的态度给了我很多安慰和鼓励，使我获得了将论文写下去的力量。史凯老师在我写作过程中提了很多有用的建议，包括参考资料，包括方向上的指引，在他的指导下我常常能获得灵感，也学习了研究技巧。现在我不但是获得了一篇完稿的论文，更是获得了能力和视野上的提升。同样感谢我的第二导师陈朗老师，在她的中国佛教的课堂上我受益良多，是她一次又一次高质量的课堂教学为我打开了一个广阔佛教世界的大门，令我高效的获得了很多佛教知识，这让我在进行佛教方面的研究时能够有的放矢。不仅如此，老师每次都会认真的对待我的提问，提出的整改意见对我最后的成稿有很大帮助，谢谢老师对我的关爱。

在论文期间，我差一点失去了我的姥爷，手术后在医院陪了他很长的时间，看他暴瘦虚弱的身体才使我第一次切实感受到他的苍老，深深觉得之前对家人的爱还是不够多，为此深觉后悔难过。在佛前长跪磕头时切实体会到了宗教的力量，人经历无助和痛苦的时候佛的存在真的是一股很可靠宽厚的力量，所以常常在想，汤显祖在经历人生痛苦的时候，佛教对他来说真的会是一种宽慰吧。谢谢命运对我友善，留住了姥爷，但生命的脆弱依然使我震惊至今，时间在催着我的亲人老，我却无法阻止。谢谢总是说想念我的家人，从小到大都是我最坚强的后盾，愿他们全都平安健康，不要离开我。

谢谢我的挚友斯然，在香港生活期间她始终是我生活里的一份温暖的安慰，谢谢她愿意同我一起走路，也谢谢每次彻夜的聊天能帮我赶走孤独。谢谢雪晴，谢谢我的故友们，虽然我常常因为苦恼论文消失，你们却依然关心着我。谢谢我的舍友们，在我写论文的过程中大家给了我很多爱护和关心，对于我来说真的是家人一样的存在。也谢谢常常一起在自习室奋战的伙伴们，对于我来说是一段美好的记忆。最后谢谢杨晨，已可归矣。

摘要

汤显祖以他笔下的「临川四梦」传世闻名，四梦分别为《紫钗记》《牡丹亭》《南柯记》《邯郸记》四个戏本，因其中都有「梦」的出现得名，前两者写爱情缠绵，后两者记人生沉浮，汤显祖所尊崇的「情」在各自其中都通过不同的方式展现渲染出来。四梦除却故事本身曲折动人，亦蕴含了作者对所处社会的深刻反思和对「人」本身的广袤思考。关于这四个作品，有一个被学者们反复引用并认同的评价，「《邯郸》，仙也；《南柯》，佛也；《紫钗》，侠也；《牡丹亭》，情也」¹这既可以看做对「临川四梦」各自突出特征的集中概括，也可以看做是对汤显祖本人复杂多样精神世界的一记微窥，明末时期佛道儒三教相互融合的思想趋势清晰地映衬在作者的思想状态之中。汤显祖身上既有儒士的现世关怀，也有无法抹去的佛道色彩，环绕着人性思考和社会现实反思形成一个巨大的思想漩涡，这种复杂性让他的作品拥有独特的表达方式和深远的思想意涵，也因多种思想力量的碰撞获得了极强的文学张力。

《南柯记》宗教元素的存在感最强烈，整个戏本因为佛教思想的穿插和渲染呈现出一种宿命的神秘感和玄幻感，因而有评论说《南柯记》是「度世之书」²。但我并不这样认为，在这个戏本之中，占据主导地位的是汤显祖的「至情」说，而非佛教思想，作品的思想内核带有鲜明的个人特色，并没有被「佛」所完全支配。但有一点是不可否认的：汤显祖在《南柯记》之中所传达出的「情」的具体旨意和穿插全文的「佛」有着深厚的关系，「佛」既为「情」的表达提供了可靠合理的故事架构，也因其独有的一些典故和佛理为作者所表达的「情」增加了厚度和力量。

关键词：《南柯记》 汤显祖 佛教 至情说 晚明

¹秦学人，侯作卿编《中国古典编剧理论资料辑》（北京：中国戏剧出版社，1984）页138。

²柳浪馆《南柯梦记总评》「此亦一种度世之书也。蝼蚁尚且升天，可以人而不如蚁乎？」引自毛效同编《汤显祖研究资料汇编（下）》（上海：上海古籍出版社，1986）页1324。

目录

导言	1
一、研究回顾	3
(一) 汤显祖「至情」说理论研究	3
(二) 《南柯记》相关研究综述	5
1、「梦」	5
2、「佛」	6
3、「情」	8
二、汤显祖本人的「情」与「佛」思想	11
(一) 汤显祖的「情」和文学创作	11
(二) 汤显祖与佛教千丝万缕的关系	13
1、佛教中国化和晚明的士绅佛教	13
2、汤显祖个人思想形成过程中的佛教渗透	15
3、汤显祖与佛教思想的正面接触	16
三、《南柯记》中浓烈的佛教色彩	21
(一) 佛教世界提供的故事构架	22
(二) 特定佛教元素的深意	25
1、盂兰盆节与《血盆经》	25
2、观音菩萨	27
四、《南柯记》中「情」意涵的具体解读	33
(一) 汤显祖的自我解读	33
(二) 「蚁子」与人之间「情」的共通	35
(三) 结局处「情」的集中爆发	38
(四) 「情」与「佛」的最终博弈	41
参考文献	43

导言

《南柯记》讲述的是淳于棼被召为槐安国驸马，后来却发现只是南柯一梦的故事。故事一契玄禅师五百年前的前世业债开篇，他曾经跟随达摩祖师前往扬州的毗婆宝塔，却失手用莲花灯油烫死了八万四千只蚂蚁，懊恼之余其师却告之不妨，说是他们命中本该如此，并提醒说在五百年后有所灵变，是为因果。果然在五百年后，扬州甘露寺方丈前来请契玄禅师盂兰盆节上讲法，正巧是五百年期的与蚂蚁之间的因果，契玄便就势前往。在他讲经的期间，槐安国派了琼英郡主、灵芝国嫂和上真仙人三人来人间为瑶芳公主寻找驸马，正巧遇上了前来听经的淳于棼。淳于棼一见琼英便为其花容月貌深深吸引，等到得知琼英等人的来意，毫不犹豫的接受了定情的金钗，并在随后跟随紫衣使者进入槐安国中，在这里他见到了自己之前的两个旧友还有父亲（后来才知他们已经故去自己见到的是他们的游魂），还有君王国后槐安国的众民。君王国后对淳于棼十分满意和喜爱，将女儿许配给他，婚后夫妻二人前往南柯郡去治理一方百姓。

淳于棼在任期间，勤政爱民，政绩卓越，为人民所爱戴。但由于与檀萝国之间发生战争，公主受到惊吓重病而亡，淳于棼悲痛之中返回国都，被封为左相，权倾一时。故而各路官员都大摆酒席宴请淳于棼，甚至琼英郡主、灵芝国嫂和上真三人也因寡居生活寂寞轮番请他参加酒宴，一时生发出三女争夫的事端。就在这时，星象大异，被解读为是国家覆灭的凶兆，君王对此十分紧张。右相趁势向君王进谗言说这个凶兆乃是淳于棼引起，他寻欢作乐、荒淫无度故而惹怒了上天降此凶相，君王因此愤怒，淳于棼不得被驱逐出槐安国。

但从槐安国出来之后，淳于棼却发现自己不过是睡了一觉，他去到后花园的槐树下找到了一个蚁穴——内部地理结构和人员特征都与槐安国高度重合——才明白自己之前所经历的一切竟是在这个蚁穴之中，遇到的人包括妻子都是蚂蚁所变。正在这时突然天降大雨，蚁穴消失，淳于棼联想起此前还在槐安国时，出现的那个星象预示国家覆灭的预言，心中悲痛。淳于棼恳请契玄禅师前来作法度槐安国众人升天，契玄告诉他需要焚指为香，他答应了。但他焚掉第一根指头将天门打开时，被超度的竟然是曾为敌人、互相之间发生过杀戮的三万四千名檀萝国人，淳于棼哀痛之余又烧一指，才最终将槐安国五万人度化，两者相加刚好是契玄禅师烫死的八万四千只蚂蚁。槐安国众人升天时，递次与淳于棼告

别，也正是此时，淳于棼见到了瑶芳公主并共同许下天上继续做夫妻的诺言。然而当这一切都结束，淳于棼在人间所有的牵挂都消失了，走向情尽，最终跟随契玄出家去了。

在整个故事中「梦」「佛」「情」担任了三大元素，而「佛」、「情」二者是此篇论文中将要讨论的两个关键点，以《南柯记》为基石，探索汤显祖个人思想中「佛」与「情」的形成过程、具体特征以及二者关系，并以此为证据分辨二者中到底是哪一个在《南柯记》的创作中占据了主导地位，勾画出汤显祖个人思想的真正面貌。

文章一共分为了四大部分，第一部分进行了相关研究的综述，罗列了之前一些学者对于汤显祖的「至情说」和《南柯记》的研究，有一些结论已经是得到大家的普遍共识，而也有一些是存在争议的。第二部分是从汤显祖个人思想角度出发，宏观的把握他「情」和「佛」两种思想的形成过程和相应特点，关于「情」的把握主要是它的定义和特点，并通过汤显祖的一些文章选段来分析其文学创作时对「情」的态度，在这一部分得出的结论是汤显祖的文学创作是被「情」所主导的，情可以生文学，文学之中也一定要有情的存在；对于「佛」的把握就涉及到当时的时代背景和汤显祖的人生经历，同时也通过对其文学作品的简单分析对汤显祖对「佛」的态度进行了初步判断，得出的结论是汤显祖确实深受佛教思想的影响，在《南柯记》中出现佛教的身影几乎是一个必然趋势，但是他并没有成为一个佛教的「笃信者」，他并没有用《南柯记》来宣扬佛教的动机。第三部分意在具体分析《南柯记》中佛教出现的特点和作用，汤显祖在作品中对于佛教的使用是全方位的，不仅提供故事的构架，也为主旨的完成贡献力量，佛教对于汤显祖的文学创作来说成为一个很好的帮手，而对于他的人生困境来说也提供了一个有效的排解渠道。第四部分是对《南柯记》中「情」的相关文本分析，想要勾勒出汤显祖在这出戏中所想表达的「情」是什么样子的，而这个「情」又与「佛」之间有怎样的关系都将是讨论的部分。在最后的结论中，《南柯记》走向的重点依旧是「情」而非成佛，「情」在汤显祖的这个作品中并没有例外依旧是占据着主导地位，但与此同时，作品中的「佛」依旧是无法忽视的一个部分，「情」与「佛」二者不可分，他们共同完成了作者在这出戏中的个人表达。

一、研究回顾

(一) 汤显祖「至情」说理论研究

关于汤显祖的「至情」说，学者们分别在其形成原因和具体的思想意涵两方面都进行过深入的研究，他的思想既有时代的影子，又具有极其强烈的个人特色和复杂性，最终呈现在文学创作之中流传至今。讨论到汤显祖思想的形成时，学者们大多会提到陆王心学和晚明三教合流的思潮，这二者都对汤显祖的思想构建提供了砖瓦。

首先，研究者们普遍认为，汤显祖的「至情」说受到阳明心学的影响是大家普遍同意并进行过有效论证的观点，尤其是以他老师为代表的泰州学派，对他影响十分深远。邹自振在《陆王心学与晚明文学及汤显祖关系》中提到，陆王心学的发展「奠定晚明思想解放的理论基础」³，继承于陆九渊的王阳明「良知」说与程朱理学「天理」说之间形成了对立，「实际上突出了个人在道德实践中的主体能动精神，客观上提高了人的价值和作用。」⁴这在后来成为了人们打破理学桎梏的思想武器。邹自振提出，也正是因为如此才有汤显祖石破天惊挑战传统的思想存在，所以「从历史渊源这个角度说，汤显祖的师承关系一直可以上溯到陆九渊。」⁵而此后的泰州学派更是将这种反叛发扬光大，王学左派的李贽，提出了「百姓日用即道」的观点，反对禁欲，提倡人欲。这些形成了「一种离经叛道的文化思想体系」⁶，最终促成了晚明文学的繁荣，而在这种繁荣之中汤显祖拥有最高的文学成就。他在文学创作中融入了哲理，全部的剧作都被他自己的「至情」说贯穿始终。汤显祖的「至情」说，最初的力量源头便是陆王心学。

其次，晚明时期三教合一的思潮对汤显祖的思想的最终形成同样有着不可忽视的推动作用，而达观和尚和他所持有的佛家思想在汤显祖的人生中有着不可或缺的位置。陈寒鸣的《汤显祖与晚明社会思潮》一文就对此进行了详细的论述。在当时的时代背景下，汤显祖的交游圈子中多有提倡「三教合一」理论的人，这里面就包括他的老师罗汝芳和达观

³ 邹自振〈陆王心学与晚明文学及汤显祖关系〉，《汤显祖综论》（成都：巴蜀书社，2001），页 185

⁴ 邹自振〈陆王心学与晚明文学及汤显祖关系〉，《汤显祖综论》（成都：巴蜀书社，2001），页 189。

⁵ 邹自振〈陆王心学与晚明文学及汤显祖关系〉，《汤显祖综论》（成都：巴蜀书社，2001），页 190。

⁶ 邹自振〈陆王心学与晚明文学及汤显祖关系〉，《汤显祖综论》（成都：巴蜀书社，2001），页 191。

和尚，除此之外他在生活中也是多方面的接触了佛、道两教，交往了很多相关人物，也热衷于参加宗教活动，但是却始终没有放弃他的俗世生活。研究者认为，汤显祖所呈现的状态是「学佛，参禅，悟道而又不绝情欲，这乃是其时『三教合一』思潮影响下士阶层中流行的时尚」⁷，在当时并不是例外。

除去其思想的形成过程，关于「情」具体含义的阐释也出现了不少研究，在这些研究中，「真」往往会作为「情」的含义。比如王志武在他《汤显祖之「情」的哲学》一文中说到汤显祖的「情」兼具佛道儒三家的思想，追求人与生俱来的、自然地一种本真的至善，黄卓越《佛教与晚明文学思潮》一文同样论证了佛学和心学对汤显祖思想的渗透，并将「情执」升华，认为他是一种超越性的本体所在。而雷斌慧在《黄宗羲、汤显祖「至情」说比较》中进行汤显祖和黄宗羲各自的「至情」说比较时，给出了一个对于汤显祖的「至情说」更为明确的总结：「以『真』为内核，以『灵』为外观，以『神』为桥梁」。

8

也正是因为之前提到的心学对汤显祖的影响，在讨论汤显祖的「情」时，「理」与「情」的关系成为了一个引人注意的话题，王海慧《汤显祖「至情」思想探析》一文中提到，汤显祖并不是完全的摒弃了「理」，只是反对它所带来的虚礼和假道学，丁芳在《情即理：阳明心学对〈牡丹亭〉情理关系的影响》中讨论「情」「理」间关系时得出了一个更加具体的结论：与汤显祖而言「情」和「理」并没有本质上的区别，情即理。她认为「汤显祖的情往往与形色之欲相通，但他亦坚持情须止乎礼仪」⁹，在追求「情」的道路上，「理」是如影随形的。

概括之前学者的观点，可得知，在汤显祖「至情」思想形成过程的问题上，研究者们保持着大方向上的统一，在人们的普遍认知中，汤显祖的「至情」说脱胎于陆王心学的思想体系之中，泰州学派中罗汝芳所向他教授的思想是其思想的根基，包括后来的李贽「童心说」也对他自我思想的形成产生了很大的影响。但在其经历了跌宕的人生之后，便

⁷ 陈寒鸣〈汤显祖与晚明社会思潮〉，《天津社会科学》，2000年03期，页109。

⁸ 雷斌慧在〈黄宗羲、汤显祖「至情」说比较〉，《船山学刊》，2011年02期，页127。

⁹ 丁芳在〈情即理：阳明心学对〈牡丹亭〉情理关系的影响〉，《兰州学刊》，2012年12期，页71。

对于这个世界和人自身产生了越来越深刻的怀疑和思考，每当他讨论「情」时，「理」就会在对立面与之形成矛盾，而他所处的社会现实也在不断地给予他刺激，三教合流的思潮使他同时又接受和消化了很多宗教的思想，汤显祖便是在这种曲折和艰难中渐渐完善和充实自己的「至情」说的。学者们认同佛教对汤的影响，但「佛」与「情」在内涵上的具体联系却少有人提及，本文将在《南柯记》的基础之上深入探究这两者的密切关系。

（二）《南柯记》相关研究综述

学者们对于《南柯记》的评价呈现出一种两极分化的状态，有一部分学者认为此作品是汤显祖晚年时期消极遁世之作，太过颓唐，不及此前的《紫钗记》和《牡丹亭》；而另一部分学者则认为，《南柯记》固然有不成熟的地方所在，但其视野却从儿女之情的缠绵转到讽世的深刻中去，呈现出对这个社会更加彻底和尖锐的批判，意境更为深远。

总体来说，研究的关键点有三，分别为「梦」、「佛」、「情」。这三者在相辅相成，共同营造了《南柯记》的世界，表达出作者最终的创作意向。所以在人们试图解析作品的思想世界时，这三者都成了有效的切入点。

1、「梦」

虽然关于「梦」的研究在此文中不是重点，但是它与汤显祖「情」与「佛」的书写是不可分割的，通过对于「梦」的研究能够更加全面和准确的理解以上二者。《南柯记》之中大部分的关键性情节都发生在梦里，与此前《紫钗记》《牡丹亭》两部作品相比，梦所占比重大大提升，梦境作为汤显祖讲述故事的载体成为很多学者讨论的话题。

「梦」不只出现在了汤显祖的戏剧创作之中，徐保卫在《汤显祖梦境心理的形成原因及其艺术影响》一文中提及，汤显祖的诗文中也出现了大量的关于梦的描述，有些是对自己梦的记录，他认为在这些作品中「反映了作者这种对冥冥中命运之神的无奈和恐惧」¹⁰，在最终梦对于汤显祖来说成为了「征服艺术世界的难能可贵的工具」¹¹，为他「提供了某种精神上超越现实的途径和乌邦托」¹²。因而他在创作中，偏向于寻找能与他梦境心

¹⁰ 徐保卫〈汤显祖梦境心理的形成原因及其艺术影响〉，《艺术百家》2000年03期，页16。

¹¹ 徐保卫〈汤显祖梦境心理的形成原因及其艺术影响〉，《艺术百家》2000年03期，页23。

¹²徐保卫〈汤显祖梦境心理的形成原因及其艺术影响〉，《艺术百家》2000年03期，页23。

理达到吻合的素材，因此《南柯记太守》传这种本身含有梦境描写的作品会进入作者的选择范围内。但他认为《南柯记》与之前的《紫钗记》和《牡丹亭》相较来说是退步的，汤显祖从理想主义走向了经验主义泥沼。

黄文锡《论汤显祖创作思想的发展》一文中也注意到了汤显祖梦境的变化，但他给予了《南柯记》中「梦」的内涵高于《紫钗记》和《牡丹亭》中的评价，他认为与之前两部中，汤显祖和他笔下的人物都还沉浸在「梦想」中相比，《南柯记》中由于「梦醒」时刻的深入刻画，使得之前的梦更加真切和深刻，因为「由入梦到梦醒的全过程展示，本身就表明作者是醒着创作的。」¹³作者抛开了过分的幻想，而是选择了直视现实，这使得《南柯记》的批判性增强。

而关于「梦」在汤显祖戏剧作品中的作用，也有不少学者进行了研究。郭纪金在他《从梦幻意识看汤显祖的「二梦」》一文中提到了梦幻意识的说法，他认为汤显祖的《南柯记》和《邯郸记》二梦之中所出现的梦在制造出梦幻效果的同时，也是一种象征的手法，是「深刻反映社会政治本质真实的绝妙艺术手段，是『二梦』艺术构思的核心。」¹⁴在揭示「社会现实的极端荒谬性、官场人人相食的本质特征、最高统治者是封建士大夫遭灾罹难的真正根源、封建士大夫一切理想和追求的虚无缥缈」¹⁵，「二梦」之中《南柯记》的「梦」更为复杂，这主要由于宗教思想带来的强烈影响。而邹元江《汤显祖的情与梦》一书中则是提出了梦即生存的观点，他认为在汤显祖的创作中，梦是「审美创造主体」，它负责整个作品的构建，且又由于「因情成梦」，作者利用梦来达到「审美至情」的境界，这种境界最终到达生命的至情。

2、「佛」

¹³ 黄文锡〈论汤显祖创作思想的发展〉，《汤显祖研究论文集》，江西省文学艺术研究所编（北京：中国戏剧出版社，1984.05），页65。

¹⁴ 郭纪金〈从梦幻意识看汤显祖的「二梦」〉，《汤显祖研究论文集》，江西省文学艺术研究所编（北京：中国戏剧出版社，1984.05），页392。

¹⁵ 郭纪金〈从梦幻意识看汤显祖的「二梦」〉，《汤显祖研究论文集》，江西省文学艺术研究所编（北京：中国戏剧出版社，1984.05），页393-397。

与汤显祖同时代的王思任曾经将汤显祖的四梦主旨简单概括为：「《邯郸》，仙也；《南柯》，佛也；《紫钗》，侠也；《牡丹亭》，情也。」¹⁶这个观点被很多学者认同并引用，可见《南柯记》之中的「佛」是十分重要的一个元素。而学者们对于《南柯记》褒贬不一态度，很大程度上就是来自于它所带有的强烈佛教色彩，宗教本身所具有的神秘感，混淆了人们看待作品主旨的视线，故而会错过作者真正意图，忽视他真正想传达的「情」而认为他是在宣扬佛家思想。

比如刘世珩就曾在他的《玉茗堂南柯记跋》中提到，在清代《静志居诗话》中有对《南柯记》做出「清远度世之文」¹⁷的评价，这个观点不只出现在古代，石凌鹤《试论汤显祖和其著作》之中同样提出《南柯记》整个戏本都是在「为佛教说法」¹⁸的观点，认为是汤显祖为宗教所用的一部作品。但依然有不少学者认为，《南柯记》只是披上了佛教的外衣而已，其作品内核依然是汤显祖的思想本身，应该是宗教为汤显祖所用的一部作品。

郭纪金就提出《南柯记》中佛教的出现是具有双重意义的，既含有宗教说教的成分，但又有文学象征的作用，而文学象征是佛教在这个戏本中的主要作用。他认为文学和宗教同样具有需要借助形象和想象的特点，「神是人按照自己的形象想像创造出来的；无论是宗教里神的世界，还是文学里神的世界，都是人的世界的虚幻的反映。」¹⁹佛教的元素被作家进行了文学加工，用以表达他自身的情感和欲求。但是他依然对《南柯记》中繁琐、冗杂的宗教描写提出了异议，认为过于强烈的佛教色彩给作品带来了一定程度上的不利影响，削弱了作品的艺术力量。

¹⁶秦学人，侯作卿编著《中国古典编剧理论资料辑》（北京：中国戏剧出版社，1984）页138。

¹⁷刘世珩〈玉茗堂南柯记跋〉，毛效同编《汤显祖研究资料汇编（下）》（上海：上海古籍出版社，1986），页1329。

¹⁸石凌鹤〈试论汤显祖和其著作〉，《江西日报》1957年11月12日。

¹⁹郭纪金〈从梦幻意识看汤显祖的「二梦」〉，《汤显祖研究论文集》，江西省文学艺术研究所编（北京：中国戏剧出版社，1984.05），页399。

杨忠、张贤容《厌逢人世懒生天——汤显祖晚年思想及「二梦」创作刍议》则认为佛教在《南柯记》中的出现「反映出作者求助宗教的救世态度」²⁰，是汤显祖在对人生的思考进入苦闷时的一种求助，反映出汤显祖「在入世与出世的矛盾中彷徨的思想状态」。

21

吴凤雏则是在《〈南柯记〉的思想倾向》直接反驳了汤显祖宣扬佛教的观点，他认为在《南柯记》中作者不仅没有竭力的宣传佛教，反而是出现了很多忤触、嘲讽佛教的内容，而作品中佛教的出现「恐怕与当时言佛成风的社会风气以及作者弃官居家后由于家庭和交往的关系，确与佛道接触较多，因而不可能不受其濡染有关。」²²而淳于棼的南柯一梦是一个政治梦，是汤显祖用来嘲讽社会的工具。他的这个观点有些过于激烈了，他认为汤显祖言佛「只不过是茶余饭后消遣排忧的逢场作戏而已」²³，这就有些武断的掐断了汤显祖和佛教的良好关系，汤显祖于佛教是一种主动汲取的关系，虽然他最终并没有完全的皈依佛教，但佛教对于他来说给予了很多思想上的震动和改变，绝不是「逢场作戏」这样的生疏状态。

3、「情」

一个「情」字可以说是汤显祖文学创作最大的特点和终极目标，并无例外，他在《南柯记》依然在宣扬着自己心中有关「情」的概念和意义，对此很多学者都对此做出了具体的评价。

从功能角色角度来看，研究者们普遍认为「情」起到生发和带动故事的作用，比如吴凤雏在《〈南柯记〉的思想倾向》一文中论述说：汤显祖以「情」来贯穿整个故事，

²⁰ 杨忠、张贤容〈厌逢人世懒生天——汤显祖晚年思想及「二梦」创作刍议〉，《汤显祖研究论文集》，江西省文学艺术研究所编（北京：中国戏剧出版社，1984.05），页431。

²¹ 杨忠、张贤容〈厌逢人世懒生天——汤显祖晚年思想及「二梦」创作刍议〉，《汤显祖研究论文集》，江西省文学艺术研究所编（北京：中国戏剧出版社，1984.05），页431。

²² 吴凤雏〈〈南柯记〉的思想倾向〉，《汤显祖研究论文集》，江西省文学艺术研究所编（北京：中国戏剧出版社，1984.05），页325。

²³ 吴凤雏〈〈南柯记〉的思想倾向〉，《汤显祖研究论文集》，江西省文学艺术研究所编（北京：中国戏剧出版社，1984.05），页324。

「情」存在于故事的所有关键点，「因『情著』入梦，因『情断』而出梦，因『情转』而焚指，因『情尽』而万念俱灰。」²⁴

而关于「情」的解读则是出现了非常多不同的声音，无论是古代的评价家还是现代的学者，大家都试图把握住《南柯记》中「情」的脉搏。

沈际飞在《题南柯梦》中写道：「惟情至，可以造立世界，惟情尽，可以不坏屋空。而要非情至之人，未堪语乎情尽也。」²⁵他充分的肯定了汤显祖在戏文中传达出的「情至」思想，这种思想的力量很大，大到可以创造世界。而虽然最后故事的结局落在了情尽之上，但这只是情至到极点的一种质变，没有到达情至的人是无法情尽的。所以《南柯记》的最后虽是无情，但却依然是有情。

比如杨忠、张贤容《厌逢人世懒生天——汤显祖晚年思想及「二梦」创作刍议》一文中，提到了作者情分善恶的思想观点，认为这是「汤显祖在思想上转向佛性学说的一个过渡环节」²⁶淳于棼在戏中出现了前后性格的变化，这反映出作者本身对于人性矛盾的苦苦思索，「客观的观察分析人在现实之中的善恶是非，并从这一角度出发去揭露官场的丑恶和社会的黑暗。」²⁷

《汤显祖哲学思想初探》之中楼宇烈则是提到了汤显祖所坚持的「情」和「理」之间构成的强烈矛盾。他认为汤显祖的文学作品是在其自身独有的哲学思想指导下进行的，基本观点是源于阳明心学以及其老师罗汝芳所处的泰州学派。但是汤显祖的作品并不是以研究哲学问题为主要目的，更多的是以文学作品来寄托理想，是「以情抗理」，但于此同时他的思想里又有很强烈的宗教带来的出世思想，这在《南柯记》淳于棼最后跟随契玄法师

²⁴ 《〈南柯记〉的思想倾向》，江西省文学艺术研究所编（北京：中国戏剧出版社，1984.05），页325。

²⁵ 沈际飞《题南柯梦》，毛效同编《汤显祖研究资料汇编（下）》（上海：上海古籍出版社，1986）页1325

²⁶ 杨忠、张贤容《厌逢人世懒生天——汤显祖晚年思想及「二梦」创作刍议》，《汤显祖研究论文集》，江西省文学艺术研究所编（北京：中国戏剧出版社，1984.05），页430。

²⁷ 杨忠、张贤容《厌逢人世懒生天——汤显祖晚年思想及「二梦」创作刍议》，《汤显祖研究论文集》，江西省文学艺术研究所编（北京：中国戏剧出版社，1984.05），页430。

出家的结局中得到了很好的体现。作者认为，由于汤显祖并不能很好的解决「情」与「理」之间的矛盾关系，所以深感痛苦，故而需要在佛教思想中寻求心理的慰藉。这点我是同意的。

柳旭则是在其博士论文《晚明佛教与汤显祖「情至」文学创作的关联研究》中提出了「情禅」的概念：「淳于棼与卢生从情迷到情悟的路途是曲折的、痛苦的，在历尽人世得失荣辱后，他们有在情感上『大死一番』，方达到情的涅槃境界——情禅。」²⁸论者认为「情禅」是超越了「情」和「无情」的一种「无情之情」，这种情「放弃了主体内在的情感，外在的执求」²⁹最终达到「无思无虑，逍遥无碍」的境界。这种思想的生成与汤显祖本身所拥有的佛教思想有一定的关系：「汤显祖最终将这情之尽头的『无情之情』『无心之情』销向佛门虚空。」³⁰然而这种虚空也不是绝对意义上的完全的虚空，而是「既非真有，也非真无的」³¹。本与情无关的佛教，在晚明时期三教合流的特殊思想背景中产生了十分有趣的相遇反应。

除去最后一个学者的观点，研究者在讨论《南柯记》中「佛」与「情」时，大多是将二者分开选其一为重点论述或者直接归为对立的，在对立的状态中「佛」代表着出世，而「情」代表着入世，所以当大家对于汤显祖的思想倾向进行判断时会试图在这二者间进行选择。但其实对于汤显祖来说，「情」与「佛」反而是一种相互交融的状态，他所持有的「情」的思想是完全独立的，却也是复杂的。

²⁸ 柳旭《晚明佛教与汤显祖「情至」文学创作的关联研究》，吉林大学，中国古代文学，2016，博士论文

²⁹ 柳旭《晚明佛教与汤显祖「情至」文学创作的关联研究》，吉林大学，中国古代文学，2016，博士论文。

³⁰ 柳旭《晚明佛教与汤显祖「情至」文学创作的关联研究》，吉林大学，中国古代文学，2016，博士论文。

³¹ 柳旭《晚明佛教与汤显祖「情至」文学创作的关联研究》，吉林大学，中国古代文学，2016，博士论文。

二、汤显祖本人的「情」与「佛」思想

前文中提到「佛」和「情」的思想在汤显祖身上常常被看做不可兼容的两者，研究者们有事会忽略了两者之间的内在联系。这种联系在《南柯记》中尤为突出，不仅体现在作品里「佛」的相关元素对于表达「情」的助益，更体现在他的「情」的观点形成过程受到的「佛」的影响和渗透。在具体讨论《南柯记》之中「情」「佛」联系之前，要先在宏观上对二者进行把握，他所认知到的「情」的特点、这种「情」在他文学创作中的影响，以及他与佛教之间的具体联系都是我们将要讨论的问题。

（一）汤显祖的「情」和文学创作

除去极负盛名的「临川四梦」，汤显祖在其他作品中也会提及「情」的概念，并跟随有进一步的解释和论证，相较于戏文中较多的象征和隐喻，在这些文章中反而可以更加清晰的看出他对于「情」的定义。

比如在《调象菴集序》的开头一段，汤显祖以风、河作比来解释「情」的出现和形成，以及存在的方式和特点。

万物当气厚材猛之时，奇迫怪窘锄急与时会，则必溃而有所出，遁而有所之。常务以快其懵结。过当而后止，久而徐以平。其势然也。是故冲孔动楗而有厉风（九），破隘蹈决而有潼河。已而其音泠泠，其流纤纤。气往而旋，才距而安。亦人情之大致也。情致所极，可以事道，可以忘言。而终有所不可忘者，存乎诗歌序记词辩之间。固圣贤之所不能遗，而英雄之所不能晦也。³²

在他的认知中，情的形成就如冲破孔洞而现世的风一样，当情绪不断地蓄积后就会在某个点爆发并倾泻出来，而在爆发过后便又慢慢趋于平缓，就如清越悠扬的风、如徐缓的河流，变成一种安然而令人愉悦的状态，留存于世人的作品中。「情」的出现是一种自然而然无法规避的状态，在时间的打磨下「情」会愈加美妙，也一定会留下回响。情是自然自发的，是不可以被阻挡的，就像天上有风、地上有河一样，也许爆发的瞬间十分强烈，

³² 汤显祖《汤显祖集（二）·诗文集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973）页1038。

但是却一定会有一些「情」变成美妙而久远的状态，而这些「情」会留存在「诗歌序记词辩」之中，在文学的创作中留存下来。

除去对于「情」本身的探索，汤显祖在《耳伯麻姑游诗序》中也曾对于情的来源与去处进行了讨论：

世总为情，情生诗歌，而行于神。天下之声音笑貌大小生死，不出乎是。因以檐荡人意，欢乐舞蹈，悲壮哀感鬼神风雨鸟兽，动摇草木，洞裂金石。其诗之传者，神情合至，或一至焉；一无所至，而必曰传者，亦世所不许也。³³

世间万物都可牵动「情」的发生，而这些情又变成诗歌，流传于世。而情所涉及到的范围是天下所出现的声响声音、喜怒哀乐和生老病死。喜悲皆可因人意，也可因鬼神，因风雨雷电，因鸟虫兽禽，从而寄于文章。以真挚与否分其优劣，若其足够坦荡深厚，便可以撼动草木、震裂金石，从而传世。在汤显祖的判断之中，诗歌的最佳在于「神情合至」，「情」对于文学创作的优劣起着决定性的作用。

《续栖贤莲社求友文》一文虽然写于《南柯记》之后，但是在文中却总结性道出了「情」与自己戏剧之间的关系，他说：「岁之与我甲寅者再矣，吾犹在此为情作使，劬于伎戏。」³⁴可见在汤显祖的戏剧创作之中，「情」是有指导性意义的，是他最终想向世人传达出的东西，他进行戏剧创作是在做「情」的使者。我们不妨做出一个假设，在汤显祖的戏曲作品中，出现其他的元素或思想倾向只能被看做辅助，固然也是有清晰的传达，但却不是作者的主要目的。

综上，我们可以初步体会到汤显祖对于「情」概念定义的广阔度，并不是具象到友情、亲情又或爱情中的某类明确情感，而是一种发乎于心的自然出现的状态，这种状态可因人，也可因花草树木，可因一切，世间万物都可言「情」，是一种自在而徜徉的状态，并没有限制和约束，只要出现了，发生了，就是「情」。而当他讨论「情」时常常会延伸到文学创作之上，在汤显祖任何题材的创作之中，「情」都是他所坚定传达的东西，虽然

³³汤显祖《汤显祖集（二）·诗文集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973）页 1050。

³⁴ 汤显祖《汤显祖集（二）·诗文集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973）页 1160。

很难判断他是为了写文寄情，还是因情生文，但毫无疑问的是他所相信的「情」在其文学创作中一定占据着主导地位，是他所做文章的灵魂。

然而「情」这个概念并不是汤显祖的专利，在晚明时期，情欲观是十分盛行的，很多儒家的学者开始怀疑并反思他们一直被灌输的正统思想，开始寻求情欲解放，而此时主张放纵情欲的主力军正是汤显祖老师罗汝芳所代表的泰州学派。汤显祖显然是受其浸染很深，概念的初步提出是脱胎于以上思想风潮的，但在之后又加入了很多个人的体悟，才逐步形成了我们所说的汤显祖的「至情」。这种「情」的提出带有一些抽象意味，关于儒学中的「情」，「已故的英国汉学家葛瑞汉（A.C.Graham）曾有一个影响颇深的论断：即认为汉以前的典籍中常见的『情』字，并非指感情或者欲望，而是指近乎西哲亚里士多德所谓的『本质』。」³⁵这个定义同样适用于汤显祖的「情」，他并没有将「情」限制于某种具象的情感，而是在其文学创作中使用各种方法来试图说明这个类似于「本质」的抽象概念。并且在他试图说明的过程中，自身对于「情」的理解和解读是逐步丰富和加深的，所以这个理论的构建是汤显祖不断靠近内心本真的探索过程。

（二）汤显祖与佛教千丝万缕的关系

1、佛教中国化和晚明的士绅佛教

佛教进入中国后发生了很多来自于国人心理视角的选择和变革，历代信奉者都在对佛教进行着改造与重塑，中国原有的占据主流的思想观念、人们对生活的期盼和需求都在为这种佛教的中国化提供契机和动力。

「大乘佛教」本身在佛教始发地并不算主流，但在传入中国后反而受到了追捧和认同。这大概就是因为相较于「小乘佛教」对于自我的关注，「大乘」所具有的对于众生的普遍关怀似乎更加符合国人的胃口。而在《南柯记》中契玄禅师所讲《妙法莲华经》正是「大乘佛教」的一部重要的经典，此经试图用一种融合的态度来面对佛教的其他派别，想要将各派统一在佛乘之下。经中「体现了对现象世界森罗万象混融无碍、各得其所、和谐

³⁵郑宗义〈性情与情性：论明末泰州学派的情欲观〉，熊秉真、张寿安合编《情欲清明——达情篇》（台北市：麦田出版）页24.

秩序的肯定与期望，也为佛教广泛深入社会、不离世间万有而为各类众生随机说法奠定了理论基础。」³⁶教义思想演化过程伴随着中国佛教宗派的诞生和发展，比如天台宗、华严宗、禅宗。

然而不仅是佛教教义产生了靠近中国人思维的变化，佛教之中的很多典故和人物也在中国化：人们乐于将期望加注于信仰的书写之中，这个书写过程与民间信仰之间的界限并不是十分的明确，比如观世音菩萨、弥勒佛，中国人认同并热爱着他们的人物设定，也替他们创作了很多传说故事，这其中寄托着人们的美好愿望和心理诉求。

在16世纪中叶起，佛教在中国逐渐掀起热潮，寺中出现了讲学，百姓们因为对求福的需求深受吸引，士绅³⁷信仰组织也在这个时间逐渐形成，居士佛教在晚明进入全盛时期。「这些居士佛教徒构成了晚明佛教与社会重要联结纽带，通过这种联结，扩展了佛教的社会影响，同时又反过来增加了他们自身的信仰观念与护法意识。」³⁸对于当时的文人来说，他们并不一定完全的皈依佛教，但是却会在思想层面对佛教进行解读和认同，掌握佛教思想、参与佛教活动成为一种风潮。在晚明时期，人们从事佛教实践拥有十分便利的条件，「佛教的礼仪统治着晚期帝制中国的礼仪生活，确切的说，甚至在庆祝的活动不是佛教活动的时候也采用佛教礼仪。」正在这种发展趋势之下，有两个佛教节日进入到了人们的日常之中，分别为佛诞节和盂兰盆节，二者之一的盂兰盆节恰巧出现在了《南柯记》之中，这在后文会详细提及。

³⁶ 柴冠羽《〈妙法莲华经〉研究》，东北师范大学，硕士论文

³⁷ 士绅：有科举功名，介于政府和民众之间，有号召力且家族有一定的经济实力有稳定的收入的一个群体，他们不再需要独尊儒家的道路，崇尚自由和个人，但需要文化上地位的提升。这种士绅文化在官僚体系之外建立了权利系统，成为一个不可多得的公共空间。（来自陈朗老师中国佛教课课堂笔记）

³⁸ 赖永海主编《中国佛教通史（第十二卷）》（南京：江苏人民出版社）页18。

对于这种士绅阶层中出现的佛教热潮，卜正民认为：「士绅转向佛教寺院不仅仅是为了表示传统习俗意义上的尊重或者安排要进行的礼仪，而是为了寻求佛教的智慧。」³⁹在这个时期，关于佛教的公共讲学逐渐增多，佛教讲学的魅力在此时胜过了儒家讲学，士绅们都在努力的参悟佛学的真谛。然而这种现象更倾向于一种文化层面，士绅们呈现出的并不是完全的宗教姿态，这一点非常鲜明的体现在汤显祖身上。

2、汤显祖个人思想形成过程中的佛教渗透

正如上文所说，16世纪中叶之后，士绅们和佛教之间的关系加强，卜正民在《为权利祈祷》中所说：「晚明也是宗教公共机构复兴的一个时期，佛教寺院在传统经济濒临崩溃之际得以重建，穷困而训练不足的僧侣获得新生，居士佛教运动扎根来并蓬勃发展。」⁴⁰这种居士佛教的兴盛下，儒释道三教的思想有所融合，相互之间都发生了渗透和影响，虽然汤显祖在人生初期最先接触的思想以儒学为主，但当时佛教思想已经渗透到主流思想儒教思想之中，身处此种时代洪流的汤显祖，身上必然拥有不可忽视的佛学印记。

仍处于主流地位的儒家思想，在这个阶段不再同朱子时期一般，执着的追求对私欲的控制和格物致知的方法论，而是越来越强调个人，强调本心，对于「功夫」的固执在这个时段不再盛行。甚至出现「酒肉财气不碍菩提路」的说法。儒家论道的正统思想在这个时段有一定发散发展，尤其明末之时，以罗汝芳为代表的泰州学派受到佛教的影响，儒学理论中佛教痕迹很重。

罗汝芳尊崇「赤子之心」，黄宗羲在《明儒学案》中是这样评价罗汝芳的：「先生之学，以赤字良心、不学不虑为的，以天地万物同体，徹形骸、忘物我为大。」⁴¹，他追求一种自然而然发于人本真的赤子之心，这个心就是天理，这种状态偏离了从前宋明理学之

³⁹（加）卜正民（Timothy Brook）著；张华译《为权利祈祷 佛教与晚明中国士绅社会的形成》，（南京：江苏人民出版社，2005），页107。

⁴⁰（加）卜正民（Timothy Brook）著；张华译《为权利祈祷 佛教与晚明中国士绅社会的形成》，（南京：江苏人民出版社，2005），页4。

⁴¹ 黄宗羲《明儒学案（修订本）》（北京：中华书局，2008.01），页761。

中所尊崇的格物致知，从对于外物的关注转向对于本心的探寻，避免刻意的学习和思考，更像而佛教之中悟禅的状态。而汤显祖正是师承罗汝芳，因而在他最初接触的儒学思想中就已经隐藏着佛教的影子，这种向佛学的倾斜虽然不算强劲，但依然存在一些思维模式的趋同。换句话说，他所接受的儒学思想从根本上来说便没有站在佛学的完全对立面，这为他此后能十分顺畅的理解并接受佛家思想打下了基础。

罗汝芳之后的李贽，对汤显祖也产生了一定的影响。李贽在罗汝芳理论的基础上又提出了童心说，批判虚伪的仁义道德，提倡真心，并拥有更加浓重的佛学色彩。甚至在后来做了和尚，却不遵守佛教的清规戒律，并没有在信仰上完全皈依佛教，他对于佛教的态度也依然比较辩证，他说：「不必矫情，不必逆性，不必昧心，不必抑制，直心而动，是为真佛。」⁴²李贽的思想呈现出对于当时的社会强烈反叛的精神，佛教对于他来说并不是信仰，反而像是在其中汲取有效养分，或者说是他拿来撼动主流儒家思想的武器，他无法以盾攻盾，佛教是他选取的矛。这种对于佛教的态度在之后的汤显祖身上，也是有所呈现的。

3、汤显祖与佛教思想的正面接触

如果说这二人尚且属于儒学范畴，那么与达观和尚的交往，就使得汤显祖直接面对和进入了佛教这个领域。达观和尚是明末四大高僧之一，与汤显祖神交颇深，在汤显祖的心中他和李贽便是并排而立的两座高山，颇受推崇。他与汤显祖相识之后，曾与汤多次探讨佛法，使得汤显祖逐渐加深了对佛教的理解和忍痛。

然而达观和尚却不是一个消极弃世的人，他是一个有些侠气的和尚，甚至与政治有不浅的瓜葛。他曾言：「憨山不归，我出世一大负；矿税不止，我救世一大负；《传灯》未续，我慧命一大负。」⁴³憨山大师是达观的至交，二人曾共议修订《传灯录》，于万历二十三年，憨山大师受人诬陷而入狱流放，达观与之相见时发愿说：「公不生还，吾不有生日。」这次相见之后，达观多次为营救憨山奔走。而到了万历二十八年，又出现了朝廷

⁴² 李贽《为黄安二上人三首》，摘自《李贽文集》第一卷，《焚书》卷二（北京：社会科学文献出版社，2000.05）页76。

⁴³ 《紫柏尊者别集附录》，陆符《紫柏尊者传》

征收矿税宦官为乱的事情，南康太守吴宝秀拒绝执行征税的命令，因此被捕，达观和尚又一次参与到了吴宝秀的营救之中，就是在吴宝秀出狱后达观和尚说出了这句话。他有济世度众生的伟大愿望，也有忧国忧民的深切关怀。他所传达出来的东西，并不是对于这个世界的厌弃，而是强烈的责任感和爱意，他以脱世之身返世度世。

他对于自己和汤显祖的交际过程，曾经在《与汤义仍》中进行过记录，总结为五遇：

野人追维往游西山云峰寺，得寸虚于壁上，此初遇也；至石头，晤于南皋斋中，此二遇也；辱寸虚冒风雨而枉顾栖霞，此三遇也。及寸虚上疏后，客瘴海，野人每有徐闻之心，然有心而未遂。至买舟绝钱塘，道龙游，访寸虚于遂昌。……此四遇也。今临川之遇，大出意外，何殊云水相逢，两皆无心，清旷自足，此五遇也。⁴⁴

第一次相遇并不是面对面的，而是达观和尚在云峰寺看到了汤显祖的题诗，算是神交，此后二人又相继见过四次，虽然次数不多，但每次持续的时间都不断，而且次数的稀少并没有阻碍二人成为挚交。如上所说，二人在现实世界的面对面接触始于文中所说的二遇，二人相遇在邹元标家中，达观和尚极力的劝说汤显祖跟随自己出家，汤显祖拒绝，却同意拜达观为师。这次见面持续了不短的时间，到了「万历十九年春，汤氏生了一场大病，几经调制，均未见效。紫柏闻讯后，教之以佛教『空观』法门对治。汤氏虚心采纳，精心调养，病遂痊愈。这件事令汤氏感慨颇深，对佛教正信有了切身体会，并有《苦滞下七日达公来》、《达公过奉常，时余病滞下几绝，七日复苏，成韵二首》等诗以志之。」⁴⁵

万历二十六年（1598年）年底，达观在经过临川时与汤显祖巧遇，又相处了一段时间，期间二人对于佛法进行了很多的探讨，汤显祖在这段时间对于佛教的热情有所提升，在思想上受到了很大的震动和转变。所以在万历二十七年（1599年）写下《达公来自从姑过西山》一诗：「厌逢人世懒生天，直为新参紫柏禅。险句天桥馀醉墨，春茶云雾足醒泉。看相有住微成恨，话到无生已绝怜。但得似师缘兴好，烟花游戏往来边。」⁴⁶「『参紫柏禅』之后，对世事变幻与得道生天已索然无味，而对紫柏通达佛教无生智，并能以风尘

⁴⁴ 《与汤义仍》，《紫柏尊者全集》卷二十三，《续藏经》第一辑 第二编，第三十一套，第五册。

⁴⁵ 戴继诚〈紫柏大师与汤显祖〉，《浙江社会科学》，2007年02期。

⁴⁶ 汤显祖《汤显祖集（二）·诗文集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页530。

为 阆苑,徜徉于娑婆尘世却又不为所累的境界倾慕不已。」经历了人生的波折,佛教对于此时的汤显祖来说是一个良好的舒缓渠道,可以回答一些令人苦恼的问题,也可以提供一些方法类的有效建议,成为他看待世界的新的角度,也是思考世界的新的切入点。

而《南柯记》的成书时间正是是转年万历二十八年(1600年),应该是他受到佛教思想震动最大的时期。所以我们可以从《南柯记》中看到很长一段有关佛理的讨论,他借契玄禅师说法活动上向众人讲法说的话,进行了自我思考结果的表达。

(首座)如何空即是色?⁴⁷

(净)东沼初阳疑吐出,南山晓翠若浮来。⁴⁸

(首座)如何色即是空?

(净)细雨湿衣看不见。闲花落地听无声。⁴⁹

(首座)如何非色非空。

(净)归去岂知还向月,梦来何处更为云。⁵⁰

.....

(外扮老僧上)有,有,有。敢问我师,如何是佛?

(净)人间玉岭青霄月,天上银河白昼风。⁵¹

⁴⁷ 汤显祖《汤显祖集(四)·戏曲集》(上海:人民出版社,原中华书局版,1973),页2114-2115。

⁴⁸ 出自唐代张说《侍宴隆庆池应制》:灵池月满直城隈,黻帐天临御路开。东沼初阳疑吐出,南山晓翠若浮来。鱼龙百戏纷容与。凫鹢双舟较溯回。愿似金堤青草馥,长承瑶水白云杯。

⁴⁹ 出自唐代刘长卿《别严士元》:春风倚棹阖闾城⁽²⁾,水国春寒阴复晴⁽³⁾。细雨湿衣看不见⁽⁴⁾,闲花落地听无声⁽⁵⁾。日斜江上孤帆影,草绿湖南万里情⁽⁶⁾。东道若逢相识问⁽⁷⁾,青袍今日误儒生⁽⁸⁾。蒙蒙细雨不觉润湿了衣服,自己却没有注意到;树上的花朵飘落到地上,听不到一点响声《别严士元》是唐代诗人刘长卿创作的一首诗。此诗通过描写送别友人严士元途中所见景物,感慨宦海沉浮,朋友伤别,感叹怀才不遇,前途渺茫。

⁵⁰ 出自唐代李商隐《促漏》:促漏遥钟动静闻,报章重叠杳难分。舞鸾镜匣收残黛,睡鸭香炉换夕熏。归去定知还向月,梦来何处更为云。南塘渐暖蒲堪结,两两鸳鸯护水纹。

⁵¹ 出自宋代王初《书秋》:千时南云度塞鸿,秋云无迹淡平空。人间玉岭清霄(青霄)月,天上银河白昼风。潘赋登山魂易断,楚歌遗佩怨何穷。往来未得如张翰,欲脍霜鲸碧海东。

(外)如何是法?

(净)绿蓑衣下携诗卷，黄篋楼中挂酒葑。

(外)如何是僧?

(净)数茎白发坐浮世，一盏寒灯和故人。⁵²

.....

(见介)小生淳于棼稽首，特来问禅。如何是根本烦恼?

(净)秋槐落尽空宫里，凝碧池边奏管弦。⁵³

(生)如何是随烦恼?

(净)双翅一开千万里，止因栖隐恋乔柯。⁵⁴

(生)如何破除这烦恼?

(净)惟有梦魂南去日，故乡山水路依稀。⁵⁵

汤显祖化用了很多前人的诗句来回答佛教中的一些经典问题，展示出自己在佛教领域中对于佛法的思考结果。这些问答更像是汤显祖思考中一种探寻的方式，他尝试用意象化的比喻式的方法来完成自己的参悟。如果把这些问题看做是汤显祖的扪心自问，我们可以

⁵²出自五代谭用之《秋夜同友人话旧》 露下银河雁度频，囊中垆火几时真。数茎白发生浮世，一盏寒灯共故人。云外簾凉吟峤月，岛边花暖钓江春。何当归去重携手，依旧红霞作近邻。

⁵³ 出自唐代王维《凝碧池》：万户伤心生野烟，百宫何日再朝天？秋槐叶落（落尽）空宫里，凝碧池头奏管弦。唐玄宗时期，安禄山攻入长安，王维被他所擒获，但因为安禄山爱王维的才气，就将他拘在普施寺里面，并强迫他接受了给事中的职位，有一填在凝碧池大排宴宴，召集了梨园里所有的乐工合乐，王维因此心觉悲痛，写下这首诗来。安禄山被降服之后，王维因为这首诗获得了朝廷的特赦免。

⁵⁴ 出自唐代《郑侍御厅玩鹤》碧天飞舞下晴莎，金阁瑶池绝网罗。岩响数声风满树，岸移孤影雪凌波。缙山去远云霄迥，辽海归迟岁月多。双翅一开千万里，只应（止因）栖隐恋乔柯。

⁵⁵ 出自罗邺《征人》：出自罗邺《征人》：青楼一别戍金微，力尽秋来破虏围。锦字莫辞连夜织，塞鸿长是到春归。正怜汉月当空照，不奈胡沙满眼飞。唯有梦魂南去日，故乡山水路依稀。

看到汤显祖在那个时间段对于整个世界的怀疑和思考，他试图利用佛教的思维和哲理来找到内心疑虑的答案，佛教在某种程度上是给了他慰藉的。

但汤显祖直到人生的最后一刻都没有完全的皈依佛教，虽然他的人生经历了很多曲折和坎坷，但却依然拒绝佛教的度化。佛教并没有得到汤显祖的完全信任，也没有成为一个绝对的庇护所。甚至在他最受佛教思想触动时创作的《南柯记》中，也是有对于佛教稍稍嘲讽的语句，并不是一味的鼓吹佛教，只是这些话被作者营造出的浓郁佛教色彩掩盖了。

比如在第七出《偶见》，开篇便是一个僧人唱道：「终朝顶拜如来，人肉样的莲花业作台。一家儿酒和色，三分气命财，领着个铁围山难布摆。」⁵⁶然后又自嘲说：「小僧扬州府禅智寺一个五戒是也。五戒，五戒，好些尴尬。」⁵⁷在这里，汤显祖借僧人自嘲，悄悄的讽刺了一下佛教，并没有将其当做一个十分神圣的东西来对待。而到后面的回目中，更是出现了对于佛所拥有的能力的怀疑和质问。

《玩月》中淳于棼曾经关于佛教和儒学的高下同公主有过一段对话：当他知道了国后给瑶芳公主千卷《血盆经》，用来「供养流传，消灾长福」⁵⁸的旨意时迅速提出了反对，他说：「齐家治国，只用孔子之道，这佛教全然不用。」⁵⁹，以十分绝对的语气用孔子之道贬低了佛教，认为它并没有治理世间的力量。

⁵⁶ 汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2109。

⁵⁷ 汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2109。

⁵⁸ 汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2182。

⁵⁹ 汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2182。

注：然而汤显祖让淳于棼说这句话并不是要用儒学来打压佛教的，他说完之后公主紧接着问他：「怎生是儒家之道」？淳于棼回答说：「孔子之道，君臣之义，父子之亲，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。」可公主却反驳说：「俺国里从来没有孔子之道，一般立了君臣之义，俺和驸马一般夫妻有别，孩儿们一样与你父予有亲，他兄妹们依然行走有序，这却因何？」他对于宋明理学传统下的腐朽道义同样也是不予苟同的，这个观点在很大程度上可能受了他老师罗汝芳的影响。罗汝芳认为，不应该刻意的去学习和考虑，不应该受宋明理学的框制，人们对于理得认知是自然的本能，就像如果一个小孩子端着一杯水跨过门槛，就会本能的拥有敬畏之心，这用到理中也是可以实现的。

而在这之后，这些《血盆经》也并没有起到预期的效果，瑶芳公主最终还是在惊吓之中香消玉殒的。当国后知道自己的女儿已经不在人间后悲痛万分，痛骂道：「天呵，俺曾写下了目连经卷也，谁知道佛也无灵被鬼侵？」（《芳陨》）⁶⁰这句话是在贬低佛陀的能力，显然国母为得到佛祖的保佑已经用了足够的诚心，但最后她的女儿依然没有受到佛的庇护，国后从深信不疑变成悲痛的质疑，她开始怀疑佛的权威，她说佛不灵验，竟然敌不过鬼的威力，在这里佛并不是作为一个神通广大的形象出现的。

显然，汤显祖对于佛陀的威力并没有充足的信心，他对于这个宗教领袖的权威是有所怀疑的，因而他没有办法说服自己完全的皈依佛教去依靠佛教，并没有成为一个对于佛教的「笃信者」⁶¹，自然不会在自己的文中传达出佛教至尊的思想。虽然佛教思想对于汤显祖产生了很大的震动，但他依然缺乏信徒的虔诚，其本心来说，并不相信可以完全依靠佛教来救世。佛教对于他来说更像是思考问题时哲理上的指引，不过是排解和解答内心苦闷的一个途径。

三、《南柯记》中浓烈的佛教色彩

《南柯记》之中存在着十分强烈的佛教色彩，汤显祖用从属于佛教系统的契玄禅师一庄陈年业债来拉开故事的序幕，而此后的整个故事都是在佛教的语境前提下进行的：故事中的人物不但天然的相信佛教中天界、佛祖、菩萨等概念的存在，日常生活的进行也与佛教有所关联甚至依赖佛教，比如盂兰盆节中人们通过禅师说法来解决心中的苦闷和疑惑、大槐安国国后用千卷《血盆经》为公主祈福，还有淳于棼梦中醒来后也是运用了佛教的法

⁶⁰ 汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2230。

⁶¹ 「笃信者」是卜正民在《张岱的激情生涯》一文中对于张岱是否信仰佛教进行判断时使用的概念，他认为张岱虽然受其母对佛教虔诚信仰影响，但是个人来说却不是同等的热烈，他可能把自己当成了一个佛教徒，但是却没有将自己放到笃信者的行列。卜正民将张岱对佛教事务的热情归于士绅佛教时代的原因，他认为张岱虽然熟知佛教事务，但却缺乏对宗教问题内在思想的深刻了解。这一点于汤显祖的情况是有所不同的，佛教思想对于汤显祖的影响是有的，他也试图对此进行过深入的探讨和思考，这些在《南柯记》中都有体现，只是这个影响并没有在汤显祖身上占据主导位置，汤显祖并没有因此皈依佛教而度脱于尘世，他依然在现实生活中结束了自己的一生，佛教的作用更偏于心灵慰藉以及哲理引导，这些影响和思考最终被收入了他个人的思想体系「情」之中。

事来超度蚁国升天。这些佛教色彩的出现撑起了整个故事，也帮助作者表达出了内心思想，我们在进行具体讨论之前，要对这个「佛教」做出一个明确的范畴限定——出现的时间上不晚于汤显祖生活年代，且是存在并流传于当时中国境内而汤显祖有可能接收到并受其影响的「佛教」。

（一）佛教世界提供的故事构架

虽然《南柯记》中的主人公是淳于棼，但处于故事主导地位的人却是和尚契玄禅师。这与此后完成的《邯郸记》十分相似，在整部戏文之中同样是度化人吕洞宾来担任故事主导者，而主人公卢生只是故事中的一枚棋子。这两部作品由于是宗教人物做主导的，相应宗教自带的世界构成、人物、理论逻辑就成为了各自的故事外壳。

《邯郸记》的故事脱胎于「黄粱梦」的故事之中，这个故事体系横跨的时间很久，在这期间受不同社会背景 and 不同个人经验的影响，出现了不同的解读和创作。体系最早可追至南朝刘义庆《幽明录》一书，其中有一篇名为《焦湖祝枕事》的短篇，讲了一个男青年在梦中做官、娶妻生子的故事，可以被看作故事雏形。后于唐代有《枕中记》一书，元代出现了马致远的《黄粱梦》，再发展到明代就是汤显祖的《邯郸记》了。如果拿后面三个作品作对比，在看似相同的故事模式下隐藏着很大的区别。《枕中记》中，是成仙道士吕翁拿着瓷枕度化卢生，并没有八仙的身影。可故事到马致远手中时，他塞了钟离权奉命度化吕洞宾的情节到黄粱梦的故事架构里，有十分浓郁的神仙道化色彩。⁶²而《邯郸记》则

⁶² 注：可是为什么是在马致远这里，突然出现了八仙信仰与黄粱梦故事体系的重合呢？除去《枕中书》成书于唐朝（还没有成熟的八仙信仰）这个时代原因，马致远主动选择钟离权度吕洞宾一定有所深意。我们不免来大胆假设一下：元朝，蒙古的统治下正是儒生最受挫败的一个朝代，马致远作为汉人知识分子一定是在仕途上难以施展拳脚的。他们既恋世，又多坎坷，现实之中难以实现那些仕途宏愿折磨在心。而黄粱梦的故事恰恰提供了一个逃离现实的途径——梦。那谁去做这个一定要醒来的梦比较好？普通的落魄儒生吗？还是一个本身有额外力量的落魄儒生更好？当然是后者。所以马致远安排吕洞宾这个落魄儒生去经历这个一场空的梦。吕洞宾既是屡试不第的仕途坎坷的人，却又是一个拥有超越凡人力量的八仙之一，由他去做这个毫无出路的梦才不会被困死在绝望和悲观里面。吕洞宾在这里既有感同身受的挫败，又有平常人所没有的力量，这也许是一个很隐晦的抚慰吧，马致远试图在这种八仙信仰的语境下获得一些力量。宗教信仰与文学创作是相互成就的。

是再次回归了枕中记的故事设定：一仙人一凡人一瓷枕，故事结构与之前相差不大，但是却在内核上有所差距。吕翁换成了吕洞宾，他负责度脱卢生，原本被度的人成为了度人的角色，他与契玄禅师一样，是整个故事的掌控者。

那么汤显祖《邯郸记》的本身目的就是想在文中将人度化，还是只是因为借用了道教的概念来讲述故事，按照逻辑应该在最后将人度化就成了一个问题。如果关注一下度人理由的变化，就可以明显看出作者的主旨倾向与之前的作品完全不同。吕洞宾度化卢生的理由是要找人去给蓬莱仙山上扫桃花，而钟离权却是看到紫光冲天奉命度脱吕洞宾，目的性并不相同。可见汤显祖并没有在老老实实讲一个道教度人的故事，而是披上了宗教的外衣，借用了道教的故事架构和人物设定，最终目的是表达自己的思想，「情」才是他最终的落脚点。这两个戏本对于宗教的态度是相同的，就像靠宗教人物主导故事情节一样，作者在有效的利用宗教完成自己的故事和个人表达。

而《南柯记》中宗教元素出现的更为密集，宗教对于作品的影响比重也更大，甚至可以说整个情节的逻辑架构就是基于佛教之上的。故事的起源在故事发生之时的五百年前，是延续了三生的业债。彼时契玄禅师跟随达摩祖师去到扬州毗婆宝塔，上到塔的第七层，手中莲花灯不慎倾泻，灯油浇到蚁穴中烫死了其中八万四千只蚂蚁。愧疚之时达摩对他说：「不妨，不妨，他虫业将尽，五百年后，定有灵变，待汝升天。」⁶³这被烫死的八万四千只蚂蚁，就是后来淳于棼槐树中遇到的槐安国五万人和檀萝国的三万四千人。五百年后，又是在扬州，契玄前去甘露寺盂兰盆节讲法，淳于棼来听法却遇上前来招驸马的槐安国人，后跟随紫衣使者进入蚁穴之中，与槐安国公主结婚并于南柯郡做了多年太守。最后公主惊吓过度身亡，返还国都，因不祥星象遭到驱逐，南柯梦醒。梦醒后他在契玄的帮助下先后焚二指为香，度了两国人升天，解决了这个本不属于自己的业债。

其实这个故事如果以现实世界的逻辑来比照的话是难以行通的：如果是真实发生的，那淳于棼作为人类为什么能进入蚁穴？蚁穴中的蚂蚁又为什么能变成人和人一起生活？如果用这只是一个「梦」来解释的话，是行不通的，是梦的话应该是淳于棼的单方面臆想，是不会在世界上找到真实对应的。那么又为什么淳于棼梦醒后找到了真实存在于槐树中的

⁶³ 汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2097。

蚂蚁，甚至在形似南柯郡（淳于棼做了多年太守的地方）处有形似子民的蚂蚁向他俯首行礼？再进一步说，蚂蚁们超度升天时，为什么又能重新变成原来的人形与淳于棼进行有关「梦」中发生的事情的对话？他们对于淳于棼的态度，以及谈话内容与淳于棼槐安国经历的高度重合都能证明「梦」中的经历一定是有真实发生的，并不是淳于棼单方的臆想。这就出现了逻辑上的矛盾，似真非真，似梦非梦。

可如果整个故事的逻辑是建立在佛教「因果」上时，一切就都非常顺理成章了。「因果」这个词反复出现在戏本之中的，当禅师受到前往扬州说法的邀请时，就暗自思忖：「总想起扬州蝼蚁因果，敢在此行？」⁶⁴，而当他识破蚂蚁变成的女子时，问了一句：「蚁子为何而来？」⁶⁵蚂蚁所变二人答道：「为五百年因果而来。」⁶⁶ 禅师立马了然，这正是当年达摩所说的五百年后的「灵变」，五百年到了，蚂蚁们果然可以变成人、拥有人的行为、甚至建立国家了。作者用了不少的篇幅交代了来自于五百年前「因果」，为故事的发生提供了合理的起源，淳于棼能够进入蚁穴、蚂蚁能变成人的样子和淳于棼一同生活，都因为因果中的五百年后「灵变」得到合理的解释。

显然，对于整个故事来说，淳于棼是只其中的一枚「棋子」，补上了故事的一环而已，可以是他也可以不是他，他是谁并不重要。故事中占据了主导地位的人其实是契玄禅师，他有些像个设局人，此番因他所起，又最终在他的引导中落下结果，他视角下的故事逻辑是通畅的。而对于淳于棼来说却这些却更像一场匆匆而过的梦，他像是一个傀儡一样，被安到了这个五百年前就存在的他人业债中，经历了一场似真非真的人生。

这种佛教式逻辑的构建，为天马行空的故事构架出相对合理的逻辑线，在佛教的世界里，可以有几百年的因果存在，在这种因果之下也可以有动物变人与人一起生活的可能性，宗教自身所带有的神秘气氛，又使得真真假假发生的故事之间不会有太大的突兀感。佛教在也为情节的发生提供了一个已经成熟完整的世界设定，比如这其中出现的佛、菩萨、天界都是大家已经公认的概念，「因果」「灵变」也是佛教世界里会发生的事情，这为故事的讲述提供了很多便利。正因如此，作者在创作的时候才可以自由而合理的超越现

⁶⁴汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2098。

⁶⁵ 汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2115。

⁶⁶汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2115。

实，佛教世界为整个故事提供了构架，也就可以令这个故事表达出比现实世界更加波澜壮阔的内容。

（二）特定佛教元素的深意

在《南柯记》中浓郁的佛教气氛和无处不在的佛教细节之中，出现了几个存在感尤其强烈的佛教元素，它们不止一次的出现，而且作者也明显是花了不少的精力来叙述他们。而正是这些佛教元素，背后相关内容在女性关怀方面可进行的讨论拥有一种奇特的一致性，这正与此戏本中汤显祖所努力论证的，万物平等、万物有情十分相关。

1、盂兰盆节与《盂兰盆经》

故事发生的契机在于盂兰盆节，既是契玄禅师前往扬州的原因，也是淳于棼前往寺庙的原因。可是把故事里的主人公们凑到一起其实可以有很多种办法，是为什么选择了这个节日呢？我们不妨深入探究一下这个佛教节日背后的故事。

盂兰盆节对于佛教来说是一个十分重要的节日，这个节日与目连救母的佛教典故之间有着十分紧密的关系。关于《盂兰盆经》的来源仍然存在争议，有的学者认为是中国人所做，也有学者坚信是外来译本：「《盂兰盆经》前后有三种译本，一为西晋武帝时竺法护所译，名为《佛说盂兰盆经》（《大正藏》第16册）；一为晋慧帝时法炬所译，名为《灌腊经》（此经可能是法护所译《般泥洹后灌腊经》的略本）；一为佚名译，名为《报恩奉盆经》（《大正藏》第16册）。其中，法炬所译已经亡佚；《报恩奉盆经》今称《佛说报恩奉盆经》，其内容与竺法护所译的《佛说盂兰盆经》相同，但文字简短，不足《佛说盂兰盆经》文字数量的一半。」⁶⁷但《盂兰盆经》本身的真伪和流变并不是此文的重点，无论它是国人所作还是外来经本，在汤显祖时期一定是真实存在的，我们要深入讨论的是它背后的佛典故事以及可以引发的思考与《南柯记》主旨之间的关系，《盂兰盆经》中对目连救母的记述如下：

闻如是，一时佛在舍卫国，祇树给孤独园，大目犍连始得六通，欲度父母，报乳哺之恩。即以道眼，观视世间。见其亡母，生饿鬼中，不见饮食，皮骨连立。目连悲哀，

⁶⁷ 《盂兰盆节的宗教源流》范军（华侨大学 文学院，福建 泉州 362021）。

即以钵盛饭，往饷其母。母得钵饭，便以左手障钵，右手搏食。食未入口，化成火炭，遂不得食。目连大叫，悲号涕泣，驰还白佛，具陈如此。

佛言：汝母罪根深结，非汝一人力所奈何。汝虽孝顺，声动天地、天神、地祇、邪魔外道道士、四天王神，亦不能奈何。当须十方众僧威神之力，乃得解脱。吾今当说救济之法，令一切难，皆离忧苦。佛告目连：十方众僧，七月十五日，僧自恣时，当为七世父母，及现在父母，厄难中者，具饭百味五果，汲灌盆器，香油锭烛，床敷卧具，尽世甘美，以着盆中，供养十方大德众僧。当此之日，一切圣众，或在山间禅定，或得四道果，或在树下经行，或六通自在，教化声闻缘觉，或十地菩萨大人，权现比丘，在大众中，皆同一心，受钵和罗饭，具清净戒，圣众之道，其德汪洋。其有供养此等自恣僧者，现世父母、六亲眷属，得出三涂之苦，应时解脱，衣食自然。若父母现在者，福乐百年；若七世父母生天，自在化生，入天华光。时佛教十方众僧，皆先为施主家咒愿，愿七世父母，行禅定意，然后受食。初受食时，先安在佛前，塔寺中佛前，众僧咒愿竟，便自受食。时目连比丘，及大菩萨众，皆大欢喜。目连悲啼泣声，释然除灭。时目连母，即于是日，得脱一劫饿鬼之苦。⁶⁸

目连本想超度父母，可当他用道眼观瞧时，看到自己的母亲身化饿鬼无法进食，就算给了她饭吃到嘴里也会变成灼烧的火炭，心中悲痛，便来告诉佛祖，佛祖因为他的孝心十分感动，然一人力并无法将目连的母亲超脱出来，就告诉他要在七月十五借用天下僧人的力量，将各色贡品放入盆中供奉他们，目连进而说，他要用这盂兰盆度自己母亲七世，彻底的升天，享受极乐。所以在每年的七月十五日，以爱敬父母的名义去「施佛及僧」，为他们积累福泽。这个故事在《南柯记》之中也有具体写出，是契玄禅师在向国后说起《血盆经》时提及的：

【玉山頽】这《血盆经》卷，大慈悲孩目连。(老)因何?(贴)目连尊者为救母走西天」，经过羽州追阳县，旷野之中，见一座血盆池地狱。有多少女人，散发披枷，饮其池中污血。目连尊者动问狱主，此是因何?狱主言道，这妇人呵，生产时血污了溪河·煎茶供灰污了良善。(老)是了，供奉三宝的茶水「，被血水污因

⁶⁸ 林世田 李德范编《佛教经典精华（下册）》1999。

此果报。后来?(贴)目连尊者听见，大哭起来：「俺母亲也应受此苦楚了一」竟以神通，走向佛所，致心顶礼：「惟愿祈世尊为我等开示!，云何报答慈亲」，脱离此苦?佛言，善哉!待酬恩眷，则三年内长斋拜忏，声声把弥陀念。(老)念了怎的?(贴)有好处。渡河船，便是血盆池上产金莲。⁶⁹

目连的母亲之所以变成了那么惨烈的恶鬼，是因为在佛教之中女人是具有原罪的，她们生产时的血水被视为污秽之物，需要忌讳，而且无法实现自救，只能靠儿子来度脱自己升天。「中国人相信，在地狱中有一个血湖，通常是已故的已婚妇女，或是在分娩时死亡的妇女，抑或是在分娩后一到四个月内死亡的妇女，都会在进入地狱之门时被投入血湖。因此，血盆斋的目的是使已故母亲的灵魂免受血湖之苦。」⁷⁰由于本文的关注重点在于这其中隐藏着的女人原罪的问题，故而有关此经文的流传演变以及真伪之分在本文中暂不讨论，但可以确定的是，在汤显祖的年代《血盆经》已经成为一个流传较广的经文，为人们广泛使用。

《南柯记》中在文中出现了不止一次《血盆经》，在《念女》一回之中出现的篇幅最大，当国后听说了目连救母的故事之后，痛骂道：「想来则有妇女苦，生男种女大家的，便是当时昏闷，倾污水于溪河，也是丈夫之罪，怎那经文呵，明写着外面无干，偏是女人之造？」⁷¹这是汤显祖借人物的口来反驳这种无理的「原罪」，他不认同，甚至是厌恶。在这一方面来说，佛教并没有将汤显祖说服，他对于男女之间的地位的不平等提出了异议，虽然这还不能被认为一种有意识的女权思想的展现，但是在当时的时代局限下，作者能够意识到这个问题并在戏本中提出质疑，已经是非常难能可贵的一点。

2、观音菩萨

除了盂兰盆节和《血盆经》，还有一个佛教元素反复的出现在了《南柯记》中——观音菩萨，尤其在《偶见》和《情著》两出戏本之中突出，密集出现了与观音菩萨相关的情

⁶⁹ 汤显祖《汤显祖集(四)·戏曲集》(上海：人民出版社，原中华书局版,1973)，页 2175。

⁷⁰ Justus Doolittle, *Social life of the Chinese—Fourteen Years Missionary at Fuhchau*, Milton House, Lugate Hill, 1868, pp.147148.

⁷¹ 汤显祖《汤显祖集(四)·戏曲集》(上海：人民出版社，原中华书局版,1973)，页 2175。

节。不仅故事的初始地是供奉观音的地方，契玄禅师讲经时还直接拿出了《妙法莲花经·观世音菩萨普门品》这个针对性很强的经文，之后的讲法中也出现了很多有关观音的内容：

【梁州序】人天金界，普门开觉。无尽意参承佛座。以何因果，得名观世音那叫？佛告众生遇苦，但唱其名，即时显现无空过。贪嗔痴应念总销磨，求女求男智福多。(合)如是等，威慈大，是名观世音菩萨。齐顶礼，妙莲花。

(众)观世音菩萨云何游此世界？云何而为众生说法？方便之力，其事云何？

【前腔】(净)有如国土，众生应度，种种法身随化。因缘说法埔，以观世界婆娑一切天龙人等，急难之中，与他怖畏轻离脱。十方齐现豁，似河沙，游戏神通一刹那！」(合前)

(生)后来无尽意菩萨云何？(净)尔时无尽意菩萨启过佛爷。叫世尊，我今当供养观世音菩萨了。当即解下颈上宝珠璎珞「，价值紫金百千两，献与观世音菩萨，说道，愿仁者受此法施。那观世音菩萨不肯受。尔时佛告观世音，你可哀愍无尽意和这四众「，权受下了这宝珠璎珞，那观世音菩萨因佛爷有言，受了璎珞，分作两分，一分奉释迦牟尼佛爷，一分奉多宝佛爷的塔。你众生们听讲这经，要知观世音菩萨有如是自在威神，普同发心供养"。(众)弟子们预礼受持。

在这段说法中，提到了观世音名字的由来，提到了观音云游世界的理由，也展现观世音的神威。简单来说，观音菩萨是一个可以听闻众生诉苦而随时出现在世间救苦救难的应急菩萨，她拥有可以解决一切危难的力量，人们信任她，也亲近她，她的力量是与众生有关的，面向宽广。观音菩萨在这里受到了作者的集中推崇，他花费了大量的笔墨倾注在一个对于故事情节发展并没有任何推动作用的菩萨形象身上，然而这种花费并不是无意义的，观音在某种意义上拥有着他这部作品中所需要的力量。

不仅有此处的直接提及，当淳于棼因蚂蚁所变女人而痴迷，一时无法分辨时蚂蚁与人的区别时，禅师派去点醒他的角色也正是观音坐下的「白鹦哥」：「(净背介)此生痴情妄

起，倩观音座前白鸚哥叫醒他」(内作鸚哥叫)蚊子转身，蚊子转身。」⁷²这个行为将此前只是出现在经文中的「平面」观音拉伸到现实中来，她虽未在《南柯记》之中展现真身，但却出现了她身边的一个圣物，就像是在藏身的箱子中露出衣角，使得观音的存在有迹可循，更加具有存在感。

关于白鸚鵡的研究资料并不是很多，大部分偏于传说，故事性较强，但是通过这些故事或者研究，我们基本可以确定的是白鸚鵡与观音菩萨之间的密切关系。白鸚鵡的出处没有一个十分明确的为大家共同认可的版本，有一个版本是这么说的：

它也来自于一个民间的传说故事。据说白鸚鵡的父亲死了，母亲身患重病，想吃东土的樱桃。孝顺的鸚鵡准备去东土为母亲采摘樱桃，母亲却警告她不要去，因为东土人都很邪恶，太危险了。但鸚鵡仍然不顾一切的来到了东土，结果被猎人捕获，买个了一位有钱的地主。鸚鵡便开始布道，这使得许多猎人放弃了杀生的职业，皈依了佛教。只有那个地主铁石心肠，怎么说也不肯释放它。一天，菩提达摩降临，提示鸚鵡装死逃脱，地主见其已经奄奄一息，就把它扔掉了。鸚鵡赶紧衔着樱桃飞回家，而母亲已经过世了。白鸚鵡悲痛万分，观音菩萨被他的孝心感动，就接引他的双亲到净土。为了报答观世音的恩情，白鸚鵡请求终身追随观音菩萨。⁷³

以上是我找到的最完整的白鸚鵡身世的故事，它其实带有强烈的中国地域色彩，其中传达的思想都是中国人喜欢的——讲求孝道，惩恶扬善，好人有好报。除此之外，还有一个说法是可以追寻起源到妙善传奇：

这个观音的象征对北传佛教而言很独特，在印度和西藏都见不到。这个鸟在中国叫做白鸚鵡，是一种金刚鸚鵡，或者从群岛引进的美冠鸚鵡。另外有人认为这是一只鸽子，是丰饶的象征。它的起源似乎应该追溯到妙善的传奇。在这个故事里

⁷² 汤显祖《汤显祖集(四)·戏曲集》(上海：人民出版社，原中华书局版，1973)，页2118。

⁷³ 周博《漫谈送子观音的图像和信仰》，《科教文汇》，2004年01期，页41。

我们读到，当她在白雀寺当佣人时，飞鸟为她聚集起谷子，给她带来各种果实。

74

虽然白鹦鹉的出身各有说法，但是它是观音身边的一个象征是大家普遍认同的说法，单是身边的一只白鹦鹉便有不同版本的传说，可见观音菩萨这个形象在中国人气之高。但是在一开始，观音并不是现在所熟知的女神的形象，而是和其他菩萨一样，是年轻男子的造型，但是进入中国后观音的形象随着时代的要求和人们的愿望在不断的变化，她多化身，救世间苦难，比如上文提到的《妙法莲花经·观世音菩萨普门品》中，观音就拥有七种女人的化身。于君方在他《观音——菩萨中国化的演变》中就曾对这个现象进行过概括总结：「Avalokitesvara（观音的梵文名）和所有大乘菩萨一样，无法断言具有任何性别特征。虽然在印度、东南亚、西藏地区及中国唐代以前，这尊神祇通常被描绘成英俊庄严的年轻男子，然而自五代以降，观音开始经历一段女性化的过程；到了明代，此一转变过程臻于成熟，观音成为完全汉化的女神。」⁷⁵观音在中国的佛教系统以及民间信仰的系统中都在随着民众的心理需求发生着汉化，而汉化期间，关于观音的身世出现了不同说法。

观音的身世，只是在不同的佛教典籍中就有不同的说法，而如果说到中国范围内的观音身世传说，人们更是赋予了她很多传奇的故事，其实在这一点来说观音信仰是带有民间信仰色彩的，从这些故事中我们可以窥见观音这个角色所承载着的，民众的美好心愿和期许。在这些传奇故事中，最为人盛传的便是妙善公主传奇和马郎妇的故事。

妙善公主的故事主要讲妙善为妙庄王第三女，因拒婚而遭到父王的严惩。妙善一心学佛，妙庄王悔杀尼。后来妙庄王重病，妙善舍眼、手救其父。妙善公主的这些行为促使妙庄王皈依佛教，而自己也成道为观音菩萨。妙善公主的故事后来经过文人不断敷衍创造，情节愈来愈复杂波折，管道升依此而著《观世音菩萨传略》，此后又有《香山宝卷》《南海观音全传》《观音得道》等著作，并以宝

⁷⁴（法）禄是遹著，（英）甘沛澍英译，王定安译，李天纲审校祇，《中国民间崇拜 第六卷 中国众神》（上海：上海科学技术文献出版社），页 140。

⁷⁵ 于君方：《观音——菩萨中国化的演变》（北京：商务印书馆，2012），页 296。

卷、戏曲、曲艺等形式在民间广为流传。妙善公主的影响很大，其诞生日（农历二月十九）、出家日（农历九月十九）、成道日（农历六月十九）就被认为是观音诞生日、出家日和成道日。⁷⁶

而关于马郎妇观音的传说则是经历了几个版本的融合：

主要有锁骨菩萨，延州妇人等故事杂糅在一起。主要讲述某地民风凋敝，不信佛教。观音化身卖鱼绝色女子，吸引当地男子向其求婚。女子以背诵佛教经文为条件，最后一马姓男子胜出。在迎亲当天，女子猝死，尸身快速腐烂。后有一老僧开棺验之，而见锁骨（佛有舍利，菩萨有锁骨），老僧系锁骨于锡杖上，腾空而去。由此，当地人开始改信佛教。⁷⁷

两个故事中，观音都是身为女子活动的，二者在当时的社会环境中来说都是区别于那些不得不遵循伦理纲常的女子的，她们拥有自己的想法和力量，敢于与命运的苦难和压迫抗衡，也勇于牺牲自己去帮助别人，呈现出一种可以打破命运和业力的强大力量。「在古典印度教中，最能简单明了地标明妇女的地位的是这样一个传统的共同信念：即无论妇女的种姓如何，她们都不能获得解脱，除非她来世再生为男人。从逻辑上说，生为女身是恶业的结果，它意味着，在此世轮回中，她是无权获解脱的。」⁷⁸无论是在佛教的教旨中，封建社会的现实中，女性都是出于一个较为弱势无助的地位，而汉化后的观音菩萨形象进行的那些救赎却都是身为女人进行的，这在本质上冲破了女性含有原罪又难以自救的规则，因此她所拥有的力量是一种冲击性的，冲击着男权的绝对权威，也就冲击着整个社会固有的思维和等级秩序，有些绝望的苦难是可以被这种力量所救赎的。

如果将二者合至一处来看，无论是目连救母的故事还是观音菩萨在中国的汉化过程中出现的传说和形象的变化，他们所反映出来的意涵可以统一到同一个议题——佛教中的女人。佛教之中女人的地位低下，与男子有很大差别，而若从佛教的范围延伸到社会环境，这种畸形的女性地位也是明显存在着的。人是否是平等的，众生是否是平等的，一定是是

⁷⁶ 朱光磊〈观音形象在汉地女身化的途径与原由〉，《世界宗教文化》（2016年06期），页68。

⁷⁷ 朱光磊〈观音形象在汉地女身化的途径与原由〉，《世界宗教文化》（2016年06期），页69。

⁷⁸ 〔德国〕邓尼丝·拉德纳·卡莫迪著，徐均尧、宋立道译，《妇女与世界宗教》（成都：四川人民出版社，1989），第43页。

汤显祖已经在思考的问题了，他在文中直接提出了妇女可不可以被度脱的问题，然而禅师却说，就算是蝼蚁，也可以得到度脱：

(生)谨参太师，小生曾居将帅，杀人饮酒，怕不能度脱也?(净)经明说着，应以天大将军身度者，菩萨即现其身而度之，有甚分别?(贴问介)禀参太师，妇女如何?(净笑介)经明说应以人非人等度者，即现其身而度之。(贴惊对小旦背介)这太师神通广大，不说应以女身得度，到说个人非人。你再问他。(小旦问介)大师，似我作道姑的，也可度为弟子乎?(净)你那道经中，已云「道在蝼蚁，则看几粒饭，散作小沙弥，怎度不的。」

汤显祖在这里展现出了超越时代的人文关怀，他并没有因为自己身处男权的阵营而轻视女性，也没有因为自己身为人类而对世界万物失去敬畏之心，他在时代的局限中尽自己最大的能力试图冲破社会现实中对女性的固有桎梏，也在反思着人类在这个世界上是否是至尊的问题。他拥有宽阔的胸怀和对这个世界的赤诚热爱，这可能也是他一生执着于「情」的原因。

我认为在《南柯记》中插入盂兰盆节和观音菩萨两个佛教元素有些用典的意味，它们所代表的关怀对象，所能延伸的人性探索，与作者这部戏曲中想传达的思想不谋而合。也因为这二者历经了漫长的时间一步步发展充实，都自带有厚实而丰富的内容，对于读者来说，又会代表着他们各自不同的意义或者相关经历，会激起人们的各种共鸣，可能有人也曾对女性因为生产具有原罪不得不入血盆成饿鬼的说法提出质疑，可能有人也曾在绝望时有渴望得到观音的救赎在她身上获取了力量，人们的经历不同，思想世界也不同，不同的人会产生不同的共鸣或联想，作品的意涵在读者阅读的过程中得到了极大限度的扩展。无论是盂兰盆节背后所隐含的，女性对于男性社会强加给自己的原罪的无助反抗，还是观音菩萨女性化演变所代表的一种强劲的救赎力量，以及更多的我并没有解读出的意义，都使得这部作品有了更大的张力。⁷⁹故事不再局限于故事，而是会随着这些佛教典故的出现延伸到历史的同类事件中，延伸到现实社会的普遍关怀里，这种张力已经超越了一个故事

⁷⁹ 「张力」(tension)的概念来自于西方新批评学派，Allen Tate 在论文中首创了这个词语：由「内涵」(intension)和「外延」(extension)二词合成，兼具内涵和外延形成一个有机整体，是一种象征，但是又不是普通的象征，而是包含着复杂对立的一种象征，拥有一贯性。

所能涵盖的东西，他会因为读者们不同的人生体验和相应感悟拥有众生的力量。汤显祖所想要追寻的不正是这种可达万物的「情」吗？

四、《南柯记》中「情」意涵的具体解读

（一）汤显祖的自我解读

汤显祖在《南柯记题记》一文，对《南柯记》主旨进行了具体评述，全文如下：

天下忽然而有唐、有淮南郡，槐之中忽然而有国、有南柯。此何异于天下之中有魏，魏之中有王也。李肇赞云：「贵极禄位，权倾国都。达人视此，蚁聚何殊！」嗟夫！人之视蚁，细碎营营耳，去不知所为，行不知所往，意之皆为居食事耳！见其怒而酣斗，岂不映然而笑曰：「何为者耶！天上有人焉，其视下而笑也，亦若是而已矣。」白舍人之诗曰：「蚁王乞食为臣妾，螺母偷虫作子孙。彼此假名非本物，其问何怨复何恩。」世人妄以眷属富贵影像执为吾想，不知虚空中一大穴也，倏来而去，有何家之可到哉！吾所微恨者，田子华处士能文，周弁能武，一旦无病而死，其骨肉必下为蝼蚁食无疑矣。又从而役属其魂气以为臣？蝼蚁之威，乃甚于虎狼。此犹死者耳。淳于固伊然人也，靡然而就其征，假以肺腑之亲，藉其枝干之任。昔人云：「梦未有乘车入鼠穴者。」此岂不然耶？一往之情，则为所摄，人处六道中，颦笑不可失也。客曰：「人则情耳，玄象何得为彼示微。」此殆不然。凡所书提象不应人国者，世儒即疑之，不知其亦为诸虫等国也。盖知因天立地，非偶然者。客曰：「所云情摄，微见本传语中，不得有生天成佛之事。」予曰：「谓蚁不当上天耶？经云，天中有两足多足等虫。世传活万蚁可及第，何得度多蚁生天而不作佛。梦了为觉，情了为佛。境有广狭，力有强劣而已。」

人们看到蚂蚁觉得渺小并认为他们往来盘旋也只是因为最基本的动物本能，并没有七情六欲这些精神上的东西所以在蚂蚁打架时人们也只是会觉得好笑，认为他们并不会生气这个情绪发生。这种心态是十分自负的，认为自己高处于其他生物，有独特的思维，不相信他们会产生与自己相同相等的情绪。汤显祖嘲笑并反驳这些人，说如果天上其他人存在的话，向下看时，也是会这样认为地上的人类的，到那个时候蚂蚁和人并没有本质的

区别。人们总以为所有的自然征象都是为自己而生的，却不知道有些征象也可能是为了虫子们而出现，是为了世上万物而现，人在这个世界之中并不是独尊的。

在《南柯记》的故事中，不正是这些人们所看轻的这些蚂蚁啃食了田子华和周弁的骨肉又带走了他们的灵魂去做臣子，淳于棼作为活人又怎样呢，不依然是顺从地接受了驸马的征聘，去南柯郡做太守凭借的也是蚂蚁们给予他的皇亲国戚的尊贵身份。所以到底是人高于蚂蚁，还是蚂蚁强过人类？在这里成为一个需要加以考虑的问题，在《南柯记》中，人类并没有绝对的碾压和掌控蚂蚁的能力。

除此之外，作者在反驳其他人虫子怎么可以升天的质疑时，又一次引用了佛经中的典故，来论证蚂蚁和人并无本质区别。他说，如果像你们认为的那样蚂蚁们不应该升天，可佛经里却说，天上有两足和多足的生物，蚂蚁在天上的存在本来就是肯定的，蚂蚁与人在佛的面前都是弟子。⁸⁰可见在「佛」这个宏大到超越了「人间」概念的语境里，人与虫之间的界限不再分明，不过是二足和多足的区别。就像我们在家畜概念的语境里比较马和驴时会觉得他们之间有很多物种特征上的差异，但如果是在所有物种的语境里比较，他们就会是十分相似的四脚动物，包括长相包括习性包括功能，都是有很多共通之处的，他们之间的界限不再泾渭分明，可归为一类。

以上所分析的正是汤显祖在这篇题记中试图反复论证的观点——人和蚂蚁并没有本质的区别。他努力忽略身为人类的优越感，将人与「非人」之间的差别缩小。至少在《南柯记》的世界之中，万物一切，并没有本质上的差别。如果人类以为自己独特，以为自己高于万物，其实只是他们不了解真正的万物罢了。所以在这里，汤显祖所推崇的「情」，也一定是适用于万物的，不是人类所独有的。

作者在开篇《提世》之中便已给予虫之「情」肯定，他说：「有请歌酒莫叫停，看取无情虫蚁，也关情。」⁸¹而在之后的故事之中，也明确的体现出来，比如在《召还》中，原身为蚂蚁的瑶芳公主临近死亡，和淳于棼凄惨告别，她唱道：「论人生到头难悔恐，寻常儿女情钟，有恩爱的击冗。奴家并不曾亏了驸马，则我去之后，驸马不得再娶呵，累你最怜房空。淳于郎，你回朝去，不比以前了。看人情自懂，俺死后芒川。」⁸²作为一个妻

⁸⁰ 《法华经赞》里说，「佛于二足，多足，无足一切中尊。」

⁸¹ 汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2087。

⁸² 汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2218。

子对丈夫的不舍、挂念都在这几句话中展现出来，她因为深爱丈夫而不愿他另行再娶，而淳于棼返还国都之后却并没有听从她的嘱托，引出「三女争夫」的事情出来。公主升天之时为此责备了淳于棼，却依然在他哀求在天上重做夫妻时做出了肯定的回答：「淳郎，你既有此心，我则在忉利天依旧等你为夫，则要你加意修行。」⁸³在这里人之「情」反倒不如虫之「情」更加纯粹和坚定了。

而关于《南柯记》中的「情」，汤显祖评价说：「一往之情，则为所摄。人处六道，颦笑不可失也。」戏本中存在着的，是深厚而无法克制的「情」，也是自然流出人为不可逆的「情」。作者认为身处这个世界，无论是好是坏的情绪和感受都是如此都不可随意丢弃，一定要坚守内心本真的流露。梦尽之处可以悟，情尽之处则成佛，只要是「情」便没有真与假的区别，有差别的只是境界的广与狭，力度的强或弱而已。这种「情」与其说是一种情绪，而更像是一种态度，是对于本心的坚守和诚实。

（二）「蚊子」与人之间「情」的共通

在《南柯记》中，蚊子和人之间的界限并不明确，而且在「情」的传达层面，二者是处于相等地位的。当淳于棼回到现实世界之后，经旁人提醒才得知自己之前是睡着进入了梦境，一时恍惚。可他仍然在后院之中，找到了槐树，也找到了蚁穴。且更使人震惊的是，蚁穴里面呈现出的地理特征和蚂蚁们各自的特征都与他梦里的大槐安国地理特征和遇到的所有人特征相吻合。

（行瞧介）（溜）这槐树下不是个大窟窿？

（掘介）有蚁，有蚁，寻原洞穴，怎只见树皮中有蚁穿成路径？

（溜）向高头锹了去。

（众惊介）呀，你看穴之两傍，广可一丈。这穴中也一丈有余，洞然明朗。

（沙）原来树根之上，堆积土壤，但是一层城郭，便起一层楼台。奇哉，奇哉。

（丑惊介）哎也，有蚁儿数斛隐聚其中，怕人，怕人。

（生）不要惊他。嵌空中楼郭层城，怎中央有绛台深迥？

（沙）这台子土色是红些。

⁸³ 汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2273。

(覷介)单这两个大蚁儿并着在此，你看他素翼红冠，长可三寸，有数十大蚁左右辅从，余蚁不敢相近。

(生叹介)想是槐安围圉宫殿了。

(溜)这两个蚁蚌，便是令岳丈岳母哩。

(生泣介)好关情，也受尽了两人恭敬。

(溜)再南上掘去。呀，你看南枝之上，可宽四丈有余，也像土城一般，上面也有小楼子，群蚁穴处其中。呀，见了淳于兄来，都一个个有举头相向的，又有点头俯伏的，得非圳所云南柯郡乎？

(沙)是贵治了。

【前腔】南枝偃，好路平，小重楼多则是南柯郡城。

(生)像是了。(叹介)我在此二十年太守，好不费心，谁道则是些蝼蚁百姓？便是他们记下有七千二百条德政碑、牛祠记，通不见了，只这长亭路一道沙堤还存。有何德政？也亏他二十载赤子们相支应。

(丑)西头掘将去。

(沙)呀，两去二丈，一穴外高中空，看是何物？

(覷介)原来是败龟板，其大如斗。积雨之后，蔓草丛生。既在槐西，得非所猎灵龟山乎？

(生)是了，是了，可惜田秀才一篇《龟山大猎赋》，好文章埋没龟亭，空壳落做他形胜。

(沙)掘向东去丈余，又有一穴，古根盘曲，似龙形，莫不是你葬金枝蟠龙冈影？

(生细看哭介)是了，你看中有蚁冢尺余，是吾妻也。我的公主呵！⁸⁴

面对这个荒唐的状况，淳于棼竟是十分迅速的接受了自己之前生活多年的地方是一个蚁穴的可能性，认出了君主国后，也毫不犹豫的承认了现在看起来不过是小小蚂蚁的那些南柯郡子民，而当再次看到自己妻子坟莹之时，对于自己妻子思念和哀痛并没有因为是蚂蚁而少掉半分。这些蚂蚁在此时淳于棼的认知中并不是蚂蚁，而是与自己有多年渊源的故

⁸⁴ 汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2259。

交，原身是蚂蚁这件事并没有使得他有所气馁。那些所持有的「情」是真实强烈的，正是汤显祖最想要的「情」。

正在这时天空突降大雨，雨过之后蚁穴便消失了消失，淳于棼回忆起那个象征着覆国的星象，明白了大概。而唯独奇怪田子华和周弁的出现，他们是现实中本身存在的人，却和蚂蚁们一同出现在梦中。为了将此事说清，汤显祖安排了一位云游僧人出场，淳于棼询问他才知，田、周二入其实已经故去，自己在大槐安国遇到的只是是旧友的死后游魂。这些信息综合到一起，淳于棼才大概理清了自己经历的原委。

在这种明确知道曾经的君王国母、妻子、子民都是蚂蚁的情况下，淳于棼依然选择了牺牲自己来度化他们。法事之前，禅师曾向淳于棼详细介绍过进行过程中要付出东西之多：「这功德不比孟兰小会，要清斋闭关，七七四十九日，一日一夜。念佛三万六千声；到期燃指为香，写成一疏，七日七夜哀祷佛前；才有些儿影响。」不仅是过程繁琐消耗人巨大的精力，更加严重的是淳于棼不得不烧掉自己的一根拇指才可成事，这是一个需要极大的决心和极强的感情才可以完成的事情。而淳于棼唯一关心的问题却是「则未审禅师能将大槐安国土眷属，普度生天？」淳于棼渴望与这些故交的重逢，也希望他们能够去往好的归处。在此时淳于棼的心里，他所持有的情，并不只是针对人类世界的，而是与这些普遍观念中低等的蚂蚁产生了共通。

若从蚂蚁的角度来看，也保持着与人相同的「情」的表达，夫妻之间的爱情，君王国后的爱护之情，子民的爱戴之情，都与人类之间没有任何的差别。这些看起来盘旋细小的蚂蚁，拥有与人类相同的喜怒哀乐的情绪，也拥有那些会从本心中流露出来的「情」。淳于棼相信并接受了蚂蚁们投向自己的「情」，也毫不迟疑的向蚂蚁们回报以「情」。

「情」的自由和博大，便在这里展现出来了。万物有灵、万物有情，汤显祖在《南柯记》中努力延伸着他追寻着的「情」的边界。

然而这种「情」及众生的境界与佛教中「有情」的概念有极大的重合，「有情」译自印度，意指众生。前文曾经提到，《南柯记》完成于汤显祖受佛教思想影响极大的时期，我们不能否认，佛教之中的很多概念和观点是必然出现在他当时的思想之中的，无论是有意意识的使用还是潜意识的渗透，这都是难以避免的。我们甚至可以猜测，汤显祖在这个作品中突然将「情」的视野拉至众生的范围，正是受影响于佛教的关怀视野。但这并不能作为证明《南柯记》中「佛」占据主导地位的证据，虽然「情」之中包含了不可忽视的

「佛」的色彩，但作品的最终目的依然是对「情」的讨论，而不是实现对佛教的宣扬和度化众生的目的，就算在最后淳于棼「情尽」的结局中，汤显祖依然为「情」留了一个退路，「情」才是整个作品的主导者，这在下文中会详细提到。

（三）结局处「情」的集中爆发

故事中人类的代表淳于棼并不是一个「一往情深」的形象，从故事的一开始，他前往槐安国的最初动力不是来自后来相伴多年的夫人瑶芳公主，而是前往人间找寻驸马的琼英郡主。淳于棼初遇琼英时感叹她姿容美妙，为之所深深吸引，甚至跑到她身边要帮她将汗巾挂在树上。

（贴笑回身介）灵芝嫂，湿透这汗巾儿，挂在那处好？

（生背介）一此女子秀入肌肤，香生笑语，世间有此天仙乎？

（回介）小娘子的汗巾儿，待小生效劳，挂於竹枝之上。

（贴笑递汗巾）（生接挂介）这汗巾儿粉香清婉，小生能勾似他怀卿袖中，浥卿香汗。

（贴众笑不应介）池光花影，娟娟可人。

（生叹介）俺淳于棼可是过仙也。他三回自语，一顾倾人。⁸⁵

此后他再次遇到琼英时，依然在追问琼英的名字和表达爱慕，琼英对此回答道：「我有个妹子还妙哩」⁸⁶，并解释自己这次来便是为那个妹子找寻夫婿的，此时淳于棼并未见瑶芳，却选择了欣然前往。这种欣然有很大程度上是基于他对于琼英的强烈好感，并不是后来要产生爱情故事的公主。虽然淳于棼去到槐安国做了驸马之后与瑶芳公主感情十分深厚，公主不幸身亡之后他也是怀着极度悲伤的心情回了国都，埋葬了公主。可当上真仙人、琼英郡主和灵芝国嫂与之相约时，他依然爽快前往了，与三人共赴酒席。

淳于棼在故事的最后被驱逐出境，这与右相像君主的进言有很大关系，其中一条理由便是男女之事不加克制，「有那琼英郡主，灵芝夫人，连那上真仙姑，都轮流设宴，男女混淆，尽夜无度。」⁸⁷大槐安国的君主相信正是因为淳于棼的这些行为，「感动上天，客

⁸⁵ 汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2112。

⁸⁶ 汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2118。

⁸⁷ 汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2244。

星犯于牛女虚危之次。」⁸⁸，造成了灭国星象，对国家的生存产生了巨大的威胁。但此处并不排除右相捏造事实诬陷他的可能，也许他只是因为人情参加了一次宴请最后却被居心叵测的右相夸大。可当他超度蚂蚁们升天与瑶芳重逢时，瑶芳也再次因为这个事情责怪他，淳于棼的回答是：「知罪了，公主。也则是一时无奈，结个干姊妹儿。」他并没有辩解而是说的知罪，可见此事并不是捏造。

因而淳于棼的形象并不是传统意义上为情生为情亡的痴情人，这一点与之前《紫钗记》《牡丹亭》之中表达的爱情有十分大的差别，他的性格在整个故事的发展中出现了很多矛盾点，比如在南柯郡时是个勤于治民、为人民爱戴的太守，回国都后却变成了与众官酒席间觥筹交错交际应酬的人，权贵们轮番设宴，他们在发出首次邀请时有一人说道：「老夫恬为国公之长，先请驸马少叙，其余国戚王亲，以此轮请。」⁸⁹，淳于棼并未拒绝，此后定是在酒宴间流连；又比如他对于妻子情深义重，回到国都后却可以接受其他女人的多次酒宴邀请，寻欢作乐。但从他一出现就被评价为多情之人，痴情之人，他的「情」其实爆发于故事的结局。

在临近结局的《转情》《情尽》两折中，淳于棼呈现出前所未有的恳切和悲切，他急切的想要见到公主想要见到故交，却又知道与他们的这次相见便是永别，故而爆发出了强烈的哀戚之感。他焚了一根指头，使得天门大开，但这次被度升天的却是他在南柯做太守时进行过战争厮杀的敌国檀萝国全国，故事在这个瞬间开始进入高潮。

【赚煞】则你有那答里冤制，这答里缘，那蠢诸天他有何分辩？(生)檀萝杀了南柯多少人马？多少业报？(净)恁虫豸儿杀害是前生怨拍，但回头也普地生天。(生哭介)则要见我的亲爷，我的公主妻也。(净)跟我下了天坛，向三十三诸位下，再烧一个指顶何如？(生)疼也！(净)哎！打捱着指轮圆，为满门良贱，点肉香心火透诸天「？」⁹⁰

曾经为敌的国家，曾经杀过自己国家子民的人们就这样在自己的牺牲之下升天了，淳于棼本身就有的哀戚之中更加了一分绝望和愤怒，他想要见父亲和妻子的焦虑感更加激化。度化爱人之前先度化了仇人，他心中最怨恨的，最愤怒的，最先在这场法事之中升天

⁸⁸ 汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2244。

⁸⁹ 汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2235。

⁹⁰ 汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2266。

而消散了。这为后一出《情尽》埋下伏笔，怨恨已经消，欢爱若再消，淳于棼的「情」才是尽了。

转至《情尽》一出，天门开后故人依次出来，哪怕是曾经交恶的右相，和赶他离开国家的国王国母出现，淳于棼都是保持着热情和亲近。然而故人们站立云头，淳于棼站于地上，中间隔着无法跨越的差距，孤独感在那种差距中渐渐生发出来。直到瑶芳公主出来，她和淳于棼说出「我如今乘坐的是云车，走的是云程」，站的是云堆。则和你云影相窥，云头对话，把云意相陪。」这句话时，我觉得淳于棼用孤凄（「自公主去后，我好不长夜孤凄！」⁹¹）一词来形容自己实在是太准确了，他的父亲、故友、君主国母、妻子、包括子民这一切有关系的人都消失在人间了，此时的淳于棼所持有的是一种世间已无所依亦无所念的孤凄。

显然《南柯记》之中，汤显祖想表达的对于「情」的表达更加具有野心，他在结局出营造出摧枯拉朽之势，极痛、极怒、极喜、极悲的情绪相继出现并混在在一起，快节奏的刺激下，此处的「情」呈现出一种难以令人承受的极致压迫。「情」在这里是毫无掩饰的，是喷薄而出的，是最一往而深的。

言「情」，却以「情结」为终，汤显祖所追求的情在最后一折中得到了升华，他所追求的情不再是具象的、局限于人与人之间的，而是一种超越了人间的「无情之情」。作者从一开始就消除了一生一人一份情的模式，而是将淳于棼的至情用在了最后的群戏当中，令他有情，又令他失情。正如他自己所说「梦了为觉，情了为佛」，淳于棼在最终情尽之时走入了佛家空门，在那种情况下除去立地成佛，他并没有更好的选择。「无情之情」反而不为「情」所困，这才是他最想追求的「情」的自在生发，才是他最想要的自由和徜徉的「情」。但是这种「情」在现实社会中是很难实现的，所以汤显祖试图用佛教为其找到最后归宿。

⁹¹ 汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2272。

（四）「情」与「佛」的最终博弈

虽然《南柯记》的结局是淳于棼情尽成佛，但他成佛却正是为了寻情，这一点隐含在淳于棼与瑶芳公主的最终约定中。前文也曾提到，在瑶芳公主升天之时，曾经和淳于棼之间有过一个关于上天再做夫妻的对话：

（生）（哭介）你便不然呵，有甚么天上希奇，也吊下咱人间为记。

（旦）淳郎，你既有此心，我则在忉利天依旧等你为夫，则要你加意修行。

（生）天上夫妻交会，可似人间？

（旦）忉利天夫妻就是人间，则是空来，并无云雨。若到以上几层天去，那夫妻都不交体了，情起之时，或是抱一抱儿，或笑一笑儿，或嗅一嗅儿。夫呵，此外便只是离恨天了。⁹²

淳于棼向妻子请求到天界后再做夫妻，妻子的回答是，要加强修行，才可以实现这个愿望。淳于棼又问妻子说，天上的夫妻也和人间一样吗，答案是天上的夫妻之间没有「性」方面的交流，但仍然有情，只是情的表达停留于「抱一抱」、「笑一笑」和「嗅一嗅」，相较于人间更加克制，但是「情」确实是可以贯穿于人间和天界的。虽然随着蚁国的全部升天，淳于棼的「情」尽了，但是这个「尽」只是在人间的部分，当最后升入天界的时候，又会有「情」在等着他，「情」是持续存在的。虽然整个戏本都是以佛教世界为故事构架，但是瑶芳公主要求淳于棼加强修行的理由却是最终在天上相聚，延续二人之间的「情」，而不是最终成佛度化。在最后结局中，「情」与「佛」的博弈之间，看似是淳于棼勘破「情」关，遁入「佛」门，但其实却是要用「佛」至「情」，淳于棼会在佛教的修行中最终走向他的「至情」，「情」依然是《南柯记》的终点。

《南柯记》之中的「情」与「佛」是密不可分的两者，作者巧妙地运用他所熟悉的佛教为整个故事的发生和进行创造出出一个合理的架构，也给予自身「情」理论的构建以厚度和力度支持。而最终呈现出来的「情」，是超越了具象情感的一种状态，这种状态更加趋于人和事物的本质，从本心而发，是自由的，也是必然存在的。它既存在于人类之中，

⁹² 汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版，1973），页 2273。

也存于世间万物，要敬畏，也要坦诚，万物皆是平等的，万物皆有「情」。然而汤显祖的「佛」与「情」之间不只是表达工具的关系，「至情」说之中蕴含着很多佛教的影响，这与汤显祖的人生经历有关，也与当时三教合一的社会背景有关，佛教之中很多哲理性的思想都被汤显祖吸收和化用，但是一直到汤显祖的人生尽头，他都没有成为一个佛教的「笃信者」，他对于世界有着深切的爱和眷恋，并没有用彻底的度脱于世来逃避现实。「情」作为他一生追求的信念，在其文学创作中始终占据着主导地位，汤显祖作《南柯记》并不为传「佛」，而是以「佛」传「情」，亦是「情」中有「佛」，在这个作品中，「佛」与「情」并不是有你无我的对立关系，而是相互交融的。当「情」在现实中走到极点时，汤显祖又用「佛」为其开辟了新路，然而这条新路并不是汤显祖指给世人的度世之路，反而更像是他自己挣扎着进行的一次心灵救赎的尝试，是对于这个世界更广阔处的「情」探索。

参考文献

书籍：

汤显祖《汤显祖集（四）·戏曲集》（上海：人民出版社，原中华书局版,1973）。

汤显祖《汤显祖集（二）·诗文集》（上海：人民出版社，原中华书局版,1973）。

秦学人，侯作卿编《中国古典编剧理论资料汇辑》（北京：中国戏剧出版社，1984）。

毛效同编《汤显祖研究资料汇编》（上海：上海古籍出版社，1986）。

江西省文学艺术研究所编《汤显祖研究论文集》（北京：中国戏剧出版社，1984）。

邹自振《汤显祖综论》（成都：巴蜀书社，2001）。

邹元江《汤显祖的情与梦》（南京：南京出版社，1998）。

熊秉真、张寿安合编《情欲清明——达情篇》（台北市：麦田出版，2004）。

黄宗羲《明儒学案（修订本）》（北京：中华书局，2008.01），

黄卓越《佛教与晚明文学思潮》（东方出版社1997年10月版）。

（加）卜正民（Timothy Brook）著；张华译《为权力祈祷：佛教与晚明中国士绅社会的形成》，（南京：江苏人民出版社，2005）。

释圣严著，关世谦译《明末中国佛教之研究》（台北市：台湾学生书局，中华民国七十七年十一月初版）。

林世田 李德范编《佛教经典精华》1999（北京：宗教文化出版社，1999）。

（法）禄是道著，（英）甘沛澍英译，王定安译，李天纲审校祇，《中国民间崇拜 第六卷 中国众神》（上海：上海科学技术文献出版社）。

于君方：《观音——菩萨中国化的演变》（北京：商务印书馆，2012）。

〔德国〕邓尼丝·拉德纳·卡莫迪著，徐均尧、宋立道译，《妇女与世界宗教》（成都：四川人民出版社，1989）。

期刊：

陈寒鸣〈汤显祖与晚明社会思潮〉，《天津社会科学》，2000年03期，页106-110。

雷斌慧在〈黄宗羲、汤显祖「至情」说比较〉，《船山学刊》，2011年02期，页126-128。

丁芳在〈情即理：阳明心学对〈牡丹亭〉情理关系的影响〉，《兰州学刊》，2012年12期，页67-73。

徐保卫〈汤显祖梦境心理的形成原因及其艺术影响〉，《艺术百家》2000年03期，页14-26。

石凌鹤〈试论汤显祖和其著作〉，《江西日报》1957年11月12日。

戴继诚〈紫柏大师与汤显祖〉，《浙江社会科学》，2007年02期，页150-154。

朱光磊〈观音形象在汉地女身化的途径与原由〉，《世界宗教文化》（2016年06期），页68。

硕士论文：王海慧《汤显祖「至情」思想探析》河北师范大学，中国古代史，2008，硕士。

王志武《汤显祖之「情」的哲学》陕西师范大学，中国古代文学，2000，硕士。

博士论文：柳旭《晚明佛教与汤显祖「情至」文学创作的关联研究》，吉林大学，中国古代文学，2016，博士。