

晚明情愛觀與佛教交涉芻議

以《金瓶梅》為中心*

廖 肇 亨**

摘 要

情論思維是晚明文化的一大特色，不僅是認識當時思想、文藝的重要關鍵，對現代社會也同樣充滿啟發。然而晚明一個極其重要，卻往往為研究者所忽略的文化現象，即當時佛教的流行。另一方面，作為認識晚明社會文化的具體縮影，《金瓶梅》恆常吸引著晚明時期文學、歷史、宗教各個範疇研究者的目光。但關於《金瓶梅》當中關於佛、道教連篇累牘的描寫，歷來的研究者似乎也並未給予充分的關注。近年《金瓶梅》的研究者逐漸從宗教的視角來省察《金瓶梅》與當時文化的關係，本文從另一個視角出發，以《金瓶梅》為觀照的起點，映視晚明文化中情愛論述中所呈展出來的佛教思維樣式，試著解析除了「因果福報」以外，文藝思潮中佛教所扮演的角色與功能，是否具有其他可能的內涵，同時就其於個體與情愛文化之間相互交織的景象進行初步的檢視，希望在面對晚明小說中此種宗教與情愛並存的現象時能有不同的認識角度。

關鍵詞：金瓶梅、佛教、情色、屠隆、張竹坡

* 本文最早發表於民國九十年八月二十二日星期三國家圖書館會議廳「『欲掩彌彰』——中國歷史文化中的『私』與『情』國際學術研討會」，感謝評論人余安邦教授的評論，以及劉述先教授、高桂惠教授、羅開雲（Kathryn Lowery）教授、蔣竹山先生在會議前後的諸多寶貴建議，另外也感謝匿名審查人的意見，本文已酌予改進，然必尚有未盡完美之處，文責皆在作者。

** 中央研究院中國文哲研究所助研究員。

前言

情論思維是晚明文化的一大特色，不僅是認識當時思想、文藝的重要關鍵，對現代社會也同樣充滿啟發。然而晚明一個極其重要，卻往往為研究者所忽略的文化現象，即當時佛教的流行。晚明情論思維的主要代表人物湯顯祖（1550-1616）與萬曆三高僧之一的紫柏真可（1543-1603）之間的師徒傳承早已眾所皆知，從此約略可以看出晚明情論與佛教關涉的蛛絲馬跡。馮夢龍（1574-1646）《情史》之序言亦頗堪吾人玩味，其言曰：

我死後不能忘情世人，必當作佛度世，其佛號當云：「多情歡喜如來」，有人稱讚名號，信心奉持，即有無數喜神前後擁護，縱令遇仇敵冤家，悉變歡喜，無有懟惡妒嫉種種惡念。¹

晚明文化的研究者對這段話皆已耳熟能詳，實在沒有再加解說的必要，但歷來的研究幾乎都對馮夢龍在這段話中作佛度世的意圖「存而不論」或「視而不見」。馮夢龍既然以佛為理想的歸結，可見論及晚明情論，佛教實為不容忽視的重要環節。從歷史的角度來看，晚明的主情論者往往也是堅定的佛教信眾，²至少主張「儒釋調和」這樣的學術立場。佛教與情論思維彼此之間如何明確定位，對晚明文化的研究者而言，經常是一項困惑。

另一方面，作為認識晚明社會文化的具體縮影，《金瓶梅》恆常吸引著晚明時期文學、歷史、宗教各個範疇研究者的目光。眾所周知，《金瓶梅》相當程度地反映了當時的情愛觀，此外它不僅完整紀錄下當時的風俗習慣、生活方式、飲食風尚，乃至於對研究當時的俗諺口語，都有極重要的參考價值，往往不經意反映出當時社會的心理結構與精神樣態。但關於《金瓶梅》當中關於佛、道教連篇累牘的描寫，歷來的研究者似乎也並未給予充分的關注。所幸近年

1 馮夢龍，《情史》（上海：上海古籍出版社，1993）序，頁1。

2 晚明文人與佛教之間的關係十分複雜，有時不單只是學理上的依據而已，幾乎在每個領域都可以看到佛教滲入的光影。在晚明，崇信佛教本身有時即代表著某種特定的政治立場。筆者博士論文曾稍觸及此一論題。詳參拙著，「明末清初的文藝思潮與佛教」（日本東京大學2001年博士論文）第二章第三節「明末清初における佛教の政治シンボリズム（明末清初佛教的政治意涵）」為免枝節蔓衍，本文除在必要之處外，暫不將政治社會的現實因素列入討論。

《金瓶梅》的研究者逐漸從宗教的視角來省察《金瓶梅》與當時文化的關係。³ 本文並非專在解讀《金瓶梅》的佛教意識，而是以《金瓶梅》⁴為觀照的起點，映視晚明文化中情愛論述中所呈展出來的佛教思維樣式，試著解析除了「因果福報」以外，文藝思潮中佛教所扮演的角色與功能，是否具有其它可能的內涵，同時就其於個體與情愛文化之間相互交織的景象進行初步的檢視，希望在面對晚明小說中此種宗教與情愛並存的現象時能有不同的認識角度。

若我們檢視當時的小說（戲曲亦然），不難發現充滿感官刺激的描寫與佛教義理往往兼存並立，此一現象對研究者而言，始終是一個難以解決的困惑。在份量上幾乎不減於情慾描寫的宗教論述（可能猶有過之），除了視「因果報應」為其自我行為合理化的藉口以外，難道沒有其他解釋的可能？而且若就此一現象進一步深入追索的話，自我行為合理化的門徑多矣，何以非必歸束於「因果報應」之說不可？這種情慾描寫與宗教論述普遍並存的現象是否可能解釋為時人思維方式某種程度的反映？甚至於可否從中看出傳統價值觀取向的可能性？總之，此一貌似詭譎的文化現象，確實提供我們許多思考的可能，若就上述種種問題一一詳細討論，則牽涉太廣，非本文所能完全解決，筆者囿於學力，此處只能嘗試提供一個思考角度，即以《金瓶梅》為起點，省視晚明文學思潮當中，可否為情愛與宗教並存的文化現象提供某種程度理論解釋的可能性，進而以宏觀的文化視野省思文學思潮中宗教的角色與功能，並且希望在省

3 關於這方面的研究，筆者所見及者，有專著如王景琳、徐甸，《金瓶梅的佛蹤道影》（北京：文化藝術出版社，1991）；余竒、解慶蘭，《金瓶梅與佛道》（北京：北京燕山出版社，1998）；論文有張士魁，《金瓶梅》宗教文字思辨錄，《金瓶梅研究》3（1992.6）；潘承玉，佛道教描寫與《金瓶梅》的成書年代新探，《中外文學》26：10（1998.3），頁81-95；朱越利，論金瓶梅中的佛道教描寫，收錄於杜維沫、劉輝編，《金瓶梅研究集》（濟南：齊魯書社，1988.1），頁172-196。

4 本文所用《金瓶梅》的版本主要參考詞話本 戴鴻森點校，《新校點本金瓶梅詞話》（香港：中國圖書刊行社，1986）；崇禎本 齊煙、汝梅，《新刻繡像批評金瓶梅》（台北：曉園出版社，1990）；張竹坡本 秦修容整理，《金瓶梅》會評會校本（北京：中華書局，1998）三個系統。

《金瓶梅》之所以讓筆者重新開眼，其契機必須特別感謝上海復旦大學黃霖教授，黃教授曾於1999年至2000年在東京大學進行訪問研究。其間筆者時相往從問學，先生於明清小說造詣獨深，實在惠我良多，開啟我對《金瓶梅》的視野，燃起我對《金瓶梅》一探究竟的興趣，謹此致謝。

思中國歷史文化中個體與感情問題的同時，能提供一個不同的思考向度。⁵

一、「空結情色」的寓意架構

前人論及明清小說與佛教之間的交涉，多從「因果報應」或「功利福報」⁶等角度立論，以《金瓶梅》為例，這樣的描寫或感嘆在《金瓶梅》中俯拾即是，當然言之成理，但這種民間普遍心態如果可以概括《金瓶梅》的佛教思想，則反而模糊《金瓶梅》的文學成就，試想背反「因果報應」思想的傳統小說有幾？退一步說，如果《金瓶梅》所反映出來的佛教觀果真集中於「因果報應」觀，其敘事或論述方式是否具有獨特的意義，相信也是我們在面對《金瓶梅》時所應留意的重點。

崇禎本第一回開卷說道：

那《金剛經》上兩句說得好，他說道：「如夢幻泡影，如電復如露。」見得人生在世，一件也少不得，到了那結果時，一件也用不著。（中略）若遇著齒冷唇寒，吾未如之何也已。到不如削去六根清淨，披上一領袈裟，參透了空色世界，打磨穿生滅機關，直超無上乘，不落是非窠，倒得個清閒自在，不向火坑中翻觔斗也。（《崇禎本》）

這裡說《金瓶梅》在某個意義上有意表達「打磨穿生滅機關，直超無上乘」的

-
- 5 雖然目前研究明清佛教的學者喜歡用「庶民佛教」這樣的概念來涵攝當時佛教界的情況，不過筆者實未能盡然同意這樣的觀點，何以故？事實上，寶卷、功過格、善書等風氣瀰漫了整個晚明社會，知識菁英等人又何獨可以例外。另外一個例子是唯識學復興宗匠的雪浪洪恩，其「至吳越時，士女受之如狂，受戒禮拜者，摩肩接踵，城市為之罷市。」（見《萬曆野獲編》卷27），一般庶民爭睹其風采之盛況亦不難想見。就此觀之，當時佛教信眾中庶民（the popular）和菁英（the elite）之間的區別委實難以揀擇。因此本文所講的佛教思維不再就群眾組成再做區分。
- 6 幾乎上述所學的著作論及《金瓶梅》當中的佛教時，幾乎完全只從「因果報應」的角度立論。甚至認為佛教思想因素的滲入為其敗筆。如果佛教的涉入是其藝術敗筆，作者又因何不憚煩勞，徵引再三呢？以上引述的研究其缺失約有數端：（一）顯然忽略宗教在作品中可能蘊含的比喻、隱喻、象徵等不同層次的意義。（二）佛教思想的展現，有時未必會以佛教事物的形貌出現，更有可能經由一般事物以及日常生活的活動開顯。因此若僅將討論焦點完全集中在宗教事物的描寫，恐未能盡其精蘊。

論旨，其意旨自大處言之，當然不脫懲惡揚善的前提，然而這個前提經由什麼樣的方式傳達，仍舊是個值得深思的題目。從張竹坡（1670-1698）「作者開講，早已勸人六根清淨，吾知其必以空結情色二字也。夫空字作結，必為僧乃可，夫西門不死，必不回頭。」（《金瓶梅讀法》二十六）這一段話不難看出：他心目中的小說具有某種共同的結構與發展脈絡，故而其能提早預知結局，這樣的結構，用張竹坡的話語來說，即是「空結情色」。意謂透過情色愛慾的遭逢，呈顯世事虛幻的本質。近代以來的研究者對此二者能否充分調和似乎多抱以保留，乃至於否定的態度。⁷但從張竹坡的話語不難看出：對當時小說的作者與讀者而言，「空結情色」這樣的小說結構不但理所當然，甚且可說是必然的歸趨。就算這樣的結構僅止於自我意圖的合理化，其合理化的基礎何在，依然值得進一步深思。

金瓶梅的主角西門慶身亡的關鍵在胡僧藥，因此雖然篇幅不多，胡僧的象徵與在書中的重要自然不言可喻。胡僧的形象充滿性暗示，前人早已言之。⁸此處不須多談，特別值得注意的是 49 回的回末詩，詩云：

彌勒和尚到神州，布袋橫拖拄杖頭；饒你化身千百億，一身還有一身愁。
（《詞話本》）

晚明時，以布袋和尚的形象作為彌勒菩薩的化身早已深入民間，但細繹之下，不難發現：平日熟悉的彌勒菩薩其實未有「拄杖」之姿，因此可以斷言：「布袋橫拖拄杖頭」一句實為作者刻意安排充滿性暗示的語句。此一「布袋」後來進到《肉蒲團》之內，又掀起一陣波瀾。而「胡僧」本身更有可能彷彿暗示其與當時密宗佛教的某種關連。⁹故丁耀亢（1599-1669）《續金瓶梅》第 39 回

7 詳參李建中，《瓶中審醜》（臺北：文史哲出版社，1992）第八章 色空論，頁 137-152。

8 張竹坡的評語已經略透端倪。當代關於這方面的研究可以參見田秉鐸，《金瓶梅人性論》（上海：學林出版社，1996），頁 113-115。

9 一些研究者將胡僧藥的淵源劃歸於繼曉之流。而忽略明代社會確實有一些活躍的胡僧。尤其是在武宗在位之時，其對密教極為虔誠。《明史·西域傳》說：「（武宗）時益好異教，常服其服，誦習其經，演法內廡。」《武宗實錄》還說他習梵文、藏文，自封法王，武宗當然不是從學理上探究密教深奧的法理，顯然是為了學習密教法術，以及其它需求。《明史·西域傳》說：「（武宗）帝好習番語，引入豹房。由是番僧復盛。」（底線為筆者所加，以下亦然）「引入豹房」，所為者何？不言而可喻也。這些得寵的番僧當中，氣燄最囂張的是綽吉我些兒。《明史·

的百花姑娘即是專修「大喜樂禪定」，崇信歡喜佛，其密教色彩又歷歷如繪，其來自「胡僧」之啟發當無可疑，足證密教的房中術對某些人而言，確實具有相當程度的吸引力。¹⁰也正因為其為密教，始終籠罩著一層神奇的氣氛，甚至過度誇大其作用。

當然我們可以從歷史的脈絡證實「胡僧」的存在的真實性，從魯迅開始，幾乎所有的研究都集中在說明胡僧藥的歷史淵源。然而胡僧藥除了具有可追溯的歷史淵源外，在《金瓶梅》一書中，更重要的是其象徵意義。依筆者管見，《金瓶梅》當中「藥」實在是個重要的象徵。¹¹眾所周知，胡僧所贈之藥為激發愛欲之方，然而往往忽略了另一個相對的情節是吳月娘亦從薛姑子等人獲得的求子方。兩副藥方皆與佛教淵源深厚，其中之曲折涵意頗堪玩味。在《金瓶梅》當中，佛教不僅代表著個體生命的靡頹，也意味著精神的新生。¹²如果從《金瓶梅》的故事結構來看，或許我們可以說：西門慶因服食胡僧藥而身亡，卻經由求子方，魂靈重入繽紛的人世，在世間重新獲得救贖的機會。對照於這樣的情節發展，也許我們也可以說：在生命傾頹敗破的荒野中，其實也正是獲得救贖之契機，缺乏荒謬的墮落，邁向成熟圓滿生命情境的轉折，永遠不

西域傳》說他「留豹房有寵，封大德法王」，「出入豹房，與權倖雜處，氣燄灼然。」這些番僧既以房中術邀寵，對民間必然有所影響。雖然後來世宗因奉信道教之故，下令沙汰番僧，這些從宮廷被沙汰的「番僧」勢必只能轉入民間活動。因而若從這個歷史源流來看，胡僧的存在完全是可能的。

關於明代宮廷崇奉密教的情況，簡要的介紹可以參看楊啟樵，明代諸帝之崇尚方術及其影響，收入氏著，《明清史抉奧》（香港：廣角鏡出版社，1984.10），頁1-150。特別是武宗的部份。關於密教在明代社會流布的情形可以參見呂建福，元明清以來的密教，《中國密教史》（北京：中國社會科學出版社，1995）第6章，頁514-563。

10 關於密教的房中術，一個簡要的介紹可以參考高羅佩著，李零、郭曉惠等譯，《中國古代房內考》（臺北：桂冠圖書公司，1994），頁363-389，附錄一：印度與中國的房中術。

11 例如李瓶梅稱西門慶為「醫奴的藥」，而蔣竹山是個醫生，西門慶龐大的家業中亦有藥舖。其間的曲折委實耐人尋味。另一方面，在中國社會中，與醫藥關係更為密切的其實是道教，因此《金瓶梅》此處刻意以佛門中人帶出這些形形色色的藥方，似乎多少可以看出作者刻意安排的意圖，值得有心人進一步的推敲。

關於金瓶梅中的醫術，可參見吉元昭治《金瓶梅》と道教醫學，《東方宗教》79（1992.6），頁36-52。此篇論文蒙蔣竹山先生賜告，在此謹申謝悃。不過吉元氏此文只敘及《金瓶梅》書中的醫療行為，並未談及醫藥作為一種文學象徵的可能涵義。

12 胡曉真也看到這一點，參見胡曉真，《續金瓶梅》 丁耀亢閱讀《金瓶梅》，《中外文學》23：10（1995.3），頁84-101。

可能浮現。救贖或墮落（相當於病症的痊癒或惡化），就在那微細的轉折。如同藥劑對病人的意義一般，《金瓶梅》中的佛教也透顯出類似的意涵，同時意味著沈淪中超脫的轉機與意義最終的歸趨。當然《金瓶梅》中不守戒律，或謀圖私利的僧尼隨處可見，也可能反映了當時某種程度的現實狀況（是否是有趣的巧合？《金瓶梅》中的醫生也以庸劣者居多），但我們卻不能說：作者是反對佛教的。正如同我們不能因為《金瓶梅》當中出現許多庸醫，便說《金瓶梅》反對醫藥一樣清楚。相反的，在筆者看來，正由於作者深黯佛理奧義，故而對那些「焦芽敗種」深惡痛絕，張竹坡所謂「《金瓶梅》究竟是大徹悟的人做的，故其中將僧尼之不肖處一一寫出，此方是真正菩薩，真正徹悟。」（張竹坡：讀法 七十九）想亦當作如是觀。更重要的是：經由佛教的轉化，將陷溺於性愛的生命情境轉化成為具有超脫解悟的存在，也唯有這樣的超拔，陷溺的生命才能獲得重生。對此，蒲安迪（Andrew H. Plaks）先生的看法頗為深入，其言道：「作者反覆地告誡，要人們從聲色的虛幻中覺醒過來，去領悟萬事皆空之理，是為第一層寓意。與此同時，作者又使我們感到，這種說教實際上聽起來又十分的空洞乏力，是為第二層寓意。」¹³

不以《金瓶梅》的因果報應之說為虛應格套，而認為其具有思想史上的意義，乃蒲安迪教授識見過人之處。然而由於蒲教授並未考量佛教思維結構中可能開展的面相，不免有將佛教過分簡化等於道德教訓之虞。事實上，《金瓶梅》當中的佛教，一方面具有墮落的性格（以嚴重俗化的僧尼為代表），一方面也意味著超悟的境界（以普淨禪師為主要代表），同時也與整部小說的結構設計緊密呼應。也因此我們在思索《金瓶梅》與佛教之間的關係時，至少可從幾個角度繼續深入探究此一問題：例如《金瓶梅》所反映的佛教與當時佛教的歷史真相之間相去多少？《金瓶梅》中的佛教思想應該如何定位，是否可能蘊含了某種程度的象徵意涵？復與當時的文藝思潮之間有何關連？明清小說與佛教之間的交涉又是如何？不可否認的，至今關於《金瓶梅》（甚至明清小說整體）與佛教交涉的研究幾乎全部集中在第一個問題之上（且其有待商榷之處甚多），本文亦未必能夠完全解答這些問題，為免枝節蔓衍，以下只能針對晚明以來文人的情愛觀與佛教之交涉此一主題進行下一步的討論。

13 蒲安迪講演，《中國敘事學》（北京：北京大學出版社，1998），頁137。

二、「淫欲即是道」——一種潛伏的佛教情愛觀

在陽明學的先導之下，晚明的知識份子對佛學的接受度與興趣皆大幅提高。（或者更確切的說：不再為教理學說的範疇所侷限），宋代以來強調「存天理、去人欲」的情理觀已經發生結構性的改變。晚明以來，「情」之一字成為文人學者多方論述的主題，相關論述甚夥¹⁴，無須筆者多費筆墨。但大部分研究者在面對明末一些情艷著作（如梅鼎祚（1553-1619）《青泥蓮花記》¹⁵或馮夢龍《情史》）序言當中充滿佛教寓意的序言，往往無法正確掌握其中意旨，只好視若無睹，或者徑以「自相矛盾」一筆勾消彼此的關連。筆者以為敵對陣營的攻擊倒是一個有利的線索，不妨參看。涂宗濬（生卒年不詳）在為馮從吾（1556-1627）《少墟集》所作的序言中說道：

後世學者浸失其宗，不知「中」之所在。而概以心當之，於是以「覺」言道，而不以所覺之理言道。蓋淫於佛氏空覺極圓之說，以無善為心體，以「天生烝民」本有之性，悉掃而空之。其弊至於率天下之恣情縱欲，流於小人之無忌憚，而猶自以為無礙也。¹⁶

雖然這段話主要係針對陽明學而發，但其攻擊的目標明顯地集中在佛教。以「覺」言道，¹⁷源出佛教，後張九成（1092-1159）以「覺」釋「仁」，遭到朱子的嚴厲批判。¹⁸明代的朱子學者對此當然不會陌生，他們認為混同佛理

14 關於晚明情論思維研究甚多，此處僅能舉其大略。例如陳竹，《明清言情劇作學史稿》（武昌：華中師範大學出版社，1991）；葛榮晉，市民階層與文藝啟蒙思潮，《中國實學思想史》（北京：首都師範大學出版社，1994），頁384-430；夏咸淳，《晚明士風與文學》（北京：中國社會出版社，1994），頁179-208；陳萬益，馮夢龍「情教說」試論，《晚明小品與文人生活》（臺北：長安出版社，1988），頁165-183。

15 梅鼎祚著，查洪德註，《青泥蓮花記》（鄭州：中州古籍出版社，1988）。

16 《少墟集》，馮從定先生全書（中研院史語所藏清康熙12年重刊光緒12年補刊本）。

17 Buddha在梵文中，即為覺者之意。

18 張九成思想的研究，目前台灣似乎只有鄧克銘，《張九成思想之研究》（臺北：東初出版社，1990）一本專著，相關論文幾乎付諸闕如。日本方面關於張九成的相關論著較多，可以參見荒木見悟，張九成について，收錄於《中國思想史の諸相》（福岡：中國書店，1989）頁44-59；黑坂滿輝，張九成の學問と治學方法，《福井大學教育學部紀要》41（1992.3）頁1-

係儒門風氣敗壞所致之由。以朱子學來看，由於禪宗講「即心即佛」、解消客觀依據的「理」，以致於視儀節法度如無物，遂流於猖狂縱肆，甚至於墮入「恣情縱欲」的境地。「恣情縱欲」擺脫禮儀規範，無所節制地放縱個人情慾，這樣的排佛論旨其實並未有任何新意。但其認識到：「恣情縱欲」往往與佛學有關，卻是一個值得注意的方向。

在佛教發展的歷程上，對情愛基本上採取否定的態度，進而必須隨時防治圍堵其所帶來的不良影響。例如《大智度論》曰：「淫欲雖不惱眾生，心心繫縛，故為大罪，故律中淫欲為初。」¹⁹也就是說：在佛教看來，情愛問題基本上屬於個體層次，然其對一般人的影響實在太大，故而必須嚴格管制。

情愛慾念既然強烈地支配個人的行為，適當的克服、尋求對治之道，進而超越不但是個人修養不可或缺的工夫，甚且可以說是成佛捷徑。這當然不是說淫欲完全等同於解脫。而是說：只有在克服貪念愛欲與之伴隨而來的痛苦、煩惱與缺憾，生命方有邁向完熟圓滿的可能性。緣此，「生死即涅槃，煩惱即菩提」²⁰「貪欲是涅槃」²¹「淫欲即是道」²²等皆當作如是觀也。智者大師《摩訶止觀》卷2曰：「佛說貪欲即是道者，佛見機宜，知一種眾生，底下薄福，決不能於善中修道，極任其罪轉無已。令於貪欲修習止觀，極不得已故作此說。」²³顯然智者大師十分畏懼一般人誤解「貪欲是涅槃」、「淫欲即是道」的指涉，故而苦口婆心的解說此係「不能於善中修道」的眾生（西門慶亦其倫歟？）不得已的修煉方法。但依筆者管見，這不應該只是某些特定品類的拯渡方式，而是所有眾生都必須經過的生命歷程。故而《圓覺經》曰：「諸世界一切種性，卵生胎生濕生化生，皆因淫欲而正性命。」²⁴即此意也。

13；黑坂滿輝，張九成の《論語》解釋，《福井大學教育學部紀要》42（1994.3）頁1-12；近藤正則，張九成の《孟子傳》について，《日本中國學會報》40（1988.10）；松川健二，張九成 論語百篇詩 禪味をあふれる思想詩，松川健二編，《論語の思想史》（東京：汲古書院，1995），頁230-243。

19 鳩摩羅什，《大智度論》，《大正藏》（臺北：新文豐出版社，1983）冊25，卷6，頁103。

20 實叉難陀譯，《大方廣佛華嚴經》，《大正藏》冊10，頁320。

21 鳩摩羅什譯，《諸法無行經》，《大正藏》冊15，卷下，頁757。

22 湛然，《止觀輔行傳弘決》卷8之1，《大正藏》冊46，頁393。

23 天台智顛，《摩訶止觀》，卷2下，《大正藏》冊46，頁19。

24 佛陀多羅譯，《大方廣圓覺修多羅了義經》，《大正藏》冊17，頁916。

我們也不能忘記《華嚴經》入法界品中善財童子求道過程中尋訪的善知識之一——婆須蜜女，一個充滿智慧的妓女，她所代表的正是「淫欲即是道」的解脫法門。《華嚴經》記婆須蜜女之言曰：

若有眾生，欲意所纏，來詣我所，我為說法，彼聞法已，則離貪欲，得菩薩無著境界三昧；若有眾生，暫見於我，則離貪欲，得菩薩歡喜三昧；若有眾生，暫與我語，則離貪欲，得菩薩無礙音聲三昧；若有眾生，暫執我手，則離貪欲，得菩薩遍住一切佛刹三昧；若有眾生，暫昇我座，則離貪欲，得菩薩解脫光明三昧；若有眾生，暫觀於我，則離貪欲，得菩薩寂靜莊嚴三昧；若有眾生，見我頻申，則離貪欲，得菩薩催伏外道三昧；若有眾生，見我目瞬，則離貪欲，得菩薩佛境界光明三昧；若有眾生，抱持於我，則離貪欲，得菩薩攝一切眾生恆不捨離三昧；若有眾生，接我唇吻，則離貪欲，得菩薩增長一切眾生福藏三昧；凡有眾生，親近於我，一切皆得住離貪際，入菩薩一切智地現前無礙解脫。²⁵

可惜的是，這裡並沒有將解脫得道的過程詳細寫出。但性愛蘊含著解脫法門的可能性自無可疑，²⁶ 盛傳一時的馬郎婦、鎖骨觀音²⁷ 等相關的傳說也正說明了這點。但我們必須指出的一點是：佛教仍然只是將愛欲當作一種體悟人生真諦的契機，或者是一種方便法門，絕非終極的目的。通過對慾望貪得無厭而永無止盡的追求過程，其結局註定終必歸於空幻。同時由於慾望的牽纏，使得心靈桎梏於肉體，淪墮於感官的刺激，終究於輪迴之中隨業風識浪浮沈而已。是故《圓覺經》又說：「一切諸眾生，不得大解脫，皆由貪欲故，墮落於生死。若能斷憎愛，及與貪瞋痴，不因差別性，皆得成佛道。」²⁸ 認識貪欲，進而超脫貪欲，才能獲得真正解脫。

以上的論述說明：在佛教的思維中，貪欲與解脫實為相互傍著的一組概

25 同註 20，頁 365-366。

26 同註 10。

27 關於馬郎婦與鎖骨觀音的觀音形象及其在中國文學作品的開展，可以參考于君方，從觀音的女性形相略論佛教對禮教與情慾的看法，熊秉真、呂妙芬主編，《禮教與情慾：前近代中國文化中的後／現代性》（臺北：中央研究院近代史研究所，1999），頁295-312。

28 同註 22，頁 916。

念，正如「生死／涅槃」對舉的概念一般。因為生死輪迴的牽繫，所以才需要出脫生死。生死的根本在於愛欲染著，若欲超脫生死，必先超脫愛欲。若欲超脫愛欲，必先深入愛欲。沒有歷經愛欲帶來的悲喜，斷無可能超脫，此即靜嘯軒主人「悟通大道，必先空破情根；空破情根，必先走入情內；走入情內，見得世界情根之虛，然後走出情外，認得道根之實。」²⁹之謂也。

生殖崇拜原本是先民宗教的一個重要特色，德國社會心理學家舒巴特（Walter Schubart）以對性愛的態度為基準將宗教分為（一）救贖宗教（二）自然宗教兩部份，並且極力說明宗教的喜樂與愛欲之間的類似性。³⁰雖然原始佛教對性愛主要是採取禁制的態度，但在傳佈的過程不斷融攝各地區的宗教，自然某些情艷成份濃厚的作品也得以順勢進入佛教經典之中。這些思想因子如伏流一般，潛存在佛教經典之中，迨及時機成熟，遂得以重掀波瀾。對晚明文人而言，在陽明學的前導之下，同時開啟了佛學與情私兩個論域的禁閥，進而使之匯流，衝擊著晚明劇變的時空環境，在文學藝術的領域，激盪出動人的神采與風貌。

三、「導欲增悲」的思維樣態

將前引《華嚴經》等經典原文與西門慶的故事相對照，有一個十分明顯的差異在於：佛經諸人體道證悟似乎皆在瞬間完成。或許是由於「菩薩威神力」之故，而西門慶作為一個沈湎聲色的市井無賴，顯然當其有生之年，決無悔悟之日。更重要的是：《金瓶梅》這種「空結情色」的基本結構當中，作者對其墮落過程描寫極盡細膩之能事，是否真足以達到其傳達道德教訓的目的？

29 西遊補答問，《西遊補》（北京：文學古籍出版社，1955），頁1。

30 Walter Schubart, Religion und Eros (Muenchen: Verlag C. H. Beck, Muenchen, 1941, 筆者所用的是日譯本，參見石田實等譯，《宗教與愛欲》（《宗教とエロス》，東京：法政大學出版局，1975）。

舒巴特的觀點非常複雜，而且主要以基督教作為討論的對象，對佛教的理解頗嫌粗糙，其對東方經典的熟悉度自無法與高羅佩（R. H. van Gulik, 1910-1967）相提並論。其理論得失此處不能詳談，然大體可以歸結為兩點：（一）宗教與愛情皆要求無私的奉獻，然後才能體會「接受」與「被接受」的喜悅。（二）對無知的恐懼與創造的歡欣。筆者覺得佛教的情況可能更為複雜，未必完全適用，然而自不失其參考價值。

這種「空結情色」的結構所欲呈現的思想內容又是如何？

事實上，當《金瓶梅》問世不久，當時人就有類似的疑問了。例如丁耀亢曾就《金瓶梅》的道德教訓與當時讀者接受的情況，在《續金瓶梅》一書開頭處如是言道：

《金瓶梅》這一部小說，原是替世人說法，畫出那貪色圖財，縱慾喪身，宣淫現報的一幅行樂圖。（中略）極盡一時之盛，也不過一場春夢，化作烈火燒身，不免促壽夭亡，受盡輪迴之苦。淫人妻妾，依舊妻妾淫人。（中略）倒把這西門慶像拜成師父一般，看到 翡翠軒、葡萄架 一折，就要動火，看到加官生子、煙火樓台、花攢錦簇、歌舞淫奢，也就不顧那髓竭腎裂、油盡燈枯之病，反說是及時行樂；把那寡婦哭新墳、春梅游故館一段冷落炎涼光景看作平常。救不回那貪淫的色膽，縱慾的狂心。眼見的這部書反做了導欲宣淫話本。少年文人，家家要買一部，還有傳之閨房，念到淫聲邪語，助起興來，只恨那胡僧藥不得到手，照樣做起。把這作書的一片苦心變成拔舌地獄，真是一番罪案。³¹

從丁耀亢的這段話不難看出：他對《金瓶梅》所蘊含的道德含意，無疑是十分清楚。所憂心者，在於讀者由於其敘述享樂生活的詳實而興效尤之心。從現在讀者接受理論看來，作者的意圖與讀者之間本來便未必盡然若合符節。然而丁耀亢填補兩者之間落差的方式在於：不斷加強道德教訓的表述，以便激發讀者的道德情操，甚至希望成為「講《感應篇》的注解」。³²然而值得懷疑的是：如此一來，是否更能讓讀者接受？以及丁耀亢自身的創作是否達成了這個目的？若我們認真追索，其中所蘊含的問題尚有多處等待進一步討論。但從丁耀亢的話語看來，對當時小說的創作者而言，小說似乎應該具有某種安定的結構，不同之處往往在於表述的方式與態度。

《金瓶梅》類似「導欲宣淫」的樣貌真的是其缺失嗎？其得失姑且不論，它之所以呈現出這樣的樣貌，是否具有特別的用意，與當時的文化思維又有著什麼樣的關係，傳說為《金瓶梅》作者人選之一的屠隆（1542-1605）³³有一

31 丁耀亢，《續金瓶梅》，收入《丁耀亢全集》（鄭州：中州古籍出版社，1999），頁2。

32 同註31，頁3。

33 此說最早由上海復旦大學黃霖先生提出，臺灣魏子雲先生倡和。

段饒富深意的話語頗具參考價值，其言曰：

「以戲為佛事可乎？」曰：「世間萬緣皆假，戲又假中之假，從假中之假而悟諸緣皆假，即戲有益無損，而遽生塵勞則損。認假中之假為真而欲之導，而悲之增，則又損。且子不知閻浮世界一大戲場也，世人之生老病死，一戲場之離合悲歡也，如來豈能捨諸戲場而度人作佛事乎？世人好歌舞，余隨順其欲而潛導之。徹其所謂導欲增悲，而易之以仙佛善惡因果報應之說。拔趙旗，插漢幟，眾人不知也。投其所好，則眾所必往也。以傳奇闡佛理，理奧詞顯，則聽者解也。導以所好，則機易入也。往而解，解而入，入而省改。」³⁴（底線為筆者所加）

這段話原係屠隆為《曇花記》所作之題詞，雖然其言主要乃針對戲曲而發，但與小說仍然頗有相通之處。首先，他承續晚明以來盛極一時的「人生如戲」的說法。³⁵ 希望通過戲曲，使讀者認識到人生虛假不實的本質。晚明以來，戲曲與禪宗之間維持著一種緊密的互動關係，³⁶ 可以看出屠隆的戲劇所欲闡述的真理係為「佛理」，當然《曇花記》本身即具備宗教劇的特質，³⁷ 故而其主張「以傳奇闡佛理」本不足為奇，但這段話仍然有幾點格外值得深思。首先是其所謂：「如來豈能捨諸戲場而度人作佛事乎」，強調成佛必須在世間完成，似乎可以證明晚明文人所認識的佛具有十分濃厚的社會性格。³⁸ 從屠隆的這段話可以看出：佛法乃係對治人的弱點而起，人必須在塵世經歷情感的起落，其弱點與病徵才能顯露出來，由此，才能進一步尋求救贖之道；而佛法亦須經在人世間的實踐，方得成就圓滿。更重要的是：他標舉出「導欲增悲」這

34 《曇花記》，《古本戲曲集成》，頁1。

35 關於明末清初的人生如戲說，詳參山究，明末清初における「人生はドラマである」の説，收錄於《荒木教授退休紀念論文集 中國哲學史研究論集》（福岡：葦書房，1981）頁619-634。

36 詳參拙著，禪門說戲 一個佛教文化史觀點的嘗試，《漢學研究》17：2（1999.12），頁277-298。

37 關於屠隆的研究不多，可以參見周志文，「屠隆文學思想研究」，臺灣大學中國文學研究所1981年博士論文；鄭閔，《金瓶梅與屠隆》（上海：學林出版社，1994.5）

38 晚明佛教的社會性格，參見拙稿，明末清初における佛教の政治シンボリズム，「明末清初の文藝思潮と佛教」（日本東京大學2001年博士論文）。

樣的思維模式，讓我們對晚明以來《金瓶梅》為首的世情小說等大量出現的情慾描寫有一個新的認識。

所謂「導欲增悲」，其主要含意為：世人往往喜好追求耳目官能的刺激，在遍歷慾望的消長，乃能發現慾望終未能有徹底滿足之日（例如對西門慶而言，其對藍氏則終無法一親芳澤，遂種其亡命喪身之根）。伴隨著慾望而來的興奮與悅樂，終必無法持久，於是必須尋求更強的感官刺激，之後則是更加深沈的失落與虛無。如是往復循環，終不免歸於寂滅。屠隆的話語說明：通過以大量感官聲色的刺激，伴之以其繼之而來的冷清與虛無，在兩者強烈反差的激盪下，激發生命悲涼的嗟歎，乃至重新諦視生命存在的意義，證悟「如露亦如電，如夢幻泡影」的生命本質。

同時，他們也注意到：與其採取嚴格說教的方式，不如投讀者之所好，先引發他們的興趣之後，再暗中置換所欲宣說的義理。《維摩詰經》中所提及之「先以欲鉤牽，後令入佛智」，亦斯此之謂也。這也是小說戲曲影響人心之所以大於道德格言的原因所在，當然這也包含了藝術效果雕琢的巧思在內。

「導欲增悲」這樣的思維模式，不僅出現在小說戲曲理論當中，詩學中也出現類似的意見，以下錢謙益（1582-1664）的此段話語足堪說明，其言曰：

淫於色，非慧男子不至也，慧則通，通則流，流而後返。則所謂「發乎情而止乎禮義」者也。佛言：「一切眾生皆以淫欲而正性命」，積劫因緣，現行習氣，愛慾鉤牽，誰能解免，慧男子尤甚，向令阿難不入摩登之席，無垢光不食淫女之咒，則佛與文殊，提拔破除，亦無從啟發。³⁹

根據馬美信的考證，錢謙益此段話語源出《飛燕外傳》的 伶玄自序，⁴⁰ 原文作：

淫於色，非慧男子不至也，慧則通，通則流，流而不得其防，則百物變態，為溝為瀆，無所不往焉。禮義成敗之說，不能止其流，惟感之以盛衰奄忽之變，可以防其壞。⁴¹

39 錢謙益，李繼仲詩序，《有學集》（上海：上海古籍出版社，1996.9），卷20，頁837。

40 馬美信，《晚明文學新探》（臺北：三民書局，1994），頁45。

41 不題撰人，《飛燕外傳》，陳慶浩、王秋桂主編，《思無邪匯寶外編》（臺北：大英百科出版社，1997），頁69。

兩段文字比較之下，不難發現：錢謙益的講法加深了佛教意味的傾向。其廣引《圓覺經》、《佛說淨業障經》（無垢光）⁴²《楞嚴經》（阿難）⁴³等佛典以證明情愛與佛理之間相互發明的關係。伶玄之意在於：情愛慾念乃為人與生俱來之本能，若強欲以儒家的「禮義成敗」之類的道德勸說強加防堵，必然無法見其成效。只有以「盛衰奄忽之變」面對光陰的流逝中，體悟出青春的短暫、慾望的虛妄，不再為慾望所驅役，方能有效疏導那股在胸中翻倒的洪流。錢謙益則在此層語意之外，另外以《楞嚴經》的阿難⁴⁴與《佛說淨業障經》的無垢光兩者的經歷為例，說明若欲體悟人生如夢虛幻的本質，必須以經由慾望興揚、經歷、幻滅的過程為契機，對人生方能有更進一層的體悟。人生即是不斷追索與失落循環往復的悲歌，豈獨生死在六道輪迴浮沈，生命本身就是這樣一篇主題不斷重複的樂章。

錢謙益的說法，相當程度地反映出明末清初之際「導欲增悲」此一深染佛教色彩的情愛觀，不但理所當然地成為文學作品中的一種基本調性，甚且成為一種賞鑒標準。例如錢謙益轉述石林道源（約與錢謙益同時）對李商隱的看法，其言曰：

佛言眾生唯有情，此世界。情世界也。慾火不燒然（「燃」）則不乾，愛流不飄鼓則不息。詩至于義山，慧極而流，思深而蕩，流旋往復，塵影落謝。則情瀾障而欲薪燼矣。春蠶到死，蠟炬成灰，香銷夢斷，霜降水涸，斯亦匣蛇樹猴之善喻也。⁴⁵

匣蛇喻人身，⁴⁶樹猴喻陷溺慾望的凡夫。⁴⁷此段話語原意不甚易解，但大

42 無垢光事見失譯人名，《佛說淨業障經》，《大正藏》冊24，頁1095。

43 阿難事見般刺蜜帝譯，《如來密因修證了義諸菩薩萬行首楞嚴經》（簡稱《楞嚴經》或《首楞嚴經》），《大正藏》，冊19，頁106。

44 《楞嚴經》在晚明特別流行，見荒木見悟，明代における楞嚴經の流行，《陽明學の開展と佛教》（東京：研文出版，1984），頁245-274。

45 錢謙益，注李義山詩集序，《有學集》，卷15，頁703。

46 四卷本《金光明經》，卷1 空品第五 曰：「地水火風，合集成立，隨時增減，共相殘害，猶如四蛇，共處一匣，四大虵蛇，其性各異。」見曇無讖譯，《金光明經》，《大正藏》冊16，頁340。

47 《涅槃經》，卷25 曰：「如諸獵師，純以羈膠置之案上，用捕獼猴。獼猴痴故，往手觸之，觸已粘手；欲脫手故，以腳踢之，腳復隨著；欲脫腳故，以口齧之，口復粘著，如是五處悉無得

體上仍然不脫「導欲增悲」的基本意旨。其稱說義山詩作當中穠麗的語句，繽紛並陳豐富的意象，映照其寂寞悲傷的主題，令人對生命悲涼虛幻的本質有更深的認識，與前述「導欲增悲」的論式十分接近。在這樣的基礎上，明末文人將佛理與艷體詩、甚至艷情小說在理論上溝通成為可能，而且為了映照、強化悲涼空無的反差，繽紛繁華，甚至誇張強調情慾皆可以尋找到合理存在的理論基礎。明白這點，才能理解鍾惺所謂「情艷詩到極深處、極委屈處，非幽靜人原不能理會。此右丞所以妙於情詩也。」⁴⁸或者翠娛閣主人「艷冶中亦可說法」⁴⁹的具體意涵。也就是說：觀照、進而超脫豔麗繽紛的現象，原需要一份清靈純妙的心靈；反過來說，清澈澄明的心靈乃係為了超脫繁華的假象。陳觀勝先生曾論佛教中觀的意境，對我們理解明末文藝思潮中「導欲增悲」之思維樣態別具啟發。其言曰：

唯有先經歷因緣俗諦，才能擁有般若大智。此即龍樹中觀Madhyamika的兩面真理，論證與果報，合而為因緣，凡人能見宇宙娑娑世界。莫非因緣故。凡人能以所為真，亦率由因緣出。俗談不能解因緣義，正如巧辯也不能消解夢中夢，要知夢中假，唯賴初醒時，業識與感悟都在「器世間」迴流，而我們在證得最後的絕對真理之前，也都得在此一世間歷劫浮沈。⁵⁰

夢中的經歷可以視作慾望的揭露，此種世間經歷必當視為醒悟之際不可或缺的前奏。如果我們再將視角調回《金瓶梅》，其寫作的基本意旨之一正與「導欲增悲」的思維不謀而合。金瓶梅與佛教思維的交涉，除了書中不斷出現宣揚因

脫。於是獵師以杖貫之負還歸之。（中略）獼猴者喻諸凡夫，獵師者喻魔波旬，羈膠者喻貪欲結。（中略）凡夫之人五欲所縛，令魔波旬自在將去，如彼獵師羈捕獼猴擔負歸家。」見曇無讖譯，《大涅槃經》，《大正藏》冊12，頁517。

48 《詩歸》，影印北京清華大學圖書館藏萬曆四十五年刻本，收入《四庫存目叢書》（臺南：莊嚴出版社，1997）冊338，卷8，頁171。

49 湯顯祖，溪上落花詩之翠娛閣批語，轉引自《湯顯祖集》（臺北：洪氏出版社，1975年3月），卷32，頁1099。

50 Kenneth K. Chen, *Buddhism in China: A Historical Survey* (Princeton: Princeton University, 1964) 此處係根據李爽學先生的翻譯。見余國藩著，李爽學譯，虛構的石頭與石頭的虛構——論《紅樓夢》的語言對應性與宗教象徵系統，《中外文學》20：5（1991.1），頁32。

果報應的詩詞以外，其不斷誇張鋪陳各種慾望⁵¹的過程，故其批語謂其「一味點綴、眩人耳目」、「欲極其盛而言之」（65回批語），原係「導欲增悲」的必要條件，而且正由於西門慶肆力縱慾，對照後半的清冷寂寥，更增悲涼之感。如果不能理解晚明情論思想中這種「導欲增悲」的特色，則勢必得出「作者的創作意圖，是要將色導向空，將色與空統一起來，但其創作實踐（尤其是人物刻劃）卻處處暴露出色與空的矛盾。」⁵²的奇怪結論。筆者看來，《金瓶梅》所體現的正是晚明以來盛極一時「導欲增悲」的思潮，似無矛盾可言。⁵³《金瓶梅》51回，作者讓薛姑子引寶卷的話說：「畫堂繡閣，命盡有如長空；極品高官，絕祿猶如作夢。黃金白玉，空為禍患之資，紅粉輕衣，總是塵勞之費。」（《崇禎本》）說明權勢、財富美貌的追求必歸空無的宿命，繁華與清冷的兩相對照之下，更添幾許悲涼。禪林尊宿也說：「向聲色裡識得自己形骸，自化於心，念上不昧性空，情境俱融，如是則佛法、世法打成一片。」⁵⁴絢爛奪目的繁華聲色，所映襯的是生命空無寂滅的悲涼情調。經由聲色的刺激，認識形骸軀體的虛妄、世態的無常，才能真正邁向追求真理的道路，或許這就是「勘破情禪」⁵⁵之後所證悟的境界吧。

五、結 論

當時的小說戲曲創作者與理論家似乎對小說戲曲往往有一種定型化的看法。認為小說戲曲有一種固定的結構，於是金聖嘆腰斬《水滸》、截斷《西廂》之後，反而在社會上獲得讀者相當程度的歡迎與支持，說明金聖嘆的作法

51 《金瓶梅》不獨誇張色慾，食慾、音樂也是其誇張描述的重點。就此來說，《金瓶梅》中的酒、色、財、氣等等現象都可以統納在此一架構之下給予適當的定位。當然文學作品的價值未必與其是否具備統一的思維架構或思想傾向具有必然關係，但某種程度統一的觀點卻是觀看之時所不得不然的策略。因此，本文所提出的解釋當然也只能代表某種閱讀角度。不過，仍然希望這種閱讀角度對我們理解《金瓶梅》以及類似的世情小說是有利的。

52 同註7，頁138。

53 在筆者所見關於金瓶梅的研究當中，認為《金瓶梅》當中的佛教思維透顯出某種時代意義，而不徒為門面粧點者，似乎只有蒲安迪教授與筆者的立場較為接近。

54 象田即念（生卒年不詳），《象田即念禪師語錄》，卷3，《嘉興藏》冊27，頁173。

55 尤侗，柔鄉勝韻序，《尤西堂雜俎》（臺北：河洛圖書出版社，1978.5），頁31。

其實正是反映出當時一部份人的想法。⁵⁶ 例如槃適碩人（相傳為徐奮鵬，生卒年不詳，約略後於湯顯祖）在《西廂記·草橋驚夢》此折的批語中如是說道：

讀《會真記》及白樂天所廣《會真詩百韻》，俱是始迷終悟，夢而覺也。玩《西廂》至 草橋驚夢，即可以悟：以前情致，皆屬夢境，河愛海欲，一朝拔而登岸無難者。不然，即是書真導欲之媒，即已付之秦焰也可。⁵⁷

槃適碩人的話說明：明末清初的文藝思想家往往將作品中情色慾望的描寫視同夢境，而這樣的夢境係為體悟人生虛幻的本質而設，也就說：「導欲增悲」的意涵乃必須在「空結情色」的結構中彰顯出來。由於「空結情色」之故，結局必然歸於寂滅空無。這在某種意義上正好可以解釋何以明末清初以「夢」為主題的小說、戲曲大行其道。由於類似《金瓶梅》此種「空結情色」的結構的小說作品為數甚眾，⁵⁸ 如果我們能對此等「空結情色」的結構有所認識，相信對中國小說應該有一番新的認識與體會。

原始宗教中對情愛並不排斥，從先民的生殖崇拜可見一端，⁵⁹ 佛教傳入中國之際，同時也將印度以及西域當中與傳統儒家倫理有所扞格的故事傳入中國，⁶⁰ 明末以來，社會上瀰漫著一股淫靡之風，關於其成因，論者言之多

56 關於明代小說結構的問題，蒲安迪先生的研究當然是我們不能忽略的重要里程碑。蒲教授的看法詳見於蒲安迪著，沈亨壽譯，《明代小說四大奇書》（北京：中國和平出版社，1993）論金瓶梅的部份，一個簡要的說明見於《中國敘事學》。不過蒲教授幾乎完全從敘事結構的觀點（甚至回數）上來證明其敘事結構的肌理。蒲教授的論點，筆者完全接受，但是除了「敘事」的結構以外，「寓意」（用蒲教授的話）本身的結構似乎也是不容忽視的重要層面。

57 槃適碩人，《槃適碩人批本西廂記》（臺北：廣文書局，1982），頁3。

58 一個關於晚明以「夢」為主題的戲曲之統計，可以參見廖藤葉，《中國夢戲研究》（臺北：學思出版社，2000）一書的附錄部份。

59 關於先民的生殖崇拜，人類學方面的研究甚多，無法一一列出。佛洛伊德的經典《圖騰與禁忌 文明及其缺陷》，此書有新的中譯，請見邵迎生等譯《圖騰與禁忌 文明及其缺陷》（臺北：米娜貝爾出版公司，2000）幾乎可以說是當代研究者對此一範疇理解的起點。筆者囿於耳目，所見未多，舒巴特的《宗教與愛欲》一書甚具參考價值。至於其在中國文化脈絡當中的展現，筆者耳目所及，以高羅佩《中國古代房內考》最為詳實。另外如劉達臨，《性與中國文化》（北京：人民出版社，1999）潘綏銘，《神秘的聖火》（鄭州：河南人民出版社，1988）等通論性質的著作亦可參考。

60 關於六朝時的艷詩與佛教之交涉，可以參看張伯偉，《禪與詩學》（杭州：浙江人民出版社，1992），頁187-223。

矣，此先置之不論，本文所要強調的是：以《金瓶梅》為首的世情小說，其中情色描寫與宗教論述往往並存的理論基礎。當然必須承認的是：理論基礎與其流傳之間未必有對等的關係。也就是說：一般讀者未必在乎其所欲宣揚傳布的義理。以《金瓶梅》而言，受到絕大讀者喜愛，往往在於其「導欲」的部份，至於其「增悲」則往往視而不見。因此丁耀亢企圖在文章中直接加強道德教化的口吻，可以達到多少效果更是值得懷疑的。作者的意圖與讀者接受的理由往往有所落差，固然是不爭的事實，但若對其理論基礎有所認識的話，相信至少有助於我們對原著的理解。

必須說明的是：晚明情論與佛教交涉層面之廣之深，遠比本文所論更為複雜，筆者標出「空結情色」的寓意結構與「導欲增悲」的思維樣態兩個重要的面向。但是我們知道：從陽明學以後，晚明士人的宇宙觀、世界觀、甚至情理觀都有了重大的變化，⁶¹特別是「情／性」、「夢／覺」、「妄／真」之間的複雜對應關係，與本文所處理的主題息息相關，限於時間與篇幅，本文不能就此深入討論，尚冀日後就此另撰一文，以便對晚明文學思潮與佛教之間的關涉有更深一層的認識。

61 黃卓越，主情說，收入《佛教與晚明文學思潮》（北京：東方出版社，1997），頁156-181。黃著似乎為大陸學界迄今處理關於晚明文學與佛教交涉此一範疇相關著作當中最具有參考價值的著作，值得記上一筆。其從晚明學術發展的角度，論及晚明文藝思想向佛教靠近的過程甚為精彩，自應參看。黃著與筆者處理的範疇雖然接近，但其研究進路與對佛教的認知仍然頗有異同。

Eros and Buddhism in the Late Ming: A Preliminary Look at *Jing ping mei*

Chao-heng Liao *

Abstract

Concepts of qing 情 are one of the most distinctive aspects of the culture of the late Ming and are not only key to understanding the thought and art of the time but can also provide important insights to modern culture. Commonly taken as a microcosm of late Ming society, the novel *Jing ping mei* has long attracted the attention of researchers interested in the literature, history, and religion of the period. By contrast, the widespread popularity of Buddhism during the late Ming, while being an extremely important cultural phenomenon of the time, has commonly been overlooked. Likewise, sections in *Jing ping mei* dealing with Buddhism and Taoism have historically not been given much attention by scholars, although in recent years, they have begun to examine the relationship between *Jing ping mei* and the culture of the time from the perspective of religion. In this paper, we use *Jing ping mei* to try to show that Buddhist thought had its influence on erotic discourse of the late Ming and discuss the role and function of Buddhism concepts (over and beyond karma) in the literary thought of the time. At the same time, we begin to look at interplay between the individual and the culture of eros in the hopes of offering a different perspective for reading fiction of the late Ming that combines both the religious and the erotic.

Keywords: *Jing ping mei*, Buddhism, eroticism, Tu Lung, Zhang Zupo

* Chao-heng Liao is an assistant research fellow at the Institute of Chinese Literature and Philosophy, Academia Sinica.