臺大中文學報　第四十一期
2013 年 6 月　　頁 177~224
臺 灣 大 學 中 國 文 學 系

晚明「情種」說之文化意涵及多重向度

黃　莘　瑜*

提　　要

晚明「情種」一詞已逐漸普及，其或爲評論、創作之關鍵詞語，或爲纂集文本的圖書標題。本文將以武林張琦的文本爲軸心，並參酌活躍於同時期江浙地區之孟稱舜、宋存標的相關作品，藉由不同論述的梳理，檢視「情種」作爲隱喻及概念之脈絡構成；並通過其歧義性，一方面分析其所關涉的文化基因，另一方面，也試圖開展明清文學及思想承續的多元線索。

關鍵詞：情種、隱喻、晚明文學、儒學、禪宗

本文於 102.01.19 收稿，102.06.18 審查通過。
＊佛光大學中國文學與應用學系助理教授。

臺灣大學學術期刊資料庫

Cultural Implications and Multiple Aspects of "*Qing-Zhong*" in the Late Ming Dynasty

Huang Sin-Yu*

Abstract

As a keyword of commentaries and creative writings or as the title of anthologies, the word *qing-zhong* [sentimental people] has been ubiquitous in the Late Ming Dynasty. This article uses different approaches to discuss *qing-zhong* as a metaphor and concept, scrutinizing writings of Zhang Qi of *Wu-Lin* [martial world] when examining works of Zhang's contemporaries, Meng Cheng-Shun in Zhejiang and Song Cun-Biao in Jiangsu. With the ambiguity of the word, the author analyzes the cultural elements it relates to, and attempts to make a contribution to the diversity of studies on literature and thought of the Ming and Qing Dynasties.

***Keywords*: *qing-zhong*, metaphor, late Ming literature, Confucianism, Zen**

* Assistant Professor, Department of Chinese Literature and Application, Fo Guang University.

臺灣大學學術期刊資料庫

晚明「情種」說之文化意涵及多重向度

黃　莘　瑜

引　　論

「開闢鴻蒙，誰爲情種？」《紅樓夢》第五回〈紅樓夢引子〉劈頭一問，雖如千古公案；[1] 然此問題意識之形成，未嘗不能往前追蹤躡跡。距離清初僅百年間，晚明「情種」一詞已漸普及，或爲評論、創作之關鍵詞語，或成纂集文本的圖書標題。新詞彙之流行，往往意味新概念的浮現；然而字面上的一致，卻不定趨向共同之意指。也因此，本文並未假設「情種」爲一固定概念；而是藉由不同論述的梳理，試圖展現內蘊其間、激盪於外的文化基因和活力。

且「情種」一方面和隱喻關係密切，恰好當代不論在哲學或語言學界，都將「隱喻」（metaphor）置於顯著的研究位置。就認知語言學的立場，隱喻不僅爲修辭的一環，更關乎思維與認知。即就其結構而言，「來源域」（source

1　《紅樓夢》第五回是全書總綱，其中以警幻仙子所呈十二支曲，暗喻書中主要女性的命運；而〈紅樓夢引子〉，又是十二支曲的總綱；〈引子〉開頭「開闢鴻蒙，誰爲情種？」更屬渾涵全曲的根本提問。併此問題爲何透過曲的形式提出？亦值得進一步深思。見清・曹雪芹（1715-1763 或 1724-1764）、高鶚（生卒年不詳）著，其庸等校注：《紅樓夢校注》（臺北：里仁書局，1984 年），第五回〈遊幻境指迷十二釵，飲仙醪曲演紅樓夢〉，頁 89-90。另，脂硯齋甲戌本側批「開闢鴻蒙，誰爲情種」曰：「非作者爲誰？余曰：亦非作者，乃石頭也。」朱一玄編：《紅樓夢資料彙編》（天津：南開大學出版社，2001 年），頁 161。

臺灣大學學術期刊資料庫

domain）和「目標域」（target domain）[2] 的對應，乃以人之切身經驗與知識爲基礎；相反來說，隱喻也會改變人對經驗的理解、概念的認知，甚至對世界的參與。[3] 換言之，隱喻不僅牽涉語言習慣，同時與其所反映的文化思維、人文活動也息息相關。哲學界對隱喻的研究，如法國詮釋學者利科（Paul Ricoeur，1913-2005）更由認識論推向存在眞理的討論，並因此就隱喻與形上學的關係，以及哲學與詩歌話語的區隔，和同爲法籍的德里達（Jacques Derrida，1930-2004）有過交鋒。本文雖與西方形上學無涉，但議論過程中，會綜各領域（哲學、修辭學、詩學、心理學等）來探討隱喻解釋的作法，將可以啓發「情種」解讀的視野。

另一方面，「情種」在晚明文本裏，又非隱喻所能囊括。同樣提供本文參考視角的，還有文化史學者對情感或情緒文化史（the cultural history of emotions）的開拓。相對於宏大的歷史敘述，情感與情緒議題不再淪爲無關宏旨、虛浮主觀的事件渣滓。[4] 而就明清文學史或更廣義的文化史來說，自晚明即逐漸成爲文化符碼，且依舊活躍於現代漢語的「情種」，無疑是涉及情感、情緒至爲關鍵的詞彙與概念。

本文討論此問題，將以武林張琦（字楚叔，號騷隱居士，生卒年不詳，約

---

2 此爲雷可夫（George Lakoff）和詹森（Mark Johnson）使用的術語，但未見其直接、清楚地界定。根據安可思的介紹，「概念隱喻連結兩個概念領域（conceptual domains）：來源域和目標域。一個概念領域是語意相關的本質、特性和功能之集合。來源域通常由具體概念（concrete concept）組成，例如金錢；而目標領域則牽涉到抽象概念（abstract concept），例如時間」。參蘇以文、畢永峨主編：《語言與認知》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2009 年），第 2 章「概念隱喻」（此章由安可思撰寫），頁 62。

3 參 George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980), pp. 139-146, 156-158. 及 George Lakoff, "The contemporary theory of metaphor," in *Metaphor and Thought*, edited by Andrew Ortony (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993), pp. 202-251。

4 參 Peter Burke, *What is Cultural History?* (Cambridge; Malden: Polity Press, 2008), pp. 110-112.

臺灣大學學術期刊資料庫

萬曆後期至崇禎年間）的文本爲軸心，並參酌活躍於同期江浙地區之會稽孟稱舜（字子塞，號臥雲子、花嶼仙史，約 1599-1684 後）、松江宋存標（字子建，號秋士，約 1601-1666）[5] 這兩位士人的相關作品，希望藉由檢視隱喻及概念之脈絡構成，析論晚明「情種」說之文化意涵及其多重向度。

一、情種與仁

（一）張琦「情種」說

前述三位所著文本中，論述層次最爲充實者，應屬吳曲整理人張琦。其有關「情種」之言說，見於《衡曲麈談》之〈塡詞訓〉及〈情癡寤言〉。[6]〈塡詞訓〉中所謂「古之亂天下者，必起於情種先壞，而慘刻不衷之厥興」，涉及整篇設問體裏，兩個互爲表裏的議題：（1）「曲」多因「情癖」而淪爲壯夫不屑的雕蟲小技，但此一評判恰當與否？（2）「鬚眉學士」倘如女子般幽怨傷懷，則其情感表現是否合宜？[7] 不管問題側重於文類或作者，這兩點其實都牽

5 李越深：〈松江府宋氏家族世系及文學成就概述〉，《浙江大學學報》（人文社會版）第 36 卷第 1 期（2006 年 1 月），頁 117-125；張文恆：〈宋存標、宋徵璧兄弟生卒年考〉，《韓山師範學院學報》第 29 卷第 5 期（2008 年 10 月），頁 29-33。

6 據《中國古典戲曲論著集成・衡曲麈談提要》，《衡曲麈談》通行的 5 種版本中，「《讀曲叢刊》本」、「《曲苑》本」、「《重訂曲苑》本」、「《增訂曲苑》本」完全一致，另有「《吳騷合編》附刻本」，則與前述 4 種稍有出入。見中國戲曲研究院編：《中國古典戲曲論著集成》（北京：中國戲劇出版社，1959 年），頁 265-266。

7 「客曰：『詞餘之興也，多以情癖。大抵皆深閨永巷春傷秋怨之語，豈鬚眉學士所宜有！況文辭之貴，期於渾涵。若夫雕心琢句、柔脆纖巧、披靡淫蕩，非鼓吹之盛事，曲固可廢也。』騷隱生曰：『嘻！子陋矣！尼山說《詩》，不廢鄭、衛；盛世采風，必及下里。古之亂天下者，必起於情種先壞，而慘刻不衷之厥興。使人而有情，則士愛其緣，女守其介，而天下治矣。』」明・張琦：《衡曲麈談・塡詞訓》，同前註，頁 267。

臺灣大學學術期刊資料庫

涉到「情感體制」（emotional regime）的運作。[8] 在中國文學批評史上，例如晚年的揚雄（53B.C.-18A.D.）和班固（32-92A.D.），其對屈原連帶著騷賦作品的評議，及部分理學家對作文是否害道的顧慮等，[9] 也都與此有關。張琦雖意圖辯白「曲」及「作曲之人」所遭受到的成見，但無心搖撼體制所倚仗的思想結構——亦即「情感」乃「修身」之事，而「平治天下」又以「修身」爲前提。甚至可以說，張氏仍然採取儒者一貫的治亂關懷爲其出發點。只是如此的論述框架裏，「有不忍人之心，斯有不忍人之政」，或以「惻隱之心」擴而充之，「足保四海」的經典言論，[10] 已重新敘述爲「情種」與治亂的關係；而「情種」在此，便與「仁」建立了某種意義上的相似性。

由是可知，張氏「情種」說是在「修身」前提下，揭示社會成見的侷限，從而反襯有情之人、抒情之曲對於群治的重要性。瞭解此一立場，便很清楚〈情癡寤言〉爲何會對道家「忘情」說加以反駁，以及最後仍以「修身」爲歸趨：

> 說者曰：「至人處靜不枯，處動不喧，居塵出塵，無縛無解，而且柳生其肘右，鳥巢其頂門，此亦冥忘沆寥之極矣；今乃以萍蹤浪跡，愁病銷磨，癡矣哉！」噫！彼之忘情割河而斬筏者，人之至焉者也。我非至人，第求其至於人。夫人，情種也；人而無情，不至於人矣，曷望其至人乎？情之爲物也，役耳目，易神理，忘晦明，廢饑寒，窮九州，越八荒，穿金石，動天地，率百物；生可以生，死可以死，死可以生，生可

[8] 威廉・雷迪（Reddy, William M.）指「情感體制」乃是「一套規範的情感，和用以表達並反覆灌輸它們的正式儀式、慣例和言說類型（emotives）；其並爲任何穩定政體所必需的支撐基礎」。（The set of normative emotions and the official rituals, practices, and emotives that express and inculcate them; a necessary underpinnig of any stable political regime.）Reddy, William M., *The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions* (NY: Cambridge University Press, 2001), p.129。

[9] 郭紹虞：《中國文學批評史》（臺北：文史哲出版社，1979 年），頁 55-57、353-355。

[10] 《孟子・公孫丑上》。宋・朱熹：《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996 年），頁 328-329。

臺灣大學學術期刊資料庫

以死，死又可以不死，生又可以忘生，遠遠近近，悠悠漾漾，杳弗知其所之。而處此者之無聊也，借詩書以閑攝之，筆墨磬瀉之，歌詠調暢之，按拍紆遲之，律呂鎮定之，俾飄颻者返其居，鬱沉者達其志，漸而濃郁者幾於淡，豈非宅神育性之術歟？[11]

將「曲」釋爲「宅神育性之術」，應非堂皇敷衍之詞。張琦堂弟，也是《吳騷集》的合編者張旭初（旭初當爲其字，名、號、生卒年皆不詳），自稱所以投入散曲之編訂，乃有感於其從兄坦露的一番言說。依其轉述，張琦既稱「曲」爲「青囊」、「藥石」，可藉以「破愁卻病」；且「曲」之「醫療」功效，又是針對「情祟」這類情感不得舒放，鬱結隱伏所致之疾[12]——此亦呼應前引「鬱沉」、「漸而濃郁」的心理癥候。故相較於〈塡詞訓〉所論，此處更偏重如何使「情」不因過度壓抑，以致構疾作祟的醫療觀念或技藝。易言之，「情種」與「修身」的關聯既通往「群治」，亦關乎個人對「情」的疏濬與調節。

此種「修身」型態，雖和宋明儒者進學涵養之路有別，但由「曲學」、「譜法」[13]以達「宅神育性之術」，亦兼有「問學」及「德性」的關切。謹守譜法、腔律不失，既爲張旭初的治曲態度，[14]張琦在戲曲鑑賞上，也對宮調方

[11] 明・張琦：《衡曲麈談・情癡寤言》，同註 6，頁 273。

[12] 〈跋〉：「大凡情之鬱而不伸者，則隱伏而爲祟，故昔人書空擊劍、痛飲歌騷，寄情於筆墨之中，寓言於花月之際，無非銷此壘塊。余向日《吳騷》之刻，端以此意。夫曲雖末技，精心研弄，亦能破愁卻病。則刪訂一役，不特爲詞壇良史、韻府功臣；即以當肘後青囊，奚不可之有？況以律調精嚴，宮商得所，俱堪爲後人藥石。而采風正樂，與夫扶衰起敝之苦心，亦庶幾乎近之。否則紙上精神，淹沒不傳，其不從而爲祟者幾何？」明・張琦：《吳騷合編》，《四部叢刊續編》（臺北：臺灣商務印書館，1976 年），集部 38，頁 19657。其中「肘後青囊」指醫書，參劉禹錫〈閑坐憶樂天以詩問酒熟未〉：「案頭開縹帙，肘後檢青囊。唯有達生理，應無治老方。減書存眼力，省事養心王。君酒何時熟？相攜入醉鄉。」見陶敏、陶紅雨校注：《劉禹錫全集編年校注》（長沙：嶽麓書社，2003 年），卷 10，頁 653。

[13] 同前註，〈吳騷合編小序〉，頁 19656。

[14] 張琦〈序〉：「是集也，余始博收之，今仲弟旭初嚴覈之。」張旭初〈跋〉：「倘有謂其憑臆去取，則《中州音韻》、《九宮詞譜》，諸書堪廢，而選者亦奚任其疚？」同註 12，頁 19656、19657。

臺灣大學學術期刊資料庫

面頗多斟酌。[15] 然而這不代表張氏把審訂音律，總是當作一門客觀知識來研究；更清楚地說，這種學問、技藝不僅是某種可掌握的美感形式，它還意味淑善自身的過程，亦即所謂「宅神育性」。「神」作爲思想史範疇，常與「形」並舉，不論主張「形神同源」或「形神二本」，[16] 基本上與「性」同屬人的內在層次。而人之內在作用或本質，爲何經由「曲」得以安頓、滋養？從張琦之說，當可合理推論：（1）「宅神育性」通於「情」之「閑攝」、「磬瀉」、「調暢」、「紆遲」、「鎮定」等；（2）「閑攝」、「磬瀉」、「調暢」、「紆遲」、「鎮定」等，又大致可分爲「流露無滯」、「牽引調節」兩部分；（3）「流露無滯」指的是文字音聲就「情」（「心」）而言，並非異質客體，兩者爲「表現」與「本源」間直接無僞的關係；（4）另一方面，「表現」經歷文明化的澄汰後，又可對「本源」有所「牽引調節」。

觀前述（2）至（4）點，基本上可謂遙承儒家傳統樂論之立場。[17] 但張氏除教化功能外，更突顯了基於自我養護的醫療觀點；另所藉「牽引調節」者，亦從先王制作的「雅頌之聲」，[18] 轉爲專家修訂之清麗小曲。且其更就「心」、「情」、「曲」三者關係，自文學藝術的立場，作了更細緻的詮釋。

---

15 例如雖盛讚《牡丹亭》「上薄風、騷，下奪屈、宋，可與實甫西廂交勝」，卻仍以「宮商半拗」爲憾。明・張琦：《衡曲麈談・作家偶評》，同註 6，頁 270。

16 參湯一介：〈佛道關於「生死」、「形神」問題的爭論〉，收錄於張岱年等著，苑淑婭等編：《中國觀念史》（鄭州：中州古籍出版社，2005 年），頁 451-472。

17 有關儒家樂論，參徐復觀：《中國藝術精神》（臺北：學生書局，1966 年），第 1 章「由音樂探索孔子的藝術世界」，頁 1-44。

18 《荀子・樂論》：「夫樂者，樂也，人情之所必不免也。……故人不能不樂，樂則不能無形，形而不爲道，則不能無亂。先王惡其亂也，故制雅頌之聲以道之，使其聲足以樂而不流，使其文足以辨而不諰，使其曲直、繁省、廉肉、節奏，足以感動人之善心，使夫邪汙之氣無由得接焉。」李滌生：《荀子集釋》（臺北：學生書局，1979 年），頁 455。

臺灣大學學術期刊資料庫

（二）「心」、「情」與「曲」三者的關聯

儒家樂論與禮論同爲「合情飾貌」[19]之事，兩者一弛一張共成天下文治。張琦一方面肯定藉由聲調節度，能將「情」導向文明雅馴的面向，所謂「按拍紆遲之，律呂鎭定之」是也。另一方面，卻又自相對角度，講究宮調譜法當以「自然」爲尚；[20]並將曲學根柢，歸諸具體靈動的人心：

> 然則按譜而作之，亦按譜而唱和之，期暢血氣心知之性，而發喜怒哀樂之常，斯已矣。況譜法之妙，專在平仄間究心，乃學之而陋焉者。僅如其字數逐句櫛比，而所以平仄之故卒置弗講，似此者，如土偶人，止還其頭面手足，而心靈變動毫弗之有，於譜悉當焉？[21]

其中「血氣心知」、「喜怒哀樂」云云，在概念上明顯襲自《禮記・樂記》。但〈樂記〉在「民有血氣心知之性，而無哀樂喜怒之常」句後，乃接「應感起物而動，然後心術形焉」。而張氏則很可能從「術，所由也」，[22]空間徑路的比喻得到啓發，並借《詩經》業已出現的「心曲」詞組，[23]進一步發展爲新說：「曲之爲義也，緣於心曲之微，蕩漾盤折而幽情躍然」。[24]「曲」本指「委曲之處」，[25]與「術」同爲傳達「心」之幽夐空間的隱喻；但「心曲」說

---

19 「合情飾貌者，禮樂之事也。」清・孫希旦撰，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，1990 年），頁 986-987。

20 「『然則譜可廢乎』？曰：『因其道而治之，適於自然，亦以無憾，何必不譜也？蓋九九者，天地自然之數也。律呂因此諧，腔調繇此出。譬如今日，此曲之腔唱爲彼曲，聽者笑之，謂其失於自然也。』」明・張琦：《衡曲麈談・曲譜辨》，同註 6，頁 272。

21 明・張琦：《衡曲麈談・曲譜辨》，同註 6，頁 272。

22 此爲漢代鄭玄對「心術」的箋注。見註 19，頁 998。

23 《詩・秦風・小戎》：「言念君子，溫其如玉。在其板屋，亂我心曲。」漢・鄭玄：《毛詩鄭箋》（臺北：新興書局，1993 年），頁 47。

24 同註 12，〈吳騷合編小序〉，頁 19655。

25 「亂我心曲」詩句下，鄭玄箋曰：「心曲，心之委曲也」，朱熹則釋「委曲」爲「委曲之處」。分別見註 23，頁 47；宋・朱熹：《詩集傳》（臺北：臺灣中華書局，1991 年），頁 75。

臺灣大學學術期刊資料庫

不再強調「心術」之「感物」部分，取而代之的，是對此徑路深隱、細緻之動態描摹：「動」由「外」返諸「內」，「心」之幽徑既爲「情」之振盪、流動提供空間；而「情」所流動的軌跡，則因「曲」之音聲，表顯爲蘊涵審美意味，宛妙曲折的姿態。

此一因革變化固然令人玩味，但本文更爲關注的是「心曲」和「情種」說的綰結。「心曲」一詞除見前引之〈吳騷合編小序〉，併見諸張氏《衡曲麈談・塡詞訓》。[26] 王璦玲嘗對〈塡詞訓〉相關文字，作了精要的提示，並因此注意兩者的聯繫。如其所概括的：「蓋正因『曲』乃『心之曲』，故肖其聲者，必肖其情；寫其態者，必合其事。戲曲中件件應以寫人之情事爲本，然後人心之精微，莫不皆可以條暢而極其變。而也正因爲如此，故張氏除了『心曲』之說外，又有『情種』之論。」[27] 但因其重在戲曲學之譜系研究，故焦點放在「主情論」之共通性上；[28] 至於「情種」本身的意涵，以及「心曲」和「情種」該如何聯繫，還留有補充說明的空間。

（三）以「種」喻「仁」的傳統

承前所論，「情種」在張琦的論述裏，與「仁」建立了某種意義上的相似性；而這種相似性，倘參照雷可夫（George Lakoff）和詹森（Mark Johnson）對於比較論（comparison theory）和客觀主義哲學（objectivist philosophy）

---

26 「心之精微，人不可知，靈竅隱深，忽忽欲動，名曰心曲。曲也者，達其心而爲言者也，思致貴於綿渺，辭語貴於迫切。長門之詠，宜於官樣而帶岑寂；香閨之語，宜於闇藏而饒綺麗。倚門嘲笑之聲，務求纖媚而顧盼生姿；學士騷人之賦，須期慷慨而嘯歌不俗。故詠春花勿牽秋月，吟朝雨莫涉夜潮。瑤臺、玉砌，要知雪部之套辭；芳草、輕烟，總是郊原之泛句。又如命題雜詠，而直道本色，則何取於寓言？觸物興懷，而雜景揣摹，則安在其即事！甚且士、女之吻無辨，睽合之意多乖，人情斷續而忽入俚言，筆致拗違而生吞成語，又曲之最病者也。」明・張琦：《衡曲麈談・塡詞訓》，同註 6，頁 267-268。

27 王璦玲：《晚明清初戲曲之審美構思與其藝術呈現》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005 年），壹、「晚明清初戲曲審美意識中情理觀之轉化及其意義」，頁 67。

28 簡而言之，即反撥道德說教，以人的情感主體爲創作核心。同前註，頁 67-69。

臺灣大學學術期刊資料庫

「譬喻僅能描述既成相似性」的反駁，則知其並非抽離思維、行動之語言事件，而是可藉由強調、淡化、隱藏某些經驗面向加以創造，並因此形成推論，引導人對事物的瞭解，甚至所處身之「眞實」（reality）的界定。[29] 換言之，倘使接受了「情種」與「仁」間的相似性，那麼對「人」或「人性」的界定，以及連帶牽涉的，人如何處世的問題，勢必得作出相應的推論。

因此「情種」說的提出，實際上關乎一種受爭議的文藝活動，爲何及如何經由隱喻，突顯與傳統價值體系相通，卻和現實體制、主流思潮扞格的新義。一方面「仁也者，人也」[30] 素爲士人熟習的經典文句；另一方面，和經典併爲一體的程朱注釋，同樣也深植人心。後者使「仁」在道德的超越性方面受到彰顯，也因此，具體經驗之「情」，在論述架構上便與之有所區隔。例如程頤（字正叔，世稱伊川先生，1033-1107）將「『惻隱』之心，仁之端也」[31] 解釋成「愛」，且「愛」不等同於「仁」：「愛自是情，仁自是性，豈可專以愛爲仁」？[32] 而朱熹（字元晦，一字仲晦，號晦庵，晚稱晦翁，又稱紫陽先生、考亭先生，1130-1200）亦將「仁」與「惻隱」，嚴格析分成「性」、「情」兩個層次來理解。[33] 就此而言，「情」既不能遽然等同爲「仁」，則將「仁」視爲「人」之究竟本質的概念，自與「人，情種也」的說法有別。尤其張琦所謂「情種」，乃上承《禮記・樂記》「性」、「情」概念尚未分化的「血氣心知之性」，此與理學重視道德主體的立場，顯非同屬一事。

然而僅就前述差異的部分來說，很容易將「情種」說的提出，簡化爲情、理二元抗立，以情代理的結果。反之如果我們將理學家以「種」喻「仁」的傳統納入考量，則會發現「性理」系統中之「仁」與「情」之間，並非只能以體用模式，就理論的層次來理解。

---

29 同註 3，頁 151-154、156-158。

30 《孟子・盡心》，同註 10，頁 516。

31 《孟子・公孫丑上》，同註 10，頁 328。

32 宋・程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》（北京：中華書局，2004 年），《河南程氏遺書》卷 18，頁 182。

33 《孟子集注・公孫丑上》，同註 10，頁 328-329。

臺灣大學學術期刊資料庫

北宋以降，儒者論「仁」便頻頻使用「種子」的譬喻；此類譬喻明顯跨越學說派別的分歧，成爲相異流派、不同時代共享的儒學話語。即就兩宋觀之，不論程頤、[34] 謝良佐（字顯道，世稱上蔡先生，1050-1120）[35] 或朱熹，他們以「種」喻「仁」的述說型態其實相當接近，都著重在「生」的意涵上。以朱釋《孟子》「仁，人心也」爲例：「仁者心之德。程子所謂心如穀種，仁則其生之性也。」[36] 又曰：「如穀種，桃仁、杏仁之類，種著便生，不是死物，所以名之曰『仁』，見得都是生意。」[37] 楊儒賓於〈理學的仁說：一種新生命哲學的誕生〉，提出儒家核心概念「仁」，自《論語》之後，再次因理學發展而產生重大變化。其主要內涵被定義爲「生」，「以生釋仁」也就成爲理學各派的共識。[38] 而將「仁」與「種」互訓，依其研究可知已非語言學「譬喻映射」（metaphorical mapping）理論 [39] 所能完整解釋：「『仁』既是道德界的語彙，也是自然界的語彙。作爲種子生機的仁如杏仁、桃仁與作爲道德生機的仁如惻隱之心之仁，被視爲同一種本質的分殊性展現。」[40]

易言之，以「種」喻「仁」，既不是語言裝飾，亦超出雷可夫和詹森從社會心理、認知構成的角度，所考察到的隱喻和眞實之關係；且借楊文的語彙來說，乃關涉融貫「道體」和「人心」的一套「生命哲學」。在這套「生命哲學」

34 「心譬如穀種，生之性便是仁也。」同註 32，頁 184。

35 「心者何也？仁是已。仁者何也？活者爲仁，死者爲不仁。……桃杏之核，可種而生者，謂之仁。言有生之意，推此仁可見矣。」《上蔡語錄》，清・黃百家纂輯，全祖望修定，何紹基等校刊：《足本宋元學案》（臺北：廣文書局，1979 年），頁 448。

36 《孟子集注・告子》。同註 10，頁 467。

37 宋・朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》（上海：上海古籍出版社，2002 年），第 14 冊，《朱子語類》，卷 6，頁 254。

38 楊儒賓：〈理學的仁說：一種新生命哲學的誕生〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 6 卷第 1 期（總第 11 期，2009 年 6 月），頁 29-63。

39 周世箴在 *Metaphors We Llive By* 的中譯導讀，對包括「譬喻映射」在內的基本概念和術語，附有相當清楚的解說。參其譯：《我們賴以生存的譬喻》（臺北：聯經出版事業公司，2006 年），頁 75-78。

40 同註 38，頁 45。

臺灣大學學術期刊資料庫

裏，其謂仁心和具體生命間「不是類比的關係」，[41] 應指不宜單從意義鄰近而相互對應的認知角度來論說；後文又說：「仁說既然已被提昇爲作爲本體的仁體，因此，『證仁』與『證本體』可視爲同一事件的不同表述。……至於在表述中，理學家是否誤用了不同範疇的詞彙，這自然是個可以討論的問題。」[42] 關於這個問題，利科之隱喻張力說，或可在某種程度上，提供參考的角度。

相對於將隱喻當作以詞語 B 替代詞語 A 的純粹修辭觀念，利科認爲眞正的隱喻，或者說「活的隱喻」（la métaphore vive），乃是「有意義的矛盾」，也就是通過「似非而是」的張力，藉由和詩歌一樣偏離日常指稱、懸置（而非廢止）字面意涵的方式，以達成語義的不斷更新。且不同於結構主義者視符號爲封閉系統的概念，利科試圖證明隱喻所帶來的語義更新，有助於向語言之外的世界開放，以拓展眞理的闡述。因爲隱喻通過「啓發性的虛構」，使海德格（Martin Heidegger）所謂在世存有（或譯爲存在於世，In-der-Welt-sein，Being-in-the-world，相對於可控制的客觀世界），得到重新描述與照明；換言之，前所未識的存在眞實，便因此得到提示和揭露。[43]

---

41 參註 38，頁 41。而楊文在接近結尾的部分，又針對「種子」說淵源於農業文明，故「道德」契合「自然」之創造的觀點作出釐清：「上述的解釋基本上是將『仁』字在道德界與自然界的用法視爲類比的關係，筆者不反對這樣的解釋，這種解釋也有個理路，只是此理路不完備而已。如果我們觀看理學家的仁說話語，尤其明代儒者如羅近溪、劉宗周等人所說，很容易發現他們的仁說與他們個人的心性經驗間有很深的關係。這兩者所以有關係，毋寧是相當自然的事，因爲理學家很難沒有證悟本體的關懷，他們的一生中通常也有證悟本體的經驗。」見同文，頁 57。

42 同註 38，頁 57。

43 參（法）保羅・利科著，汪家堂譯：《活的隱喻》（上海：上海譯文出版社，2004 年）；（法）保羅・利科著，嚴平譯：〈隱喻過程〉（此爲 *Biblical Hermeneutic* 裏的一章），收錄於劉小楓主編：《二十世紀西方宗教哲學文選》（上海：三聯書店，1991 年），頁 1053-1065；（法）保羅・利科著，曾譽銘譯：〈作爲認知、想像及情感的隱喻過程〉，《江海學刊》2005 年第 1 期，頁 22-27；汪家堂：〈隱喻詮釋學：修辭學與哲學的聯姻——從利科的隱喻理論談起〉，《哲學研究》2004 年第 9 期，頁 71-77；（美）哈利斯（Karsten Harries）著，汪家堂譯：〈隱喻的多重用法〉，《江海學刊》2006 年第 2 期，頁 21-24。

臺灣大學學術期刊資料庫

有關利科自海德格汲取靈感，又繼而分辨西方形上哲學與詩歌語言的部分，已非筆者所能深究，亦超出本文關注的範圍；但其「發明與發現不再相互對立，創造與揭示同時發生」[44]的說法，卻恰可借來描述以「種」喻「仁」的理學傳統。此類譬喻之綿延繼起，不宜理解爲「仁」受表達形式制約，而模塑爲固定的概念。因爲這些看來類似的言說，就理學家而言，都是他們各自體證的鮮活顯現。所以與其說理學家共享並繼承了相同的語彙，毋寧言「顯諸仁」[45]的存在眞實，不斷因譬喻而個別地湧現。

前舉之例雖集中於兩宋，[46]但迄至明、清，「仁」之譬喻依舊活躍。即以明代中葉泰州學者羅汝芳（字惟德，號近溪，1515-1588）對「仁」、「生」聯繫之詮說，更可看出「種」喻在「仁」說中的多元樣貌：

> 所謂樂者，竊意只是個快活而已。豈快活之外，復有所謂樂哉！生意活潑，了無滯礙，即是聖賢之所謂樂，卻是聖賢之所謂仁。蓋此仁字，其本源根柢於天地之大德，其脈絡分明於品彙之心元。……蓋人之出世，本由造物之生機。故人之爲生，自有天然之樂趣。故曰：仁者人也。此則明白開示學者以心體之眞，亦指引學者以入道之要。後世不省仁是人之胚胎，人是仁之萌蘖，生化渾融，純一無二，故只思於孔、顏樂處竭

44 《活的隱喻》，同前註，頁 339。

45 《周易・繫辭上》。宋・朱熹：《周易本義》，收錄於《周易二種》（臺北：大安出版社，1999 年），頁 238。

46 必須補充說明的是，取植物生命爲譬喻之來源域，非發軔自兩宋儒者，實可上溯先秦《孟子》心性情理未分的表述。如「五穀者，種之美者也；苟爲不熟，不如荑稗。夫仁亦在乎熟之而已矣」，乃以「種」喻「仁」；另如「牛山之木嘗美矣。以其郊於大國也，斧斤伐之，可以爲美乎？是其日夜之所息，雨露之所潤，非無萌蘖之生焉，牛羊又從而牧之，是以若彼濯濯也」，則是以樹木葉芽比喻仁義之心的存養。見《孟子・告子上》，同註 10，頁 471、463。近年學者亦嘗援引西方理論，從認知角度切入，分析孟子如何承接話語中的隱喻，重設推論框架，並引導對手置身抉擇處境，投入情感、感受的的論辯方法。參鄧育仁：〈隱喻與情理——孟學論辯放到西方哲學時〉，《清華學報》新 38 卷第 3 期（2008 年 9 月），頁 485-504。

臺灣大學學術期刊資料庫

力追尋，顧卻忘于自己身中討求著落。誠知仁本不遠，方識樂不假尋。[47]

引文雖未直接出現「穀種」、「核仁」等形象，但從「胚胎」與「萌蘖」（新芽）的互用，可知譬喻的「來源域」（植物生命）仍與前者無異。且「種」喻的表相雖稍改變，卻始終圍繞著「仁者人也」的命題。「人」究竟是什麼？經典所載簡要的一個「仁」字，理學家則由自身的心性體驗，貫通於自然生命據以成長、開展的種子意涵上；並且在這一層意思上，「人」呈顯了「天」之「生德」或「造物生機」。

就此脈絡來說，「仁」爲「人性」，亦即「天道」的顯現。因此「仁」不僅是人所共同，也是天、人互通的。羅汝芳據之而言「生化渾融，純一無二」，並進一步將「生意活潑，了無滯礙」綰結至「孔顏樂處」；就此確立「心體」、「道體」毫無否隔的境地。晚明劉宗周（字起東，號念臺，1578-1645）屢屢批判以「斷滅」爲「性種」，[48] 大抵亦承此意。但至清代中葉的戴震（字東原，1724-1777），則將理學以「種」喻「仁」的傳統，帶往另一個解釋方向。

---

47 清・黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》修訂本（北京：中華書局，2008 年），卷 34〈泰州學案三〉，頁 791。

48 如「第一要時時體認出天地萬物一體氣象，即遇惡人之見、橫逆之來，果能作如是觀否？彼固一體中人耳，纔有絲毫隔絕，便是斷滅『性種』」、「自聖學不明，學者每從形器起見，看得一身生死事極大。將天地萬物都置之膜外，此心生生之機，早已斷滅『種子』了」。同前註，卷 62〈蕺山學案〉，頁 1579、1982。除了自「萬物一體」、「生生」的角度，劉氏亦連結於「喜怒哀樂」與「七情」的討論：「心體本無動靜，性體亦無動靜，以未發爲性，已發爲情，尤屬後人附會。喜怒哀樂，人心之全體，自其所存者，謂之未發；自其形之外者，謂之已發。寂然之時，亦有未發已發；感通之時，亦有未發已發。中外一機，中和一理也。若徒以七情言，如笑啼怒罵之類，畢竟有喜時，有不喜時，有怒時，有不怒時，以是分配性情，勢不得不以斷滅者爲『性種』，而以紛然雜出者爲『情緣』，分明有動有靜矣。」同〈蕺山學案〉，頁 1535。另有關「情」在劉宗周學說之特殊涵義，李明輝嘗有周延的分析，參其著：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學研究》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008 年），第 5 章「劉蕺山思想中的『情』」，頁 169-212。

臺灣大學學術期刊資料庫

（四）戴震「種」喻與傳統之異同

戴氏既承襲了宋明理學自「生生之德」釋「仁」的觀點，卻非由創造的能動性，或生命間相互感通的角度，去談人之所以爲人的問題，及其與宇宙生命間一體的連繫。[49] 相反地，他是從萬物歧異處著眼，自氣類稟賦「不齊」[50] 的差別，解釋「人之異於禽獸」的原因，並進而思考社群安頓的問題。也就是爲了說明此一立場，有關種子的譬喻再度被提起：

> 試觀之桃與杏：取其核而種之，萌芽甲坼，根幹枝葉，爲華爲實，形色臭味，桃非杏也，杏非桃也，無一不可區別。由性之不同，是以然也。其性存乎核中之白（原注：即俗呼桃仁、杏仁者），形色臭味無一或闕也。凡植禾稼卉木，畜鳥獸蟲魚，皆務致知其性。知其性者，知其氣類之殊，乃能使之碩大蕃滋也。[51]

雖然同樣拿植物之「仁」作比喻，在此卻完全指向「性」、「類」的抽象概念，並不牽涉超越概念認知的層次。[52] 其舉「桃仁」、「杏仁」爲例，焦點不

---

[49] 「仁者，生生之德也；『民之質矣，日用飲食』，無非人道所以生生者。一人遂其生，推之而與天下共遂其生，仁也。……由其生生，有自然之條理，觀於條理之秩然有序，可以知禮矣；觀於條理之截然不可亂，可以知義矣。在天爲氣化之生生，在人爲其生生之心，是乃仁之爲德也；在天爲氣化推行之條理，在人爲其心知之通乎條理而不紊是乃智之爲德也。惟條理，是以生生；條理苟失，則生生之道絕。凡仁義對文及智仁對文，皆兼生生、條理而言之者也。」清・戴震撰，張岱年主編：《戴震全集》（合肥：黃山書社，1995 年），冊 6，《孟子字義疏證》，卷下，「仁義理智 2 條」，頁 205-206。

[50] 戴震釋「性」，屢次使用「不齊」的字眼，如「《大戴禮記》曰：『分於道謂之命，形於一謂之性。』『分於道』者，分於陰陽五行也；『一』言其分，則其限之於始，有偏全、厚薄、清濁、昏明之不齊，各隨其分而形於一，各成其性也。」同前註，卷下，「性 9 條」，頁 180。

[51] 同註 49，卷中，「性 9 條」，頁 190。

[52] 戴震論「才」與「性」的關係時，亦以種子爲喻，用法和前述引文相當接近，但只言「核中之白」，而全然未提「仁」字。同註 49，卷下，「才 3 條」，頁 196。

臺灣大學學術期刊資料庫

在「仁」連絡自然與道德之雙關隱喻，而在「桃」、「杏」爲不同品種的植物。既爲不同品種，則其「性」（氣類）殊別，惟有達此認知，才能知其所需而使其遂生。因此這段譬喻，倘說與道德之「仁」有關，則必經過「務知其性」的途徑，才能達至「仁」之「共遂其生」。且「仁」在戴氏的思想體系裏，僅是與「義」、「禮」、「智」並立且互補的德目，倘要作爲種種德目的根源，則有所不足，且亦無法彰顯人有別其它物種的特性。[53] 他和程朱一樣，支持孟子對告子「生之謂性」的辯難，但理由不在「天命之性」與「氣質之性」形上、形下的差異，[54] 更準確地說，就戴氏詮釋，孟子「矢口言之，無非血氣心知之性」，[55] 將「性」作「理」、「氣」的區分，只是宋儒的意見。

由於認定「性」不離形體生命的「血氣心知」，所以戴氏「修身」不取徑於「復性」，但講「血氣心知」之「養」。[56]「養」之標準在無「過」、「不及」，此其再三強調的「理」爲「條理」意；[57] 乃至從修身邁向天下平治，亦在「以我之情絜人之情，而無不得其平」[58] 的廣泛實現：

> 人生而後有「欲」，有「情」，有「知」，三者，血氣心知之自然也。給於「欲」者，聲色臭味也，而因有愛畏；發於「情」者，喜怒哀樂也，而因有慘舒；辨於「知」者，美醜是非也，而因有好惡。聲色臭味之「欲」，資以養其生；喜怒哀樂之「情」，感而接於物；美醜是非之「知」，極而通於天地鬼神。聲色臭味之愛畏以分，五行生剋爲之也；喜怒哀樂之慘舒以分，時遇順逆爲之也；美醜是非之好惡以分，志慮從

53 同註 49，卷下，「仁義理智 2 條」，頁 205；卷中，「性 9 條」，頁 181-182。
54 參朱熹釋告子「生之謂性」，《孟子集注・告子》，同註 10，頁 456、457。
55 同註 49，卷中，「性 9 條」，頁 185。
56 「試以人之形體與人之德性比而論之：形體始乎幼小，終乎長大；德性始乎蒙昧，終乎聖智。其形體之長大也，資於飲食之養，乃長日加益，非『復其初』；德性資於學問，進而聖智，非『復其初』明矣。」同註 49，卷上，「理 15 條」，頁 167。
57 同註 49，卷上，「理 15 條」，頁 151、153、154。
58 同註 49，卷上，「理 15 條」，頁 152。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 達爲之也。是皆成「性」然也。……惟有「欲」有「情」而又有「知」，然後「欲」得遂也，「情」得達也。天下之事，使「欲」之得遂，「情」之得達，斯已矣。[59]

就去「私」的立場而言，[60] 戴氏與他所批判的宋儒並無不同；但「達情遂欲」的主張，畢竟針對於情欲、義理判若彼此的觀點。他之所以力圖反駁，是因就「理」、「欲」二分的思維，既將「惡」的來源歸諸氣質情欲，則氣質情欲在士人的修養實踐中，便容易一概被誤解爲「天理」不容、應需去除的成份（雖則包括程朱在內的大多理學家，並不否定自然情欲，但採「發而中節」而非一概摒斥的修身態度）；且按「修己以安百姓」的邏輯，則士人又不免拿「治己」的嚴格標尺，衡準世情並用以「治人」，於是「舉凡民之饑寒愁怨、飲食男女、常情隱曲之感」，這些一般民眾基本的生存需求與感受，便往往遭到鄙薄和輕視。[61] 余英時謂戴學爲「儒家智識主義」（Confucian Intellectualism）的典型產物，[62] 易言之，其必以經典文獻的考訂研究爲判斷義理的根據。而戴氏從「血氣心知」出發，批駁宋儒的論理根據，正爲包含〈樂記〉在內的《禮記》篇章。[63]

當我們能夠瞭解宋明理學家「仁／種」的譬喻，乃是活生生之「仁／種」體驗的呈顯，而批判理學傳統的戴震，也是以種子爲喻，去挑戰延續幾世紀以來有關人性的看法；再回頭檢視張琦的言論，才更能從文化脈絡的角度切入，適切解讀晚明「情種」一詞的思想座標與其意義。

---

59 同註 49，卷下，「才 3 條」，頁 197。
60 同註 49，卷上，「理 15 條」，頁 160。
61 同註 49，卷下，「權 5 條」，頁 217。
62 余英時：《論戴震與章學誠》（臺北：東大圖書公司，1996 年），頁 19-36。
63 鄭吉雄：《戴東原思想詮釋的思想史探索》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2008 年），頁 100-101。

臺灣大學學術期刊資料庫

二、心曲與情種

（一）「情種」說與「種」喻的比較

先說張琦所謂「人，情種也」，和理學「仁／種」譬喻傳統的聯繫。不論「仁」或「情種」，都含攝於「修身」有關「治亂」，從「修身」可導向「平治天下」的論述框架。不僅如此，張琦雖謂「情種」而非「仁／種」，但兩者都試圖從根本處回應「人是 X」或「X 是人」的命題，亦即有關「人性」的看法。並且更重要的是，兩者都不只是藉由熟稔之「具體概念」（「種子」），去指涉較難理解的「抽象概念」（「人性」）；較恰當的說法是，譬喻本身即爲生存體驗的鮮活顯現。「種子」和「人性」當然都各有實指，「人性」卻可視若「種子」一般，是宇宙大化具體而微的存在；並此生生躍動，乃連結於譬喻者自身的親證。但理學家稱之爲「仁」，而張琦則名之「情種」。

但從張氏連繫「血氣心知之性」的觀點來說，則又和理學「仁」說保持距離。因爲理學家對「人性」基本上採取「天命之性」和「氣質之性」雙重互濟的詮說模式，依此模式，性理之「仁」和「情」或「血氣心知」雖不致抗立衝突，卻也各有分際，[64] 故需審愼限定部分前提，自「體」、「用」之論說形式加以繫聯。但在宋明儒者將心性體系及修養方式作精細分析前，比方《禮記・樂記》等儒典，則不純粹從道德角度考量，而將情感、情緒、欲求等與形體密切相關的生命活動和現象，也涵括在「人性」之內。張琦跨越主流觀點探求「人性」的作法，不僅罕見於明代學界；[65] 就筆者寓目之晚明曲論文獻，也極

64 參註 38，頁 43。

65 明代儒者雖常徵引《禮記・樂記》：「人生而靜，天之性也；感物而動，性之欲也」，來解說性情動靜等理學問題；但《明儒學案》中，僅見許孚遠（字孟中，號敬菴，1535-1596）論「格物」時，曾由「病根」的角度提到「血氣心知」四字：「人有血氣心知，便有聲色，種種交害，雖未至目前，而病根尚在。是物也，故必常在根上看到方寸地，灑灑不挂一塵，方是格物。」見同註 47，卷 41〈甘泉學案五〉，頁 973。前述引文併見於同卷〈論學書：與蔡見麓〉，頁 979，唯文字稍有出入。

臺灣大學學術期刊資料庫

少連繫於「血氣心知」的討論。[66] 其與戴震一爲文人一爲學者，雖志趣迥異，且遙隔二百年，卻都重提「血氣心知」之說，來彰顯儒家「人性」觀的「原始」立場。由此或可探詢：從晚明至清中葉，文學界和思想界是否存在某些共通的問題意識，及思索問題的文化基因？相關論述中，又有哪些前提、策略上的差異？這是本文暫時無法細究，卻值得進一步深思的議題。

張琦曾有「我非至人，第求其至於人」的言說；戴震之反宋儒，亦因不滿其將釋、道「無欲」論納入正統；且在儒家大纛的掩蔽下，「誤導」世道人心更形深遠。[67] 然相較於戴氏從「群」之「殊異性」，質問整套「天理」言說的企圖；[68] 張氏所以主張「血氣心知」之說，或將「血氣」和「情緣」並置，則是由無一例外，甚至無可抗拒的「普遍性」著眼：

> 人之有生也，眉宇現乎外，血氣注乎內，情緣煎乎中，豈惟兒女子，雖彼豪傑、通儒，豁達自負者，無所感則已，一涉此途，行且靡心就其維繫，誰能漠然而遊於滌溪之鄉哉？[69]

換言之，一如前文所言，倘使將「仁」或「性理」，代換爲「情種」或「血氣心知之性」，便會發現在思考形式上，張琦與理學傳統實有貼近之處；就問題意識而言，也都同樣在探詢人的共同「本質」是什麼。特別的是，張氏援引《禮記》有一重要目的，即欲證成「情種」和「心曲」的聯繫。

（二）「情種」和「心曲」的聯繫

「情種」和「心曲」如何聯繫？張琦一方面自「人」（以「血氣心知」爲

---

66 晚明曲家不乏言「情」，卻罕以「血氣心知之性」形容。如湯顯祖（字義仍，號海若、若士，別署清遠道人，1550-1616）〈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」，即純然是現象的描述。見明・湯顯祖著，徐朔方箋校：《湯顯祖全集》（北京：北京古籍出版社，1999 年），詩文卷 33，〈牡丹亭題詞〉，頁 1153。

67 同註 49，卷上，「理 15 條」，頁 160-161。

68 同註 63，頁 177-183。

69 明・張琦：《衡曲麈談・情癡寤言》，同註 6，頁 273。

臺灣大學學術期刊資料庫

「人性」）的角度，爭取「作曲者」及「曲」之合法地位；另一方面，卻也不廢「至人」的崇高境界——「忘情」。此觀念就文獻而言，固然來自道家的脈絡；[70] 但張氏所要面對的，已非《莊子》於「天」、「人」奧賾的深層思辨，[71] 而是三教合流趨勢下，社會有關情感、情緒、欲望等的規範以及教化之氛圍。

「曲」所以遭世人歧視，目爲「末技」，乃因被歸類爲邊緣族群的活動及產物。這個邊緣族群的構成，若非見識不廣、無以自寬的女子，則爲陷入愛戀、難以自拔的青年；總之，與正大君子、「豁達自負」之輩不應相涉。可是，一旦肯定「血氣心知之性」具有普遍性，「豪傑」、「通儒」和「兒女子」作爲「人」的本質並無差別，同爲「情種」，那麼「情癖」就不會僅是邊緣族群的「習性」或「毛病」，而是源於自然，帶有創造動能的生命現象。而此生命現象的展現，張琦即以「心曲」的概念來說明。依據前論，「心曲」乃使內心之「情」與外顯之「曲」的連續性獲得說解；而此一貫的基礎，則有賴「情種」之發明。進一步來說，「心曲」無疑是「曲」的現象描述，同時亦是「曲」合內外之道的詮釋；而「情種」既爲「心曲」提供本體論之根據，並也使其表顯爲音律唱詞進入人際活動後，能夠突破性情觀所構築的族群藩籬，取得「鬚眉學士」正視之理由。

從「情種」和「心曲」爲何、如何聯繫的問題，再次揭示文學藝術，絕不只是關涉符號形式的孤立美感結構。同樣是「情動於中而形於言」，[72] 詩歌的

---

70 「有人之形，無人之情」的「聖人」境界最早由莊子提出。見《莊子・德充符》。清・郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》（臺北：群玉堂出版公司，1991 年），頁 217。

71 莊子認爲應予蠲除的「人之情」，特指有傷「天和」的「是非」、「好惡」等。其謂「有人之形，故群於人；無人之情，故是非不得於身。眇乎小哉，所以屬於人也；謷乎大哉，獨成其天」，明顯就「天」、「人」脈絡而言。面對惠施「既謂之人，惡得無情」的質疑，莊子進而解釋：「是非吾所謂情也。吾所謂無情者，言人之不以好惡內傷其身，常因自然而不益生也。」故「無人之情」，實有較字面更深層的意涵。同前註，頁 217-222。

72 見〈毛詩序〉。郭紹虞編：《中國歷代文論選（上）》（臺北：華正書局，1991 年），頁 44。

臺灣大學學術期刊資料庫

書寫、學習、閱讀和評賞，既是士人風雅的表徵；爲何「曲」卻得經歷迂迴的解釋，才讓愛好者取下遮掩？顯而易見，有關情感、情緒、欲求的文化制約，乃是箇中樞紐。在此與其去評價這套樞紐的是非對錯，不如據以觀察它如何在人文活動中產生積極的作用。就以張琦爲例，因爲要替「曲」辯護，同時也來自他作爲曲壇中人的切身體會，所以提出了「情種」的隱喻，以及與此可相互支援之若干概念——像是「血氣心知之性」、「心曲」、「情祟」等。而這套理論，也必然對傳統性情觀有所回應與創新。

傳統性情觀，乃綰結從「修身」往外推擴到「平治天下」之整套道德實踐步驟。而張琦在論說策略上，雖亦步亦趨地遵循「修身」→「平治」的邏輯，但其所謂「修身」，乃關切「情種」如何順遂地開展的學問或技藝；換言之，是使沉鬱幽邃，亦得以呈顯爲富有生命力，卻非衝動粗暴之宛曲姿態（「心曲」）。如此既可避免「情祟」產生，亦得確保「情種不壞」。而「情種不壞」，正是通往禍亂不興、天下平治的前提。若按前文有關張琦理論的爬梳，則「宅神育性」更可視爲「情種」說的當然推衍；甚至「詩書閑攝」、「筆墨磬瀉」、「歌詠調暢」、「按拍紆遲」、「律呂鎮定」等「宅神育性之術」，也未嘗不能視爲促使「情種」成熟的後天工夫。瞭解到這一點，則「審美」和「修身」、「群治」的關係，應能獲得比較完整的詮釋。

（三）「情種」說在理論上的困境

然而張琦「情種」說，並非沒有理論上的困境。就理論內部來說，「修身」倘是配合音律之學，從「情祟」之預防療癒下工夫，自可銜接「心曲」之審美面向，成就一套有關於「曲」的「修身／審美」論述；然而他偏偏又以「修身」、「群治」之架構撐持，因此並不能迴避倫理上有關善、惡的判斷。

張琦對「人性」的看法，雖未如理學家服膺孟子「性善」論，卻賦予「情種」雷同的地位，不僅言「古之亂天下者，必起於情種先壞」，且據其所論，「情種」和「仁」也建立了某種意義上的相似性。然而「情種」既屬「血氣心知」，縱不具有惡之本質，也不保證絕對爲善。因此《禮記》在肯定「血氣心

臺灣大學學術期刊資料庫

知」的同時，也提出「物之感人無窮，而人之好惡無節」[73] 之警誡；反觀張氏則曰：「無所感則已，一涉此途〔曲〕，行且靡心就其維繫。」完全採取任憑縱弛的立場。那麼「情種」到底成就了自由創生的主體？抑或約束命運的縛繩？致此益發混淆，不免令人困惑。

但張琦並非忽略「惡」的存在，世間災禍如其「慘刻不衷」的描述，確實頗多來自眞情之闕然或失衡；只是他忽略了「行且靡心就其維繫」的特質，也可能導致「情」轉成操控機制、「曲」淪爲勢利之媒介。因此，是否確保「情種不壞」就能邁向群治？中間的連結顯然並不穩妥。即便擱置前述疑慮，其所持「修身」以至「平治」之邏輯，清初儒者業已提出質疑：是否純粹從心性修養就可通往天下平治？相對於此，戴震選擇繞開修身的進路，轉由治經入手，其論「血氣心知」，乃自覺於「私欲」和「群眾之欲」之分際：「遂己之欲者，廣之能遂人之欲；達己之情者，廣之能達人之情。道德之盛，使人之欲無不遂，人之情無不達，斯已矣。」[74] 這一層「以情絜情」的意思，是張氏稍稍觸及但未能講明的部分。但「以情絜情」的理想，同樣存在「欲」是否因多數（而且怎麼算多數）就足以成「理」的侷限。[75] 綜前所論，如何從情感、情緒、欲望的角度，去思考群體之和諧共存？不僅張琦，這恐怕是晚明以降，不同領域的士人多予關切，卻也難以根本解決的問題。

三、群、我與情種

（一）孟稱舜「情種」說

有「情」則「士愛其緣，女守其介，而天下治」的觀點，在同屬曲壇中人之孟稱舜筆下，更擴大爲創作之主軸。其「情正」說既爲學界熟知，和王思任

[73] 同註 19，頁 984。
[74] 同註 49，卷下，「才 3 條」，頁 197。
[75] 同註 63，頁 143-145。

臺灣大學學術期刊資料庫

（字季重、號謔庵，1572-1646）、張岱（字宗子、石公，號陶庵、蝶庵，1597-1679）、卓人月（字珂月，號蕊淵，1606-1636）劇論所共同導向的「性理化」趨勢，王瓊玲亦言之甚詳。[76] 筆者在此僅先對圍繞孟氏「情種」說之群治論述，承前所議，作進一步的補充與討論。

學界或稱晚明劇論「性理化」的趨勢爲「情欲道德化」，[77] 至少就孟氏「情種」說及其劇作之相關評點來看，恐怕有所不妥。先觀其〈節義嬌紅記題詞〉一文：

> 天下義夫節婦，所爲至死而不悔者，豈以是爲理所當然而爲之邪？篤于其性，發于其情，無意于世稱之，并有不知非笑之爲非笑者而然焉。自昔忠臣孝子，世不恆有，而義夫節婦時有之。即義夫猶不多見，而所稱節婦則十室之邑必有之。何者？性情所種，莫深于男女；而女子之情，則更無藉詩書理義之文以諷諭之，而不自知其所至，故所至者若此也。[78]

從「篤于其性，發于其情」的說法，知其未逾傳統性情論的範疇，故無關現代語脈下「情慾」、「道德」之界分。且孟氏雖不似張琦，跨越宋明直承《禮記》，但在肯定節義、性情一元（於理學家所通用的語言，則可謂「性」、「情」一元）之基本立場上，其實相當接近李贄（字宏甫，號卓吾、溫陵居士，1527-1602）「自然發於情性，則自然止乎禮義，非情性之外復有禮義可止」[79] 的概念。

而「性情所種，莫深于男女」，乃推論自「忠臣孝子，世不恆有，而義夫節婦時有之」。這種在倫理實踐上，視「節義」較「忠孝」更爲根本的說法，既非蹈空而發；但不論李贄〈夫婦論〉，或〈夫婦論〉所據《中庸》之「君子

---

76 同註 27，壹、「晚明清初戲曲審美意識中情理觀之轉化及其意義」，頁 79-83。

77 如郭英德即謂孟稱舜：「這種理在情中，情即是理，言情即事言理，情之至則理之至的主張，鮮明地表現了情欲道德化的思想趨向，昭示出由湯顯祖倡導的以情爲主、情理對立的人性觀念在明末發生深層的倒退。」郭英德：《明清傳奇史》（南京：江蘇古籍出版社，2001 年），頁 292。

78 見明・孟稱舜著，朱穎輝輯校：《孟稱舜集》（北京：中華書局，2005 年），頁 559。

79 明・李贄：《焚書》（北京：中華書局，2009 年），卷 3，〈讀律膚說〉，頁 132。

臺灣大學學術期刊資料庫

之道，肇端乎夫婦」，[80] 都未將男女結合，以「節義」這般強烈的道德字眼來規定其倫理內容。至於由此推衍，所謂「女子之情，則更無藉詩書理義之文以諷諭之」，與其說是對女性的推崇，毋寧說是禪宗或心學影響下，「道」與「學問」間緊張關係的延伸。換言之，在這種觀點下，女子因較男子「學問」淺，反倒更能彰顯「道」之原初樣貌。而什麼是「道」之原初樣貌？則又回到節義、性情一元的人性假設。

比較特別的是，孟氏之「情種」未必以複合名詞的形式出現；如前引文，「種」爲動詞，和「情」共同構成句子。在此句構之下，「情」之「栽植」併隱含「生長」之動態意涵，便與「種子」形成既歧異又相關的隱喻。[81] 爲方便理解，再以《節義鴛鴦塚嬌紅記》之內文爲例，將二種用法表示如下：

「情種」（複合名詞）	情「種」（動詞）
下場詩「烈嬌娘心擇多情種，俏飛紅妒阻眞歡寵」。（《節義鴛鴦塚嬌紅記》第 1 齣〈正名〉）[82] 「鸞交鳳偶，三生夙世魂不朽，石上言非謬。人圓鬼�eq，一樣做綢繆。辨取眞情種，眞須有，天長地久」。（《節義鴛鴦塚嬌紅記》第 50 齣〈仙圓〉）[83]	「奴家每想，古來才子佳人共諧姻眷，人生大幸，無過於斯。若乃紅顏失配，抱恨難言。所以聰俊女子，甯爲卓文君之自求良偶，無學李易安之終托匪材。至或兩情既愜，雖若吳紫玉趙素馨，身葬荒丘，情種來世，亦所不恨」。（第 4 齣〈晚繡〉）[84] 「〔飛紅〕歎介：小姐小姐，你雖獨種深情，我亦頗知佳趣。果然你要做鶯鶯，難道我做不得紅娘呵不成」？（《節義鴛鴦塚嬌紅記》第 7 齣〈和詩〉）[85]

[80] 同前註，卷 3，頁 90-91；《中庸章句》，同註 10，頁 29。

[81] 「栽植」與「種子」之相關隱喻，亦見於明代儒者的論述。如王守仁（1472-1529）〈與毛古庵憲副〉：「譬之種植，致良知者，是培其根本之生意而達之枝葉者也；體認天理者，是茂其枝葉之生意而求以復之根本者也。」見明・王守仁撰，吳光、董平、姚延福編校：《王陽明全集》（上海：上海古籍出版社，1992 年），頁 219。

[82] 同註 78，頁 104。

[83] 同註 78，頁 268。

[84] 同註 78，頁 112。

[85] 「小姐小姐，你雖獨種深情，我亦頗知佳趣。果然你要做鶯鶯，難道我做不得紅娘呵不成。」同註 78，頁 121。

臺灣大學學術期刊資料庫

由上表可知，兩種用法相輔相成：前者強調原初且理想的人性，後者則強化了這種性質一往而深、纏綿不已的驅力。《嬌紅記》第 10 齣〈擁爐〉中，嬌娘唱道：「往常時見人兀自羞，見了他呵，驀地心拖逗。白日黃昏，夢魂兒不離了人前後。」陳洪綬（字章侯，號老蓮，1598-1652）眉批曰：「妙在自家說不出、割不斷，正是情種。」[86] 其謂「自家說不出、割不斷」，恰恰包括「種」之「性質」與「趨力」兩層意思。且陳氏屢屢以「栽根」，評點劇中角色言行對於情節之推動；[87] 這和「情種」譬喻構成之「來源域」，及聚焦人、事發展之「動力因」（efficient cause）來說，正有不謀而合之處。

（二）「假道學」與「節義」

「栽根」若以名詞表現，則爲「根柢」。陳洪綬爲《嬌紅記》所作之序文，「情種」二字雖未直接出現，但「性情者，理義之根柢」的觀點，[88] 實可看作孟氏「節義」乃「性情深種」說的發揮。不但如此，陳氏更緊密連結「根柢」和「群治」兩者間的關係，理由一如張琦，乃將天下禍亂歸因於「情種先壞」：

> 苟夫性情無以相柢，則其于君臣、父子、兄弟、朋友、夫妻之間，殆亦泛泛乎若萍梗相值於江湖中爾；天下殘忍、刻薄、悖逆、乖睽之事，無不緣是而起。[89]

---

[86] 明・孟稱舜：《節義鴛鴦塚嬌紅記》，收錄於《古本戲曲叢刊》2 集第 7 函（上海：商務印書館，1955 年），第 10 齣〈擁爐〉，頁 11。

[87] 如第 3 齣〈會嬌〉，王嬌娘父母謂外甥申純：「要配好鴛鴦，則除他人材呵，得似你才郎樣」，眉批：「也便哉根」；同齣申純、嬌娘初見，兩相偷覷，相互搭唱段眉批：「深情一往，到底不得不死，也便栽根」；又於婢女飛紅旁觀暗想：「多管他佳人才子，都一般兒風流情況。一個待眉傳雁字過瀟湘，一個待眼送魚書到洛陽」，眉批「妒處也栽根」；又於第 4 齣〈晚繡〉開頭嬌娘獨白，眉批：「小窗喁喁，絮的絕似。嬌之情、紅之妒，皆于此栽根」。同前註，第 3 齣〈會嬌〉，頁 6、8、9；第 4 齣〈晚繡〉，頁 10。

[88] 同註 78，〈節義鴛鴦塚嬌紅記序〉，頁 617。

[89] 同註 78，〈節義鴛鴦塚嬌紅記序〉，頁 617。

臺灣大學學術期刊資料庫

但陳洪綬相較於張琦以至孟稱舜，言說對象更爲明確；易言之，是爲針砭不具「眞情至性」，卻徒仗「理義」欺世的「假道學」而發。[90] 其借《史記・申韓列傳》，指出殘忍、刻薄等，未嘗不會假「道德」之名以行。[91] 就此應可推論，孟氏所以會從「無藉詩書理義之文」的角度贊許「女子之情」，除了思想史的因素外，應還牽涉士人階層濫用「道德」之皮相的惡習。由此切入進行社會觀察和批判，則又和戴震對於「理」的省思，有可對照之處。

鄭吉雄指出戴氏義理之學的一個重要面向，「是東原認爲『情欲』問題的癥結根本不在『欲』字，而是在『理』字。『欲』的確如理學家所講的那樣，隨時會成爲危害人間道德律的元凶；但『欲』之所以危險，恰好因爲它可以化身成『天理』而肆行無礙」，[92] 準確道出當「理」變成無可置疑的唯一價值，且社會缺乏「以欲當理」的機制，則各種具優勢者便容易據之掩飾私欲，輔以堂皇言說，讓弱者無可辯駁地順從。然而不論孟、陳，他們雖有意藉戲劇、劇說，反撥道德學問和倫理實踐間的嚴重分裂，卻沒能進一步省思「節義」所涉及之意識型態和社會結構的大問題。孟氏〈題詞〉雖稱：「傳中所載王嬌、申生事，殆有類狂童淫女所爲；而予題之『節義』，以兩人皆從一而終，至于沒身而不悔」，[93] 但劇中申生不僅本爲青樓常客，並得名妓鍾愛；即便戀上嬌娘，還每每與其侍女調情。[94] 是故「從一而終」，實際只王嬌一人而已。

如此失衡之「節義」，與「假道學」不啻五十步笑百步耳；又「節義」根植之「情種」，若推及兒女之外的倫理關係，未免造成固執專主，造成對情感

90 「或曰：是某某者，皆道學之士所共推爲賢者也，且其人亦既讀書知理義矣，何至行同于狗彘若此？余曰：嗚呼！若人非不知理義之患也，惟知有理義而貌之以欺世，而其眞情至性與人異，故自墜于非人之類而不知也。」同註 78，〈節義鴛鴦塚嬌紅記序〉，頁 617。

91 「太史公推申韓之禍本于道德，其意亦猶是也。」同註 78，〈節義鴛鴦塚嬌紅記序〉，頁 617。

92 同註 63，頁 140-141。

93 同註 78，頁 559。

94 同註 78，《節義鴛鴦塚嬌紅記》，第 23 齣〈妓飲〉，頁 167-171；第 20 齣〈斷袖〉，頁 160；第 28 齣〈詬紅〉，頁 186-188。

臺灣大學學術期刊資料庫

依附者犧牲效忠的危機。[95] 就此批判角度，復覽馬權奇爲孟氏《二胥記》所作題詞：「天下忠孝節義之事，何一非情之所爲？故天下之大忠孝人，必天下之大有情人也」，便益見這類文學思想，不斷企圖說服讀者：「情」不僅是私領域，也應是公領域的核心價值。然將「私情」、「公義」視若同源同質的侷限，直到二十世紀初的中國，依舊混沌不清。[96]

（三）「我輩」的意識

再回到張琦「情種」說。倘使移除「曲」和「天下治亂」的連結，應較能避免自陷泥淖的困境；事實上，從張氏對「我輩」知音渴求的自白，[97] 也正提示了「情種」說朝向另一個方向發展的可能：「心曲」審美與聲氣相求之群體意識的結合。他在〈情癡寤言〉裏所持「我非至人，第求其至於人」及「人，情種也」的立場，乃夾敘於「忘情」之「至人」與「人而無情，不至於人」之間。這和《世說新語・傷逝》載王戎（字浚沖，234-305）所云：「聖人忘情，最下不及情，情之所鍾，正在我輩」，[98] 都是以「情」爲標準，將「人」

[95] 如《醒世恆言》第 35 卷〈徐老僕義憤成家〉，入話稱：「犬馬猶然知戀主，況於列在生人」，並將父子、君臣與主僕的關係相提並論，讚許「能爲義僕是良民」、「盛衰無改節」的忠義，即爲結合情感依附與節義概念的明顯例子。見明・馮夢龍著：《醒世恆言》，收錄於魏同賢主編：《馮夢龍全集》（南京：江蘇古籍出版社，1993 年），第 4 冊，頁 772。

[96] 參林郁沁著，郭汎徹譯：〈公德或私仇——1930 年代中國「情」的國族政治〉，收錄於黃克武、張哲嘉主編：《公與私：近代中國個體與群體之重建》（臺北：中央研究院近代史研究所，2000 年），頁 223-253。

[97] 「余于情識淡然矣，挾一眞率有情之侶與俱，不勝其嚮往也。間一拂情，又不能違心以就世法，人亦多笑之，弗顧也，自率其情以矣。世路之間，有疑吾情者，緣之艱也，吾無庸彊其信斯情者，我輩亦能癡焉。但問一腔熱血，所當酬者幾人耳？信乎意氣之感也，卒然中之，形影皆憐；靜焉思之，夢魂亦淚。鍾情也，夫傷心也，夫此其所以癡也。如是以爲情，而情止矣，如是之情以爲歌詠聲音，而歌詠聲音止矣。」明・張琦：《衡曲麈談・情癡寤言》，同註 6，頁 273-274。

[98] 南朝宋・劉義慶著，徐震堮校箋：《世說新語校箋》（臺北：文史哲出版社，1989 年），頁 349。

臺灣大學學術期刊資料庫

的境界看待爲三個層次。並且由陳繼儒（字仲醇，號眉公、麋公，1558-1639）、許當世（生平不詳）爲《吳騷初集》、《吳騷二集》所作序文，也可看出張琦同輩士人，未嘗不是從這個角度來解讀。即以陳氏爲例，其曰：

> 我輩鍾情，豈同槁木？故竅發於靈，而響呈其籟，代不乏矣。漢以「歌」，唐以「詩」，宋以「詞」，迨勝國而宣於「曲」，迄今盛焉。總之以風雅爲宗，而錦心慧口，相伯仲也。[99]

此稱「我輩鍾情」，可謂聚焦並強調了張琦「我輩」和晉人言說的連結。而這樣的詮釋方向，等於把「人，情種」中的「人」，從張氏所欲訴諸的普遍人性，導向「我輩」之特定群體的性情。

更值得注意的是，陳繼儒將「我輩」之祖，歸諸屈平；而「吳『騷』」之名，亦緣此而來。[100] 許當世復延伸陳氏之說，獨推屈騷之「怨」爲情眞之最，進一步限定「情種」的意涵：

> 夫人莫情眞，情莫怨眞。……所云：「情之所鍾，政〔正〕在我輩」，三閭大夫其人也，大夫其有情癡也哉！太史公謂其作《離騷》：「蓋從怨生也」，有味其言之也。雖然，大夫騷於楚；楚有騷，我吳亦有騷。《吳騷》，廣楚騷者也。……繇怨而歡，歡復致怨者，人間世聚散之常也。總之，怨其情種也。[101]

張旭初在《吳騷三集》序文，也重述了跨越時間、地域的「我輩」概念：「凡幽人志士，不平而喜爲古言辭者，人非楚，而楚其辭。」[102] 然而一班文士，

[99] 同註 12，頁 19658。

[100] 「夫世間一切色相，儔有能離情者乎？顧情一耳，正用之爲忠憤、爲激烈、爲幽宛；而抑之爲憂思、爲不平、爲枯稿〔槁〕憔悴。至於纚纚一腔，難以自已，遂暢之爲詩歌、爲騷賦，而風雅與三閭諸篇，竝重於世。昔史遷之傳三閭也，悲其值而大其志，謂足以兼『國風』、『小雅』；而班固氏亦美之曰『弘博麗雅』，爲詞賦宗。此皆窺見平情而深乎其味者。然情寧獨平哉？……南國謳唫，不減江皐諷咏；三吳丰韻，類延晉代風流。詞本於騷，而地別於楚，故因弁其騷曰吳嗟。」同註 12，頁 19658。

[101] 同註 12，頁 19658-19659。

[102] 同註 12，頁 19659。

臺灣大學學術期刊資料庫

爲何會選擇祧續屈子、祖武楚騷，對不平激烈之怨情多所致意？從許當世改寫《世說新語》王恭（字孝伯，？-398）名句的態度，或可一探究竟。許氏云：「王孝魚有知，當又以痛飲酒，熟讀前、後兩《吳騷》爲快矣。」[103] 依此可知，他們眼中的屈騷，不僅遙承太史公，同時也涵納了魏晉名士的視野；並謂「吳騷」爲「屈騷」之苗裔，則無疑將「我輩」，置身於「怨其情種」的文化或文學譜系。

四、歷史、宗教與情種

（一）「情種」作爲書名

以「怨」指涉「情種」，實際上已將「情種」的譬喻性質，代換爲詞彙的抽象概念。「情」既特指某種情感、情緒及其相關的文化現象；而有關氣質特徵的類屬意涵，亦取代了「種子」的生命象徵。並且雷同的界義，並不限於對「吳騷」的解釋，此由陳繼儒所撰之另篇書序便可證明：

> 余小友秋士素有雋才，醉歌黃鶴，笑指青霞，風氣日上，足散人懷矣。騷屑諸吟，霏霏如珠玉屑，架學區中，飛才甸外，自當不受俗眼相白耳。顧高樓懷怨，結眉表色，長門下泣，破粉成痕；秋士有情，亦何以消此恨也！《情種》一編，一語入情，萬劫不死。……秋士家海上，與三神山相近。他日臥百尺樓頭，挂瓢於樹，仰視飛雲，吹玉尺八，爲白雪之歌，墨光射斗，然後合掌向維摩居士，請爲秋士下一轉語。[104]

《情種》作者宋存標既與陳氏同籍松江，亦爲明清之際文名顯赫之宋氏家族成

[103] 同註 12，頁 19659。《世說新語・任誕》之原文爲：「王孝伯曰：名士不必須奇才，但使常得無事，痛飲酒，熟讀《離騷》，便可稱名士。」同註 98，頁 410。

[104] 明・宋存標：《情種》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》（北京：書目文獻出版社，1988 年），子部雜家類第 65 冊，頁 731-732。

臺灣大學學術期刊資料庫

員。[105] 當時幾社士人和雲間詞人多有交疊，宋存標亦爲其中之一。[106] 雖然如此，不代表《情種》一書便彬彬可觀。相較於張琦「崙錄麗情散曲，惟幽期歡會、惜別傷離之詞，得以與選」的原則，[107] 此書的編纂可謂體例紊亂、內容雜沓。但也因其極難歸類，格外讓人好奇以「情種」作爲書名的原由。宋存標之題文既屬戲作，[108] 而書中又屢屢引用陳繼儒語，也因此，陳序的參考價值便益形重要。

序文一方面揄揚宋氏才學，另一方面所謂「高樓懷怨，結眉表色，長門下泣，破粉成痕」，明顯襲用了梁簡文帝蕭綱（字世纘，503-551）〈答新渝侯論詩書〉的成句。在這封信裏，蕭綱稱新渝侯蕭暎所爲宮體，皆「性情卓絕，新致英奇」之作；而「高樓懷怨」等四句便是讚賞其詩，已摹得女子情態之神髓。[109] 但宋氏既非紅粉，則此處自有超越性別的意涵。換言之，斯編之作，至少在陳繼儒眼裏，乃寓有通於閨閣，幽怨難遣的恨意。

《情種》所錄文類十分龐雜，固無法在文化身分上，像「吳騷」般單純對應「屈騷」的傳統。那麼此「恨」當作何解？或者說怨恨這類情緒，爲何與「情種」產生銜接？又是置於什麼脈絡，始見其文化意義？要回答以上問題並不容易，因「情種」雖是總攬全書的標題，卻鮮少出現於內文。惟有藉鳳毛麟角之例，我們才得以從上下文，試著作更細膩地解讀：

惟才士有情，惟情人無賴。無賴者，情之祖也。李師師若不遇美成（周

105 當代對於松江宋氏家族的研究，陳寅恪考證柳如是交游時已加措意，相關文獻可參陳氏：《柳如是別傳》（北京：三聯書店，2001 年），頁 75-77。近年朱麗霞著：《清代松江府望族及其文學研究》（上海：上海世紀、上海古籍出版社，2006 年），其中第 2、3 章專門介紹宋氏家族之文學成就，見頁 91-228。

106 同註 5，李越深：〈松江幾社與雲間詞派〉，頁 145。

107 同註 12，頁 19665。

108 除本文引用之《北京圖書館古籍珍本叢刊》的版本，尚見於《四庫未收書輯刊第參輯》（北京：北京出版社，2000 年），冊 28。前者未見宋存標本人所寫「序」、「跋」或「凡例」；後者則於陳繼儒序文後，錄有宋氏題文，見是書頁 662。

109 清・嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，《全梁文》卷 11，收錄於《續修四庫全書》（上海：上海古籍出版社，2002 年），集部總集類，冊 1607，頁 180。

臺灣學術期刊資料庫

> 邦彥），而遇道君（宋徽宗），則師師猶未得爲情種也。然師師而遇玄宗，爲青蓮捧硯，風流跌蕩，當不減海棠欲睡時。其視陳嬌如，蔑如矣。師師之色，不減太眞；美成之遇，不若青蓮。拈酸如道君，眞酸子也。北轅之慘，有自來矣。[110]

此處「無賴」意即「無可奈何」，但與《世說新語・任誕》「桓子野每聞清歌，輒喚『奈何』。謝公聞之曰：『子野可謂一往有深情』」[111] 迥異。東晉桓伊（字叔夏，小字子野）的深情，源自個人與樂音冥契盤桓，奈何卻剎那即逝的美感經驗；宋存標則關注歷史現實中，偶然且不可違逆的人生際遇。因此，不同於「情種」說多與先天「人性」結合的取向，宋氏則認爲「情種」並非天生渾成，卻是命運激蕩的結果。其書《情種》之名，當由此而來。

（二）「情種」與遭際

或者說，正因遇上無可奈何的遭際，才促成某些人成爲「情種」。併在《情種》卷 1，宋氏亦將「無可奈何」獨立成項，下列「李廣不封侯」、「垓下歌」、「昭君和戎」、「馬嵬坡」等，[112] 其中「垓下歌」尤須留意。猶如「屈原」已成特定群體凝聚「我輩」意識的象徵，[113]「項羽」之於宋氏，也絕對堪稱「無賴者，情之祖」的重要代表人物。不僅《情種》屢屢載錄有關項羽的事跡和評述，[114] 在宋存標另部著作《史疑》，更予其無與倫比的崇高地位：

---

[110] 同註 104，卷 2，頁 759。

[111] 同註 98，頁 406。

[112] 同註 104，卷 1，頁 750。

[113] 宋存標亦重視屈騷，但與陳繼儒等論述的焦點不同，其乃由經典形成的歷史因素著眼：「讀《離騷》而三嘆，非悲其不得乎君也，悲其不得乎《詩》也。或者謂壯而多致，漂蕩幻乎而無歸，南風于是乎不正矣。然則齊之夸、陳之蕩、唐之嗇、鄭衛之淫靡，聖人猶收之《三百篇》，而獨苛於悲憤流連之屈大夫？必不其然！獨惜其後孔子而作耳。」同註 104，卷 1，頁 760。

[114] 如《情種》卷 2「傷心中快事」、「虞姬不愧項王」、「漢王狗不如項王馬」等項，同註 104，卷 1，頁 755。

臺灣大學學術期刊資料庫

惟項羽，我不知其變化矣。……沉船破釜，諸將皆從壁上觀，呼聲震天，莫敢仰視，以爲「天神」也；鴻門置酒，赦沛公，壯樊噲，以爲「仁人」也；殺秦降王子嬰，燒秦宮室，爲天下報仇，以爲「義主」也；立壇而盟，封諸將，王天下，以爲西楚霸王也；身經七十餘戰，未嘗敗北，一旦而天亡我，以爲天之孽子也，悲歌慷慨，泣數行，悲數闋，以爲「詩人」也；左虞姬，右騅馬，可奈何，奈若何，以爲「有情癡」也；楚地皆降，獨魯不下，守禮義，爲主死節，以爲「學道人」也。……舜目重瞳子，項羽亦重瞳子，我不知其所變化矣。[115]

其推尊項羽而貶抑劉邦的鮮明立場，雖引來四庫館臣的嗤鄙；[116] 但與宋氏家族多位成員俱存厚誼的陳子龍（字人中，更字臥子，號大樽，1608-1647），倒是相當肯定《史疑》一書，並序之曰：「使世之讀史者，能如子建之善疑，而又能發之于書，則信志之士，猶或得當于一人，而無無聊之歎。」[117]「無聊」同於「無賴」，若合宋、陳兩人說法，則受時勢所激、無可奈何之「情種」，未必只能在荒天蕪地間寂寥消逝。宋氏成就雖遠遜首列項羽於「本紀」的司馬遷，但觀《史疑》自序：「正欲與深心有識之士商確〔榷〕古今，使古人生面不致爲俗儒抹殺」，[118] 則其志願，亦無非史遷「同明相照，同類相求」、「意有所鬱結，不得通其道，故述往事，思來者」[119] 之意。

---

115 明・宋存標：《秋士史疑》（據南開大學圖書館藏明崇禎二年君子堂刻本影印），《四庫全書存目叢書》，史部史評類，冊 288（臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996 年），頁 512。

116「是編取《三傳》、《國策》、《史記》、《漢書》及諸雜史，摘其事跡而論列之。如以項羽爲智士仁人，以漢高帝爲木偶之類，殊嫌乖謬。措語尤多輕佻。卷首題陳繼儒選定，則習氣所染，由來者漸矣。」同前註，頁 706。

117 同註 115，頁 500。

118 同註 115，頁 504。

119 引文分別出自《史記・伯夷列傳》、《漢書・司馬遷傳》引〈報任安書〉。見漢・司馬遷著，（日）瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》（臺北：文史哲出版社，1997 年），頁 827；漢・班固撰，唐・顏師古注，清・王先謙補注：《漢書補注》（臺北：藝文印書館，1996 年），頁 1257。

臺灣大學學術期刊資料庫

又歷史撰述與淑世意圖洵爲一體之兩面。編纂於崇禎年間，以「經世致用」爲宗旨，史料價值倍受現今學界關注的《皇明經世文編》，不僅主要編纂者陳子龍、宋徵璧（原名存楠，字尚木，1602？-1672？），[120] 分別爲宋存標的好友及胞弟，觀徵璧〈凡例〉所列編務伊始的士人名單，亦見「家伯氏子建存標」的記載。[121] 不可諱言，《情種》一書的確龐雜蕪冗。但閱讀時倘將宋氏及其交游之歷史意識及現世關懷考量在內，則應更能理解，茲編所錄爲何不止兒女情事；宋氏又爲何不嫌細瑣，要將大量素材綴集條列，甚至加上評述。而不會只把它當作多所抄襲、缺乏新意的小說或傳記來看待了。[122]

就宋氏立場，「情種」幽怨難遣的恨意，一方面冀盼於歷史長流中，能獲知音映照以相慰藉；[123] 另一方面，卻又矛盾地銷融了歷史的實存。《史疑》自序既有追躡史遷之意，但文末筆鋒逆轉，竟將歷史撰述歸諸「夢中語耳」；[124] 此與《情種》壓軸終卷，多錄禪言偈語 [125] 的作法如出一轍，並也旁證後者的安排不容小覷。陳繼儒所謂「合掌向維摩居士，請爲秋士下一轉語」，殆沿此而說。雖則《情種》所收偈語大多未臻高明，但已足以提醒我們，「情種」與宗教並非毫無干係。

---

[120] 同註 5，頁 120。

[121] 明・陳子龍等撰：《皇明經世文編》，《續修四庫全書》，集部總集類，冊 1655，頁 54。

[122] 如朱麗霞言《情種》「不僅未能說明『資料來源』，而且甚至改頭換面，并將行文中出現的作者原名改爲宋子本人，原作者署名的按語，改爲『居士』。因而，往往給讀者造成這些傳記的作者就是宋存標本人的假象」，同註 105，第 3 章第 4 節，頁 218。

[123] 此處「歷史」乃泛稱，故可包括異代相傳的文學，如「讀魏武〈短歌行〉使人悲，〈善哉行〉使人喜，〈蒿里行〉使人怨，〈龜雖壽〉使人快，〈秋胡行〉使人懼，〈觀滄海〉使人壯。偶爾爲此，亦復欣然。寄語陳思，無嗟命薄，無愁大難。子字即我字，子心即我心，知子心千古而下有一人知矣，可無恨矣」。同註 104，卷 7，頁 833。

[124] 同註 115，頁 505。

[125] 同註 104，卷 8，頁 843-853。

臺灣大學學術期刊資料庫

（三）從禪門觀點到三教合流之通俗倫理

不待禪悅之風披靡，禪門內部傳法偈頌的詮釋發展，原就存在「情種」之相關譬喻；且就時間來說，甚至先於理學「仁／種」論的流行：

> 第一祖達摩和尚頌曰：吾大來唐國，傳教救名清，一花開五葉，結果自然成。第二祖惠可和尚頌曰：本來緣有地，從地種花生，當本願無地，花從何處生。第三祖僧璨和尚頌曰：花種雖因地，地上種化生，花種無性生，於地亦無生。第四祖道信和尚頌曰：花種有生性，因地種花生，先緣不和合，一切盡無生。第五祖弘忍和尚頌曰：有情來下種，無情花即生，無情又無種，心地亦無生。第六祖惠能和尚頌曰：心地含情種，法雨即花生，自吾花情種，菩提果自成。能大師言，汝等聽，吾作二頌，取達摩和尚頌意，汝迷人依此頌修行，必當見性。第一頌曰：心地邪花放，五葉逐根隨，共造無明葉，見被葉風吹。第二頌曰：心地正花放，五葉逐根隨，共修般若慧，當來佛菩提。[126]

晚明「情種」說之意涵及使用，與此固有極大差距，但所述「成佛種子」和「有情眾生」間的複雜繫連，卻仍留下影響的痕跡。[127] 丁福保（字仲祐，號疇隱居士，1874-1952）引《華嚴經》釋「有情來下種」：「下佛種子於眾生

---

[126] 唐・法海：《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，《大正新脩大藏經》（臺北：新文豐書局影印本，1988 年），冊 48，頁 344。

[127] 附帶一提的是，「種喻」不僅存在於佛教和理學傳統，道教亦嘗以「眞種子」比喻內丹修煉；並且這些來源不同的譬喻，在明代頗見相互交涉的印記。例如湛若水（字元明，號甘泉，1466-1560）論學時，就曾引用北宋張伯端（字平叔，號紫陽，987-1082）《悟眞篇》裏的歌訣：「孚先問：『戒愼不睹，恐懼不聞，敬也，所謂必有事焉者也。勿助勿忘，是調停平等之法，敬之方也。譬之內丹焉，不覩不聞，其丹也，戒愼恐懼，以火養丹也，勿助勿忘，所謂文武火候，然否？』先生曰：『此段看得極好，須要知所謂其所不睹、其所不聞者何物事？此即道家所謂眞種子也。故其詩云：鼎內若無眞種子，如將水火煮空鐺。試看吾儒，眞種子安在？尋得見時，便好下文武火也。勉之！勉之！』」同註 47，卷 37〈甘泉學案一〉，頁 891。

臺灣哲學學術期刊資料庫

田，生此覺芽，是故能令佛寶不斷」；[128] 依此注解，則此句當讀若「下種於有情」：「種」是成佛之種，「有情」爲有情識者，亦即「眾生」的別稱。而弘忍傳法頌後半「無情又無種，心地亦無生」，恰好與惠能（638-713）圓寂前所傳偈頌「無情無佛種」相互輝映。參丁福保引《頓悟入道要門論》的解說：「講華嚴座主問：禪師信無情是佛否？師曰：不信。若無情是佛者，活人應不如死人」，[129] 可知人雖因情識繫縛，而在生死流中受諸苦迫；但也由於情識的假合與作用，故能接收、思維、體證覺悟之法，使原本導致苦迫的因緣，轉化成趨向自由、開顯眞實的助力。前述引文最後，惠能所以要用兩首偈頌，分別從花葉（與「業」雙關）負向和正向發展，呈現相對角度下，種種情識作用匯集、滋長之「心」，及其所成之世界，原因也在於此。

而孟稱舜《張玉娘閨房三清鸚鵡墓貞文記》，雖是以佛教故事的架構，重新敘述地方上有關張玉娘未嫁殉夫的歷史傳聞，[130] 但佛門不落邊見的觀照角度，卻爲「表揚幽貞，風勵末俗」[131] 的教化目標所取代。以至劇中「情種」和「佛種」，竟是在嚴格限制人物之「情」，及扭曲禪宗思想的狀況下，才在末齣收尾，牽強達成「凡有知識，皆有情性。具有情性，皆可成佛」、「佛法都因世有情」，[132] 這種表面呼應禪宗偈頌的關聯。

但《貞文記》的劇情，並非從開頭便如此無趣。孟氏甚至讓未降人間之善才、龍女，提出幾項很有意思的問題。爲便參考，權將原本穿插於第 2 齣〈情降〉的戲文，依序羅列爲 A、B、C 三段：

---

[128] 唐・法海撰，清・丁福保箋註：《六祖壇經箋註》（臺北：文津出版社，1990 年），〈行由品〉，頁 83。

[129] 同前註，〈付囑品〉，頁 250。

[130] 「俗傳沈生、玉娘爲大士侍者化身，當在座前，調弄鸚鵡，情所偶感，遂墜凡間，故歿而致鸚鵡俱死之異。此事有無，予不能辨，顧予聞之，古今異人，其生也必有自來：有從精靈來者，有從列宿來者，有從仙佛來者。若玉娘者，其必爲再來人無疑耳。」同註 78，〈張玉娘閨房三清鸚鵡墓貞文記題詞〉，頁 561-562。另參同書〈貞文祠記〉，頁 563-564。

[131] 同註 78，〈張玉娘閨房三清鸚鵡墓貞文記題詞〉，頁 562。

[132] 同註 78，《張玉娘閨房三清鸚鵡墓貞文記》，第 35 齣〈情圓〉，頁 530、532。

臺灣大學學術期刊資料庫

A（生）弟子請問菩薩：「世間只有草木無知，其餘有知，即含情性，可不道蜂蝶亦知春信到，紛紛飛舞鬧花枝？」復唱：「難道這人呵，反俱是鐵石心兒，能斷絕人天諸想？」

B（旦）弟子請問菩薩：「世間不特有知識的俱有情性，即花草雲物，亦非無情。可不道天若有情天亦老，月如無恨月長圓？」接著應和善才唱詞：「難道這人呵，反都是鐵石心兒，能斷絕人天諸想？」

C（生、旦同合掌介）弟子輩還有一言：「人雖聖賢，同此性情。就如菩薩立願，造普濟群生，不願成佛。只此一念，亦屬情種，怎教某等能斷絕諸想？」[133]

這一系列提問，雖涉及中國佛學史和思想史上之既存議題，可惜的是，孟氏卻未能藉多角敘事，布局線索以堆疊高潮。僅各於 A、B 後，讓菩薩作出「情」應「無」應「斷」的教條式答覆，不僅失焦，並緊接於 C，又突然在「情分邪正」的前提下，武斷告知「忘情」、「情正（貞）」同爲一事——「忘情」既非前述之無情、斷情，而是「一人之外，不知有他」；「情正（貞）」則指「果情所種，上天下地，知有一人」。[134] 於是善才和龍女，在菩薩指示下，「一個化爲貞男，一個化爲貞女」，[135] 成爲凡塵中的沈佺和張玉娘。這兩個「名爲夫婦，會面實稀。一切形容，原歸想像」[136] 的主角，單憑幼時兩家父母所訂的婚約，便對彼此「想像」不已；當沈佺病歿，未經愛戀的玉娘竟旋即赴死，甚至號稱「閨房三清」的兩位侍女和鸚鵡，也隨主同殉。[137] 這樣的結局，不可謂不慘烈。但作者僅以「世間萬情皆幻」的話頭輕描帶過，用抽離存

133 同註 78，《張玉娘閨房三清鸚鵡墓貞文記》，第 2 齣〈情降〉，頁 394-395。

134 同註 78，《張玉娘閨房三清鸚鵡墓貞文記》，第 2 齣〈情降〉，頁 394-395。

135 「情分邪正，即辨有無。太上忘情，其次多情，最下不及情。我看世間做夫婦的，同衾異心，生死背負。既作張家之妻，旋爲李氏之婦。只緣情少，造此孽端。果情所種，上天下地，知有一人。一人之外，不知有他。雖謂忘情，亦何不可？」同註 78，《張玉娘閨房三清鸚鵡墓貞文記》，第 2 齣〈情降〉，頁 395。

136 同註 78，《張玉娘閨房三清鸚鵡墓貞文記》，第 26 齣〈哭墓〉，頁 493。

137 同註 78，《張玉娘閨房三清鸚鵡墓貞文記》，第 32 齣〈情斷〉、33 齣〈同殉〉，頁 513-521。

臺灣大學學術期刊資料庫

在感的方式界定「貞」；另一方面，卻又將「死」賦予「浩氣貞心萬古垂」的至高價值。換言之，除了「貞」，世間並無眞實（「貞」既爲「多情」的表現，爲何獨獨「非幻」，卻不見說明）；而其成就途徑，就是爲單一對象（具有強烈排他性）無條件地犧牲。以此「爲世上多情人立一榜樣」，[138] 亦即孟氏對「情種」修成「正果」的解釋。

由前可知，所謂「凡有知識，皆有情性。具有情性，皆可成佛」，縱使貌似禪門「情種」之相關譬喻；但實際上，「情」已由廣泛的「有情」、「情識」，代換爲「貞」的狹義概念，並在此條件下，才得以返回末齣下場詩所謂的「眞如性」。[139] 進而言之，《貞文記》雖套用了佛教故事的框架、禪宗傳法的話語，意旨所趨，實仍延續《嬌紅記》對倫理秩序的關切；[140] 且「貞」、「忠」並舉，將「眞情種」（「果情所種」）推向公領域論述的企圖，則尤較《嬌紅》爲甚。[141] 只是「情種」在這部戲裏，既指向「尾生抱柱」般的「貞」，亦往往和「魔」、「幻」結合。[142] 而從陳箴言、呂王師、俞而介、

138 「世間萬情」、「浩氣」句皆見同註 78，《張玉娘閨房三清鸚鵡墓貞文記》，第 34 齣〈立祠〉，頁 525。「爲世上」句見第 2 齣〈情降〉，頁 395；又第 12 齣〈籤卜〉亦曰「爲天下癡情人立一榜樣」，頁 432。

139 同註 78，《張玉娘閨房三清鸚鵡墓貞文記》，第 35 齣〈情圓〉，頁 532。

140 在第 14 齣〈死要〉，更是藉由籤語，明言張玉娘與嬌娘、申生「事體相同」。同註 78，《張玉娘閨房三清鸚鵡墓貞文記》，頁 439。

141 例如「忠臣不事二君，烈女不更二夫」、「男忠女節兩相同」、「憑忠勇，效堅貞。女和男，一般心事對蒼穹」。同註 78，《張玉娘閨房三清鸚鵡墓貞文記》，第 9 齣〈求凰〉，頁 396；第 19 齣〈閨酹〉，頁 460。又此一問題，論者往往涉及《貞文記》的撰寫時間。據〈題詞〉，其作於明崇禎十六年（1643）；徐朔方則考訂爲清順治十三年（1656）或稍後。相關論辯，可參徐永明：〈女詩人孟蘊和戲曲作家孟稱舜〉，《浙江大學學報》（人文社會科學版）第 37 卷第 5 期（2007 年 9 月），頁 161-168；黃仕忠：〈孟稱舜《貞文記》傳奇的創作時間及其它〉，《浙江大學學報》（人文社會科學版）第 39 卷 1 期，2009 年 1 月，頁 76-84。但筆者以爲，崇禎十六年和順治十三年在時間上相距不遠，雖則明、清異代，但不必排除劇旨上的延續性。

142 如「情多自古易成魔，斷魔還在種情多」、「浪說多情種，枉稱美俊才」。同註 78，《張玉娘閨房三清鸚鵡墓貞文記》，第 2 齣〈情降〉，頁 396；第 35 齣〈情圓〉，頁 530。

臺灣大學學術期刊資料庫

王毓蘭等人對《貞文記》的評語，如「情到極處，便是忘情。和合三教，妙義盡洩」、[143]「男子忠勇，女子貞節，兩情相許，正氣勃勃如生」，[144]也多少顯示在當時士人眼中，孟氏所言毫不突兀——雖則「無情無佛種」，已然嫁接爲鞏固通俗倫理的意義。

五、結　論

經由前文分析，得知晚明逐漸流行的「情種」一詞，不論所涉脈絡，或意涵運作的方式，都呈現相當複雜的狀況。首先，當其作爲曲論、曲文中的「隱喻」，往往攸關生命本眞的表述，及審美活動、道德秩序之根源性的想像：

	來　源　域	目　　標　　域
張　琦	種子	情：作爲普遍本質之「血氣心知」、「喜怒哀樂」，既是曲藝「所以平仄之故」，也是避免慘刻禍亂、不當歧視的根源
孟稱舜（陳洪綬）	種子／種（植）	情：貞烈義行之根源／牢固的驅力

不論張、孟，隱喻在其文本之共通處爲：「來源域」均是植物蘊藏生命力的種子，「目標域」則都指向人自然而內在的本質。但同取「種子」爲喻，前者重在生機之調和流暢；後者則強調先天趨力之徑直牢固。且不僅「來源域」同中有異，「目標域」也是如此。有關人的內在本質，張氏從通儒、豪傑無異深閨女子、曲壇文士，皆有情而能感的角度，支持「情」可融貫身心修養、藝術活動和群我關係的論述。孟、陳兩人則著眼貞烈義行之根柢，以「貞」、「義」畫定「情」之範圍，卻鮮少實存經驗的鋪陳。因此，就隱喻的型態而論，晚明「情種」說既可能貼近理學譬喻的形式，但以「血氣心知」爲內涵，強調生命

[143] 明・孟稱舜：《張玉娘閨房三清鸚鵡墓貞文記上》，收錄於《古本戲曲叢刊》2 集第 7 函，〈情降〉，頁 5。

[144] 明・孟稱舜：《張玉娘閨房三清鸚鵡墓貞文記下》，同前註，〈閨酹〉，頁 1。

臺灣大學學術期刊資料庫

躍動感通的存在感受；也可能置入宗教語境，卻將細膩之情識觀照，替代爲反智的堅牢執念。易言之，張琦試圖從人性之實然，思考審美之所由及道德之應然；孟稱舜則將社會認可之角色典型，賦予超越性的解釋，並以此規範人性之實然。

其次，除了隱喻用法，「情『種』」還涉及「種類」分殊的概念。許當世、宋存標和陳繼儒等以「種」爲說，既非關「人性」的認識，也和戴震區隔理學之用意、作法不同。「種」既非「種子」，與「類」更無隱喻結構的關連：

	來 源 域	目 標 域
程頤等	種子（側重桃、杏皆有之）	仁之生生
戴 震	種子（側重桃、杏各不同）	物「類」各有其「性」

	複 詞	相 關 概 念
許當世	情種	幽怨、恨意、我輩
宋存標、陳繼儒	情種	歷史上無可奈何的情癡之人（及相關物、事）

「情種」在此，庶幾懷有特殊情感、才調之群體的類聚。許當世所謂「怨其情種」，是從「吳騷」對「屈騷」之繼承而言，故牽涉文化或文學譜系的認同問題。用許氏及其它《吳騷集》序文作者，如陳繼儒、張旭初等的話來說，亦即對於「我輩」的肯定。換言之，「情種」既與「情之所鍾，正在我輩」形成互訓，並和特定情感現象（「怨」）、書寫族群密切連繫。而此互訓、連繫，又是針對張琦「至人」、「人」、「不至於人」三層論說的詮解；但「人，『情種』」與「怨其『情種』」，隱喻的作用已代換爲「類」的概念。至於陳繼儒爲宋存標《情種》所作序文，雖也強調「情」之怨恨成分，但因文脈不同，「類」之內容也見差異。結合宋氏所述，知其指向遭遇無奈，卻事蹟可誌的歷

臺灣大學學術期刊資料庫

史中人。而歷史記述是否足以消融飲恨？禪言偈語的收錄，應已披露箇中困頓。

再來值得留意的是，當「情種」以隱喻型態呈現時，幾乎都預設了從「人性」推演至「天下治」的間架；換言之，往往可見由「情種」開展出「秩序」的期待。[145] 而「情種」說的提出，不止隱喻型態，又每每從正面詮解「癡」、「怨」等情感現象，且伴隨有關女子（未必指生理性別，也包含社會對女子習性的刻板認識），及無聊才士的大量言說。這些言說所構築的世界，顯然和典謨鴻猷相去甚遠。然「情種」未可簡化爲某一類人的代稱，雖曾出現族群的討論；也不僅意味譜系的建構，因爲「我輩」的意識，並未抵銷普遍人性的設定、群治倫紀之盼求。從相對角度來說，倘使對普遍人性的設定，及群治倫紀的盼求，會與邊緣、非主流、志意未伸的個體或族群產生干連，那麼構成歧視、忽略、失落……的標準、理據和評價，便有可能受到諦觀和省思。

晚明「情種」說多少都在反撥以「情」爲癖、爲惡、爲頹靡、爲非關緊要的「情感體制」，當然也突顯了其所波及的族群和人文活動。但因各說焦點不同、脈絡有別，所以對「情感體制」的省察和認識，及「情種」爲何、如何值得受到正視，乃至言說本身的侷限，都可能相去懸殊。

像是張琦曲論裏「情種」的隱喻，即蘊藏個體何以能藉由「情種」→「心曲」↔文化形式之「曲」的連續歷程，從沉鬱、狂暴等「情祟」狀態，調暢爲優容舒展，進而消弭歧視、潤澤世界的深層關懷。然此傾向於「以情絜情」的藝術進路，若要推擴至「天下平治」，顯然猶有許多尚待詮說的空間。相較於以同情共感、審美修身爲基礎，孟稱舜等則彰顯道德學問與倫理實踐間的溝塹。只是特定條件下的「節義」既爲「情種」所驅使，以死明志又被當作「節義」的極致；於是無關教養，甚至未經情事即能殉節的女子，便因此受到高度矜式。

[145] 馮夢龍〈情史序〉：「倒卻情種子，天地亦渾沌」，則從反面表明此意。見明・馮夢龍：《情史》，收錄於《馮夢龍全集》（南京：江蘇古籍出版社，1993 年），冊 7，頁 2。

臺灣大學學術期刊資料庫

綜上所論，回顧《紅樓夢》第五回所云：「開闢鴻蒙，誰爲『情種』？」或許可以說，倘將文本書寫視若「開闢鴻蒙」，那麼「情種」所在的脈絡，必然指涉造立世界的文化語境。郭玉雯等學者，嘗試從魏晉、明清思想，去探索《紅樓夢》裏「情」的觀念及表現，[146] 即已肯定曹雪芹的創作意識並非孤峰獨流。今若將晚明「情種」說納入參酌，則晚明清初文學思想的承續性，應當愈形昭顯。且如前所論，這種承續必然是複雜的。

另外，與《紅樓夢》時代相近的《聊齋誌異》、《儒林外史》等，大旨雖非言情，也不乏以「情種」形容「多情」或「多情之人」的例子。[147] 只是「情種」在此，似已漸失晚明論說的歧義性和隱喻活力，而轉爲可收編至詞典、趨向固定解義的詞彙。這樣的詞彙雖然接近現今多數人的用法和認知，但原初多元且耐人尋思的意義型態，也同時隱沒在熟用的話語裏了。

惟有撥開具固定意涵且熟悉的話語，我們才得以看見，儒家經典、宋明理學和禪宗話語，怎麼滋養了「情種」的樣貌與內涵；屈原、司馬遷及魏晉名士，又爲何繫連於晚明的文本裏；尤其「情種」所涉有關人性、倫理的議題，更是如何糾葛、擺盪於藝術審美、社會機制、群我關係、歷史意識和宗教思維之間。盛在詞彙容器裏的時代喁語，涵義不同，未必適合給予統一、清晰的文化定位；但音聲之紛紜交響，恰好也延伸出傾聽、回應的多度空間。如同克利弗茲・紀爾茲（Clifford Geertz）所言：「觀念形成的歷史……是個模糊而不

146 參郭玉雯：《紅樓夢淵源論：從神話到明清思想》（臺北：國立臺灣大學出版中心，2006 年），第 4 章「《紅樓夢》與魏晉名士思想」、第 7 章「《紅樓夢》中的情欲與禮教——《紅樓夢》與明清思想」，頁 149-195、325-379。

147 如《聊齋誌異》引異史氏曰：「父癡於情，子遂幾爲情死。所謂『情種』，其王孫之謂與？不有善夢之父，何生離魂之子哉！」又如《儒林外史》裏，杜愼卿欲於梨園中求知己，季葦蕭不以爲然，對曰：「比如要在梨園中求，便是愛女色的要於青樓中求一個『情種』，豈不大錯？這是要相遇于心腹之間，相感於形骸之外，方是天下第一等人！」以上各見清・蒲松齡：《聊齋誌異》（臺北：里仁書局，1991 年），卷 12〈寄生〉，頁 1644；清・吳敬梓：《儒林外史》（臺北：華正書局，1986 年），第 30 回〈愛少俊訪友神樂觀，逞風流高會莫愁湖〉，頁 296。

臺灣大學學術期刊資料庫

穩定的過程……是一件持續進行的事業，既沒有明確規則也沒有系統性的計畫。只有在你不知道接下來該說什麼，於是即興的轉往另一個織物的另一個補丁時，才能得到結論。」[148] 而本文所作的，即在展開那個「模糊而不穩定」，卻如梭推進、引發盤詰的過程。

（責任校對：傅凱瑄）

引用書目

一、傳統文獻

漢・司馬遷著，（日）瀧川龜太郎考證：《史記會注考證》，臺北：文史哲出版社，1997 年。

漢・班固撰，唐・顏師古注，清・王先謙補注：《漢書補注》，臺北：藝文印書館，1996 年。

漢・鄭玄：《毛詩鄭箋》，臺北：新興書局，1993 年。

南朝宋・劉義慶著，徐震堮校箋：《世說新語校箋》，臺北：文史哲出版社，1989 年。

唐・法海撰，清・丁福保箋註：《六祖壇經箋註》，臺北：文津出版社，1990 年。

唐・法海撰：《南宗頓教最上大乘摩訶般若波羅蜜六祖惠能大師於韶州大梵寺施法壇經》，《大正新脩大藏經》冊 48，臺北：新文豐書局影印本，1988 年。

宋・朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編：《朱子全書》，上海：上海古籍出版社，2002 年。

[148] （美）克利弗茲・紀爾茲（Clifford Geertz）：《後事實追尋：兩個國家、四個十年、一位人類學家》（臺北：群學出版公司，2009 年），第 3 章「文化」，頁 82。

臺灣大學學術期刊資料庫

宋・朱熹：《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996 年。

宋・朱熹撰：《周易本義》，收錄於《周易二種》，臺北：大安出版社，1999 年。

宋・朱熹撰：《詩集傳》，臺北：臺灣中華書局，1991 年。

宋・程顥、程頤著，王孝魚點校：《二程集》，北京：中華書局，2004 年。

明・王守仁撰，吳光、董平、姚延福編校：《王陽明全集》，上海：上海古籍出版社，1992 年。

＊明・宋存標著：《情種》，《北京圖書館古籍珍本叢刊》，北京：書目文獻出版社，1988 年，子部雜家類第 65 冊。

明・宋存標撰：《秋士史疑》，《四庫全書存目叢書》，史部史評類，冊 288，臺南：莊嚴文化事業有限公司，1996 年，南開大學圖書館藏明崇禎 2 年君子堂刻本影印。

明・李贄著：《焚書》，北京：中華書局，2009 年。

＊明・孟稱舜著，朱穎輝輯校：《孟稱舜集》，北京：中華書局，2005 年。

明・孟稱舜著：《張玉娘閨房三清鸚鵡墓貞文記上》，收錄於《古本戲曲叢刊》2 集第 7 函，上海：商務印書館，1955 年。

明・孟稱舜著：《節義鴛鴦塚嬌紅記》，收錄於《古本戲曲叢刊》2 集第 7 函，上海：商務印書館，1955 年。

＊明・張琦著：《衡曲麈談》，收錄於中國戲曲研究院編：《中國古典戲曲論著集成》，北京：中國戲劇出版社，1959 年。

＊明・張琦著：《吳騷合編》，《四部叢刊續編》，臺北：臺灣商務印書館，1976 年。

明・陳子龍等撰：《皇明經世文編》，《續修四庫全書》，上海：上海古籍，2002 年，集部總集類，冊 1655。

明・湯顯祖著，徐朔方箋校：《湯顯祖全集》，北京：北京古籍出版社，1999 年。

臺灣大學學術期刊資料庫

明・馮夢龍著：《情史》，收錄於《馮夢龍全集》冊 7，南京：江蘇古籍出版社，1993 年。

明・馮夢龍著：《醒世恆言》，收錄於魏同賢主編：《馮夢龍全集》，南京：江蘇古籍出版社，1993 年。

清・吳敬梓著：《儒林外史》，臺北：華正書局，1986 年。

清・孫希旦著，沈嘯寰、王星賢點校：《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，1990 年。

清・郭慶藩編，王孝魚整理：《莊子集釋》，臺北：群玉堂出版公司，1991 年。

*清・曹雪芹、高鶚著，其庸等校注：《紅樓夢校注》，臺北：里仁書局，1984 年。

*清・黃宗羲著，沈芝盈點校：《明儒學案》修訂本，北京：中華書局，2008 年。

清・黃百家纂輯，全祖望修定，何紹基等校刊：《足本宋元學案》，臺北：廣文書局，1979 年。

清・蒲松齡著：《聊齋誌異》，臺北：里仁書局，1991 年。

清・嚴可均輯：《全上古三代秦漢三國六朝文》，收錄於《續修四庫全書》，上海：上海古籍出版社，2002 年，集部總集類，冊 1607。

*清・戴震著，張岱年主編：《戴震全集》，合肥：黃山書社，1995 年。

二、近人論著

王璦玲著：《晚明清初戲曲之審美構思與其藝術呈現》，臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005 年。

中國戲曲研究院編：《中國古典戲曲論著集成》，北京：中國戲劇出版社，1959 年。

朱一玄編：《紅樓夢資料彙編》，天津：南開大學出版社，2001 年。

汪家堂著：〈隱喻詮釋學：修辭學與哲學的聯姻——從利科的隱喻理論談

臺灣大學學術期刊資料庫

起〉，《哲學研究》2004 年第 9 期，頁 71-77。

李明輝著：《四端與七情：關於道德情感的比較哲學研究》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2008 年。

李越深著：〈松江府宋氏家族世系及文學成就概述〉，《浙江大學學報》（人文社會版）第 36 卷第 1 期（2006 年 1 月），頁 117-125。

李滌生著：《荀子集釋》，臺北：學生書局，1979 年。

余英時著：《論戴震與章學誠》，臺北：東大圖書公司，1996 年。

周世箴譯：《我們賴以生存的譬喻》，臺北：聯經出版事業公司，2006 年。

徐復觀著：《中國藝術精神》，臺北：學生書局，1966 年。

＊郭玉雯著：《紅樓夢淵源論：從神話到明清思想》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2006 年。

郭英德著：《明清傳奇史》，南京：江蘇古籍出版社，2001 年。

郭紹虞著：《中國文學批評史》，臺北：文史哲出版社，1979 年。

郭紹虞編：《中國歷代文論選（上）》，臺北：華正書局，1991 年。

張文恆著：〈宋存標、宋徵璧兄弟生卒年考〉，《韓山師範學院學報》第 29 卷第 5 期（2008 年 10 月），頁 29-33。

張岱年等著，苑淑婭等編：《中國觀念史》，鄭州：中州古籍出版社，2005 年。

陳寅恪著：《柳如是別傳》，北京：三聯書店，2001 年。

陶　敏、陶紅雨校注：《劉禹錫全集編年校注》，長沙：嶽麓書社，2003 年。

黃克武、張哲嘉主編：《公與私：近代中國個體與群體之重建》，臺北：中央研究院近代史研究所，2000 年。

＊楊儒賓著：〈理學的仁說：一種新生命哲學的誕生〉，《臺灣東亞文明研究學刊》第 6 卷第 1 期（總第 11 期，2009 年 6 月），頁 29-63。

鄭吉雄著：《戴東原思想詮釋的思想史探索》，臺北：國立臺灣大學出版中

臺灣大學學術期刊資料庫

心，2008 年。

鄧育仁著：〈隱喻與情理——孟學論辯放到西方哲學時〉，《清華學報》新 38 卷第 3 期（2008 年 9 月），頁 485-504。

劉小楓主編：《二十世紀西方宗教哲學文選》，上海：三聯書店，1991 年。

蘇以文、畢永峨主編：《語言與認知》，臺北：國立臺灣大學出版中心，2009 年。

（法）保羅・利科著，曾譽銘譯：〈作爲認知、想像及情感的隱喻過程〉，《江海學刊》2005 年第 1 期，頁 22-27。

＊（法）保羅・利科著，汪家堂譯：《活的隱喻》，上海：上海譯文出版社，2004 年。

（美）哈利斯（Karsten Harries）著，汪家堂譯：〈隱喻的多重用法〉，《江海學刊》2006 年第 2 期，頁 21-24。

George Lakoff and Mark Johnson, *Metaphors We Live By* (Chicago: University of Chicago Press, 1980).

George Lakoff, "The contemporary theory of metaphor," in *Metaphor and Thought*, edited by Andrew Ortony, 2nd ed. (Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1993).

Peter Burke, *What is Cultural History?* (Cambridge; Malden: Polity Press, 2008).

Reddy, William M., The Navigation of Feeling: A Framework for the History of Emotions (NY: Cambridge University Press, 2001).

（**說明**：書目前標示＊號者已列入 Selected Bibliography）

Selected Bibliography

Cao, X.-Q., & Gao, E. (1984). *Hong lou meng jiao zhu* [A proofread and annotated edition of the *Dream of the Red Chamber*] (Feng Q.-Y. et al, Annot.). Taipei: Le Jin. (Original work published in the Qing Dynasty)

臺灣大學學術期刊資料庫

Dai, Zh. (1995). *Dai zhen quan ji* [The complete works of Dai Zhen] (Zhang D.-N., Ed.). Hefei: Huang Shan. (Original work published in the Qing Dynasty)

Huang, Z.-X. (2008). *Ming ru xue an* [Records of Ming scholars] (Shen Zh.-Y., Proofread). Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Qing Dynasty)

Kuo, Y.-W. (2006). *Hong lou meng yuan yuan lun: Cong shen hua dao ming qing si xiang* [The origins of the *Dream of the red chamber*: From myths to thought of the Ming and Qing Dynasties]. Taipei: National Taiwan University Press.

Meng, Ch.-Sh. (2005). *Meng cheng shun ji* [The complete works of Meng Cheng-Shun] (Zu Y.-H., Ed. & Proofread). Beijing: Zhonghua. (Original work published in the Ming Dynasty)

Ricoeur, P. (2004). *Huo de yin yu* [*The living metaphor*] (Wang J.-T., Trans.). Shanghai: Shanghai Translation.

Song, C.-B. (1988). *Qing zhong* [Sentimental people]. Beijing: Bibliography and Document. (Original work published in the Ming Dynasty)

Yang, R.-B. (2009). *Li xue de ren shuo: Yi zhong xin sheng ming zhe xue de dan sheng* [*The ren theory in Neo-Confucianism: The birth of a new philosophy of life*]. *Taiwan Journal of East Asian Studies*, 6(1). 29-63.

Zhang, Q. (1959). *Heng qu chen tan* [A study on music]. Beijing: Theatre. (Original work published in the Ming Dynasty)

Zhang, Q. (1976). *Wu sao he bien* [An anthology of southern *qu*]. Taipei: Commercial Press. (Original work published in the Ming Dynasty)

臺灣大學學術期刊資料庫