

論中晚明情觀於社會經濟視野下的所見與侷限

黃莘瑜*

國立台灣大學中文系

摘要

雖然中晚明文化存在尊情的傾向，已為許多學者所認可，但以此作為研究前提或背景之前，或許應先探問：中晚明情觀如何浮上學術檯面？「情」所以成為中晚明的文化焦點，其實不僅關乎文化內部的歷史事實，也牽涉研究者處身的學術風尚。使晚明情觀浮上學術檯面的資本主義論述，力道雖強大，卻也同時掩蓋或渲染「情」在文本中及文本間的具體意涵。以戲曲、小說為例，飽含情欲的作品固然蔚為盛觀，然而它們和所謂「左派王學」、詩文評述中的情感論等等，是否構成連續且關係緊密的時代潮流？縱使學者近年來在地域經濟、城市風尚、士商關係、出版事業等範圍的研究上，多能突破經濟決定論的限制，但在聚焦於近現代的視野下，既以社會變動為解釋框架，則未必能置外於「啟蒙」或「反傳統」的聲浪。而「啟蒙」或「反傳統」概念的使用，本身就極具爭議性。因此，「情」是否為中晚明文化的關鍵詞？或如何成為關鍵詞？目前我們所能廓清的，恐怕不比所遮蔽的更多。

關鍵詞：中晚明，情，啟蒙，現代（近代）

一、前言

寫作這篇文章的動機，來自對個人認知過程的反思。對於中晚明情觀，筆者最初想問的是：「情」何時（具有指標性的確切時段）以及如何成為一種價值？但會提出這樣的問題，得先認可中晚明曾形成一種具有時代特色的價值觀，亦即

* 本文作者為中文所博士候選人，電子郵件信箱：r5121010@ms25.hinet.net。

對「情」的肯定。繼而思之，為何認可此一命題？是因為中晚明文化存在尊情的傾向，已為諸多學者所共識？然而「共識」是如何達成的？一路追問，卻意外發現，似乎並沒有一篇或一部宏觀勾勒且周延足信的專論或專著；而以此「共識」為前提或背景的研究，倒是不少，補充資料者亦時或有之。換句話說，「情」何時以及如何成為一種價值，恐怕不是適當的提問方式；至少在它成為一個有意義的問題之前，得先釐清：中晚明情觀是如何浮上學術檯面的？

二、既有研究成果與習見說法

「情」所以成為中晚明的文化焦點，其實不僅關乎文化內部的歷史事實，也牽涉研究者所處身的學術風尚。馬克思（Karl Marx）的唯物史觀（Materialistische Gesichtasuffassung），和對性別、情欲等「近代（現代）」（modern）或「現代性」（modernity）的關注，兩者遙相呼應，使明中期以降的情欲圖像愈益浮現。^(註1)圖像的邊廊，由資本社會及物質文明構成；圖像的風格，則指向包括解放、進步等概念的啟蒙思潮。是以有關中晚明情觀的命題，與其說是建立於堅實而相續的研究文獻，毋寧說是迥異之研究背景的奇妙湊合。然而「近代（現代）」或「現代性」（modernity）之相關論述在西方已是複雜非常，衡之於中國歷史尤須謹慎；且社會對情欲的開放態度，和個體自覺的關係為何？所謂「啟蒙」之「蒙」又是因何定義？更基本的問題是，「情欲」得以涵蓋歷史文本中的「情」至何程度？其它又如何說？

縱使「資本主義萌芽」時期的探討，已在上世紀九〇年代後漸趨冷卻，但其無疑是明代中葉受到關注的重要契機。「資本主義萌芽」作為一種社會經濟現象，主要是從生產關係上來定義，^(註2)但因所據史料及概念界定上的差別，是以異說

1. 鄭宗義對此曾有簡要的省察：「近時學術界熱烈關注明末崇尚情欲的思潮，其中一個研究動機不可否認地是出於對現代性的本土資源的探究。必須知道，特殊性的凸顯、個體性的承認以及由此造成主體性自由的出現，正是現代性的一大特色。於是，明末社會高揚情欲的風氣遂很易被視為一種個性的解放，一種對個人自由的肯定。並且，當這些學術思想的分析一旦與明清社會經濟史的考察，及過往曾流行一時的資本主義萌芽說結合起來，就更儼然教人有言之成理的感覺」。見〈性情與情性：論明末泰州學派的情欲觀〉，收錄於張壽安、熊秉真合編，《情欲明清——達情篇》（臺北：麥田，2004），頁 23。
2. 參許濂新、吳承明主編，《中國資本主義發展史》（北京：人民，1985）第一章導論之「一、什麼是資本主義萌芽？」，頁 5-7。

紛呈，成為中國大陸自三〇年代以迄八〇年代，最熱烈的學術議題之一。^(註3)其中明清說，尤其是明中葉說，獲得了較多學者的支持：

迄今為止，無論名之為『資本主義萌芽』，或者單純視之為明清社會經濟較前代出現較顯著的成長跡象，學界對其發軔的年代多泛指為明中葉時。至於較確切的時間，則有說始自明武宗正德年間（1506–1521）或明世宗嘉靖年間（1522–1566）的。^(註4)

然而循環論證（tautology）的陰影，一直籠罩於明清經濟史及市鎮研究之方法論中；^(註5)影響所及，後續諸多討論，所倚賴且視若當然的前提，往往失諸含糊籠統，種種相應的推論，也無法檢驗宛如常識的經濟命題。

就以中晚明文化現象的解釋來說，早在 1931 年嵇文甫於〈十七世紀中國思想變動的由來〉，即將「思想是生活的反映」奉為信條，試圖探尋晚明清初思想變動的「社會根源」；其中部分觀點，還被學者視為「資本主義萌芽問題的先驅之論」。^(註6)而 1955 年侯外廬的〈論明清之際的社會、階級關係和啓蒙思潮的特點〉，^(註7)進一步樹立唯物史觀論述的典型模式，搭配列寧（Lenin）對俄國啓蒙運動的分析，對明清之際的思想變化作出論證。資本主義究竟萌芽於何時，或理論套用的有效程度等等，無關本文題旨。在此僅欲指出，下層結構（infrastructure）帶動上層結構（superstructure）的陳述方式，及以「啓蒙」概念定位新舊思想交替間，新思潮所代表的進步意涵，在處理包括情理關係在內之近代文化上，並為持久流行的途徑與觀點。又嵇文甫、侯外廬張揚泰州王門及李贊學說，亦將中晚明思潮導

3. 參趙曉華，《中國資本主義萌芽的學術研究與論爭》（南昌：百花洲文藝，2004）。
4. 范毅軍，《傳統市鎮與區域發展》（臺北：聯經，2005）第一章「導論」，頁 9。且范氏晚近研究〈明代中葉太湖以東地區的市鎮發展與地區開發〉，在時機上亦與引文所述之既有認知：「以市鎮為指標，歸納出蘇、松、太地區發展的動向，在時間的斷限上大體吻合。當時的社會經濟狀況本身，自然為同一地區日後持續經歷明末清初、乾嘉盛世而臻於頂峰階段的發展，提供了一個明確的，前後可茲比較的基礎」。見同頁。
5. 范毅軍指出：「從方法論的角度觀之，無論是『資本主義萌芽』論盛時的許多研究者，或是以研究明清市鎮為專精者，皆不免是以一個含糊籠統尙待進一步驗證，或者是並不成熟的命題，來概括明清社會經濟發展的一般概況，爾後又引經據典的來證明這一命題。如此，自不免陷入了循環論證（tautology）的謬誤」。見同前書，第一章「導論」，頁 6。
6. 見臺版嵇文甫，《左派王學》（臺北：國文天地，1990）附錄〈十七世紀中國思想變動的由來〉，頁 97–102。並參吳震，〈十六世紀中國儒學思想的近代意涵〉，《臺灣東亞文明研究學刊》，2004 年 12 月，頁 207。
7. 見《新建設》1955 年第 5 期。又據吳震前文頁 207 註 19 之按語，侯外廬明末清初啓蒙思想的研究思路，應發端於 1940 年代初期的《中國近代思想學說史》。但該書不僅臺灣無有館藏，吳震亦未親見。

向反叛傳統、解放人欲的路向。(註 8)

侯文發表後四十年，蕭董父、許蘇民所著《明清啓蒙學術流變》，同樣在特殊的政治意識下，企圖將中國歷史併入西方中心的「世界歷史」，並視明代嘉靖初至清道光二十年，為走向現代的啓蒙時期。(註 9)其所謂「明清啓蒙學術」共分三個階段，第一階段所以訂於明嘉靖至崇禎年間，顯然基於「資本主義萌芽」說的考量；(註 10)但連結商品經濟和學術文藝的紐帶，一如其它同類論文，幾被當作不證自明的事實。至於縱貫全書的「啓蒙」一詞，既非來自前述侯文之俄國啓蒙運動，與“enlightenment”在西方文化史中意涵的豐繁演變亦未有太多牽扯；實則延續了清末民初學者在家國敗辱、世局動蕩的背景下，返身歷史尋求民族自信的渴望。梁啟超因方震《歐洲文藝復興史》索序，於是「取吾史中類似之時代相印證焉」，又「下筆不能自休」，故撰成《清代學術概論》。(註 11)書中依佛說「四相」，將清代思潮分為四期：啓蒙、全盛、蛻變、衰落。其中「啓蒙」指「對舊思潮初起反動」，並「以求建設新思潮」。(註 12)蕭、許雖受梁著啓發，(註 13)但僅睹「反動」熱情而忽視「復古」之深意。(註 14)不僅將「文藝復興」(the Renaissance) 片面地認知為「人的重新發現」與「世界的重新發現」，(註 15)以對照類比於「中世紀」的封建社會；且為兜合資本萌芽起點的判斷，把「啓蒙」拉前至明中葉，並將內

8. 參嵇文甫，《左派王學》及《晚明思想史論》(北京：東方，1996；此書本出版於 1930 年代)；侯外廬，《中國思想通史》第四卷下冊(北京：人民，1956)。
9. 「從 15-16 世紀，人類社會開始從國別的、區域的歷史進入『世界歷史』，——在西方和東方文明內部都先後生長出現代經濟和思想文化等『世界歷史』的因素，並按照體現著這一總趨向的各自的特殊發展道路而走向對於人類普遍價值的認同。在中國，從明代嘉靖初至清道光二十年——即 16 世紀三〇年代至 19 世紀三〇年代——正是一個使古老文明匯入世界歷史的特殊發展時期」。見蕭董父、許蘇民，《明清啓蒙學術流變》(瀋陽：遼寧教育，1995)，頁 1-2。
10. 作者亦會明確使用「資本主義萌芽」，如：「這一階段（筆者按：明代嘉靖初至清道光二十年），是中國社會的商品經濟蓬勃發展、明王朝被迫實行一系列有利於資本主義萌芽生產的有限的改革和開放政策的階段」。蕭董父、許蘇民，《明清啓蒙學術流變》，頁 2。
11. 見梁啟超，《清代學術概論》(臺北：里仁，1995)，〈自序〉，頁 3。
12. 有關「四期」的說明，即其書內容；佛說「四相」及引文則見梁啟超，《清代學術概論》，頁 7。
13. 參《明清啓蒙學術流變》之〈跋語〉，頁 779-780 部分。
14. 「『清代思潮』果何物耶？簡單言之：則對於宋明理學之一大反動，而以『復古』為其職志也」。見《清代學術概論》，頁 8。
15. 「……這一時期（筆者按：明代嘉靖初至清道光二十年），是中國早期啓蒙學術如萬壑爭流、千帆競發、蔚為壯觀的發展階段，更多地具有西方文藝復興時期『人的重新發現』與『世界的重新發現』的特徵」。見《明清啓蒙學術流變》，頁 3；並見〈跋語〉，頁 779-785。相較於清末民國累積之有關「文藝復興」的諸多論說（可參羅志田，〈中國文藝復興之夢：從清季的古學復興到民國的新潮〉，《漢學研究》20:1，2002，6），這兩點「特徵」僅浮略地得其一隅。

容歸納為「走出中世紀」的三項主題，^(註 16)用諸說合奏的辯證秩序，^(註 17)取代了梁氏汲取自佛教生、住、異、滅的史觀。

前述「三項主題」之首，正是「個性解放的新道德」；其中「新情理觀」的譜系，也在這樣的背景下被提出：

李贊張大自然人性論的旗幟，提出了發抒真性情的「童心說」，認為「網縕化物，天下亦只有一個情」。在李贊學說的直接推動和影響下，袁宏道的「性靈說」和以情繫情的「理在情內」說，湯顯祖的「至情通神」說、馮夢龍、周銓的情感本體論等，接踵而起。「天理」退位，「至情」登極，將中國傳統哲學的情理觀，推進到一個標誌著近代人文主義覺醒的新階段。^(註 18)

循其理路，則「中國傳統哲學的情理觀」，即形同「覺醒」之前的「蒙昧」；而揭啓蒙昧的竿頭，在於泰州學者的「自然人性論」。至於灶丁出身的王艮（字汝止，號心齋，1483–1541）等人，是否具有資本社會的意識？^(註 19)或者，王守仁（字伯安，號陽明，1472–1528）學說的轉化，和社會生產條件的改變有何關聯？書中並未給出合理的說明。

值得注意的是，依據朱維錚的說法，中國所謂「走出中世紀」過程的研究，即是在資本主義萌芽論的名義下進行的。^(註 20)直至 2003 年，馬濤的《走出中世紀

16. 「80 年代文化問題討論熱潮中，普遍提出文化尋根或傳統與現代化的關係問題，中國走出中世紀的文化歷程起步於何時？明清之際文化思潮的異動是否具有啟蒙性質？中國式的啟蒙道路經過什麼曲折？具有什麼特點？留下什麼教訓？」《明清啟蒙學術流變》，頁 782；又三項主題指「個性解放的新道德」、「批判君主專制制度的初步民主思想」、「科學精神」。見〈導論〉第二項「早期啟蒙學術的三大主題」，同書，頁 7–20。
17. 蕭、許三階段的分期，以第二階段為對晚明進行反思，第三階段為對晚明的復歸，隱然採取「正—反—合」的辯證模式，參〈導論〉第一項〈明清啟蒙學術的分期〉，《明清啟蒙學術流變》，頁 2–7；又蕭氏得自黑格爾（Hegel）的靈感，曾以「歷史樂章，合奏而成」，形容「中國式的啟蒙者之歌」，見〈跋語〉，同書，頁 782。
18. 見《明清啟蒙學術流變》，頁 100。
19. 即以灶丁言之，其社會地位類似徒隸，能享有的自由十分有限。參侯外廬主編，《中國思想通史》（北京：人民，1960），第四卷下，頁 958–959。
20. 「關於中國走出中世紀過程的研究，在學術界其實早已開展，不過是在關於資本主義萌芽問題討論的名義下進行的，並且受到名義本身的限制」。見其著《走出中世紀》（上海：人民，1987），〈序〉，頁 2。又其所謂「走出中世紀」，是「從晚明到晚清的思想文化的歷史……，這個過程就是從中世紀到近代的歷史的過渡過程」。見同書同頁。

的曙光——晚明清初救世啟蒙思潮》，^(註 21)雖不再以「啟蒙」籠括明清思潮，但與「中世紀」的對壘依然鮮明。「中世紀」代表的是「腐朽的封建制度及其僵死的傳統文化」；^(註 22)而「啟蒙思潮則是隨著商品經濟的發展和市民階層的覺醒，在思想文化領域出現的反映市民階層利益和願望的啟蒙意識」。^(註 23)由引文可知，經濟因素在此仍被視作「啟蒙」的前提；縱使馬氏並不贊同明中葉或晚明資產階級已真正興起，也承認南宋朱學和陸學在理論上的淵源地位（姑且不論此與書名「中世紀」印記的鮮明抵觸），卻還是採取商品經濟發展、社會各種矛盾充分顯露的說詞。^(註 24)而「『天理』退位，『至情』登極」的講法，似乎也成了某種「公論」：

晚明的啟蒙思潮在哲學上是以王學的激進派泰州學派為代表，在文藝上則是以徐渭、李贄、湯顯祖、袁宏道、馮夢龍等一批文藝理論家為代表。二者之間，文藝思潮是由哲學啟蒙思潮發展而來的。晚明文藝思潮的一個鮮明特點是推崇與理學的「天理」世界相抗衡的情感世界。^(註 25)

與「理」相抗之「情」的崛起，大抵依循哲學啟蒙滲入文藝思潮，而兩者又源自經濟活動轉換意識內容的邏輯：

造成這一格局的原因是多方面的，就其主要原因來看，有以下兩點：一是明中葉隨著商品經濟的活躍，市民階層力量的壯大，給藝術創作注重人的主體情感的要求注入了新的活力；二是功利主義價值觀念的崛起和啟蒙學者不遺餘力的鼓吹對人的利益、欲求的重視直接促進了重情思想的發展。^(註 26)

類似的理論套用其實十分粗糙。首先，「文藝思潮是由哲學啟蒙思潮發展而來的」，這句話是指邏輯上抑或時間上的先後？倘是前者，卻不見整個命題的論證過程；若為後者，且不論能否符合外部事實，光是陳述本身即顯得含混。「哲學啟蒙

21. 馬濤，《走出中世紀的曙光》（上海：上海財經大學，2003）。

22. 見馬濤，《走出中世紀的曙光》，頁 3。

23. 見馬濤，《走出中世紀的曙光》，頁 6。

24. 參馬濤，《走出中世紀的曙光》，頁 2。

25. 見《走出中世紀的曙光》，頁 138。

26. 同前註。

思潮」和「文藝思潮」既被分為兩事（且不是同時發生），那「商品經濟的活躍，市民階層力量的壯大」與「功利主義價值觀念的崛起」，是同時並存、交互牽引，抑或有不同的發展進程可言？又「注重人的主體情感的要求」和「重情思想的發展」，在內涵上又有何不同？凡此種種，於該書既乏足供檢證的線索，則經濟影響哲學，哲學波及文藝的推論，難免落得夸夸其詞之嫌。

除了從「封建社會」轉出的「資本主義萌芽」，^(註 27)揭露「中世紀」黑暗的「啓蒙」；階級經濟概念下的「市民」一詞，或指稱較為寬泛的「市鎮居民」或「城市居民」，也是相關論述中常見的字眼。前述引文已見一斑，另如在傅衣凌論著基礎上，由楊國楨、陳支平編寫的《明史新編》，亦曾如此描繪嘉靖、萬曆年間的變局：

與王朝的沒落相反，社會經濟向商品經濟傾斜發展……中西經濟文化的交流和衝突開始……市鎮居民開始顯示力量，逐利拜金、奢侈浪費形成風氣。重利忘義，恃強凌弱，貧富貴賤起落不常，上下尊卑秩序顛倒。思想文化領域形成「以情反理」、衝擊傳統的浪潮，一向為人們所輕視的商賈、庶人、優伶等起而搖鐸講學，鼓吹藐視個人禮法、追求個人情性、及時行樂等異端學說紛陳，科學巨著與通俗文藝並相爭妍。社會生活的許多方面，都透出一股活潑、開朗、新鮮的時代氣息，顯露出新舊衝突變動的徵兆。^(註 28)

簡而言之，變化產生的動因，來自包括商賈、庶人、優伶等市鎮居民的力量。這股力量包括「情」對「禮」或「理」的踰越和反擊。而被部分學者視為「啓蒙」先驅之李贊與泰州學者等人，則是時勢所造的英雄，他們在思想史上的地位，被視為掌握並回應了市民崛起的徵象和需求。即以李贊來說，書中言其「思想體現了明代嘉靖萬曆時期社會經濟變化的時代特徵，反映了城市居民的生活情趣，以

27. 關於馬克思史學語境下的「封建」，Timothy Brook 言之甚詳。參 Timothy Brook 和 Gregory Blue 編，《China and historical capitalism: genealogies of sinological knowledge》，(Cambridge; New York: Cambridge University Press, 1999) Chapter 3, pp.130-140；中譯見《中國與歷史資本主義》(北京：新星，2005)，第三章（此章由李榮泰譯），頁 158-171。

28. 見傅衣凌主編，楊國楨、陳支平著，《明史新編》(臺北：昭明，1999)〈前言〉，頁 3。此書初由北京人民出版社於 1993 年出版。

及要求衝破傳統束縛的開創和變革精神」；(註 29)而李氏諸多「異端」學說，則直接、間接地影響了三袁兄弟和湯顯祖。(註 30)

三、對以證成資本主義為目標之中晚明論述的檢討

底下筆者將以三個部分（本文之三、四、五節），對前述既有研究成果與習見說法進行檢討。首先，以「資本主義」興起為目標的中晚明論述，難免為學者集體鞏固的意識型態所梏。原本黯淡的明史研究，在 1949 年後熱烈竄起，多少是搭上了「資本主義萌芽」論的熱潮，此由楊國楨的《明史新編·前言》已見一斑。(註 31)黃宗智在〈社會經濟史中的悖論現象〉裏說得坦白，他認為所謂「資本主義萌芽」，對中國大陸內部而言，可謂一箭雙雕，既符合政治支配學術的教條，又安撫了基於民族立場的反帝情緒。(註 32)而自稱讀過幾百萬字相關論文、專著的余英時，則從治史的條理上斷言：「所謂『資本主義萌芽』的問題是連提出的資格也不具備的」。(註 33)

29. 傅衣凌主編，楊國楨、陳支平著，《明史新編》，頁 427。又如對泰州學派的概括：「這班學者雖各具有不同的特點，但都否認道學所捏造的人性的先天差別，主張百姓與聖賢並無根本區別，提倡人的個性，肯定人們的物質慾望，駁斥道學的禁慾主義，並且大膽懷疑經傳，強調獨立思考的精神。毫無疑問，這種思想反映了當時社會經濟激烈變動中的下層平民的要求，特別是反映了那些從事工商業活動的城市市民的要求。……正說明他們的思想衝破了傳統儒教的束縛，有著強烈的追求個性和發展自主經濟的要求」，見同書頁 423。
30. 「……李贊以自己的學說和行為，大力鼓吹個性自由，感情解放，……它猛烈地衝擊著傳統的封建價值觀和倫理觀，衝擊著明王朝的封建統治制序……明末某些進步的思想家和文學家，都直接或間接的受過他的影響。如當時著名的文學『公安派』創始人袁宗道、袁宏道、袁中道兄弟，他們的思想情趣，都直接受到李贊思想的影響……明末又一位著名的文學家湯顯祖，也十分推薦李贊的為人和學問……他們受啟發於李贊的學說，從另一個角度對傳統的價值觀和倫理觀提出了挑戰，從而豐富了明代後期進步思想的內容和影響」。傅衣凌主編，楊國楨、陳支平著，《明史新編》，頁 426-427。
31. 「從傳統史學的眼光看，明朝與秦、漢、隋、唐、宋、元諸朝相比，無論典章制度建設，還是文治武功，都缺少足可誇耀的業績，甚至顯得黯然失色。……因此，明朝被視為沒有多少特點的朝代，明史在舊史學中受到忽視，研究成果也比較少」。傅衣凌主編，楊國楨、陳支平著，《明史新編》，頁 4。
32. 「中國學術的主要模式源自馬克思的古典主義。『封建主義』與『資本主義』的範疇均出自馬克思對西歐，尤其是對英國的分析。資本主義萌芽論則是中國特殊的模式。如果中國在帝國主義入侵之前是單純的封建社會，那麼就必須肯定西方帝國主義為中國帶來了近代化，但這是任何愛國的中國人所不能接受的。資本主義萌芽的公式解決了這一問題：在西方帝國主義到來之前，中國已開始了自身的資本主義發展進程。西方帝國主義打斷了這一進程，使中國淪為『半殖民主義』。如此，資本主義萌芽模式協調了斯大林的五種生產方式的公式（以及列寧的帝國主義學說）和基於民族立場的反帝情緒」。見黃宗智，《中國研究的規範認識危機》（香港：牛津大學，1994），頁 6
33. 「我先後讀了幾百萬字以上大陸史學家關於『資本主義萌芽問題』的論文和專著，但我所得到的整個印象只是這樣或那樣手工業的發展、這裏或那裏商業的成長、這種或那種制度或組織的嬗變。我並沒有真正

經濟史或社會史特定問題的是非，自有專家通人去研判；但一個曾被廣泛討論的命題，既影響了許多人的觀看角度，大量文獻也因此被爬梳，那麼即使在設問或解答的方式上不妥，也不能說是完全沒有意義的。余氏是以不得不就此斷語補充：「『資本主義萌芽問題』的討論至少使我們對明清社會經濟史的大體面貌有了比較明確的認識。……第一、明清的商業遠比以前為活躍；第二，這一歷史變化大致發生在 16 世紀。這兩點基本認識我覺得今天是可以確定的」。(註 34)然而，要達成或超越前述兩點認識，是否必得依賴「資本主義萌芽」的問題意識，及唯物史觀的理論架構？答案顯然是否定的。(註 35)

以余英時及稍早日籍學者溝口雄三之研究為例，即知社會經濟的變動，未必要從生產關係上去解釋。就溝口而言，因為孕育中西近代思想的「母胎」或「基體」不同，(註 36)所以根本不用預設資本主義是否發生，或何時發生。而就余氏來

看到有什麼『資本主義的萌芽』」、「如果我們想要證實中國有『資本主義萌芽』，其關鍵便在於整套系統的出現是否在中國史上已有顯著的跡象，而不在個別組成部分是否發生了這樣或那樣的變化。個別因子如資本積累、各種手工業、市場甚至僱傭勞動、商業競爭等也可以存在於中國傳統社會之中。但是如果整個組成和運作的系統不同，則縱使中國的個別因子在發展過程上和西方有某種平行的現象，我們仍不能據以斷定『資本主義』在中國已經萌芽。從嚴格的史學觀點說，我們只有一條路可以建立這一論點，即對中西社會經濟史進行了全面而詳盡的比較研究之後，發現雙方有一個共同的發展階段。不但在個別的部門中有相同的變化，而且在整體結構上也趨向一致。在這一工作沒有完成之前，所謂『資本主義萌芽』的問題是連提出的資格也不具備的」。見其著《中國近世宗教倫理與商人精神》(臺北：聯經，1987)〈自序〉，頁 57-58。

34. 見余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》，頁 59。

35. 余英時在指出大陸史學界的兩項成就後，接著表示：「但是我也必須指出，日本史學界在明清社會經濟史上的貢獻至少有同等的重要性。事實上，日本史學界在這一方面是領先一步的。遠在 1955 年『資本主義萌芽問題』出現之前，日本史學界便已對明清工商業各方面的發展從不同的角度進行了深入而細致的分析。由於他們比較不為特殊的意識型態的框框所限，他們所提供的線索和資料往往更為有用、更可信賴。日本史學家所能運用的概念架構比大陸史學家更為自由而廣闊，他們不但有馬克思，而且偶然也接觸到韋伯的歷史社會學。一般而言，他們是根據材料說話的考證派，並不預設『資本主義萌芽』的問題」。見余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》〈自序〉，頁 59。

36. 溝口多次以「母胎」為喻，說明中國、歐洲和日本步入近代的歷史條件不同，也成就相互殊異的結果。例如：「これを要約すれば、中国の近代はほかならぬ、それ自身の前近代をあらかじめ母胎としており、したかつてそれは中国の前近代の歴史的独自性をみずから内の内に継承するものである……いいかえれば、もともと中国はヨーロッパ的近代への趨向をはなからもたなかつたのであり、それは『欠如』や『虚無空白』というよりは、中国的近代のやむをえざる充実であり、その充実の継承のゆえに彼らはまたその前近代の母胎の制約を受けざるをえない」，見《方法としての中国》(東京：東京大學出版會，1989)，頁 15、16；又如頁 22-23 所述：「中国の近代がこのようにその前近代を否応なくその母胎とし、だからその母胎の刻印をまぬかれていないと同じく、じつは日本の近代もそのわたくしの日本の独自性からその一端がうかがえるように、やはりそれ自体の前近代を母胎にすることによってそれなりの母胎をもつということ、つまり兩者はそれぞれ歴史的に独自な近代をもつものであり、だから、前者の近代のみを『東洋』的とし、後者のそれを『何物でもない』西歐追隨型とするのは、歴史的に正確な見かたとはいえない、ということである」。而「基體」論，主要參照同書第 2、3 章。

說，既不接受「下層建築」與「上層建築」二分的論述模式，則言社會變動不限於經濟因素，也可包括社會心理的變化。(註 37)

相對於島田虔次力圖擺脫歐洲中心，來尋索中國近代的獨特性，溝口則採取「相對的獨特性」的觀點，(註 38)嘗試從「前近代」的思想，去發掘「近代」的本土淵源。(註 39)他認為明末清初最根本，且對近代具開啓之功的思想變化，在於對欲望及「私」的肯定。但「把『人欲』一詞放在正面的座位，決不意味著把『天理』一詞貶到負面的座位」。(註 40)他一方面探問肯定私、欲的社會基礎，因而剖析里甲制的瓦解及君主觀的變化；另一方面，則考察陽明以降「天理觀」的轉變，與社會現實的關聯。從溝口的研究成果，可以看到倘不拘泥於發展自歐洲的近代價值（諸如個人、自我、肯定欲望等），(註 41)則「公」、「私」、「理」、「欲」等在思想傳統中原有所承的概念，與社會變動相互疊進的肌理，反而得以豐贍地開展。例如在「無善無惡」的論辯中，雖然一方將欲望限制在攸關地主利益的「公貨公色」，另一方則不作這樣的限定，但正反兩方都認同將欲望納入天理；換言之，即使肯定「無善無惡」，也並未將「以欲為理」或「以情為性」等同於情欲的放縱。經由溝口縝密的考察，所謂「『天理』退位，『至情』登極」，相較之下，不過是過度簡化，以修辭取代實證的武斷說法。

和溝口一樣，余英時也嘗試從中國內部的歷史發展，去尋找近代思想的根

37. 參〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之一面向〉，收錄於《近世中國之傳統與蛻變》（臺北：中央研究院近代史研究所，1998），頁 3-52。尤其後文之〈結語〉提及：「我所用的『社會變動』也是一個富於彈性的概念。和今天絕大多數的史學研究者一樣，我並不接受所謂『下層基礎』和『上層建築』這種二分法。因此社會變動可以來自任何方面，包括社會心理的變化」。
38. 見溝口雄三著，索介然、龔穎譯，《中國前近代思想的演變》（北京：中華，1997），頁 27-29。
39. 溝口雄三在《中國前近代思想的演變》一書的〈緒言〉聲明：「『近代』這一概念，本來是地區性的歐洲的概念……如果要在本來和歐洲異體的亞洲看透『近代』，那就只有上溯到亞洲的前近代，並在其中找到淵源」。見溝口雄三著，索介然、龔穎譯，《中國前近代思想的演變》，頁 7。
40. 見溝口雄三著，索介然、龔穎譯，《中國前近代思想的演變》，頁 10。
41. 在《中國前近代思想的演變》中譯序〈致中國讀者的序〉裏，溝口提到歐洲近代史觀，對於中國或亞洲研究的影響：「到了六十年代人們開始研究中國時，中華人民共和國的存在開始給亞洲研究者以影響，克服所謂亞洲停滯論，追蹤亞洲歷史的發展階段成了共同的課題。但當時這個『歷史的發展階段』的『追蹤』，一言以蔽之，不過是要在亞洲歷史中尋找出歐洲歷史的發展階段。例如，近代主義者以歐洲近代的價值觀為基準，提出來諸如亞洲在何時、何地、如何地產生『契約觀念』以及『個人主義』、『近代的自我』的確立等問題作為研究對象；另一方面，馬克思主義者則就『資本主義萌芽』、『封建制的亞洲的獨特性』等展開討論。這些都是要在亞洲中發現歐洲，認為只有歐洲獨占了世界史上的歷史價值的普遍性」。即以溝口最早接觸的李贊相關文獻來說，其「發覺容肇祖以來的李贊評價——即女性解放、肯定欲望、合理的精神、反儒教等——都非常偏向於『歐洲的近代』。當然，李贊並不是沒有這一側面，但只提出來近似於『歐洲近代』這一部分而予以評價的研究方法，完全無視了李贊思想的固有的歷史價值」。見頁 2。

源。(註 42)有感於中國大陸和日本史學界，雖對明清商人的研究用力甚勤，但主要興趣集中在客觀世界和經濟活動上，包括商人的文化背景、意識型態、價值觀念等層面，則還未充分掌握；而西方社會學家運用韋伯 (Max Weber) 「新教倫理」的觀點，來解釋東亞經濟現代化的現象，既啓示了新的路徑，卻也令人不無疑慮，(註 43)於是提筆撰寫《中國近世宗教倫理與商人精神》及後續論文。(註 44)翻轉了「資本主義萌芽」論由下而上的認知架構，余氏提問的方式為：「中國儒、釋、道三教的倫理觀念對明清的商業發展是否會發生過推動的作用？」(註 45)他看到十六世紀以後儒學轉向社會甚或宗教，並非被動地適應；士商混合、專制惡化及宗教變動是相互交錯的。在儒家社會思想的新發展方面，除了溝口所矚目之公私、理欲等範疇，余英時復辨析了義利觀的微妙轉變及尚奢論持續流行的現象。(註 46)這一系列以士商關係為主的研究，雖已駁斥了思想、價值觀乃受社會經濟制約的單調面向，然而「情」的觀念或實踐，與士商變動關係如何？則未納入考察的範圍。

四、對情理(禮)對立所倚賴之「市民」說的檢討

其次，市民階層研究，在明末清初資本主義萌芽論中佔有可觀的份量。(註 47)傅衣凌身為資本主義萌芽論的代表性學者，自然很熟稔從階級問題出發的敘事策

-
42. 關於溝口雄三和余英時研究方法的比較，可參楊芳燕，〈明清之際思想轉向的近代意涵——研究現狀與方法的省察〉，《漢學研究通訊》20:2，2001 年 5 月。
 43. 「最近西方社會學家討論儒家倫理與東亞經濟發展之間的關係引發了我對這個問題（筆者按：即《中國近世宗教倫理與商人精神》一書的研究焦點）的新興趣。但是我並不想問『資本主義為什麼沒有在中國出現』這樣的問題。單獨地提出來，這個問題是完全沒有意義的。我也不想直接參家社會學家關於現代儒家倫理的討論，因為我們還沒有充分的經驗性的證據可以作為討論的基礎」。見余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》，〈自序〉，頁 60。
 44. 除了《中國近世宗教倫理與商人精神》，主要還有〈現代儒學的回顧與展望——從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展〉，收錄於《現代儒學論》(River Edge, N. J.: 八方文化, 1996)，頁 1-59；〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之一面向〉，見郝延平、魏秀梅主編，《近世中國之傳統與蛻變：劉廣京院士七十五歲祝壽論文集》(臺北：中央研究院近代史研究所，1998)，頁 3-52。
 45. 見《中國近世宗教倫理與商人精神》，〈自序〉，頁 55。且余氏強調他所提出的「是所謂韋伯式 (Weberian) 的問題，而不是韋伯在《新教倫理》一書中所研究的具體問題」。相關辨析，見〈自序〉，頁 60-73。
 46. 參余英時，《中國近世宗教倫理與商人精神》及〈現代儒學的回顧與展望——從明清思想基調的轉換看儒學的現代發展〉、〈士商互動與儒學轉向——明清社會史與思想史之一面向〉。
 47. 可參陶鶴山，《市民群體與制度更新——對中國現代化主體的研究》(南京：南京大學，2001) 第一章第四節，頁 32 註 1 所引文獻。

略，(註 48)其（包括楊國楨等門生）使用「市民」相關用語時，雖不直接對等 Bürgerliche Gesellschaft (civil society)，(註 49)但於黑格爾 (Georg Wilhelm Hegel) 以降，尤其是馬克思將市民社會區隔於政治國家的概念，(註 50)自然不無意識。以此解釋明代社會經濟「與王朝的沒落相反」之現象，及階級意識的湧現，企圖完整「封建」與「進步」（「明代後期進步思想」(註 51)）鬥爭的拼圖，目的昭然若揭。就以本文關注的議題來說，在馬氏學說架構下，「市民」既與「資本主義」的發展息息相關，即便以「原始工業化」取代「資本主義萌芽」，(註 52)「市民」所意指，及延伸而出的觀察角度，並未因此而改變。則從市民心態催生所謂「以情反理」的說法，很容易滑入階級利益或市民自主的方向，因此裁割或扭曲了「情」在現實文本中的解釋空間；或者倒過來說，「以情反理」的視野，是否依賴「市民」的立足點而存在？果真如此，那麼「市民」(註 53)的內涵，及其與馬克思學說間的離合，就務必有更嚴謹的分析。由此出發，至少能讓讀者較為清楚，到底何謂「以情反理」，而非僅僅停留在說詞表面肯定或否定。

說詞的背後是什麼？傅柯 (Michel Foucault) 和諸如海登·懷特 (Hayden White) 等後現代歷史學者的觀察，不失為解析敘述陳腔的利器。葛兆光在《思想史研究課堂講錄》，就曾用兩個講次專門介紹，(註 54)在另一本討論思想史寫法的專著裏亦言：「思想史不必刻意『去偽存真』，分辨歷史文獻的真與偽只是第一步，更重要的一步倒是應當重點去發掘這些敘述背後的支持觀念系統」。(註 55)葛氏近

48. 楊國楨、陳支平在〈傅衣凌晚年中國社會經濟史學思想的發展〉即曾說過：「把階級關係、階級經濟納入中國社會經濟史的研究框架之中，是傅衣凌教授治社會經濟史的一貫特色」。該文見《中國社會經濟史研究》1991 年第 1 期。
49. 鄭正來：「綜觀中國學者的市民社會研究，我們可以發現，就迄今的研究文字而言，中國論者一般都將出自於西方經驗及智識傳統的 civil society 以及相應的德語詞 Bürgerliche Gesellschaft 翻譯成『市民社會』」。見《市民社會》（臺北：揚智，2001），頁 106；並參同書第三章註 22，頁 148-149。
50. 對市民社會區隔於政治國家的觀察，雖起自 18 世紀，但馬克思則就此建立歷史唯物主義思想體系。參俞可平，〈馬克思的市民社會理論及其歷史地位〉，《中國社會科學》1993 年第 4 期，頁 59-74。
51. 鄭正來，《市民社會》，頁 427。
52. 「原始工業化」，據楊國楨言，是依照傅衣凌晚年思路所提出的命題。參傅衣凌主編，楊國楨、陳支平著，《明史新編》台灣版之序言，及〈前言〉頁 5-7。
53. 中文使用「市民」一詞，既可當普通用語，泛指一般市鎮的居民；也可以置諸西方學術語脈，作為政治哲學或文化研究中的特殊範疇。傅衣凌等人或稱「市民」為「城市居民」、「市鎮居民」等，其界義相當模糊。
54. 見葛兆光，《思想史研究課堂講錄》（北京：三聯，2005）第二講「福柯的理論與中國思想史研究」、第三講「後現代歷史學的洞見與不見」。
55. 見葛兆光，《思想史的寫法——中國思想史導論》（上海：復旦大學，2004），頁 178。

年對研究方法的反省頗下苦心，亦思突破長期瀰漫中國大陸內部的學術習氣；^(註 56)然而，除卻佐以實證的史料，過往學風的陳跡，不也構成學者「想像的邊界」？^(註 57)其在所著《中國思想史》，分析王陽明學說雖屢遭排擠，依舊能活躍崛起的原因，特別看重「民間社會」所發揮的作用：

在嘉靖以後，民間社會漸漸擁有較大的空間，市民生活風氣也趨向多樣化，倫理同一性的約束越來越小，而官方控制力也越來越鬆弛。隨著城市、商業、交通以及印刷技術和造紙技術的發展，知識傳播更加容易，也越來越超出官方意識型態允許的邊界，士紳與市民所擁有的財富資源，也使得另外開闢思想表達和知識傳播的渠道成為可能。^(註 58)

「民間社會」是近代意義之「市民社會」的另一個中文譯名，^(註 59)在這裏似乎未必用為專門術語，也擺落了經濟因素單一主導的糾葛，而能放眼物質文明的其他面向；但與官方政治分離的性質，仍十分明顯。更有意思的是，後文引申島田虔次的研究，認為書院講學「在官方政治意識型態和民間社會生活之間，開闢了一個表達意見的『公共空間』」，^(註 60)此話一出，哈伯馬斯 (Jürgen Habermas) 以「公共領域」 (Öffentlichkeit, public sphere) 為市民社會與政治國家中介的理論範

56. 「正如福柯所說，歷史組織中充滿有組織的設計和有意識的改寫，而這種經過設計和改寫的『歷史』之所以成為了真實的歷史，變成我們接受的『知識』，是由於『權力』……同樣一個很好的例子是，我們可以看到，《聯共(布)黨史》的『五階段論』，是如何影響著中國歷史的敘述，並用蘇聯式的歷史話語、歷史時間、歷史視角來重新建構中國歷史的，這種也是從西方過來的社會史框架，一方面瓦解和重組著中國傳統歷史中的『王朝』體系，一方面設計和建構著西方語境下才能理解的歷史體系，比如『封建社會』、比如『資本主義』等等，在思想史中，由哲學領域挪借的『唯物』與『唯心』，從進化理論挪借的『進步』與『落後』，從階級理論挪借的『奴隸主』與『奴隸』、『地主』與『農民』等等，建構了一整套的敘述框架與術語，截長續短地選擇和切割著我們的思想史。但是，這是一種『權力』構成的『知識』，又是由『知識』的『權力』把它變成我們的常識，我們很長時間生活在這種『日用而不知』的常識中，於是當我們試圖回到這些框架和概念還沒有形成的時候，試圖重新來敘述歷史的時候，我們又發現，如果我們不使用『生產力』、『生產關係』、『階級』、『資本主義』等指向明確的詞語，我們差不多已經不知道用什麼樣的『寫法』來清晰地表達一個有意味的中國歷史和中國思想史了」。見同前註，頁 178-179。

57. 「想像的邊界」為葛兆光《思想史研究課堂講錄》附說的標題。

58. 見葛兆光，《中國思想史》第二卷（上海：復旦大學，2001），頁 300。

59. 據周陽山，〈從公民文化到公民社會——一項現實的考察〉，civil society 在中文學界曾出現「市民社會」、「民間社會」、「文明社會」、「公民社會」四種譯名。見《華崗社科學報》16 期，頁 7，2002 年 6 月。將 civil society 譯為「民間社會」，突顯於台灣當代反對運動的論述（可參蔡其達，〈打開「民間社會」史——一個反宰制論述的考察〉，《中國論壇》28:12，1989 年 9 月），此似與葛氏的知識背景不甚相干，然觀其著作，知其對臺灣學者及出版品頗有接觸，則未必不會接觸「民間社會」一詞。

60. 見葛兆光，《中國思想史》第二卷，頁 300-301。

式悄然現形。(註 61)其和馬克思對「市民社會」的界義縱有出入,(註 62)然而主要都是從資產階級興起後的歷史背景來處理。葛氏亟欲面向多元世界的同時，亦難抹煞前有所承的痕跡。

哈伯馬斯作《公共領域的結構轉型》，研究範圍為「自由主義模式的資產階級公共領域的結構和功能，即資產階級公共領域的發生與發展」，(註 63)部分漢學家如 William T. Rowe 等曾藉以解說晚清的社會現象，卻引起相當大的爭議；(註 64)而葛兆光若真用來類比明代中葉後的講學風氣，恐怕也將面臨眾多質疑。(註 65)姑不論明代社會是否產生資本主義，或誰屬於資產階級；僅觀彼時書院、講會能否構成調節國家和社會需求的「公共輿論」，(註 66)即是一大問題。又如泰州學者及李贊等「王學極端主義學人」所呈現的行為思想，(註 67)葛氏將其影響推擴至藝文界：「這種『非聖無法』、大膽的理想主義和激進的自然主義，對於久處樊籠的年輕人來說，似乎格外有誘惑力，對於那些富於文學氣質的人來說，也特別有吸引力，後來的人們普遍注意到那個時代特立獨行的文人，如袁宏道、湯顯祖、陶望齡、董其昌，就都是在這種風氣和思潮影響下出現的」。(註 68)若從哈伯馬斯所描述十七、八世紀歐洲社會的角度看來，這般訴諸「誘惑」、「吸引」的推論，很可能低估了文學藝術活動本身的批判性，及其在社會轉型中的先導地位。(註 69)

當然，歐洲彼時沙龍、咖啡館的社會功能，與十六、七世紀中國的文人集會

61. 參哈伯馬斯 (Jürgen Habermas) 著，曹衛東、王曉珏、劉北城、宋偉杰合譯，《公共領域的結構轉型》(上海：學林，1999)。
62. 參哈伯馬斯，《公共領域的結構轉型》，〈1990 版序〉第四部分「市民社會抑或政治公共領域」，頁 28–33。
63. 見哈伯馬斯，《公共領域的結構轉型》，〈初版序言〉，頁 2。
64. 參陶鶴山，《市民群體與制度更新——對中國現代化主體的研究》第一章第三節「80 年代以來中國市民社會問題討論之檢討」，頁 18–19。而黃宗智主編，《中國研究的範式問題討論》(北京：社會科學文獻，2003)，其中「專輯二：中國的『公共領域』與市民社會」所收錄包括魏斐德 (Frederic Wakeman)、羅威廉 (William Rowe)、瑪麗·蘭金 (Mary Rankin)、趙文詞 (Richard Madsen)、希塞·張伯倫 (Heath Chamberlain) 和編者自身的論文，集中了西方學者近年對相關問題的討論，見頁 137–285。
65. 這可能也是葛氏未在書中直接點出哈伯馬斯學說的原因。
66. 哈伯馬斯所謂具有政治性質的「公共領域」，是「以公眾輿論為媒介對國家和社會的需求加以調節」。見哈伯馬斯，《公共領域的結構轉型》，頁 35。
67. 「王學極端主義學人」是葛氏自己的用語，用來指稱王畿、王良、何心隱、羅汝芳、李贊等人，且謂「對當時遵奉的歷史傳統與社會秩序的抨擊和瓦解為目標，他們把俗人與聖人、日常生活與理想境界、世俗情欲與心靈本體彼此打通，肯定日常生活與世俗情欲的合理性，把心靈的自然狀態當成了終極的理想狀態，也把世俗民眾本身當成聖賢，肯定人的存在價值和生活意義」。見其《中國思想史》第二卷，頁 317。
68. 見葛兆光，《中國思想史》第二卷，頁 318。
69. 就哈伯馬斯的觀察，文學公共領域促進了人的自我理解及公開批判的技巧，繼而才開展出政治公共領域的誕生。參《公共領域的結構轉型》第二、三章，頁 32–106。

難以類比；但無礙提醒我們，「影響」是否存在、狀態為何，恐怕不是「想當然耳」那麼簡單。且「理想主義」、「自然主義」究為何指？袁、湯、陶、董能否一例視之？可有堅實的研究成果以資佐證？這些都不是排次年代或略及交游便足以系連評判的。

五、對文學史中「背景」框架的檢討

再來，視文學觀念為社會思想之尾閭，^(註 70)似乎也成了相當普遍的敘述（亦即思考）套式。簡單地引用文學現象或觀點，作為社會史、經濟史或思想史中論點的旁證，或者附帶一提的陪襯，就算有化約之嫌，作者和讀者間，也往往達成無須深究的默契；但，倘使連文學史的撰寫也不加省察，更可見成說沿用的穩定性，或者說，敘述不過是重述拍板定案的「事實」。1999 年由袁行霈主編的《中國文學史》，堪稱近年相當知名且廣為流布的文學史參考書。書中描述湯顯祖、袁宏道的思想背景：

就本來的王陽明心學和禪宗而言，他們所強調的「本心」，只是一顆遠離情欲、只存天理之心。……他們始料不及的是，一旦觸發了人對於自己本心的發現，與生俱來的七情六欲也會隨之而洶湧沸騰起來，去衝擊天理的堤岸，因而一些思想家、文學家紛紛張揚起不顧天理而求世俗愛好的個人的情欲。如李贄就高倡「私者人之心也，人必有私而後其心乃見。」（《藏書》卷二），即使是「吐一口痰，也是自家的」（袁中道〈梓林紀譚〉），主張「至人之治」當「因乎人」（《焚書》卷三〈論政篇〉），即順從人的個性和人的欲望。湯顯祖、袁宏道等進一步將包括情欲在內的追求現世享受的「情」與「理」相對立，提出了「世總為情」（《湯顯祖詩文集》卷三四〈南昌學田記〉）、「情有者理必無，理有者情必無」（湯顯祖〈寄達觀〉）的命題，反對「內欺自心，外拂人情」、「拂情以為理」（袁宏道〈德山麈譚〉），極力宣揚情的解放。（註 71）

70. 例如形容兩者的關係為「一脈相承」、「受啟發」。見傅衣凌主編，楊國楨、陳支平著，《明史新編》，頁 427。

71. 袁行霈主編，《中國文學史》（北京：高等教育，1999），第四卷，頁 10。

光是把王陽明和禪宗論心打併一路，就有明顯的疏失。（註 72）這般便宜論說，不過爲了彰顯「天理」與「世俗」的矛盾，換句話說，亦即描繪「走出中世紀」的解放印象。洋洋灑灑舉了許多例子，也無非斷章摘句，有利造成「情」對立於「理」的印象，繼而在後文申述此種高揚個性、肯定人欲的新思潮，如何強化了創作中的主體意識。這與前述以尊情貶理爲標的，略於論證而亟思革新的「啓蒙」思路如出一轍。而引文所屬之章節標題爲「王學左派的興起及其對文學創作的推動」，其中「王學左派」即「左派王學」，源起於嵇文甫的同名著作。（註 73）嵇氏思想反映社會生活的學術立場既表於前；在此還需特別聲明的是，周作人（1885–1967）、俞平伯（1900–1990）提倡晚明文學遠在其前，對其明代思想的觀察角度也不無影響。（註 74）因此，用來建構文學史的思想背景，其後，卻可能恰是文學自身的歷史。這一點不僅就學術史的角度來說饒富意味，就晚明文化的型塑而言，更不容小覷。

然而文學或文學批評，一置於「史」的考量，交待「背景」似乎就成了必然的手續。由王運熙、顧易生主編，同樣是近年來廣爲流通的《中國文學批評通史》，在論及「明代情感論的流行與發展」（註 75）時，言其原因主要有三：一是理學專制的反動；二是城市經濟的繁榮和市民社會的擴大，反映爲肯定欲望、發展個性、確認自我價值的意識型態；三爲戲曲、小說中歌頌情愛的作品大量湧現，加深人對情感的認識。（註 76）除了最後一項，其餘兩者基本不脫所謂「啓蒙」與市民意識的

72. 早在 1964 年，陳榮捷〈王陽明與禪〉，即對此問題作了扼要的澄清。今見收錄於《陳榮捷哲學論文集》（臺北：無隱精舍，1973），頁 74–82。

73. 即嵇文甫的《左派王學》。

74. 嵇氏自序其出版《左派王學》有三層意思，在第二點提到：「從前講明代文學史的，只注意一堆假古董。誰宗唐、宋，誰宗秦、漢，王、李、歸、唐。紛鬧不休；好像明代文人就沒有一點性靈天才，就不會創造一點新東西。近來經周啓明、俞平伯等提倡晚明文學；特別表彰公安、竟陵諸子，於是我們才恍然見到明中葉以後得文學界自有一種新潮流，其自由解放反抗傳統思想的精神，直使現代新文學運動家傾慕讚歎，拉爲同調。要算研究明代文學史的一個新方向，其實何止文學如此，明中葉以後，整個思想界走上一個新階段，自由解放的色彩從各方面表現出來。前有白沙，後有陽明，都打出道學革新的旗幟，到王學左派而這種潮流發展到極端了，道學界的王學左派，和文學界的公安派、竟陵派，是同一時代精神的表現。綜合看來，彌覺其富有歷史意義，這是研究明代思想者所不容忽略的」。見嵇文甫，《左派王學》，頁 1–2。

75. 書中歸納「情感論的流行與發展」爲明代文學批評的四個特徵之一，另外三者爲「文學批評的內省傾向」、「詩歌藝術批評的發展」、「通俗文學批評的新發展」，見王運熙、顧易生主編，袁震宇、劉明今著，《中國文學批評通史·明代卷》（上海：上海古籍，1996）〈緒論〉，頁 2–31。

76. 「明代情感論的興盛其原因主要有三：其一，是理學專制的反動。程朱理學的核心是『存天理，去人欲』。至明代理學家們仍然沿襲這一觀點。……但是『喜怒哀懼愛惡欲，七者不學而能』，這是人之常情，是不可能摒除的。因此當人們開始懷疑理學，要揚棄理學的時候，自然首先地在情感論上取得突破，而尊情論的觀點也就始終成爲明代批判理學的主要標誌。其二，明中葉以後，隨著城市經濟的繁榮，市民社會

解釋立場。而它們和具體文學批評文獻間的勾連，實則相當鬆散。有關「啓蒙」背後的經濟預設，既如前述；但一、二兩項所以分說，可能是為了對應「人性之情」和「個性之情」的分類。^(註 77)至於二、三項，或者更寬泛地說，城市文明與文學發展之間的關係，亦先後引起了許多學者的興趣。兩者的交集狀態能否講清楚，也牽涉市民意識（這裏的「市民」同樣應該有所定義）與文學內容或批評標準間的可能聯繫。

文化變遷縱與社會變動有相當關聯，如余英時也不得不承認其間的因果關係還不是非常清楚。^(註 78)在文化變遷上，自十六世紀以後，小說、戲曲成為文人和商人共享的通俗文化核心。^(註 79)從葉盛（字與中，號蛻庵，1420-1474）《水東日記》的記載，可以完整建構小說戲曲和商業文化及城市化的緊密關係；^(註 80)而「文人小說戲曲」一詞的出現，既暗示觀眾與讀者必定非侷限於文人圈，另一方面，也是知識分子主動參與通俗文學創作的印記。^(註 81)這些文獻的確印證了戲曲、小說興盛於市井雅俗交流的情景，但也僅屬概括性的認知；尙待釐清的，則是個別實例中，作者、（出版或演出）文本及讀者或觀眾間的互動與影響。

除了這個問題尙待依區域、時段等作更細部的清理，才好進而說明其與「情感論」發展的關係。而小說、戲曲及相關評論外的領域，例如詩論中對「情」的重視，可是出於對理學的反動？顯然干係甚淺；那麼是受城市、商業繁榮的影響嗎？鄭利華的《明代中期文學演進與城市形態》^(註 82)雖企圖落實到具體時段（以成化末至萬曆初為限）並結合區域經濟的因素來觀察，可惜並不成功。其將「主情論的建構與演進」作為文學變異的因素之一，^(註 83)並以徐禎卿（字昌穀、昌國，

進一步擴大，反映在意識形態裏，人們便強烈地要求擺脫舊禮教的束縛，要求充分肯定人的正常欲望，發展個性，確認自我的價值。其三，隨著小說、戲曲的繁榮，歌頌人類情愛的作品大量湧現，儘管受到衛道者們的鄙棄，但仍為人們私下所愛好，廣泛地翻刻或演出。這一現象自然地促使人們加以反省、思索，從而加深了對情感的認識」。見王運熙、顧易生主編，袁震宇、劉明今著，《中國文學批評通史·明代卷》，頁 9-10。

77. 「明人對情感的認識主要可分為兩個方向，一是個性之情，一是人性之情」。相關論述見王運熙、顧易生主編，袁震宇、劉明今著，《中國文學批評通史·明代卷》，頁 10-14。
78. 見余英時，〈明清變遷時期社會與文化的轉變〉，收錄於《中國歷史轉型時期的知識分子》（臺北：聯經，1992），頁 39。
79. 見余英時，〈明清變遷時期社會與文化的轉變〉，頁 42。
80. 見余英時，〈明清變遷時期社會與文化的轉變〉，頁 40。
81. 見余英時，〈明清變遷時期社會與文化的轉變〉，頁 42。
82. 鄭利華，《明代中期文學演進與城市形態》（上海：復旦大學，1995）。
83. 見該書第一章第二節，頁 36-73。

1479–1511)、黃姬水 (字志淳、淳父, 1509–1574) 等人為例，說他們並非簡單地重複「言志」或「緣情」的傳統詩論，這是可以肯定的；但倘要將此輩詩論異於傳統的原因，明確指向城市經濟變動的假設，^(註 84)勢必遭遇實際的困難。^(註 85)另觀先前陳建華所著《中國江浙地區十四至十七世紀社會意識與文學》，商業區域與「尊情論」的發展（其置於「人性解放思潮」的範疇內）間，^(註 86)也未如作者預期能有效連結；徒使「上層建築與經濟基礎的辯證關係」^(註 87)淪為話頭而已。

「背景」既是文獻向外指涉的「收納櫃」，因此帶有「工具」作用。它們讓文獻服膺於研究者的歷史意識，而非質疑或批判。工具不變，文獻的意義也就陳陳相因成公認的看法；反之，也就有了個人的意見。徐朔方是戲曲界的資深學者，雖還抱持「明代文學史是明代社會史的一個分支」這樣的觀點，但和孫秋克聯名合著的《明代文學史》，則已展現出反省的勇氣。其中提到「明代文學背景中三個值得注意的問題」，其一是對反傳統思想的理解態度，其二是以「資本主義萌芽說」與「市民說」解釋小說、戲曲興盛的歷史原因，其三則是有關「封建社會」或「封建」一詞的使用。徐氏饒有深意地將對這三個問題的省思放在〈前言〉裏，所論或許未及深入，對理論濫用的疑難亦未比海外諸家犀利，但諸如「在今天的研究中固然不會有人看不到進步思想在明代文學中的影響和表現，可慮的倒是脫離實際的拔高」等，從針砭處正可見病痛所在。雖則含蓄表示「在此只是提出一些個人的看法，並不想改變學術界公認的說法」，且既曰「公認的說法」，面對的仍是眾多舊說擁護者；然而話鋒一轉，也聲明了情況正在改變：「不過在本書中將盡可能不用這樣的話語」。^(註 88)

-
84. 從〈緒論〉的幾段敘述，得以知曉鄭氏的基本立場：「明代中期文學的演進，與當時城市形態格局的變動相呼應。從文人分布狀況分析，在中期階段，東南一帶與中原區域，成為導播前述文學興復局面作家群體主要寄寓與活動的地區，上述地區在明代中期所發生的城市經濟、文化形態的一些特點，對作家群體文化性格的鑄造，包括文學態度的變化，顯然有著重要的影響」。「作為文學實踐主體的作家群體，由於受到城市文化氛圍的浸潤，自身氣質和組織結構發生新的變化，總體上表現為市民性和集團性兩大特徵」。「明代中期文學的發展……它本身的演進，受到眾多因素的影響，其中全國性區域之間經濟文化發展的不平衡性和非同步性是一種重要的因素，從而使其總體走向呈現曲折、緩慢的特徵」。見《明代中期文學演進與城市形態》，頁 5、6。
85. 由該書結構，可以看出鄭氏基本上仍將文學演進與城市形態分作兩截處理。
86. 見陳建華，《中國江浙地區十四至十七世紀社會意識與文學》（上海：學林，1992），第五編第一章第二部分，頁 320–325。
87. 見陳建華，《中國江浙地區十四至十七世紀社會意識與文學》，頁 9。
88. 見徐朔方、孫秋克，《明代文學史》（杭州：浙江大學，2006），頁 20–21。

六、社會經濟視野的所見與侷限

「情」在晚明戲曲美學中的曲折發展，經由王瓊玲自 2000 年以來的持續梳理，已經得出比較清楚的樣貌。^(註 89)因為此處主要處理的是取徑或關係社會經濟之研究文獻，故於文藝思想的研究角度，將俟後討論。值得一提的是，抖落「背景」的過度干預，晚明清初戲曲走向「情理交融」、「情理合一」的趨勢，竟與溝口對儒學脈絡中「理」、「欲」的考察相互呼應，而和啟蒙論者情理衝突的論點大異其趣。但在天理或倫理的世界外，啟蒙論者所著意的商業社會、城市文明及尚奢風氣，的確也促進了新的情欲文化發展；只因其往往為固定的意識型態所囿，之間明顯的鉤牽，反而遭到忽略。

近年來有關「消費」的研究取向，逐步勾勒出土人身處富邑的日常生活（情欲正為其中一環），則填補了這個空缺。誠如王鴻泰所觀察，歐洲城市「近代化」的歷程，雖向為明清城市研究最重要的參考架構；然而兩者既不可簡單地相比擬，其遂於「封建制」等概念移植的包袱之外，試著由社會文化脈絡，尤其是人與人、物與物、人與物的「流動」特色去理解城市（市鎮）發展的意義。^(註 90)以此角度看晚明城市中男女間的互動，經濟繁榮不僅提供娼妓更多的營生機會，^(註 91)奢靡之風更區隔出高價消費的妓院。^(註 92)相較於窯子、茶館和酒樓，妓院則營造出符合士人品味，具有園林雅趣、隔絕市囂的私密空間。

晚明文士與名妓交往成為社會風尚，遠有陳寅恪之《柳如是別傳》、王書奴《中國娼妓史》，近則齊藤茂《中國妓女と文人》、大木康《中國遊里空間：明清秦淮

89. 相關論文，皆收錄於其著《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）。

90. 參王鴻泰，「流動與互動：由明清間城市生活的特性探測公眾場域的開展」（臺北：臺灣大學歷史研究所碩士論文，1998），頁 27-32。

91. 「娼妓的活動具有高度的流動性，而城市的繁華程度是她們選擇活動場所的主要根據。可以說，娼妓是城市商業活動的衍生物，她們寄生在城市的繁華之上」。見王鴻泰，「流動與互動」，頁 249。

92. 王氏在分析《板橋雜記》李大娘的妓院時曾提到：「追求豪奢本來就是妓院性質的發揮——妓院越是豪奢地經營，則越能張大其聲勢，也越能招來豪奢的客人，再支持妓院之豪奢」。見王鴻泰「流動與互動」，頁 235。

妓女の世界》(註 93)等，皆可證之。在此特舉王鴻泰之研究為例，乃因其提出以妓院為發展基地之「情感世界」的概念。此一概念既解釋了何以妓院從色情交易的場所，逐漸成為士人於功名外足以寄託的場域；也說明以「義」為綱維的夫妻關係，如何容受像《影梅庵憶語》等傳記中所書寫之情、藝交融的婚姻生活。而不論是妓院內以調情為主，細膩複雜的社交過程，或將其引渡至個人領域，劃出疏離傳統的生活型態，都可見文化與社會相互創造的過程：「雖然就現實面來講，『情感世界』的建構與經營，並未直接挑戰禮法規範，以至創造出新的婚姻構結法則。但就中國文化的整體發展而言，『愛情』也確實已成為一種具有相當普遍性的社會文化，根植於士人的心靈深處，滋長於禮教的邊緣地帶。妓院是中國文化的後花園，而愛情的花果緣牆蔓延」。(註 94)

有趣的是，拿「後花園」來比方，不正來自小說、戲曲的想像？倘使不侷限於磚瓦木石的構成，那麼文本、戲場等何嘗不是「情感空間」存在之處？孫康宜曾引王爾德（Oscar Wilde）之言，反駁以戲曲小說內容闡釋晚明情觀為捕風捉影的說法：

「生命模仿藝術」的程度常常超過「藝術模仿生命」的程度，「偉大的藝術家創造出類型」之後，「生命每每就會依樣畫葫蘆」。我相信這種說法正是晚明男女的寫照，易言之，重情之風在晚明達到沸點，主因讀者取法當代說曲（筆者按：小說戲曲），而其中所寫的角色類型都強調情愛，終使社會文化重新定位人類的情感。(註 95)

再者，「說曲中為情獻身的角色典型，通常都是基於當代名伎的真實生活塑造出來的。虛構與現實生活一面以世俗的方式串連，一面也以想像的方式貫穿」。(註 96)想像既需載體和流通管道，因此，研究中晚明情觀，倘欲從社會經濟的線索另求突破，出版、傳播倒是提供便於觀察的切面。大木康《明末江南の出版文化》從「出

93. 參陳寅恪，《柳如是別傳》（北京：三聯書店，2001）；王書奴，《中國娼妓史》（上海：三聯，1988）；齋藤茂，《中國妓女と文人》（東京：東方書店，2000）；大木康，《中國遊里空間：明清秦淮妓女の世界》（東京：青土社，2002）。

94. 見王鴻泰，〈青樓：中國文化的後花園〉，《當代》137 期，1999 年 1 月，頁 29。

95. 見孫康宜，《陳子龍柳如是詩詞情緣》（臺北：允晨，1992），頁 64-65。

96. 見孫康宜，《陳子龍柳如是詩詞情緣》，頁 65-66。

版」切入檢證明末社會文化的方向，動機來自白話小說的流行現象；^(註 97)其中談到印刷品的風行、真假資訊的遞承，如何塑造李贄「肆行不簡」的形象，甚至成為江南淫風盛行的「元凶」，頗堪玩味。^(註 98)由此類推其他「尊情」或「主情」之譜系中人，不知還有多少類似李贄形象的例子？另如巫仁恕所指出，欲望往往在消費、需求間，扮演傳播動力的角色。^(註 99)色情出版品市場運作、參與階層之廣，固然展現中明社會裏，欲望蓬勃流動的事實。但欲望不只是原始的趨力，例如妓院之所以要費心經營成「情感空間」，也就顯示在士人階層，欲望還關涉文化品味的區隔，而提供區隔的想像文本不會只限於當代。就此來說，即使在情欲的層面論「情」，也非物質文明、商業機制之共時研究便能克盡其功。

七、細緻紛繁的脈絡間隙

經由前文的梳理與討論，可以得知：(一)情理衝突與其說是足以概括中晚明文化的事實，毋寧說是配合「啓蒙」所預設的論述模式；(二)經濟因素既非「啓蒙」的唯一前提；「啓蒙」也不是解釋情觀的必要理由；(三)經濟發展→社會變遷→哲學思潮→文學觀念，或經濟發展、社會變遷→哲學思潮、文學觀念的因果關係，皆無法武斷連繫。事實上，以上三點所涉及的資本主義萌芽說、市民社會、啓蒙和反傳統論述等，在各別學科內部，本不缺更為嚴謹的批判；有關晚清以降現代化及現代性的研究，也未嘗不是對比中晚明啓蒙論述的他山之石。而思想界近年對《明儒學案》中「泰州學派」的重新釐訂，^(註 100)尤有機會進而淘洗「左派王學」名號的濫用。因此，本文的批判難免也將成為另一種陳腔，果真如此，洵為筆者所樂見。可惜中晚明文化之相關研究，還未因這些散落在不同領域、議題的省思

97. 見大木康，《明末江南の出版文化》（東京：研文，2004），頁 7-8。

98. 參大木康，《明末江南の出版文化》第三章第一節「李卓吾思想」，頁 129-134。

99. 「晚明的社會與前代最大不同的特點之一，就是出現大量的色情出版品。這類出版品不但提供了一種感官消費，同時也刺激了滿足欲望的需求」。見巫仁恕，《奢侈的女人》（臺北：三民書局，2005），頁 66-67。另外，《品味奢華——晚明的消費社會與士大夫》（臺北：聯經，2007），則為其近年研究成果的集結。

100. 例如吳震對泰州學派的系列研究，即相當值得注目。參其〈泰州學派芻議〉，《浙江社會科學》2004 年第 2 期，頁 142-150；〈泰州後學顏山農思想緒論〉，《浙江社會科學》2005 年第 1 期，頁 133-139；〈羅近溪的經典詮釋及其思想史意義——就「克己復禮」的詮釋而談〉，《復旦學報》（社會科學版）2006 年第 5 期，頁 72-79；及《羅汝芳評傳》（南京：南京大學，2005）。

而大幅廓清。就本文所限定的題目來說，當「社會經濟視野下的所見與侷限」逐漸明朗之際，對情的尊崇，可否視為普遍存在於中晚明，內涵並具有一致性的文化特徵？實況依舊相當曖昧。

在對情觀何以浮上學術檯面有所警惕的狀況下，回到中晚明個別文本的具體語境，以及文本聚涉之個人處境，瞭解其受便捷使用前，意義尙待詮釋的狀態，或許是較為穩當的起步。當特殊語境、處境逐步澄清，才有辦法趨近整體性概念是否成立的問題。更進一步說，中晚明情觀到底應視為一具有清楚內涵的概念？或範疇仍待澄清的問題？實際上也值得商榷。林毓生在七〇年代論五四反傳統思維時，所揭橥「整體性的」(totalistic) 盲點，^(註 101)於今讀來仍具啟發性；換言之，置於本文關切的議題，無論假設和「理／禮傳統」相對立的「中晚明情觀」，或者和「中晚明情觀」相統合的「理／禮傳統」，都可能造成彼此化約的推論。因此，若能先就、持續就細緻紛繁的脈絡間隙保持好奇，當可使歷史變遷或理論模式的掌握，更具說服力及開放性。此外，溝口雄三、余英時等學者所採取相對獨特性的參照方式，很值得繼續借鏡。不過，目標倘非著眼於反映近現代的特徵，參照單位便不必是西方與亞洲、中國；甚至可以是既成的近現代觀點與特定文本，及文本中不同地域、不同時刻……的比對。譬如與出版、傳播相關之物質文明的研究取徑，固然替商業活動發達地區的社會文化，提供方便理解的視角，但在商業發達區之外，其實也不缺精采，卻未必適宜從士商合流、市場供需等因素來解釋的文化現象。這些文化現象賴以萌生的動能與土壤為何？商業因素固然造成社會階層與文化商品的流動；而基於非商業因素（譬如政治、講學、傳教）的流徙、交誼，也一直是促成地域文化辨識與互動的契機。並且非形質的文本空間，其所容納有關文學、宗教、政治、學術等成素，更可能提供話語在社會溝通外，歷時的互映與交錯。又同一文類的不同作者、同一作者表述分殊的文本等，也可能因此辨別出分殊的面向。當然，「情」在不斷對照的過程中，都必須通過是否為關鍵詞，或如何成為關鍵詞之檢驗。

在此需特別釐清「情」作為關鍵詞的兩種狀況：一是當代研究者感到興趣的

101. 參林毓生，〈五四式反傳統思想與中國意識的危機——兼論五四精神、五四目標、與五四思想〉、〈五四時代的激烈反傳統思想與中國自由主義的前途〉，二文皆收錄於《思想與人物》（臺北：聯經，1983），頁 121-196。

範疇，二是出現於歷史語境中的詞彙。兩者相關，但未必重合。與第一種狀況遙相呼應的，往往為西方「現代性」及其所展開之議題。以「情與中國文化」工作坊為前身的「明清文化中的情、欲與禮教」主題計畫研究群及有關學者，近年密集結集出可觀的成果。^(註 102)至少，將情欲論述視為尙待耕耘的「草擬空間」(discursive space)，^(註 103)便為任何研究成果都預留了更動調整的餘地。從余安邦為《情、欲與文化》所寫的導言，可以看出學者集合研究的起始動機，在建立中國或華人的情（欲）論述；^(註 104)而所以產生這種想法，顯然是受西方相應論述的撞擊。熊秉真在介紹「明清文化中的情、欲與禮教」之研究緣起時，也可看出西方「近代興起」的威脅雖已減輕，但如何擺脫其所假設出傳統中國的刻板印象，仍是學者持續努力的目標。^(註 105)另由相關計畫圍繞「公與私」、「禮法與情欲」、「主體與社會」等主題的探討，也都可看出求索近代思想起源的明顯傾向。然而就此系列的研究來觀察，在不受僵化史觀拘泥，學科角度趨向多元的同時，真正要能跳脫「走出理學」的格局，^(註 106)或者說，走出中國「也」具有近代特徵的思維，似乎不甚容易。

這麼說並非否定學者所欲揭露，明清文化中不沉悶、封閉、僵滯，譬如與現

102. 註有：

熊秉真、呂妙芬主編，《情欲與禮教——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）。

熊秉真主編，王瓊玲、胡曉真合編，《欲掩彌彰：中國歷史文化中的「私」與「情」》（臺北：漢學研究中心，2003）。

熊秉真、張壽安合編，《情欲明清——達情篇》（臺北：麥田，2004）。

熊秉真、余安邦合編，《情欲明清——遂欲篇》（臺北：麥田，2004）。

王瓊玲主編，《明清文學與思想中之主體意識與社會——文學篇（上）（下）》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004）。

鍾彩鈞、楊晉龍主編，《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004）。

103. 見余安邦〈遂人之欲，夫復何求〉，此為其與熊秉真合編《情欲明清——遂欲篇》的導言，頁 18。

104. 參〈情、欲論述〉第 2 部分：「情、欲與文化」研究的轉折，見《情、欲與文化》（臺北：中研院民族所，2003），頁 10-15。

105. 參熊秉真，〈情欲、禮教、明清〉，《漢學研究通訊》20:2，2001 年 5 月，頁 1-3。另於《欲掩彌彰：中國歷史文化中的「私」與「情」》總序，熊氏將此一背景敘述地更為詳細，見前揭書，頁 i-vi。

106. 鍾彩鈞、楊晉龍為《明清文學與思想中之主體意識與社會——學術思想篇》所作導言，嘗藉姜廣輝的書名言及：「明代中葉到清初是中國思想與社會都發生劇烈變化的時代，簡單地說，這是一個『走出理學』的時代」，見其書頁 2。而姜廣輝，《走出理學：清代思想發展的內在理路》（瀋陽：遼寧教育，1997），基本上還是抱持修訂的啓蒙立場。見其書第 3 章〈關於早期啓蒙思想的幾個問題〉，頁 67-81。

代生活型態息息相關之物質文明的面貌；(註 107)事實上，情欲研究的產生，與先前的「啓蒙」論述，多少都帶有抵抗國族、人性或學術壓迫的深層動機，具有不容泯滅的時代意義。只是另一種型態的沉悶、封閉、僵滯，似乎也正在科技媒體、商業網絡覆蓋操作，情欲得以迅速、大量刺激與消費的當代社會蔓延。因此，認取既成研究為閱讀者所預留，反省現今強權的伏筆，應有益延續學術批判的活力。更何況前述計畫，既突破眾流匯歸、達成共識的束縛；因此參與之部分學者也已指出，情欲範疇僅是「情」所關聯的意指之一。

如李明輝〈「情欲解放」乎：論劉蕺山思想中的「情」〉，標題即揭示其針對性。文章開門見山提到：「近年來，明清之際的思想轉折成為學術界熱烈討論的一項課題。至於此一轉折的特色為何，則言人人殊。其中，『情欲解放』論述特別引人注目，亦有不少支持者。此一論述意味：相較於宋代及明中葉以前的思想，情欲的地位在明末思想中有顯著的提高，而此一傾向又為清初的思想家所繼承。持此論者不免據此建立『情欲解放』的思想譜系，而劉蕺山往往被列入此一譜系當中」。然而根據李氏研究，「情」在劉宗周思想體系內的高度，雖為程、朱、陸、王所未及，但「道德的要求亦達到了前所未見的嚴格程度」。(註 108)從其研究劉宗周的例子，很能對比出「情」在歷史語境，與現代觀念的懸殊；連袂地，對「情」的重視，也不代表就是從感官欲望的層面來肯定私、己（相對於公、群）。

並且這種「形上之情」，(註 109)雖不與性理衝突，但如認定其與馮夢龍情教、趨向性理化的才子佳人劇(註 110)等，共同形成晚明清初情理合一或情理交融的趨向，那麼勢必掩蓋「情」此一語詞的異質內容與表現。由此再次顯示，無論講情理衝突或合一，失於寬泛的標準，都可能使原本疏遠的意義產生過度連結。所以把「中晚明情觀」當作方便言說的虛設範疇，應該是比較適宜的方式；而有關中晚明社會是否存在尊情或主情觀這樣的問題，也最好先解析為各別語境或處境間，「情」有哪些參照或辨異的可能。

-
107. 張壽安介紹《情欲明清——達情篇》這本論文集時，提到其中有關「情欲論述」的兩個場域。一為哲學論域；一為社會文化，「尤其是物質文化的論述」。見張氏為是書所作序言〈我欲立情教，教誨諸眾生〉，頁 20。
108. 李明輝，〈「情欲解放」乎：論劉蕺山思想中的「情」〉，收錄於《情欲明清——達情篇》，頁 83-125。
109. 李明輝，〈「情欲解放」乎：論劉蕺山思想中的「情」〉，頁 125。
110. 可參王瓊玲，《晚明清初戲曲之審美構思與其藝術呈現》，第 2 篇〈明末清初才子佳人劇之「言情」內涵及其所引生之審美構思〉第 2 節「明末清初才子佳人劇『情』觀之性理化趨向」，頁 122-138。

八、參照與辨異

「達情」、「遂欲」是歷史連續的進程嗎？去探尋近代化或後／現代性成為焦點前，「情」之論述如何形成，雖未必益於紓緩當代瓶頸，卻可能為今日熟悉的研究範式，留存若干「陌生化」(defamiliarization) 的空間。至此可以導向第二種狀況。其參照脈絡，主要是上下文及文本互涉 (intertextuality) 所展開的世界。脈絡交會間的詞彙，「呈現」某種意義，但不被預期「反映」進步的時代訊息。特別如第二節所述，不管作為某種言論的例證，或倚賴某種背景來突顯，「情」之內容與呈現方式往往都遭到簡化。因此，對先行研究中的「例證」或「背景」，不得不抱持審慎的觀察距離。甚至愈習見的「例證」，愈應細讀個別文本的差異；愈熟知的「背景」，愈當深入瞭解其構成之來歷。並且，思想界順手捻來的文藝例證往往流於裝飾論點，文學界又常蹈入脆弱的歷史敘述而不自覺。猶如第五節所說，用以襯托文學史的思想背景，其構成卻可能源於脈絡紛陳的文學現象。這類詮釋上的迷思，倘使能受到足夠的矚目，未始不會因此找到突破的出口。

倘使認為哲學家的術語比較獨特艱深，那麼以劇作垂名的湯顯祖（字義仍，號海若、若士，1550-1616），或者較能表現語文使用的「文化成規」(cultural conventions) 吧。也正由於他在啓蒙論述或更寬泛之情欲譜系裏居於要位，反而更值得我們進入文脈仔細閱讀。^(註 111)方才提及的馮夢龍和劉宗周，都較湯氏生存的年代晚些；而七子派末五子之屠隆、李維楨，及接近七子派的鄒迪光，則幾與之重疊。^(註 112)會作這樣的排比，一方面是因為近年有關明清情欲論述的探討，時間多集中在萬曆晚期以降，包括 2004 年舉辦「湯顯祖與牡丹亭國際學術研討會」，以及華璋、王瓊玲有關明清戲曲專書的出版，成績也大抵呈現為《牡丹亭》面世後的傳播與影響；^(註 113)反之，對跨越嘉靖、隆慶、萬曆年間，人生大半在江右度

111. 因本文主旨非湯顯祖專論，是以僅能略述。底下觸及之相關問題，筆者正嘗試於他文中進一步說明。

112. 馮夢龍（字猶龍、子猶，號墨酣齋主人、顧曲散人等，1574-1646）；劉宗周（字起東，號念臺，1578-1645）；屠隆（字緯真、長卿，號赤水、由拳山人等，1542-1605）；李維楨（字本寧，1547-1626）；鄒迪光（字彥吉，號六度居士，1550-1626）。

113. 「湯顯祖與牡丹亭國際學術研討會」會中論文收錄於華璋主編，《湯顯祖與牡丹亭》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2005）。另參華璋，《明清婦女之戲曲創作與批評》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2003）；華璋、江巨榮點校，《才子牡丹亭》（臺北：學生，2004）；及王瓊玲，《晚明清初戲曲之審美構思與其藝術呈現》。

過之湯氏個人的認識，進展則相當有限。另一方面，湯氏與屠、李、鄒皆有相當交誼，^(註 114)而嘉靖後期到萬曆中的文學評論，主要即由後七子及其同道所展開。^(註 115)據黃卓越研究，廣義的後七子派在明代文學中的地位，約處於前七子情感論趨向公安性靈說的過渡。^(註 116)觀湯顯祖批評詩文的用語——「情」、^(註 117)「性情」、^(註 118)「靈」、^(註 119)「靈性」、^(註 120)「靈氣」、^(註 121)「氣機」、^(註 122)「神」、^(註 123)「趣」^(註 124)等，和當時及稍早文壇流行的詞彙並無太大差別，^(註 125)雖則

114. 就湯之親近屠、李，試舉〈答陸君啓孝廉山陰〉一詩為例：「幼志在詩書，吟呻不去口。辨稍窺文賦，名已出戶牖。坐此竄空虛，學殖未能久。文家雖小技，目中誰大手？何李色枯薄，餘子定安有？國初開日月，龍門實維斗。魚珠取何泣，蟲絲足于嘔。有大聊可觀，無微亦當醜。澹如星漢垂，縟若煙波走。天機常內幹，神明非外守。翕忽動生氣，鮮芳綴微柔。此中誠獨知，衰齡半百九。行嘆昔人先，常思我躬後。不謂崑山姿，千里漏瓊玖。興激山河親，意愜風雲受。孝秀始無前，贏悴肯相友。長卿已承化，雲杜欲稱叟。念此發悲涕，何時一杯酒？托契良在茲，深心延不朽。見子成大名，江湖方矯首」。其中「何李色枯薄」，自是指何景明、李夢陽。這種否定七子的說法，並不為論者陌生。至於舉宋濂和七子派作對照的觀點，很重要，可惜少有人注意。「國初開日月，龍門實維斗」，當中「龍門」即為宋濂的代稱（其曾隱居於此）。「長卿已承化，雲杜欲稱叟。念此發悲涕，何時一杯酒？」可和詩序「赤水珠亡，京山〔李維楨〕璧在」互參，長卿、赤水為屠隆字、號，雲杜、京山則都表示李維楨的籍貫。從此可以得知，湯顯祖實將屠、李兩人引為同氣。見《湯顯祖全集》（北京：北京古籍，2001），詩文卷 16，頁 688–689。而湯與鄒之交好，則可參〈調象菴集序〉：「東吳鄒公彥吉〔鄒迪光，字彥吉〕，著《調象菴集》數十卷。以余所好，急取其詩而諷之……而大致有動於余衷者，蓋公才具高偉於世，故亹亹之業，開濟有餘；而心目太明，神骨太峻。於貴倨無所可下，於夷伍無所可偕。用此率意而酬，殆非頻頻所了。蓋自是公之進退無恆，而天山有筮矣。嗟夫，有高才而鮮貴仕，其與能靖者與？折節抵巇，非公所習，則其鬱觸噴逆而雜出于詩歌文記之間，雖談世十一，譚趣十九，而終焉英英云沄，有所不能忘者，蓋其情也」。見《湯顯祖全集》，詩文卷 30，頁 1098–1099。
115. 有關後七子派活動的分期與變化，可參李聖華，《晚明詩歌研究》（北京：人民文學，2002），第 2 章「後七子派後期詩歌運動」，頁 36–79。
116. 以復古、師心二分中晚明文士的作法，近年已獲大幅修訂。自前七子發展出的情感論，和零散見於正德、嘉靖時期，歷經唐宋派，至後七子、公安的性靈說，既非簡單重疊，更呈現複雜交織的狀態。參黃卓越，《明中後期文學思想研究》（北京：北京大學，2005），第 6 章「情感與性靈：晚明文學思想進程中的一對內在矛盾」，頁 235。但此書給予湯顯祖的定位（七子以降情感論的高潮），乃將詩文、戲曲混而論之，筆者以為仍待商榷；另有關湯氏思想轉折的分期，同樣需要進一步檢驗。
117. 參〈耳伯麻姑遊詩序〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 30，頁 1110–1111；〈學餘園初集序〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 31，頁 1112。
118. 參〈朱懋忠制義敍〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 31，頁 1129–1130。
119. 參〈合奇敍〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 32，頁 1138；〈序丘毛伯集序〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 32，頁 1140–1141。
120. 參〈張元長嘘雲軒文字序〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 32，頁 1139–1140。
121. 參〈合奇敍〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 32，頁 1138。
122. 參〈朱懋忠制義敍〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 31，頁 1129–1130。
123. 參〈調象菴集序〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 30，頁 1098–1099；〈耳伯麻姑遊詩序〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 30，頁 1110–1111；〈孫鵬初遂初堂集序〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 31，頁 1121–1122。
124. 參〈如蘭一集序〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 31，頁 1123。
125. 使用相同或近似的詞彙，只意味某些意義範疇被重視，不代表所指趨於一致。如李夢陽標舉「情」乃針對臺閣文風，而湯顯祖則無此意。

他並未把自己納入特定的流派。又，論者常著墨湯氏與七子派的齟齬，較少留意其對李夢陽（字天賜，號空同子，1472-1529）、何景明（字仲默，號白坡，1483-1521）、王世貞（字元美，號鳳洲、弇州山人，1526-1590）等的批評，是以明代開國文臣之首，也是兼通二氏的金華朱學傳人宋濂（字景濂，號潛溪、玄真子，1310-1381）為標竿。^(註 126)而宋濂文章之所以得到湯氏推重，主要因其參與擘畫了國朝的「經制彝常」。^(註 127)程芸指此與湯氏「不得館閣典制著述記」^(註 128)的遺憾一貫，並可能和明前中期江右人士主掌內閣之地緣有關，洵為合理的推測。^(註 129)而湯氏對宋濂的崇敬，及屢以「靈」、「靈性」為詩文創作的樞機，既指向文治事功，亦通往三教氛圍的脈絡。沿著這些脈絡，便很容易理解這位戲曲大師，為何會焦慮於：「文章不得秉朝家經制彝常之盛，道旨亦為三氏原委所盡，復何所厝言不朽」？^(註 130)併這種來自意識型態和思想上的焦慮，與其「恆以理相格」之「情至」說^(註 131)若非割裂，關係如何？尚有複雜的層次留待分梳。

此外，文學對主流觀點的批判，未必要透過新興的出版和市場模式；經濟發展、士商合流，也不過是解釋情觀興起的可能途徑。^(註 132)連帶的，小說、戲曲因社會變遷而發達，並對情觀推波助瀾的推斷，也該限定其適用範圍。雖說「傳奇十部九相思」，且相較於詩文，湯顯祖的戲曲論述更專注於「情」；但男女風情劇

126. 除〈答陸君啓孝廉山陰〉已引述於前，另可參湯氏寫給友人張師繹的回信：「我朝文字，宋學士〔宋濂〕而止，方遜志〔方孝孺〕已弱，李夢陽而下，至鄉邪〔王世貞〕，氣力強弱巨細不同，等儻文爾」。見〈答張夢澤〉其二，《湯顯祖全集》，詩文卷 47，頁 1451。此外，其於〈孫鵬初遂初堂集序〉，則表達既不完全同意李、何，也不認同反對者矯枉過正的立場：「國初大儒彝鼎之文，無所敢論。迨夫李獻吉、何默仲二公，軒然世所謂傳者也。大致李氣鋼而色不能無晦，何色明而氣不能無柔。神明之際，未有能兼者。要其于文也，瑰如曲如，亦可謂有其貌矣，世宜有傳者焉。間者文士好以神明自擅，忽其貌而不修，馳趣險仄，驅使稗雜。以是為可傳。視其中，所謂反置而臆屬者，尙多有之。亂而靡幅，盡而寡蘊。則之以李、何，其於所謂傳者何如也？然而世有悅之者焉」（見《湯顯祖全集》，詩文卷 31，頁 1121-1122）。此一立場倘酌以錢基博「明之有濂、基以開何、李之復古，猶唐之有燕（張說）、許（蘇頌）以為韓、柳之前茅也」的意見，則湯氏對七子的態度或可再思。見錢氏《明代文學》（臺北：臺灣商務，1999），第 1 章第 2 節，頁 10。
127. 「僕觀館閣之文，大是以文懿德，但稍有規局，不能盡其才。久而才亦盡矣。然令作者能如國初宋龍門，極其時經制彝常之盛，後此者亦莫能如其文也。習而鬯之，道宏以遠」。〈答李乃始〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 46，頁 1410。
128. 見〈答張夢澤〉其二，《湯顯祖全集》，詩文卷 47，頁 1452。
129. 參程芸，《湯顯祖與晚明戲曲的嬗變》（北京：中華，2006），第 3 章，頁 63-67 的部分。
130. 〈答李乃始〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 46，頁 1409。
131. 〈牡丹亭題詞〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 33，頁 1153。
132. 像李夢陽等前七子之代臺閣而起，黃卓越便從政治理念分殊、臺閣權力弱化的角度，提出相當有力的證據；而「情」之傾向「變」、「俗」、「私」，正是李夢陽詩歌的重要主張。參其《明永樂至嘉靖初詩文觀研究》（北京：北京師範大學，2001），第 1、2 章及第 3 章第 3 節，頁 1-117、159-164。

的名家吳炳（字可先、號石渠，1595–1648）、阮大鉞（字集之，號圓海、石巢，1587–1646）和孟稱舜（字子塞、子若等，1600–？），都晚生湯氏約四、五十年。較湯氏稍早或同時，彼此並有交往的曲家中，亦僅徐渭（字文長，號天池、青藤道人等，1521–1593）、梅鼎祚（字禹金，號汝南、無求居士等，1549–1615）、潘之恆（字景升，號鸞嘯生、鸞生等，1556–1621）和戲曲情觀或有相干。然湯氏和徐渭結緣乃因詩文，且兩人總失之交臂；^(註 133)與梅鼎祚都曾取霍小玉故事為創作題材，^(註 134)但梅對湯的影響主要在促其深入聲律；^(註 135)而潘之恆曲論之重情，反因觀賞《牡丹亭》後所啟發。^(註 136)因此，湯氏情觀在當時曲壇，似為特出拔高的現象。^(註 137)

再就小說等通俗讀物而言，各地流通的情況頗為懸殊。湯顯祖接觸過不少前代故事，例如〈牡丹亭題詞〉裏的「晉武都守李仲文，廣州守馮孝將兒女事」。^(註 138)這些會不會來自湯家八世所藏的十萬卷書，^(註 139)雖不得確知；但他在萬曆四十二年（1614）後，寫給吳茲勉的信中提到：「吳多異書稗說未經世目者，能求一、二解頤否？」^(註 140)可見直到其辭世之前，江西臨川仍不易取得都會時興的出版品。所謂「吳多異書稗說」，比湯氏早生約七十年的顧應祥（字惟賢，號箬溪，1483

-
133. 徐渭與湯顯祖素昧平生，客居時偶讀湯早年詩文集《問棘堂集》（即《問棘郵草》），「自謂平生所未嘗見」，不但作詩抒懷，更致書作者希望獲得其它作品。見〈與湯義仍〉，《徐渭集》（北京：中華，1999），頁 485。而湯顯祖任官南京期間，亦有詩云：「百漁吟罷首重回，小景西征次第開。更乞天池半拗水，將公無死或能來」。其中「百漁」，即徐學湯詩所作〈漁樂圖〉。然直到徐渭辭世，兩人終不得見。雖不得見，徐渭辭世後，湯仍掛念「徐天池後必零落」，並請友人能於公暇代為關心。見〈秣陵寄徐天池渭〉、〈寄余瑤圃〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 10、卷 44，頁 407、1320。
134. 〈玉合記題詞〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 33，頁 1152。
135. 「憶僕幼從徐子弼先生遊，而辱忘年於惟審（帥機）。因能研弄模寫，長便習之。弱冠過敬亭，梅禹金〔梅鼎祚〕見賞，謂文賦可通於時，律多累氣。因學爲律」。〈答費學卿〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 46，頁 1412。
136. 參潘之恆，〈鸞嘯小品〉，卷 3 〈情癡〉。見收錄於程炳達、王衛民編著，《中國歷代曲論釋評》（北京：民族，2000），頁 208–209。
137. 以陳竹，〈明清言情劇作學史稿〉（武昌：華中師範大學，1991）為例，其介紹的第一位劇作家便是湯顯祖（李贊列名湯氏之前，但李氏只評點並無劇作。且嚴格說來，和「言情」無甚相關）。
138. 《搜神後記》、《搜神記》各收錄了這兩則故事。參湯顯祖著、邵海清校注，《牡丹亭》（臺北：三民，2000），頁 2。但湯氏所知究竟來自《搜神後記》、《搜神記》，或其他人的傳說、其它書籍的轉引、重述，則不能確定。另外，有關明朝當代小說，徐朔方較早寫過〈湯顯祖和《金瓶梅》〉一文，但未能提出湯顯祖確實閱讀過《金瓶梅》的力證。原文發表於 1981 年，後收錄於徐朔方，《論湯顯祖及其他》（上海：上海古籍，1983），頁 125–131。
139. 湯顯祖鄉里好友謝廷諒在〈問棘郵草十卷本序〉，稱湯家「八世藏書至十萬卷」。見《湯顯祖全集》，「湯氏詩文各集原序輯存」，頁 1682。
140. 〈與吳亦〔茲〕勉〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 48，頁 1508–1509。收信者「吳亦勉」為「吳茲勉」之誤，參鄭志良，〈湯顯祖尺牘三封考釋〉，《中國典籍與文化》，2004 年第 3 期，頁 96–99。

-1565) 便曾說過：「蘇州人慣作小說而事多不實，蓋蘇人好文，往往以傳聞之言文飾而成書故也」。(註 141)事實上，「解頤」之外，湯氏具有相當鮮明的鄉土意識，且往往拿吳地和江右作對比。(註 142)因此，如果從江南市鎮文明的角度衡之，極可能失了準頭。(註 143)

又，自啓蒙論述而起，學界至今仍習慣將湯顯祖「情至」說的思想「背景」，歸於李贊及泰州學風的影響。然考諸現存湯氏詩文，其對李贊的敬仰固無可疑。(註 144)但接觸卓吾思想之直接線索，唯有一封請友人代求《焚書》的書信。在這封信裏，他表明求書是爲得寄託；因此「駘蕩」之情，並非接觸李氏著作後始有。(註 145)更何況比起前輩鄧豁渠（號太湖，1489-1578 前後），「情」並不算李贊用以表述重要思想的關鍵詞。(註 146)而湯氏與泰州學人，莫親於羅汝芳。羅氏嘗謂：「食色性也。追燕饗之禮，謹男女之別，聖人所以盡性也。若沉緬之縱，踰墻之從，吾不敢曰：此亦率其性也」，(註 147)且其論道常自孝悌親情講起。相對於此，批判宗法權威、綱常名教，卻是中國啓蒙論述異於西方的獨特之處。(註 148)因此，若想以泰州學風作爲湯氏衝決禮教的思想來源，恐怕不甚妥當。倒是經由戴璉璋〈湯

-
141. 顧應祥，《靜虛齋惜陰錄》，卷 12 〈雜論三〉，收錄於《北京圖書館古籍珍本叢刊》（北京：書目文獻社，1988），子部雜家類第 64 冊，頁 147。
142. 「吳士文而吾鄉質。文常有餘，質常不足。以不足交有餘，辯給固不能相當，精微亦不能相致。無所相益，有以相損」。《湯顯祖全集》，詩文卷 44 〈答王澹生〉，頁 1303；「於越〔馮時可爲華亭人〕通于吳，其地文物而風美。而處〔馮曾任處州同知〕乃與江右鄰，質而野」、「吳故文物風美之地也，遊客大雅，將朝夕焉……若宦而偏窮偏通，無屈折頓挫之跡〔指馮知處州〕，亦不能有所憤會而成文〔指馮作《超然樓集》〕」、「若平昌令者，生于質而野之鄉，學而廢于暗，仕而偏於窮；外無所發皇，而中有所底滯」。《湯顯祖全集》，詩文卷 30 〈超然樓集後序〉，頁 1106-1107。
143. 近幾年已零星出現幾篇以地域觀點探討的論文，此一方向應有再深掘的必要。參崔洛民，〈湯顯祖之江西意識及其與吳文人的矛盾〉，《戲劇藝術》，2001 年第 1 期，頁 102-108；周建華、饒志勇，〈明代理學與江西文學——以湯顯祖爲例〉，《江西社會科學》，2005 年第 9 期，頁 74-76；黃振林，〈晚明江西的戲曲面貌與湯顯祖劇作的腔調〉，《廈門教育學院學報》，2005 年第 4 期，頁 16-22。
144. 參〈嘆卓老〉、〈讀錦帆集懷卓老〉、〈卓翁縫衣妓〉、〈噍五交，哀二禪，送客自嘲〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 15、19、21、18，頁 621、825、958、831。
145. 「有李百泉先生者，見其《焚書》，畸人也。肯爲求其書寄我駘蕩否？」〈寄石楚陽蘇州〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 44，頁 1325。
146. 耿定向引鄧豁渠語：「色慾之情，是造化工巧生生不已之機」。見耿定向，《耿天臺先生文集》，卷 4 〈與吳少虞〉之二，收錄於《四庫全書存目叢書》（臺南：莊嚴文化，1997），集部別集類第 131 冊，頁 95。
147. 見方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理，《羅汝芳集（上）》（南京：鳳凰，2007），頁 426。
148. 參舒衡哲（Schwarcz Vera）著，劉京建譯，《中國啓蒙運動：知識份子與五四遺產》（臺北：桂冠，2000），〈導言：中國啓蒙運動的特殊性〉，頁 XXXVII-LI。

顯祖與羅汝芳〉的闡釋，「生生」（羅）蘊於「情」（湯）之意更形瞭然；（註 149）惟需斟酌的是，除了自理學脈絡來定位（所謂「情即性，性即情」），師生間的印契，或更親近廣泛的宗教意識。（註 150）

杜麗娘死而復生的題材所以讓湯顯祖感到興趣，與他自己和包括羅汝芳在內，時人對死生鬼神的關注應有相當關連。（註 151）而「情」或「性／理」、「情」對舉，也不僅存在於儒者的論述，可說是關切性命之道者共通的論域。且不論用死生的架構來表現，或如《南柯記》、《邯鄲記》，通過夢幻達至悟道的主題，在文學與宗教交織之歷史中併有豐富礦藏。湯顯祖特別的是，他很可能為首位密集（註 152）以「情」為命題，創作展演文化裏不同視角的藝術家。（註 153）《牡丹亭》寫情固無庸言。「二夢」因夢入於蟻穴或枕中，雖為屢經編寫之南柯、邯鄲文本的基本架構；但所謂「情攝」（〈南柯記題詞〉）的觀念和構想，以及「寵辱得喪生死之情」（〈邯鄲記題詞〉）的細節設計和渲染，（註 154）卻是湯氏傾注於老故事裏，尤其是角色靈魂底蘊的創作。自追索「主人翁」（註 155）何在的幅度，《牡丹亭》和「二夢」，不必

149. 參戴璉璋，〈湯顯祖與羅汝芳〉，《中國文哲研究通訊》16:4，2006 年 12 月，頁 245-260。其中以「生命美學」與「生命哲學」來表述湯、羅兩人的成就領域。

150. 湯顯祖曾對管志道（字登之，號東溟，1537-1608）表示：「不佞非有夙慧，然能讀門下應制之文，覺有殊詣，非時人色澤而已。後知門下攝心三一，不佞亦且從明德先生遊」。見〈答管東溟〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 44，頁 1295。從「亦且」的連接語氣來判斷，似以羅及其自身，與管之「攝心三一」並非殊途。而「情」在羅氏解釋「生生之仁」的思想體系裏，也並不佔有醒目位置。

151. 羅汝芳曾寫過一篇〈書回生傳後〉。其所覽〈回生傳〉究為何指不詳，但可知「回生」的確是他會關注過的問題。見方祖猷、梁一群、李慶龍等編校整理，《羅汝芳集（下）》，頁 697-698。甚至羅氏晚年對神秘現象的信心，更引發學人批評。參吳震，《羅汝芳評傳》（南京：南京大學，2005），第 2 章，頁 139-150。而湯顯祖亦屢記死生鬼神之事，如〈聞沈純甫郎中臥病宅旁見魅欲奏〉、〈亡蓬四異〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 7、14，頁 213、595-596。並可參沈德符，《萬曆野獲編》（北京：中華，1959），卷 28，頁 707-730。又，龔鵬程之《晚明思潮》（宜蘭：佛光人文社會學院，2001）。此書原出版於臺北：里仁書局，1994），鮮明質疑以掙脫理學、復古論，或「性理」、「情欲」對比，來定位晚明文化的思路。其指出拿「王學—泰州—公安」的脈絡來觀察晚明，實易忽略萬曆到康熙期間的思想文化；且李贄、焦竑以迄公安三袁對生死問題的熱忱，也往往被掩於論者尊揚情欲的聲浪之下。龔氏點出晚明研究的種種「誤解」，相當值得重視。

152. 《牡丹亭》、《南柯記》、《邯鄲記》各完成於萬曆二十六（1598）、二十八（1600）、二十九年（1601）。參徐朔方，《湯顯祖年譜》（上海：上海古籍，1980），附錄丙「玉茗堂傳奇創作年代考」，頁 217-230。

153. 華璋認為《紫簫》和「四夢」是從不同層面，「來探討『情』在現實人生的意義」，誠為卓見。參〈世間只有情難訴——試論湯顯祖的情觀與他劇作的關係〉，《大陸雜誌》，86:6，1993.6，頁 32-40。不過，《紫簫記》雖寓有滄桑之感（華氏以「情了」釋之），《紫釵記》亦以霍小玉為情癡，但前者之情為雕章琢句所掩蓋，後者亦將「情」置於「俠」之架構下。與《牡丹亭》和「二夢」蓄意突顯「情」之命題相較，其間落差似不容小覷。

154. 〈南柯記題詞〉和〈邯鄲記題詞〉，見《湯顯祖全集》，詩文卷 33，頁 1154-1157。

155. 湯氏晚年曾作〈病中喚主人翁〉。見《湯顯祖全集》，詩文卷 16，頁 713。

是捨此投彼的價值改易，^(註 156)而是藉由「情」在不同脈絡中的相對觀點，表現真假弔詭，及與道相侔的「幾種」可能。一如他在〈宜黃縣戲神清源廟記〉所述，民間戲神和孔、佛、老皆有其道，也都應得其祀。^(註 157)而戲曲著重劇場效果、出入虛實的特徵，更使其於詩歌抒情傳統外別開生面——即使內省也需外顯，即使獨白也要搭演。戲劇相較於詩歌、哲學的不純粹、不徹底，使「情」無法成為絕對自足的經驗或概念；也正因如此，不管是《牡丹亭》或「二夢」，審美與實用、譏諷與包容……都可能同時並存。這種並存狀態，與「情至」文本在歷史中的擴張，及反傳統論述之聲明，的確存有相當距離。

九、結語

歐洲城市為資本主義發軔的源頭，亦是瓦解封建趨向進步的指標。中晚明論述中，與「理」相抗之「情」，便往往被當作市民意識、進步思想來處理。使中晚明情觀浮上學術檯面的資本主義論述，力道雖然強大，卻同時掩蓋或渲染「情」在文本中及文本間的具體意涵，以致「尊情」或「主情」徒為籠統的時代標誌。縱使地域經濟、城市風尚、士商關係、出版事業等研究各見突破，但若以社會變動為解釋框架，則「情」作為能指，實已預設了釋義範圍。戲曲、小說中飽含情欲的作品固然蔚為盛觀，然而它們和所謂「左派王學」、詩文評述中的情感論等等，是否構成方向一致的浪潮？片面取證的結果，恐怕又於習見說法上繼續疊床架屋。

而在接壤近現代的視野下，縱使站在經濟決定論的相對位置，也未必能擺脫啓蒙或反傳統聲浪的沸沸揚揚。余英時嘗謂魏晉之後「『情』便成為中國反傳統思想中的一個中心觀念」，^(註 158)信如其言，則對「中國反傳統思想」感興趣者，必

156. 學者往往將《牡丹亭》至「二夢」的「轉變」，歸諸紫柏真可（法名原作達觀，1543–1603）的影響。但他與紫柏初會，早在萬曆十八年（1590）。且與紫柏結識前，據其〈蜀大藏經序〉記載，萬曆四年（1576）「謬縲經於長干故寺」，萬曆七年（1579）「忝升座於清涼勝墟」；幼年亦受祖母「精心道佛」的薰陶。參徐朔方，《湯顯祖年譜》，頁 85；〈蜀大藏經序〉，《湯顯祖全集》，詩文卷 32，頁 1132；帥機，〈魏夫人誄〉，收錄於毛效同，《湯顯祖研究資料彙編》（上海，上海古籍，1986），頁 120–121。倒是這三部作品皆密集完成於致仕初年，並其稍早政治挫敗後的思想轉折，反而更值得重視。

157. 見《湯顯祖全集》，詩文卷 34，頁 1188–1189。

158. 余英時，〈曹雪芹的反傳統思想〉，收錄於《紅樓夢的兩個世界》（臺北：聯經，1978），頁 255。

不能忽略「情」之一環。然而矛盾的是，「情」在眾多論述中，難得真正作為問句的主詞而存在。中晚明情觀浮上學術檯面的狀況既如前述；即使余氏本身，也未能就此深究。其論曹雪芹反禮法之一面，順勢將曹所傾倒之湯顯祖，也置於反理學的陣營底下，言湯「顯然是把『情』放在『性』或『理』的對立面了」。這麼說的根據，主要源自朱彝尊（1629–1709）《靜志居詩話》；然其記載之虛實如何？卻是未加檢證。且曹雪芹眼中的《牡丹亭》或〈江中見月懷達公〉，為何足以拿來概括湯氏觀點？也未見辨析。^(註 159) 從此更突顯出不論所持立場為何，都有可能構成附和。在中晚明個別文本的具體語境裏，以及文本聚涉之個人處境中，「情」是否為關鍵詞？或如何成為關鍵詞？我們所廓清的恐怕不比所遮蔽的更多。

但從另一面來說，包括本文在內，模糊區塊的產生，幾於任何聚焦過程皆難避免。對於先行研究，筆者指出侷限的同時，並未否定其所燭照的學術視野。不僅社會變遷、城市文明、大眾文化與心理、日常生活與物質……，都為當代學界提供饒富意義並具啟發性的貢獻；甚至早期風行的資本主義市民說，縱使相對粗糙，也有彼時艱難下的努力。並且情欲往往僅是學者支援特定論證的材料，或建立其近現代論述、文學史或思想史觀的一個切入點，因此顧及整體書寫策略而有所掩映，其實可以理解。本文最主要的目標，無非想為「情」的「詮釋循環」(hermeneutical circle)，另覓汲注生機的活水。之所以會強調脈絡間隙及參照、辨異的作法，則是有感於傾聽微音弱響之重要；換言之，乃嘗試提出一種可能性：覺得微弱，會不會只是在我們熟悉的說解範式之外？這是筆者於文章最後所欲聲明的。

159. 見同前註。其中引朱彝尊《靜志居詩話》卷十五「湯顯祖」條語：「人或勸之講學，笑答曰：諸公所講者性，僕所言者情也」。余先生這篇論著成之較早，可惜後來士商系列的研究，並未將「情」再納入考察範圍。

On the Discourse of *Ch'ing* in Mid-Late Ming Studies

Sin-yu Huang

Department of Chinese Literature
National Taiwan University

ABSTRACT

Although many scholars have agreed that a *ch'ing* (情)-valuing trend existed in mid-late Ming culture, one should first ask *how ch'ing* attracted the attention of the mid-late Ming academic world. The reason that *ch'ing* became a cultural focus in the mid-late Ming was not only because of the prevailing culture, but also because of Ming academic fashion. Capitalist discourse caused *ch'ing* to become popular in the mid-late Ming. However, it was often invoked out of context to exaggerate intertextuality. While many operas and novels of this period were about love and desire, were they a part of the thought trends of that time? Although recent researchers have generally surpassed the limitations of economic determinism, they are often still influenced by “enlightenment” or “anti-tradition,” both of which are contested concepts. Is *ch'ing* a cultural key word in the mid-late Ming? If so, how did it become one? This paper will shed some light on these questions.

Key words: mid-late Ming, *ch'ing*, enlightenment, modern period

(收稿日期：2007.6.21；修正稿日期：2007.10.9；通過刊登日期：2008.4.11)