

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」何時以及如何成爲一種價值，恐怕不是適當的提問方式；至少在它成爲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」所以成爲中晚明的文化焦點，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 Gesichtsauffassung)，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) 圖像的邊廓，由資本社會及物質文明構成；圖像的風格，則指向包括解放、進步等概念的啓蒙思潮。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，和個體自覺的關係爲何？所謂「啓蒙」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」作爲一種社會經濟現象，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爲一種個性的解放，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. 參許滌新、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贄學說，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尚待進一步驗證，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，蕭蓬父、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。梁啓超因方震《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、蛻分、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」。見蕭蓬父、許蘇民，《明清啓蒙學術流變》(瀋陽：遼寧教育，1995)，頁1-2。
10. 作者亦曾明確使用「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」。蕭蓬父、許蘇民，《明清啓蒙學術流變》，頁2。
11. 見梁啓超，《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」及引文則見梁啓超，《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：

李贄張大自然人性論的旗幟，提出了發抒真性情的「童心說」，認為「細繆化物，天下亦只有一個情」。在李贄學說的直接推動和影響下，袁宏道的「性靈說」和以情絮情的「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「大自然人性論」。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啓蒙性質？中國式的啓蒙道路經過什麼曲折？具有什麼特點？留下什麼教訓？」《明清啓蒙學術流變》，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「早期啓蒙學術的三大主題」，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「正一反一合」的辯證模式，參〈導論〉第一項〈明清啓蒙學術的分期〉，《明清啓蒙學術流變》，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「中國式的啓蒙者之歌」，見〈跋語〉，同書，頁 782。

18. 見《明清啓蒙學術流變》，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。