

「明清文學與思想中之主體意識與社會」 國際學術研討會會議報導

蔣宜芳* 記錄整理

本所於民國九十一年十月二十二、二十三、二十四日假中央研究院學術活動中心第一會議室舉辦「明清文學與思想中之主體意識與社會」國際學術研討會。

這次會議是包含文學、哲學、經學及歷史等跨學科的整合型討論會，會中邀請了哲學、經學、文學、歷史等領域的學者二十七位發表論文，分成九個場次，每場由三位學者發表論文，最後並舉辦一場圓桌討論會，邀請四位學者總評發表的二十七篇論文。由於論文分屬不同的研究領域，為使議題集中，會議籌備小組將性質相近者排在同一場，並邀請該領域的專家一人擔任評論人。由於議題的集中、多元、新穎等等因素，使得論文發表及討論，吸引了百多位學者及學子熱烈參與。

十月二十二日，雖然陰雨綿綿，但到場參與的學者、學子們依舊不少，充滿人氣的會場，加上臺大中文系致贈的花籃，使得大會生氣盎然。會議在文哲所新任副所長林慶彰先生與會議籌劃人王瓊玲女士致詞之後，正式展開。

* 蔣宜芳，本所約聘研究助理。

「明清文學與思想中之主體意識與社會」 國際學術研討會

會議籌劃人：

王瓊玲（中央研究院中國文哲研究所副研究員）

楊晉龍（中央研究院中國文哲研究所副研究員）

林月惠（中央研究院中國文哲研究所副研究員）

緣起與宗旨：

個人「主體意識」的強調與呈顯，不論於文學創作或思想發展中皆為至關重要之歷史進程，而個人主體意識之覺醒，也必然將帶動作為社會成員之個人與作為個人存在之條件的社會彼此間關係之重新檢討。明清兩代無論於文學或思想研究領域，個人「主體性」之發掘與確立皆是學者所致力之要項之一。這期間由於宋明理學從程朱理學到陸王心學的重大轉折，開始提倡以「良知」為本，以「良知」作為存在主體的核心，對人的主體性發生了激盪的作用，不僅構成了明代心學思想的一項重點，在其同時由明代文藝理論與創作所帶動的「情」、「理」討論，如晚明李贄「童心」之「真」到袁宏道「性靈」之「趣」的遞變，與之論鋒相及，亦開啓了藉由人之存在本質的討論，以探索藝術與道德間關係之一種思惟角度。

就學術思想層面言，明清思想與近代思想有著連續與斷裂的複雜關係。明清思想的轉變，若從歷史現象來看，交錯著政治與文化激烈迭盪、衝突的痕跡；若從儒學思想的義理脈絡來說，也意味著一種「質」的改變，思惟座標的更換。明代思想的性格，延續「心學」與「理學」的傳統，心性之學的體證，成德之教的實踐，是知識分子關切的人生課題。然而明中葉以後由於王學於義理思想的走向上，益趨精微，論者各抒宗旨，非復儒學舊有規模所可以範圍。一方面來說，高明者皆可以傾動一世；另一方面來說，放蕩者亦不免流於狂禪一路。故自晚明以來儒學內部產生激

烈的爭辯，對於種種思想問題以及所牽動的價值問題，皆有極為深刻的反省。至明清之際，由於易代世變的刺激，文人憂患意識的回歸，亦促使自從東林黨人以來學者所大力主張論學應以「世務」為體的觀念，更加受到注意。其中連帶亦涉及了有關學術正統應如何維繫的爭議，這些學術思想之建構新趨，產生了「破虛」與「務實」的文化思潮。這股思潮雖在學術的基調上產生了變化，但從某方面來說，亦仍維持了中國智識分子一貫的社會關懷。事實上，在儒家思想的傳統中，「內聖外王」一直是知識分子所嚮往的理想國。明清思想家雖然對「內聖外王」的實現，取徑不同，但此理想性並未失落。「內聖」所探求的「主體意識」是：植根於道德的真我；「外王」所強調的是：「淑世」之「社會」理想。然而當此理想落實於具體的歷史社會脈絡時，「內聖」與「外王」，存在著相互輔成或緊張衝突的諸多面向。換言之，在現實的社會情境中，「主體意識」與「社會」的衝突性遠大於和諧性。思想的火花在此擦撞，文學的靈魂也在此滋長游走。

至於就文學層面言，中國文學自它初始的背景中，著重作者個人與社會群體的互動，強調文學「移風易俗」的功能，即有它屬於文化特質上的成因，而且這種觀念亦獲得許多日後社會文化發展上的支撐。然而在強烈的尊古思想的影響下，「文」與「道」的一致常成爲一種對於藝術特質發掘的障礙。這種情形在明代，由於性理之學的興盛，與文學中「復古」風氣的影響，造成了思想文化界普遍的僵化與保守。但這種明顯可見的流弊，卻也開啓了此下思想文化變革的新契機。從明代中期始，學術文化的多元化、平民化蔚爲一大風會，整個思想文化界醞釀著一場巨大的變局。到了晚明時期，「主情」思潮與心學思想相呼應，席捲文壇，其主要精神即是在藝術意義上「主體意識」的覺醒，其中包含著對個人才性的強調，以及對人之情欲的肯定。這股以表達真情實感、「尊情」、「崇俗」爲主的潮流，對於傳統著重「風化勸懲」之載道觀念的悖離與超越，不僅啓導了晚明文人雅士的俗化，引發其對世俗生活的一種縱情眷戀，更刺激了文學創作領域的巨大變革。這種變革，到了清代，由於社會文化的更新與文體的多樣化發展，在許多不同的層面，皆造成前所未曾預期的結果。我們一方面可以從其藝術創作中「藝術性」提高方面來確認他們所曾有的成就，倘若從思想發展過程中加以觀察，則此一連串的復古與創新、承繼與變革，亦皆與明清政治、社會與文化之變遷息息相關。這其間的複雜關聯，亦皆直接或間接觸及「主體意識」與「社會」層面之相關問題，交織出明清文學與思想發展歷程中關於這兩項要素的豐富變化，頗值探討。而在既有的明清思想論述

下，「情與理」、「情欲與禮教」、「公與私」及「私與情」等諸多議題，受到不少學者的關注，也有初步的研究成果。在此研究成果的奠基下，若以「主體意識與社會」來聚焦，以文學與思想為更廣闊的視域，應能開發更多的研究議題，並同時彰顯出明清文學與思想的特色。

開幕致詞

林慶彰先生（中央研究院中國文哲研究所研究員兼副所長）：

各位貴賓，我們王所長到美國開會趕不回來，個人僅代表王所長向與會的學者表示歡迎之意，也感謝各位長年來對本所的支持。文哲所從一九八九年奉准成立以來，到今年七月正式成所，期間經歷了十二個年頭，這十二年間研究人員執行了很多很多的計劃，也開過不少的國際研討會，但都是各個研究方向各自舉行，很少跨領域的合作。這次「明清文學與思想中之主體意識與社會」的研討會，是今年七月本所成立以來第一次跨領域的國際研討會，也是本所另一個階段的開始。從這裏我們可以證明，即使不同領域的學者，在適當的議題之下也可以好好的對話。我想這三天正是各位好好對話、大大發揮的好機會，請各位把握。再次感謝各位學者長期的支持，以下時間就請這計劃的總主持人王璦玲教授跟各位講幾句話。

王璦玲女士（中央研究院中國文哲研究所副研究員）：

今天這場會議，我們很榮幸能請到各位貴賓光臨，本次會議是我們正式成所後的首次大型學術會議，也是本所「中長程計畫」所規劃之「明清文學與思想研究系列」項下的第一次國際研討會。而「明清文學與思想中之主體意識與社會」則是這項系列的第一個議題。在此要特別提出的是，這次會議是我們首次舉辦的「跨學科」會議，我們希望透過特定而重要的議題，來整合文學、哲學、經學與歷史學學者，從我們所邀請的與會名單中，大家應該可以發現我們的用心。

關於「主體意識」究竟何所指？我想如果依其性質來說，是指「個人對於自身存在之自覺與認知，而此種自覺與認知使得自我面對客體時，成爲一個價值之反省者與行動之決定者」。我們知道，個人「主體意識」的強調與呈顯，不論在文學創作或思想發展中都是至關重要的歷史進程，而個人主體意識之覺醒，也必然將帶動作爲社會成員之個人，與作爲個人存在之條件的社會彼此間關係之重新檢討。明清兩代無論於文學或思想研究領域，個人「主體意識」之發掘與確立都是學者所致力

的要項之一。這期間由於宋明理學從程朱理學到陸王心學的重大轉折，開始提倡以「良知」為本，以「良知」作為存在主體的核心，對人的主體性發生了激盪的作用，不僅構成了明代心學思想的一項重點，在其同時由明代文藝理論與創作所帶動的討論，亦開啓了藉由人之存在本質的討論，以探索藝術與道德間關係之一種思惟角度。

事實上，當前明清思想論述，如「情與理」、「情欲與禮教」、「公與私」及「私與情」等諸多議題，已受到不少學者的關注，也有初步的研究成果。在此研究成果的奠基下，我們認為若以「主體意識與社會」來聚焦，以文學與思想為更廣闊的視域，應能開發更多的研究議題，並同時彰顯出明清文學與思想的特色。綜合而言，本次會議的議題可以說是十分多元而豐富的，我們也希望能因此而撞擊出更多的智慧火花。至於最後一場圓桌討論我們請到四位不同領域的專家，他們將分別從中外文學、學術思想與歷史的角度來提出他們的綜合觀察，並提出他們所提煉出來的核心觀念與議題。我們希望從今天開始，連續三天的討論各位能踴躍發言，提供您寶貴的意見，讓我們共同來探討許多重要而有意義的論題，凝聚出更多的共識，並開開出嶄新的議題與方向。

二〇〇二年十月二十二日（星期二）

第一場

主持人：

林慶彰（中央研究院中國文哲研究所研究員兼副所長）

發表人與論文題目：

曾春海（政治大學哲學系教授）：〈東林書院的講學與清議——以顧憲成、高攀龍為核心〉

祝平次（清華大學中國文學系助理教授）：〈社會人倫與道德自我：論泰州學派的社會性〉

周昌龍（高雄文藻外語學院應用華語文系系主任）：〈自家成佛與形體自由：李卓吾思想中的儒學新自我意識〉

評論人：

鍾彩鈞（中央研究院中國文哲研究所研究員）

曾教授的論文試圖從東林書院緣起的時代背景、沿革，探討面對王學末流及因應時代需求所衍生的講學宗旨與內容，以及講學方式、教育意涵、清議的主要議題、精神等幾個面向，以發掘東林講學與清議的諸般可能義蘊。

曾教授發現東林學派在講學及清議上，雖然有現實上的限制，但是在啓迪人心方面，頗有深遠的傳世意義，試圖將沉溺於王學末流玄虛、空寂、放蕩地知識分子，帶入多領域的知識世界中，增進他們對自然、人文及社會的理解，引導知識分子關心世道，以天下國家爲己任。

祝教授的論文欲藉著泰州學派王艮、顏鈞、何心隱三人的思想內容，探討人倫作爲一種社會實踐與儒家成聖之學的關係，此外，也想探討人倫和社會組成的關係。祝教授選擇泰州學派爲研究對象，是因爲泰州學派重視人倫關係，學界一般也認爲泰州學派的社會實踐動力極強，若比較泰州學派和王門其他學派的論學宗旨，就可清楚的看出這兩點。

祝教授發現泰州學派中的王艮、顏鈞、何心隱，面對動盪的明末社會，並沒有消極的埋首於理想心性的向內追尋，而是以個人經歷及經驗在充滿挫折、令人失望的現實裏，積極找尋安置自己身家的道術，對改善世道盡其棉薄之力。

周教授的論文從兩條線索展開論述，一是探討李卓吾「自家成佛」思想內涵與成因，藉此明瞭李卓吾以及同時代的知識分子，以佛學提昇儒家內在自由的境界；又以儒家入世精神，充實佛教的人間性，從而更重視形體自由的微妙辯證過程。其次，是從系統性轉移的廣視角度，探討晚明經濟、法制、客觀知識，及自然生機的人格觀等互相聯繫的儒學新價值體系的形成，亦即儒學中「近代傳統」的形成。

周教授認爲李卓吾的思想體系出現系統性的轉變，正說明了儒學所形成的自由傳統，已面臨近代挑戰而必須有所調適。至於李卓吾的新自由觀和當時一些最具創造力的思想家的方向一致，對後來主流思想家有啓迪前導之功，這些都說明了到李卓吾時代，注重經濟、禮制、自然生機與客觀知識系統性的「近代自由傳統」，已經在思想界形成，不過內在自由已非中國自由傳統的唯一關懷，和現實生活息息相關的各種形體自由的設計，都已成爲儒學新的結構性內容。

評論人鍾彩鈞先生針對三篇論文，提出以下的評論意見：

鍾先生認爲，曾春海先生此文係以顧憲成、高攀龍爲核心，討論東林書院的講學與清議，特色是兼顧歷史事實的敘述，及講學的思想原因及內容。

在歷史方面，引用《明史》及今人研究，說明神宗的荒政，引用《東林書院志》所載〈東林會約〉與儀式，介紹東林的講學方式，並說明東林教育含義在提倡朋友之倫，皆值得參考。東林以清議著稱，該文指出清議主要發生於顧憲成主持東林書院時，因而敘述憲成的憂世情懷，並說明清議的主要議題是對朝政腐敗的譴責，以及萬曆三十八年李三才入閣之爭。

在思想原因及講學內容方面，東林為矯治王學末流的空虛之弊，以朱學居敬窮理的務實性來補救王學末流。其中顧憲成尚在以「修」的細密工夫補救王學的層次，高攀龍認為由格物而明明德是即心即性，上升到心性理論的層次。

可以進一步討論的問題：黃宗羲〈泰州學案序〉：「泰州之後，其人多能赤手以搏龍蛇。傳至顏山農、何心隱一派，遂復非名教之所能羈絡矣。」顏、何雖有破壞名教的一面，但二人實有強烈的道德感（如忠孝之德），亦重社會實踐，因此東林的批評是否過度？可以再討論。

祝平次先生之文列述三位泰州學者的思想，並探討其社會性。其中王艮主張以身為本，一體之仁，師者所以實行一體之仁。顏鈞重「子臣弟友」的實踐，翊贊王化，而師對五倫實現有重要性。何心隱特重君臣、朋友兩倫。以交泰言仁，賦予講學形上基礎。作者在解釋何心隱的文獻處頗具功力，值得參考。

此文接著討論相關社會議題，此處的問題意識清晰且深具探討價值。作者將陽明、王畿良知說與泰州學派比較，看出前者所重是道德自我的歷程和結果，後者則須牽涉外在的境物。何心隱對「會」的構想含蘊了「個體」與「群體」關係的一種構設。友朋一倫類似於霍布斯訂定契約的雙方，君臣關係則類似於國家權力與訂定契約者間的關係。

作者已經指出，但似還可發揮處，在王艮的淮南格物說（身為本，天下國家為末）與一體之仁並不連貫，本末說是功利主義的，以交換為基礎；一體說是非功利主義的，以同感為基礎。鯁鱗說以同類說一體，又與程明道、王陽明以一心之感或一氣周流說一體者不相似。

周昌龍先生之文的問題意識是：中國的自由傳統及其近代化。這是延續狄百瑞與溝口雄三的研究，而以李卓吾思想為論據。儒學所形成的中國自由傳統，指內在精神境界，這是不受外在條件影響的自由。李卓吾思想體系出現系統性的轉變，說明自由傳統已面臨近代挑戰，而必須有所調適。李卓吾的自家成佛說，以為成人即成佛，帶有自然人性論的色彩，與此相應的是他同時注重與現實生活息息相關的各

種形體自由的設計，包括政治管理、生存能力、經濟獨立、自然生機的哲學觀與理解生存的客觀知識等，都成為儒學新的結構性內容。由此可見到了李卓吾的時代，「近代自由傳統」已經在思想界形成，內在自由已非中國自由傳統之唯一關懷。

可再斟酌之處：對陽明「七情為良知之用」一段的引用，似應再加求證。而且，陽明認為天理人欲在良知中得到統一，而非在自然生機中得到統一。

與會學者提出討論的問題：

黃衛總先生（加州大學爾灣校區副教授）：

曾教授和祝教授的文章都提到五倫的問題，當時何心隱和東林學派都強調「朋友」，不知道東林學派顧、高對於何心隱的朋友之倫有無具體的評論？晚明對「朋友」之重視，清初、中葉的學者對友道的看法是否有新的評價和看法？

戴景賢先生（中山大學中國文學系教授）：

曾教授在論文的第二頁提到「王龍溪偏好頓悟法，執信此法為陽明接人的『權法』，排除……」，與所引王龍溪〈天泉證道記〉中的原旨似有出入，或許應再作斟酌。

至於祝平次教授在論文的第七頁闡釋王艮「以身為本」的思想時，曾以「生理性的身的存在」作解釋，此一意義固然無誤，但似乎可以將「關係地位之自我」與「作為主體之自我」二義加入，使意義更加完備。

何乏筆先生（中央研究院中國文哲研究所助研究員）：

祝先生的論文提到王艮「以身為本」的問題，在《大學》中有「修身為本」的說法，而「身」是「自己」的意思，並非廣泛的指「身體」。王艮所謂「以身為本」，似乎和《大學》所說「修身為本」的差別不是很明顯。王艮所謂「身」，似乎很接近「自己」的意思，並沒有讓「身」朝「身體哲學」發展，因此，是否可請祝先生進一步說明王艮所謂「身」的意涵。

第二場

主持人：

鄭清茂（東華大學中國文學系教授）

發表人與論文題目：

大木康（東京大學東洋文化研究所副教授）：〈「情欲」與「教化」——以《古今小說》卷一為材料〉

鄭培凱（香港城市大學中國文化中心主任）：〈誰的主體意識？湯顯祖？還是杜麗娘？〉

簡錦松（中山大學中國文學系教授）：〈從李夢陽詩集檢驗其復古思想之真實義〉

評論人：

林麗月（師範大學歷史系教授）

大木教授的論文，欲藉《古今小說》卷一的〈蔣興哥重會珍珠衫〉，探討明末「通俗文學旗手」馮夢龍在《三言》各篇序文中，所描述「教化」作用的本意為何？並比較〈蔣興哥重會珍珠衫〉與宋懋澄的〈珠衫〉的異同，以釐清馮夢龍增補的部分，以及增補部分所呈現的思想意涵。

大木教授發現明末許多小說寫作時，大多定位在教誨性質及人物心理興趣兩點上，但是在著筆方面則比重不均，不是失之教誨性強卻毫無趣味，就是只重事件之「奇」而無餘韻。馮夢龍的小說〈蔣興哥重會珍珠衫〉，在教誨性質與人物心理的興趣上，保持巧妙地平衡，此是這部作品的生命所在。此外，馮夢龍在故事中所描寫的情節，乃是根據當時的社會問題為藍本，對於當時的讀者，尤其是客商來說，不僅足以引起他們的共鳴，還具有現實意義上的教誨性質。

鄭教授的論文，以湯顯祖的《牡丹亭》為研究材料，試圖探討湯顯祖作品呈現的，究竟是湯顯祖的主體意識？還是湯顯祖虛構出來的人物：杜麗娘的主體意識？以及身為男人的湯顯祖虛構出來的女人，是否能代表自主意識的婦女典型？如何詮釋性別交互體會與認知的複雜關係？此外，鄭教授提出了幾點疑問：湯顯祖在創造作品時，是否想過立言不朽所產生的文化影響？是否想過自己筆下虛構的女人，比同時代所有真實女子，在後人的想像中更真實，甚至代表了一個時代追求女子自主

意識的典型？

鄭教授認為湯顯祖認真體會女性的主體意識，進入女性的心理情境，深切關懷女性的處境，站在女性的本體來思考愛欲的問題，因而能成功的塑造出杜麗娘這個典型人物，毫不掩飾自己的情思，明確的表露自身的主體意識，引起天下女性的共鳴。

簡教授的論文，擬從李夢陽被指為「古人影子」的觀點，檢驗李夢陽的詩，並考察他人詩作沿用古人語詞的情形作為比對。同時檢驗李夢陽的詩，是否符合他自己所說的「以我之情，述今之事」，以瞭解他抗拒影子批評的理由。簡教授發現李夢陽自稱「尺寸古法，不襲其辭」，雖然理論上說得通，但實際上沿用古人詞語的地方很多，特別是杜詩語詞，足以引起他人蹈襲套用的感覺，這點李夢陽難辭其咎。不過李夢陽確實執行自己「以我之情，述今之事」的寫作觀，使得他的作品和當時的館閣主流的詩風不同，顯現了復古思想中，向上追溯到《詩經》的取法乎上的努力價值。

評論人林麗月女士，提出以下的評論意見：

三篇論文分別以馮夢龍《古今小說》、湯顯祖《牡丹亭》、李夢陽詩作為中心，探討其中反映的主體意識或重要趨向，三位學者都對所研究的文章做了相當細密的比較分析，也都觸及晚明文學中的「情」與「情欲」問題，惟所論焦點則各有不同。以下先分別就各篇內容提出若干看法就教於主講人，最後就三篇論文所引發的共同問題略述個人的想法：

大木康教授一文針對馮夢龍《古今小說》卷一〈蔣興哥重會珍珠衫〉進行微觀研究，指出該篇作品的情節安排，兼具教化的目的與對人物心理的探求（觀察並肯定人的情欲）的性質，並在此兩極之間巧妙地保持平衡，尤可貴者，大木康教授認為該小說的教化目的，反映晚明的商人生活及新的社會問題，值得肯定。對本文的論證，個人有幾點意見提供參考：

一是本文篇名以「情欲」與「教化」為兩概，但是「教化」的意涵究竟是倫理道德的訓誨，還是以避禍保身為目的的實用性訓誡？從這篇論文的論述來看，〈蔣興哥重會珍珠衫〉中的教化內容，似與明清商人書中警示客商，如何在行旅中謹防受害以保其身家財產的性質近似（如《杜騙新書》中的公案故事），因此本文所謂「教化」似比較具體而務實的訓誡為主，文中應於此點有更進一步的釐清。二是本

文述及小說反映商人長期在外，獨留商人婦在家的社會問題，見解獨到，若能與明人《五雜俎》中所載「美姝世不一遇，而妒婦比屋可封，此亦君子少，小人多之故也。然江南則新安為甚，閩則浦城為甚，蓋戶而習之矣」等記載互參，對分析《古今小說》卷一中的商人婦平氏、三巧兒等人物，與晚明社會變動的關係，將更見說服力。三是大木教授認為，馮夢龍關注人的情欲和心理，所論似集中於女性（三巧兒），但由〈蔣興哥重會珍珠衫〉的情節鋪陳來看，馮氏重視（肯定）的情欲似不限於女性，也包括對故事中男性（陳大郎、蔣興哥）的情欲和情的肯定。尤其是陳大郎這個人物的塑造，更值得進一步分疏。

鄭培凱教授一文透過湯顯祖《牡丹亭》中杜麗娘角色展現的分析，指出湯顯祖作為一個男性劇作家，對性別觀念與女性自主意識，具有超越同時代作家的敏感度，因此劇中女主角杜麗娘，展現出相當豐富的女性自主意識。鄭教授並對比《西廂記》與《牡丹亭》中三個部分的曲文，分析其女性主體意識之有無。鄭教授強調：《牡丹亭》的杜麗娘得以在舞臺上大放異彩，其成功的關鍵就在湯顯祖對婦女處境的深切關懷。這些切入點俱見鄭教授之獨具慧眼，值得注意。

遺憾的是，本文或許由於完稿時間迫切或其他因素，文末並無結論，作者亦並未就論文標題中指出的「誰的主體意識？」的問題，提出解答。論文的論述，若與鄭教授多年前有關「晚明士大夫對婦女意識的注意」之研究對參，雖可解釋為湯顯祖個人的深切關懷，但劇作家塑造的杜麗娘，其女性意識如何展現其主體性，似宜進一步分析其間的聯繫。

簡錦松教授透過李夢陽詩與杜甫詩的比較，分析李夢陽陷入「古人影子」指控的緣由，並指出李氏的詩文根本精萃在「以我之情，述今之事」，其文章的敘事逼真成為晚明性靈者的啓蒙。這篇論文與前兩篇論文不同的是：不涉及「欲」而略及於「情」。但所涉「情」實又不等於前兩篇所謂的「情」。文中強調李夢陽詩作注重紀錄時間、地點、人物，是「以這種方式來強調我情的真實」，此說可否作為詮釋李夢陽復古思想中的啓蒙性，從本文的脈絡來看，未免缺乏說服力。

最後，我想針對三篇論文所共同觸及的面向，提出兩個問題：

（一）《古今小說》與《牡丹亭》從消費文化的角度來看，都可說是「文化商品」，文化商品中的「情欲」是晚明讀者消費的重點？或是「教化」和「情欲」可以兼容並蓄、調和無間地被「販售」？〈蔣興哥重會珍珠衫〉中的教化內容，是否可說是包裝「情欲」此一賣點的糖衣？這一問題盼能進一步思考。

(二) 本次會議主題中的「主題意識」，在三篇論文中的呈現程度差異頗大，有些論說處理的實是自我 (self)，似不是主體性 (subjectivity)，晚明的「主體意識」究竟為何？似有待深入討論。

與會學者提出討論的問題：

黃霖先生（復旦大學中國語文學系研究所教授）：

聽簡教授說李夢陽的「情」與前面兩位教授談的「情」不同之後，引發了我決定參加這次會議以來一直思考的一個問題，即「情」與「主體意識」關係的問題。三位所談的是三種不同的情：一是儒家正統的情；二是青年男女追求的愛情；三是正常社會規範所不允許的婚外情。那麼，如何用「主體意識」來衡量三種不同的情？個體的「情」與「主體意識」是一種什麼樣的關係？有「情」是不是一定有「主體意識」？

第三場

主持人：

葉國良（臺灣大學中國文學系系主任）

發表人與論文題目：

李豐楙（中央研究院中國文哲研究所研究員）：〈出身與修行：明清「小說之教」的非常性格〉

胡曉真（中央研究院中國文哲研究所副研究員）：〈蘋蘩日用與倫理道統——論《兒女英雄傳》〉

胡志德（加州大學洛杉磯分校教授）：〈吳趸人《恨海》創作之主體性〉

評論人：

陳平原（北京大學中文系教授）

李豐楙教授的論文，企圖解析在明末清初被視為有益人心、鞏固道德「常」規的教化工具；但也有被視為導人邪淫、破壞秩序「非常」規的墮落工具的小說，其中所含藏的「常」與「非常」的兩種衝突對立，但又互補的概念，在「小說之教」

中所顯現的多元文化意義。並從這一組結構性的文化觀點，嘗試分析小說創作與傳播的文學本質，特別是在讀者的閱讀反應上，其接受的時間、空間所顯示的文化心理、文化意義。並期望從「非常」觀點的另類解析，可以清楚的理解所謂的「小道」小說，有其可觀之處。

李教授發現小說之教的非常性格，在風俗中真正成「教」，因為小說化的角色，經由通俗化的流傳，終於在俗民的信仰中登場。從小說之教到信仰之教，都是非常時空中的遊戲、休閒，其展演方式自是與日常、秩序有意顛倒，在時間之外、區隔之外若狂的社會活力，藉此破壞力而重新創新。所以非常力、反秩序力是創造常與秩序的無窮力道，只要此一活力不衰竭，就表示其民族的生命力猶在。因此小說、小道亦有可觀者焉，如此配合常道、大道，才是整全的中華文化之道。

胡曉真教授的論文，試圖分析滿族作者文康的《兒女英雄傳》一書，在消閒筆墨的障眼法下，呈現的社會、文化、種族以及性別等問題，以及文康本人經由小說敘事模式所提出的意見，並考慮其所對應的時代氛圍與學術思潮。

胡教授發現《兒女英雄傳》內隱含好幾組相對的價值體系，這些體系雖然有主流／非主流，或整體／個人的分別，但是這些價值體系之間，存在著良性而且動態的互動關係，這種關係所反映的，是小說的最終信念——天理與人情並不相悖、社會與個人本為一體。《兒女英雄傳》傳達了一種悲愴與樂觀共容的人生觀與社會觀，在禮崩樂壞的時代中，個人仍舊可以透過日用倫常的經營，創造出對應道統的理想人生。

胡志德教授的論文，試圖論證中國古典小說的作者，雖然具備充分理解小說人物內在性的能力，但描述時卻不在這方面著力，這種選擇與所描述的人物，保持適當精神差異的作法，可能標示著一種良好的寫作技巧。中國作家拒絕以任何具體的方法進入人物內心，顯示了中國思想家與政府之間，非常不同的關係，而非暗示某類敘事不足。胡教授還企圖說明二十世紀初期，從國外引進的人物主體性詳細闡釋的技巧，並非更高級的敘事技巧，以及這種內在性的描寫技巧，與本土的傳統敘事方式，如何格格不入。

評論人陳平原先生針對三篇論文，提出以下的評論意見：

這三篇論文，作者我都熟悉，討論的小說我也略知一二，可拜讀大作，還是感覺很辛苦。不只是因為文章篇幅長，留給評論人閱讀的時間少（並非抱怨，我也常

常如此，不到最後一刻不交稿），更因作者頻出怪招、絕招，讓你不可能「一目了然」。當然，這也正是此三文值得認真評說的原因。胡曉真女士的文章思路清晰，文字也很乾淨，我一口氣讀完，而且讀得津津有味；其餘兩文，都是再三拜讀，方才逐漸領悟其要旨。

三文各具特色，但在挑戰前人學說方面，都很勇猛。那麼，就從這裏入手，談談我的閱讀感受。

李豐楙先生的〈出身與修行：明末清初「小說之教」的非常性格〉強調「常」與「非常」乃道的正負兩種力量，必須二者合觀，方能見出完整健全的中國文化。基於這一大膽假設，作者稱：「儒釋道三家既是有見於常與秩序，而道教、民間信仰則也見於非常與反秩序，宗教小說的『小說之教』即是以『非常之教』為其特質，顯現其殊異於散文、詩的文學本質。」（第 14 頁）具體論說時，作者並不限於宗教小說，而是涉及整個小說文類。不是從「警世」角度為小說辯解，也不是發掘小說的「另類意義」，而是像金聖歎所說的「背面敷粉」，凸顯小說作為「負」的力量的存在價值。這樣一來，「反秩序」成了小說的「文學本質」。不管你同意不同意，此說發人深思。

與李文之大氣但略嫌粗糙不同，胡曉真的〈蘋蘩日用與道統倫理——論《兒女英雄傳》〉顯得十分精緻，論述都很到位，沒有大的紕漏。把小說放在禮學的學術脈絡中考察，發現禮正是天理人情的外現，也是日用倫理價值的支柱，這樣的閱讀視野，顛覆了以往注重前十二回、將其置於俠義小說系譜的詮釋框架。作者善於吸收並轉化、推進黨輩同道的論述——比如關於小說語言，有胡適論述在先；關於小說結構，有侯健研究在前；關於清代禮學的深入民間生活以及影響小說寫作，有張壽安和商偉的論著可參考，但作者都能貼近具體文本，有進一步的發揮。本文最具創意的是，引入性別的眼光，將其與民族的論述相重疊：「《兒女英雄傳》形塑了兩個互通的世界，但卻不見得是以滿漢民族為分野，反而以男女性別為象徵性的疆界。男性的世界以漢文化為主導，以儒家倫理為正統，以經世濟民為理想，以儒家禮儀為規範。相對的，女性的世界以滿族民族文化為中心，以世俗的人情物理為關注焦點，以治家為目標，以世俗禮儀為依歸。安老爺扮演了架接甚至融合這兩種價值觀的超越性人物。」（第 20 頁）最後一句有意思，如此看重安老爺，深得作者之心。

胡志德同樣對清代禮學之影響小說創作感興趣，其論述跨越兩個不同的時代，

因而更具挑戰性。題為〈吳趸人《恨海》創作之主體性〉，卻花很大篇幅討論《儒林外史》，立意在挑戰晚清小說革新主要來自西方榜樣這一「常識」。這大概也屬於柯文 (P. A. Cohen) 所說的「在中國發現歷史」。不將敘事內在性作為文學評價的唯一標準，而只是作為一系列可供選擇的文學技巧中的一種。這一思路，使得作者並不高估《恨海》內心描寫的價值，轉而關注起《儒林外史》的潛在影響。以往學界也談晚清小說家之模仿《儒林外史》，但多從諷刺手法以及「雖云長篇，頗同短制」的結構技巧入手，胡志德先生另辟蹊徑，討論《儒林外史》之「阻礙內在性」，使得「他在對匡超人的描述中創造了一種教育小說的縮影，後者有關個人由年輕而無經驗到成熟這一發展的敘事」（第 10-11 頁），以之比照《恨海》中伯和之如何一步步走向墮落——沒有太多的心理描寫，可情節發展本身同樣說明問題。有趣的是，作者力圖將作為一種表現手法的心理描寫，與作為一種文化思潮的新儒家聯繫起來，稱棣華的細緻感性和深具道德反省能力，令她沈浸在一個傳統審慎的世界裏無法自拔；伯和能行動，卻沒有道德指南，尤其欠缺自我反省意識（第 17 頁）。正是二者各自的欠缺，導致晚清文化人「重建社會秩序」的願望落空。

三文在研究思路方面，頗能顯示目前學界的大致路向，尤其是不侷限於具體文本的條分縷析，而是在思想史背景下談論小說。這種閱讀趣味，決定了其對於具體作品的詮釋，與文學史視野中的小說，大相逕庭。比如說，李豐楙先生談《水滸傳》，關注的是其「楔子」；胡志德先生說《恨海》，看好的是作為輔助線索的伯和；胡曉真女士分析《兒女英雄傳》，也是割捨了一般讀者最喜愛的前十二回。這樣的論述，自有其好處，容易「言人所未言」，在學術上確實有所推進；可也留下不小的遺憾，即相對忽略了作品的整體性及審美價值。

這不是針對一李二胡三篇大作，而是我自己的困惑。學生們常常抱怨，讀你的書，覺得晚清小說很精彩，可把書拿回家自己讀，無論如何進不去。學生們謙虛，說是想請教有什麼神奇的「小說讀法」，我則擔心自家著作之所以「論述精彩」，得益於研究時的尋章摘句、隨意組合，以及藉題發揮——如此「過度闡釋」，越來越遠離一般讀者的閱讀趣味。以前的研究著作（如魯迅、胡適、俞平伯等）有助於一般讀者的欣賞作品，因其表彰好小說，或者不太好小說中的精彩部分；現在的研究者大都關心不太好的小說或好小說中不太好的部分——因其符合自己的理論預設。可以自我解嘲說：「文學研究」本來就不同於「文學批評」，不以欣賞為目標；也可以稱「文化研究」另有天地，不以是否肢解作品為意；更可以拿「詩無達

話」做盾牌，拒絕任何關於缺乏藝術判斷力的指責。可我還是擔心，這種純學院派操作，有可能變成一種圈內的自我繁殖，而與真正的文學事業絕緣。當然，如果是小說為「語料」或「素材」的語言史／社會史／思想史研究，那是另一回事。再說一遍，如此困惑，屬於我自己，只是讀李君等大作，聯想到自己的辛勤勞作，擔心像胡志德所描述的伯和那樣，有行動能力，但欠缺反省意識，最後落得個「萬劫不復」的下場。

不能老是沈浸在自己的困惑中，趕緊回到今天的表演現場。依照慣例，還得對這三篇文章提點意見。

胡志德先生的論文明顯是為西方讀者而撰，加上譯文不夠順暢，有些思路不太清晰，有待會後進一步請教。但有一點，我想不明白。文章第九頁提到了「在中文敘事實踐中普遍厭惡去描寫大量的精神活動，可以理解成爲事實上心理狀態已經在人物的夢中首先描繪了」，還專門以《紅樓夢》為例，說明夢如何使人物的焦慮戲劇化。可接下來討論《恨海》時，忍心丟棄這條很重要的線索，沒有將其與棣華的各種心理活動相勾連。如此處理，刻意迴避「內在性」，是否矯枉過正？

胡曉真女士的文章很精彩，可我對其過分認同小說家的思路，體貼有餘而批判不足，只注意鈎稽《兒女英雄傳》與清代禮學發展脈絡可能存在的聯繫，而忽略了這種「賣弄學問」對於小說敘事的破壞，不太以為然——這還不涉及對於清代禮學的評價。此類基於小說史或思想史立場的價值判斷，不必長篇大論，但必須點到。另外，所謂「二姑娘是整部書裏象徵意義最高的人物，遠遠超過十三妹或安公子，甚至高過道德核心的安老爺」（第7頁）等說法，我心存疑慮。

李豐楙先生論文有個特點，大量使用問號，而且是連珠炮式的追問，我閱讀時，幾乎喘不過氣來。如第一頁、二頁、五頁、六頁等，都是接連三四個追問，讓人眼花繚亂。故意指出這一點，不是為了挑剔學者特有的表達習慣，而是認為這篇文章想處理的問題太多，野心太大，無暇顧及時，只好扔給讀者一連串問號，迫使你回家睡不著覺。如此著重提問、刺激思考的論述策略，更適合於課堂講授或同人聚會，作為會議論文宣讀，我估計很多聽眾適應不了這種腦筋上的連續急轉彎。不全是學者的個人能力，還有文章篇幅以及交稿時間的限制等，都不允許李先生從容展開。這樣一來，文章顯得想法太多，論述不夠精細，好些表達欠斟酌。比如，從人口史的角度切入談小說，不是不可以，可現在的論述明顯過於生硬。萬曆年間的生育高峰，以及康熙到乾隆年間的人口激增，如何轉化為小說敘事方式？就算實有

其事，這中間也需要很多鋪墊。就像作者說的，「從書商牟利的商業角度觀察是社會的表相，是文學社會學的一個研究面向」（第 10 頁），作者真正關心、而且真有心得的是，民間的宗教信仰如何影響到小說家的結構意識。第二、三兩章乃作者的本色當行，真的是新意疊見，足以讓只在小說文本打轉的學者大開眼界。可惜其中關於《水滸傳》的謫凡問題，本是關鍵所在（因《西遊記》的宗教意識及結構技巧學界爭議不大），作者竟學起說書藝人「欲知後事如何，請聽下回（中興大學）分解」，讓關心此課題的我輩望眼欲穿。如果當初作者的野心不是那麼大，完全可以按照現在的題目，以冒號為界，一分為二。若如是，作者寫起來必定得心應手。第二、三章之談論「出身與修行」作為一種敘述模式，本身自成體系，只須補充若干資料——這對於作者來說，很可能是輕而易舉；而第一、四章合起來，討論「小說之教」的形成及其合理性，是個很有趣而且很有發展前景的命題，如今則因戰線過長，無法周全計劃。一旦牽涉到整個小說文類（而不只是明末清初若干通俗宗教讀物），作者的判斷容易出現偏差。比如，以陰／陽、生產／休閒、常／非常的對立與互補，來論證「小說之教」的意義，面臨一個難題，即並非所有的小說都被禁毀——小說的休閒及娛樂功能，不是其被查禁的根本原因。小說為什麼必須以暴力及色情吸引讀者，統治者如何界定「誨淫誨盜」（即便在今天，對於真正的「誨淫誨盜」之作，政府也有查禁的責任），這才是關鍵所在。我想提兩個問題，請教李先生。第一，小說作為一種「集大成」的文類，對於前此各家各派的思想、學說、文體、風格等，都有所借鑒，研究中是否需要辨識哪些是常用的套語套式、哪些是穿靴帶帽，哪些是拉大旗當虎皮，哪些是尚未蛻盡的遠古遺跡，哪些才是小說家的真正創造。否則，「小說」就無法與「本事」以及「故事梗概」等拉開距離。第二，對於中國歷史上小說之遭禁毀，我以為不該籠統言之。王利器的《元明清三代禁毀小說戲曲資料》，以及近年出版的若干「禁書大觀」，給我們提供了許多有用的資料，但也容易造成一種錯覺，好像在古代中國「小說」幾無立錐之地。其實，小說之所以「禁而不絕」，除了民衆喜歡，很大原因是，查禁小說乃某一時期、某一地區、某一官員的行政命令，並非長期國策。單從字面上看，確實有過很嚴厲的處罰條例，可實際效果並不理想。即便是《水滸傳》、《金瓶梅》，士大夫也都家置一編。所以，討論這個問題，我建議放棄空談，進入具體的歷史情境。

與會學者提出討論的問題：

戴景賢先生（中山大學中國文學系教授）：

胡曉真教授的大作似可考慮將標題修改為〈論《兒女英雄傳》價值體系相對關係之戲劇化展現〉，或更能將議題聚焦。

周昌龍先生（文藻外語學院應用華語文系系主任）：

關於閱讀美學、閱讀節奏的問題，我想須考慮讀者對象問題。小說寫成後會先傳抄，會有核心讀者群與泛流讀者群之分。因此中國古典小說與今天我們習慣的西方小說美學，在敘事模式上可能會有很大的不同。

《兒女英雄傳》中記載繁瑣禮節部分，與《鏡花緣》中聲韻學的成分一般，是作者極用心經營的部分，也是核心讀者用心要讀的部分，記得《紅樓夢》有一個評本說過：小說是雪芹藉以傳詩之作，這是不同的美學。

嚴志雄先生（中央研究院中國文哲研究所助研究員）：

請問胡志德教授，晚近文論漸以「內在性」(interiority) 取代「主體性」(subjectivity) 請問「內在性」作為一文學批評術語及概念，對中國小說研究有何優勢？

楊晉龍先生（中央研究院中國文哲研究所副研究員）：

我提供一個想法，有關乾隆時期禁燬禁書，《四庫全書總目》存目和著錄中就有一些所謂禁燬的書，大家所知道的禁燬書，有些只是地方官的想法，只有提出來，並沒有真正執行，所以沒有真正被禁燬。還有想請問胡曉真女士，您認為小說只有娛樂效果而已嗎？

二〇〇二年十月二十三日（星期三）

第四場

主持人：

林玫儀（中央研究院中國文哲研究所研究員）

發表人與論文題目：

謝正光（Grinnell College 歷史系教授）：〈清初忠君典範之塑造與合流：山東萊陽姜氏行誼考論〉

廖肇亨（中央研究院中國文哲研究所助研究員）：〈藥地生死觀論析——以《藥地炮莊》與《東西均》為討論中心〉

嚴志雄（中央研究院中國文哲研究所助研究員）：〈老耄於今始學憨——錢謙益〈病榻消寒〉詩初探〉

評論人：

王汎森（中央研究院歷史語言研究所研究員兼國科會人文處處長）

謝教授的論文，擬從：一、姜氏身處變亂時代，在疆場上無尺土之功，治學方面也無足以傳世之作，僅獨守對亡故君王的忠誠，卻生前名播士林，死後有清朝為其立祠。清朝為其樹碑述德，乃是想藉姜氏忠君之典範，教民以忠，昭示事君之道；二、姜氏所訂定的詩文，對於前代的忠君典範，每多闡發。自己的處所取名，也多出自文相國的詩作。而明代以忠義立朝之士，都是姜氏認同的對象，由這些舉動可看出，姜氏自塑忠義的形象非常明顯；三、姜氏往來的故交中，亦有甘為貳臣之士，也時有酬唱之作，不過姜氏刻意隱諱這些人的姓氏。既然姜氏不願意破壞自己忠君的形象，為何故意保留和這些貳臣往來的詩、文？等三件事，綜論清初朝廷、貳臣，以及遺民對忠君典範的塑造。

謝教授認為姜氏被塑造為忠君之典範，是由不同的力量所合成，即使姜氏本人，自始亦未曾置身事外。文中考述的姜氏行誼，可歸納為三點：一為其忠於君父一義之訴述；二為其對持不同政治立場之朋友之態度；三為其對一己家族綿延之重視。

廖教授的論文，是從生死問題來檢視方以智《藥地炮莊》及《東西均》兩本著作含藏的生死觀。思考方以智生死分際、衝突與調解，無疑地將涉及：一、方以智本身脈絡之間的相互投射，二、當時價值觀念與歷史現實之間的矛盾，三、明末清初的個體與社會之間如何相互對待，尤其所謂遺民。這三個問題是廖教授的論文隨時會觸及，並進一步思考的方向。

廖教授發現方以智認為理性充其量只是面對死亡的一個起點，唯有清明靈妙的主體性，才可能將現世的艱難，轉變成為個人道德意識，與處理現實能力的提昇與

超越，沉溺於感官的縱逸，或對習俗禮儀無條件、無反省的接受，亦與個體的死亡無異。此外，關於明末清初之際，知識界甚為關心的話題：殉國，廖教授認為方以智雖然未直接落實討論殉國行為本身的合理性，但他以價值選擇作為一個秩序崩解的亂世中的行為依歸，確實開創了一個更開闊與更豐富的可能性。

嚴教授的論文，以錢謙益〈病榻消寒〉的第一到第十首詩為材料，試圖探討錢謙益環繞老病而建立的自我形象，以及錢謙益在敘事的框架下，竭力以「文學」的力量，克服老病的困境，締造一個超越的自我。由於錢謙益這樣的意識活動，是藉著詩體進行的，所以嚴教授擬倚重文本的細讀，分析詩篇的結構、細節與主體建構過程的互動關係。

嚴教授認為錢謙益的詩作，絕對是上乘的文學作品，處處表現他的個性、意態。至於他對詩體作為表達情志的載體的可能性與限制的體會、順從與刻意擺佈，更顯而易見。但是他在文字藝術以外，有更重要的企圖，他是藉著文學的手段，建構一個自我形象，指示讀者循著詩篇的象喻系統，回溯錢氏的「意欲形象」(intended image)，在這個意義下，〈病榻消寒〉詩蘊涵著強烈的自傳意味。

評論人王汎森先生針對三篇論文，提出以下的評論意見：

我是學歷史的，很高興能有機會到這一場文學的討論會擔任評論人，我所做的，只是一個忠誠的讀者工作。

首先，我讀完這三篇文章之後，覺得它們有兩個共通性：

- 第一、三位傳主，方以智、姜垞、錢謙益，都經歷過一六四四年改朝換代的考驗，不過他們的出處不同，姜垞成為一個名副其實的遺民；錢謙益在投降之後，又秘密參與反清的工作；方以智則一般相信他是在惶恐灘自沉而死，這三人的結局正好代表三種不同的模式。
- 第二、這三篇文章還有一個共同的特點，以前人們總認為「自我」是很確定的東西，而且有一個完全真實的自我，但這一組文章似乎強調主體、自我，並不是天生 (innate) 的、固定不變的，而是建構的、塑造的，不斷透過“technology of the self”及“narrative”，來達到塑造、建構自我。而且可能時時變動，最後連所謂「真實」或「虛構」，其實都分不大清楚，對主人翁而言，這個區分也可能不太重要了。

接下來我想針對三篇文章談一點讀後心得。

謝正光教授長年研究明遺民，在這方面所寫的文章及所編的史料，貢獻很大。謝教授這篇文章相當精彩，它似乎有兩個主旋律，第一是挑戰許多對明遺民約定俗成之見，第二是以萊陽姜氏為例，展現遺民形象的塑造。姜採雖然是一個完全合格的遺民，但是他和他的生活圈的人，似乎還覺得不「過癮」，還希望加一把勁去塑造、鞏固這一個本來就不大成問題的遺民形象。

謝教授這一篇文章挑戰我們長年以來，不知不覺對明遺民的幾種固定看法 (stereotype)，像遺民一定是生計困難、遺民一定不與新朝大官來往、遺民一定不近酒色等，謝教授都利用姜採的例子，將之一一解構。

姜採心中似乎還有一些緊張，他雖然是一個遺民，但畢竟沒有自殺，所以還需要自我塑造，謝教授稱之為「工程」、「典範」之「自我塑造」，他在文中提醒我們，姜氏處處要把自己和文天祥 identify 在一起，雖然崇禎死了，他還是遵命前往戍所，連最後的文集也要以「敬亭」命名，都是這方面的努力，時人為他建祠等活動，也是在幫他塑造更純正的遺民、忠臣形象。

有意思的是「忠」的文化傳統力量是這麼廣大，大到在改朝換代後，那麼多人內心那麼緊張，急著要鞏固、塑造遺民形象，我們似乎從來沒有看到任何人，想塑造自己如何快樂地成為新朝大官的形象。

讀這篇文章我想到一件事情，即一般都認為清代統治者決定褒祀抗清的明忠臣，是在乾隆三十幾年的時候，乾隆御定的《貳臣傳》，後來還在其中分甲、乙編，以及《逆臣傳》，還有《欽定勝朝殉節諸臣錄》等，都是具體的例子。在此之前，有關如何處理明代殉節忠臣的規格，一直在爭論中，《明史》花了九十幾年才編成，原因很多，但我看來其中一個隱微的原因，就是在這個問題上未能趨於一定之論。謝教授提醒我們，事實上在清初，大臣湯斌就已用具體行動興建「二姜祠」來表揚忠臣。我想清初對於這個問題約略分成兩派，一派就是湯斌、徐允文、徐元文等，他們主張崇祀這些不服或抗清的忠臣，但當時也有另一種堅決反對的聲音，如馮銓等人。這兩派意見的對立在相當長的一段時間內都存在，一直到乾隆三十幾年才歸於定論。《明史》修成時，乾隆才三十歲左右，他當時對明清易代的知識還比較有限，所以看法並不確定，到了乾隆三十幾年時，才提出確定的標準，細細看來，這個標準與他的父親和祖父是不大一樣的，與《明史》也不完全相合。

廖肇亨教授所寫、譯的有關明末清初的文章，我大多讀過，此文也在這個脈絡裏面。這篇文章論證生死的觀念時相當詳細，作為一個忠誠的讀者，在讀完全文之

後，有幾點建議：第一、本文的要義在「結論」中已有所歸納，不過我覺得爲了方便讀者，還應該用更明白清楚的語言，對方以智的生死觀作一綜述。我的瞭解是，方氏生死觀的要點在超越「四勝」、「三門」之上，提出一種講「實」、講學問，以忠孝、節義貫穿的生死觀，不知道對不對？我希望廖先生能作一些綜括，以方便讀者；第二、就像有一段時間，在法國年鑑派史家中，「死亡」是一個時髦的題目一樣，在晚明思想界，「生死」是一個時髦、流行的題目，儒、佛、道都提出各種不同的看法，並互相競逐、辯論，譬如能否「以良知了生死」便是當時的人們津津樂道的題目。我的建議是，在本文一開始先以幾段話綜述當時的「生死學」，讓讀者先有一個整體瞭解，然後再帶入方以智的生死觀，並闡發這種生死觀的獨特之處；第三、我以前在讀廖教授的〈金堡的節義觀〉時，注意到廖先生在《徧行堂集》中找到一段與方以智「粵難」有關的新材料，使得我們知道方氏被逮與尚可喜有關。在閱讀本文時，我也注意到文中有一條註，對方氏是否自沉惶恐灘似持保留的看法。當然，人的「思想」並不一定如實轉化爲「行動」，但兩者之間還是有些聯繫，所以我想請教廖先生，在細細分析過方氏的生死觀後，是否有助於推斷方氏是「疽發背死」？還是自殺？

最後我想談一下嚴志雄教授的文章。這一篇文章一開始是理論的分析，討論“technology of the self”及“narrative”如何塑造一個人的主體及形象。我覺得理論的部分講得相當好，我也完全同意，錢謙益晚年對自我的社會、歷史形象，內心極度緊張，所以他晚年不斷試著塑造自我。此處我有幾個問題想請教嚴先生：第一、在上述兩個理論與對錢謙益的〈病榻消寒〉詩中自我的塑造實際分析之間，是不是可以處理得更清楚，看起來更容易瞭解一些？第二、錢謙益的〈病榻消寒〉詩共有四十六首，爲什麼本文只選了前十首來討論？其餘三十六首呢？第三、我同意嚴先生的論點，即錢牧齋晚年刻意要透過 narrative 的方式來塑造自我的形象，那麼在〈病榻消寒〉詩之前的《投筆集》也是同一個脈絡的作品，值得放在一起討論。第四、我是一個歷史學者，相信畢竟有一個「趨近於」真實的歷史面目。如果我瞭解無誤，嚴先生的意思似乎是說錢謙益是「系統性的出軌」，是藉 technology of the self 及 narrative 來塑造一個他滿意的主體、形象，那麼這兩者之間的差距何在？譬如，在我印象中，他的〈消寒詩〉特別寫黃毓祺案，寫參與抗清、反清、參與鄭成功水師反攻的歷程，如果我的記憶不錯，〈消寒詩〉中並沒有寫到自己投降滿清一節。這樣看來，兩者之間是有差距的，對於這個差距，嚴先生似乎可

以在某處加以討論。

我必須承認，我對文學研究畢竟是外行，所以並不能提出太多有價值的問題，真正好的問題應該是來自在座各位。不過在讀過這三篇文章之後，我個人受益良多，謹此致謝。

與會學者提出討論的問題：

戴景賢先生（中山大學中國文學系教授）：

自我建構包括自我成長、轉化與自我表述，嚴教授文中引用 Stephen Owen 之語，認為「心聲」與「陳述」互相傾軋，爲了彌補這個可理解性的喪失，詩人常產生恢復其一致性的強烈意圖，錢氏〈病榻消寒〉詩亦應作如是解，然就此詩言，何者屬於「心聲」？何者屬於面向後人之「表述」？兩者是否可僅據此詩加以判分？是否尚需引據其他資料加以論述？依嚴教授長期研究錢詩之經驗言，此兩者是否真有可能加以區分？

第五場

主持人：

呂正惠（清華大學中國文學系教授／中央研究院中國文哲研究所合聘研究員）

發表人與論文題目：

劉少雄（臺灣大學中國文學系副教授）：〈明清詞學中東坡詞情的論證與體悟〉

衣若芬（中央研究院中國文哲研究所副研究員）：〈旅遊、臥遊與神遊：明代文人題「瀟湘」山水畫詩的文化思考〉

葛兆光（北京清華大學人文學院教授）：〈《山海經》、《職貢圖》與旅行記中的異域記憶——利瑪竇來華前後中國人關於異域的知識資源及其變化〉

評論人：

柯慶明（臺灣大學中國文學系教授）

劉教授論文的論旨，主要在於辨析東坡詞情的特質，釐清明清以來詞學詮釋者，對東坡詞情的體認，分辨其間的異同，並試圖解釋其詮釋理念所以產生的緣

由，希望能進一步論證詞作為一種獨特的文體，其與詮釋者的主體意識，及其所處社會文化氛圍之間的辯證關係。

劉教授認為明清兩代對於東坡詞的評價不同，時代環境的影響是非常重要的因素。在承平時代，文人對於東坡詞的情性本質，及風格合乎禮義的特性不在意，也不注重。但在易代鼎革之際，經歷危亡憂患的遭遇之後，才深切體會到東坡詞抒憂感憤的潛能，及其別具忠愛的深意，給予東坡詞很高的評價。

衣教授的論文，試圖觀察「瀟湘」山水畫發展至明代的情況，指出明代中期以後，創作逐漸消退的現象；再從題畫詩觀察這類古雅的山水畫題材，被賦予的世俗的想望。接著以「旅遊、臥遊與神遊」的角度，嘗試解釋受明代旅遊風氣，與記遊山水畫的影響，原本屬於心靈原鄉的「瀟湘」山水畫，落實為地方景觀，以及促使山水畫的臥遊趣味，與題山水畫詩的神遊冥想，產生的「古風」與「時尚」的拉鋸。

衣教授發現明代題「瀟湘」山水畫詩，在內容上接續了宋元「瀟湘」山水畫詩傳統的書寫方式，但在內涵上，明代的題畫詩隱含了「恨」意，帶有將懷鄉思歸的惆悵，推往內心的憤懣，這是明初血腥屠殺文人與畫家的結果，使原本富有嚮往隱逸情調的「瀟湘」山水畫，轉為自求多福，退居世廬的「避世」之作。「瀟湘」山水畫落實為地方景觀之後，題畫詩中融入了更多的世俗品味，畫上的神遊與行旅經驗的聯想愈加密切，圖像所承載的審美判斷，不再僅止於文學想像，於是在加速普及「瀟湘八景」名聲的同時，也淡化甚至抹去了「瀟湘」山水畫的象徵意義，將「瀟湘八景」庸俗化。

葛教授的論文，主要是探討利瑪竇來華之前，中國人對於外國的想像，與現實知識資源及其變化。葛教授發現在觀念史上關於異族的想像，與生活史中關於異族的知識有差距，儘管古代漢族很早就有不少關於異族的準確知識，但是在觀念世界中，卻始終對於異域有一些來自歷史記憶的想像，直到十五、十六世紀的明代中葉，人們還是習慣這些想像。這些想像資源，主要來自古典文獻，大約有三類：一是博物知識，二是古代各種神話傳說、寓言想像，三是專畫來華異族人的《職貢圖》和專記出洋事件的旅行記。葛教授認為第三種資源特別值得討論，因為正是這些資源，構成了利瑪竇來華之前，中國人對於外國的主要想像來源。

葛教授發現中國在明代中後期，由於傳教士陸續來到明清帝國，也由於中國的「天下觀念」，逐漸轉變為「萬國觀念」，所以在十八世紀的時候，中國對於異族

的想像，已經逐漸開始清晰和準確，那些關於異域的想像，已經逐漸在觀念世界中，從「地理」知識變成「想像」小說。對異域的知識，也已經從「想像的天下」進入「實際的世界」。

評論人柯慶明先生針對三篇論文，提出以下的評論意見：

劉少雄教授一文所涵括的論旨與範圍，其實遠遠超出明清詞學，而是同時包括了對東坡詞之特質的認識，歷代對東坡詞的接受史，以及由此推論出來，對於詞體之基本美學特質的認知與界定等問題。

首先，關於詞的美學特質，有一個關鍵的問題是：詞，原先是一些特別的音樂的曲調（也就是所謂的詞牌），這些樂調自然有其特殊的美感風格，並不只是句法、聲調相合，就可以吻合其音樂的美感風格。所以，會有「郎中詞，只好十七八女子，執紅牙板，歌楊柳岸曉風殘月；學士詞，須關西大漢，銅琵琶鐵綽板，唱大江東去」的說法。因而重點並非「不諧音律」，而是和音樂本身的美感風格是否相應的問題。隨著時代的發展，當這些音樂漸漸流失，人們只是按著詞譜填詞，其所表現的情韻，就會慢慢脫離了樂調的原始風格，一方面就漸漸的以讀詩的態度讀詞；一方面也就以前人詞文的格調，而非以樂曲本身的風情，作為擬仿或寫作的重點。這也就是東坡詞之評價，由「人謂多不諧音律」漸漸成為「指出向上一路，新天下耳目，弄筆者始知自振」了。

至於擺脫《花間》豔情，正如王國維所謂「眼界始大，感慨遂深，遂變伶工之詞而為士大夫之詞」的，其實自李後主、馮延巳、晏殊、歐陽修等人已是這種趨勢，不待東坡而後如此。至於謂東坡「以詩為詞」或「詞似詩」，其實正強調了東坡詞在「情景交融」之外，往往兼以說理，在抒情中穿插以「理致」或「理趣」，如先強調了：「人有悲歡離合，月有陰晴圓缺，此事古難全」的理悟，然後才逼出「但願人長久，千里共嬋娟」的情願。如先強調了「古今如夢，何曾夢覺，但有舊歡新怨」的理悟，然後才導出了「異時對、黃樓夜景，為余浩歎」的感慨與祈願。思想性與說理的融入詞體，或許才是東坡首開其端，獨特的貢獻吧！

同時所謂「短於情」、「不及於情」，與「真情」、以至「情性」之辯，其實既是就詞體的轉折而言，也正扣緊了東坡詞作的風格。《花間》豔情原係代言，所以強調：「長短句雖至本朝而盛，然前人自立與真情衰矣。」所謂「真情」正指作者本人「其性情、其學問、其襟抱」的呈露。而「情性」一詞，原出於《詩大序》，

所謂「國史明乎得失之跡，傷人倫之廢，哀刑政之苛，吟詠情性，以風其上，達於事變而懷其舊俗者也」，所以談「吟詠情性」或「情性」，總是指涉政治社會性的情感，與男女豔情自是不容混為一談。只是後來又提出以男女豔情寄託家國政治感懷的寫作與解讀方法，就使得問題糾葛而在論辯之際，容易混淆了。

本篇用 Erich Fromm 的 To Be 與 To Have 來區分不同時代的詮釋態度，自是別開生面的說法；但是恐怕還需要更詳密細膩的論證。

衣若芬教授一文是作者一直在探討的「瀟湘」詩畫的最新成果，這當然是一種「主題學」的研究，但卻因為其所可能同時存在的詩對詩、與畫對畫的承揚之外，更是由詩生畫、與由畫生詩等等情況的糾葛而益形繁複，多姿多彩。

前言中提及魯迅及趙吉士對「八景病」等的憎惡，或許是出於對陳陳相因現象的厭膩，但是其中卻有著深沉的中國人在「美意識」上開展的意義在。當曹植將〈贈白馬王彪〉寫成組詩，而非〈離騷〉式的長詩時，正因他意識到單一而集中的主題與情緒，在抒情詩表現上的重要；但面對景況變異的行旅路途，以及如此糾葛複雜的生存情勢與多端反覆的感觸，他雖遂開展出以多首各具其獨特主題景象情緒的詩作，來組成一更大既具統一性，又具特殊性表現的嶄新的可分可合之整體形式。

這種特殊的可以抒發一段較長時期的心情，描寫更大經驗時空的「組詩」形式，經阮籍、陶潛以至李白蔚成潮流，王維的〈輞川集〉與杜甫的〈秋興八首〉更是其中屬於情景交融的名作。這裏正反映了詩、畫透過山水美感與抒情意識之交融，所達致的「意境」美學的完成。於是稱讚王維所謂的「詩中有畫；畫中有詩」就成了詩、畫兩種藝術類型的共同美典。「瀟湘八景」正是這種作品流傳於後的典型。

其中值得玩味的，不僅在其以四言一句，兼具詩情畫意的「標題」為各別詩畫的主題；而且八題縮合亦近成「詩」；若以郭熙《林泉高致》所謂的：「觀今山川，地占數百里，可遊可居之處，十無三四，而必取可居可遊之品。君子之所以渴慕林泉者，正謂此佳處故也。故畫者當以此意造，而鑒者又當以此意窮之，此之謂不失其本意。」來看，八景、十景云云，正是由可行可望的實際「旅遊」，提煉出其中可居可遊的具醇美神韻的「意境」來，以作為「神遊」或「臥遊」的內涵與憑藉。因此，其意義原在「傳神」不在「寫形」，觀覽者亦意在「暢神」不在「求似」。董其昌攜瀟湘圖在洞庭湖中，以「正是瀟湘奇境，輒出展觀」，所謂「覺情

景俱勝也」，並以「一幅米家墨戲也」，觀「一望空闊」的舟外暮景，皆必須作此解會，方不悖古人真意。

至於八景十景之類的「組畫」，可能亦和長卷或冊頁的形式有關，瀟湘八景圖原為平遠山水，故宜長卷，而長卷又不可全無段落，遂分以段落各有主題，因而各具主題之段落，就更發展為冊頁或多幅的立軸，這似乎也是值得考慮與探討的美學問題。

葛兆光教授一文，以利瑪竇為座標，強調前此中國人對異域與異族的「想像」基礎，「主要是古代的歷史著作，如《史記》、《漢書》」，「這種記載以『歷史』的名義享有『真實』，以致於後人常常把這些本來記載於文史不分時代的文字，統統當做嚴謹的歷史」，即使旅行記亦「把『實錄』變成『傳奇』」，因而，「《山海經》一類的文獻似乎特別重要」，其「關於四周地域的各種『人』的想像，充當了對任何異域事物進行解釋和描述的資源」云云。

然而，《史記》與前後《漢書》，對西域以至身毒（印度）、大秦（羅馬）等廣大區域的記載，大半包含了距離、道路、山脈、河流、城市、人口、軍隊、政治、歷史、風俗、物產、外交、戰爭等現實主義的考量與記敘，並未具有所謂「文史不分」的荒誕不經的「想像」，唯一的例外是，在敘述條枝時，提到：「安息長老傳聞：『條枝有弱水、西王母』，而未嘗見。」

但安息長老所提到的「弱水」、「西王母」，未必即是《山海經》與《穆天子傳》中的同一事物，或許只是指有未能浮舟的沼澤，與有由女性「小君長」統治的部族。而最重要的卻是敘述者張騫的強調他自己：「未嘗見。」因而太史公的贊語是：「《禹本紀》言：『河出崑崙，崑崙其高二千五百餘里，日月所相避隱為光明也，其上有醴泉瑤池。』今自張騫使大夏之後也，窮河源，惡睹本紀所謂崑崙者乎？故言九州山川，尚書近之矣，至《禹本紀》、《山海經》所有怪物，余不敢言之也。」

《後漢書·西域傳》則記載了班超的經略西域及「遣掾甘英窮臨西海而還」，「甘英乃抵條支而歷安息，臨西海以望大秦，拒玉門、陽關者四萬餘里，靡不周盡焉，若其境俗性智之優薄，產載物類之區品，川河領障之基源，氣節涼暑之通隔，梯山棧谷繩行沙度之道，身熱首痛風災鬼難之域，莫不備寫情形，審求根實」。同時更記載了「至桓帝延熹九年，大秦王安敦遣使自日南徼外獻象牙、犀角、瑇瑁，始乃一通焉」，並且加以評論道「其所表貢，並無珍異，疑傳者過焉」。

因而《史》、《漢》的寫作態度，大抵還是徵實的，只是唐代司馬貞的《索

隱》、張守節《正義》或注「弱水」、「西王母」詞語出處，或辨「前賢誤矣」，而徵引了《玄中記》、《穆天子傳》、《山海經》等材料，因而就給人一種《史》、《漢》與《穆傳》、《山經》並列的印象。但實在不能說兩漢至南北朝，中國就沒有徵實的對遠方異國的認識。至於志怪之談，傳奇之作，小說之言，其實是「文類」的區別而未必即是「時代」的差異：不但李汝珍的《鏡花緣》作於利瑪竇來華之後的乾隆道光之際，英人 Jonathan Swift 的 *Gulliver's Travel* 亦成於雍正四年的一七六二年，其中不有著所謂的「馬國」嗎？

至於引乾隆在《萬國來朝圖》的題詩：「累洽重熙四海春，皇清職貢萬方均。書文車軌誰能外，方趾圓顛莫不親。」以為是由「天下」觀念轉變為「萬國」觀念的證明，恐怕是過度詮釋。中國人在歷史上，從來就沒有停止過和異族異國共存或相抗的經驗，因而「天下一統」的最高成就即是「萬國來朝」，所以《後漢書·西域傳》要強調：「班超復擊破焉耆，於是五十餘國悉納質內屬。其條支、安息諸國至于海瀕四萬里外，皆重譯貢獻。」王維在〈和賈舍人早朝大明宮之作〉中所特寫的：「九天闔闔開宮殿，萬國衣冠拜冕旒。」，正是以「萬國來朝」凸顯「天下一統」的威嚴。列強不但不再來朝，反而先要求平等締交，甚至反過來以兵臨城下要求締結不平等條約，才是當時由強轉弱後的新經驗，自然也就滋生了反映華、夷新關係的新觀念。

與會學者提出討論的問題：

戴景賢先生（中山大學中國文學系教授）：

葛兆光先生論文之論題以《山海經》、《職貢圖》，各代表其所論述中國古代異域知識來源之兩類，與第三類「旅行記中的異域記憶」表述方法不同，似可使之劃一。副題中「利瑪竇來華前後」一語，亦似可改為「利瑪竇來華之前」，較為切合內容。至於文中所引各類著作，亦有不屬於文中所歸三類，似亦可進一步分析其史料性。

唐翼明先生（政治大學中國文學系教授）：

衣若芬小姐的論文〈旅遊、臥遊與神遊〉，在「提要」中提到「瀟湘八景」的內容，其中的「平沙雁落」、「遠浦帆歸」是否為「平沙落雁」、「遠浦歸帆」之誤？

房慧真小姐（臺灣師範大學國文研究所研究生）：

想請教葛兆光先生，利瑪竇帶進中國的不只是新世界的圖像，還有整個西學的觀念，然而中國不準確但精彩的想像空間，這個傳統是否完全被切斷、消失殆盡？從這一點，不禁讓人想起在西方科學影響下，常被視為「迷信」的數術方技，其來源同樣是鄒衍，是怪異珍奇的博物傳統，在西方傳教士帶進精準的天文曆學之後，理應消失，然而在清代仍有集大成之作《協紀辨方書》的出現，至今民間也還有黃曆一類書籍的存在，所以這些不準確的一般知識，是否雖被取代，但並非完全滅絕？

第六場

主持人：

張以仁（臺灣大學中國文學系榮退教授／中央研究院歷史語言研究所兼任研究員）

發表人與論文題目：

李爽學（中央研究院中國文哲研究所助研究員）：〈「經解」與「解經」——明末耶穌會神話型證道故事初探〉

楊晉龍（中央研究院中國文哲研究所副研究員）：〈明人何楷《詩經》詮解中的個人情感與大眾教化〉

蔣秋華（中央研究院中國文哲研究所副研究員）：〈王鳴盛的治經方法——求古？求是？〉

評論人：

何澤恆（臺灣大學中國文學系教授）

李教授的論文，擬探討天主教耶穌會士進入中國後，用以解讀儒家經典的一套特殊解經之學「象徵論」的流變，並強調耶穌會士分析中國神話的一面，早已可見於晚明會士的著作中，尤其可見於陽瑪諾的解經名著《聖經直解》之中。文中也上溯到西方古典與中世紀，探討「象徵論」與歐洲古來「神話詮釋學」的關係，藉以分析利瑪竇與陽瑪諾等人，詮釋希臘羅馬神話的方法，從而下探經解「象徵論」在華真正的「歐洲」起源。

李教授發現從象徵論在清初盛世的演變來看，陽瑪諾、利瑪竇與高一志等，巧用

荷馬在歷史上留下兩個十分有趣的間接後果：一是耶穌會士對「荷馬」其「人」的複雜觀感，二是康熙皇帝因白晉等人的《易經》象徵論，而二度提出的「西學中源說」。

楊教授認為不少學者研究過何楷的《毛詩世本古義》，雖然解決了《古義》的不少問題，但都不是全面性的研究，《古義》尚待研究說明的問題猶多，尤其傳統學者詬責的「穿鑿附會」、「牽強杜撰」等主觀自是、不師古訓的行為，在現代多元詮解觀意義下的價值與意義，至今猶未有加以注意者，所以楊教授擬探討何楷在詮解《古義》的過程中，隱含的現代詮釋意義。

楊教授認為何楷在《古義》詮解過程中的表現，固然還堅守在傳統儒者「孔子刪訂」以「經世教化」詮解理想功能的基本原則預設上，然而在詮解策略上有一些值得注意的現象，其中最重要的是解構前賢既存詮解的正當性操控：因而質疑前賢詮解內涵的正確性與價值，強調詮解者自主的正當性與合法性。《古義》的詮解表現，正是何楷對《詩經》個人主觀認定，與聖人教化大眾觀點預設結合後的成果。

蔣教授認為清代乾隆、嘉慶期間，考據學研究達到鼎盛。當時乾嘉學派分成吳、皖兩派，吳派以信古為標幟，皖派以求是為標幟，求是、求古的辯論，則始於吳派王鳴盛與皖派戴震的問答。王鳴盛在當時被視為吳派的保守者，對於其經學評價多有譏諷，但也有稱賞者，因此蔣教授擬就王鳴盛治經的方法，深入探索，期盼能看出王鳴盛明確的經學理念，並藉此察看乾嘉學者解經的實情。

蔣教授發現王鳴盛的治經方法和乾嘉考據學者所尊用的治經方法，沒有很大的差異。但是他特重家法一項，所崇尚的是漢儒的家法，原屬於一家一師，不可以混淆的治經方式。但是他又取法鄭玄自成一家的家法，並畢生全力發揮鄭氏一家之學，為其說輯錄補綴。王鳴盛與戴震治經求是、求古的議論，兩人的立基不同，所以各有其理。但王氏惟古是尚，臻於極至，未必可求得真確的見解，所以後人給予嚴苛的評價，是其來有自的。

評論人何澤恆先生針對三篇論文，提出以下的評論意見：

對李爽學先生的大文，我必須承認是有點超出我的知識範圍以外，因為有關天主教來華的歷史，以至宗教經典詮釋學，對我而言，都是相當陌生。然而讀李先生的論文，我反而感到饒有趣味，因為從中可以得到不少我過去未嘗涉獵的知識。在此我只能誠實地提出一些個人的讀後感，以及提出一二小問題來向李先生討教。

本篇論文是從明末利瑪竇、高一志、陽瑪諾等耶穌會教士，就其上古神話證道

解經入手，分析天主教神話詮釋學的各種形式，從而探究他們對其後清初白晉、馬若瑟等人，用象徵論來解讀中國先秦經籍的發展脈絡。作者對本題所涉及的文獻，真見得是如數家珍。這一段東西雙方文化交流的史實，不僅揭露了宗教交流史上一個面相，尤其同時也抉發了中國清代經學史上鮮為人知的一個角落。儘管作者說它只如曇花一現，但畢竟這一現象確曾在明清之際出現過，並且以作者原文的用語說，這種源自天主教象徵論的神話詮釋學，依然「一魂還繫」，存在於今日中國。如此說來，本文的撰作也不僅是一種明日黃花式的考察分析，還該有它一種現實的意義。

我們從文中所舉證這些以西方上古神話證道解經的例子，可知這類著作或「譯作」的教士們，對他們古老相傳的神話內容顯然有取捨、有改造。例如陽瑪諾的《聖經直解》說到但大落 (Tantalus) 的故事，他之所以要受到永無止盡飢渴折磨的懲罰，在原先的神話傳說中，說他洩漏了宙斯的秘密，偷了神仙的酒來給凡人的朋友喝，又爲了試探宙斯是否無所不知，竟致殺了兒子煮成肉湯來饗宴諸神。但是利瑪竇以至陽瑪諾皆謂其貪婪，李先生追溯此意是受所謂「謬思解讀家」的影響。可是我們從原來的的神話所述但大落的種種行徑來看，實在很難會衍生出貪婪的聯想。所以我們從文中引錄《聖經直解》的敘述文字來看，陽瑪諾便截斷衆流，只說其人「貪甚」，即逕自接敘他死後下地獄所受的懲罰。我很好奇：如在判定但大落貪婪之前，是否要在傳說故事的情節上，先行作某些內容的改造。當然陽瑪諾可以不說，不過如說他前有所承，這部分工作是否已先由前人做過？同樣，又例如意加落 (Icarus) 的故事，他的父親戴德拉斯 (Daedalus) 用蠟替他造了一對羽毛翅膀，結果兒子飛得高興，忘了父親的吩咐，飛得太高了，蠟被太陽融化，就墜海溺斃。至於父親何以要替兒子造一翅膀，陽瑪諾卻說是「愚子貪飛」，父比子更愚，所以就來滿足兒子的希望。可是本來的的神話傳說，是戴德拉斯替 King Minos 造了一個找不到出口的迷宮，沒想到最後他們父子倆一起被國王關在這座迷宮裏。他雖是原來的建造者，自己卻走不出來。不過他是一個超凡的工匠，故而分別替自己和兒子各編造了一對蠟粘成的羽翼，目的是爲了逃離迷宮。這樣的情節也頗難和父子皆「愚」，或者「貪」、「傲」之類的性質發生聯想。陽瑪諾所謂的「古賢設喻」，究竟是確有這一個「古賢」，還是他自我作古？他這種恣意發揮的論述，如果比方中國古人所爲，不知是近乎歷史故事或者寓言的改造，例如道家對孔子形象的改造；還是近於先秦以來古人所謂的「斷章取義」？

其次，文中又提到一個樂神故事，謂樂器或琴聲一發，禽獸躍舞而從，這卻使我聯想到中國《書經》裏講到夔「擊石拊石，百獸率舞」，已有約略相似的描寫。不知陽氏以至其後的教士們所謂「解經」之中，有沒有比附講到？

最後，我想談談本篇論文的篇題。我覺得副題「明末耶穌會神話型證道故事探討」是很切本文內容的；可是主題——「解經」與「經解」，老實說我打一開始真的看不懂。因為「經解」和「解經」是中國固有的詞彙，都是針對儒家經典而說的。明末清初的教士們，以宗教教義比附來解說《易》、《詩》、《書》的部分內容，他們稱之為「解經之學」。儘管他們的解說自中國儒者視之，或會以為不經，畢竟解說的對象確是《詩》、《書》等經籍，因此叫做「經解」理應可以接受。然而說到「解經」，如果我沒有誤會的話，這個「經」卻是宗教聖經；並且依這段詮釋的發展先後而言，先要有「經解」，才產生出後來所謂「經解」，亦即是實際的過程是從「解經」到「經解」。而且本文又提到包伊夏(Boethius)解讀希臘羅馬的經典，也用「經解」的稱謂，但這顯然和白晉等人「經解」的內涵迥異。因此本題叫做「經解」與「解經」，雖然作者分別加上了括號，意味著有特殊的含義，但是讀者如非細讀本文，恐怕還是很容易會發生誤會的，或者會搞不清楚是何含義。我想正副題是否可以顛倒一下，或者乾脆不要這個正題，又或者是修改一下。這是我作為一個讀者一點不成熟的建議。

第二篇要談到楊晉龍先生的論文。何楷在晚明寫成《詩經世本古義》這部上百萬言的鉅著，在古今經學著作中照說應是不多見的。然而他在後代學者的評價中，卻多是負面的，尤其清代的學者，幾乎一面倒指責他穿鑿附會，可卻多半同時肯定他對名物訓詁考證詳明，援引博洽。當然我們可以瞭解到清代學者，尤其是所謂樸學興起以後的學者，他們稱譽何楷的長處，便是符合他們治學風格的一面；他們抨擊何楷的毛病，便是他們引為大戒的無據妄測。

我讀了楊先生的論文，才確然知道後人對他的指斥並沒有過了分。楊先生作研究是非常徹底的，為了研究何楷，他將這部篇幅很大的《詩經》著作作了地毯式的歸納整理。我們在本篇中隨處可以發現就各種論題所作的統計論述，可見作者對原書用力之深。

我認為何楷根據孟子「知人論世」的宗旨來研究《詩經》本來並不錯，毛病只在於定要逐首逐句都要有講法，於是不免強不知以為知，對「不知蓋闕」之義，似少體認。而更要不得的，是存心輕薄，目空一切，訾議前人不留餘地。我不讀楊先

生的大作，還不知道他所批駁的歷代《詩》家竟有一百一十二家之多，書中詬罵的次數且超過一千次。其藐視前人，詆斥的語句多涉輕浮，用到「妖妄」、「誕妄可笑」、「尤堪捧腹」諸如此類的批駁文字，誠然是逾了分。清人說嘉靖以後明人治經「其弊也肆」，就正應了何楷的作風，以今語言之即是「隨意」：對前人成說可以隨意訾議，對自身立說可以隨意妄測。他的個人風格真有點「只許州官放火，不許百姓點燈」的意味，對前人的推測，用很嚴厲的話來批評；自己則可以隨意推論，不需要堅實的根據。其實任何一部書，都很難一無瑕疵，大體而言，一部書在大觀點、大論述無大差失，細節的疏失不致影響其價值；反之則不然。何楷的書便是在大地方出差錯，例如他要落實去講三百首詩的時世和本事，又打亂了原來〈風〉、〈雅〉、〈頌〉的排序之類，都是大錯。所以他這部書是很可惜的，本來也有不少長處，卻被這些觸目皆是的瑕疵所掩蓋了，失去了原來可以佔得的地位。他所批評的前人著作，在後世學者的評價中，反而有很多還在他這部著作之上。對讀書著作的人，這是可以作為警惕的。

楊先生的論文並不以這部書的評價為重心，而是聚焦在何楷詮釋《詩經》所反映的兩個主題上，他稱之為「個人情感」和「大眾教化」，並且將這兩個觀察點作了內在的聯繫。作者析論得很精細，也很全面，這應該是長處。我個人只提出幾點膚淺的意見。第一，是方才我說本文十分精細是長處，但是有些地方和主題沒有直接相關的，似乎還是可以簡略一些。例如第一條小註便把何楷的父兄以至子女，甚至連侄兒都寫到，我覺得似可不必。第二，是本文所提出某些比較關係重大的論點，下語略嫌太快了些，似還有待更多的觀察和論證。例如本文說，漢代的《詩》教內容是考慮成為政治領導者的少數讀者，一般平民不會列入考慮；到南宋便因科舉進仕參政，《詩經》便成為大眾讀本，故便轉為以教化一般大眾為目的。此一觀點我覺得粗糙了一些。《詩經》古屬王官，故在漢為五經之一，自有其政治意義，但遠自孔子論《詩》，以有轉重在教育一面的傾向。故政、教兩面成為往後《詩經》學的一個最大傳統。漢、宋兩代歧異未必能簡單地從此區分。漢人也有選舉制度，其內容雖不同於隋唐以下科舉考試，然而平民仕進之途實與唐宋以下並無太大差別。《史記》、《漢書》儒林傳裏的經學家，出身於民間的不知凡幾，他們進身仕宦，和宋人科舉仕進是一般的。何況後來傳世唯一一部完整的《毛詩》，在漢代根本就是未立學官的民間之學。第三，作者聯繫何楷的「自主解說」與「經世教化」，往往立基於何楷的身世時代背景，亦即強調其書是有為之作。這樣的作法，

在所討論的每一個點項都應有更多的《詩》解例證來支持，才會增強對讀者的說服力。因為何楷是通解了三百首詩，在本文沒有提到的更多詩篇中，他論述了些什麼？三百首詩的義蘊範圍太廣了，如果挑出若干首出來，強調只重視這幾方面，有時是頗為危險的。我很肯定楊先生也和何楷一樣，有「知人論世」的用心，但這種意圖若太強烈，有時會引申太過。例如講到〈四牡〉、〈思齊〉，推測何楷對女性的觀點與天啓朝的「移宮案」有關；講到〈月出〉，作者也生出同樣的推測。其實「移宮案」只是晚明宮廷內部的奪權鬥爭，撫養熹宗長大的李選侍結合宦官魏忠賢，和一些有東林背景的朝臣如楊璉、左光斗等人發生了激烈的衝突。李選侍既非熹宗嫡母，也非生母，這和所謂「母愛子牽於私情」，以至所謂「姦近殺」的警戒都未必有所關連。

最後講到蔣秋華先生的論文。蔣先生的論述非常清楚，從中可以瞭解王鳴盛治經的途轍，完全是典型的乾嘉正宗。不過他從王鳴盛「求古」和戴震「求是」，雙方標榜不同的治經宗旨，檢討了清代經學史上所謂吳皖兩派的分歧。蔣先生並沒有簡化地看待這個問題，而是從王鳴盛的著作中找到好些近乎「求是」的論證。如此近人根據戴震一句話來判分兩派異同的論述，可能需要更進一步或更深一層的追索。

王鳴盛從學於惠棟，他一生治經大抵都未能超出當時漢學正宗蘇州學派的範圍：所謂文字主許慎，經義主鄭玄，言必有據，遵守家法。蔣先生對王氏「求古即所以求是，舍古無是者也」二語有很好的發揮和批評，他說前一句的立意實可與戴震所主相通，所差只在後一句。「求古」、「求是」的高下得失本來易判，因此王氏自身亦未能固守，猶如本篇最後一段《西莊始存稿》的引文，如不知其出自王氏，將以為視宋明理學家言。他分辨所謂俗儒、迂儒以及通儒的議論，見解也可說十分通達。不過總體而言，王氏治經的成績表現，畢竟是恪守蘇州學派漢學的規範，言有據，宗許、鄭應都不是病，問題只在守家法一項。若說求古，古非止許、鄭二家，何況許、鄭自身即不主一家，這道理是易明的。所以王氏的經學成就，可能受限於惠氏家法之教，反而有所折損。我們若看他的另一部傳世名著《十七史商榷》，便知他是把漢學家治經的法門移來治史，卻因史學上不存在經學上的家法，祛了這層掣肘，也就沒有「求古」、「求是」路線的困擾，因此這部書的成就，在史學上反而有很好的成績，一般也獲得很高的評價。

與會學者提出討論的問題：

朱鴻林先生（香港中文大學歷史系教授）：

何楷的說經評論，其語調與李贄之論說語調頗近，何、李兩者都是閩南學人，時代相去也不遠。請問何、李二人之學術思想、主張，有無任何淵源可尋，有無關係可以建立？

楊冀華先生（自由學人）：

一、我對「個人情感」與「大眾教化」很感興趣，亦即楊教授提出的主體意識問題。惟我以為以主體意識來理解國故或經典傳統，在中國哲學部分是不相應的。如以儒仁言看不到主體意識，以道無或自然言亦看不到主體意識，以中國佛教的空言亦看不到主體意識。就何楷言，正展現了此一意義。若以《易經·乾卦》言，何楷正展現了主體意識開展的乾健之剛。惟此只是主體開展的淺近意義。《易經·坤卦》展現了主體意識無我（道釋）的坤順之柔。但，《易經·乾卦·用九》展現了主體意識的終極：見群龍無首吉的我無意義。故主體意識乃不應中國傳統的深沉。

二、頁十四的潛理解與頁二十一的前理解有何差別？請賜教。

戴景賢先生（中山大學中國文學系教授）：

我想接續適才何澤恆教授針對於蔣教授的文章所作的討論，提出一些回應。我的問題是，像王鳴盛這樣傑出的學者，他既能有《西莊始存稿》那般通達的意見，且又能撰寫《十七史商榷》這樣好的著作，可能今天我們所懷疑於他的問題，他不會皆無理解。也就是說，他與戴東原討論「求古」、「求是」之辨時，問題可能不是如此簡單。因為我們是拿現今的研究條件來講「求是」，在方法上當然是主張開放。可是，如果我們回到當時，則會發覺他們想要的，是確立一種面對經書的有效研究方法，對於此一研究方法，他們關注的是他的「可操作性」，他們並不急於立即達到經學最終企圖達到的結果。所以「求古」對他們而言，是一種特殊的學術研究策略。至於戴東原所謂的「是」，則是「真理」問題。所謂「訓詁明而後義理明」，目標即在於闡明真理，因此若從終極的成果上要求，必然不至於「是」不止；這兩者著眼不同。

而正因「求古」、「求是」之辨，牽涉「學術策略」的考量，因此王鳴盛所謂

「心存稽古，用乃隨時」兩句，便可能存在他對於儒學的特殊見解，必須用心解讀，不必然他不能堅守自己的立場，或不能理解「求是」之義。依我之見，王鳴盛所謂「心存稽古，用乃隨時」，「心存稽古」是他的經學態度，「用乃隨時」則是他的儒學立場。這兩句當分論。蓋經書雖是載道之書，但我們能理解的條件有限，因此我們只能採取一比較好的策略，就是從古人的材料去找依據；這是所謂「心存稽古」。至於我們通經為儒，達到了境界，思索如何發揮致用，則應通「史」識「時」，所以他寫《十七史商榷》。而這就是他所謂「用乃隨時」。王鳴盛正有他具卓識的地方。以上是我個人的淺見，提供各位參考。

紀元文先生（中央研究院歐美所副研究員）：

想請教李教授，明代耶穌會教士引介的西方文化神話，對當時的通俗文化有無任何影響？

第七場

主持人：

李明輝（中央研究院中國文哲研究所研究員）

發表人與論文題目：

鍾彩鈞（中央研究院中國文哲研究所研究員）：〈陳白沙的自得與自然之學〉

楊儒賓（清華大學中國語文系教授）：〈托孤與神跡——明末莊子學的思想史意義〉

朱鴻林（香港中文大學歷史系教授）：〈陳白沙的出處經驗與道德思考〉

評論人：

楊祖漢（中央大學中國文學系教授）

鍾教授認為明代思想最有特色與成就的是心學，陳白沙正是心學開創期的重要代表人物。陳白沙的思想及其表現方式頗有特色，不過劉戡山曾批評陳白沙的自然、自得、靜坐三個概念「則是欲速見小，非聖賢之所得」，鍾教授的論文即針對這一點探討陳白沙的自然、自得、靜坐三個概念的關係，一來衡量劉戡山的批評，二來藉以增加對陳白沙在思想史上的地位的理解，同時也回應個人自覺與社會倫理的關係問題。

鍾教授發現陳白沙的自得是靜坐自悟心體，這心體是超越的主體，涵蓋社會與古今，因此只要心體自我肯定為真實，便足以為道德奠定了基礎。劉戡山批評陳白沙以靜坐、自然而得，只是「弄精魂」，這批評並不公平。陳白沙的靜坐固然不如劉戡山的「凜閒居以體獨」，一開始便出之以戒慎恐懼，卻也是著力尋求，必求徹底了悟向上一機。陳白沙實際上未說自然而得，而是說既得之後，以自然或勿忘勿助的功夫，來保任本體而勿害之。

楊教授認為明代三教合一思想極為流行，這是明代思想極顯著的一個特徵。但這思想當中最引人注意的是：莊子這位長期以來一直被視為道家的代表人物，在這股思想匯編的潮流中，竟然搖身一變，成為儒門重要的人物，而且提出這種觀念的乃是當時第一流的知識分子，這些人的論證也和以往大不相同，這種突兀的現象到底具有什麼樣的思想史意義，便成為楊教授的論文主要探討的議題。

楊教授發現主張莊子儒門說的知識分子，他們的理論標準大概有兩種，一種是認為莊子也講儒家的理論標準與道德理論；一種是從《易經》的觀點著眼，認為兩者同樣有獨特的宇宙論之觀點。這種援莊入儒學說的最大特色是，他們不從心性論的向度著眼，從本體宇宙論的觀點著眼。從本體論的角度解釋《莊》、《易》，並不是什麼新鮮的講法，但是他們將氣化的整體論，談到很高深的層次是非常少見的。

朱教授認為出處的選擇，對於一個有志用世者來說，是一個道德判斷和價值取向的問題，也是一種個人主體意識和道德思惟的體現。陳白沙的詩文中便透露出他對出處問題的原則性主張，前人對這個問題並沒有深入的論析，朱教授的論文即針對這個問題作探討。

朱教授發現從陳白沙的經驗來看，個人主體的道德思考以及道德決定，雖然在君權高漲的時代，在儒家優則仕的傳統思想勢力之下，其實仍是受尊重的；當一個人決定不出仕時，即使君主也無法勉強；個人決定自己的命運，並非純屬想像的事。陳白沙所以在出處問題上受人尊重和景仰，主要是他守住了自己的原則，沒有晚節不保，落入話柄。此外，陳白沙有關出處言論的數量，也反映了士人的主體意識，正在他的時代中逐漸加強。

評論人楊祖漢先生針對三篇論文，提出以下的評論意見：

謝謝主辦單位的邀請。我被委派評論的三篇論文都是很有個人見解，很有深度的，因準備的時間不夠，所作之評論，恐怕並不十分切於各論文之內容。

鍾彩鈞教授此文，以劉戡山對陳白沙的批評為線索，論陳白沙的由靜坐而自得的工夫，及工夫與自然之統一之境界，作者是站在為白沙申辯的立場，總的來看，此文很能相應地說出白沙之本意，相當能回應劉戡山的批評。如白沙之靜坐自得之工夫，本來便是肯定「心即理」的心學首要工夫，由靜坐，使本心、道德主體呈現，道德主體一旦呈現，道德之理方能呈現，如不先讓自己的真心呈現，而在外在的事物求理，那便是析心與理為二，是找不到道德之理的。故白沙之由靜中養出端倪，應是讓道德主體、真心呈現之工夫，並不是如戡山所批評的「以自然得」。

由靜坐自得所顯的既然是道德主體，則此主體並不是主觀的，人各不同的主體，而是心即理，既主觀而又客觀的主體，故白沙在顯自己的真心而自得之後，可以回過頭來肯定倫常道德，並不是顯自己的真心後，便以自我為中心，否定客觀的倫常制度。反而是在真心呈現後，更有在倫常中實踐的動力，這一點在鍾教授此論文中，是論述得很清楚的。

既然本心是道德實踐之動力、根源，則本心之呈現，可以達到由我作主自發、而所作的便是客觀上該作的境界，即雖是在從事道德實踐，但並不覺有絲毫之勉強，只是自然之境，這是白沙所謂「以自然為宗」之意，此是化境的自然，這是實踐上的境，是該有的境界，不應被批評的。

但雖如此，若站在戡山的角度，還是可以質疑的。白沙之由靜坐而自得，似並不強調靜坐時對道德意識加強的工夫。正宗儒學的靜坐，應是如曾子的「三省」，《中庸》的「慎獨」，即是作孟子所謂「義利之辨」，及象山所謂「辨志」的工夫，並非兀地靜坐而已。從戡山看來，白沙之靜坐自得，並不是由強烈的道德省察而顯道德主體工夫，白沙的強調自然，固是一實踐之化境，但若沒有上述的義利之辨，辨志的工夫作底子，這自然之化境，是否為真實的踐履而至之最高境界，或是否為一時之光景？這是不無疑問的。白沙似乎太強調自然，而未切於孟子工夫（白沙亦提到孟子工夫，但似是指「勿助勿忘」，而不是義利之辨）。若是，則戡山說白沙「受用太早」，亦是有根據的。又黃黎洲和劉戡山對白沙的批評不太相同，鍾先生文章似亦可交代一下。

我對明末的莊學不熟，但看了楊儒賓教授此文，深覺這是一值得研究、一定會有新的創獲的領域。文中對覺浪、方以智、王夫之莊子學，都有精闢的闡發，其中尤以對方以智之討論最為突出，可見方以智確有其深刻的思想，但楊教授此一部分，似乎未能盡言。

文中論覺浪部分，可見此禪師對儒學的深情，其中對忠孝的肯定，更是十分感人，在這裏我想提一個問題：何以在明末會有視莊子為儒家的宗子，儒門托孤，授予莊子，唯莊子方能顯儒學真義之說？何以在明末天崩地裂的變局中，會有這一想法？固然視莊子為儒家早已有之，但明末此一援莊入儒的想法，是否有其時代的及心理上的特殊原因？

文中述方以智部分，如上文所說，很可以見出方氏思想的特殊，很有深度，希望作者能更充分闡揚之。總持地看，楊教授似乎相當認同視莊子為儒家之學的看法，不知是否如此，如果是，則我想提出一些意見，如下列：

一、莊子不反對忠孝，認為那是「不可解於心」的，但莊子說此，是在欲去之而不能去的心情下，肯定忠孝的，所以他說不可解，這如同說「天刑」，人間的事務，雖至人亦不能擺脫。又說是「桎梏」。這與儒學的對忠孝作根本上的肯定，認為擴充孝弟，便是堯舜之道，是不同的，故說不可解，較是消極的，儒說孝弟之心是「不容已」，意味不同。故不能只從莊子的不反對忠孝，便說他是儒家。明末之莊學，用的或許仍是郭象「會通孔老」的辦法，雖說孔子和老子之道相同，而且孔子比老子更為圓融，但其實是將孔子玄學化、道家化了。現在說莊子肯定孔子，其道同於孔子，是否也將孔子莊學化了呢？

二、此文論方以智及王船山莊學部分，據方、王之說以莊子之宇宙論同於《易經》，即視天人為一整體，泯一切差別，道器不二，由此以證莊學之同於儒，但那亦可以是儒道共通之境界，不足以為證。此天人一體、泯然而無別，在莊子是從化去一切對待、計較，將一切分別泯去，而成就一當下之圓頓，固然在儒家，亦有此境，如仁者與萬物為一體，又程明道言天人一本，亦是此境，在佛教言緣起性空，亦可有一即一切，一切即一之境，故這是三教之共法，很難由此而肯定莊子為合於儒學。因三教所由以達此境界之進路，並不相同。

當然，本評文時有新義，有闡幽顯微之功，我十分佩服。

朱鴻林教授，我實在久仰，以前讀到朱教授對標點本《明儒學案》的勘誤，深佩他的治學功力。當然那部標點本仍有些錯誤仍未被指出來。

朱教授這論文給我們一個不一樣的陳白沙面貌。從文中分析，我才知道白沙對自己的進退出處，是煞費考慮的，他並不是如一般所想，對自己的能否出任作官，是很灑脫而自在的。這並不是說白沙修養不夠。儒者讀書，當然希望有用於世，白沙並不是要作一個輕視政治，以作隱士為高的人。朱教授將有關的文獻都擺出來，

證明白沙對自己的進退，有很嚴肅而縝密的思考，他是希望出仕，有用於世，但又謹守自己的原則，絕不肯曲學阿世；正因為堅守原則，於是仕途不順，但也不會因此而怨天尤人，仍然自得其樂。這論文給我們一個不一樣的白沙之面貌，但從這裏更見到白沙之真性情與真修養，這是本論文之貢獻。又由此可見宋明之大儒，確是以他們的行為，作為其學問之見證，白沙很在意自己之出處是否合理，為的是要表現一合於道德的生活行為，以作世人的典範，所謂「言行者，君子之所以動天地也」，這一精神是很可敬的。

論文的結論，說白沙之出處，要求外在之時（政局）要合於自己的「內在之時」，如此便似有「經中有權」，甚至「道德相對論者」之意，此一說法，似乎可再作討論。道德之實踐，是具體的行為，當然會因應情況之不同而有不同之作法，但只要是出於公心，則行為所根據的原則（格準）是一樣的，如此則不會因主張時、義之相合，而為「道德的相對論」者。（此問題是會後向朱教授提出者）

與會學者提出討論的問題：

戴景賢先生（中山大學中國文學系教授）：

我想提出有關歷史事實與歷史詮釋的問題。學術如何發展？學派如何傳承？學術發展的實況？是歷史的問題。儒家、道家等的家數分類法是歷史詮釋，非歷史事實。古人常將這兩點混淆，但今人在引述古人的歷史詮釋時，常將其視為考證歷史的事實。楊儒賓先生的論文中所提及的知識分子，他們所提出的論說是想推翻舊的歷史詮釋，還原他們所認為的歷史事實，可是他們的論述是論證還是詮釋呢？他們的論述似乎是用自己的新詮釋取代舊詮釋，以現今學術史的論斷來說，他們的作法不是在論證，而是在建立自己的歷史詮釋，所以我們在探討他們的歷史詮釋時，不需考慮他們所討論的儒家與道家與真實的儒、道兩家的關係，只需留意他們對於歷史事實所提出的新詮釋。而且我們在探討他們這種新詮釋的思想史意義時，可以從「義理取向」著眼，而不必從其論證的有效性看。也就是說，我們關注的重點應該是如楊祖漢先生所說，他們的共通傾向在思想史上有值得後人論述的意義。楊儒賓先生是否可在這點多補充，謝謝！

二〇〇二年十月二十四日（星期四）

第八場

主持人：

梁其姿（中央研究院中山人文社會科學研究所研究員兼所長）

發表人與論文題目：

黃霖（上海復旦大學中國語文學系教授）：〈晚明女性主體意識的萌動及其悲劇命運——以《金瓶梅》為中心〉

黃衛總（加州大學爾灣校區副教授）：“Manhood and Nationhood: Male Literati’s Writings on Chaste Women in the Aftermath of the Fall of the Ming Dynasty”

黃錦珠（中正大學中國文學系副教授）：〈晚清小說中的性別、主體與困境〉

評論人：

康來新（中央大學中國文學系教授）

黃霖教授認為明代中葉後，商業經濟繁榮，王學左派興起，「尊情論」高揚，傳統的價值觀念受到嚴重的挑戰，整個社會與文學領域裏，湧動著一股張揚個性、肯定人欲的思潮，這促進了個體主體意識的萌動。當時被拘禁在客觀世界規範裏的女性，在她們的情欲與客觀世界產生衝突矛盾時，往往就是她們違背社會群體規範、主體意識覺醒的開始。晚明作家所表現的女性主體意識有所覺醒的主題，也往往集中在反映情與理，或人欲與天理的衝突中，於是黃霖教授便以《金瓶梅》中三位女性之主體意識的覺醒，作為論文探討的重心。

黃霖教授發現《金瓶梅》作者筆下所塑造的女性，真實地反映了生活在晚明社會中，追求自主、謀求自身幸福的這類女性的遭遇，讓我們看到這類女性主體意識萌動的真實情況，從而瞭解當時主體意識稍有覺醒的女性，在天理、主體與客體的尖銳衝突中，如果能意識到自身的特點，在既合理又合法的道路上，探求個體的人生價值，主宰自己的命運，就能得到了美滿的結局。但是，如果難以衝破社會的定勢，又難以克服自我的弱點，便往往走向悲劇。

黃衛總教授的論文是用英文書寫，黃教授發現明代文人在為貞節烈女撰寫傳記與

墓誌銘時，有一個顯著的特點，就是在頌揚女性之餘，往往也會哀嘆作為男性士人的作為不及女性。這對經歷了明清易代的遺民士人來說，這種士君子與貞節烈女的類比，存有更為複雜的意味。黃衛總教授的論文即是要探討明清易代後，文人於書寫貞節烈女的同時，對自己作為亡國臣民，在性別意義上所作的自我開脫和種種反省。

黃衛總教授發現在明末清初原本地位高於貞節烈女、潑婦的男性，在高度讚美貞節烈女的期間，男性文人逐漸產生一種深沉的焦慮。而且男性原本支配烈女與潑婦的形象，在這個時代中其生存空間逐漸縮小。所以無論是貞節烈女或是潑婦，由於「陰盛」的結果，導致國家產生嚴重的災難。因為「陰盛」往往意味著男性不振，無法履行自己作為男性的種種職責，如此將導致「亡天下」。但是，貞節烈女及潑婦卓越，是這個國家危急存亡之際，唯一最明顯的徵兆。

黃錦珠教授的論文，嘗試選擇晚清時期在性別議題上，具有代表性的小說文本，觀察其中的性別刻畫與相關議題討論，分析這當中所顯現的性別主體意識，及其與社會現實之間的聯繫，並試著釐清書寫主體面對社會性別議題時，矛盾困境之所在，作為考察晚清小說中主體意識，與社會變革間之輻輳的一個窗口。

黃錦珠教授發現晚清小說中呈現的性別議題，並不完全站在性別的立場發聲，其中糾纏著救亡圖存、振衰起弊的家國社會使命，小說中追索得到的女性主體，其實是曖昧、幽微、隱晦、模糊的，因為國家政治是「價值」更高的命題，迫切的家國利益，以及根深柢固的男權利益，沉沉的壓抑、箝制女性的主體。不過，弔詭的是，男權機制也是在家國政治的擠壓下，才釋出少許的空間，讓女權有曲折再議的籌碼，因而取得突破重圍的路徑。

評論人康來新女士針對三篇論文，提出以下的論評意見：

上海黃霖教授的「文本」路線，在強調理論與建構的學術風尚中，來得特別務本實質與可貴。其中的孟玉樓論精彩而富創意，大有新女人之祖的勢態，值得深入而進階的大書特書。以女性情慾為主體意識之指標，並將之與明清義理思潮的核心議題：天理／人欲相互辯證，可見作者努力「切題」於此次研討會的苦心。然而天理是什麼？是否等同於當時的社會（規範）？當文本主義遇見了歷史主義，後者可能為前者服務嗎？在陳寅恪、吳晗的例子中，文學證成了歷史，鶯鶯是娼，《金瓶梅》則提供了人身買賣的實證。現實主義的《金瓶梅》自有「社會史」的功能，不過由醫而文的臺灣學者王溢嘉卻認為《金瓶梅》是誇大、搞笑的「性狂想」，男性

性能力是誇張的想像，女性情慾呢？男性的女性情慾想像，和女性自身的情慾追求、命運改造乃至社會現狀、歷史實情，這中間的邏輯性、方法學，應該有更多學術發揮的空間。

就材料言，加州黃衛總教授的史學大於文學，時間跨度雖大，但研究屬性則是漸成氣候的明清遺民學，作者對於興亡之際的生／死、節／烈、一／貳的價值理念、行為抉擇都有細部與層次感的討論，可惜書面結尾部分悍婦潑婦所形成的男性焦慮，沒能在剛才的口頭報告中讓大家分享。我想問的是：與一九九七年何冠彪《生與死：明季士大夫的抉擇》，一九九九年趙園《明清之季士大夫研究》兩本專書相較，這篇二〇〇二年在南港宣讀，在論點與案例上有什麼突破與增強的部分？我比較期待的論文是高度文學且能自成參照者，所以「襲人」三殉情而不果是最鮮明的「『貳』婦」型塑，或可聊供參考。

嘉義黃錦珠教授對晚清一往情深，節烈不變，從未二心，多年來務實務本的累積有目共睹。中文系是理論國度的異鄉人。「文本」路線的文獻考據、經典提供、審美分析較為得心應手。黃錦珠教授所擁有的學門優勢與學術倫理也見於此篇論文，一開始就說明個人啓蒙的女性主義書籍，最後又引一九九七年洪曉慧清大碩士論文《晚清女性政治文本的性別與家國》為結語。我的回應是：一、顧名思義的十二篇顯性性／別文本，較之於清大碩士論文與其他學者的「獨創性」何在？二、女性主義在臺灣其實已各有類別，譬如「公娼」事件就形成了對壘，黃教授論文中的「美貌」如能利用「不同說法」，應更有可讀性，在實際的操作上，不易感受黃教授的理論影響與接受。三、老師輩的後起研究與學生輩的學位論文如何區隔？

與會學者提出討論的問題：

戴景賢先生（中山大學中國文學系教授）：

黃衛總教授說解文旨時，曾提及敘事者書寫動機常出於「好名」一點，此事涉及儒家之「名節」觀，儒家之名節觀可發展出「好名」、「惜名」與「重名」之差異，黃教授是否可以進一步加以論述？

嚴志雄先生（中央研究院中國文哲研究所助研究員）：

請問黃衛總教授，清初士大夫書寫忠義節烈婦女，與清廷表彰同樣的婦女，是

否在相似的「權力／知識」結構下運作？

高桂惠女士（政治大學中國文學系副教授）：

請問黃霖教授三個問題：一、在題目以「萌動」及「悲劇命運」命名，文中卻另以「覺醒」為標的，其中細緻的論述，是否對焦？

二、《金瓶梅》以「四貪詞」為本文脈絡的結構，落入各自人物，都帶著各自的匱乏到滿足，到過度（貪），如此說來，孟玉樓之所以能「自媒」，乃因其經濟能力（財），才可以顧慮自己的「青春年少」？

三、論文二十一頁提及孟玉樓「追求個人幸福的女性形象，中國文學史上是不多見」，恐未必然，《三言二拍》中如周勝仙、杜十娘……自媒、自訴的女性很多？

華瑋女士（中央研究院中國文哲研究所研究員兼副所長）：

請問黃衛總教授，明亡之後，女性有無性別焦慮的反思？（因為晚清世變是影響女性對性別定位、角色的思考的）

請問黃錦珠教授兩個問題：一、《最新女界鬼域記》是怎樣的一部小說？從書名看，彷彿對當時女界革命有不同的思考角度。二、晚清女性主體意識的表現，是否與我們現代有所不同？可否用我們今日的觀點來衡量晚清女性的主體性特質？

第九場

主持人：

曾永義（臺灣大學中國文學系教授）

發表人與論文題目：

華瑋（中央研究院中國文哲研究所研究員兼副所長）：〈聖嘆之繼聲：從周昂《增訂金瓶西廂》看清代戲曲評點中主體意識之發展〉

王瓊玲（中央研究院中國文哲研究所副研究員）：〈以填詞立傳——清代史傳性／傳記性劇作之主體展現與敘事策略〉

王安祈（清華大學中國語文系教授）：〈京劇梅派藝術所體現的主體意識〉

評論人：

李惠綿（臺灣大學中國文學系副教授）

華教授認為清代戲曲家周昂評點的《此宜閣增訂金批西廂》，是金聖嘆的《貫華堂第六才子說西廂記》的再批本，書中除保留金聖嘆評本的原貌外，還增加了對金聖嘆評本的批評、改作，甚至對王實甫原作原著的許多評論意見。這部書在金批西廂諸本中，是一本具有相當影響力的刊本，但學界有關它的討論卻很少，所以華教授便針對周昂的《增訂金批西廂》，探索清代戲曲評點與文人之主體意識間的關係。

華教授發現此書不論是自序之書寫、正文之批改，還是主角／主題之分析，都與評點者的主體意識、主觀思想、情感具有密切的關聯。同時評點者憑藉著文字，包括序文書寫、正文批改、主角／主題分析等多重手段，使人強烈感知其主體意識，並凸顯其主體性。從周昂的書可看出，戲曲評點不僅提供文人自我抒懷、自我表現的管道，它還是文人的重要文化資源，可以轉化為他們進行（想像的）社會參與之重要公共空間。

王瓊玲教授的論文，針對清代史傳性／傳記性劇作中之主體展現與敘事策略加以論述，論述主旨在於藉劇作之分析，揭示清代以文人階層為主的劇作家，如何利用日益盛行的戲曲形式，作為傳記書寫的工具，以達到其特殊的文學目的。論述的基點，則是依據敘事語境與整體意涵之關聯，說明作者可能滲透進其作品之主體成分與方式。

王瓊玲教授發現清劇作家以雜劇或傳奇，作為寄託的敘事作為，使得他們的劇作，變成雙重文本：表層的、確定的「事相」文本，與深層的、闇昧的意識文本。雙重文本之間，往往有著既相諧調，又不一致的涵攝關係，形成一種持續不斷、引動不同讀者，重新闡釋的濃厚趣味。清代劇作家的劇作，具有這種複雜的意涵，研究者應當深入地窺視其深層不易發掘的意義，以及所傳達的有關特定歷史時期特定作家的情感、意緒與懷抱等主體內容。

王安祈教授於報告前說明，其論文題目於交稿時，漏列了梅蘭芳，將於修改稿中更定。王安祈教授的論文，主要是探討梅蘭芳「表演風格面向」與「個人氣質類型」同步擴增的交互關係，證成「一位演員化身為特定氣質的眾多劇中人」，為梅派藝術的主要內涵，進而以梅蘭芳面臨重大文化衝擊，和藝術轉型時的自我抉擇，說明他如何在舞臺上從事自我形象的建構。最後則通過梅派與譚派、張派的比較，說明「個性化的表演風格塑造特定個性的劇中人」，成為流派藝術的主要內涵，是由梅蘭芳所確立的。

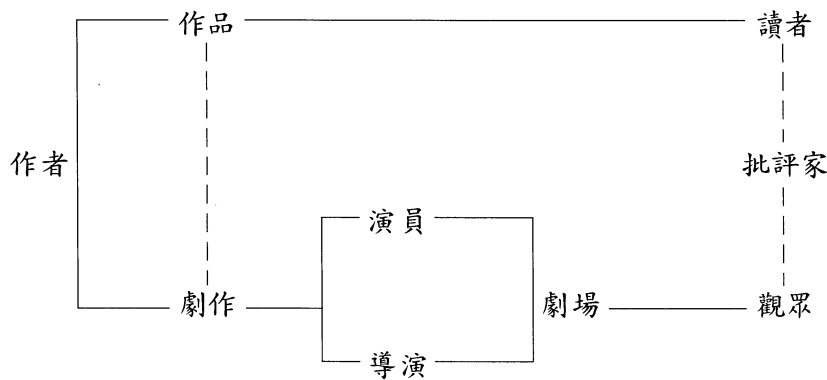
王安祈教授發現梅派藝術的主要內涵，是梅派易學難工的主要關鍵，因為「個

性化的表演風格、個人氣質」，都是獨一無二的，但是在傳承過程中，一再的模擬複製，將導致個性的湮滅。至於流派的比較，王安祈教授發現「張派」是京劇史上最後一個流派，此後只有優秀的演員。流派構成條件不再的原因有二：一、編導中心的確立，削減了演員的主體性，二、斯坦尼斯拉夫斯基表演體系，由話劇界滲透到了戲曲界，在「體驗劇中人」的普遍認知下，演員的個性氣質，不容許分化到劇中人身上。

評論人李惠綿女士針對三篇論文，提出以下的評論意見：

如果將「主體意識」界定在人的自我意志之上，則文學所涉及的「主體」包括作家、批評家和讀者兩種不同的對象。作家運用種種的文學藝術技巧，將其主體意識投射到作品中；批評家和讀者也憑藉個人的文學藝術涵養，發揮其主體意識去接受或解讀作品。因此作品成爲二種「主體對象」交流的「客體」。如果文學作品是以人物爲對象，尤其是敘事性的文類，包括敘事詩（例如〈孔雀東南飛〉中的劉蘭芝與焦仲卿）、小說、戲曲，其中被作者塑造的人物，也會有主體性。於是從作品層面延伸出第三種主體對象。

戲曲不同於詩詞、小說等文類，兼具閱讀性和表演性，因此戲曲文學和戲曲舞臺所涉及的主體，除了作家、批評家和讀者，還有演員、導演、批評家和觀眾。大約可以用以下的圖表呈現：



在「作者」→「作品」→「讀者」這條脈絡中，指的是「作者」落實於語言文字寫成的「作品」（包含散曲和劇曲），既不供清唱亦不表演，純粹是「讀者」閱

讀的文學作品，即所謂「案頭之曲」。在「作者」→「劇本」→「演員」、「導演」→「劇場」→「觀眾」這條脈絡中，代表戲劇活動的運作，亦即「靜態的作品創作」，到「動態的劇本搬演」之歷程，是為「場上之曲」。「劇本」指的是演員在「劇場」上演出的「本子」，換言之，「劇本」是由「作品」延伸出來，與「原作」，不盡相同，故以虛線表之。在戲劇搬演之前，「觀眾」可能先行閱讀過「原作」而兼具「讀者」身分，反之亦然；但演員主要面對的是「觀眾」而非「讀者」，故以虛線表二者相通。批評家置於讀者與觀眾之間，意味其可能兼具二者之身分，因此也以虛線表之。

這場以戲曲為主題的三篇論文，恰好包括了劇作家、批評家、演員、導演，以及作品中的敘述人物（含劇中人物）等四種重要的主體對象。假如沒有這場戲曲主題論文，將無法呈現文學藝術中另一個層面的主體意識。以下分別說明三篇論文研究的主體對象。

王璦玲教授探討清代尤侗、蔣士銓、左漢三位劇作家，如何透過歷史當代或具體人事，敘寫出史傳性或傳記性的劇作，藉以呈現劇作家的主體意識（包括自我「客觀化」之歷程）；又如何在建構人物主體時，進行劇作家與主角人物（傳主）之間的「對話」。可知這個題目指向兩種主體對象，就是劇作家和戲曲文學敘寫的人物。

華瑋教授顯然是從批評家的主體意識切入。所謂「金聖歎批《西廂》」，是說金聖歎作為一個批評家，他的主體意識表現在兩方面，一方面對《西廂記》客體所作的審美觀照；一方面要超越客體對象進行批評，同時具備理論再創造的能力。周昂也是一個批評家，《此宜閣增訂金批西廂》的批點，一方面就《西廂記》原作而發，一方面保留、批評、改作金聖歎的批語，所以說是「金批的再批評，是戲曲評點的再評點」（頁2）。換言之，周昂的主體意識要在對等立場的批評家與作品客體中彰顯出來，因而探討周昂的主體意識會比較曲折些。

王安祈教授探討的是：創作過程中梅蘭芳主體性的顯現。根據上述圖表，梅蘭芳是演員，對劇本的詮釋是屬於二度創作，他的身分不同於劇作家和導演，其主體意識自然有別。但誠如王教授的論證，梅蘭芳對於戲的創作，都穩居主導地位。無論題材選擇、唱段分布、唱腔設計、身段安排、服裝扮相，甚至整體舞臺調度，都由梅蘭芳全盤掌握。負責編寫劇本的梅黨文人，也都以發揮梅蘭芳表演特長為基本前提。因此整齣戲所展現的是標準梅氏風格。即使在「導演制」確立之後，梅蘭芳

在創作群（編、導、演）中之主體性，仍無絲毫消滅。於是梅蘭芳幾乎集編、導、演三位為一體，探討其主體意識的呈現更趨複雜。

以上是對三篇論文探討的主體意識所牽涉的重要對象，作整體的觀照，目的也是凸顯三篇論文在這個會議主題中的價值與意義。

與會學者提出的問題有：

王鍾陵先生（蘇州大學中文系教授）：

請問王安祈教授四個問題：一、京劇的本質為何？是否表現情景？表現心情？京劇有兩種，折子戲和全本。全本講情景，折子戲講心情，因此王安祈教授用這種方法來概括京劇，實際上這只是京劇的一種類型。

二、關於梅蘭芳掌握一切的問題。梅蘭芳處在名角挑班制的時代，名角挑班制就是名角掌握一切，人員也由名角挑選，這不是梅蘭芳一個人的主體意識，當時所有的名角皆如此。如果從劇種不同的特點來說，電影是導演藝術，話劇是劇本藝術，戲劇就是演員的藝術。演員表演唱、舞蹈，當然這些都要有演員的二次加工，這是否算主體意識？請教王教授。

三、梅蘭芳的氣質融入劇作的各個人物中的特色，我想提出一個論據，王瑤琴是梅蘭芳的老師，也嘗試幫梅蘭芳度曲，他曾經說過：程雁秋的唱，梅蘭芳的相。相是指其扮相以及所體現的氣質，梅蘭芳不是唱最擅長，如果他的氣質是主體意識，那麼程雁秋的唱算不算主體意識？

四、關於流派的問題，梅蘭芳有梅蘭芳體系，這似乎有點誤解，梅蘭芳體系不過是梅蘭芳一個人來代表京劇而已，並非就指梅蘭芳一個人。另外和他並列的如斯拉夫體系、布雷希特體系，這個論點站不住腳，全世界也不只這三個體系，所以這個說法不能成立。至於張派是最後一個流派，之後便沒有流派的說法：不能形成流派的主要原因是，流派一定要有獨特的唱腔體系，現在的京劇演員不能形成唱腔體系，當然就無流派可言。以上意見供王教授參考。

廖肇亨先生（中央研究院中國文哲研究所助研究員）：

我想對瓊玲的論文作一點補充。主體意識跟其歷史性、文化氛圍、社會脈絡息息相關，人身處於其間往往不自覺的受其影響，在瓊玲論文的第十五頁有關尤侗引

文倒數第二行提到陶潛、聶隱娘，後人對陶淵明的解釋很多，明末清初則流行將他解釋為遺民參禪，從這段引文來看，尤侗也是受到當時社會文化氛圍的影響，不自覺的接受了當時文化界的解釋，藉此表現自己的主體意識。

此外，主體意識的表現有很多種，不知道對於過往的榮光和美麗的青春念念不忘的行為，算不算是主體意識的表現？我覺得尤侗是個很明顯的例子，譬如他以自己對抗當時的士林清議這種事，來凸顯自己在文化界的重要性，以及自己在這方面的獨特性及創造性，我想這點也是值得我們參考的地方，謝謝！