

## ※序跋選錄※

# 《明清文學與思想中之主體意識 與社會——學術思想篇》導言

鍾彩鈞\*、楊晉龍\*\*

中華文化傳統的經、史、子、集四部的分類，固然有目錄學與價值判斷的意義，卻不是二十世紀以來所強調的嚴格學科分界。此種學科範圍模糊的現象，就現代（寧可說是西洋的）學術建構的必要條件而言，不能不說是個缺點。不過若能同意日本學者溝口雄三教授（1932-）「反對一般常見的，以歐洲的歷史展開和價值觀為基準，並以它為世界史的或人類普遍原則的這種歐洲一元論的思想方法；而主張多元的世界觀，這就是所有的民族各有獨自的歷史和文化」的立場<sup>1</sup>；接受川合康三教授（1948-）比較中西自傳文的內容標準不同時，所謂「正在這種套不上西歐基準的地方，我們可以看到中國自傳性作品的特點。……西歐的基準，並不是唯一的金科玉律」的觀點<sup>2</sup>，那麼學科界限模糊的「缺點」，或者反而是個「特點」。不以現代西洋學術分類為金科玉律原則下的「特點」，即是可以視傳統學術為具有難以分割的整體性，傳統學術演變因而也就必然呈現為一種齊行共走同步性變化的關係。本所於二〇〇二年十一月舉辦的「明清文學與思想中之主體意識與社會」國際學術研討會，就是在此一觀點下結合文、哲、經三方面的研究者，針對同一主題進行研究探討，以期獲得更全面性的學術瞭解，提供相關研究者一些有益的研究成果。

---

\* 鍾彩鈞，本所研究員。

\*\* 楊晉龍，本所副研究員。

<sup>1</sup> 〔日〕溝口雄三先生：〈致中國讀者的序〉，索介然、龔穎譯：《中國前近代思想的演變》（北京：中華書局，1997年），頁3。

<sup>2</sup> 〔日〕川合康三：〈中文版序〉，蔡毅譯：《中國的自傳文學》（北京：中央編譯出版社，1999年），頁Ⅲ。

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」<sup>3</sup>的時代。隨著王陽明心學的興起，倡導個人自由、個性解放的思潮風起雲湧，愈演愈烈，直到明朝崩潰為止。這段期間繽紛多彩的思想史圖像因為能與現代思潮相結合，而引起學術界極大的興趣。近幾年有關情欲的集體研究成果，就是最好的例子<sup>4</sup>。本研討會帶來更多足資參考的觀點與實質內容，不是只在熱鬧的競技場中加入喧嘩而已。

研討會的主題，一見可知和明中葉以來個人主體興起有關，而主體昂揚無可避免地與社會既成體制之間產生緊張關係。主體意識與社會相衝撞帶來的結果不是單一的，而是紛歧複雜的。這裏只須引溝口雄三教授的一段話：「明末清初時期肯定並包攝人欲的新天理觀，即從摒去人欲的天理轉變為保存人欲的天理的變化，以及後述的清代中葉戴震所倡導的新傾向等是值得注目的；從王陽明到李卓吾，在思想史上的新動向，並不是從自我和精神的世界的自立方面，而是應從理觀的轉變這一方面來進行研究的。若由此方面來研究，那麼，其新動向並不是在明末清初時期夭折，而是由清代以後繼承發展，成為清末共和思想即大同的公理觀。」<sup>5</sup>粗略言之，可以把人欲與主體意識劃成一邊，而天理與社會在另一邊。單一化的觀點只看到人欲衝擊天理而造成天理的解體。但天理不是只會壓迫人欲，最後在衝突中崩潰，還會不斷地吸收人欲，而從重組中再生，於是產生晚明以降包攝人欲的天理觀。因此關於主體意識與社會這個課題，不必在這裏做出定論，而應該看討論者如何在各個方向探討各種可能性。

黃宗羲在《明儒學案·白沙學案·序》中說：「有明之學，至白沙始入精微，至陽明而後大。」如果從主體意識與社會相對揚的視野來觀察明代學術思想的發展，陳獻章可說是將主體意識提到社會之上的第一人，此是明學表現自己特色的開始，因此而說「始入精微」。本書有陳獻章相關論文兩篇，皆闡發這個主題。朱鴻林〈陳白沙的出處經驗與道德思考〉一文，認為出處選擇是個人主體意識和道德思

<sup>3</sup> 借用姜廣輝的書名：《走出理學——清代思想發展的內在理路》（瀋陽：遼寧教育出版社，1997年）。

<sup>4</sup> 熊秉真主編：《欲掩彌彰——中國歷史文化中的「私」與「情」》（臺北：漢學研究中心，2003年）。余安邦主編：《情、欲與文化》（臺北：中央研究院民族學研究所，2003年）。

<sup>5</sup> 溝口雄三：〈論明末清初時期在思想史上演變的意義〉，收於《日本學者論中國哲學史》（臺北：駱駝出版社，1987年），頁430。

惟的體現，因此詳細論述陳獻章出處的過程，與做這些抉擇時的心理過程。陳獻章是遺腹子，十九歲成為縣學生員，在母親期待下和他人一樣從事讀書應舉的活動。但二十四歲下第之後，便產生了一種價值危機，結果他選擇了不再應試而到吳與弼處講求關乎身心性命的理學，而在獨立用功十多年後，成就了一種極端強調個人主體的重要性的自然自得之學，也在言行上表現出一種有志救世而不屑奔競、既積極而又灑脫的人生觀。他三十九歲重遊太學，四十二歲參加會試又告失敗。成化十九年，他五十六歲，因為大吏的勸進而應召入京，到京後，虛受翰林檢討一職後，便請假回家養親。整體上說，他沒有鄙視仕宦其事，但卻因為自認沒有可為的時與義而不願出仕。成化十九年獲一官而歸後，年齡和養親問題使他更無意於出仕，他的思考集中於另一個同樣關鍵性的忠孝問題上。心安、以孝教忠、身為名教楷模，皆忠君愛國的實事。陳獻章提供了強調個人主體意識的細緻事例。個人主體的道德思考與決定，雖然在君權高漲的時代，其實仍是受尊重的，也反映了在他的時代，士人的主體意識逐漸加強。從朱鴻林的研究中，我們可以看到陳獻章自己對出處所做的種種解釋與論述，一方面說明自己無法出仕，另一方面卻要強調自己未曾遺忘社會，甚至指出隱居生活對社會所產生的貢獻。這裏正可見典型的儒家思考中，主體意識與社會不能分開，二者是互相支持的。

鍾彩鈞〈陳白沙的自得與自然之學〉，從陳獻章哲學方法的分析來說明主體意識與社會的連結與分離的問題。如果說倫理實踐與社會屬於集體一邊，那麼靜坐自得與主體意識屬於個人一邊。陳獻章的哲學方法是針對朱學正統所建立的社會意識提出劇烈的轉換，他因困惑於「心與理為二」的問題，遂將一切外在（包括倫理實踐與社會意識）完全拋開，一意向內體驗。他的靜坐有得是自我主體的成立，所謂「我大而物小，物有盡而我無盡」。然而與此同時，他發現物理與聖訓實從此心流出，因此又重新肯定了倫理實踐。其結局雖然未改變對倫理的肯定，卻把倫理的基礎從「理」移到了「心」。除了心體的自覺，陳獻章的工夫論還有一特色，就是大自然的啟發。陳獻章隱居以求其志，隱居生活即是修養過程，這時其隱居場所——大自然的運行是有積極意義的，因此可將陳獻章大量的田園山水詩視為他體驗道體的紀錄，體察其中豐富的意義。從陳獻章的哲學方法中，我們看到主體意識成為主要關懷，然後再用主體意識來說明倫理實踐。這種方法一方面保留了儒家的入世精神，另一方面也給予個人更大的出處抉擇的空間。

祝平次〈社會人倫與道德自我：論明代泰州平民儒者思想的社會性〉一文分析

王艮、顏鈞、何心隱三人的人倫觀念，從而說明其中個體與社會關係的變化。王陽明晚年的〈大學問〉大談以明德為體，親民為用的「一體之仁」，也就是體用一時俱現，而不可有本末輕重之殊。這一脈絡發展為王艮等人在日常生活人倫日用中講學，遂有從王學偏向於內的為學工夫轉向於理想社會實現的趨向。王艮思想的特點是相對於朱子的重視性、陽明的重視心，而提出身的重要性。在思想史的意義，是從王學的重視人的主體性，更進一步地提出人的個體性。個體離不開其所活動的社會，於是又將人倫視為主要的實踐場域，這正是泰州學派將理學傳統平民化的一個面向。顏鈞對人倫討論的特色是加入民一項，並提出君與師的重要性。何心隱在五倫中強調君臣、師友。君臣聚而以仁出政，朋友聚而以仁設教，師贊成天地之交泰，為道、學之盡。何心隱將人倫重點放在非血緣、非親屬的君臣師友上，並從交、道等概念來論證師友的重要性。這種抽象理論化的傾向，使他對人做為群體一分子的普遍身分有更深的體會，而脫離了傳統人倫身分對待的限制。他又從講會的實踐中提出「會」的概念，「會」是理想的群體組織。於是理想人格從一個盡五倫的人，轉變成一個以道以學、亦師亦友的群體中平等的個人。

楊晉龍〈明人何楷《詩經》詮解中的個人情感與大眾教化〉，探討被姚際恆(1647-1715)判定將來必然「日就漸滅，世不可見」<sup>6</sup>；被《四庫全書總目》批評為「大惑不解」，百餘年來「人人嗤點」，卻又無法廢棄的明代何楷(1600-1646前後)《詩經世本古義》<sup>7</sup>，在詮解方式及內容表現的主體意識及其與何楷面對的實際世界的關係。此文指出何楷詮解《詩經》的基本主張，不外重視教化功能、以詩為史、知人論世、衛宏作《序》、孔子刪詩等傳統觀點，比較特殊者為認定僅雅無正變之分；詩篇次序淆亂，故重定詩篇次序；強調自己「兼容並蓄」的詮解，可將聖人詩教精義正確表出的自信。透過分析其詮解之際「自以為是」的自我肯定；「玩、意、味、必、想、尋、當」等詞彙的大量使用；重定詩旨自信之勇；對前賢超過千次批駁等的實際表現，以見何楷詮解之際自我意識之強。經由歸納其對孔子刪詩以經世、君臣關係、不自覺的感慨等實際表現內涵的分析，例如鄙視宦官的職位偏見、輕視女才的性別偏見、重視老年的年齡偏見、鞏固君權的階級偏見；還有

<sup>6</sup> 〔清〕姚際恆：《詩經通論·詩經論旨》（臺北：河洛圖書出版社，1978年），頁7。

<sup>7</sup> 〔清〕紀昀等：《四庫全書總目·詩經世本古義》（北京：中華書局，1992年），上冊，卷16，頁130。

重視德行教育之發揚、君主德性的培養、家庭關係的諧和，以及社會好勇鬥狠風氣的改善、禁酒戒色的呼籲等等，以見何楷的詮解很可能是藉著詮解《詩經》，不自覺地吐露其面對世界時潛藏的內在焦慮。理由是這些觀點固然有不少是老生常談，但如果將其與何楷詮解之際面對的世界與處境而論，則不能不懷疑這些觀點中，當有不少具有高度的現實針對性，亦即表現身處動盪時局的何楷，傳統儒者那種油然而生的強烈經世意願。本文有助於對《詩經世本古義》內容展現的主體意識、影響詮解觀點的語境、詮解方式的實際表現及其產生的負面作用等的深入瞭解。

歷史進入了明末清初，這是一個天崩地解的時代，讀書人因為亡國而對文化深切地反省，遂至於百家競勝，不再受傳統途轍的限制。然而如前舉論文所見，明代社會經過的長期發展，已經蘊釀了思想的變化，明清的興亡只是最後的催化劑。生死不僅是明清之際知識分子直接面對的迫切問題，而且有重大的理論意義。廖肇亨〈藥地生死觀論析——以《東西均》與《藥地炮莊》為討論中心〉分析富於特色的方以智的生死觀。方氏會通儒道釋的說法，舉出七種生死，以為從知識上認識死亡，就能勝生死。最高一門（居易門生死）是由遊心學問而來的，學問有主體尋求覺醒歷程之意。學道人守住淨妙境界，即是惡知惡見，因此不可孤守虛明，應遊心於各方面的知見之中。方以智主張入於生死之中而又超出生死之外，「不生不死者之一即在生生死死之二中」。不生分別者，經歷分別而超脫其外，於是舉一切分別而不可動其心，不可得其心，才是真正超脫生死。從明末思想的特色而言，這是一種會通儒釋道、不偏廢任何一教的思想。就本論文集的主題而言，方以智對生命意義的尋求、對學問與經驗世界的熱情、對生死入乎其中又出乎其外，使他一方強調主體意識的醒覺，又始終沈浸在社會意識之中。

楊儒賓〈儒門別傳——明末清初《莊》《易》同流的思想史意義〉舉出明末清初覺浪道盛、方以智、王夫之三人的《莊》《易》同流說，探討其思想史意義。三人的共同點在將《莊子》視為儒家別傳。覺浪道盛提出以火為宗的性情論，重生生、剛健、情性交融。在此種積極精神的觀照下，莊子是儒家的禪宗，莊子的虛必須以儒家的實為基礎，莊子是內聖外王的思想家。方以智的道是整體性的道，而且是歷程性的道，整體中任何部分的創新或歷程中任何時段的創造，都是道的開顯。儒門圓教乃是孔子所代表的「大成均」，大成均者，費隱同體，寂歷同時，收攝萬有，輪轉不已。王夫之的形上學揭舉宇宙是個神秘感應的整體，宇宙內的事事物物原則上都當放在宇宙全體內定位。就個體而言，個體的存亡乃是個體之氣與宇宙全

體不斷交換的結果，彼是消長，幽明代作。所以嚴格說來，沒有消亡毀壞這回事。就事件而言，任何事件的意義往往不是一時一地所能了解的，它往往要在一種設定的走完歷史的全程之後，其意義才豁然顯現。天也者，參萬歲而一成純者也。覺浪、方以智、王夫之三人將莊子引進孔門的主要論證，不是從倫常價值立論，而是從《易經》的整體論的觀點著眼。在修養過程中，主客必分，由心性入者與由道體入者終是兩路。晚明的莊子儒門說之論正好代表這種「由主至客」的轉變。《莊》《易》顯現的內容可視為宇宙的縮影，都主張道在客觀世界展現，而使得萬事萬物當下即有意義，因為這些事物不只是純粹偶然的存在，而是道體在此世的具體化。從本論文集的主旨來說，晚明《莊》《易》同流代表了從主體意識走向整體論的思潮，方法上是客觀主義的，內容則容納一切經驗與知識，當然包括社會在內。於是從明中葉以來思想史的行程，又從主體意識走向了社會，但這不是單純的回歸，而是以不同的哲學與知識體系來理解的社會。

謝正光〈清初忠君典範之塑造與合流——山東萊陽姜氏行誼考論〉，詳細敘述明遺民姜埰（如農）、姜垓（如須）兄弟的遺民志節與生活。姜氏一族在明清易代之際遭逢坎壈，姜埰於崇禎十五年任禮科給事中，以敢言聞於朝，竟觸怒皇帝，與同官熊開元同收錦衣獄，受杖一百，死而復甦。本文指出姜氏家族先受明廷刑辱，繼為清兵斃。然而姜埰兄弟於明室始終耿耿不忘，及至二人先後客死吳門，滿清政權乃為之樹碑立祠，奉為忠君最高典範。作者指出這種塑造不僅出於滿清官吏，姜埰本人自始即參與這種塑造。明末遺民事蹟最為可歌可泣，從本書的主題來看，則是主體意識與社會互相激盪交融的最高表現。宋明理學數百年所培養的君臣倫理本是一種社會意識，然而天命既改，遺民忠於舊有關係，在面對新的政治社會時，選擇了自我放逐、甚至堅決抵抗的態度，則是一種主體意識的昂揚。作者分析姜埰的年譜與詩作，說明了遺民的生活未必如想像的孤苦零丁。姜氏有雄厚的財力來維持整個家族的生活，至於其不改舊志，則不僅受到新朝的包容，甚至還可贏得相當高的評價，因此遺民典範的塑造又未嘗沒有社會意識在內。由此可見主體意識與社會融成一片，互相增長的關係。

葛兆光〈山海經、職貢圖和旅行記中的異域記憶〉研究「異域」觀念的變化。這篇論文和明清時期知識的變化有關。古代中國對於異域的記載，來自三類資源：一是旅行記，二是類似職貢圖一類關於異域人物的圖像，三是古代以來各種神話傳說、寓言想像。一直到明末，即使應該記實的旅行記，也夾雜著來自古典知識和歷

史記憶的想像。可以說，古代中國關於異域的描述，並不是關於當時人對於實際世界的知識，而是對於「中國」以及朝貢體制的「天下」與「四夷」的一種想像。例如王圻父子《三才圖繪》、于慎行(1545-1608)《穀山筆塵》等。利瑪竇來華後，特別是關於世界的地圖繪製出來之後，這種關於天下的想像開始發生根本的變化，如李之藻、瞿式谷的著作所反映的。乾隆年間謝遂奉敕畫《職貢圖》，北京故宮博物院收藏幾幅佚名的《萬國來朝圖》，而《四庫全書總目》將《山海經》等書由史部地理類移歸子部小說家類，說明人們開始接受「考索」、「責實」的結果。從利瑪竇到乾隆經歷一百多年的時間，古代中國對於異域的知識，已經從「想像的天下」進入「實際的萬國」。

蔣秋華〈王鳴盛的治經方法——求古？求是？〉，旨在探討清儒王鳴盛(1722-1797)治學的方法與宗旨。此文指出王氏「輯佚存古」的「崇古」傾向，以及專宗漢代之學而以鄭玄(127-200)為最的基本治學認知，故王氏以為學者治經，至少需具備有：研讀漢人古注以立其本、尊鄭玄融通古學之家法以專其學、宗主《說文》以通小學之本原、通校讐以求書籍內容之實、明目錄以知學術之源流等五項基本要求，此實亦乾嘉學者治學之共見。王氏又嘗與戴震(1724-1777)論治經與為學「求是與求古」之別，王氏自認己學乃合「求是與求古」為一的「求古即所以求是」之學，然夷考其實則因已先有「崇古」基本原則，不免有「愈古愈是」的「泥古」之偏；論及考據與義理之關係，王氏固不廢義理，然實以考據為尚，故所求之「是」，實非經學義理之是，乃尊漢學考據之是，此其學所以遭受後人苛評之故。本文有助於進一步瞭解王鳴盛的學術立場、治學方法，以及乾嘉治學方法內涵共識。

本書諸文依時代次序略加編次，起於明代中葉，終於乾嘉時代。依著各篇的順序，約略可見主體意識的出現、昂揚而又歸於平淡的歷程。雖然這或許只是彙集不同研究論文而造成的偶然結果，但也反映了在儒家思想的主導下，「經世」是放不下的概念，而主體意識與社會常是不可分割的。經歷了明代中葉以來的衝擊，清代思想容納了更多的個人與客觀知識，而走向了近代。但經學、古典、正統等思維依然占了主宰的位置，於是問題只在如何將社會安排得更合理，而不是抹煞社會的重要性。當然這只是一瞥之見而已，更豐富多元的見解仍然有待來者。

鍾彩鈞 楊晉龍誌於

中央研究院中國文哲研究所