



情歸何處

回到晚明思考以定位五四新文學運動

國立清華大學哲學研究所

楊儒賓

情歸何處

回到晚明思考以定位五四新文學運動

- 前言：一情兩路
- 二、陽明學的情之解放作用
- 三、晚明超越之情的興起
- 四、泰州學派與晚明文風
- 五、李卓吾與情欲論述
- 六、晚明新興文學中的情論
- 七、從情論到情教
- 結論：一場幫助教化的情欲革命

前言：一情兩路

- 一-1
- 由五四運動引發的新文化運動的一項特色在於一種**新的人觀的出現**，也可以說是一種**新的主體性的呈現**。新文學早期的旗手周作人曾批評中國以往的文學說：「中國文學中，人的文學本來極少，從儒教道教出來的文章，幾乎都不合格」，這是他在五四時期發表的名文〈人的文學〉上的話語。周作人的話可視作五四運動的宣言。「人的文學」的呼籲和同一時期的「自由」口號相呼應，這種新的主體性強調人的個性的自由，強調男女情欲的價值，強調從封建倫理之網脫身的解放。五四運動經過十餘年後，郁達夫曾對此一運動的成果作了總結，他說：「五四運動的最大成功，第一個要算個人的發現。從前的人是為君而存在，為道而存在的，現在的人才曉得為自我而存在了。」

前言：一情兩路

- 一-2
- 晚明時期思潮的演變，尤其是情概念的突出，對五四文學運動即起了相當大的推波助瀾的作用。當周作人一方面宣揚新的人的誕生之時，他同時也宣揚晚明時期的文學作品的作用，他說晚明的文學運動「和民國以來的這次文學革命運動，很有些相像的地方。兩次的主張和趨勢，幾乎都很相同」。劉大杰乾脆說：不是相像，而是「精神完全相同」。

前言：一情兩路

- 一-3
- 周作人的學生任訪秋後來反思他的老師所揭發出來的晚明與民國兩股新文學運動何以如此接近，即說道：「前者是代表當時市民階級的文學觀，而後者乃是代表資產階級的文學觀。市民階級為資產階級的前身，在文學觀上相近，不是很自然的道理嗎？」正是這種文學社會學馬克思主義學派的觀點介入文學史的解釋，我們反而可以更清楚地看到現代中國的精神狀態與傳統的連接。我們如觸及「文學革命」與「革命文學」的關係時，這種馬克思階級史觀所扮演的角色會更形清楚。

前言：一情兩路

- 一-4
- 在晚明社會其實同時存在兩種對情的理解，一種見於晚明文學，一種見於王陽明之後的理學領域，但這兩股思潮卻又有相當密切的關係，其源起的關聯性之密切與定位的性質之懸殊，國史少見。這兩種路線的糾結隨著當代幾個華人社會的日益開放，也日益清楚地出現於當代學者對晚明思潮的理解。晚明文學的情欲面向是主流論述，面貌清楚。「超越之情」的解釋主要見於海外中壯輩新儒家學者的解釋，民國新儒家學者即既肯認超越之情在晚明時期出現的特殊意義，同時也賦予超越之情現代性的價值。一個「情」字可以從晚明連結到現代，但卻有兩種面貌，兩條路線。

二、陽明學的情之解放作用

- 二-1

- 朱子思想之所以在明晚期引起很大的爭議，事實上，成了箭靶，主要還是在於他的格物之物雖泛指萬物，但核心還是人事；他的窮理說的範圍雖然是就泛一切存在而立說，但主軸還是人倫之理。「理」的主要內涵是「禮」，禮者乃「天理之節文，人事之儀則」。就身為孟子的表彰者而言，朱子自然接受仁義內在之解釋。但就實際作工夫而言，至少在相當長的時段內，倫理規範之理卻不是本心自然流露即可獲得，而是須要透過了解既存世界的倫理規範，「如欲為孝，則當知所以為孝之道，如何而為奉養之宜，如何而為溫清之節，莫不窮究，然後能之」。

二、陽明學的情之解放作用

- 二-2

- 在王學的系統中，道德主體性大彰，良知獲得了前所未有的自由。朱子的主體總是要自我內斂，而且總有待於個體外的事物之理、社會之禮，以喚醒主體回應這些理與禮的動能。陽明的主體則不受一切規矩的束縛，因為良知即是規矩，是作為一切規矩之母的規矩本身，它用於規範天下萬物：「良知之於節目時變，猶規矩尺度之於方圓長短也。節目時變之不可預定，猶方圓長短之不可勝窮也。故規矩誠立，則不可欺以方圓，而天下方圓不可勝用矣。」良知當下呈現，不斷外顯，圓機判斷，綿綿活動，它是永恆的立法者，也是永恆的執法者，它是正義法官。

二、陽明學的情之解放作用

- 二-3

- 程朱理學，情總是要慎重地接受來自超越界的性的指導，不能放肆，所以朱子言及情時，才會有「情本不是不好底」這類保守、勉強的說詞，頭點的彷彿有些搖擺，不能理直氣壯。良知學不然，良知是身體整體功能的總稱，它是氣，也是情，它是形氣主體，良知對萬物總有不能自己的溫潤之情。溫潤之情再往前發展一步，即是衝決羅網的力量。

三、晚明超越之情的興起

- 三-1
- 從朱子轉到陽明學的核心義在於本體從「性」轉到「心」，「良知」取代並銷熔了「天理」，良知即天理，一種無限心意義的良知意識遂承接了性體所有的內容，情的地位在良知學的脈絡中因而得以水漲船高，同樣具有良知的分身之身分。

三、晚明超越之情的興起

- 三-2

- 王龍溪特別著重良知的先天義，筆者認為這樣的先天義之良知落於情上來講，也是超越之情。超越之情的表現模態可以是極超越的，也可以是極內在的，也就是有高明型與深淵型的兩種表述方式的超越。龍溪之學正代表高明型的超越路線，我們且看他晚年的一番自白之語：「撒手同行，披襟一笑，直出天地之外，登須彌山頂，以望世間。此世出世法，無足而至，無翼而飛，誠非挈雲掣電手不足以了此一著」，這是從「高高山頂立」所展開的視野，良知在此層次呈現的狀態乃是知、情、意渾融的狀態，現實生活世界意義的情已被提升到良知的超越的層次上去。

三、晚明超越之情的興起

- 三-3

- 王龍溪所說乃良知在情、意、知未具體分化下的展現模態，此際的良知中有意，其意乃是無意之意；良知中有知，其知乃是無知之知；良知中有情，其情乃是無情之情。

三、晚明超越之情的興起

- 三-4

- 陽明之後王學的發展有一條主軸是沿著江右學派、蕺山學派的脈絡展開的，這條從江右到蕺山的良知大道會帶領學者走到「超越之情」的本地風光的目的地。展開「超越之情」的內涵最清晰透徹者，莫過於陽明學的殿軍劉宗周，劉宗周的超越之情也受到當代學者較密集的研究。然而，劉宗周之學實前有所承，所承者即是江右學風。江右學派大體以「歸寂」、「致虛」、「收攝」為教，這些語詞背後，彼此的思想容有細微的差異。但它們同樣要求將現實的情性的存在狀態往內收攝，向下也可以說是向上紮根，深之又深，以體得良知在其自體的境界。

三、晚明超越之情的興起

- 三-5

- 陽明後學諸流派中，江右學派學人特多其學多走內斂保聚一路，鄒東廓言：「戒懼謹獨」；聶雙江言：「致虛歸寂」；劉師泉言：「悟性修命」；王塘南言：「透性研幾」，這些儒者所說為學宗旨，差異極精微，但爭議也很激烈，聶雙江的論點即時常受到江右諸君子的爭辯。然而，他們之間的異同到底是立言巧拙不同，還是真有工夫路線的大分歧，頗不易言。可以確定的，相較於王龍溪與王心齋的二王之學，他們側重逆返證體一路，則是極明顯的。上述所說鄒東廓、聶雙江、羅念菴、劉師泉、王塘南諸人，可說是江右一派的代表人物，其學風頗類似。

三、晚明超越之情的興起

- 三-6

- 至哉獨乎！隱乎，微乎，穆穆乎不已者乎！蓋曰心之所以為心也，則心一天也。獨體不息之中而一元常運，喜怒哀樂四氣周流。存此之謂中，發此之謂和，陰陽之象也，四氣一陰陽也，陰陽一獨也，「其為物不貳，則其生物也不測。」故中為天下之大本，而和為天下之達道。

三、晚明超越之情的興起

•三-7

- 「喜怒哀樂」的內涵和天道的「元亨利貞」、性體的「仁義禮智」完全同化，「喜怒哀樂」指的是良知本體在自體呈現的經驗中所展示的一體流行的四種不同樣態，一四相容，齊登法界，這就是情的超越態。當情由私人性的情感提升為超越之情，其性質與本體同化時，其地位遂獲得前所未見的提升。

三、晚明超越之情的興起

•三-8

- 我們觀看李退溪的思考方式，以及工夫的模式，方向和劉宗周是一致的，都要將情上推，以勝義看情。情的超越性及規範性強化了，一種最具存在主義性格的主體性因素可以如此昇華，直證先天境界，這種轉化的工夫之艱鉅精粹，不能不說是人間偉業。放在王學發展的脈絡來看，能在王龍溪、羅近溪這兩位儒門千百年來難見的具霹靂手、菩薩心的大德之後，力挽狂瀾，而且是浩浩狂瀾挽到底，更無涓滴肯朝東，劉宗周作出的這番事業甚至於超出「人間」兩字所能形容的了。

四、泰州學派與晚明文風

•四-1

•人倫的起點也就是道的起點，道之為道，「不從天降，不從地出，切近易見，則赤子下胎之初啞啼一聲是也。」羅近溪接著引申道：

•聽著此一聲啞啼，何等迫切；想著此一聲啞啼，多少意味。其時，骨肉之情，依依戀戀，毫髮也似分離不開，頃刻也似安歇不過，真是繼之者善，成之者性，而直見乎天地之心，亦真是推之四海皆準，垂之萬世無朝夕。

四、泰州學派與晚明文風

•四-2

•良知如果是知、情、意合一的話，羅近溪特別重視情的因素，他引用「**人情者，聖王之田**」，以示情在工夫論上的殊勝，其言如下：

•吾人此身與天下萬世原是一個，其料理自身處，便是料理天下萬世處。故聖賢最初用功，便須在日用常行。日用常行，只是性情喜怒，我可以通於人，人可以通於物，一家可通於天下，天下可通於萬世。故曰：「人情者，聖王之田也。」此平正田地，百千萬人所資生活，卻被孟子一口道破，說人性皆善。

四、泰州學派與晚明文風

•四-3

- 王陽明說「七情有著，俱謂之欲，俱為良知之蔽」（《傳習錄·卷下》），「欲」還不是行為事件，也不是日常可省思到的心理驅力，王陽明是從很深層的意識之黏滯不黏滯論欲望，這是極深刻的體察。「著」是一病，「向」也是一病，「心有所向便是欲」乃是程明道、高攀龍、王艮一再言說的論點。「心有所向便是欲」之說預設了一種本心靈光自照的本來性，也預設了現實性心靈需向之轉化的工夫論要求，心不可流向分化方向的「欲」上去。在心學極精微的發展後，對於欲的警覺性自然也跟著靈銳，所以我們如果看到下列這樣的語言「世間薰天塞地，無非欲海。學者舉心動念，無非欲根。」或許不必太驚訝，這段話竟然是王龍溪說的。

四、泰州學派與晚明文風

•四-4

•欲貨色，欲也；欲聚和，欲也。族未聚和，欲皆逐逐，雖不欲貨色，奚欲哉？族既聚和，欲亦育育，雖不欲聚和，奚欲哉？聚和有教有養，伯叔欲率未列於率，惟朝夕與率，相聚以和，育欲率也；欲輔未列於輔，惟朝夕與輔，相聚以和，育欲輔也；欲維未列於維，惟朝夕與維，相聚以和，育欲維也。育欲在是，又奚欲哉？昔公劉雖欲貨，然欲與百姓同欲，以篤前烈，以育欲也。太王雖欲色，亦欲與百姓同欲，以基王績，以育欲也。育欲在是，又奚欲哉？

五、李卓吾與情欲論述

• 五-1

- 天下之至文，未有不出於童心焉者也。苟童心常存，則道理不行，聞見不立，無時不文，無人不文，無一樣創制體格而非文者。詩何必古選，文何必先秦，降而為六朝，變而為近體，又變而為傳奇，變而為院本，為雜劇，為《西廂曲》，為《水滸傳》，為今之舉子業，大賢言聖人之道，皆古今至文，不可得而時勢先後論也。

五、李卓吾與情欲論述

•五-2

•極而言之，天地，一夫婦也，是故有天地然後有萬物。然則天下萬物皆生於兩，不生於一，明矣。而又謂一能生二，理能生氣，太極能生兩儀，何歟？夫厥初生人，惟是陰陽二氣，男女二命，初無所謂一與理也，而何太極之有？以今觀之，所謂一者果何物？所謂理者果何在？所謂太極者果何所指也？若謂二生於一，一又安從生也？一與二為二，理與氣為二，陰陽與太極為二，太極與無極為二，反覆窮詰，無不是二，又烏睹所謂一者而遽爾妄言之哉？

五、李卓吾與情欲論述

- 五-3

- 李卓吾〈夫婦篇〉一文在晚明情論上具有指標性的意義，應當賦予更高的理論價值。後來馮夢龍編《情史》倡言：「六經皆以情教也。《易》尊夫婦，《詩》有關雎，《書》序嬪虞之文，《禮》謹聘、奔之別，《春秋》于姬、薑之際，詳然言之，豈非以情始于男女。」引經典之文以證「情教」乃儒家固有之義，其論述可說是對李卓吾夫婦論下的注腳，也是對他的夫婦論的禮讚。

六、晚明新興文學中的情論

•六-1

- 晚明時期這些新文類作品的產地，也就是作者活動的區域；以及作品的消費地，也就是讀者或觀眾密聚的區域，密集地集中在江南地區，尤其是江浙地區，這地區也是王學流傳最廣的區域。一種解放的理學精神與新興的文類之間有著時空的呼應性，時空的呼應性反映了兩者之間有相當緊密的內在關聯。

六、晚明新興文學中的情論

•六-2

- 首先對五四新文學發揮影響者當是以袁中郎(宏道)為代表的小品文，五四新文學運動的起因是文學載體的革命，胡適提倡白話文，取代運行兩千多年的文言文。他從古代的文獻中，尋找一向不為士大夫青睞的俗文學，重新安頓它們在文學史的位置。不但如此，他還賦予這場文學革命進化的意義，亦即文學的演變由文言而白話，恰似生物學的進化論一樣。胡適還注重文章的直率，反對模仿、用典，對清代流行的桐城文學殊無好感。胡適所提倡的這些新文學的特色：白話、反模仿、時代性，在《袁中郎集》都可找到呼應之處。

六、晚明新興文學中的情論

•六-3

- 王陽明喜歡以「靈」字形容良知，如言「（良知）自然靈昭明覺」（〈大學問〉）；「良知即是天植靈根」（《傳習錄·卷上》）；「良知是造化的精靈」（《傳習錄·卷下》）。他更以「靈竅」形容此心之特色，靈竅云云，意指此心之靈可以感應四方，直感力量不斷湧起。
- 王學傳到了影響李卓吾、公安派甚巨的王龍溪時，以「靈」字解釋良知的特色，更是層出不窮，如云：「一念靈明」（〈沖元會紀〉）、「自己靈根」（〈維揚晤語〉）、「知是貫徹天地萬物之靈氣」（〈三山麗澤錄〉）、「一點靈明不容自昧」（〈約會同志疏〉）。在〈白鹿洞續講義〉一文中，王龍溪更直言：「良知者，性之靈也」。後來的黃宗羲在《明儒學案》即批判他：「任一真虛靈知覺之氣，縱橫自在」，也是以「虛靈」描繪他的良知學的特色。

六、晚明新興文學中的情論

•六-4

- 在晚明新的戲劇中，「情」的地位被提得很高，湯顯祖的《牡丹亭》是個標記，他在此書的〈題詞〉中有云：「情不知所起，一往而深，生者可以死，死可以生。生而不可與死，死而不可復生者，皆非情之至也」，湯顯祖為情爭地位，情之所至，一往不復，生死不計，甚至可起死回生，其語頗有宣言的性質。

六、晚明新興文學中的情論

- 六-5

- 湯顯祖在儒家思想史上的意義在於他將「男女之情」帶到儒者不能不正視的地步，但作為泰州學派大儒羅近溪的傳人，湯顯祖並沒有將「情」字專有化，只指涉男女之情，相反地，男女之情被視為「情」概念的一環，他還是將「情」的內涵運用到其他的人際關係上面，他懷念釋達觀的詩云：
「無情無盡恰情多，情到無多得盡麼？解到多情情盡處，月中無樹影無波」。此七絕詩繞著「情」字翻轉，意指情之為物永劫難磨，看似情盡，其情更多。其語「情盡」、「情多」交疊而起，若繞口令，更顯示「情」之一字已成了他核心的關懷，纏綿糾結，無處割捨。

六、晚明新興文學中的情論

- 六-6

- 民歌一向重男女之情，而且其言不雅馴，時有直白之言，難免會受到士大夫階層的排擠。馮夢龍則直言：「桑間、濮上，國風刺之，尼父錄焉，以是為情真而不可廢也。山歌雖俚甚，獨非鄭、衛之遺歟？且今雖季世，而但有假詩文，無假山歌。則以山歌不與詩文爭名，故不屑假。苟其不屑假，而吾藉以存真，不亦可乎！」「情真」、「不屑假」之說讓我們聯想到李卓吾的〈童心說〉，李卓吾論人特重真實，本色，不說空頭話，〈童心說〉即為此說的代表性論點。馮夢龍的論點可以說取之於李卓吾，但他的「真」更向紅塵男女靠近了一大步。

六、晚明新興文學中的情論

- 六-7

- 《山歌》、《掛枝兒》的情色成分到了《情史》一書，愈發濃厚，《情史》其書可視為男女性情的感情現象學，也可視為一部男女之情的叢書集成，此書厚厚二十四卷，全書分「情貞」「情緣」「情私」「情俠」「情豪」「情愛」「情癡」「情感」「情幻」「情靈」「情化」「情媒」「情憾」「情仇」「情芽」「情報」「情穢」「情累」「情疑」「情鬼」「情妖」「情外」「情通」「情蹟」二十四類。帝王將相、才子佳人，無人不情，甚至幽明鬼神，也情語款款。

六、晚明新興文學中的情論

•六-8

- 《情史》作者有偈曰：「天地若無情，不生一切物。一切物無情，不能環相生。生生而不滅，由情不滅故。四大皆幻設，惟情不虛假。」情的地位被提升到空前未有的高度。

七、從情論到情教

•七-1

- 晚明的情欲路線也有教化的作用，此之謂「情教」，馮夢龍所謂「六經皆以情教也」，性命之書至此一變而為情性之書。他更宣稱：「我欲立情教，教誨諸眾生」。馮夢龍成了傳教士，他要宣揚新福音到來的喜訊。

七、從情論到情教

•七-2

- 在晚明出現大量歌詠愛情的作品，剔除掉情欲消費學的那些色情產品外，晚明文人的選材活化了儒家倫理原本即存在的夫婦或男女之情一倫，這種選擇毋寧是儒門價值體系的擴充。中國有長久的封建傳統的歷史，在長久的社會演變過程中，社會的穩定和人性潛能的展現，比如情性的合理發展，不會沒有矛盾的，體制的暴力是社會的事實。

七、從情論到情教

•七-3

- 他們一生的行事從今日看來，其實都有很強的道德意識。即使作品最具市井風情的馮夢龍，他的人生結尾可以說是以殉國殉道終。因此，返回當日的歷史舞台，體察這些文人的用心，重新疏解「情教」的內涵，這樣的選擇應當是合理的。

結論：一場幫助教化的情欲革命

•八-1

- 從陽明的良知兼顧活動義與規範義著手，我們觀察晚明王學與戲曲、小說、小品文的關係，發現獨特而詭異地連結。就晚明文人的創作意圖來說，他們創作的小說、戲曲與小品文仍不離「文以載道」的傳統，卻更情性化、市民化，但情性化、市民化的風格無礙於規範化的要求，因為這些新穎的內容，包含男女私情的內容可以視為良知在新的歷史情境下的表現。這些影響民國新文學運動甚深的晚明文人不管在言論上或行動上都有意活化古典儒學的價值，沒有背叛造反儒家傳統之事。

結論：一場幫助教化的情欲革命

•八-2

•李卓吾在晚明引發這麼大的爭議，不見得全是有心者無的放矢。清初的色情小說《梧桐影》有言：「淫風太盛，蘇松杭嘉湖一帶地方，不減當年鄭衛。你道什麼緣故，自才子李禿翁設為男女無礙教，湖廣麻城盛行，漸漸的南路都變壞了。」《梧桐影》乃是清代一再被禁的老牌色情小說，其創作年代距離李卓吾年代已有段距離，但李卓吾（也就是文中說的才子李禿翁）的流風餘韻仍在，書中的論點可說是作者的現身說法。雖然倡議者不一定要為影響負責，但作為肩負人間秩序的儒者而言，倫理的效應似乎不該被排斥在事先的考量之外。

謝謝

