

「情史」與「情」之知識型構**

黃 莘 瑜*

摘 要

《情史》的內容，自現代文類的角度來說，固然以文言短篇小說為大宗，有關小說本身的文獻來源和敘述結構，學界不乏討論。筆者關切的則是：馮夢龍如何看待他所編纂的材料？其所採取的視角，又如何落實為處理文本的架構，並形成「情」的認識途徑？本文認為「情史」的概念，既關聯於有秩序的情天地，且其構想中的「秩序」，並未直接取資於禮學傳統，而是藉由兼容「史」與「類」的知識型構，以傳達「情」為核心的倫理意識。另外值得注意的是，就編纂架構來考察，以「情」連結宇宙萬物的主張，其實無法從類目與彼此關聯之說明，得到充分的體現與支持；另一方面，「情」之「事」、「理」未必一致的現象，也讓「情世界」充滿疑慮與缺憾。

關鍵詞：晚明、馮夢龍、情、情史、知識

2011 年 11 月 8 日收稿，2012 年 9 月 8 日修訂完成，2012 年 11 月 5 日通過刊登。

* 作者係佛光大學中國文學與應用學系助理教授。

** 本論文承蒙國科會經費贊助（計畫編號 NSC 99-2410-H-431-027），並經《漢學研究》匿名審查委員賜予寶貴意見，及編輯女士／先生的辛勞，始得趨向完備。獲益匪淺，謹此一併誌謝。

一、引 論

「倒卻情種子，天地亦混沌」，¹馮夢龍（1574-1646）在《情史》序文裏如是說。這句偈子暗含的意思，亦即將「情」視為開豁天地秩序的「種子」；這首偈子前文還有相關的譬喻：「萬物如散錢，一情為線索，散錢就索穿，天涯成眷屬。若有賊害等，則自傷其情。」（〈龍子猶序〉，頁 1-2）就此譬喻，「情」與「萬物」的關係，一如「線索」之於「散錢」，不僅將隔閡的個體串為一個整體，且是「眷屬」般血脈相通的整體，易言之，整體外別無「他者」，是以「若有賊害等，則『自』傷其情」。其譬喻和描述，都很容易讓人聯想理學家之「仁／種」譬喻²及「萬物一體」的話語；³然而，馮夢龍卻採取了有別於「修身」的「認知」進路，去呈現「種子」和「線索」如何開豁秩序、貫串整體的過程。《情史》一名《情史類略》，⁴無論作為小說輯本的身分，或與「三言」、「二拍」所共同透顯的情教觀和婦女角色意義等，學界對其都不陌生；但倘使從《情史類略》書名已然揭示之「史」與「類」的概念，考量文本如何經由特定解讀形式，通往倫理實踐之知識論述，或能發現新的觀看角度。

-
- 1 見〈龍子猶序〉。明·馮夢龍，《情史》，收錄於魏同賢主編，《馮夢龍全集》第 7 冊（南京：江蘇古籍出版社，1993），頁 2。為求簡潔，後提及同版本之《情史》，僅於引文後標篇卷、頁碼，不另加註。
 - 2 北宋以降之儒者，常以「種子」喻「仁」。如程頤：「心譬如穀種，生之性便是仁也」；謝良佐：「心者何也？仁是已。仁者何也？活者為仁，死者為不仁……桃杏之核，可種而生者，謂之桃仁杏仁。言有生之意，推此仁可見矣」；朱熹：「如穀種，桃仁、杏仁之類，種著便生，不是死物，所以名之曰『仁』，見得都是生意」。分別見北宋·程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》（北京：中華書局，2004），《河南程氏遺書》，卷 18，頁 184；宋·謝良佐，《上蔡語錄》，清·黃百家纂輯，全祖望修定，何紹基等校刊，《足本宋元學案》（臺北：廣文書局，1979），頁 448；南宋·朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》第 14 冊（上海：上海古籍出版社，2002），《朱子語類》，卷 6，頁 254。
 - 3 近期有關「萬物一體」論的研究，可參黃淑齡，〈明儒之萬物一體論及其道德實踐——以羅近溪工夫論為核心〉，《臺大文史哲學報》73(2010.11): 1-35。
 - 4 無論題為「情史」或「一情史類略」的版本都頗為普遍，此可由流傳至韓國的狀況見其一斑。參（韓）閔寬東，《中國古典小說在韓國之傳播》（上海：學林出版社，1998），頁 151。

易言之，此處不僅視馮夢龍為通俗文學的編撰者及出版者，同時也關注其作為「知識人」以及「知識生產者」的角色。《情史》所錄雖非典章政事，然既以「史」命名，則不應割裂馮氏對於經史之學的著力。馮夢熊謂其兄：「幼治《春秋》，胸中武庫，不減征南〔杜預〕。居恆研精覃思，曰：『吾志在《春秋》。』牆壁戶牖皆置刀筆者，積二十年而始愜。」⁵馮夢龍治《春秋》初為應舉，後雖未獲科名，卻更堅定其立言不朽的意志：「吾懼吾之苦心，土蝕而蠹殘也，吾其以《春秋》傳乎哉！」⁶除苦心孤詣於《麟經指月》，馮氏尚撰有《春秋衡庫》、《春秋定旨參新》、《春秋別本大全》，及以司馬光《資治通鑑》和朱熹《通鑑綱目》為基礎的《綱鑑統一》。⁷其《春秋》相關纂作，就坊刻之社會面向而言，固多屬制舉用書的性質；⁸但如梅之煥（1575-1641）、黃道周（1585-1646）等當時學者，推尊馮氏為《春秋》祭酒，⁹則應指向較「制舉」更廣的經世意涵。¹⁰

「事」、「義」相稱，原與《春秋》之經典傳統合轍；¹¹而馮氏又在

5 明·馮夢熊，〈麟經指月序〉，明·馮夢龍，《麟經指月》，《馮夢龍全集》第20冊，頁2。

6 此為馮夢熊引馮夢龍語，同上註，頁2。

7 明·馮夢熊，〈綱鑑統一發凡〉第1則：「二十一史事跡煩多，難以該括。此刻專便舉業，姑以《綱目》、《通鑑》，遍參先輩纂輯，酌其異同；一代之綱紀必詳，一事之始終必具，而刪煩去冗，務極簡要。」明·馮夢龍，《綱鑑統一》，《馮夢龍全集》第15冊，頁1。

8 除了馮夢龍的自述，近期研究如沈俊平於〈明中晚期坊刻制舉用書的出版及朝野人士的反應〉，即將《麟經指月》、《春秋衡庫》、《春秋定旨參新》，同列明中晚期坊刻常見的制舉用書。見《漢學研究》27.1(2009.3): 147。

9 明·黃道周〈綱鑑統一序〉嘗言：「吳中馮猶龍氏憫其失也，於是綜會《綱》、《鑑》，獨成一書，參諸史之異同，洗前哲之訛謬。觀其〈發凡〉、〈引例〉，往往創出前人，是正迷惑。俾采要者不苦其繁，務廣者不惡其略，雖涑水、新安二氏尚以為功臣，況碌碌著作之流哉。君博學多識，撰輯甚富，海內言《春秋》家，必以君為祭酒。」明·馮夢龍，《綱鑑統一》，《馮夢龍全集》第15冊，頁2。

10 明·梅之煥，〈敘麟經指月〉：「凡治《春秋》者，強半天下聰明才智人也……是編也，馮生行且率天下聰明才智士，競競一稟於功令，為聖天子不倍之臣，中興太平之業，端有助焉。夫豈惟科第？夫豈惟敝邑？」收錄於明·馮夢龍，《麟經指月》，《馮夢龍全集》第20冊，頁1。

11 《孟子》〈離婁〉：「王者之迹熄而詩亡，詩亡然後春秋作。晉之乘，楚之檮杌，魯之春秋，一也。其事則齊桓、晉文，其文則史。孔子曰：『其義則丘竊取之矣。』」南宋·朱熹，《四書章句集注》（臺北：大安出版社，1996），頁413。

「事」、「義」間穿插「類」的概念，則使「情」之「義理」，更轉向經驗知識的析分。此外，根據胡萬川和胡小偉的考證，馮夢龍和許多後來加入「復社」的人士交誼匪淺。¹²「復社」強調博學實證的學風，為清代文獻考證學的重要淵源之一。近年學界從重視世俗經驗和歷史事實的角度，詮釋十七、十八世紀江南地區的學者，如何重構原本由理學主導的知識觀念，對我們思考馮氏之編纂《情史》，相當具有啟發性。

當然，馮夢龍稱不上是自覺、嚴謹的文獻學者，但《情史》一書廣納文獻，藉由「事」、「類」構作「情」之「義理」的方式，也確實頗異於當時仍普遍流行，以「理氣論」為核心的「性情」話語。底下筆者將就知識型構的角度，探討《情史》與「情史」概念之間的關聯。

二、「史」：事、理的結合與張力

馮氏如何看待他所編纂的材料？其所採取的視角，又如何落實為處理文本的架構，並形成「情」的認識途徑？更重要的是，型構「情知識」之意圖與實踐間的落差，又透露怎樣的訊息？

李華元（Hua-yuan Li Mowry）已指出，《情史》的編纂者既強調文獻來源和歷史之確鑿可信，並力圖將每則記載納入條理，展現主題統整的規則，但內容之實際編排，有時則顯得混亂而令人困惑。¹³ 該怎麼解釋這種追求證據、秩序，卻時見鬆脫，甚至自我質疑的現象，正是本文將欲討論的主軸。

首先要處理的是，《情史》纂輯之動機，為何會聚焦於「情」與「度世」？「我死後不能忘情世人，必當作佛度世，其佛號當云：『多情歡喜如來』」，馮夢龍雖謂「戲言」，（〈龍子猶序〉，頁 1）不過這段序文，正如廖肇亨所稱，印證了佛教與晚明情論的連結。¹⁴ 且「以情度世」的願望，也無疑

12 胡萬川，〈馮夢龍與復社人物〉，收錄於氏著，《話本與才子佳人小說之研究》（臺北：大安出版社，1994），頁 189-205。而胡小偉雖不贊同馮夢龍曾加入「復社」，但未否定馮氏和東林士人的交往，及其思想上的聯繫，見胡小偉，〈馮夢龍與東林復社〉，《文學遺產》1989.3: 63-69。

13 Hua-yuan Li Mowry, *Chinese Love Stories from "Ch'ing-shih"* (Hamden, Conn.: Archon Books, 1983), pp. 10-11.

14 參廖肇亨，〈晚明情愛觀與佛教交涉芻議：從金瓶梅談起〉，收錄於氏著，《中邊·詩

讓《情史》比《豔異編》、《綠牕女史》等時代、性質相近之作，¹⁵ 具有更為集中的關懷焦點——馮氏縱使蒐羅「神仙妖怪、國士名姝、風流得意、伉儷情深等語」，但不僅出於消遣娛樂；¹⁶ 所錄固然涉及「妝樓之佳事」，卻非以「寄情於綠牕」自慊。¹⁷

無論就「多情歡喜如來」之用語，或明代密教盛行的現象¹⁸ 考量，「以情度世」之願，多少應受「歡喜佛」(Mandakesvara) 信仰的啓發，然兩者亦頗見出入。「歡喜佛」塑像於南宋典籍已見記載，元代伴隨域外僧人進入宮廷，至明中葉雖一度遭到禁毀，¹⁹ 但由生存年代幾與馮氏重疊之沈德符(1578-1642) 的記載，可知這類以交媾姿態表法的塑像，不僅供奉於內廷、寺院，甚至也以多種材質、樣貌，流通於民間的收藏市場：

予見內廷有歡喜佛，云自外國進者，又有云是元所遺者。兩佛各環珞嚴粧，互相抱持，兩根湊合，有機可動。凡見數處大璫，云帝王大婚時，必先導入此殿，禮拜畢，令撫揣隱處，默會交接之法，然後行合卺，蓋慮睿臬之純朴也。今外閒市骨董人亦閒有之，製作精巧，非中土所辦，價亦不貲，但視內廷殊小耳。京師敕建諸寺，亦有自內賜出此佛者，僧多不肯輕示人。此外有琢玉者，多舊製；有繡織者，新舊俱有之。閩人以象牙雕

禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》(臺北：允晨文化公司，2008)，頁366-367。

- 15 徐朔方嘗據《豔異編》編者王世貞之書信判斷，認為此書當成於嘉靖四十五年(1566)九月前不久。見明·王世貞，《豔異編》(《古本小說集成》第585冊，上海：上海古籍出版社，1994)，頁1。又依王重民的考證，輯刻《綠牕女史》之秦淮寓客，疑為真名紀振倫之秦淮墨客，或與張楚叔合刻《吳騷合編》的張旭初，但均為孤證，未明其實，「所能言者，是書圖繪刀刻，大致與《吳騷合編》相彷彿」。見王重民輯，《美國國會圖書館藏中國善本書目》(臺北：文海出版社，1972)，頁763-764。
- 16 參舊題湯顯祖作《豔異編敘》，此文雖為偽託，仍反映出書籍內容與流傳的性質。明·王世貞，《豔異編》(《古本小說集成》第585冊)，頁1-10。
- 17 參《綠牕女史引》，明·秦淮寓客，《綠牕女史》(《明清善本小說叢刊初編》第2輯，臺北：天一出版社，1985)，頁1-2。
- 18 如明代沈德符即屢屢提及此一現象，見其《萬曆野獲編》(北京：中華書局，1959)，卷27「釋教盛衰」、「番僧賜印」、「夷僧行法」、「主上崇異教」、「僧道異恩」、「京師敕建寺」、「西僧」等條，頁679-680、682-685、686-687、694。另參趙改萍，《元明時期藏傳佛教在內地的發展及影響》(北京：中國社會科學出版社，2009)，頁177-304。
- 19 劉黎明，《中國古代民間密宗信仰研究》(成都：巴蜀書社，2009)，頁34-38。

成，紅潤如生，幾徧天下，總不如畫之奇淫變化也。²⁰

很明顯的，不論宮廷或民間，作為婚儀寶器，或如春畫般的玩物，中土人士往往只著眼其與房術、逸樂相關的功能。反觀馮氏所稱「多情歡喜如來」，意涵乃側重「多情」，或者說「歡喜」非指向性交引生的「大樂」(mahasukha)。²¹ 因為就《情史》匯編之內容，「情」或指「感覺」、「情緒」、「激情」、「誘惑」、「默契」或「愛」等，²² 涵蓋面雖廣，但未包括「性」的直接描繪。

進一步而言，「多情歡喜如來」所涉和諧、親密之理想，²³ 並非以「性」為支點；但與「歡喜佛」分別相背後，秘密大乘直視情愛之事，希冀由此開啓善法的願望，則有可茲參照之處。根據釋印順的考察，秘密大乘與印度神教的融攝有關。格魯派創始者宗喀巴，既認同透過男女交合修行無上瑜伽的可能，但多以觀想行之；²⁴ 而唐代「開元三大士」之一的不空，則將密教經文裏有關「二體和合」之意，解釋為「定慧雙運」的象徵。²⁵ 無論如何實踐、詮釋，相關法門皆為順應欲界衆生而安立方便。可以說，無上瑜伽主張「貪欲為道」，與「多情歡喜如來」之「以情度世」，同樣揭示了「人」如何適應世法而尋求「勝義」的需求；也都在解決問題的門徑上，傾向於「本質」的假設與終極開顯——無論視衆生本具「如來藏」或「情」。

但「如來藏」是自性清淨心，理論上固可作為「貪欲為道」、「以欲離欲」的憑依；²⁶ 而「情」在馮夢龍的論述中，有時雖提升至萬化本源、宇宙

20 明·沈德符，《敝帚軒剩語》（臺北：廣文書局，1969），「春畫」條，頁 93-94。

21 「無上瑜伽者以欲樂為妙道，既以金剛、蓮花美生殖器，又以女子為明妃，女陰為娑伽曼陀羅，以性交為入定，以男精、女血為赤白二菩提心，以精且出而久持不出之樂觸為大樂。」釋印順，《印度之佛教》，收錄於《印順法師佛學著作全集》第 13 卷（北京：中華書局，2009），頁 225。

22 李華元指出，《情史》的編者未對「情」就語義上作出清晰說明，故「情」在不同語脈中，便難以用單一語詞進行英譯。見 Hua-yuan Li Mowry, *Chinese Love Stories from "Ch'ing-shih,"* p. 16.

23 〈龍子猶序〉：「有人稱贊〔多情歡喜如來〕名號，信心奉持，即有無數喜神前後擁護，雖遇仇敵冤家，悉變歡喜，無有嗔惡妒嫉種種惡念。」《情史》，頁 1。

24 釋印順，《印度之佛教》，《印順法師佛學著作全集》第 13 卷，頁 225。

25 釋印順，《印度佛教思想史》，《印順法師佛學著作全集》第 13 卷，頁 388。

26 參釋印順，《印度佛教思想史》，《印順法師佛學著作全集》第 13 卷，頁 353-367。

實體的高度，然其「義理」之彰顯，仍有賴「史」與「類」的建構。而此正為「情知識」之「秩序」與「失序」，埋下猶疑伺隙的動源。

就馮夢龍而言，「秩序」顯然有賴於「史實」之信據；而「史實」的基礎，又在文獻考徵。根據馮氏說法，他自少年時代開始，便醉心於「二十一史」及相關傳注的研究。²⁷《情史》之成編，亦涉及事實考徵的層面。書中不僅大量標示故事來源及相關資訊；亦對同一故事的不同說法，或後續雷同之事，作了比對、補遺、連綴的工作。²⁸即以突顯「情」為萬物通性之「情通類」為例，如「鳳」出自《瑯環記》、《洞玄本行經》，「鸞」見諸《異苑》，「相思草」見諸《述異記》……，（卷 23「情通類」，頁 912、913、920-921、928）由「條目」及「出處」的標舉，已可略見《情史》「博采」的特徵；且「博采」又銜接於「考信」的意識。換言之，歷史撰述的來源，與其說汲取於實際發生的事件，毋寧說來自文獻記載的世界。

再舉「情通類」所收「雁」為例，益見《情史》之編輯策略，乃藉「史實」之豐殖，證明「史義」之可信。「雁」以文學典故為核心，除收錄「一則」富有傳奇色彩的「故事」；更透過文獻匯集，將故事延展、沉積為層次「多重」的「歷史」。換言之，「史義」的構成，不僅憑藉來源單一的敘事。「雁」作為《情史》的一部分，乃包含攸關「徵引」、「考證」，讓「史義」之「真實性」趨向具體的幾個段落。無論史地考實或事件排比，都同樣採取「當代」的視角；連帶地，歷史典故也就具有「博古通今」的意味。而就總體敘事來說，元好問之〈摸魚兒〉在此，（卷 23「情通類」，頁 915-916）與其說是文學性的存在，毋寧說是訴諸歷史的證明。證明「情」之貞烈悱惻，是跨越物種（「通」）、橫亙古今的「事實」。

易言之，《情史》強調「史義」之普遍性，來自「史實」之橫亙古今。著

27 明·馮夢龍，〈綱鑑統一自序〉：「余少讀書，服膺不敢忘，然性喜變動，恆不安以古人之說快吾意之中；復不敢以創獲之見度古人之意中。於是，沉酣二十一史，尚論溫、文諸公，其間得一疑義，或佐一辨說，折衷諸家，搜及稗野。」收錄於高洪鈞編著，《馮夢龍集箋注》（天津：天津古籍出版社，2006），頁 41。

28 林慶彰的研究可與此相互參照。其指出明代考據學者對於民間傳說，往往未顧及地域、時代的差異，「每每欲窮根究柢，定其真偽是非，故考辨之言雖多，終未解決問題也。」參氏著，《明代考據學研究》（臺北：臺灣學生書局，1986），頁 33。

重「當代史」為明代史學，尤其是萬曆後之私家撰修的特徵，已為諸多學者所述；²⁹而明代目錄書，普通存在國朝史籍的分類，更是前朝所罕見的。³⁰即使明清之際復社標榜「古學復興」，亦如小野和子所觀察，「古」、「今」並非隔絕的兩個世界，「就連被認為最有考證性的讀書社（後併入復社）的學問，也不是完全離開對現實的關心的」。³¹

然而「情知識」的彰顯，既倚賴「史實」構築「史義」，卻也同時出現「史義」糾正「史實」的狀況。「史事之真」與「義理之真」孰為優先？「歷史真實」就馮夢龍而言，至少包括兩個層次的考量，亦即「事真」和「理真」。其標榜「野史」³²的價值，一方面可以補「國史」之遺，此乃就「事真」而言；另一方面，即使「事膺」，然以其「必有一番激揚勸誘、悲歌慷慨之意」，故不礙於「真」，這又是就義理教化來說。³³

而「事」與「理」，在馮氏論述中，分別對應於「史傳」和「經書」，所謂「經書著其理，史傳述其事，其揆一也」；³⁴易言之，就敦世勵俗的歸趨、作用，兩者實為一體之兩面。且《春秋》在馮夢龍眼裏，因兼具「經」、「史」性質，又於諸典中最為特別：

29 倉修良、魏得良在 1980 年代即已提及，見《中國古代史學史簡編》第 4 編（哈爾濱：黑龍江人民出版社，1983），頁 391。另參錢茂偉，《明代史學的歷程》（北京：社會科學文獻出版社，2003），頁 210-257、285-335。

30 楊豔秋，《明代史學探研》（北京：人民出版社，2005），頁 1-29、154-165。

31 參（日）小野和子著，李慶、張榮涓譯，《明季黨社考》（上海：上海古籍出版社，2006），頁 269。

32 若按《隋書》〈經籍志〉以迄明、清普遍流行的四部分類法，馮氏所稱「小說」的範圍，不僅囊括「子」、「集」兩部，也包含「國史」以外的一切「野史」——「六經國史而外，凡著述皆小說也。而尚理或病於艱深，修辭或傷於藻繪，則不足以觸里耳而振恆心，此《醒世恆言》四十種所以繼《明言》、《通言》而刻也。『明』者，取其可以導愚也；『通』者，取其可以適俗也；『恆』則習之而不厭，傳之而可久。三刻殊名，其義一耳。」明·馮夢龍，《醒世恆言》〈敘〉，《馮夢龍全集》第 4 冊，頁 1。附帶一提的是，馮氏「三言」無一例外，序文皆以「史」（或「經」、「史」並舉）開頭。

33 「野史盡真乎？曰：不必也；盡膺乎？曰：不必也。然則去其膺而存其真乎？曰：不必也……人不必有其事，事不必麗其人，其真者可以補金匱石室之遺，而膺者亦必有一番激揚勸誘、悲歌慷慨之意。事真而理不膺，即事膺而理亦真。」明·馮夢龍，《警世通言》，附錄 2，〈敘〉，《馮夢龍全集》第 3 冊，頁 663。

34 同上註。

《春秋》本史筆，非他經比。故經義尚斷制者，時斷其是非，不爲虛詞馳逞，或設爲辨難，或引故事以形之，若法司斷獄，不可出入，方是高手。近來時文率多浮詞，鮮能斷其的確。大祇作文非難，斷制爲難。苟敷衍文義，人人能之矣。³⁵

聶付生和龔鵬程都已指出，馮氏編纂《麟經指月》、《春秋衡庫》、《春秋定旨參新》、《春秋別本大全》等《春秋》讀本，一方面固爲指點士子應試，在科場上取得功名；另一方面，也藉由這些著作，寓託自己不得施展的經世抱負。³⁶事實上，據梅之煥所述「春秋學」重鎮麻城的狀況，便得見馮氏之學在當時的確堪稱名家，亦於士林間產生了相當的影響。³⁷而「經義尚斷制」，便是要對史事作出評判。

再回到《情史》「情通類」所收「雁」的例子，以敘事鋪墊「史實」後，緊接爲馮氏自身的評論：「嗚呼！雁爲禽類，而且有恩義。人之夫婦相拋棄而不顧者，何獨無人心哉？」（卷23「情通類」，頁917）倘能由《春秋》爲代表之「經史」一體的立場，來理解「情『史』」的界義，便不難明白以「事」顯「理」、寓「理」於「事」的重要性了。蓋《情史》雖名爲「史」，然既非「編年」，以時代先後爲編次；亦未如「紀傳」或「記事本末」，依「人」或「事件」爲本位。「史」在此無關特定的史書形制，卻指向「經史」合體的精神，亦即以「事」顯「理」、寓「理」於「事」；換言之，《情史》與其說是記

35 明·馮夢龍，《春秋定旨參新》，「春秋要法」之「二斷制」條，《馮夢龍全集》第22冊，頁41-42。

36 參聶付生，《馮夢龍研究》（上海：學林出版社，2002），頁44-45、48-52。此外，龔鵬程曾以反問的方式，肯定馮氏功利之外的編書動機：「編《春秋》讀本的馮夢龍，到底是爲了在市場賺錢，還是爲了表達自己治經之見和成果呢？例如，他爲什麼不編程文選輯，只編經義讀本？當日銷量更大，發行更廣的，顯然是前者。就是編經義讀本，爲何只編《春秋》？其他各經，或更重要的《四書》，他何以竟少涉筆？」見氏著，《六經皆文——經學史／文學史》（臺北：臺灣學生書局，2008），頁114。

37 「敝邑麻，萬山中手掌地耳，而明興獨爲麟經藪。未暇遐溯，即數十年內，如周、如劉、如耿、如田、如居、如吾宗，科第相望，途皆由此。故四方治《春秋》者，往往問渡于敝邑，而敝邑亦居然以老馬智自任。乃吾友陳無異令吳，獨津津推轂馮生猶龍也。王大可自吳歸，亦爲余言吳下三馮，仲其最著云。余拊髀者久之。無何，而馮生赴田公子約，惠來敝邑。敝邑之治《春秋》者，往往反問渡于馮生。」明·梅之煥，《敘麟經指月》，明·馮夢龍，《麟經指月》，《馮夢龍全集》第20冊，頁1。

述「情」的「史書」，毋庸說是廣納當代視野，藉由「情」之「事」來彰顯「情」之「理」的一部書籍。³⁸

另外，很有意思的是，除了《醒世恆言》、《警世通言》，《古今小說》（後以《喻世明言》之名出版）序文起句：「史統散而小說興」，雖以韓非、列禦寇等為「小說始祖」，³⁹但嚴格說來，《春秋》既是孔子以個人身分筆削的「野史」，且又作於「史統散」的周季，倘依馮氏對「小說」的定義，那麼《春秋》不僅兼為「經」、「史」，同時也是「小說」。循此思路，則「經」、「史」、「小說」的屬性可以互容並存。相對而言，「三言」中「明」之「導愚」、「通」之「適俗」、「恆」之「習之而不厭」，所謂「三刻殊名，其義一耳」，⁴⁰亦可由此理解。

因此，「經」、「史」、「小說」，均可視為《春秋》義理的殊相展現：價值判準亦不在「雅」、「俗」、「正統」、「非正統」、「官方」、「民間」等的區隔，而在能否彰顯「義理」之「真」。就此角度，則編纂出版通俗文學的「文人馮夢龍」，和治經撰史的「學者馮夢龍」，便非分裂齟齬的兩種身分。馮氏藉由「讀書」實踐經世任道的信念，可藉其門人周應華所撰〈跋春秋衡庫〉的引言來概括。其中「鏟盡苟簡」四字，恰好說明作為「知識人」的性格。⁴¹柳存仁和余英時早已注意到中國「雅」、「俗」文化的巨大「連續性」，以及明、清士大夫對此的自覺與論述；⁴²而馮氏此一面向，雖較少為研究者重視，但對我們瞭解《情史》的構成、「情教」之所指，卻是不容忽略的。

易言之，就馮夢龍自覺為知識人的鮮明意識，《情史》之成書，顯然有比汲營市利更長遠的考量。「史」既涵攝「事件」與「義理」，馮氏一方面博采

38 「聖人因事以教後世」，馮氏於《春秋定旨參新》亦指出「事」與「聖人之教」間的關聯，與此可以參看。見「春秋要法」之「二、《春秋》之法」，《馮夢龍全集》第 22 冊，頁 46-47。

39 明·馮夢龍，《古今小說》〈序〉，《馮夢龍全集》第 2 冊，頁 2。

40 明·馮夢龍，《醒世恆言》〈敘〉，《馮夢龍全集》第 4 冊，頁 1。

41 周應華：「吾師嘗有言曰：凡讀書，須知不但為自己讀，為天下人讀；即為自己，亦不但為一身讀，為子孫讀；不但為一世讀，為生生世世讀。作如是觀，方鏟盡苟簡之意，胸次才寬，趣味才永。」見高洪鈞編著，《馮夢龍集箋注》，頁 22-23。

42 參余英時，〈明清小說與民間文化——柳存仁《和風堂新文集》序〉，此文寫成於 1996 年，近期收錄於《中國文化史通釋》（香港：牛津大學出版社，2010），頁 87-106。

考信、輯錄詮次，「史實」遂能在讀者眼前，具現為有所憑據之歷史敘事；另一方面，馮氏又認為「史實」的呈現，單靠文獻考徵不足以克盡其功。於是「史事之真」與「義理之真」孰為優先的兩難，遂使「情史」之型構，陷入何謂「秩序」的反覆辯駁。

而「情疑類」的纂輯，正突顯《情史》編者的立場與遲疑。其欲以匡正「秩序」為前提，反而愈加暴露「失序」或「反秩序」的窘境。綜觀「情疑類」各則評述，可以發現一個重要的基本假設，亦即「情世界」應為一「合理」之世界，人間如此，神仙亦然，惟有妖邪在秩序之外。如織女、婺女、須女三星降世，貿然配予唐代姚氏三子的故事，馮氏雖收錄之，但同時批判其不合情理。再如「洞簫美人」裏女仙和凡人的豔遇，馮氏則評論道：「輕愛輕殺，俱非仙家事，殆他妖所為耳！」又如洛神甄后，馮氏更以嚴厲口吻，論斷其為：「失節婦耳！」（卷 23「情疑類」，頁 662、687、704）由此可見，當「事」無法透顯「理」時，「情史氏」馮夢龍便會仿倣《春秋》史筆，彰顯對史料「斷其是非」的「經義」。

馮氏復於總評中，將「情疑類」之「疑」指向兩個層次：一為世人對男女之情的「疑慮」，二則是編者處理「史料」所持之「存疑」態度：

佛之慈悲，仙之設度，神祇之功德濟物，無適非情，又何疑焉！惟至男女之際則疑矣，何也？以稗官所誌，皆非情之正也……事之訛謬，何可勝言？益以邪魅淫妖，肆其假托，誰使正之？第以宇宙之廣，何所不有。身非瞽史，言無百舌，吾所以不敢抹其情，而終不敢不存其疑也。（卷 23「情通類」，頁 742）

後者之「存疑」，不僅試圖為前者的「疑慮」提出解釋，且間接牽涉整部《情史》判斷是非真偽的標準：文獻或傳聞可稽便是獲得史義的保證嗎？更精確地說，就這些收錄於「情疑類」的故事，「理真」（「情之正」）為衡量「事真」的標尺。這與「事真而理不贗，即事贗而理亦真」的意見，同樣顯示「理」相對於「事」的優先序位。然而「第以宇宙之廣，何所不有」的說法，卻也透露馮氏對此優先序位並不十分自信，箇中隱伏著「理」與「事」，或曰「經」與「史」間的張力。

三、「情」的認知與「真道學」

此種張力若置諸學術史的角度，尤能釐清《情史》一書的構作與挑戰。雖則學界對馮夢龍的「情教」思想不乏關注，但因焦點往往集中於小說觀點下「情欲」與「教化」兩端間的折衷，⁴³ 故而對馮氏如何透過纂史，讓「情教」得以具現的論述，並無太多著墨。然而倘使把眼光落在十七、八世紀間江南學術圈的發展，就會發現馮氏以「史」立「教」的架構，正為理學、宗教與經世思潮交會、推移的波瀾之一。

本傑明·艾爾曼（Benjamin A. Elman）透過江南地方區域史的視角，研究考據學興起的各種面向。其中〈明清華南鄉試中史學知識角色的轉變〉一文，由小處見證了清中葉以降經學漸失權威前，十六至十七世紀史學地位升起的軌跡。⁴⁴ 簡而言之，那是一段史學原為理學（經學）附庸，至理學雖仍位居主流，但經、史已然並立的過程。從馮夢龍專治《春秋》、嗜讀史書的背景，可以看出他對歷史抱持的高度興趣；然其經世關懷，非全聚焦王事，而有相當程度落在社會教化上。⁴⁵ 馮氏所稱「經」、「史」，既指「經書」和「史傳」，更傾向於「理」、「事」關係的普遍探討。「義理」既存在於「六經」，另如「佛之慈悲」、「仙之設度」、「神祇之功德濟物」，也無非義理所在；⁴⁶ 而「史事」更是包羅萬象，既未限定於現實人世，甚至有條件地容納偽膺。

43 如日本學者大木康〈「情欲」與「教化」——以《古今小說》卷一為材料〉，即以〈蔣興哥重會珍珠衫〉為例，探討馮夢龍的「本意」，乃欲於「情」、「教」間取得平衡。此一意見，約可視為學界主流觀點的重申。見王璦玲主編，《明清文學與思想中之主體意識與社會：文學篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004），頁 185-212。

44 此文收錄於（美）本傑明·艾爾曼（Benjamin A. Elman）著，復旦大學文史研究院譯，《經學·科學·文化史：艾爾曼自選集》（北京：中華書局，2010），頁 182-193。有關江南考據學較全面的研究，則見艾爾曼著，趙剛譯，《從理學到樸學——中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》（南京：江蘇人民出版社，1995）一書。

45 余英時嘗由「得君行道」和「覺民行道」的對照，解說宋、明思想史之重大轉向。參見氏著，《宋明理學與政治文化》（臺北：允晨文化公司，2004），頁 249-332。

46 除前引「情疑類」，另可參〈三教偶拈敘〉：「於釋教吾取其慈悲，於道吾取其清靜，於儒教吾取其平實。所謂得其意皆可以治世者，此也。」見明·馮夢龍，《三教偶拈》，《馮夢龍全集》第 11 冊，頁 2。

馮夢龍的「經史」觀無疑呈現高度的混合性，除得見考據、理學、佛、道與民間信仰的痕跡，也貫串了官方認可的正統經典，和民間刊行的各種著述。不僅如小川陽一所考察，「三言」深受「善書」影響；⁴⁷《春秋》勸善懲惡之義理，亦導向身後世界、報應信仰的闡釋。無論「不以存歿，必施於身」或「及其子孫，遠而不泯」的表述，⁴⁸都已逸離「未知生，焉知死」⁴⁹的立場，但呈顯宗教性及世俗化的特徵。這種以「報」為核心的勸善懲惡觀點，⁵⁰更集中表現於《情史》卷 16 的「情報類」，所謂「情而無報，天下誰勸於情哉？」（頁 586）馮氏另於〈警世通言序〉裏稱其編「大抵如僧家因果說法度世之語」，亦與此相互貫通。⁵¹

並且馮夢龍的「經史」觀，相當程度聚焦於「何謂『真道學』」的問題上。要瞭解馮氏對此問題的見解，〈單飛英〉提供了適切的觀察點。因為在這篇講述離合際遇的短篇故事裏，幾乎囊括所有主要人物，甚至次要人物，馮氏皆稱他們為「真道學」。（卷 2「情緣類」，頁 68）底下將藉由 1. 單符郎、2. 邢春娘、3. 單符郎的父母、4. 太守、通判，在故事裏所扮演的角色，探討

47 參（日）小川陽一，《日用類書による明清小説の研究》（東京：研文出版，1995），頁 337-360。

48 明·馮夢龍，《春秋定旨參新》，「春秋要法」之「二、《春秋》之法」，《馮夢龍全集》第 22 冊，頁 46-47。

49 語出《論語》〈先進〉。見宋·朱熹，《四書章句集注》，頁 172。

50 黃克武嘗以清代筆記小說為素材，由「報」的角度，思考情欲與禮教，以及個人、社會的關係，就問題架構來說，相當值得參考：「如視為是禮教的一張網，規範且控制了人的道德行為，那麼作為一個人，人的情緒面與情欲面究竟是對立於禮教，或者彼此是互相滲透、共在的？或者情緒／情欲本身就是報之基本構成之一？從人的整體性來思考，後一提問逼使我們必須認真思考：報與情，或者禮教與情欲複雜而多變的關係，究竟是如何的複雜與多變？這也是個人與社會之間分寸拿捏的基本問題。」見氏著，〈報的規約與情的糾葛：清代筆記小說中的妻與妾〉，收錄於熊秉真、余安邦編，《情欲明清——遂欲篇》（臺北：麥田出版社，2004），頁 202。

51 明·馮夢龍，〈警世通言序〉，見高洪鈞編著，《馮夢龍集箋注》，頁 83。另需說明的是，馮氏未視「因果」或「報」為來自外力的絕對法則。張洪年即以〈蔣興哥重會珍珠衫〉為例，指出其「更在因果因緣之外，另闢蹊徑，採取同情寬恕來對待在情欲掙扎的男男女女，在天道之下，提出以人為本位的探討處理。」見張洪年，〈天理與人欲：三言故事的因果觀〉，收錄於周建渝、張洪年、張雙慶編著，《重讀經典》（香港：牛津大學出版社，2009），頁 269。

馮氏如何透過「情緣」之多頭線索，傳達其對「道學」的看法：

1. 故事男、女主角單符郎（一名飛英）、邢春娘同為宦族之後，兩家本為姻親，幼即議婚。但春娘因父母遇難淪落娼家，單符郎則承蒙父蔭任職司戶。兩人命運懸殊，相逢不相識。待及真相大白，符郎先是「不復與狎昵」表示尊重，繼而娶之為妻；更值得注意的是，「每對士大夫具言其事，無所隱諱」。

2. 春娘的自重，除表現於雖在娼家，卻「舉措閑雅，不持口吻以相嘲謔，有良人風度」，底下對話更能突顯性格。符郎曾試探：「汝今鮮衣美食，為時愛重，有何不足耶？」春娘則答：「妾聞女子願為有家，若嫁一小民，布裙短袂，啜菽飲水，亦是良婦。今在此迎新送故，是何情緒！」

3. 單符郎父母的包容，一方面基於對媳婦（亦為外甥女）春娘的同情；另一方面，從抗拒到接納李英的過程，亦見其在倫理判斷上的調整。春娘寄生青樓時，與李英有姐妹之誼，李聞春娘適人，嘗自慟「我沉淪糞土，無有出期」，春娘遂薦李於符郎，但為其所拒。後來符郎雖因故接納，單氏父母亦不認同；然此僵局終因李英「婉順」，得到單母憐愛而產生轉折。

4. 符郎準備迎娶春娘，太守起先覬覦美色，設局染指。幸而通判誡之：「君子進退當以禮」，太守亦及時警醒，自悔「不能忘情」，當場坦誠過失。之後春娘贖身遭娼家糾纏，太守則相助脫困，不僅促成單、邢姻緣，並使符郎接納李英。（卷 2「情緣類」，頁 65-67）

從以上說明，可知這則故事對「真道學」的演繹，是在現實處境、人際關係與人性折衝的動態過程中獲得展現。除了通判的道德行為趨於單純外，其他人物多少都得和社會既存的道德觀進行角力。

邢春娘固無沾染虛華勢利，妓女身分卻是惹人側目的標記；單符郎雖知春娘是失散多年的未婚妻，但要公開娶為正室（而非妾），並在同僚間坦誠妻子的過往，也和一般士人寄託浪漫於「青樓」，但嚴格區隔「家庭」之倫理場域的作法不同。可以說，這對夫妻的重逢與結合，固屬命運波折中的巧合，或者說緣分；然而冥冥緣分中，若無潔身自愛的品格，以及凌駕社會成見的價值觀支持，良緣亦難締結。

再來，單符郎父母起初僅接受春娘，而排斥李英。因其接受春娘主要是出自親情的考量，但對娼妓身分並非毫無顧忌。故稱：「吾至親流落，理當收

拾，更旁及外人，是不可已矣。」然相處日久，終因情感的交流而改變，可知此「理」並非不可移易。或者說，「理」之「可」與「不可」，最後還是取決於「情」。

至於一度厚顏，憑仗職權勒索美色的太守，為何堪稱「真道學」？恐怕是這則故事最易引發爭議之處。參同書卷 15「情芽類」〈趙清獻〉，則提供另一種觀察角度：

趙清獻公帥蜀，有妓戴杏花，清獻戲語之曰：「髻上杏花真有幸。」妓應聲曰：「枝頭梅子豈無媒！」逼晚，使值宿老兵呼之。幾二鼓，不復至，復令人速之。趙周行室中，忽高聲自呼曰：「趙忤不得無禮！」遂令止之。老兵忽自幕後出曰：「某度相公不過一個時辰，此念息矣。雖承命，實未嘗往也。」（卷 15「情芽類」，頁 540）

馮夢龍緊接著故事評論道：「此老兵乃真道學，清獻公不如也。」（卷 15「情芽類」，頁 541）所以「不如」，非指趙清獻戲謔、召妓等事，而是從「戲語」、「呼之」、「令人速之」到「高聲自呼」，雖自惕克制「不得無禮」，則恰好突顯情欲之失控攀升，及與道德認知間的高度拉鋸；反觀老兵卻因對主帥情意的觀察與掌握，而始終篤定，氣定神閑。換言之，在馮氏眼中，對「情」的「瞭解」遠比「克制」更稱得上「真道學」。回到〈單飛英〉裏的太守，其與趙清獻處境固不一致，但同樣面臨情欲的挑戰，最終也都以「禮」之自制收場；只是太守在「克制」之後，尚表現對單、邢情感的「瞭解」，⁵²故藉「成人之美」的積極作為來補救過失。雖則這些作為，及妻妾兼納「一箭雙雕」的建議，更牽涉「禮」與「權力」的複雜關係。

這些複雜關係，雖與「情」之「瞭解」十分密切，不過馮夢龍的視野，大致集中在批評所謂「朱道學」的層面。譬如卷 3「情私類」〈王僧彌〉，雖只記載一則士人與婢女私通，婢女受嫂捶打後得赦免的瑣事，但馮氏留下的評語倒頗堪玩味：「觀唐與正事，此嫂雖酷，猶勝於朱道學也。」（卷 3「情私類」，頁 116）其中「唐與正事」，收錄於卷 4「情俠類」〈嚴蕊、薛希濤〉一篇。記唐氏在應酬場合按纏頭常例，薄賜官妓嚴蕊，即遭朱熹指控兩人有染，因此下獄的故事。此事歸為「情俠」，乃指嚴蕊縱使「備受極楚，而一語

52 此處所謂「瞭解」，包含了沉積於社會和歷史中的觀點和侷限。

不及唐」之俠行；面對獄吏誘供，仍慷慨陳詞：「身為賤妓，縱與太守有濫，罪亦不至死。然是非真偽，豈可妄言以污士大夫！雖死，不可誣也。」在此嚴蕊堅持「不可誣」的風骨，適與朱熹之「欲摭仲友罪」形成強烈對比。（卷 4「情俠類」，頁 132-133）後來嚴蕊雖因朱氏改除而從良，和另一段故事中，遇上王安石，且至死不肯伏罪的薛希濤相較，似乎幸運許多；然而馮夢龍強調，兩人生死懸殊的遭際，並非由於朱熹較王安石仁慈，只是因為「道學之權終不敵宰相耳。」（卷 4「情俠類」，頁 134）

由此本可深入探討「禮」與「權力」的複雜關係，不過馮氏並無此意。《情史》對「朱道學」的批評，與其說是對歷史上真實存在的朱熹或朱學的反感，不如說是藉由一些佚聞，讓「假道學」的概念，成為面貌清楚、可茲評判的事件。因為一方面從〈綱鑑統一自序〉、〈皇明大儒王陽明先生出身靖亂錄〉等，⁵³ 都可見馮氏對朱熹或朱學並無敵意；另一方面，自〈劍嘯閣重刻《西樓記》傳奇序〉又可看出，「假道學」實指「專飾偽貌，多藏機械」的自私之輩：

《三百篇》降而為騷賦古詩，又降而詞曲，皆足以感發人心志。惟不由義理者，是名邪思；乃假道學出，專飾偽貌，多藏機械，但思全軀利己，而朋友夫婦之義絕矣。每從傳奇中留之，故傳奇以忠義為先，次則推風流節俠。著述以經史為貴，詞曲則雖下。雖然果具一副性靈，自足以不朽而垂後，又何論傳奇之與小說乎！⁵⁴

「假道學」之可憎，不僅因其喪失個人「性靈」，並也混淆了社會對於「正」、「邪」的義理認知。就馮氏語意，傳播「邪思」的不是詩、詞、傳奇裏搖蕩情思的成分，而正是「假道學」。至於「假道學」以模範自命標榜，馮氏即稱之為「道學格」。他在《情史》卷 15「情芽類」以豔詞示人的何桌為例，譽其雖為「靖康中死難名臣，然何嘗作道學格？」（卷 15「情芽類」，頁 544）換言之，就馮氏觀點，「忠義／節義」和「風流」兩不相妨，才屬更為真切的義

53 馮氏自敘撰述過程，有「為紫陽諸先輩牽罔執鞭而不敢辭」之語。見高洪鈞編著，《馮夢龍集箋注》，頁 41。又〈靖亂錄〉雖旨在推舉王守仁，但述及先秦以降之儒學傳統時，並未否定包括朱熹在內的理學學者。見明·馮夢龍，《三教偶拈》，《馮夢龍全集》第 11 冊，頁 2。

54 見高洪鈞編著，《馮夢龍集箋注》，頁 205。

理。

綜前所論，可知《情史》闡釋之「情」論，往往和「道學」、「義理」的「辨明」有關。包括從負面角度批判「假道學」、「朱道學」或「道學格」，都是為了彰顯何謂「真道學」。馮氏倡言「真道學」的最大特色，便是焦點從「於穆不已」、「惟精惟一」的「天理」、「天性」，大舉挪移至「情」所涉及的複雜人世，並且希望從中重構秩序。如前所述，他認為「真道學」是在現實處境、人際關係與人性折衝的動態過程中獲得展現，因此，「義理」不僅體現在「禮」的「克制」，更關乎「情」的「瞭解」。

除此之外，還有一點需要補充，就是「道學」在馮夢龍眼裏，應是一種能夠付諸「實用」的學問。此一立場，充分申述於〈皇明大儒王陽明先生出身靖亂錄〉。在這篇馮氏親撰的小說，王守仁的傳奇主要來自卓犖之「功名事業」，而非「正誼明道、清操勁節」之持守而已。⁵⁵ 馮夢龍進一步指出，「良知」之學所以勝過「依經傍註」，即因「文武唯其所用」；換言之，「真道學」必是「有用的學問」。⁵⁶

然而如何才算「有用的學問」？〈皇明大儒王陽明先生出身靖亂錄〉和〈濟顛羅漢淨慈寺顯聖記〉、〈許真君旌陽宮斬蛟傳〉，併收錄於《三教偶拈》一書。書序所言，亦與前段引文互相呼應。「專飾僞貌，多藏機械」者，銷蝕了「朋友夫婦之義」；而「頭巾習氣」則使「國家元氣，日以耗削」，不啻為另一種型態的「假道學」。⁵⁷ 接下來要問的是：「功名事業」固然「有用」於世，但對「情」的瞭解，亦屬「有用的學問」嗎？倘使答案是肯定的，那麼，與「情」相關之「有用的學問」，又該如何建立？

對「情」的瞭解看似與「功名事業」無關，但就馮夢龍的想法，卻是殊途同歸，因為兩者都有益於經世。他編纂《情史》的企圖，已不僅是〈敘山歌〉所稱「借男女之真情，發名教之僞藥」，⁵⁸ 而更著重在「情教」之「立」。併此「情教」之「立」，基本上亦即試圖將「情」建構為「有用的學問」：

55 明·馮夢龍，《三教偶拈》，〈皇明大儒王陽明先生出身靖難錄〉，《馮夢龍全集》第11冊，頁2。

56 同上註。

57 同上註，頁1。

58 明·馮夢龍，《山歌》，《馮夢龍全集》第18冊，頁1。

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》於姬姜之際詳然言之，豈非以情始於男女？凡民之所必開者，聖人亦因而導之，俾勿作於涼，於是流注於君臣、父子、兄弟、朋友之間，而汪然有餘乎！（〈詹詹外史序〉，頁 3）

「六經皆以情教」實際上包括兩個概念，一是將六經的教化，統匯為主旨一貫的倫理結構；二則是將男女夫妻之情，視為此倫理結構的基始。就第一個概念來說，明顯異於《禮記》〈經解〉六經各具教化內涵的思維；⁵⁹而後者的觀點，則既前承《中庸》、《易傳》，⁶⁰也近傍李贄（1527-1602）重申男女結合為人倫之始的〈夫婦篇〉。⁶¹換句話說，「情教」相較於前人說法，特別的並非是對男女夫婦，或「凡民之所必開者，聖人亦因而導之」的肯定；而是將「教」統合為「一貫」主旨，並視「情」為「教」之內涵的立場。

誠如陳萬益所言，「情教」乃以「厚俗」為目標，「與名教並不相背」；並且「《情史》的編纂就是廣搜博覽，以為讀者之朗鑒」。⁶²經由以上探討更能詳知，「名教」若代以馮氏用語，可稱之為「真道學」；而「朗鑒」則有賴「廣搜博覽」，故需側重博采考信的認知徑路。

因此，馮夢龍在相當程度上，是藉由「經驗」的途徑，去闡述「情」為基準的「真道學」；雖其一元化的論述傾向，也將「情」推往超越感知的「先驗」範疇。如何解釋「先驗」和「經驗」的關聯？馮氏顯然並無提出較「格物窮理」⁶³更具說服力的言論。先前對「情疑」類的分析，已暴露了「理」、

59 「溫柔敦厚，《詩》教也；疏通知遠，《書》教也；廣博易良，《樂》教也；絜靜精微，《易》教也；恭儉莊敬，《禮》教也；屬辭比事，《春秋》教也。」清·孫希旦集解，《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，2000），頁 1254。

60 《中庸》：「君子之道，肇端乎夫婦。」南宋·朱熹，《四書章句集注》，頁 29。又《易》〈序卦〉：「有天地，然後有萬物；有萬物，然後有男女；有男女，然後有夫婦；有夫婦，然後有父子；有父子，然後有君臣；有君臣，然後有上下；有上下，然後禮義有所錯。夫婦之道，不可以不久也，故受之以〈恆〉。〈恆〉者，久也。」南宋·朱熹，《周易本義》（臺北：大安出版社，1999），頁 275。

61 明·李贄，《焚書》，卷 3，收錄於張建業主編，《李贄文集》（北京：社會科學文獻出版社，2000），第 1 冊，頁 84-85。

62 陳萬益，〈馮夢龍「情教」說試論〉，收錄於氏著，《晚明小品與明季文人生活》（臺北：大安出版社，1997），頁 178、180。

63 「所謂致知在格物者，言欲致吾之知，在即物而窮其理也。蓋人心之靈，莫不有知；而天

「事」或「經」、「史」在價值序位孰為優先的張力；而此處所說「先驗」、「經驗」之辨，則恰為兩端張力產生的根源。

馮氏既將「情教」探源於「經」，同時又以「史」之名義，來界定所編纂的文本。「經」、「史」或「理」、「事」如何「合一」？馮氏雖欲採取兼容調和的態度，但對於如何判準「真道學」與「假道學」，或「世儒但知理為情之範，孰知情為理之維」的根據，卻沒能作出徹底的解釋。其指出「自來忠孝節烈之事，從道理上做者必勉強，從至情上出者必真切」，固然說明了自發之「至情」比世儒僵化之「道理」，更貼近道德行為的真實動機；然而馮氏自己也無法否認，「情」不必然導致秩序，甚至有時還會轉為破壞「理之維」的力量。像是「情癡類」總評：「人生煩惱思慮種種，因有情而起」，（卷 7「情癡類」，頁 233）既與「多情歡喜如來」演法下「如睹春花發，齊生歡喜意」（〈龍子猶序〉，頁 2）的理想境界有所牴觸；且「情愛類」總評：「情生愛，愛復生情。情愛相生不已，則必有死亡滅絕之事」，（卷 6「情愛類」，頁 217）亦突顯〈情史序〉所謂「天地若無情，不生一切物。一切物無情，不能環相生」，（〈龍子猶序〉，頁 1）必須置於生成、毀滅並存的脈絡，纔易獲得較為圓融的理解。

至於「生生而不滅，由情不滅故。四大皆虛幻，惟情不虛假」（〈龍子猶序〉，頁 1）之斷言，愈是顯得單薄。一方面「情」何以能凌駕「四大」？馮氏並未提出相關說明；另一方面，「情」凌駕「四大」的假設，對於具體事件中煩惱與禍患的平息，亦無所助益。相對來說，人有「情」不代表便有了行善或判斷善的保證，因此「情穢類」總評：「情，猶水也。慎而防之，過溢不上，則雖江海之決，必有溝澮之辱」，（卷 17「情穢類」，頁 631）仍對「情」之過度、失衡，抱持戒慎防杜的立場。然此立場亦不得不面臨理論自身的挑戰——「情」既可能引發煩惱、穢行，且其恆真「不虛假」，則戒慎之念何由而生？

馮夢龍對「情」之本體，尤其是「情」自身如何導出「理」的問題，無

下之物，莫不有理；惟於理有未窮，故其知有不盡也。是以《大學》始教，必使學者即凡天下之物，莫不因其已知之理而益窮之，以求至乎其極。至於用力之久，而一旦豁然貫通焉，則眾物之表裏精粗無不到，而吾心之全體大用無不明矣。此謂物格，此謂知之至也。」南宋·朱熹，《四書章句集注》，頁 9。

疑缺乏細密的論證；但從認知的角度，本體論的粗疏，無礙其為晚明「情」論，串出一條著重「事」、「理」相應，就「史」與「類」來彰顯「真道學」的線索。

四、「類」：世界的秩序與缺憾

前文已解釋了《情史》一書為何名為「史」的意義。簡而言之，書名不僅指向有關「情」的「史料」匯集，並且傳達了「情史」的概念。所謂「情史」，確切地說，是由「情」的角度所闡釋的「經史」觀。此「經史」觀的內部，固然存有「事真」與「理真」的張力，但總括來說，總不離一個基本前提：「情」為使天地有序的元素——亦即〈情史序〉所稱的：「倒卻情種子，天地亦混沌。」

有序的情天地如何開展？此一議題實不待晚明而有。無論《禮記》〈坊記〉：「禮者，因人之情而為之節文」，⁶⁴ 或《通典》之「先王制禮，因情而興五服之議」、「禮緣情耳」，⁶⁵ 都共同匯流於「因情制禮」的論述長河；「情」為「禮」所由來的根源，無疑是這條河道所映現的共識。然而馮氏構想中的「秩序」，卻未直接取資於禮學傳統。且由「真道學」的討論，可知馮氏也無意深入形上思辨。其較傾向從具體事例，判斷個體行為就有序整體之情天地的倫理意涵。並且更為重要的是，《情史》的編著，本身便是一種特殊的知識型構，一種引導讀者認識「情」與「秩序」的知識型構。

韓南（Patrick Hanan）認為《情史類略》和《智囊》、《笑府》、《古今譚概》組織類似，都是在一個寬泛的主題底下，將材料分成若干類型、條目，並附有作者評論；因而超出一般「選集」（anthology）的性質，達到幾近「剖析」的狀態（the status of an anatomy）。⁶⁶ 而韓南將《情史類略》之書名，英

64 清·孫希旦集解，《禮記集解》，頁 1281。

65 唐·杜佑，《通典》（臺北：新興書局，1963），卷 101 〈罪惡絕服議〉、〈朋友相為服議〉，頁 537、538。

66 Patrick Hanan, *The Chinese Vernacular Story* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981), p. 83.

譯為 “*Anatomy of Love*”，⁶⁷ 恰恰是著眼於「類」分的剖析意涵。

「分類」不只是事物的整編，也攸關知識的描述。綜觀《智囊》從「上智」、「明智」到「閨智」、「雜智」合計十類，⁶⁸《廣笑府》自「儒箴」、「官箴」迄「形體」、「雜記」共十三類（另有附錄「隱語」一類），《古今譚概》由「迂腐」、「怪誕」至「非族」、「雜志」則有三十六類。它們與《情史類略》擁有類似的結構，都是就一個非關文類、作者、時代的「主題」，將文獻加以群聚類分。而「分類」從知識的角度，不啻針對經驗進行剖析和鑒別。⁶⁹ 而此剖析和鑒別，均帶有明確的目的，亦即傳達認知世界的形式，與參與世務、面對世態的途徑。馮夢龍之〈智囊自敘〉、〈廣笑府序〉，⁷⁰ 與馮氏友人記錄兩人對話的〈敘譚概〉，⁷¹ 皆印證了此一傾向。而《情史》之「分類著斷」，亦不例外。

用「情」為主題從事纂輯，實可上溯自《昭明文選》。「情」在賦體之龐大文類下，與「京都」、「郊祀」、「畋獵」等子目並列，且位居最末。⁷² 楊

67 Patrick Hanan, *The Chinese Vernacular Story*, p. 95 謂 “*The Anatomy of Love, literally A Classified Outline of the History of Qing.*”

68 《智囊》十類更有次級分類，如「上智」又分「見大」、「遠猶」、「通簡」、「迎刃」等類。明·馮夢龍，〈智囊〉〈目錄〉，《馮夢龍全集》第10冊，頁1-8。

69 參姚名達，《中國目錄學史》（上海：上海古籍出版社，2005），「分類篇」，頁41。

70 〈智囊自敘〉：「智用於人，猶水行於地。地勢坳則水滿之，人事坳則智滿之。周覽古今成敗得失之林，巖不由此。何以明之？昔者桀、紂愚而湯、武智，六國愚而秦智……吾向者固言之，智猶水，然藏於地中者，性；鑿而出之者，學……吾品智，非品人也。不惟其人，惟其事；不惟其事，惟其智。雖奸猾盜賊，誰非吾藥籠中硝戟？」明·馮夢龍，〈智囊〉，《馮夢龍全集》第10冊，頁1-2。又〈廣笑府序〉：「還有一古今世界一大笑府，我與若皆在其中供人話柄。不話不成人，不笑不成話，不笑不話不成世界。布袋和尚，吾師乎！吾師乎！」明·馮夢龍，〈廣笑府〉，《馮夢龍全集》第11冊，頁1-2。

71 明·梅之煥〈敘譚概〉：「梅子讀未終卷，歎曰：……老氏云：『譚言微中，可以解紛。』然則譚何容易？不有學也不則譚，不有識也不能譚，不有膽也不敢譚，不有牢騷鬱積於中而無路發擲也亦不欲譚。夫羅古今於掌上，寄《春秋》於舌端，美可以代輿人之誦，而刺亦不違鄉校之公，此誠士君子不得志於時者之快事也……猶龍曰：若是，是旌余罪也。梅子笑曰：何傷乎？君子不以言舉人，聖朝寧以言罪人？知我罪我，吾直為子任之。」明·馮夢龍，〈古今譚概〉，《馮夢龍全集》第6冊，頁1。

72 《文選》卷19「情」之分類下，收有宋玉〈高唐賦〉、〈神女賦〉、〈登徒子好色賦〉及曹植〈洛神賦〉。南朝梁·蕭統編，唐·李善注，《文選》（臺北：華正書局，1991），頁6。

利成已指出，這是因為蕭統（501-531）既不欲抹煞建安以來，流行以「神女」、「閑邪」為題材的賦作，但又想貫徹文學風教的主張，故藉由分類次序，表達不同於潮流的意見。⁷³換言之，「情」之主題化編輯，原與文類的概念及其倫理評價有關。

而馮夢龍不捐細瑣地匯集「情」之記載、見聞，則是透過「詳列分類」結合「歷史撰述」之方式，希冀建立一套體系化的「情史」，並傳達以「情」為核心的倫理意識。⁷⁴〈詹詹外史序〉曰：

是編也，始乎「貞」，令人慕義；繼乎「緣」，令人知命；「私」、「愛」以暢其悅；「仇」、「憾」以伸其氣；「豪」、「俠」以大其胸；「靈」、「感」以神其事；「癡」、「幻」以開其悟；「穢」、「累」以窒其淫；「通」、「化」以達其類；「芽」非以誣聖賢，而「疑」亦不敢以誣鬼神。辟諸《詩》云興、觀、群、怨、多識。種種俱足，或亦有情者之朗鑒，而無情者之磁石乎！⁷⁵

此將《情史》譬諸《詩》，既呼應了「《詩》亡然後春秋作」⁷⁶的傳統，若再與前文「異端之學，欲人鰥曠以求清淨」（〈詹詹外史序〉，頁3）合看，則以「情史」垂鑒「攻乎異端」⁷⁷之意旨益形顯豁。換言之，當中牽涉到相當尖銳的儒、佛衝突。⁷⁸但如何用「倒卻情種子，天地亦混沌」的觀點講述倫理，

73 參楊利成，〈《昭明文選》賦體分類初探〉，《新亞學術集刊》13(1994): 307-319。另曹道衡對楊文嘗有商榷，但焦點在於《文選》編纂和前代類書的關係，並無涉及「情」之類目。見曹道衡，〈《文選》和辭賦〉，《文學遺產》（2012.5），網絡版 http://wxyc.literature.org.cn/journals_article.aspx?id=167。

74 〈龍子猶序〉：「嘗欲擇取古今情事之美者，各著小傳，使人知情之可久，於是乎無情化有，私情化公，庶鄉國天下，藹然以情相與，於澆俗冀有更焉。」《情史》，頁1。

75 依《古本小說集成》收錄《情史》，《馮夢龍全集》刊印之〈龍子猶序〉：「『癡』亦不敢以誣鬼神」，當為「疑」字之誤。見明·馮夢龍，《情史》（《古本小說集成》第154冊，據上海圖書館、浙江圖書館所藏明刊本影印），頁4-7。

76 見《孟子》〈離婁〉，宋·朱熹，《四書章句集注》，頁413。

77 見《論語》〈為政〉，宋·朱熹，《四書章句集注》，頁75。

78 此就博藍尼（Michael Polanyi, 1891-1976）所謂「集中意識」（focal awareness）來說：然就「支援意識」（subsidiary awareness）來考量，則不能排除或漠視佛教文化的影響。如〈情史序〉另有「嘗戲言我死後不能忘情世人，必當作佛度世」的說法，可見佛教普遍滲入晚明社會的痕跡，但從全文脈絡來理解，畢竟「作佛度世」為虛，「不能忘情」乃實。有關「集中意識」和「支援意識」，參郭博文、高承恕主編，《博藍尼講演集》（臺北：聯

則勢必要進行一番知識重構。

葛兆光在描述七世紀中國的知識和思想世界時，將目錄和類書納為重要的參考資料。因前者可以偵得時代大致的知識範圍，和人們的閱讀興趣；而後者陳列資料的分類方式，「恰好顯現了當時人的心目中，對他們面前的那個世界的分類，而分類正是思想的秩序」。⁷⁹ 郝大維（David L. Hall）和安樂哲（Roger T. Ames）對於中、西思維的比較研究，更將檢查知識按照什麼樣的結構加以分類、組織，作為探索特定文化裏主流秩序感的重要方法之一。⁸⁰ 而本傑明·艾爾曼研究類書與知識生產間的關聯，則注意到晚明的類書編撰者，主要是透過文本的探究，以進行知識的收集與分類。⁸¹

近年學界有關類書與小說的研究已頗見斬獲，⁸²《情史》也曾被歸為「小說類書」。⁸³ 但《情史》畢竟不似許多明代小說集，依「天」、「時」、「地」等排序「著意模仿正宗類書」，以期連結正統文化。⁸⁴ 在此筆者關注的則是，《情史》「分類著斷」（〈龍子猶序〉，頁 1）的體製，可謂在晚明開展了一種以文獻為基礎，並以「歷史」結合「倫理」結構，有關「情」的範疇化知識。

經出版公司，1985），頁 16-18。

79 葛兆光，《中國思想史卷一：七世紀前中國的知識思想與信仰世界》（上海：復旦大學出版社，2001），頁 451-459。

80 “One important method of exploring the sense of order dominant in a particular culture would be to examine the different structures under which knowledge itself is catalogued and organized.” David L. Hall and Roger T. Ames, *Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture* (Albany: State University of New York Press, 1995), p. 246.

81 本傑明·艾爾曼著，劉宗靈譯，〈收集與分類：明代匯編與類書〉，《學術月刊》41.5(2009.5): 126-138。

82 在期刊論文方面，可參劉天振，〈類書體例與明代類書體文言小說集〉，《明清小說研究》2010.3: 81-93；秦川，〈叢書、類書與中國古代小說的流傳〉，《中華文化論壇》2007.3: 112-116；（韓）崔垣，〈明代類書、小說和鄧志謨〉，《東亞人文學》9(2006.6): 153-170。至於書籍涉及者，可參程國賦，〈明代書坊與小說研究〉（北京：中華書局，2008），頁 218-220；劉天振，〈明代通俗類書研究〉（濟南：齊魯書社，2006），頁 260-398；宋莉華，〈明清時期的小說傳播〉（北京：中國社會科學出版社，2004），頁 230。

83 （韓）金源熙提到「有些人亦稱《情史》為小說類書」，但未註明說法來源，見氏著，「《情史》故事源流考述」（上海：復旦大學中國語言文學系博士論文，2005），頁 57。

84 參劉天振，〈類書體例與明代類書體文言小說集〉，《明清小說研究》2010.3: 86-87。

《情史》對於「情」知識的編纂架構，大抵可從三個方面觀察：1. 一書之分類名目；2. 馮夢龍在〈情史序〉對類目關係的介紹；3. 各類的大意旨趣。通過以上三個面向的並列、對照，首先會發現《情史》二十四個類目，與古籍常見類似「四情」、「五情」、「六情」、「七情」的區畛，在思維基礎上截然不同。前者呈現「情」構成「世界」之種種「面向」與「關係」，後者則著眼於「情」之「內容性質」的自成體系。

其次，「情」構成「世界」之種種「面向」與「關係」，就〈情史序〉所言，乃帶有濃厚之目的論色彩。不論「令人慕義」、「令人知命」、「以暢其悅」、「以伸其氣」、「以大其胸」、「以神其事」、「以開其悟」、「以窒其淫」、「以達其類」、「非以誣聖賢」、「不敢以誣鬼神」等皆然。然而〈情史序〉的這套說詞，並未涵蓋書中所有類目。至於「萬物如散錢，一情為線索」的主張，也無法從類目與彼此關聯之說明，得到充分的體現與支持。因此，馮夢龍所採取的「認知」進路，雖展示了「分類著斷」的架構企圖，但在架構的組織上相當鬆散。

再者，「情」構成「世界」之種種「面向」與「關係」，若僅將〈情史序〉作為參考指標之一，另由各類意旨及相關概念，來考量二十四類目的可能連繫，那麼由「情」開豁秩序、貫串整體之「線索」，大致集中於幾個焦點，也呈現一些系統編織的糾結與破綻。

就焦點來說，最明顯的是，二十四類目共同湊輻於「情」，且「情」為「人」與「萬物」的通性。「情感類」、「情鬼類」、「情靈類」、「情化類」、「情通類」、「情外類」取材或殊，但都觸及界限的跨越。無論真與幻的界限，人與鬼、神的界限，有情生物與無情物質的界限，或者性別的界限，皆因「情」之「共通性」，讓異質存在之間，有了流通、接觸和相互比擬的可能，進而間接展現「一體」之「情世界」的圖像。「情世界」既為「一體」之宇宙，包括生死極限，⁸⁵ 同樣消融於此世界中。前述「情感類」、「情鬼類」、「情

85 除《情史》之「情鬼類」及「情感類」所稱「鬼有人情，神有鬼情。幽明相入，以水融水」外，馮氏於《太霞新奏》卷1〈情僊曲序〉亦曰：「古有三不朽，以今觀之，情又其一矣。無情而人，寧有情而鬼。但恐死無知耳，如有知，而生人所不得遂之情，遂之於鬼，吾猶謂情鬼賢於情人也。且人生而情死，非人；人死而情生，非鬼。」參明·馮夢龍，《太霞新奏》，《馮夢龍全集》第14冊，頁16。

靈類」等，也不斷以「事類」證明「情」之越界、連續的現象。

此外，將《情史》二十四「類」之「種種俱足」，比諸《詩》教之「興、觀、群、怨、多識」，不僅代表「事」或「史料」的豐富，也意味如此才能趨近整體合理的「情世界」。「情私類」所謂「我輩人亦自有我輩事」，若參諸清代中葉章學誠（1738-1801）「宇宙名物有切己者，雖錙銖不遺」⁸⁶的論述，或許更能突顯「私情」與「公共倫理」如何產生連結，進而貫徹「情世界」之價值取向的意義。

然而「情疑類」則又顯現「情世界」作為一價值體系，在知識論證上的困難。就馮氏之設想，「情世界」雖應為「合理」之世界，但文獻或傳聞之「事」，卻未必呈現相應的合理性。是以「情」之越界、連續，即潛藏「事理合一」的檢驗問題。怎麼處理「不合理」之「事」？「闕疑」與「正之」，既是所謂「不敢誣鬼神」的作法，也呼應了不以「分類」為滿足，且需「著斷」的立場。就此可以理解「類」、「史」結合之編纂體例的深層含意。具體來說，「類」側重「事」之聚集與歸納，「史」則需透顯「合理」或「不合理」的判斷。兩者與其說分別攸關「事實」與「判斷」，毋寧說「情」構成「世界」之種種「面向」與「關係」，正是「經史」觀或「真道學」得以在張力中曲折展現的場域。至於馮夢龍（「情史氏」）的序文和評論，則是將「事」、「理」間的複雜互動更加「框正」。

情世界的秩序，既倚賴「類」之建構、「史」之框正，多少反映出「情」之價值與重要性，未必如〈情史序〉所述那麼肯定。而就類別編次來考察，亦復如此。易言之，「情」固為《情史》輻湊所在，但《情史》既非以「情芽類」開端，也未排除與「情」相關的過失和禍患。「情芽類」和「情種子」的譬喻息息相關，「倒卻情種子，天地亦混沌」的因由，適可在「情芽類」見出端倪——「情」不僅為人之「生意」，亦同時為「聖」、「方正」、「堅貞」、「豪俠」、「清潔」等人世淑善的根基，所謂「非以誣聖賢」，即是將「情」視作「善端」。（卷15「情芽類」，頁550）然此「善端」是否足以推擴為一合理的「情世界」？從《情史》編輯類目的次序，⁸⁷並未彰顯此意。

86 清·章學誠著，葉瑛校注，《文史通義校注》（北京：中華書局，1994），卷3〈假年〉，頁323。

87 「情芽類」安排於二十四類中的第十五類。

《情史》開卷之「情貞類」，重心不僅在「情爲理之維」，同時也在打開禮制、身分對於「忠孝節烈」的侷限。（參卷 1「情貞類」，頁 1-43）⁸⁸ 另如「情愛類」言「死亡滅絕之事」，常來自激情以外的因素；⁸⁹「情穢類」所收穢事，亦往往涉及權勢的濫用。⁹⁰ 從這些事例，多少可以拼湊出「情世界」的複雜狀況。此與《情史》的敘述策略，亦即「面向」、「關係」重於「內容性質」的脈絡，恰爲一體的兩面。

自「內容性質」的立場，《情史》固然一再強調「情」作爲世界秩序與力量的根源；但從「面向」、「關係」的角度，「情報類」、「情緣類」、「情媒類」等，卻又顯示秩序與力量的來源，可能另有出處。易言之，「世界」雖以「情」爲「種子」、「線索」，但另有「報」的規則（參卷 16「情報類」，頁 551-586）和「天」的運作（情屬於「人」，「緣」歸諸「天」，參卷 2「情緣類」，頁 79）；而關係的聯繫者（「情媒」），也會影響「情」之向善，抑或趨惡。（參卷 12「情媒類」，頁 379-399）

「情」既受到諸種因素牽制，本身又未能保證「合理」的發展，因此在「情憾類」，馮氏甚至援引佛教用語，稱與「應然」相對之「實然」世界爲「缺憾世界」。（卷 13「情憾類」，頁 449）此「缺憾世界」充滿矛盾及留待解釋的罅隙，除前述「情疑類」，另如「情癡類」提出「癡人有癡福，惟情

88 相較如《綠牕女史》卷 1「閨閣部」以「懿範」爲先，「懿範」又以「女論語」爲首，馮夢龍顯然並不滿足於倫理的既成範式。參明·秦淮寓客，《綠牕女史》（《明清善本小說叢刊初編》第 2 輯），頁 1。

89 「情史氏曰：情生愛，愛復生情。情愛相生而不已，則必有死亡滅絕之事。其無事者，幸耳！雖然，此語其甚者，亦半由不善用愛，奇奇怪怪，令人有所借口，以爲情尤。情何罪焉？桀、紂以虐亡，夫差以好兵亡，而使妹喜、西施輩受其惡名，將無枉乎？夫使止於情愛，亦匹夫之日用飲食。令生命不逢夭折，何至遂如范笏林者？又況乎天下之大，干以萬事，翼以萬夫，令規模不改，雖華清維綺，紅粉如雲，指爲靈囿中之鹿鳥，亦何不可？」《情史》，卷 6「情愛類」，頁 217。

90 「情主人曰：情猶水也，慎而防之，過溢不止，則雖江海之決，必有溝澮之辱矣。情之所悅，惟力是視。田舍翁多收十斛麥，遂欲易妻，何者？其力餘也。況履極富貴之地，而行其意於人之所不得禁，其又何堤焉？始乎宮掖，繼以戚里，皆垂力之餘而溢焉者也。上以淫導，下亦風靡。生斯世也，雖化九國而爲河間，吾不怪焉。夫有奇淫者必有奇禍。漢唐貽笑，至今齒冷。宋渚清矣，元復濁之。大聖人出，而宮內肅然，天下之情不波。猗與休哉。」《情史》，卷 17「情穢類」，頁 631-632。

不然」的質疑，（卷 7「情癡類」，頁 233）便與「情而無報，天下誰勸於情」的「情報類」主旨（卷 16「情報類」，頁 586）不符；又「情癡類」之「人生煩惱思慮種種，因有情而起」，（卷 7「情癡類」，頁 233）及「情憾類」對「空門謂人生為苦趣」的認同，（卷 13「情憾類」，頁 449）亦與「情芽類」之「情何嘗誤人」、「人自為情誤」（卷 15「情芽類」，頁 550）間，存在意義猶需說解的曖昧地帶。

從實然之「缺憾世界」，如何達致秩序、福澤融貫的「情世界」？透過以上分析，應有助於掌握《情史》知識架構的焦點與困境。此外，以「情貞類」開卷，固然開宗明義即釐訂了「情理合一」的價值；而將「情跡類」壓軸，則無疑在卷末重申了「文獻考徵」的立場：

鳥之鳴春，蟲之鳴秋，情也。迫於時而不自己，時往而情亦遁矣。人則不然，韻之為詩，協之為詞，一日之謳吟歎詠，垂之千百世而不廢。其事之關情者，則又傳為美談。筆之小牘，後世誦其詩，歌其詞，述其事，而想見其情，當日之是非邪正，亦因是而有所考也。（卷 24「情跡類」，頁 960）

就此可以發現，《情史》之倫理價值所由彰顯的知識進路，和傳統史家並無太大不同，終究訴諸於建構「事實性」⁹¹的策略。林慶彰嘗以「好奇炫博」四字，概括明人考據的特質；且從明中葉至晚明，已普遍將民間傳說或戲曲、小說，當作考據的內容。⁹²因此，從學風興起的角度，《情史》會呈現文獻考辨的傾向固非無因。而考據之所資，必得仰賴大量得以參閱的文獻。大木康有關江南出版業和馮夢龍作為出版人的相關研究，⁹³亦為《情史》之博蒐廣

91 在此「事實性」的概念和說法，乃參考黃俊傑、古偉瀛的論述：「我們在這裏強調中國傳統史家認為歷史『事實』可以經由史料之爬梳與考證而獲得『確認』，但是，我們也必須同時強調：中國傳統史學思想中的『事實』，並不是赤裸裸的『事實』，或是極端實證主義者所稱的『事實』。傳統中國史家多半認為客觀的『事實』與史家主觀的『價值』之間，有其互動與交流。只有經過『價值』的照映，『事實』的意義才能被發現。因此，中國傳統史學思想中的『事實性』，可以說是一種經由史家的價值取向曲折地建構而成的『事實性』。」見黃俊傑、古偉瀛，〈中國傳統史學與後現代主義的挑戰：以「事實」與「價值」的關係為中心〉，收錄於楊貞德主編，《當代儒學與西方文化：歷史篇》（臺北：中央研究院中國文哲研究所，2004），頁 222。

92 參林慶彰，《明代考據學研究》，頁 33、34、590。

93 參（日）大木康，《明末のはぐれ知識人：馮夢龍と蘇州文化》（東京：講談社，1995）、

納，鋪陳了社會環境的實質條件。

但文獻之搜羅和校訂，就《情史》之所以成書來說，仍有更為深層的弦外之音：換言之，透過將龐雜文獻，梳理成具有連續性的「事類」，以展現貫串整體秩序世界的「線索」——「情」。如前引「情通類」所收「雁」之說明，其以「文獻」鋪墊「歷史」之「多重」層次，進而構成判斷「是非邪正」的「史義」。但與考據學者透過音義訓詁，整理儒家經義的作法不同：《情史》之文獻考徵，雖然牽涉到「證」(proof)與「徵」(verification)，畢竟沒有形成「一種精確的、技術性的語彙」，⁹⁴ 重心也不在探蹟經典的原始古貌。

《情史》以文獻纂輯為基礎的知識型構，既以呈現「情」之倫理價值或「經史」觀為目的；並且就達成目的之途徑而言，則是藉由「類」的連屬，來達成「事」的詮釋。《禮記》〈經解〉：「屬辭比事，春秋教也」，已隱然寓有即「事」究「理」之義；而《論衡》〈別通〉則更明顯表達出「見聞」與「是非判斷」的聯繫：「人不博覽者，不聞古今，不見事類，不知然否」。⁹⁵ 其中「古今」、「事類」，正是「博覽」的內容。如前文所論，以「史」命名，已隱伏春秋斷制之經世立場；文獻的「連類」和「分類」，更關乎和「斷制」相表裏，對於「情」的諸種知識型構。從知識構成及文化秩序的視野看待《情史》，當能在「小說集」的書籍定位外，開展出更廣袤的意義空間。

五、結 論

經由以上的討論，可知「情史」的概念，既關聯於有秩序的情天地，且其構想中的「秩序」，並未直接取資於禮學傳統，而是藉由兼容「史」與「類」的知識型構，以傳達「情」為核心的倫理意識。另外值得注意的是，就編纂架構來考察，以「情」連結宇宙萬物的主張，其實無法從類目與彼此關

《明末江南の出版文化》(東京：研文出版，2004)兩部書。

94 參〈道學之末流——從宋明道學至清朝考證學的轉變〉，收錄於本傑明·艾爾曼著，復旦大學文史研究院譯，《經學·科學·文化史：艾爾曼自選集》，頁 49-72。

95 漢·王充撰，漢·劉盼遂集解，《論衡集解》(臺北：世界書局，1990)，卷 13〈別通篇〉，頁 272。

聯之說明，得到充分的體現與支持；另一方面，「情」之「事」、「理」未必一致的現象，也讓「情世界」充滿疑慮與缺憾。

《情史》對於「情」的知識型構，如何透過馮夢龍與出版市場的緊密連繫，於社會傳播並造成影響的狀況，雖已無法精確掌握；但周汝昌在其紅學入門讀本指出《紅樓夢》「情榜」襲自《情史》的意見，⁹⁶倒是頗堪玩味。姑不論《紅樓夢》原稿中「情榜」為何的公案；值得注意的是，晚明以降三百年間文學，的確潛伏著將「情」分類化、系統化的趨勢。包括中晚清陳森（約 1796-1870）的《品花寶鑑》、⁹⁷ 清末民初徐枕亞（1889-1937）的《情海指南》，⁹⁸ 還有同屬晚明醉西湖心月主人的《弁而釵》⁹⁹ 等，都不斷可見以「情」為主題，將人物或故事更加類分的敘述及編纂形式。

從這些例子，或可一窺「性／情」論述，就「情」之話語脈絡來說，並非佔有徹底的支配性；擱置「情」之「所以然」，但對「情」之「所然」細加推究的興趣，也同樣存在於時代中。換言之，社會對於「情」的認識，從廣義的書籍知識而言，實際包括多樣、分歧的型態；並且「情」之「所然」和「應然」的連結，也並未因為認知興趣或趨向的差異，而遭到漠視甚至拋棄。

96 周汝昌稱馮氏「第一次『整理』了我們中華民族的『情』的記載，並且作了『系統的研究』」，又「馮氏是將若干人一『群』分為若干類，雪芹則是以個人為『單位』而分訂品評。」見氏著，《紅樓小講》（北京：北京出版社，2002），頁 57-59。

97 《品花寶鑑》第 1 回：「而遊戲之中，最難得者，幾箇用情守禮之君子，與幾箇潔身自好的優伶，真合著《國風》『好色不淫』一句。」接著將摺紳子弟與梨園名旦中的「上等人物」，分為「情中正」、「情中上」、「情中高」、「情中逸」、「情中華」、「情中豪」、「情中狂」、「情中趣」、「情中和」、「情中樂」和「情中至」、「情中慧」、「情中韻」、「情中醇」、「情中淑」、「情中烈」、「情中直」、「情中酣」、「情中豔」、「情中媚」各十種，稱他們「皆是一個情字」；相對於彼，「還有那些下等人物，這箇情字便加不上也」。見清·陳森，《品花寶鑑》（《古本小說集成》第 559 冊），頁 1-3。

98 《情海指南》共分為「至情」、「愛情」、「感情」、「悟情」、「憶情」、「哀情」、「傷情」、「悲情」、「別情」、「烈情」、「貞情」等 50 篇，且依天憤之〈情海指南序一〉，這 50 篇「各繫以情之名義，知情之必有造乎至也，故首以至情」，其餘各篇連綴亦循一定秩序，如見徐枕亞，《情海指南》（《中國近代小說史料彙編》第 9 冊，臺北：廣文書局，1980），目錄頁 1-4，序文頁 1-3。

99 《弁而釵》四卷分別題為「情貞記」、「情俠記」、「情烈記」、「情奇記」。見明·醉西湖心月主人，《弁而釵》（《中國歷代禁燬小說海內外珍藏秘本集粹》第 8 輯第 7 冊，臺北：雙笛國際出版，1996），頁 27。

林語堂在其面向西方的成名作《吾國與吾民》(*My Country and My People*)，一再申言「講情理」既為中國教育的範型，也是傳統讀書人的「常識」；且自嘲又自信地表示，任何「不近人情」的律法制度，都容易受到厭惡。¹⁰⁰近年亦有學者以「訴諸情感」，來概括明清時期的司法特徵；簡言之，民衆「申訴冤情」的訴訟文書，充斥著期盼激發憐憫的情感性修辭，而此與期盼官員「哀矜折獄」的裁判心態，正互為表裏。¹⁰¹不論從宏觀的角度，肯定「情」已構成重要的「常識」，或者從具體的判例，去證明曲直是非不離人情，都同樣支持一個觀點：「情」是在種種關係、事件的權衡間受到重視，並也影響了人對倫理、價值的認識和判斷。

就因為「情」負荷了傳統的話語，且持續面向「當代」，故「講情理」就算是「常識」，這「常識」意味著什麼？也必然不簡單。《情史》藉由知識型構企圖串連的「情世界」，縱使再三訴諸「事實性」，終歸鬆散、素樸；但也因「虛」、「實」並蓄地雜糅了「理」、「事」的矛盾和缺憾，任何訴諸「真實」之誘導和規範，在連類比物的詮釋過程中，更容易透顯「史」之曖昧、「情」之紛繁。而企圖完善的「世界」，也就在「闕疑」、「正之」的波動中，漸漸遠離了「混沌」的「原貌」。

引用書目

一、傳統文獻

漢·王充撰，漢·劉盼遂集解，《論衡集解》，臺北：世界書局，1990。

南朝梁·蕭統編，唐·李善注，《文選》，臺北：華正書局，1991。

唐·杜佑，《通典》，臺北：新興書局，1963。

北宋·程顥、程頤著，王孝魚點校，《二程集》，北京：中華書局，2004。

南宋·朱熹，《周易本義》，臺北：大安出版社，1999。

南宋·朱熹，《四書章句集注》，臺北：大安出版社，1996。

南宋·朱熹撰，朱傑人、嚴佐之、劉永翔主編，《朱子全書》，上海：上海古籍出版

100 參林語堂，《吾國與吾民》（臺南：大夏出版社，1987），頁 85-88、97-100、106-112。

101 參徐忠明，《情感、循吏與明清時期司法實踐》（上海：上海三聯書店，2009），頁 1-65。

社，2002。

明·王世貞，《豔異編》，《古本小說集成》第585冊，上海：上海古籍出版社，1994。

明·沈德符，《萬曆野獲編》，北京：中華書局，1959。

明·沈德符，《敝帚軒剩語》，臺北：廣文書局，1969。

明·李贄，《焚書》，張建業主編，《李贄文集》第1冊，北京：社會科學文獻出版社，2000。

明·秦淮寓客，《綠牕女史》，《明清善本小說叢刊初編》第2輯，臺北：天一出版社，1985。

明·馮夢龍，《情史》，《古本小說集成》第154冊，上海：上海古籍出版社，1994，據上海圖書館、浙江圖書館所藏明刊本影印。

明·馮夢龍，《情史》，魏同賢主編，《馮夢龍全集》第7冊，南京：江蘇古籍出版社，1993。

明·馮夢龍，《麟經指月》，《馮夢龍全集》第20冊，南京：江蘇古籍出版社，1993。

明·馮夢龍，《春秋衡庫》，《馮夢龍全集》第19冊，南京：江蘇古籍出版社，1993。

明·馮夢龍，《春秋定旨參新》，《馮夢龍全集》第22冊，南京：江蘇古籍出版社，1993。

明·馮夢龍，《綱鑑統一》，《馮夢龍全集》第15冊，南京：江蘇古籍出版社，1993。

明·馮夢龍，《三教偶拈》，《馮夢龍全集》第11冊，南京：江蘇古籍出版社，1993。

明·馮夢龍，《山歌》，《馮夢龍全集》第18冊，南京：江蘇古籍出版社，1993。

明·馮夢龍，《太霞新奏》，《馮夢龍全集》第14冊，南京：江蘇古籍出版社，1993。

明·馮夢龍，《古今小說》，《馮夢龍全集》第2冊，南京：江蘇古籍出版社，1993。

明·馮夢龍，《警世通言》，《馮夢龍全集》第3冊，南京：江蘇古籍出版社，1993。

明·馮夢龍，《醒世恆言》，《馮夢龍全集》第4冊，南京：江蘇古籍出版社，1993。

明·馮夢龍，《智囊》，《馮夢龍全集》第10冊，南京：江蘇古籍出版社，1993。

明·馮夢龍，《廣笑府》，《馮夢龍全集》第11冊，南京：江蘇古籍出版社，1993。

明·馮夢龍，《古今譚概》，《馮夢龍全集》第6冊，南京：江蘇古籍出版社，1993。

明·醉西湖心月主人，《弁而釵》，《中國歷代禁燬小說海內外珍藏秘本集粹》第8輯

第 7 冊，臺北：雙笛國際出版，1996。

清·孫希旦集解，《禮記集解》，臺北：文史哲出版社，2000。

清·章學誠著，葉瑛校注，《文史通義校注》，北京：中華書局，1994。

清·黃百家纂輯，全祖望修定，何紹基等校刊，《足本宋元學案》，臺北：廣文書局，1979。

清·陳森，《品花寶鑑》，《古本小說集成》第 559 冊，上海：上海古籍出版社，1994。

二、近人論著

(日)小川陽一 1995 《日用類書による明清小説の研究》，東京：研文出版。

(日)小野和子著，李慶、張榮湄譯 2006 《明季黨社考》，上海：上海古籍出版社。

(日)大木康 1995 《明末のはぐれ知識人：馮夢龍と蘇州文化》，東京：講談社。

(日)大木康 2004 《明末江南の出版文化》，東京：研文出版。

王重民輯 1972 《美國國會圖書館藏中國善本書目》，臺北：文海出版社。

王瑗玲主編 2004 《明清文學與思想中之主體意識與社會：文學篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所。

(美)本傑明·艾爾曼(Benjamin A. Elman)著，趙剛譯 1995 《從理學到樸學——中華帝國晚期思想與社會變化面面觀》，南京：江蘇人民出版社。

(美)本傑明·艾爾曼(Benjamin A. Elman)著，劉宗靈譯 2009 〈收集與分類：明代匯編與類書〉，《學術月刊》41.5(2009.5): 126-138。

(美)本傑明·艾爾曼(Benjamin A. Elman)著，復旦大學文史研究院譯 2010 《經學·科學·文化史：艾爾曼自選集》，北京：中華書局。

余英時 2004 《宋明理學與政治文化》，臺北：允晨文化公司。

余英時 2010 《中國文化史通釋》，香港：牛津大學出版社。

沈俊平 2009 〈明中晚期坊刻制舉用書的出版及朝野人士的反應〉，《漢學研究》27.1(2009.3): 141-176。

宋莉華 2004 《明清時期的小説傳播》，北京：中國社會科學出版社。

周汝昌 2002 《紅樓小講》，北京：北京出版社。

周建渝、張洪年、張雙慶編著 2009 《重讀經典》，香港：牛津大學出版社。

林語堂 1987 《吾國與吾民》，臺南：大夏出版社。

林慶彰 1986 《明代考據學研究》，臺北：臺灣學生書局。

(韓)金源熙 2005 「《情史》故事源流考述」，上海：復旦大學中國語言文學系博

士論文。

- 胡小偉 1989 〈馮夢龍與東林復社〉，《文學遺產》1989.3: 63-69。
- 胡萬川 1994 《話本與才子佳人小說之研究》，臺北：大安出版社。
- 姚名達 2005 《中國目錄學史》，上海：上海古籍出版社。
- 秦 川 2007 〈叢書、類書與中國古代小說的流傳〉，《中華文化論壇》2007.3: 112-116。
- 倉修良、魏得良 1983 《中國古代史學史簡編》，哈爾濱：黑龍江人民出版社。
- 徐忠明 2009 《情感、循吏與明清時期司法實踐》，上海：上海三聯書店。
- 徐枕亞 1980 《情海指南》，《中國近代小說史料彙編》第9冊，臺北：廣文書局。
- 高洪鈞編著 2006 《馮夢龍集箋注》，天津：天津古籍出版社。
- （韓）崔垣 2006 〈明代類書、小說和鄧志謨〉，《東亞人文學》9(2006.6): 153-170。
- 曹道衡 2012 〈《文選》和辭賦〉，《文學遺產》2012.5，網絡版，http://wxyc.literature.org.cn/journals_article.aspx?id=167。
- 郭博文、高承恕主編 1985 《博藍尼講演集》，臺北：聯經出版公司。
- 陳萬益 1997 《晚明小品與明季文人生活》，臺北：大安出版社。
- 黃淑齡 2010 〈明儒之萬物一體論及其道德實踐——以羅近溪工夫論為核心〉，《臺大文史哲學報》73(2010.11): 1-35。
- 程國賦 2008 《明代書坊與小說研究》，北京：中華書局。
- （韓）閔寬東 1998 《中國古典小說在韓國之傳播》，上海：學林出版社。
- 楊利成 1994 〈《昭明文選》賦體分類初探〉，《新亞學術集刊》13: 307-319。
- 楊貞德主編 2004 《當代儒學與西方文化：歷史篇》，臺北：中央研究院中國文哲研究所。
- 楊豔秋 2005 《明代史學探研》，北京：人民出版社。
- 葛兆光 2001 《中國思想史卷一：七世紀前中國的知識思想與信仰世界》，上海：復旦大學出版社。
- 趙改萍 2009 《元明時期藏傳佛教在內地的發展及影響》，北京：中國社會科學出版社。
- 熊秉真、余安邦編 2004 《情欲明清——遂欲篇》，臺北：麥田出版社。
- 廖肇亨 2001 〈晚明情愛觀與佛教交涉芻議：從金瓶梅談起〉，「欲掩彌彰：中國歷史文化中的『私』與『情』國際學術研討會」論文，臺北：漢學研究中心，2001.8.20-22。收錄於廖肇亨（2008），《中邊·詩禪·夢戲：明末清初佛教文化論述的呈現與開展》，臺北：允晨文化公司，頁365-390。

- 劉天振 2006 《明代通俗類書研究》，濟南：齊魯書社。
- 劉天振 2010 〈類書體例與明代類書體文言小說集〉，《明清小說研究》2010.3: 81-93。
- 劉黎明 2009 《中國古代民間密宗信仰研究》，成都：巴蜀書社。
- 錢茂偉 2003 《明代史學的歷程》，北京：社會科學文獻出版社。
- 聶付生 2002 《馮夢龍研究》，上海：學林出版社。
- 釋印順 2009 《印度之佛教》，《印順法師佛學著作全集》第 13 卷，北京：中華書局。
- 釋印順 2009 《印度佛教思想史》，《印順法師佛學著作全集》第 13 卷，北京：中華書局。
- 龔篤清 2002 《馮夢龍新論》，長沙：湖南人民出版社。
- 龔鵬程 2008 《六經皆文——經學史 / 文學史》，臺北：臺灣學生書局。
- Hall, David L. and Roger T. Ames. 1995. *Anticipating China: Thinking through the Narratives of Chinese and Western Culture*. Albany: State University of New York Press.
- Hanan, Patrick (韓南). 1981. *The Chinese Vernacular Story*. Cambridge, Mass.: Harvard University Press.
- Li, Hua-yuan Mowry (李華元). 1983. *Chinese Love Stories from "Ch'ing-shih,"* Hamden, Conn.: Archon Books.

The Episteme of “*Qing*” in *The History of Love*

Huang Sin-yu*

Abstract

The bulk of Feng Meng-long's 馮夢龍 *Qing shi* (情史 The History of Love) is made up of short stories, the textual sources and narrative structures of which have already been widely discussed in the academic world. This study concerns how the author regarded the materials he compiled, and how this viewpoint shaped the framework he employed to arrange the text and form a way for the reader to come to an understanding of *qing* 情 (love/affection). I believe that the author's concept of a “history of love” is connected to an ordered “realm of affection,” and that this conceptualized order does not rely directly on traditional etiquette; rather, it is drawn from an episteme that accommodates both the “history” and “types” of love to communicate a moral awareness with *qing* at its core. It is also worth noting that, in examining the framework of the compilation, the explanation of the associations between the categories does not adequately embody or support the author's view that *qing* is that which connects everything in the universe. Besides this, the fact that occurrences of and reasoning associated with *qing* are not necessarily consistent phenomena also creates doubts and flaws in the realm of affection.

Keywords: late Ming, Feng Menglong 馮夢龍, *qing* 情, *The History of Love*, knowledge

* Huang Sin-yu is an assistant professor in the Department of Chinese Literature and Application at Fo Guang University, Yilan.

