

明代文化及其历史定位

陈宝良

摘要:明代物质文化与精神文化双峰并峙,共开繁花。正德时期是明代文化变迁的分水岭。明代文化的动态变迁分为三个时期:一是程朱理学一统与明初文化的保守期;二是王学崛起与市民文化的形成期;三是“实学”思潮兴盛与知识阶层的内在反思期。明代堪称最有活力、多样性且具解放精神的时代,文化呈现出多元纷呈的景象,进而形塑成以个性张扬、人文主义、市民文化为主要表征的“明型文化”。在近代化的历史进程中,明代文化不但是中国文化近代化的起始,有着与世界文化进程合辙的面向;而且有不同于他者文化的独特个性,在近代化进程中展现出本土化的特色。

关键词:明代;文化;多样性

中图分类号: K248 **文献标识码:** A **文章编号:** 1003-0751(2024)03-0122-10

明代正值社会转型时期,是中国近代化历程的开端。基于人口的持续增长、白银的货币化、商业贸易的兴盛、物质生活的丰富、都市的繁荣以及都市生活方式向广大农村的渗透,明代社会呈现出两个大的转型。

一是“社会流动”的加速,因科举而得以晋身的士大夫,逐渐取代魏晋以来的门第、望族,随之形成“士大夫社会”,并经“士商互动”之后,致使原本士、农、工、商等级井然的“四民”社会,转而向“四民”相混转变,或因王纲解纽、礼教松懈而导致社会等级秩序趋于颠倒。

二是从“名教”向“人欲”的转变。诸如:个人的价值不再遭受礼教或政治权威的束缚而有所贬抑;道德层面上的“君子”人格,不再高踞于“小人”之上;缺乏知识教养的平民,不再唯士大夫马首是瞻,不再需要士大夫等知识阶层的教诲。进而言之,自宋代以来被儒家奉为自然法则的“天理”受到了部分的质疑,而源自个人私心的“人欲”,则得到了理性的肯定。

明代又是文化变迁的时期。随着社会的逐步转型,导致精神层面出现了诸多近代性的萌芽。明代中期以后,在文化层面呈现出一种“反道乱德”的倾向,诸如经书、传注、躬行实践原则、纪纲法度之类传统的伦理、道德,遭到来自各方人士的质疑与挑战;佛教沦为“末法世界”,固有的佛法、戒条几被冲决殆尽;得益于文人、学者对戏曲、小说的重视,以及戏曲、小说与商业文化的紧密联系,作为思想或精神载体的语言文字——白话,在官方告示、文人文学、大众性小说中得到了广泛运用,文字不再局限于儒家文化传统意义上的“载道”,而是成为基于现实生活土壤的真实语言,逐渐疏离于传统的士大夫精神,更能表达平民内心真实的意愿。

明代成为最有活力、多样性且具解放精神的时期,历史的陈旧的传统受到不同程度的怀疑,旧的观念受到了来自各方文化力量的猛烈冲击,思想比任何时候都活跃,文化呈现出多元纷呈的景象,进而形塑成以个性张扬、人文主义、市民文化为主要表征的“明型文化”。

收稿日期:2023-11-15

基金项目:国家社会科学基金项目“明代知识转型与知识人社会研究”(22BZS052)。

作者简介:陈宝良,男,哲学博士,西南大学历史文化学院教授、博士生导师(重庆 400715)。

一、明代文化的动态变迁与内在理路

文化不是一个固化的静止体,而是随社会转型而动态变迁。明代文化是一个复杂的变体,必须从动态的角度加以深入探讨,才能厘定其清晰的内在变迁理路。

文化变迁显然牵涉到文化史的分期。关于明代文化史的分期,大抵存在着三种看法。

其一,二段分期论。这一分期论,从儒学、文学、艺术、佛学四个层面的内在呈现及其变化趋势,将明代文化分为前后两个时期:一是明代前期,二是王阳明心学崛起之后的明代后期^{[1]4-16}。

其二,三段分期论。这一分期论,或从学术史视野下的理学流变切入,将明代理学的变迁分为三个阶段^{[2]60-76};或以明代一般史的分段作为明代文化分期的依据,将明代文化分为明初、明代中叶以后、晚明三个时期^{[3]1-5}。

其三,四段分期论。四段分期论的说法源自张涛纂修的《歙县志》中《风土论》一篇。此论以风俗变迁为线索,以四季变化为比喻,将明朝的风俗变化分为冬、春、夏、秋四个阶段^[4]。这种将明代盛衰分为四个阶段的划分法,最早得到了明末清初学者顾炎武的关注,并将其辑入《天下郡国利病书》中。以此说为前提,有学者在对明代文化加以宏大叙事时,同样将明代文化的变迁分为冬、春、夏、秋四个时期^{[5]1-17}。

明代文化分为前后两个时期,那么正德时期(1506—1521年)就是明代文化变迁的分水岭。“时代思潮”不仅是一代学术思想之主脉,也是一代文化之主脉。若以时代思潮为考察主线,那么明代文化的动态变迁则可分为以下三个时期:从洪武到弘治(1368—1505年),是程朱理学一统与明初文化的保守期;从正德至万历中期(1506—1602年),是王学崛起与市民文化的形成期;从万历三十年到明亡(1602—1644年),是“实学”思潮兴盛与知识阶层的内在反思期^{[6]1-12}。

1. 程朱理学一统与明初文化的保守期

明初立国,取元朝而代之,堪称一个历史性的转折。这一转折具有以下两个面相。

一是消除元朝时期的一些社会习俗、文化以及制度的影响。如通过禁止“胡名”“胡语”“辫发”“胡髻”“胡服”,使衣冠文物制度尽复唐代“旧制”。这一运动的目的,旨在将已经融合了草原游牧民族

生活习俗的一些不适合明朝统治的地方风俗,“拯而出之,以复见天日”^①,而后达臻“再造天地之功”^②。朱元璋的意图就是通过去除元朝时期某些顺应历史潮流而改变的民间习俗、文化以及制度,确立新朝政治的合法性与文化的正统性,亦即重续“中华正统”^[7]。

二是重建官方意识形态与礼教秩序。明太祖朱元璋对思想文化的钳制极为严厉,重新以程朱理学作为官方的哲学,一扫元末以来诸子争鸣的学术风气,使思想文化重新归于统一。与此同时,朱元璋分别在洪武四年(1371年)、五年两次下诏,制定官民揖拜、官民相见之礼,借此确立“尊卑定而等威辨”的礼教等级秩序^[8]。

究之明初文化,显然具有两大特征:一是官方文化的保守性;二是文化具有平和广大之气,且兼宫廷的风致与皇家的气魄。

就官方文化的保守性而言,在明初严密的政治与思想统治之下,在学术思想领域内,上承元代,尊崇程朱理学,处于一种“述朱”时期,毫无新颖的发挥,亦即黄宗羲所谓的“此亦一述朱,彼亦一述朱”^{[9]221}。肯定文学特具的伦理教化价值,否定文学的审美价值,这是明初文学观的一大特点。如杨维禎曾与他的老师黄潘详细讨论过文章的变迁,最终看重的还是“载道之文”,而其中所谓的“道”,则完全源自《六经》^[10]。明初立国,尊崇儒学,结果导致戏剧并无多少创新,或士大夫耻于“留心词曲”^{[11]337},或相传的院本不过是“演金元之旧而已”^[12]。明初画院脱离了师造化的传统,作品内容多模拟剽袭古人,空洞无味,毫无生色。与绘画中拟古风气相应,在明初的音乐领域中,同样兴起了一股复古的逆流。明太祖朱元璋针对元时音乐俱废、淫词艳曲更唱迭和的实际状况,锐志雅乐,对一切谄词艳曲弃而不取,开始了官方的音乐复古运动。这就导致音乐走向伦理化的歧路。明初人的佛教观开始发生一些转变,亦即将求佛“真性”并不仅仅限于“语言”上,而是要扫除一切“旧知闻”,转而重视修行^[13]。学术思想的保守,势必导致人格追求的拘谨。拘泥于传统的礼教,强调“庄敬”,反对“安肆”^[14],对传统道德规范亦步亦趋,这是明初文人学士行为特征的共同点。

就明初文化平和广大之气而言,诸如学术之博大,文章具有“开国气象”,以及音乐之“平和广大”,均堪称明初文化的表征。就明初文化所具宫廷的风致这一特点而言,诸如台阁体文学的风行,以及此类

文学本身所具典颂之文、典质和平、雍容温释的文学风格;宫廷画的兴盛,以及所具规制严整、峻伟雄壮的艺术特色,同样也是明初文化的表征。富丽堂皇的外表,雄伟的气魄,巨大的规模,这是明初皇家建筑的一般特点。永乐十年(1412年),明成祖朱棣下令在南京新建大报恩寺及九层琉璃宝塔。尤其是琉璃宝塔,外壁用白瓷砖砌成,每块瓷砖中央嵌有一个佛像。佛像用琉璃砖十数块拼凑而成,其衣袂之飘逸,面目之神韵,须眉之妥帖,信属鬼斧神工。如此大的工程,如此壮观的建筑,“非成祖开国之精神,开国之物力,开国之功令”^[15],实在难以想象。

2. 王学崛起与市民文化的形成期

在明初文化氛围下,人们的思想变动极其微小,思想趋于统一,传统受到倍加尊重。然而,历史已经证明这样的状况不可能长久持续下去。严密的统治,其结果势必造成整个文化结构趋于保守和僵化。

明代中期以后,一方面,社会已经发生了极大的变动,“波颓风靡”已是当时世风的一般写照,社会已经到了王阳明所指出的“病革临绝”的地步^[16]⁸¹⁴;另一方面,程朱理学那种为现实秩序提供理论基础的逻辑——“自然法则”的设想,在明代中期这种社会变革大势前显得束手无策,完全陷入僵化、保守的境地。明初盛行一时的程朱理学,因逐渐丧失内发的创造性而与时势日渐乖离,导致重视人类基本的生命意义及重新检讨主体与外界关系的心学的崛起^[17]¹²⁴。由此可见,社会、文化机制的矛盾运动,势必自发地引起新的文化变革。

自明代中期开始的文化变革,王阳明、李梦阳走在时代的前列,在这场变革中起到了关键性的作用。王阳明的思想价值在于变化“道德”认知,导致“理学之变而师心”;李梦阳的思想价值在于革新“文章”风格,导致“时文之变而师古”^[18]。王阳明开创的“良知”说,在人性论上与程朱理学的“天理”说正好处于一种对立的状态。“天理”主要是对传统伦理纲常进行本体性的论证,借此证明道德规范的必然合理性;而王阳明的“良知”说则旨在说明传统伦理道德的实际可行性,强调的是道德实践、道德情操的迫切必要性。在王阳明论证逻辑的背后,实际上突出了个人在道德实践中的主体能动精神,客观上提高了人的价值和作用。阳明的学说,打破了“迷古”的魔障,给人们以直抒己见的勇气,为晚明思想家挣脱传统的羁绊奠定了理论基础。诚如焦竑所言,阳明学兴起之功,“闻者豁然,如披云雾而睹青天也”^[19]。

明代中期以后思想与文化的巨大变动,主要体现在以下五个方面。

一是儒学的转向,亦即从宋儒具有道德法则性质的“天理”,向具有明确的道德感知的“良知”转化。若是仔细考察从阳明的“吾之良知”,到罗汝芳的“赤子之心”,再到李贽的“童心”的变迁历程,不难发现这样一个事实,即到了李贽所谓的“童心”,已经达臻良知成熟甚至良知独立这样一个阶段,堪称中国近代思维的一个顶点,且更为切合时代的价值趋向。

二是文学的转向,亦即从复古、拟古向崇尚性灵的转变。这一历史性的转折,显然得益于李梦阳。继李梦阳之后,如袁宏道、徐渭、钟惺等人,在文学宗旨上无不排斥王世贞、李攀龙的拟古之论,进而提倡性灵之说。

三是书法、绘画艺术的转向,亦即从崇尚绘画技艺向以性情自然为宗的转变。以书法为例,祝允明一方面重视对王羲之、王献之等前人书法的继承;另一方面,则又讲究自己的个性创造,主张“胸中要说话”^[20]。至于绘画,更是出现了“至沈启南出而戴画废矣”的局面^[21]。这一局面的出现,显然实现了从以戴文进为代表的宫廷画院画风,向以沈周为代表的文人画画风的转变。

四是佛学的转向,亦即从儒、佛、道之辨向儒、佛、道合流的转变。随着儒、佛、道渐趋合流,一方面,把一切烦恼尽行扫除而进入悟境的如来禅日趋式微,代之而起的则是追求人心之现存即顺从性情之自然,且应机而入悟境的祖师禅的盛行^[1]⁸;另一方面,继儒、佛、道合流之后,佛、道渐趋世俗化。

五是人格的转向,亦即人格从礼教的禁锢中得以解放,自我意识随之高涨。这种转变,肇端于陈白沙,集大成于王阳明。到了李贽那里,更使儒学的自我意识在明代思想史的发展中开始转向个人主义。

经过肯定人的“私欲”与追求个性自由这两个层次的发展,最终导致“市民文化”得以形成。晚明市民文化的内蕴,主要体现在以下三个方面。

一是世俗的情趣。如晚明木刻版画即属符合市民审美情趣的新的艺术表现形式,并与小说、戏曲作品相结合,成为深受市民欢迎的新艺术。自隆庆、万历以后,像男女私褻情状的画面陆续出现在瓷器上,或者将小说、戏曲题材融进瓷画之中,既适应了当时的享乐主义思潮,又迎合了市民的精神需求。

二是民间的格调。晚明的民歌,如《挂枝儿》《打枣竿》《山坡羊》之类,无不脍炙人口,流传民间

甚广,虽不似士大夫所创作的旧曲,显得蕴藉雅致,但它们都是通俗的、有生命力的、新鲜的并受大众喜爱的歌曲。

三是文化的商业化。晚明是商业文化最为繁盛的时期。以书籍出版为例,明末广泛流行的“评本书”,无非是为了适应当时读书人“求名”的风气,而那些精明的商人,却在及时适应这种时代风气的过程中而大获其利。商业化向图书领域的渗透,其最直接的后果就是导致载籍泛滥。明人何良俊说:“今小说杂家,无处不刻。”^[11]²⁵吕坤也由衷感叹:“古今载籍,莫滥于今。”^[22]

3.“实学”思潮的兴盛与知识阶层的内在反思期

王阳明死后,王学随之出现了分化。这种分化,或流于“实际未诣”,或流于“放旷自恣,而检柙不修”,甚至将“良知”之说滑向“言寂言修”^[23]。这无疑使王学日渐趋于空疏无根。正如明人唐仁卿所论,阳明学的“良知”说,实则具有“醒而荡”两个面相:一方面,良知之说确有“醒人”之功,正如时人所言,是一种“拨云雾而见青天”的大动作;另一方面,良知之说又存在着流于“荡”而无检束的风险^[24]。王氏后学的流弊,再加之国家处于动荡与危急存亡之秋,势必导致阳明心学遭到各方人士的批判与反思^[17]¹。

开启于弘治、正德之际的人文主义思潮,至万历中期达到了极盛。自万历三十年(1602年)李贽去世以后,在晚明喧嚣一时的人文主义思潮渐趋衰落。取代人文主义思潮的是明末“实学”思潮与儒家知识分子的自我批判思潮。究晚明思想、文化变迁的内在理路,大致沿着以下两条路径展开。

其一,是对王学的修正。阳明歿后,王学随之分为三派:一是良知现成派(左派),认为良知存于自己的内心之中,不须修行,即可顿悟,进而流于狂妄、大胆甚至超越儒学的藩篱;二是良知归寂派(右派),倡导虚静修养工夫,重视静坐参悟,随之陷入佛教空谈遁世的陷阱;三是良知修正派(正统派),主张事上磨练,否定“良知现成”,立足“戒惧”功夫,并将“慎独”视为圣学的真脉。尤其是良知现成派的思想,因为适应了当时的时代潮流,随之得到广泛的流行,甚至风靡于明末社会。其结果则导致儒学与禅学的合为一体,甚至使儒者人格变得越发狂放。在修正王学流弊的过程中,先有东林领袖顾宪成、高攀龙等提倡格物,以救空谈之弊,可以归为第一次修正;后有刘宗周提倡慎独,以救放纵之弊,属于第二次修正^[25]。

其二,“实学”思潮的兴盛。在晚明时期,“经世”“经济”“实用”等成为出现频率颇高的词汇。谈经世之书,有《经世八编类纂》《皇明经世文编》;谈经济之书,有《昭代经济言》《子史经济言》;谈实用之书,有《皇明经世实用编》。明代末年儒家知识阶层内部的文化反思,究其理论核心,实是讲究“经世致用”。其间又可析为两派:一是“明体适用”,二是“义利双行”。尤其是“明体适用”,关键在于“体”“用”二字。“体”是儒学的本体,它是终极的根源,是导出“用”的源头;“用”由道德价值和政治价值这两项内容构成。“致用”的根本,归有光之说在于挽救道学的空疏,走“通经学古”的旧路^[26]。钱谦益承袭归氏之说,提出“明体适用”之说,其中的“本体”,包括经与史两项内容,事实上就是经与史的合一体^[27]。与明代中期以后人文主义思想家冲决“圣经贤传”的理性态度不同,明末儒家知识阶层内部的文化反思,只能对“六经”采取历史主义的态度,对“圣经贤传”做出一些羞怯的批判。他们固然对理学家空疏不实的流弊有所匡正,开始致力于“经世致用”这一学风的开拓,但如果从整个文化史的变迁视阈加以观察,这不过是儒家思想形态的自我调节。

二、明代文化的“活力”与“多样性”

就明代文化而论,晚明堪称最有活力、最有生气、最有解放精神的时代。进而言之,明朝人思想之活跃,兴趣之广泛,视野之开阔,均是前无古人的。

1.明代文化的“活力”

明代文化的内在“活力”,大抵可以用奇、新、变三字加以概括。这显然已成明代文化的三个表征。

奇者,怪也。明人喜欢说一些不合于传统是非标准的奇谈怪论,借此获取声名,或起到轰动效应。如丘濬在思想上并不为前人所束缚,有些见解甚至是非颇谬于古人。如他论秦桧,说宋在当时是不得不与金讲和,“南宋再造,桧之力也”;论岳飞,则以为“未必能恢复”^[28]。又如丰坊,其人也相当怪诞,尤其喜欢訾毁“先儒”,如说朱熹因为“食贫无计”,才卖书糊口;又说杨荣纂修《四书大全》《五经大全》,是因为他的妻子姓朱,所以多采用朱熹之说^[9]⁶⁰⁷⁻⁶⁰⁸。可见,在怪论中不乏穿凿附会之见。李贽在论定“君子”与“小人”,以及“清官”与“贪官”时,明确断言小人可以“误国”,但君子更能“误国”,甚至径称“贪官之害小,而清官之害大”^[29]。

明末著名文人叶绍袁的岳父沈琬,也对贪念有所肯定,认为“自审才足以贪,不妨于取”^[30]。传统史学评鹭人物,多以道德价值作为衡量的标准。明人对“清官”“贪官”的重新论定,固然是一种怪论,且不符合传统的道德标准,但这种怪论的广泛出现,显然是价值观的重建,并大体可以证明明代文化的内在“活力”。

怪论固然并非全是新说,但怪论的出现至少可以证明,在明代的知识人群中,开始对儒家传统道德进行彻底的反省,进而为自出机杼的新说奠定了思想基础。在晚明的知识人群中,出现了不乏新见的论著,如贺道星之《危言》,袁宏道之《狂言》,李贽之《焚书》,顾大韶之《放言》。从这些书名或篇名不难发现,他们已经自觉地意识到,自己的言论或许会因为自出机杼而不被传统或世俗之士所见容。

通观明代文化变迁,大致呈现出两大倾向。

一是怀疑精神。如李之藻认为,人具怀疑精神是一种正常的现象,人只要“求诸自心而不得”,或者“质诸习闻习见而不合”,势必会产生怀疑。当然,所谓的“疑”,可以分为“正疑”与“妄疑”两种,他所取的仅仅是“正疑”而已,但李之藻提出的“正疑”,势必导致这样一种认知,即“道”未必“备于古”,“经”未必“尽于圣”^{[31]92-93}。在明人思想中,弥漫着一股疑古的思潮。这种思潮,先由“疑传”开其端,进而发展到“疑经”。一至“翼经”“续经”说的提出,更是说明明人已具一种“经自我作”的思想^[32]。

二是创新精神。明代学术的最大特点,就是自出机杼,凡是前人说过的话,便不屑再说,却总是要另出一番臆说。从清儒李光地的记载可知,明末有一位耆老曾说过这样一番话:“孔子之书,不过是立教如此,非是要人认以为实。”^[33]这种别出己见的风气,始于嘉靖以后,尤其是王阳明开启了这一派的学问,进而在明末蔚为一股风潮。在明末,无论是浅学小生,还是著名的文人学者,无不“以訾毁先辈为豪大,以诋讥宋儒为名通”,甚至成为当时学术界的一种“时尚”^[34]。

变者,即不再恪守传统,而是持一种“是今非古”之论。如江盈科反对“泥古”,对迂腐的宋儒动辄恪遵“先王之法”尤为反感,认为先王之法“宜于古不宜于今”,不可概执^[35]。

2. 明代文化的“多样性”

明代文化呈现出一种多元化的面相。这种“多样性”,大抵可以用博、杂二字加以形容。

说其博,不仅限于知识储备的弘博,更是指明人有着包容不同思想、不同见解的胸怀。就知识结构的弘博而言,明人兴趣广泛,喜于务博,几已成为一种风气。尤为可贵者,在明人的知识构成中,已经开始会通古今、会通儒佛道、会通儒耶。

以会通古今为例,丘濬主张将“稽古”与“近思切己”相结合,显然是将古今牵于一线^[36]。

以会通儒佛道为例,晚明儒佛道三教合一之论甚嚣尘上,甚至一些“青衿小子”,也大多“厌薄规矩,奔趣左道”,“虽六经四书博士制义,而亦牵率禅解,剥蚀圣真”^[37]。佛教开始向科举八股文渗透。当然,所谓的三教一致,决非仅仅限于串同或凑集三教之长,而是要超越三教,进而从根本源头上重新认识三教^{[17]124}。

以会通儒耶为例,晚明的学者也并非止步于将儒学与基督教合流,即将儒家的“知天”“事上帝”之说,与基督教的“专事天主”相混,而是在此之上更进一步,在文化上达臻会通中西的境界。如李之藻认为,“学问无穷,圣化无外”^{[31]23},对于来自西方的异文化,不妨采取“并蓄兼收”的态度^{[31]72},以昭显“九州同文之盛”^{[31]79};徐光启更是提出了“会通超胜”这一颇有前瞻性的主张,建议借助于翻译一会通一超胜这一过程,吸收西方文化,乃至超越西方文化^[38]。

说其杂,主要是指文化、知识弘博背后的乱象,甚至鱼龙混杂、泥沙俱下。明人学问,决非清儒所指摘的“空疏”,而是存在着博杂化的倾向。如明末学者邱一敬、陈际泰,均读书很多,堪称博学。他们的学问,邱一敬有“三河杂货行”之称,陈际泰有“广城杂货行”之号^[39]。两人学问的共同之处就是如同“杂货行”一般的博杂,应有尽有,所不同者只是多少而已。在知识构成上,博杂不等同于博雅。正是在这一点上,明儒与清儒恰好形成了鲜明的对比:明人学问,博而杂,甚至“博而不精”;而清儒学问,尤其是乾嘉学者,正好能做到博而精。

尽管明人学问存在着博杂的偏弊,但无疑是文化多样性的一种表征。在文化趋于多样性的大势下,明代的知识人开始对“异端”加以重新的认知与包容,甚至不再排斥“异端”。如王阳明对“异端”有其独特的看法,认为“与愚夫愚妇同的,是谓同德。与愚夫愚妇异的,是为异端”^{[16]107}。以愚夫愚妇或百姓日用作为区隔“同德”与“异端”的标准,这是明代文化多元化的典型例证,其结果则是不再贬斥异端,甚至对佛老不加排斥。

晚明是一个思想解放的时代,在这样的时代,思想家之间争辩不休,文化呈现出多元纷呈的面貌,显然也是意料之中的事情。

三、明型文化的确立与历史定位

在明代,物质文化与精神文化双峰并峙,共开繁花。以物质文化的创造来说,明代的匠艺日趋精湛,既有对商周、秦汉古物的刻意模仿与追捧,又有独具匠心并反映时代审美趣味的“时玩”,甚至出现了“时尚”一词,成为当时人们共同的物质追求。诸如永乐年间果园厂的漆器,南京大报恩寺的琉璃佛塔,宣德年间的铜器,唐寅、文征明、仇英的书画,以及晚明来自民间工匠如龚春、时大彬的砂壶,以江南为代表且有“城市山林”之称的园林建筑,无不是国力强盛、物质文化繁富的典型表征。

以精神文化的创造来说,由陈白沙开其端、王阳明集其成的“心学”的崛起,不仅奠定了“明学”的宗旨,使明代的精神史熠熠生辉,更使明人“拨云雾而见青天”,最终使晚明成为继春秋、魏晋之后自我意识最为高涨的时代。以《牡丹亭》为典范的戏曲,以及以《西游记》《金瓶梅》为代表的白话通俗小说的风行,既是明代文化多样性的主要色彩,更是文化趋于商业化、通俗化的典型征候。

在传统中国,尽管朝代更替频繁、延续不断,但就文化的整体性而言,显然具有共通性。这就是华夏民族文化性格,亦即所谓的“国民性”。即使如此,一代有一代之文化,且各自又具有各自独特的文化性格。

1. 明型文化的确立

就“近世”性或“近代”性而论,宋、元、明、清各朝之间存在一种连续性。关于这种连续性内在含义的定性,学术界存在一些歧义,但至少“平民的发展”与“政治重要性衰退”这两个特征上^③,宋、元、明、清保持着整体一致性的势头,这势必为“近世”或“近代”中国的形成奠定了基础。

从普遍意义上说,所谓的“明型文化”,自然就是明朝人生活劳作活动中产生的所有物质与非物质的成果^{[3]1}。若以民族—文化心理结构作为观察的基点,那么所谓的“明型文化”,其实就是明代的文化性格。从思想史的路径看,自宋至明,显然实现了一个重大的转变。这一转变,主要体现在以下两个方面:一是从心、理二元论到心、理一元论;二是从理性主义到抒情主义。在此基础上,在明代更是出现

了近代个性思想的萌芽,以及人文主义的兴盛。明代的人文主义并不止步于复古,而是借复古而创新,进而形塑成基于明代特殊社会土壤之上的文化性格,亦即“明型文化”。

明型文化性格的内蕴,可以称之为一种个性张扬的文化,并以人文主义为主要表征。传统中国的精神,大抵属于一种“礼教”的精神。这是一种“无自”的自我观,且以礼作为行为方式的准则,极易使“自我”的个性趋于社会规范化。到了明代,一方面,个人完成了自己可以驾驭自己的自律;另一方面,就社会理性而言,同样完成了个人理性的独立化与自律化。这种自我的拓展,显然属于一种“近代精神”。自魏晋以后,比起历史上的任何时代,晚明的文人士大夫更注重自我。明代文化中的人文主义色彩,其主旨在于反对宋代理学所倡导的“天理”,进而肯定“人欲”,且内在的变迁脉络相当清晰。王阳明所谓的“良知”,尚有排斥“人欲”且归属于“天理”这一面相;到泰州学派的颜钧、何心隐,则已有“制欲非体仁”之说,甚至主张“育欲”,应该说处于从“灭欲”向“快欲”过渡的中间阶段;到了李贽那里,更是公开宣扬“私欲”,倡导“人皆有私”的人性论,完成了从“天理”向“人欲”的转化。自此以后,如袁宗道在肯定“情念”的基础上,提出了“不离情欲而证天理”的卓越之见;袁宏道主张“理在情内”,反对“拂人情以为理”。尤其是朱健,更是在人性论上提出了“凭情附欲”乃至“徇私快欲”的新学说,为个人的“情欲”与“私欲”大唱赞歌。晚明人文主义思潮的个人主义特色,到了朱健那里,已经处于总结的阶段。朱健堪称晚明个人主义的殿军^{[6]55-59}。明代文化的人文主义色彩,其最大的特点就是使个人从人伦社会中得以解放,人的主观性、人的性情与性情的自然流露得到了普遍的尊重。换言之,“人”的概念已被作为普遍性的人的一般理念而得到理解。这是明代思想近代性的最大特点。

明型文化已经具备了近代“市民文化”的色彩。明代中期以后实现了从“平民文化”向“市民文化”的历史性转变。明代文化究竟属于“平民文化”还是属于“市民文化”,这在学术界存在着争论。冈田武彦称明代已经开出了“绚丽的庶民文化之花”,进而导致适应官僚知识阶层的理性的精神文化的衰退,以及适应平民阶级的抒情的精神文化的隆盛^{[1]3}。冈田武彦谨慎地称明代文化为“庶民文化”,其原因无非在于从社会阶级的概念上说,“庶民”与“市民”存在着根本性的差别。正如岛田虔次

所说,这里所谓的“庶民”,终究不是欧洲所谓的“市民”,亦即作为第三阶级的“资产阶级”^[40]127-137。已有的研究成果显示,吕振羽最早提出明末文化中已有资本主义的萌芽,而王夫之、黄宗羲等人的思想反映了“萌芽状态中的市民思想”^④。这显然已经肯定明末文化中已经有了“市民文化”的萌芽。可见,争论聚焦于“平民”(或称庶民)与“市民”这两个概念所蕴含的社会性质差异。

这就需要在中国的语境中对“市民”这一概念重加辨析。早在明初,史料中常见的“市民”,仅仅属于城市居民,尤以经商者为主。这些以经商为主的“市民”,无疑遭到官方的抑制,甚至官府还刻意加重他们的徭役负担^⑤。明初文献中所谓的“市民”,确实尚未具有城市第三阶级的身份。但值得引起注意的是,在明代末年的苏州府嘉定县,出现了一种性质几乎已经与欧洲城市“市民”相近的社会阶级,当时称之为“居民”。此类社会群体,大抵由两种人构成:一种是“本富田多”的“乡里耆老”,属于城居地主,他们因为“明达政体、通习繇赋”,从而得到地方知县的“优礼备咨,分寄心膂”;另一种是出身“市籍”的商人,他们或者凭借“累至巨万”的资产,或者因为“急公好义”的口碑,同样受到了地方知县的“委重”。在明末的嘉定县,但凡关乎城市公共事务的事情,地方官员不再限于与地方乡绅商讨,而是转而与“居民”商讨一县大计。这种“居民”明显已是具有诸多近代性的社会阶级概念,亦即类似于西方都市自治体中的“市民”。明末的“居民”可以表达自己的意愿与政治主张。如同一则记载中的“居民”朱焯,属于城居商人,出于地方利益的考虑,在天启初年两次秉承嘉定知县之命,亲赴京城替百姓“伏阙请命”^[41]。此外,明代江南广泛出现的“市隐”,其角色身份也已经从传统的宦海失意者,完成了向市民的转变,并进而占据江南的文化中心,以与北京的朝廷官员相颉颃^[42]397-398。这类“市隐”,显然介于传统的隐者与近代性的市民之间。

明型文化中“市民文化”的思想色彩,主要体现在以下三个方面。

其一,平等观念的崛起。在晚明的社会中,传统礼教束缚下的等级关系濒临崩溃,平等观念渐趋萌生。圣凡关系的平等,君臣关系的平等,父子关系的平等,夫妇、男女关系的平等,以及职业平等的思想,这样的观念在晚明屡见不鲜。

其二,在致富论上就儒家伦理与商人精神的关系加以理性地辨析,进而建构起新型的商人伦理。

如顾大韶所著《原富》一篇,尽管尚无法与亚当·斯密的《国富论》相提并论,但至少可以证明,在社会转型的大潮下,明朝一些独具理性的士人开始对儒家伦理及其思想加以反思。与明朝有些人简单地将仁、义、礼、智、信“五常”斥之为“五贼”不同,顾大韶对五常加以理性的区分,即将仁、义、礼视为“富之贼”,而将智、信视为“富之翼”,倡导存其翼、去其贼。随之而来者,则是出现了三大变化:一是“慳吝”这种道德品质得到了理性的认同;二是在商人聚会的座次排序上,不同于传统儒家伦理的“尚齿”与“尚爵”,而是“率以资为差”,亦即按照资产的多少排定座次;三是对信用的重视,如唐枢清楚地认识到信用是借贷的根本,商人一旦建立起信用,即可从富人那里获取资本^[43]。

其三,商业文化趋于繁盛,且迎合大众的审美趣味。诸如小说、戏曲和商业文化、城市化紧密相关,并在晚明前后形成中国古代小说发展的一个高潮,以至被郑振铎誉为中国“近代文学”的起始^[44];鼓板、平话、弹唱、说书这些民间艺术形式,已经被视为“时调新曲”,进而得到广泛的流行;图书出版的商业化,既有书商仿冒伪造名人的名头,刊刻书籍,又有评点本书籍的风行,甚至还有“春意小说”这一类“淫书”的流行。

2. 明代文化的历史定位

明代近三百年的历史,不但丰富多彩,而且极具变化。急剧的社会与文化变动,引发了众多学者关注明代历史的兴趣。由于研究者的切入角度不同,导致对明代文化历史定位的认知乃至定性存在着一些差异。

通观已有的研究成果,对明代文化的历史定位大致有三种观点。

第一种持赞赏的观点。如有学者认为,明代是可与西欧“文艺复兴”比拟的时代^[1]4;有学者认为,在明清之际,“孕育并促成了早期启蒙文化的勃兴”^[2]395。

第二种持贬抑的观点。如有学者提出,晚明的理学之弊,“恰如欧洲中世纪黑暗时代之景教”,其结果则“使人之心思耳目皆闭塞不用,独立创造之精神,消蚀达于零度”^[45];有学者对明代思想、文化的近代化问题提出了质疑,认为明代还没有产生近代欧洲的个人人格理念和理性观念,中国文化史上没有出现欧洲的近代^[46]。

第三种持中庸的观点。如有的学者一方面肯定明学已经吸收了新兴社会的力量,甚至达到了“近

代中国精神一个最高潮”^{[40]125}；另一方面，则又不得不承认，若以欧洲近世的尺度来衡量，在明代土壤上开放的“近世之花”，“最终还没有盛开，就凋谢了”^{[40]138}；也有学者一方面承认明代文化“成就辉煌、特色鲜明，令人自豪”；另一方面则又认为，若从世界角度来看，明代文化令人自豪的程度“将有所折扣”^[47]。

明代文化的历史定位必须建立在明代历史的定位之上。像明代这样复杂多元的转型时代，因为新生与旧有的事物杂陈，导致对这个时代的历史定位，势必会产生许多不同的评价^[48]。这就需要后来的研究者以多元的视野，从不同的坐标对明代文化重新加以定位。对明代文化的历史定位加以论定，最为关键的是必须从纵向、横向两个坐标加以考察。

从纵向的坐标观之，明代的文化性格需要置于宋明、明清的比较场域中方可得以凸显。简言之，明代文化虽然承宋而来，但在自我觉醒、人文主义、文化的庶民化与商业化方面则远超宋代，进而成为“五四”以后新文学乃至新文化的源头。

就整体一致性来说，理学成为宋明两代的时代思潮。换言之，宋明之间的承接关系，相较于唐宋、明清更为突出^[49]。有学者将“近世儒学”分为宋（包括元）与明两个阶段^[50]，无疑是切中肯綮之见。就学术的内在传承性而言，清学实则对明学不乏继承之处。诸如：作为清代考证学理论渊源的“经学即理学”之说，实则创始于明人归有光，钱谦益对此说有所继承，经顾炎武的发扬光大，而后汇入乾嘉汉学的主流；清嘉道年间边疆史地学的兴盛，尽管有乾隆以后“边徼多事”的外在原因，但显然与晚明因“南倭”“北虏”问题而大量涌现的关于北方边防、东南海防著作，在学脉上也不无承袭关系。

就宋明、明清各自的差异性而言，明代的文化性格，既不同于宋，也有别于清。已有的研究成果无疑具有过分夸大宋代文化的偏差。如宫崎市定称，只有宋代文化才配被称为“中国的文艺复兴”^{[42]60-61}，宋代已近乎完成了“中国的近世”^{[42]70}，明代仅仅是在重复宋代的历史，甚至“稍呈停滞的倾向”^{[42]371-372}。细加考察不难发现，宋学呈现出来的是关于宇宙论、人性论的近代思辨之学，但宋儒多墨守成规，不知变通，难免流于执己穿凿。至明代王阳明良知之学一出，则尽扫宋儒支离之病。换言之，宋代儒学“规模较广”，包罗了“尊德性”与“道问学”两个方面；明儒则“所入较深”，更是将“尊德性”领域内的各种境界开拓到尽头，并在心

性之学上有突出贡献^[50]。就社会阶层的平等性来说，宋代无疑已经具有平民化的趋势，但因宋去唐不远，导致魏晋以来的门阀制度依然有所残留。正是在这一点上，明代相较于宋代更为进步。宋代的精神文化，更多地带有理性的色彩，并充满“静深严肃”的风气；而明人则有所不同，他们更多地是去追求感情丰富、生意盎然的东西，不再与生命相游离^{[1]3}。毋庸讳言，明代是经学的衰退期。清学正是因考证学、文献学的繁盛而区别于明学，并因此而得以自豪。但需要指出的是，在明代经学衰退的背后，正好呈现出对传统古典主义的破坏，进而形成一种不再执着于传统而立足于自由立场的风潮。即使是从一代精英的文化生活与生活方式的角度着眼，“明型文化”与“清型文化”同样畛域井然：明人通过集会、讲会、结社等形式，形成独特的讲学文化；明代的文人好名，通过各种方式经营自己的生活圈，生活方式不再循规蹈矩，更多地体现出一种自我表现。反观清代，随着政治与思想气候的变化，在明代相当兴盛的讲学文化、文人文化随之趋于衰落，取而代之的则是一种比较“循谨中庸”的生活方式^[51]。

从横向的坐标观之，至少在16世纪，世界经济中心还在欧洲^{[5]14-15}。自明代中期以后，商品经济持续发展，城镇日渐兴起，庶民阶层与商人阶层的地位渐趋重要，识字人口大为增加。随之而来者，则是展现庶民文化面貌的小说、戏曲及实用科技多有发展，贴近百姓日用的王学大行其道。基于这些事实，称明代尤其是明末的思想已经达到儒家思想发展的顶峰，并对未来世界产生了一定的影响^{[1]5}，应该说符合历史的实际。换言之，明代文化在综合、普及和反传统方面均有创造性的贡献^[52]。不止如此，东西方文化的近代化至少在明代呈现出一种同一性。换言之，明代文化呈现出来的人文主义、市民文化的色彩，不仅是中国文化近代化的起始，更是与人类历史的近代化趋于一致。

四、中国文化近代化历程的新思考

儒家思想与中国近代化历程之关系，前人的研究成果基本表达了两种截然相反的意见：一种意见认为，儒家思想完全阻碍了中国近代化的进程。如韦伯认为，理学是把传统奉为神圣不可侵犯的教规；费正清也认为，理学是“桎梏中国人思想的枷锁”，是一种“僵死的价值观”，根本无法使中国近代化。另一种意见认为，儒家思想有利于中国的近代化。

如狄百瑞坚信,理学并非“始终不渝地为维持现状服务”,它也能“成为对现存秩序的一股批评力量”^[53]。列文森对明清思想文化的研究,无疑加深了对前一种意见的理解。他认为明末清初思想家对中国传统的批评,“它证明的是传统的稳固性,而非传统转化的象征”;至于明代文化,则在整体上体现出一种“非职业化”的风格^[54]。基于东亚地区经济崛起的特殊经验,一些社会学家和经济学家对儒家伦理积极作用的探讨,显然也加深了对后一种意见的理解。

明代正处于从传统社会向近代社会转型的过渡阶段。如何看待作为传统社会思想基础的儒家伦理,这涉及对中国近代化道路的认识问题。关于中国近代化历程的研究,必须摆脱西方中心论的束缚,不应以西方经验来判断中国,而是应以东亚乃至中国为坐标。这无疑已经成为一种新的研究取向。沟口雄三的中国近代社会观,亦即反对把欧洲近代视为普遍性的价值基准,主张东亚尤其是中国有着各自的近代看法,显然为后来的研究者探索中国文化近代化的相对独立性带来了诸多的启示^⑥。正如冈田武彦所言,研究中国哲学思想,必须采取一种“内在性研究”,在东西思想创新的差异性比较中,确定中国思想的内在独特性^{[1]3-5}。

如何看待这两种观点,无疑需要对传统及其近代化问题进行一些理性的分析。首先,近代化本身不是一蹴而就之事,而是一个过程,那么在这一过程中,儒家传统不免会与这些进程产生一些冲突。其次,儒家“传统”不是一成不变的静态体,而是一种随着时间而不断发展的变体,“传统”与“现实”并非完全隔绝,也不应该加以对立。列文森断言明代文化呈现出“非职业化”的风格,显然忽略了明代文化的另外一种转向,亦即“职业化”势头的兴起。如“山人”“八股文选家”等阶层的崛起,足以证明从写作角色来看,明代已经实现了从古代士大夫到现代作家的一种转换。进而言之,儒家伦理只要得以创造性地转化,完全可以适应中国这样迥然不同于西方文化的近代化的需要,并由此开拓出一条中国独特的近代化之路。

若将视野重新回到明代文化的认知与定位上,那么,可以建构起这样一种观点:一方面,从全球史的视域来看,明代的贸易已经融入全球贸易网络体系,且中西文化交通渐趋频繁,明代的文化自然也有着融入世界文化体系的倾向,进而导致在明代文化的近代化进程中,有着与世界文化合辙的面向。

明末人文主义的勃兴,就是最好的例证。另一方面,从本土性的视阈来看,明代文化自有不同于他者文化的个性,且在文化的近代化进程中呈现出本土化的特色。

注释

①黄光昇:《昭代典则》卷一、卷五,《太祖高皇帝》,上海古籍出版社2008年版,第8、100页。②陈建:《皇明启运录》卷四,陈建撰、钱茂伟点校:《皇明通纪》(上册),中华书局2008年版,第137页。③转自岛田虔次著、甘万萍译:《中国近代思维的挫折》,江苏人民出版社2005年版,第1页。④吕振羽:《中国政治思想史》,黎明书局1937年版,第491—492页。按:关于“资本主义萌芽”学说的系统梳理,可参见徐泓:《中国资本主义萌芽问题研究范式与明清社会经济史研究》,《中国经济史研究》2018年第1期。⑤邓士龙辑,许大龄、王天有主点校:《国朝典故》(上册)卷四,引刘辰:《国初事迹》,北京大学出版社1993年版,第100页。⑥关于沟口雄三中国近代社会观的评述,参见李焯然、陈宝良等:《传统的开展与再生——沟口雄三中国近代社会观评析》,《明清史集刊》第7卷,香港大学中文系2004年版,第261—282页。

参考文献

- [1] 冈田武彦.王阳明与明末儒学[M].吴光,钱明,等译.上海:上海古籍出版社,2000.
- [2] 冯天瑜.明清文化史散论[M].武汉:湖北人民出版社,2018.
- [3] 商传.明朝文化概论[M].南京:南京出版社,2016.
- [4] 顾炎武.天下郡国利病书:第2册[M].上海:上海古籍出版社,2012:1025-1026.
- [5] 卜正明.纵乐的困惑:明代的商业与文化[M].方骏,王秀丽,等译.北京:生活·读书·新知三联书店,2004.
- [6] 陈宝良.悄悄散去的幕纱:明代文化历程新说[M].西安:陕西人民教育出版社,1988.
- [7] 张佳.新天下之化:明初礼俗改革研究[M].上海:复旦大学出版社,2014:1.
- [8] 黄光昇.昭代典则[M].北京:商务印书馆,2017:160-163.
- [9] 黄宗羲.黄宗羲全集:第10册[M].杭州:浙江古籍出版社,2005.
- [10] 陈广宏,龚宗杰.稀见明人文话二十种[M].上海:上海古籍出版社,2016:3-17.
- [11] 何良俊.四友斋丛说[M].北京:中华书局,1959.
- [12] 沈德符.万历野获编补编:下册[M].北京:中华书局,2004:798.
- [13] 赵晓红.朱有燾集[M].济南:齐鲁书社,2014:698-700.
- [14] 孙玄常,等.薛瑄全集[M].太原:三晋出版社,2015:1052-1053.
- [15] 张岱.陶庵梦忆[M].上海:上海古籍出版社,1982:2.
- [16] 吴光,钱明,等.王阳明全集[M].上海:上海古籍出版社,1995.
- [17] 荒木见悟.明末清初的思想与佛教[M].廖肇亨,译.上海:上海古籍出版社,2010.
- [18] 董其昌.容台文集[M].杭州:西泠印社出版社,2012:154-155.
- [19] 焦竑.澹园续集:下册[M].北京:中华书局,1999:826.
- [20] 薛维源.祝允明集[M].上海:上海古籍出版社,2016:448.
- [21] 谢肇淛.五杂俎[M].上海:上海书店出版社,2001:135.
- [22] 吕坤.呻吟语[M].上海:上海古籍出版社,2000:338.
- [23] 焦竑.澹园集[M].北京:中华书局,1999:132.
- [24] 胡直.与唐仁卿[M]//黄宗羲.明文海.北京:中华书局,1987:

- 1684.
- [25] 梁启超. 中国近三百年学术史[M]. 南昌: 江西教育出版社, 2017: 39.
- [26] 周本淳. 震川先生集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2007: 34.
- [27] 钱仲联. 钱牧斋全集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2003: 679-680.
- [28] 郑仲夔. 丘濬愧其夫人[M]//中国社会科学院历史研究所明史室. 明史资料丛刊: 第3辑. 南京: 江苏人民出版社, 1983: 171-172.
- [29] 李贽. 焚书 续焚书[M]. 北京: 中华书局, 2009: 217.
- [30] 叶绍袁. 午梦堂集[M]. 北京: 中华书局, 1998: 832.
- [31] 郑诚. 李之藻集[M]. 北京: 中华书局, 2018.
- [32] 陈宝良. 明代社会转型与文化变迁[M]. 重庆: 重庆大学出版社, 2014: 282-284.
- [33] 李光地. 榕村语录[M]. 北京: 中华书局, 1995: 429.
- [34] 曾昇. 绉授堂诗文集[M]. 北京: 商务印书馆, 2017: 380-381.
- [35] 黄仁生. 江盈科集[M]. 长沙: 岳麓书社, 1997: 301-302.
- [36] 丘濬. 重编琼台稿[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1991: 366-367.
- [37] 郝敬. 小山草[M]//四库全书存目丛书补编: 第53册. 台南: 庄严文化事业有限公司, 1997: 116.
- [38] 王重民. 徐光启集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1984: 374.
- [39] 陈际泰. 陈氏三世传略[M]//杜联喆. 明人自传文钞. 台北: 艺文印书馆, 1977: 248.
- [40] 岛田虔次. 中国近代思维的挫折[M]. 甘万萍, 译. 南京: 江苏人民出版社, 2005.
- [41] 程嘉燧. 处士朱君墓志铭[M]//上海市嘉定区地方志办公室. 程嘉燧全集. 上海: 上海古籍出版社, 2015: 511-512.
- [42] 宫崎市定. 宫崎市定中国史[M]. 焦堃, 瞿柘如, 译. 北京: 民主与建设出版社, 2019.
- [43] 陈宝良. 明代的致富论: 兼论儒家伦理与商人精神[J]. 北京师范大学学报(社会科学版), 2004(6): 55-66.
- [44] 郑振铎. 插图本中国文学史[M]. 北京: 北京出版社, 1999: 843-847.
- [45] 梁启超. 清代学术概论[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2019: 13-14.
- [46] 金克木. 百年投影[M]. 北京: 北京大学出版社, 1997: 41-46.
- [47] 南炳文, 何孝荣. 明代文化研究[M]. 北京: 人民出版社, 2006: 8.
- [48] 徐泓. 明代在中国历史上的地位[M]//陈支平, 万明. 明朝在中国史上的地位. 天津: 天津古籍出版社, 2011: 1-7.
- [49] 葛兆光. “唐宋”抑或“宋明”: 文化史和思想史研究视域变化的意义[J]. 历史研究, 2004(1): 18-32.
- [50] 余英时. 论戴震与章学诚: 清代中期学术思想史研究[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2000: 298-299.
- [51] 王汎森. 晚明清初思想十论[M]. 上海: 复旦大学出版社, 2004: 10.
- [52] 刘子健. 明代在文化史上的估价[J]. 食货月刊, 1986(9、10): 5-8.
- [53] 柯文. 在中国发现历史: 中国中心观在美国的兴起[M]. 林同奇, 译. 北京: 中华书局, 1989: 72-73.
- [54] 列文森. 儒教中国及其现代命运[M]. 郑大华, 任菁, 译. 北京: 中国社会科学出版社, 2000: 8, 13-38.

Ming Culture and Its Historical Positioning

Chen Baoliang

Abstract: The material culture and spiritual culture in the Ming Dynasty were flourishing together. The Zhengde Period was the watershed of cultural change in the Ming Dynasty. The dynamic change of culture in the Ming Dynasty can be divided into three periods; the first was the syncretism of Cheng-Zhu Neo-Confucianism and the conservative period of early Ming culture; the second was the rise of Wang Xue and the formative period of the civic culture; the third was the flourish of the “solid learning” and the internal reflection period of the intellectual class. The Ming Dynasty was one of the most dynamic, diverse and liberating times, with diverse cultural scenes, which was shaped into a “Ming-type culture” characterized by individuality, humanism and civic culture. In the historical process of modernization, the Ming culture was not only the beginning of the modernization of Chinese culture, which had the same aspects with the western cultural process, but also had a unique personality different from that of others, and displayed localized characteristics in the process of modernization.

Key words: Ming Dynasty; culture; diversity

责任编辑: 王 轲