



“求同”与“存异”： 明清之际儒学社会性格的转变

张 循

摘要：变天下无道为天下有道是传统儒家士人的最终职志，因此他们必须时时与他们的行道对象——同处于此世的社会大众保持联系。这种联系与儒学的内在逻辑和外缘环境两方面同时相关。在不同时代，这内外两方面因素是变动不居的，儒家与社会大众之间的联系也随之变动而表现为接纳大众或疏远大众两种倾向，即所谓“求同”和“存异”两种社会性格。明清之际，儒学的理论重心出现了从“道在人心”到“道在六经”的转移，同时又处在社会经济大发展和明清鼎革剧变的外缘环境中。在这两方面的共同作用下，儒学的社会性格从主动地“求同”转变成为有意识地“存异”，从主动地接纳大众调整为有意识地与大众保持距离。以往的研究通常将清代考据家埋首故纸、不问世事的姿态解释为政治压力的结果。这自有其依据。但是如果把考据家的不问世事理解为始终与一般大众的世界保持一种距离的话，那么他们的表现也许就不全是因为政治压力的“被动”姿态，而更是一种“主动”选择。

关键词：明清儒学；道在人心；道在六经；遗民文化

中图分类号：B222;B248;B249 **文献标识码：**A **文章编号：**1671-881X(2017)03-0073-14

一、引言：儒学的社会性格

从明末到清初，儒学从“尊德性”的理学逐渐转变成“道问学”的考据学。儒学面貌何以会发生如此巨大的转变，这是中国思想史上的一个专门大问题。自清末以来，已经有许多研究者对这一转变发生的原因提出了各种各样的解释。就思想的外缘一面而言，章太炎将考据学的兴起视为清代严酷政治压迫的产物，士人以不涉现世政治风险的古典考据为其逃死之途，所谓“家有智慧，大凑于说经，亦以纾死”^①耳。侯外庐等人则援引马克思主义的历史公式，把明清之际的思想转变看做底层经济基础变动的表征，清代思想史的意义就是一场“启蒙运动”，是新兴的市民阶级在发出声音^②。从思想内在着眼者则强调思想史本身有一种固有的动力推动自身的演变。钱穆提出他的“每转益进”说，以为清代考据学是从宋明理学中移形转步而来，“清代乾嘉经学考据之盛，亦理学进展中应有之一节目”，然则“有清三百年学术大流，论其精神，仍自延续宋明理学一派，不当与汉唐经学等量并拟”^③矣。余英时继承钱穆“延续”的眼光而为说更为精密，其“内在理路”说以为，清代的考据学转向是儒学内部“道问学”传统兴起的结果，正是理学内部义理争论的持久不绝，

① 章太炎. 馥书·清儒//徐亮工. 中国近三百年学术史论. 上海: 上海古籍出版社, 2006: 5.

② 侯外庐. 中国早期启蒙思想史——中国思想通史第五卷. 北京: 人民出版社, 1958.

③ 钱穆. 中国学术思想史论丛: 卷 8. 合肥: 安徽教育出版社, 2004: 357-359.

学者不得不回头取证于儒家经典而求最后解决,“道问学”之兴起亦便托运于此^①。至于梁启超和胡适视清代考据学为针对宋明理学空疏流弊的一场反动^②,则是介于思想内、外之间的解释,因为清初诸儒之斥责理学空疏,大体皆伴随着视理学为明亡祸首的情绪^③。

现在我们回头审视这些既有解释,可以感觉到,它们各自看到了明清儒学转向过程中的某些面相,针对这些面相而提出了转变发生的原因。但很显然,这些解释中没有哪一种是全面性的,都不可能仅靠一家之力即将问题全部解决。当我们以其中任何一种解释来观察历史时,都能或多或少地发现这种解释所不能处理的史实。由此我们即能得到一个启示:明清之际儒学转向的原因本来就是多元的。换句话说,诸多条件共同契合而造就了此一趋势,而各人具体因缘又各不相同。但无论清儒进入经史考证的具体原因何在,只要他们将考证视为儒学的正途,就意味着一个潜在的理论重心的转移:从“道在人心”转向“道在六经”。

由宋到明数百年的理学传统虽屡经变化,但在认定个人内心已先天具有自足的“道”(理)这一点上,无论程、朱还是陆、王,均没有根本的差异。程、朱和陆、王两个理学系统之间固然犹有区别,但其所争论者大体只在如何开发人心中早已自足的“理”,对“理”的先天自足性本身则双方始终都是没有丝毫怀疑的。即如蒙文通所说:“宋明儒者虽持论各别,然其囿于先天论则一耳。”^④下及清代尤其是乾嘉以降,从事考据学的儒家则提出了全新的看法。考据学的理论代言人戴震的话最能言简意赅地表出其精神:

古经明则贤人圣人之理义明,而我心之所同然者,乃因之而明。^⑤

所谓“古经明则贤人圣人之理义明”,原因再简单不过,因为“圣人之道在六经”^⑥。但他又说,“我心之所同然者乃因之而明”,似乎仍如宋明儒一般将道的最终根据归结到了人的内心,其实不然。观其《孟子字义疏证》:

问:孟子云:“心之所同然者,谓理也,义也,圣人先得我心之所同然耳。”是理又以心言,何也?

曰:心之所同然始谓之理,谓之义;则未至于同然,存乎其人之意见,非理也,非义也。凡人以为然,天下万世皆曰“是不可易也”,此之谓同然。举理,以见心能区分;举义,以见心能裁断。分之,各有其不易之则,名曰理;如斯而宜,名曰义。是故明理者,明其区分也;精义者,精其裁断也。不明,往往界于疑似而生惑;不精,往往杂于偏私而害道。求理义而智不足者也,故不可谓之理义。自非圣人,鲜能无蔽;有蔽之深,有蔽之浅者。人莫患乎蔽而自智,任其意见,执之以为理义。^⑦

这是戴震通过自问自答来解释为什么他说的“我心之所同然”并不是将“是理又以心言”。因为在他看来,必须要求其人之心具有既“明”且“精”的“区分”和“裁断”能力,才能保证其所获得的是真正的“理义”而不是个人的“意见”。而这种绝对“无蔽”的本事只有远古圣人才具备,所以紧接此文之后戴震又假问者之口说:“在孟子言‘圣人先得我心之所同然’,固未尝轻以许人,是圣人始能得理。”^⑧因此,“理义”之所以必为天下人“心之所同然”,其根本的保证并不是因为此“理义”本已完具于每个人的内心,而是因为此“理义”是经由其心绝对“无蔽”的圣人“区分”和“裁断”出来的。针对孟子“圣人先得我心之所同然”这句话,宋明儒的重心落在“心之所同”上,而戴震则将这层内在的保证外化出来,落在“圣人先得”上了。再看他在《古经解钩沈序》里说:

① 余英时. 论戴震与章学诚——清代中期学术思想史研究. 北京:三联书店,2000.

② 梁启超论清学史二种. 朱维铮,校注. 上海:复旦大学出版社,1985. 胡适的意见散见多篇之中,较集中的论述可看《戴东原的哲学》和《几个反理学的思想家》,见胡适. 胡适学术文集·中国哲学史. 北京:中华书局,1991.

③ 本文无意对上述既有研究作进一步的平议,读者欲知其详,可参看黄克武. 清代考证学的渊源——民初以来研究成果之评介. 近代中国史研究通讯,1991,(11):140-154. 丘为君. 清代思想史“研究典范”的形成、特质与义涵. 清华学报,1994,24(4):451-494.

④ 蒙文通. 蒙文通文集:第1卷. 成都:巴蜀书社,1987:159.

⑤ 戴震. 戴震集. 上海:上海古籍出版社,1980:214.

⑥ 戴震. 戴震集. 上海:上海古籍出版社,1980:189.

⑦ 戴震. 孟子字义疏证:卷上//安正辉. 戴震哲学著作选注. 北京:中华书局,1979:67-68.

⑧ 戴震. 孟子字义疏证:卷上//安正辉. 戴震哲学著作选注. 北京:中华书局,1979:69.

古圣哲往矣，其心志与天地之心协，而为斯民道义之心，是之谓道。……经之至者，道也；所以明道者，其词也；所以成词者，未有能外小学文字者也。有文字以通乎语言，由语言以通乎古圣贤之心志，譬之登坛之必循其阶，而不可躐等。^①

这段话的意指与前引《题惠定宇先生授经图》所言大体相同，却只说到“古圣贤之心志”，而不及“我心之所同然”，足见其真正重心之所在。

这一从“道在人心”到“道在六经”的变化，用儒家自己的话来说，就是从“尊德性”到“道问学”的转变。现代研究者通常将它作为一个纯粹的学术思想的问题来研究，站在现代学术观念的立场上，这自有充分的正当性。但对身处那个时代的传统儒家而言，他们在转变中所感受到者恐怕并非今天的“学术思想”一词所能全部概括。“内圣外王”是宋代以降儒家的基本预设，现代所谓“学术思想”大体只涉及“内圣”一边，但事实上，“外王”才是儒家最根本的目标。朱熹《论语集注》云：“盖人之有生，同具此理，故圣人之于人，无不欲其入于善。”^②明代的王栋则说：“吾儒所以必主经世为功业者，亦其心体性分所当然故耳。”^③此言可谓前面朱熹文字的注脚。宋明儒学“内圣外王”的整体追求就是基于其所秉持的儒学教义具有这样一种强烈的内在要求。下及清代乾嘉考据学极盛之时，儒家虽已不见有宋明儒一般轰动一世的经世运动，但由“内圣”而“外王”的完整过程仍是“学术正确”的唯一表达。段玉裁在总结其师戴震的学术理路时说：

先生之治经，……盖由考核以通乎性与天道，既通乎性与天道矣，而考核益精，文章益盛，用则施政利民，舍则垂世立教而无弊。^④

可知清代中期的儒学在理论上仍然是一个整体，最终目标是要求由“考核”以明“性与天道”（内圣），从而“施政利民”（外王）一以贯之。

对秉持这种价值理念的儒家来说，“学术思想”只是起点，“改造社会”才是终点，在此意义上，所谓的“学术思想”终归是第二义的东西。儒家在“学术思想”上的任何变动，都必将对其背后“改造社会”的问题带来重大的影响。传统儒家士人总是以变天下无道为天下有道为其最终职志，既然他们要在这个人间世界行道，就必须时时与其行道对象——同处于此世的社会大众保持联系。这种联系通过儒学义理和儒者实际的社会行动建立起来，与学术的内在逻辑和外缘环境两方面同时相关。在不同时代，这内外两方面因素是变动不居的，儒家与社会大众之间的联系也将随之变动而表现出不同的性格倾向。此道究竟应该如何在外在世界推行开去，在古代儒家那里便给出了两种不同的程序，由此而使其社会性格同时具备了两种倾向——儒家在面对社会大众时，既有“求同”的一面，也有“存异”的一面。其义理上的根源可以《孟子》下面这段话来说明：

孟子曰：“人皆有不忍人之心。……所以谓人皆有不忍人之心者，今人乍见孺子将入于井，皆有怵惕惻隐之心。非所以内交于孺子之父母也，非所以要誉于乡党朋友也，非恶其声而然也。由是观之，无惻隐之心，非人也；无羞恶之心，非人也；无辞让之心，非人也；无是非之心，非人也。惻隐之心，仁之端也；羞恶之心，义之端也；辞让之心，礼之端也；是非之心，智之端也。人之有四端也，犹其有四体也。有四端而自谓不能者，自贼者也。……凡有四端于我者，知皆扩而充之矣，若火之始然，泉之始达。苟能充之，足以保四海；苟不充之，不足以事父母。”（《公孙丑上》）

所谓“人皆有不忍人之心”、“人之有四端也，犹其有四体也”，此中的“人”毫无疑问是指天下每一个人而言。从这一凡人先天所同之处着眼，则士人与众人自然没有任何根本的不同，且“有四端而自谓不能者”只是“自贼”，那就意味着人人都有扩充自己身负之善性的能力与义务。即便他们在社会中所处的位置

①戴震. 戴震集. 上海: 上海古籍出版社, 1980: 191-192.

②朱熹. 四书章句集注. 北京: 中华书局, 1983: 95.

③王栋. 一庵王先生遗集: 卷上. 会语正集//四库全书存目丛书: 子部第10册. 济南: 齐鲁书社, 1995: 75下.

④段玉裁. 戴东原集序//戴震. 戴震集. 上海: 上海古籍出版社, 1980: 附录 452.

有巨大差别,但道的实践并不会因为社会位置的区别而有所不同,各色人等都可以也应当共同来明道和行道^①。儒家“求同”的社会性格即建基于此。然而恰恰因为这一善性又是必须“扩而充之”方足堪用的,而在扩充这一点上(朱熹《集注》:“扩,推广之意;充,满也”^②),士人无论在主观还是客观方面,显然较之一般民众更具优势。故朱熹《集注》引“程子曰:‘人皆有是心,惟君子为能扩而充之。’”^③如果倾向于强调这一点,那么士人社会性格里“存异”的一面就会立刻凸显出来了。

本文就要从儒学社会性格的角度,对明清之际士人文化的调整做一个大略的观察,其目的是试图将明清之际的儒学转折放回其固有的思想脉络之中,以期为明清之际儒学转向这个思想史的问题寻求一个更为一般的文化史的背景。

二、理论重心的转移与明清之际儒学社会性格的转变

由明入清,从“道在人心”到“道在六经”这个转移一旦发生,儒家与社会大众之间的联系就要发生一个显著变化——士人与众人在“道”的面前变得不再平等了。王阳明著名的《拔本塞源论》有云:

唐虞三代之世,……下至间井田野,农工商贾之贱,莫不皆有是学,而惟以成其德行为务。

何者?无有见闻之杂,记诵之烦,辞章之靡滥,功利之驰逐。而但使之孝其亲,弟其长,信其朋友,以复其心体之同然。是盖性分之所固有,而非有假于外者。则人亦孰不能之乎?^④

言下之意,若此学须“假于外”,则固非人人之所可能矣。清代的考据学将道的根据放在六经之中,恰恰就要变成基于“见闻”、“记诵”和“辞章”的典型的“假于外”的学问。在理学的世界里,士人与众人本是“同具此理”的同志,正像王栋所言:

大舜所以为大,谓其善与人同也。善与人同也者,与天下同为善而不独自为善也。故虽耕稼陶渔之人,凡有向上之志可接引者,皆可取者也。……以是知吾人为学而若不屑与乡里庸众共为之,终是自小。^⑤

现在一旦转以经典考据为明道的首要关头,原本人人可以凭自己的心而得道的可能性将被淡化乃至否定,只有那些具备经典阅读能力的人才有优入圣域的可能。对已经建立数百年的理学传统而言,这是一个基本观念的颠覆,同时也是一个相当严重的社会后果。

大体而言,在整个宋、明理学时代,儒家的社会性格倾向于“求同”的一面,不过其间仍不免稍有差异,需要略作疏解。“求同”的倾向在明代王学家的手里得到了最彻底的发挥。王阳明说得很明白:“虽凡人,而肯为学,使此心纯乎天理,则亦可为圣人。”^⑥所以溥天之下无论何人,只要能够“求其放心”,恢复个人内心先天已具的“道”,即阳明所谓的“致其良知”,即可成圣人。因而王阳明认为:“圣人之学所以至易至简,易知易从,学易能而才易成者,正以大端在复心体之同然,而知识技能,非所与论也。”^⑦既然圣人之学是如此“至易至简”,与各种“知识技能”皆不相干,因此无论识字与否、有“知识技能”与否,士农工商各色人等皆可为此“圣学”,都有“得道”和“行道”的资格。

由于对“格物致知”的解释不同,程朱一系的理学在如何“得道”的问题上与王阳明存在相当的分歧。王阳明曾说:

致知云者,非若后儒所谓充广其知识之谓也,致吾心之良知焉耳。^⑧

① 吕留良解《大学》此句即谓:“自天子以至于庶人,有许多等级,其职业正各不同。然所以不同者,分也,非理也,故曰分殊理一。此节语势侧重庶人边,见得庶人也只是此本,未尝有别件,庶人无治国平天下之分,然到得修身,则治国平天下之理已具,只看他明明德力量如何耳。”吕留良.四书讲义:卷一//续修四库全书:经部第165册.上海:上海古籍出版社,2002:376.

② 朱熹.四书章句集注.北京:中华书局,1983:238.

③ 朱熹.四书章句集注.北京:中华书局,1983:238.

④ 陈荣捷.王阳明《传习录》详注集评.上海:华东师范大学出版社,2009:115-116.

⑤ 王栋.一庵王先生遗集:卷上.会语正集//四库全书存目丛书:子部第10册.济南:齐鲁书社,1995:67下.

⑥ 陈荣捷.王阳明《传习录》详注集评.上海:华东师范大学出版社,2009:71.

⑦ 陈荣捷.王阳明《传习录》详注集评.上海:华东师范大学出版社,2009:116.

⑧ 王阳明.王文成公全书.上海:商务印书馆,1936:39.

“后儒”即指朱熹一派儒家，“充广其知识”正是朱熹对“格物致知”的理解，所谓“穷至事物之理，欲其极处无不到”，“推极吾之知识，欲其所知无不尽”^①。只有这样不断地扩充对万事万物的知识，积累既久之后，方才能达至“一旦豁然贯通”、“而吾心之全体大用无不明”^②的得道境界。在王阳明看来，“这样追求外在之‘理’的活动，必须限于以‘知识’为专业的‘士’，而不可能期望于‘农工商贾’”^③。因此“得道”与“成圣”的境界似乎就要成为士人的专利了。

很明显，相对于明儒而言，宋代儒家对士人“存异”的一面给予了更多的承认，强调士人在道行天下过程中的领导作用。焦循说，“紫阳之学所以教天下之君子，阳明之学所以教天下之小人”^④，即指此而言。但这种分歧并不会影响宋儒“求同”的基本方向：所谓儒家的“求同”并不是说儒者在治学的实践过程中必须让众人也参与其中，更不是规定每一个人都要成圣成贤，而是承认每一个人都可以也应当往圣贤标定的“道”的方向上努力进步。事实上，就算是明代王学家以接引士农工商全体人民为其学术要旨，但就其治学实践来看，其首要和主要的教授对象也仍然是士人；而且即便士人自身也未必都能相信自己可以成为圣贤，否则他们就不必以立志做圣贤为接引学者的第一要义了。但即便如此，“求同”的儒学性格仍要求每一个人都要尽力提升自己，匹夫匹妇的众人也不例外。陆九渊的名言“若某则不识一个字，亦须还我堂堂地做个人”^⑤，说的就是这层意思。那么在儒家治学向道的规划中，众人是否将被排斥在外的关键究竟何在呢？这可以下面晚明清初两位儒者的话来说明。王栋说：

自古农工商贾，业虽不同，然人人皆可共学。……至秦灭学，汉兴，惟记诵古人遗经者起为经师，更相授受，于此指此学独为经生文士之业，而千古圣人与人人共明共成之学，遂泯没而不传矣。天生我师，崛起海滨，慨然独悟，直宗孔孟，直指人心，然后愚夫俗子不识一字之人，皆知自性自灵，自完自足，不假闻见，不烦口耳，而二千年不传之消息，一朝复明矣。^⑥

清初的颜元说：

读、讲、著、述，朱子辈一二人立法，一二人为之，天下不可以为法也，非智愚、贤不肖、男女、少壮皆可行者。……是之谓曲学，是之谓异端。^⑦

将这两段话综合起来看，可以得到两层意思：首先他们很明确地指出，将农工商贾排斥在此学之外的关键即在“记诵古人遗经”、“读讲著述”，通俗而言，即所谓读书。王阳明曾说：“我此学，途中小儿亦行得，不须读书。”^⑧透露的也是这层意思。在“学”这一特殊的情景中，士、众之间最关键的区别即在于士人独占了识字读书的能力，如果必须读书才能为学，那么众人势必将失去任何为学的可能。反过来，如果为学本来是“不假闻见，不烦口耳”的，则“愚夫俗子不识一字之人”自然也可成为此学中人了。其二，在王、颜二人看来，秦汉以降包括宋儒在内，始终强调读书的重要性，使得众人没有从学的机会。尤其是颜元以“读讲著述”来概括朱子之学，以至斥为“异端”。二人所言自不免都有些情见乎词，但平心而论，的确揭出了宋儒社会性格中带有更多的“存异”的面向。

但是宋儒的“存异”只是相对于明代儒家而言，我们用王、颜等儒家传统中人自己给出的标准来衡量即可知道，“求同”仍是宋儒社会性格的基本方向。“宋儒虽主张‘由经穷理’，但同时又以‘天下之物莫不有理’，而经为理的根源之一，只是格物中的对象之一。”^⑨这是因为他们认定“道”是每个人“得于天而具于心”的，如果也可以通过其它的格物途径来开发自己的“心”，自然就不是只有读经书才能在圣贤之道

①朱熹.四书章句集注.北京:中华书局,1983:4.

②朱熹.四书章句集注.北京:中华书局,1983:5.

③余英时.宋明理学与政治文化.桂林:广西师范大学出版社,2006:49.

④焦循.雕菰集.上海:商务印书馆,1936:123.

⑤陆九渊.象山先生全集.上海:商务印书馆,1936:449.

⑥黄宗羲.明儒学案.上海:商务印书馆,1936:93.

⑦颜元.颜元集.王星贤,张芥尘,郭征,点校.北京:中华书局,1987:565.

⑧湛若水《新泉问辩续录》有云：“吾元年同方西樵，王改斋过江吊丧，阳明曾亲说：‘我此学，途中小儿亦行得，不须读书。’”转引自王汎森.“心即理”说的动摇与明末清初学风之转变.中研院历史语言研究所集刊:第65本第2分册.北京:文史哲出版社,2000:344.

⑨徐复观.中国思想史论集续编.上海:上海书店出版社,2004:369-370.

上讨得分晓了。所以他们可以重视读书,但读书不是唯一的甚至也不是最重要的得道之途;他们固然对士人的优越地位予以正视,但与此同时也为不能读书的众人预留了共学的资格。事实上,我们关于宋儒强调读书的印象大体是因为朱熹而来,但正如钱穆所说,朱熹“主博文,主格物穷理,主多方以求,自然要教人读书。但在理学家中,正式明白主张教人读书,却只有朱子一人”,“当时理学家相率以谈心性为务,既不致知穷理,更益轻视读书,目之为第二义,又相戒勿持简册,朱子独力矫其弊”^①。所以若就宋代理学的整体来看,则读书的分量将大为减轻。

与倾向于“求同”的宋明理学相较,清代考据学的社会性格则以“存异”为其基本倾向。前文引用过戴震“古经明则贤人圣人之理义明”一语,在此语之前戴震还对考据学理念下的明道程序作了一个简要的说明:

夫所谓理义,苟可以舍经而空凭胸臆,将人人凿空得之,奚有于经学之云乎哉。惟空凭胸臆之卒无当于贤人圣人之理义,然后求之古经,求之古经而遗文垂绝,今古悬隔也,然后求之故训。故训明则古经明,古经明则贤人圣人之理义明,而我心之所同然者,乃因之而明。贤人圣人之理义非它,存乎典章制度者是也。^②

按此理论,圣人之“道”(理义)蕴藏在“古经”之中,无论何人,如欲得“道”,就必须先“求之故训”,“然后求之古经”,“古经明”之后,蕴藏其中的圣人之“道”方可得明。因此考据学在求道程序上设置了一道很高的门坎,凡是没有经过长期语言文字训练而读懂古经的人,就难有明道的可能。

所以不仅不能读书的众人,即便能读书的士人也未必都顺理成章地具备明道的资格。章学诚曾慨叹,主张“故训明则古经明”的戴震的确是“深通训诂,长于制数”,可是如果严格“以此概人,谓必如其所举,始许诵经,则是数端皆出专门绝业,古今寥寥不数人耳”,最后的结果“将遂古今无诵五经之人,岂不诬乎”^③。五经且不能诵,遑论得道。说这番话时,章学诚已经为自己另外寻得了通过读书止观大略以闻道的路径,故而对考据家的理念可以不假稍贷,直斥为“诬”。但谨奉戴学为圭臬的一辈考据家却不能像他那样放得开。夏忻记述他早年向考据家胡培翬问学的事情说:

(余)十九岁入泮,仅解制艺层次而已。竹邨先生长余九岁,为名秀才,……恒往来于学舍。

一日,问以读《注疏》之法,答云:“君空腹,五经不能尽举其词,何论九经、三传并十三经。一部《注疏》浩如烟海,从何处下手?不如从时文觅生活,计以图食较易。”^④

胡氏口出此言的一个现实考虑便是通经这道门坎实在太过高峻了,故谓“一部《注疏》浩如烟海,从何处下手”。可是考据学的道论已经预设道在古经之中,不能通训诂、明经书,就没有得道的可能。那么他劝告夏忻放弃研读《注疏》的想法,真无异于要让夏忻自认闻道无望了。

类似的情形放到理学的语境下则是不一样的结果。清初的理学家李颀也曾有劝告学者专心科举的事情,恰可与胡培翬事作一对比。据他说,宝鸡人李汝钦“未弱冠,即有志于斯道”。他“嘉其道念肫挚”,遂收归门墙。但事成之后有人告诉李颀:“汝钦毅然自拔于俗,出幽迂乔固可喜,而汝钦之东来从学,风闻其尊人似弗悦。”李颀很清楚,这是其父“恐其子因学道而致有妨乎举业”。所以他便委婉地劝告李汝钦说:“今汝钦之尊人……万一囿于世俗之见,必欲汝钦一意举业,子之于父,惟命是从,姑归而从父命,一意制举,以悦亲心,慎毋拂亲心,以重予罪可也。”李汝钦听闻后表现出学道的坚定意愿,“以为温清虽孝,终是小孝”,“惟有勤精进,成第一流人,庶可藉此以报答”,故谓“钦虽无似,私窃慕焉,固未敢舍此而之彼也”。但李颀仍然要求他从父愿西归一意举业,说道:

子固矣。孝以顺亲为大,子姑归而勉顺亲心,亲心悅斯子心安,心之安处便是道。子欲学道,道在是矣,又何他求?

①钱穆.朱子学提纲.北京:三联书店,2002:152,156.

②戴震.戴震集.上海:上海古籍出版社,1980:214.

③章学诚.章氏遗书.北京:文物出版社,1985:337下-338上.

④夏忻.景紫堂文集.刻本,清咸丰五年(1855):11a.

得此教言的李汝钦便“即日束装告归”^①了。在这个例子里，李颀也是考虑到现实情况，劝告学者转而从事举业。但理学是不受“读书”二字约束的，讲究的是“心”安“理”得——“心之安处便是道”，故而李汝钦即便一意举业，也完全不妨碍他的学道，并不存在不能闻道的危险。这与考据学语境里的夏忻“从时文觅生活”的结果是全然不同的。由明入清，儒家接引学者的法门出现了由广到狭的变化，其直接原因即藏在“读书”二字之中。

不过考据学虽然将不能读书的众人基本排斥在为学向道的大门之外，但这绝不能理解为清儒没有要人向善的愿望。这涉及一个重要的分别，一般所谓的“善”与儒家所求之“道”是两回事，世俗的“善人”并不等于有学之人。《论语·先进》：“子张问善人之道。子曰：‘不践迹，亦不入于室。’”朱熹注谓：“善人，质美而未学者也。”并引程颐和张载言云：

程子曰：“践迹，如言循途守辙。善人虽不必践旧迹而自不为恶，然亦不能入圣人之室也。”

张子曰：“善人欲仁而未志于学者也。欲仁，故虽不践成法，亦不蹈于恶，有诸己也。由不学，故无自而入圣人之室也。”^②

“善人”与“学者”是两回事，张、程、朱三人都说得清清楚楚。即便是向众人大开从学之门的明代王学家，对这一区别仍然有明确的把握。王阳明《与戴子良》书有云：“今兹乃得其为志将从事于圣人之学，不安于善人而已也。”^③又王畿《东游会语》引耿定向言谓：

家君平时守些绳墨，行些好事，舍弟（耿定理）皆以为小廉曲谨，未免陪奉人情，与自己性分无有干涉。^④

耿父之所为即是标准的“善人”，耿定理却直言这“与自己性分无有干涉”。所以在王学家眼中，在世俗上做“善人”也不等于“从事于圣人之学”。善人“不入于室”的原因是“不践迹”，反过来，一旦“践迹”，善人就可以“入于室”了。关键在于什么是“践迹”。朱熹解“践迹”以“张子及程子循途守辙之说为善”，但对这个途辙究竟何指却没有给出任何有倾向性的答案，所以他说“或以为善人不循辙迹，则亦不能至于圣神，……未知使之以何为迹而践之耶？”^⑤那么如果是一个不能识字读书的“善人”，他是否可以有“践迹”进而“入室”能力呢？宋儒在此处便没有任何明确的意见，这是因为对他们而言，一般民众能否向学明道尚未构成一个必须面对的问题。明代的王学家就不一样了，罗汝芳解《论语》此章时说：

今窃共诸君商之，吾夫子所居之室，原是什么去处？果是甚等风光？如何及门之徒与一时贤士，竟无一个可以入选？……总未跳出善人窠臼中也。今想要求跳出，则须是先过信人一关，盖善则即为圣堂，广大无边，贯通不隔，万物皆备，千载同然。中间却有一个门限，所谓善有诸己也。夫善而固有诸己，即孟子所言性善，只到此关，则人人生疑，信者万无一二。既信关难过，则美大圣神，其深宫密室，又安望能窥其邃奥而享其荣华也哉？^⑥

要“跳出善人窠臼”就要变“不践迹”为“践迹”，这个“践迹”究竟是什么呢？罗汝芳给出了明确的答案，即对“善而固有诸己”树立起自信。如此“践迹”正是前引王栋说的“自性自灵，自完自足，不假闻见，不烦口耳”的工夫，当然“愚夫俗子不识一字之人”也是做得的。清初顾炎武也给出了一个“践迹”的明确答案，却与罗汝芳大相径庭：

服尧之服，诵尧之言，行尧之行，所谓践迹也。先王之教，若《说命》所谓“学于古训”，《康诰》所谓“绍闻衣德言”，以至于《诗》、《书》六艺之文，三百三千之则，有一非践迹者乎？善人者，忠信而未学礼，笃实而未日新，虽其天资之美，亦能暗与道合，而足己不学，无自以入圣人之室

①以上引文见李颀·二曲集·北京：中华书局，1996：233-235。

②朱熹·四书章句集注·北京：中华书局，1983：127-128。

③王阳明·王文成公全书·上海：商务印书馆，1936：62。

④王畿·王畿集·吴震，编校·南京：凤凰出版社，2007：84。

⑤以上两段引文见朱熹·四书或问·上海：上海古籍出版社，2001：288。

⑥罗汝芳·罗汝芳集·南京：凤凰出版社，2007：40。

矣。^①

如果所谓的“迹”是指的“古训”、“六艺之文”、“三百三千之则”等等内容,那么这样的“迹”哪里是“愚夫俗子不识一字之人”所能践履得了的呢!对他们而言,“入圣人之室”几属无望,在世俗世界里争取做一个“守些绳墨,行些好事”的善人,才是属于他们分内的现实目标。

三、外缘力量的推动与明清之际儒学社会性格的转变

就学术内在的立场看,明清之际儒学社会性格的调整是儒学理论重心由“道在人心”(尊德性)向“道在六经”(道问学)转移的结果。与此同时,外缘的力量同样不可忽视。大体言之,明清之际儒学社会性格的调整得到了前后相接(并颇有交集)的两个外缘力量的推动,分别来自晚明以降商业经济的大发展和明清鼎革的剧变。

(一)“惟财乎是系”:晚明以降的商业文化与士人的抵拒

士人文化中走向民众的同时又不免区别于民众的心态本是儒家传统中的应有之义,而晚明时代商业经济的蓬勃发展则是刺激这些传统变得活跃起来的重要因素。经济发展让社会各阶层都从中受益,其中得利最多者自然是商人,与此同时从晚明到清初,士人对自身和其它三民、尤其是对商人的看法出现了微妙的变化。焦竑《澹园集》卷二十八《鸿胪寺序班高君子晦墓志铭》:

君本以积著发家,乃声色玩好、燕游之娱,一不概其心,而第用之扶危振乏,尊贤养老,间非所谓富好行其德者耶?昔子贡废著粥财于齐鲁之间,孔子曰:“未若贫而乐,富而好礼也。”然子贡结驷连骑,卒成夫子之名,亦何必褐衣蓬户,乃为愉快乎哉?故余有回之箪瓢而愧其乐,君如赐之饶益而进于礼,余不及君明矣!岂向所谓解悟者为蹈虚,而质行者为近实耶?^②

这是焦竑表达出他这位“颜回”(士人)实在不及高氏这位“子贡”(商人),关键就在他只能“蹈虚”,而高氏则可以“近实”。其意借清初颜元的一件轶事可以明了:

赵太若居家富有,事烦劳攘,问曰:“古云‘浊富不如清贫’,何如?”先生(颜元)曰:“不然。‘广土众民,君子欲之’,圣贤之欲富贵,与凡民同。古人之言,病在一浊耳。人但恐不能善用富也。大舜富有天下,周公富有一国,富何累人?今使路旁忽遇无衣贫劳,吾但存不忍人之心耳,兄则能有不忍人之政矣,富何负人?要贵善施,不为守钱虏可乎!”^③

如此看来,焦竑所谓“蹈虚”,即“但存不忍人之心耳”,所谓“近实”,则“能有不忍人之政”也。晚明以降,民间的“不忍人之政”渐渐多由“积著发家”的商人为之,而四民之首的士人往往无能为力。晚明清初人文集中,记载商人行“不忍人之政”,使时人或作者自己慨叹儒者不能及的例子,可谓指不胜屈^④。这样一来,在民间社会建设的领域,商人的地位就要相对上升,而士人的地位就要相对下降了。或者说,在这一领域里,士人将面临相对边缘化的趋势。

不过这里的士人边缘化是有明确限定的。从纵向一面说,它只是相对于晚明以前的士、商关系而言,当然不可与清末四民社会解体之后的情况同日而语;就横向一面看,士、商地位的消长也主要是体现在需要“不忍人之政”的社会建设的领域,在一般的价值系统里,士的地位仍然毫无疑问在商之上。即便在社会建设的领域,所谓的士商地位的消长也只是描述一种正在发生的变化趋势,就当时的现实情况而言,士人仍然是各项社会工作的首要承担者。巫仁恕研究了晚明社会各阶层在诸多领域的消费状况后,认为“晚明士大夫这类地位群体正面临了新兴阶层——商人的挑战,尤其是经济实力较弱的下层士人,

^① 黄汝成. 日知录集释. 长沙: 岳麓书社, 1994: 243.

^② 焦竑. 澹园集. 北京: 中华书局, 1999: 414.

^③ 钟铤. 颜习斋先生言行录. 卷上// 颜元. 颜元集. 王贤贤, 张芥尘, 郭征, 点校. 北京: 中华书局, 1987: 639-640.

^④ 例如焦竑记商人金钰事:“邑有大役, 轍曰: ‘非我谁其任者.’ 先是黄官圯, 怆然若病于身, 捐橐庀材, 为义者倡。自是庙廊渠渠, 弦诵勃兴, 青衿归德矣。一日, 语太史张公曰: ‘今贾人颛趋利而去义, 直掣辮之智耳, 吾殆不为.’ 太史叹曰: ‘濯不期江汉, 期于去垢。乘不期騷裹, 期于千里。如君为人, 何贾非儒!’” 澹园续集. 卷十. 金光禄传: 921. 金氏口出“非我谁其任者”之言, 足见其时投身公共事业已是贾人义不容辞者矣。

面对透过财富捐纳获得身份地位的商人阶层，所受到的威胁更大。如此社会结构的变化，将会反映在士大夫的消费文化上”。因此，当商人或庶民以炫耀性消费或模仿士人的物质生活来展现其身份地位时，士人就不不得不“尝试着在自己经济能力所及之下，发展自己特殊的消费文化，借此重新提升自己的身份地位”。这样，士、商地位的消长将全面体现在社会日常生活的方方面面之中。作者从“消费”而非“生产”一面来观察晚明社会经济，的确每有新得。惟需要注意的是，作者的研究贯穿着一套消费文化的理论，这套理论则建基于对欧洲近代消费社会的观察之上。当我们将此理论移用来观察晚明时代的中国，确能有所见，但与此同时若不加限制，也将遮蔽或扭曲不少东西。简单地说，晚明士人“特殊的消费文化”不排除一部分的确是有意地针对其他阶层、尤其是商人的竞争，但其中也有相当部分是士人的“历史文化”中固有的传统，与“当下”的竞争并无关系。我们几乎可以肯定地说，即便没有其他阶层的挑战，晚明士人的生活与消费的品味仍会是“特殊”的。所以晚明士人“特殊的消费文化”中针对“当下”与源自“历史”两部分之间究竟是怎样一种关系？此问题若不能得到谨慎地评估，则其时士人的“特殊的消费文化”是自商人和庶民阶层的挑战压力而来，恐怕尚难论定。事实上，正如作者指出的，士人的身份地位不是来自于他们的“经济力量”，而是来自于“道”所赋予的“文化力量”。在“道”仍旧笼罩现世的社会里，商人通过财富支撑的炫耀性消费来宣示自己的存在其实恰恰是其地位边缘的表现。因此“经济”领域内的不竞是否将引起士人阶层普遍的身份危机感，是值得再思考的^①。另外，根据张仲礼爬梳方志的细心研究，19世纪中国地方各级士人大部分（68%）都积极投身公共工程、助学、济贫等社会工作，即使另外一些（32%）被划入“对社会活动不积极”一类的士人，也只是“与那些在地方事务中发挥积极作用的人相比，这些人相对地‘不积极’”而已^②。这一结论移用到17与18世纪，当也虽不中、亦不远。唐、宋以降士人对地方社会事务的积极参与是由诸多因素造成的，其中最重要的有两个方面。其一是唐、宋以来政治上中央集权、强干弱枝的总体趋势，中央政府对地方财政的强力控制使得府、县等各级地方政府难以有足够的财力来实施任何稍大规模的公共建设，这类责任只能转由地方士人来承担；另一方面则是宋代以后全面性的经济增长，地方士人由此具备了承担责任的能力^③。不过这些推动士人承担社会责任的因素也将同时推动富有财力的商人起而扮演同样的角色。清朝嘉、道间的沈垚作有《谢府君家传》一文，称道一个名叫谢维的人投身乡里建设的义举，文末谓：

兴造本有司之责，以束于例而不克坚，责不及民，而好义者往往助官徇民之意，盖任其责者不能善其事，善其事者每在非责所及之人。……此富民所以为贫民之依赖，而保富所以为《周礼》荒政之一也。^④

根据《谢府君家传》，谢维似乎没有任何功名，其具体职业背景也不清楚。同时在此文中，沈垚还列举了宋、金、元三朝的四个富人热心地方建设的例子。沈垚称这些人为“富民”，虽然我们无法知道他们的“富”究竟从何而来，但仍然可以肯定，商贾之“富”显然是包括在沈垚所谓的“富民”之中的。所以通过沈垚的慨叹我们完全可以体会得到，富有的商人在社会建设活动中已经占据了重要的地位。

特别在明清之交的非常时期，财富多寡的意义显得尤为重大，士人的地位因此更相形见绌。黄宗羲追溯嘉靖、隆庆间景象说：“嘉、隆以下，艺林、文苑见重于时。……故一名为士，口不言钱，更无米盐俗事。”^⑤这是承平之时士人的悠游闲适之状。“口不言钱”表明在整体上财富尚未对士人构成一个问题，“俗事”之外的文化特权足以使他们保持特殊的地位。但明清之交的乱世就不同了。黄宗羲又说：

江河日下，生死休戚，惟财乎是系。小人习观世变之机，而知其势之所重在于此也，于是惟货力是矜是尚。攘臂捧腹，傲睨乎通都大邑之间。^⑥

① 参看巫仁恕。《品味奢华——晚明的消费社会与士大夫》。北京：中华书局，2008：63，295，245。

② 张仲礼。《中国绅士——关于其在19世纪中国社会中作用的研究》。李荣昌，译。上海：上海社会科学院出版社，1991：48-68，215-223。

③ 杨联升。《国史探微》。沈阳：辽宁教育出版社，1998：150。

④ 沈垚。《落帆楼文集》。刻本，吴兴刘氏嘉业堂：23 a。

⑤ 黄宗羲。《黄梨洲文集》。北京：中华书局，1959：377。

⑥ 黄宗羲。《黄梨洲文集》。北京：中华书局，1959：255。

承平之时,士人的文化优势还是“势之所重”,但“江河日下”之时,一世矜尚的标准则转为“惟财乎是系”^①。对此“世变之机”,不仅商人,即便一般所谓“小人”也较士人更能适应。在这种情况下,士人的社会地位自然要相对下降或边缘化了。

面对这样的新情况,士人也不能不慎重地思考和安排自己的位置。清初顺、康间的刁包《用六集》卷十一《惠约》说:

尝闻之,吾人不必待仕宦有位为职事乃为功业,但随力到处有以即物即功业矣。繇此言之,家居里处,何莫非建功立业之时,事在勉强而已矣。目今饥谨荐臻,抱鲜饱之叹、怀待哺之忧者,比比也。损有余补不足,兹其时矣。^②

但问题在于,不少士人自身便是“不足”者,他们根本没有能力解决民间的“饥谨”而“建功立业”,特别是处在清初社会扰攘未定之际的士人,困顿之情尤显严重^③。虽则如此,士人仍然有其发挥功用的地方。刁包接着说:

虽然,当三空四尽之日,廩有余粟者几何?家□(里?)有余积者几何?人如必及人而后已,又无无处夫安命之达人、固穷之君子矣。从来富者赠人以财,仁者赠人以言。……救困扶危,解纷排难,与子言、惠之以孝,与臣言、惠之以忠,与弟言、惠之以悌,与友言、惠之以信。启口定向好处说去,举手定向便处做去,无所往而不为惠也。故曰,宰相日日有可行的善事,乞丐亦日日有可行得善事,但恐眼前蹉过耳。岂必布恺流膏而后为惠也哉!^④

“布恺流膏”之惠只有富有的商贾或上层士大夫方能办到,对一般士人这些“固穷之君子”们而言,他们“救困扶危”的方式不是直接“赠人以财”,而是“赠人以言”。这是改造《孟子》“分人以财谓之惠,教人以善谓之忠”(《滕文公上》)的老办法。这样,一方面,二者行“惠”的方式虽不同,但都是“可行的善事”,都是“不忍人之政”,具有相同的价值;另一方面,以言惠民的方式终显迂曲,在为士人争得行“不忍人之政”地位的同时,仍不免只能以“蹈虚”代“近实”,诚所谓“勉强而已矣”。因此,“赠人以言”一类方式在捍卫士人价值的同时,也让士人进一步疏离“近实”而向“蹈虚”靠近了。晚明社会经济史的研究者在涉及其时士人对商业文化的反应时,往往指出士人倾向于通过在“时尚”的领域制造特别的品味壁垒以确保自己的特殊地位^⑤,亦即“划出时尚与普通的界限,将大多数企图挤进上流社会的追寻者都拒之门外”^⑥。的确,“时尚”可以起到区隔社会身份的作用,但“时尚”的圈子基本上属于“物质”的领域,士人在此领域里并无太多优势可言。他们真要想与对手相抗衡,更应在对手完全无法下手的“非物质”领域里展开,这样才能守己之长攻人之短。王栋说:“孔子告子贡为仁,是说要与天下共明此学,便是仁之大者,何必博施济众然后为仁。”^⑦正是体现了这种趋长避短的意识。刁包之所以选择“赠人以言”来惠民,当然是因为财力的不足,但同时也未必不是出于这样一种有意识的考虑^⑧。

晚明商业的勃兴开启了民间社会,让士人找到了入仕从政之外的另一个“行道”的用武之地。这是王学可以并愿意接纳社会上各色人等共明此学的外在背景,由此也使得王学的社会性格体现出强烈的

①清初的冯班有云:“余生于万历之季,当时士大夫子弟,举业之外,不得通一技,触事面墙,往往可笑。在今日岂得尔?语云:‘家有千金,不如薄技在身。’一技足以养身也。但为之须恒,不恒则不成;学之须精,不精则无名。苟碌碌在千百人中,亦不可得食也。”冯班《钝吟杂录》卷十《将死之鸣》。北京:中华书局,2013:135。万历时士大夫子弟可以专注于读书事业而不必他顾,清初的士人则不可不觅他技以养身。冯氏的观感其实与黄宗羲大体相同,为了“养身”,觅技以增财货之力对明清鼎革之际的士人显得尤为重要。

②刁包《用六集》四库全书存目丛书集部第196册。济南:齐鲁书社,1995:376下。

③毛奇龄《敕封儒林郎王宗徐君墓志铭》记徐氏谓:“士人居牛衣困,匪今矣,顾逮今而困尤剧。仕进无日,本无学术之可见,而仰有事、俯有鬻,关匪细也。”又《孙盐州君墓志铭》记孙氏叹曰,“仁义与礼所由生,非财莫任,固也”,怎奈“四民困极矣,士尤困”。见毛奇龄《西河文集》。上海:商务印书馆,1936:1221,1234-1235。

④刁包《用六集》四库全书存目丛书集部第196册。济南:齐鲁书社,1995:377上。

⑤参看 Craig Clunas, *Superfluous Things: Material Culture and Social Status in Early Modern China*. Cambridge: Polity Press, 1991:141-165. 卜正民(Timothy Brook). 纵乐的困惑:明代的商业与文化。方骏,王秀丽,罗天佑,译。北京:三联书店,2004:251-276. 巫仁恕. 品味奢华:晚明的消费社会与士大夫。北京:中华书局,2008:115-288.

⑥卜正民. 纵乐的困惑:明代的商业与文化。方骏,王秀丽,罗天佑,译。北京:三联书店,2004:251.

⑦王栋. 一庵王先生遗集//四库全书存目丛书:子部第10册。济南:齐鲁书社,1995:84下。

⑧与此同时,商人在惠行上也颇能趋长避短而有别于士人。如王畿《赠南山黄君休休序》云:“君虽用刀布起,……暇则息缘瞑目,默坐澄心,雅好释典。尝闻法施财施之说,击节称善,曰:‘此吾志哉!’用是仗义周贫,虽倾床头阿堵,弗惜也。”王畿. 王畿集. 吴震,编校。南京:凤凰出版社,2007:372. 法施与财施并为黄氏所闻,然其所从事者则惟财施耳。这当然是他自己有意识的选择。

“求同”倾向。但商业和商人力量的上升也使四民、尤其是其中的士、商关系发生了变化，为了维持士尊商卑的传统格局，士人又往往会在心理和行动上强化自己与大众的区别。这就使得在“求同”的风潮之下又潜藏着“存异”的暗流。从士人的角度看，他们对晚明社会经济变革的后果可谓一迎一拒^①。宋应星《野议·士气议》谓晚明“士气”每有“盛”“衰”两面，其中一种表现是：

气之盛也，布衣适体，脱粟饭，而清操自砺者，有人焉；其衰也，服裳不洁，厨传不丰，即醜颜发赭而以为耻矣。^②

商业经济的勃兴掀起了“物质”追求的风潮，宋应星这句话反映了士人群体面对这种趋势时在整体上或迎或拒的选择。作为个体的士人也处在这种选择之中。刘宗周《论语学案》：

《易》曰：“利者义之和。”子思子曰：“仁义所以利之。”道理何尝不是，此周旋之说所自起。

义利本非二途，但就中君子只见得有义，小人只看得有利。义利两途，遂若苍素之不可混。^③

以历史的眼光看，晚明“义利”问题的热烈讨论背后涉及的就是如何看待商业发展后果的问题。刘宗周承认“义利本非二途”，这是他迎的一面；惟“君子只见得有义，小人只看得有利”，义利本身虽然不是截然对立的，但“君子”和“小人”却仍要因之而划然分别，这又是他固守传统的拒的一面。由于四民或士商关系在一般层面上并无根本变化，晚明时代士人面对民间社会时迎、拒两种心态时时处在较量之中，双方究竟谁更占上风实未易言^④。总之，晚明时代的商业勃兴在为士人的善与人同事业提供条件的同时，又造就了士人整体上的与“众”不同的处境。这导致了一个相当吊诡的情形：儒家的社会性格一面有意识地往“求同”的方向上走了很远，同时另一面，“存异”的倾向也在随之不断地加剧。这场“求同”与“存异”之间的暗中竞争在清初以降才逐渐尘埃落定，明清鼎革剧变的力量在其中起到了举足轻重的作用。

（二）“抵抗流俗”：明清鼎革与遗民文化的退守基调

明清鼎革剧变就像一把放大镜，晚明士人文化中逐渐酝酿的“存异”潜流被陡然放大。清代士人文化由明遗民开其端，而以离世绝俗为高的遗民心态正是“存异”的典型表达：“‘遗民’的角色选择，原即选择孤独——无论遗世，还是为世所遗。”^⑤晚明已经出现的“存异”趋势由此得以强化。对读下面两段文字尤能得到启示。刁包《与史子敏论史书》：

甲申之变，记录不知凡几。……死者固宜核真，生者亦宜防伪。先生欲以近闻不仕及弃诸生诸公为获麟乎？然有形迹虽同而处心积虑殊异者，不可不辨也。从君父起见，日抱惭负天地、不可以立于世之心，而慨然以斯道自任，为天地立心、为生民立命、为往圣继绝学、为来世开太平，此方今第一流乎；从苍生起见，饥溺而□□己之，思锐意学问、矢志经济，自天文地理人物以至出奇制胜之策、扶危定倾之略，靡不有以自命，此其次也；从时势起见，明哲而得保身之道，厌嚣就寂，去危即安，放浪于山水之间，流连于诗酒之内，视富贵利达若将浼焉，此又其次也。^⑥

陆世仪《思辨录辑要》：

或问，士人当变革，与已出仕者不同，然读书知礼，莫不有普天率土之思，当如何而可？曰：士人未出仕，其途较宽，或出或处，诚限他不得。然亦看个人力量何如。是有三等。隐居抱道，

① 王汎森已经指出过：“随着商业的发展与习俗之日趋侈靡，明代后期生活有很大的变化，这时士大夫中至少有两种分化，有一类人，如屠隆、冯梦祯等文人，是尽情地享受这个时代。但是，另外有一群人拼命想抵抗这个时代。从日谱中可以看出这些人是以近乎战斗般你死我活的态度在反省自己。”日谱与明末清初思想家——以颜李学派为主的讨论//王汎森，晚明清初思想十论。上海：复旦大学出版社，2004：169。

② 宋应星。野议·论气·谈天·思怜诗。上海：上海人民出版社，1976：13。

③ 刘宗周。刘宗周全集：第1册。杭州：浙江古籍出版社，2007：316。

④ 王汎森考察了流行于明末清初士大夫圈中的修身日记后，感觉到其中反映了一种“平民精神的萎缩”，同时预示着“儒者的学问事业与庶民百姓便形成两条不大可能交会的直线了”。日谱与明末清初思想家——以颜李学派为主的讨论//晚明清初思想十论：140、185。王汎森的考察主要以清初颜元和李塨为例，包筠雅（Cynthia Brokaw）对明末刘宗周《人谱》的研究适可为其补充，包氏发现：“虽然《人谱》中并没有说农民是不可能成为圣贤的，但刘宗周显然是没有兴趣讲述这样一种可能，或者鼓励这样一种结果。他似乎已经假设，圣贤只会从士大夫这一阶层中产生出来。”包筠雅。功过格——明清社会的道德秩序。杜正贞，张林，译。杭州：浙江人民出版社，1999：145。这些例子都表明，其时士人对“社会”拒的一面不可小视。

⑤ 赵园。明清之际士大夫研究。北京：北京大学出版社，1999：71。

⑥ 刁包。用六集//四库全书存目丛书集部第196册。济南：齐鲁书社，1995：271上-下。

守贞不仕,讨论著述,以惠后学,以淑万世,上也;度其才可以有为于时,度其时必能用我,进以礼,退以义,上则致君,下则泽民,功及于一时,德被于天下,次也;不事王侯,高尚其事,躬耕田野,以礼自守,又其次也。^①

刁包直隶祁州人,陆世仪江苏太仓人,同时而一北一南、相距千里,但两人论遗民出处高下之三类型,则可谓若合符节,惟就第三类看,似陆氏较刁氏尤为严格耳。这一结果相当能够反映清初士人文化的真实风尚所在。儒家追求的个人成就立德、立功、立言,其先后顺序历来没有变动,但时人在运用这一标准衡量时势的时候,却可以有不同的解释。马世奇序顾宪成《泾皋藏稿》云:“昔人论三不朽,曰德曰功曰言。夫《六经》者,古人立德立功之事,而立言具焉者也。”^②如此则一部《六经》,德、功、言皆立于其中矣。这很能说明三不朽一说中,德、功、言三者其实本无明确的界限与分别,因此通过立言者对德、功、言的解释,我们就可以体会到其中透露出的时代消息。

就刁、陆二人所言来看,第二流属于立功,可不待言;第一流则不易言,所谓“以斯道自任”和“隐居抱道”,自然是立德,但又离不开“为往圣继绝学”而“讨论著述”,则也未尝不可视为立言。从两人不约而同给出的第一、二流次序来看,是皆暗中以从事第一流者为立德,故将立功置于其次。既有研究常常将清初学术称为“实学”,以经世致用为当时学术风尚所在。但我们看到,刁、陆二人对遗民出处的评论是不谋而合地选择立德在立功之上来立论,却不以立功先于立言为据来倡导经济。这似乎可以表明,在清初的遗民文化中,致君泽民的经世之功终归是第二流的选择,与现实世界维持一定距离的传道论事业方才被视为具有头等重要的价值。毛奇龄《皇清予告内阁学士兼礼部侍郎雅坪陆公(棻)神道碑铭》:

予与学士公举制科时,学士以官取,……予以人取。……以官取者,其志在于出,夫既已官之矣,亦安往不官;而以人取者,其志恒在处,予大夫自田间来,则亦归之于田间已耳。^③

所谓“以人取者”,即陆世仪说的“士人未出仕”者。毛奇龄以为其时这类士人“其志恒在处”,与陆世仪标举的第一流风格正相印证。进一步看,第一流的传道论学者是“守贞不仕”的,而第三流人也是“厌嚣就寂”、“以礼自守”的,那么清初遗民高士之三类型中,即有两类具有隐逸高蹈的风格,足见清初士人文化中,遗世绝俗的风尚较之经世致用的愿望,恐怕是有过之而无不及的。

立言既被视作立德的一部分,则但凡以立德为目的之立言,地位自可在立功之上。“立功”之所以被置于其次,除了遗民本身“志恒在处”的消极心态,也是出于“立功”的实际困难:遗民当然有澄清天下的强烈愿望,但所处政治环境及其遗民身份使他们不可能经由入仕从政的传统途径来达成其愿望。著书以传后的名山事业遂成为清初遗民一辈儒者大体一致的选择。钱穆曾比较清初遗民与乾嘉儒者说:“不忘种姓,有志经世,皆确乎成其为故国之遗老,与乾嘉之学,精气复绝焉。”^④赵园则以为,此说“是后人的见识,与顾、黄、王当时的状态、心事,已不大相干”^⑤。其实钱穆所言大致不差,只是清初诸遗老经世雄心之背后,还隐藏着一层萧索失意之态。乾嘉诸儒不言经世而退守学术一隅,其“精气”固有与前者“复绝”的一面,但也未尝不是发端自前者的“状态、心事”之中。至于“顾、黄、王当时的状态、心事”究竟如何,与之“精气复绝”的乾嘉时代的章学诚倒颇能将之揭出,按《文史通义·原道中》:

儒也者,贤士不遇明良之盛,不得位而大行,于是守先王之道以待后之学者,出于势之无可如何尔。人道所当为者,广矣大矣,岂当身皆无所遇,而必出于守先待后,不复涉于人世哉!……然则学夫子者,岂曰屏弃事功,预期道不行而垂其教邪?^⑥

此言自然是针对清初诸儒以来的著述风气而发。毕竟章学诚自己也是一个讲究经世的人,其感觉是很敏锐的。按他的意思,则诸遗老的著书立言、守先待后不仅无从“经世”,反而还会导出“不复涉于人世”、

①陆世仪.陆桴亭思辨录辑要.上海:商务印书馆1936:91.

②顾宪成.泾皋藏稿.刻本,清光绪三年(1877):卷首.

③毛奇龄.西河文集.上海:商务印书馆1936:1249.

④钱穆.自序//徐亮工.中国近三百年学术史论.上海:上海古籍出版社,2006:1.

⑤赵园.制度·言论·心态——《明清之际士大夫研究》续编.北京:北京大学出版社,2006:32.

⑥章学诚.文史通义.北京:中华书局,1956:39.

“屏弃事功”的倾向。观黄宗羲《留书·自序》云：“古之君子著述，不惟其言之，惟其行之也。……仰瞻宇宙，抱策焉往？则亦留之空言而已。……吾之言非一人之私言也，后之人苟有因吾言而行之者，又何异乎吾之自行其言乎？是故其书不可不留也。”^①王夫之《噩梦·序》亦谓：“吾老矣，惟此心在天壤间，谁为授此者？故曰‘噩梦’”^②。黄宗羲“抱策焉往”的感叹表明他预感其著述多半只能“留之空言”，不过尚保有后人代其行之的希望；王夫之则较他更为悲观，“谁为授此者”一问表明他已经清楚地感觉到自己的守先待后只是一个高远的梦想，而且很可能沦为一场“噩梦”。黄、王二人之言是为他们自己而发，也未尝不是清初众多守先待后之儒的共同疑问。

所以，清初的遗民文化无论是心理倾向还是实际的效应，都在或显或隐地疏离众人的世界。在以前“善与人同”的理学语境里，一般社会大众具有颇为正面的价值。但到清初，社会大众的形象则出现了负面化的趋势，以至于众多士人都要著重强调“士”、“众”的区别甚至疏离。限于篇幅，只举一个王夫之的例子来说明这个问题。《孟子·离娄下》：“孟子曰：人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。”王夫之据之谓：

人之所以异于禽兽者，君子存之，则小人去之矣。不言“小人”而言“庶民”，害不在小人而在庶民也。小人之为禽兽，人得而诛之。庶民之为禽兽，不但不可胜诛，且无能知其为恶者；不但不知其为恶，且乐得而称之，相与崇尚而不敢逾越。……庶民者，流俗也。流俗者，禽兽也。……壁立万仞，止争一线，可弗惧哉！^③

这个“害不在小人而在庶民”的言论含有两方面的意味，其一当然是体现出他对庶民流俗的极端抗拒，“君子”与“庶民”两个世界之间几无任何调和的余地；其二则表明“庶民”和“流俗”的形象在此前其实颇为正面，故王夫之不得不借由“小人”的对比而辗转为言。王夫之对各种世俗价值也极尽攻击之能事，特别是他斥责庶民日用伦常的话：“以明伦言之，虎狼之父子，蜂蚁之君臣，庶民亦知之，亦能之，乃以朴实二字覆盖之，欲爱则爱，欲敬则敬，不勉强于所不知不能，谓之率真。……庶民之所以为庶民者此也，此之谓禽兽。”^④庶民“欲爱则爱，欲敬则敬”，这正是晚明王学家说的“愚夫愚妇日用而不知”，所谓的“道”正在其中，李贽等人更把这种“庶民亦知之，亦能之”的日用常行当作入道的方便法门^⑤。现在王夫之竟转而认此为“不知不能”的“禽兽”之行了。明清鼎革前后儒家面对世俗世界态度的转变，在此尤能体会^⑥。

四、余 论

有若曾称赞他的老师孔子说：“圣人之于民，亦类也。出于其类，拔乎其萃。自生民以来，未有盛于孔子也。”（《孟子·公孙丑上》）这是说孔子和一般的人虽然属于同类，但他远远超出了他那一类、大大高出了他那一群。所谓“出于其类”，儒家“求同”信念的根据即在于此；惟其又“拔乎其萃”，则圣人与生民之间仍不能不留有一个“存异”的空间。因而“求同”与“存异”两种倾向是相互重迭的，并不是非此即彼的关系，但在态度上仍难免有轻重之别。本文所述明清之际儒家社会性格的转变，大抵即是在此程度上而言。同时本文以“存异”概括清代考据家的社会性格，也绝无他们视圣人与生民已非属同“类”之意，只不

① 黄宗羲. 黄宗羲全集, 第 11 册. 杭州: 浙江古籍出版社, 2005: 1.

② 王夫之. 思问录·侯解·黄书·噩梦. 北京: 中华书局, 2009: 141.

③ 王夫之. 思问录·侯解·黄书·噩梦. 北京: 中华书局, 2009: 80-81.

④ 王夫之. 思问录·侯解·黄书·噩梦. 北京: 中华书局, 2009: 81.

⑤ 如李贽云：“（余）间或见一二同参从入无门，不免生菩提心，就此百姓日用处提撕一番。如好货，如好色，如勤学，如进取，如多积金宝，如多买田宅为子孙谋，博求风水为儿孙福荫，凡世间一切治生产业等事，皆其所供好而共习，共知而共言者，是真迹言也。于此果能反而求之，顿得此心，顿见一切贤圣佛祖大机大用，识得本来面目，则无始旷劫未明大事，当下了毕。”见李贽. 焚书. 北京: 中华书局, 1975: 40-41.

⑥ 赵园已经指出：“（清初）一时论者看似极端化的‘精英意识’，似可视为对一个长时期宗教入世转向、道学平等论、士夫世俗化、‘平民化’潮流的反拨；发生在易代之际，更基于严峻的危机感——对士以致华夏文明沦落的深重忧虑，其偏至中包含有儒家之徒特有的文化敏感与预见。”见赵园. 明清之际士大夫研究. 北京: 北京大学出版社, 1999: 137. 其相关论述中还列举了不少反映其时士人“精英意识”的例证，见赵园. 明清之际士大夫研究. 北京: 北京大学出版社, 1999: 137-145.

过相较于宋明理学家,他们更倾向强调“拔乎其萃”一边罢了。

在以往的研究中,清代考据家埋首故纸、不问世事的姿态通常被解释为政治压力的结果。这一解释自有坚实的证据。但是如果把考据家的不问世事理解为始终与一般大众的世界保持一种距离的话,那么他们表现出的也许就不全是因为政治压力的“被动”姿态,而更是一种“主动”选择。通过本文即可看到,早在清初(甚至明末)所谓的政治压力尚不显著的时候,儒家士人就已经发展出疏离于社会大众的姿态了。按照本文的观察,这种选择主要是明清之际儒学内在逻辑与外缘环境互动的过程中,儒家社会性格逐步转变的结果。换句话说,明清之际的儒者在面对外在社会特别是一般大众的时候,其主要的价值取向发生了变化,从主动地“求同”调整为有意识地“存异”。

本文的观察还提示我们,清代考据学氛围里的儒者在整体上选择“存异”的取向本是儒学社会性格里的固有之义。我们常常认为考据家已经扮演了一种类似于现代学者的“专业化”角色,站在现代诠释的立场,这种看法不无道理,但如果回到考据家自身所在的传统里,他们的“存异”选择就需要获得新的理解。尤其应该注意的是,儒学始终是面向社会的,其社会性格的倾向则显示了它在某一时代面向社会时的基本取向。如余英时教授所说,“一个社会在某一时代的思想取向基本上支配着它的成员的整体行动”^①。如果清代考据家的“存异”取向本是儒学传统里的可有之境,那么我们就不能将这种“存异”的选择简单地理解为不问世事。只不过他们在世事方面的“整体行动”受到其“思想取向”的支配,表现得与之前选择“求同”取向的宋、明儒有所不同而已。那么,在社会性格上表现为与一般大众保持距离的清代考据家,他们究竟是如何在疏离于一般大众的取向之下继续践履面向社会、改造社会的儒家理念的呢?所谓的“考据学”在这样一种特殊的“思想取向—整体行动”的配合里的意义究竟应当如何理解呢?这里提示着一条理解清代考据学的思路,值得我们认真思考。

“Seeking Common Grounds” and “Reserving Differences”: The Transformation of Social Character of Confucianism from Late Ming to Early Qing

ZHANG Xun (Sichuan University)

Abstract: From a certain point of view, the change of Confucianism from Late Ming to Early Qing can be regarded as the transformation of the social character of Confucianism. The social character of Confucianism refers to the tendency of Confucian scholars to face the masses. This tendency is divided into two types: to accept the public, or alienated from the public. From Late Ming to Early Qing, the social character of Confucianism changed from accepting the public to being alienated from the public. This change was not only the result of internal logic of Confucianism, but also closely related to the economic development of the Late Ming and the dynasty alternation from Ming to Qing. Finally, we can find that the social character of Confucianism is a very useful perspective to understand the textual research of the Qing Dynasty.

Key words: Confucianism; from late Ming to early Qing; Taoism in Public; Taoism in Six Confucian Classics; the culture of adherents of a former dynasty

● 收稿日期: 2016-08-02

● 作者地址: 张 循, 四川大学历史文化学院; 四川 成都 610064. Email: zhangshizhai@163.com

● 基金项目: 教育部人文社会科学青年基金项目(11XJC770006)

● 责任编辑: 何坤翁

^① 余英时. 现代儒学的回顾与展望. 北京: 三联书店, 2004: 43.