

科举制度的历史思考（下）——因利禄之徒而成一世之教化

从传统中国的文化和社会里产生的士大夫群体虽然大不完美,却曾在那个时候的中国比其他社会群类更自觉而且更长久地守护了人与人之间的公义,从而曾长久地成为中国人的世界里不能没有的一方。

杨国强 口述
黄晓峰 整理

自隋唐之后,朝廷以文化考试选官,士子由读书应试入仕,而由此形成的社会对流,便既成为一个劝学的过程,又成为一个以利禄劝学的过程。其间常被指为典型而流播于当世和后世的,是宋真宗以帝王之尊作诗劝学,而引“千钟粟”、“黄金屋”、“颜如玉”为应该求和可能求,并尽归应求和可求于“男儿欲遂平生志,六经勤向窗前读”。在这种诠释里,科举之途便不能不成为一种利禄之途。但利禄之于多数读书人,未必都是“千钟粟”和“黄金屋”。一则出自《郎潜纪闻》的记叙说:“翁文端公年二十四时,犹一贫诸生也。其祀灶诗有云:‘微禄但能邀主簿,浊醪何惜借比邻。’”虽说被敬称为“文端”的翁心存后来官至“两朝宰相,再世帝师”,但此日所愿显然不在腾达而在温饱。另一则出自《鹑庵轩质言》的记叙自述“余年十四,五经成诵,已提笔能作文,以家贫几至废读”。而经旧仆李升之告求,得附入其新主翁的家塾。李则“夜必婉言劝,见予读之奋,则欣然喜,见于颜色。一日,予偶倦,嬉于庭,李正色曰:‘千里有未埋之骨,一家无隔宿之粮,惟冀子身复旧业耳。今优游若是,是忘先人,甘贫贱耳,奴何望焉。’予悚然,复读如初。”其层层曲折之中,说的都是一身孤苦而求自立于读书应试。还有一则出自《清稗类钞》的记叙说:无锡人吴之枚“少丧父,未知书,樵采以养母。会以遭赋为县吏所辱,或云为诸生则可免,乃发愤读书”。他由“樵采”而“读书”,为的是以读书得功名,以功名抗欺侮。这些记述所提供的实例,既说明了个体士人进入科举之途的各有愿想,也说明了各有愿想常常出自个体士人的困境和穷境。因此,就一个一个士人而言,由于常常出自困境和穷境,则寄愿想于科举之途,便会多见这个过程里屡起屡仆,之后又屡仆屡起的一路挫折而不肯回头,其间的极端,遂有“穷已彻骨,尚有一分生涯,饿死不如读死;学未惬意,正须百般磨炼,文通即是运通”那样的不折不挠和凄苦自励。而与之相对应的,则是“文通即是运通”之日的寒人吐气。《唐摭言》有《起自寒苦》一节,其中说:

王播少孤贫,尝客扬州惠昭寺木兰院,随僧斋餐。诸僧厌怠,播至,已饭矣。后二纪,播自重位出镇是邦,因访旧游,向之题(壁)已皆碧纱幕其上。播继以二绝句云:“二十年前此院游,木兰花发院新修。而今再到经行处,树老无花僧白头。”“上堂已了各西东,惭愧闍黎饭后钟。二十年来尘扑面,而今始得碧纱笼。”

科举制度为一个乞食寺院的小人物提供了登天之梯,使之能够拾级而上,变成“自重位出镇是邦”的大人物。因此,“二十年来尘扑面,而今始得碧纱笼”虽出于个人的感慨系之,

反照的则是科举制度下的世相。若举前者的“饿死不如读死”比后者的感慨系之,显见得科举之途所以能够寄托愿想,本在于种种愿想虽各有起端并彼此异同,而作为个体的各为进取和自为进取,其终头处都脱不出科举之利和科举之禄的范围。从这个意义上说,举子士人既入读书应试之轨辙,在世人眼中,便无分穷通,已皆属身为利禄所牵,而后是功名与利禄遂首尾相连而合为一词。由此深作推导,则科举制度的社会影响之一,便是传播了官僚意识。

然而读书应试的过程既是一个以读书求利禄的过程,则举子士人一旦身在其中,相比于只能远看的利禄,圣贤的经义便始终是一种更加切近、更须用心,从而更能熟识的东西。清代的最后一个探花商衍鎤曾自叙六岁开蒙,读三字经、千字文,之后读四书、读五经,兼读孝经、公羊传、穀梁传、周礼、尔雅,开笔作八股文,之后还要读古文、律赋、文选以及通鉴、四史、子书等等。他在三十岁以一甲第三名及第,然则以时日记,其利禄未得之前,已有二十四年光阴是与这些圣贤之教长相厮守的。在当日跋涉于科举之途的读书人中,这是一种常态,而由此形成的漫长过程,则不会不对个体士人的精神世界发生长久的影响和深度的影响。中过秀才的蒋梦麟后来说,他幼年时是以“天子重英豪,文章教尔曹。万般皆下品,惟有读书高”为抱负而被导引策策走入学塾的,随后日以“死背古书”为常课。在他的个人体验里,这种事虽然看似“乏味又愚蠢”,但积之既久,则使“一个人到了成年时,常常可以从背得的古书里找到立身处事的指南针”,其造就和规范往往会影响和支配人的一生。而作为这种个人体验的一种个人实证,是华北事变之际,身为北大校长的蒋梦麟被日军胁持到东交民巷,并威吓要把他绑架到大连去。他平静地回答日本人说:“中国圣人说过,要我们临难毋苟免。”在彼时的场景里,平静所表达的正是不可动摇的无畏。在亲身投入了清末的反满革命并留学美国多年之后,此日蒋梦麟的知识世界显然已不会再等同于当年学塾里的童子,但身逢横逆之逼来,被他倚为精神支撑而能够赖以自我挺立的,却仍然是当年在学塾里由“死背古书”而获得的东西,就其一生的与时俱进和始终不变而言,则比之“天子重英豪,文章教尔曹”,无疑是“临难毋苟免”的人人之脑和人人之心更深而且更久。然则“死背古书”真是一种先记住后理解的办法。幼年记住的东西,往往要在个体的成长过程中逐步理解,而一旦理解,则其中的道理便因已经入脑入心而能够相伴一生,成为人为人的守则。比之发源于欧西的现代知识教育,这是另外一种路数,但就蒋梦麟自叙的体验而言,则其间显然同样有着另外一种现代知识教育所难以提供的益处。蒋梦麟在科举之途里只

走了短短的一段,在他之前的一千三百年间,尤其是明清五百多年间的读书人脚下的路都要长得多。而与之相对称的,便是前代读书人的心血和功夫都远远不止“死背古书”,其中的要目,又以一遍一遍地体会和摹仿“八比代圣贤立言”为大心血和大功夫之所在。袁枚曾经说过:

圣人之言,圣人之心也。能得圣人之心,而后能学圣人之心。得之浅者,皮傅于所言之中而不足;得之深者,发明于所言之外而有余。孔子,学周公者也,孔子所言,周公未尝言。孟子,学孔子者也,孟子所言,孔子未尝言。周、程、张、朱,学孔孟者也,周、程、张、朱所言,孔孟未尝言。时文者,依周、程、张、朱之言以学孔孟,而实孔孟与周、程、张、朱皆未言。

在时文已经累被誉议之日,他所陈述的是时文原本设定的深意和应当具有的深度。因此,要做通八股文,其难处在于不仅须得用认知的办法领会圣人之教,而且须得用移情的办法努力使自己与圣人在精神上合为一体:“圣贤所言,各有实际。每作一题,内考之己,外验之物,以至古今治乱之故,贤人君子立身持世之节,苟与题理关通者,应念毕集,以佐吾说。”由于“吾说”是代圣贤立言,因此一篇时文累累数百言,每句话都是圣贤没有讲过的,但每句话又都应当是出自圣贤意中之所有的。这个过程不能不殚精竭思,而这种殚精竭思地从精神上逼近圣贤的过程,同时又会“常于吾人不知不识之际,策德术心知以入慎思明辨之境涯”,以年复一年地化人气质于无形。而后是利禄犹在远处,个体士子的知识境界和人格境界已在儒学的笼罩之下不断地人往高处走。对于大部分人来说,读书应试遂既成为一种文化的自我训练,也成为一种德性的自我训练。民国年间的时论曾以追怀之心概而言之曰:“夫试经义者,必日读六经传说也,日诵目睹,皆辨义利,尚德行,贵忠信笃敬,而恶巧佞无耻以得富贵者也。学之试之者,岂必尽行,然犹知之而怀耻也。”儒学重耻,不过是要人知道,世界上有些事情是不能做的。因此,未必人人都能大有为于天下,但人人都可有所不为而自立于天地之间。而后是“怀耻”便成为经传对人最根本的造就。后来以“老圃”为笔名的杨荫杭所说的“读书识字,最易发生廉耻”以及齐如山所说的“科举考试,于人道德品行,是有极大益处的”,从而“凡科甲出身之人,总是正人君子较多”,正是由此发生而能够成为一种直观可见的事实。

由一个一个个个体士人汇成群体,便是“依周、程、张、朱之言以学孔孟”汇成群体和“策德术心知以入慎思明辨”汇成群体。康有为刻画这个过程传播孔孟的道理,说是“八股之士,发挥其说,鞭辟其词,无孔不入,际极天人”,而致“负床之孩,贯角之童,皆

所共读而共知之”。虽说后世议论多沿《汉书》所说,以“(董)仲舒对策,推明孔氏,抑黜百家”为独尊儒术之始,但由魏晋的玄学之盛和隋唐的佛学之盛比照宋代以后孔孟之道的四布天下而范围人心,致人人“无所逃于天地之间”,则真正意义上和完全意义上的儒学独尊,显然是与宋代以后科举用经义试士和明清两朝的“八比代圣贤立言”相因果的。以唐代进士的不言制行和五代进士的不立操守比宋人之节义相尚,尤能见其间的不同。而康有为的言之侃侃,说的正是成千上万士人以其读书应试汇成的过程实现了这种因果。但在这个过程中处于中心的儒学义理,以及儒学义理在人心中的内在化,又常常会使置身于其间的士人因为跟着义理走而越出了读书应试的范围,成为以圣贤之教感召他人和影响社会的自觉主体。明人杨慎由科举入仕曾居庙堂之高,又因上疏受廷杖,之后戍云南。而在滇之日,犹以义理自任而讲学不息:

滇之东西,地以数千里计,及门而受业者恒千百人。脱颖而登科甲,居魁选者蔼蔼然吉士也。先生又不以问学骄人,藏智若愚,敛辩若讷。言质而信,貌古而朴,慷慨率真,评论古昔,靡有倦怠。以故士大夫乘车舆就访者无虚日,好贤者携酒肴往问难,门下屡常满。滇之人士乡大夫谈先生者,无不敬容重其博物云。

他因获谴而远戍,又因远戍而讲学于边陲,其意中显然是以为用圣贤之教化育四方更重于一己一身的祸福得失。西方人说中国的士兼有贵族的品格和传教士(牧师)的品格。前者指的是因功名而得身份;后者指的则是这种为经义所造就又以经义造就他人的怀抱。两者都出自于科举制度,而后的内涵显然更深一层。因此直至十九世纪末期,士林中人的通信里仍然有“仆维无才,无以报国,庶几读书申明大义,斯亦下士之责也”那样的身在仕路之外而不忘以义理膺世的自期和自许。在这种由一个一个个个体汇成连绵不绝的过程里,像杨慎这样身在谪戍之中而犹切切于聚徒讲学以弘扬孔孟的例子当然不会是屡屡可见的常态。同他相比,更多的人既在一乡一地,则尤以一乡一地之关怀之所在。《儒林琐记》说雍正朝蓝鼎元由读书得官,而以除弊“夺职”去官。既废,人以其有才地时望,多劝之仕,而他以“山林草野,随在可报君恩。率一乡之人而尊君亲上,奉公守法,则报在一乡;使百十世后之人皆知孝弟忠信,阴消其犯上作乱之芽孽,则报在百十世。夫安所往而不可哉”为回答。其意中之“一乡之人”是身教行于当时;“百十世后之人”是言教传给后来,而“尊君亲上”和“孝弟忠信”,则都是须用义理日积月累地灌溉薰化出来的东西。在儒学的政治理想里,以王道治理天下,则治理应当是与教化连在一起的,而后有所谓礼教与礼治的等义和同义。因此,

杨慎讲学于边地以育人而化风气,蓝鼎元愿“率一乡之人”入礼义之中,以影响“百十世后之人”,两者的前后相映,都说明了这种理想在儒学士人心中的不磨不灭,也都说明了在那个时候的中国,儒学群体作为一种社会存在,常常是以这种理想的知行合一表现出来的。

而自另一面言之,与儒学的这种以教化为治理的理想既相对应又相呼应的,则是其时政府管地方的臂力太过有限而不能放手远伸,从而是由此形成而被梁启超称作“羈縻勿绝,听其自生自养而已”的治理,不能不与教化相依傍,以期借儒学义理的灌溉薰化,使生息于民间的芸芸众生由各安其心而各安其分,由各安其分而安己安人。因此梁启超又说“儒家认教育万能,其政治以教育为基础”。他所说的教育便是前代人意中的教化。在明清五百多年里,科举制度产出的功名群体之所以能够以绅士的身份筑成一种社会结构,以维持和守护乡里的秩序,正在于这种功名群体同时又是以绅士的身份在承担教化和施行教化的人。因此,中国人的文化不仅是一种观念,而且是一种社会结构和社会状态。没有这种礼法与习俗融为一体的乡里社会,中国文化便会成为悬浮的东西。清人钱泳说:“《金陵琐事》载:南坦刘公罢嘉兴太守,训蒙自给。远庵李公罢江西副使,殊无生计,授徒于高淳。又顾横泾先生罢河南副使归家,环堵萧然,客来,从邻家乞火煮茗,当时传为佳话。近日长洲蒋少司马元益历官主试、学政,致仕家居,惟以砚田糊口,典质度日。吾乡邹晓屏相国归田,时年已七十又四,一裘三十年仅存其褱,赖门生赠遗以为薪水。”他罗举了一连串由地方社会进入仕途,又在为官多年之后回到了地方社会的前人和近人,而尤其以他们的甘心守贫为仰之弥高。在当日的体制之下,这些人虽然做过官,但一经致仕归田,则已分属绅士而与人口中的多数共处于民间社会之中,并因之而常在人口中的多数仰而视之的众目环顾之中。所以,其甘心守贫不仅是一种个人处世的态度,而且是一种可以为民间社会直观而见的立身之示范。人世间的恶大半起于人心中的贪。因此儒学教人,尤用心于得失取予之间的克己和惺惺。雍正朝大学士张廷玉作家训说:“为官第一要廉。”而“养廉之道,莫如能忍。尝记姚和修之言曰:‘有钱用钱,无钱用命。’人能拼命强忍不受非分之财,则于为官之道思过半矣”。为官廉以守贫,居家则俭以守贫,其道理都在于处得失取予之际强忍以戒贪,从源头上守住人间种种善恶之分的起点。于是而有中国文化中“清贫”一词所独具的深度道德内涵,及其派生的广泛道德共鸣。因此,这些人以他们各具情节的守贫和安贫,显示了自己心中由知命、安贫

>>>