

<<<

命、立命、俟命所化出来的一腔静气，而由此引发的心悦诚服，则是在以功名人物心中的静气感召一乡一里人心中的静气。对于人口中的多数来说，有此静气，而后才能够衍而为“奉公守法”，衍而为“孝弟忠信”。然则守贫之被“传为佳话”，着眼处正是这种士大夫化义理为力行，以及这个过程所生成的说服力和影响力。比之聚徒讲学以倡明学理，教化之为教化的常态，更多地实现于在四民之中而居四民之首的绅衿日行起居之间的以身为劝，因此，在科举制度下的士议里，士人本身常常被当作身系一地之风气和一世之风气的重心所在，并因之而既成为期望之所在，也成为责望之所在。咸同之间，一叫沈守之的江南读书人，生当世路动荡而且人间扰攘之日，曾由今时追怀往昔，比较前后而论之曰：

风俗之坏，其起甚微，皆视乡先生为转移。乾嘉之间，闾閻之子，虽拥厚费，士大夫绝不与通庆吊。忆儿时闻先大父言，我大父中乾隆癸卯乡试第一，有袖二百金来贺，求一喜单不可得。道光中士人一登科第，择乡里之富厚者广送硃卷，不问其出身何若。喜单称谓，随意填写眷弟眷姪字样，甚且结为婚姻，一派市井之气，令人不可向迹。军兴以来以捐饷例得优保，干预公事，罔顾大局，迄于苏城失陷而后止，乌呼，是谁之过欬！

这段文字指目于江南社会，叙述了乾嘉之后的道光朝世风一变和咸丰朝世风再变。以道光比乾嘉，已见身背功名而被称为“乡先生”的士人因不知自重而没有静气。他们本由功名而贵，但其曲迎“厚富”，又在使贵不复能成贵。而后是功名之贵所蕴含的文化意义和教化意义随之而式微，与之相表里的，则是由贵贱分等序的乡里秩序演为以富为尊，遂使长久以来赖以支撑地方社会的以礼为治和以礼为教，被“一派市井之气”所屏挡而变得难以收拢人心。在当日的记述和论说里，杨慎、蓝鼎元一类人物以及他们显示出来的气象多被当作士大夫中的应有和常有，以此为比衬，“道光中”的江南士人显然是一种失其常度的衰颓，而咸丰朝“军兴以来”的又一变，则起自于“捐饷例得优保”所造出来的成批不由科举的功名。与读书应试相比，“捐饷例得优保”其实是一种买得，因此，就其中之多数而言，这种功名里并不含有或很少含有历经“八比代圣贤立言”而获得的那种以经文为源头的“辨义利，尚德行，贵忠信笃敬，而恶巧佞无耻”的自我提撕。这种功名本自另成一类，但这种功名所提供的身份，却使得没有在三书五经里磨砺过身心的各色人等，可以在科举制度之外，别由蹊径地走入“乡先生”之列，并得以伸展手脚自为发舒，随之而来的“干预公事，罔顾大局”也是在其一己一身影响地方，然而与“率一乡之人而尊君亲上，奉公守法，则报在一乡”的为地方造安宁相对照，则“罔顾大局”无异于是在用搅动地方来影响地方，后者之不同于前者，已不止是衰颓，而且是异相。乾、嘉、道、咸四朝之间，这种在地方社会里做乡先生的人物和地方社会里秩序、风俗的一变俱变与一变再变，既说明了教化之不能没有，也说明了

教化在实际上常常要以义理之有定面对世事之无定。

以道光年间的世风反观乾嘉之间的世风，显见得数十年里，士人的精神世界在世事起伏之中一路走向卑弱。由此显示的是同在科举制度之下个体士人与个体士人的不相同，并因此而致一代士人与一代士人的不相同。就人之不同各如其面而言，在科举制度的漫长历史里，这是一种久已有之的现象而初非起于此时此日。因此，科举以经义试士和取士，则经义的统一性始终会与士之为士的多面性同在一个过程之中，并且既相互伴随又相互对比，而后的士人有优劣和士风有起落，便常常要引出对于经义试士的议论与思考。康熙十四年主持顺天乡试的韩葵曾说：国家“于科举之设，欲渐摩陶冶天下之人才，使习熟于深造自得之学，以措诸实用。此多士耸动观感奋起之日。而数科以来，魁垒特立之士，固辈出其中，而柔曼猷散，剽窃雷同者，亦往往而有”。之后十六年，主持辛未会试的张玉书由“言者，心之声也，帖括之文，虽以应制举，而其精神心术所在，或正或邪，或诚或伪，未尝不发露于议论离合之间”说起，而引出的则是一种疑问：“国家今日之甄录诸士，惟其文也；异日界之政事而登用之，惟其人也。以为科目不足得人耶？姑无论往代，即本朝五十年间，由科目致身而焜耀于简册者项背相望矣。以为尽得人耶？彼列上等，跻华靡，一旦陨坠，至于声名俱辱者亦指不胜数矣。”明清五百多年里的科举考试以四书范围帖括，则其笔下的“科目”实等同于经义。韩葵和张玉书都由科举起家，又都曾提调过科举选士，与其他人相比，他们的阅历自是更深一层。因此，出自于他们笔下的“辈出其中”和“往往而有”的对举，以及“不足得人耶”与“尽得人耶”的自问而无以自答，都真实地说明了，对于一个一个具体的个人来说，经义取士的影响所能够达到的程度和限度其实是不可预测的。这种不确定性不仅会使科目产出庸竖，而且会使科目产出奸佞，但张玉书在自问而无以自答之后，依然相信“然而用人之法，终不得不重科目”。在他之前，主持过康熙十二年会试的熊赐履也曾列举过“士习颓靡”，以“侥幸一第之获雋而后已”的事实，并引为忧虑，言之切切，而末了统而论之，则归旨犹是“试士之言，洵末也，而势固不得不以言”。他所说的“言”是经义发为文章，其立意无疑正与张玉书相同。他们以各自的议论说明他们对科举取士之能够得人而不尽得人的局限都看得明明白白。然而以经义取士，同时便是在以经义造士。因此前者说“不得不”，后者也说“不得不”，这种不得不然的纠结在于他们共知取士与造士的内涵和意义并不一样，但在实际发生的过程里，两者又始终连在一起而无从分割切割。因此，他们以“不得不”为辞作表达，反映的正是内在于两者之间的深刻矛盾。后来的雍正朝曾有“议变取士法，废制义者。上问张文和，对曰‘若废制义，恐无人读四子书，讲求义

理矣’。遂罢其议”。在这一段历史情节里面，议“废制义”者着意的是取士，而张廷玉着意的是造士，两者之间的眼界显然不同，这种着眼点的不同正折射了事实的不同和对事实的识见不同。而帝王之最终取张廷玉的道理为道理，又反照了以治国平天下为视野，造士常常更重于取士。由于取士以个体士人为对象，因此取士不能不以个体为主体，但造士则始终以士人的总体为对象，因此造士不能始终以士人的总体为主体。而后是以科举取士说因果，会形成一套对于科举制度的评判和理路；以科举造士说因果，会形成另一套对于科举制度的评判和理路。两者之间常常互歧，而与前一面以摘举讽议为多见相比，后一面往往想得更远，并因之而说理更富思想深度。作为其中的一种代表性议论，一身经历过乾隆、嘉庆、道光三朝的阮元曾言之通透地说过：

唐以诗赋取士，何尝少正人？明以四书文取士，何尝无邪党？惟是人有三等，上等之人无论为何艺，所取皆归于正。下等之人无论为何艺，所取亦归于邪。中等之人最多，若以四书文囿之，则其聪明不暇旁涉，才力限于功令，平日所诵习者惟程朱之说，少壮所揣摩者皆道理之文，所以笃谨自守，潜移默化，有补于世道人心者甚多，胜于诗赋远矣。

这里所说的“中等之人”无疑是指士人群体中的大多数人；而用“四书文囿之”，则是着眼于大多数人的以性心管束为精神涵育。脚跟立在“潜移默化”一面，管束和涵育便都是牵引和造就。士人群体中的大多数人不会都是进入官场的人，但却是在共同地影响一世之走向的人。他由“世道人心”作计量，对“中等之人”所系之轻重思之烂熟，因此他举“明以四书文取士”与“唐以诗赋取士”相对比，以深度辨析其间相同的一面和不相同的一面，比张玉书和熊赐履更富深度地说明：自朝廷为选官而取士立论，隋唐以来的科举制度虽屡经变迁，而本义其实并没大变。但由这个过程所产生，而且其数量在这个过程中不断积累的士人群体，却以他们的存在和他们跟着科举走的共同趋向，使得作为利禄之途的科举制度，不能不在层层演变中自我延展旨义和内涵，同时又成为从整体上为这些人塑造社会品格之途，并在隋唐以来的一千多年里，已越来越明显地成了从整体上为这些人塑造社会品格之途。与前代相比，明清五百年间的科举制度之能够后来居上，其大端正在于五百年间的功令沿此而来而更进了一步，能够使跟着科举走的万千士人以一种前所未有的深入程度整体地跟着经义走。与之相表里的，则是以性心管束为精神涵育遂成了士人的自我管束和自我涵育。阮元之后，王先谦曾说：“以制艺取士，四书命题，然后斯世尊奉一致，口复心研不能自己。其智者随所知而入道，鲁者缘习生悟，亦能驯至义理之途。达则穷事变、充器识，为国家纯臣；穷抱遗经，亦不失为乡里修好之士。”他以群体为对象，总括地描述了万千士人在这种自我管束和自我涵育中所发生的品性变化和气质变化，并以其拢合上智下愚的统而言之，

又比阮元笔下的“中等之人”更富广度地表达了作为社会群类的读书人在那个时候的一般性和普遍性。而后，一面是经义取士对一个个体个人的影响在程度上和限度上的不可预测和不能确定，以及随之而来的个体的功名人物常常会成为公论和私议褒贬的对象。这个过程会以其一代一代生生不息的累积中形成许多是非善恶的典型和演绎是非善恶的忠奸故事，既留存于正史的列传之中，也流布于戏曲弹词、小说演义之中，化作世人眼中的形象性和具体性。而同时的另外一面，则是由一个一个个体汇成的士人群体居四民之首，在明清五百多年间始终与“圣贤传无语非祥，八股法行，将以忠信廉耻之说渐摩天下，使之胥出一途，而风俗亦将因之以厚”。内相依连而外相维持，并因此而显示了其自身整体上的稳定性和性质上的确定性。正是有了这种一般性、普遍性、稳定性、确定性，于是而有中国人意中的“凡科甲出身之人，总是正人君子较多”和尊士君子为“一方之望”的观念，以及西方人眼中读书士子多传教士的品格的观感，两者指述的都是一个社会群类，从而都是一个整体。因此，综贯一面和另一面而通论之，显然是群类虽由个体构成，但群类既经形成，便已不再等同于个体。而对于为官僚制度选官的科举取士来说，这种实现于选官过程里的“中等之人”各用功夫的自我造就，以及由此形成而势居多数的共同价值和共同群体，已经比官僚制度本身更直接地助成了小农中国的一道同风，从而使君权统治和官僚统治能够常态地表现为一种文化统治和习俗统治，并因之而减少了朝廷治天下和官府对民间的许多紧张和肃杀。生当道咸之间的邵懿辰曾就其间的因果概而论之曰：“明太祖既一海内，与其佐刘基以四子书章义试士。行之五百年不改，以至于今。”虽说在他的意中，是“二君诚不能道义躬天下，不得已而为此制”，其自身并不能算是圆满的榜样，但由此开始的漫长过程则由深度地化育了读书人而深度地化育了天下人：

使秦、汉迄元明至今二千余年之久，田不井，学不兴，圣贤贤宰不间出。苟无孔子之六经，与夫有宋程朱所考定四子之书在天壤之间，如饮食衣服常留而不敝，则夫乾坤几何而不毁坏，人类几何而不绝灭耶？徒以功令之所在，爵赏之所趋，故虽遐僻僻壤，妇人小子皆能知孔子之为圣，程朱子之为贤。言于其口，而出于其心，猝不知其纳于义理之域。是其为效固已著，而泽天下后世固已溥矣。

在这个以利禄为起端而最终转化为“泽天下后世”的过程里，原本分散的个体士人因跟着科举走而聚于名教之中同时又囿于名教之中；原本分散的个体小农因跟着士人走而在一个苦乐不等的世界里获得了一种大体相似的精神同一。于是“国家之所以统天下之智愚贤不肖”才有了赖以依傍的真实性和行之久远的可能性。因此，以中国人的社会历史和政治历史立论，则科举制度的大用不在以经义选官，而在以经义造士，与之相对称

的，是士人既已化成为群体，其大用便不在出仕，而在以本身的存在和影响勾连于国家、社会和个人之间，并助成了和维持着天下众生的“猝不知纳于义理之域”。而后是中国人的精神世界、社会生活和政治纲纪，便因上下共奉“孔子为圣，程朱为贤”，而得以彼此贯通与相互凝合，由此形成的平衡，遂成为人世间既与个体德性相交融，又与公共伦理相交融的等序和有序。然而沈守之所记叙的从“乾嘉之间”到道咸之际江南社会和风俗的变化，又具体地说明了这种由士人群体作主干而实现的平衡和有序，会在世路起伏里曲折颠簸而与时俱迁，并因此而显出其脚跟之不能常稳。“乾嘉之间”江南犹在承平之中，而自道光到咸丰，则变而为衰世，变而为乱世。因此数十年之间因“乡先生”的前后不同而致地方风俗的前后不同，使人能够明白地看到：阮元所说的经义取士之通过万千读书人以影响“世道人心”，从而通过万千读书人实现以教化之治理的过程，常常是能够行之于治世却对付不了乱世。这一类论述在当日的多见，又说明了这种现象的普遍性。而咸丰一朝因内战而广开捐输，致买得的功名大幅度涌入读书应试而得的功名，随后是身在乱世之中，作为社会群类的士人自身也因之而漫漶莫辨，面目模糊，变得今时不同往日，则俱见中国人以文化维系政治的理想虽然因其古老而见其长久，但在时势造成的顾此失彼之际，却很容易被政治本身所打断。因此理想的延续在实际上常常是断断续续。而与这种起伏相伴随的，是千年之间，由科举制度孵化出来的士人群体穿越于治世和乱世之间，既成为治世中的一部分，也成为乱世中的一部分，遂不能不使其自身在人世间的有序和人世间的无序映照之下，长久地被人审视评说。民国年间瞿兑之曾概而论之曰：“中国自宋以后，是士大夫的政治。士大夫政治可以说误尽苍生。但是没有士大夫呢，更不知今日成何世界矣。”然后引自己亲身经历过的清末史事为实例以说明：士大夫政治之下“君主之威虽然无所不极，小人之倾害亦无不至。终觉士大夫的公论不能轻易抹杀，士大夫的身份不能轻易摧残”。今时与古昔，“小人之倾害”常常有，但世间尚存“公论”，则“小人之倾害”犹不足成天下之大患，而“国本所以不动摇，就靠在此”。然则抑扬之间，他所说的“误尽苍生”，大半是在隔世之后，借用灌入的现代观念作尺度来评说历史中的人事和政治，以表达其意中的士大夫群体因不合理想而大不完满。而“没有士大夫”更不知“成何世界”，则是由历史本身评说历史，重在揭示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满，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。比较而言，其个人更加言之有味的其实还是后一面。因为后者不仅出自观念构成的是非判断，而且出自历史本身的因果相寻。■

（同一个题目曾在华东师范大学第二届思勉人文思想节作过演讲）