

## 危機時刻的思想與言說

● 黃子平



執着於「文學研究者」那份對「人」的興趣，趙園堅持在生動的「人的世界」中、具體的歷史時空中尋繹「思想的流程」。正是在這一點上，「明清之際」的時代氣氛及士人心態、士人的生存方式、士人的自我想像，成為她在90年代不倦探研的課題。

趙園：《明清之際士大夫研究》  
（北京：北京大學出版社，1999）。

趙園把她這本大書中所作的研究定為「思想史研究的邊緣」，這裏一半是自謙，一半是執着。「思想史」被簡化為「理學史」，或抽象為「概念史」，或教科書化為名家名著的歷時排列，趙園認為這些「既定格局」，多少限制了對「思想」的整理，使大量生動的思想材料無從納入其狹窄框架，不能獲得「思想史意

義」。執着於「文學研究者」那份對「人」的興趣，趙園堅持在生動的「人的世界」中、具體的歷史時空中尋繹「思想的流程」。正是在這一點上，「明清之際」的時代氣氛及士人心態、士人的生存方式、士人的自我想像，成為她在90年代不倦探研的主要課題。

「明清之際」在近代思想史上的重要，似乎已無須贅言。你首先想到的是「啟蒙」這個慣用語，或「君主觀」、「封建論」等與政治思想或制度創新有關的「傳統」話題；趙園卻有意無意避開了這些套路，直探「戾氣」、「節義」、「用獨」等更具「精神氣質」又與歷史語境密不可分的話題。

數年前初讀〈說「戾氣」〉這一章，深以為趙園由此處開始切入「明清之際」的研究，正乃出於對「我們的」時代氛圍刻骨銘心的體驗吧。明代政治的暴虐已為人所周知，趙園更關心的是，士對暴政的批評角度，由此彰顯的士的自我反省能力，他們關於政治暴虐的人性後果、士的精神斃喪的追究，對普遍精神疾患的診斷，以及由此表達的對「理想人格」的嚮往。人主的暴虐

集中體現在「廠衛」、「廷杖」和「詔獄」，由此產生的普遍的怨毒與仇恨，時代氣氛中的「殺氣」和「戾氣」，明清之際的儒者多所論列，乃有「躁競」、「氣激」、「任氣」等斷詞乃至「瀾天皆血」等意象。而王夫之持論的特出處，更在於他所說的「戾氣」不單由人主的暴虐所致，亦由「爭」之不已的「士」與「民」所造成。上下交相激，莫非乖戾之氣，士民之習羈，早呈睽否之象。趙園說，這也還只是較淺層的概括，而士人與暴政更深刻的「精神聯繫」，當體現為他們的「施虐與自虐」，他們對「殘酷」的欣賞態度，以「酷」為道德自我完成的病態激情。從「薄俸」到「堅忍」，趙園讀出了明儒心性的「殘」與「畸」，他們的這種「刀鋸鼎鑊學問」及行為與節婦烈女的互為指涉。趙園指出王夫之這種歷史反省的最精彩之處，就在於他對張巡、許遠守睢陽的批判。明清之際曾一再重演張許的因守城而「人相食」故事，乃有劉宗周、王夫之等人的一再重申孟子的人獸之辨、仁暴之辨，乃有顧炎武《日知錄》裏的著名論斷：「有亡國有亡天下」，「易姓改號，謂之亡國；仁義充塞，而至於率獸食人，人將相食，謂之亡天下」。在這些大儒看來，易代之際的危機，正在於這施暴嗜殺以至受虐自斃中「人道」的淪喪，這是比亡國更令人絕望的情境。趙園於此指出儒者對理想政治、理想人格的嚮往，正由於無可比擬的殘酷處境而明晰化了。「守正」、「坦夷」、「雅量沖懷」、「中和」、「太和之氣」、「溫柔敦厚」等等，不再是歷代重複的泛泛之詞，其「思想史」的嚴重意義於焉彰顯。

趙園所關注的「特殊時段」中的思想，在這本書中，或可更明晰地表述為「危機時刻的思想」。在這種歷史的危機時刻，思想及思想者面臨「常世」未逢的拷問、質疑和挑戰，思想的基本前提被動搖、被重新思考，思想的體系分崩離析、搖搖欲墜，某些在「常世」被壓抑的話題由於「王綱解紐」而浮出歷史地表，思想的歷史背景畫面被重組排序而與「當下」的情境產生新的明暗關係。更重要的是，思想者賴以「安身立命」的基本前提，無不與其生死存亡的歷史情境劈頭相遇，使被長期教條化的貧血命題重現了豐富與複雜，此時此刻的「思想」才更像是「真的」思想。正是這「豐富與複雜」由趙園一再申說，絕不肯用所謂「時代共識」遮掩了舊調新聲中的分歧、差異、牴牾和「眾聲喧嘩」。即如「性善」、「性惡」說在明清之際具體化為「戾氣」論，既有賴於顧炎武、黃宗羲、王夫之等大儒的史論政論的解說，也時時援引如錢謙益、吳梅村等文人的藝術敏感。

由〈說「戾氣」〉奠定的研究方法論，就此貫穿到「生死」、「節義」、「用獨」等較具「精神氣質」的話題，也延續到「南北」、「世族」、「流品」等「文化」層面，延續到「建文遜國」這樣的重大歷史事件的敘述史，乃至由「言官」、「清議」、「制藝」等構成的「關於言論的言論」之中。其要點，即在於把握經由「言說」呈現的思想，把握「言說」與其歷史語境（危機時刻）的具體關聯，從而一探思想載體（士、儒者、文人等）的「心態」和「心態史」。

譬如「慎獨」、「獨善」等，本為

王夫之曾說明清之際的「戾氣」不單由人主的暴虐所致，亦由「爭」之不已的「士」與「民」所造成。而趙園進一步分析士人與暴政更深刻的「精神聯繫」，他們的「施虐與自虐」，他們對「殘酷」的欣賞態度，以「酷」為道德自我完成的病態激情。

衣冠的處置歷來被認為足以顯示儒者人生態度的嚴肅性，更繫於「禮儀」中的等級秩序。趙園密集地援引明清之際「頭髮的故事」和「衣冠的故事」，將明遺民在這關乎身體與「貼身符號」的重大問題上的掙扎、對抗和妥協，展露得淋漓盡致。

「理學—心學」框架中的哲學範疇，其「獨體」中的「獨」，每可視為「心」或「良知」的別稱。然而王夫之說「用眾不如用獨」，其「獨」，固非近代思想中的「個人」、「個體」，但以「用眾」與「用獨」對舉，無疑出於易代之際某種群體行為、取向的反省。這反省包含了對明代「甚囂」的「士氣」的批判，對明末「義軍」、「舉義」、「與義」的反思，乃至「民譽」、「流俗」之為非理性的認證。這是一系列沉痛深刻的歷史經驗，在經歷了明代規模空前的講學、黨社的紛擾喧囂，經歷了在烏合的「義軍」中「魯陽揮戈」所體驗到的士人的孤絕，經歷了在黨爭、兵燹、告訐和仇殺中的「人心莫測」，此「用獨」說所達到的哲學深度，為平世之士大夫所不能夢見。趙園指出，在王夫之所謂「用獨」，則不但作為「遺民」的生存原則，也包含了「自靖」、「自盡」中的士的尊嚴原則、自我保存原則，更與儒者道德修為之「為己之學」相通貫。

本書的下編為「明遺民研究」，入手處也仍然是「言說」，即如有關「遺」與「逸」之辨，有關遺民生存意義的自我論證（存宗、存心、存天下、存道統文統），有關「遺民史」的述說（殷頑、宋遺、元遺等），有關歷史人物的傳奇化與象徵化等等。但趙園把「言說」的範圍擴大到符號、儀式、歷史的「日常生活」方面，就把這種「思想史的邊緣研究」推到了一個更廣泛、更生機蓬勃也就更困難重重的境地。

僅以「衣冠」一節為例。「身體髮膚，受之父母，不敢毀傷」，本為儒家古訓。而衣冠的處置，亦歷來

被認為足以顯示儒者人生態度的嚴肅性，更繫於「禮儀」中的等級秩序。由此可以想見易代之際「髡髮易服」的嚴重性。趙園密集地援引明清之際「頭髮的故事」和「衣冠的故事」，將明遺民在這關乎身體與「貼身符號」的重大問題上的掙扎、對抗和妥協，展露得淋漓盡致。尤其細膩的是在如錢謙益的碑銘文字中，讀出明遺民的那份「情懷」：記某生「攝衣冠之學宮，緩步閭巷，風謾謾出縫紉間」；記某公「褰衣大帶，出於邑屋，有風肅然，如出衣袂中」。趙園並進而聯繫到明人與「日用」相關的文化創造如家具陶瓷等以及明代帝王在服飾上的創造欲，如何影響了明遺民對「明衣冠」的文化懷念。但如何由此推進至「思想」的層面來討論，你會感到一種意猶未盡的強烈期待。趙園在後記裏曾談到「理論工具」的匱乏，如何不能實現她已隱隱「看到」的可能性，並認為這裏有一代人文研究者難以克服的局限。在我，卻仍認為她所開出的這一研究取徑不容忽視。

「遺」是一種選擇，「選擇」是士的自由、士之所以為士的證明，是士的存在方式，也是其痛苦之源。因而如「明清之際」這種特殊歷史情境中的士的姿態，關連着士的全部歷史。甚至可以說，遺民未必是特殊的士，士倒通常是某種意義、某種程度上的遺民。對這一「族群」的研究涉及士與歷史（包括思想史）的方方面面，趙園對這「明清之際」士大夫的研究仍有相當規模的計劃在進行中，而對成果的期待當然仍是強烈的。