

第四章

社會和思想狀況

中國社會

中國社會的性質是歷史學家和社會學家熱切關心的一個議題。馬克思主義學者指出，它的性質乃是農民遭受地主、高利貸者和反動的滿洲統治者多重剝削的制度；他們將清代社會斥為封建官僚的社會。其他一些學者強調士紳階層是中國社會的主要特徵。一種更晚近的觀點則鑒定中國社會為「東方專制主義」的原型，其特點是：一個中央集權的強有力政府，通過控制大型的公共工程使農民大眾就範，這些公共工程包括修整道路、沿邊界線築起防禦性城牆，以及龐大的水利工程系統，農民需要利用這些水利工程系統來灌溉、防洪、排澇和疏流。¹

以上這三種觀點——封建官僚制度、以士紳階層為基礎的精英統治和「東方專制主義」——乍一看似乎相互矛盾，但它們實際上並不對立，因為每一種觀點都只是強調中國社會的一個重要方面，卻並不排除另外兩方面：滿清國家的確是一個專制獨裁政權，官場之內的官僚和官場之外的士紳，主宰著政治和社會各個領域；同樣，農民向政府交納了最大部分的賦稅、向地主交納了最高的地租和向高利貸者交納了最不可思議的利息。每一種說法，都勾勒出一個特徵，把它們融合到一起，就給我們提供了中國社會的一幅更完整的畫面。

家庭 中國社會的基本單位是家庭而非個人。與一般認為中

¹ Karl A. Wittfogel, *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Haven, 1957).

國人的家庭通常很大的觀念相反，家庭的平均規模是五個人。那種幾代同堂的概念只適合於一些富貴之家；普通家庭享受不到這種奢華。在家庭內部，長者與男性為尊，家中的年長者地位優於年幼者，男子優於婦女。父親是家長，他對其他家庭成員擁有絕對權威，而且決定所有的家務，安排子女的婚姻，懲戒忤逆不孝者，甚至可以賣掉他們。儘管他的權威卓著，他仍須在儒家倫理規範的範圍內行事。他必須像個做父親的樣子——嚴厲而慈祥、專斷而關愛——他的子女才會扮演恰如其分的角色。注重身分的意識促使父親在對自己的雙親說話時恭敬謙卑，對自己的子女說話時則威嚴果斷。同樣，由於這種身分意識，一個兄長在自己的父親面前就表現得很謙恭，而在他的弟弟面前則會很自信。中國的家庭稱得上是一種人際關係的「實驗室」。

婦女的地位與西方世界大不相同。妻子理應服從他的丈夫，她沒有財產權利，不享有任何經濟獨立地位。寡婦通常被認為不應再嫁，而丈夫即使在他的合法妻子還活著的時候也能納妾。

宗族 居住在一定地域內、出自同一祖系的家庭，組成了一個宗族——這種習俗在華南地區很盛行，在華中地區稍弱一些，在華北則很微弱。雖然諸多宗族的組織結構各有所異，但通常都有一個族長，而且一般是一位年長的、顯赫的族人。他在族人的協助下處理族務，尤其是要管理族產和宗祠、獎懲族內成員。宗族的活動往往包含以下內容：(1) 編纂續訂族譜；(2) 操辦祭祖儀式、掌管宗祠、祭田和祖墳；(3) 救濟族人；(4) 訓導族內孩童；(5) 嘉獎族內賢能者而懲戒不肖者；(6) 寧息爭訟；(7) 防衛。

宗族有一套宗規，往往與儒家的道德教條相對應。這些道德戒律或張貼在宗祠裏或在適當的場合念誦，一般包含以下一些原則：「孝敬父母；尊敬長輩；和睦族里；訓誡子孫；謹奉職守；勿干法禁。」兒子要孝順父親，妻子要服從丈夫，兄弟要相互友悌。此外，宗規還警戒一些越軌的行為如懶惰、浪費、暴戾和賭博等。一些嚴重觸犯宗規的行為將在宗祠內當全體族人之面公開處置。根據過錯的嚴重性（忤逆不孝和偷情苟且被視為最應受責之事），違規者將受到以下懲罰中的一種：道義規勸、口頭斥責、罰款或罰祭、鞭笞、褫奪族內特權、開除

出族並勾出族譜、處死或令自盡。雖然體刑或處決是非法的，但官府卻很少干預宗族的判決。

由於家庭和宗族具有這些特殊的地位和功能，所以被看作是中國傳統的宗族社會最有特色的機制，這不足為怪。²

社會分層 中國社會是高度分層的社會。在諸多劃分社會階層的尺度中，一個很常用的尺度是將約佔總人口80%的農民與另外20%的其他人區分開來，這些其他人居住在城鎮中，代表了一個由士人、縉紳、官吏、離土地主、工匠、商販、行伍人等組成的混合階層。另一種遵循儒家信條的劃分方法，是根據腦力勞動和體力勞動之不同，劃分出統治集團和被統治集團。哲人孟子曾稱「勞心者治人，勞力者治於人」。然而在現實中，並非所有的勞心者都是官僚統治集團的成員；在清代110萬有科舉功名的人中，只有非常少的一部分人佔據著2.7萬個官職。嚴格來說，中國社會從來就不是一個簡單地由統治者和被統治者組成的兩極結構，而總是一個由士、農、工、商四大「功能性等級」共存共處的多級體系。在這四個等級之上是政府官僚，在他們之下則是「不入流的」或「遭貶黜的」賤民，³ 其人數不足總人口的1%，在雍正皇帝(1723-1735年)正式下諭將他們開脫除籍之前，這些人被剝奪了普通人所享有的權利。

儘管中國社會有階層劃分，但卻沒有種姓制度，因此仍是公平的社會。賤民的三代子孫固然不得參加科舉考試，但除他們之外，發迹的階梯是對任何人都開放的，無論其家庭、出身和宗教信仰如何。事

² Hui-chen Wang Liu, *The Traditional Chinese Clan Rules* (Locust Valley, N.Y., 1959), 5-6, 8, 23, 40-45; Hsiao Kung-Chuan, "The Role of the Clan and Kinship Family," in William T. Liu (ed.), *Chinese Society under Communism: A Reader* (New York, 1967), 36, 40.

³ Ping-ti Ho, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911* (New York, 1962), 18. 這些人傳統上包括賣唱人、吹鼓手、耍樂人、乞丐、浙江的「惰民」、船戶、戲子、世僕、伴當及一些被叫做「跑堂的」在官府中做低賤差役的人。

實上，在不同社會集團之間存在著相當大的流動性：權勢之家或名門望族可能會因子孫不肖而敗落，而出身低微者則會因在科舉中登第並獲授官職而發達。最關鍵的是，科舉考試中取得成功，個人的聲譽就得到社會的承認。

值得注意的是，商人處在社會階梯的底層，所謂的「商」不僅包括富裕的壟斷商人，也包括小店鋪主和店員及學徒。一些控制了全國茶葉和絲綢經銷的大茶絲商非常富有。揚州的鹽商尤以其富甲天下且生活奢華而聞名遐邇，十八世紀下半葉，他們的總利潤估計約2.5億兩。⁴許多從事對外貿易的行商也以其巨富而著稱；比如，廣州的（伍）浩官在1834年時已積聚了2,600萬洋銀的財富，據馬士（H. B. Morse）稱這是世界上最大的商業資產。⁵但總的來說，商業活動被認為沒有士紳那樣的體面，而儒家的正人君子對利潤的追求頗有不滿，這樣一種態度遏制了商業的發展。

士紳：特權和功能 士紳——即那些中舉的士子——在社會上發揮了主導作用，並享有許多無可匹敵的特權。比如，只有他們才能出席官府在孔廟舉辦的祭祀儀式，而且通常由他們主持宗族裏的祭祖禮儀。士紳在穿著打扮上就不同於常人，他們穿鑲藍邊的黑袍，用諸如毛皮、錦緞和刺繡等華美的飾物來扮點靴子和腰帶，而常人不管多有錢都是不准享用這些特權的。生員在冠帽上別一枚純銀簪；舉人或進士則戴純金簪。⁶當一名進士擢升到高級官位時，他的金簪將會添上花紋，並上鑲寶石、中嵌珍珠，錦袍上還將繡上九龍圖案。

士紳得到保護，可免受普通人的侵犯，也不受官吏的糾纏。一個百姓侮辱士紳所受的懲罰，將比他同樣侮辱另一個百姓所受到的懲罰

⁴ Ping-ti Ho, "The Salt Merchants of Yang-chow: A Study of Commercial Capitalism in Eighteenth-Century China," *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 17:149 (1954).

⁵ H. B. Morse, *The International Relations of the Chinese Empire* (London, 1910), I, 86。2,600萬洋銀相當於5,200萬美元。見Frederic Wakeman, Jr., *Strangers at the Gate: Social Disorder in South China, 1839-1861* (Berkeley, 1966), 44。

⁶ 這些人分別是考中了童試、鄉試和會試的士子，根據中考級別的不同被歸為「低」紳或「高」紳。科舉和功名將在下一節中較詳細地論述。

要重。此外，庶民不得在訴訟中涉及士紳作證。如果一名士紳自己捲進這種訴訟，是毋須親自到公堂露面而只須派一僕人代替。要是屬於這個上等階層的一名成員作科犯案的話，將會產生棘手的問題，因為其士紳的頭銜可使他免受地方長官的處置。如要告發此人的話，首先須褫奪他的士紳頭銜。但知縣無權這樣做，因為士紳是與他平起平坐的。褫奪紳銜只能由學政來擔當，而知縣在判處任何懲罰前，必須商之於學政，違反這條規矩可能招徠對知縣的彈劾。

士紳階層獲豁免強制性的勞役，因為他們的身分和文化教養免除他們做體力勞動。士紳也被蠲免丁稅，這樣就能專事攻讀，以準備日後的科場考試和官場履職。當1727年實現攤丁入地法時，士紳設法比常人少交納一些地丁稅。他們稱自己家是「舉戶」、「紳戶」或「大戶」，有別於「民戶」或「小戶」，這樣在納賦上就有所區分。紳戶只需為每石（合 $133\frac{1}{3}$ 磅）交付二千或三千文銅錢，有時更不需交納任何漕糧，而民戶則必須為每石交納六千或七千文。⁷在稽查地籍時，平民和士紳合謀弄虛作假的情形屢見不鮮：農民用士紳的名義登記其耕地，從而就能少交稅款且免除徭役。當年景不好或莊稼歉收時，士紳往往以百姓的名義要求官府蠲免或減少賦稅；而當要求獲批准時，受益最大的恰恰是士紳自己而非百姓。

儘管士紳擁有諸多特權，但他們並非當政官僚集團的一部分；他們是地方官長與百姓之間的中介人。州縣長官必須借助士紳在當地事務上的資訊和建議，而士紳反過來又增進當地的福利。州縣官通常是外省來的中舉者，對管轄地方的事務多無興趣，也不願發起長期的建設規劃，因為那些規劃在他的短暫任期內產生不了效應，⁸於是這類規劃便落到了士紳的頭上。士紳籌款修造橋樑和渡口等公共設施，集資疏浚河道、修建溝渠和堤壩、改良灌溉系統，也捐款修繕當地廟宇、神殿和古迹。此外，士紳還經常介入當地的慈善賑濟事業，如為窮人開設粥棚等。

⁷ Chung-li Chang, *The Chinese Gentry* (Seattle, 1955), 43.

⁸ 1800年前的平均任期是1.7年到4.5年，1800年後則是0.9年到1.7年；同上註，第53頁。

士紳在當地社會中的一個主要作用，是在公堂外透過勸解仲裁，弭息個人與鄰里之間的民事糾紛。由於現身公堂攸關一個人的聲譽，因此民間爭端更經常地在士紳指導下私下了結而非對簿公堂。

士紳認為自己是文化遺產的保衛者，因此致力於傳播道德信條並捐贈重資設立私塾；每月兩次在所屬的鄉社裏向村民宣誦康熙帝的「欽頒十六條上諭」。⁹ 士紳支持科舉制度，並經常捐錢用以修繕當地貢院。由於忠、孝、仁、義之人的榜樣有助於道德教化，因此，士紳編撰地方誌，記錄地方的歷史和傑出人物的列傳。

在動盪不安的時期，當官軍不能給地方提供保護之時，士紳會組織團練鄉勇，親率他們赴敵；也會籌集資金建造堡寨或修葺城垣，以加強地方的防禦能力。

從弭息爭訟到襄贊公共設施到組織當地防務，士紳在家鄉本土發揮了不可或缺的作用，在官府和百姓之間充當了聯繫紐帶的角色：一方面在地方事務上為官吏出謀劃策，另一方面推動官吏造福地方，而

⁹ 由康熙帝在康熙十一年(1672年)頒行。該諭將在每月的朔望日(陰曆初一和十五)由童生誦習及向百姓宣講：

- 一、敦孝弟以重人倫。
 - 二、篤宗族以昭雍睦。
 - 三、和鄉黨以息爭訟。
 - 四、重農桑以足衣食。
 - 五、尚節儉以惜財用。
 - 六、隆學校以端士習。
 - 七、黜異端以崇正學。
 - 八、講法律以儆愚頑。
 - 九、明禮儀以厚風俗。
 - 十、務本業以定民志。
 - 十一、訓子弟以禁非為。
 - 十二、息誣告以全良善。
 - 十三、戒竊逃以免株連。
 - 十四、完錢糧以省催科。
 - 十五、聯保甲以弭盜賊。
 - 十六、解仇忿以重身命。
-

這是普通百姓所做不到的事。由於士紳的身分與州縣官平起平坐，因此在與當地父母官交往時能神情自如，而不像普通百姓的那種恐懼畏葸之色；在官場民間都能左右逢源、如魚得水。如果說州縣官代表著正式的權力的話，士紳則代表非正式的權力。在平時，雙方的權力源自同一個政治秩序，因此利益是一致的。但有些時候，當利益發生衝突時，士紳會與官員分庭抗禮，因為他們是地方唯一的有力量的集團。如果事情到了不可收拾的地步時，士紳將組織起來，抗議官府的壓迫。毫無疑問，士紳是中國社會最重要的集團。有時人們把中國稱為「士紳國家」，並非沒有道理。

科舉 在考察了士紳在中國社會中巨大的影響力之後，有必要來探究一下一個人成為士紳的過程。一個人獲授予士紳頭銜，主要是由於在科舉考試中博取了功名。而撰寫所謂「八股文」的能力是中考的關鍵，這種文章表現一種正規嚴格的寫作風格，要求考生有高超的文字技巧，但毋需有廣博的學識。文章開篇為兩句破題，隨後是三句承題和一小段起講。接著是一小段一到三句話專論該題的提比和兩段——一長一短——四言或六言的押韻駢體文（虛比和中比）。然後文章款款步入後比段，再洋洋歸於大結。這種文字表達形式長度在360字到720字之間。成功的寫作者必須通曉韻律、擅於辭藻並精於書法和詩文。遣詞貧乏或字迹潦草反映一個人功底淺薄，甚至是「鄙野鈍頑」，此人注定要落榜。

科試分童試、鄉試和會試幾個等級舉行。要獲得參加童試的資格，考生必須出具一份由一名士紳提供的擔保，證明其出身和品行。童試每三年舉行兩次，每次考三場。第一場由考生所在地的知縣主持，要求寫兩篇題目出自「四書」¹⁰的「八股文」和一首十二行的五言格律詩。許多考生在第一場中就因錯用辭彙、不合韻律和書法幼稚等緣故而被淘汰；考中縣試的考生（童生）將赴考第二場。第二場科試由知府或直隸州知州主持。考題與第一場相同，旨在確認沒有人僥倖中考縣試。過這一關的童生隨後參加由各省學政主持的院試。官府預先就

¹⁰ 《論語》、《中庸》、《孟子》和《大學》。

定下了能成功通過這三場科試的考生之數目額度，比如，全國每次只有25,089人有資格參加院試。在這個數目中，直隸省所佔的比額最高(2,845人)而貴州省最低(753人)。¹¹ 這些考生中只有1%或2%的人能過院試關而獲得生員的頭銜，更流行的叫法是秀才。有了這個頭銜，便可獲接納進士紳階層，但他們還只是「低紳」，平均年齡為24歲。假設其壽命為57歲的話，他們就可享有士紳身分達三十三年之久。在1850年以前，全國有526,869名文生員和212,330名武生員，也即在任何時候都有總共74萬生員。¹²

生員成為府、州、縣學的學生，他們從省署獲取廩膳津貼，供自己準備更高級的科試。當地士紳還向他們提供前往省府參加下一輪鄉試的盤纏。每三年一次的鄉試由一名主考官和一名副主考主持，兩人均是皇帝從有進士頭銜的官員中遴選。根據「回避法」，這些考官必須來自其他省份。他們在八至十八名同考官(也稱房考官)協助下履職，同考官由總督或巡撫在本省官員中遴選，他們至少要有舉人頭銜。由於政府允許全國只能有一千四百名生員考中鄉試，因此鄉試的競爭是非常激烈的。

與童試一樣，鄉試也考三場。通常在陰曆八月初九開考。此前一天，考生便進入貢院；然後關在考房裏三天，寫三篇題目出自「四書」的文章和一首十六行的五言詩。八月初十出考房，十一日重進考房考第二場，這一場是寫五篇題目出自「五經」¹³的文章。他們在十三日再次出房，十四日又得入房考第三場，這一場要求寫五篇有關政務的文章。十六日他們筋疲力盡地出考房。考試結果將在三十到四十五天內公佈。

貢院裏採取了極端嚴密的措施以防範形形色色的作弊行為，尤其是「依靠關係」的弊端。考生的所有考卷都是彌封的，而所有的同考官在閱卷期間都會隔離開來。同考官將比較好的案卷推薦給正副主考，由他們作最後定奪。在發榜日，主考官在巡撫或總督的陪同下，以皇

¹¹ Chung-li Chang, 73, 141-142.

¹² Chung-li Chang, 97-98.

¹³ 《詩》、《書》、《禮》、《易》、《春秋》。

帝的名義向中榜的考生授予舉人頭銜，至翌日總督或巡撫將賜宴款待這些新科舉人。

鄉試案卷隨後將呈送到北京的禮部審核存檔。那些在鄉試中落第但也顯示出較高造詣的人將授予貢生頭銜，並回到家鄉充任地方社會的領袖或教師，等待下一次科試。舉人則衣錦還鄉，因為為家族和州縣爭了光。這些幸運者成為「高紳」成員，平均年齡為31歲。舉人由省衙提供川資以參加三年一度在北京舉行的會試，會試通常安排在第二年的三月。

會試也考三場：第一場考生寫四篇有關歷史題材的文章——三篇闡述和一篇評論；第二場四篇考經義的文章和一首五言律詩；第三場則寫一篇政治論文——策論。

會試結果三天後即公佈，中考者被授予貢士頭銜，並獲一個半月後參加殿試的資格。殿試由皇帝親自主持，另有十四名高官協助。這次考試只考一場，考生寫一篇千餘字的時務策。儘管文策的內容很重要，但雋麗的書法和出色的文風可以在開始時就引起閱卷者的注意，從而產生良好的印象。閱卷考官將十份最好的案卷上呈給皇帝，皇帝用朱筆在卷面上寫下評語和考生的名次。殿試中考的考生被授予進士頭銜。他們分成三甲：一甲三名獲最高榮譽，二甲含餘下中考者數目的30%，其餘的中考人為三甲。皇帝將賜御宴恭賀他們；一甲三名將受賞80兩，其餘的各獲30兩。進士的平均年齡為34或35歲。政府定額只允許十人中有一人考中會試。從1644年到1911年，共舉行了112次會試，授予了26,747個進士頭銜，即平均每次會試擢238人，每年約100人。¹⁴

一般人都認為，只有富家子弟才能獲得準備考試所必須的長年學習。當然，富有人家能更輕鬆地支付受業費用；但是，許多貧寒之家也想方設法培養出了中考的士子。最近的研究表明，明(1368–1643年)清(1644–1911年)時期獲得科舉功名的人中，社會分佈相當廣泛。在明代，47.5%的進士來自於祖上三代沒有出過任何有科舉功名者的家庭，而有2.5%的進士來自於祖上三代沒出過一個生員以上中考者的

¹⁴ Ping-ti Ho, *The Ladder of Success*, 189.

家庭；約50%的進士來自於祖上三代出過高級別功名頭銜的門第。在清代，19.1%的進士來自於祖上三代以內沒出過有功名者的家庭；18.1%來自於出過一個或多個生員但無更高級別功名的家庭。這些資料表明，總共有37.2%的進士來自於其祖上三代的教育背景很低或完全是白丁的家庭，而62.8%的進士則來自於三代以內有科舉功名的書香門第或官宦之家。

出產科舉功名最豐的省份是江蘇和浙江，在清代總共26,747名進士中分別佔了2,920人和2,808人，其次是直隸省(2,701人)、山東省(2,260人)、江西省(1,895人)。在浙江，每百萬人中將近有130名進士，在江蘇則每百萬人中有93名。在省內，科舉成就最大的府是浙江的杭州府，清代出了1,004名進士，江蘇的蘇州府出了785名。¹⁵

由於成就和榮耀主要取決於才學，因此社會上逐漸流行起一種「萬般皆下品，唯有讀書高」的傾向。一個學子花費全部的青春用於備考，經常會有一些人倒霉地在十來次三年一度的科試中落第——這樣實際上就花去了一生的時間。即使是那些考中的人也會因思想過度緊張而筋疲力盡，被折磨得唯唯諾諾，成為官場上一些謹小慎微、平庸的官吏，不會構成什麼挑動事端的威脅。無怪乎君王會得意滿志地評介說：「天下英才盡入吾彀中矣！」

科舉制度最大的缺點是範圍狹窄和欠缺實用性。文才和幹才是兩碼事：精通其中一項並不意味著勝任另一項。對嚴格的「八股文」模式之適從，使思維僵化，抑制了思想的自由發展。也許最重要的是，這種考試制度只強調儒家價值觀，以犧牲科學、技術、商務和工業等知識為代價，獎賞在文學和人文領域的成就。

另一方面，科舉制度又選拔了一些具有較高智商且熟悉公務的人，為官員晉升樹立了客觀公正的標準，並減少了任人唯親及其他營私舞弊的現象。科舉制度也允許社會中的所有人通過個人努力而非通過門第、財富上升到最高層，從而使社會變得比較平等。它鼓勵社會流動並減弱階級劃分；來自全國各地和各種生活背景的受教育者集到政府之中，也產生了一種統一的動力。中國的知識分子組成了一個

¹⁵ Ping-ti Ho, 114, 228-229, 247.

有教養的官僚集團，它支持政府而不是像西方的思想傳統那樣批評政府。仔細衡量一下，科舉制度的優點或許要超過其缺點。

通過科舉考試是獲取士紳身分的正途，但它並非唯一的途徑。監生——國子監學生身分——也可以捐取。有時貢生頭銜也能捐得。捐買這些頭銜的人通常是一些有錢的文人，他們或是沒能博取正規的功名，或是希望取捷徑以獲得誘人的士紳地位。這些捐買者是士紳階層中的「非正途」成員；他們享受不到與正途成員完全一樣的聲譽，而且通常只能獲得一些低級的官職。但是，他們能通過考中鄉試和會試使身分轉為正途。一些資質上乘也很富有的童生為了避免童試的艱苦，也捐取監生頭銜，以便有資格直接參加鄉試。

還應提及的是，清朝也有一套與文官科舉功名相對應的武科功名，它們可由考試博取，也可通過捐買獲取，但大部分軍官卻是出身行伍而非通過武科舉獲職，這些軍官也能憑其官職獲得士紳的身分。

在1850年前，士紳的總數約為110萬人，其中4,000人是文武進士，其餘是擁有其他功名和頭銜的人。與此同時，全國總共只有27,000個官職——20,000個文職和7,000個武職。正途出身的有功名者佔據了20,000個文職中較重要的那一半職位，而不太重要的另一半則歸那些捐取功名的非正途人員。由於在科場登第的士子比可授的實職多出太多，因此大部分有功名者都只得待在官場之外。但幾乎所有的進士和大約三分之一的舉人都能授實缺，而一小部分貢生和生員也能補缺。¹⁶ 那些擁有功名而身處官僚集團之外的人，逍遙地成為士紳和社會上的鄉社領袖。

思想潮流

清初對明朝心學的反擊 清初的思想界分成兩個圈子。官府

¹⁶ Chung-li Chang, 116–118. 大多數獲功名者需等十到二十年才能補缺。John R. Watt, "Leadership Criteria in Late Imperial China." Paper read before the 62nd annual meeting of the Pacific Coast Branch, American Historical Association, San Diego, August 28, 1969.

公開倡導十一和十二世紀時程氏兄弟¹⁷和朱熹宣揚的那套宋代理學，出仕於清政府的漢族官員和希望出仕的漢族士人把這套「宋學」當作一種官方哲學加以遵奉。另一方面，中國也存在著許多大明遺臣，他們拒絕為滿洲人服務，並排斥理學思想而讚賞所謂的「漢學」，希望通過漢學來樹立一種新的思想，以推進反清復明的大業。

清朝統治者把理學當作一種招納士人的手段。由於士人習慣上是中國的統治階級，控制了他們就能控制住人民。要求向所有臣民宣講的康熙欽定《十六條上諭》中充滿了忠、順、敬、德、禮等儒家觀念。按清朝統治者的想法，如果所有人都遵循這些箴言及士大夫們能為國家中的其他人樹立榜樣，那麼，政府就能做好它的事情了。康熙特別推崇宋朝哲人朱熹對儒家經典所作的四平八穩而又合乎體統的注釋。科舉考試中出自「四書五經」的每一個問題和答案，都須符合朱熹的詮釋；康熙盛讚朱熹的注釋乃「千百年絕學之集大成，能開愚儒之心智，建萬代之真諦」。

西方一般稱理學為「新儒學」，是一種融儒家、佛教和道教諸因素於一體的調和論哲學，而且提供了一套維護舊儒家倫理秩序的形而上學體系。宋朝學者鼓吹一種理和氣的二元概念，按這個學派的說法，世間萬物都有其所以然的理，故一木一草之微亦各有理。萬物之理皆同出一源，雖然因所居之位不同而其理之用（氣）不一，如「仁」的概念，為君須仁，為臣則須敬，為子須孝，為父須慈。故「仁」之理只有一個，但「仁」之用（即其「氣」）卻有許多。

朱熹將理學思想綜合成一套系統的哲學學派，並將理的全體稱為太極：「總天地萬物之理，便為太極。」¹⁸ 關於理和氣的二元概念，他稱理為「生物之本」，氣為「生物之具」，二者不可分開各在一處，更無相互衝突，天下未有無理之氣，亦未有無氣之理。很顯然，儘管朱熹提出理和氣的二元概念，但他卻不像許多人想像的那樣宣揚事物的二元性。

¹⁷ 程顥（1031–1085年）和程頤（1032–1107年）；朱熹（1130–1200年）。

¹⁸ Wing-tsit Chan, "The Evolution of the Neo-Confucian Concept Li as a Principle," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, IV:2:139–141 (Feb. 1964).

宋代理學家雖有形而上學的傾向，卻並未忽視儒家的實踐性方面。他們把理看作是必須遵守的道德法則，並聲稱可通過「格物」（探究事物的本質）和讀史習經來「窮理」（認識掌握「理」）。他們進而激勵士人應努力去實踐「修身齊家治國平天下」的抱負。即使在抽象地討論「理」的時候，他們也強調讀書和格物的重要性——這兩者都需要人去身體力行。然而，理學吸引其信徒的地方主要是它那新穎的、具有啟發性的形而上學方面，而非其實踐性方面。

理學最終變得空疏化了。當這個學派進入明代（1368–1643年）後，理學家們固執地堅持作抽象探討和形而上學爭辯的總體傾向。儒家的實踐性方面被忽略了，古典經籍被束之高閣。學者們陷入對「心」和「性」作窮根究底的誇誇其談，而不去強調讀書的必要性。

哲學家王陽明（1472–1529年）起而建立自己的「心學」體系來反抗朱熹的理學。王陽明受到了佛教禪宗和宋代哲學家陸象山（1139–1193年）的影響，陸象山認為「宇宙即是吾心，吾心即是宇宙……萬物森然方寸之間，滿心而發，充塞宇宙，無非此理」。王陽明覺得「心即宇宙」的思想非常合乎自己的口味，他進而聲稱此心無私欲之蔽即是天理，便能知善知惡。由此發展出了王陽明的「良知」論，這種理論稱天地萬物皆有一體之仁，人只需「發明本心」以致「良知」。這樣，王陽明就以強調通過靜處體悟和切己自反而獲得的良知之本性來取代了朱熹的「格物致理」。但是，應該指出，即使是王陽明也並不忽視「行」（實踐活動）的意義。作為天地萬物之主的心必須「恒有所動」，也即必須積極介入人類事務。孝道的良知不是致良知的目的；而是要促使人向父母盡孝。因此知行合一非常重要：「知是行之始，行是知之成」，知行合一可以通過自律和自修獲得。¹⁹

儘管王陽明強調「行」的重要性，他的哲學卻進一步加強而非削弱了朝向形而上學探討的總趨勢。士子把讀書當作一種可憎可惡之事，因此扔掉了書本而沉湎於毫無目標的抽象對話。王陽明後世的信徒將他的教誨歪曲到宣稱酒色財欲無礙於心智啟蒙的地步，淫樂無度和酗酒如命被稱讚為「良知」的自由發揮。信徒為了能躋身官場，竟向宮中

¹⁹ Wing-tsit Chan, 142, 213.

太監諂媚邀寵，當社會和道德行為降到如此低點時，對這個學派的反擊必然要興起了。

江蘇無錫東林書院一批嚴肅的學者，試圖通過把注意力從抽象拉回現實、從個人反思拉回到從事公共事務，來扭轉思想界不負責任和道德淪落的潮流。在他們的「道德討伐」中，對政治腐敗發動了一場堂堂正正的抨擊，不幸的是，這場抨擊運動致使他們在政治上遭到大太監魏忠賢的毒手摧殘；但他們至少喚起了學者對公共事務的興趣。²⁰

清初的大儒們強烈地反對明代的士人，並且認為這些人應對晚明的世風日下、道德淪落及明朝的最終滅亡負責。大儒召喚士人擺脫宋明學派加諸他們身上的束縛，直接從古代經典中探求真諦，並且鼓吹經世致用和端正學風有其自身現實的目標：即造就一種將有利於推翻滿清統治的健康學術氛圍。

江蘇昆山的顧炎武(1613–1682年)是第一個向明朝頹廢的學術傾向發起猛烈抨擊的人。他指責王陽明拋卻經史，也不關心社會，糾集門徒言「心」言「性」。他痛斥王陽明的弟子是一些「拾人牙慧以藏其拙之不學之徒」，譏諷明代士子的著作「無非盜竊而已」。他批評「良知」論實乃混亂無序之根源。應該注意的是，顧炎武並沒有直接批評朱熹和程氏兄弟，因為他對這幾位學者鼓勵讀書並提倡格物致理的做法仍高度讚賞。²¹

顧炎武遍遊華北地區，並研究地理、邊防、農耕和經商等方面的實際問題。他的十數部著作中，最有影響的是《日知錄》，這是一本筆記體裁的著作，是他畢生治學的結晶。

顧炎武對清代學術的主要貢獻，是建立了一套革命性的研究方法，它有以下三個顯著特點：(1) 原創性：顧炎武在《日知錄》序中寫道：「愚自少讀書，有所得輒記之；其有不合，時復改定；或古人先我

²⁰ 關於東林黨運動，參見 Charles O. Hucker, "The Tung-lin Movement of the Late Ming Period," in Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institutions*, 132–162.

²¹ Liang Ch'i Ch'ao, *Intellectual Trends in the Ch'ing Period* (清代學術概論), tr. by Immanuel C. Y. Hsü (Cambridge, Mass., 1959), 30.

而有者，則遂削之。」顧炎武的著述中確實不含一丁點借用他人的東西。(2) 致用性：正如孔子刪述六經救民於水火之心一樣，顧炎武決心做到「凡文之不關於六經之旨、當世之務者，一切不為」。他強調將學問與世事緊密相聯的致用性，與明代士人脫離社會現實高談闊論的習性形成鮮明對照。(3) 詳徵博引：顧炎武在未透徹考究每個事實並找到印證之堅實依據前，決不隨意下結論。這樣，他的著作中注釋繁多，論述深刻，廣博而又前後呼應。他極重視原始資料和二手資料的證據，二者俱無時才退而求其次。他的研究方法接近現代歷史考證的標準。²²

由於顧炎武對明代學術思潮廣泛的批判和對一種新的研究方法的建設性發明，因此被尊為「清學」的奠基人。正是在他開創性努力的基礎上，發展起了一種新的「樸學」和考證學。

另一個重要的人物是王夫之(1619-1692年)，他對人欲與天理的關係發表了非常深邃的見解：「天理寓於人欲，無人欲則天理不可得見。」或可稱為清代最偉大的學者和思想家的戴震(1724-1777年)，也是根據王夫之的這條思路，日後提出了他著名的「人欲論」。

王夫之關於歷史和政治的觀念顯得非常現代化，並令人耳目一新。他否認超自然力量、氣數、天命或運氣能影響歷史進程，並大膽地提出了一種進化論和漸進論的觀點，認為歷史是朝著一個有序的方向不斷地展現自己，而這個有序的進程必然地影響此後的歷史時期，但卻不能影響此前的時期。人們在處理當代事務時，毋需恢復古代的制度和措施，因為每個時代都有其自身的特點和需要。這種社會持續進步的觀點與傳統的歷史循環論截然相對，歷史循環論聲稱大治之後必有大亂，大亂之後亦必有大治云云。

王夫之被稱為唯物主義者，是因為他相信經濟繁榮的條件下最能取得進步。他倡導生活的安寧和基本需求的滿足、開發自然資源、鼓勵國內和對外貿易。國家應視人民的幸福為其主要職責，而且它應屬於人民而不屬於任何英雄或任何王朝，更不用說是屬於一個外來王朝了。異族統治中國是全然不可容忍也是非法的，漢族人可理所當然

²² Liang Ch'i Ch'ao, 31-32.

地欺壓或殺戮蠻夷。由於王夫之豐富的著作中包含民族主義和反滿色彩，所以在兩百年時間裏一直沒有出版。直到十九世紀末，改良派和革命派分子才公開散發這些著作。

清初的這些大家——從顧炎武到王夫之——激烈地反對明代的空疏和形而上學思潮，樹立起一種新的學術氛圍。在這種氛圍下，著重點放到了對古代經典作研究、旁徵博引地作考證以及將知識運用到社會。這些人都表現出一種強烈的懷疑精神，這促使他們去仔細檢查已被歷代所承認、其真實性似乎毫無疑問的著作。重新研究古代經典使他們面對了如何正確理解這些古籍的問題。為了澄清古代字詞的含義和字的發音以重現其音韻，他們潛心研究音韻學、文字學、訓詁學以及古代的規章制度，把這些學問當作研究經籍不可或缺的前提條件。他們的考察引導他們越來越深地潛入到古代經文的研究中去，並為清代中期「考證學」的興起鋪平了道路。

清代中期的考證學 考證學的意思是「考證其實」，有時也被譯作「校勘學」(textual criticism)。考證學是既考究古代書籍的真偽，也校勘其原來文字的一門學問，因此也被更貼切地翻譯成「實證研究學」。這個學派的學者們採用歸納式的考察方法，從廣泛的資料中收集證據，並檢驗不利於此證據的種種假設。他們的格言是「確鑿證實然後信之，無稽者決不輕信」。這個學派在清初稍稍起步，在清代中期發展到全盛地步。在諸多考證學家中，有兩位尤其突出，他們是吳派的惠棟和徽派的戴震。

惠棟(1697–1758年)出生於經學世家，他的學風以對漢代著作的博聞強記和傾心接受而著稱，漢代距古代不太遠，因此漢代的書籍被認為比較真實。惠派治學的指導思想是「凡古必真，凡漢皆好」。按照這條思路，惠棟作了幾部研究古書的著作。²³ 惠棟對漢學的崇信，促使他試圖把漢代大師的觀點提升到經典之列。

安徽休甯的戴震(1724–1777年)或許是所有清代學者中最偉大的一位。他與惠棟的關係在師友之間，但他的治學方法卻與惠氏大不相

²³ 包括《九經古義》、《易漢學》、《古文尚書考》。

同。惠棟對漢學的偏愛到了排斥其他任何著作的地步，而戴震則不願受任何學派的束縛。他懷著強烈的懷疑精神，不接受任何陳述，也就是「苟終無足以起其信者，雖聖哲父師之言不信也」。他在著述中保持了高度的客觀性，在考究事實真偽時不偏袒任何學派。他做研究的原則是「不以人蔽己，不以己自蔽」。戴震希望使學者擺脫對任何事物的依賴。他尊重漢代學者的治學方法，但不要求任何人盲目信從之。當有懷疑時，必反復參證，得到滿意結果才心安。由於戴震具備作透徹分析和批評性鑒別的考據能力，因此得以將研究水準提高到了一个新的高度。以下的陳述可反映他治學的精神：「知十而皆非真，不若知一之為真知也。」

戴震的學識面甚廣，但決非膚淺。他專治的領域是小學（傳統漢語學）、曆算和水利工程、地理。²⁴ 戴震在晚年超越考證學範圍，欲建立一「戴氏哲學」。他完成了一部名曰《孟子字義疏證》的傑作，在該著中，他試圖針對程朱「理學」而提出自己的「欲學」。他抨擊宋代哲學家有兩大罪狀，一是將道教和佛教教義攙雜進儒家學說，二是滅欲興理：

聖人之道，使天下無不達之情，求遂其欲，而天下治。後儒不知情之至於纖維無憾是謂理，而其所謂理者，同于酷吏所謂法；酷吏以法殺人，後儒以理殺人。

君子之治天下也，使人各得其情，各遂其欲，勿悖于道義；君子之自治也，情與欲使一于道義。夫遏欲之害，甚於防川；絕情去智，充塞仁義。²⁵

戴震的「欲學」無疑是受了王夫之的影響。戴震對自己的哲學非常自得，且稱他的《孟子字義疏證》為其最得意之作。但不幸的是，他的弟子大多無法理解這本書，因而也沒有認真對待。儘管他的這部書在

²⁴ 在他的諸多成就中，下列著作特別重要：《聲韻考》、《爾雅文字考》、《原象》、《古曆考》、《水地記》和《校水經注》。

²⁵ Liang Ch'i-ch'ao, 59-61.

清代中期無甚影響，戴震對考證學的方法及對音韻、曆算、水利工程等學問的貢獻是巨大的，他的考據遠遠超出了漢學的範圍。因此，稱戴震的學派為「漢學」就不太恰切了，更精確也更公允的應稱之為「清學」。

考證學在清代中葉達到了頂峰，它完全主導了中國的學術界。即便是清廷也不再倡導不合時宜的宋學。乾隆皇帝纂輯《四庫全書》的四庫館實際上便是三百名漢學家的大本營，戴震也位列其中。他們將3,457部著作編纂成了79,070卷。《四庫全書總目提要》中的每一條摘要，都體現了漢學家的研究結晶。

考證學家以透徹、客觀、敏銳和開明的態度，對中華文化遺產的幾乎各個方面作了重新考察。由於他們紮實的研究和樸實的文筆，他們也稱自己的著述為「樸學」。考證學家研究的核心仍然是經籍，但也涉足了諸如訓詁、音韻、歷史、曆算、地理、典章和辨偽等學科，使自漢代(甚至更早)以來浩如煙海的中國古典文獻得到了嚴格的鑒別，其結果是，一些疑難的古代書籍可以閱讀並被理解，一些偽書被揭穿，一些流失的典籍重新面世。

清代學者經常稱自己為漢學家、所做的學問為漢學。毫無疑問，他們採用「漢」這樣醒目的名字是為了壓過宋學。但實際上，他們對經籍的尊重和他們博覽群書及書寫注解的習慣，與宋代學者的讀書精神相當一致。如果站在完全公正的立場上，人們不能說清學與宋學截然相對；二者的區別主要在於研究方法的不同，而非在於治學精神有任何實質性差別。人們也不能把清學與漢學等量齊觀，因為清學範圍遠比漢學寬廣，有人暗示說，清學乃是打著漢學的旗幟而行宋學的精神。

在考察「考證學派」的功過優劣時，人們會因其目標的急劇轉變而震驚。清初的大儒們提倡學問要經世致用，而在清代中期，則全然是為做學問而做學問，經世致用的觀念被擱到了一邊。當然，這種態度的轉變很大程度可歸因於由反滿著述而引發的文字獄。學者在純學問和古書堆裏找到了避風港，這樣在政治上比較安全，在學術上的收益也更大。考證曾被清初學者當作「復明」的一種手段，到了清朝中期，它本身就成了一種目的。當才智之士埋頭於考究古典經文和撰寫評注

詮釋時，他們丟棄了與社會現實的接觸，也使國家喪失了有實踐經驗的領袖。這樣再次成為一種思想上的不負責任，間接地鼓勵了政治腐敗的發展，然而政治腐敗恰恰就是清初學者們急於去矯正的弊端。

總的來說，清代學者對豐富的中華文化遺產作了重新評估和重新整理，但沒有建立什麼新的思想成分，或者說沒有創立什麼重要的哲學學派。他們是中國文化的勤勉盡心的解釋者和整理者，但不是創造性的建設者。梁啟超在自明而宋而漢而先秦一步步追溯復古思潮時評說：清代學術「實取前此二千餘年之學術，倒卷而繅演之。如剝春筍，愈剝而愈近裏。」²⁶ 梁啟超將復古運動與歐洲的文藝復興相提並論，這種比較固然有點牽強附會，但無可否認，由於清代學者的努力，進入中華文化遺產之寶庫已變得較為容易了。

參考書目

- Beattie, Hilary J., *Land and Lineage in China: A Study of T'ung-ch'eng County, Anhwei, in the Ming and Ch'ing Dynasties* (Cambridge, Mass., 1978).
- Buxbaum, David C. (ed.), *Chinese Family Law and Social Change in Historical and Comparative Perspective* (Seattle, 1977).
- Cahill, James, *Chinese Painting* (Geneva, 1977).
- , *The Compelling Image: Nature and Style in Seventeenth-Century Chinese Painting* (Cambridge, Mass., 1982).
- , *The Painter's Practice: How Artists Lived and Worked in Traditional China* (New York, 1994).
- Chan, Wing-tsit, "The Evolution of the Neo-Confucian Concept Li as Principle," *Tsing Hua Journal of Chinese Studies*, New Series, IV:2:123-149 (Feb. 1964).
- Chang, Chung-li, *The Chinese Gentry* (Seattle, 1955).
- , *The Income of the Chinese Gentry* (Seattle, 1962).
- 張德昌：《清季一個京官的生活》（香港，1970年）。
- Cheng, Chung-ying, *Tai Chen's Inquiry into Goodness* (Honolulu, 1971).
- 賈植芳：《近代中國經濟社會》（上海，1950年）。

²⁶ Liang Ch'i-chao, 14.

- Chin, Ann-ping, and Mansfield Freeman, *Tai Chen on Mencius* (New Haven, 1990).
- Ching, Julia, *To Acquire Wisdom: The Way of Wang Yang-ming* (New York, 1976).
- Ch'ü, T'ung-tsu, *Law and Society in Traditional China* (Paris and The Hague, 1961).
- Cohen, Jerome A., et al. (eds.), *Essays on China's Legal Tradition* (Princeton, 1979).
- Cole, James H., *Shaohsing: Competition and Cooperation in Nineteenth-Century China* (Tucson, 1986).
- Creel, H. G., *Chinese Thought from Confucius to Mao Tse-tung* (Chicago, 1953).
- de Bary, William Theodore, "Chinese Despotism and the Confucian Ideal: A Seventeenth-Century View," in John K. Fairbank (ed.), *Chinese Thought and Institutions* (Chicago, 1957), 162–203.
- , *The Liberal Tradition in China* (Hong Kong, 1983).
- , Wing-tsit Chan, and Burton Watson, *Sources of Chinese Tradition* (New York, 1960), chs. 19–22.
- Eastman, Lloyd E., *Family, Field, and Ancestors: Constancy and Change in China's Social and Economic History, 1550–1949* (New York, 1988).
- Ebrey, Patricia Buckley, and James L. Watson (eds.), *Kinship Organization in Late Imperial China, 1000–1940* (Berkeley, 1986).
- Elman, Benjamin A., and Alexander Woodside (eds.), *Education and Society in Late Imperial China, 1600–1900* (Berkeley, 1994).
- Elman, Benjamin A., "Political, Social, and Cultural Reproduction via Civil Service Examination in Late Imperial China," *The Journal of Asian Studies*, 50:1:7–28 (Feb. 1991).
- Fei, Hsiao-tung, *China's Gentry* (Chicago, 1953).
- , *Peasant Life in China* (London, 1945).
- Freedman, Maurice (ed.), *Family and Kinship in Chinese Society* (Stanford, 1969).
- , *Chinese Lineage and Society* (London, 1966).
- , *The Religion of the Chinese People* (New York, 1975).
- Fried, Morton H., *Fabric of Chinese Society* (New York, 1953).
- Fung, Yu-lan, *A History of Chinese Philosophy*, tr. by Dark Bodde (Princeton, 1953).
- Goodrich, L. Carrington, *The Literary Inquisition of Ch'ien-lung* (Baltimore, 1935).
-

- Ho, Ping-ti, *The Ladder of Success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368–1911* (New York, 1962).
- Hsiao, Kung-chüan, *Rural China: Imperial Control in the Nineteenth Century* (Seattle, 1960).
- Lang, Olga, *Chinese Family and Society* (New Haven, 1946).
- Liang, Ch'i-ch'ao, *Intellectual Trends in the Ch'ing Period* (清代學術概論), tr. by Immanuel C. Y. Hsü (Cambridge, Mass., 1959), Parts I and II.
- Liu, Hui-chen (Wang), *The Traditional Chinese Clan Rules* (Locust Valley, N.Y., 1959).
- Mackerras, Colin P., *The Rise of the Peking Opera, 1770–1870: Social Aspects of the Theatre in Manchu China* (Oxford at Clarendon, 1972).
- Mann, Susan, *Local Merchants and the Chinese Bureaucracy, 1750–1950* (Stanford, 1987).
- Marsh, Robert M., *The Mandarins, the Circulation of Elites in China, 1600–1900* (Glencoe, Ill., 1961).
- Meskill, John, *Gentlemanly Interests and Wealth on the Yangtze Delta* (Ann Arbor, 1994).
- Miyazaki, Ichisada, *China's Examination Hell: The Civil Service Examinations of Imperial China*, tr. by Conrad Schirokauer (Salem, Mass., 1976).
- Nivison, David S., *The Life and Thought of Chang Hsüeh-ch'eng (1738–1801)* (Stanford, 1966).
- Overmyer, Daniel L., *Folk Buddhist Religion: Dissenting Sects in Late Traditional China* (Cambridge, Mass., 1976).
- Peterson, Willard J., "The Life of Ku Yen-wu (1613–1682)," Part I, *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 28:114–156 (1968).
- Qian, Wen-yuan, *The Great Inertia: Scientific Stagnation in Traditional China* (Dover, N.H., 1985).
- Rawski, Evelyn S., *Education and Popular Literacy in Ch'ing China* (Ann Arbor, 1978).
- 商衍鑒：《清代科舉考試述錄》（北京，1958年）。
- Shih, Vincent Yu-chung (tr.), *The Literary Mind and the Carving of Dragons* (Hong Kong, 1982).
- Skinner, G. William et al., *Modern Chinese Society: An Analytical Bibliography* (Stanford, 1973).

- Strassberg, Richard E., *The World of Kung Shang-jen: A Man of Letters in Early Ch'ing China* (New York, 1983).
- Teng, S. Y. (鄧嗣禹), "Wang Fu-chih's Views on History and Historical Writing," *The Journal of Asian Studies*, VIII:1:111-123 (Nov. 1968).
- ：《中國考試制度史》(臺北，1967年)。
- Tu, Wei-ming, *Neo-Confucian Thought in Action: Wang Yang-ming's Youth (1472-1509)* (Berkeley, 1976).
- 王德昭：《清代科舉制度研究》(香港，1982年)。
- Waley, Arthur, *Yuan Mei: Eighteenth-Century Chinese Poet* (Stanford, 1956).
- Weber, Max, *The Religion of China: Confucianism and Taoism*, tr. by Hans H. Gerth (Glencoe, Ill. 1951).
- Wittfogel, Karl A., *Oriental Despotism: A Comparative Study of Total Power* (New Haven, 1957).
-