

## 总 序

傅勇林

荀子曰：“人何以知道？曰：心。心何以知？曰：虚一而静。”（《荀子·解蔽篇》）“虚”，然后“一”，然后“静”，然后而知“道”。本丛书名《静一述林》，取其深意也。

王国维曾说：“大家之作，其言情也必沁人心脾，其写景也必豁人耳目，其辞脱口而出无矫揉装束之态。以其所见者真，所知者深也。持此以衡古今之作者，百不失一。”学与思皆应从“身之所容、目之所瞩、意之所游”三个角度出发，追求“境真”、“境实”、“境深”三种“境界”。但“境界”是一种深度创构，是“本”，“天怀意境之合，笔墨气韵之微”，“放之可弥六合”，而后可以求“道”知“道”，故应将其作为理想的学术追求，“持之以恒古今之作者”。本丛书体现了西南交通大学外国语学院全体同人如是学术旨趣——静虑澄心，“虚怀若谷，静一至道”。于学科建设而言，此为根本，当有深意焉。

“大学，乃大师之谓也”。西南交通大学外国语学院全体同人恪尽职守，教书育人，同时“皓首穷经”，不断提升理论素养，拓展学术境界，提高专业能力。我们高悬起“学术境界”这把标尺作为理想的目标去衡量、读解与阐释外语教学生动的现实实践，试图以求“道”之旨“月印万川”，鉴照理论与教学实际，使其呈现“有我之境”。丛书的核心理论追求就是“求道”，并将其悬为映照万川之“月”，作为价值尺度，以求“学理”。有鉴于此，丛书各位作者在丰厚的实践层面中梳理甄别，洞幽察微，同时以各种理论资源作为鉴照，拈出其中之要旨并移入当下之研究，遂在传统研究模式之中注入深切之内涵，“所见者真，所知者深”，所论“豁人耳目”，可见出笔墨“境界”，“理趣渐成”。

但是，“所知”因有“所见”，而“所见”当取定“立场”，首先解决“身之所容”，于是方有“目之所瞩”，从某一特定视角入手畅神而游，虽然“境界因地成形，移步换影，千奇万状”，“但游目骋怀，必是方得深景真意”。“意之所游”指“目力虽穷而意脉不断处是也”，这样“眼光收处，不在全图”，“合

景色于草昧之中，味之无尽；擅风光于掩映之际，览而愈新”，“真境逼而神境生”，遂“境界全出矣”。但是，在“境真”、“境实”、“境深”三种内涵之中，前两者只是前提，“境深”才是关键，因为它强调境界的深层创构，认为学术境界并不是学术与教学实践单向度的经验再现。可以说，“境真”、“境实”、“境深”三种内涵以及“身之所容、目之所瞩、意之所游”三个层面不啻“学术境界”的生成机制，也是外语学科对其教学实践活动进行创造性重组的逻辑出发点。知识与实践单元的重组为知识纤维（命题、规律、原理）的抽取提供了条件，也是理论系统化的必然。外语学科建设的生命力就在于能凿壁借光，以新的视野对各种理论与实践命题进行学术肌理上的知识注入，而后实施理论反思与创造性升华。升华后的知识与实践单元理论清晰度大大提高，也为外语学科理论的推演提供了学理基础。由于这些理论命题是在提取了相关的知识与实践单元以后所升华而成的，反映了其间的内在联系，所以应将其悬为外语学科建设一种普遍的学术追求。如王国维所说：“言气质，言格律，言神韵，不如言境界。有境界，本也。气质、格律、神韵，末也。有境界而三者随之矣。”故此，本丛书据于“境真、境实”，追求“境深”和“境界”，此为“学理”，亦是学术“理据”，我们正在“路上”，自当深长思之。

升华学术与教学实践，“入门要正，立意要高”，当“通大义，识大体，立根本”。外语学者或教师应学贯中西，“灵根自殖”，因为“文人之异，在气格之高下，思致之深浅”，需如清戴震所言，追求“精审，识断，明辨，淹博”。“真力不至则精识不生”，然“学充则文至”，“学充”要求中外学养统摄，本土域外新知融合，要呈“自足圆融”之象，博洽周流，左右逢源，“更行更远更生”。学术“非真积力久，亲证而后得”，据此而与同人共勉。是为序。

## 傅勇林

傅勇林，文学博士，教授，语言学与应用语言学专业博士生导师，比较文学与世界文学专业博士生导师，享受国务院政府特殊津贴，十届、十一届全国人大代表，现任西南交通大学外国语学院院长。

## 「帝国轮替中的认同演变

### ——为高岚新著而作

徐新建

高岚的博士论文《从民族记忆到国家叙事》将以专著形式出版，特表祝贺。近年来，在四川大学“文学人类学”专业（我指导）的研究生团队中，有不少选择以多民族国家的文学和文化个案为题来作为学位论文撰写。此前有梁昭的《刘三姐表述》、王菊的《彝学演变》以及张中奎的清代《苗疆再造》和李菲的嘉绒《跳锅庄》变迁等等<sup>①</sup>，都从各自选定的角度出发，相继讨论了作为多民族国家的中国在不同地域及历史阶段里的民族关联。

高岚著作以“明清之际江南汉族文士的文学书写”为副题，关注由明入清的历史变局，时间锁定在1644—1683年间，力图辨析满族入关并掌握政权后江南汉族文士在民族身份和王朝认同上的文化纠葛，这是十分重大的历史和学术问题。

在我看来，研讨、还原或重构中国的历史，须注意几个关键，一是华夷互补和帝国轮替，一是“史前史”与“史外史”。历史有绝对和相对之分，绝对的历史一去不回，相对的历史则是被后人复述的故事。与绝对的“事本”或“事本史”相对，后者可谓广义的“话本”或“话本史”。对于东亚大陆的夷夏

---

<sup>①</sup> 此处提及的梁昭等论文已有部分作为专著面世，如王菊的《从“他者叙述”到“自我建构”：彝学研究的历史转型》（北京：中国戏剧出版社，2009年）。它们与高岚的新著一道，可视为从文学人类学视角对多民族国家的族群关系及文化传统加以论说的一个系列。

境况而言，匡进汉语“话本史”里的故事不过数千年；在其以前，“事本史”的历程则须以万年来记。其间的丰富原形，充其量也只在“考古史”里得到碎片式的些许还原。因此当我们言说“中国历史”，其实只是在仅就纵贯数千年的话本故事发论。这是需要提醒注意的。

至于如何经由这绵延数千年的“话本史”进入对与之联系的“事本史”的关注和研讨，有上下两个“三代”值得对照言说，即通常被视为国史开头的夏、商、周和接近收尾的元、明、清。但是，论说王朝起始的“前三代”，要注意的是它们在空间上的差异并置，而非被后人夸大的代际关联——这说法不是我的发明，而是依照前人“夷夏东西说”的揭示而作的引申和强调。<sup>①</sup>与此不同，论说“后三代”则应关注由不同族群、地域乃至文明主体所承载的帝国轮替。照此而论，高著所论的明清“之际”，便正好处在又一个重大的轮替时期。其间的时代和社会变局，自然充满了值得从多方面书写的丰富意含。

《从民族记忆到国家叙事》把焦点对准江南文人的认同变异，讨论的其实是新帝国内“汉与非汉”的关系转型。对于这样的转型，照惯常的中原汉文化本位说法，难听一点叫“五胡乱华”、“蛮夷入侵”，好听一点称“异族入主(中原)”。这种可视为“华夏情结”的历史心性，既呈现在身处其境的历史当事人之言行举止及与之关联的特定事件和历史过程中，也不断重现于后世回顾者予以认可的历史表述里。然而，对于新帝国内“汉与非汉”的族群互动和关联，这样的心境和表述都是单一而残缺的。高岚的论述有一个可贵之处，那就是其虽以江南汉族文士为聚焦，却能同时关注作为帝国掌控者的满人视界，从而体现出族群对等的复线叙事。比如在论述雍正时期轰动朝野的“曾静案”时，高著就在描叙吕留良等中原汉人对华夏本位之固守的同时，对照阐释了皇帝雍正以《大义觉迷录》为书对满洲族源及其与华夏关联和延伸的言及行。这样的视野和努力，或许能使我们绕过单族叙事的围墙，重现被汉学成见遮蔽了的“史外史”。高岚通过此案例力图说明的是，在明与清的帝国轮替之际，汉、满两族对各自民族身份的强调以及弥漫于彼此间十分浓厚的“他者意识”。她客观而清醒地从两面评说道：

---

<sup>①</sup> 史学家傅斯年最早在1930年代提出“夷夏东西说”，认为夏、商、周代表不同的地域文化体系，夷和商属东系，夏和周为西系。参见傅斯年著《民族语古代中国史》，石家庄：河北教育出版社，2002年版。考古学家张光直在此基础上有所发挥，进一步强调古代中国的多元起源论。参见张光直《考古学专题六讲》，北京：文物出版社，1986年。



作为与清廷不合作的代表，企图恢复民族主权的民间汉族知识分子，王朝效忠的背叛者，曾静等人在此案件中的态度颇值得注意。同样，作为官方的最高统治者和满族的精神领袖，雍正皇帝处理此案的手段也具有重大意义。他们之间所展开的，是一场文化和认同的争夺战。<sup>①</sup>

尽管其对作为帝国统领的满族主体在其自身定位和文化取向等方面都远远不够，但在我看来，高著对于清帝国内部的民族文化论述，能够做到上述那样的双向视野和复线叙事已属不易。结合“曾静案”所关涉的文化背景，在被江南士人攻击的满族统治者一方，其最为关注的问题有二，用雍正钦定的《大义觉迷录》所作的表述来说，即为：

其一，满人入主中原君临天下，是否符合正统之道？岂可再以华夷中外而分论？

其二，到底是“中华之外四面皆是夷狄”呢，还是“天下一家，万物同源”？<sup>②</sup>

此两大问题一个涉及政治正统，一个关系民族分别。雍正以问句质疑，其实已表明对答案的判定。对于前者，自然是不应再以华夷和中外相分；对后者，则当以“天下一家”和“万物同源”的民族对等观取代“一点四方”<sup>③</sup>的华夏中心论。依据《大义觉迷录》的记载，面对犯案在押的曾静，雍正以逼问和自答的方式阐发道：

九州四海之广，中华处百分之一。其东西南朔，同在天覆地盖之中者，即是一理一气，岂中华与夷狄有两个天地乎？<sup>④</sup>

当然在具体的历史过程中，清王朝是否真正做到了民族对等还可深究，雍正此言对以往“汉族入主”之帝国模式的文化修订当值得注意。高岚的书仅写及清初，而待历史演变到清中以后，亦即到了清王朝的强盛时期，曾（国藩）、李（鸿章）、左（宗棠）那样的汉族权贵非不再像吕留良和曾静那样以华夷之别为由而谋变，反倒自觉地以天朝忠臣身份报效帝国，担当起承继往圣的治国平天下重任。这样的转变，除了帝国政治惯有和沿用的集权高压与科举取士

① 参见高著第五章“曾静案与《大义觉迷录》”。

② 参见（清）雍正皇帝编纂《大义觉迷录》（张万钧、薛予生编译），北京：中国城市出版社，1999年。

③ 有关“一点四方”的论述可参见笔者的《西南研究论》，昆明：云南教育出版社，1992年。

④ 参见（清）雍正皇帝编纂《大义觉迷录》（张万钧、薛予生编译），北京：中国城市出版社，1999年。

等缘由外，汉族官僚由起初“满汉相分”向后期“君臣关联”的认同转变，无疑是另一需要认真对待的重要动因。

话说回来，对上述问题进行研讨，无论历史、民族还是政治，进入的角度无疑很多。出于学科选择（或曰限制）的原因，高岚突出了“民族记忆”和“国家叙事”。这一点从大处说，称得上文学人类学的专业特色；从小处论则与我本人对表述问题的强调有关。作为学人，我近来不断发表与此相关的论述来加以倡导和促成；作为导师，则希望弟子能对此予以提升和推进。像此前的学长们一样，高岚以明清之际江南文人的认同变迁为案例所做的研讨，可以说已体现出在此论域中的最新思考和前沿成绩。

于我而言，此可谓探索不断，薪火相继，怎不令人感到欣喜和慰藉？故而虽以为其作用高标准看还开掘不深，文笔稚嫩，然从取材立意到篇章铺陈又都堪称流畅严谨、独具用心。由是，笔者乐意写下此篇短文，奉以为序。

2010年谷雨日，记于筑城

# 目 录

总 序 .....	傅勇林 001
帝国轮替中的认同演变	
——为高岚新著而作 .....	徐建新 001
绪 论 .....	001
第一节 研究对象 .....	002
第二节 相关研究回顾 .....	027
第三节 研究方法 .....	039
总论 文学的身份问题：1644—1683 的“中国”与“汉族” .....	041
第一章 江南抗清士人 .....	050
第一节 剃发易衣冠 .....	050
第二节 国难家仇与民族意识 .....	055
第三节 作为民族义士的文化偶像 .....	060
第四节 从民族义士到国家忠臣 .....	066
小 结 .....	072
第二章 自耻的“失节者” .....	074
第一节 失节者·自耻者·文化遗民 .....	075
第二节 同时代人的评价 .....	085
第三节 变节者与遗民的交往 .....	094

第四节 清廷建构的“贰臣” .....	096
小 结 .....	100
<b>第三章 从政治遗民到文化遗民</b> .....	102
第一节 遗民的集体创伤 .....	105
第二节 故国记忆与悼亡书写 .....	111
第三节 南宋与南明的重叠：民族伤痕与文化记忆 .....	120
第四节 “国史”存亡：从夷夏之防到文化传承 .....	129
小 结 .....	134
<b>第四章 作为清廷新贵的汉族士人</b> .....	136
第一节 遗民时代的尾声 .....	137
第二节 文化悼亡的余韵 .....	141
第三节 帝国记忆的新篇章 .....	156
小 结 .....	170
<b>第五章 固执的“民族主义者”</b> .....	172
第一节 吕留良的夷夏论 .....	173
第二节 曾静案与《大义觉迷录》 .....	177
第三节 复线历史与双重线索 .....	182
小 结 .....	185
<b>结语 士人视野中的民族与国家</b> .....	186
第一节 汉族政策的至关重要 .....	188
第二节 汉族士人：首要控制对象 .....	191
第三节 治统 道统 族统——从“皇汉”认同到“中国”认同 .....	206
<b>参考文献</b> .....	212
<b>附表一：清廷治汉政策大事年表</b> .....	226
<b>附表二：江南士林大事记（1644—1683）</b> .....	236
<b>后 记</b> .....	242

## 绪 论

当世界上大多数国家进入民族国家的时代，民族研究和族群理论开启了研究国家合法性存在的热潮，中国这一至今存在的古老文明体的传承和现状成为全世界学者关注的焦点。如何定义历史上的“中国”与现代中国，怎样解释源远流长的文明共同体“中国”与现代民族国家“中国”之间的传承和过渡，不仅仅是海外汉学家们争锋相对的论战，更是关心本国历史承继和解释国情现状的每一个国内学人的责任。本书正是在这样的时代和国际背景下写就的。

中国的民族国家之建立以及民族主义之精神，讨论尤多者是清末民初轰轰烈烈的政治革命和新文化运动，但当我们回眸当年，会发现一个诡异的文化现象居然曾经驰骋江湖——“无报不谈明末事”。<sup>①</sup>本已成为历史记忆的“晚明”的事件与人物被反复重提，从朝廷议案到报纸杂志，从建祠立庙到戏剧演出，其参与人士之多，表述方式之繁，立场去向之杂，可谓史无前例。上至清王朝，下至市井百姓，更不用提掌控着当时话语权利的知识分子，无人不谈，无人不论，其声势之浩大，使得“晚明想象”成为一场全民参与的话语盛宴。毋庸置疑，晚明记忆之于晚清社会，之于中国现代性之转变，之于民族国家之成型，在那个微妙时期，都并非只是一个一般的文化问题，而曾经一度是举足轻重的政治问题。

梁启超在《中国近三百年学术史》中，针对“晚明学术”与“晚清政治”

---

<sup>①</sup> 夏晓虹《晚清女性与近代中国》，北京：北京大学出版社，2005年，第115页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

之间不可割裂的因果关系，有过一段斩钉截铁的话：

凡大思想家所留下的话，虽或在当时不发生效力，然而那话灌输到国民的“潜意识”里头，碰着机缘，便会复活，而且其力极猛。……最近三十年思想界之变迁，虽波澜一日比一日壮阔，内容一日比一日复杂，而最初的原动力，我敢用一句话来包举他，是残明遗献思想之复活。<sup>①</sup>

更有学者直接陈述当时倚重明朝历史记忆而重构汉族中国的意图。王汎森在《清末的历史记忆与国家建构》一文中明确提及：

在清末关于中国未来国家建构的论辩中，尤其是“革命与君宪”的论争中，明清易代的历史记忆确实曾经扮演了一个重要角色。清末的士人甚至到处印发明太祖的画像，在诗歌中虚拟自己与明王朝子虚乌有的君臣关系，从而在情感层面上突出此种易代变迁的合情合理。而民元之后行省各地昙花一现般为明季遗烈修祠建庙的政治热情，也正是此种“历史记忆与国家建构”之间密切关系的最直接说明。<sup>②</sup>

因此，为了更好地理清我国民族国家的形成进程，追本溯源，基于对研究现状的考察，本书拟将研究的时间段划定为明清之际（1644—1683），将研究对象确定为江南地区汉族文士的民族记忆与国家书写，借此来辨析这一群体的身份认同嬗变。

## 第一节 研究对象

### 一、明清之际

明朝作为元朝和清朝两个非汉族王朝的承上启下者，其汉族成员在传统文化与官方意识形态的作用下，对汉族民族身份的理解和强调非常突出。清朝作为中国成为“民族国家”之前的最后一个王朝，并且是非汉族王朝，汉族成员与官方的关系非常微妙；从整体来看，该时期人群的身份认同变化对当前中国人的身份认同有相当重要的引导作用。而更重要的是明清鼎革之间，其时隐匿

<sup>①</sup> 梁启超《中国近三百年学术史》，北京：团结出版社，2006年，第32—33页。

<sup>②</sup> 王汎森《中国近代思想与学术的系谱》，石家庄：河北教育出版社，2001年，第71、72、87页。

着诸多变化和潜伏的因素，汉族成员对民族与王朝国家的认同嬗变过程显得幽微而曲折，但却扮演着承上启下的关键角色。当然，明朝与清朝并非是一性质质的王朝，其政体、疆域、国家机构、国家官僚结构、文化导向都有着极大不同，特别是清朝对于现代中国国家的意义更非明朝可比。但正因如此，这一时期才在族群嬗变的历程中显得尤为特殊和重要——明清易代对于中国人的族群认同而言，就与其他朝代交替不同，其意义不仅仅在于王朝效忠对象的变更或者民族主义的发生，或者不同族群之间的斗争与归顺，而是开始走上了现代国家意义上的身份转变。

本书据此划定研究的所谓“明清之际”的年限范围，从1644年到1683年。1644年，清军入关并定都北京、南明建都南京，开始了明清两大政权的对峙。而1683年，清朝收复郑氏打着恢复明统旗号而割据的台湾，这不仅仅意味着清朝廷在版图上占有了最广大的“中国”地区，更意味着最后一批为郑氏所保护的故明宗室向新的王朝低头称臣，在正统上承认了清朝立国的合法性，也基本斩断了民间光复明朝行为的合法性——从此，清朝可以堂而皇之地将所有反清复明的组织定义为“寇”。更值得注意的是，对于曾经坚持抗争，否认清政权的汉族知识分子群体而言，此四十年亦是一个明显的时间单元。1683年，其思想影响颇广并在身后仍然引起全国性轩然大波的激进汉族“民族主义”分子吕留良去世。此前一年，1682年，汉族知识分子的旗帜性人物顾炎武亦辞世，而与顾炎武齐名的同代遗民大儒黄宗羲、王夫之皆已进入暮年，数年后亦去世。再前推十数年，在明清易代时期活跃的各类跨代汉族文士如钱谦益、吴伟业、龚鼎孳、方以智、张岱、阎尔梅、陈维崧等都一一辞世，而与此同时，作为清帝国新生代的文士王士禛、孔尚任、曾静等人物又在此段时间成长起来。因此，对于被定性为汉族政权的明朝的故国记忆和“文学书写”终于退出历史舞台的中心位置。

在这四十年间，明朝政权经历了与清政权对峙的福王、桂王、唐王政权；清帝国也经历了顺治、康熙两朝，经历了一个王朝和帝国致力于征服、控制、统一和稳定“中国”地区的艰辛历程，经历了一个统一共同体认同艰难成形的过程。此间，对于“正统”及国家合法性的讨论显得尤为醒目，这不仅是意识形态的冲突阶段，也是民族身份以及各种族群认同的碰撞时期。而本书将研究重点放在明清之际汉族文士身份认同嬗变的动态历程上，是因为身份认同有着过去也有着未来，始终处于不断变化发展中。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1663）江南汉族文士的文学书写

当然，由于论述完整性的需要，本书不会仅仅局限在上述四十年的历史时间之内，而还将兼及雍正和乾隆两朝。因为，笔者以为，作为一种动态的认同历程，有其起点也必然有其发展，而雍正和乾隆时期的认同状态姑且可以看做是上述四十年发展变化的一个阶段性结果。

## 二、江南地区

江南之所以成为本书论述的焦点，是因为自宋元到明清，江南不仅成为经济中心和政治焦点，同时人才辈出，学术文化蓬勃，形成了以长江三角洲为核心的江浙人文渊薮，已经取代中原成为汉族文化最为发达的地区，其时此地域上人的汉族意识也最为优越和明显。

江南的崛起甚至取代中原成为汉族文化的中心，在某种意义上要感谢北方的游牧民族。他们每一次大规模的南下，就是一次中原文明向江南的推进。中原文明曾经遭受过游牧民族的多次重创，引起大规模南迁。一次是西晋末年（311）的永嘉之乱，匈奴等游牧民族攻下洛阳，掳走晋怀帝，晋室政权不得不流亡南方，建立东晋。北方士族豪门亦纷纷南迁，进入长江以南，史称“衣冠南渡”。另一次大规模的中原文明南迁是唐天宝十四年（755）的“安史之乱”。还有一次是宋代的“靖康之耻”，金掳走北宋徽、钦二帝，宋室被迫南迁，建都临安（杭州），史称南宋。此次中原文明的大举南迁，规模之大，超过以往各次。三次衣冠南渡，中国的农业中心从北向南转移，文化的中心亦随之南移，造就了江南的经济和人文基础。而每一次汉文明的衣冠南渡，都是对江南的一次开发、拓展和提升，也是对江南这个概念的锤炼。正是在这一次次的锤炼中，江南的形象越来越鲜明。

同前三次南迁一样，明清鼎革之际，南明小朝廷也定都在此，于是江南成为明清正面交锋的主要战场。因此，作为华夏文明最后堡垒的江南失守后，受过传统文化洗礼的汉族知识分子，才如此的难以接受异族文化上的征服。他们不仅把这次鼎革从“亡国”上升到“亡天下”的程度，更为反抗剃发易服而号召各种“义师”。如张采在太仓号召，被奸人行刺后逃亡；刘宗周在杭州号召，不久投水死；侯氏、黄氏兄弟在嘉定起兵；陈子龙、徐孚远、夏允彝、吴易等士子也在江南各地发动义师，以死相搏。而因为这样的抵抗，江南又成为民族矛盾激化的焦点所在。扬州十日、嘉定三屠、江阴屠城，江南一带比比皆是清廷暴力征服的血腥事件，也给江南人士留下深刻的伤痕。这一伤痕一直留存到清末，成为中国近代民族主义兴起最重要的重读文本。



而正由于江南作为汉文化中心的特殊地位，清廷对此地的文化控制也不敢有丝毫放松。频发的文字狱、科场案、通海案、哭庙案、奏销案，无数的诏令密旨，历代帝王的数次巡视，在在说明这一地域在官方意识形态中的重要地位和满族统治者心中的微妙情结。但是，在战乱和族群斗争中受过严重创伤的江南，却在乾隆时期再次达到文化鼎盛；作为江南文化赞助者、引导者乃至控制者的清廷慢慢平复了这一地区的伤痕，并建立起新的国家形象。短短百年间，到清中期，原先抵抗最为激烈、遗民人数最多的江南，竟然在文化上再次翻身而跃为“文化中心”的地位，不得不说这是一个特殊的现象。但是，这一次，江南的地位，不仅仅是汉文化中心，更重要的是成为帝制中国的文化中心。且不说清朝江南进士的数目，这里只以考试“首选”（即状元、榜眼、探花、传胪、会元）的人数为据。根据商衍鏊先生的《清代科举考试述录》中的《清代殿试、会试历科首选省份人数统计表》，从顺治丙戌（1646）至光绪甲辰（1904）两百多年间，江苏共出状元等 184 人，浙江共出状元等 137 人。两省相加的人数为 321 人，是直隶、顺天、河南三省相加的 35 人的近十倍。<sup>①</sup> 在这个数字对比中，背后是经济、文化条件以及高素质的人口质量的对比。可以肯定地说，这一时期的江南确实当之无愧地成为中国文化中心。在“中国文化中心”这一层级的意义上，江南的意义远远超过了诸如水软风轻感伤唯美的地域文化意义，甚至远远超过了与异族针锋相对的汉族文化意义。因此，江南地区成为汉族民族身份和国家认同嬗变最典型的一个案例。

所谓江南，在古代，往往代表着繁荣发达的文化教育和美丽富庶的水乡景象，区域大致为长江下游南岸的地区。在先秦时期已经存在江南的说法。历史上以“江南”命名的行政区的演化为：唐朝以前，“江南”一词所指区域囊括长江以南以及长江沿岸广大地区，包括荆州（鄂东南、湖南）、扬州（江西、皖南、福建、苏南、上海、浙江）。唐太宗设立江南道，范围包括整个长江中下游长江以南地区，以及贵州、福建等地。唐玄宗把江南道细分为江南东道（福建、苏南、上海、浙江）、江南西道（鄂东南、湖南、江西、皖南）和黔中道。晚唐时期专称江南东道（江东）为江南，从此产生了文化意义上的“江南”概念。后又将江南西道演化为今江西省；而江东地区则以南京市为中心，主要包括苏、浙、皖部分地区。宋朝时设立江南西路（江西大部、鄂东南）、

<sup>①</sup> 参见商衍鏊《清代科举考试述录》，北京：生活·图书·新知三联书店，1958年。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

江南东路（赣东北、皖南、南京一带）。朱明正统六年（1441）以江南之金陵为陪都，设立14府，4州，13属州，96县。清初设江南省，后分为江苏省、安徽省，包括长江中下游、淮海地区和赣江流域；又设两江总督署，辖江苏省（含上海）、安徽省、江西省，两江即含江东、江西。就地理大势而言，江南地区东面滨海，南方据太湖，西边接楚梁，北临淮甸。今人则以江南为长江以南的总称，含江苏、浙江、安徽、江西诸省地界。

从古代文献和文学作品中，我们也能看到江南经历了一个不断浓缩的过程。据学者考证，“江南”之词始见于春秋时期，指楚国郑都（今江陵）对岸的东南地段，范围极小。战国时期，楚国在长江南岸扩张，江南的范围亦随之向东南扩展，延及今武昌以南及湘江流域。<sup>①</sup> 屈原在《九章》中有诗句：“目极千里兮伤春心，魂兮归来哀江南。”这个江南即是荆楚江湘之地。秦汉时期，江南主要指长江中游以南的地区，即今湖北南部和湖南全部，南达南岭一线。<sup>②</sup> 而在实际应用中，秦汉人观念中的“江南”还包括了今天长江下游的江浙地区。不过，相对于长江中游的江南地区而言，秦汉时称下游的江南地区用得最多的还是“江东”、“江左”等名词。当年从吴县起兵反秦的项羽，在乌江亭长面前即称：“籍与江东子弟八千人渡江而西，今无一人还，纵江东父兄怜而王我，我何面目见之”。<sup>③</sup>

三国时期孙吴立国江东，江东经济文化又得到了新的发展，其后历经东晋南朝，都城建康已经形成为南方的政治文化中心。随之，“江南”所指的范围也由西向东转移，成为一个特指概念。南朝文学家谢朓在《入朝曲》中所赞叹之“江南佳丽地，金陵帝王州”，由南入北的庾信《哀江南赋》写换代之悲金陵之乱，为我们理解“江南”提供了两条线索，其一，此时江南的范围已由长江中游的两湖地区移至下游的江浙一带；其二，“江南”一词的内涵与经济发达、文化昌盛相联系，故而被誉为“佳丽地”。

此后，随着行政区划对“江南”的越发清晰，文学书写中的江南地域亦稳定下来，到清初孔尚任《桃花扇》中的“哀江南”套曲，此“江南”便已专指以南京等地为中心的江浙太湖和西湖的周边地区。

① 沈学民《江南考说》，手刻油印稿，约20世纪80年代初，转引自徐茂明《江南士绅与江南社会：1368—1911》，苏州大学博士论文，2001年。

② 周振鹤《释江南》，载《中华文史论丛》第49辑，上海：上海古籍出版社，1992年，第141页。

③ 《史记》卷七《项羽本纪》。

据此可知，历史上“江南”之指涉有着广义和狭义的区别。广义的江南指整个长江中下游长江以南的地区，即除去湖南南部、江西南部、贵州和福建的江南道，包括狭义的江南、江西以北、湖北长江以南和湖南北部地区，但福建有些地区有时也被称为江南。狭义的江南，是以南京至苏州一带为核心地带，包括长江以南安徽省、江西省、浙江省的部分地区，即江苏南部和浙北、皖南、赣北地区。

长江下游以北部分地区，如扬州地区等，虽然地理位置在江北，也被看做是文化意义上的江南地域的组成。这是因为，在历史上，如东汉和南北朝时期，在现江苏跨越长江南北的地区设行政区扬州府，治所在现今的南京，江北许多区域都在扬州辖区，因此其被称为江南亦不奇怪。而把扬州看做是江南更重要的原因是扬州与江南在经济文化上的神似。扬州的繁华富庶、舞榭歌台、诗词歌赋、琴棋书画都和江南的苏杭相媲美。因此，扬州在江北却叫江南，这是文化对自然区划的超越，是文化力量的显现，历代文人把扬州当江南来吟咏就可以理解了。同此案例，并非长江流域却被认为是江南地域的还有太湖以南以至钱塘江以南部分地区，如绍兴、宁波地区等。因此，本书也就根据这一文化意义上江南的划定，将苏南、浙北、皖南、赣北地区视作本书讨论的明清“江南”地域。

要说明的是，由于士人生活交游范围并不都固定在某一地域，因此，本书论述的“江南汉族文士”是指其创作或生活重心在江南的士人，也就是不仅仅包括生长于斯的本地人，也包括到江南出仕、访学、交游的非本地人，即凡是其生活和创作都受过江南历史文化深刻影响的汉族士人都包括在内。

### 三、汉族与中国

汉族占据着中国共同体的绝大多数人口，其对集体身份的认同当然对中国的民族和国家命运起着决定性的作用。但是何为“汉族”，似乎一直是个“不辨自明”的概念。

考据起来，民国提出“五族共和”以前，“汉族”的概念虽然模糊，但仍然有迹可寻。据陈述、陈连升、贾敬颜等前辈考证，“汉”确定成为民族名称是从南北朝时期开始的<sup>①</sup>，陈连升先生更断言是在“北魏孝文帝改革的时候”，

<sup>①</sup> 见陈述《汉儿、汉子说》，载《社会科学战线》1986年第1期；陈连升《中国·华夷·藩汉·中华·中华民族——一个内在联系发展被认识的过程》，贾敬颜《“汉人”考》，均见费孝通主编《中华民族多元一体格局》，北京：中央民族学院出版社，1989年。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

并谓：“为什么会从‘中国人’这个称谓中派生出‘汉人’的族称呢？我认为这是边疆民族要求共有‘中国’称号的结果。”<sup>①</sup>

前辈学者已指出：“中国”、“华夏”、“汉”在作为对某个共同体的指称上存在着复杂和微妙的重合与游离。

在《春秋》《左传》《国语》等书中，春秋时期齐、鲁、晋、郑、陈、蔡等中原诸侯称为“中国”、“诸夏”、“诸华”或“华夏”；秦、楚等仍是“夷狄”。至战国，七雄并称“诸夏”，同列“中国”。“中国”与“诸夏”、“华夏”同义，以与“四夷”、“夷狄”相对而称。此时的“中国”又是文化的概念。《春秋》明“华夷之辨”族类与文化并重，而把文化标准放在首位。

因此，作为民族与文化名称的含义，魏晋以前“中国人”与“夏人”等称同义；东晋十六国至南北朝，又派生出“中华”与“汉人”作为民族名称的新称谓，原来“中国”与“四夷”对称此时又派生出“番汉”的新对称。

此后，“汉”作为民族称谓，而区别于“中国”的泛指，渐渐出现并得以专门化。我们可以从历史上两次非汉族大一统政权与汉人的对抗中去考察民族意识。

在《南宋抗蒙古檄文》中，用于自称时，仍然多用“中原”、“中华”、“华夏”、“夏”，但已经出现了“侵我汉疆”、“尊夷攘汉”这样的句子，说明了对自我的定义已经开始用“汉”，而此称谓指代的不是朝廷国家，而已然有民族的含义。其发出号召反抗蒙古时便说：“蒙古所欲图者，天下也，非国家也，蒙古所欲杀者，万民也，非一姓也。此诚王侯将相、士农工商同仇敌愆，誓死以抗，求存全种之秋也。”天下国家之辨，抗敌保种之说，实则已是民族主义的明显特征。而其将“夷汉”对举，更令民族的文化内涵越见清晰——“彼之道，尊夷攘汉，愚黔欺士，舍义求生，非孔孟之所谓道也；彼之法，扶强除弱，劫贫济富，分族论等，非韩商之所谓法也。斯儒，以乱我中华之正统，斯法，为败我华夏之纲常。”

在明太祖朱元璋的《奉天讨元北伐檄文》中，延续了这一民族色彩。其自称仍然使用“中国”、“中原”、“中华”、“华夏”，但在提出“驱除胡虏，恢复中华”的同意义上又自陈将“拯生民于涂炭，复汉官之威仪”。文末更清晰地列举了不同民族“如蒙古、色目，虽非华夏族类”，胡汉对举，其民族内涵之

<sup>①</sup> 陈连升《中国·华夷·藩汉·中华·中华民族——一个内在联系发展被认识的过程》，费孝通主编《中华民族多元一体格局》，前引书，第97页。

明显不言而喻。

而到清代，当皇太极下诏改“女真”为“满洲”，树立起自己的民族旗号<sup>①</sup>以与明朝对抗时，也就为“汉人”划定了自我与他者的界限。此后，满汉、蒙汉、回汉等对称，更毋庸赘举。清初王士禛有《池北偶谈》卷三“谈故”之三“汉军汉人”条，便称：“本朝制，以八旗辽东人号为汉军，以直省人为汉人”<sup>②</sup>。也就是说，清廷的民族识别认定以原明朝版图行省的居民为“汉人”。而于汉人自身而言，有了直接的他者作为参照，便自发地与满洲对立起来。除此之外，我们还可以从当时在华的外国传教士们的著述中看到这种民族区分，他们记述的相关文献均将满族人及其建立的金称为“鞑靼族”和“鞑靼国”，而将明朝的崇祯帝称为“中国皇帝”，并称顺治帝为“鞑靼大王和全中国的皇帝”，尽管这种称呼非常具有欧洲色彩，亦由此可知，那个时代的人们对于两个不同的民族划分有着非常清晰的共识，这种共识甚至传递到了欧洲传教士们的思想中。<sup>③</sup>

更值得注意的是“华夏”与“中国”的类同含义一直未消失，这也是造成作为华夏族后裔的“汉族”政权为中国正统的政治文化意识的源头。这种意识在异族政权更迭时尤为明显。

明太祖就在赐高丽国书中说：“元非我类，入主中国百有余年，天厌其昏淫，亦用殒绝其命。华夏拨乱十有八年……北逐胡君，肃清华夏，复我中国之旧疆。”其中称“元非我类”是从种族上区分蒙元政权与“华夏”；而责其以异类“入主中国百有余年”，致使“华夏拨乱”，以及自己“肃清华夏，复我中国之旧疆”，又明显将“华夏”与“中国”对等，因此就纠缠着华夏族作为中国正统的意识。而在明太祖赐日本国书中，这种意识更加明显：“向我中国自赵宋失驭，北夷入而据之，播胡俗以腥膻，中土华风不竞。……朕本中国之旧家，耻前王辱，兴师振旅，扫荡胡番。”在这里，以“朱明”为“中国之旧家”，是“我中国”“赵宋”政权的后继者，而元政权乃“北夷”“胡番”，此即

① 参见姚大力、孙静《“满洲”如何演变为民族——论清中叶前“满洲”认同的历史变迁》，《社会科学》2006年第7期。

② 汉军是否为汉族，学界一直持有不同意见，王钟翰等先生以为旗人均应算作满洲人，因此汉军亦为满族。而 Crossley, Rowski 等海外学者则以为八旗是政治团体而不是民族团体，因此，汉军也是汉人。

③ 参见（西班牙）帕莱福等著、何高济译《鞑靼征服中国史 鞑靼中国史 鞑靼战纪》，北京：中华书局，2008年。

“中国”“四夷”对称与“番汉”对称的混合，将“汉”等同于“中国”，深刻体现出唯有“汉”才能据有“中国”正统的思想。作为政治正统的民族自豪感更深刻地来源于几近偏执的文化自豪感，在明太祖颁行的天下振兴文教诏书中便说：“自胡元入主中国，夷狄腥膻，污染华夏，学校废弛，人纪荡然。……今朕一统天下，复我中国先王之治，宜大振华风，以兴治教。”傲慢的用语体现出“华夏”文化凌驾于“胡元”“夷狄”之上的巨大优越感。

于是，这种文化政治上的骄傲心态亦是明末抗清人士的号召动力。其时对于清政权的抵抗，便纠缠着深刻的民族对立情绪。这种抗清共同体虽则当时常自呼以“明朝旧民”、“遗民”等，但是由于其民族意识广泛地激起了“故明”部分地区的士人群体和普通百姓对于清王朝统治的反抗，因此，我们必须考虑其民族性特征的存在。故而，虽然此时之“汉人”与今日之“汉族”乃至清末民族主义革命时所谓之“皇汉”、“汉人”的组成成分和身份界定有所不同，但其核心组成和成员自我认同大致相似，而且作为其时该共同体的自称，为与清王朝对举，笔者认为对认同明朝正统、居住于原明朝版图内的人群使用“汉族”这一概念仍然是恰当的。

再说回“汉族”与“中国”的关系。如果说，汉族王朝所统治的中国可以证明当时之“中国”有着强烈的汉族民族内涵，那么，中国历史上三次北方游牧民族南下并据有“中国”地区，就不仅仅是被汉族同化为汉族成员，同时也对“中国”由民族性概念而向国家内涵推进起到了不可估量的作用，其中以满族统治的清朝尤为明显。清王朝的军队与汉族地方割据在江南地区的对抗，并不是出于对有着民族内涵的“中国”的争夺，而是出于统一帝国的战略规划。随着清政权对于中国地区统治的稳定以及其治汉政策的调整，随着“汉”作为专门族称，“中国”一词无论作为地域名称、国家名称都开始包括中国的边疆民族地区在内。清乾嘉时期的段玉裁（1735—1815）撰《说文解字注》，他在注解“夏，中国之人也”一句时说：“以别于北方狄，东方貉，南方蛮，西方羌，西南焦侥，东方夷也。”这是依据先秦以来古义，以“中国”与“四夷”对称作注。而晚于他二十五年出生的学者王绍兰（1760—1835）便已然认为上述段注未能反映“中国”含义的发展。在他所撰《说文段注订补》中对此条加以纠正说：“案：京师为首，诸侯为手，四裔为足，所以为中国之人也。”这已然不同于段注“中国”·“四夷”的民族本位，而以国家与地方的政治关系为本位。这一转变体现出“清”作为中国政权在人们观念上的反映与词义的规范



化。至此，“汉人”是与少数民族相区别而称；“华人”、“中国人”，都已成为中国人与外国人相区别的称呼。

其实，“中国”作为国家的名称也历史悠久。晚明以前，历代中原王朝或南北对峙的王朝，都各有其朝代国号，而又都以“中国”为其通称。边疆民族地区由当地民族建立的边疆王朝，也往往在其国号、王号上冠上“中国”的名称。元、明以来，继承唐、宋，海上交通日益发达。元、明、清各朝，与邻国及东南亚、阿拉伯交往，自称中国。晚明、清初之时西方各国正在形成为统一的资产阶级民族国家的过程中，有一批耶稣会士从西方来到中国，与中国士大夫以至皇帝有所接触。中国文献往往自称中国，称西方各国为“泰西”、“西国”，或称其具体国名。自此，以国家区分“中、外”的观念逐渐萌发并日益明确起来。西方耶稣会士来到中国以后，也对中国的历史、地理、民族、文化等各方面进行了初步研究，撰述了一些作品向西方报导。他们称中国为“中华帝国”。鸦片战争以后，西方国家侵入中国，中国的主权受到了侵略，无论是在平等地位上或不平等地位上与西方打交道，“中国”都开始作为国家或清王朝的代名词，被清王朝自愿地在对外交往和正式条约中采用，以取代“大清国”之称，尽管这种自愿可能更多是建立在传统的“天下之中”的自我安慰式的自大心态上。这是中国作为国家名称的含义方面一个重要的发展。康熙二十八年（1689）订立的中俄《尼布楚条约》，是中国与外国确定边界的第一个具有国际法律水准的条约。这个条约订约的中国政府是清廷，但使用的国名称中国。中方首席代表索额图的全衔是“中国大圣皇帝钦差分界大臣、议政大臣、领侍卫内大臣”，表明索额图是中国皇帝的钦差行使的是中国的主权。

因此可知，此时的清廷已然以“中国”正统自居，这也是“中国”与“汉族”剥离的明证。

#### 四、文士

所谓文士，即能文学之士，由文人而士者。“士”是一个历史概念，各历史时期所包含内涵不同。关于“士”一词的最古本意及我国历史上士阶层的起源，学术界已讨论了几十年。对“士”的解释，有如下诸说：士，古以称男子；士，指农夫而言；士，始初是武士；士，为古代低级之贵族。至于“士”群体形成的时代，有春秋初期说、春秋战国之际说及秦汉时期说。<sup>①</sup>而作为封

<sup>①</sup> 参见余英时《中国知识阶层史论》（古代篇），台北：台湾联经出版事业公司，1980年。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1688）江南汉族文士的文学书写

建社会四民之首的士阶层，应该说是形成于春秋时期。最能支持这一看法的，是《论语》一书。何谓“士”？《论语》云：

“子曰：‘士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。’”

“子曰：‘行己有耻，使于四方，不辱君命，可谓士矣。’”

“子以四教：文、行、忠、信。”

“子夏曰：‘博学而笃志，切问而近思，仁在其中矣。’”

可以看出，《论语》中所称道的“士”，主要有三个方面的意义：一是有高尚的道德修养；二是有一定的知识与才能；三是担任某种政治职务。这三者当中，或者只具备前两条，或者三条兼而有之，皆可谓之“士”。这就勾勒描绘出古代士人的基本特征，后代的“士”大体亦如此，只是有时称未仕之士为“处士”，称已仕者为“仕士”。

总之，士阶层是社会各阶层在社会流动中产生并壮大起来的，是贵族与平民的交汇之处。士一方面是礼乐制度的产物 《礼记·王制》曰“乐正崇四术，立四教，顺先王诗、书、礼、乐以造士”。另一方面，又成为礼乐传统的维护者。在历史演进过程中士人的基本社会职能逐渐遵循孔学以后的儒家规范。《论语·泰伯》云：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”总体上而言，士人群体不是物质生产阶层；政治与精神文化的重任为士人职责所在，以道自任的精神贯穿士人主体生活。士人作为社会的精英阶层，在儒学影响下，介入政治生活，格物、致知、诚意、正心、修身、齐家、治国、平天下，是士人人生的主要追求目标。虽然现实生活中的士人主体是一个读书求功名的阶层，与儒学“以天下为己任”的要求还存在很大的一段距离，但是受儒学的教诲、以儒家思想为基本的准则来规范自身品性和行为则是士人阶层的基本书化特征。

虽然历来对士人的界定争论不休，但本书论述的士人既包括最低功名如生员者也包括已经致仕的官僚。美籍清史专家何炳棣（Ping-Ti Ho）在《中华帝国的成功之梯：1368—1911年》中指出，士可划分为两个阶层：一是官人层，包括退任官、现任官、候补官、进士、举人等，属于统治阶级；一是生监层，属于平民中的特权阶层，具有鲜明的社会过渡性。<sup>①</sup> 前者属于国家精英，

<sup>①</sup> Ho, Ping-Ti. *The ladder of success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368—1911*. Columbia University Press, 1962.



而后者则是地方精英。本书正是将这两个阶层看做一个知识精英整体加以论述。这是个特殊的群体，他们既是掌握话语权利的精英和知识占有者，又是官僚或官僚的候选人；他们通过对知识的占有而拥有政治特权，从而形成一个特殊的知识阶层，在明清社会充当着社会权威和文化规范的角色。他们中相当一部分也是统治阶层的同盟；但同时又是被统治者，却又不同于农民和市民，有着一定的独立思考能力，能在集体身份的嬗变阶段对国家民族等意识形态产物作出个体的自我认定，并且善于用文学书写表达出自己的情感和意愿，给我们提供了除依赖官方史料之外复原当时情景的最大可能。所以这一群体在中国的族群认同发展历程中占据着相当特殊甚至指导性的位置。

## 五、身份认同

关于身份认同 (Identity)，这是西方文化研究的一个重要概念，它受到新左派、女权主义、后殖民主义的特别青睐。其基本含义，是指个人与特定社会文化的认同。此类研究的主要范式，有文化唯物论、新历史主义、女权主义、后殖民主义、少数话语、同性恋研究等。新左派认为，压制与抵抗、中心与边缘、主导文化与从属文化间的相互作用必然产生身份认同的嬗变，因此身份认同就是权力政治的表征与产物。拉康文化心理学认为，身份认同是自我对于男性中心文化的认同。而依照德里达的解构延异观，身份认同则是一个旧身份不断分裂，新身份不断形成的去中心过程。不难看出，身份认同与一系列理论问题相关涉，诸如主体、语言、心理、意识形态、权力、阶级、性别、种族等。

大概说来，身份认同分为四类，即个体认同、集体认同、自我认同、社会认同。个体身份认同就是个体与特定文化的认同。从文化角度讲，在个体认同过程中，文化机构的权力运作促使个体积极或消极地参与文化实践活动，以实现其身份认同。集体身份认同是指文化主体在两个不同文化群体或亚群体之间进行抉择，因为受到不同文化的影响，这个文化主体须将一种文化视为集体文化自我，而将另一种文化视为他者。自我身份认同 (self-identity) 强调的是自我的心理和身体体验，以自我为核心，是启蒙哲学、现象学和存在主义哲学关注的对象。社会身份认同 (social identity) 则强调人的社会属性，是社会学、文化人类学等研究的对象。个体身份认同和集体身份认同都可归入社会身份认同，但个体身份认同和集体身份认同也不排斥自我身份认同的心理和身体体验。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 陶家俊《身份认同导论》，载《外国文学》2004年第2期。

身份问题之所以会成为现代社会关注的焦点是因为后殖民理论、后现代文化批评关注的兴起。从个体认同到集体认同，从一种文化到另一种文化，这类过程动态地描摹了身份认同的嬗变机制。后殖民理论认为，在自成一体的部族社会或天人合一的封建宗法社会中，姓氏、血缘、性别等共同构成了牢固不变的身份认同机制；然而，资本主义现代性自上而下地改变了西方社会整个结构，也将大批化外民族强行带入了现代性的快车道。因此，在更广泛的含义上，身份认同主要指某一文化主体在强势与弱势文化之间进行的集体身份选择，由此产生了强烈的思想震荡和巨大的精神磨难，其显著特征可以概括为一种焦虑与希冀、痛苦与欣悦并存的主体体验。我们称此独特的身份认同状态为混合身份认同（Hybrid Identity）。笔者在此借用身份与认同的概念，正是因为明清鼎革之际所产生的思想震荡和精神磨难与此大相类似，虽然无从谈起现代性，但是这一时期意识形态的转变却同样惊天动地。至于对“认同”的确认标准则与当时的许多认知相关，如：效忠、隶属、归顺等等。对于该历史时间内的汉族文人来说，王朝效忠就是国家认同的一种主要表现方式，而判断其认同的主要标准包括了文学书写中的效忠意识或反抗心理，政治上的归顺或社会活动中的反抗行为等等。

## 六、文学书写

文学，似乎是一个因为其包涵范围过于宽泛而显得空洞的概念，并且由于约定俗成的习惯，其文本被认为是隐喻和寓言性的，由杜撰而非观察到的事实构成，并为作者的情感、沉思和主观“天才”保留了大片天地。在中国当下语境中，此概念引自西方。雷蒙·威廉斯在《关键词》中对这个词的内涵、外延以及演变历史做了详细的考据，最后指出：近年来文学的狭义定义，即富于美学意义的文本，受到了“书写”和“传播”概念的挑战。<sup>①</sup>本书将涉及的“文学书写”，便是在这种挑战的层面上提出的，可以说是一个文化人类学意义上的概念。在此，书写被理解为是一种用符号反映经验，并赋予其意义的实践。因此，“书写的外在表演形式是多种多样的，比如日记与小说，当然，专著和论文，诗歌、歌曲和剧本；还有农田的轮廓和耕耘的方式；型塑、支撑身体的方式以及文身和衣着的式样；跳舞、谈论政治、演说、交易、战争等活动的方

<sup>①</sup> 参见（英）雷蒙·威廉斯《关键词——文化与社会的词汇》，刘建基译，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年，第268—274页。

式等。所有这一切都是一种记忆的方法，使生命的秩序和意义得以记录、保留和回忆。”在此意义上，书写可以被定义为：“以符号形态存在的，一系列思想、观念、感觉的综合体，由此从过往的经验中创造并保留一套意义体系，以备后来检索、修改和细化。”<sup>①</sup> 这个巨大的范畴不仅囊括了狭义的文学，更打开了广阔得多的意义世界。在本书中，作为研究对象的“书写”行为即包括了前述的“专著和论文，诗歌、歌曲和剧本”、“衣着的式样”、“谈论政治、演说、交易、战争等活动的方式”，以及仪式、史传等等符号记忆系统。

如果说文化人类学对于“书写”的关注是由于其认为“书写”是文化的主要载体，那么，其对于狭义“文学”的关注则来自于对人类学民族志本身的反思——上世纪80年代以后的“文学转向”使得人类学家开始反思民族志的科学属性，而偏向于关注其文学性的一面，认为即便标榜为最客观的民族志也不可避免地带有特定旨趣和目的。因此，“人类学家的民族志书写开始逐渐致力于使自己关于他者的分析可以表述、呈现或者雕琢成带有疑问和自我困惑且从本质上面对写作实践挑战的文本”。<sup>②</sup> 这一人类学的“文学转向”使得文学人类学成为可能。而更为重要的是，文学与人类学的互动使得两者之间的影响产生了可逆性，也就是文学人类学的另一层面：文学文本的人类学价值。文学虽然是“书写”的重要组成部分，但是长期以来因其“虚构”的属性而被追求务实的科学性的人类学者所忽视。当人类学的“文学转向”开始，人类学者在质疑自身“科学性”而倾向“文学性”表述的同时，不可避免地重新审视文学的人类学价值，因此，文学作为书写和文化载体的属性被凸显出来。也正是在此反思态度上，本书中多次反复出现的充满个人特色的野史、笔记、小说等等真实性、史料性受到其文学性、虚构性挑战的文类，才可能成为笔者研究的对象。因为，笔者相信，通过研究大量的同时代作品，即使在极端虚构的书写背后，我们亦能发掘出一种当时人群共同体会的时代精神。此研究目光决定了我们将超越其作为史料的真实性，而去探究作者写作态度背后所蕴藏的无限接近于那个时代人们的真实感受。

故此，在上述意义层面上，笔者所界定的“文学书写”，作为文化表征，便是一种以文学为核心的知识、思考和意识形态再生产。从这一对象的身上，

<sup>①</sup> (英) 奈杰尔·拉波特等《社会文化人类学的关键概念》，鲍雯妍等译，北京：华夏出版社，2005年，第355页。

<sup>②</sup> (英) 奈杰尔·拉波特等《社会文化人类学的关键概念》，前引书，第203页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1611—1683）江南汉族文士的文学书写

可以发掘出当时文化、政治对于同时代人物的影响以及当时人物对于社会形态的组织、认同和反馈。

## 七、国家与民族

在近代以前的中国历史上，尽管华夷有别的意识始终存在，但非汉族对于人口比自己多数十倍的汉族的征服与统治，往往还是能够被汉族所接受。对此，“文化至上主义”（culturalism）的解释是把汉文化、而不是国家或民族作为忠诚的对象，即只要能够坚持“用夏变夷”的文化策略，那么从政治上接受蛮夷的统治也是可以的。但是，这种解释基本上忽略了对前近代中国人的国家观作出必要的历史解释。似乎中国这样一个有着两千年君主专制统治历史的国家，居然一直不存在国家观念和国家认同。也许这是因为很多学者认为中国在成为民族国家之前是不存在国家观念的，如梁启超就持此论。梁氏对“朝廷”与“国家”两个概念进行了区别，认为中国数千年来，有的只是一家之私产的朝廷，而没有人民之公产的国家。这明显是借鉴了西方的“有民主而有民族而有民族国家”的思想，也是在国家危亡时刻，心急如焚的知识分子力图更新自救的产物，但这种切断历史的做法在当时虽不失为一剂猛药，今日看来却有失偏颇。杜赞奇便认为中国的国家认同早在民族国家成立之前就存在。<sup>①</sup> 在笔者看来，梁氏所说之国家是指近代意义上的“民族国家”，但不能因为前现代国家的模式与之不一样，就一笔抹杀了其存在。<sup>②</sup> 甚且，更有学者指出，中国今日之民族国家的形态与其传统帝国的历史是不可分割的。葛兆光先生就指出：

把传统帝国与现代国家区分为两个时代的理论，并不符合中国历史，也不符合中国的国家意识观念和国家生成历史，在中国，并非从帝国到民族国家，而是在无边“帝国”的意识中有有限“国家”的观念，在有限的

<sup>①</sup> 参见杜赞奇《解构中国国家》，载复旦大学历史学系编《近代中国的国家形象与国家认同》，上海：上海古籍出版社，2003年，第212—245页。

<sup>②</sup> 关于“国家”的定义，学者们历来有着不同的认识，如：德国历史学家沃尔夫冈·莱因哈德为国家下的定义是“建立在一个清楚界定的作为权力的专有领域的地理空间内的主权所有者，以其永久成员为国家的公民”，并认为是“欧洲发明了国家”，且这种模式只是在18世纪末才建立起来。而美国历史学家查尔斯·蒂利用宽泛得多的概念作为出发点，将国家界定为“行使强制性力量的组织，明显有别于家庭和家属关系群体，在某些方面对现实的领土内的所有其他组织明确地拥有优先权”。根据这个定义，不仅能将现代欧洲的政体包容进来，同时也将前现代和非欧洲的城邦、帝国、僧侣政治和其他种类的政治包容进来。（昆廷·斯金纳等编《国家与公民——历史·理论·展望》，彭利平译，上海：华东师范大学出版社，2005年，第80页。）

“国家”认知中保存了无边“帝国”的想象，近代民族国家恰恰从传统中央帝国中蜕变出来，近代民族国家依然残存着传统中央帝国意识，从而是一个纠缠共生的历史。<sup>①</sup>

对于中国的国家认同模式，学界有观点认为中国历史上的国家认同一直持续地存在于中国的政治文化中，并且主要发生在参与王朝国家统治体系运作的官僚群和作为国家候补官员的读书人中间。这种国家认同至少由三个层面构成：

第一个层面集中体现于对在位专制君主的忠诚。在此层面上，皇帝即国家。

第二个层面被聚焦于维持着属于某一姓的君主统系的王朝。这是前现代的中国国家认同最基本的核心。

第三个层面是对“中国”的认同。王朝总是有兴有灭，但在时间上是前后相连的，于是，出现了超越具体王朝而始终存在的一个历时性的政治共同体观念：“中国”。<sup>②</sup>

在第三个层面上，笔者认为还应该加上“正统”意识。因为对正统地位的追求体现了各个王朝对于“中国”的认同。而这种认同实际是将漫长历史中所形成的航母式“中国”共同体（很多海外学者倾向于将这个“中国”称作文明）视作了一个国家。这一层面的国家认同，已经类似于现今所谓“国族”认同，即民族国家（nation-state）体系中对国家的认同。这需要漫长的历史过程汰换形成，这也是本书所要讨论的重点，因为明清之际各集团、族群之间的斗争与融合推动着中国走向了现今的民族国家形态。

### 1. nation：“近代性建构”与“源远流长的历史”

关于“国族”，是台湾学者近年来考察英文“nation”的丰富内涵后所给出的汉语翻译，以取代语义含混的习惯性用法：“民族”。因为他们认为“‘nation’既不是以政治制度和国家机器为代表的‘国家’，也不是主要反映血缘与文化传统的‘族群’，而是兼有‘国家’内涵的领土、法制因素和‘族群’内涵的文化、血缘因素的一个共同体”<sup>③</sup>。故此，将之译为“国族”是能够体

① 葛兆光《重建关于“中国”的历史论述》，载《二十一世纪》2005年第8期。

② 参见姚大力《中国历史上的民族关系与国家认同》，载《中国学术》2002年第4期。关于中国历史上的“国家”或者“天下”、“王朝”等问题，学界有诸多看法，众说不一，如马戎、王明珂、王铭铭、徐新建等人都从诸如文化地理、版图以及边疆等方面出发进行了阐述。笔者愚陋，仅觉此家言论能对本书的论述起帮助作用，故以此论作为本书论述的开端。

③ 参见马戎《评安东尼·史密斯关于“nation”（民族）的论述》，载《中国社会科学》2001年第1期。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644-1689）江南汉族文士的文学书写

现其政治和文化双重特点的。但是为习惯用语故，“民族”的使用频率远远超过“国族”。

以英国人类学家盖尔纳（Ernest Gellner）、著名左派历史学家霍布斯鲍姆（Eric Hobsbawm）和美国著名学者安德森·本尼迪克特（Benedict Anderson）等人为典型代表的现代派建构论认为，民族是“发明的传统”，是殖民主义扩张的产物。

1983年盖尔纳在其著作《民族与民族主义》（Nation and Nationalism）中说：“是民族主义造就了民族，而不是相反。”<sup>①</sup> 1990年在著作《民族与民族主义》中，霍布斯鲍姆也说：“民族不但是特定时空下的产物，而且是一项相当晚近的人类发明。‘民族’的建立跟当代基于特定领土而创生的主权国家是息息相关的，若我们不将领土主权国家跟‘民族’或‘民族性’放在一起讨论，所谓的‘民族国家’将会变得毫无意义。”<sup>②</sup> “并不是民族创造了国家和民族主义，而是国家和民族主义创造了民族。”<sup>③</sup> 霍布斯鲍姆原著的标题是 Nation and Nationalism since 1780，很明显，他认为是在1780年以后，民族才开始有了现代意义。

尽管安德森·本尼迪克特不同于前面诸位，认为民族主义的起源应该是在美洲而不是欧洲，但他也认为民族是现代性的产物。在著作《想象的共同体》一开篇他就指出他所要论证的 nationality、nationness、nationalism “这些人造物”是在“18世纪末被创造出来的”。<sup>④</sup> 他虽认为盖尔纳“民族主义发明了原本并不存在的民族”这一说法是“带着几分粗暴”，却亦说这是“提出了一个”与自己“类似的观点”。<sup>⑤</sup> 他还说：“我们必须探究在1776年到1838年之间出现在西半球的一大群新的政治实体。这些政治实体全都自觉地将自己界定为民

①（英）厄内斯特·盖尔纳《民族与民族主义》，韩红译，北京：中央编译出版社，2002年，第77页，原文为：It is nationalism which engenders nation.

②（英）埃里克·霍布斯鲍姆《民族与民族主义》，李金梅译，上海：上海人民出版社，2000年，第10页。原文为：The nation is a very recent newcomer in human history... it belongs exclusively to a particular, and historically recent period. It is a social entity only in so far as it relates to a certain kind of modern territorial state, the “nation-state” and it pointless to discuss nation and nationality except in so far as both relate to it.

③（英）埃里克·霍布斯鲍姆《民族与民族主义》，前引书，第10页。原文为：Nations do not make states and nationalisms, but the other way round.

④（美）本尼迪克特·安德森《想象的共同体——民族主义的起源与散布》，吴叻人译，上海：上海世纪出版集团，2005年，第4页。

⑤（美）本尼迪克特·安德森《想象的共同体——民族主义的起源与散布》，前引书，第6页。



族……它们不仅是历史上最早出现在世界舞台上的这类国家，因而不可避免地提供了这类国家应该‘是怎样’的最早的真正模式。”<sup>①</sup>而该著的中文译者，台湾学者吴叡人更在附于该书中文版前的导读中言之凿凿地称：“从18世纪后半叶开始，经由启蒙时代的思想家和法国大革命的宣传家的如椽大笔，nation一词事实上是和‘人民’(peuple, volk)和‘公民’(citoyen)这类字眼一起携手走入现代西方政治语汇之中的。”<sup>②</sup>

尽管以上学者都将18世纪末看做是nation具有现代意义的开端，但有另外一些学者并不以为然。如尼尔·麦克科米克(Neil MacCormick)、罗杰·斯格鲁顿(Roger Scruton)等人就认为nation本身作为一个共同体，是先于任何一种机构形式(甚至包括state)存在的。<sup>③</sup>理所当然地，nation这个词具有政治意义的时间就要往前追溯了。雷蒙·威廉斯(Raymond Williams)就在其著作《关键词——文化与社会的词汇》中，对nation一词给出如下说明：“nation的明显政治用法出现在16世纪，并且从17世纪末起变得很普遍。17世纪初期出现了一个用法，意指一个国家的全体国民，通常是与国家之内的某个群体形成对比。”<sup>④</sup>雷蒙·威廉斯并不是对18世纪末这个时间提出挑战的唯一人选，还有人走得更远，也将这个时间推进得更远。这其中就包括英国学者艾德里安·黑斯廷斯(Adrian Hastings)。艾德里安·黑斯廷斯在他1997年出版的著作*The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*中对建构论者的断代提出了不同的意见。他列举了大量的证据，将nation具有现代意义的时间不停推进，直至14世纪。他把英语nation一词在14世纪时的意义和该意义的使用频率作为有力证据，将英格兰看做是最早的具有“民族”“国家”意义的nation实体。<sup>⑤</sup>

① (美) 本尼迪克特·安德森《想象的共同体——民族主义的起源与散布》，前引书，第46页。原文为：The large cluster of new political entities that sprang up in the western hemisphere between 1776 and 1838, all of which self-consciously defined themselves as nations... were historically the first such states to emerge on the world stage, and therefore inevitably provided the first real model of what such states should “look like”.

② (美) 本尼迪克特·安德森《想象的共同体——民族主义的起源与散布》，前引书，第16页。

③ Andrew Vincent, *Nationalism and Particularity*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 44.

④ (英) 雷蒙·威廉斯《关键词——文化与社会的词汇》，刘建基译，北京：生活·读书·新知三联书店，2005年，第316页。

⑤ 参见 Adrian Hasting, *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1584—1683）江南汉族文士的文学书写

## 2. 中国的“民族”（nation）

尽管西方学者已经开始对建构论提出反思，但在中国，学界仍有大部分人认为，民族国家、民族主义以及民族意识是在19世纪末随着西学东渐传入中国的。然而，美籍印度裔中国史专家杜赞奇却认为：早在现代西方民族主义传入中国之前，中国人早就有类似于“民族”的想象了；对于中国而言，崭新的事物不是“民族”这个概念，而是西方的民族国家体系。<sup>①</sup>葛兆光也在《重建关于“中国”的历史论述》中驳斥将建构论运用于讨论中国的“民族”。他认为后现代历史学关于现代民族国家的思路与论据，来自于被瓦解和被分割的在近代才独立建国的殖民地或者在近代普遍存在民族和国家重构现象的欧洲近代史，但是并不适用于中国语境，因为始终延续的中国并不是在近代才重构的新的民族国家。他认为：

中国古代虽然也有分裂，但因为一有覆盖更广的“汉文化”，二是习惯认同早期的“华夏”，三是中心和边缘、“汉族”和“异族”有大小之差异，所以，政治、文化与传统却一直延续，所以既无所谓“文艺复兴”，也无所谓“民族国家”重建。所以中国民族国家的空间性和主体性，并不一定与西方所谓的“近代性”有关。<sup>②</sup>

葛先生称自己“固执”地认为，“这个‘中国’既具有安德森所说的那种‘传统帝国式国家’的特色，又具有一些很接近‘近代民族国家’的意味。”他说：

在这样的一个延续性大于断裂性（与欧洲相比）的古老文明笼罩下，……在宋代之后逐渐凸现出来的以汉族区域为中心的国家领土与国家意识，则使得“民族国家”相对早熟地形成了自己认同的基础，不仅如此，从唐宋以来一直由国家、中央精英和士绅三方面合力推动的儒家（理学）的制度化、世俗化、常识化，使得来自儒家伦理的文明意识从城市扩展到乡村、从中心扩展到边缘、从上层扩展到下层，使中国早早地就具有了文明的同一性。因此，这个几乎不言而喻的“国家”反过来会成为汉族中国人对历史回忆、论述空间和对民族、国家的认同基础……

因此，他指出：“对于复杂的中国，后现代历史学关于民族国家的理论，

<sup>①</sup> 参见 Prasenjit Duara, *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China*, Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995.

<sup>②</sup> 葛兆光《重建关于“中国”的历史论述》，前引书。下述关于葛兆光引文皆出自同处。



未必就像在其他国家那样有合理性。”

笔者相当赞赏葛先生等人具体问题具体分析，不盲从理论的精神，但是也对中国在宋代以后便出现了“民族国家”的说法持保留态度。今日中国是一个“多民族国家”，面对这个“中国”的历史，无数次的“异族”入侵甚至当政使得将“汉族中国”、“华夏中国”这种历史片段称为“中国”的“民族国家”显得过于武断。仅从本书将要探讨的明清鼎革而言，就是一个无法用简单的“汉族中国”所能定义的案例。

### 3. 清作为政治共同体：“多元文化帝国”或“汉化王朝”

确实，在征服汉族“中国”地区的进程和政策核心中，诸位清帝都表现出了“崇拜汉文化”的姿态，这使得诸多汉族历史学家和知识分子得出汉族用“文化征服了满族入侵者”的结论，洋溢起充分的民族自豪感，似乎也为“汉族中国”的性质不变提供了证据。然而，另外一种犀利的观点指出，在这个身份角色变化频繁的年代里，就清廷和满族统治者所做策略而言，其政治工具性远远高于文化认同感。他们强调说：

在18世纪融入清统治集团的新穆斯林、西藏、蒙古贵族的身份确保了在征服者精英队伍中不可能存在着单一的民族关注甚至民族身份。……此外，清统治者对于文化事项的态度取决于他们所关注的对象。作为个人，他们坚决维护自身的血统——爱新觉罗家族以及征服者精英集团。而面对多元化的臣民，作为统治者，他们不会制定改变臣民文化的政策，相反，他们宣称扶持并促进所有民族的文化并能用各族语言直接与该族臣民对话。<sup>①</sup>

此种论断，在学界引发了清王朝究竟是何种性质共同体的激烈论争。在清的属性问题上，中国历史学界历来有传统将其视作中国王朝世系中的一代，因其成功嫁接汉文化而得以控制中国地区，此论因何炳棣与20世纪90年代以来美国汉学兴起的“新清史”派论战而引起历史学界的反思，而何本人也成为“汉化”论的代表人物。“新清史”支持者则对传统清史研究的“汉化论”、“汉族中心论”、“朝贡体系”等观点发起了挑战，认为清是占据亚洲内陆的允许多种文化并存并对各族群文化因地制宜的帝国，这一派以美籍中国史专家罗友枝（Evelyn S. Rawski）和艾略特（Mark C. Elliott）等美国汉学家为代表。

<sup>①</sup> Rawski Evelyn S. *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*. University of California Press, 1998. p. 5.

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1688）江南汉族文士的文学书写

针对中国历史学界多年来对“汉化”的“迷信”，罗友枝们的反击是有力的。首先，罗友枝明确指出，清朝的政治形态不是民族国家，政府的目标也不是创建一个“国族”（national）身份，而是允许不同文化在人格化帝国的松散架构之内共存。其最有力的证明是：清朝诸帝都能使用多语工作，他们学习蒙古语、满语及汉语，某些帝王走得更远，如乾隆甚至还学习了藏语和维吾尔语。<sup>①</sup>因为清统治者非常清楚地认识到顺服不仅仅是武力征服的问题，更大程度上是成功尝试在精神和族群问题处理上说服臣民的结果。清建立了一个人格化的帝国，站在帝国顶端的是——一位具有超凡能力的帝王，他能够直接以治下主要民族的语言与臣民对话。他们支持汉族的儒家事业，也维护东北满族地区的萨满，还为蒙古和藏族信奉的藏传佛教提供保护和支持。他们甚至为了争取中亚土耳其语地区的人民而支持伊斯兰教，虽然这一理想并未获得实现。<sup>②</sup>另一个证明是：清朝廷中无论个人还是官方的仪式都是其统治者倡导的多种文化和宗教传统的折中综合。如此，这些仪式象征了清帝国制度的最终结构，即一种多元文化的混合体。<sup>③</sup>因此，罗友枝认为传统历史观点所宣称的“汉化”不过就是清统治者多元策略中的一元而已。她指出：

清朝统治的这些汉化措施，以及学者们习惯性地热切关注清统治者对前明版图长城以南的治理，都使得很多学者忽视了统治者的非汉族渊源，而片面地强调汉化是这个朝廷的主要历史趋势。事实是，清朝统治者从来都没有失去要与故明臣属划清界限的意识，也从未想要摆脱他们的满族身份。他们采用汉族风俗仅仅是在政治上的权宜之计，一旦这些风俗不再对他们达成政治目标有帮助就遭到抛弃。<sup>④</sup>

并且，她认为清统治者仅仅将所谓“汉化”作为只针对汉族地区的统治手段，而在整个帝国发展的方向上甚至是反对“汉化”的：

与契丹、吐蕃、金、蒙古这些非汉族政权一样，满族统治者同样关注

① Rawski Evelyn S. *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*. Ibid. p. 5--6.

② Rawski Evelyn S. *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*. Ibid. p. 10.

③ Rawski Evelyn S. *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*. Ibid. p. 11.

④ Rawski Evelyn S. *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*. Ibid. p. 6-7.

怎样同时有效地管理这个横跨中亚和东亚的帝国的游牧人口和农业人口。……清朝成就的关键在于，面对生活在帝国边缘的中亚非汉族人群，统治者能驾驭灵活细致的文化策略。为此，统治集团必须要抛弃主流儒家意识形态而追求多元文化政策，这即便在众多非汉族政权中也是史无前例的开创之举。<sup>①</sup> 因此，清统治者并不仅仅扮演着汉族或满族君主的角色，面对不同族群的臣民，他们穿上相应的文化外衣，在形式各异的文化结构中绘制自己的肖像。惟其如此，他们才能站在这个混合了太多元素的帝国的心脏位置。<sup>②</sup>

不少其他研究也对此论给予有力的支持。有文化地理研究者就认为，盛京沈阳、避暑山庄与北京形成了帝国的三个京城，清帝经常在这三个都城来往巡视，赋予了它们各自的政治意义——如果北京是汉族中原地区的中心，那么盛京面向东北亚和朝鲜，而避暑山庄作为接待内外蒙古王公的地点，其辐射区域自然指向了西北亚地区。因此，帝国的重心并非仅仅是中原地区和汉族。

所以，在此种意义上，“汉族中国”的“民族国家”想象就成为一纸空谈。但是，笔者赞同葛兆光先生的一个说法，即中国的民族与民族观确实早于建构论所划定的时间出现；同时也非常肯定，将西方的“民族”（nation）、“民族国家”和“民族（政治）独立”思想套用到中国社会中的各个族群，是很生硬的。但是笔者此处使用的“民族”概念与前文所述的民族国家之“nation”民族的内涵并非处于同一层级之上。

#### 4. “民族”的两个层级：nation 与 ethnicity

中文“民族”一词，由于其含混不清的意思，常常给论述带来障碍。“中华民族”之“民族”与“汉民族”之“民族”的指称就让人们陷入纠缠不清的概念争论中。它常常让人混淆了英文中 nation 和 ethnicity 的区别。（注意，黑斯廷斯 Andrew Hastings 用 ethnicity 表示在前民族国家时代存在的民族体而非仅仅是民族意识或民族性；而英国著名族群理论专家安东尼·史密斯 Anthony D. Smith 则在同一意义上选择使用法语词 *ethnie*，并特别标志其与古希腊语 *ethnos* 意义相同，却无对应英文；巧合的是，王明珂在《华夏边缘——历史记忆与族群认同》一书中亦用 *ethnos* 对应汉族的民族。不同的学者在类同的意

<sup>①</sup> Rawski Evelyn S. *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*. Ibid. p. 7—8.

<sup>②</sup> Rawski Evelyn S. *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions*. Ibid. p. 55.

义上分别使用了这几个不同的词形，关于这几个词的意义流变和使用范围，郝时远、张宏莉等人在其论文中有着非常清晰而详尽的论述<sup>①</sup>。）汉语习惯上将具有此两种内涵的共同体都翻译或者对应为“民族”。

笔者以为在中国漫长的历史中如果说具有民族的观念和实体，那就应当是 ethnicity，而不是 nation；然而也正是由 ethnicity 的存在和演化，才逐渐形成了今日关于 nation 的认同。因此，只有在此意义上理解，葛兆光先生的中国“民族国家”自宋以后便已成形的观点才能获得更广泛的认同。很多学者也意识到这个名同而实异的问题，但他们更多是用 ethnic groups<sup>②</sup> 与 nation 区别，笔者以为不妥，正如台湾学者王明珂所说：“ethnic groups（族群）原本是指一个民族中的各次族群单位，或少数民族。近年来在社会人类学的讨论中，族群有被扩大为泛称所有层次的族群团体的趋势。”<sup>③</sup> 用这个含义亦非常含混的词来指代概念，将会使本已难辨析的定义更加混乱。

黑斯廷斯对“ethnicity”和“nation”进行了区别。他指出：

一个 ethnicity 是指一群共享同一文化身份，拥有共同言语的人。在所有前 nation 社会中，它构成了有着区别性意义的要素；但在现有的 nation 社会中可能仅作为一股强大的忠于其自身的分支力量存在着。<sup>④</sup> 比起 ethnicity，nation 是有着远远多得多的自我意识的共同体。它由一个或者多个 ethnicity 组成，被其自有文献所正式认证。它拥有或者宣称其拥有作为一个民族的政治身份和主权，以及对特定版图的所有权。<sup>⑤</sup>

① 参见郝时远《Ethnos（民族）和 Ethnic group（族群）的早期含义与应用》，载《民族研究》2002年第4期。张宏莉《俄罗斯 этнос（民族）理论中的几个术语》，载《民族研究》2006年第1期。

② 对于族群（ethnic groups）在学界的滥用现象，纳日碧力戈有着精辟的论述，详见纳日碧力戈《问难“族群”》，载《广西民族学院学报》（哲学社会科学版）2003年第1期。而某些学者提出将 ethnic groups 用于称呼此处笔者所欲陈述的“民族”，对于此，笔者以为非常不妥，原因已有详论，参见石奕龙《Ethnic Group 不能作为“民族”的英文对译——与阮西湖先生商榷》，载《世界民族》1999年第4期。

③ 王明珂《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，北京：社会科学文献出版社，2006年，第10页。

④ 原文为：An ethnicity is a group of people with a shared cultural identity and spoken language. It constitutes the major distinguishing element in all pre-national societies, but may survive as a strong subdivision with a loyalty of its own within established nations.

⑤ John Hutchinson & Anthony D Smith, ed. *Nationalism: Critical Concepts in Political Science* Vol. II. London: Routledge Press, 2002. p. 508. 原文为：A nation is a far more self-conscious community than an ethnicity. Formed from one or more ethnicities, and normally identified by a literature of its own, it possesses, or claims the right to political identity and autonomy as a people, together with the control of specific territory”.

按照黑斯廷斯对这两者的定义和区分，中华民族之民族应该是“nation”，在目前中国的汉族之族则是在“ethnicity”意义上的。宁骚也支持此观点称：“在中国，只有一个民族才能称作民族（nation），这就是中华民族（The Chinese nation）。”当然，要特别指出的是，由上述各位学者的论断可以看出，他们统统都没有仅仅将 ethnicity 或者 ethnies、ethnos 等等与血缘画上等号，而是更多地关注其文化的内涵，这与 ethnicity 最初被理解为以血缘关系为核心的种族认同有着本质的区别。<sup>①</sup>

在辨明了概念以后，笔者认为，与建构论相比，对于历史上中国的民族研究，英国著名学者安东尼·史密斯（Anthony D. Smith）的论断更有启发性。

#### 5. 安东尼·史密斯：nation 与其核心 ethnies

安东尼·史密斯曾引用美国历史社会学家查尔斯·蒂利（Tilly Charles）的话指出：nation 既不是如现代主义建构论者指出的完全是由现代社会建构起来的，也不如原基论者认定的是真实自然的产物，而是由人力控制之外的客观因素和人的意愿行为共同参与创造的。地理环境、政治事件、战争都可能为某一群体成为一个 nation 提供条件，但这一结果的最终实现是决定于这个群体或其统治阶层在多大程度上意识到他们的身份并且通过教育、法律和形成管理核心去强化它。<sup>②</sup>

他认为，现代的 nation 既可以被认为是由民族主义精英分子建构或者想象出的；同时也应该看到，其又是真实存在的有历史渊源的；在 nation 的形成中离不开古老的“ethnies”的核心凝聚力。同样，史密斯也对两个层级之“民族”做出了分别，与黑斯廷斯不同的是，他使用了法语词 ethnies<sup>③</sup> 而不是英文 ethnicity 与 nation 做区别。

他将 ethnies 定义为：拥有共同祖先传说、历史、文化，与特定领土有关

① 对于 ethnies 被误解为 racial 的问题辨析，可参考吴燕和著、袁同凯译《族群意识 认同 文化》，载《广西民族学院学报》1998 年第 3 期。

② Smith, Anthony. D. *The Antiquity of Nations*. Cambridge, Polity Press, 2004, p. 183.

③ 郝时远在《Ethnos（民族）和 Ethnic group（族群）的早期含义与应用》中指出：在法文中，ethnies 表示不管国界如何，由种族、文化和感情的纽带联系起来的人们。因此 ethnies française（法兰西民族）不仅包括法国，也包括比利时、瑞士、意大利等国的讲法语的部分；相应地解释为“每种这样的人口集体总是在目前代表着或者有可能代表一种 ethnies，也是指主观意义上的一个民族（a nationality）”。所谓“主观意义”可以理解为主观意识、自我意识。

联，并拥有凝聚感的人类群体。<sup>①</sup>

史密斯同时为 *ethnie* 和 *nation* 各自列举了五个主要尺度以展示其区别。<sup>②</sup>

*Ethnie* 所对应的是：

- 1) Self-defenition, including a collective proper name
- 2) a shared myth of common origins and ancestry
- 3) shared memories of past communal events, places and personages
- 4) one or more elements of shared culture
- 5) some sentiments of solidarity, at least amont the eites.

即自我定义（包括一个集体认同的正式名称）、共同起源和祖先的神话、共享的历史记忆、某些共同文化因素、至少存在于其精英成员之中的某种一体同心的意识。

而 *nation* 所对应的则是：

- 1) Self-defenition, including a collective proper name
- 2) shared myths and memories of origins, election, etc.
- 3) a distinctive common public culture
- 4) possession/occupation of a historic homeland
- 5) common rights and duties for all members

即自我定义、共同起源和宗教的神话、特定的共同大众文化、对于历史性“领土”的占有或所有权、所有成员的共同权利和义务。

史密斯认为从两个列表中可以看出两者之间的区别和联系。他指出，比起 *ethnie*，*nation* 拥有更高级的大众文化，而不再仅仅是某些共同文化因素；拥有对领土的所有权，而不再仅仅是与某个共同起源地的象征性的联系和记忆；成员之间的凝聚力也更加牢固，他们为共同的法令所约束，拥有着同样的权利和义务。但是他同时也指出，无法忽略的是 *nation* 是以先于其存在的 *ethnie* 为核心发展而来，继承了 *ethnie* 的自我定义、神话传说、象征、价值以及记忆。<sup>③</sup>

① Smith, Anthony. D. *The Ethnic Origins of Nations*, Oxford: Blackwell, 1986. p. 32. 原文为：named human populations with shared ancestry myths, histories and cultures, having an association with a specific territory and a sense of solidarity.

② Smith, Anthony. D. *The Antiquity of Nations*. Ibid. p. 18.

③ Smith, Anthony. D. *The Antiquity of Nations*. Ibid. p. 19.

为此，他批评建构论的 nation 定义忽略了一个重要的构成要件。他认为，直到今天，一个 nation 之所以能叫 nation，而不仅仅被称为领土国家 (territorial states)，正是因为其拥有共同的历史文化，即共同起源与传承的传说、共同的记忆以及共同的文化符号。这些共同的神话传说、历史记忆与象征符号无疑是继承自先于 nation 存在的 ethnie。因此 nation 呈现出围绕这种先在的 ethnie 核心建构自身的趋势。<sup>①</sup>

故此，笔者以为关于民族的两个层级的概念，可以将 ethnie 理解为一种前现代民族概念，而 nation 则是现代民族，亦即现代民族国家体系中的民族概念。因此，在中国语境中，明清时期，满族的出现和发展，充分满足和体现了史密斯提出的关于 ethnie 的尺度，从一个部落慢慢成长为一个前现代民族<sup>②</sup>；而古老“汉族”民族性的体现正是在以满族为他者的参照下体现出来的。满族这个年轻的民族，曾经作为“中国”的统治者经历了三百年历史的洗礼，而这三百年中，其与中国主体民族——古老“汉族”的斗争和融合，正是造成今日之中国民族国家形态的重要因素之一。

总之，本书的研究对象包括了三个组成部分：即：江南文士、文学书写和身份认同。江南文士作为能动对象，标志其“文士”身份的是一系列文化活动，而文化活动的产物——文学书写正是其身份认同的载体。因此，本论既要考察江南文士的文化活动，又要关照其文学书写，最后通过这些书写去揭示其对于身份认同的认识。

## 第二节 相关研究回顾

由本论研究对象看来，与之相关的前人研究大致有作为理论背景的族群理论研究、作为历史背景的明清历史文化研究、作为地域背景的明清江南区域研究、作为直接相关对象的明清士人研究以及文学视野中“民族”与“国家”研究五大类，现将各领域的研究现状归纳如下。

<sup>①</sup> Smith, Anthony, D. *The Antiquity of Nations*. Ibid. p. 189- 190.

<sup>②</sup> 关于满族的民族性质的发展，可参考姚大力、孙静《“满洲”如何演变为民族——论清中叶前“满洲”认同的历史变迁》，载《社会科学》2006年第7期。



## 一、族群理论研究

### 1. 理论基础研究

民族 (nation, ethnies)、国家 (state)，是西方自 20 世纪初以来的热门话题。各流派理论层出不穷，笔者以为主要可以归纳为四个流派。首先是原基论，即认为“民族”是从人类存在之日起就自然存在的，没有讨论其成因的必要。第二种传统论，是认为“民族”是在人类社会发展过程中逐渐成型，是由血统、传统、风俗、语言等因素聚合在一种的共同体。此说力量微小，不敌现代派建构论。第三种是曾一度独占鳌头的现代派建构论，此说认为是民族主义产生了民族，民族是现代性的产物，并不具有古老性和神圣性。代表学者如：霍布斯鲍姆、盖尔纳、安德森·本尼迪克特等。此派认为，nation 有明确的地理边界，边界内居住了所有的成员，并且有一个明确的权力中心；它还必须是一个法律共同体，所有成员必按照同一法律体系行为；一个大众参与的共同体，每一阶层的成员都要参与到社会和政治活动中；还是一个自治的共同体，因此成员都是民族国家公民。此外，nation 文化是一种大众平等参与的公共文化，通过公共教育体系培养成员对于本土化特质的继承和认同；nation 与由之建立的国家都是世界范围内民族国家体系的组成部分，并拥有独立的主权；nation 承认民族主义的合法化地位，对意识形态有着清晰的概念。最后一派，可以被称作“族群核心”说，也被称为神话——符号丛论，但笔者认为此概括并没抓住其实质。此说是在反思“建构论”的基础上立论的，其认为 nation 的定义不应只限制在建构论的定义中，否认 nation 是现代性产物的说法，而将“ethnic 核心”视为形成 nation 的基本要素，认为其是在历史进程中继承与嬗变的结果。该派代表人物为安东尼·史密斯和艾德里安·黑斯廷斯。

### 2. 历史学界民族主义研究的方向：思想史向国家认同、国家建构转型

历史学界对于中国民族问题的研究是建立在研究中国近代民族主义基础之上的。首先，就海外而言，一些欧美的汉学家，基于中国一些具体的历史事项来分析中国的民族主义，取得了相当的成果。如费正清等人编著的《剑桥中国晚清史》和民国史、昂格尔 (Jonathan Unger) 的《中国的民族主义》、林蔚 (Arthur Waldron) 的《从战争到民族主义：中国的转折点，1924—1925》等等，梳理出了中国民族主义发展的思想史层次。此外，日本的中国史学者，如池田诚、西村成雄、石岛纪之、副岛昭一、坂元弘子等人，注意在历史语境中立论，就 20 世纪中国民族主义进行专题性研究，出版了《抗日战争与中国民



众》《中国的民族主义与民主主义》等关于现代中国民族主义的专门论著。海外中国学在近代中国民族主义的研究中，基本上已经完成由思想史向国家建构、国家认同等方面的学术转型。《近代中国研究集刊》第一辑所选的几篇论文充分反映了这一研究倾向，如日本学者茂木敏夫的《清末近代中国的形成与日本》、川岛的《从“天朝”到“国家”》、毛里和子的《现代中国的结构变动》、美国学者杜赞奇（Prasenjit Duara）的《解构中国国家》、詹姆斯·汤森（James Townsend）的《中国的民族主义》等。专著方面，仅以翻译为中文的几部为例，也可以看出这种学术重心的转移，如王柯的《民族与国家——中国多民族统一国家思想的系谱》、杜赞奇的《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》、松本真澄的《中国民族政策之研究——以清末至1945年的“民族论”为中心》等。而这种学术研究重心的“转型”，国内似乎刚刚起步。

中国学者对于“民族”和“国家”的论述自清末发端，受到西方民族主义思潮影响，梁启超、章太炎等人从救国、保族等目的出发有大量论著；其后，孙中山、李大钊等人也各有不同见解，其论述成了其政治活动的纲领，在研究史上占据着相当重要的位置。这些前辈学者的研究产生在当时的特殊背景下，带有强烈的政治色彩，而近年来中国学界对此问题的研究更倾向于学术化。

中国学界对民族主义思潮研究的真正展开，应始于20世纪80年代，到90年代中后期，随着国际民族主义的高涨而形成一个小高潮。1995年以来陆续召开了一些民族主义问题研讨会，相继出版和公开发表了一批专著和文章。其中自1990年代以来的专门著作主要有：唐文权著《觉醒与迷误：中国近代民族主义思潮研究》、陶绪著《晚清民族主义思潮》、罗福惠主编《中国民族主义思想论稿》、罗志田著《民族主义与近代中国思想》等等。但这些研究都是停留在思想史的层面，还未真正论述到近代民族主义对中国国家认同、国家建构的影响。

中国历史学界的国家民族研究不久前才开始向民族主义与中国国家认同、国家建构研究转型。罗志田著《乱世潜流：民国政治与民族主义》（上海：上海古籍出版社，2001年）、杨思信著《文化民族主义与近代中国》（北京：人民出版社，2003年）、孙隆基刚出版不久的《历史学家的经线》，以及近期相关的博硕士论文如：湖南师范大学2004年博士学位论文——暨爱民的《现代中国民族主义思潮研究（1919—1949年）》，浙江大学2005年博士学位论文

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1611—1683）江南汉族文士的文学书写

——邓文初的《民族主义之旗——近代中国革命与国家转型（1895—1915）》，复旦大学2005年博士学位论文——刘超的《民族主义与中国历史书写——清末民国时期中学中国历史教科书研究》等，开始将目光聚焦在民族与国家认同、国家建构的层面上。

### 3. 民族主义与中国国家认同、国家建构研究

#### 1) 海外学界模式

“问题在大陆，提问在海外；现象在大陆，解释在海外”，中国民族主义研究是在海外学者的问题意识与解释框架笼罩之下展开的。影响至深的是两个人物一个模式：哈佛学派第二代传人列文森（Joseph R. Levenson）、美国政治学家白鲁询（Lucian Pye）及其现代化模式。

在《梁启超与中国近代思想》中，列文森提出一个命题：中国的近代化过程，就是由文化主义、天下主义向民族主义、国家主义的转化过程。近代中国民族主义的产生，是西方冲击的结果。在此后出版的《儒教中国及其现代命运》（1968）中，列文森将这一命题概括为：“近代中国思想史的大部分时期，是一个使‘天下’成为‘国家’的过程”。列文森的观点在西方中国学界反响颇巨，虽然褒扬与批评之声俱起，但其“天下主义——国家主义”二元结构解释模式，随着其著作的汉译，却迅速成为汉语世界中近代中国思想史的追随范式。

1992年，白鲁询在《二十一世纪》发表一篇题为《近代中国民族主义与现代化》的文章，对列文森的命题作进一步发挥。该文章从民族主义与现代化关系的角度展开，指出民族主义应该有明确的政治内容，它不能混同于部落主义、种族主义，也不可归结为文化、宗教、语言等归属感，而必须与民族国家的建构相关联。但中国近代的民族主义却始终处在“相对松散和缺乏意识”的状态，中国近代的“民族主义是幼稚、空洞的”，是反现代化的。在此后的讨论中，白鲁询将其观点简化为一个更为通俗的命题，“中国现代化的根本麻烦在于它身为不折不扣的一个文明体系却想混入民族国家之列”，并提出中国没有现代意义上的民族主义，要进入现代国家行列，必须创造一种“生机勃勃的民族主义形式”。

这些命题的提出：天下主义——国家主义，东方——西方，冲击——反应等模式，由于具有较大的操作空间与解释力，更因它简单明了的叙事方式，加上这一模式的提出与引进，正好与现代化成为中国国家主流意识形态同步，因

而迅速被学界认同，并综合成为一种经典的“传统——现代化”二元对抗结构解释模式。这种被称作现代化模式的解释框架主导着西方世界观察中国近代历史的基本取向，并随着海外中国学的大规模汉译，以及学术交流的增加，构成中国近代思想史的基本叙事语法。

## 2) 中国“后学”模式

但是，上述现代化模式在学术界一统江山的局面近年来已悄悄破冰。对西方现代化思潮与理论的反思始于中国的“后学”群体，以汪晖、葛兆光等人为领军人物。

在《关于现代性问题问答》一文和《中国现代思想的兴起》一书中，汪晖指出，作为一个西方概念，“民族主义”已经无法解释“中国”的历史与现实。现代化视野中的近代中国，是由帝国向民族国家转型的中国，但显然，近代中国并不是西方视野中的民族国家，“中国”是什么，它已经超出西方学术话语的解释力，只有回到中国自己的历史与话语中，才能找回“中国”之本真。而“民族主义”作为一种观察中国与叙述中国历史的方法，其合法性也受到了质疑。观察方法与叙事语法背后，是作为知识——权力的西方中心主义价值的展现，以“民族主义”叙述近代中国历史，其实是一种无视中国历史与现实的文化霸权主义行为。近代中国的国家形态不是学界所认为的西方民族国家，也并非传统意义上的“帝国”，而是具有强烈连续性的历史——文化实体，这一实体的存在，本身就对西方民族主义理论，尤其是民族国家建构理论形成挑战。“中国”这一国家形态的出现，于是就必须得到解释，“中国”历史连续性如何可能？民族主义革命与近代中国国家转型之间的关系究竟如何？影响近代中国国家转型过程中的因素有哪些？它们如何发生作用？

## 4. 中国人类学界、社会学家对于“民族”与“国家”的研究

在中国的人类学界和社会学界，对于民族和国家的研究建立在对民族史的梳理上。同时由于学科交流融合的日渐频繁，也出现了历史学界采用人类学、社会学方法的研究成果。

学者们首先对于民族的内涵提出了不同的看法，更进一步地进入中文语境考证了“中华”、“华夏”等中国本土的民族名称。论著如马戎的《评安东尼·史密斯关于“nation”（民族）的论述》、郝时远的《中文“民族”一词源流考》、刘宗迪的《华夏名义考》等等。

其次，人类学的田野考察方法和区域性研究对于中国的民族和国家研究有

着独特的见解。

在信奉建构论理论和现代化模式的学者看来，并不存在一个自在的民族（nation）实体，人们先被灌输一套虚构的民族认同后，才会相信他们自己是一个统一的“民族”群体。清末民初，梁启超、康有为、章太炎等人为了政治需要，通过对黄帝、郑成功、文天祥等一系列历史或传说中的人物予以重新诠释，建构了一部前所未有的“民族历史”，为四万万人民建构了同源同祖的集体记忆，并将本来表达“忠节”等意涵的英雄诠释为寄托“民族魂”的英雄，从而也就建构起了中国的国族。这类研究颇有振聋发聩之处，但却未能回答：如果说中国的国族主义真是一种近代想象的话，那为什么在中国可以成功建构出一个横跨近千万平方公里、覆盖数亿人口的国族共同体？为什么梁启超等人能够振臂一呼，应者闻风景从，在十数年间便成功建构起了一个庞大的中华民族？

英国人类学家华德英（Barbara Ward）、美国人类学家华琛（James Waston）、施坚雅（G. William Skinner）等，早已指出在近代民族主义兴起之前，中国已经是一个政治、文化都高度整合的社会，没有这个深刻的历史根源，能够在短时间内建构并维持一个庞大的“国族”（nation）是难以想象的。另外，具有历史人类学倾向的中国学者们也通过人类学区域性的田野考察方法去关照中国国家认同的发展线索。如萧凤霞关于小榄菊花会的研究、科大卫和刘志伟关于珠江三角洲宗族的研究、陈春声关于潮州地方动乱和民间信仰的研究、郑振满关于莆田平原的研究、赵世瑜关于华北地区的研究都已经淋漓尽致地表达出：中国各个区域的国家认同是从不同时代开始的，每个区域融入中国的时间都不一样。将这些学者的研究成果作为整体来看，我们可以发现，中国认同是处在一个有机的进程中，并非是如建构论和现代化模式所论，只是近代民族主义的产物。

除此之外，新近一些论著将政治符号、形象、仪式、纪念物等与中国民族和国家认同构建联系起来，与近年来兴起的“文化地理学”互相呼应。比如沈松桥的《我以我血荐轩辕——黄帝神话与晚清的国族建构》《振大汉之天声——民族英雄系谱与晚清的国族想象》、孙隆基的《清季民族主义与皇帝崇拜之发明》、黄东兰的《岳飞庙：创造公共记忆的“场”》、孙江、黄东兰的《岳飞叙述、公共记忆与国族认同》、李恭忠的《丧葬政治与民国再造——孙中山奉安大典研究》（2002年6月南京大学历史系博士论文）、《开放的纪念性：中

山陵建筑精神的表达与实践》《孙中山崇拜与民国政治文化》等。这类文章从细节入手，以小见大，将象征、集体记忆作为讨论民族认同与国家认同的焦点，很有见微知著的特征。

另外，还有一种“边疆”研究被引入了人类学民族与国家研究的视野。前者以边疆为研究对象，其目的是划定“中国”的“边疆”，以确定中国的内涵，其著述如：王明珂的《华夏边缘——历史记忆与族群认同》、徐新建的《从边疆到腹地：中国多元民族的不同类型——兼论“多元一体”格局》《国家地理与族群写作——关于“长江故事”的文学人类学解读》、罗贤佑编的《历史与民族——中国边疆的政治、社会和文化》等等。

更重要的是，社会学、人类学者非常关注民族与国家认同、国家建构的关系。如马戎的论文《国民国家与民族问题——关于中国近代以来民族问题的历史思考》、论著《民族与社会发展》，赵嘉文、马戎主编的《民族发展与社会变迁》，彭建英的著作《中国古代羁縻政策的演变》，台湾地区学者张茂桂的著作《族群关系与国家认同》，王铭铭的论文《从天下到国族——兼及互惠理解》，纳日碧力戈的著作《现代背景下的族群建构》等等，都超越了思想史层次的梳理和辨析，将民族和国家的关系列为考察的对象，深具对现实和国家现状的关怀。

故此，人类学、社会学的多元视角成为本论题立论的基础也就不难理解，因为它们研究方法的多样性能为论题的展开和深入起到重要作用。当然，这样灵活多样的形态也不能脱离历史学实证的厚重和资料选择的谨慎，更要避免上述方法容易以偏概全的毛病。

## 二、明清历史文化研究

本论题对于族群身份的讨论，是建立在对明清之际历史和文学的梳理论述上的。关于明清时期历史文化的研究是非常丰富的，其中与本论题相关的大致可以分为四类：

第一类是对于晚明清初的历史政治研究。如：美国汉学家魏斐德（Frederic Wakeman, Jr.）的《洪业》等系列清史论著，柯娇燕（Pamela Kyle Crossley）的满族研究系列《满族》《透明之镜——清帝国意识的历史与认同》，史景迁（Jonathan D. Spence）的《追寻现代中国：1600—1912年的中国历史》，梁启超的《国史研究六篇》，中国历史第一档案馆编的《明清档案与历史研究》，王钟翰的《清史杂考》系列论著，陈生玺的《明清易代史独见》，李鸿

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

彬的《满族崛起与清帝国建立》等等。这类研究，大多是对史料的论证和具体事件的阐释，少有将事件和史料放入民族和国家的建构进程中去进行整体考量。

第二类是对这一时期的思想文化研究。其中最厚重的是陈寅恪先生的《柳如是别传》。其他还有谢国桢的《明末清初的学风》《明清之际党社运动考》《明清笔记谈丛》，美国汉学家孔飞力（Philip Alden Kuhn）的《中华帝国晚期的叛乱及其敌人》《叫魂——1768年中国妖术大恐慌》，王汎森《晚明清初思想十论》，史景迁的《皇帝与秀才：皇权游戏中的文人悲剧》等等。这类研究，以历史材料为基石，论述明清时代的社会思想和文化状况，要么是对特定的团体、流派、文化事件分别进行考证，要么是对群体的思想样态进行阐释分析，都少有重视这些思想和文化对于族群身份和国家认同的发展变化有何影响。

第三类是这一时期的文学、文人研究，包括对于各类文学流派、现象、事件的批评研究以及对文人团体与个体作家的研究。如：何宗美的《明末清初文人结社研究》、陈维昭的《带血的挽歌——清代文人心态史》、朱海燕的《明清易代与话本小说的变迁》、张平仁的《明末清初时事小说研究》、康逸蓝的《明末清初剧作家之历史关怀：以李玉、洪昇、孔尚任为主》、林辰的《明末清初小说述录》、孙立的《明末清初诗论研究》、王永建的《洪昇和长生殿》、徐振贵的《孔尚任评传》、梁启超的《桃花扇注》、李季平的《孔尚任与桃花扇》、陈云发的《〈儒林外史〉作者对我说：穿越时空的对话》等等。近年来，对于“遗民文学”的研究有了一定影响，但也并没有意识到晚明遗民的特殊，而只是将遗民现象泛泛而论。因此这些研究大多是属于纯粹的文学内部的研究，眼光基本没有超出文学本身。

第四类是相关的国际学术会议论文集，如：《明清之际中国文化的转变与延续学术研讨会论文集》《第二届明清史国际学术讨论会论文集》等等。是对明清时期思想政治、经济文化等各个方面论述的论文的杂集，结合成为一个整体来看，虽然面面俱到，却缺乏系统的有机联系。

由此也可看出，目前的明清研究，不管明清历史研究、明清社会研究还是明清文学研究，其研究视野都没有超出各自的研究范围，研究成果也就局限在各自的学科领域里。因此，其研究方法略显陈旧，而由于缺乏对人类学、社会学方法论的引入，又抱持着历史学界的旧观念——中国之民族自19世纪末20



世纪初才出现，因此，对于明清易代时期的族群身份方面，缺乏必要的关照。

### 三、明清江南区域研究

将区域研究最先应用于研究中国社会，肇始于人类学在中国经济领域的涉足。这就不能不提及美国人类学家施坚雅（G·William Skiller）。他以经济活动为主要划分标准，将全中国划分成九大区域，创立了中国区域研究的模式，江南成为其中一大区域。而由于明清时期江南经济的发达及其对近现代中国社会的特殊贡献，因此，此后对明清江南区域的研究，著述丰富，笔者将其大致分为两类。

身为经济研究的中流砥柱，江南市镇研究自然是明清江南研究的重要部分。最先涉足的国内学者是傅衣凌，他于1964年发表《明清时代江南市镇经济的分析》一文，在“资本主义萌芽”的框架下，肯定了市镇的成长，把市镇经济视作传统地主经济的一个组成部分。

自1980年代初，有关明清江南市镇研究的论文，开始频繁出现在国内各类史学刊物上。在海外学术圈，江南研究代表者是川胜守。1979年，他发表《中国近世都市的社会构造——明末清初江南都市研究》一文，并于1999年出版了《明清江南市镇社会史研究》一书。欧美学者中，Mark Elvin是较早关注江南市镇的西方学者，他在1970年代写了《市镇与水道：1480—1910年的上海县》一文。张琳德（Linda Cooke Johnson）主编的论文集《中华帝国晚期的江南城市》，收录了迈克尔·马默（Michael Maracl）、保罗·圣安杰洛（Paolo Santangelo）、夫马进、安东尼娅·芬安妮（Antonia Finnane）和张琳德（Linda Cooke Johnson）对苏州、杭州、扬州、上海等城市的研究。上述论著皆从区域性研究的角度对市镇的兴起和工商业的发展作了深入的探讨，也有论及由此引起的社会和社会生活的某些变化，但其着眼点还是经济问题。

第二类是明清江南的历史政治文化研究，涉及了民俗学、社会学、历史学、政治学、人类学等各人文学科。当代学者中较早留意明代江南社会问题的为谢国桢。他的《明季奴变考》（《清华学报》，第2卷第1期，1925年）、《明清之际党社运动考》（北京：商务印书馆，1934年）等研究都有很大比重涉及江南地区，只是其考虑问题的思路仍是整体论的。专以明代的江南作为考察对象的区域性社会文化研究，约开始于上世纪80年代末。十余年来，虽有一些成果陆续问世，但数量有限，其中较重要的有：徐新吾主编的《江南土布史》（上海：上海社会科学院出版社，1992年），范金民、金文的《江南丝绸史研

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1631—1683）江南汉族文士的文学书写

究》（北京：农业出版社，1993年），汪维真、牛建强的《明代中后期江南地区风尚取向的更移》（《史学月刊》，1990年第5期），王翔的《论明清江南社会的结构性变化》（《江海学刊》，1994年第3期），牛建强的《明代江南地区的早期社会变迁》（《东北师大学报》哲社版，1996年第3期），游子安的《明末清初功过格的盛行及善书所反映的江南社会》（《中国史研究》，1997年第4期），杨念群的《儒学地域化的近代形态——三大知识群体互动的比较研究》（北京：生活·读书·新知三联书店，1997年）等。作为综述研究，分量最重要的著作是钱杭、承载的《十七世纪江南社会生活》（杭州：浙江人民出版社，1996年），书中的内容包括江南的文人社团、宗族和宗族生活、造纸、印刷和图书收藏、艺事文风、衣食住行五个方面。

#### 四、明清士人研究

对于明清士人的研究是明清士绅研究的重要组成部分。士绅是随着科举制的确立而逐步形成的一个特殊的社会群体，在过去一千多年中，尤其是明清两代，士绅越来越多地主宰了中国人的生活，以致一些社会学家称中国为士绅之国。因此，自上世纪40年代起，“士绅”即成为中外学者深入探究中国传统社会结构的重要切入点，并取得了丰硕的成果。其目光大多聚焦士绅的政治经济活动以及权利与国家权力之间的矛盾、调和与联盟。

据学者考证，明清士绅研究发端于日本。1940年，本村正一在《史渊》第24号上发表《关于清代社会绅士的存在》一文，率先分析了绅士的构成及其经济地位、政治立场。由此引发了日本的“绅士研究热”。此后的几十年中，明清士绅研究在日本长盛不衰，提出了国家社会分离论、士绅统治论等一系列观点。

在美国，士绅研究大致可分为前后两个阶段，第一阶段是上世纪50—60年代，研究者主要是华人学者，代表人物是张仲礼、萧公权、瞿同祖、何炳棣、周荣德等人；第二阶段是上世纪80年代以来，研究者主要是美国本土学者，代表人物有费正清（John King Fairbank）、孔飞力、兰钦（Mary B. Rankin）、杜赞奇等。其焦点目光仍然不离士绅政治活动与帝国控制这一中心话题，如萧公权的《中国乡村：19世纪的帝国控制》、瞿同祖的《清代地方政府》、何炳棣的《中华帝国的成功之梯：1368—1911年》、费正清的《美国与中国》第4版、孔飞力的《中华帝国晚期的叛乱及其敌人：1796—1864年的军事化与社会化结构》、兰钦的《中国的精英活动与政治变迁：浙江省，



1865—1911年》，等等。

国内的士绅研究主要集中在上世纪40年代和80年代以来这两个阶段。在40年代，士绅研究是从关注现实社会问题着眼，由社会学、人类学和历史学者共同参与进行的。80年代以来，士绅研究主要在历史学界展开。关于明清士绅的研究，1943年，吴晗在昆明撰写了长文《明代的新仕宦阶级，社会的政治的文化的关系及其生活》；而1948年出版的《皇权与绅权》一书收录了吴晗、费孝通、胡庆钧、史靖等人在讨论班上发表的论文，对于明清士绅也有很多关注。80年代也出现了一批研究明清士绅的著作，如李询的《论明代江南地区士大夫势力的兴衰》、伍丹戈的《明代绅衿地主的发展》、梁其姿的《施善与教化——明清的慈善组织》等等。

近年来，文学文化研究领域对明清士人的研究也颇多成就。如赵园的《明清之际士大夫研究》，把研究角度放在明清易代之际的具有特定身份的遗民身上，通过对这一天崩地解的巨变时期的遗民话语、生存方式的展现，从文学角度使人感受到易代给士人造成的生存困惑与境遇，从而更深刻地体味到士人对自身的角色体认。左东岭的《王学与中晚明士人心态》，着重于阳明心学与中晚明士人精神生态及其行为方式关系的研究；周明初的《晚明士人心态及文学个案》，既对晚明士人群体心态变化进行了探究，同时也对具有代表性的士人进行了个案分析。葛荃所著的《立命与忠诚——士人政治精神的典型分析》，以晚明东林党人作为分析对象，借鉴西方现代社会学的一些理论，从政治价值、政治意识、政治信仰、政治心态等层面剖析东林党人的精神内涵。此外还有朱义禄《逝去的启蒙——明清之际启蒙学者的文化心态》，也颇有精辟见地。

## 五、文学视野中的“民族”与“国家”

目前中国关于民族与国家的文学研究是建立在历史学界主流观点之上的。如前所述，历史学界研究中国的“国家”、“民族”、“民族主义”等相关概念的成果都集中在19世纪到20世纪，也就是西方学界所划定的现代转型阶段。论者也大多认为：在这一时期，中国经历了由王朝帝国到民族国家的转变，是国家体制移植、创设、变革的时期，同时也是国家疆域结构、民族结构与统治结构的震荡、变迁、重组与基本定型的时期。所以研究者们大多认同并采用了来自西方现代派的“民族国家”的内涵，将中国的“民族”、“国家”理念的研究范围集中在了这一时期，将之与现代性联系在一起。因此，目前中国关于民族与国家的文学研究，就是以这种论点为基础，忽视了历史学界新近对学术范式

的反思以及人类学界的学术成果，而把注意力都集中在了清末民初的历史时间段，其焦点集中在国家主义或者民族主义对中国现当代文学的影响。

这一领域研究自 20 世纪 80 年代以来就开始引起学术界普遍的注意，而美国学者弗雷德里克·詹姆逊（Fredric Jameson）的《处于跨国资本主义时代中的第三世界文学》一文的发表，特别是他关于鲁迅作品“民族性”的解读，更极大地引导学者们将目光投向民族性与中国文学的关系。随后一批海外华裔学者如李欧梵、王德威、刘禾等在文学批评实践中把民族国家想象当做中国文学现代性追求的要素进行研究的成果被陆续介绍到了国内，李欧梵的《现代性的追求》、刘禾的《跨语际的实践：往来中西之间的个人主义话语》《文本、批评与民族国家文学》《国民性理论质疑》、王德威的《想象中国的方法》等著述都在学界产生了广泛影响。由此，民族国家想象与中国现当代文学的关系逐渐成为学界热点，学界随之产生了诸多关于这一问题的著述，其中像汪晖的《中国现代历史中的五四启蒙运动》，高远东的《经典的意义——鲁迅及其小说兼及弗·詹姆逊对鲁迅的理解》，王一川的《中国人想象之中国——20 世纪文学中的中国形象》，南帆的《诗与国家神话》，王庆生、樊星的《新中国文学民族性的回顾与思考》，昌切的《民族身份认同的焦虑与汉语文学诉求的悖论》，陈建华的《“新小说”与“想象社群”》，杨春时的《现代性与现代民族国家在中国的断裂和复合》，耿传明的《中国近现代文学中的民族国家叙事与文化认同》，朱德发的《现代的民族性与民族的现代性——论中国现代文学的价值规范》，王晓明的《现代中国的民族主义》，刘洪涛的《〈边城〉：牧歌与中国形象》等，基本上反映出这方面研究的整体成果，特别是旷新年的《民族国家想象与中国现代文学》先在《文学评论》2003 年第 1 期发表，后在同年《新华文摘》第 6 期转载。其后，刘小新的《民族国家文学》发表于《文艺评论》2003 年第 4 期；第一部在现代民族国家的视野下研究中国现代文学的专著——倪伟的《“民族”想象与国家统制——1928—1948 年南京政府的文艺政策及文学运动》出版；南帆的《现代性、民族与文学理论》发表于《文学评论》2004 年第 1 期；这都标志着这一领域的研究得到了更加广泛的关注。

近年来，诸多硕博论文也以此为主题，比如：

北京师范大学 1999 年博士学位论文——杨思信的《近代中国文化民族主义研究》，华中师范大学 2004 年博士学位论文——杨厚均的《革命历史图景与民族国家想象——新中国革命历史长篇小说再解读》，南京大学 2004 年博士学

位论文——易前良的《国家主义与中国现代文学》，福建师范大学 2005 年博士学位论文——林秀琴的《寻根话语：民族文化认同和反思的现代性》，武汉大学 2005 年博士学位论文——魏家文的《民族国家意识与现代乡土小说》，华东师范大学 2005 年博士学位论文——叶永胜的《现代中国家族叙事文学研究》，复旦大学 2005 年博士学位论文——周云鹏的《“民族主义文学”（1930—1937 年）论》。

在这几近汗牛充栋的研究成果中，扑入我们眼帘的仍然全都是中国的现当代文学，甚至近来热门的“民族国家文学”，却找不到中国古代文学在族群身份、民族、国家领域的位置。更重要的是这些研究大多只是把国家民族理论中的一家之言套进文学研究中，冠以“民族国家文学”、“民族主义文学”的头衔，以此理论作为解读文学现象的基础，却极少对理论本身进行学理上的分析、阐述和反思，当然无法从以文学为对象的研究中抽象出对于民族和国家的独立理解，更谈不上在研究模式上有所突破。

### 第三节 研究方法

王明珂先生认为每一种文类及其“形式”被开创，以及随后被复制，皆因其反映并支持一些社会情境或社会本相。而“‘正史’、‘方志’、‘族谱’三种文类，共同构成传统帝制中国下人们生存其间的最重要三种‘情境’——帝国、郡县与家族”<sup>①</sup>。他同时还指出了此三种文类对于研究华夏认同的重要意义：

正史所对应的是整体的“中国”与“中国之人”；其内各部分如本纪、列传等，可视为其次级文类。透过这些文类或次文类，正史界定“中国”与“中国之人”的血缘、领域、政权、边缘及社会内部之区分。方志、族谱模仿正史之部分内容而生；它们代表地方与部分，向核心与整体的模仿攀附。透过“方志”文类，书写者强调此地为华夏之域，其人为华夏之人，或强调本地华夏蛮夷的区分。透过“族谱”，书写者直接或间接宣称

<sup>①</sup> 王明珂《族群历史之文本与情境——兼论历史心性、文类与范式化情节》，载《陕西师范大学学报》（哲学社会科学版）2005 年第 6 期。

本家族、宗族为黄帝或炎黄之裔，以及透过人物传记说明本群体的华夏本质。<sup>①</sup>

笔者以为，这三层结构其实都是集体意义上的分层，因而这三种文类其实就是不同层级的“集体记忆”，即传统史传；而要更努力地探索和还原当时社会的真相，个体的表述必不可少，因此，最具个体表述风格的文学书写就应当进入我们的研究视野。如此一来，就形成了华夏社会研究的两大阵营：文学与史学，更细致地说就是作为国家话语的正史和作为个体表述的文学书写。然而，这两个阵营的关系却并非是对立而单纯的。在本书中，作为个体的士人同时又可能是帝国的巨仆、地方的官僚。他们不仅参与正史的编撰，也为正史所书写；还由于个人的生活倾向和学术追求交朋结友，形成一种社会群体——又一类型的集体，而这一集体中士人的文学书写既带有个人色彩，又继承和续写集体记忆；因此，他们的文学表述也就表现出五光十色的杂驳。而只有将集体记忆与个体表述结合对比，分析当个体表述面对帝国表述的强大话语优势时的不同表现，寻求其间的差异，钩沉其中的微妙曲折，我们才能无限地接近历史真相的本源。

因此，在理论上，本书以民族学和人类学族群理论为指南；在论述方法上，拟以编年史为线索，以文学事件为骨肉。在中国语境中，史学与文学之间的关系向来密不可分，文人的著史情结已有千年传统，正值“天塌地陷”的明清鼎革之际，对“传史”的需求更形炽烈，文学也就越发自发背负起“谱之声歌，可佐传史”的责任。前者之正史代表了官方立场，野史为民间记述事件，都以标榜客观为主要立场；但文学书写可歌可泣，更能体悟到历史事件背后的当代人的情感批判，因此以史为干、以文为枝这种方式更容易向我们揭示本书所要论述的目的——民族身份和国家认同幽微曲折的嬗变历程。

<sup>①</sup> 王明珂《族群历史之文本与情境——兼论历史心性、文类与范式化情节》，前引书。

## 总 论

### 文学的身份问题：1644—1683 的“中国”与“汉族”

从 1644 年明清鼎革始，帝王治统成为南明以及打着明朝幌子起义的汉族武装与清朝之间争夺的焦点。直到 1683 年收复郑氏以恢复明统为旗号而割据的台湾，清廷才算真正征服了中国地区。在此四十年间，从南明官方到汉族民间，大规模有组织的反清复明运动从未停息。这些反清势力中，既有南明遗绪，又有平民起义，甚至还有打着复明旗号起事的军阀割据和藩王叛乱。在这场权力角逐中，维护汉族正统成为汉族武装最有力的武器；而儒家文化道统则渐渐成为满族王室的制胜法宝。但无论哪方占上风，都让对于治统、道统与汉族身份三者均异常敏感的汉族士人不断调整和确认着对自我身份的重新认识。

美国著名汉学家魏斐德 (Frederic Wakeman, Jr.) 将这一时期的“汉族精英” (Chinese elite) ——士大夫 (scholar officials) 分成三类人：浪漫派 (romantics)、坚忍派 (stoics)、牺牲派 (martyrs)。要指出的是，魏斐德的分类标准是以是否效忠清王朝而言。浪漫派指怀有儒家理想，为“保全苍生”而与满族合作者；而坚忍派则是选择忠于故明、执著于尽节的人；至于牺牲派则是指在这四十年战乱中为清朝献身的汉军旗人，他们是新的精英阶层成员，其父祖早在 1618—1631 年间就在东北关外投靠了满族。<sup>①</sup>

---

<sup>①</sup> Frederic Wakeman, Jr. "Romantics, Stoics, and Martyrs in Seventeenth-Century China" in *Journal of Asian Studies*. 1984. 43 (4).

笔者以为，这样的划分过于简单，即便不论当时的汉军旗人是否还能作为汉族讨论，就是纯粹将汉族文士简单地划分成为所谓浪漫派和坚忍派也是远远不够的。这一时期汉族士绅的心理变化和认同归宿相当复杂，这不仅涉及民族认同及对王朝合法性的承认，还涉及儒家理想以及个人的生存状态。因此，可以说这是一个众声喧哗的时代。

但是，笔者仍然试图从这千头万绪中抽丝剥茧，以是否认同汉族文化及是否对汉族王朝治统效忠为划分标准，涉及民族、政治、文化三种认同，从该时代上人们的文学表述和文化活动中寻找痕迹，辨别其个体认同，将其主要分为以下几类：

1) 反抗清廷民族压迫者，此处专指1645年农历五月南明弘光朝亡后，因清廷颁布执行“剃发令”而起义抗清的士人。剃发易服的政策刺激了他们发现族统，强调族统所在即文化道统所在，是以顾炎武大呼“有亡国者，有亡天下者。亡国之事，肉食者谋之。天下之事，则匹夫有责”。王夫之也明确提出：“不以一时之君臣，废古今夷夏之通义。”在这一群体的认同中，作为政治认同的治统、作为文化认同的道统和作为民族认同的汉族身份是三位一体的，“中国”、儒家文化为核心的汉文化、“华夏”汉族身份是重合的。同时，作为站在汉族对立面的满族是窃国者，是蛮夷，满族被渲染为率兽食人的民族天性也决定了这一群体对其继承“中国”治统和文化道统的合法性的极端否定。因此，在南明与清的斗争中，这一群体大多无论从思想还是从行为上都立场非常坚定地选择了自己的阵营——即接受作为朝廷国家概念和汉族核心的南明小朝廷的领导。

2) “变节者”，即在明清鼎革之时投降清廷并出任官职的士人，也包括清廷平定中原后身为明士而入仕清廷者。乾隆帝将这类人呼以“贰臣”，并令专门为之作传，亘古未有，却影响了两百年来人们对此类人的评价，但同时也掩盖了他们复杂的生存状态和曲折的心路变化。此一群体在同时代“民族斗士”的蔑视唾骂和选择效忠的异族朝廷的不信任之夹缝中生存，他们时常自辩亦自我安慰其“变节”的原因是向实力更强大的政治集团妥协以赢得机会用“夏”变“夷”从而保存中国的文化道统，更有甚者直接以“文化遗民”自居。因此，最起码在他们的辩解中，其对“中国”文化道统的效忠是高于对汉民族身份的坚守的。文化认同和政治认同的无法重合使他们痛苦，也直接导致了他们试图同时对“中国”文化道统和非汉族治统效忠。然而，他们的这种分裂的效

忠，却同时遭到了质疑。同一民族共同体的其他坚守民族身份的成员不耻他们的背叛；效忠的新帝国由他们轻易地改弦易辙从而质疑他们的忠诚。因此，朝野内外巨大的社会舆论使他们不得不面对自身撕裂的认同，从而产生深刻的耻辱和愧疚。综观他们的表现，其民族认同已被牺牲，出于自身和外部强加的羞耻感，其政治认同又被企图极力忽略，同时出于同一原因，他们不得不强化文化认同以求得内心的救赎。

3) 遗民，明亡后仍然奉明朝正朔，信奉道统之所在即治统之所在。当武力抗拒已然式微，汉族事实上已经丢失对中国治统的继承，遗民们能做的也只是或者对政治世事漠不关心，或者以振兴道统以待后王为己任。在政治态度上，这一群体表现出对清廷统治者的拒绝甚至仇视。值得注意的是，与此前历代遗民不同，明遗民因为有着民族意识的觉醒和民族斗争的记忆，所以其执著固守不出仕新朝的原因不仅仅来自于儒家文化深层对“忠”的自我要求，更不可避免地带着民族敌对记忆的伤痕。正是这种拒绝异族的姿态，强化了自身的民族认同，执著地固守了“中国”与“华夏”仍为一体的思想。然而，时事变化出乎他们的预料，当新的统治者抛出尊崇道统的橄榄枝，满足了他们对儒家道统传承的追求，他们便软化了拒绝的态度，默认了新帝国秩序的建立，默许了子侄辈们与新统治者的合作。此时，可以说，这一群体对“士”的文化认同超越了对“汉族”的认同，文化认同已然凌驾于民族和政治之上。

4) 清臣汉士——遵清之治统者。此类士人或者于明清鼎革之时尚年幼，或者出生于清朝定鼎中原以后，他们忘却或者没有经历民族屠杀的仇恨，也并没有明朝作为正统的记忆，自觉认同自己是“清人”，但是仍然自发地亲近汉族文化，对于汉文化有着强烈的归属感。在这一帝国新生代的群体中，治统和道统是不存在分裂可能的，清政权同时是两大传统的承载者，因此，其效忠的对象亦不能分裂。他们既不需要像“变节者”那样为自己的政治效忠付出被耻笑辱骂的代价，亦不需要像“遗民”群体那样为自己的民族文化坚守付出断绝现时政治仕途的代价。他们既效忠“中国”亦不忘“华夏”，只不过此时之“中国”与前代人之“中国”已有所不同。彼时之“中国”在当时汉族士人心中是明朝中国甚至是偏安一隅的南明小朝廷，而清廷只不过是窃取中原的蛮夷，并不能以“中国”呼之。现时之“中国”乃新兴帝国，其合法性已经得到广泛承认，这一新兴群体出生于新朝，“食君之禄，忠君之事”理所应当，在他们的认同里，“忠君”的行为符合儒家道统一贯的主张，因而效忠新的治统



继承者与尊崇道统并行不悖，而“中国”与“华夏”能不能画上等号就已没有必要讨论了。不过，出于文化亲亲性也好，出于帝国统治者的妥协式支持也罢，他们依然继承了汉族士人的文化传统，与遗民社会的唱和交往也顺理成章。也正因为这样的传承有序，使精英文化传统并没有随着政治易主而被中断，帝国文化也未沦陷到民族激进分子们曾经预言“亡天下”的地步。因此，在这一意义上，可以把这一批新帝国的汉族新精英看做是曾经坚持单一汉族治统的遗民社会与异族统治者之间相互妥协的产物。从很多政治实绩上而言，他们也在事实上充当了两种力量沟通合作的桥梁。故此，这一群体似乎“左右逢源”的认同方式，却获得了与此前的“贰臣”们截然不同的对待，他们的政治认同和文化认同超越了民族认同，并行不悖并且光明正大，不仅自身内心无愧，亦获得了社会广泛性的支持。

5) 固执的民族主义者——在满人定鼎中原，强权控制中国后，仍然坚持认同汉族正统，将汉族民族身份与儒家文化道统视为一体，而由此质疑满人继承中华治统的合法性。这一类士人尽管没有感同身受曾经深刻的民族矛盾，却大多受到遗民思想、著述的影响。他们延续了第一类人群政治、文化、民族三种认同合而为一的理想，甚至企图重蹈其斗争实践之路。但是，世易时移，与第一类人会受到朝野内外一致赞赏不同的是，他们是生活在“道统与治统重新合二为一”这一认同已得到广泛承认的时代，生活在民族身份随着社会稳定而不再被刻意强调的时代，因此，他们不仅遭受到来自统治集团的极端打压，亦很难得到同时代官僚士人的支持。

其实，在同时代还有一类人，可以称之为殉明治统者，多为1644年崇祯帝死后以及1645年弘光朝灭亡而殉难者，史称“甲申殉难”和“乙酉殉难”。史家往往将1644年死于闯、献势力的明臣明士也包括在内，笔者此处专指因清代明兴而被杀或自杀的士人。但在本书中，将会聚焦前五种人，因为该时期对于国家、民族与文化的三种认同之间微妙复杂的关系在此五类人身上得到了最淋漓尽致的展现，最耐人寻味而又对我们今天的中国认同颇富启发性。要说明的是，这五类人之间存在着时间上的承续关系。大体说来，前三类人基本是同时代人，都亲身经历了南明时期满汉之间的血腥斗争，跨越了明清两代；而第四类人是他们的晚辈；至于第五类人则是追求恒定民族身份的人群，作为一个特殊的集体存在，超越了时间界限，贯穿了整个清代。同时，本书论述的特殊之处还在于，论述的焦点并非整个中国汉族地区，而是集中在满汉矛盾最为

集中尖锐的江南地区。江南为人文渊藪，历来是士林焦点；其中心南京曾为明朝故都，也是南明弘光朝都城；因此，南明与清廷之间的主战场在此，弘光朝亡后，因剃发令所引爆的由士人所领导的满汉民族战争的主要阵地亦在此。这里有太多关于汉族王朝和满汉矛盾的记忆，而作为万民之秀的士人集中地，这里的士人们所经历的认同变化就极具代表性。

当然，从1644年到1683年这四十年间，清王朝统治集团对于汉族中国地区的认识也在改变。梁启超曾对这段时间满人的治汉政策作出精辟的分析，他认为清廷的政策重点主要针对知识分子，“因为他们是民众的指导人，统治前途暗礁，都在他们身上。”他将此四十年间的清廷政策分为三期：

第一期，顺治元年至十年，约十年间，利用政策。

第二期，顺治十一二年至康熙十年，约十七八年间，高压政策。

第三期，康熙十一二年以后，怀柔政策。<sup>①</sup>

他指出第一期为睿王多尔衮摄政时期，其一面极力招纳降臣，一面“开科取士”，把“热衷富贵的人先行绊住”。第二期为顺治帝（顺治七年）亲政时期，政策渐变。当时中国大部都已在清廷控制之下。因此，其“对于个人的操纵，如陈名夏、陈之遴、钱谦益、龚鼎孳那班贰臣，糟蹋得淋漓尽致。其对于全体的打击，如顺治十四年以后连年所起的科场案，把成千成万的八股先生吓得人人打噤。……对于真正知识阶级，还兴许多文字狱，加以特别摧残。”然而“这种政策，徒助长汉人反抗的气焰，毫无效果”。第三期则自康熙帝亲政后数年起，其时正值三藩之乱继起，清廷一变高压手段为怀柔手段，举山林隐逸，召博学鸿儒，开《明史》馆。最后，梁公睿智地指出“除第一期没有多大关系外，第二期的高压和第三期的怀柔，都对于当时学风很有影响”。<sup>②</sup>

梁公对于此四十年清廷政策的剖析非常精当，清廷汉族政策的三次转向是对现实情况的考量，能够从侧面真实地反映当时汉族士人对清王朝态度的普遍趋向。另一方面，这样的政策变化又影响并且改变着汉族士人对于清王朝的认识。因此，将清朝汉族政策转向与汉族士人认同的丰富变化对照解读，当更能清楚地揭露士人与异族统治者在集体认同问题上的相互影响。

但是，笔者以为，这一时期，虽然满族统治者以为已得正朔，却并未赢得

① 参见梁启超《中国近三百年学术史》，前引书，第15—16页。

② 梁启超《中国近三百年学术史》，前引书，第15—16页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

汉族士人的普遍认同，因为当时明朝宗室尚在各种军阀势力的保护下，可以说，在士人心目中，明正统还未断绝，这一点可以从当时各种士人私家著史中得到证明。著名《南山集》案的主角戴名世就在《与弟子倪生书》中明确提出：“本朝当以康熙壬寅（康熙元年，1662）为定鼎之始。世祖虽入关十八年，时三藩未平，明祀未绝，若循蜀汉之例，则顺治不得为正统。”<sup>①</sup> 如果按照这一编年体例，那么，南明诸帝乃国家之正朔，清朝的历史不仅自太祖努尔哈赤以来入关前的数十年不能编入正史，而且连世祖福临的顺治年号也不能奉为正统了。所以，在《南山集》中凡涉及南明人物，均以南明诸帝的年号纪年，对明朝皇帝也均用尊称。故此，本书以汉族士人的认同为考察对象，划分标准与梁公和魏斐德不同，不以清朝政策变化和清朝官方所录的政治事件为标准。当然，官方政策与士人思想的关系互为因果，要想完全分离也不可能，因此，笔者唯求尽力以士人视角为立足点而已。

首先，1644年—1662年，应当单独划为一个时间段落。虽然1644年清朝已经定都北京，自命中国主人；但是正如同戴名世所言，1662年才是被士人所认可的清朝定鼎之始；此时，虽然台湾郑氏仍奉永历纪年，但是大多数士人的正面抗清活动已到此为止。黄宗羲也是在这一年始著《明夷待访录》。《小腆纪传》载：“宗羲虽杜门匿影，而与海上通消息，屡遭名捕，幸不死。其后海氛渐灭，无复有望，乃奉母还里门，自是始毕力著述。”<sup>②</sup> 因此，这十九年是复明斗争的高潮阶段，江南地区在此阶段也是斗争的主战场。此段时间，汉族士人自然分化为两个阵营：一类投身南明复兴事业，积极反抗清朝，并不惜以身殉难；另一类则投效清朝，而其目的和心理状态又各自不同，但在汉族身份和治统认同之间都徘徊苦闷，态度多有反复，是为“变节者”。在这两类人中间，还生存着大量的遗民。他们未如殉难者一样死节有着各种原因，但也坚拒对新朝的认同。他们的心态中有对亡国之恨的无法释怀，也有对“窃取中原”的“蛮夷”的仇视与不屑。由于个体性格和遭遇的不同，他们的书写也表现出不同风格：或者充满感伤和惆怅地怀念故国；或者以殉难士人为书写对象，渲染悲壮的蹈死义士群像，以表达对清王朝的愤慨。在这里，要指出的是：在殉难者和遗民的心中，对汉族的认同与对明朝正统的认同合二为一，难以分离；

<sup>①</sup> （清）徐珂编纂《清稗类钞·狱讼类·戴名世南山集案》，第三册，北京：中华书局，1984年。

<sup>②</sup> （清）徐薰《小腆纪传》（下册），北京：中华书局，1958年，第572页。

而与之对应，清王朝也成为民族政权的概念；因此，他们认为，汉族王朝丧失对治统的掌控，而由蛮夷政权取得中国统治权，就必然导致文化道统的崩溃。虽然变节者们一度为自己的变节行为辩护，宣称在武力征服面前，道统存亡才是关键，但这种看法却并未得到主流的认可，因此他们同样也屈服于主流舆论和道德标准，为自己背叛汉族正统而深为自耻。

从1662年到1683年，是士人认同发生变化的另一阶段。这二十余年间，遗民经历了从杜门私人著书立说到为官修《明史》出力的转变，而“蛮夷”皇帝对文化道统表现出了充分的诚意和崇敬，特别官修《明史》一事获得了遗民认可，使大部分久经战乱的汉族士人得到最大的心理安慰，因此开始缓和仇视态度，对治统的归属不再执拗。而新一代的士人摆脱了民族伤痕记忆后，将焦点转移至履行“上”之责任，着手对社会文化的重建。最为特殊的是此阶段经历了打着复明旗号的“三藩之乱”，清廷恰于此时开科征举“博学鸿儒”、“山林隐逸”。此举获得了大部分为生计出路所苦的士人的响应，加速分化了遗民社会；而清廷所表现出的礼贤下士的诚意更获得了士林集体的好感。因此，尽管面对打着民族旗号的“三藩之乱”，参与其中的遗民亦寥寥无几，而对清廷殉忠的汉军汉官汉士却在多数。作为三藩必夺的经济重镇，作为士心风向标的江南地区也始终平稳地为清廷守住了后方。到1684年，郑克塽率领台湾降清，明宗室彻底臣服，士心得到了最大化的稳定，清廷终于迎来了渴求已久的稳定的中国。对此，《小腆纪年附考》书曰：“我大清康熙二十二年癸亥，秋八月，王师取台湾。明故延平王郑成功之孙郑克塽以明宗室诸王降，宁靖王术桂死之。明朝始亡。”<sup>①</sup>

当然，并非所有的士人都趋于这种变化潮流，正如笔者前述，这一时期的个体认同五光十色，并不能以某种标准一以概之。作为顽固的“民族主义分子”，一个坚持着汉族认同的人群始终存在于清朝历史中。而他们的坚持也为我们从另一角度去发现历史提供了可能。

在这个苍黄反复的时代，每个人的沉浮荣辱皆系之于国家与民族的命运。对于汉族士人来说，异族入主、剃发左衽，都在他们的心里刻下了深深的伤痕。不仅奔走联络的抗清志士与高蹈山林的遗民隐逸是如此，就是颯颜的变节者与失节者、俯首的顺民也感受到程度不同的屈辱。对家国不幸的普遍性强烈

<sup>①</sup>（清）徐鼐《小腆纪年附考》，王崇武校点，北京：中华书局，1957年，第789页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1621—1683）江南汉族文士的文学书写

关注，促使史传著述与文学书写成为士人最为擅长和常见的倾泻感情的集体言说方式。

从1644年到1683年，四十年间，每次大的时局动荡，都会产生一批相关的作品。如郑成功长江战役的失败，就有牧斋《后秋兴》组诗、钱曾《海上》、王时敏《亥秋书事》四首、程正揆《己亥江行》、许旭《秋日感兴》、王昊《兵船行》、邵长衡《守城行》、冷士崐《海天别》、纪映钟《地震》、傅山《倒坐压》及《朝沐篇》等歌咏其事；瞿式耜守桂林城破而死，归庄作长律三十韵吊之，复作组诗八首，钱谦益则有《哭稼轩留守相公一百十韵》，陈璧有《戟留守相公稼翁夫子七十韵》，钱曾亦有《哭留守相公诗一百韵》，王夫之所作为《桂山哀雨》四首，等等。诗文之外，小说、戏剧中也有一批抒写“大不幸”的作品。明季已有用稗、曲直述时局、政事者，入清后碍于文网，表现手法由直述改为隐曲，但明眼人不难窥见其底蕴。如《水浒后传》《续金瓶梅》均写金兵蹂躏中原的惨况，在借宋元以写明清这一点上，与顾炎武《井中心史歌》如出一辙。陈忱一方面化名“古宋遗民”力图遮掩，一方面却又忍不住宣示此书为“泄愤之书”，是“胸中块垒无酒可浇，故借此残局而著成之也”。短篇小说《豆棚闲话》《聊斋志异》（其中早期作品）等也都程度不同地反映了那场时代惨剧。吴梅村的传奇剧《秣陵春》《通天台》《临春阁》等，写家国兴亡的意旨也相当显豁。及至收复台湾、三藩之乱，关涉其事的作品更是不胜枚举。

因此，无论笔记、小说或是诗词曲赋，关注时事的作品在清初都成为井喷现象，这与晚明偏于绮丽哀艳关注个人的文坛风气大为不同。比如清初戏曲界中苏州派的表现就可以说是一个因平凡而具有普遍性的例子。苏州派剧本大约有171种（合作为一，存疑不计），全本77种，残本10种，84种佚失。就其题材来看，其中历史剧（含时事剧）有46种占27%，社会剧49种占29%，这与明传奇之“传奇十部九相思”的局面形成极鲜明的对比。<sup>①</sup>

到清廷已经稳定中原地区之后，士人书写已在层层文网控制之中，其学术兴趣亦不得不转向较为安全的考据；然而，即便如此，一些士人仍从未放弃对于国家和民族的思考，他们或者隐晦或者刻意遗忘的书写与记忆中仍然折射出有着独立精神的知识分子个体挑战统治集团与社会堡垒的坚毅。

<sup>①</sup> 各种数据均引自郭英德先生研究成果。

因此，考察不同时代背景中的士人书写，令我们得以在官方正史的模糊言说背后探索汉族士人群体以及个体的独立声音。而文学书写正是在此意义上才成为汉族士人群体与个体最为直接的身份言说。

## 第一章

### 江南抗清士人

许重熙《江阴守城记》曰：

有明之季，士林无羞恶之心，居高官、享重名者以蒙面乞降为得意，而封疆大帅无不反戈内向；独阎、陈二典史，乃以一城见义。向使守京口如是，则江南不至拱手献人矣。时为之语曰：八十日戴发效忠，表太祖十七朝人物；六万人同心死义，存大明三百里江山。<sup>①</sup>

此一短评同时品评了明清鼎革时的两类人：一类“无羞恶之心”，向清廷“乞降”臣服；另一类则“戴发效忠”，“存大明三百里江山”。戴发与薙发成为区别此两类人的标志，发式成为降清和忠明的分水岭，实际上又是民族矛盾最尖锐的焦点。

#### 第一节

#### 剃发易衣冠

顺治元年（1644）五月初三，多尔袞发布了“剃发令”，谕令兵部：“今本朝定鼎燕京，天下罹难军民，皆吾赤子。……各处城堡，着遣人持檄招抚，檄

---

<sup>①</sup> 许重熙《江阴守城记》，自（明清）韩莢等《江阴城守记》，台湾文献丛刊第246种，台湾银行经济研究室，1968年，第39页。



文到日，剃发归顺者，地方官各升一级。”“凡投诚官吏军民皆着剃发，衣冠悉遵本朝制度。”此后，为了安定民心，剃发不剃发一事多有反复，有剃武不剃文、剃兵不剃民之说，颇为宽容。但顺治二年五月，多尔袞却认为汉臣奏章“屡以剃头一事引礼乐制度为言，甚属不伦。本朝何尝无礼乐制度，今不遵本朝制度，必欲从明朝制度，是诚何心！”首次以清廷官方的形式将剃发与礼乐制度联系在一起，令官民尽皆剃头。六月初五，征服江南后，便令各处文武军民尽皆剃发，“倘有不从，以军法从事”。六月十五又谕礼部将剃发令传谕各地，令“文武衙门官吏师生，一应军民人等”限时剃发，“遵依者，为我之民；迟疑者，同逆命之寇，必置重罪”；并且，官员中如有“复为此事渎进章奏，欲将朕已定地方人民仍存明制，不随本朝制度者，杀无赦。其衣帽装束，许从容更易，悉从本朝制度，不得违异”。<sup>①</sup> 发型、装束，反映各民族、各地区的不同习俗，本应各从其便；强令划一，作为政治顺逆的标志，本身就是一种以势压人的极端专制政策。如此一来，民族征服、政权交替的象征便成为文化征服的标志，这必然令汉人不能接受。何况，南方各省大都尚未归服，少数刚刚归服地区人心亦不稳定，处于疑畏之中。因而，剃发令在南方引起的震动和反抗比北方尤为强烈。江南各地，借口剃发，反顺为逆，纷纷抗清，此起彼伏，相继拥立鲁王、唐王、桂王等故明藩王，建立南明政权，并与农民军余部联合抗清。虽然交战双方仍然以“明”、“清”国号为战斗旗号，而实际上，这场斗争已经成为满汉民族冲突。

更有代表性的事件是孔家剃发。顺治二年十月三十日，原任陕西河西道孔闻讬奏言：

臣家宗子衍圣公孔允植已率四世子孙，告之祖庙，俱遵令剃发讫。但念先圣为典礼之宗，颜、曾、孟三贤起而羽翼之，其定礼之大者，莫要于冠服，先圣之章甫逢掖，子孙世世守之，是以自汉迄明，制度虽有损益，独臣家服制，三千年未之或改。今一旦变更，恐于皇上崇儒重道之典，有未备也。应否蓄发，以复先世衣冠、统惟圣裁。

然而，一直标榜尊孔崇儒的清廷这次对孔府却不再宽容，道是：“剃发严旨，违者无赦。孔闻讬疏求蓄发，已犯不赦之条，姑念圣裔免死，况孔子生之

<sup>①</sup> 《清实录·世祖章皇帝实录》，北京：中华书局，1986年，第151页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1611—1683）江南汉族文士的文学书写

时者，似此违制，有玷伊祖时中之道，著革职，永不叙用。”<sup>①</sup>

孔府乃是儒家文化的精神圣地，也正是数千年来华夏礼仪之邦的圣殿，而清廷自入关前起便对尊孔崇儒下足了功夫，然而在剃发令前，以孔门之尊尚不得免，这不得不令以孔家马首是瞻的汉族士人人生员心惊，“亡国灭种”的警惕遂起，“亡国”与“亡天下”之别始分。从此，朝代更替的政治冲突演变成为尖锐的民族矛盾和生死存亡的民族斗争。仅仅以顾炎武记因不剃发而死的江南士人就有：

六合诸生马纯仁……瑞安诸生邹钦尧、永嘉诸生邹之琦皆投水死。祁门举人马嘉、歙县布衣方国煥、武进布衣欧敬竹、苏叟钱士凤、无锡诸生严绍英、常熟诸生徐恂（史传作徐澳）、浦江诸生张君正、晋江举人刘应星，皆自缢死。靖江布衣瞿士元、昆山布衣陆幼安，皆自刎死。宜兴诸生卢象同、苏州举人杨廷枢、无锡原任吏部员外郎华九诚、吴江布衣陈宗道、新城诸生杨应和、杨存久、宣城诸生麻三衡、福清贡生林熙，皆被执死。常熟诸生项志宁、寿州诸生谢一鲁、武进诸生董元哲，皆发愤痛死。福清举人林说绝食死。宁都失守，兵士过其地，人皆走匿。诸生刘泰兆峨冠大袖，当户而立。兵士问尔何人？曰：“我明朝诸生也！”问：“何以不剃发？”曰：“剃发惟若辈可耳！”众兵士攒刀砍之而死。<sup>②</sup>

衣冠服饰乃是文化外观，不仅汉人清楚地意识到这一点，满族统治者对此也万分重视，终清朝三百年，剃发易衣冠一事都为国策。

早在满人入关之前，皇太极就多次强调这一点：

当熙宗及完颜亮时，尽废（金）太祖、太宗旧制，盘乐无度。世宗即位，恐子孙效法汉人，谕以无忘祖法，练习骑射。后世一不遵守，以论于亡。我国娴骑射，以战则克，以攻则取。往者巴克什达海等屡劝朕易满洲衣服以从汉制。朕惟宽衣博袖，必废骑射，当朕之身，岂有变更。恐后世子孙忘之，废骑射而效汉人，滋足虑焉。尔等谨识之。<sup>③</sup>

顺治十一年（1654），在清王朝的内部南北党争中，大学士宁完我奏劾降

<sup>①</sup> 参见林铁钧、史松主编《清史编年》，第一卷，北京：中国人民大学出版社，2000年，第103页。及见胡蕴玉《发史》，《四库全书》本，孔文课条。

<sup>②</sup> （明清）顾炎武《明季三朝野史》，台湾文献丛刊第106种，台北：台湾银行经济研究室，1961年，第26—27页。

<sup>③</sup> 《清史稿》，第二册，北京：中华书局，1976年，第58页。

清复社文人、时吏部尚书陈名夏说：“名夏曾谓臣曰，要天下太平，只依我两件事，立就太平。臣问何事，名夏推帽摩其首曰，只需留发、复衣冠，天下即太平矣。”宁完我认为：“我国臣民之众，不敌明朝十分之一，而能统一天下者，以衣服便于骑射，士马精强故也。今名夏欲宽衣博带，变清为明，是计弱我国也。”宁完我是“天聪”朝的旧臣，对“先皇”的谆谆教诲，铭记于心。而陈名夏的议论，触犯了清廷的忌讳，所以被绞杀也在预料之中。此后在清廷供职的“南人”再无人敢提“留发、复衣冠”的问题了。<sup>①</sup>

同年，清廷要招抚郑成功，封郑为海澄公，拟将漳、泉、潮、惠四府地方拨予安插部众，郑成功因其父郑芝龙被羁北京亦答应与议。清派内院学士叶成格与理事官阿山持诏书到福建安平与郑谈判，相会后清使要郑先剃发再开诏，郑要先开诏酌议后再剃发，争执数日不下，遂使这次谈判破裂。<sup>②</sup> 1662年，郑成功病故，郑经嗣立，向清廷提出仿朝鲜旧例的臣服方式，“不登岸，不辮发易衣冠”，清廷不许。到1680年，双方还在为辮发衣冠的问题争执不下。最后，郑经提出，台湾全岛皆可剃发、换装，只他一人不剃不换，清廷也不许，足见清王朝在此问题上的坚决程度。

乾隆三十三年（1768）六月山东巡抚富尼汉奏称，在邹县峯县发现两人偷割发辮被拿，此即轰动一时的“割辮案”。<sup>③</sup> 而为预防满族贵族内部也出现同样的思想趋向，乾隆帝又重申皇太极的“圣谕”：“朕每敬读圣谕，不胜钦惶感慕……我朝满洲先正之遗风，自当永远遵循。”“衣冠必不可轻言改易”，“所愿奕叶子孙，深维根本之计，毋为流言所惑，永恪遵朕训，庶几不为获罪祖宗之人”。<sup>④</sup> 由此可知，坚持满式衣冠，始终是清王朝前后一贯、坚定不移的基本国策。

但是，对满式发型、衣冠，清初至清中叶的一百余年来，并未完全被汉人接受。怀念汉族衣冠制度的情绪始终潜在。清初士人不少纷纷移居、避难到朝鲜、日本，不过“只为数茎发”。不少降清将领也以此为号重操干戈，如顺治五年（1648）金声桓与李成栋之叛。金声桓原为明将左良玉部下，降清后又以

① 参见林铁钧、史松主编《清史编年》，第一卷，前引书，第402页。

② （清）江日升《台湾外纪》，台北：文化图书公司，1972年，第117—130页。

③ 孔飞力名著《叫魂》即以此为主题，但仅仅视其妖术而辨析帝国处理妖术的危机，并未发现此事仍然是满汉民族问题在衣冠服饰斗争上的延续。

④ 《清实录·高宗纯皇帝实录》，第12册，北京：中华书局，1986年，第320—321页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1614—1683）江南汉族文士的文学书写

未得清朝的封侯之赏而图谋再叛，“命左右取优孟衣冠，即于座上服戴，复以袍冠递送诸将，俱从之，遂反”<sup>①</sup>。后令军民尽衣明朝服饰，掷帽剪辮，见戴满帽者辄射之。金声桓叛后，广东提督总兵李成栋闻讯后亦据广东叛，李成栋亦因未得广东总督职务而心怀不满，其妾张氏原为南明永历朝大学士陈子壮妾，陈殉国后李强而纳之，年余不欢，偶演戏，张见之而笑曰：“为见台上威仪，触目相感。”成栋为悦其妾，即私着明服，张以言挑之：“公自是明朝大将，合该佩此。”成栋曰：“吾岂不深念此，但患太夫人、夫人羈虎窟耳。”张曰：“我敢独享富贵乎？请先死以成君子之志。”遂拔剑自刎而死，李抱尸大哭曰：“我不如一女子。”遂着明衣冠，用总督印，疏通桂王永历，叛清。<sup>②</sup>

不仅叛将如此，顺民也依旧留恋故国衣冠。顺治六年（1649），朝鲜使臣郑太和（1602—1673）到清帝国来，就看到“尚书曹姓汉人押宴，见吾冠带，凝泪满眶”；而麟坪大君李滉（1622—1658）在顺治十三年（1656）九月十三日到达山海关，路上也看到“市肆行人见使行服着，有感于汉朝衣冠，至有垂泪者，此必汉人，诚可惨怜”；十月初三，他在北京正式朝见后，也发觉“华人见东方衣冠，无不含泪，其情甚感，相对惨怜”。<sup>③</sup>

到了康熙之际，仍有人鄙薄清朝服制，说：“孔雀翎，马蹄袖，衣冠中禽兽。”康熙三年（1664），朝鲜使臣洪命夏（1607—1667）到北京，其《燕行记》记录汉人见到他，“皆有歔歔叹息之色，欲语未语……盖见我衣冠，自不觉其感慨而然也”。大约五年以后，辽东一个姓颜的汉人知县在见到朝鲜使者闵鼎重的时候，尽管言语之中颇有忌讳，但也很坦率地说他自己官居正七品，进士出身，虽然遵照清朝制度穿了清代衣服，“不敢戴纱帽”，但是仍然“羡慕国尚存汉官威仪”。一直到乾隆四十二年（1777），李蟬（1737—1795）还记载说，“每与渠辈（指清国人）语，问其衣服之制，则汉人辄赫然有惭色”。<sup>④</sup>

三藩之乱吴三桂以恢复汉衣冠为号起兵叛清，一时几下中原大半江山。而太平天国时期，起义者又以恢复蓄发作为反对清王朝的标志。其《奉天讨胡檄》云：“中国有中国之形象。今满洲悉令削发，拖一长尾于后，是使中国之人变为禽兽也。中国有中国之衣冠。今满洲另置顶戴，胡衣猴冠，坏先代之服

<sup>①</sup>（清）计六奇《明季南略》，北京：中华书局，1984年，第391—392页。

<sup>②</sup> 参见（清）计六奇《明季南略》，前引书，第386—366页。

<sup>③</sup> 参见葛兆光《大明衣冠今何在》，载《史学月刊》2005年第10期。

<sup>④</sup> 参见葛兆光《大明衣冠今何在》，同上。

冕，是使中国之人，忘其根本也。”<sup>①</sup> 清统治者也由此把太平军污为“发匪”、“发逆”、“长毛贼”。到清末，随着同盟会的成立、壮大，现代民主主义、民族主义思潮的兴起，“反清排满”的呼声日益高涨。为缓和尖锐的民族、阶级矛盾，缓解内外交困的趋势，1906年，清王朝下诏称准备“仿行立宪”，慈禧太后给“皇族内阁”提出立宪原则，仍声称“一曰君权不可侵损，二曰服制不可更改，三曰辫发不准剃，四曰典礼不可废”。迨后辛亥革命，武昌首义，通电全国，“剃发易服”又被提及，“辫发易服，使神明衣冠，沦于禽兽，而历代相沿之文教礼俗，扫地尽矣！”民国肇造，临时大总统孙中山又当即发出“剪辫令”云：

满虏窃国，易吾冠裳，强行辫发之制，悉丛腥膻之俗，当其初，高士仁人，或不屈被执，从容就义；或遁入淄流，以终余年，痛矣！……今者满廷已覆，民国成功，凡我同胞，允宜涤旧染之污，作新国之民，兹查通都大邑，剪辫者多，至偏乡僻壤，留辫者尚复不少，仰内务部通行各省都督，转谕所属地方一体知悉，就未去辫者，于令到之日，限二十日，一律剪除净尽，有不遵者，以违法论。<sup>②</sup>

这些史实表明，有清一代，满、汉民族矛盾始终存在。围绕剃发易衣冠展开的斗争正是这种矛盾的外在化，斗争双方对于头发衣冠的象征意义都非常明白，也正因为明白，才都表现出在这一问题上的异常固执，这正是民族文化矛盾在融合前夕不可避免的斗争。

## 第二节

### 国难家仇与民族意识

对于士大夫剃发一事，魏斐德认为：

剃发确实被看成是一种野蛮的行为，一种对文明的亵渎。而且对一个文人来说，剃发是儒者尊严的堕落。这部分是因为它有悖于孟子关于受之父母的发肤不可毁伤的主张。剃发近乎于阉割——几乎是一个名节扫地的

<sup>①</sup> 杨秀清、萧朝贵《奉天讨胡檄布四方谕》，《太平天国印书》（上册），南京：江苏人民出版社，1979年，第109页。

<sup>②</sup> 孙中山《命内务府晓示人民一律剪辫令》，《孙中山全集》，第二卷，北京：中华书局，1981年。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

象征，在某种意义上远甚于身体的死亡。<sup>①</sup>

这里，魏斐德指出了长发的“文明”象征，为这象征而死的士人数不胜数。《明季南略》记载：“清兵南来，凡忠义之士，有缢者、赴水者、自焚者、不食者、自投杀者，亦不一矣。”<sup>②</sup> 魏斐德又指出：

有记载的殉难者除极少的例外都是士大夫。这种对灭亡了的王朝坚定不移的责任感，显然是社会地位所赋予的义务，而不仅仅是一个个人良知的问题。……另一方面，成为勤王者并投入武装抗清活动，也是士大夫的一种政治和道义上的报恩之举。<sup>③</sup>

虽然所有的人都明白与什么样的政府合作取决于士绅们的社会利益，但当时的事实却是并非所有的人都愿意响应清廷对法律和秩序的冠冕堂皇的呼吁。因为他们记得宋金时期的女真金朝也曾把同样的暴虐行为强加在汉人头上。

他们认为自己在士大夫阶层中属于精华部分，具有负责维护古代崇高道德与文化准则的贵族意识。用他们自己的话来说，他们是国家的“领士”。……他们是国家的富有激情的理想主义者——甚至达到过威胁政治稳定的程度。当个人名节与政治妥协相矛盾时，他们中的大多数极端分子会毫不犹豫地选择前者。<sup>④</sup>

同时，剃发令不仅冒犯了有历史意识的儒士，“而且也激怒了一般老百姓，他们视失去头发如同遭到阉割”。“远离都市的农民容易接受新的统治者。但是，在这些‘夷狄’命令之下改变汉人习俗，却是一种耻辱，因此他们许多人发誓拒绝接受”。<sup>⑤</sup> 如此一来，剃发令引发的直接后果就是使中国中部和南部的社会上下层阶级在反对外来者上融为一体，阶级冲突被暂时放到了一边。

魏斐德仅指出由剃发引起的士人殉节、抗争行为是儒家精英出于理想主义而追求个人名节的产物，而百姓反抗是由于剃发对习俗和尊严的侮辱；然而笔者以为，事实远远不止如此。“江南内附”后因“剃发令”而再起抗清的诸士人，与甲申、乙酉殉难的诸士绅如史可法、何映瑞者<sup>⑥</sup>不同，明朝不再只是他

① (美) 魏斐德《洪业——清朝开国史》，陈苏镇等译，南京：江苏人民出版社，2003年，第222页。

② (清) 计六奇《明季南略》，前引书，第326页。

③ (美) 魏斐德《洪业——清朝开国史》，前引书，第207—208页。

④ (美) 魏斐德《洪业——清朝开国史》，前引书，第221页。

⑤ (美) 魏斐德《洪业——清朝开国史》，前引书，第223页。

⑥ 参见(清) 计六奇《明季南略》，前引书，第228—230页。

们效忠的对象，更上升成为“中华”正統的象征。仅举一例以证之。《小腆纪传》记南明大学士张肯堂门客、苏州士人苏兆人之绝命词云：“保发严胡夏，扶明一死生。孤忠惟是许，义重此身轻。”<sup>①</sup>作为南明重臣的幕僚，其绝命词中自述“保发严胡夏，扶明一死生”，将民族意识置于明朝正統之前，可见当时士人对于民族与文化的认识早已不仅仅局限于忠于明朝王室。在此，汉族族统与明朝正統合二为一，士人们不仅仅是在保护“古代崇高道德和文化准则”，更有保民族之“种”“匹夫有责”的意识。明末政治腐败，无数文士实对政治抱一种无可奈何的观望态度，民间赋税苛重，对清兵入关，普通民众甚至抱有凭之减少赋税的希望，所以最初清军所遭抵抗并不激烈。而当清廷强制推行薙发令，遂引发如火如荼的抗清运动，致使清王朝统一全国的进程延缓了十几年。发之去留取代旧朝沦丧的耻辱而成为满汉相争的焦点，发已非发，而是民族文化符号的表现；留发与薙发，实为民族文化依存或断裂的象征。剃发令下，诸多士人儒冠而自尽于学宫或文庙中，更多士人将剃发一事视为民族文化灾难的明证。与之相应，企图强行以满俗统一中原的清王朝当然被视作“窺窃神器”的蛮夷，其族统不正，没有继承正統的资格。

这种民族思想的由来并不是无迹可寻的。对于中国历史上的“国家”和“民族”而言，明朝是一个相当特殊而重要的朝代，这个朝代处于两个异族王朝的中间，它在元朝的阴影中产生了自觉的民族认同和国家意识，又在清朝的警觉中由单纯的王朝演变成为民族认同的符号。霍布斯鲍姆敏感地认识到：由于中国“组成分子的同质性之高，在历史上是相当罕见的”，因此其“族裔认同与政治效忠显然是紧密相连的”，所以，“明朝在中国历史上占有相当特殊的地位，自从它在1644年被推翻之后，反清复明始终列在民间秘密会社的目标纲领上。民间会社之所以致力复明，是因为明朝不同于它的前朝和后代，是纯正的汉族朝代”。<sup>②</sup>王铭铭也曾经这样评价明朝：

朱元璋为我们带来了第一个国家疆界，朱元璋因为元代的那种开放政策对我们华夏族带来了一些不利之处，他就要重新建构我们华夏族的身份认同。朱元璋认为元朝灭亡的原因是“以胡乱华”。所以我们今天看到的长城全部是在明朝修建的。卫所也是那个时候出现的。……我们那个时候

<sup>①</sup>（清）徐鼐《小腆纪传》，上册，前引书，第403页。

<sup>②</sup>（英）埃里克·霍布斯鲍姆《民族与民族主义》，前引书，第76页。



从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1689）江南汉族文士的文学书写

天下就失去了，就开始觉得我们是中国。在这以前，我们想象我们是整个世界。<sup>①</sup>

然而，经历了两百多年的明朝汉族政权的统治后，汉族又失去了主权，中国再次为“夷”族所占领。尽管入关之初清朝统治者有先见之明地打起“为明朝复仇”的旗号，但是剃发易服的政令激起了汉族人对作为汉族正宗的明朝的热情维护。在民间意识形态领域，汉人所持有的以文化道德为标准的华夷之防观念是满族统治者面临的最为强大的壁垒。因此，伴随着清廷军事上的节节胜利，“华夷之辨”的传统思想在汉族中间急剧地膨胀。王夫之在《读通鉴论》中写道：“夷狄者，歼之不为不仁，夺之不为不义，诱之不为不信，非我族类，不入我论。”顾炎武提出：“有亡国，有亡天下，亡国与亡天下奚辨？曰：‘易姓改号谓之亡国。仁义充塞，以至于率兽食人，人将相食，谓之亡天下。’”他进而发出“保国者，其君其臣，肉食者谋之；保天下者匹夫之贱与有责焉”的号召。

于是，江南士绅在这场斗争中的领袖地位显而易见。计六奇在《明季南略》中就对江南士人的抵抗运动作出如下评价：“至是而一二士子率乡愚以抗方张之敌，是以羊投虎，螳臂当车，虽乌合百万，亦安用乎！然其志可矜矣，勿以成败论可也。”<sup>②</sup>而史景迁更非常明确地指出了士人与普通民众的联合抗清是在“民族”的旗帜下得以实现的：

在长江下游中国最富裕的江苏省，这里也是满腹经纶的儒士官僚云集之地，主要是在意识形态上与满人存在着对抗。在这一地区，反抗领袖有时还能得到当地农民和城市居民的支持。换句话说，在极具号召力的上层阶级的领导下，不同的阶级可以在民族的旗帜下团结起来。在很多事件中，满人剃发的命令起了催化作用，但是更甚的是文人们有着根深蒂固的意识，即不惜一切忠于明朝，恪守民族意识和忠诚于明朝的理念使其可以忽略旧王朝曾有的弊端，将富人和穷人迅速地团结在一起。<sup>③</sup>

在这样的旗帜号召下，江南遍地义师，四处义士。仅据顾炎武记载：

① 王铭铭《从天下到国族——兼及互惠理解》，载《跨文化对话》第七辑，上海：上海文艺出版社，2001年。

② （清）计六奇《明季南略》，前引书，第278页。

③ （美）史景迁《追寻现代中国：1600—1912年的中国历史》，上海：上海远东出版社，2004年，第49页。

贵池诸生吴应箕，常熟诸生徐守质，常州诸生张龙文、吴福之、徐安远皆以起兵死。徽州乡绅金声被执不屈死。……嘉定原任通政使侯峒曾及其子诸生玄演、玄洁，进士黄淳耀及其兄渊耀，举人龚用图、张锡胤，昆山贡生朱集璜皆以抗节死。昆山诸生陶琰自刎死。……长洲诸生顾所受、原任少詹事徐沂、松江原任礼部主事夏允彝、原任兵科给事中陈子龙，皆投水死。诸生夏完淳（允彝子）年十八，被刑死。贡生夏之仇（允彝兄）自缢死。原任中书舍人李待问、原任博罗知县章简、华亭教谕睦明永，皆以城陷死。虜犯江阴，凡围攻三月，城陷。典史陈明遇、原任典史阎应元、乡绅戚勋皆阖门自焚死。虜下嘉湖，原任吏部郎中钱栋战死。原任吏部尚书徐石麒自缢……

这其中，士人的领导地位分外突出。江阴守城有典史陈明遇、阎应元；<sup>①</sup>太湖起兵有常州诸生吴福之、徐安远；<sup>②</sup>宜兴起事有士绅卢象观兄弟子侄一门义士以及陈维崧堂叔荫生陈贞禧；<sup>③</sup>江阴起义有贡生黄毓祺；<sup>④</sup>嘉定一役有侯峒曾侯歧曾兄弟父子一门以及黄淳耀、黄渊耀兄弟；松江反清有陈子龙与顾咸正一门；太湖聚义有吴江士人吴易；安徽歙州士人金声起义，贵池名士吴应箕贵池响应；转战海上二十年力图恢复有浙江鄞县举人张煌言；为保存南明遗绪更有无数江南名士义士……在这场明知不可为而为之的战斗中，士人以文化精英的自觉高举起了保卫文化火种的旗帜，振臂一呼四方响应。此时的汉族族统与明朝治统紧紧捆绑在一起，但从江南先顺后反的历史事实看来，民族文化存亡比明朝廷的存亡更具向心力，故明不过成了一面象征这个共同体核心的旗帜。

然而正由于这些士人所领导的抵抗，使得清军震怒从而大举屠城，扬州十日之后的嘉定三屠、江阴围城便是民族斗争所付出的惨烈代价，而这样的后果又加深了民族仇恨的记忆，成为后来汉族反满运动必然书写的象征符号，也成为清廷绝口不谈并不惜大兴文字狱篡改历史以遮掩事实的深刻伤痕。

对这场惨烈的带有鲜明民族意识的战争，不管在当时或者是事后，大量的文学书写存留了下来，如：嘉定黄淳耀、黄渊耀兄弟，以文弱书生而力战嘉

① 参见《江阴纪事》《江阴纪略》《江阴守城纪》《江上遗闻》等多种笔记，均收录于《东南纪事》，北京：北京古籍出版社，2002年。

② 参见（清）计六奇《明季南略》，前引书，第235页。

③ 参见（清）计六奇《明季南略》，前引书，第240页。

④ 参见（清）计六奇《明季南略》，前引书，第251—254页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

定，城破而儒冠自尽，留书云：“异日夷氛复靖，中华士庶再见天日，论其世者，尚知余心。”<sup>①</sup>从这些文字中，我们可以剖析死难者的心路历程，以分析其尽忠的对象究竟是王朝，还是民族与文化。

### 第三节

#### 作为民族义士的文化偶像

在死难士人中，很多留下了诗篇遗书，其中不乏以历代忠臣自比或自勉，如持节十九年牧羊北海的苏武，“安史之乱”殉难睢阳的张巡，击楫中流收复中原的祖逊，待从头收拾旧河山的岳飞，绝食不仕元的谢枋得，留取丹心照汗青的文天祥，抱着小皇帝投海殉国的陆秀夫，还有当朝以社稷为重的“救时宰相”于谦等等。一一数去，他们绝大多数为抗击异族侵略的汉族忠臣，而其中，几个反复被提及的名字浮出了水面，这就是南宋抗元名臣谢枋得、陆秀夫、文天祥，而尤以君降臣不降的文天祥为最。

1645年原任苏松巡抚山阴祁彪佳却聘清朝，作绝命词曰：“虽然，一死于十五年之前，一死于十五年之后，皆不失为赵氏忠臣。予小儒，惟知守节而已，前此却聘一书，自愧多此委曲。然虽不敢比踪信国，亦庶几叠山之后尘矣！”<sup>②</sup>信国即文天祥，叠山乃谢枋得，两人同为南宋忠臣，但宋亡后，谢由于不敢先母而死，比文天祥晚死十五年，因此在“忠”的评价等级上不及文氏。祁彪佳此处便以谢枋得自比，言其甲申未殉难而乙酉身死，由此也可看出其对文天祥的景仰更深。

右佥都御史江西宜春袁继咸被出卖，为清军所擒，坚决拒降，被押赴北京。其先欲效谢枋得饿死以全节义，但未成功，喟然叹曰：“天不欲余为叠山，敢不为文山哉？”并赋诗述志：“衰年哀二老，一死酬至尊。从容文山节，谁招燕市魂。”拘押北京囚禁后，清廷仍不断派出其门生故旧以高官厚禄劝降，均遭严词拒绝，又仿文天祥《正气歌》作《正性吟》以明志，其中亦称：“越在宋季，文山叠山。成仁取义，大德是闲。”于是被杀。

死节南京的弘光朝尚书黄道周，更旗帜鲜明地提出：“磊磊轩天地、旗今

<sup>①</sup>（清）计六奇《明季南略》，前引书，第264页。

<sup>②</sup>（清）徐芳烈《浙东纪略》，杭州：浙江古籍出版社，1985年。

古，则必以文信国为正焉。”其绝命词更云：“乾坤有半壁，何忍道文山。”<sup>①</sup>

《小腆纪传》记死难于舟山的鲁王朝大学士张肯堂绝命诗云：“虚名廿载着人间，晚节空劳学圃间。漫赋归来惭靖节，聊存正气学文山。君恩未报徒忧瘁，臣道无亏在克艰。传与千秋青史笔，衣冠二字莫轻删。”<sup>②</sup>将文天祥与“衣冠”联系在一起，其民族意义不言而喻。

《海东逸史》载会稽进士鲁王时礼部右侍郎余煌绝命词云：“穆骏自驰，老驹忽逝。止水汨罗，以了吾事。有愧文山，不入柴市。”<sup>③</sup>

复社领袖、无锡士人杨廷枢，因不剃发而被逮，被杀前留其血衣遗书云：“负纲常名教之重任，愿为宋室文文山”，又言：“余自幼读书，慕文信国先生之为人，今日之事，乃其志也。……遍体受伤，十指俱损，而胸中浩然之气，正与信国燕市时无异。”又模仿文天祥《正气歌》做绝命诗数首。<sup>④</sup>此处的“文天祥”又成为“纲常名教”的代言人，尤显时人对儒家传统道德的看重。

而将文天祥民族英雄的形象推至高潮的，当数浙江举人南明兵部尚书张煌言。连黄宗羲亦评其“有文山气象”予以特别褒誉。张煌言是一个有民族自觉的儒将。他明确在代延平王拟的《海师恢复镇江路檄》中宣布出师目的是“出生民于水火，复汉官之威仪”，并正告降清者：“尔伪文武将吏，皆系大明赤子，谁非中国绅衿，时穷势屈，委质雾廷，察其本怀，宁无隐忍？”甚至还号召蒙古、女真人等，“共在天地覆载之内，亦有同仇。无怀二心，视之一体。”其泾渭分明的民族意识已可见一斑。相似的人生际遇，使张煌言选择了以文天祥自励。时清朝浙江总督赵廷臣曾试图招降之，他答之以“功名富贵既等之浮云，成败利钝亦听之天命，宁为文文山，不为许仲乎”（许仲乎人元后为国运祭酒，祥中书左丞），被捕后唯求速死。其写于狱壁的《放歌》，可谓文天祥《正气歌》的续篇：“予生则中华兮死则大明，寸丹为重兮七尺为轻。予之浩气兮化为雷霆，予之精魂兮变为日星。尚足留纲常于万祀兮，垂节义于千龄。”其遗诗中更有“叠山迟死文山早，青史他年任是非”之句表明心迹。<sup>⑤</sup>

文天祥成为抗清众人的一致选择，并非偶然，这是出于文化类同记忆的选

①（清）计六奇《明季南略》，前引书，第314页。

②（清）徐鼐《小腆纪传》，前引书，第403页。

③（清）海东逸老（翁洲老民）《海东逸史》，自（明）蒙正发等著《三湘从事录》（外二种），北京：北京古籍出版社，2002年。

④（清）计六奇《明季南略》，前引书，第256—257页。

⑤ 参见钮琇《觚剩·卷一·吴艮·布囊焚余》，黄宗羲《海外恸哭记·附录二张元著先生事略》。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

样。宋元之争与明清之争惊人的相似，南宋诸臣与南明诸人的处境极度的雷同——同为华夷之战的性质，同样夷强华弱力图恢复的处境——使得南宋记忆在南明诸臣、汉族诸士的心中复活。王明珂指出：

在一个人的社会生活中，这些对过去的记忆形成个人心理上的一种构图（schema），当个人作为某群体的一分子，与外在世界的个人或群体互动时，透过这心理构图的回忆（remembering），个人得以建立其社会认同的体系。这样的回忆常是集体性的，也就是社会人群经常集体选择、活化（activate）并强化特定的社会记忆，以凝聚成员彼此的认同。<sup>①</sup>

因此，文天祥作为民族英雄被树立起来，正是汉族认同得以确立的表现。正如安东尼·史密斯所说：

诉诸族群过去的方法，无论怎么空洞含糊，都能激励起“我们的人民”为共同的民族作为自我牺牲的愿望和意志，很少有其他意识形态能在这方面与之匹敌。<sup>②</sup>

可以说，是战争的民族性使得南宋成为南明书写的主要对象。这样的书写，塑造了民族英雄的典型文天祥，而这个典型又促使南明诸臣模仿其行为，从而达到延续和强化民族认同与文化记忆的目的。

然而，检视文天祥的所有书写，似乎其民族意识并不深刻，不过于称蒙古为“虏”而已；于是，难免怀疑他成为民族精神的象征是否是笔者妄言。且让我们回归南宋时代。笔者以为，文天祥会超越其他忠臣成为被书写的典型，其特殊性在于，当时的南宋皇帝和太后均已向蒙古投书称臣，自削帝号，但是文天祥却并未因此而放弃自己的立场。此所谓君降臣不降的背后是效忠对象的转变，这里效忠的已经不再是“君”，而变为朝廷，或者更进一步说，已经不再是名存实亡的宋朝廷，而是“华夏中国”。是以当元相问其“弃德祐嗣君而立二王，忠乎？”文天祥则对曰：“当此之时，社稷为重，君为轻。吾别立君，为宗庙社稷计也。”<sup>③</sup>笔者认为，这已不是一般的王朝国家认同，而是一种对于类似 nation 民族概念的共同体的认同。

中国历史上的国家认同，在民族国家产生以前就已生成，一直持续地存在

① 王明珂《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，前引书，第45-46页。

② （英）安东尼·史密斯《民族主义——理论，意识形态，历史》，叶江译，上海：上海人民出版社，2006年，第87页。

③ 《续资治通鉴》，第十一册，北京：中华书局，1957年，卷一百八十四。

于中国的政治文化中间。并且这种国家认同主要发生在参与王朝国家统治体系运作的官僚群和作为国家候补官员的读书人中间；但是，由于占统治地位的意识形态向其他社会群体的渗透，也由于中央集权制国家的权力至少是部分地直接伸向民间，这种认同在一般民众中间也或多或少地存在着。“王朝”是“国家”在中国封建时代的一种主要和重要的形式，在那段漫长的历史中，王朝认同是“国家”认同的核心。姚大力指出，这种国家认同由三个层面构成：

第一个层面集中体现于对在位专制君主的忠诚。皇帝就是国家。忠君与报国差不多是可以互相等同的概念。

第二个层面，被聚焦于维持着属于某一姓的君主统系的王朝。当人们说“自古无不亡之国”时，他们心目中的国家当然只能是指一个又一个的王朝。这是前近代的中国人国家认同观念最基本的核心。自宋代开始大力强调在改朝换代时前政权的参与者不应再为新王朝服务的观念。王朝认同的增强，使得遗民行为和遗民心态在宋和宋以后每一个王朝的覆灭时期都成为一种十分引人注目的社会现象。支撑着元初的宋遗民和清初明遗民的精神世界的，主要就是王朝认同。

第三个层面是“中国”认同和正统意识。王朝总是有兴有灭。但它们在时间上前后相连续，于是出现了超越这个或那个具体王朝而始终存在的一个政治上共同体的观念。这个历时性的政治共同体就叫做“中国”。“中国”和正统这两个观念本身，就是对超越了这个或那个具体王朝的一个历时性政治共同体的集体记忆与追求的意识。<sup>①</sup>

在第三个层面上，不同于姚将之归属为国家认同，笔者认为，这是民族认同与文化认同的结合。马戎曾指出：

我们传统中讲的“中国”或“中原”，包括了“nation”的含义：（1）历史形成的领土（“神州”）。（2）共同的神话传说和历史记忆（三皇五帝）。（3）共同的文化传统（以儒学为代表的“教化”）。（4）所有成员所具有的法律权利和义务（“普天之下，莫非王土”）。（5）共同的经济生活（“士农工商”结构）。无论哪个族群“入主中原”，这些要素大多被仔细地保留下来。而对于“神州”各族群在文化、宗教各方面多样性的尊重与保护，也作为“中华”的文化传统之一，体现在中国的传统“族群”观

<sup>①</sup> 参见姚大力《中国历史上的民族关系与国家认同》。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

念和历朝政策之中。<sup>①</sup>

从此种种特征，我们可以认为，姚大力国家认同的第三个层面，可以算得上是一种类似于现代所谓国族认同的理念。将这个理念返回当时的中国历史中去探寻一个术语，或者可以称为“华夏中国”，也就是由汉族王室所传承的正统。按这个理念，或许我们可以认为（或者说在南明士人看来），文天祥所效忠的，正是赵姓宋室所象征的“华夏中国”，也就是由汉族王室所传承的正统。

文天祥就义后在其腰带中发现一首诗：“孔曰成仁，孟曰取义，惟其义尽，所以仁至。读圣贤书，所学何事？而今而后，庶几无愧。”<sup>②</sup>这将儒家理想贯彻到底的自述完成了一个儒士完美的人生谢幕，既忠于华夏正宗文化——孔孟之道，又忠于承载着这一文化的外在化身——中原江山，再具体化为握有江山正统继承权的赵氏王朝。这就是南明诸士会将文化记忆投射于文天祥身上的最重要因素。南明和南宋均为异族所压迫的相同境遇，剃发而引起的文化危机感，使得南明士人最终将文天祥崇高化，使其不仅成为国家的忠臣，更成为民族文化的死士。将文天祥当做偶像的不仅仅是抗清死节的士人，遗民们亦将之视为精神动力，如一度逃禅的方以智便是如此。邓石如辑《清诗记事初编》，便叙方以智云：“今读此集陪诗卷四为《惶恐集》，纪其事甚详。惶恐者，以智卒于万安舟中，即文山集之惶恐滩也。”余英时《方以智晚节考》，考定方以智于康熙十年，因案被逮，自裁于文山诗“惶恐滩头说惶恐”的惶恐滩：

密之若于历史上求人格之“认同”，则文山实其首选。甲申之岁，密之不死，可以见谅于世人者也。辛亥（康熙十年）再陷縲绁，上距永历之亡，亦既已十易寒暑矣！此时而仍不惜对簿虏廷，苟延残喘，密之虽号愚者，余知其决不出此也。然而古人有言，死得其所。就密之当时所处之情势言，其最适当之死所，殆莫若惶恐滩……次子中通题其诗曰《惶恐集》，幼子中履亦颜其斋曰“汗青阁”。此决非因偶然巧合，遂得附会。<sup>③</sup>

于此，文天祥作为汉族认同的象征意义已非常明晰。

紧随文天祥被树立起来的忠臣代表，是死守扬州抗清的南明名臣史可法。全祖望名作《梅花岭记》，戴名世作《乙酉扬州城守纪略》都记录了史可法忠烈殉国的全过程。《虬峰文集》作者明遗民李骥，年仅十二岁时，就作了哀悼

① 马戎《评安东尼·史密斯关于“nation”（民族）的论述》。

② 《宋史》，第36册，北京：中华书局，1977年，第12540页。

③ 余英时《历史人物考辨》，桂林：广西师范大学出版社，2006年，第154页。



史可法的诗：“若非丞相扬州殆，谁报高皇养士心。”诗中不仅歌颂史可法的忠贞，也隐含着国家养士三百年竟无人图报的深切悲哀。遗民周岐有诗《吊故相国史道邻先生》：“举日河山势已更，当年百战此危城。恨留一矢浮屠著，臂刺孤忠血迹明。掷杖长怜夸父没，挥戈难起鲁阳生……”韩绛祖亦有《扬州哭史督辅老师墓》，云：“权臣内擅外强藩，来往江淮一旅屯。马革空留酬义骨，龙舟追从鉴忠魂。运移诸葛终无效，力尽睢阳又绝援。梦里旌旗催北渡，孤坟何不葬中原。”从“孤忠”、“绝援”、“孤坟”等等表述中，我们可以看到一个统一的书写意向：即都将史可法塑造成为一个孤军作战，明知不可为而为之的“孤忠”形象。而这一形象，很自然地与“君降臣不降”的文天祥重叠起来。这是民族斗争时期的精神需求——在久远的历史中有文天祥的背影，在现在的时间里也有跟文天祥同样的忠臣烈士。

两个形象的真正重叠起自南明斗争正烈时的民间传说。《鹿樵纪闻·史可法殉扬》中记载了史母“梦文信国入其舍而生可法”的传说，并评价道：“古人言‘从容殉节难，慷慨死义易’。以余观之，忠孝实根至性，必非一时所能勉也。史督师当国步艰难，鞠躬尽瘁，死而后已，拟节文山。”<sup>①</sup>在这样的传说中，史可法成为文天祥的转世，也解释了史可法何以能如此坚定地固守“忠孝”原则。而此民间传说之广，影响力之大，以至于清朝官修《明史》也作了同样的记载。

与文天祥相似，史可法本人对其角色的定义也仅仅是忠于明朝正統的忠臣。但在因剃发令而起义的江南士绅眼里，他的死难同时带着扬州十日的惨痛记忆，于是他不仅成为为效忠国家而亡的英雄，也被烙印上了民族仇恨的印记。因此，一直有史可法未亡的消息传出。顺治五年（1648）正月下旬，宣城人朱国材冒充史可法号召反清复明，巢县生员祖谦培、无为州生员沈士简等十余人听说后，都“头巾蓝衫”前往谒见，共图义举。这强调衣冠之举足以说明，史可法在汉族士绅眼中的重要民族象征意义。而当“伪史阁部案”起时，清廷立即派人逮捕了史可法的家眷，包括其母亲、妻子以及弟妹等人。戴名世《乙酉扬州城守纪略》便记道：

岁戊子，盐城人某，伪称史公，号召愚民，掠庙湾，入淮浦，有司乃拘系公母妻江宁。有镇将曰：“曩者淮扬之下，吾为前锋，史公实死吾手。

<sup>①</sup>（清）吴伟业《鹿樵纪闻》，上海：上海书店，1982年。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644-1683）江南汉族文士的文学书写

贼固假托名李者，行当自败，何必疑其母妻哉？”乃释之。

清廷这种对已亡败军之将的恐慌，更从侧面反映了史可法作为文化英雄的巨大号召力。

正是在此意义上，史可法和文天祥才成为南明抗清士人标举的二位一体的民族英雄。此后，对此两位理想人物的诠释几乎贯穿了整个清朝的文学书写，然而其内涵却由于对象的不同悄然发生着改变。

#### 第四节

### 从民族义士到国家忠臣

如同战场上的武力征服一般，南明抗清士人对于文天祥和史可法民族义士形象的建构，也渐渐被清廷消解了。

生活在清朝文字高压政策下的文士们，渐渐也只是从“殉国忠臣”的角度追述史可法事迹，直陈其死难的民族意义的书写日渐稀少了，如《桃花扇》便为避讳“扬州十日”而改其被杀为投水自尽了。乾隆朝的陈弘谋题史可法祠云：“佩鄂国至言，不爱钱，不惜命；与文山比烈，曰取义，曰成仁。”袁枚《题史阁部遗像诗》亦道：“每过梅花岭，思公泪欲零。高山空仰止。到眼忽丹青。胜国衣冠古，孤臣鬓发星。宛然文信国，独立小朝廷。”种种比拟，仍然将文史并列，但在民族敌对局势趋于平缓并且文网密布的时代，史可法的民族色彩却再不如南明死难诸人笔下浓重了，只在袁枚另一首题像诗中略见一星半点：“太师留画像，交付得欧公。展卷人如在，焚香礼未终。江云千里外，《心史》百年中。怕向空堂卷，霜天起朔风。”诗中以南宋遗民郑所南的铁函《心史》喻史可法心迹，已是相当大胆，<sup>①</sup>但犹言“怕向空堂卷，霜天起朔风”，可见当时气氛凝重。

乾隆时期，史可法再次被作为文化偶像建构起来，这次不是来自士人团体的倡导，反倒得到清廷官方的支持。只是清廷的解读，却不再是民族义士，而成为国家忠臣。这样的转变背后，是清廷深刻的政治用意。

清王朝的政治任务是建立一个有多族群的统一国家，放在现代语境就是形成一种国家民族主义意识；而清朝王室又担当着满族文化的传承任务，这个年

<sup>①</sup> 郑所南所著《心史》是南宋遗民的诗集，后文将详述。

轻的民族与古老的汉族之间的对抗，使两大族内部都存在着类似于民族主义的意识，分裂的威胁使得历代清帝在民族问题上战战兢兢，如履薄冰。有一种政治人类学观点认为：作为统治集团，不应有族群性（此处具体化为民族性）的存在，只有被边缘化的集团才存在着族群性。<sup>①</sup>但是在清帝国，这是一个悖论。满洲相对于汉族而言，无论是文化还是经济人口都是边缘集团，然而在政治上他们是统治和精英集团。所以，作为统治者的满族仍然无法忘记自己的族群性；甚至，在汉族集团统治汉族时消融于无形的汉族族群性也在失去政治优势时浮出水面。

因此，清朝满族政府的戒备和防范是有理由的，一百年后的事实也证明，汉族根深蒂固的文化正统观导致汉族知识分子们仍然顽固地把对清廷的愤恨发泄到满族身上，从而提出“驱除鞑虏，恢复中华”的民族主义口号。而从1644年入关到清末，汉满之间的矛盾一直存在，只不过忽隐忽现，用杜赞奇的话来说，这是一条复线的历史脉络：当中华强大时，汉人会表现得宽容和开放；当夷狄不再是中原礼教可以居高临下实施教化的对象，而是汹汹入侵足以灭亡中华文明的严重威胁，此时汉人就会放弃“天下帝国发散型的观念，而代之以界限分明的汉族与国家的观念，夷狄在其中已无任何地位可言”从而萌发出汉人防御性的“民族主义”。<sup>②</sup>

基于这种认识，终乾隆一朝，清王朝都特别强调“忠”，此时的效忠要求已经由努尔哈赤时期的奴隶式强迫服从，转变为深深蕴涵传统儒家道义的身份认同。<sup>③</sup>在中国，“前一帝国留下的制度与意识形态遗产，是后一帝国赖以建立的基础，后者能够借之宣称自己是前者的合法继承者”。这是中国政治的延续性。“对清王朝的建立者与统治者满洲人来说，采用中国的政治意识形态与制度，是其被汉人接受并得以建立有效控制的手段。”<sup>④</sup>故此，对于明朝，清人虽从未否认其曾取得过正统地位，但对其何时失去正统地位却一度歧义纷呈。因为明代正统的终结与清代正统的确立密切相关。

① Lewellen, Ted C. *Political Anthropology*. Greenwood Publishing Group, 2003. p. 168.

② (美)杜赞奇《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，北京：社会科学文献出版社，2003年，第47页。

③ 参见 Pamela Kyle Crossley. *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*. University of California Press, 1999.

④ (美)王国斌《转变的中国——历史变迁与欧洲经验的局限》，李伯重、连玲玲译，南京：江苏人民出版社，2005年，第82—89页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

乾隆三十一年（1766），一反之前将弘光以后的南明政权视为伪政权的做法，清廷将南明弘光政权定为明朝正统，将唐、桂二王政权定为明室遗绪，为表彰南明忠烈扫清了障碍。乾隆帝此后多次指出，以往将忠于明朝的人“斥之以伪”，是为了“一耳目而齐心志”，<sup>①</sup>如今已承平百年，对他们应“平情而论”了。于是他对明季忠臣重作评价，称史可法、黄道周等人与宋末文天祥、陆秀夫“实相仿佛”，是“支撑残局、力矢孤忠”的“一代完人”。<sup>②</sup>清王朝对于原敌国将领的褒奖，当然是“崇奖忠贞，风励臣节”的措施，要求臣民效仿前人，效忠国家，也由此宣告，“天命已移”，清朝合法性已然得到承认，成为正统的中原王朝。在这里，民族政权的敌对关系已经成为过去，代之而起的是一个历史谱系——清朝跨越了民族血缘成为明朝正统的继承人。在这个谱系中，当然少不了历代忠臣的位置。而史可法，便名正言顺地进入这个谱系。

响应官方的论调，文士们对于史可法形象的重新解读也就成为极其自然的事。其中，江西文士蒋士铨扮演了重要的角色。蒋士铨生于雍正三年（1725），虽然生于吴越，也曾驻扬州，但是上世纪中叶兵戎相见、残酷血腥的民族镇压已经不复记忆。对于历史上的英雄节烈、忠臣义士的景仰也仅仅是出于儒士文人的个人道德要求，因此其将族别意识看淡，将众多效忠不同民族朝廷的汉族忠臣包含在一个“忠义”的体系下也就不难理解。他常歌咏历代忠臣，如《谢文节祠》云“谗枪倒指逼孤城，至今心事日光明”赞颂谢枋得守城抗元、南宋灭亡后殉国的忠烈节操。《岳鄂王墓》云：“宰相持和议，朝廷本厌兵。天收名将尽，人叹国仇轻。党恶危时盛，精忠死后明。无成关历数，感愤不须鸣。”称誉岳飞精忠报国而死的忠义。而他吟咏忠臣的代表作当属《梅花岭吊史阁部》：“号令难安四镇强，甘同马革自沉湘。生无君相兴南国，死有衣冠葬北郊。碧血自封心更赤，梅花人拜土俱香。九原若遇左忠毅，相向留都哭战场。”与抗清士人笔下鲜明的民族意识相比，他笔下的谢枋得、岳飞、史可法已只是忠于朝廷的形象了。乾隆三十九年（1774），蒋将珍藏十年的史氏遗像与家书进于乾隆皇帝，帝命内廷诸臣属和，并泐石扬州史可法祠。蒋五十四岁过扬州，再次凭吊梅花岭祠，写下《梅花岭谒史忠正祠墓》：“十六年心事，重来一拜中。天令存画像，圣为表孤忠。遗墨墙碑勒，宸题宝碣蓉。梅花含笑处，不

<sup>①</sup> 《清实录·高宗纯皇帝实录》，第10册，前引书，第373页。

<sup>②</sup> 《清实录·高宗纯皇帝实录》，第13册，前引书，第316—317页。

与旧时同。”此中，“圣为表孤忠”便是指乾隆皇帝对史可法的多次褒奖，此语一出，就彻底消解了抗清士人笔下史可法作为南明斗士与清廷抗争的意义了。1773年，他乞修史可法墓又再次获准。这些对史可法的崇敬行为与清廷官方的导向一致。乾隆四十年（1775），乾隆帝令记载史可法史事云：

夫可法，明臣也。其不屈，正也。不载其语，不有失忠臣之心乎？……惜可法之孤忠，叹福王之不慧；有如此臣而不能信用，使权奸掣其肘而卒致沦亡也！福王即信用可法，其能守长江为南宋之偏安与否，犹未可知；而况燕雀处堂，无深谋远虑，使兵顿餉竭，忠臣流涕顿足而叹无能为力，惟有一死以报国是，不大可哀乎？<sup>①</sup>

乾隆四十一年（1776），在扬州为史可法建立祠堂，乾隆帝赐谥史可法“忠正”，为史可法建祀立碑，题像赋诗，并亲自为史可法札稿题诗道：“纪文已识一篇笃，予谥仍留两字芳；凡此无非励臣节，监兹可不慎君纲！”<sup>②</sup>在敕赐专谥文里，乾隆又赞史可法“砥行能坚，秉诚克裕，遭时坎坷，恒仗节以无挠；殉义从容，竟捐生而不悔”。于是，在清廷官方的介入后，史可法作为为国效忠而死的英雄形象更加鲜明，从而彻底模糊和消解了其作为民族伤痕标志的意义，成为清廷有志编织的忠臣谱的代表性人物。

不过，有趣的是，乾隆对于《明史》记史母梦文天祥而生可法一事，不以为然，他曾批判道：“夫可法即拟之文天祥，实无不可；而《明史》本传乃称其母梦文天祥而生，则出于稗野之傅会，失之不经矣。”<sup>③</sup>更有意思的是，此后的士人们断章取义，自动省略了后半句。清人梁章钜等编著的《楹联丛话全编》便云：“我高宗皇帝亦谓‘史可法即比之文天祥实无不可’，故严问樵联云：‘生有自来文信国；死而后已武乡侯。’自是天造地设语。他有作者，不能出其范围矣。”<sup>④</sup>如此解读，也不知是士人有心还是无意地唱反调。

其实，不仅仅是抗清士人笔下的民族义士，就连他们自己也被清廷纳入这个统一的忠臣谱系中，因而黯淡了其原本鲜明的民族色彩。乾隆四十一年，与史可法一起被清廷官方追谥的南明抗清人士与死于“寇难”即明与农民军战争

① 温睿临、李瑶《南疆逸史》，北京：中华书局，1959年，御制书事。

② 《清实录·高宗纯皇帝实录》，第13册，前引书，第868页。

③ 温睿临、李瑶《南疆逸史》，前引书，御制书事。

④ 梁章钜、梁恭辰《楹联丛话全编》（史阁部祠联），白化文、李鼎霞点校，北京：北京出版社，1996年。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1689）江南汉族文士的文学书写

中的人士共二千余人，都被编列入了《钦定胜朝殉节诸臣录》。

《四库全书提要》对此书描述道：

抗节诸臣生死要为定据；亦详为甄录，追慰忠魂。大抵以钦定《明史》为主，而参以官修《大清一统志》、各省《通志》诸书，皆胪列姓名、考证事迹，勒为一编。凡立身始末卓然可传而又取义成仁、搢拄名教者，各予专谥，共三十三人。若平生无大表见而慷慨致命、矢死靡他者，汇为通谥；其较著者曰忠烈，共一百二十四人；曰忠节，共一百二十二人；其次曰烈愍，共三百七十七人；曰节愍，共八百八十二人。至于微官末秩、诸生韦布及山樵市隐，名姓无徵、不能一一议谥者，并祀于所在忠义祠，共二千二百四十九人。<sup>①</sup>

这其中就包括了前文所论及的江南著名抗清士人。专谥的三十三人中，除史可法谥“忠正”外，余者如阳羨卢象升谥“忠肃”，绍兴刘宗周谥“忠介”，山阴祁彪佳谥“忠惠”，松江华亭陈子龙谥“忠裕”，松江华亭张肯堂谥“忠穆”，左懋第谥“忠贞”，黄道周谥“忠端”等等。通谥忠烈的人中有江阴守城的阎应元、海上抗清二十载的张煌言；通谥忠节的人中，嘉定抗清的侯峒曾父子三人以及黄淳耀黄渊耀兄弟、因不愿剃发而被杀的杨廷枢、宜兴起事的卢象观、安徽抗清的金声、贵池抗清的吴应箕、死难舟山的余煌和钱肃乐等等都在列；通谥节愍者中有与陈子龙一道参与松江抗清的夏完淳、赋绝命诗“保发严胡夏，扶明一死生”的苏兆人等等。

而他们被尽谥“忠”“节”的目的，在乾隆四十年十一月初十关于编辑此书的上谕中得到了非常清晰的表达：“崇奖忠贞，所以风励臣节”，“以是植纲常即以是示彰瘝”。《四库全书提要》亦称此举的目的在于“以励纲常”，“浑融彼我、阐明风教、培植彝伦”，“不独劲节孤忠咸邀渥泽，而明昭彰瘝、立千古臣道之防者，《春秋》大义亦炳若日星”。清廷所要表彰的亦不是他们为民族存亡和民生而奋斗的精神，而是“念其冒刃撻锋，虽属不知天运，而疾风劲草、百折不移，要为死不忘君，无惭臣节”。<sup>②</sup>

同时强调当时背景：

明自万历以还，朝纲日紊，中原瓦解，景命潜移；我国家肇造丕基，

<sup>①</sup> 王葆心等《钦定胜朝殉节诸臣录 蕲黄四十八砦纪事》（合订本），台北：台北大通书局，1987年，《四库全书提要》。

<sup>②</sup> 王葆心等《钦定胜朝殉节诸臣录 蕲黄四十八砦纪事》，前引书，《四库全书提要》。

龙兴东土，王师顺动，望若云霓；而当时守土诸臣各为其主，往往殒身碎首，喋血危疆。逮乎扫荡妖氛，宅中定鼎，乾坤再造，陬澨咸归；而故老遗臣犹思以螳臂当车，致烦齐斧。<sup>①</sup>

此即一再表示，南明人士的抗清行为其实是不知天命，未顺天运的结果，清廷当时的杀戮也是不得已而为之——“尔时王旅徂征，自不得不申法令，以明顺逆”。随即上谕又指出死节诸臣名节可嘉：“而事后平情而论，若而人者皆无愧于疾风劲草，即自尽以全名节，其心亦并可矜怜！”这表明了官方书写为南明死节士人翻案的正确性，同时也昭示其“大公至正”的胸怀：“盖圣人之心大公至正，视天下之善一也。”<sup>②</sup>

但仔细考察所嘉奖的忠臣内容，我们会发现乾隆官方书写将崇祯前死节者、南明死节者、甚至“寇难”死节者都放在了同样的位置上，而无视于其面对不同他者所呈现的不同效忠对象。

……萨尔浒之战，明杨镐等集兵二十万，四路分出侵我兴京，我太祖、太宗及贝勒大臣等统劲旅数千歼戮明兵过半，一时良将如刘綎、杜松等皆没于阵。……惟时王业肇基，其抗我颜行者，原当多为獮薊；然迹其冒镞撻锋、竭忠效命，未尝不为嘉悯。又若明社将移，孙承宗、卢象升等之抵拒王师，身膏原野；而周遇吉、蔡懋德、孙传庭等以阖献蹂躏，御贼亡身；凛凛犹有生气。

实际上，身死于三个时期的明朝忠臣其死节的意义是有区别的。“萨尔浒之战”时期，明廷与后金之间的斗争在明人士看来是王朝国家对于地方武装叛乱的平定，是中原正统应对边疆“蛮夷”的战争，矛盾双方是同一国家内不同层级的行政单位；而南明时期明清斗争则完全演变成为异国异族的交锋；至于“寇难”——农民军与明廷斗争是“下层叛乱”，矛盾双方处于同一国同一族的不同阶级。因此，在这三个阶段死节诸臣的效忠对象是不一样的。明金之争中，死节者效忠的对象是王朝国家；明清之争时则是华夏正统；农民军争斗时，死难者效忠的是王朝统治集团。这是属于前文已论述的国家认同的三个层次，而乾隆帝宣称：“朕惟以大公至正为衡，凡明季尽节诸臣既能为国抒忠，优奖实同一视。”这种统一而论的宣言背后，是乾隆帝作为合法性得以确立的

<sup>①</sup> 王葆心等《钦定胜朝殉节诸臣录 蕞黄四十八砦纪事》，前引书，《四库全书提要》。

<sup>②</sup> 王葆心等《钦定胜朝殉节诸臣录 蕞黄四十八砦纪事》，前引书，《四库全书提要》。



从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

新兴大一统国家元首的自信，也是湮灭新的国家认同内部多种族群认同间错综复杂矛盾的好办法——从今以后，在清帝国的版图内，只有一种认同：“忠”于帝国。“忠”的内涵是汉族以及儒家文化所赋予的，却为身为满族代表的乾隆帝用以消解汉族的民族政治意识，以子之矛攻子之盾的手段不得不说是相当高明的。当然，在此之前，他的祖父辈已为这样的结果奠定了深厚的基础。

与此同时他还宣称：

至钱谦益之自诩清流，腆颜降附；及金堡、屈大均等之幸生畏死，诡托缙流；均属丧心无耻！若辈果能死节，则今日亦当在予旌之列。乃既不能舍命，而犹假语言文字以自图掩饰其偷生，是必当明斥其进退无据之非，以隐殛其冥漠不灵之魄。

将变节者和遗民们一体呵斥，这是顺、康、雍时代从未暴露的官方态度，不仅显示了乾隆时代帝国内部认同的渐趋稳定，更表现出一个正统君主树立统一的“效忠”对象的意图。此是后话，下文将详述。

总之，不管嘉赏的对象有多么不同，其表彰的目的都是一致的；无论褒扬或是贬斥，其标准也是一致的。为了树立其忠义的“臣纲”，南明抗清士人也被写入了官方的忠臣谱，这无疑消解了由他们的战斗和书写所掀起的民族意识，这是时代演进的结果，也是清廷统一认同的苦心。

## 小 结

在南明抗清士人甘当民族英雄，并构建和书写民族英雄的行为中，我们清晰地看见了汉族士人坚定的身份认同。他们坚持对明朝正統的效忠意识，并将这种王朝效忠与民族情绪相结合，通过对南宋抗元名臣文天祥的民族英雄化书写，表达了对汉族中国政权的认同。也正因此，尽管腐朽却符合这一认同标准的南明弘光小朝廷才成为他们誓死效忠的对象。由此，他者与自我之间的鸿沟被确立起来，清王朝被塑造成为“我族”的敌人。“民族主义的学者强调，为了创造民族认同感，战争是重要的；战争不仅动员了民族意识，而且还提供了创造民族认同感和凝聚力的神话和回忆。”<sup>①</sup>南明士人虽然在与清廷之间的战

<sup>①</sup>（美）约瑟夫·拉彼德，（德）弗里德里希·克拉施赫维尔主编《文化和认同：国际关系回归理论》，金焯译，杭州：浙江人民出版社，2003年，第213页。

斗中失败了，但是却成功地强化了汉族的民族意识，创造出强烈的民族认同感。

伊格尔顿在《文化的观念》一书中指出：

按照理想，地方性的虔诚行为，风俗和姻亲关系——总之，文化——被保留下来，但同时套有一个政治的统一凌驾在它们之上。在现实中，情况并没有那么和谐。现在，人们要求我们在一个更高、更普遍的层面上，改造我们大概曾经在更为狭窄的文化领域中欣赏的那种团结。我们必须学会在政治范畴本身发明所有那些我们先前为了亲戚邻居、地点的精神和部族的谱系而储备的能量。……不可否认，文化与政治这种微妙的平衡是不容易保持的。<sup>①</sup>

笔者想要说的是，面对文化身份与民族身份高度统一的社会群体，政治与文化的平衡更难以获取。南明士人用战斗的方式表达了走向平衡中的尖锐冲突；而清廷统治集团面对这样激烈的身份诉求，也一步步开始了建立平衡的曲折道路。到乾隆时期，终于时机成熟，以官方表彰“国家忠臣”的方式淡化、消解了此时期士人书写中强烈的民族意识对大一统帝国所产生的离心力，宣告了帝国认同的统一。而在此之前，清廷从未放松过对于凝聚新的国家认同的努力。建构和消解，清廷与汉族士人间的文化角力无处不在；因此，类似的文化策略在清廷各朝也得以沿袭。而作为异族统治集团，面对尖锐的民族对立情绪，他们付出的努力比中原王朝要多得多。

<sup>①</sup> (英)特瑞·伊格尔顿《文化的观念》，方杰译，南京：南京大学出版社，2003年，第69—70页。

## 第二章

### 自耻的“失节者”

作为士人，无人不熟知孔子立纲常而有八德，孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻。到汉代董仲舒将“忠”的伦理范畴转义为重要的政治道德范畴，其含义主要是指对君主忠诚，宋儒程朱之后，“忠”成为传统社会的最高道德。自班固的《汉书》以下，《晋书》两《唐书》《宋史》《金史》《元史》《明史》《清史稿》都设有《忠义传》。所以，明末儒士对于“忠义”的想象近乎苛刻也是可以理解的。故此，在明亡之际才有空前绝后的大批儒士自杀殉国现象，其中甚至不乏大量集体自杀的事件。《左传·晏子不死君难》云：“君为社稷死则死之，为社稷亡则亡之。”众所周知，明朝末帝崇祯因皇城失守而自杀，从这个意义上，大批民众跟从自杀并非愚忠，而是对于儒家信仰的追随，是文化认同的极端表现。

虽则崇祯皇帝也并非直接死在清人手中，但满族在辽宁一带与明朝廷的长期对峙，“辽患”是明朝崩溃的极重要原因之一，因此，明清仇隙一说理所应当。更何况，“华夷有别”的观点在儒士之中已根深蒂固，再加上“五常八德”的儒家立身之本，因此，明亡和南明亡后，江南未死的士人中又掀起了效仿夷齐采薇首阳的遗民高潮，以示既忠于儒家传统的理想，又忠于这种传统所承认的正统王朝。但是，在一片“忠义”浪潮中，逆潮流而动的却也不在少数。这批后来被乾隆帝亲自提出要拟进贰臣传的士人，如龚鼎孳、钱谦益、李雯、吴伟业、宋征璧、曹溶、孙承泽、丁健泰、陈之遴、曹尔堪等不但没“死节”，

亦没有拒仕不出，反而改投清王朝门庭，与仇为谋，与夷为臣，一身事二主，在政治上为臣不忠，在民族问题“华夷有别”上不义，在忠孝传统文化问题上不节，连犯三禁，在儒家视之若命的“名节”问题上烙印下人生最大的污点。要强调的是，此处笔者使用“变节”“失节”之语，是遵从约定俗成的习惯，而非表达个人价值判断，借用习语指涉这一违背儒家传统道德标准的群体。

《清诗纪事》记载吴江顾有孝诗《三嫁娘》曰：“欢多事不终，依貌端然好。新欢胜故欢。依情倍颠倒。昨梦故欢来，回头不与语。依复有新欢，那复忆及汝。新欢病支离，骨立不能举。感彼道旁人，目挑冀依许。”<sup>①</sup>此诗即为讥刺这批鼎革之时改换门庭、效力新朝的汉族仕宦群体而作，以喜新厌旧的“三嫁娘”讽刺数次易节的士人，可谓尖刻之极。这是同时人对失节者的普遍态度。然而，“失节者”这一身份的定位，仅仅说明其在政治和现实利益选择上的态度，也就是政治效忠对象的改变，至于政治效忠对象是否与民族认同对象一致尚当别论。更要指出的是，这里将涉及两个层面的认同，一为这一群体的自我认同，另一则为同时代其他人对他们的认同表述。前者能否视为该群体唯一正确的认同，后者能否作为历史公论，都值得探讨。笔者以为，从个体情感和自我认同来看，该群体还可再细分为两种：一种是变节后热衷于清廷政治的人；另一类则是自耻变节行为的人，多为名士文豪，曾经的复社成员。后者因其认同感的错综复杂，数百年以下，贬之者有之，怜之者有之，为之辩护者亦有之，评价很富争议。因着同样理由，此类人成为本章讨论的重点。

## 第一节

### 失节者·自耻者·文化遗民

孝、悌、忠、信、礼、义、廉、耻，儒家八德，士人皆知。改投二主，被视为不忠不义失信失礼之最大事，因此，知“耻”成为这批“失节者”最后的精神安慰。在他们心中，变节已是抹不去的污点，从而，一种耻辱感深刻心中，成为他们共同的伤痕。即便是积极事清如洪承畴者，面对孙兆奎、金声、夏完淳等抗清士人故友同乡的不屑讥讽亦羞愧难当。而他遭到唾骂的故事流传广泛，唾骂他的人数不胜数，甚至旧日学生亦敢在其扫荡江南祭阵亡士兵之时

<sup>①</sup> 钱仲联编《清诗纪事》明遗民卷，南京：江苏古籍出版社，1987年，第629页。

当万人之面展颂《崇祯皇帝御制悼洪经略文》，其母弟亦以之为羞不屑相见，可见，“耻”感不仅是这一群体被自身从小浸润的儒家文化所感，亦为周围环境所不停强化，由此，“失节者”这一身份得到自我认同和社会认同的双倍确立。于是，为了抵消这种缠绕其余生的耻辱感，他们在诗文中哀叹，为保护遗民积极奔走，有的甚至以文化遗民自居。这种深切的羞耻感和由之引发的种种行为背后都隐含着同一种认同：对华夏正宗的明朝的认同。变节是迫于保全性命，是功利的选择；然而当生命得以保全，身份问题却不得不面对。因此，他们尽管出仕清朝，但是儒文化培养下浸入骨质的文化自豪感和道德约束，迫使他们不断回归自身原应持有的身份。对于这样一类人，笔者以为，应按其变节的时代背景姑且选择三位代表一一论之。

### 一、李雯

李雯（1608—1647），字舒章，江南华亭人。明崇祯十五年（1642）举人。文名早著，与陈子龙、宋徵舆合称云间三子，共创云间词派。顺治初，因廷臣荐，授弘文院撰文、中书舍人。

1644年，作为第一批改换政治效忠对象的江南士子，李雯显得非常醒目。其时南明弘光朝已立，江南士人尚在为复国奔走，几社成员成为其中领袖，李雯好友陈子龙更为其中翘楚。而作为松江华亭人的李雯，却没有投入南明抗清的斗争中，而选择了出仕清朝，成为多尔衮的幕僚，并为清廷起草了诸多诏书，甚至包括了招降史可法的《清摄政王致史可法书》。并且，据顾诚《南明史》考证，1644年6月1日多尔衮所颁布的谕江南诏书也是李雯所撰：顾炎武《明季实录》，谈迁《国榷》卷一百二载此诏于六月辛未（十五日），尾注“中书舍人华亭李雯所草”。彭孙贻《流寇志》卷十三也在同口下记：“工部主事李逢甲为贼刑辱而死，其子李雯留京师，为清朝中书，九王（即清摄政王多尔衮）命作檄谕江南曰：……”这几种书的记载内容大致相同，个别字句略有出入。顺治年间刻本李雯《蓼斋集》附录了他起草的这件诏书，证明顾炎武、谈迁、彭孙贻所记可靠。现存顺治元年七月二十二日内院大学士冯铨、洪承畴“为甄别人才以慎职掌事”启本中说：“又有廩生李雯，兵部侍郎金之俊举荐，诸台臣同赴内院公荐。臣等取试一月，见其学问淹贯，文理精通，堪于制敕房办事。此二员皆应先授试中书舍人，例支半俸。”二十三日奉令旨：“是，吏部

知道。”<sup>①</sup>可见李雯在六月间就已经进入清廷内院试用，他起草的文书颇得清廷重臣的欣赏。而据魏斐德的统计，与之同时的降清者中有三分之二是北方人，尽管崇祯朝的官员四分之三来自南方。<sup>②</sup>在这样的背景下，李雯虽然并未在明朝出仕，但由于其身为江南人又是知名文人却入仕清廷的身份使得他成为江南变节者中的第一批代表。

李雯的降清，仿佛是有理由的，一为报农民军杀父之仇，二为生存糊口，三是他明朝时期未出仕未食君禄，此时出仕不算叛臣。因此，李雯比之其他失节者更轻易地得到了同时代人的原谅。但是这些理由仍然不够强大。同时代为国死节的布衣生员数不胜数，更何况如同魏斐德所提出的疑问一样：“要报复大顺军的杀父之仇，就只有走降清这一条路吗？”<sup>③</sup>更有甚者，李雯降清还面临着“剃发”的一大难关。事二姓之主，已是士人失节的污点；更何况，剃发，在当时的语境中已被贴上了妥协异族的标签，事夷主，对于坚持夷夏有别的士人道德观而言，更加一重罪过。

李雯不是不了解剃发的意义，《三岗识略》载他作有《薙发文》，为自己剃发一事作过辩护。其中曰：

维某年某月某日，李子将薙发。先夕，梦有物苍苍，蒙茸其形，怒而呼曰：“予发之神也，从子而生，三十八年。今闻弃予，来责尔言：……予为亡国之遗族，子为新朝之臆仕。念往者之绸缪，莫深文以相刺。然畴昔之日，以我御穷，一朝见弃，竟如飘风，岂曼纓之可美，曾毛里之莫恫。苟无言以自释，行诉之于苍穹。”面对发神的谴责，“李子闻之，涕泣掩面。已而凝思展意，释然而对曰：‘子既责予，予亦有言：……人之有发，犹草木之有枝叶也，春生而秋谢，春非恩而秋非怨也。犹鸟兽之有羽毛也，夏希而冬毳，冬非厚而夏非薄也。无可奈何而安之若命，是故无不祥之鸣焉。今天子圣德日新，富有万方，一旦稽古礼乐，创制显荣。予犬马齿长，不及于盛时矣，而为子之族类支党者，尚得照耀星弁之下，巍峨黼黻之上。予幸以戴白之老，乞灵于鹿皮竹冠，以庇子焉。所谓鄙人不敏，以晚盖者也，我子其亦有意乎？’于是诸发无语，凄然而退，又明日

① 顾诚《南明史》，北京：中国青年出版社，1997年，第103页注释。

② (美)魏斐德《洪业——清朝开国史》，前引书，第138页。

③ (美)魏斐德《洪业——清朝开国史》，前引书，第138页。

而李子髡焉。<sup>①</sup>

此文中，发神的出现，实则为李雯自拟的故国遗老的责问，而李雯先是“涕泣掩面”，而后又回答“无可奈何而安之若命，是故无不祥之鸣焉”，说明其剃发是迫于现实生存的压力，但随后又表达了对圣明的“今天子”“稽古礼乐”的期望，就由此说明其剃发易节的不可阻挡之历史趋势。

然而，李雯却并非真的如此坦然，他入清后诗词创作的重要主题之一就是抒写身处乱世的悒郁和失节仕清的愧疚。他此时期的作品收录在《蓼斋后集》中，处处显现出压抑沉痛的负罪感，更由这种负罪感引申出对故国的思恋与怀念之情。这不仅表现在如《旅思》《卧病射陂喜逢万内景有赠》等一些直接倾诉内心苦闷、忧郁的诗歌中，在写景状物的作品中也随处可见。

“双关丽天衢，皋门平旦启。市朝犹未移，玉步方更始。难忘故国恩，已食新君饵。”在上早朝的路上，看到大路两旁繁闹的贸易集市与旧时（明朝）情景无二，不由联想到自身境遇，念及自己虽然深受故国养育之恩，而今却失节投效异主，食新君之禄，不禁黯然神伤。

“忆我亲生存，爱子不能已。昔为席上珍，今为路旁李。名节一朝尽，何颜对君子！”由北风将路旁的李树刮倒联想到自身命运，勾起沦落之感。

“谁说花开不看来？看花正是伤心伴。家国兴亡若海田，新花还发故时妍。”“家国今何在？飘零事日非。依人羁马肆，乡梦忆牛衣。有泪吟庄舄，无书寄陆机。鹧鸪真羨尔，羽翼向南飞。”一花一草一鸟一物，无不引起身世之叹，可见李雯所承受的道德压力之大，而这也正是他背叛集体身份所付出的代价。在家国同构的社会中，忠与孝是士人精神世界的两大支柱，是为大节，这是士人群体的共识，也是奠定其集体身份的基石，绝不可冒犯和违背。

李雯在投效清廷时，江南尚属南明，所以他无法将父亲的遗骸送返丘园。此情此境，更让李雯深感自己出任清廷，是背君背父，苟活人世。所以他曾作诗：“君子有明训，忠孝义所敦。岂曰无君父，背之苟自存。念我亲遗骸，不能返丘园。偷食在人世，庶以奉魂归。”

特别当其面对几社旧友，云问故人陈子龙时，他更觉得深深自耻。当他出仕清廷事奉新朝之时，陈子龙等人却正在誓师抗清，两相比较，直令他无地自容。他感到不仅愧对故朝，愧对亲人，更愧对坚守气节的众友。他在诗《东门

<sup>①</sup>（清）董含《三冈识略》，致之校点，沈阳：辽宁教育出版社，2000年。



行寄陈氏》中写：

出东门，草萋萋。行入门，泪交颐。在山玉与石，在水鹤与鸱。与君为兄弟，各各相分携。……高山流云自卷舒，海水扬泥不可履。乔松亦有枝，落叶亦有秦。结交金石固，不知浮与沉。……闻君誓天，余愧无颜，愿复善保南山南；闻君恸哭，余声不读，愿复善保北山北。悲哉复悲哉，不附青云生。死当同蒿莱。知君未忍相决绝，呼天叩地明所怀。

玉与石，鹤与鸱，高山流云与海底沉泥，如此高下对比、云泥之别，所显现出的是其自哀自怨、自悔自怒的深深无奈和羞愧。

其诗后附信更加清晰地透露出李雯的羞耻感：“三年契阔，千秋变常失身以来，不敢复通故人书札者，知大义已绝于君子也。”三年来不敢与故友通消息，是因为自惭“失身”，猜度“君子”必已决绝。当“侧闻故人，颇多眷旧之言”故而以诗自陈，“欲诉鄙怀，难于尺幅，遂中意斯篇，用代自序。三春心泪，亦近于斯。风雨读之，或兴衰侧”。同时向陈子龙表示将离开清廷：“时弟已决奉柩之计，买舟将南，执手不远，先生驰慰。”这一番表白，一边陈述愧悔一边示意改过。

而在李雯借口葬父南归不久，陈子龙便因抗清失败投水自尽，李雯闻之不久亦病故。数百载以来，评议者皆以为李雯是自耻而抑郁亡身。综观李雯仕清后的作品，也证实了此推测不无道理——羞耻感伴随着整个《蓼斋后集》，这也是《蓼斋后集》在乾隆时期被禁的主要原因，身在清朝心系故明，这种行为自然为标榜表彰国家忠臣的乾隆所不容。

## 二、钱谦益

1645年，弘光朝为清军所灭。作为声望最高的江南士林领袖和精英，南明礼部尚书钱谦益（1582—1664）剃发降清是这一时期最为上人关注焦点。魏斐德认为钱谦益本人的心态是相当矛盾的：

当他看到被拘押在多铎军营中的弘光皇帝时，他忍不住失声痛哭，在其故主面前一跪不起。但是他可以用这样的想法来安慰自己，那就是：只有他这样的大臣情愿不顾名节之累而与敌人合作，其他中国人才得以保全。这意味着，一方面他相信投降使他能够保护那些被怀疑忠于明君的文友们；另一方面他也认为，他为非暴力平定江南付出的名誉代价其实是他自己的光荣。钱谦益和其他许多与征服者合作的南明文士，都用这种方式论证他们的变节行为，认为在这种现实情况下，他们中的一些人就不能不

承受同代人一时的道德非难，以便在日后保护他们。<sup>①</sup>

对于钱谦益的自辩，也并非虚言。他后来确实帮助过一些忠明之士摆脱清廷迫害。然而，这种辩护并不能掩饰其“大节有亏”，因此也铸成了钱谦益的千古恨。这种悔恨，在其北上之时已经开始，所以未到半年，钱谦益就提出辞呈，要求回南方家乡养病。

三百年来，不少学者认为钱谦益的忠君观念本来就不执著，并以其《陆宣公墓道行》诗“人生忠佞看到头，至竟延龄在何许”为证，解释其何以在降清后又从事反清活动。但陈寅恪先生在《柳如是别传》第五章《复明运动》中，详尽地分析了钱谦益的故国情结及其复明行动，认为他实未叛国。如钱谦益有诗云：“禾黍陪京夕照边，驱车沾洒孝陵烟。周郊昔叹为牺地，蓟子今论铸狄年。纶邑一成人易老，华阳十赉浩虚传。颠毛种种心干折，只博僧窗一宿眠。”陈寅恪先生对此诗解释道：

一两句谓此次在金陵谒拜孝陵，在南都倾覆之后，不胜兴亡之恨也。（第一联下句）牧斋意谓回首当日与河东君同赴南都，就宗伯任时，已同隔世，殊有蓟子训在秦时目睹铸此铜人之感也。第二联上下两句……牧斋意谓虽有复明之志，但已衰老，无能为力，虚受永历帝之令其联络东南伪帅遗民，以谋中兴之使命也。<sup>②</sup>

笔者以为，钱谦益降清，与李雯类同，是出于政治利益保全性命的考虑，是功利的行为，与认同无干。而当性命得保之后，身份问题再次成为重心，大节有亏的羞耻感促使他为弥补过失，又投入了反清复明的战斗。从历史上看，士人对于自身在历史中的形象非常看重，易代时期尤为炽热。而对失节者而言，强烈的传统道德观和因此可能导致的批判更引发他们的焦虑。钱谦益便在给方以智的信中忏悔道：

自今以往，生生世世，长钝长愚，无知无解。宁可向三家村中拖绳拽草，作牧牛汉；宁可向折脚铛边担柴送饭，作哑羊僧。断断不肯铺眉竖眼，掂斤播两，口头禅作过头话，与世间骷髅刺粪之流共作法门中狮子虫也。<sup>③</sup>

<sup>①</sup>（美）魏斐德《洪业——清朝开国史》，前引书，第206页。另，此处所谓钱谦益自辩，见其《降清文》：“谁非忠臣，谁非孝子，识天命之有归，知大事之已去，投诚归命，保全亿万生灵，此仁人志士之所为，为大丈夫可以自决矣！”

<sup>②</sup> 陈寅恪《柳如是别传》，上海：上海古籍出版社，1980年。

<sup>③</sup>（清）钱谦益《复方密之馆丈》，自《钱牧斋全集》，第六卷，上海：上海古籍出版社，2003年，第1322页。

“牧牛汉”、“哑羊僧”，在这种近乎自虐的伤痛性言说中，将自我挤压到无可逃遁处，希冀的是于言说中脱胎换骨，实现自我形象的蝉蜕。于是，一面志忘于“重辱青编而羞千古之士”，一面仍执执于“刻画残生，涂抹后世”，或如自称“负辱人”的周亮工之“焚书”“灭迹”——“生平宦辙所至，未尝留一联一额，所以然者，惧留姓名为后人唾骂耳。”正是这种面对历史评价的战战兢兢，透露了他们深刻的自耻之感。

而这种焦虑和自耻，促使钱谦益仕清半年后便告老还乡，并投入了积极联络南明势力的行动中，数次入狱，九死一生，得柳如是多方奔走方平安得脱。<sup>①</sup> 因此，在南明势力最终被摧毁后，钱谦益的悼亡应该是真挚的，也最能体现他经历了曲折人生之后的最后认同。在其最负盛名的《后秋兴十三》之一中，他充分地表达了这种认同：海角崖山一线斜，从今也不属中华。更无鱼腹捐躯地，没有龙涎泛海槎。望断关河非汉帜，吹残日月是胡笳。恒娥老大无栖处，独倚银轮哭桂花。“中华”“汉帜”的出现，标志着钱谦益对明朝认同的回归中同时伴随着明晰的民族意识，明朝作为华夏中国的意义再次得以确认，在此，他的认同与南明抗清诸士的身份完全重叠了。而钱谦益复苏的民族意识还不只于几个词语的再现。对于明清的衣冠发式之争，他表现出了更浓厚的兴趣。如记鲁氏诸生“摄衣冠之学宫，缓步闾巷”<sup>②</sup>；对卢公“褰衣大带，出于邑屋，有风肃然，如出衣袖中”<sup>③</sup> 欣赏并怀念不已。更追忆四十年前与程嘉燧的交往，“山园萧寂，松栝藏门，二老幅巾凭几，摩挲古帖”<sup>④</sup>。又说嘉定潘氏等“方巾大带，整冠修容”，“丧乱以来，老成凋谢，是数君子者，已邈然如古人矣”。<sup>⑤</sup> 南明与清的民族斗争之中，衣冠发式正是焦点，钱谦益的种种记载，在此时此际不能说仅仅是缅怀过往，凭吊故国，更潜伏着对汉族衣冠的倾慕和汉文化的自豪。除此之外，钱谦益还保持着对华夏中国的认识。李长科辑《宋遗民广录》，序曰：“宋存而中国存，宋亡而中国亡。中国之存亡，千古之大变也夫”；“知遗民之存宋，宋存而中国存矣”。钱谦益对上述文字击节称赏，说：“谓宋之存亡，为中国之存亡，深得文中子《元经》陈亡具五国之义，余为之

① 钱谦益抗清事迹详见陈寅恪《柳如是别传》，下册，前引书。

② (清)钱谦益《和州鲁氏先茔神道碑铭》，见《牧斋有学集》卷35，上海：上海古籍出版社，第1226页。

③ (清)钱谦益《卢府君家传》，见《牧斋有学集》卷37，前引书，第1291页。

④ (清)钱谦益《书张子石临兰亭卷》，见《牧斋有学集》卷46，前引书，第1538页。

⑤ (清)钱谦益《牧斋有学集》卷32，前引书，第1161页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

泣下沾襟。”<sup>①</sup>这其中已透露出其所萌发的民族意识也是他变节后又投入抗清活动所持的一大理由。

然而，作为抗清的最后阵地、寄托希望的地方，“海角崖山”最终也失却了。复国无望，失去了文化根基，由此，钱谦益发出“无归处”的感慨，这已俨然是故国遗民的悲恸了。

而钱谦益也当然地以“文化遗民”自任，甚至以为遗民社会所极推重的南宋遗民谢皋羽自比<sup>②</sup>，乃至将曾失节仕清的污点转义为为存文化火种的努力。赵园在《明清士大夫研究》中举例解释了钱氏的这种企图：

钱谦益在《跋王原吉梧溪集》中论及元遗民这个敏感的话题时，以元遗民王逢（原吉）与宋遗民谢翱并论，以为王逢之于元，与“夷、齐之不忘殷”，“其志一也”。他所乐于称道的，正是王逢虽“生于夷狄之世”犹不废“君臣之义”。而其《列朝诗集小传》论王逢，也说“皋羽之于宋也。原吉之于元也，其为遗民一也”。<sup>③</sup>

这无疑有着自况的味道。为了为自己辩护，他再次直面夷夏问题，但与之前的文化自豪和民族分野的看法却完全不同。他甚至在《开国群雄事略序》中说：“天命不僭，夷狄有君”，“有元非暴虐之世，庚申非亡国之君也”。<sup>④</sup>钱氏这样的转义解释多少消解了一些他的焦虑和耻辱感，却与之前的“华夷”有别的大义凛然的形象对面而立。但正是这种矛盾的认同，却令我们清晰地看到了钱氏对于身份的定位。他企图获得传统儒士的身份，或者说是在失节过后更加努力地回归文化道统和传统道德；但是为自己辩护的欲望，却促使自己陷入了尴尬的言说困境。

而他对于元遗民的看法，正是意在将自己装扮为文化遗民。

同时代的明遗民金堡分析了钱氏的明开国功臣刘基（青田）为元遗民论，就试图揭露出钱氏本人的心迹，曰其“析青田为二人，一以为元之遗民，一以为明之功臣。则凡为功臣者，皆不害为遗民。虞山其为今之后死者宽假欤？为今之后死者兴起欤？吾不得而知，而特知其意不在诗”<sup>⑤</sup>，这已将钱氏对于刘

①（清）钱谦益《书广宋遗民录后》，《牧斋有学集》卷49，前引书，第1607页。

② 参见钱谦益《李忠文公文水全集序》，《牧斋有学集》卷16，前引书。

③ 赵园《明清士大夫研究》，北京：北京大学出版社，2000年，第276页。

④（清）钱谦益《牧斋初学集》卷28，前引书，第846页。

⑤（明）金堡《列朝诗集传序》，转引自陈寅恪《柳如是别传》，前引书，第987—988页。

基的解读认定是为自身的开脱，指出钱氏为新朝功臣者“不害为”故国遗民的论调。而钱谦益也正是如此对自己的身份下了最终的定义。但是，不管他是否愿意，在同时代人的口诛笔伐下，其文化遗民的转型并未成功，到乾隆时期更被败坏彻底了。

### 三、吴伟业

李雯是第一批江南降清士人的代表，其降清前汉族的民族情绪还未高涨，其未有汉族认同也情有可原；钱谦益是南明弘光朝亡后变节的江南代表，则被视为不仅不忠于故朝，并且由于南明抗清斗争所确立起来的汉族认同日渐炽烈而受到了越见深重的指责；与前两者不同的是，前明少詹事，江苏太仓人吴伟业（1609—1671）则是清朝平定江南后出仕的代表。他1653年应清朝征召出任秘书院侍讲时，南明鲁王已赴厦门，永历帝至云南，抗清势力已从江南一带全面撤退，民族情绪的高潮由此在江南地区暂时平淡下来。而吴梅村以后的变节者，尤其是借博学鸿儒科仕清的前“遗民”们，其变节一事被苛责的便越来越少了。

在1653年吴伟业北上仕清之前，他曾经也是坚定的遗民。其在《毛子晋斋中读吴匏庵手钞宋谢翱西台恸哭记》中感慨道：“丈夫失时命，无以辞碌碌。看君书一编，俾我愁千斛。禹绩荒烟霞，越台走麋鹿。不图叠山传，再向严滩续。配食从方干，丰碑继梅福。”这分明表明其坚守遗民身份保持故朝忠臣气节的决心。同时，他所作的杂剧《通天台》《秣陵春》《临春阁》均借古喻今，发遗民之幽情。尤侗《梅村词序》：“及所谱《通天台》《临春阁》《秣陵春》诸曲，亦于兴亡盛衰之感三致意焉。”<sup>①</sup> 吴梅在《顾曲麈谈》说：“吴梅村所作曲，如《秣陵春》《临春阁》《通天台》，纯为故国之思，其词幽怨悲慷，令人不堪卒读。”<sup>②</sup>

尽管如此，1653年，迫于清廷多次征召和双亲苦劝，吴伟业北上仕清了。虽然在北上前夕，与诸旧友互勉表示要白衣起白衣归；在北上途中，亦拜谒南明故地，歌哭不已；最终却依然成为南党陈名夏、丁铨等人用以积聚势力的工具，以国子监祭酒的身份开始了自己三年的仕清生涯。

不过，吴梅村出仕后的情状与李雯、钱谦益又有所区别，虽然幽微，仍值

<sup>①</sup>（清）尤侗《西堂杂俎三集》，转引自苏淑芬《陈维崧与清初词坛之关系研究》，《东吴中文学报》2000年第6期。

<sup>②</sup> 吴梅《顾曲麈谈》，台北：台湾广文书局，1962年，第181页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1611-1683）江南汉族文士的文学书写

得注意。以两诗为例。

《胶州》：将已三年惫，兵须六郡豪。一时缘调遣，平昔滥旅撓。后顾忧辐重，前军敢遁逃。只今宜早击，都护莫辞劳。

《白洋河》：胶海愁难定，孙恩战舰多。却闻挑白马，此处渡黄河。一战首收豺虎，千军唱索驼。淮西儿女笑，溟渤亦安波。

这两首诗作于顺治十年九月胶州总兵海时行叛清之时。诗中，吴伟业对海时行的叛清之举大加讨伐，不仅为平叛的“都护”出谋划策，还为叛乱的最后平定欢呼雀跃。这一方面是因为诗人亲身经受过战乱带来的颠沛流离之苦，目睹了战争给百姓带来的巨大灾难；另一方面也表明他已经把清王朝作为一个取明而代之的正统王朝看待了。虽然此时的南明永历王朝还在西南一隅苦苦支撑。如果说李雯代多尔袞所发布的多篇檄文通告是代官方秉笔行为，不具备个人意识；那么吴伟业的文学写作，则是个人行为，因此，也凸显出他个人认同的变化已起。

但是，殊途同归，在相似的道德环境中，吴伟业依旧难逃因变节而发的深刻自耻感。

其《遣闷诗》，道出他的心声。“故人往日燔妻子，我因亲在何敢死，憔悴而今困于此，欲往从之愧青史。”虽陈述其不敢死节的原因——父母在，但是对比“故人”“燔妻子”的刚烈，只能感到有愧“青史”。

其著名的《贺新郎·病中有感》词亦道：“万事催华发。论龚生、天年竟夭，高名难没。吾病难将医药治，耿耿胸中热血，待洒向，西风残月。剖却心肝今置地，问华佗解我肠千结。追往恨，倍凄咽。故人慷慨多奇节。为当年、沉吟不断，草间苟活。艾灸眉头瓜喷鼻，今日须难决绝。早患苦，重来千叠。脱展妻琴非易事，竟一钱不值何须说！人世事，几完缺？”对照“慷慨奇节”的故人，自己的“草间苟活”“一钱不值”，其中的痛楚和自耻成为吴伟业终身的心病——即便剖却心肝亦“难将医药治”，这是何种深重的痛悔。

康熙十年（1671）夏季，他预感自己不久于人世，留下遗言：“吾一生遭际万事忧危，无一刻不历艰险，无一境不尝艰辛，实为天下大苦人。吾死后，敛以僧装，葬吾于邓尉灵岩相近，墓前立一圆石，曰：‘诗人吴梅村之墓’。”

由此，与李雯、钱谦益一样，吴伟业亦经由自耻而将情感方向指向了故国。而更多与此三位有着相似经历的失节士人亦走上了同样的道路。如《吕晚村先生文集》附录吕氏之子为其父所撰《行略》，其中有与明亡仕清的施闰章

相关的记述：“尝游金陵，遇施愚山先生于广座。愚山论学，先君不数语中其隐痛，愚山不觉九渊失声，坐客皆惊，迁延避去。”这令施闰章<sup>①</sup>（愚山）“失声”的“隐痛”恐怕也与其仕清的自耻脱不了干系。

汉族士人大批出仕当然与清廷政策有关，孟森说：“满人旁观极清，笼络中国之秀民，莫妙于中其所迷信。始如关则连岁开科，以慰蹭蹬者之心。”<sup>②</sup>清廷在顺治二年、三年连开乡试，用现实利益笼络读书人。从士子的角度来看，“学而优则仕”是其变更自身命运的希望，也是获得社会承认的某种标志，因此，清初的科举令众多徘徊观望的士人人彀，其中又以江南尤甚。多数人在稍作观望犹豫后，即纷纷出山应试，其科举热情，丝毫未减。顺治四年，全国录取进士 298 人，江南多达 88 人，占了近三分之一，武进一县尤为突出，考中 27 人，“尤为盛事”，占全国近十分之一。康熙二十七年和五十一年，江南进士分别占全国进士的 33.64% 和 31.64%，达到顶峰。<sup>③</sup>

从社会角度看，江南文人对新朝科举制度的迎合，其后果必将逐渐使其失去显示独立存在意义的环境，从此也再不能群集而作清流搏击。康熙十七年开博学鸿儒科后，更多的士人从遗民社会中走了出来，加入了清朝的官僚体系，其中有被强征者有自愿者，但终归使得原本似乎“铁板一块”的遗民社会开始了分化。当满洲人确立的统治已既成事实，连遗民的心态亦开始转变。顾炎武表示过抗清实不过是“委肉抗饿虎”，而黄宗羲闻永历帝死难后，杜门著书南面而叹；与此相应，他们对清政府的态度也由排斥、反对变为认同、接受。因此，对于变节的抨击终于进入了尾声，渐渐消弭。

## 第二节 同时代人的评价

失节者的自我厌弃和深刻的羞耻感，固然与所受到的传统文化道德分不开，但更与身处的同时代舆论环境息息相关。

<sup>①</sup> 施闰山（1618—1683），字尚白，号愚山，安徽宣城人。生于明神宗万历四十六年，卒于清圣祖康熙二十二年，年六十六岁。顺治六年（1649）中进士，授刑部主事。康熙十八年（1679），召试“博学鸿儒”，列二等，授翰林侍讲，纂修明史。

<sup>②</sup> 孟森《明清史论著集刊》，北京：中华书局，1959年，第391页。

<sup>③</sup> 参见范金民《明清江南进士数量、地域分布及其特色分析》，《南京大学学报》（哲学社会科学版）1997年第2期。



从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1689）江南汉族文士的文学书写

同时代士人对于失节者的态度有两种，一种是同情，另一种是批判。

## 一、同情

值得注意的是，同情者中不仅有相似境遇的人和失节者的密友，亦有当时遗民。

清初出仕的宋琬（1614—1674），虽以布衣之身参加清朝科举，于顺治四年（1647）中进士，但其入清时已三十岁，联系自身境遇，对于李雯失节一事多有体谅。他的诗《重晤李舒章》中有“竞传河朔陈琳檄，谁念江南庾信哀”表达了对李的同情。“陈琳檄”，指三国时陈琳因善作檄文获此美称，此处用以比拟李雯代多尔袞而作的《致史可法》。“庾信哀”则指梁朝庾信出使西魏后即逢亡国之祸，西魏慕其文采，强留仕魏且委以重任。然而庾信始终郁郁寡欢，作《哀江南赋》以挽伤故国兼以自悲身世。此处以庾信比李雯，显然是述其不忘故国不得已而失节的悲哀。不过，李雯仕清时，清廷与南明的战争还未开始，就连南明小朝廷也还未将清廷视为敌人；但是当李雯代作《致史可法》时，清廷灭南明统一中原的野心就昭然若揭了。因此，宋琬将“陈琳檄”和“庾信哀”并列，也是有着更深刻的喻指，虽同情更多，但批评的含义也并非没有。

同样以庾信比李雯的还有遗民吴骥，他在读李雯的诗文以后，也有诗道：“胡笳曲就声多怨，破镜诗成意自惭。庾信文章真健笔，可怜江北望江南。”其中“多怨”“自惭”可以说是感受到了李雯的自耻，因此才有“可怜”的结论。

可以说，李雯是变节者中最少为人所谤者，这也许与陈子龙为其开脱有关吧，陈氏在《三子诗合稿》序中便感慨道：“燕市之旁，狗屠之室，岂无有击筑悲歌，南望而流涕者？”以陈子龙的忠臣义士之身份，能为失节之友代言，后世对于李雯的苛评不那么多，就可以理解了。况且李雯降清之时，清廷尚未与南明交战，夷夏对立意识尚未高涨，故此，对其评语自然不可与钱谦益等人相比。

对于被世人非难最多的钱谦益，时人对他也并非一味指责。连为人严苛的遗民阎尔梅亦有安抚之词。其诗《钱牧斋招饮池亭，谈及国变事恸哭，作此志之》中云：“绛云楼外凿山池，剪烛春宵念夕时。鼎甲高题神庙榜，先朝列刻党人碑。邵侯无奈称瓜叟，沈令何言答妓师。大节当年轻错过，闲中提说不胜悲。”对于“大节当年轻错过”，现在却恸哭不已的钱谦益，阎尔梅很感慨地评价其“不胜悲”，其中包含的不仅仅是不忍非难，更充满对于朋友的同情。

更有甚者，对于晚年有复明之举的钱谦益，竟然也曾被人比作文天祥。胡静夫《虞山桧歌》中道：“丞相黄冠指南录，尚书赤舄居东期。”余英时先生考证此诗，认为是1662年永历帝被吴三桂杀后，胡静夫至常熟拜访钱谦益，询问复明对策时所作。并指出：“上句以文天祥相拟，下句‘尚书’指牧斋为弘光朝礼部尚书，并暗示将来明朝复兴将出任宰相。”<sup>①</sup>

同样，同情吴伟业的人也不在少数。当他北上仕清时巧遇前朝旧友、坚守遗民之志的姜埰，令吴自惭道：“翩翩同榜客，相对作衰翁”（《过姜给事如农》）。而姜埰对于吴氏仕清之态度则较其弟姜垓要宽容许多，姜垓曾作《寄吴骏公学士》诗斥责梅村之变节：“令名不自惜，朱颜多摧残”、“投之非其主，谁能明我心”，姜埰则更能体谅吴氏的身不由己和无可奈何：“自是文名重，何知已荐雄。”

曾为南明抗清充当谋士的钱塘遗民潘问奇对吴梅村亦多有体谅，其《读吴梅村宫詹萧史青门引感而有作》道：“尚有王孙泪，凄凉泣路隅。吹箫朱户冷，换酒宝衣无。都尉门前草，平阳第里乌。重来逢白发，面熟旧宫奴。劫火摧龙种，徒余下嫁身。前朝驰道柳，往事钿车尘。戚里巢新燕，瓜田走庶人。我吟肠断句，回首一沾巾。”其中，“王孙泪”、“凄凉泣”、“肠断句”等语写其体悟出的吴梅村诗中哀痛情怀，而其本人的反应“回首一沾巾”则是其对吴梅村无奈于“劫火摧龙种，徒余下嫁身”的同情。

## 二、批判

然而，在同情理解的声音背后，更多的是对于变节者的讥刺。

董含所撰的《三冈识略》曾记“诗讽”一事：

海虞钱宗伯谦益，一代伟人，操宇内文章之柄，一时名流，奔走翁集。晚自号蒙叟，宾朋谐谑，觞咏风流，跻贵仕，享高年，途来文人，罕见其比。然其大节，或多可议。本朝罢官南归，有无名氏题诗虎邱以诮之曰：“入洛纷纭兴太浓，莼鲈此日又相逢。黑头已是羞江总，青史何曾用蔡邕。昔去幸宽沉白马，今归应悔卖卢龙。最怜攀折章台柳，撩乱秋风问阿依。”

钮琇《觚剩》也记载了“虎丘题诗”一事，其所记载用词稍有出入，云：“入洛纷纭意太浓，莼鲈此日又相逢。黑头蚤已羞江总，青史何曾借蔡邕。昔

<sup>①</sup> 余英时《评关于钱谦益的“诗史”研究》，自《历史人物考辨》，前引书，第47页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

去尚宽沉白马，今来应悔卖卢龙。可怜折尽章台柳，日暮东风怨阿侬。”并注明传说此诗为“云间陈卧子作”。除此之外，《陈忠裕全集》补遗中收录的“题虎丘石上”，谈迁《枣林杂俎》“嘲钱牧斋”条亦载此诗，各处记载的字句亦有出入。而陈寅恪先生在《柳如是别传》对此做了详细考证<sup>①</sup>，分析其诗用典隐含的对钱谦益的嘲讽之意外，亦肯定了陈子龙与此诗作者有关的观点。

除隐晦的嘲讽外，还有更直白的讥刺。谈迁《枣林杂俎》“嘲钱牧斋”条共载讥讽之诗两首。前一首同上，后一首云：“钱公出处好胸襟，山斗才名天下闻。国破从新朝北阙，官高依旧老东林。”比之前诗的含沙射影，此诗更是对钱谦益抛弃士坛名宿的尊贵身份转仕清廷的赤裸裸的批判。

同时，董含《三冈识略》“诗讽”条还载：

（钱谦益）又尝作诗赠歌童入燕，缠绵哀艳。熊侍郎文举和韵以讽之曰：“金台玉峡总沧桑，细雨梨花枉断肠。惆怅虞山老宗伯，浪垂清泪送王郎。”钱见之，不怿者数日。

孟森《心史丛刊》“王紫稼考”详细记载了此段涉及江左三大家的文化事件。王郎即优伶王紫稼，崇祯未亡时便艺冠吴中，十数载后入京，京城故老对其色艺仍然惊艳，献诗不已，其中就包括了钱谦益、吴梅村以及龚鼎孳。然而其唱和的背后，在当时的大语境中，自然难脱兴亡之感亡国之悲。而江左三大家俱为变节者的尴尬身份，使得这一文化事件显得尤为突出。为此事，吴梅村作《王郎曲》，句中云：“古来绝艺当通都，盛名肯放优闲多，王郎王郎可奈何！”更多的是同病相怜的身世之悲。钱牧斋为此而作的十四首绝句中亦有“可是湖湘流落身，一声红豆也沾巾。休将天宝凄凉曲，唱与长安筵上人。”“邯郸曲罢酒人衰，燕市悲歌变柳枝。无复荆高旧徒侣，侯家一姬老吹簫。”亦不出对自身失节的身世感怀。龚鼎孳《定山堂集·赠歌者王郎南归和牧斋宗伯韵》亦有“香鞞紫络度烟霄，金管瑶笙起碧寥。谁唱凉州新乐府，旧人弹泪觅红桃。”“渔阳鼓动雨铃暗，长乐萤流皓月沈。不信铜驼荆棘后，一枝瑶草秀中林。”“长恨飘零入洛身，相看憔悴掩罗巾。后庭花落肠应断，也是陈隋失路人。”“萧骚蓬鬓逐春衰，入座偏逢白玉枝。珍重何戡天宝意，云门谁与奏埙篪？”“烟月江南庾信哀，多情沈炯哭荒台。流莺正绕长揪道，不放春风玉勒回。”所谓“旧人”、“铜驼”、“入洛身”、“后庭花”、“失路人”、“庾信哀”等

<sup>①</sup> 参见陈寅恪《柳如是别传》，前引书，第五章。

等典故意象，也无不是以亡国哀臣自况。

而对于熊文举（雪堂）讽钱谦益一事，孟森先生评价道：“雪堂固亦《贰臣传》中人，且曾从闯，未尝非虞山一流人，五十步与百步之间，宜其亦不足相笑。”<sup>①</sup>熊文举为明崇祯四年进士，后官吏部郎中，入清后仍以原职官之。孟先生又指出：

清初汉人大官，长于文字者，以陈百史名夏为领袖，雪堂、芝麓诸公，皆恃陈为援引。陈最得摄政王倚信，王薨数年，陈卒以党诛。雪堂先以丁艰归，丁酉芝麓使粤归，以门下士之谊，谒雪堂于里第。雪堂赠诗有“何人当国愁孤掌，有客还山避老拳”之句，此辈宦味可想。然其后且再起补官，老而不已。故论出处大节，殊不足以人重其言也。<sup>②</sup>

然而，从另一方面看，这何尝不折射出当时士林对于变节者苛评和谴责的普遍趋势；甚者，熊氏之嘲是否亦为自嘲也未可知。

相比钱谦益，吴梅村受到的非难实际已少很多，但是时人仍然不能释怀于其身为士林领袖，曾深受崇祯眷顾而依旧变节出仕。

对于吴梅村出仕，黄宗羲《撰杖集·张南垣传》记载：

梅村新朝起用，士绅饯之，演传奇，至张石匠，伶人以漣（张南垣）在座，改为李木匠。梅村故勒之，以扇确几，赞曰：“有窍！”哄堂一笑，漣不答。及演至买臣妻认夫，买臣唱切莫题起朱字。漣亦以扇确几曰：“无窍！”满堂为之愕眙。

明朝皇帝姓朱，伶人唱“切莫题起朱字”，张南垣立即曰：“无窍！”实乃讥讽吴伟业有负先朝。

同时人林时对<sup>③</sup>《荷觚丛谈》“鼎甲不足贵”条云：

吴伟业……与人言，如梦语呓语，多不可了。余久知其迷心。鼎革后，投入抚国宝幕，执贖为门生，受其题荐，复入词林。未有子，多携姬妾以往。满人洞知，以拜谒为名，直造内室，恣意宣淫，受辱不堪，告假而归。又以钱粮奏销一案，褫职，惭愤而死。所谓身名交败，非耶？

其行文如“余久知其迷心”、“身名交败”等透露出的更多是哀其不争的

① 孟森《心史丛刊》，长沙：岳麓书社，1986年，第92页。

② 孟森《心史丛刊》，前引书，第92页。

③ 据林时对《荷觚丛谈自叙》末署“辛未夏杪七十七翁拾遗氏茧庵述”，辛未为康熙三十年，则其应生于万历四十三年（1615）。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1663）江南汉族文士的文学书写

态度。

而顺治年间出生的刘献廷<sup>①</sup>，在此问题上的态度，与遗民主流亦无差别。其在《广阳杂记》中记载：

顺治间，吴梅村被召，三吴士大夫皆集虎丘会饯。忽有少年投一函，启之，得绝句云：“千人石上坐千人，一半清朝一半明。寄语娄东吴学士，两朝天子一朝臣。”举座为之默然。

太原王茂京言：吴梅村于壬子元旦，梦两青衣来呼曰：“先帝召汝。”梅村以为章帝也，急往，乃见烈皇帝，伏哭不能起。烈皇帝曰：“何伤？当日不止女一人也。”语毕，命之退。至午门，见悬白牌一面，大书“限吴伟业于八月二十二日到此”。遂惊觉。后果以是年月日病卒云。

前一事件以实录形式记载了吴氏同时代人对吴伟业行为的轻蔑，后一记载则不可避免地透露出刘氏一代对于吴伟业受到果报的解读，由春秋大义之笔法可窥见略晚的士人们对于失节者的谴责。

江左三大家的另一位龚鼎孳（孝升），其先降闯再降清的失节行为，比之钱、吴更严重，因此招来的非议也更多，就连其亲近之友亦觉得其节行污点不可原谅。著名遗民阎尔梅与之有旧交。康熙七年，龚鼎孳请阎尔梅等人饮酒，阎尔梅当场作诗《戊申人日孝升招饮与周山、陆冰修、朱锡鬯、纪伯紫分韵》曰：“雁后花前七日春，晴宵围坐百禽茵。尚平犹未完婚嫁，贾谊徒能说鬼神。遍考名山多得意，覃思佳句必惊人。朝来闻道修明史，洪武元年纪戊申。”最后两句实际是尖刻地挖苦龚鼎孳背弃明朝，纂修《明史》连明太祖“洪武”年号也不使用了。由于洪武元年是戊申年，康熙七年也正好是戊申年，今昔对比，更富谴责的力道。

崇祯时太学生、明亡不仕隐居南京的杜濬（1611—1687）虽家贫常至断炊仍坚持其遗民身份。他亦与龚鼎孳过从甚密，其《龚宗伯座中赠优人扮虞姬绝句》云：“年少当场秋思深，座中楚客最知音。八千弟子封侯去，唯有虞兮不负心。”杜濬是湖北黄冈人，是名副其实的“楚客”；楚为汉所灭，其自称“楚客”，隐含前朝遗民之意。“八千弟子封侯去，唯有虞兮不负心”更分明是讥讽龚鼎孳只为“封侯”，堂堂须眉不如虞姬一介女流忠贞。

<sup>①</sup> 刘献廷，直隶大兴人，其先世本吴人，寓吴江甚久。生于顺治五年，卒于康熙三十四年（1648—1695）。

不仅仅这些变节者受到苛评，未能执著于遗民志向而应试清廷科考的读书人也难免于非难。钮琇在《觚剩·燕觚》中记云：

潘稼堂未遇时，常游京华，与余同主于柯都谏家。柯同乡郑文溪，少年善谑，以潘夙有高尚名，口占一绝嘲之，起曰：“夷齐陆续到皇畿，日向朱门乞蕨薇”云云。

潘稼堂，即顾炎武的学生潘耒（1646—1708），康熙十八年（1651），与朱彝尊、李因笃、严绳孙皆以布衣试鸿博，授检讨，同修《明史》，在郑文溪看来，夙有高尚名的潘耒，理应坚守气节，如今却不惜屈膝乞活，故要嘲讽他是“向朱门乞蕨薇”的夷齐。

除了谴责讥讽之外，更有严苛于节行的遗民不屑与变节者来往。如叶绍袁流亡到浙西时穷困几至饿死，其日记云：“庵有邻人，昔曾识余者，属致一牍于王敬锡，当以一百二十金为寿。余曰：‘饿死事小，夷齐亦非异人耳。岂可通姓名于失节之叛臣哉！’”<sup>①</sup>“失节之叛臣”，这一沉重的称呼，可看出这部分遗民对于变节者的痛恨。

### 三、遗民的批判标准

由上观之，对失节者最直接的批判来自于以忠于故朝自许的遗民社会。而遗民对于变节者的不同态度，值得我们关注。尤其持论严苛者的评判标准，更是引导我们确认被评论者和评论者本人认同的重要途径。在最严苛的遗民标准中，这些变节者背负着叛国与叛族的双重背叛，对他们的批判不仅仅与其违背儒家道德的忠义观念有关，更与明清斗争中无数义士为之死节的“夷夏”民族思想有关。因此，我们有必要考察遗民们对于元儒“节行”的评论，由此来关照遗民评价的标准。因为，如果说遗民们对于同时代失节者的谴责仅仅是因为其背叛故国的行为，那么基于同一标准，则遗民对于忠于蒙元的元遗民也应该大加褒奖；然而，事实却与之大有出入。

赵园在《论明清士大夫》一书中指出其时某些士人对仕元士人的宽容：

黄宗羲《万履安先生诗序》一篇，将宋遗、元遗、明遗的诗作并提，均谓之诗史。归庄论《历代遗民录》（朱子素撰）的“录金元遗民”，说得明白：“朱梁篡弑之贼，王彦章为之死，欧阳子《五代史》著为死节传之首，朱子《纲目》亦大书死之，取其忠于所事也。盗贼且然，况夷狄之

<sup>①</sup>（明）叶绍袁《甲行日注》，毕敏点校，长沙：岳麓书社，1986年，第106页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

进于中国者乎？”至于《明史·文苑传》所录元遗民及有关的叙事态度，属于标准的“正史”方式，也更足以体现“普遍认识”。

由此，赵园得出结论——这证明了士夫以“君臣之义”置诸“夷夏大防”之上，以及作为其理论根据的“正统论”的深入人心。

笔者颇不赞同赵园的“普遍认识”论，以及其“君臣之义”高于“夷夏大防”已成为主流的看法。且不说《明史》的官方论调能不能体现在野士人的“普遍认识”，就以其忽略各案例所处时代背景的差异和各论说主体身份的差异亦可证明此“普遍”结论的武断。况且，这种所谓的正统论在雍正以后亦未成为士人的普遍论，否则《大义觉迷录》一段公案何以在雍正时期仍然成为官方高度关注的重点。

王夫之在其时遗民士人中，民族意识最为鲜明。其在史论中，对元代及元亡之际的士人从虞集、危素到宋濂、姚枢、许衡均持论严峻，指出他们是“鬻道统于夷狄盗贼而使窃者”、“败类之儒”、“国之妖”，“小人儒”，可谓深恶痛绝。鄙弃地说：“虞集、危素只益蒙古之亡，而为儒者之耻，姚枢、许衡实先之矣”。

在这一话题上，屈大均、傅山、徐枋、彭士望、吕留良等众人均与王夫之同调。

赵园指出：同时代论元儒务为平情与王夫之持论适成对比的，是孙奇逢<sup>①</sup>。其《重修静修祠暨配飨诸贤始末记》一文记刘因“出处”问题：“许平仲与先生同应召过容城，商出处，先生以行道推许子，而以尊道自任。程朱之学禁于宋，而平仲兴之；儒者之道灭于金，而平仲起之。至问伐宋，则不对。”此处即以许衡之仕元为宣扬教化儒道，而以刘因之不仕为尊称传统道德，亦是都从“道统”传承而论。因此，孙奇逢称说许衡等“开有元一代之运，纲维世道，羽翼圣教”的功业，并有诗《读许鲁斋集》称道其“伦理未全绝，此功非小补。不陈伐宋谋，天日昭肺腑。题墓有遗言，公意有所取。众以此谓公，未免儒而腐。道行与道尊，两义各千古”，又赞其“道行”、“用夏变夷”的功绩。<sup>②</sup>

然而，儒学尺度（即其人有功于圣学）与“夷夏节义”的“时代主题”的

<sup>①</sup> 孙奇逢（1584—1675）明末清初学者。字启泰、钟元，世称夏峰先生。直隶容城（今属河北）人。明亡，隐居不仕。与黄宗羲、李颉并称三大儒。

<sup>②</sup> 转引自赵园《明清士大夫研究》，前引书，第281—282页。



抵牾，使得对于元儒的赞扬遭遇困难。明亡反清失败隐居农事的浙江桐乡士人张履祥<sup>①</sup>便认为对于道统的贡献并不能掩盖许衡仕元的污点，虽然许衡出仕只是为了行儒道，而从未对元攻宋献策，并称其苟活而仕进的意义所在是因为“陆沉日久，人不知学，能于流离兵刃、百死一生之余，悦周公仲尼之道，私淑于濂闽而自得之”。但即使如此，张履祥也仍以为其于夷夏大防上有不可辩护者：“后之论者欲为之文，则以元之用汉法为鲁斋之仕之功，贤者又从而推尊之，以为进退出处合于孔子。夫元之政，狄道也。鲁斋之所陈，元能行其一二否耶？”明确地提出许衡仕元实质上并未达到孙奇逢所谓“以夏变夷”的效果，因为元始终是“狄道”，而非正统。并且张氏以为：“夫仕元之非，鲁斋不以自文，而奚俟后人之文之也！”亦是明确说明：不能为许衡自己亦有忏悔的“仕元”文过饰非。<sup>②</sup>

这样以“夷夏大防”为主要评断标准的论调，到了全祖望时代才有所改变。全祖望《书刘文靖渡江赋后》云：“许文正与文靖皆元人也，其仕元又何害？论者乃以夷夏之说绳之，是不知天作之君之义也。”<sup>③</sup>生于康熙四十四年（1705）、拔贡于雍正七年（1729）的全祖望，生活在政治气氛趋于缓和的“盛世”，夷夏之论持论自然与清初不同，因此才与赵园所指“君臣大义”高于“夷夏之辩”的论调一致。

由此看来，在清初整个时代都聚焦“夷夏”的大环境中，失节士人难逃“夷夏大防”的评判标准也就不难理解了。在这个标准面前，其对自身“以夏变夷”、宣扬教化的自我安慰式的辩护，才显得那么虚弱；因此，失节者们的忏悔和自耻才压得自己喘不过气来，尽管他们能够获得密友们的同情理解，也难逃舆论的尖锐批评。因此，虽然基于传承“文化中国”的考量，儒教自身以仕进而行教化的观念使得失节者们“文化遗民”的身份成为可能；但是，大势

① 张履祥（1611—1674），字考夫，号念芝，世居桐乡县清风乡炉镇（今炉头乡）杨园村，通称杨园先生。十五岁应童子试，补县学弟子员。崇祯十七年（1644），去绍兴拜刘宗周为师。在绍兴数月，忽闻北京之变，思宗自缢煤山。杨园不饮不食，全身缟素，徒步回乡。翌年，清兵入浙，避乱吴兴。又闻刘宗周绝食而死，痛哭多日。初欲联络同道，反清复明，后见大事已无可为，决心弃诸生，绝意科举，息交绝游，抗志不出，隐居乡间，训蒙自给。凡有应科举试而求教者皆婉言拒之。清康熙八年（1669），应吕留良诚聘，至崇德南阳村东庄执教，主张“学问固重实践，然必自致知格物始”，订《东庄约语》，作行为规范，又与留良等刻印程朱遗书，先儒遗著数十种行世。

② 此种论述资料原文均出自赵园《明清士大夫研究》，笔者确有意以其论据驳其论点。

③ 转引自赵园《明清士大夫研究》，前引书，第282页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1689）江南汉族文士的文学书写

所趋的“夷夏”朴素民族观又使得变节者的“叛族”行为不能获得原谅；传统儒教道德的约束亦令其失节背忠的行为不能被掩盖。

### 第三节

#### 变节者与遗民的交往

由上论看来，“夷夏大防”的原则性鸿沟难以逾越，然而，诡异的事实是，这并未阻碍失节者与遗民之间的交往。或者有一种观点可以合理地解释这种现象——自耻不仅仅是变节之士才有的情结，更是清初整个士民社会的情感趋向。“耻感”毋宁说是明清之交士人自愿背负的十字架。变节者自耻“事二姓”，遗民亦自耻“虽不为易姓之臣，亦为易姓之子”。张岱《蝶庵题像》便云“忠孝两亏，仰愧俯作”，自称“野人”；又其《妙艺列传》记陈老莲自题其像“浪得虚名，穷鬼见诸。国亡不死，不忠不孝”。章正宸晚号“饿夫”并作《僭东饿夫自传》。比之为国死难的亲友，不管变节者还是遗民，都有着因“不死”而引起的羞耻感。因此，在这样的背景下，遗民们虽然苛评变节者的节操，却并不完全耻与为伍。更何况，“遗”和变节乃是政治现象，而在政治身份之外，他们还有同样的文化身份。又正是这份相同的文化认同感，使得遗民和变节者仍然以诗词相交。也因此，作为南明阵地，故明旧都的江南地区，不仅成为江南士人凭吊故国之地，也成为变节的士人们访遗民，怀故国，谋求解脱心理负担的地方。南海人程可则是抗清殉节的陈邦彦的学生，与屈大均、薛剑公是同学，与其师之子恭尹是世交。屈、薛、恭尹均隐居不仕，程于1652年参加会试，中会元（后被取消），留京任内阁中书、兵部郎中，不止一次到江苏，与冒襄诗文唱酬，殷殷表示结交之情，冒氏回赠以诗集。南海人梁佩兰于1657年中举，1688年中进士，其间在京与朱彝尊等相唱和，中进士一年余即辞职回乡。他游江苏，慨叹良多，在《江行杂咏》里说：“六朝人不识，垂钓客空看。……犹怜阴殿草，衰飒到长干。”瞻仰凤阳明皇陵写道：“忍看陵墓上，风雨折松楸。”表现怀念先朝的凄凉心情。

更为遗民所认同的是失节者们利用其仕进身份营救其他士人的义举。如《文节公白奎山人家传》记龚鼎孳援救阎尔梅事：

刑部龚尚书，山人故友也，辄力为解，自矢曰：“某岂恋旦夕一官，负天下豪贤哉；夫以忠义再罹难，吾不能忍矣。乙巳十二月十一日特书题

释。”后闾入京，龚闻山人来，喜就见，三返始相揖而哭，不谢。<sup>①</sup>

对于失节者的示好和有意结交，大部分遗民不但没有拒绝，除前文已论及的表示同情和体谅外，对于他们变节后的义行也给予了适当的评价。

杜濬<sup>②</sup>《送宋荔裳之官四川按察使序》说：

求之当世处以为身者，当如宣城沈耕岩先生；出以为民者，当如合肥龚芝麓先生。耕岩而外，处而贤者不具论；芝麓而外，出而贤者，则又有宛陵施公愚山、莱海宋公荔裳，二公皆余石交，而揜其心乎为民者也。<sup>③</sup>

此处所涉龚鼎孳、施闰章、宋荔裳等人都是当时仕清士人，而龚氏更是两朝为官的失节者，但却得到了杜濬“出以为民”的赞赏。同书《祭龚大夫人文》，也说到龚氏清初在司寇任上“多所平反，所活人不下数千百计”。同卷《哭龚孝升先生文》更说“世界虽大，人物虽众，求一人焉如先生之怜才笃友，恐断断然不可再得也，断断然不可再得也。呜呼，痛哉！”除此之外，杜氏还有《祭少詹吴公文》《祭周公栎园侍御文》。以三文分别哭祭龚鼎孳、吴伟业、周亮工，可见杜氏并不以变节而唾弃他们，并且与他们之间的交往也并非敷衍。

周亮工曾为营救遗民四方奔走，葬林古度，救方以智。因此，对于他，一些遗民已不止于“谅”和结交。冒襄《跋周太翁吉祥相》说：“栎园先生以积德起家，天下赖以生活者数千万人。”<sup>④</sup>

魏禧《赖古堂集序》盛赞周亮工为文为人，云：

“延见布衣之士，相与谐询议论，闻人有一艺之长，一言之善，则必纪录而奖誉之，不问其老稚贵贱，大都僻邑。未谋面未通名氏之人，如僖之父子兄弟，其一也。”“公蒙难而人乐为之死，公死而天下知名士张张乎无所依归，岂偶然哉！”<sup>⑤</sup>

而关于钱谦益，其文坛贡献和后期的抗清意图获得了很多遗民的声援。

归庄非常认同钱谦益后期的抗清之举，其撰《某先生八十寿序》便指钱谦

① 《闾古全集》卷1，转引自赵园《明清之际士大夫研究》，前引书，第498页。

② 杜濬（1611—1687），湖北黄冈人，明副贡生。崇祯末，举家移居南京。明亡，绝意仕进，以诗自娱，时出游，与江南遗民、过往名流唱酬。家渐贫，赖好友资助度日，卒于扬州，有《交雅堂集》。《小腆纪传》补遗卷四文苑列传有其小传。

③ （明）杜濬《交雅堂遗集》，转引自赵园《明清之际士大夫研究》，前引书，第497页。

④ （明）冒襄《跋周太翁吉祥相》，转引自赵园《明清之际士大夫研究》，前引书，第496页。

⑤ （明）魏禧《赖古堂集序》，转引自赵园《明清之际士大夫研究》，前引书，第496页。

益曰：“先生近著有《太公事》一篇，举史传所称而参互之，知其八十而从文王，垂百岁而封营丘。先生之寓意可知。”<sup>①</sup> 解读钱氏以姜太公之遇暗喻其复明之企图。

朱鹤龄《书王右丞集后》更借前人事谴责苛评钱氏的文人是出于文士相轧：

右丞与郑虔同污禄山伪命，乃子美诗皆无刺语，可见古人用心忠厚，非独以全交情也。今人于才名轧己者，必欲发其疵垢，拮据不啻仇讎，解之者则曰：文士相轧，自古而然。呜呼！使诚为文士也，岂有相倾者耶！<sup>②</sup>

由此可知，尽管同时代之人对于变节者失节者苛评甚多，但并非视其为罪人耻与为伍。谢正光先生在评论“贰臣”曹溶与“遗民典范”顾炎武之间似乎不合常理的友谊时，就指出，这两个集团并不如学者们想象的那样仇视，在政治圈外，这些人有着另外的文化身份，这种身份使得他们能够跨越政治上的分歧而建立或维持彼此之间的友谊。<sup>③</sup>

而令失节者真正为人不耻，始作俑者正是清王朝统治集团。

## 第四节

### 清廷建构的“贰臣”

失节者对于当政的异族统治集团显然是绝不敢公开抵牾的，为了保全身家性命，名节尚且可抛，何况臣服之后，哪里还敢同已死的故友们一样公然持“夷狄”之论？但是在失节者的羞耻自省和遗民们的口诛笔伐、同情哀怜背后，仍然潜藏着对故国的认同，对本族文化的自豪。其自耻和不耻的情感，矛头所向仍然是清廷入侵者、外来者的身份。而这一认同，恰恰是清王朝为稳定政局而急欲消解的。因此，清廷对于失节者的评价和策略也富于变化。

满人入关之初，为壮大统治队伍，尽快统治中原，屡发诏谕，招降纳叛，规劝明朝官员将领“投顺”，对“抒诚来归”的明朝大臣，认为“良可嘉悦”，

<sup>①</sup>（明）归庄《归庄集》，上海：上海古籍出版社，1984年，第253页。

<sup>②</sup>（明）朱鹤龄《愚庵小集》，转引自赵园《明清之际士大夫研究》，前引书，第499页。

<sup>③</sup> 谢正光《顾炎武，曹溶论交始末——明遗民与清初大吏交友初探》，载《香港中文大学中国文化研究所学报》1995年第4期。

给予“一体优叙”<sup>①</sup>。降清的洪承畴、冯铨等人，都受到清廷优待。其后，雍正帝在《大义觉迷录》中亦称赞投顺清朝的明臣“皆应天顺时，通达大义，辅佐本朝成一统太平之业，而其人亦标名竹帛，勒勋鼎彝”。可是，到乾隆时期，这种评价发生了根本性变化。

首当其冲的，仍然是树大招风的钱谦益。

乾隆三十四年（1769），乾隆帝谕称：

钱谦益本一有才无行之人，在前明前身跻阮仕，及本朝定鼎之初，率先投顺，荐陟列卿，大节有亏，实不足齿人类……今阅其所著《初学集》《有学集》，荒诞悖谬，其中诋毁本朝之处，不一而足。夫钱谦益果终为明朝守死不变，即以笔墨诽谤，尚在情理之中，而伊既然本朝臣仆，岂复以从前在狂吠之语，列入其中，其意不过欲借此以掩其失节之羞，尤为可鄙可耻。钱谦益业已身死骨朽，姑免追究，但此等书籍悖理犯义，岂可听其流传，必当早为销毁。<sup>②</sup>

乾隆四十年表彰明季忠臣时，又提到钱谦益等人，认为他们“自诩清流，颯颜降附……均属丧心无耻”。<sup>③</sup>就在《胜朝殉节诸臣录》完成后不久，清高宗诏令国史馆馆臣，在国史中特立《贰臣传》，把那些“在明已登仕版，又复身仕本朝”的“大节有亏”的人物统统收入此类，指出：

我朝开创之初，明末诸臣望风归附……盖开创大一统之规模，自不得不加之录用，以靖人心而明顺逆。今事后平情而论，若而人者，皆以胜国臣僚，乃遭际时艰，不能为其主临危受命，辄复畏死倖生，颯颜降附……此等大节有亏之人，不能念其建有勋绩，谅于生前；亦不因其尚有后人，原于既死。今为准情酌理，自应于国史内另立《贰臣传》一门，将诸臣仕明及仕本朝各事迹，据实直书，使不能纤微隐饰，即所谓虽孝子慈孙，百世不能改者……此实朕大中至正之心，为万世臣子植纲常，即以示彰瘅。<sup>④</sup>

贰臣现象虽由来已久，但是作为专有名词的“贰臣”却出现得很晚。虽然春秋战国时期的历史文献中就有许多涉及“贰臣”这一概念本义的说法，如

① 《清实录·世祖章皇帝实录》，前引书，第155—157页。

② 《清史列传》，北京：中华书局，1987年，卷七九，《贰臣传·钱谦益》。

③ 王葆心等《钦定胜朝殉节诸臣录 蕪黄四十八砦纪事》，前引书，上谕。

④ 《清实录·高宗纯皇帝实录》，第13册，前引书，第694页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1614—1683）江南汉族文士的文学书写

《国语·晋语四》中的“事君不贰是谓臣”、《国语·晋语九》中的“委质为臣，无有二心”、《左传·庄公十四年》中的“臣无二心，天之制也”等等，但这些说法也仅仅是触及了“贰臣”这一概念的实质而并未成词。直至清乾隆四十一年（1776）清高宗弘历下诏于国史内增立《贰臣传》之时，“贰臣”方成词。

由于清廷设立《贰臣传》的目的是“为万世臣子植纲常”，故在进行“斧钺之诛”时颇费思量。清高宗曾多次诏令变更该传体例，以示慎重。现存有《国史贰臣传》，《满汉名臣传》附刻《贰臣传》，《清史列传·贰臣传》等版本，其中，《清史列传·贰臣传》最为广见，共收入清初贰臣一百二十人。乾隆四十三年（1778）二月命国史馆将《贰臣传》分为甲、乙两编，因为“诸人立朝事迹，既不相同，而品之贤否邪正，亦判然各异”，所以必须严加区别。如洪承畴、李永芳等人降清后，建功立业，“虽不克终于胜国，实能效忠于本朝”，故列为甲编，共计五十一人。而置乙编的目的是“示差等”、“昭彰瘅”，故所收多为“进退无据”、“以诗文阴行诋谤”者，其时江南名士大家吴伟业、钱谦益、陈之遴、梁清标、龚鼎孳等人俱在乙编之列，共计六十九人。并特别指出：

钱谦益素行不端，及明祚既移，率先归命，乃敢于诗文阴行诋毁，是为进退无据，非复人类，若与洪承畴同列《贰臣传》，不示差等，又何以昭彰瘅？钱谦益应列入乙编，俾斧钺凜然，合于《春秋》之义焉。<sup>①</sup>

乾隆五十四年十二月，又命国史馆将吴三桂、耿精忠、李建泰、王辅臣、薛所蕴等人从《贰臣传》中析出，另立《逆臣传》。<sup>②</sup>

在“贬失节”这个问题上，清廷裁断相当严厉。他们把降清明臣分为效忠本朝者、阴行诋谤者、降而复叛者三类，表明其贬斥叛降的目的同表彰忠臣一样，都是要激励清朝臣子效忠清朝。而由此，“贰臣”之名便被定格，并流传于社会。“贰臣”成了变节者的同义语。将为清之开创建立功勋的降清明臣定为贰臣，与追谥因坚决抗清不屈而死的明臣为忠义，是一个问题相辅相成的两方面。可以说，清廷通过编纂《贰臣传》，把纲常准则贯彻于史学之中，明确在史书中绳以臣节，这是以往各代编纂国史所没有的。乾隆帝从提高忠君意识、维护清朝统治的根本利益出发，通过编纂史书、设立类传来彰显“殉节”，

<sup>①</sup> 《清史列传》，前引书，卷七九，《贰臣传·钱谦益》。

<sup>②</sup> 参见《清实录·高宗纯皇帝实录》，第17册，前引书，第1225页。

贬斥“贰臣”，从正反两个方面入手，借助历史发表评论，阐发自己的君臣关系论，强调维持尊卑等级秩序、加强以皇帝为核心的政府权威的重要性，其作用不可低估。

值得注意的是，对于同时代士民社会对变节者“华夷”原则上的激烈争论，承平百年后的清王朝官方是避而不谈的。在确定了将忠于“国家”作为评判标准以后，敏感的民族正统问题就被框进了其官方制定的历史谱系中，而刻意忽略了变节者尤其是被编入乙编的“贰臣”反复态度背后所指向的“华夷”论说背景。此处的国家当然指已被自身和其率领的文士团体所书写入中国正统史的“清朝廷”。

乾隆帝不仅仅从政论上建构“贰臣”的反面形象，亦不放过对其文人身份的打击。

沈德潜所编《国朝诗别裁集》有教忠堂刻本，今见《四库禁毁书丛刊》集部第一百五十八册。卷首有乾隆二十五年（1760）沈德潜作的《国朝诗别裁集序》，序中三次提及钱牧斋及其《列朝诗选》。卷一首列钱谦益，对于钱氏颇为推崇，他甚至为时人的“贬之太甚”而鸣其不平。在《国朝诗别裁集》一书的“凡例”中，沈德潜指出：“是选以诗存人，不以人存诗。”以钱谦益的诗歌成就，自然符合这一标准。但此标准却与乾隆皇帝极不合拍。

沈德潜（1673—1769），江南长洲（今江苏苏州）人，被视为继王士禛之后的诗坛领袖。至六十七岁始登进士，由编修历官至礼部侍郎，以诗得乾隆皇帝赏识。七十七岁南归时，乾隆将自己的诗集十四册请他修改润色，以为“朕与德潜以诗始，亦以诗终”，可见沈氏实为一名御用的文学侍臣。但就是这样一个御用词臣，仍然受到乾隆皇帝的严词指斥。

在乾隆看来，诗歌的核心是忠孝，因此，当他看到钱谦益竟被置于《国朝诗别裁集》卷首，遂勃然大怒，下令抽毁审查，重版刊行。哈佛燕京图书馆藏有重版后的《钦定国朝诗别裁集》三十二卷，通过与教忠堂刻本的《国朝诗别裁集》的比勘，便可发现两者有着多方面的不同：其一，重版后的书名由《国朝诗别裁集》改为《钦定国朝诗别裁集》（以下简称“钦定本”），钦定本前冠以乾隆二十六年“御制沈德潜选《国朝诗别裁集》序”，而抽毁了沈德潜自己的原序。其二，钦定本署名有所改变，改署“礼部尚书臣沈德潜纂评”，而不是先前的“长洲沈德潜”及其儿子、朋好。以上两个变化使得该部诗集彻底地成为国家话语的代表。其三，钦定本“凡例”中删去了教忠堂刻本中的一段：



从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1689）江南汉族文士的文学书写

“前代臣工，为我朝从龙之佐，如钱虞山、王孟津诸公，其诗一并采入，准明代刘青田、危太仆例也。前代遗老，而为石隐之流，如林茂之、杜荣村诸公，其诗概不采入，准明代倪云林、席帽山人例也。亦有前明词人，而易代以来，食毛践土既久者，诗仍采入，编诗之中，微存史意。”教忠堂刻本基本上是以年代排列，如卷一所收的钱谦益、王铎、方拱乾、张文光和龚鼎孳，卷二收录的曹溶、周亮工、赵进美、彭而述、孙廷铨、李雯、高珩、宋之绳、梁清标和王崇简，都是由明入清的官僚。但到了钦定本，则首列慎郡王，先前那些由明入清的诗人全都消失。<sup>①</sup>

由此案例前后版本的差异，可见乾隆为了构建“贰臣”形象，不论文采强调节行的力度；亦可见到国家权力对于文坛士林话语权利的剥夺。至此，失节者彻底地戴上了“贰臣”的帽子，数百载以下，为“国家”思想所养育的后生之士亦只能人云亦云了。

## 小 结

文化研究学者若热·拉腊因说：“只有在处于危机中时，在假想的确定，一致和稳定的事物被怀疑、被不确定的体验取代时，身份才变得至关重要。……主体不再拥有恒定不变、确定无误的文化身份感。主体成了各种异质的意识形态相互冲突的领域，分裂成残缺的思想碎片。”<sup>②</sup>

处于明清鼎革时期的“变节者”们，正是遭遇了这样的身份危机。一面是现实的生存处境，另一面是赖以安身立命的传统道德。他们的矛盾和痛苦可想而知。虽则他们在生存面前选择了懦弱屈节，但是其内心情感的归宿却仍然牵引着他们朝向民族文化认同回归。

在《文化身份的嬗变——E·M·福斯特小说和思想研究》一书中，陶家俊曾论述了文化身份嬗变的一种模式：

主导文化身份（预定）——分裂文化身份——重构文化身份

<sup>①</sup> 参见王振忠《朝鲜燕行使者所见十八世纪之盛清社会》，载 Yoon Choong Nam（尹忠男）编《哈佛燕京图书馆所藏朝鲜资料研究》（Studies on the Korean Materials in the Harvard-Yenching Library），“哈佛燕京图书馆学术丛刊”第三册（Harvard-Yenching Library Studies, No. 3），韩国，景仁文化出版社，2004年。

<sup>②</sup> 陶家俊《文化身份的嬗变——E·M·福斯特小说和思想研究》，北京：中国社会科学出版社，2003年，第74页。

这可以为我们所借鉴用以考察变节士人的身份认证。由此我们便可以发现，其实吴梅村以前的变节士人们实质上并未经历文化身份的嬗变，他们所认同的由始至终，仍然是一以贯之的儒士文化和汉族身份，却并没有接受清廷意识形态的影响，所以其文化身份谈不上分裂，更谈不上重构。当然，这与他们仕清时间极短，不过三年两载甚至半年有关，也与同时代严苛的道德舆论环境息息相关。而自吴梅村变节以后的士人们，在意识形态上已悄然接受了清帝国的正统形象，渐渐转移了效忠对象的文化内涵，此是后话，后文将专节讨论。

因此，变节者对于汉族文化的认同感与抗清士人并无分别，其对儒家“忠孝”道德传统的认同正是集中体现在其纠缠终生的羞耻感中。但是，与抗清士人们相比，其民族意识相对薄弱了许多。这或许是因为，此时的汉族意识正通过抗清者的行为和书写处于酝酿和积聚之中，而作为降臣的他们已经和抗清者站在了两个阵营，因此其感受力度并不大。钱谦益先降后“叛”的矛盾，其投身抗清斗争后方凸显的民族情绪便是明证。

而正由于他们的自责自贱、对民族文化的自觉回归，当时的舆论对他们“大节有亏”虽多有谴责，却也表现出同情和理解。而数百年来，对于他们的“贰臣”之称，实则是后代清廷帝王为强化国家效忠意识采取的手段，这一手段强化了后人对其不“忠”的认识，而忽略了其于幽微处的文化忠诚。

### 第三章

## 从政治遗民到文化遗民

历史上最早而又最为著名的遗民形象及有关遗民叙事，应该是采薇首阳的伯夷、叔齐。《论语》曰：“不降其志，不辱其身者，伯夷、叔齐欤。”《史记》曰：“武王已平殷乱，天下宗周。而伯夷、叔齐耻之，义不食周粟，隐于首阳山，采薇而食之。”尽管在当时无论是孔子还是司马迁定然没有足够的文化自觉，能够在遗民与逸民之间作出明确的语义区分，但此后，伯夷、叔齐式的“义不食周粟”、“首阳采薇”的行为，逐渐具有一种遗民身份和精神的象喻意义和符号意义，只是伯夷、叔齐式遗民的“类型化”的完成要到清初。

清初的士人中，遗民是一个占有很大比重的群体。从明朝 1644 年灭亡，到南明势力 1662 年倾覆，再到 1683 年明宗室彻底投降，甚至直到康熙中叶，半个多世纪的时间，遗民总是清朝文化舞台上的主角，甚至将此段时间称之为遗民时代也不为过。遗民们在明清鼎革后，不降其志、不辱其身，保持着坚定的民族气节。在他们的话语世界里，明亡清兴总是“天崩地解”、“乾坤反复，中原陆沉”、“天昏地暗，日月无光”、“神州陆沉”、“亡天下”、“神州荡覆，宗社丘墟”、“裂天维，倾地纪”、“陆沉天下”、“薄天沦丧”、“遗羞万世”。他们思想行为、创作风格的一致性，来自于共同的集体记忆，而这种记忆又为他们所阐释和传递，影响着后人；同时，在他们对记忆的解读中，清廷也扮演着举足轻重的角色。于此，“记忆”无疑成为这个时代的关键词。

莫里斯·哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）在其《论集体记忆》（On Col-

lective Memory) 一书中, 曾指出记忆的两种形态: “历史记忆”与“自传记忆”(autobiographical memory) 之差别。“历史记忆”要通过书写记录与其他类型记录(比如照片)才能触及社会行动者, 但是却能通过纪念活动、法定节日之类的东西而存续下来。人在纪念庆典中, 由公众参与的反复上演的戏剧或周期性的庆典仪式发挥了一种焦点的作用。而“自传记忆”则是对我们在过去亲身经历的事件的记忆。这种记忆也可以起到加强参与者之间关系纽带的作用。但是, 随着时间流逝, 自传记忆会趋于淡化, 除非通过与具有共同经历的人相接触, 来周期性地强化这种记忆。在此情况下, 只要经历长时间的间隔, 记忆就可能完全丧失, 除非接触到几乎已经被遗忘的别的什么东西, 让人产生联想, 使这部分记忆重新被意识到。因此, 自传记忆总是根植于他人之中的。只有群体成员在进行记忆, 但是, 如果他们很长时间都不在一起的话, 那么, 这种记忆就会濒于消失。<sup>①</sup>

德国学者哈拉尔德·韦尔策在《集体记忆》一文中, 更进一步将群体性的记忆细分为: 社会记忆(集体记忆或集体无意识)、文化记忆、沟通记忆三种。他将社会记忆定义为无意识无意图的社会记忆实践, 是回忆结构的客观方面; 同时又根据扬·阿斯曼等人的定义将文化记忆和沟通记忆定义为对过去的有意识的解读。这里的沟通记忆大抵等同于哈布瓦赫的“自传记忆”, 文化记忆大抵等同于“历史记忆”, 而社会记忆则是哈布瓦赫未曾提及的以物质遗产形式存在的“记忆”。而在人们的解读和阐释下, 社会记忆通常会转化成为沟通记忆或文化记忆。

德国历史学家扬·阿斯曼对“文化记忆”下了这样的定义: 关于一个社会的全部知识的总概念, 在特定的互动框架之内, 这些知识驾驭着人们的行为和体验, 并需要人们一代一代反复了解和熟练掌握它们。他指出:

文化记忆的特点有二: 一是认同具体性, 就是说它涉及储存的知识及其对一个大我群体的集体认同的根本意义; 二是重构性: 大我群体的这些知识涉及当今。文化记忆虽然固着于不可更改或不可质疑的回忆形象和储存的知识, 可是每一种当今又都把自己置于一种对这些形象和知识进行掌

<sup>①</sup> (法) 莫里斯·哈布瓦赫《论集体记忆》, 毕然、郭金华译, 上海: 上海人民出版社, 2002年, 第42—43页, 第58—60页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1688）江南汉族文士的文学书写

握、分析、保持和改造的关系之中。<sup>①</sup>

根据扬·阿斯曼的理论，“文化记忆”以两种形式存在：一种是潜在形式，即档案材料、图片和行为模式中储存的知识的形式存在；另一种是现实形式，即以这些浩繁知识中——根据当今利益尺度衡量——的可用部分的形式存在。因此，他得出文化记忆的经典概念是：

每个社会和每个时代所特有的重新使用的全部文字材料、图片和礼仪仪式的总和。通过对它们的“呵护”，每个社会和每个时代巩固和传达着自己的自我形象。它是一种集体使用的主要（但不仅仅）涉及过去的知识，一个群体的认同性和独特性的意识就依靠这种知识。<sup>②</sup>

同“文化记忆”相比，“沟通记忆”的时间视野，随着当今起点的推进而相应的推进。它没有任何固定点，可以将自己跟一种随着当今而不断推进的过去紧紧联系在一起。只有通过文化造型，即通过就过去进行的有组织的和仪式化的沟通和交往，才能把这种记忆的内容持久固定下来。“沟通记忆”的特色是贴近日常生活，而“文化记忆”的特色却是从超验于日常生活这个意义上说的疏远日常生活。“沟通记忆”依靠许多固定点，不过这些固定点恰恰不与当今同步推进，而是被当做命运性的和重要的标记，而且“文化造型”（文字记载、礼仪仪式、文物）和机构化或制度化的沟通交往（朗诵、庆祝、观看），把它们保持在人们的记忆之中。

沟通记忆包括群体成员之间就下述问题进行的执拗的沟通：他们究竟如何看待各自的局部过去，这种过去与他们所从属并具体认同的那个大我群体的整体过去处在一定的相互关系之中；他们究竟赋予这种整体过去以何种意义。<sup>③</sup>

在此理论基础上，我们考察明遗民的记忆形态，会发现他们每一个体均在群体交往中构建着“沟通记忆”或“自传记忆”，并由此融入和改造着传统的“文化记忆”。这种记忆交流的结果能否达到弗洛伊德所说的“治疗创伤”不得而知，但最起码我们知道，他们在反复叙述沟通记忆、改造文化记忆以求证身份、增强集体认同感的同时，也进入了无意识集体记忆的创作，而这样的创作

①（德）扬·阿斯曼《集体记忆与文化认同》，转引自哈拉尔德·韦尔策编《社会记忆：历史、回忆、传承》（社会记忆·代序），李斌等译，北京：北京大学出版社，2007年，第4—5页。

② 扬·阿斯曼《集体记忆与文化认同》，转引自哈拉尔德·韦尔策编《社会记忆：历史、回忆、传承》，前引书，第5—6页。

③ 扬·阿斯曼《集体记忆与文化认同》，转引自哈拉尔德·韦尔策编《社会记忆：历史、回忆、传承》，前引书，第5页。

又成为三百年后辛亥革命者的文化记忆。

## 第一节 遗民的集体创伤

对于集体记忆的研究据称始于埃米尔·迪尔凯姆。他认为，“当家族和共同体分享他们的记忆时，他们就更紧密地团结在一起；他们通过共同回忆创造了一种凝聚感，即使他们回忆的内容是创伤性的”。哈布瓦赫也指出：“现在的一代人是通过把自己的现在与自己建构的过去对置起来而意识到自身的。”“通过和现在一代的群体成员一起参加纪念性的集会，我们就能在想象中通过重演过去来再现集体思想，否则，过去就会在时间的迷雾中慢慢地飘散。”<sup>①</sup>明清鼎革，亡国的创伤、文化的沦丧、灭族的恐惧，使得遗民之伤痛可谓“悲凉之雾，遍被华林”。他们通过各种行为回忆“国难”和“大不幸”，在无数的书写与彼此的唱和中，一种共同的身份被树立起来。因为只有在这样的集体凝聚中，才能多少抵消一些由国破而产生的飘零无根的伤痛和惶惑。

这一时期，是中国历史上遗民最多的时代，江南地区更因其特殊的文化政治和历史地位成为遗民最集中的地区。江南是反清民族斗争维持最久的“忠义之区”，加上蕺山之学和东林气节的浸染，从鲁王监国绍兴（1645）到张煌言抗清失败壮烈牺牲于杭州，“浙东之学士大夫以至军民，尚倦倦故国，山寨四起，皆以恢复为辞”<sup>②</sup>，与清王朝先后进行了长达十九年的殊死搏斗。直至康熙后期，此地富于民族意识的清议力量仍很强大，以至一些因降清而显贵的贰臣子弟“遇故国忠义子弟则深墨其色，曲躬自卑，不敢均茵，以示曲抑”<sup>③</sup>。江南地区遗民的聚合又以遗民各自的生活空间而形成局部的遗民群落，主要有：以杜濬、邢昉为代表的金陵遗民群体；以顾炎武、归庄、徐枋为代表的吴中遗民群体；以方以智、方文、钱秉鐙为代表的皖中遗民群体；以黄宗羲为代表的两浙遗民群体及以魏禧为代表的江西遗民群体等。地域遗民群体中又因处世方式、情趣好尚等的因缘而派生出带有社集性的遗民小群体，如易堂九子、金陵八家、云间六子、浙东三俊等。而家族式的遗民群体也非常普遍，著名的

①（法）莫里斯·哈布瓦赫《论集体记忆》，前引书，第43页。

②（清）全祖望《鮚埼亭集外编》卷十，四部丛刊本，《华氏忠烈合状》。

③（清）全祖望《鮚埼亭集外编》，前引书，卷一二，《七贤传》。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1663）江南汉族文士的文学书写

有：宁都三魏、金陵二杜、桐城方氏、余姚甫上黄宗羲兄弟、山右傅山父子、万氏八龙、祁六公子、一门四皓等。仅仅以清末孙静庵《明遗民录》为例，该书共收入遗民 526 人，除去妇女、僧道和市井之民 54 人，共记士绅 472 人；其中，有 106 名是浙江人<sup>①</sup>，129 名江苏人，20 名江西人，21 名安徽人，也就是说“江南文化圈”范围内的士人共计 276 名，约占所载遗民数量的 58%。江苏尤以常州、松江、苏州、太仓、扬州等州府最为突出；浙江以嘉兴、钱塘、鄞县、山阴等地为遗民集中地；安徽则以桐城为中心。考量这些城镇，要么是文化大镇，要么是南明抗清的主要战场，这些遗民中不少人的亲属曾经参与抗清斗争并为之牺牲，甚至他们自己也组织过反清的活动。因此，这种大面积的遗民集中，使得江南成为汉族士人凭吊故国彼此唱和的中心，而江南作为文人交际重镇的人文环境，更加助长了这种趋势。

值此之际，遗民们通过各种方式确认其不背叛故国的认同感，综合整理其行为可分为如下几类：

## 一、图再举

武装反抗被清朝镇压后，仍有一部分人坚持反清立场，怀念故主，谋图恢复前朝江山。他们或者以出家为僧、隐居不仕的面貌出现，组织社团，祭奠故君，筹划策应郑成功对江宁的进攻；或者外出寻求友人，共谋复兴之业，同时接待外地来人，增强复明势力，如直隶人梁以柟以樟兄弟、王世德王源父子居住宝应，与阎尔梅、僧松隐等四方来客交游，并与乔出尘、陈铨等结文字社。达州人李长祥抗清被捕入江宁监狱，逃脱后遍游各地，最终老死武进。明江西巡抚、益阳郭都贤出家为僧，在江宁承天寺圆寂。徐州人万寿祺在太湖参加抗清队伍，被俘，得人帮助逃回乡里，并不时过江访问故旧和抗清遗迹，“虽隐居，固未尝一日忘世也”。常熟人邓大临支援江阴守城失利，“偏走江湖，欲得奇才剑客而友之，卒无所遇”，乃身着道冠，然而复明之志“未尝一日下”。吴江人吴祖锡在浙江抗清，被捕入江宁监狱，逃脱到西南，任永历职方郎中，被派在吴越活动，1659 年在金陵接应郑成功部的进攻。这一批原武装抗清者，处处碰壁，却没有丧失斗志，纷纷潜伏，意图再举。

## 二、弃诸生

生员是明清时期对通过县、州、府试而取得县、州、府学入学资格之读书

<sup>①</sup> 其中极个别为流寓该地的人，后同。



人的通称，亦称诸生或秀才，且有廩膳生员、增广生员和附学生员之分。

明清鼎革，对人们的生活和心灵都造成巨大震动。受孔孟之道教育，注重忠孝节义的广大学子，对此尤为敏感。生员并未正式步入仕途，进入明朝的统治阶层，似乎没有为王朝和君王死节的义务，但明季的世风有极端道德主义的倾向，士阶层尤其喜欢以道义节操责人。连当时的最高统治者崇祯皇帝都不能不顾忌道德人心，在危亡之际迫于道德舆论，不敢迁都，只有上吊自杀，以身殉国。而崇祯的身殉，无疑又激发了臣民们殉国、殉主的热忱。在这种明朝故臣旧部以身殉难几成风潮的情况下，不少生员也以布衣之身殉节，如“其时诸生殉义者，京师则又有曹肃、蔺卫卿、周说、李汝翼，金坛则王明灏，丹阳则王介休，鸡泽则殷渊，肥乡则宋汤齐、郭珩、王拱辰”。<sup>①</sup>

这种以死相殉的过激行动，也给普通士人造成一种强大的舆论压力，使他们纷纷以行动彰显其忠义。相对于殉节，弃巾以示忠义，在当时恐怕是他们在其所处位置上最切实、也最具效果又最容易做到的行为，所以也就成为一时的风气。

孙静庵所著《明遗民录》记载的放弃诸生身份的生员有：阮文锡、黄调鼎、吴湛、邢昉、吕留良、陈所学、王侯、沈昀、王建常、徐夜、李尝之、俞汝言、李麟友、孙博雅、张弢、郑澹居、申自然、方文、吴炎、潘圣樟、芮城、毛先舒、李生光、张盖、江浩、魏禧、叶敦良、顾兰服、周贫、周西等人。<sup>②</sup>此外，邓之诚所撰《清诗纪事初编》卷一、卷二记载的弃诸生的生员还有：徐开任、王仲儒、陶季、许楚、李焕章、李腾蛟、傅占衡、张履祥、魏耕、胡介、吴景旭、董说、余思复等人。<sup>③</sup>钱仲联主编的《清诗纪事·明遗民卷》提到的周容、李柏，<sup>④</sup>谢正光、范金民在《明遗民录汇辑》中提到的吴宗潜、李逊之等人，<sup>⑤</sup>也都放弃了诸生身份。

大部分科举无望的生员，往往“衣巾终身”，虽无法走上仕途，还是可以终身享受生员待遇——“凡优恤诸生，例免差徭。廩生贫生给学租养贍。违犯禁令，小者府、州、县行教官责惩，大者申学政，黜革后治罪，地方官不得擅

① (清)夏燮编《明通鉴》，卷九十，北京：中华书局，1959年，第3489-3490页。

② 参见孙静庵《明遗民录》，杭州：浙江古籍出版社，1985年。

③ 参见邓之诚《清诗纪事初编》，卷一、卷二，上海：上海古籍出版社，1965年。

④ 参见钱仲联主编《清诗纪事》，明遗民卷，前引书。

⑤ 参见谢正光、范金民辑《明遗民录汇辑》，南京：南京大学出版社，1995年。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1621—1683）江南汉族文士的文学书写

责。”<sup>①</sup>因此，断然放弃生员身份，即意味着放弃许多既得利益。这其中当然有借此沽名钓誉者，但是，不顾家境窘迫而放弃多年苦取的诸生身份者仍占绝大多数。

按例，诸生要放弃学籍，必须向本学学官上呈，请求削籍。如陈确于顺治四年，上《呈学请削籍词》：“恳申学宪，永削儒籍。”<sup>②</sup>宁化诸生邱义被父亲强迫参加清科举考试，便在文章中写入“宗庙丘墟，鼎社迁改，荼毒攒心，无天可诉”等语，以致除名；<sup>③</sup>桐城诸生方授在“时同里世族多疾足以赴功名。其父强之，不可，则撻之”的情况下，“逃之四明山中，结茅而栖，采橡栗而食”。<sup>④</sup>

为了表示对故国的忠诚和对占领者的不合作态度，生员们愤而弃巾，在新朝自绝进取之路，这无疑是一次在身份问题上的集体宣告——明遗民从此成为这一群体的集体身份。

### 三、隐遁结社

隐遁是绝大多数遗民表示不与新朝合作的共同选择，如《清稗类钞·隐逸类》就记载江南隐逸遗民事迹有：徐俟斋卖画为活，方密之不臣不叛，余若水不出城南一步，申鳧盟无干世心，张覆舆闭户绝人迹，郭大临甯身黄冠，何稚元叔侄同隐，八大山人以哑字署门，郑孙段傅为四废，李潜夫不受人馈，汪魏美为三高士之一，邵得游游山始笑，阎古古湖山容身，刘公勇着隐者服，柴绍炳不应举，应潜斋却征，纪伯紫为钟山遗老，钱近仁隐于补履等等。除此之外，更有逃遁于禅门道观的，全祖望《退翁第二碑》便云：“易姓之交，诸遗民多隐于浮屠，其人不肯以浮屠自待，宜也。”方以智、金堡、叶绍袁、周容、吴舫翁、吕留良等诸多遗民便纷纷先后削发为僧，这并不是一场宗教盛宴，这种行为的集体化昭示着的是儒士抗拒政治变化、表达自己政治认同的一种姿态。

但隐遁，并不意味着无所作为。文士们继承明末高涨的结社风气，结成各种文社，以求同志，时有几社、蕲社、澹鸣社、彝社、广敬社、澄社、经社等。清人杨凤苞总括当时结社情形说：“士之憔悴失职高蹈而能文者，相率结

<sup>①</sup> 《清史稿》，第12册，前引书，第3118页。

<sup>②</sup> （明）陈确《陈确集》，北京：中华书局，1979年，第368页。

<sup>③</sup> （清）孙静庵《明遗民录》，前引书，第1页。

<sup>④</sup> （清）孙静庵《明遗民录》，前引书，第230页。

为诗社，以抒其旧国旧君之感，大江以南，无地无之。其最盛者，东越则甬上宁波，三吴则松陵吴江。然甬上僻处海滨，多其乡之遗老，间参一二寓公；松陵为东南舟车之都会，四方雄俊君子之走集，故尤盛于越中。而惊隐诗社又为吴社之冠。”惊隐诗社，由吴江人吴宗潜、叶桓奏于1650年建立，吴江及侨寓于此的文人王锡阐、潘炎、潘恂章、顾炎武、陈济生等参加活动。吴江以叶、吴、王、潘为望族，该等家族成员与会，可以说是当地绅衿与寓客的社团。该社又名“逃之盟”、“举逃社”，意即逃避乱世，安然隐退。明末享有盛名的设立在松江的几社，清初分化为同声社和慎交社，活动中心移到苏州。1653年上巳日这两个社联合江浙各地诗文社，在苏州虎丘南湖举行“十郡大社”集会，有近千人参加，是清初士人最大的一次集会。另外，1657年，冒襄会上下江亡友子弟九十四人于南京，有小三吾世盟高会。方氏诸子及复社后嗣皆趋赴。是年，清廷在江南首开乡试，因此会而应试者鲜。

惊隐诗社倡导人叶桓奏有《九日寒斋同逃社诸子祭陶元亮杜子美两先生》七律一首云：“龙沙嘉会结寒盟，修祀先贤荐菊觥。离乱家乡移酒郡，晋唐史历纪花名。一时共得南山意，千载同怀北极情。但愿久长持晚节，萧萧门外任浮荣。”鲜明地流露出惊隐诗社的宗旨：眷怀故明、耻事新朝。而此社宗旨也正代表了清初众多文社的一致风格。在这样的规模性集会中，遗民们相互之间沟通和强化着国破家亡的集体记忆，也就在此过程中巩固和坚守着各自的遗民身份。

然则这样的文社聚会，实质上也并非文人吟咏集会那么简单。江南抗清浪潮席卷吴越大地之时，这些文社中卷入其中者不在少数。江南士人一般出身于当地的世家大族，这些世家大族往往都互为姻娅，结成网络。以惊隐诗社为例，惊隐诗社的成员，大多出于吴江周、吴、沈、赵、叶五世家。一旦卷入就会牵动整个家族乃至所有世家大族。吴江的抗清军事领袖吴易即在世家之中，他的追随者们也都涉及这些世家。如惊隐诗社的骨干吴振远，就曾积极参加吴易的义军，被清兵逮捕后在苏州不屈而死。不仅振远，他兄弟七人也都是文史学家、气节之士，包括惊隐诗社的发起人吴宗潜。因此惊隐诗社中的不少人受到残酷镇压。<sup>①</sup>

除了直接镇压起义人上，清政府更对江南士人的反抗采取了严厉报复。在

<sup>①</sup> 李炳华《清初江南的文人社团》，载《苏州杂志》2005年第1期。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1611—1683）江南汉族文士的文学书写

新政权稍事稳定后，清统治者就制造了一系列冤案来打击江南知识分子，史称“十大案”。而著名的南浔庄廷鑑史狱案，亦株连到惊隐诗社的吴炎、潘耒章等人。由此，因为清统治者的重重打击，诗社文社纷纷云散。

#### 四、云游互访

清廷严禁士人结社立盟后，文社的生命虽短暂，但士人的聚会却并未停止。群体性的云游互访很快取代文社成为清初遗民社会阴结豪杰、互通声气的形式。

易堂九子之一的魏禧<sup>①</sup>，不仅与其他易堂诸子相交过从于翠微，“敦古友谊如骨肉子弟”，且“涉江逾淮，越思益交天下非常之人。闻有隐逸，不惮千里造访，于吴门交徐枋、金俊明，西陵交汪讽，当湖交李天植，常熟交顾祖禹，毗陵交挥日初、杨瑀，方外交药地、枯木，皆遗民也”。<sup>②</sup>其弟魏礼更“历闽粤，渡海达琼压，北抵燕京，返辙夷门，过洛阳，南浮汉洒，入秦关，涉伊水，经凤、滁道中，足迹几遍天下。所至必交贤豪，寻访穷岩遗佚之士。尝省故人于韩城，往观砥柱三门。闻高士彭荆山居华山绝疆，直上四十里，手铁弦摄飞登访之，高韩昌黎痛苦处十里”。<sup>③</sup>黄宗羲曾在《南雷文约》卷一《刘瑞当先生墓志》中言及浙东慈溪的情况：“盖无月无四方之客，亦无会不与诸子相征逐也。”像顾炎武、归庄、孙奇逢、王弘撰、屈大均等著名遗民都曾远游他乡，结交豪杰。遗民们不仅独自遍历山险，广结豪杰，而且相从而游，此种遗民群体式的云游在遗民社会蔚为风气。淮上诗人阎修龄，明亡后“逖迹白马湖滨，名其居曰一蒲庵。同时如李楷、杜濬、傅山、王猷定、魏禧、阎尔梅辈，过淮皆下榻焉，时人称盛”。<sup>④</sup>孙奇逢居夏峰，率子弟躬耕自给，四方求问学者，亦授田使耕，由是“所居成聚”。以身殉国的明御史祁彪佳之子祁班孙、祁理孙所居山阴之祁园四负堂亦为反清遗民志士聚集谋划之所。在这

① 魏禧（1624—1681）生于明朝天启四年，字冰叔，号叔子，又号裕斋，江西宁都人。明亡后，与兄魏际瑞、弟魏礼隐居宁都翠微峰，人称“宁都三魏”。兄弟三人常与南昌林时益、彭士望和本县的李腾蛟、邱维屏、彭任、曾灿等人聚集讲《易》学，称为“易堂九子”。后“易堂九子”及其弟子门生数十人，形成“翠微学派”。康熙十七年（1678），魏禧被举“博学鸿儒”，辞病却任。康熙十九年（1680）暴病逝世于扬州。

② （清）佚名《皇明遗民传》卷四“魏禧”，见谢正光、范金民《明遗民录汇集》，南京：南京大学出版社，1995年。

③ （清）孙静庵《明遗民录》，杭州：浙江古籍出版社，1985年，卷三七“魏礼”，第279—280页。

④ （清）李元庚《望社姓氏考》，小方壶斋丛书本。

里，屈大均、魏耕、祈忠敏及祈氏门人参与了“己亥之役”的规划，全祖望引时人语曰：“山阴之梅墅乃其死友所啸聚。”<sup>①</sup>

诸士殊途同归，不能说是一种偶然现象，实际上正是一种曲折的斗争。这种明末知识分子的主体意向，是一种不容忽视的精神力量。顾炎武所称“人寰尚有遗民在，大节难随九鼎沦”，是多么铿锵有声的气节之音。

由此可见，江南士人们前往中原各地的云游，可以理解为对周游故国哀悼旧朝的行为；而各地士人聚集江南，则不仅是为了寻求文化上的心理安慰，更有着现实的政治抱负。叶绍袁在《甲行日注》中便清楚地表达了这样的思想：“汉家无历不知春，依旧江山国号新。”“莫向家园追旧隐，同仇方在枕戈时。”“海上稍闻消息近，试拈诗笔欲凌虚。”

这些以遗民身份凝聚成的团体，其对明朝的效忠意识，使得“反清复明”成为体现其身份价值的意义所在。故此，顺治六年（1649）十月，明鲁王至舟山时，才有众多“故明臣”奔赴。顺治十六年（1659）七月，郑成功、张煌言连下江南数城——郑成功军能挺进镇江，更有众多江南士人踊跃出谋划策，使得江南半壁震动。而故明势力功亏一篑，退出长江之后，清廷便立刻大兴“通海案”，追捕抗清义士，荼毒江南士民甚酷。乾隆年间禁书《觚剩》便以春秋笔法记录到：“顺治十六年海上之变，金坛荐绅，罹祸最酷。”<sup>②</sup> 清廷对于江南士人的恐慌是如此明显，更从侧面反映了遗民集体的身份认同力量之强大。

## 第二节

### 故国记忆与悼亡书写

遗民的集体身份认同使得这一群体的凝聚力异常强大，然而，需要指出的是，这样庞大的群体是通过怎样的形式获取牢固凝聚力的呢？记忆当然是最重要的原因，而建立在记忆之上的现实行为和交流才是最直接的推动力量。

社会学家莫里斯·哈布瓦赫（Maurice Halbwachs）曾指明：回忆是在同他人和他人回忆的语言交流中构建的。扬·阿斯曼进一步论述这种记忆称为“沟通记忆”，他指出这种记忆“几乎可以说是某种类似于社会短期记忆的东西”。

<sup>①</sup> （清）全祖望《鲒埼亭集》卷一四，《四库丛刊本》，《祁六公子墓碣铭》。

<sup>②</sup> （清）钮琇《觚剩》，卷一·吴觚，上海：上海古籍出版社，1986年。

西，它系于活着的经验承载者和交流者们的存在，因而大约延续八十年即三四代人之久”。<sup>①</sup> 明遗民们对于故国的记忆是刻骨铭心的，祭奠明朝成为他们之间交流述说的最重要主题。

笔者在本章第一节中已指出：遗民的结社、云游活动，不论其目的为何，均以文学文化活动为形式和结果。因此，他们之间的共同记忆也就自然而然使其在相互唱和沟通中产生大量以该记忆为核心的文本。

笔者以为，可以将遗民书写提炼为悼亡、检讨、传承三种内容。这三类书写的出现，与遗民对亡国的记忆阐释密切相关。悼亡即哀悼故国之亡，这其中夹杂着对汉族丧失政权的失落情绪；检讨，即检讨亡国原因，这是感性伤痛之后的理性分析，就此，遗民们给出了各种解释，如文臣虚谈王学、宦官专权、党争日烈等等；传承，则是遗民在痛定思痛后，认识到故国江山已不复收拾，从而自觉担负起传承文化的职责，有着对“后王”的期待。理查德·尼森特以为：“只有通过适当的回忆（也就是通过变得更加客观），人们才能真正应对记忆的创伤。”<sup>②</sup> 遗民们正是在对明清鼎革的反复回忆中不停思考和检讨才有了这三种类型的书写。而正是经过如此严肃的思考，才使得遗民时代的书写不再只是感情的宣泄，更有着理性的形而上光辉。三类书写中，悼亡和传承两项与认同密切相关，故将作重点讨论。

明遗民书写中，悼亡和传承是居于两个语义序列上的，悼亡故国是传承文化的前提。

在关于故国的具体记忆中，那些曾经繁华如今萧疏的城市成为生活在其中的遗民们最直接的感伤对象。这些城市曾是明清斗争的主战场，也是民族仇杀的直接证据。顺治二年（1645）五月，南京弘光小朝廷覆亡后，清军对江南各地进行了屠杀。七月初四屠嘉定，初六屠昆山，十二日屠常熟、苏州，八月初三屠太仓，二十一日屠江阴。同时代的幸存者亲眼目睹国难民难，有着深刻的切肤之痛。于是，江南一带的中心城市自然而然地成为遗民们凭吊和聚集的地方。这些城市所承载的是遗民们切身遭遇的深刻的伤害性记忆，这些记忆又包含着文化的、国家的、民族的、家族的诸多因素。不过也正因为这是个体的体验性记忆（哈布瓦赫称之为“自传记忆”），才在新的国家强势话语的掩盖下

<sup>①</sup>（法）莫里斯·哈布瓦赫《论集体记忆》，前引书，第43页。

<sup>②</sup>（英）理查德·尼森特《干扰记忆》，自法拉等编《记忆》，卢晓辉译，北京：华夏出版社，2006年，第4页。



逐渐被消解，并被未曾经历的后代人渐渐遗忘。

刚经历过屠杀的人们详细记录了这些城市的惨烈记忆。这一时期的作品，与抗清士人作品时代相近，因此，与南明士人相似，其表达的不仅仅是对故国的哀悼，更积聚着民族情绪。尽管学者们通常认为“民族主义”的概念应该在两百年后才传入中国，但《剑桥中国明代史》的附录中说明了他们采用南明的历史资料时所遇到的困难，而正是这种困难说明了“民族斗争”确实存在：

我们只有明朝方面的非官方资料和清朝方面的官方资料这个事实，表明南明著作的政治敏锐性……当然，清朝是胜利的一方，因而处于这样一种地位，可以用一个统一的帝国的权力和影响，操纵对征服时期的历史的阐述，使其为自己服务。清朝的官员显然感到，写奏议比写回忆录稳妥。但是，南明同情者的担心是对的：除非个人把他们所知道的事记录下来，希望后人终有一天会知道，否则明朝斗争的历史将烟消火灭。<sup>①</sup>

这些为清朝政府所禁毁的“明朝方面的非官方资料”，基本都为江南士人的作品，如记扬州事的佚名《扬州变略》《淮城纪事》、戴名世的《扬州城守纪略》、王秀楚的《扬州十日记》；记嘉定事的佚名《嘉定屠城纪略》、朱子素的《东塘日杂》；记昆山事的佚名《研堂见闻杂录》、佚名《江南闻见录》；记江阴事的沈涛的《江上遗闻》、韩菼的《江阴守城记》、许重熙的《江阴城守后记》；记浙东事的徐芳烈《浙东纪略》；记江西金声桓事的徐世溥的《江变纪略》；总论江南地区的佚名《江南闻见录》、南园啸客的《平吴事略》等等。这些笔记记载了抗清勇士们的英勇战斗事迹，也实录了战争的残酷，其中大量涉及清军屠城的暴行，所以深为清廷所忌。

而除了这些可以作为史料阅读的笔记体书写，小说也参与到实录的大合唱中。如章回体小说、署名为七峰樵道人的《海角遗编》，一反小说演义虚拟假设旧例，以史为本，忠于史实。为免祸计，作者缄口匿名，使用“顺治”年号。而据序末自述看来，成书时间是顺治戊子，即1648年，上距弘光乙酉即1645年清兵破常熟仅仅三年。篇首《序》曰：

此编只记常熟、福山自四月至九月半载实事，皆据见闻最著者敷衍成回。其余邻县并各乡镇异变颇多，然只得之传闻者，仅仅记述，不敢多

<sup>①</sup>（美）费正清等编撰《剑桥中国明代史》，张书生等译，北京：中国社会科学出版社，1992年，第500页。



从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

赞。后之考国史者，不过曰：“某月破常熟，某日定福山。”其间人事反复，祸乱相寻，岂能悉数而论列之哉！故虽事或无关于国计，或不遗重轻者，皆具载之，以仿佛于野史稗官之遗意云尔。

其书末又题诗二首，其中有“日久恐教多泯灭，故将事迹缀成回”。说明作者著书的目的与前述那些笔记体作者一样，都是为了保存南明资料不致使之湮没于胜利者所撰的“国史”中。

相比之下，诗歌作品对同一主题的情感表现显得更为强烈。如归庄的《悲昆山》：“呜呼！昆山之祸何其烈！良由气儒而计拙。身居危城爱财力，兵锋未交命已绝。城陴一旦驰铁骑，街衢十日流青血。白昼啾啾闻鬼哭，乌鸢蝇蚋食人肉。一二遗黎命如丝，又为伪官迫慢头半秃。悲昆山，昆山诚可悲！死为枯骨亦已矣，那堪生而俯首事逆夷。拜皇天，祷祖宗，安得中兴真主应时出，救民水火中！歼郅支，斩温禺，重开日月正乾坤，礼乐车书天下同。”<sup>①</sup>此诗字字染血腥，句句含悲愤，不仅为昆山一城受屠而悲，更是为了国家、民族之“大不幸”而呼号。更值得注意的是，最后发出的期盼：“歼郅支，斩温禺，重开日月正乾坤，礼乐车书天下同。”此处的“郅支”、“温禺”都是匈奴贵族。“郅支”单于是西汉时期北匈奴的第一代单于，后为汉军所灭。“温禺”乃匈奴贵族封号、“单于子弟”。《文选·班固〈封燕然山铭〉》有：“斩温禺以衅鼓，血尸逐以染鍔。”张铣注：“温禺、尸逐，皆匈奴君长名号。”《后汉书·南匈奴传》：“其大臣贵者左贤王，次左谷蠡王……次左右温禺鞬王，次左右渐将王，是为六角：皆单于子弟，次第当为单于者也。”这里将匈奴比喻清军，说明归庄等遗民已经被南明战斗所触发的民族意识所感染，面对入侵的他者，自发地产生了初步的汉族认同感。

同时与此相似的还有韩洽的《罄簏行》、阎尔梅的《惜扬州》、钱秉铎的《虔州行》等一批诗作。虽然是情感强烈的诗歌，但其写实性极强，叙事直白真切，亦为目睹惨剧的实录之一。

而屠杀过后的幸存者，不仅仅回忆那些惨烈的战斗、血腥的杀戮，也记录了战后的萧条，如孙枝蔚就在《乱后过瓜州》中记到：“瓜州人烟少，独行荆棘间”，“日落笳初动，城空鸟自还”，“可怜风雨夕，鬼哭满江山”。顺治九年（1652），孙过镇江，登金山，又有《乱后登金山有感》，云：“钟鼓仍朝暮，

<sup>①</sup>（明）归庄《归庄集》，前引书，卷一。

全身计未周。江边人牧马，山下骨随舟。飞鹭全无意，居僧始有愁。何时销战甲，高枕看扬州。”

以日记、实录的形式记载当时江南景色惨淡的，还有王昉的《漫游纪略》、叶绍袁的《甲行日注》等。以后者为例，《甲行日注》是江左小品文大家叶绍袁明亡后三四年间写的日记。叶绍袁，江苏吴江人，系明天启间进士，早年负才名于江南。叶氏逃难，是在清兵南下、吴中抗清义军起事失败以后才决定的，时在乙酉（1645）八月二十四日。次日即甲辰日，叶绍袁取屈原《楚辞》中“甲之朝吾以行”句意，命名日记曰“甲行”。《甲行日注》从八月二十五日始记，到戊子（1648）九月二十五日为止，其间恰好经历了三年又一月，是一部较为完整的逃难始末记，又在其中发箕子亡国之痛，抒黍离麦秀之悲，勾勒出了一副乱世光景。

在这一片惨淡凄凉的背景中，悼亡的情绪更在对江南各地过往繁华的追忆中达到了高潮。

## 一、南京

南京，旧称金陵、白下等，“金陵为冠盖辐辏之冲”，作为明朝陪都和明太祖孝陵所在地的金陵，是南方的政治中心，南明的弘光政权又在这里支撑一年，随后江南地区抗清斗争激烈，乃至有嘉定守城的著名历史事件的发生。由此，其在清初的政治意义分外明显，较之其他城市也更容易引起遗民的兴亡代谢之感。而都城，作为王朝的政治中心，历来被视为“国”的象征，在国破家亡之后就极易被符号化、象征化而为悲情的寄托之所。因此，无数遗民对于南京充满了复杂情感。

钮琇的《觚剩》中记载了苏州遗民士人陈三岛的悼亡之作，其中有“若夫道指金陵，客归江表，风景萧条，河山绵邈。……凤凰台上，朝来麋鹿之游；鹅鹚观前，夕作牛羊之道”。对着故国帝都的如此萧条景象，“乘犊过翟义之台，咸歌《薤露》；执紼拜田横之墓，尽唱《蒿里》。闻者无不心伤，见者为之发指”。悲痛之情已难以自抑，更伤感的是“然则人寿几何，河清难俟”，要看到故国复兴，已是不能了，也只能以遗民身份终老——“钟仪之操南音，情惟故主”。<sup>①</sup>

上元诸生遗民纪映钟有长诗《金陵故宫》，借述故宫实述明史，从其描述

<sup>①</sup>（清）钮琇《觚剩》，前引书，卷一·吴觚·序赋创格。

的故宫两起两落的兴废中，我们看到从太祖开基、成祖迁都、北京沦陷南京复都到南都为清军所破的完整明朝史。其间细致描写了南京故宫曾经的辉煌，从而与当下的颓败之景作了鲜明对比。眼前故宫周围破败不堪：“朝出天津桥，浙浙水带索。暮行清溪滨，马洩乱芳躔。陋巷犹居人，宫墙窜鼯貉。云是故宫道，败堵仍未罅。”“故宫遂荡然，旷莽驰飞駉。谁问荆棘驼，空怜腐草爨。……举首瞻故宫，故宫成汗泽”。遥想当年盛况却又是另一番景致：“恭惟全盛时，皇居壮京雒。……延袤万丈余，坚比南山砢。鸾辂参陈章，麟台画魏鄂。”同时，英明的帝王曾“日御奉天门，虚怀问民瘼。鱼服求葑檐，虓怒断鲸鳄。宵深不遑寝，一事古今酌。孤三脚备九，郊藩教胄学。灿然钜典章，万禩尊严确。有道字四夷，宸居磐石萃”。对盛世的缅怀之后，面对国破家亡宫苑残破的惨淡，只能表明心迹：“《麦秀》我吞声，髯攀谁冥格。床聊咨且，惨澹还矜愕。吟罢故宫诗，愿化钟山鹤。”由此，在追述过去的繁华、缅怀太祖的英武中，确定了自己的遗民身份。

与之相似，无数的上人以故国帝都的今非昔比为主题，书写着最深沉的哀悼，其流风之广，以至于影响了后代人。出生于1646年的孔尚任客游江南，与冒襄、邓汉仪等大批遗民交往后，便在《桃花扇·余韵》一章中，用《哀江南》套曲感叹道：“俺曾见金陵玉殿莺啼晓，秦淮水榭花开早，谁知道容易水消。眼看他起朱楼，眼看他宴宾客，眼看他楼塌了。这青苔碧瓦堆，俺曾睡风流觉，将五十年兴亡看饱。那乌衣巷不姓王，莫愁湖鬼夜哭，凤凰台栖枭鸟。残山梦最真，旧境丢难掉，不信这舆图换稿。”

## 二、嘉兴

江左小品文大家叶绍袁在明亡后三四年间写的日记《甲行日注》中写到嘉兴乱后的萧条景象：“过石门，颓墙废垣，残毁驳裂，野店无烟，晨星数点，兵火后光景，真可太息。”“过宣公桥，昔日繁华鼎盛之处，皆成瓦砾，烟雨楼拆毁尽矣。兔葵燕麦，动摇春风耳。鲍明远《芜城》一赋，千载在日”。黍离麦秀之悲，融在景中又溢于言表。

## 三、杭州

张岱作于七十岁之后（大约1667年之后）的《西湖梦寻》中写到的当时西湖一带景色仍然萧条，此时离清军征服江南已二十来年了。张岱在其自序中写到：

余生不辰，阔别西湖二十八载，然西湖无日不入吾梦中，而梦中之西

湖，未尝一日别余也。前甲午、丁酉，两至西湖，如涌金门商氏之楼外楼，祁氏之偶居，钱氏、余氏之别墅，及余家之寄园，一带湖庄，仅存瓦砾。则是余梦中所有者，反为西湖所无。及至断桥一望，凡昔日之弱柳夭桃、歌楼舞榭，如洪水淹没，百不存一矣。余乃急急走避，谓余为西湖而来，今所见若此，反不若保我梦中之西湖，尚得完全无恙也。<sup>①</sup>

二十年后现实的残败萧疏与记忆中的西湖旧貌不可同日而语，因此而起的痛心不言而喻。造成这天翻地覆变化的原因，作者虽未明言，但在同时代的人心中，却是心知肚明。

#### 四、扬州

扬州，古称广陵，又称芜城。1645年史可法苦守扬州导致城破后遭清军屠城十日的记忆在清初的认同中占有非常重要的地位。扬州城外梅花岭史可法衣冠冢的存在，时刻提醒着漫长历史中无数登临祭奠的人们这段曾经的血腥历史。这使得扬州对于遗民的意义更加重要——这里不仅是追忆故国繁华的地方，更存留着深刻的民族伤痕。

扬州乱后不久，谈迁便有《广陵》记其萧条状况曰：“南朝旧事一芜城，故国飘零百感生。柳影天涯随去辇，杨花江上变浮萍。远山依旧横新黛，断岸还看散冷萤。今日广陵思往事，十年前亦号承平。”

余怀大致作于1693年的《板桥杂记》，是所有悼亡作品中的代表作。这时距甲申之变已五十年，江南之定亦四十年，清廷对中国的统一已成定局，但仍然并未消解遗民的故国情怀。此时的余怀在序中称：

犹幸少长承平之世，偶为北里之游。长板桥边，一吟一咏，顾盼自雄……鼎革以来，时移物换。十年旧梦，依约扬州；一片欢场，鞠为荒草。红牙碧串，妙舞轻歌，不可得而闻也；洞房绮疏，湘帘绣幕，不可得而见也；名花瑶草，不可得而赏也。间亦过之，蒿藜满眼，楼馆劫灰，美人尘土。盛衰感慨，岂复有过此者乎！<sup>②</sup>

昔盛今衰之下，遍是“盛衰感慨”之情，其对清廷南下给江南造成破坏的控诉也很明显。面对逐渐升压的文字政策，余怀并未揭露“扬州十日”、“嘉定三屠”等深具民族仇恨的事件和毫无人性的屠戮罪行，但盛衰对比之下，写尽

<sup>①</sup>（明）张岱《西湖梦寻》，扬州：广陵古籍刻印社，1983年，第7页自序。（笔记小说大观本第三十五编 第二册）

<sup>②</sup>（明）余怀《板桥杂记》，上海：上海古籍出版社，2000年，第3页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

繁华凋零之感，暗藏着无数引发同时代人共同记忆的语义符号。在最后《板桥杂记·附录》中，余怀记述了“群芳之萎道旁”，哀痛于宋蕙湘、赵雪华“兵燹流落，被掳入军”，明确指出群芳集体悲剧的时代根源，对满族统治者之残暴野蛮进行了直接的披露。

## 五、苏州

作为千年文化渊藪、状元之多的苏州，士人的吊亡之集中可想而知。

《觚剩》中记载了顾英白的长诗《江城秋灯》，深情地回忆了苏州在明朝盛世时的繁华灯市，对比战后的寥落，伤感万分。其中追忆当年盛况道：

昔日天家正太平，秋宵灯火彻江城。争连冶袂探花饮，共踏长桥玩月行。家家赌胜经营遍，插竹悬球光彩现。制成采胜出文鸳，剪就银花回舞燕。还将百宝结流苏，绣户珠帘拟画图。灿灿游人齐袂服，盈盈艳女特当垆。豪门得赏鳌山景，深夜宁愁凉露冷。钓雪滩边火树新，垂虹亭下星桥整。别有殊方献鬼功，机关走马实玲珑。雕镂云母矜滇巧，错落珍珠羨闽工。最是龙舟喧夜棹，满湖丝管争欢笑。枫岸遥闻兰气香，芦洲震听鼙声闹。<sup>①</sup>

然而如此的繁华轻易就被战火摧毁：“谁知鼙鼓揭天来，人去城空事可哀。女墙吊月啼寒螿，露井临风坠绿槐。”

在以上阐述中，一种文体渐渐浮出水面，这就是以张岱的《西湖梦寻》与《陶庵梦忆》、余怀的《板桥杂记》为代表的“梦忆”体。与之同类的，有佚名《如梦录》、张潮的《幽梦影》、黄宗羲的《思旧录》、陆文衡的《啬庵随笔》等等；类似情调的还有冒襄的《影梅庵忆语》、归庄的《观梅日记》、蒋坦的《秋灯琐记》等忆语体小品。在这样的文本中，强烈的在场记忆和退场体验结合在一起，巨大的反差与失落贯穿始终。作者往往通过昔是今非的方式来传达当下的伤痛之情，把一种精神寄托和价值取向搁置在并不真实的梦境中展示，与现实相疏离，交织着强烈的时空异化感，从而写尽遗民的伤痛。这些醉与梦的呻吟与同时代愤慨悲恸的实录类作品形成了相互照应的群体唱和，交织成一副承载着“大不幸”时代无数伤痕的记忆网络。

以张岱为例。张岱（1597—1679），号陶庵，山阴（今浙江绍兴）人。1645年，张岱参与南明鲁王势力抗清，事败后逃亡。这一年，好友纷纷自尽或出家。其《陶庵梦忆》作于1645—1646年间，此书的自序便展露了梦忆体

<sup>①</sup>（清）钮琇《觚剩》，前引书，卷一·吴觚·江城秋灯。

的全部特征：

因想余生平，繁华靡丽，过眼皆空，五十年来，总成一梦。今当黍熟黄梁，车旅蚁穴，当作如何消受？遥思往事，忆即书之，持向佛前，一一忏悔。……偶拈一则，如游旧径，如见故人，城郭人民，翻用自喜，真所谓痴人前不得说梦矣。……一梦耳，惟恐其非梦，又惟恐其是梦，其为痴人则一也。余今大梦将寤，犹事雕虫，又是一番梦呓。因叹慧业文人，名心难化，正如邯郸梦断，漏尽钟鸣，卢生遗表，犹思摹拓二王，以流传后世。<sup>①</sup>

又二十余年后，张岱在其《西湖梦寻》自序中仍道：

余乃急急走避，谓余为西湖而来，今所见若此，反不若保我梦中之西湖，尚得完全无恙也。……而今而后，余但向蝶庵岑寂，蓬榻于徐，惟吾旧梦是保，一派西湖景色，犹端然未动也。儿曹诘问，偶为言之，总是梦中说梦，非魔即呓也。<sup>②</sup>

当然，这种追忆过往繁华以悼故国并非遗民的专利，变节者也保留着相同的记忆，抒发相同的感伤。这种悼亡感伤的情绪成为整个时代的书写风尚。他们好写所谓“异人”、“野人”、“奇人”。不仅傅山每读《游侠列传》，辄喜动颜色；黄宗羲、周容皆为柳敬亭作传；张岱言“寻三外野人，方晓我之衷曲”，因有《柳敬亭说书》；余怀《板桥杂记》亦记：“曲中狎客，则有张卯官笛，张魁官箫，管五管管子，吴章甫弦索，钱仲文打十番鼓，丁继之、张燕筑、沈元甫、王公远、朱维章串戏，柳敬亭说书。或集于眉楼，每集必费百金。此亦销金之窟也。”<sup>③</sup>同时，吴梅村亦为柳敬亭作传，龚鼎孳也作《赠柳敬亭文》，引柳为知己，称其有古贤豪侠烈之风。不管遗民或者变节者，他们就此作出相同的选择，是因为这些市井人物的身上负载着他们相同的情感指向——那一整套早已逝去的生活方式。从少时“酒酣以往，击节悲吟，倾靡四座”，到“年已八十余矣，间过余侨寓宜睡轩中，犹说《秦叔宝见姑娘》也”。<sup>④</sup>人事变迁，沧海桑田，“玉环飞燕皆尘土”，巨大的感伤弥漫了他们的心头。最华美嘹亮的唱腔，最宏伟盛大的场景，最慷慨悲壮的感情，也要随着幕布的落下，归于寂静。今日少年明日老，山依旧好，人憔悴了，这是岁月逝去的苍凉，也是无可

①（明）张岱《陶庵梦忆》，南京：江苏古籍出版社，2000年，自序。

②（明）张岱《西湖梦寻》，前引书，第7页。

③（明）余怀《板桥杂记》，前引书，第55页。

④（明）余怀《板桥杂记》，前引书，第62页。

奈何的隐痛。

这些在醉梦中缠绵于过去的书写，以祭奠过往的形式哀吊远去的故国，一时蔚然成风。其情感指向的幻灭感，流风所及，更影响了有清一代的文坛巨著。而这种梦忆与前述的血迹斑斑的实录更编织起一个共同的记忆网络，将遗民们甚至整个时代的士人笼罩其中，触发他们对故国的追忆哀悼，也强化了清廷作为破坏者和入侵者的形象。同时，这一共同的自传性记忆网络，更加强了遗民社会内部的凝聚力和认同感，奠定了他们互相酬唱交往的基调。

### 第三节

#### 南宋与南明的重叠：民族伤痕与文化记忆

在遗民社会中，记忆网络迅速扩张，不仅由眼前的哀鸿遍野触动而追忆繁华过往，更追溯到古远时代。这是历史记忆（文化记忆）的伟力。虽然以古喻今的现象在中国历代书写中屡见不鲜，遗民对于故国的追忆也用各朝兴亡比附；但是与前文所论南明士人在众多文化偶像中标举出文天祥一样，南宋历史与南明历史之间的类同性，使得遗民士人将南宋南明对举成为一种固定的模式。南宋与南明均偏安江南，均作为“汉族”正统王朝的遗绪面对异族入侵——共同的遭遇、共同的身份以及共同的地理位置所遗留下来的相似甚至重叠的社会记忆，使得江南的遗民士人自然地将记忆的网络从自传性当下记忆转向了深度历史的文化记忆。

莫里斯·哈布瓦赫指出：

在历史记忆里，个人并非直接去回忆事件：只有通过阅读或听人讲述，或者在纪念活动与节日的场合中，人们聚集一处，共同回忆长期分离的群体成员的事迹与成就时，这种记忆才能被间接地激发出来。所以说，过去是由社会机制存储与解释的。正缘于此，“集体记忆”具有确保文化连续性的功能，人们对于历史人物或英雄人物的记忆，必须被看做是“建构的过程”（constructive process），而不是“恢复的过程”（retrieval process）。总之，“集体记忆”既可以看做是对过去的一种累积性的建构，也可以看做是对过去的一种穿插式（episodic）的建构，可以说，“集体记



忆”在本质上是立足现在而对过去的一种“重构”(reconstruction)。<sup>①</sup>

我们考察江南遗民士人对于南宋的书写，亦可以说，是在考察他们对于南宋记忆的建构和想象，其目的仍然是增加内部认同，凝聚其共同身份。只是这一共同身份，在南明抗清所激发的民族意识高潮中，更显示出不同于王朝效忠的内涵。这绝不是随意和偶然的，这记忆网络的扩大象征着作为民族共同体凝聚力的共同记忆体系的进一步形成，更标志着忠君意识向民族意识和文化意识的发展。

在遗民社会中，南明与南宋记忆的重叠，最直接的表现便是明遗民将自身与宋遗民相较论。如顾亭林之改名炎武即以王炎午之名为自称。方文于甲申年曾作《宋遗民咏》十五首，分咏宋遗民十五人。吕留良之作《拟如此江山图》全然视宋遗民为知音、为典范。<sup>②</sup>明遗民虽然亦常常论及其他各代遗民，但是对于宋遗民的叙述却是数量最庞大也最成体系规模的。

除去延续南明抗清者对文天祥、谢枋得的书写传统外，最常为明遗民所论及的宋遗民，首推谢翱<sup>③</sup>（皋羽）和郑思肖<sup>④</sup>（所南）。如梁以樟便于国变后“买田数十亩，躬耕自给，以谢皋羽、郑所南自比”。同时，与此二者相关的词语典故“心史”、“晞髮”、“西台恸哭”、“冬青”等成为明遗民团体中的流行用语。黄宗羲晚年“忽爱谢皋羽之文”，<sup>⑤</sup>其《海外恸哭记》之作，便是仿谢翱

① (法)莫里斯·哈布瓦赫《论集体记忆》，前引书，第58—60页。

② (清)吕留良《吕留良诗文集》，台北商务印书馆影印本，1973年。卷首有“拟如此江山图”诗序，云：“如此江山图，宋末陈仲美画。按序南渡后，有如此江山亭，在吴山。宋遗民画此图以志意。”

③ 谢翱(1249—1295)，字皋羽，自号晞髮子，长溪(今福建霞浦)人，徙浦城(今属福建)。度宗咸淳间应进士举，不第。恭宗德佑二年(1276)，文天祥开庭延平，署谘事参军。文天祥兵败，避地浙东，往来于永嘉、括苍、鄞、越、婺、睦州等地，与遗民故老方凤、吴思齐、邓牧等多有交接，名其会友之所曰汐社，义取“晚而有信”。元成宗元贞元年(1295)卒于杭州，年四十七。著有《晞髮集》《西台恸哭记》《天地间集》《冬青树引》等。其《登西台恸哭记》，是元世祖至元二十八年(1291)为哭祭文天祥而作。事见《晞髮集》附录方凤《谢君皋羽行状》、吴谦《谢君皋羽扩志》，《宋季忠义录》卷一一有传。

④ 郑思肖(1241—1318)字忆翁，号所南，宋末诗人、画家。连江(今属福建)人。曾以大学上舍生应博学鸿词试。元军南侵时，曾向朝廷献抵御之策，未被采纳。以后客居吴下，寄食报国寺。原名不详，宋亡后改名思肖，表示思念赵宋；字忆翁，表示不忘故国；号所南，表示以“南”为“所”；名住地为“本穴世界”，移“本”字之“十”置“穴”中，即“大宋”。日常坐卧，也要向南背北。他擅长作墨兰，花叶萧疏而不画根土，意寓宋土地已被掠夺。将一本手抄的书稿《大宋铁函经》装在一个铁盒里，盖上用桐油灰泥封住，埋在苏州永天寺的一口枯井里，直到一百多年后的明崇祯十一年(1638)，才重见天日。此书六万多字，亦称《井中心史》，或疑为后人假托。

⑤ (清)全祖望《梨洲先生神道碑文》，自《鲒埼亭集》，前引书，卷11。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1688）江南汉族文士的文学书写

《西台恸哭记》而作，其中述其易代之际“所遇之境地一如皋羽”<sup>①</sup>。其《冬青树引注》说，旧注者去皋羽远，“而余之去皋羽近。皋羽之言，余固易知也”。<sup>②</sup>除此之外，黄容《明遗民录》卷九云缪永谋“不乐仕进，志慕宋谢皋羽、林景熙辈之为为人”。徐夜亦作《富春山吊谢皋羽》自勉等等。二者相较，后者更广为人知，其在当时书写中出现的频率更高更为典型。而郑所南所著《心史》更是在明末清初的遗民社会中流传极广、引用频率极高的典故。何宗美《明末清初文人结社研究》中对此已有详细考察，<sup>③</sup>笔者在此仅简要说明。

## 一、《心史》

可以说，在明遗民的历史人格寻求和身份建构过程中，《心史》是最重要的构件之一。屈大均即自称“诗法少陵，文法所南”，名其所居草堂曰“二史”，“盖谓少陵以诗为史，所南以心为史云”。<sup>④</sup>郑敷教“申西之交，祝发匿影佛幢，茸东棣废圃，中奉所南公木主，晨夕瓣香”。<sup>⑤</sup>归庄曾以《心史》为题成“七十韵”复“十章”。<sup>⑥</sup>张岱著《石匳书》述明史之用意，具见其《读郑所南〈心史〉》诗中，诗后半曰：“余与三外老（所南别号），抱痛同在腹。余今著明书，手到不为缩。书法凛冰霜，如初旭。论余及所南，疏密真不啻。余遇胜祥兴，昆阳自当伏。愿为《前汉书》，《后汉》尚有续。”是效法郑所南，言明祚必不当斩，更有中兴之日。邵廷采《明遗民所知传》亦说：“岱……沉淫于有明一代纪传，名曰《石匳藏书》，以拟郑思肖之《铁函心史》也。”

以《心史》为主题的遗民书写不胜枚举，这自然与“铁函心史”于明亡之际出井的传奇色彩有关。顾炎武《井中心史歌序》便记叙了《心史》现世、流传以及被禁的情况。<sup>⑦</sup>《心史》以铁函密封，在沉埋三百五十余年后，于明崇祯十一年（1638）现世，其书中充溢着眷怀君父的遗民情绪，坚守着“灭元雪宋之耻”的希望。其出井不久便适逢明清鼎革，相似的遭遇和入侵者相同的

①（明）黄宗羲《西台恸哭记注》，自《黄宗羲全集》第2册，杭州：浙江古籍出版社，1986年，第243页。

②（明）黄宗羲《西台恸哭记注》，自《黄宗羲全集》第2册，前引书，第251页。

③ 参见何宗美《明末清初文人结社研究》，天津：南开大学出版社，2003年，第287—292页。

④（明）屈大均《二史草堂记》，自《翁山文钞》，上海：商务印书馆，1946年，卷二。

⑤（清）黄容《明遗民录》，卷四“郑敷教”，自谢正光、范金民《明遗民录汇辑》，前引书。

⑥ 参见（明）归庄《归庄集》，前引书，卷一，《庚辰诗卷》，《读郑所南心史已成七十韵，后钱希声明府以十律见示，复次韵得十章》。

⑦ 参见（明）顾炎武《井中心史歌序》，自《顾亭林诗文集》，北京：中华书局，1959年，《亭林诗集》卷五。

“夷狄”身份，使之深契明遗民之隐痛和心曲。更令遗民们激动的是，其书预言元朝得国不过百年，后果然巧合；其书写于南宋为元所灭之后，其出又适逢“夷狄”再犯中原之时，这样的传奇经历自然被明遗民视为“天意”，以为乃是清朝亦将如元朝一般短命的预言。因此，此书会风靡整个遗民社会，为遗民争相传诵便不足为奇了。

遗民对《心史》的追捧引起了清廷的恐慌，作为与元统治者有着相似身份的清廷，意识到这一现象对稳定民心 and 确立自身的合法性正统地位极为不利，因此，始终对郑思肖及其《心史》持否定态度。清朝定鼎后顾炎武于陕西富平朱氏处读到此书时说“变故之后，又多讳而不出，不见此书者三十余年”，说明此书流播受到了官方的压制，但遗民仍以较为隐蔽的方式进行传阅。甚至，遗民之外的汉族士人们亦对此书热情不减。清顺治壬辰（1652）进士，授工部主事的闽县人叶矫然，他著的《龙性堂诗集》中有康熙二十年（1681）所作《郑所南宅》诗，曰：“先生闽产寄吴门，智井函经不敢论。菊只报香兰去土，无家谁与赋《招魂》！”他身为清朝官吏，在文网严峻下，虽然表示对“智井函经不敢论”，却隐晦地抒发了清廷高压而令忠义无法被“招魂”的怨愤。直到生活在康乾时期的《宋诗纪事》的编者厉鹗<sup>①</sup>还公开针对伪说辩驳道明人“岂能为此诗文？”并将其中之诗收入《宋诗纪事》卷八十。然而到乾隆帝“敕修”《续文献通考》、“钦定”《四库全书》时，清廷官方便正式把《心史》定为“伪书”，下令严禁，全毁。至今可见《四库总目提要存目》云：《心史》七卷，旧本题宋郑思肖撰。文辞蹇涩难通，纪事亦多与史不合。必明末好异之徒，作此以欺世，而故为眩乱其词者。

这场围绕《心史》真伪展开的论辩实际是又一场清廷官方与遗民和汉族士人们之间的文化角力。笔者以为，论争真正意义所在并非是考证其真伪，而是各执一词的双方执意于论战的背后用意。郑振铎先生对此有着深刻的理解。他在为《心史》作的“跋”中如是写道：

思肖生于亡国之痛，故持民族观念至坚，主夷夏之防至严，一字一语，均含血泪。……心烦意乱，语重情迫，更岂是作伪欺世之文？徐乾学以此书为明海监姚士粦所伪托，《四库提要》之语当本于此。

<sup>①</sup> 厉鹗（1692—1752），字太鸿，号樊榭，钱塘（今属浙江）人。康熙五十九年（1721）举人，乾隆元年（1736）举博学鸿辞，被罢，以授徒、吟咏终老。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

经过一番推论考证后，郑振铎认为：“《心史》决非伪书也。”并且，郑先生明确指出了清廷官方认定其为伪书的用心：

晦三百五十六年而显，显而复晦，至今复二百数十载而始复显。何此书之多厄也！……徐乾学与《提要》作者，所以必欲证其为伪书者，盖深悉其措辞过于激烈也。司马昭之心，路人皆知，而后人乃为所蒙蔽，众口一词曰：《心史》是伪书。呜呼，是殆未尝读《心史》一字者也！是殆甘为其颠倒黑白之伎俩所欺骗者也！<sup>①</sup>

由此不难看出，遗民和汉族士人的特真论是因为对宋元之争文化记忆的响应，是民族自觉的再现；而清廷的镇压抵制态度则正是从反面证明了这种民族情绪所可能具有的爆发力不可忽视。

## 二、《宋遗民录》

与《心史》一样，明遗民所推崇的重要历史资源还有《宋遗民录》。<sup>②</sup>在各种《宋遗民录》中，当以明程敏政所撰之《宋遗民录》影响最著。是书刊行于明嘉靖四年（1525），起初流布未广，然至明清易代之际于遗民社会中竟大为流播。除此之外，清初传世之《宋遗民录》尚有两种。一种为《四库提要》卷十三《史部·传记类·存目三》所载《宋遗民录》，条云：“不著撰人名氏，乃洪武中钞本。毛晋刻之，附于《忠义集》之后。或元人所作、或明人所作，均未可知。”另一种为同书卷三十八《集部·总集类·存目一》所载《宋遗民录》，条云：“此卷皆宋遗民诗词杂文，未知谁所编录。宋之故老，入元后多怀故国之思，作诗者众矣。”

在清初，遗民录之价值为寻求身份认同和生存意义的明遗民所看重而竞相传抄、扩充、流播。桐城遗民，方以智叔伯方思、方文都是宋遗民录的追随者。方思尝取《宋遗民录》各小传，人系一诗，而其从兄方文更为此耗费很多心血。方文《蠡山集》卷五有作于乙未即顺治十二年的“从黄俞邵（虞稷）借

① 郑振铎《跋心史》，见姜德明主编《郑振铎书话》，第四辑，北京：北京出版社，1996年。

② 对于“宋遗民录”在清初明遗民社会中的传播，孔定芳、潘承玉有相当详细的呈现，参见孔定芳《明遗民的身份认同及其符号世界》，载《中国社会科学院研究生院学报》2005年第3期、潘承玉《“更考遗民删作伴，不须牛倭辱墙东”——清初“遗民录”编撰与遗民价值观传播新考》，载台湾《成功大学中文学报》2003年第11期。此处一并说明的是：对于清初流播的“遗民录”，见钱仲联《明遗民录汇辑序》，载《铁道师院学报》（社会科学版）1993年第3期、谢正光《明遗民传记索引》，上海：上海古籍出版社，1992年。谢正光《明遗民录汇集》，南京：南京大学出版社，1995年。

《宋遗民录》感旧两首”，其一云：“有宋‘遗民录’，求之二十年。世人多不见，此事竟谁传。惟尔书能秘，由余借可怜。乾坤正滂泆，梨枣合重镌。”<sup>①</sup>可见方文始见此书，即有加以重刻以广流传之意。同集卷十二又有《六声猿》，含《贾参政河间谈经》《郑所南铁函藏书》《王炎午生祭文相》《谢皋羽恸哭西台》等六首，前有小序云：

昔徐文长作《四声猿》，借祢衡诸君之口以泄其胸中不平，真千古绝唱矣。予欲仿其义作《六声猿》，盖取宋末遗臣六事演杂剧，词曲易工，但音律未谐，既作复止。先记以诗，俟他日遇知音者始填词焉。<sup>②</sup>

据此知，方文还曾尝试将程书中最具有代表性的六人事迹改编成六部杂剧，总名《六声猿》，因不谙音律，才暂且搁置，先作《六声猿》六首，阐发各人事迹大义。

钱谦益族人，人清不仕的钱曾亦有诗记其读《宋遗民录》，《凤兴草堂集》有《读〈宋遗民录〉法然题其后》云：“浮云惨澹蔽扶桑，鞋唱羌歌尽犬羊。赤伏荒唐天尚醉，白翎哀怨国终亡。孤儿抱柱空舒爪，野老登台暗断肠。世界几时归本穴，至今留得忆翁狂。”

传播而外，明遗民们更对《宋遗民录》深事增广。方文《龠山集》卷一又有《宋遗民咏》十五首，其小序云：

程篁墩（敏政）先生作《宋遗民录》于万历初年（误），是时海内全盛，人争趋朝，而先生即兴怀遗民，亦奇矣。甲申之变，从古所无，士生其时者，悲痛欲绝，甘心隐遁，不复萌仕进之意。因取宋遗民而咏之。第先生所录仅十一人，以予所闻，则有赵子固、吴子昭、刘会孟、黄东发，其他尚不止此。姑就所知十五人各系一章，亦可以知予志矣。<sup>③</sup>

由此可知方文将程书所收十一人扩大十五人，“各系一章”，以缅怀、效法和宣传。此外，明遗民李长科、朱明德各撰有同名《广宋遗民录》。王猷定《四昭堂集》有《宋遗民广录·序》二篇，述及李长科著述动机：“程篁墩辑谢皋羽、郑所南十一人诗文传于世，题曰《宋遗民录》，李子读而广之。……徒以区区之心，附诸君子以不朽后世，岂无明其故者。”黄容《明遗民录》卷五之《朱明德传》云：“（朱明德）隐居烂溪之滨，作《广宋遗民录》以见志。”

①（明）方文《龠山集》，上卷，上海：上海古籍出版社，1979年，第273页。

②（明）方文《龠山集》，前引书，第504页。

③（明）方文《龠山集》，前引书，第34—35页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

由此，在明遗民眼中，宋遗民俨然为自己之化身，表面看去，撰述《宋遗民录》乃为他人立传，实则述己之幽怀，视他人为自己人格身份之写照。赵园先生便说：

明人好说“宋”，明清易代之际更以说宋为自我述说，明清之际是宋遗民发现时期。出诸明遗民之手的“宋遗民录”，不消说是其“当代史”的一种隐喻形式。<sup>①</sup>

由于宋元对立与明清对抗性质的相似性，使得明遗民们重新发现了宋遗民，在重新发现中也确立起对自身身份的定义：“秉笔之士，亦有因程氏著述之旨，深事增广；或访求明遗民之行事，作‘明遗民录’者。风气所被，其一般之志乘文征诗辑，遂亦标‘遗民’一目……”<sup>②</sup>。

据谢正光先生《明遗民录索引》考证，清初以“遗民”为名的作者，计：著录历代遗民者一家；广程敏政之书为《广宋遗民录》者二家；记明遗民行事者二家；有志存辑却未成书者二家；其他散见诸家文集者，不可胜数。这些作者大部分都为明遗民，遗民为遗民立传，更显出遗民身份认同和意义寻求的主动和自觉。如遗民吴炎弟子黄容之撰《明遗民录》，遗民李应机撰《求志录》，黄容《明遗民录》卷九记歙县遗民许楚撰有《士穷录》和《遗民集》，贵池遗民吴孟坚撰有《逸民心略》记著名遗民黄宗羲、阎尔梅等九人，屈大均《高士传》记陈南箕等九位遗民事迹，鄞县遗民高宇泰撰《有道遗民集》，林时跃撰《明山遗民记述》专述宁波遗民事迹，吴江遗民戴笠撰《殉国汇编》记易代之际死节之士、撰《耆旧集》记遗民隐逸，娄江遗民陈均宁撰《吴逸民传》记吴地历代遗民，华亭遗民朱溶撰《隐逸录》记述明遗民薛采等人事迹。<sup>③</sup>此外，明遗民选明遗民诗亦蔚为风尚，其意与述写遗民事迹当在同一语境。

今日最常见之孙静庵《明遗民录》实则写于明末。孙静庵，无锡人，光绪二年（1876）生，有志于反清，欲以明遗民为精神力量，正是仿造程敏政《宋遗民录》、朱明德的《广宋遗民录》，“旁征博采，搜罗旧闻，间及稗官野史、家乘墓志，取明季诸遗民之遗闻轶事，可惊可愕，可悲可愤，可痛可悯，可歌可泣者，人自为传”，作成《明遗民录》四十八卷。

由此看来，明遗民以宋遗民为精神坐标，而终清一朝，汉人却以明遗民为

<sup>①</sup> 赵园《明清之际士大夫研究》，前引书，第274页。

<sup>②</sup> 参见谢正光《明遗民传记索引》，前引书，自序。

<sup>③</sup> 参见孔定芳《明遗民的身份认同及其符号世界》。



励志偶像；集体记忆就像一个螺旋结构，当两个记忆点处于螺旋同一垂直线上不同水平异面，就会在相互的水平面上留下投影，从而引起记忆的重叠，由此文化记忆的庞大共鸣，于焉展开。

《心史》的传奇色彩、“宋遗民录”在清初的再发现、“明遗民录”的撰写蔚然成风，这宋与明的重叠并非仅仅来自相似的改朝换代的记忆与类同的民族创伤，其背后隐含的仍然是清初遗民们对于一种集体身份的认同。

江西南昌遗民王猷定<sup>①</sup>作《宋遗民广录序》非常鲜明地表达了这种认同，其中道：“帝王相传之天下，至宋而亡，存宋者，遗民也。……即谓遗民之存宋以传于昭代也，不亦宜乎。”<sup>②</sup>对此序，潘承玉认为它没有仅仅把宋看做历史上起起落落许多王朝中的一个普通王朝，而从宏阔的历史视野看到了其上承古帝王相传之天下，下启明王朝精神之根的价值所在。其所谓“古帝王相传至宋之天下”，即是指以汉族为主体、以儒家仁政理想为立国根基的华夏文明古国及其后续的各代正统政权；同时，联系明王朝的崛起又自提出“驱逐胡虏，恢复中华”始；“这就把宋看做了汉族历代正统政权中的一个重要环节，以汉族为主体的中华文明文化延续中的一个重要环节，从而也就使本序具有强烈的民族主义眼光”。<sup>③</sup>此外，潘承玉认为遗民“存宋以传于昭代”的意义，还在于其发挥了对以汉族为主体的中华文明文化继绝存亡的关键作用。“这实际上已经摆脱了狭隘的君臣节义观念的束缚，把遗民的存在价值从忠于一姓王朝提高到为整个民族兴亡而负责的高度。”<sup>④</sup>

同时，对于明遗民对宋遗民的书写热情，潘先生指出其原因：

这与其说是对宋明之际历史发展真相的惊人发现和认可，毋宁说是清初明遗民给自己确立的伟大历史使命之曲折表达。清朝之代明绝类元蒙之代宋，宋末遗民可以度“古帝王相传之天下”传于明而未绝，保存我中华文明文化精神于人心间而终使之复兴，那么，身为明末遗民的自己呢？何不可以仿而效之，以收同样之功？可以说，这是清初明遗民赖以生存的最

① 王猷定（1598—1662），生于万历二十六年，东林党人、太仆卿王时熙子，拔贡生，明末曾参史可法幕府，入清长期流寓扬州、杭州等地，康熙元年客死西湖僧舍。

② 谢正光、范金民编《明遗民录汇辑》，前引书，上册，第98页。

③ 潘承玉《“更考遗民删作伴，不须牛侏辱墙东”——清初“遗民录”编撰与遗民价值观传播新考》。

④ 潘承玉《“更考遗民删作伴，不须牛侏辱墙东”——清初“遗民录”编撰与遗民价值观传播新考》。



根本的价值信念，是清朝统治者杀戮不能禁、玺书征辟不能移的顽强人生追求，也是他们倾力整理前代遗民事迹文献的最主要动因。<sup>①</sup>

有意思的是，深刻地领悟到遗民这种以汉族文明为认同的，不仅是作为解读者的人们，也不仅是其时遗民同道，更为突出的是与遗民同时代的所谓“贰臣”们。

明确地将这种认同进一步提炼的是李楷为李长科辑《宋遗民广录》而作的《宋遗民广录序》。李楷字叔则，号雾堂，又号岸翁、河滨野史，明天启四年（1624）举人，以古文知名当世。弘光元年南都灭亡后，被迫出任清宝应知县，到任仅一年余就以耿直忤上被废。自此长期流寓扬州，与王猷定、方文、孙枝蔚等遗民唱酬交游。其序中明言道：“宋存而中国存，宋亡而中国亡。中国之存亡，千古之大变也夫……”“知遗民之存宋，宋存而中国存矣”。<sup>②</sup>这就把王猷定序言中多少有些模糊的“古帝王相传之天下”明明白白改成了“中国”。更为有意思的是，钱谦益亦对此论调有惺惺相惜之意，云其“谓宋之存亡，为中国之存亡，深得文中子《元经》陈亡具五国之义，余为之泣下沾襟”<sup>③</sup>。此处的“中国”虽并非现代民族国家意义上的中国，表面以“汉族宋室”为代表，实则也是夫子自道，亦是明王室统治之“中国”，由此确指华夏中国、汉族中心的中国。其基础便是天下中国观。

所谓天下中国观是天下观和中国观二者的结合，认为中国不但是天下的重心所在，也是天下唯一的国家。天下中国观形成一个中心投影的图像。中国在投影的中心部位，从一个中心点向外辐射。非汉族的部落，例如吐蕃、突厥等，哪怕其控制地区再大，都被这中心投影的图像压缩在“天下”边缘的狭隘地带里。同时，当汉族中心地区处于分裂时，这种分裂被顽固地看做是统一国家衰败时的不正常局面和下次统一的孕育期。只有统一的王朝才能被视为正统，具有充分的合法性。杜赞奇在《从民族国家拯救历史》一书中将这种思想描述为“天下”主义和“文化主义”在与其他世界观发生冲突时不得不做出的调整适应，并总能用天下的话语来加以掩饰。由此，所谓的“文化主义”、“天

① 潘承玉《“更考遗民删作伴，不须牛儉辱墙东”——清初“遗民录”编撰与遗民价值观传播新考》。

② （清）李楷《宋遗民广录序》，《河滨遗集》内《河滨文选》卷四，北京中国国家图书馆分馆藏嘉庆华原书院刻本，转引自赵园《明清之际士大夫研究》，前引书，第274页，以及潘承玉《“更考遗民删作伴，不须牛儉辱墙东”——清初“遗民录”编撰与遗民价值观传播新考》。

③ （清）钱谦益《书广宋遗民录后》，自《牧斋有学集》，前引书，卷49第1607页。

下主义”的普适性和发散性都不过是在掩盖其相对性，而正由于这种相对性，“中国”主体意识才得以区别于“他者”而成立。诸如中华帝国有“天下”而无“国家”的论调也不过是看到了“天下”观流于表面的形式而没有看到其真正的精神内核，忽视了其历时变化。

这种天下中国观可以说是在传统爱国主义和自发的华夷民族观念作用下经过长期的历史汰换而形成的，也可以说正是清初的汉族知识分子给自己确定的人生价值和身份认同，然而，它实质上已经超越了“华夷”原始民族思想，已不仅仅具备民族或种族意义，而上升成为一种文化传承责任感和一种对文明的认同。

#### 第四节

### “国史”存亡：从夷夏之防到文化传承

坚定遗民气节的诸生们拒绝接受清廷的优待，却并没有放弃知识分子担当斯文教化的重任。

《宋遗民广录序》中，王猷定曾感叹曰：“帝王相传之天下，至宋而亡，存宋者，遗民也。”在王氏眼里，宋虽亡犹存，是因为有遗民在，这里显然不是从“治统”上着眼，而是从“道统”即华夏文化的存亡继绝立论。这种将“道统”的承续视为遗民天职的意义认定，在清初明遗民那里实为普遍的共识。顾炎武有著名的“天下——国家”之辨；黄宗羲则曰：“天地之所以不毁，名教之所以仅存者，多在亡国人物。”<sup>①</sup>所谓“天地”“名教”，即“道统”的代名词，“亡国人物”则显指遗民。屈大均《书逸民传后》云：

世之蚩蚩者，方以一二逸民伏处草莽，无关于天下之重轻，徒知其身之贫且贱，而不知其道之博厚高明，与天地同其体用，与日月同其周流，自存其道，乃所以存古帝王相传之天下于无穷也哉。嗟夫，今之世，吾不患夫天下之亡，而患夫逸民之道不存。<sup>②</sup>

王夫之更明确将“治统”与“道统”区别开来，并宣称儒者之道统超然于所欲天下之统之外：

<sup>①</sup>（明）黄宗羲《万履安先生诗序》，自《黄梨洲文集·序类》，北京：中华书局，1959年。

<sup>②</sup>（明）屈大均《书逸民传后》，《翁山文抄》，前引书，卷八。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

儒者之统，与帝王之统并行于天下，而互为兴替。其合也，天下以道而治，道以天子而明；及其衰，而帝王之统绝，儒者犹保其道以孤行而无所待，以人有道，而道可不亡……儒者之统，孤立而无待者也，天下自无统，而儒者有统。<sup>①</sup>

显然，在明遗民的意义世界，对文化的关怀超越了对政治的考量，对华夏优秀文明的维护高于对民族政权的执著。这种超越了狭隘华夷民族观态度的形成，其实是有些无可奈何的——在复明无望之后，遗民们不得不把对“亡国”的焦虑转变为对“亡天下”的关注，遂有“一姓之兴亡”与“天下之兴亡”的界分。此时的“国”乃一姓王朝，而“天下”却从政治意义上的“天下中国”继续升华为“华夏文化”的“天下”，这一转换也就导致了从争夺“治统”的斗争向维护“道统”地位的斗争的转向。

国变之初，“一姓之兴亡”毕竟是遗民易代之痛的直接来源。遗民们的“忠君”往往又是同“爱国”联结在一起的。君主实际上被象征化为民族、国家主权和尊严的化身，爱国便往往是通过忠君的行动来体现，民族与国家的危机也就自然与王朝的衰亡联系在一起。从而使得古典爱国主义内在地包含着社会成员遵从君权——帝王统治的价值趋向。于是，初期的遗民们与南明时期“君亡与亡”、“人臣死君难”的忠臣一样，虽口口以君为念，实际上君和国却是一而二、二而一的概念，前文已论，此不赘述。当然，对于多数明遗民和殉节“忠臣”而言，其忠君未始不杂入阶级利益的考虑。“国恩”、“君恩”实为忠臣死节以及遗民之生存困境的考量焦点。明遗民如顾炎武、黄宗羲、王夫之、傅山等莫不出身于中小地主及知识分子家庭，虽至晚明已家道中衰，但仍是家有田产，颇为殷实。受其社会经济地位决定，早年无不致力于挽明之弊，崇尚经世致用之学；国变之际更以“君恩”、“国恩”为权衡。然而，即便如此，也不影响其在特定的认同环境中成为王朝认同的重要组成部分，也是对当时之“国家”的一种回馈。况且到复明绝望之后，遗民们便不复以“一姓之兴亡”为念，转而以民族文化的存亡继绝为承担。

在满洲贵族入主中原的特殊易代情势下，传统的“夷夏之防”观念，顺理成章地成为汉人尤其是明遗民“易代之痛”自然代入的文化记忆。以儒家思想为核心的伦理型的中国文化，不同于其他民族文化偏重以种族、地域和宗教来

<sup>①</sup>（明）王夫之《东晋成帝》，自《读通鉴论》，卷一五，北京：中华书局，1975年。

区分民族，而更多是以文化范畴的伦理价值作为民族认同的符号。这种民族观寓含了“华夏中心”意识。首先用文化核心“礼”区分夷夏：所谓“诸夏用夷礼则夷之，夷狄用诸夏礼则诸夏之”；其次华夷文化地位高下有分：孔子云“夷不乱华”<sup>①</sup>；孟子甚至说：“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也。”<sup>②</sup>而自汉代“罢黜百家，独尊儒术”之后，认为作为礼仪之邦的“中国”不能与野蛮民族混同的狭隘的大民族主义、华夏至上的意识更得以逐渐形成。这种在与周围后进民族的对比中形成的优越感，经过知识分子阶层的加工，便成为上自君主下至百姓的一种普遍心理定势。

在这样根深蒂固的文化记忆中，满人入主中原，在深受儒家文化熏陶的遗民们看来，便俨然是野蛮对文明的征服，意味着华夏文明的沦丧。以采集渔猎为特征的满族文化直入中原农耕汉文化区，异质的满汉文化展开了全方位的碰撞与冲突。在清初，与满人将汉人呼为“蛮子”、“南蛮”相对应，“夷”、“蛮夷”、“胡”、“北胡”、“逆奴”和“杂种”等，成为汉人对满人习用的代称。虽然深浸夷夏观念的汉人自古就有蔑称少数民族的陋习，但加之于满人的这些蔑称，无疑蕴涵了汉人对于满人的深刻恶感。这样，在朝代更迭本不可避免的大规模血腥搏杀之外，又楔入异质文化的深层较量。深浸“夷夏之防”传统观念的汉族士夫，自然会震惊于这样一个事实：堪称强大的明王朝竟败灭于落后的“夷狄”。“以夷变夏”的危机感四起，“夷不乱华”、“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也”的圣人经典遭到巨大挑战。于是，“夷夏大防”之论由此高涨，甚且数千年为统治者所标举的儒家正义——“君纲”亦不得不让位于“华夷大防”。所谓“君臣之分，所关者在一身，华夷之防，所系者在天下。故夫子之于管仲，略其不死子纠之罪，而取其一匡九合之功。盖权衡于大小之间，而以天下为心也。夫以君臣之分，而犹不敌华裔之防。而《春秋》之志可知矣”。<sup>③</sup>在认定“君已不君”的遗民心态中，“君臣之分”落败于“华夷之防”，而这两者的权重之争正是遗民社会与清王朝统治者展开的又一旷日持久的文化论战。于是，现实战场上的失败已经不可更改之后，保卫华夏文化成为遗民生存的理由和生命价值的所在。

起初，这种努力的最直接和显著的表现便是治史热情的空前高涨。“史”

① 《左传·定公十年》。

② 《孟子·滕文公上》。

③ （明）顾炎武《管仲不死子纠》，自《顾亭林诗文集》，前引书，《亭林文集》卷七。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1662）江南汉族文士的文学书写

记载着一个群体的记忆，记忆不绝，复兴的希望便不绝，这也是遗民们著书立说以待后王的集体期盼。黄宗羲在《南雷文定·次公董公墓志铭》中宣称：“国可灭，史不可灭。”顾炎武更一再表示：“君子之为学，以明道也，以救世也……有王者起，将以见诸行事。”<sup>①</sup>“明学术，正人心，拨乱世以兴太平之事。”<sup>②</sup>王夫之也曾说，作史“哀其所败，原其所剧，矫其所自失”。<sup>③</sup>他们都是希望通过对历史的反思和批判，为“末世之一救”。然而，在中国历代王朝中，官方正史把持着绝对的话语权，但是值此满汉交锋之时，各种野史却喷薄而出。谢国楨先生指出：

全祖望称“明季野史，不下千家”，盖当时人士迫于清军之入关，痛统治者之削，积愤于中，不能不吐，因之发为文章，冀以警策将来，此群众之义愤，人民之心声也。<sup>④</sup>

满人入关，尤其是平复江南之际，带来的杀戮旷世罕见。大量私人史乘，记载下了大量的令人触目惊心的细节。作者用文字重现这样的历史时，希望能掀起后人的悲愤，增加对清政府的不满。王夫之便悲愤直书：“天下之大防二：夷狄华夏也，君子小人也。”“欺之而不为不信，杀之而不为不仁，夺之而不为不义者也。”<sup>⑤</sup>而与之同时，褒扬抗清斗争中牺牲的志士仁人，赞颂民族气节成为著史的另一目的。如高宇泰所著《雪交亭正气录》，书纪明季殉节人士，起于甲申、迄于癸巳，存人三百六十有奇。屈大均《四朝成仁录》、查继佐《国寿录》、彭孙贻《甲申以后亡臣表》等史籍都对抗清志亡的慷慨不屈的气节大加表彰。

而士大夫既以“存国史”为“存明”，这一特殊的史学情结，使得史事成为遗民社会的“共同事业”。除前文论及的数不清的笔记传记之外，记录明朝史事的专著有如：谈迁的《国榷》、查继佐的《罪惟录》、张岱的《石匱藏书》、李清清的《南渡录》、顾炎武的《圣安纪事》、王夫之的《永历实录》、黄宗羲的《弘光实录钞》与《行朝录》、钱澄之的《所知录》、屈大均的《皇明四朝成仁录》等。而数量如此惊人的野史著作，在遗民社会甚且汉人社会以及后世心

①（明）顾炎武《与人书二十五》，自《顾亭林诗文集》，前引书，《亭林文集》卷四。

②（明）顾炎武《初刻〈日知录〉自序》，自《顾亭林诗文集》，前引书，《亭林文集》卷二。

③（明）王夫之《黄书后序》，自《黄书噩梦》，北京：古籍出版社，1956年。

④ 谢国楨《增订晚明史籍考》，北京：中华书局，1964年，自序。

⑤（明）王夫之《读通鉴论》，前引书，卷十四。

中，却与官方正史一样占据了“信史”的地位。黄宗羲便自序其《弘光实录钞》，曰：“国史既亡，则野史即国史也。陈寿之《蜀志》，元好问之《南冠录》，亦谁命之？而不谓之国史，可乎？”<sup>①</sup>

清初野史的“国史”地位与其时清王朝集团文化政策和治汉态度息息相关。此时遗民治故国史的环境之凶险，可以由清初的“庄氏史狱”之一斑窥全豹。断送在这一场对遗民的大规模的迫害中的，就有被认为极富才华的年轻史家潘耒、吴炎<sup>②</sup>。甚至到了乾隆三十九年（1774）八月上谕中仍说“明季造野史者甚多”，“此等笔墨妄议之事，大率江浙两省居多”。前文也已提及《剑桥中国明代史》的编著者在附录中说明了他们只有明朝方面的非官方资料和清朝方面的官方资料，认识到这种状态是当时南明著作的政治敏锐性所造成的，反映出清廷官方与遗民社会之间的“文化斗争”确实存在。

扬·阿斯曼在回答“什么东西才是历史的发生器”时，指出黑格尔“对这个问题给出了一个出人意料的答案：不幸”。并论述到：“对立造成紧张，紧张所产生的活力则形成历史。”更为有意义的是，“黑格尔把国家的存在定为产生过历史的另一个必要条件。没有国家也便没有历史。‘在世界历史中，只能论及建立了国家的民族。’然而，如同历史的动力原理一样，国家的形成也得以对立（即某种不幸、不和或紧张）为前提。”一旦“这类对立变得驯化了并与创造秩序合为一体，那么历史也就重又销声匿迹了”。<sup>③</sup>在此意义上，只有在南明上人与清廷的斗争以及遗民与清廷的书写对立中，才有真正意义上的历史存在。

但是，清入关初期推行的文化高压政策在康熙诏汉儒遗民修《明史》时得以扭转，由此，“夷夏大防”方才开始破冰。实质上，清廷从建国初便有修明史的打算，因为中国历代正统王朝的地位确立都是以修前代史为标志的。然而，由于战乱和顺治朝及康熙初年治汉政策的摇摆不定，清廷官修《明史》却一直处于只闻其声的状态<sup>④</sup>；直到康熙十七年（1678）诏举“博学鸿儒科”，

①（明）黄宗羲《黄宗羲全集》第二册，前引书，第1页。

② 吴炎、潘耒“国变后，年皆二十以上，并弃诸生，欲成一代史书”，见（清）孙静庵《明遗民录》，前引书，第264页。

③（英）扬·阿斯曼《古代东方如何沟通历史和代表过去》，自哈拉尔德·韦尔策编《社会记忆：历史、回忆、传承》，前引书，第39页。

④ 参见乔治忠《论清顺治朝与康熙朝初期对〈明史〉的纂修》，载《河北学刊》2003年第3期。

将所录取人等“皆入史馆，纂修《明史》”，<sup>①</sup>才开始了真正的《明史》修订。而正是这次重开《明史》馆的重要措施，使得遗民与清廷有了第一次积极的合作，具有划时代的意义。《明史》从“野史”走上官方舞台，以及清廷积极延揽汉族士人入史局，种种举措使得遗民们“存国史”的行为从秘密非法转为正大光明。由此，遗民社会发生明显蜕变，许多原来抱有对立情绪的遗民士人，或态度软化，或立场转变，甚或俯首称臣，连名遗民们也未能免俗。康熙十八年（1679）黄宗羲七十岁，当朝内阁学士徐元文在推荐他人史局遭到拒绝后，又聘请其子百家入史局，而黄氏却再不推迟；同时，他还亲送高徒万斯同参明史局，并赠诗曰：“四方声价归明水，一代贤奸托布衣”（《送万季野北上》）。这种种举动，无疑是对清廷官修明史的支持。

如此，朝野满汉之间的妥协和解渐渐融化了“夷夏大防”的坚冰。虽然此次和解并未得到大贤大儒的积极响应，然则实质上也得到了他们的默许；而这样的默许以及对清廷官方修著明史的反应，实际上也是对清廷作为中原王朝的正统地位的默认；于是，华夷论由高涨逐渐走向平静。

## 小 结

面对着支离破碎的政治局势，遗民们仿佛与变节者不同，没有遭遇那么痛苦的抉择和道德良知的谴责，似乎坚守了一种恒定的身份认同。然而事实正相反，变节者的身份看似多变实则一致，而遗民却经历了不断升华的认同嬗变。从一开始对于“一姓王朝”的政治效忠到对于汉族正统的坚守再到扛起传承华夏文明的责任，遗民的身份实际上也从单纯的明朝遗民向汉族斗士、华夏文化传承者过渡。在这样一个层层升级的认同背后，有着历史动力的推动，也有着文化记忆的作用，更有当朝政府的政策导向的原因。在这个嬗变过程中，在野的汉族遗民与在朝的清廷官方之间，不仅有着故明精神与新朝政策的分歧、汉族文化与满洲策略的对抗，还存在着民间与官方的斗争，因此，遗民的称呼虽然已经约定俗成，但是实际上他们身份的内涵却要丰富得多。

不过，在这丰富的诸多身份中，该群体对于国家和民族的认识显得尤其突出，他们身份的层层升华正是源于他们对于此两者的逐步认识。在不停向前发

<sup>①</sup> 参见孔定芳《论康熙“博学鸿儒科”之旨在笼络明遗民》，载《唐都学刊》2006年第3期。



展的历史时间里，华夷大防消融在新朝政策之下，不仅仅是由于清廷政策得当，更由于遗民们发展和超越了看似根深蒂固的狭隘民族观。无论把遗民与清廷的和解解释为自我安慰的“用夏变夷”，还是解释为中国文化传统中一直潜在的“大一统”情结，我们都不能否认，遗民们逐步升华的认同是促进今日中国国家认同和民族认同形成的最重要因素之一。

就此，笔者很欣赏朱学勤在《从明儒困境看文化民族主义的内在矛盾》一文中对于遗民认同嬗变的相关论述，他认为，清初的明遗民完成了从政治遗民到文化遗民，再从文化遗民到政治新民的一个螺旋式循环。虽然笔者对他将其时的文化认同直接冠以“文化民族主义”的称呼存疑，也对“文化自矜”、“政治犬儒”之类过于武断的提法持保留态度，但是不得不承认的是他的观点颇为切合当时实际，他说：

能从效忠于一姓一室的王朝遗民或称政治遗民中超拔出来，进入以历史文化为认同对象的文化遗民状态，这是民族主义的一次飞跃。……只要新王朝改变文化政策，承认文化遗民念兹在兹的历史文化，遗民很快又会有第二次飞跃……逐渐弥合此前因文化定位而产生的政治不合作距离。……一跃而为文化清流，这是螺旋的左半圈；二跃而为政治犬儒，这是螺旋的右半圈；如此超越再超越，画完一个圆，也就落到地面实现了从文化到政治的软着陆，完成一代士人对新王朝的强权认同。<sup>①</sup>

确实，不可讳言，当新王朝认同遗民所信奉的历史文化时，遗民们就逐渐认同其政治合法，接下来遗民的身份和认同都朝“政治顺民”的轨迹继续发展，朱学勤将之称为“从文化自矜到承认新朝的转折”。对于产生如此现象的根本原因，朱学勤认为是“文化民族主义的内在矛盾”；但是笔者以为，与其套上一顶与时代不符合而又语焉不详的帽子，不如将这种变化界定为：道统与治统的合作力量超过民族思想的排斥力量之必然结果。

<sup>①</sup> 朱学勤《从明儒困境看文化民族主义的内在矛盾》，载《书屋》2000年第8期。

## 第四章

### 作为清廷新贵的汉族士人

1662年4月，在缅甸被捕的南明永历帝被吴三桂逼死于昆明，南明皇室正统正式宣告结束。五月，郑成功死，其子郑经嗣主台湾，虽仍奉明朝正朔，但影响力已大不如前。同年，康熙皇帝改元，大多数士人均认为本年才应当是清朝承继中国正统的开始。著名南山集案的主角戴名世在《与弟子倪生书》中就指出：“本朝当以康熙壬寅（康熙元年，1662）为定鼎之始。”<sup>①</sup>此后，随着康熙时期清廷文化政策的调整，遗民时代渐至尾声。遗民们与清廷的对抗越来越和缓，声音越来越微弱；越来越多的汉族士人出仕清廷；作为抗清故地的江南，其士人社会也渐渐为清廷汉官所领袖。而身处祖父辈曾经战斗过的江南，新一代汉士往往徘徊在逝去的时代和新创的“盛世”中间，徘徊在逐渐远去的遗民记忆和似乎越见灿烂的新朝未来的边缘，在多重身份中来回穿梭。在他们身上，民族与国家的双重认同遭遇了分歧。可以说，族群理论的工具论与根基论在这一人群的身上都得到了充分的体现。他们天生的文化亲亲性使得其情感悼亡模糊地指向了原本由“明”象征的汉族正统；而其现实生存的需要决定了他们作为“清人”的认同。

当硝烟散尽，民族的伤痕渐渐消弭，一个新的大一统的盛世渐渐形成。然而，这个过程却并非一蹴而就，也并非是和諧平静的。

---

<sup>①</sup> 徐珂《清稗类抄》，前引书，第三册，狱讼类·戴名世南山集案。

## 第一节

### 遗民时代的尾声

作为南明根据地的江南，作为遗民聚集地的江南，始终处于清廷的严密监控中。江南地区人文鼎盛是它的骄傲，同时也是它受到清廷严厉打击的原因。而顺治十八年（1661）对于江南士林来说，是继南明力量从江南撤退后又一次致命的打击。

六月初三，江南“奏销案”发。按当时条例，凡列名于拖欠赋役之册的秀才、举人、进士，皆革去功名出身；现任官员降二级调用。而“江南赋役，百倍他省。而苏、松尤重”。因此案广涉一万三千余士人。在清欠过程中又发生大量冤假错案。孟森先生指出：“整理赋税，原属官吏特权，特当时以故明海上之师，积怒于南方人心之未尽帖服，假大狱以示威……”“以威劫江南人也”。<sup>①</sup>紧接着，江南教案又发，教中人与湖泽间抗清力量联合，谋起义。官府捕教首，株连甚广。七月十三，处决“江南十案”案犯一百二十人于江宁。当郑成功进兵江南时，沿江诸城邑官绅陆续向成功纳款。事后，朝廷追查，广为罗织，是为金坛、无为、镇江等案；江宁巡抚朱国治又兴大乘、园果诸教案及吴县诸生哭庙案，是为“江南十案”，处凌迟者二十八人，斩八十九人，绞四人，流徙者更多，就刑日，江宁为之罢市，士民哭踊，数百里祭奠不绝。

这一连串的暴力震慑使得江南士林元气大伤。其后，康熙亲政后半胁迫半利诱地假借征召“博学鸿儒”开始笼络已经逐渐低迷的遗民社会。然而，面对沉重打击过后似乎趋于平静的盛世，虽深痛苍生饱受伤害的遗民们却并没有表现出欢欣鼓舞，反而对当时士风忧心忡忡。顾炎武《广宋遗民录序》便说当世“岂无一二少知自好之士，然且改行于中道，而失身于暮年”，“余尝游览于山之东西，河之南北二十余年，而其人益以不似。及问之大江以南，昔时所称魁梧丈夫者，亦且改形换骨，学为不似之人”。<sup>②</sup>在《与苏易公》中，又说“比者人情浮竞，鲜能自坚，不但同志中人多赴金门之召，而敝门人亦遂不能守其初志”<sup>③</sup>。这是对于“同志”和“门人”不能坚守遗民气节的谴责。而黄宗羲

① 孟森《心史丛刊初集·奏销案》，前引书，第1—9页。

②（明）顾炎武《顾亭林诗文集》，前引书，第33—34页。

③（明）顾炎武《顾亭林诗文集》，前引书，第206—207页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

的议论更为苛刻：“慨然记甲子蹈东海之人，未几已怀铅槧人贵人之幕矣；不然，则索游而伺阍人之颜色者也。”<sup>①</sup>今昔对比，辛辣地讽刺了当年复明的“蹈东海之人”晚节不保。面对遗民社会的瓦解，名遗大儒们从内部反省原因。黄宗羲就直接指出：“年运而往，突兀不平之气，已为饥火所销铄”，“落落寰宇，守其异时之面目者，复有几人？”<sup>②</sup>现实中艰难的生存状况使得遗民群体的精神意志在时间中渐渐损耗，其时有诗讥讽此现象：“圣朝特旨试贤良，一队夷齐下首阳。家里安排新雀帽，腹中打点旧文章。当年深自惭周粟，今日幡然食国粮。非是一朝忽改节，西山薇蕨吃精光。”讽刺的同时，也道出了遗民迫于生计不能坚持完节的心酸。当此之时，遗民本人尚且不能完节，其后代更难以继续坚守父辈的理想。由此，当时士林不得不发出“从此遗民不世袭”的感慨。

而遗民“世袭”一度确实是普遍存在的期待。顾炎武就明确提出：“生子不能读书，宁为商贾百工技艺食力之流，而不可求仕。”<sup>③</sup>朱之瑜身在日本也不忘教其孙“虏官不可为”，说：“既为虏官，虽眉宇英发气度娴雅，我亦不以为孙。”<sup>④</sup>魏学濂临终“贻书付子”，也“谆谆以‘子孙非甲申以后生者，虽令读书，但期精通理义，不得仕宦’为言”<sup>⑤</sup>。陈确<sup>⑥</sup>更几近武断地为子孙立下不仕规矩，并称：“吾惟吾正义之断，而奚听子弟？”<sup>⑦</sup>

然而世事变迁，道德律令仍然敌不过现实与政治的力量。祝渊之子从父命不试，而其弟则从母命出试；李颐不仕而其子应考；冒襄与其父同为遗民而其子应试；宁都三魏之长兄魏际瑞出应世务周旋当道，其弟魏僖、魏礼保有遗民身份；连黄宗羲亦不能免俗，全祖望记其事曰：“徐公延公子百家参史局，又征勤万处士斯同、万明经言同修，皆公门人也。公以书答徐公，戏之曰：‘昔闻首阳山二老托孤于尚父，遂得三年食薇，颜色不坏。今吾遣子从公，可以置

①（明）黄宗羲《南雷诗文集》，上，《黄宗羲全集》第十册，杭州：浙江古籍出版社，1993年，第659页。

②（明）黄宗羲《黄宗羲全集》，第十一册，杭州：浙江古籍出版社，1993年，第64页。

③（明）顾炎武《顾亭林诗文集》，前引书，第161页。

④（明）朱舜水《与诸孙男书》，自《朱舜水集》，北京：中华书局，1981年，第46页。

⑤（清）计六奇《明季北略》，北京：中华书局，1984年，第611页。

⑥ 陈确（1604—1677），初名道永，字非玄，后改名确，字乾初，浙江海宁新仓人。明诸生。四十岁时与黄宗羲、祝渊同受业于刘宗周。明亡后，刘宗周绝食死，陈确继刘之志，隐居乡里二十年，足不出户，潜心著述。晚年得风湿症，生活极为贫困，仍写作不辍。

⑦（明）陈确《陈确集》，前引书，第173页。

我矣’”。<sup>①</sup>此外，宋琬<sup>②</sup>、朱彝尊<sup>③</sup>、陈维崧<sup>④</sup>、潘耒<sup>⑤</sup>等一时江南名士、遗民亦纷纷先后出应清廷科考。对此，顾炎武有感而发道：“朋友之中，观其后嗣，象贤食旧，颇复难之。”<sup>⑥</sup>

面对大批遗民及其子弟的出仕，此时的道德约束已不再如同当年对“贰臣”那般强烈，戴名世便指出：“自明之亡，东南旧臣多义不仕宦，而其家子弟仍习举业，取科第，多不以为非。”<sup>⑦</sup>因此，在这样的背景中，朱彝尊、陈维崧、潘耒等人虽也有自责其“出”的时候，但已远远不及钱谦益、吴伟业、周亮工等人那样对“变节”有着深刻的痛楚和自耻。身处此时此境，对于遗民社会此前所坚持的“夷夏大防”，连坚定的遗民如归庄<sup>⑧</sup>也不得不自我解嘲，说：

余今客淮阴，固非吾土也；即归吴中我所生长之乡，犹非吾土也。骆宾王有云：“观今日之域中，是谁家之天下？”既身沦左衽之邦，不能自拔，不得已，就其所居之处，指为己之斋，亦犹平叔所谓何氏之庐也。客曰：“子之言似矣。”顾前哲之训曰：“素夷狄，行乎夷狄。”孔子欲居九夷，曰：“君子居之，何陋之有！”画地之说，得无少隘，殆非本旨也<sup>⑨</sup>。

此乃借“客”之口为自己辩白虽居“夷狄之世”仍可不失于“君子”之

① (清)全祖望《鮑琦亭集》，前引书，卷一一。

② 宋琬(1614—1674)字玉叔，号荔裳。莱阳(今属山东)人。顺治四年(1647)进士，授户部主事，累迁吏部郎中，出为陇西道。顺治十八年(1661)擢浙江按察使，因山东于七农民起义，仇家告他有牵连，因此，系禁三年，几乎死于狱中。获释后，长时期流寓吴、越，至康熙十一年(1672)起用，授四川按察使。次年入京觐见，适逢吴三桂举兵占领成都，因家属留蜀，惊悸忧愁去世。

③ 朱彝尊(1629—1709)字锡鬯，号竹垞，晚号小长芦钓鱼师，又号金风亭长。秀水(今属浙江)人。康熙十八年(1679)举科博学鸿词，以布衣授翰林院检讨，入直南书房，曾参加纂修《明史》。

④ 陈维崧(1625—1682)字其年，号迦陵。江苏宜兴人，著名遗民陈贞慧之子。康熙十八年(1679)举博学鸿词，授翰林院检讨。五十四岁时参与修纂《明史》，四年后卒于任所。

⑤ 潘耒(1646—1708)字次耕，又字稼堂，吴江(今属江苏)人。师事顾炎武，博涉经史及历算声韵之学，康熙十八年(1679)举博学鸿词，授检讨，参与纂修《明史》。

⑥ (明)顾炎武《顾亭林诗文集》，前引书，第139页。

⑦ (清)戴名世《戴名世集》，卷七，北京：中华书局，1986年，第209页。

⑧ 归庄(1613—1673)一名祚明，字尔礼，又字玄恭，号恒轩。昆山(今属江苏)人。归有光曾孙。十七岁时与顾炎武同参加复社。清兵南下，参加抗清斗争，失败后一度亡命为僧。顺治九年(1652)，应万年少之聘，到淮阴任教，暗中与顾炎武联系谋抗清。万年少死，回昆山隐居，卖书画为生，不仕清。佯狂愤世，游名山大川，凭吊今古，常大哭，与顾炎武同乡齐名，因有“归奇顾怪”之称。

⑨ (明)归庄《归庄集》，卷六，前引书，第352页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

道，此即顾炎武《日知录》“处夷狄之邦，而不失吾中国之道，是之谓素夷狄，行乎夷狄”的另一版本，并且更批驳前所说“非吾土”之言是“画地之说”“殆非本旨”。

遗民社会的土崩瓦解越来越迅速，甚至有摧枯拉朽之势，而士人一旦向清廷妥协，连赞歌之声亦开始不绝于耳。此时对于“清”已不止于应考以解决生计问题，更是一种对新国家认同感的生发。

陆世仪<sup>①</sup>《赠蛟水吴公去思序》曰娄县“自明末困征输，俗始凋敝。国朝起而拯之，择良吏抚循兹土，民蒸蒸省起色矣”。便已称清为“国朝”，并为其清明政绩高唱颂歌。这一时期连大儒李隅文字中也随处可见诸如“天颜”、“宸聪”、“皇仁”等字样。而作为遗民标杆之一的黄宗羲亦免不了逐渐淡化对新朝的敌视态度。他在康熙年间为当时许多官员撰写了碑版或传记文字，赫然见于文集中；其晚年之作，更屡屡称清朝军队为“王师”，称康熙皇帝为“圣天子”“今天子”，称当世为“兴王之世”，自述其与“同学之士”“共起讲堂”“以赞右文之治”等，也全然清人口吻。有史料可以证明，至少从康熙十八年（1679）开始，黄宗羲在文章中使用清朝年号。他在这一年以前撰写的墓主卒年涉及到清朝年号的墓志铭，有确切撰写年代者共28个，记载了30人的涉及清朝年号的卒年，其记载办法是全部采用干支，不用清朝年号；但在这一年以后撰写的墓主卒年涉及清朝年号的墓志铭，共48个，记载了48人的卒年，其记载办法是，41人在干支前面冠以清朝的年号，占总数的85%以上，不用清朝年号的仅7人，再除去文中其他部分使用过清朝年号的一个，便只剩下6人，占总数的12.5%。文章中对一个王朝的年号采用与否，标志着作者对该王朝是否承认；黄宗羲在康熙十八年（1679）以后写墓志铭时开始采用清朝年号的事实，说明他从此已承认清朝的合法性了。<sup>②</sup> 而将黄氏此类表述置诸时人文字间，可知那些字样实际是高度抽象出了“汉族士大夫”与“清”这一政治实体的关系的演化过程。

<sup>①</sup> 陆世仪（1611—1672），字道威，号刚斋，桴亭，太仓人。曾从刘宗周讲学，通晓诸子百家学说。明亡后，隐居“桴亭书院”读书、著述、讲学。清初，受督学之聘，编辑《儒家理要》一书。后在无锡东林书院和常州大儒寺等地讲学，学生数百人。

<sup>②</sup> 参见南炳文《黄宗羲肯定封建君主专制制度的思想》，载吴光主编《黄宗羲论——国际黄宗羲学术讨论会论文集》，杭州：浙江古籍出版社，1987年，第355页。

## 第二节 文化悼亡的余韵

当清王朝统治者开始奉行中原传统政治章法，进行一系列的文化政策调整，既为学术文化的发展提供了安定的环境和良好的物质条件，又在思想上确立朱学独尊的格局而严加约束，史学界的文化悼亡失去了存在的现实意义，尤其是随着民众心中悼亡情绪的沉寂，也就像是完成一个阶段的历史使命而归于平静。随着时间的流逝，尖锐的国破家亡的痛苦已不复记忆，遗民的独立对抗的声调渐渐低落甚至散去，一种新的国家认同正在确立。然而，正是在新的盛世雏形初露之时，江南士林却又在对文化的反省中凝聚成一种感伤情绪，这确乎是清初最后一抹文化悼亡的余韵。值得注意的是，这场文化悼亡的主角并不是遗民，而是一群后辈文士。他们在清朝入关时或者为年幼稚童或者尚未出生，没有亲身经历南明与清廷兵刃相见尸骨如山的战争，也对剃发令等民族压迫感悟不深，他们所持有的仅仅是父辈口耳相传的记忆。同时，他们已经踏上了新朝的仕途，并期待在政途上完成“士”的理想使命，但他们又无法也不愿脱离“汉文化”的土壤，正是那种口耳相传的渐渐遥远而模糊的记忆融合了亲切的文化归宿感赋予了他们穿越时间帐幕进行悼亡的天赋。

梅尔清力图客观地指出：

在1667年康熙皇帝开始独立掌朝之后，朝廷不断赐予被认为是文化界天才的人士以高官厚禄和声名威望，在精英的文化生活中起到了越来越重要的作用。尽管他们有做官的抱负和与官方的联系，清初的许多官员还是深受晚明文化价值的强烈影响，特别在遗民个人身上所体现的文化价值，而遗民的文学才华使遗民在地区文化活动中具有无法否认的重要性。而且，无论是出于真正的故国之思，或是一种对文学的强烈爱好，清官僚阶层的成员经常产生一种伤感，喜好遗民的书法，收集明朝的故事和遗物，并且与遗民集团的成员交友。<sup>①</sup>

但值得注意的是，此时他们悼亡的对象已经不再如同遗民时代对明朝有着

<sup>①</sup> (美)梅尔清《清初扬州文化》，朱修春译，上海：复旦大学出版社，2004年，第35-36页。  
见原著 Tabie Meyer-Fong, *Building Culture in Early Qing Yangzhou*. Stanford, California: Stanford University Press, 2003. p. 33.



直接的指涉。因为他们作为“清人”的身份既然确认了其对“清”正统的认同，也就不允许他们去承认一个被本朝所取代的王朝。他们对于那个逝去时代的悼亡，虽然确实深受遗民社会的影响有着国仇家恨，但更多的却是人生的悲伤与对汉文化传统的失落感。《桃花扇》《长生殿》《儒林外史》《红楼梦》等等都是这一脉文化悼亡中有代表性的文本。《桃花扇》指涉最为明晰；《长生殿》延续了文人创作借古讽今的手法；《儒林外史》《红楼梦》等巨著不再诉说前朝旧事，但悼亡情绪因了文化的反省而显得韵味深长。《儒林外史》从社会学的角度诉说着文化的失重：圣贤教化无效，八股养育的士人无能且无聊，真名士无路可走。作者希冀用圣学的真血脉去替换异化了的的文化现状，但庸鄙的现实只能让保持着文化记忆的文人们去悼亡将成为永逝的文化传统。《红楼梦》之“悲金悼玉”，不单是对主角的命运，更是指价值世界的消亡。这种悼亡上承前一时期之“梦忆体”的余韵而来，直面遗民时代价值观的消解，更朦胧地指向汉文化阵地在与清廷对抗中逐渐丧失的惨淡。

本论所要讨论的是这场后继悼亡中的汉族士人代表，两位宦游江南的山东人：王士禛与孔尚任。只因为，很巧合，这两位来自同乡的名士都与那座在清初文化史上占有重要地位的城市扬州以及扬州城中的众多遗民有着深厚的不解之缘。扬州，这座以曾经为国战死的“民族英雄”史可法而成为文化偶像的城市，这座经历了清军十日屠杀而烙印下深刻民族伤痕的城市，这座承载了太多遗民的亲身记忆从而必然写入汉族文化史的城市，其数十年间的浮沉史，生动地展现出汉族士人身份嬗变的历程。这同时也是一段遗民的故国认同被消解、对新朝敌意被融化的历史。因此，梅尔清指出：“在明覆亡后的身份认同中，扬州成为一个关键的地方。扬州将晚明的文化习俗与对官方的认同的关注联系起来。”<sup>①</sup>正是在这座城市，王士禛开始了其江南文坛新霸主以及清朝名宦的

①（美）梅尔清《清初扬州文化》，前引书，第34页。梅尔清在其博士论文《清初扬州文化》中，详细地论述了王士禛、汪懋麟以及孔尚任等新朝官员是如何游走在遗民和官场之间，成为故国遗民与清廷之间和解的桥梁。受该文启发，笔者以为，在官场生涯之外，这些新朝官员又凭借其文人身份与遗民们把臂同游，以个人的出色才华赢得遗民文士的认同。同时，他们又主导了城市名胜景观的重建工作，使得乱后的扬州逐渐恢复繁华，并在历史中找到更为久远的文化回音。苏东坡、欧阳修、萧统等隔代文士作为文化偶像的重新发现，与王士禛等人叠合，使得扬州历史从民族仇恨的“扬州十日”的旧日血痕中挣脱出来，融入了更为广大的中国历史中。而此后，康熙乾隆等帝王历次南巡，频繁临幸扬州各大名胜，处处题字，青眼有加，更使得旧日伤痕脱痂痊愈。于是，在身份嬗变问题上，扬州就更有资格成为我们关注的焦点。与之类似的城市还有江阴、嘉定等等。

双重身份的建构；也是在这座城市，孔尚任完成了其有着史诗意义的作品《桃花扇》的资料收集，也迈出了宦游生涯的重要一步。他们的身份建构和认同变化与这座城市息息相关，这座城市的文化记忆也因为他们的介入而有了不一样的格局。

### 一、《秋柳》效应

王士禛（1634—1711），又避雍正讳作士正，后乾隆诏改为士禛，字贻上，号阮亭，又号渔洋山人，新城（今山东桓台）人，顺治十五年（1658）进士。曾出任扬州推官，后升礼部主事，官至刑部尚书，康熙四十三年（1704）罢官归里。王士禛虽然出生在明崇祯年间，但明室覆亡时，他只有十一岁；他的成年生活和整个仕宦生涯，完全是在清朝建国之后展开的。王士禛任官扬州时，这座曾经在明末富甲一方的名城，刚刚从战争的劫乱中缓步复原，离18世纪的全盛荣景还有极长的距离。但他过人的才气和在清初文坛的领袖地位，让他在物质生活相对匮乏的清初扬州营造出一个丰盛的文化世界。

王士禛真正得以成为一个文学典范，其关键还在于当时许多遗民诗人对他的诗风的支持与褒扬。早在1657年，他仅仅二十四岁还未中进士赴扬州时便已借由所作的“秋柳诗”四章而名传大江南北，一时和诗者不下数百人——其中包括著名遗民顾炎武、陈维崧、朱彝尊、冒襄等人。<sup>①</sup>就文本而论，此诗其实未必有明确的喻指或切实的寄托，但透过几组景物的描绘，却极富感染力地营造出了感伤的氛围，令读者黯然销魂，含蓄而巧妙地勾起一些“敢悲而不敢言”的遗民情绪。作者因此而得到了“绝代销魂王阮亭”的评语。不论对此诗组的具体阐释如何不同<sup>②</sup>，当时只要读者一读到诗的开头两句“秋来何处最销魂，残照西风白下门”，就自然会触发一种兴亡之感和失落感。不过，最值得注意的还不是诗歌本身，而是异乎寻常的社会反响。对于这样一首感伤之作，千余人不约而同地唱和，在文学史上也是绝无仅有的，足见当时幻灭心态与哀婉感伤美学追求的普遍。

孙康宜就认为《秋柳》的含蓄悼亡风格，正是引起遗民共鸣从而奠定王士禛文坛地位的关键。她指出：

<sup>①</sup> 参见谢正光《就〈秋柳〉诗之唱和考论顾炎武与王士禛之交谊》，载朱诚如、王天有主编《明清论丛》，第一辑，北京：紫禁城出版社，1999年，第64—79页。

<sup>②</sup> 有关此诗的各种不同的阐释，参见严迪昌《清诗史》，杭州：浙江古籍出版社，2002年，第421—423页。

美国学者 Leo Strauss 在其名著《迫害与写作艺术》中描写了一种只有在政治迫害频繁的社会中才有的写作和阅读的特殊法则——那就是，一种在字句之间反复阅读（reading between the lines）的心照不宣的艺术：这种文学作品不是写给所有人看的，它的对象只是一些靠得住而又知识程度极高的读者。这样的写作方式既能达到“私下传递消息”（private communication）的各种好处和目的，但也不会只局限在作者自己的朋友圈中。同时它也起了“公共传递”（public communication）的作用，而又不至于导致那个最为可怕的后果——那就是，作者被杀头的后果。我认为，王士禛的读者以及那些上百位的和诗者就是用这样的阐释方式来解读“秋柳诗”的。<sup>①</sup>

让我们看看原诗：

秋来何处最销魂？残照西风白下门。他日差池春燕影，只今憔悴晚烟痕。愁生陌上黄骝曲，梦远江南乌夜村。莫听临风三弄笛，玉关哀怨总难论！

诗咏济南大明湖畔的秋日衰柳，但一开始就牵连到“白下”即南京。南京对于清初汉族士人来说，是明王朝始建和覆灭（南明弘光朝）这两个特殊时期的首都，是旧日风华繁盛之地。此诗写由秋柳所联想到的美好事物的消逝以及由此引起的深沉的幻灭感。但这种幻灭感，通过“陌上黄骝曲”、“江南乌夜村”典故的衬托，被处理成对抽象过去或者空泛历史的悲哀，减少了对人心的刺激，使之转化为优美的忧伤。当时同在济南的顾炎武也写过一首《赋得秋柳》，不管是出于唱和还是有意针锋相对，都表现出与前者完全不同的情调。顾诗仅从未联“先皇玉座灵和殿，泪洒西风夕日斜”来看，就可以体会到一种现实的悲哀，因为对于顾炎武等遗民来说，明清易代尚不能视之为过去了的历史。但王诗所表现的从历史的悲哀中挣脱出来的要求，无疑能得到更多同时代人的认同，到了康熙中期，这种心理愈加深入，与之风格相同的《桃花扇》等作品都是这一背景下的产物。

然而，该诗组所用的含蓄而朦胧的意象仍然可以提供给读者各种怀念故国的联想，并且，正是这种朦胧迷幻式的含蓄引起了更广泛的追捧和解读热情。所以在清乾隆年间，该诗差点被禁毁，幸而乾隆皇帝亲自宣布渔洋之诗“语意

<sup>①</sup>（美）孙康宜《成为典范：渔洋诗作及诗论探微》，载《文学评论》2001年第1期。

均无违碍”，才终于平安无事。<sup>①</sup>王氏本人似乎早已预料到“秋柳诗”有被查禁的可能，所以他在编选《渔洋山人精华录》（1700年刊刻）时已将原有诗序删去。该诗序曰：“昔江南王子，感落叶以兴悲；金城司马，攀长条而殒涕。仆本恨人，性多感慨。寄情杨柳，同小雅之仆夫；致托悲秋，望湘皋之远者。偶成四什，以示同人，为我和之。”诗序虽则仍然隐晦，未清楚写明“仆本恨人”之所“恨”为何，但比之诗本身却已然明确表示是有事而托。而此诗组在遗民社会引起的轰动、此后王氏亲近遗民的动作以及遗民社会对他的认同，在在说明解读其诗为悼亡而作并非空穴来风。

李孝悌《士大夫的逸乐：王士禛在扬州（1660—1665）》<sup>②</sup>，张宏生《王士禛扬州词事与清初词坛风会》<sup>③</sup>，蒋寅《王士禛与江南遗民诗人群》<sup>④</sup>等论文均详细考察了王士禛与遗民群体、江南士人社会的交往，考据了其有意地接触、结识遗民的情况。据诸位先生考证统计：顺治十七年六月，王氏初抵扬州上任不久，侨寓扬州的陕西遗民诗人孙枝蔚便来访并有《赠王贻上》诗。与此前后，余怀也托人寄来《金陵咏怀古迹》诗二首主动致意。这显然是受到王氏《秋柳》诗名感召而来的两位遗民。而蒋寅先生更指出从顺治十八年开始，王士禛就显示出主动与江南遗民群接触的趋向。他拜访金陵遗民诗人纪映钟、流寓金陵经常往来广陵的名遗民诗人杜濬、如皋的老遗民邵潜；还曾访董以宁、黄永、巩宗子等名士遗民；与著名遗民冒辟疆和方文相交甚厚；与顾炎武、归庄、宗元鼎、吴嘉纪以及流寓金陵的老遗民林古度等等常常诗文唱和。

尤为值得重视的是一些突出的案例。

桐城遗民方文是与王渔洋在扬州五年关系最密切的人物。康熙二年九月，两人同出席广陵贵家的宴席，伶人呈上剧目，首座点《万年欢》<sup>⑤</sup>，方文大呼：“不可！岂有使祖宗立于堂下，而我辈坐观者乎？”主人重违客意，方文奋袖而起，说：“吾宁先去，留此一线于天地间！”这是个很尴尬而微妙的场面，渔洋

① 宫晓卫《王士禛》，上海：上海古籍出版社，1993年，第18页。

② 参见李孝悌《士大夫的逸乐：王士禛在扬州（1660—1665）》，载台湾《中央研究院历史语言研究所集刊》2005年第七十六本第一分册。

③ 参见张宏生《王士禛扬州词事与清初词坛风会》，载《文学遗产》2005年第5期。

④ 参见《王士禛与江南遗民诗人群》，载《北京大学学报》（哲学社会科学版）2005年第5期。

⑤ 此处《万年欢》应为李渔所作《玉搔头》别名，剧目写明武宗娶范钦女并与妓女刘倩倩的风流韵事。此处所谓“祖宗”所指实指“明武宗”。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

却拊几道：“壮哉，遗民也！”<sup>①</sup>以他的清朝新贵身份，敢于如此立场鲜明地表态，显然是不容易的，年长二十二岁的方文能视他为密友，不会与此无关。

又王氏为殉难明朝的扬州人任民育作有《任民育杨定国传》，其文末云：“予以顺治庚子理扬州，士大夫为予述民育事甚烈。……时距其死十六年矣，会修郡志，民育死节事略而不书。予惧其无传也，得杨谕德士聪所述《任扬州始末》，略之为传。”<sup>②</sup>这一不避当朝嫌隙的做法自然会赢得遗民们极大的好感。

当然，王士禛能获得遗民和江南士人社会的亲近更有可能是因为他在对清廷打压江南士林时所表现出的鲜明态度。

顺治十八年（1661），王到任扬州后的第二年，“海寇”进犯长江沿岸。宣城、金坛、仪真等地都有接应共谋者。清廷派出户部侍郎、刑部侍郎等官员到江宁负责审理这些通敌的重大案件：“朝命大臣讫其狱，辞所连及，系者甚众。监司以下，承问稍不称指，皆坐故纵抵罪。”<sup>③</sup>这次所谓“通海案”实际是清廷整顿江南士林的一次重拳出击，而王氏却并没有加入这场肃清行动，始终以审慎的态度，将没有证据的官员、人犯释放，将随意告讦他人的奸宄之徒下狱，因此活人无算。他虽然在这一次的事件中并未引起任何不良的反应，却在第二年招致降级的处分。

同年的“奏销案”起时，他致书冒襄询问江南故人安危：“吴下逋欠，虽先贤如唐荆川、繆西溪诸先生亦不能免，有心人可胜太息！其年得不蔓及否？如讦士、云孙、文友诸同志皆在其中；浙中如骏孙兄不知何故阑入，为之废寝食者数日夜。将来过郡城，何忽见其楚囚相对哉？”这种关切之情完全逾越了现职官员的身份，让人感受到朋友间真挚的情谊。

通过这些作品和动作，王士禛为自己描绘了一个有民族情感有性情有风雅的诗人形象，在与遗民与汉族上人的文化交往中尽力地淡化自己的官员形象，从而拉近了自己与江南遗民群和士林的感距离。那些大多比他年长的遗民们，虽然处于政治上的边缘位置，但却是其时文化圈的中心人物，占有诗文词坛的崇高地位。若非这些遗老逸民的启发和提拔，王士禛大概也不可能那么年

① 参见（明）方文《俞山续集》，上海：上海古籍出版社，1979年。

② （清）王士禛《渔洋山人文略》卷五，清康熙刊本，转引自蒋寅《王士禛与江南遗民诗人群》，载《北京大学学报》（哲学社会科学版）2005年第5期。

③ 孙言诚点校《王士禛年谱》，北京：中华书局，1992年，第17—18页。

轻就被尊为诗坛上的“一代正宗”。后来他在《渔洋诗话》中回忆道：“余在广陵五年，多布衣交”；他离开扬州时，遗老皆依依不舍，赠诗中有“难言无所住，齐有泪盈襟”等感人之句。<sup>①</sup>可见他与诸前辈交情之深厚。1674年，王士禛自序其《感旧集》，云作该集是为了怀念“自虞山、娄江、合肥诸遗老”，并载“死生契阔之感”。<sup>②</sup>《感旧集》一书在王士禛生前未当刊行，一直到1752年才有刻本出版（由卢见曾补传）。谢正光以为渔洋的《感旧集》乃仿冯舒（1593—1649）的《怀旧集》（1647年刊行）的怀念故国之旨而作。冯舒因辑《怀旧集》而罹祸、被杀。另一方面，严迪昌则认为渔洋的《感旧集》并非完全为了“感旧”。他指出，该选集曾收了程松圆的诗作，但程氏早已于1643年去世，与王氏毫无相干，并无“旧”可“感”。<sup>③</sup>因此，笔者以为“感旧”实际是对整个遗民社会和为明守节的士人的致敬，是一种对“故国”文化的整体怀念。

同时，尽管王氏的亡国情绪不如那些前朝遗老浓厚，但清人入关后他的家族曾受到惨重的灾难，他不可能无动于衷，自然和明遗民有着某种感情上的共鸣，<sup>④</sup>虽然这种记忆对于他的冲击力并不如亡国时已具有成熟思想的遗民来得激烈，但是这点记忆可以说是诱导他亲近遗民并刻意地进行悼亡唱和的线索。

## 二、《桃花扇》情结

比起同乡王士禛，《桃花扇》的作者孔尚任（1648—1718）是后生晚辈。他是孔子第六十四代嫡孙，出生于清兵入关后的第五年，那时南明福王政权已灭亡了三个年头，但桂王朱由榔仍然以明永历帝自居，在南部中国的两广、云、贵等地区维持着统治。

孔尚任的父亲孔贞璠“崇尚气节，尝慕朱家、郭解之为人；当明季兵荒荐至，解纷御侮，一邑赖之”。<sup>⑤</sup>入清后，他决意仕宦，和明朝的遗老们多有交往。孔尚任在父亲以及父友贾应宠、族兄孔尚则等人的影响下，对南明遗事有了初步认识。

康熙二十一年（1682）秋，康熙帝至曲阜祭孔，三十四岁的孔尚任应六十

①（清）王士禛《带经堂诗话》，北京：人民文学出版社，1982年，第191页。

②（清）王士禛《自序〈感旧集〉》，载谢正光、余汝丰编著，《清初入选清初诗汇考》，南京：南京大学出版社，1998年，第156页。

③ 严迪昌《清诗史》，前引书，第434页。

④ 有关王家的受难情况，参见宫晓卫《王士禛》，前引书，第14—15页。

⑤ 李季平《孔尚任与桃花扇》，济南：齐鲁书社，2002年，第6页。



从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

七代衍圣公孔毓圻之请，办理襄祭事宜，并被选为御前讲经人员。他的讲说得康熙的认可，得以从优额外授予国子监博士。在康熙驻曲阜期间，他得到了康熙的称赞、垂询、赐茶、授官，这些突如其来的荣耀使他对康熙的知遇之恩感戴不尽。他在为这次经历所作的《出山异数记》中称之为“等君臣于父子，一日之间，三问臣年，真不世之遭逢”，并且“随路感泣，逢人称述”。<sup>①</sup>

康熙二十五年（1686）七月，孔尚任随工部侍郎孙在丰，到淮扬一带疏浚黄河海口。三年的治河生活由于官场派系争斗一无所成。在河工未动，滞留扬州期间，孔尚任对南明王朝有了进一步认识。他常驻扬州，而这座四十多年前史可法率领军民坚持抗清的名城，其遗民遗物都为之提供了当年扬州十日的一些实况。

为了拓宽《桃花扇》的剧情思路，孔尚任在大江南北广泛结客，访遗问老，实地考察南明史迹。他经常举行文酒之会，倾听前朝遗民痛诉明末遗恨，曾有“生平知己，半在维扬”之说。<sup>②</sup>在会见诸多的明末遗老中，重点人物有黄云（仙裳）、杜浚（于皇）、邓汉仪（孝威）、冒襄（辟疆）、余怀（淡心）、李沂（艾山）、李淦（若金）、石涛（朱若极）、龚贤（半千）和张怡（瑶星）等。这些人都是心怀明室、不忘故国的隐逸耆旧。其中，冒襄（1611—1694）是孔尚任采访的重点对象。康熙二十五年（1686）仲冬，孔尚任在扬州举行“广陵第一会”，即邀约冒襄与会，彼此“高宴清谈，连夕达曙”。<sup>③</sup>次年九月中，冒襄以七十七岁高龄，从如皋专程到兴化与孔尚任会晤，留住三十日之久，两人剪烛长谈，搜讨旧闻，畅叙弘光遗事。冒襄的父亲冒起宗曾任左良玉驻襄阳时的监军，与史可法又是“同年”好友，所以冒襄曾得到史可法的荐举，对左军和刘泽清等“江北四镇”的情况都很熟悉。另外，冒襄多次到南京参加乡试，不仅与侯方域过从甚密，而且还和李香君有直接的交谈，对侯、李的婚恋过程十分清楚。冒襄是侯、李离合之情与南明兴亡的历史见证人，不仅能为孔尚任提供详尽的题材细节，而且在民族意识的觉醒上也给孔尚任带来了深刻的影响。

孔尚任在《桃花扇凡例》中说：“朝政得失，文人聚散，皆确考时地，全无假借。”其中最关键的是在扬州和南京两地的察访，对剧作起了决定性的作

<sup>①</sup> 李季平《孔尚任与桃花扇》，前引书，第31页。

<sup>②</sup> （清）孔尚任《答张谔石》，自《孔尚任诗文集》，北京：中华书局，1962年，第519页。

<sup>③</sup> （清）孔尚任《与冒辟疆先生》，自《孔尚任诗文集》，前引书，第506页。



用。康熙二十七（1688）年重阳节，孔尚任邀集宗元鼎、邓汉仪等明末遗民到梅花岭拜谒了史可法衣冠冢。康熙二十八年（1689）七月，他渡江到南京，寓居朝天宫冶城道院，邀约友人游秦淮、青溪，寻访旧院河房和长板桥遗迹。过明故宫，拜明孝陵，足迹遍历虎踞关、鸡鸣寺、雨花台、莫愁湖、清凉山、牛首山、凤凰台等处。并写下不少诗句，如：“莫以金汤固，南朝瞬息过。雄心滋墓树，盛事入樵歌”；“夕阳红树间青苔，点染钟山土一堆。厚道群瞻今主拜，酸心稍有旧臣来”<sup>①</sup>等等。大有黍离之悲风，悼亡之意已初露端倪。

康熙二十八年（1689）冬，孔尚任结束了治河生活，回到北京；康熙三十三年（1694）九月被提升为宝泉局监铸。康熙三十八年（1699），经过三次易稿的《桃花扇》终于全部完成，公开流传，“时有纸贵之誉”。同年秋天，宫中内侍催要剧本。次年春，孔尚任升任户部广东司员外郎。但不足一月，便被罢官，其原因据称是由于经济问题，但不可考，于是便为文学史留下一桩悬案，也造成了后世学者对孔尚任民族认同的不同认识。

认为孔氏有强烈民族情感的学者主要着眼于剧中的《余韵》《入道》诸出中的“家国之恨”，并结合孔尚任所受教育及与明末遗民交往等予以证明孔尚任是具有“爱国主义”思想的，并称正因这一剧目他才获罪被免官。

认为孔氏没有民族意识的学者指出：当时对《桃花扇》百般称赞的不是官僚就是地主，而他们有着自己的政治标准；从孔尚任的政治立场来看，他因受到康熙破格的褒奖和擢用而对这位皇帝充满犬马图报的感情；同时，康熙为巩固统治利用儒家圣人，恩及孔府，而作为“圣裔”，孔尚任也积极维护宗族利益，所以孔尚任——孔府——清王朝结成了不可分割的阶级一体关系；并且，清初统治者的政治需要是肯定清王朝的正统地位，丑化明末几个皇帝，攻击和诬蔑明末农民起义，而《桃花扇》恰好迎合了这样的需要。因此，这派观点认为孔氏写作《桃花扇》并非由于民族认同，而是出于臣子忠诚和责任感，希望清王朝以南明灭亡的痛史为鉴，避免由盛世变为末世。

而笔者以为，孔尚任并非没有民族认同，但《桃花扇》也并不完全是所谓“爱国主义”的产物。

把一个汉族政权征服和统治其他国家的历史看做是中国内部实现统一的过程，这对历史上的和今天的汉族都是比较容易达成的认识。但当一个少数民族

<sup>①</sup> 永南京诸诗参见孔尚任《湖海集》，自《孔尚任诗文集》，前引书，第二卷。

的集团或政权征服并统治了汉族社会的时候，情况又会怎么样呢？如果族类差异的障碍能够得到妥善安置，那么从天下中国观的立场出发，这个事实也是可以接受的。在《桃花扇》产生的阶段，正是康熙祭孔、写明史、开科举、抚遗民等一系列文化策略实施之时，这使不少汉族知识分子看到中原文化不灭，正统得以传递继承的希望。不要忘记，孔尚任“出山”的第一次政治活动，便是在康熙亲自参加的孔庙祭祀活动中。于是，满族政权用文化手段安抚了汉族人。而在政治角逐中，以“统一”获得了“正统”的地位。在确定“中国”文化得以通过不同的王朝延续下来后，关于有没有“民族”认同的争论就由民族对立问题转变为国家内部问题。在此前提下，王朝效忠与民族认同是可以共存的。王明珂指出：

生活在资源竞争与分配关系多变的现实社会中，为了个人或群体利益，个人经常强调或调整自身的认同体系。……个人与族群内外人群的互动经验，也影响个人哪些记忆被强化，哪些记忆被获得、修正或遗忘，如此造成个人族群认同的维持与变迁。<sup>①</sup>

对于孔氏来说，对清朝称臣是政治意义上的认同，是出于个体工具性的需要；而在民族意识上，他并没有认同“满洲”和“满族”，并没有表现出对“满族”的亲昵，也没有美化满族入侵的残酷杀掠。

在王朝认同上，从《桃花扇》内容看，孔氏认同自宋朝以来不仕二朝的遗民心态，表现在侯方域的结局问题上，孔氏将现实中侯应清试易节改为其出家不仕。对于他自身，他生于清顺治五年，出生即为清朝臣民，而不是明王朝的遗民，这是出于王朝认同，而不是对民族认同辨识不清。

值得注意的是，在《桃花扇》中，他一直将清兵南犯轻描淡写，特别是在史可法投江一出，改动了历史真实。批评家往往认为这是以屈原比况，但笔者认为未必仅仅如此。众所周知，正是由于史可法坚守扬州，清军才在久攻不下时恼羞成怒，在破城之后大举屠城，欲借此以儆效尤；而孔氏改为史可法自沉，扬州城不攻自破，便可以不再交代“扬州十日”之惨烈。对于清廷而言，这段历史是伤疤，如果重新提起、大肆渲染，极有可能激起才平定不久的类似民族主义的情绪甚至运动，因此不敢揭开再惹众怒；对于孔氏而言，避讳此事可免文字之罪，但在其内心，不可能没有是非。正如王明珂所言：“社会现实

<sup>①</sup> 王明珂《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，前引书，第255页。

造成的利益环境，是激起某些集体记忆的主要动因。……但对个人而言，被社会现实压抑的过去，并不表示完全遗忘。”<sup>①</sup>孔尚任在扬州逗留三年，遍交遗民，拜谒史公墓，对“扬州十日”这段历史，不可能不清楚，他的讳莫如深正是对“压抑的过去”的刻意遗忘，而“刻意”向来不能遗忘，反而提醒人们更加注意：将我们今天对“扬州十日”的了解与孔氏作品中这一重要事件的缺位相对比，不令事件更加醒目吗？所以，正是这种选择性的“修正或遗忘”——避而不谈的态度说明了这个时代的汉族知识分子对民族“他者”的存在有了清醒的认识，并且意识到了当这个“他者”成为王朝效忠的对象时民族认同与政治效忠的不和谐，从而小心翼翼、步步为营。

故此，笔者以为，与其说《桃花扇》所传递的悼亡情绪是一种民族情怀或者故国哀思，不如说是一种文化反省。正如同孔氏本人在该剧引言中所述：“《桃花扇》一剧，皆南朝新事，父老犹有存者。场上歌舞，局外指点。知三百年之基墮于何人？败于何事？消于何年？歌于何地？不独令观者感慨涕零，亦可惩创人心，为末世之一救矣。”“惩创人心，为末世之一救”已然道出了该剧主旨，而孔尚任所处时代实已是清朝盛世之开端，又何来“末世”一说？此“末世”说实际上表达的便是一种对当时社会文化的深沉失望。孔尚任是大儒孔子的后代，是儒学的信徒，他的出身使他更关注儒学传统的兴衰。他写南明王朝的覆灭是出于一种幻灭感。这份幻灭不是基于旧朝情结，而是基于对社会现实的不满以及造成这种现状的原因——汉文化传统的失落。江淮三年多的生活实践，使他的思想面貌发生了很大的变化。出仕以来，一直对康熙皇帝感恩图报，对效忠帝国保持着美好的理想，却由于淮扬现实生活的磨难和京中闲官冷宦的刺激，使他重新审视了从扬州、南京访问得来的大量素材，深化了对南明史料的认识，因而颂扬圣朝的情绪越来越淡，对社会现状失望的情绪却愈加浓重。

他因督察河工到了射阳、盐城、高邮一带，亲眼看到穷乡僻壤中渔民和盐民的苦况。在《湖海集》中，他写下了一系列同情民生疾苦的诗文，如《登文游台》诗云：“但见流亡庐，荒碛无人扫。何处问游踪，枯骨引鸦噪。”另一方面，由于河道总督与下河大僚之间在治河方案上意见分歧，引发了倾轧争斗。孙在丰等人被撤回京，他留守在冷署中，受到了宦海浮沉、人情冷暖的煎熬，

<sup>①</sup> 王明珂《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，前引书，第52页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

终于觉察到官场的黑暗与腐败。他在康熙二十七年（1688）写于扬州的《待漏馆晓莺堂记》中说：

今来且三年矣，淮流尚横，海口尚塞，禾黍之种，未播于野；鱼鳖之游，不离于室。漫没之并灶场圃，漂荡之零棺败，且不知处所！而庙堂之上，议论齟齬，结成冤案，胥吏避匿，视为畏途。即与予同事之官，或还朝，或归里，或散，或亡，屈指亦无一人在者。独立予呻吟病饿于兹馆，留之无益，去之弗许，盖有似乎迁客羈臣！<sup>①</sup>

现实的悲凉生活，打破了他拯饥济溺、报效圣主的幻梦。他既不能回京，又不能归家，穷饿困顿竟至借粮度日。他已失去了眷顾宠臣的感觉，反而觉得自己成了被贬的迁客。因此，即使康熙二十八年（1689）三月皇上第二次南巡过扬州时“蒙召登舟，赐御宴一盒”，也“淡泊敛退，绝无矜张之容”<sup>②</sup>。这与其《出山异数记》相比，已相去甚远。

如此，对于官场斗争的体悟，对于仕宦生涯的失望，对于“盛世”背后悲凉的体认，对于造成这种“末世”现象的原因之反省，决定了他在《桃花扇》中，“悼亡”情绪始终居于主导地位。

孔尚任的遭遇并不是一个特例，连王士禛、汪懋麟、方苞等先后汉官均经历了相同的人生际遇，这是清初汉官与清廷和帝王关系的典型，也因此决定了他们在作为个人书写的文学创作中伤感身世，进而悼亡曾经赋予汉族士人极大心理优势的汉文化。

### 三、盛世华章的初现

遗民声浪逐渐低迷，尽管文化悼亡的唱和声仍在继续，但清廷所期待的盛世雏形已然初露端倪，与之相呼应的是江南各地人文活动的渐渐复苏。最典型的代表莫过于扬州。

梅尔清指出：“17世纪晚期，具有全国性声音的文学名人光顾扬州，促进扬州社交和文化活动，这使得扬州成为文人学士及游宦们向往之所，在帝国等级森严的文化中心网络，扬州迅速成为一个重要的关节点。”<sup>③</sup> 1688年，孔尚任便对其时扬州人文之盛有评语：“广陵为天下人士之大逆旅，凡怀才抱艺者，

①（清）孔尚任《待漏馆晓莺堂记》，自《孔尚任诗文集》，前引书，第456页。

②（清）孔尚任《送驾至淮上恭赋》诗注，自《湖海集》，上海：古典文学出版社，1957年。

③（美）梅尔清《清初扬州文化》，前引书，第30页。原著 Tobic Meyer Pong, *Building Culture in Early Qing* Ibid. p. 28.

莫不寓居广陵，盖如百工之居肆焉。”<sup>①</sup> 他更在其《郭匡山广陵赠言序》中，指出扬州与南京、苏州、杭州、北京一样已成为最受文人士大夫青睐的城市。<sup>②</sup>

这样的兴盛，离扬州 1645 年屠城后已有数十年，在这期间，扬州集官方民间各种力量得以恢复重建。官方最先重建的是府学、先贤祠以及城墙。如，1645 年府学便得以迅速修复，1652 年，又为重修后的府学立碑。在此期间，扬州府学教谕、巡盐御史和地方官进行了各种修缮。同时若干先贤祠、书院得以恢复重建，这标志着“扬州已经被纳入了一个全国性的环环相扣的行政等级之中。……实际上这些工程对于恢复城市的秩序感，对于恢复城市精英们的自信心，似乎也都十分必要。”<sup>③</sup> 此外，很多具有文化记忆功能的名胜通过官方与地方精英共同出资得以恢复。1651 年扬州民众集资兴建文选楼，以及 1674 年汪懋麟<sup>④</sup>提议修缮名胜平山堂等活动都是明例。这些兴建、修缮都经过官方批准，得到权贵支持、富人赞助以及诸多地方名士推动，标志着扬州在经济和精神恢复上渐渐成熟。<sup>⑤</sup>

而在这些活动中，作为清廷新贵的汉族官员们充当了地方精英领袖的角色。他们通过修缮这些“古迹”“名胜”，并围绕此为主题举办各种文化活动，从而将各种类型的社会成员聚集在一起。他们利用文士身份进行诗词唱和，巧妙地掩盖其官员身份，有意或无意地将清廷与江南士林之间一度尖锐的矛盾慢慢化解。17 世纪 60 年代，王士禛所举办的诗酒宴会便吸引了扬州、南京和江南其他城市的文人学士纷纷参与，在成就了其江南文学盟主身份的同时，也成就了“盛世”文化的初次繁荣，这是清廷非常乐于见到的。在这些唱和中，最有名的集会就是他于 1662 年和 1664 年两次发起修楔红桥，以及 1665 年与陈维崧等名士于三月三日上巳日修楔冒襄的水绘园。这几次聚会的直接产物便是

① (清)孔尚任《孔尚任诗文集》，前引书，第 540 页。

② (清)孔尚任《湖海集》，前引书，第 204 页。

③ (美)梅尔清《清初扬州文化》，前引书，第 162 页。原著 Tobie Meyer-Fong, *Building Culture in Early Qing Yangzhou*. Ibid. p. 141.

④ 汪懋麟(1640—1688)字季角，号蛟门，江苏江都人。生于明思宗崇祯十三年(1640)，卒于清圣祖康熙二十七年(1688)年，年四十九岁。康熙六年(1667)进士，授内阁中书。因徐乾学荐，以刑部主事入史馆充纂修官，与修明史，撰述最富。吏才尤通敏。旋罢归，杜门谢宾客，昼治经，夜读史，日事研究，锐意成一家言。方三年，遽得疾卒。

⑤ 关于文选楼的修建和平山堂的修复，详见(美)梅尔清《清初扬州文化》，前引书。原著 Tobie Meyer-Fong, *Building Culture in Early Qing Yangzhou*. Ibid. p. 128—164.

为扬州“恢复”和创建了数个充满文化记忆、可以长期举行文化活动的景点。从此以后，扬州的文化盛世正式来到，战争硝烟、民族争端在这一场场文士群体的诗词唱和、亭台宴游中淡出了历史舞台。而间接产物更加深远。梅尔清指出此举将扬州的文化记忆拓展到唐宋时期，令人追忆曾经为扬州名桥写下著名诗篇并在扬州留下丰厚记忆的杜牧、苏轼等人。<sup>①</sup> 笔者以为，这其实是一种必然的副产品，却偶然地将扬州从深重的“民族”灾难记忆中拔出来，推进至一个更遥远的历史时空，借助当年盛世风华的文化记忆激发复兴的热情。而除此之外，重要的是，这样集会更具有象征意义：各种政治身份的人被召集在了一起，以“文化”复兴为契机，召集人却是新兴帝国的官员。虽然有太多论者和王氏夫子自道其进行文化活动时脱离了官场身份，然而无法否认的是，正是这种暧昧不清的身份赋予了王氏以及与之一样有着双重身份的新贵们自由出入“江湖”和“庙堂”的权利。在其得天独厚的文学感召力下，以如此微妙的身份成为江南文坛的盟主，不得不说这是在特定历史背景下的一道奇特风景。

参加此类文化活动的人中，身份各异。从诸人政治态度来看，有始终坚持遗民立场，不与新朝合作者，如冒襄、顾炎武；有开始坚持气节，后来入仕为官者，如陈维崧、朱彝尊；也有一开始即趋向新朝者，如王士禄、汪懋麟。这三类人几乎包括了当时政治社会中的所有人等。康熙元年（1662）五月，王士禛出版了自己第一个专集《渔洋山人诗集》十七卷。为之作序者是一个庞大的阵容，计有李元鼎、黄文煊、熊文举、李敬、林古度、赵士冕、丁弘海、张九征、韩诗、王泽弘、蒋超、吴国对、叶方霁、唐允甲、顾宸、汪琬、施润章、冒襄、魏学渠、杜濬、陈维崧、杜浚、程康庄、赵韞退、丘石常、王士禄等二十六人。同样的，这份名单涵盖了东南地区各种身份的名流，既有遗民，也有新贵。可见，王士禛当时已经得到了不同方面的接受；他的文坛地位，正是在这样的群体活动中建立起来的。而他如此的“江湖”地位，应当令以后备加赏识他的康熙帝感到分外满意。这“江湖”与“庙堂”的巧妙合作在王氏身上得以集中体现，严迪昌先生就在其《清诗史》一书中指出：王士禛之所以成为清初的“骚坛宗主”，其实是“时代和某个特定人物之间双向选择的必然现象”。<sup>②</sup> 所谓“双向选择”指的便是一个新朝代和一个新时代诗人的互相配合。

<sup>①</sup> 参见（美）梅尔清《清初扬州文化》，前引书，第27—83页。原著Tobie Meyer-Fong, *Building Culture in Early Qing Yangzhou*. Ibid. p. 25—74.

<sup>②</sup> 严迪昌《清诗史》，前引书，第411页。



1676年康熙帝曾问左右：“今各衙门官，读书博学善诗文者，孰为最？”首揆高阳李公对曰：“以臣所知，户部郎中王士禛其人也。”康熙答曰“朕亦知之”，可见他早已听说过类似的推荐。次年六月，康熙皇帝又用同样的问题来问张读学（张英），仍然得到同样的答案。于是，他接着又问：“王某诗可传后世否？”张对曰：“一时之论以为可传。”<sup>①</sup>所谓“可传后世”，亦即可以经得起时间的考验而被纳入“正典”的意思。由此可知，已精通中国古籍的康熙皇帝完全能了解一个典范作家在整个文化传统中所占的关键地位。于是，王士禛于1678年正月二十二日首次受到康熙皇帝的召见，次日便“改翰林院伺讲，迁伺读，入直南书房”，首开清朝汉臣自部曹改词臣的先例。<sup>②</sup>从此他不断升迁，从国子监祭酒一直做到刑部尚书。由此可知，王氏之所以受到康熙皇帝如此器重，正纯粹由于皇帝爱惜他的诗才。因此，可以说，王氏的扬州唱游为弥合民族伤痕贡献不小，也为他青云直上的仕宦生涯奠定了基础。这是新一代的汉族士人与清廷官方似有意似无意的合作，或者，也是清廷文化策略的又一次智慧之举。

当然，王士禛并非“江湖”士林与清廷“庙堂”之间唯一的桥梁，前文提及的汪懋麟、孔尚任以及后辈的阮元，甚至周亮工、曹寅和无数名不见经传的汉官都在扮演着类似的角色。同样，扬州的复兴并非特例，经历了明清战火洗礼的江南各大城市莫不有类似经历，否则整个江南地区不会在有清一朝继续维持甚至发展其中国的经济和文化中心的地位。比如，与令余怀四十年后仍然甚感凄惨的扬州相比，苏州的复苏似乎来得更快。《觚剩》中记载顾英白的长诗《江城秋灯》：“凄凉亦止十年余，江上繁华转胜初。何人不庆升平乐，每事还嫌旧日疏。”盛况再次重现，比之往昔，甚至有过之而无不及。与扬州类似，这般盛世光景也与众多文士的推动分不开，梅尔清因此指出：“在清初的历史环境下，著名文人上大夫在跨地域朝代的文化精英认同中促进了地方的文化身份认同，并加强了地方与朝廷的联系。”<sup>③</sup>

①（清）王士禛《渔洋山人自撰年谱》卷下，自孙言诚点校《王士禛年谱》，前引书，第37页。

②《王士禛传》，见《清史稿》，前引书，卷266。

③（美）梅尔清《清初扬州文化》，前引书，第35页。原著Tobie Meyer Fong, *Building Culture in Early Qing Yangzhou*. Ibid. p. 32.



从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1688）江南汉族文士的文学书写

### 第三节

## 帝国记忆的新篇章

如此的太平盛世在清廷而言，是可喜的，但其过程也并非一帆风顺的。1662年南明永历政权的毁灭，使江南汉族士林的复国希望彻底破灭了，然而这却并非对清帝国的最后一次考验。康熙十二年（1673）底爆发的“三藩之乱”，才是对清廷中原统治的真正考验，更是对汉人忠诚的试金石。

在这场由旧明故臣吴三桂挂帅的战争中，“复明”与“民族”的大旗再次被高高举起，留头发复衣冠成为三藩军队标志性的号召。吴三桂在决定叛清时，集诸将于永历陵之前“指其首曰：‘我先朝曾有此冠乎？’指其身曰：‘我先朝曾有此衣乎？’”于是“各具汉官威仪，集陵下，三桂易方巾素服，酬酒山呼”。<sup>①</sup>所过州县，俱令剪辮，一时风靡，不半载而据半壁山河。次年耿精忠在福建叛应，亦令民剪辮留发，其“为光复冠裳便民更新事”告示宣称：“照得衣冠服色，贵贱攸分，等威所辨，今本藩倡建义旗，廓清海内，首当便风易俗，与民更始。尔等文武官员绅士军民人等，均属中华之赤子，久思汉代之威仪。令下之日，速宜剪辮，留发包网，所有官帽员领带绶儒巾小帽，一切悉照汉人旧制，毋得混淆，共敦华夏之风，复睹文章之旧，如有抗玩，军令不赦。”<sup>②</sup>

然而，在这场最终被定义为“叛乱”而非民族反抗的战争中，曾经民族情绪高涨的江南地区坚定地站在了清廷一方，无论遗民、汉官、汉军都并未加入以恢复华夏衣冠为旗号的那一方阵营中。这是清廷获得汉族士人最终认同的一次最为严峻却成功的考验。

#### 一、遗民态度

很多史家、学者都曾力图考证江南遗民社会在“三藩之乱”中的积极行为，然而至今所得不过是一些揣测。笔者以为，他们的态度起初未尝不是暧昧的，而后事态的发展、对阵双方的策略却使得遗民态度逐渐清晰起来。

其中，最为值得玩味的，是被目为坚定的复明志士江西易堂人物对于三藩

<sup>①</sup> 《四王合传》，见《甲申传信录（外四种）》，北京：古籍出版社，2002年。

<sup>②</sup> 陈鸿、陈帮贤《清初莆变小乘》，载《清史资料》，北京：中华书局，1980年第一辑。

之变的反应。江西，作为吴三桂军进取江南的必争之地与清军为保护东南经济税收的重镇必守之地，饱受“三藩之乱”的战火摧残。而作为易堂诸子首領的魏禧在当时书札上，并没有表现出对“复汉衣冠”三藩军队的欢迎，反而对其骚扰地方的“叛乱”行为颇表示愤慨，其《周左军寿叙》甚至以“剿除”为有德于民，更指三藩“叛服反覆，唯以盗贼为事者”。<sup>①</sup> 而其《赠万令君罢官序》更称颂当时宁都县令万蹇生定乱之功，曰：“予最服夫君之处乙丙之乱也。方甲寅西南变起，境百里环强敌，十里多伏莽，门以内奸民之欲持白倍而起者相视。……于是宁民得宴然保其父母妻子免反覆诛讨之殃。”<sup>②</sup> 其弟魏礼亦在《李檀河八十序》中批判三藩“义兵”实为盗匪，云“迩年东南之变”，“蠢媵蠢起，所在糜沸，人人称义兵，互掠其妻子、器用、财贿，系杀其人，僻险之乡，结聚根括，为虐益甚”。

对于自己及其兄弟朋友门生故旧的态度，魏禧撰文解释道：

方乙酉、丙戌以来初罹鼎革，夫人之情张张然若赤子之失其慈母。士君子悲歌慷慨，多牢落苑勃之气，田野细民亦相与思慕愁叹，若不能以终日。及天下既一，四方无事，人心安于太平，而向之慷慨悲叹，遂亦鲜有闻者。而去年甲寅、西南变起，天下多事。吾弹丸之色，数被兵寇，至于今未已。人不得保其父母妻子，有其庐室，又相率凿山梯险而居者已二年所，而夫人之情视乙酉、丙戌间，殆有过之。<sup>③</sup>

明清鼎革长久的战乱已使得民生凋敝，人心思治成为时代潮流。三藩乱起，是民心之悖，因此愤慨之情比之乙酉、丙戌南明灭亡“殆有过之”，更遑论要支持响应了。而三魏之一的伯子魏际瑞即死于三藩之变，这丧兄的切身之痛当然使得魏禧对这场战争的性质保持着更为冷静的看法。<sup>④</sup>

更多的遗民在这场战争中保持着中立的态度，并没有因为“民族”旗号就昏了头脑。

湖南籍遗民谢四新曾与吴三桂同事于洪承畴幕中，明亡后隐居不仕。吴三桂起兵后派人赴徽州邀客居在此的谢四新共举，谢坚辞不赴，并作答诗一首表

① (明)魏禧《魏叔子文集》，北京：中华书局，2003年，卷11。

② (明)魏禧《魏叔子文集》，前引书，卷10。

③ (明)魏禧《诸子世杰三十初度叙》，《魏叔子文集》，前引书，卷11。

④ 参见魏禧撰《先伯兄墓志铭》，自钱仪吉《碑传选集》，台湾文献史料丛刊第四辑(67)，台北：台北大通书局，1984年。

明态度：“李陵心事久风尘，三十年来卧卧薪？复楚未能先覆楚，帝秦何必又亡秦？丹心已为红颜改，青史难宽白发人。永夜角声悲不寐，那堪思子又思亲。”<sup>①</sup> 诗中把吴三桂比作投降匈奴的李陵，质问其三十多年来臣服于清难道是为复明而卧薪尝胆？接着又借伍子胥和鲁仲连的典故指斥既然投降的借口如果是为了“复楚”（指复明），为何又亲手绞杀南明王室最后一个皇帝永历？既然已臣服于清（帝秦）为何又反叛清。接下讥讽其当日降清是如吴梅村所言“恸哭六军皆缟素，冲冠一怒为红颜”，而全不是为报君父之仇，并断言“青史”很难宽恕他的行径。

除此之外，王夫之亦拒绝了吴三桂的拉拢，钱仪吉《碑传选集》收录其传记云：“戊午春，吴逆僭号于衡，伪僚有以《劝进表》相属者；先生曰：‘某本亡国遗臣，所欠一死耳；今汝亦安用此不祥之人哉！’遂逃入深山，作《被襖赋》。”<sup>②</sup> 而顾炎武面对吴三桂竖起的反旗也并不感动，反而写下了《广昌道中》述志：三楚正干戈，沅湘弥浩浩。世乏刘荆州，托身焉所保。纵有登楼篇，何以荡怀抱。诗中借用东汉末年文人王粲在《登楼赋》中描述当时湖北、湖南干戈扰攘，战火弥漫的场景，王粲投奔荆州刘表得到了保护，写下《登楼赋》，而现在吴三桂并非刘表，自己纵有王粲的谋略抱负，又何必投奔吴三桂这等人的怀抱？

名遗大儒看到吴三桂的反复无常及其一心为己并非为光复中华的私心，因此拒绝与之同流合污，在这场闹剧中表现出高远而超然的态度，甚至固执的民族主义者如吕留良者亦在这场战争中保持着中立。尽管雍正初年，清世宗罗织吕留良的罪名，与吴三桂的关系曾被列为一条弥天大罪。据云，吕留良与吴三桂有过书札往还，信中称清廷“曰‘清’，曰‘往讲’”；在他的《日记》中，对三藩乱起，“欣然有喜，惟恐其不成”，对清廷平叛，则“怅然若失，转形于嗟叹”。<sup>③</sup> 但清世宗所指斥是否属实，因吕留良《日记》及有关书札遭清廷禁毁已无从见到，所以难做定论。但我们可以从更多吕留良本人的陈述中判断其态度。据《吕晚村诗集》载，三藩乱起，吕留良曾与衡阳人周士仪有过一段往

① 参见（清）孙旭《平吴录》，甲戌丛编本。云“遣使潜至徽州聘谢四新，四新辞不赴，答一诗曰：‘李陵心事久风尘，三十年来卧卧薪？复楚未能先覆楚，帝秦何必又亡秦！丹心早为红颜改，青史难宽白发人。永夜角声应不寐，那堪思子不思亲。’使回，桂怒骂曰：‘薄福小人！’”

② 钱仪吉《碑传选集》，前引书，第51页。

③ 《清实录·世宗宪皇帝实录》，第2册，北京：中华书局，1985年，第74页。

来，他先后就此写了六首诗。严鸿逵称，周士仪为永历进士，“时滇中作乱，欲购致周，周不往”。<sup>①</sup> 吕留良写给周的诗中云：“客舍风情归兴引，故宫遗事夜深谭。锦囊投瓮分门品，别为狂迂置一函。”<sup>②</sup> 暗示着周是为三藩之事而来联络吕。不过，看来周此行并未达到目的，反而是吕留良规劝他不必再回乱军中去。吕留良在《送周令公》第一首中写道：“遥传江岸栅，未放汉源槎。世总非吾土，君今何以家？久居移习性，随地变生涯。姑少安无遽，宁愁楚道遐。”第二首亦云：“公相人非易，吾求客亦难”。“瓦盆煨芋熟，留客夜深餐”。<sup>③</sup> 因此，姑且不论周士仪是否吴三桂说客，吕留良劝他不必回湖南去确是很清楚的。此时整个湖南均在吴三桂手中，吕留良对吴三桂的态度已相当清楚。康熙二十年（1681），吕留良新筑观稼楼成，以之为题赋诗四首，其第三首云：“槛外风烟未有涯，床头干挂旧青鞵。”“平生心事消磨尽，肯为行藏动老怀？”<sup>④</sup> 即说三藩乱起以来，尽管连年风烟不息，但是他始终青鞵高挂，波澜不兴，如何肯为吴三桂倡乱而动念？足见吕留良在自己的晚年，亦如王夫之、顾炎武等人一样，对三藩之乱也采取了超然不顾的态度。

而此后康熙帝针对江南遗民社会作出的一项重大举措更加巩固了这一个群体的立场。在康熙十三年（1674）三月三藩战事岌岌可危之时，康熙即令“顷以需人甚急……其汉人中，素有清操及才能堪任烦剧者，不拘资格，著汉官大学士以下，三品堂官以上，据实保举……以副朕广揽人才之意”。<sup>⑤</sup> 并开捐纳之例，复又有“山林隐逸”之征。康熙十七年（1678）当吴三桂暴死、三藩战事胜利在望之际，康熙帝没有给尚在观望犹豫的遗民文士更多考虑的机会，立即特谕诏举博学鸿儒科，借以“嘉惠士林，消弭反侧”。<sup>⑥</sup> 此时正是非常时期，平藩战事正酣，清廷正疲于应对。如此严峻敏感之际，诏以特科，显然意不在粉饰太平，也不在揽才（揽才自有常科之取士），而是急于收揽人心，诚如孟

① 吕留良《吕晚村诗集·零星稿》，《衡阳周令公见访村庄》所附严鸿逵注，参见卞僧慧《吕留良年谱长编》，北京：中华书局，2003年，第256页。

② 吕留良《衡阳周令公同孟举过村庄小饮赠句次韵奉酬》，自《吕晚村诗集·零星稿》，参见卞僧慧《吕留良年谱长编》，前引书，第257页。

③ 吕留良《送周令公》《吕晚村诗集·零星稿》，自《吕晚村诗集·零星稿》，参见卞僧慧《吕留良年谱长编》，前引书，第257页。

④ 吕留良《新秋观稼楼成》，自《吕晚村诗集·零星稿》，参见卞僧慧《吕留良年谱长编》，前引书，第275页。

⑤ 《清实录·圣祖仁皇帝实录》，第1册，北京：中华书局，1985年，第609页。

⑥ （清）徐珂《清稗类钞》，前引书，考试类·圣祖诏开博学鸿儒科·圣祖优礼宏博举子。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1689）江南汉族文士的文学书写

森先生所云：“康熙之制科，在销兵有望之时，正以此网罗遗贤，与天下士共天位，消海内漠视新朝之意，取士民之秀杰者作兴之。”<sup>①</sup>

康熙十八年（1679）三月丙申，御试博学鸿词于保和殿。应试时“赴体仁阁，设高桌五十张，每张设四高椅，光禄寺设饌十二色，皆大碗高攒，相传值四百金。先赐茶二通，时果四色，后用馒头卷子红绫饼粉汤各二套，白米饭各一大盂。又赐茶毕，复就试”。<sup>②</sup>这与其说是一场科考，不如说更像是一席盛大的国宴。对于从“庄氏史案”的文字狱中惊魂甫定，又经历了“顺治十八年起，吴中积荒十年”的江南士子，康熙的良苦用心无疑收到了实效，以至元老魏裔介亦云：“吾不羨东阁辅老，而羨公车征士。”<sup>③</sup>以习举子业猎取功名的读书人，终于真正找回了科举致仕的感觉。此次特科，醉翁之意本不在选才，录取之宽空前绝后。比如严绳孙仅作一诗，以“文词可取”录；彭孙遹文章“语滞”却以“意圆无碍”录；汪琬文句指代不明，以“赋体本有‘子虚、亡是’之称，大抵皆寓言，不必有所指也”录；朱彝尊比喻不当，以“斯人固老名士，姑略之”录；毛奇龄引典不当，以“赋主铺张，古籍宜可用”录。潘耒、李来泰、施闰章试卷也有叶韵不调的弊病，但都以“此缘功令久废，诗赋非家弦户诵，所以有之”，“今但取其大焉者耳”。<sup>④</sup>更值得注意的是，此次鸿博科，江、浙及安徽籍文士至少中选二十八人。对此，孟森先生指出：博学鸿儒科“纯为圣祖定天下之计”、“驾馭汉人之法”、“处汉人于师友之间，使忘其被征服之苦”。<sup>⑤</sup>于是鸿博之试也就如同游宴气象，成为一个象征性举措。所以，清廷对那些以非死即逃相拒之遗民也不在意，对那些以病为托不赴考者亦不追究。清廷只是将羁縻遗民的底线设在“不反即顺”的尺度上，只要不作公开的侮蔑言论和反清活动，就予以宽容，听之任之。

这一次制科，虽从揽才来说，真正罗致的大多为“二三等人物，稍微好点的，也不过新进后辈”，真正“负重望者一位也网罗不着”。<sup>⑥</sup>但从收揽人心的效果看，却取得了相当的成功。它显示了清廷奖掖儒学，深契遗民士人的文化关怀，为他们认同清廷提供了文化心理基础。其次，由于对遗民的成功笼络，

① 孟森《明清史讲义》，下册，北京：中华书局，1981年，第424页。

② （清）徐珂《清稗类钞》，前引书，考试类·圣祖优礼宏博举子。

③ （清）徐珂《清稗类钞》，前引书，考试类·魏文毅羨康熙制科。

④ 以上俱见（清）徐珂《清稗类钞》，前引书，考试类·康熙朝试宏博之宽。

⑤ 孟森《明清史论著集训》，下册，台北：台北世界书局，1965年，第423页。

⑥ 孟森《明清史论著集训》下册，前引书，第107页。

其结果不仅消弭了他们的反清意志，而且还在更广阔的意义对满汉文化的合流产生了深远影响。我们可以毫不夸张地说，这次征召鸿博是江南文士集团与满洲政权全面合作的新开端。也正基于此，多年后雍正皇帝才能得意地说：“国初以美官授汉儿，汉儿尚不肯受。今汉儿营求科目，足见人心归附，可为有道之庆。”<sup>①</sup>

## 二、汉士、汉官、汉军的立场

与遗民相比，江南汉士、汉官的态度更加鲜明。而身陷“三藩之乱”中的汉军和汉官并为此而殉难的人们，被塑造成为帝国新一代的文化偶像和效忠模范，从此开始了帝国认同的新篇章。

在长达八年的“三藩之乱”中，许多汉官保持着高度的关注，并不断为清廷出谋划策，这固然是职责所在，亦不能否认其自觉意识。如盛符升<sup>②</sup>便有《南征二首》其二颈联云“养成岁月营三窟，嵎负西南擅一方”，沈德潜《国朝诗别裁集》对此评价道：“时尚逆有连结吴逆之势，颈联虑及之，非寻常经生家语。”<sup>③</sup>这无疑是为清廷出谋划策，推测事态发展。而诗末云：“由来制胜资全策，铜柱依然缅水阳。”除了谴责打着复明旗号的吴三桂曾杀南明永历帝于缅甸之外，更表达了对于朝廷“制胜”的信心。

汉士对于平定三藩亦表现出热烈的欢呼。康熙十八年（1679）二月二日，清廷宣岳州大捷。江南名士、著名遗民陈贞慧之子陈维崧作数篇诗文以贺，兴奋之情不言而喻。其《湖海楼诗集》卷六己未稿存有《岳州大捷，上于二月二日宣谕臣民，是日大雪，敬和三相国原韵二首》，《陈迦陵俚体文集》卷三有《平滇颂》，《迦陵词全集》卷二十八有《贺新凉·岳州大捷，上以二月二日宣凯门外，是日正值大雪》。其时，他已被点为博学鸿词科第十名。

而江苏无锡人、何讲学士周宏更在听闻三藩捷报后连作《己未二月二日午门听宣岳州大捷遇雪恭纪》《湖南诸路大捷和宝坻杜相国韵》，对于其时吴三桂死其孙吴世璠独立难撑的三藩局面痛打落水狗，云“覆巢残孽剩遗雏”，并神采奕奕地期待“自此江湖空战垒，丰年有象课深耕”。<sup>④</sup>

<sup>①</sup> 赵翼、姚元之《檐曝杂记·竹叶亭杂记》，北京：中华书局，1982年，第41页。

<sup>②</sup> 盛符升，字珍示，号诚斋，江苏昆山人，康熙三年（1664）进士，官内阁中书，后擢礼部主事，考授广西司御史。

<sup>③</sup> 钱仲联主编《清诗纪事》，康熙朝·卷五，南京：江苏古籍出版社，1987年，第2499页。

<sup>④</sup> 钱仲联主编《清诗纪事》，康熙朝·卷五，前引书，第2519页。



从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

然而在这场战争中，贡献最为突出的当属汉军旗人。汉军旗人是在满汉两族长期融合的过程中孕育出来的“混血儿”。在汉军旗人身上，满汉两族的文化传统和心理素质已经结合为一体而不可离析了。所谓“大明骨，大清肉”正是他们这一特征的生动写照。恰恰是由于这一特征，使他们能够在清朝建立之初扮演重要角色，成功地充当了满洲贵族同关内汉族地主之间的黏合剂。而他们在战争中的表现不仅赢得了帝王的嘉奖、同僚的赞颂，更成为汉族士人群体歌颂的新偶像，为帝国新认同的凝聚作出了奠基性的贡献。其中，范承谟与马雄镇堪称楷模。范承谟之父范文程、马雄镇之父马鸣佩本为明朝诸生，是明末降清的汉臣，据《清史稿》记载：“以诸生来归，事太宗，值文馆。”<sup>①</sup>然而范承谟、马雄镇以身殉清，这对于正处于“三藩之乱”中，深为汉人出尔反尔所困扰的清朝帝王来说，是相当值得欣慰并且应予以大势宣扬的。

《清史稿》记范承谟殉难福建耿精忠事云：

范承谟，字覲公，汉军镶黄旗人，文程次子。顺治九年进士，选庶吉士，授弘文院编修。累迁秘书院学士。……福建总督初驻漳州，至是以将撤藩，命移驻福州。吴三桂反，承谟察精忠有异志，时方议裁兵，承谟疏请缓行。又报巡历边海，欲置身外郡，便征调防御。事未行而精忠叛，阳言海寇至，约承谟计事。……遂往。精忠之徒露刃相胁，承谟挺身前，骂不绝口。精忠拘之土室，加以桎梏，绝粒十日，不得死。精忠遣秉政说降，承谟奋足蹴之仆，叱左右掖之出，曰：“贼就僂当不远，我先禡其魄！”为贼困逾二年，日冠赐冠，衣辞母时衣，遇朔望，奉时宪书一帙悬之，北向再拜。所居室迫隘，号曰蒙谷。为诗文，以桴炭画壁上。……十五年，师克仙霞关，精忠将降，冀饰词免死，惧承谟暴其罪。九月己酉朔，甲子夜半，精忠遣党逼承谟就缢。<sup>②</sup>

范承谟英勇就义的故事迅速传遍了整个中原地区，成为一代忠臣楷模，在朝廷得到了清廷最高级别的嘉奖：

十六年，丧还京师。上遣内大臣侍卫迎奠，赠兵部尚书、太子少保，谥忠贞，御书碑文赐其家。……福建民请建祠祀之，御书“忠贞炳日”扁于楣。承谟所为画壁集，上亲制序。<sup>③</sup>

① 《清史稿》，第32册，前引书，第9513页。

② 《清史稿》，第32册，前引书，第9723—9724页。

③ 《清史稿》，第32册，前引书，第9725页。



而在江南地区，为其立传的代表是著名戏剧家李渔<sup>①</sup>。他撰写了《祭福建靖难总督范颢公先生文》一文祭奠范承谟，称其灵柩若经过江南地区将受到极高礼遇：“渔随两浙吏民之后，与如丧考妣者合致其哀。”并旗帜鲜明地拉上文天祥做陪祭，曰：“是日并设二位，一为先生，一为宋丞相文公天祥。盖先生之臣节，求之千古上下，惟天祥一人，足以媲美。”<sup>②</sup>并且文中多次将范承谟比作文天祥以及“安史之乱”中怒骂安禄山而亡的颜杲卿，甚至以死守节的遗民典范伯夷、叔齐。其祭文前序曰：

闽藩一叛、文武大吏皆从之，先生孤掌难鸣。遂为所执。始则克日怒骂，求为颜杲卿之断舌而死既不可得。继则经旬不食，求为伯夷、叔齐之枵腹而亡又不可得。盖闽藩以其为关东巨族，太傅公为定鼎元勋，先生之为官也，又铁面冰心，风裁赫赫，为遐迩人心所属，是时中外当路者，强半皆属汉军，故百计千谋，必欲胁之使叛。谓军中有一范、则得其要领，以招致关东诸大族、四方诸大吏无难矣，而乌知其为百折不回之文丞相也哉？

在这里，范承谟殉难的意义得以凸显，那就是为了稳定“汉军”“当路者”的人心，即所谓“军中有一范、则得其要领，以招致关东诸大族、四方诸大吏无难矣”。而更为重要的是，这“一范”乃是颜杲卿、伯夷、叔齐，“为百折不回之文丞相也”。在此，范承谟效忠的对象已不是焦点，重要的是他的“节行”本身，所以即便以痛骂胡虏、为“汉族”尽忠的诸臣比拟亦无不妥。

其后祭文中又说：

渔窃以人臣之事君也，为良臣易。为忠臣难，为谏死之忠臣易，为忠臣而不得谏死，天若留之以有待，及至势穷力竭，究竟无益于国、徒苦其身而后死者，尤难！此忠臣所服之上刑，较龙逢、比干而什佰其惨者也。古之罹此者一人、文文山先生是也；今得我公而两，殆元方而季方者哉。

此乃进一步论证范承谟死节之难能可贵，称此前有如此崇高之节行的只有一人“文文山先生是也”，然而至范承谟之死，终于有了可与文天祥比节的人物，“今得我公而两，殆元方而季方者哉”。随后又论其死节行为乃是深受孔孟

① 李渔（1611—1680），原名仙侣，字谪凡，号天徒，中年改名李渔，字笠鸿，号笠翁。浙江兰溪人。科举失利后毅然弃考，因家业丰厚而逍遥山林，自撰剧本，组织戏班，常年巡回于各地为达官贵人作娱情之乐。

② 李渔《李渔随笔全集》，成都：巴蜀书社，1997年，第323—325页。以下各处引文均同。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1689）江南汉族文士的文学书写

儒学之洗礼，是珍惜名节的儒士所为（尽管李渔本人思想中有太多的异端思想），因此可谓是作遗诗而柴市殉难<sup>①</sup>文天祥的知己“快友”：

且文文山先生不得我心之同然乎？文山今日在天之灵，岂不以得一快友为幸乎？故渔此时设祭，大破常格而拉之使陪，公既不鉴主人之诚，亦必以同座得人为庆也。

亲身经历了明清鼎革和江南惨剧的李渔不会忘记江南地区的惨痛记忆和民族伤痕，不可能不清楚效忠清廷意味着什么；然而，在他此刻的书写中，文天祥之忠于宋与范承谟之忠于清已经没有区别，都是服膺于“万古纲常”和“名节”儒教文化体系之下的“臣节”楷模。在这个体系笼罩之下，民族种族的分歧荡然无存，华夷大防，冰消雪融。

李渔之后，乾隆年间安徽人戴震<sup>②</sup>亦为之作《范忠贞传》，不仅表彰其忠君殉难的“臣节”，还大力旌表其巡抚浙江时安抚一方生民的事迹，更将其安抚浙江之功与朝廷稳固民心之国策联系起来，指出江浙在三藩乱中的安稳与其安抚之功不无关系：

康熙七年，授都察院副都御史，巡抚浙江。时吴三桂王云南、耿精忠王福建、尚可喜王广东，号三藩王；骄蹇未易控抑，朝廷一示以宽大，恐急激生变。承谟至浙，以固民心为本……务使民安静乐业。……承谟在浙四载，前后疏奏，天子悉俞其所请；民无负累，以得安其新业。<sup>③</sup>

至此，一代忠臣爱国爱民至死不渝的形象呼之欲出。此后道光咸丰年间湖南人李元度<sup>④</sup>撰《国朝先正事略》亦大篇幅地颂扬了这位清廷忠臣。

而比起范承谟，马雄镇一家的事迹在认同意义上更具典型性。

《清史稿》载马雄镇生平为：

汉军镶红旗人，鸣佩子。……十二年，吴三桂反。十三年，孙延龄以广西叛应之，围雄镇麻，胁降。时巡抚无标兵，雄镇督家人拒守。密令守备易友亮赴柳州趣提督马雄来援，弗应。雄镇自经，为家人救免，以蜡丸

① 见本书第一章文天祥事。

② 戴震（1724—1777）字东原，安徽休宁隆阜（今属屯溪）人。进士，曾任纂修、翰林院庶吉士之职。

③ 戴震《范忠贞传》，见钱仪吉《碑传选集》上，台湾文献丛刊第220种，前引书。下同。

④ 李元度（1821—1887）湖南平江县人。字次青，又字笏庭，自号天岳山樵，晚年更号超然老人，清朝大臣，学者。生于道光元年（1821）。二十三年以举人官黟阳县教谕。咸丰间以军功，累擢浙江盐运使，终贵州布政使。

驰疏请兵。延龄闻知之，幽雄镇，置家人别室。三桂使招降，雄镇不为屈。会傅弘烈劝延龄反正，延龄踌躇未决，雄镇得以间遣长子世济赍疏诣京师……居数月，雄镇又具疏陈粤西可复状，付长孙国楨，俾与客朱昉凿垣出。既，又遣州人唐守道、唐正发潜负次子世永出，次第诣京师。又为延龄知，系其孥于狱。雄镇愤自刭，复为贼所夺，幽之别室。十六年十月，三桂遣其从孙世琮杀延龄，拥雄镇至贼垒，迫使降，雄镇大呼曰：“吾义守封疆，不能寸斩汝以报国，死吾分也！”贼戕其幼子世洪、世泰恠之，骂益厉，贼杀之，时年四十有四。从者马云皋、唐进宝、诸兆元等九人同时死，妻李，妾顾、刘，女二人，世济妻董、妾苗，并殉。<sup>①</sup>

此外，《清史稿》又专章详细记载了马家众女眷同时殉难的事迹。<sup>②</sup>

据魏斐德（Frederic Wakeman）《洪业》所载，按马氏家谱，马雄镇的祖父马与进曾是明朝辽阳训导。1621年后金攻辽阳，他积极投入了保卫战。当其防区惨遭蹂躏时，传说他已战死。其妻赵氏听到传言后，为表示对丈夫及其为之献身的明王朝的无限忠诚，带领全家老小和家奴四十余人集体自杀。乾隆时期江西士人蒋士铨在《桂林霜》序中也作了相应记载。

五十多年后，马雄镇率家人共三十八口殉忠清朝满族王室。对此，魏斐德评价道：

当时记载这一事件的编年史和家族史，都将马氏家族的殉难描述为超越了而又具体体现出对特定的相互对立的正统王朝之忠诚的最佳象征。明朝有忠臣，清朝也有忠臣。但辽阳马氏却证明，一种始终保持单一门风的家族传统既能容纳在单一世界秩序下对特定王朝的忠诚，也能在统一的道德世界中把平时的理想主义与战时的清教主义结合为一种为个人名誉的纯粹的献身精神。

更为重要的是：

马氏家族的殉难还激发了百姓的想象力，因为他们总结了天命从一个王朝转向另一个王朝的缓慢而又难以驾驭的进程：祖母是一个明朝忠臣；父亲归顺了满洲；儿子是一个清朝忠臣。……在一种非常现实的意义上说，马雄镇之死集中体现出在长期的军事征服之后，清朝的统治已稳定

① 《清史稿》，第32册，前引书，第9725—9726页。

② 参见《清史稿》，第46册，前引书，第14120页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1689）江南汉族文士的文学书写

下来。<sup>①</sup>

然而笔者以为，这一事件的意义还不仅在于此，六十年来这一家族效忠对象的转变，不仅象征着王权更迭，国家合法性的承继，更代表了一部分汉族人民族认同的转变。

在清朝建立的同时，满族正经历着民族的形成过程，“满洲作为民族名称（简称满族），是在17世纪30年代才出现的”。<sup>②</sup>正是这一时段赋予了民族认同转变以重要契机。据文献记录，马家隶属汉军镶红旗（范家隶属汉军镶黄旗）。汉军旗人是一个特殊的存在，史家常对其民族属性持争议，有的认为应归满族，有的认为应归汉族，笔者以为不应一概而论。汉军旗人“有从龙入关者，有定鼎后投诚入旗者，亦有缘罪入旗、与夫三藩户下归人者……先后归旗，情节不一”。其中，关外人旗的辽东汉军（俗称陈汉军）后裔满化程度最深，不但因为他们与满洲人相处时间最长，而且由于“从龙入关”的光荣经历，自有一种其他汉军所没有的优越感。反映在习俗上，“知满洲礼者十居六七，知汉军礼者十居三四”。连1742年乾隆为缓和“八旗生计”压力谕令在京汉军出旗为民时也特别宣布，“从龙人员子孙”因“旧有勋，历年久远”，所以特别优待，不在出旗之列。<sup>③</sup>美国新清史学派代表柯娇燕（Pamela Kyle Crossley）亦指出，在清朝官方逻辑中，辽东汉军扮演了帝国开创者的角色，即便是明朝旧部的辽东人也与1644年后归降的关内汉人有着天壤之别。<sup>④</sup>

关于马家如何改忠清朝，说法有二：一是《洪业》引《马氏家谱》指出马与进投降后金；<sup>⑤</sup>而《中国通史》则指马与进死，马鸣佩为奴，但未见文献出处。<sup>⑥</sup>然而不管马与进是死是降，马家身份转变的关键都在1621年后金对明的辽阳之战。其时，努尔哈赤尚在汗位，后金还未改国号为清，满洲之名也未出现，离1644年清军从龙入关还有二十三年。《清史稿》记载天聪五年，《东华录》作天聪六年，即1631或1632年，马雄镇之父马鸣佩已为工部启心郎。所以，无论1621年马家经历的真相是什么，至少从马鸣佩始，马家就已在后

①（美）魏斐德《洪业——清朝开国史》，前引书，第390—391页。

② 王钟翰《王钟翰学术论著自选集》，北京：中央民族大学出版社，1999年，第121页。

③ 王钟翰《中国民族史》，北京：中国社会科学出版社，1994年，第769页。

④ Pamela Kyle Crossley, *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology*. Ibid. p. 55.

⑤ 参见（美）魏斐德《洪业——清朝开国史》，前引书。

⑥ 蔡美彪《中国通史》，第九册，北京：人民出版社，1986年，第76页。

金及清朝的荫蔽之下，是“从龙入关”前入旗的陈汉军，因此他们的族属认同已经偏向满族。甚至按照王钟翰先生旗人即满洲的划分标准，他们已成为了满族人。

而在1673年的“三藩之乱”中，马氏一家阖门殉难的表现令王朝相当满意。康熙二十一年（1682），康熙帝亲自为马雄镇撰写碑文，赐谥文毅，并鼓励臣工效法：

朕惟臣子之谊，大节为重。然居乎无事之时，人人侈谈忠义，一旦临事而为国捐躯，确乎不夺者盖寡。则所称成仁取义之士，国家得之宜如何褒崇焉？……特考彝宪，赐谥文毅，跻以崇阶，爰勒贞珉，昭示来世，凡属臣僚，闻风兴起，咸思自励，尔之为功世道岂浅欤。<sup>①</sup>

与范承谟事迹在士人群体中所引起的反响一样，马雄镇一家的事迹在事后引起了江南士林的注意。

乾隆时期，江西士人蒋士铨<sup>②</sup>据此作了戏剧《桂林霜》。《桂林霜》又名《赐衣记》，剧中马雄镇出任广西巡抚前，康熙亲赐龙袍，以示鼓励；而马在殉节前怕反贼玷污龙袍，派人冒死携带逃出；后龙袍辗转回到其子马世济手中，由其还归王庭，而康熙帝再赐以表彰其满门忠烈。在这一“赐—还再赐”的情节中，象征天命所归的龙袍成了效忠和认同的符号。《桂林霜》的结构和含义也因此显得独特并诡异。这个家族的祖母一代是汉族抵制夷狄的优秀代表，孙辈却誓死效忠当初的敌人。但这一敌人，现在竟是天命所归的“真龙天子”。这六十年之转变，可谓天翻地覆。

在剧中，作者刻意将吴三桂作为反面形象站在马家的对立面，并且由马骂吴叛国叛族叛父，这一安排，意义显得尤为深远。在该剧第十五出《诛叛》中，作者安排先由吴三桂之孙吴世倅骂立场暧昧的孙延龄道：“巧作两家之叛贼，究为谁国之忠诚？”虚骂他人，实为自骂；再由马雄镇在第十七出《完忠》骂吴世倅：“尔祖乃败军庸将，亡国大夫，匍匐关东，哀求帐下，乞王师以诛流寇，仗天威而复国仇。……不思报再造之洪恩，转欲肆中山之反噬。我马雄镇，但识尽忠，焉能作贼。”“尔祖乃先朝一武夫，骤分茅土，既事二君，复萌异志，死无面目以见先皇，生丧天良以干重典，尚敢借延揽英雄之说，诱人作

<sup>①</sup> 《清朝文献通考》，《四库全书》本，卷一百一十九。

<sup>②</sup> 蒋士铨（1725—1784）字心餘、苕生，号藏园，又号清容居士。铅山（今属江西）人。乾隆二十二年（1757）进士，官翰林院编修。辞官后曾主持崇文、安定等书院讲席。

贼乎！流寇之遗，乱贼之魁，十余年苟且偷生不顾伦彝。”<sup>①</sup>这一骂，先朝亡国大夫与王师尽忠之臣壁垒分明，将从龙入关的马家与人关后依附满族的吴家清楚地划分界限，并且公然拒绝了以汉族名义的延揽，不谈同族同朝为官之先世只谈“但识尽忠”。

更为重要的是，剧中马雄镇殉难不仅仅被看做家族荣耀史的延续，而是与李渔比范承谟作文天祥一样，亦被与殉难汉族宋室之文天祥、抗金之岳飞，忠明殉难之杨继盛（椒山）等人相提并论。此剧刊序和友人题诗写道：“天教公死同文信，更作燕山正气诗。”<sup>②</sup>在第十四出《释帖》中，又赞道：“长歌激楚，正气文山节。高吟跌宕，浩气椒山血。”作者更借侍妾顾氏之口赞道：“我老爷耿耿孤忠，迟迟一死。岂郝经之返国无期，实天祥之捐躯有待。”<sup>③</sup>

值得注意的是，蒋士铨在乾隆时代褒扬南明殉节诸臣的重大文化事件中亦扮演了相当重要的角色。他既作《桂林霜》之后又作歌颂文天祥之《冬青树》，由此可知，在他看来，文天祥之忠于宋与马雄镇之忠于清，并无不同。同时，前文已论，他还是史可法的热心崇拜者并且其对史可法的爱戴还获得了乾隆帝的赞赏和支持。

蒋士铨生于雍正三年（1725），也曾驻扬州，与孔尚任甚至李渔等前辈相比，上世纪中叶兵戎相见、残酷血腥的民族镇压已不复记忆，对于历史上忠臣义士的景仰也仅仅是出于儒士文人的个人道德要求，因此其淡化族别意识，将众多效忠不同民族朝廷的忠臣包含在一个“忠义”的体系下也就不难理解。在蒋士铨而言，汉族与满族的族别意识渐渐消融在“忠义”的统一国家意识形态体系之中。而满族王朝对于原敌国将领的褒奖，是“崇奖忠贞，风励臣节”的措施，也由此宣告，无论朝野都已认为“天命已移”，清朝合法性已然得到承认，成为正统的中原王朝。

所有这些都说明为汉族宗室殉难之忠臣和为满族王朝殉难之忠臣，两者的忠贞已经完全相称了，民族分野被模糊和消解，这是令乾隆和满族统治者非常欣慰的。而下令作《贰臣传》，大肆挾伐明朝降官不忠不节的乾隆，似乎已经忘记马家曾在明朝为官的事实。通观清朝文献，如马家、佟家以及范家这样实为明臣后裔却为清朝忠臣的重要官吏，竟然模糊了其先世经历。而马雄镇们也

①（清）蒋士铨《蒋士铨戏曲集》，北京：中华书局，1993年，第125—132页。

②《桂林霜》题诗，见蒋士铨《蒋士铨戏曲集》，前引书，第89页。

③《桂林霜》第十四出《释帖》，见蒋士铨《蒋士铨戏曲集》，前引书，第124页。

并未将祖母殉难解读为民族与国家之间的仇恨，而是将之作为一种始终保持单一门风的家族传统，一种为个人名誉的纯粹的献身精神。就此，民族伤痕被轻易抚平，而这种家族传统却创造出为新国家效忠的记忆。

从此，无论在乾隆的御笔朱批之下还是在蒋士铨们的心中，从宋末文天祥、陆秀夫、谢枋得、岳飞到明末的史可法、黄道周，一个忠臣的谱系得以构建完成，并且还在延续，三藩乱中殉忠的范承谟、马雄镇等人就已经融入这个共同的记忆中。蒋士铨在《桂林霜》最后一出交代康熙年间因“三逆之乱”波及“云、贵、楚、粤四省”，而且“死事忠臣共有若干人”，<sup>①</sup>足以说明这忠臣谱系即便在非汉族正统的清朝也得以大大扩充。当文学书写的对象从文天祥、史可法转移到范承谟、马雄镇，汉族效忠对象悄然转变，但共同的文化记忆——对正统王朝尽“忠”——使这种转变隐于无形，从而形成了统一的评价体系。在这个体系下，族群对抗的伤痕被掩盖，取而代之的是新的共同记忆。虽然我们透过历史文献可以看到马家六十年经历的不仅仅是国家层级的认同变化，还经历了族属变化，但是他们的“记忆”在此过程中“选择性遗忘”和重新阐释了这种变化，并将之合理地解释为效忠国家的单一家族传统。同时，蒋士铨一代人的“选择性遗忘”，成功铸造了对国家效忠的模型，从而抹去民族伤痕，将“文天祥—史可法”模式与“范承谟—马雄镇”模式熔于一炉。而在国家层面上，朝廷的效忠要求在此忠臣谱系中得到了最好的落实，因此顺理成章地接受了新的共同记忆，并将之书写入官方正史。

更有意义的是，蒋在剧中刻画了从知识分子到贩夫走卒甘为忠臣的群像，至今亦可见到史料对于从范、马而死者从幕僚至仆奴隶者众多的记载。

《清史稿》记载从范承谟死者有：“幕客嵇永仁、王龙光、沈天成，从弟承谱，下至隶卒，同死者五十三人。……旧役王道隆奉遣他出，还至延平，闻变，自刎死。”<sup>②</sup>其中，有资料可查者，嵇永仁（1637—1676）是江苏无锡人，康熙十二年（1673）入范承谟幕。耿精忠反，他与范同被囚禁。三年后，范被杀，嵇亦自缢而死。《清史稿》亦载其与王龙光、沈天成均为“生员”“秀才”，是士人群体的一员。又《清史稿》记载从马雄镇死者有：“从者马云皋、唐进宝、诸兆元等九人同时死，妻李，妾顾、刘，女二人，世济妻董、妾苗，并

<sup>①</sup> 参见蒋士铨《桂林霜》第二十四出，见蒋士铨《蒋士铨戏曲集》，前引书。

<sup>②</sup> 《清史稿》，第32册，前引书，第9724—9725页。



从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

殉。”<sup>①</sup> 这些忠臣忠士忠仆的群体性出现，透露出的是民间人士从上到下对此忠臣谱系的推崇，更重要的是对清朝正统的承认和新的集体身份的确立。

时序到了1683年，明朝对于清廷的最后一块障碍也被铲平了，郑克塽率领在台湾残留的明宗室投降。而此前一年，士林领袖、遗民马首顾炎武已经去世，同年去世的还有陈维崧。就在今本，坚定的“华夷大防”论者吕留良也逝世，同年故去的还有施闰章。随着这些故老名士的谢世，民族伤痕情结也淡出历史舞台，清帝国正式开始了国家认同与文化记忆续写的新篇章。

## 小 结

1662年永历王朝在云南的终结，使得江南地区的“反清”运动正式进入了尾声。顺治朝与鳌拜初期的暴力镇压政策又使得江南文化局面一度凋敝。康熙帝亲政以后，文化氛围渐渐宽容。博学鸿儒一科更使得一度顽固进行消极文化抵抗的遗民社会得以分化；官修《明史》的正式编撰更加软化了遗民态度，清廷包容遗民的态度使得“反清”和“夷夏大防”的声浪逐渐消弭；新一代的汉族士人群体渐渐在宽松的治汉政策环境中展现才华，而汉族士人与清廷新贵的双重身份更使得他们在朝堂和士林社会中游刃有余，并且成为复兴江南文化的栋梁，也起到了沟通遗民社会与朝廷的桥梁作用。

在这样的文化环境中探讨这一时期的士林身份是微妙的。遗民们对于清廷的正统身份的认同已经慢慢成形，不管其表现的态度是积极响应科考入仕还是默默接受并支持清廷为“前朝”作史的资格。而新一代的士人们，虽然拥有遗民时代的口传记忆，但对汉族的认同却只留下了“文化”亲近感，而不再有建立汉族正统王朝的政治诉求。他们是新生代的国家官僚，自然而然地认同了新兴国家的正统地位。不过，不可否认的是，这并未使得他们忘记“民族”立场可能给他们的仕途甚至生命带来威胁。因为这一时期，满族统治者仍然对汉族情绪充满了戒备，所以在各种文字书写中，新生代的官员们仍然小心翼翼，对于敏感的民族话题语焉不详，刻意遗漏。

“三藩之乱”这一大事件，是清廷试验它的江南新政策和江南甚至全国臣民忠心的试金石。尽管其后被定义为“叛乱”的一方祭起了“恢复汉衣冠”的

<sup>①</sup> 《清史稿》，第32册，前引书，第9726页。

民族大旗，并携带着不久前南明斗争的记忆，但是稳定的江南社会没有令清廷失望，作为经济赋税重镇的江南不但巩固了清廷的大后方，更为清廷获得战争的胜利提供了至关重要的保障。在这场战争中，最令清廷忧心的江南遗民社会并没有出现南明时代那种奔走联络有所图谋的高涨热情，新一代的汉官汉士汉军们亦坚定地站在了已经获得“国家政权”正统地位的清廷一方。正如同魏斐德所言：

在一种非常现实的意义说，马雄镇之死集中体现出在长期的军事征服之后，清朝的统治已经稳定下来。多年来，对汉族同盟者的依赖曾是清朝的致命弱点。他们多次看到那些汉族同盟者的变易无常，以及（恰恰因为满族人被视为外来的入侵者）他们在……打起明朝或汉族其他王朝旗号的吴三桂一类军事将领面前的脆弱和动摇。因此，对三藩的战争是同那些认为满族需要超过他们需要满族的叛逆者的最后较量。“三藩之乱”被平定后，主要因为大多数汉官愿意站在朝廷一边，康熙帝及其大臣才意识到清朝的建立并非“伪定”，而是中华帝国历史中又一鼎盛时代的真正开端。<sup>①</sup>

而笔者以为，清廷的收获还不仅于此。战争中死难的汉族诸臣成为无论朝野无论新贵遗老争相传颂的对象。士人对此的相关书写中关注的焦点已然与关注南明死难诸士的遗民书写不同，这次关注的对象已然是“忠”这一行为的本身，而不再是效忠的对象。这样的转变说明民族的壁垒已经打破，新的国家效忠意识正在成形。这才是清廷在战争中取得的最大胜利

“效忠”行为来自一种长期的儒教传统所提倡的文化认同。此后，清廷将此文化认同制度化，并上升成为国家意识形态。乾隆时期的“贰臣传”和表彰忠臣就是这种概念转换的结果，而这一结果又反向影响了此后的士人意识。由此，清朝倡导“国家认同”的长期政策得以稳定下来，而士心民心亦往此方向上得到了统一的发展。从此，淡化民族分歧，强化国家认同的策略使得中国上下再次克服了统治者异族身份的障碍迈向了“大一统”的稳定阶段。

<sup>①</sup>（美）魏斐德《洪业——清朝开国史》，前引书，第391页。

## 第五章

### 固执的“民族主义者”

在看似和缓而顺利的盛世铸就过程中，始终存在着一些不那么和谐的声音。自南明死难诸士之后，民族意识始终如同一股潜流深深烙印在汉族的血脉里。这股潜流被杜赞奇称为是缔造中国“复线”历史的关键力量。他指出，“复线的历史注意散失的历史被利用及一旦可能时又重构的时刻与方式”。并举例说明道：

17世纪时满族被认为是掠夺成性、没有文化的夷狄，但到1900年时，此种形象却被另一种话语所利用，（此种话语）把满族看成原始民族，一心一意要把中国压在民族等级中的最下层。<sup>①</sup>

的确，20世纪初的南明叙事的话语盛宴以及排满兴汉的民族主义运动，并不仅仅是受到西方民族主义思潮影响而突发的事件，而是有着中国自身语境的传承。如同杜赞奇所宣称：

复线的观念非常适合于变动的、有争议的身份认同的观念，因为占优势的身份容易在叙述起源的历史时压抑或掩盖其身份。相反，被压抑的身份认同的声音则可以构建一种相反的表达乃至叙述结构。<sup>②</sup>

---

①（美）杜赞奇《从民族国家拯救历史——民族主义话语与中国现代史研究》，王宪明译，北京：社会科学文献出版社，2003年，第69页。

②（美）杜赞奇《从民族国家拯救历史——民族主义话语与中国现代史研究》，前引书，第72页。

因此，我们应该清楚地认识到，在清朝官方“看似清纯或连续性历史语言背后”隐藏着另一种持续存在着的话语，那是一股民族思想的暗潮，自南明亡后渐渐转至地下，时隐时现，至清末民初终于掀起了滔天巨浪。其中的中坚力量我们姑且称之为“固执的民族主义者”。此处的民族主义，自然与现在通行的定义多有不合，但由于其相同的对于异族的排斥感，姑且在比喻的意义上借用以方便表述。

## 第一节

### 吕留良的夷夏论

在这群固执的坚持者中，绝难跳过的是吕留良。<sup>①</sup>

吕留良，一名光轮，字用晦，又字庄生，号晚村。暮年，削发为僧，名耐可，字不昧，号何求。浙江崇德人。生于明崇祯二年（1629），卒于清康熙二十二年（1683），终年五十五岁。

吕留良生当明清鼎革，并且就生活在南明与清廷兵戎相见的主战场：江南。在江南义师纷起的南明抗清时期，吕留良的侄子宣忠、挚友孙爽均投笔从戎。顺治三年（1646）五月，南明鲁王所部北渡钱塘江，就曾事先约请孙爽为内应，以北联太湖义军。<sup>②</sup>吕宣忠兵败被逮，于顺治四年遭清军杀害。宣忠父，即吕留良三兄愿良，在南明福王政权尚存时，即已散尽家产，四方奔走联络复国。<sup>③</sup>

亲友的行动更加坚定了吕留良抗清的决心。我们从他留下的诗文中知道清军南下浙江时，年方十七岁的吕留良曾散家财，在友人董时雨的操持下招募义勇，与人浙清军抗衡。据《祭董雨舟文》称：“忆年十七，追逐乱始，余毁厥家。公妙颊齿，经营岩泽，联络首尾。尘扇所及，如潮赴海。海冻龙沉，蛇返乡里。”<sup>④</sup>从此吕留良一直在抗清前线奔走，直到顺治四年（1647），吕宣忠遇

<sup>①</sup> 关于吕留良的生平事迹考证，详见卞僧慧《吕留良年谱长编》，北京：中华书局，2003年，及陈祖武《吕留良散论》，《清史论丛》第7辑，北京：中华书局，1986年。

<sup>②</sup> 全祖望《梨洲先生神道碑文》，自《鮑塘亭集》，前引书，卷十一。

<sup>③</sup> 参见吕留良《季臣兄卧病欲荒园》等诗及注，自《吕留良诗选》，杭州：浙江古籍出版社，1991年，第13页。

<sup>④</sup> （清）吕留良《祭董雨舟文》自《吕晚村先生文集》，北京：北京图书馆出版社，2003年，卷七。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1689）江南汉族文士的文学书写

难，浙西抗清大势已去，他才于戊子年，即顺治五年返回故里。

前文已论，在这场江南士人自发而起的抗清战争中，民族思潮逐渐成形，华夷论已成高潮，吕留良在这种思想的浸润下投入斗争，更在经历亲友遇难的哀恸后将这种朴素的民族思想深深植入心中。

然而，现实跟他的人生开了一个巨大的玩笑。顺治十年（1653）吕留良曾入科场，这一举动使得他的遗民身份受到了极大争议，也令他感到非常的耻辱。当时，整个浙江已为清廷控制，昔日的抗清志士，或潜踪息影，或资志而歿。继吕宣忠殉难之后，吕留良的三兄、四兄又先后故世，尤其是顺治八年（1651），他的挚友孙爽的遽然长逝，更使他“落魄不自振”。<sup>①</sup>为寻一苟全之计，年轻的吕留良竟然误入科举场中。然而，数年后，吕留良结识了浙东余姚著名遗民学者黄宗羲、宗炎兄弟和宁波隐士高斗魁。在与他们的频繁往还中，吕留良痛自反省，意识到逗留科场势必有害自己的节操。因此，他于康熙四年（1665）弃诸生身份，归隐南村。为此，吕留良写下《耦耕诗》自道“八年倦客违心做”，并称当年入科场为“失脚”，表达了强烈的自耻心态：“谁教失脚下渔矶，心迹年年处处违。雅集图中衣帽改，党人碑里姓名非。苟全始信谈何易，饿死今知事最微。醒便行吟埋亦可，无惭尺布裹头归。”<sup>②</sup>

要强调的是，无论弃科举前后，明清更迭的家国之痛于吕留良始终耿耿在怀。其写于康熙三年（1664）的《甲辰一日》有云：“廿年不检戊申历，一日刚占甲子经。”<sup>③</sup>戊申历即明历，吕留良以之隐喻朱明王朝，寄寓了沉痛的故国之思。同年九月七日，抗清志士张煌言殉难杭州，吕留良于此时悲愤地写下了《九日书感》痛悼志士：“亭隅独下西台泪，岛畔谁招东郭魂。无复鹤猿依正统，犹凭鲛蛋记华元。腐儒自有伤心处，不共宾僚说旧恩。”<sup>④</sup>在翌年所写的《迂畊瑶亭与改斋同坐次改斋韵》中，他写道：“画得兰根无好土，拔来莲叶出淤泥。”<sup>⑤</sup>他以兰根、莲叶自况，云其已无一片好土可安身，落脚尽是淤泥，已然鲜明地表现出对清廷统治的憎恶。

如果说这些书写还仅仅是表现了他对故国的怀念，那么数年后与一度亲密

①（清）吕留良《友砚堂记》，自《吕晚村先生文集》，前引书，卷六。

②（清）吕留良《耦耕诗》，自《吕留良诗选》，前引书，第88页。

③（清）吕留良《甲辰一日》，自《吕留良诗选》，前引书，第72页。

④（清）吕留良《九日书感》，自《吕留良诗选》，前引书，第84页。

⑤（清）吕留良《迂畊瑶亭与改斋同坐次改斋韵》，自《吕留良诗选》，前引书，第85页。

无间的挚友黄宗羲之间的决裂就明确了其坚定的汉族本位思想。

在清廷文化政策逐渐宽松后，遗民社会开始分化，黄宗羲虽然依旧坚持自身坚卧不出，但其反抗情绪已经大为降低，如前文所论，由“政治遗民”而为“文化遗民”，因此他晚年有文字称颂当朝，亦不时同清廷官员来往。而吕留良对黄宗羲不仕即可的立身旨趣却相当不以为然。康熙六年（1667），获悉黄宗羲执教于姜希辙家，他愤然写下《问燕》《燕答》二诗，云：“昨夜侯家歌吹发，先放双飞入珠幕。贵人头上坐听看，羨杀笼鹦与屏雀。”又云：“新巢喜得依王谢，千门万户终不贫。”<sup>①</sup>以趋炎附势，舍穷檐而居雕梁的燕子，隐喻黄宗羲。康熙十九年（1680），黄宗羲的文集《南雷文案》刊行，吕留良猛烈抨击黄宗羲此书：“当道朱门，枉辞贡谏；纨袴铜臭，极口推尊；余至么魔鬼琐，莫不为之灭瘢刮垢，粉饰标题。”<sup>②</sup>将黄宗羲与当朝新贵及其来往诸人一同骂尽，辛辣无比。

他如此尖锐地批判故友，正因为他认为不仅要做“文化”遗民，更应当坚持“政治”层面的民族思想，所以，他不仅坚决不同清廷官员往来，更于康熙十八年（1679）拒绝了浙省官员邀他参加博学鸿词科的推荐，又于康熙十九年（1680）为抗拒清廷“山林隐逸”的征聘而断然削发为僧。而且他还以“天盖楼”为名借助评选时文来宣传“夷夏之防”的思想，“大声疾呼，不顾世所讳忌”。<sup>③</sup>他的基本理论是“华夷之辨，大于君臣之伦”，反对尊君卑臣，反对官重民轻，反对清朝满族统治。

“内中国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”这一主题为历代儒者所发挥，对中国古代的民族观和国家观影响深刻。以夷狄未“向化”、不懂儒家伦理而加以蔑视和践踏，这是古代浸透着大汉族主义优越感的汉族士大夫对周边四夷的具有代表性的看法。明清易代，在南明抗清者和前期遗民看来，是“夷狄窃夺天位”，其严重性岂止一姓王朝的更迭，而是“中原陆沉”，“日月无光”，纲常名教荡然无存，整个社会沉沦于漫漫长夜。于此，反抗清朝民族征服与民族压迫的正义性便与“华夷之辨”的偏执纠缠在一起。因此，身处清朝正统渐渐得以认同的时代，亲历过那场充满尖锐民族矛盾的战争的吕留良，更有足够的资格和理由大力宣传“华夷之别”高于“君臣之义”。在他看来，“华夷之辨”乃是

<sup>①</sup> 参见吕留良《吕留良诗选》，前引书，第109—110页诗及注。

<sup>②</sup> （清）吕留良《与魏方公书》，自《吕晚村先生文集》，前引书，卷二。

<sup>③</sup> （清）吕葆中《行略》，自吕留良《吕晚村先生文集》，前引书，卷末。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1689）江南汉族文士的文学书写

历史的第一主题，他甚至不承认元朝承接了中国历史。今天，通过雍正年间关于曾静案的上谕我们还可看到一些他对于清廷和满洲的看法。他“自附明代王府仪宾之孙，追思旧国，愤懑诋讥”。“其日记所载，称我朝或曰清，或曰北，或曰燕，或曰彼中。至致逆藩吴三桂，书亦曰清”。并且，在他的文学书写中，对于南明永历帝被擒时的场面摹写相当具有象征意义，上谕称其写“永历帝被执时，满汉皆倾心，东宫勒马前行，以鞭稍东指，则东边满汉兵皆跪，西指则西跪。弑之日，天地晦霾，日月失光，百里之内，凡关壮缪庙皆被雷击”。意即永历才是人心所向的真命天子，威仪天生，清廷杀之有违天意。而其“文集内云‘今日之穷，为羲皇以来所仅见’”，又“日记所载怪风震雷，细星如慧，日光磨荡”，以天象说明清廷乃是蛮夷“窃中国”，有违天意。<sup>①</sup>

他这种朴素而固执的民族思想成为贯穿有清一代的民族思潮潜流的源头之一。雍正年间轰动整个中国的曾静案的主角曾静师徒正是受到吕氏华夷思想的影响才冒死投书策反朝廷大员，以至铸就了清朝最著名的一起文字狱案，导致整个吕氏家族及其门徒的毁灭。如今，我们依然可以从雍正上谕中窥见吕留良的夷夏论对清廷当局造成的巨大冲击：

曾静谬执中国夷狄之见，胸中妄起疑团，若不读吕留良之书，不见吕留良之议论蜂起，快心满意，亦必有所顾忌，而不敢见之文辞。是吕留良之罪大恶极，诚有较曾静更为倍甚者也。朕向来谓浙省风俗浇漓，人怀不逞。如汪景祺、查嗣庭之流，皆以谤讪悖逆，自伏其罪，皆吕留良之贻害也。甚至民间氓庶，亦喜造言生事。……此皆吕留良一人之为倡道于前，是以举乡从风而靡。甚至地方官吏，怵其声势之器陵，党徒之众胜，皆须加意周旋。优礼矜式，以沽重儒之誉。……此其陷溺人心，浊乱世俗，害有不可胜言者。数年以来，朕因浙省人心风俗之害，可忧者甚大，早夜筹划，仁育义正，备极化导之苦心……若使少为悠忽，不亟加整顿，则吕留良之邪说诬民者，必致充塞胶固于人心而不可解。<sup>②</sup>

此中，将雍正朝两大文字狱汪景祺《西征随笔》案、查嗣庭“维民所止”

① 此处引文皆出自《雍正七年四月乙丑谕》，见（清）佚名《康雍乾年间文字之狱》（曾静、吕留良之狱）；及（清）雍正皇帝编纂《大义觉迷录》，张万钧、薛予生编译，北京：中国城市出版社，1999年，第312页。

② （清）佚名《康雍乾年间文字之狱》，（曾静、吕留良之狱），《雍正七年四月乙丑谕》；及《大义觉迷录》，前引书，第317—318页。



试题案甚至江浙一带所有的反清情绪、“人心风俗之害”都归结为吕留良的“贻害”。从这样的罪名中，我们可以看出清廷对于吕留良思想影响力的恐慌，也可以发现尽管在“康乾盛世”中期的雍正年间，江南地区的朴素民族主义仍然广泛地存在着。

在雍正帝对吕氏家族大兴斧钺之时，江南士人仍然不惜誓死为吕留良辩护。如雍正八年（1730）正月，浙江绍兴人唐孔镐作《揭帖》驳诸葛际盛响应朝廷意旨所作声讨吕氏之《檄文》，以表“士林之公愤”。称“诸葛际盛天良丧尽，妄作谤书，上蒙圣聪，下欺士类，几令吾道沦胥，斯文扫地”；又称若对吕留良焚书灭族，则“读书明理之士无不为之寒心，孔孟在天之灵亦应为之流涕”；请赦吕氏之罪，斩诸葛际盛之头以悬示天下。但是，二月十三日，唐孔镐便被“立置重典”。<sup>①</sup>

同年十二月十九，浙江天台县生员齐周华应朝廷要求对吕留良案结状具奏，称其本“有‘独抒己见’，被训导王元洲阻抑”；后又赴刑部具呈，请释吕留良子孙。经押回浙江，被处以“严加禁锢，永远监禁”。<sup>②</sup>但齐国华在狱中，仍然作《祭吕留良文》，将吕氏比作伯夷、叔齐、孟子，表达了对吕留良的极大崇敬。

江南士人如此回护吕氏，说明其思想影响力的巨大，但也正因如此，这些士人的请命之举并未赢得雍正帝的认同，反而更令他以及其统治集团对吕留良思想的“流毒”深感恐惧。

## 第二节

### 曾静案与《大义觉迷录》

雍正六年（1728）秋，湖南永兴失意文人曾静，遣徒张熙（化名张倬）赴西安向陕西总督岳钟琪投书策反。这封策反信，署名“南海无主游民夏靓、张倬”。所谓“无主游民”，即不承认是清王朝统治下的人民。原信从未公开过，但据以后的审讯口供和《清文字狱档》记载，大致有四个方面的内容：一、强调“华夷之分大于君臣之伦”。认为雍正帝是满洲女真人，就是夷狄，“夷狄即

<sup>①</sup> 林铁钧、史松主编《清史编年》，第四卷，北京：中国人民大学出版社，2000年，第429页。

<sup>②</sup> 林铁钧、史松主编《清史编年》，第四卷，前引书，第466页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

是禽兽”，满人人主中原是夷狄盗窃王位，清朝历经“八十余年天运衰歇，地震天怒，鬼哭神号”，这是夷狄统治带来的恶果，所以要反对清朝统治。二、列出雍正帝谋父、逼母、弑兄、屠弟等十大罪状，谴责雍正帝是失德的暴君。三、指责雍正用阴谋诡计而篡位的。四、策划岳钟琪造反。称岳是宋代抗金民族英雄岳飞的后裔，而清是金的后裔，劝其继承先祖遗志，用手握重兵之机，适时地举事谋反，为列祖列宗报仇，替大汉民族雪耻。

岳钟琪读完谋反书信，感到惊骇恐惧，因为他才平息了疯子卢宗汉持同样理由的谋反事件。于是，他当即向雍正如实地上了奏本，从而使曾静、张熙投书事，成为雍正朝最大文字狱肇起的导火线。而后，刑部侍郎杭奕禄、正白旗副都统觉罗海兰奉旨至湖南，会同巡抚王国栋拘捉曾静审讯。

据曾静供称生长山僻，素无师友，因应试州城，得见吕留良评选时文内，有妄论夷夏之防，及井田封建等语，遂被蛊惑，随遣张熙至浙江吕留良家访求书籍。吕留良子吕毅中授以伊父所著诗文，内皆愤懑激烈之词。益加倾信，又往访吕留良之徒严鸿逵。与鸿逵之徒沈在宽等，往来投契，因致沈溺其说，妄生异心等语。<sup>①</sup>

于是，曾静谋反被与吕留良文字案联结起来。其时，吕留良已于康熙二十二年（1683）病死。而雍正帝立即命浙江总督李卫，搜查吕留良、严鸿逵、沈在宽家藏书籍。将所获日记等逆书，并案内人犯，一并拿解赴都。

这桩由雍正帝亲自领导并由他亲自审讯的清朝最大文字狱案，从雍正六年（1728）开始立案追查，直到雍正十年（1732）方告结案。此案牵连几十人，连家属在内多至上百人，惊动了清政府的几个部和好几个省。由于株连甚广，各地一直在追查缉拿中，直到雍正十年才最后结案。这期间，雍正曾令朝廷官员并各省总督、巡抚、道府守令、各地学官依次议论曾静应得之罪。清廷官员纷纷表态，认为曾静罪大恶极，法不可赦。雍正又让曾静自己议罪。曾静在这时深深表现出一个知识分子软弱的一面，他不仅谴责自己所进行的反清活动，并转而多方吹捧雍正和清朝的政治。而最后的处置，一反常例。雍正下令免罪释放曾静、张熙等谋反犯，让他们戴罪立功，到各地现身说法，清除流毒；政治思想犯吕留良被锉尸梟首，他的长子吕葆中、学生严鸿逵被刨棺戮尸，梟首示众。而因曾静供称轻信吕留良邪说，被其蛊惑，兼闻道路浮言，愈生疑罔，

<sup>①</sup> 见（清）佚名《康雍乾年间文字之狱》，前引书。

致犯弥天重罪。<sup>①</sup>因而，雍正不循帝王治术的常规，毅然决定利用曾静反清案与“华夷之辨”命题展开一次公开的正面交锋，对吕留良的反清思想和曾静的谋反案，逐章摘句地进行口诛笔伐，以求达到消除反清排满思想的目的。雍正帝编纂刊刻了这桩最大文字狱案的全部谕旨、审讯、口供秘密记录，后附曾静的认罪书《归仁说》，书名为《大义觉迷录》，发行全国各府州县以及“远乡僻壤，让读书士子及乡曲小民共知”。“要每学宫各贮一册”，永久存档，做到家喻户晓，人人皆知。“倘有未见此书，未闻朕旨者，经朕随时查出，定将该省学政及该县教官从重治罪”，“要使远近寡识之士子不至溺于邪说”。<sup>②</sup>

在这个案例中，汉族成员和满族成员，对于彼此的民族身份都有着充分的认识，他者意识尤显浓厚。作为与清廷不合作的代表，企图恢复民族主权的民间汉族知识分子，王朝效忠的背叛者，曾静等人在此案件中的态度颇值得注意。同样，作为官方的最高统治者和满族的精神领袖，雍正皇帝处理此案的手段也具有重大意义。他们之间所展开的，是一场文化和认同的争夺战。其争夺的核心是儒家思想和孔庙。

吕留良、曾静等人立论的立足点是儒家“华夷之辨”的思想。该论肇自孔子的言论：“夷狄之有君，不如诸夏之亡也。”（《论语·八佾》）（偏偏雍正皇帝也引用了这句话，可他的理解与本意完全相反。）然后，孟子对这种区别的主属关系作了明确规定，“吾闻用夏变夷者，未闻变于夷者也”（《孟子·滕文公上》）。孔孟的认识在《春秋·公羊传》中得到进一步发挥，形成了“内其国而外诸夏，内诸夏而外夷狄”的公式，成为奉儒学为主臬的汉族统治者们解决民族关系的基本政治原则。

对此，雍正认为：满洲是夷狄无可讳言也不必讳言，但“夷”不过是地域（雍正用“方域”一词）的概念，所谓“舜，东夷之人也；文王，西夷之人也，曾何损于圣德乎？”即为佐证，如此则“本朝之为满洲，犹中国之有籍贯”。“满汉名色，犹直省之各有籍贯，非中外之分别”。<sup>③</sup>雍正进而理直气壮地说：“我朝肇基东海之滨，统一诸国，君临天下，所承之统，尧舜以来中外一家之统也；所用之人，大小文武，中外一家之人也；所行之政，礼乐征伐，中外一

① 曾静供词见雍正皇帝编纂《大义觉迷录》，前引书，第323—336页。

② 雍正皇帝编纂《大义觉迷录》，前引书，第14页。

③ 雍正皇帝编纂《大义觉迷录》，前引书，第2页，亦见《清世宗实录》，前引书卷一百三十，雍正十一年四月己卯。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

家之政也。”<sup>①</sup>

同时，雍正也采用了儒家思想中相当重要的“君臣伦理”予以回击。他甚至曲解孔子之言，将君臣大义凌驾于“华夷之辨”上：

盖从来华夷之说，乃在晋宋六朝偏安之时，彼此地丑德齐，莫能相尚，是以北人说南为岛夷，南人指北为索虏，在当日之人，不务修德行仁，而徒事口舌相讥，已为至卑至陋之见。今逆贼等于天下一统，华夷一家之时，而妄判中外，谬生忿戾，岂非逆天悖理，无父无君，蜂蚁不若之异类乎？<sup>②</sup>

我朝奉天承运，大一统太平盛世，而君上尚可谤议乎？且圣人之在诸夏，犹谓夷狄为有君，况为我朝之人，亲被教泽，食德服畴，而可为无父无君之论乎？<sup>③</sup>

华夷一家，并且都统一于一个政府治理下，既然有了君臣秩序，臣子就应该遵守儒家规定的“君臣父子”的伦理，而不应该不守臣子本分、逾越等级、妄谈“华夷”。

对于怎样跨越民族效忠而达到王朝效忠，对于“民族”和“国家”的认识，雍正与其先祖一脉相承，意识到“民族”和“国家”的不重合会带来严重的政治灾难。作为一个人口数量远远小于汉族的少数民族统治者，要避免这种灾难，就要淡化民族，强化国家，强调王朝效忠，弱化民族认同。于是争夺孔庙等具有强烈象征意义的文化符号，也就成了这场争夺战的核心。

作为孔氏家族家庙的孔庙，其文化意义早已超出了家族范围。历代王朝的加封和优待，民间士人的崇拜已经让这座家庙与“正统”和“天命”紧密联系在一起，成为一个从官方到民间都承认的族群认同的符号。作为外来的“夷”族，清王朝的统治者在“尊孔”上更是做足了文章。康熙在这上头就下了大力气。而在此事件中，雍正延续了父亲的文化策略。

曾静曾将1724年孔庙被烧毁视为清朝失德、行将败落的征兆；而后来新修孔庙出现了祥瑞之兆，给当时正在审理曾静案的雍正皇帝十分的信心，并以此质问已经认罪的曾静，曾静的回答也令雍正皇帝倍加欣慰，称：

惟我朝圣祖皇帝得尧舜、孔子之心传，是以六十余年，深仁厚泽，遍

<sup>①</sup> 《清世宗实录》，前引书，卷一百三十，雍正十一年四月己卯。

<sup>②</sup> 雍正皇帝编纂《大义觉迷录》，前引书，第3页。

<sup>③</sup> 雍正皇帝编纂《大义觉迷录》，前引书，第9页。

及薄海内外，已媲美于虞、夏、商、周。我皇上以天亶之聪，生安之资，加以初潜四十余年，研深味道之功，其于尧、舜、孔子之道，合圣祖家学精蕴而久已集其大成。不惟与尧、舜、孔子之心传无二，抑且于圣祖一切政治而更有光矣。此所以天人感应，随时随地莫不信而有征。……孔子之心即天心。今圣心与孔子之心为一，即是与天心为一。而祥瑞见于曲阜，适在兴修圣庙之会者，乃上天所以嘉予圣心与孔子之心为一处，比泛见于云、贵、山西等省，其庆幸为更大，其盛德之合于孔子，而感孚上天者为更极其至。<sup>①</sup>

这给被华夷之辨深深困扰的雍正带来了极大的安慰，也对《大义觉迷录》的颁行起到了重要作用。史景迁就认为：

1月31日有关孔庙祥瑞的谕旨，加上曾静回禀的天心、圣心、孔夫子之心合而为一的绝妙问答，便顺理成章地成为雍正决心编撰的有关曾静案这一著作的最后部分。<sup>②</sup>

华夷之辨，肇自孔子，被历代儒家添枝加叶，早已是华夏认同的重要组成部分。而今夷族的皇帝之“圣心与孔子之心为一”，就意味着夷王身份的正统化，这当然令雍正十分欣慰，于是当即嘉奖禀报祥瑞的官员，擢升其为山东巡抚。更巧的是，这位新任巡抚，正是曾静投书的那位“岳飞后人”岳钟琪的大儿子。

至此，这场辩论终于以满洲统治集团的强势出击而告终，然而历史依然开了雍正一个最大的玩笑。雍正帝驾崩当年，皇太子弘历即位，是为乾隆帝。乾隆当上皇帝仅有四十三天，即雍正十三年（1735）十二月八日，就违背乃父“朕之子孙，将来亦不得以其诋毁朕躬，而追究诛戮”的遗命，降旨道：“曾静大逆不道，虽处之极典，不足蔽其辜。”他认为曾静、张熙所犯罪行，在雍正时得到宽容赦免，那是皇考的“政策”。而现在为了保护皇考形象和尊严，应该按照处置吕留良案的先例处置曾静案，遂于同年十二月十九日，下令将“曾静、张熙著照法司所拟，凌迟处死”。<sup>③</sup>接着将雍正精心编撰刊行天下的《大义觉迷录》宣布为禁书，停止刊刻、颁发，私藏者治罪，在全国范围内统统收

① 雍正皇帝编纂《大义觉迷录》，前引书，第218页。

② （美）史景迁《皇帝与秀才：皇权游戏中的文人悲剧》，邱辛晖译，上海：上海远东出版社，2005年，第174页。

③ 林铁钧、史松主编《清史编年》，第四卷，前引书，第689页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

缴销毁。从此《大义觉迷录》湮没两百多年不见天日。

乾隆之所以与雍正处置曾静谋反案大相径庭，有他周密的考虑。他在青年时代目睹了这场文字案的前前后后，清楚认识到：雍正对曾静谋反案和吕留良文字狱案的公开审讯和批判，实际是把自己推上审判台；雍正的“华夷之别”的新释、十大罪状的自我辩解、皇宫中的秘闻丑事泄露、皇子问尔虞我诈、文武大臣间明枪暗箭等等，统统详细地记录于《大义觉迷录》一书中，损害了皇室形象，起到反宣传作用，只能更增强人们的反清排满情绪。很明显，这场保留了太多顽固民族主义者的“反满”思想的朝野华夷大辩论，与乾隆帝的淡化民族问题强化国家形象的民族政策相违背。因此必须彻底剪除禁锢异端思想的蔓延，肃清其流毒。

### 第三节

#### 复线历史与双重线索

值得注意的是，说吕留良等人抱守狭隘的汉族主义，是顽固的民族主义分子，其实，以满洲帝王为首的满族统治集团在民族问题上又何尝不更顽固？清廷所作出的种种“国家认同”的宣传和在文化上表现出的对汉族文化的妥协认同，更大程度上是出于工具价值的考量；作为满族成员的领袖，面对虽然渐渐转入地下却根深蒂固的强势汉族意识，清朝统治者从来没有放弃过纯化和挽救满族文化的努力，从来没有放弃过对满族共同体的构建。这样的举措，与汉族知识分子的心态其实是一致的。“弱化民族认同”是弱化人口占多数的汉族人的民族认同，是政治统治的需要，而强化满族共同体，是出于文化根基和集体记忆的心理需求。满洲贵族深知“族类同，则语言同，水土同，衣冠居处同，城郭土著射猎习俗同。故命文臣依国语制国书，不用蒙古、汉字；而蒙古、汉军各编旗籍，不入满洲八旗。所以齐风气，一心志，固基业”。<sup>①</sup>整个清朝统治期间，满族贵族极力提倡衣冠、骑射、语言、文字等满洲的传统文化，力图避免人口不占优势的满洲人淹没和被同化于广大的汉人之中。他们为此设置了种种壁垒。光绪年间，某部翻造大堂，堂中被纸糊上多年的一段御碑碑文得以重见天日，内容乃示谕满大臣“本朝君临汉土，汉人虽悉为臣仆，而究非同

<sup>①</sup>（清）魏源《圣武记》，卷一，北京：中华书局，1984年，第9页。

族，今虽有汉人为大臣，然不过用以羁縻之而已”。<sup>①</sup> 这段碑文赤裸裸地揭示了清代满汉关系的实质，而宣扬“满汉一家”不过是为了更好地维护“首崇满洲”这一基本国策而已。

故此，在曾静案中，雍正皇帝以“华夷一家”的口号超越民族认同而倡导王朝效忠，历代清帝面对汉族的宣传亦均以“国”为单位强调国家认同，但同时又都不忘记维护自身的民族身份。同时，我们亦很难界定，在曾静等民间汉族士人从开始以民族认同挑战王朝认同到后来屈服于王朝认同，其屈服究竟是来自内心还是迫于刑讯。这也就难怪很多学者认为民族认同其实带有深厚的种族意识，始终是根深蒂固，深埋血脉中的；而以王朝认同为核心的国家认同，不管经过怎样的包装，在亲亲性上都不及民族认同坚固。于是，伴随清廷民族政策成熟的仍然是不断暴露出来的民族矛盾，从“三藩之乱”到太平天国运动以及数不清的文字狱案，最后再到民国初年爆发的民族主义革命，这一民族思想的暗潮始终未被清廷策略彻底驯服。

因此，正如同杜赞奇所提出的“复线”历史观一样，有清一代在中国大地上的国家认同与民族观念呈现出了两条并行发展的线索：其中一条沿着清廷“华夷一家”“效忠国家”的轨迹发展；而另一条仍然在百折不挠地向着民族独立的“民族主义”前进。

在清末民初轰轰烈烈的政治革命和新文化运动中，本已成为历史记忆的“晚明”事件与人物开始被反复重提，其声势之浩大，使得“晚明想象”成为一场全民参与的话语盛宴。对于南明的热情出于现实的关怀，而这一关怀无疑是建立在民族主义基础上的。柯娇燕（Pamela Kyle Crossley）指出：“许多在19世纪末、20世纪初被中国民族主义影响的历史学者认为正是由于满族相对于中原中国的外来者身份，使中国陷入了一系列社会和政治危机，并直接导致了19世纪中国的贫穷，沦落为被欧美势力半殖民的局面。”因为这一身份，使他们在19世纪“被认为是不愿意抵抗外国侵略者的”。“这样的观点认为，正是满族的失败引燃了中国民族主义的火焰，导致了1911—1912年帝国的最终崩溃”。<sup>②</sup> 在此背景下，经历了从光绪到民国鼎革历史的士绅姚煜题诗史可法祠墓时，便大肆张扬史可法形象的民族意义：“尚张睢阳为友，奉左忠毅为师，

<sup>①</sup> 转引自常书红《清代满族的根本地位与角色》，载《满族研究》2002年第4期。

<sup>②</sup> Pamela Kyle Crossley, *The Manchus*, Ibid., p. 4.



大节炳千秋，列传足光明史牒；梦文信国而生，慕武乡侯而死，复仇经九世，神州终见汉衣冠。”这一书写回应南明文天祥、史可法作为民族英雄的内涵，再次将文天祥与史可法同列，并欣然道：“神州终见汉衣冠”。这一将汉族推翻满政权的消息告知先烈英灵的行为，很明显染上了该时期高涨的民族主义色彩。

而尽管如此，终清一朝建立的国家认同也并未在民族主义的浪潮中分崩离析。同是民国时期，上书请清宣统帝复位的张勋死后，也被比作了文天祥。如张镇芳挽联曰：“正气塞乾坤，宋室纵亡，青史尚传文信国；英雄归箕尾，唐宗虽在，黄泉难起狄梁公。”陆荣廷挽道：“我与鲍叔交，同抱祖生志；公为睢阳后，能继文山忠。”在此，要求复辟清朝政权的张勋被与文天祥、祖逖、张巡等已被标志为效忠汉族王朝的汉族英雄相提并论，很明显是在将清朝视作中国正统的前提下进行的。而张作霖的挽联更干脆将清朝也称为“大汉”和“中原”了：“忆大汉威声，当年戎马纵横，辽海独深豪杰感；正中原多事，此后艰难宏济，瓣香谁是老成人。”于此，清朝政权虽然被颠覆了，但清朝作为中原王朝的正统地位却被书写入了中国历史。

不过，此并行发展的两条线索并非没有交集，它们看似互相矛盾却互有交叉，这在民国初年数度改动的民族政策中有着最清晰的反映。从“排满兴汉”、“驱除鞑虏，恢复中华”的口号，到“五族共和”的提出、国旗为“五色旗”的定位，都说明这复线的历史结构对中国近现代民族政策均拥有着巨大的影响力。

这一点值得我们今天的民族国家深思，正如姚大力指出的：

对一个已经有漫长历史和意识自觉的多民族国家来说，要想将归属不同民族的全体国民整个地转换为一个种族意义上的民族，肯定是一种不切实际的幻想。……正因为如此，在推进中国人的国家认同的策略方面，我们现在正面临一个迫切需要实现历史性转换的严重时刻。这就是要通过加快国家政治民主化的进程，以此作为要求人民认同国家、并且对国家保持政治上忠诚的合法性基础。<sup>①</sup>

<sup>①</sup> 姚大力《中国历史上的民族关系与国家认同》，载《中国学术》2002年第4期。

## 小 结

1682年清朝正统得到朝野一致认同以后，整个中国正式进入了王朝国家一体化的进程。江南士人社会也不可避免地开始了集体身份的嬗变，在这个历史转型时期，身份显得尤其特殊和重要。文化研究学者若热·拉腊因就说：“只有在处于危机中时，在假想的确定、一致和稳定的事物被怀疑、被不确定的体验取代时，身份才变得至关重要。”<sup>①</sup>

在集体身份重构的时代里，当遗民们由政治遗民转向文化遗民甚至新朝臣仆，当新一代士人纷纷踏上清廷的科举之路，顽固的民族主义者依旧毫不妥协地坚持自己的个体认同。

吕留良之所以会成为有清一代民族国家问题绕不过去的文化现象，之所以他在过世数十年后仍然能够掀起轩然大波，并且一直将余波传至民国乃至当下，是因为他那种纯粹的民族自豪感，尽管这种自豪现在看来并不利于缓和民族矛盾。尽管他偏激而固执甚至盲目，但是不可否认，他的存在价值，是给我们提供了另一条线索去关照历史的别样面貌。他对于汉族政治认同的坚持和决绝以及其民族思想的排他性，使其被后世冠以民族主义先驱的头衔；而他的影响力也从客观上使得满清王朝的统治者重新省视其文化、民族策略，从而开始引导中国的民族与国家观念逐渐合流。

法依说：“民族文化不是民间文化，也不是自以为能够发现一个民族的真正本性的抽象的民粹主义。民族文化是一个民族在思想领域为描写、证实和高扬其行动而付出的全部努力，那个民族就是通过这种行动创造自身和维持自身生存的。”<sup>②</sup>于此意义上，吕留良群体是值得尊敬的。

<sup>①</sup> 陶家骏《文化身份的嬗变——E·M·福斯特小说研究》，前引书，第74页。

<sup>②</sup> 斯图亚特·霍尔《文化身份与族裔散居》，自罗刚、刘象愚编《文化研究读本》，北京：中国社会科学出版社，2000年，第223页。

## 结 语

### 士人视野中的民族与国家

美国人类学家罗纳德（Ronald A. Remnick）在他撰写的小册子 *Theory of Ethnicity: An Anthropologist's Perspective* 中很有启发性地谈道：

社会“族”认同（social ethnic identity）与文化“族”认同（cultural ethnic identity）在个人的成长中各自扮演着重要角色。因为人被社会网络所包围，而又被价值、象征、历史和信仰的体系所教导成人。一个是时刻都在变迁的变量，一个是企图维持传统不朽的相对恒量。<sup>①</sup>

在本书所讨论的明清之交四十年，汉族中各色人群身份的嬗变也正是因为这两种“量”——清廷所控制的国家机器与汉族文化传统——的较量而呈现出不同的样态。

罗纳德继续指出，在社会性的变迁和同化的过程中，个体身份和认同的变化在逻辑上有四种可能：

1) 个体可能会沿着社会阶梯往前发展，同时，为了得到最大化的社会回报而表现出被同化的样态，因此我们将看到其社会关系网络看起来最为非“族”化（non-ethnic）；然而，在与外界隔离的家庭组织内部，在个体的日常生活活动中，其对“族”的文化信仰、价值取向仍然占据主导地位。

---

<sup>①</sup> Ronald A Remnick *Theory of Ethnicity: An Anthropologist's Perspective*. University Press of America, 1983. p. 19.

2) 个体也可能继续遵守族内社会规则，思想上却为更广泛的外部社会的价值、信仰、趋向所同化。

3) 个体可能完全被外部社会所同化，而舍弃“族”内文化，与族内成员仅仅保持疏远的联系。

4) 个体也可能与族内关系网保持紧密联系，绝不放弃族内文化，因此最大化地维持着“族”的传统。<sup>①</sup>

他这里所说的同化，是指少数族群吸收盛行的主流风俗习惯的过程，这里的“族”(ethnic)也特指美国少数族群，但是笔者以为用此观点来分析中国明清之际的个体认同仍然是非常有效的。其时，汉族知识分子正是在清朝满族政权所主导的帝国结构与汉族传统的族内文化之间进行选择，选择不同，从而也导致其身份认同有所不同。

从本书的讨论来看，我们有理由认为，变节者的认同类似于第一种情况，他们虽然在清廷的国家政治机构官僚体系中生存，但是却在自己的日常生活、文化活动中保留着最纯粹的汉人认同；第一代“清人”汉士如孔尚任等人的认同可说遵照第二种变化规律，崇拜汉族传统文化，同时却不再执著于为汉族正统谋求政治身份，转而效忠满族所建立的统治集团，以清人自居；而遗民的认同则可比附于第四种变化，固守着汉族文化传统；至于第三类那种完全与本族隔离的变化在人数众多的汉族社会中发生的可能性不大。Ronald A. Remnick也指出，“个体利益的变化及其为适应当下社会生存所做的变化可能会削弱其旧有认同，甚至在新身份确立以后会完全抹杀旧有认同；但当我们考虑‘族’认同时，我们必须记住：这种身份的旧有痕迹仍然会保留在个体的人格结构中……因为，人对自我的认识，至少有一部分要来自他对某一群体的归属感。”<sup>②</sup>这解释了为何即使经历了三百年的异族统治，汉族亦从未丢失对于本族的认同感，即便是在所谓最为满化的“陈汉军”人群中亦未曾出现第三种身份变化的现象。

从本论看来，作为恒量的文化传统对于汉族士人的影响已非常清晰；而作为变量，清廷所控制的国家机器对于汉族士人身份的影响经历了四个阶段，具体体现为清廷在处理汉族问题上的四种政策变化：即多尔衮及顺治时期的暴力

<sup>①</sup> Ronald A Remnick *Theory of Ethnicity: An Anthropologist's Perspective*. Ibid. p. 19.

<sup>②</sup> Ronald A Remnick *Theory of Ethnicity: An Anthropologist's Perspective*. Ibid. p. 22.

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1689）江南汉族文士的文学书写

征服；康熙时期通过“文化大一统”情结克服夷夏大防；雍正时期试图通过“君臣大伦”凌驾“华夷之辨”；最后乾隆时期淡化民族问题强化国家形象，凝结新的国家认同。而在此之后，清廷的民族政策基本按此方式稳定下来。

## 第一节

### 汉族政策的至关重要

这里，首先需要辨明的是，何以汉族问题对于清帝国有着至关重要的地位。本论在一开篇的序言中讨论了海外历史学界所提出的新颖论点，即“清”作为“帝国”而非“中国”朝代的共同体性质。但是，这并不意味着清帝国就能忽视汉族问题以及广泛存在的华夏认同。

针对海外历史学界去华夏化的观点，我国学者罗志田教授却提出了不同意见。他在为《怀柔远人》中文版作序中，对于何伟亚（Hevia）提出的清朝对帝国的想象不同于历代“中国”，而是以“清王室为最高君主的多主制”这一观点，他辩驳道：

清廷其实非常清楚其整个统治区域中何者是最主要的，他们既要明确又并不特别强调其征服者的地位。象征着满族人特权的满汉区别虽在实践层面得到贯彻（也有个逐渐淡化的过程），“满汉一家”却是长期标举的口号。随着清朝统治的巩固和自信的增强，清廷越来越有意识地转变其形象，从征服者转化为“天命所归”的君主。这可以从蒙古各部与清廷的特殊关系之演变过程看出：……随着满汉之别的逐渐淡化，蒙古王公在有清一代的特殊地位显然呈现出越来越模糊的趋势。<sup>①</sup>

甚且，帝国多元文化论虽对汉化论提出了种种置疑，却也并不否认，在汉族地区，尤其是汉文化极其发达的江南地区，清帝国的统治者们确实表现出了对汉文化的青睐。尽管我们并不能清楚地辨识这种青睐是来自统治者本人的仰慕还是出于政治控制的需要。正如同孔飞力在《叫魂》中提出的疑惑：

仍然存在的一个令人难以解释的问题是，弘历对于汉文化的“真实”看法究竟是什么？他是一个热衷于中国艺术的鉴赏家，是汉文诗词的多产

<sup>①</sup> 罗志田《译序》，自（美）何伟亚著《怀柔远人：马嘎尔尼使华的中英礼仪冲突》，邓常春译，北京：社会科学文献出版社，2002年。

作家（不管这些诗词是他本人的作品或是他人的代笔），是浙江式亭台楼阁的模仿修建者，也是博大精深的中国学术的庇护人。……也许，可以简单地将这一切归咎于他的虚伪。但我认为，真正的答案并不在此。……这是不是意味着弘历“实际上”是某种人，却假装以另一种人的形象出现？或者说，由于担任皇帝这一角色心理上的需要，他的两种身份已混合到一起，并已被吸收为他的自我意识的一部分了呢？<sup>①</sup>

应当注意的是，清帝关照汉族的立场不仅来自于清帝国的政治属性，更根源在于其建立统治集团核心满族之民族身份的考虑。对于满族认同的形成，笔者赞同 Crossley 的看法。她指出：

没有传统的满族文化和身份，这两者都是在 17 世纪 30 年代与清帝国同时被创造出来的。但这并不意味着满族身份是虚构而不牢靠的。这意味着，如同许多民族集团一样，满族对自身独特的民族性的感知以及其历史、语言和文化都无法与国家的发展分开，正是国家使得这一身份的构成要素制度化。<sup>②</sup>

主要的制度化要素就是“八旗制”<sup>③</sup>……“旗人”，就由 17 世纪的政治概念，成为 18 世纪的族群身份。<sup>④</sup>

如此看来，满族的民族身份与清帝国的发展纠缠在了一起。而在这大一统帝国制度下，清的政治任务是建立一个多族群帝国，放在现代语境就是形成一种国家民族主义意识，与此同时，清王室又担当着满族文化的传承任务。对此，孔飞力的思考和结论都是中肯的。他认为：

身为一个统治着庞大帝国的少数民族，满清朝廷必须两者兼备——既必须从普世主义的角度又必须从种族的角度来表现自己高人一等的优越性。……他们既需要以具有合法性的皇族身份来统治这个大帝国，同时也需要维护征服者精英层本身的凝聚力与活力。作为大一统帝国的统治者，他们权力的基础并不在于自己的种族特性，而在于德行与文化上为人普遍接受的规范。但是，要作为一个握有权力的少数民族而生存下去，他们自

①（美）孔飞力《叫魂：1768 年中国妖术大恐慌》，陈兼等译，上海：上海三联书店，1999 年，第 97 页。

② Pamela Kyle Crossley *The Manchus*. Ibid. p. 6.

③ Pamela Kyle Crossley *The Manchus*. Ibid. p. 6.

④ Pamela Kyle Crossley *The Manchus*. Ibid. p. 8.

己的种族特性不仅需要得到保护，还需要受到颂扬。……清廷因而需要两个展现言辞的舞台，一个用于表现政权的普遍性，另一个则用于捍卫政权的种族特性。<sup>①</sup>

对于汉族地区而言，清要想说服臣民以确立自身的合法性，首先要面对的就是汉文化传统代表的儒家思想之“华夷之辨”。这在有着两千年儒家学术传承的士人心中更是一个重中之重的问题。罗志田就曾在《夷夏之辨与道治之分》一文中指出：“凡改朝换代之初，不少士人对异族统治是难以接受的，为尊道而尊治之正统，更提高了夷夏之辨在中国士人心目中的地位。”<sup>②</sup>从1644年入关到清末，汉满之间的矛盾一直忽隐忽现，用杜赞奇的话来说，这是一条复线的历史脉络：当中华强大时，汉人表现得宽容和开放；当夷狄不再是中原礼教可以居高临下实施教化的对象，而是汹汹入侵足以灭亡中华文明的严重威胁，汉人就会放弃“天下帝国发散型的观念，而代之以界限分明的汉族与国家的观念，夷狄在其中已无任何地位可言”，从而萌发出汉人防御性的“民族主义”。<sup>③</sup>而怎样化解这一几乎是根深蒂固的问题就成为清前期历代满族统治者控制汉族地区的最重要策略。

正如同孔飞力指出的：“（汉族）谋叛者对于清王朝提出的挑战往往会突出种族问题，强调因为满人是外来人，他们的统治也就是不合法的。”<sup>④</sup>清开国时期，在与明朝进行军事较量的主战场之外，实际已揭开了关于“华夷之辨”和“夷狄”统治中国合法性思想交锋的序幕。迨明桂王被俘杀于昆明，特别是“三藩之乱”的平定，清朝凭借武力已确立了在汉族居住的中国内地的统治，但如何在思想理论上战胜大汉族主义歧视少数民族的“华夷之辨”命题，确立“夷狄”统治中国的合法性，则成为清朝皇帝面临的严峻挑战。

至此，在清朝，汉族问题成为攸关帝国命运的第一要政已不容置疑。而在处理这个问题时，一个群体首当其冲地进入了帝国统治者的目光，即汉族士人群体。

①（美）孔飞力《叫魂：1768年中国妖术大恐慌》，前引书，第97页。

② 罗志田《夷夏之辨与道治之分》，载《学人》第11辑，南京：江苏文艺出版社，1997年。

③（美）杜赞奇：《从民族国家拯救历史：民族主义话语与中国现代史研究》，前引书，第47页。

④（美）孔飞力《叫魂：1768年中国妖术大恐慌》，前引书，第97页。



## 第二节

### 汉族士人：首要控制对象

值 1644 年明亡之际，应该说，历史给了李自成、皇太极双方问鼎天下的平等机会。然而，李自成的失败除了军事力量强弱、政治决策得失等原因的直接效应外，另一个重要因素就是农民军对士绅阶层的打击使自己失去了社会中地方实权阶级的价值趋向，即当时汉族官绅阶层对其的支持。因为，相对于权利弱勢、政治失语的黎民大众，官绅士大夫是可以发声的社会群体，他们的利益趋向可以左右整盘棋局。

特别是在乡村社会，官员、士绅的号召和政治影响是无法取代的，他们的选择会很大程度地影响乡民们的决定传统的聚族而居和乡民们对“族”的心理依赖，精神景仰使得一姓大族的振臂号召力十分可观。再者，广大乡民自身识字不多，判断力有限，很大程度上是听取本族、本乡那些拥有知识的精英人士即官绅的决断。于是，在这种中国传统的由中央代言人与地方代言人联合统治所形成的“家”“国”双维同构的体系中，当出现可以多重选择高级中央代言人时，地方实力派人士——官绅阶层的意识趋向非常关键。<sup>①</sup>

从此意义上讲，在公元 1644 年及其前后数十年中，官绅士大夫阶层的支持与否是双方谁能胜出的本质性原因，对中国历史的进程起到的是深层面的影响作用。在进入北京之后，清政权采取了温情的笼络士大夫的政策，如广罗前明遗臣，恢复正常的行政办公；开文武科考，招拢绅民知识阶层；归还被农民军夺去的土地于本主；为明崇祯帝设灵哭灵三日，保护明帝诸陵春秋致祭；对归顺的明宗室，不夺爵位仍予禄养等等。诸如此类的措施有利于稳定京师重地，有利于获得当地官绅实体权利阶层对清政权的拥护。

但是，好景不长，多尔袞一顺治时期制定了失误的对汉高压政策。三次强行圈占近京各州县的土地，随之制定的强逼汉民投充为奴和禁止其逃跑的“逃人法”，损害了汉族绅民的利益，初显满汉民族矛盾激化的端倪。最为严重的

<sup>①</sup> 邓玉娜《“甲申之变”与中国官绅阶层》，载《郑州航空工业管理学院学报》（社会科学版）2005 年第 3 期。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

失误出现在消灭南明政权时期的江南政策。

对于人文经济均非常发达的江南地区，清政权为尽快取得控制权，初以“扬州十日”为开端执行血腥的暴力征服，随即又在全国范围推行剃发令、改服易俗，望求从心理上控制汉族，由此又兴起“嘉定三屠”等一系列野蛮屠杀。这些被汉人视为蛮夷色彩浓厚的高压政策严重伤害了汉族广大官绅士民的民族感情，激起了强烈的民族反抗救亡意识。此时，社会矛盾从以明末汉族内部的阶级矛盾为主转向以满汉的民族矛盾为主，汉族官绅百姓团结一致反对满族集团压迫政策——以史可法为代表的江南官绅率领人民抵制清军南下，南明唐王政权中的官绅势力与大顺余军结合共赴反清斗争之中……虽然这些抵抗先后为清政府镇压，但是汉族官绅士民各个阶级与满族民族政体之间的民族隔阂已高不可逾。

而由于江南士人在南明抗清斗争中极其重要的表率作用，也正如同梁启超所说“这地方是人文渊藪，輿论发纵指示所在，反满洲的精神到处横溢”。故此，在清廷控制江南后，这个群体一直深为满族统治集团所心忌。

顺治十四年，清廷借科场案威吓士林，对江南地区的打击尤其严重。其时江南与顺天俱有国子监，科考时称南闈、北闈，为全国士子荟萃之地，科场大狱即以此两省为最惨，而江南尤惨于顺天。孟森先生指出：“北闈仅戮两房考，且法官拟重，而特旨改轻以示恩。至南闈则特旨改重。”又记《研堂见闻杂记》云：“是役也，师生牵连就逮，或就立械，或于数千里外镣铛提锁，家业化为灰尘，妻子流离……血肉狼藉，长流万里。”<sup>①</sup>清廷对南闈涉案人员之处分远较北闈为重，欲借此以威劫江南人士的用意非常明显。

顺治十八年（1661）的“江南奏销案”更是对江南士林毁灭性的打击。顺治十六（1659）年，朱国治就任江宁巡抚，一到任即雷厉风行清查赋粮。次年，嘉定有生员乡绅数十名因欠粮被官府缉拿。顺治十八年，朱国治造抗粮册，内列苏、松、常、镇四府并溧阳一县未完赋税的文武绅衿 13500 多名。朝廷下令：不问大僚，不分多寡，在籍绅衿，按名黜革。于是，四府一县乡绅 2171 名，生员 11346 名，俱在褫革之列。其实，清初奏销案并不限于江南，各省皆有，但江南奏销案实是其中最严厉的一件。一般把奏销案归诸于清政府的财政和军饷需要，而地方绅士却大量拖欠钱粮，但其在江南全部欠粮中所占

<sup>①</sup> 孟森《心史丛刊》，前引书，第 52 页。

比例并不大，在全国所占比例更小。以当时全国税收最多，缙绅欠粮最出名的松江府为例，缙绅生员所欠不过民众的十分之一，江南的苏州、松江、常州、镇江四府与江宁之溧阳一县，总不过欠粮五万余两，不过江南田赋总额的百分之一。<sup>①</sup>显然奏销案并非主要是出于财政上的原因，惩办拖欠钱粮不过是清政府打击江南士人的一个借口而已。是役之后，士风为之大变，“迩来士大夫日贱”，后学子因之丧气折锐，士人再不敢议论时事，“凡学术之触时讳，不敢相讲习”。<sup>②</sup>

康熙初年，鳌拜执政，继续执行多尔衮—顺治时期的政策，兴起数次文字狱，江南士人又遭摧残。如康熙二年（1663）湖州庄氏史案，株连甚广，杀戮众多，一时名士纷纷遭难，名士伏法二百二十二人，凡死七十二。尽管此二百余人中，多未参与编纂。“有罹法者”即吴江的潘耒、吴炎。潘、吴二人因被列入该书的“参阅”名录中，案发不久，在杭州遇难，潘、吴所参与的“惊隐诗社”也随之云散。众多不与新朝合作的社团，就是在这样的环境中相继消失的。自此，前明遗老几乎凋谢殆尽。继起的一代文士，在血的教训面前，变得谨小慎微，“不敢治吏，尤不敢言近代事”<sup>③</sup>。江南文风一度中衰。

然而，这种高压政策使得官绅士大夫的不满情绪又一次被点燃，动摇了清朝江南的统治基础。康熙亲政时期的政策转变亦是因为看到此隐忧的存在，意识到如若不转变态度，必将酿成大祸。康熙八年（1669），康熙帝便已勒令圈占旗地永行禁止。到1772年“三藩之乱”起，即使以吴三桂这等出尔反尔之人打出“反清复明”旗帜时，几乎仍有半壁江山起而响应。这样的局势更加迫使清朝满族统治集团更改统治汉族那种居高临下的视角，缓和满汉紧张的关系，消除满汉畛域，抚恤汉族官绅的积怨，争取这个基层实权群体的支持。康熙十六年（1677）冬十月癸亥始设南书房，有利于品识兼优的汉官参议朝政；开博学鸿儒科，并以撰修史书的方式笼络大批精英士绅；招抚反清的官绅，晓以大义，表现出宽仁之举等等。康熙帝笼络汉族官绅阶层的政策收到的实效：作为税收重镇和人文渊藪的江南地区在“三藩之乱”中安然不动；而且占据江南人文崇高地位的遗民“自此不世袭”；到1683年更顺利收复郑氏打着明旗号所盘踞的台湾，清政权在全中国的统治终于得到最广泛的认同。

① 参见孟森《心史丛刊》，前引书，第1—17页。

② 梁启超《梁启超论清学史二种》，前引书，第17页。

③ 梁启超《梁启超论清学史二种》，前引书，第110页。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1621—1683）江南汉族文士的文学书写

但是，要承认的是，面对棘手的汉族问题，满族统治者的应对措施虽然经历了重大的转折才终于获得成功，然而这成功转变却也并非无本之木。在清廷的汉族政策中有几条核心原则是贯穿始终的，而转变思想的康熙帝不过是加大力度强调和突出了它们的核心地位才打动了汉族士人，软化了他们的态度。

## 一、尊儒重孔

执行此政策的原因之一在于，明清鼎革的斗争中，清统治者始终对那些临难不苟宁死不屈的忠臣义士怀有由衷的敬意。在多次观察后，得出其能保持忠贞气节的原因即是其读书明义理，由此萌生养“士”之心。如努尔哈赤率八旗劲旅攻下辽阳时，曾极力招降被俘获的明巡按御史张铨；其后，皇太极招降大凌河之战中俘获的明将张春；两人均坚决拒降。尤其皇太极从张春身上感触颇多。他曾问范文程道：“朕见中原各将虎视眈眈，遇势拙计困，即倒戈归命，如摧败朽。文臣一竖儒生，往往不易屈者，何也？”范文程回答说：“文臣读圣贤书，忠孝名节生平所学，所以危不爱身，不欲负国家养士之报也。”皇太极听后“跃起”曰：“为人臣子不可不读书，朕见张春果然。”“由是悉令诸王贝勒旗下子弟皆遣就学，因春始”。<sup>①</sup>

于是，养士崇儒的思想在清统治者的治国方略中被延续下来。而孔子是士人之师，知识分子的精神坐标，要养士并获得士心，必从尊孔始。而且，为了获得在中国社会结构中举足轻重的知识阶层的有效支持，亦为获得正统地位，历代帝王亦无不尊崇孔子。因此，对于入主中原的少数民族统治者来说，是否尊孔更直接关系到能否稳固其统治基础。

清世祖在未入关前，就曾“遣官祭先师孔子”，表示对儒家先师的尊崇。顺治元年（1644）冬十月丙辰，以孔子六十五代孙允植袭封衍圣公，其他五经博士等官袭封如故。<sup>②</sup>孔府档案（0079）亦记载清世祖承认孔府在明朝的一切特权，“嫡长子孙仍袭衍圣公，次子承袭翰林院五经博士。曲阜知县独用孔氏”。<sup>③</sup>

据《清史稿·志五十九·礼三》“至圣先师孔子”条列举了顺治帝尊孔重道的一些活动。如：

崇德元年，建庙盛京，遣大学士范文程致祭。……定春秋二仲上丁行释

<sup>①</sup> 左懋泰《张公传》，参见张玉兴《张春及其〈不二歌〉》，载《清史研究》1992年第4期。

<sup>②</sup> 《清史稿》，第2册，前引书，第88页。

<sup>③</sup> 转引自张秀荣《孔府档案概述》，载《历史档案》1995年第1期。

奠礼。

世祖定中原，以京师国子监为大学，立文庙。

顺治二年（1645），定称大成至圣文宣先师孔子。

九年（1652），世祖视学，释奠先师，王、公、百官，斋戒陪祀。<sup>①</sup>

其中，顺治九年的视学典礼尤其隆重，皇帝亲自祭孔，“幸学释奠，行三献、两跪、六叩头礼”，然后到彝伦堂听祭酒讲四书，司业讲经，以后清帝视学遂为定制。而更为值得注意的是顺治十四年（1657）对于孔子尊号的追加，以为“大成文宣”四字“不足以尽圣”，改题为“至圣先师”。此外，顺治七年（1650），清世祖又谕礼部：“帝王敷治，文教为先。臣子致君，经术为本。自明末扰乱，日寻干戈，学问之道，阙焉未讲。今天下渐定，朕将兴文教、崇经术，以开太平。”<sup>②</sup> 这一宣称更是奠定了清朝对汉文化政策的基调。

然而，顺治帝“尊孔崇儒”的思想文化政策，因受到满洲上层贵族保守势力的强烈抵制并未得到贯彻落实。直至康熙初叶的数年间，辅政的满洲四大臣仍固守满洲原有的“家法”、“祖制”、“旧章”，以纠正“渐习汉俗”，返归“淳朴旧制”为理由，撤销翰林院，废除八股科举取士制度，并罢黜、放逐乃至杀害了一批主张推行汉族封建文化政策的官员。这一系列“率复祖制，咸复旧章”的措施，不仅加剧了满汉民族间的冲突，而且也造成了与专制皇权之间不可调和的矛盾。这样，全面恢复和贯彻崇儒重道政策的重任，便落在了清圣祖康熙帝的肩上。

康熙亲政时期，为了稳定士心，消融满汉对立情绪，对尊孔崇儒的政策推行远超顺治以及辅臣当政时期。

孔府档案《国朝恩典节略》中，对康熙帝的格外礼遇亦有详尽的记述<sup>③</sup>，如：

康熙六年（1667），衍圣公孔兴燮卒，康熙帝“赐祭葬”。

康熙七年（1668），康熙帝“敕孔毓圻承袭衍圣公”。

康熙八年（1669），康熙帝在京“幸学释奠”，并“先期遣行人召取衍圣公孔毓圻率各博士、族人等赴京陪祀”祭孔仪式，予以殊荣。

<sup>①</sup> 《清史稿》，第10册，前引书，第2532—2534页。

<sup>②</sup> 《清史稿》，第12册，前引书，第3114页。

<sup>③</sup> 转引自林永匡《明清两代对孔府的“优渥”事例》，载《辽宁师范大学学报》（哲学社会科学版）1984年第3期。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1689）江南汉族文士的文学书写

康熙九年（1670），康熙帝“授衍圣公孔毓圻光禄大夫”。

而尤其要强调的是，康熙十一年（1672）爆发了“三藩之乱”后，康熙帝推出的开“博学鸿词”特科，征举“山林隐逸”等政策起到了非常良好的稳定汉上士心的作用，前文已论，此处不赘。而也正因此政策在“三藩之乱”中起到的积极作用，在平定三藩后，康熙帝更加重视这一政策。

特别具有象征意义的是康熙帝亲赴山东曲阜祭孔一举，其表现出的诚意和极高的礼节，更对收复全国汉上的心起了决定性的意义，连黄宗羲此等坚定遗民也连呼“圣天子”。康熙二十三年（1684）十一月，康熙首次南巡时，亲诣曲阜孔庙，行三跪九叩之礼。这是一场高调的仪式。三跪九叩乃是大祀之礼，而清礼规定祭孔用中祀，这是清朝第一次在祭孔仪式中的破格。而此空前盛典恰好发生在平定三藩收复台湾后康熙的第一次南巡途中，其政治象征性已不言而喻。

《清史稿》如此记录这次破格的仪式：

康熙中，圣祖东巡亲祭，礼部具仪。驻蹕次日，帝服龙袞，行在仪仗具陈，行礼二跪六拜，配位、十哲、两庑、启圣祠，皆遣官分献。扈从诸臣，文官知府、武官副将以上，衍圣公暨各氏子孙在职者，咸陪祀。圣心犹未安，命更议。寻定迎神、送神俱三跪九拜，惟乐章与国学小异，可令太常司乐及乐舞生先往肄习。帝亲制祝文。祀日诣庙，至奎文阁前降辇，如斋所小憩，自大次出，入大成门，登殿释奠毕，御诗礼堂讲书。礼成，周视庙庭车服、礼器。更常服，驾如孔林，跪奠酒，三爵，三拜，赐衍圣公以下银币有差。留曲柄黄盖陈庙庭。扩孔林地亩，蠲其税。建庙碑，御书文镜石。又建子思子庙，仿颜、曾、孟三庙制。<sup>①</sup>

此后，康熙二十五年（1686），在传心殿举行经筵，康熙帝又下诏言：“先圣、先师，传道垂统，炳若日星。朕远承心学，效法不已，渐近自然。施之政教，庶不与圣贤相悖，其躬诣行礼。”经筵开讲前，康熙帝亲祭孔子，御袞服，行二跪六拜礼。<sup>②</sup>

康熙二十八年（1689）诏颁御制《孔子赞序》及颜回、曾参、子思、孟轲

<sup>①</sup> 《清史稿》，第10册，前引书，第2539页。

<sup>②</sup> 《清史稿》，第10册，前引书，卷第2532页。

四《赞》，<sup>①</sup>对儒家圣哲竭尽称颂之辞。

康熙三十二年（1693），以重修阙里圣庙成而特制碑文，诏颁天下，曰：

朕惟大道昭垂，尧、舜启中天之圣，禹、汤、文、武绍危微精一之传，治功以成，道法斯著。至孔子虽不得位，而赞修删定，闡精义于《六经》，祖述宪章，会众理于一贯，为往圣继绝学，为万世正人心，使尧、舜、禹、汤、文、武之道灿然丕著于宇宙，与天地无终极焉。诚哉，先贤所称自生民以来，未有盛于孔子者也！<sup>②</sup>

而尊孔崇儒作为处理民族问题、稳定国家根本的一项核心决策，在终清一朝都得以坚定的贯彻。甚至雍正帝即位后，推行尊孔崇儒的政策，较之顺治、康熙二帝更力。《清史稿·志五十九》记有：

雍正元年（1723），诏追封孔子五代王爵。

二年（1724），视学释奠……寻命避先师讳，加“邑”为“邱”，地名读如期音，惟“圜丘”字不改。

四年（1726）八月仲丁，世宗亲诣释奠。初，春秋二祀无亲祭制，至是始定。

明年（1727），定八月二十七日先师诞辰，官军民士，致斋一日，以为常。

又明年（1728），御书“生民未有”额，颂悬如故事。

十一年（1733），定亲祭仪，香案前三上香。<sup>③</sup>

此后对尊孔礼仪益加升等。虽先师祀典礼直至道光三十二年（1852）冬十二月才由中祀正式升为大祀，但清朝历代帝王无不以超越中祀的礼节致祭。对此，清史稿有记载道光年请升先师祀典为大祀的奏章曰：

我圣祖释奠阙里，三跪九拜，曲柄黄盖，留供庙庭。世宗临雍，止称诣学。案前上香、奠帛、献爵，跪而不立。黄瓦饰庙，五代封王。圣诞致斋，圣讳敬避。高宗释奠，均法圣祖，躬行三献，垂为常仪。崇德报功，远轶前代。已隐寓升大祀至意。世宗谕言：“尧舜禹汤文武之道，赖孔子以不坠。鲁论一书，尤切日用，能使万世伦纪明，名分辨，人心正，风俗

<sup>①</sup> 见《东华录》，济南：齐鲁书社，2005年，卷四十三。《清史稿》记作康熙二十六年，见《清史稿》，第10册，前引书，第2534页。

<sup>②</sup> 见《东华录》，前引书，卷五十一。

<sup>③</sup> 《清史稿》，第10册，前引书，第2534—2535页。



从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1689）江南汉族文士的文学书写

端，此所以为生民未有也。”圣训煌煌，后先一揆。<sup>①</sup>

至此，无论满族统治者是出于心迷于儒家之道，还是出于政治功利考虑，尊孔崇儒已经在客观上成为清帝国维持不变的国策，展现出对华夏文化的尊敬以及“夷族”向化的姿态，迎合了汉族领袖阶层——士人“以夏变夷”的文化自豪感以及道统理想，为满族统治集团赢得他们的认同奠定了良好的基石。

## 二、祭奠明陵

除了表现出尊孔崇儒的文化崇拜者姿态，令汉族士人放下了民族成见的另一个成功政策便是对于历代帝陵的祭祀。如果说尊孔崇儒是对道统的尊敬，那么祭祀帝陵则是对治统的礼拜。清王朝帝王从入关开始便非常重视对于历代帝陵的祭祀和维护，表现出将自己纳入中华治统的诚意。这其中对于明帝陵的祭奠是最为重要的，因为这体现出了治统的传承。

《清史稿》陵寝之祭记载：

顺治八年，定帝王陵寝祀典，淮宁伏羲，滑县颛顼、帝喾，内黄商中宗，西华商高宗，孟津汉光武，郑周世宗，巩宋太祖、太宗、真宗、仁宗，赵城女娲，荣河商汤，曲阜少昊，东平唐尧，中都轩辕，咸阳周文、武、成、康，泾阳汉高祖、唐宣宗，咸宁汉文帝，长安宣帝，富平后魏孝文帝，三原唐高祖，醴泉太宗，蒲城宪宗，鄆神农，宁远虞舜，会稽夏禹，江宁明太祖，广宁辽太祖，房山金太祖、世宗，宛平元太祖、世祖，昌平明宣宗、孝宗、世宗，各就地脩殿行之，或因陵寝筑坛，惟元陵望祭。<sup>②</sup>

这是一个中华帝王谱系，也是治统传承的线索，故此对帝陵的祭祀对于清廷在士人心中的正统地位有相当重要的作用。而由于清廷宣称其治统得自明朝，则其对明陵的祭祀也就有着与众不同的内涵。相关史料记载清初官方对明陵的管理祭祀案例记有：

顺治建元（1644），礼葬明崇禎帝、后，复诏明十二陵絮禋祀，禁樵牧，给地亩，置司香官及陵户。岁时祭品，户部设之。明年，定春、秋仲日致祭，遣官行。

顺治六年（1649），定明陵仍设太监，并置房山、金陵陵户。

<sup>①</sup> 《清史稿》，第10册，前引书，第2538页。

<sup>②</sup> 《清史稿》，第10册，前引书，第2529页。

顺治十六（1659）年，幸畿辅，亲酌崇祯帝陵，谥曰庄烈愍皇帝。凡巡幸所莅，皆祭陵、庙，有大庆典，祭告亦如之。

康熙二十三年（1666），南巡，道江宁，诣明太祖陵，拜奠。谕有司巡察，守陵人防护。越五年，巡会稽，祭禹陵，祝文书御名，行三跪九拜礼。踰江宁，祭明太祖陵，如祀禹仪。凡时巡祭帝王陵寝，仪同祭庙，率二跪六拜，兹盖殊典云。

康熙三十八年（1681），复南巡，见明太祖陵圯剥，诏依周封祀、宋例，授明裔一官，俾世守弗替。<sup>①</sup>

而实际上，对明帝陵的祭祀与其说是一种象征性的仪式，不如说是一场清王朝征服汉族士人之心的文化战争。

### 1. 南明谒陵

皇陵，是王权和正统的符号，它宣示的是统治权力，表达的是“正统”的符号意义。故而，崇祯自缢前留下《血书遗诏》以“勿坏陵寝”为遗言。清君入主，便为崇祯发丧和祭陵，并且从未间断对于明陵的维护和祭祀，借以表示中国正统已为“大清”所传承，请明太祖牌位由太庙而入历代帝王庙。而偏安南京的南明势力则以祭告明祖陵而宣布承祧未熄。

甲申（1644）三月十九，崇祯皇帝自缢景山，清军入关后明偏安政权的建立势在必行，但是关于统继问题却纷争不息，直至四月二十九史可法护送福王朱由崧乘舟抵达南京城外燕子矶，这场明内部正统之争才告一段落。五月初一，朱由崧登岸拜谒明孝陵。这是南明政权第一次谒孝陵，其象征意义非常重要：在此风雨飘零之际，宣告恢复大明的决心；更重要的是，谒陵既告慰先祖又诏告天下，表明自己已经入承大统。

但是很快，这种决心和希望就被挥军南下的清军打破了。

顺治二年（1645）五月，多铎率军平定江南，随后即谒孝陵。从此，明朝官方拜谒孝陵的仪式被清廷接手了。此后，顺治十四年（1657）二月十一，为明崇祯帝立碑于陵前。顺治十六年（1659）十一月，命工部修葺明陵，并遣官祭明十一陵。顺治十七年（1660）九月二十五，顺治帝又谕礼部，今后除万历陵外，故明诸陵每年春秋二次由太常寺差官致祭。<sup>②</sup>此时的清廷祭陵与其说是

<sup>①</sup> 《清史稿》，第10册，前引书，第2529--2530页。

<sup>②</sup> 参见林铁钧、史松主编《清史编年》，第1卷，前引书。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

一种对汉族臣民的笼络手段，不如说是清廷对立国合法性的宣告。因为由新朝官方祭祀往代帝陵，意味着新的正统承祧的发生，因此，清朝对于明陵的官方祭祀，也就意味着中华正统继承权的转移。

## 2. 遗民谒陵

作为明正统遗绪的南明弘光朝廷亡于异族，清朝接手了明陵的祭祀权，这对于士人来说，是非常大的心理冲击，不仅是亡国的伤痕，更是民族文化正宗沦丧的警告。而在抗清人士和遗民心中，明皇陵仍然是故国旧君的化身，是表达和寄托故国之思的最佳凭借。顺治十一年（1654）正月，张名振、张煌言等南明势力率师攻入长江抵江宁近郊，就曾登金山望祭明孝陵。顺治十六年（1659）五月，郑成功军入长江，十五日亦祭明太祖、崇祯帝、隆武帝。至于明遗民，更大都有谒陵或哭陵的经历。民国学者王焕镛在《明孝陵志》中就指出：“一二孤忠遗老，于社稷沦胥之后，既倏然亡奈何矣。独往往歌哭陵上，摅其志士之悲。百世之下，闻其风者，犹足以警顽钝，振馘馘焉。”

顾炎武是谒陵遗民的典型代表。他一生七谒孝陵、六谒思陵。他北游后可以几十年不祭扫父母墓，妻子死只临风一哭，却总不忘拜祭明陵。明亡后，顾炎武曾加入抗清起义军，为收复苏州城而战，不克而返。顺治八年（1651）春，顾炎武侨居南京钟山（又名蒋山）下，初谒孝陵，变名为蒋山佣，言下之意，以明太祖的守陵奴自居。谒陵后，作《恭谒孝陵》，诗中云：“流落先朝士，间关绝域身。干戈逾六载，雨露接三春。患难形容改，艰危胆气真。天颜杳蔼接，地势郁纡亲。”表明其谒陵之举并不止于悲哭，且有以抗清之志告慰太祖的意思。两年后（1653），顾炎武又分别于二月和十月两度谒孝陵，并绘《孝陵图》，作《再谒孝陵》《孝陵图》诗各一首。次年（1654），他卜居于钟山之阳，作《侨居神烈山下》，自称“犹余伯玉当年事，每过陵宫一下车”。此时，其友人戴笠作《赠顾宁人》，将顾炎武的心志表述得极为透彻。诗曰：“十年仰止玉山隅，闻道移家近帝都。涕泪独陈天宝事，神灵长护孝陵图。著书岁月供迟暮，许国肝肠叹绝无。自晦不妨居庑下，海天相讯有吾徒。”顺治十二年（1655）正月，顾炎武四谒孝陵。其后，过常熟访陈璧，以所作《孝陵图》示之。陈璧《顾宁人自孝陵来作孝陵图兼示诸忠义传赋赠二律》中有“冬青常为亲藩痛，饭麦尤深皇祖哀”，“我有归来三载泪，寄君五拜洒陵前”等句，可见谒陵一抒故国之恸是当时遗民的普遍心态。次年（1656）闰五月十日，顾炎武五谒孝陵，为自己也为陈璧一洒千秋泪。又明年（1657）正月，他第六次谒

陵。谒陵已成为他在南京生活的一种常态。顾炎武最后一次谒明孝陵是在顺治十七年（1660）。此前，他已将活动的重心转向北方，但该年的秋间，他重返南京，第七次谒孝陵，因此，其《重谒孝陵》诗中有“问君何事三千里，春谒长陵秋孝陵”两句。

顾炎武谒陵标举的只是时代的一个缩影，同时代同经历士人不胜枚举。1668年正月初四方尔止等结伴到孝陵，在明太祖遗物前祭拜，赋写感怀诗。屈大均三谒孝陵，曾遇驻防清兵砍斫陵殿木柱，自出钱乞求免去毁坏之灾。与吊明孝陵、思陵处于同一等级序列的追悼活动，还有祭祀崇祯帝。明亡未久，方以智即于三月二十三日潜至东华门崇祯牌位前哭灵。兴化人李洪储曾出家为僧，支持江浙抗清，1651年被捕，获救出狱，不忘故君，至亡故前坚持二十八年每逢三月十九日崇祯殉社稷的日子焚香礼拜。金陵王元倬每年三月十九日与林茂之等六人在家里设祭，1659年、1660年屈大均和他们一同祭奠。李清每遇崇祯忌日设牌位哭祭。溧阳人汤泰亨遇到崇祯忌辰，绝食纪念。此外，遗民追念先君，还表现在对崇祯遗物的态度上。崇祯有一架“翔凤”琴，明亡流散济南，为李姓所宝藏。明太常寺官员杨正经流落淮泗间，每值崇祯忌日赶到李家看琴。屈大均在北京听故明太监说到御琴事，寻访至李家，等候杨正经几十天，屈日设玉座，举行祭奠礼，并为御琴清理尘埃。

明帝陵为遗民们提供了一个祭奠记忆的思想空间，相对于同时期清廷谒陵功利性的作态，遗民们的行为更具有一种文化的感召力，也成为凝聚遗民社会、标志遗民身份的象征。

### 3. 清帝谒陵

轰轰烈烈的遗民谒明陵行为到康熙前期渐渐淡去，而清朝官方对明陵的祭祀却进入了高潮。这两者之间的此消彼长存在着微妙的联系，一方要以此作为追忆故国衣冠的坐标，另一方则要借此创造新帝国未来的记忆，从而抵消对方的记忆阐释所可能引发的负面影响。

刚从最后残留的明势力手中接收台湾，1684年康熙便开始了首次南巡，其中重要的一项活动，便是至南京谒孝陵。此后，康熙六次南巡，除第四次遣大学士马齐代祭之外，均亲自祭谒孝陵。清史稿载：康熙“二十三年，南巡，道江宁，诣明太祖陵，拜奠。谕有司巡察，守陵人防护。越五年，巡会稽，祭禹陵，祝文书御名，行三跪九拜礼。辟江宁，祭明太祖陵，如祀禹仪。凡时巡

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1693）江南汉族文士的文学书写

祭帝王陵寝，仪同祭庙，率二跪六拜，兹盖殊典云。”<sup>①</sup> 王士禛《池北偶谈》也详细记录了康熙谒陵的程序：“上由甬道旁行，谕扈从诸臣皆于门外下马。上行三跪九叩头礼。诣宝城前，行三献礼。出，复由甬道旁行。”这与祭拜其他帝陵不同的“殊典”便是康熙帝对明孝陵的“三跪九叩”，此乃大祀之礼（如前文所述，同享由中祀破格为大祀待遇的只有祭祀孔庙），如此姿态，自然赢得了江南故臣与百姓的广泛好感。王士禛称：“父老从者数万人，皆感泣。”张玉书更在《圣驾诣明太祖陵颂》的序文里将此誉为“千古盛德之举”，“于时垂白之叟，含哺之氓，罔不感仰圣仁，至于流涕”。三十八年（1699），康熙第三次谒陵，作《过明太祖陵有感》一诗，称朱元璋“拔起英雄草昧间，煌煌大业岂能删”，为此，特御书“治隆唐宋”四大字，制匾悬置殿上，并行勒石，以垂永远。据说，此次谒陵，在省文武官吏与闾城父老子弟，聚观如堵，所谓“奎輿三幸江南，不独黎元比屋被泽，即山川百神，亦罔不欣悦而加礼，明陵尤属旷典。大圣人行事，真足超轶百代”。<sup>②</sup> 由此可见，清帝虽亦为谒陵而来，但整个事件的中心已由孝陵转向谒陵人，也就由遗民心中的故国象征转向新朝“圣人”。吴润凯更指出其背后有着消磨民族矛盾的深刻含义：

正如康熙谒陵所产生的政治反响一样，清帝礼重孝陵乃至亲自谒陵首先追求的是文化归化与满汉认同。清军入关遭受普遍抵抗，特别是文风阜盛的江南一带的浴血奋战，主要原因并不是基于王朝兴替的动荡，而是源于满族的夷主身份为汉族文化所不容。当清廷明白这一点之后，他们便由最初的杀戮而转向拉拢。其中最重要的方面就是主动接受中原文化，改造自己的民族性，消除夷夏、满汉的分野，以求在文化上将自己打扮成合法的继承者。康、乾南巡固然有逸乐的一面，但也是进行政治与文化表述的大好时机。明孝陵为此提供了舞台。借谒陵来阐明正统性与合法性是最好不过了，这就有如直系亲属之祭祖。<sup>③</sup>

清帝对于谒明陵权力的接管意义重大。纳日碧力戈指出：在同一时间、同一地点按照一定的规则行事，“集体节奏”（collective rhythms）把人们的活动置于共同的分类体系中，使他们的主观世界和客观世界整合（doxa），视现存

① 《清史稿》，第10册，前引书，第2529页。

② 王前华整理《孝陵石碑碑文及刻石文字》，见中山陵园管理局、南京孝陵博物馆编《明孝陵志新编》，哈尔滨：黑龙江人民出版社，2002年，第268页。

③ 吴润凯《谒明孝陵：萧条异代不同悲》，载《书屋》2007年第6期。

文化和制度为自然，并把这种认同“融化在血液中，落实在行动”，这就是所谓的“社会习性”（habitus）。<sup>①</sup>当清王朝统治者谒明陵成为一种规定性的仪式，汉族民众的“社会习性”便自然而然地养成，使得他们亦积极地参与到这一集体节奏中，视清帝谒明陵为自然而然的事情，对于清廷正统的认同也就在这种自然而然中生发出来。

#### 4. 遗民之后的士人谒陵

面对遗民对明陵文化记忆指向过去的阐释和清廷高调的指向未来的文化续写者姿态，新一代士人们的选择关乎着此两者文化角力的结果。王明珂指出：“生活在资源竞争与分配关系多变的现实社会中，为了个人或群体利益，个人经常强调或调整自身的认同体系。……个人与族群内外人群的互动经验，也影响个人哪些记忆被强化，哪些记忆被获得、修正或遗忘，如此造成个人族群认同的维持与变迁。”<sup>②</sup>远离了南明抗清的年代，模糊了民族仇恨的一代人，如果再慢慢缺失了亲友家族间对鼎革之际血腥的“沟通记忆”，那么，他们的选择也就不难理解。一个不可否认的事实是：清帝谒陵所引起的官民互动无形中消解了遗民的持续影响力。

在个人和社会群体的回忆实践中，“文化记忆”和“沟通记忆”的形式和实践是相互依存的，所以当某些方面的价值有所提高，另一些方面的价值有所下降，更有一些别的方面被补充进来的时候，“文化记忆”形态本身——至少在较长的时间里——也会发生演变。<sup>③</sup>沟通记忆的缺失导致了文化记忆的逐渐转变。于是，在康雍乾嘉时代，士人谒陵的直观感受大体上已由原来的异代洒泪渐渐转变为吊古鉴今的姿态，已成为明代历史的旁观者了。

与遗民精神最接近的一代人是孔尚任一代。他们虽没有所谓“贰臣”的现实困境，可以理直气壮地入仕清廷，但曾多方接触明末遗民，也受前辈故国之思的潜在辐射，另有一种遥远的文化寄托。更何况，出生于顺治初年的孔尚任们并非对南明与清的对抗没有记忆，因此他们也感染了较浓厚的遗民情绪，对明孝陵的象征意义非常清楚。

孔尚任在1699年成书的《桃花扇·余韵》一出中，由苏昆生之口唱出当

① 纳日碧力戈《现代背景下的族群建构》，昆明：云南教育出版社，2000年，第34页。

② 王明珂《华夏边缘——历史记忆与族群认同》，前引书，第266页。

③ 扬·阿斯曼《集体记忆与文化认同》，转引自哈拉尔德·韦尔策编《社会记忆：历史、回忆、传承》，前引书，第6页。



年孝陵的残败境况：“野火频烧，护墓长楸多半焦。山羊群跑，守陵阿监几时逃。鹤翎蝠粪满堂抛，枯枝败叶当阶罩。谁祭扫，牧儿打碎龙碑帽。”由此感叹明朝的亡去。但于他自身，悼亡虽是本意，却不再是唯一。他得康熙赏识而入仕清廷，因此其谒陵诗中写道：“夕阳红树间青苔，点染钟山上一堆。厚道群瞻今主拜，酸心稍有旧臣来。”“萧条异代微臣泪，无故秋风洒玉河。”这些诗句中，将“今主”与“旧臣”的拜谒同举，同时也得出教训：“莫以金汤固，南朝瞬息过。雄心滋墓树，盛事入樵歌。”借故鉴今的意味已经非常明显。

生于1662年的陈鹏年，于清康熙三十年（1691）举进士，曾历任浙江西安知县、江宁知府、江苏布政使，对于江南遗事遗民也不可谓不熟，但时代的距离感，使他对孝陵的认识，比之早生十几年的孔尚任更为不同。他在《再谒孝陵》中对康熙谒陵感恩戴德：“今王崇礼事非常，榱桷重新俎豆香。闻道乘舆亲拜谒，遂令守土饬蒸尝。黄封十幅褒弥重，青史千年道益光。不独普天皆感泣，端知玉历格穹苍。”此时孝陵让他洒泪的缘由，只在于对兴亡更替的感伤：“瞬息兴亡金鉴在，不胜吊古泪沾巾。”清初的血腥记忆在陈鹏年这些隔代士人的心中已经渐行渐远，他们所见均是清廷开科取士、礼贤遗民、拜谒孝陵等政策。因此，孝陵的文化记忆和民族仇视的在场感在他们心中逐渐消失也就不难理解。对于他们来说，清廷的姿态构建起一种新的帝国正统记忆，这种新鲜的记忆足以消解那些陈年的血迹。就此，在这场围绕着明陵祭祀展开的文化角力中，遗民的声音越来越小，清廷的身影越来越高，结果是显而易见的。清廷压倒性的胜利也就宣告了遗民时代的结束。

此后，雍正虽未亲谒孝陵，但仍继续了乃父政策，刚一登基便访明朝皇室后裔奉祭享。雍正二年（1724）十月初八，又以明太祖代简王之后朱之璉为一等侯世袭，令其与旗人至北京，入正白旗。每年春秋二季，由礼部官员同往祭明太祖陵及昌平十三陵。至乾隆时期，乾隆帝效仿其祖亲自谒陵，并理直气壮地在祭文中写道：“殿宇常新，缅胜国开基之烈；松楸勿翦，见我朝列圣之仁。”就此，前朝与我朝的承续便被渲染得尤为顺理成章了。

##### 5. 尾声：挑战清廷的谒陵

然而，值得重视的是，关于明陵的文化记忆并未就此结束。太平天国、辛亥革命，在各种挑战清朝权威的运动中，明皇陵一再成为号召汉人斗争的民族旗号。由此可知，当年清廷创续的“继承”形象并未完全终结关于明陵的集体文化记忆，它只是化作潜流，分散留存在个体记忆里。一旦为新的火种引发，



便又汇聚成新的集体记忆，发现和重构历史。

太平天国时期洪秀全亲率文武百官祭谒明孝陵，并发表《祭明太祖陵寝文》：“昔以汉族不幸，皇纲覆坠，乱臣贼子皆引虎、引狼以危中国，遂使大地陆沉，中原板荡。朝堂之地，行省之间，非复吾有，异族因得以盘踞，灵秀之胄，杂以腥膻，种族沦亡，二百年矣。”在这里，明朝与汉族同等，洪秀全在此基础上发出了振兴汉族的呼声，将自己塑造成朱元璋的后继者，更附加上汉族救星的民族含义。

对此，清廷再次施展了精彩的文化危机处理。不同于清初避遗民之锋的做法，这次，清廷矛头直指太平天国政权动用武力以至于毁坏孝陵的罪行，并表明，若不是己方重加缮治，“殊不足以肃裡祀而昭优礼”，因此在平乱后派出大臣致祭修缮。而事实是，孝陵被毁是两军兵戎相见共同造成的后果。

辛亥革命时期，革命党人为推翻清政权，也诉诸民族情感与夷夏之防，号召汉人“驱除鞑虏，恢复中华”、“光复汉族，大振国权”。此时，明遗民被策略性赋予“过古革命家”的美名，因为他们可以调动起两百多年前的民族文化记忆。顾炎武们恸哭孝陵的身影，在此被定格为革命与反叛的意象。

1911年，“中华民国”建立。邱逢甲谒孝陵，作诗曰：“郁郁钟山紫气腾，中华民族此重兴。江山一统都新定，大纛鸣笳谒孝陵。如君早解共和义，五百年来国尚存。万世从今真一系，炎黄华胄主中原。”如此意气风发，与清初遗民的洒泪哀告形成强烈对照。此处的中华民族，其时还仅指汉族。1912年2月12日，清帝宣布退位。三天后，孙中山亲谒明孝陵，以汉族重光告慰明祖在天之灵。明太祖在孙中山等“革命人”心中不仅仅是最后一个汉族正宗王朝的创始人和政权、文化化身，更成为从蒙元“蛮夷”手中恢复汉族政权的前辈英雄，因此他们告慰英灵：“雄心已雪先朝辱，大义竟亡九世仇。”虽然其后孙中山屡屡调整民族政策，力图不止于狭隘的民族偏见，而谒陵当时，仍怀三百年来终光复汉族中华的情结。

至此，关于谒见明陵的文化图谱已经完整再现。其中，记忆的伟力功不可没。遗民谒陵的群体行为是基于久远的中华文化记忆与当下亲友殉难的沟通记忆共同作用，将明陵当做国家和文化正统的象征；而他们的行为又成为一种社会记忆为后人所追忆、效仿、利用、扩容，甚至成为重构文化记忆的钥匙。至于清廷的谒陵，除了昭示其政治抱负以外，也创造了新的帝国记忆，将明陵符号从狭隘的民族空间导入更高层级的国家历史，从长远来看，也无疑改写了文

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1614—1683）江南汉族文士的文学书写

化记忆。

### 第三节

## 治统、道统、族统——从“皇汉”认同到“中国”认同

前文论述了清廷治汉族政策中两个贯穿始终的核心策略：尊孔重儒与祭奠明陵，前者表现为对儒家道统的尊崇，后者则展示出对中国治统的追求。而其策略的终极目的都是要获得最广大汉族，特别是汉族精英的认同。要使一共同体之成员产生共同认同，最好的方法是创造共同记忆，但对满族统治者而言，要获得汉族士人的支持，认同一种共同记忆——治统与道统——比创造共同记忆容易得多。然而，明清承续毕竟不同于中国历史上其他的王朝更迭，因为明为汉族王朝，而清统治者是满族，这势必面临将文化血缘承续转向政治血缘承续。于是这将牵涉对中国传统王朝统治的三种核心系统之间关系的处理。他们是：治统、道统与族统。

笔者认为，研究中国还应从中国本位出发，各种学派理论都应该放入中国语境中考虑，中国地区历代王朝的稳定都是以三种正统的平衡为基础的，即：治统、道统与族统的互相磨合。当然，对这三个名词的解释，完全可以援引现代学理加以丰富。

何谓“统”？《释名》称：统，绪也，主绪人世，类相继如统绪也。《尚书·微子之命》说：统承先王，修其礼物。因此，“统”意指世代相继的系统。何谓“正统”？据考证，“正统”之义本出于血统，最初为一礼制规定，而非政治观念。而皇室家族内部的宗法礼制问题使得“正统”的概念核心转向宗法与国法合一，礼制与政制合一。<sup>①</sup>而“正统”的内涵又是丰富的，大致来说，在中国历史中出现了三种正统观。正如同董恩林所言：

中国历史上的“正统”观念有一个形成、发展与丰富的过程。它最早发轫于远古中原“诸夏”与四夷的“华夷之辨”，形成内华夏、外夷狄的民族正统理念，“攘夷”是其主要表现。“攘夷”必须“尊王”，王不尊则夷难攘，尊王则要强调天命。于是，以君权神授为基础的王权正统成为正统观的核心内涵……民族正统与政治正统理念必然反映到文化思想上来，

<sup>①</sup> 参见雷戈《正朔、正统与正闰》，载《史学月刊》2004年第6期。

也必然需要文化思想来支持和传承，维护民族正统与政治正统的儒家思想文化由此应运而生。孔子著《春秋》和董仲舒对《春秋》公羊学大一统观念的推行以及“独尊儒术”文化主张的被采纳，就是儒家思想文化对华夏民族历史进程及其政治正统观的认同，同时也是儒家思想文化本身正统地位得以确立的标志。其中，儒学的“道统”论证及史学的正闰之分是突出表现，并逐步采用原本代表血统正嫡关系的“正统”一词来表述广义的正统观念。由此，中国历史上的正统观念包含民族正统、政治正统、文化正统三种内涵。<sup>①</sup>

在本论中，笔者所谓治统，即政治正统，指治理国家一脉相传的统系，标志着王朝政治统治的合法性，是中华特有的政权之间的正统递嬗关系。历史上曾经有无数御用学者用五行五色解释诸多王朝之间的政治血统关系，清朝对于明朝正统的继承也不例外。如顺治帝刚入关定都北京，便迎太祖努尔哈赤牌位入太庙，而请明太祖位入“历代帝王庙”，并接管了对庙中所祭的历代帝王的祭祀。此即是为了昭告自己继承明朝而纳入历代帝王谱系的正统之中。<sup>②</sup>

而道统，即是文化正统，犹指其核心儒家文化正统。<sup>③</sup>元朝杨维桢在《三史正统辨》中曾指出：“道统者，治统之所在也。”在清朝对汉族地区的统治策略上，满族王室尤其重视这一点。他们接受儒家礼制观念、亲自祭孔、历上孔子尊号、加恩诸贤后裔等行为都是清朝满族王室对于汉族士人道统意识迎合和讨好的突出表现。

族统，则即民族正统，本书特指汉族正统。在汉族中国地区建立统治的历代王朝都为此费神不少。汉族王朝自然顺理成章地标榜自己是华夏之邦，但非汉族王朝则要面对此一正统性的挑战，清朝便是非常生动的一例。

当三统和谐统一，即当统治集团为被儒家道统所承认其拥护的汉族政权，同时统治集团亦支持儒家道统，中国地区就必然是安宁和谐的；而当它们彼此抵牾，则反之。

当治统与道统背离，作为四民之首的“士”则会质疑治统不正，因此帝王们也多标榜以“圣王”为理想追求，转而堵住悠悠众口。然而，“治教合一”

① 董恩林《试论历史正统观的起源与内涵》，载《史学理论研究》2005年第2期。

② 参见《清史稿》，第10册，前引书，第2526页。

③ 关于儒家道统何以成为文化道统正宗，可参见徐新建《从汉学“三统”看道教传承》，载《宗教学研究》2008年第1期。

虽为儒家长远以来的政治理想，但这个理想落实到制度结构上，却是分而为二，各由“统治者”和“士人阶层”所承担。宋代以降，“道统观”逐渐发展成形，更赋予“士人”理想的基础，倚之与政权抗衡。但是，漫长的中国朝代史证明：一旦皇权真正试图解决“道统”与“治统”关系时，“道统”屈服于“治统”则成为唯一的可能，甚至“道统”将被完全纳入到“治统”体系中去。这种趋势，在明太祖朱元璋时已出现，到明世宗朱厚熜统治时已很明显，而到了清朝，为了抵消“族统”断裂的离心力，“道统”则完全被纳入到“治统”之中。在同一意义上，钱穆先生就提出，中国自汉代以后历代王朝政权均为“士人政权”，而元、清例外，是为“部族政权”，但部族政权为了稳定统治就伪装自己仍然是“士人政权”：

若说政权，则中国应该是一种士人政权，政府大权都掌握在士——读书人手里，从汉到明都如此。……所谓部族政权者，便是把政权掌握在某一个部族的手里，这便是中国历史上的异族政权了。……但在表面上，则单说清代一代，仍然像是士人政权，仍然说政权该交付与读书人。这是中国传统的政治理论，满洲人也了解，并不曾正式反对这理论。他们只在此理论之下，另用一种法术，把满洲部族来凌驾中国读书人。<sup>①</sup>

作为异族人主中原的清朝，在士人心中，其治统已与汉族族统分离，因此，民族主义情绪便高涨，治统也受到怀疑，这也是每个非汉族王朝必然面对的问题。对于统治集团而言，“三统”树立并规范了他们的身份，即政治、文化与民族的身份，同时也规范着为他们所统治的人民的身份，其中尤以社会精英——士绅最为敏感。只有当这国家认同、文化认同与民族认同在朝野均达成妥协平衡，整个社会才可能真正地趋于平和稳定。但是，有意思的是，当治统与道统合一，力量却足可以克服族统不和谐造成的震荡。也就是说，国家认同与文化认同的联合强大到可克服由民族认同造成的离心力，从而达到一个新的平衡。

对此，明清之际是一个非常精彩的案例。这一时期，由于“道统”和“治统”的结合，使得“治教合一”的象征意义和结构（皇权）真正化而为一，致使士人失去批判政治权威的理论立足点，也使“族统”看似强大的“华夷之辨”不堪一击。也就是说，是国家认同吸纳了文化认同强大的向心力，从而抵

<sup>①</sup> 钱穆《中国历代政治得失》，北京：生活·读书·新知三联书店，2001年。

消了大一统国家内部由民族认同而产生的矛盾。作为清廷对“道统”和“治统”的行为化，尊孔重儒与祭奠明陵便发挥了这样的作用。而康熙皇帝更明确地宣称：

“朕惟天生圣贤，作君作师。万世道统之传，即万世治统之所系也。自尧、舜、禹、汤、文、武之后，而有孔子、曾子、子思、孟子；自《易》《书》《诗》《礼》《春秋》而外，而有《论语》《大学》《中庸》《孟子》之书。……盖有四子，而后二帝三王之道传；有四子之书，而后《五经》之道备。四子之书，得《五经》之精意而为言者也。孔子以生民未有之圣与列国君、大夫及门弟子论政与学，天德王道之全、修己治人之要，俱在《论语》一书；《学》《庸》皆孔子之传，而曾子、子思独得其宗。明新止至善，家国天下之所以齐治平也；性教中和，天地万物之所以位育，九经达道之所以行也。至于孟子，继往圣而开来学，辟邪说以正人心；性善仁义之旨著明于天下。此圣贤训词诏后，皆为万世生民而作也。道统在是，治统亦在是矣”。<sup>①</sup>

如此道统、治统合一论，表面上看，是为赞誉儒家圣贤和儒家经典而发，实际上要借此表白作为清帝的康熙自己既为“治统”之代表。因此，既然“道统在是，治统亦在是”，那么，他以及他所代表的清廷统治也就不因儒家有所谓“华夷有别”论而不具备合理合法之地位。

当然，三统之间的力量角逐并不仅仅是靠几篇“御制”文集就能高下立见的，三种力量之间达成的新平衡经过了历时漫长又异常艰辛的矛盾冲突。笔者以为大致经历了六个阶段。

第一阶段：明朝治统崩溃，清朝治统初立。以1644年崇祯帝亡与1645年南明弘光朝的灭亡为象征。这一时期，为明朝治统终结而死节尽忠的士人不可胜数。

第二阶段：经历了江南弘光政权的崩溃后，汉族族统意识与清朝治统之间矛盾日渐突出，江南内附清廷后满族统治者下达的剃发令激化了这一矛盾，使得斗争又起。虽然各地起义仍然打着“复明”的旗号，但是此时的“明朝”已经成为汉族的一个极具号召力的代表性符号，汉族的民族性由此彰显，而江南士人在此类斗争中的领袖作用也分外突出。

<sup>①</sup> 《御制文集·四书解义序》，文渊阁《四库全书》本。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

第三阶段：当清廷武力平定中原，使得明朝宗室纷纷臣服，复明希望被粉碎后，士人道统开始与清朝治统分庭抗礼，表现为士人遗民的大规模弃“诸生”、弃“举子业”以及拒不出仕的不合作态度。

第四阶段：清廷改变了治汉政策方向，治统主动向士人道统示好，并以道治合一为旗号将道统纳入翼下。士人对此表示了接纳，遗民开始参与政事，大量汉族士人出仕。

第五阶段：汉族族统意识为“道治合一”所联手征服，转入地下，成为潜流。最显著案例为雍正朝吕留良、曾静案，其结果是汉族士人对清廷的妥协以及对其立国合法性的默认。

第六阶段：三统达成新平衡。表现为乾隆帝重定南明三帝为明之正统承续，统一表彰南明抗清死难“忠臣”，刊行《贰臣传》，并得到士人的承认和拥护。由此，三统达成了新的平衡——治统和士人道统融为一体，汉族族统意识转入地下潜流。

此后，这样的平衡经历了太平天国的考验，终于在辛亥革命“驱逐鞑虏，恢复中华”的汉族民族复兴口号和更鲜明的民族意识中轰然崩溃。但是，重新鲜明起来的汉族族统意识也并未缔造一个纯粹的汉族国家，反而是新的五族共和理论建立起来。因为清朝三百年形成的国家意识形态已经与中华文化道统紧密联合在一起，血肉难分。虽然清王朝统治者的初衷只是出于统治需要接纳了汉族儒士的道统意识，但是，不以他们的意愿为转移的是，道治合一的最终戏剧性结果不是治统高于道统和汉族族统，而是悄然将满汉民族矛盾转移为阶级矛盾。因此，辛亥革命的结果只是推翻了满族独裁统治，同时也结束了中华帝制，却并不能将满族人民驱逐出中华；此时的满族与汉族一样，在国家一统意识形态和中华文化道统的长期浸润下，已经融为中华一员。现代中国国家，也正是在国家意识和文化意识的强大向心力作用下，将众多民族融合为今天的“中华民族”，在此意义上，清朝的政策导向不无贡献。

同时，从士人认同的层面来看，这样的平衡实则是一个从狭隘民族主义转向大一统国家认同的阶段性的成果，这种嬗变过程在各阶段的士人文学书写中得到了动态的表现。在这个阶段性的动态演变中，从历时性看来，两代人参与其中，第一代包括三种类型文人：殉明者、明遗民、“贰臣”，他们的文学书写的故国之思中都包含了比较鲜明的民族意识。第二代则包括了明亡时年幼者以及清入关后出生者，尤指这一年龄段认同清政权的汉人，其文学书写虽也蕴涵悼



亡意识，但其悼亡情绪已经演变为一种文化悼亡。明亡时，遗民如顾炎武、王夫之、冒襄、邓汉仪等人都是壮年，拥有成熟的思考能力和固定的效忠意识。而战后应清廷科举者，多为青年生员，可塑性相当强，因此既“支持清的官方地位，又支持明的文学价值”；<sup>①</sup> 出生于清朝入关以后的士人，他们对于清朝有天然的政治认同而不会被苛求遵守不仕清朝的汉族传统。在他们身上，“民族主义”情绪已不复见<sup>②</sup>；而即便是同时代的遗民们也并不苛求他们拥有与自己相同的民族情绪。当然，这两代人有同时存在甚至互动的可能，并且个别相近岁数的人有可能被化为两代人。

从对三统认同来看，这一时期的五类文士对汉文化道统的认同都不容置疑，这也是本论立论的根基所在，其不同在于对治统和族统的认识。根据其对于治统的不同认识可分为两类：其一认同于明治统者，即认同汉族政权为中国正统，包括殉明者和固执地坚持狭隘“民族主义者”；其二为认同于“清”治统者，以参与清廷科考和出仕清朝为表征，包括被列为“贰臣”的汉士和从遗民阵营中分流出的部分士人以及生而为“清人”的汉士，他们并不坚持为汉族谋求政治正统。

而就与清政权的互动而言，将汉族士人作为一个整体观之，我们发现，面对清朝强大的“国家”话语体系，汉族士人经历了从群体奋起反抗到自由言说再到沉默潜伏的心路历程。在治统高压下，汉族士人似乎只有“刺激——反应”行为，而不再具有自己的声音。然而，事实不只如此，因为正是汉族士人的集体智慧和思辨精神，对于道统之文化力量抗衡治统的绝对强势从而改变统治者初衷而达成今日之局面作出了居功绝伟的贡献。更不能忽略的是，在清朝三百年间，汉族士人与满族统治者之间的合作，超越了国家内部民族矛盾，直指中华疆域之外。这一因素的介入，树立起清朝“中国”共同的他者，加强了“中国”作为国家共同体的内聚力，也促进了现代中国“多元一体”认同的成熟。

<sup>①</sup> 梅尔清《清初扬州文化》，上海：复旦大学出版社，2004年版，第35页。并见英文版Tobie Meyer-Fong, *Building Culture in Early Qing Yangzhou*, California: Stanford University Press, 2003. p. 32.

<sup>②</sup> 杜赞奇语，参见其著作《从民族国家拯救历史》中对中国民族思想的论述。



## 参考文献

### 古代文献

- (明) 陈确. 陈确集 [M]. 北京: 中华书局, 1979.
- (清) 戴名世. 戴名世集 [M]. 北京: 中华书局, 1986.
- (清) 董含. 三冈识略 [M]. 致之 [校点]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 2000.
- (明) 方文. 蠡山集 (上卷) [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1979.
- (明) 顾炎武. 明季三朝野史 [M]. 台北: 台湾银行经济研究室, 1961.
- (明) 顾炎武. 顾亭林诗文集 [M]. 北京: 中华书局, 1959.
- (明) 归庄. 归庄集 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1984.
- (明) 黄宗羲. 黄宗羲全集 (第二册) [C]. 杭州: 浙江古籍出版社, 1986.
- (明) 黄宗羲. 黄宗羲全集 (第十册) [C]. 杭州: 浙江古籍出版社, 1993.
- (明) 黄宗羲. 黄宗羲全集 (第十一册) [C]. 杭州: 浙江古籍出版社, 1993.
- (明) 黄宗羲. 黄梨洲文集 [M]. 北京: 中华书局, 1959.
- (明) 韩奕等. 江阴城守纪 [M]. 台北: 台湾银行经济研究室, 1968.
- (清) 江日升. 台湾外纪 [M]. 台北: 文化图书公司, 1972.
- (清) 计六奇. 明季南略 [M]. 北京: 中华书局, 1984.
- (清) 计六奇. 明季北略 [M]. 北京: 中华书局, 1984.
- (清) 蒋士铨. 蒋士铨戏曲集 [M]. 北京: 中华书局, 1993.
- (清) 孔尚任. 孔尚任诗文集 [M]. 北京: 中华书局, 1962.
- (清) 孔尚任. 湖海集 [M]. 上海: 古典文学出版社, 1957.
- (清) 李渔. 李渔随笔全集 [M]. 成都: 巴蜀书社, 1997.
- (清) 李元庚. 望社姓氏考 [M]. 小方壶斋丛书本.

- (清) 梁章钜、梁恭辰. 楹联丛话全编 [M]. 白化文、李鼎霞 [点校]. 北京: 北京出版社, 1996.
- (清) 吕留良. 吕留良诗文集 [M]. 台北: 台北商务印书馆影印本, 1973.
- (清) 吕留良. 吕留良诗选 [M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 1991.
- (清) 吕留良. 吕晚村先生文集 [M]. 北京: 北京图书馆出版社, 2003.
- (清) 钮琇. 觚剩 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1986.
- (清) 钱谦益. 牧斋有学集 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1996.
- (清) 钱谦益. 钱牧斋全集 (第六卷) [C]. 上海: 上海古籍出版社, 2003.
- (清) 钱仪吉. 碑传选集 [M]. 台北: 台北大通书局, 1984.
- (明) 屈大均. 翁山文钞 [M]. 上海: 商务印书馆, 1946.
- (清) 全祖望. 鮑埼亭集外编 [M]. 四部丛刊本.
- (清) 全祖望. 鮑埼亭集 [M]. 四部丛刊本.
- (清) 邵廷采、戴名世. 东南纪事 [M]. 北京: 北京古籍出版社, 2002.
- (清) 孙静庵. 明遗民录 [M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 1985.
- (清) 王葆心等. 钦定胜朝殉节诸臣录 蕲黄四十八砦纪事 (合订本) [M]. 台北: 北大通书局, 1987.
- (明) 王夫之. 读通鉴论 [M]. 北京: 中华书局, 1975.
- (明) 王夫之. 黄书 噩梦 [M]. 北京: 古籍出版社, 1956.
- (清) 王士禛. 带经堂诗话 [M]. 北京: 人民文学出版社, 1982.
- (明) 魏禧. 魏叔子文集 [M]. 北京: 中华书局, 2003.
- (清) 魏源. 圣武记 [M]. 北京: 中华书局, 1984.
- (清) 温睿临、李瑶. 南疆逸史 [M]. 北京: 中华书局, 1959.
- (明) 翁洲老民. 海东逸史 [M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 1985.
- (清) 吴伟业. 鹿樵纪闻 [M]. 上海: 上海书店, 1982.
- (清) 徐鼐. 小腆纪传 [M]. 北京: 中华书局, 1958.
- (清) 徐鼐. 小腆纪年附考 [M]. 王崇武 [校点]. 北京: 中华书局, 1957.
- (清) 徐芳烈. 浙东纪略 [M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 1985.
- (清) 徐珂. 清稗类钞 (第三册) [M]. 北京: 中华书局, 1984.
- (清) 杨秀清、萧朝贵. 奉天讨胡檄布四方谕 [A]. 太平天国印书 [M]. 南京: 江苏人民出版社, 1979.
- (明) 叶绍袁. 甲行日注 [M]. 毕敏 [点校]. 长沙: 岳麓书社, 1986.
- (清) 雍正皇帝编纂. 大义觉迷录 [M]. 张万钧、薛予生 [编译]. 北京: 中国城市出

版社，1999.

(清)佚名. 四王合传 [A]. 甲申传信录 (外四种) [M]. 北京: 北京古籍出版社, 2002.

(明)余怀. 板桥杂记 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2000.

(明)张岱. 西湖梦寻 (笔记小说大观第三十五编 第二册) [M]. 扬州: 广陵古籍刻印社, 1983.

(明)张岱. 陶庵梦忆 [M]. 南京: 江苏古籍出版社, 2000.

(清)赵翼、姚元之. 檐曝杂记竹叶亭杂记 [M]. 北京: 中华书局, 1982.

(明)朱舜水. 朱舜水集 [M]. 北京: 中华书局, 1981.

宋史 [M]. 北京: 中华书局, 1977.

明通鉴 [M]. 北京: 中华书局, 1959.

清史稿 [M]. 北京: 中华书局, 1976.

清史列传 [M]. 北京: 中华书局, 1987.

清实录·世祖章皇帝实录 [M]. 北京: 中华书局, 1986.

清实录·高宗纯皇帝实录 [M]. 北京: 中华书局, 1986.

清实录·世宗宪皇帝实录 [M]. 北京: 中华书局, 1985.

清实录·圣祖仁皇帝实录 [M]. 北京: 中华书局, 1985.

东华录 [M]. 济南: 齐鲁书社, 2005.

续资治通鉴 (第十一册) [M]. 北京: 中华书局, 1957.

御制文集·四书解义序 [M]. 文渊阁四库全书本.

清朝文献通考 [M]. 四库全书本.

#### 今人著作

卞僧慧. 吕留良年谱长编 [M]. 北京: 中华书局, 2003.

蔡美彪. 中国通史 (第九册) [M]. 北京: 人民出版社, 1986.

陈鸿、陈帮贤. 清初莆变小乘 [A]. 清史资料 (第一辑) [M]. 北京: 中华书局, 1980.

陈寅恪. 柳如是别传 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1980.

邓之诚. 清诗纪事初编 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1965.

费孝通主编. 中华民族多元一体格局 [M]. 北京: 中央民族学院出版社, 1989.

复旦大学历史学系编. 近代中国的国家形象与国家认同 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 2003.

宫晓卫. 王士禛 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1993.

- 顾诚. 南明史 [M]. 北京: 中国青年出版社, 1997.
- 何宗美. 明末清初文人结社研究 [M]. 天津: 南开大学出版社, 2003.
- 姜德明主编. 郑振铎书话 (第四辑) [M]. 北京: 北京出版社, 1996.
- 李季平. 孔尚任与桃花扇 [M]. 济南: 齐鲁书社, 2002.
- 罗刚、刘象愚编. 文化研究读本 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2000.
- 梁启超. 中国近三百年学术史 [M]. 北京: 团结出版社, 2006.
- 梁启超. 梁启超论清学史二种 [M]. 上海: 复旦大学出版社, 1985.
- 林铁钧、史松主编. 清史编年 (第一卷) [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2000.
- 林铁钧、史松主编. 清史编年 (第四卷) [M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2000.
- 孟森. 明清史论著集刊 [M]. 北京: 中华书局, 1959.
- 孟森. 心史丛刊 [M]. 长沙: 岳麓书社, 1986.
- 孟森. 明清史讲义 [M]. 北京: 中华书局, 1981.
- 孟森. 明清史论著集训 [M]. 台北: 世界书局, 1965.
- 纳日碧力戈. 现代背景下的族群建构 [M]. 昆明: 云南教育出版社, 2000.
- 钱穆. 中国历代政治得失 [M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2001.
- 钱仲联编. 清诗纪事 [M]. 南京: 江苏古籍出版社, 1987.
- 孙言诚. 王士禛年谱 [M]. 北京: 中华书局, 1992.
- 孙中山. 孙中山全集 (第二卷) [C]. 北京: 中华书局, 1981.
- 陶家骏. 文化身份的嬗变——E·M·福斯特小说研究 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2003.
- 王汎森. 中国近代思想与学术的系谱 [M]. 石家庄: 河北教育出版社, 2001.
- 王明珂. 华夏边缘——历史记忆与族群认同 [M]. 北京: 社会科学文献出版社, 2006.
- 王钟翰. 王钟翰学术论著自选集 [M]. 北京: 中央民族大学出版社, 1999.
- 王钟翰. 中国民族史 [M]. 北京: 中国社会科学出版社, 1994.
- 吴光主编. 黄宗羲论——国际黄宗羲学术讨论会论文集 [C]. 杭州: 浙江古籍出版社, 1987.
- 吴梅. 顾曲麈谈 [M]. 台北: 广文书局, 1962.
- 夏晓虹. 晚清女性与近代中国 [M]. 北京: 北京大学出版社, 2005.
- 谢国楨. 增订晚明史籍考 [M]. 北京: 中华书局, 1964.
- 谢正光、范金民辑. 明遗民录汇辑 [M]. 南京: 南京大学出版社, 1995.
- 谢正光. 明遗民传记索引 [M]. 上海: 上海古籍出版社, 1992.

- 谢正光. 明遗民录汇集 [M]. 南京：南京大学出版社，1995.
- 谢正光、余汝丰. 清初人选清初诗汇考 [M]. 南京：南京大学出版社，1998.
- 徐新建. 从文化到文学 [M]. 贵阳：贵州教育出版社，1991.
- 徐新建. 民歌与国学：民国早期“歌谣运动”回顾与思考 [M]. 成都：巴蜀书社，2006.
- 严迪昌. 清诗史 [M]. 杭州：浙江古籍出版社，2002.
- 姚蓉. 略论明清易代之际“弃诸生”现象 [A]. 上海市社会科学界学术年会青年文集 [C]. 上海：上海人民出版社，2006.
- 余英时. 中国知识阶层史论 [M]. 台北：联经出版事业公司，1980.
- 余英时. 历史人物考辨 [M]. 桂林：广西师范大学出版社，2006.
- 赵园. 明清士大夫研究 [M]. 北京：北京大学出版社，1999.
- 中山陵园管理局、南京孝陵博物馆编. 明孝陵志新编 [M]. 哈尔滨：黑龙江人民出版社，2002.
- 朱诚如、王天有主编. 明清论丛（第一辑）[M]. 北京：紫禁城出版社，1999.

#### 译著

- [美] 本尼迪克特·安德森. 想象的共同体——民族主义的起源与散布 [M]. 吴叡人 [译]. 上海：上海世纪出版集团，2005.
- [美] 杜赞奇. 从民族国家拯救历史——民族主义话语与中国现代史研究 [M]. 王宪明 [译]. 北京：社会科学文献出版社，2003.
- [英] 法拉等编. 记忆 [M]. 户晓辉 [译]. 北京：华夏出版社，2006.
- [美] 费正清等. 剑桥中国明代史 [M]. 张书生等 [译]. 北京：中国社会科学出版社，1992.
- [英] 厄内斯特·盖尔纳. 民族与民族主义 [M]. 韩红 [译]. 北京：中央编译出版社，2002.
- [法] 莫里斯·哈布瓦赫. 论集体记忆 [M]. 毕然、郭金华 [译]. 上海：上海人民出版社，2002.
- [美] 何伟亚. 怀柔远人：马嘎尔尼使华的中英礼仪冲突 [M]. 邓常春 [译]. 北京：社会科学文献出版社，2002.
- [英] 埃里克·霍布斯鲍姆. 民族与民族主义 [M]. 李金梅 [译]. 上海：上海人民出版社，2000.
- [美] 孔飞力. 叫魂：1768年中国妖术大恐慌 [M]. 陈兼等 [译]. 上海：上海三联书店，1999.

- [英] 奈杰尔·拉波特等. 社会文化人类学的关键概念 [M], 鲍雯妍等 [译]. 北京: 华夏出版社, 2005.
- [美] 约瑟夫·拉彼德, [德] 弗里德里希·克拉拖赫维尔主编. 文化和认同: 国际关系回归理论 [M], 金焯 [译]. 杭州: 浙江人民出版社, 2003.
- [美] 梅尔清. 清初扬州文化 [M], 朱修春 [译]. 上海: 复旦大学出版社, 2004.
- [美] 史景迁. 追寻现代中国: 1600—1912 年的中国历史 [M], 黄纯艳 [译]. 上海: 上海远东出版社, 2004.
- [美] 史景迁. 皇帝与秀才: 皇权游戏中的文人悲剧 [M], 邱辛晖 [译]. 上海: 上海远东出版社, 2005.
- [英] 安东尼·史密斯. 民族主义——理论, 意识形态, 历史 [M], 叶江 [译]. 上海: 上海人民出版社, 2006.
- [意] 昆廷·斯金纳等编. 国家与公民——历史·理论·展望 [M], 彭利平 [译]. 上海: 华东师范大学出版社, 2005.
- [美] 王国斌. 转变的中国——历史变迁与欧洲经验的局限 [M], 李伯重、连玲玲 [译]. 南京: 江苏人民出版社, 2005.
- [英] 雷蒙·威廉斯. 关键词——文化与社会的词汇 [M], 刘建基 [译]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 2005.
- [美] 魏斐德. 洪业——清朝开国史 [M], 陈苏镇等 [译]. 南京: 江苏人民出版社, 2003.
- [德] 哈拉尔德·韦尔策编. 社会记忆: 历史、回忆、传承 [M], 李斌等 [译]. 北京: 北京大学出版社, 2007.
- [英] 特瑞·伊格尔顿. 文化的观念 [M], 方杰 [译]. 南京: 南京大学出版社, 2003.

#### 外文原著

- Allen, Carey-Webb. *Making Subjects: Literature and the National Identity* [M]. New York: Garland Pub, 1998.
- Crossley, Pamela Kyle. *A Translucent Mirror: History and Identity in Qing Imperial Ideology* [M]. University of California Press, 1999.
- Crossley, Pamela Kyle. *The Manchus* [M]. Blackwell Publishers Inc. 1997.
- Danopoulos, Constantine P. (ed.). *Civil-military Relations, Nation Building, and National Identity: Comparative Perspectives* [C]. Westport, Conn.; Praeger, 2004.

- Day, Graham and Thompson, Andrew. *Theorizing Nationalism* [M]. New York: Palgrave Macmillan, 2004.
- Dittmer, Lowell and Kim, Samuel S. (ed.). *China's Quest for National Identity* [C]. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- Duara, Prasenjit. *Rescuing History from the Nation: Questioning Narratives of Modern China* [M]. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1995.
- Greenfeld, Liah. *Nationalism: Five Roads to Modernity* [M]. Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1992.
- Guibernau, Montserrat. *Nationalisms: The Nation, State and Nationalism in the Twentieth Century* [M]. Cambridge: Polity Press, 1996.
- Guo, Yingjie. *Cultural Nationalism in Contemporary China: The Search for National Identity under Reform* [M]. New York: Routledge, 2004.
- Hasting, Adrian. *The Construction of Nationhood: Ethnicity, Religion and Nationalism* [M]. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- Hobsbawm, Eric & Ranger, Terence. (ed.). *The Invention of tradition* [C]. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- Ho, Ping-Ti. *The ladder of success in Imperial China: Aspects of Social Mobility, 1368-1911* [M]. New York: Columbia University Press, 1962.
- Hughes, Christopher. *Taiwan and Chinese Nationalism: National Identity and Status in International Society* [M]. New York: Routledge, 1997.
- Hutchinson, John & Smith, Anthony D. (ed.). *Nationalism: Critical Concepts in Political Science Vol. IV* [C]. London: Routledge Press, 2002.
- Joseph, John E. *Language and Identity: National ethnic, religions*. [M]. Hampshire: Palgrave Macmillan, 2004.
- Kriesi, Hanspeter et. (ed.) *Nation and National Identity: the European Experience in Perspective* [C]. Purdue University Press, 2004.
- Kumar, Krishan. *The Making of English National Identity* [M]. New York: Cambridge University Press, 2003.
- Lavezzo, Kathy. (ed.). *Imaging a Medieval English Nation* [C]. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2004.
- Lawrence, Paul. *Nationalism, History and Theory* [M]. New York: Pearson Education, 2005.



- Lewellen, Ted C. *Political Anthropology* [M]. Greenwood Publishing Group, 2003.
- Liew, Leong H. & Wang, Shaoguang. *Nationalism, Democracy and National Integration in China* [M]. New York: RoutledgeCurzon, 2004.
- Liu, Xiaoyuan. *Frontier Passages: Ethnopolitics and the rise of Chinese Communism 1921-1945* [M]. Stanford: Stanford University Press, 2004.
- Lunt, Theodore R. W. *The quest of nations: A Study in National and International Ideals* [M]. London: United council for missionary education, 1921.
- McCrone, David. *The Sociology of Nationalism: Tomorrow's Ancestors* [M]. London: Routledge Press, 1998.
- Meyer-Fong, Tobie. *Building Culture in Early Qing Yangzhou* [M]. Stanford, California: Stanford University Press, 2003.
- Pratt, Jeff. *Class, Nation and Identity: the Anthropology of Political Movements* [M]. London: Pluto Press, 2003.
- Rawski, Evelyn S. *The Last Emperors: A Social History of Qing Imperial Institutions* [M]. University of California Press, 1998.
- Reminick, Ronald. *A Theory of Ethnicity: An Anthropologist's Perspective* [M]. University Press of America, 1983.
- Smith, Alan G. R. *The emergence of a nation state: the commonwealth of England 1529-1660* [M]. London: Longman Press, 1997.
- Smith, Alfred P. (ed.). *Medieval Europeans: studies in ethnic identity and national perspectives in Medieval Europe* [C]. Hampshire: Macmillan Press, 1998.
- Smith, Anthony. D. *The Ethnic Origins of Nations* [M]. Oxford: Blackwell Press, 1986.
- Smith, Anthony D. *Chosen Peoples* [M]. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- Smith, Anthony. D. *The Antiquity of Nations* [M]. Cambridge: Polity Press, 2004.
- Stein, Tonnesson & Hans, Antlov. (ed.). *Asian Forms of the Nation* [C]. Richmond: Cruzon Press, 1996.
- Strassberg, Richard E. *The World of Kung Shang-jen: A Man of Letters in Early Ching China* [M]. New York: Columbia University Press, 1983.
- Xu, Guoqi. *China and the Great War: Chinds Pursuit of a New National Identity and Internationalization* [M]. New York: Cambridge University Press, 2005.
- Umut, Ozkirimli. *Theories of nationalism: a critical introduction* [M]. New York:

St. Martin's Press, 2000.

Vincent, Andrew. *Nationalism and Particularity* [M]. Cambridge; Cambridge University Press, 2002.

Withers, Charles W. J. *Geography, Science, and National Identity: Scotland since 1520* [M]. Cambridge; Cambridge University Press, 2001.

Zhao, Suisheng. *A Nation-state by Construction: Dynamics of Modern Chinese Nationalism* [M]. Stanford; Stanford University Press, 2004.

## 论文

白洪希. 清朝关外都城辨 [J]. 辽宁大学学报 (哲学社会科学版), 2000 (1).

白洪希. 清宫堂子祭祀研究 [J]. 民族研究, 1996 (4).

常书红. 清代满族的根本地位与角色 [J]. 满族研究, 2002 (4).

陈述. 汉儿、汉子说 [J]. 社会科学战线, 1986 (1).

陈其泰. 20 世纪初民族观的历史演进——兼论历史文化认同在中国近代的发展 [J]. 北京师范大学学报 (社会科学版), 2006 (5).

陈玉屏. “夷狄之有君不如诸夏之亡也”本义考 [J]. 中华文化论坛, 1998 (4).

成积春. 论康熙以“理”治国的理论与实践 [J]. 齐鲁学刊, 2006 (2).

邓玉娜. “甲申之变”与中国官绅阶层 [J]. 郑州航空工业管理学院学报 (社会科学版), 2005 (3).

邸永君. 从《大义觉迷录》看清世宗之文化本位观——兼论有清一代之历史地位及士人之境遇 [J]. 满族研究, 2005 (2).

定宜庄、胡鸿保. 从族谱编纂看满族的民族认同 [J]. 民族研究, 2001 (6).

定宜庄. 美国学者近年来对满族史与八旗制度史的研究简述 [J]. 满族研究, 2002 (1).

董恩林. 试论历史正统观的起源与内涵 [J]. 史学理论研究, 2005 (2).

杜春媚. 从归庄看明遗民多样性的生存选择 [J]. 清史研究, 2001 (4).

范金民. 明清江南进士数量、地域分布及其特色分析 [J]. 南京大学学报 (哲学社会科学版), 1997 (2).

[挪威] 弗里德里克·巴斯. 族群与边界 [J], 高崇 [译]. 广西民族学院学报 (哲学社会科学版), 1999 (1).

高翔. 清军入关与士人队伍的分化 [J]. 紫禁城, 2004 (6).

高源. 历史记忆与族群认同 [J]. 青海民族研究, 2007 (3).

关爱和. 《南山集》案与清代士人的心路历程——以戴名世、方苞为例 [J]. 史学月

- 刊, 2003 (12).
- 葛兆光. 从“朝天”到“燕行”——17世纪中叶后东亚文化共同体的解体 [J]. 中华文史论丛, 2006 (1).
- 葛兆光. 重建关于“中国”的历史论述 [J]. 二十一世纪, 2005 (8).
- 葛兆光. 大明衣冠今何在 [J]. 史学月刊, 2005 (10).
- 葛兆光. 道统、系谱与历史——关于中国思想史脉络的来源与确立 [J]. 文史哲, 2006 (3).
- 顾启. 冒襄王士禛交游考 [J]. 南通师范学院学报(哲学社会科学版), 2000 (2).
- 郭成康. 清朝皇帝的中国观 [J]. 清史研究, 2005 (4).
- 郭洪纪. 儒家的华夏中心观与文化民族主义 [J]. 历史教学问题, 1994 (5).
- 郭预衡. 清代文治与文章 [J]. 北京师范大学学报(社会科学版), 1999 (5).
- 郝时远. Ethnos (民族) 和 Ethnic group (族群) 的早期含义与应用 [J]. 民族研究, 2002 (4).
- 何芳川. “华夷秩序”论 [J]. 北京大学学报(哲学社会科学版), 1998 (6).
- 胡克森. 论中国古代正统观的演变与中华民族融合之关系 [J]. 史学理论研究, 1999 (4).
- 江涓. 从“大一统”到“正统”论——论唐宋文化转型中的历史观嬗变 [J]. 史学理论论研究, 2006 (4).
- 姜胜利. 明遗民与清初明史学 [J]. 安徽大学学报(哲学社会科学版), 2003 (1).
- 蒋寅. 王士禛与江南遗民诗人群 [J]. 北京大学学报(哲学社会科学版), 2005 (5).
- 孔定芳. 明清易代与明遗民的心理氛围 [J]. 历史档案, 2004 (4).
- 孔定芳. 清初的经世致用思潮与明遗民的诉求 [J]. 人文杂志, 2004 (5).
- 孔定芳. 明遗民的身份认同及其符号世界 [J]. 中国社会科学院研究生院学报, 2005 (3).
- 孔定芳. 清初明遗民的“云游”行为及其意蕴 [J]. 人文杂志, 2005 (3).
- 孔定芳. 清初明遗民的身份认同与意义寻求 [J]. 历史档案, 2006 (2).
- 孔定芳. 论康熙“博学鸿儒科”之旨在笼络明遗民 [J]. 唐都学刊, 2006 (3).
- 孔定芳. 明遗民的“后王”理想及其恢复期待 [J]. 西南师范大学学报(人文社会科学版), 2006 (3).
- 旷新年. 民族国家想象与中国现代文学 [J]. 文学评论, 2003 (1).
- 兰林友. 论族群与族群认同理论 [J]. 广西民族学院学报(哲学社会科学版), 2003 (3).

- 雷戈. 正朔、正统与正闰 [J]. 史学月刊, 2004 (6).
- 李炳华. 清初江南的文人社团 [J]. 苏州杂志, 2005 (1).
- 李孝悌. 士大夫的逸乐：王士禛在扬州（1660—1665）[J]. 中央研究院历史语言研究所集刊, 2005 (76), 第一分册.
- 李中路. 清代太庙与祭祀 [J]. 紫禁城, 2006 (1).
- 林永匡. 明清两代对孔府的“优渥”事例 [J]. 辽宁师范大学学报（哲学社会科学版）, 1984 (3).
- 刘澐. 论清前期冬至祭天的政治内容 [J]. 故宫博物院院刊, 1998 (1).
- 刘志扬. 从满族传统观念的转变看汉文化的影响 [J]. 民族研究, 1992 (6).
- 刘宗迪. 华夏名义考 [J]. 民族研究, 2000 (5).
- 柳岳武. 近世西方视角下的大清王朝 [J]. 东南学术, 2006 (6).
- 罗时进. 明清之际江南文学版图中的诗歌流派 [J]. 江海学刊, 2006 (5).
- 罗志田. 夷夏之辨与道治之分 [J]. 学人, 1997 (11).
- 马戎. 评安东尼·史密斯关于“nation”（民族）的论述 [J]. 中国社会科学, 2001 (1).
- 孟昭信. 试论清初的江南政策 [J]. 吉林大学社会科学学报, 1990 (3).
- 纳日碧力戈. 问难“族群” [J]. 广西民族学院学报（哲学社会科学版）, 2003 (1).
- 宁泊. 清人明史研究中的正统观和忠义观 [J]. 南开学报（哲学社会科学版）, 1996 (4).
- [美] 欧立德. 清代满洲人的民族主体意识与满洲人的中国统治 [J], 华立 [译]. 清史研究, 2002 (4).
- 潘承玉. “更考遗民删作伴，不须牛侏辱墙东”——清初“遗民录”编撰与遗民价值观传播新考 [J]. 台湾成功大学中文学报, 2003 (11).
- 潘蛟. “族群”及其相关概念在西方的流变 [J]. 广西民族学院学报（哲学社会科学版）, 2003 (5).
- 彭兆荣. 论民族与族群在变迁语境中的裂化因子——兼评“后民族结构”理论 [J]. 广西民族学院学报（哲学社会科学版）, 2004 (2).
- 彭兆荣. 论民族作为历史性的表述单位 [J]. 中国社会科学, 2004 (2).
- 钱仲联. 明遗民录汇辑序 [J]. 铁道师院学报（社会科学版）, 1993 (3).
- 乔治忠. 论清顺治朝与康熙朝初期对《明史》的纂修 [J]. 河北学刊, 2003 (3).
- 沈一民. 皇太极的汉族文人政策评述 [J]. 黑龙江民族丛刊, 2003 (5).
- 沈一民. 论清初统治者吸收汉族文化的途径 [J]. 满族研究, 2003 (1).

- 石奕龙. Ethnic Group 不能作为“民族”的英文对译——与阮西湖先生商榷 [J]. 世界民族, 1999 (4).
- [美] 孙康宜. 成为典范: 渔洋诗作及诗论探微 [J]. 文学评论, 2001 (1).
- 孙静. 乾隆朝八旗汉军身份变化述论 [J]. 黑龙江民族丛刊, 2005 (2).
- 孙静. 试论八旗汉军与满洲的差异性 [J]. 中央民族大学学报 (哲学社会科学版), 2006 (5).
- 孙立. 屈大均的逃禅与明遗民的思想困境 [J]. 中山大学学报 (哲学社会科学版), 2003 (5).
- 孙隆基. 清季民族主义与黄帝崇拜之发明 [J]. 历史研究, 2000 (3).
- 孙明. 清遗民关怀中的治统与道统——以沈曾植、曹廷杰为个案 [J]. 史林, 2003 (4).
- 苏淑芬. 陈维崧与清初词坛之关系研究 [J]. 东吴中文学报, 2000 (6).
- 陶家俊. 身份认同导论 [J]. 外国文学, 2004 (2).
- 王璠玲. 记忆与叙事: 清初剧作家之前朝意识与其易代感怀之戏剧转化 [J]. 中国文哲研究集刊, 2004 (24).
- 王东明. 关于“民族”与“族群”概念之争的综述 [J]. 广西民族学院学报 (哲学社会科学版), 2005 (2).
- 王建民. 民族认同浅议 [J]. 中央民族学院学报, 1991 (2).
- 王明珂. 族群历史之文本与情境——兼论历史心性、文类与范式化情节 [J]. 陕西师范大学学报 (哲学社会科学版), 2005 (6).
- 王明珂. 历史事实、历史记忆与历史心性 [J]. 历史研究, 2001 (5).
- 王铭铭. 从天下到国族——兼及互惠理解 [J]. 跨文化对话, 2001 (7).
- 王铭铭. 民族与国家——从吴文藻的早期论述出发 [J]. 云南民族学院学报, 1999 (6).
- 王学玲. 在地景上书写帝国图像——清初赋中的长白山 [J]. 中国文哲研究集刊, 2005 (27).
- 王于飞. 从《临春阁》到《秣陵春》——吴梅村剧作与清初士人心态的变迁 [J]. 浙江学刊, 2001 (2).
- 魏文哲. 华夷之分与君臣大义——中国古代民族观蠡测 [J]. 明清小说研究, 1997 (4).
- 吴润凯. 谒明孝陵: 萧条异代不同悲 [J]. 书屋, 2007 (6).
- 谢正光. 顾炎武, 曹溶论交始末——明遗民与清初大吏交友初探 [J]. 香港中文大学

- 中国文化研究所学报，1995（4）。
- 徐杰舜. 论族群与民族 [J]. 民族研究，2002（1）。
- 徐新建. 国家地理与族群写作——关于“长江故事”的文学人类学解读 [J]. 民族文学研究，2005（3）。
- 徐新建. 当代中国的民族身份表述——“龙传人”和“狼图腾”的两种认同类型 [J]. 民族文学研究，2006（4）。
- 徐新建. “多民族文学史观”简论 [J]. 民族文学研究，2007（2）。
- 严志雄. 体物、记忆与遗民情境——屈大均一六五九年咏梅诗探究 [J]. 中国文哲研究集刊，2002（21）。
- 严迪昌. “长明灯作守岁烛”之遗民心谱——叶绍袁《甲行日注》 [J]. 西北师大学报（社会科学版），2005（2）。
- 严迪昌. 从《南山集》到《虬峰集》——文字狱案与清代文学生态举证 [J]. 文学遗产，2001（5）。
- 杨茂盛等. 满族的宗族部族及其民族与国家的形成 [J]. 北方文物，2002（4）。
- 姚大力. 中国历史上的民族关系与国家认同 [J]. 中国学术，2002（4）。
- 姚大力、孙静. “满洲”如何演变为民族——论清中叶前“满洲”认同的历史变迁 [J]. 社会科学，2006（7）。
- 于翠玲. 康熙“文治”与词学走向 [J]. 民族文学研究，2004（2）。
- 张兵. 论清初遗民诗群创作的主题取向 [J]. 西北师大学报（社会科学版），2000（2）。
- 张国风. 康乾时期文化政策的复杂性及其对小说的影响 [J]. 中国人民大学学报，1997（2）。
- 张亨. 试从黄宗羲的思想诠释其文学世界 [J]. 中国文哲研究集刊，1994（4）。
- 张宏莉. 俄罗斯 *этнос*（民族）理论中的几个术语 [J]. 民族研究，2006（1）。
- 张宏生. 王士禛扬州词事与清初词坛风会 [J]. 文学遗产，2005（5）。
- 张建军. 民族国家研究综述 [J]. 中南民族大学学报（人文社会科学版），2005（2）。
- 张玉兴. 张春及其《不二歌》 [J]. 清史研究，1992（4）。
- 张秀荣. 孔府档案概述 [J]. 历史档案，1995（1）。
- 赵秉忠. 论乾隆帝躬诣阙里祭孔 [J]. 社会科学辑刊，1991（6）。
- 赵刚. 康熙博学鸿词科与清初政治变迁 [J]. 故宫博物院院刊，1993（1）。
- 赵园. “晚明”与“明清之际” [J]. 中国文化研究，2004（春）。
- 周月亮、李新梅. 略论明清之际文人悼亡情绪的文化史内涵 [J]. 学术界，2002（4）。

周建江. 民族认同·国家认同·文化认同——民族文学研究中有关作家研究的若干理论问题 [J]. 民族文学研究, 2003 (3).

朱伦. 论“民族——国家”与“多民族国家” [J]. 世界民族, 1997 (3).

朱荣贵. 王夫之“民族主义”思想商榷 [J]. 中国文哲研究集刊, 1994 (4).

朱学勤. 从明儒困境看文化民族主义的内在矛盾 [J]. 书屋, 2000 (8).

朱则杰. “明”与“清”: 清代诗歌中的一组特殊意象 [J]. 浙江社会科学, 2001 (3).

国家行为的祭孔礼制 [J]. 南方文物, 2002 (4).

Frederic Wakeman Jr. Romantics, Stoics, and Martyrs in Seventeenth-Century China [J]. *Journal of Asian Studies* 43. 1984.



## 「附表一：

### 清廷治汉政策大事年表

#### 顺治元年（1644）

阴历三月，李自成攻北京。

三月十九，崇祯帝死，后南明弘光朝谥为思宗烈皇帝，清朝谥为怀宗端皇帝，顺治十六年改谥庄烈愍皇帝。

四月二十九，李自成自立，号为大顺，次日撤离北京。

五月初二，清摄政王多尔衮帅部入北京。

五月初三，明福王朱由崧监国于南京，首立南明政权。

五月十五，明福王监国南京即位为明安宗，改明年为弘光元年。

六月十六，清廷遣官祭先师孔子，开清朝祭孔之先。

六月二十七，清移明太祖神牌入历代帝王庙，祭文曰：“兹者流寇李自成颠覆明室，国祚已终。予驱除逆寇，定鼎燕都。惟明乘一代之运以有天下，历数转移，如四时递禅，非独有明为然，乃天地之定数也。至于宗庙之主迁置别所，自古以来厥有成例。”

七月二十七，多尔衮致书史可法称：“国家之抚定燕都，乃得之于闯贼，非取之于明朝也”，“今若拥号称尊，便是天有二日，俨为劲敌，予将简西行之锐，转旌东征”。并招降史可法，后未果。

九月十九，清世祖顺治入北京。

十月初一，顺治行定鼎登基礼，亲至南郊，祭告天地，曰：“臣祇荷天眷，以顺民情，于本年十月初一，告天即位，仍用大清国号，顺治纪元。”

十月初二，清以孔子六十五代孙孔允植仍袭封衍圣公，兼太子太傅；孔允钰、颜绍绪、曾闻达、孟闻玺仍袭五经博士。

十月二十五，清明豫亲王多铎率军征讨南明，先一日，檄江南文武官员军民人等，数南明之罪：“国破家亡，不遣一兵，不发一矢，如鼠藏穴，其罪一”；“我兵进剿，流贼西奔，尔南方尚未之京师确信，又无遗诏，擅立福王，其罪二”；“诸将各自拥兵，扰害良民，自生反侧，以启兵端，其罪三”。

十二月二十七，清廷以假冒罪杀“故明太子案”有关之十五人。

注：这一年成为遗民或降民生活的分水岭。而明朝廷南迁南京，使得江南成为明清斗争和文人聚集的焦点地带。

### 顺治二年（1645）

正月二十，衍圣公孔允植朝贺万寿节，铸给衍圣公印。

正月二十三，清改孔子神牌为“大成至圣文宣先师孔子”。

三月初一，清改故明立庙祀例，应祀历代帝王自太昊伏羲氏至明太祖共二十一人。将辽太祖、金太祖、金世宗、元太祖及辽金两朝功臣增入庙享祀。

三月初二、初九，南明连起“伪太子案”、“童妃案”，福王正统身份受到质疑。

四月二十五，清军攻占扬州，史可法死难，清军在城内屠杀城民，幸存者王秀楚所著《扬州十日记》中记载屠杀持续十日，故名“扬州十日”。

五月，南京失陷，钱谦益、王铎等迎降，明弘光帝走芜湖，被执。

五月二十二，多铎令建史可法祠。

五月二十七，多铎谒明太祖陵。

五月二十八，多铎奏报底定江南。

六月初八，多尔衮谒孔子庙行礼。

六月十五，清廷下剃发令，并称“遵依者，为我国之民；迟疑者，同逆命之寇，必置重罪……欲将朕已定地方人民仍存明制，不随本朝制度者，杀无赦”。

闰六月二十五，清廷准礼部请，各坛及太庙读祝文时，停读汉文，只读满文，一切典礼，俱照满洲旧制。禁故明宗师出仕，不准参加科举。

闰六月，因剃发令下，江浙抗清义师蜂起。鲁王朱以海监国于绍兴；明唐王朱聿键亦即皇帝位于福州，改元隆武。浙闽两政权，形同水火。李自成于是年六月被地主武装杀害于通山九宫山。

七月初七，清廷命南方归顺各省开科取士，使“读书者有出仕之望，而从逆之念自息”。

七月初九，清廷谕礼部行文，禁京城内外军民之非满式衣冠者。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

七月，清兵连下苏、常、杭，破嘉定、昆山。

八月，陷江阴、松江、金山，皆屠戮甚惨。

九月，大顺军与南明合军抗清。

十月，清廷开南京乡试。

#### 顺治三年（1646）

二月初七，清廷谕令兵部严满汉分城之制。

三月初四，翻译《明洪武宝训》成，世祖制序，以满汉文颁行天下，自认继明统洽，与天下共遵明之祖训，以为明复仇号召天下。

三月十五，清廷始举行会试、殿试。制策中云：“欲定天下之大业，必一天下之心，吏谨而民朴，满洲之治也，今如何为政而后能使满汉官民同心合志欤？”

六月，清兵破绍兴，鲁王走舟山。

八月，清兵破建宁，明隆武帝走汀州，清兵追俘之，隆武帝后被害于福州。

八月，复举乡试，定于来年再行会试。

十一月，桂王朱由榔即帝位于肇庆，以明年为永历元年。

十二月，清兵破广州，永历帝奔梧州。张献忠以抵抗清兵，于西充凤凰山中箭身亡。郑成功起兵海上，以图恢复。

#### 顺治四年（1647）

正月，清兵破肇庆、梧州，永历帝走桂林，又奔全州。

三月，张献忠部将孙可望、李定国从四川退入贵州、云南，后联明抗清。清止投充、圈地等策令。

四月，松江提督吴胜兆起兵反清，陈子龙踊跃其事，旋败。

九月，琉球国王遣使进贡，表贺顺治帝登极。

十一月，南明督师大破清兵于全州。

#### 顺治五年（1648）

二月，南明永历帝以部下互讧，奔南宁。清江西总兵金声桓以江西归永历帝，九江以东望风趋附。

三月初十，达赖喇嘛及额鲁特蒙古顾实汗自西藏遣使来京，呈贡方物。

四月，广东提督李成栋以广东归永历。

七月十四，清始设六部汉尚书、都察院汉左督御史各一员。

八月十五，因各地抗清义师齐发，清廷下令禁民间蓄养马匹、私藏兵器。

八月二十，清廷下令许满汉通婚，谕曰：“方今天下一家，满汉官民皆朕臣子，欲其各相亲睦，莫若使之缔结婚姻。”

十二月初三，清大同总兵姜瓖叛清，易明官服，故明在籍官员于山西陕西纷起响应。

年底，郑成功与鲁王分兵攻击闽沿海。

#### 顺治六年（1649）

正月，清兵破南昌，金声桓死之；又陷湘潭，何腾蛟被俘，不屈死。

二月，清兵进逼信丰，李成栋渡水溺死。

三月，江阴黄毓祺以抗清事被杀，江南人土被牵连死者甚众。

四月十二，殿试全国贡士，策问解决满汉未合，地荒民逃之大计。是月，山西农民抗清蜂起。

十月，南明鲁王至舟山，远近明臣奔赴者甚多。

#### 顺治七年（1650）

八月，郑成功取金门、厦门。

十一月，清兵破广州，陷桂林，明督师瞿式耜、张同敞被俘，不屈死。永历帝奔南宁。

十二月，清摄政王多尔袞卒。

#### 顺治八年（1651）

正月，清世祖亲政。

三月，张献忠旧部孙可望、李定国联合永历政权抗清，永历帝封孙可望为秦王。

四月十五，廷试全国贡生。顺治帝行“临雍”礼，以孔颜曾孟仲五代子孙观礼生员十五人送监读书，为“圣裔监生”，自是永著为例。

#### 顺治九年（1652）

正月，郑成功收复海澄；孙可望遣兵迎永历帝入云南；郑成功迎鲁王入厦门。

七月，李定国攻陷桂林，清定南王孔有德自杀。

九月二十二，顺治帝亲往太学，释奠先师孔子，行两跪六叩头礼。听祭酒、司业讲易经、书经。

十月十二，遣和硕承泽亲王等往迎达赖喇嘛，告本拟亲迎，但“近以盗贼间发，羽檄时闻，国家重务，难以轻置，是以不能前往”。

十一月十七，谕礼部著详访李自成陷北京时殉明者职名。

十一月二十三，清尼堪夺得衡州，追击中被李定国伏兵杀死，李定国收复衡州。清廷震动，时有弃湘粤桂贛川滇黔七省，与南明媾和之议。

十一月二十六，清刑科给事中赵进美奏请表彰顺治元二年间抗清就义之明臣，称其“虽抗顺之罪无辞斧钺，而授命之义不忝昔贤”。

### 顺治十年（1653）

正月，清廷着郑芝龙遣书招郑成功。

五月初十，清廷招降郑成功。

六月十七，清廷旌恤明“殉难忠臣”范景文等十五人，给谥赐祭。

十一月，清再招郑成功。

十二月，南明鲁王部下张名振、张煌言，入长江，败清兵于崇明。

### 顺治十一年（1654）

正月，南明张名振、张煌言等率师至瓜洲、仪真，抵江宁近郊，登金山望祭明孝陵，旋退。

六月初九，顺治帝以习汉书、入汉俗，将渐忘满洲旧制，谕宗人府：宗学读书之宗室弟子既习满书，既可阅读已翻译成满文之汉书，永停习汉字诸书。

七月，驳郑成功免剃发之请，令其剃发来归。永历帝遣内臣至厦门，封郑成功为延平王。

十月，李定国收复罗定、新兴等县，攻新会，尚可喜飞章告急。

十一月，清廷与郑成功和议失败。

十二月十六，李定国为清兵所败。

### 顺治十二年（1655）

二月，李定国解新会围，败走南宁，旧所收复诸地皆失。

五月，张名振克舟山。

十月，郑成功部与张名振会师舟山。

十一月，张名振病卒，张煌言领其众。

### 顺治十三年（1656）

二月，孙可望遣兵攻李定国，李定国败之，奉永历帝走云南。

三月，明永历帝至云南，改为滇都。

七月，清兵再破舟山。郑成功收复闽安，攻福州，不克。

十二月二十四，礼部请皇帝元旦诣堂子，顺治云：既行拜神礼，何必又诣堂子，以后著永远停止。

### 顺治十四年（1657）

二月十一，为明崇祯帝立碑于陵前。

六月十八，建金太祖、世宗陵碑。

九月初七，顺治帝始行经筵。

十月，孙可望降清，清封之为义王。顺天科场案发。

十一月，江南科场案发。

#### 顺治十五年（1658）

三月十三，顺治帝亲自复试丁酉科江南举人。

七月，张煌言、郑成功会师拟入长江，下浙东数城，遇风，退屯舟山。

十月，吴三桂攻云南。

十二月，清兵取安隆、曲靖，永历帝出走永昌。

#### 顺治十六年（1659）

二月二十九，永历帝入缅甸。

五月，郑成功军入长江，十五日祭明太祖、崇祯帝、隆武帝，大败清军，挺进江南。

七月，郑成功、张煌言连下江南数城。郑成功军入镇江，江南士人踊跃出谋划策，几下金陵，江南半壁震动，然功亏一篑，被迫退出长江。此后，清廷大兴“通海案”，追捕抗清义士，荼毒江南士民甚酷。

十一月，命工部修葺明陵，并遣官祭明十一陵。

#### 顺治十七年（1660）

正月二十五，清廷以给事中杨雍建奏，下令严禁士人结社订盟。杨雍建在奏议中说：“社盟之习所在多有，而江南之苏松，浙江之杭嘉湖为尤甚。”

六月初六，以辽太祖、金太祖、元太祖“原未混一天下，且行事亦不及诸帝王”，将其牌位从历代帝王庙中撤出；以商中宗、商高宗、周成王、周康王、汉文帝、宋仁宗、明孝宗皆为守成贤君，增入庙中并祭。

九月二十五，谕礼部，今后除万历陵外，故明诸陵每年春秋二次由太常寺差官致祭。

#### 顺治十八年（1661）

正月初七，清世祖顺治帝驾崩。

正月初九，玄烨即皇帝位，改明年为康熙元年。

是春，庄廷鑑明史案发。

五月，以江南诸生哭庙事，杀金人瑞等。

六月初三，江南“奏销案”发。按当时条例，凡列名于拖欠赋役之册的秀才、举人、进士，皆革去功名出身；现任官员降二级调用。而“江南赋役，百倍他省。而苏、松尤重”。因此案广涉一万三千余士人。在清欠过程中又发生大量冤假错案。孟森指出：“至有士绅自杀于差投家中。”“整理赋税，原属官吏特权，特当时以故明海上之师，积怨于南方人心之未尽帖服，假大狱……以威劫江南人士也。”（《心史丛刊初集·

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1662）江南汉族文士的文学书写

奏销案》) 陈寅恪先生云：“明末苏松常镇之士大夫，多置田产，以供其生活之费用。清室因郑成功舟师入长江之役，江南士大夫多响应者，发起奏销案以资镇压。”（《柳如是别传》）

六月，江南教案发，教中人与湖泽间抗清力量联合，谋起义。官府捕教首，株连甚广。

七月十三，处决“江南十案”案犯一百二十人于江宁。当郑成功进兵江南时，沿江诸城邑官绅陆续向成功纳款。事后，朝廷追查，广为罗织，是为金坛、无为、镇江等案；江宁巡抚朱国治又兴大乘、园果诸教案及吴县诸生哭庙案，是为“江南十案”，处凌迟者二十八人，斩八十九人，绞四人，流徙者更多。就刑日，江宁为之罢市，士民哭踊，数百里祭奠不绝。

十二月，清兵入缅甸，永历帝及其眷属被拘送吴三桂。永历政权亡。

#### 康熙元年（1662）

四月，永历帝被吴三桂逼死于昆明。

五月，郑成功死；子郑经嗣主台湾。

六月，李定国因永历帝被害，悲愤而死。

十一月，鲁王死于台湾。南明彻底灭亡，复明的希望遭到粉碎性打击。

#### 康熙三年（1664）

四月，江南松江人民拥故明后裔朱光辅、朱拱起义，旋败，凌迟八十余人，株连甚广。

#### 康熙四年（1665）

八月，为纂修明史，重申顺治五年九月旨意，命各衙门查送天启四、七两年实录以及崇祯元年以后事迹，官民家中有记载明季时事之书亦送，“虽有忌讳之语，亦不治罪”。

十二月，令明宗室改名易姓者，皆回复旧姓。

#### 康熙六年（1667）

七月初七，康熙行亲政礼。

九月初六，命满洲、蒙古、汉军与汉人同场一例考试。

九月二十四，故明后裔朱光辅称周王，于江南谋反清，事发被擒，牵连者广。

#### 康熙八年（1669）

四月十五，康熙幸国子监，至文庙行二跪六叩头礼，加恩孔、孟、颜、曾四氏子孙之仕于朝者以示尊孔崇儒。颜光敏以圣贤后裔，迁礼部仪制司主事。

五月十六，擒拿鳌拜，清查同党。



### 康熙九年（1670）

十一月初三，遵康熙旨，从礼部议，经筵照顺治十四年例每年春秋举行二次。

### 康熙十年（1671）

正月，以满洲官员兵丁已通汉语，罢内外各衙门通事。

二月，命撰《孝经衍义》。

七月，国子监请令学道举送文行兼优者入太学。

九月初三，康熙帝以“寰宇一统”，前往奉天告祭太祖太宗山陵。

### 康熙十二年（1673）

三月，平南王尚可喜请归老辽东，清廷许之。

七月，平西王吴三桂、靖南王耿精忠先后请撤藩，清廷皆许之。

八月，耿精忠谋叛，拟与郑经会师江南浙江，后因吴三桂反，朝廷出兵，暂停计划。

十一月，吴三桂举兵于云南，杀巡抚等官，以次年为周王元年，部署皆蓄发易衣冠。朝廷停撤其他两藩。

十二月，杨起隆诈称朱三太子，以举火为号，谋京城起事，未行其从者已被逮捕二百余人，皆处死。本月，蒙古各部自请助朝廷平吴三桂叛。

### 康熙十三年（1674）

二月，吴三桂取常德、长沙、岳州诸地。广西将军孙延龄趋附之，囚巡抚马雄镇。康熙谕全国百姓勿听其迷惑，并指吴“反复乱常，不忠不孝，不义不仁，为一时之叛首，实万世之罪魁”。

三月，耿精忠起兵福建，响应吴三桂，蓄发易衣冠，囚总督范承谟，并再请郑经长江会师，后又毁约。

四月，江西各地响应吴、耿而起兵者众多。

五月，浙江告急。

六月初三，耿所占之泉州叛归郑经，耿遣官索地请和，议不成。

是月，吴三桂致书郑经，曰：“倡义除暴，首当削号，故改为周。且列国即位改元，春秋正例，师古正名，窃附其仪而。”郑经叹曰：“吴藩萌念已差，不但不能取信天下，号召英雄，实为后世羞耳。”

七月，湖北蒲圻一带，百姓蓄发。联络吴三桂军。郑经侍卫在福建各处张挂檄文，曰：“胡数灭亡，四方响应。”明朝“中兴之业已成，太平之治立睹”；赞吴三桂“隐忍滇黔，生聚训练，三十余年如一日，合千万姓为一家，静候天时，暗奉嗣主，孤忠可鉴，大义不磨”。责耿精忠“建旗之后，颁发谕示，概用黄绫，从不尊及大明正统”。

今“本将军布中兴大义，惟郑王为盟主，复我大明三百余年之基业”。

十二月，平凉提督王辅臣于宁羌响应吴三桂。

#### 康熙十四年（1675）

三月，蒙古察哈尔部布尔尼反。

#### 康熙十五年（1676）

二月二十一，尚之信围其父尚可喜，降吴三桂。

八月、九月，逐渐收复江西、浙江等地。

十月初四，耿精忠降，引清军入福州。

十二月初九，尚之信降。

#### 康熙十六年（1677）

二月，清军陷泉州、漳州，郑经退入厦门。

三月二十，漳州人蔡寅诈称“朱三太子”，起白头军。

五月，尚之信迎清兵入广州。

#### 康熙十七年（1678）

正月二十三，清廷下令举荐博学鸿儒。谕称：“我朝定鼎以来，崇儒重道，培养人才。”曹溶等七十七人被举荐。

三月初一，吴三桂称帝于湖南衡州，国号周，建元昭武。

八月十七，吴三桂病卒衡州。其部下拥立其孙世璠为帝，改元洪化。

#### 康熙十八年（1679）

二月十三，清军攻陷吴军都城衡州。

三月初一，博学鸿词科于体仁阁内举行考试，应试者一百二十四名，授彭孙进等五十人翰林有差，皆入史馆，纂修《明史》，朱彝尊亦在内。

五月，诏内阁学士徐文元、翰林院掌院学士叶方霭、右庶子张玉书等修《明史》。

十二月十三，有报擒获故明太子朱慈灿，康熙以为“历年已久，至今始出，自然近伪”，但事迹未明，命带至京城。

#### 康熙十九年（1680）

二月十五，为修明史，将扬州府前明科臣李清，绍兴府名儒黄宗羲“延致”来京，“如因老病不能就道，由该有司于其家录所著书送馆”。

三月十三，清王室《玉牒》修成。

四月十一，刑部题守明陵太监杨国楨擅伐陵木，拆毁房屋，议责四十板，徒三年。康熙曰：“此事殊为可恶，所议尚轻，着再从重议处具奏。”

五月初八，认定朱慈灿为伪明太子，斩。

八月二十八，因尚之信降后仍持两端之心，按谋反律论处死。本月、亦因耿精忠。是年，清廷下令宽忌讳之条，为明末死难者立传。并征“山林隐逸”。

#### 康熙二十年（1681）

正月二十三，郑经病死台湾，生前奉南明永历正朔。死后其长子监国被害，次子克塽仅十二岁继位。

十月二十八，吴世璠自杀，清军入云南省城。

十二月二十，以三藩平定，于太和门行庆贺礼，颁诏全国。

#### 康熙二十二年（1683）

八月，施琅率军入台湾，郑克塽降，清统一台湾。

八月十八，郑克塽等人剃发，跪听宣读赦诏，在台明宗室也赴军前投降，缴出册印。

## 附表二：

### 江南士林大事记（1644—1683）

#### 崇祯十七年 顺治元年（1644）

黄宗羲 35 岁，王夫之 26 岁，顾炎武 32 岁，吕留良 16 岁，屈大均 15 岁，侯方域 27 岁，魏禧 21 岁，陈维崧 20 岁，钱谦益 63 岁，吴伟业 36 岁，龚鼎孳 30 岁，朱彝尊 16 岁，王士禛 11 岁。

李雯为父难絮血行乞于京师，适清兵入京，奇其才，强授官职，任撰文中书舍人，一时诏诰书檄，多出其手。

四月，黄宗羲闻京师失守从刘宗周至杭州，留寓吴山海会寺，与章正宸、朱大典等为招募义旅谋划。

六月，清兵入杭州，刘宗周、徐汧、文震亨、陆培、王元趾、祝渊、徐石麒、祁彪佳、黄端伯、陈龙正等人死节。

#### 弘光元年 隆武元年 顺治二年（1645）

四月，明大督师大学士史可法死扬州。

五月，清兵克南京，南都溃，钱谦益、王铎等迎降。顾炎武作《姬人怨》，有“不是长干轻薄子，如何歌笑入新丰”云云，疑刺迎降诸臣如钱谦益等而作。

吴易、沈自躬起义师于太湖，同举事者有孙自奎、沈自炳、吴福之、徐安远、华京、吴旦、赵汝珪等，吕留良侄孙吕宥忠往从之，吕留良也一同参与。

陈维崧父陈贞慧即埋身土室，闭户屏迹，更命其二子弃去诸生。陈贞禧抗清战死；吴应箕起兵抗清，被捕遇害；侯峒曾起兵守嘉定，兵败后被害；卢象观亦起兵于茅山而后退入太湖战死；徐汧自杀殉国难。

闰六月，黄宗羲纠合黄竹浦子弟数百人声援孙嘉绩、熊汝霖部起兵抗清，步迎监国鲁王驻军，世称“世忠营”。

是年洪昇生。

**隆武二年 鲁监国元年 顺治三年（1646）**

正月二十七，故明礼部侍郎钱谦益仍以原官管内翰林秘书院学士事。

六月，吴易被执遇害。

**永历元年 鲁监国二年 顺治四年（1647）**

三月，吕留良侄吕宣忠殉难杭州，吕留良为之呕血几死，后于《戊午一日示诸子》云：“使以辱身苟活者为贤而庆之，将置夫年不满三十，义不顾门户，断脰飞首，以遂其志义者，于何地也？”

四月，松江提督吴胜兆起兵反清，陈子龙踊跃其事，旋兵败。

五月，陈子龙被捕，投水自杀。同时死节的士人还有顾天遼、顾天遴、夏之旭、夏完淳、侯歧曾、徐尔谷、钱榘、殷之辂等。李雯时以才名遭忌，郁郁寡欢，后南归葬父，与陈子龙游，深以得官为恨，子龙慰之，不久病故于京师。

**永历二年 鲁监国三年 顺治五年（1648）**

邵廷采、孔尚任生。

**永历三年 顺治六年（1649）**

一月（农历顺治五年十一月）江西都昌故明侍郎余应桂起兵，为支援南明守南昌，与清军激战，败亡。故明九江生员金志达等率农民抗清，集众万余，旋败归。

**永历五年 顺治八年（1651）**

侯方域应清河南省乡试，置副榜。陈寅恪在《柳如是别传》中指出：侯朝宗之应举，出于不得已——“盖建州入关之初，凡世家子弟著声庠序之人，若不应乡举，即为反清之一种表示，累及家族，或致身命之危险。”

**永历六年 顺治九年（1652）**

阎尔梅被逮，龚鼎孳为之周旋谋救。

扬州民众集资兴建文选楼。

**永历七年 顺治十年（1653）**

九月，吴伟业应诏入都，授秘书院侍讲。

本年，吕留良为避祸应清廷试，为邑诸生，后自称为“失脚”。戴名世、刘廷玑生。

**永历八年 顺治十一年（1654）**

侯方域卒。

从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

#### 永历九年 顺治十二年（1655）

王士禛举进士。

十月 龚鼎孳因奏事“事系满洲，则同满议附会重律。事涉汉人，则多出两议曲引宽条”，“不思尽忠图报，乃偏执市恩”而被降八级调用。

#### 永历十年 顺治十三年（1656）

吴伟业由国子监侍讲升为国子监祭酒，不久因母丧丁忧，回到江南。

著名遗民陈贞慧卒。

#### 永历十一年 顺治十四年（1657）

八月，冒襄会上下江亡友子弟九十四人于南京，有小三吾世盟高会。方氏诸子及复社后嗣皆赶赴。是年，清廷在江南首开乡试，因此会而应试者鲜。

万泰、谈迁卒。

#### 永历十二年 顺治十五年（1658）

江南科场案发，诸多江南士子罹祸。明时江南与顺天俱有国子监，俱为全国士子之所萃，非一省关系而已，科场大狱即以此两省为最惨，而江南尤其于顺天。清廷盖欲借此以威劫江南人士，其用意甚显。清廷对南闱涉案人员之处分，远较北闱为重。

#### 永历十三年 顺治十六年（1659）

七月十五中元节，陈维崧追荐其父于定惠寺，有诗。时“海警正螭，措辞用韵，备极艰险”。（《同人集》卷九《哭陈其年太史倡和诗》冒襄序）

同年，无数江南士人因“通海案”广受株连。

#### 永历十四年 顺治十七年（1660）

王士禛到扬州，官司理。

#### 永历十五年 顺治十八年（1661）

奏销案起，苏松等地士绅被革者一万三千余人。江南士人倾家荡产，甚至难保身家性命。江南的社集受到沉重打击。汪琬、吴伟业皆入此案。吴伟业几至破家。松江知府张升衡上疏说：“一经题参，玉石不分，淹滞至今，几近数载。遂致怀才抱璞之士，沦落无光，家弦户诵之风，忽焉中辍，一方文运，顿觉索然，岂非文教之衰微，而守土之扼腕也哉！”（叶梦珠《阅世编》卷六，《赋税》，上海：上海古籍出版社，1981年版）“江左绅士凡一万五千人，社中人不舍千余，于是弃家客游者有人，仰屋毙者有人，改名就试者有人，纵酒逃禅者有人，文士之气，稍稍沮丧。”（杜登春：《社事始末》，载《东林始末》，丛书集成初编本第764册。）

七月，金圣叹等以“哭庙案”被杀。

八月，吕留良与黄宗炎、高斗魁会黄宗羲于杭州孤山。

遗民王猷定卒。

#### 康熙元年（1662）

黄宗羲始著《明夷待访录》。《小缙杂记》卷五十三：“宗羲虽杜门匿影，而与海上通消息，屡遭名捕，幸不死。其后海氛渐灭，无复有望，乃奉母还里门，自是始毕力著述。”

是年冬，黄宗炎、吕留良、高斗魁、高宇泰、万言会于杭州。

本年，祁彪佳之子祁班孙因啸聚遗民而获罪被遣戍。高宇泰因被告发与南明旧部有联系以及诗文之祸而入狱。

王士禛发起修禊红桥，并与诸多遗民、文士集会唱和。

#### 康熙二年（1663）

黄宗羲、吕留良、高斗魁、吴之振、吴尔尧等遗民常聚会唱和。

是年，庄史案发，江浙名士多受牵连。

#### 康熙三年（1664）

五月，钱谦益卒。

七月，张煌言被执，九月遇害。众遗民大恸。

九月，刘宗周子，著名遗民刘灼卒。

是年正月高宇泰出狱，未几再次被捕入狱，经多方援救于十二月二度出狱。

王士禛再次发起修禊红桥，并集会于此。

#### 康熙四年（1665）

黄宗羲、黄宗炎、吴之振、吴尔尧、吕留良、万斯选拜谒宋辅广墓，感慨“道丧五百年，浅草掩真儒”（吕留良《同德冰晦木孟举自牧谒辅潜庵先生墓》），叹“弟子朱门无列传，凭谁好事托斯文”（黄宗羲《拜辅潜庵先生墓》），因此商议为其重新立碑。（注：辅广，字汉卿，号潜庵，学者称傅贻先生，其先赵州庆源（今河北赵县）人，南渡后居崇德（今浙江海宁西）。以父荫入仕。四试不第，从吕祖谦、朱熹学。宁宗庆元初伪学禁严，学徒多避，辅不为动。嘉定初上疏被劾，奉祠归，筑傅贻书院，以著书教授为任。著有《六经集解》《四书纂疏》等。事见《至元嘉禾志》卷一三；《宋元学案》卷六。）

本年，王士禛与陈维崧等名士修禊冒襄的水绘园，集会唱和。

#### 康熙五年（1666）

吕留良弃诸生。

姜希辙刊刻刘宗周《遗书》，得黄宗羲、黄宗炎、张履祥、高斗魁、吕留良、陆嘉淑等众人校讎传阅。



从民族记忆到国家叙事：明清之际（1644—1683）江南汉族文士的文学书写

#### 康熙六年（1667）

孔尚任进学成诸生。

#### 康熙九年（1670）

遗民高斗魁卒。

#### 康熙十年（1671）

吴伟业卒。方以智卒。

#### 康熙十一年（1672）

周亮工卒。

#### 康熙十二年（1673）

宋琬卒，龚鼎孳卒，归庄卒。

是年，龚鼎孳欲约吕留良至北京选房书，吴之振代吕拒谢。吕留良为此事感谢吴之振，记载道：“方虎、喬三致龚鼎孳意于孟举，欲我至京选房书……孟举答云：‘晚村一至长安，则晚村先失其晚村，合肥又何取于晚村哉！’孟举可谓深知我矣！”并作诗云：“自古相知心最难，头皮断送肯重还。故人谁似程文海，便恐催跪谢叠山。”<sup>①</sup>

#### 康熙十三年（1674）

遗民张履祥卒。

汪懋麟提议修缮扬州名胜平山堂，并得到官方支持和民间资助。

#### 康熙十六年（1677）

遗民陈确、吴尔尧卒。

自是年始，吕留良辑诸亡友文为《质亡集》。

是年，冒襄为当事者所迫，不得不携家退出如皋水绘园，流寓苏州。

#### 康熙十七年（1678）

正月二十三，清廷下令举荐博学鸿儒。谕称：“我朝定鼎以来，崇儒重道，培养人才。”曹溶等七十七人被举荐。其时以穷困潦倒多年的陈维崧被征召，七次乡试不第后终于得偿所愿。友人范国祿以诗送行，则称博学鸿词科为特设的“弥天网”。《通州范氏十二世诗略》卷三《十山楼稿》中作“更烦摆此弥天网，特为诸君设一科”。诸多前朝名士也被征召，其中不乏被迫应征者，如傅山；亦有荐冒襄试博学鸿儒者，襄坚辞。而对诸生布衣举博学鸿儒后之结果，邓之诚指出：“鸿博之试，诸生布衣入选者，未几皆降黜，或假归。始则招之唯恐不来，继则挥之唯恐不去矣。”（《清诗纪事初编》卷三）当时，以有疾辞者，江南计有汪琬、张九曾、彭桂、潘耒、嵇宗孟、张新标、吴

<sup>①</sup> 卞僧慧《吕留良年谱长编》，北京：中华书局，2003年，第219—220页。

元龙、蔡方炳；浙江有应为谦；江西有魏禧。七月二十二日康熙仍下旨令各督抚强行征送到京。浙江以吕留良荐，固辞得免。

是年，遗民高宇泰卒。

#### 康熙十八年（1679）

正月，清兵攻陷岳州。二月二日，清廷宣岳州大捷。陈维崧作诗文以贺，《湖海楼诗集》卷六己未稿有《岳州大捷，上于二月二日宣谕臣民，是日大雪，敬和三相国原韵二首》，《陈迦陵俚体文集》卷三有《平滇颂》，《迦陵词全集》卷二十八有《贺新凉·岳州大捷，上以二月二日宣凯门外，是日正值大雪》。其在博学鸿儒科，获第十名。

是年，万斯同、于万言应聘北上修明史。

遗民张岱、阎尔梅卒，曾静生。

#### 康熙十九年（1680）

清廷下令宽忌讳之条，为明末死难者立传。夏，吴孟坚来京为父吴应箕求立史传，潘耒作《赠吴子班序》：“明有天下，三百年其亡也。食其禄者死其事，其身可杀，其名不可灭也。天子仁圣，特命词臣纂修《明史》，下诏书，宽忌讳之条。……子班仿先人之惨死，隐居不出。闻有史事……跋涉三千里叩国门，求表章前烈。”陈维崧为之作《留都见闻录序》：“盖自癸酉迄今，已阅四十余年，其间盛衰兴替之故，有不可胜言者。展东京梦华之录，抚清明上河之图。白首门徒，清江故国，余能无愀然以感，而悄然以悲者乎？”此后，徐乾学等人欲荐吴孟坚入史馆，吴坚辞。

是年，清廷征“山林隐逸”，吕留良复被荐，吕削发袭僧服而避。徐元文请黄宗羲参编明史，黄派其子黄百家应征。

遗民魏禧、黄周星、巢鸣盛卒。

#### 康熙二十年（1681）

清军于二月进围云南省城。十月，吴世璠自杀。吴三桂之乱，最终平息。陈维崧闻之，有《平滇颂》。朱彝尊被授日讲起居注官。

#### 康熙二十一年（1682）

顾炎武卒，陈维崧卒，朱彝尊卒于日本。

#### 康熙二十一年（1683）

吕留良卒，施闰章卒。

## 「后 记

本书是我的博士学位论文，也是十年大学的一个结果。然而，最难忘的并不是论文的脱稿之日，而是在答辩前夕，四川汶川发生了8.0级大地震。当时整个成都处于被地震波及的惶恐中，那段时间，我们每天都在遭遇生死思考和巨大的情感冲击。这样的时代性悲剧遭遇对于我的人生却是一种独特的体验，更使我得以重新省视本文：在那个风起云涌血泪凝结的时代，多少个体情感的汹涌澎湃消失在了时间的长河里，史书和文学仅仅记录了一个个支离破碎的片段，甚至我的论文也将他们类型化为几大类，我也永不可能捉摸到当年每一个人的面孔，只能任由那些丰富斑斓的情感如沙粒般从指缝间失落，留下的仅仅是握在手中的浅浅一把细沙。

犹记得四年前论文开题时，便有老师表示担忧，曰该题目过于博大，恐不是一届后生可以驾驭。我大概天生有无知者无畏的勇气，坚持在这条危机四伏的路上走下来，在此由衷地感谢我敬爱的导师徐新建先生，本文能得以顺利完成，他的殷殷教诲居功绝伟。是先生亲手将我领进了文学人类学的世界，让我从青涩的象牙塔走向广阔的田野天地，从此用更宽广的胸怀拥抱生命。在本书的写作过程中，先生更是不辞辛劳，耳提面命，磨砺再三。惜乎拙文至今未能达到先生的期望，尚存许多顽疾，每思及此，都令我倍感困窘羞愧。

川大攻博三年，众师兄姐妹诗书共读、唇枪舌剑中碰撞出的火花给了本文无数灵感；彼此的相互扶持、亲密无间更为我的学生岁月留下了温馨的回忆。宽厚的马卫华师兄、优雅的荆云波师姐、睿智的刘华师姐、干练的赵俐俐

师姐、热忱的林科吉师兄、稳健的韦忠仕师兄，没有他们的勉励和指引，亦很难有本书的顺利完成。

感谢我最亲爱的父母数十年如一日的娇宠宽容，是他们的默默付出、殷殷叮嘱给我营造了安宁温暖的避风港。本书的完成只能算是我对他们无私春晖的一点微薄回报。

感谢我的先生裴志远，他接过了父母的接力棒，展开臂膀让我无惧风雨，也正是他的热情鼓励，才让我有勇气将拙作奉献于大家的案前，从此经历时间的检验，成为一段个人历史的见证。

感谢我的工作单位西南交通大学及其外国语学院，众多的领导和同事为本书的顺利出版付出了巨大的热情支持和宝贵努力。

感谢众多亲朋挚友的热诚帮助，更要感谢我的硕士导师四川外语学院的蓝仁哲教授，先生关于“文学即人学”的教诲一直铭记我心，先生对于学问的执著和热忱亦影响我至深。本书作为我学术生涯的重要一步，要敬献给这位可亲可敬的长者。

在而立之年，本书得以付梓，也算一件幸事。回首看去，昨日少年面目已模糊，而前方的风景依然在召唤，背上行囊，再次匆匆上路。远方有多远，没有人告诉我，只是岁月的功绩在于让从容在心灵中滋长：君知天地干戈满，孰料江湖行路难。出手如梦，一握成拳！

高 岚

2010年4月于成都曦城

