

野服躬耕： 晚明乡宦的文化装扮与仕隐并存

吴琦, 马俊

(华中师范大学历史文化学院, 湖北 武汉 430079)

摘要:晚明时期随着商品经济的发展,价值选择和生存方式日渐多元,但同时社会变迁也带来了普遍的焦虑,乡宦的社会角色和身份定位变得复杂不确定。于是他们转而借用其他社会群体的角色来寻求身份之外的价值体现,以野服躬耕的文化装扮游离于隐士、官员、士人、农人、商人等不同角色之间。但晚明乡宦既不会抛弃士人身份成为绝对的隐士,也不会成为全然投身于地方事务的改革家,体现出社会转型期知识群体对自我的困惑和反省。

关键词:晚明乡宦;野服躬耕;文化装扮;多重面相

中图分类号:K248 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2014)01-0136-09

晚明社会激荡、躁动,身处社会转型激变期的乡宦^①,既有个性解放的蠢蠢欲动,又有传统士人的自律自省;既享受商品经济带来的优越,又奉行温和的苦行主义;既有身为儒家士大夫的经世意识,又郁郁于仕宦生活而试图隐遁逃禅。所以相比于其他时代,晚明乡宦的角色更加复杂多面,既可为隐士,又是特殊的官员;既是士人,也可是商人,但又试图成为农人,在群体性格上呈现出消极与积极、出世与入世、保守和改革、隐逸与经世并存的局面。学术界对于晚明乡宦的研究大都倾向于考察其中一个侧面,忽略了这一矛盾特性。本文从“野服躬耕”的文化装扮和实践入手,考察晚明乡宦试图调节各种角色的努力,以及其最终形成仕、隐并存的格局,并由此展现晚明图景下更为丰富多变的乡宦形象。

一、野服躬耕:晚明乡宦的文化装扮与实践

(一)野服之制

服装规格的不同代表着一种身份感觉和人生冀望。在礼制严格的古代中国,服装也近似于一种身份的自我演示,沈周就曾通过四幅编年自画像展示自己的一生,而这四幅肖像仅通过改变服饰

^① 学术界目前多以“士绅”、“乡绅”、“绅士”等统称在乡的官员和尚未通籍的士子。本文考察的对象仅限于有仕宦经历,但因致仕、养病、养老、省亲、罢官、弃官等原因而较长时间居住在乡里的官员。在明代文献材料中,这类群体通常谓之“缙绅”、“乡大夫”、“乡宦”,如“乡大夫致政里居者”;“乡宦者,乡人所属耳目也”(焦竑:《国朝献征录》卷63《都察院十·金都御使郑公宁传》,《续修四库全书》史部·传记类,第524册,上海:上海古籍出版社,2002年,第2703页;李廷机:《李文节先生燕居录》全1卷,《四库禁毁书丛刊》史部,第44册,北京:北京出版社出版,1997年,第674页)然而到清朝时,“缙绅”一词又偶指本地的现任官员,词意渐不明。较之“乡大夫”而言,“乡宦”意指更明确,故本文以此指称在乡官员。关于明清时期士绅称谓的演变可参见徐茂明:《江南士绅与江南社会:1368—1911》,上海:商务出版社,2006年,第13-23页。

收稿日期:2013-08-20

作者简介:吴琦,华中师范大学历史文化学院,教授,博士生导师。

基金项目:教育部人文社会科学重点研究基地项目基金资助课题“近世知识群体的专业化与社会变迁”(12JJJD770018),项目负责人:吴琦。

展示自己的不同境遇,由此可见服饰所蕴含的文化象征意义。晚明士大夫的服饰出现以奢侈为美、僭越礼制的现象已是众所周知,毋须再议。虽然也有研究认为,面对平民服饰的变化,士大夫阶层为重塑身份与地位,从美学角度自创雅俗之说,以区别士人服饰的品位^[1]。然而在晚明文献中还有大量关于乡宦刻意装扮成农夫、渔父、隐士等鄙陋形象的史料,他们对这种扮相同样保持着盎然的兴致。

明代张丑认为:“野服之制,始于逸民者流,大都脱去利名枷锁,开清高门户之所为,自非缙性玄漠、抱度弘虚勿能也。”^[2]“野服”初为“农夫之服”^[3],传统文献中多指称在乡间林野中谋生的农夫、渔父、樵夫等穿的衣服。贵族在年终祭农的时候也会象征性地穿着野服,象征对农事的尊重。唐代孔颖达在《礼记正义》中解释说:“草笠,以草为笠也。此诸侯所使贡献鸟兽之使者,着草笠而至王庭也。‘尊野服也’者,草笠是野人之服。今岁终功成,是由野人而得,故重其事而尊其服。”^[4]卷26《郊特牲第十一》,p938 野服与隐士成为相互连接的文化意象始于《晋书·隐逸传》,载:“张忠,……隐于泰山,……及至长安,坚辞以衣冠,辞曰:‘年朽发落,不堪衣冠,请以野服入觐’。”^[5]卷94《晋书·隐逸传》

至宋代,野服逐渐延伸为“渔隐志士在野闲居之服”,有别于等级森严的礼服,成为士大夫致仕后的日常服装。宋代罗大经《鹤林玉露》记载野服的服制为:“上衣下裳。衣用黄白青皆可,直领,两带结之,缘以皂,如道服,长与膝齐。裳必用黄,中及两旁皆四幅,不相属,头带皆用一色,取黄裳之义也。别以白绢为大带,两旁以青或皂缘之。见侪辈则系带,见卑者则否。谓之野服,又谓之便服。”^[6]乙编卷2《野服》,p146 宋代的野服实际已指代在野之服了,即士大夫家居的服装。朱熹晚年即以野服见客,“榜客位云,荻阳吕公,尝言京洛致仕官,与人相接,皆以闲居野服为礼,而叹外郡中不能然。其旨深矣!”^[6]乙编卷2《野服》 费衎《梁溪漫志》载:“于士大夫家广摩画像,或朝服,或野服,列于壁间。”^[7]卷4《毗陵东坡祠堂记》,p40

到明代,官员致仕后的常服一般称“燕服”,遵忠靖冠之制。如魏沅初的“燕服像”^[8]罗虚白绘《魏沅初像》,画像中他常服大襟、斜领、袖子宽松,蓝色袍子,风格清静儒雅。燕服蕴含文士风致,与野服有较大区别。明代的“野服”与宋代所指有所不同,比较倾向于古代的“农夫之服”。据张丑《野服考》和《三才图会》的描述,明代野服的完整装备主要包括:苔笠缙撮、鹿裘带索、草履、草裳、短褐、斗笠、蓑衣、纶竿、芒鞋、竹杖、柴担、耒锄等^①。但与宋代野服相通之处在于都传达着隐士的野逸风致。与有着严格规定的朝服、公服、燕服相区别,野服让人即刻感受到淳朴和淡泊,让人一看便知是隐士的装扮。隐士必以野服为装扮,这是遵循文化层面上的统一性:头戴葛巾,脚必穿芒鞋,执必藤杖,食必菜羹粝饭。野服被人格化以后附着关于品德、出世入世的启示。这与为官时管带袍笏的形象截然不同,如此装扮仿似在过另一种人生,扮演另一个角色。

在晚明,乡宦居乡渐有抛弃忠靖冠之例。部分闲居乡宦一反常规不以“常”服接人,而偏好以“非常”的野服装扮示人。如《儒林外史》第8回记载,嘉靖时娄家两公子去拜见致仕家居的蘧太守,这位乡宦也换了葛巾野服,手执天台藤杖;钱陆灿晚年极喜出游,“芒鞋竹杖,蹇蹇里巷间,门人间亦随其后。先生貌既魁梧,衣冠又复古雅,路人多瞩目之”^[9]卷1,p15;少司徒采山方公“客至以野服见,不报谒,不谈朝政官府之事”^[10]卷11;何封君“罢郡归来二十年,……野服真成河上仙,驯鹤时看陪杖履”^[11]卷8;宋司训万鍾“未几以事免归,葛巾野服晏如也”^[12]卷5;何良俊“久病艰于动作,屈伸俯仰皆不自由”,便开始穿野服,“其所便者,但取束带足以为礼,解带可以燕居,免有拘绊缠绕之烦,脱着疼痛之苦而已”,直言为了舒适的需要^[13]卷35《正俗二》,p318-320。其他如:

鲁铎,以祭酒告归,……客至,则葛巾野服延坐。^[14]卷7《恬适》,p233

① 王圻、王思义编:《三才图会》中册《衣服》卷3,上海:上海古籍出版社,1988年,第1549-1551页;张丑撰:《野服考》全1卷,黄宾虹、邓实编:《中国古代美术丛书》第2集第10辑第3册,上海:神州国光社,1947年,第147-154页。张丑的《野服考》与宋代方凤所辑的《野服考》雷同,应是张丑借鉴方凤的内容,方凤:《野服考》全1卷,《学海类编》第97册,上海涵芬楼道光十一年安晁氏影印本,1920年。

何良俊,……许致其仕……辄以野服从事。^{[13]卷35《正俗二》,p319}

刘清惠公,以金都御史守制家居,……角巾野服。^{[15]卷9《达官骑驴》,p279}

袁宏道,归来……野服科头常聚首,阮家礼法向来疏。^{[16]卷2《敝篋集二·诗·归来》,p60}

陆树声,……葛巾藜杖,挥尘从容。知者谓适园主人,不知者谓汉阴老河上公。^{[17]卷14《野服像》,p14}

可以看出,晚明的野服经过了较大改造,基本上只留下象征性的蓑笠葛巾藜杖等,野服的功用更超出古代农耕的实用性,成为一种文化意义上的点缀装扮。同时也不可否认,晚明的野服之风不如宋代之盛,也未得到一致认同。朱舜水在谈到野服之制时认为,“问野服法,朱文公初制之。然世无服之者,迄罗大经时,其服已绝,才在赵季仁处见之。先生在南京见其服否?且历代有异乎?答晦翁先生言,得见祖宗旧制,则非初制矣。且明朝冠裳之制大备于古,自有法服,故不用先代之物,而其制虽不可见耳。”^{[18]卷23}他对于野服是不以为然的,甚至否认士人穿野服之事的存在。一人居乡,“郡邑大夫有以地方利病询者,人讽先生以葛巾野服见。先生曰:吾既以孝廉举也,葛巾野服非孝廉服也。吾不能学众之矫”^{[19]卷7,p600}。可见在部分士人看来,着野服是一种哗众取宠之行为,“矫”字即一针见血地道出乡宦着野服的姿态。

(二)躬耕之行

与野服具有相同意味的是晚明乡宦的躬耕行为。躬耕同样隐含着隐逸的气息,古人往往所遭不偶,无所放其意之时,或隐于耕,或隐于樵,或隐于钓。在传统中国,虽因社会不同、时代迥异,社会所认可的风尚显然相异,但一些非再生产、象征性的农业活动都被赋予高度的社会地位,农耕是被高度赞颂的行为,这是长期以来浸渍于农业文化和儒家思想的必然结果。对士大夫来说,农业实践不只是庙堂上平常百姓的理论化的东西,更是作为士大夫必备的修养。“春耕秋获”被认为是固国安本的关键,是统治者和士人必须要关心的事。所以躬耕也强调对士之本质精神的回归,作为一种温和的苦行主义和自我修炼。历朝历代不乏躬耕的事例,或躬耕以奉父母,或以隐明志,或不仕即隐山林。在前有陶渊明、苏轼,在后有清初遗民。这些隐居型的躬耕均作为一种生存方式而被实践着。明中期以后乡宦中也有不少乡宦进行“躬耕”实践:

孔中丞,……躬耕种秫以自养。^{[20]卷21《投闲》,p526}

崔公铎,……渠南有圃一区,有田可耕而灌之者数亩,且耕且蔬以养以育。^{[20]卷21《投闲》,p526}

罗宪副……返乡之故居,……日与田夫野老谈耕牧事,晨夜令小童取刍饭牛养鱼,或视春稻食稀。秋至耕者告获,率子弟开廩执概散筹,汗津津下不自知。乡人见者笑曰,宪副公乃亲农人事耶!公应曰,我固畏人不知宪副者谁也。^{[20]卷22《高尚》,p540}

屈公直,……故里居以来二十年耕读不倦,尝身亲农事手披载籍为子弟式。^{[21]卷59《都察院六·嘉议大夫都察院副左都御使屈公直传》,2494}

亲自耕种,与农夫谈农事,这种世俗景致经常会被美化后出现于文献材料中。然而孔中丞虽然躬耕以自养,但他相当清楚如果“度营产,满丰镐,岁入益厚,遂丧清节”^{[20]卷21《投闲》,p526},并不指望依靠躬耕来累积财富,耕作不是获利的手段,也无生计意义。此外,明人称致仕喜好用“归田”、“归耕”等词,明人文集也好以“归田”为名,如谢迁的《归田稿》、钱谦益《归田诗集》等。“归田”、“归耕”道出这种原始的体力劳作对士人的意义所在——返璞归真、质性自然。士人赋予躬耕格外的含义,借由与土地的亲密接触涵养一种淳朴的性格,通过体验农夫的苦乐,涵养品性。吕坤就说道:“推之耕耘簸扬之夫……莫不具有神化性命之理,都能到神化性命之极。”^{[22]卷54《诸儒学案下二·侍郎吕心吾先生坤》,p1296}这当然不是一种生产者的思想与生活。

除文本记载中的野服躬耕,晚明乡宦还通过画像的方式将野服形象留存下来,更体现出野服的

象征意义。钱谦益、叶绍袁、吴伟业等都有过头戴竹笠、执杖、躬耕的造型^①，试图给后世留下一个常乐农夫的形象。野服像、蓬笠图、躬耕图、野服行乐图等形式成为一种视觉文化在士大夫中传播，画中人的形象延展为一种社会性躯体，画中人的面部特征实则让位于更具重要礼仪意义的衣饰和行为^[23]。通过像赞、自赞、赏画等社交行为和品鉴互动，画的微妙寓意散播开。乡宦死后画像还会在公开或半公开的场合以示子孙和访客，对乡宦个人外在形象的纪念由此衍变为一场集体的观看行为，他的价值观、品行、一生的成就等等被观看者交流、评析、重申，并传递给下一代成员。野服像便超越了单纯面相学意义上的相貌呈现，而使人联想起画中人的事迹和品行，直指其高洁隐逸的志趣。

二、晚明乡宦的多重角色与多元选择

日本服饰美学家板仓寿郎说：“衣服，不仅仅是作为物体的人体穿着之物，而且不得不是生活中生气勃勃的人——作为历史的、社会的、精神的、存在的人——的穿着之物。否则也就不能求得服饰的完善。”^[24]换句话说，服饰是通过装扮人来实现其自身的存在意义，服饰的本质即在于装扮，通过穿着而使人的形象改变。穿着服饰进行角色扮演也就是一种角色转换，从一种角色形象到另一种。野服是一种文化装扮，躬耕是一种角色扮演，乡宦进行这种装扮实际上就是一种文化表演而已，并非真的想为隐士、想为农人。虽然逃名于隐、逃迹于耕，但如果皇帝下诏命，心情大抵都是迫切的。无论身着哪种装扮，最终还是回归士的立场。但文化装扮依然是必须考察的，形象策略蕴含着变动时代乡宦的价值观，如何呈现其身为士的身份，如何在士的身份之外延展新的角色以安顿生命？借由文化装扮便可以尝试一个新身份。

（一）不乐仕宦：共享隐士角色

野服躬耕与隐士的内在品格相统一，给人被褐怀玉的形象。这种形象进一步延伸为一种角色规范，山衣野服成为隐士体认自我、塑造身份的凭借。在隐士被社会接受的过程中，野服躬耕逐渐成为一种共享的符号和价值资源。晚明乡宦对致仕后应以何种姿态示人有着种种考量，但对隐逸生活的向往成为大多数人共同特点^②。原因大体有二。首先，隐士远离城市、不问世事、不慕富贵、怡然自得，逍遥于山水江湖之中，是被士人阶层美化的完美智者形象，在某些价值观念上隐士与士人精神可以对话。其二，晚明政治生活的焦虑和压力使得很多官员不乐仕宦，纷纷求退，大批官员因政治混乱、君臣矛盾、舆论攻击等致仕还乡，心存隐逸之志便成为退休官员们的共同特征。谢迁在《自题野服行乐图》中就暗示了去仕就隐的心声：

农圃是亲，麋鹿为伴，苟藏拙而隐恬，因习间而成散，谢世路之纷华，遂平生之疏懒。肆川泳而林栖，玩霞舒而云倦，振素衣于高岗，濯敝纓于清涧，借嘉荫以夷犹，求素心而往返。^[25]卷4《自题野服行乐图》，p39

谢迁以隐为心，以士为迹体现出他对出世与入世的思考。钱谦益在讨论“杖”时也赋予它这样的意义：“用之则行，舍之则藏。惟吾与尔。危而不持，颠而不扶，将焉用彼。”^[26]卷27《杖铭》，p842 他以“杖”喻己，执杖意味着认同“用之则行，舍之则藏”的进退观。最后，野服躬耕的隐士与乡宦的身份在现实世界有着相当的距离和落差，鲜明的对比使身份转换更加彻底。李开先在祝贺同僚王国贤致仕时表示在野之人当与在朝时有所区别：

人又有尤之者曰：受冠带于朝，而藏冠带于笥，非所以荣上之赐，而起人之瞻也。准台又笑而谓之曰：莪冠博带，仕而儒者之服，斗笠麻绦，则野人所宜。……准台为农，尝秉服耒耜，挥扶

① 钱谦益、叶绍袁、吴伟业等的野服图收入《中国历代名人图鉴》，上海：上海书画出版社，1989年，第593、604、638页。

② 士人关于仕与隐的问题虽然古来有之，但是明清时期却讨论的异常多，这是因为自晚明以来，由于科举制度弊端日显，经济发展造成的社会流动使得阶层关系产生结构性的变化，成为一名成功的“士”开始面临越来越多的阻力，这也刺激着读书人开始重新考虑生命价值问题，从而使仕隐变成了一个普遍性的问题。

鉏犁，披冒星霜，栉沐风雨，自以混迹田父为得计，岂肯以衣冠带别大农而夸间党哉！^{〔27〕}卷6《贺淮台王国贤荣膺冠带序》，p25

（二）士商合流之下的返本归农

晚明士阶层与商人阶层之间的严格界限逐渐被打破，传统四民观中居于最上层的“士”与最下层的“商”之间出现了相互转化、相互融合的现象：“古者四民异业，至于后世而士与农商常相混。”^{〔28〕}卷13《白庵程翁八十寿序》，p318 “今为学者，其好则贾而已矣，而为贾者独为学者之好”^{〔28〕}卷19《詹仰之墓志铭》，p479，这构成晚明士商合流的现象。但即便部分晚明士人转向经商，在士人的主流舆论中依然耻言治生、否定生产，肯定逃避生计的行为。常在文献中出现“不事生产”、“不务生产”、“不治生”、“不问家生产”、“不一语及生产事”之类的描述，并引以为高。不事生产乃士人的常态，疏于谋生被视为德行。

但乡宦在面对士商合流的现象时，仍不得不对商业、农业申明态度，表明立场。即便家族从事商业活动，但乡宦个人在建构身份时甚少自拟于商人。相比于商人的角色，他们还是更接受农夫的角色。在这种背景下，乡宦的野服躬耕与其说是返归农业，不如说是对士人从商潮流的反拨。譬如明末清初陆世仪描述，“学为贾，而此心与贾终不习。因念古人隐居，多躬耕自给”^{〔29〕}《思辨录·修齐篇》。经商终究不是治生的最佳选择，与士人的习性相违背。然而士大夫通过科举成为官吏，既无专业农事培训，又无进行农业活动的知识和技能。如陈继儒所言：“古隐者多躬耕，余筋骨薄，一不能；多钓戈，余禁杀，二不能；多有二顷田、八百桑，余贫瘠，三不能；多酌水带索，余不耐苦饥，四不能。”^{〔30〕}《岩栖幽事》，p8 陆世仪说：“予素孱弱，又城居，不习田事，不能亲执耒耜。”^{〔29〕}《思辨录·修齐篇》在晚明，一般“城中人不事耕种”^{〔31〕}，乡宦更都是致仕的年老官员，更无恒心和体力去从事农业生产。所以他们关心农耕，却不依靠亲自耕种维持生计；装扮成农夫，却全无放弃士人身份的可能性。但相比于诗歌，园林这种优雅舒适的士族生活方式，躬耕依然是一种严肃的、艰难的文化实践。

直到明清易代之后，遗民中才的确确有以躬耕为生存方式的人。在近半个世纪的时间里，文化从晚明的多姿多彩、开放潇洒逐渐消退为质朴、沉静，整体呈现出去奢从简的趋势。清初遗民的野服躬耕与时代氛围是契合的。清初吴伟业记陈确“世衰道微，士大夫走通都，鹜声利；其遗民逸叟以道德风义相高者，……自确庵以孝廉守身事亲，躬耕弗屈”^{〔32〕}，其他如孙奇逢“率子弟躬耕，四方来学者亦授田使耕”^{〔33〕}，常延龄“躬耕自食……以麻衣葛巾终老”^{〔34〕}等等，屈大均、张履祥、易堂九子的文集中都有从事农耕的记述，他们胼手胝足，暑雨不怠，这在清初史料中比比皆是。清初的遗民躬耕一是出于生计考虑，其次则是一种明确的政治立场。如康熙十年（1677），戴苍为朱彝尊作“烟雨归耕图”，朱彝尊自题曰：“舍尔征衣，荷蓑而走。为力虽微，其志则坚。粒食既足，不期逢年。咄哉斯人，谁为徒者？人或尔知，百世之下。”^{〔35〕}卷61《烟雨归耕图自赞》，p4 在这里朱彝尊鄙薄富贵利禄、归隐田园的态度很坚决。同时，晚明经世思想发展至清代更加张扬，躬耕也有一丝的经世意味。如刘宝楠题归耕图，诗云：“得归便归何须田，况复有田归可耕。杏花春雨一犁足，见君此图心怦怦。我家有田射水侧，天吴肆虐耕不得。河淮并涨与地争，七邑避水如避贼。君不见，《禹贡》尽述田赋事，治田治水治漕皆宜之。……与君锄云复锄雨，或负或戴谁宾主，斯图便作耦耕谱。”^{〔36〕}卷1《题张石洲烟雨归耕图》 这种题诗不仅关怀民生困苦，而且从传统经史发掘治水策略，带有鲜明的经世色彩。

三、晚明乡宦的仕、隐并存与价值困惑

野服躬耕作为晚明乡宦的文化装扮与实践，由外在的野服扮相传达内在的隐逸心志，由表演性的躬耕暗示对士人本质的维护，透露出他们对于隐逸生活的追求和返归农本的努力。但在物质生活丰富的晚明，乡宦虽然对“士”的身份有着怀疑与否定，却难以抛弃“士”的身份带来的优越和特权，由此出现了仕隐并存的局面。既为隐士，也同样参与社会生活和地方事务；既为乡宦，也对隐逸生活保持热情与追求。所以这种高调、表演式的文化装扮并未帮助乡宦解决价值观和精神上的问

题,反而愈加使其困惑和混乱。

(一)对“士”角色的怀疑与固守

晚明乡宦不断探寻其他的角色来装扮自己,源于对士之身份的怀疑和否定。面对短暂的人生,士大夫习惯于反思生命轨迹和个人价值,“观看自我”成为一种文化习性。尤其在阳明思想广被接受之后,个人思想的自主性和道德认知的可行性给乡宦的自我审视提供了方法论和思想基础^①。而致仕乡居时便是这种生命检视的最佳时段,如桑悦致仕时邀人绘像,题《自赞》“拟以见志所在云”^{[37]《自赞》, p198};钱谦益对一生历程的清算:“判将四十年,捐付东流水。天道周而复,明年十七耳。”^{[26]卷12《霖雨诗集》, p441}张瀚:“余自罢归,……或静思往昔,即四五年前事,恍惚如梦,忆记纷纭,百感皆为陈迹,谓既往为梦幻,而此时为暂寤矣。自今以后,安知他日之忆今,不犹今日之忆昔乎?”^{[38]序, p1}此外姚舜牧的《自叙历年》、张瀚的《宦迹图自记》、李廷机的《宦迹》等自状和年谱都是一种对自我价值的纪录和审视。

晚明乡宦对自我的全面省视是以一种否定和怀疑的基调铺展开来。如顾大韶将一生总结为四不像:“谓汝为释,汝不能短脰。谓汝为道,汝不能啬精。谓汝为儒,汝不能成名。而奚取乎矻矻穷经。不工不商,不战不耕,赖食先德,养此委形。”^{[37]顾大韶《自像题赞》, p409}冯梦龙形容友人顾隐亮:“尔非儒,谈谐博有余。尔非侠,肝肠一何热?尔非僧,潇洒绝尘情。尔非艺,手口俱灵异。”^{[39]《顾隐亮像》《冯梦龙题跋》}邹迪光说自己:“亦夔亦龙,亦巢亦许。亦原尝,亦曾史。亦凡夫,亦佛弟子。亦河上公,漆园氏,夫孰测其涯涘?”^{[37]邹迪光《自题》, p325}朱赓似乎也认为自己的一生近似于陷溺在一种混沌荒唐之中,和顾氏和冯氏一样,他也用一连串排比式的否定词对自己的一生进行铺展,层层逼近本质,揭示自己作为一名儒家士人的各种缺陷:

不逢君似直,而诚不足以格心。不害人似慈,而才不足济世。不值党似公,而动不足以信友。不满假似谦,而虚不足以广益。不苟得似介,而廉不足以维风。不忤物似和,而宽不足以容众。出无建明,诂云后乐,生不闻道,孰曰宁歿。汲汲孜孜,不知老之将至,而究与草木同腐者,非子也耶。^{[37]朱赓《自赞》, p76}

钱谦益在对自己的人生清算时也认为这四十多年的辛苦如同是东流水般付诸了,“判将四十年,捐付东流水”,天道轮回,希望自己人生的下一个阶段可以复从十七岁开始,传作为“士”的他有着一事无成的自卑和脆弱。谢迁在观看自己的《野服行乐图》时,也是以否定的态度来评价自己:“才乏经纶,器非瑚琏,意广智疏,量狭中浅,幸际昌期,滥叨盛选,迹误厕于庙廊荣谬膺夫轩冕,固知小载不可以大受,而绵力不足以致远。每临事儿兢惕,恒扞心而怀赧。”^{[25]卷4, p39}罗洪先认为:“余二十有三而闻学,当时自许逢盛时,奉明君,纵不能振古道以正君德,犹当假百雉城一令长。……今且二纪,上无一言以致主,下无一事以泽民,徒挂虚名缙绅间。……此不足为悚然矣乎?”^{[37]罗洪先《自书画像记》, p380}概括来讲,乡宦对“士”的身份和价值的怀疑包括:对自己不那么勤政的罪责、对耽于悠闲生活的恐慌、对未经世济民的内疚、对道德义务未尽的紧迫。各种怀疑和否定在乡宦的思维世界中混合在一起,远不止“四不像”那样简单。

然而,即便有如此多的怀疑,在对角色和身份重新调整的时候,晚明乡宦也决然不会完全抛弃“士”的身份。士人以野服为装扮在历朝历代都有,尤其是宋代,但不同于晚明乡宦仅将野服躬耕作为一时的文化装扮,不弃华服。宋代的整体文化是普遍的内敛和好古,闲适自然本就是时代的审美主调。这种审美情趣映射到服饰上,便是宋代士大夫普遍地喜好简朴自然的服饰。加之野服褒衣博带最符合宋代的人文之气,它不像魏晋人士那样解衣当风,而是依循宋代士大夫操守自持、孔颜

^① 司徒琳认为到了清中叶士人的回忆性或自述性的文字开始变少的一个主要原因就是阳明思想在社会、文化、政治中的影响力减弱了。司徒琳:《捉摸不定的早期现代性:以遗民文集为个案》,司徒琳编:《世界时间与东亚时间中的明清变迁》下卷,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第436页。

乐处的愉悦状态,所以宋人本身即喜穿野服和道服。野服之风也以南宋为最盛,士大夫身着野服更表示不愿与朝廷投降势力同流合污。所以宋代的野服装扮是士人明确的意趣和理性的思考。朱熹就曾明言:“上衣下裳,大带方履,比之凉衫,自不为简。其所便者,但取束带足以为礼,解带可以燕居,免有羁绊缠绕之患,脱着疼痛之苦而已。”^[40]卷74,p3603南宋时刘克庄《赠陈汝用》记载:“画者为余记颜多矣,朝衣朝冠辄不似,儒衣儒冠辄又不似,……着余幅巾燕服,杖藜其间,见之者皆曰逼真。”^[41]更是直接表明宋代的士大夫在仕隐问题上很明确,在对个人角色的建构中,葛巾野服更符合自己的身份和认同。但晚明乡宦却不同,陆树声在他的文集中收录了朝服像、公服像、冠服像、野服像的像赞,分别代表了一生中的不同身份和面貌。在以朝服为装扮的时候,他依然显出端正、自信、意气风发的样貌,作为皇帝钦点的文魁,他深感自豪;公服像的像赞为:“蚤陪金马,晚备秩宗。三朝拜命,五疏辞荣。材非特达,质类竦庸。其进也既落落,而无可试之绩。其退也则耿耿,而怀未尽之忠。投老一壑,淡然无营,惟乐余年。以嬉游尧天之日,赓帝德而歌舞圣世之风。”^[17]卷14,p15体现出对自我的反省和对志业未竟的遗憾。但在“野服像”中,他却并没有刘克庄那样的坚决,反倒充溢着游移、沉重、哀伤的心情,“顶笠竦簷,手搯枯筇”,并担心“知者”与“不知者”对自己的看法。孙承恩记杜原吉像赞:“今而获睹其像焉,则见其霜髯素领,野服纶巾,萧疎简淡,若将侣猿鹤而友松筠也。惜夫其才之弗获一售,志之弗获一伸,而遂使困于胶庠之中,老为丘壑之民,其命也哉!其命也哉!”^[42]卷42也渗透着一种压抑和宿命感,毫无畅达的快意。如明初李希颜致仕后“首戴箬笠,身着绯袍,时临盛会,客嘲之”,他解释为“戴者,本质。著者,君赐也”^[14]卷1《行谊》,p3-4。既不愿抛弃象征着士人隐逸精神的箬笠,也不想放弃皇帝的隆恩,是晚明乡宦的普遍状态。

而且,乡宦刻意的模仿和不合时宜的装扮渐渐流于士阶层的时尚另类装扮。陆树声在他的野服像《蓬笠小像》下面亲自题咏:

顶笠竦簷,手搯枯筇。林间之相,俗外之踪。……不矫矫以立异,以容容以苟同。所自足者一丘一壑,为之侣者山月溪风。裕外朴中,侗兮若冲。仿佛其似,殆庶几乎钓溪之叟、耕野之农。不识不知,而慕无怀葛天之风者耶。^[17]卷14《蓬笠小像》,p14

陆反复强调自己着野服并不是想“矫矫以立异”,哗众取宠,目的是在于使人“不识不知”。但如前文提到那位举人,就认为乡宦着野服太过矫情,所以越是质朴的文化装扮在晚明越显得夸张而不合时宜。野服躬耕不但没有成为隐士,反倒向着相反的方向发展。各种具有象征意味的装扮也开始渐渐纳入乡宦们的考虑范围,流为风尚。如八十七岁的茅坤给陆树声的九十岁贺礼便是一套扮装,他很得意这种创意,“友人茅某手持鸠杖一、竹尘一、箬冠一,并穿鹿一,而拜手稽首,扬言曰,公固天下之伟人”^[43]卷16《寿太宗伯平泉陆先生九十序》,p678,服饰进而成为炫耀式的礼品或展品,成为士人身份的点缀。这也是晚明乡宦在追求纯粹精神世界时总会走入的误区,往往从归真到发展成为一种商品行为或是流行文化。

隐士必须不仕,这是隐士的根本立场,因不仕而确立的隐士身份是其价值所在。然而晚明乡宦将“不仕”与“隐士”皆当做一种生活状态而已。晚明乡宦中多有弃官归隐、罢官居乡之人,他们有隐逸之志,也乐于装扮成隐士的样子。但这是他们重组林下生活、安享生命的一种方式。实际上大多数乡宦并不会去做真正的隐士,这是真正隐者与仕者的本质差别。以野服的面目出现,更多地是想借此赢得社会对其不乐仕宦形象的认同。以乡宦的面貌出现,则是对其士之身份和地方领导者身份的坚持,这种矛盾性反映出他们对名节和事功的欲望还休、对仕隐问题的反复和犹豫不决。

(二) 隐逸精神与经世意识的并存

野服躬耕的文化装扮体现了晚明乡宦的隐逸精神,但与此同时晚明乡宦并未呈现出集体退出地方事务的趋势。在晚明的社会大变动中,士大夫群体依然满怀经世济民的愿望,力图扭转明王朝的颓势,并出现了晚明经世思潮与改革群体。乡宦致仕居乡在心怀隐逸之志的同时,依然广泛积极地参与地方公共事业的建设。他们充分利用自己的文化、教育、道德和财富优势在地方教化、慈善、

文化教育等等方面均有作为。他们参与塑造当地的文化景观、构建地方认同,并积极寻求主导地方社会的文化和政治权力,地方社会为乡宦提供了发挥多重角色的舞台。

隐逸精神与经世意识在晚明乡宦的价值观中同样存在。比如当晚明乡宦与民众的矛盾冲突激烈时,大量乡宦便采取杜门自保的方式避免成为争议的对象,在晚明官员的传记和墓志铭里“杜门谢客”、“杜门谢事”、“杜门谢交游”、“杜门扫迹”、“杜门却扫”、“杜门养高”、“杜门不事私谒”、“杜门清修”、“杜门不出”等等俯拾即是,乡宦貌似转身一变成为不问世事的隐士了。但在明末大动荡时期,乡宦又纷纷领导起反清活动,再次投入社会活动中,成为南明多个政权的中流砥柱,经世的精神并未因此前的杜门而消失,至此更是展露无疑。所以隐逸与经世在士大夫的精神世界中是可以同生并存的,在这种观念的支配下,乡宦群体在晚明时而表现出集体隐遁的状态,时而又全面进入社会政治生活中。看似矛盾,实则统一。他们难以摆脱多元的价值观,脱去多重面貌,各种“我”在乡宦的一生中是可以并行的。

隐逸精神与经世意识之所以能够并存,有着更加现实的原因。其一,晚明党争与官场困局刺激了乡宦隐逸精神的膨胀,但同时晚明社会的剧烈变迁促进了阶层流动,士的地位逐渐受到商人的威胁,不再如之前享有绝对的社会统治地位。士阶层必须为保持本群体的地位而积极参与地方事务,扩大群体的影响力。其二,乡宦既作为社会的上层,承担着改革社会、挽救颓势的压力;但同时也是社会矛盾的焦点,被攻击、被责备。这样的社会定位本身决定着他们在面对不同的情况时,采取时进时退的策略。其三,乡宦的群体面貌本身即是众人描绘出来的,不同立场的历史叙述当然有所不同,是隐士还是活动家取决于不同的文本。比如官方文本盛赞乡宦的德行,会强调其居乡谨言慎行的一面;地方志的编纂者站在地方的视角,会强调乡宦的善行施救;乡宦的个人文集传记,为符合文人风致更强调隐逸风致;但通俗小说等却对乡宦的恶劣行径大肆夸张和扭曲。各种文本描述下的乡宦群体本身有着巨大的差异,乡宦也可能试图通过展示自己的不同形象来取得各方面的认同。

四、结 语

晚明乡宦隐逸精神与经世意识并存的现象反映了其处在传统政治体系和社会结构之中的历史性格,亦可见群体的自我定位受制于历史与现实的双重建构。真的隐士不能真隐,真的农夫甚至都弃农经商了,况论扮演他们的士阶层?所以在晚明大抵无绝对的隐士,也未出现纯粹的地方活动家。而且,由于乡宦对个人身份和价值的认识均未超脱出儒释道三家的理解,缺少个人独立的思考,现代观念中的独立性和主体性在此并未提升,所以晚明乡宦也没有找到调和多种价值观的方法。

但他们在坚守“士”之身份的同时,“意欲”成为另一种角色的尝试本身值得肯定。作为晚明时期的逆向文化装扮和实践,它让我们对处于前近代社会转型期知识群体的自我反省、调试有了更为丰富多元的了解。这种对于个人价值的探索 and 选择,应对社会复杂环境的策略被放置到广阔的历史背景中时,依然体现出对自我更为理性的认识,对个人在社会及公共事件中所扮演角色的更加清晰的认知。在中国,对个人价值及身份真正理性的思考,直到20世纪下半叶,在中国文化发生根本性改变的情况下才可能发生^①。

参考文献:

- [1] 巫仁恕.明代平民服饰的流行风尚与士大夫的反应[J].新史学,1999(3):55-109.
- [2] 张丑.野服考[M]//黄宾虹,邓实.中国古代美术丛书.上海:神州国光社,1947:147.
- [3] 周汛,高春明.中国衣冠服饰大辞典:总类[M].上海:上海辞书出版社,1996:10.
- [4] 孔颖达.礼记正义[M]//李学勤,主编.十三经注疏整理本.北京:北京大学出版社,1999.

^① 司徒琳:《捉摸不定的早期现代性:以遗民文集为个案》,司徒琳编:《世界时间与东亚时间中的明清变迁》下卷,北京:生活·读书·新知三联书店,2009年,第470页。

- [5] 房玄龄. 晋书[M]. 北京:中华书局,1974.
- [6] 罗大经. 鹤林玉露[M]. 宋元史料笔记丛刊. 北京:中华书局,1983.
- [7] 费衎. 梁溪漫志[M]. 上海:上海古籍出版社,1985.
- [8] 杨新. 明清肖像画[M]. 上海:上海科学技术出版社,2008.
- [9] 王应奎. 柳南随笔[M]. 清代史料笔记丛刊. 北京:中华书局,1983.
- [10] 王樵. 方麓集[M]. 影印文渊阁四库全书本.
- [11] 余继登. 淡然轩集[M]. 影印文渊阁四库全书本.
- [12] 周是修. 乌菱集[M]. 影印文渊阁四库全书本.
- [13] 何良俊. 四有斋丛说[M]. 元明史料笔记丛刊. 北京:中华书局,1959.
- [14] 焦竑. 玉堂丛语[M]. 元明史料笔记丛刊. 北京:中华书局,1981.
- [15] 顾起元. 客座赘语[M]. 元明史料笔记丛刊. 北京:中华书局,1987.
- [16] 袁宏道. 袁宏道集笺校[M]. 上海:上海古籍出版社,2008.
- [17] 陆树声. 陆文定公集[M]. 明万历四十四年华亭陆氏族人刊刻本.
- [18] 朱之瑜. 舜水先生文集[M]. 续修四库全书本.
- [19] 孙奇逢. 中州人物考[M]. 明代传记丛刊. 台北:明文书局,1991.
- [20] 张萱. 西园闻见录[M]. 续修四库全书本.
- [21] 焦竑. 国朝献征录[M]. 续修四库全书本.
- [22] 黄宗羲. 明儒学案[M]. 北京:中华书局,1985.
- [23] 柯律格. 明代的图像与视觉性[M]. 北京:北京大学出版社,2011:104.
- [24] 板仓寿郎. 服饰美学[M]. 上海:上海人民出版社,1986:65.
- [25] 谢迁. 归田稿[M]. 影印文渊阁四库全书本.
- [26] 钱谦益. 牧斋初学集[M]. 上海:上海古籍出版社,1985.
- [27] 李开先. 李中麓闲居集[M]. 续修四库全书本.
- [28] 归有光. 震川先生集[M]. 上海:上海古籍出版社,1981.
- [29] 陆世仪. 思辨录辑要[M]. 南京:江苏广陵古籍刻印社,1987.
- [30] 陈继儒. 宝颜堂秘籍[M]. 台北:艺文印书馆,1965.
- [31] 叶权. 贤博编[M]. 北京:中华书局,1987:9.
- [32] 吴伟业. 吴梅村全集[M]. 上海:上海古籍出版社,1990:790.
- [33] 赵尔巽. 清史稿[M]. 北京:中华书局,1977:13101.
- [34] 谢正光、范金民. 明遗民录汇辑[M]. 南京:南京大学出版社,1995:607.
- [35] 朱彝尊. 曝书亭集[M]. 上海涵芬楼影印原刊本.
- [36] 刘宝楠. 念楼外集[M]. 清末手抄本.
- [37] 杜联喆. 明人自传文钞[M]. 台北:艺文印书馆,1977.
- [38] 张瀚. 松窗梦语[M]. 元明史料笔记丛刊. 北京:中华书局,1985.
- [39] 梁白泉. 南京博物院藏中国肖像画选集[M]. 北京:文物出版社,1993.
- [40] 朱熹. 朱子全书[M]. 上海:上海古籍出版社,1996.
- [41] 扬之水. 物中看画[N]. 东方早报,2012-10-29.
- [42] 孙承恩. 文简集[M]. 影印文渊阁四库全书本.
- [43] 茅坤. 茅鹿门先生文集[M]. 续修四库全书本.

责任编辑 张颖超

Sharing and Difference: Popular Religion in Beijing of the Ming Dynasty

GAO Shou-xian(125)

The many temples in Beijing of the Ming Dynasty came from different sources with different nature. Among them, some were worshiped by government, some by common people, but this was not the clear demarcation between orthodox and unorthodox worship. In daily life, various religious factors interacted with each other, thus becoming a common religion. This was the popular religion shared by all social strata. The popular religion was reflected in many aspects from national etiquette to daily life. Pray, worship, pilgrimage in festivals at home or some particular religious places were the most important, direct, concentrated practice of popular religion. Starting from the mid Ming Dynasty, in order to pilgrimage to the temple, there were more and more association of pilgrims, with increasing scales and more complicated organizations. The popular religion was shared by all social strata, but its interior was not mixed together completely, often showing significant difference between different classes and social strata.

Personal Farming and Civilian Clothing:

Township Officials' Cultural Attire and Multiple Faces in the Late Ming Dynasty

WU Qi MA Jun(136)

With the development of commodity economy in the late Ming Dynasty, the value choice and way of life were becoming more and more diversified. But the social change also brought about widespread anxiety, and the Township Officials' social roles and identities became complicated and uncertain. Therefore, they borrowed the role of other social groups to seek their value. They kept personal farming and civilian clothing, shifted their roles between hermits, officials, gentries, farmers and merchants to seek a perfect identity. Finally, they did not become an absolute recluse, nor did they devote wholeheartedly to the reforming of local affairs, which reflected their confusion and introspection.

Boycott of Japanese Goods in Modern China: A Case Study of the Press and Publications

ZHOU Shi-feng YANG Mian-yue(152)

The huge chunk paper from Japan is one of the important goals in the boycott of Japanese goods in modern China. With the less developed manufactured paper in China, import substitution index at that time was very low and the paper imported from Europe and the US was confined to a low quantity and high priced. The shortage of supply led to the sharply higher price of paper, and even led to "paper shortage" during the boycotts. Ordinary people who took part in the boycott of Japanese goods depended not only on the nationalism, but also on the mobilization of modern media. This strange phenomenon, i. e. the boycott-propaganda of the Japanese paper on the media did not match the purpose of boycott movement, and incompatible with the Anti-Japanese-Organization. Finite resistance greatly weakened economic and political effect of boycotts. Therefore, it manifested the economic plight in the national movement of the developing country. It is a hard choice among the citizens between nationalism and economic rationality.

Research on the Assyrian Militaristic Culture

LI Hai-feng LIU Qi-liang(167)

In the ancient Near East, the Assyrians were a famous nation with a worship of force. The Assyrian Empire forces developed to its peak in the 9th to 7th century BC. The Assyrian army conquered the land from Mediterranean to Persian Gulf, and established the first great empire between Asia and Africa during the Iron Age. The Assyrians' militaristic culture exerted influence on all the aspects of the Assyrian Empire. The spiritual motivation of Assyrian was not only the key factor in establishing such a powerful empire, but also the chief culprit that led to its declining and downfall. Assyrian militaristic culture and a series of conquest largely affected the Near East historic development agenda.