

试论晚明清初劝善文化语境下 财富积聚的道德合理性

——兼及对白话短篇小说“埋金”“掘藏”“银走”叙事模式的阐释

郑珊珊

(安徽广播电视大学 文法学院,安徽 合肥 230022)

[摘要] 白话短篇小说和善书的创作及编纂在晚明清初同臻鼎盛,这也标志着中国传统的劝善文化于这一时期达到了历史高峰。小说和善书这两种不同书写形式对彼时的财富和道德的关系都给予了极大的关注,财富积聚的道德合理性问题正在这一文化语境下凸现出来。白话短篇小说中“埋金”“掘藏”“银走”的叙事模式正是在这一文化背景下汇入到财富积聚及其道德依据的言说风潮中来,这也为我们从劝善文化的角度来阐释这一组叙事模式的道德相关性提供了依据。

[关键词] 劝善文化;白话短篇小说;财富积聚;道德;“埋金”“掘藏”“银走”叙事

[中图分类号] I206.2

[文献标识码] A

[文章编号] 1671-6973(2017)04-0057-07

善书的制作在晚明清初达到高潮,以此为标志形成了学者所谓的“善书运动”^[1]或“劝善运动”^[2]。白话短篇小说创作的鼎盛时期恰与明清之际劝善文化的高潮相互交叠,并且善书和白话短篇小说在所反映的社会内容上产生了很大的重合,而一些善书故事的创作方式也借鉴着小说的形式,乃至出现了清初《雨花香》和《通天乐》这种介于小说和善书之间的边界模糊的书写方式。无论是白话短篇小说还是善书,都对彼时财富与道德的关系给予了极大的关注,财富积聚的道德合理性问题正是在这一文化语境下凸现出来。“埋金”“掘藏”“银走”是晚明清初白话短篇小说中常见的一组叙事模式,反映了民间财富和道德观念的嬗变。在晚明清初劝善文化的大潮中,白话短篇小说和善书的编创相互影响、相互借鉴、相互融合,这为我们从劝善文化的角度来阐释白话短篇小说中“埋金”“掘藏”“银走”叙事提供了依据。这一角度一直以来没有引起学界足够的重视,笔者愿将这一思考成果公诸学界,以就教于大方。

一、小说中“埋金”“掘藏”和 “银走”叙事背后的道德意涵

“掘藏”因民间的习惯使用已经成为一个专有的表达方式,这在明清白话短篇小说的创作中得到了反映。如“施复因掘了藏,愈加快活,分外兴头。”^{[3]1061}“分明是掘藏一般。”^{[3]2058}“人见颜氏买了一千亩田,都传说掘了藏,银子不计其数,连坑厕说来都是银的,谁个不来趋奉。”^{[3]2177}在有些使用中,有的“掘藏”并没有实际发生,只是对某人陡然增加的财富的譬喻和猜测。

掘藏者不总是“埋金”者,对于掘到了他人所藏之财物的人来说是“掘藏”,而对于失去了自己所藏之物的人来说就是“银走”。正是在这一藏一获,一失一得中,小说的叙事表现出对财富与道德的关注和思考。《二刻拍案惊奇》卷二十四《庵内看恶鬼善神 井中谭前因后果》中元自实借与缪千户三百两银子,因两家乃是通家,故并未立下文契,战乱中自实家财尽散,投靠缪千户却遭冷落,愤懑之下本想手

[收稿日期] 2017-3-10

[基金项目] 教育部人文社会科学重点研究基地重大项目(项目批准号 08JJD840200)。

[作者简介] 郑珊珊(1981—),女,安徽蚌埠人,讲师,文学博士,研究方向:明清文学。

刃薄情小人,却因不忍贻害无辜者而作罢。最终自实在他乡掘得三百两银子,正符当初所借与缪千户之数^[4]。钱财是有分限的,这是凌濛初小说中常见的一种命定观念,与此同时命运又不仅仅是被消极限定的,善行积累到一定程度能够改变命运,这又表现为“立命”的观念。元自实此生的漂泊无依,“投人不着”的遭际是由前生预定的,前世他自恃文学高强,不肯汲引后进,故今生得此报应,也即是说自实今生财富的失散皆是由于前生道德的缺陷所致。然而,自实的财运并没有被注定的命运限制住,他还是凭借善念改变了自己的命运,在关键时刻不仅大难不死,且最终还掘到了三百两藏银。他的财富的失去与复得同命运与道德紧相关联,归根结底,道德因素起到了决定性的作用。

《醒世恒言》第十八卷《施润泽滩阙遇友》中,施复一次掘藏所得不下千金之数,这滚滚的财运并非是无端降临,乃是由于施复此前拾金归还并拒绝接受报偿的善行。此后施复愈加好善,不想又掘得八锭大银。奇中更奇的是,这八锭大银是从薄有寿老汉处“飞”至。薄老汉一生勤谨,道德上并无缺憾之处,一生积蓄却“不翼而飞”,被他人掘得。这桩奇事对于失去银子的薄老汉来说可能用“命运”来解释方能圆满些,而对于施复来说,却可以看作是他此前的善行所得的报偿。^{[3]1017-1075}

《警世通言》第二十五卷《桂员外途穷忏悔》中,施济接济窘境中的桂富五三百两银子,借给他一处住所和土地三十亩供其生活,后桂生在此掘出施济祖上所埋的千斤藏银。桂生夫妻昧心侵占,并暗中经营,在施济死后一家趁机脱身。施家没落后投靠桂家,却饱尝冷眼,施家主母严氏一气之下撒手人寰,长子施还为葬母而售卖祖产,却于偶然中得知祖上尚有多处藏银,竟掘出巨万之数,施家由此复兴。然桂生一家几经跳转腾挪复又潦倒,妻儿三人横死,受了当初昧心侵产和忘恩负义的报应,桂生因尚存一念之善,得以终老。^[5]石成金《雨花香》第三十一种《三锭窟》中的丁孝子因生性至孝,得到指点,掘到了一伙强盗藏的三锭大银。^{[6]351-354}丁孝子固不必论,仅从施济和桂富五的遭际看,表面上施家和桂家盛衰遭际似乎仅是“掘藏”所致,然而仔细分析会发现,内中起决定性作用的依然是道德。这些“掘藏”故事道德劝戒的主观意图是明显可见的。

对于不道德的掘藏者,财富带来的只能是不幸。《无声戏》第十一回《儿孙弃骸骨童仆奔丧》中,单龙溪只有一子单玉、一孙遗生、一义男百顺,思量着自己时日无多,遂将本钱的大半埋在窖中,欲留

待子孙日后经营之用。不想在一次外出经商的途中,龙溪一病不起,乃将藏银之处告知身边的一子一孙。不想儿孙竟置重病中的龙溪于不顾,各怀鬼胎回乡掘藏。义男百顺却忠心耿耿,千里奔丧。最终掘到藏银的儿孙因分银发生矛盾,双双殒命。倒是百顺因一片拳拳忠孝之心,继嗣龙溪,家业兴隆,子孙繁衍。^[7]

《八洞天》卷五《正交情》中甄奉桂贫时受到冯乐善和盛仁义的接济,后因掘到了一处藏银,遂大富起来,翻身后的奉桂不仅没有报恩,还盘剥、迫害昔日恩人。他为了巩固势力,欲与乡绅邵待徵联姻,让儿子甄阿福娶待徵的女儿为妻。待徵并无女儿,只为图奉桂的财富,遂应了下来。后经历一系列的弄巧成拙,待徵收养了冯乐善的女儿冯小桃为义女,又救下了盛仁义的儿子盛俊。奉桂不久后一病而亡,甄阿福被待徵接回家,却因不堪先生责罚出逃,待徵遂将冯小桃许配给盛俊。几经辗转之后,冯、盛两家被甄家侵占的房产、资财又复归原主。^[8]存在着“不孝”或“不义”的道德缺陷的掘藏者最终没有真正地享有财富,而是遭遇了种种厄运,尽管叙事者在叙述的过程中力图将“掘藏”与厄运之间的因果关系合理化,但叙事的本身还是体现出以道德为主导的发展逻辑。

有研究者抓住晚明以来有关白银的“流”之本性的相关表达,从白银的流通功能来分析“埋金”“掘藏”和“银走”叙事,认为解释这种叙事的最有力的理由是白银需要流动增殖的商业本质,也即是说,“埋金”“掘藏”和“银走”这种叙事折射出晚明以来商人们积极追求赢利的心态,而弥漫在这类叙事中的“道德论”仅是一袭“外衣”而已。^[9]学者陈大康也有类似的观点,他从白银货币属性的角度对小说中各种关于白银的“神话故事”进行解读。在他看来,“流通”和“增殖”是白银本该具有的功能,藏银则抑制了这种“流动”,一定程度上背离了商业发展的规律,这也是并无道德缺陷的薄有寿半生勤苦积攒而来的八锭大银无端消失的原因,这类小说的编撰“是站在商贾立场上创作,为他们谋取更高的社会地位和更多政治经济权益而制造舆论”。^{[10]116-120}一个商业繁荣的社会,商人们运用各种手段追求财富的增殖,客观上带来了货币的流通,这是所有的商业社会共有的特征,晚明当然不例外。然而,白银在流通中增殖的货币本性这一具有现代性的经济观念果然是诠释这白话短篇小说中“埋金”“掘藏”“银走”叙事的最为恰当的理由吗?

《十二楼》卷之三《三与楼》讲述的是一个被人

巧妙设计的掘藏故事。唐玉川父子别无所好,只热衷于买田置楼。尤其是唐玉川,素有田土之癖,得了钱财,只喜买田置地,“他的本心,只为要图生息”^[11]。不难看出,唐玉川是个一心试图实现货币增殖的精明商人,小说开头部分对其财富积累经历的叙述已经说明了这一点,似乎可以说,他的经营方式是极“符合经济规律”的,按照白银流通增殖的解释,唐玉川终将成为巨富,并安享其财富。然小说并没有安排这种结局,唐家最终遭人设计,因被告发埋藏赃银而败落,被唐家买走的“三与楼”复归虞家。唐家当初买楼并没有违法之举,两家是在特定的情形下自愿进行的交易,是符合所谓的商品交换规律的。导致唐家最终没落的原因在于唐家父子道德上的缺陷,父子二人尽管没有违法之举,然而却是趁人之危,在虞家显现出破败之际一举买下了地产。依据现代经济人的商业观念,类似于唐家这种购买行为是正当的市场行为。按照白银需要在流通中增殖的本性,唐家是不应当承受破产的厄运的。作者一再用“心上极贪”、“为富不仁”来评价唐氏父子,这些带有道德审判色彩的字眼才是理解小说内涵的关键词。这场人为设计的“掘藏”直接断送了唐家,作者通过安排这一情节来设置唐虞两家的命运,道德在这篇小说的叙事中显然起到了至为关键的作用,而非仅仅是一袭“外衣”。

在“埋金”“掘藏”和“银走”这一组叙事中,“掘藏”叙事的道德色彩最为强烈,“银走”叙事多与“命定”观念紧密相连,而“埋金”叙事背后蕴含的历史信息则要更复杂些。

二、从“世财为公”到 “余财济人”的劝善思路

掘藏的前提是“埋金”。当然,这里的“金”不必然指“金”这种金属形态的财物,联系明清时期货币流通的实际情况,民间所埋藏的财物可能更多应该是银,当然也包括其他各种财富形式。“埋金”者各具动机。或为经商的长远发展打算,预留下一定数量的资本。如秦世良担心借贷而来的用于经商的银两再次失手,事先埋藏了一部分,只拿出另一部分去经营^{[7]67-91}。或为个人身后打算。薄有寿膝下无子,为自己和老妻的身后打算,将多年小本经营所得的八锭银子藏在暖枕之中,不料却不翼而飞,被施复掘得。更普遍的动机是为子孙未来打算。如倪太守担心自己死后,庶出的小儿子会受长子的欺凌,事先在屋壁中埋下数坛金银^{[5]447-498}。又如单龙溪,他知道自己时日有限,为了儿子和孙子的将

来打算,将本钱的三分之二埋在地窖中。^{[7]208-221}又如刘厚,见儿子刘辉不会治家,遂藏私埋下了五千金。^[8]

关于“埋金”,不少学者乐于引用《巢林笔谈》中一条“埋金大愚”的议论:“积财已非达者在,而埋金更属大愚。以有用之财废置无用,虽拥厚贲,不免守虏之讥。以至公之物,据为至私,即贻后人,亦启偏颇之衅,匪直此也,财,犹泉也,流则其性,违性不祥,故有埋积日久为怪为祟者。或又云,埋金变水,或成白浆,又往时里中发窖者,见新遗牛粪,气息蒸然可异。然则为富者计,孰若好施与,建不朽,廉取薄享,阴培子孙之福于无尽哉!”^[12]在使用这一文献时,论者大多将“流则其性”释为货币的流通性,强调流通过程中带来的财富的增殖,以此来阐发“违性不祥”。然而这种理解在割断了上下一贯之文意的同时,还掩盖了或者说置换了这段文献中极为重要的内容,即“至公之物,据为至私”。将天地间至公之财富据为己有,破坏了财富在天地间周流不已的规律,这才会导致“违性不祥”。解决之道是通过“施与”以“建不朽”,为子孙积福。这样理解恐怕更加符合作者之本意。

将财富视为公物,这在彼时的言论中绝非罕有,仅举数例。如清初石天基《雨花香》第十八《真菩萨》中云:“财也者,天地间之公物也。天地间公物,理宜为天地间公用。富翁当推有余以济人,所谓不如积阴德于冥冥之中,以为子孙长久之计,此司马温公之至言也。”^{[6]211-220}再如清初陈锡嘏所编撰的善书《汇纂功过格》中也有此类观点:“财利等物,世间公共,原非一己所得而有。你看生前积聚,死后何曾带得分毫。且今生既无利泽及人,来世亦无福禄利己。”^[13]又如陈智锡所编撰的善书《劝戒全书》中亦云:“故世财如流水也。先已过多方,今及此方,少顷则又流于他方矣。未及我时,非我水也。及我而用于灌我田,以洗我污,我水也,不用而遽逝,又非我水矣。世财非我财,惟经我手。先曾已经过多人,乃今及我。亟用以敬天周人迁善,则我财也,匿而不用,旋属他人,岂我财哉?富之美福,弗在保有,反在散用,不在得于我,反在离于我。”^{[14]224}将世财比作灌田之流水,这同上文《巢林笔记》中谈世间财物“流则其性”的思路是一样的。这里也隐含了世财为公的观念,通过譬喻将这一观念说得更加通俗明白,我们甚至可以将这段文字视作是对“流则其性”的注解。我们不妨将之与“埋金大愚”进行互文参看,所谓“世财如流水”,流水何曾停驻,财富自然也不应积聚于一人之手。“我用则

属于我,不用则非我所有”,强调财富非一人所私有的公共属性,同时强调财富只有“我”使用,“用以敬天周人迁善”,才属于“我财”。因此,财富“弗在保有,反在散用,不在得于我,反在离于我”,这方是理财之道。所谓财富的“散用”、“离于我”云云,当是针对“敬天周人迁善”而言,无论如何从中也读不出流通中增殖的意味。

“世财为公”的言说方式与“天地生财,止有此数”的传统观念有着密切的关系,明清时期依然承袭着这一言说方式。如明吕坤《身家衰盛循环之图说》中云:“天地之财止有此数,富贵荣华既于我乎独偏,贫贱忧戚自于彼乎独苦,有余者之所弃余,乃不足者之所弃命者也。”^{[15]279}又如海瑞《兴革条例》中云:“天地生财,止有此数,丰于此必歉于彼。乡士夫则富若此矣,而欲小民之裕于农食也,其可得乎?乃今小民困苦之多,乃今乡士夫富足之多为之也。”^[16]张居正《看详户部进呈揭帖疏》中亦云:“天地生财,止有此数,设法巧取,不能增多。”^[17]诸如此类的例子,文献中俯拾即是。在以上各例中,“天地生财,止有此数”已成为一种言说格套,表达的是一种保守的财富观念,即天下财富的总额是一定的。在这一观念背后掩藏的是对此丰则彼蓄的不均之社会现象的警惕,即富者的盈裕意味着贫者的匮乏,这是对“均”的社会理想的破坏。这种财富观念有着浓郁的道德气息,经由这种表达,奢侈、节俭以及吝啬都被赋予浓重的道德色彩。

明中后期以来,财富急剧分化带来了社会秩序的淆乱,正是在这种历史背景下,“天地生财,止有此数”、“世财为公”、钱如泉之流动以及老子的“以有余补不足”的观念相结合,在明清之际产生了一套“余财济人”的言说方式。这一言说方式又被频繁地运用于各种形式的劝善中,以上吕坤所谓“夫既不肯乐分与以益彼不足,又不能崇节俭以惜己之有余,天何亲何私?尔何功何德,而令久享此乎”^{[15]279};龚炜《巢林笔记》“埋金大愚”条中谓“然则为富者计,孰若好施与,建不朽,廉取薄享,阴培子孙之福于无尽哉”;石天基《雨花香》第十八《真菩萨》中所云“富翁当推有余以济人,所谓不如积阴德于冥冥之中,以为子孙长久之计”;清陈智锡《劝戒全书》中所谓“亟用以敬天周人迁善,则我财也”都是在这一阐释思路之下展开的。“余财济人”的言说方式也常见于明清的家训中,如金敞说:“幸有赢余,即当思有以及物,在天道可免恶盈,在人情亦足寡怨。”^{[18]197}张履祥说:“果其力有余,便当推以与人。”^{[18]230}小说、善书、家训以不同的书写方式将“余

财济人”的观点在彼时的历史时空中凸显了出来。

三、从“万物一体之仁”到 “损有余以资不足”的劝善思路

“万物一体”是中国传统思想中的重要命题。在宋明理学的发展历史中,北宋程颢明确提出“仁者,以天地万物为一体”^[19],明中叶王阳明继承了这一理论,将“万物一体”融入了“致良知”的心学义理系统中。在这一义理体系中,“心学的最终目标则是通过良知实践以实现万物一体的理想社会”^[20]。明中后期以来在阳明心学的影响下,儒林掀起了“万物一体之仁”的言说风潮。对这一思想的阐发热情体现在诸多论题中,如孝弟论,又如明末讲学和经世理想的讨论。^[21]李贽曾慨叹时人以道学之常语文过饰非,其云:“嗟乎!有利于己,而欲时时嘱托公事,则必称引‘万物一体’之说。”^[22]“万物一体”作为彼时的“道学常语”被滥用,正体现了这一表达方式为时人所熟知的程度。

“万物一体”在劝善文化语境中的阐发思路是这样的,即在肯定个体欲求的同时,要求以“恕”道肯定他人的欲求,寻求自己欲求和他人欲求之间的相互调和,同时还更进一步地指向富者对贫者同情和体恤,能够以己之“有余”补他人之“不足”。明末江南一豪族行善乡里,并推辞了免役的特权,陈龙正由此感叹:“真从万物一体起见,非夙有精义之学者,孰能克己至于此哉?”^{[23]144-145}陈龙正所谓的“万物一体”正是赞叹这位豪绅能够体恤族人、乡人,并不仅仅以一己之财富积累为念。东林党魁顾宪成云:“圣贤与常人元来无差别。……心所用不同而已。不同者何?常人满腔形而下的欲求,圣人满腔万物一体的思想。常人于自己身上,即一丝一粟,‘吝’而不舍,即些微善行而进步,‘骄’而不行。圣贤则立而舍之。……常人于他人身上,视对方疾病痛痒与己无关而舍之。圣贤则绝对不舍。”^[24]圣贤与常人之间的差别在于“圣人满腔万物一体的思想”,视他人的疾病痛痒为自己的疾病痛痒,而常人只是考虑自身形而下的欲求。

清初陈智锡在《劝戒全书》有一段文字颇值得关注:“天地,大父母也。生天地之间者,海内皆兄弟也。世未有父母而忍视其子之贫,则断无天地而不恤斯民之困。譬如有子几人,或贫或富。富者肯损有余以资不足,父母必乐甚。至不幸遇凶荒,而同气相怜,扶持救恤,父母必更乐甚。倘尔为尔,我为我,手足如冰,苦乐异景,高堂之哀惨何似?繇是观之,恤贫而曲加赈济之德,无论人感,定为天地所

爱。拥富而不念啼号之苦,无论人怨,定犯天地所恶。”^{[14]119-120}这里的“天地大父母”的譬喻是晚明“万物一体”的另一种言说方式。贫者和富者同为天地所生,如一母同胞之兄弟姊妹,如果富者漠然于彼此间的苦乐不均,对生活在贫苦之中的人群缺乏同情,天地必将感知和降责。反之,富者能够“恤贫而曲加赈济之德”,由于“万物一体”,善行必能为天地所感应,并因此而获福。由此,富者“损有余以资不足”就具备了道德上的必要性。

晚明部分精英儒家士人在劝善的语境中讨论“万物一体之仁”时,往往会涉及到“均”“平”“公”“私”“分”等观念。吕坤《同善仓序》中云:“财者,天下之财也。流通之物,专之不祥。故其聚也,以贪吝;其散也,以祸殃。古今厚积者多矣,未有不以祸散者。与其祸散而累吾身,孰若以善散也而积吾德乎!……大率家虽甚富,积三岁之计可矣!余则念我同类,思以相分。盖天之富人,非厚其身,正欲假之善者,以均其惠也。”^{[15]97}“念我同类,思以相分”,体现的正是“万物一体之仁”的精神,在吕坤的表述中,财富之“公”、天下之“均”与“万物一体”联系在一起。

这种思路的言说吕坤屡有涉及:“世间万物皆有所欲,其欲亦是天理人情,天下万世公共之心,每怜万物有多少不得其欲处。有余者盈溢于所欲之外而死,不足者奔走于所欲之内而死,二者均伤生之道也。常思天地生许多人物,自足以养之,然而不得其欲者,正缘不均之故耳。”^{[25]839}“平之一字极有意味,……世间千种人、万般物、百样事,各有分量,各有差等,只各安其位,而无一毫拂戾不安之意,这便是太平。”^{[25]846}吕坤所言的“私”指豪强恣意“利己”之“私”,这种“私”的存在破坏了公法,导致了不均,以致天下不能太平。吕坤提出维护财货之“公”的原则是“均”“平”,要在现实社会中实现这一原则就需要社会中不同阶层各守其“分”。“富以能施为德,贫以无求为德,贵以下人为德,贱以忘势为德。”^{[25]692}很明显,对于不同的人,应守之“分”也不同,富者的本分是施恩,贫者的本分是无求,只有这样才能相安无事。要进一步指出的是,“均”“平”并非指绝对地平均,而是指不同的阶层各守其“分”的“均”“平”。如沟口雄三所分析,这里蕴含着传统的万物一体之仁,从理念上说,万物一体生成各全其生,就是天理的调和状态,调和的关键原理就是“均”。这里的均当然不是对等、平等的“均”,而是指上施惠、下无求的“均”,也即上下各得其应得之“分”的“均”。^{[26]25}对于“分”,东林党人的陈龙正的论

述更多,他在乡间社会进行劝善时,将人群根据贫富的程度分为三等,并对每一等规定了所应当遵循的“分”:^{[23]173}“如今人家,只有三等,不是富贵,便是贫穷,不然便是中等人家。若要通县为善,看来也不甚难,只得三句粗浅说话。富贵的,大家放宽些;贫穷的,各人要安分;中等人家不要奉上欺下。”又如,其论“三样人家不可不为善的缘故”:^{[23]171}“富贵的,要思量几百几千人中才生得我一个,……我今开一句口,可以振拔人,行一件事,可以救济人。……那中人之家,比上不足,比下有余。我虽无富贵人的力量,日日可救援人,其实人生在世,那一日不有几个人与我打些交关,但不刻他,不欺他,就是本分内的为善。……如穷人,……须要极其本分,方可度日。又要识自家身上,有个决变得来的,有个决变不来的。……如《为善阴鹭》上所载,转祸为福,事迹甚多。《太上感应篇》开口便说个福祸无门,惟人自召。可见总是个命字,要把气力算计去变他,决变不来。”^{[23]175-176}这种宣讲的目的很明确,即“庶几人人各守本分,共成一县好风俗。”^{[23]171}。尽管陈龙正将乡间人群分为“富贵”、“贫穷”、“中人之家”三等,并对之规定了每一等级的“本分”,认为只有各守其“分”才能“均”。但与此同时,他还是更加强调富民对贫民救济的责任。在《学言》中他指出:“识生智与富贵之心,乃可为贤智富贵之人。天欲使人皆贤皆富贵而不能也。故生智以牖愚也,非使之欺愚;生富贵以扶贫贱也,非使之凌贫贱。”^{[23]599}。在这里,“富贵”救助“贫贱”的必要性得到进一步的强调,已经成为“上天”的律令。

晚明以来,社会财富积累的同时也带来了贫富的分化和社会秩序的淆乱,儒学的发展及时地回应了这一变迁。晚明儒林在“万物一体”的理论框架下,讨论着“公”“私”“均”“平”“分”等概念,赋予“以有余补不足”这一传统话语模式以新的历史内涵,构成了这一时期颇具时代特征的言说方式。

四、“安富”和“有品者自不至太富”

言说方式中的散财济施思路

在追求财富的同时,又对财富的盲目积聚保持一种警惕和批判的态度,这是先秦以来中国传统中固有的一种文化姿态。财富积聚并不具有天然的合理性,而是需要政治、经济和道德上的充分理由,尤其需要通过散财济施、救助贫民的善行来提供道德上的支撑。

早在先秦时期,荀子就提出:“从士以上皆羞利而不与民争业,乐分施而耻积臧。”^[27]荀子这种财富

观念是保守的,他否定了士以上阶层求利的合理性,这当然是出于儒家精英主义者的朴素的民本思想。也正是基于这一立场,“乐分施而耻积臧”就成为士以上阶层的道德义务。成书于东汉时期的道教经典《太平经》则从一般民众的立场警告富者,“或积财亿万,不肯救穷周急,使人饥寒而死,罪不除也。或身即坐,或流后生。所以然者,此乃中和之财物也,天地所以行仁也,以相推通周足,令人不穷。今反聚而断绝之,使不得遍也,与天地和气为仇”^[28]。《太平经》以“或身即坐,或流后生”威慑只知积聚,不知救穷的富者,具有浓郁的民间信仰色彩。而从“中和之财物”“天地所以行仁”“以相推通周足”云云中似乎已能够看到后世此类言说的滥觞。

由富者为贫者提供救济和生存保障这一立场,还产生了“安富”的观念,富者财富积聚正因这一观念的支撑而获得道德、经济和政治上的合理性。“安富”其实也是先秦以来即有的传统思想,在《周礼》排列的国家养民政策中,除了弱势和贫穷的群体之外,富人阶层也被置于保护之列,“一曰慈幼,二曰养老,三曰振穷,四曰恤贫,五曰宽疾,六曰安富”^[29]。这一观点在后世的历史中不时能够听到回响。明清以来,社会财富的积累和朝夕变化更加刺激了对财富积聚合理性的思考。一方面历史上的“安富”观念被不断地重申,在一定程度上缓和了对财富积聚否定性批判的取向。明中叶丘濬认为,老、幼、穷匮、贫乏、疾病这五类人群需赖富者以有余补其不足,“凡此五者,皆因其所不足而养之。惟富而有财者,则又因其所有余而养之焉。诚以富家巨室,小民之所依赖,国家所以藏富于民者也。小人无知,或以为怨府。先王以保息六养万民,而于王者皆不以‘安’言,独言‘安富’者,其意盖可见也。是则富者非独小民赖之,而国家亦将有所赖焉。彼狭隘者往往以抑富为能,岂知《周官》之深意哉”^[30]。这里丘濬从政治和道德两个方面为富民进行辩护。王夫之也指出,“其他千户之邑,极其瘠薄,亦莫不有素封巨族冠其乡焉。此盖以流金粟、同贫弱之有无,田夫畦叟盐鲑布褐,伏腊酒浆所自给也。卒有旱涝,长吏请蠲赈,卒不得报,稍需岁月,道瑾相望。而怀百钱,挟空券,要豪右之门,则晨户叩而夕炊举。故大贾富民者,国之司命也。”^[31]明清之际的王夫之为富者存在的合理性提供了政治、经济、道德上的理据。入清后,唐甄仍延续着这一论说方式,“里有千金之家,嫁女娶妇,死丧生庆,疾病医祷,燕饮赍馈,鱼肉果疏椒桂之物,与之为市者众矣。缙

钱锱银,市贩贷之;石麦斛米,佃农贷之;匹布尺帛,邻里党戚贷之;所赖之者众矣。此借一室之富可为百室养者也。海内之财,无土不产,无人不生。岁月不计而自足,贫富不谋而相资”^[32]。唐甄尽管点出“贫富不谋而相资”,实则其更加强调贫者对富者的依赖,与此同时,他还强调富者有对贫者救济的义务,“千金之产,其生百五十,分而三之:一以为事,一以待不虞,一以周饥寒”。富者应将个人财富的三分之一进行“周饥寒”,这是对富者提出的道德和伦理要求,而富者也在承担这一道德义务的同时获得财富积聚的合理性。

然而,“安富”的立场并不能彻底消除社会对财富积聚的暧昧态度。明末陈龙正在一段同善会讲语中称,“有品人自不至太富,富则能散之”^{[23]171}。这句话中,道德与财富的关系可被表述为:财富的过度积聚意味着道德的缺陷。言下之意是,倘若财富的积聚不能用之于周济贫困,将失去道德上的合理性。诚如明末大儒刘宗周在儒门善书《人谱类记》中所言,“今富贵人不知贫贱痛痒,亦是一过。”^[33]这实则是将丝毫不体现道德价值的财富积聚看作是一种过愆。王夫之尽管在“安富”的立场上为富人进行辩护,然其仍对当时自天子以至庶人“斤斤然以积聚贻子孙”^[34]的现象极深致不满。另外,尚值得关注的还有清初唐甄批评“厚积”的言论,其人从为国理财的立场,针对财富积聚的社会现象发出了“夫财之害在聚”^{[32]398}的议论,如唐甄所言,由于银子易于积聚的物理特点,富人在贪欲的驱使之下以“囊之”“瘞之”等方式积聚财富,致令“当今之世,无人不穷,非穷于财,穷于银也”,甚至到了“千金之产者尝旬不见铢两”^{[32]398}的地步。这篇议论可堪关注,与上文讨论“埋金大愚”时所持守的道德主义立场不同,它为我们提供了一种新的理据,而这种纯粹基于理财立场否定财富厚积不散的言说方式也正可与上文道德主义立场上批判厚积的观念相互参看。王夫之、唐甄等人既强调安富,又反对财富积聚的看似矛盾的立场也昭示了关于财富和道德之间关系的复杂性。

包筠雅在《功过格——明清社会的道德秩序》一书指出了明末社会对于财富积聚和道德之间的复杂关系,并通过考察钱财与道德资本的关系得出结论,她认为:“在十七世纪的善书和功过格中,积累财富获得了新的合法依据。但重要的是,要认识到强加于这种合法依据上的严格限制:只有当财富被合乎道德地使用时它才会起作用。为经济目的而积累财富——善书作者称之为‘为财而财’——

实际上被视为罪恶。财富,特别是它的商业表现,必须被导向合适的‘儒家’领域,远离商业投资而转为行善举;直到那时,商人才有机会达到一定是他喜欢的目标——不再是商人,而是士大夫。”^{[14]228}也即是说,财富应当成为道德完善的工具,明清之际大量出现的“费钱功过格”即是这一财富观念的明证。财富的积累为晚明社会带来的是对旧有的价值观念的怀疑,儒家的传统价值观念,尤其是道德严格主义在晚明社会的抬头,引发了对于社会道德秩序的关注,没有道德的支撑,财富的积累并不能令人心安理得。

五、结语

中国传统文化中泛道德主义以及对求利的批判取向影响着明清社会对财富积聚的态度。财富的积聚需要政治、经济和道德方面的理据来提供支撑才能获得合理性,而在晚明清初失序和动荡的历史背景下,财富与道德之间的关系受到了尤其的关注。与此同时,“天地生财,止有此数”“万物一体”“以有余补不足”等传统观念在晚明清初劝善的文化语境下被重新激发出言说热情,在士人的反复申说中,批判“厚积”,主张散财济人、行善积德的财富和道德观念在历史中凸显出来。由此可见,繁荣于彼时的白话短篇小说创作中“埋金”“掘藏”“银走”的叙事模式是有着极为现实的针对性的,其中透露着丰富而复杂的历史信息,同时白话短篇小说也以自身特有的艺术形式汇入明末清初劝善文化的洪流中。

参考文献

- [1] 酒井忠夫. 中国善书研究[M]. 南京: 江苏人民出版社, 2010: 17.
- [2] 吴震. 明末清初劝善运动思想研究[M]. 台北: “国立”台湾大学出版中心, 2009: 1—2.
- [3] 冯梦龙. 醒世恒言[M]//刘世德, 陈庆浩, 石昌渝 主编. 古本小说丛刊: 第30辑. 北京: 中华书局, 1991.
- [4] 凌濛初. 二刻拍案惊奇[M]//刘世德, 陈庆浩, 石昌渝 主编. 古本小说丛刊: 第14辑. 北京: 中华书局, 1991: 1255—1295.
- [5] 冯梦龙. 警世通言[M]//刘世德, 陈庆浩, 石昌渝 主编. 古本小说丛刊: 第32辑. 北京: 中华书局, 1991: 1255—1315.
- [6] 石成金. 雨花香[M]//古本小说集成: 第一辑. 上海: 上海古籍出版社, 1994: 351—354.
- [7] 李渔. 无声戏[M]//李渔全集: 第八卷. 杭州: 浙江古籍出版社, 1991: 208—221.
- [8] 五色石主人. 八洞天[M]//明清善本小说丛刊初编: 第1辑. 台北: 天一出版社, 1985 年.
- [9] 杨宗红. 明清拟话本小说“掘藏”、“银走”、“慳吝”叙事隐喻[J]. 求索, 2012(1): 195—197.
- [10] 陈大康. 明代的商贾与世风[M]. 上海: 上海文艺出版社, 1996.
- [11] 李渔. 十二楼[M]//李渔全集: 第九卷. 杭州: 浙江古籍出版社, 1991: 51—72.
- [12] 龚炜. 巢林笔记[M]. 北京: 中华书局, 1981: 103—104.
- [13] 游子安. 善与人同——明清以来的慈善与教化[M]. 北京: 中华书局, 2005: 223.
- [14] 包筠雅. 功过格——明清社会的道德秩序[M]. 杭州: 浙江人民出版社, 1999: 224.
- [15] 吕坤. 去伪斋集[M]//吕坤全集. 北京: 中华书局, 2008: 279.
- [16] 海瑞. 海瑞集[M]. 北京: 中华书局, 1962: 94—95.
- [17] 张居正. 张太岳集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1984: 555.
- [18] 张伯行. 课子随笔钞[M]. 上海: 广文书局, 1975: 197.
- [19] 程颢, 程颐. 二程遗书[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2000: 65.
- [20] 吴震. 万物一体——阳明心学关于建构理想社会的一项理论表述[J]. 杭州师范大学学报, 2010(1): 13—21.
- [21] 吕妙芬. 阳明士人社群——历史、思想与实践[M]. 台北: 新星出版社, 2006: 314—315.
- [22] 李贽. 初谭集注[M]//籍秀芹 注. 李贽全集注: 第十三册. 北京: 社会科学文献出版社, 2010: 160.
- [23] 陈龙正. 几亭全书[M]//四库禁毁书丛刊: 第十二册. 北京: 北京出版社, 1997.
- [24] 顾宪成. 志矩堂商语[M]//顾端文公遗书: 第7册. 清光绪三年刊本.
- [25] 吕坤. 呻吟语[M]//吕坤全集. 北京: 中华书局, 2008: 839.
- [26] 沟口雄三. 中国前近代思想的演变[M]北京: 中华书局, 1997: 25.
- [27] 王先谦. 荀子集解[M]. 沈啸寰, 王星贤 点校. 北京: 中华书局, 1988: 502.
- [28] 王明 编. 太平经? 六罪十治诀[M]. 北京: 中华书局, 1960: 242.
- [29] 郑玄 注, 贾公彦 疏. 周礼注疏[M]//阮刻十三经注疏本. 北京: 中华书局, 1980: 158.
- [30] 丘濬. 大学衍义补[M]//影印文渊阁四库全书: 第七一二册. 台北: 台湾商务印书馆, 1986: 189.
- [31] 王夫之. 黄书[M]//船山全书: 第十二册. 长沙: 岳麓书社, 2011: 530.
- [32] 唐甄. 潜书注[M]. 成都: 四川人民出版社, 1984.
- [33] 刘宗周. 人谱类记[M]. 上海: 商务印书馆, 1940: 82.
- [34] 王夫之. 读通鉴论[M]. 北京: 中华书局, 1975: 10.

(责任编辑:程晓芝)

(下转第108页)