

“隐而不逸”：论明遗民从“外王”走向“内圣”的隐逸心理 ——以王夫之为例

方慧琳

(同济大学, 上海 200092)

摘要：明末清初是中国历史上大分化、大变革、大动荡的特殊时代。面对朝代鼎革，王夫之先是进行武装反清，后失望于南明朝廷，走向了遗民之隐。异族的统治、清廷的逼迫，使得王夫之将“隐”作为一种抵抗清朝的消极方式。然而，王夫之从未享有隐居之乐，物质上和精神上的压力都使他陷入痛苦和煎熬的境地，“隐而不逸”是其隐逸心理的真实写照。但不逸之隐有其重要意义，从“外王”到“内圣”的存道之法，正是王夫之在无道之世中隐居的意义所在，也是王夫之身为前朝遗民的价值所在。

关键词：王夫之；隐而不逸；内圣外王；遗民存道

DOI: doi.org/10.70693/202607146809

“隐与仕自古就是士大夫生活的两极，隐遁和逃世一直是中国古代人生观的重要内容。”^[1]但同为“隐”，遗民之隐与逸民之隐又有不同。正如明遗民归庄所言：“凡怀道抱德不用于世者，皆谓之逸民；而遗民则惟在兴废之际，以为此前朝之所遗也……遗民之称，视其一时之去就，而不系乎终身之显晦。”^{[2][170-171]}由此可见，遗民与逸民都有着“不用于世”的共同选择，但遗民的“不仕”比之逸民又多了几分兴废之际的无奈和矛盾，这和逸民出于对精神自由的追求而归隐田园有着本质上的不同。处于明清易代之际的明朝遗民，也大多在反清复明失败之后选择了归隐山林，远离新朝，王夫之、黄宗羲不外如是。本文即以王夫之为例，通过对其隐逸心理的深入探析，“盖亦欲观微知著，借‘个人良知’以察‘集体良知’”^[3]，试图揭开当时遗民士大夫群体精神世界的一角。

一、“遗民久愤”：王夫之从抗争到归隐的人生转向

王夫之出生在动荡不安、危机四伏的晚明时期，青年时期的他与大部分儒生一样，致力于科举一道，以求进入仕途、为国效力，实现“治国、平天下”的至高理想。崇祯六年起，王夫之开始参加乡试，屡战屡败、屡败屡战，前前后后进行了整整三次乡试，终于在崇祯十五年得以考中举人。同年，王夫之赴京参加会试，然而，因李自成军克承天，张献忠军攻蕲水，道路被阻，他只好自南昌而返。可以说，如果没有农民起义，没有明清易代的政治变局，王夫之会一心一意地走科举仕途，实现他的人生理想，但是李自成的农民军阻断了他北上“圆梦”的道路，历史的潮流推动着王夫之选择了一条坎坷但多彩的人生道路^[4]。

公元1644年，伴随清军入关和崇祯皇帝自缢，明朝大一统政权彻底颠覆，整个社会秩序土崩瓦解。值此鼎革之际，王夫之和其他儒生士大夫一样，面临着政治身份丢失的现实困境，他们多年来为科举和理想做出的努力付之东流，相对稳定的生活环境也被打破。彼时的王夫之悲愤欲绝，诗曰：“悲风动中夜，边马嘶且惊。壮士匣中刀，犹作风雨鸣。”^{[5][126-127]}诗歌慷慨激昂，表露出王夫之希望为国效力的拳拳之心。

1648年，王夫之的家乡衡阳失陷，这更激起了他反清的决心，并促使其付诸行动。家乡陷落之后，王夫之与管嗣裘一同组织武装力量以抗击清兵，但无奈己方势弱难以成事，不久便溃败而退。之后，他南赴肇庆，官至永历朝行人司行人，此时他又将复国的希望寄托于南明朝廷。然而，永历朝廷正值内部党争势同水火之时，王夫之因数次弹劾首辅王化澄而几陷大狱，几经徘徊后至桂林追随瞿式耜。不久，桂林陷没，瞿式耜殉难，王夫之眼

作者简介：方慧琳(2002—)，女，硕士研究生，研究方向为中国古代政治思想、中国古代哲学。

看永历朝廷岌岌可危，恢复无望，乃决心隐遁。几年之后，孙可望挟持永历帝，两次以君命招王夫之前往，“久陷异土，既以得主而死为歆。托比匪人，尤以遇巷非时为戒”^{[6]183}，那时的王夫之还心存报国之志，但南明朝廷腐败分裂、孙可望把持朝政的现实又让他踌躇，他察觉到贸然前往非但不能有所作为，反而很可能白白葬送自己，因此陷入了“得主而死为歆”和“遇巷非时为戒”的思想斗争之中。他进退失据，极为痛苦：“欲留则不得干净之土以藏身，欲往则不忍就窃柄之魁以受命，进退萦回，谁为吾所当崇事者哉？”^{[6]183}最终，他还是决定留着有用之身以寻找别的价值实现之途。

1662年，永历帝朱由榔在昆明身亡，南明自弘光、隆武至永历风雨飘摇十七载，最终还是无可挽回地走向了灭亡。南明朝廷的覆灭给了遗民们沉重的一击，根本上动摇了他们恢复故国的信念，多数负隅顽抗的遗民也渐渐看清了“事之不可为”的现实，放弃了对清政府的军事抵抗，大规模的反清斗争已然成为过去。至此，明朝政权彻底结束，王夫之则坚持不仕新朝，在清政府的追捕施压下，他窜身窑洞，伏处深山，后回到家乡衡阳潜心治学，在石船山下筑草堂而居，真正走向了遗民之隐。

二、“遗民泪尽”：王夫之“隐而不逸”的心理探析

南明亡后，王夫之深知故国难以重建，痛不欲生，相反，清朝统治却日益稳固，再难动摇。“遗民泪尽胡尘里”，这是南宋爱国词人陆游发出的悲叹，复明无望的王夫之又何尝没有体会到“泪尽”的滋味呢？痛苦悲愤之下的王夫之毅然决然地选择了归隐山林，以一种别样的方式对新朝进行抗争。然而，所谓“隐逸”，“隐”与“仕”有分，“逸”与“缚”相对，能做官而不做或不屑做者谓之“隐”，在束缚中而不为其所困者谓之“逸”，显然，能“隐”者不一定能“逸”，能“逸”者也不一定要“隐”。诚然，王夫之选择了“隐”的生活方式，但隐后的他面临着物质上和精神上的双重困境，物质的匮乏和精神的痛苦使得他无法真正做到超脱的“逸”，可以说，“隐而不逸”是王夫之遗民隐逸心理的真实写照。

（一）作为一种消极抵抗的“无道则隐”

“隐”作为明遗民普遍选择的生活方式，实际上是一种消极抵抗的“无道则隐”。遗民作为儒者，其关怀和抱负本以仕为基础，“士之仕也，犹农夫之耕也”^{[7]79-80}，因此，当南明尚存之际，遗民大多主动谋求官职，尽显自己的儒者担当，王夫之就是如此。可见，明遗民之不仕，并非不欲仕，而只是不欲仕于清而已，这种“隐”的方式只针对于新朝政治，很大程度上代表着明遗民对满清朝廷的反抗以及对其政治合法性的否定。

在王夫之看来，明清易代并非一般意义上的王朝更替，而是“异族入侵，以夷易夏”的无道之世。因此，他在明亡之初反复强调夷夏之别，在他的观念里，只要不是异族统治，皇族改姓无甚关系，正如他所言：“君权可继、可禅、可革，而不可使夷类间之。”^{[8]501}换句话说，君臣伦常固然重要，但比之“华夷之辨”，它是排在第二位的，对于华夏民族而言，立君的主要目的是“保其族”“卫其群”，从而不被文明程度落后的异族“夷狄”入侵和占领。^{[9]394}在《原极》中，他还进一步指出：“人不自矜以绝物，则天维裂矣。华夏不自矜以绝夷，则地维裂矣。天地制人以矜，人不能自矜以绝其党，则人维裂矣。”^{[8]501}显然，王夫之在这里将“华夷之辨”提高到了一个新的高度，即维系天、地、人纲常秩序的纽带，从而在华夷之间设置了一道无法逾越的屏障。不可否认，以现代的眼光来看，王夫之的夷夏思想是具有一定局限性的，但却有着其时代的合理性：孔子之后，“华夷之辨”被视作“春秋大义”，满之清取代汉之明，在深受儒家传统影响的王夫之看来，是野蛮对文明的征服，是中华传统文明的失落。因此，在明遗民的道德标准中，入仕清朝，不仅在政治道德上意味着背叛旧明，在君臣伦理上意味着舍弃“旧君”，在个人操守上意味着有失节义，更在民族大义上意味着亲附异族，在思想道义上意味着抛弃正统。^[10]很明显，这种道德律的基本底线在于“不仕二姓”以及“不予合作”。同时，儒家开创的传统——“天下有道则现，无道则隐”，也指明了“隐”不仅可以具有明确的政治立场，也可以成为政治斗争的手段。因此，清之代明的无道之世使得“隐”成为必要，而“无道则隐”的儒家传统又赋予“隐”以合法性，这构成了王夫之选择归隐的根本原因。

当然，清政府强硬的逼迫，如剃发、易服等严苛法令，是促使王夫之归隐最直接的原因。剃发、易服与否从来就不仅仅代表风俗习惯的变化，在满族和汉族看来，它是具有高度敏感性的政治话题。满族认为，只要汉人愿

意剃发，并且换下自己民族的传统衣冠，就会断其归明之路，从而效忠清朝；对王夫之等汉族人士而言，剃发、易服就代表着投降，代表着对故国的背叛，代表着对汉族文明的遗弃。因此，王夫之不愿屈服，选择了逃窜深山、归隐山林，坚持捍卫自己身为汉人的尊严。同时，正是清政府采取的这一系列逼迫政策，让王夫之对“无道之世”的感觉更为强烈。

其实，“隐”这一方式得以长期存在于遗民群体中，依赖于“通三统”的传统，正是这一传统使得清政府得以允许隐逸遗民的存在，而非赶尽杀绝。所谓“通三统”，张祥龙先生曾解释道：“以新王或新时代为主导之统，但同时要让前两统或前两王之后代以非主导的或边缘的方式存在；也就是此二者被退封百里而为公侯国，‘使服其服，行其礼乐，称客而朝’，这二统仍奉其祖先当王时的正朔时制，因而在其方圆百里的公国中仍服其故有之服色，行故有之礼乐，当朝天子也以‘客待之，而不臣也’。”^{[11]227-228}由此可见，暂居于正统的一方，应当给予边缘一方以“客待之，而不臣也”的尊重，这为新朝对待遗民提供了可供参考的明智标尺。正是因为如此，当奉行旧时正朔的王夫之选择归隐山林，不再像早期那样进行反清复明的武装斗争，清朝政府也选择了默许，事实上，清初统治者采取的众多文化政策中，其中一项即是招纳隐逸，到康熙朝，清政府对这些隐逸遗民更是礼遇有加，是以，庙堂与山林、新朝与旧统之间得以“各行其道”。

总之，相对于早期对清政府的军事抵抗，“隐”的方式更加温和和消极。南明尚存的时候，王夫之心中仍有复明的希冀，南明覆灭、清朝统治日益稳固，满族入主中原已成定局，可以说，王夫之唯一的希望也破灭了，因此，在这无道之世中，王夫之秉持着“天下无道则隐”的原则，选择了“隐”这一方式来进行消极的反抗，换言之，王夫之深知复国无望，从而选择了不暴力也不合作的消极态度——“隐”。而当王夫之放弃了武装反清，转而选择归隐之后，清政府也在“通三统”的原则下默许了“隐”这一行为，使得“隐”能够成为王夫之长期继续的生活方式。

（二）“隐而不逸”：王夫之的矛盾与痛苦

面对异族统治的无道之世，王夫之不甘于也不屑于走进阶荣身之道，那么可以预料，他的仕途之贫是注定的，至于生活之贫，虽不像仕途之贫那样难以避免，但诚如孙静庵在《明遗民录》的自序中称：“宋明以来，宗国沦丧，予遗馀民，寄其枕戈泣血之志，隐忍苟活，终身穷饿以死，殉为国殇者，以明为尤烈。”^[12]王夫之的物质生活也是非常贫困的，最艰难之时甚至于书写用的纸笔都需友人资助。可以说，生活之贫、仕途之贫抑或称精神之贫是隐逸遗民生存状态的最好概括，当然也有例外，如四处流亡的顾炎武便是一个擅长治生之道的遗民，他的生活并不像其他遗民那样捉襟见肘，但如顾炎武这般的终是个例，大部分隐逸遗民还是像王夫之那般穷困潦倒。是以，在物质和精神的双重压力下，王夫之虽“隐”却不“逸”，甚至可以说是矛盾和痛苦的。

具体来讲，“不逸”一方面是由于“治生”之困境，亦即物质上的匮乏。在明朝，儒生士大夫们不从事生产，将科举视为获取功名利禄的阶梯，一旦丧失或放弃这一入仕机会，士人马上就会陷入到贫而无养的窘迫境地，王夫之也不例外。同时，对于明遗民而言，有些职业是不可为、不屑为、不便为的，可供他们选择的既可养活自己又可保持名节的职业少之又少。幸而，还有一份较少有争议的职业，那便是务农，王夫之退隐山林之时即以务农为生。然而，不事生产的他首先难免会面临“四体不勤，五谷不分”的尴尬，其次，王夫之内心深处也将专心务农看作趋利行为，从而不以为为：“销磨岁月精力于农圃簞豆之中，而荒废其与生俱生之理，何勤之有！”^{[13]483}他还说：“吾自有吾之志气，勤于此则荒于彼。鸡鸣而起，孳孳为利，专心并气以趋一涂，人理亡矣。”^{[13]483}因此，务农不仅无法彻底解决王夫之的生计问题，还会使其陷入纠结矛盾的两难境地，这也就无怪乎王夫之在相当长一段时期内只能依靠亲朋故交的资助而勉强维持生计。事实上，明遗民们都羡慕陶渊明那般的闲适和高雅，但却难以摆脱尘世的羁绊，因为想要“逸”，物质条件是最基础的，士人们既难以“忍穷”，又无法打心底里接受“躬耕”，所以很难像陶渊明一样寻得心中的“桃花源”。

另一方面是“失意”之困境，亦即精神上的痛苦。儒家倡导“学而优则仕”，认为学的目的是能够成为经世致用之才，这种积极入世的思想深深地影响着王夫之。然而，按照中国古代的政治权力格局，儒生士大夫一直处于依附地位^[4]，士人如果想要实现“治国、平天下”的人生理想，就必须凭借科举考试以获得进入官僚体系的资格，而后再依托君主来施展自己的政治抱负，所谓“贤臣托明君以成功业”便是如此。是以，青年时期的王夫之

一心科举,希望能够居于庙堂而辅其君、忧其民,诚然,若逢太平盛世,凭借王夫之的文韬武略、满腹才华,定能在朝堂上大展拳脚、有所作为,但明清易代使这一切化为乌有,皇城之中端坐着的是异族皇帝,纵使王夫之有经世济用之心,也无法找到发挥的空间,悲叹之余只能终老于林泉。正因如此,困境中的遗民常悲叹自己“生不逢时”的凄惨命运,隐居于他们而言实在是无可奈何的选择。此外,虽然南明已灭亡,王夫之的抗争情绪也有所消减,但他对故国的思念和追悼之情依旧强烈,更何况他亲眼看着故国一步步走向覆灭,这样的亡国之恨怎能轻易消解?“问青天,何意留住孤鸾只。教空辜负,当年无限,山海恩德”^{[14][1102]},王夫之经营半生却复明无望,悲伤愁苦之际只能含泪问青天:为何让昔日反清同志悉数死于清兵刀下,只留下自己独自一人在人间煎熬呢?尤其是“教空辜负,当年无限,山海恩德”之语,凄苦、沉痛、悲凉等负面情绪萦绕在王夫之的心头,难以释怀,这也注定了他的隐居生活无法安逸。

显然,在物质和精神的双重困境之下,王夫之的隐居生活是矛盾和痛苦的,生不逢时的喟叹、欲有所为而不能为的煎熬、故国已逝的悲痛……如此种种,无不紧紧束缚着王夫之,将其困于其中,难以真正做到心灵的超脱,甚至连隐居都是迫于形势的无奈选择,遑论隐居之乐。一直到康熙十七年(1678年),康熙帝颁布了博学鸿儒科的诏令,王夫之等遗民的态度才有所缓和,且此时易代造成的破坏已基本恢复,人民生活也逐渐安定下来,大部分遗民已不再对清朝进行过度的反抗,王夫之虽然还是坚持不仕,但对子孙的选择已采用放之任之的姿态。他的四个儿子和八个孙子中,除了其中四个夭折外,只有王旂未曾从事科举。到了隐居的晚期,暮年的王夫之心境已淡然许多,虽时有思念故国的愁绪,但也接受了现实,这种痛苦矛盾的隐逸心理随着清政府态度的变化、时间的冲刷渐渐归于平淡。但这种平淡并不意味着完全“逸”,只是相较于明朝刚亡时的激烈不满和初隐时的痛苦煎熬,晚期的王夫之更加看清了现实,也找到了隐居的价值和意义,在时间的抚慰下将那种愁苦和悲伤深深地埋藏在心灵深处,此时的“不逸”更加内敛而深沉了。不过,无论是归隐前中期深刻激烈的痛苦矛盾,还是后期内敛深沉的愁苦悲情,王夫之的隐居生活都从未有过真正的“逸”,实际上,“隐而不逸”正是王夫之整个隐居生涯的最好概括。

三、“遗民存道”:王夫之从“外王”走向“内圣”的价值选择

如前所述,隐居后的王夫之面临着物质上和精神上的双重压力,“隐”却不能“逸”,隐居于他而言实在是无可奈何的人生选择,那么,这样的隐居到底还有什么意义呢?

王夫之用行动给出了回答,那就是隐居立言以存道。在异族统治的无道之世中,“外王之道”已不可得,那么从“外王”到“内圣”的存道之法,是王夫之隐居的意义所在,也是王夫之身为前朝遗民的价值选择。

“内圣外王”之说最早出自《庄子·天下》:“是故内圣外王之道暗而不明,郁而不发,天下之人各为其所欲焉,以自为方。”^{[15][393]}后来这一思想经由儒家发展,被赋予了另外一层含义:“内圣”强调的是明德,即“格物、致知、诚心、正意、修身”,使自身的道德修养臻于完善;“外王”注重的是经世,即“齐家、治国、平天下”,将“内圣”所学施于外;“内圣”和“外王”的和谐统一是儒者们追求的最高境界。在承平之时,儒生大都以“内圣”为基础,从“修身”到“齐家”再到“治国平天下”,“内圣外王”之道得以统一;但在风雨飘摇、动荡不堪的乱世之中,尤其是异族当道的明清易代之时,“外王之道”于明遗民们而言已难实现,“内圣外王”的和谐统一境界被打破,隐居立言正是明遗民出于对政治或对抗或逃避的态度,以完善自身道德为目的而选择的生存方式。

《清史稿》言:“守志不屈,身虽隐而心不死,至事不可为,发愤著书,欲托空文以见志。”^{[16][13865]}这是对明遗民志行的肯定,也是对其隐居意义的揭示,即隐居为遗民们创造了发愤著书的绝佳机会,从而使明遗民们得以“欲托空文以见志”。至于见的是何志,王夫之就说到:“隐之为言,藏道自居,而非无可藏者也。”^{[17][699]}他还进一步指出:“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,以人存道,而道可不亡。”^{[17][568]}可见,王夫之隐居实乃为了中华民族“道统”的延续,既然“治统”已被满族窃去,那么儒者当力争而保者在“道统”,也就是说,“治统”指向的政治统治权已落入异族之手,即所谓的“帝王之统绝”,那么,王夫之身为儒者自当肩负起“圣人之教”的“道统”,继承儒家的思想传统,在异族统治下保存和传承中华文化,这实质上是通过保持本民族价值观

以保存重建独立民族国家可能性的精神性退守^[18]，同时，这也是遗民儒者选择隐居的终极关怀所在。

正是秉持着立言以存道的内圣信念，王夫之在隐居期间远离尘世喧嚣，于湘西草堂内潜心著述，将大部分精力都投入到学术思想的精进当中。他在《病起连雨》中写到：“故国余魂长缥缈，残灯绝笔尚峥嵘。”^[19]^[438]正是凭借着峥嵘的笔锋和坚定的意志，王夫之撰写了许多传世名作，实现了他学术思想上的重大突破，在政治思想、经济思想、哲学思想等各个领域为后人留下了宝贵的精神财富。他的许多代表作品如《噩梦》、《俟解》、《宋论》、《读通鉴论》、《张子正蒙注》等等都成书于此时期。

实际上，以现在的眼光来看，王夫之的著述事业又岂止是一项传孔孟之道、存中华道统的书生事业而已？他发愤著书，对政治局势有着自己别样的洞见，尤其注重对明朝灭亡和中国几千年封建君主专制的反思。虽然他也曾孤独失意乃至绝望，但他最终还是在物质和精神的双重折磨中进行了深刻的思考，与时俱进，不再汲汲于恢复故国，而是超越了对一个王朝的追思，突破了寻常遗民的思想境界，上升到了对整个君主专制的批判。可以说，王夫之隐居立言的深层价值是通过明末清初启蒙思想的发展体现出来的，他从探究明王朝灭亡的原因出发，扩展至对三千年来君主专制政体的反思和批判，这不仅是对中华民族道统的存续，更是一次伟大的超越。正如梁启超所言：“中国的学者，向来十有九都和政治有关系，这种关系每每妨碍思想之独立，最少也分减了研究的岁月和精神。清初因为满洲人初进来，统治者非我族类，第一流学者对于他们，或采积极的反抗态度，或采消极的‘不合作’态度。这些学者，都对于当时的政治不肯插手，全部精力都注在改良学风作将来预备，所以有许多新颖思想自由发挥，而且因积久研究的结果，有许多新发明。”^[20]^[4]明遗民大多怀有经世致用思想，不断地反思政治之阙，从而上升至批判君主专制的高度，王夫之“循天下之公，天下非一姓之私也”^[17]^[181]的思想正是如此。

王夫之曾这样描述宋人陈抟的人生：“当其处五代乱世之时，力不赡，志不遂，退而隐伏，乃测天地之机，为养生之术，以留目而见澄清之日。迨宋初而其术成矣，中国有天子，而其志抑慰矣。”^[21]^[110]此言既是王夫之对陈抟隐居立言的肯定，也是他对自己的期待，正如他所说的“吾书二百年后始显”、“吾道五百年后大昌”。不负其所望，晚清变局之时，王夫之的著作被视为思想的火种而显于世，并成为晚清仁人志士救亡图存和民族复兴的重要思想根源，这可谓是不负贤哲隐居山林数十年的满腔热血。

四、结语

明清易代是中国历史上大分化、大变革、大动荡的特殊时代。面对朝代鼎革，王夫之被迫放弃科举，走向了武装反清之路，失败后出仕南明，然而，腐败分裂的南明朝廷令他失望，进退失据之间他还是决心归隐。直到南明灭亡，王夫之真正走向了遗民之隐，此时的他深知复明无望，拒不入仕，退隐乡野，以隐作为一种抵抗异族无道之世的消极方式。但是，王夫之的隐居生活并没有“采菊东篱下，悠然见南山”的悠闲惬意，物质资源的匮乏、故国逝去的沉痛、才华无法施展的悲叹等等物质上和精神上的压力都使得他陷入痛苦和煎熬的境地，“隐而不逸”是其隐逸心理的真实写照和隐居生涯的最好概括。不逸之隐虽是王夫之无可奈何的选择，但却不是毫无意义的。从“外王”到“内圣”的存道之法，正是王夫之在无道之世中隐居的意义所在，也是王夫之身为前朝遗民的价值所在。归隐后的王夫之秉持着立言以存道的内圣信念，发愤著书，不仅为中华民族道统的延续做出了重大贡献，更是超越此界限上升到了对君主专制的批判，为后世启蒙思想奠定了基础。

明末清初的遗民学者，无论王夫之、黄宗羲、顾炎武，还是方以智、傅山、屈大均等，都是那个变动时代里的杰出代表，他们处在明清鼎革之际，大都抱有家国之痛、身世之感，有人选择归隐山林，有人选择遁迹方外，亦有人选择云游四方，总之，不仕新朝是他们的基本底线。但是，明遗民的主要价值并不在于他们对故明王朝忠贞不二的节操，实际上，真正第一流的遗民并不是一味以泪洗面、颓废一生的，他们归隐或遁迹之后并非终日郁郁寡欢、无所作为，而是发愤著书，肩负起了传承华夏文明、延续中华道统的遗民责任，正如屈大均所说：“盖以其所持者道，道存则天下与存。”^[22]梁启超也感叹：“清初是前明遗老支配学界的时代。”^[23]^[18]在这个意义上，明遗民之“隐”便不只是其个人追求的狭隘体现，而是具有了存道以存天下的传世价值。

参考文献

- [1] 蒋寅.陶渊明隐逸的精神史意义[J].求是学刊, 2009,36(05):89-97.
- [2] 归庄.归庄集[M].北京: 中华书局, 1962.

- [3] 余英时.方以智晚节考序(增订版)[M].北京:三联书店,2004.
- [4] 陈珊珊.明遗民群体的心态嬗变和启蒙思想的生成[D].浙江大学,2007.
- [5] 王夫之.杂诗四首·其四//王船山诗文集[M].北京:中华书局,1962.
- [6] 王夫之.章灵赋//船山全书:第15册[M].长沙:岳麓书社,1996.
- [7] 朱熹.四书集注[M].北京:中华书局,1983.
- [8] 王夫之.黄书·原极//船山全书:第12册[M].长沙:岳麓书社,1992.
- [9] 萧蓬夫,许苏民.王夫之评传[M].南京:南京大学出版社,2002.
- [10] 丛扬.明清之际的遗民心态[D].辽宁师范大学,2009.
- [11] 张祥龙.从现象学到孔夫子(增订版)[M].北京:商务印书馆,2011.
- [12] 谢正光.明遗民录辑[M].南京:南京大学出版社,1995.
- [13] 王夫之.俟解//船山全书:第12册[M].长沙:岳麓书社,1992.
- [14] 王夫之.多丽·别恨//船山全书:第15册[M].长沙:岳麓书社,1996.
- [15] 孙通海.庄子(中华经典藏书)[M].北京:中华书局,2013.
- [16] 赵尔巽.遗逸二//清史稿[M].长春:吉林人民出版社,1977.
- [17] 王夫之.读通鉴论//船山全书:第10册[M].长沙:岳麓书社,1992.
- [18] 李瑄.存道:明遗民群体的价值体认[J].学术研究,2008,282(05):112-118.
- [19] 王夫之.病起连雨四首·其三//船山全书:第15册[M].长沙:岳麓书社,1996.
- [20] 梁启超.明清之交中国思想界及其代表人物//中国哲学思想论集:第5册[M].台湾:台湾牧童出版社,1978.
- [21] 王夫之.宋论//船山全书:第11册[M].长沙:岳麓书社,1992.
- [22] 屈大均.翁山文钞·卷八//清代诗文集汇编:第119册[M].上海:上海古籍出版社,2010.
- [23] 梁启超.中国近三百年学术史[M].上海:东方出版社,1996.

"Reclusive but Not Carefree": On the Reclusive Mentality of Ming Loyalists in Their Shift from "Outer Kingliness" to "Inner Sageliness"

— A Case Study of Wang Fuzhi

Fang Huilin

(Tongji University, Shanghai, China)

Abstract: The late Ming and early Qing dynasties constituted a distinctive era marked by profound division, drastic transformation and violent turmoil in Chinese history. Confronted with the dynastic transition, Wang Fuzhi first launched armed resistance against the Qing regime. Disillusioned by the Southern Ming court later on, he embraced the reclusive life of a loyalist to the fallen dynasty. The alien rule of the ethnic minority and persistent suppression by the Qing court led Wang Fuzhi to regard seclusion as a passive form of resistance against the Qing Dynasty. Nevertheless, Wang Fuzhi never savored the peace and contentment of a hermit's life. Suffering from both material deprivation and spiritual torment, he endured relentless anguish and affliction, a state perfectly encapsulated by the phrase "reclusive but not carefree", which truthfully reflects his inner mentality as a hermit. This uneasy seclusion, however, carried profound significance. His shift from pursuing "outer kingliness" to upholding "inner sageliness" as a way to preserve orthodox Dao embodied the core meaning of his seclusion amid a disordered age, as well as the intrinsic value of his identity as a surviving loyalist of the preceding Ming Dynasty.

Keywords: Wang Fuzhi; Reclusive but Not Carefree; Inner Sageliness and Outer Kingliness; Preserving Orthodox Dao as a Loyalist