

王士禛与
清初诗歌思想

黄河

著

天津人民出版社

34212

11756

王士禛与清初诗歌思想

黄 河 著

图书在版编目(CIP)数据

王士禛与清初诗歌思想 / 黄河著. — 天津: 天津人民出版社, 2002

ISBN 7-201-03940-7

I. 王… II. 黄… III. ①古典诗歌—文学评论—中国—清代②王士禛(1634~1711)—人物研究
IV. I207.22

中国版本图书馆CIP数据核字(2001)第 072788 号

天津人民出版社出版

出版人: 赵明东

(天津市张自忠路 189 号 邮政编码: 300020)

邮购部电话: 27314360

网址: <http://www.tjrm.com.cn>

电子信箱: tjrmchbs@public.tpt.tj.cn

天津新华印刷三厂印刷 新华书店发行

*

2002 年 1 月第 1 版 2002 年 1 月第 1 次印刷

850×1168 毫米 32 开本 9.5 印张

字数: 210 千字 印数: 1-1,000

定价: 21.00 元

目 录

第一章 王士禛诗歌思想形成的思想社会背景	(1)
第一节 易代前后的思想变迁历程	(2)
第二节 鼎革后士人心态的发展轨迹	(23)
第三节 清初顺治时期的诗歌思想	(38)
第二章 初登诗坛的王士禛	(76)
第一节 王士禛的家世及其初登诗坛时之心态	(77)
第二节 低沉幽约、朦胧哀婉的《秋柳》诗	(89)
第三节 典、远、谐、则的诗歌思想	(101)
第三章 “文章江左，烟月扬州”	
——王士禛扬州期间的诗歌思想	(107)
第一节 扬州时期王士禛之心态	(108)
第二节 扬州时期王士禛之诗歌	(119)
第三节 王士禛扬州期间的诗歌思想	(128)
第四节 王士禛扬州宗唐的思想意义	(141)
第四章 “物情厌故，笔意喜生”	
——王士禛京华仕中的诗歌思想(上) ...	(148)
第一节 王士禛宗宋的原因和意图	(149)
第二节 王士禛宗宋诗歌由雄奇归平淡的倾向	(157)

第三节	王士禛宗宋努力的失败	(170)
第五章	“境亦从兹老矣。”	
	——王士禛京华仕中的诗歌思想(下) ...	(177)
第一节	淡泊宁静的心态	(178)
第二节	清悠平和的再次宗唐	(188)
第三节	《唐贤三昧集》的典范意义	(194)
第六章	作为王士禛诗歌思想核心的“神韵”说	(203)
第一节	“神韵”溯源	(205)
第二节	明人的“神韵”论	(208)
第三节	深受明人影响的“神韵”研究	(213)
第四节	王士禛围绕“神韵”而展开的诗歌思想	(221)
第五节	王士禛诗歌思想面临的困境	(244)
第六节	需要说明的两个问题	(250)
第七章	清初诗歌思想中的反格调思潮	(254)
第一节	叶燮诗歌思想中的反格调倾向	(255)
第二节	王夫之诗歌思想中的反格调倾向	(264)
第三节	反格调诗歌思想与中国古典美学	(277)
结束语:	从钱谦益到王士禛	
	——清初诗歌思想发展中的两个转折点	(284)
主要参考书目		(292)
后记		(297)

第一章 王士禛诗歌思想形成的思想社会背景

探讨清初的诗歌思想,首先面临的,当是所谓“清初”这一历史阶段的具体时间断限问题。我以为:“清初”这一历史阶段在时间上应包括有清一代自顺治登基(1644年)至康熙驾崩(1722年)的七十八年。其理由是:清廷自1644年定鼎北京后,它所需要全力以赴的,便是如何巩固这一刚建立起的由满州贵族为统治主体的政权问题了。为巩固政权而进行的军事努力,虽然经过顺治一代,至康熙二十二年,以收台湾入版图而基本结束。但是,清廷为巩固政权在经济、文化诸方面所做的努力,应该说,只有从康熙亲政以后才真正开始。为了实现这一目标,在康熙这位一代明君的领导下,清统治集团进行了不懈的努力。只有到了康熙中期,这种努力才初见成效,康熙时的理学名臣陆陇其说,康熙二十年以后,“海内始有起色。”(《清经世文编》卷二十八《论直隶兴除事宜疏》)这正说明这一史实。因此,清初的顺、康两朝,在时间上应为一个整体,它完整地展现出清廷自定鼎燕京后巩固政权的全过程。至于为旧史家所称羨不已的康熙末年出现的“久道化成,风移俗易,天下和乐,克致太平。其雍熙景象,使后世想望流连,至于今不能已”(《清史稿·圣祖本纪》)的盛世景象,正是清初顺、康两代君王为巩固政权不断努力而获得的理想结果。而这种

盛世景象的出现,也正说明“清初”这一历史阶段的结束。

清初的七十八年,是为盛清奠定基础的七十八年,在学术思想上,则是体现出由明入清的巨大转折的七十八年。我们所探讨的清初诗歌思想,即在这个背景中展开。

第一节 易代前后的思想变迁历程

—

发生于1644年的明清鼎革,从表面上看,确实带有许多偶然色彩。这使得三百多年来研究此段历史的史学家们一直在不断地提出怀疑:如果其时李自成的农民起义军不是那么快地攻下北京,如果当日农民起义军攻下北京之后,能够继续保持廉洁,如果驻守山海关的总兵吴三桂不是那么快地迎降清军,甚至如果农民起义军和明军当日山海关大战时,没有刮起那场天昏地暗的风沙,那么,历史究竟会不会改写?种种怀疑也许都不无道理。但是,如果我们切近鼎革前后的思想脉搏,我们不难感到:从这里,正传递出这场易代变革必然发生的沉实有力的信息。

儒家思想无疑是中国传统社会统治思想的基础。但是,自汉武帝将这种思想确立为大一统的封建国家的思想基础以来,这种由孔孟创立的,以强调道德修养、建立主体人格为核心的思想,实际已与它的初衷出现了背离。其以人为本的内涵因无助于统治者的统治往往被有意或无意地漠视甚至否认,而其重视君臣父子等级伦常关系的内涵则因有利于封建政治秩序的建立而被夸大和强调。也许儒家思想也只有经过一番这样的改造才能成为一种统治者的思想,但经此改造之后,儒家思想也只能以一

种统治者的思想的身份或地位出现了。儒家思想被改造或被扭曲的这种情况，在宋、明以来，也就是中国传统社会趋向成熟定型以后，表现得尤为明显。

有明开国之初，太祖、成祖两代君王就对朱熹理学情有独钟。既定朱熹的《四书集注》为开科取士的命题依据，又颁《四书大全》、《性理大全》于天下。这种前所未有的罢黜百家、独尊朱学的态度，使朱学在明初，走到了它全盛的顶点。《明史·儒林传》说：“明初诸儒，皆朱子门人之支流余裔。”即说明朱学在当日的显赫地位。明初两位实质上的开国君主对朱学的尊崇当然不会是无缘无故。作为统治思想的朱学，产生于封建社会的成熟时期，它以一种形而上的先验的“天理”，维护着传统社会的永恒。依朱子看来，万事万物，皆有其理，“有此理，便有此天地；若无此理，便亦无天地。”（《朱子语类》卷一）这传统社会的“理”，就是封建纲常伦理秩序：“三纲五常，终变不得”（《朱子语类》卷二十四），“君尊于上，臣卑于下，尊卑大小，截然不可犯。”（《朱子语类》卷六十八）“君臣父子，定位不移，事之常也；君令臣行，父传子继，道之经也。”（《朱子语类》卷二十四）据此，则君父的至尊与臣下的恭敬就有了思想上的依据，任何企图违背这种秩序的愿望和行动都属于大逆不道。此种理论，对于千辛万苦地创下开国基业，又希冀一劳永逸地为子孙后代建立一个长治久安的政治秩序的明初君王，自是十分适用。因此，凭借君王的权势，将朱学奉为立国之本，又将其灌输到全体臣下头脑中去，应该说是明初君王们的必然抉择。

但是，当明初的社会政治按朱学所描绘的轨迹运转了百余年之后，却出现了太祖、成祖两代君王所未曾预料到的麻烦。这就是整个社会因纲常伦理的绝对不可逾越而呈现出一种有类日

薄西山的死气沉沉的面貌：君王僵化为纯粹道德的表率与象征，臣下只能唯唯喏喏地服从上命，士人不能有活泼敏锐的见解与认识。社会整体在表象上这种完全的循规蹈矩，反而促使一些敏感的士人开始意识到此种社会的僵化与麻木，似乎正表明社会的死气沉沉与病人膏肓。有鉴于此，他们酝酿着一场对朱学的革新，这也许正是这个社会其寿不永的征兆。在这样的情况下，从明弘治、正德时期开始，思想领域中出现一股变革朱学的思潮，又蔚成为一种不可避免的趋势。

弘治、正德时期对朱学进行变革的思潮，其形成契机是一位年青人的这么一段经历：弘治五年（1492），21岁的王守仁从浙江来到北京，住在其父官署里。他尝试着按朱学万物皆有其理的思想，试图从官署的竹子中辨出所寓之理。可他面对竹子连着参悟七天，直至劳思致疾，也没有辨出竹子中到底寓含着什么先天之理。受这一契机的激发，16年后，这位刚步入中年的思想家在贵州修文偏僻的龙场驿终于悟出了“理”并非先天所有，乃是存在于自己心中的真谛：“忽中夜大悟格物致知之旨，寤寐中若有人语之者，不觉呼跃，从者皆惊。始知圣人之道，吾性自足，向之求理于事物者，误也。”（《王文成公全书》卷二十三《年谱》）经此顿悟之后，他将自己的认识感受整理成一种基本框架脱胎于朱学，但在认识途径上又大有异于朱学的“心学”。此种由王阳明所创建的“心学”并不否认朱学所维系的封建纲常伦理。其思想的最终目的，亦在于维护纲常伦理，其理论框架，也与朱学一样，沿《大学》之格物，致知，诚意，正心，修身，齐家，治国，平天下此八条目而展开。但它与朱学又存明显差别，这主要体现于王学抛弃了朱学“万物各有其理”的陈旧命题，而将万物之理统统归诸人内心固有的“良知”，以一个“吾心之良知，即所谓天理也”（《阳明全书

·传习录》中)的基本命题,论证着封建纲常伦理的永恒。按王守仁的说明:“盖良知只是一个天理自然明觉发见处,只是一个真诚恻怛,便是他本体。故致此良知之真诚恻怛以事亲便是孝,致此良知之真诚恻怛以事君便是忠。”(《传习录》中)“心学”即以这种简洁明了的方式取代了朱学对“天理”所做之复杂牵强的论证,并圆满地弥补、解释了朱学所认为的纲常伦理何以就一定是社会天理的理论漏洞。由于“吾心”的介入,王学就给看去四平八稳、老成持重,实则繁琐附会,已无法负担王朝思想大厦的基础的朱学灌注进了重视自我与个性的一股生机,一线活力,也使明中叶以后的封建社会思想出现了一种新鲜活泼的气象。由此看来,王学从弘治中期产生之后,迅速流行,风靡朝野,实非偶然。

但在另一方面,这种生机与活力却又包孕着一种与传统社会格格不入的危险的离心倾向。从理论形态上看,凭籍“致良知”说,要确立封建伦理道德的永恒,这里就存在一个怎么判别“吾心”即为“良知”,“良知”亦即符合封建伦理道德标准的问题。这也就是说,如果先认定封建伦理道德的永恒,并以此作为衡量“良知”的标准,那么,所“致”之“良知”实无异于朱学的“格物致知”,这是又回到朱学的老路上去。反之,如先肯定“良知”的存在,并用之以衡量全部的封建伦理道德的话,由于“良知”本身的无标准,整个封建伦理道德先验的永恒意义就受到根本的挑战。王守仁创立的心学,走的正是这后一条路。因而,在他看来,就没有什么永恒不变的先验真理。他说:“学贵得之于心。求之于心而非也,虽其言出于孔子,不敢以为是也,而况其未及孔子者乎!求之于心而是也,虽其言出于庸常,不敢以为非也,而况其出于孔子者乎。”(《传习录》中)此段话虽然还承认孔子所云为颠扑不破的真理,但这意思,却是稀薄得很。这里主要强调的是应由

自己之“心”来判断是非。固然此“心”从本质上说,以“真诚恻怛”为本体,有着维护封建道德程序的先天本能,但较之朱学强调的客观永恒“天理”,它实已出现了根本的松动。

一种本来目的在于维护封建伦理道德秩序的思想,自然地演化出思想内部的与其初衷截然相悖的叛逆倾向,这不仅意味着此种思想自身的逻辑悖反,更重要的,它还意味着产生出此种思想的社会已失去了思想维系。这一点,我们只要对正德以后的晚明社会略作俯瞰,便可了然。其时的社会,公然不晦的逾制僭分,明目张胆的嫖妓宿娼,在心学思想的支持下,都成为理直气壮的时尚。“今贵臣大家,争为奢侈。众庶仿效,沿习成风,服食器用,逾僭凌逼。”(《明神宗实录》卷一七二)“至贱如长班,至秽如教坊,其妇外出,莫不首戴珠箍,身披文绣,一切白泽、麒麟、飞鱼、坐蟒,靡不有之,且乘坐肩舆,揭帘露面,与阁部公卿交错于康途,前驱既不呵止,大老亦不指责。”(《万历野获编》卷五)“隆庆中,云间何元朗觅得南院王赛玉红鞋,每出以觞客,坐中多因之酩酊,王州至作长歌以记之。”(《万历野获编》卷二三)“今天下言男色者,动以闽、广为口实,然从吴、越至燕、云,未有不知此好者也。”(《王杂俎》卷八)过去是大臣才能佩饰的图案,如今长班、教坊夫妇也公然饰之;妓女之绣鞋,竟成为觞客之佳器;对男色的喜好,居然成为一种遍及全国的风尚;史不绝书的如此种种,尽管可以将其视为思想桎梏被冲决之后社会出现的新面貌,但传统的封建大厦,发展到了这一步,是确确实实地已经面临崩溃了。

所以,当晚明之际,封建社会以及建构于这个社会之上的意识形态,不论朱学还是王学,都走到了绝境。从这个意义上看,万历、天启间产生的,后来被黄宗羲誉之为以血肉撑拒颓势的东林党人,幻想着以重倡朱学的努力,来拯救这个已病入膏肓的社

会,实已无任何意义可言。固然东林党人的气节情操,使传统士人舍生取义的品格散发出一缕强烈的灿烂,但历史发展的规律毕竟不以人的意志为转移,“夕阳无限好,只是近黄昏”,历史注定东林党人只能是一群明知不可为而为之的极富悲剧色彩的传统士人。东林党人的悲剧,只不过再次说明晚明之际传统社会不管从哪一方面说来都已走投无路的客观现实。而在这样的形势下,晚明社会的趋于瓦解,也就显得有其内在依据而且理所当然的了。

在晚明社会中,还悄悄地滋生出了一种不大为其时所瞩目的思想,它就是由徐光启等人所提倡的经世致用思想。传统儒家思想中本来也有重视实践这一方面的内容,孔子说:“诵《诗三百》,授之以政,不达;使于四方,不能专对;虽然,亦奚以为?”(《论语·子路》)就表达了这个意思。但儒家思想所重视的实践,只是一种手段,是为建设人格修养与理性道德的一种手段。儒家思想从来就没有将实践看作是一种目的。孟子在论及义、利之辨时,总是重义轻利,甚至斥利,就是一个证明。而晚明的经世致用思想,它讲究的,就是实实在在的富国强兵的方法。对方法本身的追求就是它的目的。实际上,这是一种已经超越了传统思想的先进思想,虽然在当时,它并没有完整的理论体系与缜密的逻辑表述。早在天启初年,徐光启就明确指出:“方今事势,实须真才,真才必须实学。一切用世之事,深宜究心。”(《徐光启集·与胡季仁比部》)这里用的虽是朱熹所用过的“实学”一词,但其含义,却与理学所谓之“实学”有了本质不同^①,它指的是具体的“用世之事”。在这种思想的指导下,他用心讲求屯田、漕

^①朱熹《四书章句集注·中庸章句》中说,《中庸》“其味无穷,皆实学也。”

运、水利、历法等事，翻译西方数学名著《几何原本》，编译《测量法义》、《勾股义》、《泰西水法》等实用科学著作，并亲临营伍，选练士兵，晚年，又写成农业科学巨著《农政全书》。受他的影响，从天启中期开始，一批以切于世用为目的的科学著作开始出现，如宋应星的《天工开物》，方以智的《通雅》、《物理小识》，徐弘祖的《徐霞客游记》等等。这些著作的出现，说明其时的社会，已萌发出一种新的思想。这种新的思想与传统思想的最根本的区别在于，它不以抽象的伦理道德为自己探讨的对象，它将视野转向于广漠的国计民生的各个具体领域，探索实在的富国之道。严格地说，当时这种经世致用的思想也许还不能称之为思想，因为它只有具体的运用，而于思想本身却不见有系统的说明。但对其时已是衰朽至极的社会以及建筑于这个社会基础之上，同样也都已经丧失了生命力的理学、心学来说，它却是在一团漆黑之中闪亮起的一道光明。但也正是因此之故，这种经世致用的思想萌芽，在晚明业已腐朽的社会环境中，是注定找不到适合于它生长的土壤的，它只能以一种虽富前途，终被冷遇的面貌，被排斥在晚明社会的正统思想之外。当然，一种思想如果有价值，它总是不会长久地被埋没的。而在这种情况下，束缚这种思想发展的社会的崩溃，就是不可避免的事了。

二

明清鼎革，其对思想史上产生的影响，便是它为产生于晚明，但在晚明又找不到适合的成长土壤的经世致用思想提供了发展的充分条件。

自1616年努尔哈赤建立后金政权开始，直至明清鼎革之前，清政权在文化建设上，并没有什么值得称道的建树。稽之史

料,此一时期中,清廷在文化方面所做的大事大约只有这么几条:一、天聪三年,太宗皇太极命“设文馆,命巴克什达海及刚林等翻译汉字书籍”。二、天聪五年,在大凌河战役后,皇太极命“自今凡子弟十五岁以下,八岁以上,皆令读书。”三、天聪十年,皇太极又令将文馆扩大为内国史、内秘书、内弘文三院。(以上引文均见《清史稿·太宗本纪》)由此不难看出的是,这个崛起于白山黑水间的满族部落,在它定鼎燕京之前,它并没有什么文化积淀。这一方面固然表现出这个满族部落的先天不足,但在另一方面,却又为这个满族部落出于完全实用的态度接受具有数千年历史的汉文化的影响提供了条件。这一点,皇太极在大凌河之役后令子弟读书的那份上谕中说得非常明白:“我兵之弃永平四城,皆贝勒等不学无术所致。顷大凌河之役,城中人相食,明人犹死守,及援尽城降,而锦州、松、杏犹不下,岂非其人读书明理尽忠其主乎?”(《清史稿·太宗本纪》)他是为了让子弟“尽忠其主”,才令其接受汉文化的。由皇太极倡行的对汉文化采取的这种实用的态度,显然对后来清初的统治者产生了深远的影响。

入关以后,出于巩固新生政权的需要,清廷对汉传统文化与思想,所取的仍是这种完全出于实用的态度,虽然清廷统治者的骨子里,仍然在努力地尽可能地保存满州旧有之文化。清廷这种态度,我们在下列史实中当可清楚地看到:先是清廷于入关之初及顺治二年,先后两次强令全国剃发易服,多次强调王公贵族保持满族骑射传统,这目的,当在勿使满州文化淹没在汉文化的大海中。以后在顺治晚期,又借口“畔道驳注”,烧毁民间流传的《四书辨》等书,严禁士人结社;顺治十八年,还以“通海”为名,对江南士人进行大规模的镇压与屠杀。但是,如果我们根据这些材料认为清初统治者对汉文化采取全盘排斥政策,是又大谬。在清初

史料中,还有许多是表现着其时君主对汉文化接受的。如顺治在即位诏中,就明确命令:“文武制科,仍于辰、戌、丑、未年举行会试,子、午、寅、酉年举行乡试。”(《清史稿·世祖本纪》)顺治三年,就举行了首届的会试与殿试。接着,又渐次恢复了各省、州、县学及各书院。在北京设太学,在南京设江宁府学。顺治九年,世祖亲临太学“临雍释奠”典礼,勉励师生对圣人之道“讲究服膺,用资治理”(《清史稿·世祖本纪》),以至《清史稿》的作者也慨叹“清代临雍视学典礼綦重”(《清史稿·选举志一》)。顺治在统治期间,还御制敕纂了大量书籍,如《人臣警心录》、《资政要览》、《内则衍义》、《孝经衍义》、《易经通注》、《孝经注》等等,亦足见他们对汉文化的接受。顺治一朝,清廷对汉文化政策上存在的这种深刻的矛盾,似乎只有从清初统治者对汉文化所采取的本来就是一种实用的态度这一点上看,才能得到顺理成章的解释。从实用的立场出发,它可以对那些对清廷统治心存异志,有所反抗的士人大肆镇压,如扬州十日、嘉定三屠等就表明清廷在此方面毫不手软的态度。另一方面,它又试图尽可能的对那些已归附了的士人给予安抚,维系社会思想文化的正常发展。这在《清史稿·选举志》中也表述得十分清楚:“世祖定鼎燕京,修明北监为太学。顺治元年,置祭酒、司业及监丞、博士、助教、学正、学录、典籍、典簿等官,设六堂为讲肄之所,曰率性、修道、诚心、正义、崇志、广业,一仍明旧。”《清史稿·选举制》又载:“府、州、县、卫儒学,明制具备,清因之。世祖勘定天下,命赈助贫生,优免在学生员,官给廪饩。顺治七年,改南京国子监为江宁府学,寻颁卧碑文,刊石立直省学宫。谕礼部曰:‘帝王敷治,文教为先。臣子致君,经术为本。今天下渐定,朕将兴文教,崇经术,以开太平。’”这些都反映出清廷统治者对汉族士人进行笼络的一面以及对汉文化所取之实用态度。

既非全面肯定,也非全盘否定,而是从巩固政权出发,做有选择地实用地接受,这就是顺治对汉文化与思想所采取的基本政策。这一政策,使鼎革后的清初统治者既摆脱了由满汉民族间过多的民族矛盾所引发的纠葛,也使清初统治者避免了如明代君王那样由或崇理学或崇心学而招致的必然困境。从思想渊源上看,它继承的是晚明思想中倡导经世致用的一脉。它又发展了这种思想,将这种思想演化成经国大略的指导思想。由此当然也可看出,清初的统治思想,与传统儒家以道德秩序为基础统治思想,实已有了差异。它并不沉缅于对纯粹抽象的封建伦理道德的细致辨析之中,它是有选择地接受儒家统治思想的。在鼎革之后,这种选择主要表现于讲究躬行实践,反对空谈废业。其最终目的在于避免民族矛盾的激化,巩固这个新生的以少数民族为统治主体的政权。当然,顺治实行这一政策,也是顶着很大压力,冒着很大风险的。这一点在他的遗诏对自己的谴责中反映得十分清楚:“自亲政以来,纪纲法度,用人行政,不能仰法太祖、太宗谟烈,因循悠忽,苟且目前。且渐习汉俗,于淳朴旧制,日有更张。国治未臻,民生未遂。”“满洲诸臣,或历世竭忠,或累年效力,宜加倚托,尽厥猷为。朕不能信任,有才莫展。明季失国,多由偏用文臣,朕不以为戒,委任汉官,即部院印信,多由汉官掌管,致满臣无心任事,精力懈弛。”(《清史稿·世祖本纪》)这种颇具忏悔意味的自责,透露出的正是清廷内部因顺治从实用角度对汉民族传统的儒家思想的接受,与满洲贵族要求保持骑射传统的守旧势力间形成的矛盾。但不管怎样,终顺治一朝,清廷是坚持了对汉文化的实用接受的思想立场的,而这就保证了清廷在鼎革后能初步地巩固了这个刚刚建立起来的政权。

于此我们又看到了发生在鼎革后不久的清初思想领域中的

一种很有意思的现象：那就是在民族利益上水火不能相容的明遗民与清廷统治者，在思想上都有追求经世致用这一共同倾向。清廷统治者是为巩固政权，对汉民族传统的思想与文化不得不吸收其有利于统治者的统治方面的内容，以求民族矛盾的缓和与政权自身之建设。而从明遗民方面来说，则是本着士人传统的对社会的责任感与使命感，试图强调与总结明代空言误国以至亡国的教训，为后来者留下一份宝贵的历史借鉴。如顾炎武论明之亡谓：“刘石乱华，本于清淡之流祸，人人知之，孰知今日之清淡，有甚于前代者。昔之清谈谈老庄，今之清谈谈孔孟。未得其精而已遗其粗，未究其本而先辞其末。不习六艺之文，不考百王之典，不综当代之务，举夫子论学、论政之大端一切不问，而曰一贯，曰无言。以明心见性之空言，代修己治人之实学，股肱惰而万事荒，爪牙亡而四国乱，神州荡覆，宗社丘墟。”（《日知录》卷七《夫子之言性与天道》）这是明确指出明亡的原因即在空谈心性。所以，他强烈主张：“君子之为学，以明道也，以救世也。徒以诗文而已，所谓雕虫篆刻，亦何益哉！”（《亭林文集·与人书二十五》）他又将其学术思想明确表述为：“启多闻于来学，待一治于后王。”（《亭林文集·与杨雪臣》）贯串于他这些论述中的基本思想，正是总结明亡经验，强调经世致用。不仅顾炎武如此，鼎革初期的遗民士人，大体人人心中都存这样的共识。王夫之论史以为：“所贵乎史者，述往以为来者师也。为史者记载徒繁，而经世之大略不著，后人欲得其得失之枢机以效法无由也，则恶用史为？”（《读通鉴论·光武》）李颀“虽居恒绝口弗及世事，而世道人心未尝一日忘怀。”（《二曲集·司牧宝鉴小引》）他主张：“吾辈须为天地立心，为生民请命，穷则闡往圣之绝诣以正人心，达则开万世之太平以泽斯世。”（《二曲集·王心敬〈司牧宝鉴〉序》）黄宗羲疾呼“儒者之学，经天