

罗志田 著

# 权 势 转 移

近代中国的思想、社会与学术



湖北

\*250.7/17

罗志田 著

权势转移

近代中国的思想

社会与学术



首都师范大学图书馆



21578740

湖北  
人民出版社

鄂新登字 01 号

图书在版编目(CIP)数据

权势转移:近代中国的思想、社会与学术/罗志田著.

武汉:湖北人民出版社,1999.6

ISBN 7-216-02619-5

I.权…

II.罗…

III.近代史—研究—中国

IV.K25

中国版本图书馆 CIP 数据核字(1999)第 01218 号

**权势转移**

近代中国的思想、社会与学术

罗志田 著

出版:湖北人民出版社  
发行:

地址:武汉市解放大道新育村 33 号  
邮编:430022

印刷:武汉市汉桥印刷厂  
开本:850 毫米×1168 毫米 1/32  
字数:294 千字

经销:湖北省新华书店  
印张:11.875  
插页:5

版次:1999 年 7 月第 1 版  
印数:1-1 620

印次:1999 年 7 月第 1 次印刷  
定价:32.00 元

书号:ISBN 7-216-02619-5/K·284

# 目 录

自序.....	1
新的崇拜：西潮冲击下近代中国思想权势 的转移 .....	18
近代湖南区域文化与戊戌新旧之争 .....	82
思想观念与社会角色的错位：戊戌前后湖南 新旧之争再思 ——侧重王先谦与叶德辉 .....	115
科举制的废除与四民社会的解体 ——一个内地乡绅眼中的近代社会变迁 .....	161
近代中国社会权势的转移：知识分子的边缘化 与边缘知识分子的兴起.....	191
“率性”与“作圣”：少年胡适受学经历与胡适 其人 .....	242
林纾的认同危机与民初的新旧之争.....	263

文学革命的社会功能与社会反响·····	290
清季民初经学的边缘化与史学的走向中心 ·····	302
“新宋学”与民初考据史学·····	342

# 自序

1848年,马克思和恩格斯在《共产党宣言》中说:资产阶级“把一切民族甚至最野蛮的民族都卷到文明中来了。它的商品的低廉价格,是它用来摧毁一切万里长城、征服野蛮人最顽强的仇外心理的重炮。它迫使一切民族——如果它们不想灭亡的话——采用资产阶级的生产方式;它迫使它们在自己那里推行所谓文明制度,即变成资产者。一句话,它按照自己的面貌为自己创造出一个世界。”约半个世纪之后(1903年),万里长城之内的青年鲁迅在《自题小像》的诗中以一句“灵台无计逃神矢”沉痛地应和了马恩的话。如王汎森先生所言,鲁迅的诗“充分道出清末民初知识分子在西方势力倾覆之下的困境”。<sup>①</sup>

西潮东渐以前,中国的发展基本上遵循一种“在传统中变”(change within the tradition)的模式。实际上,尽管西方自身在19世纪20世纪也充满变化,有时甚至是剧烈的变化,但对西方来说,即使是与传统决裂,仍可以是在传统中变。而这样一种发展模式在西潮冲击下的近代中国却已难以维持,因为西方要迫使全世界跟

---

<sup>①</sup> 王汎森:《古史辨运动的兴起:一个思想史的分析》,台北允晨出版公司1987年版,第1页。

着它变。在西人的引导之下,中国士人逐渐认识到:西方的强大并非只是靠其工艺和科技,在此之后尚有更重要的制度和观念。对中国而言,仅仅是要生存,用当时人的话说,就是要保存中国的种姓和国粹,也不得不至少学习造成西方强大的那些秘诀。虽然各人的具体理解和表述并不一样,“向西方学习”的确是清季以来中国士人的共识。一旦中国人接受这样一种西方思维,其所寻求的改变就只有遵循一个向西走的方向,也就只能是在传统之外变(change beyond the tradition)了。

如果把近代中西文化交往视作两大文化体系的竞争的话,则中国一方正如罗荣渠先生指出的,是“打了大败仗,发生了大崩溃”<sup>①</sup>。中国士人本来是以文野分华夷,自认居世界文化的中心,而视洋人为野而不文的“夷狄”,到后来则主动承认西方为文明而自认野蛮,退居世界文化的边缘;从开始的降节学习“夷狄”之“长技”发展到倾慕“泰西”的学问、蜂拥出洋游学。观此可知中国文化在这场竞争中的失败有多彻底。

今人早已视留学为正途,但对有血气的近代中国士人来说,就像胡适在《非留学篇》中所说的:“以数千年之古国,东亚文明之领袖,曾几何时,乃一变而北面受学,称弟子国。天下之大耻,孰有过于此者乎!”胡适曾形象地描绘说:当中国酣睡之时,西人已为世界造一新文明。“此新文明之势力,方挟风鼓浪,蔽天而来,叩吾关而窥吾室。以吾数千年之旧文明当之,乃如败叶之遇疾风,无往而不败衄。”很明显,胡适正是将近代中西之争视为两个文明之争。中国一方既然竞争失败,就只有“忍辱蒙耻,派遣学子,留学异邦”。<sup>②</sup>自

<sup>①</sup> 罗荣渠:《论美国与西方资产阶级新文化输入中国》,《近代史研究》,1986年2期,第78页。

<sup>②</sup> 《非留学篇》刊于1914年的《留美学生季报》第3期,收周质平编《胡适早年文存》,台北远流公司1995年版,第353页。

己就留学且一向颇称道西方的胡适之所以要“非”留学，其根本原因就在留学是文化竞争失败即“学不能竞”的结果。

失败之余，中国文化思想界就成了外来观念的天下，给他人作了战场。我们如果细查当年知识分子提出的各种救国救文化的途径，大多与西方有关。之所以如此，正是因为 20 世纪上半叶在中国风行竞争的各种思想体系，即各种“主义”，就极少有不是西来者。<sup>①</sup> 中国政治思想言说 (discourse) 中最具标帜性的关键词汇 (keywords) 如“平等”、“民主”、“科学”、“自由”等，也几乎无一不来自西方。从民初的“问题与主义”论战，到 20 年代的“科学与玄学”论战，再到 30 年代的“中国社会性质”论战，在在均是西与西战。

自 19 世纪末以来，中国知识分子对本国传统从全面肯定到全面否定的都有；对西方思想主张全面引进或部分借鉴的也都有，惟独没有全面反对的。他们之间的差距不过在到底接受多少西方思想。假如我们可以把马恩话中的“资产阶级”换为“西方”的话，从鲁迅写前引一诗之时起，虽然“商品的低廉价格”尚在长城之外徘徊，可以说西方已用其他的方式迫使中国人在文化上按照西方的面貌来改变中国的世界。钱穆曾观察到，近现代中国人不论是信仰还是反对孙中山的，都是比附或援据西洋思想来信仰或反对。<sup>②</sup> 我们或可以说，20 世纪中国知识分子不论是维护还是反对中国传统，基本都是以西方观念为思想武器的。

五四新文化运动时期西向知识分子攻击传统最多的，不外小脚、小老婆、鸦片和人力车，其中后两样便是西人带来的。鸦片是不

---

<sup>①</sup> 即使是最具中国特色的孙中山的三民主义，虽然也确实结合了一些中国文化因素，但以孙本人常用林肯的“民有、民治、民享”来概括其主义，即可见其渊源之一斑。

<sup>②</sup> 钱穆：《中国思想史》，香港新亚书院 1962 年版，第 175 页。



用说了。人力车本由日本人创造，不能算纯西洋货，但其流入中国，却是由先在日本的西方传教士带入中国；其最初的乘坐者，也多是租界里的西洋人。舶来品竟然成了中国传统——即使是坏传统——的象征，最能体现此时西潮已渐成“中国”之一部。而西向知识分子把舶来品当做自己的传统来批判，其实也是受西人的影响。鸦片和人力车就曾被晚一点来华的西人视为中国的特征，并成为西方之“中国形象”的一个负面组成部分，在转了数圈之后又由阅读西方书籍的中国知识分子带回来作攻击传统之用。近代中西胶着之复杂早已是“层累堆积”且循环往复了好几次了。

中西胶着的复杂有时也造成一种思想的混乱和角色的倒置。某些中国人的“西化”甚至超过了西人，而有的西方人倒显得更中国化。通常人到了异文化区域会有一种“文化震荡”现象，但20世纪初出洋的一些留学生到了外国，不仅没有什么“文化震荡”，倒颇有宾至如归的感觉。青年胡适到美国后就有他乡胜故乡的感受；相反，在中国居住多年的庄士敦(R. F. Johnston)回到英国后却感到格格不入。<sup>①</sup>

民初的一个诡论性现象是中国人拼命反传统，有些外国人反而在提倡保存中国的文化传统。从溥仪的老师庄士敦到哲学大师罗素，在这一点上都相通。保存中国文化传统而须由外国人来提倡，正是典型的角色倒置。反之，提倡西化的许多中国士人不仅自己激烈反传统，而且一直在抵制西人要保留中国传统的意图。胡适在1926年就尖锐地批评西方“既要我们现代化，又要我们不放弃

---

<sup>①</sup> 参见罗志田：《再造文明之梦——胡适传》，四川人民出版社1995年版，第96—97页；庄士敦致莫理循，1913年10月9日，骆惠敏编：《清末民初政情内幕：莫理循通信集》，中译本，知识出版社1986年版，下册，第235—236页。

[传统的]美妙事物”。<sup>①</sup> 胡适本人也认为中国传统中有可取处，他反对的主要是由西人来提倡保护中国传统。但是这样一种角色的倒置确实表现了民初中国思想界的混乱和中西之间那种扯不清的纠葛。

更具提示性的是，即使是民初以维护国粹为目的的“国粹学派”（以《国粹学报》为主要喉舌）和稍后出现的《学衡》派（其目的与“国粹学派”相近），虽然都被视为“文化保守主义者”，实际上也都在西潮的影响之下。余英时先生已注意到，“国粹学派”的史学家如刘师培等人，“直以中国文化史上与西方现代文化价值相符合的成分为中国的‘国粹’”。<sup>②</sup> 特别是《学衡》派，其主要人物的西化程度，恐怕还超过大多数鼓吹“全盘西化”者。《学衡》派主将吴宓就自认他本人不是在传承中国文化的传统，而是“间接承继西洋之道统，而吸收其中心精神”。<sup>③</sup> 这是近代中国“在传统之外变”的典型例证。这两个学派是否是文化保守主义者其实还大可商榷，这里无法详论。但这类人也受西潮影响如此之深，更进一步揭示了中国在近代中西文化竞争中的失败。

---

① 《胡适的日记（手稿本）》，台北远流出版公司 1989—1990 版，1926 年 11 月 26 日（原书无页）。

② 余英时：《中国知识分子的边缘化》，《二十一世纪》（香港），第 6 期（1991 年 8 月），第 23 页。

③ 为不致误解吴宓意思，兹录其原话如右：“世之誉宓毁宓者，恒指宓为儒教孔子之徒，以维持中国旧礼教为职志。不知宓所资感发及奋斗之力量，实来自西方。质言之，宓爱读《柏拉图语录》及《新约圣经》。宓看明（一）希腊哲学（二）基督教为西洋文化之二大源泉，及西洋一切理想事业之原动力。而宓亲受教于白璧德师及穆尔先生，亦可云宓曾间接承继西洋之道统，而吸收其中心精神。宓持此所得之区区以归，故更能了解中国文化之优点与孔子之崇高中正。”《吴宓诗及其诗话·空轩诗话·二十一》，陕西人民出版社 1992 年版，第 250—251 页。

如果说“国粹学派”以中国文化史上与西方现代文化价值相符合的成分为中国的“国粹”是一种时人对西方自觉或不自觉的主动认同，对民国以后的人来说，这样的认同或者已无必要，或者意义已不相同。从广义的权势观看，西方文化优越观在中国的确立即意味着此时“西方”已成为中国权势结构的一个既定组成部分。这一权势虽然不像不平等条约那样明显，但以对中国人思想的发展演变而言，其影响的深远恐怕还在不平等条约之上。君不见在不平等条约已经废除半个世纪后的今天，有些人在讲到中国的人文传统时，所说的仍然几乎全是西洋的东西，就可见此影响有多么深远了。<sup>①</sup>

从某种意义上说，20世纪西向知识分子将舶来品当做自己的传统，和今人将某些西方观念当做中国人文精神这些现象，未必就体现了他们对国情的误解。对于生在鸦片和人力车随处可见的时代而又非事事都要考证的人来说，这些东西确实是他们所见的“中国”的一部分。吴宓之所以感到有必要强调他是在“承继西洋之道统”而不是中国文化的传统，就是因为彼时两者已经有些难于区别了。对于更晚的中国人来说，那些由西向知识分子所传播的半中半西的“新学”、以及由吴宓这样的“文化保守主义者”保存下来的“中国文化”，又何尝不是传统的一部分呢。概言之，19世纪的“西潮”其实已成为20世纪的“中国”之一部分。因此，今日言中国传统，实应把西潮（但不是西方）包括在内。

当然，强调思潮冲击的作用，并不意味着近代中国的问题都为西潮所造成。陈寅恪指出：中国文化“历数千载之演进，造极于赵宋之世，后渐衰微，”<sup>②</sup>到晚清早已是问题重重了。17世纪以来中国人口激增，中国传统政治文化本来重分配的调整甚于生产的发展，

<sup>①</sup> 参见葛佳渊、罗厚立：《谁的人文精神？》，《读书》，1994年8月号。

<sup>②</sup> 陈寅恪：《金明馆丛稿二编》，上海古籍出版社1980年版，第245页。

较难处理因人口增长带来的社会问题。<sup>①</sup>此外,清廷尚面临满汉矛盾这一更难处理的问题。<sup>②</sup>

而传统的“上下之隔”和“官民之隔”,到晚清也已发展到相当严重的程度。龚自珍在西潮入侵之前的道光年间所写的《尊隐篇》中,已提到中国文化重心由京师向山林的倾移。由于京师不能留有识之士,造成“豪杰益轻量京师,则山中之势重”的结果。孔子早就说过:“天下有道则见,无道则隐。”(《论语·泰伯》)只要天下有道,士人就应出仕。而龚生此文竟名为《尊隐》,俨然影射彼时已是天下无道,故士人流向山林,致国失重心。这些都在19世纪西潮入侵之前或同时,中国之衰败不待西潮冲击已经开始。

西潮冲击与中国的问题两者之间的关系是非常复杂的。首先,西潮冲击下中国抵抗的无力恰有助于使中国士人认识到中国自身的既存问题与不足;其次,西潮入侵也给中国带来不少新问题;再次,因西潮入侵引起的新问题常常也起到掩盖中国自身既存问题的作用;最后,西潮本身确也给中国带来许多可借鉴的思想资源以解决中国自身的问题。也就是说,西潮的冲击既暴露了也掩盖了中国自身的问题,既给中国增添了新问题也提供了一些解决中国问题的资源。但是,西潮进入中国既采取了入侵的方式,这个方式本身就又在很大程度上阻碍了中国士人接受这些新来的思想资源。正如蒋梦麟所说:“如来佛是骑着白象到中国的,耶稣基督却是骑在炮弹上飞过来的。”<sup>③</sup>这个形象的表达正提示了近代中国士人在

① 参阅 Philip Kuhn, *Rebellion and its Enemies in Late Imperial China: Militarization and Social Structure, 1796—1864*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1970.

② 参见罗志田:《夷夏之辨与道治之分》,《学人》,第11辑(1997年6月),第75—106页。

③ 蒋梦麟:《西潮》,台北中华日报社1961年四版,第3页。

接受西方思想资源时那种自觉不自觉的踌躇。

近年来，美国汉学家费正清提倡最力的“西方冲击—中国反应”这一研究近代中国的诠释典范(paradigm)，因其西方中心观所暗含的“文化帝国主义”意味，在中美两国均已不受欢迎。前些年美国新兴的取向是要“在中国发现历史”，亦即重视中国的内在发展。<sup>①</sup>近年则更兴起试图寻求一个不受所谓现代民族国家的政治性约束而更接近历史原状的学术陈述这样一种取向。<sup>②</sup>两者的共同点是比以前更注意从中国的历史视角去观察历史现象(有愿望不一定意味着已做到)，这无疑是美国汉学界的新进步，当然是很不错的。

问题在于，用一个典范去囊括一切固然不可取；但因为这一典范被用得太多就转而以为它已可功成身退，恐怕也未必就恰当。特别是在“西潮”已成“中国”之一部以后，所谓近代中国的内在发展，也就包含了一定程度的西方在。则近代中国士人对许多“中国内在问题”(且不说西潮造成的中国问题)的反应多少也可说是对“西潮冲击”的某种“中国反应”。无论如何，研究典范的合用与否是可以辩论的，“西方冲击—中国反应”这一重要历史现象的存在却是毋庸置疑的，而且是近代中国历史研究不可回避的一大主题。如果因为某种研究典范的搁置而使人忽略通常为其所涵盖的重要历史现象，则无异于西人所说的倒洗澡水而连婴儿一起弃置。

实际上，西潮冲击中国引起的变化，特别是在文化史、思想史、社会史、学术史等范围内，中外的研究都尚嫌不够深入，还可作进一步的探讨。类似“西方”、“中国”这样的词汇涵盖面实在太广，近

---

① 参见柯文(Paul Cohen):《在中国发现历史》，中译本，中华书局1989年版。

② 参见杜赞奇(Prasenjit Duara)与何伟亚(James L. Hevia)等人的相关近作。

代西方和中国都是变化万千,双方又有其各自发展的内在理路。倘若把视点集中到中国,也应记住冲击中国的西方是个变量(这一点最为中国的史学研究者所忽视);而西潮入侵中国之时,中国本身的传统也在变。如果仅注意西潮冲击带来的变化,而忽视西方和中国文化传统自身演变的内在理路,必然是片面的。

而且,中西双方也还有许多——或者是更多——不变的层面。特别是近代中国不变的一面,一向都被忽视,以致于相关的基本史实恐怕都需要从头开始进行大范围的重建,这也许会成为 21 世纪中国近代史领域所面临的重大课题。只有在较全面深入地了解了变与不变的两面,我们才能比较充分地认识近代中国。当然,变与不变是相互紧密关联的,如果能进一步弄清近代中国变的诸面相,也能从反面或不同的侧面为我们提供了解不变一面的参照系。

说到变的一面,近代各种变化中最引人注目者,当然还是西潮的冲击,即晚清人自己爱说的“数千年未有的大变局”。中国士人面临西潮荡击,被迫做出反应,从而引出一系列文化、社会、思想、经济、政治以及军事的大变化,无疑是近代最重要的权势转移。这些方面的演变不仅密切相关,而且相互影响、彼此互动。在变的共相之下,各领域(比如思想与社会)的变化速度又是不同步的;这与因幅员广阔所造成的区域性发展不同步共同构成近代中国的一大特色,使得任何框架性的系统诠释都有相当大的局限性,甚至可能适得其反,恰与历史原状相违背。

本书选收的是我近几年有关中国近现代史论文的一部分,这些文章的共同研究取向是返其旧心,注重当事人的当下时代关怀,希望获得了解之同情;同时在历史学科的大范围内尽量跨越子学科如思想史、社会史、学术史的藩篱,以拓宽视野(不敢跨出史学之范围者,实因力所不能及);在不忽视各领域自身发展演变之内在理路的基础上,特别关注它们之间的互动关系,侧重的仍是近代中国变的一面。其共同关怀或主题是:1. 近代大变局中传统的中断

与传承；2. 中西文化竞争；3. 新旧中西的相互依存、碰撞、互动及（特别在民初的）错位；4. 思想衍化与社会变迁的互动。

各文不敢说言人所未言，惟以拾遗补阙为主，或讨论一些过去较少为人注意但却重要的面相，或从新的视角据新出资料及一些习见但较少为人注意的史料对一些研究已多的问题提出些微新的诠释。希望能在重建史实的基础上，为重新认识和诠释近代中国打一点微薄的基础。各文均从广义的文化视角考察历史现象，其一个共同之处，即特别侧重于近代思想、社会与学术层面的权势转移。由于充分认识到对近代中国任何框架性的系统诠释都有相当大的局限性，这些文章虽相互关联，仍独立成篇。我的基本看法是：

以士农工商四大社会群体为基本要素的传统中国社会结构，在自身演变出现危机时，恰遇西潮的冲击而解体，拉开了近代中国社会结构变迁的序幕。社会结构变迁既是思想演变的造因，也受思想演变的影响。西潮冲击之下的中国士人，由于对文化竞争的认识不足，沿着西学为用的方向走上了中学不能为体的不归路。自身文化立足点的失落复造成中国人心态的剧变，从自认为世界文化的中心到承认中国文化野蛮，退居世界文化的边缘。近代中国可以说已失去重心。结果，从思想界到整个社会都形成一股尊西崇新的大潮，可称作新的崇拜。

思想权势的转移是与社会权势的转移伴生的。四民之首的士这一社群，在近代社会变迁中受冲击最大。废科举兴学堂等改革的社会意义就是从根本上改变了人的上升性社会变动取向，切断了“士”的社会来源，使士的存在成为一个历史范畴。士的逐渐消失和知识分子社群的出现是中国近代社会区别于传统社会的最主要特征之一。知识分子与传统的士的一大区别即其已不再是四民之首，而是一个在社会上自由浮动的社群。道统与政统已两分，而浮动即意味着某种程度的疏离。同时，由于科举制废除而新的职业官僚养成体制缺乏，使政统的常规社会来源枯竭，原处边缘的各新兴社群

开始逐渐进据政统；近代军人、工商业者和职业革命家等新兴社群的崛起客观上促进了知识分子在中国社会中的日益边缘化，而身处城乡之间和精英与大众之间的边缘知识分子则相当适应近代中国革命性的社会变动。崇新自然重少，结果出现听众的拥护与否决定立说者的地位、老师反向学生靠拢这样一种特殊的社会权势再转移。

在此思想社会的巨变中，学术领域也出现了明显的权势转移，正统衰落、边缘上升也是从晚清到民初中国学术走向的重要特征。道咸以降，学术界的思想资源和发展流变都呈现出一种多元并进之势。以乾嘉考据为代表的经学渐失控制地位，过去长期处于边缘的史学则可见明显的地位上升，到民初更曾一度居主流地位。这中间的一个重要原因即史学在近代的道德提升，曾达到“国粹即史”、“爱国必须先知历史”的高度。两者的相互作用促成了经史易位的完成，到民国时考据法已基本落实在史学阵营之中。

但近代士人在西强中弱大语境下的整体自信不足，也直接影响到史学，造成被赋予振兴中华重任的史学反一头扎入西学之怀抱这样一种极具诡论性的后果。由于自身的文化立足点被打破，则不得不随西学之波而逐西方潮流；到后来史学（相对于其他学科）在西方的衰落，也影响到其在中国的追随者，成为民国史学渐走下坡路的一个外在原因。同时，在道咸以降“务为前人所不为”的风气笼罩之下，“新宋学”之求新一面超过其复宋的一面；后之每一代“新学”学者均是创新的奋勉超过继承的努力，民国考据史学大师给“来者”示范的具体“轨则”终不能为“来者”所效仿，20世纪中国史学遂出现学统难承、学风多变的特征。

近代中国各地区社会变化速度及思想和心态发展不同步现象是我近年主要关注的另一问题。从梁启超以来，许多人常爱说近代中国士人关怀的重点有经器物到政制再到文化的阶段性演变，治史者也多援用之，这大致是不错的。但具体到个人，这样的阶段性



演变或可能仅部分体现，或者全无体现，甚至可能不发生关系。生活在“政制阶段”的“社会人”，其思想很可能尚在“器物阶段”，或者已进到“文化阶段”。且中国幅员辽阔，地缘文化的因素历来较强，近代全国各地发展尤其不平衡。京、沪和一些口岸或者已到后面的时段，内地则可能尚不同程度地处于前面的时段，或竟在两时段之间。若必以整齐划一的阶段论去观察诠释问题，恐怕恰如陈寅恪所言：“其言论愈有条理系统，则去古人学说之真相愈远。”<sup>①</sup>

本书讨论的山西举人刘大鹏眼中山西与北京、开封等地在晚清多方面的差异，就从信息传播和掌握的角度提示了近代中国各地社会变化速度及思想和心态发展不同步这一现象的第一手依据。而这种不同步更造成了从价值观念到生存竞争方式都差异日显的两个“世界”，当时要能够沿社会阶梯上升，已必须按其中之一的“洋世界”的方式竞争。后来的史学研究，恐怕也无形中传承了许多“洋世界”的关怀：我们关于中国近代史许多耳熟能详的论断，在儒生型内地乡绅刘大鹏所处的“世界”中，或者不同时，或者不同义，则刘氏所处的“世界”也许是今后中国近代史研究更应该注意的面相。

陈寅恪到 20 世纪仍自诩其思想在“湘乡[曾国藩]南皮[张之洞]之间”，就是近代中国思想时段和社会时段不同步现象的一个典型的例子。20 世纪初年尚在安徽绩溪上庄读私塾的少年胡适，其思想也与陈寅恪相类。胡适在其英文本自传中，曾特别讲到他从绩溪到上海后，读到了梁启超的《新民说》等文章，“猛烈地撼动了我以为中国的古文明已经自足、除船坚炮利外勿需向尚武而唯物

---

<sup>①</sup> 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，第 247 页。

的西方学习这样一种美梦。”<sup>①</sup>这样的“美梦”在接受西方一面尚不如张之洞，实更接近曾国藩。可知绩溪与上海的那一段地理距离所造成的思想差距至少有二三十年即整整一代人之多。考虑到绩溪所在的徽州素称商业发达之地，而胡家自己在上海就有店铺，信息的流通应无大妨碍，则清季中国城乡的差别，特别是思想、观念、心态的差别，还应作更深入的探讨。本书讨论的胡适少年受学经历，即是这方面的个案考察。

正因为社会时段和思想时段发展的不同步，一般人视为不两立的新与旧，不论在社会史意义上还是在思想史意义上，或者是在两者互动的意义上，都不是那么截然两分，毋宁说更多是你中有我、我中有你。戊戌变法前后的湖南新旧之争，以及新文化运动时期林纾一度成为新旧之争的焦点人物，都特别体现了这一新旧观念和社会角色混杂的时代特征。而文学革命的主要追随者并非其发动者所希望的“大众”，及其革命“对象”基本是由其参与者“寻找”出来的死老虎这两个深具诡论意味的现象，更说明我们对那时的新旧之分和新旧之争，都还需要更进一步的认识，本书对这两方面也有尝试性的探索。

本书各文倘侥幸偶有所得，都建立在继承、借鉴和发展既存研究的基础之上。由于现行图书发行方式使穷尽已刊研究成果成为一件非常困难之事，对相关题目的既存论著，个人虽已尽力搜求，难保不无阙漏。另外，因论著多而参阅时间不一，有时看了别人的文章著作，实受影响而自以为是己出者，恐亦难免。故凡属观点相近相同，而别处有论著先提及者，其“专利”自属发表在前者，均请视为个人学术规范不严，利用他人成果而未及注明，请读者和同人见谅。

---

<sup>①</sup> 参见胡适在 *Living Philosophies* (New York: 1930, reprinting, 1942) 中的自传条目, p. 247。

由于种种原因(比如对篇幅的考虑),本书所收个别文章曾为编辑所删削,此次已改回原状,俾文气稍顺。其余各文除改正错别字外,均依其发表时状态,非谓已完善,盖存之以志修业问学之轨迹也。因各文多相互关联而有的文章先写而后发,有些后刊发的文章所讨论的主题必须稍顾及前面的史事,文字不免有重复。本次收入时对重复较多处已适当删削,少数语句段落与该文章之理路关联紧密,改则只能重写,故亦仍其旧,敬乞见谅。本书注释的体例因原发表刊物的规定不同,颇不一致,这次已调整划一。至于文章中提到在世或不在世的人物是否尊称先生,也因各刊物规矩不同而不一致,难以全部调整,多依其旧,谨此说明(我个人的倾向是至少对在世人物不书全名时仍称先生)。

过去史家写书著文,完稿后总要放些时候,以就正于同人朋友,或期立说者自身修业问学更有进境,然后修改定稿,庶几可以减少立说的偏颇。但对今日急功近利的学术氛围而言,这种做法几乎已成一种“奢侈”。各级学术机构每年都要求报告“成果”,且表格中更多有“社会效益”一栏;对后者实在是力所不能及(史学本非能够产生出当下“社会效益”的学科),不得已只有如陈寅恪所说的“随顺世缘”,在前一方面对所供职的机构略作报效。

学者个人当然并不能因为有此急功近利的学术氛围就可以取法乎下,但这种氛围也有一个好处,就是催逼研究者多下苦功。本书所收的论文,虽然思考和收集资料已有相当长的时间,却几乎都是赶着写赶着发的。不成熟之处,还要请读者诸君见谅,更请多予指教。现在这样多学术期刊,也是几十年前没有的新条件,刊发出来恰能以文会友,就正于众多原不相识的同人。本书中有些文章刊发在海外,一些关心同样课题的大陆同人或许较难看到,自无法批评。故此冒昧收集起来印在这里,乞教正于同道,期纠谬于将来,斯诚我所望也。

## ※ ※ ※

本书得以出版与王建辉先生十几年的敦促是分不开的。我与王先生在1985年的一次学术会议上相识(此前彼此已读过对方的文章),那时我还只是一个大学助教,王先生即邀我与另一位年相若的朋友魏楚雄主编一本有关中美关系史的论文集。后来我与楚雄兄相继负笈海外,这一文集的编辑工作便长期在通讯中维持,而终于淡化。但王先生总是隔一段时间就表示愿为我出一本书,这对我当然是一种勉励,也逐渐成为一种压力,使我治学不敢松懈。我们就书的题材和内容讨论过无数次,本书就是这十几年讨论的结果,大约也是佛家所说的缘分吧。十几年而治学寸进不过如此,不免有负王先生长期的厚望,个人甚感愧疚。

我愿藉此说明编辑这本文集的另一缘起:1995年我先后在学术会议上结识了桑兵和茅海建两兄,他们均是中国近代史界的少壮俊材,也是近日已不多见的专意于学术的学人,颇有相见恨晚之感。一次偶然的机,海建兄得知深圳的海天出版社正推出一套不定期丛书,所出包括论文集(国内出版社最不“与国际接轨”的大概就是只愿出“专著”而不肯出论文集),即向丛书主编袁伟时先生(中山大学教授)推荐。袁先生本素不相识,乃就近向桑兵兄咨询,在听了二位敝友的建言并读了几篇拙文后,即决定将拙集纳入丛书之中。后该丛书因种种原因未能继续,袁先生又将文稿推荐给另一出版社。虽然结果是全套文稿一去不返,我对袁先生弘扬学术的热心和奖掖后进的厚意,至今感佩不已!

尽管本书所收各文尚不成熟,恐怕会有辱师教,但我仍愿意在此衷心感谢成都地质学院子弟小学、成都五中、四川大学、新墨西哥大学、普林斯顿大学各位传道授业解惑的老师以及这些年来我所私淑的各位老师(这里不便提及他们的姓名,因为他们中有的曾在我所供职的学校担任公仆、有的是国内某些学科的开创人和带头人,有的是世界大师级学者,写下他们的姓名或不免有“拉大旗

作虎皮”之嫌)。他们在我修业问学的各个阶段中都曾给我以热诚的关怀和第一流的教诲,在我毕业之后继续为我师表,诲我不倦(其中指导我大学毕业论文的李世平师竟于三年前归道山,但在撒手仙去前一月仍教我以治学之道),这或许是我比一些同辈学人更为幸运之处吧!本书各文若幸有所获,悉来自各师的教导。当然,所有谬误之处,皆由我个人负责。

我比一些同辈学人较为幸运的,或者还因为学术交游稍广。本书各文在研究期间曾蒙海内外许多认识或未谋面的师友或赠送大作、或热心代为购置搜求资料书籍,或指点迷津。他们的厚意始终铭刻在我心中。关于史学的方方面面,多年来曾在不同场合与众多朋友和同道多次讨论,受益匪浅,本书中有些观点看法,应即是论学的结果,这是特别要向诸位师友致谢的。台北《汉学研究》和新竹《清华学报》惠允收入曾刊行在该两刊的拙文,本书中有些文章的题目更是在与一些刊物(特别是《历史研究》)的编辑讨论中确定的,在此也要对他们深表谢意!

我这几年能够比较专一地修业问学,有较多时间从事研究,与我所供职的四川大学历史系各位领导的支持和优容有直接的关系。个人生性直鲁,且因少小失学,修养极差,平日对领导时有不敬。虽非有意为之,仍愿藉此向他们致歉。今日大陆任何一个系领导最重的责任大约就是所谓“创收”,敝系领导也难脱此重责。但他们在耽误了大量自身专业研究时间的同时,却能尽量为愿意投身研究的部属提供尽可能多的时间和其他方便,身受其益的我对此非常感佩!

中国传统主张“父母在,不远游”,可是我自16岁以来,就或被动或主动离家远出,其间虽有约十年居住在同一城市,也只是在周末返家请安而已;二三十年来每次随侍在父母身边的时间最长也不过数月(就是在这些时候,其实至今也还是收受父母的关怀,并未真正做到侍奉二字)。这大概是今日推促“竞争”的西化世风使

然，父母也一直理解支持，但对个人来说，实是最大的遗憾。

同时，由于文革期间失学十余年，与我同龄者多争分夺秒，希望能“挽回”一些逝去的年华。这些年来，内子一直包办家务（朋辈每说我除薪水外多享受民国读书人的“待遇”，故对民国士人心态多一层“了解的同情”，这虽然是开玩笑，却也说明内子对家事的贡献之大），这当然也就意味着她放缓一些自己业务上的长进。我心里非常明白，多年来能够专心问学，家人都有所付出，就连小儿也让出一些本应和父亲一起玩耍的时间。这里的种种甘苦，的确是只能意会不能言传的！

1998年4月28日于四川大学桃林村

# 新的崇拜：西潮冲击下近代中国思想权势的转移\*

近代中国以“变”著称：变得快、变得大、且变化的发生特别频繁。那时不论思想、社会、还是学术，都呈现一个正统衰落、边缘上升的大趋势，处处提示着一种权势的转移。而各种变化中最引人注目者，当然还是西潮的冲击，即晚清人自己爱说的“数千年未有的大变局”。中国士人面临西潮荡击，被迫做出反应，从而引出一系列文化、社会、思想、经济、政治以及军事的大变化，无疑是近代最重要的权势转移。

这并不是说近代中国本身没有问题。实际上，17世纪以来中国人口激增，中国传统政治文化本来重分配的调整甚于生产的发展，较难处置因人口增长带来的社会问题。此外，清廷尚面临满汉

---

\* 本文的基本观点最初在1993年刊发的《胡适与社会主义的合离》一文中简略述及，后来在几篇文章中有详略不同的进一步申述，因一些学刊对字数的限制及撰写和发表时间先后不一，颇觉不系统而稍多重复。今藉此收论文集的机会，将各文中与此相关的讨论析出并整合成单独一文，希望能较前更有条理。

矛盾这一更难处理的问题，而传统的“上下之隔”和“官民之隔”到晚清也已发展到相当严重的程度。龚自珍在西潮入侵之前所写的《尊隐篇》中，已提到中国文化重心由京师向山林的倾移；由于京师不能留有识之士，造成“豪杰益轻量京师，则山中之势重”的结果。这些都在 19 世纪西潮入侵之前或同时，而文化重心的倾移正为外来文化的人据正统提供了条件。

中国士人在西潮荡击之下被迫做出反应的进程是近代几个不可回避的重大主题之一，而中西之间的文化竞争又是中外矛盾的关键。西方在文化竞争方面是有备而来，中方则是在竞争过程中才逐步认识到时人所称的“学战”的重要，故在不知不觉中被西方改变了思想方式。中国士人沿着西学为用的方向走上了中学不能为体的不归路。文化立足点的失落造成中国人心态的剧变，从自认为世界文化的中心到承认中国文化野蛮，退居世界文化的边缘，更因多层次的心态紧张步入激进化的轨道。结果，近代中国可以说已失去重心，思想界和整个社会都形成一股尊西崇新的大潮，可称作新的崇拜。本文即主要从思想演变层面考察新的崇拜之形成过程。

既存研究一般都同意近代中国士人对西方的认识经历了一个从器物到政制再到思想文化的过程，也就是逐步认识到中国在这些方面都不如西方。但中国在中西竞争中实际仅在“器物”层面落败，何以会递进升级到“政制—文化”层面？从历代中外竞争看，元、清两朝异族入主，其失败之惨烈远在清季之上，却甚少有人主张蒙古人或满人的政制、文化要高于汉人，士人对中国文化的信心仍能保持。而在清季不过在沿海被打败，就对中国文化信心逐渐丧失。这里面一个重要原因，就是西人的诱导，故本文首先探讨西人怎样改变中国人的思想方式这一进程。



## 一、学战：谁改变谁的思想方式

一般以为，中国在近代因落后而挨打，故思变求变，向西方寻求真理。这一描述大致不错。但寻求真理必往西方而不在本国，显然是中国士人在西潮冲击下信心大失的明证。值得思考的是，屡受西方欺凌的中国人竟会主动向敌人学习，特别是甲午中日战争失败以后，大量的中国学生涌入敌国日本而转手学习西方，这个现象终究有些不合人之常情。有学者以为，只有文化失败才可能造成对征服者同时既憎恨又摹仿，不仅自认不如人，而且为了自救而忍受向敌人学习的屈辱。<sup>①</sup>这个论点原来是针对殖民地的，对考察中国情形也有启发。中国在近代中西文化竞争中的失败的确不可谓不明显，但中国向敌人学习的情形并不能完全以文化失败来诠释。在某种程度上，这恐怕也是信心尚存，即确信中学可以为体这一观念使然（详后）。

近代中国除一些割地和少量租界外，领土基本得以保持完整（不平等条约固然侵犯了部分中国主权，但基本的主权仍在中国人手中），这个重要因素的意义是多重的。中国的幅员辽阔、人口众多、文化悠久（这已渐成套话，但在这里的意义非常实际具体）、中国朝野对外国入侵的持续抵制、以及帝国主义列强之间相互竞争造成的均势等因素，迫使列强认识到全面的领土掠夺既不合算也不可能。故列强退而采取一种间接的侵略方式，即以条约体系巩固其非正式控制，同时寄希望于实质上的经济利益。

---

<sup>①</sup> Cf. Jean Francis Revel, *Without Marx or Jesus* (Garden City, N. Y., 1971), p. 139; 关于更普遍意义上的爱憎交加情结 (ressentiment) 的新近探讨，参见 Liah Greenfield, *Nationalism: Five Roads to Modernity* (Cambridge, Mass., 1992), passim.

从根本上言，帝国主义侵略国与被侵略国之间最关键的实质问题是对被侵略地区的全面控制。只要能达到实际的控制，是否直接掠夺领土是次要的。帝国主义侵略所至，总要争夺被侵略国的文化控制权，这在中国尤其明显。正因为没有直接的领土占据，不存在像殖民地那样的直接政治统治，西方在中国更需要不仅在物质上，而且恐怕更多是在文化上表现其权势和优越性，希望以文化渗透来为以后的经济利益铺路。故在中国，对文化控制的竞争既是手段也是目的。

帝国主义争夺被侵略国的文化控制权的主要方式，一般是贬低打压本土文化。但西方虽然力图在中国取得文化控制，却不能像在殖民地那样直接破除中国的本土文化。西方对中国文化的破坏只能是间接的，有时恐怕还要采取经中国人自己之手的间接渗透方式。章太炎就注意到西人欲绝中国种性（实即今日所说的文化）的图谋和努力，其方法就是先废中国的“国学”，这一开始就是传教士鼓动最力。<sup>①</sup>

的确，在这场中西文化竞争中，传教士恰在最前沿。郑观应早就认识到，洋人到中国传教，是要“服华人心”。<sup>②</sup> 叶德辉也认为西人来华的目的不仅在通商，更在传教，盖“通商之士，一其心以营利，不能分其力以传教。”<sup>③</sup> 洛克菲勒的秘书盖茨（F. T. Gates）在20世纪初说得更明白：传教事业的效果即在于“对全世界的和平征服——不是政治控制，而是在商业和制造业、在文学、科学、艺

---

① 章太炎：《清美同盟之利病》，汤志钧编：《章太炎政论选集》，中华书局1977年版，上册，第475页。本文所说的传教士，除注明外，均指新教传教士。

② 郑观应：《论传教》，夏东元编：《郑观应集》，上海人民出版社1982年版，上册，第121页。

③ 叶德辉：《郎园书札·西医论》，长沙中国古书刊印社1935年《郎园全书》汇印本，第44页。

术、情操、道德和宗教各方面的控制。”<sup>①</sup>

就根本的文化竞争而言,西方传教士在中国的成败不仅在于使多少中国人皈依基督教,而且在于是否使更加众多的中国人改变思想方式。在近代中西文化的碰撞、竞争、与相互作用这一动态进程中,传教士自身也在不断地转变和调适,以寻求一种更有效的方式。有时为了实现目的,传教士也自觉不自觉地采取一些违背其基本教义和价值观念的手段,如支持使用暴力及运用与宗教颇有矛盾的“科学”作为说服的武器等等。

这些反常的行为提示了近代中西交往中形成的一种特殊关系,即西人在与中国人打交道时不一定要遵从建立在其自身价值观念基础之上的西方行为方式。这反映出近代西潮入侵在更深层次上的帝国主义性质(相比之下暴力的使用虽然直接却不那么意味深长),同时也凸显了近代中西关系不平等的文化根源(比有形的不平等条约影响深远得多)。这种特殊交往方式与西方主流价值观念的冲突恐怕是越来越多的西人自己后来对此方式也逐渐感到难以接受的根本原因。

应该指出,西潮的冲击既给中国增添了新问题,也提供了一些解决中国问题的新思想资源。而中国士人对西潮的因应,也远比过去认知的更复杂曲折,其中的许多面相过去是注意不够的。以今日的后见之明看,帝国主义对被侵略国最有利的办法就是不铲除当地人民的社会之根,凡人有根,受到外患内忧的刺激便不那么强烈,而无根则易出问题。民族主义运动的感召力量往往在人身的边缘化后始得以凸显,殖民地国家的西化知识分子之所以最先民族主义化,即因其在社会上最先边缘化,而在半殖民地或受侵略较浅的国家,读书人接受西方思想和价值观念往往比殖民地人更容易,

---

<sup>①</sup> 转引自 Arthur H. Smith, *China and America To-day* (New York, 1907), p. 236.

一个重要原因就在于其社会之根尚未全断。

对中国士人来说，正因为西方对中国文化不能直接破除而只能采取间接的渗透方式，中国士人对西方文化的仇视和抵制程度通常较殖民地人为轻。领土主权的基本完整，应该是士人确信中学可以为体的根本基础。由于不存在殖民地政府的直接压迫，中国人在面对西方压力时显然有更大的回旋余地、更多的选择自由，同时也更能去主动接受和采纳外来的思想资源。故提倡西学为用的中国知识分子学习西方的愿望和实际行动都远比殖民地人要主动得多。

中西之间有一个根本的文化差异：处于文化竞争前沿的西方传教士的最终目的是在精神上征服全世界，故对于异教徒始终有传播福音以使其皈依基督教的强烈使命感。但中国儒生对非华夏文化的“夷狄”，则主要是采取“修文德以来之”的方式。若“夷狄”本身无“变夏”的愿望，中国儒生一般并不觉得有努力使其“变夏”的责任感，更不用说使命感了。中国传统行为准则的一个要点即《礼记》所谓“礼闻来学，不闻往教”。要别人先表示了“向学”的愿望且肯拜师，然后才鼓励教诲之。主动向人输出知识，即是“好为人师”，这样的行为是不被提倡的。<sup>①</sup>

这一准则同样适用于中外关系。中国对于倾慕华夏文化的“四夷”固表欣赏且予鼓励，亦可向之传播中国学问。但“夷狄”若不行夏礼而用夷礼，通常亦听任之。至于对不友善的“夷狄”，更禁止向其输出中国文化。西潮进入中国既采取了入侵的方式，则中国人之不欲让西方传教士了解中国文化正在情理之中。19世纪中西接触之初，不仅中国书籍是严禁出口给西人，就是中国语言文字也是不准教授给西人的。

<sup>①</sup> 参见罗志田：《夷夏之辨的开放与封闭》，《中国文化》，第14辑（1996年12月），第213—224页。

就各自的内部情形言,中国士人虽然穷但仍可以看不起有钱的商人;同样,因为中国商人生活在不讲究争的文化之中,虽然某一个体商人可能比某一个体的士更有影响力,但总的来说商人并不能奈何士人的蔑视。近代西方则不然,所谓“资产阶级”不仅有钱,而且要有面子;纳税之后就要分享社会甚而国家的权势。这样的情形扩大到国家或民族文化的竞争,则西方不仅富强,而且要声称文化优越,更要他国他族人承认其优越。这才是中西文化之争的关键。换言之,中国人做不出西方一些“奇巧玩艺”,还可以自称是不希罕这些“奇巧玩艺”(实际上很多时候是希罕的);但洋人却不能同意,必须要中国人希罕之。中西文化之争是以自觉而带进攻性的西方向防御性的中国挑战为开端的,中国士人自觉地认识到这是一场文化竞争,已是在西方发动一系列进攻之后了。

19世纪之前,不仅中国士人自认中国为世界文化中心,就是十七十八世纪来华之天主教耶稣会士在欧洲造成的印象,也认可中国人是“世界上最文明的民族”。但科技革命和工业革命带来的发展使西人的自信心与日俱增,故19世纪来华之新教传教士对中国文化的看法就远没有耶稣会士那样高,而且随着其自信心的增强,可以说是与日俱减。在19世纪30年代,他们尚认为中国文化典籍至少在量上不仅超过任何非开化民族,而且超过希腊和罗马。到19世纪50年代,他们只承认中国文化优于周边国家许多,却已远逊于任何基督教国家了。<sup>①</sup>

19世纪中叶时,中西双方已都认为自己的文化优于对方。英

---

<sup>①</sup> *Chinese Repository*(以下简称CR), III:8(Dec. 1834), p. 379; Eliza G. Bridgman, ed., *The Life and Labors of Elijah Coleman Bridgman* (New York, 1864), p. 216; 关于耶稣会士和新教传教士对中国看法的异同,参见 Raymond Dawson, *The Chinese Chameleon: An Analysis of European Conceptions of Chinese Civilization* (London, 1967), pp. 35—64, 132—154.

国传教士杨格菲(Griffith John, 1831—1912)于1869年指出：

难道我们不比他们[按指中国人]优越许多吗？难道我们不是更具男子气，更有智慧，更有技艺，更通人情，更加文明，不，难道我们不是在每一方面都比他们更高贵吗？根据我们的思想方式，答案是肯定的。但根据他们的思想方式，答案是断然否定的。而且，要我们改变对此事的看法与要他们改变看法几乎是同样困难的。<sup>①</sup>

因此，中西文化竞争的第一步就是要证明自身的文化优于对方，而最终还是落实于到底是谁能使对方改变其思想方式。在这方面西人更具有自我完善性：中国士人既然是竞争中被动的一方，一开始并未感到有必要证明其文化的优越。且中国人视经典文献为华夏文化的核心，而文化典籍的优劣是很难靠自身“证明”的。有备而来的西人则不然，他们在声称其文化优越的同时，尚携有近代工艺技术为证明的手段。

征服者与被征服者实力大致相当时，如早期的十字军东征，是得失兼而有之。但到17世纪后，科技革命和工业革命给西人以利器，使西方力量明显高于所有其他民族和国家，而西人也能逐渐认识到此一力量并有意识地运用之（也有个过程，开始或仅是自然而然的一种驱力，后来则显然是有意识地加以运用）。

在究竟怎样改变中国人的思想方式、特别是在采用强制还是说服的手段方面，西人的观念并不一致，并且一直在演变。主张直接采取强制手段的大有人在。在一定程度上，强势本身也是一种说

---

<sup>①</sup> “Griffith John to the London Missionary Society,” ca. 1869, in R. Wardlaw Thompson, ed., *Griffith John: The Story of Fifty Years in China* (New York, 1906), p. 254.

服与证明的手段，船坚炮利的力量不仅在于其军事的效率，而且在于其体现船炮制造者的优越性。英国在鸦片战争中有意识地使用当时最先进、也是英国第一艘铁甲舰复仇神号(the Nemesis)，就是要向中国人显示其最新的近代技术。这一着显然达到了目的，“船坚炮利”给中国人的印象极深，在很长一段时间里基本上成为中国思想言说中西方“长技”的代名词。早期的中西冲突多在沿海，航海和海防恰又是中国工艺技术最为薄弱之处，乃进一步加强了西强中弱的认知。<sup>①</sup>

但是，对尚武轻文的中国士人来说，船坚炮利虽然能够证明西人有“长技”，尚不足以证明西方文化的优越。许多西方人，特别是传教士，的确也更愿意采取和平的直接说服的方式。因为强制只会造成口服心不服，说服才可导致真正的心服。早在鸦片战争之前，美国传教士俾治文(Elijah C. Bridgman, 1801—1861)就已提出：全面的征服意味着“道德、社会、和国民性的转变”，在这方面教育能产生的效果远比“迄今为止任何陆海军事力量、或最兴旺的商业之刺激、或所有其他手段联合起来在特定时间里所产生的效果”还大得多。<sup>②</sup>

在某种程度上，可以说西方对中国是采取了一种“凡可能说服时皆说服，不得已则强制”的方略。这当然只是一种日后的理想型诠释模式，并不一定意味着西方事先就预定有这样清楚的谋略。不

---

① 关于 the Nemesis，参见 Daniel R. Headrick, *The Tools of Empire: Technology and European Imperialism in the Nineteenth Century* (New York, 1981), pp. 43—54; 并参见詹森(Marius B. Jansen)为罗兹曼(Gilbert Rozman)主编的《中国的现代化》(江苏人民出版社 1988 年中译本)所写的第二章：《国际环境》，特别是第 41—57 页。

② Elijah C. Bridgman, “Address at the First Meeting of the Morrison Education Society,” *CR*, V:8(Dec. 1836), pp. 378—379.

同国家不同的人可能根据不同的时势采取不同的对策。很多时候，强制和说服只是偶然地互补，而非事前预谋。

一般而言，传教士虽然以征服为目的，其出发点通常是善意的。大多数传教士的确相信基督教和西方文化的传播对中国有好处。当其采用和平的说服方式时，这种善意就容易体现出来，也就可能缓解中国士人对西方文化的抵触。正如胡适在1926年对英国人所说：“中国人不能在胁迫下接受一个与其信念相左的新文明。必须有一个说服的过程。”<sup>①</sup>胡适自己是提倡或赞同某种程度的西化的，但他却不能接受压服。

反过来看，和平的说服有时确能造成中国士人对西方文化输入的主动配合（尽管双方的动机和目的可能是完全相反的）。由于社会之根未被完全铲断，在像中国这样受帝国主义侵略相对较浅的国家，读书人接受西方思想和价值观念往往比殖民地人容易。可以说，西方对中国的文化侵略之所以远比政治、军事和经济的侵略更成功，正是因为传教士不完全认同于炮舰政策和不平等条约体系，而且其成功的程度基本上与其疏离于炮舰和条约的程度成正比。关于传教士认同于炮舰政策的一面，过去的中外研究说得已较清楚，这里只略作处理，以下的讨论主要还是侧重于传教士取说服手段的一面。

传教士之所以能不顾基督教反暴力的基本准则而在中国认同于炮舰政策，主要的原因有三：一是其最终目的是精神征服，二是其西方文化优越观的支持，三是其对欧洲中世纪尚武精神的无意识传承。具有诡论意义的是，正是传教士表现出的这种征战性引导了中国士人对中西文化竞争的自觉认识。当传教士在19世纪晚期

---

<sup>①</sup> 胡适日记（本文所用为上海亚东图书馆1939年版《藏晖室札记》、中华书局1985年版《胡适的日记》、台北远流出版公司1989—1990年版《胡适的日记（手稿本）》，以下仅注年月日），1926年10月8日。



逐渐走出中世纪余荫变得更现代化,也就是更趋于采取和平手段时,受西潮影响的中国士人却返向前近代的征战精神,逐渐得出中西文化竞争最终是一场“学战”的观念。

由于传教士的目的是征服,故即便在采用和平说服手段时,仍能暴露其征战性。1834年时,在广州的西人组织了一个“在华传播有用知识会”。尽管该会的宗旨是说服,其章程的用语却充满了火药味。该章程将此传播知识的活动直接称为一场“战争”,并明确指出:本会的目的是要“天朝向智力的大炮屈服,向知识认输”。半个世纪之后,传教士李承恩(Nathan J. Plumb, 1843—1899)仍把作为“传教的工具”的教会学校称为“轰炸敌人堡垒的工兵和弹药手”。<sup>①</sup>

有时候,传教士也直接支持西方对华用武。多数传教士的确相信他们向中国输出的知识会对中国有利,但当中国士人对此好意冷淡甚而抵制时,传教士的文化优越感使其不能接受这样的态度。有的传教士以为,中国人视西方为夷狄的作法是公开违背了“爱你的邻居如你本人”这条戒律,西方因而有义务“说服”中国人走到更加“符合其权利和义务”的方向上来;如果说服不生效,就必须强制。<sup>②</sup>换言之,中国人“犯规”在先,西方人也就可以不按其“西方规矩”对待中国人。既然基督教爱邻如己的准则也可以成为实行强制的基础,拯救中国人这项使命的火药味就凸显出来了。

随着中国人对西方文化渗透抵制的增强,传教士的耐心也在减少。许多传教士越来越倾向于支持对华用武。后来在华外国人

---

<sup>①</sup> “Preamble” of the Society for the Diffusion of Useful Knowledge in China, CR, II : 8 (Dec. 1834), p. 380; 李承恩语转引自顾学稼:《华西协合大学的收回教育权运动》,顾学稼等编:《中国教会大学史论丛》,成都科技大学出版社1994版,第329页。

<sup>②</sup> CR II : 8 (Dec. 1834), p. 363.

有一条共认的“常识”：武力是中国人惟一能理解的术语。据美国学者米勒(Stuart C. Miller)研究,许多传教士不仅赞同这一观念,而且他们自己在此观念的形成上也起了重要的作用。<sup>①</sup>张穆很早就认识到西人在中国传教,是“挟兵威以鼓其邪说,假邪说以偿其大欲”,正西人“谋人国”的手段。<sup>②</sup>主张学西方的郑观应承认传教士到中国意在“传教济人”,但以“救世之婆心”而造成大量教案,既“大失其传教劝善之本心”,也未必合“上帝之心”。依基督教本义,即使传教士因卫道而受辱,也当“如耶稣所云:‘披左颊,转右颊向之可也。’苟能含忍包容,人心自服,又何必力为较量?”但列强对传教事业恰是“合举国之权力以庇之”,一般传教士也常借条约和炮舰之“力”以压官民。<sup>③</sup>

关键在于,以非暴力为宗旨的基督徒之所以能公开支持使用武力而不觉于心不安,其心理依据即在他们坚持欧洲文化优越观。只有在此基础上,才可以对“劣等”民族实施不同的准则而不觉违背了自己的价值观念。这正是典型的帝国主义心态。<sup>④</sup>自己游历过

① 参见CR Ⅲ:9(Jan. 1835), p. 413; VI:10(Feb. 1836), p. 446; X:1(May 1840), p. 2; Stuart C. Miller, “Ends and Means: Missionary Justification of Force in Nineteenth Century China,” in John K. Fairbank ed., *The Missionary Enterprise in China and America* (Cambridge, Mass., 1974), pp. 249—82.

② 张穆:《身斋文集·弗夷贸易章程书后》,山西文献委员会1914年版,卷二,页4。按此文作于道光二十四年(1844),但系“私记”,文集似为咸丰八年(1858)刊印,故流传之时或应从刊印时计起。

③ 郑观应:《传教》(先后两篇),《郑观应集》,上册,第405—412页。

④ A. E. Campbell, “The Paradox of Imperialism: The American Case,” in Wolfgang J. Mommsen and Jurgen Osterhammel, eds., *Imperialism and After: Continuities and Discontinuities* (London, 1986), pp. 33—40, 特别见 pp. 35—36.

欧西的王韬深有感触地说：“西人在其国中，无不谦恭和蔼诚实谨愿，循循然奉公守法；及一至中土，即翻然改其所为，竟有前后如出两人者。其周旋晋接也，无不傲慢侈肆；其颐指气使之慨，殊令人不可向迕。……彼以为驾驭中国之人，惟势力可行耳，否则不吾畏也。”这就是章太炎指出的：这些“始创自由平等于己国之人，即实施最不自由平等于他国之人”。<sup>①</sup>

胡适亦有同感。他在留学期间曾批驳“但论国界，不论是非”的国家主义观念，认为这实际是一种双重道德标准，即在国内实行一种标准，在国际又实行另一种标准。这一双重标准其实是指西方“以为我之国须凌驾他人之国，我之种须凌驾他人之种。”胡适也观察到：由于实行双重标准，欧人在国内虽有种种道义准则，却以为“国与国之间强权即公理耳，所谓‘国际大法’四字，即弱肉强食是也”。他在大量英国自由主义经典著作中一一读出了“自由以勿侵他人之自由为界”的意思，运用于国际关系，就应当“己所不欲，勿施于人。所不欲施诸同国同种之人者，亦勿施诸异国异种之人也”。<sup>②</sup>

落实到传教事业，胡适以为：西方传教士到“异端”国家去就是为了教化“化外之民”。所以“当和我们一起时，总带有傲慢的保护者的高人一等的神态。”这里的传教士已经有些“文化帝国主义”的意味了。1915年时，胡适曾援用他的“双重标准”理论，直接指斥传教士只有在处理国内事务时才称得上基督徒，一旦进入国际事务，他们都不复是基督徒了。胡适认为，许多基督教国家实际上只认暴力为权威，而置弱小国家的权益于不顾，并将国家获利、商业所得

<sup>①</sup> 王韬：《弢园文录外编·传教下》，中华书局1959年版，第66—67页；章太炎：《五无论》，《民报》，16号，第7页。

<sup>②</sup> 本段与下段参见罗志田：《再造文明之梦——胡适传》，四川人民出版社1995年版，第125—142页。

和领土掠夺置于公平正义之上。一句话，胡适宣布：“今日的[西方]文明不是建立在基督教的爱和正义的理想基础之上，而是建立在弱肉强食的准则——强权就是公理的准则之上！”胡适并指责当年德国夺取胶州湾和法国侵占广州湾，都是以一两个传教士被杀害为借口。也就是说，个别传教士的死早已成为所谓基督教国家进行领土掠夺的理由。

另一位留学生杨荫杭也注意到：西人“凡曾受教育者，皆讲求礼仪，言动无所苟。即主人对于仆人有所命令，亦必谦其辞曰‘请’。”但“西人有一病：一旦移居东方，则视人如豕。偶不如意，即拳足交下。其意若曰：‘此乃苦力国也。毆一苦力，与毆一人类不同。’于是积习成性，居中国益久，离人道益远。此不特未受教育者为然，即在本国曾受教育者，亦如入鲍鱼之肆，久而不觉其臭。”可知“东方”已渐成一染缸，西人到此久居，则被同化。有西人告诉杨氏：“凡久客东方者，归时多不为国人所欢迎；以其性情暴戾，异于常人也。”<sup>①</sup>

这里可能有文化差异的作用，杨氏发现：本来最重视礼仪的中国人，“与外人接触者，往往以言动不中节，为人所轻视。如随地吐涕、饮食作声、不剃须、不剪爪、大声猜拳有如斗殴、争先买票不依次序，皆中国人之特质。”这些行为部分由于无教育，部分也因“蓬首垢面而谈诗书”的旧教育使然。“凡如此类者，西人皆一例视之如‘苦力’”。其实所谓“言动不中节”，主要因为中西讲究的礼仪习惯有所不同，如今日西人于寂静之会议场所或讲堂，皆可随时擤鼻涕声震如雷，许多中国人遇到也会不习惯，而西人并不以为失礼。

但近代西人对东方人以“苦力”待之，恐怕主要还是已养成行为习惯。曾获英国律师资格的伍廷芳，某次“在途与西人争论。西

---

<sup>①</sup> 本段与下两段参见杨荫杭：《老圃遗文辑》（原文刊1923年5月7日、8日《申报》），长江文艺出版社1993年版，第741—742页。

人掌其颊，破其眼镜”。伍欲起诉，西人初犹不信，后商之本国律师，知起诉将不利，乃向伍免冠谢曰：“吾以子为苦力也，今而知子乃剑桥人(Cambridge Man)也。”遂以赔偿了结。想伍廷芳当不至于“衣冠不整”，而仍受欺凌，说明礼仪习惯的不同尚非主要原因；特别是在了解到伍已有“剑桥人”这一追加的身份认同，又转以西方方式待之，最足提示“双重标准”的存在。

东方人既然“不与人类齿”，可以对之动武便成自然。传统中国观念认为“夷狄”性如犬羊，其一个特征就是好争斗。<sup>①</sup>如今来华外国人中最和平的一部分传教士也如此，他们的尚武言行恰支持了中国人视西方为“夷狄”的认知。从某种程度上说，传教士的这类行为透露出其无意识中传承了西方中世纪的尚武心态。<sup>②</sup>在尚文轻武这一点上，可以说中国士人的心态恐怕比一些传教士更接近近代西方，以西方的标准看，也就是比传教士更加现代化。

到了19世纪80年代，在传教士本身变得更加现代化之后，他们开始能进一步理解中国人尚文轻武的心态。从前传教士中一些人曾以为武力一项即能攻破中国人的思想防线，如今他们认识到，军事胜利本身不能带来完全的征服；中国口岸的开放并不一定意味着中国人思想观念的开放。郑观应曾说，列强对传教事业“合举国之权力以庇之”的结果是：“庇之愈甚，而冀传教之广播愈难。何则？传教先贵乎化导，化导在身心，不在乎势力也。”<sup>③</sup>郑氏与西人接触颇多，这样的观念或会传达给西人。

<sup>①</sup> Lien-sheng Yang, “Historical Notes on the Chinese World Order,” in John K. Fairbank, ed., *The Chinese World Order* (Cambridge, Mass., 1968), p. 27.

<sup>②</sup> 关于19世纪及20世纪初西方尚武心态是在中世纪封建贵族价值观念影响之下的论点，参见J. A. Schumpeter, *Imperialism* (Oxford, 1919); Arno Mayer, *The Persistence of the Old Regime* (New York, 1981).

<sup>③</sup> 郑观应：《传教》(后篇)，《郑观应集》，上册，第410页。

叶德辉指出：西人“以最强之兵力行教，而不能胁西国以尽其教；孔教行之三千年，未尝以兵力从事。”<sup>①</sup>这的确是中西之间的一大区别。有可能是传教士在更多地接触了尚文轻武的中国文化之后，才变得更加现代化。他们因而进一步认识到，正是士人集团，而并非像西方的武士或政治家那样的集团，才是中国的既存权势中心。<sup>②</sup>因此，传教士就更加重视通过说服士人来影响全中国。

极具讽刺性的是，由于西潮的影响，中国士人在同一时期内恰恰经历了相反的转变。也许正是领土主权的基本完整带来的潜存信心，使中国士人轻视了文化竞争的严重性，但西人的言行终使中国人逐步认识到这场学战的存在。越来越多的中国士人在吸收了较多的西方意识、包括前近代的尚武意识之后，为中国已丧失了古已有之的尚武精神而后悔。他们一面批判这个不应发生的失落，同时更大力鼓吹恢复和培养此种精神。梁启超和蔡元培就是尚武精神的大力提倡者。略年轻些的一辈，从鲁迅到熊十力这样的文人，或入军校学习，或直接从军，多半都受此尚武心态的影响。正因为出现这样一种心态的转变，中国士人，特别是年轻一代，逐渐得出中西文化竞争最终是一场“学战”的观念，他们因而更自觉地重视起这场文化竞争。<sup>③</sup>

因此，到 19 世纪后期，中西双方都有意识地更加重视文化竞争。但总的趋势是传教士变得越来越重文而中国士人越来越尚武，或可说是传教士变得更加现代化而中国士人更加前现代化。虽然如此，传教士疏离于武力这一点的确有助于缓和中国士人在文化

① 《郅园书札·明教》，第 43 页。

② Miller, “Ends and Means,” p. 250; 顾长声：《传教士与近代中国》，上海人民出版社 1981 年版，第 57 页。

③ 关于学战观念的起源，参见王尔敏：《中国近代思想史论》，台北商务印书馆 1995 年版，第 244—247 页。笔者深谢王先生赐赠其大作。

竞争中的抵制情绪。而且,尽管传教士疏离于炮舰政策和尚武心态是19世纪晚期的事,其主张取说服的手段却是从一开始就存在的。

新教传教士在探索怎样才能最有效地在中国传播福音是颇费周折的。其首先要克服的,就是基督教教义、流派、及其传播方式等自身的问题。更难应付的,则是中西文化差异引起的误解。同时,他们也面临着选择何种方式来说服哪些中国人的问题。

传教士在中国首先面临的困难,就是基督教的排他性问题。中国以前并不存在像基督教那样从思想到组织有严格系统的宗教。早年传入的佛教是多神而不争的,且佛教与道教据山林而居以待信徒的方式颇合“有来学无往教”的中国传统。但基督教却是一神独尊且严格排他的。正因为如此,基督教新旧教的区分、其在华传教士的相互攻击排斥,特别是互指对方不是真正的基督教一点,就给中国士人以极大的混淆。即使是思想最开放的士人,也难以弄清何者尊奉的是真神,那些排斥异端的士人更据此以为两者皆非纯正。基督教本身的立足点已不稳,遑论以其教义来说服中国士人了。<sup>①</sup>

因此,许多新教传教士意识到,为了“拯救中国人的灵魂”,他们必须采用俗世的手段。可是这一点在传教士中立刻引起新的问题。本来俗世与天国之间的紧张就是每个传教士必须面对又难以解决的问题。传教士应该是奉献给天国的,可是他们都生活在俗世,且必须在俗世开展其工作。传教界历来有很强的倾向,主张传教士应集中于拯救灵魂的基本任务,而不是在非基督教的异端国

---

<sup>①</sup> 参见 Herbert Giles, *Confucianism and Its Rivals* (London, 1915), p. 259; 吕实强:《中国官绅反教的原因》,台北中研院近史所1966年版,第45—53页。

家里创造一个世俗的西方式社会。<sup>①</sup>但是在中国，一部分传教士发展出一种更为广义的传教观，他们注重俗世决不亚于天国。

俾治文很早就批判在华教团只重口头布道而甚少从事书面宣传，即使写作时也只局限于宣传福音。他强调，在中国推广世俗知识可以有助于传教事业。<sup>②</sup>李提摩太(Timothy Richard, 1845—1919)以为，拯救中国人的灵魂很难与拯救其肉体区别开来。李氏的目的是要通过“更好的宗教、科学、交通方式和国际关系，以及设立近代学校，建立近代新闻出版业，及建设新的工业和制造业”来推动中国进步。此话颇能代表这些传教士的观念，简言之，他们正是要在中国建立一个西方式的社会。<sup>③</sup>

这部分传教士在整个在华传教团体中实居少数，但其对中国士人的影响则似大于多数。因为他们有意偏重于在成年读书人中扩大影响，这一点与大多数新教传教士侧重于青少年教育又不一样。俾治文提倡写作重于口头布道，已暗示了这个倾向。盖口头布道人人可听，写出来的东西则只有读书人才能看。这个取向与中国士人重“眼学”轻“耳学”的观念暗合，也有助于扩大其影响。在某种程度上，这种自上而下通过影响四民之首的士人来扭转全民族思想的取向，是对新教面向基层之个人对个人的常规福音传播方式

① 有关美国传教界的这种倾向，参见 Arthur Schlesinger, “The Missionary Enterprise and Theories of Imperialism,” in Fairbank, ed., *Missionary Enterprise in China*, pp. 350—352.

② *CR* 1 :1 (Mar. 1833), p. 457.

③ Timothy Richard, *Forty-five Years in China* (New York, 1916), pp. 7—8. 美国传教士林乐知(Young J. Allen, 1836—1907)也是这些传教士中的一个，参见 Adrian A. Bennett and Kwang-ching Liu, “Christianity and the Chinese Idiom: Young J. Allen and the Early Chiao-hui hsin-pao, 1868—1870,” in Fairbank, ed., *Missionary Enterprise in China*, pp. 159—196; 陈绛：《林乐知与〈中国教会新报〉》，《历史研究》，1986年4期。



的革新。但这一取向在新教传教士群体中是有争议的，因为这恰恰是旧教耶稣会士以前在中国用过的方法。只是到了 20 世纪，这一取向才成为在华新教传教界的主流。<sup>①</sup>

实际上，这种注目于士人的取向一开始并不很成功。孟子说：“人之患在好为人师”；有来学无往教的传统使中国士人怀疑任何主动来传教的人是否有真学问。昔时中国读书人即使低如塾师，也须有人请，而且是坐馆授徒，大学问家更不致走方授学。故传教士的主动传教，不论是走向街头还是走向书院，尚未开口已自降身份，士人自不屑与之交往。早年传教士被中国人称作“讲古鬼”<sup>②</sup>，恰揭示出其不过被视为走方讲古的江湖艺人一类，其身份正在社会最低一流。

这样一种轻视传教士的认知也常为传教士自身的举动所强化。由于传教士最终关怀的是天国，他们对中国民间宗教极为重视。不论信何种教，信教者总是比不信教者更关心彼世。许多传教士或将中国各宗教信仰视为竞争对手，或将其视为潜在的合作者。来华新教传教士先驱者之一的郭士立(Charles Gutzlaff, 1803—1851)即视龙王为中国人崇拜的象征，因而也是基督的主要竞争对手。他曾衷心希望，而且确信，总有一天“龙王会被褫夺王冠，而基督则被尊为全中国惟一之王和崇拜的惟一对象。”<sup>③</sup>

其他一些传教士则相当注意阅读佛教道教文献。李提摩太即

---

① 参见 Paul R. Bohr, *Famine in China and the Missionary: Timothy Richard as Relief Administrator and Advocate of National Reform, 1876—1884* (Cambridge, Mass., 1972), pp. 7—8; 乐灵生(Frank Rawlinson):《近二十年来中国基督教运动的改革与进步》，司德敷主编：《中华归主》，中译新版，中国社会科学出版社 1985 年版，上册，第 104 页。

② CR IV : 8 (Dec. 1835), p. 356.

③ Charles Gutzlaff, “Journal of a Voyage Along the Coast of China,” CR I : 4 (Aug. 1832), p. 139.

曾下大力研读一些佛教道教经书，希望能借此帮助他与中国士人的沟通。但在那时，懂得一些佛道教知识最多只能有助于与大众的交往。而对于正统儒士来说，恐怕适得其反。只是到了19世纪末20世纪初，佛经才逐渐受到士人的关注，其部分原因就是希望能从中找出可以对抗西学的思想资源。在那之前，多数正统儒生根本不屑谈佛道之经书。<sup>①</sup>

故与佛道两教发生关系，实只会降低基督教在士人心目中的地位。有时双方的联系不过是在无意中形成，叶德辉注意到：西学“传入中土最早者，如《天学初函》中之西学”各书，“皆经中人润色，而其旨总不逾于释氏”。<sup>②</sup>换言之，就像当年译佛经者多用道家术语一样，正因为最初之译西书（特别是耶教书籍）者有意无意间爱用佛教术语，就误使人以为两者的类似与同源，甚至引申出新来者实为原有者所“化”的西学源出中国观念（叶德辉就认为佛教从道教化出，而耶教又从佛教化出）。在这里，“中人润色”是一个关键的技术因素。

传教士的上述作为不啻是自居异端。故尽管有条约的保护，传教士与中国士人的交往直到十九二十世纪之交始终有限。李鸿章在1880年即曾告诉李提摩太：许多乡民固然因物质原因皈依基督教，士人中却无一信教者。此话虽未免失之过偏，但大体表达了当时的情形。二十多年后，梁启超仍认为“耶教之人我国数百年矣，而上流人士从之者稀”。<sup>③</sup>

与士人相反，民间的反抗朝廷者则常常认同于传教士或将传

① Richard, *Forty-five Years in China*, p. 86.

② 叶德辉：《郇园书札·明教》，第41页。

③ Richard, *Forty-five Years in China*, pp. 151, 48；梁启超：《保教非所以尊孔论》，转引自杨天宏：《基督教与近代中国》，四川人民出版社1994年版，第27页。

教士视为盟友。太平天国以其简化改造的基督教为官方宗教只是一个显例，类似的情形在太平天国前后都有。早在1834年，福建一个企图起事者就向美国传教士雅裨理(David Abeel, 1804—1846)建议联合造反。在太平天国之后，山东一伙起事者也曾要求李提摩太作他们的首领。周锡瑞(Joseph W. Esherick)关于义和团运动的起源一书更详细揭示了19世纪末山东起事者与传教士的频繁接触。<sup>①</sup>张穆在道光二十四年时曾驳斥认为“天主教与白莲教等”的观念，强调二者有根本的区别。<sup>②</sup>但上述事实表明传教士的行为的确使许多人把基督教视为类似白莲教、八卦教一类的异端。

因此，尽管这些传教士倾向于走自上而下之路，文化差异使他们实际上更多是走向了下层。他们虽然找到了正确的目标，仍需要找到更合适的手段。对新教传教士来说，学习耶稣会士以接近中国士人的方式来传播福音不仅是有争议的，而且是很难掌握的。与此同时，一些传教士发现还是其本土的某些工具似乎更易于掌握，且效果亦好些。科学即是这样一种工具。

西方自身在近代也经历了巨大的社会、政治和心态转变。在诸多变化中，科学的兴起是最重要的变化之一。尽管科学在西方仍有某种争议，但将其视为西方文明的一项成就这样一种倾向越来越强。到19世纪初科学已被认为是“人类知识的一个主要类型及一种主要的文化体系”。<sup>③</sup>不过，这仍是一个发展中的过程。到1831

---

① Abeel Diary, Dec. 30, 1843, Printed in *CR XI*:1(May, 1844), p. 235; Richard, *Forty-five Years in China*, p. 100; 周锡瑞：《义和团运动的起源》，江苏人民出版社1994年中译本；李恩涵：《咸丰年间反基督教的言论》，《清华学报》(新竹)，卷六，第1—2期(1967年12月)，第55—60页。

② 张穆《身斋文集·弗夷贸易章程书后》，卷二，第4页。

③ Cf. John Roberts, *Revolution and Improvement: The Western World 1775—1847*(Berkeley, Calif., 1967), pp. 219—233, 引文在 p. 219.

年,英国还专门成立了一个推进科学协会以促进推广科学的发展。直到 1847 年左右,现在所用的“科学家”(scientist)一词才成为对那些研究自然者的专门称谓。在此之前,一般是将他们称作“自然哲学家”。<sup>①</sup>拉法格认为这个词的最后确定还要晚,大概受惠于法国大革命。他在 1894 年时说:英国人一向对怎样称呼从事科学的人感到为难,“最近他们采用了法国词 savant, 并且造了个新词: scientist”。<sup>②</sup>

传教士当然受到其母国发展的影响。有时候,身处异国反而更容易看到母国的长处。传教士在 19 世纪初已开始认识到科学可以用来为传教服务。但是,在科学被选中成为传播福音的手段后,传教士就必须面对科学与基督教之间的先天紧张。同样,传教士仍须处理因文化差异引起的对科学的不同认知的问题。在这些方面,传教士的成功都是有限的,但他们到底播下了种子。

正因为科学的兴起还是一个发展中的进程,有些传教士也是到了中国之后才认识到科学的力量。换言之,以科学为传教工具是根据传教现场的经历得出的见解。因此,许多传教士在来华之前并未接受多少科学的训练。李提摩太就是到中国多年后才理解到科学的重要,他在 1870 年代后期在中国以自修方式重新学习了西方文明,那时他才意识到正是在“科学”之上西方文明胜过了中国文明。实际上,李提摩太的基本科学知识也是在中国自修得来的。<sup>③</sup>

不过,传教士必须先处理科学与基督教之间的紧张问题。最好的解决方法是将科学与上帝联系起来。俾治文明白,如果说两者在

---

<sup>①</sup> Neil Postman, *Technopoly: The Surrender of Culture to Technology* (New York, 1992), p. 147; Roberts, *Revolution and Improvement*, p. 219.

<sup>②</sup> 拉法格:《革命前后的法国语言》,商务印书馆 1964 年中译本,第 56 页。

<sup>③</sup> Richard, *Forty-five Years in China*, pp. 158—161.

西方颇有冲突的话，在中国它们只会“相互支援”。李提摩太认为，研习科学应采取与研习宗教同样的虔敬态度，因为科学处理的正是“上帝之律”。狄考文(Calvin W. Mateer, 1836—1908)认为科学知识正是“上帝赋予教会打开异教邪说大门的工具”。远在美国，极有影响的斯特朗(Josiah Strong)将科学技术视为上帝在近代的“新预言”，轻易地舒缓了两者间的紧张。<sup>①</sup>

一旦传教士认识到科学的力量，他们立即将其运用起来。许多传教士受启蒙时代信条“知识就是力量”的影响，他们像美国传教士林乐知一样希望科学可以“以一种宁静的方式”改变中国人的思想。在乾嘉考据学影响下的中国士人论事极重证据，林乐知对此深有体会。<sup>②</sup>传教士正是希望以西方科学成就为据来证明基督教国家文化的优越。用一句在华传教士常用的话来说：“科学是基督教的侍女。”早在1819年，新教传教士先驱米怜(William Milne, 1785—1822)就已说过：“知识和科学都是宗教[按指基督教]的侍女。”此后直到20世纪，类似的表述不断为在华传教士所重申。<sup>③</sup>

对传教士来说，在中国引进科学有两层作用。首先，如郭士立在1833年所说，这可以向中国人表明“我们确实不是什么‘夷狄’，

---

① CR I : 11 (Mar. 1833), p. 457; Richard, *Forty-five Years in China*, pp. 159—160; 狄考文语转引自史静寰：《近代西方传教士在华教育活动的专业化》，《历史研究》，1989年6期，第31页；Josiah Strong, *The New Era of the Coming Kingdom* (New York, 1893), p. 13, 转引自Schlesinger, “The Missionary Enterprise,” p. 363.

② 参见Bennett and Liu, “Christianity and the Chinese Idiom,” pp. 166—168.

③ 米怜的话引在CR I : 5 (Sept. 1833), p. 235, 又见CR I : 4 (Aug. 1833), p. 187; William W. Cadbury, *At the Point of a Lancet: One Hundred Years of the Canton Hospital, 1835—1935* (Shanghai, 1935), pp. 28—29.

并……说服中国人他们还有很多东西要[向我们]学。”<sup>①</sup>这是证明西方文化优越的第一步。其次，如林乐知在 1866 年所说，引进科学的特别价值在于可以“根绝和摧毁他们对自己关于世界和自然理念的信心”。<sup>②</sup>只有这样才有可能根本改变中国人的思想方式。

林乐知本人就曾长期在学校中和家里为他的中国学生和朋友们演示化学和电学实验。他的方法是先讲述事物的基本准则，然后以实验证明之。林氏希望藉此可以说服中国人，使其知道他们“许多迷信思想的愚蠢和谬误”。他曾向其中国学生表演煤气点灯，成功地使他们“目瞪口呆”。但是他要科学用来支持基督教教义的努力却基本未能成功。<sup>③</sup>

李提摩太也一直试图使中国官员和士人对“科学的奇迹”产生兴趣，他希望这样或能促使他们运用科学以造福中国人。但李氏的目的与林乐知的一样，并不限于在中国推广科学技术。他总是将他演示出的科学力量与上帝连在一起。从 1881 年到 1883 年间，李氏坚持每月向中国士大夫演讲各式各样的“奇迹”。他用以形容其听众观众反应的最常用字眼是“震惊”。李氏发现，中国士大夫觉得“近代科学的魔力远超过所有其他魔法”。<sup>④</sup>

林乐知其实知道，相信宗教奇迹的时代已过去了。但他确信，在中国，“如果将科学有技巧地演示出来”，则其功用几乎可像宗教奇迹一样“奇妙而战无不胜”。<sup>⑤</sup>林乐知的见解揭示了科学在当时

① CR II :4(Aug. 1833), p. 187.

② Allen to E. W. Sehon, Dec. 7, 1866, cited in Bennett and Liu, "Christianity and the Chinese Idiom," p. 165.

③ Bennett and Liu, "Christianity and the Chinese Idiom," pp. 166—167.

④ Richard, *Forty-five Years in China*, pp. 158, 160—163.

⑤ Allen's Diary, Apr. 13, 1864, cited in Bennett and Liu, "Christianity and the Chinese Idiom," p. 165.

中国传教界恰扮演着“宗教奇迹”在西方的社会角色。正是因为这些科学演示充满了奇迹、魔力、震惊和目瞪口呆一类效果，传教士自己再次无意中认同于江湖艺人和风水先生一流。虽然中国士人实际上多少都相信一些风水，但风水先生作为一个社群的社会地位并不比江湖艺人高。具有讽刺意味的是，李提摩太自认他向中国人传播科学的目的之一就是消除他们对风水的迷信，他本人却曾被中国人请去看过风水。这个例子说明确有中国人将传教士视为风水先生一流。<sup>①</sup>

由此看来，传教士以科学为工具传播福音的努力并不很成功。但其以医术传教却可见更明显的成绩。叶德辉注意到：西方传教于中国之人，“多医士耳”。他曾“执西人之书而考之，耶苏神迹，大抵疗病之事居多。西人得其传，乃挟其术以邀游于五大洲，”以此“引人人教”。由于其所作所为“煦煦为仁，孑孑为义；浸润肤诉，渐积而入于人心”，不仅改善了耶稣的形象，且已对中医构成极大冲击。盖西医攻击中医无解剖则藏腑肌理皆不明，故其医理不足凭信，似乎也颇有道理。所以他主张“设医士之科”以“抵异氏之学”，通过科举及授中医“以医师之职，宽其仕进之途”来加强中医学的传授，“以振绝学”。<sup>②</sup>

同时，像林乐知和李提摩太这样一些传教士也的确相信采用近代科学技术本身对中国有好处，他们这样一种善意的动机使得其观念较易于为中国士人所接受。其次，当科学不只是作为表演，而是与轮船、铁路、电报等近代技术产物相连时，其说服力就大大加强了。在林乐知告诉中国士人科学正是西方“富强”的基础时，他

<sup>①</sup> Richard, *Forty-five Years in China*, pp. 123, 80—81.

<sup>②</sup> 叶德辉：《郎园书札·西医论》，页44—46。按此文撰于科举未停之时，中医竟然已渐成“绝学”，可见今人对清季西学的“话语权势”仍认识不足。

就搔着了当时中国士人的痒处。<sup>①</sup>近代中国士人的心态早已在变，富强本非儒家强调的国家目标。中国士人既因屡挫于西方和日本而大谈国家富强，实已转向西方的价值系统。虽然不免有些踌躇迟疑，中国士人终于逐渐趋向林乐知和其他传教士指给他们的方向——寻求富强。

另外，虽然许多传教士总是强调科学技术是西方文明的一个组成部分，也有一些像狄考文一样的传教士却主张：人和国家可以有特定的认同，学问却应是普世性的，谁能掌握就属于谁。狄考文很清楚，许多中国人就因为科学技术是外来学问而在学习它们时不免有羞耻之感。<sup>②</sup> 他的观点显然有助于舒缓中国士人学习科学的迟疑感。到后来，这样一种学问超越文化的观点成为尊西中国士人既可学习西方而同时又能保持自身心态平衡的最重要理论支点。

当然，中国士人对科学的接受是有一较长过程的。传统中国士人向来是主张学与术分的，起初，中国士人虽承认西方有“长技”，也曾降节提出“师夷之长技以制夷”，但那还只是“术”，很少有人将“夷之长技”视为更高的“学”。一旦中国士人开始学习“夷狄”之长技，试图“尽其中之秘”时，他们很快发现在此长技背后还隐伏着系统的科学理论知识。科学的确如林乐知所说是“宁静地”起作用。只要中国人在学西方长技的方向上迈出第一步，他们就像郭士立所期望的那样，确实发现有很多东西要向西方学习。很快，“西学”这个专门词汇就出现在中国士人的思想言说之中。

同样，郭士立的另一希望也迅速实现了。学习西人的长技是走向承认西方与中国平等的第一步，承认西方不仅有长技而且有学

<sup>①</sup> Bennett and Liu, "Christianity and the Chinese Idiom," p. 194.

<sup>②</sup> 《万国公报》，卷十四（1881—1882），第 29 页，转引自王树槐：《外人与戊戌变法》，台北中研院近史所 1965 年版，第 21 页。



问则意味着中国士人在内心中已认为中西完全平等。当中国士人对西学的态度进而从承认转为倾慕时，他们对科学的认知也相应转变了。同时，也许因为科学确实比其他部分的西学更加具有普世性，科学很快就成为西学中最受中国士人欢迎的一部分。从清季到今天，绝大多数西方学说和概念在中国都曾受到不同程度的挑战或批判，惟独科学（作为一种象征）仍像不倒翁一样始终屹立在那里（今日朝野都还在大声疾呼尊重科学，提示着仍是象征过于实际）。

与此同时，中国士人既然在内心中承认西方为平等，则中国过去成功的秘诀在其学问典籍之中这样一种传统认知就自然延伸到西方身上。于是对西学典籍的需求立刻大增。当传教士最后集中于利用出版物来影响中国士人时，其以前努力传播科学的效果即开始凸显出来。西学本身也跨越中西认同的紧张（tension），获得了一个更具普世性的名称——新学。一旦不存在认同问题，西学在中国的传播便如翻江倒海，形成一股巨澜。

早年俾治文主张重视写作胜于口头宣教时，他只是与中国士人重眼学轻耳学的倾向暗合。半个世纪之后，狄考文才有意识地注意到中国士人治学的这一趋向。<sup>①</sup>的确，在华教会在利用出版物方面进展并不算快。虽然像林乐知和李提摩太这样的一些传教士一直重视新闻及出版事业，但教会出版物的数量和传播范围仍然有限。到19世纪80年代李提摩太仍在警告：“我们尚未认识到文献

<sup>①</sup> 王树槐：《外人与戊戌变法》，第21页。

典籍的巨大重要性”。<sup>①</sup>

1891年李提摩太被任命为经费充足的广学会的书记，教会出版事业算是找到了合适的人选。而且这任命适逢其会：一是如前所述，传教士到此时已更加重视对中国士人的影响；二是传教士本身的现代化使其逐步疏离于炮舰政策而采和平说服取向，故中国士人的反感减轻；三是更多的中国士人已开始主动寻求西学书籍。19世纪最后十年间广学会的出版物剧增，而且传播范围也遍及全国<sup>②</sup>。“新学”在中国成为显学、士人竞相趋从后，传教士要改变中国人思想方式的目标很快得以实现。

具有诡论意味的是，到中国士人自办的刊物和自译的西书渐渐普及时，传教士在中国新闻出版业的作用就已趋于“完成”，遂渐退居边缘地位。一旦中国士人自己越来越多地承担起传播西学的任务，传教士的影响立刻式微。西学在中国能形成大潮，传教士起了最主要的作用。但这股大潮却反过来把始作俑者推到边缘的地位，这个结局大约是传教士没有预料到的。20世纪的传教士在文化事业中已侧重于办学，特别是办大学。正如《外交报》1908年一篇名为《申论外人谋我教育权之可畏》的文章说：庚子以后，在华西方教会“所心营目注，专以教育为当务之急”。<sup>③</sup>这一方面是因为转向尊西的中国社会对此需求大增，但多少也因教会在新闻出版业

<sup>①</sup> 转引自 B. Reeve, *Timothy Richard, D. D.* (London, 1912), p. 81. 这里有新旧两教派的区别，宋育仁和叶德辉都注意到《旧约》在中国的传播不如《新约》之广，宋以为是“旧书文多俚野，不欲异教人见之”；叶则认为不过是因“新教盛则旧教衰，故《旧约》亦因之而废”。参叶德辉：《郎园书札·明教》，页39、42。两人的诠释虽异，却皆注意到《旧约》在中国较少见，说明天主教士确不如新教传教士那么注重印刷品的作用。

<sup>②</sup> 参见顾长声：《传教士与近代中国》，第158—160页。

<sup>③</sup> 转引自杨天宏：《基督教与近代中国》，第101页，并参见同书第102—103页。

已渐难立足这一因素使然。

传播西学的角色既然已逐渐由中国士人自己承担起来，西方对中国的文化渗透实已得到中国人的主动配合。当然，中国配合者自己通常并未意识到他们所起的这种作用。他们学习西方的目的，还不仅是要生存，而是要使中国富强并最终凌驾于西方之上（详后）。如前所述，富强本不为儒家所强调，寻求富强正是在西潮影响下产生的国家目标。

中国传统本崇让不崇争。《春秋谷梁传》（定公元年）说：“人之所以为人者，让也。”老子主张“不争”，墨子讲究“不斗”，思路相近。许多人心里未必真喜欢让，但表面上仍不得不崇之，盖世风使然也。这正是赫胥黎所强调而为严复相对忽视的后天伦理作用。西潮入侵后，国人由重理转而重力。过去受压抑的法家耕战思想被重新“发现”，进而引发出商战以至学战思想<sup>①</sup>，“争”的意识渐具正面价值。故争的观念因西潮而显，亦由西潮为之正名。美国史学家史景迁（Jonathan D. Spence）在其关于中国近代史近著的封面上以中文大书一“争”字，盖有所得焉。<sup>②</sup>尚争而不尚让，是中国近代与前近代的一个重要区别。

甲午兵战失败，士人纷纷寻因。重力尚争的倾向已为严复版的进化论准备了风行的语境，只是还缺乏系统的表达。严复译述的《天演论》一出，简明而系统化，人皆以为言其所欲言。特别是严复把西方进化论化约为“物竞天择，优胜劣败，适者生存”的简单公式，最容易说服已经重力尚争且正在寻求答案的许多尊西中国士人。《天演论》能风行于世，正在其不仅解答了中国何以败——因劣，而且提出了解决的路径——即争。国人已先有争的意识在，此

<sup>①</sup> 参见王尔敏：《中国近代思想史论》，第244—247页。

<sup>②</sup> Jonathan D. Spence, *The Search for Modern China* (New York, 1990).

论自能不胫而走。

有此理论，强力就成了最好的说服手段。一旦胜者是因为其文化优越这样一种观念在士人心中树立起来，失败者的传统自然像粉一般碎了。既然中国屡被战败，则其文化必然低劣。中国人以前是不以成败论英雄的，因为中国历史上两个从人变成神的关羽和岳飞以及一个半人半神的诸葛亮都不能算是成功者。如今则承认败即是劣，可知其价值观念已完全转到西方一边了。西方在改变中国人思想方式一点上已基本成功。

中国士人既然已主动学习西方，西方文化优越观的确立就只是时间问题了。从“夷务”到“洋务”再到“时务”，由贬义的“夷”到平等的“西”再到尊崇的“泰西”，西方在中国人思想中的地位步步上升。自太平天国以还，出将入相影响朝政最大的几位汉臣如曾国藩、李鸿章、张之洞，以及后来的维新变法诸人，均是在往西走的方向上，而且越走越远。如此流风所播，晚清的大趋势正如黄远庸所见：“乔木世臣、笃故旧绅，亦相率袭取口头皮毛，求见容悦”。<sup>①</sup>

1891年时，康有为已发现当时士人“稍知西学，则尊奉太过，而化为西人。”<sup>②</sup>到1898年，传教士立德(Archibald Little, 1838—1908)肯定地写道：“西方思想方式[在中国]取得控制地位的日子一定会来到”。<sup>③</sup>若比较立德的满怀信心与1869年时杨格菲的犹疑，中国思想界的变化之大尤可见一斑。再到20世纪初，国粹学派的邓实已形容当时知识界的风气是“尊西人若帝天，视西籍若神

<sup>①</sup> 黄远庸：《新旧思想之冲突》，收在《黄远生遗著》，台北文海出版社影印上海1938年增订本，卷一，第120页。

<sup>②</sup> 转引自王汎森：《古史辨运动的兴起：一个思想史的分析》，台北允晨出版公司1987年版，第177页。

<sup>③</sup> Archibald Little, *Gleanings From Fifty Years in China* (London, 1910), p. 37.

圣”。故余英时先生判定：“西方理论代表普遍真理的观念”在1905—1911年间已“深深地植根于中国知识分子的心中”了。<sup>①</sup>

## 二、从西学为用到中学不能为体

中国人既已承认自己文化低劣，则为了自救，除了学习西方之外别无选择。这一取向中最为中国士人所能接受的口号即是“中学为体，西学为用”。冯桂芬大约可以说是“中学为体，西学为用”的始作俑者。冯主张为了攘夷，不妨先降格师事西人。为此，冯将西方文化区分为礼和器两种不同类型。器可用而礼不必学。其要在“以中国之伦常名教为原本，辅以诸国富强之术”，故冯实开了后来的“中学为体，西学为用”之先河。<sup>②</sup>

不过，冯氏一书所作虽早，流传却晚。早年仅以抄本传，19世纪80年代始有刻本。到19世纪90年代，“中学为体，西学为用”基本已成时人共识。1891年，康有为即主张“必有宋学义理之体，而讲西学政义之用，然后收其用也”。<sup>③</sup>次年，郑观应也明言“中学其本也，西学其末也”。到1896年，梁启超指出：“舍西学而言中学者，其中学必为无用；舍中学而言西学者，其西学必为无本，无用无本，皆不足以治天下。”两年之后，张之洞在《劝学篇》中整合诸家之说，

---

① 余英时：《中国知识分子的边缘化》，《二十一世纪》（香港），第6期（1991年8月），第23页，邓实的话也转引自同页。

② 冯桂芬：《校邠庐抗议·采西学议、制洋器议》，台北文海出版社影印1897年聚丰坊刻本，第67—74页。

③ 转引自王汎森：《古史辨运动的兴起》，第177页。

系统表述了“旧学为体，新学为用，不使偏废”的观念。<sup>①</sup>

过去讲到“中学为体，西学为用”时，通常倾向于将其说成是为了维护纲常名教。其实若细察时人之意，恐怕其目的和重心都在“西学为用”之上。而且，不仅梁启超、张之洞等人如此；清季趋新人士注意到，就是那些以西学比附中学之人，许多也是为了“投合吾国好古之心，而冀其说之行”。<sup>②</sup> 主张变法之人，原不过要学习西方，并无废弃中学之意。惟守旧之人对此不甚了解，张之洞将体用之关系讲明，正可释反对派之心结。实际上，如果没有学习西方的时代需要，“中学为体”恐怕根本就不会成为士人所考虑的问题。也就是说，在中体西用这一体系之中，中体虽置于西用之前；但从其产生的历史看，中体实在西用之后。

具体言之，《劝学篇》中讲“西学为用”的篇幅即多于讲“中学为体”者。张氏并在序中明言，中学也以“致用为要”。可知全篇都重在一个“用”字上。再参之以 1902 年张之洞与刘坤一合奏的“变法三疏”，其目的和重心就昭然若揭了。言用而必言西，实已暗示中学至少在当下已无多大用处。更重要的是，张氏又发挥其旨意说，如今言西学，“西艺非要，西政为要”，在往西走的路上又进了一大步。中学既以致用为要，西学复以西政为要，则中体西用这一体系之中的“中体”实已被“西用”挖了墙脚。张氏所欲坚持者，惟中国文化之基本价值观念也。其余一切，大约均可不同程度地“西化”。

问题在于，西政恰是建立在西方的基本价值观念之上的。要将

---

① 各家说法皆转引自余英时：《中国思想传统的现代诠释》，台北联经出版公司 1987 年版，第 522 页；丁伟志、陈崧的《中体西用之间》（中国社会科学出版社 1995 年版）对“中体西用”观念的渊远流变有详细的研究，参见第 139—173 页。

② 攻法子：《敬告我乡人》，《浙江潮》，二（1903 年 3 月），张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，三联书店 1960 年版，卷一下，第 500 页。

其用之于中国而又要不改变中国的基本价值观念，这是一个极难处理的问题。严复已看到了这一点，他在1902年驳斥“中体西用”这一提法时指出：“中学有中学之体用，西学有西学之体用；分之则并立，合之则两亡。”<sup>①</sup> 严复此时之意，已接近后来的“全盘西化”说，此不详论。从根本上看，这是一个文化体系究竟是否可分的问题。

从魏源到梁启超那许多中国士人都倾向于认为文化体系是可分的，故有可能接受或采纳异文化的某些部分并整合进自己的文化之中。从魏源提出“师夷之长技以制夷”以来，许多中国士人一直在寻找一个中西文化之间的会接点。“中学为体，西学为用”正是这一观念的典型表达。而且，文化可分论也是中国士人藉以避开认同问题的实际理论依据。中国士人可以接受许多西方学理而不觉十分于心不安，仍能保持其中国认同，就是有文化可分论作基础。清季士人讲西学源出中国也好，讲中体西用也好，多半都是在保持中国认同的基础上，为引进西方文化找依据。

中国士人敢于将“中体西用”的重心放在后者之上，是基于中学可以为体的信念。但由于未能认识到文化竞争的严重性，就顺着“西学为用”的路径走入了西方的思想方式。盖19世纪的西方传教士基本是主张文化体系是完整不可分的（这当然与基督教一神独尊的排他性相关联，后来主张保留中国文化传统的西人也多半不是传教士）。他们以为，对异文化要么整体接受，要么全盘拒斥，没有什么中间立场。即其所谓：“欲求吾道之兴，必先求彼教之毁。”<sup>②</sup>

<sup>①</sup> 《严复集》，中华书局1986年版，第3册，第558—559页。

<sup>②</sup> 宓克著、严复译，《支那教案论》，转引自王守中：《略论反洋教斗争的矛盾问题》，收入《中国近代教案研究》，四川省社会科学院出版社1987年版，第37页。在某种程度上，晚清那些主张“翼教”的人，在文化不可分这一点上倒与西方传教士的观念接近，此不详论。

因此，对中国士人来说，学习西方颇有点不归路的意味。

以今日的后见之明来看，近代中国人学西方真可说是“邯郸学步，反失其故”。而之所以失了自己的“故”，原因固然甚多，但其中一个重要原因就是西人所坚持的文化整体论。要学习异文化，必同时摈弃己文化。两者不能妥协，也就谈不上什么会接了。蒋介石在《中国之命运》（据说主要为陶希圣所撰）中说：“中国人本为不甘心做奴隶而学西洋的文化，然而结果却因学西洋的文化，而在不知不觉之中做了外国文化的奴隶。”这正是在“西学为用”之后，中学却不能为体这个诡论现象的具体写照。

冯友兰注意到：“清末人本以为西洋人是野蛮底，其所以能蛮横者，纯靠其有蛮力。对于有蛮力者之蛮横，亦只可以蛮力应付之。”所以，“清末人之知注重力，……部分是由于清末人看不起西洋人之所致”。<sup>①</sup>但中国人既然开始注重力而搁置自以为所长的理，实际上已开始接受西方的思想方式。早年提出“师夷之长技以制夷”，是觉得与“夷人”不可以理喻，不得不讲求力，还是降而求其次的意思。到同治年间办洋务求自强，主张“破华夷之界”，虽仍未离师夷长技的思路，实已无降格之意，而渐有拔高中国自己之心。

到戊戌变法前后，已渐有“以国之强弱大小定中外夷夏之局”这类认知的出现，叶德辉不得明确反对之。<sup>②</sup>既然以强弱而不是以文野分夷夏，则一些中国人自认野蛮，当为逻辑的结果。在此情形下，主张为重建新中国新文化而摈弃甚而破坏自己的传统，也是顺理成章的发展。1895年时，严复已认定所有中国学问既不能致中国于富强，也不能救中国于危亡，故通通可说是“无用”，皆应暂

---

① 冯友兰：《新事论》，收入其《贞元六书》，华东师范大学出版社1996年版，第238页。

② 叶德辉：《郎园书札·与皮鹿门书》，长沙中国古书刊印社1935年《郎园全书》汇印本，页9B。



时“束之高阁”。<sup>①</sup>一句话，中学已不能为体。

一般在文化竞争之中，被侵略各国的人民有一个共同的倾向，即回向传统寻找思想资源和昔日的光荣以增强自信心。<sup>②</sup>康有为革新孔子，虽然已搀和了不少西洋内容，到底还是在传统中寻找思想资源。但中学不能为体之后的中国人则反是，他们回向传统看到的更多是问题和毛病。像严复这样的“先知先觉者”起初尚不能代表整个中国思想界，但随着中国在义和团一役的再次惨败，他的观念不久即成为士人的共识。

1903年时，一个湖南留日学生自问：“中国有何种学问适用于目前，而能救我四万万同胞急切之大祸？”这一问十分有力，而答案是否定的。故他断定，“惟游学外洋者，为今日救吾国惟一之方针”。而且，据此人的看法，中国学问不仅不能救亡，实际上中国面临亡国亡种的危局，正是“守旧主义鄙弃西学者之一方针之所酿成”。<sup>③</sup>这个看法在当时有相当的代表性。

结果，不仅中国学问是无用有害，中国风俗也变得野蛮起来。1904年，一位署名陈王的作者在讨论中国婚礼之弊时，先略述西方婚俗，断言已“足征其风俗之至则，人伦之乐事”。再“返而观之中国之社会”，所见则是“妇姑勃溪矣，兄弟阋墙矣，而大好之家庭，自此终无宁岁”。他进而总结出六条中国婚礼的通弊，下结论曰：“世界皆入于文明，人类悉至于自由，独我中国，犹坚持其野蛮主义、墨守其腐败风俗，以自表异于诸文明国之外。遂使神明之裔濒于沦

---

① 转引自 Benjamin Schwartz, *In Search of Wealth and Power: Yen Fu and the West* (Cambridge, Mass., 1964), p. 87.

② Cf. Isaiah Berlin, “The Bent Twig: On the Rise of Nationalism,” in idem, *The Crooked Timber of Humanity* (London, 1990), pp. 238—261.

③ 《劝同乡父老遣子弟航洋游学书》，《游学译编》，六（1903年4月），《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一上，第381—384页。

亡，衣冠之族侪于蛮貉。”<sup>①</sup>

这位论者显然是先存西文明中野蛮之定见，据西例以返观中国家庭。其实，中国婚姻固不尚自由选择，而家庭之稳固则远过于西方。论者本不知西，而敢下断语，足见中西文野之殊，已成为时人固定认知。<sup>②</sup> 认知一变，再据此义检讨所有中国制度风俗，自无不野蛮腐败。“侪于蛮貉”固亦宜焉。惟彼时人所用之“野蛮”，实亦与“文明”相对应，要皆新入之西词，已不尽是中文原始之意。其价值判断的强烈，犹远过于中文原始之意。

这也是中西学战的结果。据章太炎的观察，西人在打压中国文化方面，一方面由传教士鼓动，一方面又由留学生灌输，配合相当默契。接受了西方观念的留学生更因中国科学不如西方而以为本国“一切礼俗文史皆可废”。<sup>③</sup> 胡适对民初留学界的观察与太炎所见适相印证：“今留学界之大病，在于数典忘祖。”胡适发现，在美国的中国学生，“懵然于其祖国之文明历史政治”。由于“不讲习祖国文字，不知祖国学术文明”，这些人首先就无自尊心。因为不知本国古代文化之发达、文学之优美、历史之光荣、民俗之敦厚，则一见他

① 陈王：《论婚礼之弊》，《觉民》（1904），《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一下，第854—858页。

② 反之，中国少年读书人对西方的憧憬普遍相当美好。湖南时务学堂学生林圭论中西医之别时说：西医不一定能治中国人病，盖“外感风、寒、湿、热，中西无异也。内感之劳、郁、忧、伤，则中四而西仅一劳字也”。他以为：“人之劳，有时而憩；心既憩，则劳可舒”。这在他所想象的西方世界中解决得相当好：“礼拜之功，在于能舒。劳之字既去，则一生均极乐世界，无一时有郁伤之事；既无郁伤之事，则无郁伤之病；内感全除，所患者外感耳。”（林圭致黄奕叟，光绪二十四年六月二十五日，《湖南历史资料》，1981年第1辑，第35页）这里对西人生活的想象性描述，那时大多数西人想不能同意，马克思、恩格斯所见的西方无产阶级更决不能接受。

③ 章太炎：《清美同盟之利病》，第475页。

国物质文明之进步，必“惊叹颠倒，以为吾国视此真有天堂地狱之别。于是由惊叹而艳羨，由艳羨而鄙弃故国，出主人奴之势成矣。”到他们回国，自然会“欲举吾国数千年之礼教文字风节俗尚，一扫而空之，以为不如是不足以言改革也。”<sup>①</sup>

邓实以为：“学以立国，无学则何以一日国于天地？于是本国无学，则势不能不求诸外国，而外学之来有其渐矣。”<sup>②</sup> 邓有所见，然一国之有学无学，其实分为实际的和想象的两种，常常视学人当下的认知而转移。在决定人的行为方面，有时认知的作用超过实际。对身处于特定时空的人来说，有学而自以为无学，与实际无学，并无大异。

孔子尝谓：我欲仁，斯仁至矣。章太炎指出，此理也可反推，即我欲不仁，斯不仁至矣。传统范围本来博大，要找什么通常就能找到什么，关键还是人的主观倾向在起作用。且中国传统本有一种“反求诸己”的取向，用今日的话说，就是有了问题先作自我批评。故我们若看 20 世纪初以来的中国思想言论，凡说及中国的弊病，均下笔顺畅，出口成章；到说及治病救弊之法，则又多婉转羞涩，常常不知所云。到辛亥革命之前，据太炎的观察，反求诸己的取向已造成“糜烂不可收拾”之局面。<sup>③</sup> 中学不能为体已是显而易见了。

当然，中国的西学传播者通常并未意识到他们客观上起着主动配合西方对中国的文化渗透作用，他们学习西方的最终目的是要使中国富强并凌驾于西方之上，可以说是一种以夷制夷的理学模式。陶希圣曾指出：“理学是什么？理学即一面援道与佛，一面排

---

① 胡适：《非留学篇》，周质平编《胡适早年文存》，台北远流出版公司 1995 年版，第 361—362 页。

② 邓实：《古学复兴论》，《国粹学报》，第 1 年（1905）第 9 期。

③ 章太炎：《清美同盟之利病》，第 475 页。

道与佛，而开创的儒学思想体系。”<sup>①</sup>“师夷之长技以制夷”的口号由理学家魏源最先喊出，亦良有以也。主张学西方的郑观应在论西学时说：“夫欲制胜于人者，必尽知其成法，而后能变通，能变通而后能克敌。”明确其学西方的目的是“制胜克敌”，最后“驾出西人之上。”<sup>②</sup>这个观点不仅未离开早年“师夷以制夷”的轨道，其动机也与传教士的完全相反。

类似的观念在从冯桂芬到孙中山这些人的思想中都占据重要位置。冯在其名作《校邠庐抗议》之《采西学议》中详论中国自强之道，主张半数以上的士人都改从西学。其根本的考虑就是要“出于夷而转胜于夷”。他提出的具体方法尤有提示性，冯强调：学西方要“始则师而法之；继则比而齐之；终则驾而上之。”冯氏与反对学习西方的理学家倭仁的观念有同有异，两人都要攘夷，也都相信中国不患无才。但倭仁以为只要发扬中国的传统学问，就“足以驾西人而上之”，自不必“师事夷人”。冯则以为，攘夷“必实有以攘之”；为了最终的“驾而上之”，不妨先降格师事西人。为此，冯将西方文化区分为礼和器两种不同类型：“用其器非用其礼也。用之乃所以攘之也。”<sup>③</sup>冯氏关于用是为了攘这个观念也为后人所传承。孙中山在《三民主义》中就再三说到要凌驾于欧美之上。

问题在于，如果中学不能为体，西学也就难以为用。钱穆指出：中体西用虽然是晚清士人的共识，但当时的人“实在也并不知道中学之体是一个什么体。自己认识不足，在空洞无把柄的心理状态

---

① 陶希圣：《北大、五四及其应负的责任》，《学府纪闻——国立北京大学》，台北南京出版公司1980年版，第41页。

② 郑观应：《西学》，《郑观应集》，上册，第202页。

③ 冯桂芬：《校邠庐抗议·采西学议、制洋器议》；倭仁奏折，《筹办洋务始末（同治朝）》，台北文海出版社影印故宫博物院1930年抄本，卷47，第24—25页；卷48，第10—12页。

中，如何运用得别人家的文化成绩？”故“西学为用”其实也是不成功的。正如严复所见，近代中国士人对于新说的态度有二：“不为无理偏执之顽固，则为逢迎变化之随波。”究其原因，就是对中国的传统学问，“除以为门面语外，本无心得；本国伦理政治之根源盛大处，彼亦无有真知。”一句话，关键还是心中“本无所主”，所以表现出进退失据的现象。<sup>①</sup>

空洞无把柄的心理状态既是体用皆空的重要原因，更造成思想上的激进。钱穆观察到，晚清中国思想界正由专重经学典籍转向积极入世，此时也是积极入世的西方思想进入，本易相投契。但积极入世在知识上和思想上都应有更多准备，中国思想界则对此准备不足，“自己没有一明确坚定的立脚点”，在西潮猛烈冲击之下，反而产生种种冲突阻碍，“由此激起思想上的悲观，而转向极端与过激”，<sup>②</sup> 结果就是近代中国思想界的激进化。

而且，中国士人思想的激进化尚隐伏着更深层次的心态紧张。对本视西人为“夷狄”而不太看得起的中国士人来说，不过几十年间，就由文变野、由自视为世界文化中心到自居世界文化的边缘，这中间的心态转变，必然是极其复杂的。而理学模式中潜藏的那种有时并不自觉的关怀和目的感，与士人当下进行的学西方的具体行为之间，不免也存在一种心态的紧张。且中国与此新出现的“夷狄”更常处于一种敌对的状态之中。现在反要向其学习，而学习的目的又是“制夷”。何况如前引章太炎所见，这些“始创自由平等于己国之人，即实施最不自由平等于他国之人”。故中国士人对学习西方真是别有一番滋味在心头，其中的多重尴尬是不言而喻的。

心态的紧张常常容易引起焦虑，因焦虑复产生一种激进的情

<sup>①</sup> 严复致熊纯如，1916年9月20日，《严复集》，第3册，第648页。

<sup>②</sup> 钱穆：《中国思想史》，香港新亚书院1962年版，第165页。

绪<sup>①</sup>，急于求成以摆脱这不得不进行的学习“夷狄”的尴尬。而且，中国士人虽然渐以西方为本位，却只是有意为之，未必能完全做到。因为中国社会实际上没有西化，知识分子不管意愿多么强烈，终不可能完全超越社会存在而悬想。即使那些西向的中国知识分子自身也未能真正的西化，正如傅斯年对胡适所说：“我们思想新信仰新；我们在思想方面完全是西洋化了；但在安身立命之处，我们仍旧是传统的中国人。”<sup>②</sup>胡适自己也坦承他一身有“中国的我”和“西洋廿世纪的我”两者并存。<sup>③</sup>他们虽然处处努力以西方标准衡量中国事情，但到底只是心向往之，终不能完全摆脱羁绊，到达彼岸。这样的社会存在与士人愿望以及知识分子安身立命的基本行为准则与其思想取向的双重差距，以及与后者密切关联的个人认同问题，造成一种更难化解的心态紧张。<sup>④</sup>进一步促成了近代中国思想的激进化。

此时从西方输入的使命感更加强了中国士人因多层次心态紧张而产生的激进情绪。清末民初之人的“毕其功于一役”的观念甚强，其实这个观念恐怕也多半是舶来品。中国传统观念是趋向渐进的，主张温故知新，推崇十年寒窗、滴水穿石的渐进功夫。汉灭秦，尚承秦制。清灭明，亦承明制。虽有改变，大抵是出新意于旧制之中。鼎革之时尚且如此，遑论平素。只有感染了西方的使命感之后，才会有一举全部推翻之气概。清季人在本朝而非鼎革之时，即主张

---

① Cf. Erich Fromm, *Escape from Freedom* (New York, 1941).

② 胡适日记，1929年4月27日。

③ 胡适致陶孟和，1918年5月8日，转引自耿云志：《胡适年谱》，四川人民出版社1989年版，第62—63页。

④ 参见 Joseph R. Levenson, *Liang Ch'i-ch'ao and the Mind of Modern China*, 2nd ed. (Berkeley, Calif., 1967).

将全国的大经大法一举全部改革,这样的观念大抵是受西潮影响的。<sup>①</sup>

余英时先生已指出,近世中国士人把传统和现代一切为二,在思想上是“远承西方启蒙运动和实证思潮关于社会和历史的观念”。<sup>②</sup>盖与传统决裂正是文艺复兴到启蒙时代西方的一个重要思潮(西方人重视传统的作用是20世纪中叶以后的事了),其思想基础就是对理性的高度崇尚。既然是理性为尊,传统自然没有多少价值。西方的文艺复兴、宗教改革、自由主义、民族主义,以及社会主义等,一开始无一不带有反抗既存权威的性质,均是在与社会既有权势的斗争中发展起来的,故对传统都感觉到不同程度的压力。<sup>③</sup>从文艺复兴的再造文明到19世纪欧洲民族主义兴盛时的再造民族国家(Nation-building),都是面向未来,都要和传统进行不同程度的决裂。文艺复兴本是一种民族主义倾向的运动(如使用民族语言等),故与后来的民族主义运动一样要在一定程度上与历史认同,尚不与传统进行根本决裂(在这里传统是多元的,要决裂的是大帝国的传统,要认同的是大帝国中民族的传统)。马克思主义则讲究阶级的认同,无意再造国家而是要再造世界,所以干脆与传统

---

① 魏源主张:“君子不轻为变法之议,而惟去法外之弊,弊之而去法仍复其初矣。”(魏源:《默觚下·治篇四》,《魏源集》,中华书局1976年版,第46页)不甚欣赏乡贤魏源的叶德辉却同意此看法,他以为:“今日之时局,法诚弊矣……凡泰西之善政,一入中国,则无不百病丛生。故鄙人素不言变法,而祇言去弊。弊之既去,则法不变而自变矣。若谓去弊非易,则变法亦岂易乎!”(叶德辉:《郇园书札·答人书》,页22)两人都认为去弊重于变法。此与康有为欲将大经大法一举悉变,对比何等鲜明。

② 余英时:《中国近代思想史上的激进与保守》,收在先生的《钱穆与中国文化》,上海远东出版社1994年版,第216页。

③ 参见罗志田:《胡适与社会主义的合离》,《学人》,第4辑(1995年7月),第10—18页。

进行彻底的决裂。<sup>①</sup>

结果，积极入世的近代士人对也是积极入世的西方思想的建设性一面接受的并不多，倒是近代西方那种与传统决裂的倾向颇有领会。陈独秀就将“近世欧洲历史”化约为一部“解放历史”，即在政治、经济、社会等各方面与传统决裂。<sup>②</sup> 陈氏的认知最能体现这种对西方历史的选择性领会，而这又与中国传统的“反求诸己”的取向暗合。再加上前述中国领土主权基本保存所产生的潜存信心在一定程度上又支持了“反求诸己”的取向，导致一种“我自己能够败，我必定自己能够兴”<sup>③</sup> 的自信观念。这种种因素与近代中国的激进化扭结在一起，便产生出特殊的后果。近现代中国士人的一个共同心结即大家为了中国好，却偏偏提倡西洋化；为了爱国救国，偏要激烈破坏中国传统。结果出现破坏即救国，爱之愈深，而破之愈烈，不大破则不能大立的诡论性现象。<sup>④</sup> 爱国主义与反传统在这里奇特地结合在一起。

五四人，包括共产主义者，对中国现社会或主张改良再生，或主张从根推翻而再生，其着眼点都在再造的一面，根本目的是相通的。这一点胡适讲得很清楚，他在1921年初给陈独秀的信中明确地将《新青年》同人划为“我们”，把梁启超及《改造》同人划为“他们”，界限甚清。<sup>⑤</sup> 同样，胡适对传统的认同，基本上只是无神论、考

① 《共产党宣言》中曾明确提及与传统决裂。

② 陈独秀：《敬告青年》，《新青年》，第1卷第1期（1915年9月），第1—6页。

③ 君衍：《法古》，《童子世界》（1903年5月27日），《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一下，第532页。

④ 参见罗志田：《评介〈章太炎的思想〉》，《中国社会科学》，1997年5期，第203—205页。

⑤ 胡适致陈独秀（稿），《胡适来往书信选》，中华书局1979年版，上册，第119—120页。



据学那一条线，即他所说的科学传统。除此之外，上述陈独秀要反对的，胡适差不多都支持参与。正像余英时先生所说的：“中国现代思想史上最有势力的两个流派——自由主义和社会主义——大体上都对传统持否定的立场。”<sup>①</sup> 胡适划的那条界线，恰证明两者在这一点上的共同。

故五四人的激烈反传统，至少部分是有意以西方为本位的结果而不全是传统压迫的结果。在传统没有粉碎和新旧没有打成两橛的情形下，康有为革新孔子，章太炎发展庄子的齐物论，虽然已搀和不少西洋内容，总还是在传统中寻找资源。这与五四人完全以西方的民主和科学为武器相去甚远。章太炎的新齐物论融会佛老，“以不齐为齐”，在精神上恰上承了晚清诸子学兴起时的多元倾向，同时也体现了中国文化特别是儒家“温故而知新”的传统精神。<sup>②</sup> 这与五四人接受的近代西方必破而后立的取向正相对立。

同时，这里面也有一些中国士人在主动推波助澜。中国士人向有一种以天下为己任的超越意识，康有为以为：“民不可使知。故圣人之为治，常有苦心不能语天下之隐焉。其施于治也，意在彼而迹在此，……可以犯积世之清议，拂一时之人心；蒙谤忍诟而不忍白焉。”<sup>③</sup> 梁启超对此领会独深而行之甚力。他说：言救国者不可不牺牲其名誉。“如欲导民以变法也，则不可不骇之以革命。当革命论起，则并民权亦不暇骇，而变法无论矣。……大抵所骇者过两级，然后所习者乃适得其宜。”这正是他老师所说的圣人为治之法的最佳发挥：“吾所欲实行者在此，则其所昌言不可不在彼；吾昌言彼，而他日国民所实行者不在彼而在此焉。”这样，即使后人笑骂其为偏

<sup>①</sup> 余英时：《中国近代思想史上的激进与保守》，第 212 页。

<sup>②</sup> 参见王汎森：《章太炎的思想》，台北时报出版公司 1992 年第二次印刷，第 155—162 页。

<sup>③</sup> 康有为：《康子内外篇·闾闾篇》，中华书局 1988 年版，第 3 页。

激无识，“而我之所期之目的则既已达矣。”<sup>①</sup> 梁氏虽未必真想革命，却在其《新民说》中昌言冒险进取和破坏主义，大抵因此。

在中学不能为体之后，中国思想界本已趋激进；以梁在世纪之交的影响，更有意识地操此术以“过两级”的方式昌言破坏，干柴遇上烈火，“破坏”遂成彼时思想言说中的口头禅。梁氏本意虽或未必真那么偏激，但其追随者在激进的道路上就走得不知有多远。到民国后，这一故意激进取向又为新文化人所继承，陈独秀、胡适、鲁迅的思路皆与梁启超如出一辙。<sup>②</sup>

同盟会时代的广东革命党人钟荣光曾对胡适说，他那一辈人，“力求破坏”，也是不得已。因为中国政象，本已是大厦将倾，故他那一辈人“欲乘此未覆之时，将此屋全行拆毁，以为重造新屋之计。”而重造之责任，就在胡适这一辈人。所以他建议胡适“不宜以国事分心，且努力向学，为他日造新屋之计。”如果这辈人也追随钟氏一辈的潮流，“则再造之责，将谁赖哉？”<sup>③</sup>

具有讽刺意味的是，胡适回国本是想进行建设的，因为上述的种种原因，他也和他那一辈新文化人一样，不久仍以破坏责任自居，而且总觉破坏得还不够。1921年5月，胡适已对吴虞说，“吾辈建设虽不足，捣乱总有余。”希望吴在教书时能引起多数学生研究之兴味。是又将建设的责任，留给了下一代。15年后，到1936年，胡适更对汤尔和说，“打破枷锁，吐弃国渣”是他在“国中的事业”之“最大功绩，所惜者打破的尚不够，吐弃的尚不够耳。”<sup>④</sup>

---

① 梁启超：《敬告我同业诸君》，《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一上，第221页。

② 说详本书《林纾的认同危机与民国的新旧之争》。

③ 胡适日记，1914年9月13日。

④ 《吴虞日记》，四川人民出版社1984年版，上册，第599页；胡适致汤尔和，1936年1月2日，《胡适来往书信选》，中册，第295页。

而胡适的下一代也渐有同样的认知。比胡适小八岁但属于五四时学生一代的闻一多，以前民族主义情绪最强，认为中国只有造枪炮不如西方，文化却比西方更好。但到抗战末期，闻氏“经过十余年故纸堆中的生活”，自以为“有了把握，看清了我们这民族、这文化的病症”，敢于开方了。他开出的方子，就是“革命”；在文化领域，就是重提“打倒孔家店”的五四口号。<sup>①</sup>这已是在五四之后二十多年了，仍然从中国旧书中读出破坏的需要来。代代均以破坏自居，而代代均觉破坏得还不够，近代中国的激进化，也就如洪水泛滥，一波盖过一波，而不知所止。

士人救国的努力所形成的破坏甚于建设的客观后果，进一步强化了龚自珍时代已开始的国无重心的进程。但基于中国领土主权基本保持的潜存信心使士人可以有比较乐观的希望，而西来的进化论更为这样的希望提供了理论的依据：由于人类各社会总在进化，自认野蛮和自居边缘都不过是进化中的一个阶段；目前中国虽已由文变野，再由老大帝国变为少年中国的转化契机终为进化论所保证。本来近代中国的整个发展趋势呈现出正统衰落、异军突起的典型特征，社会、政治、思想、学术等领域都可见明显的权势转移。面向传统的守旧一派提不出解决中国现实问题的方案，而面向未来的趋新士人则可以描绘美好的前景；他们立足于此一想象的描绘，可以提出无限多种解决现存问题的可能选择（实际能否解决要将来才知道），故中国的希望实与“新”共存。

---

<sup>①</sup> 《闻一多全集》，湖北人民出版社1993年版，第12卷，第50、52、380—381、402页，第2卷，第367—368页；参见余英时：《中国近代思想史上的激进与保守》，第207页。

### 三、新的崇拜

沿此趋势发展，新旧和进步与保守渐成价值判断的依据，新即是善，旧即是恶；思想界和整个社会逐渐形成一股尊西崇新的大潮，可以称作“新的崇拜”。对“新”的崇拜既因传统的崩散而起，又同时助长了为重建新中国、新文化而破坏自己固有文化的主张。同时，由于西方文化优越观在中国士人心中已经确立，“新”也成为西方式现代化的代名词。英文的 modernism，今日是译作“现代主义（或近代主义）”的，在那时却译为“从新主义”，<sup>①</sup>极具象征意义。

对“新”的歌颂在“笔锋常带感情”的梁启超之《新民说》和《少年中国说》中表现得非常明显，但更为简单明了的，则是《杭州白话报》1902年6月的一段话：

因为是旧学问不好，要想造成那一种新学问；因为是旧知识不好，要想造成那一种新知识。千句话并一句话，因为是旧中国不好，要想造成那一种新中国。<sup>②</sup>

随着科举的废除和辛亥革命后民国代清，趋新又有进一层的社会含义：

新中国处今新世界中，其未来之新事业、新功名，足以空古今而震寰宇者，有如矿产，随在皆是。所须惟确有新知识新

---

<sup>①</sup> A. H. Mateer, *Hand Book of New Terms* (Shanghai, 1917), p. 80.

<sup>②</sup> 转引自章伯锋、顾亚主编：《近代稗海》，第12辑，四川人民出版社1988年版，第427页。

能力之新人物耳。<sup>①</sup>

短短两句话，用了七个“新”字，足见“新”的横扫一切之势。更重要的是这里透露出的社会消息：如果不是有新知识新能力的新人物，便不可能开采“空古今而震寰宇”的新功名新事业的矿产。既然人的上升性社会变动也惟新是尚，“新”的至高无上地位已从精神到物质，稳稳地扎根在中国社会了。如果说对“新”的崇拜此时已形成，大约不为过。从那时起，这一趋向更逐渐深入人心，已达下意识层面，余英时先生注意到：“中国人如果对旧东西有些留恋，说话时就总带几分抱歉的意思。”<sup>②</sup>

近代影响中国人最深的西方思想可能要数进化论（清季甚至民初的中国士人，鲜有不是进化论者），而进化论本身恰具有强烈的厚今薄古和尊新斥旧的倾向。在此倾向影响下，中国士人不但要求变趋新，而且是愈新愈好；不但要学西方，而且要学西方“最新最好”的东西，甚至要想在趋新一面超过西方。1903年时金天翻就提出要在中国实行“欧洲尚未经历之经济革命”，他说：“中国个人经济主义太发达，故不能具有政治思想。而下等社会之困难于经济，类皆受上中二等社会之压制。”故“吾观察中国今日社会之内容及现象，有不能与欧洲比例；而当取欧洲尚未经历之经济革命，以为政治革命之引药线。”<sup>③</sup>后来社会主义在中国果然得到广泛推崇，此已可见一斑；但这里透露出那种试图比欧洲更先进一层的观念，尤发人深省。

---

① 刘薰和：《勸报》，《甲寅》，第1卷第6号（1915年6月10日），第18页。

② 余英时：《中国近代思想史上的激进与保守》，第198页。

③ 壮游（金天翻）：《国民新灵魂》，《江苏》（1903），《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一下，第575页。

在此趋势下，一度颇受人欣赏的君主立宪制自然不再吸引人，中国人要学习的是在西方也更新的共和制。辛亥革命后中国成为亚洲第一个共和国，当时的中国士人想必有一种扬眉吐气的感觉。而辛亥革命本身也体现出新旧势力竞争的逆转，新旧之间的攻守之势因此而大变；过去是因为旧的不好，所以要新，现在则完全反过来了。陈独秀在《新青年》上说得很明白：

要拥护那德先生，便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治。要拥护那赛先生，便不得不反对旧艺术、旧宗教。要拥护德先生，又要拥护赛先生，便不得不反对国粹和旧文学。<sup>①</sup>

为了拥护新来的西方民主与科学，中国传统的一切差不多都要反对干净了。五四新文化人有意以西方为本位的取向在这里是非常明显的。

对于许多趋新者来说，由于未来必然是或至少可能是美好的，本民族固有之文化是否保存已不那么重要，从传统中寻找不足（而不是光荣）以摈除或改进这样一种“反求诸己”的取向不但不那么可怕，而且简直成为走向美好未来的必由之路。章开沅先生注意到：1903年时的上海新人物正因“面向未来，因而敢于否定过去”。<sup>②</sup>而且，正如严复说过的：“中国所本无者，西学也，则西学为

---

① 《新青年》第6卷第1期第10页。

② 章开沅：《论1903年江浙知识界的新觉醒》，收入其《辛亥前后史事论丛》，华中师范大学出版社1990年版，第181页。

当务之亟明矣。”<sup>①</sup>面向未来的近代中国读书人多见西学之长和中学之短，也可以理解。实际上，新文化人内心深处对弃中趋西未必就十分坦然，陈独秀连续说出的几个“不得不”，就分明告诉我们他与胡适、傅斯年一样的那种忍痛割爱的矛盾心态。只是为了更新更美的未来，过去的一切才都可割舍。

与此同时，新与西方和旧与中国的认同也越来越明显。1921年6月30日，哲学家杜威在北京各界给他送行的大会上谈到他对中国青年学生和成人知识阶级两方面的印象。他说：“青年方面呢，都渴望新思想，对于学理只是虚心的公开的去研究，毫无守旧的态度……就是年长的人，也很肯容纳新的思想，与青年有一样的态度。”杜威虽然说这是“新时代的精神，科学的精神，并不只是西方的精神。”但他同时指出：“全世界无论哪一国里要找这一群青年恐是很难的。”<sup>②</sup>

换言之，中国读书人无论少长，其趋新已达世界少有的程度，而且那时一些中国人崇新确已超过外国人。也是在北京各界送别杜威的大会上，女师大的代表吴卓生致词说：“中国人有许多崇新太过，以为男女之间可以毫无拘束，所以很闹些笑话。”还靠杜威的夫人和女儿以演讲和人格感化，才搞清楚真正“新”的外国人其实并不如此。杜威一家本是新派请来承担引导趋新角色的，实际却起着将一些中国人向旧的方向拉的客观作用，最能体现当时社会角色的错位。

而杜威在大会上的讲话也并非什么客套话，那的确是他在在中国讲学两年的结论性看法。他于1920年底曾应美国驻华使馆的要

---

<sup>①</sup> 严复语转引自余英时：《中国近代思想史上的胡适》，收在胡颂平编《胡适之先生年谱长编初稿》，台北联经出版公司1990年修订版，第1册，第11页。

<sup>②</sup> 本段与下段，参见胡适日记，1921年6月30日。

求就当时中国学生运动写了一份报告，说得还要直接。其中即指出中国学生倾向于“欢迎任何只要是新的或与既存意识不同的观念”。由于听众不同，杜威在此并未强调这是新时代的精神，而是指出：受过教育的中国人与那些和中国人有接触的外国人的观念“其实是相同的”。<sup>①</sup>北大教授陈百年在1923年的观察颇能印证杜威之所见，陈氏注意到：“今日的思想以为‘凡是新的就是好的’”，同时“现在的人以为外国来的都是新的，所以‘新的就是好的’的思想，一变就成了‘凡是外国的都是好的’。”<sup>②</sup> 趋新大势与尊西倾向的结合是非常明显的。

杜威所接触的中国人当然主要是能说英语的读书人及其友朋，陈氏的观察可能也限于一定的社会范围，未必能够概括彼时中国人的全貌。但至少五四前后的那几年，以北大为中心的新文化运动师生两辈人，的确是当时全国士林的中心。故他们的观察可以说象征性地表达了“新的崇拜”这一尊西崇新大趋势的实际存在。

在此进程中，“新”的威力日见增长。1920年3月胡适的新诗集《尝试集》出版，一向趋新也最善于领会时代气息的老辈梁启超在读后即写信给胡适，说他“欢喜赞叹，得未曾有。吾为公成功祝矣。”他在表彰之余也对胡适新诗的形式提出了批评，委婉指出胡适在诗最重要的“音节”方面功夫太差。<sup>③</sup>以梁的辈分和身分，在颇有保留的情形下仍要叫好，无疑体现出《尝试集》在出版当时具有相当的“征服力”。

① John Dewey's Report to Drysdale, Dec. 1, 1920, U. S. Department of State, Records of the Department of State Relating to Internal Affairs of China, 1910—1929, National Archives Microfilm Publications, No. 329, 893. 00B/8.

② 陈百年：《新旧与中西》，《北京大学日刊》，1923年4月14、16日。

③ 参见耿云志：《胡适研究论稿》，四川人民出版社1985年版，第242—243。



《尝试集》的威力当然主要是借了整个文学革命的东风，但尊西趋新的大潮也对其有所帮助，这里只举一个小例子：胡适的白话诗在格式上创新颇多，以英语的译音入诗，就是一创举。其最常为人引用的一句就是“匹克匿克[按即 picnic 之音译]来江边”，引用者多少都学过一点英语，他们的引用无不带点挖苦的意思（从胡的老朋友任鸿隽到后来的新朋友溥仪及晚年的“好后学”唐德刚，均在此列）。但是这些人未料及的是，在民国初年尊西成风时，许多外来字词正是靠着其译音而获得言外之魅力(charisma)。君不见民国初年“德先生”和“赛先生”就比“民主(当时也译民治)”和“科学”说起来响亮得多吗！当年思想论争时，一方只要将“德谟克拉西”或“普罗”一类的字词挂在口上，通常就可操几分胜算。<sup>①</sup>故胡适本意虽只是略作尝试，却歪打正着，无意中增添了其白话诗的“力量”，真可说是“功夫在诗外”了。

但趋新大潮与尊西的结合只是钱币的一面，中国人趋新和激进的攻击锋芒也可转而西向，西方文化优势在中国的确立实意味着所有反西方的努力也要用西方的观念来使之合理化。如前所述，近代中国知识分子潜意识里始终有以夷制夷这个理学模式传统的影响在。且西方文化本主竞争，中国若真西化，亦必与之一争短长。故中国人学西方的同时又要打破自身的传统，无非是在“毕其功于一役”这个观念的影响下，想一举凌驾于欧美之上。以前是借夷力以制夷，后来是借夷技、夷制、夷文化以制夷，最终还是为了要“制夷”。

早在 19 世纪末，传教士已有意识地为“取代儒学的地位”而培养能为其所用的华裔人才，拟“用基督教和科学来教育他们，使他们能胜过中国的旧士大夫，因而能取得旧士大夫阶级所占的统治

---

<sup>①</sup> Cf. Wu Mi, "Old and New in China," *The Chinese Students' Monthly*, 16:3 (Jan. 1921), p. 203.

地位。”随着尊西崇新趋势的形成，以新人取代旧人这一点不久就已基本实现。但正如传教士在 1890 年就认识到的那样，在华教育就像一柄双刃剑，“基督教会必须让它为上帝服务，否则魔鬼撒旦将利用它来反对上帝”。<sup>①</sup> 传教士的利用“科学”，主要因为其与基督教一样属于西方；但“科学”与同属西方的撒旦也是同源，欧洲反对“科学”的那些教士正以其为撒旦的产物。故科学究竟与上帝和撒旦孰近，证明起来还很困难。

传教士谢卫楼(Devello Z. Sheffield, 1841—1913)在 1877 年就已指出：“经过西方科学教育的异教徒比一般异教徒更难接受福音。”<sup>②</sup> 故传教士运用科学为布道工具的取向实有自掘坟墓的性质，他们最热心传播的科学到后来终成为抵制基督教的最有力武器。近代中国士人在承认西方文化优越的同时，复凭藉主要是西来的“科学”(中国自然也有科学，但观其在五四时所得的“赛因斯”之名，就很能提示时人言说中“科学”之渊源所自)之力将基督教排斥在那优越的“西方”之外。在文化可分论影响下的中国士人，一旦掌握了科学的一般道理，立即用之以证明基督教的“不科学”。<sup>③</sup>

叶德辉早就认为：“耶苏之书，其切于人事处，颇胜于释氏之空谈。惟因灵魂不朽之说，而以天堂地狱为贤智说法，则不如释氏之以天堂地狱为愚民说法者，使人深信而不惑。宜乎为格致学家所攻击而无以自解也。方今泰西格致之学日进，西教亦因之而式微。”叶氏的确是用心读西书者，他在 19 世纪末已认识到基督教内部各种

---

① 分别转引自校史编委会：《华西医科大学校史》，四川教育出版社 1990 年版，第 4—5 页；王立新：《晚清在华传教士教育团体述评》，《近代史研究》，1995 年 3 期，第 32 页。

② 转引自史静寰：《近代西方传教士在华教育活动的专业化》，第 30—31 页。

③ 参见杨天宏：《基督教与近代中国》，第 71—75 页。

小教派的存在以及西方“言格致学者”与耶教的冲突，才是“彼教之隐忧”。<sup>①</sup>

曾经一度加入基督教的胡适不久就退出，后来虽然倾向“西化”，却长期攻击教会教育，就是一个显例。早年的无神论者胡适之所以能成为基督徒，部分即因为他将基督教作为“优越的”西方文化之一部分而接受，确实不无想疏离于“野蛮落后”的中国而认同于“优越”的西方之意。但胡适在对西学有较多把握之后，就将西方文化一分为二，在基督教的传播方式上看到了与中国的“村姬说地狱事”、塑造“神像”、“佛教中之经咒”、以及“道家之符箓治病”等同样“野蛮”之处；基督教既然与“野蛮”的中国相类似，其不属于那“优越”的西方即不言自明，当然也就不必对之尊奉，而在摒弃之列了。<sup>②</sup>中国士人以科学反基督教固然有所谓“理性”的成分在，但恐怕多少也因潜意识中抗拒西方文化渗透的民族主义思绪在起作用。

那时中国士人对西方那种爱憎交织的曲折情绪在民初中国人学习的榜样由英美而转向苏俄这一进程中表现得最充分。近代中国自向西走以来，最初提出来要学习的就是日本与俄国。因为这两国的情形究竟比欧美更接近中国。中日间有所谓“同文同种”之说，情形相近是无需说的。中俄相近，也是时人的认知。胡适在1911年“观演俄剧‘Inspector-General’[果戈里的《钦差大臣》？]”，就颇产生中俄如“鲁、卫之政兄弟也”的感觉，可知胡适心目中俄中政治情形至少在负面是相近的。周作人也认为“中国的特别国情与西欧稍异，与俄国却多相同的地方”。<sup>③</sup>日本在“二十一条”之后已无人主

① 《郅园书札·与俞恪士书、明教》，第32、40—41页。

② 说详罗志田：《再造文明之梦——胡适传》，第87—88页。

③ 胡适日记，1911年4月21日；周作人：《文学上的俄国与中国》，《东方杂志》，第17卷第23号，第107页。

张再学，俄国却并未排除在可学之外。

特别是俄国 1917 年的两次革命，给中国人印象颇深（中国人当时并不一定将俄国两次革命区别看待，后来才渐有区分）。俄国的二月革命一起，立刻引起胡适的注意。他推测，“俄国或终成民主耳。此近来一大快心事，不可不记。”到十月革命起，也在留美的张翼若即认为，如果德国与俄国的和议成功，“俄新政府或有机会将其社会革命政策从容实施”，这将是法国大革命以来“人类历史上第一大事。如能成功，其影响何可限量。即不幸而失败，亦是政治学社会学上一大‘尝试’，向前看者不必稍挫其气也”。如果说这些年轻人还算那时的激进派，则温和稳健之老辈如黄炎培也主张中国人应将“俄国精神、德国科学、美国资本这三样集中起来”。<sup>①</sup>

不过，由于激进趋新的中国士人要学“最新最好”的西方，革命前和革命初的俄国，似乎还未达到“最新最好”的程度，所以陈独秀在五四时喊出了“拿英美作榜样”的口号。那时陈独秀与胡适思想接近，他所说的英美，本是因杜威在华演讲而发，故实指的是美国。这正是中日“二十一条”交涉后美国在华影响上升的巅峰。特别是威尔逊在大约同时提出的主张各民族自主的“十四点计划”，在中国甚得人心。

但列宁也在基本同时提出了民族自决的思想。一次大战时威、列二人皆提出了国际秩序新观念，在不同程度上都反对既存的帝国主义国际秩序，所以两者对被压迫被侵略国家之人皆有很大的吸引力。假如我们学民初人将世界也划分新旧，则至少在国际秩序方面，威、列二氏同属新的一边。但在新派范围之内，双方也存在对追随者的争夺问题，其关键就在于谁能真正实行民族自决的思想，

---

<sup>①</sup> 胡适日记，1917年3月8日；张翼若致胡适，1917年12月28日，《胡适来往书信选》，上册，第8页；黄炎培语转自《独秀文存》，上海亚东图书馆1922年版，下册，第93页。

或至少推动其实行。

如果说新文化运动的老师辈比较倾向于美国取向，俄国的十月革命对中国青年学生发生的影响则显然更强烈。北大学生傅斯年在1919年初已认为“俄之兼并世界，将不在土地国权，而在思想也”。而威尔逊在凡尔赛和会上对中国的“背叛”，恰摧毁了几年间美国在中国的影响。以前颇吹捧威尔逊的陈独秀也不得不认为他“好发理想的大议论”，其实又“不可实行”，决定送他一个浑名，“叫他作威大炮”。此时正值新俄（新字要紧）发布放弃条约权利的《加拉罕宣言》，立即在中国各界引起极大的好感。进步党的《时事新报》在社论中说：此宣言正是建立在威尔逊的和平原则之上，“只是威尔逊自己却不能把他实现”。<sup>①</sup>这很能表现中国士人学西方的榜样由美往俄的转移。

陈独秀在1918年底所作的《每周评论》的《发刊词》中，还曾称威尔逊为“世界上第一个好人”。到1923年12月，北大进行民意测量，投票选举世界第一伟人，497票中列宁独得227票居第一，威尔逊则得51票居第二。威尔逊从“第一好人”变为“第二伟人”，正是由美到俄这个榜样的典范转移趋于完成的象征。故吴宓慨叹道，几千年来孔夫子在中国人心中的神圣地位，“已让位于马克思和列宁”。若仅言新文化运动那几年，则把孔夫子换为威尔逊倒更加贴切。<sup>②</sup>

毛泽东后来总结中国共产党的历史时说：自鸦片战争后，“先

---

① 傅斯年语在《新潮》，第1卷第1期（1919年1月1日），第129页；陈独秀语载《每周评论》第8号之《随感录》；《时事新报》社论转自《新青年》，第7卷第6期（1920年5月1日），第11页。

② 北大民意测量转引自陈福霖（F. Gilbert Chan），*Nationalism in East Asia*（New York, 1981），pp. 21—22；吴宓语见其1927年1月在清华的演讲 *Confucianism, China and the World Today*, p. 2.

进的中国人”一直在“向西方国家寻求真理”。那时的结论是：“要救国，只有维新，要维新，只有学外国。”故“求进步的中国人，只要是西方的新道理，什么书也看”。但新学家自己虽然颇有信心，“先生老是侵略学生”这一事实却“打破了中国人学西方的迷梦”。直到苏俄十月革命之后，几代“先进的中国人”学西方得出的最好结论乃是“走俄国人的路”。<sup>①</sup>

这样的结论的确不只是共产党人才有（程度和具体步骤当然大不相同），“俄国人的路”与西来的“社会主义”是直接相关的，前引金天翮的话已预示了社会主义对中国读书人的吸引力。周作人在1926年说：“现在稍有知识的人（非所谓知识阶级）当无不赞成共产主义”，他自己就“不是共产党，但是共产主义者”。<sup>②</sup>周氏这里说的共产主义，涵盖甚宽，约近于一般认知中的社会主义。这个观察大体是不错的，罗素在稍早描述他在中国的见闻时，也说中国的青年学生及优秀教师中的大多数都是社会主义者。<sup>③</sup>罗素接触的人当然有限，其所谓优秀教师者，大约应为多少说点英语之人。他们对社会主义，或者不过是向往而已。但这样的人中若已多数向往社会主义，其余自可想见。

一向被视为温和的胡适就是这些人中的一个，他在列宁成为“世界第一伟人”那段时间其实与共产党人的观念非常接近。“新俄”及其附载的意识形态对中国人的吸引力是多重的，国民党人和共产党人或者看到的是革命夺权的成功，自由主义者看到的恐怕更多是夺权后的建设和“改造社会”的措施。对一般并未认真学习

---

① 毛泽东：《论人民民主专政》，《毛泽东选集》（一卷本），人民出版社1968年版，第1358—1360页。

② 周作人：《谈虎集·外行的按语》，《周作人全集》，台北蓝灯文化事业公司1992年版，第1册，第284页。

③ 罗素：《中国问题》，学林出版社1996年中译本，第176页。

其系统理论的人来说，马克思列宁主义至少有一点潜在的吸引力：它既是西方的产物，同时又号召世界人民进行反对帝国主义的“世界革命”。这正符合许多中国人对西方爱憎交织、既尊西又想“制夷”的倾向。

与当时许多读书人一样，胡适曾长期向往社会主义，视其为世界发展的方向；而胡适比张东荪等进步党人的基尔特社会主义走得更远的是，他把新俄的社会主义制度这一“空前伟大的政治新试验”也纳入他所谓世界发展方向的“新宗教信条”之中。但苏俄是实行无产阶级专政的，一向反对专制的自由主义者胡适何以能够对其赞许呢？这正是胡适许多朋友不解不服之处。这个关键问题由芝加哥大学的一位教授帮他解决了。那位教授以为，专制必愚民，而苏俄则“真是用力办新教育，努力想造成一个社会主义新时代。依此趋势认真做去，将来可由狄克推多[专政]过渡到社会主义民治制度”。<sup>①</sup>

胡适的看法直接基于他在1926年对苏俄的短暂考察，并非完全无因。在斯大林1927年完全掌握苏俄权力中心并推行依靠自己力量集中发展重工业之前，苏俄确曾努力想获得西方的经济援助，其教育也颇受美国影响。故胡适的老师杜威就曾“大夸许苏俄教育”。只是到了1927年后因注重专门技术人才的训练，才开始放弃以前的教育方式。胡适是1926年到苏俄的，又有杜威和那位芝加哥教授的引导，对苏俄的教育印象深刻是很自然的。

苏俄真正打动胡适的，大约还是一个法国人告诉他的：“俄国最大的成绩是在短时期中居然改变了一国的倾向，的确成了一个新民族。”这正是胡适毕生想在中国实现的最高目标，他不禁对此感叹说：“这样子才算是真革命！”后来的历史表明苏俄有那样的改

---

<sup>①</sup> 本段及以下三段，参见罗志田：《胡适与社会主义的合离》，第26—40页，各引文出处已省略。

变实在只是个神话,但当时有胡适那样看法的不在少数。二三十年代的西方人对苏俄的社会主义和意大利的法西斯主义虽然是反对多而赞成少,但都承认这是对西方政治学说和政治制度的新挑战。胡适是乐观的实验主义者,故倾向于从积极的方面去诠释这些新试验。

胡适从苏俄到英国后,罗素即告诉他像中国这样的农业国家,最适于苏俄那种专政制度;若采用民治,必闹得很糟。胡适反对说,“我们爱自由的人却有点受不了”。罗素告诉他,“那只好要我们自己牺牲一点了”。胡适觉得“此言也有道理”。以前罗素说中国应走社会主义之路时,胡适曾做有《一个哲学家》的诗,说罗素自己不要国家,却要中国人爱国;自己不信政府,却要中国行国家社会主义;都因为罗素认为中国人还不配走自由主义之路。胡适曾“敬告”罗素:“这种迷梦,我们早已做够了!”如今他自己的思想变了,罗素再教他为了国家好而牺牲个人信仰,他也就基本接受了。

罗素在1922年著的《中国的问题》一书中,曾提出苏联布尔什维克的根本目标就在于要“让俄国全盘美国化”。对此胡适当年想必是不同意的,因为他认为“真正的美国主义”并不主张平地推翻一切,而是坚信“进步是一步一步得来的”。<sup>①</sup>但在思想转变之后,再加上芝加哥大学那位教授的推理,则社会主义专政的将来总还会到民治。正是基于专制可经教育变民主这一判断,胡适在1930年断言:苏俄与美国“这两种理想原来是一条路,苏俄走的正是美国的路。”他又一次接受了他不太喜欢的罗素的观点(不过,罗素一向是将“美国主义”作为挖苦对象的,他说俄国走美国路略带贬义;而在胡适这里,已是明显的褒义了)。

胡适在1921年初给陈独秀的信中,曾明确地将《新青年》同人划为“我们”,把梁启超及《改造》同人划为“他们”。一年后,他更将

<sup>①</sup> 罗素:《中国问题》,第7页;胡适日记,1921年6月14日。



中共《对于时局的主张》所提出的十一条原则全部转载于他所编的《努力》，并评论说，“这十一条并无和我们的政治主张绝对不相容的地方。他们和我们的区别只在步骤先后的问题。”换言之，胡适认为中共的主张与他们自由主义者的主张可以相通，所以他对《宣言》的惟一答案是：“我们并不菲薄你们的理想和主张，你们也不必菲薄我们的最低限度的主张。如果我们的最低限度做不到时，你们的理想主张也决不能实现。”<sup>①</sup> 这里的“我们”和“你们”，显然都属于前面的“我们”之中。

共产党人对胡的说法有正面的回应。中国共产党二大发出的宣言中就表示“愿意和资产阶级的民主主义革命运动联合起来，做一个‘民主主义的联合战线’”，胡适在《国际的中国》一文中首先肯定“这件事不可不算是一件可喜的事”。<sup>②</sup> 他在那篇文章中也对中共的国际形势观进行了攻击，但前提是愿意联合，因为他是把中共划在“我们”一边的。如果说中共二大的宣言或者更多是从政治层面立意，且主要是针对国民党而言，这一原则同样适用于思想层面。

陈独秀本人到 1923 年底还认为在扫荡封建宗法思想方面，唯物史观派和实验主义派应结成联合战线。也许有人会说陈对实验主义派比较亲热是因为老朋友的关系而不免有些划不清界限，然邓中夏在几乎同时对中国思想界的划分，竟然与胡适完全相同。邓把梁启超等《改造》同人加上梁漱溟、章士钊等新文化运动的对立派划为“东方文化派”，把胡适等人划为“科学方法派”，再把共产党人划为“唯物史观派”。然后指出，后两派都是科学的；故在思想斗

---

<sup>①</sup> 胡适致陈独秀（稿），《胡适来往书信选》，上册，第 119—120 页；胡适：《这一周》（1922 年 7 月），《胡适文存二集》，上海亚东图书馆 1924 年版，卷三，第 167—169 页。

<sup>②</sup> 胡适：《国际的中国》，《胡适文存二集》，卷三，第 128 页。

争中，应是后两派“结成联合战线，一致向前一派进攻”。<sup>①</sup> 邓中夏与胡适所用词汇标签虽不一样，其所想的和所说的其实是一回事。结合陈、邓二人的见解共观之，那时中共设计的思想界“联合战线”包括胡适一派应无疑问。

胡适后来在 1930 年说：“从前陈独秀先生曾说实验主义和辩证法的唯物史观是近代两个最重要的思想方法，他希望这两种方法能合作一条联合战线。”则他是记得共产党人的表态的。那时他已认为陈的“这个希望是错误的。”<sup>②</sup> 但他或者忘记了陈独秀之所以有这样的希望，其实很可能正是受了胡适划分的“我们”与“他们”那条线的启发。胡适 1930 年所说这段话，常为人所引用（或证明胡适的自由主义纯正，或证明胡适反动），其实这最多只能算后见之明，并不代表他 20 年代的真想法。共产党人与自由主义者胡适的观念当然还有许多根本的歧异，但双方在那段时间的接近，仍说明在“新的崇拜”影响之下，中国思想社会的激进化实远超出我们过去的认知。

崇新的一个直接后果就是不断地追求进一步的新，一般追随者固然要不断追求更新的偶像，就是已成偶像者，也要不断地破旧，以证明及维持其新，否则就会落伍。在日新月异的中国激进趋新进程中，胡适自己即在“暴得大名”后不过数年，已因其“好邀众誉”，且“对于千年积腐的旧社会，未免太同他周旋”而被视为落伍，后来更因参加善后会议而被认为是认同于北洋政府。胡适自己也清楚这一点，他在 1936 年给周作人的信中说：“我在这十年中，明白承认青年人多数不站在我这一边。因为我不肯学时髦，不能说假

---

<sup>①</sup> 关于邓中夏，参见朱文华：《胡适评传》，重庆出版社 1988 年版，第 204—205 页。

<sup>②</sup> 胡适：《介绍我自己的思想》，即上海亚东图书馆 1930 年版《胡适文选》的“自序”。

话，又不能供给他们‘低级趣味’。”<sup>①</sup>

“不肯学时髦”不啻自认落伍，且并非只是激进派这样看，曾任北洋政府部长的汤尔和也认为胡适那几年“论人老朽，非复当年”。<sup>②</sup> 汤的话提示了一个长期被忽视的问题，即北洋政府中人也并不怎么“落后”。实际上，民初中国社会的趋新与激进曾大大超出新文化人的预想。胡适原以为文学革命“总得有二十五至三十年的长期斗争”才能成功，大出他意外的是，北京“那个守旧政府的教育部”竟然在1920年便明令各小学要从当年起在三年内全部使用白话教材，到1923年，中学国文课本也都采用国语。<sup>③</sup> 以“守旧”著称的北京政府尚且如此趋新，余人可以想见。

当时军阀的思想观念也颇有超出我们想象者。1924年秋江浙战争时，浙江卢永祥在其辖区征收“军需善后米捐”，买卖米均须纳捐。上海市县两商会曾呈请减免，卢氏复电称军需和民生都应照顾，较次的粳米可以免捐。较好的粳米，则“均为有产阶级所购，区区纳捐，摊之于各人，为数极微”，必须照纳。<sup>④</sup> 过去总认为只有马克思主义者才讲究阶级和阶级斗争，其实试查旧文，则一向冲淡吃苦茶的周作人就认为“阶级争斗已是千真万确的事实，并不是马克思捏造出来的”。<sup>⑤</sup> 此处阶级意识更已见端倪于操生杀大权的军阀，则此时世风之激进，尤可见一斑。

全社会的思想激进正是社会主义能在中国风行的土壤，东南

---

① 张翼若致胡适残信，无日期，《胡适来往书信选》，下册，第516—517页；钱玄同致胡适，1919年2月，《胡适来往书信选》，上册，第25页；胡适致周作人，《胡适来往书信选》，中册，第297页。

② 汤尔和致胡适，1929年9月29日，《胡适来往书信选》，上册，第545页。

③ 参见罗志田：《再造文明之梦——胡适传》，第173页。

④ 《银行周报》，第11卷第39号（1924年10月7日），第33页。

⑤ 周作人：《谈虎集·外行的按语》，第285—286页。

大学的经济学教授萧纯锦描述当时的情景说：言论“愈激烈愈足以耸观听，而愈不尽人情，则愈见其为独到者。今日国内之谈社会主义者，即大率类此”。<sup>①</sup>若去掉其情绪化的部分，萧氏的观察大体是可靠的。那时各思想政治派别均对资本主义持不同程度的批判态度而倾向于某种社会主义的态度（当然其出发点不一样，用的标签不一样，具体的措施也不一样）。梁启超在1927年特别指出：“你们别以为我反对共产，便是赞成资本主义。我反对资本主义比共产党还利害。我所论断现代的经济病态和共产同一的‘脉论’，但我确信这个病非共产那剂药所能医的。”<sup>②</sup>此语最能反映彼时各派思想的异同，这样的语境大概正是国民党和共产党都曾颇得知识青年拥戴的一个思想基点。

具有诡论意味的是，北京政府虽有趋新的实际行动，在一般人眼中仍是旧的代表。北伐时国民革命军方面能够以弱胜强，在很大程度上即靠其比北洋军阀更“新”的形象所造成的“无形战力”，思想与社会的趋新大势已直接影响到政治军事的成败。<sup>③</sup>但新总是相对于旧的，一旦旧被破除，新也就不成其为新。这样，既存的偶像转眼已旧，不得不让位于更新者。掌权之后的国民党不久即由新转旧，30年代后期许多中国知识青年向往的地方是延安，“革命圣地延安”这个流行语提示着奔向延安的知识青年确有“朝圣”的心态。

那时中国共产党人对于“新”的推崇实不让于中国其他任何政治势力，毛泽东在1940年谈到共产党人多年来奋斗的目标说：“一

---

① 萧纯锦：《中国提倡社会主义之商榷》，《学衡》，第1卷第1期（1922年1月）。

② 梁启超给子女的信，1927年5月5日，收在丁文江、赵丰田编：《梁启超年谱长编》，上海人民出版社1983年版，第1130—1131页。

③ 参见罗志田：《南北新旧与北伐成功的再诠释》，《新史学》，5卷1期（1994年3月），第87—129页。

切这些的目的，在于建设一个中华民族的新社会和新国家。在这个新社会和新国家中，不但有新政治、新经济，而且有新文化。……一句话，我们要建立一个新中国，建立中华民族的新文化。”<sup>①</sup>而延安与国民党统治区的一大区别正在于新旧，至少一些外国人如此想。斯诺夫人(Helen F. Snow，即 Nym Wales)即于1937年前往延安寻找一个能解决中国问题也更“新”的政治势力，她果然求仁得仁，在那里如愿发现了“新的思想和新的人民”(a new mind and a new people)，与有着“古旧政权”(ancient regime)的国民党适成鲜明对照。<sup>②</sup>

北伐后期国民党“清党”杀人时，英美派的《现代评论》已在担心那样的杀人有可能“失去一般青年的同情”，更可能“驱人表同情于共产党。”<sup>③</sup>后来的时势，恰是朝着英美派所担心的方向发展。在边缘知识分子对政治运动起着举足轻重作用的近代中国，“失去一般青年的同情”恐怕不能不说是国民党由兴盛走向衰落的一个重要转折点。而“表同情于共产党”的激进知识青年当然也不欣赏落伍的胡适，早年对胡适的《中国哲学史大纲》“很感兴趣”的张岱年先生，就是在接受辩证唯物论之后，看出胡适在30年代初的文章已在“针对马克思主义”，乃视其为“时代的落伍者”，从而放弃了对胡适的追随。<sup>④</sup>合数事而共观之，斯诺夫人在胡适承认青年人多数不站在他那一边后的第二年前往延安寻求新的象征，多少透露出几许时代转折的消息。

① 毛泽东：《新民主主义论》，《毛泽东选集》（一卷本），第624页。

② Cf. Kenneth E. Shewmaker, *Americans and Chinese Communists, 1927-1945*(Ithaca, NY, 1971), p. 338.

③ 英子：《不要杀了》，《现代评论》，第5卷第128期（1927年5月21日），第463—464页。

④ 张岱年：《论胡适》，收在耿云志主编：《胡适研究丛刊》，第1辑，北京大学出版社1995年版，第211页。

原刊《学术思想评论》第 6 辑

# 近代湖南区域文化 与戊戌新旧之争\*

中国近代明确的新旧之分,即“新党”、“旧党”等群体认同词汇的频繁出现,大约即在戊戌变法前后。在新政推行较早的湖南,新旧之分在光绪二十三年末似已基本确定。叶德辉在那年十一月的《与石醉六书》中,已开始大肆攻击梁启超在湖南传播公羊学。他在后来刊印的信末按语中说:此信“为斯事辩难之始”。虽然他那时尚认为“旧党与新党,说到人情天理,固无有不合者。”<sup>①</sup>但新旧两党的分野显然已出现了。

以今日的后见之明来看,戊戌变法前后湖南乃至全国的所谓

---

\* 本文使用的一些资料,承王汎森、汪朝光、茅海建、杨天宏、杨念群、耿云志、隗瀛涛、谢国兴、葛小佳、鲜于浩等先生指点或在各地代为搜集,特此致谢!又本文引用一些标点过的史料时,已重新标点,不一一注出。另本文在叙述中凡具体到月日的时间,均使用时人的记时方式和历法(如光绪×年月日),偶引外人言论而用西历则明确写出。这样较便于引文,而尤能适应当时人的思维习惯(特别是年头年尾,一换算则大不相同)。

① 叶德辉:《郅园书札·与石醉六书》,长沙中国古书刊印社1935年《郅园全书》版,页1A-4A;叶德辉致熊希龄,光绪二十三年十二月一日,《湘报》,中华书局1965年影印本,第112号,页447B。

“新派”并不全新，他们对“新政”的参与和接受有不同程度的区别。而“旧派”也并不全旧，他们大都支持甚至提倡某种程度的革新。但对当时人来说，新旧两党的人员分野基本是清晰的，新旧之争的存在也的确是时人的共同认知，故本文使用新派、旧派这样的词汇，主要指谓他们不同的群体身份认同，而并不意味着他们在思想及行为上都截然对立。

可以说，到 19 世纪后期，中国朝野所谓“守旧”，大致都不过是相对而言。甲午中日战争以后，中国的全国性语境中几乎已不存在真正纯粹的守旧派（详另文）。当然，以近代中国思想社会发展的明显地区差异，也有可能存在一些区域性的例外。过去不少人论及戊戌变法前后的湖南新旧之争，都要说到近代湖南区域文化的守旧与排外，这当然不是无根之谈，但也不乏迷思（myth）的成分。而有些迷思，也就起源于最早记述这一事件的当事人梁启超在戊戌当年的著述。<sup>①</sup>

近代湖南区域文化的主流倾向究竟是趋新还是守旧？这是认识戊戌前后湘籍士人心态、观念与行为的一个重要因素。本文即围绕这一问题，从湖南区域文化的一些特性入手，探讨这一特定区域文化语境对湘籍士人（亦偶及在此特定时段进入这一区域文化氛围的外来士人）思想观念和社会行为的影响。<sup>②</sup> 由于他们所思考、探索和因应的毕竟是全中国（而非湖南）当时面临的问题和挑战，

---

① 梁启超：《戊戌政变记·附录二：湖南广东情形》，《饮冰室合集·专集之一》，中华书局 1989 年影印本（以下引用凡此版本不再注出），第 129—146 页。

② 从湖南区域文化的角度来探讨这一论题的取向，也可上溯到梁启超，近年又有进一步申论者，如张朋园：《中国现代化的区域研究——湖南省，1860—1916》，台北中研院近史所 1983 年版；杨念群：《儒学地域化的近代形态》，三联书店 1997 年版，特别见其论时务学堂的第 8 章。不过两书各自关注的主要是“现代化”和“儒学地域化”，而并不特别侧重湖南区域文化。



即钱基博所说“其人为天下士，为事亦天下事”<sup>①</sup>，故本文的研究也希望能对理解整个近代中国稍有促进。

## 一、从边缘走向中央的湘学

湖南于康熙三年(1664)在湖广省内分设布政使司，辖七府二州，同时移专治苗疆的偏沅巡抚驻长沙。到雍正二年(1724)始正式设立湖南省，领九府四州，成为全国十八行省之一。此前湖南不过是一个半边疆区域，此后也当还有一个适应的过程。<sup>②</sup>钱基博注意到：清代湖南的交通不便和土地贫瘠使其“民性多流于倔强”。<sup>③</sup>张朋园搜集了湖南省志和州县志关于湘人性格的记载近20条，出现最频繁的字是“悍”，次则为“劲”与“直”，再次则为“刚”。<sup>④</sup>湘人杨树达也认为：“湘中前辈大抵以横拙刚毅见长。”<sup>⑤</sup>杨所指的主要是士大夫，可知近代湖南民风与士风都以悍劲著称，具有较强的斗争性，这与湖南士绅在戊戌变法前后的社会行为有直接的关联。

近代湖南最具象征意义的事件则是咸同时期因镇压太平军起义而导致的湘军兴起。曾国藩和郭嵩焘都视湘军之起为“湘运之起”。<sup>⑥</sup>可以说，以咸同时期为转折，湖南在全国的地位明显可见一个从边缘到中心的过程。由此进而产生了士人心态和观念的大变，戊戌时《湘报》撰稿人杨毓麟(笃生)后来说：“咸同以前，我湖南人

① 钱基博：《近百年湖南学风》，岳麓书店1985年版，第104页。

② 张朋园：《中国现代化的区域研究——湖南省》，第8、50—51、345页。

③ 钱基博：《近百年湖南学风》，第1页。

④ 张朋园：《中国现代化的区域研究——湖南省》，第338—339页。

⑤ 杨树达：《积微翁回忆录》，上海古籍出版社1986年版，第209页。

⑥ 郭廷以等编：《郭嵩焘先生年谱》，第435、447页，转引自张朋园：《中国现代化的区域研究——湖南省》，第349页。

碌碌无所轻重于天下，亦几不知有所谓对天下之责任；知有所谓对天下之责任者，当自洪杨之难始。”<sup>①</sup> 这样一种由地方而全国的关怀和思虑，使许多湖南士人由区域学子而转变成“天下之士”；其眼光和责任感之所及，都已不限于一隅了。

地处边缘意味着受正统的约束相对较少，在一个变动剧烈的时代，也就意味着思变求变的阻力没有中心那么大。近代湖南学术发展有其独特性是一个多数人接受的共识，但对这一独特性的评价则可见一个明显的由自卑到自豪的过程。湘人原对湘学的边缘性颇感遗憾。皮锡瑞追述说：“湖南人物，罕见史传。三国时如蒋琬者，只一二人。唐开科三百年，长沙刘蜕始举进士，时谓之‘破天荒’。”至元、明稍盛，清代则同治中兴以前湖南士人长期在全国没有什么地位。<sup>②</sup> 也是到雍正二年，湖南的科举考试才正式与湖北分闱。在此以前“达于朝者寥寥焉”。改划考区后，湖南中进士的人才开始增加。<sup>③</sup>

与中原的隔绝造成湖南学术的不入流，当乾嘉“汉学”风行全国时，“独湖湘之间被其风最稀”。<sup>④</sup> 叶德辉注意到：“乾嘉以后，吴越经学之盛，几于南北同宗。”而湖南人则“笃守其乡风”，“不以考据为能”。生长于湖南的叶氏本人就是以宋学之史学为启蒙，“自登乡荐，北游京师，于是日与日下知名之士文酒过从；又时至厂肆，遍

① 杨笃生：《新湖南》（1903），张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，三联书店1960年版，卷一下，第618页。

② 皮锡瑞：《师伏堂日记》（1897—1900年的皮锡瑞日记分四次选刊在《湖南历史资料》1958年第4辑、1959年第1—2辑、1981年第2辑，以下仅引年月日），光绪二十四年闰三月十九日。

③ 杨笃生：《新湖南》，《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一下，第616页。

④ 钱穆：《中国近三百年学术史》，台北商务印书馆1964年版，下册，第575页。

取国朝儒先之书读之，遂得通知训诂考订之学。”<sup>①</sup>叶氏中进士进京是1892年，在那之前尚不知考据之学，足见湖南学风的确有所不同，而他在此后的急起直追，又最能体现边缘人向中心靠拢的迫切。

对于湖南在学术上的边缘地位，不少外出获得全国影响的湘籍士人颇觉不安，也曾暗中努力消除或减轻外人这一认知。曾在其江苏学政任内编《皇清经解续编》的王先谦对叶德辉说：他在编辑中“仅得《船山遗书》及魏默深《书、诗古微》二种，犹未纯粹”。在深感湖南“经学之陋”的心态下，遂勉强“以曾文正公《读书日记》析其读经笔记，杂凑一家。生存人如胡元玉、胡元仪所著书，亦录入，盖不得已也”。<sup>②</sup>的确，王曾明确其刊《续经解》，因学派关系，不收宋学家著作<sup>③</sup>；而魏、曾二人，都不脱宋学影响，曾更不以经学名家。倘非为维护湘誉，是决不会收入的。

皮锡瑞于戊戌年在南学会讲学中：“文人相轻，自古已然，湖南此风更甚。我湖南人最尚气，勇于有为，是其好处。而气太盛，多不能虚衷受益。后生喜谤前辈，同时互相诋毁。外省人皆推湖南人材极盛，而湖南学术不能成一宗派，皆由无会以联合之故。”<sup>④</sup>这是皮氏为了提倡学会而胡乱引申（皖学亦无会，却自成派），实不足据，但说明湖南学术未能开宗立派正是湘籍学人的忧虑所在。

后来章太炎论湖南经学家说：“邹汉勋学未成就。王闿运不专取《公羊》，亦杂采古今文。王先谦经学不足道。”后起的皮锡瑞“亦从吴皖二派入手；久之，以翁潘当道，非言今文则谋生将绌，故以此

① 叶德辉：《郅园书札·答人书、与罗敬则书》，页23B、36A。

② 汪兆镛：《叶郅园先生事略》，《郅园全书》卷首，页1B。

③ 王先谦：《复闾季蓉书》，《虚受堂文集》，1932年葵园四种版，卷14，页14B。

④ 《皮鹿门学长南学会第二次讲义》，《湘报》，第6号，页22A。

投时好,然亦不尽采今文也。”故“湖南经学,唯有单立湘派而已”。<sup>①</sup>虽然勉强许其立派,但实属另册之意是明显的。不过章氏是从儒家经学观念立论,所以轻视以“杂而不纯”为特点的湘学。若从经学正统衰落之后的眼光看,湖南学术的长处或者正在其“杂”之上。湘人李肖聃说:“九流之学,楚士号精。”经学不足道的王先谦却也兼通子学,正不失为一长。<sup>②</sup>

但这是后来才能有的观念。林能士引梁启超晚年的观点,说自魏源倡今文经学,到唐鉴讲程朱学,“自是湘学彬彬矣”。<sup>③</sup>“彬彬”指谓好到何种程度,当然说不清;然大致是今文家的后起诠释,与湘学当时在全国的边缘地位不甚相合。林氏进而认为:嘉庆中叶后,湖南学术“异军突起,并能独树一帜”;故“湘学的勃兴,正是近代湖南地位崛起的先声”。<sup>④</sup>恐怕是被梁氏欺之以方,将先后搞反了。若彼时湘学已“勃兴”,王先谦后来又何以会有湘学不入流的感叹呢。

其实,湘学的名声大著,仍沾了湘军的光。正因为湘军是靠“讲学之儒,奏戡乱之绩”<sup>⑤</sup>,故得以如梁启超所说,“湘学之名随湘军而大振”。梁氏并云:湘学“自是一雪理学迂腐之消”。<sup>⑥</sup>最足说明前此之湘学因唐鉴、罗泽南等大讲程朱,正被人讥诮为“理学迂腐”。

① 章太炎致支伟成论订书及批语,约1924年9月14日,收支伟成:《清代朴学大师列传》,台北明文书局影印(无日期),第10、323页。

② 李肖聃:《湘学略》,岳麓书店1985年版,第208页。

③ 梁启超:《近代学术之地理的分布》,《饮冰室合集·文集之四十一》,第76页。

④ 林能士:《清季湖南的新政运动,1895—1898》,台湾大学文学院1972年版,第4页。

⑤ 叶德辉:《郎园书札·答人书》,页23B。

⑥ 梁启超:《近代学术之地理分布》,《饮冰室合集·文集之四十一》,第76页。

左宗棠以为：在全国学术陵迟、士人争竞科名利禄之途时，“湖湘诸君子独发扬蹈厉，慨然各毕其志力，以当世变，而扶其衰。忠义之风，照耀寰宇。”<sup>①</sup>实有所见。湖湘士人本以其能经世而显，以“忠义之风”见长，湘学之名亦藉事功而立，非真以学术见长也。

所以，在乾嘉正统笼罩学界之时，说湘学独立可以；说其已“勃兴”，则只能是对学术主流视而不见的掩耳盗铃之法。在学术典范的“话语权势”存在时，“独立”不过是不入流的代名词；只有在道咸以后，经学之正统已衰落，“独立”才可能成为正面价值。<sup>②</sup>价值观念一变，不利的条件就转化成有利的因素了。

杨毓麟后来说：湖南交通不便的地理条件造成当地人“独立之根性”，特别表现在学术之上。从宋代的周敦颐、明末的王夫之到清代的魏源、王闿运，都以学术与时流有所距离而独立。<sup>③</sup>再以后钱基博干脆说：正因为湖南“风气闭塞，常不为中原人文所沾被。抑亦风气自创，能别于中原人物以独立。人杰地灵，大儒迭起；前不见古人，后不见来者；宏识孤怀，涵今茹古；罔不有独立自由之思想，有坚强不磨之志节；湛深古学，而能自辟蹊径，不为古学所囿；义以淑群，行必厉己，以开一代之风气。盖地理使之然也。”<sup>④</sup>这更是经学正统确立时不可能见到的议论。

的确，咸同后在全国学术界立名的王闿运、叶德辉、皮锡瑞等，均能独树一帜，却不是纯粹的“汉学”或“宋学”，显然可见湖湘独立风气的影响，也能体现湘学“杂而不纯”的特色。盖其本不在正统之

---

① 左宗棠：《箴言书院记》，转引自林能士：《清季湖南的新政运动》，第5页。

② 参见罗志田：《清季民初经学的边缘化与史学的走向中心》，《汉学研究》，第15卷第2期（1997年12月），已收入本书。

③ 杨笃生：《新湖南》，《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一下，第617页。

④ 钱基博：《近百年湖南学风》，第1页。

中,故较少受典范的约束而容易有所突破。特别是王闿运学说正是丁酉戊戌活跃于湖南及全国的康梁学说的源头活水之一,其在当时的影响最不可忽视。

叶德辉指出:“考康有为之学,出于蜀人廖平,而廖平为湘绮楼下楼弟子(湘绮尝言廖平深思而不好学)。渊源所自,咸有闻知。”而“三传互有短长,前人论之详矣。至以专门而论,湘绮实上接胡董真传。观其所为传笺,并不拘守任城之例。遗经独抱,自有千秋”。叶本来对王学颇有微词,以为王是“六朝文士,不足当经学大师”。但有人“或因其流毒,转咎湘人”,叶氏为了捍卫湘学的地位,乃不得已出而为之辩,强调其独立性。<sup>①</sup>

其实叶看到的别人因康学而转咎湘学这一现象并不多见,相反,湖南新派一般似较少注意王闿运的存在(仅梁启超大约稍知其老师学之所出,似曾写信恭维王<sup>②</sup>)。湘抚陈宝箴对同辈的王先谦等乡绅一意笼络,对王闿运则不然。后者曾想担任校经堂山长,陈不予。王对此虽以一贯的诙谐出之,但皮锡瑞观察到,其“言虽恢奇,不无恩怨”。故其“恶言洋务,甚不以节吾为然。谓开矿必无利”。<sup>③</sup>节吾即后来人陈幕之欧阳中鹄,而力主开矿者则包括比湘绮要“新”许多的王先谦。当时新学的本土思想资源确多可追溯及王,而王本人却对湖南新政持反对态度,这一诡论现象大有探讨的

① 叶德辉:《郎园书札·答人书》,页23B—24A;杨树谷、杨树达记,崔建英整理:《郎园学行记》,《近代史资料》总57号(1985年4月,以下径引书名),第109页。

② 王日记称:“得吕生书,词甚谄阿,有似梁启超。”王闿运:《湘绮楼日记》,光绪二十四年四月十日,商务印书馆1927年版,第20册,第10页。则梁可能曾“谄阿”王,惟尚未见实证。

③ 皮锡瑞:《师伏堂日记》,光绪二十一年十一月六日。

余地。<sup>①</sup>

对新派冷落湘绮老人的作法，王氏弟子杨度甚感不平。他曾到时务学堂访梁，“欲闻康氏之学”。并就《春秋》的义理与梁“论辩甚多，词气壮厉”，至“昏暮方去”。梁突然遇到王门正宗，“初犹肆辩，后乃遁词”。杨度承认梁其人“年少才美”，但对其在湖南“以《春秋》骗钱”，甚觉“可惜可惜！”他感叹道：“其学盖私受于廖平，而不曰王门者，欲为立名地耳。”<sup>②</sup>

其实王闿运自己也越来越不想过问世事<sup>③</sup>，但他的被冷落仍从一个侧面提示着 19 世纪 90 年代对湖南来说似乎意味着两代人的转换。光绪十六年（1890）相继去世的湘籍达官有曾国荃、彭玉麟、杨岳斌、曾纪泽、黄彭年共五位，次年已退隐的郭嵩焘也去世。咸同时代的湘籍风云人物基本消失殆尽，仅剩一个已淡化家乡认同的刘坤一。两三年后湘军在甲午中日战争中的败绩，是又一个划

---

① 其中一个重要因素，即在于新政既然由地方大吏推动，则伴随新政的社会资源的分配，常与时人对新政的态度直接相关。当湖南新旧之争表现为皮锡瑞与叶德辉的笔战之后，皮即注意到“大抵不得志于近日官绅者多归叶”（《师伏堂日记》，光绪二十四年四月八日）。这是一个关键，皮本人趋新即有谋“馆地”的明确企图，而其全家也都在新政中得到职位。当道的“近日官绅”对不紧紧追随新政者似太不重视，是致彼有怨的一个原因（当然，有些人如果让其参与，恐怕也要反对，但有所疏解终不一样）。这个问题牵涉甚宽，只能另文探讨。

② 几天后，杨度再至时务学堂，发现“卓如竟患疟症，陈君移檄，何如杨子《春秋》！”对自己辩论的杀伤力颇感得意。杨度未刊日记，光绪二十四年一月二十三、二十六日，此日记承杨念群先生提供，特此致谢！

③ 除湘省当道对他不甚重视外，颇懂霸王之术的王湘绮之所以隐而不出，也因为他感到世事已不可为。戊戌新政期间，曾有朝旨“谕巡抚察看品学，是否可起用”。王以为：“季孙矣。寻思世事，无处下手，又将为左季高耶？唯有藏拙而已。”《湘绮楼日记》，光绪二十四年七月二十八日，第 20 册，第 26 页。则其心态可见。

时代的影响,提示着与湘军相关之时代的终结。湘人谭嗣同说:“湘军与日本战,大溃于牛庄;湖南人始转侧豁悟,其虚骄不可向迩之气,亦顿馁矣。”<sup>①</sup>

一般而言,自边缘居中心者,最珍惜其来之不易的历史地位,决不肯轻易放弃。这一中心地位及在此基础上形成的湖南在全国的形象,应即是近代湖南区域文化的主流趋向。从曾国藩起在全国有地位提得起的湖南人除以“忠义”见长外,便是善于经世。而“经世”与“洋务”在晚清如果不是同义词,也越来越是近义词,这只要看各种《皇朝经世文编》、《续编》、《新编》、《统编》等的篇目便可了然。近代湘籍名人基本在办洋务这一趋新的路向上,他们的形象是湖南在全国形象的主要组成部分。对此后来的湖南士人一直在努力维护,即或时有突破,也基本不取公然对立的姿态。

## 二、后湘军时代湖南的守旧与趋新

随着咸同风云人物那一代人的离去,湖南士人在全国的整体地位和形象恐怕都大为下降,他们中一部分人的眼光也似乎出现内缩的倾向,其所注重者逐渐由全国而家乡。这样一种眼光的内倾,与因湘军之起而高涨的湖南绅权相结合,就给后来的湖南地方政治带来相当的影响(详后)。<sup>②</sup>丁酉、戊戌年间在湖南喊得越来越响的“自立”口号,虽然主要是出于对全国的关怀,然转变中的湖南

<sup>①</sup> 谭嗣同:《浏阳兴算记》,蔡尚思、方行编:《谭嗣同全集》(增订本),中华书局1981年版,上册,第174页。

<sup>②</sup> 湘军兴起与湖南绅权上升的关系,论及者已多。张仲礼对19世纪的绅士分省考察,发现他所谓的“新进者”(即第一代成为绅士者)比例最高的是湖南省,达到65%。张认为这与湘军引起的地方绅士权力上升有关(见其《中国绅士》,中译本,上海社会科学院出版社1991年版,第218页)。目前尚未见有人将此区分应用于戊戌前后湖南绅权与新旧之争的研究。



区域文化多少有些潜在的协助作用。同时，以趋新为基本倾向（程度容有不同）的咸同时代湘籍风云人物的离开历史舞台，也多少为新一代湘绅提供了其他选择（包括“守旧”）的可能。

王先谦为自己定位说：“平生愿为读书人，不敢貌袭名士；愿为正人，不敢貌袭道学；愿为建言之人，不敢貌袭直谏。”<sup>①</sup>叶德辉也说：鄙人“最畏居理学之名。平生言行之际，大德不逾。尝言吟风弄月之时，须具有仁民爱物之量，此方是圣门第一等学业，天下第一流人物。讲学而如楚囚相对，岂复有生人之乐哉”。<sup>②</sup>两人都明确其与“道学”或“理学”的距离，最可见其与曾国藩那一代的明显差异。故老辈王闿运对叶氏的为人极看不惯：“叶麻子来，躁妄殊甚，湘潭派无此村野童生派也。”<sup>③</sup>而叶的弟子则记述他“平生耻言高尚，以为高尚乃无用之别名”；而“为人磊落光明，欲言则言，欲行则行。不知趋时，亦不知避谤”。<sup>④</sup>两说大致接近实际，不过各从其身份地位立言而已。

王、叶大概都不太注重修养，叶尤其“率性”超过“作圣”而稍带湖南民间的“痞”气，这可能是他们后来不时被人称为“劣绅”的一个原因。叶德辉一向强调其学术独立，甚而敢于攻击乡贤，这在当时极为少见。他自述说：湖湘“先辈如王湘潭、郭湘阴，一时号为学者所宗，鄙人亦未尝依附”。叶年辈实低而能与二王并称，也不以为荣，反强调其学“迥与二王宗派不同”；他对当代大家如陈澧、俞樾“皆有微词”，“而于湘绮之尤力”。更曾点名攻击魏源“晚病风魔”，

① 王先谦：《复某君》，《虚受堂书札》，1932年葵园四种版，卷一，页11B。

② 叶德辉：《郎园书札·与罗敬则书》，页37A。

③ 王闿运：《湘绮楼日记》，光绪二十一年一月九日，第19册，第2页。

④ 《郎园学行记》，第144页。

倡今文经学,结果几乎“尽灭全经以入于异室”。<sup>①</sup>这样的“率性”之人,在素重“作圣”的传统中国社会里,是很难有美誉的。<sup>②</sup>

王、叶等人的不重修养,具有明显的后湘军时代的意味;而其之所以能这样独立特行,恐怕与湘军兴起带来的豪气也有一定关系。如果没有曾国藩那一代人对道德修养的强调,湘人在全国的边鄙形象恐难转变;但近代湖南由边缘而中央这一大转折又的确使许多旧有的特性都藉此发挥到更高的程度,从而使包括读书人在内的许多湘人部分回复到原有的刚劲强悍。

咸同后湘人的敢作敢为颇受世人注目,无意中支持或助长了一些与湖南相关的迷思之形成(其中梁启超起的作用尤大)。陈宝箴已说:咸同中兴的“名臣儒将,多出于湘。其民气之勇,士节之盛,实甲于天下。而恃其忠肝义胆,敌王所忤,不愿师他人之长,其义愤激烈之气,鄙夷不屑之心,亦以湘人为最”。<sup>③</sup>梁启超也认为:“发逆之役,湘军成大功。故嚣张之气渐生。”这大致是时人的认知,但梁随后下一转语“而仇视洋人之风以起”,则显然为信口开河(详后)。<sup>④</sup>

梁又说:“湖南向称守旧,故凡洋人往游历者动见杀害,而全省电信轮船皆不能设行。自甲午之役以后,湖南学政以新学课士,于

① 叶德辉:《郅园书札·答罗敬则书、与戴宣翘书》,页34B、19B—20B;《郅园学行记》,第109、116页。

② 从高远些看,人总要有“超我”才能区别于其他动物的基本只有“本我”。故中国文化一向甚重人禽之别,其行为准则尤讲究“作圣”,凡能韬晦者口碑多佳;而“率性”则常是修养不足的反映,稍过更可能被视为“无行”之人。参见罗志田:《“率性”与“作圣”:胡适少年受学经历与胡适其人》,《四川大学学报》,1995年3期,已收入本书。

③ 陈宝箴:《奏设时务武备学堂摺》,《湘报》,第25号,页97B。

④ 本段及下段,均见梁启超:《戊戌政变记·附录二:湖南广东情形》,第130页。

是风气渐开。而谭嗣同辈倡大义于天下，全省沾被，议论一变，”于是有陈宝箴等推行的新政。这些话也都只能说是半虚半实，将半带想象的诠释掺合于事实叙述之中。湖南电信轮船固难设行，但洋人有几人被杀却是可以统计的。所谓“动见杀害”不过是把描述全国排外的习惯模式（其实全国也未达此程度）套在已先定为“守旧排外”的湖南之上。同时，甲午后学政江标以新学课士颇有影响是实，但陈宝箴抚湘前谭嗣同等人的观念已沾被全省，使议论一变，又只能是想当然。<sup>①</sup>

大抵梁启超如其自述，“笔锋常带感情”，故立说较随便。但正因“梁笔”的感染力，其说最易为人接受。他在光绪二十二年致函汪康年说：“十八行省中，湖南人气最可用。惟其守旧之坚，亦过于他省。若能幡然变之，则天下立变矣。”<sup>②</sup>这里“若能幡然变之”只是一个希望，后来却成为一种习见的诠释。戊戌当年一位江苏人注意到：“夫湘人，吾华之深闭固拒最甚者也。一朝丕变，咸与维新。”王尔敏引用此语后进而提出：“甲午战后，湘省人士幡然改途，由守旧的中心，一变而为最积极维新的推动者。”<sup>③</sup>问题在于，甲午战争的失败对所有中国士人的刺激诚不可谓不深，但何以惟湖南人那么快就“幡然改途”呢？

---

① 按陈于光绪二十一年九月升任湘抚，那年除夕谭嗣同给他老师欧阳中鹄的信中说到他与强学会总会分会均无关系：“己既不求入会，亦无人来邀”（《谭嗣同全集》，下册，第455页）。强学会集当时各种趋新人物之大成，而并无人注意及谭，大致可知他在全国的地位。而谭那时在湖南的革新影响主要在浏阳，也尚未及全省。

② 梁启超致汪康年，光绪二十二年，《汪康年师友书札》，上海古籍出版社1986年版，第2册，第1843页。

③ 王尔敏：《南学会》，收其《晚清政治思想史论》，台北商务印书馆1995年版，第130页。本书承王先生赐寄，特此致谢！所引文在《皇朝经世文统编》，卷106，页24A。

其实,梁本人在光绪二十二年仍说湖南守旧过于他省,则湖南人在甲午后的转变,显然是有一个过程的。《国闻报》到戊戌当年五月说:“素称守旧”的湖南“近日丕变之急,冠于行省”。<sup>①</sup>注意到其丕变在于近日,庶几近之。而梁启超和上引之江苏人已为湖南之变何以异于他省提供了答案。梁写信给汪康年是因为江标出任湖南学政,而汪与之厚,欲汪劝江“于按试时,非曾考经古者,不补弟子员,不取优等;而于经古一场,专取新学,其题目皆按时事(尝见建霞所命题,甚通)。以此为重心,则利禄之路,三年内湖南可以丕变矣”。江标果然以新学课士,两年后那位江苏人即注意到湖南的“一朝丕变”,其转折正在于“自我吴江建霞太史衔命视学,一以阐发新学为心,而澧兰沅芷之乡,无不知研求时务为当务之急”。<sup>②</sup>这就是说,甲午战败的刺激是全国性的,而湖南却因学政自上而下地以“利禄之途”导引,所以出现异于他省的变化。

同时,说甲午前的湖南是“守旧的中心”,恐怕也有疑问,对此谭嗣同、梁启超等当年即感疑惑。谭说:中国十八省中,“湖南独以疾恶洋务名于地球”,然“闻世之称精解洋务,又必曰湘阴郭筠仙侍郎、湘乡曾劼刚侍郎,虽西国亦云然。两侍郎可谓湖南光矣,湖南人又丑诋焉。若是乎名实之不相契也!”梁也说:“湖南以守旧闻于天下,然中国首讲西学者,为魏源氏郭嵩焘氏曾纪泽氏,皆湖南人。故湖南实维新之区也。”他提出的一个解释是:“他省无真守旧之人,亦无真维新之人。湖南则真守旧之人固多,而真维新之人亦不少。”

<sup>①</sup> 《国闻报》,光绪二十四年五月十一日,转引自汤志钧:《戊戌变法史》,第310页。

<sup>②</sup> 梁启超致汪康年,《汪康年师友书札》,第2册,第1843页;《读湘报》(不著作者),邵之棠辑:《皇朝经世文统编》,上海宝善斋光绪二十七年版(台北文海影印),卷106,页23B。

此所以异于他省也。”<sup>①</sup>这话与不说实无区别。谭注意到的“名实之不相契”说明湖南民风士风的守旧还是趋新，的确需要仔细甄别，这也就回到了前面提出的近代湖南文化主流趋向的问题。

关于湖南人的守旧，论者多引同治十一年曾国藩灵柩因用轮船运回故乡受阻事<sup>②</sup>为例。自胡林翼慨叹洋船在长江的疾速行驶以还，轮船在近代中国就有相当程度的象征意义。但这一次轮船与曾国藩灵柩的关联，很有可能是后之治史者读出的新意。湖南当时为之哗然者是否从“新旧”立场出发思考和因应这一问题，迄今未见可靠的依据，相当值得怀疑。其实那件事或者与今人所说的“迷信”及相关习俗关系更大。曾纪泽在中国传统认为非常重要的事项中使用了当时不习见的运输工具，这大概是问题的关键所在。假如他用先民使用的木筏子运送乃父的灵柩，应属最“旧”，恐怕仍会引起相当程度的哗然（当然轮船可能更容易引起争议）。

湖南民风或有守旧一面（实则全国亦然，义和团事最足证明之），而湖南士风则决不守旧，反而明显趋新。咸同以后湖南的象征人物是曾、胡、罗、左等，到那一代人影响式微时，魏源、郭嵩焘、曾纪泽等在戊戌新政前后被新派提出作为正面的乡贤象征，藉重建湘学的地位以延续传统。重要的是，旧派实不能提出足以重建湘学地位的其他人选，所以他们只能基本默认新派的主张。戊戌新旧之争时除叶德辉因反对公羊学偶尔攻击到魏源外，所有旧派攻击的范围并不曾波及郭嵩焘与曾纪泽，则后二人的正面形象并未受到挑战。简单考察一下这一重建湘学传统及象征的过程，有助于认识湖南士风究竟是否保守。

<sup>①</sup> 谭嗣同：《浏阳兴算记》，《谭嗣同全集》，上册，第173—174页；梁启超：《戊戌政变记·附录：湖南广东情形》，第130页。

<sup>②</sup> 事见郭廷以：《近代中国史事日志》，同治十一年五月二十日，中华书局1987年影印本，上册，第565页。

陈宝箴在《招考时务学堂示》中说：“湖南地据上游，人文极盛。海疆互市，内地之讲求西学者，湘人实导其先。”以下历数曾国藩送学生出洋、左宗棠建福州造船厂、曾纪泽使俄不辱君命、魏源编《海国图志》、郭嵩焘使西以还之著作，“皆能洞见隐微，先事而发，创开风气，尤为海内所推”。<sup>①</sup> 这一趋新的传承脉络极为清晰，而“为海内所推”一语尤能道出湖南在全国形象之所在。

皮锡瑞所拟的南学会第一次讲义就强调：“粤匪之乱，中兴将相，多出湖南。”他在列举了曾、唐、罗、左等以学人出而戡乱的业绩后强调：“乡先生流泽未远，学者当闻风兴起。即事权不属，如王船山先生，抗论古今；魏默深先生，纵谈海国；著书传世，亦足以教后学。”故倡立南学会的目的就是希望“将来风气大开，使我湖南再见曾文正、罗忠节、左文襄之伟人，再闻王船山、魏默深之伟论”。<sup>②</sup> 皮氏后来再论清代湖南说：“船山、默深诸公，以文学开风气；曾、左、胡、江、罗、李，以武功致中兴。于是四方推重湖南为人才极盛之地。固由地气转移所致，亦由乡先生之善变也。如不变，则终如古南蛮而已矣。”<sup>③</sup> 他不仅确立近代湖南讲学经世的传统在此，尤突出湖南风气正在于“乡先生之善变”。

这一观念显然传承下去，时务学堂学生林圭于戊戌当年写信向其过去的老师叙述省城新政举措后说：“外人以吾湘为善变，斯

<sup>①</sup> 陈宝箴：《招考时务学堂示》，《湘学新报》，台北华文书局 1966 年影印本，第 1 册，第 204 页。

<sup>②</sup> 皮锡瑞：《师伏堂日记》，光绪二十四年一月二十九日。后来刊出的讲义甚短，不包括王、魏二人，不知是未讲或仅摘要刊发。参《湘报》，第 2 号，页 13A-B。

<sup>③</sup> 《皮鹿门学长第十一次讲义》，《湘报》，第 72 号，页 285B；按皮日记原稿文字稍异，参皮锡瑞：《师伏堂日记》，光绪二十四年闰三月十九日。

言不虚。”<sup>①</sup>时务学堂另一学生杨树达 1935 年演讲“湖南文化史略”，仍说“自王船山先生以后，湖南人笃信民族主义，因欲保持自己民族，故感觉外患最敏、吸收外来文化最力，且在全国为最先。如魏默深之志海图，郭筠仙、曾劭刚之赞欧化，戊戌之办新政，皆其例也。”<sup>②</sup>更把戊戌新政与这一传统接续起来。

而且，是否承认这一区域文化传统对判别湖南趋新还是守旧极为重要。《湖南时务学堂公启》说：因西人足迹不及湖南，“海内海外遂咸以守旧目湘士。然窃闻吾乡先辈，若魏默深、郭筠仙、曾劭刚诸先生，咸于天下不讲西学之日，受怨谤、忍尤诟，毅然决然以倡此义。至今天下之讲西学者，则靡不宗诸先生。乌在湘人之为守旧也。”<sup>③</sup>这段话当然是在“讲西学”已成正面象征时力图为湖南形象增光，同时也说明只要认同这一区域文化传统，湖南人就并不“守旧”。

当然，可证明湖南守旧的还有一象征性事件，即郭嵩焘确曾因太“新”而为湖南士人“公拒”。但此事原委尚可细析：郭本与更具威望的另一湘人左宗棠有隙，且湘人拒郭是他已先在政治上失意后出现的举动。一般而言，湖南人不会轻易牺牲一个有希望为乡邦大争名誉的难得人才，而拒郭一事基本是个偶发事件。郭氏后来在湖南学界的地位仍甚高，那以后他不仅长期在书院中任山长（以山长在晚清的地位，一个真正被地方拒绝的士人决不可能久任此职），且被认为是湘学的主要代表之一。实际上，戊戌时的新旧两派大致都是在郭的影响下成长起来的。叶德辉在强调其学术独立时说：

---

① 林圭致黄奕叟，光绪二十四年三月二十八日，《湖南历史资料》，1981 年第 1 辑，第 38 页。

② 杨树达：《积微翁回忆录》，第 101 页。

③ 麦仲华辑：《皇朝经世文新编》，上海大同译书局光绪二十四年版（台北文海影印），卷 5 上，页 22A。

“鄙人生长湖湘，先辈如王湘潭、郭湘阴，一时号为学者所宗，鄙人亦未尝依附。所谓士各有志，学各有宗。”<sup>①</sup>郭嵩焘在湘学中的主流地位，在此披露无遗。假如郭真的像有些论者所强调的那样不为湘人所容，叶氏这段话还有什么学术独立的意义呢？<sup>②</sup>

湖南人的乡邦意识本较强烈，对其缺乏全国性学者又深有体会（前引王先谦叙述其编《皇清经解续编》时的苦衷即是显例）。在此情形下，既然近代湖南学术文化的主源流是趋新的，任何有学术地位并且希望维持其声誉的士人皆不能冒与前辈乡贤完全背道而驰的风险。后来被时势推上旧派领袖地位的王先谦，在郭嵩焘去世后会曾领衔上奏请朝廷表彰郭，并为郭撰神道碑铭，这都是维护乡贤的明确表现。且郭是王的年长好友，王后来论“朋友之道”当“求直言”说，“犹忆郭筠仙先生在时，每见先谦文，其以为可者，反复称美，又时时为人道之；其不可，则奋笔代定，无所假借。真能与人为善者也。”<sup>③</sup>自认在学术上不追随郭的叶德辉在“平时与及门论文”时，于“湘人则取湘阴郭养知侍郎嵩焘，谓其充实在曾文正之上”。<sup>④</sup>戊戌时湖南最著名的两位旧派领袖的态度，足以表明“守旧”决非湖南的风气所趋。

魏源、郭嵩焘、曾纪泽三人被重新“发现”或被正式确定在近代湖南文化传统主流之中，固然体现出世风的转移，这一修改历史记忆的有意尝试终是以历史事实为基础的。不论前此湘学湘风以保

① 叶德辉：《郎园书札·答罗敬则书》，页34B。

② 有意思的是，反倒是左宗棠因与以郭、王为代表的湖湘学界颇有距离而在卒后受到冷落，“自国史立传外，其家子弟亦未求人为神道、行状之文；以郭公与公有宿嫌，湘绮又非公所敬也。”参见李肖聃：《湘学略》，第186页。盖彼时有资格为左写神道、行状之乡贤惟郭与湘潭王，长沙王先谦的资格还不够，余不必论。

③ 王先谦：《复王泽寰书》，《虚受堂文集》卷14，页17A。

④ 《郎园学行记》，第119—120页。



守还是趋新为主，到甲午戊戌之间自魏、郭、曾确立为正面形象并与以前曾、左一辈的趋新形象一结合，就确立了以趋新为表征的近代湖南文化统系。湘人要维护乡谊，就不能不沿“善变”之路而有所新。近代湖南区域文化这一主流趋向决定了守旧在那里是不甚可取的，湘籍士人要维持已处下降趋势的湖南在全国的地位和形象，实难完全选择“守旧”的认同。

### 三、近代湖南排外的实际与迷思

另一方面，对近代湖南人著名的“排外”形象也还值得稍作界定。王尔敏观察到：湘军的成就，坚定了湖南人的“自信心与责任心，形成极端热忱的救世观念，为后日政治运动的动力源泉”。但他又提出：“因为自信心的增强，卫道的意识横亘胸臆；遂构成极深度的守旧的顽固势力，含有强烈的排外思想，而对所有的新事物新观念，无不深闭固拒，态度坚决，甲于各省。”<sup>①</sup> 自信心与责任心何以会及怎样与趋新或保守发生逻辑联系，却未见说明。通常自信者既可守旧，也可趋新。张朋园就观察到：“湖南的保守派，其成就感与使命感决不亚于维新派。”<sup>②</sup>

有意思的是，多数时人和后来的研究者都一面说因湖南人排外，故对西方事物所知甚少。同时又说湖南封闭，故当地士人对外事了解不足，所以排外特甚。这在逻辑上多少有些问题。历史当然不是逻辑地发展，士人的行为也并非总是理性的。但一般读书人的言行，总不能太出常轨。试想湖南人既然基本不知外事，何以要排

---

① 王尔敏：《南学会》，第101页。王先生此文的概念颇影响了后来台湾一些史学研究者。如林能士就几乎完全采用了这个观点及前引“幡然改途”一说，参林能士：《清季湖南的新政运动》，第2—3页。

② 张朋园：《中国现代化的区域研究——湖南省》，第351页。

外?而且排得那样厉害?同时还值得考究的是,湖南人究竟排的什么“外”?这个问题大概要以专文才能彻底解决,以下仅以与近代排外联系最密切的教案和涉教事件为例略作分析。

吕实强综合咸丰十年至同治十三年(1860—1874)15年间“中国官绅反教有关大事”约五百余条,湖南仅占6条,分别在咸丰十一年、同治元年(4条)、同治十三年。<sup>①</sup>据陈银崑的统计,1860—1874年间,全国共发生教案284起,而湖南仅有5起,居第13位;在1875—1884年间,全国共发生教案199起,而湖南仅有7起,与江苏并列第11位;在1885—1899年间,全国共发生教案328起,而湖南有15起,与另外三省并列第6位。总计从1860到1899年,中国共发生教案811起,而湖南仅有27起,居第11位。<sup>②</sup>可以看出,湖南教案的确呈增长趋势,但总体说来,在全国尚不能算特别排外者。尤其是1860—1884年间湖南教案数量并不算多,实看不出湘军兴起导致湖南人排外的联系。

如果稍换视角,从涉教文件的数量(应能大体反映出涉教事件的多寡)来考察,仍可见与上述研究接近的结论。台北中研院近代史所据清总理各国事务衙门档案编有《教务教案档》,涉及戊戌年以前的凡六辑,共一万二千余页,其中“湖南教务”篇幅不过四百页,不论是与总量或与他省篇幅相较,都不能算特别多。下表更能具体说明之:

---

① 参吕实强:《中国官绅反教的原因(1860—1874)》,中研院近史所1985年三版,第202—260页。

② 陈银崑:“清季民教冲突的量化分析,1860—1899”,台湾师范大学历史研究所1980年硕士论文,第35—37页。张朋园统计的同期湖南教案总数尚更低,参见其《中国现代化的区域研究——湖南省》,第106—107页。

咸丰十年至光绪二十五年湖南与各省涉教文字数量比较<sup>①</sup>

年代	各省总页	涉及省区	各省平均页	湖南页数	湖北页数
咸丰十年至同治五年	1553	18	86	71	60
同治六至九年	1741	18	97	0	48
同治十年至光绪四年	1981	21	94	9	49
光绪五年至十二年	1992	20	100	122	74
光绪十三至二十一年	2318	26	89	178	125
光绪二十二至二十五年	2133	24	89	21	51
平均值	不计	不计	93	67	68

从表可以看出，在《天津条约》准教士入内地传教开初那几年间，湖南人大约不甚适应新形势，涉教事件偏多，但仍低于各省平均数（早期的涉教事件多受地方官鼓励，不一定代表民风）。此后直到光绪初年的十余年间湖南基本没有涉教事件，与其他省区涉教事件比前更有上升的情形适成反比。与前引吕、陈的统计数据参看，可知湖南这段时期确不以排外显。故说湘军兴起造成湖南人排外的说法大致可确定为不根之谈。

约到 19 世纪 80 年代，湖南涉教文件开始激增，从不及各省平均数的十分之一到超过平均数，其中光绪十三至二十一年间超过平均数一倍。不过那正是周汉反教事件之时，档案文件主要为相关的揭帖。据张朋园的统计，这段时间湖南教案共 5 起，案件数似不能算高。<sup>②</sup>甲午后湖南涉教事件可见明显回落，又大大低于各省平

<sup>①</sup> 本表依据《教务教案档》，第 1—6 辑（咸丰十年至光绪二十五年，台北中研院近史所 1974—1980 年版）数据所制；其中“各省总页”不包括“通行教务”文件，但包括“京师教务”。

<sup>②</sup> 张朋园：《中国现代化的区域研究——湖南省》，第 107 页。

均数。

总体考察,在 19 世纪最后 40 年间,湖南涉教文件数量与各省平均数的比值为 0.72 : 1,与全不以排外著称的湖北持平而实际数字稍低。涉教文字的多少不一定完全反映是否排外的实际(比如湖北这段时期共有教案 43 起,就比湖南 27 起高得多,而文字的数量却非常接近),也有可能湖南民风的悍烈起了威慑作用,使传教士望而却步(这至少不适合于耶稣会士,盖成为殉道的烈士正是他们所向往的理想。同时,教案最多的四川省传教事业远比湖南发达也表明此说难立),也许更主要的是交通不便造成湖南的中外交往不多。总的说来,除周汉案这一特例外,从湘军兴起到戊戌变法时,统计数字似不支持湖南排外明显甚于他省这一习惯说法。

但湖南以排外著称又的确是当时许多人的共识。要到 1897 年底,才第一次有外国人获准正式在湖南的常德府居住,衙门张贴的保护告示说:奉旨保护传教士,今有两名美国传教士江爱德(E. D. Chapin,其华名提示着他约是江戴德即 Lyman D. Chapin 之子侄)和卞良臣(F. B. Brown)在西门外赁屋居住,签有租约。故此沿街布告,本府子民勿得骚扰生事。美国驻华代办就此报告说:“这是外国人在湖南定居的第一例,因此颇值得注意。湖南的面积约与堪萨斯州相等,其居民向以强烈仇外著称。”<sup>①</sup>皮锡瑞也指出:耶教发展遍及全世界,并“及于中国,惟湖南省城无教堂,外府州县亦多有

---

<sup>①</sup> Charles Denby to Mr. Sherman, Dec. 16, 1897, U. S. Department of State, *Papers Relating to the Foreign Relations of the United States 1898*, Millwood, N. Y. :Kraus Reprint, 1983(hereafter as FRUS 1898), pp. 210—211. 两人汉语名见《教务教案档》,第 6 辑,第 1173 页。

数”。<sup>①</sup>

可以说，在甲午前的一定时期内，湖南确以排外著称，其排外的名声很可能因周汉事件而鹊起；且因为湖南反教活动以揭帖等文字方式表述为多，流传各省，故实际影响或大于其他一些省区。<sup>②</sup>但周汉反教案有其特殊性，传教事业在湖南并不发达与周汉等反教的激烈，似乎提示着反教是否厉害与当地的开放及传教事业的发展不一定成正比。林能士注意到：与他省比较，湖南反洋教揭帖“以整个中国为对象时居多，并且处处显示湖南与中国命运的关系”。<sup>③</sup>这最能说明湖南人的排外和反洋教活动以基于传闻的想象为主：正因为湖南本身几乎没有定居的传教士，故其反教只能以全国为对象，体现出一种强烈的防患于未然的意味，这与士人的文化忧患意识有很大的关系。由于其注重文化竞争，故特别为外国人所关注。

实际上，湖南排外守旧的形象，很大程度上是外国人协助形成的。《湖南时务学堂公启》说“海内海外”咸以守旧目湘士<sup>④</sup>，即揭示出外人参与了这一形象的塑造。以汉口为中心长期在两湖地区传教的杨格非(Griffith John)于1891年底说：“湖南排外运动的领袖是所有进步事业不共戴天的死敌，他们决心反对引进每一项新事

---

① 皮锡瑞：《师伏堂日记》，光绪二十四年二月二日。这是皮第二次讲学的草稿，此话在实际演讲时改为“今十八省都有天主教（他当共指基督教新旧两派），湖南省外府亦有之。”《湘报》，第6号，页22B。

② 参见吕实强：《周汉反教案》，《中央研究院近代史所集刊》，第2期（1971年6月）。

③ 林能士：《清季湖南的新政运动》，第1页。

④ 麦仲华辑：《皇朝经世文新编》，卷5上，页22A。

物,不管其多么有利于中国。”<sup>①</sup>《万国公报》说:“湖南省人向未知西法为天下良法,更未知新法为今日之要法,是以逞其私见,悉力拒之。甚至奉旨设立之电杆,竟敢拔而投诸火。种种乖僻,皆自困之道也。”《国闻报》也说:“湖南士民向来勇于守旧,故中国通商数十年,而洋人之车辙马迹,于湘省独稀。即一切泰西利国新法,亦丝毫不能举行。”<sup>②</sup>

前引江苏人关于湖南由旧变新的描述,也极有可能自西人处转手而来。他说:“湘中向不与外人通,读书积古之儒,几至耻闻洋务。西人所谓守旧之党,莫湘人也。”<sup>③</sup>连“守旧党”的称谓,也是西来。该文后面屡引西人西报之说,可知作者相当熟悉西人言论。其称湘人“丕变”,也不排除转自西人。盖湖南人从守旧“幡然改变”为趋新,同样也为上引《万国公报》和《国闻报》消息所道及,似已成为在华外国人的共识(两报均承认地方官的作用,其中《万国公报》又特别强调教会印刷品的功能)。杨格非也于1897年5月发现:“长沙的一些学生显现出对西方知识的真正渴望”,并相信湖南地方官“倾向于支持引进西学和每一种类的西方改良措施”。<sup>④</sup>

前已述及,湖南的开放与否与排外似不构成正或反比例的关系

<sup>①</sup> *North China Herald*, Dec. 18, 1891, p. 846, cited in Lewis, "The Hunanese Elite and the Reform Movement, 1895-1898," *Journal of Asian Studies*, 29:1 (Nov. 1969), p. 36.

<sup>②</sup> 《三湘喜报》,《万国公报》,第90卷(光绪二十二年六月);《湘抚被劾》,《国闻报》,光绪二十四年四月四日,均收中国史学会主编:《戊戌变法》,上海神州国光社1953年版,第3册,第376-377、379-380页。其中《国闻报》于光绪二十四年三月已为日本人所接办,一般论者常将其作为中国舆论引用,未必可靠。

<sup>③</sup> 《读湘报》(不著作者),《皇朝经世文统编》,卷106,页23B。

<sup>④</sup> *North China Herald*, May 7, 1897, p. 834, cited in Lewis, "The Hunanese Elite and the Reform Movement, 1895-1898," p. 36.

联。与本文关系更重要的是，一个地区的开放或排外与否，与新政是否推行的直接关联也并不紧密。湖南常德府的情形很能说明这一点。卞良臣报告 1897 年末那里的情形说：当地“一切都非常平静地继续，人民友善，而官吏为保证我们平安甚为尽心。衙门走卒 (Yamen runners) 每日仔细地照料我们”。他确信将保护传教的告示沿街张贴是“这一封闭的省份以一种前所未有的方式向福音和外国人开放的象征”。<sup>①</sup>

到 1898 年初，江爱德进而报告说：“这里的居民对外国人比省内几乎任何其他地区的人对外国人更友善。过去的一年中可见甚大的觉醒 (awakening, 此词有明确的宗教含义) 及对西方知识和事物的新需求。”其表现是“该城的士人正在组织学习英语的班级并要求提供外国书籍，而更进步的人士已在讨论开通一条常德与汉口之间的轮船航线”。他认为：“所有这些都是一个巨大变迁和进步运动 (forward movement, 此语带有明显的价值判断) 的证据。我们高兴地看到，这一变迁和运动并不仅仅与贸易和科学相关，因为同时也出现了对基督教的新兴趣。已有少数人受洗而皈依成为教徒，其他人也表现出兴趣并在探询关于主的意旨。毫无疑问，不论就贸易还是传教事业的目的而言，常德府都是一个最重要的中心。”<sup>②</sup>

但常德人在新政期间似乎未表现出比其他地区更积极的态度，而省城的新派官绅在将新政往地方州县推进时也并不特别考虑常德的特殊性。这很能说明开放与否与新政推行的直接关联并不紧密。在甲午战败的全国性大刺激下，以闭塞和排外著称的湖南独能努力推行新政，而开放得多的湖北便不如湖南那么热烈，号称

<sup>①</sup> F. B. Brown to Consul Child, Nov. 12, 1897, FRUS, 1898, p. 211.

<sup>②</sup> E. D. Chapin's report, about January or February 1898, FRUS, 1898, p. 212.

更开放的广东和其他沿海省区大多未推行新政,已充分证明一个地区是否实行学术和政治改革,更重要的毋宁是地方官吏的态度。

#### 四、余论:官绅的互动与竞争

过去对湖南新政的研究似有低估地方官吏的作用和高估士绅作用的倾向,其实湘省主要官吏的趋新才是新政得以推行的主导力量,湖南各州县新旧不一的情形也基本因此。广而言之,晚清绅权在地方的作用或不如许多研究者想象的那样有力。刘铮云在其对咸丰年间浙江南部民间小会党金钱会的研究中发现,清中叶以后的地方政治运作中,士绅在地方事务上的自主性和活动余地均甚有限,其有多大作为通常取决于地方行政官员的态度。<sup>①</sup>湖南新政的发展情形相当支持这一论断,别的许多地方亦然。

甚至在政变之后,当朝旨明令停罢学堂而各省书院照旧办理时,两江总督刘坤一立即上奏代为诠释说:“夫书院与学堂,诚如懿旨,名异实同。各书院肄业士子,自应讲习天文舆地以及兵法算法,未可专尚训诂词章。礼部所谓照旧办理,亦即此义。”他据此一面遵旨“考试仍用制艺试帖”,同时咨行所辖各省,命“各书院于制艺试帖外,兼课经史掌故时务,以成经济之才”。更对“禀求仍旧专课时文”的地方生监,予以“严行申饬”。<sup>②</sup>这一诠释与一般理解的朝旨意谓几乎是完全背道而驰,参以戊戌前江标主持湖南学务造成与他省大不相同的变化,可知那时各地士人究竟读什么书,主要视督抚学政的态度而定。

<sup>①</sup> 刘铮云:《金钱会与白布会——清代地方政治运作的一个侧面》,《新史学》,第6卷第3期(1995年9月)。

<sup>②</sup> 刘坤一摺,光绪二十四年十月三日,国家档案局明清档案馆编:《戊戌变法档案史料》,中华书局1958年版,第488页。



刘坤一对科考的复旧取表面遵奉实际违背的态度，且公开申明之，这当然与咸同后督抚地位升高有关，但仍提示晚清政治的中央集权程度或不如我们过去认知中那样强。再参以晚清各地督抚和州县官员对行政教育等大事可以态度不一而在相当程度上仍为上级所容忍，揭示出“人治”社会中每一负治理责任之官吏个人有多么大的回旋余地。

戊戌湖南新政的推行即特别体现出地方官的作用，新旧之争的最后“胜负”实因中央政府突然发生政变而决定，如果没有北京的突变，戊戌时期湖南的政教大致会基本按照地方官的意旨发展。由于趋新而非守旧是近代湖南区域文化的主流趋向所在，湖南的所谓旧派不少都赞同某种程度的改革，只不过各有不可逾越的最后准则（各人又不尽相同，所以参与程度不一，退出的先后也不一）。他们能在一定程度上参与新政既因上有朝旨号召，更为地方官所推动。

湖南初期新政的积极参与者王先谦在已领銜上呈反对时务学堂后仍说：“今日地球大通，各国往来，朝廷不能不讲译学。西人以工商立国，用其货物，腴我脂膏。我不能禁彼物使不来，又不能禁吾民使不购，则必讲求工艺以抵制之，中国机庶可转。故声光化电及一切制造矿学，皆当开通风气，力造精能。国家以西学导中人，亦是于万难之中求自全之策。督抚承而行之，未为过也；绅士和之，未为过也。故从前火柴机器各公司，先谦与闻其事，确系中心之诚，以为应办；至今并无他说。”<sup>①</sup> 此最能说明士绅的参与自有其对时势的思虑，但附和督抚是一重要因素。

另一方面，因湘军兴起而已大张的湖南绅权在戊戌新政期间确可见进一步的提升。那时任江西布政使的翁曾桂在读了《湘报》

---

<sup>①</sup> 王先谦：《复吴生学菴》，光绪二十四年六月上旬，《虚受堂书札》，卷一，页35B—36B。

后,即谓“湖南抚台难做”。当皮锡瑞恭维翁“将来必升湘抚”时,翁表示“有此事即告病”。皮甚叹其“畏湘人如虎”。稍后曾入陈宝箴幕的欧阳中鹄也说“湖南官难做,自夔师[王文韶]后皆不讨好。”皮锡瑞才对翁怕到湖南为官有进一层的理解。<sup>①</sup>

惟湖南绅权在戊戌新政期间的提升却是由于湘抚陈宝箴等大吏的鼓励和提倡,而陈等有意提升士绅对地方政事的参与程度,又是出于晚清地方官调动太频繁因而导致其实际作用锐减这一思虑,这是很值得注意的。这个问题牵涉到时人对官权、民权和议院等方面的认识与思考,只有专文讨论才说得清楚。但绅权的提升在很大程度上是因大吏的主动放权,当无疑问。别处大吏不放权即官“好做”的地方,绅权就不一定大,这仍归结到“人治”社会中负治理责任之官吏个人所起的作用。

有意思的是,士绅方面也并非人人都愿意自己的权力得到提高。新政的积极参与者皮锡瑞对陈宝箴提升绅权的做法即颇感疑虑。他被告知将以南学会“为议院规模,利权尽归于绅。即右帅去、他人来,亦不能更动”。便觉“似此举动,未免太怪。中国君主国,绅权太重,必致官与绅争权。且恐洋人来,愚民无知,与之争斗,难以调停。”结果是参与“学会议院诸人,必受其咎”。<sup>②</sup>

君主国的改革应自上而下还是从下到上(这里的下指士绅,当时读书人不会想也不愿去发动群众),这是皮早就在思考的问题。他于光绪二十三年九月读黄遵宪的《日本国志》时,即对日本变法成功究竟靠什么人领导推动感到疑问:“《志》并未言其主英武。拟倭之强,非尽由其君所致?而其创议变法者,西乡隆盛以叛诛,大久保利通被刺。其能一变致富强者何人?岂皆井上馨、伊藤博文之力

① 皮锡瑞:《师伏堂日记》,光绪二十四年七月四日、九月二十五日。

② 皮锡瑞:《师伏堂日记》,光绪二十三年十二月一日。

耶？”<sup>①</sup>黄书实强调日本维新“志士”的作用，但皮却注意到黄不言其主英武。则他不主张“绅权太重”应是一个持续的看法。

与其他参与新政的湖南官绅一样，皮锡瑞对因主持新政之大吏如陈宝箴、黄遵宪的可能调职而造成新政难以为继甚感忧虑。皮日记中各方面人此类言论甚多，均担心陈、黄离湘则“无人护法”，不仅“湖南新政如何举行”难以逆料，更恐“维新党将为人齟齬”。<sup>②</sup>说明湖南新派主要靠地方官支持，官吏换则一切均可能变。

正因为此，新派官吏在外患日亟的特殊情形下，特别希望通过强化士绅对地方学术、治安、工商等各项事务的实际参与来维护新政的持续性。黄遵宪在南学会将此意明白讲出，强调由于晚清实行的任官避籍和三年一任的制度，使官如过客，并不甚知地方事务也难以有稍长远的计划。故只有期望士绅起来“自治其身、自治其乡”，将一切利弊兴革视为“己忧；先事而经画，临事而绸缪”。简言之，“此皆诸君之事”。黄明确说：他这一主张，“誉之者曰启民智，毁之者曰侵官权”。<sup>③</sup>其对未来所寄予之希望仍透露出当时绅听于官的现实。

当然，咸同以后许多湖南士人自身也确实特别主动地感觉到其对天下的责任，并多少认识到中国在列强环伺下的危局。光绪二十三年皮锡瑞返湘后，某日拜访经学家胡元仪，两人所谈并非学术，却是“时事”。胡云：“外夷以湖南为射之鹄，英法德皆覬湖南铁

---

① 皮锡瑞：《师伏堂日记》，光绪二十三年九月十五日。蒲地典子已注意到皮的疑问，参见 Noriko Kamachi, *Reform in China: Huang Tsun-hsien and the Japanese Model*, Cambridge, Mass: Harvard University Press, 1981, p. 216.

② 皮锡瑞：《师伏堂日记》，光绪二十四年二月七日、闰三月九日、四月十七日、四月二十七日、五月三日。

③ 《黄公度廉访南学会第一、二次讲义》，《湘报》，第5号，页17B—18A。

路。意以湖南强悍,先将此地收伏,以外皆传檄定矣。”皮颇以为然。<sup>①</sup>从经师对时局的关注及对局势的分析可知湖南士人确颇自信,认为本省在全国地位重大。而皮氏同意此分析,说明趋新的他其实与经师一样对外国人的观念所知甚少(故能有想当然的诠释)。但正因为并不熟知外国人真意图,又有这样的自视,湖南人在外患压迫下的危机感确可能会比其他一些省的人更强。<sup>②</sup>

有此自信和对时局的忧虑,再加上湘人固有的强悍风格,湖南士绅本不待提倡就可能自动参与和干预地方事务。黄遵宪在“启民智”时考虑的只是官绅的对应关系,但士绅却不是一个观念一致的社群。当士绅真的响应黄的号召起而“自治”时,他们中一些人对时局的认知及其因应之对策却未必与官方同。后来湖南事态的发展正出现这样一种具有诡论意味的结果。由于新派实际是以地方官为主导,湖南新旧之争在相当程度上体现出官绅之争的蕴涵(从这个角度看新派士绅的参与反被淡化)。后来北京的政变不在新旧双方的预计之中,但造成旧派在湖南新旧之争中实际获胜。这一结局并未反映出湖南官绅权力强弱的实际对比关系,故虽是现实却带有虚拟意味,惟湖南绅权复因巡抚、学使、盐道的败落这一半带虚拟的真实而进一步趋重。

张朋园注意到:王先谦等后来挟戊戌“战胜新政派的余威,使主张开放社会的官僚派一筹莫展”,<sup>③</sup>实有所见。叶德辉的弟子后

<sup>①</sup> 皮锡瑞:《师伏堂日记》,光绪二十三年十一月九日。

<sup>②</sup> 许多论者常引“湖南兴则天下兴”一类言说来证明湖南人的自信自尊,这类慨叹的确最能反映时人心态,却不宜视为实录。否则也有湖南人说“孔教不亡则已,亡则将自湖南始;黄种不灭则已,灭则将自湖南始;中国不波兰印度非洲则已,波兰印度非洲则愈将自湖南始。”(张翼云:《论湖南风气尚未进于文明》,《湘报》,第57号,页225B)其视湖南甚重的关怀全同,而所申论则迥异。若据以说湖南人无自信且自卑,可乎?

<sup>③</sup> 张朋园:《中国现代化的区域研究——湖南省》,第370页。

来记述：“湖南绅权过重之谣”和“王、张、叶、孔四大绅士把持省政之谤”渐成固定认知，“以致外来官吏不由湖南起家者往往误听人言，先谋应付之策”。<sup>①</sup>不过官绅间的持续竞争是晚清的共相，似不必也不能全从新旧角度观察；湖南后来也曾出现绅新官旧的现象，更多时是官绅之新旧相近，仍存在竞争。

但戊戌时的“战胜”却有明显的促进作用：戊戌当年的旧派士绅基本还是被动反击，到后来则气焰真有点嚣张不让人。在戊戌的第二年，新巡抚俞廉三即又与地方绅士易顺鼎起矛盾。而前旧派要角孔宪教敢与张之洞争，也颇使原来即偏向旧派的俞颇感为难。孔“自云不避权贵，俞中丞甚畏之，日趋其门”。一向不主张绅权太重的皮锡瑞对此慨叹道：“湖南绅士太霸，祸未已也！”<sup>②</sup>

俞本“出身佐贰”，没有功名，又不以应变之才见长，所以不得不既尊上级又对士绅退让。庚子年唐才常等的自立军（富有票）事发，俞廉三“为张文襄函电所迫，穷治不免株连”。叶德辉乃为进言，说“此辈书生无非受人诱惑，文襄貌似风厉，实欲嫁祸邻抚，自居解网之仁”。俞有所悟，遂渐宽放，“是案全活之人无数”。<sup>③</sup>这是叶德辉弟子的记载，或不免有夸大老师作用之嫌。但据皮锡瑞日记，当时湖南对此事确甚宽松，极少株连，因参与者多官绅子弟也。俞本人在审讯汪某时，即明“飭勿援他人”。<sup>④</sup>故此事虽不必全因叶德辉维护乡人而致，然上既有令，且富有票人中多戊戌时的新派少年，倘若叶等旧派不主张放松，俞未必能宽放。

总体观察，戊戌后湖南的官绅关系基本仍视巡抚个人背景与个性而定，官强则绅弱，官弱则绅强。光绪二十九年，素称强硬且明

① 《邨园学行记》，第 136—137 页。

② 皮锡瑞：《师伏堂日记》，光绪二十五年五月七日。

③ 《邨园学行记》，第 130 页。

④ 皮锡瑞：《师伏堂日记》，光绪二十六年八月八日。

显趋新的巡抚赵尔巽奉朝廷兴学诏旨，改岳麓书院为高等学堂，山长王先谦等虽不满意，也只能敢怒不敢言。一年后赵他调，温和的陆元鼎署湖南巡抚，王先谦等立即反击，以纪念曾左胡罗等前岳麓学生为名，稟请另建岳麓景贤堂，该校定额三百名，其规模为长沙所有新式学堂的总和。此事经陆元鼎上奏而获朝廷批准。在戊戌变法后几年间，湖南学界应该说为旧派所把持，但陆元鼎到光绪三十年仍感到湘省教育的弊病之一正是“以激烈为宗旨”。<sup>①</sup> 这固然与近代湖南文化主流不无关系，也当与趋新的赵尔巽任湘抚有关。赵在则湖南新，而绅亦不多事；赵去即不然。可知湘省事务的主动权仍在官吏一方。

范文澜说：“湖南新旧两派长期猛斗，直到庚子年（1900年——光绪二十六年）唐才常自立军起义失败后，顽固派屠杀维新派一百余人，才暂时取得了可耻的胜利。”<sup>②</sup> 这样从较长的时段观察湖南新旧之争，眼光比就事论事者高远得多，颇给人以启发。惟如前所述，当时“顽固派”并不特别想要“屠杀维新派”，而其“胜利”也是短暂的。湖南的新旧之争因与清季逐渐明显的官绅之争纠缠在一起，到1900年仍未完全结束。要到1910年的抢米事件，官与绅两败俱伤，均遭严厉处罚，特别是戊戌时的旧派主将王先谦、叶德辉等悉被贬斥，这一持久的斗争才基本完结。

叶德辉在1923年为王先谦的《虚受堂书札》作跋时指出：他本人和王在宣统庚戌米荒狱中，“同为当事罗织挂吏议”的原因，就在于他们在戊戌变法时“同持正义，触忤异己”。当时“虽幸免于祸，至是十三年，卒罹党锢”。可知他们在抢米事件后的被黜确伏因于戊

<sup>①</sup> 《署湖南巡抚陆（元鼎）奏湘绅建立岳麓景贤堂摺》、《谕摺汇存·光绪三十年十一月十日之陆奏》，转引自张朋园：《中国现代化的区域研究——湖南省》，第177、194—195页。

<sup>②</sup> 范文澜：《中国近代史（上册）》，人民出版社1955年版，第302页。

戊之时，这一官绅与新旧的斗争持续了 13 年。此事既了结，而清廷的统治也于次年随之结束。此后湖南当然仍有各种新旧之争，但与戊戌前后那一次从人员组合到思想路向都已没有很直接的关联。只是从民初湖南省治运动的汹涌澎湃之中，还依稀可见戊戌前后官绅讲求“自治”的片羽余光。

（原刊《近代史研究》1998 年第 5 期）

# 思想观念与社会角色的错位： 戊戌前后湖南新旧之争再思

——侧重王先谦与叶德辉\*

100年前的戊戌变法无疑是中国近代史上一个具有转折意义的象征性事件。变法本身虽以“失败”而告终，但中国许多事情的确从此而转、因此而变。其中一个长期影响此后历史的转变，就是新旧之分的明显确立与新旧之争的持续进行。“新党”与“旧党”等群体认同词汇在近代中国获得较有共识的明确指谓，大约即在戊戌

---

\* 本文使用的一些资料承王汎森、汪朝光、杨天宏、耿云志、魏瀛涛、谢国兴、葛小佳等先生指点或在各地代为搜集，特此致谢！本文引用一些标点过的史料时，已重新标点，不一一注出。又本文在叙述中凡具体到月日的时间，均使用时人的记时方式和历法（如光绪×年月日），偶引外人言论而用西历则明确写出。这样较便于引文，更主要的是能适应当时人的思维习惯（特别是年头年尾，一换算则大不相同）。



变法前后。<sup>①</sup> 故时人有“自六烈士杀，而新旧泾渭于是分”的说法。<sup>②</sup> 而在新政推行较早的湖南，新旧之分在戊戌前一年即已基本确定，惟新旧两派尚不到水火不相容的程度而已（详后）。故研究戊戌变法时期的新旧之争，最宜首先考察湖南的情形。

## 一、引言

关于戊戌变法前后的湖南新旧之争，最早的著述，开始于当事人梁启超在戊戌政变当年的记述。<sup>③</sup> 而有些迷思（myth），也就起源于梁。近几十年来，学界对此已有相当数量的论著刊布。这些论

---

① 这也可见西方的影响，“守旧党”的称谓，即可能是西来。戊戌年有人描述湖南的情形说：“湘中向不与外人通，读书积古之儒，几至耻闻洋务。西人所谓守旧之党，莫湘人也。”参《读湘报》（不著作者），邵之棠辑：《皇朝经世文统编》，上海宝善斋光绪二十七年版（台北文海影印），卷106，页23B。

② 李群：《杀人篇》，《清议报》第88期（1901年），转引自张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，三联书店1960年版，卷一上，第23页。

③ 梁启超：《戊戌政变记·附录二：湖南广东情形》，《饮冰室合集·专集之一》，中华书局1989年影印本（以下所用皆此版本），第129—146页。

著多数发表在六七十年代之际，近年也仍有颇具分量的文章。<sup>①</sup>百年的研究澄清了不少史实（特别是黄彰健的研究，对新政和新旧之争的史实逐日重建，有可能时更尽量厘清同一天内事件发生的先后，其严格的态度颇值取法），对理解这一事件打下了较好的基础。近年又有一些新的史料刊布，这个题目本身也还大有探讨的余地。

实际上，过去已发表的资料仍未得到充分的利用，这部分因为多数研究者都带有明显的先入为主的倾向。<sup>②</sup> 其一个表现是大量依据当事人如梁启超和熊希龄当时争辩的文字，而较少加以必要的甄别。如熊希龄说：梁启超初来时王先谦等均甚热情，而叶德辉与梁交往尤多。这大致属实，盖先参与新政而后来转成旧派的士绅如王先谦曾任国子监祭酒、龙湛霖曾任刑部侍郎、汤聘珍曾任山东

---

① 如邓潭洲：《十九世纪末湖南的维新运动》，《历史研究》1959年1期；黄彰健：《戊戌变法史研究》（台北中研院历史语言研究所专刊，1970）中的数篇长文；林能士：《清季湖南的新政运动，1895—1898》，台湾大学文学院1972年版；小野川秀美：《戊戌变法与湖南省》，李永炽译，《大陆杂志》第39卷第9期（1969年11月）；Charlton M. Lewis, “The Hunanese Elite and the Reform Movement, 1895—1898,” *Journal of Asian Studies*, 29:1 (Nov. 1969); Noriko Kamachi, *Reform in China: Huang Tsunhsien and the Japanese Model*, Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1981 之第8章；汤志钧：《戊戌变法史》（人民出版社1984年版）的第4章及《戊戌时期的学会和报刊》（台北商务印书馆1993年版）的第5章；周秋光：《熊希龄与湖南维新运动》，《近代史研究》，1996年2期。

② 这一倾向也始于梁启超，他在1924年撰《近代学术之地理分布》，论湖南时最后已述及皮锡瑞和谭嗣同（《饮冰室合集·文集之四十一》，第77页），却只字不及叶德辉。其实若从民国湘学反溯晚清，则民国湘籍学人最有成就者或当推杨树达和余嘉锡，杨固从叶氏学，而余所长的目录学也正是叶最为人称道者，皆恰好接续在叶氏一途。传人当然不是衡量学术的惟一标准（谭早逝不必论，皮却长期授学于乡，其学似未见承续），但能有大成就者皆出一途，至少说明叶的学术地位实被忽视。

布政使，且年辈亦高；惟叶始中进士数年，官不过吏部主事，与梁年辈最为接近。但熊说叶要他的学生从梁学《公羊》，则最多不过是叶的客气话，更有可能是熊兴之所至的发挥；与叶平日观念，全不相符。<sup>①</sup>稍作甄别，当知不足据。而这几句话因对叶形象不利，恰为人引用最多。

另一个特点则是非常关注激进的死难者如谭嗣同和唐才常，却较少注意即使在新派一边却不那么激进的陈宝箴、黄遵宪、徐仁铸、熊希龄等，而对实际参与新政甚力的陈三立、皮锡瑞、蒋德钧和欧阳中鹄等更基本忽视。这一倾向直接导致关于新政和新旧之争最为详尽的史料，即已摘选刊发的《皮锡瑞日记》，却几乎最少得到使用（黄彰健除外）。而旧派方面在当时即已积累的大量资料，更是除了摘取其有助于说明新政的一些字句外，对其自身的观念和言论，几乎都是以点到为止的方式偶尔摘引（且大家所引都是差不多的几句），余则较少理会。<sup>②</sup>

所以，迄今为止的研究，虽然已对此事的认识与理解做了很多重要工作，仍基本是只给新派一边以发言权，而很少予旧派以申述的机会。这无疑是先入倾向极强的单方面历史诠释，与原本的史实恐怕有相当的距离。实际上，即使仅仅想要了解新派的观念和行爲，也必须给对立面以发言权，然后可得到接近原状的认知。只有对新旧双方的心态、观念和行爲及其互动有比较深入而接近原状的认识，我们才能对戊戌变法这一近代中国极为重要的政治事件

---

① 熊希龄致陈宝箴，《湘报》，中华书局1965年影印本，第112号，页446A—B。

② 一个例外是陈璠的《戊戌政变时反变法人物之政治思想》，《燕京学报》第25期（1939年6月）。

有更进一步的了解。<sup>①</sup>

何况旧派的言行本身就非常值得关注：戊戌变法时的湖南旧派并不能预知我们今日已知的后来变化，故他们在相当时期内是冒着直接与皇帝及其在湖南的代表巡抚作对的政治风险。除非我们认为晚清政治运作相当自由和开放（多数人显然不同意），否则就必须深入分析是什么因素促使这些读书人有这样的大胆表现。由于旧派在现存研究中基本处于程度不同的“失语”（voiceless）状态，我们对湖南旧派人物的认知大致不出近代“顽固派”或“保守派”的固定形象，在此基础上产生出的既存诠释似难以解释旧派人物何以能有这样的政治胆量。而这一问题又与晚清的政治运作、中央与地方的关系、朝野关系及官绅关系等一系列重要面相密切相关，实不容忽视。

可以说，一个比较全面的丁酉戊戌时期湖南新政及新旧之争的动态历史图像还有待于重建。这样的重建至少需要一组立足于实证的系列文章，本文只是其中一个不大的侧面，希望能尽量减少研究者先入为主的成见，采取朱熹所说的“虚其心”（open mind）的态度来对待当时湖南一些旧派代表人物的言行；并尽可能将他们在丁酉戊戌期间的言行置于此前此后较长时段内他们观念与行为的脉络以及与当时新派人物的互动这一纵横框架中进行考察，庶几对其“不得不如是”的苦心孤诣（陈寅恪语）得出一个比较贴近史实的认知。不敢言拾遗补阙之功，仅期收抛砖引玉之效。

---

<sup>①</sup> 以今日的后见之明看，戊戌变法前后湖南乃至全国的所谓“新派”并不全新，他们对“新政”的参与和接受有不同程度的区别。而“旧派”也并不全旧，他们大都支持甚至提倡某种程度的革新。但对当时人来说，新旧两党的人员分野基本是清晰的，新旧之争的存在也的确是时人的共同认知（新与旧正是当时人使用的语汇），故本文使用新派、旧派这样的词汇，主要指谓他们不同的群体身份认同，而并不意味着他们在思想及行为上都截然对立。

从全国语境看，甲午中日战争后真正纯粹的守旧派几乎已不存在。即使是恶西学如仇雠、据说主张“宁可亡国，不可变法”的徐桐，也强调中国自己应“一意修攘，图自强”。徐以“顽固”著称于史书，他使用的“话语”固有传统如“修攘”者，到底也包括流行不久的“自强”一类，最能体现旧中有新的时代现象。陈鳌和汤志钧早就注意到，甲午后，连“握有军政实权的后党官僚”如王文韶、荣禄等均提出了改革的主张。两人都在戊戌变法前后得到重用，后者尤被视为反对新政的核心人物。而这两人恰是新政的重要推动者湖南巡抚陈宝箴的先后荐主，特别陈任湘抚正是荣禄举荐；陈后来能仅受革职的处分，大约也如此。所以汤先生说陈“原属后党”。<sup>①</sup>

再往上考察到最高层次，如果没有长期实际主政的慈禧太后的首肯，从咸同时开始推行并在后来得到进一步推进的洋务或自强活动，以及在士林中连带而起的趋新思潮，应该说几乎都难以发展。其实慈禧太后对外国人和外国事物的态度并不像一般认知中那样仅有“保守”一面。就在戊戌变政后不久，她也曾对外国人表示友好。西历 1898 年 12 月 13 日，慈禧太后首次接受了七国公使夫人面贺她 64 岁万寿。主政的太后有此姿态，必然影响余人的态度。正如美国公使的报告所说：“在中国历史上，这是皇后或太后第一次接见外国夫人们，故可期望由此将产生某种善果。可以相信，这一接见将在皇宫内引起观看和了解西人和西方事物的愿望；而当广大中国人民普遍得知太后本人愿意接见并招待外国人时，他们

---

<sup>①</sup> 陈鳌：《戊戌政变时反变法人物之政治思想》；并参见汤志钧：《戊戌变法时满清统治阶级内部各派系的分析》，收汤著《戊戌变法史论》，上海群联出版社 1955 年版，第 9—12 页。

[对外国人与事]的反感会部分减轻。”<sup>①</sup>

因此，到 19 世纪后期，中国朝野所谓“守旧”，大致都不过是相对而言。当然，由于近代中国思想社会发展有明显不同步的特征，存在一些区域性的例外也是可能的。过去不少人将近代湖南区域文化的守旧和排外视为导致一些士人守旧的基础因素之一，这当然不全是无根之谈；但以曾国藩那一代人镇压太平军起义而导致“湘运之起”为转折，湖南在全国的地位可见一个从边缘到中心的明显过程。而那一代湖南人又恰是推动中国洋务或自强运动的核心人物，他们形成的湖南在全国的形象，也就是近代湖南区域文化的主流趋向，显然是趋新而不是守旧。故近代湖南的区域文化不应该是导致部分湘籍士人守旧的重要因素。<sup>②</sup>

在晚清的“人治”社会中，一个地区是否实行政教改革，地方官的态度至为重要。可以说，甲午后湘省主要官吏的趋新是新政在那里得以推行的主导力量。既然趋新而非守旧是近代湖南区域文化的主流趋向所在，而实行新政又上有朝旨支持，更为地方大吏所推动，湖南的所谓旧派不少都在一定程度上参与新政，且他们实从内心赞同某种程度的改革，只不过各有不可逾越的最后准则（各人又不尽相同，所以参与程度不一，退出的先后也不一）。同时，他们中相当一部分人也还有更为深远的关注和思虑。

清季湖南旧派并不全旧这一点不少人都已论及，惟其内心世界和真实思想及其对国情的实际认知，迄今未得到足够的关注。对

---

① E. H. Conger to Mr. Hay, Dec. 14, 1898, U. S. Department of State, *Papers Relating to the Foreign Relations of the United States 1898*, Millwood, N. Y.: Kraus Reprint, 1983 (hereafter as FRUS 1898), pp. 223—224.

② 本段与下段参见罗志田：《近代湖南区域文化与戊戌新旧之争》，《近代史研究》1998 年第 5 期，已收入本书。

这些人在多大程度上是内心愿意参与新政，还是因学堂等本是诏书规定办且由现任巡抚主持故必须适当表明支持的态度，应有更细致的区分。同时，他们中相当一部分人显然有一个始新而转旧的过程，何以会如此，更应做认真的考察。其实旧派诸人也有很大的不同：其中最受瞩目的王先谦与叶德辉就有所不同；以学术名的王、叶后来虽与那些学问不深的旧派士绅结为反新同盟（并因其学术地位而为该同盟提供了有力的合理合法性），其心态和思虑也有相当大的区别。全面分析旧派诸人的观念异同只能另文为之，以下仅以王、叶为例，简略考察当时湖南士绅的新旧异同。

## 二、旧中有新：王先谦与叶德辉对国情的认知

王先谦半属自强或洋务运动时代之人，从光绪初年起，他长期主张加强海军、对外通商而内兴工艺；始终强调强国在富、富靠工商，特别要中国学习引进西方的器物工艺，以建立自身的工艺与外国竞争，从而抵抗西方的“经济侵略”（他未用此词）。盖“中土工艺不兴，终无自立之日”。但他与所谓洋务派观念也有所区别，认为发展工业是军事的基础，反对“言制造以火器为先，而工政与军政不辨”的观念。<sup>①</sup>

当时包括张之洞在内的维新派的基本思路是：甲午一战表明仅仅学习西洋的工艺已不足以救国，亦即以注重“制造”为标帜的自强运动已被证明为“失败”，则注重学习工艺的取向不是中国正

---

<sup>①</sup> 王氏这方面的言论在其书札和文集中比比皆是，本段中引文在其《复毕永年》，《虚受堂书札》，1932年葵园四种版，卷一，页33A；《工商论》，《虚受堂文集》，葵园四种版，卷一，页10A。

确的选择。所以张明确提出西学中“西艺非要，西政为要”。<sup>①</sup>但王先谦则认为不是学习工艺的取向有问题，而是根本没有把西方的工艺学到手。换言之，注重“制造”的取向并不错，错在贯彻得不够深入彻底。甲午战败也并不证明以前建设海军的错误，只表明海军建设得不够。特别是战后几年竟不再加强海防，正在于没有弄清列强并非仅仅“志在通商”，其实别有他图这一要害。<sup>②</sup>

王先谦素主变法，他到民国时仍指出：晚清“外患纷乘，群思变法，可谓有大顺之机矣”；可惜清廷“任非其人”，方法也不对，终致覆亡。盖“政不一端，安民而已。未有民本安而行一政以使其不安者。”如果“必吐弃一切政令，事事效法西人，以为如是则自强；恐强之效不章，而安之象已失。”实际上，中国之所以“纷纭廿年，一无所得。即师法泰西成效章著之日本，懵不知亦趋亦步。”即在于自己号称“事事考求西法，兼能自出新意”。随意变革西法以见自出之“新意”，结果是连西法也学不到手，反生破坏的效果，这才是最可怕的。<sup>③</sup>

由于其一贯的思想，王先谦是湖南初期新政的积极参与者，包括时务学堂在内的许多新政机构，都是以王领衔稟请开办的。故他曾被更“僻陋”的旧派视为新政要角，王后来自述说：“从前学堂之事，外人以为先谦主持，群相指摘。”直到他又领衔签署反对新政的《湘绅公呈》后，王仍认为“湘人俨分新旧二党”并非因为“趋重西学”所造成。盖“所谓西学者，今日地球大通，各国往来，朝廷不能不

---

① 参见罗志田：《西潮与近代中国思想演变再思》，《近代史研究》1995年第3期。

② 王先谦：《海军论》，《虚受堂文集》卷一，页8B。按此文作于戊戌年，约在政变之后。

③ 王先谦：《太息论》，《虚受堂文集》卷一，页20A；《复岑中丞》，《虚受堂书札》卷二，页73A；《五洲地理志略序》，《虚受堂文集》卷三，页40B—41A。



讲译学。西人以工商立国，用其货物，腴我脂膏。我不能禁彼物使不来，又不能禁吾民使不购，则必讲求工艺以抵制之，中国机庶可转。故声光化电及一切制造矿学，皆当开通风气，力造精能。国家以西学导中人，亦是于万难之中求自全之策。督抚承而行之，未为过也；绅士和之，未为过也。故从前火柴机器各公司，先谦与闻其事，确系中心之诚，以为应办；至今并无他说。”<sup>①</sup>

从当时已具新旧象征意义的轮船公司的兴办，也可见王先谦比一些主要新派人物的观念还要更“新”。他领衔的《湖南绅士请办内河小火轮船稟稿》说：“从前湘人恐因轮船致引外人入于内地，又恐民船尽失生涯，”近来已“风气日开”，对轮船见惯不惊。且新条约已准西人货物通行各省，“与其本地利权全付他人，孰若本地之人自立根基，或可免异日喧宾夺主之患。是以从前不愿举办轮船者，兹皆极称轮船有利无害，宜速无迟。”《稟稿》强调，兴办此事是因“目击时艰，冀维桑梓；休他人之我先，懔利权之宜挽。”<sup>②</sup>这是当时许多湘士的共识，少壮新派如罗棠也说：“湘省地接长江，英人尤为覬觐。……我今默运全筹，预争先著；防太阿之倒授，握固有之利权。”<sup>③</sup>

张之洞一开始反对此事，他说：“闻比年以来，湘中士大夫讲求洋务，考究机器，专立书院，研究西法，辄为之神王眉飞，颂祝劝赞，以速其成。”但他认为“此事行于下江一带，固属有利而无弊，行于湘中则尚有不尽然者。西人覬开湘省口岸久矣。徒以风气未开，若远人麇至，易滋事端。故每婉谢彼族，冀缓岁月”。且“湘中民情，见

<sup>①</sup> 王先谦：《复吴生学兢》，光绪二十四年六月上旬，《虚受堂书札》，卷一，页35B—36B。

<sup>②</sup> 《湖南绅士请办内河小火轮船稟稿》，《湘学新报》，台北华文书局1966年影印本，第1册，第190—192页。

<sup>③</sup> 罗棠：《论湘鄂创办小轮公司之益》，《湘报》，第46号，页181A。

异族异教如仇”。虽说“近年风尚，渐见转移。然湘中士气素坚，民习素强。其持迂论守旧说者，恐仍不少。虽有通达时务之荐绅先生，恐亦不能遍行劝导阻止，设一有弊端，必致牵引大局”。<sup>①</sup>张之洞对湘情显然有所了解，他知道湘人趋新者已日众，但王等号称众人“皆极称轮船有利无害”，恐不无夸张成分。

陈宝箴电复张，指出如今“外夷来与不来，不在我引与不引”。新派皮锡瑞最同意这一观点，视为“破的之论”。盖“恐轮船铁路引洋人来者，此前一二十年情形。今中国已不国，彼欲来则来，何须人引”！后来皮在南学会讲学中反复申明：对于洋人，“既不能阻之不来，惟有讲求抵拒之法”。如果“我不亟行轮船，彼将来立码头；我不急行火车，彼将来开铁路；我不急兴保卫，彼将来设捕房。与其待彼来办，权柄一切属人，何如即早举行，将来尚可自固。若事事疑滞，人人阻挠，他人先我，追悔何及”！<sup>②</sup>其与王无谦等一样的急迫心态，跃然纸上。他们也都同样强调先变则法操在我，但皮的出发点在于被动地“讲求抵拒之法”，似尚不如王积极主动。

传教士江爱德(E. D. Chapin)在1898年初报告说：常德府居民“在过去的一年中可见甚大的觉醒及对西方知识和事物的新需求”，其表现是“该城的士人正在组织学习英语的班级并要求提供外国书籍，而更进步(the more progressive)的人士已在讨论开通一条常德与汉口之间的轮船航线”。<sup>③</sup>将“讨论开通轮船航线”作为

<sup>①</sup> 张之洞：《与陈石铭》，光绪二十二年十二月二十八日，《张文襄公全集》，中国书店1990年影印本，第4册，第848—849页。

<sup>②</sup> 皮锡瑞：《师伏堂日记》（1897—1900年的皮锡瑞日记分四次选刊在《湖南历史资料》1958年第4辑、1959年第1—2辑、1981年第2辑，以下仅引年月日），光绪二十三年十一月二十四日，光绪二十四年闰三月二十九日。

<sup>③</sup> E. D. Chapin's report, about January or February 1898, FRUS, 1898, p. 212.

“更进步”的表征，轮船在这里的象征意义是很明确的。

在一定程度上，轮船等西来新生事物在当时对中外双方以及新旧双方恐怕都是象征意义大于实际意义：一则以喜，一则以忧，但都涉及与“西方”的关联。传教士在其中看到“进步”，湖南新派中的唐才常、熊希龄等也多看到其正面价值；而张之洞和皮锡瑞等则甚虑洋人之来与不来。对这些事物的态度，最能判断是真新还是真旧，或到底在多大程度上新与旧。通观皮锡瑞的日记，可以说他在对轮船铁路等新事物的态度上，不仅比主办此事的熊希龄、蒋德钧等更旧，甚至比王先谦等也不见得更新。王虽与皮观念相类，至少比皮更主动（按张之洞的划分，王正是“通达时务之荐绅先生”，乃负有“劝导”之责的先知先觉者）。

后来成为旧派另一主将的叶德辉要年轻得多，洋务或自强运动在他身上的影响不特别明显。但他对西方和学西方的认识也与我们平常认知中的守旧派颇有距离。叶在戊戌争辩时颇重“夷夏之防”，大概出于一种防卫意识。其实他后来教弟子时并不以夷狄视外国。如对修《清史》，他就以为：虽然“前史皆有《外夷传》，此亦当有变更。自海西棣通，列强已成。彼国从前即修职贡，并非藩服称臣。此当名实相孚，易名《外国》”。庚子时尽驱教士的“朝旨日数至”，湖南巡抚拟奉谕张贴。叶随即进见，谓“告示一出，捣毁教堂之案必纷纷而起，无论战事利钝，终归于和，彼时赔偿之费将何所取”？建议湖南暂不奉诏。说明他实不主张胡乱排外。<sup>①</sup>

叶德辉对西方文化也不轻视，他认为天理人心，中西皆同。故尤其不欣赏“自来中国之士攻彼教者失之诬，尊彼教者失之媚”的现象。那些“谓西人无伦理者，浅儒也；谓西教胜孔教者，缪[谬?]种也”。他对中西文化竞争尚有信心，相信“孔教为天理人心之至公，

<sup>①</sup> 杨树谷、杨树达记，崔建英整理：《郎园学行记》，《近代史资料》总 57 号（1985 年 4 月，以下径引书名），第 118、131 页。

将来必大行于东西文明之国”。故“孔不必悲，教不必保。忠信笃敬，可以达于殊方；魑魅罔两，可以消于白昼。汉制虽改而不改，民权不伸而得伸，由乱世而升平而太平”。<sup>①</sup>

最后两句尤其值得注意：叶氏不仅暗中也受公羊家三世说的影响，且实际上把改汉制（这里的“汉”是针对“西”而言）和伸民权视为长远的努力目标。他曾说：“中国自同光以来，亦颇采用西艺，要非全不变法者。何以中东一战，遽此奇变？则以军械不备，上下离心故也。”而“凡人有自私自利之心，不足与议国事；人具若明若暗之识，不足与论民权”。很显然，叶并不排斥民权本身，不过因为戊戌前后的中国国情是上下离心、一般人多心自私而识不明，故尚“不足与论民权”。<sup>②</sup>

叶德辉已认识到：“今日之时局，法诚弊矣；士不知学，民不知兵；百里之外，风俗不通；九州以内，地利未尽。制造兴则仕途多无数冗员，报馆成则士林多一番浮议。学堂如林，仍蹈书院之积习；武备虽改，犹袭洋操之旧文。凡泰西之善政，一入中国，则无不百病丛生。故鄙人素不言变法，而只言去弊。弊之既去，则法不变而自变矣。”可知他本承认泰西有善政，中国应变法。所谓制造、报馆、学堂、武备等，本身都不错，只是中国人自身弊重而未能运用得法。

从根本言，叶认为“古今无百年不变之学”，故“不通古今，不得谓之士；不识时务，不得谓之俊杰。班固欲人通万方之略，马迁蔑儒者博而寡要、劳而少功。此二者当互观其通，各救其失。今之视西艺若仇讎者，一孔之儒也。藉时务为干进者，猥鄙之士也。深闭固拒，问以环海各国之政教，茫然不知谓何，所谓不通万方之略者也。袭高邮王氏之颓波、理仓山主人之旧业，所谓博而寡要、劳而少功

① 叶德辉：《郎园书札·明教》，长沙中国古书刊印社1935年《郎园全书》汇印本，页39A—43B。

② 本段与下段，参叶德辉：《郎园书札·答人书》，页22A—B。

者也”。因此，“于学之有益于己者，当博观而约取之；于学之有用于世者，当兼收而并蓄之。用夏变夷，则必入穴以探虎。”<sup>①</sup> 则他不仅不反对西学，实主张入西学之穴以探虎，兼收并蓄“学之有用于世者”。

叶德辉注意到：当时江南学界大讲颜回、子贡，湖南时务学堂则传授“公羊、孟子之教”，这都是“所学非所用”。盖“西人之胜我者，轮船也、枪炮也、制造也”。<sup>②</sup> 他强调：“中国欲图自强，断非振兴制造不可。”甚至对于维新人士所谈的“易服”问题，他也主张“衣冠服色，能否划一，则不可知。顾世宙日进于文明，则人情日趋于简易。袞冕之烦重，且变为大清之冠裳。则自今以后之文章，何不可以臆断。惟是谈时务者以为变法必先变服，则又昧本之谈。”中华乃堂堂秉礼之国，不必袭彼族之皮毛。关键在于，“若舍此[制造]不顾，非独易服色不能强，即不缠足亦岂能强。”<sup>③</sup> 叶氏把中国传统看得极重的服色也视为皮毛而可以易换，然一再强调当学西方所长的“制造”；这已非是否“旧”的问题，而是已“新”得超出一般儒生的见解了。

当然，与王先谦一直侧重工商层面的中外竞争并长期身与制造业不同的是，叶德辉更重视中西文化竞争（详后），而基本未直接涉入工商层面。只有光绪二十八年时叶德辉曾应洋务局总办蔡乃煌之邀，为涉及奥商开采矿产之合同签字作证。<sup>④</sup> 熊希龄直到光绪

① 叶德辉：《郎园书札·与石醉六书》，页 3A。

② 叶德辉：《郎园书札·与刘先端黄郁文两生书》，页 7A。

③ 叶德辉：《郎园书札·与俞恪士书》，页 32A—B。

④ 台北中研院近史所编：《中国近代史资料汇编·矿务档》，台北中研院近史所 1960 年版，第 4 册，第 2503—2507 页。按叶于此事的卷入程度现存湖南矿务档案不详。张朋园据此称叶“更进而与奥商订约开采锑矿”（参见其《中国现代化的区域研究——湖南省，1860—1916》，台北中研院近史所 1983 年版，第 130 页），不知是否有进一步的依据。

三十二年还在攻击叶串合外商，偷卖矿产。<sup>①</sup>则叶虽未直接参与矿业经营，到底表现出一种认可的姿态。若对比山西举人刘大鹏到民国初年为谋生而不得已“弃儒就商”经营小煤窑，仍认为大失“耕读为家”的身份，宁愿以“老农”为其身份认同的心态<sup>②</sup>，王、叶都是名副其实的新派。

过去中国有一句流行的话：不见其人观其友。从交游看，王先谦和叶德辉本都不全与旧派来往。他们与久宦湖南的陈宝箴皆有旧交：陈初到任，王即曾献练兵之策，劝陈学曾、胡自为统将。他后来说：“弟为此言，亦稔知义宁立体尚正，驭下颇严，果能如此练兵，湖南营务，可望起色。然义宁未能用也。”而陈未任湘抚前侨寓湘中时，叶德辉“即与相识”，并因与其子陈三立“同官吏部，往来亦颇相亲”。只是后来陈主张变法自强，“二三新进少年遂乘隙而入”，南学会、时务学堂中“学说乖谬，湘中耆旧皆不谓然”，叶才开始著文反对新政。<sup>③</sup>

攻击新派最力的叶德辉，其交游实兼新旧。他于1922年写《壬戌感逝诗》共怀十三亡友，序中说：“此十三人者，为文章道谊之交，不可以寻常声气论。”他们是：杨锐、陶覿仪、张祖同、皮锡瑞、孔宪教、黄自元、李辅耀、俞廉三、庞鸿书、叶昌炽、朱益濬、沈瑜庆、易顺鼎。其中皮、易二人是戊戌时著名的湖南新派，再加上与张之洞关系密切的新派杨锐和沈瑜庆两位，则其特别注重的交游中明显的新派人物相当不少。叶怀张、孔、黄诗均不及戊戌事，可证他们当时

① 熊希龄：《奏为湖南省绅把持新旧攻击恐酿事变摺》，1906年6月，周秋光编：《熊希龄集》，湖南出版社1997年版，上册，第131页。

② 参见罗志田：《科举制的废除与四民社会的解体——一个内地乡绅眼中的近代社会变迁》，《清华学报》，新25卷4期（1995年12月），已收入本书。

③ 王先谦：《与陈子元观察》，《虚受堂书札》，卷一，页29A—30A；《郅园学行记》，第130页。

基本只是署名表态而已(表态当然也很重要)。只是怀俞廉三诗中说“公初秉节来湘日,正值妖氛未扫除”。而怀皮诗对其讲公羊学仍有非议,但也说他“师承歧路缘先误,党锢终身亦可伤”,对皮因戊戌事被参革,其所受处分终身未完全注销尚表同情。<sup>①</sup>

如果说这是晚年恩怨已淡的情形,则反观戊戌当年,叶氏仍不是完全亲近旧派。他的弟子记述道:戊戌时新派的易顺鼎,因“遇事儿戏甚,或狎侮老成,戊戌己亥间领湖南榷场,凡省绅皆凶隙而散,独吾师善交久敬”。而湘籍翰林院编修陈鼎,“颇负乖戾之名,同乡罕与之来往,独与吾师交好,终身无间言。戊戌朝变,为掌院徐桐诬参,交原籍监禁。吾师言于俞公,待之极优异。”其实陈遭贬斥确因趋新,有其上书为证,决非受人“诬参”。<sup>②</sup>而叶却不以新旧之分便不亲近旧友,可知当时新旧区分的影响是有限的。

更能说明问题的是,时务学堂的西学总教习李维格就与叶的关系特别好,直到政变后学堂改组,李仍未被解职。皮锡瑞明确指出是因“此人与叶厚,故不去”。<sup>③</sup>作为西学教习的李氏而能与叶交厚,提示了一个过去备受忽视的现象:旧派诸人基本不甚反对西学(当然他们对西学或有其自己的界定)。前引叶德辉指责湖南只讲公羊、孟子而不讲西学的看法,已知他根本认为时务学堂的课程是“新”而不够“西”。

类似的观念在旧派的主要文献中表述得非常清楚:岳麓书院学生宾凤阳等在给王先谦的信中说:中丞“合中西为学堂,原欲以中学为根柢,兼采西学之长。堂中西学,自有教习订立规模,与中学

<sup>①</sup> 叶德辉:《浮湘集·壬戌感逝诗》,1935年《郎园全书》汇印本,页4B-11A。

<sup>②</sup> 《郎园学行记》,第144页;陈鼎事参见孔祥吉:《晚清知识分子的悲剧——从陈鼎和他的〈校邠庐抗议别论〉谈起》,《历史研究》,1996年6期。

<sup>③</sup> 皮锡瑞:《师伏堂日记》,光绪二十四年九月十九日。

不相涉也”。但“梁启超等自命西学兼长，意为通贯，究其所以立说者，非西学实康学耳”。《湘绅公呈》再申此意：“原设立学堂本意，以中学为根柢，兼采西学之长。堂中所聘西学教习李维格等，一切规模俱属妥善。”而“梁启超及分教习广东韩叶诸人，自命西学通人，实皆康门谬种。”故“伏乞大公祖严加整顿，屏退主张异学之人，俾生徒不为邪说诱惑；庶教宗即明，人才日起，而兼习时务者不至以误康为西，转生疑阻。”<sup>①</sup>

王先谦本人更进而总结说：“康梁今日所以感人，自为一教，并非西教：其言平等，则西国并不平等；言民权，则西主实自持权。康梁谬托西教，以行其邪说，真中国之巨蠹。不意光天化日之中有此鬼蜮！”<sup>②</sup> 他们都强调梁启超在时务学堂所授并非真西学，说明所谓旧派实不反对真西学，也不反对引进西学。观旧派主将王、叶二人的书札文章，可知他们的西学知识尚称丰富（就当时水准言），且远超过许多趋新人物（比如皮锡瑞）。这进而提示出西学知识的多寡与趋新和守旧的态度之间也没有成比例的逻辑关系（详另文）。特别是旧派担心兼习时务者“误康为西，转生疑阻”这一点至关重要，盖其不仅指出康梁非真西学，且康学的存在根本可能对学习西学产生疑阻，必去之而后西学可得倡。

实际上，王先谦对于“帘听之朝”，早有所不满，也认为非变不可。他不过认为朝政并未坏至不可救，故不主张大变。他在约光绪五年时已说：“两宫垂帘以来，开诚布公……即果如外间揣测，以为未必乐闻谏言，亦断无全不顾惜政体之理。”后来王任江苏学政时又说：“今日朝政大纲，尚能支持不坏”，但已“不及雍乾以前极盛”之时；盖“帘听之朝，谨守成宪，不轻变更，故利弊不免参半。见在急

① 《宾凤阳等来书》、《湘绅公呈》，均《虚受堂书札》，卷一，页 53B、54B—55B。

② 王先谦：《复吴生学竞》，《虚受堂书札》，卷一，页 36A—B。



应设施者，端绪甚多。弟曾妄论列一二，而事会所值，扞格难行，以此知建言之难。”<sup>①</sup>可知他早已认识到朝廷“未必乐闻谏言”，后更亲身体会到“建言之难”，不过朝政尚未坏到“全不顾惜政体”的程度而已。

王的“建言”主要即加强办工商和海军以图富强，故他对甲午战败后朝廷改革的缓慢极有意见：戊戌年清廷行新政至裁冗员并衙门时，叶德辉以为“薄海臣民，无不颂圣明之乾断”（这是一般认为导致政变的一个重要原因，时间也已距政变甚近，此时叶的赞同态度尤其值得注意）；他并引王先谦的话说：“曩闻葵园先生言：近日新政，若早行于中日讲和之后，至今必粗具成效。外人不敢轻视，胶州、旅大之患，可以隐消。今又以康梁之故，使天下哗然不敢言新，恐终难收自强之效。盖忧时之君子，未有不知法之宜变者。惟是朝廷不言而草茅言之，未免近于乱政。”<sup>②</sup>

此最能体现湖南所谓守旧派之心声，他们何尝不思变，且已虑及因变法议出自康梁，反影响变法的推行。即使到政变之后，王先谦仍不赞同恢复八股考试，对此事“以乱党倡言之故而复其旧”，表示“非吾辈所敢议矣”。他公开撰文反对复八股，说不敢议，偏又指出为什么不敢，意思十分明显。对于时人“言变法以乱党为戒，而忠谋与邪谋不辨。视国计民生如秦越肥瘠之不相涉焉。徒思快其口舌，而不悟患之已迫于肌肤”的现象，王至感痛心。<sup>③</sup>可知担心因乱

<sup>①</sup> 王先谦：《复某君》、《与吴筱轩军门》，《虚受堂书札》，卷一，页9A、25A—B。

<sup>②</sup> 叶德辉：《郎园书札·与俞恪士书》，页30A。皮锡瑞于几乎同时有同感，他注意到朝廷举措“似有维新之机，将来必有效验，特患迟耳。若十年前能如此，局面断不致坏到此等田地！”（《师伏堂日记》，光绪二十四年七月二十日）新旧两派的感触竟如此一致。

<sup>③</sup> 王先谦：《科举论下》、《工商论》，《虚受堂文集》卷一，页5A—B、10A。

党而阻变法推行是其一贯见解。

对八股时文的态度是当时区别新旧的一个标准。在这方面，王实属新派而叶在新旧之间（叶不欣赏时文但也不强调废八股，详另文）。且王、叶有一点是一致的，他们都认为当时士风已出现严重的避实就虚现象。王指出：“中国学人大病在一空字：理学兴则舍程朱而趋陆王，以程朱务实也；汉学兴则诋汉而尊宋，以汉学苦人也。”此风到晚清尤盛，“近日士大夫多不读书，乃至奏牍陈词，亦皆肆口乱道。”故他认为：“方今通弊，在虚词多而实际少。”有意思的是，王注意到许多谈“新学”者实仍守中学：“新学兴又斥西而守中，以西学尤繁重也。”故“日本维新从制造人，中国求新从议论人。所务在名，所图在私。言满天下，而无实以继之；则亦仍然一空，终古罔济而已。”<sup>①</sup>叶也说：“天下事必有真识力而后有真是非，必有大学问而后有大文章。今日士习游惰，目不知书，是以邪说横流，人人丧魂夺魄。”他强调：“中国之事，无不误于空谈。不求立学，徒以策论易时文；不求考工，徒以枪炮易弓马；法则变矣，其如弊之未去何？”<sup>②</sup>

他们所指谓的“实际”，通常多指晚清言说中的“制造”，但也与学术密切关联。叶德辉知道在新学堂里可以“通晓万方之略，周知天下之情”，这符合“一事不知，儒者之耻”的传统主张，故他并不反对其弟子进入时务学堂。更重要的是，他已依稀认识到“旧学改新学”恐怕已成不得不为之势，盖“时局如此，尚欲三尺童子坐以待毙，虽至愚至陋，计不出此”。<sup>③</sup>

有这样的观念，且生活于趋新的近代湖南文化主流之中，王、

① 王先谦：《复毕永年》、《复某君》，《虚受堂书札》卷一，页34A—B、8B、11A—B。

② 叶德辉：《郅园书札·与段伯猷书、与皮鹿门书》，页25A、12A。

③ 叶德辉致熊希龄，光绪二十三年十二月一日，《湘报》，第112号，页447B。

叶等人在一定程度上支持和参与新政是合乎逻辑的发展。前引熊希龄说梁启超初来时王先谦等均甚热情，而叶德辉与梁交往尤多，这基本属实。故新政初期的举措，王先谦均是领衔请办之人。他对新政的态度是“共观其成，共防其弊”；且对新政颇有“长虑”，主张“起势总宜慎重”。盖“湘人锐气挫不得，一事失利，即事事不肯向前”。<sup>①</sup>从其一贯思想和态度看，王初期参与新政显非勉强，实出主动。在他领衔《湘绅公呈》后，有旧派人以为原本趋新的他“已有悔心”。王氏立即辩称：此语虽“誉我实以毁我也。先谦依然先后一人，并无两样面孔、两样心肠，果有何事应改应悔乎”？<sup>②</sup>

皮锡瑞曾对叶德辉说：“湘人无乡谊，好自相攻击。见《时务报》则誉之，见《湘学报》则毁之。”盖《时务报》本是王先谦要求岳麓书院学生阅读者，叶承认：“《时务报》初出一二册，见者耳目一新，非独湘人爱之，天下之人爱之。迨其后，阅时既久，讪笑朝政，呵斥前贤，非独湘人恶之，天下之人恶之。”此最可见在前后不长的时期之间有一风向转变的过程。其实《湘学报》也经历了类似的转变。叶德辉就将先出的《湘学报》与后出的《湘报》区别看待，他说：“《湘学报》外间指摘者，大抵吾邑易生之类，初尚未及其余。《湘报》谬论既多，宜乎召人攻击。”<sup>③</sup> 两人观念各异，但皆认可《时务报》甚而《湘学报》都曾为主要旧派人物所欣赏，则不少旧派人物曾一度趋新这一事实本不为时人所隐讳。

实际上，即使在政变后时务学堂改为求是书院时，所设六分教仍是“三中学、二算学、一方言”。此时该书院已在旧派掌握之中，虽

---

① 熊希龄致陈宝箴，光绪二十四年五月，王先谦致熊希龄，光绪二十三年八月十日，均《湘报》，第112号，页446A—B、447B。

② 王先谦：《复吴生学兢》，《虚受堂书札》，卷一，页36B—37A。

③ 叶德辉：《郅园书札·答皮孝廉书及所附皮锡瑞来书》，页15A。

中学教习稍多，“新学”仍占一半。<sup>①</sup> 政变后几年间，湖南学界应该说为旧派所把持，但署湖南巡抚陆元鼎到光绪三十年仍感到湘省教育的弊病之一正是“以激烈为宗旨”。而比较趋新的继任巡抚端方也于光绪三十一年奏称：据他在江苏、湖南所见，后者教育不弱于前者；湖南教育的内容与精神，“均不后于各行省”。这里所谓的先后，当然与新旧直接相关。<sup>②</sup> 这一现象或者与趋新的赵尔巽此前出任湖南巡抚有关，但赵任职时间仅年余，似不足在短期内完全转变全省之教育风气，则湖南教育在旧派把持期间仍保持了不少一般认为是趋新之地才具有的成分，大致仍揭示出旧中有新的时代共相。

### 三、由新转旧：旧派人物反戈一击的关注所在

那么，曾经趋新的旧派何以要中途反戈一击？过去的诠释因多忽视许多旧派人物曾经历过一个由新转旧的过程，且不甚关注其内心世界与真实思想，尚嫌不够全面。关键在于，旧派一度是在逆朝廷的意旨而行，冒有直接的危险。这就牵涉到一个更大的问题：晚清政治是否开放和自由到使地方绅士完全可以公开逆朝旨（在湖南更包括当地抚宪的意旨）而行呢？对这一问题的肯定答案恐怕没有多少人能够接受，则这些人的勇气从何而至？他们最担心的是什么？这是认识戊戌湖南新旧之争的一个关键。

今人皆知变法的结果，但湖南新政的反对派当时并不知道。他们也许了解一些帝后之争的信息，但不会很清楚。至今没有什么具体的证据表明湖南旧派与京中的“后党”有什么直接的联络（实际

<sup>①</sup> 皮锡瑞：《师伏堂日记》，光绪二十四年十二月一日。

<sup>②</sup> 两奏均转引自张朋园：《中国现代化的区域研究——湖南省》，第195页。

上他们与“后党”大员的关系完全比不上湘抚陈宝箴)，也未见证据表明湖南旧派与偏向旧派的湘籍京官有电报联络，而书信联系在当时根本无法跟上事态的发展。更重要的是，直到政变前夕，帝后党争的不可调和性才较为人所知；在那之前一般京官也实难预见事情的结果。所以即使偏旧的湘籍京官与湖南旧派有密切而频繁的联系，后者所得的信息也应该不足以支持他们公然与朝旨对着干。特别是前引叶德辉在政变前夕还歌颂裁减机构罢黜冗员的举措，既说明他们与帝党的一些观念本接近，也表明他们或不了解京中的帝后党争，或了解也并不据此来调节其行为。戊戌时湖南旧派敢于逆朝廷的意旨而行这一行为应该有更具有说服力的诠释。

美国学者刘易斯曾提出一个新颖的观点：守旧的湖南士绅指斥康有为的思想为异端，是要想通过此举维护一直在他们控制下的社会秩序。但因其将自身的特权置于国家利益之上，他们的道德权威有所削弱。当一个陈腐的价值体系开始失去效用时，他们转而越来越多地投入经济实业，藉以维持其社会地位并抵制西方的人侵。<sup>①</sup>这一观点太偏于理想型，除了发展工商业以抵制西方的经济入侵这一点外，其余均难从时人言说中找到明确的依据。实际上，直到戊戌后的相当一段时间里，经营实业在湖南仍是得不偿失的。湖南旧派士绅对工商业的社会效益（即保持其社会地位的功能）是否能具有那样的理论性前瞻眼光，恐怕还需要进一步考证。

至于说湖南新旧之争“是维资本主义之新还是护封建主义之旧之争”<sup>②</sup>，就有明显拔高昔人的倾向。未受马克思主义熏染的湖

---

<sup>①</sup> Lewis, "The Hunanese Elite and the Reform Movement," pp. 35, 42. 此观念在其专著 *Prologue to the Chinese Revolution: The Transformation of Ideals and Institutions in Hunan Province, 1891 - 1907* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1976) 中有进一步的阐述。

<sup>②</sup> 汤志钧：《戊戌变法史》，第 305 页。

南新旧两派那时是否有明确甚至隐约的主义意识，尚未见任何人引用直接的证据。即使确认新政是资本主义性质的（我尚存疑），主义之争的观点仍难解释何以旧派多一度参与新政然后才反戈一击这一事实。特别是旧派多在政变前后持续参与工商方面的建设（这应与资本主义最直接相关）、却激烈反对显然更接近“封建主义”的公羊学这一现象，似乎提示着截然相反的诠释，即旧派尚能接受某些资本主义事物，却不能容忍“封建主义”中对既存政治和社会秩序可能造成破坏的因素。

皮锡瑞的学生李肖聃曾提出一个具地方意识的思路，他在为苏舆的遗集作序时说：丁酉时，“湘学始衰，粤人来教。素王改制，托齐学之微言；赤乌传书，张纬候之异说。时长沙祭酒主持楚学，郎园吏部抵斥康生。君奉手从师，低头事友。哀其辨学之作，都为异教之编。自叙简端，述其作意。欲守西湘之学统，遏南海之狂流。”<sup>①</sup>杨念群最近提出一个近代儒学区域模式，也从湘学和粤学的角度讨论发生在湖南的新旧之争，说颇新颖。<sup>②</sup>但其观点不好解释与粤人梁启超等共同奋斗的还有数量多得多的湘籍士人（若以湘学本位论，何以西学总教习江苏人李维格及分教习安徽人杨自超便基本不受攻击？），尤其是另一粤人朱一新的观念正被湖南旧派视为思想资源。恐怕时务学堂被排斥的各中文教习主要因其与康有为的关联，而不过恰好皆是粤人而已。

当年叶德辉积极参与公禀请辞退各中文教习，熊希龄即攻击叶“不过乘鹬蚌相持之际，欲收渔翁之利”。<sup>③</sup>意谓叶觊觎时务学堂中文总教习一职，这一观点后人多引用之。近年更有人从“地盘”之

① 李肖聃：《湘学略》，第201页。

② 杨念群：《儒学地域化的近代形态》，三联书店1997年版，第8章。

③ 熊希龄致陈宝箴，光绪二十四年五月，《湘报》，第112号，页446B。

争考察整个湖南新旧之争<sup>①</sup>，不免稍小视昔人。余人不必论，争议的中心人物叶德辉家境颇富而不喜约束，似无出占馆地之欲。据说大约同时张之洞曾聘叶主讲两湖书院，其致湘抚俞廉三电称：“明知叶某境地从容，决不处馆，但此是匡扶正学、津逮后进之事，想必乐为。”叶辞不就。光绪三十一年湖北设存古学堂时再聘，叶仍以病辞；张复电说：“执事坐拥百城，徜徉山水，其乐何极，自不愿为臬[皋]比所困。”故其弟子说他“平生未尝充山长、作馆师”，正以出任此类职务则“事多拘束”，反不自如。<sup>②</sup>这些记载与叶一生的实际作为大致相符。

查《湘绅公呈》确有为教习而上之意，其中两次点到尚属温和的皮锡瑞之名（其余被两次点名的仅有梁启超和樊锥），先说“虽以谨厚如皮锡瑞，亦被煽惑，形之论说，重遭诟病。”又说“今皮锡瑞不为珂里所容，樊锥复为邵阳所逐，足见人心不死，率土皆同。”最后揭示其上呈之意：“从前士绅公议，拟俟梁启超此次来湘，稟请钩夺。昨闻其留京差委，学堂自必另聘教习。窃以为本源不清，事奚由治。伏乞大公祖严加整顿，屏退主张异学之人。”则《公呈》的确意在教习，但并非叶欲出任教习，乃惧皮为总教习而使业已涣散的时务学堂复兴。后来戴德诚告诉皮氏说：叶等攻皮，乃“因粤人去，学生欲散。公度谕以另请良师，如某某[谓皮]学问通达，可聘；尔等勿以为虑”。由于彼恐我至，遂为先发制人之计。”<sup>③</sup>

当然，由于新政为地方大吏推动，则伴随新政的社会资源的分配，常与时人对新政的态度直接相关。原参与新政的一些士绅后来

<sup>①</sup> 邝兆江：《湖南新旧党争浅论并简介〈明辨录〉》，《历史档案》1997年2期。

<sup>②</sup> 《邨园学行记》，第136、145页。

<sup>③</sup> 《湘绅公呈》，《虚受堂书札》，卷一，页55A—B；皮锡瑞：《师伏堂日记》，光绪二十五年十一月二十三日。

成为旧派，其一个重要的具体过结确实与新政各项举措之间的分工有关；特别是初期拟设的湖南机器制造公司和时务学堂的资金及管理权限等的分配，颇造成不少问题。前引熊希龄信已说得较多，王先谦后来也数次论及于此，他特别认为陈宝箴“不免偏向”于熊希龄、蒋德钧等，而陈所任命的工师曾昭吉也“挟上宪以自重，不复受绅士商量”。<sup>①</sup>

另外，陈宝箴和黄遵宪在重城市治安即保卫局而轻乡间团练这一点上，显然也疏远了强调团练重要性的湘省巨绅龙湛霖、张祖同（达官张百熙之兄）和汤聘珍。<sup>②</sup>当湖南新旧之争后来表现为皮锡瑞与叶德辉的笔战时，皮即注意到“大抵不得志于近日官绅者多归叶”。<sup>③</sup>王、龙、张、汤都曾是初期新政的主要参与者，后来皆转为旧派，说明当道的“近日官绅”对不紧紧追随新政者的重视不够是致彼有怨的一个重要原因。

但社会资源的分配及地方官的重视不够等均不足以使湖南旧派敢于逆朝廷的意旨而行，故不应是他们反戈一击的主要原因。湖南旧派诸人的非常规行为提示着他们显然还有更深远的思虑。这些士绅必定已感到某种强大的压力，使其不得不甘冒危险而抗旨行事。或可以说，他们的忧患意识一定已相当深重，应是真感到不吐不足以救国家、种族、文化于危亡；相比之下，个人进退似可暂时置于第二位。

一般治史者均承认，与历代亡国之君相比，清季实际执政的慈禧太后无论有多少不足之处，其所作所为的荒谬程度尚未到足以

---

① 王先谦：《致俞中丞》，《虚受堂书札》卷一，页66A—B；《与陈佩衡》，《虚受堂书札》卷二，页67A—68A。

② 参皮锡瑞：《师伏堂日记》，光绪二十四年一月二十六日、三月二十日、二十一日、闰三月三日、四月六日、七日。

③ 皮锡瑞：《师伏堂日记》，光绪二十四年四月八日。



亡国的地步。但清季的一个特殊之处是遭遇到外力的人侵，而且是从政治军事到经济文化的全方位冲击。当时朝野士大夫越来越意识到问题的严重性，“数千年未有的大变局”渐成时人言说中的流行语就是一个明证；而大家也都在思考因应的方策。

与湖南及全国新派一样，王先谦和叶德辉等人也认识到西潮冲击对中国直接和潜在的巨大影响，并思有以因应。他们与新派的区别主要在于双方对西方冲击影响所及的面相、严重性、以及迫切的程度之上。可以说，当时全国性新旧之争的一个关键，即忧患意识的侧重点不同，从而导致可能是根本的策略分歧。大家的心情其实都不轻松，都面临强烈紧迫的压力。这个问题太大，只能另文探讨，以下仅简略言之。

陈宝箴之孙陈寅恪说：“当时之言变法者，盖有不同之二源，未可混一论之。”其一即所谓“历验世务欲借镜西国以变神州旧法者”如郭嵩焘等；另一源则“南海康先生治今文公羊之学，附会孔子改制以言变法”。两派“本自不同”，故陈宝箴见朱一新“《无邪堂答问》驳斥南海公羊春秋之说，深以为然。据是可知余家之主变法，其思想源流之所在矣”。<sup>①</sup> 这是非常值得注意而迄今为人忽视的洞见，尤其朱驳康的文章，正是作为旧派的思想武器收在《翼教丛编》中的。换言之，在湖南新旧争辩的学理层面，新政主持人陈宝箴的思想反与旧派同源。故实有必要简单考察一下朱、康之争的关键所在。

朱、康争辩事在甲午之前，其牵涉甚宽，从汉宋学、今古文之辨到中西文化竞争，而最后一点是核心问题。朱一新说：康有为“托素王改制之文，以便其推行新法之实”，其实质就是“用夷变夏”。如果

<sup>①</sup> 陈寅恪：《读吴其昌撰〈梁启超传〉书后》，《寒柳堂集》，上海古籍出版社1980年版，第148—149页；并参见陈之《寒柳堂记梦·清季士大夫清流浊流之分野及其兴替》，《寒柳堂集》，第170—172页。

康的著作流传，“适为毁弃六经张本”。他强调：“有义理而后有制度。戎翟之制度，戎翟之义理所由寓也。义理殊，斯风俗殊；风俗殊，斯制度殊。今不揣其本，而漫云改制。制则改矣，将毋义理亦与之俱改乎？”制度为文化之载体，故不能轻言变。至于“百工制器，是艺也，非理也。人心日伪，机巧日出。风气既开，有莫之为而为者，夫何忧其艺之不精”？但如果“以艺之未极其精，而欲变吾制度以徇之，且变吾义理以徇之”，则欲救而实毁，决不可为。<sup>①</sup>

他进而申论说“治国之道，必以正人心、厚风俗为先。法制之明备，抑其次也。况法制本自明备，初无俟借资于异俗；诎可以末流之失，归咎其初祖，而遂以功利之说导之哉”？当世一些人“以为圣圣相传之诗书礼乐，果不足以应变也，而姑从事于其新奇可喜者，以为富强之道在是。彼族之所以富强，其在是乎？其不在是乎？抑亦有其本原之道在乎？抑彼之所谓本原者，道其所道，而非吾中土能行，且为天下后世所断断不可行者乎”？

康有为宽慰朱一新说：“西人学艺，与其教绝不相蒙也。以西人之学艺政制，□（原缺一字）以孔子之学，非徒绝不相碍，而且国势既强，教藉以昌也。”他先说“彼国教自教，学艺政制自学艺政制耳，绝不相蒙。譬之金元入中国，何损于孔子乎”。但接着又转而强调“今之西夷”与昔之魏、辽、金、元、匈奴、吐蕃大不同，而今之中国已是“地球中六十余国中之一大国，非古者仅有小蛮夷环绕之一大中国”。西人数十年来，“尽变旧法，日益求精”，而“中国则尚谨守千年之旧敝法”。一旦开衅，“诸夷环泊兵船以相挟制，吾何以御之？”鸦片战争以来的中外冲突，皆以中国失败告终。若正视实际，“必不肯坐守旧法之虚名，而待受亡国之实祸”。所以，“使彼不来，吾固可不

<sup>①</sup> 本段及下段，参朱一新答康有为第四书，《康子内外篇（外六种）》，中华书局1988年版，第163—165页。

变”，既然已是“数十国环而相迫”，就非变不可。<sup>①</sup>

康有为虽然否认西人学艺政制与其教相关，却主张文化竞争全凭“势”之强弱：“教既交互，则必争长；争之胜败，各视其力。”而“势”之强弱，又落实在舟车器艺之上。“若吾力强，可使吾孔子之学、中国声灵，运一地球；吾不自立，则并其国与其教而并亡之。”今之西夷与金、元等夷狄更有一大不同，即其是“奉教之国”。一旦战败，中国将面临“国亡教微”的局面：“彼使臣[将]执吾之政，以其教易吾之教，且以试士”。西人既然“以国力行其教，必将毁吾学宫而为拜堂，取吾制艺而发挥《新约》；从者诱以科第，不从者绝以戮辱，此又非秦始坑儒比也。”故他“急急以强国为事者，亦以卫教也”。这当然决非孔子的微言大义，而是从西人那里贩来的新说。

如果稍翻检戊戌时湖南新旧人物的议论，可知旧派中的王、叶二人与朱一新的关怀略同而稍更趋新。有意思的是，他们的许多思虑其实又和康有为相近，甚或暗中接受了康的观点。而新派人物不仅陈宝箴赞同朱一新，包括皮锡瑞在内的其他一些人其实也暗中分享不少从朱到王、叶等旧派的观点。

叶德辉最重中西文化竞争，且这一认识是受西人的启发。他说：“人持异教也愈坚，则人之护教也愈力（这与康相近）。西人之言曰‘争自存’，理固然也。”他因而注意到：西人来华之目的在“传教于中国也，非通商者也。通商之士，一其心以营利，不能分其力以传教。”而西人则不但以其医疗为传教方式，且“以最强之兵力行教”，这与“孔教行之三千年，未尝以兵力从事”是根本不同的。王先谦也注意到这一个区别，他曾指责徐仁铸以学使之地位急急推行康教，

---

<sup>①</sup> 本段及下段，参康有为答朱一新，光绪辛卯（1891），《康子内外篇（外六种）》，第168—172页。

不啻“以威势强人服从，则与西国以兵力胁持行教”无异。<sup>①</sup>

西人以力行其教，其实是康有为先注意到的，则王、叶等实受康说影响。但康氏观念的逻辑发展是国强则教兴，这一点叶德辉不能同意，他说：“中西异教，近今不无强弱之分。《劝学篇》言‘保国即以保教，国强而教自存。’此激励士夫之词。其实孔教之存亡，并不系此。”叶已注意到张之洞与康的观念是一致的，这最足反驳后来那些视张为“保守”的研究者。<sup>②</sup>康有为、张之洞与当时不少人实际都已接受西人以力之强弱分教之文野的观念，故出现“甲申之役，法败而中胜，则中国进于文明；甲午之役，中溃而日兴，则中国沦于半教”的现象。叶氏据中国传统观念指出：春秋之教，主张夷狄而中国则中国之；不仅不排斥夷狄，而“正欲其进而同教耳”。但中国文

① 叶德辉：《郎园书札·明教、西医论》，页40A—43B、页44；王先谦：《与徐学使仁铸》，《虚受堂书札》卷一，页62B。

② 后人常说张善逢迎，大约不差。但又说其急印《劝学篇》以图免祸，则似未必。前引陈文已指出《劝学篇》刊于《湘报》时距政变尚早。彼时光绪方亟亟于改革，后之结果尚难逆料，张氏恐无此远见。张著《劝学篇》本有意从学理层面维护新政，该书能起到免祸作用，实因慈禧太后无意广为株连，乃借是书为由放张一马，张遂无事。若慈禧太后有意黜张，该书中原颇有可议处，戊戌当年已有人指出：“近年以来，嗜西学者恐专言西学之难逃指斥也，因诡言中学为体，西学为用；中学为本，西学为末；以中学兼通西学者乃为全才。此欺人之谈也。”而新创各学堂“类皆以中学饰为外观，掩人耳目，而专致志惟在传布西学；以洋人为宗主，恃洋人为护符。”（高庚恩摺，光绪二十四年九月十八日，国家档案局明清档案馆编：《戊戌变法档案史料》，中华书局1958年版，第484—485页）几年后徐桐仍指斥“《劝学篇》尽康说”（参张謇日记庚子年二月十三日，张謇研究中心、南通市图书馆编：《张謇全集》，江苏古籍出版社1994年版，第6卷，第432—433页）。可知真旧派已看破张之洞真意，其所攻也早已直指张。这个问题牵涉甚宽，非简单讲得清楚，但颇能说明真旧派与王先谦等的区别。

化不“以兵力从事”，更不主张“以强弱大小定中外夷夏之局”。<sup>①</sup>

正由于接受夷夏以强弱定的思想，故“近世时务之士，必欲破夷夏之防，合中外之教”。他们实“藉保护圣教为名，以合外教”，这是叶“断断不能苟同者”。所以，“人之攻康梁者，大都攻其民权平等改制耳。鄙人以为，康梁之谬，尤在于合种通教诸说。”梁所著《孟子界说》和《春秋界说》，“有进种改良之语”，又“隐援西人《创世记》之词，反复推衍。此等异端邪说，实有害于风俗人心。苟非博观彼教新旧之书，几不知康梁用心之所在。”<sup>②</sup>

所以，“今之公羊学又非汉之公羊学也。汉之公羊学尊汉，今之公羊学尊夷。”康梁等“仿礼拜堂仪注拜孔子庙”，其“猥鄙”正类民间淫祀；而其思想资源，则耶稣教之仪式。盖康本“隐以改复原教之路得自命”，故“其貌则孔也，其心则夷也”。叶德辉强调：“战国之世，患在杨墨，孟子辟之；八代以降，患在佛老，韩子朱子辟之；今日之世，患在摩西；无人辟之，且从而黷之，以至异说横流，谬论蜂午。衣冠世族，廉耻道亡。我生不辰，吾为此惧，”故必挺身而出。<sup>③</sup>其当仁不让之意表述得非常清晰。

前已述及，所谓旧派并不甚反对引进真西学，他们反康主要是反其搅乱了中学。叶德辉看到了问题的严重性：康的《新学伪经考》使“六经既伪，人不知书，异教起而乘其虚，岂非孔子之大祸？”从学术传承的角度看，这的确不无所见。王先谦也指出：“康梁诸逆，既借西学为摇惑人心之具。无识之流，知西之有学而不能辨其为何学。盈廷交口，请立学堂，直以为西学当兴、中学可废。诏旨一

<sup>①</sup> 叶德辉：《郎园书札·与俞恪士书、与皮鹿门书、答人书》，页31A、9B—10A、23A。

<sup>②</sup> 叶德辉：《郎园书札·与皮鹿门书、与俞恪士书》，页9A—B、30B。

<sup>③</sup> 叶德辉：《郎园书札·与石醉六书、与刘先端黄郁文两生书、与戴宜翘书》，页2A、5B、19A。

下，疆吏从风，行者不必知，知者又不敢言，如此虽遍天下谓之无学可也。”<sup>①</sup>

中学既乱，则中国的大是大非也随之而转变。叶注意到：自梁启超主讲时务学堂，“以《公羊》、《孟子》教授湘中弟子。数月之间，三尺童子皆知言改制、言民权、言秦始皇不焚书、言王安石能变法。千百年之事[是? ]，一旦得而非之；千百年之非，一旦反而是之。”<sup>②</sup>

其实新派也知道，以当时的授学方法，真有可能未得西学而先亡中学。皮锡瑞在戊戌年闰三月招复时务学堂考生时，发现考卷皆不佳。那次的题目是“孟子兼师伊尹之仕论”，而学生中“通晓者少”。他不禁想起梁启超的话：“今之学者，未得西学，而先亡中学”。再“观诸生言洋务尚粗通，而孟子之文反不解，中学不将亡耶？予非守旧者，然此患不可不防也。”<sup>③</sup> 可见湖南时务诸生当时真已出现邯郸学步、反失其故的现象，并引起湖南新派中人的注意。持此观念的新派还有人在，戊戌新政参与者邹代钧在后来张百熙奉诏筹设学部时向张上书，再次提到“当此新旧交接之际”，实有“新知未浚，旧学先亡”的可能。<sup>④</sup>

新派中不少人既已虑及中学可能先亡，则他们又何尝不知弊之所在。惟其立场在趋新一边，故不能公开申言。虽然他们也并不知道怎样才能防此患，但在国势危急的紧迫心态之下，有时明知可能得不偿失，也不得不破釜沉舟、一意向前。康有为的基本观点是文化竞争的胜败“各视其力”，后来又落实在舟车器艺之上。且中外

① 叶德辉：《郇园书札·与皮鹿门书》，页12B；王先谦：《复万伯任》，《虚受堂书札》卷二，页21A—B。

② 叶德辉：《明辨录序》，转引自邝兆江：《湖南新旧党争浅论并简介〈明辨录〉》，第109页。

③ 皮锡瑞：《师伏堂日记》，光绪二十四年闰三月十六日。

④ 转引自钱基博：《近百年湖南学风》，岳麓书店1985年版，第70页。

之局是西人主动，而其实行的正是“以国力行其教”，国亡则教微。故中国不能不变，且必须落实在“取彼长技而用之”，靠“强国”来“卫教”。在教之文野寄托于国力之强弱这一观念的基础上，国家危亡的忧患意识促进了新派诸人明知有“亡学”的可能仍义无反顾的言行。

旧派诸人同样见到国势的危迫，但朱一新观念的核心是制度为文化之载体，制度变而后文化也会随之而变。至于器艺，则可以变从西人，但尚不如正人心之重要。既然不能“以强弱大小定中外夷夏之局”，则独侧重于物质方面的国力不仅不一定能解决问题，有时反可能造成混乱。

这样，湖南的新旧之争已触及了不久即渐趋热烈的保教与保国孰先孰后的争论。新派皆深感瓜分和亡国的临近，即中国这一政治和地域的实体面临生死存亡的压力，必须当下作出策略方针的选择；他们的选择即是激烈变法，以为不如此不能救中国。他们的思维逻辑实即梁启超后来说的国不能保则教亦不能保。<sup>①</sup>而旧派则更多看见文化竞争的长远威胁，对于瓜分的紧迫感不如新派那样急切，似乎对中国的“地大物博”存有相当的信心。他们注意到西方文化的进逼，且并不反对变法及在一定程度上引进西学，但特别强调站稳中学的立场。盖只有中学阵脚不乱，才足以控制西学的引进并能恰当地运用引进的西学。如果中学自乱阵脚，则从最根本的文化上不能与西方竞争，必然因文化的混乱导致政治秩序的紊乱，其结果当然是既不能保教也不能保国。

当时湖南以外尚有更守旧者，改归知县的翰林院庶吉士缪润绂认为，新政的西来性质使其根本没有群众基础：海禁开放以来，“民教相讎，甚于水火。”一般百姓“心目中但知有圣朝；其讎视西人

<sup>①</sup> 梁启超：《保教非所以尊孔论》，《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一上，第164—166页。

也，殆如鸷鸟猛兽，时时而欲得甘心者。恶其人因并及其法，亦固其所”。他以为：“皇上采西法、立庶政，穷乡僻壤，亦幸不闻耳”。如果“刊刻誊黄，遍行晓谕，恐纶音一降，率土惊惶；新政未行，先受变法之害”。缪虽有明显的偏见，然对国情实不无所见。老百姓仇教恶西、并及其法，正是后来义和团事发的历史语境。故他指出：久积的民教冲突加上新政造成的大量失业人员会产生国内的大乱，此时“欲责效于铁路、机器、工艺、兵、商、农、矿、茶、蚕桑诸学，并以缓不济急，而一无可用，甚且半途而废。此时人心已去，皇上孤立无助，外洋诸国乘我之弊，借词保护，长驱大进；拱手奉献，其不为五印度之续者几何”？<sup>①</sup>

这就凸显了旧派与新派的一个根本区别：新派害怕不行新政则瓜分之祸亟，外患又必引起内乱，从而造成亡国。旧派则认为人心不固将先内乱而招外侮，然后亡国。虽然祸乱的总根源都是西力东渐，但在可能发生的当下祸源方面，新派以为外患已迫，而旧派认为内乱更急。可见当时湖南以至全国的新旧两派心情其实都不轻松，都面临强烈而紧迫的压力。在此心理压力下，行为便容易趋于激烈甚至走向极端。权力之争特别是帝后党争当然是戊戌政变一个至为重要的因素，双方政策取向的分歧也决不可忽视，但因国家内外交困而引起的心态紧张或者是导致政变流血的一个更隐蔽但也更带根本性的原因。

且当时的新旧分野实有无数层次：缪最保守，朱次之，叶近朱而王在朱康之间（叶同意康学实质在乱儒学而坏人心，提倡但不强调“制造”；王也反对变制度，却强调物质层面的富强已成为必须）。

<sup>①</sup> 改归知县庶吉士缪润绂摺，光绪二十四年八月七日，《戊戌变法档案史料》，第462—463页。有意思的是，铁路机器等缓不济急并不仅是旧派的想法，新派谭嗣同即有完全相同的认知。参其《上陈右铭抚部书》，蔡尚思、方行编：《谭嗣同全集》（增订本），中华书局1981年版，上册，第276—277页。



在新旧之间徘徊的张之洞主张“西艺非要，西政为要”，比王更激进而已接近于康（不过张又强烈反对公羊学）。彼时已接近主张全盘西化（所用语汇不同）的严复以《国闻报》等为阵地，在言论界初露头角，虽尚不特别引人注目，其观念又比康更进一步。要言之，忧患意识的侧重点不同是当时新旧之争的一个关键，这一区别导致了双方对当务之急可能是根本的策略分歧。但即使守旧如缪润绂也担心人心混乱会使铁路机器等“半途而废”，说明他只是强调“正人心”的首要位置，仍并不反对走富强之路。而他使用的“缓不济急”一语，再次凸显了时人的急切心态。

假如富强是急需的而又必须落实在物质上，农业的改进已知不能应急，则富强确实只能依靠工商业（且在列强环伺之时恐怕最后还真要落实到军事工业之上）。这样，问题的实质就在于，是不是只有彻底改变“大经大法”甚至改变文化观念才能发展工商业？是否存在不改变基本的纲常名教而又发展工商业以臻富强的可能性？

康有为等认为只有从观念到制度的全面改革才能推动“制造”而达富强，他在公车上书中已说：“今之为治，当以开创之势治天下，不当以守成之势治天下；当以列国并立之势治天下，不当以一统垂裳之势治天下。盖开创则更新百度，守成则率由旧章；列国并立则争雄用智，一统垂裳则拱手无为。言率由则外变相迫，必至不守不成；言无为而诸夷交争，必至四分五裂。”<sup>①</sup> 所论皆两分相对，仿佛只能在生死之间择一，并无中间道路可寻。而张之洞、王先谦与皮锡瑞等则主张“中学为体，西学为用”这样一种表面折衷式的取向。虽然其“用”又各不同，张重政治，王重工艺。皮态度不及王

<sup>①</sup> 康有为：《上清帝第二书》，中国史学会编：《戊戌变法》，上海神州国光社1953年版，第2册，第140页。

主动，但愿意接受更广泛的变法。<sup>①</sup>

从根本言，新旧两派的目标与最终落实的手段（即发展工商业）都是一致的，其歧异只在于选择什么样的取向才能达到发展工商业以臻富强。以今日的后见之明看，晚清的“制造”到戊戌年确实不能说已经有大成就，且其运行实未达到足以判断该取向之成功与失败的程度。但在举国都有急迫情绪之时，康有为一边的论点似乎更有吸引力。戊戌变法确以维新派失势告终，但庚子后的新政虽基本是张之洞取向的体现，却实际容纳了康有为几乎全部的改革主张，甚或有过之（有意思的是那时康梁师弟间对保国与保教的问题反生歧异，这只能另文探讨了）。

忧患意识的侧重不同在湖南也很明显。咸同以后湖南士人本身就特别主动地感觉到其对天下的责任，也认识到中国在列强环伺下的危局。光绪二十三年皮锡瑞返湘后，某日拜访经学家胡元仪，两人所谈并非经学，而是“时事”。胡云：“外夷以湖南为射之鹄，英法德皆觊湖南铁路。意以湖南强悍，先将此地收伏，以外皆传檄定矣。”皮颇以为然。<sup>②</sup>从经师口中可见湖南人确实颇具自信，以为本省在全国地位重大。而皮同意此看法，说明趋新的他其实也对外

---

<sup>①</sup> 从忧患意识这一关注点的分野看，皮锡瑞实际是一个矛盾的中间派。他在讲学中一再主张中学为体、西学为用的观点，这与湖南旧派中许多人及在湖北支持新派的张之洞是相通的，但他所积极追随的康学却不能为上述两方面接受。皮同时看到国与教受到的严重威胁，也可以接受激烈的变法。但他在西方事物的引进方面比王先谦并不见得更“开放”：他关注着每一件外国人及外来事物与湖南的接触，实际上几乎对所有这些接触都持怀疑的态度，因为都可能引发湖南的内乱；而他也只是在无法抵制的现实情形下被迫接受外国人的入侵。在皮氏眼中，所有的新政措施都是为了防止或预备外国事物的强行进入湖南（这也是其他新政推行者的一个重要考虑，但似乎不到皮所强调的程度）。这些内容只能专文探讨了。

<sup>②</sup> 皮锡瑞：《师伏堂日记》，光绪二十三年十一月九日。

国人的观念所知甚少。但正因为不熟知外国人意图，又有这样的自视，湖南人在外患压迫下的危机感可能就要比其他一些省的人更强。

故甲午战败对一些湘人来说刺激或更深，谭嗣同即因此悟出旧不能守，不得不“舍己从人，尽变西法”。他说：以前“于中外事虽稍稍究心，终不能得其要领”。甲午“创巨痛深，乃始屏弃一切，专精致思”，并“详考数十年之世变，而切究其事理。远验之故籍、近咨之深识之人；不敢专己而非人，不敢讳短而疾长，不敢徇一孔之见而封于旧说；不敢不舍己从人、取于人以为善。设身处境，机牙百出。因有见于大化之所趋、风气之所溯，非守文因旧所能挽回者。不恤首发大难，画此尽变西法之策（此具体指兴算学）”。<sup>①</sup>

不过湖南情形似有些两极分化，即“开通者自开通，锢蔽者自锢蔽”。皮锡瑞在戊戌年四月初三的讲义中说：去年胶岛和今年旅顺被德、俄占据事，已见明文，而闻见较少的湘人对此“皆不知。有问洋人在何处，已到湖南否者。此如桃源中人，不知魏、晋。”也有人因这些消息来自外国报纸遂不信其为实，然“外国之报，并非谰言。中国之报，即从外国之报译出，亦非空抱杞忧”。关键在于，“今日割五城，明日割十城，中国尚堪几割？分割渐尽，湖南岂有独存之理？”皮发现湖南有两种对国事不急之人：一是不知者不急，“到今日局面，犹以为太平无事，不必先事预防”。另外一些人则“挟十年前湘军之余威，以为洋人必不敢入湖南境”，也不急。<sup>②</sup>

以为国势尚不甚危急是湖南旧派中许多人的共相，大绅汤聘珍不属于没有见闻者，他也“以为天下未必有变，即有变，吾辈有

---

① 谭嗣同：《上欧阳中鹤书》，《谭嗣同全集》，上册，第167—168页。民初新文化运动在观念上的先驱主要是严复，而在实践层面尝试从文化学术上“以夷变夏”则或开端于湖南。

② 皮锡瑞：《师伏堂日记》，光绪二十四年闰三月二十九日。

钱,尽可安居,何必多事”!① 事既不急,法就可逐渐改,自不必“尽变西法”。汤对国势的漠然说明,前引陈寅恪对变法派的二分观念同样可以运用于湖南守旧派中一些人。王、叶与汤这类绅士及上述那些真正不急的士绅都很不相同,他们的急迫虽不如新派那样甚,但其内心的危机感与新派实相同。而他们也恰好是旧派中以学问著称者,皮锡瑞即注意到:列名《湘绅公呈》的十人中,“惟王、叶两人颇通古今,其余刘、汪、蔡、孔、郑、黄、严、张并不知孔子改制出何书,乃亦攘臂其间”,不过“如傀儡然”。② 当时新旧分野真有无层次,如果从力学的作用与反作用角度看,学问与急迫感的比例关系或提示着西力冲击的受力点到 19 世纪末年已更多落在学术文化之上,而这也正是湖南新旧之争的焦点所在。

一般研究者论及湖南新旧之争都始于光绪二十四年春,其实新旧之分在光绪二十三年末已基本确定,不过到次年春天才变得显著起来。叶德辉在光绪二十三年十一月的《与邵阳石醉六书》中,已大肆攻击梁启超在湖南传播公羊学。他在信末按语中说:此书“为斯事辩难之始”。虽然他那时尚认为“旧党与新党,说到人情天理,固无有不合者”;③ 但新旧两党的分野显然已出现,不过那时双方似均未感觉其对立已达势不两立的程度而已。

叶所提到的梁启超与公羊学,大致可以所谓“康学”概括,正是不少由新复旧的湖南士人所特别关注者。然而,戊戌时康有为的实际政治主张与其在湖南的形象,及旧派人眼中康学的可怕之处,其实都有想象或误读的成分,值得专文深入剖析,这里只能稍作勾勒。康、梁等在政变后对其所作所为的自我诠释并非全是实录,后

① 皮锡瑞:《师伏堂日记》,光绪二十四年三月十日。

② 皮锡瑞:《师伏堂日记》,光绪二十四年七月七日。

③ 《郎园书札》,页 1A—4A;叶德辉致熊希龄,光绪二十三年十二月一日,《湘报》,第 112 号,页 447B。

人对其误读与此直接相关。但时人也曾误读康、梁的思想,却更当予以注意。

康有为在光绪二十七年给赵必振(曰生)的信中,曾说他原主张开议院兴民权以救中国。到戊戌年四月觐见光绪帝,“乃知圣明英勇,能扫除旧国而新之”,故愿为皇上效死。此后康即更强调利用君主的专制威权实行自上而下的政治改革。<sup>①</sup>这与康其他许多回忆文字一样,在多大程度上是实录,还须细考。但康有为在戊戌时政治改革主张的核心是晚清人所谓的“开明专制”(这里的“开明”是指政策的内容,其“专制”的实质并未稍减),与“民权”、“平等”本无甚关联。其弟子在湖南偶亦道及“民权”和“平等”(实不多,不过后之研究者较喜欢引用),是否因与康联络不够所致?抑或有意采取梁启超取法乎上、以得其中的“过两级”宣扬方式<sup>②</sup>,以期得“开明专制”之实施?甚或不过兴之所至,顺口言及,都尚可考。但“民权”、“平等”之说与康本人当时(而非以前或此后)的政治改革主张完全相背,应无疑义。

这就颇有些诡论的意味:一方面,康被湖南旧派视为大逆不道的众矢之的,虽主保教,却被认为最威胁到“圣教”,而西学反不足虑;另一方面,康氏弟子在湖南所传掎的一些“有害”内容如“民权”与“平等”,却有不少属于被康氏“伪托”的西学,且多与康氏本人当时的政治主张相违背。这样经曲折纠葛而产生出的“康学”在湖南的形象(image),曾引起轩然大波,却未必是货真价实的康学。当梁启超等不再空言“民权”、“平等”于湖南,而转往京师搞实际的“开

<sup>①</sup> 黄彰健的《论康有为“保中国不保大清”的政治活动》(《戊戌变法史研究》,第1—54页)一文论康之转变甚详,极有参考价值,但黄先生立论也时有牵强处。

<sup>②</sup> 关于这一点,参见罗志田:《西潮与近代中国思想演变再思》,《近代史研究》1995年第3期。

明专制”时，其在湖南的言说却成为旧派的主要攻击目标（而实际更激烈之谭嗣同，其学说观点似受到的直接攻击反少）。对这样的诡论现象，过去似乎注意得不够充分，还大可进一步探讨。

其实，当时人言说中的“民权”和“议会”一类词汇，都有其特定的指谓。这些词语当然是西来，但当时西书翻译不多，且其中许多还是编译，更有不少人恐怕只是看到或听到转手多次的申说，不免从中文字义去反推其义。如当时湖南人言说中的“议会”或“议院”，就特别注重其“议政”的功能。这与西方议会的原初意义即集会论政或更接近，与我们今日提到议会总先想到三权分立和选举等便颇不同。

而旧派对这些词汇的不满也是首先联想到其相关的中国含义，如见“民权”则思“君臣之分”，见“平等”即虑“父子之别”，这才是他们所关注的。用今日的话说，这些人担忧的是对既存政治和社会秩序当下及潜在的冲击。<sup>①</sup>但他们恐怕很难想到“资本主义”和“封建主义”的先进与落后，也并不了解“民权”与“平等”后面那一整套系统学理（且这些概念本身在近代西方也是变量而非定量）。简言之，当时新旧两派对这些概念的理解与我们今日认知中后起而系统的西方意义有相当大的歧异，研究者只能据当事人的时代理解（也各不相同）去谨慎考察分析。

而时人在引进这些观念或体制时更有其当下的思虑，这样的

---

<sup>①</sup> 民权和平等观念影响到政治和社会秩序的稳定，这是关怀国是的士大夫都不能不虑及的，故对其有疑虑不一定就表明“守旧”。在1897年已在思考“西洋人人有自主之权”（彼时已思及此当不算旧）的杨度就认为“人人有权则父不能使子、君不能使臣，至于人人无自主之权矣”（转引自杨念群：《儒学地域化的近代形态》，第534页）。这与宾凤阳等的思路甚接近，后者也说：“今康梁所用以惑世者，民权耳、平等耳。试问权既下移，国谁与治？民可自主，君亦何为？是率天下而乱也。平等之说，蔑弃人伦，不能自行，而顾以立教，真悖谬之尤者。”《宾凤阳等来书》，《虚受堂书札》，卷一，页52B—53A。

“今典”尤须特别注意。谭嗣同说得很清楚：“言民权于此时，非第养生之类也，是乃送死之类也。”所谓“送死”，即谭所说的“亡后之图”。在胶州湾事件后列强瓜分中国的严重威胁之下，谭等以为中国难逃亡国命运。而据其对西方的虚拟认知，若中国成立国会并以国会而非君主政府与列强议和，或能使列强不瓜分中国；即使不行，在战而亡国之后，因中国是“有民权之地”，列强便不会像对待其他殖民地那样对待中国。同样，亡国之后，国家之“公产”会被人侵者据为己有，而以公司形式存在的“民产”则可保留。<sup>①</sup>据我们今日对近代西方帝国主义的了解，谭对西方的认知中悬想的成分远大于实际，然彼时新派正是在这样的语境和心态下据其对西方的虚拟认知来提倡民权。若说新旧双方都很少从民主与专制的对立层面去思考和因应民权一类主张，大致属实。

虽然时务学堂和南学会的言论中“民权”与“平等”并不多，却越来越成为旧派攻击的目标（这也有些区别，叶德辉等师辈攻击公羊学为主，宾凤阳等学生则反击“平等”更力）。有些言论也的确已针对及君主制甚至满汉歧异（已为多人引用，此不赘）。当此之时，原来在不同程度参与新政的一些士大夫即面临一个是否要与这样的“维新”划清界限以脱身的问题。不论他们内心对新政举措有怎样的观感（比较接近的大约是一种“半肯半不肯”的态度），他们都不得不在当下违背朝旨和将来可能牵涉入“犯上”之罪这两害之中做出选择。

当《湘报》第20号于光绪二十四年三月初刊出易鼐的《中国宜以弱为强说》后，张之洞即知这种悖谬言论会引起“海内哗然”，而“有识之士，必将起而指摘弹击”。张本人的一个反应即是立即停止其在湖北代传播《湘报》之举。而湖南也确有士绅联名请在京湘籍官员奏请干预湘抚之新政事宜（先后有御史徐树铭和黄钧隆上奏，

<sup>①</sup> 谭嗣同：《上陈右铭抚部书》，《谭嗣同全集》，上册，第276—280页。

均奉旨留中)。据《国闻报》称，湘绅函中有谓陈宝箴“紊乱旧章，不守祖宗成法；恐将来有不轨情事，不能不先事预防”等语。<sup>①</sup>从张之洞和这些湘绅的言词中，似不难看出他们选择的是一个最为两全的方式：既不直接反对新政，又表明了对一些新派言论的不认同，为以后可能的“秋后算帐”预留了余地。

但使旧派最觉尴尬而难以应付的是光绪帝在六月二十三日和七月二十九日上谕中对陈宝箴进行表彰鼓励，尤其六月二十三日上谕指示对“有意阻挠、不顾大局”之缙绅“必当予以严惩”。在此情形下，旧派能做出何种持续的反应实难逆料。据南学会佐办黄膺七月二十四日给皮锡瑞的信，上谕使湖南“新党之气大伸，旧党已如燭火。闻中丞、学使有合参叶之说。新党有长沙大痞王麻、湘潭大痞叶麻行状，院试散给考生”。可知湖南新派得上谕支持后确曾有大干一场之意，然未及动手，朝局已变。皮接此信时已获悉政变消息，预感到“大局既翻覆”，则“旧党必死灰复然[燃]”。<sup>②</sup>

但新派未能及时利用上谕作出有力反击的一个原因是那时中下层新派先已因各种原因而实际瓦解，主要人物中梁启超、皮锡瑞、谭嗣同、黄遵宪等先后离湘。<sup>③</sup>造成新派实际瓦解的原因甚多，其中新派自身的策略调适是一个重要因素。许姬传后来回忆说：在湖南地方实力守旧派的掣肘下，推行新政遇到了阻力。湖南学政徐仁铸乃请其父徐致靖（翰林院侍读学士）保荐康、梁、黄、谭等，“改

① 这些文献在黄彰健文中已详细引述，参见其《戊戌变法史研究》，第371—390页。黄氏已注意到，两次反新政的奏摺（前摺未见全文）中尚未见涉及民权等敏感言论。

② 皮锡瑞：《师伏堂日记》，光绪二十四年八月十日。

③ 参阅黄彰健：《戊戌变法史研究》，第398—405页。但黄氏称旧派因抓住新派“悖逆”的把柄而有恃无恐，恐怕太低估了上谕在那时的威力。具体的史实重建只能俟诸另文。



变方针向中枢发展”。<sup>①</sup>

当初谭嗣同曾说“海内能兴民权者”惟陈宝箴，故新派的“亡后之图”计划中一直希望能在湖南建立一个基地，以作为复兴中国之本。<sup>②</sup> 如果新派转往京师发展是实（许是徐的外孙，且自称与许多当事人交谈，说当有所本），则意味着湖南新派在思想上有一个大转折，即不再留湖南一隅为国家民族的复兴之地，而转认为可以自上而下地救中国于不亡。是因为列强瓜分的威胁有一度的松懈，还是因为其他人也像康有为一样突然发现光绪帝贤明，或者是康的观念影响了其他人？这个问题还值得细考。但这一策略调适对湖南新旧力量的对比发生了相当影响大约还是不错的。新派的星散大约也给旧派以鼓励，使其并未完全放弃争斗的努力。结果，旧派虽或不过再坚持一下而已，却适逢北京政变，终在新旧之争中偶然取胜。

#### 四、余 波

或可以说，戊戌前后湖南新旧人物的社会分野与其思想观念并不完全成比例：社会分类上的旧派中人有颇具新意识者，而新派中人也有不少旧观念；两派以及各派之中不同人物的思想、心态与社会行为均可见明显的相互参伍及错位。且这一现象的纵横范围尚不仅限于戊戌时期的湖南，大致为此后中国一个相当普遍的共相。从19世纪后期开始，新旧之争成为近代中国一个持续的现象，

---

<sup>①</sup> 许姬传：《许姬传七十年见闻录》，中华书局1985年版，第18—19页。

<sup>②</sup> 谭嗣同：《上陈右铭抚部书》，《谭嗣同全集》，上册，第279页。黄彰健已多次述及湖南在新派“亡后之图”计划中的重要地位。参见其《戊戌变法史研究》之前三篇长文。

但新与旧的区分标准以及不同时期的新旧社会分野却随时而变。

民国代清后，随着时代的变迁，戊戌时湖南的新旧分野即渐失意义。民国的新旧已另有区分的标准，而前此新旧角色又有所转换。当年变法时鼓吹开议会的梁启超，到民初乃助当局解散国会。对梁这一反复作为，戊戌时湘抚陈宝箴的后人陈寅恪颇不满，特别指出梁本在戊戌时主张开议会，“自戊戌政变后十余年，而中国始开国会，其纷乱妄谬，为天下指笑。新会所尝目睹，亦助当政者发令而解散之矣。”<sup>①</sup>

而中国的实际政治也在变化。1913年湖南都督汤芑铭与叶德辉起争执而逮捕叶，时任总理的熊希龄明电申救，而梁启超也为叶“致书芑铭兄化龙（时任众议院议长），恳切责问”。<sup>②</sup>据说这一事件最后导致在各省设置文职的巡按使，部分实施军民分治。则在实际政治中，文武之争渐有取代原来的新旧竞争之势。在此新兴的文武之争中，戊戌时与叶德辉对立特甚的熊、梁两人，却已与叶站在同一条阵线之上。前后15年间，时代的变化不可谓不巨大。

大约又15年后，新旧更有新的区分。熊、梁、叶又发现他们都已不同程度地落伍，大致偏向于前此对立的北洋军阀，而共同站在新兴的北伐军的对立面一边。叶德辉在戊戌当年谈到湖南特别受粤人康有为的“流毒”时说：“湘人尚志节，粤人尚忠义；地本接壤，风气多同；唇齿之依，当在异日，而断非一二浮薄少年所能联属，此可据理以断者。”<sup>③</sup>到北伐时，叶的预言部分实现，广东和湖南共为北伐军重镇。然湘粤之联属，恰为叶氏更不齿的“一二浮薄少年”所

<sup>①</sup> 参陈寅恪：《读吴其昌撰〈梁启超传〉书后》，《寒柳堂集》，第149—150页。按陈语含蓄，看似指斥民初国会的“纷乱妄谬”，其实是说梁的行为反复“为天下指笑”。

<sup>②</sup> 《郎园学行记》，第141页。

<sup>③</sup> 叶德辉：《郎园书札·与戴宣翘书》，页20B—21A。

为；叶本人也终不为其所容，死于北伐少年枪下。彼时反思，或者时务学堂之人尚属可以接受的了。

到 1931 年 6 月，胡适应叶德辉的学生杨树达之请，为叶的遗墨题了一首追悼诗说：

郎园老人不怕死，枪口指胸算什么！生平谈命三十年，总算今天轮到我。

杀我者谁？共产党。我若当权还一样。当年誓要杀康梁，看来同是糊涂账。

你们杀我我大笑，我认你们作同调。三十年中是与非，一样杀人来“翼教”。

胡适对当年的“是非”是有明确立场的，他指出：“戊戌变法时代，叶德辉与王先谦代表湖南的反动思想，攻击康梁的革新运动。”<sup>①</sup>

30 年后，新旧的载体固已大变，而“是非”却仿佛仍依其旧。在当时已开始“落伍”的新派胡适看来，康、梁、王、叶都是过眼烟云，无疑都已甚旧。然而他眼中“反动”的叶德辉与“革命”的北伐少年之异曲“同调”，虽然提示着他对国民党“清党”时因思想而杀人甚为不满这一今典，似乎还隐约透露出一层更深的忧虑：假如 30 年来中国政治真是并无大的进步，以前固可归咎于各时期的“反动思想”或各种不彻底的“革新思想”，然胡适这批新文化人“讲学复议政”也已十余年，他们个人多已得大名，其政治的参与却不曾给中国政治带来什么大的改进。特别是北伐时“新派”的社会行为竟然落入 30 年前旧派思路的窠臼，则新文化运动在国民性的改变方面

---

<sup>①</sup> 胡适：《胡适的日记（手稿本）》，台北远流出版公司 1989—1990 年版，1931 年 6 月 18 日（原书无页）。按叶德辉被杀时湖南国共并未分家，实不能肯定其为共产党所杀；不过那时胡适刚与新当政的国民党结束其不小的纠纷（参阅罗志田：《前恭后倨：胡适与北伐期间国民党的“党化政治”》，《近代史研究》1997 年 4 期），所以姑以那时人人可攻击的共产党为标的。

不仅没有多大的成绩，反而显出有所退步。作为新文化运动的主要提倡者，胡适必然是别有一番滋味在心头。

“退化”的观念其实还是那时相当一部分读书人持续的共识。杨荫杭在1920年底曾说：“今日中国新文化，有‘逆水行舟，不进则退’之势。他国学生出全力以求学问，尚恐不及。中国学生则纷心于政治，几无一事不劳学生问津，而学殖安得不荒？则知今日中国新学风，有江河日下之势。”<sup>①</sup>又二十多年后，陈寅恪在1945年思及戊戌变法时也感到：“验以人心之厚薄，民生之荣悴，则知五十年来，如车轮之逆转，似有合于所谓退化论之说者。”在此心态下的陈氏自己“论学论治，迥异时流”。而外在时势却仍然在趋新的道路上“进化”，并形成所谓“话语权势”的控制力量，使“落后”者不得不自我禁抑。故陈氏“论治”的观念，一直“迫于事势，噤不得发”。<sup>②</sup>

一般而言，中国近代明确的新旧之分，即在戊戌变法之时。从长远看，在整个近代中国的新旧区分上，杨、陈、胡等人大体都曾属于偏新的一边，而又不免相继“落伍”。尤其是不少曾经趋新的人物在不断更新的时势下虽然心存“落后”观念，却“迫于事势，噤不得发”这一现象，提示我们对近代中国尊新的程度及新旧之分与新旧之争的曲折微妙还可作更多面相和更深层次的探索。过去对不同时期新旧人物社会角色的更替之所以认识不足，或者正基于我们对戊戌前后新旧之分初起时各类人物在思想观念和社会角色等方面的错位与互动仍缺乏深入的理解。不仅湖南，整个戊戌变法时期

<sup>①</sup> 《申报》，1920年12月20日，收杨荫杭：《老圃遗文辑》，长江文艺出版社1993年版，第163页。

<sup>②</sup> 陈寅恪：《读吴其昌撰〈梁启超传〉书后》，《寒柳堂集》，第149—150页。

的新旧之争应该还可以在史实重建的基础上作进一步的探索、解读和诠释。

(原刊《历史研究》1998年第5期)

# 科举制的废除与四民社会的解体

## ——一个内地乡绅眼中的近代社会变迁

如果说近代中国的确存在所谓“数千年未有的大变局”的话，科举制的废除，可以说是最重要的体制变动之一。从汉代发端到唐宋成熟的通过考试选官的科举制，是一项集文化、教育、政治、社会等多方面功能的基本体制(institution)。在政治方面，它充分体现了“政必须教、由教及政”这一具有指导意义的传统中国政治理论。古代中国的学校，本身也是官吏养成之地，其一个主要目的即造成有良好训练的官吏。而教育和政治在制度上的连接，正落实在科举制之上。

科举制的功用并不止于此。周作人曾深有体会地说：“中国民族被称为一盘散沙，自他均无异词，但民族间自有系维存在，反不似欧人之易于分裂。”这一跨越时空的维系物，就是中国的“思想文字语言礼俗”。<sup>①</sup>的确，从先秦到清末西潮大举入侵之前，两千多年来形式上的“书同文”也就是一种共通的全国性思想论说(discourse)。正是科举制使其制度化为一种统一的全国性思想意识市

---

<sup>①</sup> 周作人：《药堂杂文·汉文学的前途》，北平新民印书馆1944年版，第32—33页。

场,它恰起着全国性的商品市场在近代西方的维系作用,是传统中国社会能维持基本稳定的重要支柱。除了这种社会的思想聚合作用,科举考试的最高一层在京城举行,与科举密切关联的太学、国子监、翰林院等,也都设于京师。这些制度,又在不同程度上起着思想的社会聚合作用,使京师集政治中心与全国性的思想论说中心于一体。

同时,科举制逐渐成为中国上升性社会变动(social mobility)的主要途径。任何编户齐民只要能通过一定层次的考试就可以担任一定级别的官员。故科举制同时也在行动和制度上落实了中国传统的“布衣卿相”梦想(这是中国士大夫文化的一个核心观念,其重要正类“美国梦”在美国文化中的意义),适应了以耕读为业的士阶层的社会需要。

进而言之,科举制还具有“通上下”这一重要的社会功能。在传统的士农工商四民社会中,士为四民之首的最重要政治含义就是士与其他三民的有机联系以及士代表其他三民参政议政以“通上下”,而科举制正是士与其他三民维持有机联系的主要渠道。传统中国士人是以耕读为标榜的,多数人是在乡间读书,然后到城市为官。而做官之人或候缺或丁忧或告老,多半要还乡。人员的流通意味着信息、资金等多渠道的流通。概言之,科举制在中国社会结构中实起着重要的联系和中介作用,它上及官方之政教,下系士人之耕读,使整个社会处于一种循环的流动之中。<sup>①</sup>

可以想见,废除这样一种举足轻重的社会政治制度,必然出现影响到全社会的多层次多方面的后果。过去对废除科举制的研究,主要侧重于其是否有利于清季政治改革这一层面,较少从社会结构变迁的角度观察问题。我在最近的一篇文章中已提出:以士农工

<sup>①</sup> 以上讨论参见罗志田:《中国文化体系之中的传统中国政治统治》,《战略与管理》,1996年第3期。

商四大社会群体为基本要素的传统中国社会结构,在自身演变出现危机时,恰遇西潮的冲击而解体,拉开了近代中国社会结构变迁的序幕。社会结构变迁既是思想演变的造因,也受思想演变的影响。四民之首的士这一社群,在近代社会变迁中受冲击最大。废科举的社会意义就是从根本上改变了人的上升性社会变动取向,切断了“士”的社会来源,使士的存在成为一个历史范畴,直接导致了传统四民社会的解体(这里自然还有许多其他原因,比如新型的金融业、工商业等的出现等都是很重要的因素)。<sup>①</sup>

本文主要依据晚清山西一位乡绅(这里的绅是与官对应而言)的自述,简单考察分析科举制从改革到废除对一个身处既不十分“开通”,又不十分闭塞,且相对富庶的内地(山西省太原、太谷二县)并基本以耕读为业的儒生型乡绅及其家庭生活的直接影响;并进而通过这位乡绅之眼观察由此引起的社会变迁,特别是四民社会解体前后的一些现象,希望能从感性层面增进我们对这一社会剧变的认识 and 了解。

这个自述就是山西太原县清代举人刘大鹏(字友凤,1857—1942)所著《退想斋日记》<sup>②</sup>。从1890年到1942年,刘氏记日记凡51年,现存41年,本文特别注重废科举前后那20年间的记载。刘氏早年也有青云之志,他的日记,与大多数传统中国读书人的日记一样,是有意写给人看的<sup>③</sup>;故记载的内容和表述的观念,都不免

① 罗志田:《失去重心的近代中国:清末民初思想权势与社会权势的转移及其互动关系》,《清华汉学研究》第二辑(1997)。

② 乔志强标注,山西人民出版社1990年版。以下凡引此书,一般在文后括弧内注出其写作时日,以突出材料的时代感;凡正文中已说明时间的,则注出页数,以便同人查阅。

③ 如他于1892年8月15日记自己俭而孝,特别说明记下来并非“夸示于人”,可知日记确是要示人的。



有故意为之的痕迹。中岁以后，随着鹏程万里梦想的渐次磨灭，日记给人看的可能性日减，直抒胸臆的成分日增，对史学研究的价值也就远非一般写给他人看的名人日记可比了。刘家世居太原县，刘大鹏本人在科举制废除前后一二十年间则在太谷县一富商家塾中任塾师。太原是山西的首县，太谷则是富甲山西的商业集中地区，刘氏一生所居均属于中国内地经济条件较好且信息较流通的区域。他眼中山西与北京、开封等地在晚清多方面的差异，从信息传播和信息掌握的角度提示了近代中国各地思想和心态发展不同步这一现象的第一手依据。

刘大鹏生于咸丰七年，少历同治“中兴”时期，成年后目睹光宣时的日渐衰落，与其大多数同龄士人一样，总有今不如昔之感。他回忆中同治年间时“吾乡到处皆家给人足，气象甚觉丰隆”。光绪三四年间山西遭到大凶荒，“人民去其大半，所留者多贫不能支。”从此境况就未能恢复。刘氏所在地区的衰落也有一些特殊的原因。他所居之乡，因“务农者十之一，造纸者十之九”，家无余粮，平时或比一般务农之家稍好，惟特别不耐荒年。光绪初年的大荒，“造纸人家饿死者甚多，务农之家未能饿死一人。”（1892年8月13日，1893年2月7日、12月11日）鸦片是山西变穷的另一大原因，据刘氏观察，清季时吸鸦片者已达“十之七八，不吸者十之一二”。这个数字或许不那么准确，但吸鸦片者众应是无疑的。后来种鸦片者也日多，因其利厚。不过，种鸦片者与造纸者在家无余粮方面正相同，仍不耐荒年。一遇荒年粮价猛涨，便有饿死之虞。（1892年10月4日，1893年7月8日）

像多数传统的士一样，刘氏以观风覩国为己任。他注意到，秋成报赛是山西一直实行的古礼，“年谷顺成而妇为之”。道光年间晋祠镇一带举办抬搁送神者共13村，中间因太平天国事停顿，后又办，但到光绪七年（1881），同一区域有财力举办抬搁者仅6村，已不及前半。故刘氏“于此见农家之景况，较前远甚”。（1892年11月

6日)农村如此,商业也比以前衰落许多。刘氏从光绪十四年(1888)起每年都询问商人景况比上年如何,而答复皆曰“不若去年”。到1893年时他听到“一年不如一年之言,于今已五年矣”。(1893年2月7日)故刘氏的确看见“世道衰微”、今不如昔的迹象。此后整个日记中类似的记载不断重复出现。

同时,刘大鹏更有一种强烈的生不逢时之感,颇能体现一个较少受到西潮直接冲击的内地举人在社会转型时的心态。他于光绪四年(1878)进学(取秀才),光绪二十年(1894)中举人,后三次会试不第,科举制即被废除。民国年间他一直以清遗民自居,直到“九一八”日本侵略中国东北后,他才逐渐从内心里认同于民国(也就是说,直到这时他才承认中华民国代表中国)。刘氏以传统的士自居,终其生也基本保持着士的心态(如果告诉他现代“知识分子”的概念,他多半不会承认他是一个知识分子),但他在科举废除后也终不得像现代知识分子一样在社会上“自由”浮动(实际是很不自由地随社会变动之波浮动):从塾师到小学教员、校长、县议会议长都作过,后来更长期经营小煤窑,但终以“老农”这一自定身份认同度过余生,以维持耕读之家的最后一点象征。下面就藉刘氏之眼与口,着重探讨他这种生不逢时心态的社会渊源。

## 内篇:科举制与耕读之路断绝前后的乡村社会

刘氏家居太原县赤桥村,“以耕读为业,不耕则糊口不足,不读则礼仪不知。”但刘家“只有薄田十数亩,不足养十口之家,全仗父亲大人在外经营(按刘父在太谷县经营木材业),母亲大人在内整理。”(44—45页)可知刘家的主要经济收入,还是来自在外经商的父亲。与近世许多耕读之家一样,“读”是包括经济考虑在内的发展方向,“耕”在经济上逐渐仅为一道糊口的最后防线;“耕读”相连恐怕更多的意义还在其传统的象征性一面,略有今日美国人讲究的

“政治正确”<sup>①</sup>的味道。自诩“耕读之家”者其主要收入实来自经商，虽然大半以商为生却要坚持耕读的方向以正名，都提示着宋代以降四民社会中士、农、商这最主要的三民（“工”的人数既少，影响也不算大）之间你中有我、我中有你那种千丝万缕的内在联系。刘父虽为商，刘氏自己仍像多数儒生一样看不起商人。但他确曾遇到好几个“深于学问”的商贾，甚感“渔盐中有大隐，货殖内有高贤”。同时，他也注意到有些读书人“惟求词章之工，不求义理之精”，虽儒冠儒服而行为不检，“反为老农大商所嗤笑”。（48—49页）可见士商之间，差距确在缩小（但农商之间矛盾似有增强的迹象，参见51页）。在西潮入侵之前，这样一种潜移默化的社会变迁至少已有数百年的进程<sup>②</sup>，是研究西潮冲击引起的近代中国社会变动时不可忽视的层面。

由于刘家“究竟不甚宽绰有余”，刘大鹏自己年长后也不得不与“舌耕”者为伍，像大多数未能做官的读书人一样走上教书之路。刘氏在中举之前，已出任塾师。但中举后地位变化，对塾师这一身份认同就颇不能释然，每慨叹其不得不为此“糊口”之业，曾一度想辞馆回家“躬耕事亲”。他以为，“读书之士不能奋志青云，身登仕版，到后来入于教学一途，而以多得脩金为事，此亦可谓齷齪之极矣！”有人“或谓教学足以传道”，刘氏觉得这恐怕也是未能入仕者的掩饰之辞，盖其未见“道之传者几何也”。正因为如此，他看不起一般以教书为终生计之人，认为他们没有远大志向，“区区方寸，只求个好馆地，每年多得几两脩金，饷食好些”而已。（71—72、54—57页）

<sup>①</sup> 关于美国的“政治正确”，参见罗厚立：《美国方式与美国梦：“政治正确”与美国校园的权势转移》，《东方》，1996年3期。

<sup>②</sup> 参见余英时：《中国近世宗教伦理与商人精神》，收入其《士与中国文化》，上海人民出版社1987年版，第441—579页。

的确，一般塾师的待遇并不太好。刘氏曾遇到一个业商失败而任塾师者，所教童子五六人，每人送束脩千六百文，“一年所得不满十千钱，糊口亦不够，何能养家乎？”稍好者，一年所得“除却饮食杂费”，还可“落二十余千钱”。此类人考虑的，已不再是糊口，但仍“所人不敌所出”。（1893年6月21日，1894年1月17日）刘氏自己的收入待遇，要好得多。他的东家“家资数十万，家中并无一吸鸦片烟者，且极勤俭”，待刘氏颇厚，供饌食之外，束脩还有银一百两（据其日记，每两至少合千钱），并曾主动增加到一百二十两，但因未事先对他言明，结果刘氏以为有轻视意，“坚辞不受”。（63、88页）

以求馆或求好馆为目的之读书人，其用心自然主要不在“传道”之上。但对身处晚清的刘氏而言，圣道之不传，还有来自其他方面的威胁和冲击。还在废科举之前，读书已不如以前那么被看重。本来读书为仕进之正途，而学校也就是官吏培养之地。刘大鹏指出：“书院为作育人才之地”，而此中养成的人才，是为了“贡之朝廷之上，为舟楫、为盐梅；上者致君为尧舜之君，下则使民为尧舜之民。”（70页）但部分因为清代可以通过捐纳得功名，仕进之途已多元化。靠捐纳得来的功名虽不被视为正途且只能补低级官职，对许多未中进士的中下层儒生来说，低级官职也正是他们所期望者。同时，随着清代统治时期的延伸，先前各科已得功名却未能补实缺的士人积累渐多，入仕之路已比从前要拥挤得多了。同样不可忽视的是，整个社会的心态也在发生转变，商人在人们心目中的地位明显上升（这或者与刘氏所居在太谷商业区有关，此情形在多大程度上与其他地区有可比性，尚待考证）。

还在改革科举之前，弃儒就商已渐成风气。刘氏发现：“近来吾乡风气大坏，视读书甚轻，视为商甚重。才华秀美之子弟，率皆出门为商，而读书者寥寥无几；甚且有既游庠序，竟弃儒而就商者。”原因即在于“读书之士，多受饥寒，曷若为商之多得银钱，俾家道之丰裕也”。当然，经商也非人人可为，如前所述，也有读书人经商不成

功又回过来任塾师者。但总的来说是“为商者十八九，读书者十一二。”而且已出现了读书无用论：“余见读书之士，往往羡慕商人，以为吾等读书，皆穷困无聊，不能得志以行其道，每至归咎读书。”这恐怕多少与其乡“务农者十之一，造纸者十之九”有关。故不仅“视读书甚轻”，根本就“视农事甚轻”。（1893年1月2日、6月21日，1892年8月13日，1893年12月11日）传统社会的“耕读”，其中自有内在联系。

商人地位的上升，政府提倡也起了相当的作用。晚清政府在因西潮冲击而产生的“商战”意识推动下，大力发展商务。中央成立了商部（后改农工商部），各省及地方也遵命成立商会。一般商人也都认识到“国家郑重商务”。但同时山西很多商人也发现，商务不仅未得到振兴，而且减色，商家“多困惫之情形，将有不可支撑之势。此何以故？商利微末，而加抽厘税日增月盛，靡所底止也”。（161页）这当然只是问题的一面，大的方向还是商人和商务都呈上升趋势。

与商人地位上升形成鲜明对比的，是士人地位的明显降低。光绪初年，太原已出现商人凌侮乡民和轻视士人之事。到1896年7月，榆次县一孝廉被县衙门的门丁“大侮”，引起“阖邑读书者大怒”，直告到省。士人地位降低也与他们中一些人的自尊不足有关。既然不少读书人以教书为终生计，他们“区区方寸，只求个好馆地”，自然不可能在东家面前摆架子。这些人“以东家有财，非惟不嫌东家不致敬、不有礼，而反谄媚东家”。读书人既然不能自重，要东家敬重当然就不那么容易了。刘氏注意到“近来教书之人往往被人轻视……作东家者遂以欺侮西席为应分”的现象。这后一点的本质，刘氏看得很清楚：许多人请先生教子弟，“亦是作为浮事，何尝郑重其事”。（16、59、65—66页）换言之，过去商人虽富而一般仍敬重读书人及其所代表的仕进之途，如今这些富人请教书先生部分或不过是摆摆样子，大约也有点不得不为之以维持“政治正确”之意；但他们从内心到表面都已不很敬重读书人，也并不真想让其子

弟走读书仕进之路了(从轻官重商的角度看,这也可算是商人独立意识的表现)。

据刘氏的观察,重商轻学的一个直接后果就是应童生试的人数日减。从1898年起,“应考之童不敷额数之县,晋省居多”(清代科举是预定各地录取人数,然后据此扩大数十倍为考生额数)。以太原县为例,光绪三年(1877)应童生试者百数十人,次年则八十余人,“自是而后,屡年递减”,光绪二十二年45人,比上年少十余人。40人左右的数目约保持到光绪二十五年(1900),光绪二十六年则只有20人,光绪二十八年23人,到废科举的前一年即光绪三十年,考童生者仅18人。(78、65、99、118、132、135页)与此同时,应会试的人数则呈上升之势,(75、80、121页)说明以前各科余下的举人为数尚不少。高层次应试人数多而低层次应试人数少,正体现了读书仕进这条路是新近一二十年才开始衰落的。

故科举废除之前,四民社会的维持已较困难。“当此之时,四民失业者多。士为四民之首,现在穷困者十之七八。故凡聪慧子弟悉为商贾,不令读书。古今来读书为人生第一要务,乃视为畏途,人情风俗,不知迁流伊与胡底耳!”(1904年1月8日)一两千年来传统社会从耕读到政教的路已不太走得通,而且为越来越多的人所不取。这一社会变迁的影响是巨大的,它必然导致四民社会的难以为继。

同样重要的是,许多士人已不能起四民之首的表率作用。四民之首这一社会角色的一个含义就是士为其他三民的楷模,分配给大众的社会角色是追随。如刘大鹏所言:士“平居乡里,所言所行,使诸编氓皆有所矜式”。但他观察到,一些士人不仅不能为表率,“而反为乡民所化”,同于流俗,是“不足以为士矣”。(69页)关键在于,榜样与追随者的社会分工能够为双方接受并维持,各社会群体间就保持着一种相对稳定的有机联系。这种联系不论从哪方面被打破,都意味着四民社会的危机。

这个现象既是普遍的，也受到刘大鹏所居地区某些特殊因素的影响。1892年夏，刘氏到省城应试，宗师勉励士子要为有“根底之学，不可徒攻时文”。刘氏闻之颇觉亲切，但也担心同应试者会“以为此皆老生常谈，而不遵行之”。（5页）可知“不可徒攻时文”已成老生常谈，刘氏日记中的确频繁出现他慨叹士人只知读时文的记载。但是，读书者多读时文而不问经史子集或者可说是近代中国普遍的士风不佳；就刘氏所在的地区言，因“僻处偏隅，士人甚少，即游庠序者，亦多不用功，非出门教书而塞责，即在家行医而苟安；不特读书求实用者未尝多观，即力攻时文以求科名者亦寥寥无几”。（1893年5月3日，6月22日）

实际上，刘氏虽知读书之“正道”在多读经史子集，其所处之乡学术水准确实不高，他自己读书也不算多。1893年夏，刘大鹏游晋祠时，“见一杂货摊上售一部《三国志》，爱不释手，遂用三百廿钱买之，如获至宝。”（22页）旧时一般的科举文章，考秀才时主要看文辞的美恶，要做得空灵；考举人的文章就要有点所谓书卷气，多少要体现一些学问，不能太空，考进士则学问一面要求更高。这是当时学做时文者的常识，刘氏自然不会不知，也一定在做准备，而且他是一向主张要读经史子集的。但他在入学15年之后，竟然最多不过在别人那里翻过《三国志》（“前四史”是过去士人的必读书，当然主要是作为文章典范而非史书来读），可知他平时所读的非时文书也不会太多。

而且，刘氏家乡的“僻处偏隅”决非他的谦词。晚清科举的最后—关，即考进士时的殿试，尤重小楷，这是当时制举业者的常识。而刘氏要到1895年到京会试，才知“京都习尚，写字为先，字好者人皆敬重，字丑者人都藐视。故为学之士，写字为第一要紧事，其次则诗[时?]文及诗赋，至于翻经阅史，则为余事也。”这样的信息都不知道，其余信息的不流通可以想见，自然很难考中进士。一年多以后，他还在慨叹“京都凡取士，总以字为先”。故“用功之士，写字为

要务，一日之中写字功夫居其半，甚且有终日写字者。”(1895年3月18日，1896年9月12日)可知此事给他印象颇深。问题在于，写好小楷原非一日之功，刘氏获得信息既晚，即使天天练，功夫或难与早就在练习之人相比。略具讽刺意味的是，刘氏得知取士以字为先的日子，已是小楷重要性下降之时(蔡元培于1892年中式，他的小楷实未必佳)。到1905年废科举时，刘大鹏还是个举人，以此功名终其身，这与他所处信息不通之地，大有关联。

同样重要的是，清季从改科考到废科举，取士的标准有一个变化的过程。废科举前的十余年间，取士的标准，已是鼓励新旧学兼通。汪康年于光绪十五年(1889)年应乡试，以第三艺作骚体，不合科场程式，依旧例应不取；却因在次题《日月星辰系焉》中，能“以吸力解‘系’字，罗列最新天文家言，”被主考官认为“新旧学均有根柢”，欲以首名取，终因犯规而以第六名中式。科场程式尚不熟，竟能以高名取，可知实以“新学”中式。<sup>①</sup> 这虽然只是一例，但民国新人物中有功名者实多，大抵为清季最后20年间中式者，却颇发人深省。

像刘大鹏这样从中国腹地山西出来的读书人，就可能因买不到“新学”书籍，或买到而熟悉程度不够而竞争不过久读新学书籍的口岸士子。刘氏于1895年到京应试后，大概才了解到口岸士人读的是什么书。次年十月即请人代买回书籍一箱，其中有贺长龄编的《皇朝经世文编》和葛士澐编的《皇朝经世文续编》。自那之后，刘大鹏有半年的时间平日所读都是这些“经世”的新派文章(包括驳新派的文章，但所关怀的问题仍相同)，思想也有一些变化：他由此回想起当年自己也曾学过《几何算学原本》，且“颇能寻其门径，然今已忘之矣”。(62—70页)可知咸同时期新学的传布也曾较广，但一因士人基本心态未变，更因科举取士的标准未变，许多人读点新

<sup>①</sup> 事见汪诒年纂辑：《汪穰卿先生传记》，收在章伯锋、顾亚主编：《近代稗海》，第12辑，四川人民出版社，1988年，第194页。



学书籍也多半是走过场，读过即忘。

刘大鹏自己在多读买回的“经世”之文后，也终于醒悟到“当此之时，中国之人竟以洋务为先，士子学西学以求胜人”。这最后一点是关键性的：如果不学西学，就很难“胜人”。十几天以后，他就听说“京师设算学科，二十人中取中一人，凡天下之习算学者，许到京应试。此新例也”。（1897年5月18日、5月30日）这距刘氏回忆起他也学过算学并后悔已将其忘掉也不过两三个月。到1901年10月，刘氏已认识到“国家取士以通洋务、西学者为超特之科，而孔孟之学不闻郑重焉”。由于“凡有通洋务、晓西学之人，即破格擢用”，结果是“天下之士莫不舍孔孟而向洋学”。（102页）但像刘大鹏这样要到进入20世纪才完全认识到这一趋势的人，实已太晚。

这一变化是自上而下逐步实行的，与京师的信息距离（而不一定是地理距离）越近，变得越快，反之亦然。到1898年夏，刘氏就注意到府学的考试题已改考策论，题目的内容也与时政密切相关。而同日县学出的考试题，却“仍是文、诗，并无策论题”。在不欣赏趋新变化的刘氏看来，“府学业已改试策论体，县学仍旧，则风气尚未全变。”（86页）但他没有想到，县一级按旧法训练出来的学生，到了府一级就很难考过据新法所出的试题。刘大鹏自己在赴京考试之前，其日记中就全无洋务、新学、西学这样的词语，只是在读了买回的“经世”文章后始出现关注这类事务的言论。可以想见，那些举人以下未曾出省应试的读书人，大概就只有等到考试内容正式改变的通告发出后才能认识及此，他们也就更加无法与口岸地区的时代发展同步。1897年时就有人根据北京传来的信息劝刘氏在家塾中“教子弟习洋务”，盖其为当时所重。刘氏是否接受这一劝告，因日记被删，不得而知，从其语气看他大约是不接受的。（74页）但与上同理，全依旧法培养出来的学生，至少在仕进一途，必然要吃大亏。

一旦科举取士的标准改变，刘氏那种一次性的购书补习也并

不能从根本上改变他在追赶新学方面“落后”于时势的状况。1902年,清政府正式废八股而改试策论。次年,刘氏到河南开封再次应会试,又发现在山西还不多见的“时务等书,汗牛充栋,不堪枚举其名目,凡应会试者,皆到书肆购买时务诸书,以备场中查对新法,故书商、书局抬其价,并不贱售”。(121、609页)可见不仅山西的新学落后于北京,即使同为内地且邻近如山西、河南,新学的传播也很不一样。场中所考既然多为新学,两地读书人已不可同日而语。刘氏只能再次落第。当然,由于开封书商多来自京、津、沪、汉,这次是特别来卖书给应考之人,属于临时性的书市;还有一种可能是河南读书人也不过是新近才接触到这么多新学书籍,则河南读书人或仅比山西士人略更幸运(从刘氏斥开封因“五方杂处”而“人情多浮诈,风俗亦侈糜”看,开封的“开通”的确超过太原)。但至少内地读书人与书商所自的口岸读书人已不在一条起跑线上,应是毫无疑问的。

近代信息的传播已有许多新兴的方式,报纸即是其中主要的一种。晚清之报纸适应读者需要,对于科考颇为重视,常刊载时文典范供士子揣摩。特别是改试策论后,因为“主事者以报纸为蓝本,而命题不外乎是;应试者亦以报纸为兔园册子,而服习不外乎是”。所以,士子“虽在穷乡僻壤亦订,结数人合阅沪报一份”。<sup>①</sup>刘氏所居之乡看来比这里所说的“穷乡僻壤”还要穷僻,所以并不知看报可以帮助科考。山西有《晋报》,始于1901年秋岑春煊抚晋时。而刘氏日记中提到读报,还要略晚,约在一二年以后,其所读也与科举考试全无关联。即使在那时,我们也可从他阅报的时间与所阅报纸的出版时日看到近代信息传播不同步的现象。从刘氏所阅报纸看,他开始阅读的山西《晋报》一般是两周以前出版的,而他首次提

<sup>①</sup> 戈公振:《中国报学史》(转引《上海闲话》),三联书店1955年版,第108—109页。

到读外地的《中华报》，是在1906年，所阅者为70天以前的。到辛亥革命以后，信息流通的速度显然加快，他在1914—1915年提到读《申报》和《大共和报》，都只差七八天。到1917年，又提到阅《顺天时报》，只差两天，与阅本省的《晋阳日报》同。（130、149—150、162、195、199、203、246—247页）此时可以说已没有什么差异了。也就是说，要到民国初年，山西较开通的地区才与全国的主流信息渠道同步。

可以看出，近代中国整个社会的变化甚快，但各地变化的速度又不一样。在相当长的一段时间里，全国实已形成两个不同的“世界”<sup>①</sup>。用刘氏自己的话说，即“中国渐成洋世界”（1902年2月28日诗）；这里的“中国”和渐成的“洋世界”，正是当时从价值观念到生存竞争方式都差异日显的两种“世界”的表征（非刘氏原意）。要能够沿社会阶梯上升，则必须按其中之一的“洋世界”的方式竞争。读书考试做官的路径还没有变，但考试要求的内容已改变；这已足以将相当一部分士人拒之于新的上升途径之外，僻处乡野的刘大鹏及其同类士人实已不能“预流”。其结果，在趋新大潮的冲击下，科举考试已可能凭机遇（生长在口岸就比内地占先手）而不是作文的本事（八股文的优劣是一事，大家考同样的东西至少体现了竞争的公平），考试的公平性和所选出之人的代表性均已不及以往。

重要的是，像刘氏这样的读书人，虽然对新学有较强的抵触排

---

<sup>①</sup> “两个世界”的提法得益于张灏先生，参见其《梁启超与中国思想的过渡，1890—1907》，中译本，江苏人民出版社1995年版，第3页。张先生主要是据钱穆先生对晚清大儒陈澧、朱一新等人学说的诠释，指出他们的思想“很少显示出西方的影响”，故得出西方影响主要在“少数几个在位的学者官员和一些在通商口岸处于边际地位的人物”这样的结论。我以为张先生对“在位的学者官员”对全国士林的影响恐怕估计过低。无论具体的诠释如何，以京师和通商口岸及其影响辐射区为一方，以广大的内地为另一方来划分晚清的两个“世界”，我想是有助于我们对近代中国的了解的。

拒之意，却主要是因信息的不流通而追赶不上社会的变化；他们的确不满这些新变化，但仍存追赶之心，也有追赶的实际行动。刘氏自己就一直在补习新学。而且，山西省城各书院在义和团之后改为大学堂（即李提摩太促成并经手的山西大学，是当时除京师大学堂之外中国惟一的一所“大学”），该校不仅“延洋夷为师”，且“所学以西法为要”，这是刘氏平时最为切齿的。他听说有数位原有的中国教师因“闻洋夷为师而告退”，盛赞其“可谓有志气者也”。但当他获悉该校还要补招二十余名学生时，立即由隔县的教馆赶回家让自己的儿子去报名应考。（111—112、115页）由此可见，只要读书仕进这条路不断，像刘大鹏那样的士人对新学是既不满又要追赶。但由于不在同一起跑线上，他们中的大多数终于不得不名副其实地落伍了。

刘氏起步既晚，又不愿舍弃孔孟“正学”，对新学也确实颇有抗拒之心，所以追赶的速度就慢。在他于1903年又一次落第后，才进一步醒悟到，其他士人“舍孔孟之学而学西人之学”，是为了“求速效”。因改试策论后，“所最重者外洋之法”，也只有求速效的人才考得上。对于维持“正学”的士人打击更大的是，不仅读书仕进之途已尊西学，即使教书谋生，也是“凡能外洋各国语言文字者，即命为学堂教习，束脩极厚”。（126页）这还只是开头，但已有点杀手铜的味道。约在同时，与刘大鹏同年中举的郝济卿，即因其东家嫌其“守旧学”而“欲令子弟学西法”，郝氏不愿教新学（或亦不十分能教），只好“力辞其馆就别业”。（138页）此时讲旧学者尚有选择余地，到科举一废，不会新学就只能失馆，那就更不仅仅是束脩厚薄的问题了。

1896年春，刘大鹏所在地区已闻“废学校、裁科考之谣”，立即引起士子“人心摇动，率皆惶惶”。反应快的，当下就有“欲废读书而就他业之人”。但更多的读书人“习业已久，一旦置旧法而立新功令，自有不知适从之势”。（57页）很明显，如果说身处口岸的某些

“先进”士人考虑的是废科举将有利于国家的改革和发展，内地一般读书人最直接的反应正是上升性社会变动的方向转换问题，而他们首先考虑的也就是怎样因应这一可能出现的变化。

很快，传闻的消息就与恰发生在同时的省城晋阳书院裁减诸生的膏火银一事结合起来，据说裁减膏火只是第一步，接着就要“全裁各省书院，停乡、会试十科，新立同文馆、博致书院，请洋工师主教”等。这也是自上而下的，外省已在进行；山西因抚宪抵制，尚“不至一旦变于夷狄”。其实后来弄明白，至少裁减膏火是用于给书院山长加束脩。（1896年5月25日、6月8日，1897年5月27日）但那些传闻将发生的事，显非无因，后来大致以不同的形式逐渐出现。

1904年初夏，刘氏又从《晋报》上看到“政府欲将各省州县各教谕之缺一律裁汰，所裁教官即分别派充各小学堂教习，所有教谕署中应办事件即并归各省学校司办理”。清制，举人参加“大挑”考试合格即可用作地方教官（虽然从挑中到实际补缺可能会有10年或更长的候补期），也是入仕之一途，这对刘大鹏来说只有一步之遥。如今此路将断，他立即意识到“读书人更无出路矣”。（135页）

到1905年2月中，刘氏已知“天下学校全改为学堂”。在他看来，“学堂者，外洋各国之名也”；盖“其中一切章程全遵日本之所为”。那年十月，他获悉停止科考，当即感到“心若死灰；看得眼前一切，均属空虚”。刘大鹏是有大志者，故其所虑或在仕途的中断；对于其他前途本不甚光明的读书人，却是威胁更直接的“生路已绝，欲图他业以谋生，则又无业可托”。果然，刘氏还在担忧“士皆毖入学堂从事西学，而词章之学无人讲求，再十年恐无操笔为文之人矣”；而一两月之间，同人已“失馆者纷如”。对于家有恒产者，尚不致虑及吃穿，“若藉舌耕度岁者，处此变法之时，其将何以谋生乎？”（139、146—148页）

科举制本是集文化、社会、教育、政治等多功能于一身的体制，

它的废除不啻给与其相关的所有成文制度和更多的约定俗成的习惯行为等等都打上一个难以逆转的句号。应该指出,清末各项改革的一个重要基础,就因为中国传统政教模式的确已到了不得不改的程度。在位的中国士人可以接受最初由西方传教士提出的废除科举制的主张,就因为其许多功用已经或正在失去。清政府在改革科举之时,已开始兴办学堂来填补科举制的教育功用,这本是很有见识的举措。但是,一种新教育体制并非一两纸诏书在一夜间便可造成。如果说刘大鹏等人考虑多是个人出处,他们也看到一点关键所在:科举是在“学堂成效未有验”(146页)时就突然废除的。很明显,清季时举国都已有些急迫情绪。

从某种程度上言,清季最后几年新政的致命弱点就在于,当清政府终于认识到改革已是刻不容缓而主动推行自上而下的一系列改革措施之日,却正是义和团事件之后大量过去维护政府(作为国家的一个主要象征)的那些士人对清政府失去了信心之时。<sup>①</sup>科举改革的不断加速进行正反映了在主流士人心态与清政府政策颇有距离的情形下,政府希望藉此可以挽回这些士人的支持。从1901年到1905年那几年间,仅张之洞、袁世凯等人关于科举制的奏折

---

<sup>①</sup> 鲁迅曾说,“戊戌变政既不成,越二年即庚子岁而有义和团之变,群乃知政府不足与图治,顿有掎击之意矣。”(《中国小说史略》,《鲁迅全集》,人民文学出版社1981年版,第9卷第282页。)这里的“群”,实即主流派士大夫,因为一般的老百姓在义和团之时恰与清政府有一度的“合作”。当时“东南互保”局面的出现,就是那些当年曾在清廷与太平天国之间选择了前者的疆臣,这次却在清廷与列强之间选择了中立(中立是新人的洋概念,从传统观念看,就是有外侮而不勤王,听凭外人宰割君主)所致。类似的心态也可见之于清季的温和改革派。他们反对革命,却承认清政府不可恃(这在逻辑上本身是不通的:清政府不可恃,就必须更换之,否则何以救亡?此派之所以得不到多少民间的支持,就在于其政治主张根本没有成功的可能)。这些问题当然已超出本文范围,只能另文探讨了。

所提出的办法，几乎是几月一变，一变就跃进一大步，前折所提议的措施尚未来得及实施，新的进一步建议已接踵而至，终于不能等待学堂制的成熟而将科举制废除。<sup>①</sup> 由于改和革的一面不断加速而建设的一面无法跟随，遂造成旧制度已去而新制度更多仅存在于纸面的现象。旧制既去，而新制尚不能起大作用，全国教育乃成一锅夹生饭。<sup>②</sup>

实际上，科举考试内容的改变，已带有质变之意。如果从新政需要新式人才的角度考虑，考取之士既然以新学为重，当能应付政府暂时之急需；而更广大的读书人阶层也势必随之修改他们的治学之路。不论是为了实行其以澄清天下为己任的志向，还是为了做官光宗耀祖，甚至纯粹就是想改变个人和家庭的生活状况，只要想走仕进之路，任何士人都必须学习新学。刘大鹏就是一个显例。他也曾有大志，若科举不废，假以时日熟悉新学，至少也还有“身登仕版”的可能，所以他才不愿以教书为生，“依人门户度我春秋”。此制度一旦废除，这个他一生寄予厚望的上升性社会变动之路就突然关闭了。

耕读之路走不通过后，士人怎么办？年轻的或可进新学堂，转变得更快的，已知道出洋游学。但那些已到中年不宜再进学堂而又无力出洋游学者，他们怎样因应这一社会变动呢？刘氏发现，他认识的许多读书人因科举废除而失馆，又“无他业可为，竟有仰屋而叹无米为炊者”。他不禁慨叹道：“嗟乎！士为四民之首，坐失其业，谋生无术，生当此时，将如之何？”（149页）这才是几千年未有的大变局：传统社会是上有政教，下有耕读，从耕读到政教的路前已较难，

---

<sup>①</sup> 参见王德昭：《清代科举制度研究》，中华书局1984年版，第236—245页。

<sup>②</sup> 说详罗志田：《失去重心的近代中国：清末民初思想权势与社会权势的转移及其互动关系》。

但终未断绝；如今此路不通，意味着整个社会的上升性社会变动途径不得不转向，新办的学堂不论从制度和数量上均不足以代，而期望在社会阶梯上升等的人却并未稍减，社会动荡的一个重要造因已隐伏在那里了。

到1906年春，因县令传谕各蒙馆均“改名为学堂”，致使各蒙馆闻风而散，学生全都不读。在刘氏看来，这体现了“民心之不愿改为学堂，不愿学洋夷之学”。其实恐怕没有那么简单。县令既然只命改名，暗存承认既成事实之意，则所有馆师尚不致失业。各馆皆散，恐怕恰是各东家及就读学童家长为使其子弟能学新学而无形中实际解雇旧馆师的婉转手法。既然“士皆舍孔孟之学而学洋夷之学”是为政府所鼓励引导，像刘大鹏这样的个别士人或许能坚持不“随俗浮沉”，一般家长则必然会“靡然从风”。散馆的结果，其实质就是所有的馆师失馆。（151—153页）如果散馆只是临时现象，则塾师尚有复职可能。一旦新学堂建立起来，塾师的希望就渺茫了。

果然，到第二年春，情形就比较明朗。没有改学堂的蒙馆，“弟子来读者无几，藉事不来者有之，托病间旷者有之。”而凡新设学堂之村庄，蒙馆就被废弃。由于学堂的蒙童要“从事于科学”，旧有的塾师“多不能安其业”。反之，稍知新学者，或可为“劝学员”（即低级学官），或可为新学堂教习。换言之，只有到新学堂林立，知新学的读书人数量不足以充教习时，旧塾师才可望重返教职。即使此时，旧塾师还面临一个被再选择的问题。多数新人物在安身立命之处，其实也重旧资格，故像刘大鹏这样有举人功名的，仍会被优先选用；而原来学历稍差、竞争力不太强的，通常都落得个长期失业的结局。到1908年夏，刘氏仍观察到“老师宿儒皆坐困于家”的情景。（1907年4月9日、4月14日、1908年6月29日）

这还只是清季的情形，一到民国，更有根本的变化。一般塾师必须通过县一级新政府的考试才能教书，“若不合格即不准设帐授徒”。刘大鹏在任县议会议长的短暂时期，就有一老秀才怕考试通



不过，“势必生路告绝”，不得不“声泪俱下”地请他“庇护”。以前士人不读孔孟，只是受包括考试内容在内的各种“引导”，如今“学堂之内禁读经书，只令学生读教科书”。新旧之间的攻守之势已完全改变。像刘大鹏这样继续得以充任蒙养小学堂教习的士人，尚可在教学时暗中抵制，“以四书五经为本而教科书为末”。但省视学到他的学校检查时，显然发现了问题，乃重申“仅许办理新学，不准诵读经书”。（1913年2月19日、3月20日、4月29日、6月27日）

结果，刘氏这样的“顽固党”终不能见容于新时代，到1914年初，他已不得不“另图生计”，开始经营小煤窑。他自己总结说：“人之一生，皆有恒业以养身家。予藉舌耕为恒业垂二十年，乃因新学之兴，予之恒业即莫能依靠，将有穷困不可支撑之势，”故“不得已而就煤窑之生涯”。他一面以《中庸》上的“居易以俟命”自我解嘲说是“处于乱世，所学不行，聊藉一业，以藏其身”，（1914年2月5日、29日）一面坚持称自己是“老农”、“乡人”（227、262—263页），并不以“商人”为其身份认同。然而，这仍不能改变他之所为正是他以前一直鄙薄的因生活境遇不好而“弃儒就商”这一事实。清季民初世事变化的沧海桑田，终于使最后一代四民之首的士（而且是那些主观上希望维持其原有的身份认同者）自己走下了等级社会的首席，四民社会也就随之而解体，不复存在了。

旧有的士人谋生既难，新的士因科举制的废除已不能再生成，士的存在也就成为一个历史范畴。其直接的社会后果，就是四民社会的难以为继。那时刘氏耳中所闻，眼中所见，“无非困苦情形。农曰岁欠饥馁……士曰学尚新学，遗弃孔孟，士皆坐困……工曰今有机器，废置手工，无所觅食……商曰百物征税，日重一日，商务利微。”可谓“世困民穷，四民均失其业”。而“四民失业将欲天下治安，得乎”？（1906年11月25日、1907年2月15日）衣食足而后知礼节是中国的古训，先有面包后才有艺术是近代西人的新知。如果士无以为生，自然也就谈不上作表率。一个没有共同接受的榜样的社

会,加上其余三民也多困苦(必须指出,也有不少适应社会变动而上升者),民生和民心皆不稳定。此时天下或者大乱,或者以严刑治;前者为清政府及鼓吹废科举者所不欲见,后者为尚未正式放弃儒家学说的清政府及推广改革者所不能为。中国社会向何处去?这的确是主张废科举者始虑所不及的。

## 外篇:近代内地乡绅心态的史学启示

科举制是传统中国社会一项使政教相连的政治传统和耕读仕进的社会变动落在实处的关键性体制,其废除无疑是划时代的。但从刘大鹏的记述中可以看到,这一制度的衰落远早于此,至少在山西乡间,耕读之路早已不像以前那样受重视,而科考内容的改革无形中已使那些仍能一心读书的士人所学内容从孔孟之道逐渐转向以西学为主流的新学。虽然废科举的始作俑者是西人,但西潮的冲击当然不仅是在科举。从文化竞争的长远视角看,中国读书人主要思想资源转变(更多是在意识层面,潜意识即通常所谓的安身立命之处则基本未变)的影响所及,恐怕不亚于科举制的废除。在这一方面,身处内地的儒生型乡绅刘大鹏记录下来的与耕读生涯相关的心态变化,也给予我们许多从上层精英人物纪录中所难见到的启示。

从1896年底开始阅读时务书籍,刘氏受到的影响是多方面的,至少不仅仅在趋新的一面。他看到了“华夷通商,是天下一大变局”,但一开始个人信心也还比较足;“时人皆忧中夏变于夷狄”,在他看来,“夷狄不能变中夏,仍是夷狄变为中夏也”。这一点尚是古训,但刘氏的推理却是近代的:西人到中国传其洋教,“欲胜吾圣贤之教……不知吾道甚大,无所不包。泰西之教非但不足以敌吾道,久之而必化其教入吾教耳。乃知海禁之开,是吾道将来出洋之由,非西教混行中华之渐也”。(1897年3月22日、1896年6月22日、

1897年10月7日)那时的“经世文编”,虽有明显的倾向性,到底是两造的文章都选,所以时务书籍有时也给抵拒时务者提供了思想依据。<sup>①</sup>

但在义和团之后,刘氏发现:一方面,洋务已是举国皆趋,孔孟“正学”已经不明;另一方面,“洋夷扰乱中华,如此其甚,我则衰弱自安,不思自强”,他的自信心开始逐渐丧失。到科举废除之后,眼见一留学英国回来得举人的太谷县读书人,服色已易洋装,“宗族亦待为异类”,终不得不承认有“华人变为夷者”这一事实。(1902年2月9日、1906年3月6日)

值得注意的是,在刘氏眼里,洋务并不等于自强,这或者是海峡两岸各以“洋务”和“自强”称谓同一“运动”者值得研讨的吧!对他那样的士人来说,搞洋务者所致力“争胜”和“富强”,“凡举一政,必费巨款,而其款即从民间科派,”不但不安民,实是扰民,“虽云自强,其实自弱也。”传统儒家思想最反对与民争利,而新政之下的“修铁路、开矿务、加征加税”,无一不是与民争利,其结果是“民心离散”。而民心才是真正自强的基础:“国家当积弱之秋,外侮交加,而欲奋然振兴以洗从前之耻,其策在省刑罚、薄税敛,施仁政于民,俾民修其孝悌忠信而已矣。不此之求,惟事富强,失策孰甚焉!”正因为这样,在刘氏眼中,“自变法以来,各行省民变之案接踵而起”,出现了“人心莫不思乱”的现象。而且是“民困愈甚,思乱之心更深,一有揭竿而起者,民必响应无穷矣”!(160、105、117、142、128、120页)

---

<sup>①</sup> 同样,在民国代清之后,自居“大清之人,非民国之人”的刘大鹏,拒绝用民国纪年,仍用宣统年号。但他能够“各行其志不能强”,所依据的思想资源,竟然是“维新人所谓之自由是也”(1914年11月17日)。

刘氏强调的“薄税敛”是儒家仁政的主要内含，且有极强的时代针对性。的确，除了“洋夷无他知识，惟利是趋”（130页）和中华之邦讲究礼义这个根本的价值冲突外，晚清改革的大多数事项都需要增加开支，这些开支或直接或间接，最后都落实到老百姓头上（历次不平等条约的赔款更是如此）。若与同时期的西方比，从晚清到民初，中国各级常规和非常规的各类税捐加在一起，或者仍不算太高。但对具体时期的具体个人和家庭来说，新出的各类非常规税捐的确是以空前的大幅度增加，而且呈不断增加之势（民国重于清，国民党又重于北洋）。刘大鹏观察到：“各省大吏均以财用为务，凡所设施，非与民争利即加征加赋，动曰效洋人之法也。”这就看到了晚清政府“与民争利”的思想资源是来自西潮。从理论上言，这直接牵涉到西方自近代以来聚讼不休的“小政府”和“大政府”的问题（也类似中国历代关于皇帝是否应内外“多欲”的争论）。对西人来说，纳税是人民对国家的义务，政府要多办事，当然要多征税。刘氏的同乡，任新学堂教习的维新士人杨谟显就认为，加征加赋是为筹兵饷，老百姓“因此而民变”，只能说明“民之不仁甚矣”。他以为现在加得还不够多，“即倍而加之，亦分所应尔”。（1895年5月16日、29日）这样的观念，虽近代变法之人暗中常以为本的法家学说也不及此，显然已融入了西方理论。

刘氏在1906年3月遇到两个新近游学日本的山西士人（一进士一生员），“盛称倭学之高；言倭之理学，华人不能其万一。”这种言论，大致也是出自真心。出使英国的郭嵩焘即曾认为他所看到的英国政治是中国上古“三代”政治的再现，留日学生中多有认为有些传统在中国已失，而在日本尚保存者（鼓吹日本负有东亚振兴之责的有些日本学人，也有类似的说法，但出发点却颇不相同）。不过刘大鹏也能看到问题的实质：“噫！舍吾学而学倭学，宜乎倭学之高也！”（149页）的确，20世纪初的中国留学生，多是在西方文化优越

观已确立之后才出国游学的，其容易看见象征西学的日本学高明之处，正因为先有求仁之心，故能出现我欲仁而斯仁至的现象。

但对刘大鹏这样的儒生来说，“惟事富强”本身就不合中国传统，而“维新之人一意加捐，以期政治之革新”，并不念及民困耶否耶，更是失策。儒生当然应有“澄清天下”之志，不能只顾及眼前；但他们同时也遵循“思不出其位”的行为规范，在乡就要言乡。在刘氏一类乡绅眼中，国家的“富强”还只是个影子，而越来越多的各类税捐却是实实在在地落在周围的乡民身上。故刘氏越来越肯定：清季“民心离散”的根本原因，就在“维新之家办理新政，莫不加征厚敛”。（170、174页）

这样，新政内容之一的兴办新式学堂，在刘氏眼中就是一项明显的苛政。因为“每堂必筹许多经费，俱向百姓抽剥”，故学堂设得越多，则百姓的负担就越重。“趋时之人只求迎合官吏之心，不顾群黎之怨”。问题在于，“民生不遂，教何由施？”（1905年2月2日）到1906年7月，刘氏已获悉直隶（今河北）灵寿、平山两县数千百姓因抗“勒捐巡警经费”而起民变，在毁县衙打县令的同时，因“百姓又愤学堂捐，复将两县所设学堂焚烧”。又一年后，身处山西乡间的刘大鹏已看到，“凡设学堂必加征加税，致使民怨沸腾，动辄生变”，长此下去，“天下大局殆将有不堪设想者”，“恐不到十年即有改变之势”。（153、158—159、151、162页）辛亥革命的史实表明，他这个预测大致是准确的。

而且，设学堂“经费甚巨”的一个原因即在“学堂规模只是敷衍门面”，讲究“铺张华丽”。几年后刘氏到省城参观各新立学堂，果然“均极雄壮”。（1905年3月14日、1908年3月1日）这与章太炎所见不谋而合。盖兴学堂主之最力者为张之洞。太炎指出，张氏“少而骄蹇，弱冠为胜保客，习其汰肆；故在官喜自尊，而亦务为豪举”。这一点恰影响到他办学堂：“自湖北始设学校，而他省效之。讲堂斋

庠,备极严丽,若前世之崇建佛寺然。”<sup>①</sup> 则可知刘大鹏所见,决非仅是旧人物看不惯新事物。

最使刘氏不满的是,政府虽然千方百计兴办学堂,为此不惜勒索百姓,激起民变,但学堂里的学生却“议论毫无忌讳,指斥时政得失”,且“竟敢显言‘排满’二字”。(1906年4月14日)究其原因,也正在于这些学生服洋式服、学洋夷学;服洋服则“失中国之形”,学洋学则追随西人主张自由平等;学生既然“一以西人之学为宗旨,无父无君,皆习为固然,故人革命党者十居八九”。既然无父无君,当然也就谈不上尊师。于是,新学堂的体操课,在他眼中就成了“师弟无等级,将读书气象全行扫除”的表征。(163、158、162页)以今日的后见之明看,最后一点半是误解。但对于服膺孔孟之道的近代士人来说,平等自由最可畏惧之处的确在其提示的无父无君方向。

社会转型之时,类似的现象并非不存在。1904年12月,刘氏就听到来自上海的传闻,说一京官王某送子出洋游学,子归而“跪请曰:‘男有一言,父若俯允男才敢起。’王某曰:‘儿有何言?’其子曰:‘今日所请者即父,自此以后愿不为父子,成为同等。’王某闻言面成灰色,无言而答,然已无可如何,听子所为”。1906年7月,刘氏又听说山西平定县就有“在省西学堂毕业生徐姓,不以其父为父,竟以平等相称。”(138、153页)北伐之时,也有类似的传说,讲参加国民党的青年要与其父亲互称同志。虽皆传闻,也未必无所本,至少表达了当时士人关怀之所在。

在士人趋新成为大潮后,刘氏所谓不同于流俗,也有了新的时代含义。他在1903年又一次落第后,日记中首次出现了“顽固党”一词:社会上对那些不追逐西学而尚“讲求孔孟之道、谨守弗失、不肯效俗趋时者,竟呼之为‘顽固党’”。一年多后的1905年夏,他总

<sup>①</sup> 章太炎:《教学弊论》,转引自汤志钧:《章太炎年谱长编》,中华书局1979年版,下册,第760页。

结说：“近年来为学之人竟分两途，一曰守旧，一曰维新。守旧则违于时而为时人所恶，维新则合于时而为时人所喜，所以维新者日益多，守旧者日渐少也。”（126、143页）一般而言，在口岸地区，新旧两派的划分至迟是在几年前的戊戌变法时已经明确，即所谓“自六烈士杀，而新旧泾渭于是分矣”。<sup>①</sup>但在刘氏的世界中，这个划分显然要晚得多。那“顽固党”的称谓及其伴随的新旧之分，很可能还是他出门应考得到的新知识。近代中国各地区思想心态的不同步，于此又可见一斑。

但科举制一废除，不但各级官吏“专事奢华，事事效法洋夷之所为”，而“草野人民亦多仿而行之”。（158页）新旧之分的情势在乡间也很快明朗起来，而且维新派显然在短期内就大占上风。刘大鹏一向逢人就喜欢讲伦常之理<sup>②</sup>，但在废科举之后不久他又讲伦理时，一个朋友就劝他说，你讲的虽然有理，“但不合于时。若对维新之人，非特受其讥訾，且必招其斥骂”。（1906年3月10日）可知在此之前，刘氏尚颇有发言权，但维新派在短时期内已今非昔比，完全占据了乡间的言论阵地。旧派之人若不在言论上自律（即self-censorship），就会自讨没趣。到1908年春，有讲说孔孟者更会被读书人“群焉咻之，目为顽固，指为腐败，并訾以不达时务，为当时弃才”。（168页）世风的丕变表明，新派此时已取得了对乡间思想论说权势的完全控制。

故刘氏等正忧国家和个人前途无望，维新者却都“欣欣然有喜

<sup>①</sup> 李群：《杀人篇》，《清议报》第88期（1901年），转引自张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，三联书店1960年版，卷一上，第23页。

<sup>②</sup> 对刘氏这样的儒生型乡绅来说，伦理是“维持天下万世之大纲”。他的日记一开始就讲伦理，最后结束时仍在讲伦理。在他看来，自古“伦理明则天下治，否则天下乱”。40年代日本军队在中国“行其暴虐之政”，也是因为全世界都已不讲究伦理，“惟是行求利之法”。（1892年2月13日、1942年8月19日）从这个角度来分析帝国主义，其实也不无所见。

色而相告曰：‘旧制变更如此，其要天下之治，不日可望。’”(1906年3月19日)对那些认为科举是中国进步大障碍的士人来说，这样的期望想必是真诚的。但刘氏等视科举为中国的根本制度者，其忧患意识也是发自内心的。同一事物而士人所见竟截然相反，近代中国思想论说及其载体的两极分裂，显然值得进一步重视。

再次值得注意的是，刘氏所说的“维新之人”，并非我们一般史学论著中专指的戊戌变法前后的主张变法者。同样，像“新政”这样的字眼，在刘氏日记中也是1903年才出现，专指1901年及其后的“变法”。(128页)这就又一次提示我们，戊戌变法在多大程度上影响到全国，恐怕还是一个需要进一步考证研究的题目，很可能其影响主要仅在所谓“洋世界”的范围之内(现刊印的刘氏日记缺光绪二十五——二十六即1899—1900两年，所以尚难准确了解戊戌变法对刘氏所居山西民间影响的程度，但他的“新政”一词全指1901年或以后的“变法”，完全不涉及戊戌变法，却是无疑的)。

可以看出，刘大鹏观察社会问题的倾向性是明显的，但他也并非全不客观。比如，对于严禁鸦片一条，他就认为是超过以前政策的“新政之最好者”。(172—173页)另一方面，刘氏无疑是带有偏见的。当他将所有他最看不惯的新事物和各种新老问题皆归咎于“学堂之害”时，他的不满情绪显然压倒了一个“规国”之士观风析政时应有的客观。1908年9月，刘大鹏将“学堂之害”总结为三点：1. “老师宿儒坐困家乡，仰屋而叹”；2. “即聪慧弟子，亦多弃儒而就商”；3. “凡入学堂肄业者，莫不染乖戾之习气，动辄言平等自由；父子之亲、师长之尊，均置不问”。(162—163页)从他以前的记述看来，只有第三条可以算是兴学堂以后才发生的事情(这也专指刘氏所在的山西乡村而言，别处讲平等自由并不待兴办学堂)。此点确有可能促进了“读书人士日减一日”的局面；一部分害怕子弟与其讲平等的父兄或即因此而“不愿子弟入学堂，遂使子弟学商贾”，这就与废科举一道强化了第二点的发展趋势。而改蒙馆为学堂不过



使第一条发展到极端化。但无论如何，前两点都是在兴学堂之前很久就已发生，且早已发展到比较严重的程度了。

刘大鹏之所以会有这样带偏见的看法，与他的基本价值观念颇有关联。他在1914年末总结自己的一生说：“予之幼时，即有万里封侯之志，既冠而读兵书；及至中年，被困场屋，屡战屡蹶，乃叹自己志大而才疏，不堪以肩大任。年垂四十，身虽登科，终无机会风云，不得已而舌耕度日。光绪季年，国家变法维新，吾道将就渐灭；迄宣统三年，革命党起，纷扰中华，国遂沦亡，予即无舌耕之地，困厄于乡已数年矣。”（198页）这真是一幅近代科举制与内地乡绅关系的清晰写照。他的生活目标、希望、失望，皆系于此一制度，可谓成亦科举、败亦科举。在大致丧失“风云”之机会后，他的主要生活来源仍靠与科举制密切关联的耕读生涯。从科举制的改革、废除到民国代清，刘氏的生存条件和社会地位都每下愈况，最后不得不“困厄于乡”，慨叹“不亦虚生”，以“惭仄曷极”的心态度过余生。

这样，刘氏将他眼中清季民国的主要弊端皆归咎于教育改革，就不难理解了。他在1916年春指出：“自光绪庚子以后改设学堂，不数年停止科考，并派学生出洋留学以学洋夷之学……洋学既盛，孔孟之学遂无人讲；中国人士均尚西学，则父子之亲、君臣之义、夫妇之别、长幼之序、朋友之信皆置诸如[无?]何有之乡，遂养成许多叛逆，未越十年，即行返国，凭据要津；至宣统三年，突然蜂起，革我清之命，改称民国，号曰共和，而乱臣贼子乘势行其素志。”以后的变化，都是“以贼攻贼，以暴易暴”，造成“民不聊生”的状况，“岂非孔孟之学不行而洋学是尚之所致乎”！（227页）

刘氏眼中的“叛逆”，显然包括了我们平常所说的“立宪派”和“革命派”，这似乎提示着我们学术界过去多看见这两派的异，而忽略了它们之间的同。至少对刘氏这样的内地儒生型乡绅来说，两者之间的同多于异。在强调两派共性的前提下，刘氏能观察到新学所造成的“叛逆”在辛亥革命之前实际上已“凭据要津”，这一洞见是

超过许多时人和后来的研究者的。的确,如果细观近代中国各派政治势力的兴衰,后起的政治势力往往是在前者执掌政治权势时已隐据思想论说领域的权威,先造成有道伐无道的声势,然后以弱胜强,取代前者。<sup>①</sup>

如果抛开刘氏出自清遗民的成见,不计较其某些情绪化的表述,而从文化竞争即“学战”的视角看,他最后的结论,也不无所见。余英时先生最近提出:“从长期的历史观点看,儒学的具体成就主要在于它提供了一个较为稳定的政治和社会秩序。”他赞同陈寅恪先生关于“二千年来华夏民族所受儒家学说影响最深最巨者,实在法律制度公私生活之方面”的论断,并进而指出:传统中国“从个人和家庭伦理到国家的典章制度”都不同程度地体现了儒家原则。<sup>②</sup>换言之,这一儒学支配下的秩序是一个全面的体系。一旦“孔孟之学不行而洋学是尚”,整个体系即走向崩溃。刘氏虽处乡间,其切身的体会与后之大儒的系统诠释颇相契合,正体现了儒学贯穿于人生日用之细行与国家兴亡之大道这一无所不在的特征。近代中国最根本的变化,仍是文化竞争的失败。中国士人引进的西方思想,总体倾向着重于“争”,不仅要“外竞”,而且实际上更多是提倡“内竞”,故对中国既存的政治和社会秩序多取挑战的态势。这样一种大趋势或者真有利于中国的“现代化”和“进步”,这且当别论,但其客观上无疑造成了许多人(不仅仅是士人)的生活困难和不安宁,而“民不聊生”这个现实又是对任何既存政治权势的最根本威胁;结果,晚清政府的变法在失去自身文化立足点的前提下,建设不

---

① 北伐就是一个显例,参见罗志田:《南北新旧与北伐成功的再诠释》,《新史学》,第5卷第1期(1994年3月)。

② 余英时:《现代儒学的回顾与展望——从明清思想基调的转换看儒学的现代发展》,《中国文化》,第11辑(1995年7月),第1、15页。

足，破坏有余，无意中走上一条自毁之路。<sup>①</sup>

可以看出，儒生型乡绅刘大鹏当时记录下来的种种观点，从不同的方向和层面提示着一个问题：我们关于中国近代史许多耳熟能详的论断，在刘氏所处的“世界”中，或者不同时，或者不同义；这是否也说明我们的近代史研究到今天仍然是侧重某些层面，而忽略了另一些层面呢？假如是的，刘大鹏日记在近代史研究方面给我们的启示，就不止在科举废除引起的社会变化了。

原刊《清华学报》(新竹)新 25 卷 4 期(1995 年 12 月)

---

<sup>①</sup> 反之，也可以看出，从皇室到大臣的清季主朝政者所考虑的，应不完全仅是维护其统治(这当然是他们最主要的关怀)。有相当部分的变法措施，明显不利于家天下的统治，但在位者相信其有利于国家，故此得到推行。假如这些最终导致清室失位的政策真促进了中国的发展，对这些末世的改革者来说，也可算是求仁得仁，虽以悲剧告终，倒也不失为悲壮。这个问题涉及太宽，这里无法展开讨论了。

# 近代中国社会权势的转移： 知识分子的边缘化与边缘 知识分子的兴起\*

胡适在 1932 年曾说：我们中国这六七十年的历史所以一事无成，中国的民族自救运动之所以失败，“都只因为我们把六七十年的光阴抛掷在寻求建立一个社会重心而终不可得”。<sup>①</sup>由于过去各专门史之间畛域明晰，互不越雷池一步，胡适这个观点不甚受人注意。其实，把所有问题都归结于社会重心的缺乏固然太过宽泛，但若跨越各专门史的樊篱，从社会方面探索思想和政治演变的造因，并反观思想演化对社会变迁的影响，似为今日值得进一步探索

---

\* 本文原系为宋德金、周积明主编的《中国社会史论》（湖北教育出版社出版）而作，后因篇幅超过原约稿要求太多，仅将前半部分改题为《科举制的废除与近代中国读书人的边缘化》寄出，这里收入的是全文。《中国社会史论》的编纂方式参照《剑桥中国史》体例，要求作者“以本人的前期研究为基础”，本文较多采用了拙作《失去重心的近代中国：清末民初思想权势与社会权势的转移及其互动关系》（《清华汉学研究》，第 2 辑）的研究结果，但原有的一些论述仍已缩略，有兴趣的读者请参阅原文。

<sup>①</sup> 本段与下段，参见胡适：《惨痛的回忆与反省》，《独立评论》，第 18 期（1932 年 9 月 18 日）。

的途径。

近代中国何以未能建立一个社会重心？胡适以为是因为中国离封建时代太远、一般人对君主制的信念又因晚清的堕落而毁坏、再加上科举制度使社会阶级太平等化、人民穷而无资产阶级、以及教育不普及，也不存在有势力的智识阶级等等。这些见解大多有所见，也都有点纸上谈兵的味道，不十分切题；且有些理由如科举制度，恐怕正是传统社会之所以能有社会重心的重要因素。

不过，胡适注意到的“不存在有势力的智识阶级”一点，却是近代中国才出现的新的社会现象，这就提示了认识这一问题的一个取径。这个问题近年由余英时先生作出了进一步的解答，其中一个根本原因就是传统的士到现代的知识分子的社会大转变。余先生并提出知识分子这一群体在近代中国社会日益边缘化的观点，开启了研究和诠释这一问题的新思路。<sup>①</sup>

可以说，前近代中国社会的重心正是处于社会结构中心地位而居“四民之首”的士，这一社会重心的制度基础就是从汉代发端到唐宋成熟的通过考试选官的科举制。近代国人在西潮冲击之下，常爱说“数千年未有的大变局”。如果当时中国的确存在划时代的体制变动，科举制的废除可以说是最重要的变动之一。

科举制使政教相连的传统政治理论和耕读仕进的社会变动落在实处，是一项集文化、教育、政治、社会等多方面功能的基本体制 (institution)，其废除不啻给与其相关的所有成文制度和更多的约定俗成的习惯行为等等都打上一个难以逆转的句号，必然出现影响到全社会各层次多方面的后果。但清季人在改革和废除科举制

---

<sup>①</sup> 参见余英时：《中国知识分子的边缘化》，《二十一世纪》，第6期（1991年8月）；更系统的论述参阅 Ying-shih Yu, “The Radicalization of China in the Twentieth Century,” *Daedalus*, 122:2 (Spring 1993), pp. 125-150。本文的思路受益于此两文者甚多。

时基本只考虑到其教育功用(这样的认知本身就是传统中断的一个表征)并试图加以弥补,科举制的其他重要社会功用一般不在时人考虑之中,自然也谈不上填补,其社会后果却是长远的。

废科举最深远的影响是导致以士农工商四大社会群体为基本要素的传统中国社会结构的解体,而在此社会变迁中受冲击最大的,则是四民之首的士这一社群。废科举兴学堂的直接社会意义就是从根本上改变了人的上升性社会变动取向,切断了“士”的社会来源,使士的存在成为一个历史范畴,而新教育制度培养出的已是在社会上“自由浮动”的现代知识分子。士的逐渐消失和知识分子社群的出现是中国近代社会区别于传统社会的最主要特征之一。四民社会的解体使一些原处边缘的社群(如商人和军人)逐渐进据中心,更可见边缘知识分子这一特殊社群在政治上的明显兴起,而知识分子在中国社会中则处于一种日益边缘化的境地。

本文拟将中国传统社会中原居四民之首的士在近代向知识分子的转化、知识分子在社会学意义上的边缘化、以及边缘知识分子的兴起这一连续、相关而又充满变化的社会进程纳入中国社会发展的内在理路和西潮冲击下整个近代中国的巨变这一纵横框架中进行考察分析。在缺乏大量个案研究的情形下,本文只能尝试提出一个走向框架性诠释的思路。由于现存社会统计资料的不足和不准确,本文在研究取向方面,特别注重思想演化与社会变迁的互动关系,从当时人的心态变化入手来反观社会的变动,希望能有进一步的认识。

## 一、从士到知识分子的社会转化

在传统的四民社会中,“士大夫”已成为一个固定词组;由于士是“大夫”即官吏的基本社会来源,道统与政统是一体的。人的上升性社会变动(social mobility)虽然可以有其他的途径和选择,从士到

大夫仍是最受推崇和欣赏的取向。换言之，士与大夫的内在逻辑联系恐怕是其最主要的社会吸引力。一旦科举制被废除，道统与政统即两分，人的上升性社会变动取向也随之而变。与这一社会变动过程相伴随的，是从改科考、兴学堂到废科举的制度改革进程。

清季从改科考到废科举，取士的标准有一个变化的过程。废科举前的十余年间，取士的标准已是鼓励新旧学兼通。汪康年于光绪十五年（1889）应乡试，以第三艺作骚体，不合科场程式，依旧例应不取；却因在次题《日月星辰系焉》中，能“以吸力解‘系’字，罗列最新天文家言”，被主考官认为“新旧学均有根柢”，欲以首名取，终因犯规而以第六名中式。<sup>①</sup>科场程式尚不熟，竟能以高名取，可知实以“新学”中式。以晚清中国各地发展的不同步及不同考官掌握评卷分寸的伸缩余地，这当然不一定能代表全国的情形。但揆诸后来的发展，以经世学为开端的“新学”兴起后，其影响会逐渐延伸到科考之上，似为必然的趋势。

早期的取士标准变化可能更多是无意识的，但清季士人中不乏对科考的社会功能认识颇深而主动运用其功能者。梁启超在光绪二十二年（1896）时就曾致书汪康年，希望他敦促新任湖南学政的江标以新学课士，尤其“于按试时，非曾考经古者，不补弟子员，不取优等；而于经古一场，专取新学，其题目皆按时事”。梁以为：“以此为重心，则利禄之路，三年内湖南可以丕变”；而湖南若能“幡然变之，则天下立变矣”。<sup>②</sup>江标果然以其控制的校经书院为基地，在那里设实学会，以史学、掌故、舆地、算学、交涉、商务六门课士，

<sup>①</sup> 事见汪诒年纂辑：《汪穉卿先生传记》，收在章伯锋、顾亚主编：《近代稗海》，第12辑，四川人民出版社1988年版，第194页。

<sup>②</sup> 梁启超致汪康年，《汪康年师友书札》，上海古籍出版社1986年版，第2册，第1843页。

其中史学、掌故、輿地、算学更与经学和词章并列为全省考试科目。<sup>①</sup> 这一自上而下的引导,的确造成湖南学风相当大的转变。

科举取士的标准改变,士人所读之书即随之而变。传教士早注意到,自江标在湖南以新学考士,读书人“遂取广学会译著各书,视为枕中鸿宝”。《泰西新史揽要》和《中东战纪本末》等遂成为“谈新学者皆不得不备之书”。<sup>②</sup> 湖南举人皮锡瑞即颇能领会改科举的社会含义,他在光绪二十四年初得知科举可能要变,立刻想到“此间闻变科举之文,西学书价必大涨”,当即取阅“梁卓如所著《西书目表》,其中佳者,将购数册阅之”。次日便与其弟其子等一起赶在涨价前到矿务局和豆豉店购新书报(新学未大兴前新书报在矿务局和豆豉店出售,也殊有意致)。<sup>③</sup>

买书者如此,卖书者亦然。戊戌年五月,朝旨废八股,江西书商晏海澜立刻慨叹“废时文去二千金贖本矣”!可知刻书卖书者当下就要受影响。但他们也跟得甚快,两月后晏氏检随棚书至考试处出售时,已“多算学、医书,而八股、诗、赋、楷法,皆弃不用”。当五月时,有人劝晏将已改废科目之书“留之以待复旧”,皮锡瑞以为“其在十二万年后乎”?主张不必留。晏氏幸亏未听皮言,他后来发现“经学书犹有人买,是为五经义之故也”。<sup>④</sup> 由于尚有“五经义”这一科目在,晏的损失当不如以前估计之大。但戊戌政变后科举果然复

① 《湖南学政奏报全省岁科两试完竣情形摺》,《湘学新报》,台北华文书局 1966 年影印本,第 1 册,第 47—48 页;李肖聃:《湘学略》,岳麓书店 1985 年版,第 222—223 页。

② 《三湘喜报》,《万国公报》,第 90 卷(光绪二十二年六月),收中国史学会主编:《戊戌变法》,上海神州国光社 1953 年版,第 3 册,第 376 页。

③ 皮锡瑞:《师伏堂日记》(1897—1900 年的皮锡瑞日记分四次选刊在《湖南历史资料》1958 年第 4 辑、1959 年第 1—2 辑、1981 年第 2 辑,以下仅引年月日),光绪二十四年一月二十日、二十一日。

④ 皮锡瑞:《师伏堂日记》,光绪二十四年五月二十日、七月二十日。



旧，晏在新学书籍上的投资又面临当下的损失（即使他有远见将新学书保存到几年后再次改科考时，资金的回收期也过长），改科考对书商的直接影响是很明显的。

对应试者来说，考试以新学是尚意味着中国腹地的读书人可能因买不到“新学”书籍、或买到而熟悉程度不够而竞争不过久读新学书籍的口岸士子。山西举人刘大鹏即大约到 1895 年赴京应试后，才了解到口岸士人读的是什么书。在集中补习新买回的新学书籍后，他终于醒悟到“当此之时，中国之人竟以洋务为先，士子学西学以求胜人”。这最后一点是关键性的：如果不学西学，就很难“胜人”。1902 年，清政府又一次废八股而改试策论。次年刘大鹏到河南开封再次应会试时，发现在山西还不多见的“时务等书，汗牛充栋，不堪枚举其名目。凡应会试者，皆到书肆购买时务诸书，以备场中查对新法”。可知新学的传播呈现出显著的区域性，读不同书籍的士人已不在一条起跑线上，科举考试的公平性和选出之人的代表性均已不及以往。<sup>①</sup>

这样，不论是为了实行以澄清天下为己任的志向，还是为了做官光宗耀祖，甚至纯粹就是想改变生活状况，只要想走仕进之路（以及获得与此相关的教职），任何士人都必须转向以西学为主流的新学。山西举人刘大鹏是被动追随者的一个显例，而湖南举人皮锡瑞则是一个主动追随者，他在光绪二十四年初决定加入南学会时自述说：“予入学会，特讲求新学。考订训诂，恐将束阁，不复有暇著书。”皮氏家境不丰，以教馆为生，他的趋新可见明显的社会层面的动机。他那时曾与偏旧而家有恒产的湘籍学者叶德辉交谈，颇感叹叶之所以能“不喜新学”，即因其“进退裕如，故不需此”。此语殊

---

<sup>①</sup> 说详罗志田：《科举制的废除与四民社会的解体——一个内地乡绅眼中的近代社会变迁》，《清华学报》（新竹），新 25 卷 4 期（1995 年 12 月），已收入本书。

可玩味,不能“进退裕如”的皮氏自己,就不得不放弃自己原来所长的考订训诂而讲求并不熟悉的新学,以迎和当时湖南地方官正在推行的新政而取得馆地。<sup>①</sup>

在四民社会晚期,“耕读”为业本已越来越成为一个象征,许多读书人并不真的耕种土地,而是实行所谓“笔耕”。教书的馆地对不能做官的读书人来说不啻生活的保障,科考的转变直接影响到何种人才能得到教职。当戊戌年湖南新政勃兴时,有一位“在沪上方言馆多年,通西国语言文字”的师璜,即“闻湖南兴西学,归谋馆地”。那年五月,江西有位趋新士人雷见吾来请皮锡瑞代谋职,皮即指出“既停八股,或者谋事不难”。可知兴西学即为通西文者开放馆地,而停八股则新人谋事不难。到戊戌政变后科举复旧,前此“各处书院求山长”的现象“今无闻焉”。同样的人在不同政策之下当即可见境遇的判然两别,科举改革真是有人欢喜有人愁。<sup>②</sup>

如果仅是考试内容改变,讲旧学者尚有一些选择余地,因社会上仍存在估计会复旧者。到科举一废,不会新学者就只能失馆,已不仅是束脩厚薄的问题了。如刘大鹏所慨叹:“士为四民之首,坐失其业,谋生无术,生当此时,将如之何?”<sup>③</sup> 这才是几千年未有的大变局:传统社会是上有政教,下有耕读,从耕读到政教的路前已较难,但终未断绝;如今此路不通,意味着整个社会的上升性社会变动途径不得不转向。新办的学堂不论从制度上和数量上均不足以代,而期望在社会阶梯上升等的人却并未稍减,社会动荡的一个重

① 皮锡瑞:《师伏堂日记》,光绪二十四年一月二十日、二十三年十一月十四日。

② 皮锡瑞:《师伏堂日记》,光绪二十四年闰三月一日、五月十五日、二十五年十一月二十三日。

③ 刘大鹏:《退想斋日记》,乔志强标注,山西人民出版社1990年版,第149页。

要造因已隐伏在那里了。

清季兴学堂之举，就值得再作考察。<sup>①</sup>清政府在改革科举之时，已开始兴办学堂来填补科举制的教育功用，这本是很有见识的举措。但一种新教育体制并非一两纸诏书在短期内便可造成，而清季举国都已有些急迫情绪，终于不能等待学堂制的成熟即将科举制废除。旧制既去，新制尚不能起大作用，全国教育乃成一锅夹生饭。新学堂确实培养了不少“新人物”，却未必养成了多少“新学人”。学子无学，是后来其社会地位逐渐下降的一个重要原因。

据章太炎在 1897 年的观察，“浙中风气未开，学堂虽设，人以儿戏视之。”<sup>②</sup>以浙江靠海之近，而风气尚未开，学堂不过被视为儿戏，余处概况可以想见。几年后，风气已大开，但学堂的教育质量仍不高明。1903 年有人调查了江南的教育界，发现“仕宦中人，竟言开学堂，不知学堂为何事也；地方绅士，竟言开学堂，则以学堂为利藪也；士林中人，竟言开学堂，只以学堂为糊口也”。<sup>③</sup>观此可知上有所好，下必趋奉；诏书一下，人人皆竞言开学堂。但事前并无人才物质的充分准备，许多新学堂也就难以起到原设计的建设性功用。

真要广泛推行新学，还有许多实际的困难。早在从八股改试策论时，就不仅许多考生不会做，更缺乏合格的阅卷者。这在戊戌时的湖南一直是使趋新士人焦虑而未能根本解决的问题，他们后来不得不在《南学会章程》中“添入愿阅课卷一条”。<sup>④</sup>改策论已师资

---

① 这方面许多相关史实可参见桑兵：《晚清学堂学生与社会变迁》，学林出版社 1995 年版。

② 章太炎致谭献，转引自姜义华：《章太炎思想研究》，上海人民出版社 1985 年版，第 63 页。

③ 侯生：《哀江南》，《江苏》，一（1903 年 4 月），张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，三联书店 1960 年版，卷一下，第 537 页。

④ 参见皮锡瑞：《师伏堂日记》，光绪二十四年三月五日、十八日、闰三月三日、四日、六日、十一日。

不足，遑论新学西学。故南京、苏州、上海等地“最著名大学堂”的情形是：“陆师学生派充师范，八股专家支持讲席；以格言语录为课本者有之，以夏楚击碎学生首者有之。禁阅新报、禁谈自由。”而“各府州县之中小学堂以及私设之蒙学堂，则分科教授，目录未知；官样文章，胡卢未肖。”<sup>①</sup>

在办学堂最著力的张之洞长期管辖的两湖地区，在1903年时也甚感“苦无教习”，最多只能办不太合格的中等学堂。当地的留日学生观察到：“今日欲聘教习，求之中国，能教英文、算学者则有之矣，能教物理、化学者则未之闻也。”如果想聘请留学生，则“留学生之卒业者，寥寥无几。即间有一二，亦不易于招致”。若聘外国人，则“言语既苦其难通，薪俸又嫌于过重”。结果，湖南的新兴学校里，教习“无非调剂老朽之举贡编修”。可知两湖地区的情形与江浙基本相近。梁启超认为这是那时全国普遍的现象。他在《新民说》中指出：当时各省虽“纷纷设学堂矣，而学堂之总办提调，大率最工于钻营奔竞、能仰承长吏鼻息之候补人员也；学堂之教员，大率皆八股名家弋窃甲第武断乡曲之巨绅也”。<sup>②</sup>

教员如此，学生自然高明不到哪里去。梁启超在戊戌年曾希望“异日出任时艰，皆[时务]学堂十六龄之子”。叶德辉即反驳说：“天津水师学堂、上海方言馆、福州船政局，粤逆平定后即陆续创开，主之者皆一时名臣大僚；三十年来，人材寥落。岂今日十六龄之子异于往日十六龄之子？亦岂今日之一二江湖名士异于往日之名臣大僚？然则人材与学堂，截然两概，概可知矣；然则学堂与书院弊之一

① 侯生：《哀江南》，第537页。

② 《与同志书》、《劝同乡父老遣子弟航洋游学书》，《游学译编》，七（1903年5月）、六（1903年4月），《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一上，第396、385页；梁启超：《饮冰室合集·专集之四》，中华书局1989年影印本，第63—64页。

律又可知矣。”<sup>①</sup>

如果说叶德辉是因守旧而多见新学之不足，长期主持北洋学堂的新派人物严复也赞同此看法，他指出：“旧式人才既不相合，而新者坐培养太迟，不成气候。既有一二，而独弦独张，亦无为补。复管理十余年北洋学堂，质实言之，其中弟子无得意者。”除伍光建“有学识而性情乖张”、王劭廉“笃实而过于拘谨”两人外，“余虽名位煊赫，皆庸材也。且此不独北洋学堂为然，即中兴诸老如曾左沈李，其讲洋务言培才久矣，然前之海军，后之陆军，其中实无一士。即如王士珍、段祺瑞、冯国璋，皆当时所谓健者，至今观之，固何如乎？”<sup>②</sup>科举已去，学堂又不能培养出人才，读书人“无用”的潜台词已呼之欲出了。

其实严复所在的水师学堂还算条件较好者，前引“陆师学生派充师范”这一现象表明，晚清走强兵之路，其本身的成就固然有限，但各军事学校因所学科目较新而办学认真，渐成为清季新学人才的重要甚而是主要来源。我们只要看从严复到周树人、周作人兄弟等都曾是军校学生，就可见一斑。实际上，从“新学”角度言，陆师学生任教习是远比八股专家更合格的。不过，军校毕业生本身也有限，短时间内仍不符当时全国各省府州县都竞开学堂的大趋势。

当时的论者即以为，以“举贡编修、八股名家”这样的“老朽无学之人”来教书，只能误人子弟。其实这里所谓的“无学”，是指无西学。若以其授西学，大约真会误人子弟。但如果他们只传授旧学，结果又如何呢？而且，当时留学生的西学程度，是否像一般人认知的那样高呢？少年胡适所受教育之新与旧，很能给我们一些其所处

---

<sup>①</sup> 叶德辉：《郎园书札·与刘先端黄郁文两生书》，长沙中国古书刊印社1935年《郎园全书》版，第7页。

<sup>②</sup> 严复：《与熊纯如书》，1918年5月17日，《严复集》，中华书局1986年版，第三册，第687页。

时代的启示。

胡适在家乡安徽绩溪上庄受过9年传统的私塾教育,转入上海的新学堂梅溪学堂,六个星期后即因能纠正老师的“国学”错误而一日之中跳升了四班。后来到更有名的澄衷学堂,一年中仍能跳升四班。靠着国文的优势,他得以把主要的功夫下在英文算学之上,两年后考入号称“中国第一所私立大学”的中国公学,同学皆为因抗议而返国的留日学生,但胡适在学校里竟然以英文好著名,算学也“毫不费力”,反而将功夫用在学做旧诗和写白话文章之上。<sup>①</sup>

胡适的经历提示我们对当时的教育恐怕要重新认识。首先是上海新学堂的国文不如绩溪上庄的私塾。胡适除了在中国公学时外,一向是以国文占优势的。但他的“国学”,在那时其实并不很高明。他对“经义”,起初就根本不知是怎么回事。对国学的重要组成部分“小学”,他的工夫也相当差。但这样的胡适在上海却一向以国文吃香,可知那时十里洋场的国文已大衰。但上海学堂的“新学”水准,则还是相当不错的。胡适在中国公学竟然以英文和算学见长,可见那时许多留学生,也只是徒有虚名而已。至少从日本回来的许多留学生在“新学”方面的知识水准实际上远不如上海有些私立中学校的学生,而这些留学生恰多是在各地新学堂受过训练者,则同为新学堂,其间的差距也可以相当大。

实际上,可以说正是清末的城乡差别、特别是安徽乡间私塾尚未沾染口岸风气的传统蒙学教育造就了后来被认为是启蒙大师的胡适。在西潮入侵之后中国许多口岸地方,传统的教育方式已大大式微,其一个后果就是传统教育最讲究的“读书写字”的基本功已较前薄弱。那种眼睛盯着少数不世出的精英分子的中国传统教育,只有在与口岸没有怎么“接轨”的乡间还基本存在。而胡适正靠着

---

<sup>①</sup> 本段及下四段,参见罗志田:《“率性”与“作圣”:少年胡适受学经历与胡适其人》,《四川大学学报》,1995年第3期,已收入本书。

乡间“国文”的训练，在那“邯郸学步，反失其故”的上海新学堂，打出了自己的天下。也是靠着旧学的基础，再加上澄衷学堂的英文训练，他就能击败全国各地的许多学子，一举步入了庚款留学生这一真正全国性的少数精英群体。

胡适的经历同时体现了近代中国人的上升性社会变动取向的转变。早期留学生多边缘人物而少“良家子弟”，到科举改革时，留学已渐成学子的众矢之的。严复在1902年观察到：“近今海内，年在三十上下，于旧学根柢磐深，文才茂美，而有愤悻之意，欲考西国新学者，其人甚多。上自词林部曹，下逮举贡，往往而遇。”<sup>①</sup>胡适自己在1910年赴京考试前给母亲的信中就曾说，“现在时势，科举既停，上进之阶惟有出洋留学一途。”这种心态到民国后已成普遍现象，民国“以官费留学为赏功之具”（许多人愿领此赏，就最说明问题）。胡适在美国读书时“留学界官费者居十之六七”。他注意到：今日“国内学生，心目中惟以留学为最高目的”。他们“以为科举已废，进取仕禄之阶，惟留学为最捷”。那时一旦得一本科学位归，即被“尊之如帝天”。世风的转变是极为明显的。

上升性社会变动取向的转变提示着近代中国更深层次的社会结构大变，即四民之首的“士”这一旧的社会群体的逐渐消失和在社会上自由浮动的“知识分子”这一新的社会群体的出现。“士”的消失意味着四民社会已成为历史，而四民社会的解体本身也是现代知识分子不得不在社会上自由浮动的造因之一，两者之间是一种互动且互为因果的关系。

士的来源既因社会变迁而中绝，其在社会上的领导作用也就空出。传统的士作为四民之首这一社会角色的一个含义就是士为其他三民的楷模，分配给大众的社会角色是追随。如刘大鹏所言：

---

<sup>①</sup> 严复：《论教育书》，《外交报》（1902），《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一上，第113页。

士“平居乡里，所言所行，使诸编氓皆有所矜式”。<sup>①</sup> 榜样与追随者的社会分工能够为双方接受并维持，各社会群体间就保持着一种相对稳定的有机联系，双方都不存在要辨明地位高下的必要。随着四民社会的解体和新观念的引入，传统的社会分工遭到质疑，过去认为不言而喻的事情现在却需要论证了。林白水在 1904 年时指出：“现在中国的读书人，都是以上流社会自命的；凡不读书的人，如工农商兵、共会党里面的人，都说他是下流社会。”<sup>②</sup> 以是否读书分上下流，本是传统的观念，但必须加以强调，则是社会已在变动的表征。

“读书人”正是过渡时代的士与知识分子的共同点。从士转化为知识分子那一两代人，在身份转换时确有某种困境。由于新学先已成课士考士之途，清季最后 10 年科举考试产生出来的近代中国最后一代社会学意义上的士，在思想上和心态上恐怕已与传统的士大不一样；反之，这一代士人与中国最早一代的知识分子，其社会存在虽有根本的不同，在思想和心态方面，却每有相近之处。当读书人的主体已是知识分子之时，上一代的“遗士”有时也不免为知识分子的社会角色所覆盖。反过来，早期知识分子的心态和行为上，也处处可见士的余荫。

士与知识分子的一个根本区别就是参政与议政。士集道统与政统于一身，有务本的责任，故要有远虑；对于眼前的国是，也必须有以因应。对他们来说，“澄清天下”同时落实在“人心”和“世道”两方面，即不仅意味着作“社会的良心”，而且必然包括实际政治活动的参与。一句话，他们必须既议政又参政（议政与参政的区分也是一种“现代”的区分，对传统的士来说，议不过是参的一种形式而

① 刘大鹏：《退想斋日记》，第 69 页。

② 林懈：《论合群》，《中国白话报》，1904，《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一下，第 909 页。



已)。

民初知识分子大体上认同于士这一社会角色，也力图继承士的社会责任；但他们相对要超然一些，多数是像胡适一样倾向于“讲学复议政”，即停止在议政阶段，作“社会的良心”，把直接参政置于第二位。更有人试图将学术与政治分开，干脆钻进象牙塔，像胡适所说的“回到故纸堆中去”，不问世事（这恐怕更多是一种无可奈何的选择）。故他们对政治可议而不参，也可视而不见，完全不议。前者是新文化运动诸人所一意提倡，后者虽被鲁迅视为是“新思想中了‘老法子’的计”，但确实是五四之后几年间许多知识分子“自己愿意”的。<sup>①</sup>

当然，个别趋新士人如蔡元培，专门提倡读书人不做官不议政（虽然他实际上既议政又做官），多少表现了时代的变化，即士的逐渐消失和知识分子越来越居读书人的主流。像章太炎和梁启超这样最后一代的士，早年处于思不出其位的时代，所谓“不在其位，不谋其政”，那时的议政就是参政。他们晚年都基本以讲学研究为主，看上去很像知识分子。实际上，他们像传统士人一样，是参政不成之后才做学问。但社会既然已大变，他们到底也只能是议得多而参得少。章、梁等不得不议政多于参政，甚而有时不问政治，都体现了从士的时代转化为知识分子时代的社会大潮；他们在思想上仍欲为士，但社会存在却分配给他们一个越来越近于知识分子的社会角色，给这批人的生涯增添一笔悲剧的色彩。

这一点最为对章、梁具同情态度（不是陈寅恪所谓的“了解之同情”）的研究者所忽视，他们常以自己后起的知识分子心态去解读传统士人，以为章、梁晚年专意讲学是已由政治活动中“觉悟”出来，故投入更长远的思想文化之中；而对其终不能完全脱离实际政

---

<sup>①</sup> “鲁迅致徐炳昶”，1925年3月29日，《鲁迅全集》，人民文学出版社1981年版，第3卷，第25页。

治,每表示惋惜。<sup>①</sup>须知主张学术与政治分流、以为实际政治“肮脏黑暗”,都不过是现代知识分子才有的固定认知,对传统的士来说,政治本应该是“清明”的,其出现“肮脏黑暗”的现象恰因“道”不行于天下所致,士人本身先负有一定的责任,更有纠而正之的义务。对他们来说,学问本身就是为政治而做,专意学术只是参政不成之后的退路。

所以对胡适这样的知识分子来说,参政甚而只议政,都多少存点耽误了学术工夫的遗憾。而章、梁等虽也常常被迫回归学术,却是作为天下无道、不得不退隐以挽救人心的被动选择;他们要想参政那种“待时而起”的传统情结一直都在,且“出仕”的愿望到老并不稍减。故其并不专意于学术,总是又议政又参政,一有机会甚至一有可能,他们仍旧要“出山”身与直接挽救世道的努力。北伐之时,久已不谈政治的章、梁二氏都突然异常活跃,不仅大发政论,更或直接或间接奔走于各势力之间,只是到后来发现其想认同的北方已无希望,才渐渐歇手。<sup>②</sup>

梁启超在1927年5月给他儿女的一封信,颇能表现过渡时期士与知识分子心态的异同。他自称那时“天天在内心交战苦痛中”,盖不少朋友敦促他出山组党,而他又讨厌政党生活。“因为既做政党,便有许多不愿见的人也要见,不愿做的事也要做,这种日子我实在过不了。若完全旁观畏难躲懒,自己对于国家,良心上实在过不去。”梁氏最后拟取妥协的办法,就是对政治议而不参。可是新一

<sup>①</sup> 陈寅恪注意到:论者每惜梁启超“与中国五十年腐恶之政治不能绝缘,以为先生之不幸”;其实,“先生少为儒家之学,本董生国身通一之旨,慕伊尹天民先觉之任”,其参与政治,乃“势不得不然”,“实有不获已之故”(《读吴其昌撰〈梁启超传〉书后》,《寒柳堂集》,上海古籍出版社1980年版,第148页)。思想滞留在曾国藩、张之洞之间的陈寅恪对梁启超确有“了解之同情”。

<sup>②</sup> 参见罗志田:《中外矛盾与国内政争:北伐前后章太炎的“反赤”活动与言论》,《历史研究》,1997年6期。

代的读书人丁文江，却主张梁“全不谈政治”，专做学问。梁启超又觉得“这样实在对不起我的良心”。<sup>①</sup>丁文江所说，其实只是他对梁在学术上发展的一种希望，因为丁氏自己那时就在直接参政。胡适晚年自述说，“我对政治始终采取了我自己所说的不感兴趣的兴趣。我认为这种兴趣是一个知识分子对社会应有的责任。”<sup>②</sup>梁、丁、胡三人对政治参与的态度，正可见身历从士到知识分子过渡的当事人心态转变的痕迹。

简言之，清季民初读书人在社会学意义上从士转化为知识分子似乎比其心态的转变要来得彻底。士与知识分子在社会意义上已截然两分，在思想上却仍蝉联而未断。民初的知识分子虽然有意识要扮演新型的社会角色，却在无意识中传承了士以天下为己任的精神及其对国是的当下关怀。身已新而心尚旧（有意识要新而无意识仍旧），故与其所处之时代有意无意间总是保持一种若即若离的状态。这是民初知识分子的许多行为在当时即不全为时人所理解接受，在今人看来也充满“矛盾”的一个根本因素。作为一个在社会上自由浮动的社群，知识分子可以与其他各社群都有所关联，但其浮动性本身在某种程度上也意味着与其他社群的疏离，而疏离的结果就是自身的边缘化。

## 二、知识分子的边缘化

章太炎在 1918 年时说：“六七年来所见国中人物，皆暴起一时，小成即堕。”因为近人“不习历史，胸襟浅陋”，所以其得势就如

---

<sup>①</sup> 梁启超给子女的信，1927 年 5 月 5 日，收在丁文江、赵丰田编：《梁启超年谱长编》，上海人民出版社 1983 年版，第 1130 页。

<sup>②</sup> 唐德刚译注：《胡适口述自传》，华东师范大学出版社 1993 年版，第 36 页。

“无源之水，得盛雨为潢潦”，当然不能持久。既然“一国人物未有可保五年之人，而中间主干之位遂虚”，造成“一国无长可依赖之人”的局面。<sup>①</sup>太炎的话提示着一种“时势造英雄”的含义：民初社会政治都呈乱象，所以“盛雨”频仍，“暴起一时”的人物确实不少。而类似新文化运动那样新旧分明的“盛雨”，在促成新的“潢潦”之时，显然还要冲去一些“旧人物”。

以太炎自己而论，他的学养和“历史”知识，当世可说不作第二人想，但也只在清末革命时“暴起”，民国建立后几年间，不但没有成潢潦的迹象，反已有过时之虞。当胡适在五四前后以少年而“暴得大名”之时，昔日也是少年成名的章太炎其实仍在壮年，但在民国后的思想界已基本处于较边缘的地位了。在士大夫一身而兼“道统”和“治统”两者重心的时代，像曾国藩这样的士人不论居庙堂还是处江湖，都可久居主干之位。道治二统的分离及知识分子与大众的疏离，正是历史知识决不逊于曾国藩的章太炎就连在道统中也不能久居“中间主干之位”的根本原因。

而胡适这一辈对章太炎等人的退居边缘也起过直接的作用。胡适自己曾深受章太炎的影响，在其1922年写的《五十年中国之文学》中，认为章的《国故论衡》足以“成一家言”，是两千年来中国可称得上“著作”的七八部书之一，评价不可谓不高。但他同时宣布，“这五十年是中国古文学的结束时期”，而太炎正是代表“这个大结束的人物”。在进化论影响下的近代中国，这等于是宣判了章在思想界的“死刑”。故胡对章捧得虽高，封杀得也不留丝毫余地。在他笔下，颇有“成绩”的章太炎终因其“反背时势”而不能脱“失

<sup>①</sup> 章太炎：“对重庆学界演说”，《历史知识》，1984年1期，第44页；《教学弊论》，《章太炎全集》（五），上海人民出版社1985年版，第96页。

败”的结局。<sup>①</sup>

这样，知识分子有意无意间也对其自身的边缘化作出了“贡献”。由于尊西崇新已成清季民初的主流，新兴知识分子与遗留的士两者之间如果出现竞争，通常是前者取胜。但当知识分子将传统的士挤到社会的边缘时，他们实际上也促成了整个读书人的边缘化。士为四民之首意味着士在社会上扮演领导角色，四民社会解体后知识分子因其浮动性和边缘化却未能完全接替这一社会的领导角色，近代知识分子在整个社会的地位实明显不如当年的士。

科举制废除所造成道治二统两分的直接后果就是其载体士与大夫的分离。清季所设学堂，最初不过是要养成新型的“大夫”以应付新的局势。特别是京师大学堂，入学者本是官员，在功能上近于新型翰林院。且清季士人心态已变，张百熙为管学大臣时就主张读书不为做官。他在1904年对新进士金梁说：“京师人才所萃，来者皆志在得官，君当以求学问为先。官岂可求，惟学问必求而始得尔。”<sup>②</sup>可知彼时不仅政治中心与论说中心两分，而主事者竟然以为分开才是正常，士人观念已大转。民国后学生已平民化，蔡元培长校后更要驱除“科举时代思想”，提出大学生“当以研究学术为天职，不当以大学为升官发财之阶梯”。

但问题的另一方面是，若大学仅为学术研究之机关，而不再是官吏养成之地，则有良好训练的官吏又从何而来？从清季到民国的政府及彼时读书人，显然未能认真考虑此一重大问题。科举之时，士是大夫的来源，大夫也是士的正当职业。如今士与大夫分离，前者变成主要议政而不参政的职业知识分子，则势必出现新的职业

---

<sup>①</sup> 胡适：《五十年来中国之文学》，《胡适文存二集》，上海亚东图书馆1924年版，卷二，第147—157页。

<sup>②</sup> 金梁：《光宣小记》，章伯锋、顾亚主编：《近代稗海》，第11辑，四川人民出版社1988年版，第286页。

“大夫”即职业官吏。科举既去，又无新的官吏养成体制，意味着为官不复要求资格。民国官场之滥，即从此始；国无重心，亦因官场之滥而强化。中间主干之位既虚，遂给边缘人造成机会。由于缺乏新的职业官僚养成体制，使政统的常规社会来源枯竭，原处边缘的各新兴社群开始逐渐进据政统。近代军人、工商业者和职业革命家等新兴权势社群很快因“市场规律”的需求而崛起。

在中国的选官制度已去，而又没有真正引进西方的选举制度时，新的大夫渐渐只能如梁启超所说，多从不事生产的社群中来。大夫既然不从士来，传统的官吏生成方式即只剩“出将入相”一途。军人在近代中国的兴起，似乎已成必然之势。费行简所说的“民国成立，军焰熏天”，便是时代的写照。有人曾与报人王新命谈选女婿的标准，要“三十岁以下，又成名又成业者，且非军人”。王回答说：“在科举已废的今天，三十岁以下能够成名成业的非军人，实不可多得。”<sup>①</sup>这正是典型的时代认知。

不过，将并非都能相，“出将入相”也终非正途。王新命的话，其实也不无士大夫意识的残存。不论是有意还是无意，他显然忽略了近代从边缘走向中央的另一大社群——工商业者，特别是近代渐具独立身份认同的绅商。<sup>②</sup>在革命已成近代中国的伴生物的时代，更出现了像孙中山那样的职业革命家这一新的社群。<sup>③</sup>不管读书人主观上是否有与这些新兴社群争夺社会权势的愿望，它们的兴起在客观上促进了读书人在中国社会中处于一种日益边缘化的境

<sup>①</sup> 沃秋仲子(费行简):《民国十年官僚腐败史》，荣孟源、章伯锋主编：《近代稗海》，第8辑，四川人民出版社1987年版，第17页；王新命：《新闻圈里四十年》，台北海天出版社1957年版，第136页。

<sup>②</sup> 参见马敏：《官商之间：社会剧变中的近代绅商》，天津人民出版社1995年版。

<sup>③</sup> 从社会史或社会学取向来研究职业革命家者，我尚未见到，其实也是大可开拓的领域。

地。

“官不如绅”的现象在晚清已渐出现，咸同时办团练是一个“上进”的捷径，而团练是地方性的，只能由在籍的绅士办理。也就是说，这条路对没有转为绅的官吏是不通的。太平天国时期军事行动的飘忽无常以及一些团练的官方化，使得官府在所谓地方公事方面也不得不经常依靠绅士的配合。在教育方面，书院虽由地方官控制，但山长却必须由士绅担任。从社会层面言，后者所得是实利。到清季实行新政时，更常常是任用绅士多于任用官员。据冯友兰回忆，他的父亲清季在武昌为官时，就有朋友“劝他辞去湖北的官，回河南当绅，说绅比官更有前途”。这已渐成一种时代认知，所以“当时有不少的官，跑到日本去住几个月，回原籍就转为绅了”。<sup>①</sup>

在科举制废除之后，绅的地位更增，其中商人又是一个越来越重要的成分。到民国时，商人地位的上升更明显伴随着一种“思出其位”的强烈政治参与感。杨荫杭在 20 年代初观察到：“民国以来，官之声价低，而商之声价增。于是巧黠之官僚皆加‘办实业’之虚名，犹之前清买办皆捐‘候补道’之虚衔也。”这样就出现了一种他称为“商客”（相对于政客）的新群体，他说：“中国真正之商人，皆朴实厚重，守旧而不与外事。其周旋官场、长于奔走开会者，大率皆商客也。故商客有二种：一曰官僚式之商客，一曰流氓式之商客。”<sup>②</sup>

前者前清已有，即商人之捐候补道者，周旋于官场；民国后此类仍有之，并出现“自官而商”的新类型：“军阀官僚一朝失职，以刮地皮所得，放之破产政府，盘剥重利，尚不失为时髦之财阀。此类变相之官僚机器附属品，亦所谓商客也。”而“流氓式之商客，为民国特产，在前清无发展之余地。此其人本与商业无关，充极其量，不过

<sup>①</sup> 冯友兰：《三松堂自序》，三联书店 1984 年版，第 34 页。

<sup>②</sup> 本段与下段，参见杨荫杭：《老圃遗文辑》（原文刊 1921 年 9 月 27 日《申报》），长江文艺出版社 1993 年版，第 420—421 页。

有数纸股票。然开会时之口才优于真正之商人，选举之运动力强于真正之商人。凡商人举代表见官长，无一次不挺身而出。凡商人打电报有所陈述，无一次不列名。”这些人“形式非政客而精神为政客”，有时甚至“口骂政客而实行政客之行为”。

杨氏虽留学生，显然仍存传统士人的优越感，对商人“思出其位”这一新现象颇不满。但他敏锐地观察到这与当时新兴的社会行为方式甚而新的上升性社会变动取向相关：民国以来，“朝开会，暮开会；坛上之言，皆名言也，然从此而止，下坛后未尝有所行。朝打电，暮打电；电文之言，皆名言也，然从此而止，电报外未尝有所行”。这已渐成一种职业：“更有一种新人，吃一种新饭，谓之吃会饭。盖其人本无职业，专以开会为职业。其人非无伎能，但其毕生所有之伎能，尽用于开会。试举其特长：一曰能演说，声音嘹亮；二曰能拟电稿，文理条畅；三曰能算票数，若干人得若干张；四曰能广告，使大名出现于报章。”<sup>①</sup>

他进而分析说：“吃会饭者，分为二类：一曰官派，一曰民派。官派之吃会饭者，即议员也，今日不甚通行。通行者为民派。此其会名，虽千变万化，随时势为转移，然其会中人物，万变而不离其宗。”这些人“终日仆仆，可谓忙矣，然未尝成一事。仅为电报局推广营业，为报纸扩充篇幅”。故“开会之消磨人才，与科举等”；同样，“集会结社之长，等于终南之捷径”。杨氏虽意在挖苦，却无意中触及了问题的实质：开会既与科举类，则此“终南之捷径”即上升性社会变动的一种新途径，亦与科举等，正体现出社会的新变化。这大约是后来“开会文化”的滥觞，其社会功能在于既为电报局和报纸制造了就业机会，更确保了“吃会饭者”的存在与发展。

这其中尤以商界地位的上升和商人参与意识的增强最为明

---

<sup>①</sup> 本段与下段，参杨荫杭：《老圃遗文辑》（原刊1922年2月26、28日《申报》），第530、532—533页。



显，故“民国以来，有两机关最忙：一曰电报局，一曰商会。遇有问题发生，此两机关几无不效劳者，殆药中之甘草软”？以前商人见面，皆说本行之事。如今则“身为商人，偏喜谈官场之事；身为洁白之商人，偏欲干预官场龌龊之事”。官吏之除授，“商人为之挽留、为之拒绝”；官职之设废，“商人出而建议、出而攻击”。与新社会行为伴随的是在此基础上产生出的新价值观念：“昔人以市井为小人，今日以市井为圣人。圣之则拜之，拜之则效法之。于是举国上下，皆以市道行之。宣传者，广告也，市道也。商贾谓之广告，不商不贾而登广告，谓之宣传。”<sup>①</sup>

如果杨氏所说的宣传与广告的关系可确立，则商人的参与政治恰给民国政治行为打上了他们特殊的烙印。以政治兴趣为主的“商客”这一政商之间边缘小社群的出现是民国社会（以及政治）非常值得研究而尚乏关注的现象。开会发电报等新行为可以成为一些人社会地位上升的凭藉，尤其具有提示意义。从杨氏充满挖苦的口吻中不难看出科举制废除后原来与读书人关系最紧密的政治现在却成为一些商人的兴趣所在，且至少部分为商人所盘踞；而逐渐开始退居社会边缘的读书人对此不仅感到不习惯，更甚不满意。

四民社会本是一个有机组合，士的消失与其他三民的难以维持其正业有相当程度的关联。商人与军人等传统边缘社群的兴起只是“正统衰落、异军突起”这一近代中国的显著特征在社会结构变迁之上的部分体现，与此同步的还可见一些居于各民之间的新边缘社群的出现。同时，伴随这些社会变迁的还有一个非常重要而迄今未得到足够重视的现象，即原有的政治、军事群体的社会组成及其行为都逐步呈现非常规化。比商人和军人的积极政治参与更加突破常轨的，是“游民”和“饥民”这类新边缘社群对政治军事的

<sup>①</sup> 杨荫杭：《老圃遗文辑》（原刊1920年7月7日、1922年4月5日《申报》），第49、564页。

参与。

科举制刚废除时,刘大鹏已经注意到“世困民穷,四民均失其业”的现象,他也已提出“四民失业将欲天下治安,得乎?”的问题。<sup>①</sup>约20年后,杨荫杭发现当时的情形已更严重:“有土而不能农,有巧而不能工,有货而不能商。”鲁迅在1907年已观察到“事权言议,悉归奔走干进之徒,或至愚屯之富人,否亦善垄断之市侩”。杨氏更发现“人民无事可为,于是乎多游民;人民生计断绝,于是乎多饥民。饥民流为盗贼,盗贼编为军人,军人兼为盗贼。游民流为地棍,地棍选为议员,议员兼为地棍”。<sup>②</sup>既存社会结构已解体,而新的社会结构尚未稳固确立,整个社会遂渐呈乱相。

科举制本具有“通上下”这一重要的社会功能。在传统的士农工商四民社会中,士为四民之首的最重要政治含义就是士与其他三民的有机联系以及士代表其他三民参政议政以“通上下”,而科举制正是士与其他三民维持有机联系的主要渠道。传统中国士人是以耕读为标榜的,多数人是在乡间读书,然后到城市为官。而做官之人或候缺或丁忧或告老,多半要还乡。人员的流通意味着信息、资金等多渠道的流通。概言之,科举制在中国社会结构中实起着重要的联系和中介作用,它上及官方之政教,下系士人之耕读,使整个社会处于一种循环的流动之中。在新教育体制下,大学(一段时间内也包括中学)毕业基本在城市求职定居,甚至死后也安葬在城市,不像以前一样要落叶归根。这意味着以前整个社会的循环流动在相当大程度上已经中止,其一个影响深远的社会后果,即中国的城乡渐呈分离之势。

据章太炎所见,因读书人不返乡造成的近代城乡之别约始于

<sup>①</sup> 刘大鹏:《退想斋日记》,第155、157页。

<sup>②</sup> 杨荫杭:《老圃遗文辑》(原刊1925年9月25日《时报》),第898页;鲁迅:《文化偏至论》,《鲁迅全集》,第1卷,第46页。

兴学堂。盖兴学堂主之最力者为张之洞，由于张氏“少而骄蹇，弱冠为胜保客，习其汰肆；故在官喜自尊，而亦务为豪举”。此风气也影响到他办学堂：“自湖北始设学校，而他省效之。讲堂斋庑，备极严丽，若前世之崇建佛寺然。”章氏以为，“学者贵其攻苦食淡，然后能任艰难之事，而德操亦固。”给学生以优厚待遇的本意在劝人入学，但“学子既以纷华变其血气，又求报偿，如商人之责子母者，则趣于营利转甚。……以是为学，虽学术有造，欲其归处田野，则不能一日安已。自是惰游之士遍于都邑，唯利禄是务，恶衣恶食是耻。”不仅不能任艰难之事，其“与齐民已截然成阶级矣”。<sup>①</sup>

可知后来逐渐引起世人注意的读书人之“脱离群众”，部分也因传统的耕读生涯的中止所致。到民国后，章太炎进而观察到：“自教育界发起智识阶级名称以后，隐然有城市乡村之分。”所谓“智识阶级”，其实就是教育制度改革的产物。太炎敏锐地认识到，由于“城市自居于智识阶级地位，轻视乡村”，就产生了城乡“文化之中梗”。<sup>②</sup> 民初的知识分子学西人提出“到民间去”的口号，正是那时城乡已分离的明证。但这个问题在很长时间内并未得到时人的重视，也没有产生出什么因应的措施。

城乡分离使社会情形更趋复杂，读书人既然留居城市而不像以前那样返乡，乡绅的社会来源遂逐渐改变。乡绅中读书人比例的降低意味着道义的约束日减，而出现所谓“土豪劣绅”的可能性转增，这是乡村社会秩序动荡的一个重要原因。刘大鹏在 1926 年注意到：“民国之绅士多系钻营奔竞之绅士，非是劣衿、土棍，即为败商、村蠹。而够绅士之资格者，各县皆寥寥无几。”<sup>③</sup>

① 章太炎：《教学弊论》，第 100 页。

② 章太炎：“在长沙晨光学校演说”，1925 年 10 月，转引自汤志钧：《章太炎年谱长编》，中华书局 1979 年版，下册，第 823 页。

③ 刘大鹏：《退想斋日记》，第 336 页。

一般而言,民初中国的土地兼并仍不算特别厉害。然而中国乡村本不怎么互通,经济剥削和社会压制在不同地区可能有很大差异。在“天高皇帝远”的边远(离县城远也是一种边远)地区,或出现非常规势力的地区(如大军阀的家乡),不讲规矩的土豪可能偏多,的确存在剥削或压制特重的事例。在这样的地区,农民在经济上和社会待遇上被逼向边缘者必众。

有些地方的民间社会自有其制衡约束的体制,如四川的袍哥便很起作用,故四川贫困地区的农民当兼职土匪(棒老二)的不少,参加红军的却不多。但在民间社会制衡不能起到有力作用时,那些地区反对既存秩序和既存体制的情绪必强,正所谓革命的温床。即杨荫杭看到的“不逞者乌合,即可揭神圣之旗”。<sup>①</sup>在这些地方,闹革命(革命而曰“闹”,尤具启发性)的主张实最有吸引力。与城市的新兴社群及新社会行为一样,乡村这些变化也是整体社会结构紊乱的后果。

杨荫杭以为:“民国之事,败于营棍子老卒者半,败于土棍地痞者亦半。土棍地痞,不配言自治自决,犹之营棍子老卒,不配言国权威信。”<sup>②</sup>他观察到的20年代中国总体社会景象是:各级当权者是政客军阀和土棍地痞,自不可恃;社会上具道德廉耻者多隐遁,老百姓又无心于国事,商人中有“商客”,读书人已处边缘,且学人中复有“学客”(详后)。这一片乱相的症结恰在于章太炎所看到的中国已无社会重心这一问题。

杨氏自己也注意到这一点,他指出:“国家固应有柱石,所谓中心势力也。共和国家以大多数之民意作为柱石。即降而至于军阀国家,亦有统一之武力为之柱石。”但当时“民意既弃如弁髦,各藩镇有‘大者王、小者侯’之势,中央政府则自认为空空洞洞、飘飘荡荡

<sup>①</sup> 杨荫杭:《老圃遗文辑》(原刊1925年9月25日《时报》),第898页。

<sup>②</sup> 杨荫杭:《老圃遗文辑》(原刊1921年9月19日《申报》),第414页。

之物，是虽有‘国家’而无‘柱石’也。无柱石，是无国家也”。在这样的社会中，谁来解决中国的问题？杨氏的方案是“造成一种中心势力，以大多数之民意为基础”，<sup>①</sup>但那显然只能是一种美好而遥远的理想，在这样的中心势力未能造成之前，失去的社会重心总要有人来填补。剔去营棍、土棍、商客、学客等在杨氏眼中的贬义，他们无非体现出一些新兴社群从边缘走向中心的愿望和实际的努力。在众多边缘社群中，边缘知识分子恐怕是既有参与意识也最有竞争力的一个。

### 三、边缘知识分子的兴起

近代中国特别是民国初年的各边缘人集团中，介于上层读书人和不识字者之间的边缘知识分子是最值得注意而迄今尚未得到足够注意者。清季教育改革、特别是科举制的废除，即是大量边缘知识分子出现的一个直接原因。在科举时代，读书人“向学”之心从少到老不疲，清代便有百岁童生的盛举。但新学堂收生则有年龄限制。起初虽不乏20岁上下的中小學生，但过30者即极少见，以后入学年龄限制更越来越小。换言之，科举制废除的当时就断绝了已成年而尚未“进学”的大量读书人成为士的可能。在新教育体制下，任何读书人到了一定年龄还未跨入知识分子阶层，就已不再有希望。从清季到今天，中国高等教育机构的容量与同时期中等教育的毕业生数量相比，一直相当微小。从这个视角看，近代教育的开放性是不及以往的。在传统的读书做官心态影响尚大（意味着大量的人要走读书之路），而高等教育机构的容量又甚小的情形之下，势必产生大量的边缘知识分子。

---

<sup>①</sup> 杨荫杭：《老圃遗文辑》（原刊1920年11月30日《申报》），第141页。

近代知识分子和边缘知识分子的产生几乎是同时的。当然,早期的学校和学生的程度都相差甚远,同一学校的学生有时已不可同日而语,异地异校的学生更不能一概而论。由于或主观或客观的原因,有的人继续深造,乃成为知识分子;有的人不愿或无缘长期受教,便成为边缘知识分子。同时,在近代中国的特殊语境中,有一些正在受教育过程中的知识青年,其最后是否会成为知识分子尚属未定,但又已参与社会事务的讨论,本文在技术处理上将其未受完系统教育时的言论均纳入边缘知识分子的范畴;对那些继续深造者,则将其已受完系统教育时的言论纳入知识分子的范畴。

大约从1903年起,近代知识分子和边缘知识分子的自觉意识已萌芽。那年1月《湖北学生界》杂志的创刊,就颇有些象征意义。从该杂志的内容看,里面的“学生”显然已不是清代科举中人的谦称,而是一个开始独立的有自觉意识的社会群体。特别是该刊第二期发表的李书城写的《学生之竞争》一文,很能反映新型读书人要主动异化出“士”这一传统读书人群体的自觉意识。李氏将学生列为一个单独的社群,居于由士大夫组成的上等社会和基本不识字的下等社会之间。并明确指出上等社会已崩溃决裂而不能救国,只能“待继起者收拾之”;下等社会则因不知祖国历史地理而使爱国之心无由产生。“学生介于上等社会、下等社会之间,为过渡最不可少之人。”不但要肩负起救国重任,而且要为“下等社会之指向针”。<sup>①</sup>

正像许多晚清士人反清是认为清廷不能救国一样,新兴的学生社群之所以要主动从士大夫中异化出来,也是因为他们认为士大夫已不能承担救国的使命。李书城不仅强调“重哉学生之位置”,而且提出学生应先注目于“内界之竞争”:一是“权利之争”,即争参

<sup>①</sup> 本段与下段,参看李书城:《学生之竞争》,《湖北学生界》,二(1903年2月),《辛亥革命前十年间时论选集》,卷一上,第452—459页。

政议政之权利；二是“势力之争”，要争在国是上的影响力。

1903年，杨笃生撰《新湖南》，专对湖南“中等社会”说法，也认为中等社会诸人是“下等社会之所托命而上等社会之替人也”，其责任正在“提挈下等社会以矫正上等社会”及“破坏上等社会以卵翼下等社会”。同时，他又暗示这“中等社会”实指“湖南之青年军”，可知多半是针对学生社群而言。<sup>①</sup>留美学生许肇南就主张一国命脉在中等社会。胡适有诗记许氏的观念说：“诸公肉食等狐鼠，吾曹少年国之主。……愿集志力相夹辅，誓为宗国去陈腐。”<sup>②</sup>留日学生张继也强调：“学生为一国之原动力，为文明进化之母。以举国无人之今日，尤不得不服于学生诸君，而东京之留学生尤为举国学生之表率。”<sup>③</sup>

当然，这里的学生，主要还是指学问的载体。在某种程度上甚至也可看作尚未成为“大夫”的“士”要与“大夫”决裂之意，隐约可见道统与治统分离所造成的困惑。其基本的出发点，虽然仍是士的以天下为己任的传统精神，却并不认同于传统的士；既不以士自居，也不自诩为道统的载体。留学生当然不全是边缘知识分子，许多已进入真正的“中等社会”；但同在中等社会之中，肉食的“诸公”与“吾曹少年”显然是两个社群；而后者也已将前者视为“陈腐”，要誓为宗国去之。这些言论处处呈现一种过渡与萌芽的特征，但独立与疏离的倾向是明显的。

新学堂中人的独立身份认同逐渐得到社会的认可，不久即成

---

① 杨笃生：《新湖南》（1903），《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一下，第615页。

② 胡适日记（本文所用为亚东图书馆1939年版的《藏晖室札记》，以下只注年月日），1914年8月14日。

③ 自然生（张继）：《读“严拿留学生密谕”有愤》，《苏报》（1903），《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一下，第685页。

为时代的共识。杨荫杭回忆说：“清季学堂初开，凡称学界中人者，自成一阶级，”民间则呼为“吃学堂饭者”。<sup>①</sup> 随着“学界中人”数量的增加，渐渐分化出老师和学生两个独立的社群；前引章太炎所述“自教育界发起智识阶级名称以后，隐然有城市乡村之分”一语，或者即是两者分开的一个表征。盖“智识阶级”这一名称的兴起，显然有与“学生”区分的隐义。很可能正因为“学生”这一身份名称原先更多是代表尚处产生过程中的“智识阶级”（或今日常用的“知识分子”）以区分于“旧”读书人，后来却仅指今日意义的在校念书者，才导致“智识阶级”这一名称的出现。

而“智识阶级”或“知识分子”是否包括数量渐增的学生，也越来越成为一个问题。过去有些学者不免将其放得甚宽，如周策纵先生不仅将五四前后的初高中学生纳入知识分子的范围，而且将第一次世界大战时旅欧华工中的识字者也归入知识分子社群。美国学者朱丹(Donald Jordan)则将20年代的中学生列入“上层精英”(elite)之中。<sup>②</sup> 这样的分类，不论以中西当时和现在的标准，恐怕都有些勉强。但这些学者之所以不得不如此，既从一个侧面凸显了边缘知识分子这一社群在近代中国的重要性，也说明这一社群在身份认同上的模糊。对这样一种社群的界说，传统中国的士农工商既不适用，近代西方的社会分类标准也觉勉强，倒不如明确其为边缘知识分子。

近代以还，由于上升性社会变动的途径多在城市，边缘知识分子自然不愿认同于乡村；但其在城市谋生甚难，又无法认同于城

<sup>①</sup> 杨荫杭：《老圃遗文辑》（原刊1922年2月28日《申报》），第532页。

<sup>②</sup> Chow Tse-tsung, *The May Fourth Movement: Intellectual Revolution in Modern China*, Cambridge, Mass., 1960, pp. 9, 38; Donald Jordan, *The Northern Expedition: Chinese National Revolution of 1926-1928*, Honolulu, 1976, pp. 17-18.



市，故其对城乡分离的情势感触最深。他们不中不西，不新不旧；中学、西学、新学、旧学的训练都不够系统，但又粗通文墨，能读报纸；因科举的废除已不能居乡村走耕读仕进之路，在城市又缺乏“上进”甚至谋生的本领：既不能为桐城之文、同光之诗而为遗老所容纳，又不会做“八行书”以进入衙门或做漂亮骈文以为军阀起草通电，更无资本和学力去修习西人的“蟹行文字”从而进入留学精英群体。他们身处新兴的城市与衰落的乡村以及精英与大众之间，两头不沾边也两头都不能认同——实际上当然希望认同于城市和精英一边而不太为其所接受。

这样的尴尬困境早在清季兴学堂时已可见到。后来参加自立军起事的湖南学生林圭留下了一些他将入时务学堂前几个月的文字，颇能体现那时边缘少年读书人感觉事事不如意的心态。他在论中西医之别时比较中西人的生活，认为中人“劳顿一生，无日不在忧患；欲行一事，未见有畅行无阻者。故郁字之病甚，至有极郁而不顾风寒湿热之内外交攻，伤生多矣！无郁则脑舒，郁则脑伤。……郁病不除，则脑不灵；脑不灵，则体魄虽存，以[已]成废物。”这里对中人生活的描述，未必就会为那时一般中国人所接受，倒最能体现那些尚处边缘的少年读书人在“倾念身世，将何处从”这一内外交困大环境下“浮沉人世，积郁难消；名不能成，身无以立”的心态。<sup>①</sup>

此时林圭尚不知能否进入时务学堂，他那种上下求索的烦恼焦虑在一封给家乡的老师谈读书的信中表述得特别清晰：林氏承认，读书不能“耐烦”是他近来“大病”。他在家乡本治史论，但觉得“功已不及”，遂“弃难从易，故又作词章。计稍暇，即翻阅书籍，寻源

---

<sup>①</sup> 本段与下两段，参见林圭致黄奕叟（三信），约光绪二十三年岁末、二十四年三月二十八日、二十四年六月二十五日，《湖南历史资料》，1981年第1辑，第35—38页。

溯流,摩词揣意”。然而词章似乎也难速成,回顾原来下了工夫的“古业”,不免“又爽然若失”。后来“有友从旁晓之者,谓词章不佳,非徒无益,且有害焉;不如专攻文艺,进取犹易耳”。于是他又决意“废前功而专此道,每日读四子”。他自己总结,“凡此皆不能耐烦之病”,盖先有“求速之心”在,结果“功愈急心愈纷,似有大气团格于胸,乱突于上下,怦怦然,终日不能一得也”。

甲午后国势日亟,读书人皆急欲用世救世。而丁酉戊戌年间湖南学政江标和巡抚陈宝箴正从事教学内容与考试科目的改革,学子都有个因应的过程。林圭从史论到词章再到文艺,在短时间内几次“弃难从易”,凸显出一股强烈的“求速之心”。正如他自己那时所感叹的:“嗟夫!盛时不再,尘海难濡。欲肆志新学,堂奥苦深;欲静守天命,生涯无藉。”他考入时务学堂后,面对的即将是“堂奥苦深”的新学,仍难速达。故即使没有戊戌的政变,像他那样的少年读书人恐怕也难读毕业,终会因这样那样的机缘投身实际政治。

林圭留下的文字生动地再现了早期边缘知识青年的困境及其迫切的心态,类似的状况到民国后越来越明显。生于1902年的另一位湖南革命家黄克诚,家境贫寒,19岁以前没穿过棉衣,但被选中为家族共同负担的读书人。他不负众望,每次考试都得第一名。到考入省立第三师范后,却因那里“看重英文和数理化”,原“所熟悉的古文”不受重视而“逐渐产生了自卑感”。新学的“堂奥苦深”对他产生的心理压力是明显的,再加上国家的内外交困局面日甚,黄克诚对学业的兴趣渐淡,转而“深入地探索国家、民族、社会、阶级等问题”。阅读各种报刊后,他认识到“不光是我一个人苦于无出路,整个中华民族都处在水深火热之中”,于是“由过去为个人寻找出路变为立志为国家、民族、社会寻找出路”。在参加了国共合作时的国民党后,“思想上似乎有了寄托,一扫过去那种苦闷消沉的精神状态”。最后因感觉三民主义“不能从根本上解决中国社会诸问题”,进而“在国际的各种思潮之中选定了马克思主义无产阶级革

命的道路”。<sup>①</sup>

从林圭到黄克诚的事例可以看出，边缘知识分子对社会承认的期望不比任何社群差，但他们却无法像鲁迅那样有固定收入可以抄碑帖排遣意绪，也不能像胡适那样可以在大学获取有面子的高薪教职。与鲁、胡一样，他们每日目睹中国在西潮冲击下的败落；与鲁、胡不同，他们同时看见自己生涯的无望。这样的双重失意惆怅，使边缘知识分子比别人多一层烦恼焦虑，因而也就更需要寄托于一种较高远的理想，以成为社会上某种更大的事业的一部分。即使生活改善不多，到底是为一种更大更高的目标而生存、而奋斗。所以他们对社会政治等的参与感和实际的参与都要比其他许多社会群体更强。

作为一个群体，边缘知识分子实继承了“学生”社群初起时的“中间”或“过渡”特征。由于他们不论身心都徘徊在城乡和精英与大众之间，其在一定程度上也就起到了联系和沟通城乡及精英与大众的功用。所谓边缘，本是双向的，即一脚踏在知识分子一边，一脚踏在不能读写的大众一边。这样一种两可的特性使其有时恰更容易被双方接受。知识分子可见其知识的一面，大众则见其通俗的一面。

近代中国既然是走在所谓现代化的路上，其大方向总的来说是在向西走。而知识精英的西向程度是远超过大众的。钱穆就从义和团事件中看出上层知识分子与大众在民族主义方面的疏离，他说：近代中国知识分子“天天把自己从西方学到的许多对中国民众并非切肤之痛思想和理论来无条件地向他们炫耀夸扬。外国的件件对，中国的件件不对”。实际上，民族主义情绪更强的一般民

---

<sup>①</sup> 黄克诚：《黄克诚回忆录（上）》，解放军出版社1989年版，第1—19页。

众,对此“是会发生很大反感的”。<sup>①</sup> 这里面的关系当然还更复杂。知识精英所表现出的民族主义情绪,或者不是那么强烈,但其内心深处实际的民族主义关怀,实不稍让于大众。但一般民众认知中的知识精英,当然只能来自其表现出来的部分。钱氏观察到的现象确实存在。

胡适还是一个边缘知识分子时,虽然自己一直在下大功夫学英文,却也在《竞业旬报》里鼓励世人要“使祖国文字,一天光明一天。不要卑鄙下贱去学几句爱皮细底,便稀奇得了不得。那还算是人么”?<sup>②</sup>可知当时学了几句 ABCD,确实可以“稀奇得了不得”。这里流露出的对那些能说 ABCD 者既羡慕又怨恨的边缘知识分子心态,是非常传神的。胡适后来成了知识精英,心态为之一变。也曾用“几句爱皮细底”去“威慑”章太炎那样的国学家。但近代多数没能学会“蟹行文字”的边缘知识分子,确实是在追逐西潮的同时对西化精英有某种不舒服的感觉。

而西化知识精英与一般民众之间的疏离,显然还更宽。这对非常认同“与一般人生出交涉”这一取向,并将其视为“中国文学革命的预言”<sup>③</sup>的新文化诸贤来说,不能不说是一个诡论性的结局。其原因,恰蕴涵在文学革命自身之中。

近代士人讲开通民智,以白话文来教育大众早已不断有人在提倡,陈独秀和胡适都曾身与清末的白话文活动。但是,晚清和民初两次白话文运动,也有很大的区别。胡适说,前者的最大缺点是把社会分作两部分:“一边是应该用白话的‘他们’,一边是应该做古文古诗的‘我们’。我们不妨仍旧吃肉,但他们下等社会不配吃

① 钱穆:《中国思想史》,香港新亚书院 1962 年版,第 177 页。

② 铁儿(胡适):《爱国》,《竞业旬报》第 34 期。原报承翁飞、杨天宏先生代复印,特此致谢。

③ 胡适:《五十年来中国之文学》,第 164—165 页。

肉，只好抛块骨头给他们去吃罢。”余英时先生以为，胡适答案中关于“我们”和“他们”的分别，“恐怕也包括了他自己早年的心理经验”。但胡适“在美国受了七年的民主洗礼之后，至少在理智的层面上已改变了‘我们’士大夫轻视‘他们’老百姓的传统心理”。<sup>①</sup>

余先生这里强调的“理智的层面”是一个关键。在意识的层面，胡适的确想要借“国语的文学”这一建设性的革命达到合“他们”与“我们”而熔铸中国之“全国人民”的目的。但其潜意识仍不脱“我们”的士大夫意识；他要为“国人导师”的自定位决定了他最多不过做到变轻视“他们”为重视“他们”（没有做到当然不等于不想做到）。关键在于，一旦“与一般人生出交涉”成为宗旨，什么是活文学便不是胡适等所能凭一己之爱好而定，而实应由“一般人”来定。面向大众成了目标之后，听众而不是知识精英就成了裁判。在胡适等人的内心深处，大约并未将此裁判的社会角色让出。胡适关于历代活文学即新的文学形式总是先由老百姓变，然后由士人来加以改造确认即是保留裁判角色的典型表述。

这就造成了文学革命诸人难以自拔的困境：既要面向大众，又不想追随大众，更要指导大众。梅光迪、任鸿隽、林纾都在不同程度上意识到这一点。梅氏以为，如用白话，“则村农伧父皆是诗人”。任鸿隽有同感。他在给胡适的信中说，“假定足下之文学革命成功，将令吾国作诗者皆京调高腔。”而林纾则对“凡京津之稗贩，均可用为教授”这种潜在可能性深以为戒。<sup>②</sup>

在这一点上，“旧派”比“新派”更具自我完善性。传统士大夫的

---

① 胡适：《五十年来中国之文学》，第192页；余英时：《中国近代思想史上的胡适》，收在胡颂平编：《胡适之先生年谱长编初稿》，台北联经出版公司1990年修订版，第1册，第26—27页。

② 胡适日记，1916年7月22日，24日；林纾：《致蔡元培函》，收入高平叔编：《蔡元培全集》，第3卷，中华书局1984年版，第274页。

社会角色本来就是一身而兼楷模与裁判的,分配给大众的社会角色是追随;追随得是否对,仍由士大夫裁定。两造的区分简明,功能清晰。但对民初的知识分子——特别是有意面向大众的知识分子——来说,事情就不那么简单了。所有这些士大夫的功能,现代知识分子似乎都不准备放弃;而他们同时却又以面向大众为宗旨。这里面多少有些矛盾。关键在于,大众如果真的“觉醒”,自己要当裁判时,知识分子怎样因应。假如稗贩不再是“可用为教授”,而竟然“思出其位”,主动就要作教授,那又怎么办?林纾已虑及此,新文化人却还没来得及思考这一问题。

过去研究文学革命,虽然都指出其各种不足,但一般尚承认其在推广白话文即在试图“与一般人生出交涉”方面的努力和成功。其实恰恰在这一点上,文学革命只取得了部分的成功。胡适自称,“在短短的数年之内,那些[白话]长短篇小说已经被正式接受了。”<sup>①</sup>实际上,最接近“引车卖浆者流”的读者反而在相当时期内并不十分欣赏白话文学作品,张恨水就同样用古文写小说而能在新文化运动之后广泛流行,而且张氏写的恰是面向下层的通俗小说。这很能说明文学革命在白话方面的“成功”其实还应做进一步的分析。如果从销售的数量言,二三十年代文言小说恐怕不在白话小说之下。美国学者林培瑞已作了很大努力去证实读文言小说的那些人就是以上海为中心的“鸳鸯蝴蝶派”早已生出交涉的“一般人”。<sup>②</sup>

不过,文言小说在相当时期里的风行虽然可用统计数字证明,文学革命许多人自己的确没有认识到,恐怕也不会承认,他们在“与一般人生出交涉”方面竟然成功有限。很简单,他们自己的文学

① 唐德刚译注:《胡适口述自传》,第164页。

② Perry Link, *Mandarin Ducks and Butterflies: Popular Urban Fiction in Early Twentieth-Century China*, Berkeley and Los Angeles, 1980.

作品也确实很能卖，同样是不断地再版。这就提出一个新的问题，文学革命者们到底与什么样的“一般人”生出了交涉呢？或者说，究竟是谁在读文学革命者的作品呢？后来的事实表明，在相当长的一段时间里，接受白话小说者只是特定的一部分人。他们中许多是从林译文言小说的读者群中转过来的，有的更成了后来的作者（如巴金）。另一些大约也基本是向往新潮流或走向“上层社会”的知识青年。鲁迅当然也曾见过以带着体温的铜元来买新小说的电车售票员，但他似乎也就只见到那一个。

但鲁迅毕竟比一般新文化人要深刻。他其实已认识到“民众要看皇帝何在，太妃安否”，向他们讲什么现代常识，“岂非悖谬”。正如汤茂如在1926年所说，“梁启超是一个学者，梅兰芳不过是一个戏子。然而梁启超所到的地方，只能受极少数的知识阶级的欢迎；梅兰芳所到的地方，却能受社会上一般人的欢迎。”所以鲁迅干脆主张“从智识阶级一面先行设法，民众俟将来再说”。<sup>①</sup>

孔子说，我欲仁而斯仁至。从接收者一面看，那些关心“皇帝太妃”也欢迎梅兰芳的“一般人”，因其本不向往新潮流，也就不怎么感受到文学革命的“冲击”，自然也就谈不上什么“反应”了。可以说，原有意面向“引车卖浆者流”的白话小说只在上层精英知识分子和追随他们的边缘知识分子中流传，而原被认为是为上层精英分子说法的古文却在更低层但有阅读能力的大众中风行，这个极具诡论意味的社会现象说明胡适提出的“白话是活文学而文言是死文学”的思想观念其实是不十分站得住脚的。

这就揭示了胡适等人在有意识的一面虽然想的是大众，在无意识的一面却充满精英的关怀。文学革命实际上是一场精英气十足的上层革命，故其效应也正在精英分子和私上升到精英的人中

---

<sup>①</sup> 鲁迅致徐炳昶，1925年3月29日，《鲁迅全集》，第3卷，第24—25页；汤茂如：《平民教育运动之使命》，《晨报副刊》，1927年1月25日。

间。新文化运动领导人在向着“与一般人生出交涉”这个取向发展的同时，已伏下与许多“一般人”疏离的趋向。这个现象在新文化运动时已隐然可见了。

但是，从另一方面看，对于民国初年那些介于上层读书人和不识字者之间、但又想上升到精英层次的边缘知识分子来说，以白话文运动为核心的文学革命无疑适应了他们的需要。陈独秀当时就已指出：“中国近来产业发达，人口集中，白话文完全是应这个需要而发生而存在的。适之等若在三十年前提倡白话文，只需章行严一篇文章便驳得烟消灰灭。”<sup>①</sup>若仔细观察，陈独秀所说的白话文的社会背景，实际上就是那些向往变成精英的城镇边缘知识分子或知识青年。

自己也从基层奋斗到上层的胡适非常理解这种希望得到社会承认的心态。他在后来写的《中国新文学大系·建设理论集》的“导言”中说：“小孩子学一种文字，是为他们长大时用的；他们若知道社会的‘上等人’全瞧不起那种文字，全不用那种文字来著书立说，也不用那种文字来求功名富贵，他们决不肯去学，他们学了就永远走不进‘上等’社会了！”<sup>②</sup>

像孔子一样，胡适希望能够向学的人都有走进上等社会的机会，所以他特别注重教育与社会需求的关联。他刚从美国回来时就注意到：“如今中学堂毕业的人才，高又高不得，低又低不得，竟成了一种无能的游民。这都由于学校里所教的功课和社会上的需要毫无关涉。”<sup>③</sup>且不管胡适所说的原因是否对，他的确抓住了城市

<sup>①</sup> 转引自余英时：《中国近代思想史上的胡适》，第25页。

<sup>②</sup> 收在姜义华主编：《胡适学术文集·新文学运动》，中华书局1993年版，第239页。

<sup>③</sup> 胡适：《归国杂感》，《胡适文存》，上海亚东图书馆1920年版，卷四，第10页。



社会对此类中学生的需要有限这个关键。高低都不合适，正是边缘知识分子两难窘境的鲜明写照。

这些人的确最支持白话文运动。正如胡适所说，文学革命能很容易就取得成功的“最重要的因素”就是“白话文本身的简捷和易于教授”。他更明确指出，文学革命就是要把“大众所酷好的小说，升高到它们在中国活文学史上应有的地位”。小说的地位升高，看小说的“大众”的地位当然也跟着升高。胡适并有意识地“告诉青年朋友们，说他们早已掌握了国语，这国语简单到不用教就可学会的程度”。因为“白话文是有文法的，但是这文法却简单、有理智而合乎逻辑，根本不受一般文法转弯抹角的限制”，完全“可以无师自通”。简言之，“学习白话文就根本不需要什么进学校拜老师的”。实际上，“我们只要有勇气，我们就可以使用它了”。<sup>①</sup>

这等于就是说，一个人只要会写字并且胆子大就能作文。这些边缘知识分子在穷愁潦倒之际忽闻有人提倡上流人也要做那白话文，恰是他们可以有能力与新旧上层精英竞争者。转眼之间不降丝毫自尊就可跃居“上流”，得来全不费工夫，怎么会不欢欣鼓舞而全力支持拥护！到五四运动起，小报小刊陡增，其作者和读者大致都是这一社会阶层的人。从社会学的层面看，新报刊不也是就业机会吗？他们实际上是自己给自己创造出了“社会的需要”。

据邓广铭先生回忆，1923—1927年间他在济南山东第一师范念书时，参加了“书报介绍社”。该团体“主要是售书，但出售的都是新文化方面的书，如北边的新潮社、北新书局、未名社，南方的创造社、光华书局出的书，我们都买。我自己每天或隔一天利用业余时间在校门口卖书两点钟”。这就是“新文学”的读者群。邓先生也因此“对北大特别崇拜，特别向往”，最后终于辗转考入北大念书，但

---

<sup>①</sup> 唐德刚译注：《胡适口述自传》，第166、229、163页。应该指出，胡适的“最重要”是数个并列，而不是通常的惟一之“最”。

这些趋新边缘知识青年中未能考上大学的当大有人在。<sup>①</sup>白话文运动对这些人有多么要紧,而他们的支持拥护会有多么积极,都可以不言而喻了。

胡适的主张既然适应了民国初年社会变动产生出的这一大批边缘知识分子的需要,更因为反对支持的两边都热烈参与投入,其能够一呼百应(反对也是应)、不胫而走,就不足为奇了。而且,胡适写文章是有意栽花。他“抱定一个宗旨,做文字必须要叫人懂得”,为此而改了又改,就是“要为读者着想”。胡适关怀的不止是他自己是否懂,而且是“要读者跟我的思虑走”。这样努力使自己的文章“明白清楚”的结果是“浅显”,而浅显又适应了边缘知识青年的需要。同时,他作文既然不是“只管自己的思想去写”,而是“处处为读者着想”,有时或不免因为想象中的读者的缘故要收束或张大“自己的思想”,这或者使胡适所表述的未必总是完全代表他的本意(应至少代表了大意)。但这样与一般作者不同的一心一意从读者角度出发的苦心,在民初思想接收者渐居主动地位时,就给胡适带来了意想不到的正面回馈。<sup>②</sup>

的确,正是向往“上层”的边缘知识分子才是西向知识精英的真正读者听众和追随者。蔡和森在1920年夏天就观察到:他“所见高明一点青年多带一点中产阶级的眼光和国家的色彩”。<sup>③</sup>蔡氏当时正在法国勤工俭学,他所见的“高明一点青年”,大致不出边

① 邓广铭:《我与胡适》,收在耿云志主编:《胡适研究丛刊》,第1辑,北京大学出版社1995年版,第213页。

② 胡颂平编:《胡适之先生晚年谈话录》,中国友谊出版公司1993年版,第23、240、66页;唐德刚:《胡适杂忆》,华文出版社1992年版,第70页;胡适:《四十自述》,上海书店影印亚东图书馆1939年版,第123页。

③ 蔡和森并不认同于这些青年,他“将拟一种明确的提议书,注重‘无产阶级专政’与‘国际色彩’两点”。参见蔡和森致毛泽东,1920年8月13日,《新民学会资料》,人民出版社1980年版,第131页。

缘知识分子范畴。这些人“多带有中产阶级眼光”这一点很值得注意，此时与清季的社会构成已很不相同，而各社群的自我定位尤与前相异，边缘知识青年这时已未必自视为“中产阶级”（这一点遍观《新民学会资料》中的通信随处可见）；正由于其有意追随精英，所以才“思出其位”，具有与其实际地位不那么相当的“眼光”。

文学革命无疑给边缘知识分子提供了方向和出路。当 they 从茫然走向自觉时，也必定要想发挥更大更主动的作用。作为西向知识精英的真正追随者，向往“上层”的边缘知识分子在知识精英面前代大众而成为一种想象的听众；而他们在大众面前有时又代精英执行士的社会领导作用，并将其所接收的再传布给大众。这样的中介功用至少部分弥合两者的疏离，但有时也可能造成双方虚幻的接近感。

边缘知识分子在对大众立言之时，其口号仍基本是从知识精英那里传承来的西向口号，这是近代中国全社会或多或少都有尊西倾向的一个重要原因。但是，边缘知识分子也有自己的思想，故在沟通双方时有意无意间将自己的愿望和观念转移到两造身上。更因其中介功用的不可或缺，结果不但影响双方，更有因替代而成真的情形。钱穆观察到的精英往西走而大众民族主义情绪尚强的现象，部分也有边缘知识分子的作用。盖西化口号下所包含的实际内容，经边缘知识分子转手后，到一般民众那里已大为淡薄。如果说近代中国人表露出的民族主义情绪有一个自下而上逐渐淡化的现象，可以说其西化倾向也有一个自上而下的淡化过程。这里面边缘知识分子的中介作用是有特殊意义的。

而且，正因为边缘知识分子所掌握的中西学均有限，反容易自以为“已学通”而行动更大胆活泼。他们的行动能力的确是超过知识精英的。林白水在 1903 年说：“你看汉高祖、明太祖是不是读书人做的？关老爷、张飞是不是书呆子做的？可见我们不读书的这辈英雄，倘然一天明白起来，着实利害可怕得很。”不过，林氏马上又

指出：“书虽然来不及去读，报却是天天要看的。”<sup>①</sup> 这透露出林氏所针对的，正是那些不太算得上“读书人”，却又还能看报者。正因为边缘知识分子胆大肯干，一般民众渐得出他们在“干”而知识精英只会“说”的认知。

这样，中国传统中的反智倾向也得到某种程度的“现代复兴”。梁启超在《新民说》中已点名攻击读书人说：“谓其导民以知识耶？吾见读书人多而国民愚也。谓其诲民以道德耶？吾见读书人多而俗日偷也。”这些人“事无廉耻而嗜饮食，读书人实一种寄生虫也。在民为蠹，在国为蠹”。<sup>②</sup>

梁氏的观念很得林白水的同感，林氏也指出：“我们中国最不中用的是读书人。那般读书人，不要说没有宗旨、没有才干、没有学问，就是宗旨、才干、学问件件都好，也不过嘴里头说一两句空话，笔底下写一两篇空文，还能够干什么大事呢？”他特别指出，以前的读书人也还是有用的，“但是现在的读书人比不得从前”了。林氏本有替国民立说之志，他在1904年写的《国民及其意见》中说：“你道这意见是我一个人的意见么？大家是国民，便大家都有这一番的意见，我白话道人不过替你们大家发表发表罢了。”以前的士人是代圣人立言，现在林氏要代国民立言。立场一移，他就理直气壮地代国民断言说：“现在中国的读书人没有什么可望了。”<sup>③</sup>

到1915年北京政府被迫接受日本“二十一条”的大部后，梁启超重申他对中国读书人的谴责说：“今日国事败坏之大原”，即种因

① 林懈：《中国白话报·发刊词》，1903年12月19日，《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一下，第605页。清初的曾静说，以前的皇帝都让世路上的英雄做了，其实皇帝合该我儒生做。与林的认知恰相反。

② 梁启超：《新民说》，《饮冰室合集·专集之四》，第89—90页。

③ 林懈：《发刊词》、《国民意见书》（1904年），《中国白话报》，《辛亥革命前十年间时论选集》，卷一下，第603—605、894页。

于士大夫之恶劣。因为蠹国之官僚、病国之党人，皆士大夫也。“劝老百姓爱国者，士大夫也；而视国家之危难漠然无动与中者，即此士大夫也；利用老百姓之爱国以自为进身之径谋食资者，亦即此士大夫也。”不过梁仍主要是自责，他还是认为“一国之命运，其枢纽全系于士大夫”。所以，“欲国耻之一洒，其在我辈之自新。我辈革面，然后国事有所寄。”<sup>①</sup>这已是民国初年，梁启超仍存以天下为己任的传统士大夫观念，但他所说的“士大夫”，在社会学意义上已不存在，只能是“读书人”的同义词而已。

又几年后，杨荫杭说：“魏何晏粉白不去手，行步顾影；宋王安石囚首丧面而谈诗书，二者皆失也。中国旧学家，以囚首丧面者为多；今之欧美留学生，以粉白不去手、行步顾影者为多。”所谓“凡诚于中者，必形于外。行步顾影之留学生，有如花鸟，仅可以供观赏家之陈设。囚首丧面之老学究，有如骨董，仅可以供考古者之研究。其不切于实用则一也。”<sup>②</sup>这是林白水读书人无用论的发展，既然新旧学者都不能适应时代的需要，读书人与社会的脱节就得到进一步的强调。

在清季民初的新旧之争中，当新旧精英的任意一方稳坐主流或保持控制时，另一方便无多少号召力；当新旧任意一方的观念学说能够得到广泛的常规传播时，另一方也没有多少号召力。但如果一统局面被打破而任何一方尚未取得完全控制的形势时，多少受过一些教育的边缘知识分子就可以向任何更具吸引力的一方倾斜。由于既存的旧体制实不能给边缘知识分子一席之地，旧派当下也确实提不出多少救亡图存的办法，而“新”的不可知性使其提供的未来至少有可能是光明（包括个人的和国家的），则边缘知识分子选择趋新的一面，几乎是自然而然的。更因边缘知识分子的数量大，

<sup>①</sup> 梁启超：《痛定罪言》，《饮冰室合集·文集之三十三》，第1—9页。

<sup>②</sup> 杨荫杭：《老圃遗文辑》（原刊1921年11月1日《申报》），第458页。

并能逐渐对自己这一社群的潜力有所认识,新胜旧在社会层面几乎已成定局。由于追随者在新旧之争的胜负中扮演着重要的甚至是决定性的作用,其地位就不同寻常了。

而且,“旧学家”本欲与大众有所距离,故其对缺乏追随者或有一定程度的心理准备。对非常认同“与一般人生出交涉”这一取向的新文化诸贤来说,与大众的疏离却不能不说是一个诡论性的结局。现代知识精英既然连与大众沟通都困难,自难以充分填补因士的来源中绝而出现的社会领导空缺,而胆大肯干的边缘知识分子反能部分取代知识精英以填补此社会领导地位的空缺。如果把民初新战胜旧这一现象看成一座冰山,则其水面之下隐伏着远更宽广的社会变迁。换言之,思想方面新旧之争的表面胜负之下实隐伏着更深层次的社会权势转移。

少年“暴得大名”的胡适在1918年写的一篇文章中,以上海大舞台为“中国的一个绝妙的缩本模型”,指出在台上支撑场面的“没有一个不是二十年前的旧古董”!古董而且旧,其过时自不待言。据胡适在那时的看法,这是因为中国“时势变得太快,生者偶一不上劲,就要落后赶不上了”。<sup>①</sup>的确,民初中国思想界的激进化真是一日千里,从新变旧有时不过是几年甚至几个月之事。胡适曾以龚自珍的“但开风气不为师”与章士钊共勉,因为他们“同是曾开风气人”。但各种“曾开风气人”又大都在开风气之后不久就被其追随者视为保守而“落伍”,不过梁启超和章士钊的落伍又有所不同。

以温和著称的胡适自谓他少年时“受了梁先生无穷的恩惠”,曾是梁的追随者。但他又遗憾地指出:“有时候,我们跟他走到一点上,还想望前走,他倒打住了,或是换了方向走了;在这种时候,我

---

<sup>①</sup> 胡适:《归国杂感》,《胡适文存》,卷四,第2页;胡适致高一涵等(稿),1919年10月8日,《胡适来往书信选》,中华书局1979年版,上册,第72页。

们不免感觉一点失望。”不过，胡适也不否认梁启超“这几年颇能努力跟着一班少年人向前跑。他的脚力也许有时差跌，但他的兴致是可爱的”。梁所跟着跑的“少年”，正是胡适等人，当然可爱。章则不然，他不但不跟着少年跑，而且攻击梁说，“梁任公献媚小生，从风而靡，天下病之”。所以胡适说章甘心落伍而不甘心落魄，不得不站到反对的一边去作首领。<sup>①</sup>

其实，梁的落伍，部分也因为他并不仅仅是跟着跑。钱基博说，胡适归国，“都讲京师，倡为白话文，风靡一时。”梁启超“乐引其说以自张，加润泽焉。诸少年噪曰：‘梁任公跟着我们跑也’”。但“梁出其所学，亦时有不‘跟着少年跑’而思调节其横流者”。一个人是否落伍即在于是否“跟着少年人跑”，颇能提示那时的时代风尚。具有诡论意味的是，在这样的时代，要想“调节其横流”，必先“跟着少年跑”；如果不“跟着少年跑”，也根本就无法“调节其横流”。但若“调节其横流”的苦心超过了“跟着少年跑”的努力，仍要落伍。

近代中国不论思想社会，总之都呈正统衰落、边缘上升的大趋势。社会变迁既是思想演变的造因，也受思想演变的影响。西潮冲击之下的中国士人，由于对文化竞争的认识不足，沿着西学为用的方向走上了中学不能为体的不归路。自身文化立足点的失落造成中国人心态的剧变，从自认居世界文化的中心到承认中国文化野蛮，退居世界文化的边缘。结果，从思想界到整个社会都形成一股尊西崇新的大潮，可称作新的崇拜。<sup>②</sup>一般而言，所谓过时、落伍，即立说者不能适应时代的需要、解决时代的问题。但在正统已衰落、边缘正兴起的民初中国，这很可能更多意味着别的意思。

---

<sup>①</sup> 本段与下段，参见胡适：《四十自述》，第100页；《老章又反叛了》，《胡适学术文集·新文学运动》，第164—168页；钱基博：《现代中国文学史》，台北文海影印1936年增订版，第354页。

<sup>②</sup> 参见本书《新的崇拜：西潮冲击下近代中国思想权势的转移》。

崇新自然重少。从逻辑上言,中国传统既然黑暗,则越年轻当然受害越少也越纯洁,故少年才代表着中国的未来和希望。所以鲁迅宁愿自己来肩负那“黑暗的闸门”,让青年少读或不读中国书;而钱玄同更主张将40岁以上的人全杀掉;他们无非都是眼盯着那较纯洁的年轻一辈。在此重少的流风覆盖下,出现听众的拥护与否决定立说者的地位、上层知识分子反向边缘知识分子靠拢这样一种特殊的社会权势再转移。

新文化运动之所以能不胫而走、风行全国城镇区域,形成时代的“潢潦”,有一个思想以外的根本社会原因,即大批知识青年的追随。胡适的“暴得大名”,本来是因部分适应了新兴的边缘知识“少年”的需要。后来胡适也自觉不自觉地一直“跟着少年跑”,但他终因不时“思调节其横流”,结果仍未跳出“暴起一时,小成即堕”的循环规律之中,不久也重蹈梁启超的覆辙。

不过几年后的北伐之时,年仅35岁的胡适自己也被视为新文化运动的“老少年”,已“中止其努力”了。少年而老,其“落伍”的象征是明显的。新文化运动的追随者责备胡适一辈说:“这些老少年们还没有做完他们前驱的工作,还没有把一班人带上了新时代的坦途上,他们便撒手不管了。”其想法思路与胡适当年责备梁启超未尽带路之责如出一辙。而新一代人也像胡适一代一样,没有人带仍要走自己的路。既然带路者已不再前进,新一代便明确宣布:“新时代……这个责任便担承在我们青年人的两个肩膀上边。”<sup>①</sup>其认带路者已落伍而要疏离于他们的倾向是显而易见的。追随者既离异,从社会学的角度看,胡适的确是落伍了。

有意思的是,梁、胡等人对自己的“过时”都有所认知。梁启超在一战后由政治活动而转入思想学术,既是有感于北洋政府对他的冷漠,也未尝没有因看见知识青年纷纷转入新文化运动麾下而

<sup>①</sup> 梁叔莹:《思想上的新时代》,《晨报副刊》,1927年2月14日。



思“争夺”之意。可惜在听众决定立说者地位的时代，一个“落伍”者的此类努力通常都难以成功。北伐时梁已承认青年中同情共产学说的“百分中居九十九”，他也只能挽回一个算一个了。<sup>①</sup>胡适自己对青年一辈的离异同样深有所知，他在1936年给周作人的信中说：“我在这十年中，明白承认青年人多数不站在我这一边。”<sup>②</sup>

在某种程度上，能有较长远的政治思虑，也是社会分工上已不再为四民之首，而在思想上多少还能为社会指方向的民初知识分子存在的一项主要社会价值。故在民初的北洋时期，才有些自以为是社会中坚、却因道治二统的分离而独善其身的“好人”出来努力影响政治，甚至有组织“好人政府”的想法。这正是重心已失，却还有些余勇可贾的时候。但“好人”之必须“出”，实即其已不再居于社会中心的直接表征。“好人政治”的失败本身进一步表明这些“好人”也不能像传统的士那样作政治的重心。知识分子既然已不能为社会指引方向，其存在价值自然就进一步降低，不得不让位给具体做事的边缘知识分子。“好人”们既然自知无用，大家或者学俄国的虚无党“到民间去”；或者如胡适所认知的那样去追赶时势，以“免了落后的危险”。

本来边缘知识分子因在社会变动中上升的困难，就更迫切需要寄托于一种高远的理想，以成为社会上某种更大的事业的一部分，所以他们对社会政治等的参与感要比其他许多社会群体更强。白话文的推广既扩大了边缘知识分子的队伍也强调了他们的影响，白话文本身同时又为日后的标语口号演说等政治行为的兴起埋下了伏笔。故苏俄式的群众政治运动方式尚未引进，其在中国得

---

<sup>①</sup> 参见毛以亨：《一代新锐梁任公》，台北河洛出版社1979年版，第120、132页；丁文江、赵丰田：《梁启超年谱长编》，第1130—1131页。

<sup>②</sup> 胡适致周作人，1936年1月9日，《胡适来往书信选》，中册，第297页。

以风行的土壤已经准备好了。胡适等新文化人提倡在先，边缘知识分子自觉在后；他们一旦自我觉醒，参与意识更强，就要在社会政治生活中起到更大的作用。

五四运动更使社会各界注意到学生力量的重要，京、沪新闻出版界立即开始大量启用大学生，各政党则同时注意在中学生中发展力量。到20年代，国家主义派的李璜已在抗议各政治党派驱使利用中学生参政而造成其流血牺牲，鲁迅到广州也发现北伐军中拼命的原来竟是学生辈，<sup>①</sup> 边缘知识分子无疑已渐成中国政治力量的主力军。正如杨荫杭所见：“他国学生出全力以求学问，尚恐不及。中国学生则纷心于政治，几无一事不劳学生问津。”<sup>②</sup> 这样，在中国历史上，边缘知识分子第一次既是政治运动的主力军又部分是其领导中心；而且恐怕是惟一一个参与意识既强，其数量又大到足以左右其所在政治运动的社会群体。20世纪中国各政治运动的成败，常视其能否吸引和容纳大多数边缘知识分子而定。

杨荫杭观察到：学界中“亦有‘客’焉，所办者曰‘学务’；而无事不提议，无电不列名。则其人固非教育家，不过‘学客’而已矣。为求学故入学；乃在求学时代，竟无一事不通晓，无一事不干预，则其人固非学生，不过‘学客’而已矣。”虽说国家兴亡，匹夫有责，不能说学界就不问国是，“然教育家之义务，在教育后进以救国；学生之义务，在学成人才以救国”。若“挂学校之招牌，而自成一阶级，自创一党派，则学殖荒矣。若更为政客所利用，东设一机关，西设一事务

---

① 李璜：《我们为什么要办爱国中学》，《晨报副刊》，1926年7月27日；鲁迅：《庆祝沪宁克复的那一边》，《国民新闻》（广州），1927年5月5日，重印在《中山大学学报》1975年3期。

② 杨荫杭：《老圃遗文辑》（原刊1920年12月20日《申报》），第163页。

所，终日不读书，但指天划地，作政客之生涯，则斯文扫地矣。”<sup>①</sup>这里“自成一阶级”的“学客”，与前述的“商客”一样思出其位而不务其本业。

杨氏注意到：那时的“学生自视极尊，谓可以不必学；且谓处此时世，亦无暇言学。于是教育与政治并为一谈，而学生流为政客。”问题是，“若人人以为不必学，而学校改为政社，浸假而人人轻视学校，不敢令子弟入学”，则造成“教育破产”，其惨“更甚于亡国”。他进而指出：“学风不良，不能专责学生，当责教职员。为教职员者，凡遇学生校外运动，或加以奖励，或不恤表同情，向当局请愿。此实奇异之举。以此辈司教育，势必反主为客，听学生之指挥。”<sup>②</sup>

科举制废除本使道治二统分离，学术独立的观念从清季起便颇有士人鼓吹，到民国更成为主流，但民国教育反呈现出比以前更政治化的倾向。“学习救国两不误”本是民国内外交困的特殊语境下出现的口号，自有其时代意义。就是主张学生应专心读书的胡适在1921年也承认“在变态社会中，学生干政是不可免的”。<sup>③</sup>当时的教师也确有难处，倘不声援学生，似乎又显得缺乏“正义”。有些人或会将读书人在政治舞台的活跃看作学界地位的上升及政治参与意识的增强，其实若从社会视角看，读书人在政治活动中看似重要的影响，却是其在社会上日益边缘化后出现的一个特殊现象：“学生自视极尊”及教职员“反主为客”，甘愿“听学生之指挥”这样的“奇异之举”，正体现出民国知识分子自身走向边缘后“老师跟着学生跑”的时代趋势。

<sup>①</sup> 杨荫杭：《老圃遗文辑》（原刊1921年9月29日《申报》），第422页。

<sup>②</sup> 杨荫杭：《老圃遗文辑》（原刊1923年2月3日、6日《申报》），第711、713页。

<sup>③</sup> 参见罗志田：《再造文明之梦——胡适传》，第254页。不过胡适反对“两不误”，他主张或者一心读书，或者完全去干政治。

到1946年,闻一多自问道:中国的老师和学生“究竟是谁应该向谁学习”?答案自然是老师向学生学。因为“这年头愈是年轻的,愈能识大体,博学多能的中年人反而只会挑剔小节。正当青年们昂起头来做人的时候,中年人却在黑暗的淫威面前屈膝了”。<sup>①</sup>1948年闻氏的朋友朱自清去世,许德珩在挽联中说:朱氏“教书三十年;一面教,一面学,向时代学,向学生学”。<sup>②</sup>这真是那个时代作教师者“跟着少年跑”的最好写照。

同时,边缘知识青年自身也受时代激进趋势的影响,其激进也随时代而进步;而且他们一旦激进起来,其速度又比老师辈更为迅猛。君不见“问题与主义”论争时,后来的马克思主义者毛泽东此时基本是站在主张研究“问题”这一边的。<sup>③</sup>同样,后来非常著名的共产党人恽代英,在五四前后给胡适的信中所表露的思想,就比钱玄同还要温和得多。恽代英主张“与旧势力不必过于直接作敌”。他觉得更有成效的办法是“把孔子的好处发挥出来”以平旧派不正的感情,然后证明旧派其实不合孔子之道。恽氏已认识到那时“所谓新人物不尽有完全之新修养。故旧势力即完全推倒,新人物仍无起而代之之能力”。<sup>④</sup>

这在当时是极少见的卓识。新派破坏了旧的以后,用什么新的东西来代替呢?胡适和新文化人除了用白话来代替文言这一确切答案,似乎也未准备好其他方面的具体解答。既然不能取代,一味

---

① 闻一多:《八年的回忆和感想》,《闻一多全集》,湖北人民出版社1993年版,第2卷,第432页。

② 转引自谢兴尧:《我编专刊》,《读书》,1995年1月号,第134页。

③ 毛泽东曾在湖南组织“问题研究会”,这样重视“研究问题”的在当时国内还不多见。参见汪澍白等:《青年毛泽东世界观的转变》,《历史研究》,1980年5期。

④ 恽代英信引自耿云志:《胡适年谱》,四川人民出版社1989年版,第73页。

打倒，只会增强中国的乱象。持这样稳健观念的人，竟然不久就成为身与武装革命的领袖，可知边缘知识青年行动起来之后，其激进是远过于其老师辈的。五四时如果要在胡适与陈独秀之间划一条线，很可能毛和恽都会站在更温和的胡适一边。但他们后来在共产党内，都觉得陈独秀右倾（即保守）并努力反对之。几年之间，两代人“进步”的速度已完全不可同日而语了。

北伐时生胡适与死孙文论“知难行易”还是“知难行也不易”，观点虽对立，但都着眼与“行”的青年，恰是“知”和知的载体都已差不多到头，只好让位于“行”和行的载体的一个表征。而行的载体的地位一上升，又反过来影响思想演变的走向。余英时先生观察到：马克思主义一类思想在中国社会上的广泛传播，“最先是大学生受到感染，然后再一步一步地影响到教授阶层。”<sup>①</sup> 老师向学生学习既然成了终生的目标，则学生喜欢的，老师也不得不学着去喜欢。新文化运动的老师辈从威尔逊向列宁的转移，恰证明这样一个学生影响教授的过程。国人学习的榜样既由英美转向苏俄，中国思想权势又出现新的转移。<sup>②</sup>

当然，不论榜样何在，中国读书人学习西方是为了要建立一个更新更强的国家，最终凌驾于欧美之上；而外国在华存在已成中国权势结构之一个组成部分这一特殊形势更使所有中国政治运动都带有一定的民族主义性质。从社会学的角度看，民族主义运动有其特殊的吸引力。边缘知识青年在其中找到自身价值的实现，从不值一文的白丁(nobody)变成有一定地位的人物(somebody)，国家的拯救与个人的出路融为一体。精英知识分子也在这里发现一个选择，即一条通往回归到与大众和国家民族更接近的路径，在某种程

<sup>①</sup> 余英时：《中国近代思想史中的激进与保守》，《历史月刊》（台北），第29期（1990年6月），第145页。

<sup>②</sup> 参见本书《新的崇拜：西潮冲击下近代中国思想权势的转移》。

度上也可说是从边缘回归中央的可能。故民族主义运动为知识分子的边缘化和新兴的边缘知识分子都提供了某种出路,其在近代中国形成一股大潮也就是自然的发展了。

(原刊《现代评论》第2辑)

# “率性”与“作圣”： 少年胡适受学经历与胡适其人

胡适一生，从他自己所说的“做人的训练”到终生职业道路的选择，都有父母亲的深远影响。胡适一进学堂，读的就是父亲胡传自编的《学为人诗》，也就是胡传希望他的儿女学习的“做人的道理”。诗的第一句是“为人之道，在率其性”。但下面紧接着又补充说：“子弟臣友，循理之正；谨乎庸言，勉乎庸行；以学为人，以期作圣。”<sup>①</sup> 前一句讲的是做人要重自然的发展，以下接连以人伦准则约束之。这虽然是典型的儒家观念，但与赫胥黎之《进化论与伦理学》的见解其实也颇相近（严复译述的《天演论》则重前而轻后）。能将此两方面融为一体的，以中西标准看应都可以成为“圣人”了。

小胡适初读这些句子时虽然未必就能领会，但熟读成诵之后，其潜移默化的力量决不在年龄较长之后读懂的那些东西之下。观其一生，正是在“率其性”和谨勉以学为人之间游移，以知其不可而

---

<sup>①</sup> 胡适：《四十自述》，上海书店影印亚东图书馆1939年版，第36页。

为之的真孔子的态度，虽不能至，仍始终向着“作圣”的方向努力。<sup>①</sup>其间种种看上去矛盾之处和表面的“激进”与“保守”，大都与此有些关联。从这个视角看，胡传总结出的做人的道理，的确影响了他小儿子的一生。这方面过去的研究尚不多，本文拟就此作一些初步的探讨，希望能从一个侧面增进对胡适其人及其时代的理解。



胡家本以经商为生。到其祖父一代，才开始步入读书人的行列。不过，开读书风气的胡适伯祖父星五公，“科场却不甚得意”，大约是以塾师终老的。到胡适的父亲胡传仍需先学经商而后才定下来主要读书。胡传不负族望，进了学成为秀才。但他在科场，也只比他伯父略为“得意”一点，省试那一级，就始终未能通过。大道不通，在官场即只能走旁径。胡传审时度势，看出边防需人，于是注意边疆地理学说，更亲往东北实地考察，以后在官场的发展，也基本在边防一路。靠着个人奋斗，后来居然做官至知州。<sup>②</sup>

旧制对商家子弟参加科举考试，是有很多限制的。胡传挣来的这个士大夫身份认同，确实来之不易，故他本人和胡家对此看得极重。这对于胡适一生的发展道路，有着决定性的影响。胡传去世前两个月，给胡母和胡适都留下了遗嘱，强调必须让胡适读书。胡母

---

<sup>①</sup> 胡适在留学时的日记(1916年7月29日)中曾指出“知其不可而为之”和“不知老之将至”是真孔子的精神。而胡一生所为也正符合这两条准则。本文所用胡适日记为上海亚东图书馆1939年版《藏晖室札记》本和台北远流出版公司1991年版《胡适的日记(手稿本)》，以下只注年月日。

<sup>②</sup> 唐德刚译注：《胡适口述自传》(以下简作《口述自传》)，华东师范大学出版社1993年版，第4—18页。



贯彻胡传的遗愿,一直出比一般儿童高数倍的学费要家乡的教书先生给小胡适讲书。胡适自己说,父亲遗嘱中让他读书的话“在我的一生很有重大的影响”。他的意思,是说如果没有父亲的遗嘱,掌财权的二哥未必会在家境十分困难时出钱让他到上海读书。<sup>①</sup>实际上,父亲遗嘱的意义远不止此。胡家子弟,本来是经商也读书的。但胡传的遗愿,以及胡母肯付出比一般儿童高数倍的学费而努力为胡适所塑造的,是一个与其父亲类似,而与一般乡人不同的读书人身份认同(identity)。也就是要步胡传的后尘念书出头成为士大夫。胡适成年后还记得,母亲所以常常叮嘱他每天要拜孔夫子,就是“盼望我读书成名”。<sup>②</sup>

关于胡适应该成为一个读书人而不是商人这一点,在胡适到上海读书之前,胡家大约已有一个基本的默契。管家的胡适二哥胡觉(字绍之)基本上是支持的。在胡适的私塾老师自觉无力教他之后,胡母曾提出过胡适读书的问题,当时二哥三哥均未立即表示赞同。但当胡适真的辍学而出门跟舅舅学生意时,二哥大概觉察出这中间有着某种暗示(胡适真要学生意完全可以跟胡家人学,胡母这样做意味着孤儿只能靠寡母的娘家,这样的事对尚有地位的胡家是很失身份的)。于是,在胡觉的主动支持下,小胡适得以到上海读书。所以他曾说“生平有两大恩人,吾母吾兄而已”。<sup>③</sup>这两大恩人的所为,就是培养了与众不同的读书人胡适。

也就是说,对胡家和胡适来说,重要的不仅仅是要读书,毋宁是要维持一种特定的身份认同。恰如胡适所说,“吾少时稍有所异

① 胡适:《四十自述》,第34—35、44—46页。

② 胡适:《四十自述》,第71页。

③ 参见石原皋:《闲话胡适》,安徽人民出版社1987年再版,第23页。胡适致胡敬仁,收在颜振吾编:《胡适研究丛录》,三联书店1989年版,第206页。

于群儿，未尝非吾母所赐也。”具体地说，胡母便不许胡适和“野蛮的孩子们”一起玩。而胡适幼小时本来也体弱不活泼，结果“无论在什么地方，我总是文诌诌地。所以家乡老辈都说我‘像个先生样子’，遂叫我做‘糜先生’。”胡适在他的英文自传里说，得此名大约在他5岁时。不久，“人们都知道三先生的小儿子叫做糜先生。”这正是胡母所希望塑造的与众不同的身份认同。<sup>①</sup>

有此认同，小胡适也就多了一层“超我”的成分，必须维护这一难得的认同。胡适自述道：“既有‘先生’之名，我不能不装出点‘先生’样子，更不能跟着顽童‘野’了。”而且，胡母也得着一些同盟军。确有那么一些“大人们”有意无意间颇“鼓励我装出先生样子”。正因为如此，在一次胡适与小孩子玩“掷铜钱”游戏时，一位长辈跟他开玩笑说，“糜先生也掷铜钱吗？”胡适听了立即“愧羞得面红耳热，觉得大失了‘先生’的身份”！那先生的称呼本是绰号，在别人或不过玩笑而已（但开此玩笑则说明已有一定程度的固定认知），在胡适则已颇认真了。有意维护其特定认同这种“超我”，使胡适从小就养成他后来爱说的“爱惜羽毛”的特点。<sup>②</sup>

胡适以为，与父亲特别是母亲在一起的9年生活“究竟给了我一点做人的训练。在这一点上，我的恩师就是我的慈母”。但正如胡适也说过的，胡母是“慈母兼任严父”。胡适所受的做人的训练，许多也来自其父亲，只是从母亲那里转手罢了。胡适回忆说，“我父亲死得太早，我离开他时，还只是三岁小孩”，其间还有一年多的时间没有住在一起。故小胡适与父亲的接触是不多的。“我完全不曾

---

① 本段及下段，参见胡适：《四十自述》，第53—54页；胡适在 *Living Philosophies* (New York, 1930, 本文所用为1942年重印本) 中的自传，p. 239；李敖：《胡适评传》，台北文星书店1964年版，第88—89页。

② 关于“超我”，参见弗洛伊德：《自我与本我》，收在《弗洛伊德后期著作选》，林尘等译，上海译文出版社1986年版，第157—209页。

受着他的思想的直接影响”。他记得起的，就只有父亲教他认字、也是父亲学生的母亲兼作助教那一段“我们三个人的最神圣的团居生活”。<sup>①</sup>

这回忆的“神圣”和可贵，或者也是因为父亲去世后孤儿寡母生活的艰难所升华。胡适 1907 年作诗《弃父行》，有序，说这是“作者极伤心语也。作者少孤，年十六，而先人声音笑貌，仅于梦魂中得其仿佛。年来亟膺家难，益思吾父苟不死者，吾又何至于此。是以知人生无父为至可痛也”。<sup>②</sup> 声音笑貌既然只能“得其仿佛”，对小胡适来说，父亲的形象部分是由母亲的追述所帮助塑造出来，部分更可能是他自己较懂事后去追溯出来的。他后来自己说，父亲留给他的，一方面是遗传，一方面是“一点程朱理学的遗风”。<sup>③</sup> 但父亲的影响，其实还要深远得多。

胡传敢于闯荡边疆那种“没有条件，创造条件也要上”的精神，对胡适也有较大影响。唐德刚先生说，胡传闯边的“最大动机”，是“在人才济济的东南和北京找不到可以一展抱负的机会”，所以“下定决心到那最需要人才，而人才最不愿去的地方”。<sup>④</sup> 胡传的这种精神，他的二儿子和小儿子都颇能继承。胡适是幼子，少无养家之责，只见父亲行事的精神，所以对父亲闯边一事十分自豪，也觉得父亲的成功与此相关，每乐道之。后来在美国时还曾劝他的二哥另辟蹊径，往西北发展。但是胡适二哥的观感就与其弟大不相同。胡觉因大哥不十分能干，稍长即随父亲闯边，在台湾时几至战死沙场；后来也曾步乃父后尘，往东北求发展，但都不是很成功。在婉责其弟“年轻阅历尚浅”后，绍之告诉胡适，从北京到新疆，那时路途

① 胡适：《四十自述》，第 55—57、32—33 页。

② 《竞业旬报》，第 25 期，原报承翁飞、杨天宏先生代复印，特此致谢。

③ 胡适：《四十自述》，第 68 页。

④ 唐先生语见《口述自传》，第 22 页注 14。

就要半年的时间，“即使百折不回，亦不过徒抛心血”。重要的是胡觉特别指出，“先人之故辙可引为鉴也”。<sup>①</sup> 两弟兄的认知，竟截然相反。

胡适对父亲所作所为的认知既然如此，其敢于另辟蹊径的胆量，的确是比他二哥和许多人都强。后来胡适的好友任鸿隽就说胡适喜欢“舍大道不由，而必旁逸斜出”。不过，胡传的不走大道，主要是因为大道不通。胡适的不走大道，却更进了一层，含有不追随别人、主动开拓之意。他在答任氏的信中，虽然也说他并无意要“立异以为高”，但又明确指出他的确不愿走“学这个，学那个”的“大道”，而宁愿放弃大道而“旁逸斜出”。<sup>②</sup> 这里面多少有点胡传不走大道却能“成功”这一形象的影子在。我们如果细察胡适一生的建树，几乎都是在不追随别人而主动开拓一面，就可知父亲暗中的影响有多么大。

有时候，胡适从父母那里得到的教诲内容并不一致。胡家是大门上贴着“僧道无缘”条子的理学家庭，但胡适生活在其中的女眷们却个个都是深信神佛的。这里分明提示着所谓大传统小传统在中国的不同传承方式：僧道无缘的理学一脉是靠文字传承的，重“眼学”而轻“耳学”；读书不多的女眷们又另有一套深信神佛的传统，却主要靠口头传播来延续。虽然各有各的精神世界，两者实际上也能并行。<sup>③</sup> 小胡适起初不仅信神信佛，而且实际上是极怕地狱

---

① 参见《口述自传》，第11—18页；胡觉致胡适，1911年夏，《安徽史学》，1989年1期，第78页。

② 胡适与任鸿隽1916年7月往来信函，均收在1916年7月30日胡适日记。

③ 这里所谓的大传统小传统，是套用西人对上层文化和下层文化的分法。如果从追随者的众寡看，下层文化这个传统当然要“大”得多。从这个角度看，过去儒佛道之争的胜负还要重新研讨；而中国文化的宽容一面也在此凸显。这个问题太大，不能在这里讨论了。

和来世变猪狗的。但胡适既然走的是读书一途，渐渐必然受着理学一脉的影响。到十一二岁时，读了司马光的家训和《资治通鉴》上记载的范缜的无神论观点，正所谓“用力之久，一旦豁然贯通”，从此就变成了无神论者。而小胡适的这一次“思想解放”，其实也就是“因为他们教我不怕”。<sup>①</sup> 假如胡适父母对儿子的影响也存在竞争的话，胡母大概从未觉察到，她一力培养胡适做读书人，毋宁是在挖自己一边的墙脚。的确，只要中国文化维持讲让不讲争的准则，小传统就始终不能也不想战胜大传统（到中国人西化到既讲究“争”又讲求以多数取胜的“民主”时，人数多的小传统自然会逐渐占上风）。

无论如何，胡适母亲作为年轻的后母，在家中的一切都建立在胡适父亲存在的基础上。胡适在1921年写的《先母行述》里，已说到他母亲“内持家政，外应门户，……以少年作后母，周旋诸子诸妇之间，其艰难有非外人所能喻者”。<sup>②</sup> 正因为如此，胡传的死讯传到家中时的状况，胡适在已成年之后写《四十自述》时仍记忆犹新。他说：坐着的母亲“身子往后一倒，连椅子倒在门槛上，……一时满屋子都是哭声，我只觉得天地都翻覆了……”。高大鹏先生特别强调这个印象对小胡适的深刻影响。高先生曾据此以心理分析的方法来认识胡适终生之行事为人，颇引申出一些石破天惊的伟论。外行如我，对心理分析不敢置一词，但高先生指出胡适一生充满“热情和压抑”，而这一特征又多半因少时经历使然，确是见道之解。<sup>③</sup> 天地翻覆之后，么儿寡母的日子就不能与昔日比了。

<sup>①</sup> 胡适：《四十自述》，第68、73—78页。

<sup>②</sup> 《胡适文存》，上海亚东图书馆1920年版，卷四，第238页；参见胡适：《四十自述》，第32—33页；胡适日记，1923年9月4日。

<sup>③</sup> 参见高大鹏：《孤儿胡适与文艺复兴》，《中央日报·海外副刊》，1991年5月6、7日。

大家庭中么儿寡母的微妙处境，小胡适最初只能从母亲那里领会到，渐长后自己也能有所体会。胡母的家教，颇能体现中国传统中“反求诸己”的倾向，即首先要让自己的儿子争气。胡适后来养成“爱惜羽毛”的性格，母亲的家教是一个重要原因。胡母责罚儿子的方法是不在人前打骂，而是在夜深人静或清晨时“关了房门，先责备我，然后行罚，或罚跪，或拧我的肉。无论怎样重罚，总不许我哭出声来。”<sup>①</sup> 今日已少有人会公开赞成体罚，但李敖先生以为：“这种方式的教育也许有一个大好处，就是它可以培养小孩子的‘自尊心’，使他不会在别人面前丢面子——膝被迫跪或肉被人拧。”<sup>②</sup> 这大致是不错的。

李宗仁晚年评胡适，即以“爱惜羽毛”四字作结论。唐德刚先生以为，这是“对胡先生很恰当的评语。胡先生在盛名之下是十分‘爱惜羽毛’的。爱惜羽毛就必然畏首畏尾”。<sup>③</sup> 其实爱惜羽毛是事实，且始于未成名之前，更因盛名来之不易而加强。但是否就“必然畏首畏尾”，却还可商讨。人知自尊，然后有所为有所不为。胡适在1922年曾特别指出这一点：“有人说我们‘爱惜羽毛’，钧任[罗文干]有一次说得好：我们若不爱惜羽毛，今天还有我们说话的余地吗？”<sup>④</sup> 正因为做事有最后不逾越的准则，有所不为，才能在民初被认为是人欲横流之时保留一点发言权。所谓爱惜羽毛，说到底，不过就是品德上的一种自我保护。这与努力不使“膝被迫跪或肉被人拧”，本是一致的。

的确，胡适在么儿寡母的环境下颇养成一点自我保护的习性。他自己叙述他13岁出门到上海求学时说：“我就这样出门去了，向

① 胡适：《四十自述》，第57—58页。

② 李敖：《胡适评传》，第88页。

③ 唐德刚：《胡适杂忆》，华文出版社1992年版，第45页。

④ 胡适日记，1922年5月27日。

那不可知的人海里去寻求我自己的教育和生活，——孤另另的一个小孩子，所有的防身之具只是一个慈母的爱，一点点用功的习惯，和一点点怀疑的倾向。”<sup>①</sup>那种自我保护的防卫心理，真是呼之欲出。胡适后来多次教人以做官之法治学，虽主要着眼于学术戒律，但以谨慎不出错为宗旨，还是一种防卫性的心理。而且，因为母亲不许他与乡间小儿为伍的缘故，小胡适不得不“久处妇人社会”。在此种环境熏陶之下，胡适自己也羞怯如女子，“见人则面红耳赤”。这样的习性，要独自闯社会是比一般人更难的。而胡适却又不得不少年就独自闯荡江湖，其一开始所处的社会恰又在洋人势力最大、因而中国人无意识中防卫心理也最强的上海，当更能助长此种习性。胡适一生，那种有意无意间自我保护的习性的确特别强；后来虽因生活中多次向上的转机渐脱扭捏之态，但无意中之影响仍甚大。

唐先生说胡适“畏首畏尾”，其实也是很多人的认知。细心谨慎确实是胡适形象(image)的一个重要组成部分。这里仍有个“超我”与“本我”的关系问题。大家庭中么儿寡母的微妙处境，使胡适不得不养成细心谨慎的习惯。其用心之细微，常出人意料之外，最能得孔子见阳货之旨。1961年，老朋友蒋梦麟寄给胡一本女作家的小说，似有请胡作评论之意。胡知道“往往有人会把我的信作为宣传的工具”，干脆连信也不复。防卫之心，细如毫发。蒋既然不能明说，胡也就假装不懂。胡适晚年见到钱钟书先生的《宋诗选注》，先表扬钱“年轻有天才……英文好，中文也好”。但也立即看出钱一面不“用经济史观来解释”，一面又“故意选些有关社会问题的诗”。将五六十年代大陆“旧知识分子”与“新时代”那种有意无意间的疏离和

<sup>①</sup> 胡适：《四十自述》，第86页。

接近，体会得一清二楚。<sup>①</sup>

胡适自己确实一向注意细行，也因此而颇得好报。唐德刚先生说，胡适初回国，不仅学贯中西，“在个人行为上，也循规蹈矩”。所以新文化运动中一切为老辈看不上眼的破坏性行为，都记在陈独秀账上；而略涉建设性的“新思想”、“新道德”等，就都归了胡适之。这是很有体会的见解。胡适在1921年与高梦旦谈过自己的婚事，后在日记上批注：“最可怪的，人家竟传说独秀曾力劝我离婚，甚至拍桌骂我，而我终不肯。此真厚诬陈独秀而过誉胡适之了！大概人情爱抑彼扬此，他们欲骂独秀，故不知不觉的造此大诳。”<sup>②</sup>这里所说的“人情”的“不知不觉”很重要，它提示着抑陈扬胡已成那时的时代认知(perception)，而陈独秀恰是最不注意细行的。

实则外间的认知并不能完全代表真胡适。他曾自谓：“我最恨的是平凡，是中庸。”而这方面“外人”并不知道。“因为我行的事，做的文章，表面上都像是偏重理性知识方面的，其实我自己知道很不如此。我是一个富于感情和想象力的人，但我不屑表示我的感情，又颇使想象力略成系统。”<sup>③</sup>这最能表明胡适“自我”中的“超我”部分有时故意要掩盖他“本我”的一面，而他所努力造成的形象也确实做到了这一点。胡适超我的一面，固因母亲有意识的培养，但部分也是少小就已从其母子的微妙处境中有意无意间领会来的。

胡适自认受母亲影响最深，他说：“我在我母亲的教训之下住了九年，受了她的极大极深的影响。如果我学得了一点待人接物的

---

① 胡颂平编：《胡适之先生晚年谈话录》（以下简称《谈话录》），中国友谊出版公司1993年版，第141,103页。

② 唐德刚：《胡适杂忆》，第33页；胡适日记，1921年9月1日；汪菊农：《胡适二三事》，《胡适研究丛录》，第19页。

③ 胡适日记，1921年8月26日。



和气，如果我能宽恕人，体谅人，——我都得感谢我的慈母。”<sup>①</sup> 这大约即是胡适后来善与各方面人周旋——特别是与旧势力周旋——的来历，盖胡母正是胡家一新人而不得不周旋于既存各旧人物之间也。所谓和气、宽恕、体谅，无一不是待人接物亦即周旋的本事。胡适成年之后，还能背自己从儿时伙伴那里听来的《神童诗》，其中印象最深的两句是：“人心曲曲弯弯水，世事重重叠叠山。”<sup>②</sup> 这些在少小还不懂诗句意思时记忆下来的话，已由胡适的人生经历所印证。成年后重提的回忆，有意无意间实透露出这已成胡适对人生认知的一个组成部分了。

胡适自述，他在大家庭中生活日久，“渐渐懂得看人的脸色了。我渐渐明白，世间最可厌恶的事莫如一张生气的脸；世间最下流的事莫如把生气的脸摆给旁人看。”胡适一生遵循“己所不欲，勿施于人”的古训。他既然体会到看脸色的痛苦，就终生努力不让人看他的脸色。胡适后来曾对妻子江冬秀说，他即使做“受罪”的事，“我不去就罢了，去了，我总要把全付精神摆出来，总不要人家看我的鬼脸。我总要大家感觉我不是‘受罪’，我总不要大家跟着我‘受罪’。”这还只是被动的一面，在主动一面，胡适更努力让客人感觉如坐春风。他曾说，“我受了社交生活的训练，总不叫客人坐着有间歇的时间。话说完了，不再说下去，等于叫客人走路，所以我总要想出话来说。”<sup>③</sup> 其待人接物，用心不可谓不良苦。

所以，如果只看见胡适有意为之的“超我”一面，那就误解他了。胡适自己知道，“我有种种的病，但没有客气的病。我是最不客气的。”胡适晚年的秘书胡颂平曾当面说胡适修养高。胡适则说：

① 胡适：《四十自述》，第63—64页。

② 胡适：《四十自述》，第39页。

③ 胡适：《四十自述》，第61页；胡适致江冬秀，1941年4月10日，《安徽史学》，1990年1期，第80页；《谈话录》，第196页。

“我的脾气也坏，你不看我在文章里也大骂人吗？”<sup>①</sup>脾气坏而能使人觉得好，最不客气而给人以客气的印象，的确是修养极高。但胡适自己为“修养”付出的代价也是不小的，正如最喜欢玩却不得不装出小“先生”的样子，这种后天的压力必然会增强胡适内心的紧张，总要不时“率其性”小爆发一下才行，否则就会有一个总爆发。

胡适自谓他最恨平凡和中庸，实提示着他先天有一股反叛气息。如果不是少年暴得大名之后珍惜得来不易的声誉，大约还要反得厉害。胡适一向不喜欢律诗，因为律诗和对联最能体现“出新意于法度之中”的中国传统，颇不宜于有反叛气质者。他在中国公学的同学汤昭曾说胡“样样都聪明，就是写字真笨”。因为“写字的、学画的，必须先有摹拟的本领；学什么人的字，就像什么人的字；……然后熟能生巧，写出他自己的个性来”。胡颂平说这是因为胡的天分特别高，“不愿意临摹人家的字”。<sup>②</sup>虽近奉承，亦半得之。这正是胡的反叛性格的一个表现。同时，胡传教导胡适为人要“率其性”，大约也是对胡适此类行为的一种理论支持。胡适后来在上海进的四所学校之所以都未能毕业，全因某种程度的反叛使然。而且他进这些学校又大都是有家庭私人关系的，故每次离异，都是得罪亲友。但他还是做了，可见他有时确实也很能率其反叛之性。

在上海的6年读书，用胡适自己的话说，是他“一生的第二个段落”。在这里接触了许多绩溪上庄不曾见过的新事物。从“第一次穿洋袜”，到接触革命党人办杂志，再到后来吃花酒作邪狎游，应有尽有。<sup>③</sup>对上庄来的小胡适，上海的“新”是体现在很多方面的。胡适对上海的印象，最多是好坏参半。如果从感情上说，恐怕是坏的部分要多些。

① 《谈话录》，第231、137页。

② 《谈话录》，第211页。

③ 《谈话录》，第252、76、148页。

胡适后来回忆在上海读书的经历时给上海下了一个定义，即“眼界很小的商埠”。这个印象，很可能是一开始就形成的。眼界小则胸襟自然不宽，在洋人势力最大，因而影响也就最大的上海，对于外来的乡下佬的蔑视，恐怕又超过一般的排外地方意识。上海既不能张开双臂欢迎绩溪来的小乡下佬，而上海学堂的教育水准后来又证明实不见得比绩溪上庄的私塾高多少（详后），则其不十分热情欢迎小胡适就只能表明其“眼界很小”了。同时，胡家虽已实际上成了一个以商业为生的“绅商”之家，但以胡父的遗教和胡母的有意培养，都不仅要与一般乡人有别，而且也并不认同于“绅商”这个身份。其对商的接受，与社会转型时期的许多读书人一样，大约也只是维持在“半肯半不肯”的境地。如是，则“眼界很小”与“商埠”连在一起，更别有一层含意。

胡适初到上海，进的是父亲的老朋友张焕伦所办的梅溪学堂。据他自己的叙述，入学之日，穿着极为土气，“完全是个乡下人。许多同学围拢来看我这乡下人。”<sup>①</sup>从上庄的“先生”到上海的“乡下人”，仍然是与众不同，仍然是众目之的，却已从鸡群之鹤变为丑小鸭，由云中跌到池塘；而那睽睽之众目，也由上庄常见的仰慕变为轻蔑，真是今非昔比啦！这种境遇，对于“见人则面红耳赤”的小胡适，想必是难堪之极。此时若有一个热心的同学来略示关怀，胡适对上海的第一印象必会好得多。可惜没有。几年后胡适的信心已大增时，曾在《竞业旬报》第二十五期上写了一篇《杨斯盛传》，里面说杨“回想起初到上海的时候，年纪才得十三岁，那一种孤苦伶仃的境况，真个如同梦境”。这应是典型的夫子自道。

更因胡适不会说上海话，也不曾“开笔”作文，故被编入“差不多是最低的”第五班，的确是到了最底层了。在此情形下，像其他许多初来上海的外地人一样，胡适心目中的上海形象（the image of

<sup>①</sup> 胡适：《四十自述》，第87—88页。

Shanghai)自不可能好到哪里去。后来胡适酒醉后骂租界的巡捕为“外国奴才”，是其真意识之流露，这里面暗藏的民族主义情绪，最值得重视。此处我所关怀的是，那身为“外国奴才”的巡捕，多半也是胡适以及其他许多来上海的外地人心目中上海形象——特别是“商埠”那个部分——的一个颇具象征性的成分。不过胡适的“超我”使他将此观感久藏未露，只是到了酒后出真言之时，才“偶尔露峥嵘”罢了。

然而天不绝胡适。在胡母教导下决不肯落人后的小胡适，一直在作准备。梅溪虽然是新学堂，重的却是国文，而不像许多上海或其他地方的“教会学堂的偏重英文”。重国文是小胡适得以绝处逢生的转折机缘。胡适后来每庆幸自己没有人教会学校，部分或者也就为此吧。梅溪学堂低级班的《蒙学读本》，对于“读了许多古书的”胡适，“自然毫不费力”。胡适一面下工夫“专读英文算学”，一面当然还要学那不会的上海话。终于有一天，“我的机会来了”。这是一个星期四，教国文的老师“料不到这班小孩子里面有人起来驳正他的错误”，随口将书里《易系辞传》的引文说成是《左传》的。“见人则面红耳赤”的小胡适虽然只是“勉强能说几句上海话”，也走到先生那里低声“驳正他的错误”。“先生脸红”之后，就出题目让这小外乡佬开笔作文。胡适“勉强写了一百多字”，老师看后，对学生说：“依跟我来”，径直将胡适带到第二班的教室。“我才知道我一天之中升了四班，居然做第二班的学生了。”坐进新教室，还禁不住在那里“欢喜”。<sup>①</sup>

“我的机会来了”是传神之语。那里面蕴涵的等待和准备，已是呼之欲出。观胡适对此事叙述之遣词用句，前此处处流露出一种压抑已久的心态，后面虽然以婉词出之，可以想见其写作时仍不免“面有得色”的意态。一日而跳四班，是胡适一生第一次享受“飞上

<sup>①</sup> 胡适：《四十自述》，第88—90页。

枝头变凤凰”的佳境，而且是在一度“沦落”之后，想必有一种格士塔式的升华感。那种扬眉吐气的情形，真是历久弥新。故差不多30年之后，胡适还清楚地记得他在梅溪学堂翻身的日子，是入学后的“第四十二天”。而且特意用彼时他还不甚熟练的上海口语记下了“先生脸红”之后师弟子间的那一段对话，确是胡适不多见的生动文字。

可是欢喜尚未完，愁云已至。第二班正上作文课，一个题目是“经义”，胡适根本不知是怎么回事；另一题是作“论说”：“论日本之所由强”，他也不知该“从哪里说起”。这下轮到胡适脸红了，此时才有些后悔不该“驳正”先生之错，也颇怪那先生“不应该把我升的这么高，这么快”。若非家中出事，遣人来将他唤回，胡适真不知道怎么下台。得此机会，赶快抄下题目，“逃出课堂”。原来胡适的三哥病危，几小时后即死在小弟胡适怀抱之中。赶来奔丧的二哥也将胡适解脱出困境。二哥那时是胡家最谙新学者。他捡出一大篮子“新书”给胡适参考，里面有《明治维新三十年史》，而主要是“梁启超先生一派人的著述”。看了这些新书，胡适就凑出了他的论说，不久也学会了做“经义”而升入了头一班。<sup>①</sup>

从读古书和旧小说到接触《新民丛报》一类“梁启超先生一派人的著述”，李敖先生以为是胡适“一生中的重要转捩”，<sup>②</sup>信然。胡适因此而“经过了思想上的一种激烈变动”，不久就“自命为‘新人物’了”。再不久，更进而成了“传钞《革命军》的少年”。新人物做的第一件重要的事，就是与旧事物划清界限。胡适本已成梅溪学堂的佼佼者，却因拒绝应官厅的考试，很快离开梅溪学堂，旋因二哥的关系而进入更加有名的私立澄衷学堂。

这个不完全重国文、其教学内容或更接近教会学校的澄衷学

<sup>①</sup> 胡适：《四十自述》，第90—92页。

<sup>②</sup> 李敖：《胡适评传》，第133页。

堂恐怕才是真正对胡适的“新学”(来自小说报纸杂志的除外)大有裨益之所在。入澄衷学堂后,胡适有了在梅溪学堂的经验,又拿出不肯落人后的拼命精神,一心致力于英文算学,在此方面用力最多而收获也最大,更因常考第一而一年又跳四班。胡母的培养再次见了成效,胡适的自信更大增。在这里打下的英文算学基础,恐怕是胡适后来考庚款留学不致名落孙山的重要因素。

胡适对澄衷学堂的印象似乎是以正面为主,不仅“英文和算学的基础都是在这里打下的”,而且开始“稍得朋友之乐”,逐步从“前此少时所受妇人之影响”解脱出来。在梅溪时一向被动的小胡适在澄衷学堂里竟然主动发起组织学生的自治会,这在胡适不能不说是一个飞跃性的进步。在升到该校的次高班“西一斋”时,胡适还做了班长。他在自治会里的某次演说曾“很受同学的欢迎,我也很得意”。这个笔调,与他记述梅溪学堂的压抑笔调已大不一样。但或许是因为在梅溪时太少“得朋友之乐”,胡适很快即因太重“朋友之乐”,为一个同学被开除之事与学校当局发生了冲突,结果带着“颇感不平”的心情离开了澄衷学堂,转考入开办不久的中国公学。<sup>①</sup>

胡适在澄衷学堂养成的参与意识,后来证明在中国公学里是很有用的。因为中国公学本是从日本因抗议而回国的留学生为自己办的,其间革命党人占的比例,恐怕还大于真正读书者。这些人的参与意识,又比胡适强得多。公学是真正自治的,胡适曾在学校的评议会外听评议员们辩论,印象颇深,“不禁感觉我们在澄衷学堂的自治会真是儿戏”。他深有感触地说:“我是做惯班长的人,到这里才感觉我是个小孩子。”如果没有在澄衷学堂的历练,胡适到此大概会很不习惯。但如果是来求学问,胡适到校后恐怕就知道——虽然他没有说出来——这一次转学是大错了。他不久就发

<sup>①</sup> 胡适日记,1914年6月8日;胡适:《四十自述》,第95—97、108—110页。

现“公学的英文和数学都很浅，我在甲班里很不费气力”。一句话，中国公学的教学水准还不如澄衷学堂。而且，一向以国文见长的胡适居然成了校中英文的佼佼者。<sup>①</sup>这当然又有助于增强胡适的自信心，但公学的水平可以想见。

胡适没有一下子就进入完全新式的学校，而是一步步转入更新一等的学堂，对他大概是一大好事。因为每一步都为下一步打下了基础，便不觉突然。若一下子就接触“全新”的教育方式，小胡适可能根本接受不了，极有可能打击他的自信心。另一方面，胡适的经历提示我们对当时的教育恐怕要重新认识。

首先是上海梅溪学堂的国文实不如绩溪上庄的私塾。胡适自称，他与父母在一起的9年生活中，“只学得了读书和写字两件事。在文字和思想方面，不能不算是打了一点底子。”<sup>②</sup>但这一点底子的的重要性是不可忽视的。在西潮入侵之后中国许多口岸地方，传统的教育方式已大大式微。胡适在绩溪上庄得以接受这种略带特殊待遇的传统教育，在塑造特定身份认同之时也奠定了那时已较难得的一点“国学”基础。胡适在上海的读书经历证明，这点比许多同龄人略高一筹的旧学基础对他是有裨益的。绩溪上庄的未得风气之先，在不少人看来或者是一个“落后”的因素，对于小胡适的成长，却证明是极为重要的。

胡适晚年说，“中国古代哲学的基本著作，及比较近代的宋明诸儒的论述，我在幼年时，差不多都已读过。”这里的“幼年”是从英文译过来的，不知究竟指的哪一段。但从他读书的内容看，应是包括出国以前的全部学习时间（若以胡适后来自开的“最低限度的国学书目”为标准，这里的“幼年”实包括初到北大的那几年）。在上海时，胡适一向是以国文占优势的。但他的“国学”在那时其实也并不

① 胡适：《四十自述》，第118、112—115页。

② 胡适：《四十自述》，第55页。

很高明。他对“经义”，起初就不知是怎么回事。对国学的重要组成部分“小学”，他的工夫也相当差。胡适后来说：“我在家乡时，《十三经》还没有读完，《周礼》也未读，就到上海去了。所以对小学的工夫不深。”他小时候读《诗经》，只背朱熹的注，而老一辈的人则要背汉代的注，有时甚至不许背朱注（这里有所谓汉宋之争）。故胡适一生小学都是个弱项。他曾自谓：“我对金文甲骨文全不懂”，所以写文章从不引甲骨文字。<sup>①</sup>但这样的胡适在上海却一向以国文吃香，可知那时十里洋场的国文已大衰，而在国学系统内部，“汉学”也已不太时行了。

更重要的是，从日本回来的留学生的知识水准实际上远不如上海的私立中学校的学生。后来有人据中国公学的自称（因设有高等科）而将其许为中国的第一所私立大学，实在有些顾名不顾实。按实际的学术水准来说，如果中国公学可以算大学，则澄衷学堂岂不是要算早期的研究生院了么！从胡适的自述看，他在中国公学里学到的东西，多半都属于“功夫在诗外”的范围。可以想见，公学教学水平的低下，是把少年胡适驱赶出学校教育范围的重要潜在因素。

胡适对算学的兴趣就是在公学里失去的。他自己认为这是由于他在因病休学期间受桐城派吴汝纶的影响喜欢上了中国古诗，又“发见了一个新世界”。但更重要的，恐怕是他的大朋友傅君剑在赠别的诗中为他写下了“天下英雄君与我，文章知己友兼师”的诗句。这给一向为“超我”部分所制约的胡适增加了一层新的压力。胡适看了诗句即“吓了一跳”，他“受宠若惊”之余，将诗“赶快藏了，不敢给人看”。但胡适“从此发愤读诗，想要做个诗人”，连上算学课时也在练习写诗了。胡适后来说，此事“决定了我一生的命运，我从此走上了文学史学的路。后来几次想矫正回来，想走到自然科学的路

<sup>①</sup> 胡适：《口述自传》，第38页；《谈话录》，第41—42页。



上去,但兴趣已深,习惯已成,终无法挽回了”。<sup>①</sup> 这决定一生命运的究竟是做诗的“兴趣”呢?还是“英雄”头衔下那份“超我”的压力?换言之,胡适究竟是在“率其性”还是要想“作圣”?我以为后者的成分要重得多。

到胡适留学美国时,仍徘徊在“率性”与“作圣”之间。胡适初到美国,学的是农科。读完第一学年后,就写信给二哥,说他想转系,请其“代决”。其中一个理由就是自己的天性“于文学为近”,拟转读文学。二哥是反对的,但他或者也是读过《学为人诗》的,所以他也承认天性对所学专业的重要。鱼与熊掌,“只有任弟自行决择耳”。以后胡适有数次长信给他二哥,告之决从事于文学哲学,欲“以文学发挥哲学之精神”。二哥只有赞同,但也指出,“以文学发挥哲学之精神,其功缓而微,不如以文学发挥政治之真理,其功速而大”。而且,中国“今日尤以此为急务”,颇希望胡适能注意于此。后来胡适立下“讲学复议政”之志,或者也有二哥的影响,但那里面也暗含有鱼与熊掌要兼得之意。<sup>②</sup>

专业虽已选定,胡适心中仍在游移。他还是一直在努力“周知博览,以为他日为国人导师之预备”。到1915年5月底,他开始觉得这是一种“谬想”。胡适以为,“吾所贡献于社会者,惟在吾所择业耳。吾之天职,吾对于社会之责任,惟在竭吾所能,为吾所能为。吾所不能,人其舍诸?”欲为国人导师,是典型的作圣观念;但限于竭吾所能,为吾所能为,又是率性了。胡适此时仍存“作圣”之想,但已在往“率性”方向移动。故他决定“屏绝万事,专治哲学”,以此为

<sup>①</sup> 胡适:《四十自述》,第136—138页。

<sup>②</sup> 胡觉致胡适,1911年夏,1912年春,《安徽史学》,1989年1期,第78、81页。从思想史的社会学意义上看,“讲学复议政”的抱负也体现了那时传统的士与现代知识分子的区别,此已在题外,不赘。

择定之业。<sup>①</sup>不过胡适并不能完全做到，他后来借以暴得大名的文学改良(革命)论，就是他没能屏绝的许多事中的一件。观其后来，可以说胡适的职业取舍虽然已有，心里仍是徘徊未定。他对自己究竟“在搞些什么”，晚年也说“还不知道”。胡适每劝年轻人择业要依自己的兴趣，却又常鼓励人选学理科而不要学文科。<sup>②</sup>可知他终生都游移于“率性”和“作圣”之间。



余英时先生已指出，胡适在美国留学的7年，“是他一生思想和志业的定型时期。”<sup>③</sup>而胡适一生“做人的训练”，却又主要受其幼年跟随父母生活的影响。那段生活给胡适的是一个与众不同的小“先生”的身份认同，一种自我保护的防卫心态，以及超乎寻常的细心谨慎。其共同之处，在于均表现出一种“超我”对“本我”的抑制，后天对先天的约束。用他自己的话说，就是从小“就没有过小孩子的生活”。<sup>④</sup>小胡适的修养功夫，是远超过其同龄人的。胡适后来遇压力即反弹，压力越大，反弹越强，颇有点“率性”的意思，但大抵都可从这种自我保护的防卫心理去考察。同时，少年的艰辛使胡适又特别珍惜来之不易的名声。所以，胡适在得名之后，除了有时对外来压力的反应外，所行之事，多半是谋定而后动，又很能约束其“率性”的成分。这在分析胡适后来的作为时也是需要特别注意的。后天伦理作用特强是胡适一生行事的主流，但为人要“率其性”的

① 胡适日记，1915年5月28日。

② 唐德刚：《胡适杂忆》，第80页。

③ 余英时：《中国近代思想史上的胡适》，收在其《中国思想传统的现代诠释》，台北联经出版公司1987年版，第530页。

④ 胡适：《四十自述》，第114页。

父训,也从未置之脑后,随时在起作用。他的种种“开拓”与“落伍”,多少可以由此少年经历去观察。

(原刊《四川大学学报》1995年第3期)

# 林纾的认同危机与 民初的新旧之争

1919年林纾与蔡元培的笔战，是民国初年新旧之争的一次象征性事件。一般均认为此事是以蔡胜林败为结局的，当然也就是新战胜了旧。这个看法，最多只有一半对。从思想观念的视角看，恐怕应该说是林胜了蔡。这并不是要标新立异。只要细看蔡元培对林纾的驳论，便可见蔡无非是一一力驳北大并不存在林所指控的“错误”，却甚少指出林氏的观念本身有何不妥（详后）。实际上蔡在驳林时，处处皆本林纾所提的观点。此虽是论战中常用的即以其人之道还治其人之身的方法，但争论的一方若基本全用对方的观点，而无自己的立论，等于就是承认对方的观点基本是正确的。如此，则即使胜了战斗，也是输了战争。

的确，林蔡之争不仅凸显了民初传统的中断与延续并存，新旧杂处而相互纠缠，你中有我、我中有你的复杂关系，以及由此而引起的思想界位置错综、角色倒置的现象，而且提示了民初的社会发展与思想演变的互动关系。我们的思想史和社会史研究，几乎一直是各搞各的，互不越雷池一步。但过去对林蔡之争胜负的认知，显然已说明仅从思想史的角度考察，未必能得此事之全貌。倒是从社会学意义上看，蔡胜了林才确实代表新胜了旧。但恰恰在社会学意

义上，蔡要胜林其实根本不必论战，因为蔡元培的“社会资格”，无论新旧，都非林纾所能比拟。可以说胜负在论争之前就已“确定”了。本文试从思想史的社会学层面着手，换个视角考察和诠释林蔡之争，以期能在社会的大框架里为这一思想论争定位，最终希望可以从小小的侧面增进我们对近代中国的了解。<sup>①</sup>

林纾之所以在社会学意义上被战败，一个主要原因是他的个人身份有些尴尬。林是前清举人，以功名论，不过小儒一个。后之成名主要靠两端：一是古文做得好，被许多人认为是清季桐城文派的一个殿军；一是大译西人小说，流布甚广。但在新旧不两立的民国初年，这两端本身已非十分和谐。林氏的认同危机，也正隐伏于此。

若论中国小说转向以西方为本位的典范转移(paradigm shift)，林氏正是始作俑者。郑振铎在林纾去世的1924年指出，把西洋小说提高到可以与司马迁的《史记》比肩的程度的，即是林纾。小说在中国由士人不屑的“小道”而被提上台面，也是林氏的功劳。以前的文人写小说，都不署真名。林纾虽以古文名世，译小说却肯署原名。概言之，“自他之后，中国文人，才有以小说家自命的。”<sup>②</sup>也在同一年，林蔡新旧之争事过已数载，心境已较为平和的新文化运动的主要人物胡适也曾下定语说：“林纾是介绍西洋近世文学的

---

① 关于思想史的社会学研究取向，参看 Robert Darnton, “The Social History of Ideas,” in idem, *The Kiss of Lamourette: Reflections in Cultural History*, New York, 1990, pp. 219—252. 严格按此取向进行研究，应先做大量的基层社会“重建”工作，非一篇小文所能为。本文则主要还是侧重于论战当事人这些精英人物。

② 郑振铎：《林琴南先生》，收在钱钟书等：《林纾的翻译》，商务印书馆1981年版，第17页。

第一人。”<sup>①</sup>

我们只要看清季民初从梁启超到鲁迅都把小说提到改造国民性的最佳武器的高度,便可以想见林氏的影响有多大。胡适在晚年说起 1915 年他 20 岁时写《康南海君传》,“我那时还写古文,……那时叙事文受了林琴南的影响。林琴南的翻译小说我总看了上百部。”<sup>②</sup>可知胡适自己至少到 1915 年时还颇受林纾的影响。两年后他主动攻击林氏,多少也有些“打翻天印”的意味。

不仅如此,比胡适小约十余岁的文学家巴金曾自述他年轻的时候,一部商务印书馆的《说部丛书》打开了他的眼界:“他们好像给我准备了条件,让我张开双臂去迎接新的思想,迎接新的文化运动。”<sup>③</sup>这部丛书内就有大量林氏的译作。比巴金又年轻一些的钱钟书也回忆说,林译小说是他十一二岁(1920 年前后)时的“大发现”,它们“带领我进了一个新天地。一个在《水浒》、《西游记》、《聊斋志异》以外另辟的新世界”。<sup>④</sup>

这些自白极有提示性。从这些成年晚年回忆所使用的词汇看,林译小说所造成的典范转移是非常明显的。进而言之,林纾不但直接帮助培养了胡适等新文化运动那一代人,而且也促成了后来他自己不能认同并要反对的趋新倾向。许多巴金那一代人或者就是在林译小说的影响下认同和投入了新文化运动及其荡漾的余波。这样一种诡论性的(paradoxical)现象,或非林纾始料所能及;但也为后来的研究者所基本忽视,却是不应该的。

① 胡适:《中国五十年来之文学》,《胡适文存二集》,上海亚东图书馆 1924 年版,卷二,第 113 页。

② 胡颂平编:《胡适之先生晚年谈话录》(以下径引书名),中国友谊出版公司 1993 年版,第 280 页。

③ 巴金:《怀念二叔》,《联合报·副刊》,1994 年月 24 日。

④ 钱钟书:《林纾的翻译》,收在前引同名文集,第 22 页。

简言之，从小说与思想学术变迁的层面看，不管他自己和新文化诸人是否承认，林纾可以说是个新人物。其实新文化人又何尝不知道这一点，不过在论争时不愿承认罢了。1924年林纾去世后，那时已心平气和且也有些“落伍”的胡适才开始给林氏正名，说林是19世纪最后几年因外患刺激而立志从事改革事业的“新人物里的一个”。也就是说，“五、六年前的反动领袖在三十年前也曾做过社会改革的事业。”胡以为，“我们晚一辈的少年人只认得守旧的林琴南而不知道当日的维新党林琴南；只听见林琴南老年反对白话文学，而不知林琴南壮年时曾做很通俗的白话诗，——这算不得公平的舆论。”<sup>①</sup>

这些话，特别是最后提出的“公平”，新文化人在几年前是不会说的。胡适说此话虽略含自责的意味，但还是不够干脆。他自己看过上百部的林译小说，写叙事文颇受林氏影响这件事，就还要等差不多40年后才肯说。然而，正因为胡适在说此话时自己也已经有些“落伍”即疏离于时代思想言说中心，其听众的广泛就远不如当年。结果新文化运动时的“反对派领袖”这一身份认同就伴随林纾到如今了。

从一个有志改革的维新党到旧派的发言人，似乎是与清末民初的时代发展相适应的。因为大多数昔日的维新党到新文化运动时期都已“落伍”而成守旧派了。但是，恰恰是在后来林氏公开认同的传统范畴里，一个只有举人功名的小说家是没有资格作士林代表的。两者之间的距离实在太大了。从传统“旧”观念看，小说家者流决不能进入儒林正宗。胡适在1923年说，“小说向来受文士的轻

---

<sup>①</sup> 胡适：《林琴南先生的白话文》，转引自胡颂平：《胡适之先生年谱长编初稿》（以下径引书名），台北联经出版公司1990年修订版，第2册，第579页。

视,但这几十年中也渐渐得着了相当的承认。”<sup>①</sup>胡适这里说的“文士”应再加界定,因为纯粹的“文士”本身也是受到儒林正宗轻视的,小说家又等而下之。而所谓渐渐得着了承认,也不过是那几年才开始,决非几十年间的事。

胡适和鲁迅等人的一大努力,就是要为小说和小说家正名。用胡适的话说,就是要给小说以“现代学术荣誉”,也就是要“认定它们也是一项学术研究的主题,与传统的经学、史学平起平坐”。<sup>②</sup>在这一点上,新文化诸人与林纾其实是相互配合的。小说得到社会的重视与林氏的努力和成就分不开,但得到承认却正是新文化人努力的结果。从这个意义上看,新文化诸人不过是步林氏的后尘而发展之。惟他们在此同时却把以译小说而成名的林纾作为攻击的对象,实是一个耐人寻味的诡论性现象。进而言之,也只有小说已可以与经学等正宗学科争正统之时,小说家才有自信和可能出来代表传统一边立言。林纾能成为文学革命反对派的“领袖”,其实也是文学革命本身促成的。

若仔细考察,小说家林纾在士林地位的上升,正与20世纪初年的尊西趋新的大势相关,更与这一大趋势的直接产物京师大学堂即后来的北京大学有直接的关联。实际上,林氏一生事业转折的契机,就是翻译西方的小说。林纾一生事业的高潮,大约是出任京师大学堂的文科负责人。而他初与北大发生关系,恰是靠译书成名,进了附属北大的译学馆。林纾后来能由译学馆转任教职,教授国文并终至文科学长,是靠了实际主持教学的桐城派大人物姚永概的提携。早年京师大学堂的学生中不乏进士,林竟然能以举人而

<sup>①</sup> 胡适:《日本译〈中国五十年来之文学〉序》,《胡适文存二集》,卷二,第213页。

<sup>②</sup> 唐德刚译注:《胡适口述自传》(以下径引书名),华东师范大学出版社1993年版,第230页。



任学长，固然因其作文能得桐城义法，但多少也借了破旧立新的光。<sup>①</sup>

中国自从“文苑”与“儒林”分家以来，纯文人不仅死后进不了《儒林传》，生前也多不能为士林正宗的社交圈子所接受，更不可能在与“国子监”略同的京师大学堂里位居正统士人之上。一个只有举人功名且属小说家者流的文人而能居士大夫之上，正是传统已崩坏的典型表征。唐德刚先生以为，“清末民初之际，那时孔家店已不倒[打?]自倒。”<sup>②</sup> 这是见道之解。林氏不仅自身参与了早年的“反传统”，而且是传统崩坏的直接受益者。

民国2年林纾被迫从北大辞职，是因为民国成立后北大文科渐为章太炎的弟子所据。从传统的观念看，太炎一支在学术上是以经学小学这样的正统“儒林”学科为依归，正所谓“根正苗红”，远非那时在“词章、义理、考据”三要素中基本只剩“词章”一枝独秀的桐城派所能比拟。太炎派因为过去身与革命，其入主北大或者借了民国代清这一“鼎革”大变的东风，但其在学术上实比在他们之前控制北大的“文选派”和“桐城派”更加合乎“传统”，在某种程度上可以说是还更“旧”。同时，太炎派在北大因是后来的“争正统”者，又挟革命者的心态和行为准则，对在他们之前的当权派“文选”和“桐

---

① 按林纾实际担任的是当时分科大学之文科大学中的文科教习。那时除略近于分校校长的监督孙雄外，以“文科”名者仅两位教习，而林纾居首（另一位是郭立山），地位甚高；故《清史稿·文苑传》说他“主国学”（见卷493），而美国学者编的《民国名人辞典》说他曾任京师大学堂的“dean of the school of letters”，参见 Howard L. Boorman and Richard C. Howard, eds., *Biographical Dictionary of Republican China*, Columbia University Press, 1967, p. 383。但无论如何，林纾似未任文科学长，记此以志吾治学之不严谨。作者补注。

② 《胡适口述自传》，第82页注22。

城”二派，正有必斗争到底的气概。<sup>①</sup>

太炎派之所以反桐城派最厉害，既因为桐城派曾一度“当权”，尚有影响，也隐含着“儒林”反击“文苑”的消息。钱玄同说得最明白：八股试帖，已是人人都视为敲门砖，“没有人当他一种学问看待”。至于“桐城派”和“选学家”，则人人“无不视为正当之文章”，已先后流毒数百年到千余年。钱明确表示，对于它们，决不能“瞎了眼睛，认他作为一种与我异派之文章”，而用平等的方式与之论争，只有用谩骂之法将其骂倒。<sup>②</sup>桐城派既然余威尚存，后人主北大者就不得不肃清其影响；虽要与之争斗，却又不能视其为平等，故必出以谩骂。太炎派反桐城派，是革命也更正统的一派与以前当权而又不够正统的一派争夺思想领域（及其重要阵地北大）的控制权的斗争。故林纾的不得不辞职，恰是为更“正统”的旧派所迫。

蔡元培入主以前的北京大学，早已是章太炎门人的天下。蔡本人治校虽以兼容并包为宗旨，其实也不是完全兼容。就像他在答林纾的信中所说，他的兼容并包就不容纳“达自然淘汰之运命者”。蔡是浙江人，曾与章太炎同创光复会；他在北大的一个重要根基其实就是后来为英美留学生所攻击的“某籍某系”，也就是浙江籍的国文系教授；这些人大多留日，是太炎的弟子，未入章门者也多与太炎派有瓜葛。由于上述的原因，太炎派就最不容桐城派。故蔡在北

<sup>①</sup> 文选派的情形比桐城派要更复杂。从历史上看，桐城派宗韩柳的散文，是反对文选派的骈文的。而太炎一派最讲究和擅长魏晋文章，与文选派本是“一条战壕里的战友”。太炎在北大的一些弟子如黄侃也要讲文选，惟不怎么做四六骈体。故太炎派与文选派之争，大约不仅要争北大的正统，而且要争魏晋文章的正统。若再细看，则或者也隐含着太炎派内部争正统的消息——攻文选的钱玄同与讲文选的黄侃本不相得。这个问题牵涉太广，只有另文探讨了。

<sup>②</sup> 钱玄同：《对“南丰基督教徒悔”来信的答复》，《新青年》，第4卷第6号（1918年6月）。

大所聘的旧派教授虽不少，却并不返聘桐城派之人，虽可认为是已将其视为“达自然淘汰之运命”了，其中也有更复杂的内外因素。

同样，主张容忍比自由更难得的胡适也曾说，“任何事我都能容忍，只有愚蠢，我不能容忍。”<sup>①</sup>讲究民主的陈独秀以为，“讨论学理之自由，乃神圣自由也；倘对于毫无学理毫无常识之妄言”，就不能“滥用此神圣自由，致是非不明，真理隐晦”；对付之道，“唯有痛骂之一法”。<sup>②</sup>

问题在于，什么是“达自然淘汰之运命者”、“愚蠢”和“毫无学理毫无常识之妄言”，并无一个悬在那里的客观标准。也就是说，蔡元培实际上可以不兼容并包任何他以为是已被自然淘汰者；胡适可以不容忍所有他认为是愚蠢的事物；而陈独秀也可以痛骂一切他认为是毫无学理毫无常识之妄言。蔡、胡、陈等人与太炎派诸人一样，都受过辛亥革命（含辛亥前的革命活动）的洗礼。在心态和行为准则上，或多或少都有些“革命气味”。用胡适自己的话说，就是带着“正义的火气”。由于“认定自己的主张是绝对的是，而一切与我不同的见解都是错的”，“不容忍”和“摧残异己”都是合乎逻辑的结果。<sup>③</sup>

故这一次的新旧之争，在某种程度上也是辛亥革命前后争夺对北大的控制以至全国的思想领导权这一大斗争的反映和进一步的发展。在此斗争之中，最“新”的新文化派和最“旧”的章太炎派之一部奇特地扭合在一起，而把他们结合起来的“因缘”大约就包括都曾因为传统崩坏而出现思想界空白时四出取经、共同的对手、以

<sup>①</sup> 《胡适之先生晚年谈话录》，第 220 页。

<sup>②</sup> 陈独秀：《对“崇拜王敬轩先生者”来信的答复》，《新青年》，第 4 卷第 6 号（1918 年 6 月）。

<sup>③</sup> 胡适致苏雪林，1961 年 10 月 10 日，引在《胡适之先生年谱长编初稿》，第 10 册，第 3768—3769 页。

及都受过辛亥革命的洗礼等等。这正是连接辛亥革命和新文化运动的一条重要内在思想理路。新文化人在反对主张“复古”的言论中,有意无意间总要点出满汉之别,最爱暗示那些人要复的“古”与满清的关联(强调其或者不是纯粹的“古”,或者也不过是只有数百年的“古”),特别能体现辛亥革命者那种革命心态的痕迹。<sup>①</sup>

辛亥革命本身是近代中国新旧之争的一个大转变。最主要的变化即是新旧之间的攻守之势变了。<sup>②</sup>过去是因为旧的不好,所以要新。现在则反过来了。陈独秀那时在《新青年》上说得很明白:

要拥护那德先生,便不得不反对孔教、礼法、贞节、旧伦理、旧政治。要拥护那赛先生,便不得不反对旧艺术、旧宗教。要拥护德先生,又要拥护赛先生,便不得不反对国粹和旧文学。<sup>③</sup>

为了拥护新来的西方民主与科学,中国传统的一切差不多都要反对干净了。五四新文化人有意以西方为本位的取向在这里是非常明显的。当然,如唐德刚先生所言:胡适等人外出取经所负的“使命”原来就是要“以西洋之长,以补中国之短”。他们“但见洋人之长,而未见其短,或讳言其短”,也是可以理解的。<sup>④</sup>

这样看来,新文化人在此时强调破坏的一面,还应多从革命心态和陈独秀上面一段话去理解。胡适自己曾说:“今日所谓有主义

---

① 这一点在周树人、周作人兄弟的著述中最为明显,举目可见,兹不赘引。

② 参见罗志田:《胡适与社会主义的合离》,《学人》,第4辑(1993年7月),第23—24页。

③ 《新青年》,第6卷第1号第10页(1919年1月)。

④ 参见《胡适口述自传》,第43页注4。

的革命，大都是向壁虚造一些革命的对象，然后高喊打倒那个自造的对象。”<sup>①</sup>新文化运动的文学革命，在某种程度上亦是如此。其所攻击的八股、选学、桐城派，无一不是死老虎。胡适自己后来就承认，正是钱玄同提出的“选学妖孽”和“桐城谬种”两句口号，“为文学革命找到了革命的对象”。<sup>②</sup>钱氏并非文学革命的发起人，只是后起的响应支持者，而革命的对象却由他来“找到”，这期间所透露出的消息，意味就十分深长了。

胡适所说的“找对象”，真是传神之语。钱玄同在提出“选学妖孽”和“桐城谬种”两句口号之时，即已指出：“得此辈多咒骂一声，便是价值增加一分。”想要“找对象”的倾向甚明。后来“此辈”并不“咒骂”，颇使新青年同人扫兴。鲁迅在钱玄同约稿的要求里即看出了“没有人来反对”的“寂寞”。钱氏后来不得不自己化名出来咒骂自己，正是想要自增价值那种“找对象”情结的自然发展。<sup>③</sup>

萧公权先生说，胡适在新文化运动时期“未能见到‘孔家店’已无多少顾客，要打倒它，无异是打一死老虎。”<sup>④</sup>这是萧先生做学问太君子，所以被新文化人“欺之以方”了。若将钱、陈、胡的话联系起来看，则立新必须破旧，革命要有对象，哪里还管老虎是死是活呢！

五四之时中国传统早已被破坏得四分五裂，所以才有“笃旧者

---

① 胡适：《我们走哪条路》、《胡适作品集》，台北远流出版公司1986年版，第18册，第16页。

② 《胡适口述自传》，第153页。

③ 钱玄同自署名的“通信”及化名王敬轩的《文学革命之反响》，《新青年》，第2卷第6号（1917年2月），第4卷第3号（1918年3月）；鲁迅：《呐喊·自序》，《鲁迅全集》，人民文学出版社1981年版，第1卷，第419页。

④ 萧公权：《康有为思想研究》，台北联经出版公司1988年中译本，第374页。

高扬复古之帜”<sup>①</sup>的现象。但旧派虽主复古，却甚少像新派一样进攻。就个人而言，直到新文化运动前，林纾只是一个半新半旧的人物，恐怕新的色彩还要略浓一些。从完全功利的观念看，新文化运动使北大的太炎派一分为二，林氏或应该暗喜。故林氏对北大的新文化派，初无进攻之意。

胡适的《文学改良刍议》出来后，林纾敏感地察觉到“古系之绝”即传统中断的危险，写文章主张中国的古文不宜废。林氏确不欣赏新派，以为他们不过名词新而“学不新”。他也知道，在这“新学始昌”之时，桐城文章已无“济于用”。但作为一种“艺术”，古文仍值得保留。有意思的是林纾用来支持自己主张的论据一是西人并不废拉丁文，一是日本也不抛弃传统。<sup>②</sup>可见即使所谓守旧派，其立论之依据已全是外来的。西潮的力量于此可以概见，而林氏的认同危机也已经若隐若现。

林纾此时的主张，尚颇温和。倒是章太炎的弟子钱玄同，不忘旧恶，从1917年起就既攻击桐城派，更直接向林纾挑战。钱氏在《新青年》上撰文，先大骂所谓“桐城巨子，能作散文”，其实也不过是做高等或变形的八股。继而说这些人“自名典瞻大雅，鄙夷戏曲小说，以为猥俗不登大雅之堂”；但号称“大文豪”的林纾则一面专以《聊斋》文笔与人对译欧西小说，“一面又欲引韩[愈]柳[宗元]以自重。此其价值，又在桐城派之下。”<sup>③</sup>说来说去，就是要揭出林氏认同的尴尬：《聊斋》文笔也好，欧西小说也好，都是不登大雅之堂

① 黄远庸：《新旧思想之冲突》，收在《黄远生遗著》，台北文海出版社影印上海1938年增订本，卷一，第120页。

② 林纾：《论古文之不宜废》，原刊上海《民国日报》，1917年2月8日，胡适同年4月7日的日记全文抄录此文。本文引用的胡适日记为上海亚东图书馆1939年版的《藏晖室札记》和台北远流出版公司1989—1990年版的《胡适的日记（手稿本）》，以下只引日期，不再注明卷册。

③ 钱玄同：“通信”，《新青年》，第3卷第1号（1917年3月）。

的小说家者流。但钱氏连林纾为桐城派中人也不予承认，也并非无因。

林氏认同的尴尬是多层面的，其间的情形相当曲折。首先，这与林译小说自身的功用正在发生变化是相关联的。张恨水两读林译小说的经历就极有象征意义。张氏在新文化运动发生前几年开始看翻译小说，“从林译小说学到许多描写手法”。到新文化运动高潮已过时，张氏受朋友的影响而致力古文，“我家里有许多林译小说，都拿出来仔细研究一番。”<sup>①</sup>不过几年间，林译小说的作用已由新转旧，从引进西方“描写手法”的范本一变而为古文的范本了。功能作用既然在变，林译小说的生产者和载体林纾本人的身份认同在“小说家”和“古文家”之间游移，亦良有以也。

30年代钱钟书曾与陈衍谈起他对外国文学的兴趣是因林译小说而起。昔年也曾游移于中西之间的石遗老人当即指出：“这事做颠倒了。琴南如果知道，未必高兴。你读了他的翻译，应该进而学他的古文。怎么反而向往外国了？琴南岂不是‘为渊驱鱼’么？”在30年代，林译小说或已更多被视为古文范本了。陈衍能知林译小说还不是林的“古文”，只是通往其古文的路径，已属不易。但林氏既然曾将小说与班、马文章并论，那“为渊驱鱼”，至少部分是有意的。陈衍也未必全知林纾。<sup>②</sup>

钱先生在下了一番深入功夫后，发现林纾的确“不乐意人家称他为‘译才’”，而宁取古文家这一认同。不过钱先生还有一个重要发现，却较少为人所注意：林纾之所以如此，是因为他根本不视其翻译为“古文”。林氏对他的古文自视极高，曾在给李宣龚的信中说，“六百年中，[归]震川外无一人敢当我。”所以林氏译书，据说是下笔千言而不辍，但写古文时就不得不停下来仔细斟酌，轻重可

① 张恨水：《我的写作生涯》，四川人民出版社1981年版，第11，25页。

② 本段及下两段材料，皆本钱钟书：《林纾的翻译》，第47—52页。

见。翻译文字既然非林所重,当然也就不会引此为认同。换言之,一般人所谓林纾以古文译小说,大多是指与白话文相对的“古文”;而林氏自谓的“古文”,却是有特定指谓的。

但是问题就出在这里。博学而又心细如钱先生者,并世能有几人?石遗老人已不能完全知林,其余可以想见。林纾自己虽取古文家的认同,而世人却多以小说家视之。康有为曾赠诗给林纾,有“译才并世数严林”一句。结果严复和林纾都极不高兴。世人说到翻译西书,每以二人并提;而且两人似乎也都与桐城宗师吴汝伦有些渊源。其实他们二位并不很相得。严复是少数能将林纾的古文与林译小说区别对待的“知音”,但其区别的动机,或未必如林氏所希望。盖严是自诩译才的,却不能承认林也为译才,因为林根本不识外文。其实林本来也不想要“译才”这个暗示着小说家者流的认同。康有为不过说句老实话,竟然两个人都得罪,殊非始料所及。但林氏认同的确尴尬,也由此可见。

另一方面,林纾虽不喜欢小说家的认同,他无意识中有时仍跳不出小说家的心路。余英时先生注意到,正是在这次论争中,严复和林纾对上层文化和通俗文化的分野就颇不一样。严复仍将《水浒传》、《红楼梦》一类小说列在通俗文化之内,而林纾就试图将此二书纳入上层文化的范围。晚明以来,因王学提倡个性解放,士人中已出现将通俗文化的一些东西与士大夫文化并提的趋势。林氏所为,固然是沿着此一内在理路的发展,<sup>①</sup>但其小说家的心态恐怕也在不知不觉中起了作用。

进而言之,林纾一方面自视为归有光以来做古文的第一人,另一方面又广译欧西小说,这两点恐怕都是正统桐城派所不能欣赏的。陈独秀也曾说,桐城宗师吴汝伦以前就说过林氏“只能译小说

---

<sup>①</sup> 说详余英时:《中国近代思想史上的胡适》,收《胡适之先生年谱长编初稿》,第1册,第27—28页。



不能作古文；现在桐城派古文正宗马[其昶?]先生也看不起他这种野狐禅的古文家。”<sup>①</sup> 这话并非信口开河。一般都说林纾出于吴汝伦门下，其实是误传。林自视本高，曾明说他虽然“服膺[姚]惜抱”，却“生平未尝言派”。后来之所以成为“桐城护法”，是因为进入北大曾得姚永概提拔。故刘声木所撰《桐城文学渊源考》，收录 1200 余人，就不录林纾之名。<sup>②</sup> 则吴门对林纾有不佳的看法，信非虚言。新文化人将林纾列入桐城另册，确有所本。林大约也无所谓。且他是前辈，故此时仍颇克制。对此人身攻击，也无反击。

可是新文化诸人并不放过他。读过一百多本林译小说的胡适旋又出面，指出林纾那篇主张古文不宜废的文章，其本身的古文就做得不通。这真是打蛇打七寸，直往要害处进攻。林纾在论古文不宜废时，曾老实地说“吾识其理，乃不能道其所以然”。胡适据此指出，“古文家作文，全由熟读他人之文，得其声调口吻。读之烂熟，久之亦能仿效，却实不明其‘所以然’也。”<sup>③</sup> 胡或以为这是古文家不通处，殊不知桐城派学习作文，本主张“有所法而后能，有所变而后大”。由烂熟而能仿效，就是前一阶段。林纾虽被视为桐城派的殿军，或者还未达后一层次，“能”而不“大”，也就说不出什么“所以然”来，这可能是桐城派式微的主要内因。

但林氏只是桐城派以至“古文”的一个载体。据新文化人的观念，载体的高明与否，不应累及其所载之体以至所载之道。陈独秀在 1920 年讲到白话诗文质量不高时，说是因作者“艺术不精”和

① 陈独秀：“答臧玉海通信”，《新青年》，第 7 卷第 3 号（1920 年 2 月）。

② 林纾语转引自钱基博：《现代中国文学史》，台北文海出版公司影印 1936 年增订版，第 172 页，并参见第 164—177 页；刘声木：《桐城文学渊源、撰述考》，黄山书社 1989 年版。

③ 胡适：“通信”，《新青年》，第 3 卷第 3 号（1917 年 5 月）。

“真的白话文学年月还浅”，与“白话文体本身没有关系”。<sup>①</sup>但是他们却不能用同理来对待“古文”，多半也是其“正义的火气”太甚的缘故。

即使这样，林纾仍保持沉默。新文化人乃不得不由钱玄同和刘半农演出一场“王敬轩双簧”，自骂自答。而两文的核心，仍集中于林纾的认同危机。刘半农说，林纾以唐代小说之神韵翻译外洋小说，是其能成为“大文豪”的根本，但也“实在是林先生最大的病根”。新文化诸人“始终只承认他为‘闲书’，而不承认他为有文学意味者，也便是为了这件事”。刘氏明白指出，若林只自居小说家认同，则以“看‘闲书’的眼光去看他，亦尚在不必攻击之列”。还可承认他所译之书，有其高明处。<sup>②</sup>但林既然思出其位，以小说家而思为道统之代表，就不能放过他了。

在此情形下，林氏若再不应战，实难再有立足之地。林纾本小说家，最自然的反应当然是以小说影射陈、钱、胡、蔡等人。这就是已广为引述的小说《荆生》和《妖梦》。林纾在后者中以一个叫“元绪”的人物影射了蔡，结果引起新文化人的大怒。《每周评论》（1919年3月30日）刊文指出：“这竟是拖鼻涕的野小孩在人家大门上画乌龟的行径了”；言下之意，根本不承认林与蔡在同一等级。值得注意的是此文以下连续使用“该举人”来作为林纾的身份认同，直以骂人口吻教训林氏。因为，“举人”既然敢“犯上”而攻击到“翰林”，就是自居不知身份之别的“野小孩”，则教训一下也无妨。后来陈独秀说林纾学问文章不及孟子、韩愈，却偏要学他们辟杨墨辟佛老，

<sup>①</sup> 陈独秀：《我们为什么要做白话文？》，任建树等编：《陈独秀著作选》，上海人民出版社1993年版，第2卷，第104页。

<sup>②</sup> 王敬轩：《文学革命之反响》及刘半农答书，《新青年》，第4卷第3号（1918年3月）。

只算是“婢学夫人”。<sup>①</sup>“野小孩”与“婢”，都是等级社会中上不得台面的人，新文化人的旧等级观念之强，于此可见一斑。

林纾在寄出小说《妖梦》后，收到蔡元培来信，代赵体孟请林氏为明遗老刘应秋著作品题。林颇后悔其攻击蔡，曾试图收回《妖梦》，已来不及。只得再正式具函，出面反击新文化运动，以示其完整一致（如果只影射而不敢正式出头，就更失身份）。此时林纾虽明知新文化诸人背后就是蔡元培，却不便再公然讨蔡，只能说蔡手下的人不对。一则蔡个人未曾得罪林，而林在礼数上先已失据；但更重要的是，以林所持的旧派立场，蔡为前清翰林，而林不过为举人，无论自以为文章学问有多高明，相去实在太远。林纾当然也知道这一点大不利处，故其来书一开始便点明“今公为民国宣力，弟仍清室举人。”<sup>②</sup>林纾本来并不十分认同于清廷，观其在民国3年出版的小说《金陵秋》，可知他对反清革命，实际上也是同情的。但此时只有以旧朝遗民对新国官吏，庶几可以相抗衡也。

蔡当然明白林的言外之意，故表面上回避这一点，却抓住林的认同危机，反过来标举林氏对北大的厚爱。因为林之去北大，并非在鼎革之际辞职以殉清，而是到民国2年始因太炎派的压迫而离去，实际上也曾“为民国宣力”，其先朝遗民的自我认同并不稳当。陈独秀不久即将此点破，他引真正的遗老梁鼎芬的话，说已食民国之“禄”的前朝官吏老儒，“还要厚着脸学我们谈纲常名教”，不免使人肉麻。<sup>③</sup>

更有意思的是，蔡元培在答书中全不提应该尊新，却处处暗示林的旧学不足。林纾说北大有人学袁枚讲父母对于子女本无恩义，

① 陈独秀：《婢学夫人》，《陈独秀著作选》，第1卷，第516页。

② 本段及下面所引林蔡往来信函及附件，均载高平叔编：《蔡元培全集》，第3卷，中华书局1984年版，第267—275页。

③ 陈独秀：《更加肉麻》，《陈独秀著作选》，第1卷，第513页。

初不过自感情欲。蔡则教导他这话本出自《后汉书·孔融传》。林既引证不古,举人之不如翰林处顿显。文苑之人何能在儒林之士面前掉书袋,林氏已难有发言权。蔡更循钱玄同的故智,指出林氏虽在各处大讲古文和伦理学,其所译小说则多有“狎妓、奸通”之事,不无暗示林既为小说家者流,哪里有什么资格四处讲古文,使林无立足之地(而伦理学当然也非林之所长,蔡却是出版过伦理学教科书的)。

最能表现林纾的认同危机的,是正统的旧派也不认同于林。《公言报》在刊登林氏书信的同时还刊出一文作为附录,论述北大新旧派之争。其中说到北大以刘师培为首的旧派,基本属取桐城派而代之的章太炎派,他们也不把桐城派人放在眼里;但林纾等两害相权取其轻,反觉与此派能接近。刘师培立即致函《公言报》,指出该文章所述,“多与事实不合”;并表明他只是要保存国粹,实无意与新派争胜。刘入北大,正是为蔡元培所“兼容”;该派所出版的《国故》,蔡也曾比照《新潮》之例,予以资助。既已在兼容之列,自无争的必要。这里显然是要与小说家林纾划清界限,当然也不承认林有资格为“旧派”的代言人。尽管受刘影响的《国故》杂志成立于林纾向蔡元培挑战的约略同时,给人以双方似在协作的印象,《国故》派却明确表示不能认同于林纾。<sup>①</sup>正宗传统派这样的釜底抽薪,对林的实际打击恐怕比新派的直接进攻还要更致命。

新文化诸人对林纾从一开始的主动攻击和后来的驳辩,都一直抓住林纾的认同危机即旧派资格不够这一主线。钱、陈、胡、蔡所着意的,无不在此。陈独秀说,林怀恨《新青年》,是因为其反对旧文学。“其实林琴南所作的笔记和所译的小说,在真正旧文学家看起来,也就不旧不雅了。”他私下说得还要直接:像林纾这样“冒充古

<sup>①</sup> 《北京大学日刊》,1919年3月24日。参见萧超然:《北京大学与五四运动》,北京大学出版社1986年版,第162页。

文家的老头儿”，要“当做保守派，当做旧的，来和我们对抗，我说句不客气的话，恐怕有点不配”。<sup>①</sup>陈是只有秀才功名的，在这一点上还不如林；但陈在文字音韵等小学功夫上颇有心得，在治学上是属于儒林一路，所以自觉还可以教训一下林氏。

胡适在早年已说林纾攻击新思潮，“未免不知分量”。晚年回顾文学革命之所以比较容易成功时，列出的第一个因素就是“那时的反对派实在太差了”。胡给反对派的“主要领导人”林纾所下的身份认同是“著名的翻译大师”。他以为，这实在只是一个“不堪一击的反对派”。<sup>②</sup>可知林纾的旧派资格不够，是新文化诸人历久不衰的共同认知。

新旧两派都不同程度地把林纾排拒在小至桐城派而大到“旧派”之外这个事实，是有着决定性影响的。林纾自己最后也认识到他的认同危机，不得不公开致信各报，承认他以小说影射骂人是不对的。陈独秀对此曾表示佩服，但陈也指出，林并未讲清他卫道和拥护古文的理由，亦即还未在这些方面认错。<sup>③</sup>其实林之认错恐怕正是为了自我疏离于其小说家的认同，从而可以更名正言顺地卫道和拥护古文。但一般人或者未必能领会林氏这一层苦心。

林纾既然认错，不管认的是哪一部分，在别人眼里已是自认失败。郑振铎说，这次争论之后，在一般青年看来，林纾“在中国文坛上的地位已完全动摇了”。郑想要给林氏“平反”，于是指出林的“主张”虽然失败，但不能“完全推倒他的在文坛上的地位”。<sup>④</sup>实际上，

---

① 陈独秀：《关于北京大学的谣言》，《陈独秀著作选》，第1卷，第505页；陈独秀致胡适信，转引自周天度：《蔡元培传》，人民出版社1984年版，第156页。

② 胡适：《中国五十年来之文学》，第102页；《胡适口述自传》，第165页。

③ 陈独秀：《林琴南很可佩服》，《陈独秀著作选》，第1卷，第518页。

④ 郑振铎：《林琴南先生》，第1页。

林的失败恰是在“地位”上而不是在“主张”上。蔡元培的答书集中在否认北大存在林所指责的“覆孔孟，铲伦常”和“尽废古书，行用土语为文字”两点上，但蔡丝毫没有提到林的观念本身有何不妥。假如蔡的辩驳是成立的，则北大所为正是在林所希望的方向上，只是程度还不够罢了。所以，如果从观念上看，应该说是林纾的主张取胜才对。

故林纾未能取胜的原因应往别处探寻。民国初年新旧杂陈，本是新中有旧，旧中有新。林纾的身份认同先有些尴尬，新文化诸人更连其为旧派都不承认，则林氏提出的观念尚未知成败，林本人却因旧派资格不够而先失答辩之余地。而且，一回到旧的标准，则小说家者流的地位原也不比林氏所看不起“引车卖浆者流”高到哪里去，林氏又能有多少发言权呢！

林既“失败”，最直接的影响即是林译小说渐渐不那么受欢迎。专出林译小说的商务印书馆在那时已开始觉林纾“来稿太多”。<sup>①</sup>但林纾个人的失败未必即能体现主张白话之文学革命的胜利。张恨水同样用古文写小说而能在新文化运动之后广泛流行，而且张氏写的恰是面向下层的通俗小说，很能说明这场新旧之争的“胜负”其实还应做进一步分析。特别是原有意面向“引车卖浆者流”的白话小说只在上层精英知识分子和追随他们的边缘知识分子中流传，而原被认为是为上层精英分子说法的古文却在更低层但有阅读能力的大众中风行，这个极具诡论意味的社会现象说明胡适提出的“白话是活文学而文言是死文学”的思想观念其实是不十分站得住脚的；它也揭示了胡适等人在有意识的一面虽然想的是大众，在无意识的一面却充满精英的关怀。文学革命实际上是一场精英气十足的上层革命，故其效应也正在精英分子和想上升到精英的

<sup>①</sup> 《张元济日记》，商务印书馆 1981 年版，1917 年 6 月 12 日，第 233 页。

人中间。

民初的精英意识，并不止是向往西方。鲁迅曾说，“菲薄古书的，惟读过古书者最有力”；而“表面上毁灭礼教者实则倒是承认礼教，太相信礼教”。<sup>①</sup>新文化诸人对“旧派”资格的高要求，提示着他们在安身立命之处，实则也是很旧的。胡适曾说南社人的诗尚不如郑孝胥、陈三立的诗，南社人柳亚子就反说胡虽“自名新人”，所论“犹是以资格论人之积习”。正如傅斯年对胡适所说：“我们思想新信仰新；我们在思想方面完全是西洋化了；但在安身立命之处，我们仍旧是传统的中国人。”<sup>②</sup>胡适、傅斯年如此，陈独秀亦然。他自己就曾叹谓：“适之说我是一个终身反对派，实是如此；然非我故意如此，乃事实迫我不得不如此也！”<sup>③</sup>前引他所说的几个“不得不”，都属于这个总的“不得不”的组成部分，都分明告诉我们他那种忍痛割爱的矛盾心态——为了更新更美的未来，过去的一切都可割舍。

而且，新文化诸人不仅在安身立命之处颇为传统，其激烈反传统也是遵循一种从康有为、梁启超等人一脉相传下来的“取法乎上，欲得其中”的取向。梁启超在清季曾说：“如欲导民以变法也，则不可不骇之以革命。当革命论起，则并民权亦不暇骇，而变法无论矣。……大抵所骇者过两级，然后所习者乃适得其宜。”<sup>④</sup>

---

① 鲁迅：《古书与白话》及《魏晋风度及文章与药及酒之关系》，《鲁迅全集》，第3卷，第214、513页。余英时先生已注意到这一点，参见其《五四运动与中国传统》，收在汪荣祖编：《五四运动论文集》，台北联经出版公司1979年版，第120页。

② 柳、傅之言分别转引自胡适日记，1917年6月27日、1929年4月27日。

③ 转引自曹聚仁：《我与我的世界》，三联书店1983年版，第323页。

④ 梁启超：《敬告我同业诸君》，张枬、王忍之编：《辛亥革命前十年间时论选集》，三联书店1960年版，卷一上，第221页。

陈独秀、胡适、鲁迅的思路与此如出一辙。陈在论及社会进化的惰性作用时说：“改新的主张十分，社会惰性当初只能承认三分，最后自然的结果是五分。”如一开始只主张五分，结果只能得二分五，中国社会进化就白受二分五的损失。<sup>①</sup>胡适自述其之所以“主张全盘西化”，是因为“文化自有一种‘惰性’。全盘西化的结果自然会有一种折衷的倾向”。中国人只有去“努力全盘接受这个新世界的文明”；而“旧文化的惰性，自然会使他成为一个折衷调和的中国本位新文化。……古人说，取法乎上，仅得其中；取法乎中，风斯下矣。这是最可玩味的真理。我们不妨拼命走极端，文化的惰性自然会把我们拖向折衷调和上去”。<sup>②</sup>鲁迅亦然。他曾说：“中国人的性情是总喜欢调和、折中的。譬如你说，这屋子太暗，须在这里开一个窗，大家一定不允许的。但如果你主张拆掉这屋顶，他们就会来调和，愿意开窗了。”<sup>③</sup>“走极端”而加以“拼命”，反起传统来怎能不激进。

新文化人对林纾的攻击，也是遵循这一取向的。攻林最力的钱玄同在1921年7月28日致胡适的信，就很能代表这些新人物内心的想法。钱以为，《三国演义》的用处即在高小学生“读过几部今语体小说之后，即可看此书，以为渐渐看古语体书之用”。他拟出今后学生看书由今至古的程序是：第一、第二步是读不同程度的国语课本；第三、“读语体小说，不论新旧，但须有文学的价值者”。第四、“读《三国演义》，以为由今语入古语底媒介”。然后可看梁启超、胡适等当代人的文言文，最后则“大概可以读[桐城]‘谬种’诸公……

① 陈独秀：《调和论与旧道德》，《陈独秀著作选》，第2卷，第46页。

② 胡适：《编辑后记》，《独立评论》，142号。

③ 鲁迅：《无声的中国》，《鲁迅全集》，第4卷，第13—14页。



之文了”。<sup>①</sup>

可见钱氏内心中还是把林纾的古文看得甚高。这最能体现新文化诸人反桐城派不过是要过二级故意激进，以得实际低二级的效果。其最后的目的，还是要使学生能读古书，以继承中国的传统。这种苦心，人每不知，他们也不一定要人知。但后来的研究者也不知，说他们真反古文，就是厚诬前辈了。鲁迅曾说，不读中国旧书，最多不过不会写文章，可知他认为要写好文章，正应看中国书。只是他们觉得当时中国的急务是“行”而不是“言”，即要以西洋之长，以补中国之短，能否做文章是次要的，所以才有不读中国书的说法。<sup>②</sup>

新文化诸人的激进既然存在着有意为之的成分，其所认知的传统的压迫，恐怕就更多是一种假想(imaginary)型的。这一次的文言白话之争，反对白话一边领头的竟是专译西人小说的林纾，就是明证。但新文化人这种假想也非完全无因，其自信不足或也是一个因素。当时所有的新派，都甚为注意林纾在小说中对“伟丈夫”的期盼。在林氏个人，或不过是失意之余，借以发泄；真要有所动作，恰不必宣示。但新文化人则看出了旧派想借用政治外力的“真实”暗示。

平心而论，当时各派恐怕都没有那么清纯。对于北大这个重要的文化阵地，都不乏有意识的争夺之心。蔡元培的不“兼容”桐城派于北大，其实已经援用了超思想超文学的力量，并未给林纾等以平等竞争的条件。林纾在信中说蔡“凭位分势力而施趋怪走奇之教育”，正是对此有感而发。双方既存争夺之心，自信又都不十分足，真想借用外力或无意中流露出这样的念头、一旦出现而又特别关

<sup>①</sup> 钱玄同致胡适，1921年7月28日，颜振吾编：《胡适研究丛录》，三联书店1989年版，第238页。

<sup>②</sup> 鲁迅：《青年必读书》，《鲁迅全集》，第3卷，第12页。

注,都是合乎逻辑的发展。

另一方面,我所关心的问题是,旧派的主流为什么要保持沉默?主张天演论的严复以为:“此事全属天演。革命时代学说万千,然而施之人间,优者自存,劣者自败,虽千陈独秀万胡适、钱玄同,岂能执其柄?则亦如春鸟秋虫,听其自鸣自止可也。林琴南辈与之较论,亦可笑也。”实际上,问题恐怕没有那么简单。观其在一年后所说:“旦暮入地,睹兹世运,惟有伤心无穷而已。”<sup>①</sup>就知这一基于天演的乐观,多少也有些“强不说愁”的意味。

的确,新文化运动的一个重要时代意义,就在于其迫使所有的中国士人对中国传统(虽然当时并不用这个词)进行全面的反思。不论新派旧派,都必须面对中国在上世界上日益边缘化(中国在士人的心目中经过了一个从世界的中心到世界的一个组成部分再到世界的边缘的历程)<sup>②</sup>这一不容忽视的事实。新旧两边实际上都想要找到重新回到中央、或至少是达到与西方平等的地位这样一条路径。这是中国最根本的问题,两派的认识其实并无大的分歧。其对中国传统的诠释虽然各异,取向也不相同,但正如傅增湘所说,不论是“改弦更张”还是“匡掖废坠”,其“趋途虽殊,用心则一”,<sup>③</sup>都是从这个根本的考虑和最终的意图出发的。

新派反传统而主尊西,是基于对“中国学问有何能救国于目

① 严复:《与熊纯如书》,1919年7月,1920年7月,《严复集》,中华书局1986年版,第3册,第699、708页。其第二封信中所说的“世运”,主要是指政治,但也代表严复此时总的心境。

② 参见 Ying-shih Yu, “The Radicalization of China in the Twentieth Century,” *Daedalus*, 122: 2(Spring 1993), pp. 125—150.

③ 傅增湘致蔡元培,1919年3月26日,《蔡元培全集》,第3卷,第286页。

前”这一问题的负面回答。<sup>①</sup>旧派实际上也提不出一个正面肯定的回答，其心中的想法与新派实相近而又说不出口；因为他们知道，如果丢弃传统，则人心更不可收拾。于是除了沉默地坚持，没有别的办法。正如胡适的好友许怡荪眼中高卧南阳的诸葛亮：“诚知爱莫能助，不如存养待时而动。”<sup>②</sup>

清季以还不同时段的各种所谓旧派，其对问题的认知与各种新派实相近，而对新派的各种解决方法却又不能苟同。梁启超后来说，他诊断中国之病与共产党人是“同一的‘脉论’”但又确信中国之病“非共产那剂药所能医”。他虽自称有治病的良方，实际上却又提不出来。<sup>③</sup>这最能代表各时期的旧派那种所虑者远而当下无策的无奈心态。林纾当时自谓的知其然而不知其所以然，从这个层面看，尤其是老实话。

胡适曾终生取笑林纾的不知其所以然。但胡适等人提出的解决办法，其实也同样太计及长远而失之简单空疏，无法与再年轻一辈人所向往——且为苏俄革命成功的榜样所支持——而理论又成体系的马克思主义竞争。郭沫若一学到马克思主义那种框架完整、解释明确的社会发展理论，就毫不犹豫地指出胡适过去的研究也是只“知其然”，而他则要“知其所以然”。<sup>④</sup>不同意马克思主义解释的梁漱溟在这一点上与郭类似，也指出胡适对中国社会未能提出

---

① 说详罗志田：《西潮与近代中国思想演变再思》，《近代史研究》，1995年3期。

② 引自胡适日记，1914年12月9日。

③ 梁启超：《给孩子们的书》，1927年5月5日，收在丁文江、赵丰田编：《梁启超年谱长编》，上海人民出版社1983年版，第1131页。

④ 郭沫若：《中国古代社会研究·自序》，《郭沫若全集·历史编》，第1卷，人民出版社1982年版，第7页。

系统和具体的论断。<sup>①</sup>林纾是自认知其然而不知其所以然；胡适的自信超过林氏，以为他已能知其所以然；但比胡更激进也更“新”的郭氏却主动置胡适于当年林纾类似的位置，这大约就非胡适始料所能及了。近代以来中国思想界的激进化，的确是日新月异！

汪叔潜在 1915 年《青年》（即《新青年》）的第一卷上，已指出当时的中国“上自国政，下及社会，无事无物，不呈新旧之二象”，但新旧的界限又极不明显。汪氏观察到：“旧人物也，彼之口头言论，则全袭乎新；自号为新人物也，彼之思想方法，终不离乎旧。”<sup>②</sup>李大钊在 1918 年也说：“中国人今日的生活全是矛盾生活，中国今日的现象全是矛盾现象。”矛盾之所在，就是“新旧不调和”；而矛盾的原因，则为“新旧的性质相差太远，活动又相邻太近”，<sup>③</sup>汪以为“新旧二者，绝对不能相容”，故他极力要打破“旧者不肯自承为旧，新者亦不知所以为新”的暧昧现象。李以为新旧如车之两轮、鸟之两翼，是宇宙进化的机轴。他大约是新文化主要人物中惟一个主张新旧调和的——当然是新包容旧的“代谢”式的调和。两人的观察，很能抓住新旧杂陈这一时代特征。而且他们也都试图提出解决这一矛盾的选择。

这个问题，论者多已涉及，但现存的诠释似乎还嫌简约。民初新旧的“性质”，确有相差甚远的一面，但也有相差不远的一面。在意识的层面，新旧的确对立；在无意识的层面，新旧间毋宁说共同处尚多。林纾在 1919 年给蔡元培的信中曾攻击新文学是“学不新，而唯词之新”。到次年 9 月，胡适在北大的开学演讲《普及与提高》

① 余英时先生对此有精到的分析。参见其《中国近代思想史上的胡适》。

② 汪叔潜：《新旧问题》，《青年》，第 1 卷第 1 号（1915 年 9 月）。

③ 李大钊：《新的！旧的！》，《李大钊选集》，人民出版社 1959 年版，第 97—100 页。

中，也说新文化运动已流为“新名词运动”，说明胡适其实相当认同其论敌的观点。<sup>①</sup>

到1920年底，陈独秀在《新青年》上写了一篇《提高与普及》的短文，似乎不太同意胡适关于北大学生应侧重“提高”的观念；但他在学生水平一点上，与胡的意见并无两样。陈以为：蔡元培长北大后，“理科方面并不比从前发展，文科方面号称发展一点，其实也是假的，因为没有基础学的缘故。没有基础学又不能读西文书，仍旧拿中国旧哲学旧文学中混乱的思想，来高谈哲学文学。”<sup>②</sup>用中国“旧思想”谈西方“新学问”，正是名符其实的“新名词运动”。陈、胡两位老朋友虽然主张采取不同的对付手段，看法却是一致的，新文化人有意无意间实已接受了林纾的观念。这样看来，民初的新旧之分，恐怕更多是在态度上而不是观念上。

汪叔潜想要打破的新中有旧、旧中有新而又每不自知的情形，恰是最接近原状的表述。思想一方面，近代以来确是以不断激进化为主流（林译小说在几年间就由新变旧即是一显例）；社会一方面，也曾形成“新的崇拜”，社会变动的上升几乎到了惟新是尚的地步。<sup>③</sup>但社会上到底是新旧杂陈，比较能得意者大多一身而兼新旧两面。蔡元培以名翰林而喜谈新学，胡适之以留学生而能作考据，皆名重一时。<sup>④</sup>林纾以至更正宗的吴汝伦，虽以桐城文章名世，又何尝不是半新半旧的人物呢。<sup>⑤</sup>但林氏在新旧两方面，皆不如蔡，要上战场与蔡论争，终是棋差一着。

不过，林的失败主要因其旧派资格不足这一点，却凸显了那时

① 参见耿云志：《胡适年谱》，四川人民出版社1989年版，第88页。

② 陈独秀：《提高与普及》，《新青年》，第8卷第4号（1920年12月）。

③ 参见罗志田：《胡适与社会主义的合离》。

④ 关于胡适，参见余英时：《中国近代思想史上的胡适》。

⑤ 冯友兰：《三松堂自序》，三联书店1984年版，第314页。

“新人物”潜意识中的社会观念常常并不很新。新文化运动诸人有意无意间扮演着传统社会“士”的角色，故在很大程度上其思虑和关怀也接近传统的“士”。对于纯“文人”，正有着先天的不欣赏。民国初年传统的延续虽然比中断更隐晦，在林蔡之争这一事件里“延续”起的实际作用却似乎比“中断”的作用更大。民国初年的“新”，虽然用了相当数量的西方招牌，也有不少西方内容。但第一，其西方招牌并不完全等同于那招牌在西方的原本意思；第二，其西方招牌之下也包括了相当数量的中国传统的“旧”内容。也就是说，“新”并未割断其与“旧”的多层次联系。“新”的战胜旧竟然靠的是“旧”的功用，这中间的诡论意味极为深长。若一言以蔽之：从社会功能看，旧派林纾其实不旧；从社会观念看，新文化人也不全新。

（原刊《历史研究》1995年第5期）

# 文学革命的社会功能与社会反响

关于新文化运动时期的文学革命,学界已有的研究不可谓不多,但以当事人胡适晚年的看法,文学革命“这一运动时常被人误解了”。周作人则更早就指出:对民国初年的文学革命,“世上许多褒贬都不免有点误解”。<sup>①</sup>这个误解,到今天仍不同程度地存在。一般对文学革命的成功一面,似乎都有偏高的评估。对于这一点,我在讨论别的相关问题时已提出不同的看法,<sup>②</sup>这篇小文只是顺沿以前的思路,略作进一步的补证。

胡适早年曾说:文学革命“之所以当得起‘革命’二字,正因为这是一种有意的主张,是一种人力的促进。《新青年》的贡献,只在他在那缓步徐行的文学演进的历程上,猛力加上了一鞭。这一鞭就把人们的眼珠子打出火来了。从前他们可以不睬《水浒传》,可以不

---

① 唐德刚译注:《胡适口述自传》(以下简称《口述自传》),华东师范大学出版社1993年版,第137页;周作人:《看云集·论八股文》,岳麓书社1988年版,第82页。

② 罗志田:《林纾的认同危机与民初的新旧之争》,《历史研究》,1995年5期,已收入本书。

睬《红楼梦》，现在他们可不能不睬《新青年》了”。<sup>①</sup>的确，《新青年》已使人“不能不睬”这个历史事实提示着世风的明显转移。而世风的转移，又与清季废除科举制以后的社会变化，特别是读书人上升性社会变动的大调整有关。这一社会变动与思想发展的互动关系，是理解文学革命和新文化运动的一个重要途径。反之，对文学革命这一层面的了解也能增进我们对近代中国社会变动与思想发展互动关系的认识。全面考察文学革命的社会功能与社会反响，非一篇短文所能为，本文仅试从思想史的社会学层面着手，对当时的立说者和接收者进行简单考察分析，希望能藉此对这一运动有深入一步的理解。

总的来说，文学革命在立说者这一面，正如胡适后来总结的，就是要把“大众所酷好的小说，升高到它们在中国活文学史上应有的地位”。<sup>②</sup>用余英时先生的话说，就是要“把通俗文化提升到和上层文化同等的地位上来”。<sup>③</sup>而在接收者一面，小说的地位升高，看小说的“大众”（那时更多的大众恐怕不看小说）的地位当然也跟着升高。文学革命无疑给看新小说的边缘知识分子提供了方向和出路。当他们从茫然走向自觉时，也必定要想发挥更大更主动的作用。立说接受两面的共同点是表达或适应了近代以来边缘向中心挑战的大趋势。

余英时先生已注意到，文学革命以至新文化运动的迅速成功，与胡适和陈独秀这两个安徽老白话作家的配合是分不开的。余先生指出：“胡适对中西学术思想的大关键处所见较陈独秀为亲切”，而陈则“观察力敏锐，很快地便把捉到了中国现代化的重点所在”，

① 胡适：《白话文学史》，上卷，上海新月书店 1928 年版，第 7 页。

② 《口述自传》，第 229 页。

③ 参见余英时：《中国近代思想史上的胡适》，收在胡颂平编：《胡适之先生年谱长编初稿》，台北联经出版公司 1990 年修订版，第 1 册，第 24 页。



故能提出“民主”与“科学”的口号。同时，两人在态度的激进与稳重上也颇能互补。胡适原本预想白话文运动“总得有二十五至三十年的长期斗争”才能成功，所以当年他的态度十分平和持重。胡适自我保护的心态甚强，鉴于在美国提倡白话诗遭大家反对的经验，在发表其主张时，故意委婉出之，不说文学革命而说是什么“文学改良刍议”。而陈独秀则有“必不容反对者有讨论之余地”的气概。胡适自己说：若没有陈氏这种精神，“文学革命的运动决不能引起那样大的注意。”<sup>①</sup> 两人的协作，真是文学革命的天作之合。

但是，胡陈合作的意义远不止此。从思想史的社会学意义去考察立说者与接收者的关系，胡陈合作更意味着留美学生与国内思想言说(discourse)的衔接。民初的中国，不仅存在知识精英与一般平民疏离的现象，而且还有自晚清以来西洋留学生与国内思想言说的疏离。梁启超在《清代学术概论》中说：“晚清西洋思想之运动，最大不幸者一事焉，盖西洋留学生殆全体未尝参加于此运动；运动之原动力及其中坚，乃在不通西洋语言文字之人。”由此生出种种弊端，“故运动垂二十年，卒不能得一坚实之基础，旋起旋落，为社会所轻。”从这一点看，过去的西洋留学生，“深有负于国家也”。<sup>②</sup> 这当然说的是晚清的现象。民国以后，西洋留学生对推广西学的参与，显然比前增多。不过，虽然参加，也多是自说自话，不仅不能像黄远庸所说的“与一般人生出交涉”，就是与国内的知识精英阶层，也没有多少沟通。

---

① 余英时：《中国近代思想史上的胡适》，第13—14页；胡适日记（本文所用胡适日记为上海亚东图书馆1939年版的《藏晖室札记》和台北远流出版公司1991年版的18册《胡适的日记（手稿本）》，以下只注年月日），1921年6月2日；《口述自传》，第149、164页。

② 本文所用的是朱维铮校注的《梁启超论清学史二种》本，复旦大学出版社1985年版，第80页。

留学生胡适其实早就认识到梁所指出的弊病。他知道,要“输入新知识为祖国造一新文明,非多著书多译书多出报不可”。但留美学生中许多人“国学无根底,不能著译书”。胡适以为,这就是中国“晚近思想革命政治革命,其主动力多出于东洋留学生”的根本原因。东洋留学生的学问并不见得高于西洋留学生,实际上就西学言肯定还要差许多,但东洋留学生都能“著书立说”,所以有影响;而不能“著书立说”的西洋留学生在中国这些思想政治运动中,就只能“寂然无闻”了。问题在于,像胡适这样有意要参与的西洋留学生,也常觉参与无由。他曾深有感慨地指出:“美留学界之大病在于无有国文杂志,不能出所学以饷国人。”<sup>①</sup>

其实杂志不是完全没有,但印数少而流传不广。胡适与朋友们的讨论多在书信中,即使发表在《留美学生季报》上,也只有留学生他们自己看。从这个角度看,陈独秀办的《新青年》无意中起到了使胡适和其他学人“能出所学以饷国人”的作用,从而改变了留美学生自说自话的状态。从此留美学生就成了中国思想言说中的一支生力军。新文化运动时胡陈合作的一个重要社会学意义正在于此。

前引胡适关于文学革命之所以为“革命”的观念,主要是从立说者一面看问题。在接收者的一面,立说者的鞭子打得再猛,他们也不见得就要理睬。为什么胡适、陈独秀一提倡,举国就能和之?陈独秀在当时已指出:“中国近来产业发达,人口集中,白话文完全是应这个需要而发生而存在的。适之等若在三十年前提倡白话文,只需章行严一篇文章便驳得烟消灰灭。”<sup>②</sup>这就提示了一个从接收者一面考察以认识文学革命的重要路径。

胡适的《文学改良刍议》就是在《新青年》上发表后颇得“轰动

<sup>①</sup> 胡适:《非留学篇》,周质平编《胡适早年文存》,台北远流出版公司1995年版,第356—362页;胡适日记,1914年6月29日。

<sup>②</sup> 转引自余英时:《中国近代思想史上的胡适》,第25页。

效应”，于是一举成名。对国内的人来说，文学革命的口号应是陈独秀提出的，但陈既然将胡适许为文学革命“首举义旗之急先锋”，许多人也认同于这一观念。在胡适归国前，南社的柳亚子在给杨杏佛的信中，已说胡适“创文学革命”。<sup>①</sup>这个认知出自不太喜欢胡适的人，可知他在国内已是声名远播了。但胡适同时一稿两投，也将文章刊登在《留美学生季报》上，却几乎无人理睬。这最能说明接收一面对文学革命兴衰的重要。

当然，西洋留学生与国内思想言说的疏离并未完全弥合。到1926年，留美学者汤茂如仍在说：“中国的学者有一种共同的遗憾，就是没有机会发表他们的所有。不识字的人，自然没有资格听他们的言论；即一般所谓智识阶级，亦不能完全明白领会。”其原因，就在“民众的知识程度太低”！结果，“学者自为学者，很难与社会交换意见”。<sup>②</sup>这里区别于“一般智识阶级”的“中国学者”，实即留学生，那种疏离感仍清晰可见。而更重要的，仍是西化知识精英与“没有资格”作听众的老百姓之间的疏离。这对非常认同“与一般人生出交涉”这一取向，并将其视为“中国文学革命的预言”<sup>③</sup>的新文化诸贤来说，不能不说是一个诡论性的结局。其原因，恰蕴涵在文学革命自身之中。

近代士人讲开通民智，以白话文来教育大众，早已不断有人在提倡，陈独秀和胡适都曾身与清末的白话文活动。但是，晚清和民初两次白话文运动，也有很大的区别。胡适说，前者的最大缺点是把社会分作两部分：“一边是应该用白话的‘他们’，一边是应该做古文古诗的‘我们’。我们不妨仍旧吃肉，但他们下等社会不配吃

① 胡适日记，1917年6月所附“归国记”。

② 汤茂如：《平民教育运动之使命》，《晨报副刊》，1927年1月25日。

③ 胡适：《五十年来之中国文学》，《胡适文存二集》，上海亚东图书馆1924年版，卷二，第164—165页。

肉,只好抛块骨头给他们去吃罢。”<sup>①</sup>

的确,以前的人提倡白话,是为引车卖浆者流说法,是要去“启”别人的“蒙”。启蒙者自身,既然不“蒙”,自然可不用白话。所以一般的士大夫,完全可以置之不理。那被“启”的“蒙者”一边,自己是否承认被“蒙”,或其承认的“蒙”是怎样一种“蒙”(很可能只承认不识字而被“蒙”,却并非缺少新知识那种“蒙”),及其是否想要或愿意其“蒙”被“启”,恐怕都是要打个很大的问号的。但这不是我们这里能讨论的问题。<sup>②</sup>今胡适所倡导的白话,是为士大夫自身说法,是要“启蒙”者先启自己的“蒙”,这就与以前有根本的区别了。可以作古文的士大夫自己,包括部分留学生,当然不会赞成;后者尤其反对得非常厉害。正因为如此,胡适的白话文主张在美国留学生圈内才几乎完全得不到支持。后来文学革命以及新文化运动最有力的反对者,即是留学生唱主角的《学衡》派。

在意识的层面,胡适的确想要借“国语的文学”这一建设性的革命达到整合“他们”与“我们”而熔铸中国之“全国人民”的目的,但其潜意识仍不脱“我们”的士大夫意识;他要为“国人导师”的自定位决定了他最多不过做到变轻视“他们”为重视“他们”(没有做到当然不等于不想做到)。实际上,胡适不过是依其认知中的“一般人”的标准(实即他自定的标准)来做出判断,他那以白话文学为活文学的主张在相当长的时间里并未得到真正老百姓的认可。最接近“引车卖浆者流”的读者反而在相当时期内并不十分欣赏白话文学作品,张恨水就同样用古文写小说而能在新文化运动之后广泛流行,而且张氏写的恰是面向下层的通俗小说。这很能说明文学革

<sup>①</sup> 胡适:《五十年来之中国文学》,第192页。

<sup>②</sup> 有兴趣的读者不妨参阅李孝悌:《清末的下层社会启蒙运动》,台北中研院近史所1992年版。

命的“成功”其实还应做进一步的分析。<sup>①</sup>

就连新文化人周作人，对胡适的“活文学观”也颇有保留，并从影射攻击发展到点名批评。周作人对胡适白话文学主张的批驳，当然不完全是就文学主张而论，大约与新文化人中“英美派”与“留日派”的内斗，具体的说就是周氏兄弟和陈源的争战相关（此事已为多人讨论，此不赘）。胡适的《国语文学史》出版后，周作人在1925年说，“近年来国语文学的呼声很是热闹，就是国语文学史也曾见过两册，但国语文学到底是怎么一回事我终于没有能够明了。”因为“国语普通又多当做白话解”，所以，“凡非白话文即非国语文学，然而一方面界限仍不能划得这样严整，照寻常说法应该算是文言文的东西里边也不少好文章，有点舍不得，于是硬把他拉过来，说他本来是白话；这样一来，国语文学的界限实在弄得有点糊涂，令我觉得莫名其妙。”这里语气不像周氏通常文章那么平和，显然是在攻击胡适。周作人自己说他洗手不谈文学已两年，写这篇文章是“不得已攘臂下车”，信非虚言。<sup>②</sup>

周氏更进而论证说：“古文作品中之缺少很有价值的东西已是一件不可动移的事实。其理由可以有种种不同的说法，但我相信这未必是由于古文是死的，是贵族的文学。”实际上，“古文所用的字十之八九是很普通，在白话中也是常用的字面，你说他死，他实在还是活着的。……或者有人说所谓死的就是那形式——文体，但是同一形式的东西也不是没有好的，有些东西很为大家所爱，这样舍不得地爱，至于硬说他是古白话，收入（狭义的）国语文学史里去了。那么这种文体也似乎还有一口气。”这虽未点名，已明确是专门针对胡适而言了。

<sup>①</sup> 说详罗志田：《林纾的认同危机与民初的新旧之争》。

<sup>②</sup> 本段及下两段参见周作人：《艺术与生活·国语文学谈》，上海中华书局1936年版，第121—128页。

在文章最后,周作人用一句话“警告做白话文的朋友们”,要大家“紧防模拟”。并进一步点出了攻击胡适的主题。他说:“白话文的生命是在独创,并不在他是活的或平民的,一传染上模拟病也就没了他的命了。模仿杜子美或模仿胡适之,模仿柳子厚或模仿徐志摩,都是一样的毛病。”的确是“攘臂下车”了。<sup>①</sup>到1932年,周作人在其系列演讲《中国新文学的源流》中,正式就以上诸点提出不同意胡适的看法,反较平和,盖那时已事过境迁,与胡适的关系也改善了。<sup>②</sup>

但是,作为新文化运动主要人物之一,周作人也面临与胡适相同的“我们”与“他们”的问题。在有意的层面,他像胡适一样强调新文化人与清季人的区别。他指出:清季的“白话运动是主张知识阶级仍用古文,专以白话供给不懂古文的民众;现在的国语运动却主张国民全体都用国语”。在下意识中,周作人自己也仍有明显的“我们”与“他们”之分。他说:对于国语,一方面要“尽量的使他化为高深复杂,足以表现一切高上精微的感情与思想,作为艺术学问的工具;一方面再依这个标准去教育,使最大多数的国民能够理解及运用这国语”。这意思,也就是先由“我们”来提高,再普及给“他们”。<sup>③</sup>

普及与提高孰先孰后,是文学革命发展到更具建设性的国语运动后越来越受到注意的问题。主要的趋势显然是先要普及。周作人在1922年观察到:那时已有人认为民初的白话文仍“过于高

<sup>①</sup> 这里说到徐志摩,提示了周作人不满的出处,显然是在继续与所谓“东吉祥胡同”诸人战。不过胡、徐二位恰都是“英美派”中与他关系较佳者,所以也的确是有点“不得已”。

<sup>②</sup> 周作人:《中国新文学的源流》,岳麓书社1989年版,第18、55—56页。

<sup>③</sup> 本段及以下两段参见周作人:《艺术与生活·国语改造的意见》,第107—115页。

深复杂”。他认为，国语运动中这种专重普及的趋势看上去似乎更大众化，其实正体现了清季白话运动由精英面向大众这一取向的遗绪。那种“准了现在大多数的民众智识的程度去定国语的形式的內容”的态度，恰是仍在分“我们”与“他们”的心态，以为国语也不过是“供给民众以浅近的教训与知识”。用一句我们一二十年前通行的话说，就是“形左实右”。

周提出，国语更主要是作为“建设文化之用，当然非求完备不可”。而民初白话文的缺点正“在于还未完善，还欠高深复杂”。要建设，就要改造，而改造的主要方向仍是提高。他说：“我们决不看轻民间的语言，以为粗俗；但是言词贫弱，组织简单，不能叙复杂的事情，抒微妙的情思，这是无可讳言的。”因此，“民间的俗语，正如明清小说的白话一样，是现代国语的资料，是其分子而非全体。现代国语须是合古今中外的分子融合而成的一种中国语，”除民间现代语外，还要“采纳古代的以及外国的分子”。

到1925年，周作人的心态仍徘徊于既想要不分而实则仍在分“我们”与“他们”之间。他说：“我相信古文与白话文都是汉文的一种文章语，他们的差异大部分是文体的，文字与文法只是小部分。中国现在还有好些人以为纯用老百姓的白话可以作文，我不敢附和。我想一国里当然只应有一种国语，但可以也是应当有两种语体，一是口语，一是文章语，口语是普通说话用的，为一般人民所共喻；文章语是写文章用的，须得有相当教养的人才能了解，这当然全以口语为基本，但是用字更丰富，组织更精密，使其适于表现复杂的思想感情之用，这在一般的日用口语是不胜任的。”不过，周氏强调，文章语要“长保其生命的活力”，其“根本的结构是跟着口语的发展而定”。<sup>①</sup>

观此可知，胡适、周作人那辈新文化人一方面非常认同于“与

<sup>①</sup> 周作人：《艺术与生活·国语文学谈》，第123—124页。

一般人生出交涉”的观点(这里仍有我们与他们的区别),一方面又要保留裁定什么是“活文学”或“国语文学”这个裁判的社会角色。这就造成了文学革命诸人难以自拔的困境:既要面向大众,又不想追随大众,更要指导大众。这实际上成为整个五四新文化运动期间及以后相当长一段时间里努力面向大众的知识精英所面临的一个基本问题;也是新文化人中一个看上去比较统一而实则歧异甚多的问题。

这个问题更因新文学作品的实际读者群即处于大众与精英之间的边缘知识分子的作用而更趋复杂。以白话文运动为核心的文学革命无疑适应了边缘知识分子的需要。余英时先生在讨论近代思想史上的胡适之时,已引用陈独秀所说“中国近来产业发达,人口集中,白话文完全是应这个需要而发生而存在的”一段话,对新文化运动的社会基础进行了简明的考察分析。若仔细观察,陈独秀所说的白话文的社会背景,实际上就是那些向往变成精英的城镇边缘知识青年。<sup>①</sup>

据邓广铭先生回忆,1923—1927年间他在济南的山东第一师范念书时,参加了“书报介绍社”。该团体“主要是售书,但出售的都是新文化方面的书,如北边的新潮社、北新书局、未名社,南方的创造社、光华书局出的书,我们都买。我自己每天或隔一天利用业余时间在校门口卖书两点钟”。这就是“新文学”的读者群。邓先生也因此“对北大特别崇拜,特别向往”,最后终于辗转考入北大念书,但这些趋新边缘知识青年中未能考上大学的当大有人在。<sup>②</sup>

---

① 余英时:《中国近代思想史上的胡适》,第25页。关于边缘知识分子社群及其与新文化运动的关系更详细的探讨,参见本书《近代中国社会权势的转移:读书人的边缘化与边缘知识分子的兴起》。

② 邓广铭:《我与胡适》,收在耿云志主编:《胡适研究丛刊》,第1辑,北京大学出版社1995年版,第213页。



这些人的确最支持白话文运动。胡适指出的外界对文学革命一个误解是说他本人“发明了一种简单化的中国语”(a simplified Chinese language)。不过这误解其实只在“发明”二字，使中国语言“简单化”，恐怕正是文学革命的主要力量之所在。正如胡适自己所说：文学革命之所以能很容易取得成功，其“最重要的因素”就是“白话文本身的简捷和易于教授”。他更明确指出，文学革命就是要把“大众所酷好的小说，升高到它们在中国活文学史上应有的地位”。小说的地位升高，看小说的“大众”的地位当然也跟着升高。胡适并有意识地“告诉青年朋友们，说他们早已掌握了国语。这国语简单到不用教就可学会的程度”。因为“白话文是有文法的，但是这文法却简单、有理智而合乎逻辑，根本不受一般文法转弯抹角的限制”，完全“可以无师自通”。简言之，“学习白话文就根本不需要什么进学校拜老师的”。实际上，“我们只要有勇气，我们就可以使用它了。”<sup>①</sup>

这等于就是说，一个人只要会写字并且胆子大就能作文。这些边缘知识分子在穷愁潦倒之际忽闻有人提倡上流人也要做那白话文，恰是他们可以有能力和新旧上层精英大致在同一起跑线竞争者。到五四运动起，小报小刊陡增，其作者和读者大致都是这一社会阶层的人。从社会学的层面看，新报刊也就是就业机会，他们实际上是自己给自己创造出了“社会的需要”。白话文运动对这些人有多么要紧，而他们的支持拥护会有多么积极，都可以不言而喻了。

的确，正是向往“上层”的边缘知识分子才是西向知识精英的真正读者听众和追随者。蔡和森在1920年夏天就曾观察到：他“所

---

<sup>①</sup> 《口述自传》，第166、229、163页。胡适的“最重要”是数个并列，而不是通常的惟一之“最”。

见高明一点青年多带一点中产阶级的眼光和国家的色彩”。<sup>①</sup>蔡氏当时正在法国勤工俭学，他所见的“高明一点青年”，大致不出边缘知识分子范畴。这些人“多带有中产阶级眼光”这一点很值得注意。因为他们本身未必就是、也并不自视为“中产阶级”（这一点遍观《新民学会资料》中的通信随处可见），正由于其有意追随精英，所以才“思出其位”，具有与其实际地位不那么相当的“眼光”。

这样，在知识精英面前，边缘知识分子代大众而为一种想象的听众，有时也将其所接收的再传布给大众（但其所传布的已打下了自己的烙印）；在大众面前，他们又代精英施行士的传统的社会领导作用。这样的中介功用可能部分弥合两者的疏离，但有时也可能造成双方虚幻的接近感。很明显，关于文学革命“成功”的认知，从新文化运动的当事人开始，就已有些迷思（myth）的成分。胡适等人在有意识的一面虽然想的是大众，在无意识的一面却充满精英的关怀。文学革命实际上是一场精英气十足的上层革命，故其效应也正在精英分子和想上升到精英的人中间。新文化运动领导人在向着“与一般人生出交涉”这个取向发展的同时，已伏下与许多“一般人”疏离的趋向。这个现象在新文化运动时已隐然可见了。

（原刊《社会科学研究》1996年第5期）

---

<sup>①</sup> 蔡和森致毛泽东，1920年8月13日，《新民学会资料》，人民出版社1980年版，第131页。

# 清季民初经学的边缘化 与史学的走向中心\*

近代中国不论思想或社会,都呈现一种正统衰落、边缘上升的大趋势。胡适(1891—1962)所谓“‘正统’的崩坏,‘异军’的复活”<sup>①</sup>,形象地表达了从晚清到民初中国学术走向的一个重要特征。这里所谓“正统”,即经学中以乾嘉考据为代表的“汉学”<sup>②</sup>。其本因与宋明理学争正统而从边缘走向中心,但在自己成为正统后,复形成一种“汉学专制”之局,控制学术“话语权势”达百余年,而积威之余波,更延伸到民国初年。<sup>③</sup>在此“专制”之下,一切其他学问,

---

\* 本文初稿曾提交“20世纪国际汉学及其对中国的影响”国际学术研讨会(清华大学,1997年1月),蒙与会中外学者、特别是朱维铮先生指正。又本文所用部分资料,承刘复生、陈力、缪元朗诸先生指点提供,特此一并致谢。

① 胡适致钱玄同,1932年5月10日,引在耿云志:《胡适年谱》,四川人民出版社1989年版,第198页。

② 本文中“汉学”一词,顺应昔人表述习惯,基本指乾嘉时的朴学或经古文学(两者也不全相同);后来兴起的经今文学,严格说其实也是汉学,但除非专门指出,在本文中不作“汉学”论。

③ 参见梁启超:《清代学术概论》,本文用朱维铮校注之《梁启超论清学史二种》本,复旦大学出版社1985年版,专制一语见第58页。

俱在边缘而时有异端之嫌。

由于有此“专制”的存在，到汉学势衰而反对派争起时，各反对派便无意中自然成为同盟，或被认为是同盟。邓实(1877—1951)指出，同样兴起于乾嘉之时并也曾“几于风靡天下”的桐城之学，“其流风余韵，流被百年，下至道咸之世不绝。学者寻声企景，争以宋学相尚，痛诋汉学”。<sup>①</sup>桐城文家固重理学，其提倡的“古文”也主要侧重唐宋“八大家”，然终不止此，实非仅尚宋学。此最说明此派虽然自成风气、影响广远，且曾“与汉学之儒竞名”，仍未能居“正统”。<sup>②</sup>故桐城派与宋学同为异军，同攻正统，而相辅相成。

史学亦然。兼治理学但主要以今文经学名世的魏源(1794—1857)认为：“自乾隆中叶后，海内士大夫兴汉学，而大江南北尤盛。”汉学家“争治诂训音声”，以至于将顾炎武、黄宗羲等都“摈为史学非经学，或谓宋学非汉学”。<sup>③</sup>魏源此说明显含有情绪和偏见：顾、黄固然有理学余绪，但清代汉学家均尊其为本门正宗，似乎未见将顾、黄视为宋学者。魏氏口中史学与宋学在这里地位的接近，

① 邓实：《国学今论》，《国粹学报》，第1年5期（原刊页码较乱，故不注明，下同）。

② 参见刘师培：《近儒学术统系论》，《刘申叔先生遗书·左庵外集》，卷9，1936年宁武南氏排印本（该书页数按文单列，每一文均从第1页起，故不注明，下同）。这里有汉代以后“文苑”与“儒林”这一非常重要的社会身份认同区分的作用：读书人当然都要操笔为文，但士人一生努力的一个主要方向就是希望其盖棺之后能进儒林而不是文苑；如王国维所说，“一命为文人便无足观”，不过与“小说戏曲图画音乐诸家”类，世人皆“以侏儒倡优畜之”，而他们也得不“以侏儒倡优自处”。参见王国维：《论哲学家与美术家之天职》，《静庵文集》（本文所用王国维著作均上海古籍出版社1983年影印商务印书馆1940年版的《王国维遗书》，以下只注篇名集名页数），第102页。

③ 魏源：《武进李申耆先生传》，《魏源集》，中华书局1976年版，第358—359页。

提示着它们都在不同程度上受汉学(经学)的“压制”，却甚能给人以启发。

当然，汉学的兴盛也是有区域性的，主要即魏源所说的“大江南北”。<sup>①</sup>叶德辉(1864—1927)也注意到：“乾嘉以后，吴越经学之盛，几于南北同宗。”但湖南则不然，“湘人乃笃守其乡风，怀抱其忠义；经世之作，开风气之先；讲学之儒，奏戡乱之绩；流风广衍，本不以考据为能。”生长于湖南的叶氏本人就是以史学为启蒙，他自述治学次第说：

鄙人少承庭训，习诵温公《资治通鉴》、朱子《名臣言行录》二书，生平学术，略有本原，大都用力于此二书者最久。自登乡荐，北游京师，于是日与日下知名之士文酒过从；又时至厂肆，遍取国朝儒先之书读之，遂得通知训诂考订之学。<sup>②</sup>

叶氏中进士进京是1892年，在那之前尚不知考据之学，足见湖南学风的确有所不同。

生于1864年的叶德辉，少年所学都在史学一系，且皆为宋人所著，正提示着世风的转移。如他所说：“学既有争，变亦无已……有汉学之攘宋，必有西汉之攘东汉。吾恐异日必更有以战国诸子之学攘西汉者矣。”<sup>③</sup>道咸以降，一方面经学考证之内在发展导致诸子学和经今文学的复兴(二者所处时段均比行于东汉的经古文学

---

① 美国学者艾尔曼(Benjamin A. Elman)对此有较深入的研究，可参阅其《从理学到朴学——中华帝国晚期思想与社会变化面面观》，中译本，江苏人民出版社1995年版。

② 叶德辉：《郎园书札·答人书、与罗敬则书》，长沙中国古书刊印社1935年《郎园全书》版，第23、36页。

③ 叶德辉：《郎园书札·与戴宜翘书》，第20页。

更接近儒家原典),佛学随之而起,而西学亦复东渐,学术界的思想资源和发展流变都呈现出一种多元并进之势,既存的经今古文学和汉宋学的樊篱渐失意义。过去长期处于边缘的史学在此变动期间更可见明显的地位上升,到民初一度居主流地位,几乎形成笼罩一切传统学问之势。

而这一变化最初恰起于乾嘉汉学“专制”之时。中国有句古话:“其作始也简,其将毕也巨。”胡适曾据此提出一种历史观:许多足以开新局面的事物,“当其初起时,谁也不注意。以后越走越远,回视作始之时,几同隔世!”<sup>①</sup> 陈寅恪(1890—1969)也有同感,他于1942年说:“考自古世局之转移,往往起于前人一时学术趋向之细微。迨至后来,遂若惊雷破柱、怒涛振海之不可御遏。”比如,光绪朝之时学术风气的转变,特别是治经颇尚今文公羊之学,到后来便“递演为改制疑古;流风所被,与近四十年间变幻之政治、浪漫之文学,殊有联系”。<sup>②</sup>

本文无意涉及世局之变,仅从学术演变的内外理路探讨经学从学术中心到边缘而史学从边缘到中心这样一个易位的过程,以为研究民国考据史学的演化作一铺垫。首先着手学术史的社会史考察,剖析乾嘉以来清代考据学中存在的经学系统与史学系统,及两者相互之关系;其次做学术史的思想史考察,探讨史学在近代的道德提升,达到“国粹即史”、“爱国必须先知历史”的高度。两者的相互作用促成了经史易位的完成,到民国时考据法已基本落实在史学阵营之中。

---

① 《胡适的日记(手稿本)》,台北远流出版公司1991年版,1927年1月25日(原无页数)。

② 陈寅恪:《朱廷丰〈突厥通考〉序》,《寒柳堂集》(本文所用陈寅恪著作,除注明者外,均上海古籍出版社1978—1981年版的《陈寅恪文集》,以下只注篇名集名页数),第144页。

由于经学与史学之间长期是一种主从关系(清代尤其如此),他们之间有竞争但基本不是平等竞争,故不一定从所谓零和(zero-sum)关系去认识。经史两学的易位有着明显的相互作用,但这种作用并非始终是双向的:可以说,没有经学的让位,史学不可能走向中心;而史学的上升却不必是经学衰落的主因。造成经史两学易位的因素甚多,本文只能略探索梳理其发展演化之历史脉络,对一般熟悉且无争议的具体史事或简略述及或竟不述及,敬请见谅。至于对其间具体人物和流派之学术史研讨,则当俟诸异日。

## 一、考据学中的经学系统与史学系统

今人每好以古代图书文献的四部分类来区分中国传统学术,如汪荣祖说:“中国的旧学问,大致可分经、史、子、集四门。”<sup>①</sup>古人的图书分类当然与学术分类密切相关,但两者间也有明显的区别,郑樵与姚名达(1905—1942)早有申论。<sup>②</sup>严格地说,只有文献目录学的分类,才可上溯往昔;若学科分类,恐不宜以千百年后之人来决定前人所从事者为何科目。故行之中国不过一千多年(且其间多有不同的图书分类法存在)的四部分类实不足以代表中国传统学术的学科分类。

从根本上言,中国学问本不主张截然分类。读书人对各种学问多兼而治之,但以经学(及其在各时代的变体)为主。在中国文化体系之中,更易为昔人接受的学术分类,或者不如从古人论学而不是

<sup>①</sup> 汪荣祖:《陈寅恪评传》,百花洲文艺出版社1992年版,第40页。

<sup>②</sup> 郑樵说:“有专门之书,则有专门之学。有专门之学,则有世守之能。人守其学,学守其书,书守其类,人有存没而学不息,世有变故而书不亡。”《通志·编次必谨类例论》,卷71,浙江古籍出版社1988年影印本,第831页;参阅姚名达:《中国目录学史》,上海书店影印商务印书馆1957年版。

藏书之言说中去寻找。比如乾嘉时人提出的义理、考据、辞章(或词字稍异而意思相类者)这样的区分,就比四部分类更接近昔人学术分类的观念,故为“汉学”派之戴震(1723—1777)和桐城文派之姚鼐(1731—1815)不约而同地言及(虽然他们的本意是三者可分也不可分),并一直为许多学人所重复。后来王国维(1877—1927)在《国学丛刊序》里将中外学问分作科学、史学、文学,观其对各学的界说及强调三者之不可分,即处处可见义理、考据、辞章三分法的痕迹。<sup>①</sup>

其中近人常说的考据学,从今日的观念看其体现的主要是治学的方法,严格说来或不足以算一个现代意义的“学科”。但此名词兴起于乾嘉之时[即焦循(1763—1820)所说“近来为学之士,忽设一考据之名目”<sup>②</sup>],大体是传统的训诂、音韵、摭拾(辑逸)、校勘、金石等学的总称。当然,在此名称兴起之时,已产生争论。袁枚(1716—1797)提出“著述”与“考据”二分之说,而置著述于考据之上。孙星衍(1753—1818)驳之,认为著述必原于考据。焦循则力辩说考据根本不能名学,他这一观念曾广被引用。

但焦氏那段话有特定的指谓,他说:近世以来,惠栋(1697—1758)、戴震以下,“其自名一学,著书授受者,不下数十家,均异乎补苴掇拾者之所为,是直当以经学名之。”反倒是属于四部中之“说部”的那种择录“新奇”者,才应该称为考据。可知他是从“儒林”的立场出发,所针对的是强调“著述”的“文士”观点(这里明攻袁而暗亦稍责孙,盖孙亦能治经之文士也)。<sup>③</sup>

惟这些人对此的聚讼和焦循的连续驳正(他在一年以后仍在

① 王国维:《国学丛刊序》,《观堂别集》,卷4,第7—10页。

② 焦循:《雕菴集·与刘端临书》,商务印书馆丛书集成初编版,无出版日期,卷13,第215页。

③ 焦循:《雕菴集·与孙渊如书》,卷13,第212—214页。



驳“考据之名目”),恰说明这已成为一个不能回避的问题。实际上,如果著书授受者已不下数十家,且人名其其为考据学(即以考据为其学之“学族认同”),则以清人之眼光言,此学确有独立成“学”之势了。

的确,在乾嘉经学一统之时,说为考据者即治经学或无大碍;但在道咸以后学问范围远更宽广之时,为考据者所治就不仅仅是经学了。刘师培(1884—1919)指出:孙星衍驳袁枚的话已提示着以考据来概括其时代之学。“若目为经学,则近儒兼治子史者多矣,”故仍以考证学为概括更合适。<sup>①</sup>正如王国维后来所观察到的:“学问之品类不同,而其方法则一。国初诸老用此以治经世之学,乾嘉诸老用之以治经史之学”,清季民初之沈曾植(1850—1922)“复广之以治一切诸学”。这一从明清之际到民国初年大致未变的治学基本方法,即王氏所说的“一以治经史之法治之”,正是一般人通常所说的考据。<sup>②</sup>而考据的对象,在“治一切诸学”的取向出现之前,则主要是经与史。

就清代的大部分时间言,考据分经学、史学两系统大致可成立。前者是主流,后者是支流,且在支流成名者如钱大昕(1728—1804)与王鸣盛(1722—1797)等皆先立名于主流之中。章太炎(1868—1936)从其起源论述说:“经之所该至广,举凡修己治人,无所不具。其后修己之道,衍而为儒家之学;治人之道,史家意有独至。于是经史遂似判然二途。”<sup>③</sup>邓实以为:“本朝学术,实以经学为最盛。其余诸学,皆由经学而出。”康有为(1858—1927)也认为:“史

① 刘师培:《南北考证学不同论》,《国粹学报》,第1年第7期。

② 王国维:《沈乙庵先生七十寿序》,《观堂集林》,卷23,第27页。

③ 章太炎:《论经史儒之分合》,《国风》(南京),第8卷第5期(1936年5月),第187页。

学大半在证经，亦经学也。”<sup>①</sup> 沈兼士(1887—1947)干脆提出：“清代学术是以朴学始，以朴学终。终清之世，其学不出两部经解。”<sup>②</sup> 沈氏几乎不承认有其他学科存在，固稍偏至，但经学的主流地位无疑是不争的。

本文所关注的，主要是某一学问之治学者本身是否有足够的“独立意识”；昔人言说中确常见经史两学的并列，但正像士农工商的并列，实不完全平等。史学虽然基本是儒林之人所治的学问，但在传统中国仍未能达到与经学平等并立的地位。这一点倒与西方史学略有共同之处。中西史学都源远流长，但若以我们今日大学历史系讲授的“历史学”来说，西方史学之完全独立于哲学，也不过是18世纪的事。

我们中国史学的独立于经学，虽然早就有人主张，在史学特别得到提倡的宋代，也曾出现以经学见长的儒生不能修史的观念(详后)，但似乎尚未形成一个达到“约定俗成”程度的共识，自难得到士人的共遵。清儒章学诚(1738—1801)强调经史之平等最力，但其说在当代不显；正如王国维所观察到的：自乾嘉汉学居主流后，学术界的潮流风气是：“凡不手许慎、不口郑玄者，不足以与于学问之事。于是昔之谈程朱陆王者，屏息敛足不敢出一语。”<sup>③</sup> 理学的受打压，恰在于其曾居主流；而史学之所以尚未落到理学那样悲惨的命运，恐怕还在于那时它并无争正统之意。

经史两学真正取得基本平等的地位，大概还是在近代西潮冲击之下经学因不能“致用”而大大衰落之后。但史学既然源远流长，

---

① 邓实：《国学今论》，《国粹学报》，第1年第5期；康有为：《桂学答问》，《康有为学术著作选》，中华书局1988年版，第49页。

② 沈兼士：《近三十年来中国史学之趋势》，《沈兼士学术论文集》，中华书局1986年版，第372页。

③ 王国维：《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》，《静庵文集》，第75页。

其与经学也有长期的学族竞争史。近人周予同(1898—1981)谓：“从其历史发展来看，史由附于经，而次于经，而等于经，以至现在的经附于史。”据周先生的具体论证，两汉是史附于经的阶段，魏晋至隋唐为史次于经的阶段，而宋至清则已“有人提出‘经等于史’之议”。<sup>①</sup>但这似乎并不能简单理解为宋至清就是经等于史的阶段。

而且，学术史不完全能像周先生那样主要从文献分类来认知。魏晋史学发达，过去注意不够，蒙文通(1894—1968)论之甚详。但蒙先生明言，其时史学发达正因“哲学”盛。<sup>②</sup>而魏晋与唐的主流“哲学”，便大不相同。以学科在学术论域中的控制或权势言，魏晋时恐怕要首推玄学。故那时在什么情形下可言“史次于经”，及是否“史次于经”，都还可探讨。而史学在宋代与清代的地位，亦复不同；史学与经学的对应关系(大体言之)，宋清两代更不可同日而语。

正如陈寅恪所说，“中国史学莫盛于宋。”<sup>③</sup>而经史之间，亦有竞争与升降。宋人苏洵论经史关系说：史与经的起源，皆为圣人“忧小人而作”，故“其义一”而“其体二”。两者实相辅相成：“经以道法胜，史以事词胜。经不得史，无以证其褒贬；史不得经，无以酌其轻重。经非一代之实录，史非万世之常法，体不相沿而实相资焉。”具体到治学之上，也是“史待经而正，经不得史则晦”，一样都离不得。<sup>④</sup>

经史既然到“义一”而“体二”的程度，当然应是平等的学问。蔡崇榜注意到宋代君臣都特别重视史学，“每每将其与经学并称，视

<sup>①</sup> 周予同：《有关中国经学史的几个问题》，朱维铮编：《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社1983年版，第695页。

<sup>②</sup> 蒙文通：《经史抉原·中国史学史》（《蒙文通文集》第3卷），巴蜀书社1995年版，第269—293页。

<sup>③</sup> 陈寅恪：《陈垣〈明季滇黔佛教考〉序》，《金明馆丛稿二编》，第240页。

<sup>④</sup> 苏洵：《史论》，转引自蒙文通，《中国史学史》，第318页。

为同等重要。”宋太宗时修《三朝国史》，曾任命国子司业孔维和礼记博士直史馆李觉领衔，但因有人“以维、觉均儒臣，不称史职，遂罢编纂”。王禹偁说李觉“但能诵经，不当辄居史职”。吕祖谦认为：“作史不可造次，须是有传授，兼识得他本末方可。”<sup>①</sup> 在在均表现出独立的学科意识。

不过宋代的经学史学之争，与当时政争有密切关联。北宋王安石欲追踪三代，甚轻史学，以至于贬斥《春秋》；元符中，薛昂乞罢史学。<sup>②</sup> 而司马光却以史学见长。故当时言经史两学关系者，或不免有言外之意，不可不察，此处不能详论。但也许正因为史学与政争直接相关，无形中提高了史学的地位。故习史学者亦敢与道学家争胜，出现所谓“评世变者指经术为迂，谈性命者诋史学为陋”（《玉海》卷49）的现象。<sup>③</sup>

但宋代经史关系大体接近于对等只是一个特例，在与本文题目关联最甚的清代，如前所述，经史两学的关系离达到平等并列程度，所距实太远。陈寅恪就指出：“有清一代经学号称极盛，而史学则远不逮宋人。”他根本认为：“清代经学发展过甚，所以转致史学之不振。”在“经学盛时，为其学者，可不读唐以后书，以求速效。声誉既易致，而利禄亦随之。于是一世才智之士，能为考据之学者，群舍史学而趋于经学之一途。……虽有研治史学之人，大抵于宦成以后休退之时，始以余力肆及，殆视为文儒老病销愁送日之具。当时史学地位之卑下若此”。<sup>④</sup>

① 参见程俱：《麟台故事残本》卷三，《宋史·李觉传》，吕祖谦：《东莱博议》，均引在蔡崇榜：《宋代修史制度研究》，台北文津出版社1991年版，第118、192页。

② 说详蒙文通：《中国史学史》，第317—318页。

③ 蔡崇榜：《宋代修史制度研究》，第198—199页。

④ 陈寅恪：《陈垣〈元西域人华化考〉序》，《金明馆丛稿二编》，第238—239页。

所谓史学仅“文儒老病销愁送日之具”，显然是陈先生写作时文学之艺术比兴压倒史学之客观描述，固不免失之偏颇，近人杜维运驳之甚力。<sup>①</sup>章太炎就认为：清代史学“钩深致远，参伍比较，也比前代进步”。故清代“历史学也比得上宋朝”（然太炎在该文中视经学为“历史学的一种”，其所论之“史学”含义实较宽泛）。<sup>②</sup>不过，若从经史相互关系着眼，则清代史学仍更多依附于经学，不如宋代史学那么能够独立；而清儒史学成就虽多可观处，终无《资治通鉴》一类大手笔，大概应是不争的，这也正是陈寅恪着意之处。

但以史学为专长的清人有时也试图与经学争胜，章学诚是一显例，余英时先生已有详论。<sup>③</sup>从其他的时人论述中也可看到一些蛛丝马迹。赵翼（1727—1814）在其《廿二史札记·小引》中即自述其“资性粗钝，不能研究经学；惟历代史书，事显而义浅，便于流览，爰取为日课”。这虽是自谦，亦未尝没有自别于他人的弦外之音。李保泰为其所作序中，即指摘“后之读史者，排比事类，商榷伦物，不过取一人一事而予夺之毁誉之，盖皆未离乎经生之见也”。所谓经生，即指通常所说的章句之儒。李氏自称在赵翼“属稿时，每得闻绪论”，则其所谓或正吐赵氏所未言，彼固素轻章句之儒也。观赵氏以顾亭林著《日知录》自比，有意“中岁归田”而不仕，而明言其关怀为“古今风会之变迁、政事之屡更、有关于治乱兴衰之故者”，则其意在经世，壮心又何曾让时辈哉！

出入经史的钱大昕在为赵氏《廿二史札记》所作之序中，特别

① 杜维运：《清代史学与史家》，中华书局1988年版，第1—14页。

② 章太炎：《论教育的根本要从自国自心发出来》，汤志钧编：《章太炎政论选集》，中华书局1977年版，第504—505页。

③ 参见余英时：《论戴震与章学诚》，台北华世出版社1977年版；《章学诚文史校讎考论》，载四川大学历史系编：《冰茧彩丝集》，成都出版社1994年版，第493—514页。

说明经与史本一物之两面,而并非分离之“二学”。他指出:汉以前“无经史之别”,后因作史者众,出现书籍的四部分类,“而经史始分,然不闻陋史而荣经也。”到王安石尊经贬史,理学家专意讲求心性,“由是说经者日多,治史者日少。”其实,经的作用是明伦致用,许多后之治经者,并未达到这一标准,其著作虽列名经部,“亦徒供后人复瓿”,实不足以与史部之司马迁、班固并论。同样,李保泰为《廿二史札记》所作序中,也首先申明“经者治之理,史者治之迹。三代以上明于理而经立,三代以下详于迹而史兴。”他们虽然都有意为赵翼张目,但此书之自序他序皆不得不就此大作文章,实说明“陋史而荣经”正是当时的世风。

这个风气大体上一直影响到近人。《廿二史札记》虽与钱大昕的《廿二史考异》及王鸣盛的《十七史商榷》齐名,但昔人一般多认为钱著最优,王著次之,而赵著更次之,或有几乎不提赵著者。近人凡从事考据者,亦多存此见。从考证的精详看,这大约是实际的情形。但如果以条析古今风会变迁与政事更迭之有关治乱兴衰者论,很可能三人的排名次序就要做调整。这一层姑不置论。关键是钱、王两氏本以经学名(王氏史著疏误实稍多),而赵氏则仅以诗名于世。在当时以儒林、文苑区分人物、学问中又独尊经学的流风之下,<sup>①</sup>三人本难以同日而语。观近代各考据名家对三人、特别是对赵翼的评论,也可略见其流派统系。

章太炎认为:史家能“素知经术者,则作史为犹愈”。司马迁、班固皆是“文儒”,故其史书胜过后人。那些不知经训的“专职”史家,

---

<sup>①</sup> 顾炎武在《日知录》(卷19)中曾引宋刘挚语“一号为文人,无足观矣”,到梁启超的记忆中,便成了“一自命为文人,便无足观”。从他人的定位变为自选的认同,可见轻视文人的风气到清代更甚,士人多主动争取进儒林而非文苑。故“高才之士,皆集于‘科学的考证’之一途。”只有二流以下人物,才“向文艺方面讨生活”。参梁启超:《清代学术概论》,第84页。

虽然想要“屏绝神话，而无新理以鞅彻之”，故所得终浅陋。<sup>①</sup>但经学有成就者兼治史学也未必就一定好。章太炎对钱大昕的经学成就虽略有保留，仍充分肯定其大师地位。1924年秋支伟成著《清代朴学大师列传》，将目录呈章太炎请教，太炎就吴派经学评论说：“吴派之起，盖以宋学既不足尚，而力攻宋学如毛奇龄，其谬戾又甚焉；故纯取汉学，不敢出入，所以廓清芜障也。至钱大昕出，实与三惠异趣。”所以他认为：“钱大昕应入大师传，盖其所得实深于惠也。”<sup>②</sup>

但说到史学，则太炎虽肯定本治汉学的钱氏“习于史事”，却也曾斥其为“饰华为非者”。<sup>③</sup>章氏以为，史家分“作史”与“考史”两种：“史有三长，谓才学识。‘作史’者必兼三事，‘考史’者只须一‘学’字耳。”以此标准论，“若王鸣盛、赵翼，则‘考史’者也。钱之《廿二史考异》虽校王赵为精，亦‘考史’者也。”<sup>④</sup>

这样，在太炎眼中，“王、钱诸彦，昧其本干，攻其条末，岂无识大，犹愧贤者。”不过，这终比章氏对赵翼的评价略强。赵氏基本不曾治经学，故太炎以为：“近世如赵翼之治史，戈戈鄙言，弗能钩深

---

① 章太炎：《菴书（重订本）·中国通史略例》，《章太炎全集》，第3册，上海人民出版社1984年版，第330—331页。

② 章太炎致支伟成论订书，约1924年9月14日，收支伟成：《清代朴学大师列传》，台北明文书局影印，无日期，第9—10页。按章氏早年对钱的成就较有保留，他以为：对惠栋之吴派汉学，“王鸣盛、钱大昕亦被其风，稍益发舒。”参章太炎：《检论·学隐》，《章太炎全集》，第3册，第480页。值得注意的是太炎对钱、王二人的排列与一般人稍异，他这里是先王而后钱，且这样的排列并非仅见于此。

③ 章太炎：《菴书（重订本）·中国通史略例》，《检论·近史商略》，均见《章太炎全集》，第3册，第329、591页。

④ 章太炎致支伟成论订书，收支伟成：《清代朴学大师列传》，第3页。

致远,由其所得素浅尔。”<sup>①</sup>刘师培更明确指出:文士能治经学者,如孙星衍和洪亮吉(1746—1809),也尚有成就。但“若袁枚、赵翼之流,不习经典,惟寻章摘句,自诩淹通,远出孙、洪之下”。<sup>②</sup>

而梁启超则将赵翼列为诸人之首,并指明其长于各家之处在能用归纳法作比较研究,“以观盛衰治乱之原”。<sup>③</sup>蒙文通推崇赵翼尤甚,他说:“有些著作,看似零散无系统,其实是自有系统的。如顾炎武之《日知录》,赵瓯北之《廿二史札记》,就可说是自成体系的通史,只不过没有把人所共知的史实填充进去而已。然清人札记之能与二书相比者盖鲜。”<sup>④</sup>

章、刘、梁、蒙四人皆出入经史,但章、刘二氏出于古文经学,其评价仍大致不离以经师眼光看史著;而梁、蒙出于今文经学(但梁基本未曾治经),原更重“义理”,且梁之排列全从史学角度考虑,蒙之评价更是在晚年确立史家的自我认同之后作出,视角已不相同。蒙先生本提倡以“观子之法观史”(详后),最重系统之通识,眼界也不一样。

的确,如果以现代史学“专著”的标准看,赵翼的《廿二史札记》自有其长处。史家陈垣(1880—1971)虽然对学生多讲钱大昕,他自

① 章太炎:《虺书(重订本)·中国通史略例、清儒》,《章太炎全集》,第3册,第157、330—331页。

② 刘师培:《南北考证学不同论》,《国粹学报》,第1年第7期。刘氏并云:“若钱大昕、王鸣盛之流,虽标举汉学之帜,然杂治史乘;”而两人的史著,“近于摭拾校勘之学”,惟经学方面成绩尚可肯定。说到底,“钱、王亦文人”也。亦参见其《清儒得失论》,《刘申叔先生遗书·左庵外集》卷9。

③ 梁启超:《清代学术概论》,第43页。

④ 蒙文通:《治学杂语》,收入蒙默编:《蒙文通学记》,三联书店1993年版,第3页。



已倒认为“百年史学推瓯北”。<sup>①</sup> 近人金毓黻(1887—1962)亦对赵氏盛赞之,以为他意在“总贯群史,得有折衷”,其以正史证正史的方法,系由清代经学“以经证经”之法“推而出之,识见尤高人一等”。其记叙小事,“皆本末洞然,富有逸趣,乃至不忍释手”,颇得《春秋》“属辞比事”之风;而对历朝之“一代大事”,更能“列举多证,娓娓而谈,以明其事之因果嬗变,尤合近代治学之方法”。<sup>②</sup> 这正是双方差异关键之所在,史家金氏所赞赏之“近代治学之方法”,大约恰是章太炎等经师看不起赵翼的地方。

也出入于经学史学的王鸣盛对当时治经史之异同颇有体会,他自述说:“予束发好谈史学,将壮,辍史而治经;经既竣,乃重理史业。”此后“摩研排纆,二纪余年”,“始悟读史之法,与读经小异而大同。”盖经史都须考据。但其不同之处,则在于“治经断不敢驳经,而史则虽子长、孟坚,苟有所失,无妨针而砭之。”而且,治经就是连汉人之旧注,也不宜随便僭越;治史则因正文已可针砭,遽论注疏,不过“择善而从,无庸偏循”而已。<sup>③</sup> 在儒学定于一尊的时代,经学的考据当然羁绊更多,因基本不允许疑经;而史学的考据恰能相对地自由驰骋,更易于发挥考据者个人的创造性。故王氏认为治史之自由大于治经。

但后人陈寅恪则不以为然,他同意“清代之经学与史学,俱为考据之学。故治其学者,亦并号为朴学之徒。”但也指出两者的“差异”在于:

史学之材料大都完整而较备具,其解释亦有所限制,非可

---

① 转引自牟润孙:《励耘书屋问学回忆》,载《励耘书屋问学记》,三联书店1982年版,第90页。

② 金毓黻:《中国史学史》,中华书局1962年新版,第258—259页。

③ 王鸣盛:《十七史商榷·序》,中国书店1987年影印上海文瑞楼版。

人执一说，无从判决其当否也。经学则不然，其材料往往残阙而又寡少，其解释尤不确定。以谨愿之人，而治经学，则但能依据文句个别解释，而不能综和贯通，成一有系统之论述。以夸诞之人，而治经学，则不甘以片段之论述为满足，因其材料残阙寡少及解释无定之故，转可利用一二细微疑似之单证，以附会其广泛难征之结论；其论既出之后，固不能犁然有当于人心，而人亦不易标举反证，以相诘难。譬诸图画鬼物，苟形态略具，则能事已毕；其真状之果肖似与否，画者与观者两皆不知也。<sup>①</sup>

陈氏显然认为治经之自由转大于治史。

王、陈二氏实各以其时代所主要通行者为不自由。若特指清代考据而言，大约当以王说为是。因为王是依旧轨则的实际操作者，而陈固主张“综和贯通，成一有系统之论述”也。其实，他们两人所说的自由，也不完全相同。宋人陈傅良曾指出：从魏晋到宋代，史家大率效法《左传》的方法，但“左氏本依经为传，纵横上下，旁行溢出，无非解剥经义，而非自为书。”要像司马迁那样立意“成一家之言”的史著，才算是“自为书”。<sup>②</sup> 由此观之，王鸣盛大致也“非自为书”，他所要求的自由，只是以“纵横上下，旁行溢出”的方式解剥史义而已。如章学诚所说：

撰述欲其圆而神，记注欲其方以智也。夫“智以藏往，神以知来”；记注欲往事之不忘，撰述欲来者之兴起。……藏往欲其赅备无遗，故体有一定，而其德为方；知来欲其决择去取，故例

<sup>①</sup> 陈寅恪：《陈垣〈元西域人华化考〉序》，《金明馆丛稿二编》，第 238 页。

<sup>②</sup> 陈傅良：《答薛子长书》，转引自蒙文通：《中国史学史》，第 336 页。

不拘常，而其德为圆。<sup>①</sup>

王鸣盛之所为，大体不出章学诚所谓的记注，限制实多。而陈寅恪显然意在后者，他所谓的不自由，乃是在此基础上的学术自律。

他们二人关于经史考据何者自由更多之言论，有明显的时代指谓。从学术层面看这一观念异同的时代区别，则王鸣盛是生活在盛世之中，如邓实所说：“自乾嘉之世，天下大定，海内无事”，故学者“得从容以讲求其学问”。<sup>②</sup>这样较容易“为学术而学术”。但到陈寅恪所居之世，早已国势衰颓，“为学术而学术”实行起来已有些困难，史学著述有时反不得不以“君为李煜亦期之以刘秀”的方式出之。时势大语境对学术取向和标准的影响，虽无形而不可谓不深入。

更重要的是，这一观念的异同体现了经学本身的式微和史学地位的上升。乾嘉之时经还处于不能疑的地位，所以治史更为自由；而民国时经学已一蹶不振，渐落到可有可无的地步，反是史学不能随意立说了。故“经附于史”的现象，自清季以后确可说存在，且在史学自身衰落之前，此现象可说是日甚一日。从学术史的内在理路看，这也有一个演变的过程。

王国维指出：“学问之品类不同，而其方法则一。国初诸老用此以治经世之学，乾嘉诸老用之以治经史之学，先生[沈曾植]复广之以治一切诸学。”也就是说，从治学的对象或范围来区分学问之品类并据之以断代，则清代学术凡三变，以国初、乾嘉、与道咸以降三点分成三个时段。其各自的特征为：“国初之学大，乾嘉之学精，道咸以降之学新。”具体到治学内容的变化，道咸以降之学即“言经者

<sup>①</sup> 章学诚：《文史通义·书教下》，中华书局1961年版，第12页。

<sup>②</sup> 邓实：《国学今论》，《国粹学报》，第1年第5期。

及今文、考史者兼辽金元、治地理者逮四裔”。<sup>①</sup>

沿此取向走下去，自然是“治一切诸学”，故诸子学和佛学也都随之而兴。而后两者正是清季之沈曾植超过前贤之处。所以王国维认为沈的学问既能“继承前哲”，又可以“开创来学”。沈氏自己的著述不算太多，但清季民初治学有成之人，却多受其指点。王国维与陈寅恪，也都或多或少或直接或间接受到沈氏的影响。<sup>②</sup>照王氏的看法，后之学者也只有循沈氏之道，才能做到“变而不失其正鹄”。

如此流风所播，清季稍有成就的学者，已无所谓正统与异端，大致都不离“治一切诸学”的取径。王氏强调，虽然道咸以降之学基本为国初与乾嘉“二派之合而稍偏至者”，但因时代政治风俗之变，特别是国势不振的大语境促成了“变革一切”的愿望，故时人治学“颇不循国初及乾嘉诸老为学之成法”，而“务为前人所不为”。所谓“务为前人所不为”，实即处处反乾嘉问学路径，恰是一片正统衰落、异军复活的气象。

那时不仅经今文学出，宋学也在各领域得到不同程度的复兴：乾嘉时被压倒的理学在咸同时期可见明显的复苏，颇讲义理的曾国藩(1811—1872)等人影响了不止一代人；而诗坛出现的“同光体”，其最大特点就是尊宋诗(部分当然因为宋诗确比唐诗书卷气重，或可说更士大夫化)，其影响直至今人钱钟书。简言之，推崇宋代是道咸以来的一个基本风气。严复(1854—1921)认为，赵宋一朝是古今变革之中枢。他说：读史“当留心细察古今社会异同之点”。

① 王国维：《沈乙庵先生七十寿序》，《观堂集林》，卷23，第26—27页。

② 近代佛学大家欧阳竟无读佛教俱舍，三年不能通，沈曾植指点他寻找俱舍前后左右之书读之，三月乃灿然明俱舍之意，就是一例。参见蒙文通：《治学杂语》，第3、6页。关于沈曾植承先启后的学术地位，参见葛兆光：《世间原未有斯人：沈曾植与学术史的遗忘》，《读书》，1995年9期，第64—75页。

如果“研究人心风俗之变，则赵宋一代历史，最宜究心。中国所以成于今日现象者，为善为恶，姑不具论，而为宋人所造就，什八九可断言也”。<sup>①</sup>

陈寅恪后来指出：

吾国近年之学术，如考古历史文艺及思想史等，以世局激荡及外缘熏习之故，咸有显著之变迁。将来所止之境，今固未敢论断；惟可一言蔽之曰：宋代学术之复兴，或新宋学之建立是已。<sup>②</sup>

这正可为王国维所谓“道咸以降之学新”作注。观王氏自己早年释理论性，其论证虽多援西说，而所关怀者实与宋人略同。可知其个人学术的进路，当是先入宋学。<sup>③</sup>

---

① 严复：《与熊纯如书》，1917年4月26日，《严复集》，中华书局1986年版，第3册，第668页。

② 陈寅恪：《邓广铭〈宋史职官志考证〉序》，《金明馆丛稿二编》，第245页。

③ 王国维：《论性》、《释理》，《静庵文集》，第1—25页。作者补记：本文刊发后，得见清华国学院学生周传儒的《自传》，周氏回忆：王国维在清华教书时，“认《周礼》是伪书，而《礼记》是孔门弟子所作，故不讲。”（周传儒：《自传》，《中国当代社会科学家》，第2辑，书目文献出版社1982年版，第216页，本条材料承徐亮工先生提示，特此致谢）。一般均同意经今古文的一个基本区别即今文家尊《礼记·王制》而古文家尊《周官》，若周氏回忆可靠，王国维虽以两者皆不甚可靠而不讲，但对《礼记》只视为后出，《周礼》却直指为伪，态度上多少有些偏向于今文家，则经今文学与宋学的潜在同盟关系在王国维身上似也有所体现。应该指出，王本反对当时疑古太过的倾向（参其《古史新证》，清华大学出版社1994年版，第2页），故其是否确实指《周礼》为伪（即周的记忆是否准确），还当搜求旁证。

与严复、陈寅恪一样,王氏也视宋代文化为中国历代之顶峰,他以为:在总体的“人智活动与文化之多方面”,岂止清代不能与宋代相比,就是宋代前后之汉唐元明,亦“皆所不逮也”。而且,“近世学术多发端于宋人”。比如乾嘉人甚重视的金石学,即为“宋人所创学术之一”。而清代金石之学的“著录考订”,虽“皆本宋人成法”,却“于宋人多方面之兴味反有所不逮”。<sup>①</sup>考订本是清儒所标举的“汉学”之核心内容,现在竟然已成“宋学”,且又不如宋学,则“汉学”的衰落自不待言。

同时,清代汉学也有其自身的缺陷。蒙文通指出:“一个学派总有自己的理论”,汉代学术,“无论是今文家或古文家,都是有自己的理论的。”但“清代汉学的理论何在”?少数学者如“戴震、焦循虽有理论著作,而又和他的整个学术脱节。所以,清代汉学到晚期非变不可,不变便没有出路。”<sup>②</sup>宋学长于汉学者,正在有“理论”或“哲学”。当年宋儒之所以不得不暗学佛老,亦因前此的汉代经学在“理论”或“哲学”方面的缺失。道咸以降清学之变,很大程度上仍由于此一问题未得到解决。

故王国维指出,戴震、阮元的学说虽然是“我国最近哲学上唯一有兴味之事”,其学说之“幽玄高妙,自不及宋人远甚”。<sup>③</sup>所谓“幽玄高妙”,即“宋学”所长的“义理”,也就是“汉学”家所面对的最大挑战。道咸以降兴起的“一切诸学”,包括今文经学、诸子学、佛学、理学,以至西学,有一个清代汉学不具备的共同特点,就是讲究“义理”(而诸学中影响最大,或者说在思想学术领域控制了论说

① 王国维:《宋代之金石学》,《静庵文集续编》,第70、75页。

② 蒙文通:《治学杂语》,第8页。

③ 王国维:《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》,《静庵文集》,第75页。

“权势”的，则早期当推今文经学，晚期为西学）。<sup>①</sup>由于各新兴学说的这一共同特点，道咸以降的学问大家，即使是宗“汉学”者，也都特别讲究“义理”。既然义理为重，以文字训诂见道的“汉学”就不得不逐渐退居边缘了。

今人有以太平天国之乱为朴学（即清代汉学）衰落之主因者，其说颇辩。<sup>②</sup>然从学术理路观，似有所不能解者。太平天国之役，诚对整个江南繁华地区的学术群体打击甚大，梁启超（1873—1927）早已言及；但具体到以“朴学”为代表的考据学，则恐怕还值得再探讨。若论其式微一面，实更早于太平天国之役：攻“汉学”甚力的方东树（1772—1851）、龚自珍（1792—1841），尚不能生见此大乱，而其言论能风行，固说明考据学的“话语权势”已大不如前（对此原立论者已述及，然强调不足）；若就其衰而不绝一面言，太平天国之役后江南仍有考据大家如俞樾（1821—1907）、孙诒让（1848—1908）以至章太炎、刘师培者，他们在考据方面的创获，就多有超越昔人之处，也非同时代其他地区的学者所能匹敌，地域优势仍在（如果细分，则可见江苏地区的衰落和浙江地区的兴起，这也确与太平天国战乱的打击有关，但这样即与原书的论旨不甚吻合）。

梁启超于1920年综论清代学术，即仍以乾嘉朴学为代表的经学为“正统派”，并指出该派“远发源于顺、康之交，直至光、宣，而流

---

① 邓实特别注意到晚清诸子学与西学“相因缘而共生”的现象。他认为，诸子学的兴起，除乾嘉以还中国学术的内在理路自然从经学走向诸子学这一因素外，西学的传入也起了作用。首先因为诸子学“所含之义理”与西方各学多相通，“任举其一端，而皆有冥合之处；互观参考，而所得良多。故治西学者，无不兼治诸子之学。”同时，西学在中国获得承认，更使士人“恍然于儒教之外复有他教”，于是自汉以来儒教定于一尊的局面被打破，“六经之外复有诸子”也就成为逻辑的结论了。参见其《古学复兴论》，《国粹学报》，第1年9期。

② 参见艾尔曼：《从理学到朴学》，中译本，第172—174页。

风余韵,虽替未沫,直可谓与前清朝运相终始”。<sup>①</sup>的确,道咸以后,乾嘉时那种“凡不手许慎、不口郑玄者,不足以与于学问之事”的霸气虽已不再,但其余威仍不可小视。前引叶德辉对其治学次第的自述,最足说明直到叶氏1892年进京为官时,京师学风仍尚考据。他虽在“本不以考据为能”的湖湘学风中成长,进京后立刻发现不能考据即不能“预流”,乃迅速努力跟进。<sup>②</sup>

直到民国初年,“读书先要识字”这一有特定指谓的乾嘉口号,仍挂在包括被章太炎视为“斗方名士”的许多文章之士的口上。这些人平时并不怎么真在乾嘉意义上的“识字”方面下功夫,但他们若不如此说便显得不够“正宗”;套用今日美国流行的“政治正确”说法,就是不够“学术正确”。<sup>③</sup>这虽然有点“礼失求诸野”的意味,但到民初尚且如此,考据学对清代学人的广泛影响,实不可低估。而清代汉学的式微,或仍需多从上述学术演变的内在理路去探索。

当然,太平天国之役后中国思想学术界确有一大转变,就是以湖湘为中心的经世之学的兴起。即使是同时兴起的今文经学,其所关注者也更多涉及时政,意在经世。邓实指出:道咸以降之今文家不过“外托今文以自尊,而实则思假其术以干贵人覬权位而已”。<sup>④</sup>所以,在“天下多事”的大环境下,不止是“汉学”在衰落,任何其他学说,也只是在其能“经世”的层面才兴盛,其纯粹学理的一面,也

① 梁启超:《清代学术概论》,第55页。

② 但叶氏同时指出:“其时东塾先生遗书尤为士大夫所推重”,可知京中虽尚考据,已到调和汉宋的阶段。参见叶德辉:《郎园书札·与罗敬则书》,第36页。

③ 邓实论今文经学之兴起说:“本朝学风,以说经为高尚。诸文士挟其诗歌词赋之长,不习经典则以为大耻。”而今文家则上追孔门七十子的微言大义,又不必为章句之考证,故最为文士所喜。见《国学今论》,《国粹学报》,第1年第5期。

④ 邓实:《国学今论》,《国粹学报》,第1年第4期。



都处在不同程度的衰落之中。同为今文经学家的廖平(1852—1932)与康有为,其寂寞与显赫的鲜明对比,最能说明此点。到了今文经学也被证明不足以“经世”时,整个经学就都式微。再后来,其他中国传统学问亦皆不能应付时局,国人乃多转趋西学。<sup>①</sup>

但在从经学式微到整个中国传统学术皆被认为“无用”的进程中,史学却有一度的相对“兴盛”。辛亥前后传统崩溃,以考据方法治经学者多半只能“礼失求诸野”,为数亦少;而大部分仍能用考据方法者,率皆转入史学。

地处稍偏远之西蜀的蒙文通的例子最能说明这一趋势。蒙先生自述其“从前本搞经学”,1923年时,他南走吴越,“期观同光以来经学之流变”;但到了江南始知那里的“故老潜遁”,在经学“讲贯奚由”的情形下,乃改“从宜黄欧阳大师问成唯识义以归”。<sup>②</sup>也就是说,原为经学大本营的吴越之地,其论域已变,经学之正统已衰落,而佛学等异军正突起,不如是则无学术之共同语言(这个变化尚未完全传到巴蜀,很值得探讨)。到后来蒙先生终定位于“异军”之一的史学,实不得不适应此时代大趋势(晚岁复欲为更讲究“义理”之理学,恐怕也半存返其本垒之心,亦终不果行)。

结果,考据学中的经学学派不攻自灭,剩下考据史学独大。到民国时,柳诒徵(1880—1956)干脆提出:“乾嘉诸儒所独到者,实非经学,而为考史之学。”柳氏特别说明,考史之学并不限于正式以史学为名者,盖“诸儒治经,实皆考史;或辑一代之学说,或明一师之家法,于经义亦未有大发明,特区分畛域,可以使学者知此时代此

<sup>①</sup> 参见罗志田:《西潮与近代中国思想演变再思》,《近代史研究》,1995年3期,第1—23页。

<sup>②</sup> 蒙文通:《治学杂语》,第38页;《经史抉原·经学抉原序》,第47页。

经师之学若此耳。”<sup>①</sup>是以为经学学派之乾嘉考据仅具其所在时代学术史料的意义。

陈寅恪曾说,能考出“伪材料”之“作伪时代及作者,即据以说明此时代及作者之思想”,则可变其为真材料。<sup>②</sup>其眼光略与柳氏类。但乾嘉经学在柳诒徵眼中的功用实已落到陈寅恪口中“伪材料”的地步,尤可见经史两派盛衰之异动已到何种程度了。且柳诒徵还是一般被认为比较“保守”的,态度也还温和;新派的周予同在1936年更明确提出,民国时代的学人治经,就应“以治史的方法以治经”,就是要“不循情地消灭经学”,并“用正确的史学来统一经学。”<sup>③</sup>

从中国学术史发展演化的长时段内在理路看,到民国初年,经学从学术中心落向边缘这个现象是显著的。除了经学的衰落这一负面因素外,经史之学这样一个易位过程还有多方面的直接间接原因。陈寅恪论民初史学转盛之原因说:“近二十年来,国人内感民族文化之衰颓,外受世界思潮之激荡,其论史之作,渐能脱除清代经师之旧染,有以合于今日史学之真谛。”<sup>④</sup>这里所说的内外感受,

① 柳诒徵:《中国文化史》,东方出版中心1996年影印版,下册,第747页。

② 陈寅恪:《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》,《金明馆丛稿二编》,第248页。

③ 周予同:《治经与治史》,《周予同经学史论著选集》,第622—623页。这样的见解也非全是新出,章太炎注意到:“清儒段玉裁谓十三经应扩为二十一经”,即加《大戴礼》、《国语》、《史记》、《汉书》、《通鉴》等。所增加者多有史书。对于具体应加何书,太炎有不同意见,但仍指出:“经史之不必分途,段氏已有独得之见,清儒中盖未能或之先焉。”参见其《论经史儒之分合》,第190页。

④ 陈寅恪:《陈垣〈元西域人华化考〉序》,《金明馆丛稿二编》,第239页。

提示了一条从外在思想语境考察经史易位的取径。史学从边缘移往中心，的确在很大程度上受到外在时代语境的影响。

西学的东渐及其在士人心目中逐渐树立起优越感，即曾有助于史学的提升。据梁启超在1902年的观察，“今日泰西通行诸学科中，为中国所固有者，惟史学。”<sup>①</sup>对身处中西文化竞争之世而又不得不学习西方的近代中国读书人来说，还有什么比修习“中国所固有”而又能在“泰西通行”的学科更有吸引力呢！且“中国所固有”的好处更体现在其方法已为国人所知，或易于为国人所知，而不必从头再学外国文字与外来的“话语”和“规范”。

晚清经世风气的兴起也很容易导向史学一途。在乾嘉考据风气的余荫之下，士人要走“通经致用”之路，自然便会舍所谓“章句之学”而转向可以“资治”的史学。而清季科举考试之由考八股文改试策论，更直接促进了史学的兴起。因为一旦改试策论，从《资治通鉴》到《通考》、《通典》、《通志》一类，都成了主要的思想资源，依据这些典籍所编制的考试复习参考书立刻出现并大量行销。有些人在读了参考书后更进而转读原本，无意中即走向史学一途。吕思勉（1884—1957）就是这样在少年时因考试复习参考书的改变而逐渐对史学发生兴趣，终于走上专治史学的道路。<sup>②</sup>

另外，沈兼士注意到，民初史学的兴起，除了上述学术与文化背景外，北大史学门（即后来的系）的建立则是其在社会学意义上能够独立的体制基础。这一史实向“为一般人所忽视”。盖民国后大学改制首先是废经科而归入文科，最初的章程虽也规定设史学门，但要到蔡元培（1868—1940）长北大后，才于1917年正式设立。

<sup>①</sup> 梁启超：《新史学》，《饮冰室合集·文集之九》中华书局1989年影印1936年版，第1页。

<sup>②</sup> 参见李永圻编：《吕思勉先生编年事辑》（上海书店1992年版）中所收大量吕氏日记和回忆材料，第11—35页。

起初“大家都不大重视。凡学生考不上国文学系的才入史学系。但这不能不算打定了史学独立的基础。”<sup>①</sup>沈的观察与当时一些学生的自述相符。可知史学的兴起虽然已有较长时期的预备和发展,但在当时最主要的学术重镇北大获得建制上的确立,也是其能完全从经学的笼罩下脱颖而出的一个关键条件。然而,史学在民初兴起的一个更重要的外在原因,就是史学在近代的道德提升。

## 二、史学在近代的道德提升

从历史的光荣中寻找文化认同的基础,是世界民族主义的通例。因走西学为用之路而造成中学不能为体的近代中国,到20世纪时这样的观念已不居思想界主流地位,但也曾一度为颇多士人所强调。中国的特点,则又特别强调史学的作用,这是有较长远的传统的。陈寅恪注意到:历代身逢换代之时的士人“心意中有一共同观念,即国可亡,而史不可灭”。<sup>②</sup>

在清人的认知中,史学向有“荣其国家、华其祖宗”的功能。龚自珍论“史材”说:“史之材,识其大掌故,主其记载,不吝其情。上不欺其所委贄,下不鄙夷其贵游。不自卑所闻,不自易所守,不自反所学。以荣其国家,以华其祖宗,以教训其王公大臣。下亦以崇高其身。”<sup>③</sup>魏源也说:“今日史官以蝇头小楷、排律八韵为报国华国之

<sup>①</sup> 沈兼士:《近三十年来中国史学之趋势》,《沈兼士学术论文集》,第372页。

<sup>②</sup> 陈寅恪:《吾国学术之现状及清华之职责》,《金明馆丛稿二编》,第317页。

<sup>③</sup> 龚自珍:《古史钩沉论四》,《龚自珍全集》,王佩诤校,中华书局1959年版,第28页。

极事。”<sup>①</sup>魏源虽然意在批判，但史官之职在“报国华国”，似乎已是一固定认知。这里史学“以荣其国家，以华其祖宗”的功能，恰与近代西方民族主义观念相通。

反过来，如龚自珍所说：“灭人之国，必先去其史；隳人之枋，败人之纲纪，必先去其史；绝人之材，湮塞人之教，必先去其史；夷人之祖宗，必先去其史。”<sup>②</sup>外来征服者只有修改被征服者的历史记忆，才能巩固其统治。盖没有史书，传统即可能断裂。章太炎指出：如果孔子不作《春秋》，则“前人往，不能语后人；后人亦无以识前，乍被侵略，则相安于舆台之分”。<sup>③</sup>从传统延续的角度看，史学的功用是无可替代的。

而清季时中国士人强调史学在这方面的功用，更有一时代“今典”在，这就是近代中西之间的文化竞争。从根本上言，帝国主义侵略国与被侵略国之间最关键的实质问题是对被侵略地区的全面控制（只要能达到实际的控制，是否直接掠夺领土是次要的）。帝国主义侵略所至，总要争夺被侵略国的文化控制权，这在中国尤其明显。因为没有直接的领土占据，不存在像殖民地那样的直接政治统治，西方在中国更需要不仅在物质上，而且恐怕更多是在文化上表现其权势和优越性，希望以文化渗透来为以后的经济利益铺路。故

---

① 魏源致邓湘皋书，邓显鹤编撰：《宝庆府志·艺文志三》，卷102，转引自吴泽主编：《中国近代史学史》，江苏古籍出版社1989年版，上册，第86页。

② 龚自珍：《古史钩沉论二》，《龚自珍全集》，第22页。

③ 章太炎：《国故论衡·原经》，转引自王汎森：《章太炎的思想——兼论其对儒学传统的冲击》，台北时报出版公司1992年第二次印刷，第85页。王先生以为这正是太炎自道其在清季传布历史民族主义的动机，信然。以下几段论及章太炎者，多本王书第四章，不少章氏言论也转引自该书，不一一注明。凡引述错误者，自然由我个人负责。

在中国,中西之间对文化控制的竞争尤其具有关键性。<sup>①</sup>

帝国主义争夺被侵略国的文化控制权的主要方式,即是贬低打压本土文化。章太炎及国粹学派诸贤比一般时人更清楚地认识到这场中西文化竞争的意义。<sup>②</sup> 太炎引述印度人的观念说,“国所以立,在民族之自觉心,有是心所以异于动物。”他注意到,西人最担心中国人有“自觉”,他们显然欲绝中国种性,其方法则“必先废其国学”。<sup>③</sup> 黄节(1873—1935)也看到英俄灭印度裂波兰,亦“皆先变乱其言语文学,而后其种族乃凌迟衰微”。故他认为:“不自主其国而奴隶于人之国,谓之国奴;不自主其学而奴隶于人之学,谓之学奴。”两者性质一样,而且密切关联;盖从根本上言,“学亡则国亡,国亡则亡族。”<sup>④</sup>

东京留学生请章太炎讲学的国学讲习会在论述其发起宗旨时指出:“处竞争之世,徒恃国学固不足以立国”,但没听说“国学不兴而国能自立者”;虽然“有国亡而国学不亡者”,亦“未闻国学先亡而国仍立者也。故今日国学之无人兴起,即将影响于国家之存灭”。<sup>⑤</sup> 可知当日此会正欲以讲习国学来救国。这一点,已经亡国的印度人体会犹深切。章太炎了解到:“释迦氏论民族独立,先以研求国粹为

① 参见罗志田:《传教士与近代中西文化竞争》,《历史研究》,1996年6期,第77—94页。

② 关于国粹派的史学观念并参见郑师渠:《晚清国粹派》,北京师范大学出版社1993年版,第五章;胡逢祥、张文建:《中国近代史学思潮与流派》,华东师范大学出版社1991年版,第四章。

③ 章太炎:《印度人论国粹》,《章太炎全集》,第4册,上海人民出版社1985年版,第366页;《清美同盟之利病》,《章太炎政论选集》,第475页。

④ 黄节:《国粹学报叙》,《国粹学报》,第1年第1期。

⑤ 不署名,《国学讲习会序》,《民报》,第7号(1906年9月5日),第126页。

主；国粹以历史为主，自余学术皆普通之技，惟国粹则为特别。”<sup>①</sup>

这里特别值得注意的是“国粹以历史为主”的观念。太炎认为：“国于天地，必有与立，非独政教飭治而已。所以卫国性、类种族者，惟语言历史为亟。”<sup>②</sup>而语言实际也可包括在历史之中。他解释说：“为什么要提倡国粹？不是要人尊信孔教，只是要人爱惜我们汉种的历史。这个历史，是就广义说的，其中可以分为三项：一是语言文字，二是典章制度，三是人物事迹。”<sup>③</sup>

很明显，“国粹”主要落实在“历史”之上。所以，“民族意识之凭藉，端在经史。史即经之别子。无历史即不见民族意识所在。”而且也只有“历史”才是一民族独具之特性：“盖凡百学术，如哲学、如政治、如科学，无不可与人相通。而中国历史（除魏周辽金元五史），断然为我华夏民族之历史，无可与人相通之理。”故章氏特别强调：“欲存国性，独赖史书。”<sup>④</sup>

以此为基础，史学在当时“最大的用处”，就是培养爱国心。<sup>⑤</sup>对太炎来说，“怀旧之蓄念”的功用正在于可以“辑和民族，攘斥羯胡”。（这里的“羯胡”，当然不仅仅指帝国主义，也包括或更多指满清）他因而提出“以国粹激动种姓”的口号。太炎解释说：“民族主义如稼穡然。要以史籍所载人物制度地理风俗之类，为之灌溉，则蔚

① 章太炎：《印度人论国粹》，《章太炎全集》，第4册，第366页。

② 章太炎：《重刊〈古韵标准〉序》，《章太炎全集》，第4册，第203页。

③ 章太炎：《东京留学生欢迎会演说词》，《章太炎政论选集》，第276页。

④ 章太炎：《春秋左氏疑义答问》，《章太炎全集》，第6册，上海人民出版社1986年版，第249页；《论经史儒之分合》，第193页。

⑤ 章太炎：《中国文化的根源和近代学问的发达》，吴齐仁编：《章太炎的白话文》，泰东图书局1921年版，转引自郑师渠：《晚清国粹派》，第160页。

然以兴矣。不然，徒知主义之可贵，而不知民族之可爱，吾恐其渐就萎黄也。”当年顾炎武“到各处去访那古碑古碣传示后人”，即因为“古事古迹，都可以动人爱国的心思”。也只有读史才能“晓得中国的长处”，这样，“就是全无心肝的人，那爱国爱种的心，必定风发泉涌，不可遏抑。”<sup>①</sup>

历史既然如此重要，又具有当下的实际功用，国粹学派诸人对史学的地位，就有与前大不相同的看法。从学术层面言，“六经皆史”说到章太炎等人手里，已有现代意义的内含。随着历史对国家兴衰重要性的增加，“六经皆史”说的社会学意义也与前大异。

太炎干脆提出“孔氏之教，本以历史为宗”的观念。<sup>②</sup>刘师培认为：“史也者，掌一代之学者也。一代之学，即一国政教之本。”故古代“学出于史”，而“史为一代盛衰之所系，即为一代学术之总归。”邓实也说：“周秦诸子为古今学术一大总归，而史又为周秦诸子学术一大总归。”这里的“古今”，指的还是周秦时的“古今”，但他接下去说“悲夫！中国之无史也”时，显然已关怀到他当代之“无史则无学矣，无学则何以有国也”。<sup>③</sup>

马叙伦(1885—1970)更明确指出：“史者，群籍之总称，凡天下之籍，不问其为政治为宗教为教育，莫不可隶于史。是故史者，群籍之君也。”<sup>④</sup>在章学诚说“六经皆史”时，虽有经史并列之心，其基本立意还是希望提高史学(到近于经学)的地位，今国粹学派“凡学术

① 章太炎：《印度人论国粹》、《答铁铮》，《章太炎全集》，第4册，第367、371页；《东京留学生欢迎会演说词》，《章太炎政论选集》，第276、280页。

② 章太炎：《答铁铮》，《章太炎全集》，第4册，第371页。

③ 刘光汉(师培)：《论古学出于史官》，《国粹学报》第1年第1期；邓实：《国学微论》，《国粹学报》，第1年第2期。

④ 马叙伦：《史界大同说》，《政艺通报》，第15号，转引自胡逢祥、张文建：《中国近代史学思潮与流派》，第276页。



皆归于史”的新说，已是毫不犹豫地以史学为诸学之首了。<sup>①</sup>

更重要的是，当时有这样看法的人并不只是国粹学派，持类似观念者随处可见。那时梁启超的政治观念与国粹学派颇有差异，然对于历史或史学之功用的看法则略同。梁启超少时，日随祖父读书，夜睡祖父之榻，祖父每日给他讲说“古豪杰哲人嘉言懿行，而尤喜举亡宋亡明国难之事，津津道之”。无意中已藉历史播下了民族主义之种。到他较多地接触到日本书籍后，梁氏更认识到：“国民教育之精神，莫急于本国历史。”<sup>②</sup>

到1902年，梁启超著《新史学》一文，开篇即说，史学不仅是“学问之最博大而最切要者”，且为“国民之明镜”及“爱国心之源泉”。欧洲诸国所以日进文明及其民族主义之发达，“史学之功居其半”。梁氏感到遗憾的是，在中国，史学并未起到其在欧洲那种“激励其爱国之心，团结其合群之力”的作用。故他认为：“今日欲提倡民族主义，使我四万万同胞强立于此优胜劣败之世界乎，则本国史学一科，实为无老无幼无男无女无智无愚无贤无不肖所皆当从事。”概言之，“史学革命不起，则吾国遂不可救。”梁氏当时颇有志于此救国事业，其同年所著的《自述》说：“一年以来，颇竭绵薄，欲草一《中国通史》，以助爱国思想之发达。”<sup>③</sup>

梁氏对中国旧史学的失望与国粹学派颇有些距离，但其对“新史学”的期望，却不可谓不深厚。而其核心，仍是赋予史学以发达民

---

① 国粹学派这种以史学为诸学之首的观念也可能受19世纪末达到巅峰的西方历史主义的影响，盖此种观念已随兰克史学而传入日本，国粹学派诸人及其他受日本史学影响而推崇史学的读书人很可能吸收了与此相关的学术信息，此待考。关于西方的历史主义，参见黄进兴：《历史主义与历史理论》，台北允晨文化出版公司1992年版，第10—116页。

② 梁启超：《三十自述》，《饮冰室合集·文集之十一》，第15—16页；《东籍月旦》，《饮冰室合集·文集之四》，第101页。

③ 梁启超：《新史学》，第1—7页；《三十自述》，第19页。

族主义的作用,也就是要“激励爱国之心,团结合群之力”。与前述国粹学派观念,可以说是一致的。

章、梁当然都是所谓知识精英,但类似思想观念同样可见于其他人。留日学生所办的《江苏》刊发一篇不署名的文章指出:“民族之精神滥觞于何点乎?曰:其历史哉。”西洋各国之强大,皆因有“民德”即“民族固有之良”为之推动,如日本之有大和魂。反观中国,“则虽谓吾族之精神已死可也”。其表现即在于“今之言天下事者大都未察吾族之真相”。而民族真相之所在,即“民族秘密之所存,曰宗教、曰风俗、曰语言,家异其方,人殊其俗。”时人正因为“自忘其位置,故昧于同胞之现情”。而中华民族之真相,只能在历史中去寻找。也就是“忠臣孝子之传”等“载籍”中所存的“先正之典型”。故“纲常名教,正气之歌,德义之粹,正吾族自古及今一大精神之所凝积而成者也!”<sup>①</sup>

在辛亥革命前还是一个边缘知识分子的胡适亦然。他在1928年说:

我不认中国学术与民族主义有密切的关系。若以民族主义或任何主义来研究学术,则必有夸大或忌讳的弊病。我们整理国故只是研究历史而已,只是为学术而作工夫,所谓实事求是也;从无发扬民族精神感情的作用。近时学者很少能了解此意的。<sup>②</sup>

这里的“近时学者”不知何所指,但胡适在辛亥革命前主办《竞业旬

① 不署名:《民族精神论》,《江苏》(1904),张枬、王忍之编:《辛亥革命前十年间时论选集》,三联书店1960年版,卷一下,第840—845页。

② 胡适致胡朴安(稿),1928年11月,《胡适来往书信集》,中华书局1979年版,上册,第497页。

报》时，却基本接受并宣扬了章太炎的思想，比梁启超还更多看到中国传统光辉的一面。

胡适那时明确主张有意识地以昔日的光荣来激发国人的爱国心，而且正如他后来所反对的那样将激发爱国心与学术联结在一起。胡适认为：“一个人本分内第一件要事，便是爱国。”他特别强调指出：

爱国的人，第一件要保存祖国的光荣历史，不可忘记。忘记了自己祖国的历史，便要卑鄙龌龊，甘心作人家的牛马奴隶了。你看现在的人，把我们祖国的光荣历史忘记了，便甘心媚外，处处说外国人好，说中国人不好，哪里晓得他们祖宗原是很光荣的，不过到了如今，生生地，给这班不争气的子孙糟蹋了。<sup>①</sup>

到胡适留学时，这样的观念基本未变。他不无感慨地发现，他所遇到的中国和美国学生，多“懵然于其祖国之文明历史政治”。胡适对于中国留学生没有几人能通晓中国文化传统，深以为“可耻”。故他在辛亥革命后所写的《非留学篇》中说：“今留学界之大病，在于数典忘祖。”胡适以为，“留学生而不讲习祖国文字，不知祖国学术文明”的结果，流弊有二。首先就是无自尊心。因为不知本国古代文化之发达、文学之优美、历史之光荣、民俗之敦厚，则一见他国物质文明之进步，必“惊叹颠倒，以为吾国视此真有天堂地狱之别。于是由惊叹而艳羨，由艳羨而鄙弃故国，出主人奴之势成矣。”到这些人回国，自然会“欲举吾国数千年之礼教文字风节俗尚，一扫而

---

<sup>①</sup> 铁儿（胡适）：《爱国》，《竞业旬报》，第34期，第1—6页。原报复印件承翁飞、杨天宏先生代觅，特此致谢。

空之,以为不如是不足以言改革也”。<sup>①</sup>

胡适提出的解决方法就是办国立大学,而且他特别主张大学教育应重文科,兴国学。胡适指出:“今国学荒废极矣。有大学在,设为专科,有志者有所肄习,或尚有国学昌明之一日。”他进而解释说,“即令工程之师遍于中国,遂可以致吾国于富强之域乎?”实际上,中国的诸多问题都不是“算学之程式机械之图形”可以解决的。如政治、法律、道德、教化等都比机械工程要重要千百倍。因为它们所关系者不止是一路一矿的枝节问题,而是“国家种姓文化存亡之枢机”。胡适以梁启超和詹天佑(1861—1919)对中国的影响为例,说明文理科是本,实业是末,中国人“决不可忘本而逐末”。

在中国没有合格的大学之前,则应注重对留学生的选拔。胡适在提出慎选留学生的办法时,曾列出一些“万不可少之资格”。值得注意的是他把“国学、文学和史学”列为首要的三项资格,其目的,则“国文所以为他日介绍文明之利器也;经籍文学,欲令知吾国故文明之一斑也;史学,欲令知祖国历史之光荣也。皆所以兴起其爱国之心也。”很明显,胡适到此时还是主张以昔日的光荣来激发国人的爱国心,而且正落实在学术之上。<sup>②</sup>

这样的思想基本持续下去。民国建立后蔡元培主北大时,就曾试图请汪精卫(1883—1944)到学校主持国文类教科,其目的是“以

<sup>①</sup> 胡适:《藏晖室札记》,上海亚东图书馆1939年版,以下简作胡适留学日记加年月日),1915年2月14日、7月1日、7月22日;《非留学篇》,此文刊于1914年的《留美学生季报》第3期,收入周质平编《胡适早年文存》,台北远流出版公司1995年版,第352—377页,以下两段也引自此文。

<sup>②</sup> 值得注意的是,胡适的《非留学篇》是辛亥革命之后几年才写的,这说明辛亥革命并未使以前的“革命报人”胡适改变他的观念。这就提示我们:理解近代中国民族主义必须同时观察其建设与反抗的两个面相;其反抗一面从侧重排满到主要反帝能够比较顺利地过渡,正因为其建设一面基本延续而改变不大。这个问题牵涉太宽,这里不能申论。

真正之国粹，唤起青年之精神。”他说：“昔普鲁士受拿破仑蹂躏时，大学教授菲希脱[今多译费希特]为数次爱国之演说，改良大学教育，卒有以救普之亡。而德意志统一之盛业……亦发端于此。”蔡元培视汪精卫为“我国今日之菲希脱”，故甚希望汪能来北大共事。<sup>①</sup>此时的他显然与提倡“以国粹激动种姓”的章太炎仍是同调。

到30年代国难已深重时，这样的观念仍有人在复述。缪凤林(1898—1959)于1935年论中学国史教学说：

近百年来，国家遭遇着无数的外患与内祸，到现在国家的命运危险到了万分。中国民族能否免于灭亡，能否寻找一条生路，关键全在此一片散沙似的国民，能否恢复他固有的民族精神，团结成一坚强的民族，发挥一种力量，以克服此种难关。中山先生所谓“要救中国，想中国民族永远存在，必要提倡民族主义”，实为唯一的指南针。

而“掬怀旧之蓄念，发思古之幽情，惟历史之力为大。激发民族思想，亦以历史为原动力”。所以，

今日中学国史教学的基本目标，亦即如何从讲习国史以唤醒中华民族的自信心，振起中华民族精神，恢复中华民族坠失的力量，达到结合全国人成一坚固的民族之目的，以挽救当

---

<sup>①</sup> 蔡元培致汪兆铭，1917年3月15日，高平叔编：《蔡元培全集》，第3册，中华书局1984年版，第26页。蔡看来对他的一些国民党同人所知不深，像汪这样有大志者如何肯任大学教职。反之，恐怕正是许多像汪一样的国民党人未加入北大，才有北大的后来的“自由派”气象。

前的危局,使中华民族永远存在。<sup>①</sup>

可以看出,从章太炎到胡适这些人的一个共同特点是,他们处处所讲的史学之“功用”,都有“功夫在诗外”的意味,史以载道的倾向非常明确。如此强调史学的政治功用,当然有今人谈论得热烈的“传统”与“现代”的区别。王国维即曾慨叹古代中国学术的不独立,读书人都太关心政治,哲学家和诗人“无不欲兼为政治家”,结果导致学术的政治化。<sup>②</sup>但上述这些人却又都在不同程度上提倡学术独立于政治之外,他们中最“传统”的章太炎本认为:“通经致用,特汉儒所以干禄。”故“说经者,所以存古,非以是适今也”。他观察到,清代的古史研究就不过是“度制事状征验,其务观世知化,不欲以经术致用。”所以,“学者在辩名实、知情伪,虽致用不足尚,虽无用不足卑”;一切皆“以实事求是,有用与否,固不暇计”。<sup>③</sup>乾嘉学者先已虑及学术独立问题,可知章氏本继承了乾嘉学者的学术独立取向,未必倾向于学术的政治化,似乎不完全能用今人所谓“传统”与“现代”的区别来解释。

但正是在“传统”与“现代”的区别层面,昔人的言说被误读了。实际上,王国维观察到的古代读书人所关心的“政治”,其意义并不全是我们今天所讲的“政治”。对古人来说,关怀天下大事或以澄清天下为己任恐怕更多是一个士人的道德责任问题。经学(及其在各时代的变体)之所以被提到最高的地位,就是因为多数士人相信可

① 缪凤林:《中学国史教学目标论》,《国风》(南京),第7卷第4期(1935年11月1日),第48—49页。

② 王国维:《论哲学家与美术家之天职》,《静庵文集》,第101—103页。

③ 章太炎:《与人论〈朴学报〉书》,《章太炎全集》,第4册,第153—154页;《检论·清儒》,第479页;《与王鹤鸣书》,《章太炎全集》,第4册,第151页。

以“由经见道”(具体怎样做又颇有分歧);也只有“道”被尊并行于世,才可能有真正的天下大治。至于实际治理层面的政治,反倒可以而且应该在“资治”的史学那里寻取思想资源。

但史学在近代被提升到国与种族(即文化)存亡的高度,实即取代了经学过去曾被赋予而在近代已无力承担的社会角色。正如章太炎所说:“承平之世,儒家固为重要;一至乱世,则史家更为有用。”历代“中国屡亡,而卒能复兴”,皆“归功于史家”。<sup>①</sup>这样,史学在近代就获得了中国历史上前所未有的道德提升。

到1918年,章太炎仍以近代中国人不习“历史”——即传统文化的失落——来解释民国无重心的现象。他指出,民国中间主干之位空虚就是因为近人“不习历史,小智自私,小器自满,背逆形便而不知,违反人情而不顾”。盖“历史之于任事,如棋谱之于行棋”。有清一代从曾国藩到张之洞,对历史知识,素所储备,故尚能得力。民国人不习历史,恰如不习谱而妄行棋,则“成败利钝,绝无把握”。由于这些人物“不习历史,胸襟浅陋”,所以其得势就如“无源之水,得盛雨为潢潦”,当然也就不能持久,遂造成“一国无长可依赖之人”的局面。<sup>②</sup>

太炎此时所说的“历史”,其涵盖远比一般人所认知的“历史”更广大,仍大致即其早年爱说之“国粹”,更近于今人所说的传统“文化”。有意思的是,大约即在此时(五四运动前后),其他人已越来越多地使用“文化”一词来指谓章太炎所说的“历史”。随着“文化”概念的广泛传播并为多数人所接受,以前被道德提升了的“史学”的功能,逐渐转移到“文化”身上;史学本身的意义已降低、含义也变窄,像太炎那样用“历史”或“史学”来概括中国传统文化,反可能被人误解。结果,专门的史家在全国性的思想言说中渐少发言

<sup>①</sup> 章太炎:《论经史儒之分合》,第191—193页。

<sup>②</sup> 章太炎:《对重庆学界演说》,《历史知识》,1984年1期,第44页。

权,而谈文化者则较多地出现在思想言说的第一线。故近代史学的道德提升也是甫及巅峰,旋即跌落,不知不觉之中,从中央到边缘的再变动已隐伏于此了。

“文化”取代“历史”的意义远不止词汇的变换,后之谈“文化”者与前此谈“历史”者有一根本区别:史学的道德提升大约是近代中国人最后一次往传统中寻找民族复兴的思想资源;后来的历史发展“证明”史学也并未能成功地承担起“振兴”中华的任务,越来越多的中国读书人终于得出必须“向西方学习”的结论。五四前后谈“文化”者的主要思想资源已在西方,而他们具体要学的学科也多往更实用的方面,特别是中国古来即无者(这样当然更“西”),如社会学(老一代人多译作群学)、经济学(老一代人译作计学或资生学)、以及那些与西方“奇巧淫技”直接有关的兵学、艺学等学科。

就史学内部言,到20世纪初也出现了“新史学”的冲击,或直接或间接导致了考据史学的衰落。提倡“新史学”的梁启超以欧美之眼光反看中国,从20世纪一开始,就指责“中国史至今讫无佳本”,甚至“虽谓中国前者未尝有史,殆非为过”!<sup>①</sup>其反传统倾向已极为明显。他在1902年发表的《新史学》一文,可以说是中国学人有意识地改造中国史学之宣言。文章重申:“二十四史非史也,二十四姓之家谱而已。”在此倾向下,中国传统史著不仅总体应否定,就是史实的具体论述,也每不如意。梁氏读到英人斯宾塞抨击西方实证史学常记述诸如“邻家之猫,昨生一子”一类与人们生活行为无甚关联之事实的一段话,立即反思到中国旧史“满纸填塞,皆此等邻猫生子之事实”。他特别攻击历来以剪裁得体而著称的《新五代史》是“将大事皆删去,而惟存邻猫生子等语”。<sup>②</sup>这类观念,最足以

<sup>①</sup> 梁启超:《东籍月旦》,第99页;《中国史叙论》,《饮冰室合集·文集之六》,第1页。

<sup>②</sup> 梁启超:《新史学》,第3、5页。



体现梁启超的西方思想资源。

对梁启超这种明显带倾向性的观念，章太炎曾予以痛驳。<sup>①</sup>但即使是立意为中国史学辩护的章太炎也不得不承认：“中夏之典，贵其记事，而文明史不详。”也就是没有庄子所说的“经纬本末”的能力。他以为：“非通于物化，知万物之皆出于几，小大无章，则弗能为文明史。”<sup>②</sup>

当时中国思想言说中的“文明史”转自日本学界，是有特定指谓的。19世纪最后二三十年间，欧洲史学有两大支派大约同时传入日本，一是日本学院派所宗的德国兰克史学，一是以民间学者为主的“文明史”派（传入时间略早于兰克史学），其思想资源为基佐、巴克尔和斯宾塞为代表的启蒙主义史学。在欧洲史学史上，到19世纪末启蒙主义史学已为兰克史学所压倒，而其在日本则尚处竞争之中；留学日本的中国人则基本是同时接收二者，惟早期显然更受“文明史”派的影响。<sup>③</sup>

观此可知相互争论的章、梁二人所据的竟然是基本相同的思想资源。这样看来，甫从经学束缚之下解脱出来的近代史学，又遭逢难得的道德提升，本可得势自由发展。但近代士人在西强中弱大语境下的整体自信不足，直接影响到史学，造成被赋予振兴中华重任的史学反一头扎入西学之怀抱这样一种极具诡论性的后果。在此流风之下，中国传统史学渐遭到无情的批判攻击；更由于自身的文化立足点被打破，则不得不随西学之波而逐西方潮流；到后来史

① 参见章太炎：《答铁铮》，第371页；具体内容见本书《“新宋学”与民初考据史学》。

② 章太炎：《菴书（重订本）·尊史》，《章太炎全集》，第3册，第313页。

③ 参见坂本太郎：《日本的修史与史学》，中译本，北京大学出版社1991年版，第175—182页；黄进兴：《历史主义与历史理论》，第25—35页。

学(相对于其他学科)在西方的衰落,也影响到其在中国的追随者,<sup>①</sup>成为民国史学渐走下坡路的一个外在原因。

当然,近代史学的道德提升也如人之“超我”,本身也有压抑其“本我”的一面。盖其赋予史学的外在社会角色实有碍于史学沿学术之内在理路发展。故对作为学术门类之一的史学来说,其后来社会意义的降低意味着史学又回复到各学科之一的位置,这对学术的循常轨发展或许更加有利。在此语境下,一方面史学质量的评估可越来越多地在学术层面进行;另一方面史学方法的异动也较前更加容易。从这个层面看,五四以后史学本身及其中不同流派的盛衰,一方面仍受外在时代语境的影响,同时甚而可能更多是体现了史学内部学术典范的转移。

后来民国史学因追步德国兰克史学,向往科学,而“重新发现”乾嘉考据的“科学性”,并导致一种以“怀疑”为表征、以“史料”为依归的新型考据史学的出现(后来又分裂)。再一方面,许多深受西方影响的学人,复受道咸以降“新宋学”的影响,产生出一种集两者共同注重之“义理”与“通识”的取向,向孟子提出的“以意逆志”的方法回归(未必是有意识的),进而发展出以“同情”为表征的另一种新考据史学。但不论怀疑还是同情,它们的一个共性是仍然都以考据为史学的基本治学方式。到30年代社会史争论之前民初中国史学的一度辉煌之中,足以名家者基本不出考据范围,仍是一个考据史学独大的格局。这些方面的发展流变,只能另文探讨。

(原刊《汉学研究》第15卷2期,1997年12月,收入本集时适当删去了一些与下一文重复的部分)

---

<sup>①</sup> 这一点可参见黄进兴:《中国近代史学的双重危机:试论“新史学”的诞生及其所面临的困境》,《中国文化研究所学报》(香港中文大学),1997年新6期。

## “新宋学”与民初考据史学\*

从中国学术史发展演化之内在理路看,民国初年有一个显著的现象,即经学从学术中心落向边缘而史学从边缘移往中心。<sup>①</sup>陈寅恪论民初史学转盛之原因说:“近二十年来,国人内感民族文化之衰颓,外受世界思潮之激荡,其论史之作,渐能脱除清代经师之旧染,有以合于今日史学之真谛。”<sup>②</sup>陈先生所说的内外感受,提示了一条从外在思想语境考察经史易位的取径,但本文无意于此。而他所说的“今日史学”,显然意味着民国史学在学术典范上的新认同,其区别即正体现在“脱除清代经师之旧染”。本文试从学术演变的内在理路考察民初考据史学在“脱除清代经师之旧染”而走向“今日史学”这一新认同的过程中一些过去较少为人注意的面相,兼及民初考据史学与清代“汉学”和“宋学”的某些内在关联,特别

---

\* 本文所用部分资料,承刘复生、陈力、缪元朗诸先生指点提供,特此一并致谢。

① 参见本书《清季民初经学的边缘化与史学的走向中心》。

② 陈寅恪:《陈垣〈元西域人华化考〉序》(本文所用陈寅恪著作,除注明者外,均上海古籍出版社1978—1981年版的《陈寅恪文集》,以下只注篇名集名页数),《金明馆丛稿二编》,第239页。

侧重于道咸以降的“新宋学”对民初考据史学的影响,这些影响的痕迹甚至在今日史学中仍依稀可见。

## 一、脱除经师旧染的“新宋学”

王国维指出:“学问之品类不同,而其方法则一。国初诸老用此以治经世之学,乾嘉诸老用之以治经史之学,先生(沈曾植)复广之以治一切诸学。”也就是说,从治学的对象或范围来区分学问之品类并据之以断代,则清代学术凡三变,以国初、乾嘉、与道咸以降三点分成三个时段。其各自的特征为:“国初之学大,乾嘉之学精,道咸以降之学新。”具体到治学内容的变化,道咸以降之学即“言经者及今文、考史者兼辽金元、治地理者逮四裔”。<sup>①</sup>沿此取向走下去,自然是“治一切诸学”,故诸子学和佛学也都随之而兴。而后两者正是清季之沈曾植超过前贤之处。

如此流风所播,清季稍有成就的学者,大致都不离“治一切诸学”的取径。王氏强调,虽然道咸以降之学基本为国初与乾嘉“二派之合而稍偏至者”,但因时代政治风俗之变,特别是国势不振的大语境促成了“变革一切”的愿望,故时人治学“颇不循国初及乾嘉诸老为学之成法”,而“务为前人所不为”。所谓“务为前人所不为”,实即处处反乾嘉问学路径,恰是一片“‘正统’的崩坏,‘异军’的复活”(胡适语)的气象。<sup>②</sup>

那时不仅经今文学出,宋学也在各领域得到不同程度的复兴:

<sup>①</sup> 王国维:《沈乙庵先生七十寿序》(本文所用王国维著作均上海古籍出版社1983年影印商务印书馆1940年版的《王国维遗书》,以下只注篇名集名页数),《观堂集林》,卷23,第26—27页。

<sup>②</sup> 胡适致钱玄同,1932年5月10日,引自耿云志《胡适年谱》,四川人民出版社1989年版,第198页。

乾嘉时被压倒的理学在咸同时期可见明显的复苏，颇讲义理的曾国藩等人影响了不止一代人；而诗坛出现的“同光体”，其最大特点就是尊宋诗（部分当然因为宋诗确比唐诗书卷气重，或可说更士大夫化），其影响直至今人钱钟书。简言之，推崇宋代是道咸以后的一个基本风气。严复认为，赵宋一朝是古今变革之中枢。他说读史“当留心细察古今社会异同之点”。如果“研究人心风俗之变，则赵宋一代历史，最宜究心。中国所以成于今日现象者，为善为恶，姑不具论，而为宋人所造就，什八九可断言也”。<sup>①</sup>

陈寅恪后来指出：“吾国近年之学术，如考古历史文艺及思想史等，以世局激荡及外缘熏习之故，咸有显著之变迁。将来所止之境，今固未敢论断；惟可一言蔽之曰：宋代学术之复兴，或新宋学之建立是已。”<sup>②</sup> 这正可为王国维所谓“道咸以降之学新”作注。这一“新宋学”与王氏所谓“务为前人所不为”的道咸以降之“新学”，不是同义词，也是近义词。

观王国维自己早年释理论性，其论证虽多援西说，而所关怀者实与宋人略同。<sup>③</sup> 可知其个人学术的进路，当是先入宋学。与严复、陈寅恪一样，王氏也视宋代文化为中国历代顶峰，他以为：在总体的“人智活动与文化之多方面”，岂止清代不能与宋代相比，就是宋代前后之汉唐元明，亦“皆所不逮也”。而且，“近世学术多发端于宋人”。比如乾嘉人甚重视的金石学，即为“宋人所创学术之一”。而清代金石之学的“著录考订”，虽“皆本宋人成法”，却“于宋人多方

<sup>①</sup> 《与熊纯如书》（1917年4月26日），《严复集》，第3册，中华书局1986年版，第668页。

<sup>②</sup> 陈寅恪：《邓广铭〈宋史职官志考证〉序》，《金明馆丛稿二编》，第245页。

<sup>③</sup> 王国维：《论性》、《释理》，皆收入《静庵文集》。

面之兴味反有所不逮”。<sup>①</sup>考订本是清儒所标举的“汉学”之核心内容，现在竟然已成为“宋学”，且又不如宋学，则“汉学”的衰落自不待言。

其实，清代汉学本可视为从“宋学”中化出。叶德辉指出：“元明以后，宋学之盛已数百年。国初巨儒如顾亭林阎百诗诸先生，其初皆出于宋学，而兼为训诂考订之事，遂为汉学之胚胎。汉学之名，古无有也。倡之者三惠，成之者江慎修戴东原。然此数君，皆未化宋学之迹者也。”叶氏此说自有所本，他收藏有戴震《诗经补注》原稿，发现其中“采宋人说最多”，只不过后来刊刻的戴氏遗书及学海堂本将这些内容“皆删去”。故他认为：后来有调和汉宋学派这一取向的出现，即因“乾嘉诸儒，晚年亦侵[浸?]宋学”。如“戴东原之《原善》、孙渊如之《论先天卦位》、仪徵(阮元)之《释心》、《释性》，皆明避宋学之途，暗夺宋学之席”。<sup>②</sup>

戴震与清代考据学的关系颇有点诡论意味。一方面，如张尔田所说：“自有东原，而后言学者始不为玄妙之谈，而专致力于制度文物训诂声韵书本上之探讨；考据学之基础，于是乎确定。论其成绩，在有清一代，允当推为第一人。”另一方面，戴震似乎又是朴学考据家中最讲究“义理”之人。张尔田也注意到：戴震的学说已可部分“打破宋儒”，他“能知理为当然，其聪明绝特，实远出诸朴学家之上”。<sup>③</sup>民国以来的学者，多重新“发现”戴氏为时人所忽视的“义

① 王国维：《宋代之金石学》，《静庵文集续编》，第70、75页。

② 叶德辉：《郎园书札·与戴宜翘书》，《郎园全书》，1936年版，第19—20页。

③ 张尔田：《与吴宓论学书》，《国风》（南京），第7卷第1期，1935年8月1日，第51—52页。

理”之学。<sup>①</sup>

戴震的例子最足以说明清代汉学中确有“宋学”在。周予同观察到：乾嘉考据学者“都是科举出身，熟读‘四书’；他们在‘汉学’方面虽有专长，但对于清政府崇奉的‘宋学’，也经涉猎，而他们的专攻‘汉学’，又每在考试‘及第’以后”。<sup>②</sup>这一观察非常深刻。科举是建立“士”这一社会身份认同的基本途径，读书人在此阶段所下的功夫，当然要影响到后来的治学。

那些立意真反对（而不仅是喊口号反对）宋学“空谈义理”的“汉学”家，尤不得不先认真研读对立面的作品，无形中受其影响更大。刘师培以为，戴震是清代“非宋儒”的集大成者，惟其门户之见太严，没有视学术为天下之公器，对宋儒的真知也排斥。但其主观意识层面虽如此力排宋学，其实际的述学无意中仍杂有宋人观念。<sup>③</sup>足证这类刻意排宋学者反更难脱尽宋儒的影响。

王国维却认为，像戴震这样的学术界有识之士正是感悟到乾嘉考据之学的“庞杂破碎，无当于学术。遂出汉学固有之范围外，而取宋学之途径”。<sup>④</sup>这里已有一个不可忽视的差异：在叶德辉、张尔田他们眼中，戴震是从宋学走向汉学；而在王国维看来，戴震却是

---

① 参见胡适：《戴东原的哲学》，台北商务印书馆 1968 年版；钱穆：《中国近三百年学术史》第 8 章，台北商务印书馆 1964 年版；余英时：《论戴震与章学诚》，台北华世出版社 1977 年版。

② 周予同：《有关中国经学史的几个问题》，朱维铮编：《周予同经学史论著选集》，上海人民出版社 1983 年版，第 701 页。

③ 刘师培：《东原学案序》，《国粹学报》，第 1 年第 5 期。邓实更认为戴震为反宋学，也曾借鉴西学中的义理。他说：戴于西学，“非但涉猎其历数之学，且研究其心性，而于彼教中之大义真理，默契冥会，时窃取之，以张汉学之帜，而与宋儒敌”。邓实从戴震的《孟子字义疏证》中就发现“时有天主教之言”。参见邓实《古学复兴论》，《国粹学报》，第 1 年第 9 期。

④ 王国维：《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》，《静庵文集》，第 75 页。

有意走出汉学以趋近宋学。这进而牵涉到清代汉学的学术典范究竟于何时确立及戴震在其中的作用问题。此处不能详论。但或可认为戴震是从破与立两方面建树清代汉学的学术典范,其力排宋学也是为了“汉学”的确立,故破与立两方面正可同时进行。如周予同所注意到的:“戴震的批评‘宋学’,主要是为了标榜‘汉学’。要防止‘宋学’的反攻,就需建立‘汉学’自己的哲学。”<sup>①</sup>则王氏的见解,恐怕有点夫子自道的意味(详后),无论如何,戴震出入于汉宋两学之间,似乎是各方的共识。故叶德辉根本认为:“近世汉宋争角,胶扰百年。其始积重于戴东原。”<sup>②</sup>

汉宋之争虽不排除学人的门户之见,仍有一个以何种方式“见道”这一儒家关怀的根本问题。蒙文通指出:“一个学派总有自己的理论”,汉代学术,“无论是今文家或古文家,都是有自己的理论的”。但“清代汉学的理论何在”?则戴震有意无意中确实在建立清代汉学的“哲学”。刘师培就认为戴震虽精于考证,其学说“仍以说性理者为最善”;戴氏“学术所及,风靡东南”,而为焦循、阮元以下所传者,也正正在此。然而,戴震等以汉学家之身份认同而出入于宋学这一诡论性立场,使其特有的学术关怀如雾中之花,难为时人及后继者看清。如蒙先生所言,“戴震、焦循虽有理论著作,而又和他的整个学术脱节。所以,清代汉学到晚期非变不可,不变便没有出路。”<sup>③</sup>

① 周予同:《从顾炎武到章炳麟》,《周予同经学史论著选集》,第763页。

② 《郅园书札·与罗敬则书》,第37页。

③ 蒙文通:《治学杂语》,收入蒙默编《蒙文通学记》,三联书店1993年版,第8页;刘师培:《东原学案序》,《国粹学报》,第1年第5期。但刘师培也认为清代汉学由怀疑而转征实、由征实而转丛辍、由丛辍而转入虚诬,自有其由兴盛而衰亡的内在理路。参见其《近代汉学变迁论》,《刘申叔先生遗书·左庵外集》,卷9。



这是见道之解，清代汉学实因此而衰落。宋学长于汉学者，正在有“理论”或“哲学”。当年宋儒之所以不得不暗学佛老，亦因前此的汉代经学在“理论”或“哲学”方面的缺失。惟戴震等虽有建立理论的努力，其“理论”却终因学术认同的问题与其时代的主流学术“脱节”，这是清代汉学衰落的一大关键。道咸以降清学之变，很大程度上仍由于此一问题未得到解决。故王国维指出，戴震、阮元的学说虽然是“我国最近哲学上唯一有兴味之事”，其学说之“幽玄高妙，自不及宋人远甚”。<sup>①</sup>

所谓“幽玄高妙”，即“宋学”所长的“义理”，也就是“汉学”家所面对的最大挑战。道咸以降兴起的“一切诸学”，包括今文经学、诸子学、佛学、理学，以至西学，有一个清代汉学不具备的共同特点，就是讲究“义理”。由于各新兴学说的这一共同特点，道咸以降的学问大家，即使是宗“汉学”者，也都特别讲究“义理”。章太炎就认为：“学问以语言为本质”，故不能不讲求小学；但更“以真理为归宿，故周秦诸子，其堂奥也”。他批评清儒治诸子“惟有训诂，未有明其义理者”。<sup>②</sup>蒙文通也以为清儒“以治经之法治诸子”实不高明，远不如中唐以后之“异儒”以“从事诸子法”研读六经，反能见经中的义理。<sup>③</sup>他们虽然各受古文或今文经学的不同熏染，却不约而同地一致认为义理的重要还在语言文字之上。这的确是问题的关键，既然义理为重，以文字训诂见道的“汉学”就不得不逐渐从中央退居边缘了。

在经学内部，乾嘉“汉学”的旁落意味着经古文学渐为经今文

<sup>①</sup> 王国维：《国朝汉学派戴阮二家之哲学说》，《静庵文集》，第75页。

<sup>②</sup> 章太炎：《致国粹学报书》，汤志钧编：《章太炎政论选集》，中华书局1977年版，第497页。

<sup>③</sup> 蒙文通：《中国史学史》，《经史抉原》（《蒙文通文集》第3卷），巴蜀书社1995年版，第304—305页。

学所压倒,而经今文学所关注者显然已更多涉及时政,与道咸以降中国思想界的另一大转变即因外患而促成的经世之学的兴起直接相关。如邓实所说:道咸以降之今文家不过“外托今文以自尊,而实则思假其术以干贵人觊权位而已”。<sup>①</sup>“干贵人觊权位”当然有带贬斥的意味,但今文家意在经世这一点却被邓氏看得甚明。的确,在“天下多事”的大环境下,不止是“汉学”在衰落,任何其他学说,也只是其能“经世”的层面才兴盛,其纯粹学理的一面,也都处在不同程度的衰落之中。同为今文经学家的廖平与康有为的寂寞与显赫,最能说明此点,这里不能详论。到后来今文经学也被证明并不足以“经世”,整个经学就都式微。

随着西方民族主义学理的传入,史学却一度被提升到国与种族(即文化)存亡的高度,实即取代了经学过去曾被赋予而在近代已无力承担的社会角色。正如章太炎所说:“承平之世,儒家固为重要;一至乱世,则史家更为有用。”历代“中国屡亡,而卒能复兴”,皆“归功于史家”。换言之,史学在近代获得了中国历史上前所未有的道德提升,从边缘移往中心。<sup>②</sup>史学的道德提升大约是近代中国人最后一次往传统中寻找民族复兴的思想资源,但史学也同其他传统中国学问一样,面临着是否能“经世致用”的考验。后来的历史发展“证明”史学也并未能成功地承担起“振兴”中华的任务,越来越多的中国读书人终于得出必须“向西方学习”的结论<sup>③</sup>,作为中国传统学问之一的史学同样面临逐渐衰落的局面,但史学毕竟呈现了一度的辉煌。

① 邓实:《国学今论》,《国粹学报》,第1年第4期。

② 章太炎:《论经史儒之分合》,《章太炎政论选集》,第191—193页。关于近代史学的道德提升详本书《清季明初经学的边缘化与史学的走向中心》。

③ 参见罗志田:《西潮与近代中国思想演变再思》,《近代史研究》,1995年第3期。

辛亥前后传统崩溃，以考据方法治经学者多半只能“礼失求诸野”，为数亦少；而大部分仍能用考据方法者，率皆转入史学。柳诒徵于民国时干脆提出：“乾嘉诸儒所独到者，实非经学，而为考史之学。”柳氏特别说明，考史之学并不限于正式以史学为名者，盖“诸儒治经，实皆考史；或辑一代之学说，或明一师之家法，于经义亦未有大发明，特区分畛域，可以使学者知此时代此经师之学若此耳”。<sup>①</sup>是以为乾嘉经学之考据仅具其所在时代学术史料的意义。陈寅恪曾说，但能考出“伪材料”之“作伪时代及作者，即据以说明此时代及作者之思想”，即可变其为真材料。<sup>②</sup>其眼光略与柳氏类。但乾嘉经学在柳诒徵眼中的功用实已落到陈寅恪口中“伪材料”的地步，尤可见经史两学盛衰之异动已到何种程度了。且柳诒徵还是一般被认为比较“保守”的，态度也还温和；新派的周予同在1936年更明确提出，民国时代的学人治经，就应“以治史的方法以治经”，就是要“不循情地消灭经学”，并“用正确的史学来统一经学”。<sup>③</sup>

其实经学已不攻自灭，地处稍偏远之西蜀的蒙文通的例子最能说明这一趋势。蒙先生自述其“从前本搞经学”，1923年时，他南走吴越，“期观同光以来经学之流变”；但到了江南始知那里的“故老潜遁”，在经学“讲贯奚由”的情形下，乃改“从宜黄欧阳大师问成唯识义以归”。<sup>④</sup>也就是说，原为经学大本营的吴越之地，其论域已变，经学之正统已衰落，而佛学等异军正突起，不如是则无学术之

① 柳诒徵：《中国文化史》，下册，东方出版中心1996年影印版，第747页。

② 陈寅恪：《冯友兰〈中国哲学史〉上册审查报告》，《金明馆丛稿二编》，第248页。

③ 周予同：《治经与治史》，《周予同经学史论著选集》，第622—623页。

④ 蒙文通：《治学杂语》，第38页；《经学抉原·序》，《经史抉原》，第47页。

共同语言。到后来蒙先生终定位于“异军”之一的史学，实不得不适应此时代大趋势（晚岁复欲为更讲究“义理”之理学，恐怕也半存返其本垒之心，亦终不果行）。

结果，民初不仅史学独大，而史家亦以能考据者为大。五四师生那一两代中国学者真能运用到得心应手程度的，仍只有考据一法。在30年代社会史争论之前，中国史学足以名家者基本不出考据史学范围。惟考据方法的具体内容已与前颇不相同，而经学体系与史学体系也已不那么容易区分。30年代王国维的弟弟王国华为乃兄的遗集作序，说他哥哥的治学之方，“虽有类于乾嘉诸老，而实非乾嘉诸老所能范围”。盖清儒治学，“今文家轻疑古书，古文家墨守师说，俱不外以经治经”。而王氏则“以史治经”，以“求真”为目的，并能“有得于西欧学术精湛绵密之助”，给“六经皆史”的说法添一层现代含义。<sup>①</sup>这个说法，王国维本人是否同意，还很难说。因为他或者根本认为自己本在“治史”而不在“治经”。但王国华的见解，却揭示了民初“治史”与“治经”已不易区分的时代共识。后来口称以史治经或以子治经者，多视经为史；有的更直接主张以子治史。

由经入史的蒙文通提出：“考据是工具学问，经史都用得着，但它却不是经学或史学。”他认为，“治经治史，方法目的都不同”。清人“以治经之法治史，就是以考据治史，所以不免于支离破碎，全无贯通之识”，不能“深达古今之变”，实“远不如以治诸子之法治史”。蒙先生本出身于今文经学，今文家与诸子学有一个共同点，就是轻章句而更注重“大义”。他与另一位民国四川史家刘咸炘都对过去正统派史家不甚欣赏的袁宏《后汉纪》和一般史学史几乎不提及的吕祖谦多有褒奖，认为其以史识见长，能“以观子者观史，而察其世变”。蒙、刘二位皆甚推崇以“观子之法观史”，以为这样才能有“通

<sup>①</sup> 王国华：《王静安先生遗书序》，见《王国维遗书》。

观之识”，可以在“兼包各尽”的基础上“由政及风，因文得事”。<sup>①</sup>故蒙先生治学常用治子之法治史、用治史之法治经、子，即在经、子中找事实而在史中找义理。其所关怀的不仅是观念本身，而更多是时代观念所因应的社会问题的异同，很能体现新旧考据史学的区别之所在。以下即通过探索民初考据史学与清代经学史学两系统的渊源关系及由此引申出的学术路向的异同，侧重分析“新宋学”对民国考据史学的影响。

## 二、“新宋学”与民国考据史学

王国维所说的“学问之品类不同，而其方法则一”那段话，揭示了从明清之际到民国初年治学的基本方法未变。清儒的特点确在于以治经之法治史学、治诸子学、甚而治一切之学，正是王氏所谓“一以治经史之法治之”。换言之，就“有所法而后能”的继承一面言，从顾炎武到王国维、胡适，他们所用的方法有一个大致的共性，仍不出通常所说的考据范围（他们之间当然也有所不同）。但在“有所变而后大”的出新一面，则代有其变；到清季民初，恐怕更到了人皆有其变的程度。

从学术路向看，从沈曾植到王国维再到陈垣、陈寅恪，基本仍在前述道咸以降的“新宋学”范围之内：他们一个比一个更少涉及经学；从史学涉及的内容来说，也是越来越少言三代两汉事（此大体言之，二陈尤明显）而侧重辽金元及以后。广而言之，他们治学的方式仍是考据，但基本偏向于考据学中的史学体系。而章太炎、胡适、钱穆等则反是，他们治学基本上承乾嘉汉学，所重仍在周秦源头处；只不过在范围上扩大到周秦子学；虽然在取向上已改为多从

---

<sup>①</sup> 参见蒙文通：《治学杂语》，《蒙文通学记》，第38页；《中国史学史》，《经史抉原》，第290—291、322—323页。

史学视角看问题,到底与考据学中的经学体系较接近。

从这个意义上言,沈曾植、王国维与二陈是“同时代人”;而章太炎、胡适、钱穆则是另一批“同时代人”。毛以亨曾对章太炎说:“你的学问,当以胡先生为唯一传人,你的话只有他能完全懂得而加以消化,并予以通俗化。”<sup>①</sup>胡适与人论学情形很能说明这一点:正因其考证基本为经学一系,且主“疑”,故他能与经学系统的章太炎论学,也能与史学系统但重视怀疑的陈垣论学,独不能与史学系统又主“同情”的陈寅恪论学。胡适与陈寅恪的间接关系甚广,特别是傅斯年与他们两人都有非常密切的关系。但胡、陈间联络通信不多,而论学尤少。章氏及二陈三人中,独陈寅恪多得西学真义,而受西方系统训练的胡适竟然与之无共同语言,这一现象本身就值得反思。

与道咸之人不同的是,他们都在不同程度上受到西学的影响。在这一方面,年辈的区分又更明显。王、陈、胡等治史学均处在20世纪初“新史学”的冲击之后,他们对西学的采纳不仅量大,远非前人可比,且其态度的主动,尤与前人不同(详另文)。另一方面,章太炎、胡适、钱穆等人的“同”中也有大异,胡适自己就是先入宋学,但考上庚款留学则多蒙汉学之赐,这一点对他影响甚大,故逐渐走上“汉宋调合”之路。惟其只著“半部书”,既然从源头上下来,终于没来得及走入“新宋学”的范围。<sup>②</sup>在具体治学取向方面,章、胡、钱当然也各有异同,这里不能详论。但当年章、胡二人争论治经学与治子学的异与同,已很能说明问题。

章太炎在与章士钊、胡适讨论墨学时,提出“说诸子之法与说

---

① 毛以亨:《初到北大的胡适》,原刊香港《天文台》,剪报存台北中研院史语所“傅斯年档案”I:1698,承王汎森先生提示。

② 参见罗志田:《再造文明之梦——胡适传》,四川人民出版社1995年版,第63—64、77—78、101—103、221—224页。

经有异”。这本是昔人治学的常识，但有新思想武装的胡适却不谓然，以为“经与子同为古书，治之之法只有一途，即是用校勘学与训诂学的方法，以求本子的订正与古义的考定”。也就是都应该用他所谓的“科学”方法治之。胡适显然认为他已抓住了要害，故明确提出，“这一点是治学方法上的根本问题，决不敢轻易放过”，一定要请太炎解释清楚。章答复说，胡适所言，正是清儒“以治经治诸子”的方法，不过是“最初门径”。问题在于，从大体上言，“经多陈事实，诸子多明义理”。所以在校勘训诂之后，“即不得不各有所主，此其术有不得同者”。胡适再次的答书，虽仍以论辩的口吻出之，实际上多本章意，但也提出一条新见，即“必先有一点义理的了解”，然后可从事训诂；即必“略具第二步的程度，然后可为初步而有成”。<sup>①</sup>

其实章、胡二人的立意与出发点颇有差异。章太炎基本是在论学，而胡适则别有意图。他晚年回忆说，当初他不分“经学”和“子学”，把各家思想一视同仁，把墨子与孔子并列，这在1919年的中国学术界“便是一项小小的革命”。<sup>②</sup> 可知其是本着要想“革命”的意识来参与这一争论的。但胡适自以为他所发动的“革命”，不过是清代学术之内在发展所逼出来的自然走向。清中叶的汪中就提出以平等观念对待孔子和墨子。缪钺已注意到：汪中治诸子，“独能不囿于传统之见解，而与以新估价”，其新就特别体现在视孔、墨为平等。余英时认为，这证明清代考证学的内在理路已逐步逼出一种

<sup>①</sup> 此次论辩的来往言论，皆收入胡适《论墨学》，《胡适文存》，2集卷1，亚东图书馆1924年版，第259—272页。有意思的是，胡适驳章先特别举出章与其老师俞樾和孙诒让不一致，而章在驳胡时也特地引“几何原本”以说明之，两人俱往对方的本垒寻武器。前辈在不失风度中的风趣于此可见。陈平原对此次论争作了展开的讨论，参见其《章太炎与胡适之关于经学、子学方法之争》，《学人》，第6辑，1994年9月，第217—248页。

<sup>②</sup> 唐德刚译注：《胡适口述自传》，华东师范大学出版社1993年版，第210页。

“平等的眼光”。<sup>①</sup>章太炎等正是沿此倾向在走。不过，他们的“平等眼光”既然是逼出来的，基本上仍属无意识的，与胡适的有意“革命”，终不相同。

在文字训诂与义理的关系层面，恐怕胡适比太炎还更“保守”。早在1914年胡适读到章太炎的《诸子学略说》时，就觉其中“多谬妄臆说，不似经师之语”，颇怪之。<sup>②</sup>可知他那时就以文字训诂的经学眼光看太炎谈“义理”的文字，故反觉其不似经师。从纯粹乾嘉汉学的立场言，胡适的见解恐怕比太炎还更“正统”。这再次透露了清季汉学“礼失求诸野”的消息：在章太炎受教的汉学大本营、俞樾指导的诂经精舍中，诸子学至少已相当于今日学校中的选修课，甚至已达必修课的程度。<sup>③</sup>但只受过一般汉学熏染的胡适，则仍视诸子之义理为“谬妄臆说”。就清代汉学言，其正宗毋宁说已由中心转向边缘了。同样具有提示性的是，出身于今文经学的蒙文通也十分推崇中唐以后之“异儒”以“从事诸子之法”研读六经反而更能窥见其中义理，则古文家章氏的立场与古文经学视作异端的今文家转更接近。

而章氏的见解，也有比胡适更“新”之处。太炎认为经主要叙事，已是他将六经“历史文献化”后的新见。<sup>④</sup>更传统的说法是，经

---

① 缪钺：《汪容甫诞生二百年纪念》，收入《诗词散论》，上海古籍出版社1982年版，第99—100页；余英时：《〈中国哲学史大纲〉与史学革命》，收入胡颂平编《胡适之先生年谱长编初稿》，台北联经出版公司1990年校订版，第1册，第64—67页。

② 胡适：《藏晖室札记》（即胡适留学日记），1914年9月13日，上海亚东图书馆1939年版。

③ 参见王汎森：《章太炎的思想——兼论其对儒学传统的冲击》，台北时报出版公司1992年版，第26—33页。

④ 参见王汎森：《章太炎的思想——兼论其对儒学传统的冲击》，第189—199页。



本言理，史才叙事。则在章氏眼中，经即是史，而且是现代意义的六经皆史。从这个角度看，太炎的区分经史在方法上仍“旧”，态度上实新。而胡适这里所说的“唯一”的方法，即是他前后多次称赞为“科学”的清儒考证，反而停留在清儒以治经之法治诸子的阶段，实在不够“新”。但胡适必先有义理上的了解然后可从事训诂的见解，可能是他由宋学入汉学的个人经验之无意识表述，恰体现了道咸以降“新宋学”的考证风格，部分也与以治诸子之法治经相通。民初学术界的新旧互涉与错位，其程度之深恐怕还远远超过我们过去的认知。

另一方面，从经学史学关系看，学术典范一变，治学之人的许多观念也随之而变。出入于经学史学的王鸣盛认为治史之自由大于治经，但民国时的陈寅恪则不以为然，他认为治经之自由转大于治史。王、陈二氏实各以其时代所主要通行者为不自由。若特指清代考据而言，大约当以王说为是。因为王是依旧轨则的实际操作者，而陈固主张“综和贯通，成一有系统之论述”也。其实，他们两人所说的自由，也不完全相同。王鸣盛之所为，大体不出章学诚所谓的记注，限制实多。而陈寅恪显然意在后者，他所谓的不自由，乃是在此基础上的学术自律。<sup>①</sup>

而他们二人关于经史考据何者自由更多之言论，更有明显的时代指谓。从学术层面看这一观念异同的时代区别，则王鸣盛是生活在盛世之中，如邓实所说：“自乾嘉之世，天下大定，海内无事”，故学者“得从容以讲求其学问”。<sup>②</sup>这样较容易“为学术而学术”。但到陈寅恪所居之世，早已国势衰颓，“为学术而学术”实行起来已有些困难，史学著述有时反不得不以“君为李煜亦期之以刘秀”的方

<sup>①</sup> 说详本书《清季明初经学的边缘化与史学的走向中心》。

<sup>②</sup> 邓实：《国学今论》，《国粹学报》，第1年第5期。

式出之。<sup>①</sup>时势大语境对学术取向和标准的影响,虽无形而不可谓不深入。更重要的是,这一观念的异同体现了经学本身的式微和史学地位的上升。乾嘉之时经还处于不能疑的地位,所以治史更为自由;而民国时经学已一蹶不振,渐落到可有可无的地步,反是史学不能随意立说了。

大体言之,民初专以史学名家者,多遵史学考据系统。或者正因为史学是从经学的权势之下独立出来,而其方法又与经学之考据甚接近,“新宋学”一系的民国史家有意无意间总对经学有所畏惧退让。陈寅恪自称其“平生颇读中华乙部之作,间亦披览天竺释典,然不敢治经”。<sup>②</sup>陈垣在辅仁大学开设“中国史源学”一课,曾用顾亭林《日知录》为教本,但仅从第八卷史学开始,前七卷讨论经义者,则自谦说“对经学不熟”,故略而不讲。<sup>③</sup>昔人“熟”的标准与今大不同,此确为自谦;但就本人而言,其熟悉程度不如史学,也大致可以肯定。

与许多年龄相近的新学人不同的是,二陈在方法上一直都以考据为主,故更欲表明其独立于经学的学术认同。陈寅恪再三言其“不敢观三代两汉之书”,虽然有故意针对清儒爱引用的韩愈“非三代两汉之书不敢观”的说法之意,究竟也说明他治学的主动选择。年辈相近的学者中,陈寅恪颇推崇陈垣,而陈垣同样基本不言三代

---

① 陈寅恪:《王观堂先生挽词·序》,收《陈寅恪诗集》,清华大学出版社1993年版,第10页。这是陈寅恪治学一个极少为人注意的倾向,而且这一倾向并不仅仅体现在他一人身上,同一时代的陈垣更明确提出:“史贵求真,然有时不必过泥,凡事足以伤民族之感情、失国家之体统者,不载不失为真也。”(《通鉴胡注表微·边事第十五》)

② 陈寅恪:《杨树达〈论语疏证〉序》,《金明馆丛稿二编》,第232页。

③ 李瑚:《中国历史考证学与陈垣先生对它的贡献》,《陈垣教授诞生百一十周年纪念文集》,暨南大学出版社1994年版,第42页。李先生列陈氏之门墙,曾身与此课。

两汉事，偶有言及也基本与儒学无关。即使更为陈寅恪推崇的王国维，其治学虽然上涉先秦，尤其对殷周制度等多有创获，仍然是部分绕开经学。王氏治学其实多借助清人考据摭拾的成果，但从不强调之。

总而观之，这些人多少都有些避实击虚，对经学考据多取回避态度。盖绕开了经学，即绕开了清人积累最厚的文字训诂考据。李白就黄鹤楼所说的“眼前有景道不得，崔颢有诗在上头”，或者也可略表这些学人心态之一二。陈寅恪治学最重“自由思想”，清儒在经学方面成就显著，羁绊显然也更多。绕开之后，约束顿减，始足以驰骋研究者的创造力与想象力。他自述其“平生治学，不甘逐队随人，而为牛后”。此既是通谓，也有具体所指，即其一度选择“塞表殊族之史事”为治学目标。<sup>①</sup>若治经学，则不得不先随人而为牛后，然后可言超越。正如章太炎所说：“经学繁博，非闭门十年，难与校理。”<sup>②</sup>邓实更认为：“治经必先识字。而音韵六书之学，非尽毕生之精力，不能得其要领。”<sup>③</sup>其实陈寅恪对清人的两部《经解》，早已熟读<sup>④</sup>，音韵方面也曾有著述，若治经必能有所成；他也知道，“考证之业，譬如集薪，后来者居上”<sup>⑤</sup>，学力深厚者并不难有所超越。但“集薪”正要靠长期的积累；要见其大，更必须假以时日。

当然，陈寅恪也确实觉得三代两汉之事文献不足征，立说总不那么踏实。他认为，上古文字记载不足，难以印证。而“地下考古发掘不多，遽难据以定案。画人画鬼，见仁见智，曰朱曰墨，言人人殊。

① 陈寅恪：《朱延丰〈突厥通考〉序》，《寒柳堂集》，第144页。

② 章太炎：《致国粹学报书》，《章太炎政论选集》，第497页。

③ 邓实：《国学今论》，《国粹学报》，第1年第5期。

④ 俞大维：《谈陈寅恪先生》，收入《谈陈寅恪》，台北传记文学出版社1970年版，第2—6页。

⑤ 陈寅恪：《三论李唐世族问题》，《金明馆丛稿二编》，第304页。

证据不足,孰能定之”?若近现代则“史料过于繁多,向无所措手足”。至于中古史,“文献足征,地面地下实物见证时有发见,足资考订;易于著笔,不难有所发明前进”。中古史中,陈先生又首选元史。他曾自述初回国时,“专心致志于元史,用力最勤”。<sup>①</sup>以陈氏对其才力学力识力之自我认知<sup>②</sup>,元史自然只是其终极目标的一个小部分。但以他特长的语言修养,要在中国学界立名,当然以元史最“易于著笔”而“有所发明前进”。

从研究对象言,道咸以降之“新学”主动选择两汉与近代之间这一段,也有在既存框架内开新之意,正所谓“出新意于法度之中”也。钱穆在讨论“为学须从源头处循流而下”时,即注意到二陈与王氏之长处,“只是可以不牵涉,没有所谓源头,故少病也”。他特别就陈寅恪与胡适对比指出:由于“两人论学立场不同”,陈可以“截断源头不问,胡适之则无从将源头截去,此胡所以多病,陈之所以少病”也。<sup>③</sup>胡适不能避开源头,经常接触,故多称赞乾嘉考据;而陈寅恪所为多在乾嘉成就之外,故对其称赞甚少,但这未必就表明他不欣赏乾嘉考据成绩(详后)。

对钱穆观察到的现象,治学日久的胡适逐渐深有体会,30年代初他的学生罗尔纲打算写一部《春秋战国民族史》,胡适告诉他:罗氏拟用的先秦材料,“本身还是有问题的。用有问题的史料来写历史,那是最危险的……近年的人喜欢用有问题的史料来研究上

---

① 王钟翰:《陈寅恪先生杂忆》,《纪念陈寅恪教授国际学术讨论会文集》,中山大学出版社1989年版,第52页。实际上,陈寅恪不做近代史更主要的原因是:“认真做,就要动感情。那样,看问题就不客观了。”石泉、李涵:《追忆先师寅恪先生》,同前书,第57页。

② 参见陈寅恪晚年自谓:“呜呼!此岂寅恪少时所自待及异日他人所望于寅恪者哉!”《赠蒋秉南序》,《寒柳堂集》,第162页。

③ 《钱宾四先生论学书简》,收入余英时《钱穆与中国文化》,上海远东出版社1994年版,第231页。

古史，那是不好的事”。胡适进而劝他的学生“还是研究中国近代史吧，因为近代史的史料比较丰富，也比较易于鉴别真伪”。<sup>①</sup>但这里仍有区别，陈寅恪不治上古史，是觉得三代两汉之事文献不足征，立说总不那么踏实。而胡适则认为先秦材料“本身还是有问题的”，其出发点仍是“不疑处有疑”。

由经入史的蒙文通也有类似的体会，他自述“从前本搞经学，后来教史学，十年后才稍知道什么是史学，应如何治史”。弄通之后，感觉便不同。他说：“我从前搞先秦，后来感觉大家治先秦多是猜谜，自汉以下具体一些，才有可讲。”因为“历史是愈后材料愈详备，探讨社会情况较有把握”。<sup>②</sup>蒙先生本以史识见长，他的自述，有客气的成分（其所据的标准，当然也与今人不同。对后学来说，他在尚不知“如何治史”时大胆进入史学领域的“猜谜”著述，正有推陈出新之效用）。但这的确为他个人治学的体会，而且他也以此指导学生。

从胡、蒙二人后来的体会看，“史学二陈”可以说更有先见之明。此正得之于他们很早便确立了史家这一身份认同，故能多从史学立场考虑治学方向；而胡、蒙在梳理源头时恐怕主要仍受经学体系的影响，大概觉得不如此循流而下即不足以言学术研究。总之，史学从经学笼罩之下解脱出来有一过程，彼时之学人常因其受学经历等各种因素而有不同的因应；必重建此历史发展动态的一面，始能对昔人何以如此具“了解之同情”。而过渡时代各流派各取向之间的差异并不一定呈泾渭分明之状，通常都是同中有异，异中有同，有时他们之间毋宁说是同多于异，作大略的区分只是为了更容易观察其特点而已。

<sup>①</sup> 罗尔纲：《师门五年记》，三联书店 1995 年版，第 28 页。

<sup>②</sup> 蒙文通：《治学杂语》，《蒙文通学记》，第 38 页。

近来学界忽然对陈寅恪是否受乾嘉考据的影响发生争论<sup>①</sup>，其实这是一个不成问题的“问题”。许多今人说陈受乾嘉考据的影响，是因为把考据与乾嘉划等号，以为凡考据即乾嘉，这固然不必置论。但正像乾嘉汉学家都先因科举考试而受“宋学”影响一样，出生受学于清世的学人，没有受到乾嘉考据影响的，恐怕极少（像梁漱溟这样少不读诗书者则是一个特例）；而陈对经学所下的功夫，前引俞大维文所论甚详。道咸以降之“新学”家都重宋学，这是无疑的。但正因为有前此汉学的“霸权”地位，后之推崇宋学者，莫不先在考据上下功夫以确立自身的发言权，然后敢言汉学之“庞杂破碎”与宋学之“幽玄高妙”。从这个意义上言，努力强调或否定陈寅恪是否受乾嘉考据的影响，或不免以汉宋门户观念看人，实是看轻了前辈，既无必要也不合实际。

“新宋学”学人与乾嘉考据之间有明显的传承关系。王鸣盛在《十七史商榷·序》曾自述乾嘉史学的标准说：“读史者不必以议论求法戒，而但当考其典制之实，不必以褒贬为与夺，而但当考其事迹之实。”钱大昕在《廿二史考异·序》自称他的《廿二史考异》是几十年不断地修正补充，“讲肄之暇，复加讨论，间与前人暗合者，削而去之；或得于同学启示，亦必标其姓名。”彼时虽无版权法规，学者却有自抑之戒律。这种“实事求是”（《十驾斋养新录》阮元序）的风格正是后来王国维、陈寅恪再三强调的（疏离于政治的）学术独立精神之源头活水。

乾嘉考据的一个重要取向，就是从类书中搜寻古材料。对这一点，道咸以降之“新学”家无不继承；而他们比乾嘉学人更多的资料

---

<sup>①</sup> 参见汪荣祖：《陈寅恪评传》，百花洲文艺出版社1992年版，第40—51、243—249页；许冠三：《新史学九十年》，香港中文大学出版社1986年版，第238页；最新的辩论则见王永兴：《陈寅恪史学的渊源和史学思想述略稿》，《学人》，第10辑，1996年10月，第165—195页。

便利，就是乾嘉考据的成果本身。陈寅恪就经常引用乾嘉考据中史学一系的著作。他特别推崇钱大昕，认为其《廿二史考异》很好，视钱为“清代史学家第一人。”这都是从考证的精详角度看问题。陈寅恪后来称赞陈垣，说他“精思博识，吾国学者，自钱晓徵以来，未之有也。”<sup>①</sup> 可知其本视考据家甚高，颇能说明陈氏对乾嘉考据的态度。

最能说明问题的，是陈寅恪《与妹书》<sup>②</sup>中被广为引用的一段：“如以西洋语言科学之法，为中藏文比较之学，则成效当较乾嘉诸老，更上一层楼。”这段话是专门针对学藏文所说，论者常有断章取义、将其推之甚广而引用之例。<sup>③</sup> 其实陈氏接下去明确指出：中藏文比较之学，“非我所注意[者]也”。他真正关注的，一是与藏文有关的唐代民族关系史，一是通过以梵音拼写的藏文校勘佛经。但这仍可说明乾嘉诸老正是陈在方法上有意超越的目标。不过他认为应当超越者，并不仅仅是在传统小学中引入异域文字或以异域文字与中文对校，这只是一个小的方面，更能见其大者毋宁说是以“文化史”的方式来解释文字。

当年章太炎读了斯宾塞的社会学著作，对其“往往探考异言，寻其语根；造端至小，而所证明者至大”一点，颇有心得。于是重新“发现”惠栋、戴震的文字训诂，也有类似功用，可藉以发现中国“文

---

① 陈寅恪：《李德裕贬死年月及归葬传说辩证》、《陈垣〈元西域人华化考〉序》，《金明馆丛稿二编》，第23、239页；并参见黄萱：《怀念陈寅恪教授》，《纪念陈寅恪教授国际学术讨论会文集》，第69—70页。

② 《学衡》，第20期（1923年8月），第18—19页。

③ 如汪荣祖先生说：“这一段话也可作寅恪一生治学的纲要看”（《陈寅恪评传》，第47页），便是误读前贤。倘寅恪一生治学不过围绕与藏文相关的历史与佛教，亦无非一个范围不宽的专门家，何足见其大。且汪先生所注重的“较乾嘉诸老更上一层楼”，恰是陈氏明说“非我所注意”者，则其误读，真可谓“更上一层楼”了。

明进化之迹”。盖古事不详，“惟文字语言间留其痕迹，此与地中僵石为无形之二种大史。”<sup>①</sup>语言文字与历史的关联，当年德国的兰克学派曾有人讲究，在英国人的文化史研究中，也一直有此流派。太炎正因其小学修养深邃，故能有触类旁通的领悟。后来章门弟子沈兼士于1935年作了一篇《“鬼”字原始意义之试探》，以考古学的方法，从文献和文字两方面探检字义之原始意义：文献方面“直接观察其历史情形，玩味其文句解释”；文字方面则“从形音义三方面贯串证发其当然之义类”。<sup>②</sup> 颇得乃师真传。

陈寅恪读了沈氏文章，甚表敬佩，其致沈兼士书说：“依照今日训诂学之标准，凡解释一字即是做一部文化史。”沈文是当时惟一足以当此定义者。<sup>③</sup> 读沈文当知陈氏“文化史”的定义与太炎所见略近，其指谓大约即当考出文字本义及随历史发展而演变之各时代意义，这样可做到字义明则历史意义明，与过去由训诂见道的经学取向仍相类，但所欲明之“道”却有了极大的改变。<sup>④</sup> 陈氏的确是解人；而其小学修养，亦由此可见。俞大维说陈本主张“读书先识字”，或即此意乎？此种问学方式对基础要求太深厚，能像陈寅恪这样具“了解之同情”者并世已无几人；且这样的学问，只能在承平之世学人心境宁静时慢慢做。身处近代中国这一乱世，大家都多少有

① 章太炎：《致吴君遂书》，《章太炎政论选集》，第172页。

② 《沈兼士学术论文集》，中华书局1986年版，第186—202页。

③ 陈信收在《沈兼士学术论文集》，第202页。

④ 二战后英国文化史中这一取向仍较突出，有大成就者首推左派史家威廉斯(Raymond Williams)，其 *Keywords: A Vocabulary of Culture and Society* (New York, 1976) 一书，正是章、陈所指谓的以关键词考察文化史的杰作。仍健在的袁考克与斯金纳，也从稍异之角度注重语言文字与历史的关联，参见 J. G. A. Pocock, *Politics, Language and Time* (New York: Atheneum, 1971); James Tully, ed., *Meaning and Context: Quentin Skinner and his Critics* (Princeton University Press, 1988).



点紧迫感，长于小学的章、沈皆不能静下心来多做此学问，况陈氏本以史学为专业，以史家为认同，在史学方面“以随顺世缘故，不能不有所撰述”<sup>①</sup>，所治又何能及此。

概言之，道咸以降“新学”家中史学一系，虽然都尊宋学讲究义理的方法，但他们皆在考证上有坚实的基础，正类章太炎以考证家而欲为“文明史”（详后），与后之人徒知系统解说而无考证功夫者，固不能同日而语。他们对经学，只是在治学目标上避开，但对经学及连带的乾嘉史学成就，一向多所利用。从根本上言，他们所擅长的，仍是考据史学。

王国维论清代学术转变时说：学术变是因时势变。到民国初年，“世之言学者”已感到“侘侘无所归”，正因“时势又剧变矣，学术之必变盖不待言”。<sup>②</sup>五四新文化运动起，史学典范也随胡适所提倡的“科学”方法而稍转，但仍在考据的大范围之内，到30年代遂出现陈垣与胡适对考据方法论的总结。有意思的是，这本有些集大成的意味，却已是考据史学流行的尾声。大约同时的社会史论战一出，整个史学界风气更为之一大转，逐步由注重证据走向注重解释。在那之后，考据法（不论新旧）基本只有已确立其学术路向的学者仍坚持运用，大部分的新学人则转向新途。这一转变当然主要是受西方思想影响的结果，但也可从中国学术自身发展的内在理路寻出踪迹。

### 三、余论：脱除经师旧染之后

陈寅恪曾指出：一国之民族盛衰与学术兴废，“不仅在能承续先哲将坠之业，为其托令命之人；而尤在能开拓学术之区宇，补前

<sup>①</sup> 陈寅恪：《隋唐制度渊源略论稿》，中华书局1963年版，第158页。

<sup>②</sup> 王国维：《沈乙庵先生七十寿序》，《观堂集林》，卷23，页27。

修所未逮”。要在“可以转移一时之风气，而示来者以轨则”。学术兴废既然与民族盛衰直接相关联，这里的风气，当然也与一般所谓世风有关；但陈文接下去已明确指出，其所指主要仍是学术风气，特别是在治学方法上“示来者以轨则”。<sup>①</sup>

由于中国传统学术授受的方式主要是“有所法而后能”的临摹法<sup>②</sup>，故笼罩了中国学术 300 年的考据，并无（也不需要）一个方法层面的总结。到传统崩解，学术授受的方式也随之而变，考据方法的总结乃成为学人所关怀的问题。清季的大学课程中，文学、史学两学门都有“研究法”这一门课。后来的通人如梁启超、胡适也都非常注重方法，而胡适尤甚。20 世纪的史家中，则以陈垣与陈寅恪最重方法。

陈寅恪虽无方法论的专门著作，其史学论著，几乎篇篇都论及方法。他也最注意观察和讨论别人的方法是否“正确”（当然是据陈氏标准）。当他得知陈垣拟做《校补释例》时，当即指出其意义：“发凡起例，乃是著作，不仅校勘而已。”<sup>③</sup> 后来看到陈垣在《从教外典籍见明末清初之天主教》一文中首先论述教史研究应注重教外典籍，即写信表示佩服，认为此文“诚所谓‘金针度与人’者”，其意义已超出其所讨论的具体内容，“实一般研究学问之标准作品也”。<sup>④</sup> 盖陈寅恪最重“示来者以轨则”（此一关怀的产生部分即因传统的断裂而起），而关于考据，以前恰无系统的总结与示范著作出现。

陈垣注重方法不仅在思考层面，他自己编有许多常用书的“引

① 陈寅恪：《〈王静安先生遗书〉序》，《金明馆丛稿二编》，第 219 页。

② 参见罗志田：《立足于中国传统的跨世纪开放型新史学》，《四川大学学报》，1996 年第 2 期。

③ 转引自陈智超：《史学二陈的友谊与学术》，《纪念陈寅恪教授国际学术讨论会文集》，第 246 页。

④ 陈寅恪致陈垣，1935 年 1 月 6 日，陈智超编：《陈垣来往书信集》，上海古籍出版社 1990 年版，第 377 页。

得”，熟悉的学者每向其求助。胡适早注意到陈垣“最注重方法问题”。而陈垣对胡适能“肯定我们的旧治学方向和方法”也记忆尤深。他曾给胡适写信说：“我们的治学方法，本来很相近。”<sup>①</sup>的确，他们两人均从事考据，复能将考据方法进行系统总结并布之于世，陈氏的《校勘学释例》和胡适的《校勘学方法论》（均用作者后来改定的题目，胡文本是为陈著所做之序）同属开风气者。两人所侧重，不仅有所同，也有所不同：陈是举例，用的是传统的示范方法；而胡是系统总结，且暗本西说，是典型的西学规范。

王国维和陈寅恪他们自己也都曾做过学术总结的工作。当初王国维曾提出，沈曾植的学问就既能“继承前哲”，又可以“开创来学”。照王氏的看法，后之学者也只有循沈氏之道，才能做到“变而不失其正鹄”。而陈寅恪后来又总结王国维的“学术内容与治学方法”，以为“可举三目以概括之者：一曰取地下之实物与纸上之遗文互相释证……二曰取异族之故书与吾国之旧籍互相补证……三曰取外来之观念与固有之材料互相参证”。而“吾国他日文史考据之学，范围纵广，恐亦无以远出三类之外”。<sup>②</sup>

然而，从王国维说沈曾植“开创来学”到陈寅恪说王国维可以“示来者以轨则”，也不过就是十几年的时间，陈所总结的王氏之学与王所总结的沈氏之学其实已有所同有所不同。则王氏在学术承续和开拓两方面，大致能达到陈之所论，但其是否足以当“转移一时之风气”这一评语，恐怕就有点问题。近人又每以陈论王之语反诸陈，以为陈亦能“转移一时之风气”，这同样有问题。与王氏一样，陈氏对考据史学的承续与进一步的开拓有目共睹，自无疑问；但如果王、陈二人的学术真能形成风气、转移风气，中国史学恐不是今

<sup>①</sup> 胡适致陈垣，1933年4月6日，陈垣致胡适，1949年4月29日，《陈垣来往书信集》，第185、193页。

<sup>②</sup> 陈寅恪：《〈王静安先生遗书〉序》，《金明馆丛稿二编》，第219页。

日之模样。

实际上,足以当是一回事,是否做到则是另一回事。王、陈二氏在“示来者以轨则”方面的确当之无愧,但在“转移一时之风气”方面却成效甚小。其原因,或者因为一些“来者”有意效法而力有不逮;但主要是因为绝大部分“来者”根本无意效法其“轨则”。所谓转移风气与示范轨则,正西儒孔恩所谓典范转移者也。但是,从“可以转移”到“实际转移”,这中间实有一段相当长的距离。可以说,如果“来者”并不珍惜或无意学此轨则,也就无法转移风气。

王、陈二氏之学固已大致涵盖“文史考据之学”的“范围”,但如果后世学人根本不在“文史考据之学”上下工夫,则示范的功能也就失去意义了。北伐后史学界新兴的后学辈,基本是背考据之道而行,到社会史论战后史学界学风更大转。其结果,正如陈寅恪在1931年不得不指出的:“今日国虽幸存,而国史已失其正统。”<sup>①</sup> 30多年后,他更不得不慨叹道:“纵有名山藏史稿,传人难遇又如何。”<sup>②</sup> 明确点出决定其学术影响之纵横范围者,端在“传人”一面。

从更广阔的层面言,陈寅恪曾就近代中国文化的衰落作一解说,他认为中国文化之定义为汉儒之三纲六纪说,但理想抽象之纲纪,必依托于有形之社会经济制度。中国“自道光之季,迄乎今日,社会经济之制度,以外族之侵迫,致剧疾之变迁;纲纪之说,无所依凭,不待外来学说之掎击,而已销沉沦丧于不知不觉之间”<sup>③</sup>。总体上文化衰落的一个直接后果,就是学子不以传统学术为贵。山西举人

---

① 陈寅恪:《吾国学术之现状及清华之职责》,《金明馆丛稿二编》,第317页。

② 陈寅恪:《有感》,《陈寅恪诗集》,第140页。此诗编者认为作于1965年秋,但从文字看,更像是作于1966年秋,否则实太多“谶语”,近乎先知。当时抄录者或恐此诗构祸,有意无意中错移一年,亦属可能。

③ 陈寅恪:《王观堂先生挽词·序》,《陈寅恪诗集》,第10页。

刘大鹏在本世纪初就预见到：“士皆毆入学堂从事西学，而词章之学无人讲求，再十年恐无操笔为文之人矣。”<sup>①</sup>刘氏所说的虽只是词章之学，但完全可以推广到其余传统学术。这里的关键，已经不在于具体学术成就的真正高明与否，而在于这一“学术”本身总的贬值。

在这方面，20世纪初最先提倡更新史学的章太炎和梁启超（两人都曾有做新式“中国通史”的计划）都起了直接或间接的作用。但具体言之，特别是在对传统史学的冲击方面，则章的影响不如梁大。章、梁所治皆通学，但太炎学问博而复深，与同时代人的程度差距太大，且除在东京时曾短时间办白话报外，他也很少立意浅出；梁则不然，其学问本不甚深，尤善于浅出，若说每一门具体的学问，在特定的专业领域里恐怕都有超过他的同时代人，但其学术兼容的广大，确远非一般时辈所能比拟。孔恩在论述科学典范的转移时，曾说到专业训练不深者有时往往容易起到“开来”的作用，正因其训练不深而约束较少，故通常也更胆大。<sup>②</sup>这就比较适合于梁启超的情形。梁氏曾自己总结其在晚清的作为是“破坏力确不小，而建设则未有闻”<sup>③</sup>。这话有自谦的成分，然大致不差。他对史学所作的推动，虽立意于建设，在当时的实际效果仍是破坏大于建设。

近代中国在西潮冲击之下的种种不如意表现，使士人产生普遍的无力感；学者多感中国传统学问不足以应付时局，故中学实为无用之学。像邓实那样认为“汉学宋学，皆有其意；得其真而用之，

<sup>①</sup> 刘大鹏：《退想斋日记》，山西人民出版社1990年版，第147页。

<sup>②</sup> Cf. Thomas Kuhn. *The Structure of Scientific Revolutions* (rev. ed., The University of Chicago Press, 1970), pp. 89—90.

<sup>③</sup> 梁启超：《清代学术概论》，本文用朱维铮校注之《梁启超论清学史二种》本，复旦大学出版社1985年版，第73页。

皆可救今日之中国”者<sup>①</sup>，实在是凤毛麟角。章太炎在1910年曾提出：“学说是学说，功业是功业。不能为立了功业，就说这种学说好；也不能为不立功业，就说这种学说坏。”因为：“学说和致用的方术不同。致用的方术，有效就是好，无效就是不好。学说就不然，理论和事实合才算好，理论和事实不合就不好，不必问他有用没有。”<sup>②</sup>这里当然主要是学术独立的意识，但实亦暗中承认中国的学问“无效”。王国维稍后注意到，当时中学西学新学旧学之争，其所重恰在于“有用无用”，而其最终之关怀，实在于“一国之名誉与光辉”（王氏本人认为学问应超越于这些关怀之上）。<sup>③</sup>

士人的无力感反映在学术上，就是对中西学说都显得进退失据。王国维观察到：“今之君子，非一切蔑古，即一切尚古。”即使“为调停之说者，亦未能知取舍之所以然”。传统失落之余，对外来学说也同样不知所措。严复注意到，近代中国士人对于新说的态度是：“不为无理偏执之顽固，则为逢迎变化之随波。”究其原因，关键就在心中“本无所主”，所以表现出进退失据的现象。其结果，当时学界的中西新旧各方都有些不足以言学问。王氏指出：“中国今日实无学之患，而非中学西学偏重之患。京师号学问渊藪，而通达诚笃之旧学家，屈十指以计之，不能满也。”治西学者则更差，“能贯串精博终身以之，如旧学家者，更难举其一二”。<sup>④</sup>

在尊西崇新的大势下，既然心中“本无所主”，则自然容易以欧美之眼光反看中国。20世纪一开始，梁启超就在《东籍月旦》一文

① 邓实：《国学今论》，《国粹学报》，第1年第5期。

② 章太炎：《论教育的根本要从自国自心发出来》，《章太炎政论选集》，第507页。到20年代，梁启超也有同样的认识，参见其《清代学术概论》，第40页。

③ 王国维：《国学丛刊序》，《观堂别集》，卷4，第7—9页。

④ 王国维：《国学丛刊序》；严复：《与熊纯如书》（1916年9月20日），《严复集》，第3册，第648页。

中说：“中国史至今迄无佳本”，其原因则在于“以中国人著中国史，常苦于学识之局面而不达；以外国人著中国史，又苦于事实之略而不具”。<sup>①</sup>任何治史学者当然都知道，事实方面的不足远比“学识之局面”容易修补，倘外国人补上事实，终胜过中国人。故此虽两面皆论，实最能体现其自信心已失的隐衷。在稍后不久的《中国史叙论》中，梁氏又指出，历史的主体应为“国民全部之经历及其相互之关系”，而不是居位势者之兴亡隆替。这显然是从西学（包括日本人转手者）里得到的新知。他接着下一转语道：“虽谓中国前者未尝有史，殆非为过！”<sup>②</sup>其批判传统的倾向已极为明显。

梁氏在1902年发表的《新史学》一文，可以说是中国学人有意识地改造中国史学之宣言。他在文章中重申：“二十四史非史也，二十四姓之家谱而已。”在此倾向下，中国传统史著不仅总体应否定，就是史实的具体论述，也每不如意。梁氏读到英人斯宾塞抨击西方实证史学常记述诸如“邻家之猫，昨生一子”一类与人们生活行为无甚关联之事实一段话，立即反思到中国旧史“满纸填塞，皆此等邻猫生子之事实”。他特别攻击历来以剪裁得体而著称的《新五代史》是“将大事皆删去，而惟存邻猫生子等语”。<sup>③</sup>这类观念，最足以体现梁启超的西方思想资源。

对梁启超这种明显带倾向性的观念，章太炎曾予以痛驳，他说：“中国历史，自帝纪、年表而外，犹有书志、列传，所记事迹、论议、文学之属，粲然可观。而欧洲诸史专述一国兴亡之迹者，乃往往

---

① 梁启超：《东籍月旦》，《饮冰室合集·文集之四》，中华书局1989年影印1936年版，第99页。

② 梁启超：《中国史叙论》，《饮冰室合集·文集之六》，第1页。

③ 梁启超：《新史学》，《饮冰室合集·文集之九》，第3、5页。后来受梁影响的史料派兴，同样认为《新五代史》反不如《旧五代史》，乃因新史为剪裁而删削史料过多。但梁氏这里是在讲史学之“别裁”，同样要抨击《新五代史》，则显然是在对传统史著整体不满的基础上立说的。

与档案相似。今人不以彼为谱牒,而以此为谱牒,何其妄也!”太炎更反驳“邻猫生子”的观点道:中国史书,素重制度风俗等;“人物制度、地理风俗之类,为生猫乎?抑为饮食衣服之必须者乎?”而且,传统史家正是以一代制度风纪学术来统纪史书上“其他之纷如散钱者”,故最为切要。<sup>①</sup>

但即使是立意为中国史学辩护的章太炎也不得不承认:“中夏之典,贵其记事,而文明史不详。”也就是没有庄子所说的“经纬本末”的能力。他以为:“非通于物化,知万物之皆出于几,小大无章,则弗能为文明史。”<sup>②</sup>当时中国思想言说中的“文明史”转自日本学界,是有特定指谓的。19世纪最后二三十年间,欧洲史学有两大支派大约同时传入日本,一是日本学院派所宗的德国兰克史学,一是以民间学者为主的“文明史”派(传入时间略早于兰克史学),其思想资源为基佐、巴克尔和斯宾塞为代表的启蒙主义史学。在欧洲史学史上,到19世纪末启蒙主义史学已为兰克史学所压倒,而其在日本则尚处竞争之中;留学日本的中国人又基本是同时接收二者,惟早期显然更受“文明史”派的影响。<sup>③</sup>观此可知相互争论的章、梁二人所据的竟然是基本相同的思想资源。

---

① 章太炎:《答铁铮》,《章太炎全集》第4册,上海人民出版社1985年版,第371页。

② 章太炎:《虬书·尊史》(重订本),《章太炎全集》第3册,上海人民出版社1984年版,第313页。

③ 参见坂本太郎:《日本的修史与史学》,中译本,北京大学出版社1991年版,第175—182页。“文明史”的影响一开始特别大,对西学了解更多后,许多人也就放弃这一流派。太炎本人谈“文明史”原见于《虬书》重订本,书约成于1904年。约10年后再修改的《检论》本,则改为“中夏之典,贵其记事,而文质之化不详”。其“弗能为文明史”一语也改为“弗能领此”。两“文明史”俱去,可见其已渐跳出西人影响,故有意识地改用传统的文与质观念。这一修改也意味着“文明史”观念在中国士人思想言论中的淡化。



欧洲启蒙主义史学本以解释而非考订见长，其为历史主义所压倒也正因为史实上的不严谨。对章、梁那一代人来说，他们所向往的主要正是其解释的功能。惟章太炎等以考证家为“文明史”，自无史实不严谨的问题。后之人徒知系统解说而无考证基础，则易入歧途。同理也可反用于“新宋学”诸贤。在某种程度上言，从王国维、史学二陈、到蒙文通等，无不是崇宋派，无不在成体系的“幽玄高妙”上下功夫，且无不或明或暗地贬斥乾嘉之学的“庞杂破碎”。他们自己虽然都以坚实的考据为基础，但在出入汉宋的同时显然存有崇宋的基本心态，实际上仍发扬了道咸以降“务为前人所不为”这一反“汉学”的大趋势。

进而言之，民国史学在有意脱除经师旧染之时，是否出现了西人所说的倒洗澡水而连婴儿一起倒掉的情形呢？比如因强调“义理”而有意无意中弃置“读书应先识字”的“汉学”传统，对史学研究的发展即造成了负面影响。经学对近代史学兴与衰的直接间接影响，实体现出一种诡论意味，不能不仔细体味。一方面，从以前经学“话语权势”的压制下解脱出来无疑给史学以更充分的发展余地，但放弃作为经学基础的“章句之学”，其间接后果也削弱了史学。吕思勉注意到，当年因科举考试改试策论而一度成为“兔园册子”的《纲鉴易知录》，在那时是被精英学者鄙视的初级读物，到1939年时却已没有多少人能够读懂。<sup>①</sup>这里当然有科举制废除的因素，因为人们已不必再读这些“复习参考书”了。但不讲究“章句之学”到底从总体上降低了读书人的阅读古籍能力，这必然影响学者治史（特别是治古史）的水平。

如果说《纲鉴易知录》还嫌太古旧，则夏曾佑在1902—1904年编写出版的《最新中学中国历史教科书》，到1933年再版，易名为

---

<sup>①</sup> 参见李永圻编：《吕思勉先生编年事辑》，上海书店1992年版，第202—203页。

《中国古代史》，却已升格成为“大学丛书”之一，还特地加上标点。30年间国人阅读旧文字能力的降低，于此又可见一斑。当然，在中学初创之时，大家对中学生的实际水准并不很清楚。当年《国粹学报》创刊时，办刊者自拟的读者对象主要也是中学生。该刊的“略例”述其目的之一说：“我国现今学校林立，而中学教科书尚无善本。本报体例精审，择精语详，原以备海内中学教科之用。”但是，该刊才出了几期，读者的反应就“有谓其程度太高者，有谓其崇古之念太过者，有谓其文字太深者”。<sup>①</sup>可知办报人眼中的“中学生程度”，与实际本有较大的距离。但总体言之，近代读书人阅读旧籍能力的不断下降应是没有疑问的。

到半个多世纪后的今天，治史学者阅读古籍的能力更每下愈况，文史两系的本科毕业生恐怕看《幼学琼林》这样昔日的蒙学读物都有困难；而当年梁启超、胡适等人开出的“最低限度的国学书目”（其实也不低），说句不敬的话，许多文史专业的“博士生导师”也许未必就能顺畅地通读（实际已通读的则更少）。真是惨不忍道（当然，在其他诸如阅读外文书籍和使用电脑的能力等方面，今日学人又有长足的进步）。这样看来，乾嘉诸老合经史而共治及兰克学派等注重语言训诂与历史研究的不可分，显为实践中得出的识见；这个意义上的“文史不分家”，或者还应该受到今日主张拓宽大学生知识面者的注意。

叶德辉曾说：学风的转变“由实入虚易，由虚入实难”<sup>②</sup>。考据本身需要长久的基本功训练，要有渊博的知识和心细如发的观察力，实际做起来很不轻松。而“新宋学”所提倡的“幽玄高妙”的标准却不那么明确清晰（许多看上去成体系的论说，其实际的高下真可以万里计），故最为想象力丰富而基本功不足且创造欲甚强的少年

<sup>①</sup> 许之衡：《读〈国粹学报〉感言》，载该刊第1年第6期。

<sup>②</sup> 《郅园书札·与戴宣翘书》，第20页。

所喜好。从王国维到蒙文通等人是“由实入虚”，故能兼具汉宋两学之长。而在“新宋学”影响下成长起来的后辈，正如陈寅恪在 1935 年观察到的：“今日吾国治学之士，竞言古史，察其持论，间有类乎清季夸诞经学家之所为者。”<sup>①</sup> 民国史家治学与清季今文家的相类，在一定程度上却正由于“新宋学”一派对乾嘉之学的“庞杂破碎”的贬斥。盖乾嘉汉学与宋学固然有对应关系，但乾嘉考据所代表的古文经学与后起的今文经学是又一对应关系。贬乾嘉（不论明贬还是暗贬）考据之琐细的一个逻辑后果正是为能见到“微言大义”的今文经学张目。

直至今日，中国史学的长处与不足恐怕都仍然多在“幽玄高妙”一面，或者可说依然处在“务为前人所不为”的道咸以降“新学”风气笼罩之下。故民国考据史学家们给“来者”示范的具体“轨则”恰不能为“来者”所效仿，而其所实际“转移”的“风气”自然也不在其所希望的方面。这个诡论性的结果，部分正是他们自己的崇宋心态及贬斥乾嘉之学所造成。在实证取向被忽视的基础上，既然“务为前人所不为”成为向往的趋向，则“新宋学”之求新一面当然超过其复宋的一面；且每一代“新学”之学者自然也以“务为前人所不为”为己任，创新的奋勉超过继承的努力，20 世纪中国史学遂出现学统难承、学风多变的特征。

学术“正统”无疑是可以转变而且一直在转变之中的。葛兆光最近在讨论到沈曾植被学术史“遗忘”的现象时指出：沈曾植的被遗忘，与能欣赏他学术价值的王国维与陈寅恪等人“不再被学术史看重”有直接关联。<sup>②</sup> 近年这个趋向有些改变，葛君的“重新发现”沈曾植，或者正与王、陈等人及其学术又渐被大陆学术史“看重”有

<sup>①</sup> 陈寅恪：《陈垣〈元西域人华化考〉序》，《金明馆丛稿二编》，第 239 页。观此可知陈对清代经学的攻击，主要还是后起的今文经学。

<sup>②</sup> 葛兆光：《世间原未有斯人》，《读书》1995 年第 9 期。

些关系。但“看重”也有许多种类，博物馆中的青铜器就从未不被“看重”；故被“学术史”看重未必意味着王、陈所代表的学术方法被“学术史”之外更广泛的史学界应用于实际的研究。对今日的学人来说，王、陈等人的学术不仅不“虚”，恐怕已“实”到难以企及的程度。“由虚入实”的确不易。今日研究评论王、陈的多，真正学习其治学方法的实少（其中亦有学而不会者）。则这样的看重，仍未达到追步前贤并进而“补前修所未逮”的阶段；惟其是否是（以及是否应该是）走向那一阶段的前奏，还须拭目以待。

（原载《近代史研究》1998年第1期，  
收入本书时删去了部分与前一文重复的内容。）