

中／国／现／代／学／术／文／化／随／笔

书生襟抱本无垠

段吉福／编选



四川人民出版社

(川) 新登字 001 号

责任编辑：袁正平

封面设计：邹小工

技术设计：戴雨虹

书生襟抱本无垠

段吉福 编选

出 版：四川人民出版社

地 址：成都市盐道街 3 号 邮 编：610012

经 销：四川人民出版社发行部

印 刷：自贡新华印刷厂

四川人民出版社发行部电话：(028) 6660527 6666009

开 本：850×1168mm 1/32

印张：11

字 数：230 千

印数：8000 册

版 次：1998 年 9 月第 1 版

印次：1998 年 9 月第 1 次

ISBN 7-220-04181-0/I·652

定价：13 元

引 言

如果仅仅从实用功利的角度着眼，“百无一用是书生”或许是对的。但是，人类面临的许多问题，料想绝非实用功利都能应对的。于是也就有那么一批人，顶着“无用”的呵责，自觉与不自觉地做起了白发书生。在他们看来，那挑灯夜读挥毫疾书的生活似乎不仅仅是他们个人精神的寄托，仿佛也是人类灵魂延续的血脉。

这样，读本辑所收三十余篇学人感怀的文章，除了应有的同情与敬畏外，倒也给人不少的启悟。俞理初、王闿运、范当世、王韬、严复、梁启超、林纾、章太炎、李叔同、黄侃、王国维、沈增植、陈寅恪、吴宓、杜亚泉、张东荪、丁文江、沈有鼎、陈康、冯友兰、俞平伯、周扬、唐弢……近代的，现代的，有名的，无名的，显赫一时的，终生无闻的，在文章作者的笔下，都变得格外亲近、格外引人注目。在这里，不同的人生际遇、复杂的人生况味、独特的人格与学养交织在一起，绘写出一幅并未褪色的精神画卷。自然，这里也有当代学人对前辈学人灵魂的对白与相契，不无人类精神薪火相传的意味。

“中国现代学术文化随笔丛书”序

陈平原

名曰“随笔”，而又冠以“学术文化”，其实是一种不得已而为之的“论说”。其前提是，今日中国，写“随笔”而可以不讲学术文化，尽可“一无所有”地“潇洒走一回”。这是一种致命的误会：可以随意书写的“随笔”，一夜之间遍地开花且身价百倍，但也因其无所不在而丧失了本来面目。

作为一种以说理为主的文体，“随笔”不同于逻辑严密的“专论”，也不同于笔墨轻盈的“小品”。一定要下定义，只能说是“有学问而不囿于学问，能文章而不限于文章”。这种说法，既有 Essay 东渐的意味，又与蒙田、兰姆等保持一定距离。必须考虑中国古老的“文章”传统，并不因白话取代言文而自行中断。或秦汉，或魏晋，或唐宋，或晚明，取径不同，姿态自然各异。至于全盘“复制”英国随笔的，不能说没有，毕竟不是主潮。承认“误读”与“前理解”，注重“对话”与“调适”，国人之谈论“随笔”，自然不会、也不应该是正宗的 Essay。

比起宋人洪迈“意之所之，随即纪录”的《容斋随笔》，Essay 的传入无疑更值得重视。本世纪二 三十年代众多关于“美文”、

“小品”、“絮语”、“随笔”的提倡，实际上都以 Essay 为蓝本或主要参照系。只是在具体论述中，因各自趣味及策略的差异，发展出不同的路径。其中最值得注意的，是由周氏兄弟等创刊于 1924 年的《语丝》周刊。

关于“语丝文体”，鲁迅概括为“任意而谈，无所顾忌”（《我和〈语丝〉的始终》），周作人则是“古今并谈，庄谐杂出”（《〈语丝〉的回忆》）。此中微妙的差别，进入三十年代，便成了推崇犀利杂文的太白派与主张闲适小品的论语派之间的对立。可《语丝》中还有另一种尚未被学界关注的文章（既非杂文，也非小品），主要任务是论学说理，但同样取“任意而谈”姿态。这种大学者所写的小文章，其文体特征不易界定，只知道其跨越“文”、“学”边界，蕴藏着某种一时难以言明的智慧。

这种以知性为主，而又强调笔墨情趣的“学者之文”，半个世纪后，由于另一个杂志的出现，而被发扬广大——我指的是创刊于 1979 年的《读书》。《读书》对于八 九十年代中国学界的贡献，不只是“思想”，更包括“文体”。不妨这么说，今日的“读书文体”，接续了“语丝文体”中逐渐被遗忘的另一侧面，使得中国人心目中的“随笔”，有了更大的发展前景。

林语堂、梁实秋的幽默与闲适，固然令人神往；但朱自清、朱光潜的通畅与平实，同样是一种很难企及的境界。后者以学识为根基，以阅历、心境为两翼，再配上适宜的文笔，迹浅而意深，言近而旨远，自有一种独特的魅力。“有话要说”，而又“无意为文”，这种学者型随笔，对作者与读者的修养、气度与悟性，有较高的要求，再加上其相对淡忘辞采与想象，自然不及洒脱的小品“有市场”。但在知性与感性、思想与情怀、文学与学术、厚重与

轻灵之间，保持一种“必要的张力”，套用一句老话，不妨称之为“广阔天地，大有作为”。

此等以学识为根底、而又讲求独立思考自由发挥的“随笔”，并非人人爱看，可也说不上知音难觅。成都段君，品味赞赏之余，居然编辑成书，并征序于我。既是同好，不敢推诿，于是有了以上“随意书写”的闲话。

目 录

天下何人还识君（俞理初）	高瑞泉（1）
空余高咏满江山（王闿运）	杨念群（8）
涕泪乾坤焉置我？（范当世）	章品镇（15）
才子、名士与魁儒（王韬）	夏晓虹（25）
“西学圣人”的寻求与绝望（严复）	周文彬（33）
最后一个“王者师”（康有为）	陈平原（42）
以觉世始传世终的梁启超	夏晓虹（50）
书生襟抱本无垠（杨度）	杨念群（57）
辜鸿铭生平及其它非考证	朱维铮（65）
夕阳山外山（弘一法师）	吴 方（77）
世间原未有斯人（沈曾植）	葛兆光（85）
白发书生寂寞心（王国维）	吴 方（96）
“当年游侠人”（黄侃）	陈平原（106）
中国知识界的骄傲（张元济）	陈 原（115）
吾侪所学关天意（陈寅恪）	葛兆光（126）
一个真诚的理想主义者（吴宓）	周国平（136）
昨夜启明之星辰（蔡元培）	舒 禾（146）

梧桐三味（章士钊）	杨念群（154）
万山不许一溪奔（杜亚泉）	吴方（163）
“出山要比在山清”（丁文江）	雷颐（173）
我们要科学的东方学的正统在中国（傅斯年）	王子今（181）
艰难的抉择（张奚若）	雷颐（188）
认真地思想和生活（张东荪）	张汝伦（197）
狂出真性情（梁漱溟）	许纪霖（204）
痛苦的人格分裂（顾颉刚）	王学典（212）
花开花落浑闲事（黄海章）	陈平原（222）
明暗之间（石承）	汪晖（230）
沈有鼎先生和他的大蒲扇	叶秀山（239）
寓大用于无所用之中（陈康）	谢遐龄（247）
斜阳系缆（俞平伯）	吴方（257）
身后的寂寞（茅盾）	孙郁（265）
默然而观冯友兰	陈来（273）
悠悠长水（谭其骧）	葛剑雄（282）
智慧之境（冯契）	高瑞泉（293）
亲在的境界（熊伟）	白波（301）
让那伐木者醒来（荒芜）	舒芜（308）
摇荡的秋千（周扬）	李辉（319）
“火湖”在前（唐弢）	汪晖（329）
一代学者的历史困境（王瑶）	钱理群（338）

天下何人还识君

高瑞泉

周作人臧否前清文人时，常持两项极为简单的标准：一看读不读佛书，二看他如何看待女人。倘若固守正统与异端的界域，排斥佛教；持男尊女卑之论，歧视妇女，其书必无足取。

能够顺利达标的，竟然并不很多，其中有一个叫俞理初。于是知堂便惋叹：清代“上下三百年此种人不可多得，深恐只手不能满也。”不仅如此，周氏更认定俞理初大可以登上中国思想史的“三贤”排行榜，另外两位是大名鼎鼎的王充与李贽。

对王充与李贽，读书界似乎可以吟一句“天下何人不识君”；而对俞理初，恐怕只能说是“天下何人还识君”了。

俞理初生于一七七五年，一生跨乾隆、嘉庆、道光三朝；中过举人，晚年主持惜阴书院，为最负盛名的“乾嘉学派”大师之一。林则徐修两湖通志，曾聘其为总纂，后来又为林则徐参订先人旧稿，而且积极支持严禁鸦片。因此，论公论私，都应与林则徐有相当的交

谊。不过，俞理初死于一八四〇年，未能看完林则徐在两广总督任上演出的悲壮一幕，只能算个一脚踏在近代门槛上的人物。这与林的另一位好友、暴卒于一八四一年的龚自珍颇为相似。但两人身后的声名却相去甚远：龚自珍因为他的危言高论、秣想艳情，招惹了无穷的是非、激发了后来的维新志士；而且定庵的诗做得好，浪漫瑰丽，也为他博得了不少令誉。俞理初虽然治经学又兼通史学，对地理学与算学也都很有造诣，是一位极其浩博的大学者，他的《癸巳类稿》、《癸巳存稿》是清代两部著名的札记，还有一部自认不甚佳的诗稿刊行于世；但是，他始终只是一个落寞的文人。

其实，俞理初与龚定庵一样，也是晚清思想界开风气的人物，特别是他那些大大不同于正统价值标准的观念，实际上喊出了中国近代伦理思想变革的先声，成为近代人文主义的前驱。

且先来看俞理初的“四民观”。

绵延数千年的中国古代，以小农经济为主体骨架，“以农为本、以商为末”、“重本抑末”成为历代王朝的基本国策。与这种经济结构和经济政策相适应的，是“士农工商”的四民观。它表示商业是一种较低贱的行业、商业的人伦价值大大低于士与农，因而常被社会所鄙视。宋明以降，商品经济渐渐发展起来，清代康乾以后，商品的生产、流通与交换有了更为显著的发展。社会经济生活的变动造成了“四民”观的微妙变化。俞理初的观念反映了这一变化，他批评从商鞅开始的所谓“重赋抑末”的政策，因为“商贾，民之正业”，“四民皆王者之人”，所以对商人的职业歧视是毫无道理的。“商贾若是末，则圣王循天理不得因末为利，若云重征以抑末，则何如禁绝之，乃反诱而征之哉？”（《征商论》《癸巳存稿》卷二）一边鄙视压抑商业活动，一边又竭力从商业中获取厚利，这构成了强烈的讽刺。

大可玩味的是，俞理初承认商人的正当社会地位，主要的不是从经济发展的功用着眼，而纯乎出于人文主义精神；这同他主张禁

烟，主要不是从经济、政治的利益着眼，而是从人文精神出发是一致的（他认为，鸦片使民贫穷，“尚可通变”，“使民弱，则所关甚大。”）出于这种精神，俞理初在评论人的商业行为时便十分通达。他援引《东京梦华录》：“市学先生，春社秋社重五重九，豫敛诸生钅作会，诸生归时多携花篮果实食物社糕而散。”并且点评道：“此固生财之道，近人情也。”这篇《师道正义》实在说得很妙。我决无意于引俞老夫子的话，为今日教师下海、学校破墙开店鼓噪，只是注意到俞理初承认：以正当的交换，去谋取物质利益，应当被社会认可；追求物质利益，本系人之常情。

余英时先生在《中国近世宗教伦理与商人精神》中，将四民观的转变上溯至王阳明，因为王阳明晚年曾说过：“古者四民异业而同道。”这是一篇很值得注意的文章。但是，王阳明的“四民”观实际上是说四民都应当实践他的“道”，而且它的结果，即后来民间“四民”观的转变，是承认“士商农工”的秩序，仍然是一种等级伦理。而俞理初所强调的是“四民”作为人都是平等的，其间存在微妙而深刻的区别。

古代中国，教师的社会地位很特别，所谓“天地君亲师”、“一日为师、一世为父”，“师命不可违”等等都表明师生关系类似于君臣、父子那样一种人身依附关系。因而传统的“师严道尊”实质上是师生间不平等的关系。父母与子女之间也是如此，旧时“孝道”所强调的常常是片面的权利与义务，“严父”体现的则是压迫子女的父权。俞理初借批评汉儒抨击了这种伦理关系：“不知古人言严者皆谓敬之，《易》与《孝经》皆然……岂有违圣悖经以严酷为师者？”（《严父母义》《癸巳存稿》卷四）换言之，俞理初反对在亲子或师生关系中，父母、教师对子女、学生采取严酷的态度，尽管他仍沿用父慈子孝、师严道尊等惯用语，但以一个“敬”字来诠释，透露出俞理初赞赏人格平等的消息。从中我们可以觉察到后来谭嗣同希望以“朋友”来

取代五伦的先声。

俞理初主张人格平等的特别出色处，在于非常鲜明地主张男女平等，反对歧视、摧残、压迫妇女，呼吁妇女解放，可以说是近代女权运动的启蒙者。他对“男尊女卑”的传统陋习极为不满，写有一篇《女》，由经史诸子而至诗赋小说，广征博引，描述了男性社会中妇女的悲惨命运，表达了他深深的同情；对男尊女卑的传统伦理观念，则予以强烈的抗议。他写道：“《白虎通》云：妻者，齐也，与夫齐体”，所以男女平权、夫妻平等，才是夫妇一伦的大义。

从男女平权的观念出发，俞理初严词批评习俗苛求妇女的片面贞操，抨击程朱“饿死事小，失节事大”的吃人教条。他说，如果妇女不能“二适”，男子也决不应“再娶”，否则就是片面的义务，因为“女再嫁与男再娶者等”，岂能用二重标准去衡量男女双方。他坚持认为，妇女再嫁与否完全是他个人的事情，应当听凭其意志抉择，“其再嫁者不当非之，不再嫁者敬礼之，斯可矣”。（《节妇说》《癸巳类稿》卷十三）

按旧时礼教，妇女守寡不改嫁谓节，妇女不字谓贞。如果说一个“节”字已经夺去了多少妇女的幸福，那么所谓“贞”就更残忍、更荒唐，因为“贞”要求女人为未婚夫终身保守童贞。俞理初批评道：

后世女子不肯再受聘者，谓之贞女。其义实有难安。未同衾而同穴，谓之无害，则又何必亲迎，何必庙见，何必为酒食以招乡党僚友，又何必有男女之分乎？此羞贤者未思之过。（《贞女说》《癸巳类稿》卷十三）

并且愤怒地责问：“呜呼！男儿以忠义自责则可耳，妇女贞烈，岂是男子劳耀也！”

封建礼教在女性道德方面的伪善悖理，除了单方面的贞节说外，还要求她们承认多妻制度，并且不得有任何怨尤，否则就加之“妒”的恶名。为此，俞理初以颇为诙诡的笔调写了一篇《妒非女

人恶德》，为“妒”翻了案。笔者窃以为它与现代的爱情心理学颇能合辙；有兴趣一阅的读者可以从中推导出俞氏的结论：符合人性的婚姻制度，只能是一夫一妻制，在“大红灯笼高高挂”的深宅大院里，颂莲们的“妒”恰恰是人性的自然流露。

作为早期的女权主义者，俞理初对缠足陋习也深为厌恶。他专门做了一篇文章《书旧唐书舆服志后》，驳斥明人所谓“古亦弓足”的谬论，详尽地考证了唐代妇女天足，南唐才有少数女子裹脚，但以后历朝都有不裹脚者，“宋时岭外皆不弓足”。但是为何裹足相沿成习、积重难返？无非是名教的道德评价——“贵”的诱导所至。俞理初反其道而行之，他考证弓足小鞋本是舞鞋，乃一种贱服；古代妇女天足，本应着贵重华美之履，后起的裹脚陋习，实际上将妇女都贬为男性的玩偶。在平实的考据中间，闪现着俞理初那十分明切的批判精神。

古有丁男丁女，裹足则失丁女，阴弱则两仪不完。出古舞屐贱服，女贱则男贱。

裹足致妇女于半残，男子也并无实在的好处；男子视自己的配偶为卑贱的玩物，同时也是自轻自贱——不尊重女性人格的男人，其人格实亦卑下。

所有这些都告诉人，俞理初那件经学大师的长袍马褂之下，裹着一颗开放的心灵，因而能在闭锁的文化系统中，不宥于陈见、不惧怕权威，有勇气运用自己的理性，思考我们中国文化自身发展所呈现的问题。正因为此，他才可能在中国近代伦理思想史上占有不可低估的地位。蔡元培著《中国伦理学史》特别称颂俞理初关于妇女问题的见解：“凡此种种问题，皆前人所不经意。至理初，始以其至公至平之见，博考而慎断之。”周作人更是盛赞俞理初“其见识乃极明达，甚可佩服，特别是能尊重人权，对于两性问题常有超越前人的公论”。鲁迅在揭露和抨击封建统治者的残忍时，也曾引用过

俞理初《除乐户丐户籍及女乐考附古事》里所引用的永乐皇帝——极为歹毒残暴的吃人魔王的“上谕”，并且说：“俞正燮看过野史，正是一个因此觉得义愤填膺的人。”俞理初对清代解放惰民丐户、罢教坊、停女乐等解除“贱民”奴隶身分的措施，有一种“舒愤懑”的快感。对此，鲁迅如同身受地发出共鸣，——实际上，在鲁迅批判礼教的篇什中，不止一次地闪着俞理初的影子。

但是，俞理初究竟是很寂寞的。晚近四十余年来，人们见到的中国哲学史或伦理学史，绝少见到他的名字，他与他的经学一样，被人淡忘了。

细细想来，俞理初一肚子不合时宜，在世时恐怕就极寂寞。他生逢清代由盛转衰的岁月，死于鸦片战争爆发的一八四〇年，极少有机会接触后人很容易理解的西方思想。在那样一个闭塞的时代，与龚自珍一样，俞理初对传统伦理的反叛与批判，基本上只能运用传统文化中的某些思想资源。不过，此处后一个“传统”不可作“道统”或“正统”解，更多的应当指昔日的“异端”。佛教正是异端之一。中国近代发轫之际，对官方意识形态或占正统地位的文化观念持批判态度的思想家常常从佛教汲取思想滋养。龚自珍晚年“尤好西方之书”，魏源曾受菩萨戒，俞理初也十分喜欢诵读佛教经籍，并非偶然的巧合。正统的价值体系崩溃所造成的负压，将历来的“异端”吸入人的视野，以填补价值真空。俞理初一反正统派儒生攘佛辟佛的成见，承认佛教也有其道德教化的意义，甚至对天主教、伊斯兰教的典籍也有所涉猎，就是这个道理。由此看来，周作人用是否读佛书作为评判前清文人的标准之一，实在不无道理。生逢末世，连容纳佛教这样的“异端”的勇气与雅量也没有，其视野与见识，也就可以不论了。

平心而言，俞理初所从事的本来是一项寂寞的事业。乾嘉学派在中国学术史留下的辉煌自不容言，后人如胡适等更从中发现了

它与现代实证科学精神的契合之处。但是，第一流的学术精英都只能在经史古籍中剔扶爬梳，思想界陷于万马齐喑可谓顺理成章。像俞理初这样怀揣人文主义思想的智者，能向谁人诉说？倜傥风流的龚自珍走了一条惊世骇俗的路子，俞理初走了另一路向。他一是装糊涂，二是同古人对话。《习苦斋笔记》记俞理初，已经六十岁的老夫子了，“口所谈者皆游戏语，遇于道则行无所适，南北东西，无可无不可。至人家，谈数语，辄睡于客座。问古今事，诡言不知。或晚间酒后，则原原本本无一字遗”。可见他老先生对常人并不总是高谈阔论、旁征博引；或许是为了避祸，或许竟是不屑？但是，智者总得思想，并且常常生活在他的著作里，于是他著书——与古人对话。前面提到的那些富于近代色彩的新思想，俞理初都是经过曲曲折折的引经据典，旁及小说、笔记、诗赋，然后从容道出，好像这些不是他俞理初的思想，倒是前贤的明见。借一句时髦的话，可以说是“以传统反传统。”经史子集之类故纸堆里同样也能钻出个叛逆者来，这实在是倡守朴学的权势者所未曾料到的事。

以前我一直弄不懂，俞理初何以如此被人忽略？现在却已经释然。道理很简单，俞理初已经死了。你看，他当初只是说商人也是人，所以应当与士农工平等相待，现在商贾之焰日窜万丈。早有人断言：新的社会秩序已经排定，商人第一，文化商人次之，文化人等而下之。俞理初当时抨击“严父”压迫子女，现在大众传媒时不时会爆出条老年人被虐待、遗弃的消息。他主张禁鸦片烟，咱们现在鸦片早不抽了，要抽就是海洛因！他批评男子压迫妇女，将女性视同玩物。如今，男女平等的口号已经高喊了几十年了，她们那时是出于无奈，现在“傍大款”是咱自愿的。谁还有闲空去理会那么迂阔的老夫子？

寂寞对于智者，不亦宜乎！

空余高咏满江山

杨念群

近代湘人常以事功鸣于世，这已是不争的事实。曾胡左以一介儒生草檄于乡里，挥旌于荒野，铸成数世勋名，易布衣文行之旧轨为武夫之举，实乃旷世罕见。谭嗣同有论云：“一鄙一鄙，莫或无湘之踪”（《忠义家传》），至今我们仍能体味谭氏此语中律动着的自豪感。的确，即使在咸同以前，遑论“莫或无湘人之踪”，道光辛酉科新宁出了个拔贡江忠源，时已谓之“破天荒”。再上溯至康熙朝，大学者刘献庭仍觉湘地“无半人堪对话”。（《广阳杂记》）故谭氏所慕湘人风采，当然非指以正途而位至武臣极品者，而几乎是不言而喻地勾勒出一幅布衣跻节镇、握重权的贫子登科图。

湘籍儒生转型为武人的殊举无疑已成为湘人心理内聚的精神象征和符号。从此以后，狂热崇拜类似于白手起家式的新型政治偶像，几乎成了湖湘士人非理性的自恋情结。其自恋情结又会时

时幻化弥散为一个颇有历史感的预言神话，即湘人在沉默了数百年之后，将要于未来把握中国社会的政治军事命脉。甚至有的湘人头脑中已直接把湖南模铸成了一个类似古斯巴达式的“政治型区域单位”。杨度《湖南少年歌》中有两句诗云：“中国如今是希腊，湖南当作斯巴达；中国将为德意志，湖南当作普鲁士。”其精致的对称结构恰好昭示着典型的政治思维，做为纯粹文化意义上的“湖南”，在湘人的视界中就这样消失了。

可偏偏这世上总会出现不识时务的“俊杰”。湘籍经学大师王闿运为儒常不羁于儒事，却喜划军策于内腹，演纵横于胸中，虽自我欣赏于一隅，却也似怡然而有所得，起码近代“帝王之学”之祖的牌子是摘不掉的，所以闿公玩的大体是“空手道”绝技。不料这位老顽童于纸上练兵之际有心炮制出一部文笔优美，却蜂集众议的奇书《湘军志》，湘绮自诩有《史记》笔法，其水准尤不让于《三国志》《后汉书》，然其自负才猷迈众，不甘徒为文人，笔锋所及，揶揄群雄，裁量人物，即使于曾国藩亦不乏微词，这就触动了湘人“追星族”那根敏感的“政治崇拜神经”，于是群起攻为谤书，以致闿公大忌乡人的自恋情结，特交友人郭嵩焘毁版，郭氏曾讥评其“文笔高朗，而专喜讥贬”，指为诬善之书，且更言“楚人读之惨伤，天下之人无不爽心快目”。（《致陈士杰书》）平心而论，对于湘绮来说，能超越地域性的乡土自恋情绪，非有一股“众人皆醉我独醒”的豪迈与孤寂胆识不可。近人刘成禺对此点看得很清楚，他说修志本为旌节“湘军之功烈”，“垂乡邦之荣誉”，而闿运则一味任性，自出心裁“成一家之言”，根本对于满足湘人之自恋心态“未甚措意”。（《一士类稿》）

王闿运之个性常使人觉其有的凸峭峻拔之感，其荣膺近世“帝王之学”掌门，端在其常仿先秦纵横怪杰，演韬谋而落拓不羁于公卿之间。史称湘绮少年时就“颇思赞襄军谋，腾骧政路”