

第一章 初访素书楼

在台北北面丘陵窄谷的边缘有一座小小的高等学府，那就是从内地迁来的东吴大学（英文称为苏州大学——译者）从学校大门往下走几百步，有一条乡间小路。路旁一个公共汽车站，有站牌标明了地名。1983年7月下旬一个闷热的早晨，我作为一个西方的历史学者，跳下了咋哒作响的公共汽车来到此地，为的是寻找一个标明“素书楼”的红门住宅。中国学者文人向来认为住宅书斋是神圣的。他们所起的斋名雅号往往不仅怪僻奇异，通常也点出主人的性格志向。“素书楼”就是这么一个别致的名字。“素书楼”本是主人钱穆先生当年老家的堂号，出自何典故，今已难查考。钱氏祖上在长江下游鱼米之乡无锡县的七房桥居住。1911年钱穆在家乡大病一场，幸得母亲精心照料得以康复。为了纪念母亲和家乡，他就把在东吴大学的住宅命名为“素书楼”。

素书楼旁有一条小路，从现代化的大学校园直通山坡另一边的村庄。我站在小楼的红门前，揣摩着素书楼这个名字。它的主人历史学家钱穆先生1895年在无锡七房桥出生。那一年新兴的日本用武力从衰败的清朝政府手中夺取了台湾。这一奇耻大辱使得年轻一代的中国知识分子改变了对中国传统的看法并投身于革命洪流。虽然无锡七房桥是一个偏僻的乡村，但同样受其影响。七房桥离无锡县四个小时的水路，离苏州仅两个半小时。昔日的苏州是一个乡绅文化的中心。革命思潮曾通过乡村学校的年轻教师 and 在上海苏州等地的亲友传到七房桥。钱穆先生所受的教育就具有此种革命思潮的性质。我来到素书楼也正是为了寻求对此种革命精神的了解（注1）

我所要了解的并非是中国革命的起源和史实，而是想知道中国的过去在钱穆这样的老一辈史学家脑海中意味着什么。与所有的中国人一样，钱穆在其成长的过程中始终意识到中国文化遗产的伟大。中国是世界上现存的最古老文明和最大帝国的发祥地。她有着伟大的发明创造和优秀的文化传统。然而在 19 世纪时西方超过了中国。钱穆这一代中很多人意识到中国的历史在某种意义上背弃了中国人民。无论中国统治者曾是多么骄傲或是中国文化价值有多么深刻，历史并没有能证实这一点；与此同时，世界历史却走上了另一条途径。在摈弃过去传统的同时，中国的革命者并不为面对西方和赶上他们现在所理解的历史而操心；他们的决心是要在此过程中寻得新的价值。从 19 世纪 90 年代的反清运动开始，直到 20 世纪 60 年代的文化大革命，以及到 80 年代的民主运动，中国的政治活动家们统统都自认为是在为抛弃自身的历史包袱而奋斗。他们所追求的是赶上或者超过所谓现代世界的先进思潮。

但是对于钱穆以及其他脱离了革命的人来说，历史的作用并非那么清楚。1976 年毛泽东去世，80 年代中国加速改革。自那以来，人们又开始重新寻求历史传统的意义。一方面，中国共产党在 1981 年重新评价了毛泽东的功过，让人们感到：他所犯的错误是由历史所决定的。他在 1949 年进城后拒听忠谏是重犯了历代帝王君主的错误。另一方面，改革已经恢复了小农经济的历史作用。无论是乡村迅速发展的集体工业经济还是自由发展的小农家庭经济，都在起着翻天覆地的变化。毛泽东当年曾告诫人们，资本主义自发势力会改变社会主义的历史航道。但邓小平则认为，不管白猫黑猫，能抓着耗子就是好猫。在当前放松革命的意识形态的气氛下，家庭观念与历史古迹和文物一起重新得到承认，孔子再次受到尊敬，佛教也有所复苏，仿佛历史又在重现。历史学家们又从故纸堆里找出过去历史的正面影响，把它们与负面影响相提并论。总之，在中国为其未来感到游移不定的时候，人们都在用一种革命后的批判眼光在过去的历史中寻求新的联系。

当然 重新探索中国历史的意义并不意味着回到过去。恰恰相反，研究历史必得研究历史的变迁。中国的变化已从革命转到革命后的改革，这时仅仅用革命思想已不再能说明中国的变化。虽然改革已引起人们认为现状可以改变的广泛热情，但仍须依靠人们对改革的必要性及其由来和去向的了解。光靠革命的理想而没有对历史的广阔、纵深的了解并不能对改革提供支持。当我来到素书楼时，以上种种想法在我的脑中盘旋。我想对钱穆先生那一代人的精神有所了解。他们那一代人最先设想了一个摆脱了独裁和外国统治的中国。他们还没有受到资本主义和共产主义意识形态冲突的影响，而且仍意识到与中国历史传统的有机联系。我带着这些问题和想法来采访钱穆先生。

作为有名的历史学家 钱穆在 30 年代是北京大学一位颇受尊敬的教授。他所写的历史巨著影响深远。他创立的新亚书院是香港第一所中文大学。1949 年以后，钱穆成为了海外中国文化传统的代表。正如 20 世纪许多中国知识分子一样，钱穆年轻时曾追求过革命。但又不同于许多人，钱穆不能使他的革命理想与中国传统文化决裂。他对中国本土文化的美与怪有着同样深切的爱。作为历史学家，钱穆力图在中国悠久的历史 and 当今的世界之间架起桥梁；作为教育家，他力图给年轻的一代灌输历史的价值观念，因为他认为后者是处在空白之中。我们中间许多人年轻浅薄，也许会轻率地指出钱穆的论点中的错误并认为这些论点是历史循环论和感情用事。然而，我们无法否认钱穆先生为探索历史意义所作出的努力和提出的真知灼见。事实上，中国革命前和革命后的问题并非截然不同。钱穆正是这两者之间的联系。

自钱穆萌发革命思想到今天我来到素书楼的红门前，70 年的岁月已经逝去。我见到的是一位带着眼镜，身材矮小的学者。我期望的是他能给我带来另一时间和空间的精神。钱穆先生一生坎坷沧桑：他经历了推翻满清政府的革命后人们的幻灭和企图以科学和民主改变中国价值观念的新文化运动；他看到了 1927 年在国民

党领导下中国的重新统一和激进的学生运动；他也经历了抗日战争以及国共两党之间的冲突。最终，他在香港和台湾长期过着流亡生活。他先后失去两个妻子，如今又双目失明。然而，在我于 1981 年初次读到的《八十忆双亲》里，钱穆先生表达了一种已然超脱了往日年代中的怀疑和冲突的特殊的思想激情、精神和世界观。

虽然有些人谴责钱穆这种超然的精神并参与政治争论，但钱穆始终是一位不偏不倚的批评家。他与诗人学者闻一多的悲剧性交往就能说明他对传统文化的执着信仰。钱穆对闻氏的学问十分钦佩，在抗战期间曾与他短暂同住。闻一多后来却写文章斥责钱穆丧失灵魂，因为钱穆拒绝指责国民党镇压学潮。但是对此攻击，钱穆不加理会。1946 年闻一多因公开谴责国民党暗杀其友人而在昆明惨遭刺杀后，钱穆却前往凭吊。钱穆认为闻一多的学术成就是中国文化的丰碑，而他的死乃是乱世的象征，表明了周期性的文化兴衰正处于低谷注 2。）

可是另有人认为，闻一多之死是旧文化和新帝国主义之间联系的象征。此前不久，闻氏刚从不问政治的态度转变过来。他对钱穆的批评与激进派的声音相吻合，但当时他们与歌颂旧文化价值的人之间的关系还是和谐的。然而，到了 20 和 30 年代，激进派的观点越来越占上风。他们说的是充满新词汇的新语言，写的是大学校园里通行的白话，与旧文化的节奏越来越不合拍。他们所提倡的是政治责任、科技进步、社会主义、反抗侵略以及民权和革命。这些激进的主张当然只能用新的语言、新的节奏来表达。要做到在追求新主张的同时又遵循旧文化中根深蒂固的观念，如家庭，师道，气节，避政，中庸等，在太平盛世也许是可能的，但是，时值乱世只能使人们的观念混乱，心态分裂。

闻一多曾写过优美的白话新诗，发表过对古典诗歌的评论文章。早年就学于纽约和芝加哥艺术学院。虽然他曾拥护过国民党，可是回北京之后他立誓要在政治上保持中立。然而，在 1944 年当他看到一些年轻的壮丁披镣带铐、长途行军被折磨得奄奄一息时

他无法再远离政治。他对钱穆的抨击实质上是对旧文化价值的抨击 对中庸、家庭观念、复古主义以及道家隐遁思想的抨击。这些旧文化观念曾是国民党在抗日战争中以及战后依靠美国的思想依据，而中国人民由此顺从地接受在饥饿和死亡线上挣扎的现状。闻一多指出 连钱穆这样一位‘讳疾忌医派’的代表人物在他的《国史大纲》中也不得不承认中国有疾。闻一多曾加入了中国民主同盟，虽然它存在时间不长，但缓冲了国共矛盾，闻一多认为国民党投靠美国成了中国政治团结的障碍。就左派学生而言，闻一多的被刺象征了国民党对中国文化遗产的民族主义情绪与美国干涉中国政治两者之间的联系（注3）。

而用以表达这种联系的语言对钱穆来说是陌生的。他认为闻一多的牺牲是大悲剧里的小插曲，它象征着中国固有文化的内部政治机体中不和谐的程度，而且表明旧传统价值的传播已完全被中断，以至于要重新振兴。这种不和谐的表现是多方面的，在回忆录中都有所记载。比如：抗战期间，钱穆与闻一多在西南联大共事时 有一对男女学生公然在教室里‘同卧’（注3）。当有学生不考虑到战后知识界的需要而投奔延安时，著名哲学家冯友兰先生身为文学院院长 却采取了鼓励的态度（注5）。所以在战后 与民盟有关的学生公开张贴大字报，接受苏联的新闻报告，抵制国民政府的消息 并一而再 再而三地罢课。凡此种种现象 钱穆认为都说明了人们对供养大学的政府失去了信心，以及对中国文化信仰的崩溃，而他认为只有这种信心才能使中国文化幸存（注6）。

与此同时 钱穆也看到在文化价值方面人们仍存有共识 仍可互相交流。例如：虽然冯友兰与钱穆在对 学生参加政治活动的问题上意见相左，前者鼓励而后者规劝，但是冯友兰在撰写中国哲学史时还是能听取钱穆所提出的批评建议（注7）。在一次从成都前往重庆讲演的路途上，钱穆遇到一位同车的邮政人员。邂逅相逢，不料那位年轻人却早已熟读钱穆的《先秦诸子系年》（注8）。另一次，钱穆在四川一边远小书院做有关中国历史和政治的讲演，礼堂里

挤满了学生静默恭听(注9)。再有一次,钱穆远访一小山村,不料他在西南联大的一个学生是该村在外求学的第一名子弟。该村严守习俗礼仪,为款待师长一家设宴,同席者必挨次设席。该生不愿违背村俗负不敬之罪,结果挽留钱穆多住了三天,吃完宴席方得离开。这些例子,在钱穆看来,都说明了人们对传统文化的尊敬和怀念(注10)。

然而无论危机多么严重,钱穆仍然保持了中国特有的道德观念和文化精神。中国道德观念与众不同之处首先是其语言,它所用的概念在其他语言中并不存在。其次,这些概念与中国社会同时演变,中国人对道德准则的理解是与国家机制和社会实践紧密联系在一起的。其三,虽然各种文化都毫无疑问地有其道德准则,但是它们是否能游离在语言和社会之外则是形而上的假想。社会的道德准则同时必然是个人的准则。钱穆的个人准则是由他本身的文化所决定的;而这些准则使他既感到对国民团结有着不可推卸的责任,同时又必须远离党派政治。

能使忠于国民团结和避开政治两者并存的语言就是七房桥的语言。而本作者正是为了寻访这一语言才来到素书楼的红门前,来追寻钱穆先生在他的《八十忆双亲》中描述的他童年的七房桥世界。在我读到《八十忆双亲》的时候,我刚写完一篇有关19世纪中国地方史的文章,其中所描述的与钱穆的家乡多有吻合之处。钱穆的回忆颇有口头文学传统的味道,使我希望能与他深谈,从而得到更多的细节和掌故。当我登上那五六十级台阶,经过郁郁葱葱的花园,来到素书楼的时刻,我的脑海里充满了《八十忆双亲》中的语言。我在钱先生的客厅里坐下,只见雅致的中式家具精光锃亮,墙上挂满了字画。主人用他浓郁的无锡乡音侃侃而谈。尽管他双目失明,却不时地把我听不清的字写出来,使《八十忆双亲》的语言在我脑海中豁然开朗。

我们谈了三个多小时。虽然我只得到一个新掌故和几个新细节,但是钱穆先生确实确实给我上了一堂生动的中国文化课。现在

我把钱穆的口述用自己的语言记录于下：

一堂中国文化课

在国外有一种错误的理解，那就是中国人地方观念极强，因为每个中国人都十分依恋故土乡情。在中文里我们称之为乡土观念。虽然可以说大多数中国人眷恋家乡，然而这与中国文化关系甚微。中国文化是由中国士人在许多世纪中培养起来的，而中国的士人是相当具有世界性的。与欧洲的文人不同的是，中国士人不管来自何方都有一个共同的文化。在西方人看来，文化与区域相连，各地的风俗和语言就标志着各种文化。但对中国人来说，文化是宇宙性的，所谓乡俗、风情和方言只代表某一地区。要理解这一区别必须理解“礼”这个概念。

在西方语言中没有“礼”的同义词。它是整个中国人世界里一切习俗行为的准则，标志着中国的特殊性。正因为西语中没有“礼”这个概念，西方只是用风俗之差异来区分文化，似乎文化只是其影响所及地区各种风俗习惯的总和。如果你要了解中国各地方的风俗，你就会发现各地的差异很大。即使在无锡县，荡口的风俗也与我在战后任教的荣乡不同。国家的这一端与那一端的差别就更大了。然而，无论在哪儿，“礼”是一样的。“礼”是一个家庭的准则，管理着生死婚嫁等一切家务和外事。同样，“礼”也是一个政府的准则，统辖着一切内务和外交，比如政府与人民之间的关系，征兵、签订和约和继承权位等等。要理解中国文化非如此不可，因为中国文化不同于风俗习惯。

中国文化中还有一个西文没有的概念，那就是“族”。你可以说是“家”。在家里“礼”得到传播，但我们一定要区分“家庭”和“家族”。通过家族，社会关系准则从家庭成员延伸到亲戚。只有“礼”被遵守时，包括双方家庭所有亲戚的“家族”才能存在。换言之，当“礼”被延伸的时候，家族就形成了“礼”的适

用范围再扩大就成了“民族”。中国人之所以成为民族就因为“礼”为全中国人民树立了社会关系准则。当实践与“礼”不同之时，便要归咎于当地的风俗或经济，它们才是被改变的对象。

现在你研究七房桥，表现了你对中国的地方风俗、家庭制度和人们的乡土观念的兴趣。但是如果你想真正了解中国文化，那就还有偏差，因为你只看到了手指和脚趾。要了解中国文化必须站得更高来看到中国之心。中国的核心思想就是“礼”（注 11）。

这一堂文化课说明了我与钱穆先生之间的鸿沟。尽管我也希望从八十多年前的七房桥的角度来解释为什么这种世界观能令人信服，但是我仍然需要集中在手指和脚趾上。我只能说明地方风俗是如何体现文化准则并如何使它们合理化的。而钱穆却能阐明中国文化之所以能延续是由于有精神的超越。其实，我们之间的差别也是 20 年代中国知识分子中启蒙派和保守派之间的差别（注 12）。虽然启蒙派也想避开政治，但是他们认为理性能统一中国。而对文化保守派来说，能凝聚中国的力量是伦理道德。这一点，钱穆至今仍然是这样认为的（注 13）。

钱穆心目中的国家是一个靠从家庭延伸出来的共同价值所凝聚的民族。他认为在政治世界里能对那些价值加以解释和维护的人是士人。他们的修养超出小社会集团的利益，并使得他们自由地游移在地方风俗之外。他们所要维护的是礼。只有当“礼”得到广泛的传播时，国家和人民才有共同的道德观念。当国家不接受这种道德观念时，“礼”只能被保存起来，而真理也只能由家庭和师友来传播。有一些社会集团以士人所控制不了的力量从地方风俗中解脱出来，可是反映这种社会集团利益的新思想却没有存身之处。要求那些受启蒙思想培养出来的历史学家关心的正是这种利益。

然而，在这些分歧之下还存在着一个更根本的真理：那就是有一种力量使得“礼”能被人们所接受并使多元文化的中国统一起

来。虽然我作为西方学者相信将来某一天能用一种超越中国历史的语言来解释这个真理，但是我以为第一步就是要在目前不超越的语言中来理解它。以下几章的叙述就是两种真理的对话。第二章是根据钱穆先生的《师友杂忆》写的故事。我记录了他为维护和传播真理所作的实验，并尽可能地忠实于他的原述。第三章是描述七房桥世界。我所用的语言既支持钱穆先生的真理又反映另一个事实：利益是要变的，而且道德观念也随之变更。第四章是钱穆先生的回忆录《八十忆双亲》在此文中 他用自己的观点来描写七房桥世界和他父母在其中所处的地位。最后在第五章中我重访素书楼并描述了我在无锡实地调查后的感想。当然，读者在看我在第五章中的结论之前，不妨先自己下个判断，看钱穆对七房桥世界的观点是否正确。然而，有话在先：无论在本世纪初的七房桥或在那时代前后的中国“礼”终究没有能蔚然成风。

第二章 “学而时习之”

学而时习之，不亦悦乎？

有朋自远方来，不亦乐乎？

人不知而不愠，不亦君子乎？——

《论语·学而第一》——

中国儿童时常背诵的《论语》上的这些话旨在教导人们学习与志同道合的友人切磋能保持一个人的精神。钱穆生逢乱世，但是当学生和学者们因政见不和而争论不休时，他常要引用这一段话。抗战期间，钱穆在西南避难时，游山是他的一大乐趣。1942年春他曾在遵义浙江大学任客座讲师一个月。这些在他后来的回忆录中都有记载：

余尤爱遵义之山水。李埏适自昆明转来浙大任教，每日必来余室，陪余出游。每出必半日，亦有尽日始返者。时方春季，遍山皆花，花已落地成茵，而树上群花仍蔽天日。余与李埏卧山中草地花茵之上，仰望仍在群花之下。如是每移时。余尤爱燕子，幼时读论语朱注学而时习之，习鸟数飞也。每观雏燕飞庭中，以为雏燕之数飞，即可为吾师。自去北平，燕子少见。遵义近郊一山，一溪绕其下，一桥临其上。环溪多树，群燕飞翔天空可百数，盘旋不去。余尤流连不忍去。

一日，李埏语余，初在北平听师课，惊其渊博。诸同学皆谓先生必长日埋头书斋，不然乌得有此。及在昆明，赴宜良山中，益信向所想象果不虚。及今在此，先生仍长日出游。回想

往年在学校读书，常恨不能勤学，诸同学皆如是。不意先生之好游，乃更为吾辈所不及。今日始识先生生活之又一面。余告之日 读书当一意在书 游山水当一意在山水。乘兴所至 心无旁及。故论语首云 学而时习之 不亦悦乎也。读书游山 用功皆在一心。能知读书之亦如游山，则读书自有大乐趣，亦自有大进步。否则认读书是吃苦，游山是享乐，则两失之矣。李埏又言，向不闻先生言及此。即如今日，我陪先生游，已近一月。但山中水边，亦仅先生与我两人，颇不见浙大师生亦来同游。如此好风光，先生何不为同学们一言之。余曰，向来只闻劝人读书，不闻劝人游山。但书中亦已劝人游山。孔子论语云，仁者乐山，知者乐水。即已教人亲近山水。读朱子书，亦复劝人游山。君试以此意再读孔子、朱子书，可自得之。太史公著史记，岂不告人彼早年已遍游山水。从读书中懂得游山，始是真游山 及可有真乐。论语曰 有朋自远方来 不亦乐乎。如君今日，能从吾读书 又能从吾游山 此真吾友矣。从师交友 亦当如读书游山般，乃真乐也。（注1）

上文引自钱穆的《师友杂忆》，从中我们可看出语言文字对钱穆的重要性。钱穆认为中国文化能团结中国人民就在于有古文来表达。他选择了古文来撰写回忆录，为了使自己与孔子以及理学家朱熹相通，并能领会到太史公司马迁以及后来历代古文大师的文字力量。钱穆童年上私塾受古文启蒙，多年习用，得以完美。他所用的文字从形象、声音和感觉上都赋予了古文一种生动的真实感。

幼年钱穆的记忆中有两件难以忘却的东西。一件是他从未见过面的祖父手抄的孔子所传授的“五经”，上有祖父留下的斑斑泪痕。另一件是祖父圈点批注的 16 世纪归有光大字木刻本《史记》，上面也有着 18 世纪方苞的评点。同时，这些传授真理的生动方式也由他父亲的山水诗在他脑海中加深了印象。每当钱穆追念英年早逝的父亲时 他就背诵父亲的诗（注2）这时 后庭掠过的飞燕

就把先人的智慧和真理的传播与一颗活泼的童心联系在一起了。

古文使钱穆接触到古代圣人和散文家的文字，但要感受其中的魅力，见他们所见，闻他们所闻，就要勤学苦练。如果读者不能心领神会，文字就是死的，山水也就是零散错落的山水。钱穆自幼聪慧，六岁时已初通文字，并能猜解字形，颇得老师夸奖。八岁时他听父亲对其兄讲述读书之诀窍：“读书当有言外之意，写一字，或有三字未写，写一句，或有三句未写。遇此等处，当用自己聪明始解读书。”（注3）对此，钱穆深有领悟。

钱穆父亲的读书方法反映了本世纪初中国变法改革时盛行的今文经学的影响：着重发扬《春秋公羊传》里所主张的历史批评观点。尽管在1930年钱穆曾发表《刘向刘歆父子年谱》抨击了公羊学派的历史学观点，但是他父亲给他的教诲却常驻在心（注4）。无论一个文本的意义有多么神圣，其意义仍取决于语境和读者的领会。对钱穆来说，古典经文的意义只存在于一个更大的叙述结构里；在此种叙述结构里，一种语境的隐讳之处能引出一些其他意象，而这些意象则表达了原文语境中未能阐述的真理。就是此种叙述结构使古代散文作品有了意义。近三千年来，此种叙述结构所采用的形式就是文言文。同样，钱穆在《八十忆双亲》和《师友杂忆》中所用的就是文言文。

钱穆与友人共游山水的描述实际上是儒家对读书言谈、学习娱乐、真和美的论述。他没说出的是：“人不知，而不愠，不亦君子乎。”所谓君子就是集仁义礼智之大成者。如要礼得以行施，他的学问必须得到广泛承认；当时世不允许时，他就传学问给友人。钱穆不断地鼓励学生勤奋读书，指望一旦政治形势改善，他们能胜任复礼的重担。在此之前，他们要学习的就是把书本中古人的智慧运用到日常实际中，在流亡时，则运用到周围的事务中。这就是所谓的学而时习之。

钱穆的回忆录乃是有关真理传播的作品。其中描述的人物都

自觉不自觉地卷入或参加了社会上反对政治腐败和道德涣散的斗争。钱穆认为文言比白话更适于作此描述 因而选用了前者。诚然，回忆录是个人对往事的追忆，叙述中常有对话，用文言来表达乍看显得古怪。人们往往有个错觉，即个人的叙述总是个别的特殊的。但是当我们考虑到钱穆的文化观念，对他选用文言来写回忆录就不以为怪了。每个个人与社会时尚作斗争也是一种文化的斗争，至少在中国文化范畴中，如钱穆所认为的，是一种为维护人们共有价值而作的斗争。司马迁的《史记》表达了这些价值 他不可能理解用北方方言或者现代国语来写的文章。对于孔子来说，所谓文言，至少在结构上，就是当时的白话。对于钱穆的母亲来说，情况又不一样：虽然她也是这些价值的传播者，可是她只懂无锡南郊七房桥的地方语言 国语和文言她全不熟悉。那么 要进行一种叙述 使它既能在此乱世超越以上种种局限，又能传播作者心目中中国人广泛认同的价值，究竟使用哪种语言最合适呢？

综上所述 我们可以看到 除性别、阶级、层、)风俗、方言的差别之外，钱穆认为中国文化中所共有的价值是能超越时间的。在 20 年代和 30 年代 钱穆的师友同事曾主张以“新文化”来代替“旧文化”但是钱穆本人从未接受过此种论调。同时 他也不认为他父母生长的社会是未来世界的模式——他坚决不主张从过去的历史中去寻求乌托邦模式或者已遭挫败的现代模式。钱穆认为中国文化和地方风俗的现状是由中国本身的特殊历史所造成的。如同钱穆的回忆录一样 其中有一种逻辑和一种感情 也如回忆录所表明的，中国文化的中心问题是历史和价值的分歧和汇合。

1895 年，在钱穆出生前四个月，清朝大臣李鸿章签下了马关条约 放弃藩属朝鲜 割让台湾和热河。在这之前五十年 鸦片战争后，清廷被迫割让香港给英国为殖民地，划上海等港口为商埠，并使英国侨民在中国享有治外法权。与此同时，太平天国曾震撼清帝国达十五年之久；清政府三十年惨淡经营的精良北洋海军在甲午海战中也全军覆灭。可是，钱穆直到九岁上才被告知大清帝国的皇

帝不是汉人。

九岁的孩子被告知本国皇帝是夷族 其吃惊程度可想而知。但年幼的钱穆当时已熟知《三国演义》一百二十回几乎能全背过。他父亲生前有抽大烟之癖，每晚必去一鸦片馆。一天晚上，钱穆也被带去，他父亲的朋友要他背诵三国演义中诸葛亮舌战群儒一节。（此段有删节——译者《八岁的钱穆就当众背诵表演了这段脍炙人口的章节》（注 5）

忽一人问曰：“孔明以曹操何如人也？”孔明视其人，乃薛综也。孔明答曰：“曹操乃汉贼也，又何必问？”综曰：“公言差矣。汉传世至今，天数将终。今曹公已有天下三分之二，人皆归心。刘豫州不识天时，强欲与争，正如以卵击石，安得不败乎？”孔明厉声曰：“薛敬文安得出此无父无君之言乎！夫人生天地间，以忠孝为立身之本。公既为汉臣，则见有不臣之人，当誓共戮之，臣之道也。今曹操祖宗叨食汉禄，不思报效，反怀篡逆之心，天下之所共愤；公乃以天数归之，真无父无君之人也！不足与语！请勿复言！”薛综满面羞惭，不能对答。

座上又一人应声问曰：“曹操虽挟天子以令诸侯，犹是相国曹参之后。刘豫州虽云中山靖王苗裔，却无可稽考，眼见只是织席贩屨之夫耳，何足与曹操抗衡哉！孔明视之，乃陆绩也。孔明笑曰：“公非袁术座间怀桔之陆郎乎？请安坐，听吾一言。曹操既为曹相国之后，则世为汉臣矣，今乃专权肆横，欺凌君父，是不惟无君，亦且蔑祖，不惟汉室之乱臣，亦曹氏之贼子也。刘豫州堂堂帝胄，当今皇帝，按谱踢爵，何云‘无可稽考’？且高祖起身亭长，而终有天下，织席贩屨，又何足为辱乎？公小儿之见，不足与高士共语！”陆绩语塞。

座上一人忽曰：“孔明所言，皆强词夺理，均非正论，不必再言。且请问孔明治何经典？”孔明视之，乃严峻也。孔明曰：“寻章摘句，世之腐儒也，何能兴邦立事！且古耕莘伊尹，钓

子牙、张良、陈平之流、邓禹、耿弇之辈，皆有匡扶宇宙之才，未审其生平治何经典。——岂亦效书生，区区于笔砚之间，数黑论黄，舞文弄墨而已乎？严峻低头丧气而不能对。

忽又一人大声曰：“公好为大言，未必真有实学，恐适为儒者所笑耳。”孔明视其人，乃汝南程德枢也。孔明答曰：“儒有君子小人之别。君子之儒，忠君爱国，守正恶邪，勿使泽及当时，名留后世。——若夫小人之儒，惟务雕虫，专工翰墨；青春作赋，皓首穷经；笔下虽有千言，胸中实无一策。且如杨雄以文章名世，而屈身事莽，不免投阁而死，此所谓小人之儒也；虽日赋万言，亦何取哉！”（注）

对于一个八岁孩子幻想中的理想王国和他心目中的“小人之儒”我们是无法知道的。但是 1904 年当钱穆进入荡口的新式小学，他所面临的一切都是新的挑战。在荡口小学，钱穆的同族钱伯圭先生是他的体育教员，同时又是钱穆政治上的启蒙导师。1905 年中国创办体育教育时，教员很难聘到。钱伯圭是离七房桥不远的鸿声里人氏。当年他只有二十一岁，曾就读上海南洋公学，与革命党人有所联系（注 7）钱穆在《师友杂忆》中生动地回忆了钱伯圭给他的震惊：

一日（钱伯圭）攥余手，问余：闻汝能读三国演义，然否？余答然。伯圭师谓，此类书可勿再读。此书一开首即云天下合久必分，分久必合，一治一乱，此乃中国历史走上了错路，故有此态。若如今欧洲英法诸国，合了便不再分，治了便不再乱。我们此后正该学他们。余此后读书，伯圭师此数言常在心中。东西文化孰得孰失，孰优孰劣，此一问题围困住今一百年来之全中国人，余之一生亦被困在此一问题内。而年方拾零伯圭师即耳提面命，揭示此一问题。如巨雷轰顶，使余全心震撼。从此其实思念来，脑中所疑，心中所计，全属此一问题。余之用心，

亦全在此一问题上。余之毕生从事学问，实皆伯圭师此一番话有以启之。

伯圭师随又告余，汝知今天我们的皇帝不是中国人吗？余骤闻，大惊讶，云不知。归，询之先父。先父云，师言是也。今天我们的皇帝是满洲人，我们则是汉人，你看街上店铺有满汉云云字样，即指此。余自幼即抱民族观念，同情革命民主，亦有伯圭师启之。（注8）

就在钱穆出生后到他政治上觉悟的9年中，中国爆发了革命。革命党人与清廷的斗争表现在三条战线上。清朝政府中以广东学者康有为为代表的、以今文学派思想为武器的一些空想家在1898年说服了光绪皇帝实行百日维新，企图从上至下进行革命。这场革命效法的是日本的明治维新。1868年，日本德川幕府被推翻，天皇被尊为全国象征性的首脑。1895年中日战争中，中国战败，李鸿章幕府完全崩溃，改革的时机似乎已经成熟。如在日本一样，中国的革命党人试图从上至下推进中国固有的宗教思想——儒教——而避免用革命这个字眼。他们指望的是迅速而彻底的权力转化。但慈禧血腥地镇压了百日维新，并软禁了光绪皇帝。从此，这一条战线就转向了争取建立地方自治政府和立宪的运动。

第二条战线是在海外华人和秘密社团中建立发展起来的。来自广东的孙中山在1895年中日战争失败后在广州领导起义，当时被外国报社称之为革命。孙中山和追随者确立了他的‘民族、民权、民生’的三民主义，具体的就是‘驱除鞑虏，恢复中华，建立民国，平均地权’的建党纲领——译者。在这一条战线上，主要成员是没有严密组织的帮会，他们的宗旨主要是抵抗张牙舞爪的正统势力。百日维新失败后，地方自治运动扩大，导致了这两条战线上两种势力的逐步联合，直至1905年同盟会正式成立。

在李鸿章的幕府倒台后，清朝政府才开始注意国民教育。中国自办的高等学府第一次出现在天津、武汉和上海。长江下游的慈善

家们纷纷开办新式学堂和学社，以迎接即将到来的科举制度的改革。1898年京师大学堂成立。这些新式学堂大批向东洋派遣留学生，同时庚子赔款也提供了赴美留学生的奖学金。新式教育的迅速发展开辟了第三条革命战线。

第三条战线的先锋是1902年春在上海成立的中国教育会。该会的宗旨是对新式学堂的课程施加影响，然而它提出的问题远非是学术性的。教育会认为，新式课程不能仅仅培养中国的科学技术人才，它应该教导学生认识到他们正在为民族存亡而与先进的西方文明作斗争。教育会强调，教育首先就是要唤醒民众并为他们提供民族生存的手段？教育会警告人们说，四十年来清朝政府关于科技教育能使中国自强的方针是全然错误的，而其错误在于他们把中国的弱小完全归罪于科技落后。这些革命者认为李鸿章和洋务派的错误主张使人们在当前历史性的斗争中产生了错觉，使他们没有认识到国家之弱乃是被奴役人民之弱。在他们看来，救民和救国是截然不同的两件事（注9）

1895年，著名学者章炳麟在上海加入康有为维新运动；1902年，他从日本回国参与中国教育会的建立。作为海外留学生的组织者，章炳麟是留学生中唯一自我标榜为政治革命家的人。（注10）章氏早年曾在东吴大学等学校任教，他也曾与政府和帮会的领袖们有所交往。但是他反对以今文经学来作为改革的指导思想。他的这一观点使他加入了在百日维新后离开康有为的一派，坚决主张推翻清朝统治。

章炳麟认为今文经学有两个问题。第一，今文学派认为古文经本——被宋明理学家所利用的儒家经典——是毫无价值的。章氏所研究的汉学是在明清之际发展起来的汉学，以训诂考据的方法来反对宋明理学（注11）他认为这些古文经本本身不错，错的是那些理学家们对它们的阐释；而这些经本确是训诂研究的资料。康有为主张今文经学是为了发展新的儒学思想，结果却只是新瓶装旧酒，其可靠性令人怀疑。