

# 清遗民研究的理论思考

程太红,何晓明

(湖北大学历史文化学院,湖北 武汉 430062)

**摘要:**清遗民是有着复兴清朝,反对民国政体的政治立场以及恢复与赓续传统思想、文化与学术的文化观的群体,是道统与政统的双重维护者,在近代化中,这一群体并未从传统之“士”转化为“现代知识分子”。对清遗民群体进行类型划分,既是技术方面的要求,也是研究思路的体现。将清遗民作地域分类,可以看到他们政治文化选择的歧异。“租界遗民”的出现,则反应了遗民的时代性特征。“政治遗民”与“文化遗民”的分类,有助于分析“政统”与“道统”对遗民观念、行为的不同作用以及遗民个体思想演化的复杂性。就历史评价而论,“清遗民”的存在是民国社会的一种文化现象,是中国近代社会“变”与“不变”的画卷中“不变”的一幕,也是历史发展中“反复”与“孱杂”的表现。对于这样的“反复”与“孱杂”的现象,应当通过“阶段论”、“类型论”、“内外因论”的多重评价标准来看待,以求对清遗民有较为全面的认识。

**关键词:**清代;遗民;近代化;文化选择;政统;道统

**中图分类号:**K249 **文献标识码:**A **文章编号:**1673-9841(2017)02-0183-09

清遗民出现于新旧嬗变的近代化转型时期。作为旧势力群体,他们长期被新的社会政治文化势力批判与讨伐。上世纪20年代这一群体就被学人提及;60、70年代,清遗民开始被学者提上研究日程;80年代以后,清遗民在个案与群体研究上都取得了一定成绩;近十年来的清遗民研究更是进入了百家齐放的局面。<sup>①</sup> 本文不揣浅陋,力图在汲取前人相关成果的基础上,提出几点理论思考。

## 一、关于清遗民的定义

在“清遗民”研究中,概念的界定是全部工作的出发点,有学者论道:“‘清遗民’事实上是一多重角度之下的想象产物,既有自主性的创发,同时也是在他者社群的压迫力量下而产生”,“‘清遗民’从来不是一个既定的群体,而是由各种不同的认同所堆砌出的一种想象社群”<sup>[1]</sup>。然而,研究者各自的想象与认同,毕竟需要建立在大致相同的语意逻辑的框架之内,否则,严肃的学理探讨将无法展开。

“遗民”一词由来已久,早在《左传·襄公二十九年》中就有“其有陶唐氏之遗民乎”的记载,泛指

<sup>①</sup> 1922年胡先骕在《学衡》杂志上发表的《评俞恪士〈觚庵诗存〉》一文中就提及清遗民。60、70年代清遗民研究的代表有章开沅、刘望龄的《民国初年清朝“遗老”的复辟活动》(《江汉学报》1964年第4期),刘望龄在此文的基础上出版了《辛亥革命后帝制复辟和反复辟斗争》(人民出版社1975年版)。80年代到2000年的研究成果主要有台湾学者胡平生的《民国初期的复辟派》(台湾学生书局1985年版)、林毓生的《论梁巨川先生的自杀》(《中国传统的创造性转化》,三联书店1988年版)、袁进的《译界泰斗与逊清遗老——林纾与〈林纾评传〉》(《河北师范大学学报》1993年第03期)、王庆祥的《陈宝琛与伪满洲国——兼论陈宝琛的民族立场问题》(发表在《社会科学战线》1996年第02期)等等。近十年来取得的成就主要有邵盈午的《中国近代士阶层》(中国社会科学出版社2008年版)、周明之的《近代中国的文化危机:清遗老的精神世界》(山东大学出版社2009年版)、罗惠缙的《民初“文化遗民”研究》(武汉大学出版社2011年版)、林志宏的《民国乃敌国也:政治文化转型下的清遗民》(中华书局2013年版)等。

收稿日期:2016-01-07

作者简介:程太红,湖北大学历史文化学院中国思想文化史研究所,博士研究生。

易代变革之际幸存下来的人,不带政治色彩的评价意义。最早有记载的遗民是商末周初的伯夷、叔齐两人,“武王已平殷乱,天下宗周,而伯夷、叔齐耻之,义不食周粟,隐于首阳山,采薇而食之。及饿且死,作歌。遂饿死于首阳山”<sup>[2]384</sup>,“其二老乃答余曰:吾殷之遗民也”<sup>[3]</sup>。伯夷、叔齐“义不食周粟,隐于首阳山”的气节,成为后世衡量遗民的道德标准。每到易代之际便会会出现很多不仕新朝、守贫节志以报故国旧主之恩的遗民,其中宋遗民、明遗民,因其人数众多、气节高尚受到史家格外的重视与褒扬。值得注意的是,清遗民与宋、明遗民有两条重要差异。其一,宋、明是汉族建立的皇朝,遗民全为汉族;而清廷是满族建立的皇朝,清遗民里不仅有满人,还有为数不少的汉人。其二,宋元、明清皇朝的更迭,是君主专制政治体系内的变动,而清朝灭亡、民国建立则是近代民主政治推翻古代君主政治的根本变革。这一区别,使得清遗民的定义及评价更为复杂多变。

1922年,胡先骕在《评俞恪士〈觚庵诗存〉》一文中将清遗民定义为两种人:一是“深知中国如欲立国于大地之上,必不能墨守故常;政法学术,必须有所更张。然仍以颠覆清室为不道,视辛亥革命为叛乱,不惜为清室遗老者,如沈乙庵、陈伯严、郑海藏、赵尧生诸先生是也”;二是“有志维新,对清室初无仇视之心,而并不以清室逊国、民国兴建为纲纪不隳的巨变,可是却以流人遗老而终其一生者”<sup>[4]143</sup>。笔者以为胡先生所说的第一类人有着明确的政治立场与文化选择,属于清遗民的范畴,第二类人则易代之痛,也没有明确提出忠清的态度,在政治立场上中立,则不属于清遗民。

上个世纪60、70年代,章开沅、刘望龄认为“清遗民”即是“逊清遗老”,主要是前清旧官吏,“他们是整个复辟骨干中人数最多的一支,它囊括了清朝中央的太傅、尚书、部臣、大学堂监督、编修,地方上的总督、巡抚、布政使、提学使,乃至一般的官府幕僚”<sup>[5]</sup>。在此基础上,80年代,台湾学者胡平生进一步提出:“他们大多是进士出身”,“具有‘文人学士’的身份,他们受传统文化熏染最深,又是传统文化的卫道者和直接传播者”,“绝大多数是汉人,仅有极少数的汉军旗人。民国初年,他们都深抱亡国之痛,散居于全国各地”,“悲愤的程度不下于丧失‘祖业’的满人,对于清朝眷怀系念,无以复加”<sup>[6]53-54</sup>。章、刘与胡的著作主要是对民国初年遗民复辟活动的考察,因而对清遗民多持批判态度。

进入新世纪以后,周明之肯定“清遗老”是“几个眼光敏锐、思想开明的精英分子”,他们有“以朝代为对象的忠贞观”,对“少数中国人仍有一股强大的力量”,“武昌起义之后,他们立即放弃了为中国现代化的努力,从此与民国和西方文化为敌,而终至于依附日本,以求达成恢复清朝的目的”<sup>[7]序言</sup>。林志宏则提出:“(清遗民)对逊清宗室仍旧怀抱忠诚的态度”,从心理层面而言,遗民仅认定对一家一姓的效忠,拒斥对“多数众民”的效忠;并“反对民国的政治体制”,“他们内心厌恶民主共和的政治理念与价值”,有着反对民国明确的政治立场<sup>[8]24</sup>。

在笔者所见前人研究中,除林志宏明确提出“清遗民”的概念,其他学者多是以“逊清遗老”来称呼这一群体。“遗老”最早见于《史记·樊酈滕灌列传》:“吾适丰沛,问其遗老,观故萧、曹、樊哙、滕公之家,及其素,异哉所闻!”这里的“遗老”都是指隐逸山林不问世事的人。后人将“遗老”一词推衍为前朝旧臣,诸如《汉书·刘向传》:“身为宗室遗老,历事三主”,指先帝旧臣;《晋书·徐广传》:“君为宋朝佐命,吾乃晋室遗老”,亦是指前朝旧臣。

章开沅、刘望龄以及胡平生所认为的“遗老”大都是清室遗臣,林志宏认为“遗老”一词,既可以指代效忠清室的遗民,又可以代指内心赞同传统学问的学人,具有双重含义,“遗老”不等同于“遗民”<sup>[8]25</sup>。造成“遗老”与“遗民”的区别是由于研究者所站的立场不同,“站在新朝的立场上,那些不屑与之合作的人,便是所谓‘遗老’,保守,迂腐;倘若站在旧朝的立场上,那些‘于旧朝存抱柱之信’的忠臣,便称为‘遗民’”<sup>[9]84</sup>。因而,用“遗老”来称呼“遗民”,某种程度上过于强调“正统论”的价值判断,“不免有以新为美、以改革进步思想作为正统价值而否定清遗民文化思想的偏颇”<sup>[10]</sup>。但是,

杨照认为,“‘老’形容的不只是他们的年龄,更将他们所信仰、所言谈、所行为的一切,笼统归为‘旧时代’的遗留。这中间不是效忠哪一个政体、效忠哪一个政府的问题,而是选择‘旧’、拒绝‘进步’的问题”,包含了新旧派你来我往的互动,他批评林志宏提出的“遗民”概念是“将遗民现象孤立出来,进行细腻详尽的‘内部分析’”,“脱离了当时的民国的大背景”,“反而使得遗民轮廓模糊,没有了清晰的时代面貌”<sup>[11]</sup>。

林志宏的研究立足于将被社会舆论所建构的“遗老”群体解构,还原“清遗民”的本来面貌,以探求清遗民的精神世界,这是从清遗民内部出发的研究路径。杨照的说法强调外部社会对遗民的看法以及遗民在外部刺激下所作的反应,是从清遗民外部环境出发的研究路径。因而,强调从不同路径来探析清遗民的内部与外部世界的重要性大于仅仅从政治态度来对清遗民作简单地褒贬判断。桑兵在《民国学界的老辈》一文中就以“老辈”二字来指称跨越清朝与民国两个时代的学者,而不以“遗民”或“遗老”来称呼,在他看来,传统认知中的“清遗民”,他们的学术观念或可算是遗民,政治上却大都并非遗老。

笔者以为,在研究中,除对“遗民”与“遗老”的概念差异应予以注意外,还要对“遗民”与“逸民”的概念加以辨析。在历史文献中,“遗民”与“逸民”常通用,“昔孔子论逸民有三等,曰不降其志,不辱其身,伯夷、叔齐欤,此《忠义传》人物也。谓柳下惠、少连,降志辱身矣,言中伦,行中虑,此《隐逸传》人物也。谓虞仲、夷逸隐居放言,身中清,废中权,此《方外传》人物也”<sup>[12]262</sup>,这里“逸民”即是易代之际的遗民。《史记》中有:“吾适丰沛,问其遗老,观故萧、曹、樊哙、滕公之家,及其素,异哉所闻!”这里的“遗老”则是不出仕的隐逸人士,即是逸民。明遗民归庄则对“遗民”与“逸民”作了界定:“凡怀道抱德不用于世者,皆谓之逸民。”不出仕即是逸民;“遗民”是“惟在废兴之际,以为此前朝之所遗也”。即经历了易代之变之人<sup>[13]170</sup>。逸民指不出仕、致力于修身与治学的士人,无“易代之变”的特定时间限制。遗民则是易代之际的士人,选择隐逸山林以度余生。遗民表达的是一种政治态度,逸民表达的是一种生活方式。因而,胡先骕所说的“有志维新,对清室初无仇视之心,而并不以清室逊国、民国兴建为纲纪不隳的巨变,可是却以流人遗老而终其一生者”<sup>[4]143</sup>,属于逸民群体。

宋、明遗民在王朝更替时,大多纠结于“仕”与“隐”的选择。选择“仕”即是“贰臣”,选择“隐”则为“遗民”。清遗民的情况则比他们复杂得多,“共和以后,清吏有退而隐者,有隐而进者”<sup>[14]156-157</sup>。清室覆灭后,一方面有大量的遗民选择隐逸以度余生,并通过诗文来表达对故国旧君的思恋之情;另一方面,清遗民中亦有因生计困难、报前朝恩、贪图功名利禄等缘由先后出仕民国者。总之,清遗民在出处选择上相当复杂。由于保留了溥仪小朝廷,出仕溥仪朝廷、复辟清王室成为更多遗民的心愿,清遗民由于时局的变化,在“隐”与“仕”之间又是摇摆不定的。除此之外,清遗民所面临的不仅是易代之变,还有道统的颠覆:“缙绅儒族咸入异流,礼教法物一切荡然。积愤之士则谓国非其国,人类尽矣”<sup>[15]433</sup>,“辛亥大变以来,常全行破坏,风气亦更奢靡,礼义廉耻望谁讲究?孝弟忠信何人实行?世变日亟,岌岌乎其可危!”<sup>[16]177</sup>故而,出现了梁济、王国维等以身殉道之士。“吾因身值清朝之末,故云殉清,其实非以清朝为本位,而以幼年所学为本位。吾国数千年先圣之诗礼纲常,吾家先祖先父先母之遗传与教训,幼年所闻以对于世道有责任为主义,此主义深印于吾脑中,即以此主义为本位,故不容不殉”<sup>[17]51-62</sup>。

笔者以为,清遗民有着复兴清朝,反对民国政体的政治立场以及恢复与赓续传统思想、文化与学术的文化观,是道统与政统的双重维护者。这一群体既包含了在民国年间为了重建清王朝,不断谋划复辟的前清旧臣,也包含了一大批虽忠心于前王朝,但选择以诗文度余生的旧式文人群体,“人数之多,影响之大,现象之奇特,则是绝无仅有”<sup>[18]</sup>。作为传统士大夫,他们在面临“道统”与“政统”的倾覆时,企图依靠自身所承载的传统力量来求得恢复。民国年间,这一群体坚守治国平天下的抱

负,不断筹划复辟活动,力求回到政治舞台的中心;在政治失意时,他们从传统文化学术中汲取安慰,并且通过文化活动加强清遗民的群体认同,以坚守“惓惓君国之思,具富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈之操”的气节<sup>[19]</sup><sup>10</sup>。然而,“青山遮不住,毕竟东流去”。时代在前进,旧式的传统道德与学识已经无力逆转中国社会、中国政治和中国文化发展的大趋势。“清遗民”群体也因此失去了由传统之“士”转化为“现代知识分子”的理论可能。

## 二、关于清遗民的分类

清遗民人数众多、地域分布广,学界既有研究多属个案研究,如对某一个区域的遗民进行考察,或是针对某一个类型的遗民进行研究。由此可见,对清遗民群体进行类型划分,既是技术方面的要求,也是研究思路的体现。

熊月之最早从区域分布上对清遗民进行了考察,他提出民国年间租界的存在为辛亥革命后的遗民指出了一条新路,即“不死、不降也不隐,而是到租界里去做遗老”,这其中上海、天津、青岛三地成为最具有吸引力的去处,三地遗老加起来近三百人。租界除了“保证自我道德和生活安宁”以及“一定程度的安全与保障”外,“也提供了他们复辟的空间”<sup>[18]</sup>。

在熊月之提出了“租界遗老”的概念之后,学者将研究重点放在上海租界和天津租界的遗民。王标借鉴福柯的“异质空间”概念来解读上海租界的清遗民,“清遗民圈是存在于租界和民国两个主流社会中的反空间,遗民们在上海租界中建构的地理空间和心理认知空间,如镜像般反映出作为生产对抗话语的‘第三空间’”<sup>[20]</sup>。陈丹丹更是在前人的基础上对上海租界的遗民进行了详尽的考察,她强调上海租界遗民为了调和传统遗民文化与现代都市生存方式的内在紧张,在十里洋场的租界中构筑了“独上高楼”的另类隐逸空间,在其表达与想象中把现代都市景象转化为遗民们心目中的“山林”,繁华的现代都市景象为遗民的想象和表达提供了底色<sup>[21]</sup>。清遗民在日常与文学世界中与传统的遗逸传统嫁接,“在遗老的笔下,整个城市被架空,本当蒸蒸腾腾的都市景象,亦被转化为云海缭绕的‘山林’”<sup>[22]</sup>。如此一来,“终年高卧”与“常不下楼”成为遗老自述中富有典型意味的表达,上海亦被划成“楼内”与“楼外”两个迥异的空间,而“楼”与“人”亦同时被象征化。如是,以“高卧”与“楼居”为其典型意象的整个群体的生存,也被仪式化了<sup>[23]</sup>。

孙爱霞则对栖居在天津租界的遗民进行了考察,住在天津租界中的逊清文人由溥仪周围的文人与非溥仪周围文人组成。这两部分逊清文人平常活动多以交游、结社、复辟、公益等四个方面为主,“天津的清遗民为后人留下了极具价值的作品,也为学人留下许多值得思索的文化现象,同时也为天津的近现代文化史添上浓墨重彩的一笔”<sup>[24]</sup>。

学界除了按清遗民区域分布对遗民进行考察以外,还从遗民类型的角度对遗民进行考察。傅道彬提出:“晚清遗民是真正意义上的‘文化遗民’。同以往‘易代’不同,清王朝的崩溃对文人而言已不再只具有政治含义,而更富于文化含义。几千年形成的根深蒂固的传统文化观念面临着空前的挑战,文化失落的痛苦使他们具有一种共通的‘文化遗民情结’,他们的所有言行几乎都与这种‘情结’相联系。”<sup>[25]</sup>罗惠缙则认为民初的“文化遗民”是“因朝代的更替、时序的鼎革等因素导致的民族盛衰、学术兴废、文化价值被凌逼时,坚持以从事学术研究、赅续学术思想或从事文化典籍的考镜、整理、出版等为职志,借助自己的心智塑造,将固有的文化价值或思想观念以潜隐或外显的方式表现出来,从而使学术传统和文化、思想得到挖掘、传承、开拓或创造出新的文化产品之遗民”。在罗看来文化遗民旨在重建中国的传统文化学术,政治思想则是处于彰而不显的位置,“文化遗民是集道统担当、学术承续与文化整理等职责为一体的遗民”<sup>[26]</sup><sup>16</sup>。

“租界遗民”及“文化遗民”概念的提出,已经蕴涵对清遗民的类型判断。在对“租界遗民”中的

上海租界遗民、天津租界遗民的考察中，我们可以把眼光扩展到全国，对于青岛、广州地区的遗民亦可以做一个考察。在对“文化遗民”进行解读的时候，我们亦可以对相应的“政治遗民”进行解读。因而，笔者以为在前人研究的基础上，可以从两个角度对清遗民进行分类。

其一，依区域分布对清遗民群体进行分类。清亡之后，清遗民散布全国。在地域分布上他们多集中在京津、上海、青岛、广州四处。四处遗民，各具特点。

京津地区的遗民多是清季京官，对清王朝仍眷恋不已，在他们看来，留在京津地区，“其一，继续从事尚未完成的工作，而逊帝仍在紫禁城内，可随时往谒问安”，忠君之事可以继续进行；“其二，基于原先人际的互动，熟悉环境”，有利于政治文化活动的进行；“其三，从现实因素考虑，不便贸然播迁，如果迁往租界，生活费用势将提高”。<sup>[8]33</sup>这里的遗民主要有出仕溥仪小朝廷的陈宝琛、朱益藩、陈曾寿等人以及编撰《德宗实录》的世续、陆润庠、袁励准等人。

上海的清遗民大都是清季各地官员，“瞿鸿机任军机大臣，位最高，沈子培、李梅庵则为中间也”<sup>[27]117</sup>。居住在此的清遗民大都生活富裕，平时的活动多以私人性质的诗歌集会为主，诸如刘承干、缪荃孙组织的淞社，瞿鸿机、冯煦组织的逸社，樊增祥、瞿鸿机组织的超社，夏敬观组织的沔社等，在集会中诞生了大量的文学作品，时人称为“遗老文学”。

青岛气候宜人、交通便利、又能依德人之保护，获得政治庇护，成为了溥伟、善耆、温肃、周馥等王公大臣的隐逸地。除此之外，青岛成为民初复辟活动发起与策划的大本营，宗社党起义与丁巳复辟都是在该地谋划的。

广州地处岭南，远离京都，是历代遗民的首选栖身之地。宋明两代遗民在此多有遗迹存留。清遗民陈伯陶、丁仁长、汪兆镛等人栖身于此，追寻历史记忆以凸显自身的遗民心志。

大体而言，京津、青岛清遗民多志在政治复辟活动，而上海、广州的清遗民多是以文化活动为主，通过诗词酬唱来寄托心志。值得注意的是，清遗民多选择租界安身，这与古代遗民选择山林隐逸有所不同，反应了遗民文化时代性的特征。另外，遗民群体虽有聚居一地的特征，但是清遗民的个体又往往四处流动。如郑孝胥在1912到1923年隐逸于上海，以“逸民”自居，1924年后到北京出仕溥仪小朝廷，走上了复辟道路，后又辗转天津、旅顺、长春等地。再如王国维，在辛亥革命后，侨居日本五年，后于1916年回到上海，1922年初任教于北大，开始在北京生活，并于1923年4月被溥仪授“南书房行走”一职。清遗民活动区域的变动，与他们参与的政治活动有着密切关联，亦是他们复杂心态的直接体现。

其二，以“政治遗民”与“文化遗民”将清遗民进行分类。这种分类是根据遗民在政治与文化活动中的不同选择来判断的，我们往往把筹划复辟活动的遗民称为“政治遗民”，把致力于文化活动的遗民称为“文化遗民”，这种分类研究并不是对遗民作政治与文化割裂的，而是为了细化对清遗民群体的认知。

对于“政治遗民”，笔者以为还可以再分为两类：

第一类是典型性政治遗民，即政治活动中的主导者。在这一类遗民中又分两种情况。一是政治舞台上的始终活跃者，诸如溥伟、琦善、徐世昌、张勋、升允、张镇芳、刘廷琛、商衍瀛等人，他们是民国初年的宗社党复辟与丁巳复辟的策划者与主导者。这些遗民在辛亥革命前后始终活跃在政治舞台上，是政治舞台上的上层人物，他们参与的活动往往对全国的政治形势以及中下层遗民有着很大的影响，在政治上落败后，大都在租界做“寓公”，生活上衣食无忧。二是政治舞台上的后起之秀，诸如郑孝胥、罗振玉、金梁、胡嗣瑗等人，他们是甲子复辟与“满洲国”的策划者与主导者。这些遗民在辛亥革命前，往往仕途多舛，但都有强烈的理想抱负。民国年间，他们在对时局观望后，选择了扶持溥仪、谋划复辟，他们政治目标的实现与否与个人利益得失密切联系，因而这些遗民内部相互倾

轧、矛盾较多,受世人诟病亦多。

第二类是非典型性政治遗民,即典型性政治遗民的参与者、追随者。诸如陈宝琛、陈曾寿、劳乃宣、梁鼎芬等人,他们对溥仪忠心,内心渴求恢复大清。但是他们或是年老力衰,或是实力不足,因而只能寄希望于别人,以保存小朝廷,并且维持皇室优待。这群遗民对清王朝的眷恋大于个人利益得失,在行动上也不断参与开展复辟活动,与典型性政治遗民联系紧密,但是始终处于政治舞台的边缘。

“文化遗民”致力于道统的重建与传统文化的继承与创新,亦可再细分为两类:

一是生活在天津、上海、青岛等大都市的租界文化遗民,诸如恽毓鼎、沈增植、陈夔龙、李瑞清等人,这些遗民在辛亥革命前多为清廷重臣,辛亥革命后,他们在北京、天津、青岛、上海等地购地置产、安身立命。由于业缘、趣缘的相似,这一批遗民多聚集起来开展文化活动,联系较为密切。除此,这一群体以继承道统为己任,力图恢复道统以救世。沈增植等人在上海组织了“孔教会”,以“昌明孔教,救济社会”为宗旨<sup>[6]58</sup>，“夫纲常名教,中国数千年相传之国粹,立国之大本也。有之则人,无之则兽;崇之则治,蔑之则乱”<sup>[28]48</sup>,企图恢复儒家文化。

另一类是地方上的文化遗民,他们大多是地方上的士绅阶层。辛亥革命前,他们或仕途多舛,或屡试不中,或挂冠归田,政治上对于清廷的依附不深。这个类型的遗民在数量上更不可计算,诸如杭州地区,“西湖山水甲天下,鼎革之际,胜国遗老隐姓名遁迹湖上者尤多”<sup>[29]97</sup>,湖南、广州岭南以及广西地区亦有很多。较为熟知的有山西的刘大鹏、浙江的吴庆坻、湖南的王闿运、王先谦、叶德辉,广东的汪兆镛、丁仁长等人,他们在地方史志、乡邦文献的修撰与辑录方面做出了重要的贡献,如吴庆坻修纂《浙江通志》、汪兆镛撰修《番禺县续志》等。

清遗民作为传统士大夫是政治与学术的结合体,在近代社会政治文化的影响下,部分清遗民的政治遗民特征更突出,部分遗民的文化遗民特征更突出。政治遗民重于政统的恢复,文化遗民重于道统的恢复。道统是政统的思想来源,因而政治遗民身上必然有着“文化遗民”的情怀。再者,在民国特殊的社会背景下,不同阶段遗民的选择也是不同的,诸如郑孝胥辛亥革命后隐逸于海藏楼做起了“文化遗民”,而在1924年开始担任废帝溥仪的老师,明目张胆地策划复辟活动转而为“政治遗民”。

遗民作地域分类,可以看到他们政治文化选择的歧异。“租界遗民”的出现,则反应了遗民的时代性特征。“政治遗民”与“文化遗民”的分类,有助于分析“政统”与“道统”对遗民观念、行为的不同作用,以及遗民个体思想演化的复杂性。当然,按地域分布特征分类也好,按“政治遗民”和“文化遗民”分类也好,都不是绝对的,需要研究者辨证地把握、运用,而不能机械、僵化的处理。

### 三、关于清遗民的评价

数十年来,学界对清遗民群体的评价基本是贬抑的,但前后有所变化。80年代以前,这一群体多被“污名化”、“妖魔化”。随着研究的深入,学者在批评的同时也表现出一定意义上的同情与理解。笔者以为,这方面的理论辨析也是非常重要的,“‘评价’是历史人物‘研究’中一个重要方面的内容,甚至有时可以是一个归结性的环节”<sup>[30]168-169</sup>。

80年代之前的研究多对清遗民持完全否定的态度,认为他们是“一个以封建礼教相维系的最顽固、最迂腐的封建‘卫道’集团”,是“封建王朝余孽”,是“一群最反动最腐朽的清朝复辟势力”<sup>[5]</sup>,被贴上了“落后”、“保守”、“腐朽”、“堕落”等标签。正如有学者在研究罗振玉时所说:“左倾思潮肆虐,于学术界之主要表现,即不能具体问题具体分析,以科学态度对待各类人和事。因人废言,以偏概全……知识分子长期处于被动境地,特别如罗氏这样情况较为复杂之历史人物,其舆论评价可以

想见”<sup>[31]489</sup>。

80年代之后,随着学术思想的开放以及研究的深入,学界对于清遗民的认识也更为全面。在否定清遗民复辟活动的同时,能给予他们的行为以同情与理解,“复辟的本质在于恢复旧制,是消极而退守的……复辟派屡遭挫折,未能有成,本不足为奇。不过部分复辟分子虽顽固不灵,但却始终如一,其心可悲,其情可悯,自不宜过分苛责,以失公道”<sup>[6]503</sup>。有学者认为:“对于早已作古的遗老们,后人是不应予以过多诟责;对于我们来说已然有些飘渺的‘昨天’,却正是他们的‘今天’;活生生的现实是不容抽象的”,“在这样一个新旧嬗替、中西竞胜的近代”,“他们竟没有加以利用,竟那样痴守地守护着由古老的文化传统筑成的观念屏障,竟那样愚顽地拒绝了从各种文化的交流中汲取人类智慧的成果,那样痴情地陶醉在‘伯称五洲’的传统文化的优越感中,以此逃避异质文化的刺激。而时机与可能,就这样被他们像流水一样地忽略了”<sup>[9]149-150</sup>。

近年来,学界更是将清遗民群体放到整个近代史的背景中来考察,“那些被视为‘负面’而忠诚清室的遗民,身处转型时代之际,他们看似违背主流价值却又间具理性和感性的政治抉择,亦能帮助我们检视对20世纪中国政治文化转变的过程”,“有助于重新检视:中国在20世纪时如何从王朝迈向民族国家的历程”,“让吾人能了解传统思想究竟怎么进行转向——民国在政治制度、组织改造的同时,也使得思想精神面临何种清理和重塑”<sup>[6]332-344</sup>。

笔者以为,评价清遗民首先要明确,“清遗民”的存在是民国社会的一种文化现象,是中国近代社会“变”与“不变”的画卷中“不变”的一幕。鲁迅曾认为中国历史的发展有着“两种很特别的现象”,“一种是新的来了好久之后而旧的又回复过来,即是反复;一种是新的来了好久之后旧的并不废去,即是麇杂”<sup>[32]301</sup>。尽管这种“反复”与“麇杂”对于新社会来说是需要批评与淘汰的,但不能否定他作为历史发展的真实存在与规律。民国年间“清遗民”群体的出现就是历史发展中“反复”与“麇杂”的表现。对于这样的“反复”与“麇杂”的现象我们不能以单一的标准去衡量,而是要从不同的角度、路径入手,以求有较为全面的认识。

首先,树立“阶段论”的评价标准。

文化现象具有时代性的特征,清遗民同样是具有如是特征,因而在考察清遗民个案的时候要针对遗民不同时期的特征做不同的判断。如以郑孝胥为例,徐临江对辛亥革命前的郑孝胥作了考察,高度评价了郑孝胥为维新活动、预备立宪运动所作的努力<sup>[33]</sup>。李君对1931年以前的郑孝胥进行了研究,“在辛亥革命前,他已形成有体系的施政措施、稳定的从政品质,为舆论所关注,已然为政坛英才”;辛亥以后,“他从未放弃政治理想,始终预事复辟”,这一时期复辟亦可以分为三个时期,“在1924年进入逊帝小朝廷之前,为第一阶段;1924年2月北上居京至1925年2月赴津前,为第二阶段;1925年2月赴津后至1931年11月居津期间,为第三阶段”<sup>[34]</sup>,这种划分,让我们看到了郑孝胥整个政治生涯的“变”与“不变”。再如罗惠缙在对王国维进行考察时认为,王氏在旧王朝里学习西方新学,是旧时代的“新人”,辛亥革命后,他“敦守君臣纲纪”、“肯定传统文化道德”,成为了新时代的“遗民”<sup>[26]247-256</sup>。由“阶段论”看来,清遗民中的大多数人在辛亥革命前都力主新学,希望通过维新图强,是旧时代的“新人”,而在辛亥后,他们企图通过道统文化来救世,成为新时代的“旧人”。

其次,树立“类型论”的评价标准。

清遗民群体可划分为“政治遗民”与“文化遗民”。但是,对政治遗民与文化遗民的评价是各不相同的。就政治遗民而言,他们筹划复辟活动是落后、反动的,阻碍了历史发展的进程。1932年,郑孝胥、罗振玉等人联合日本扶持溥仪建立“满洲国”的活动更是将个人的理想抱负建立在对自己同胞的屠杀与奴役下,沦为整个中华民族的罪人。就文化遗民而言,要肯定他们对传统文化学术的赅续与创新。正如罗惠缙所道:“(文化遗民)是中国近现代文化保守主义者之一翼”,他们并没有从

“‘亡天下’的背景中失去文化自觉和文化重振的信心,他们冷静地坚守着遗民精神和文化价值,看护着民族精神家园”<sup>[26]</sup>内容提要。但是,“文化遗民”对道统与政统思想的维护则难被认可,“尊孔复古”的思想则是逆时代而为之,最终也为时代所淘汰。

除此之外,由“阶段论”研究可知清遗民在不同时期的行为活动颇有差异,因而不同时期遗民所归属的类型亦是不同的,诸如傅道彬认为郑孝胥在1912年至1923年隐逸于上海海藏楼,主要进行诗歌创作,这个阶段归属于“文化遗民”<sup>[25]</sup>。1924年以后的郑孝胥积极为复辟奔波,属于“政治遗民”的范畴,对其行为应予以批判与否定。

最后,树立“内外因论”的评价标准。

马克思主义认为,事物的发展是由内外因综合作用。我们在对清遗民进行分析与评价的时候要从外部与内部两个角度出发。由外部而言,“作为落后保守象征的遗老圈已经和整个社会潮流格格不入”,“世俗中所处的实际地位和形象已和前代迥然不同,整个遗老圈也由此处于极其尴尬的境地”<sup>[35]</sup>。当时社会舆论报道曰:“武汉起义组织共和,帝制推翻,公举总统,则已非复四千年来私姓迭主之局面。全国人民嗣后,已脱却私家束缚之范围,将享共和之幸福矣,于此时倡首阳高节、赋茂陵残衫,不亦愚而无味耶!”<sup>[36]</sup>但是,造成这种现象的根本原因不是清遗民群体本身,而是“近代中国各地社会变化速度及思想和心态发展的不同步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’”,甚至是“多个世界”,从而出现了“近代中国思想时段和社会时段不同步现象”<sup>[37]</sup>。民国年间社会思想中守旧气息浓厚,“遗老遗少,无时无之,辛亥革命后,留恋故清者,亦大有人,故民初之诗,除南社诸子外,鲜不带有遗老气者”<sup>[38]</sup><sup>145</sup>,“徒见现今政治无一不谋复旧,故亦转倡此极端复旧之说,以投时好”的说法可知,“谋复旧”不单单只是清遗民的做法,其他的政治势力亦是如此<sup>[39]</sup>。从外部角度而言,清遗民是民国年间的一种非理性的客观存在,是近代社会思想复杂的一面镜子,有助于我们更为全面地了解民国的政治思想文化。

总之,清遗民是前清政治文化舞台上的核心力量。他们绝不是无知莽夫,也不是单纯的保守分子。面对近代化的变革,遗民纷纷提出了自己的建设方案:李瑞清的“教育救国”思想,罗振玉的“农业救国”思想以及郑孝胥的“借债造路”等。但是,他们囿于根深蒂固的道统与政统思想,不能从根本上由传统的士大夫转化为现代知识分子。清室覆灭以后,“无纲常,无名教,无廉耻”的混乱局势<sup>[40]</sup><sup>590</sup>,让他们更加坚定了维系传统伦理道德、钟情专制帝制的立场,“举国糜难,我则以清国遗老以没世矣”<sup>[41]</sup><sup>1353</sup>。除此之外,清遗民以“逃禅”、“留辮”、“变名”、“筑室”等传统行为仪式来表达自己是“清室完人”,并且在诗歌中寄托自己的忠清之心,“草木有枯荣,臣心终不死”<sup>[42]</sup><sup>32</sup>;精卫口瘃终奋翼,杜鹃血尽尚哀号”<sup>[43]</sup><sup>600</sup>。在行为活动上,清遗民认为“死所既不可得,留此明夷待访之身,为天地立心,为生民立命,为往圣继绝学,为万代开太平,不必在位始有为也”<sup>[44]</sup><sup>14</sup>。尽管清遗民的政治立场与活动是消极与保守乃至反动的,但是他们意志与品行的执著、坚贞,又是值得同情甚至感佩的。

#### 参考文献:

- [1] 陈秋龙. 评《民国乃敌国也:政治文化转型下的清遗民》[J]. 中央研究院近代史研究所集刊. 2010(69):185-191.
- [2] 司马迁. 史记·伯夷列传[M]. 北京:中华书局,1982.
- [3] 杜笃. 首阳山赋[M]//欧阳询撰. 艺文类聚,卷七. 北京:中华书局,1965.
- [4] 胡先骕. 评俞恪士《觚庵诗存》[M]//胡先骕文存. 南昌:江西高校出版社,1995:143.
- [5] 章开沅,刘望龄. 民国初年清朝“遗老”的复辟活动[J]. 江汉学报,1964(4):45-56.
- [6] 胡平生. 民国初期的复辟派[M]. 台北:台湾学生书局,1985.
- [7] 周明之. 近代中国的文化危机:清遗老的精神世界[M]. 济南:山东大学出版社,2009:序言.
- [8] 林志宏. 民国乃敌国也:政治文化转型下的清遗民[M]. 北京:中华书局,2013.
- [9] 邵盈午. 中国近代士阶层研究[M]. 北京:中国社会科学出版社,2008:84,149-150.

- [10] 赖钰匀. 端方死事补证——兼论端方之死对清代遗民圈之影响[J]. 近代史研究, 2013(3):125-133.
- [11] 杨照. “遗老”与民国的互动[N]. 东方早报, 2009-09-13.
- [12] 陈垣. 明季滇黔佛教考: 卷五[M]. 台北: 弥勒出版社, 1983: 262.
- [13] 归庄. 归庄集: 卷三[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1984: 170.
- [14] 陈瀚一. 睇向斋谈往[M]//民国史料笔记丛刊. 上海: 上海书店出版社, 1998: 156-157.
- [15] 章枬. 周母陈孺人八十寿叙. 一山文存[M]//中国近代史料丛刊: 三十三辑. 台北: 台湾文海出版社, 1966: 433.
- [16] 刘大鹏. 退想斋日记[M]太原: 山西人民出版社, 1990: 177.
- [17] 梁济. 梁巨川遗书[M]. 上海: 华东大学出版社, 2008: 51-62.
- [18] 熊月之. 辛亥鼎革与租界遗老[J]. 学术月刊, 2001(09): 12-15.
- [19] 张学华. 元遗民诗序[M]广州: 广州蔚兴印刷场刊本, 1948(10).
- [20] 王标. 空间的想像和经验——民初上海租界中的逊清遗民[J]. 杭州师范学院学报(社会科学版), 2006(1): 33-42.
- [21] 陈丹丹. 十里洋场与独上高楼——民初上海遗民的“都市遗民想象”[J]. 北京大学研究生学志, 2006(4): 56-66.
- [22] 陈丹丹. “辟世欲何往, 飘然海上逃”: 民初清遗民的上海生活与现代遗民实践[J]. 现代中文学刊, 2014(6): 50-53.
- [23] 陈丹丹. 从山林到城市: 民初清遗民之心态与上海书写[J]. 汉语言文学研究, 2015(1): 8-13.
- [24] 孙爱霞. 津租界中逊清文人的活动考述[J]. 沈阳师范大学学报(社会科学版), 2010(5): 171-175.
- [25] 傅道彬, 王秀臣. 郑孝胥和晚清文人的文化遗民情结[J]. 北方论丛, 2002(1): 1-11.
- [26] 罗惠缙. 民初“文化遗民”研究[M]. 武汉: 武汉大学出版社, 2011.
- [27] 刘成禺. 世载堂杂忆[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1997: 117.
- [28] 劳乃宣. 初安老人自订年谱[M]//中国近代史料丛刊: 第36辑. 台北: 台湾文海出版社, 1966: 48.
- [29] 吴庆坻. 蕉廊脞录[M]//清代史料笔记丛刊. 北京: 中华书局, 1990: 97.
- [30] 董丛林. 陆荣廷的“多变”、“多面”性及研究要旨刍议[A]//陆荣廷与旧桂系学术研讨会论文集. 南宁: 广西人民出版社, 2008: 168-169.
- [31] 罗振玉. 罗振玉学术论著集[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2013: 489.
- [32] 鲁迅. 中国小说史的变迁[M]//鲁迅全集: 卷九. 北京: 人民文学出版社, 1981: 301.
- [33] 徐临江. 郑孝胥前半生评传[M]. 上海: 学林出版社, 2003.
- [34] 李君. “存在之由”与“变迁之故”——1931年以前之郑孝胥探究[D]. 石家庄: 河北师范大学博士论文, 2012.
- [35] 王雷, 陈恩虎. 民国初年前清遗老圈生存心态探析[J]. 史学月刊, 2005(3): 57-60.
- [36] 闻复辟论书感[N]. 顺天时报, 1914-11-21(4).
- [37] 罗志田. 新旧之间: 近代中国的多个世界及“失语”群体[J]. 四川大学学报(哲学社会科学版), 1999(6): 77-83.
- [38] 陈聪. 兼于阁诗话[M]. 上海: 上海古籍出版社, 1985: 145.
- [39] 复旧思想之结果[N]. 顺天时报, 1994-11-18(7).
- [40] 恽毓鼎. 恽毓鼎澄斋日记[M]. 杭州: 浙江古籍出版社, 2004: 590.
- [41] 郑孝胥. 郑孝胥日记[M]. 北京: 中华书局, 1993: 1353.
- [42] 李瑞清. 清道人遗集[M]. 合肥: 黄山书社, 2011: 32.
- [43] 劳乃宣. 桐乡劳先生遗稿[M]//中国近代史料丛刊: 第36辑, 台北: 台湾文海出版社, 1966: 600.
- [44] 胡思敬. 致陈仁先、胡晴初书[M]//退庐笈牍: 卷四. 退庐全书. 南昌: 南昌退庐刊本, 1924(14).

责任编辑 张颖超

网 址: <http://xbbjb.swu.edu.cn>