

## 文化遗民的遗与逸——以胡思敬为例

吴 晗怡

**摘要：**本文以清末民初的江西遗民胡思敬为研究对象，将其置于“遗”、“逸”对峙的研究框架内，考察其在清覆后的遗民生涯及隐逸生活。强调先为士而后能遗，还原胡思敬首先作为儒家士大夫的身份认同。通过梳理胡思敬的生死观、华夷观、新旧观，解答其甘为遗老的选择逻辑。继以思想、言论、行为三个方面，梳理胡思敬的“遗”，以“田园生活”、“有限交往”梳理胡思敬的“逸”。终以探讨其“遗逸之辨”的背后，明体达用的生命实践。

**关键词：**清遗民 隐逸 胡思敬 士大夫

### 一、研究回顾

关于胡思敬的个案研究，已有许多非常有价值的展开。江西师范大学刘慧的硕士论文《胡思敬仕履及其心路历程研究》以时间为文轴，梳理胡思敬的生平事迹，着重剖析胡思敬在大变局下的心路历程。南昌大学雷鸣的硕士论文《胡思敬年谱》，更为直接地以年谱的形式梳理胡思敬的一生，分青年、壮年与晚年。厦门大学李平亮的博士论文《卷入“大变局”——清末民初南昌的士绅与地方政治》，则有几千字的篇幅论及胡思敬，将其定义为地方士绅和前清遗民这一双重身份，探讨南昌地方士绅在大变局下的政治取向。南开大学李泽昊的博士论文《胡思敬史学与思想研究》，则更为细腻而立体地将胡思敬还原为一名书生、官员、士绅、遗民、藏书家、史家，探讨其坚定的儒家价值取向、文化保守主义立场和对传统文化难以割舍的情愫，着重分析胡思敬的史学活动；对胡思敬的著作，包括《国闻备乘》、《戊戌履霜录》、《驴背集》、《大盗窃国记》、《审国病书》、《盐乘》、《王船山〈读通鉴论〉辨正》以及其辑刻的《问影楼舆地丛书》和《豫章丛书》等都做了一番梳理，不可谓不细致而全面。《胡思敬史学与思想研究》一文，以史学和思想两条主轴，还原胡思敬大变局下一儒生的本来面貌，可谓胡思敬研究的集大成者。

其他具体而微的研究，譬如《胡思敬撰述〈国闻备乘〉初探》、《孤亭兀坐一轩眉》、《略论胡思敬的文化保守主义及其诗文》、《胡思敬与〈戊戌履霜录〉》、《胡思敬的〈盐乘〉——对近代正统派的一个剖析》等等论文，对胡思敬的著述进行专题探讨，亦是将胡思敬定位为一个正统、保守、顽固、守旧的史家、文人、士大夫，在此基础上批判其落后的政治取向，肯定其作出的文化贡献。

遗憾的是，将胡思敬明确地定位为清遗民，并以该定位为基础展开其思想文化研究的并不多见，论者多以“地方士绅”、“前清遗老”标签之。遗民与遗老，一字之差，个中意味却难以道尽。

在清末民初这个“三千年未有之大变局”下，历史人物的思想观念、文化主张、价值取向、政治立场等走向明显的歧路。有紧跟时代的“新民”，亦有停滞不前的旧人；有对传统思想体系失望甚而绝望的知识精英，亦有不坠其信仰，转而回头向更古老的文化资源中寻求精神信仰的士大夫。传统与现代、守旧与趋新交织在一起，构成了一幅斑驳的社会图景。长期以来，学术界对这一段历史多关注、认同“进步”的力量，而叙事的中心也以“进步”、“先进”一方为代表。故而传统守旧的势力被无情地冲刷，逐渐淡出人们的视线，体现在学术界，便是对保守势力、守旧人物的研究展开得不是很充分。

历史的体貌应是全面而丰满的，历史的进程亦是错综而复杂的。学术界最近兴起的“遗民”研究潮，想必即是对进步史观反思后的一种回应。罗惠缙博士的《民初“文化遗民”研究》，林志宏博士的《民国乃敌国也——政治文化转型下的清遗民》，周明之先生的《近代中国的文化危机——清遗老的精神世界》以及胡平生先生的《民国初期的复辟派》，都是以清遗民为研究对象的专著，对于清末民初的遗民群体均有系统而精彩的阐发，而且多倾向以文化的角度切入清遗民的研究（胡著除外），强调清遗民在清末民初的大变局下，不仅感同着“亡国”的悲怆，亦身受着“亡天下”的危机。

然而，随着对胡思敬个案研究的深入，笔者在得到前人启发的同时，也产生一些困惑：对于清遗民的研究，往往为了服务专题的讨论而堕入“政治”与“文化”的两歧甚至对立。就本文所探讨的清遗民胡思敬而言，其遗民行为客观上有着前期致力于政治复辟而后期着力于文化建设的一个大致倾向。而这样的梳理很容易形成胡思敬先政治而后文化，或者说重政治而轻文化的观点。但回到其传统儒家士大夫身份本身，或许这不过是“学而优则仕”在特殊时期（清覆后）的另一种表现罢了。对于朝堂，是其“忍不住的关怀”，是作为一个士大夫实现“明体达用”之人生理想的通衢。事实上，胡思敬作为一个传统士大夫，其思想（对应于“体”）是自成体系而浑然无法分割的，其行为（对应于“用”）也只有“在其位”与“不在其位”（或者说“得其时”与“不得其时”）的区别罢了。对于胡思敬而言，没有可以分割的政治观或者文化观。政治与文化从来都是一体的，表现为“体”或“道”的最高形式，而外显为对“致用”的追求。可以说，胡思敬的遗民生涯，不过是在用另一种姿态继续实践着作为一名儒者对“明体达用”的人生理想罢了。

所以，笔者以为，探讨易代之际士大夫“遗”、“逸”之选择，出、处之考量，当不仅就遗民而论遗民，就出处而论出处，就时代而论“进步”或“保守”，而更应当追问其遗民身份的背后，那个首先作为儒家士大夫的文化认同、道德认同以及价值认同。先为士，而后能“遗”。只有在不断“还原”与“追问”的基础上，对于遗民的探讨和把握才有可能真正进入历史的场域，而不至于失真；也只有在不断“还原”与“追问”的基础上，对于遗民的研究才不失人文的关怀与体贴。

同时，正如罗志田先生所说的，“知常以观变”，清遗民正是“三千年未有之大变局”中那个“常”的基点。只有当我们对于清遗民这个特殊人群的把握由“为批判而批判”趋于“为了解而了解”，而对他们的了解由“不可思议”趋于“同情之理解”，或许我们才能够更好地把握清末变局的真正体貌、逻辑与意义所在。

至于如何把握“遗”与“逸”这对范畴，笔者借鉴了现有对明遗民的研究成果，如何冠彪的《明末清初学术思想研究》、赵园的《明清之际士大夫研究》、李瑄的《明遗民群体心态与文学思想研究》。笔者认为，遗民的概念以及内涵在宋末得到相对稳定的阐释，而在明末趋向更为严谨细致的体认。遗民的行为方式以及表达方式，也无可避免地凝固化。清遗民，特别是像胡思敬这样一批科举正途出身，信奉陈朱理学，秉承儒家精神的文化遗民，他们对于遗民的身份认同与行为模式，其实就是明遗、宋遗的翻版。清遗民在价值认同、文化认同、行为认同等方面具有怎样的时代特色，这一点在胡思敬身上得不到体现。与其说胡思敬是在拒绝、反抗着一个变革的时代，不如说他是在这变局中遥应着传统的、古早的儒家精神，与书卷中的古人共享着同质的思想资源、同质的思维体系、同质的话语模式。可以说，胡思敬遗民行为与言论的背后，其思想与气质，接的都不是清末民初的“地气”，而是承接着宋遗、明遗的余绪。

同时无须回避的是，“遗”与“逸”的分析框架，与林志宏先生对遗民行为进行“公我”与“私我”的分析设定，有其相似之处。<sup>1</sup>不过，林志宏博士对“公我”与“私我”的两分，更侧重于遗民行为背后其象征性符号及身份认同的关注，将遗民的仪式、行为、语言纳入“公领域”与“私领域”的区分中进行考察。而本文中“遗”与“逸”的框架对峙，则倾向于首先将遗民还原至儒家士大夫的身份定位，在此前提下考察易代之际遗民对于承担社会责任、实现社会价值与保全自身、回归自我适意<sup>2</sup>之间所呈现的矛盾与张力。同样是“公我”与“私我”的对峙，本文所试图呈现的，则是遗民身处在一个他所“否定”与“拒绝”的时代下，表现出的或开放或内敛的生命实践。

## 二、胡思敬其人

胡思敬（1869—1922），字漱唐，又字绍唐、瘦塘，国变后自号退庐居士，江西新昌（今宜丰）人。生于三世举人之家，光绪乙未科进士，次年补殿试，选翰林院庶吉士。循着“学而优则仕”的道路步入晚清官场，历任吏部考功司主事、辽沈道监察御史、广东道监察御史。任御史不及三年，上疏四十五道，弹劾奸党，抵制新政，留中者十之八九。愤于主张不行，于宣统三年（1911）三月挂冠南归，隐居家乡。清覆后积极主张复辟，不与民国合作。身退后潜心宋明理学，主张从濂洛以窥洙泗，借宋五子阶梯以窥孔孟门庭。

胡思敬其人，可以用四个字来形容：憨、古、正、直。憨，是其父对他的评价，担心其“性憨，恐不善处乱。”<sup>3</sup>而纵观其人，确有纯朴而近于迂顽、不知变通之处。古，是其同年王龙文对他的评价，称其“先朝之季世，其谏臣以天下之存亡为己任者，曰新昌胡侍御思敬，有古大臣风，

<sup>1</sup> 参见林志宏先生的台大博士论文《民国乃敌国也：清遗民与近代中国政治文化的转变》第二章第二、三小节。同时需要指明的是，在2009年出版的同名专著中，作者又取消了“公我”与“私我”的框架描述。

<sup>2</sup> “自我适意”一词，借用了李瑄博士在《明遗民群体心态与文学思想研究》一书中对于“逸”的表达。

<sup>3</sup> 《家中宪君暨漆太恭人六十寿乞言行述》，《退庐全集》，第371页。

不翹直，不沽名。”<sup>4</sup>而其“古”，并不仅仅表现在有古人之风，更在于其思想言论的保守、复古，逆时代之潮流。正，是汪辟疆对其的评价，胡思敬凭其一身骨鲠正气，在《光宣诗坛点将录》中被比附为“地正星铁面孔目裴宣”<sup>5</sup>的形象。直，是清廷对其的评价，魏元旷在《副宪胡公神道碑》中转述道：“帝嘉其忠，褒之赐以额曰：‘古之遗直’。”<sup>6</sup>赞其直言敢谏，不趋附，不阿谀，不掩饰，不假辞。

胡思敬在清季变局中是一个持极端文化保守主义立场的人。他反对清末新政、反对戊戌变法、反对学制改革、反对谏议局、反对学堂……将“新说”直接等同于“邪说”，斥为荒诞不经。认为新政、新法直接威胁到纲常名教的神圣性和稳定性，是覆清的魁首。

而这种保守的政治文化立场，贯穿了胡思敬的一生。不论是在朝为官，还是在野为遗老、为乡绅，都秉持着“天下之乱由人心，人心之坏由学术”的基本看法，希望从学术着手，从根本处提倡宋五子学以正学风，表彰前贤，裁成后进，培养读书种子，期待以文化存一线剥复之机。

### 三、遗民之前：论遗民意识的产生

也许，对于像胡思敬这样的传统士大夫而言，我们探讨其甘为遗民，敢于“倒行逆施”之缘由，其问题本身便是强加于他们的诋毁与侮辱。换言之，或许问题本身便不成其为问题。回到那个守旧与趋新驳杂的历史场域，回到士大夫本身，我们可以发现，他们或许会以诗文的方式表达其忧时伤世之感、眷怀故国之情，却鲜有为自己选择成为遗民而做出解释的——因为“义该如此”。对于任何一个饱读诗书、浸淫传统的士大夫而言，易代而遗是自然而然之事，出仕二姓则需拿出种种不得已的理由。故有赵炳麟<sup>7</sup>在出仕民国山西实业厅厅长一职而饱受友人指摘时，不得不作出回应，以民国共和体制下，无君无臣，无所谓贰臣之说，加之对循环往复的封建王朝及其体制失望，更辩称督办实业一职虽官犹民，罗列种种理由为其“变节”做解释。<sup>8</sup>故有刘大鹏“今日从政者，清廷臣工十居八、九，想系家无儋石之储，不得已而做二代之臣也。口腹之累，致使失节败名而亦莫能之顾矣。吁！可慨也已”<sup>9</sup>之无可奈何之叹。易代之际，隐而为遗民还是出而为贰臣？这样的“选择”，实则早已被背后的儒家价值体系所绑架，失去平等选择的可能。

不过，我们在探讨胡思敬遗民意识的形成时，倒确实有几个绕不开的问题。其一是何不以身殉国？其二是何忠于满清？其三是何敌视民国？与这三个问题相对应，便是对胡思敬生死

<sup>4</sup> 王龙文：《平养文待》，《清代诗文集汇编》，上海古籍出版社，2010年，第235页。

<sup>5</sup> 汪辟疆撰、王培军笺：《光宣诗坛点将录笺证》，中华书局，2008年，第687页。

<sup>6</sup> 《退庐全集》，第1页。

<sup>7</sup> 赵炳麟（1867—1927），字竺垣，号柏岩，与胡思敬同为光绪乙未年进士，与胡思敬、赵启霖、刘廷琛等友善。后赵炳麟因出仕民国而与胡思敬、赵启霖等遗民决裂。

<sup>8</sup> 详见《覆赵芷荪年丈书》，赵炳麟：《赵柏岩集》，沈云龙主编《近代中国史料丛刊》第三十一辑，文海出版社，1969年，第1631-1634页。

<sup>9</sup> 刘大鹏：《退想斋日记》，山西人民出版社，1990年，第196页。

之义、华夷之辨以及新旧之争的探讨。

### （一）生死之义

正如钱玄同在《告遗老》中所分析：“既要作满清的忠臣，则当贵‘上头’‘逊国’以后，便应该殉难，以全臣节。”<sup>10</sup>忠于清朝代士大夫们在面对清覆之际，首要的问题是生死——是否以身殉国——其次才是出处。当然，清王朝的覆灭相较于以往历代王朝的灭亡，有其特殊之处。清覆后宣统帝溥仪及其小朝廷的被保留，国外权势的介入与避难所租界<sup>11</sup>的存在，民国政局的动荡纷争以及新政府的软弱无力，都纵容了清季旧臣复辟帝制的意志与野心。更何况所谓“为人臣者，君忧臣劳，主辱臣死”，旧主仍在，小朝廷仍在，何来以死效忠一说？旧官僚们沉浸在一种“有所待”的幻想中而无意赴死，故转而以求“有待而为”，即使是借口，亦是情理之中。胡思敬在答友人刘廷琛的书信中，便直言：“我辈不幸生值其时，但当从《周易》中讲求处困处否处屯之道，志不可馁，功不必急。……一息尚存，志不敢懈。固知贤者将留其身以有待，不屑以碌碌之小丈夫自处。……若以旧史之例推之，天未厌乱，来日方长。虽欲觅死，恐难再得鼎翁生祭，惜乎晚矣！”<sup>12</sup>以“一息尚存”、“留其身以有待”与友人共勉。

而深受儒家道德浸染的胡思敬，同样深信“死生亦大矣”。生当有所为，死当得其所。同样是在与友人刘廷琛的书信中，胡思敬坦言：“仆私语扶常<sup>13</sup>云：史记于田单传后坳见王蠋，盖以田齐之复归功于蠋之一死，今幼老已成王蠋，后有继起而成事者，其功不可没也。因相向而泣。然人品高下不齐，贤者设施各异，王蠋自量不能复齐，故藉一死以激动国人之愤，足下必欲自为田单，故宁留有待之身，而不肯效匹夫之谅。”<sup>14</sup>显然，在胡思敬看来，一个士大夫的担当，应不仅止步于一死谢君，更在于以一己之身存一线剥复之机，担当起继往开来的责任。“死既不可得，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，始可有为也。”<sup>15</sup>胡思敬的道德血液中，始终流淌着刚毅进取、自强不息的儒家精神与气质，其外显便是“生本能”牢牢压制其“死本能”，于无尽的挫败与失望中屡匍屡起。

当然，除此之外还有一点——于遗民而言虽不愿承认但又不得不承认的——生而为人便具有的个体生命对生的留恋与执着，对保全自身、妻子、宗族的原始本能。在《覆刘幼云书》一函中，胡思敬回忆道：“仆入台不及二年，其苦陈于监国之前者，凡四十余疏，不啻泪尽而继之以血，盖

<sup>10</sup> 钱玄同：《钱玄同文集》（第二卷），中国人民大学出版社，1999年，第100页。

<sup>11</sup> 关于民初遗民与租界，可参阅：陈晶华《民国社会的异度空间——谈晚清遗民》，吉林大学硕士学位论文，2006年；熊月之《辛亥鼎革与租借遗老》，《学术月刊》2001年第9期；王标《空间的想象与经验——民初上海租界中的逊清遗民》，《杭州师范学院学报（社会科学版）》，2006年第1期；王雷《民国初年生产空间的歧异——前清遗老圈里的生死节义》，《安徽师范大学学报（人文社会科学版）》，2003年第1期。

<sup>12</sup> 《退庐全集》，第560-562页。

<sup>13</sup> 扶常，即卢兆蓉，江西士绅，胡思敬好友。

<sup>14</sup> 《退庐全集》，第675页。

<sup>15</sup> 《退庐全集》，第637-638页。

久视性命如鸿毛矣。最后一疏忽欲仿吴柳堂故事，怀鸩入卧朝房，冀以尸谏。是夕检视生平存稿，多未清理，模糊不能辨识，付托无人，逡巡而止，至今恨之。”<sup>16</sup>而在辛亥鼎革的动乱之际，胡思敬亦是携家避居曹溪八个月，以保全妻子家族为当务之急。<sup>17</sup>待局势稍定才出访交游，联络同志。

## (二) 华夷之辨

在探讨胡思敬的华夷观之前，首先必须澄清的一点是，就像钱玄同讥讽清遗老们“共和的意义，平等的真理，你们的脑子中向无此物，现在也没法把它装进去，只好不谈了”<sup>18</sup>一般，民族主义，民族国家的概念，也同样无法装进这些“遗老”的脑子中。服膺于差序的天下观的传统士大夫们，亦是难以理解“民族之林”这种国与国平等的世界格局。胡思敬在《退庐全集》以及《王船山〈读通鉴论〉辨正》中所讨论的华夷观，并不在民族主义范畴内被言说，种族主义思潮亦未对胡思敬的思想观念形成冲击。毕竟，排满思潮的兴起、汉族历史记忆的“复活”或者说被建构，以及民族与国家的接轨，都是晚近才发生的事。<sup>19</sup>胡思敬作为一个极端保守、恪守正统的士大夫，向来将这些流行的新说斥之为“邪说”而不屑一顾，遑论与之对话。在他的有限认知内，清王朝的正统性是不言而喻的，更是不可撼动的。他在《审国病书》中无限惋惜道：“我朝入关定鼎之初，一切悉从明制，以中国之法治中国之人，大公无我，非汉唐所能及也。独上下服饰尚沿袭满洲旧俗不改，留此一隙致乱党有所藉口。……种族之见虽未必尽由于此，然累叶圣人能去元太祖之偏私而不能效魏孝文之恢廓，泯而未化，终觉百密一疏。”<sup>20</sup>

胡思敬的华夷观散见于与友人的书信中，集中体现在《王船山〈读通鉴论〉辨正》中。他将与“中国”<sup>21</sup>相对的外国称为“夷”，如在《致沈乙盦书》中提到，“先朝四夷乱华，持论者不归咎李鸿章而咎曾文正，其义一也。”<sup>22</sup>而在同一份信函中，胡思敬就《亚洲学术研究会》之名目不妥与沈曾植商榷：“亚洲名目古所未有，即徐氏《瀛环志略》亦云四大土之名。乃泰西人所立，本不足为典要。今崇孔教而袭用欧西名词，充同洲之义，势必举印度佛教、波斯火教、天方回教牵混为一。老韩和传恐蹈马史之讥，华夷不分更失《麟经》<sup>23</sup>之旨。‘亚洲’二字可否削小范围，改为‘中国’之处，尚望酌之。”<sup>24</sup>明确将华夷之辨与《春秋》之旨进行对接，强调学术<sup>25</sup>文化、礼义制

<sup>16</sup> 《退庐全集》，第 477 页。

<sup>17</sup> 参见《曹溪避难记》，《退庐全集》，第 221 页。

<sup>18</sup> 钱玄同：《钱玄同文集》（第二卷），中国人民大学出版社，1999 年，第 102 页。

<sup>19</sup> 参见《清末的历史记忆与国家建构》，王汎森：《中国近代思想与学术的系谱》，吉林出版集团有限责任公司，2011 年。

<sup>20</sup> 《退庐全集》，第 1323 页。

<sup>21</sup> 注：此“中国”非民族国家意义上的中国，而是天下国家意义上的“中国”。

<sup>22</sup> 《退庐全集》，第 662 页。

<sup>23</sup> 《麟经》，指《春秋》。

<sup>24</sup> 《退庐全集》，第 664 页。

<sup>25</sup> 注：此“学术”亦非现今在学科共同体下所使用的含义，而接近“天下之乱由人心，人心之坏由学术”该语境中所表达的含义，接近于文化与教化的含义。

度才是区别华夷的准绳。

而在对王夫之《读通鉴论》的辩正中，胡思敬更是集中阐述了其华夷观，现摘引如下：

王氏之言曰：“夷狄者歼之为不仁，夺之为不为不义，诱之为不信。”因一时之激愤，发而为偏宕乱道之词。或其意别有所指，然究非儒者所宜出也。中国之所以异于夷狄者，以其有礼义教化，能以信义服人也。如徒以疆域而已，南北分争，南谓北为索虏，北谓南为岛夷，我方哆然自居于华夏，安知敌人不视我为异种。杞用夷礼则夷之，春秋之义以进善惩恶为主。赤狄白狄长狄犬戎伊川陆浑之戎杂处周秦晋卫之间，居中国之地而不行中国之礼，故君子绝之。推圣人柔远之心，究未尝不思用夏变夷也。<sup>26</sup>

可以看出，胡思敬的华夷观，是非常传统且正统的，以《春秋》之旨为准绳的夷夏观，概括而言，即“诸夏用夷礼则夷之，夷狄用诸夏礼则诸夏之”。强调礼义教化是区分华夷的唯一尺度。

在胡思敬看来，清王朝因服膺与秉承华夏的礼义教化而被传统士大夫们视为当之无愧的正统。忠清，便也就没有任何的不妥了。而鼓吹民主共和、议会立法的革命党们，才是名副其实的“夷狄”，照搬西方（夷）政治制度建立起来的民国，才是真正的以夷变夏。因此，对于胡思敬而言，效忠清朝便无任何道义的不妥；再仕民国，则耻而为之。

### （三）新旧之争

胡思敬对于民国的敌视，不仅是因为情感上的抵触与憎恶，更是由于政治认同与文化认同上的针锋相对。早在胡思敬任职御史期间，便因顽固守旧、抵制新政而为时论所怪。《申报》时评多次抨击其阻挠预备立宪之举，以为实属冥顽不灵，蚍蜉撼树。胡思敬不仅为世论所不容，甚至为同僚所不容。<sup>27</sup>其友人魏元旷在《送胡绍唐致官南归序》中也谈到这段谏官生涯，称“胡子绍唐补谏官未及二年，奏疏凡数十上，其所弹劾者，皆朝廷所倚畀，庶政之所从出，今之所谓良臣。其所论列诋诽，则皆中外百僚心知之且明见之。其忧祸至深且大，而不敢不行，不敢一言上犯先朝之遗命，下为凶邪所切齿，中乃触童昏荒漏之大不韪，其疏十九留中。”<sup>28</sup>

如前所述，胡思敬是一个持极端保守主义立场的传统士大夫，他反对清末新政，反对预备立宪，反对谏议局，反对学堂，反对新说，这些“反对”言论集中体现在《退庐疏稿》中，如《指陈学堂十弊六害请另筹办法摺》、《请停罢新政摺》、《请将前摺交议以明国是摺》、《密陈立宪隐患摺》、《请将新律持平覆议摺》、《请封禁帝国日报馆摺》……亦散见于与友人的书信集《退庐笺牍》中。分析胡思敬持反对立场的种种理由，最根本的一条，在于胡认为这些新说与新政败坏人伦，解散纲纪，直接冲击了王朝的立国之本——纲常名教。换言之，新政在根本处与儒家思想的核心体系以及由此建构起的传统政治、社会秩序相冲突。“新”与“旧”在本质上水火不容，难以调和。而民国作为清末新政的延续，或者说作为一个更加失序的翻版，其政治体系与背后的文化信仰，

<sup>26</sup> 胡思敬，《王船山〈读通鉴论〉辨正》，《丛书集成续编》，上海书店出版社，1994年，第711页。

<sup>27</sup> 参见爱如生“申报数据库”，《申报》第13557号第三版专电栏。电五载：“各御史以胡思敬反对国会，破坏宪政，公议联衔奏参，请旨严惩。”

<sup>28</sup> 魏元旷：《潜园正集》，《清代诗文集汇编》，上海古籍出版社，2010年，第714页。

显然无法让胡思敬认同。

更加深入而隐蔽的原因，则要从思想层面进入思维层面进行再挖掘。对于像胡思敬、魏元旷、刘廷琛这样的传统士大夫，虽然身经清覆民立的大变局以及传统政治文化体系的双重崩溃，他们对以儒家文化为核心的传统思想体系以及由此规训出的保守的思维模式，并未丧失信心，亦不曾反思。在这种传统的思维模式中，“新”便不再是一个褒义词，甚而有堕落至“邪”的危险；“旧”却因与历史经验的挂钩而得到不证自明的合法性的支撑。趋新，意味着冒险，意味着变动，意味着走向未知的不经与草率，与“常道”的至高追求相违背。胡思敬在《与李梅庵书》曾不无讽刺道：“昔时主张新法者若张孝达、盛杏荪、吕镜宇诸人，今日已觉顽固。荡妇无十年不变之色，游士无一年不变之说。”<sup>29</sup>在胡思敬看来，“新说”、“新法”变动不居，不可捉摸，与“道”相违，不值一提。而“天不变，道亦不变”，“反其道而行之，虽与之天下，不能一朝居。”<sup>30</sup>传统的思想资源并未破产，传统的政治、文化体系也只是面临着暂时的受挫与失序，历史的恒常的经验仍然适用，并将垂之久远，继续指导后人。

#### 四、国变之后：胡思敬的遗与逸

“在士的历史上，‘隐逸’之为传统，大大扩展了士的生存空间，从而也使得士与当道的关系、士在王朝政治格局中的角色地位复杂化了。……至于‘遗民’，更有可能将‘遗’作为表达，将某种语义强化——不止强化其政治含义，而且借诸‘易代’，以强化的方式表达对于士之为‘士’的理解，对于士的独立性、士的选择自由的理解。”<sup>31</sup>“遗”是易代之际士大夫的生存方式，是士之为士的一种证明，或者说一种演绎；“逸”则是承平之际士大夫给出的个人抉择，是个人与朝廷、个体与社会的博弈中，对于抽离于社会的这个自我的倾向与肯定。“遗”、“逸”皆出自士大夫主体的选择，而这种选择，是由儒家经典所构筑的文化、道德及价值体系所赋予士大夫的权利，唯有自觉服膺并信仰其中的士大夫，才赋有选择的权利，才享有这种“高贵”的痛苦。

清王朝覆灭后，胡思敬坚持“义不敢出”，以忠清自居，甘为遗老。然而，政治的失意、身份的落差并未使其消沉太久，即使作为一名不在其位的士大夫，胡思敬仍坚持有所作为。在已有的研究成果<sup>32</sup>中，多以时间为轴，梳理胡思敬的遗民活动，这样的梳理虽细致全面，却有导向政治、文化分割对立的危险。<sup>33</sup>所以，笔者希望能够以“遗”、“逸”对峙的框架来重新观照胡思敬的遗民

<sup>29</sup> 《退庐全集》，第 437 页。

<sup>30</sup> 《覆王书衡书》，《退庐全集》，第 515 页。

<sup>31</sup> 赵园：《明清之际士大夫研究》，北京大学出版社，1999 年，第 262 页。

<sup>32</sup> 如刘慧：《胡思敬仕履及其心路历程研究》，江西师范大学硕士研究生学位论文，2005 年。雷鸣：《胡思敬年谱》，南昌大学硕士研究生学位论文，2007 年。李泽昊：《胡思敬史学与思想研究》，南开大学博士研究生学位论文，2009 年。

<sup>33</sup> 客观而言，胡思敬的遗民活动，按照时间分布，大致以丁巳年（1917）为界，呈现出前段偏向政治活动（复辟）、后段偏向文化传承的大致走向。



生涯。

“遗”、“逸”框架的设定，出于如下的考量：个人与社会之间，存在着永远无法消解的张力。如何面对、处理这个张力，正是人之为人的矛盾所在，亦是人之为人的特质所在。人作为一个实践主体，既是独立的，又是联系的；既是社会的，又是个体的。不仅要背负社会性的担当，也要顾及本性的自我适意。如何回应生命实践的两歧性？答案的背后，不仅是实践主体思想精神气质的反映，亦是其生命实践的逻辑所在。而“遗”与“逸”的研究框架，正是将胡思敬置于易代之际的大变局下，在特殊的时代环境中对其进行社会性与个体性的二维考量。

在这个“遗”、“逸”框架内，“遗”是胡思敬遗民实践中社会性的表现，是面对当下社会做出的回应。作为清遗民，胡思敬虽然拒绝承认民国的合法性存在，拒仕民国，但他并没有拒绝民国治下的社会。唯有对天下对苍生，是其“明体达用”的人生实践下最终极的关怀。对于“遗”的关注，也就是对胡思敬在易代之际所表现出的社会性的关注。“逸”，则是胡思敬遗民行为中本性的体现，是回归纯粹自我时交出的答案。如果说“遗”对应的是苦行苦志，砥砺前行，那么“逸”之于士大夫的存在，便是适当地肯定人之本性中，对于保全自我，追求安乐<sup>34</sup>的人性欲望的纵容。对于“逸”的关注，也就是对胡思敬在易代之际表现出的隐逸本性的关注。

#### （一）遗：面对社会，公我<sup>35</sup>的伸张

胡思敬的“遗”，表现为思想、言论、行为三个方面<sup>36</sup>，而同归于“扶危定倾”，修正失序社会，重回封建治世这一终极目标，并始终回应着作为一个信奉程朱理学的儒生，对于“为天地立心，为生民立命，为往圣继绝学，为万世开太平”<sup>37</sup>这一人生理想的毕生实践。

正如前文所强调的，对于胡思敬“遗”的关注，必须还原至儒家士大夫的身份前提下进行操作。其在思想、言论、行为三个方面的外显，正对应了胡思敬对人生“三不朽”事业的不懈追求。他在与友人王龙文的信函中曾谈到立德、立功、立言这三者的关系，“古称立德、立功、立言为三不朽，鄙意学者但当从事于德。德既修矣，达则立功，穷则立言。无人而不自得，未可歧而为三。谓立德者未必能立功、立言。既立功、立言，即可不立德也。德其体，功与言其用。近人攻宋儒者诋其有体无用，离体用而二之，道几何而不裂耶？”<sup>38</sup>强调德为体，当先立德，而后可以立功立言以致用。并将立德、立功、立言统一于“明体达用”的实践课题内，回归至体用不二的生命追求。

<sup>34</sup> 这种安乐，在士大夫的范畴内，并不对应于物质的满足，而仅仅对应于心灵或者精神上的自得。“逸”对应的“乐”，乃是高尚其事之乐。譬如田园山居，避世以独善其身，读书以明心见性，求得心灵的平静。

<sup>35</sup> 标题的“公我”与“私我”并不含有价值高低的判断，而仅仅是“社会性”与“本性”的另一种表达。

<sup>36</sup> 这三个方面，并非为归纳而归纳，而是分别对应着立德、立功、立言这三不朽事业。

<sup>37</sup> 胡思敬在于友人的书信中，曾多次提到这一人生追求，可参阅《退庐笺牍》卷三《答华澜石书》、卷四《致陈仁先胡晴初书》。

<sup>38</sup> 《致王泽寰书》，《退庐全集》，第539页。

### 1. 思想—立德

在胡思敬看来，思想——或在其论述中往往以“学术”一词代之——对于世道的转移无疑具有绝对的影响力。在《退庐全集》中，胡思敬反复言说着他对于世道由治而乱的看法：“天下之乱由人心，人心之坏由学术。”<sup>39</sup>而在与友人赵启霖的书信中，具体分析了清朝学术的三次转折，并将学术的转折与社会的盛衰相对接：“我朝康雍盛时，凡在位大臣……诸贤皆恪守经训，服膺宋五子。先治其心，后乃出而谋国。乾隆中叶以后……纪阮提倡汉学以攻宋儒，驱天下聪明才智之士尽瘁心于考据训诂，猜狃争胜求名，不复以躬行为事。此治乱一大关键。自是涂辙益分，声韵、校勘、金石、輿地以及古文宗派四部分合源流，各擅专门，无非学文游艺之末，至魏默深之谈洋务，包慎伯之谈盐漕河，益粗疎不足道矣。……学术既乖，人心愈坏，革命之祸宁待辛亥耶？”所以，士人要力挽狂澜，重回治世：“仰观天道，俯察人情，历考本朝康雍全盛及同治中兴之由，非倡明濂洛关闽之学，更无挽救之方。”<sup>40</sup>

正是基于这样的分析和看法，加上自己的经历<sup>41</sup>，使得胡思敬坚定地走上了一条学术救亡的道路。

他反复向当时物望所归的大儒沈曾植提倡读宋五子学，称“宋五子之学，要在返己自脩，躬作则以示人。不必效前明讲学旧规，设蕝分茹，徒标声气也。晦若（笔者注：于式枚）既亡，葵园（笔者注：王先谦）继逝，东南物望，非公而谁。……泛滥百家之后，要必从濂洛以窥洙泗方为正轨。”对周围友人亦是热情提倡，如向陈澹然建议：“果其有志于道，即当由博返约，沿流溯源，屏除一切功利之见，而专从纲常名教下手。……借宋五子阶梯以窥孔孟门庭。”<sup>42</sup>在《答华澜石书》中，胡思敬更是极力劝说华焯不可轻信顾炎武，称亭林不知道亦不知本，强调“借宋五子阶梯以窥孔孟门庭，乃为学不易之方”。<sup>43</sup>因为“六经四书之义，包蕴甚广，冥搜苦索何由骤通。吾读宋儒书即与程朱诸贤坐而谈经，吾读明儒书即与薛胡诸贤坐而谈经。聚古今无数大贤，坐论一堂，以为师友，事半功倍，经何患不明，学何患不进。”<sup>44</sup>

这样的思想主张，亦贯彻于胡思敬所倡设的盐步书院的教学中，贯彻于他对“读书种子”的倾心栽培之中。“盐步聘同邑熊孝廉为山长，先讲小学，次讲《近思录》，子弟稍有才华，不先从

<sup>39</sup> 《答陈剑谭书》，《退庐全集》，第 565 页。

<sup>40</sup> 《致孙蔚林书》，《退庐全集》，第 579 页。

<sup>41</sup> 胡思敬在同函中继续谈到自己的经历，“仆四十以前，亦为功利所误，手抄政治輿地洋务书不下数十百种，今皆视同刍狗。月课一经，如远游飘泊初归，家室完好，喜出望外。”以明洋务经济终极无关根本，读经明伦方为当务之急。在致陈毅的书信中，也说到“早岁困于举业，由举业而讲词章，由词章而谈经济，当时亦自谓庶几废居，后借径宋五子，稍窥孔孟门庭，始知前功尽误，虚掷光阴，欲抖擞精神，藉图晚进，而鬓发渐星，悔无及矣。”（《退庐笈牍》卷四《致陈谄重》）

<sup>42</sup> 《答陈剑谭书》，《退庐全集》，第 565 页。

<sup>43</sup> 《答华澜石书》，《退庐全集》，第 584 页。

<sup>44</sup> 同上。

此立定脚跟，纵他时下笔千言倚马可待，适资之为恶，曾何利焉？”<sup>45</sup>在与刘廷琛的书信中，亦提及“弟今岁在乡间设一义学，选少年纯朴子弟十二人，课以经史宋五子学书”，<sup>46</sup>将正统学术的延续视为社会秩序由乱复治的“一线剥复之机”。

然而，胡思敬的主张附和者寥寥无几，被胡思敬寄予厚望的沈曾植亦是反应冷淡。简而言之，其极端保守的文化复古主义思想，并不被时人理解，更不被看好。在与友人章梈的书信中，胡思敬不无忧虑：“本朝学术之坏由桂林陈文恭没，在位诸臣无不以宋学为迂。……今变已如斯，痛尚未定，士大夫宜知惩矣。乃林居者既不能学夔园侯斋之艰贞，侨寓者时或效月泉谷音为消遣，求其纒河汾金华之绪，毅然以培养英才挽回风气为己任者，未之见也。夫人心风俗随学术为转移，士大夫不讲求学术，即楚弓复得，汉鼎重归，适如我辈所愿而尸其位者，仍是光宣人才，以乱易乱，曾何别焉？故今日之患，不患海内之志士无惓怀故国之思，而患重见天日之后，无安民定国之才，重为革党所窃笑耳。”<sup>47</sup>

### 3. 言论一立言

“王者操一时赏罚之权，而四民恃之以安；文士操万世赏罚之权，而学术风俗人心均赖以正。”<sup>48</sup>正是基于这样的信仰，胡思敬对于言论以及言论背后的符号象征，可谓慎之又慎。胡思敬坚持在其书信、著作的落款中，使用旧的纪年方式，如在《九朝新语》的序中以“宣统辛酉正月书于冬青园”作结。对于民国改易名称的行为也是嗤之以鼻，坚持使用原称旧名，“自国变后，群小轻事更张，将县名纷纷改易，此亦如各省之官，武则始称都督，继称将军，忽又改为督军；文则初称民政长，继称巡按，忽又改为省长，要皆无知妄作耳。……故敝邑自改称宜丰以来，鄙人从未涉笔，即邮局往来函牍，亦仍题新昌二字，无不达者。”<sup>49</sup>

对于国号问题，更是两度致函吴士鉴与之商榷，严词谴责其《清宫辞》妄用国号实属臣子失节行为：“唯书名冠以国号，似非本朝臣子所宜。况九钟乃南斋侍从之臣，身经国变，思恋旧主，当每饭不忘，岂可遽自竦外，如是之惘然忘情？篇中自序有‘爱新觉罗氏入主中夏’一语，辞涉谩骂，尤不可为训。古今载籍甚多，曾见有明人著书称其君为‘朱氏’，唐宋人著书称其君为‘李氏’‘赵氏’者乎？马伏波云‘父母之名，耳可得闻，口不可得而言’，此义甚明白易晓，岂以九钟之慧而昧昧若此？能削去序文，不著入关以前事，易名为《十朝宫词》，此书或尚可存，不致招人讥议。”<sup>50</sup>“仆恐此书传播寔广，读者不察，疑执事别有怀斯，故敢冒昧直陈，非有心挑衅，欲与贤者兴笔墨之讼也。”<sup>51</sup>

<sup>45</sup> 《答湘乡曾仙亭》，《退庐全集》，第 611 页。

<sup>46</sup> 《致潜楼书》，《退庐全集》，第 574 页。

<sup>47</sup> 《答章一山书》，《退庐全集》，第 605 页。

<sup>48</sup> 《与刘幼云书》，《退庐全集》，第 491 页。

<sup>49</sup> 《答王泽寰书》，《退庐全集》，第 548 页。

<sup>50</sup> 《与吴子修学使书》，《退庐全集》，第 500 页。

<sup>51</sup> 《覆吴侍读綱斋》，《退庐全集》，第 501 页。

而胡思敬所著的《退庐文集》、《戊戌履霜录》、《驴背集》、《审国病书》、《大盗窃国记》、《盐乘》、《九朝新语》、《十朝新语外编》等等，无一不坚守文化保守主义立场，无一不带有浓重的现世关怀、批判意识与文化保守主义立场，展现出胡思敬作为一个史家、儒生、士大夫对于一个时代的考量与审视。

在谈到《豫章丛书》的编纂宗旨时，胡思敬亦直言：“刻书当以经世为本。……鄙人编刻《豫章丛书》即本斯旨。凡人品不为众论所许者，即四库已收，……一概不收。专以表扬潜德为主。庶为善者知所劝，为恶者有所惩。身虽坐废斗室，编摩于风教，不无小补。”胡思敬虽自嘲其所作为是“蚁背负山，殊可笑也”，但仍是孜孜不倦，不悔其初心。

## 2. 行为—立功

胡思敬作为一位忠清遗民，其行为概括而言主要表现为两个方面，即忠于故朝与敌视民国。前者表现为积极复辟，出访寻友，联络同志，力倡同难会；而后者则主要表现为拒仕民国，力辞教育会长之职，拒绝民国资助，自编地方志《盐乘》，自费经营退庐图书馆等。

对于遗民带有政治意味的行为，我们需要辩证来看。诚然，其复辟活动逆时代之潮流，为时人所唾弃，为后人所批判。但从遗民角度而言，“我辈处今日，时势与前明遗老不同。明革为清国已定矣。今尚在黄巾绿林时代，无所谓朝廷，更无所谓政府。”<sup>52</sup>不过是各忠其事罢了。“立功”，只是从遗民角度出发而言，不过是遗民的“一厢情愿”罢了，是否真正“有功”于时代，还待来者，还当另说。

然而，不容置疑的是，胡思敬作为地方士绅，倡议盐步书院，筹建退庐，创建图书馆，修葺先贤祠庙，捐办慈仁医局，致力于桑梓建设；作为学者，读书、笔耕不辍，清检旧著，刊刻成书，远赴金陵抄书，辑刻《豫章丛书》，编定地方志《盐乘》……其遗民行为<sup>53</sup>，无疑是有功于地方建设，无愧于士绅形象的。

### （二）逸：回归自我，私我的成全

儒家以积极入世的人生观念为行为的根本，其“有道则见，无道则隐”的隐逸观念与“学而优则仕”的仕宦观念互为补充，构成士大夫生命实践的完整选择。

胡思敬在辛亥革命爆发前，便因主张不行，于宣统三年三月挂冠南归，隐居东湖之上。虽在清覆后积极参与复辟，但“隐逸生活”一直是胡思敬晚年绕不开的一道旋律。“时而山林，时而城市，时而海滨鸿飞，冥冥弋人，何慕范蠡越”<sup>54</sup>的日子，不仅是对友人的建议，更是自己晚年的人生理想。其高蹈避世的隐逸情怀，具体展开为乐林泉，亲鱼鸟，诗酒人生，忘情山水，闭门谢客，与书为伍的索居生活，而突出表现为田园之趣与有限交往。

## 1. 田园生活

<sup>52</sup> 《答王泽寰书》，《退庐全集》，第548页。

<sup>53</sup> 其遗民实践在已有的对胡思敬研究的专著中，已有非常详细具体的展开，参见刘慧、雷鸣、李平亮、李泽昊等人的论文，此处故略。

<sup>54</sup> 《覆刘幼云书》，《退庐全集》，第477页。

随着辛亥革命的爆发，南昌亦燃起战火。胡思敬携家避乱，在距新昌三十里外的曹溪一带生活了八个月，从辛亥季冬直到壬子季夏。这段难得的隐居生活，在胡思敬的笔下，宛如身坠桃源一般：

辛亥之乱，予挈室避居曹溪，……曹溪距城三十里，四面皆山，饶竹木之利，民多业农……有纯古风。溪泉甘冽，可饮可濯可溉田园。薪柴遍地，虽妇孺可取。门前辟地种蔬瓜棚豆篱，弥望皆是。……余所居室宽广不盈二丈，春间有燕子来巢，一月得两雏儿，其早暮啣食乳哺，惻惻动人。自念频年作客，不常厥居，有类此燕，因作《燕子诗》一首，聊以寄兴，不求工也。野人好猎，每获兽，必以献予，予好啗鹿肉，得鹿辄沽酒一壶，坐土锉间，手宋麻沙本草堂诗笺，且饮且读，必尽醉乃止。又临门有塘两方，一畜鱼，一种荷花，花时洁白如玉，雨过凉生幽香，冉冉袭人。予甚爱之，每晨起折二蕊供养瓶中，向午大开，如与美人相对。花瓣落几案间，不忍弃，裁作书签，乃胜于高丽纸，俗人不知也。<sup>55</sup>

这种自给自足的农耕生活，有山有水的诗意栖居，“有酒在瓶书在架”<sup>56</sup>的怡然自处，无疑让胡思敬适意沉醉。在与同乡至交的诗歌唱和中，胡思敬于字里行间不忘阐述其隐逸之志：“清溪在南鲁溪北，中隔曹溪山四塞。三溪避世兼避人，三人畏官如畏贼。……狗偷鼠窃宁忍闻，不如径向东山卧。……幽谷无人兰自芳，好花岂必求人采。欲挽溪泉作断流，莫助狂澜注东海。”<sup>57</sup>而在《曹溪歌》<sup>58</sup>中，胡思敬更是集中抒发了他对田园生活的热爱以及对隐逸生活的适意：

#### 《曹溪歌》

曹溪溪水澌澌鸣，涛水漉酒甘且清。  
野人猎归献鹿肉，其味腴美如吴鲭。  
开门伐薪仰枯竹，瓦炉拨火煨芜菁。  
小娃呼爷啜豆粥，斲麓乃在田间行。  
夜深读书月满屋，床头不用悬短□。  
草虫凄凄作人语，一往一复如有情。  
我来寓此未匝月，腰脚渐健眼倍明。  
岂知秦鹿尚无主，赤子复弄潢池兵。  
草间妖狐亦时有，篝火夜啸能无惊。  
耕田凿井尧在位，无怪巢许甘逃名。

在寄友人赵炳麟的诗作中，胡思敬亦不忘在结尾处强调其隐逸之志：“人生志量有广狭，我但

<sup>55</sup> 《曹溪避难记》，《退庐全集》，第 221-223 页。

<sup>56</sup> 《寄赠赵尧生歌一章》，《退庐全集》，第 103 页。

<sup>57</sup> 《辛亥乱后喻庶三居清溪魏斯逸居鲁溪余居曹溪因作三溪歌寄示喻魏两君》，《退庐全集》，第 112-114 页。

<sup>58</sup> 《退庐全集》，第 114 页。

闭门种菜妻擘繻。”<sup>59</sup>

## 2. 有限交往

胡思敬本是个不善交际、懒于应酬的孤僻之人，清覆后，更是时刻保持与民国政府和世俗社会的距离，终日闭门谢客，谨言慎行。除了与友人书信往来外，于平日闭门索居的日常生活中，鲜与世俗之人有交谊。“予性僻不谐于俗，既避居斯园，或兼旬不见一客，或累月不入城。惟熊芑丞大令、蔡春涛孝廉、蔡海荪漆善卿两文学时来存问。当其兴至，或煮茗焚香清谈，竟日忘倦。……城西有黄仪部子雅，性刚而好骂，乡人以灌夫避之。子雅亦不善与人接触，独暱就予，遂来同居。每日向明即起，闭门手一编，独坐吟哦，声琅然达户外，问之则程子《易传》也。”而这一段隐士与隐士的交游，亦见于魏元旷的《蕉庵诗话》中，“新昌城北有古柏园，地极幽僻，黄鹏子雅偕绍唐读书其中。子雅仿陶靖节赋归鸟以见志，曰：‘翩翩归鸟，徘徊于林。苍松古柏，日夕追寻。求而得之，实欣我心。爰居爰止，乐此清阴。’‘翩翩归鸟，三年不鸣。依栖木末，破巢重营。飘然高引，矰缴何惊。餐英引露，一身自轻。’‘翩翩归鸟，日对斜晖。遥瞻天路，岂不遐思。罗张满地，恐蹈危机。安敢怀远，振翼孤飞。’‘翩翩孤鸟，中心悠悠。引颈延首，好阴相求。载瞻再望，爰得我侑。虽无我侑，爰得我游。’”<sup>60</sup>一首《归鸟赋》，正是黄子雅与胡思敬的真实生活写照。

胡思敬自持甚严，交友亦甚严，朋友皆志同道合、志趣相投之人。他曾在与王乃微的信中对海上遗民接纳康有一事表示不满：“近来海上诸老好与康圣人游，即康亦自以清室遗老自命。仆颇不以为然。前致书劝培老提倡宋学，中云光绪将乱之初，一二小人之邪说可以煽动四方，即暗指圣人及其徒弟梁启超也。”<sup>61</sup>可以说，胡思敬的交游有其鲜明的立场和原则，与遗民的交往反过来体现出自身对遗民身份的鉴定和期许；而与隐士的交往，亦可体现出他对隐逸的认同与追求。这一点从胡思敬与蔡春涛、黄子雅两位隐士的诗歌唱答中，亦可得到证明：

### 《赠城东蔡黄二隐》<sup>62</sup>

劫尽坐看棋局散，狂来应借酒罍眠。  
君家旧隐留龙洞，好护遗书待后贤。  
叔度汪汪千顷波，中原仕隐两蹉跎。  
赤眉未起先忧乱，白眼相看只醉歌。  
荷锄亦知无死所，著书何幸有行窝。  
鄱湖恶浪芦沟雪，不及闲居冷趣多。

### 《腊月十七日子雅招同河干玩雪》<sup>63</sup>

<sup>59</sup> 《辛亥冬十月报赵御史上海见寄之作》，《退庐全集》，第118页。

<sup>60</sup> 张寅彭编：《民国诗话丛编》（卷二），上海书店，2002年，第13页。

<sup>61</sup> 《致王病山书》，《退庐全集》，第671-672页。

<sup>62</sup> 《退庐全集》，第116-117页。

<sup>63</sup> 同上，第119页。

历尽恒沙劫，桥西遇故人。  
 扁舟宜散发，尺组早抽身。  
 卷幔看残雪，临河浣浊尘。  
 岁寒原可耐，何必羨阳春。

### 五、余论：遗逸之辨的背后

正如赵园先生在《明清之际士大夫研究》中所说：“实际生活却永远琐细而繁复。即如‘遗’与‘逸’在具体的人那里，界限即未必易于划定。……事实上作为一种生活方式，‘遗’与‘逸’几无分别——‘遗’之为生活方式（以及表达方式），直接由‘隐逸传统’中承袭。”<sup>64</sup>“遗”与“逸”在胡思敬的实际生活中，亦是往往趋于交融。譬如诗歌唱和，既表故国之思，又抒隐逸之情；譬如朋友交游，既有忘情山水之乐、挚友相携之趣，又有互通声气、互相扶持以共谋复辟转圜之目的。胡思敬的遗民生涯与隐逸生活，在时间轴上也并无鲜明对峙，基本表现为重合交叠；只有在空间活动上，才有一定的分别。南昌地处江西，并无十分强大的复辟势力，当时的清遗民主要分布在京师、上海、青岛、粤东，复辟军阀——胡思敬的同乡张勋，则驻军徐州。南昌与京师相去甚远，与厕身青岛租借的至交刘廷琛亦是天水一方，与上海和徐州也仍有一定距离。所以，胡思敬的遗民活动主要在省外，而其隐逸生涯却是牢牢扎根于南昌和新昌两地。

但不可否认的是，若以时间为轴还原胡思敬的遗民生涯，我们可以看到：比起隐逸在乡不问世事，胡思敬更热衷于谋求复辟，希图有所作为。在胡思敬的价值判断中，“遗”显然高于“逸”。在《劝黄子雅戒酒书》中，胡思敬直言“刘伶阮籍之徒，遭逢离乱时，托酒以自遣。晋人崇尚清谈，以旷达为高，习俗移人，贤者不能免，故往往废放如是，且伯伦荷锺相随，亦犹信陵妇人酹酒之意耳。我辈何忍之。……我辈虽处困阨，当留其身一有待，未可遂托物绝俗而逃。”<sup>65</sup>时刻不忘“有待而为”，拒绝“绝俗而逃”的弃世行为。而在致沈曾植的信函中，胡思敬更是一再劝诫培老不可耽于词章：“近来海上风气多耽吟咏，偏好词章，于濂洛关闽书不能究心，终非来复之象，望贤者稍加提倡，使同人知所依归。前明遗老如徐侯斋、李蜃园之艰贞，今既不可见矣。”<sup>66</sup>胡思敬无疑是不满海上寓公诗酒唱和、游戏人生的生活姿态的，在《答华澜石书》中亦是对租界遗老不无微词：“海上诸寓公自命为先朝遗老者，退不能处约，进不能任艰险，徒以文酒诗歌消磨岁月，泄沓自安，安能成事。”<sup>67</sup>

可以看出，胡思敬是个推崇砥砺苦行的人，比起安逸无忧的生活，他更在意的是如何实现自身作为儒家士大夫的存在价值与意义，“我而眴然为士大夫也，坐视风俗人心之坏，诿曰世变使然，

<sup>64</sup> 赵园：《明清之际士大夫研究》，北京大学出版社，1999年，第260-261页。按：这一点，其他学者亦有论述，王国胜：《隐士与隐逸文化初探》，《晋阳学刊》，2006年第3期。

<sup>65</sup> 《退庐全集》，第528页。

<sup>66</sup> 《致沈乙龠》，《退庐全集》，第553页。

<sup>67</sup> 《退庐全集》，第577页。

于我无责，其将可乎？殆不可也。名愈高者，责愈重。春秋晋君遇弑，秉笔者不书穿而书盾；先朝四夷乱华，持论者不归咎李鸿章而咎曾文正，其义一也。”<sup>68</sup>即使是在“不得其时”的易代之际，胡思敬也在拒绝民国、拒绝变革的同时，无限怜悯着这个动乱的社会。对于世道的担当与责任，无疑是胡思敬遗民生涯的最大主题。

无论遗还是逸，都是胡思敬作为一个儒臣、一个书生，在面对“不合理”、“不思议”的时代变局时，就个人出路这一生命课题所作出的回应与抉择。胡思敬试图想过一种隐逸的田园生活，但是深受传统儒家思想与精神陶冶的他，又无法忍受这种无所为、无所待，虽安逸却岑寂的日子。其道德血液中，流淌着刚毅进取、自强不息的儒家精神与气质，催促着他有所待、有所为。胡思敬可谓是传统儒家文化的教化下培育出的成熟士人典型。作为清遗民研究的个案，亦有其典型之处。在“遗”“逸”框架的梳理下，胡思敬的遗民生涯所展现出的，是作为一个士大夫身处在一个他所“否定”与“拒绝”的时代下，所表现出的或开放或内敛的生命实践。与之相对应的，“遗逸之辨”的背后，则是其无限开放与有限内敛相结合的人生姿态的矛盾展现。

**Abstract:** This dissertation, as the research object to Hu Sijing, a famous adherent of Qing Dynasty living in Jiangxi Province during late Qing and early Republic, put him in a researching frame composed of two parts: adhering to the former Qing dynasty and and living in seclusion. By combing his views to life and death, china and barbarian, conservatism and modernization, we try to answer the question why Hu Sijing was so willing to be an adherent regardless of pubic opinion. Back to the main frame, the first part is concerned with Hu Sijing's thought, comments and behavior, and the second part is made up of two sections, rural life and limited companionship. In the end, we want to find out his idea about life practice as a Confucian gentleman.

**Keywords:** adherents of Qing Dynast; seclusion; Hu Sijing; Confucian gentleman

---

<sup>68</sup> 《退庐全集》，第 662 页。