

易代同时与遗民拟态

——北平沦陷时期知识人的伦理境遇（1937—1945）

袁一丹

内容提要 抗日战争时期，沦陷区扭曲的时空结构，在一定程度上激活了业已失去制度支撑的士大夫传统，尤其是易代之际的遗民传统。1937年“七七事变”后，滞留在北平的知识人，他们的历史处境比改朝换代要复杂得多，所以他们沿袭的遗民姿态、遗民话语，包括“遗民”这个概念本身都有重新界定的必要。“遗民”不仅是一种狭义的政治身份，它还形成了自身的文化传统，为易代之际——或自以为身处易代之际的知识人提供了一整套话语资源及可效法的行为模式。之所以启用“遗民”这一“背时”的概念，意在追问在近代民族国家观念的势力范围以外，中国自身的历史经验以及已丧失政治合法性的遗民传统，对沦陷时期知识人的政治选择、道义坚持起到了怎样的作用。

引言 遗民之今昔

1938年10月31日，《申报·自由谈》上刊发了一篇杂感，题为《遗民之今昔》，作者周黎庵从伯夷、叔齐说起，一直讲到遗民史上最辉煌的明清之际，忽然笔锋一转，指向“今日的学者之流”：“当举国尚在一致抗争中，胜负之数未可预卜，他们早已准备亡国后的事业，先把‘遗民’的招牌挂出了。不信，有‘七七事变’后六十有二天胡适博士致平友书为证。”^①所谓“胡适博士致平友书”，即1937年9月9日胡适受命赴美从事对外宣传工作，临行前在长江舟中写与北大留平教授的一封信^②。

“七七事变”发生次日，北大中文系主任罗常培到米粮库四号拜访文学院院长胡适，询问其对时局的意见。胡适当时以为卢沟桥只是局部事件，或许不至于扩大，所以按原定计划离平南下^③。待8月初，北平沦陷已成定局，胡适从台静农处得知周作人、罗常培、魏建功等北大教授“决心居留”，以为“此是最可佩服之事”，赴美前去信鼓励北大留平同人“忍痛维持松公府内的故纸堆”，

充分利用这一难得的“闲暇”埋头著述，并断言“将来居者之成绩必远过于行者”^④。胡适信中提倡的闭门著述，却被周黎庵视为今之“遗民”的生存策略。

“不负博士所劝”，1937年8月至10月间，“北平城外是炮火喧天、尸横遍野的恐怖世界，城内的教授们却加倍的埋头著述”。沦陷初期“居者之成绩”，据周黎庵从《宇宙风》杂志上摘录的一篇账单：孟森有《香妃考实》及《记海宁陈家》两篇，罗常培整理《临川音系》，郑天挺作《十六国春秋笺注》，周作人翻译希腊文学，魏建功校录《十韵汇编》，毛子水重译《几何原本》。北大之外的学术成果，如辅仁大学，还有陈垣《旧五代史辑本发覆》及余嘉锡《四库提要辨证》子史两部^⑤。面对留平学者短短两月内取得的不菲成绩，周黎庵讽刺道：“‘闭门著述’，善哉，善哉！在侵略者铁蹄的笼城中，若不是挂了‘遗民’招牌的诸公，恐怕早已束装‘飘萧一杖天南行’^⑥，或是荣任‘新民学院’教授了。”^⑦

周黎庵对今之“遗民”的嘲讽，说明胡适提倡的“闭门著述”面临着士林内部的道义压力。这种压力渗透到留平学者的著作中，甚至左右其

去留。以罗常培的《临川音系》为例,事变后罗常培暂居北平,闭门谢客,发愤著述,除去为维持北大残局四处奔走,和晚间听中央广播报告战况外,每天总要花五个小时以上来整理临川音系。“故都沦陷之后,是否应该每天关在屋里还埋头伏案的去作这种纯粹学术研究?”罗常培当时的想法是,自己“既不能立刻投笔从戎的效命疆场;也没有机会杀身成仁,以死报国;那么,与其成天的楚囚对泣,一筹莫展,何如努力自己未完成的工作,藉以镇压激昂慷慨的悲怀”^⑧。《临川音系跋》中的这段自白,既是回应外界的质疑,亦流露出留平学者自身的道德焦虑。罗常培称《临川音系》算是“胡先生1937年9月9日在九江轮船上所发的那封信的一个共鸣”。然而11月中旬,罗常培与郑天挺、魏建功等原本“决心居留”的北大教授结伴南下,终究辜负了胡适对留平同人的期待。

由“胡适博士致平友书”引出的关于“遗民”的今昔之辨,必须考虑到抗战时期京沪两地生存环境的差异:上海陷落后读书人尚可避入租界,北平则除了辅仁、燕京等教会大学,几乎完全“在侵略者铁蹄的笼城”中。周黎庵宣称,全面抗战爆发后,只有“顺民”和“逆民”之分,而所谓“遗民”,骨子里仍是服服帖帖的“顺民”,“更进一步,接交官府,化为山长;鸿博一开,荣任检讨”,便成为奴才。况且今之“遗民”,即居留北平、闭门著述的文人学者,在周黎庵看来,不同于三代直至明清之际的正牌遗民。因为亡国而后有遗民,哪有国家还在一致抗争中,便抢先挂出“遗民”的招牌的?

否定闭门著述的正当性,进而解构易代之际的遗民传统,无异于取消了抵抗与妥协之间的灰色地带。在非此即彼的舆论空气中,对滞留于沦陷区的知识人而言,不为“逆民”,便为“顺民”,舍此似无第三条路可走。然而,沦陷区扭曲的时空结构,却在一定程度上激活了业已失去制度支撑的士大夫传统,尤其是易代之际的遗民传统。“七七事变”后留在北平的知识人,他们的历史处境当然比改朝换代要复杂得多。所以他们沿袭的遗民姿态、遗民话语,包括“遗民”这个概念本身都有重新界定的必要。

一 “易代同时”: 朝代间的类比

启用“遗民”这一“背时”的概念,背后的问题意识是在近代民族国家观念的势力范围以外,中国自身的历史经验,特别是易代之际的思想资源与话语模式,以及业已丧失政治合法性的伦理架构,对沦陷时期知识人的政治选择、道义坚持起到了怎样的作用。首先需要对“遗民”的概念作一个基本的分疏。传统意义上与“贰臣”相对的“遗民”,作为一种政治身份,是改朝换代的产物。遗民的谱系,从被奉为鼻祖的伯夷、叔齐算起,最出彩的时段无疑是宋元之际、明清之际。而本文所涉及的清遗民与所谓“民国遗民”,可以说是遗民史的一个尾声,一个不那么光彩的尾声。

遗民不仅是一种狭义的政治身份,它还形成了自身的文化传统,为易代之际——或自以为身处易代之际——的士人提供了一整套话语资源及可效法的行为模式^⑨。易代之际士人的出处进退,往往关系着道德标准及社会风气之变迁。当新旧嬗蜕时,常呈现出纷纭错综的情态,新道德标准与旧道德标准、新社会风气与旧社会风气并存杂用,各是其是,各非其非。士林内部善于利用两种甚至两种以上标准的人,虽一生经二世,照样身泰名遂;而仅持一杆秤,不懂得在新旧度量衡之间自由切换、买进卖出者,只能随他所属的时代一起湮灭^⑩。

借用梁启超的说法,士的使命,不外乎“导民以知识”、“诲民以道德”^⑪。近代民族国家观念的引入,使得士阶层的道义使命被知识人与民族国家之间的从属关系所掩盖。然而正是晚清以降道德革命的未完成性——新道德未能完全取替旧道德——及三四十年代士大夫传统的回光返照,造成了沦陷时期知识人的伦理处境,既不同于近代民族主义,亦不同于“蛮夷猾夏”或易代之际的暧昧性。借用陈寅恪的话说,“吾徒今日处身于不夷不惠之间,托命于非马非牛之国”^⑫。作为道德团体的知识阶层在沦陷下面对的,不是单一价值体系内部的抉择,而是多重道德标准、新旧社会风气之间的缝隙与冲突。

“沦陷”在这里有双重含义,不仅特指某一具体的历史时空——1937至1945年间,处于军事占

领状态下的北平，更是士人群体反复遭遇的政治伦理困境。值得关注的是，身陷其间的知识人如何调用固有的思想资源、修辞策略，来表达个人的身世怀抱，或为自己的选择辩护。

抗战时期的诗文史论中反复出现朝代间的类比，用以与当下处境相提并论的朝代，是东晋、南宋、晚明^⑨。为什么拿这三个朝代作类比？这种修辞策略的有效性，很大程度上取决于“南渡”这一相似的历史情境。类比的修辞法通常盛行于朝代交叠的时刻（inter-dynastic）。譬如宋元之际对明清之际的影响，赵园发现在战或和、剿或抚的关键时刻，明朝一再受到来自宋朝的提示，好似被隐喻系统牢牢控制住了一般。既往的历史经验戏剧性地介入现时的政治过程中，干扰着特殊关头的抉择。在明亡的过程中，宋朝好似幽灵，始终徘徊不去，士人随时在已有的剧情中选择、辨识自己的角色，因为关于易代之际的叙述几乎穷尽了特定历史情境中可供选择的诸种可能性^⑩。

影响历史进程的，与其说是真实的人物与事件，不如说是追摹者的“想象与叙述”，或者说一种修辞惯性。从明清之际切换到清末民初，本已被强制遗忘的晚明又复活过来。上至清朝政府，下至市井百姓，从朝廷议案到报章杂志，从建祠立庙到戏剧演出，无不裹挟入一场“制造晚明”的运动中^⑪。当改朝换代的危机时刻，无论“新朝派”还是“故国派”都战战兢兢地召唤出亡灵来为自己效劳，借用前辈的名字、衣冠乃至台词来编排时事剧。

除了客观情境的相似性，朝代间的类比还诉诸于一种“易代同时”的主观感受。所谓“易代同时”，指不同时代人同处于易代之际，或自以为是易代之际而产生的同时代感。这种不同时代的时代性（Gleichzeitigkeit des Ungleichzeitigen）背后是一种往劫重现的历史观^⑫。

陈寅恪回忆太平洋战争爆发后，其困居香港时，购得商务印书馆“国学基本丛书”本《建炎以来系年要录》抱持诵读，汴京围困屈降诸卷所述之人事利害、国论是非，极尽世态之诡变，“然其中颇复有不甚可解者，乃取当日身历目睹之事，以相印证，则豁然心通意会。平生读史凡四十年，从无似此亲切有味之快感”^⑬。这种援古证今、以今释古的阅读体验，未尝不是基于“易代同时”

的感受。陈寅恪之所以能从宋室南渡后的历史中读出如此“亲切有味之快感”，正是在国土沦陷的阴影下，这一段往事已不再是纸上的历史，而幻化为身历目睹的现实。

又如沦陷末期史家陈垣所著的《通鉴胡注表微》，为“易代同时”提供了一个绝佳的例证：

昔宋亡，谢皋羽撰《西台恸哭记》及《冬青树引》，语多不可解。明初张孟兼为之注，明亡黄梨洲重注之，曰：“余与孟兼所遇之时不同，孟兼去皋羽远，余去皋羽近，皋羽之言，余固易知也。”^⑭

黄宗羲所谓之远近，以常理度之，似不可解。张孟兼生在元末明初，黄宗羲乃明末清初人，距谢翱所处的宋元之际，自然是前者近，后者远。然若以时势论，张孟兼“所遇之时”，驱逐鞑虏，恢复中华，其缅怀皋羽，犹清末革命家之于晚明的感情。而黄梨洲正值易代之际，有亡国之恸，皋羽之言亦即明遗民伤心痛切之言。

所谓“通鉴胡注”，是指宋元之际史家胡三省作的《通鉴》注。陈垣的《表微》事实上是对注释的注释，他将《通鉴胡注》拆散后，抽取条目分类作注。《表微》探究的不是《通鉴》本文如何，而是由“胡注”窥探宋元之际遗民史家胡三省的处境与心境。陈垣以为《通鉴》注为胡三省“居忧患时所作，故惟同居忧患之人读之，乃觉其言之有味。居安乐之人读之，有时不知其言之谓何也”^⑮。整部《通鉴胡注表微》与其说是陈垣为胡三省作注，不如说是胡三省为陈垣代言。代言者与代言者之间的角色颠倒，即建立在“易代同时”的基础上。计算古今之间距离的远近，依据的不是线性的机械时间，而是往复的伦理时间。

二 “商量出处吾谁与”： 角色扮演及其困惑

朝代间的类比，永远是把双刃剑，既提供了抵抗的榜样，同时也提供妥协的先例，问题是你预备在已有的剧情中扮演何种角色。南明史研究者司徒琳以遗民文集为材料，从“被征服的一代”（conquest-generation）的自我表述中发现或隐或显的“角色困扰”^⑯。明清之际的社会变动加剧了士阶层的升降转移，使其不得不在短时间内选择、

调整自己扮演的角色,而可供选择的“脸谱”(mask)十分有限,不外乎忠臣、贰臣还是遗民。

沦陷初期滞留在北平的文人学者,也试图以“角色扮演”的方式,摸索个人在“道德团体”中的位置。“七七事变”后不久,任教于清华大学外文系的吴宓,从报上得知战局危迫,预测“今后或则(一)华北沦亡,身为奴辱。或则(二)战争破坏,玉石俱焚。要之,求如前此安乐静适丰舒高贵之生活,必不可得”,断言其“一生之盛时佳期,今已全毕”^⑧。既然清华园之安乐生活已不可得,吴宓不得不考虑出处去就的问题:“今后或自杀,或为僧,或抗节,或就义,无论若何结果,终留无穷之悔恨。”^⑨他列出的这几个选项,几乎囊括了易代之际士人可能采取的行为模式。

“国亡则吾辈将何作?”吴宓为自己设想的结局,实则脱胎于民初其与汤用彤的对谈:“上则杀身成仁,轰轰烈烈为节义死,下则削发空门遁迹山林,以诗味禅理了此余生。”^⑩或死节,或逃禅,这两种选择固然有上下之别,但都是以亡国为前提。距“七七事变”才一周,是战是和尚不明朗,吴宓就开始考虑亡国后当如何的问题,可见他对抗战的前景甚为悲观^⑪。

在亡国这一情境预设下,富于诗人气质且不乏小说家的想象力的吴宓,进而将出处进退的不同选择——“或自杀,或为僧,或抗节,或就义”——分配到具体的历史人物身上,挑选自己所要扮演的角色。吴宓声称习惯于把自己放进历史或小说的人物、事实、环境中,对当下现实生活中之人事反而不太注意^⑫。由事变后的经验,他愈发肯定“古来书史小说中所记叙之人物,其情与事,极真而非假。但必我有类似之境遇及经验,然后方能感觉到,而信其真”^⑬。

套用易代之际忠臣、贰臣、遗民的角色划分,卢沟桥事变后吴宓的自我定位是:“不能为文天祥、顾亭林,且亦无力为吴梅村。”^⑭宋元之际的文天祥,无疑是“杀身成仁,轰轰烈烈为节义死”的化身;对于同处明清之际的顾亭林与吴梅村,吴宓凭对其人其诗的体会,曾作二者之比较表如下:

顾亭林(1613—1681):一、阳刚性。

二、主道。三、注重政治(兼包军事)斗争,地理,历史。四、富于责任心:自为英雄,

从事复国抗清,以至讲学术、传文化,为天下后世谋。五、恒觉自己坚强不屈,是守志而成功之人。六、其道尊,可敬。七、归宿于宗教(儒教)。八、是正面人物,精深,博大,雄伟。九、所作是史诗(寓我之情)。十、其诗是自传。

吴梅村(1609—1671):一、阴柔性。二、主情。三、注重社会(特别是爱情)生活,文化,艺术。四、富于感受力:自觉无用,而了解同情一切人,各种事。五、恒觉自己软弱,是偷生苟活而失败痛苦之人。六、其情真,可亲。七、归宿于文学(诗)。八、是旁观者,细密,明敏,真挚。九、所作是情诗(□国之诗^⑮)。十、其诗似小说。^⑯

表中归纳的要点,不无将二人“脸谱化”的嫌疑。其对吴梅村的概括,拈出一个“情”字,简直就是吴宓个人的自画像。“不能为”顾亭林,“无力为”吴梅村,“不能”与“无力”的微妙差别,暗示出吴宓跟这两个角色的亲疏远近。若搁置道德评判,单就个人性情而言,恒以情圣、失败者、旁观者自居的吴宓,自然更亲近背负污名、草间偷活的吴梅村,而非被他塑造成伟丈夫的顾亭林。

1937年7月16日吴宓日记云:“昼寝。醒后,读《顾亭林诗集》。”^⑰即日起,连续近十天都在读顾诗。读诗是自我带入的过程,也是揣摩角色的最好方式。明知“不能为”顾亭林,为何还要读顾诗?7月22日吴宓作《读顾亭林诗集》二首,附注曰卢沟桥事变后,人心惶惶,“宓时在清华图书馆寻得山阳徐嘉详注《顾亭林先生诗》木刻本,细心阅读,并录其要点于宓藏之《顾亭林诗》,上写有黄师《讲义》之要点。至七月二十二日阅读完毕,遂作诗二首如上”^⑱。由此可知,吴宓重读顾亭林诗集,诚然以卢沟桥事变为契机,但起因于1934年秋其师黄节在北大讲顾诗。

1934年北平已沦为边陲上的危城,黄节在北大讲顾亭林诗,不免有“如此江山,渐将日暮途穷”之感^⑲。该年11月吴宓在东安市场旧书店购得《顾亭林诗集》木刻本,次年年初至黄节处借讲义,黄节为其阐述顾亭林事迹,“极矜重热诚”,谓顾氏“既绝望于恢复,乃矢志于学术。三百年后,中华民族,由其所教,卒能颠覆异族,成革命自主之业。今外祸日亟,覆亡恐将不免,吾国

士子之自待自策当如亭林”^③。这是从诗教而非诗法的层面，阐发顾亭林诗的意义。黄节说诗的目的，在以诗教挽救世道人心，维护道德礼法，使学者“繇诗以明志”^④。吴宓送还讲义时，黄节已病重不能相见，数日后即辞世。周作人的挽联点出黄节说诗之用心：“及今归去，等是风流云散，差幸免作顾亭林。”^⑤

1935年12月吴宓作《读顾亭林吴梅村诗集》，题注曰：“顾诗集始读，吴诗集则宓自十五六岁时读之已熟，今重取读之。”为何将顾、吴二人的诗集参合读之？其诗云：

史可为诗吴祭酒，身能载道顾亭林。殊途壹志忠和爱，隔代相怜古类今。

天下兴亡原有责，江山文藻尽哀音。商量出处吾谁与，豹变龙潜看陆沉。^⑥

黄节“以亭林自待，且勸其门人勉效亭林”。吴宓读顾诗、抄讲义，便是为了“商量出处”、变化气质，或用其师之语，“繇诗以明志，而理其性情”^⑦。但吴宓自知其“性之所近”，仍在自幼便已熟读的吴梅村，故只能学梅村之“龙潜”，而不能为亭林之“豹变”。北平笼城后，当“商量出处吾谁与”的考验迫在眉睫时，吴宓的选择比事变前更趋消极：非但不能为顾亭林，且亦无力为吴梅村——“志事亭林难学步，梅村才薄奈予何。”^⑧预感大祸将临，吴宓本打算隐居北平，闭户读书，以逃于宗教、哲学，遁世敛志为正途^⑨，最后亦敌不过同事及亲友的劝驾，于1937年11月初离平南下。

沦陷初期吴宓的“角色困扰”并非个例，抗战胜利后，沦陷八年留居北平的常风回忆，他“在事变之后和一切读书人一样常在故书中古人的言行中寻求自己的心境的印证”^⑩。“古人每在更换朝代之际在以前的朝代亡国的时候的人中找寻知己”，常风觅得的异代“知己”是明清之际的黄宗羲、顾炎武。将顾、黄奉为“人范”，不仅是因为他们在异族入侵时能“有节有守”，常风更看重二人“虽然耻事异族，却并没有不食周粟，一个既要明夷待访，一个又要守先待后”。这种人格上的矛盾，在他看来正是“古代志士仁人之用心”，即“独善其身之后仍然明白那些不能独善其身的芸芸大众应该有个安排”。可见常风引顾、黄为“知己”，并不是单纯地表彰二人的洁身自好，反而是要质疑传统的贞节观——“各人忠于各人的时代，

各人交代了各人”。常风再三强调“现代确实是异于古代”，沦陷八年的苦痛经验，理应催生出一个“非个人主义的道德观念”，而不是照搬古代的道德标准，表彰现代的伯夷叔齐。

三 后遗民时代： “遗民”概念的污名化与理想化

复活“遗民”这一固有概念，是为了铺设一个思想史的内在视野，在近代民族国家的框架内重新引入士大夫传统。借用赵园对“士”与“遗民”的关系辨证，“遗民”以易代之际的特殊境遇凸现出“士”作为道德团体的面向。甚至可以说，“遗民”未必是“士”的特殊形态，“士”本身就是某种意义、某种程度上的“遗民”^⑪。

当然在复活固有概念的同时，必须时时警惕它的阐释限度，即遗民传统与现代中国的不兼容性。辛亥革命以后，随着君臣秩序的解体，遗民传统的合法性也就岌岌可危了。“遗民”这个概念亦随之被污名化，从新文化人口中“遗老”“遗少”之蔑称，不难感受到遗民传统与现代社会之间的紧张关系^⑫。在新文化人看来，“夫遗老者前清之遗老，而非民国之人民也，虽寄居中国，当然无国民之权利与义务，中国当以亡国民或‘无领事管束西人’之礼待之，除以中国现行法律管理外，并没有别的关系”^⑬。换言之，清遗民非但没有国民的资格，而且是民国潜在的威胁^⑭。

“遗民”概念的污名化，至1924年溥仪被冯玉祥逐出紫禁城后达到顶点。新文化阵营中的激进派钱玄同在“恭贺爱新觉罗溥仪君迁升之喜”——废除帝号，晋升为一品大百姓——的同时^⑮，指出“遗老”可走的几条路：要么由效忠于一家一姓的奴才，转变为民国国民；要么开倒车，明目张胆地从事复辟运动；要么继续其捧戏子、逛窑子、上馆子、做诗钟、打灯谜的生活。清遗民遵奉的三纲五伦、忠孝节义，在他看来“都是二千年以前宗法社会之旧道德，与民国国体绝对抵触”。即就遗老自身而论，钱玄同质问：“公等立身行己，果与此等灰堆之旧道德底教条符合否耶？！”^⑯在新文化人眼里，“遗老”皆“道德卑污”、“脑筋朽腐”之徒，与共和体制绝不相容。流寓民国的清遗民，也自比为赘余物，其与民国

的关系,“譬如骨附疽,颇类颈生癭。屈伸乃随人,那许共驰骋”^⑧。

遗民传统与共和体制的紧张关系,在另一方面也造成了“遗民”概念的抽象化。抽象化,其实是一种偷梁换柱的改造手法,为适应时代需要。从1927年王国维之死这一特殊事件,即可看出遗民传统被时代改写(overwrite)的痕迹。同在清华国学院任教的梁启超,在悼辞中将王国维之死纳入伯夷叔齐的谱系,即孔子所云“不降其志、不辱其身”的遗民传统^⑨。与王国维交往甚密的吴宓断言“王先生此次舍身,其为殉清室无疑。大节孤忠,与梁公巨川同一旨趣”^⑩。而梁巨川之子梁漱溟在王国维自沉昆明湖后亦称:

我闻讯赶往目睹之下,追怀我先父昔年自沉于积水潭后,曾有知交致挽联云:“忠于清,所以忠于世;惜吾道,不敢惜吾身。”恰可移用来哀挽静安先生。^⑪

“惜吾道,不敢惜吾身”一联不难理解,但“忠于清”即意味着“逆”世而行——如梁启超悼辞所言,“既不能屈服社会,亦不能屈服于社会”^⑫——如何在“忠于清”与“忠于世”之间建立起因果关系?梁巨川遗书开篇即敬告世人:“梁济之死,系殉清朝而死也。”^⑬然而梁济已意识到自身所殉之“道”在民国失却了普遍的道德约束力,无法用自家信奉的那套道德标准来要求同时代人,只愿各尽其职,各行其是,“各各有连锁巩固之情”:身为民国国民,自应维护共和体制;梁济殉清,亦不过是尽他个人的职分。梁济试图用一己之死来调和“忠于清”与“忠于世”,即遗民传统与现代中国的矛盾。

如果说梁济对“忠”字的重新定义,不无与时势妥协的成分;陈寅恪撰《王观堂先生挽词并序》则藉“文化”之名,将遗民传统及其依托的伦理秩序抽象化、理想化。王国维之死,在陈寅恪看来,与其说是“殉清室”,不如说是“殉文化”。据吴宓日记转述,陈寅恪谓“凡一国文化衰亡之时,高明之士,自视为此文化之所寄托者,辄痛苦非常,每先以此身殉文化”,如王国维之死,即其显著之例^⑭。吴宓继而预言,无论陈寅恪还是他自身“皆不能逃此范围”,换言之,都会以某种方式“殉文化”,“惟有大小轻重之别耳”。文化与其所化之人的此种依存关系,按陈寅恪在挽

词序中提出的假说:

凡一种文化值衰落之时,为此文化所化之人,必感苦痛,其表现此文化之程量愈宏,则其所受之苦痛亦愈甚;殆既达极深之度,殆非出于自杀无以求一己之心安而义尽也。^⑮

这一假说将王国维之死从“一人之恩怨”(罗振玉逼债说)、“一姓之兴亡”(殉清室说)^⑯,乃至近代民族国家的范围中超脱出来,放置到文化史的脉络下掂量其意义。

陈寅恪声称王国维所殉的“中国文化”,其精神内核“具于《白虎通》三纲六纪之说”^⑰。以“三纲六纪”定义中国文化,看似回到道德保守主义的立场,但若仔细分辨,陈寅恪将这一前现代的伦理秩序比作柏拉图所谓的Eidos(原型),即“抽象理想最高之境”,也就是将“三纲六纪”高度理想化了^⑱。被抽象为理想型的纲常伦理,据陈寅恪解释,“以君臣之纲言之,君为李煜亦期之以刘秀”,即将亡国之君奉为中兴之主;“以朋友之纪言之,友为郈寄亦待之以鲍叔”,即把卖友之徒视同生死之交。从这个意义上说,王国维“所殉之道,所成之仁,均为抽象理想之通性,而非具体之一人一事”。换言之,“其所伤之事、所死之故,不止局于一时间一地域而已,盖有超越时间地域之理性存焉,而此超越时间地域之理性,必非同时间同地域之众人所能共喻”^⑲。剥离具体的历史语境与人事纠葛,王国维所殉之文化及此种士大夫文化派生出的遗民传统,被陈寅恪提升为“超越时间地域之理性”。

陈寅恪《王观堂先生挽词》云“一死从容殉大伦”。何谓“大伦”,吴宓解释说,“五伦,第一是君臣,以下父子、兄弟、夫妇、朋友,故曰大伦”^⑳。吴宓《挽词解》修正了其日记中“殉清室”的判断,更倾向于陈寅恪提出的“殉文化”说,即将纲常伦理抽象化,谓王国维投身昆明湖时,宣统尚未死,其所殉者“君臣(王先生自己对清朝)之关系耳”。《王观堂先生挽词并序》意在将忠于一家一姓的政治遗民,改造成具有普世价值——“忠于世”之文化遗民。这并非陈寅恪个人的发明,辜鸿铭就曾为自己辩解道,“许多外人笑我痴心忠于清室。但我之忠于清室,非仅忠于吾家世受皇恩之王室——乃忠于中国之政教,即系忠于中国之文明”^㉑。惟有以“超越时间地域”

的政教、文明为效忠对象,才可能将“遗民”概念抽象化、理想化,从以君王为本位,到以文化为本位,进而得出“忠于清,所以忠于世”的断语。

抗战初期,上海作家文载道提出文艺界要“扫除逸民气”,“目前到底不是任何人‘逸’的时代”^⑤。所谓“逸民气”,是沿用鲁迅的说法,以为明亡后“活得最舒服横恣的是汉奸;而活得最清高,被人尊敬的,是痛骂汉奸的逸民”^⑥。“逸民”得以“逸”出时代,除爱惜羽毛外,多半是由于“身有余荫,家多累积”。有一定的物质条件,才能于亡国之际不忘风雅,“而且往往渗以微痛,寄以幽愤,似乎是在表示‘不忘国难’”。但文载道以为,“将严肃附于风雅,将残酷化为颓废”,无裨于邦国之存亡。“虽然雅人的用心不易给‘未能免俗’如我辈者所懂,但逸民的行径在沦陷地上终也不是可以喝彩的。”不事敌、不附逆,仅限于“消极的个人的荣辱”,“扫除逸民气”则要求正视集团的力量,从合群的生活里去实践抗战建国的责任。原本在无条件的抵抗与无原则的妥协之间,还留有一片模糊的中间地带。“扫除逸民气”无异于取缔了这片“灰色地带”(gray zone),在死心塌地的“顺民”与杀身成仁的“逆民”之间划出一条非此即彼的分界线,也就变相否定了遗民传统的合法性。

四 泛化的遗民意识

颇为吊诡的是,抗战爆发实则暗中缓和了遗民传统与现代社会之间的紧张关系,甚至加速了遗民意识与国族意识的互渗。譬如山西太原县一位以遗民自居的前清举人刘大鹏,在东三省失陷后,逐渐放弃“清代”与“民国”的区分,而基本以“中国人”为其身份认同^⑦。满洲“建国”反而打破了一部分清遗民的迷梦,造成清遗民内部的分化。刘大鹏初闻日本人将迎宣统帝复辟,还以为是“上天所命”,略有欣喜之情;到确知宣统仅以“执政”身份登位,已不认同“非驴非马”之伪满洲国,此后即再也未见其以清遗民的口气记事。外敌入侵淡化了刘大鹏对前朝旧主的眷念之情,使其转而关注当下中国的存亡。

其实当刘大鹏指责“中央政府”的不抵抗政

策时,已默认“国民政府”为中国之“合法政府”;到1938年听闻伪“华中维新政府”成立,刘氏终于自认为“亡国奴”,实已将中国等同于他此前遗弃——或遗弃他的“民国”。日益迫近的外患,加强了民族国家的内部凝聚力,无意间抹平了朝代更迭残留的痕迹。同样,“宁做民国遗老”的章太炎^⑧,虽不认同以青天白日旗为标帜的“国民政府”,作为中国人,他却不能忽视国家这一实体正在遭受侵略的事实。在国难深重之际,章太炎终于走出遗民心态,放弃对以五色旗为象征的“民国”的追思,回复到其惯有的“国土”立场上来,打破沉默对时局发言^⑨。

以君臣为首的伦理秩序解体后,衍生出一种特殊的“遗民”形态,姑且称为“民国遗民”。一般而言,亡国而后有遗民,抗战时期民国未亡,何来“民国遗民”?滞留在沦陷区的“民国遗民”,类似于靖康南渡后入金的宋遗民。就与具体政权的关系而言,“民国遗民”中又有南北之别,要看是北洋“余孽”,还是国民政府的追随者。更特殊的一类“民国遗民”,与政府毫无瓜葛,仅为“中华民国”所象征的义理而“遗”。

相对于沦为殖民地的台湾、伪满洲国,沦陷北平的特殊性在于“中华民国”的实亡而名犹存。从卢沟桥事变后日伪在北平扶植的“中华民国临时政府”,到以汪精卫为首的南京“国民政府”,都顶着“中华民国”这块招牌与重庆方面争夺法统。对滞留在沦陷区,熟悉春秋笔法的文人学者而言,正朔虽在西南,但能继续使用“民国”纪年,未尝不是种心理补偿。

据1937年11月18日竹内好“北京日记”,事变后与周作人过从渐密的尤炳圻跟他谈起新文化人的动向,透露周作人决意在“中华民国”这一名号被取消时南下^⑩。传闻的真伪虽无从验证,但至少反映出北平沦陷初期周作人在去留问题上给自己划了一条底线。他信守的“中华民国”,与具体政权无关,只是一个虚名及其象征的“邦国再造”的理想。

周作人沦陷时期流露出的“遗民”意绪,并不能粉饰他附逆的事实。按史传传统,周作人“落水”后理应是入民国“贰臣”传的人物,他有何颜面以“遗民”自居?不妨从苦雨斋中的一方印章说起。这方印的朱文云“知堂五十五以

后所作”，乃是借用释家“僧腊”的说法，从受戒出家之日起，计算自己的年岁，在家的部分则抛去不计^⑥。周作人自称55岁以后是他的“僧腊”，即是从1939年算起，而这一年正是他遇刺幸免后，接受伪职的开始。这样说来，岂非是以出山为出家？

“僧腊”不仅是佛门惯用语，还时常出现在易代之际，尤其是明清之际遗民“逃禅”的语境中。“逃禅”实乃“逃生”，明遗民之出家，不过是“借僧活命”而已^⑦。套用遗民话语，周作人的出山，亦不过是“借官活命”而已。周氏调用遗民逃禅的修辞策略在诗文中营造出一个“模拟的自我”^⑧，即苦住庵中的“老僧”形象，借以维持一种“遗民”的幻觉，不同于他实际扮演的角色。但正如其打油诗中所言：“粥饭钟鱼非本色”，老僧的形象只是周作人的面具。“僧腊”云云不过是剧场中的老僧腔，而“老僧本色是优伶”^⑨。

通过对“僧腊”一说的症候式分析，不妨将周作人“落水”后露出的士大夫相，称为“伪遗民”，即以遗民自居的贰臣。“伪遗民”的“伪”，不是真伪之伪，而是诚伪之伪。心态之诚伪有待进一步的辨析，但贰臣的遗民心态、遗民论述本身就是一个有意思的话题。如果以故国之思、亡国之痛为“遗民情怀”的表征，赵园指出此种情怀在明清之际失节者的文字中吐露得更为深切：

具有讽刺意味的是，“遗民情境”、“遗民情怀”，在由钱谦益一类“伪遗民”（钱氏确常以“遗民”、“遗老”自我指称）写来，有时像是更充分，更淋漓尽致；钱谦益、吴伟业较之某些正牌遗民，其文字也像是更足以令人认识“士之处易代之际”。^⑩

然而周作人与钱谦益、吴伟业这样的“伪遗民”的最大区别在于他根本不承认君臣伦理。忠君是划分遗民与贰臣的首要标准。无论是遗民录，还是贰臣传，其实都是维持、修复君臣秩序的手段。周作人之“伪”，却是以“无父无君”为前提，无异于掏空了“遗民”概念的伦理内核^⑪。

40年代泛化的遗民意识，在沦陷北平的范围內，除了“落水”文人周作人，还包括陈垣这样的“爱国史家”。将陈垣纳入后遗民时代的“遗民”谱系，不仅是基于他的政治立场、道义坚持，更是从著述中发现其与遗民传统的内在关联，即

寓于史法与史事中的遗民心事^⑫。换言之，陈垣与遗民传统的关系，并非系于某一具体的政治实体，而是以他效忠的志业——史学为媒介。

沦陷时期陈垣皈依的“遗民史学”，并不等于“遗民的史学”。“遗民史学”之“遗民”，与其说是对著者身份的限定，在陈垣的著作中，毋宁说是一种伦理承担，一种潜在的道德标准，渗透到史事乃至史法的层面。陈垣史著中的遗民心态，首先体现在取法对象的转变上：从服膺钱大昕，专重考证；到事变后推尊顾亭林，趋于实用；进而表彰全祖望，提倡“有意义之史学”^⑬。取法对象的变化，暗示陈垣对史学的社会功能有不同的理解。所谓“有意义的史学”，以全祖望《鮑埼亭集》为代表，旨在“排斥降人，激发故国之思”^⑭，具有“正人心、端士习”的功能，可谓遗民史学之正统。

从著述动机上亦可读出史家的遗民心事。落实到选题上，以被统称为“宗教三书”的《明季滇黔佛教考》、《清初僧诤记》、《南宋初河北新道教考》为例，“明季”、“清初”、“南宋初”都是改朝换代、夷夏对峙之际，陈垣处理的不是宗教内部的问题，而是宗教与政治的纠葛，故“宗教三书”均可作为易代之际的政治史来读^⑮。陈垣曾坦言《明季滇黔佛教考》的着眼点不在佛教，而在佛家与士大夫遗民之关系^⑯。明末滇黔佛教之兴盛，正缘于“中原沦陷，滇黔犹保冠带之俗，避地者乐于去邠居岐”^⑰。《佛教考》可视为留居中原的陈垣向“去邠居岐”、避地西南的文人学者表明心迹之作。

史家的遗民意识在《清初僧诤记》中甚至内化为全书的剧情主线，所谓“故国派”与“新朝派”的势力之争。法门纷争又牵涉到明清之际士林内部的派系分歧，以钱谦益和黄宗羲为代表。《僧诤记》简直是陈垣对新朝派代表木陈忞的批判书，他极力把木陈忞塑造成“僧门中的钱谦益”。《南宋初河北新道教考》中，全真、大道、太一三教的创始者被看作“抗节不仕”的宋遗民，只是“儒门收拾不住，遂为道家扳去”。陈垣将“新道教”视为“遗民之渊藪”^⑱，并赋予其“用夏变夷”的社会功能。

成书于事变后的《旧五代史辑本发覆》，钩稽《旧五代史》辑本中“胡虏夷狄”等字样的忌讳与

改窜,以彰显潜伏于人心的夷夏之防。四库本的此类窜改,通常被认作异族统治者的阴谋,为了掩盖满汉之间的种族界限。但陈垣却从中读出四库馆臣的良苦用心,认为馆臣对清廷的态度,与明遗民无异,不过明遗民是“阳斥之”为“胡虏夷狄”,馆臣则是借忌讳与改窜来“阴指之”^①。

到沦陷后期投入全副精力写作的《通鉴胡注表微》,陈垣以胡三省为代言人,将自己的心事怀抱投射到这位被遗民遗忘的“真隐士”上。在“表微”的部分,难以分清到底是胡三省的心声,还是陈垣的自白。因此可将《表微》视为史著中的代言体。《表微》无疑是“遗民史学”进入“后遗民”时代的典范之作,既复活了这一史学传统,亦在学术伦理上付出了一定的代价。

40年代泛化的遗民意识,暗示着与单线时间、与大历史相脱节的生存状态,甚至是某种悼亡伤逝的文化立场,所以未必全是糟粕,而可以转换为面对不仅是军事占领意义上的“沦陷”,作为道德团体的知识阶层所肩负的伦理承担。从这个意义上说,北平沦陷时期的知识人,不论其与现实政治的亲疏远近,也不论其在出处进退上如何选择,都呈现出某种遗民的“拟态”。所谓“拟遗民”,不是易代之际与贰臣相对的遗民,抽象地说,是难以挣脱现代民族国家观念的“伪遗民”。沦陷北平这一特殊的历史情境,部分治愈了“拟遗民”的“时代错乱症”(anachronism)^②,暂时缓和了遗民传统与现代中国的紧张关系。

[本文为作者主持的2014年度教育部人文社会科学研究青年基金项目《沦陷北平的文化地层(1937—1945)》(项目编号:14YJC751047)的阶段性成果]

①吉力(周黎庵):《遗民之今昔》,《申报·自由谈》1938年10月31日,收入《横眉集》(上海世界书局,1939年7月),改题为《遗民今昔》。

②1952年胡适在台湾北大同学会的欢迎会上提及此信,觉得“不但私人应该保存,即在北大校史的材料中也很有价值”(胡颂平编著:《胡适之先生年谱长编初稿》第五册,第1616页,台北联经出版事业公司,1984年)。这封信不仅是抗战八年北大校史上的重要文献,对北平沦陷初期知识人的去留问题也造成了一定的影响。

③罗常培:《七七事变后北大的残局》,《北京大学五十周年纪念特刊》,第37页,北京大学出版部,1948年。

④1937年9月9日胡适致郑天挺函,《郑天挺纪念论文集》,中华书局,1990年。

⑤这篇账单出自程健健《敌人蹂躏下的北京大学》,《宇宙风》第74期,1938年9月1日。

⑥“飘萧一杖天南行”出自1938年8月4日胡适劝周作人南下的赠诗。周作人将胡之赠诗及其和诗,发表于《燕京新闻·文艺副镌》第1期,1938年9月30日,题为《方外唱和诗钞》。

⑦周黎庵:《遗民之今昔》。“新民学院”是由日伪背景的“新民会”创办的官吏养成所。

⑧罗莘田(罗常培):《临川音系跋》,重庆《图书月刊》第2卷第2期,1942年2月。

⑨话语资源的借用,参阅拙作《隐微修辞:北平沦陷时期文人学者的表达策略》,《中国现代文学研究丛刊》2014年第1期。

⑩参见陈寅恪《元白诗笺证稿》,第四章“艳诗及悼亡诗”,第82页,上海古籍出版社,1978年。

⑪中国之新民(梁启超):《新民说十六》,第十四节之续“论生利分利”,《新民丛报》第20号,1902年11月14日。本文侧重于士作为道德团体的面向,而非其在知识传承中扮演的角色。

⑫陈寅恪:《俞曲园先生病中跋语》(1928),《清华周刊》1932年第2期。

⑬所谓“朝代间的类比”,近似于杨联陞提出的“朝代间的比赛”(Dynastic competition or Dynastic comparison)。杨氏发明的“朝代形态学”,试图摆脱进化论及循环史观的束缚,重新勾勒朝代兴衰的轮廓,用现代史家的眼光来看待易代修史时不得不面对的一些敏感问题:比如在分崩离析的时代如何描绘出邦国并峙的形态;破除正统论的迷思,关注“僭伪”的朝代,将王莽的统治当作隋一般的短命大王朝来研究;如何切割朝代的起讫,处理“中兴”以及如满清入关后南明朝不保夕的“残存”局面。从形态学的视角,最有意思的现象是朝代间的“重叠”,即易代之际的问题。这种“重叠”的形态,或许是外部的,如北宋与辽之间的长期共存;也可能是内部的,如经由禅让而实现的朝代更迭,民国以后蜷缩在紫禁城内的小朝廷便是一个形象的特例(参见杨联陞《朝代间的比赛》,《庆祝李济先生七十岁论文集》,第139—148页,台北清华学报社,1965年)。

⑭赵园:《再说想象与叙述——以明清之际、元明之际为例》,《想象与叙述》,第219页,人民文学出版社,2009年。

⑮参考秦燕春《清末民初的晚明想象》,北京大学出版社,2008年。

⑯“不同时代的时代性”,参见(德)斯特凡·约尔丹主编、孟钟捷译《历史科学基本概念辞典》,第109—111

- 页,北京大学出版社,2012年。这种特殊的历史经验意味着“引入早期历史,将不同时代的各种源泉叠加起来,融入到自身的当下时代中”。
- ①陈寅恪:《辽史补注序》,《读书通讯》第56期,1942年12月。
- ②陈垣:《通鉴胡注表微》,解释篇“周民东亡”条,《辅仁学志》第13卷第1、2合期,1945年12月。
- ③陈垣:《〈通鉴胡注表微〉稿》,陈智超、曾庆瑛编《陈垣先生遗墨》,第248页,岭南美术出版社,2006年。
- ④司徒琳(Lynn A. Struve):《捉摸不定的早期现代性:以遗民文集为个案》,《世界时间与东亚时间中的明清变迁》下卷,三联书店,2009年。
- ⑤⑥1937年7月14日吴宓日记,吴学昭整理《吴宓日记》第六册,第168页,三联书店,1998年。
- ⑦1914年4月6日吴宓日记,《吴宓日记》第一册,第331页。
- ⑧事变后以亡国为前提来规划一己之进退出处,绝非吴宓个人的想法,同在清华任教的陈寅恪便以为“战则亡国,和可偏安”,这一预判“盖以胜败系于科学技术与器械军力,而民气士气所补实微”。见1937年7月14日吴宓日记。
- ⑨1966年7月15日吴宓致西南师范学院党委等函,吴学昭整理《吴宓书信集》,第419页,三联书店,2011年。
- ⑩1937年7月22日吴宓日记,《吴宓日记》第六册,第174—175页。
- ⑪1937年7月14日吴宓日记,《吴宓日记》第六册,第168页。
- ⑫据前后文似为“亡国之诗”。
- ⑬转引自王泉根《重庆发现的吴宓佚文》,《多维视野中的吴宓》,第529—530页,重庆出版社,2001年。
- ⑭1937年7月16日吴宓日记,《吴宓日记》第六册,第171页。
- ⑮吴宓:《读顾亭林诗集》,1937年7月22日作,吴学昭整理《吴宓诗集》卷十三“故都集下”,第326页,商务印书馆,2004年。
- ⑯周作人挽黄节语,出自《黄晦闻》(1939),《书房一角》,新民印书馆,1944年。黄节1933年有诗云“朱颜明烛何处归”,意谓中国之前途日本、Red(赤俄)而已。(据1969年12月24日吴宓致郭斌龢函,《吴宓书信集》第424页)
- ⑰吴宓:《空轩诗话》,“十、黄节注顾亭林诗”,吴学昭整理《吴宓诗话》,第190页,商务印书馆,2007年。
- ⑱黄节对“诗教”的理解,见《阮步兵咏怀诗注自叙》(《学衡》1926年第57期):“世变既亟,人心益坏,道德礼法,尽为奸人所假窃,黠者乃藉辞图毁灭之。惟诗之为教,最入人深。独于此,学者求诗则若饥渴。余职在说诗,欲使学者繇诗以明志,而理其性情,于人为人,庶有裨也。”
- ⑲周作人挽联附注云:“近来先生常铃一印曰如此江山。又在北京大学讲亭林诗,感念古昔,常对诸生慨然言之。”(《黄晦闻》)
- ⑳吴宓:《读顾亭林吴梅村诗集》,《吴宓诗集》卷十三,“故都集下”,第306页。
- ㉑黄节:《阮步兵咏怀诗注自叙》。
- ㉒吴宓:《奉酬陈柱尊题〈吴宓诗集〉依韵》,录自1937年8月2日吴宓日记,《吴宓日记》第6册,第185页。
- ㉓吴宓自称事变后“益觉道味浓而世缘衰,不但欲望尽绝,淡泊无营,即爱国忧民之心,亦不敌守真乐道之意。隐居北平城中,而每日所读者,乃为宗教及道德哲学书籍,不涉及政治时局,非为全身远祸,实以本性如斯,行其所好所乐而已”。(1937年9月3日吴宓日记)
- ㉔常风:《从菲希脱到伯夷叔齐》,《大公报·文艺》5期,1946年1月6日。
- ㉕参阅赵园《明清之际士大夫研究》,第265页,北京大学出版社,1999年。
- ㉖有时这种紧张关系转而表现为彼此疏离的状态。王风在《追忆王国维》(三联书店,2009年)的后记中分析清遗民形象的变化,指出清末民初不能视为一般的朝代更迭,“民族”与“民主”是革命党人的两大法宝,清遗民有为异族守节的嫌疑,且授人拥护君主专制的口实。
- ㉗开明(周作人):《善后会议里的遗老》,《京报副刊》1924年12月29日。
- ㉘参见林志宏《民国乃敌国也:政治文化转型下的清遗民》,中华书局,2013年。
- ㉙钱玄同:《恭贺爱新觉罗溥仪君迁升之喜并祝进步》,《语丝》第1期,1924年11月17日。
- ㉚钱玄同:《告遗老》,《语丝》第4期,1924年12月8日。
- ㉛邓邦述:《题项易庵自画小像,画以朱笔为之,崇祯甲申三月作》,《古学丛刊》第1期,1939年3月。
- ㉜①梁启超讲演,吴其昌、姚名达记录:《王静安先生墓前悼辞》,《国学月报》第2卷第8号,1927年10月。
- ㉝1927年6月2日吴宓日记,吴学昭整理《吴宓日记》第三册,第345页,三联书店,1998年。
- ㉞梁漱溟:《王国维自沉昆明湖实情》,陈平原、王风编《追忆王国维》增订本,第110页,三联书店,2009年。
- ㉟梁济:《敬告世人书》,黄曙辉编校《梁巨川遗书》,第51页,华东师范大学出版社,2008年。
- ㊱1927年6月14日吴宓日记,《吴宓日记》第三册,第355页。
- ㊲①陈寅恪:《王观堂先生挽词并序》,《国学论丛》1928年第3期。
- ㊳陈寅恪:《清华大学王观堂先生纪念碑铭》,《金明馆丛

- 稿二编》，第246页，三联书店，2001年。
- ⑤⑦作为理想型的“三纲六纪”，在陈寅恪的假说中，并非绝对不变之物，其存废取决于“有形之社会制度”，尤其是经济制度。据此，晚清以降伦理秩序的崩溃，被其归因于社会经济制度的根本变迁，而非外来学说之冲击。
- ⑤⑧陈寅恪：《王静安先生遗书序》，1934年作，《海宁王静安先生遗书》，商务印书馆，1940年。
- ⑤⑨吴宓：《王观堂先生挽词解》，吴学昭《吴宓与陈寅恪》，清华大学出版社，1992年。
- ⑥⑩温源宁：《辜鸿铭》，林语堂译，《人间世》第12期，1934年9月。
- ⑥⑪文载道：《扫除逸民气》，《申报·自由谈》1938年10月12日，收入《横眉集》，世界书局，1939年。
- ⑥⑫鲁迅：《半夏小集》，原载《作家》第2卷第1期，1936年10月，收入《且介亭杂文末编》。
- ⑥⑬刘大鹏：《退想斋日记》，山西人民出版社，1990年。
- ⑥⑭1927年11月27日章太炎致李根源书，《近代史资料》总36号，第151页，中华书局，1978年。
- ⑥⑮详见罗志田《中外矛盾与国内政争：北伐前后章太炎的“反赤”活动与言论》，《乱世潜流：民族主义与民国政治》，第266—268页，中国人民大学出版社，2013年。
- ⑥⑯1937年11月18日竹内好《北京日记》，《竹内好全集》第十五卷日记（上），第178页，东京筑摩书房，1981年。
- ⑥⑰周作人：《〈苦茶庵打油诗〉前言》，上海《杂志》第14卷第1期，1944年10月10日。
- ⑥⑱“岂能为僧，借僧活命而已”，语出明遗民陈洪绶《宝纶堂集》卷四诗题。转引自知堂《贺贻孙村谣》，1937年7月6日作，《宇宙风》第48期，1937年10月1日；收入《秉烛后谈》，改题为《水田居存诗》。
- ⑥⑲“模拟自我”（the analog-I）的概念，参见[捷克]尼尔·沙拉汉《个人主义的谱系》，储智勇译，第31—48页，吉林出版集团有限责任公司，2009年。
- ⑥⑳“老僧本色是优伶”，出自钱澄之《失路吟·行路难》，《藏山阁诗存》卷十三，龙潭室丛书；转引自赵园《明清之际士大夫研究》，第290页。
- ⑦①赵园：《明清之际士大夫研究》下编，余论（之一），第476页。
- ⑦②周作人以“无父无君”为前提，对儒家思想的彻底改造，参阅拙作《作为空名的儒家思想——周作人1940年代正经文章之再阐释》，《中国现代文学论丛》第8卷第2期，南京大学出版社，2013年12月。
- ⑦③从修辞的角度切入陈垣沦陷时期的著作，关注的不是他处理的历史对象，而是史家自身的心事怀抱，以及运用何种技艺来传达自己的心事。详参拙作《史学的伦理承担：沦陷时期陈垣著述中的“表微”机制》，《中华文史论丛》2013年第2期。
- ⑦④1943年11月24日陈垣致方豪函，《陈垣来往书信集》（增订本），第326页，三联书店，2010年。
- ⑦⑤1950年初陈垣致席启齔函，《陈垣来往书信集》（增订本），第247页，转引自刘乃和《纪念陈垣校长诞辰一百周年》，《陈垣校长诞生百年纪念文集》，北京师范大学出版社，1980年。
- ⑦⑥参见陈寅恪《明季滇黔佛教考序》，收入陈垣《明季滇黔佛教考》，北平辅仁大学，1940年8月。
- ⑦⑦1940年5月3日陈垣致陈乐素函，《陈垣来往书信集》（增订本），第1113页。
- ⑦⑧陈垣《明季滇黔佛教考》叙目。“去邠居岐”典出《孟子》，原指外夷入侵，周太王放弃世守之国土，离开邠地，迁居岐山之下，于是邠地之民面临去与留这两种选择。陈垣用这个典故暗示自己虽身陷北平，仍奉“犹保冠带之俗”的滇黔为神州正朔所在。
- ⑦⑨陈垣：《南宋初河北新道教考》，第20页，北平辅仁大学，1941年。
- ⑦⑩陈垣：《旧五代史辑本发覆》卷末“论曰”，第51页，北平辅仁大学，1937年7月。
- ⑦⑪参阅王德威《后遗民写作》之《序：时间与记忆的政治学》，第8—9页，台北麦田出版社，2007年。

[作者单位：首都师范大学文学院]

责任编辑：范智红