

19 世纪中叶江南寒士的 “三不朽”与民间生活伦理^{*}

——以《王韬日记（增订本）》为中心

徐 茂 明

摘 要：王韬早年在上海墨海书馆谋生期间，虽然受洗入教，但其思想核心还是植根于儒学之中，其人生理想则是儒家的“三不朽”。随着晚清士人阶层整体性的膨胀与贫困化，“三不朽”理想与现实生活相互冲突，彼此调适。在这一调适过程中，王韬践行灵活务实的民间生活伦理，游走于“夷夏”之间、纠结于城乡之间、犹豫于科举功名与经济实学之间，最终还是立足于自己最擅长的“立言”。通过立言，王韬得以彰显其文化权力。王韬早年的理想在江南寒士中具有普遍意义，但他绝非抱朴守拙的醇儒，其权宜务实的个性，以及对西人欲拒还迎的暧昧，也为其后来出走海外、由“名教罪人”转变为洋务导师奠定了思想基础。

关键词：王韬 江南寒士 “三不朽” 夷夏之辨 民间生活伦理

江南士人王韬（1828—1897）是晚清社会巨变的见证者，也是重要的经历者，在洋务运动中发挥了重要的思想启蒙作用，赢得了“资产阶级改良派”思想家和“儒家民族主义者”等称号。^①然而，王韬终身只获得生员的功名。生员是士绅阶层中规模最庞大的下层士人，绝大多数生活清贫，因此被称为“寒士”，最接近一般平民百姓。他们既是儒家教化伦理的基层贯彻人，

^{*} 本文系国家社科基金重大项目“晚清维新变法先驱王韬著作整理与研究”（16ZDA182）的阶段性成果。初稿曾提交 2017 年 9 月上海社会科学院历史研究所主办的“思想与文献视野下的江南史”国际学术研讨会。本文在修改过程中吸收了匿名审稿人的宝贵意见，谨致诚挚的谢意。

^① 忻平称王韬为“资产阶级改良派”（《王韬评传》，上海：华东师范大学出版社，1990 年，第 71 页）；张海林称王韬“政治思想已经达到资产阶级思想家的高度”（《王韬评传》，南京：南京大学出版社，1993 年，第 178 页）；美国学者柯文称王韬为“儒家民族主义者”和“沿海的早期改革者”（Paul A. Cohen, *Between Tradition and Modernity: Wang Tao and Reform in Late Ch'ing China*, Cambridge: Harvard University Press, 1974. 中译本为柯文：《在传统与现代性之间——王韬与晚清改革》，雷颐、罗检秋译，南京：江苏人民出版社，1994 年；1998 年重印本改名为《在传统与现代性之间——王韬与晚清革命》，第 213、221 页）。

同时也是民间生活伦理的践行者。^① 相对于儒家的礼制教化伦理,民间生活伦理更加务实而灵活。儒家教化伦理的原则性与民间生活伦理的务实性,在王韬身上集中体现为思想的矛盾与多变。换言之,透过王韬思想的歧义与多变,我们不仅可以看到他所处时代的社会局势,同时也可以看到一个较长时段中儒家伦理的内部张力。

在研究王韬的众多论著中,美国学者柯文 1974 年出版的《在传统与现代性之间——王韬与晚清革命》一书,是当时“所有语文中最详细的王韬传记”。^② 该书提出的“传统—近代”的分析方法和“条约口岸知识分子”的分析概念,被广泛采用并不断助推王韬历史形象的提升。这些研究认为 1849—1862 年(道光二十九年至同治元年)王韬在上海租界墨海书馆谋生期间,已经在主观上积极适应并重视西方文化。^③ 然而,这种认识与历史事实是有一定差距的。对于隐含着西方中心论的“传统—近代”分析法,柯文本人后来曾作过反省,认为“传统—近代”的两极分法有待商榷。^④ 其他学者也对柯文的观点提出质疑,如汪荣祖认为柯文“忽视了王韬强烈的政治抱负”;^⑤ 王尔敏认为,“王韬最早对世势提出变局观点,当为同治三年五月初二日之代黄达权上江苏巡抚李鸿章书”;^⑥ 王宏志指出,王韬“真正终身信奉的还是儒家思想”;^⑦ 吴以义认为,柯文“没有谈论王韬的生活、情趣和处世,也没有涉足他卷帙浩繁的笔记杂谈,从而未及对王韬作完整的传记式的描写”。^⑧

梁启超认为,年谱编纂应该遵循三条原则:第一,必须全面了解谱主所处时代的朝政与社会状况;第二,必须掌握谱主的全部著作,然后“贯穴勾稽,尽得其精神与其脉络”;第三,必须全面掌握与谱主“有关系之人之著作中直接语及其人者”,如果“据今日之环境及思想推论昔人,尤最易陷于时代错误”。^⑨ 以此对照目前学界对于王韬早期的研究,这些意见可谓切中肯綮。王韬不仅是近代改革的思想家,同时也是一位愤世嫉俗的下层“狂士”,其性格复杂,思想前后变化巨大。因此,对于王韬早期思想的准确认识,不仅要注意其早年的社会与思想状况,还应

① “民间生活伦理”是李长莉根据日本学者沟口雄三的“民间伦理”发展而来,是指平民阶层的生活伦理,“人们主要根据生存方式和实际需要,由生活实际经验中得来的并实际应用于生活的活的伦理。”(《晚清上海社会的变迁——生活与伦理的近代化》,天津:天津人民出版社,2002年,第10页)沟口雄三所说的“民间伦理”,是指士绅阶层之外的平民阶层的儒教伦理,亦称为“民众儒教”。民间伦理既包括来自上层士绅阶级的教化伦理,同时也包括来自下层的平民本身为了维持自己的生活需要而形成的“生活伦理”与“职业伦理”。(《中国儒教的十个方面》,于时化译,《孔子研究》1991年第2期,第57页)

② 汪荣祖:《评柯文〈在传统与现代性之间:王韬与晚清革命〉》,李海萍译,《国际汉学》2017年第2期,第183页。

③ 参见忻平:《王韬评传》,第44—45页;张海林:《王韬评传》,第60页;何晓明:《略论晚清“条约口岸知识分子”》,《郑州大学学报》2008年第1期;王立群:《中国早期口岸知识分子形成的文化特征:王韬研究》,北京:北京大学出版社,2009年,第71页;欧德良:《晚清“条约口岸知识分子”的地缘成因——兼及对西方中国近代史研究两种理论模式的商榷》,《苏州大学学报》2010年第2期。

④ 柯文:《在中国发现历史:中国中心观在美国的兴起》(增订本),林同奇译,北京:中华书局,2010年,第44页。

⑤ 汪荣祖:《评柯文〈在传统与现代性之间:王韬与晚清革命〉》,《国际汉学》2017年第2期,第183页。

⑥ 王尔敏:《王韬在近代中国之思想先驱地位》,林启彦、黄文江主编:《王韬与近代世界》,香港:香港教育图书公司,2000年,第5页。

⑦ 王宏志:《“卖身事夷”的王韬:当传统文士当上了译者》,《复旦学报》2011年第2期。

⑧ 吴以义:《王韬研究所提示的中国近代史的复杂性——评忻平〈王韬评传〉和柯文〈在传统和现代性之间〉》,《新史学》(台北)11卷2期,2000年6月,第145页。

⑨ 梁启超:《中国近三百年学术史》,北京:中国书店,1985年,第334页。

注意其阶层身份、人际关系，以及王韬的完整著作。

王韬在墨海书馆期间撰写的日记是研究早年王韬的基础史料。然而，《王韬日记》长期以来散落在海峡两岸的公私收藏之中，包括台湾“中研院”傅斯年图书馆6册稿本（1849、1852—1855）、上海图书馆4册稿本（1858—1860、1862）、1921年上海《新声》杂志刊登的《蘅华馆日记》（咸丰五年〔1855〕七月初一至八月三十），其中上海图书馆馆藏部分分别于1987年由中华书局出版整理本，2017年由国家图书馆出版社、上海科学技术文献出版社出版影印本。^①《王韬日记》的分散给以往学者研究王韬早年生活带来不便。柯文所见《王韬日记》只有台湾“中研院”馆藏部分，而大陆学者所依据的《王韬日记》则多为中华书局整理本，均不完整，无法看到王韬思想和性情发展变化的连续性。鉴于此，2015年中华书局重新组织力量对海峡两岸馆藏的《王韬日记》进行汇编点校整理，终于形成全璧《王韬日记（增订本）》。^②本文即以此为核心史料，跳出“传统—近代”的分析框架，从中国传统时代士人“三不朽”理想与现实生活之间的矛盾出发，仔细分析在这一矛盾发展过程中王韬的士人理想与民间生活伦理之冲突与调适。在研究方法上，以传统士人“局中人”的视角（亦即人类学的“主位研究法”）深入其日常生活，并将其置于嘉道以来科举制度衰败、社会危机加重与中西文化冲突激烈的宏观背景中加以分析，融思想史于社会史之中，希望能对早年王韬以及整个士人阶层在转型时期的思想与心态研究提供一个新的视角。

一、“立德”不坚：游走于夷夏之间

传统时代的士人总是将“三不朽”作为人生理想，依据由难而易的程度，“三不朽”的目标排序为：立德、立功、立言。正如洪士伟在给王韬《弢园尺牍》作跋时所言：

立德、立功、立言，古称三不朽，然德藉伦常而著，功以时位而成，惟言则出诸己闻于人，其称道弗衰者即流传弥永也。儒者束发受书，聿修厥德，不幸时与愿违，未获见用于世，则言之文者行之远，其藉以名称著于当时，行谊留于后世者，惟此焉耳。^③

洪士伟所谓“德藉伦常而著”，既可以指确立伦常（即“立德”），也可以是指恪守伦常（即“修德”），对普通士人而言，更多的是指恪守伦常。在传统社会中，士人应该恪守的伦常，大致可以分为内外两个方面：对内而言是儒家的“三纲五常”；对外而言则是“夷夏”关系。儒家历来强调“夷夏大防”，只能“以夏变夷”，不能“用夷变夏”。与“夷夏大防”相比，其他伦常都是小节。洪士伟避而不谈王韬的“德”与“功”，并强调制约“立德”与“立功”的客观环境与时机，实质上暗示在“德”与“功”两个方面，王韬均无足称道。

事实上，王韬自称“狂士”，不愿在“修德”方面过于坚持。咸丰二年，他说：“余生平福泽已为轻薄孽所削尽，欲德之修，不其难哉！”（第42页）王韬所说的“轻薄孽”，主要是指个人生活行为的放达轻浮（访艳寻春、吸食鸦片）。从王韬19岁到金陵参加乡试开始青楼访艳，终

① 《王韬日记》，方行、汤志钧整理，北京：中华书局，1987年；王韬：《蘅华馆日记（稿本）》，周德明、黄显功主编：《上海图书馆藏稿钞本日记丛刊》第23—24册，北京：国家图书馆出版社、上海：上海科学技术文献出版社，2017年。

② 《王韬日记（增订本）》，汤志钧、陈正青校订，北京：中华书局，2015年。下文仅引该书没有其他解释时，直接在文中标注页码。

③ 王韬：《弢园尺牍》“跋”，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编》第100辑，台北：文海出版社，1983年，第359页。

生未绝此癖，正如他晚年所说：“余自道光末季，以迄于今，身历花丛凡四十年。”^①从王韬日记可以看出，自咸丰二年开始，王韬的主要业余活动就是从租界进入上海县城，游走于茶楼、酒楼、青楼之间。王韬甚至还带着自己一手抚育的幼弟一起访艳、喝酒、吸食鸦片，并导致其毒瘾难戒而早逝。他曾致信舅父，称“舍弟读书未就，学贾不能，呼吸烟霞，已成痼癖，迷津难返，凡百堪忧”。（第238页）应该说在“烟花渊薮”的上海，^②作为负责教养监护的兄长，王韬有着不可推卸的责任。对于这种载酒看花的生活方式，王韬虽然偶尔也有反省，但更多的时候还是沉醉其中，“问柳寻花，衔杯煮茗，殆无虚晷”。^③王韬甚至以赢得青楼薄幸名为傲，自封为“风月平章”。^④

对于文人而言，放浪形骸的风月故事往往可以成为一种足资炫耀的逸闻雅趣。据王鸿泰研究，“情色之风行，乃明清整体社会文化发展的共同特色”；“明清士人好色之道，最普遍的方式乃是出入妓院或购买婢妾，而此种行径在明清社会也已被视为无伤大雅之举”。^⑤李孝悌据此进一步提出，对于明清士大夫以及民众、妇女生活的研究，“逸乐”不仅是明清文化的一种重要面相，更是“一种价值观、一种分析工具、一种视野”。^⑥尽管如此，追求逸乐风雅只是士人日常生活的一个世俗面相，儒家思想依然是士人群体的主流价值观。世俗与庄严交织在一起，因各人的家庭、性格与际遇不同而呈现出不同的特色。深受儒家思想影响的士人均应严格遵循“君臣大义”与“夷夏大防”，而恰恰在这一方面，王韬成为传统的叛逆者。

1849年下半年，王韬应英国传教士麦都思（Walter Henry Medhurst）之邀，到墨海书馆担任翻译助理（“佣书”），到租界为“夷人”效力。对于已经获得科举功名（生员）的王韬来说，在文化心理上是排斥的。离开家乡新阳县甫里村（今属苏州市吴中区甪直镇）去上海时，他曾经作诗解释自己是迫于生计：“前年遭大水，研田绌生计；含凄急出门，仓卒麻鞋系。”^⑦数年之后，他还耿耿于怀，向朋友声明：“为西人佣书，计非得已，然舍此无可适者。”^⑧他在给舅舅的信中，也对自己佣书西人的工作以及租界的西式生活发泄强烈的不满：“名为秉笔，实供指挥。支离曲学，非特覆瓿糊窗，直可投诸溷厕！”他后悔自己没有守住“君子固穷”的本分，导致现在“左右都非，进退维谷”。（第236、238页）

在沪上谋生的文人群体中，王韬的文采是出类拔萃的，不仅得到圈内朋友的敬佩、青楼女子的追捧，同时也得到墨海书馆“夷人”雇主的欣赏。1854年伦敦《第60届传教大会报告》称赞王韬说：“他是有超群能力的人。如果他继续当前这种精神探索，从文字的角度看他对我们大有裨益。”^⑨在墨海书馆佣书的文人中，王韬与传教士合作翻译最多、著作也最多。^⑩同年8月26

① 王韬：《淞滨琐话》卷7《谈艳（上）》，刘文忠校点，济南：齐鲁书社，2004年，第145页。

② 王韬：《淞滨琐话》卷7《谈艳（中）》，第149页。

③ 王韬：《弢园尺牍》卷2《与孙惕庵茂才》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编》第100辑，第87页。

④ 参见岳立松：《晚清狭邪文学与京沪文化研究》，上海：上海古籍出版社，2013年，第334页。

⑤ 王鸿泰：《明清间文人的女色品赏与美人意象的塑造》，游鉴明主编：《中国妇女史论集》第12集，台北：稻乡出版社，2017年，第153、157页。

⑥ 李孝悌：《昨日到城市：近世中国的逸乐与宗教》，台北：联经出版公司，2008年，第7页。

⑦ 王韬：《蘅华馆诗录》卷2《移家沪上作》，《王韬诗集》，陈玉兰校点，上海：上海古籍出版社，2016年，第52页。

⑧ 王韬：《弢园尺牍》卷2《再寄孙惕庵》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编》第100辑，第90页。

⑨ 《第60届传教大会报告》，伦敦，1854年，第64页。转引自柯文：《在传统与现代性之间——王韬与晚清革命》，第25页。

⑩ 王立群：《近代上海口岸知识分子的兴起——以墨海书馆的中国文人为例》，《清史研究》2003年第3期。

日，王韬受洗加入基督教（新教）。但柯文首先注意到，王韬在所有文字中都“煞费苦心地掩盖他与教会的联系”；“王韬留居沪上前 10 年左右所写的作品，几乎没有涉及西方。”^①王韬每天在日记中详细记载华界（上海县城）酒楼菜肴口感、青楼女子姿容以及人情礼物往来，却刻意回避自己在墨海书馆为“夷人”服务的工作内容。这背后的难言之隐，实质上还是“夷夏大防”的观念造成的道德压力。^②

一般学者只注意到王韬在墨海书馆期间摇摆于“夷”、“夏”之间，其实这个摇摆的幅度也有时间上的波动。1854—1855 年期间，是王韬与传教士关系最密切的时期。1854 年，他协助麦都思翻译完成《圣经》，其后就受洗入教，他甚至记载了一次自己入城讲经布道的经历。^③从王韬日记可以看出，其入教之后行为最大的变化就是访艳的频率明显减少。咸丰五年八月二十二日，有朋友“欲拉至勾栏”，王韬正色拒绝道：“花浮絮薄，匪我思存！”（第 162 页）这一举动与其终生喜好载酒看花的品性大相径庭。1856 年 9 月，与王韬关系最密切的雇主麦都思回国，不久即去世。1856 年第二次鸦片战争爆发，从 1856 年到 1857 年，王韬日记中断。1858 年以后，王韬对待西学与西人的态度大变。咸丰八年八月二十三日，王韬在与管嗣复（桐城派古文名家管同之子）谈论上海开埠和西方宗教传入问题时，非常激愤地说：“利玛窦入中国，播煽邪教，蠹贼民心，一时无识者流，俱从之游，尊之曰‘西儒’，流毒以至今日，靡有厄止，为碎作俑者之首，犹不足以谢天下。”（第 183 页）

究竟是什么原因导致王韬对西人西学态度的变化？首先，从整个中外关系的大局看。咸丰八年五月初八（1858 年 6 月 18 日）中美《天津条约》签订时，美国传教士兼翻译卫三畏通过欺诈手段，在条约的中文文本中骗取了在中国内地传播新教的自由。这一意外收获，让传教士们兴奋异常，英国新教传教士杨格非（Griffith John，又名杨雅涵、杨笃信，王韬在墨海书馆的同事）在给英国伦敦差会的信中说：“这个辽阔而古老的帝国，尽管它闭关锁国、颀颀自负、睥睨域外，但已然被迫首次打开其迄未开放的地区。”^④另外，条约规定在北京派驻外国公使，也是对中国传统朝贡体制的冲击。这对秉持“夷夏大防”观念的王韬而言，无疑是无法认同的。其次，从个人因素看。放诞的王韬实为性情中人，颇重私人情感，王韬父子两代人在穷困之际都曾得到麦都思的援手，王韬作为麦都思的助手，相处“雅称契合，如石投水，八年间若一日”。^⑤所以他译完《圣经》之后就受洗入教，一方面可能是受到《圣经》影响，并为生活所迫；另一方面，麦都思人格之感化也是不容忽视的因素，而当斯人已去，维系其与基督信仰之纽带也随之消失，王韬不得不重新考虑其生存的社会现实环境与未来的功名出路。

① 柯文：《在传统与现代性之间——王韬与晚清革命》，第 22、26 页。

② 有学者曾利用语料库语言学的分析方法，对上海竹枝词中带有“夷夏”观念的“夷”、“西”、“洋”等词汇的使用频率作了统计分析，发现开埠初期 30 年，“夷”的使用频率非常高；1870—1900 年风气渐开，“夷”、“洋”混用较多；20 世纪初风气大开，主要使用“洋”、“西”。参见程洁：《从上海竹枝词看条约口岸知识者民族观念的演变》，《华东师范大学学报》2011 年第 5 期。

③ 咸丰五年七月二十一日，王韬记载：“是日礼拜，诣会堂祇受圣餐，入城讲解圣书，听者甚众，为言真葡萄树之譬，反复开导，颇有信者。”（第 161 页）这是《王韬日记（增订本）》中唯一一次明确记载自己讲经布道的活动，其余都是听传教士讲法或帮助发放传教书籍。

④ R. Wardlaw Thompson, *Griffith John, The Story of Fifty Years in China*, London: The Religious Tract Society, 1906, p. 79. 另参见顾长声：《传教士与近代中国》（增补本），上海：上海人民出版社，1991 年，第 66 页。

⑤ 王韬：《弢园尺牘》卷 6《与英国理雅各学士》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编》第 100 辑，第 257 页。

尽管王韬对西学和西人的了解要比一般士人多且深，但在“夷夏大防”占据主流观念的形势下，身处租界、与“夷人”为伍，本身就有说不清道不明的嫌疑，所以，为了赢得社会舆论对其儒生身份的认可，王韬甚至比一般士人更加严格地强调“夷夏大防”。1859年，王韬在写给好友周弢甫（先后任林则徐、曾国藩、徐有壬幕僚）的信中，极力批评一些人对于西方科技、商业和坚船利炮的欣赏，认为“中外异治，民俗异宜，强弱易势，刚柔异性，溃彝夏之大防，为民心之蠹贼，其害有不可胜言者矣”。（第255页）

王韬不断申明“夷夏之辨”的立场，极力掩饰与西人的关系，但在现实生活的压力面前，他践行务实而权变的民间生活伦理。他曾经与管嗣复讨论过如何处理坚守儒学与翻译西学之关系。管嗣复坚持儒学与西学不能两立，王韬则以为：“教授西馆，已非自守之道，譬如赁舂负贩，只为衣食计，但求心之所安，勿问其所操何业。”（第266页）这种灵活多变的民间职业伦理，当然为王韬赢得了更多的谋生机会与利益，但在政局动荡的多事之秋，无原则地投机取巧也为他埋下了灾难性的隐患。

二、“立功”心切：踟躅于科举功名与经济实学之间

在科举时代，士人“立功”的正途就是通过科举考试获取功名，进入仕途，^①然后在自己职责范围内敷政施教，赞襄王化，努力成为一代名臣，身后入祀乡贤祠，这就是成功。要由科举进入仕途，至少要考取举人，然而三年一考的各省乡试举人名额有限。根据乾隆《钦定学政全书》规定，江南省下江（江苏省）每科举人定额为69名，而参加乡试的生员为5520名，录取率为1.25%。^②即使考中举人，也必须是参加三次会试（近十年）不中者才有资格拣选知县，而真正能够获得官职的不到十分之一，有的举人甚至要等30年才能铨补知县。^③到了晚清，随着人口增长，科举名额紧张与仕途壅滞更加严重，加之社会动荡，新崛起的地方大员也急需一些可以依恃的干才，因此，一些中低级功名获得者通过进入督抚大员的幕下，凭借自己的真才实学获得保举进入仕途，同样可以实现“立功”之理想。据统计，清代“游幕人士中，85%以上出身于中低级功名，或者没有功名”。^④

王韬的天赋与家教都很好，在科举道路上起步也很顺利。1845年以一等第三名考取秀才，时年18岁。据学者统计，1850年前后，童生考取生员的年龄分布是：16—20岁占19%，21—25岁占44%，26—30岁占29%，31—35岁占7%，36—40岁占1%。^⑤可见在生员中，王韬不仅成绩突出，而且无疑是非常年轻的，他本人也因此自负得近乎膨胀：“区区一矜，何足为孺子重轻，他日当为天下画奇计，成不世功，安用此三寸毛锥子哉！”^⑥但他很快就尝到了科场变幻莫测的无奈与绝望。次年王韬参加金陵乡试，铩羽而归，重蹈父亲的旧路。王韬的父亲也曾经被人誉为“神童”，结果功名止步于秀才，终生以塾师谋生。王韬乡试失利之后，即到附近外婆的

① 近代胡思敬云：“本朝最重科目，咸、同时俗尚未变，士由异途进者，乡里耻之。”（《国闻备乘》卷2《科目盛衰》，上海：上海书店出版社，1997年，第42页）

② 参见刘海峰、李兵：《中国科举史》，上海：东方出版中心，2004年，第363页。

③ 商衍鎤：《清代科举考试述录及有关著作》，商志 校注，天津：百花文艺出版社，2004年，第121页。

④ 尚小明：《清代士人游幕表》，北京：中华书局，2005年，第15页。

⑤ 张仲礼：《中国绅士——关于其在19世纪中国社会中作用的研究》，李荣昌译，上海：上海社会科学院出版社，1998年，第93页。

⑥ 王韬：《遁窟谏言》卷1《天南遁叟》，上海：上海申报馆，1875年，第1页。

家乡锦溪镇顶替父亲做了塾师。

王韬对自己狂放的个性和纵恣的文风是有自知之明的。从内心深处而言，他非常排斥科场八股制义的程式，不愿意皓首穷经，年复一年地参加科举考试，博取那个飘忽不定的功名，他希望凭借自己的才华获得当道者的赏识与超拔，实现青云之志。咸丰二年，王韬感叹说：“今天下方有事，安用此经生为哉！”（第 48 页）这句话既是对政局混乱、书生无用武之地的不满，同时也表明自己不想遵循常规走科举之路，因此，王韬曾经不止一次地写信拒绝那些劝他参加科举考试的亲朋好友。他在给妻兄兼知心好友杨引传（莘圃、醒逋）的信中说：第一，士子通过科举入仕显亲扬名而尽孝道，这是一种世俗的“一时之孝”。第二，大丈夫应该目光远大，追求“百世之孝”。所谓百世之孝，或是在政治上“经纬当世”（立功），干出一番轰轰烈烈的大事；或是在道德上“陶冶性灵”（立德）；或是在学术上“扬榷古今”（立言），由此而流芳百世。第三，当今官场腐败至极，地方长官“日耽娱乐”，对下属贪索无度，即使是冉由与季路（子路）那样的能吏生于今世，也会以“聚敛为急”。因此，若想从八股时文中寻求治国理政的方略，显然是迂腐狭隘的“尺寸之见”。^①

王韬对晚清科场与官场的失望与抨击，并不仅仅是个人情绪的发泄，而是那个时代下层失意士人的共鸣。晚清时曾经担任过地方教官的欧阳兆熊就说：“自咸丰戊午科场案未发以前，京师关节之风甚炽。”^②与王韬同处江南的海宁生员管庭芬，也在日记中感叹道：“吁！钱神当道，寒士不可言功名矣。”^③“康乾盛世”过后，面对日益凸显的政治腐败、社会衰颓，嘉道年间的士大夫激发起一股经世之风，有识之士纷纷抨击时弊，提出各种改革方案。身处这一时代的王韬，不可避免地受到这一经世思潮影响。王韬曾对朋友说：“思欲投笔从戎，为国杀贼。”还说自己开始关注时政，写了一篇《蒿目论》，提出“十不可治，七必当去”，希望“为政者采而录之”。^④

咸丰八年后，清军重建江南大营，与太平天国进入相持阶段。咸丰十年，太平军东征苏常，建立起苏福省根据地，上海成为清政府在江南统治的孤岛，危如累卵。此时王韬在沪上生活已经十年左右，逐步在地方官绅与西方传教士之间建立起一定的人脉关系，并积累了一定声望，“立功”条件逐步成熟，“立功”之愿望也更加急迫。咸丰八年正月三日，而立之年的王韬总结说：“头颅三十，未能成名，殊自愧耳。”（第 171 页）十月四日王韬生日，“家人为烹肉煮面”，王韬喟叹：“学问无所成，事业无所就。徒跼天跼地于西人之舍，仰其鼻息，真堪愧死！”（第 202 页）强烈的功名欲给王韬造成时不我待的心理压力，也就是从这一年开始，他开始放下其狂傲的自尊心，不断地给上海、苏州一些地方官绅写信，建言献策，希望能获得采纳与重用。

王韬求助的这些人中，既有他敬佩的江苏巡抚徐有壬、好友周弢甫，也有他内心轻视的两任上海道台吴健彰、吴煦。咸丰八年十二月十五日，他为了请求吴健彰资助刻印《瀛壖杂志》，诚惶诚恐地致信于吴，说：“震铄隆名，七年于兹，自分草茅疏贱，不敢执贽进谒，故怀刺不投、及门而返者屡矣。非真介然自守也，盖惧渎也。”（第 234 页）结果四个月后被吴健彰婉拒。咸丰九年至十年，他先后十几次致信徐有壬，建议“防海、弭盗、和戎”，同时还谋求入幕。徐

① 王韬：《弢园尺牋》卷 1《与杨莘圃》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编》第 100 辑，第 43—44 页。

② 欧阳兆熊、金安清：《水窗春吃》卷上《功名有定数》，谢兴尧点校，北京：中华书局，1984 年，第 24 页。咸丰戊午为 1858 年。

③ 《管庭芬日记》，张廷银整理，北京：中华书局，2013 年，第 779 页。

④ 王韬：《弢园尺牋》卷 2《与省补》、卷 1《与省补》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编》第 100 辑，第 91、37 页。

有壬最后一总回复，三策全部没有采纳，并婉拒其入幕的请求，只是随信赠送洋银30元以为劝勉。^①咸丰十年四月苏州陷落，徐有壬阖门殉难，王韬又开始积极联系新任上海道台吴煦，先后提出建议34条，帮助谋划团练，加强保甲，防守上海。^②他还说服吴煦释放押在牢狱的秀才陈少逸担任诸翟镇团练的团总，他本人也担任团练局董事，直接参与团练的谋划。可惜不久他就借口“领饷”而“飞舟”赶回上海新闻。^③正如张海林所说：“王韬纸上谈兵头头是道，一遇实战便逃之夭夭的做法引起了苏松太道吴煦的不满。”^④咸丰十一年底，王韬携带家眷回到家乡。次年二月，王韬化名黄畹上书太平天国，遭到清廷通缉，只得再次逃到上海，隐匿在英国领事馆内。同治元年十月，王韬在英国领事麦华陀（麦都思之子）的帮助下流亡香港，从而结束了在上海的早期生活。

王韬不喜欢科举，试图挟策干禄，但他“阔达迂疏，每不为人所喜”，^⑤当道者往往“用其言而仍弃其人”。^⑥在他献策不成、进身无望的时候，师长亲友殷切期望的压力，以及朋友科举成功的刺激，驱使他又不情不愿地回到科场，这既是对师长亲友的交代，同时自己也期待着一份侥幸。咸丰二年九月，王韬听说以前与他同年入泮的王俊明乡试中举，立刻“恍有云泥之隔”。（第48页）他致信姻丈周侶梅说：“见人家泥金遍贴，功名之念未尝不稍动于中，酒酣耳热，时复潜焉。……沪城斗大，绝无可与语者，安能郁郁久居此哉。”^⑦次年春天他就回昆山参加岁试。咸丰七年初，王韬听闻当年科试时间定在春末，立即致信恩师顾涤鑫，说：“功名之心，匹如死灰，嘘而重燃，伏念家贫亲老，不得不为禄仕，寒灯咿唔，时温旧策……冀欲稍获尺寸，以博庭欢。”^⑧咸丰八年发生了著名的“戊午科场案”，主考官文渊阁大学士柏葰被处死。王韬对此拍手称快，同时在日记中长篇大论地抨击科举时文之弊：“不废时文，而天下之弊岂可骤除哉？”（第262页）然而批评归批评，第二年春天，王韬还是回到昆山参加例行的岁试。咸丰十年太平天国东征苏常，史称“庚申之难”，江南士子的科举之途也暂时终止。

可以看出，王韬在面对不同人群时所表达的功名观是相互矛盾的。面对同辈朋友时，他总是愤世嫉俗，纵横辩论，留心当世之务，人们对他也“以经济相许”；^⑨但面对前辈师长，王韬又表现得谦卑温良，谨遵教诲，参加科举，以告慰父母尊长。在墨海书馆佣书的13年中，王韬始终纠结于参加科举与挟策干禄的矛盾之中。然而像王韬这样出生寒门且个性放达的士子，这两条道路都很艰难：家境贫困，谋生压力巨大，很难长期承受科场的挫败；个性放达，直抒胸臆，则又不符合官场的潜规则。因此，王韬左冲右突，进退失据，却始终没有能够实现“立功”的愿望，这成为他一生的遗憾。对此，王韬晚年总结说：“盖今之时，为势利齷齪谄谀便辟之世界也固已久矣，毋怪乎余以直遂径行穷，以坦率处世穷，以肝胆交友穷，以激越论事穷。困极则

① 王韬：《王韬日记（增订本）》，第316—317页。王韬晚年在《弢园老民自传》中回忆此事，说“前后上书十数通，皆蒙优答”，实际上是抬高自己而不顾事实了。

② 王韬：《王韬日记（增订本）》，第370、374页。王韬条陈的34条建议详见太平天国历史博物馆编：《吴煦档案选编》第1辑，南京：江苏人民出版社，1983年，第307—315、412—415页。

③ 太平天国历史博物馆编：《吴煦档案选编》第1辑，第412页。

④ 张海林：《王韬评传》，第81页。

⑤ 王韬：《弢园文录外编》卷9《弢园尺牍序》，陈恒、方银儿评注，郑州：中州古籍出版社，1998年，第348页。

⑥ 王韬：《弢园文录外编》卷11《弢园老民自传》，第383页。

⑦ 王韬：《弢园尺牍》卷2《寄周丈侶梅》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编》第100辑，第60页。

⑧ 王韬：《弢园尺牍》卷3《奉顾涤鑫师》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编》第100辑，第135页。

⑨ 王韬：《弢园尺牍》“序”，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编》第100辑，第4页。

思通，郁极则思奋，终于不遇，则唯有入山必深、入林必密而已，诚壹哀痛憔悴婉笃芬芳悱恻之怀，一寓之于书而已。”^①所以，王韬最后只能退回到自己最擅长的著书“立言”中去。

三、勤于“立言”：对文化权力的孜孜追求

著书“立言”是王韬贯穿终生的兴趣，并取得了骄人的成就。诚如洪士伟在《弢园尺牋》跋中所说：“先生有志于古之立言者也，博于学，贍于才，留心于当世之务，而不屑为章句之末，与斯人竞科第之荣。”^②王韬的著作范围极广，囊括经史子集四大部类。据统计，王韬已刊书目有 40 种，未刊书目 18 种，^③其中已刊著作全部是光绪元年（1875）即王韬逃出上海 13 年后刊行。这主要是因为，王韬早年谋生沪上时尚不具备刊印自己著作的经济条件，同时他的绝大部分著作也是完成于流亡香港之后。因为受到清廷通缉，王韬彻底断绝了“立功”的幻想，“自此杜门削迹，一意治经”，^④沉浸于著书“立言”之中。换个角度看，这也成就了王韬成为近代改良派思想家，实现了他在上海期间孜孜以求的“名”。王韬的世界观念与文化视野是在到香港特别是在游历欧洲之后才发生根本性变化，主要表现在突破狭隘自闭的传统“夷夏观”而主张积极吸纳西学，其观点集中体现在《弢园文录外编》中。^⑤

作为士绅中的一员，王韬“立言”的宗旨一生未变，这也是传统士绅彰显其文化权力的主要途径。文化权力可分为隐性和显性两种。隐性的文化权力是指文化自身的规范力量，即文化力；显性的文化权力是指借助于政治、经济或社会特权而对他人的支配性力量。传统时代的士绅阶层，借助于科举制的身份特权而获得了显性的文化权力。显性文化权力的运作方向，对上通过舆论维护儒家文化之道统，对下则通过各种社会组织网络教化民众。^⑥

从王韬“立言”的宗旨看，主要表现为两个方面：第一，面对西方传教士传教和协助翻译《圣经》时，尽可能坚持儒家立场，调和东西方文化之差异，抵制西方宗教的影响，以维护儒家文化正统于不坠；第二，在面对中国民众和读者时，积极参与地方史志的编修，努力掌握地方文化与社会道德的话语权，对现实社会进行舆论干预。

王韬虽然早在 1854 年已经受洗入教，并多次随传教士外出活动，协助传教，但实际上此时的王韬并没有严格的宗教观念，^⑦更没有认同西方文化。正如他反复强调是因为生计所迫才佣书墨海书馆，可以推测，这也是他受洗入教的重要原因。咸丰五年七月七日，王韬“至讲堂听书”，并观看昆山儒生吴式如受洗仪式，感慨地说：“式如绝志进取，俯首皈依，或非未见。噫！中国贫困极矣，安得广厦千万间，大庇此寒士也。”（第 159 页）王韬与吴式如身份和生活境遇相似，才会产生同病相怜的共鸣。

与明末清初耶稣会传教士走上层士大夫路线的传教方式不同，近代新教传教士的传教对象是以普通社会民众为主要目标。传教士为了扩大其影响，减少受众的文化抵触心理，解释说基

① 王韬：《弢园文录外编》卷 11《淞隐漫录自序》，第 380 页。

② 王韬：《弢园尺牋》“跋”，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编》第 100 辑，第 359 页。

③ 忻平：《王韬评传》，第 241—250 页。

④ 王韬：《弢园文录外编》卷 11《弢园老民自传》，第 383 页。

⑤ 王韬：《弢园文录外编》卷 10《华夷辨》，第 364 页。

⑥ 参见徐茂明：《明清以来士绅文化权力的结构性演变——以江南地区为中心》，唐力行主编：《江南社会历史评论》第 1 期，北京：商务印书馆，2009 年，第 33—52 页。

⑦ 柯文：《在传统与现代性之间——王韬与晚清革命》，第 23 页。

基督教与中国传统的释道儒三教“相为表里者，同源合流，本归一致”。（第180页）这对于那些生活在贫困中的平民大众是很有吸引力的。杨雅涵到松江、慕维廉（William Muirhead）到昆山传教，每次都能吸引很多人去听法和入教。（第195、270页）面对这样的局面，王韬批评说：“惟华人之进教者，大抵愚者多而智者少，明者寡而昧者众。理趣既未能深造，言语亦未能圆融，动辄诋孔孟为不足师，程朱为不足道，悍然宣播于众。”^①他担心“愚民”入教缺少辨别能力，受其蛊惑，最终违背儒家伦理，动摇华夏文化的根基。

王韬始终没有忘记自己的士人身份与责任，他在帮助传教士翻译《圣经》时，巧妙而隐晦地用儒家的观念来解释《圣经》，从而塑造了颇具儒教色彩的基督形象。在1890年的传教大会上，西方人批评王韬协助完成的《新约全书》译本“不完全符合规则”，“神性不够的读者……极易将基督误认作孔子，十分危险。”^②“他似乎生活在两个社交圈，在西方世界里他以基督徒的面目出现，而在中国世界里，他的朋友和熟人都将他当成儒者。”^③

在面对远离口岸城市的乡村朋友时，王韬极力反对西学与基督教。例如，1853年英国传教士在香港创办中文期刊《遐迩贯珍》，旨在传播西方格致之学与时政要闻，沟通中西文化，主要发行于沿海通商口岸。昆山秀才孙惕庵获知消息后，曾向王韬索求《遐迩贯珍》，王韬却不以为然，批评这些杂志说：“此糊窗覆瓿之物，亦复何用，徒供喷饭耳。”^④咸丰九年，王韬在给周弢甫的信中说：“瀚观西人教中之书，其理诞妄，其说支离，其词鄙晦，直可投于溷厕，而欲以是训我华民，亦不量之甚矣。顾瀚窥其意，必欲务行其说而后止，行之则人心受其害矣。”（第256页）据说这封信在当时士人大受好评，王韬也颇为自得，一定程度上反映了他的真实看法。

总之，在中西文化碰撞的近代早期，王韬虽然生活上表现出名士的狂放，但深层意识则是士绅的立场，“华夷之辨”始终是其核心观念。有学者统计《王韬日记》中1860年业余活动的地点与频率，发现王韬与朋友们由租界经上海县北门“入城”的天数超过“城外”行走的天数，“即以逗留时间、心理趋归两方面观之，‘城内’生活对这位居住于租界的‘华士’，依然有着‘城外’无法替代的吸引力。”“对王韬这类第一批进入租界的文人而言，‘北门’不仅是一个穿越城乡的地理界标，亦是一道划分‘夷夏’的心理藩篱。”^⑤王韬喜欢“夷人”美味的葡萄酒和高效的印书机，也可以受洗入教，但上升到意识形态的层面，他对西学特别是西方宗教明确持戒备乃至反对态度，其目的就是维护儒家文化的秩序，这正是士绅的职责所在。

王韬“立言”的另一个重要路径，是他很早就非常重视方志的编纂，借此获得历史解释的话语权。1853年上海小刀会起义之前，王韬已撰《瀛壖杂志》初稿两卷，深得上海学者江翼云赞赏，“许为有裨于世道人心。”（第214页）《瀛壖杂志》六卷本的最终完成与出版是在光绪元年，属于私人修撰的方志。从体例上看，该书篇目分类比较随意，内容也不齐备，不符合正规官修志书的标准。但私志有其体例灵活的优势，许多按照官修志书体例不能收入的内容在这部书中都有记载，从而保存了不少有价值的资料。如在人物立传标准上，此书表现出鲜明的特色。在女性人物方面，王韬一反官修志书大量收录节妇烈女的惯例，只收录烈女节妇4人，而收录了7位他最欣赏的才女。在忠烈人物方面，他将抗英名将陈化成列于首位，浓墨重彩地记述其

① 王韬：《弢园文录外编》卷3《传教下》，第122页。

② 柯文：《在传统与现代性之间——王韬与晚清革命》，第24页。另可参见王宏志：《“卖身事夷”的王韬：当传统文士当上了译者》，《复旦学报》2011年第2期。

③ 韩南：《汉语基督教文献：写作的过程》，姚达兑译，《中国文学研究》2012年第1期，第9页。

④ 王韬：《弢园尺牘》卷2《与孙惕庵茂才》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编》第100辑，第87页。

⑤ 叶中强：《上海社会与文人生活（1843—1945）》，上海：上海辞书出版社，2010年，第20—21页。

事迹，目的就是为了“传述忠孝节义”。为了“定褒贬、别是非”，对于在晚清江南减赋过程中与苏州地方世家大族持不同立场的苏州布政使刘郁膏，^①王韬也不遗余力地予以褒扬。^②当然，其中也反映了王韬作为下层士人与上层世家之间的矛盾立场。而王韬不喜欢的人物，即使是上海近代史上无法回避的人物也避而不谈，如只字不提两任上海道台吴健彰、吴煦等人。^③他甚至在志书行文中，不经意地拔高自己，塑造自己的正面形象，他说：“余少有高尚之志，以云烟为灵景，视荣贵若土苴，虽逐臭海浜，慕膻沪曲，究不易其初心。”^④这与《王韬日记》中所记载的实际情形相差甚远。通过编纂出版《瀛壖杂志》，王韬实现了他对历史的选择性记忆与对人物褒贬的文化权力。

四、“入城”与“归隐”的纠缠

儒家向有“穷则独善其身，达则兼济天下”的追求，因此，“出”与“处”一直是传统士人所面临的艰难选择。明清以来，科举制度选拔的功名之士的数量，已经远远超过国家机构所能提供的职位，那些通过正途获得低级功名的生员或贡生能够进入仕途的比例极低，这导致大量士子滞留于社会。据统计，1818—1850年间，苏州府生员入仕的比例为1.3%，举人入仕比例为43%，进士入仕比例为96%；1851—1883年间，生员入仕比例为2.6%，举人入仕比例为22%，进士入仕比例为95%。^⑤因此，绝大多数生员及没有功名的童生，为了谋生，一般只能充任塾师或担任地方其他公共性的事务。所以，对于举人以上功名获得者而言，决定其“出”（出仕）与“处”的因素可能是政治性的入仕机会；而对于广大底层儒生而言，决定其“出”（入城）与“处”的主要因素还是经济性的谋生机会。

1843年上海开埠以后，外国商行即开始入驻上海城北划定的租界。据统计，从1848年至1854年，上海城北门外的洋行数量迅速从24家增至120家。^⑥上海成为吸引江南地区下层士人谋生的中心。仅从咸丰二年王韬日记中所记录的朋友看，绝大多数是到上海谋生的江南各县生员或致仕官员，如林扶益（王韬续弦之养父，闽中举人，曾为县令）、张筱峰（云间人，以明经授元和教谕）、钱莲溪（娄县诸生）、雷约轩（华亭诸生）、张若愚（金山诸生，人颇恂雅）、顾秋涛（上海诸生）、林会庵（上海诸生）、蒋敦复（字剑人，宝山诸生）、李善兰（字壬叔，海宁诸生，精天文、善算学、能诗）、孙正斋（名启渠，昆山诸生，能诗）、蔡湘滨（昆山诸生）等；还有一些虽然没有获得功名，但也是挟一技之长或品行特出的文人，如陈循父（樵李人，工铁笔）、朱少谷（精篆刻，工书法、善画梅）、吴雪山（苏州人，性甚孝，恂恂儒雅）、杨近仙（苏州人，精风鉴），“董晓庵工篆刻，唐芸阁善丹青，张云士书法极佳，皆僦居庙中，以笔墨为生涯者。”（第37页）如果加上其他各类谋生的人群，其规模更加庞大。据咸丰九年王韬估计：

① 冯桂芬：《显志堂稿》卷4《江苏减赋记》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编》第79辑，台北：文海出版社，1980年，第783册，第417—424页。

② 王韬：《瀛壖杂志》卷3，沈恒春、杨其民标点，上海：上海古籍出版社，1989年，第48—49页。

③ 吴健彰、吴煦二人均因纳贿而被参落职，官声不佳，吴健彰祖籍潮州和香山的方志均未记载其任何信息。参见章文钦：《从封建官商到买办官僚——吴健彰析论》，《近代史研究》1989年第5期；郭存孝：《吴煦与吴煦档案》，《档案与史学》2003年第6期。

④ 王韬：《瀛壖杂志》卷5，第97页。

⑤ 张仲礼：《中国绅士——关于其在19世纪中国社会中作用的研究》，第117页。

⑥ 张仲礼主编：《近代上海城市研究（1840—1949年）》，上海：上海文艺出版社，2008年，第42页。

“自西人互市以来，中国无赖亡命之徒，皆往归之，其门一逋逃之藪也。贫而庸者仰其鼻息，寡廉鲜耻者藉以滋事。今只计海滨一隅，出入其门者，已不下万人，他省可知矣。”（第256页）

当时在沪上洋行谋生的文人薪水普遍高出在乡村担任塾师。据学者研究，19世纪有绅士身份的塾师年收入约100两银子，没有绅士身份的普通塾师年收入约50两左右，而一般劳动者年收入为10两左右。^①塾师的收入标准在王韬日记中也得到证实。据载，咸丰九年胡舒塘“设账于粤人家，岁得百金”。（第284页）但是，供职于洋行的文人年收入可达到200两银子左右。如管嗣复受雇于美国传教士合信，“修脯月止十五金”（第266页），折算年薪为180两；而王韬因为其文字水平和敬业态度深得雇主欣赏，“岁得二百金”。^②

从传教士和王韬双方的记录看，佣书墨海书馆的工作（主要是对传教士口译的内容进行中文梳理与润色）是比较轻松的，每天的工作时间从上午10点到下午2点半，^③如果传教士们外出布道，王韬们一般也就自然放假了。轻松的工作，相对丰厚的报酬，使得王韬有余暇和余钱游走于茶楼、酒楼和青楼之间。但所谓报酬丰厚，也只是相对于乡村塾师而言，如果每日出入于茶楼酒馆，乃至访艳、吸食鸦片，那么即使年薪二百金，也是捉襟见肘，所以在日记中经常可以看到王韬陷入经济窘境，被迫典当、借贷、赊欠。咸丰五年七八月间，王韬几次被债主“吴老”当街追打辱骂，甚至到王韬供职的墨海书馆逼债。（第161—162、168—169页）咸丰八年底王韬再次陷入困境，写信四处乞求，言辞卑谦，腊月二十四日上海首富郁氏“遣人馈吕宋银饼六枚至，以为卒岁之需”。（第243页）

除了经济上的入不敷出，最让王韬感到不满的就是佣书西馆的工作没有成就感。对于一个学养深植的青年才俊，现在每日的工作就是帮助“夷人”翻译一些通俗性的传教文字，根本无法实现自己的价值与理想。尽管如此，这份工作还是许多底层文人羡慕而争相竞争的。昆山徐杏林“尝三至海上，欲出西人之门”而不得，趁王韬到昆山考试之时，“殷勤延接”。（第270页）太仓才子柴文杰，18岁中举，完全有希望进入仕途，但也“贬节求利”，到沪上请求王韬帮助谋职。（第228、239页）除此之外，王韬多次接待“到海上谋升斗粟”的家乡人或朋友（第162页），帮助租房、介绍工作、推销诗文集等。生存的压力，使得口岸城市上海聚集了大量下层文士，从而导致文士身价贬值。王韬曾“偶入西园观剧，见其台上所悬一牌，乃为驱逐文士秋风计”，让他顿感“斯文扫地，名士不值一钱”。（第292页）

在激烈的生存竞争面前，传统的儒家伦理道德礼仪规范被一步步突破，洋泾浜的风气让坚守传统道德理念的士人无法忍受。管嗣复痛斥说：“往来于洋泾浜者，大抵皆利徒耳。”（第227页）即使行事变通如王韬，对于沪上文人的风气也深为不满。他批评说：沪上名士皆“为名利之奴”，“意气伪也，标榜滥也，性情漓而不真，学问驳而不纯。”“此风开自明季，而盛行于乾嘉之际，至今浸染未变，而沪中来者尤多。”（第293页）

由于对自己职业的性质和沪上人文环境的不满，王韬始终有一个归隐的梦想。而且刚到上海时，伴随王韬的还有孤独与贫穷，所以他一开始非常排斥上海的城市生活。咸丰二年七月，王韬说：“余僻处于兹，与世少合，齷齪苟且之流，日接于目，胸臆间殊属愤懑，人情世故久已了了，行将入山为僧，脱此名利枷锁，不与此辈俗物为伍。”（第34页）八月，王韬与友人“论及时事，辄为歔歔欲绝……欲为名僧”。（第37页）九月又说：“余近来颇思逃禅。”（第46页）

① 张仲礼：《中国绅士的收入——〈中国绅士〉续篇》，费成康、王寅通译，上海：上海社会科学院出版社，2001年，第101页。

② 王韬：《弢园尺牘》卷2《寄所亲杨茂才》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编》第100辑，第69页。

③ 柯文：《在传统与现代性之间——王韬与晚清革命》，第24页。

王韬写给妻子梦蘅的家书中，亦说一切名利都是虚空。^①咸丰五年王韬开始由愤懑逃禅，转向对归隐耕读的期盼，感叹说：“予颇有季鹰莼鲈之味，奈故乡无田可耕，为可虑耳。”（第 162 页）

然而，任何感慨与牢骚在现实生活面前都是无力的。早在鸦片战争爆发之前，清朝的社会危机已经日渐凸显。这一危机在江南地区首先是由频繁的自然灾害与钱贱银贵的货币体系所引发，学者称之为“道光萧条”。^②从嘉兴士绅沈铭彝的日记可以看出，“道光萧条”导致江南乡村“寒士谋生不易，且士习卑污益甚”，乡村主佃矛盾加剧，“迁居城镇已经成为了绝大多数地主的现实选择”。^③此外，士人阶层中生员群体的急剧膨胀以及由此而带来的生活困境已经成为嘉道年间严峻的社会问题，其中江南地区尤为突出。从徐世昌《晚晴簃诗汇》所收录的清代寒士诗人的地域分布看，“江南占了泰半。”而穷困潦倒的生存状态也成为寒士群体作品的主题之一。^④王韬在给杨引传的信中非常现实地分析了自己为什么必须坚守在上海。他说：“今兹卖文所入，岁得二百金，尚且以布衾质钱，金钗赏酒，倘一旦归来，更将何以为计？念之真堪堕泪。足下葆素含贞，五年伏处，所储无十日米，得味惟一囊书。”^⑤上海租界与家乡甫里村相差悬绝的收入，是王韬无法解决的问题。

随着王韬在上海生活的时间越长，他也慢慢地适应并享受着这里的繁华。“入城”与“归隐”这两种生活方式对他都有吸引力，同时也都有着难以两全的缺憾。“入城”不仅可以获得较为优厚的生活保障，而且可以有一个相对密切的交游圈，可以日日载酒看花，放言高论，从中获得士人群体的归属感。当他真的因为养病回到故里的时候，忽然发现乡村的宁静其实并不能让自己安心，长期与乡村的疏离，不仅与家乡人有了陌生感，同时在生活方式上，也出现了种种隔阂，他又开始怀念起沪上曾经梦幻般的生活，内心百感交集。正如他在《沪城感旧》诗序中所说：“春申浦上浪迹八年，问柳寻花，间有所属。……今归里门，郁伊寡欢，追念绮游，真如梦幻。”所以尽管他在诗中不断反省说：“久已冥心思学佛，安能抱疾再寻花。”^⑥但实际上，王韬内心是追念不已，梦之不得。

王韬治愈足疾后立即重新回到上海，而且他进入茶楼啜茗、酒楼轰饮、青楼访艳、吸食鸦片的频率更高了，即使在 1860 年苏州陷落、上海告急之时，王韬也不改其“访艳”、“啜茗”、“轰饮”、吸食鸦片的生活方式。（第 355—361 页）此时的王韬虽然也有“归隐”的愿望，但归隐的条件不断提高，如咸丰八年说：“何年摆脱世虑，遂我初衷，置五亩之宅，买半顷之田，葆真养素，共乐邕熙，擷蔬栗以供宾客，洁鸡豚以娱慈亲。”（第 232 页）同治元年称：“苟得二顷田、万卷书，即欲杜门谢事，采芝饵术。”^⑦可见王韬之“归隐”，与其说是对渔樵耕读的憧憬，毋宁说是对现实处境不满的表达。后来他终于由香港返回故里，也没有真正“隐于野”，而是选择“隐于市”，寄居于沪北淞隐庐。

① 王韬：《弢园尺牋》卷 1《再与梦蘅》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编》第 100 辑，第 29 页。

② 吴承明：《中国的现代化：市场与社会》，北京：三联书店，2001 年，第 240 页；李伯重：《“道光萧条”与“癸未大水”——经济衰退、气候剧变及 19 世纪的危机在松江》，《社会科学》2007 年第 6 期。

③ 王健：《居乡之苦：〈沈竹岑日记〉所见“道光萧条”与江南乡村社会》，《江海学刊》2013 年第 6 期。

④ 陈玉兰：《清代嘉道时期江南寒士诗群与闺阁诗侣研究》，北京：人民文学出版社，2004 年，第 61、23 页。

⑤ 王韬：《弢园尺牋》卷 2《寄所亲杨茂才》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编》第 100 辑，第 69 页。

⑥ 王韬：《蘅华馆诗录》卷 2《沪城感旧》，《王韬诗集》，第 67 页。

⑦ 王韬：《弢园尺牋》卷 6《与醒逋》，沈云龙主编：《近代中国史料丛刊续编》第 100 辑，第 246 页。

结 语

嘉道以降的社会危机（内忧）与道咸以后的列强入侵（外患）构成了晚清士大夫寻求改革的根本动力，但在近代以来由缓而急的社会改革过程中，社会上层与下层的脱节、城市与乡村的脱节，始终是一种常态。^①王韬在墨海书馆谋生的13年正是晚清社会脱节的开端。在这一阶段，虽然西方列强已经打开中国的大门，少数有识之士也开始睁眼看世界，但整体而言，士大夫对于世界的认识基本上还是停留在传统“天下观”的体系中，魏源“师夷长技以制夷”的建议并未得到重视。上海最初给王韬留下的震撼印象，是葡萄酒之醇醪、钢琴之令人意消、印书机之巧捷、飞甍画栋之琉璃世界等；之后感召于雇主麦都思之恩情，受洗入教，“获罪名教”，摇摆于“夷夏”之间。但这种变化还属于浅层次的感官刺激与谋生需求，当“夷夏大防”还是整个社会的主流观念时，王韬作为底层的功名之士，其一以贯之的思想核心还是儒学，儒家“三不朽”之立德、立功、立言一直是王韬的理想追求。

综观王韬的一生，可谓丰富坎坷而又矛盾多变。强烈的功名之心与生活之窘迫，迫使其在科举入仕与挟策干禄之间摇摆不定，甚至冒险与太平天国暗通款曲；其务实的民间生活理性，又使得他在中儒西耶之间游离周旋，这种权宜多变的生存策略自然会招致正统士人的鄙视与抨击，但在嘉道衰世与西学东来的“变局”之中，王韬权宜多变和敢于冒险的“狂士”性格，决定了他或成功，或失败，但绝不甘于平庸。因此，王韬在墨海书馆期间，虽然其思想根基是儒学，但当他受到清廷通缉、游历英法之后，其权宜务实的性格则成为他接纳西学的有利条件。与此同时，清廷内部的政局与思想也在发生变化，王韬眼界的扩大与思想的转变，可谓适逢其时，与时俱进，成功转型为“变法自强”的积极倡导者。

随着清廷“自强求富”运动的兴起，从“讳言洋务”到“人人皆知洋务”，“凡以洋务为终南捷径”，^②王韬这位“名教罪人”也一变而成为洋务导师，并获得当道者的谅解，返回沪上，主持培养科技人才的格致书院，走到了时代的前列。尽管如此，在积极倡导洋务的同时，王韬仍然强调：“夫废时文，非为习西法也。……而本根所系，则在乎孝弟忠信礼义廉耻……由本以治末，洋务之纲领也。”^③由此可见，即使王韬出走海外，视野与思想获得飞跃发展，其内心深处儒学为“本”的观念也并未消失。因此，对于王韬早年思想的评价，既要看到其一生之多变，同时也要看到其一生之不变，不能简单地以“传统—近代”的标签去解释一个复杂的历史人物，用王韬后来变化之思想去拔高其早年思想，那样既不符合历史之真实，同时也有违历史唯物主义之求是原则。

〔作者徐茂明，上海师范大学中国近代社会研究中心教授。上海 200234〕

（责任编辑：路育松）

① 杨国强：《衰世与西法：晚清中国的旧邦新命和社会脱榫》，北京：中华书局，2014年，第10—11页。

② 王韬：《弢园文录外编》卷2《洋务上》，第80页。

③ 王韬：《弢园文录外编》卷2《洋务下》，第83页。

buried has hydrological significance. The special terrain and landforms of Jiangling and Shashi are conducive to sediment deposits and piping, features that are determined by its unique geographical location and geological background. Jiangling *xirang* inscribes the historical legend of “controlling flood and drought” dating from the time when Gun-Yu brought the floods under control; it has profound scientific connotations.

Daughters of the Imperial House and the Dilemma of Getting and Spending: An Investigation of the Economic Situation of the Princesses in the Mid- and Late Qing Dynasty Mao Liping (61)

The Qing princesses, enjoying imperial rank, were looked after by the imperial family throughout their lives. However, they found it hard to make ends meet after they married. Successive emperors tried to solve their predicament with little effect. The main reason for their dilemma was that from the time of the Qianlong Emperor, the princesses lived in the capital. The imperial house was responsible for all their household expenses, but due to institutional rules and Confucian norms, it did not give princesses the same economic treatment and social status as princes. On the princesses' shoulders fell the responsibility for the political mission of integrating Manchu, Han and Mongol; culturally, they struggled between Han and Manchu. Their economic predicament was a microcosm of the institutional dilemma of the time.

The “Three Kinds of Immortality” of Poor Jiangnan Scholars in the Mid-19th Century and the Ethics of Life as One of the People: Focusing on “Wang Tao’s Diary (Revised Edition)”

Xu Maoming (77)

Although, during his early years of working in Shanghai at the London Missionary Society Press (Mohai Shuguan) in Shanghai, Wang Tao had been baptized, his core thinking was rooted in Confucianism; his ideal in life was the Confucian value of the “three kinds of immortality” (*san buxiu*) [immortality through virtue, immortality through meritorious service and immortality through writing]. With the overall expansion and impoverishment of the scholar class in the late Qing, this ideal of the three kinds of immortality came into conflict with the real world yet could be accommodated within it. In the course of this adjustment, Wang practised the flexible and pragmatic ethics of popular life. He strolled between *yi* (foreigners/barbarians) and *xia* (the Chinese), crossed between urban and rural areas, and hesitated between gaining the honors that came with success in the imperial examinations and true economic learning. Ultimately he gained a foothold through his area of expertise: *li yan*, or immortality through writing, which enabled him to display his cultural strengths. Wang Tao’s early ideals were widespread among the poor scholar class, but his Confucianism was not that of a purist devotee of the plain and unadorned. His pragmatic disposition and ambivalent attitude toward foreigners laid the intellectual basis for his journeys abroad and his change from being “a traitor to Confucian doctrine” to being a mentor in the Westernization movement.