

# 中国知识分子的古代传统

## — 兼论“俳优”与“修身”

近几十年来，西方学者，特别是社会学家和史学家，讨论知识分子问题的兴趣甚为浓厚，意见尤其纷歧。大体上说，我们可以分辨出两种看法：早期的讨论比较强调知识分子的现代性格，即知识分子因为不成其为一固定的社会阶级或团体，而发展出一种自由批判的精神。最近十余年来，关于西方知识分子的讨论渐渐转移到历史的渊源方面，因此有的人强调知识分子所代表的“传统”问题。这就与宗教发生了直接联系。从这个观点说，知识分子批评现实，主要是因为现实不合于他们所维护的一些基本价值。古代的基督教既代表一种价值系统，当然也成为社会批判的根据了。照这种说法，知识分子的后面总是有一个“神圣的”（Sacred）传统的。现代知识分子虽已与中古的宗教分离了，但就其所关切者是最终极的价值而言，他们仍可以说是代表了一种“神圣的”传统。据前一种看法，知识分子主要是以自由人的身份来批判一切的；据后一种看法，则知识分子的批判性来自他们所代表的神圣传统——相当于中国所谓的“道”。

西方关于知识分子问题的讨论，一时还不可能获得完全一致

的结论，甚至如何给知识分子下定义，也不免家异其说。以上两种看法其实只是着眼点的不同，并不必然互不相容。但由此可见问题本身的复杂性；想把知识分子截然划分为传统型与现代型是一件很困难的事情。如果再进而论中西知识分子形态的异同，其困难自然更多。不可否认，中国知识分子自有其特殊的性格，但是这种特殊性基本上是来自中国文化的传统。若仅以型态而论，则中西知识分子之间也未尝没有大体相同之处。例如西方近代知识分子在社会身份和思想上都以“自由流动”显其特色，我们在战国所谓“游士”的身上也就找得出这种痕迹。但中国古代的“士”又多以“道”自任，这就近乎西方古代和中古的宗教型的知识分子了。而且形态之近似并不能掩其实质之殊异，这尤其是喜欢比较中西文化异同的人所不可不注意的事。本文正是企图从异同之际着眼，讨论中国古代知识分子的某些特色。

西方学者对知识分子虽没有获致一致的定义，但他们都肯定知识分子有一个共同的性格，即以批评政治社会为职志。这在中国也不例外。孔子说：“天下有道则庶人不议。”反过来说便是“天下无道则庶人议”。而天下永远是处在“无道”或不尽合于“道”的状态。这里的“庶人”也包括“士”。“议”即是“批评”。故孟子有“处士横议”之语。西方学者中强调知识分子是自由人的一派往往不肯溯其源至宗教的传统，他们转而求之于世俗的背景。西德的社会学家达伦道夫（Ralf Dahrendorf）因此把中古宫廷中的“俳优”（Fools）看成现代知识分子的前身。“俳优”在社会上没有固定的位分，他们上不属于统治阶级，下不属于被统治阶级；既在社会秩序之内，又复能置身其外。所以他们可以肆无忌惮地用插科打诨的方式说真话，讽刺君主。西方的“Fools”另有“愚人”的涵义，也就是说真话的傻子。这一“愚”的美德在西方思想史上备受赞扬。最著名的作品自然要数伊拉思玛斯（Desiderius Erasmus）的“赞愚”（The Praise of Fol-

ly)了。这种“愚”并不是老子所谓“大智若愚”或颜回的“不违如愚”而近乎宁武子的“其愚不可及”之“愚”。不过在中国人的观念中并没有把“愚”和“俳优”直接联系起来，更没有想到用“俳优”来和“士”相提并论。

但是中国古代的知识分子也不是与“俳优”毫无渊源。司马迁《报任安书》说得很明白：

“仆之先人非有剖符丹书之功，文史星历近乎卜祝之间，固主上所戏弄，倡优畜之，流俗之所轻也。”

可见在帝王心目中，像司马迁这样的文史专家也不过和倡优差不多，可以加以戏弄的。司马迁之所以特立“滑稽列传”正由其深有身世之感。因为滑稽列传中不但包括了俳优如优孟、优旃之流，并且也包括了俳优型的知识分子如淳于髡。淳于髡名列齐国的稷下先生，是一位声望很高的知识界领袖。《史记》又说他“博闻强记，学无所主”，尤以“谏说”著称。（见《孟子·荀卿列传》）汉武帝时的东方朔也和他是同一型的人物。淳于髡、东方朔和俳优的共同点便是“言谈微中，亦可以解纷”。他们都能寓严肃的批评于嬉笑怒骂之中，“滑稽”一词即取义于此。

西方俳优有讽刺的自由，不致受到惩罚。中国亦复如此。晋国的优施曾说：“我优也，言无邮。”（《国语》“晋语”二）“邮”是“尤”的假借字，意思是说俳优无论说什么话都是没有罪的。不但优言无罪。甚至优行亦得免罪，五代时名优敬新磨手批后唐庄宗（李存勖）之颊而竟仍能以巧语自解（见《新五代史》“伶官传”及《资治通鉴》“后唐纪”一）中国历史上俳优巧妙地指斥帝王与权贵的故事可说从来没有中断过。北宋的童贯、南宋的史弥远，在他们权势熏天之际，便正是优伶讥骂的对象。周密说优人“巧发微中，有足称言者”，是完全不错的。（见《齐东野语》“优语”条）可见“谈言微中”的滑稽传统在中国戏台上一直没有断过。清末、民初，皮黄演员借题发挥，嘲弄政治人物的

故事还在大量地流传着。

俳优的滑稽传统对中国一部分知识分子也有影响。东方朔的诙谐当时人便已说他“口谐倡辩”、“应谐似优”了（《汉书》本传“贇”）同时代的枚皋以辞赋著称，更是有意识地模仿俳优，自言“为赋乃俳，见视如倡。”（《汉书》“枚乘传”附）唐代王珣则自称“谈谐嘲咏，堪与优人比肩。”（《旧唐书》本传）这些事实都可以为司马迁“文史星祝，固主上所戏弄，倡优畜之”的话作注解。后世如苏东坡“一肚皮不合时宜”，因此“嬉笑怒骂，皆成文章”多少也与俳优传统有关。元好问论诗绝句“俳谐怒骂岂时宜”即明为东坡而发。以“俳谐”易“嬉笑”，足见遗山听曲识真，决不仅是为了平仄之故。不过知识分子究竟不是俳优，得不到“优言无邮”的待遇；而中国又不比西方，知识分子可以在“愚”的传统里免祸全身。所以用“俳谐怒骂”的方式说老实话的人，只有以“狂”自居。传说中的箕子向纣王进谏不从，而披发佯狂。这才降为奴隶，免除一死。孔子说“古之狂也肆”（《论语》“阳货”）更是指着箕子型的肆意直言而说的。东方朔不就是被人呼为“狂人”吗？（《史记》“滑稽列传”褚先生补传）中国史上特别有“狂士”一型人物，大抵都和说老实话有关系。广武君引秦汉之际的成语，即有“狂夫之言，圣人择焉”。（《史记》“淮阴侯列传”）可见其时已以“狂”与直言为不可分。此语唐代魏征也引之以谏太宗（《资治通鉴》“唐纪”十 贞观八年条）严光答司徒侯霸语：“怀仁辅义天下悦，阿谀顺旨要领绝。”汉光武也笑他是“狂奴故态”。（《后汉书》“逸民列传”）严光披羊裘垂钓，又以足加光武腹上。这些都是佯狂的表演。唐初谏议大夫王珣直言无隐，仍自称是“罄其狂瞽”（《贞观政要》“求谏”）中国知识分子这一“狂”的传统真是与西方的“愚”交相映发。尤可注意者，二者都与俳优有相当程度的内在关联。“狂”与“优”有一个基本相同之点，即不以真面目示人。优孟

衣冠固然是扮演非我的角色，佯狂也同样非复原来的自己了。事实上，也只有在这种假扮的情况下，说老实话的人才能为“人主”所优容。所以“优容”、“优假”之“优”字断然是与“俳優”之“优”有语源关系的。

上面所说的只是中国知识分子的历史侧影之一面。这一侧面恰巧与西方传统有类似的地方。但是中国传统知识分子的正面形象却是十分庄严的，这便是我们通常所说的“士”或“士大夫”。从正面来看，中国知识分子来自一个与西方截然不同的文化源头。从孔子开始，知识分子就以“道”自任，而这个“道”则是中国所特有的。先秦初起的三大学派——儒、墨、道——尽管各道其所道，但他们在代表“道”说话这一点上却并无例外。从这一角度来看，中国传统知识分子不仅与西方近代知识分子不同，而且与近代以前西方的“道”的代理人也大有区别。

西方近代知识分子基本上是脱离了中古宗教的“俗世”（Secular）人物。他们尽管多少都有个别的宗教背景，但是他们批评社会则并不必然根据宗教信仰或神学理论。相反地，他们的凭藉往往只是个人的“理性”或“知识良心”。另一方面，西方中古的“道”则寄托在基督教。这是上帝所启示的“道”其代理人是教会僧侣与神学家。他们是和世俗政治权威并立的精神权威，而且至少在基督教的原始理论上彼此互不干涉。近代西方知识分子之所以不肯自承源于这个宗教传统，其主要原因之一便在于他们已不复遵守“凯撒之事归之凯撒，上帝之事归之上帝”的原则，他们要管的正是凯撒的事。

中国古代知识分子直接承三代礼乐的传统而起。春秋战国是一个“礼坏乐崩”的时代；礼乐已不再出自天子，而出自诸侯，故孔子斥之为“天下无道”。统治阶级既不能承担“道”，“道”的担子便落到了真正了解“礼意”的“士”的身上。在这个意义上，孔子可以说是中国史上最先出现的第一位知识分子。中国古

代当然早已有了知书识礼的“士”；今天所发现的甲骨文的卜人（或称“贞人”）无疑便是有知识的人。但是孔子以前的“士”只是古代贵族社会中的一个固定阶层；他们不曾超越分位的限制而自由地思想，更没有资格以“道”自任，因此还不具备今天我们所说的“知识分子”（Intellectual）的条件。前引司马迁“文史星历近乎祝卜之间，固主上所戏弄，倡优畜之”那一段话正可为古代不少知书识礼的人写照。孔子以后，士的处境开始有剧烈的变化；孔子首先便对“士”重新加以界说。他说：“士志于道，而耻恶衣恶食者 未足与议也。”（《论语》“里仁”）又说：“士而怀居，不足以为士矣。”（同上“宪问”）这种新的“士”才是我们所说的知识分子。“士”成为“道”的承担者是经过一段曲折的历史发展的，此处不能详论。简单地说，这一发展包括了客观与主观两方面的因素。客观方面是“士”从古代“封建”秩序中游离了出来，获得身分的解放；主观方面是“礼坏乐崩”、王官失守之后，诗书礼乐的传统流散到“士”阶层之手。古代的“士”本来就熟习礼乐，接近典册，孔子本人成学的经过便是显证。所以这个发展是顺理成章的。

古代的礼乐虽具有宗教性（“天道”）的成分，但这个传统到了孔子手中却并没有走上“天道”的方向而转入了“人道”的领域。这种发展的方向当然不是孔子个人所单独决定的，春秋以来，中国文化已日益明显地有从天道转到人道的倾向。公元前523年郑国的子产即已明白地提出了“天道远，人道迩”的见解。孔子以后，百家竞起，虽所持之“道”不同，但大体言之不但都与诗书礼乐的传统有渊源，而且也都以政治社会秩序的重建为最后的归宿之地。因此刘歆说诸子“合其要归，亦六经之支与流裔”，司马谈则说“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德，此务为治者也”（《史记》“太史公自序”）这两家的论断恰好是一原其始，一要其终。（这里面当然涉及非常复杂的思想史上的问题，

详细分析与论证见我的“古代知识阶层的兴起与发展”和“道统与政统之间 中国知识分子的原始形态”两文。中国知识分子的历史性格自始即受到他们所承继的文化传统的规定，就他们要管凯撒的事这一点来说，他们接近西方近代的知识分子；但是就他们代表“道”而言，则他们又接近西方中古的僧侣和神学家。由此可见以西方的标准来分别知识分子的传统性格与近代性格，施之于中国的情况终不免进退失据。

中国古代知识分子所持的“道”是人间的性格，他们所面临的问题是政治社会秩序的重建。这就使得他们既有别于以色列先知的直接诉诸普遍性、超越性的上帝，也不同于希腊哲人对自然秩序的探索。因此之故，中国知识分子一开始就和政治权威发生了面对面的关系。但是以现实的势力而言，知识分子和各国君主是绝对无从相提并论的。知识分子之所以受到尊重，基本上是由于他们代表了“道”。在各国争霸的局面下，王侯们除了需要知识分子的技术服务外，同时更需要“道”对他们的“势”加以精神的支持。建筑在赤裸裸的暴力基础上的“势”是不可能具有号召力的；政权多少都要具备某种合法性（或者也可以说是“合道性”即英文的 *legitimacy*）。这一点可以说是古今中外一切政权都必须遵守的通则。中国的“道”也正在这一点上显出了它的特殊之处。西方古代宗教性的“道”寄托在有正式组织的教会手中，所以俗世帝王之“势”的合法性，必须来自教会。教宗或大主教为帝王加冕的仪式便象征“道”对“势”的正式认可。由于西方的教会代表了与俗世王权分庭抗礼甚至凌驾其上的精神权威，并且具有绝对独立自主的力量，这种“道”的承认自有其庄严的真实意义，不只是一种政治上的缘饰。但是中国的“道”自始即没有组织的形式，因此“道”的庄严性只有透过个别知识分子的自重自尊始能显现出来。中国古代知识分子为了尊显其“道”，也曾作过一些客观化、形式化的努力，以期与“势”分庭

抗礼。最明显的便是以“道”为标准，而把知识分子与君主的关系分为师、友、臣三类。在这种分类之下，最高一层的知识分子在“道”的立场上和君主是师弟关系而不是君臣关系了。“孟子”书中所载子思与鲁缪公之间，关于师与友的问题的争执便清楚地反映出“道”与“势”之间在发展形式关系上所遭遇的困难。（见《孟子》“万章”下）但在“道”、“势”双方彼此需要的情势下，这个分类办法最后终于成为一种普遍接受的公式。关于这一点，当时的记载很多。例如魏文侯“师子夏、友田子方、敬段干木”（《吕氏春秋》“举难”篇）费惠公曰：“吾于子思，则师之矣；吾于颜般，则友之矣；王顺、长息，则事我者也。”郭隗答燕昭王，引当时成语：“帝者与师处，王者与友处，霸者与臣处，亡国与役处。”（《战国策》“燕策”）墨者钜子孟胜也说：“吾于阳城君，非师则友也，非友则臣也。”（《吕氏春秋》“上德”篇。）这种师友关系后来在齐国所设立的“稷下先生”制度中更获得进一步的形式化。稷下先生的特色是“不治而议论”（《史记》“田敬仲完世家”、“孟子、荀卿列传”）；“不治”是表示他们“无官守”，也就是说他们与齐王并非君臣关系。所以他们的正式称号是“先生”，即是“师”之义（“先生”是师的专称，见《管子》“弟子职”篇。）“议论”则是他们的专职，即“言责”。当时的知识分子各持其“道”以批评政治，稷下学宫则正式将这种言论自由加以制度化，以示“势”对于“道”的尊重。由此可见中国古代知识分子确曾对于“道”的形式化、客观化的问题作过自觉的努力。

知识分子以“道”自重本来是历史上一种普遍的现象。社会学家席尔思（Edward Shils）对于这个现象曾作过比较研究。他指出各高级文化中，知识分子都因为他们所追求的是最终极的真理而发生一种“自重”（self-esteem）的感觉，无论这种“真理”是宗教、哲学或科学。另一方面，知识分子为“王者师”的情形

也不限于中国一地。古希腊的柏拉图、亚里斯多德以及中古的阿尔昆（Alcuin 查理曼大帝的国师）都曾有过和子夏、子思、稷下先生等类似的经验。但是由于文化传统的不同，中国古代知识分子以道自重和抗礼帝王的意识确是发展得最普遍，也最强烈。因此他们在出处辞受之际也特别讲究分寸，“孟子”一书便是最好的证据。

前面已指出，中国知识分子不但自始即面对着巨大的政治权势，而且还要直接过问凯撒的事。他们虽自任以“道”，但这个“道”却是无形的除了他们个人的人格之外，“道”是没有其他保证的。以孤独而微不足道的个人面对着巨大而有组织的权势，孟子所担心的“枉道以从势”（“滕文公”下）的情况是很容易发生的，而且事实上也常常发生，汉代公孙弘的“曲学阿世”便是最著名的例子。为了使“道”不受委屈，中国古代知识分子进行了客观和主观两方面的努力。客观方面他们要建立“道”尊于“势”的观念，使拥有政治权势的人也不能不在“道”的面前低头。因此孟子有道尊于势之论，荀子以圣与王并列，“圣者尽伦，王者尽制”；中庸“也德、位双提。他们在这一方面的努力多少发生了一些效果，虽然并不能彻底地驯服“势”。至少后世的知识分子之中颇不乏接受这种观念的人。明末的吕坤说得最痛快直截：

故天地间惟理与势为最尊。虽然，理又尊之尊也。庙堂之上言理，则天子不得以势相夺。即夺焉，而理则常伸于天下万世。故势者，帝王之权也；理者，圣人之权也。帝王无圣人之理则其权有时而屈。然则理也者，又势之所恃以为存亡者也。以莫大之权，无僭窃之禁，此儒者之所不辞，而敢于任斯道之南面也。（《呻吟语》卷一之四）

可见这个传统从战国到明末始终保存在中国知识分子的身上。在主观方面，古代知识分子则提倡内心修养，这是要给

“道”建立内在的保证。关于这一方面，我在有关知识分子的旧作中仅引而未发。现在不妨借这个机会略加补充。在西方和其他文化中，只有出世的宗教家才讲究修养，一般俗世的知识分子从没有注意及此的。中国知识分子入世而重精神修养是一个极显著的文化特色。中国何以有此文化特色是一个极难解答的问题，也不在本文讨论的范围之内。我在这里只想从历史发展的观点上指出中国知识分子之强调修养不但与“道”的性格有关，并且涉及“道”与“势”之间的关系。

在“礼坏乐崩”之余，人间性格的“道”是以重建政治社会秩序为其最主要的任务。但是“道”的存在并不能通过具体的、客观的形式来掌握。它既不化身为人格性的上帝（Personal God），也不表现于教会式的组织；而只有靠以“道”自任的个人——知识分子——来彰显。这就是孔子所说的“人能弘道，非道弘人”（《论语》“卫灵公”）但这样一来，个人在“道”的实现过程中所承担的责任便异常沉重。所以曾子说：“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”（同上“泰伯”）这个“己”字分明是指“士”的个体而言的。为了确切保证士的个体足以挑此重担，走此远路，精神修养于是成为关键性的活动。试想士之所以自任者如此其大，而客观的凭藉又如此薄弱，则他们除了精神修养以外，还有什么可靠的保证足以肯定自己对于“道”的信持？所以从孔子开始，“修身”即成为知识分子的一个必要条件。“修身”最初源于古代“礼”的传统，是外在的修饰，但孔子以后已转化为一种内在的道德实践，其目的和效用则与重建政治社会秩序密不可分。从发生的历程说，这种内求诸己的路向正是由于中国知识分子的外在凭藉太薄弱才逼出来的。“论语”中有一段孔子关于君子修身的话最值得注意：

子路问君子。子曰：修己以敬。曰：如斯而已乎？曰：修己

以安人。曰：如斯而已乎？曰：修己以安百姓。修己以安百姓，尧、舜其犹病诸？（“宪问”）

孔子最初是把“修己以敬”作为一种普遍命题而提出的。但子路不以此为满足，层层逼问“修己”到底有何目的和效用，所以最后孔子只好说明“修己”始能“安人”、“安百姓”。可见“修身”的观念并非凭空而起的，而是以建立政治社会秩序中之“道”为其终极的目的。这样已明显地透出所谓“德治”的意思，所以孔子特别举尧、舜为例证。后来孟子对这一方面发挥得更为透彻。但是“修己”在孔子只是“安百姓”的必须条件，而不是充足条件，因此他才说虽尧、舜也未必能完全作得到这一点。通观全段文字，孔子“修己”之说毫无疑问是针对于知识分子而提出的。不过由于人君在政治社会秩序中是处于枢纽的地位，他当然更应有“修己”的必要。政治中心无“德”而能达到“天下有道”的境界是不可想象的。后世儒家特别强调皇帝必须“正心诚意”，其故即在子是。朱子一生对皇帝便只说“正心诚意”四个字。不但如此，“道”的重任虽在“士”的身上，而“道”的实现则是社会上人人分内之事。在这个意义上，“修己”是一个普遍性的价值。荀子论“君道”一再说“闻修身，未尝闻为国”。又说：“臣下百吏至于庶人莫不修己而后敢安正。”（均见《荀子》“君道”篇）稍后《大学》所谓“自天子以至于庶人，一是皆以修身为本”。正是从荀子思想中演变出来的。

“修身”之为内在道德实践虽最早由孔子正式提出，但它并不是儒家的专利品。事实上，最先用这两个字为篇名的是墨子（孔子言“修己”义则一致。当时各家皆言修身，故近人疑《墨子》此篇为伪作是缺乏充足根据的。）《老子》第五十四章有“修之于身，其德乃真”的说法。《管子》一书中原来也有“修身”一篇，可惜早已遗失了。荀子的“修身”篇反而最后出。可见这是古代知识分子共有的观念。墨子论修身有特别值得注意的地

方。第一，他开宗明义即说：“士虽有学，而行为本焉。”则他讲“修身”是专为知识分子而发的。第二，篇中数见“……不可虚假，反之身者也。”至少在字面上很接近孟子的“反身而诚”。第三，他论不“修身”的弊病，其中有一项便是“守道不笃”。尤可证他相信“修身”足以坚定知识分子对于“道”的信持。在墨子的时代，“士”与“势”的关系已十分密切，常常面临出处辞受的问题。墨子是主张出仕当以“义”为根据的人，因此“修身”便更为迫切不可缓了。他说：

今士之用身，不若商人用一布之慎也……世之君子欲其  
义之成，而助之修其身则愠。是犹欲其墙之成，而人助之  
筑，则愠也，岂不悖哉！（《墨子》“贵义”篇）

“修身”与知识分子在政治上的处境息息相关，这在墨子思想中已表现的很清楚了。

后世儒家修身最推重孟子；《孟子》“公孙丑”上篇中的所谓“知言养气”章和“尽心”上下两篇，尤为古今儒家聚讼之所在。我们稍一检讨其中所透露的有关精神修养的效用方面，即可知孟子之强调修身，尤其和他之特别重视知识分子的出处辞受有不可分的关系。“知言养气”章说：

公孙丑问曰：夫子加齐之卿相，得行道焉，虽由此霸王  
不异矣。如此则动心否？孟子曰：否。我四十不动心。曰：若  
是，则夫子过孟贲远矣。曰：是不难。告子先我不动心。曰：  
不动心有道乎？曰：有。

以下即论北宫黝、孟施舍之养勇，并旁及子夏之笃信和曾子之反求诸己云云。由此可见孟子的修养正是使他能对权势“不动心”的根据。此处论“养”专引古代勇士为证，则这种功夫大约与武的传统有特殊渊源。但至孟子之世已为知识分子所普遍地借用了。精神修养不限于儒家，这一章也提供了最可靠的证据。告子“不动心”先于孟子，当然也是修养的结果。《管子》“心术”上

下篇与“内业”篇专言治心养气之道，大约也是公元前4至3世纪的记录。现在传世的尚有一件讲“行气”的玉珮铭文，考古学家断其作于公元前380年，尚在孟子生年之前，更可证“养气”传统远有来源。（铭文著录于《三代吉金文存》卷二十）但战国时代的知识分子则往往强调养气治心可以得“道”，有了“道”然后才能治天下。如“心术”下云：

气者、身之充也，行者正之义也。充不美则心不得，行不正则民不服……心安是国安也，心治是国治也。

“内业”篇说：

心静气理，道乃可止……修心静音，道乃可得。

治心在于中，治言出于口，治事加于人，然则天下治矣。

这都是要用个人的修养来保证“道”的真实性，以坚定一般人对于“道”的信念。《孟子》“尽心”篇屡言“修身”，兹引两节于下：

故士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。古之人，得志，泽加于民，不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。（“尽心”上）

守约而施博者，善道也……君子之守，修其身而天下平。（“尽心”下）

必须指出儒家论修身兼顾“穷”与“达”两面。“达”是得君行道，可以使天下治；“穷”则不为权势所屈，以致枉“道”以从之。而后一义尤为吃紧，因为不如此个人即不能维护住“道”的尊严。荀子在“修身”篇中讨论了“治气养心”之术以后，接着便说：

志意修则骄富贵，道义重则轻王公；内省而外物轻矣……士君子不为贫穷怠乎道。

可见在这个大关节上，孟子和荀子是完全一致的。

以上论中国知识分子注重修身的特色，旨在发掘其历史的背景。总之，一方面中国的“道”以人间秩序为中心，直接与政治权威打交道；另一方面，“道”又不具备任何客观的外在形式，“弘道”的担子完全落到了知识分子个人的身上。在“势”的重大压力之下，知识分子只有转而走“内圣”一条路，以自己的内在道德修养来作“道”的保证。所以“中庸”说“修身则道立”。儒家因此而发现了一个独立自足的道德天地，固是事实。但是从历史的观点看，儒家的最初与最后的向往都是在政治社会秩序的重建上面。不但“大学”的修、齐、治、平明确地揭示了儒学的方向，“中庸”也同样说：“知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治天下国家矣。”我不否认心性之学在宋明思想史上的中心意义，但“夫子之言性与天道不可得而闻”（《论语》“公冶长”），原始儒学至少是不甘心如此退藏于密的。朱子重订“四书”而必要人先读《大学》以定其规模（《朱子语类》卷十四）又说“平生精力全在此书”。（同上）这些话都值得我们深思。不但如此，前已指出，中国古代知识分子重修身者并不止儒家一家，《墨子》与《管子》书中都有专篇讨论。这个重要的事实，如果不从当时知识分子的处境以及“道”与“势”的关系多方面去着眼，则将无从索解了。

中国知识分子虽然自始便有重视“修身”的传统，但是我们绝不能因此肯定他们人人都在精神修养上有了真实的造诣。事实上，在战国中晚期“修身”不但已成为“士”的标记，而且世主也以此为取“士”的标准。“修身”既入于利禄之途就必然不免要流为虚伪。《淮南子》“主术训”篇末云：

士处卑隐，欲上达必先反诸己。上达有道，名誉不起而不能上达矣。取誉有道，不信于友，不能得誉。信于友有道，事亲不悦，不信于友。说亲有道，修身不诚，不能事亲

矣。诚身有道，心不专一不能专诚。道在易而求之难，验在近而求之远，故弗得也。

这段话已明白显示修身是取誉的手段；取得名誉之后，“士”才有上达的机会。《淮南》成书已在正心诚意说流行于世，因此文中归宿于“心专始能诚”。从“修身”转至正心、诚意也有一个发展的过程，可以说明知识分子向自身寻求“道”的保证之不易。荀子深斥当时处士“心无足而佯无欲”，“行伪险秽而强高言谨慝”。（“非十二子”篇）足证“修身”早已流入虚伪了。所以战国晚期讲“修身”的人愈转愈向内，《大学》所言“欲修其身者，先正其心，欲正其心者，先诚其意，欲诚其意者，先致其知”，即是这一内向发展的高峰。不但儒家如此，其他学派的修养论也有同样的倾向。《管子》“心术下”说：“心之中又有心，意以先言，意然后形，形然后思，思然后知。”姑不论这两家的功夫论有何异同与交涉，其同为层层向内则是完全一致的。总之由于“道”没有外在的、客观的保证，知识分子不得不走“修身以立道”的内倾路线，最后终于归宿到“心之中又有心”上去了。

先秦时代，列国竞争；“势”对于“道”多少还肯牵就。大一统政权建立之后，“势”与“道”在客观条件上更不能相提并论，知识分子的处境因此也更为困难。他们除了内向以外，有时也不得不向外寻找“道”的客观基础。董仲舒抬出一个“天”字显然有镇压“势”的作用，而程、朱一派把心性主体贯通到客体性的“理”，多少也涵有与“势”抗衡的意味，前引吕坤的话便是明证。但大体而言，中国知识分子终是在“内圣”方面显其特色的。

无论是“俳优”型或“以道自任”型的知识分子在中国历史上都有正负两面的表现。以负面言，韩非早就指出：“优笑侏儒，左右近习，此人主未命而唯唯，未使而诺诺。”（《韩非子》“八奸”）后世宫廷中文学侍从之臣自不乏“唯唯诺诺”之辈。讲心

性之学也同样不是“道”的必然保证。宋、明以来，“其书则经，其人则纬”（全祖望论李光地语）的伪道学更是指不胜屈。但是从正面看，“谈言微中”的优狂和持“道”不屈的君子，即使在中国史上最黑暗的阶段也未尝完全绝迹。正是因为这些人物的前仆后继，中国今天才依然存在着一个不绝如缕的知识分子的传统。

## 儒家‘君子’的理想

依照传统的说法，儒学具有修己和治人的两个方面，而这两方面又是无法截然分开的。但无论是修己还是治人，儒学都以“君子的理想”为其枢纽的观念。修己即所以成为“君子”，治人则必须先成为“君子”。从这一角度说，儒学事实上便是“君子之学”。这一传统的“君子理想”在今天看来似乎带有浓厚的“精选分子”的意味（即所谓 elitism）。不可否认地，在历史上儒家的“君子”和所谓“士大夫”之间往往不易划清界线。但是从长期的发展来看，“君子”所代表的道德理想和他的社会身分（此即儒家所说的“德”与“位”）并没有必然的关系。相反地，“德”的普遍性是可以超越“位”的特殊性的。因此“君子”的观念至孔子时代而发生一大突破（见后），至王阳明时代又出现另一大突破。（阳明云：“与愚夫愚妇同的，是谓同德。”其后更有“满街皆是圣人”之说。）从普遍性的方面着眼，今天讨论“君子”的问题还是有意义的。

我们的讨论自不能仅以儒家经典中“君子”这一名词为限。他如“士”、“仁者”、“贤者”、“大人”、“大丈夫”以及“圣人”