

中国知识分子丛书

许明 主编

中国知识分子论

余英时 著

内容简介

本书是著名的中国文化史与思想史学者余英时有关中国知识分子的专论。全书紧紧围绕中国知识分子的古代传统、中国知识分子的文化重建以及中国知识分子的学术精神等专题，通过清理传统与现代的发展脉络，考察了不同历史阶段、不同阶层知识分子的特殊面貌及文化变迁，探索出中国知识分子特有的文化品质。全书论述精到、深刻，文风严谨、平易。

河南人民出版社

《中国知识分子丛书》总序

许 明

河南人民出版社组织的这套大型丛书接近完成的时候，将是本世纪的最后二三年了。作为编者，我们感到幸运的是，我们有了一个机会在充满风风雨雨的百年中国的一个转折点上，回顾和展望中国知识分子所走过的艰辛的然而又是十分辉煌的路程。

应当说，在20世纪剩下不到十年的时间里，力图全面地在思想、学术、理论上研究中国知识分子的历史足迹，特别是近百年来，在中国从传统向现代化转型的历史动荡中的中国知识分子的心灵历程、价值取向和人生追求，探求他们在推动历史进步过程中的巨大作用，是十分适时的。这不仅仅因为，知识分子作为一个独特的社会群体，过去在理论上缺少相应的研究，从而削弱了知识分子的社会角色的认定和知识分子主体意识的觉醒，而且也因为，我们深信，这项系列工程的展开是对百年中国文化运动的一次自觉的反省和展望。

五四以来，苦难的中国在各种阵痛中终于迈开了向现代化前进的历史步伐。然而，或许是我们这个民族因袭的历史包袱太沉重，或许是客观的社会条件不允许，我们走向现代化的路途，特别艰难和漫长。在这个过程中，一切进步的、爱国的、民族主义

过的路程，提高到学术理性的层面上去认识一个社会文化的载体——知识者的社会价值与功能，是建设新文化所急需的。由此，本着“开放、求实、建设”的精神，我们祈望一切关怀当代中国命运的朋友们支持这项事业并提供意见，惠赐佳作。

到本世纪末，80年代成长起来的这一代中青年学者将进入“知天命”之年，然而，有什么能比参与中国走向现代化的文化建设更能激起生命的热忱呢？这一代人也许不能完成什么，但重要的是他们在做什么。天行健，君子以自强不息。

是为序。

1992年6月6日于北京钟鼓楼

理清传统和现代衔接的脉络

——《中国知识分子论》编序

康正果

几十年来的话语专制对我们常用的语汇造成了极大的污染，很多文言的或外来的词句反复经过处理，逐渐都丧失其原有的涵义，最终衰变成仅用来划分类型的标签。比如像“知识分子”这样常用的名词，长期以来，由于它所指称的人群或阶层与这类人身上被强加的弱点和屈辱联系在一起，以致包含了很多的贬义。指称于是有了诅咒的作用，不光彩的名称一旦规定了你的身份，你就会被那扣上的帽子压得抬不起头来。话语专制就是如此地横暴，你接受了它的指称，便认同了它对你的规定，让它内化了你。

只是在很久以前，我读到了余英时论述知识分子的文章，才初次从中读到了完全不同的解释。他告诉我们，“知识分子”除了泛指教师、工程师、科学家、文学艺术工作者等知识专业技术人员以外，它在西方还有特殊的涵义，它更强调这些人超越其职业范围的追求，如自由批评的精神，对人类基本价值的维护，“有勇气在一切公共事务上运用理性”……这些话就像划了一根火柴一样照亮了禁锢在“知识分子”一词中的黑暗。孔子曰：

“必也正名乎，名不正则言不顺，言不顺则事不成。”正名之意义大矣哉！在众口铍金的专制语境中，一个不同的声音不但能产生解咒的作用（disenchantment），进而还能召唤出新的可能性来。在我看来，对于国内的读者，余英时论述知识分子问题的文章中最值得注意的方面就是，他善于用现代的阐释把传统中有生命的成分导向今日中国文化的重建，并能自觉地在其专业的学术研究中尽量释放出几分启蒙的光照。

凡是熟读他的论著的人大概都会觉得，他的文风十分平易，你甚至看不出他几十年来一直是在哈佛、耶鲁和普林斯顿那样一些洋理论和新方法丛生的学府里执教。他在西方理论和方法的使用上确实十分节制，他是一个向来不喜欢在思想和学术上唱高调子的人。他自己说过，他做学问喜欢“大处着眼，小处着手”。这个“大处”就是“寻找传统与现代衔接的内在理路”，是一种“通古今之变”的工作。当然没有轻车熟路可走，不能只满足于把中国思想安排在现成的西方理论之中，不能用比附或攀比的方式从传统中硬套出现代的成分来。而“小处着手”则要求立足于中国传统及其原始典籍所呈现的脉络，从史学的观点研究中国传统的动态，去观察它循着什么具体途径而变动，并尽可能地穷尽这些变动的历史曲折。

比如在“士”的专题研究中，余先生便通过考察这一古代的知识阶层在不同历史阶段的特殊面貌，向我们历史地呈现了中国思想的独特体系。其中最富有现代意义的揭示就是，强调了“士”的理想典型在中国史上的具体表现。他承认“士”作为具体的“社会人”的身份，但扬弃了现代一般观念中对“士”所持的社会属性决定论，肯定了“士”的超越性。没有这样的超越，就谈不上“德”对“位”的对抗和规定。“说大人，则藐之，勿视其巍巍然。”面对王位及其权势，孟子的道德勇气显然是来自以“道”自任的信念。流行的观念习惯把儒家的士大夫笼统地划

入封建统治阶级的队伍，余先生则从复杂的历史现象中描述出“道统”与“政统”抗衡的趋势，并以悲愤的史笔点染了“道”与“势”较量的悲剧。如儒家的法家化如何助长了反智传统的壮大，“曲学阿世”的俗儒如何加强了“君尊臣卑”的专制政体，两千多年来，承担社会良心的“道统”如何难以真正实行其道，而仅成为个别士人穷则独善其身的追求。观古而知今。“周因于殷礼，所损益，可知也。”思考古代儒士的命运，今日的中国知识分子不难认清自己的困境。

但是，反顾一百年来中国的文化变迁，余先生还十分尖锐地指出，今日中国知识分子的困境也同知识界中的思想混乱有关。从某种程度上说，正是知识界全面打倒传统的激进思想批活了传统中非理性的力量。正是知识分子对政治变革抱了过多的期待，结果触发了中国社会的全面政治化。这确实是一个沉痛的教训。相信读了余先生这方面论著的人都会对中国社会及文化的现状有所反省：在现代化上急于求成的狂热，对激进思潮的情绪性响应，企图通过政治变革来解决一切社会问题的举措，请允许我在此借用一个佛教的术语，所有这些“作业”（Karma）都在不断地加剧我们的社会烦恼。不认清这一历史的因果，我们就很难有效地改善当前的处境，无论是个人的处境还是国家民族的处境。

顺便在这里提出，作为一个专治中国思想史的学者，余先生还在他书写的思想史上为一批过去并不受到重视的知识精英立下了学术与风范的列传。我们知道，自古以来惺惺惜惺惺。余先生本一偏爱淡泊之人，自然对于陈寅恪之类的“狷者”，他尤其怀有“读其书，想见其为人”的求知兴趣。他赞赏他们的文化守成主义精神，他还颇费心思地运用实证和阐释相结合的方法，把他们的微言大义一一剔抉出来，让我们看到，几乎天下之人全在大势所“驱”之下一齐说“是”的时候，还有人敢用微弱的声音说“不”。这正是知识分子的精神。20世纪的中国，否定的太多，

破坏的太多，直到现在我们才发现，真正的建树太少太少。应该允许更多的独行特立之士固守他们自己的价值，遁世而无悔的不选择也胜过浮躁地去凑热闹。基于这样一种情怀，余先生有时还写了一些揭露名流中曲学阿世者的文章。

纵观余先生论述知识分子的文字，我以为，他的写作和研究本身即构成了一个知识分子的行动。说来事情也算凑巧，等来到耶鲁我才得知，余先生原来曾在这里执教多年。不久，他当年的一位同事，也是我现在的同事，与我一起去了普林斯顿。我们在一间窗外长满了绿竹的书屋里和余英时夫妇无拘无束地谈了一个下午，谈中国的现状，谈古典诗词，还谈到了各自的研究计划。离开那座树林中的小白屋时，我心中留下了主人的几分情谊，背上的包内还装了不少余先生送给我的中英文新旧著作。现在，收到这本论集中的文章即选自我得到的那些书刊。读者将会看到，从70年代直到不久以前，余先生讨论知识分子和中国文化的主要论作，大体上都已囊括在内了。

1994年感恩节前夕于康州榆城

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，意见尤其分歧。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—固定的社会阶级或团体，而发展出—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—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—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—种“神圣的”传统。据前—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—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，—时还不可能获得完全—致

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

的结论，甚至如何给知识分子下定义，也不见家家异其说。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。若仅以形态而论，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，他们转而求之于俗世的背景。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，讥刺君主。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-

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“俳优”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

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“赞”）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“优言无鄙”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”）便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

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

玩礼。最明显的便是以“道”为标准，而把知识分子与君王的关系分为师、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