

子貢問曰何如斯可謂之士矣子曰行己有恥國孔曰有恥者有所不為使於四教育部人文社會科學重點研究基地基金資助稱孝焉鄉黨稱弟焉曰敢問

權力宰制理性

士人、傳統政治文化與中國社會

葛荃著

其次曰言必信行必果經經然小人哉抑亦可以為次矣鄭曰行必果所欲行
必果也經經者小人之謂也又子貢問今之從政從政者士
仕者也聘使之事士為攝相
以道則取之貧而不以道則取之皆言士所恥事也不辱君命者君命已出使當守禮達辭不使
君命見凌辱也毛詩序云皇皇者華言臣出使能揚君之美延其譽于四方則為不辱命也聘
義王使皆得已乃為邦交故能不辱命乃為親愛死相哀痛有會聚之遺故謂之族稱與稱同說文稱揚也廣雅釋訓稱譽也今
者宗人之所尊也大宗仲弓小宗小宗能率羣弟謂其有無所以紀理族人者也族者何也族
者族也聚也謂恩愛相流傳也上族高祖下至葛孫著言百家聚之舍而為親生相
親愛死相哀痛有會聚之遺故謂之族稱與稱同說文稱揚也廣雅釋訓稱譽也今

子貢問曰何如斯可謂之士矣子曰行己有
耻使于四方不辱君命可謂士矣曰敢問其
次曰宗族稱孝焉鄉黨稱弟焉曰敢問其次
曰言必信行必果硜硜然人小哉抑亦可以
為次矣



权力宰制理性

——士人、传统政治文化与中国社会

葛 荃 著

南开大学出版社

天 津

图书在版编目(CIP)数据

权力宰制理性:士人、传统政治文化与中国社会 / 葛
荃著. —天津:南开大学出版社, 2003. 11
ISBN 7-310-01959-8

I. 权... II. 葛... III. 知识分子—研究—中国—
古代 IV. D691. 71

· 中国版本图书馆 CIP 数据核字(2003)第 060529 号

出版发行 南开大学出版社

地址:天津市南开区卫津路 94 号 邮编:300071

营销部电话:(022)23508339 23500755

营销部传真:(022)23508542

邮购部电话:(022)23502200

出版人 肖占鹏

承印 南开大学印刷厂印刷

经销 全国各地新华书店

版次 2003 年 11 月第 1 版

印次 2003 年 11 月第 1 次印刷

开本 880mm×1230mm 1/32

印张 8.125

字数 234 千字

印数 1—2000

定价 18.00 元

序 言

权力与理性的关系问题是中国传统社会的一个全局性问题，它涉及到对于政治权力的制约与规范。对此学界有截然不同的评价，葛荃的书名已经把他的观点和盘托出了。

与葛荃的看法相反，另有一种很有影响的观点，认为“理性”制约和规范权力。新儒家是这一观点最有力的倡导者和鼓吹者。

从历史资料看，这两种观点各有典型论述，支持前者的有“君也者，道之所出也”，“道，王道也。王者，人之始也”，“无王道可也，不可无天子”；支持后者的有“以道事君”，“道高于君”，“从道不从君”等等。当然，谁也没有仅仅依据几句断语作为自己立论的全部证据，但无疑是最关键的证据。

如何判断上述两种绝然相反的观点？当然不可能有一个判官来决定是非、曲直、正误，分歧只能长期存在和争论下去；谁关心这个问题，由谁来选择。我借着为葛荃作序的机会说一下自己的看法。

先说一下中国政治思想的结构问题。在传统政治思想中，我们的先哲几乎都不是从一个理论元点来推导自己的理论，呈现出来的是一种辩证结构。这种结构的特点我称之为“阴阳组合结构”，有时我又称之为谓“混沌”结构。说起来有点麻烦，这里不妨先开列一些具体的阴阳组合命题，诸如：

1. 天人合一与天王合一
2. 圣人与圣王
3. 道高于君与君道同体

4. 天下为公与王有天下
5. 尊君与非君
6. 正统与革命
7. 公与私
8. 民本与君本
9. 人为贵与贵贱有序
10. 君子与小人
11. 等级与均平
12. 纳谏(听众)与独断
13. 权力独揽与分事
14. 华夷之辨与四海一统
15. “四勿”与人各有志
16. 党与党禁
17. 教化与愚民
18. 王遵礼法与王制礼法
19. 民为衣食父母与皇恩浩荡、仰上而生
20. 理想与寄希望于圣王
21. 从道不从君与臣谬论
22. 文与武、德与刑
23. 无为与有为

.....

我开列了这一大串,一是为了说明这种组合命题的普遍性;二是向读者预告,我们要围绕这些命题写一本书,具体地阐述我们的看法。

这里我用了“阴阳组合结构”,而不用对立统一,是有用意的。中国古代的阴阳关系有对立统一的因素,但与对立统一又有原则的不同。对立统一包含着对立面的转化,但阴阳之间不能转化,特别是在政治与政治观念领域,居于阳位的君、父、夫与居于阴位的臣、子、妇,其间相对而不能转化,否则便是错位。因此阴阳组合结构只是对立统一的一种形式和状态,两者不是等同的。我上边罗列的各个命题,都是阴阳组合关系,主辅不能错位。比如在君本与民本这对阴阳组合命题中,君本与民本互

相依存,谈到君本一定要说民本;同样,谈到民本也离不开君本,但君本的主体位置是不能变动的。

葛荃本书论述的权力与理性的关系,大致说来与“君统”和“道统”的关系相近。在时下的学界,有相当多的人主张“道统”高于“君统”、制约“君统”,士人是“道统”体现者和承担者,于是士人是独立于君权之外的一种社会力量。葛荃的看法正好相反,结论干脆利索:权力宰制理性!

其实,我们只要关照一下中国的历史过程,不难发现,权力宰制理性是中国的基本的历史事实。葛荃同志在书中有详细的论述,我无需赘言。现在我想向主张理性制约权力的先生们提出一个问题,这就是我们俗话说的秀才遇到兵的问题。秀才与兵的关系,大致说来就是理性与权力的关系,亦即道统与君统的关系。我们的民族智慧是如何判断秀才与兵的关系呢?人所共知,其结论是:有理说不清!

我们的君王对所有的臣民有现实的生杀予夺之权,有“偶语者弃市”的暴烈手段。试问,理性有什么办法和手段来迫使君王就范呢?理性对权力的制约必须有制度的保证,比如,有程序性的制约体制,才可能有对权力的制衡;有权力的任期制和禁止权力遗传,才可能制约权力的无限膨胀等等。否则,无形的理性是不可能制约有形的权力体系的。总之,在中国古代社会根本不存在理性制约权力的历史环境。离开历史过程,从纯粹的语言逻辑上作判断,是难于符合历史实际的。

最初我与葛荃同志商议共同写这本书,由于个人方面的原因,主要是我的健康状况不济,就撒手不管了。我与葛荃同志有多年的合作经验,有多部共著的书稿和文章,在学术观点上大体接近。他写出这部书,这感到十分高兴。谨以本文为序。

刘泽华

于洗耳斋

2003年6月18日

目 录

序言	(1)
导言	(1)
第一章 士人的基本生存样态	(4)
一 释名:士、士大夫和士人	(4)
二 在道、王之间求生存	(14)
第二章 作为治世中坚的士人	(20)
一 圣王以“道”治天下	(20)
二 士以天下为己任	(27)
三 政治人格与政治运作	(32)
(一)从等级身份到政治人格	(33)
(二)小人的“反道德”特质及其政治表现	(35)
(三)君子的道德特性与政治功能	(39)
(四)君子与政治运作	(42)
四 从贤人政治到清官期盼	(44)
第三章 作为社会中介的士人	(57)
一 多途的人生选择	(58)
二 绅士:周旋于官民之间	(63)
三 教化与世风	(71)
四 “乡土中国”的文化底蕴	(82)
第四章 文以载道	(88)
一 自由认识与政治理性的张扬	(88)
二 文化一统与作茧自缚	(107)
三 道德修身与思想禁锢	(116)

四	“政治本位”视野中的士人·····	(132)
	(一)帝王的神化与圣化·····	(133)
	(二)帝王统摄学术·····	(137)
	(三)从贤才到奴才:士人的工具化·····	(139)
第五章	穷达之际·····	(145)
一	锐意仕进与曲学阿世·····	(145)
二	治道贤佐与忧患意识·····	(156)
三	隐者之风·····	(168)
	(一)先秦隐士·····	(170)
	(二)秦汉隐士·····	(175)
	(三)魏晋之风·····	(182)
	(四)隐者之风与政治·····	(187)
	(五)隐士与文化·····	(192)
四	忠君与节义·····	(202)
	(一)忠君之道与公忠之士·····	(202)
	(二)节义之士·····	(212)
第六章	士人精神·····	(220)
一	崇圣:永恒的人生标的·····	(220)
二	“王道”理想:不懈的政治追循·····	(228)
	(一)儒家王道理想·····	(228)
	(二)道高于君·····	(234)
三	士人精神的现代转换(代结语)·····	(238)
后 记	·····	(252)

导 言

士人是中国传统政治文化的承载者,他们学习知识,传播文化,既是中国古代君主政治集团的主要成员,又是传统文化和中华文明的主要创建者。准此,则研究中国传统文化与中国社会不能不涉及士人。也就是说,对于士人的研究,将是深入了解中国传统政治文化,认识传统文化与传统社会之关系,以及对当代中国之影响的重要路径。

然而,中国传统文化浩如烟海,士人与文化的联系则是千丝万缕,我们将从哪里入手,才能比较准确地揭示士人与传统政治文化的关系呢?本书在认识上采取了定位分析的方式:首先,我们对于士人在中国传统社会的存在形式有一个基本判断,即士人的历史定位是“周旋于道与王之间”,表现为在政治上尊王,在学术上循道。我们认为,正是这一基本定位决定了士人自身的品性与人格,决定了他们在政治上的尊卑和荣辱,决定了他们在社会上的特殊身份与地位。然后,本书以这一基本定位作为全书的分析视角,用以贯通全部内容。本书各个分析层面的逻辑展开,诸如“作为治世中坚的士人”、“作为社会中介的士人”,以及关于士人人格、士人精神的分析等等,都是以这一基本定位为依据的。

从政治文化的角度看,士人是中国古代社会特有的一种身份,在君主政治条件下,他们作为特定的“政治角色”,其政治功能、价值观念、人格特点和行为模式等等,都有其丰厚的历史内涵和特殊的内在结构。今人常常笼统地把士人视为古代的“知识分子”,并且将士人与现代知识分子相比照,这显然有些似是而非,虽说在某些表征上,士人与现代知识分子颇有会通之处。

从近年来有关知识分子的研究来看,一种主要观点认为,现代意义的知识分子指的是作为“社会良心”的人文知识分子。其构成要点有三:

其一,在社会角色定位上,知识分子对于一般意义上的社会经济利益具有超越性。用美国社会学家塔尔科特·帕森斯(Talcott Parsons)的话说,就是知识分子作为社会的一员,理所当然地扮演了复杂的社会角色。但在文化与社会的关系上,他把文化关注置于社会关注之上^①。

其二,在价值追求上,知识分子始终致力于探寻人类自身的生命价值和生存意义。这就是人们常说的那种超越个人功利的,无偿、无私的“终极关怀”精神。

其三,在行为选择上,现代知识分子义不容辞地站在了批判席上。他们对于置身其中的当代社会和现实政治进行深刻的、不留情面的揭示与批判;同时,他们也反思历史,对人类走过的足迹不断地进行再认识,将批判的锋芒指向了更广阔的空间。

这个认识是否公允,姑且不论,不过有一点是毋庸置疑的:这样的界定只能是对现代知识分子的概括。士人的社会定位、价值追求和行为选择与上述三点并不相同。然而,有学者却将知识分子的“现代性格”或曰“本质精神”赋予了中国古代的士人。例如,著名的“新儒家”学者余英时就曾引述了迈克尔·康菲诺(Michael Confino)“所举的近代俄国知识阶层的五项特征”,计有:“一、深切地关怀一切有关公共利益之事;二、对于国家及一切公益之事,知识分子都视之为他们个人的责任;三、倾向于把政治、社会问题视为道德问题;四、有一种义务感,要不顾一切代价追求终极的逻辑结论;五、深信事物不合理,须努力加以改正”。余先生认为,除了第四项,“其余四项则在以天下国家为己任的中国传统知识分子的身上同样找得到清楚的痕迹。由此可见我们恐不易将知识阶层严格划分为传统型与近代型,或西方与中国型”^②。又如,学者尤西林援引尼·亚·别尔嘉耶夫(И. А. Бердяев)的观点:“他们(指19世纪末叶俄国知识分子)如同僧团或者宗教流派,有自己独特又偏执的道

① 《文化:中国与世界》第三辑,三联书店1987年版,第35页。

② 余英时:《士与中国文化》,上海人民出版社1987年版,第3页注1。

德标准,有乐善好施的人生观,有特殊的行为准则与生活习惯,甚至有其特殊的外貌。”然后尤先生断言:“别尔嘉耶夫所描述的俄国中世纪知识分子的这种思想性、无依托性、价值立场与献身精神,却并非如别氏所强调的为俄国独有。事实上,中国先秦孟子所说的‘无恒产而有恒心’的志于道之‘士’……也属于这类知识分子。”^①

上述观点的提出,显然基于这样一种判断:中国古代社会的“士”就是知识分子。当然,如果仅从思想、观念的表层来看,余、尤二先生的比照或者不无理由;但是,正像余先生自己提出的那样,“只有个别的具体的文化,而无普遍的、抽象的文化……我们的注意力应该从一般文化的通性转向每一具体文化的个性”^②。所谓“以天下国家为己任”的“士”,其实正是中国传统文化的个性的体现。中国古代的士人们固然也是文化的承载者、传播者,也曾具有崇高的社会政治理想和道德精神,也曾表现出强烈的社会责任感和献身精神,但是,在他们的思虑言行、举手投足之中,在他们的灵魂内里或曰心灵深处,无不浸透着中国传统政治文化的因子。具体言之,在精神上,他们是“圣人之道”和“王道”理想的殉道者;在行为上,他们是专制王权的忠诚奴仆;在人格的构成上,他们不具有独立人格和作为社会良心的个人主体性。因之说到底,中国的士人不过是君主政治及其文化的造物。从这个意义来看,士人表现出来的理想抱负、责任感、价值立场、献身精神等等均与现代知识分子的有着根本的不同。事物表层的相似性当然说明不了事物的本质,通过某些现象的简单比较下断语,难免显得有些草率。我们认为,士人是一个历史概念,与现代意义上的知识分子不可同日而语。我们当然也注意到了在精神的表层,以及思想、行为的表像上,士人与现代知识分子确有某些“相近”之处,然而这恰恰是我们关注和研究的焦点所在。

本书的分析和叙述就是基于上述的立场展开的。

① 尤西林:《阐释并守护世界意义的人》,河南人民出版社1996年版,第25、26页。

② 余英时:《中国思想传统的现代诠释》,(台)联经出版事业公司1987年版,第3页。

第一章 士人的基本生存样态

中国古代的士人是传统文化的载体，人们常常把士人理解为“知识分子”。笼统言之，似无大过，仔细推敲，则似是而非。知识分子是外来语，它的出现有着特定的历史文化背景。士人则是中国古代读书人、文人或掌握文化知识者的称谓，它是一个历史概念，有着特定的生长轨迹和特定的内涵。在中国古代君主政治条件下，士人有着特定的生存样态。在中国从帝制转向近代共和制的过程中，士人逐渐消亡，知识分子取而代之。因而，简单地把士人等同于现代“知识分子”是不妥当的。

一 释名：士、士大夫和士人

中国自古就有士，至迟在殷商、西周时代，士人之名已经见于文献。这一时期，士是社会等级制中的一个等级，士的身份是贵族。周初，周人将殷代遗留的旧贵族统称为“殷士”。《诗·大雅·文王》在歌颂文王德政时，特意指出：“殷士肤敏，裸将于京，厥作裸将，常服黼黻。”大意是说，已经臣服于周朝的“壮美的殷士”，可以时常穿着殷族的服装、戴着殷人的帽子来参加周王的祭祀活动。《尚书》中的《多士》篇和《多方》篇是西周初年周公代表成王对殷商遗民的两次训诫，文中直呼丧权失国的殷贵族为“商王士”或“殷遗多士”，告诫他们只要“臣我多逊”，即服服帖帖地顺从周王的统治，不但可以“尚有尔土”、“尚宁干止”，仍旧占有土地，平平安安地生活，而且可以“迪简在王廷，尚尔事，有服在大僚”，即提拔到王廷中担任要职，继续享有贵族的特权与地位。

西周、春秋时代，实行宗法分封制，士成为分封中的一个等级。当时贵族都要把自己的庶子、幼子或宗族兄弟，以另立小宗支庶的办法逐层

分封出去,形成了天子—诸侯—卿大夫—士四级宗法土地贵族系列,士处于这一系列的最末一等。春秋时人对于这种制度有着明确的记述。例如《左传》桓公二年(公元前710年)记载,晋大夫师服说:“吾闻国家之立也,本大而末小,是以能固。故天子建国,诸侯立家,卿置侧室,大夫有贰宗,士有隶子弟,庶人工商各有分亲,皆有等衰。”又,《左传》昭公七年(公元前535年)载有楚芋尹无宇说:“天有十日,人有十等,下所以事上,上所以共神也。故王臣公,公臣大夫,大夫臣士,士臣皂,皂臣舆,舆臣隶,隶臣僚,僚臣仆,仆臣台,马有圉,牛有牧,以待百事。”《国语·晋语四》载,晋文公整饬内政,使“公食贡,大夫食邑,士食田,庶人食力,工商食官,皂隶食职,官宰食加,政平民阜,财用不匮”,在晋国建立了完整的统治秩序。这些记载清楚地表明,士,在政治上居于卿大夫与庶民之间,地位虽然不算高,但属于贵族的行列;在宗法上“大夫臣士”,士隶属于上一级贵族,要听从卿大夫的调遣,行为不自由,缺乏政治选择的独立性;经济上“士食田”,他们大都占有—些土地,“禄足以代其耕”,可以不劳而食;文化上,“士竞于教”(《左传·襄公九年》),享有受教育的特权,知文习武,有相当的军事和行政能力。士的这些性格特征决定了他们当时主要担当如下—些社会角色,亦即他们的社会职业。

第一,充任武士。

西周时代,士是为周天子开拓疆土和捍卫周王朝的武力支柱。《诗》中有不少篇章歌颂了作为“王之爪牙”的“周士”们立下的赫赫武功。如《诗·大雅·文王》:“皇皇多士,生此王国,王国克生,维周之桢。济济多士,文王以宁。”大意是说,英武的“多士”们生于周王国,是周王国赖以生存的栋梁,仰仗着众多周士的勇武,才开辟了“文王以宁”的政治局面。近年出土的《多友鼎》铭文曰:“(王)命武公:‘遗乃元士差旅尹(羞),追于京(师)。’”文中“元士”是士的首领,身为元士的多友(人名)奉武公之命,率领“公车”讨伐狄獠,这里的士无疑是“赳赳武夫,公侯干城”的武士。

有些士平时居于城内,属于“国人”系列,当战争来临时,随时可能被武装起来,充当甲士,成为战争的主力。据《左传》载,闵公二年(公元前660年):“狄人伐卫,卫懿公好鹤,鹤有乘轩者,将战,国人受甲者皆

曰：‘使鹤，鹤实有禄位，余焉能战！’”这里“国人受甲者”即是这类士，因为他们平素在被称作“庠、序、学、校”的教育场所中接受过军事训练，具有军事素养和作战知识，因此可以临时召集，随时披甲上阵。

另有一类士长期以从武为职业，是常设性的武士。《国语·鲁语下》：“天子有虎贲，习武训也。诸侯有旅贲，御灾害也。”这些“虎贲”、“旅贲”即常设性武士。他们大多出身王族和贵族，平时作为天子诸侯的亲兵护卫，守卫宫室，保卫高级贵族的安全，战时即成为军队中的骨干。《左传》成公十六年（公元前575年）记有晋楚“鄢陵之战”，谈到“国士”、“王卒”是军中精锐，由出身王族的武士组成，他们的地位和待遇比一般武士要高得多。《晏子春秋·内篇·谏下》把这类常设性武士称作“勇力之士”，他们平时禁暴，战时威敌，因而位尊禄重。

第二，在天子、诸侯的宫廷中或基层行政机构中担任一般职事官。

士学“六艺”，不仅习武，而且知文，除了充任武士“当兵打仗”外，还有相当一部分人在天子、诸侯的宫廷和基层行政机构中任职。《尚书·酒诰》载有周公对政府官员们的训示：“庶士有正（政），越庶伯君子，其尔典听朕教。”大意是说，希望庶士、有正和庶伯、君子这些大小官员们能经常听取王的教导。可见在西周时代，士是可以作王官的。此外如《国语·周语上》：“大夫、士日恪位著以儆其官，庶人工商各守其业以共其上。”《左传·昭公二十六年》：“士不滥，官不滔。”《韩诗外传》：“大夫擅官，士保职。”这些记述表明，士在诸侯国充任一般职事官者为数不少。

职事官的种类颇为复杂，据《周礼·天官·冢宰》所载，直接为王室服务的职事官有宫正、宫伯、膳夫、享人、甸师、医师、酒正、凌人、内府、外府、司书、履人等几十种。《论语·微子》中记载，仅在王室负责宫廷音乐演奏的乐官，就有太师、亚饭、三饭、四饭、少师、播鼓、击磬等七八种之多。诸侯公室中的职事官，数量和名称虽与王室不完全一样，但服务的范围大体相同。诸如处理文书、典册，“献诗”、“传言”，主察狱讼，司礼、司乐，以及各类生活事项，例如医疗、财产保管、酿酒、藏冰、打猎、吃穿等方面的事务，都要由士分门别类担任职事官具体督办处理。这些事务都是些杂务、庶务，并不需要大夫以上的贵族屈尊办理。基于同样的

道理,周王和诸侯国的基层行政机构中的乡官邑吏,也主要由士来担任。据《周礼·地官·司徒》所载,基层行政机构中的职务有族师、闾胥、比长、封人、舞师、载师、闾师、县师、司谏、司救、调人、质人、廛人、胥师、泉府、司关、掌节、鄙师、鄯长、里宰、旅师、土训、山虞、林衡、司稼等许多名目。这些职官名目虽然未必与实际相符,但基层行政机构中的各种办事人员由士来担任,大体上是可信的。所以顾炎武在《日知录》卷七“士何事”条中总结说:春秋以前的士,“大抵皆有职之人”。

第三,作卿大夫的邑宰、家臣,为卿大夫管理采邑和家族,并统理庶民。

按照宗法分封原则,卿大夫的支庶即为士,卿大夫常常任命他们担任采邑内的各种官职。《仪礼》郑玄注:“室老,家相也;士,邑宰也,是家相、邑宰为公士,大夫之贵臣也。”邑宰即卿大夫封地的主管官员,其主要职责是为卿大夫守邑、治邑,负责督促生产,征收赋税等。《礼记·曲礼上》说:“地广大,荒而不治,此亦士之辱也。”这正是针对士做邑宰的现象说的。家臣即室老、家相,主要职责是为卿大夫管理家族内部事务。除邑宰、家臣外,卿大夫世族组织中的其他宗法性官职,例如司徒、司马、工师、司宫、车或差车、御驺、乐工等,亦多由士担任。一般的宗法之士只享有自己的小块食田,而担任邑宰、家臣的士,则可以另外享有“加田”。《国语·晋语四》:“士食田,官宰食加。”韦昭注:“官宰,家臣也,加,大夫之加田。”这种“加田”有时可多达几十户甚至上百户农夫所耕之田。《左传·成公十七年》载:“施氏之宰有百室之邑。”担任邑宰的士是大夫的臣,在政治上受到君臣隶属关系的制约,同时在宗法上又受到作为一族之长的卿大夫的直接支配,因而这类士的基本性格是缺乏政治独立性与自主性的。

由于士担任了众多的社会角色,可谓上至王廷的大吏,下至大夫的管家、属吏,所以在实际政治生活中“士”还有其他一些含义。《尚书·吕刑》:“士制百姓于刑之中”,马融注:“士,狱官之长”。《左传·僖公十二年》:“士荣为大夫”,杜预注:“士,治狱之官”。执政之卿有时也称为士,如《左传·襄公十年》称郑国的子驷、子国、子耳为“执政之三士”。低级临民的官吏或高级官吏的属吏也多称为士,如《诗·小雅·北山》:“偕

偕士子，朝夕从事。”另外，在社会生活中，成年男子也泛称为士。

士在各级贵族的各种行政机构中任职，需要有一定的知识。一般说来，这种知识有两个特点。其一，知识受职业的限制，或从属于职业；其二，士作为知识的主体受到职事的限制，没有自立性，因而束缚了知识的发展。所以，我们把这种知识称之为“职事知识”。士是职事知识的主要载体。

顾颉刚先生曾断定：“吾国古代之士，皆武士也”^①。然而通过我们对“古代之士”的全面考察，这一说法显然是不确切的。不过，单就春秋以前士所受到的教育和他们所担任的社会角色来看，习武进而作武士，确是其主要内容。他们学习的科目是“六艺”，即礼、乐、射、御、书、数。其中，礼有大射、乡射，乐有军乐，射和御除了田猎之外，也都是作战技术，这四科皆为军事科目。只有书、数才为数学、文字、典章等民政知识。在“国之大事，唯祀与戎”的时代，受过军事教育的士自然是执干戈以卫社稷的军队主力。春秋初年，管仲协助齐桓公改革，其中有一项措施叫做“士、农、工、商四民分居定业”，对“四民”的职责和义务做了明确规定，其中士的主要职能仍然是从军打仗。

春秋中后期，士作为一个社会等级逐步解体，其社会角色发生了倾向性的变化，由主要从武转为主要从事于文。这种历史性的转变，并不是说他们由武士变为文士，而是指原来士之中掌握和拥有文化的那部分人获得了迅速的发展。发生这种转变的原因主要有三点。

首先是因为春秋战国时期，社会的发展与变革对智能、知识的需求急剧增长。春秋以降，兼并战争的发展与政治斗争的激烈，使得新老当权者都迫切地感觉到“用贤”和“得人”的重要，墨子总结这一趋势说：“尚贤者，政之本也。”（《墨子·尚贤》）《管子·霸言》也说：“夫争天下者，必先争人。”为此，各诸侯国都不同程度地进行了内政改革，削弱、限制世官世禄制，提倡“选练举贤，任官使能”的用人原则，这就为身通六艺，怀有文韬武略的士人参与政治提供了更多的机会，造成了竞争环境，有利于士的自由发展和选择。

^① 顾颉刚：《武士与文士之蜕化》，《史林杂识初编》，中华书局1963版，第85页。

其次是由于战争规模的扩大和作战方式的改变,武士不再局限于由贵族和士担任,大批庶民、“野人”开始补充到军队中,成为军队的主力,从武不再是士向往的特权与职业。春秋以前,以车战为主,作为军队主力的甲士,由贵族和国人组成。士由于从小接受射御等专门军事训练,且身居贵族行列之末,因此,执干戈而卫社稷的重任自然是非士莫属。春秋以降,兼并战争日趋激烈,战争规模不断扩大,作战方式逐渐由战车为主的车阵会战过渡到以步骑为主力的攻坚战和运动战,军队主力随之由少量贵族装备的甲士而转化为大量“徒步匹夫”的农民。这样,从武打仗不再是高贵的事业,而习文却成为晋身的重要手段,于是,除了具有指挥才能的军事人才以外,一般士人不再热衷于尚武,而转向习文。

再次,随着私学的兴起,传统的官学教育模式被打破,各类私学的教学内容不再以军事科目为主,而是以传播文化与政治知识为主,这种学校培养出来的学子自然大多为文士。事实上,春秋时代士人队伍的扩大与士人成分、气质的变化,都与私学的兴起有关,因此有必要就私学的出现及其产生的一系列社会影响略作分析。

私学产生于春秋末期,在此以前只有官学。夏、商时期的官学情况,由于材料所限,人们所知甚少。到了周代,官学的建制相对完备起来。

从金文和古籍记载中可知,西周的官学基本分为两种类型——“国学”和“乡学”。国学为上层贵族而设,其中又分“大学”和“小学”两级。小学为童蒙之学,主要学习书、数一类基础文化知识;大学比小学高一个层次,主要学习礼、乐、射、御等安邦治国之术。设在周天子王都的大学叫“辟雍”,设在诸侯国都邑的大学叫“泮宫”。国学中的教师由有知识有经验的王官兼任。国之三公——太师、太保、太傅,既是周天子的辅宰近臣,也是天子之师,而一般在国学掌教的大司乐、大司徒、师氏、保氏等也都是有职守的王官。如大司乐,既在国学中教授礼乐,又在政府中掌邦国之礼典。乡学的教学内容,主要是明人伦、知纲纪等一些上下尊卑礼节方面的知识,以及从军打仗所必备的军事知识与技能,正如《汉书·食货志》所说:“序以明教,庠(指乡学)则行礼而视化然。”

总起来看,西周时代的官学有如下几方面的特征: