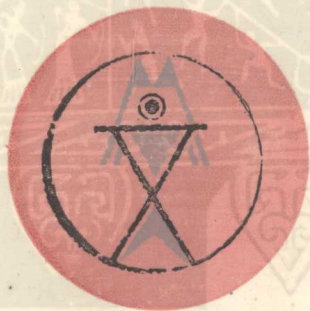


中国 文化 史 丛 书

ZHONGGUO WENHUASHI CONGSHU

士与中国文化

余英时 著



D691.2
060



CS1469230

001240355

周谷城主编

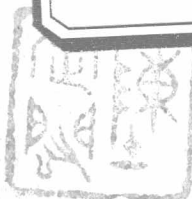
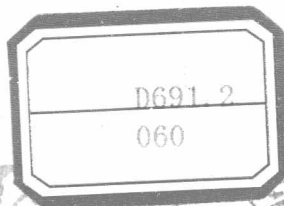
中国文史丛书

ZHONGGUO WENHUASHI CONGSHU

士与中国文化

余英时 著

上海人民出版社



重庆师大图书馆

丛书常务编辑 王有为
丛书封面装帧 范一辛
本书责任编辑 王有为
胡小静

• 中国文化史丛书 •

周谷城 主编

士与中国文化

余英时 著

上海人民出版社出版、发行

(上海绍兴路 54 号)

新华书店上海发行所经销 常熟周行联营印刷厂印刷

开本 850×1156 1/32 印张 18.75 插页 1 字数 410,000

1987 年 12 月第 1 版 1987 年 12 月第 1 次印刷

印数 1-15,000

(内精装本 4,000 本)

书号 11074·777

定价 平装 5.75 元 精装 9.20 元

《中国文化史丛书》编辑委员会

主编 周谷城

编委 (依姓氏笔划为序)

王 尧	叶亚廉	包遵信
刘再复	刘志琴	刘泽华
朱维铮*	纪树立	李学勤
李致忠	张 磊	张广达
金冲及	金维诺	庞 朴*
姜义华	陶 阳	

〔有*号为编委会常务联系人〕

编者献辞

以悠久、丰富、灿烂见称于世的中国文化，哺育着地球上人口最多的民族——中华民族。

曾经长时期地居于世界前列的中国文化，为人类的进步无私地献出了自己的珍藏。

今天，我们这个古老而又年轻的民族，正在大踏步地迈向新的纪元；世界上过度物质化了的国家，重新又把它们的目光投向文明的古邦。

于是，清理我们的文化遗产，描绘它的真实面貌，发扬它的优秀传统文化，评论它的千秋功过，规划它的锦绣前程，便织成了一项严肃而又富有魅力的历史使命，摆到了我们的面前。

这套丛书，因此诞生了！

我们设想从各个层面各个角度来探索中国文化的奥秘，诸如区域文化，民族文化，考古学文化，科学工艺，生活起居，思想学说，语言文字，艺术文学，体育武术，宗教神话，文化制度，文化事业，文化运动，文化交流与比较等等。

当然还需要综合性地展现中国文化的发展过程。我们期待具有世界影响的中国文化通史著作问世。在这以前，以体现不同时代的中国文化特色为宗旨的一系列著作，也将列入我们的丛书。

既称丛书，又受作者、编者和出版者各种条件的限制，内容

自然难免不齐。我们企求在不齐中略见一致，所以争取在五年内先刊行五十种，以期初见系统性。但愿我们的初衷，十年刊行一百种，能够实现，那时读者也许会觉得这套丛书有助于认识和理解中国文化了。

任何关于编好出好这套丛书的建议和批评，我们都竭诚欢迎。

中国文化史丛书编委会

1984年10月

自序

这部《士与中国文化》集结了八篇历史研究的专论，其主要的对象都是“士”。中国史上的“士”大致相当于今天所谓的“知识分子”，但两者之间又不尽相同，为了尊重历史事实，这里依然沿用了“士”的旧称。这几篇研究基本上都采取了文化史和思想史的角度，因此全书定名为《士与中国文化》。

士在中国史上的作用及其演变是一个十分复杂的现象，决不是任何单一的观点所能充分说明的。但是无可争辩的，文化和思想的传承与创新自始至终都是士的中心任务。从文化史和思想史的角度出发，本书所企图观察和呈现的是：士作为一个社会阶层的精神风貌。不用说，这当然只能是一种宏观的历史。但宏观若不能建筑在微观研究的基础之上则将不免流于空泛而武断。因此本书不取通史式的写法，而是一系列的史学专题的研究。我在各历史阶段中选择了若干有关“士”的发展的中心论题，然后对每一论题进行比较具体而深入的分析。我希望能通过这一重点的研究方式以展示“士”在中国文化史上的特殊地位。

中国文化自成一独特的系统，这已是今天中外大多数学人所共同承认的历史事实。在西方文化的对照之下，这一文化系统的独特性更是无所遁形。但是文化的范围几乎是至大无外的；我们很难用几句简单扼要的话把中国文化的特性刻划得恰

如其分。近几十年来，讨论中西文化异同的文字多至不可胜数，真是陷入了墨子所谓“一人一义，十人十义”的纷乱状态。不过如果越过语言的层次，我们便不难发现各家的说法在表面上虽然分歧很大，实际上却未必互不相容。与西方文化相比较，中国文化几乎在每一方面都表现出它的独特形态。因此观察者从任何角度着眼，都可以捕捉到这种独特形态的一个面相。这是众说纷纭的根本起因。只要观察者不坚持以偏概全，则观点愈多，越能彰显中国文化的特性。本书定名也部分地取义于此：通过“士”这一阶层的历史发展来探索中国文化的独特形态。

如果从孔子算起，中国“士”的传统至少已延续了两千五百年，而且流风余韵至今未绝。这是世界文化史上独一无二的现象。今天西方人常常称知识分子为“社会的良心”，认为他们是人类的基本价值（如理性、自由、公平等）的维护者。知识分子一方面根据这些基本价值来批判社会上一切不合理的现象，另一方面则努力推动这些价值的充分实现。这里所用的“知识分子”一词在西方是具有特殊涵义的，并不是泛指一切有“知识”的人。这种特殊涵义的“知识分子”首先也必须是以某种知识技能为专业的人；他可以是教师、新闻工作者、律师、艺术家、文学家、工程师、科学家或任何其他行业的脑力劳动者。但是如果他的全部兴趣始终限于职业范围之内，那么他仍然没有具备“知识分子”的充足条件。根据西方学术界的一般理解，所谓“知识分子”，除了献身于专业工作以外，同时还必须深切地关怀着国家、社会、以至世界上一切有关公共利害之事，而且这种关怀又必须是超越于个人（包括个人所属的小团体）的私利之上的。所以有人指出，“知识分子”事实上具有一种宗教承当的精神。

熟悉中国文化史的人不难看出：西方学人所刻划的“知识分

子”的基本性格竟和中国的“士”极为相似。孔子所最先揭示的“士志于道”便已规定了“士”是基本价值的维护者；曾参发挥师教，说得更为明白：“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？”这一原始教义对后世的“士”发生了深远的影响，而且愈是在“天下无道”的时代也愈显出它的力量。所以汉末党锢领袖如李膺，史言其“高自标持，欲以天下风教是非为己任”，又如陈蕃、范滂则皆“有澄清天下之志”。北宋承五代之浇漓，范仲淹起而提倡“士当先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”，终于激动了一代读书人的理想和豪情。晚明东林人物的“事事关心”一直到最近还能振动现代中国知识分子的心弦。如果根据西方的标准，“士”作为一个承担着文化使命的特殊阶层，自始便在中国史上发挥着“知识分子”的功用。

但是我们知道，西方学人几乎一致认定，上述那种具有特殊涵义的“知识分子”是近代的产物；“知识分子”作为一个社会阶层而言，其出现的时代大概不能早于十八世纪。社会学家曼罕曾说，近代的自由知识分子不属于任何固定的经济阶级，知识和思想则成为他们的唯一的凭藉，因此他们才能坚持自己的“思想上的信念”。这个说法又几乎和孟子关于“士”的观察不谋而合：“无恒产而有恒心者，唯士为能。”我们忍不住要追问：为什么知识分子阶层在西方出现得这样迟，而中国竟早在先秦时代便已产生了“士”呢？中国的“士”自孔子以来便形成了一个延续不断的传统，西方近代知识分子难道竟没有历史的渊源吗？

这些带有根本性质的大问题是不可能有现成的答案的。但是上述两个重要的文化现象——中国有一个两千多年的“士”的传统，而西方“知识分子”出现于近代——则值得我们认真的思索。必须说明，虽然中国的“士”和西方的“知识分子”在基本精

神上确有契合之处,但是我并不认为这两者之间可以划等号。我们固然可以在二十世纪中国知识分子的身上发现“士”的明显遗迹,然而他毕竟不是传统的“士”了。“士”与“知识分子”之间的歧异不是这篇短序中所能涉及的,我在下面只想说明一点:中国史上有一个源远流长的“士”阶层似乎更集中地表现了中国文化的特性,也似乎更能说明中西文化的异质之所在。

从思想史的观点看,西方近代的知识分子的起源和十八世纪启蒙运动的关系最为密切。康德曾给启蒙运动的精神下了一个简明扼要的界说,即“有勇气在一切公共事务上运用理性”。这句话恰好可以代表近代知识分子的精神,但这一精神的出现却必须从西方文化的全部背景中去求了解。“理性”源于古代希腊,代表了西方文化的最原始并且也是最主要的特征。古希腊理性的最重要的结晶则无疑是哲学(包括科学在内)。所以希腊的哲学家可以说是西方知识分子的原型。但是古代哲学家在精神上 and 启蒙运动以来的知识分子颇有不同。古希腊的“理性”主要表现为“理论的理性”或“思辨的理性”。柏拉图和亚里斯多德都把世界一分为二:一方面是超越的本体或真理世界,另一方面是现实的世界。这是“外在超越”型文化的特色。两个世界的清楚划分是西方文化的特显精采之处,然而也不是没有代价的。代价之一即是二分的思维方式的普遍流行。二分思维虽非西方所独有,但确是西方文化中一个极为强烈的倾向;理论和实践的二分便是其具体的表现之一。“理论的理性”只对永恒不变的真理世界感到兴趣,扰攘的现实世界是不值得注意的,因为前者是“本体”,后者不过是“现象”而已。所以亚里斯多德认为哲学家的全副生命都应该奉献于永恒事物的探究;现象界尽管千变万化,而哲学家所追求的则只是万象纷纭后面的不变原则。西方文化史

上一向有“静观的人生”(vita contemplativa)和“行动的人生”(vita activa)的二分,其源即在古代希腊。拉丁文所谓“静观”便是从希腊文所谓“理论”(theōria)翻译出来的;这是西方“理论”一词的古义。希腊哲学家所向往的是“静观的人生”而不是“行动的人生”;柏拉图和亚里斯多德都以“静观冥想”为人生的最高境界。有人更指出,柏拉图的《共和国》是城邦社会的理想化,其最主要的目标便是为哲学家提供一个“静观冥想”的生活方式,使他们可以不受一切世俗活动(包括政治活动)的干扰。无可否认的,希腊的哲学家确是以“精神贵族”自居;他们虽然重视“理性”,但是他们的“理论的理性”是不屑于用之于康德所谓“公共事务”上面的。所以西方近代“知识分子”和希腊哲学家之间并没有一脉相承的关系;前者所关注的不是“静观的人生”,而是“行动的人生”;不是“理论”,而是“实践”。我们都知道马克思在《论费尔巴哈纲领》第十一条的名言:“哲学家从来是以各种不同的方式解释世界;但真正的关键是改变它。”这句话最能表示一个近代“知识分子”和希腊以来的传统哲学家之间的分歧所在。“解释世界”是“静观”的结果;“改变世界”才代表近代“知识分子”重“行动”或“实践”的精神。所以在《纲领》第一条中,马克思开宗明义便指出:一切现存唯物哲学的主要缺点在于持“静观的”方式看待真实的事物。费尔巴哈也仍然在古代哲学家的精神的笼盖之下,故重视理论而轻忽实践;其基本态度是“静观的”而不是“行动的”。

但是康德所说的启蒙精神中的道德勇气则又和基督教的传统有渊源。西方的基督教是希伯莱的“信仰”压倒了希腊的“理性”以后的产物,因此在整个中古时代哲学变成了神学的“婢女”。希腊哲学和希伯莱宗教之间虽有冲突和紧张,然而两者确

有一相合之点，即同属于“外在超越”的形态。柏拉图和亚里士多德都已从哲学内部推断宇宙间必有一个超越的“不动的动力”；罗马斯多噶派的哲学家更发展出一个非常接近人格神的上帝观念。所以一般文化史家颇相信古代后期的哲学已在思想上为西方人接受希伯莱的宗教作好了准备工作。罗马的国家组织和普遍性的法律又恰好为这种外在超越的宗教提供了形式化的榜样，于是中古基督教的普遍教会组织便顺理成章地形成了。由于基督教实际上垄断了中古欧洲的精神世界，我们如果想在這個时期寻找一个相当于近代“知识分子”的阶层便唯有向基督教中求之。基督教是一种“救世”的宗教；它不但为西方文化树立了最高的道德标准，而且持此标准以转化世界。从积极的一方面看，它在中古文化史上的贡献是无可否认的。基督教的教士之中，有人教化了入侵的蛮族，有人驯服了君主的专暴权力，更有人发展了学术和教育。显然和希腊的哲学家不同，他们做的正是改变世界的工作。希腊哲学家并没有对奴隶制度提出怀疑，中古教士则明白地宣称奴隶制度是不道德的，因为在上帝面前人人平等。因此就文化和社会的使命感而言，欧洲中古的教士确具有近代“知识分子”的性格之一面。但是另一方面，基督教又有严重的反知识、轻理性的倾向；知识必须从属于信仰，理性也必须匍匐于上帝的“启示”之前。这便和近代“知识分子”的精神背道而驰了。

从上面的简略回顾，我们清楚地看到：西方近代的“知识分子”虽与希腊的哲学家和基督教的教士在精神上、思想上都有很深的渊源，但三者之间并没有直接的传承关系。西方学人之所以视“知识分子”为近代文化的产物，而不强调其古代和中古的远源，其故端在于是。一部西方近代文化史基本上可以说是一个

“俗世化”(secularization)的过程。这一过程至十八世纪的启蒙时代大致才初步完成,因为启蒙思想家真正突破了教会的权威,而成为俗世“知识分子”的先行者。在此之前,承担着西方“社会的良心”的仍然是基督教,特别是宗教改革以来的新教各派,如路德教派和加尔文教派。即使在今天,西方宗教人士也还在继续关怀人类的命运,所谓“解放神学”或“革命神学”的出现即足以说明当代的基督教仍然坚持其“改变世界”的传统。而另一方面,希腊哲学家“静观冥想”以追求永恒真理的精神也有其近代的承继者,即为知识而知识的科学家。西方现代学院派的哲学家,特别是代表主流的分析哲学家,更可以说是直接继承了希腊的传统。

启蒙运动以来的西方“知识分子”则显然代表一种崭新的现代精神。和基督教的传统不同,他们的理想世界在人间不在天上;和希腊的哲学传统也不同,他们所关怀的不但是如何“解释世界”,而且更是如何“改变世界”。从伏尔泰到马克思都是这一现代精神的体现。

在西方的传统对照之下,中国“士”的文化特色是极为显著的。如果我们断言孔子揭开了中国系统思想史的序幕,那么在启幕之际中国思想便已走上与西方截然不同的道路。中国当然也发生了超越世界和现实世界的分化,但是这两个世界却不是完全隔绝的;超越世界的“道”和现实世界的“人伦日用”之间是一种不即不离的关系。西方人的二分思维方式在中国思想史上自始即不占重要地位。中国思想家所强调的则是“即知即行”、“即动即静”那种辩证式的思维,故往往在“相反”中看见“相成”。换句话说,中国的超越世界没有走上西方型的外在化之路。因此我们既看不到希腊哲学中本体和现象两个世界的清楚划分,

也看不到希伯来宗教中天国和人间的对峙。中国的“士”的历史是和系统思想史同时揭幕的。在这一特殊思想背景之下，“士”一方面与希腊哲学家和基督教教士都截然异趣，而另一方面又有与两者相同之处。就“士”之重视“知识”而言，他是近于希腊哲学家的；古人以“通古今，决然否”六个字表示“士”的特性，正可见“士”的最重要的凭借也是“理性”。但就“士”之“仁以为己任”及“明道救世”的使命感而言，他又兼备了一种近于基督教的宗教情操。近代研究中国哲学史的人有把孔子比之于苏格拉底，也有把孔子比之于耶稣者，这两种不同的比况都有理由，但也都都不尽恰当。孔子来自中国文化的独特传统，代表“士”的原型。他有重“理性”的一面，但并非“静观冥想”的哲学家；他也负有宗教性的使命感，但又与承“上帝”旨意以救世的教主不同。就其兼具两重性格而言，中国的“士”毋宁更近于西方近代的“知识分子”。但西方近代的“知识分子”虽然在思想上与希腊哲学和中古基督教都有渊源，其最直接的根据则是“俗世化”的历史发展。中国“士”的传统自先秦以下大体上没有中断，虽则其间屡有转折。印度佛教传入中国曾产生了重大的影响，但仍与基督教在西方中古文化中所取得的绝对的主宰地位有别。六朝隋唐之世，中国诚然进入了宗教气氛极为浓厚的时代，然而入世教（儒）与出世教（释）之间仍然保持着一种动态的平衡。道教也处于出世与入世之间。故中国中古文化是三教并立，而非一教独霸。由于中国文化没有经过一个彻底的宗教化的历史阶段，如基督教之在中古的西方，因此中国史上也没有出现过一个明显的“俗世化”的运动。宋以后的新儒家可以说代表了“士”在中国史上的最后阶段；他们“出入老释”而复“返之六经”，是从宗教中翻身过来的人。但是他们仍然是直承先秦“士”的传统而来，其历史的线索

是很清楚的。这和西方近代“知识分子”在传承上找不到一个明确的谱系，适成有趣的对照。

中国“士”的传统的源远流长，如上文所已指出的，基本上反映了中国文化的特性。通过这一历史事实，我们可以更具体地辨清中西文化在起源和流变两方面的根本分歧之所在。必须说明，我们强调的仅仅是双方在文化形态上所表现的客观差异，而不在平衡两者的优劣。西方的“知识分子”出现在近代自有其特殊的文化背景，而尤其和基督教在中古定于一尊有密切的关系。从积极的方面看，中古西方的价值系统已统一在基督教之下。基督教现已完全承担了“社会的良心”的任务，现代型的“知识分子”在中古文化中根本找不到存在的空间。即使是出现在中古末期和文艺复兴时代的“人文学者”也仍然不能称之为“俗世知识分子”，因为他们在价值系统方面并没有叛离基督教。中国史上则从来没有出现过类似基督教那种有组织的统一教会：所谓儒教根本没有组织，佛教和道教也没有统一性的教会。而且以中国文化的价值系统而言，儒教始终居于主体的地位，佛、道两教在“济世”方面则退处其次。这正是传统中国的“社会良心”为什么必然要落在“士”阶层身上的背景。

“士”的传统虽然在中国延续了两千多年，但这一传统并不是一成不变的。相反地，“士”是随着中国史各阶段的发展而以不同的面貌出现于世的。概略地说，“士”在先秦是“游士”，秦汉以后则是“士大夫”。但是在秦汉以来的两千年中，“士”又可更进一步划成好几个阶段，与每一时代的政治、经济、社会、文化、思想各方面的变化密相呼应。秦汉时代，“士”的活动比较集中地表现在以儒教为中心的“吏”与“师”两个方面。魏晋南北朝时代儒教中衰，“非汤、武而薄周、孔”的道家“名士”（如嵇康、阮籍等人）以

及心存“济俗”的佛教“高僧”(如道安、慧远等人)反而更能体现“士”的精神。这一时代的“高僧”尤其值得我们注意,因为此时的中国是处于孔子救不得、唯佛陀救得的局面;“教化”的大任已从儒家转入释氏的手中了。隋、唐时代除了佛教徒(特别是禅宗)继续其拯救众生的悲愿外,诗人、文士如杜甫、韩愈、柳宗元、白居易之伦更足以代表当时“社会的良心”。宋代儒家复兴,范仲淹所倡导的“以天下为己任”和“先天下之忧而忧,后天下之乐而乐”的风范,成为此后“士”的新标准。这一新风范不仅是原始儒教的复苏,而且也涵摄了佛教的积极精神,北宋云门宗的一位禅师说:“一切圣贤,出生入死,成就无边众生行。愿不满,不名满足。”一直到近代的梁启超,我们还能在他的“世界有穷愿无尽”的诗句中感到这一精神的跃动。

本书所收各文,依时代先后编排,大体上反映了“士”在不同的历史阶段的特殊面貌。本书所刻划的“士”的性格是偏重在理想典型的一面。也许中国史上没有任何一位有血有肉的人物完全符合“士”的理想典型,但是这一理想典型的存在终是无可否认的客观事实;它曾对中国文化传统中无数真实的“士”发生过“虽不能至,心向往之”的鞭策作用。通过他们的“心向往之”,它确曾以不同的程度实现于各个历史阶段中。本书的目的仅在于力求如实地揭示“士”的理想典型在中国史上的具体表现,决不含丝毫美化“士”的历史形象的用意。我们虽然承认“士”作为“社会的良心”,不但理论上必须而且实际上可能超越个人的或集体的私利之上,但这并不是说“士”作为一个具体的“社会人”可以清高到完全没有社会属性的程度。所谓“士”的“超越性”既不是绝对的,也决不是永恒的。从中国历史上看,有些“士”少壮放荡不羁,而暮年大节凛然;有的是早期慷慨,而晚节颓唐;更多的则

是生平无奇节可纪，但在政治或社会危机的时刻，良知呈露，每发为不平之鸣。至于终身“仁以为己任”而“造次必于是、颠沛必于是”的“士”，在历史上原是难得一见的。我们所不能接受的则是现代一般观念中对于“士”所持的一种社会属性决定论。今天中外学人往往视“士”或“士大夫”为学者——地主——官僚的三位一体。这是只见其一、不见其二的偏见，以决定论来抹杀“士”的超越性。按之往史，未见其合。事实上，如果“士”或“知识分子”完全不能超越他的社会属性，那么，不但中国史上不应出现那许多“为民请命”的“士大夫”，近代西方也不可能产生为无产阶级代言的马克思了。

本书所持的基本观点是把“士”看作中国文化传统中的一个相对的“未定项”。所谓“未定项”即承认“士”有社会属性但并非为社会属性所完全决定而绝对不能超越者。所以“士”可以是“官僚”，然而，他的功能有时则不尽限于“官僚”。例如汉代的循吏在“奉行三尺法”时固然是“吏”，而在推行“教化”时却已成为承担着文化任务的“师”了。“士”也可以为某一社会阶层的利益发言，但他的发言的立场有时则可以超越于该社会阶层之外。例如王阳明虽倡“士商异业而同道”之说，但他的社会属性显然不是商人阶级的成员。相对的“未定项”也就是相对的“自由”。从现代的观点言，这点“自由”似乎微不足道，然而从历史上观察，中国文化之所以能一再地超越自我的限制，则正是凭借着此一“未定项”。研究“士”与中国文化之间的基本关系，是不能不首先着眼于此的。

一九八七年六月廿一日于美国普林斯顿大学