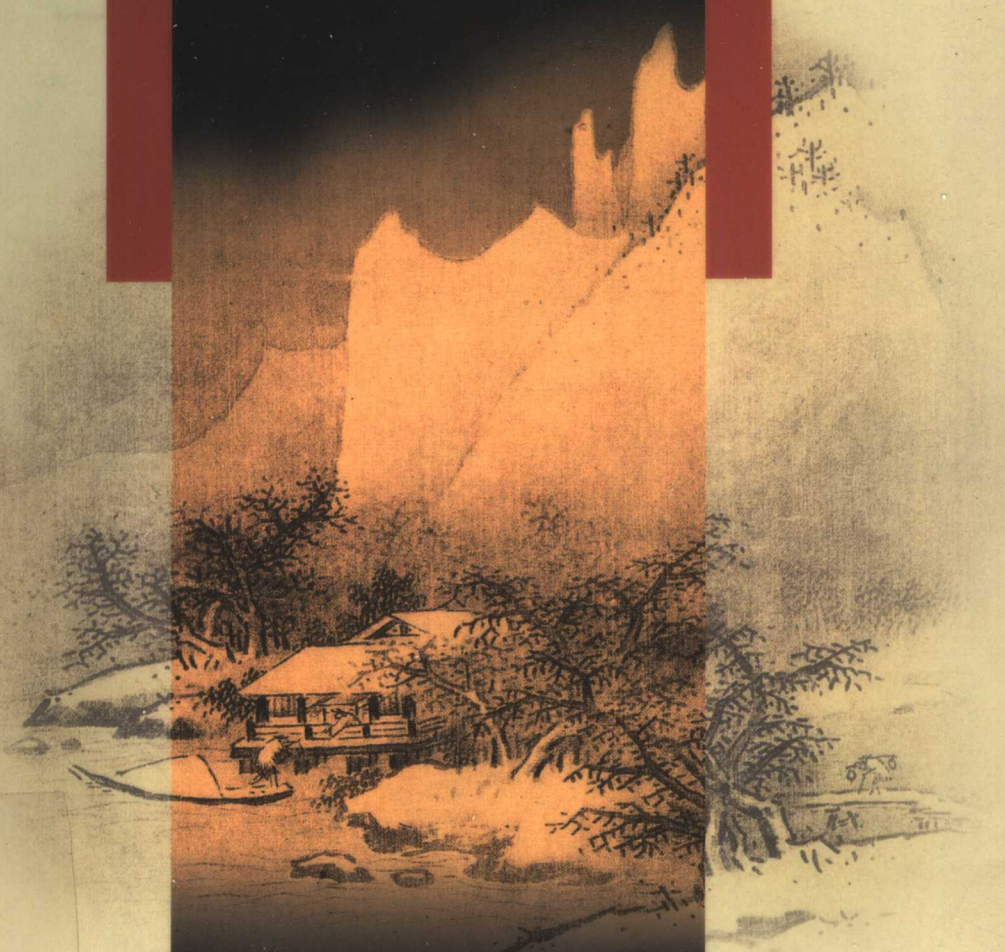


士与中国文化

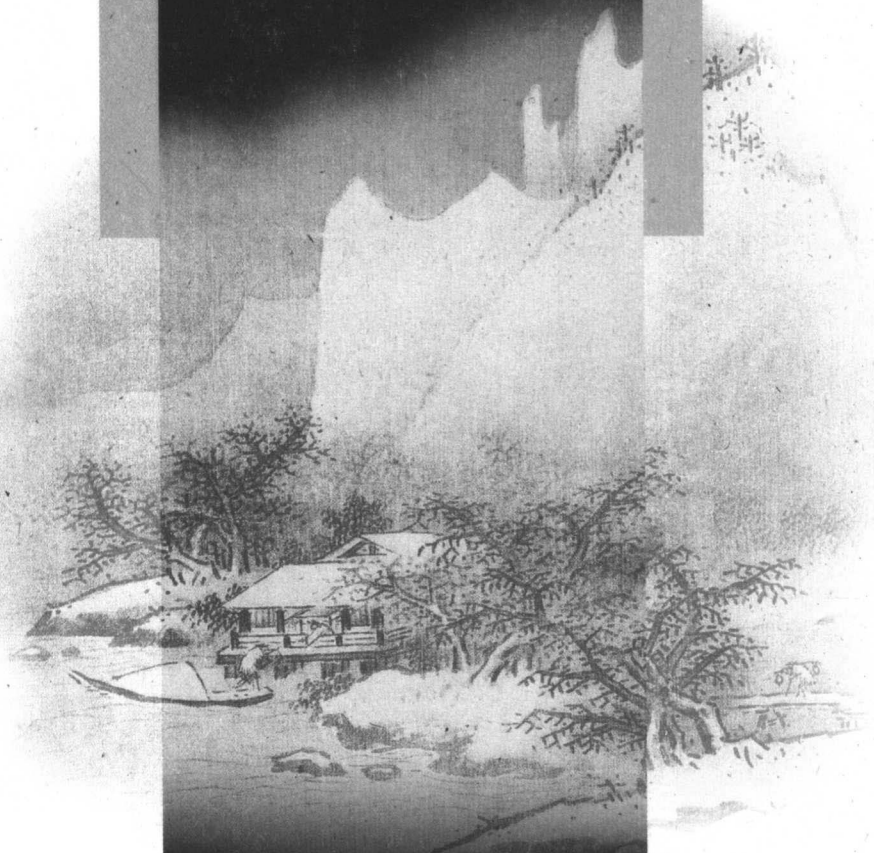
余英时 著



上海人民出版社

士与中国文化

余英时 著



上海人民出版社

图书在版编目(CIP)数据

士与中国文化/余英时著.
—上海:上海人民出版社,2003
ISBN 7-208-04289-6

I. 士... II. 余... III. 士-研究-中国-古代
IV. D691.2

中国版本图书馆CIP数据核字(2002)第075164号

责任编辑 孔令琴
封面装帧 王晓阳

士与中国文化

余英时 著

世纪出版集团

上海人民出版社出版、发行

(200001 上海福建中路193号 www.ewen.cc)

新华书店上海发行所经销

商务印书馆上海印刷股份有限公司印刷

开本 787×1092 1/16 印张 40 插页 4 字数 611,000

2003年1月第1版 2003年1月第1次印刷

印数 1-5,100

ISBN 7-208-04289-6/K·974

定价 63.00元

新版序

《士与中国文化》初版刊行于一九八七年。十五年来我在同一园地中又继续做了一些垦荒的尝试,现在趁着再版的机会,选进了论旨最相近的论文四篇,以扩大新版的面貌呈现于读者的眼前。以下让我先对新版的内容稍作说明,然后再提出一两点通贯性的历史观察,以为读者理解之一助。

第一至第八篇基本上没有更动,只有第八篇增添一个附录——《士魂商才》,稍有补充。但初版时我未能亲校一遍,误字、遗漏、错简等等触目多有,使我一直对读者怀着愧疚。这次细读校样,作了一次相当彻底的改正。费时最多的是所引史料原文的校订;凡是可疑之点,我都重检原书,一一还其本来面目。初版“自序”是从比较史学(comparative history)的观点凸显“士”的中国特色。十五年后重读一次,我的基本看法仍然没有改变。当时我曾指出,“士”的“明道救世”精神在西方只能求之于中古基督教的传统。后来我读了意大利杰出的马克思主义思想家葛兰西(Antonio Gramsci, 1891—1937)的《狱中笔记》,他将“改变世界”为己任的现代知识人比之于中古的教士(priest),恰好印证了我的观察。(见 *Selections From the Prison Notebooks*, New York: International Publishers, 1989, p. 331)所以我仍将这篇“自序”保留在新版中。

第九至第十二篇都是一九八七年以后所写。第九篇是最新研究所得的一个初步报告。自一九九九年以来,我以朱熹为出发点,详细研究了两宋士大夫的政治文化。全书刚刚脱稿,与本书篇幅相等,不久即将印行。读者阅过本书所收《概论》之后,如果还想进一步了解“士”与宋代文化的关系,可以参考《朱熹的历史世界》一书。第十篇《士商互动》可以说是第八篇的一个续篇,更深入地探索了明、清商人的精神世界和“士”在其中的活动与作用。第十一篇论曾国藩的“士大夫之学”是个案研究,具体地显示出一个在朝的“士大夫”对于文化修养的关怀。但这

篇个案如果和“士大夫”的传统联系起来,也折射出“士”在中国文化史上一个值得瞩目的侧影。汉代的循吏便早已重视“教化”,往往在朝廷所规定的“吏职”之外,主动地承担起儒家的“师”的责任。所以他们所至“讲经”并建立学校。宋、明儒学复兴,此风更为普遍,书院的历史便是明证。即以曾国藩的时代而论,在他之前有毕沅和阮元,在他之后还有晚清的张之洞。我藉曾国藩为例,抉出“士”的这一中国特征,并将“士”的历史研究推展至中西文化开始正面接触的时代。最后一篇《中国知识人之史的考察》属于通论性质,无论是风格或文体都与其他各篇颇有不同。这需要略作解释。这篇文字是应日本东京大学中国哲学研究室佐藤慎一教授之约,为《中国——社会と文化》学报特别撰写的。此文最先刊布在该学报第五号中(一九九〇年六月)。为了便于日译者的理解,我在选择重点和行文方面都特别力求清楚和浅显。“知识人”这个名词也是借用“intellectual”的日译。现在收入本书,一切仍依汉文原稿,不作更改。但是近十二年后的今天,我反而觉得“知识人”比“知识分子”更为适切。大约是一两年前,我曾读到一篇谈“分子”的文章,可惜已忘了作者和出处。据作者的精到分析,把“人”变成“分子”会有意想不到的灾难性的后果。所以我近来极力避免“知识分子”,而一律改用“知识人”。我想尽量恢复“intellectual”的“人”的尊严,对于中国古代的“士”更应如此。把孔、孟、老、庄一概称之为“知识分子”似乎总不免感觉着有点别扭。但语言是“约定俗成”的,我只能求一己的心安,却不敢奢望别人也同情我的感觉取向。

本书所集结的论文大体上都属于专题研究的性质,不过论旨有广狭之异、涵盖的时间也有长短之别而已。在每一专题的研究过程中,我都试图通过多方面的分析,以凸显“士”在某一历史阶段所表现的特殊风貌。我当然承认,整体地看,“士”在中国史上确然形成了一个具有高度连续性的传统。但是专业史学更要求我去抉发“士”因时代不同而不断变动的轨迹。这样我便不能不在整体连续之中,特别注意个别时代之间“士”的传统所呈现的变异或断裂的一面。本书上起春秋,下迄清代,长达两千多年。“士”在每一时期的变异也就是中国史进入一个新阶段的折射。无论是从思想基调或活动方式看,“士”在这两千多年中都是迁流不居的。下面让我举一个最显著的例子说明我的论点。

清代沈垚(一七九八~一八四〇)曾指出:“宋、元、明以来变迁之较”是“天下之士多出于商。”这确是一个有眼光的历史观察,所以受到

现代史学家的重视。他是从科举制度的社会背景方面为“士”的古今之变划分阶段的。另一方面,从思想史的角度说,现代学者也将“宋明理学”划入同一阶段。这样一来,似乎社会史和思想史互相支援,宋代和明代的“士”应该是一脉相承,属于同一类型了。但是深一层分析,我们便发现,这两个不同朝代下的“土风”竟截然相异。同是理学家,朱熹和陆九渊都一心一意向往着王安石的“得君行道”,在皇帝面前也侃侃而谈,俨然以政治主体自居,充分体现了“以天下为己任”的气概。朱熹在他许多长篇大论的《封事》和《奏札》中,反复要求皇帝除旧布新,重建一个合理的秩序。对照之下,王守仁除了正德元年(一五〇六)《乞宥言官去权奸》一疏,因而放逐龙场之外,其余奏疏多关具体事务,极少涉及朝政。正德十五年他写了一篇《谏迎佛疏》,期待皇帝效法“尧、舜之圣”,恢复“三代之圣”。这显然是承继了宋代“士”的精神,与王安石、朱熹等人的思路是一致的。但是这篇疏文却是“稿具未上”。(见《王阳明全集》,上海古籍出版社,一九九二年,卷九,页二九三——二九六)更可注意的是同年他第一次和王艮会面,后者迫不及待地要谈怎样致君子尧、舜的问题,他立刻以“思不出其位”为理由,阻止了政治讨论。(见《王心斋先生全集》卷一《年谱》正德十五年条)王艮后来写《明哲保身论》,讲学也转重“百姓日用之道”,断然与这次会谈有很大的关系。通过这一对照,我们才清楚认识到,宋代从王安石、二程到朱熹、陆九渊等人所念兹在兹的“得君行道”,在明代王守仁及其门人那里,竟消失不见了。这个“变异”或“断裂”还不够使人惊异吗?然而问题还远不止此。

十六世纪以后,部分地由于阳明学(或王学)的影响,仍然有不少的“士”关怀着合理秩序的重建,但是他们的实践方向已从朝廷转移到社会。东林讲友之一陈龙正所标举的“上士贞其身,移风易俗”(《明儒学案》卷六十)可以代表他们集体活动的主要趋向。所以创建书院、民间传教、宗族组织的强化、乡约的发展,以至戏曲小说的兴起等等都是这一大趋向的具体成果。其中有些活动虽在宋代已经开始,但一直要到十六世纪以后才获得充分的展开。用现代的话说,明代的“士”在开拓社会和文化空间这一方面显露出他们的特有精神。这当然和当时的历史条件有密切的关系。第一是政治的环境。宋代承五代武人跋扈之后,重文轻武,以争取“士”阶层的的支持,因此采取了对“士”特别优容的政策。陈寅恪所谓“六朝及天水(赵宋)一代思想最为自由,”便指此而言。(见《论再生缘》,收在《寒柳堂集》,北京,三联,二〇〇一年,页七

二)明代则继蒙古统治而起,“士”已落到“九儒、十丐”的地位。而朱元璋又遇“士”至酷,以至有士人“断指不仕”的情况。(见《明史》卷九四《刑法二》,中华本,页二三一八)宋代“士”的政治主体意识自然不可能继续发挥,“得君行道”更是无从谈起。第二是社会的变迁。十六世纪以后市场经济的新发展和商人地位的上升是“士”的转向的另一重要背景。明代的“士”恰好在同一时期展开了开拓社会和文化空间的活动决不是偶然的。商人的财富为这些活动提供了经济基础。除本书第八、第十两篇已有详细讨论之外,我又在《现代儒学的回顾与展望》(见《现代儒学论》,上海人民出版社,一九九八年)中续加论证。这里便不必多说了。宋、明两代的“士”不容混为一谈,这是十分明显的历史事实。不但他们的活动取向不同,思想也有极大的分歧。所谓“宋明理学”,如果从政治、社会以至经济的角度作深入的解读,其中断裂之点也不是表面的连续所能掩盖的。

在本书初版《自序》中,我比较着重地指出:“士”在中国史上形成了一个源远流长的传统;这当然是强调连续性的一面。原序虽然也同时指出,“士”的传统在不同时期表现出不同的风貌,而不是静止不变的,但毕竟没有作进一步的解释。为了避免引起可能的误解,我在上面特别举例说明这一传统的断裂状态。我为什么以宋、明两代的对比为例呢?这是因为把十六世纪划为新阶段的开始是我从最近研究所得到的一个初步看法,而这个看法则又在《朱熹的历史世界》的撰写过程中,获致进一步的加强。我决不敢自以为是。我的看法最后很可能为未来的史学研究所否定,但目前则不妨提出来,作为一个待证的假设。

这里引出了一个很重要问题:“传统”一词本身便涵蕴着连续不断的意思。然则所谓“断裂”,相对于“士”的传统而言,究竟居于何种地位呢?我可以毫不迟疑地说,这里所谓“断裂”都是指“传统”内部的“断裂”,因此是局部的而不是全面的。事实上,每经过一次“断裂”,“士”的传统也随之推陈出新一次,进入一个不同的历史阶段。而连续性则贯穿在它的不断的内部“断裂”之中。西方学者曾将基督教的“传统”形容作“永远地古老,永远地新颖”(“ever ancient, ever new”,见 Jaroslav Pelikan, *The Vindication of Tradition*, Yale University Press, 1984, p. 8)。这句话的意思和古语“与古为新”很相近,也可以一字不易,移用于“士”的传统。

“士”的传统既是一活物,在一个接一个的内部“断裂”中更新自身,

那么它最后为什么走向解体,从历史上隐没了呢?这是一个很大的问题,此处自不能轻率作答;但因与本书的论旨有关,我也不能不略陈所见,以结束这篇序文。让我先借一个著名的古典譬喻为讨论的始点。杜牧《注孙子序》论“盘之走丸”说:

丸之走盘,横斜圆直,计于临时,不可尽知。其必可知者,是知丸不能出于盘也。(《樊川文集》卷十)

“士”的传统可比之于“盘”,而“士”在各阶段的活动,特别是那些“断裂”性的发展,则可比之于“丸”。过去两千多年中国之所以存在着一个源远流长的“士”的传统,正是因为“士”的种种思想与活动,尽管“横斜圆直,计于临时,不可尽知”,并没有越出“传统”的大范围,便像丸未出盘一样。而这一传统之所以终于走进历史则是因丸已出盘,原有的传统架构已不足以统摄“士”的新“断裂”活动了。

最迟从上世纪的三四十年代以来,中国知识界已逐渐取得一个共识:“士”(或“士大夫”)已一去不复返,代之而起的是现代的知识人(即“intellectual”,通译为“知识分子”),知识人代士而起宣告了“士”的传统的结束;这便是本书研究的下限。这个下限的断代应该划在何时呢?大致上说,十九与二十世纪交替之际是关键的时刻。如果要进一步寻找一个更精确的日期,我以为光绪三十一年(1905)科举废止是一个最有象征意义的年份。这一点和“士”的性质有关,不能不略作解释。“士志于道”——这是孔子最早为“士”所立下的规定。用现代的话说,“道”相当于一套价值系统。但这套价值系统是必须通过社会实践以求其实现的;唯有如此,“天下无道”才有可能变为“天下有道”。所以“士”在中国史初出现的时候便有了参与“治天下”的要求。这个要求是普遍的,并不仅限于儒家。司马谈告诉我们:“夫阴阳、儒、墨、名、法、道德,此务为治者也。”刘向论名家也“论坚白异同,以为可以治天下”。这更证实了司马谈的说法。(见本书第一篇)先秦以来“士”的参政要求,由于种种因缘,竟在汉代实现了。汉武帝接受了董仲舒、公孙弘等人“独尊儒术”的提议之后,不但郡县举孝廉改以“士”为对象,太学中博士弟子更成为入仕的重要途径。从此汉代郎、吏由“士”出身便制度化了。博士弟子“甲科”为郎已是考试的结果;东汉顺帝阳嘉元年(一三二)不但规定孝廉限于“诸生”和“文吏”两项,而且还要加以考试。(详见严耕望

《秦汉郎吏制度考》，收在《严耕望史学论文集》，台北，联经，一九九一年；阎步克《察举制度变迁史稿》，辽宁大学出版社，一九九一年，第一部分）这便是科举制度的滥觞。“士大夫”作为一广泛的社会称号始于两汉之际（见本书第五篇），恰好与科举（广义的）制度的成立相先后，这决不是偶然的。所以从社会结构与功能方面看，从汉到清两千年间，“士”在文化与政治方面所占据的中心位置是和科举制度分不开的。通过科举考试（特别如唐、宋以下的“进士”），“士”直接进入了权力世界的大门，他们的仕宦前程已取得了制度的保障。这是现代学校的毕业生所望尘莫及的。着眼于此，我们才能抓住传统的“士”与现代知识人之间的一个关键性的区别。清末废止科举的重大象征意义在此便完全显露出来了。但是我必须补充一句，以现代学校取代科举考试，仍然出于清末士大夫的主张和推动。（参看王德昭《清代科举制度研究》，第六章，香港中文大学出版社，一九八二年）这是“士”的传统的最后一次“断裂”；但这次“断裂”超过了传统架构所能承受的限度，“丸”已出“盘”，“士”终于变成了现代知识人。

但是“士”的传统虽然在现代结构中消失了，“士”的幽灵却仍然以种种方式，或深或浅地缠绕在现代中国知识人的身上。“五四”时代知识人追求“民主”与“科学”，若从行为模式上作深入的观察，仍不脱“士以天下为己任”的流风余韵。一位西方思想家在二十世纪末曾对中国知识人的这种精神感到惊异。他指出中国知识人把许多现代价值的实现，包括公平、民主、法治等，看成他们的独有的责任，这是和美国大相径庭的。在美国，甚至整个西方，这些价值的追求是大家的事，知识人并不比别人应该承担更大的责任。他因此推断，这一定和中国儒家士大夫的传统有关。（见 Michael Walzer, *Thick and Thin, Moral Argument at Home and Abroad*, University of Notre Dame Press, 1994, pp. 59 ~ 61）他完全猜对了。现代知识人不在本书研究的范围之内，这里不必多说。我引这一段“旁观者清”的话，只是为了说明，本书所探讨的对象虽是历史陈迹，它所投射的意义却可能是现代的。

余英时

二〇〇二年九月廿二日

于普林斯顿

引 言

——士在中国文化史上的地位

这部《士与中国文化》集结了十二篇历史研究的专论,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画得恰如其分。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,则观点越多,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:西方学人所刻画的“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着现成的答案的。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,然而他们毕竟不是传统的“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和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”。柏拉图和亚里士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彩之处,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。所以亚里士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”;柏拉图和亚里士多德都以“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,我们如果在这个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,也看不到希伯莱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,而不在评衡两者的优劣。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。基督教既已完全承担了“社会的良心”的任务,现代型的“知识分子”在中古文化中自然找不到存在的空间。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、白居易等人更足以代表当时“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。本书所刻画的“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