中国知识人之史的考察

余英时文集 第四卷

广西师范大学出版社



需要全本请访问 www.ertongbook.com

中国知识人之史的考察

余英时文集 第四卷

◎ 沈志佳 编

广西师范大学出版社
·桂林·

图书在版编目（CIP）数据

余英时文集．第4卷，中国知识人之史的考察／余英时著．—桂林：广西师范大学出版社，2004．4
ISBN 7-5633-4504-3

Ⅰ．余…　Ⅱ．余…　Ⅲ．①余英时－文集 ②知识分子－研究－中国－古代 ③学术思想－思想史－研究－中国－古代　Ⅳ．C53

中国版本图书馆CIP数据核字（2004）第012851号

广西师范大学出版社出版发行
（广西桂林市育才路15号　　邮政编码：541004
网址：http://www.bbtpress.cn）
出版人：萧启明
全国新华书店经销
广西民族印刷厂印刷
（广西南宁市明秀西路53号　邮政编码：530001）
开本：787 mm×1 092 mm　1/16
印张：32　字数：492千字
2004年4月第1版　2004年4月第1次印刷
印数：0 001～7 000册　定价：55.00元

如发现印装质量问题，影响阅读，请与印刷厂联系调换。

序

这部《文集》是沈志佳博士费心费力编成的。她近几年来搜集了我所有的中文论著，分门别类，重新编排。这里所集四卷便是其中的一部分。广西师范大学出版社热心印行这四卷《文集》，先后也很费周章。我必须在这里表示诚挚的感谢。

这四卷《文集》大体上都是关于中国史学、文化史、思想史方面的论文，但也有几篇是讨论西方历史与文化的。写作的时间上起20世纪50年代，下迄近一二年；在这半个世纪中，我自己的知识和思想都有很多的变化和进展。如果我以今天的理解重写这些论文，它们当然会呈现出不同的面貌。但无论是重写或彻底修改，在事实上都是不可能的，我只好让旧作新刊，以存其真。王国维云："人生过处唯存悔，知识增时只益疑。"可见这是一切治学之士的共同感受，我也唯有借这两句诗来自解了。

1901年梁启超写《中国史叙论》，在第八节"时代之区分"中首先提出中国史应划分为三个阶段：第一是"上世史，自黄帝以迄秦之一统，是为'中国之中国'"；第二是"中世史，自秦一统后至清代乾隆之末年，是为'亚洲之中国'"；第三是"近世史，自乾隆末年以至于今日，是为'世界之中国'"。很明显的，通过当时日本史学界关于"东洋史"的研究，他已接受了文艺复兴以来

西方人对欧洲史的分期模式。梁氏这篇论文是现代中国新史学的开山之作，和他第二年(1902)的《新史学》一文同样重要。就他所提出的“中国之中国”、“亚洲之中国”和“世界之中国”三个基本概念而言，他确实拓开了中国史研究的眼界，其贡献是很大的，但就其所援引的“上世史”、“中世史”和“近世史”的分期而言，他却在无意中把“西方中心论”带进了中国史研究的领域。欧洲史分期论和斯宾塞的社会达尔文主义合流，使许多中国新史家都相信西方史的发展形态具有普世的意义。以西方史为典型，中国史直到清末都未脱出“中古史时代”，几乎成为20世纪中国新史家的共同信仰。

20世纪30年代冯友兰写《中国哲学史》便明白承认：“直至最近，中国无论在何方面，皆尚在中古时代。”(见第二编第一章)但是我自始即不能接受“西方中心论”这一武断的预设。在广泛阅读西方文化史、思想史之后，我越来越不能相信西方是“典型”，必须成为中国史各阶段分期的绝对准则。现代中、西之异主要是两个文明体系之异，不能简单地化约为“中古”与“近代”之别。在中国史研究中，参照其他异质文明(如西方)的历史经验，这是极其健康的开放态度，可以避免掉进自我封闭的陷阱。所以我强调比较观点的重要性。但是我十分不赞成“削足适履”式的比附，因为这将必然导致对于中国史的全面歪曲。1877年马克思在《答米开洛夫斯基书》中坚决反对有人把他关于西欧资本主义起源的论断变作一种历史通则，应用于俄国史的研究上面。这一强烈抗议是值得我们深思的。

这四卷《文集》所收的史学论著，虽然写作的时间有迟有早，大体上都是从上述的立场出发的。我诚恳地盼望得到读者的指正。

余英时

2004年3月21日

需要全本请访问 www.ertongbook.com

目录

余英时文集

第四卷　中国知识人之史的考察

1　中国知识人之史的考察
25　古代知识阶层的兴起与发展
100　中国知识分子的古代传统——兼论“徘优”与“修身”
113　士在中国文化史上的地位——《士与中国文化》自序
122　道统与政统之间——中国知识分子的原始型态
147　中国知识分子的创世纪
160　意识形态与学术思想
176　再论意识形态与学术思想

212　汉晋之际士之新自觉与新思潮
320　宋代士大夫的政治文化概论——《朱子文集》序
329　戴东原与清代考证学风
373　戴东原与伊藤仁斋
386　章学诚文史校雠考论
403　章实斋的“六经皆史”说与“朱、陆异同”论
436　清代学术思想史重要观念通释

中国知识人之史的考察

(一) 知识人与"道"

知识人在古代中国叫做"士",而"士"的出现则是和"道"的观念分不开的,所以孔子说:"士志于道。"(《论语·里仁》)但是"士"和"道"两个名词在孔子以前早已存在,其含义也颇有不同。让我们先简单地谈一谈孔子以前的情况。

商、周文献中常见"多士"、"庶士"、"卿士"等称号,这一类的"士"大概是当时"知书识礼"的贵族。商代卜辞中所见的"卜人"也许便是"士"的一种。《说文解字》和《白虎通》都说"士,事也"。因此今天不少学者都相信,商、周文献中的"士",是指在政府中担任各种"职事"的人。周代的教育以礼、乐、射、御、书、数的"六艺"为主,受过"六艺"训练的人也称作"术士"或"儒";他们可以根据自己擅长的技艺而出任不同的"职事"。例如孔子曾为"委吏",是管理仓库、核查出入数字的职事。这当然必须学过六艺中的"数"。孔子自己又说过:"吾何执?执御乎?执射乎?"(《论语·子罕》)可见他也学过"御"和"射"。至于"礼"和"乐",则更是孔子研究得最深的两门艺业。"礼"和"乐"在古代贵族社会中的用途最广,学了这两种知识技能之后,更可以有许多"事"可做,如各种"相礼"和"乐师"。所以,《说文》以"事"来解释"士"确是有根据的。

在孔子以前,"道"的观念大体上是指"天道",即以"天道"的变化来说明人事的吉凶祸福。关于这一点,清代钱大昕已有很扼要的考证。他说:

> 古书言天道者,皆主吉凶祸福而言。《古文尚书》:满招损,谦受益,时乃天道。天道福善而祸淫。《易传》:天道亏盈而益谦。《春秋传》:天道多在西北。天道远,人道迩。灶焉知天道!天道不谄。《国语》:天道赏善而罚淫。我非瞽史,焉知天道?《老子》:天道无亲,常与善人。皆论吉凶之数。(《十驾斋养新录》卷三《天道》)

春秋以前还没有《论语》、《老子》中所说的抽象之"道";"道"字单独使用,其本义只是人走的"路"。故《说文》云:"道,所行道也。"

总之,古代的"士"是政府各部门中掌"事"的官员,所以顾炎武说:"谓之士者大抵皆有职之人。"(《日知录》卷七《士何事》)另一方面,古代也没有发展出一种普遍而抽象的"道"的观念。春秋以前的所谓"天道"则是具体的,主管着人间的吉凶祸福。这种"天道"还没完全脱离原始宗教(primitive religion)的阶段。在原始宗教中,只有少数有特殊能力的人,可以成为天人或神人之间的媒介,如商代的卜人,周代的巫、瞽或史。但是卜人、巫、瞽或史只是"士"的一小部分,其余的"士"则和"天道"并没有直接的关系。所以单襄公答鲁成公之问,曰:"吾非瞽、史,焉知天道?"(《国语·周语下》)据韦昭的注解,瞽是乐太师,掌音乐,听军声以察凶吉;史是太史,掌天时。这两种人的职事都是"知天道"的。

由此可知,孔子所说的"士志于道"是指一种新出现的历史情况,和春秋以前的传统截然不同。这一新情况的出现,说明"士"和"道"两个观念,在春秋时代都发生了基本的变化。我们现在要追溯一下这一变化的过程。

春秋以前的"士",诚如顾炎武所言,"大抵皆有职之人"。这是因为在周代封建制度之下,"士"属于贵族阶级中最低的一层,"士"的上面则有"天子"、"诸侯"、"大夫"各级,形成一个金字塔(pyramid)式的结构。封建贵族是世袭的,不但垄断了诗、书、礼、乐等各种知识,而且也垄断了各级政府的职位。在这种情形下,"士"的地位是受到限定的。这一限定性可以从三个方面来说:以社会身份而言,"士"限定在封建贵族阶级之内;在政治方面,"士"

限定在各种具体的职位之中;在思想上,"士"则限定在诗、书、礼、乐等王官学的范围之内。在这三重限定之下,"士"自然不容易发展出一种超越的精神,使他们可以全面而系统地对现实世界进行反思和批判。所以春秋以前的"士"还不能算是"知识人"(intellectuals)。现代观念中的"知识人",必然同时也扮演社会批判者(social critics)的角色。这当然不是说,春秋以前的"士"对现实社会完全没有批评。从《诗经》来看,西周晚期(厉王以下)便多批评现实的作品,讽刺的诗篇大量出现。根据召公对厉王所说的话:"故天子听政,使公卿至于列士献诗。"(《国语·周语上》)这些"刺诗"中便包括了"士"的批评。又据《左传》(襄公十四年)"士传言,庶人谤"之说,则"士"在古代原已负有批评的责任。但是西周时期的社会批评,如《诗经》中"小雅·节南山"、"正月"、"十月之交"、"大雅·桑柔"、"瞻卬"等篇,都是局部的、具体的讥讽。这和孔子以后的"士"大不相同,后者是从"道"的超越观点来批判现实世界的,所以远为全面、深刻和彻底(radical)。这前后两期"士"的不同,主要便在前期的"士"的思想,限定在社会地位和政治职位上面。这正是曾子所说的:"君子思不出其位。"(《论语·宪问》)如果"士"所思考的问题,完全限定在他的职务范围之内,那么他所能提出的批评自然也只能是具体的和局部的了。

但是到了春秋时代,"士"的社会地位发生了根本的变化。这主要是周代封建秩序解体的结果。在封建制度下,"士"原在"大夫"之下,是贵族的最低一级,"士"的下面便是平民,即所谓"庶人"。根据现存文献,大概从公元前6世纪始,"士"逐渐和"庶人"连在一起了。《国语·楚语下》记观射父论祭祀,便说"士、庶人舍时"、"士、庶人不过其祖"。金文《邾公华钟》也说:"台宴士、庶子。"即指"士、庶人"。可见在当时人的观念中,"士"和"庶人"之间,社会距离已比"士"和"大夫"之间更接近。这一现象是社会流动(social mobility)的结果:一方面,"庶人"已有不少机会上升为"士",另一方面,贵族阶级,尤其是"士",也大批下降为"庶人"。公元前538年,叔向已指出晋国贵族中八姓的后代"降在皂隶"(《左传》昭公三年)。公元前509年,史墨也感慨地说:"三后之姓,于今为庶。"(《左传》昭公三十二年)这里的"三后"并不是专指虞、夏、商三代的王族,而是泛指自古以来一切亡国公族和衰落贵族的后代。由于"士"是最低层贵族,这一阶层恰好成为贵族下降和庶人上升的汇

聚地带。士、庶之间的界限因此越来越模糊了。发展到战国时代(公元前5世纪中叶以后),"士"终于不再属于贵族,而成为四民之首。《穀梁传》成公元年条说:

> 上古者有四民:有士民、有商民、有农民、有工民。

《穀梁传》写定较晚,这里所说的"四民"以及"士民"等,大致可以认作战国中晚期流行的名词。

"士"从最低级的贵族转变到四民之首,是一个最重要的历史发展。从此以后,"士"便从固定的封建秩序中获得了解放。他们一方面失去了职位的保障,进入顾炎武所谓"士无定主"的状态(《日知录·周末风俗》);但另一方面,他们也自由了,思想不受"定位"的限制了。他们往往被称为"游士",这个"游"字至少有两层含义:第一是周游列国,寻求职业;第二是从封建关系中游离了出来。他们代表着中国史上知识人的原型。

上述"士"的转变发生在孔子的时代,恰可以说明孔子"士志于道"之说的历史背景。封建解体和社会流动的结果,"士"不再受固定的身份的束缚,因此在思想上也解放了。他们过去是"思不出其位",现在则可以"思出其位"了。这一超越精神的出现,不但使他们能够对于现实世界进行比较全面的反思和批判,而且也使他们能够自由自在地探求理想的世界——"道"。所以在中国史上,知识人一开始便和"道"是分不开的。[1]

(二)哲学突破与内向超越

清代章学诚(1738～1801)在《文史通义·原道中》说过:"盖官师治教合,而天下聪明范于一,故即器存道,而人心无越思;官师治教分,而聪明才智不入于范围,则一阴一阳入于受性之偏,而各以所见为固然,亦势也。"用现代的话说,他的意思是:在孔子以前,政治和思想是合一的,学者还没有一种超越的观点("心无越思"),所以他们只能从自己的职位上考虑具体的问题("器"),而不能对政治社会秩序的本质("道")有整体的理解。但在孔子

以后，政治和思想分家了，学者的聪明才智不再受到限制，因此他们可以根据自己的禀性(endowed nature)去发挥独特的见解，并且都自以为看到了"道"的全貌。章学诚最后说："诸子纷纷，则已言'道'矣……皆自以为至极，而思以其'道'易天下者也。"这是一个很有现代眼光的深刻观察，但是其根据则在《庄子·天下》篇。《天下》篇说：

> 天下大乱，贤圣不明，道德不一，天下多得一察焉以自好。譬如耳目鼻口，皆有所明，不能相通。犹百家众技也，皆有所长，时有所用。虽然，不该不遍，一曲之士也。……悲夫，百家往而不反，必不合矣。后世之学者，不幸不见天地之纯，古人之大体，道术将为天下裂。

《天下》篇的作者指出古代统一性的"道"，在战国时代已完全破裂了，因此才有诸子百家的兴起；他们都各自得到了"道"的一部分。这确是中国"道"的历史一大变化，其他古代思想家也有同样的观察。荀子说："凡人之患，蔽于一曲，而暗于大理。"又指出诸子各有所"蔽"，所见到的"皆道之一隅"(《荀子·解蔽篇》)。《淮南子·俶真训》则说："周室衰而王道废，儒、墨乃始列(裂)道而议，分徒而讼。"这都可以证明章学诚的论点是正确的；诸子都纷纷言"道"，并且都要"以其'道'易天下"，正是因为他们都已有了超越的观点，成为自由的知识人了。

"道"的观念的重大变化，也发生在孔子的时代。首先是原始的"天道"信仰发生了动摇。公元前523年子产说：

> 天道远，人道迩。非所及也，何以知之？(裨)灶焉知天道？(《左传》昭公十八年)

裨灶是郑国瞽、史之类的人物，他的专业是"知天道"。现在子产已不相信他能"知天道"。不但如此，子产"天道远，人道迩"一语，更是一个重要的宣言，说明"道"的重心已从"天"转向"人"了。子产已突破了专讲"吉凶祸福"的原始"天道"，这一点对后来儒家的影响最大。所以孟子说："尽其心者，知其性也。知其性则知天矣。"(《孟子·尽心上》)荀子则有"敬其在己者，而不慕其

需要全本请访问 www.ertongbook.com

在天者"(《荀子·天论篇》)之论。这都是强调:只有通过"人"的自我了解,然后才能"知天"。公元前494年范蠡说:

> 天道盈而不溢,盛而不骄,劳而不矜其功。……天因人,圣人因天。人自生之,天地形之,圣人因而成之。(《国语·越语下》)

这也是一种比较新颖的"天道",而近于后世道家的观点[2]。原始的"天道"似乎假定"盈而荡"(《左传》庄公四年)或"盈必毁"(《左传》哀公十一年),"吉凶祸福"即可由此推出。这种传统的思想,在孔子时代依然很有势力。我们不难看出:"盈而不溢",正是"盈而荡"、"盈必毁"的反命题(antithesis)。此外,如墨子的"天志"则将"天"加以人格化,也超越了以"吉凶祸福"为主的原始"天道"。总之,自孔子以来,诸子百家都各自发展了"道"的观念。大体上说,各家的"道",都把"天道"和"人道"结合了起来,所以都具有所谓"天人合一"的倾向。至于各家的歧异,则主要在重点各有不同,例如有的偏重于"人"(儒家),有的偏重于"天"(道家)。

但是《庄子·天下》篇、《荀子·解蔽篇》和《淮南子·俶真训》所说的"道"或"天道",并不是专指吉凶祸福的"天道"而言。事实上,"道术将为天下裂"主要是指古代文化社会秩序全面解体,即当时人所说的"礼坏乐崩"。春秋时人也把"礼"看作"天道",如季文子说:"礼以顺天,天之道也。"(《左传》文公十五年)子产也曾说过:"夫礼,天之经也,地之义也,民之行也。"(《左传》昭公二十五年)所以《天下》篇所谓"道"的分裂,可以看作是对于"礼坏乐崩"的一种哲学的描述。

从比较文化史的观点看,"道术将为天下裂",恰好是现代社会学家、哲学家和史学家所说的"哲学的突破"(philosophic breakthrough)或"超越的突破"(transcendent breakthrough)。古代几个主要文化都经过了这一"突破"的阶段。古希腊的"突破"产生了苏格拉底(Socrates)和柏拉图(Plato)的古典哲学;以色列的"突破"带来了先知运动(prophetic movement),普遍而超越的上帝(God)的观念由此成立;印度的"突破"则以业报(karma)和轮回(samsara)为其中心的观念,而视经验世界为虚幻(illusion)[3]。又据史学家的观察,历史上的"突破",往往紧接着"崩坏"(breakdown)而出现。正由于

原有的文化社会秩序崩坏了，思想家才努力寻求新的突破。[4]

春秋战国时代完全符合从"崩坏"到"突破"这一历史过程。所谓崩坏即是"礼坏乐崩"，所谓突破即是儒、墨、道三家的兴起。这三家都直接起于对"礼坏乐崩"的反响，这是十分明显的事实。儒家的反响是更新礼乐的传统，给予礼乐以新的精神基础，这便是孔子的"仁道"。"礼坏乐崩"是因为礼乐已流为虚伪的形式。所以孔子说：

> 礼云礼云！玉帛云乎哉！乐云乐云！钟鼓云乎哉！(《论语·阳货》)

为了克服形式化的流弊，孔子强调礼乐必须以"仁"为其内在的根据。因此他又说：

> 人而不仁，如礼何？人而不仁，如乐何？(《论语·八佾》)
>
> 克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉。为仁由己，而由人乎哉！(《论语·颜渊》)

墨家对于"礼坏乐崩"的反应，和儒家恰好相反。墨子否定古代礼乐传统的价值，因此也反对儒家关于礼乐的理论，《墨子》书中《节葬》和《非乐》两篇最能代表墨家的态度。《庄子·天下》篇说墨子"毁古之礼乐"，确是有根据的。墨家的"突破"，采取宗教的方式，建立了有意志的"天"，"兼爱"和"非攻"都承"天志"而来。

道家的"突破"也是要超越礼乐的传统。《老子》云：

> 故失道而后德，失德而后仁，失仁而后义，失义而后礼。夫礼者忠信之薄而乱之道。

道家的"道"以"自然"为宗，因此否定文化。"礼"则是文化的产物，也是使人从"自然"状态堕落的始点。这里的"仁"和"义"是指儒家的理论。"仁"、"义"虽超越了古代的礼乐，但在道家看来仍然是人为的，不是自然的。所以

庄子的"坐忘"也是先"忘仁义",再"忘礼乐",最后则"忘"一切知识。"忘"即是超越;人必须超越文化所造成的一切分别相,才能和"道"完全合而为一。(《庄子·大宗师》)

西方学者曾指出,中国古代的"超越的突破"最不激烈(least radical)[5]或最为保守(most conservative)[6]。这一论断是和其他各大文化的"突破"互相比较而获得的。"突破"在文化史上的最重要的意义,可以说是两个世界的出现,即"世间"(this world)和"超世间"(other world)的划分。例如希腊古典哲学中有"真实世界"(the real world)和"现象世界"(the phenomenal world)的分别。柏拉图的理型说(Platonic theory of ideas or forms)便为这一分别提出了哲学的解释。现象世界中的具体事物,都是真实世界中"理型"(forms or ideas)的不完美的复制品(copies or duplicates)。由此可见,希腊"哲学的突破"后的两个世界是界线分明的:超世间是世间一切价值之源,它不但高于世间,并且也外在于世间。

以色列的"突破"也出现两个尖锐对照的世界:上帝和他所创造的人世。先知(prophets)则是上帝的使者(messengers),向世人传达上帝的旨意。"世间"一方面完全依赖于上帝而存在,另一方面又是实现上帝的一切计划的工具。

印度的"哲学的突破",大致可以《奥义书》(*Upanishads*)中的哲理和佛教教义为代表。人生因无明(avidya)而造业报,因造业报而陷入轮回。要想脱离轮回的苦海,则必须依靠"智慧"(jnana or vidya)。这一套思想至《奥义书》和佛教才得到系统的发挥。印度的两个世界即建立在这一套思想的上面。世间便是无常的轮回,只有负面(negative)的意义,后来哲人更强调世间如幻之说。超世间则是梵(Brahman),梵是造物主,也是恒常世界。《奥义书》的中心观念以梵与真我(atman)合而为一。所以人若求解脱,只有永住梵界。印度的出世思想至此完全显现。对于世间采取舍离的(renunciatory)态度,没有比印度思想更彻底的了。

中国的两个世界则与上述三大文化都不相同:世间和超世间是"不即不离"的关系。儒家和道家自汉代以来已成为中国思想的主流,让我们以此两家为例稍加说明。儒家是主流中的主流,对世间最为肯定,但是同时也强调世间的一切价值来自超世间。如果以"道"代表儒家的"超世间",以日常人

生代表儒家的“世间”，那么我们便可看到：这两个世界既不是完全合一的，又不是截然分离的。《中庸》首章说：

> 道也者，不可须臾离也，可离非道也。

朱熹《集注》云：

> 道者，日用事物当行之理，皆性之德而具于心，无物不有，无时不然，所以不可须臾离也。若其可离，则为外物而非道矣。

《中庸》又引孔子的话：

> 道不远人。人之为道而远人，不可以为道。（第十三章）

可见“道”一方面超越“日用事物”，一方面又遍在于“日用事物”之中。王阳明有诗句云：

> 不离日用常行内，直造先天未画前。（《别诸生》）

这都足以说明儒家“即世间而超越世间”的态度。

道家比较偏重于超世间，然而仍然不舍离世间。《老子》说“道”是“周行而不殆”（第二十五章），《庄子》也说“道”是“无所不在”（《知北游》）。因此道家的超世间和世间并不是截然分开的。《老子》有“和其光，同其尘”之说（第四章），河上公注云：

> 虽有独见之明，当知暗昧，不当以擢乱人也。常与众庶同垢尘，不当自别殊。

这是说有道之人仍然在世间，并且和尘俗之人打成一片。《庄子·天下》篇也说庄子“不谴是非，以与世俗处”。这更是道家不与尘俗断绝的明证。郭

向注《庄子》说：

> 故与世同波，而不自失，则虽游于世俗，而泯然无迹。岂必使汝惊哉！（《庄子·天地》）

我们可以说，道家的立场是“超世间而不离世间”。

不但儒、道两家如此，后来中国的佛教——特别是禅宗也是如此。《坛经》说：

> 法元在世间，于世出世间，勿离世间上，外求出世间。（敦煌本第三六节）

世间和超世间仍是不即不离的。由此可知，中国古代的“超越的突破”，事实上，决定了此下两千多年的思想传统，也决定了中国知识人的基本性格。孔子所说的“士志于道”，不但适用于先秦时代的儒家知识人，而且也同样适用于后世各派的知识人。中国的“道”从一开始便具有特色，我们可以称这种特色为“内向的超越”（inward transcendence）。中国知识人大体上带有“内向超越”的色彩。

（三）内向超越与“改变世界”

马克思（Marx）曾说：“哲学家从来只是以各种不同的方式解释世界；但真正的关键是改变它。”（The philosophers have only interpreted the world, in various ways; the point, however, is to change it.）马克思在这里指出了西方知识人的两大类型。“解释世界”的哲学家是西方古代和中古的知识人；“改变世界”的则是西方近代和现代的知识人。古希腊“哲学的突破”是外在的超越（external transcendence），超世间而高于世间，但又外在于世间。因此哲学家的主要兴趣贯注在永恒不变的超越本体或真理世界，他们以思辨理性（speculative or theoretical reason）对超越世间进行静观冥想（contem-

plation)，而不大肯注意流变扰攘的世间生活。自苏格拉底因为卷入城邦的政治生活而被判处死刑以后，古希腊的哲学家更不肯参加政治生活了。[7]柏拉图以来，西方文化史上出现了“静观的人生”(vita contemplativa)和“行动的人生”(vita activa)的划分。哲学家“解释世界”便是“静观”的结果。中古的经院哲学家(schoolmen)仍然继续着“静观的人生”。另一方面，西方中古基督教教会(church)则承担了“改变世界”的任务，因为基督教是根据上帝的旨意而“救世”的。欧洲中古时代的教会对所谓“蛮族”(barbarians)进行教化，对君主的权力加以限制，同时又发展了学术和教育。这些都属于“改变世界”的工作，也就是“行动的人生”。西方近代和现代的知识人是启蒙运动(Enlightenment)以后才大批出现的。这是西方文化“世俗化”(secularization)的结果。18世纪以后的西方知识人才转而重视“行动”与“实践”(practice)；西方近代史上的革命，都有知识人的参与和领导。

与西方的情况相对照，我们便能更清楚地看到中国知识人的特征，这些特征大都和“道”的内向超越性有关。第一，中国知识人自始便以超世间的精神来过问世间的事。换句话说，他们要用“道”来“改变世界”。清初顾炎武说：

> 君子之为学，以明道也，以救世也。(《亭林文集》卷四《与人书》二十五)

同时李颙“答顾宁人先生”也说：

> 如明道定心以为体，经世宰物以为用，则体为真体，用为实用。(《二曲集》卷十六《书牍上》)

“救世”、“经世”都是“改变世界”的事。这一精神上起先秦下及清代，始终贯穿在中国知识人的传统之中。

所谓“救世”或“经世”也有正面和反面两种方式。正面的方式是出仕；但出仕则必须以“道”是否能实现为依据。所以孔子说：“天下有道则见，无道则隐。”(《论语·泰伯》)荀子也一再强调从道不从君。(《荀子·臣道篇》

需要全本请访问 www.ertongbook.com