

早期“士”阶层：它的形成、 自我意识及原创性

王中江

“知识阶层”（intelligentsia 或 intellectual）这一名词的出现是相当晚的事。但在东西方，知识阶层的历史都相当悠久。中国春秋战国时期的“士”这一阶层，可以说是中国“知识阶层”比较典型的早期形态。继之，它经历了两汉以后漫长的“士大夫”之“士”历史阶段并在 19 世纪末开始向“新型知识阶层”转变。如果我们要探讨中国知识阶层的历史，我们最好还是从它的源头出发。这里，我们从中国知识阶层（“士”）的诞生入手，进而讨论一下它的早期特征及“自我意识”。

一、流动性“士”阶层的诞生

探讨中国“士”阶层的兴起，首先牵涉到“士”的原意问题。在《说文解字》中，许慎对“士”作了一个界定：“士，事也。数始于一，终于十，从十一。孔子曰：推十合一曰士。”段玉裁注解：“引申之，凡能事其事者称士。《白虎通》曰：‘士者，事也，任事之称也。’故《传》曰：‘通古今，辨然否，谓之士。’”按照许、段的解释，“士”字的原义是“事”，而且与人的才智联系在一起。与这种思路接近，吴承仕认为“士”字的原义是指男子在田地耕作。由于“耕作”之事的首要性，故引申为一切“事”之称。林同济强调，在周代封建社会中，

“士”字的意义就是“事”，即“专门做事”或“做专门事”。^①把“士”释为“事”，令人费解的地方，是何以从作为“事”的“士”转变为后来作为一种“人”的“士”。与以上解释不同，王国维和郭沫若根据“士”与“雄物”和“阳性”的关系，认为它是指男子；^②徐中舒把它解释为“官长”，理由是“士”字显示了人端拱而坐的形象；在吴其昌和白川静看来，“士”原为一种武器，引申为主刑狱的官或职掌军律者。^③与此类似，刘翔认为，“士”字在构形上很像武器，本义表示兵刑，引申为职掌兵刑的官职，进一步泛化为担任官职者的通称。^④根据战争在远古社会政治生活中的首要性，我们倾向于接受“士”字原与武器相关，并由此演变为掌握兵刑的官职。有关“士”字本义的不同认识就回顾到这里，以此作为“士”最初起源的一个知识背景。下面我想从西周时代“士”的意义（引申意义上的）入手，来看一看它是如何转变为春秋战国之“士”的。

我们倾向于认为，春秋中期以前的“士”，作为封建社会的一种身份，是指贵族阶层中的一个等级，而且是级别比较低的一个等级。这可以从以下的记载中看出。《左传》桓公二年载：“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。”《左传》襄公十四年载：“天子有公，诸侯有卿，卿置侧室，大夫有贰宗，士有朋友，庶人、工、商、阜、隶、牧、圉皆有亲昵，以相辅佐也。……史为

① 参阅林同济的《士的蜕变——由技术到宦术》，《时代之波——战国策派文化论著辑要》，第69~75页，中国广播电视出版社，1995年。

② 参阅王国维的《释牡》（《观堂集林》卷六，第287~288页，中华书局，1984年）和郭沫若的《释祖妣》（《甲骨文字研究》，科学出版社，1962年）。

③ 周法高主编《金文诂林》第一册（卷一），第300~310页，香港中文大学，1974年。

④ 刘翔《中国传统价值观念诠释学》，第282~286页，上海三联书店，1996年。

书，誓为诗，工诵箴谏，大夫规诲，士传言，庶人谤，商旅于市，百工献艺。”《左传》昭公七年也载：“天子经略，诸侯正封，古之制也。封略之内，何非君土？食土之毛，谁非君臣？故《诗》曰：‘普天之下，莫非王土；率土之滨，莫非王臣。’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，士臣阜，阜臣舆，舆臣隶，隶臣僚，僚臣仆，仆臣台。马有圉，牛有牧，以待百事。”很明显，在周制中，“士”是与平民最接近的贵族中的最低一个阶层。《孟子·万章下》载孟子指出的周室的爵禄等级是：“君一位，卿一位，大夫一位，上士一位，中士一位，下士一位，凡六等。”《礼记·王制》载：“诸侯之上大夫卿，下大夫，上士、中士、下士。”按照封建等级制，不仅低级别的“士”分有不同等级，大夫也有等级。“士”不仅是封建贵族的一种身份，一种爵位，而且“士”还担任着“官职”，^① 职掌和从事着各种具体的公共事务。在顾颉刚看来，春秋以前的“士”都是“武士”，只是在经历了春秋中期社会剧烈变动之后才变为“文士”。^② 照此说来，“士”所担任之官都为武官，所从事的事都为“武事”。这可能把“士”的职掌和所从事的工作过于狭隘化了。由于战争频繁，“士”可能都要有战斗方面的训练，以便在战时能够投入作战。但在平时，“士”则从事着具体公共事务及其管理。根据《礼记

^① 对《尚书·多士》之“士”，孔颖达注解：“士者，在官之总号，故言士也。”

^② 参阅顾颉刚的《武士与文士之蜕化》，《史林杂识初编》，第85~88页，中华书局，1963年。

·曲礼》的记载，商周之官职，都有复杂的设置和分管事务，^①“士”所职掌的事务并不局限在“武职”和“武事”上。一般来说，在封建统治阶层中，天子、诸侯，属于最高统治者，卿大夫属于执政者或行政长官，而“士”则属于专门事务的管理者（即“有司”），负责公共行政事务。如，作为封建统治的教养，有关“六艺”的知识和技能，可能是整个统治阶层都需要具备的，但涉及“六艺”的各种具体“事务”或者教学，则要靠“有司”的“士”来担任。其他像卜、筮、礼、乐、祭、医、药、婚、丧、刑罚、土木等都有专人专司。从甲骨文中我们已经能看到一些比较早的官职设置，如掌管宗教祭祀、占卜记录的官巫、史、卜；管理王家仆隶的官“有宰”；管理工匠的官“有工”等。《尚书·洪范》“八政”所说的“祀”，是巫卜官；“食”、“货”是农官；“司徒”是小众人臣；“司空”是工官；“司寇”是刑官；“师”是武官；“宾”是外交官。担任各种具体行政事务的“士”，既是“庶民”的管理者，同时又起着承上的作用。许倬云指出：“世官制度给周人贵族以充分共享政权的机会，史官系统（包括祝宗卜史与乐官）由于其承受知识的圣职性格，成为王朝政府中的专门人材，举凡典故、纪录与档案方面的事务，王室必须仰仗他们的服务。”^②由于封建官职基本上都是世袭的，所以“士”的职务大致上也沿袭着世代相传（“世承”）的方式传承。要言之，春秋中期之前的“士”，主要有三

① 如《礼记·曲礼》载：“天子建天官，先六太，曰太宰、太宗、太史、太祝、太士、太卜，典司六典。天子之五官，曰司徒、司马、司空、司士、司寇，典司五众。天子之六府，曰司土、司木、司水、司草、司器、司货，典司六职。”郑玄认为这都是殷制。根据张亚初和刘雨的研究，西周早期有五十种职官专称和十一种职官泛称，其中职官志专称的数目到西周晚期增加到八十四种。（参阅《西周金文官制研究》，第148页，中华书局，1986年）

② 许倬云：《西周史》，第231页，三联书店，1994年。

个基本性格：一是爵禄世袭，二是有战斗训练，三是有专司之职。^①冯友兰对春秋之前的“士”所作的简明解释可能是恰当的。他说：“知识分子旧日称为士。在西周奴隶主贵族的等级制度中，士是贵族中的最低阶层。他们都受过一些教育，通晓‘礼、乐、射、御、书、数’等‘六艺’。打仗的时候，可以做下级军官；和平时候可以做卿大夫高级贵族在政治上的助手。他们过着‘食田’的剥削生活。他们的职守也是世袭的。”^②

但是，春秋中期以后，社会结构发生剧烈变化，封建贵族世袭制被动摇，政治统一共同体受到破坏，即一般所说的“天子失尊”和“礼乐征伐自诸侯出”的局面。这种变化自然也导致了“士”的分化和转变。由于封建贵族世袭制的逐渐解体，作为世袭贵族的“士”，也开始慢慢丧失其固定的身份和爵禄，不再有固定的经济来源——即“恒产”和“食田”。在身份和官职的一体化结构中，“士”的世袭贵族身份的丧失，同时也意味着世袭的固定官职的丧失，正如孟子所说：“士无世官，官事无摄。”^③这样，原来作为体制性阶层的“士”，就开始转变为“非体制性阶层”的“士”；原来作为世代担任官职的贵族身份的“士”，就转变为“失官”、“失禄”的平民身份的“士”；原来贵族等级中的低级贵族的“士”，转变为“四民”（士农工商）之首的“士”。“士”下降为“民”，失去贵族的身份和官职，对他们意味着什么呢？从一方面说，这是身份和地位的失落和危机；但从另一方面说，这也是他们重新塑造自身的一种机会。他们从已有的体制和身份中解放了出来，获得了实现自我的

① 参阅林同济的《士的蜕变——由技术到宦术》，《时代之波——战国策派文化论著辑要》，第70页，中国广播电视出版社，1995年。

② 冯友兰：《中国哲学史新编》第一册，第93~94页，人民出版社，1982年。

③ 《孟子·告子下》。

新的方式和可能性。如果说体制、有组织和具有强烈的社会认同，都是知识阶层的麻醉剂的话，那么摆脱体制、组织和控制，越出已有的秩序和认同，则是知识阶层获得活力和创新的机会。^①时代已经变迁，“士”获得了新的土壤。他们开始了曼海姆所说的自由流动，或成为顾炎武所说的一百多年变化中产生出来的“士无定主”的“游士”。^②他们不受体制的束缚，超出了以往被限制的专职，角色变得多样化，“君子不器”成为新的理想，何去何从都在他们的选择之中。

“士”的这种转变，从西周的“学在王官”到后来的“学在民间”这种变化中，也可以具体地看出来。如同上述，具有“专学”和“专职”的传统之“士”，都是体制内的官吏，他们有条件去从事“学”，并通过“学”而获得专门的技能。在春秋中期以前的社会结构中，“官”和“师”是合一的，“学”是官府的一部分，它存在于不同的官职中，也就是所说的“学在王官”。“学”被封建贵族所垄断，与庶民无缘。但是，到了春秋以后，天子失去了权威，官学散落。照《左传》昭公十七年所载，就是“天子失官，学在四夷”。“士”流落民间，或者通过他们的学识和教养以求“仕”，即子夏所说的“学而优则仕”；或者安居民间，成为读书人，招收弟子，传道授业，著书立言。

^① 从这种意义上说，现代知识分子就是不幸的，他们正处在曼海姆所说的体制和组织的控制之中：“那些大规模的、稳固的组织通常能够向新来者灌输某种思想并同化他们，并瓦解他们不满和创新的愿望。正是在这个意义上说，大规模的组织是造成智力枯竭的一个因素。”“社会认同的明显缺乏正是知识分子特有的机会。他尽可以加入到党派中，但却要带着他特有的观点，保持着构成了其才能的流动性和独立性。官僚机器善于产生出它们所需要的相似性和一致性，但要想长久地存在下去它们也必须使用批判的判断，而这是一个受到控制的头脑所不可能产生的。”（曼海姆：《知识阶层：它过去和现在的角色》，载《社会学与社会调查》1992年第1期和《国外社会学》1992年第2期）

^② 顾炎武：《周末风俗》，《日知录》卷十三，第1006页，上海古籍出版社，1985年。

如老子曾担任过周之守藏室之“史”，“居周久之，见周之衰”，他就彻底退居民间，立言著书，成了道家学派的创始人。当然，在礼崩乐坏的乱世，“士”并非只有一种选择，他们先后有不同的经历。如孔子曾担任过鲁国司寇，在官位失去后，虽对政治仍具有浓厚的兴趣，但在屡屡受到政治统治者冷遇的情况下，就退而治学，兴办教育，最终成为儒家学派的创始人。在中国思想和文化史上，从“学在王官”到“学在民间”这种“学术空间”的转变，不仅标志着独立知识阶层的兴起，同时也标志着思想和观念的第一次重大“突破”。正是在春秋战国社会结构和政治制度的巨大转变中，从原来的知识共同体来看是“学术”“为天下裂”的局面，但从多元的知识和价值观看，恰恰是塑造了雅斯贝斯所说的“轴心时代”的学术盛况，是自由争鸣的“诸子百家”的兴起。冯友兰描述 20 世纪初中国政治混乱与学术繁荣的话对此也基本适用，即社会和政治的变动不居，虽然十分不便于人们的实际生活，但却很有利于哲学，因为“哲学总是繁荣于没有教条或成规约束的人类精神自由运动的时代。”^①在春秋战国时代，王道衰微，政治混乱，诸侯纷争，恰恰为“士”提供了自由思想和价值选择的广大空间。《汉书·艺文志》载刘歆《七略》的说法，认为“诸子出于王官”，这一说法引起了不少

① 冯友兰：《中国哲学与未来世界哲学》，载《哲学研究》1987年第6期。当然，春秋和战国乱世，对“学术”也有不利的影响。如学校不修，《毛诗·子衿》：“子衿，刺学校废也。乱世则学校不修也。”如民不悦学，《左传·昭公十八年》载：“秋，葬曹平公。往者见周原伯鲁焉，与之语，不说学。归以语闵子马。闵子马曰：‘周其乱乎！夫必多有是说，而后及其大人。大人患失而惑。’又曰：‘可以无学，无学不害。’不害而不学，则苟而可。于是乎下陵上替，能无乱乎？夫学，殖也。不学将落，原氏其亡乎？”

争论。^① 在我们看来，这种说法，如果是强调“诸子”同“王官”的某种联系，是可以接受的。但如果说诸子之学，一一都对应于“王官”，或者都来源于王官，就不容易成立。我想强调的是，诸子之学的兴起，根本上是“学术”民间化、“官学”私学化的结果。如果学术仍为王官所垄断，就不可能有观念上的大“突破”，就不可能有诸子百家的兴起。^② 当韩非、李斯开始提倡“禁私学”、“以吏为师”的时候，就意味着学术民间化的结束，意味着诸子百家自由争论的终结。

二、“入仕”与“隐居”的二元选择

“自我意识”以“自我存在”为前提。套用笛卡尔的“我思故我在”可以说是“我在故我思”。春秋战国时期自由知识阶层——“士”——的兴起，客观上就使其进行自我反思、自我确认成为可能。知识阶层作为一种新的阶层，他们要扮演自己的角色，他们要行动，他们同时就必须具有“自我意识”，必须进行“自我认同”。曼海姆说：“虽然各个时代的人是不同的，但他们针对自身的发问却是相似的：为了行动他要知道如何看待自己。虽然关于世界和自我的一些观念有时没有明确表达出来，但它伴随着我们的每个行动。我们是谁？——这个问题常常被提出，但又总是通过不同目标的媒介物使我们面对这个问题。人们很难疑惑自己，除非当他遭遇到事物和环境时。”^③ 从自我意识和自我

^① 章太炎肯定这一说法（见《诸子学略说》），胡适完全否认这一说法（见《诸子不出于王官论》），而傅斯年和冯友兰则采取了折衷的立场（见《战国子家叙论》、《先秦诸子之起源》）。

^② 在这种意义上，我们赞成《淮南子·要略》的说法。按照这种说法，诸子之学皆起于救世之弊，应时而兴。

^③ 曼海姆：《知识阶层：它过去和现在的角色》，载《社会学与社会调查》1992年第1期和《国外社会学》1992年第2期。

认同来说，知识阶层更具有优越性。他们本身就是以认识世界而存在的。这使他们能够成为通过“自我”进行“自行修正”和“自行引导”而成长的一个独特阶层。

中国自由知识阶层从他们诞生起，他们就在进行自我反思和自我认同。这构成了他们固有历史的一部分，也构成了他们品性的核心。接触过中国知识阶层历史的人一般都清楚，这一阶层的人在他们的进行“角色”选择的时候，他们常常会遇到是“入仕”还是“隐居”这样一个问题，也就是要在担任“官职”与“隐居民间”这二者之间进行有时甚至是非常艰难的选择。在这种选择的背后，往往包含着知识阶层深层的自我意识。我不敢说这是中国知识阶层所遇到的“独特”问题（日本知识阶层可能也遇到过这方面的问题），但我敢肯定，这一问题在中国知识阶层那里非常重要，它与知识阶层自身鲜明个性的塑造密切相联。在早期中国知识阶层那里，这一问题就异常明显地被意识到了。诸子百家中的孔孟儒家，在这一问题上所具有的意识最为突出。就其基本倾向而言，儒家是主张积极“入仕”的。对儒家来说，获得官职就等于说是找到了发挥自身能力的最适合的工作“岗位”。“入仕”不是一种超出自己本分之外的奢求，而是自己的分位，或者说是自己的“天职”。子路把“不仕”视之为“不义”，^①孟子把“士之失位”比之为“诸侯之失国”，把“士之仕”比之为“农夫之耕”，^②这都是儒家发自内心对“士”所作出的安排。由此而言，《汉书·食货志》所说的“学以居位曰士”，至少是抓住了中国“士人”意识和性格的一个重要方面。但是，必须指出，孔孟儒家强调“入仕”，主要不是为了获得显

① 《论语·微子》载：“不仕无义。长幼之节，不可废也；君臣之义，如之何其废之？欲洁其身，而乱大伦。”

② 参阅《孟子·滕文公下》。

赫的地位和优厚的待遇（“厚禄”）。^①在儒家看来，“入仕”只是一种手段，它服务于一种崇高的目的，即“为道而仕”。《论语·里仁》所载的“士志于道”，《论语·卫灵公》所载的“邦有道，则仕”，《论语·泰伯》所载的“天下有道则见”，《论语·微子》所载的“君子之仕也，行其义也”，《孟子·告子下》所载的“君子之仕君也，务引其君以当道，志于仁而已矣”等说法，都强调指出了儒家的“入仕”带有强烈的“道义性”和“理想性”品格。另一方面，儒家并非完全拒绝“隐”。在现实中，“隐”仍是一种可供的选择。这种选择不是“仕途”不畅的一种无奈，而是“主动的”疏离。儒家是主张“为道而仕”的，但追求伟大理想的路并不平坦。一旦求“道”无望，“入仕”就失去意义。因此，就要主动地“退隐”。“退隐”不是“消沉”，它仍是“求道”的一种方式，就像孔子所说的“隐居以求其志”那样，它能与“无道之政”划清界限，并至少能够“独善其身”。因此，虽然儒家强调“入仕”，但还为“隐”留有下了余地。有关道家对待隐的态度，后面我们还要细谈。

坚持政治实用主义的法家，特别是韩非，采取了“入仕”和“反隐”的彻底路线。法家在政治上热烈追求尊君固势、严刑峻法和富国强兵，为此，所有的臣民都必须纳入到这种政治目标之下来安排。“士”不“入仕”就有背于这一目标，并会起到不良的示范作用。因此，韩非坚决反对“尊隐”和对“隐士”加以鼓励的任何做法，^②甚至要求诛杀“隐士”，以禁止臣子逃避责任和义务的行为。据认为，韩非虚构了太公望（姜尚）诛

① 孟子明确说：“仕非为贫也。”（《孟子·万章下》）

② 如韩非说：“士有二心私学，岩居窟路，托伏深虑。大者非世，细者惑下。上不禁，又从而尊之以名，化之以实，是无功而显，无劳而富也。”（《韩非子·诡使》）“夫好岩穴之士而朝之，则战士怠于行阵。”（《韩非子·外储说左上》）

杀隐士狂裔和华士的故事。照韩非的说法，齐东海居士狂裔和华士为自己确定了这样一个宗旨：“吾不臣天子，不友诸侯，耕作而食之，掘井而饮之，吾无求于人也。无上之名，无君之禄，不事仕而有力。”但是，东封于齐的太公望不允许在他的辖地有隐士存在，他毫不留情地诛杀了他们。在鲁国听到这一消息的周公，急派使者追问太公望这样做的动机。太公望所作的回答是：“彼不臣天子者，是望不得而臣也；不友诸侯者，是望不得而使也；耕作而食之，掘井而饮之，无求于人者，是望不得以赏罚劝禁也。且无上名，虽知，不为望用；不仰君禄，虽贤，不为望功。不仕则不治，不任则不忠。且先王之所以使其臣民者，非爵禄则刑罚也。今四者不足以使之，则望当谁为君乎？”^① 法家这种不允许“隐士”存在的理论和逻辑，贯穿着必须服务于君主统治的专制主义。有关道家对待隐的态度，后面我们还要细谈。

不管诸子对“仕”与“隐”的意识和观念有何不同，可以肯定的是，中国知识阶层在它的早期就对“仕”与“隐”有了一种强烈的自觉意识。从春秋以前的“世官”之“士”转变为东周的具有自由流动的“士”，实际上为他们提供了不同选择的可能性。但是，在“世官”和学术还没有分化的体制之下，“入仕”对于知识阶层来说往往是一种自然的选择。在汉以后的帝国历史中，由于制度上的保证，形成了“士”与“大夫”统一的结构。当然，“隐居”仍然是知识阶层的一种可能选择。在“入仕”成为主导性价值的情况下，“隐居”往往就具有了反叛主流价值并纯化“土风”的功能。

三、“人格”自觉和“道义”担当

如前所说，从“世官”体制中解放出来的中国早期知识阶

^① 《韩非子·外储说右上》。

层，当他们具有了自由选择的空间之后，他们就不再依赖于某一固定的东西，他们可以通过自己的能力和学识获得机会。在这一过程中，知识阶层通过自觉达到了对自我独立人格的肯定，达到了以道德信念和真理对抗权势的自尊。这决不是表面上的自负和傲慢，而是通过内在自我的扩充而达到的境界。曼海姆曾对传统知识阶层自尊自重的根源作了这样的解释：“知识阶层以往的自负一定程度上可以在这一事实中得到解释，即只要他是唯一有资格的世界解说者，他就会要求和声称在其中占有一个重要的角色，即使在大多数情况下他是服务于其他阶层的。从霸道的教士阶层和其对手——预言家，到人文主义的桂冠诗人，再到启蒙时代的历史空想家和宣布了‘世界精神’的浪漫派哲学家，知识阶层的历史中充满了这种自尊自重的例证。”^①中国早期知识阶层的那种自尊自重，^②与现代经济社会的知识阶层在体制束缚之下的人格萎缩和沉沦形成了对照。^③

春秋战国的知识阶层丧失了体制性的生活保障，没有孟子所说的“恒产”，也没有固定的工作，他们真正地成了“游士”，在不同的诸侯国之间自由地流动。他们选择交往对象，是凭借他们自身的“原则”进行取舍。根据他们的原则，“合则留，不合则去”。他们不想为了获得固定的利益和官职而甘愿依附。他们竭力通过自己的教养和学识、能力，影响那个时代的社会生活和政治。他们不是所说的失落的一群人文知识分子。他们出现在自由竞争的市场上待价而沽。他们没有自卑感，对自己充满信心。

① 曼海姆：《知识阶层：它过去和现在的角色》，载《社会学与社会调查》1992年第1期和《国外社会学》1992年第2期。

② 不要误以为那个时代的“士”都是形象独好。

③ 这也就是萨义德对现代体制知识分子不满的原因。参阅《知识分子论》，三联书店，2002年。

我们首先想到了孔子和孟子对“士”人格的自我确认和自信。孔子是伟大信念顽强的守护者和不屈不挠的追求者。对于隐者的嘲讽和规劝（“凤兮凤兮，何德之衰也”，“滔滔者天下皆是也，而谁以易之”），孔子的回答是：“鸟兽不可与同群也，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”^① 孟子坚信的“士”，是一种坚硬的精神象征和理想堡垒，他不会为任何外在的得失而动摇自己的信念。《孟子·尽心上》载：“士穷不失义，达不离道。穷不失义，故士得己焉；达不离道，故民不失望焉。”《梁惠王上》载：“无恒产而有恒心者，惟士为能。”齐王子问“士”从事何事，孟子回答说是“尚志”，孟子所说的“尚志”，就是追求“仁义”。大家都熟悉孟子所说的“浩然之气”和“大丈夫”人格。^② 孟子心目中的理想之“士”，决不是“空洞的”、“美妙的”动人宣称，实际上他映照孟子独立特行的气节和豪迈的气魄。只要我们看看他接触那些国王时的自尊和自信，我们就不会怀疑他对“士”的承诺。在权势面前，他根本不回避自己的信念和真实看法，不管这些信念和看法是否合乎权势者们的口味。他是萨义德（Said）所说的敢于“向权势说真话”的人，他决不为了迎合权势而丧失其“良知”，他树立起了“士”的尊严。在“道义”和“权势”之间，孟子的选择十分清楚。《孟子·尽心上》载：“古之贤王好善而忘势，古之贤士何独不然？乐其道而忘人之势，故王公不致敬尽礼，则不得亟见之。见且犹不得亟，而况得而臣之乎？”这是中国早期知识分子给我们留下的可贵精神遗产。按照《荀子》的记载，子夏宁可贫穷，也不肯

① 《论语·微子》。

② 参见《孟子·公孙丑上》和《孟子·滕文公下》。

“入仕”，因为他要在傲慢的权势面前保持自己的尊严。^①《庄子·让王》也记载颜回为了自得其乐而不仕，宁愿受穷：“孔子谓颜回曰：‘回，来！家贫居卑，胡不仕乎？’颜回对曰：‘不愿仕。回有郭外之田五十亩，足以给饘粥；郭内之田十亩，足以为丝麻；鼓琴足以自娱；所学夫子之道者足以自乐也。回不愿仕。’孔子愀然变容，曰：‘善哉，回之意！丘闻之：‘知足者，不以利自累也；审自得者，失之而不惧；行修于内者，无位而不作。’丘诵之久矣，今于回而后见之，是丘之得也。’”庄子自我认同的故事，我们在其他地方谈到了。颜闾见齐宣王的一幕情景，可能令我们难以想象。据载，当他前往王宫去见齐宣王的时候，齐宣王叫他到跟前去，而他则要齐宣王到他跟前来。这引起了齐宣王的不快和他身边人的不满。他身边的人，以君臣之分，责问颜闾。对此，颜闾的回答是，他往前是“附势”，而王往前是“趋士”，国王应该礼贤下士到他跟前来。宣王作色，质问颜闾“王贵”还是“士贵”。颜闾毫不犹豫地肯定“士贵”而“王不贵”。被颜闾说服的齐宣王，最后竟“愿受请为弟子”，要颜闾留在他身边一起过富贵的生活。但遭到了颜闾的拒绝。^②根

① 荀子说：“古之贤人，贱为布衣，贫为匹夫。……然而非礼不进，非义不受。……子夏贫，衣若悬鹑。人曰：‘子何不仕？’曰：‘诸侯之骄我者，吾不为臣；大夫之骄我者，吾不复见。’”（《荀子·大略》）

② 《战国策》卷十一载有“士贵”与“王贵”的辩论：“齐宣王见颜闾，曰：‘闾前！’闾亦曰：‘王前！’宣王不悦。左右曰：‘王，人君也；闾，人臣也。王曰：‘闾前’，闾亦曰：‘王前’，可乎？’闾对曰：‘夫闾前为慕势，王前为趋士。与使闾为慕势，不如使王为趋士。’王忿然作色曰：‘王者贵乎？士贵乎？’对曰：‘士贵耳，王者不贵。’王曰：‘有说乎？’闾曰：‘有。昔者秦攻齐，令曰：‘有敢去柳下季垄五十步而樵采者，死不赦。’令曰：‘有能得齐王头者，封万户侯，赐金千镒。’由是观之，生王之头，曾不若死士之垄也。’宣王默然不悦。”最后颜闾辞绝宣王说：“士生乎鄙野，推选则禄焉，非不得尊遂也。然而形神不全。闾愿得归，晚食以当肉，安步以当车，无罪以当赏，清静贞正以自虞。制言者王也，尽忠直言者闾也。言要道已备矣，愿得赐归，安行而反臣之邑屋。”

据这一故事，颜闾在齐宣王面前直言不讳地认定“士贵”“王不贵”，充分表明他作为“士人”对自我价值和人格的高度自信和自尊。

我们也许会产生这样的疑问，即中国早期知识阶层在“无恒产”、无固定职位的情况下，何以能够对自我的价值和人格达到充分的自觉和确认，何以能够具有那种惊人的自信和自尊。我想从“内在”与“外在”两方面来理解这一点。从内在自我方面来说，这取决于知识阶层自身所具有的“道义”担当和“理想主义”的性格。如上所说，中国早期知识阶层，无法在别的其他方面（如财富、权势）彰显自己的优越性，他们能够引以自豪的是他们的智慧和道义感。他们是从事精神反思和精神生活的贵族，在这一方面，没有任何其他一个阶层能与他们相比。他们能够通过自己的理性，颠覆他们认为不正当和非合理的事物。他们拥有“纯洁”的理想，并愿为此理想而献身。从这种意义上说，他们是追求“理想性”的动物。拥有坚定的“道义性”，使他们对世俗的利害和优越的物质生活采取超然的态度，使他们在权势面前志高气扬。中国早期知识阶层的这种“道义”和“理想”担当，在儒家孔孟、道家老庄那里都十分突出。孔子意识中的“士”，都建立在对“仁义道德”的信念基础之上。《论语·卫灵公》所载的“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”，《论语·子罕》所载的“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”，《论语·里仁》所载的“士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也”，还有他的弟子曾子所说的“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？”^① 这都说明，“士”坚定地要在“道义”和“理想”担当上建立

^① 《论语·泰伯》。

“自我”。我们提到的庄子，他的最高理想是个人独立和自由，为此，他宁愿选择清贫的物质生活，面对高官厚禄的诱惑毫不动心。“不肯仕宦任职，好持高节”而为赵国出谋划策的游士鲁仲连，拒绝平原君的加封。平原君又要以千金为他祝寿。他笑着说：“所贵于天下之士者，为人排患释难解纷乱而无所取也。即有取者，是商贾之事也，而连不忍为也。”^① 总之，支撑知识阶层独立特行、自尊自信的力量，是他们的道德信念、行为和超越权势的感召力。^② 从外在的客观条件说，它与春秋战国时代各国对士人的迫切需求相关。那是一个需要智慧的时代，而卓越之“士”恰恰也能够提供智慧。正如论者所说：“战国时代，列国交战，各国的国君与其卿大夫之间也互相斗争。不论是列国交战，或是国君与卿大夫之间的斗争，都需要人才协助，因此网罗人才就成了他们的当急要务。为了网罗人才，这些君王与卿相，不惜卑躬屈节，谦恭有礼。在中国历史上，没有一个时期的士人比战国时代的士人来得趾高气昂，也没有一个时期的士人比战国时代的士人更为养尊处优。”^③

① 参阅《史记·鲁仲连邹阳列传》。又如，他帮助齐将田单攻下燕聊城后，田单欲加爵他，他逃隐到了海上，说：“吾与富贵而诟于人，宁贫贱而轻世肆志焉。”

② 《孟子·万章下》载：“缪公亟见于子思，曰：‘古千乘之国以友士，何如？’子思不悦，曰：‘古之人有言曰：事之云乎，岂曰友之云乎。’子思之不悦也，岂不曰：‘以位，则子君也，我臣也，何敢与君友也；以德，则子事我也，奚可以与我友。’千乘之君求与之友而不可得也，而况可召与。”《吕氏春秋·季冬纪·不侵》载：“孔、墨，布衣之士也，万乘之主、千乘之君不能与之争士也。自此观之，尊贵富大，不足以来士矣。”《淮南子·修务训》载：“段干木不趋势利，怀君子之道。隐处穷巷，声施千里。寡人敢勿轼乎？段干木光于德，寡人光于势；段干木富于义，寡人富于财。势不若德尊，财不若义高。”

③ 孙铁刚：《书生议论——士人与士风》，《吾土与吾民》，第100页，三联书店，1992年。

四、士阶层的原创性：“立言”和“放论”

如前所述，伴随着西周知识和学术统一体的解体，作为春秋以后知识和学术多元化而兴起的“子学”，^①是士阶层的原创性的伟大的精神产物。现在人们往往乐意用雅斯贝斯所说的“轴心时代”和“哲学的突破”来描述这一时代及其精神震撼。需要再次指出，所谓“诸子出于王官说”，最好从诸子学具有一定的历史渊源关系上来理解，因为百家之学归根结蒂是那个时代士阶层的伟大创造。从知识社会学的立场观察，诸子之学的兴起是与那个时代的社会政治生活相联系的，用司马迁的话说是“此务为治者也”，用《七略》的话说是“皆起于王道既微，诸侯力政，时君世主，好恶殊方，是以九家之术蜂出并作，各引一端，崇其所善，以此驰说，取合诸侯”，用前面注释中引用过的《淮南子》的话说是“起于救世之弊，应时而兴”。作为一个广阔的背景和空间，变动不安的春秋和战国时代为诸子学提供了巨大的课题和活动舞台，而诸子则以各种不同的方式来回答时代提出的问题并试图引导那个时代。但是，我们还必须关注“子学”自身内在的“精神”创造和“立说”的冲动。垄断性的统一世界观、知识观和价值观一旦解体，智力和精神就会自由奔放，勇敢地去重新审视曾经被认定的“真理”，信心十足地去寻求世界的全新解释。活泼的精神意识到了开放的自我和开放的世界，自我和世界又在精神的创造中获得永恒。智慧的竞争表现为学说的争鸣，使人信服的不是靠权威和地位，而是凭藉逻辑的力量和真理的魅力。自信和自尊使诸子相信他们为世界提供了最高的智慧和学说，或者像《庄子·天下篇》所说：“天下之治方术者多矣，

^① 有关士阶层的学说何以称为“子”学，请参阅杨宽的《战国史》，第465～467页，上海人民出版社，1998年。

皆以其有为不可加矣!”或者如章学诚所说:“诸子之奋起,由于道术既裂,而各以聪明才力之所偏,每有得于大道之一端,而遂欲以之易天下。”^① 庄子和章学诚都肯定“子学”的魅力,但他们似乎都对统一“道术”的分裂感到惋惜。^② “天不生诸子,万古长如夜”,可谓天不言,诸子诞生了,世界一片光明。这正是雅斯贝斯被这个时代所鼓舞的源泉:“这一切皆由反思产生。意识再次意识到自身,思想成为它自己的对象。人们试图通过交流思想、理智和感受而说服别人,与此同时就产生了精神冲突。人们尝试了各种最矛盾的可能性。讨论,派别的形成,以及精神王国分裂为仍互相保持关系的对立面,造成了濒临精神混乱边缘的不宁和运动。这个时代产生了 直至今日仍是我们思考范围的基本范畴,创立了人类仍赖以存活的世界宗教之源端。……这一人性的全盘改变可称为精神化。对生命公认的解释动摇了,截然相反的事物间的平静,变成了对立和矛盾的不宁。人不再封闭在自身之中。他变得不能确定自己,因此向新的无限的可能性开放。他能听见和理解以前无人探询和表明的东西。前所未闻的事物变得明显起来。”^③

一般认为,在春秋之前,还没有私人著书立说的传统。文明、文化和知识都是由圣王制作的,史官担当着记载“圣言”的角色。^④ “子学”的兴起,实际上也是开创了通过“著书立说”和“立言”追求不朽和永恒的传统。《左传》襄公二十四年

① 章学诚:《文史通义》(上),第171页,中华书局,1985年。

② 总结诸子学并试图重建道术统一体的庄子、荀子、司马迁和刘向,都对诸子作出了各有其“得”和“失”的看起来都相当公允的评价。

③ 雅斯贝斯:《历史的起源与目标》,何兆武主编的《历史理论与史学理论》,第673~674页,商务印书馆,1999年。

④ 这当然是从整体上说的,从相关文献看,古代的重臣和史官也有表达自己想法的“言论”,并流传了下来,如伊尹、仲虺、微子、周任和史佚等。

和《国语·晋语八》都记载了由于“立言”而获得了“不朽”的说法。公元前549年，作为使节的叔孙穆子来到晋国，迎接他的范宣子向叔孙穆子请教“死而不朽”的所指，叔孙穆子引用他所听到的话加以回答。作为这方面的实例，穆叔提到了鲁国的臧文仲，说他死后他的言论传到了后世。春秋战国时期，士阶层纷纷“立说”、“立言”、“放论”和“横议”都是有意识选择的结果。作为游士的诸子，都有程度不同从事政治的经历（曾担任过不同的官职），他们大都与那个时代的诸侯当政者有过一些接触，并希望获得重要的职务以推行自己的理想，但他们大都碰壁了。孔子是最典型的代表，他在政治上的接连受挫，促使他退而从事教育和文化的创造工作。孔子谦虚地自称“述而不作”，但恰恰是他成了儒家学派的创始人，并受到了他的弟子和后学的广泛赞誉，被推崇为伟大的圣人。老子从周史官的地位退出后，他用最精炼的语言构造了一种最精湛和最深刻的学说，成为道家学派的创始人。出身工匠的墨子，曾做过宋国的大夫，他提倡一种清苦主义和兼相爱、交相利的哲学。他赢得了众多富有战斗和牺牲精神的信徒，“列道而议，分徒而讼”。他是那个时代显学的代表人物之一。还有孟子、庄子、荀子和韩非子等，都是那个时代伟大的著述者，他们通过他们的言论，为他们赢得了不朽。有关“子学”哲学突破和超越的深厚而广泛的内核，在此就略而不谈了。最后我再次强调，以个人性“立言”和“立说”为特征的“子学”，开创了中国哲学和思想演进的一个独特的方式和传统，“子学”的著作也构成了中国四大著述系统之一而永载史册。