

“君子谋道”:中国古代文学观念的主体意识^{*}

——兼论中国早期知识分子的来历和特点

王齐洲

摘要: 知识分子不仅要掌握知识,而且要具有现实关怀和个体超越精神。以此为标准,中国早期知识分子应该诞生在春秋中后期。中国早期知识分子来源于士和儒,由武士演变而来的文士只是中国早期知识分子所依托的社会阶层,由旱请雨祭之儒演变而来的教以道艺之师儒则是中国早期知识分子所孕育的职业流品,西周以来礼乐文化的发展以及春秋时期社会阶层的变动促成了中国早期知识分子的诞生。处于信仰失范和制度创新的历史转型期的中国早期知识分子,为了宣传文化主张、引导社会舆论、重建政治秩序、树立精神权威,纷纷托古而言“道”,以“道”为理论旗帜,以“善道”为价值目标,以“君子谋道”为人格追求,以“乐道忘势”为行为准则,把“道”和“文”联系在一起。中国早期知识分子所形成的这种卫道立场和原道精神,对秦汉以后中国知识分子的文化心理和文化性格产生了异常深刻的影响,也形成了古代文学领域根深蒂固的“文以载道”的思想传统。

关键词: 知识分子; 士; 儒; 道; 君子谋道

中图分类号: I206.09 **文献标识码:** A **文章编号:** 1000-9639(2009)01-0014-20

知识分子是现代的概念,一般认为起源于19世纪下半叶的俄国。知识分子属于“中产阶级的一部分”^①。“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”^②。即是说,仅有知识并不就是知识分子,只有同时具有现实关怀和个体超越的人才能称为知识分子。西方自古就有两个世界的划分,古希腊哲学家们关注真理世界而忽视现实世界,中世纪教士们则崇拜信仰世界而鄙弃世俗世界,他们与现代知识分子都有精神上的隔膜,所以西方学术界并不把古希腊哲学家和中世纪教士作为现代知识分子的渊藪。真正作为西方知识分子精神之源的是启蒙运动推动下的文化俗世化所体现的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”^③。然而,“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,自始便在中国历史上发挥着‘知识分子’的作用”^④。学术界一般认为,中国古代知识分子诞生于春秋战国之际,以孔子为代表的儒家学者是其杰出代表,而中国古代文学观念也在此时被正式提出。既然中国知识分子的诞生与中国文学观念的发生若合符节,而孔子揭橥的文学观念有着十分明确的人文内涵^⑤,从知识分子角度来探讨中国传统文学观念的发生显然是合理

* 收稿日期: 2008-10-27

基金项目: 国家社会科学基金《中国古代文学观念的发生学研究》(编号: 05BZW013)

作者简介: 王齐洲(1951-),男,湖北洪湖人,华中师范大学文学院教授、博士生导师(武汉 430079)。

① 《简明不列颠百科全书》第9卷,北京:中国大百科全书出版社,1986年,第423页。

②③④ 余英时:《士与中国文化》“自序”,上海:上海人民出版社,1987年,第273页。

⑤ 参见王齐洲:《论孔子的文学观念》《孔子研究》1998年第1期。

和必要的。

一、“士”与“儒”：中国早期知识分子的身份来历

在讨论中国知识分子与中国古代文学观念的关系之前，有必要对中国知识分子的身份来历作一初步清理，以便对这一群体的基本特征有一个总体的把握，从而能够更准确地理解他们的主体意识和思想观念。

顾颉刚关于中国古代知识分子的来历有一个著名的观点，即文士由武士蜕化而来。他认为，“吾国古代之士，皆武士也。士为低级之贵族，居于国中（即都城中）有统驭平民之权利，亦有执干戈以卫社稷之义务”；士所习之六艺，礼、乐、射、御均为武事，惟书与数二者乃治民之专具；孔子时代，文、武人才尚未界而为二，孔子逝后，“门弟子辗转相传，渐倾向于内心之修养而不以习武事为急”，而士之好武者“自成一集团，不与文士混。以两集团之对立而有新名词出焉，文者谓之‘儒’，武者谓之‘侠’，儒重名誉，侠重义气”，“古代文武兼包之士至是分歧为二”^①。余英时虽然肯定“士为低级之贵族”的判断，却不赞成文士由武士蜕化而来的结论，尤其不赞成把士的转化原因归结为孔门弟子“渐倾向于内心之修养”。他认为，“周代贵族子弟的教育是文武兼备的”，“所以，严格地说，文士并不是从武士蜕化而来的，他们自有其礼乐诗书的文化渊源”；古代知识分子的思想背景“必须从古代学术思想的发展上来讨论”，官师政教合一的古代王官之学至春秋末年出现分裂，《庄子》称之为“道术将为天下裂”，也即西方所谓“哲学的突破”（“Philosophic breakthrough”），“‘哲学的突破’为古代知识阶层兴起的一大历史关键，文化系统（cultural system）从此与社会系统（social system）分化而具有相对的独立性”，“分化后的知识阶层主要成为新教义的创建者和传衍者，而不是官方宗教的代表”；士阶层在春秋战国之际所发生的变化“最重要的方面是起于当时社会阶级的流动，即上层贵族的下降和下层庶民的上升”，而春秋晚期“‘士民’的出现是中国知识阶层兴起的一个最清楚的标帜”^②；“从社会背景来说，‘士’从固定的封建身份中获得解放，变成可以自由流动的四民之首，严格意义的知识分子才能出现于古代中国。所以‘士’虽然是知识分子的一个最重要的历史来源，我们却不能把古代文献中所有的‘士’都单纯地理解为知识分子，以历史断代而言，中国知识分子之形成一自觉的社会集团是在春秋战国之际才正式开始的”^③。

顾、余二先生的意见虽有歧异，但他们都用社会分层理论从社会阶层的分化中来探讨知识分子的源流和都认定知识分子兴起于春秋战国之际，却是异中之同。应该说，他们的结论都有比较充分的文献依据和相当敏锐的历史眼光，因而受到了学术界的高度重视。不过，从他们的歧异中，也能发现他们作出的结论还有不尽完善之处。

顾颉刚从贵族的分化论证文士乃由武士蜕化而来，于史虽然有征，但春秋战国之际被人们视为知识分子的那些人却并非由武士蜕化而来，且多不是贵族（哪怕最低级的贵族）。以儒、墨二家而言，儒家创始人孔子作为没落贵族子弟，自然可以视为低级贵族之士，然而季孙氏宴士却拒绝孔子参加，可见当时社会也不承认孔子具有士的身份，至于孔门弟子中仅孟懿子、南宫敬叔、司马牛等极少数几个人是贵族子弟，其余则多为庶人子弟，显然与作为低级贵族的士并无多大关系，但他们正是中国历史上首批兴起的知识分子。墨子虽然身份不明，但据《吕氏春秋·爱类》篇记载，墨子为了阻止楚国攻宋，亲自到楚国去见楚王，自称“北方之鄙人”^④，鄙人即野人，显然不是贵族。墨子善制作，重工艺，以致被时人讥为“贱人之所为”^⑤。学术界公认“墨盖刑徒役夫之称”^⑥，墨子弟子“多以裘褐为衣，以跣踣为服，日夜不休，以

① 顾颉刚：《史林杂识初编》，北京：中华书局，1963年，第85—91页。

②③ 余英时：《士与中国文化》，第12—31、87页。

④ 《吕氏春秋》卷21《开春论·爱类》《二十二子》本，上海：上海古籍出版社，1986年，第711页。


⑤ 《墨子》卷12《贵义》，《二十二子》本，第265页。

⑥ 钱穆：《国学概论》，北京：中华书局，1997年，第44页。

自苦为极^①，荀子曾批评墨家为“役夫之道”^②，因而学术界多以墨家学说为平民阶级思想，墨家也非源于低级贵族之士当无疑问。何况作为西周的低级贵族的士并非只谙武事，其六艺教育中的确包涵有文的内容，特别是自成康“偃武修文”以后更是如此。余氏不同意顾氏“文士由武士蜕化而来”的结论，确有其道理。他从春秋战国时期由于社会变动引起“上层贵族下降和下层庶民上升”整合而成士民阶层来解释中国古代知识分子的崛起，显然是为了弥补顾氏结论的不足。

由于余英时基本上是循着顾颉刚的思路来探讨中国知识分子的来历，尽管他将“阶级的流动”作为知识分子形成的身份来源，将“哲学的突破”作为中国知识分子兴起的关键性的思想文化背景，也仍然无法完全说清楚中国早期知识分子的特点。其根本原因在于，仅从士的角度来考察，还不足以解决中国知识分子的来历等一系列问题。

这里，有必要对“士”的能指和所指作一番简明扼要的考察，以帮助我们对这一问题的认识。

中国“士”之称谓，其源甚古，甲骨文中有见。对于“士”之初义，学者们从文字训诂入手有过多种解释：一说士字从一从十，推十合一为士^③；一说士通事，男子以耕作为事，士字甲骨文，像苗插入地中之形^④；一说士、王同字，均为人端拱而坐象，故王为帝王士为官长^⑤；一说士像阳物，用以指代男子^⑥；一说士像斧钺之形，斧钺既为战士之武器，又为王权之象征^⑦。孰是孰非，实难定论。不过，学者们尽管对“士”之初义歧见迭出，但多数意见中都包含有“男子”和“职事”两个要素，这便为问题的初步解决提供了基础。在父系社会取代母系社会使男子占据社会中心位置之后，社会职事均为男子所担任，“士”在指代男子的同时也指代社会权力是很正常的事。从这一点来看，各家之说正可互补。由于经济发展和社会进步，社会阶层也不断分化，“士”的所指也随之变化。阎步克总结“士”所指称对象的历史发展是：

为一切成年男子之称；为氏族正式男性成员之称；为统治部族成员之称；为封建贵族阶级之称；为贵族官员的最低等级之称。^⑧



而“为贵族官员的最低等级之称”的“士”正是顾颉刚探讨中国知识分子问题的起点。不过，需要指出的是，上述士所指称的对象使用的只是性别或等级的分类标准，而不是社会职业分工的分类标准，更没有涉及与知识分子密切相关的知识和文化的分类标准，这便清楚地表明，仅从士的演化来探讨知识分子问题是不够的，还必须有另外的途径。



顾颉刚在探讨知识分子问题时，提到春秋战国时人们称文士为“儒”，后人也的确把知识分子称为“儒”和“儒生”，而“士”特别是秦汉以后的“士大夫”几乎就是官僚阶级的同义语。因此，从“儒”的角度来探讨知识分子的来历，也是不可忽视的重要方面。并且，“儒”的分类正是以社会职业和文化知识为标准，这便为解决知识分子来历问题提供了线索。

不过，“儒”的问题也是一个棘手的问题。二千年来，学术界对“儒”之来历虽有探讨，却始终没有为

① 《庄子》卷10《天下》，《二十二子》本，第85页。

② 《荀子》卷7《王霸》，《二十二子》本，第313页。

③ 许慎《说文解字》：“士，事也。数始于一，终是十，从一从十。孔子曰：‘推十合一为士。’”王国维《释社》：“卜辞社字皆从，古士字。孔子曰：‘推十合一为士。’字正（古文十字）一之合矣。”见《观堂集林》卷6北京：中华书局，1959年，第287—288页。

④ 杨树达《释士》转引吴承任意见云：“士事 古音并同，男字从力田，依形得义，士则以声得义也。事今为职事事业之义者，人生莫大于食，事莫重于耕，故番物地中之事引申为一切之事也。”并补充说：“士字甲骨文作，一象地，象苗插入地中之形。”见《积微居小学述林》北京：中华书局，1983年，第72页。

⑤ 见徐仲舒：《士王皇三字之探源》，《中央研究院历史语言研究所集刊》，1934年；严一萍《王皇士集释》在分析并补充徐说后以为：“王皇士三字之象人正面端拱而坐之形，至此已成定论矣。”台湾大学文学院古文字研究室编：《中国文字》第7册，1962年。

⑥ 郭沫若《释祖妣》：“余谓士、且、王、土同系社器之象形。”《甲骨文字研究》北京：科学出版社，1962年，第72页。

⑦ 见吴其昌：《金文名象疏证·兵器篇》，《国立武汉大学文哲季刊》第5卷第3期，1936年。

⑧ 阎步克：《士大夫政治演生史稿》，北京：北京大学出版社，1996年，第44页。

大家公认结论。

20世纪初,章太炎撰《原儒》,企图解决这一问题。30年代,胡适撰《说儒》引发了一场不小的争论。郭沫若的《驳说儒》和《论儒家的发生》便直接针对胡氏之说,但问题并没解决。尽管如此,这些讨论对我们还是富有启发的。特别是章太炎提出:“儒之名盖出于需。需者,云上于天,而儒亦知天文,识旱潦。……庄周言儒者冠圜冠者知天地,履句屨者知地形,缓佩玦者事至而断,明灵星舞者吁嗟以求雨者谓之儒,故曾皙之狂而志舞雩,原宪之狷而服华冠,皆以忿世为巫,辟易放志于鬼道。”^①将儒与求雨的巫联系在一起,并断定“儒”是“需”的后起字,“需”即是“儒”,从而为解决“儒”的来历提供了很好的思路。

20世纪70年代中期,徐中舒在甲骨文中发现了“需”字,并论证了“需”是原始的“儒”字,“儒在殷商时代已经存在了”^②。徐中舒认为,“需”在甲骨文中像沐浴濡身之状,与《礼记·儒行》所云“儒有澡身而浴德”正合,表明“儒”之最初身份与需要沐浴斋戒的祭祀活动有关;从祭祀对象来看,儒与巫有明显分工,儒事祖先,巫事上帝。这与章太炎据《庄子》提示而得出的“灵星舞者吁嗟以求雨者谓之儒”略有不同。

从“需”之字形字义及现存相关文献分析,章氏之说似乎更有说服力。

“需”,甲骨文作𠄎(一期乙七七五一)、𠄎(一期合一九五)、𠄎(一期京二〇六九)、𠄎(一期佚七四三)从𠄎从/。 “𠄎”,像人正立之形,即今“大”之初形。“/”或“/”,可有两种解释:一为“水”之省文,这样“需”即“濡”之初文,像沐浴濡身之状;一为“雨”之省文^③,这样“需”与“吁嗟以求雨”之“儒”就有了语源上的联系,同时也与金文需(《孟鼎》)、需(《白公父鼎》)的字形相一致^④。

许慎《说文》云:“需,须也,遇雨不进止须也,从雨,而声。《易》曰‘云上于天,需’。”^⑤“需”从“雨”,《说文》释“雨”为“水从云下”,“凡雨之属皆从雨”^⑥,因此章太炎以求雨之巫释需是极有道理的。《论语·先进》载孔子弟子各抒己志,孔子对曾皙向往的“暮春者,春服既成,冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归”^⑦深表赞许,而“舞雩”乃鲁国求雨之坛,在今山东曲阜东南,“浴乎沂”也与祭祀求雨之前的沐浴暗合。“雩”,《说文》释云:“夏祭乐于赤帝以祈甘雨也。”^⑧《周礼·春官·司巫》:“司巫掌群巫之政令,若国大旱,则帅巫而舞雩。”注曰:“雩,旱祭也。”^⑨《礼记·祭法》:“雩宗,祭水旱也。”注曰:“雩之言吁嗟也。”^⑩《春秋公羊传·桓公五年》:“大雩者何?旱祭也。”注曰:“雩,旱请雨祭名。……使童男女各八人舞而呼雩,故谓之雩。”^⑪《尔雅·释训》:“舞号,雩也。”郭璞注:“雩之祭,舞者吁嗟以求雨。”^⑫都以吁嗟求雨解释雩祭。因此,陈梦家认为:

① 章太炎:《章太炎学术史论集》,北京:中国社会科学出版社,1997年,第192页。

② 徐中舒:《甲骨文所见的儒》《四川大学学报》1975年第4期;此文收入《先秦史论稿》成都:巴蜀书社,1992年。

③ 甲骨文“雨”作𠄎(一期粹六六六)、𠄎(一期合集二〇九五八)“象雨点自天而降之形,一表天,或省一而为𠄎、𠄎。”徐中舒主编:《甲骨文字典》卷11,成都:四川辞书出版社,1988年,第1240页。如徐山认为:“由于徐中舒先生认定的‘需’的甲骨文,同金文相对照后,两者区别较大,这样,甲骨文所认定的字形是否真是‘需’字?对此,笔者认为尚可存疑。我们认为‘需’的字形原型即金文所示的那样上为雨下为人状。即便是像徐中舒先生认定的那样‘需’有甲骨文字体,亦为一种简体,且人形周围的三点或四点的原义为雨点义。《说文》所列的篆文‘需’,其形体上为雨下为而,篆文下面的‘而’为金文下面的‘天(人形)’的讹变。”《儒的起源》《江海学刊》1998年第4期。

④ 从某种意义上说,金文字形更能体现造字的特点。裘锡圭认为:“我们可以把甲骨文看作当时的一种比较特殊的俗体字,而金文大体上可以看作当时的正体字。所谓正体就是在比较郑重的场合使用的正规字体,所谓俗体就是日常使用的比较简便的字体。”《文字学概要》北京:商务印书馆,1988年,第42—43页。

⑤⑥⑧ 许慎:《说文解字》(注音版)卷11下《雨部》长沙:岳麓书社,2006年,第242、241、242页。“从雨,而声”,段玉裁注云“从雨而”。

⑦ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷1《先进》《十三经注疏》本,第2500页。

⑧ 郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》卷2《春官·司巫》《十三经注疏》本,第816页。

⑨ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷4《祭法》《十三经注疏》本,第1588页。

⑩ 何休解诂,徐彦疏:《春秋公羊注疏》卷4《桓公五年》,《十三经注疏》本,第2216页。

⑪ 邢昺:《尔雅注疏》卷4《释训》《十三经注疏》本,第2591页。

巫之所事乃舞号以降神求雨,名其舞者曰巫,名其动作曰舞,名其求雨之祭祀行乐曰雩。《说文》“雩,夏祭乐于赤帝以祈甘雨也”;《月令》“大雩帝,用盛乐”,郑注云“雩,吁嗟求雨之祭也”;《尔雅·释训》“舞,号雩也”,郭注云“雩之祭,舞者吁嗟而请雨”,《释文》引孙炎云“雩之祭者舞有号”;《周礼·司巫》“若国大旱则帅巫而舞雩”,注云“雩,旱祭也”。凡此所说祈甘雨、求雨、请雨、旱祭等,皆是雩的行为,而吁嗟与号则舞时之歌。巫、舞、雩、吁都是同音的,都是从求雨之祭而分衍出来的。^①

其实,不仅巫、舞、雩、吁同音,雩、需上古音也同,在中古仍同为虞部上平声,故此二字义必相通。如果说“雩”为“旱请雨祭名”,那么,“需”则应为“灵星舞子吁嗟以求雨者”。按照《周礼》的记载:“女巫掌岁时祓除衅浴,旱暵则舞雩。”^②即是说,旱祭舞雩者为女巫。所以如此,按古人的观念,“使女巫舞旱祭,崇阴也”^③。春秋时鲁僖公、战国时鲁繆公均有使女巫舞雩求雨不成而企图焚巫的记载^④,可以视为这一原始祭祀之礼的残余^⑤。

这样看来,旱请雨祭舞雩是女巫的职责^⑥,或者还应加上那些伴舞的童男童女们。而无论是女巫,还是童男童女,都是柔弱者,因而从“需”的“儒”、“濡”、“孺”、“蠕”、“懦”、“糯”等字都有软弱柔顺的涵义。胡适正是有鉴于此,于是根据《说文》对儒的解释^⑦,提出大胆假设,认为儒是殷民族的教士,周灭殷后,沦为遗民,仍以治丧相礼为职业,因此,儒的人生观是“亡国遗民的柔逊的人生观”。而孔子的最大贡献则在于把这种作为殷遗民的柔逊的儒扩大到“仁以为己任”的儒,根本改变了儒的性格^⑧。因为这一结论主要是建立在通过孔子与耶稣作用对比的基础上依靠假设推理作出的,因而没能为学术界所普遍接受。然而,他假设殷商已经有儒存在,春秋时期以孔子为代表的儒来自殷民族的儒,儒的发展有一个人生观的变化,这些意见却是值得我们特别加以重视的。郭沫若不同意胡适的意见,指出“秦以前术士称儒的证据是没有的”,“儒应当本来是‘邹鲁之士缙绅先生’们的专号。那在孔子以前已经是有的,但是春秋时代的历史产物,是西周的奴隶制逐渐崩溃中所产生出来的成果”,“儒之本意诚然是柔,但不是由于他们本是奴隶而习惯于服从的精神的柔,而是由于本是贵族而不事生产的筋骨的柔”^⑨。郭氏的结论尽管可以商榷,但他将儒放在社会历史文化发展的大背景下进行考察的正确方法却是值得我们汲取的。

总之,从“士”和“儒”的身份演变来探讨中国早期知识分子的身份来历是一种正确的思路,但还未能充分说明中国早期知识分子诞生的必要条件,因此,还需要另外的研究作为补充。

二、“祀”与“教”:中国早期知识分子的职业操守

如果说“士”与中国知识分子的发生有着较多的身份上的联系,那么,“儒”与中国知识分子的发生则有着更多的精神上的联系。对于这一问题,必须把它放在社会历史文化发展的大背景下来考察才能理解。

在古人眼中,“国之大事,在祀与戎”^⑩,这至少概括了商代至西周很长一段历史的社会状况。在原

① 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,北京:中华书局,1988年,第600—601页。

②③ 郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》卷26《春官·女巫》《十三经注疏》本,第816—816页。

④ 例如,《左传·僖公二十一年》:“夏大旱,公欲焚巫。”《礼记·檀弓下》:“岁旱,穆公召县子而问然,曰:‘天久不雨,吾欲焚巫而奚若?’”

⑤ 殷商时期有舞雨的记载,如郭沫若主编《甲骨文合集》(北京:中华书局,1976—1983年)“12819”:“庚寅卜,甲午奏,舞雨。庚寅卜,癸巳奏,舞雨。庚寅卜,辛卯奏,舞雨。”

⑥ 陈梦家认为:“商代的女巫已仅为求雨舞雩的技艺人才,不复掌握宗教巫术的大权。”见《商代的神话与巫术》,《燕京学报》20期,1936年。

⑦ 许慎《说文解字》:“儒,柔也,术士之称。”

⑧ 见胡适:《说儒》,《中央研究院历史语言研究所集刊》1934年12月。

⑨ 郭沫若:《驳〈说儒〉》《郭沫若全集》“历史编”第1卷,北京:人民出版社,1982年,第456—458页。

⑩ 杜预注,孔颖达疏:《春秋左传注疏》卷27《成公十三年》《十三经注疏》本,第1911页。

始宗教转变为人为宗教之后,自由信仰变为有组织的信仰,“祀”于是就成为一种权利,一种交通天地鬼神的权利,谁拥有了这种权利,谁就获得了统治社会的合法地位。统治者们自然要视“祀”为国家大事。商王对祭祀的重视足以说明这一点。另一方面,在氏族社会尚未充分解体、社会制度尚未健全的条件下,武力征服是控制社会最为有效的手段,“戎”当然也就成了国家大事。商代尚武之风甚盛,这是大家都很熟悉的。即使到了西周,统治者仍然十分重视对贵族子弟的军事教育,正如顾颉刚所言,西周的“六艺”教育多系武事,而担任教官的师氏、保氏也都是军事将领,因为贵族们不仅有管理国家事务的权利,而且也有执干戈以卫社稷的义务,贵族子弟如果没有军事才能,就会失去他们的政治地位。从这个意义上说,顾氏所云中国古代作为低级贵族的士均系武士是完全正确的^①。不过,西周自周公“制礼作乐”逐步完善宗法政治制度之后,特别是康王“偃武修文”重视礼乐文化建设之后,“文之以礼乐”的现实需要日益迫切,社会对士的文化要求不断提高,贵族子弟教育中的文化因素也因此而得到明显加强,所谓“乐正崇四术,立四教,顺先王诗、书、礼、乐以造士。春秋教以礼、乐,冬夏教以诗、书”^②,就是这种变化的反映。因此,余英时指出“周代贵族子弟的教育是文武兼备的”^③,也就具有充分的历史根据。从社会对士的要求以及士阶层素质的变化着眼来探讨中国知识分子的来历,得出文士由武士蜕化而来的结论,应该说是顺理成章的事。

不过,就中国古代文化传统而言,“祀”比“戎”也许更为重要,因为“祀”不仅是中国古代文化的渊薮,也是人们社会信仰的缩影。任何一个社会,一旦基本形成,就不可能只靠武力来维持,而必须同时对社会成员进行精神控制,否则就很难有长期稳定的局面。在远古时代,人们群居而处,没有人身依附,可以自由信仰,所谓天地相通,民神杂糅,宗教祭祀只是个人的精神寄托。而进入阶级社会以后,统治阶级不仅垄断了社会财富,而且垄断了社会信仰,祭祀活动既是宗教活动也是政治活动,祭祀谁和谁来祭祀便成了地位和权利的象征,这只要看看殷墟卜辞所记载的商王十分频繁的祭祀活动和周灭商后继续祭祀殷先王并“使诸侯分其祭”^④,就不难明白这一点。如果说军事征服是统治者获取政治权威性的物质基础,那么,祭祀垄断则是他们获取政治合法性的精神武器。在夺取政权的过程中,前者自然显得重要;而在巩固政权、建设政权的过程中,后者则更不容忽视。所谓“天子祀上帝,诸侯会之受命焉;诸侯祀先王先公,卿大夫佐之受事焉”^⑤,说的就是这个意思。所以商周统治者便把“祀”放在比“戎”更为重要的位置,负责祭祀的官员也相应具有很高的社会地位。

国家对祭祀的重视也可以从官署设置上反映出来。据《礼记·曲礼》记载:

天子建天官,先六大:曰大宰、大宗、大史、大祝、大士、大卜,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、司草、司器、司货,典司六职。天子之六工:曰土工、金工、石工、木工、兽工、草工,典制六材。^⑥

这里所说的天子优先设置的天官六大,正与祭祀有关。宗、史、祝、卜不用说,所谓“大士”,孔颖达解释说:“知大士非司士及士师卿士之等者,以其下别有司士、司寇,故知非士师卿士也。与大祝、大卜相连,皆主神之士,故知神仕也。”^⑦大宰为天官六大之首,其主要职责当然是交通天地神鬼,掌祭祀之事。而天子五官之职掌则显为武事,如司徒主教其徒众,司马主征伐,司寇主除贼寇。殷商官制充分体现了重“祀”与“戎”的特点。

随着社会的发展进步,周初统治者认识到“天命靡常”而将注意力更多地转向人事,宗、史、祝、卜的地位便逐渐下降,天官大宰的职掌也慢慢发生变化。据《周礼·天官》记载:

① 徐中舒也认为:“早期的士是职业军人,平时警卫宫廷,战时从军出征,是车战的主力。”《先秦史论稿》第114页。

② 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷13《王制》《十三经注疏》本,第1342页。

③ 余英时:《古代知识阶层的兴起与发展》《士与中国文化》第23页。

④ 《墨子》卷8《明鬼下》《二十二子》本,第249页。

⑤ 徐元诰:《国语集解·鲁语上》,北京:中华书局,2002年,第146页。

⑥⑦ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷4《曲礼》,《十三经注疏》本,第1261、1261页。

大宰之职,掌建邦之六典,以佐王治邦国:一曰治典,以经邦国,以治官府,以纪万民;二曰教典,以安邦国,以教官府,以扰万民;三曰礼典,以和邦国,以统百官,以谐万民;四曰政典,以平邦国,以正百官,以均万民;五曰刑典,以诘邦国,以刑百官,以纠万民;六曰事典,以富邦国,以任百官,以生万民。^①

天官中已无大宗、大史、大祝、大士、大卜,它们多半被作为春官保留下来。自郑玄以来,历代学者普遍认为,上述《礼记·曲礼》所云官制是殷商之制,而《周礼·天官》所云则是周官之制。《周礼》所云天官大宰所掌“建邦之六典”与《礼记》所云天官六大所典司的“六典”显然不是同样的内容,正如顾颉刚所说:“即此‘天官’一词,《曲礼》上讲的是神职,而《周官》上讲的确是皇帝宫中的执事之官,两者在‘神’和‘人’的思想迥然不同。”尽管顾氏并不赞同《曲礼》所云即是殷商之制,但他仍然认为“那部丛杂无绪的《曲礼》倒保存了真实的古史遗文,胜于《周官》的表面上似乎很有系统而实际上则是拼凑加伪造”^②。

这里,我们不拟讨论《周官》(即《周礼》)有多少符合西周史实,多少是后人的伪造,仅从《曲礼》天官为神职到《周官》天官转向人事而言,应该说它们都有一部分真实的历史根据,都反映了一部分历史的事实。天子职官由重神事向重人事转化以及宗、史、祝、卜地位的下降,反映着社会生产力的发展和人类控制自然的能力的增强,也表现为社会政治的进步。至于司马迁在《报任安书》中提到“文史星历近乎卜祝之间,固主上所戏弄,倡优所畜,流俗之所轻也”^③,说的当然是西汉的情况,然而,宗、史、祝、卜从殷商时天子优先考虑设置的“天官六大”演变为“主上所戏弄,倡优所畜,流俗之所轻”,却不是一朝一夕的事。

前面我们已经说过,“需”为旱请雨祭之巫。殷商时代是一个尊神敬鬼的时代,商王以祭祀活动为国家的根本大事,事事都要求神问卜,顾颉刚称之为“鬼治主义”^④,丁山称之为“神权政治”^⑤。正如孔子所说:“殷人尊神,率民以事神,先鬼而后礼,先罚而后赏,尊而不亲。”^⑥因而,负责祭祀的巫祝卜史在社会上具有很高的地位。《尚书·君奭》载周公语云:“我闻在昔成汤既受命,时则有若伊尹,格于皇天。在太甲,时则有若保衡。在大戊,时则有若伊陟、臣扈,格于上帝。巫咸义王家。在祖乙,时则有若巫贤。在武丁,时则有若甘盘。率惟兹有陈,保义有殷。”^⑦这里提到的辅佐殷王的名臣,多“格于皇天”,“格于上帝”,伊尹、巫咸、巫贤等都是有名的大巫。事实上,上古时代,“君及官吏皆出于巫”^⑧,“殷代的社会,王与巫史既操政治的大权,又兼为占卜的主持者,所以这些卜辞也可以视作政事的决定记录”^⑨。从某种意义上说,商王“虽为政治领袖,同时仍为群巫之长”^⑩。在社会生产力还十分落后的殷商时代,农业收成主要靠大自然的恩赐,遇天大旱,司巫要率群巫舞雩以求雨,有时商王还亲自主持求雨仪式,担当起“群巫之长”的职责,汤王以身祷于桑林以求雨的故事便是明证^⑪。尽管旱请雨祭是巫的一项十分重要的活动,但巫的职责远不止此,举巫可以涵盖需,而举需则不能涵盖巫,这也是上古文献中多有巫的活动

① 郑玄注,贾公彦疏:《周礼注疏》卷2《十三经注疏》本,第645页。

② 顾颉刚:《“周公制礼”的传说和《周官》一书的出现》《文史》第6辑,北京:中华书局,1979年,第23页。近代学者对《周礼》多持怀疑态度,但近来考古发现却增加了《周礼》的可信度,李学勤认为:“《周礼》和《左传》一样,长期蒙受怀疑的厄运,其内容也在文物研究中得到越来越多的证明,也许不久会为学术界多数所承认。”(《李学勤集》,哈尔滨:黑龙江教育出版社,1989年,第4页)因此,笔者认为应该大胆而谨慎地使用这些资料。

③ 班固:《汉书》卷62《司马迁传》《二十五史》本,第618页。

④ 顾颉刚:《盘庚中篇今译》,《古史辨》第2册,上海:上海古籍出版社,1982年,第44页。

⑤ 丁山:《商周史料考证》,北京:中华书局,1988年,第64页。

⑥ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷54《表記》《十三经注疏》本,第1642页。

⑦ 孔安国传,孔颖达疏:《尚书注疏》卷16《君奭》《十三经注疏》本,第224页。

⑧ 李宗侗:《中国古典社会史》,台北:华冈出版社,1954年,第118页。

⑨ 陈梦家:《殷墟卜辞综述》,第46页。

⑩ 陈梦家:《商代的神话与巫术》,《燕京学报》20期,1936年。

⑪ 《吕氏春秋·顺民篇》载云:“昔者汤克夏而正天下,天下大旱,五年不收,汤乃以身祷于桑林,曰:‘余一人有罪,无及万方;万夫有罪,在余一人。无以一人之不敬,使上帝鬼神伤万民之命。’于是剪其发,磨其手,以身为牺牲,用祈福于上帝,民乃甚悦,雨乃大至。”与此类似的记载还有《尚书大传》、《淮南子》、《尸子》、《说苑》等。

记载而少有需的活动记载的重要原因。

巫在商代社会中的地位,印证了《礼记·曲礼》中有关天子建天官先六大的记载。劳贞一认为:“古代祭司应当是三种人掌管的,即是巫、祝和史,但依礼是统于太史的。巫祝两字并见于甲骨文,巫象在神幄中奉玉之形,祝象在祭桌前跪拜之形,史象占龟之形。”^①其实,无论是巫,还是祝、史、卜、宗,在宗教祭祀方面的职掌并没有十分严格的分工,常出现巫史不分、卜史不分的现象,因此陈梦家指出:“卜辞卜、史、祝三者权分尚混合,而卜史预测风雨休咎,又为王占梦,其事皆巫事而皆掌之于史。”^②对于殷商时期的史的认识,学术界还没有完全一致的意见。《尚书·多士》云:“惟殷先人有册有典。”^③甲骨卜辞记载有“作册”(铭文为“乍册”)参加商王活动,殷商彝器《乍册般鼎》、《乍册般鬲》铭文也记载了商王对作册的赏赐,根据陈梦家的意见,这作册便是掌册的史官。甲骨卜辞经常出现“工典”一词,据于省吾考证:“其言工(贡)典,是就祭祀时献其典册,以致祝告之词也。”^④《国语·鲁语上》亦云:“故工史书世,祝宗书昭穆,犹恐其逾也。”^⑤韦昭注云:“工,瞽师官也;史,太史也;世,世次先后也。工诵其德,史书其言也。”^⑥显然,太史掌有先王世次典籍并负责纪录祭祀活动的内容。这样看来,巫掌管着祭祀的全过程,史则负责纪录和保管有关祭祀的典册,从一定意义上说,巫史本来就是负责天人相通的宗教事务的一个集团。所以陈梦家指出:“祝即是巫,故‘祝史’、‘巫史’皆是巫也,而史亦巫也。”^⑦徐中舒也说:“巫是古代社会中的一个集团,他们掌握祭祀、跳舞、医疗、文字等等宗教仪式和科学技术,他们是古代的有知识的人,卜就是由他们掌管着。”“中国文字出于殷代的巫史集团,殷代帝王崇尚占卜,需要文字记录以检验其吉凶休咎。”“夏代尚无巫史集团,所以至今未发现夏代文字。”^⑧正是由于巫史集团是商王垄断宗教与文化的工具,所以他们在当时享有很高的社会地位,同时也是当时社会中最有知识的一个群体,而儒正是他们中的一员。

殷商的灭亡,极大地动摇了人们让天地鬼神主宰人间一切事务的信念。小邦周打败大邦殷,使西周统治者认识到“天命靡常”^⑨、“天畏棗忱,民情大可见”^⑩的道理,甚至认为“天不可信,我道惟宁(文)王德延”^⑪;“人无于水监,当于民监”^⑫。尽管西周统治者们也常常谈论天命,但他们更关注的还是人事,是世俗社会的方方面面,是“敬德”“保民”。《尚书》保存了西周统治者们的许多谏语,傅斯年总结《尚书》周诰 12 篇的思想是:“凡求固守天命者,在敬,在明明德,在保人民,在慎刑,在勤治,在毋忘前人艰难,在有贤辅,在远儆人,在秉遗训,在察有司;毋康逸,毋酣于酒,事事托命于天,而无一事舍人事而言天,祈天永命,而以为惟德之用。”^⑬西周初年的这些思想,显然不可能凭空创造,除了社会现实深刻变动的启发外,应该还有前人的思想成果可资借鉴。徐中舒认为,“祖甲改制,是商代社会的转折点”^⑭。所谓改制,就是变兄终弟及为父死子继,占卜祭祀活动也因此发生了许多变化。从现存甲骨卜辞来看,祖甲之前,祭祀对象极为庞杂,卜问事项无所不包;从祖甲开始,祭祀对象限于先王,卜问大都例行公事,卜事活动也明显减少。“卜事的稀少表示鬼神的影响力减少了,相对的当然较重视人事。祀典只剩了井然有序的五种,轮流的奉祀先王先妣。礼仪性的增加毋宁反映咒术的减低。若干先公先臣的隐退,则划分了人鬼

① 劳贞一:《古代思想与宗教的一个方面》《学原》1卷10期,1948年。

②⑦ 陈梦家:《商代的神话与巫术》,《燕京学报》20期,1936年。

③ 孔安国传,孔颖达疏:《尚书注疏》卷16《多士》《十三经注疏》本,第220页。

④ 于省吾:《甲骨文字释林》第4册,北京:中华书局,1979年,第2912页。

⑤⑥ 徐元诰:《国语集解·鲁语上》,第165-165页。

⑧⑭ 徐中舒:《先秦史论稿》,第61、129-67页。

⑨ 郑玄注,孔颖达疏:《毛诗注疏》卷16《大雅·文王》《十三经注疏》本,第503页。

⑩ 孔安国传,孔颖达疏:《尚书注疏》卷14《康诰》《十三经注疏》本,第203页。

⑪ 孔安国传,孔颖达疏:《尚书注疏》卷16《君奭》《十三经注疏》本,第223页。

⑫ 孔安国传,孔颖达疏:《尚书注疏》卷14《酒诰》第207页。

⑬ 转引自许倬云:《西周史》,北京:三联书店,1994年,第107-108页。

与神灵的界限,在在可见重人事的态度取代了由于对鬼神的畏惧而起的崇拜,这是‘新派’祭祀代表的一种人道精神”^①,这种精神对西周统治者减少对天命鬼神的迷信转而重视人事无疑有着直接的影响,而殷商后期的这些新派思想的传播显然离不开主持祭祀活动和保存有关资料(即所谓“典册”)的巫史集团。

当西周统治者注重人事,建立起一套比较完善的宗法制度后,人们对世俗伦理的关注便超过了对鬼神的关注,祭祀文化也就发展而为礼乐文化^②。“周代的礼乐体系就是在相当程度上已‘脱巫’了的文化体系。在礼乐文化中不仅价值理性得到建立,价值理性的建立本身就是理性化的表现。从此,最高存在不再是非理性的冲动,而人的行为更为关注的是能否合乎人间性的文化规范礼,神秘交感的因素在大传统中被人文规范所压倒”^③。当然,这不是说西周统治者不再需要祭祀占卜等神事活动,而是说这些活动已经退居到服从和服务于礼乐文化的建设与维系的次要地位,对世俗政治的重视超过了对鬼神的依赖与迷信,这只要比较一下《周礼·天官》与《礼记·曲礼》的天官职掌的差别就不难明白。在这样的文化背景下,巫史的地位也随着发生变化。据张亚初、刘雨对西周官制的研究,西周协助周王处理政务的有两大部门,即“卿事寮”和“太史寮”,可称“两寮执政”。太史寮由太史及其僚属组成,包括大祝、大卜等。太史兼管神事与人事,即一方面掌管国家典章文书,一方面管理祭祀、天象、历法等。太史属下的史为记事之官,早期史官记事都与占卜有关,随着世俗政治的发展,人事记录便逐渐占据主要内容,所谓天子“动则左史书之,言则右史书之”^④。太史寮显然是由巫史集团转化而来,这一转化反映出了祭祀文化向礼乐文化的发展^⑤。太史在殷商时期除了进行祭祀占卜活动外,本来就有记录整理典册的任务,在西周重视人文知识的环境下,他们自然承担起礼乐文化的记录整理保管传承的职责,是很容易理解的。正是由于太史实际上掌握了西周礼乐文化的典章文书,后人常常将先秦诸子的思想来源追溯到“史官文化”,自然有着相当充足的理由。不过,巫史集团中并非所有的人都能够适应这种转变,也有一些人跟不上时代潮流,固守原来的职事,只能继续做一些祭祀相礼的工作。

如果将《周礼·天官》所述大宰的职掌与《礼记·曲礼》所述天官的职掌相对照,不难看出,原先天子所优先考虑设置的奉祀神鬼的“天官六大”已被“佐王治邦国”的“天官大宰”所代替,而大宰的属官肯定有不少是由原“天官六大”演变而来,也即由祝宗卜史演变而来。殷商时期的文化教育主要是学习祭祀占卜^⑥,而《周礼》大宰所掌“建邦之六典”(治典、教典、礼典、政典、刑典、事典)却重在礼乐教化,其具体职责是:“以八法治官府”,“以八则治都鄙”,“以八柄诏王御群臣”,“以八统诏王驭万民”,“以九职任万民”,“以九赋敛财贿”,“以九式均节财用”,“以九贡致邦国之用”,“以九两系邦国之民”。这些职责,基本上都是世俗政治事物,其中“九两”主要涉及牧民教化之责,具体内容是:

一曰牧,以地得民;二曰长,以贵得民;三曰师,以贤得民;四曰儒,以道得民;五曰宗,以族得民;六曰主,以利得民;七曰吏,以治得民;八曰友,以任得民;九曰薮,以富得民。^⑦

关于“师”“儒”,郑玄注云:“师,诸侯师氏,有德行以教民者。儒,诸侯保氏,有六艺以教民者。”^⑧《周礼·地官》有师氏教三德三行,保氏教六艺六仪的记载。不过,从事教化民众的绝不只是“师儒”、“师保”的职

① 许倬云:《西周史》,第109页。

② 陈来认为夏以前是巫觋文化,商代是祭祀文化,而周代是礼乐文化。参见《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》,北京:三联书店,1996年,第8—12页。

③ 陈来:《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》第11页。

④ 郑玄注,孔颖达疏:《礼记注疏》卷29《玉藻》《十三经注疏》本,第1473—1474页。

⑤ 参见张亚初、刘雨:《西周金文官制研究》,北京:中华书局,1986年。

⑥ 殷商学校的职能从甲骨文“学”字的形义即可看出。参见王齐洲:《中国文学观念的符号学探原》《中国社会科学》1999年第1期。

⑦⑧ 孔安国传,孔颖达疏:《尚书注疏》卷2《大宰》,《十三经注疏》本,第648—648页。

责，《周礼·地官》的大司徒有所谓“十二教”^①，承担着养民、安民、教民的职责，其安民的六条旧俗是：“一曰媿宫室，二曰族坟墓，三曰联兄弟，四曰联师儒，五曰联朋友，六曰同衣服。”^②“师儒”郑玄注：“乡里教以道艺者。”贾公彦疏：“云师儒乡里教以道艺者，以其乡立庠，州党及遂皆立序，致仕贤者使教乡闾子弟，乡闾子弟皆相连合，同就师儒，故云连师儒也。”^③乡师、乡老、乡大夫、州长、党正、族师、闾胥、比长等均有教化之责，师保只是大司徒的属官，掌教国子而已。无论是师保还是师儒，他们所教六艺均为礼、乐、射、御、书、数，这与商代学校教国子以祭祀占卜是很不一样的。而商代从事教育活动的除了商王以外，便是巫史集团的其他成员。而当祭祀文化转变为礼乐文化之后，学校教育自然以礼乐教育为核心。原来的巫史祝卜开始分化，一部分人适应了这种变化，迅速掌握了礼乐文化知识，成为新文化的建设者和传播者，周初太史寮的成员便代表了这种趋势；另一部分人不能适应这种变化，仍然只操祭祀占卜之业，或仅以治丧相礼为职业，其社会地位便慢慢下降。如果这种分析不错，那么西周的儒就是已经掌握了礼乐文化知识的巫史祝卜在新制度下的角色转型。章太炎的“达名”之儒^④，可以概括殷代的早请雨祭之儒，而他所说的“类名”之儒^⑤，则可以概括西周之儒。胡适从孔子、公孟子“冠章甫之冠”并根据《士冠礼》所云“章甫，殷道也”而断定儒是殷的遗民，是从殷的祝宗卜史转化而来^⑥，也可以加强我们的论断。

总之，伴随西周礼乐文化成长起来的具有人文知识的师儒成了春秋战国时期中国知识分子生长的坯胎。如果说士是中国早期知识分子所依托的社会阶层，那么，儒则是中国早期知识分子所孕育的职业流品，正是在一系列相关因素的作用下，才诞生了中国早期的知识分子。

三、“乐道忘势”：中国早期知识分子的文化精神

按照现代知识分子的概念，无论是孔子之前的士还是孔子之前的儒都不能称作知识分子，因为他们都没有自由的身份，都没有超越个人私利的社会和人类关怀，都没能成为社会文化精神的代表。只有以孔子为代表的儒家和老子为代表的道家，才是中国历史上最早出现的知识分子。

西周以前，政教合一，政治领袖同时也是精神领袖。然而，春秋以降，随着社会的发展，诸侯崛起，王室衰微，王纲解纽，文化下移，官师政教分离，统治者们实际上已经失去了精神领袖的资格。于是，一部分从巫觋集团分化出来的中国早期知识分子便抓住这一历史机遇，以知识代替信仰，以礼乐文化打压巫觋文化^⑦，俨然以社会文化精神的代言人活跃于历史舞台。他们在政治上、经济上、军事上均无优势可言，惟一具有优势的是他们掌握了比较丰富的文化知识，而当时的社会正处在信仰失范和制度创新的历史转型期，这便为他们宣传各自主张、引导社会舆论、重建文化规范、树立精神权威提供了最佳的时机和最为广阔的用武之地。于是他们便自觉地承担起教化民众引导舆论的社会责任，以历史文化的传承者

① “十二教”为：“一曰以礼教敬，则民不苟；二曰以阳礼教让，则民不争；三曰以阴礼教亲，则民不怨；四曰以乐教和，则民不乖；五曰以仪辨等，则民不越；六曰以俗教安，则民不偷；七曰以刑教中，则民不踣；八曰以誓教恤，则民不怠；九曰以度教节，则民知足；十曰以世事教能，则民不失职；十有一曰以贤制爵，则民慎德；十有二曰以庸制禄，则民兴功。”《周礼注疏》卷12《十三经注疏》本，第703页。

②③ 郑玄注，孔颖达疏：《周礼注疏》卷10《大司徒》《十三经注疏》本，第706页。

④ 章太炎《原儒》：“儒者，术士也……灵星舞子吁嗟以求雨者谓之儒。”

⑤ 章太炎《原儒》：“儒者，知礼乐射御书数。《天官》曰儒以道得民，说曰：儒。诸侯保氏，有六艺以教民者。《地官》曰联师儒，说曰：儒，乡里教以道艺者。此则躬备德行为师，效其材艺为儒。”

⑥ 见胡适：《说儒》，《中央研究院历史语言研究所集刊》1934年12月。

⑦ 陈来认为：“周代的文化，下至春秋战国，都可以看到一条明显的线索，即人本理性与巫觋文化的斗争。周文化的历史就是在礼乐文化中不断扬弃乃至压挤巫觋文化的历史，是在大传统中不断剔除巫觋文化的原始性而保留其神圣性的历史。”《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》第146页。

自居,以社会精神的代表者自励。然而,在强权政治时代,他们又不可能仅以文化优势来达到上述目的,必须树立一个能令社会信服特别是令那些乱世诸侯信服的权威来震慑诸侯,引导社会,收拾人心。于是,他们便纷纷托古而言“道”:孔子托尧舜而言“道”,老子托黄帝而言“道”,墨子托夏禹而言“道”。“道”是他们用以抗衡乱世诸侯政治权力和军事经济实力的最有力的思想武器和精神武器,也是他们整合其思想学说的最简洁明了的理论旗帜^①。因此,维护“道”就是维护西周以来不断发展壮大起来的人道精神和价值理性,维护春秋以来慢慢形成的知识分子的文化地位和人格尊严。如果丢掉了“道”,也就丢掉了知识分子的理想和灵魂,丢掉了知识分子所赖以在社会立足的根基,他们也将不再是有自由思想的知识分子。从这个意义上说,“道”就是他们的理想,就是他们的价值,就是他们的武器,就是他们的生命。

春秋末期出现的儒家和道家鼻祖孔子和老子,都不约而同地举起了“道”的旗帜。老子的著作大谈其“道”,所谓“道可道,非常道;名可名,非常名”^②;“孔德之容,惟道是从”^③;“有物混成,天地生。寂兮寥兮,独立而不改,周行而不殆。可以为天地母,吾不知其名,字之曰道,强为之名曰大。大曰逝,逝曰远,远曰反。故道大,天大,地大,人亦大。域中有四大,而人居一焉。人法地,地法天,天法道,道法自然”^④;“道生之,德畜之,物形之,势成之。是以万物莫不尊道而贵德”^⑤。正因为他“尊道而贵德”,以致其著作被后人称为《道德经》。孔子则说:“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也”^⑥;“笃信好学,守死善道,危邦不入,乱邦不居。天下有道则见,无道则隐”^⑦;“富与贵,是人之所欲也;不以其道得之,不处也。贫与贱,是人之所恶也,不以其道得之,不去也”^⑧。甚至宣称:“道不行,乘桴浮于海。”^⑨

虽然先秦儒道两家都谈“道”,但他们对“道”的理解却存在差异,其思路也不完全一样:道家更注重对“道”的本原性和超越性的描述,儒家更注重对“道”的俗世性和实践性的阐释。尽管他们的思想有出世与入世的差别,但他们对“道”的尊崇却是一致的,以“道”来阐述各自的政治观点的方法也是一致的。这是因为,“道”不是命运,不是鬼神,不是天子手中的权力,不是诸侯麾下的军队,而是知识分子所阐释的价值理性、人道精神、社会理想、道德规范。正因为“道”对于知识分子如此重要,难怪孔子要说:“朝闻道,夕死可矣。”^⑩孟子要说:“天下有道,以道殉身;天下无道,以身殉道。未闻以道殉乎人者也。”^⑪他们毫不犹豫地视“道”为生命。即使像庄周、韩非那些不赞成儒家仁义学说的知识分子,也同样不否认道的崇高价值,其原因即在于此。

由于中国早期知识分子所依托的历史条件和思想资源的限制,他们对“道”的理解难免有这样或那样的局限,例如儒家崇奉“周公之礼”,道家向往“小国寡民”,墨家“背周道而用夏政”^⑫,都是对已经逝去的岁月的理想化追忆,以及对传说中的某一时期的思想文化信息的当代性提升,因此,他们的学说几

① 《淮南子·修务训》云:“世俗之人多尊古而贱今,故为道者必托之于神农、黄帝,而后能入说。乱世暗主,高远其所从来,因而贵之。”这种分析有一定道理。不过,乱世暗主尊奉某一学说,常常是从他们自身利益出发,同时也是为了在理论上寻找自己的合法性,并不能完全归结为尊古贱今。

② 《老子》1章,《二十二子》本,第1页。

③ 《老子》21章,《二十二子》本,第3页。

④ 《老子》25章,《二十二子》本,第3页。

⑤ 《老子》51章,《二十二子》本,第6页。

⑥⑧⑩ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷4《里仁》,《十三经注疏》本,第2471页。

⑦ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷8《泰伯》,《十三经注疏》本,第2487页。

⑨ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷5《公冶长》,《十三经注疏》本,第2473页。

⑪ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》卷13下《尽心上》,《十三经注疏》本,第2770页。

⑫ 《韩非子·显学》云:“孔子、墨子俱道尧舜,而取舍不同,皆自谓真尧舜。”《淮南子·要略》云:“墨子学儒者之业,受孔子之术,以为其礼烦扰而不说,厚葬靡财而贫民,(久)服伤生而害事,故背周道而用夏政。”两说颇不一致。据《墨子·公孟》载墨子语于儒者公孟曰:“且子法周而不法夏也,子之古非古也。”清人毕沅注云:“墨氏之学出于夏。”据此,近代学者均谓儒道出于周,墨道出于夏。

乎都有明显的保守倾向,都与当时社会有一定隔膜。春秋战国时代的统治者们也大都不赞赏他们的理论,他们中的代表人物如孔子、老子、墨子、孟子、庄子等人在政治上也都无所作为。然而,我们又不能不看到,尽管儒、道、墨各家思想并不适合当时社会变革的需要,但以老子和孔子为代表的中国早期知识分子对“道”的提倡,实际上是对价值理性和人道精神的弘扬,同时也是刚刚登上历史中心舞台的知识分子对社会发出的文化宣言,他们的思想给予后来社会的意识形态以异常深远的影响,特别是儒道两家对中国文学和文学观念的影响更是全面而深刻。

特别值得重视的是,中国早期知识分子高举“道”的旗帜,积极宣传自己的主张,以与社会政治强权相抗衡,他们大都有一种独立意识和殉道精神,都自觉地承担起改造社会的责任并身体力行,甚至表现为“舍我其谁”的孤独情怀和不屈不挠的顽强品格。

孔子以文化的传承者自居,他在被匡人包围后自信地说:“文王既没,文不在兹乎?天之将丧斯文也,后死者不得与于斯文也。天之未丧斯文也,匡人其如予何!”^①他认为只有他才是周文王开创的文化传统的真正继承者和传播者。尽管在政治上并无多少作为,但他毫不怀疑自己的行政能力,他说:“苟有用我者,期月而已可也,三年有成。”^②他坚持自己的人格操守,绝不动摇自己的意志信念,他说:“三军可夺帅也,匹夫不可夺志也。”^③他愿意用生命来维护他所提倡的尧、舜、禹、汤、文、武之道,他提出:“无求生以害仁,有杀身以存仁。”^④

孟子同样以天下为己任,他对自己的自信甚至超过孔子,他说:“五百年必有王者兴,其间必有名世者。由周以来七百有余岁矣。以其数,则过矣;以其时考之,则可矣。夫天未欲平治天下也,如欲平治天下,当今之世,舍我其谁也?吾何为不豫哉?”^⑤孟子提倡大丈夫人格,反对自暴自弃,他说:“居天下之广居,立天下之正位,行天下之大道,得志与民由之,不得志独行其道。富贵不能淫,贫贱不能移,威武不能屈,此之谓大丈夫。”^⑥又说:“自暴者,不可与有言也;自弃者,不可与有为也。”^⑦他主张成大事业者去忍受一切痛苦,经受一切磨难,他说:“天将降大任于斯人也,必先苦其心志,劳其筋骨,饿其体肤,空乏其身,行拂乱其所为,所以动心忍性,曾益其所不能。”^⑧他甚至鼓励人们“舍生而取义”^⑨,来实行儒家的理想。

即使是以“自隐无名为务”的老子,对自己的人格和学说也充满着高度的自信,他说:“众人熙熙,如享太牢,如登春台。我独泊兮,其未兆,如婴儿之未孩,儻儻兮若无所归。众人皆有余,而我独若遗。我愚人之心哉!沌沌兮,俗人昭昭,我独昏昏;俗人察察,我独闷闷。澹兮,其若海;颯兮,若无止。众人皆有以,而我独顽似鄙。我独异于人,而贵食母。”^⑩这里所说的“食母”,就是他所宣传的“道”。这种“万人皆醉唯我独醒”的孤独情怀是中国早期知识分子的普遍心态,它既来源于知识分子开始登上历史舞台的孤独感,也来源于社会转型时期人们对社会发展前途的迷茫感。更值得注意的是,在这种孤独感的背后,是中国早期知识分子对自己追求的文化价值理性的忠诚和执着。这种忠诚和执着绝不是从琐碎的个人欲望中产生的,而是从知识分子的历史使命和文化传统中被现实激发出来的,因而它对此后的中国知识分子的文化心理和文化性格产生了深远的影响,也对中国文学观念和文学创作的发展产生了深远的影响。

“道”既然是中国早期知识分子用以树立文化优势和精神权威的一面旗帜,而以儒家为代表的这些

①③ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷9《子罕》,《十三经注疏》本,第2490-2491页。

② 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷13《子路》,《十三经注疏》本,第2507页。

④ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷15《卫灵公》,《十三经注疏》本,第2517页。

⑤ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》卷4下《公孙丑下》,《十三经注疏》本,第2699页。

⑥ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》卷6上《滕文公下》,《十三经注疏》本,第2710页。

⑦ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》卷7下《孟子·离娄上》,《十三经注疏》本,第2721页。

⑧ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》卷12下《告子下》,《十三经注疏》本,第2762页。

⑨ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》卷11下《告子上》,《十三经注疏》本,第2752页。

⑩ 《老子》20章,《二十二子》本,第2页。

知识分子又有积极用世的情怀,这就必然会造成对实际掌握国家政治权力的统治者们的挑战,从而形成政治权威与精神(文化)权威的矛盾冲突。战国时期的“道”、“势”之争正是这种矛盾冲突的反映。这种矛盾冲突同样对中国文学观念产生了重大影响。

首先揭示“道”、“势”矛盾的是孟子,他说:

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?^①

孟子提出“道”与“势”的关系,他是把“道”放在“势”之上,要求贤士“乐其道而忘人之势”。孟子明确提出“道”与“势”的问题,说明在孟子的时代,“道”与“势”已经存在着紧张状态,知识分子必须对他们表明态度。其实,孟子所提出的“贤士”(实际上指符合理想标准的真正的知识分子)应该“乐道忘势”,并不完全是孟子的发明,而是孟子对春秋以来知识分子处世态度的一种总结。

儒家重道忘势,本来就有传统。孔子本人便十分注意出处去就,主张“天下有道则见,无道则隐。邦有道,贫且贱焉,耻也;邦无道,富且贵焉,耻也”^②;“邦有道,谷;邦无道,谷,耻也”^③。孔子弟子子夏公然宣称:“诸侯之骄我者,吾不为臣;大夫之骄我者,吾不复见。”^④孔子孙子子思甚至不与鲁缪公为友^⑤。不独儒家,墨家同样主张尊道忘势,《墨子·亲士》云:“入国而不存其士,则亡国矣;见贤而不急,则缓其君矣。”^⑥他要求国君对这些贤士“富之、贵之、敬之、誉之,然后国之良士亦将可得而众也”^⑦。老子则主张“见素抱朴,少私寡欲”^⑧,更不以世俗权势为念,提倡“贵以身为天下,若可寄天下;爱以身为天下,若可托天下”^⑨。总之,“乐道忘势”是中国早期知识分子比较普遍的一种文化精神,它反映了知识分子对自己的历史使命和社会承担的一种自觉。

当然,孟子对知识分子提出“乐道忘势”的要求,也是因为当时的社会存在着知识分子可以“乐道忘势”的条件。春秋战国时期是一个大动荡的时期,诸侯之间的竞争不仅是军事和经济实力的竞争,也是人才与道义的竞争,要在列国诸侯中树立威信,国君的礼贤下士显然是必不可少的。这一时期就有不少国君礼贤下士的生动事例。《史记·魏世家》记载,魏文侯“受子夏经艺,客段干木,过其闾未尝不轼也。秦尝欲伐魏,或曰:魏君贤人是礼,国人称仁,上下和合,未可图也。文侯由此得誉于诸侯”^⑩。鲁缪公尊礼子思,费惠公亦说:“吾于子思,则师之矣;吾于颜般,则友之矣。”^⑪据《战国策·燕策》记载,燕昭王攻破燕后即位,卑身厚币,以招贤者,往见郭隗请教如何能得贤士与共国,以雪先王之耻,郭隗回答:

帝者与师处,王者与友处,霸者与臣处,亡国与役处。诤指而事之,北面而受学,则百己者至;先趋而后息,先问而后嘿,则什己者至;人趋己趋,则若己者至;冯(凭)几据杖,眄视指使,则厮役之人至。若恣睢奋击,响藉叱咄,则徒隶之人至矣。此古服道致士之法也。王诚博选国中之贤者而朝其门下,天下闻王朝其贤臣,天下之士,必趋于燕矣。^⑫

① 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》卷13上《尽心上》《十三经注疏》本,第2764页。

② 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷8《泰伯》《十三经注疏》本,第2487页。

③ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷14《宪问》《十三经注疏》本,第2510页。

④ 王先谦:《荀子集解》卷19《大略》《诸子集成》本,上海:上海书店,1986年,第337页。

⑤ 《孟子·万章上》云:“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?’”

⑥ 《墨子》卷1《亲士》《二十二子》本,第225页。

⑦ 《墨子》卷2《尚贤上》《二十二子》本,第229页。

⑧ 《老子》19章,《二十二子》本,第2页。

⑨ 《老子》13章,《二十二子》本,第2页。

⑩ 《史记·魏世家》载李克言,谓魏文侯“东得卜子夏、田子方、段干木,此三人者君皆师之”;《吕氏春秋·举难》载白圭语,谓“文侯师子夏,友田子方,敬段干木,此名之所以过桓公也”。二说虽略有差异,但君主礼贤之意则一。

⑪ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》卷10上《万章下》《十三经注疏》本,第2742页。

⑫ 鲍彪校注,吴师道重校:《战国策》卷9《燕策》,《四部丛刊》初编本,上海:商务印书馆,1922年。

郭隗不仅明确提出贤士可与帝王为师友的问题，认为贤士的能力可以十倍百倍于帝王，而且要求燕昭王“朝其贤臣”。燕昭王不仅接受郭隗的意见，并且为郭隗筑宫室，拜之为师，于是吸引来一批贤士，“乐毅自魏往，邹衍自齐往，剧辛自赵往，士争凑燕”^①。燕昭王礼贤之事极好地说明了当时社会存在礼贤下士的特殊环境^②。齐国稷下之学的兴盛更是诸侯礼敬贤士的集中体现，《史记·田敬仲完世家》载云：“宣王喜文学游说之士，自如驺（邹）衍、淳于髡、田骈、接予、慎到、环渊之徒七十六人，皆赐列第为上大夫，不治而议论。是以齐稷下学士复盛，且数百千人。”^③这些事例说明，当时的统治者已经认识到知识分子的文化优势及其代表社会精神的特殊地位，都希望借重知识分子提高他们在列国的竞争力。

然而，话说得回来，知识分子的文化优势和代表社会精神的特殊地位，在当时的社会里并不具有决定性的力量。当统治者还不够强大，还需要知识分子的帮助和需要借助知识分子的影响的时候，知识分子固然可以以道自居。而一旦统治者们感觉到地位已经巩固，可以操纵局势，不再需要知识分子为他们装潢门面的时候，他们对知识分子的态度就会发生变化，因为他们不愿意有任何力量来挑战他们的权威。在这样的情况下，当然还会有一些“守死善道”的知识分子来为理想抗争，继续“乐道忘势”，但更多的人恐怕会正视现实，向强权屈服，或者为了生活而委曲求全。孟子之后，荀子虽有“从道不从君”^④的呼吁，但他自己也只能“怀将圣之心，蒙佯狂之色，视（示）天下以愚”^⑤了。荀子的学生韩非则主张尊人主之势，所谓“事在四方，要在中央，圣人（实指“人主”——引者）执要，四方来效”^⑥，“威势者，人主之筋力也”^⑦。甚至公开主张：“明主之国，无书简之文，以法为教；无先王之语，以吏为师；无私剑之悍，以斩首为勇”^⑧。这些意见，显然是站在人主即权势者角度来考虑的。荀子的另一学生李斯决定赴秦面辞荀子时曾直言不讳地说：

斯闻得时无怠，今万乘方争时，游者主事；今秦王欲吞天下，称帝而治，此布衣驰骛之时，而游说者之秋也。处卑贱之位，而计不为者，此禽鹿视肉人面而能强行者耳。故诟莫大于卑贱，而悲莫甚于穷困，久处卑贱之位，困苦之地，非世而恶利，自托于无为，此非士之情也。故斯将西说秦王矣。^⑨

不管这些话是否真是李斯所言，它反映了战国末年一大批知识分子的心态却是不争的事实。

“道”“势”之争以“势”的增长和“道”的萎缩作为结果或者趋势，恐怕是中国早期知识分子和真正的儒家学者所不愿看到又不得不正视的现实，采取避世立场的道家学者也许还能在虚静的精神世界里保留那一份“乐道忘势”的超然态度，而积极入世的儒家学者则很难继续“乐道忘势”，即使他们大力提倡“道”，而这种“道”已经不完全是可以与“势”相抗衡的精神力量，而是服从和维护“势”的道德说教了。除非“势”恶性膨胀到不给“道”以任何地位，社会文化价值系统到了可能彻底崩溃的地步，知识分子才会以“道”来抗争“势”，以生命来捍卫“道”。而在一般情况下谈论“道”，总容易给人以虚假之感，不少正直知识分子猛烈抨击假道学，与此不无关系。然而，如果因此否定中国早期知识分子“乐道忘势”的文化精神的积极意义，显然不是实事求是的态度；而如果因此丢掉中国早期知识分子以“道”抗“势”的优良传统，那就更是数典忘祖了。

① 鲍彪校注，吴师道重校：《战国策》卷9《燕策》，《四部丛刊》初编本，上海：商务印书馆，1922年。

② 例如，据《史记·孟子荀卿列传》记载，邹衍“适梁，惠王郊迎，执宾主之礼；适赵，平原君侧行撇席；如燕，昭王拥篲先驱，请列弟子之座而受业。筑碣石宫，身亲往师之”。

③ 司马迁：《史记》卷46《田敬仲完世家》《二十五史》本，第224页。

④ 《荀子》卷9《臣道》《二十二子》本，第319页。

⑤ 《荀子》卷20《尧问》，《二十二子》本，第361页。

⑥ 《韩非子》卷2《扬权》《二十二子》本，第1123页。

⑦ 《韩非子》卷20《人主》《二十二子》本，第1188页。

⑧ 《韩非子》卷19《五蠹》《二十二子》本，第1185页。

⑨ 司马迁：《史记》卷87《李斯列传》《二十五史》本，第285页。

四、“君子谋道”：中国古代文学观念的主体意识

前面说过,中国早期知识分子来源于“士”与“儒”。不过,春秋末期的孔子对于“士”“儒”并未当作一个整体一律看待,所论颇有分疏。孔子曾对他的学生提到过“儒”,他要求子夏:“女(汝)为君子儒,无为小人儒。”^①他所肯定的显然只是“君子儒”,并未肯定一切“儒”。孔子也谈“士”,如说“士而怀居,不足以为士矣”^②;“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也”^③等等,多从批评的角度立论,可见他对士也有分疏,并不肯定一切士。孔子更多的是谈论“君子”,他说:“君子义以为质,礼以行之,孙(逊)以出之,信以成之”;“君子病无能焉,不病人之不己知也”;“君子疾没世而名不称焉”;“君子求诸己,小人求诸人”;“君子矜而不争,群而不党”;“君子不以言举人,不以人废言”;“君子谋道不谋食,耕也,馁在其中矣;学也,禄在其中矣,君子忧道不忧贫”;“君子不可小知,而可大受也。小人不可大受,而可小知也”;“君子贞而不谅”^④;“君子喻于义,小人喻于利”^⑤;“君子周而不比,小人比而不周”^⑥;“君子周急不继富”^⑦;“君子和而不同,小人同而不和”^⑧;以及“君子有三戒”、“君子有三畏”、“君子有九思”^⑨等等。毫无疑问,君子才是孔子肯定的对象,君子人格才是孔子的理想人格。如果一定要说他肯定士,也只能说他肯定“士君子”,而非一般士。而孔子所说的“士君子”、“君子儒”或者更简洁地说就是“君子”,正是中国古代历史上最早出现的知识分子,或者说是中国早期知识分子的典型代表。

毫无疑问,孔子希望他的学生成为君子,他自己也是以君子的要求来要求自己的。虽然他的学生们推崇他是圣人,但他自己并不以圣人自居。正是以孔子为代表的包括他的弟子们在内的这批以君子人格为皈依的早期儒家学者,成为了中国最早的知识分子,他们的文化精神奠定了中国文学精神的坚实基础,也成为了中国古代文学观念的主体意识。需要说明的是,由于“君子”是儒家的理想人格,因而中国这批早期知识分子不敢以君子自居,常常以“士”自况,如孔子弟子曾参云:“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?”^⑩这种“士”显然具有“君子”品格;加之战国以降,人们都习称以孔子为代表的学派为“儒家”,称孔门弟子为“儒”,故“士”与“儒”常相混称,后人也就以“士”、“儒”为中国早期知识分子的代名词。然而,在孔子哪儿,“士”、“儒”与“君子”是有明显区别的,而只有“君子”才符合以孔子为代表的中国早期知识分子的特征。从本质上看,中国早期知识分子正是具有君子人格和向往具有君子人格的一批新人。

如前所述,孔子所论列的君子的文化精神和文化性格是多方面的,集中到一点就是:“君子谋道不谋食”,“君子忧道不忧贫”^⑪。“道”是君子即中国早期知识分子的最基本的文化理念,也是他们的价值目标,因此,“君子谋道”便成为他们的主体意识。不仅儒家学者论“道”,先秦诸子无不论“道”,以老庄为代表的道家更是以“道”为其中心话语。那么,“道”是什么呢?尽管先秦诸子对道的解说不尽一致,我们仍然可以从他们的一些有代表性的言论中找到基本答案,从而正确理解中国早期知识分子的崇道精神。

首先,“道”是中国知识分子的价值理性,也是他们的价值目标。

就现有文献和文物资料来看,“道”在西周还没有成为重要的思想范畴,更没有形成有系统的思想,

①⑦ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷6《雍也》,《十三经注疏》本,第2478-2478页。

② 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷1《宪问》,《十三经注疏》本,第2510页。

③⑤ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷4《里仁》,《十三经注疏》本,第2471-2471页。

④⑩ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷15《卫灵公》,《十三经注疏》本,第2518-2518页。

⑥ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷2《为政》,《十三经注疏》本,第2462页。

⑧ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷13《子路》,《十三经注疏》本,第2508页。

⑨ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷1《季氏》,《十三经注疏》本,第2522页。

⑪ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷8《泰伯》,《十三经注疏》本,第2487页。

统治者思考得最多的是“敬德”与“保民”，而早期的“德”大都与政治有关^①，说明“敬德”、“保民”主要是一种为了安定天下的现实考虑，是世俗政治的需要。就其超越现实的信仰领域而言，西周统治者对“天”或“天命”的宗教性情结并没有完全消失，虽然他们也有“天不可信”^②、“惟命不于常”^③的理性主义倾向，但周公在作重大决策时仍然要用大宝龟进行占卜，仍然“不敢替上帝命”^④，他们对天命的信仰在形态上仍具有神学特征。与商人所不同的是，周人的天命信仰中加入了道德和民意的成份，即“敬德”和“保民”，这就使得周人天命信仰中的神性因素渐趋淡化而人性因素不断增强。正是人性的不断增强促进着中华民族价值理性的觉醒，这种觉醒成为人们的信仰从天道转向人道的枢纽，成为中国知识分子诞生的思想文化背景^⑤。

中国早期知识分子在西周以来价值理性发展的基础上，把“道”作为一个核心概念，赋予它超越一切的地位，用以消除天命观念的影响。孔子“不语怪、力、乱、神”^⑥，“罕言利与命”^⑦，“敬鬼神而远之”^⑧，将一些宣扬神性的神话作出具有人性的历史化的阐释，如解释“黄帝四面”、“夔一足”等等，表明中国早期知识分子是以理性主义的姿态登上历史舞台的。既然他们已经悬置了上帝与天命，那么，“道”就成了他们终极的价值目标，成了他们理想的精神家园。在他们看来，天地万物不是由上帝和天命来主宰，而是按照“道”来安排的。“道”不是宗教信仰，而是价值理性，是万事万物之源，也是万事万物之理。前面我们已经引用了儒家和道家关于“道”的论述，这里不再重复。儒、道之外的先秦诸子也都高举“道”的旗帜，例如法家集大成者韩非便说：

道者，万物之所然也，万理之所稽也。理者，成物之文也；道者，万物之所以成也。……万物各异理，万物各异理而道尽稽万物之理，故不得不化；不得不化，故无常操。无常操，是以死生气禀焉，万智斟酌焉，万事废兴焉。天得之以高，地得之以藏，维斗得之以成其威，日月得之以恒其光，五常得之以常其位，列星得之以端其行，四时得之以御其气，轩辕得之以擅四方，赤松得之与天地统，圣人得之以成文章。道，与尧舜俱智，与桀纣俱狂，与桀纣俱灭，与汤武俱昌。以为近乎，游于四极；以为远乎，常在吾侧；以为暗乎，其光昭昭；以为明乎，其物冥冥。而功成天地，和化雷霆，宇宙之物，恃之以成。凡道之情，不制不行，柔弱随时，与理相应。万物得之以死，得之以生；万事得之以败，得之以成。^⑨

正是因为“道”具有本原性、超越性、无所不在性，所以任何事物都不可能离开“道”。这样说来，“道”似乎很神秘，其实不然。《易·系辞上》云：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”^⑩将“道”与“器”联系在一起，说明“道”不能离“器”，“器”也不能离“道”，他们只有“形而上”和“形而下”之分而已。以形上形下区分道器，道可以通过形来获得一种把握，这就避免了神秘性，体现了一种价值理性。中国早期知识分子对“道”的这种理性主义态度，便与殷商以来的巫覡对鬼神的盲目信仰区别开来。对“道”的维护也就成了对理性的维护，成了知识分子对自身价值的维护，成了知识分子寻求独立与尊严的一面旗帜，体

① 陈来认为：“考察德的意义时，可以发现，早期文献中肯定的德及具体德目，大都体现于政治领域，或者说，早期的‘德’大都与政治道德（political virtue）有关。在君主制下，政治道德当然首先是君主个人的道德品行和规范。君主个人的品德在政治实践中展现为政治道德。”见《古代宗教与伦理——儒家思想的根源》，第296页。

② 孔安国传，孔颖达疏：《尚书注疏》卷16《君奭》《十三经注疏》本，第223页。

③ 孔安国传，孔颖达疏：《尚书注疏》卷14《康诰》《十三经注疏》本，第205页。

④ 孔安国传，孔颖达疏：《尚书注疏》卷13《大诰》《十三经注疏》本，第199页。

⑤ 参见王齐洲：《从“观乎天文”到“观乎人文”：中国古代文学观念的视角转换》《华中师范大学学报》2008年第4期。

⑥ 何晏集解，邢昺疏：《论语注疏》卷7《述而》《十三经注疏》本，第2483页。

⑦ 何晏集解，邢昺疏：《论语注疏》卷9《子罕》《十三经注疏》本，第2489页。

⑧ 何晏集解，邢昺疏：《论语注疏》卷6《雍也》《十三经注疏》本，第2479页。

⑨ 《韩非子》卷6《解老》《二十二子》本，第1138页。

⑩ 孔颖达：《周易正义》卷7《系辞上》《十三经注疏》本，第83页。

现了他们的文化主体意识。后人谈论文学,总爱原“道”,其根本原因就在这里。

其次,“道”是中国知识分子的人文理想,也是他们的道德追求。

“道”是万事万物之原,也是万事万物之理。循此可有两种思路:一是像古希腊哲学家们那样去探讨这些普遍原理,作纯粹形而上的思考;一是让这种探讨不脱离具体的事物,在对事物的分理中去寻找事物之“道”。中国古代的知识分子选择了后一种思维方式。

《易·系辞下》云:“《易》之为书也,广大悉备,有天道焉,有人道焉,有地道焉,兼三材而两之。”^①而在天、地、人三材中,中国早期知识分子普遍重视人道。以孔子为代表的儒家便更多地“道”理解为政治秩序和伦理道德规范,即“君君、臣臣、父父、子子”和“仁、义、礼、智、信”等基本信条,他们以为只要遵守了这些规范,社会就能安定,人民就能幸福。他们认为,尧、舜、禹、汤、文、武、周公时期便很好地实行了这些规范,符合“德治”和“仁政”的社会理想。其实,孔子所提出的政治人物及其社会样板也并不完全符合他的理想标准。尧、舜且不论,武王有伐纣之举,周公曾镇压三监之乱,并非都是德治与仁政。然而,孔子所提倡的社会理想却是直接针对当时社会“礼崩乐坏”的政治现实的,明显具有对当时社会的批判意识,而这正是中国早期知识分子的可贵之处:所谓理想社会,不过是用来批判当时社会的思想武器而已。孔子指出:“天下有道,则礼乐征伐自天子出;天下无道,则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出,盖十世希不失矣;自大夫出,五世希不失矣;陪臣执国命,三世希不失矣。天下有道,则政不在大夫;天下有道,则庶人不议。”^②在孔子看来,天下有道,则有安宁;天下无道,则动荡不已。解决的办法是“学道”,是“克己复礼”。孔子说:“君子学道则爱人,小人学道则易使也。”^③“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?”^④他要求学生能够做到:“笃信好学,守死善道,危邦不入,乱邦不居。天下有道则见,无道则隐。”^⑤以为“君子博学于文,约之以礼,亦可以弗畔矣夫”^⑥,也就是说,君子只要广泛地学习礼乐文化,自觉地遵守礼乐规范,就不会违背“道”。孔子似乎不愿意过多地去讨论关于“道”的定义,而是将注意力转向去探寻“道”对于社会和人生的意义,这与孔子的人道思想和实践理性精神是完全一致的。

孟子继承了孔子的思想,更加关注君子的心性修养和人格锻炼。他以“性善论”为理论依据,认为人有“良知”“良能”,不虑而知,不学而能,只要不失去本心,就能恪守儒家之道。他说:“人之所不学而能者,其良能也;所不虑而知者,其良知也。孩提之童,无不知爱其亲也;及其长也,无不知敬其兄也。亲亲,仁也;敬长,义也。无他,达之天下也。”^⑦又说:“万物皆备于我,反身而诚,乐莫大焉。强恕而行,求仁莫近焉。”^⑧“爱人不亲反其仁,治人不治反其智,礼人不答反其敬。行有不得者,皆反求诸己,其身正,而天下归之。”^⑨“老吾老,以及人之老;幼吾幼,以及人之幼,天下可运于掌。”^⑩正因为孟子把社会政治问题归结为道德问题,所以他常常以“德”来释“道”。“德者,得也,谓内得于心外得于物”^⑪,有德就能有道,这是孟子的一贯思想,孟子说:“民为贵,社稷次之,君为轻。是故得乎丘民而为天子,得乎天子而为

① 孔颖达:《周易正义》卷8《系辞下》《十三经注疏》本,第90页。

② 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷1《季氏》《十三经注疏》本,第2521页。

③ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷1《阳货》《十三经注疏》本,第2524页。

④ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷1《颜渊》《十三经注疏》本,第2502页。

⑤ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷8《泰伯》《十三经注疏》本,第2487页。

⑥ 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷6《雍也》《十三经注疏》本,第2479页。

⑦⑧ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》卷13上《尽心上》《十三经注疏》本,第2765-2764页。

⑨ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》卷7上《离娄上》《十三经注疏》本,第2718页。

⑩ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》卷1下《梁惠王上》《十三经注疏》本,第2670页。

⑪ 《左传·桓公二年》传:“故昭令德以示子孙。”孔颖达疏:“德者,得也,谓内得于心,外得于物;在心为德,施之为行,德是行之未发者也。”

诸侯，得乎诸侯而为大夫。”^①对民的重视既是对孔子思想的发展，也反映了社会的巨大进步，得民心者得天下，成为孔孟之道的重要内容。外得于物固然重要，但更重要的是内得于心，回复自己善良的本心，即“反身而诚”，这样，“道”的问题归根结底是一个道德修养问题。孟子说：“居下位而不获于上，民不可得而治也。获于上有道，不信于友，弗获于上矣。信于友有道，事亲弗悦，弗信于友矣。悦亲有道，反身不诚，不悦于亲矣。诚身有道，不明乎善，不诚其身矣。是故诚者，天之道也。思诚者，人之道也。至诚而不动者，未之有也。不诚，未有能动者也。”^②孟子之所以把政治问题道德化，是与他所处的社会环境分不开的，当时的社会，统治者见利忘义，尔虞我诈，“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”^③，而要解决这一问题，除了对他们进行道德约束，实在没有别的办法。当然，统治者并不喜欢孟子的这些说教，更没有人去遵照执行。因此，孟子的思想也就只有儒家的信徒躬身践履了。

应该说，孔孟之道代表了儒家对“道”的基本认识和主要价值取向，然而，真正把“道”与“文”联系起来的还是荀子。荀子说：

学恶乎始？恶乎终？曰：其数则始乎读经，终乎读礼；其义则始乎为士，终乎为圣人。真积力久则入，学至乎没而后止也。故学数有终，若其义则不可须臾舍也。为之，人也；舍之，禽兽也。故《书》者，政事之纪也；《诗》者，中声之所止也；《礼》者，法之大分，类之纲纪也，故学至乎《礼》而止也。夫是之为道德之极。^④

这就是“学”而言。荀子是一个“性恶”论者，他认为，要改变人“恶”的本性，必须积学循礼，以达至圣人之道。而所谓积学，在荀子那里，实际上就是“积文学”。荀子所说的文学，实际上就是经过孔子整理并阐述的儒家经典《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《春秋》这样，文学就有了具体的形式。在荀子看来，道就体现在文学的具体形式之中，而圣人则将文与道完美地统一在一起。他说：

圣人也者，道之管也。天下之道管是矣，百王之道一是矣；故《诗》、《书》、《礼》、《乐》之道归是矣。《诗》言是，其志也；《书》言是，其事也；《礼》言是，其行也；《乐》言是，其和也；《春秋》言是，其微也。故“风”之所以为不逐者，取是以节之也；“小雅”之所以为小雅者，取是而文之也；“颂”之所以为至者，取是而通之也。天下之道毕是矣。^⑤

辨说也者，心之象道也；心也者，道之工宰也；道也者，治之经理也。心合于道，说合于心，辞合于说，正名而期，质请而喻，辨异而不过，推类而不悖，听则合文，辨则尽故，以正道而辨奸，犹引绳以持曲直。是故邪说不能乱，百家无所窜。^⑥

荀子在将儒家之道与积文学联系在一起的基础上，提出了圣人为“道”之管（即汇总天下之道），六经为“道”之归（即具体体现“道”）并将辞文辨说全部统摄在“道”的监控之下，这样，荀子实际上已经阐明了“原道”、“征圣”、“宗经”的基本思想。

从“文”与“道”的关系来看，孟子以为“道”之在“德”，“德”之根本在得“仁义”之本心，循此以进，也就不愁文不合“道”了，所谓“流水之为物也，不盈科不行；君子之志于道也，不成章不达”^⑦，也就是孔子所说的“有德者必有言”^⑧的意思，这样，“文”与“道”的问题主要是一个道德人格的修养问题。荀子并不反对道德人格的培养，但他认为道德人格的培养是一个“锲而不舍”的过程，它不是本性的自觉，而是礼法的磨砺和约束，学习文学知识则是一个重要途径，这样，他便将“文”与“道”的关系主要理解为“形

① 赵岐注，孙奭疏：《孟子注疏》卷14上《尽心下》《十三经注疏》本，第2774页。

②③ 赵岐注，孙奭疏：《孟子注疏》卷7下《孟子·离娄上》《十三经注疏》本，第2721-2722页。

④ 《荀子》卷1《劝学》《二十二子》本，第288页。

⑤ 《荀子》卷4《儒效》《二十二子》本，第302页。

⑥ 《荀子》卷16《正名》《二十二子》本，第344页。

⑦ 赵岐注，孙奭疏：《孟子注疏》卷13下《尽心上》《十三经注疏》本，第2768页。

⑧ 何晏集解，邢昺疏：《论语注疏》卷14《宪问》《十三经注疏》本，第2510页。

而下”与“行而上”的关系,后人所说的“文章者道之器也”^①便主要受他的思想影响。应该说,在荀子之前,“文”与“道”是不可分的,孔子便从来主张将“道”的问题形式化,他虽然十分注重礼节仪式,但他并不认为这些礼节仪式就是“道”,他说:“礼云礼云,玉帛云乎哉?乐云乐云,钟鼓云乎哉?”^②礼乐问题,并不就是玉帛钟鼓的问题,关键是对它们的认识、理解、接受的问题,即是否“心悦诚服”。与孔、孟将内外本末打成一片不同,荀子实际上已将内外本末分开,认为通过外在的规范可以影响内在的品格,通过外在的形式可以把握内在的本质,这样,“文”与“道”的问题就演变为形式与内容的关系问题,文学问题也就成为一个可以在形式上加以讨论的问题,甚至儒家经典也就可以作为一种文学形式被肯定和被模仿了,这不能不说是文学观念的巨大进步,也是对文道关系的巨大推进。

由于“道”实际上代表了中国古代知识分子的价值理性和社会理想,而其具体体现是“先王之遗文”,而这些“先王之遗文”主要掌握在知识分子手中,其基本精神也由知识分子来阐发,因此,在“道”受到社会普遍尊崇的时候,不仅知识分子的地位相对较高,“文”(文学)也受到特别的重视。《淮南子·傲真训》云:“周室衰而王道废,儒、墨乃始列道而议,分徒而讼。于是博学以疑(拟)圣,华诬以胁众,弦歌鼓舞,缘饰诗书,以买名誉于天下。”^③孟子则说:“圣王不作,诸侯放恣,处士横议,杨朱、墨翟之言盈天下。”^④从这种批判性言论中,不难发现当时社会对言论著述的重视。《史记·孟子荀卿列传》说齐宣王时稷下学者滋盛,这些人“各著书言治乱之事,以干世主”^⑤,可见这时的重“道”与重“文”是一致的,人们没有必要提出“文以载道”的问题,因为这一问题并不存在。只是到了势尊而道卑的秦代以后,“文”与“道”才成为知识分子关注的一个问题,对“文”与“道”关系的不同理解也就成了区别不同类型文人的一把标尺。

从以上分析可以看出,中国早期知识分子提出“道”的概念以及对“道”的维护,是对价值理性和人文精神的一种维护,是对他们各自提出的理论学说的一种维护,也是对知识分子集团意识的一种维护。先秦知识分子所形成的这种卫道立场和原道精神,对秦汉以后中国知识分子的文化心理和文化性格产生了异常深刻的影响,也形成了文学领域根深蒂固的“文以载道”的思想传统。从积极方面来看,“文以载道”能够提升知识分子的思想境界,加重他们的社会责任感,使文学不能远离国计民生,充分发挥文学改良社会与人生的作用。从消极方面来看,“文以载道”限制了文学家自身情感的表达,影响了文学除教育功能以外的其他功能的发挥,也不利于人的全面发展;并且,文所载之“道”也并非人类理想的圣境,无论是就伦理道德而言,还是就社会制度而言,先秦诸子所言之“道”都有十分明显的时代局限和思想局限,因此“文以载道”就容易成为维护旧制度反对新思想的便利武器。即使是那些并不保守的人,也会将这一观念变为陈陈相因的迂腐说教。正是在这一点上,郭绍虞说“中国文学批评中的主要问题,不是乌烟瘴气的什么‘文以载道’的说法,便是玄之又玄玩一些论神论气的把戏,前者是儒家思想之发挥,后者是道家思想之影响。这两家思想在中国文学批评史上竟产生了这样大的影响”^⑥,可谓一语中的。

的确,秦汉以后,特别是汉武帝接受董仲舒建议“罢黜百家,独尊儒术”以后,儒家思想占据了思想统治的中心位置,孔、孟所揭橥的君子人格和“君子谋道”的主体意识和人文精神给予中国古代知识分子以无比强烈的影响,人们论作文,无不把文与道联系在一起,以道为准绳,以道为指归,形成了中国古代特有的文学景观。这里,我们不妨列举一些代表性言论以见一斑。

唐柳冕说:“昔尧、舜殁,《雅》《颂》作;《雅》《颂》寝,夫子作。未有不因于教化为文章,以成国风。

① 黄庭坚:《豫章黄先生文集》卷《次韵杨明叔四首序》《四部丛刊》本。

② 何晏集解,邢昺疏:《论语注疏》卷17《阳货》《十三经注疏》本,第2523页。

③ 《淮南子》卷2《傲真训》,《二十二史》本,第1213页。

④ 赵岐注,孙奭疏:《孟子注疏》卷6下《滕文公下》《十三经注疏》本,第2714页。

⑤ 司马迁:《史记》卷74《孟子荀卿列传》《二十五史》本,第266页。

⑥ 郭绍虞:《中国文学批评史上之“神”“气”说》《照隅室古典文学论集》上编,上海:上海古籍出版社,1983年,第46页。

是以君子之儒，学而为道，言而为经，行而为教，声而为律，和而为音。如日月丽乎天，无不照也；如草木丽乎地，无不章也；如圣人丽乎文，无不明也。”^①

韩愈说：“君子居其位，则思死其官；未得位，则思修其辞，以明其道。我将以明道也，非以为直而加人也。”^②

柳宗元说：“圣人之言，期以明道，学者务求诸道而遣其辞。辞之传于世者，必由于书。道假辞而明，辞假书而传，要之之道而已耳。道之及，及乎物而已耳，斯取道之内者也。”^③

李汉说：“文者，贯道之器也。不深于斯道，有至焉者，不也？”^④

宋石介说：“圣人职文者也，君子章之，庶人由之。具两仪之体，布三纲之象，全五常之质，叙九畴之数。道德以本之，礼乐以饰之，孝悌以美之，功业以容之，教化以明之，刑政以纲之，号令以声之。灿然其君臣之道也，昭然其夫妇之顺也。尊卑有法，上下有纪，贵贱有乱，内外不渎，风俗归厚，人伦既正，而王道成矣。”^⑤

欧阳修说：“君子之于学也务为道，为道必求知古，知古明道而后履之以身，施之于事，而又见于文章，而发之以信后世。其道，周公、孔子、孟轲之徒常履而行之者是也；其文章，则六经所载至今而取信者是也。”^⑥

朱熹说：“夫文与道果同耶异耶？若道外有物，则为文者可以肆意妄言而无害于道。惟夫道外无物，则言而一有不合于道者，则于道为有害，但其害有深浅耳。”^⑦

明方孝儒说：“文所以明道也，文不足以明道，犹不文也。”^⑧

茅坤说：“文以载道，道也者，伏羲氏以来不易之旨也。孔孟没而圣学微，于是六艺之旨散而不传。”^⑨

类似的论述，俯拾即是，说明“君子谋道”的思想已经深入到中国知识分子的骨髓，渗透到他们的文学观念和整个文学活动中。尽管唐人的文道观与宋人的文道观并不完全相同，宋代道学家的文道观与古文家的文道观也有许多差异，然而，他们都以文道关系为论述中心却是一致的，“在中国全部文学批评史上彻头彻尾，都不外文与道关系之讨论”^⑩。这种讨论弥漫整个文学界，先秦时期所形成的中国古代文学观念的影响不断被强化，使得中国古代文学具有浓厚的泛道德倾向，因为人们所理解的“道”主要是指孔孟之道，这必然形成中国古代文学以礼节情和偏重说教的传统，阻碍文学的发展进步。当然，事物都是具有两面性的，重道的传统加强了文学家的社会责任感，使得文学能够更多地关注社会和人生，提高了文学的社会影响力。中国古代文学在古代中国似乎一直是社会关注的热点，很少被边缘化和冷漠化，重道的传统观念不能不说是一个重要原因。这种传统在今天是否还可以批判地继承、改造和发扬呢？学术界应该有所讨论，社会终将会作出选择。

【责任编辑：李青果；责任校对：李青果、赵洪艳】

① 董诰等编：《全唐文》卷 527《答荆南裴尚书论文书》，北京：中华书局，1983 年影印，第 5357 页。

② 韩愈：《昌黎先生集》卷 14《争臣论》《四部丛刊》本。

③ 柳宗元：《柳宗元集》卷 34《报崔黯秀才论为文书》，北京：中华书局，1979 年，第 886 页。

④ 朱熹：《朱文公校昌黎先生集》卷首《昌黎先生集序》，《四部丛刊》本。

⑤ 石介：《徂徕石先生文集》卷 13《上蔡副枢密书》，北京：中华书局，1984 年，第 144 页。

⑥ 欧阳修：《欧阳文忠公文集》卷 66《与张秀才第二书》，《四部丛刊》本。

⑦ 朱熹：《朱文公文集》卷 35《答吕伯恭》《四部丛刊》本。

⑧ 方孝孺：《逊志斋集》卷 14《送牟元亮赵士贤归省序》，《四部备要》本。

⑨ 茅坤：《茅鹿门先生文集》卷 5《与王敬所少司寇书》《续修四库全书》本。

⑩ 郭绍虞：《中国文学批评史上文与道的问题》《照隅堂古典文学论集》上编，第 170 页。