

从“士”之自觉到“人”之觉醒

张 骏 翥

(山东大学 古籍研究所, 山东 济南 250100)

摘要:在中国古代文化传统中,士自先秦诞生之日起,就有了一种精神上、思想上乃至行为上的自觉与成熟,这导致了这一群人对世俗生活及个人情性的不甚关注,甚至是忽视。而至先秦末,随着君权政治的日益加强,士之自我意识开始逐渐复苏,开始把向来朝外(社会)的目光向内(个人)转,由此到汉代,特别是汉末发生了士阶层“人的觉醒”,士也因此真正地成熟和血肉丰满起来。

关键词:士;自觉;人;觉醒;道统

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:1000-5315(2001)06-0059-08

实际上,就严格的逻辑范畴的意义上讲,“士”和“人”之间并无冲突,相反,他们存在被包含与包含的紧密关系,但是,我们之特意为此,在于关注其所指向的不同的文化含义,即:当我们以“士”进行陈说时,强调的是其作为区别于一般人(所谓社会大众)的个体或阶层(某种意义上可说是社会精英分子)对社会群体所“应该”肩负的某种责任感和使命感(所谓“铁肩担道义”),而这也意味着这种人必须牺牲他同时又是普通人所有的那种生活情趣和享乐。关于这一点,在中国的文化传统中,我们所称为“士”的那群人,在很早就有了这种精神上、思想上乃至行为上的自觉,从而几乎导致他们对世俗日常生活的不甚关心甚至是

忽视。这种情形到先秦末期,随着君主集权政治的加强而开始有所改变。至东汉,特别是汉末,由于政治的腐朽、社会的黑暗、战争的频仍等,而使人们,尤其是我们所关注的士人,不得不转而关心个体之生命、注重日常生活、行为以及对这种个人生活的主动、深切的体验和感受。这种变化,从某种意义上,也可以这样说,这一群体终于从神坛(很大程度上是自设的)上跌落到了地面,完成了从高高在上的“士”向“人”的转变,或者说,“士”至此方与“人”合而为一了,由此,“士”也从真正意义上成熟和血肉丰满起来。而我们在中国传统文化史上所了解和关注到的士人即是如此——既有作为社会良知的铮铮一面,又不无世俗人生的性情一面。

同时,需要说明的是,“士”作为一个群体或阶层,出现在春秋、战国之交的孔子时代。虽然可以说儒家在其中的作用和影响最大,但由于道

墨、名、法等各家各派,实际上都对“士”群体的形成和成熟起了各自不同的作用。所以,我们这里不打算具体论述什么儒家之士、道家之士、法家之士等,而是把“士”作为一个笼统的概念和大的群体进行讨论。

二

马克思论及古代文明时曾谓“有粗野的儿童,有早熟的儿童”[1](762页)。中国文化论者一向将此意会为中国古代文明即属所谓“早熟的儿童”,中国传统文化具有早熟性特征。而我们所关注的士文化,从其产生之始,就的确表现出了惊人的成熟特质。体现这点的最明显的标志便是对“道”这一概念的强调。虽然不同的学派在对“道”的理解上各有不同,但由于中国传统文化同时所具有的极其强烈的现实性、世俗性特征,使中国的学术史从一开始就不曾完全纯粹过,而是如司马谈所说的“此务为治者也”[2](《太史公自序》),与现实社会须臾不可分离。故统而言之,众说纷纭的“道”大可以解释为某种社会、人生的责任感和使命感。当然,他们都自以为其所主张和倡导的,才是最能够担负起社会、人生、历史使命和责任的,即章学诚所谓“皆自以为至极,而思以其道易天下者也”[3](《原道中》),其分歧仅在于此而已。

士作为中国古代的知识分子阶层,其出现自然要求以知识为凭藉。在春秋、战国以前,有所谓官师政教合一的王官之学;然后来因社会发展,“礼崩乐坏”,而“道术为天下裂”[4](《天下》),从而使知识分子从贵族集团下放到普通阶层——而士正是此中的最大收获者。其实,在此以前,亦有所谓“士”,但那是“大抵皆有职之人”[5](卷七“士何事”)的士,他们也须掌握某种知识,却由于其身份地位有世袭的保证——所谓由父传子,代代不变,士之子恒为士,农之子恒为农[6](63页)——而表现为在知识传承上的被动性、工具性。而这时的士,则有所不同。一方面,他们同政治体制间的关系已然疏离,要进入其中除了通过所掌握的知识外,别无他途,故其对知识的追求和获取是积极主动的。而另一方面,正由于其相对

疏离的关系,而使得此时之士,对知识的掌握不是墨守、刻板的,而是思想性的(这里用作动词,指其积极求新言)。虽然儒家特意声称“述而不作”[7](《述而》),但实际上只是一个幌子,很难想象那种不“作”之思想和观念能够引起社会的关注;而且,刻意、反复的“述”在实际上已成为“作”。冯友兰谓孔子“以述为作”是也[8](57页)我们从孔子以“博学”[7](《子罕》)著称、荷蓑丈人却讥责他“四体不勤,五谷不分”[7](《微子》)和他不屑回答樊迟“学稼”、“为圃”之问[7](《子路》),以及孟子“使先知觉后知”[9](《万章下》)的理想等可以看出,这些士对自身以学、以知识为起码和唯一的凭藉已有了相当的自觉性。

但最为关键的却在于,这时对知识的掌握本身就成了一种目的。《吕氏春秋·博志》云:

宁越,中牟之鄙人也,苦耕稼之劳。谓其友曰:“何为而可以免此苦也?”其友曰:“莫如学。学,三十岁则可以达矣。”[10]

《尊师》篇亦云:

子张,鲁之鄙家也;颜涿聚,梁父之大盗也。学于孔子。……此六人者,刑戮死辱之人也,今非徒免于刑戮死辱也,由此为天下名士显人,以终其寿,王公大人从而礼之,此得之于学也。[10]

这里,“学”的工具性和手段性都还很强。但是,由于士之欲因其学而仕、而达的实际上之不可能完全实现,就使得“学”大多时候仅能达到其初始目标:修身。这样,“学”就同修身一起成为了目的,属于二而一的事情。而另一方面,也正由于“学而优”[7](《子张》)不一定就能够仕,所以正如某些论者指出的,以孔子为代表的儒家就只得以为学来实现为仕的理想[11](25页)。如此,也使得为学以掌握知识本身就成为了目的。

另外,对知识本身的兴趣亦始产生,孔子所谓“贫而乐道,富而好礼”[7](《学而》)、“吾未见好德如好色者也”[7](《子罕》)、“好之者,不如乐之者”[7](《雍也》),这种对“道”、“德”的好乐因往往是通过为学以实现,故不无对于知识本身的兴趣。而最能体现此的当属其时“辩”风的兴起一事。冯友兰曾指出:“中国哲学史中之只有纯理论的兴趣之学说极少。”[8](147页)此为的论。

而在先秦,这种极少的、比较纯粹的兴趣之学说即在于所谓“辩者”或“刑名之家”、“名家”那里。这些人整天所从事者即“辩”,且所“辩”的都是些如“无厚不可积也,其大千里”、“南方无穷而有穷”、“今日适越而昔来”[4](《天下》)、“白马非马”[12](《白马论》)之类的看似毫无意义可言的东西,而历来加于其上的批评和指责也正由此:“不法先王,不是礼义,而好治怪说,玩琦辞,甚察而不惠,辩而无用。多事而寡功,不可以为治纲纪。”[13](《非十二子》)“惠子蔽于辞,而不知实。”[13](《解蔽》)这些皆由其“无用”处言之。其实,名家之辩所追求的恰恰就是这种纯理论的兴趣、对知识(我们这里所说的知识乃广义上的,而非中国传统文化所指陈的那种狭义的、技术性的理解)本身的兴趣。荀子所指责的“玩琦辞”的“玩”字可说正道破了其中关键。庄子也说:“天下之辩者,相与乐之。”[4](《天下》)一个“乐”字,同样很生动地见出了名家、辩者们那种不为现实需要所羁、而仅仅限于兴趣的知识上的追求。自然,这也是一度为“显学”的名家以及发展了纯粹逻辑学术的墨家之所以在后来很快衰竭、甚至消亡的重要原因之一。

三

对道义的关注和强调,应该说是士之为士,即士所以自觉的最为重要的原因。前文已述,当时各家都很关注和强调“道”,而由此纷纭异说;同时,他们的理论不仅仅是讲说、宣扬之,而且还要亲身实践之。如果把“道”看作士对某理论的建构的话,则“义”更偏于实践方面,是对“道”的实践。《中庸》所谓“义者,宜也”,即指在社会现实中贯彻“道”时所应该(“宜”)采取和施行的方法和步骤。对此,韩愈说得更为明确:“行而有之之谓义”[14](卷五五八,《原道》)。因此,他们是即知即行,知行合一的。无论儒家之“知其不可而为之”[7](《宪问》)以至于“累累若丧家之狗”[2](《孔子世家》),还是墨家的“摩顶放踵利天下为之”[9](《尽心上》),农家主张“贤者与民并耕而食,饷糗而治”而自己“种粟而后食”、“织布而后衣”[9](《滕文公上》)等,皆是如此。

对“道”的强调与关注,即以道自任、也以道自负的态度及精神,学界一向称之为所谓道统。对此,余英时说道,“中国知识阶层刚刚出现在历史舞台上的时候,孔子便已努力给它贯注一种理想主义的精神,要求它的每一个分子——士——都能超越他自己个体的和群体的厉害得失,而发展对整个社会的深厚关怀。”[15](35页)但实际上,这不仅仅是孔子和儒家才有的,而是当时各家各派都在汲汲努力以行之的。儒家为此声称,“士志于道”[7](《里仁》)、“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?”[7](《泰伯》)等等。而道家,特别是庄子则以其惯有的轻势姿态来表现自己对“道”的汲汲追求。应该说,道家之“道”,与其他各家相较,分歧是最大的,它偏重于个体生命和精神上的逍遥游境界的拓展和追求。但是,它的轻势和对“道”的汲汲以求的精神,却是各家所共通的,也在另一层面对“士”的成熟起到作用。这种精神体现到现实社会政治结构当中即为“道尊于势”的为师为友的政治抱负和理想,故儒家一再要求“乐其道而忘人之势”[9](《尽心上》)、“从道不从君”[13](《君道》)、“诸侯之骄我者,吾不为臣;大夫之骄我者,吾不复见”[13](《大略》)、“夫仰禄之士,犹可骄也,正身之士不可骄也”[13](《尧问》),庄子则更加傲然地声称“天子不得臣,诸侯不得友”[4](《让王》),而墨家又以“天”为法仪对现实进行了相当严厉的批判:“然则奚以为治法而可?故曰:莫若法天;天之行广而无私,其施厚而不德,其明久而不衰。”[16](《法仪》)

士之“道统”表现最突出的方面,在于其“仕”行为的选择上。由于士与政治体制间的实际上不对等的关系,使得士在“仕”行为上大多数情况下是被动的(现实上的);而且,“仕”之于士的重要性和必要性,正如孟子所说:“士之失位犹诸侯之失国家也。”“士之仕也犹农夫之耕也。”[9](《滕文公下》)但是,这并没意味着士在“仕”问题上的完全陷入被动状态(主观精神上的)。相反,他们正因为有了“道”的支撑和依恃,而变被动至于主动。这就是前面所讲的关于“道尊于势”的问题:中国传统文人对此始终是清醒而自觉的。

“道统”的体现在士个人则为一种独立人格

的追求。有了知识作其外的保证,有了道义为其内的支撑,士在一举一动间,为人处事时就能做到人格上的昂然独立而自觉矣。对此,儒家凸现的是“不义而富且贵,于我如浮云”[7](《述而》)、“岁寒然后知松柏之后凋”[7](《子罕》)、“富贵不能淫,威武不能屈,贫贱不能移”[9](《滕文公下》)的大丈夫形象和“仁者爱人”[7](《颜渊》)的君子风范(实际上二者是合一的)。道家则在对现实社会政治的猛烈批判和极度失望中,转向对生命安顿的寻求,其“藐姑射之山,有神人居焉。肌肤若冰雪,绰约若处子,不食五谷,吸风饮露,乘云气,御飞龙,而游乎四海之外”[4](《逍遥游》)的描写可视为其人格追求的极致;而墨家对“君必有弗弗之臣,上必有谄谄之下”[16](《亲士》)的强调,虽然被置于君臣上下关系当中,但对一种独立人格的追求仍然是显而易见的。

四

虽然“士”从其产生之日起,就须臾不曾、也不可能远离现实世界,然因其严格自持,而表现出了对世俗生活的一定程度上的疏离。如“士志于道,而耻恶衣恶食者,未足与议也”[7](《里仁》)、“士而怀居,不足以为士也”[7](《宪问》)、“志士仁人,无求生以害仁,有杀生以成仁”[7](《卫灵公》)、“无恒产而有恒心者,唯士为能”[9](《梁惠王上》)等,这些主张就是要求士在“道”的坚守、追求方面与世俗生活的“产”、“衣”、“食”甚至“生”等问题之间划出一道界限:只能、也必须在满足前者的条件下才谈得上对后者的追求,不然就“不足以为士”。从孔子、颜回、孟子、庄子、墨子等一大批士的主张和实践中,我们明显可以感受到当时之士于此的主动和自觉。当然,这种严格自持,也使士陷入了“谋道”、“谋食”二难的尴尬和困窘处境当中。所以,他们有时不得不说“仕非为贫也,而有时乎为贫”[9](《万章下》);但是,这并不意味着他们因此而“志于道”、“从道”的要求有所降低:只要看看孟子关于“妾妇之道”[9](《滕文公下》)的批评,以及荀子有关“今之所谓士仕者,污漫者也,贼乱者也,恣睢者也,贪利者也,触抵者也,无礼义而唯权势之嗜者也;……今之所谓

处士者,无能而云能者也,无知而云知者也,利心无足而佯无欲者也”[13](《非十二子》)的怒斥就可知道这一点。

另外,我们还可从其时文学艺术方面的情况来证实这点。我们谈论士的成熟与自觉,以及其对世俗生活一定程度上的自觉疏离,并不意味着当时的文学描写和表现中就没涉及到那种形形色色的世俗生活。相反,我们从我国的第一部诗歌总集《诗经》那里,可以看到其中的诗歌,“除了少数几篇外,完全是反映现实的人间世界和日常生活、日常经验”[17](98页),这是实情;但是,对于作为中国传统文化中的主流及精英的士文化来说,其观照对象、观照方式如何,才是最重要,也是最能反映出我们所要讨论的士的实际情况的。由此,我们看到,士一方面是“不学《诗》,无以言”[7](《季氏》),因此时时处处皆要与《诗》发生关系,但另一方面,他们在谈论及《诗》时,却既不是把眼光放在《诗》中世俗生活的描写上,而是把那类《诗》作了自己的、几乎是牵强附会的理解,这是我们通常所说的其时“赋诗言志”、“陈诗言志”的真实情况。所以季札观乐(诗)时,他所看到的就是“美哉!始基之矣,犹未也。然勤而不怨矣”,“美哉!其细已甚,民弗堪也,是其先亡乎!”[18](襄公二十九年)等有关政治教化的内容。而孔子指出的也是《诗》的“可以兴,可以观,可以群,可以怨。迩之事父,远之事君”[7](《阳货》)、“乐而不淫,哀而不伤”[7](《八佾》)等内容特征。另外,传说中的孔子“删诗”说也许更能说明士在面对充斥世俗生活内容和情调的《诗》时的文化心态的:“古者《诗》三千余篇,及至孔子,去其重,取可施于礼义,……礼乐自此可得而述,以备王道,成六艺。”[2](《孔子世家》)“取可施于礼义”即是士“志于道”的选择和结果,而《诗》中更为普遍的世俗生活一面则被他们差不多有意地忽视了。

除诗之外,其他门类的艺术在当时也已经极为发达(而艺术从某种意义上讲,可说便是为着人们的世俗享乐而产生和发展的)。但是,我们必须注意到,士对此几乎都是持严厉的批判态度的,以至于墨家之走极端。而儒家虽有对一些艺术的欣赏和赞美,但他们也多是功利出发的。孔子在唱叹“不图为乐之至于斯也”[7](《述而》)

的同时,又“恶郑声之乱雅乐也”[7](《阳货》);孟子在肯定“好乐”的背后是其关于“与民同乐”[9](《梁惠王下》)的理想和追求,指向的仍是社会政治现实。

由此可以看出,先秦之“士”在自觉肩负起道义责任的同时,也就自觉、自主地放弃了作为世俗中人的一些生活情趣。

五

秦代的李斯曾对二世“昌言之不忌”地建议过这样的话:“明主灭仁义之途,绝谏争之辩,率然行恣睢之心。”清代的王夫之谓此乃“古今概贤不肖,无有忍言此者”,但另一方面王自己却予李斯以理解的同情,他说:“无他,畏死患失之心迫而有所不避也。”[19](卷一“二世”)其实,司马迁为李斯作传时已看到这点,他说:“李斯恐惧,重爵禄,不知所出,乃阿二世意,欲求容。”[2](《李斯列传》)显然,在“谋道”不能、无力的情况下,最终是为了一己“谋食”的选择占了上风,所以李斯才会说出那种颇有“为虎作伥”嫌疑的话,而一向自视甚高的士阶层由此也就开始了其不得不屈从于势的辛酸历程。

为此,我们再来看看宋玉这个人。司马迁曾说:“屈原既死之后,楚有宋玉、唐勒、景差之徒者,皆好辞而以赋见称;然皆祖屈原之从容辞令,终莫敢直谏。”[2](《屈原贾生列传》)“终莫敢直谏”五个字实为极其重要。由此我们可以看到,即便到了汉代,士仍是以可否能够持“道”对自己进行评判的(在封建政治体制中,对“道”的坚守往往被认为是能否敢于直谏)。而之所以“终莫敢直谏”,既是时代使然(君权专制的强化),也有士自身的问题:或许可以这样说,是士不堪“道”的重负后的自然、亦必然的结果。这一点,我们仍可从与宋玉差不多同时代的李斯的一段话中了解个大概:“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。”[2](《李斯列传》)应当说,李斯之讲此话与前引的那段话,都出自同一种心态,而且在士阶层具有一定的普遍性,是一直徘徊了“谋道”与“谋食”二难境遇中的士,终因精神和物质的双

重窘迫而陷入了人格分裂的创痛中,因此,他们不得不、也不能不把目光往回收,以关注个体自身的处境和感受。于是,宋玉便在《九辩》中开始借悲秋来抒发“贫士失职而志不平”的感慨,第一次塑造出了一个坎坷不遇、憔悴自怜的才士形象,自然亦可说是第一次把严格自持的士的另一面,即他同时也是世俗中人的那种七情六欲刻画得淋漓尽致:他的怀才不遇的遭际和牢骚,他的见秋景而生哀。他之前的屈原虽也有过这种情绪、情感的抒写,但从其最终意义上看却还是自持而内敛的。

而李斯、宋玉之所为、所感到了汉代更加突出。很多论者都谈到了汉大一统政治建立之初士阶层类似于战国的那种游历天下,视诸侯态度和军国实力而自由取舍的心态,认为他们缺乏充分的历史自觉,而尚未接受从新政权结构出发认识时势的角度和立场[20](27页)。其实,由文化精神观之,这仍只是先秦士阶层“道统”精神在新形势下的再度表现而已。此前,秦“既称帝,患周之败,以为起于处士横议,四夷相侵,以弱见夺”而通过“焚书坑儒”、“箝语烧书”[21](《异姓诸侯王表》)等手段打压士阶层那种“道尊于势”的观念及实践:士之愤于秦,不仅因其文化专制而堵绝了士“学而优则仕”的“正途”,当还由于此。同时,士自产生之日起,其文化性格就以自由、独立、独特不羁为特征,以抗衡于势的“师、友”身份和合则从、不合则去的“游”方式为表现。而汉初的政治结构正为士阶层提供了这样一个再度高扬其性格的机会,但毕竟“彼一时也,此一时也”[2](《东方朔传》),新的大一统政治已没了再次容忍士阶层这种表现的气度,而士也渐渐认识到,并不得不接受此种时势。不过,其中士阶层的压抑和不适感却是显而易见的。如“修先王之术,慕圣人之义,讽诵《诗》、《书》、百家之言,不可胜数”,“自以智能海内无双”的东方朔“欲求试用”,却“终不见用”,而只被作俳优之类看待;虽自解为“时异事异”[2](《东方朔传》),但其中却不无尴尬、酸楚和苦闷。这其实也是那时士阶层的普遍心态。而当士“谋道”不成,只好“谋食”后,自然就促使了士阶层转而关注自身的世俗生活及情感、感受。

另外,这种心理转变也有士阶层自觉、主动的一面。王夫之曾对司马迁之遭“李陵之祸”评

云：“迁之书，为背公死党之言，而恶足信哉？”[19]（卷三“武帝”）这里的“背公死党”四字，很明显是站在中国传统士人所“应”守的正统立场而发的议论。但司马迁在为李陵辩护时，其所申言的是“李陵提步卒不满五千，深践戎马之地，足历王庭，垂饵虎口，横挑疆胡，仰亿万之师”、“（虏）一国共攻而围之，转斗千里，矢尽道穷，救兵不至，士卒死伤如积”、“事已无可奈何，其所摧败，功亦足以暴于天下矣”[22]（卷四十一《报任少卿书》）等这样的实际情势。至于李陵最后不得已之降，更是就事之常理、人之常情而言之：“人情莫不贪生恶死”[22]（卷四十一《报任少卿书》）再联系迁之肯定“屈平之作《离骚》，盖自怨生也”[2]（《屈原贾生列传》）及“诗三百篇，大抵圣贤发愤之所为作也”[22]（卷四十一《报任少卿书》）等来看即可知道，在大一统政治建立后的汉代，一股单纯从个人出发，肯定并宣扬、发泄个体一己情感的风气业已表现出来。这自然也是向来以“道”自任、因而自觉疏离人之常性常情常态的士阶层，在君主专制日益严酷、士所追求的那种高扬“道统”而来的个体自由独立的精神境界愈发渺不可及时，所作的自觉地向“人”自身的回归举动。对于上述士阶层的心理转变，我们可从汉代士阶层对命运不堪的屈原及其骚赋受到一致关注中见出。王逸在《楚辞章句序》中称，“凡百君子，莫不慕其清高，嘉其文采，哀其不遇，而悯其志焉”。“哀其不遇”四字正可道出其中消息：汉代士阶层是在“不遇”上与屈原发生共鸣的。所以司马迁对屈原遭际的深切理解和同情，所强调的是“人穷则反本”[2]（《屈原贾生列传》）的人之天性的理所当然，是他对自身遭受宫刑之辱的悲惨命运的自怜。而英才俊爽却郁郁不得志的贾谊通过《吊屈原文》在追怀屈原的同时，更多的也是自悲身世“呜呼哀哉，逢时不祥”，其间流露的是年轻政治家被贬长沙的浓烈“不遇”情绪；而其《鹏鸟赋》则试图排遣现实的苦痛，而追求个体精神上的自我解救：其所关注的仍然是个体自身。再者，需注意的是，正由于“谋道”信念在一定程度上的弱化，故汉代士阶层在对屈原的不幸命运寄寓深切同情的同时，他们几乎无一例外地拒绝了他的自杀——这一选择在屈原那里乃是“以身殉道”[9]（《尽心上》）的结果。

故自贾谊已有“历九州而相其君兮，何必怀此都也”[23]（卷十六《吊屈原文》）的质疑；而相传为东方朔所作的《七谏》虽以屈原之口再三表示其赴死不辞之志，但它对屈之死的理解却不是出于对君王、祖国的忠贞和对先圣前哲之道的持守，而是由于个体内心那种无法承受的痛苦的煎熬和折磨：死不过是为了对此无尽的忧怨悲愁做一个彻底的了结罢了。很显然，汉人对在屈原那里本还不无自持内敛的情感体验，作了完全个人化的同情和理解，是他们扬弃不堪重负的“道”后对一己生命的观照和关注。

六

如果分析一下汉代士阶层之所以会开始如上所述的向“人”自身的回归，我们首先可以发现它跟当时包括“楚辞”在内的楚歌的流行有关。生于楚的庄子谈到楚人与其他地域人的不同时曾说：“中国之君子，明乎礼义而陋于知人心。”[4]（《田子方》）这个“知人心”实际上就是指表现于以屈、宋为代表的“楚辞”当中的那种细腻、婉曲、深切、敏感的抒情特征。这种抒情特征在汉代建立后，因为大部分同样是楚人的统治阶级的提倡及表率作用，而对整个社会产生极大的影响，对士的文人化走向自也至关重要。这点，一些学人也注意到了，如章培恒、骆玉明的《中国文学史》就指出：“楚人是推翻秦王朝的主要力量。随着楚人占据了政治舞台的中心，用楚地方言歌唱、楚地音乐伴奏的楚歌，也就成为社会上、特别在宫廷中最流行的歌谣。……而楚歌则由形形色色的风云人物，以随意而活泼的形式，伤感而富于激情的调子，咏唱着时代的心声。”[17]（181页）在谈到项羽《垓下歌》他们也说道：“这种关于个人的自主欲望与外界控制力量——所谓‘命运’——相互冲突的意识，以及由此而产生的命运无常的悲观意识，在先秦诗歌中，几乎是不存在的。而自《垓下歌》以后，汉代诗歌中充满了这样的感叹，并且在汉末魏晋间达到高潮。”[17]（182页）如此，则开始还只表现于楚人那里的强烈的抒情倾向，随汉之建立而影响及广大之士，并强化了他们心目中固有的、而一向被忽视了关于个体自身

的体验及感受,这自然会反过来使他们越来越多地回头观照一己之生活——一直以来向外的目光开始向内转而直指“人心”。

而就文学(广义而言)的发展来看,也可得到一些解释。文学发展的情形,诚如章学诚说的,在“治教无二,官师合一”[3](《原道中》)之时,“未有以文字为一家私言者也”,“至于官师既分,处士横议,诸子纷纷著书立说,而文字始有私家之言,而不尽出于典章政教也”[3](《经解上》)。实际上,在“官师既分”的先秦时代,诸子的著述,就形式言之,属“私家之言”,但就其动机和旨归来,则皆欲以言“道”,指向的是士之为士的道义责任,及其“易天下”的理想追求,而“未尝欲以文名”[3](《文集》)——纯粹个人化的欲求被前者所掩盖和替代。而“两汉文章渐富,为著作之始衰”[3](《文集》),言“道”的著作之衰,是“欲以文名”的文章“富”的结果,这说明作者个人的纯私人动机开始在著述中取代言“道”的社会动机成为主流,所以,王夫之要批评司马迁“挟私以成史”[19](卷三“武帝”)。这种“挟私”,其实在司马迁之父司马谈那里已有体现:他临死前告诫所说的“扬名于后世,以显父母,此孝之大者”[21](《太史公自序》),即是此意。而司马迁本人也对此有其充分自觉的体认:所以他要在“究天人之际,通古今之变”后,强调“成一家之言”[22](卷四十一《报任少卿书》)。这种以文章成就个人之名的思想到曹丕更是得到了明确、大力的肯定:他一方面谓“盖文章,经国之大业,不朽之盛事”,但另一方面他更要强调的乃是“年寿有时而尽,荣乐止乎其身,二者必至之常期,未若文章之无穷。是以古之作者,寄身于翰墨,见意于篇籍,不假良史之辞,不托飞驰之势,而声名自传于后”[22](卷五十二,《典论·论文》)。这种思想所关注的显然是纯粹的个体自身,是个人强烈的自我体认的表现。

从主观动机上讲,既然作者之创作开始有了“欲以文名”的个人意图,那么,就自然要求文章在言“道”之外,更多地言个人情性,更多地把目光放在个人化的生活内容及生命体验上。这亦即是曹丕所说的“文以气为主”[22](卷五十二,《典论·论文》)的意思。而在曹丕之前,汉代士阶层对

此已纷纷有所表现,正如刘勰所说的:“汉来笔札,辞气纷纭。观史迁之报任安,东方朔之难公孙,杨惲之酬会宗,子云之答刘歆,志气盘桓,各含殊采;并杼轴乎尺素,抑扬乎寸心。”[24](《书记》)只要我们看看充满愤激色彩的《报任安书》,牢骚满腹、天真随便而至于肆无忌惮的《报孙会宗书》,如挚友对床夜语、娓娓而谈的《答刘歆书》等,就可了解当时之士如何开始在其文章中淋漓表露其个人情感的。而作为一代之文学的汉赋的发展,也许更能说明问题:汉赋从“赋家之心,苞括宇宙,总览人物”[23](卷二十二,司马相如《答盛览作赋书》)、欲以“讽谏”[2](《司马相如列传》)向抒情性、个人性极强的小赋转变,显然能够表明士阶层已认识到,对一己生活和情性的观照更为真实和重要。

以上我们主要是就先秦末至西汉中期士阶层的一些心态的变化,来讨论了有关此时所出现的士阶层在“人的觉醒”问题上的表现:既表现在对固有人情的肯定上,也体现于士的文学创作当中等等。至于发生在西汉末,以至东汉、汉魏时期的有关士的更为激烈的心态、思想、精神上的种种变化:由于封建政治的日益腐败没落,终导致了统治危机的全面爆发;而通过君主专制集权建立起的儒教信仰,又因统治阶级的腐朽黑暗虚伪,以及经学的极度繁琐化,而出现了严重的信仰危机等社会政治方面的原因,对士阶层向“人”自身回归的作用和影响,因本文篇幅所限,且学界论之已详,故兹不赘述。

但我们认为,从以上所引证的各方面材料,足以证明在先秦末已然开始了士向其固有的世俗“人”一面的回归。至汉代,由于种种因素而表现得更为突出,而最终导致了士的“人的觉醒”:士阶层作为世俗的“人”的一面,开始受到前所未有的关注和重视。也正是自此之后,士才开始不仅要强调自己作为“社会的良心”而应肩负的责任感和使命感,同时也充分肯定、表现自己亦是红尘中人的喜怒哀乐情感。而后来所谓士人、文士或文人士大夫等,也由此才从文化心态上真正成熟和丰满起来。

参考文献:

- [1] 马克思. 导言[A]. 马克思恩格斯全集:第 12 卷[M]. 北京:人民出版社,1962.
- [2] 司马迁. 史记[M]. 北京:中华书局,1974.
- [3] 章学诚. 文史通义校注[M]. 北京:中华书局,1985.
- [4] 庄子[M]. 诸子集成[Z]. 北京:中华书局,1954.
- [5] 顾炎武. 日知录[M]. 四库全书:858 册[Z]. 上海:上海古籍出版社,1987.
- [6] 林同济. 大夫士与士大夫[A]. 温敦儒,丁晓萍. 时代之波——战国策派文化论著辑要[M]. 北京:中国广播电视出版社,1995.
- [7] 论语[M]. 诸子集成[Z]. 北京:中华书局,1954.
- [8] 冯友兰. 中国哲学史:上册[M]. 上海:华东师范大学出版社,2000.
- [9] 孟子[M]. 诸子集成[Z]. 北京:中华书局,1954.
- [10] 吕氏春秋[M]. 诸子集成[Z]. 北京:中华书局,1954.
- [11] 王长华. 春秋战国士人与政治[M]. 上海:上海人民出版社,1997.
- [12] 公孙龙子[M]. 四库全书:848 册[Z]. 上海:上海古籍出版社,1987.
- [13] 荀子[M]. 诸子集成[Z]. 北京:中华书局,1954.
- [14] 董诰. 全唐文[M]. 北京:中华书局,1983.
- [15] 余英时. 士与中国文化[M]. 上海:上海人民出版社,1987.
- [16] 墨子[M]. 诸子集成[Z]. 北京:中华书局,1954.
- [17] 章培恒,骆玉明. 中国文学史:上册[M]. 上海:复旦大学出版社,1996.
- [18] 春秋左传[M]. 四库全书[Z]. 上海:上海古籍出版社,1987.
- [19] 王夫之. 读通鉴论[M]. 北京:中华书局,1975.
- [20] 于迎春. 汉代文人与文学观念的演进[M]. 北京:东方出版社,1997.
- [21] 班固. 汉书[M]. 北京:中华书局,1974.
- [22] 萧统. 文选[M]. 北京:中华书局,1977.
- [23] 严可均. 全上古三代秦汉三国六朝文[M]. 北京:中华书局,1958.
- [24] 刘勰. 文心雕龙[M]. 四库全书:1478 册[Z]. 上海:上海古籍出版社,1987.

From “Shi’s” Awareness to “Man’s” Awakening

ZHANG Jun-hui

(Institute of Ancient Books, Shandong University, Jinan, Shandong 250019, China)

Abstract: In China’s ancient cultural tradition, shi shows awareness in spirit, ideology and action since the beginning of Qin. This maturity leads this group of people (between senior officials and common people) not to care about or even neglect worldly life and personal desposition. Along with the increasingly strengthening of monarchical power since the end of Qin, shi’s self-consciousness comes to awaken gradually, which causes “man’s awakening” of the group.

Keywords: shi; awareness; man; awakening; confucian orthodoxy

[责任编辑:唐 普]