

<<士与中国文化>>

图书基本信息

书名：<<士与中国文化>>

13位ISBN编号：9787208042896

10位ISBN编号：7208042896

出版时间：2003-01

出版时间：上海人民出版社

作者：余英时

页数：620

版权说明：本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问：<http://www.tushu007.com>

<<士与中国文化>>

前言

《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注目的侧影。

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。

这篇文章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——社会与文化》学报特别撰写的。

此文最先刊布在该学报第五号中(一九九

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。

<<士与中国文化>>

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“intelectual”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？

(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“士风”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。

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于尧、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。

<<士与中国文化>>

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”一词本身便蕴含着连续不断的意思。

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。

<<士与中国文化>>

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人仕的重要途径。

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《严耕望史学论文选集》，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, p 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 二00二年九月廿二日 于普林斯顿

<<士与中国文化>>

内容概要

《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，全书因此定名。本书不取通史式的写法，而是一系列的史学专题的研究。作者在各历史阶段中选择了若干有关“士”的发展的中心YWX 题，然后对每一论题进行比较具体而深入的分析，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。

作者简介

余英时，原籍安徽潜山，1930年生，香港新亚书院文史系第一届毕业生，美国哈佛大学历史学博士。

曾任哈佛大学中国史教授，耶鲁大学历史系讲座教授，香港新亚书院院长兼中文大学副校长，1987年起任普林斯顿大学东亚研究讲座教授。

2001年从普林斯顿大学退休。

著作包括《汉代中外经济交通》（英文）、《后汉的生死观》（英文）、《方以智晚节考》、《论戴震与章学诚》、《历史与思想》、《史学与传统》、《红楼梦的两个世界》、《中国思想传统的现代诠释》、《陈寅恪晚年诗文释证》、《现代儒学论》等多种。

<<士与中国文化>>

书籍目录

新版序引言——士在中国文化史上的地位一、古代知识阶层的兴起与发展二、道统与政统之间——中国知识分子的原始型态三、中国知识分子的古代传统——兼论“作优”与“修身”四、汉代循吏与文化传播五、东汉政权之建立与士族大姓之关系六、汉晋之际士之新自觉与新思潮七、名教思想与魏晋士风的演变八、中国近世宗教伦理与商人精神附录：“士魂商才”——《中国近世宗教伦理与商人精神》日译本自序九、宋代士大夫的政治文化概论——《朱子文集》序十、士商互动与儒学转向——明清社会史与思想史之一面相十一、曾国藩与“士大夫之学”十二、中国知识人之史的考察

<<士与中国文化>>

章节摘录

亲族之休戚相关 前面说过，士人与其宗族的关系，自武帝以后便日深一日。这种密切的宗族关系，在动乱之世表现得更为显著。

此观当时起事者多以宗族为基础之事实即可了然。

而且在这种情形之下，宗族即有不参加者，事败亦不能免于祸。

邓晨响应汉兵，及汉兵败退，“新野宰乃污晨宅，焚其冢墓。

宗族皆恚怒曰：‘家自富足，何故随妇家人人汤镬中？

（按邓晨娶光武姊，故云。

）’晨终无恨色。

”（同书本传）彭宠尝有大功于光武，后复叛之，事败遂“夷其宗族”。

隗嚣季父崔闻更始立，亦欲起兵应汉。

嚣止之曰：“‘夫兵，凶事也！

宗族何辜？

’崔不听。

”（同书本传，又《后汉纪》卷一）赵孝良王为光武叔父，“光武兄弟少孤，良抚循甚笃。

及光武起兵，以事告，良大怒曰：‘汝与伯升志操不同。

今家欲危亡，而反共谋如是？

’既而不得已，从军至小长安。

”（同书本传）盖当时整个宗族的祸福相依，无法分开，故族中主要人物的动向势必牵连及于全族。

而族人为自身的利害计，最后亦惟有出诸支持一途。

此所以刘良虽反对侄辈之举，终“不得已”而从军；隗嚣虽不赞成叔父之谋，也还是卷入了漩涡，且成为领袖人物也！

尤有进者，当时的宗族关系尚不止于一姓，父族之外，往往扩大至母族与妻族。

地皇四年王莽诏已云：“刘伯升与其婚姻党与妄流言惑众，悖畔天命。

”其后光武阵营中，如樊宏为“世祖之舅”，是母党；阴识、阴兴为阴后兄弟，是妻党；又如邓晨，自邓氏言亦为妻族。

田戎据夷陵，其妻兄辛臣亦在军中，同为妻族之证。

不仅如此，当时又有因争取宗族势力而交结婚姻者。

早在王莽时，刘敞“欲援树党，乃为社娶高陵侯翟宣女为妻。

’（《后汉书·城阳恭王祉传》）注引《东观记》曰：“敞为嫡子终娶宣子女习为妻，宣使嫡子姬送女入门，二十余日义起兵也。

”又延岑、田戎“并与秦丰合。

丰俱以女妻之。

”（同书《公孙述传》）田戎已有妻室而秦丰犹以女妻之，其以婚姻为交结之手段，尤为明显。

更为明显的例子是光武娶郭后，《刘植传》载：“时真定王刘扬起兵以附王郎，众十余万。

世祖遣植说扬，扬乃降。

世祖国留真定，纳郭后，后即扬之甥也，故以此结之。

乃与扬及诸将置酒郭氏漆里舍，扬击筑为欢。

因得进兵拔邯郸，从平河北。

”从这一条证据看，光武之定河北实颇得力于婚姻关系。

鲍永“遣弟升及子婿张舒诱降涅城。

舒家在上党，（田）邑悉系之”（《冯衍传》）。

同传注引《东观汉记》载田邑致永书曰：“张舒内行邪孽，不遵孝友，疏其父族，外附妻党。

已收三族，将行其法。

能逃不自诣者，舒也；能夷舒宗者，予也！

”则妻党关系亦有凌驾乎本族之上者矣！

<<士与中国文化>>

媒体关注与评论

千古伤心文化人 作为新儒家的代表人物，余英时最先进入我们的视野是因为读了他和刘斯奋关于陈寅恪的论争文章，而促使我们对其再认识则是因为读了这部洋洋六十余万言的《士与中国文化》。

与1987年的初版比较而言，此次《士与中国文化》的再版“选进了论旨最相近的论文四篇”（余英时语）。

其他仍袭旧版，此不赘言。

欲为方家，不惟腹笥充盈、学养丰赡，还应自出机杼、独成一家。

否则，拾人牙慧、吮人余唾是没出息之举。

余英时的部书中不少便是为人称道的不落窠臼之作。

譬如，余英时在书中极避免“知识分子而一律改用“知识人”，则属言之有理。

因为“知识分子”一词是1898年在著名的德累福斯案中由克里孟梭所首创，中国古代的士是绝然不能等同于现代意义上的知识分子。

在我们看来，知识分子“应该是每一时代的批判性良知”，因此对“知识人”的提法是赞成的。

如，在第二章《中国知识分子的古代传统——兼论“俳优”与“修身”》一文中，余英时说道：“……可见在帝王眼里，像司马迁这样的文史家也不过和倡优差不多，可以加以戏弄的。

司马迁之所以特立《滑稽列传》正有其身世之感。

”这使人想起了刘宗迪先生在《知识分子和俳优》所言的“俳优们的装疯卖傻、装腔作势、谑浪笑傲、油腔滑调等等，与其说是世故滑头，不如说是基于对人性弱点的深刻体察基础上的明智选择”。

两相映照，读者耳目一新之余也会不胜唏嘘。

有宋一代，王安石等汲汲于“得君行道”，朱熹、陆九渊等理学家矢志行，“以天下为己任”自许。

而到了明朝中后叶，王守仁及其门人却“不出其位”，转重于“百姓日用之道”。

究其因，余英时解释为：元代以降“士”已落到“九儒、十丐”的地位，兼以十六世纪后资本主义萌芽产生等社会变迁的因素。

因此宋明理学不能一概而论。

诚然，这种灼见确属肯綮之谈。

子尝言：“无恒产而有恒心，唯士为能！”

”果真如此吗？

如果把这部《士与中国文化》和李国文的《中国文人的非正常死亡》结合起来读，就让人不免寄感遥深了。

抗战后期，田汉先生为抒发胸中积郁，曾写道：“杀人无力求人懒，千古伤心文化人！”

”聒噪至此，其实殆为他山之石也。

政治取向与社会取向的交错 在一个无论对于生活还是对于读书来说的非常时期，重读余英时先生的新版《士与中国文化》（上海人民，2003年）一书，心中别有一番滋味。

类似“非典”这类夺人性命的流行性疾病，曾在中国古代频频发生，据说建安七子之中，除了两人早逝之外，其余便都葬送在一场“大疫”之中，严重程度远甚于医术进步的今天。

对于那些勘破红尘、放荡不羁的名士而言，他们在面临这种社会危机时究竟是何种态度——是如平常时期正襟危坐时的高谈阔论，还是为发泄不满故意装出来的疯言醉语，成为我此刻最想知道的事情。

克罗齐“一切历史都是当代史”的名言几乎已经成为老生常谈，但事实总在提醒我们，那话的确有理。

余英时先生在旧版《士与中国文化》的8篇文章中，有将近一半的篇幅关注东汉到魏晋时期的士人。

那个时期人民离乱，战乱不已，大疫一过，人口顿减。

以修齐治平为追求的士人侥幸逃过一死的话，也不能不为之动容，也不会安然若素地坐在那里只是冥思人性与天道。

<<士与中国文化>>

余先生本书没有关注到这类问题，盖因那时的写作环境没有提出这样的问题，那时的思想史更集中于形而上。

余英时先生的新版《士与中国文化》较之旧版，增加的是关于宋代至晚清的4篇文章，但恰恰是因为他的目光向晚近延伸，使他在新版序中提出了一个新的观点，那就是他认为在16世纪，中国士的传统发生了内部的断裂。

我们想找出他所谓16世纪传统断裂的特征性描述甚至概括。

他在新版序中讲到宋明理学之间的异同，认为朱、陆都还津津乐道于为帝王师，慨然以天下为己任，但到王阳明则对讨论政治索然失趣，认为晚明以后士大夫的实践已从朝廷转向社会，即从政治取向转为社会取向。

他认为在这种转向的背后，一是专制君主权势陡增，已容不得士人在旁置喙；二是此时许多人弃儒业贾，商业风气影响到士人的行为。

似乎余先生认为，元代以前的士大夫恪守明道救世的原则，具体的方式是修齐治平的逻辑顺序，而明以后的士人则开始放弃、或至少是改变此类原则和做法。

我们并不怀疑16世纪是一个传统断裂的时代，无论是从社会、经济还是思想的层面，都可以找到许多表征。

但却对余先生的论证过程心存疑惑，因为历朝历代的士人，都有得意和不得意之分，得意的人则如余先生所说，在皇帝的旁边大肆鼓吹，希望他接受自己的政治哲学解释，然后进行与此相合的政治实践；失意的人恐怕就失去了这样的兴趣，即使未变得愤世嫉俗，也会采取别的方式，消极一点的就遁世，积极一点的就做些类似“乡村自治”的工作。

但是心里希望为君所用的念头，却是多数士人不曾打消过的。

因此，且不说以朱熹为代表的宋代理学与王学之间本来就颇不同，拿这两个人来比较或许也不尽适当，即王阳明自己也有做巡抚前后、平宸濠之叛前后的思想变化。

晚明时期著名的在朝派张居正不必说，著名的在野派东林党虽几经摧残，还讲究“家事国事天下事，事事关心”，时刻窥伺朝廷政治的风吹草动。

哪里有不讲政治的意思？

即使到了晚清戊戌变法，康、梁辈还不是要争取皇帝与自己同心同德，方有成功的可能？

问题可能出在两个方面，而这两方面问题的出现都使宋代成为我们关注的焦点。

一是余先生已经注意到的，即科举制和文化普及造成的士人群体的扩大和出身的复杂化。

从西周到战国的士人身份变化十分重要，其贵族身份弱化，但毕竟在社会上还是极少数精英，他们的身份和地位决定了他们关注问题的范围。

他们是由贵族而来的士，考虑的问题与贵族必有一致之处。

宋以后的士则多由庶民而来，他们考虑的问题自然有所区别。

这时的士人变得复杂起来，从这里挑出一些人与前人比较，必须考虑其可比性。

二是如本文开始时所述，当我们讨论士人、特别是其中的思想家时，思想史的研究者多注意他们的救世理想和其中的哲学内核，在不同程度上忽略其面对当时的社会危机所做的基层社会实践，而后者往往为社会史的研究者所关注。

就在宋儒关注性命道理的同时，他们也做了大量社会实践层面的工作。

范仲淹、欧阳修、朱熹、真德秀等人在宗族建设、乡土管理、信仰与风俗等方面的工作，直接开启了明代士绅的救世之路。

这里并不企图否定晚明以来传统士人群体发生的巨大变化。

其实“士绅”或者“绅士”等词的频出，就是研究士史中的重大课题。

关于此，无论是国内还是日本、美国，都有大量优秀成果出现，但在余先生这样的以士为主题的专论中，特别是在讨论16世纪士传统的断裂时，似乎也是一个不可避免的话题。

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》。

<<士与中国文化>>

引言——士在中国文化史上的地位；一、古代知识阶层的兴起与发展；二、道统与政统之间——中国知识分子的原始型态；三、中国知识分子的古代传统——兼论“俳优”与“修身”；四、汉代循吏与文化传播；五、东汉政权之建立与士族大姓之关系；六、汉晋之际士之新自觉与新思潮；七、名教思想与魏晋士风的演变；八、中国近世宗教伦理与商人精神；九、宋代士大夫的政治文化概论；十、士商互动与儒学转向——明清社会史与思想史之一面相；十一、曾国藩与“士大夫之学”；十二、中国知识人之史的考察。

<<士与中国文化>>

编辑推荐

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，《士与中国文化》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。

这是众说纷坛的根本起因。

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。

版权说明

本站所提供下载的PDF图书仅提供预览和简介，请支持正版图书。

更多资源请访问:<http://www.tushu007.com>