

# 社会意识中的“隐”<sup>\*</sup>

## ——《皇权与绅权》的一个补注

梁永佳

**提要:** 费孝通先生在《皇权与绅权》中,通过回到经典的方式,突出了“士”的消极态度。这是一种社会意识,并具有重要的方法论意义。“士”的消极可以分为“绅”的消极和“隐”的消极,前者回避皇帝,后者拒绝皇帝,使得士既可以入世为官绅,也可以出世为隐逸。“隐”服从于体现为“修身”的“士志于道”的理想,又因为世间与超世间的“不即不离”的关系,使“隐”异于印度和欧洲的遁世修行者,而是与“绅”一起,互补地支撑了“士”与“皇”的关系结构。

**关键词:** 社会意识 隐 士 绅

1948年,费孝通与吴晗将他们组织的“中国社会结构”讨论班的文章编在一起,出版了《皇权与绅权》。在这本书中,费先生回到古代经典,指出士大夫为了找到“逃避权力的渊藪”,创造了“消极”的社会意识。“绅士”已成为海内外中国社会研究的关键词之一,但是很少有人检讨费先生回到经典的原因及其启示。笔者认为,费先生在《皇权与绅权》中,超越了经验主义的研究方法,将士绅视为一种观念中的范畴、一种社会意识,并指出,绅士的社会意识表现为一种消极的态度。费先生不仅详细讨论了士大夫退休为绅的消极,而且提出了士大夫的另一种消极态度——“隐”,但未做进一步论述。本文将尝试按着《皇权与绅权》<sup>①</sup>的思路,从社会意识入手,透视作为隐之士的消极特征。笔者提出,绅的消极是为了回避皇帝,隐的消极是为了拒绝皇帝,这两种消极态度构成互补关系,使得士大夫在社会意识上有两种面向:既可以入世为官绅,也可以出世为隐逸。由于世间与超世间的“不即不离”的关系,所以入世与出世都是“士志于道”的途径,并通过修身实现。

---

\* 本文观点得益于同多位学者的讨论,作者尤其感谢王铭铭教授的指正和纪仁博(David Gibeault)、赵丙祥、吴飞、张亚辉、曾穷石的意见。当然,错误由笔者负责。

① 这本书在首次出版的时候,同时收入了其他作者的文章,但本文仅讨论费先生撰写的部分,即“论绅权”,“论‘知识阶级’”,“论师儒”。本文所说的《皇权与绅权》,也仅指这三篇文章。

本文不拟对士、绅、隐的概念做总体研究,而是希望在《皇权与绅权》启发下,提出一个目前社会学鲜有论及的“隐”的问题。提出这个问题,是为了让“士”与“绅”两个概念在一定程度上清晰化。笔者对于士、绅、隐、皇等概念,既不拟以演绎的方式预先定义,也不是以历史的方式分别追溯,而是将其放在彼此的关系中逐步透视。

## 一、作为社会意识的“绅权”

费先生有关“绅权”的论述来自他的“双轨政治”概念,主要体现在他的三部著作《乡土重建》、《乡土中国》和《皇权与绅权》之中(梁永佳,2006)。双轨政治由自上而下的皇权与自下而上的绅权构成,前者属于皇帝,后者属于绅士。费先生认为,“一个健全的、能持久的政治必须是上通下达,来往自如的双轨形式”(费孝通,1999/1948:336)。中国大一统社会能够绵延数千年,不可能是一个任由皇帝为所欲为的制度,虽然正式的制度似乎如此。所以,在中国古代社会中,应该存在其他非正式的权力形式,绅权就是其中之一。与西方用民权控制政府权力相仿,中国靠政治哲学中的无为主义和绅士软禁皇权。无为主义的目的是“软禁权力,使它不出乱子,以政治的无为主义来代替宪法”(费孝通,1999/1948:337)。绅士则在县衙到家门的区域内实现地方自治。他们不直接听命于官吏的差人,而是凭着自己的社会地位,通过私人关系出入各级衙门,甚至可以直通皇帝本人,从而达成协议,修改政令。因此,绅权在一定程度上起到了限制皇权的作用。这个自下而上的政治轨道“不在政府之内,但是其效力却很大的,就是中国政治中极重要的人物——绅士。绅士可以从一切社会关系:亲戚、同乡、同年等等,把压力透到上层,一直可以到皇帝本人”(费孝通,1999/1948:340)。

为了进一步说明这个问题,费先生在总结三部著作的时候,区分了中国传统社会中的四种权力:皇权、绅权、帮权和民权。其中,帮权和民权没有得到详细的论述,皇权也是个令他不太满意的概念,<sup>①</sup>而绅权则是费先生最重视的概念,也是引起最多讨论的问题,更“是个值得从

<sup>①</sup> 费先生将“皇权”定义为“秦统一以前一直到现在那种不向人民负责的政府权力”(费孝通,1999/1948:430),但他希望有人能够想出更合适的词。

长商榷的题目”(费孝通, 1999/1948: 432)。费先生认为, 绅权大体上外在于皇权, 它“与皇权的来源不同, 绅权是社会经济的产物, 握有传统的势力”(费孝通, 1999/1948: 432)。说它是社会经济的产物, 是指绅权的工具性, 即一种经济基础较好的人家面对专制皇权的自保手段; 说它握有传统势力, 是指绅权的影响力, 即绅士用“规范知识”服务于皇帝并驾驭或影响皇权, 同时, 也包括他们对社会的影响力, 这种“规范知识”被称为“道统”。道统将规范、传统、文字三者结合, “社会上才有知道标准规范知识的特殊人物, 称之为君子, 为士, 为读书人, 为知识分子都可以”(费孝通, 2007/1948: 105)。为了区分皇权与绅权的性质, 费先生特别在《乡土中国》里区分了四种不同的权力: 横暴权力、同意权力、教化权力、时势权力, 并认为皇权属于横暴权力, 而绅权则主要是一种教化权力(费孝通, 1985/1947: 60—70)。

上述观察大体基于费先生对中国社会的经验性把握。因此, 在《乡土重建》和《乡土中国》中, 有关绅权的论述各自与其他同样基于经验观察而写作的章节构成了一个连贯的整体。但是, 《皇权与绅权》的情况则有不同。在这本书里, 费先生的文章一共有三篇: “论绅士”, “论知识阶级”, “论师儒”。除了“论知识阶级”中“现代知识分子”这一小节之外, 讨论的基本是相当“非经验”的内容, 尤其是后两篇文章。值得注意的是, 这些讨论多建立在对于古代经典的把握上, 且集中于《论语》, 也提到了《史记》、《春秋繁露》、《汉书》、《前汉纪》等著作。说这些内容是“非经验”的, 是因为它们既非基于实地调查而对当代社会进行归纳, 也非基于阅读史料而对古代社会进行还原, 而是基于引用经典(主要是《论语》)而对社会思想进行解读。换句话说, 《皇权与绅权》超越了那种将全部知识的获得建立在经验材料基础上的经验主义方法, 而是致力于解读经典思想家的“社会理论”。笔者认为, 这种回到经典思想家的研究方法, 是费先生特有的、与今天主流社会学方法不同的研究法, 对今天的社会学研究弥足珍贵。

要理解费先生在《皇权与绅权》中采用的研究方法, 就应该将该书与《乡土中国》和《乡土重建》放在一起考虑。在《乡土重建》的后记(“对于各家批评的总答复”)中, 费先生申明了三本书的关系。《乡土中国》的任务是“勾出一些中国基层社会结构的原则”(费孝通, 1999/1948: 418); 《皇权与绅权》则专注于中国社会结构, “更具体把这结构, 从各部分的配搭中, 描画出一个棱角”(1999/1948: 418); 《乡土重建》的

任务则是“把这传统结构配入当前的处境里去看出我们现在身受的种种问题的症结,然后再提出一些积极性的主张来,希望有助于当前各种问题的解决”(1999/1948:418)。在《皇权与绅权》中,费先生更进一步说明了研究中国社会结构的目的是“让自己多读一点中国历史,而且希望能和实地研究的材料连串配合起来,纠正那些认为功能学派轻视历史的说法”(费孝通,2007/1948:124)。<sup>①</sup>可见,《皇权与绅权》一方面的意图是要将《乡土中国》中提出的一些结构原则具体化,另一方面则是与《乡土重建》的实地材料配合。它介于原则和经验之间,是两本书之间在逻辑上的过渡,是名副其实的关于社会结构的研究。

那么,为什么可以通过对古代经典的解读完成这种过渡呢?笔者认为,“社会意识”是这种非经验研究的关键。“非经验”的社会意识与“经验性”的社会结构存在一种支撑的关系:“任何一种社会结构必然包括一套意识,就是认为应当如此的态度。它支持着那种结构”(费孝通,2007/1948:110)。而且,这套意识同样来自于结构本身。这里,个别思想家的论述,是认识社会意识的关键,也是回到思想家讨论的原因:

我并不愿意把一种社会意识的形成归原于一二思想家的言行。在我看来,一个时代的思想家,他们的言行能被社会所接受,主要的是因为他们反映了社会上一般的观点,他们不过把已经由客观事实所造成的观点用比较明白和肯定的言行表达出来罢了。在封建过渡到皇权时,最能反映出这趋势的思想家是儒家。儒家最后能超过百家而成为皇权时代最有力的思想体系,可以说是因为它所表达出来的观点是最适合于皇权时代政治结构中所需的意识形态。(费孝通,2007/1948:111)

由此可见,费先生回到经典的理由是,社会意识来自社会生活本身,经过思想家的总结和全社会的实践,为后世建立了所谓“社会行动”的意义基础。这个社会意识是非经验的,甚至是“反经验”的,例如被认为总结了社会意识的孔子,并非那个生活在春秋时代的孔子,而是汉儒所说的、理论化的孔子,“是个传说或神话性的孔子,正是这个孔子象征

<sup>①</sup> 从《皇权与绅权》的内容看(如对孔子的态度),费先生此处所说的“历史”,并非仅指经验意义上的历史真实,而是将史书上的观念视为一种真实,并认为这些观念具备社会功能。

了皇权时代士大夫的表率，一直到现在还没有完全死去的模型”（费孝通，2007/1948：112）。费先生的研究提醒我们，社会生活固然不是古代学说的傀儡（那些思想家大都清楚这个问题），但社会生活却是靠它们获得意义的，社会学研究应该将非经验的、“一二思想家的言行”纳入自己的考察范围。

《皇权与绅权》正是在这个意义上，构成了费先生所期望的效果，达到将历史的著述“和实地研究的材料连串配合起来”的目的。也正因如此，经典中表达为社会意识的“绅”的概念，也就应该在社会学研究获得了方法论的一席之地。如果说“双轨政治”是基于对中国社会的经验观察而提炼的一个模式，那么《皇权与绅权》则通过回到经典的方式突出了“绅权”的社会意识一面，在逻辑上是理论和材料之间的一个必要环节。

## 二、绅的消极和隐的消极

那么，绅士的社会意识有什么特点呢？中国思想家对此的讨论浩如烟海，《皇权与绅权》则提纲挈领地直接从中国本土社会意识的奠基文献即《论语》入手。费先生认为，有关绅士的论述，都突出了“消极”二字。

《皇权与绅权》有关消极的论述集中于两处。第一处在“论绅士”中，为了找到“逃避权力的渊藪”，绅士一方面给皇帝服务，一方面清楚地告诉皇帝，自己决不觊觎皇位，自己的理想是“告老还乡”：

中国的官吏在做官时掩护他亲亲戚戚，做了一阵，他任务完成，就要告老还乡了，所谓“归去来兮”那一套。“退隐山林”是中国人的理想。这时，上边没有了随时可以杀他的主子，周围是感激他的亲戚街坊，他的财产有了安全……这种人就是绅士。绅士是退任的官僚或是官僚的亲亲戚戚。他们在野，可是朝内有人。（费孝通，2007/1948：97）

第二处在“论师儒”里。费先生认为士的消极出自他们对自己政治地位的看法，这种看法是“一种维持传统结构，那种‘朕即国家’的政治结构”（费孝通，2007/1948：110）。儒家尊周公、封素王、创师儒，都是为

了将道统与政统分开,建立事归政统,理归道统的格局:“在儒家道统是一个‘理’,一个应当这样做的规范,一个依着这样做就能王天下的路子,并不是‘事’,因为按不按理做和有没有理是分得开的。事归政统,而理则归道统”(费孝通,2007/1948:114)。因此士大夫不要求得到政权来推行道统,而是消极地等待与皇权碰面的机会,像孔子那样,“一方面要有耐心的等待,一方面要不辞劳苦的游说”(费孝通,2007/1948:116),士大夫就是这种“用之则行舍之则藏的卫道者”:

依孔子的看法,明白规范的人可以在被用的时候把道拿出来,不被用的时候把道藏好。师儒就是和这道统不相离的人物。皇权和道接近时,师儒可以出而仕,皇权和道分离时,师儒退而守。所以他一再说:“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。邦有道,贫且贱焉,耻也;邦无道,富且贵,耻也”。(费孝通,2007/1948:115)

可以看到,两处有关消极的论述是有不同的。“论绅士”中,消极的人指“出而仕”的人,费先生称他们为“官”和“绅”;“论师儒”中,消极的人是“退而守”的人,孔子称他们为“隐”。仔细辨析,会发现“出而仕”与“退而守”并非都可以全由绅士担当,后者从汉代以来发展成另一种人,他们拒绝做官或弃官不做,所以不同于志得意满、告老还乡的“绅”。而且,从《皇权与绅权》的论述出发,前者可解释为“富人自保”,但后者却不能。因为“隐”不仅回避权力,而且连特权也不要。但“隐”显然是一种极端重要的社会意识,也是费先生谈及却没有展开的思路。笔者认为,“绅”与“隐”虽然都属于士,<sup>①</sup>但“出而仕”的消极与“退而守”的消极却需要区别对待。战战兢兢为皇帝服务的绅士,只是“士”这枚铜钱的一面,它的另一面,则是特立独行不事王侯的隐士。换句话说,“绅”“隐”互补,才能让我们看到完整的“士”。

绅的消极正如《皇权与绅权》所说,在于士大夫决不覬觐皇权,在于

① 近60年有关隐逸的研究不多,但有一个基本共识,认为隐是可以做官但拒绝做官的士。蒋星煜曾详细追溯了有关“隐”的各种名称,提出隐即“士不见于世”(1947:1)的说法。后人基本持同样看法(高敏,1994:2;韩兆琦,1996:1),认为隐士具备出仕为宦的素质,却主动疏离政治(胡翼鹏,2002),隐与仕是士大夫的两种生存方式(梅斌,2005)。张立伟的观点具有代表性:“隐与仕相对,可以仕而不仕即为隐”(1995:1)。

告老还乡的理想。退任之后，士大夫享受皇帝的关照，获得免役免税的特权，接受族人的拥戴，掌握地方事务，成为制约皇权的绅士。他们为皇帝服务，并不与皇帝对抗。这种消极以积极为前提，即做官，或者考中功名，或者有个做官的亲戚。这些条件是做绅士的资格。官和绅的消极，属于“出而仕”的消极，是士之入世所崇尚的消极。

隐的消极则不同。隐并非退任为绅的士，而是拒不出仕的士。他没有告老还乡的理想，也不追求免役免税的特权，更不能掌握地方事务、制约皇权。多数隐者不仅拒绝出仕，甚至拒绝参加科举考试。隐的消极比绅的消极彻底得多，且性质不同：他不为皇帝服务，甚至可以鄙视皇帝。

隐与皇帝的关系是一种相当非经验的社会意识。多数隐士并不存在，即使存在也不大可能像书上说得那么高尚。但有关隐与皇帝的论述却史不绝书，且极为重要。据蒋星煜统计，中国史籍中的隐士有万余人（蒋星煜，1947：2）。他们不仅人数众多，而且在帝国的书写体系的重要文献中占据重要位置。《论语·微子》、《孟子·万章下》都专门讨论隐者。《史记》将《吴太伯世家》列为世家之首，将《伯夷列传》置于列传开篇。《后汉书》更创制“逸民”传。此后，有十五部正史设有隐逸传、处士传，地方志中的隐逸传记更是不胜枚举。此外，士大夫的其他著述也一向重视隐士，孔、孟、老、庄、刘向、嵇康、皇甫谧、韩愈、苏轼、朱熹、龚自珍，都十分崇尚隐的价值。姜子牙、范蠡、陶渊明、阮籍、陶弘景、孙思邈、王维、李白、陈抟、黄宗羲、王夫之、傅山……数不清的隐士塞满了中国古代文献的各个角落。且不论他们在政治、哲学等方面的成就，仅仅把“隐士所写的诗，和其他人所写的与隐士、或与隐士生活有关的诗加起来，其总量恐怕要占到古代诗歌史的三分之一”（韩兆琦，1996：107）。隐士显然是一种极其重要的社会意识。

如果说绅的消极仅仅是让皇帝放心，那么隐的消极则让帝王无奈。以最受推崇的伯夷叔齐为例，《史记》上说，他们扣马而谏，批评周武王不孝不仁，可是武王不能惩罚他，只能由姜太公“扶而去之”。“武王全夷齐之志”从此成为隐士的基本含义，正史中但凡有隐逸传，几乎都会提到这一点。这个样板表达了一个重要的社会意识：帝王有义务成全隐者的志向，甚至要对隐者低眉顿首。

这样的帝王不胜枚举。尧让天下于许由而遭到许由嘲讽；文王要搀姜子牙走路；晋文公“以绵上为之田”，追悔自己对介之推犯下的过

错。王莽对向子平、刘备对诸葛亮、司马昭对孙登、梁武帝对陶弘景、宋真宗对种放、朱元璋对刘基、康熙对黄宗羲，都要低眉顿首去请，请不出来也无可奈何。似乎，每个隐士背后都有一位贤君或者自命贤君的帝王。《梁书·处士传》这样评价说：“自古帝王，莫不崇尚其[处士]道。虽唐尧不屈巢、许，周武不降夷、齐；以汉高肆慢而长揖黄、绮，光武按法而折意严、周；自兹以来，世有人矣！”

“光武按法而折意严、周”的例子最能说明问题。刘秀虽然“侧席幽人”，但仍然有不少为士者决心隐遁。有个周党，被光武帝引见时“伏而不谒”。博士范升奏毁他，刘秀却下诏说：“自古明王圣主必有不宾之士。伯夷、叔齐不食周粟，太原周党不受朕禄，亦各有志焉。其赐帛四十匹。”刘秀想请严光出来做官，更几乎到了低三下四的程度：

车驾即日幸其馆。光卧不起，帝即其卧所，抚光腹曰：“咄咄子陵，不可相助为理邪？”光又眠不应，良久，乃张目熟视，曰：“昔唐尧著德，巢父洗耳。士故有志，何至相迫乎！”帝曰：“子陵，我竟不能下汝邪？”于是升舆叹息而去。（《后汉书·逸民传》）

“明王圣主必有不宾之士”，成为光武帝为后世定下的政策，也基本上得到历代皇帝的继承（张立伟，1995：252）。如《晋书·隐逸传》说：“自典午运开，旁求隐逸，谯元彦之杜绝人事，江思悛之啸咏林藪，峻其贞白之轨，成其出尘之迹，虽不应其嘉招，亦足激其贪竞。”《旧唐书·隐逸传》说：“高宗天后，访道山林，飞书岩穴，屡造幽人之宅，坚回隐士之车。”唐宋皇帝崇敬隐士，几乎到了“溺爱”的程度。以至于出了很多沽名钓誉之徒，假扮成隐士走“终南捷径”。这恰恰说明了，越进入经验领域，“隐”的概念越不真实；越靠近观念领域，“隐”的概念越具有价值。

朱元璋或许是惟一对隐士动粗的皇帝。他不仅订立了“不为君用”的罪过，而且杀掉了不少被征不至的人才（张立伟，1995：245）。但他同样被说成敬重隐士的皇帝，刘基就是他请出来的。《明史·隐逸传》还说：“明太祖兴礼儒士，聘文学，搜求岩穴，侧席幽人，后置不为君用之罚，然韬迹自远者，亦不乏人。”同是朱元璋为何判若两人？这里仍是一个社会意识的问题。皇帝在实际政治中必然玩弄政治伎俩，既可敬隐，也可反隐。但“皇帝敬隐”并非惺惺作态，“皇帝反隐”也非为所欲为。敬隐反隐都没有消解“隐”的范畴，说明在实际政治的背后，存在共同的

社会意识基础。就算朱元璋杀人,也只能先论证被杀者不配作隐士,而不能直接颠覆隐的价值。问题的关键是,隐作为一个范畴,以一个个隐逸传的形式一再被载入史册,这本身就说明了一种社会意识、一种价值的存在:皇帝有义务吸引读书人出仕,也有义务成全隐士的志向。我们看到,古人几乎是用喊的方式告诉后人:隐体现了一种重要的价值,他们与皇帝在观念上构成了一种前者拒绝后者的关系。

### 三、入世与出世:“士志于道”的两个面向

将入世的官绅与出世的隐逸放在一起考虑,可以发现士大夫的一项更为基本的价值观——“道”。《皇权与绅权》讲了很多“入世行道”的内容,在探讨士绅的消极态度之时,也引用了不少儒家对于出世的态度。让我们回到《论语》看看孔子对于“出世守道”的言论。

孔子对于隐逸有明确的标准,这就是《皇权与绅权》也曾引用的那句话:

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。

对于孔子来说,“见”与“隐”是“守死善道”的两条路,其实是殊途同归。这里,“守死善道”,并非以死殉道,而是明哲保身、不轻死,即“邦有道,不废,邦无道,免于刑戮”,目的仍是存道守道,所以孔子赞扬蘧伯玉说:“邦有道,则仕,邦无道,则可卷而怀之”。这些话的含义,正如《皇权与绅权》指出的那样,是在讲士大夫的抉择。何去何从要看为政者是否有道,隐逸只是君子守道的一个途径,并非一定如此。孔子对于自己是否要隐逸的态度是颇为彷徨的(乔清举,2007),所以他说,“我则异于是,无可无不可”。孔子认为时局虽然礼崩乐坏,但是并非完全不可为,所以要周游列国,试试到底会不会为国君所用。他更想做周公,而不是做夷齐。无可无不可的态度到了孟子那里,被引申为一个“时”的概念(乔清举,2007),即君子必须审时度势,决定隐或仕,而不能一味逃避。

孔子之所以对于出世和入世的态度“无可无不可”,是因为他认为这只是一个审时度势的问题,更关键的问题则在于“道”:

士志于道，而耻恶衣恶食者，未足与议也。

能不能守道，是评价士的惟一标准，也是评价隐的惟一标准。守道并非一隐即可，因此孔子对隐者是区别对待的。他十分推崇微子，称他是殷代的三个仁者之一，因为他的隐逸是为了“仁”。孔子同样推崇吴太伯，他的隐逸“其可谓至德也已矣。三以天下让，民无得而称焉”，老百姓都不知道如何赞扬他了。他更十分推崇夷齐，说他们是“古之贤人也”，称赞他们“饿于首阳之下，民到于今称之”，他们的隐完全是为了追求仁，并且“求仁而得仁”，在原则问题上丝毫没有让步：“不降其志，不辱其身，伯夷、叔齐与！”以“道”衡量柳下惠、少连，孔子则认为他们没有一直坚持原则，“降志辱身矣。言中伦，行中虑，其斯而已”；虞仲、夷逸更是“隐居放言，身中清，废中权”，比不上伯夷、叔齐。正因为守道是评价隐的惟一标准，所以他对同时代的隐者既无恶意，也无好感。因为连他自己也是“无可无不可”。他试图说服楚狂接舆而不得，他反对长沮、桀溺，说：“鸟兽不可与同群！吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也”。荷蓑丈人更招致子路的批评：“欲洁其身，而乱大伦”。孔子深知颜回的隐逸完全符合道的标准，所以他高度认同颜回的做法，对颜回说：“用之则行，舍之则藏，唯我与尔有是夫！”颜回一生未仕，所以此处的“藏”，显然是隐遁之藏。

根据余英时的研究，“士志于道”是孔子时代新出现的历史情况（余英时，2003），不仅儒家提出“道”的问题，墨家、道家也都深入地讨论过道的问题。此前的“士”仅指“有职之人”，各种职所具备的“道”是不同的。西周的“士”与宗法制度紧密联系在一起，他们不仅要在宫廷处理今天所说的政治事务，还要在宗族中处理宗族事务（阎步克，1998；王铭铭，2004）。西周封建秩序解体后，原在贵族最下层的“士”沦为四民之首，这使曾经“思不出其位”的“士”产生了一种超越精神，“不但使他们能够对于现世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’”（余英时，2003：602）。余英时借用章学诚的观点指出，孔子成为中国思想的核心，是因为他和先秦诸子一起创造了“道”这种新的超越性知识。

从“道”的性质理解“士”，继而理解儒家对于出世与入世的种种态度，可以让我们看到：绅的消极与隐的消极要放在“道”的概念下考察：

士可以“仕”也可以“隐”，因为两者都服从于一个目的——“士志于道”。正是“士志于道”，使得“士”独占了想象世界的可能，获得了一种超越性（transcendence）。

不同的社会建立超越性的方式有着较大的不同。“集体欢腾”是一种较为常见的方式，社会成员在一定时刻通过共同仪式实现社会的“集体表现”，让社会最大程度地可见化，让个体让渡自己去膜拜这种表现，这就是宗教生活的基本形式（涂尔干，1999）。另一种模式通过反结构实现，社会成员通过反结构的仪式体会到日常生活的含义（特纳，2006）。

第三种模式出现在欧洲和印度两个“有文明”的社会中。在早期欧洲和印度（尤其是南部），并不存在让全体成员都参加的“集体欢腾”或者“反结构”仪式（Douglas, 1970; Dumont, 1960）。杜蒙认为，超越性在印、欧社会是通过遁世修行（world renunciation）实现的。印度教的本质就在于遁世修行者与世间之人的对话：在婆罗门的生命理论中，关系是真实的，经验上看得到的具体种姓和具体个人在社会意识层面是被否定的。其他宗教（包括佛教）皆以遁世修行建立个体的存有性，印度教又将遁世修行者纳入自己的宇宙观（Dumont, 1960）。所以在印度社会中，“寻求最高真理的人放弃了社会生活及其束缚，以便全心关注本身的进步与命运。当他回头看社会世界时，他远远地将它视为虚幻的东西”（杜蒙[迪蒙]，2003: 23）。在早期欧洲，基督教认为人是与上帝相关的个体，基本上是出世的个体，他通过遁世修行离弃社会，并辩证地实现了超越性。遁世修行的观念经过一千七百余年的复杂演变，终于演变成当代社会——个体主义的社会，出世的个体成为入世的个体（杜蒙[迪蒙]，2003）。两个社会的遁世修行者都承载绝对价值，并因此使世间的价值相对化。

印度与欧洲的社会意识对于遁世修行的看法之所以相似，是因为二者都强调超世间与世间的截然二分，且认为超世间是价值之源，外在于世间并高于世间。印度社会各宗教都认为世间是无常的轮回和虚妄，只有离弃世间，才可能到达恒常世界的“梵”，其出世个体通过出世而追求“解脱”（moksha）。犹太教—基督教传统的上帝观念使世间完全依赖上帝存在，终极价值仅存在于天国，其出世个体通过出世而追求“拯救”（salvation）。

但在中国，儒道两家都认为世间和超世间是“不即不离”的关系。

“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”（余英时，2003：606）。这是一种“内向的超越”：

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）。中国知识人大体上都带有“内向超越”的色彩。（余英时，2003：607）

世间和超世间的“不即不离”，使中国的隐者一直不同于印、欧的遁世修行者，表现之一就是，个体主义从未成为中国的社会意识。由于世间与超世间不即不离，绝对价值在两个领域都存在，所以获得超越性的“士”，虽“志于道”但不一定要靠遁世修得。

如果说印度的终极价值必通过解脱实现，欧洲的终极价值必通过拯救实现，那么中国的终极价值则必通过“修身”实现。只有“反求诸己”、修身正心，才能保证“道”。中国社会意识中，身体不是肮脏和有罪的，而是可以承载道的容器，这是中国不同于其他社会的身体观。“自中国古代‘超越的突破’以后，‘修身’或‘修己’是儒、墨、道各家共同强调的一个观念”（余英时，2003：614）。就是说，出世与入世，取决于“士”能否“志于道”，能否“志于道”，则取决于“士”能否修身正心。余英时坚定地认为：“可以完全确定：中国古代‘哲学突破’以后，超越性的‘道’已收入人的内心；因此先秦知识人无论是‘为道’或‘为学’，都强调‘反求诸己’，强调‘自得’，这是‘内向超越’的确切含义”（余英时，2003：617）。

由此我们看到，“士”的入世为官（以及退休为绅）和出世为隐，是“士志于道”的两个互补的面向。“隐”虽然高于“仕”，但它却不能否定“仕”的价值。用钱穆的话说：“逸民可与儒林相抗衡，而实亦出于儒林，为其别支。故儒林之在城市，亦多慕为隐逸者”（钱穆，2001：202）。儒家认为“天下有道则见，无道则隐”，是因为他们与诸子百家类似，都承认“道”的两面性：一方面，“道”是具有超越性的有关世间与超世间的总的知识；另一方面，世间与超世间的关系又“不即不离”。所以，中国的士既可以入世也可以出世，都服从于“守死善道”的操守。而守死善道的关键则是“修身”，实现“内向的超越”。正是在这个意义上，我们可以

理解“读书做官、读书不做官”的说法——读书只是修身的门径；也可以理解“大隐隐于朝，中隐隐于市，小隐隐于野”的说法——隐逸既然为了更好地守死善道，那么在世间守道当然是艰难的隐逸，也是最了不起的“守死善道”；更可以理解“以出世之心入世，以入世之心出世”的说法——“道”存于超世间，也可以存于世间，两者的交流正是世间与超世间的“不即不离”的关系。这些说法都在诠释“士志于道”的各种变通方式。

引入隐的价值，可以让我们更清楚地看到，在社会生活里，隐的观念和“士志于道”的观念真切存在，是士与皇帝关系的意义框架。因此，士的消极不仅仅出自士大夫自保这种经济原因，它支撑的也不仅仅是一个政治结构。消极的真正原因是实现“士志于道”的理想，它支撑的是世间和超世间的“不即不离”的关系。在这个意义上，“士”与“皇”的关系是一种社会意识上的关系。

#### 四、小 结

费孝通先生从“双轨政治”的论述中提出“绅权”的问题，并分别通过《乡土重建》、《乡土中国》和《皇权与绅权》加以讨论。如果说前两部著作大体建立在经验性考察的基础上，那么《皇权与绅权》则回到经典，透视古代思想家有关“绅”的思想，从而突出了“社会意识”的方法论意义。这种方法超脱了经验主义，在理论和经验材料之间建立了逻辑联系。

费先生指出，绅士在社会意识上表现为一种“消极”的态度。但《皇权与绅权》主要讨论的是士大夫入世的消极，没有详细讨论他们出世的消极。笔者认为，在社会意识上，士存在两个面向：入世为官绅和出世为隐逸。前者回避皇权，后者拒绝皇权。回避皇权表现在士以退休为绅作为做官的理想，拒绝皇权则表现为士根本拒绝为皇帝服务，但皇帝却有义务成全隐士的不合作志向，甚至向他们低眉顿首。

儒家认为士的“出世”与“入世”都服从于一个更基本的原则——“士志于道”。这使得“士”独占了想象世界的可能，实现了“道”的超越性。与印度和欧洲不同，中国的“道”作为绝对价值并不仅仅存在于超世间，也存在于世间。中国世间和超世间是“不即不离”的关系，这是一种内向的超越。因此，士的存道守道不必一定离弃世间，而是通过修身

来实现。

从“隐”入手,让我们看到“士”不仅存在“绅”的一面,而且存在“隐”的一面,两个面向都刻画了“士”与“皇”的关系。这种关系并不一定存在于经验中,但却大量地存在于观念中,因此是一种社会意识,一种基于超越性的“道”的结构框架。可以说,费先生有关绅士的论述,是一种超脱经验主义方法的社会学见解。以“隐”的价值补注《皇权与绅权》,有助于深化对这一见解的认识,深化费先生有关“中国社会结构”的探讨。

#### 参考文献:

- 杜蒙(迪蒙), 2003,《从出世的个体到入世的个体》,载迪蒙,《论个体主义》,谷方译,上海:上海人民出版社。
- 费孝通, 1985/1947,《乡土中国》,北京:三联书店。
- , 1999/1948,《乡土重建》,载《费孝通文集》(第四卷),北京:群言出版社。
- , 2007/1948,《皇权与绅权》,载费孝通《乡土中国》,上海:上海世纪出版集团。
- 高敏, 1994,《隐士传》,郑州:河南人民出版社。
- 韩兆琦, 1996,《中国古代的隐士》,北京:商务印书馆国际有限公司。
- 胡翼鹏, 2002,《论中国古代隐士的价值取向及其社会意义》,《学术论坛》第5期。
- 蒋星煜, 1947,《中国隐士与中国文化》,北京:中华书局。
- 梁永佳, 2006,《从〈皇权与绅权〉看中国的“双轨政治”》,载赵汀阳主编《年度学术 2006》,北京:中国人民大学出版社。
- 梅斌, 2005,《隐士:我国古代士大夫中的一个群体》,《广西社会科学》第8期。
- 钱穆, 2001,《现代中国学术论衡》,北京:三联书店。
- 乔清举, 2007,《论归隐思想与〈周易〉中归隐思想的学派归属》,《周易研究》第6期。
- 特纳, 2006,《仪式过程》,黄剑波、柳博馨译,北京:中国人民大学出版社。
- 涂尔干, 1999,《宗教生活的基本形式》,渠东、汲喆译,上海:上海人民出版社。
- 王铭铭, 2004,《作为世界图式的“天下”》,载赵汀阳主编《年度学术 2004》,北京:中国人民大学出版社。
- 阎步克, 1998,《士大夫政治演生史稿》,北京:北京大学出版社。
- 余英时, 2003,《士与中国文化》,上海:上海人民出版社。
- 张立伟, 1995,《归去来兮——隐逸的文化透视》,北京:三联书店。
- Douglas Mary 1970, *Natural Symbols*. London: Barrie & Rockliff.
- Dumont, Louis 1960 “World Renunciation in Indian Religions.” *Contributions to Indian Sociology* 4.
- 1961, “Caste, Racism and ‘Stratification’: Reflections of a Social Anthropologist.” *Contributions to Indian Sociology* 5.

作者单位:中国政法大学社会学院  
责任编辑:罗琳

**PAPER**

Zhang Xue-cheng' s Ideas of Statecraft (*jingshi*) and the Ideology Construction by the Emperors of Early Qing Dynasty ... *Yang Nianqun* 1

**Abstract:** Studies on Zhang Xuecheng used to focus on the academic aspect. In that point of view, Zhang was depicted as a “Tao” keeper. This article gives an interpretation of how Zhang Xuecheng’ s ideas associating with the ideology construction by the emperors of early Qing dynasty, and shows another side of this important figure in Chinese history. The author points out that: (1) Zhang emphasized that bibliotheca should be controlled by the government, which in the long run result in the decline of private region; (2) Zhang’ s idea of “unification of official and intellectual position” and the emperor’ s quest of “return to ancient times” cooperated in a subtle way; (3) Zhang’ s efforts in the chorography compiling accorded with the political system of Qing empire.

Renouncer (*yin*) in Ideology: A footnote to *China’ s Gentry* .....  
 ..... *Liang Yongjia* 43

**Abstract** In *China’ s Gentry*, Fei Xiaotong highlighted the passiveness of the Chinese literati (*shi*) by recourse to the Chinese classics. The passiveness is an ideology, methodologically important to the sociological inquiry. It is ready to be divided into the gentry’ s passiveness and the renouncer’ s (*yin*) passiveness. The former avoids the emperor, while the latter rejects him. Together they entitle the literati to choose between becoming official-gentry and becoming world-renoucer. Renunciation is a way to express the ideal of “the scholar’ s vocation of keeping the Way (*dao*)” through “self-cultivation”. Because the Chinese world of mundane and extramundane is an identical-while-distinct one, unlike their Indian or European counterparts, Chinese renouncers sustain the “literati-emperor” structure by joining it complementarily with the gentry.

Observation on Modernity: New vision of Luhmann’ s systems theory .....  
 ..... *Xiao Wenming* 57

**Abstract** This article intends to give a comprehensive discussion of Luhmann’ s systems