

王钟陵 主编
陈洪

山情逸魂

中国隐士心态史

东方出版社

责任编辑：陈来胜

装帧设计：曹 春

版式设计：程凤琴

责任校对：周 昕

图书在版编目（CIP）数据

山情逸魂：中国隐士心态史/许建平著．

—北京：东方出版社，1999.6

（竹溪文丛丛书/王钟陵主编）

ISBN 7-5060-1125-5

I．山…

II．许…

III．隐士—研究—中国

IV．D691.2

中国版本图书馆 CIP 数据核字（98）第 15416 号

山 情 逸 魂

SHAN QING YI HUN

——中国隐士心态史

许建平 著

东方出版社 出版发行

（100706 北京朝阳门内大街 166 号）

新华出版社印刷厂印刷 新华书店经销

1999 年 6 月第 1 版 1999 年 6 月北京第 1 次印刷

开本：850 毫米×1168 毫米 1/32 印张：13

字数：233 千字 印数：1-5, 000 册

ISBN 7-5060-1125-5/G·201 定价：22.00 元

目 录

1	序	王钟陵
1	引 言	
1		
2	一 文人始于何时? ——文士的天职	
5	二 入兽不乱群 ——回归自然的原始心态	
7	三 离臣虏之劳 ——“天下为公”时期隐士的心态	
12	四 为君之患 ——早期隐士对政治的体认	

17

18

一 “士”阶层的崛起

20

二 以道自尊，为义而隐

28

三 少私寡欲

——老子养生之隐

33

四 仕穷而独善

——孔子不得已的苦衷

49

五 逍遥于天地之间


——庄子对自由精神的追求

69


六 功成身退


——范蠡、鲁仲连的高逸情操

75

- 81 一 避世于朝廷间
——汉代隐士的新选择
- 97 二 鸿飞冥冥
——西汉末年避世全身者的心态
- 102 三 身游物外
——“身隐者”的山林志趣
- 111 四 遁身矫洁
——汉末隐士的道德追求
- 125 
- 128 一 处士横议
——文人与政权的疏离
- 132 二 菲薄周孔
——文人自我意识的觉醒
- 139 三 稟之自然
——六朝隐士的文化心态
- 143 四 玉辉冰洁
——儒家的避世人格

- 149 五 越名教而任自然
——嵇康的超越与真率
- 160 六 游刃于权势夹缝之中
——阮籍的避世心态
- 171 七 欲辨已忘言
——陶渊明的田园隐趣
- 183 八 山中宰相
——逍遥于山林的帝友陶弘景
- 193
- 195 一 达士复轩衡
——唐代隐士心态的人间转向
- 203 二 朝廷奉我做贤人
——中唐之后隐者的理想归宿
- 208 三 醉翁之意不在酒
——“斗酒学士”王绩的处世心态

217	四 任运随缘 ——吴筠对儒、道的调节
224	五 归心于禅 ——王摩诘的心隐境界
238	六 不如做中隐 ——白居易的处世观
253	
256	一 这边会了 ——隐风大兴的时代
264	二 原来如此 ——隐风弥漫原因探讨
267	三 转型的文化 ——隐逸文化由外及内的转向
274	四 历史行程 ——四个阶段及其特征

277	五 道袍里的儒心 ——陈抟雅俗的两难选择
287	六 不敢以羁束为念 ——种放于恩宠中的情不由己
304	七 园圃人生 ——苏云卿的绿色志趣
311	八 不可笼络 ——谢枋得的遗民心态
318	九 道艺终身 ——杜瑛的文化托命意识
327	
328	一 日薄西山 ——隐逸文化的衰微

332	二 世俗的快乐 ——从“灵”的超越走向 “物”的愉悦
336	三 闹市里的逍遥 ——从山林高士到闹市名流
343	四 时运交移 ——明、清隐风的骤起骤落
357	五 心学的异彩 ——狂逸李贽的亢烈人生
383	六 子陵风节 ——黄宗羲与隐逸文化的近代化

衡门之下，可以栖迟。

泌之洋洋，可以乐饥。

——《诗经·衡门》

第一章 “心意自得”的 原始自然崇尚

——传说中的世外高士

一 文人始于何时？

——文士的天职

宇宙茫茫，历史悠悠，瞻顾无垠。

人的视域太小了，调皮的想象，不守本分，不甘寂寞，在人类的旅途中，不断地孳生出一串串的“天问”，大大小小，形形色色，如影随形，如絮飞空，令人迎释不暇。

许多古老问题至今仍困惑着人们，如地球上何时出现了人类？尽管考古新发现接二连三，而那个起始点愈推距我们愈遥远，在那不断拉长的空当内，排列着一个个诱人的谜。文人出现于何时？便是这些谜林中的一个不大不小，极难回答，又不能避绕的问题。

说其不能避绕，道理很简单，隐士没有文盲，都是文人，一个时代识时势、知利弊、善择去就的智士、高人，很难想象一个没有文化的人能具备如此多的才能。因此，谈隐士的历史不能不首先对文人的历史追根溯源一番。

或许有人说，文人产生于文字出现之后，而不应在此之前。这似乎是一个毋庸置疑的前提条件。然而，作为记事符号的文字，不仅有广义狭义之分，还有传说的文字与甲骨文字的先后之别。于是广义、狭义，宽说、窄说，莫衷一是。

结绳记事，伏羲氏时代就有了。《易·系辞传》说：

“作结绳而为网罟，以佃以渔”，结绳记事大概是最简单的记事形式。

此后又出现了八卦。八卦也是用来记事的简捷符号。符号虽简，却极富于变化，蕴意颇多，比起结绳来，无疑又进了一步。伏羲画八卦的传说虽不免令人生疑，但也恐非无稽之谈，很可能出于他的同族或后裔之口。

然而结绳、八卦毕竟不是文字，那么，人们不禁会问：“象形文字起于何时？”传说发明于黄帝时代。黄帝之妻养蚕，大臣仓颉造文字。不过仓颉造字之说，难证真伪，人们还未发现夏文字，至于更早的文字模样，恐怕连想都想不出来呢。所以一般认定甲骨文字当出现于殷商时期。

此说固然可靠，然而令人疑惑不解的是，在此之前为什么有那么多诱人的文人传说？会不会还有更早的文字尚未发现？在没有找到充分证据之前，我们不能简单地将祖宗流传下来的东西一笔勾掉。谨慎的做法是：宁可信其有，不可信其无。所以，我们不妨把经史子集中的有关记载当作信史看待。

根据《左传》记载，早在帝喾时代，便有“才子”的称谓。帝喾是黄帝后裔，号高辛氏，他手下有才子八人，号称“八元”。无独有偶，高阳氏也有才子八人，号称“八恺”。可惜，不知为何，对这样的“才子”，尧竟未能举用。舜继尧起，一改旧制，大胆使用他们，将其一分为二，一管后土，一管教化，使他们

各得其所。

昔高阳氏有才子八人，……天下之民谓之八恺。高辛氏有才子八人，……天下之民谓之八元。世济其美，不陨其名。以至于尧，尧不能举。舜臣尧，举八恺，使主后土，以揆八事，莫不时序，地平天成。举八元，使布五教于四方，父义、母慈、兄友、弟共、子孝，内平外成。

——《左传·文公十八年》

不管教化的内容是不是义、友、共、孝，但有一点可以肯定：教化万民，乃“八元”、“八恺”的职责。这个职责只能由文人来充当，由专门负责教化、音乐的人，或者富有天赋灵感、经验丰富的文化人担任。

这种文化人在古代又称作“士”。汉代许慎说：“士，事也。数始于一，终于十，从十一。孔子曰：推十合一为士。”段玉裁作注道：“通古今，辨然否，谓之士。”（段玉裁《说文解字注》）即使用这个高标准衡量，“八元”、“八恺”也具备了“士”的资格。

若说这 16 个“才子”是文人不成问题的话，那么，文人之始，至迟也不会迟于尧舜吧？还有一种说法，舜命契教化百姓，显然这位契也是个文人、文化大臣。

根据《庄子》等书记载，尧舜时代已有不少“节行超逸”的隐士。如许由、支父、善卷、石户之农、

北人无择等，足见这些人也是当时著名的文人高士，不然的话，尧舜怎肯轻易地想把天下拱手让给他们？

由此看来，中国文人始于尧舜时代，中国隐士的历史理应从这个时代开始。

由此发现，传说中的文士具有两个特点：有才学，充当政治角色，有被举用或不被举用的两种可能，决定权在执政者。文人避世早在其诞生之初，就已埋下了根子。

二 人兽不乱群

——回归自然的原始心态

滔滔江水，莽莽密林，人类的摇篮。天上飞鸟，地上走兽，人类的伙伴。人来自于动物和自然。

虽说人类已有几千年文明，但比起那漫长的野蛮时代和那更为遥远的蒙昧时代来，不过是转眼一瞬，在时间的长河中，几可忽略不记。

照摩尔根的说法，火的发明是人类进入中级蒙昧时代的开始，在中国这块神秘的土地上，“钻燧取火”始于何年？尚是一个无人能破译的天谜。不过，北京猿人的发现，说明早在四五十万年前，他们已会“钻燧取火，以化腥臊”了（《韩非子·五蠹篇》）。而人类行进的时间“是循着几何比例的”，“最早一个阶段的

进步速度最慢”^①。如此说来，其前的低级蒙昧社会何止几十万年呢？这以百十万年计的人类历史是在原始森林中度过的。

况且，“当人类初出现时，动物在数量上正处于其全盛期”^②。人不仅数量少，进攻、防御能力也天生不足。既无锋牙利爪，又无轻身飞翼，只好一方面与周围同类和平共处，一方面凭借着制造工具的技能，维持生计。

古者禽兽多而人少，于是民皆巢居以避之。昼拾橡栗，暮栖木上，故命之曰：有巢氏之民。古者民不知衣服，夏多积薪，冬则炆之，故命之曰：知生之民。神农之世，卧则居居，起则于于。民知其母，不知其父。与麋鹿共处，耕而食，织而衣，无有相害之心。

——《庄子·盗跖篇》

人与自然界、动物界相依相亲的关系，以及在漫长岁月中产生的对大自然神力的畏惧、对猛兽飞禽的向往，自然影响到人的思维与心理，于是，自然崇拜、动物崇拜的心理便萌生、扎根了。

图腾崇拜是人的动物崇拜心理的形象表露。人头

^① 摩尔根：《古代社会》，第34页。

^② 同上。

蛇身的女媧、太皞，牛头人身的炎帝，以白犬为祖先的“犬戎族”，自然使人们联想到这些分别以蛇、牛、犬为图腾的氏族如何对他们所供奉的动物顶礼膜拜了。这种崇拜直到今天的十二生肖还可看到它的影子。

人对自然的崇拜可说是无所不在，无时不有。大到日、月神话，阴阳五行，老庄道法自然；小到仁者爱山、智者爱水的人性自然，无不体现出人对自然的向往。“自然”、“社会”犹如人心理天平的两端，既缺一不可，又不得偏斜。既支撑着人的精神世界，又调节着人的行为。返朴归真，崇尚自然，是中华民族文化生活的一大支流。隐逸文化便是这一支流的大浪峰尖。

隐逸文化说到底不过是人的自然崇拜心理形形色色的表现。这种表现在“天下为公”的原始公有制时代尤为自然、真率、浓烈。

三 离臣虏之劳

——“天下为公”时期隐士的心态

人起源于劳动，并非假说。

雄健能劳是最初人群头领必备的条件。今天，我们从大猩猩家族的“猴王”，部落酋长身上，仍可以想见人类社会早期氏族头领的巨大能力，可以想见尧舜时代部落酋长繁忙、劳苦的情形。

那是一个“天下为公”的“大同”时代，先秦时

代的学士多推崇至极，将其高标为理想社会的楷模：

大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，鳏寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己。力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。

——《礼记·礼运篇》

我们不否认，这篇美妙辞章已被涂上了一层儒家的理想光彩，失去了原初的朴真。但那“不必藏于己”、“不必为己”、“天下为公”的坦荡心怀，想必是真真切切的。

何以见得？我们只要看一看部落酋长如何地生活，便一清二楚。大酋长由部落推选，他自身既无特权，也无特殊经济利益可言。只知一心为百姓操劳，而自己吃糙米饭，穿粗布衣，风尘仆仆，苦不堪状。反不如衣蔽一体、饭饱一腹、无忧无虑的氏族成员自在快活。

历史地看，当天下为公、皆不知一己之私的时候，个体意识的觉醒，犹如闪电，划破夜空，惊扰沉寂，带来了新时代的曙光。那具有私心的觉醒者，也足以称得上一代思想巨人。有趣的是，这个时代的先觉者，往往是传说中的隐士高人。他们不愿为天下所累，不

愿为天下而伤损自己，只求“心意自得”、自安自乐。与整个时代“大公无私”的思想氛围大异其趣。可惜后代的道德家，带着文明的有色镜观人，赋予他们“大公无私”的美德，那实际上贬低了他们的历史价值。

韩非子的眼光是独特、犀利的。他一眼便看穿了那时隐士心理的真世界：“离臣虏之劳”，求独身之乐。《韩非子·五蠹篇》说：尧的生活是住乱木枝堆起的茅草屋，吃糙米饭，喝野菜根汤，土缶饮器，夏天粗布衣，冬天披鹿皮，衣履不烂不换。禹身背木具，下田耕作，干在百姓之前，大股小腿磨得少皮没毛。即使是下臣虏民也没有如此劳苦的。所以，“夫古之让天子者，是去监门之养而离臣虏之劳也”。

尧舜因年老体衰，不堪其劳而让天下，并非一点没有可能，因为力竭体衰，无力承担治天下之大任，与其治不好，不如让位于更有能力的人，如此，对自己对百姓都有好处，何乐而不为呢？

尧舜有如此之想，隐士们何尝没有，他们与酋长们想到一起去了。其召而不就，退隐深山，很大程度上是为躲避劳苦，求逍遥自在。“尧以天下让许由，许由不受，又让于子州支父。”（《庄子·让王》）子州支父的推却之辞说得很巧妙：“我适有幽忧之病，方且治之，未暇治天下。”我连治病的时间都没有，哪有时间治天下。“天下至重也”，没有强壮身体，怎能胜任？

“舜以天下让善卷”，直快的善卷，直言不讳地倒

出了内心的全部秘密：

余立于宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺，春耕种，形足以劳动。秋收敛，身足以休息。日出而作，日入而息，逍遥于天地之间，而心意自得。吾何以天下为哉？

——《庄子·让王》

经济独立，精神自由，要天下做什么呢？这是最直接的理由，还有另一种更深层的原因：

子治天下，天下既已治也，而我犹代子，吾将为名乎？名者，实之宾也，吾将为宾乎？鹪鹩巢于深林，不过一枝，偃鼠饮河，不过满腹。归！休乎君，予无所用天下为！

——《庄子·逍遥游》

这也是位极端自私自利的人，一位原始社会末期个体意识的觉醒者。他所图所求的是实利而非虚名。治天下，虚名耳。损己利人，于己有百害而无一利。自耕自食以一人之力，满一人之需，如鹪鹩巢一枝，偃鼠饮水满一腹，自足自乐，不求诸人，也不受制于人，逍遥于天地之间，多么自在。这一思想观念有力说明，尧舜时代文士有了经济上的独立地位和精神上的独立自由。他们不仅不依赖统治团体，而且他们个

人的生活（包括肉体的和精神的）比起部落酋长来更自由、更轻松、更快乐。

所以他们对尧舜，常常投以轻蔑的目光。石户之农是舜的朋友，舜要将天下让给他。他反以为舜的道德修养不到家，耻与其为伍而带着全家逃走了。

舜以天下让其友石户之农，石户之农曰：“日倦倦乎，后之为人，葆力之士也。以舜之德未至也。”于是夫负妻戴，拥子以入海，终身不返。

——《庄子·让王》

舜的另一位朋友北人无择对舜的批评更为激烈，他把舜让天下于他视作一件怪事，一件对于他来说深感耻辱的事。因为在他看来舜是一位不正经的人，一位不在田亩好好耕作，却摇尾乞怜于尧的门下的势力小人。今“又欲以辱行漫我”，使他感到十分羞辱，竟“自投清冷之源”，了却一生。（《庄子·让王》）

由此看来，经济的独立，不仅使他们在政治上游离于统治阶层之外，成为一支人数不多的自由阶层，同时也形成了一种“意在自得”、不求进退的人生志趣，一种追求逍遥于天地之间的地地道道的隐逸思想。

四 为君之患

——早期隐士对政治的体认

权力，可令人神往，陶醉，奋争，流血。

金钱，令人崇拜，着魔，拼命。

然而，其产生之初，并非如此。至少在天下为公的时代是这样，甚或，不少人把它看作累赘。早期的隐士，多是这么看的。

说来也怪，关于传说中隐士的记载多见于老庄学派之书，法、儒、墨诸家本来不大讲隐遁的事，偶尔言及，也多是当“新闻”记录下来的。作为“史家之绝唱”的《史记》，因其论大道“则先黄老而后六经”，所以也可视为老庄学派的史书。其他史书记夏朝以前隐士故事的，几乎没有再突过《史记》的了。

隐士与老庄文化有如此血缘之亲，所以老、庄及其后学所言，最能深切此种文化骨髓，显现其内在的真精神。我们不能弃本寻末，而应溯流寻源，探明早期隐士对政治的独特见解。这对弄清数千年来文人与政治时合时离的微妙关系，十分紧要。

尧时代的许由对治理天下有一种古怪的看法。常言说：天无二日，国无二君。发号施令的天下之主，也自然只能是一人，这似乎应是天经地义，无可厚非的。许由偏偏以“是”为“非”，毫无遮掩地斥责一人主宰天下为万恶之源。

本来天下万物万形，变化无穷，人各有其情，物各有其性，变化也各守其“道”，人力不可强为，只能顺乎其自然。而一人治天下，使万事万物受制于一人，限制甚多。一人的阅历、才学、见识有限，智慧有限，精神、体力有限。以有限治无限，必以无限为代价。

无论君主的智慧有多高，终难免或“顾此失彼”或“利此而害彼”。“以一人之断制利天下，譬之犹一割也。”（《庄子·徐无鬼》）由一人主宰天下，号令万民，犹如用一刀切割万物万形，必有受伤害的。我们不能不惊叹许由这一比喻的有力、传神。

将天下重任压在一人肩上，对于君主来说，负担的确太重了。怪不得有人把作国君看成大灾难，避之犹如逃命，惟恐不及。《庄子·让王》记载：越国的国君三世被臣民所杀。国君之子名叫搜的人听了很害怕，便独自逃入大山，躲进山洞里，满以为这下可万无一失了。不料他屁股还未坐稳，越国人已尾随而来，将山洞前前后后围了个水泄不通，一片呼唤之声过后，随即便是滚滚浓烟卷了进来。王子搜无处藏身，只得从洞内爬了出来，满面烟火色，被强迫登车。这位即将登王位的国君，像走向死地一般，恐惧、愤慨交织在一起，仰天长呼：“君乎！君乎！独不可以舍我乎！”

王子搜的呼号，喊出了那个时代人们对于做国君的恐惧心理。这种恐惧心理在以后的混乱年代，仍成为有些帝王内心深处拂之不去的阴影。多少代帝王对于天降之大任，心态不一。有的勉强驾御，有的难以

承当，有的谨慎处之，有的任性而为……而子承父业之制，长幼、嫡庶之别，这些建立在家族血缘关系上的承传制度，使得许多人包括数岁童婴、白发衰翁不得不勉强为之。于是，或主弱臣强；或主强臣弱；或宦官、外戚专权，后宫乱政；或好大喜功、喜怒无常；或荒淫无道、专虐暴横。中国社会也因之或豪强割据，四分五裂；或弱肉强食，天下一统；或治或乱，乱治交错。屈指算来，太平盛世能有几何？即使是盛世，有其利，也自有其弊。许由说：“尧知贤人之利天下也，而不知其贼天下也。”可谓一针见血，正中要害。

“以一人之断制利天下”的危害，早在传说的尧舜时代，就被有识之士识破了。隐士现象的历代不绝，恰恰是一人主宰天下的直接结果。

“仁义”的提倡当在孔子之前，这个美妙的词语很受百姓欢迎，颇能收买民心，也几乎是历代统治者们的口头禅。不可否认，就调节人与人之间的关系，维护社会安定，增强人的社会道德修养而言，提倡“仁义”，功不可代。然而将仁义置于一切之首，甚至排斥功利，则不免有些本末倒置了。这种本末倒置将会带来什么样的后果，许由自有独见。

齿缺遇许由，曰：“子将奚之？”曰：“将逃尧。”曰：“奚为邪？”曰：“夫尧富富然仁，吾恐其为天下笑，后世人与人相食与！夫民不难聚也，爱之则亲，利之则至，誉之则劝，至其所恶则散。

爱利出乎仁义，捐仁义者寡，利仁义者众。夫仁义之行，唯且无诚，且假乎禽贪者器。”

——《庄子·徐无鬼》

许由逃尧是在逃“仁”，在他看来，尧整日忙于“仁”，到头来会被天下人耻笑。因为忙来忙去，天下百姓只会更穷，以至于人吃人。为避此难，所以许由要逃之夭夭。

主张爱人，怎会弄成人吃人？这似乎让人感到莫名其妙。不过许由的解释实实在在，百姓最讲实际，尤其是在财物困乏的时代，他们需要食饱衣暖，统治者能满足百姓的生活欲求，天下方能大治。如果天下都空讲“仁义”，轻视财利，粮仓空虚，一遇荒年，就会出现人食人的惨状。到那时“仁义”值几何？“大治”、“盛世”又从何谈起？提倡仁义，不过是为那些像禽兽一样残暴、像虎狼一样贪狠的人提供实现野心的道德包装罢了。

安百姓，治天下，需知百姓心，需识人的天性，知民之所求，遂民之所欲，天下方能得治。正如尧时的隐士子州支父说的“夫天下至重也，而不以害其生”。“生”天性，“不以害其生”意为不可伤害人的天性。黄帝乘车要到具茨山拜访神人“大块”，行至襄城之野，迷了路，问牧马童子（隐士仙人）。童子不单知路，且晓得仙人住处。黄帝甚喜，遂请教“为天下”。小童回答：“夫为天下者，亦奚以异乎牧马者哉！亦去

其害马者而已矣。”黄帝再拜稽首，称“天师”而退。（《庄子·徐无鬼》）

牧马者，不过顺马之天性，为天下者，需顺百姓之天性，如此而已。那些千方百计治理百姓的人，到头来反伤害了百姓，所以子州支父说：“唯无以天下为者，可以托天下。”（《庄子·让王》）

这种顺人之性、遂民之欲的政治思想到清代的思想家戴震那里表达得更为完善了。戴东原对道德作了新的解释：“道德之盛，使人之欲无不遂，人之情无不达，斯已矣。”（戴震《〈孟子〉字义疏证》卷下）至于王道政治，不过是“体民之情，遂民之欲，而王道备”（戴震《理》）。他以此观天下，茫茫天下，芸芸万事凝缩为一句话，“天下之事，使欲之得遂，情之得达，斯已矣”（戴震《才》）。

道理虽简单，真正弄通的人并不多，而矫性伪情者，彼彼皆是，仁义道德叫得越响，虚伪之气越盛。这种现象反过来进一步印证了早期隐士对政治体认的敏锐和深刻。

去功与名而还与众人。道流而不明居，
得行而不名处；纯纯常常，乃比于狂，
削迹捐势，不为功名。是故无责于人，
人亦无责焉。

——《庄子·山木》

第二章 污淖之中自快

——子学时代隐士理性
精神的高扬

一 “士” 阶层的崛起

尧舜禹时代，“天下为公”，作为个体意识觉醒的“士”（指文士而非武士），有着较多自由，不但拥有属于自己的精神财富，而且“耕而食，织而衣”，经济独立，无须乞食于他人，无须靠恩赐俸禄，无需在别人的眼色中讨生活。至于生活并不宽裕，彼此彼此，部落酋长也无特殊，故心中没什么不平衡，反感到自在逍遥。然而，伴随着石器的进步、铜器的出现，生产发达，货物丰裕，私人占有一天天多起来，天下为公，变成天下为“家”了。《礼记·礼运篇》对当时社会做了如下的描述：

今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己。大人世及以为礼，城廓沟地以为固，礼义以为纪。以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己。故谋用是作而兵由此起，禹、汤、文、武、成王、周公由此其选也。

私有制兴起，国家建立，“谋用是作”，“兵由此起”，天下攘攘皆为一家奔忙。尽管如此，不过表面上仍打着“天下为公”的旗子，吹着“天下为公”的调子。这个“公”从私有制国家政权建立的那天起，就

已攢入一人之掌。名之为公，实为一家一人之私。

在那“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”的集权政治的环境氛围里，“天网恢恢，疏而不失”（《老子·道德经·下》）。任何一个乡邦、一座城邑、一个家族、一个居民企图挣脱于王朝的势力之外，自在逍遥，都是不容许的。

何况读书人对于统治者来说是谋臣、智囊、奇货，宁拢来为己所用，也不愿为他人所居。岂容他们随意来去乎！

春秋战国时，情形发生了极大变化。那是中国历史上的大变革时代，冶铁业兴起，井田制瓦解，土地私有制，如雨后春笋，蓬蓬勃发。周朝失政，天下解体。群雄割据，诸侯争霸。一方面，对于“群鹿争逸”的诸侯国来说，“得土者富，失土者贫”。于是形成天下视贤士为宝，纷纷争拢之势，为“士”的发展，提供了一个空前宽松、自由的契机。文士大有用武之地，人人愿大显身手，施展自己的才华。

另一方面，官学下移，私人讲学日渐兴起，孔子门下各有专长的弟子 77 人。孔子死后，他的弟子如子有、子夏等各自授徒、传道、解惑。在江南，跟随子羽的学生就有三百多名。墨子、庄子、孟子、鬼谷子等皆开门授徒，讲授自己的学说，私学大兴，蔚然成风。又因所收学生不论贫富贵贱，文士队伍急剧壮大，遍及各个阶层。战国时期，平原君、信陵君、春申君、孟尝君等“四公子”门下宾客，齐稷下学宫的先生，

皆数以千计。

士阶层的崛起，带来了文化的空前繁荣。哲学、史学、文学灿烂辉煌，灌溉千载。同时也使得士阶层构成一股活跃的政治力量，直接促成了中国历史上少见的诸侯争霸的政治局面。同样，中国历史上各类隐士，也都可以从这一时代找到影子，从这一时代发掘出他们的思想渊源。

二 以道自尊，为义而隐

“士”在春秋战国时代已脱离了“耕而食”、“织而衣”的劳作，成为专门从事精神生产的阶层。这一变化，一方面使他们具有了独立的品格，成为精神的贵族。一方面又丧失了物质的基础，成为财产的贫穷者。于是文士陷入了“心”与“物”二元分裂的深渊。若要生活得快乐、幸福，不得不依附于物质贵族，卖身于统治者。说到底，官场是个功利窝、势力场，因此，文士的自由精神、独立品格必然受到权力的抑制，被功利所左右。而要保持人格的独立，又须忍耐饥寒的折磨，接受死神的考验。故而对于大多数读书人来说，常常陷入无所去从的两难困境。

不过那毕竟是觉醒的时代，一个理性的时代，一些高洁雅士宁保持人格之独立，也不愿与无道社会同流合污；宁愿衣不遮体，饥肠辘辘，也不愿作权势、钱财的奴仆；避世独立，义行炳史。不过稍一留心细

察，在那自由、独立的精神世界里，又是一个“横看成岭侧成峰，远近高低各不同”的异彩纷呈的天地。

在这个异彩纷呈的世界里，最早闪烁的是几颗为“义”而隐而陨的流星——伯夷、叔齐与介子推。

不降其志，不辱其身

——伯夷、叔齐的人格追求

历史是绚丽多彩的，人们认识事物的角度百态千姿，同一件事在不同人眼里，则有不同的面貌。像一百个读者眼里有一百个林黛玉一样，有一百个思想家，便有一百种历史。周文王、周武王伐纣灭商，历来被视为以仁伐暴、正义战胜邪恶的历史壮举。文武二君也被后世奉为圣明君主的楷模。然而，在伯夷、叔齐眼里，却完全不是那么回事。

伯夷、叔齐是孤竹君的儿子。孤竹君让位于长子叔齐。孤竹君去世后，叔齐又让位给弟弟伯夷，伯夷不受，悄悄逃离国都。叔齐也不愿再作国君，丢下国王宝座，飘然而去，最终找到了弟弟。西伯昌善养生之术，天下闻名。伯夷、叔齐不惧路途遥远，慕名前往。

世上之事，不随心者七八九，他们日慕夜思，攀山涉水，历尽万苦千辛，终于来到盼望已久的西岐，而那位善养寿的西伯昌，竟不在人世了，这无异在他们心头泼了瓢冷水。

西伯昌的儿子继承父位，就是武王。武王率六军，东进伐纣。父亲尸骨未寒，国家初立，民心待安，便

兴兵征战，以臣伐君，在伯夷、叔齐看来，此等不忠不义的事，岂能容忍！

他们飞身上马，不顾远来宾客的身份，当路横马而谏：“父死不葬，爰及干革，可谓孝乎？以臣弑君，可谓仁乎？”两个陌生人不问青红皂白，竟骂国君不孝不仁，带甲将士，怒目横视，兵刃相向，欲斩两位狂士。姜太公劝止：“此义人也。”方才放了他们一条生路。

待周武王杀纣灭商，天下一统，诸侯宗周，伯夷、叔齐对这位新君主看法并无丝毫改变。

伯夷、叔齐耻之义，不食周粟，隐于首阳山，采薇而食之。及饿且死，作歌，其辞曰：“登彼西山兮，采其薇兮。以暴易暴兮，不知其非矣。神农虞夏忽焉没兮，我安适归矣。于嗟徂兮！命之衰矣。”遂饿死于首阳山。

——《史记·伯夷传》

权力、地位、富贵对于伯夷、叔齐来说，唾手可得，而且曾稳稳握在手中，为了守“道”，为了自由自在，像扔包袱一样扔掉了，现在岂能受制于无道国君。不过作为锦衣玉食惯了的富贵公子，以商代大臣身份自居，不作周民，甚至连周朝的粮食都不吃，隐于首阳山上，靠挖野菜度日，其饥寒困顿之状，百般磨难之苦，没有超常的毅力是绝难承受得了的。

但仅从他们临死唱的歌词中，丝毫看不到对饥饿痛苦的畏惧。倒是充溢着对暴政的痛恨和对仁政的向往。他们跋山涉水到西岐，意在跟西伯昌学长生养寿之道，这不能不说明他们极看重生命，不能不说明他们是个“生命主义”者。然而，他们为了“义”，为了保持独立的人格，竟不惜活活饿死。

伯夷、叔齐骂周武王不孝不义，似乎缺乏过硬的根据。继承父志，完成父业是大孝，怎能说不孝！纣王残暴，天下共愤，顺民心，兴义师，同仇敌忾，共讨暴君，乃恩被天下之大仁，怎说是不仁！仅仅依据“父死不葬”、“以臣弑君”的常理而论是非，以前代是非为是非，不免有点迂腐了。而为虚假之识、迂腐之论去死，实在有点不值得。

但且未把伯夷、叔齐看作迂腐透顶的呆人。在那迂腐中透出一种智慧者的灵气，一种哲人、历史家的深邃目光。

他们说以周代商是“以暴易暴”，真乃明心见性的哲理名言。不单商周易代是“以暴易暴”，中国封建王朝的更替哪一代例外过？以暴力摧毁暴力，后起暴力只能比前代暴力更强暴，以血河尸山垒起帝王宝座，一代更比一代血河汹涌，尸山高大。中国古代历史更替，从某种意义上说，就是“以暴易暴”的历史。

对于这个历史，《庄子·让王篇》解释得更明白：“今周见殷之乱而遽为政，上谋而下行货，阻兵而保威。割牲而盟以为信。扬行以说众，杀伐以要利，是

推乱以易暴也。”“以暴易暴”也好，“推乱以易暴”也罢，都是以暴力夺取权力，都不外是“以暴易暴”。

“以暴易暴”道破了中国历史改朝换代的隐秘，伯夷、叔齐以“仁”抗“暴”，不食新朝之粟，饿死首阳山，表现出了铮铮铁骨。他们也理所当然地成了中国逸民的老祖宗。

功高不求其显

——介子推的人格追求

精神力量，不可衡量。孟子有言：“我养我浩然之气”，此气充斥于天地之间，傲视一切，山河下居而矮小，万物精灵命微贱，功名钱财更微不足道。

此浩然之气的内核，便是儒家高扬的“仁”、“义”。“义”重于一切乃至生命，遂有“杀身成仁”、“舍身取义”、气贯山河的曲曲壮歌。介子推义焚介山的义举，便是这支壮气歌中悲亢的一支。

晋文公重耳，这位老而发达的春秋五霸之一，曾几何时，在家族争权的内讧中成为惨败者，亡命于诸侯间长达 19 年，饱受饥寒困苦，历尽人间炎凉冷暖。若没有身边诸位仁人智士同心戮力的辅佐，这位老大不小、心力不坚的人能否渡过那茫茫无边、恶浪汹涌的苦海，都很难说。

鲁僖公二十四年，重耳由秦兵护送至黄河岸边，遥望河对岸晋国土地，重耳与流浪的伙伴们心中明白：长久的流浪生涯就要结束了，他们盼望已久的锦衣玉

食的生活就要成为现实。此时此刻，人们心中都在打着自己的小算盘，谋划着自己的将来。

子犯是重耳的舅舅，也是这个集团中的主要谋臣，他最了解这位外甥的心性，担心一旦重返王宫，自己与外甥的关系因众人插入而被疏远，地位也会因之而失落。他要趁没过河之前，趁尚在患难之中，试探一下这位未来的国君。

子犯不愧是位智者，巧妙地选择了以退为攻的心理战术，一本正经地对未来的晋文公说：“臣随君周旋天下，过也多矣，臣犹知之，况与君乎？请从此去矣！”舅父这一举动出乎意料，重耳不禁心中为之一震。他明白，子犯是自己的左膀右臂，岂能失去？况天下未得，前途多艰，正在用人之际，怎能让智囊离开？即使天下复归我，患难之臣皆背我而去，岂不耻笑于天下，耻笑于后人？又细心想来，子犯此言，未必真情，不过试我心耳。

感情理智都迫使他做出异乎寻常的举动。重耳当着众人，对舅父掷地有声地说道：“若返国所不与子犯共有者，河伯视之。”乃投璧河中。

面对这场真真假假的戏，在一旁冷眼旁观的介子推不时地发出阵阵冷笑。在他眼里，子犯不过是位追名逐利之徒，一位早已盯着朝廷要职的利益小人。他一边冷笑着，一边自言自语道：公子仁义感动上天，能重返王位，是天意，并非人力可致。而子犯贪天之功以为己有，卖功于君，企求高位。我为他感到十分

羞耻，怎忍心与这样的小人同在朝班呢。于是在过河北上途中，这位立了不少功勋的人物，人不知鬼不觉地溜了。重耳对此并未做出强烈反应。

重耳果真把介子推忘了，尽管他没有忘记那帮患难弟兄，一登上君主宝座，就遍赏流亡随从，“大者封位，小者尊爵”，如此者三遍，心不能说不细，恩不可谓不重。然每一次，介子推都榜上无名。

介子推既隐，已无心功名。然也并非超然于世外，并未进入那“忘我”、“无我”的“至人”境界。他的眼睛仍盯着朝内动静，对于那些纷纷邀赏的人，打心底发出轻蔑、鄙夷。作为五大辅臣之一的他，竟被文公忘得无影无踪，也多多少少在他心中萌发一些抵触情绪。

无可怀疑，这种抵触情绪最终成为他逃隐介山的精神力量。

他对自己母亲说：“下冒其罪，上赏其奸，上下相蒙，难与处矣。”再没有比这话更清楚的了：他对上上下下都不满。对上下逐利忘义既轻蔑又愤慨。难道只有离去，没有其他办法了吗？哪怕稍微差一点的也好啊，他的母亲试探着提出了几种方案：“何不也像别人那样向文公求取官爵呢，如此贫穷而死，有谁知道呢？”这位性情直快的母亲不管心中寻求的目标是什么，多多少少表现出了对儿子前途的担忧。她或许心中明白，这是儿子最讨厌的一种选择，倔强的儿子决不会与人格卑劣的人同流合污的。

果然未出母亲所料，介子推毫不犹豫地说：“责骂他，又去效仿他，罪过岂不更大？”“若通过别人提醒他，怎么样呢？”不知这位老人是在试探，还是本来就认为这样做是天经地义的。然而介子推的回答依然那样果决：“即使仅用语言表明，不同样是在求高官厚禄吗？”

终于母亲彻底摸准了儿子的心思，心中涌起不可言状的欣慰。因为她找到了知音、同心者，以便一块离开这个污浊的名利场、是非窝。“能如是乎，与汝同隐”，这是介母最后的一锤定音。

为重耳复国、重返君主的宝座，随从主人度过了十几年漂泊、惊惧的生活，而后与国君共享富贵荣华，在今天大多数人看来似乎是天经地义的。而像介子推这样放着功名富贵不要，偏要躲进深山老林，忍受饥饿折磨之苦，又似乎太清高，太迂腐了。何止现在，那个时代的人岂不也做如是观乎？

介子推身边的人为主人愤愤不平！他们不顾惜一切，冒冒失失地蛮干，竟将一幅字联高悬于宫门之前。那条幅上的话写得既含蓄又露骨：“龙欲上天，五蛇为辅。龙已升云，四蛇各入其宇。一蛇独怨，终不见其去所。”文公一见立即意识到：“此介子推也。”随即又是召见，又是寻觅，最终寻到母子隐居的介山脚下。

介氏母子并非故弄玄虚，给天下人看，而是死了做官的心，文公的呼唤竟没使他们向山下移动半步。国君无可奈何，只得环山划地而封，以报答这位曾患

难多年的兄弟。如此，文公似乎尽到了自己的责任，至于立志不食其粟的高士，是否接受这份封赠，他也顾不得那么多。

民间传说，文公为迫使介子推下山，竟环山而焚。《新序·节士篇》也有明确记载：“求之不能得，以谓焚其山宜出。及其焚山，遂不出而烧死。”人们可以想见母子抱头痛哭，而被活活烧死的惨状。

呜呼，悲哉！那是一个隐士不受欢迎的时代。介子推之焚便是铁证。伯夷、叔齐双双饿死首阳山也有力地昭示了势力时代恰是隐士的悲剧时代。

三 少私寡欲

——老子养生之隐

“杀身成仁”、“舍身取义”可谓悲壮、可谓崇高矣。然而并非人人都可做得，也非人人都乐意那么做。若说长生不老，则无不心向往之，梦寐求之。上自皇帝，下至小民，或海外求仙；或炉内炼丹；或深山吐纳；或焚香拜仙，人们纷纷攘攘地闹了几千年，首开其端者，当是老子。

老子，这位中华民族的圣哲，不仅以他道法自然的博大思想光照千秋，变化玄妙的智慧启迪后人，更以一二百岁的仙龄在人们心目中悬起了企望的高标。

也许《老子》一书晚出，但不要紧，《论语》、《庄子》不都是由他们的后学弟子整理出来的吗？著作出

于著者身后，长达几十年乃至上百年都是古代一种常见的文化现象，何足为奇？或说著《老子》的人是战国时代的李耳。李耳与老聃不是一人，而是两人，这一论断也是可以成立的。那么李耳与老聃是什么关系？是他的后传弟子？抑或其后代子孙？两种可能性都有。

我们无须去批评司马氏记载的混乱，因为在混乱中隐含着历史的真实：老子其人曾真真实实地在历史上存在过，并创造出了“老子文化”。它虽然与庄子似是似非，却是庄学的鼻祖；虽与孔子儒学分庭抗礼，却又有血脉之联系。“老子文化”早于孔子、庄子，又介于儒学、庄学之间，说他哺育了两种学说，并非言过其实。

当然，孔、老思想的差异犹如日夜一样分明。一个倾向于对自然玄妙的领悟，一个倾向于对人际关系、社会秩序的思考；一个道法自然，移自然法则于社会之治理，一个道法于人事，以“仁”治世，拨乱归正，维系社会之久安。

孔子是位心怀大志的人，周游诸侯，到处炫示、贩卖自己的学说，企求高位，以便施展自己的才华。在老子看来，这些不但是小道，而且危害非浅。当孔子求教于他，他直言不讳地说：“博辩广大危其身者，发人之恶者也”，“皆无益于子之身”（《史记·孔子世家》），并告诉他解除危害生命的方法：“深藏若虚”，“容貌若愚”，“毋以有己”。

孔子能否做到“深藏若虚”、“毋以有己”是另一

回事，这次拜会，的确使平时颇有点傲气的孔子对这位年长哲人佩服得五体投地，他当着学生面感触颇深地描绘着自己心目中的老子：广大无边，深不可测，如“乘风云而上天”之蛟龙，变化无穷。

从这位老师赠给学生掷地有声的话语中，可感受得到，养生长寿是老子关注的中心，思考的母题。在那战乱频仍、血流漂杵的时代，人命如蓬，强调对个体生命的重视，是人类自我意识的又一次觉醒。

对孔子及后代文人影响更深的是老子那句关于在政治中养生的名言：“君子得其时则驾，不得其时则蓬累而行。”（《史记·老庄申韩列传》）这种顺时而行、择时而仕、或官或隐的思想，不仅化入孔子思想中成为其重要的内容，而且几乎成了以后两千年文人的的人生范式。

老子是春秋时代的“隐君子”，他没有周游诸侯向谁乞求官爵，生活也不富裕。他虽在周朝国都逗留的时间并不短，但连送孔子的礼物都拿不出来，只得尴尬地向学生说：“吾闻富贵者送人以财，仁人者送人以言，吾不能富贵，窃仁人之号，送人以言。”（《史记·孔子世家》）可见他在周朝也没做什么官，是个“不能富贵”的穷书生。

隐士中有身在宫阙、心在山林的“心隐”，也有绝迹于尘世之外、逍遥于山水之间的“身隐”。这位老聃可谓二者兼而有之。他“居周久之，见周之衰，迺遂去。……莫知其所终”（《史记·老庄申韩列传》）。他的

寿年若果如司马迁所说“百有六十岁”或“二百余岁”，那么，显然他的大部分岁月是在山水密林、清风明月中度过的。如果论“隐龄”的话，老子已完全称得上是“隐仙”了。事实上后世的人们正是把他当作“仙”来看待的。

然而老子给予民族文化影响最为有力的，还是他的“心隐”和“心隐”理论。从森林中走出来的人类，对自然的感情愈来愈淡薄了，人们心理的空间遂渐被“人事”占据、吞蚀着，陷入功名利害泥淖中而不能自拔。老子第一次向人类指出了一条释解自缚自困的有效方法：返朴归真，回归自然。

“返朴归真”可说是老子“心隐”理论的核心。

那么，什么是“真”呢？“真”即自然的真谛、真趣。在老子看来，人们趋之若鹜的功名、浴血争夺的权势，已使人类的真心深受污染、摧残，更可悲的是人类对自身日趋危难的处境，浑浑噩噩，毫无察觉。老子则是那个时代的清醒者，并以关怀人类的责任感，提醒同类，切勿为虚假的权势功名而奔逐，应从繁丽的声色和名利的喧闹中返归于自然，使人与自然达到天然的和諧。

这种理论与那个天下纷争、弱肉强食的时代氛围，显得格格不入，这颇有点像逆时而动的孔子，在周礼、仁爱之心已成为历史陈迹的岁月，他却掘出棺材，异想天开地硬要让腐尸还魂。正如老子说他：“所言者人与骨皆朽矣。”不过老子倒不像孔子那样以“尘世”为

乐，追求现实社会形而上的“德”。老子对人生看得更透彻，他所思考的不仅是人群，而且是整个自然界，整个天地万物，茫茫宇宙。正因此，老子的思想更博大玄妙。

不过老子的智慧，至少在当时，对于大多数人来说，是可望而不可及的，没有较高文化修养，没有痛苦而深切的人生体验，没有较高的悟性，难以真正悟透老子。

那么老子真的那么神秘莫测吗？其实也并非神秘得了不得。他把人的生命放在他所思考的一切问题的中心，他的所有命题都是围绕这个中心展开的，他所谓的“道”指自然之“道”，宇宙之源。人们往往不大注意，这位哲人是第一个将自然法则巧妙地运用到人生之中来的人。其实这个问题的最知音者自然是庄子，后来司马迁看得也很准，他称老子不过是“修道而养寿矣”。

“生命”乃人之根本。人可以有种种欲望，种种理想，种种追求，物质的，精神的。可以腰缠万贯，妻妾成群；可以权势倾朝，万人仰赖；可以流芳万古，光宗耀祖；但光阴如梭，人生几何？痛苦莫过于疾病折磨，可悲莫过于中途夭折。“皮之不存，毛将焉附？”尽管人生短促是人人都会感受到的，但在名利的诱惑面前，人们往往伤生而不惜，乃至至于置生命而不顾。然而自然之法则是不抗拒的，有其得必有其失，得之者虚，失之者实。

老子的哲学自有其不可磨灭处，此不可磨灭处正是其“养生”的智慧。他那些精练、淳厚而充溢着灵光的话，总是给人无穷的启迪。“见素抱朴，少私寡欲”、“毋以有己”等等，说到底是消解人的理想与现实矛盾在心理上的扰乱，抑止这些扰乱给生命带来的损伤，以便使人在知足常乐的心态下保持生命之树常绿。从这个角度说，养生之道就是修心养性。能修心养性达到“无我”之境界的人，便无异于获得了长生不老的“仙丹”。

老子智慧的灵光不知照亮而折服了多少代中国人的心，特别是文人的心，远避乱世、浊世，逃入深山大泽，过着深静自在的生活，不就是“返朴归真”，“修道养寿”吗？老子的生命哲学、人生哲学，无疑哺育了其后续源远流长的隐世文化，成为这一文化思想的主要渊源之一。

四 仕穷而独善

——孔子不得已的苦衷

孔子没有老子眼界阔大、心胸豁达，自然也无老子那么悠闲自得。

但孔子似乎比老子更实际，他立足于社会，无暇顾及社会之外的自然、宇宙问题，甚至连鬼神之类神秘而具有诱惑力的热门话题他都不屑一顾。他关心的是人，是社会中的的人，是人与社会的关系，人在社会

中的地位、价值。

家族血缘关系给孔子的影响太深重了，以至于成为孔子思想的根基，成为他理论思考的出发点，而原始公社制时代“天下为公”的政治模式，则是孔子政治的理想归宿。

孔子很傲气，或者说很有点狂气。这种狂傲气不是来自于地位、权力、财势，不是因富贵而看不起穷人。相反，他对于有道者，彬彬有礼，屈尊好学，对于学生循循善诱，令人觉得和蔼可亲。

他的狂傲之气是人格上、学识上、精神上的。作为华夏知识圈至少也是北方知识圈的第一位君子，第一位精神贵族，他有属于自己独备的精神财富，有一套治国安天下的方略，而且他对于自身的学识才能极为自负，从未怀疑过。有一次竟当着自己学生面，毫不掩饰地说：“苟有用我者，期月而已可也，三年有成。”多么自信啊！这种自信、直率的程度，不在那位心直口快、向老师表达志向的子路之下。

同政治上的自信一样，孔子对人格追求也是这样胸有成竹。他一贯主张“君子上达”（《论语·宪问》），即有德之人要不断地向上追求，求道、求仁、为仁。不赞成人仅仅为衣食而活着，仅仅为自己而活着，因为那样的人，眼光短小，难以成就大事业。故而他反复强调“君子谋道不谋食”，“君子谋道不谋贫”；“君子喻于义，小人喻于利”。孔子并非不晓得人需要生存，需要衣食，而是强调人应有大的志向，以往人们

大多曲解了孔子的真意。

财利与道德的确在一定程度上存在着抵触，过于追求钱财，往往会眼睛盯着钱，心内想着钱，以至于为了钱财而不择手段。这样的事古往今来，人们见到的难道还少吗？孔子为了高扬人格，对富贵采取了轻蔑态度。“不义而富且贵，于我如浮云。”（《论语·述而》）“富与贵，人之所欲也，不以其道得之，不处也。贫与贱，人之所恶也，不以其道得之，不去也。”（《论语·里仁》）足见，孔子也看重富贵，只不过强调应以正确方法获得罢了。

孔子追求“仁”的态度格外果决，因为在他看来，君子人格至高无上，人格的力量不可限量，“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”（《孟子·滕文公下》）。肉体与精神比较起来不过是受支配的附属物，所以为了人格的尊严也可以失去它，“志士仁人，无求生以害仁，有杀身以成仁”（《论语·卫灵公》）。为了仁而舍去生命，并非一般的人所能做到。所以“仁”的推行，也并非一件容易的事情，非一朝一夕即可奏效。然而孔子却说：“我欲仁，斯仁至矣。”（《论语·述而》）似乎只要授予他权柄，给予他治理天下的权力，他的一切理想都可以实现。

孔子有囊括四海的胸襟，傲视一切的气度，是一位积极用世的理想主义者。

然而，现实是严酷的。他“克己复礼”，企图恢复“天下为公”的一切努力，使得他成为与“天下为家”

诸侯纷争的新社会格格不入的人，成为被统治者视为“离实学伪”（《庄子·列御寇》）而拒之门外的落魄的游说者。

隐士邪？非隐士邪？

孔子一生，周游列国，游说诸侯，建立儒学，广布仁义，不顾颠簸之劳，受尽穷困之苦，明知不可为而为之，为实现政治理想奔劳了一生。若称其为一位积极用世者，似无可非议。若称其为隐士，则难服众议。

的确，孔子既不似老子，身入山林，“莫知其所终”，也不可与躬耕而食的长沮、桀溺同日而语。他没有避世、身隐的经历，却有与隐者不同的人生观。如是观之，孔子的确称不上隐士。

然而孔子却有隐逸的思想，并且作为儒学一个不可缺的方面，影响着一代代的读书人。

孔子隐逸思想的内容是多方面的。“隐居以求其志”（《论语·季氏》）一语可视为其隐逸思想的核心和精神所在，也是其不同于其他隐者的地方。在孔子看来，隐居避世也好，出仕参政也罢，目的相同，都是为了实现个人的志向。而“仕”或“隐”不过是达到目的的两种不同途径罢了。至于选择哪一条途径，何时出仕，何时避世，则因时因势而宜。关于这一点，孔子讲得再简洁明了不过：

危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。

——《论语·泰伯》

看来，孔子眼中的“仕”与“隐”，并非文人一生二者必居其一的永久性选择，而是一种阶段性行为。就中国古代社会的政治历史而言，英明君主少，平庸君主多，善道少，无道多。所以隐和仕便自然而然地成为文人人生的两种选择。

不过，像做官不排除退隐一样，隐居也不排除再出山为官。怎样有利于实现个人的政治理想、抱负，就怎样做好了，不必认准一条路走到头，直到身败名裂或一事无成，方悔恨不已。这便涉及一个权变问题，一个如何灵活掌握机宜的问题。

这个问题说起来并不复杂，做起来却并不那么容易。就连孔子自己也有时做得好，有时则做得很糟。在鲁国，他的一仕一隐，成就极为显著，为后世文人称道。但当他“再逐于鲁，消逝于卫，伐树于宋，穷于商周，围于陈蔡”（《庄子·让王》）之时，虽明知天下无道，“道德之不行”，却知其不可为而为之，以至于连他的学生子贡、子路对老师如此做法也困惑不解。当他们“穷于陈蔡之间”、“七日不火食”、奄奄待毙的时候，子贡、子路对最受老师崇信的弟子颜回说：“君子之无耻也，若此乎？”言词间有愤愤不平之气。颜回没有直接表态，或根本无法回答，只得“入告孔子”，

可能他与子路、子贡也有同感吧。

何止子路、子贡，何止孔子的弟子，几乎当时的高士对他的不知天命、不识时势、“狂狂汲汲”的做法，都付之一笑。“渔父”对子贡说：“仁则仁矣，恐不免其身，苦心劳形以危其真”，“客乃笑而还”（《庄子·渔父》）。石门的看门人称孔子为“知其不可为而为之者”（《论语·宪问》）。楚狂接舆以歌声警示孔子：“凤兮，凤兮，何德之衰？往者不可谏，来者犹可追。已而！已而！今之从政者殆而！”这位狂士，虽有狂气，但话说得却很婉转，告诫孔子以前做过的事就算了，从现在起，应改弦易辙，避世而隐。似乎又觉得这位苦心劳神的先生，是不会听从劝告、放弃主张的，讥讽之意似隐而显。至于那两位隐于田亩的长沮、桀溺，话说得直言不讳：“滔滔者天下皆是也，而谁易之。且而与其从避人之士也，岂若从避世之士哉？”（《论语·微子》）

不过无论是孔子的弟子，还是自以为明智、高洁的隐士，都未能理解孔子之“隐”的真精神——“隐居以求其志”。这位孔“圣人”所主张的“求志”之隐，至少包括三个层次的内容。一是求生存“明哲保身”。为什么孔子提出“危邦不入，乱邦不居”呢？他自己曾经作过明确的解释：“邦有道，不废。邦无道，免于刑戮。”（《论语·公冶长》）正是为免于刑戮，才不入乱邦，不居乱邦呢！孔子这一思想到了《中庸》一书中被进一步地阐发：“国有道，其言足以兴；国无

道，其默足以容。诗曰：‘既明且哲，以保其身。’其此之谓与。”保身求生，并非丧志，并非苟且偷生，而是权避一时，等待时机，以曲求伸，存身以成仁。

孔子没有像孟子那样，明明白白地举起“仁政”旗子，但仁治是他思想的灵魂、精神的主宰。欲行仁政，先做仁人君子，欲“平天下”，先要“修身”。于是道德养育，成了孔子实现志向的头项任务。也是其“求志”之隐的又一层内涵。而所谓修养，一方面是“忍”，一方面是精神升华。孔子之隐是以身隐的形式养志、修道。

人处困境，最能显示精神的价值。当孔子与他的弟子困于陈蔡之间，路途颠簸，精疲力竭，风尘扑面，浑身灰土色，七日七夜无米下锅，人人饿得奄奄残喘之时，那最受委曲的辘辘饥肠，会毫不客气，提出一个个反问：这难道就是我们孜孜以求的理想？人活着就是为了受气、挨饿？弟子中有怨愤者，也有哀声叹气者。与这种悲哀气氛极不协调的是孔子，这位年迈的长者“弦歌不辍”，好像什么事情也没有发生似的。

愈是如此，弟子们愈是不解，他们用警醒的口气责问老师：“如此者，可谓穷矣？”他们或许以为夫子此时此刻的心情也一定与他们一样悲哀。却万未料到先生用极不满意的腔调向他们提出了异乎寻常的反问：“是何言也！君子通于道之谓通，穷于道之谓穷。今丘抱仁义之道，以遭乱世之患，其何穷之为？故内省而不穷于道，临难而不失其德。天寒既至，霜露既降，

吾是以知松柏之茂也。”（《庄子·让王》）语音未落，琴歌之声随之而起。

原来如此！子贡、子路的追求是物的追求，所谓穷通，不过是仕途的畅与不畅，钱财的多寡。而孔子之求则是道的追求，仁义的追求，精神的追求。只要仁义之道通，又抱定此道，便没有穷困的时候。精神有一种摧不垮的坚韧力量，犹如不畏惧风寒雪压的松柏，天寒霜露反助长其精神。所以穷厄也好，顺达也好，出仕也罢，隐世也罢，君子所养的是一种浩然之气，一种崇高无上的精神品格。

聪颖的子贡领悟到了夫子那番话的真精神，于是大发感慨道：“吾不知天之高也，地之下也，古之得道者，穷亦乐，通亦乐。所乐非穷通也，道德于此，则穷通为寒暑风雨之序矣。”（《庄子·让王》）不过子贡没有愚守此种固见。孔子死后，他不安于贫困，终成为孔子弟子中最阔气、最风光的人物。

若就子贡的辉煌而言，算得上孔氏弟子中最能体现孔子政治理想的人，但就精神的追求而论，最令孔子赏识的当推颜回。

那是一种什么样的境界呢？那是一种仰之弥高的境界，一种超脱功利的自由境界。

颜回，一位苦行僧式的学者，住陋巷，居陋室，苦读书，静坐自省，修德养性，从未有过想做官的表示。一向以天下为己任的孔子曾问颜回：地位低贱，居家贫苦，为何不出去做官呢？这位学生回答得十分

直率：“不愿仕。”因为他不愁吃穿，衣食自足，又有孔学之道，自得其乐。

回有廓外之田五十亩，足以给飧粥；廓内之田十亩，足以为丝麻；鼓琴足以自娱；所学夫子之道，足以自乐也。

——《庄子·让王》

孔子闻之不禁“愀然变容”，肃然起敬。这正是孔子晚年企仰的一种境界，没想到年轻的颜回竟先于自己做到了，震惊之余，为之兴奋，也感到自豪：

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，无位而不忤。丘诵之久矣，今于回而后见之，是丘之得也。

——《庄子·让王》

人生需要追求，也需要一种修养，一种精神上的修养，一种化释种种烦恼的心理调解，使自己摆脱“物”的奴役和缠绕，处于一种自醒、自明的精神状态，保持一种人格的独立和精神的自由。当然，获得人格上的独立并不那么简单、轻松，它需要经济上的独立作为基础。而所谓经济独立又像一只吹不破的气球，因人的嗜求高低或大或小，这便涉及调节欲求的

修养问题。欲求之调节是人生史上的一篇大文章，一道大难题。

颜回的答案是食“飫粥”，衣“丝麻”，不饥不寒，便可自足。显然这种经济自足是属于温饱型的。事实上，这位颜回是否日日可得温饱，却大有可疑。大家知道这位小“圣人”过早地夭折了，从“一簞食，一瓢饮”来看，死因可能与贫困疾病有关。颜回为了“不以利自累”，强调精神上的“知足”。能知足则可在物质上“不以利自累”；在功名上“失之而不惧”；在政治上“无位而不忤”。不求地位，不慕钱财，不计得失，跳出是非圈，犹如笼中之鸟飞回山林，带枷囚犯逃出牢笼一样进入了自由的精神王国。这是儒学视之为最上一层的境界，是孔子“诵之久矣”的追求目标。它体现出孔子“隐居以求其志”内容的一个重要侧面：“安贫乐道”的精神追求。

治学授徒，开士隐新路

文人用武之地，广阔而狭窄。说其广，天下之大，任其驰骋；万民之众，由其化育；可以天下为己任，立千秋之功业；历史悠悠，总有文人的足迹；人海茫茫，何处不见文人的身影。说其狭窄，或老死于穷乡僻壤，终身不为世用；或入君主手掌，如伴虎狼，战战兢兢，如履薄冰；或“安贫乐道”，只求精神上的主宰，却忍受饥饿困苦的折磨；好像老天爷有意折磨他们似的，赋予他们知识与智慧，却不给他们政治与经

济的独立权，从而弄得这个知识人群在庙堂与田野之间摇来摆去。于是文人的用武之地、文人的命运被君主的明与晦、社会的有道与无道拨弄着。

不过，文人有自己的宝贝，有自身独有的精神财产，任何人也剥夺不了的权利和价值。

那便是读书的权利，治学的权利，文化传播和创造的权利。这个权利太重要了，它不但可以塑造文人自身，而且可以塑造社会，塑造人类文明的历史。

然而这个权利并非天生的，与人类的历史也不是同步的。追溯其历史，孔子是一位不可忽略的人物。他在这个权利的发现、开掘方面做出了令后人“心向往之”（《史记·孔子世家》）的贡献。

春秋时代，诸侯纷立，号令自诸侯出，天下纷乱，这种“乱”也给社会带来了空前的自由，政治的、思想的、文化的，新事物如雨后之新芽，破土而出，争鲜斗丽。“学在官府”的教育机制，至此也结束了自己的生命。历史为文化的下移提供了新的契机。

历史是由人来写的，契机同样需要文人自己来把握。这不仅需要学识，需要胆略，更需要方法的更新。孔子及时抓住了这一契机，且做得十分漂亮，成就斐然。

孔子年轻时，就学识渊博，闻名天下。齐景公向他讨教政治，询问为什么秦国国小地偏，而穆公却能称霸诸侯。鲁国季桓子请教土中之怪为何物。吴国使臣问询“骨何者最大”。孔子对答如流，所言必中，求

教者无不叹服。吴国使臣恃才善辩，也不禁叹曰：“善哉，圣人！”

有人说，在中国私人设教，始自孔子。此话当不会有大的错，因为早于孔子传学授徒的记载，至今尚未见到过。

人类历史上的伟大发明、发现常常出于一种偶然，一种巧合，“无心插柳柳成荫”的事屡见不鲜。鲁班发明锯，火药生于炼丹炉……，孔子收徒也不是来自于他的苦心冥想，而是一件偶然事件促成的。

那时孔子刚刚十六七岁，“年少好礼”之声已遍布鲁国。鲁大夫孟厘意识到这是位将来必能发达的人，临终之前，将自己的儿子们叫到身边嘱咐道：“吾即没，若必师之。”（《史记·孔子世家》）他死后，他的儿子懿子和鲁人南宫敬叔“往学礼焉”，遂成为孔子的首批弟子。这是关于孔子授徒的最早记载。

自那时起，设馆授徒，成为孔子生命旅途中一个重要组成部分，至死再没有停止过。大约十年以后，他的大弟子南宫敬叔曾向鲁君建议，愿与自己的老师一同到周王朝京都学习。此次京都之行，孔子名声大振，“弟子稍益进焉”。当鲁国“陪臣执政”，“自大夫以下，皆疏离正道”的时候，孔子“退而修诗书礼乐，弟子弥重”。

不要小看这个显得有点饶舌的故事，它至少可以明明白白地告诉人们一个事实：孔子收徒授学，远在他从政之前，治学讲学无疑对他思想的成长有着不可

估量的作用，或者说治学讲学塑造了孔子其人，既培育了他的志向，又创建了中国的新文化体系——儒学。

常言道：人穷志不短。穷可以激励人改变生存环境，可以培育人的志向。然而人若整日处于饥寒折磨之中，生存都成问题，无暇他顾，所谓发展，从何谈起？少年孔子，“贫且贱”（《史记·孔子世家》）。收徒讲学，显然是一种有益的经济补偿。学生交来的束脩，非但解决了吃饭穿衣，生活温饱，而且使得孔子成了“盛容饰繁”，肉割“不正不食”的富君子。

聚众讲学对于这位博学的政治家来说，不单是传播知识，宣扬自己的学说，同时也有意地培养了政治人才。孔子经常探试学生们的人生志向、政治理想，教导他们“学而优则仕”，学问好了，要出去做官。就是弟子随从老师学习期间，也与孔子时常地参政议政。孔子在鲁国任大司徒，子路等人跟随左右，并对这位师长不时地进谏。他们的关系无异于“君臣”关系。

孔子游说诸侯，一路上都有他得意的弟子跟随，这些孔门弟子犹如今日的“智囊团”，构成了当时一股不可小视的政治力量。这股力量曾使得一些诸侯国的官僚重臣“畏之如虎”，想方设法，将他们拒之于国门之外。

孔丘师徒游说到楚国时，就碰了这样的软钉子。

楚昭王久闻孔丘之名，知他千里迢迢而来，就想重用他，分七百里土地给孔子。当是时，有此七百里土地，也就是一个小小诸侯国了。楚国令尹（丞相）

子西，得知此消息，心中惊慌不安，急匆匆去见楚王，极言利害，子西问昭王：“王之使，使诸侯，有如子贡者乎？”曰：“无有。”“王之辅相有如颜回者乎？”曰：“无有。”“王之将率有如子路者乎？”曰：“无有。”“王之官尹有如宰予者乎？”曰：“无有。”“且楚之祖封于周，号为子男，五十里。今孔丘述三王之法，明周召之业，王若用之，则楚安得世世堂堂方数千里乎？……今孔丘据土壤，贤弟子为佐，非楚之福也。”（《史记·孔子世家》）子西深知楚王，话讲得既实在又极有分量，语语中的，不由楚王不听，遂使封地七百里事成为泡影。

孔氏弟子的文才武略竟使得楚国君臣自叹举国上下无有匹敌。怪不得齐、鲁诸国的君臣对他们敬而远之，实害怕引狼入室，玩火烧身。

治学授徒不仅是“兼济天下”的组成部分，也是“独善其身”的一条逍遥之路，一种最能发挥文人知识优长的方法，一种“隐居求其志”的有效途径。“无道则隐”，从政治舞台上退下来，做什么呢？天下无道，与其在那污秽的官场中消磨时光，浪费生命，倒不如退下来，治学授徒，从事文化的创造与传播。

至此，我们才明白，孔子为什么没像老子那样隐于山林不知所终，却隐于尘世，扬名当世。

老子之隐是养寿山林，孔子之隐是隐于学问。

孔子虽然汲汲以求七十余年，从政时间却短得可怜，不过三五年的光阴，而他的绝大部分时光是在治

学授徒中度过的。“邦无道”，就退下来治学、讲学。毫无疑问，对于孔子来说，治学就是“隐”，治学是他隐居的惟一方式，像老子隐居山林一样。

事实上，隐是孔子仕的别样方式，一种积聚力量的方式，讲学授徒可以博识、广才、修德、养志，可以培养一支强有力的政治团体。有一支志才兼备的“智囊团”，一旦天降大任，何事不成？由此看来，积蓄政治力量的最佳方法莫过于治学授徒了。

治学、从政是实现志向的两种手段，一在“蓄”，一在“放”。然细心比较起来，“蓄”仅仅是手段，“放”才是目的。“放”又有大放、小放之别。孔子的悲哀在于久蓄而不能大放。

仰之弥高，钻之弥坚

我们不应仅仅在政治的小圈圈里看孔子，钻入这个小圈子看孔子，孔子不过是位敬仰者多，敢近而用之者少，与之空谈者多，诚心授与权柄者少的失意政客，一位“貌似尧”、形“累累若丧家之狗”的生不逢时的君子。即使治鲁最得意之时，充其量也不过是位善于理民的政治家。如果那样，实在太委曲这位伟人了。

开辟文人治学之路，整理典籍，创建儒学，这三大功业，使孔子成为在中国历史上影响最深远的文化巨人，也是孔子的伟大之所在。

孔子治学从教五十余年，弟子三千，所述若一一

记之，必为洋洋大观。今所见者，不过一部《论语》，百不及一，岂不可惜！然而，仅此一部《论语》的文化价值、社会影响，又是无法计量的天文，岂一代帝王可与之争高下！

至于在那“周室微而礼乐废，诗书缺”的时代，孔子“追迹三代之礼，叙书传”，删定诗三百篇，使“乐正，雅颂各得其所”，“喜易序”，成诗书礼乐六艺。自孔子出，中华典籍方有了系统的面貌，周文化经孔氏之手，才如接力赛一样，一代代传下去。

孔子所进行的文化整理和创造的意义是民族性的。早在孔子健在的时候，弟子颜渊就曾情不自禁地发出过深沉的感慨：“仰之弥高，钻之弥坚，瞻之在前，忽焉在后。”颜渊是发源于对老师学问深厚博大、变化无穷、人不可测的感慨。然而这种学问来自何方？是什么力量造就了这样一位文化巨人？对这样的问题，人们似乎思考的不多。

我们试想，如果孔子像叔齐、伯夷、介子推、楚狂接舆之辈，天下有道则仕，无道则隐，或避世山林，与野兽同伍，或自耕自织，混同农夫，其用意不过为了洁身保命。个人精神获得了自由，性命也保住了。然而便不可能有孔子那样巍巍、灿烂的文化建树。

孔子的文化成就实在得力于退下来治学，把自身的优势用之于文化的创建，用之于传授弟子，正是这种隐身于治学的实践，成就了孔子的伟大。

五 逍遥于天地之间

——庄子对自由精神的追求

像大地拱起山脉，江河汇成大海，文化也有聚拢、交汇，也有不可复现的辉煌灿烂世纪。中国子学时代的哲学与西方古希腊哲学，像喜马拉雅山与阿尔卑斯山自海底耸起，构成了东西文化的两大山系。

子学时代，中国哲学流派可谓多矣，有“百家”之称，纵观儒、道、墨、法、阴阳、兵、农等主要流派，大体可分为两大阵营：老、庄为一方，非老庄为另一方。前者主张“道法自然”，以探讨人与自然关系为旨归；后者强调“人事”，研究人与社会关系。前者注重个体的生命，追求精神自由。后者注目于社会改革，用力干预邦国政治；目标不同，观念、形态也自然分道扬镳。不过，正是由于哲学的分离，方才形成了中国思想互补的两大体系，方才支撑起文化的两块天地，方才使中国哲学理论构架起完整的宇宙模式，显示出包举宇内、席卷天下的磅礴气势。

庄学之旨，与老子一脉相承。司马迁云：“其学无所不赅，要本归于老子——以明老子之术。”（《史记·老庄申韩传》）如果老聃其人确像《史记》所记的那样，生活时代早于庄周，这话说明了源与流的关系，至少对了一半。

老、庄是隐逸文化之祖，庄学是隐逸文化的灵魂，

它指导文人找到了另一个精神世界，找到了在现实痛苦凶险中消解苦难的方法，找到了超越苦难，化释凡情，跨入自由境界的钥匙。因此，认识老、庄是走入隐逸文化世界的第一步。

雅文化的一半

——权势外的精神王国

人类历史是竞争的历史，有竞争就有淘汰，所以人类历史又是淘汰的历史。政治如此，文化也如此。子学时代是哲学的时代，是中国历史上最富于创造力的时代，汉民族文化的奠基时代。社会虽乱，思想颇盛，汉代就有“百家”之称，然有著作传世的不过十分之一。多数学说寿命不永，有的一两世就被淘洗掉了，汉武帝后，萧条的萧条，兼并的兼并，儒学与道学成为百家中最显赫的两家。后又有“外来户”佛学，起初，佛学宗派纷呈，随着国人的好恶取舍，慢慢也分出主次来，且逐渐地失去了本相，最终化出了中国佛教“禅宗”。

相比之下，儒学的命运比庄学^①好得多。它受到

① 本书所言“庄学”是“庄周学派”的简称，实指《庄子》一书所表达的思想学说。诚然，《庄子》一书由庄周及其后学所著，且外、杂诸篇因非出于一时一人之手，思想杂乱，有的与内篇缺乏理论的逻辑联系，故有庄周后学之分。但是，一来，全书同有“道法自然”之旨归；二来，书中所表达的隐逸思想是大体一致的；三来，虽说外、杂篇中有兼融诸子的倾向（如“天地”、“天道”、“天运”等），但大多能发明庄学

了几乎历代统治者的推崇，在大多数朝代成为“官学”、统治之学，而庄学虽有些统治者喜欢，但为数不多，且时间不长，统而论之，其社会政治地位不可与儒学同日而语。但就对文人特别是不得意的文人而言，对经历过官场风波的士大夫而言，就对个人的情绪而论，庄学的影响力并不亚于儒学。儒学后来在很大程度上，吸纳了阴阳、五行、墨、法、兵、农诸派的理论，但终啃不动庄学这个硬骨头。道理很简单，它们各有自己的天地空间，各有自己的疆域城堡。儒学立足“人事”，研究人与社会之关系；庄学主张“道法自然”，以探讨人与自然关系为旨归；前者高扬德礼，并用它干预邦国政治。后者更看重个体的生命，追求精神的自由。

这是一对既对立又互补的灵魂，一左一右，一阴一阳，满足着千百年来人们不同的精神渴求。正是由于它们在理论领域各霸一方，方才形成了中国两大互补的思想体系。

如果中国的文化可以分为雅、俗两大类，那么庄学文化就是雅文化的一半。这话听起来刺耳，其实并非夸张。

旨趣，与其他诸子绝不苟同。即使就“天下有道，则与物皆昌”（天地篇）的入世观念而论，不过是庄周“天下有道，圣人成焉”观念的另一种语言表述。然而其“与物皆昌”，绝不同于孔丘的“仁”治理论，充其量不过是“顺物游心”、“无为而治”而已。鉴于此，本书未详分“庄学”与“庄周后学”。

雅文化是文人士大夫文化，在权本位的国度里，政治乃文人思考的焦点，也是这个文化的核心主题。文人的的人生观、价值观因对政治的态度不一，而分为两大类：仕与隐，治世与避世，这即是中国文人的两种人格，也是雅文化的两种类型。

显然，孔子与儒学属于前一种类型。虽然孔子也说“无道则隐”、“隐居以求其志”的话，但“隐”在他那里不过是一种方式，生存的方式，“留着青山在”的生存方式，追求的目标仍然是做官，等待“有道则仕”、“以求其志”，实现“治国平天下”的志向。他隐居的方式只有一个：教学授徒。教学授徒也是参政，间接地参政，让学生代自己实现政治志向。由此可见，孔子对政治的态度是积极的，入世、治世是孔学的本质。

庄子则属于后一种类型的代表。虽说庄周也未脱尽人事，也讲怎样在污浊的环境中求生存，如何在势力的争斗中“游刃有余”，以至于说“天下有道，圣人成焉”一类的话，然而，他讲的并非治世的话，而是讲个体的生存、生命与个人的自由。对于社会他是超脱的，超脱政治，超脱名利，超脱是是非非，他追求的是“无己”、“无功”、“无名”的“至人”、“神人”、“圣人”的逍遥的精神境界。他的学说不是救世的，而是救人的，是让人如何解脱人世间的痛苦、烦恼，以实现精神上的自由、快乐。从这个意义上说，庄子的学说就是避世的学说。

面对文人对政治的困惑，孔学与庄学为他们开辟

出了两条道路，提供了两种人生的选择。于是也形成了两种雅文化。

文人太需要政治地位了，就像人需要粮食一样，有了它，文人才能施展才华，才有富贵，才有名誉、地位，才能青史留名，才能光宗耀祖，才有文人的一切，文人的日子才好过。自古以来，文士便与政治有着不可离异的依附关系，因为他们向来就没有独立的政治、经济地位。

虽然政治也需要文人，但是大到帝王，小到小吏，并非只有文人才能担当；武夫、侠士、国戚、皇亲乃至阉子皆可为官为宦。文人数量远在官位数量之上，粥少僧多，多数读书人被排挤在政治之外，只有望而兴叹。

文人的知识优势与政治的排挤，必然迫使他们更多地趋向精神追求，从而与“道”结下不解之缘。而“道”说到底，只是一种书本理论，一种精神理想。纯洁可谓纯洁矣，高尚可谓高尚矣，但毕竟与污浊的现实格格不入，所以逃避深山，对于守道的文人来说，在所难免。

更令人无法摆脱的苦恼是学得一身本领，只能卖身于皇家，一旦官服加身，却又如枷锁附体，不得自由。

可悲的是大多数读书人头脑不清，利弊难辨，对名利趋之若鹜，得而喜，失而悲。即使有少数的清醒者，也多在理论与现实矛盾中困惑不解。

庄子是位思辨力极强的哲人，一位立足点高，以

宇宙为视界的别开生面的思想家。他从老子思想中受到启发，以人与自然关系化解人在社会中的困惑，将人的注意力移向自然美的世界。系统地反思文人与政治的关系问题，为文人超脱政治之外，寻求自主自由的人生提出了一系列的人生理论。奠定了隐逸文化的理论基础。

吾何以天下为？

——名利的解脱与超越

庄子的时代是知识分子膨胀的时代，他们从统治者母体中分离出来，又滋生为一个新块团，一个游离的新块团。他们有自己的精神王国，有权支配自己的一切，无须他人干涉。然而他们却没有维持自己生存的经济基础，没有土地，没有车马，也没有自己的庄园。为了生存，他们不得不周游四方，寻找可以寄身的物质贵族，成为一个“游士”阶层。

不管游士们是否为官做宦（相当一部分人过着食客的生活），干涉、参与政治是一条最理想的人生之路。所谓“万般皆下品，惟有读书高”，说穿了就是读书可以做官，“万般皆下品，惟有做官高”。孔子说“学而优则仕，仕而优则学”，真真是句大实话。然而他没有意识到，文人一做官就不自由，就变成了奴才、政客，成了名利虫。

事实总归是事实，它不会因人想不到而消失。人的世界说复杂太复杂了，说简单也简单得很。不过是

由两种东西组成：人（人自身）和物（身外万物）。人是什么？是“物”的奴隶？还是“物”的主人？庄子的回答新颖而又深刻。

在庄子看来，人皆有“天性”，天性乃自然之性，人应顺其自然之性。“彼民有常性，织而衣，耕而食，是谓同德。一而不党，命曰天放。故至德之世，其行填填，其视颠颠。”（《庄子·马蹄》）人若能得其天性，便可无拘无束，自由自在。由此看来自由就是人的天性。或者说人的天性就是自由。

庄子反对一切政治制度，因为一人有一人之所喜好，一物有一物之所喜好，“鱼处水而生，人处水而死”（《庄子·至乐》），本不必强求划一，也不能强求划一。“故必相与异，其好恶故异也”（《庄子·至乐》），划一就必然对人有所伤害。而政治制度偏偏要定一个统一的标准，定一个统一的行为规范，强迫千万之人亿万之物服从它，虽本为爱之，实则害之。《庄子》假老子之口指出孔子意在“爱人”，实则“害人”：

夫子若欲使天下无失其牧乎？则天地固有常矣，日月固有明矣，星辰故有列矣，禽兽故有群矣，树木固有立矣。夫子亦放德而行，循道而趋已至矣，又何偈偈乎揭仁义，若击鼓而求亡子焉？噫！夫子乱人之性也。

——《庄子·天道》

老子并不是要孔子改变他的主张，只是让他明白推行仁义并非好事，像击鼓鸣锣，寻找逃亡徭役的青年一样，结果不过是“乱人之性”罢了。

既然政治害民，乱人之性，就不如不治它，于是庄子主张顺民之性的不治之治，“无为而治”。然而在那个天下纷争的攘攘乱世，“无为而治”显然不合统治者的口吻。

为使人的天性不受伤害，也是为了不伤害天下百姓之天性，庄子提出了文人人生的一个重要命题：“不为有国者所羁。”

楚威王想使楚国振作一番，遍招天下贤士，知庄周才学过人，特遣使者驾大马高车，载重礼，前往迎接庄周，许以丞相之位，楚王满以为：我如此器重他，他必来无疑。不料庄周对此付之一笑，对前来迎接的使臣说：

千金，重利，卿相，尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎？养食之数岁，衣以文绣，以入太庙。当是之时，虽欲为独豚，岂可得乎？子亟去，无污我。我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快我志焉。

——《史记·老庄申韩列传》

我们不能不佩服庄子超人的眼光、看穿一切的识力。“富贵”这个耀眼的字眼，这个令人梦寐以求的神

物，在庄子眼中不过是披在牛身上的“文绣”；卿相之位，这个天下才士为之争得头破血流的宝座，也不过是引诱文士的诱饵。为人臣子，犹如为祭祀而养的牺牛，饲以好食好料，最终难逃一刀之割的悲剧。为有国者所羁，哪有自由、快乐可言。政治是什么东西，文人与政治又是什么关系，都被庄子看透了。他剥去那绣着“富贵”字样的美丽外纱，坦露出“养而宰之”的赤裸裸本相。

“不为有国者所羁”，无疑是对人的自由精神的高扬，又不仅仅如此，这里还隐含着—一个主张绝对平等的强烈意识。以庄子之眼观物，物物都有自己的天性，它们位于平等位置，依着各自的天性，自由自在地生活。从来不存在伤害、被伤害，奴役、被奴役，服从、被服从的不平等；不存在善者改造不善者，仁者教育不仁者的关系。这种关系如果存在，天下万物哪还有绝对自由可言？一句话，自由是建立在平等基础上的。

人与人平等，我为何屈膝于你的足下，伤害我的本性呢？庄子发出“我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快我志焉”的高议，那是他内心平等自由意识的呼唤。

这里似乎又存在一个问题，如果为了自身和天下万民的天性不受侵害，不做助纣为虐的臣僚，是顺理成章的。如果让你做君主，做不受任何权力干涉的皇帝，让你推行你的“无为而治”，像让孔子做皇帝去推行他的“仁”、“礼”一样，你总该高高兴兴地接受了

吧？

“不！”庄子的回答依然如故，他假许由之口对“不”字做了更具体的解释。尧让天下与许由，许由说“不”。

子治天下，天下既已治矣，而我犹代子，吾将为名乎？名者实之宾也，吾将为宾乎？

——《庄子·逍遥游》

庄子推辞的理由极简单，人不能做“名”与“实”（功名富贵）的奴隶，不能为名实活着。这自然涉及另一更重要的命题：人与物的关系。

人生来是主宰“物”的，而不是被“物”所主宰。“浮游乎万物之祖，物物而不物于物，则胡可得而累邪？”（《庄子·山木》）“不物于物”是人与物的根本区别，是人的自由本性之所在。人岂能为物而失其本性呀！

由是观之，天下之大，帝王之尊，也不过是身外之物，何必为之所累？“鹪鹩巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹。归休乎君，予无用天下为！”（《庄子·逍遥游》）然而人毕竟要吃饭穿衣，毕竟需要一定的物质基础，这个基础只需内求，无需他乞。庄子借善卷之口把这一道理讲得再明白不过了。

余立于宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺，春耕种，形足以劳动；秋收敛，身足以休息。日

出而作，日入而息，逍遥于天地之间，而心意自得。吾何以天下为哉！

——《庄子·让王》

自耕自织，自食其力，不乞求君王，也不为君王所累，自由自在，逍遥于天地之间。乐莫过于这种自然而然之乐，权势富贵又何求焉？

那么，人只要吃饱穿暖就行了吗？就不要志向了吗？志向是什么？诸子各有解释。庄子的答案是：快乐。不为物役、不伤天性的快乐。而绝不是富贵权势。

古之所谓得志者，非轩冕之谓也，谓其无以益其乐而已矣。今之所谓得志者，轩冕之谓也。轩冕在身，非性命也。物之傥来，寄者也。寄之，其来不可围，其去不可止。

——《庄子·齐物论》

轩冕这种东西不过是暂时“寄”在身上的外物罢了，然而对于不少人来说，它却有着夺魂取魄的魅力。为了它，奴颜婢膝，讨好上司，奔走钻营，谄媚权贵。“与接为构，日以心斗。”（《庄子·齐物论》）白天战战兢兢，夜里作恶梦。即使得到了，又生怕失去，“操之则栗，舍之则悲”（《庄子·天运》）。人的一生难道就是如此吗？如若这样，即使权倾朝野，腰缠万贯，又有什么欢乐可言！

人的志向在于生活的自由快乐，延年长寿，终其天年。若“丧己于物，失性于俗”，为物伤性，则是内外不分，舍本就末，这类人是世上最愚蠢的“倒置之民”！

自由与权势，势如水火。它对人的伤害，何止于此！庄子思考着另一重要的人生命题：不以国伤生。

材与不材之间

——生命与权势的思考

生命重于天下，治天下伤身害性，那就只能就重去轻，远离官场，隐居山林，与麋鹿为伍，与清风明月为伴，哪管它是国君之尊，还是相国之重。由此看来，归隐的目的是再明确不过了。一为自由，二为养生。自由、养生是庄子笔下隐士的两大精神支柱。

庄子是位典型的“生命至重”论者，权势与生命在他的思想中绝无调和余地。要么像野牛逍遥于田野山林，要么如牺牛富贵于朝堂，然后做祭祀的供品。他在权势与生命二者间的选择总是那样地明快而自信。宁做“曳尾于涂中”的神龟，而不做“藏之庙堂之上”的崇物。（《庄子·秋水》）

然而，富贵者不一定命短，贫穷者不一定寿长；任何数学符号都不能简单地放在贫富与生命之间。身居庙堂与隐居山林，锦衣玉食与衣不裹体，与人的寿夭、命数没有必然联系。当官者的性命握在上司手里，命不由己。避世之人远离此害，但又陷入贫困折磨中。避世是保身，是养生的第一步，但远不是养生的全部。

庄子常常在思考着乱世保生、山林养寿这一人类最具有普遍价值和永恒意义的课题。

一次，庄子与弟子行走于山林之中，见伐木百姓对高大耸立、枝叶茂盛的大树望而离去，无意砍伐。问其缘故，伐木者说“无所可用”。庄子悟然于心，言道：“此木以不材终其天年。”傍晚，师徒一行走出山林，恰巧与林外的故友相遇，遂宿于这位老朋友家，主人热情款待，命仆人“杀雁而烹之”。仆人问主人：有两只雁，一只叫鸣，一只不叫鸣，杀哪一只？主人说：“杀不能鸣者。”第二天一早，上路与故人别，弟子颇感于杀雁、伐木二事，百思不得解，遂问庄子：“昨日山中之木，以不材得终其天年。今日主人之雁，以不材死。先生将何处？”庄子笑曰：“周将处于材与不材之间，材与不材之间，似之而非也，故未免乎累。”（《庄子·山木》）

无用的树不伐，下蛋鸡不杀，在生活中司空见惯，人们不以为然，庄子则由此悟出了人生保命、养寿之道，不做有用之才，以避刀斧之灾。常言道：“出头的椽子先烂”，有大用必有大患。也不做行尸走肉的不鸣之雁，以免釜鼎之苦。“处于材与不材之间”，可以免祸，既不向前，也不居后，不与人争，也不受人害，这的确是一种安身哲学。虽说有些消极，却是特殊时代一种“终其天年”的智慧选择。

庄子提出的保身的方法可谓多矣，材与不材的保身、不要土地的保身、乌龟式的保身，还有社树式的

保身……一句话，无用之用的保身。

何以能自处于有用而无用哉？庄子思路明晰：心避世俗，意归自然。

鲁侯为不能免于患而有忧色，市南宜僚告之以“除患之术”。他说，狐狸与豹子栖身于山林岩穴之中，“夜行昼居”，“饥渴隐约”，却不能免于“网罗机辟之患”。是什么原因呢？“其皮为之灾也。”于是他讲出了一番大道理：

吾愿君剖形去皮，洒心去欲，而游于无人之野。南越有邑焉，名为建德之国。其民愚而朴，少私而寡欲。知作而不知藏；与而不求其报，不知义之所适，不知礼之所将。猖狂妄行，而导乎大方。其生可乐，其死可葬。吾愿君去国捐俗，与道相辅而行。

——《庄子·山木》

让富有天下的国君“去国捐俗”，跟着穷书生“厮混”，当然不可能，但让他“少私寡欲”，还多少能做到吧？少私寡欲，的确是免祸去忧的一副秘方，一副既有效又经济的秘方。

“吾丧我”

——心隐的最高境界

所谓“隐”，在庄子看来，不在身隐，而在心隐。

不在身隐何处，而在心隐的境界。“古之所谓隐士者，非伏其身而弗见也；非闭其言而不出也；非藏其知而不发也。”（《庄子·缮性》）只要“少私寡欲”，心避世俗，意归自然。隐于山林江河，则“无江海而闲”，“钓鱼闲处，无为而矣”（《庄子·刻意》）。身居俗世，则“得行而不明处”，“削迹捐势不为功名”（《庄子·山木》）。如此，身闲心静，灾祸不至，忧愁不来，自可养心安身而长寿。

世上的事，说易，做难。真要避世去欲，做起来可不那么轻松。身在山林，心在庙堂，身隐心不隐，在人们的隐士生涯中已司空见惯。《庄子·让王》记载，一日，中山公子牟私下问蟾子：“身在江湖之上，心存魏阙之下，奈何？”蟾子的回答极简练：“重生。重生则轻利。”

蟾子不愧是位得道者，他深知身隐而心不隐的症结在于心存名利。心中想着名利，空寂的深山怎能呆得下去。但抹掉心中的名利，可不是件轻而易举的事，蟾子有办法，生命重要，还是名利重要？把生命看得高于一切，名利就自然淡漠了。

中山公子还未达到这种重命轻利境界，故而颇有难色地问：“虽知之，未能自胜也。”如之奈何？蟾子看着眼前这位俗者，无丝毫轻蔑之态，也未绷着脸，讲如何磨练的方法，反倒劝他顺其自然，不可强为。“不能自胜则从，神无恶乎？不能自胜而强不从者，此之为重伤，重伤之人无寿矣。”（《庄子·让王》）蟾子讲

的是顺其天性，知一时不可为而不可强为。强为伤生，伤生损命便走到“隐”的反面去了。

心隐是一门功夫，一门学问，一种文化的修养。修养，自有学问大小，功夫深浅，境界高低的问题。庄子提倡“吾丧我”式的“无我”境界。《齐物论》开篇描述了达到此境界的隐者——南郭子的形象。

一天，坐在案几旁的南郭子先生，呆呆地，如丢失魂魄，空留尸形。“答焉似丧其偶”（形神为偶，此处指神）。这一情景引起了侍立在一旁的学生颜成子的注意。学生有些大惑不解，不禁问道：这是何种居态啊？“形固可使如槁木，而心固可使如死灰乎？”学生似乎不懂得形神如一，形乃神之外化。若使“形若槁木”，“心”必先达之“死灰”境界。何谓“死灰”？心寂然如木灰也。南郭子自己解释为“吾丧我”，即心与自然浑然为一，忘掉了自己的存在。如果连自身的存在都忘掉了，身外之事，天下之烦恼，还有什么忘不掉的呢？

庄学假老子之口，将这一层无形窗纸戳破了。老子曰：“动不知所为，行不知所之……若是者祸亦不至，福亦不来。祸福无有。恶有人灾乎？”（《庄子·庚桑楚》）

不过所谓“恶有人灾”，其关注的焦点，仍在“保生”的范围内。若问养生，《达生》篇回答的最为明了。关尹讲“至人”之行：至人浑迹同尘，不为眼前东西所碍，踩在火上不知热，行于高山之巅不知惧。

列御寇闻此，兴致勃勃，急问修炼至此境界的妙方。关尹告诉他，这不靠智慧、勇敢，而是心中本无外物，本无寒热，本无高矮。不过守纯和之气，养恬淡之心，至无吾境界罢了。又说：“壹其性，养其气。合其德，以通乎物之所造。夫若是者，其天守全，其神无隙。物奚自入焉？”能守气、养气，便能与大自然相通，使得内外如一。至此，神与自然浑一，得自然之精以养，是为“天养”。达此境界，人与世俗隔绝，且超然于世俗之上，“弃事则形不劳，遗生则精不亏，夫形全、精复，与天为一”（《庄子·达生》）。

此境界不单是“养生”的最高境界，也是隐世的最高境界。隐世不单是躲进深山完事，若能在深山野林中耐得住寂寞、孤独、饥饿，长期居住下来，不能消除心中名利之欲，是绝不能办到的。这就需以“重生”去化释名利，这就有一个不断达到“保生”、“养生”境界的问题。因此能否达到心隐的境界，便是检验真隐假隐的界石。庄子所言那种无寒暑、无高矮、无善恶、无是非的境界，那种“与天为一”的天养境界，则是隐世的最高境界，不隐而隐的天隐境界。

齐死生

——生死观的超越

于是，庄子有了自己的生死之妙论。

“生”与“死”是人生的两大困惑。人生世上，无不恋生惧死。生而喜，死而悲。正因有死，而生出种

种痛苦。疾病是痛苦，失意是痛苦，贫穷是痛苦，与人斗、与天斗、与自己斗，“与接为搆，日以心斗”，无不痛苦。于是活着就是痛苦。遂有种种解脱痛苦的方法。只有解脱痛苦，方为不痛苦。……所有这一切，皆归结为如何看待“生”与“死”。

庄子提出了一个前人从未明确提出过的课题：齐死生。

人是什么？万物之一物，万物来自何方？老子已有确论：“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物抱阴而负阳，冲气以为和。”（《老子·四十二章》）万物源于“道”，而成形于阴阳二气的冲和。如此，老子为我们解开了一个人生之谜：人从哪里来？来源于气。不过老子讲得太朦胧，庄子使之清晰化了。“杂乎芒芴之间，变而有气，气变而有形，形变而有生。”（《庄子·至乐》）这里庄子指出了气从无序到有序的生成过程，元气（芒芴）分化为阴阳，进入有序，气聚成形，再序化一步，便进入了更高的生命体，人类就是这样问世的。

既然，人由气聚化而成，万物皆来自一气，那么气也就成了沟通天人之界的桥梁。且莫小看这一“桥梁”，它是老庄之学“道法自然”的理论基础。人的内修与外化都需要它。《庄子·应帝王》讲述了神巫季咸给壶子看病的故事，活灵活现地说明了“气”的特异功用。

季咸能“知人生死存亡，祸福寿夭”。因其百灵百

验，料事若神，就连列子见了也为之“心醉”，甚至认为老师壶子都不如他。并似乎有意挑逗似地向老师表达对这位神巫的仰慕之情。于是壶子请神巫来相命，第一次，壶子示之为“地文”之气，神巫对列子说：“嘻！子之先生死矣。”再来，壶子示之于“天壤”之气，神巫说先生为我所救，“全然有生矣”。第三日，壶子运以“太冲莫胜之气”，神巫愕然，觉其变化无定，而叹道：“吾无得而相焉。”次日，一见壶子，便转身逃去。

显然，壶子在用内气控制外相的变化，运气的位置不同，形神迥异：或生、或死、或老、或少，使只观外相之人，难测其变换。壶子掌握了“气”道，便进入了出化、入化于自然的境界。

由是观之，如果人确为气聚而来，那么人死之后，形散体解，复归于无序，重回到气，重回于茫茫大自然之中，与天地浑然为一。这样从生到死走完了一个人生怪圈，从它的起点又回到了原初始点。于是生与死同轨、同质。“生”没什么可高兴的，死也无须悲伤。

《庄子·至乐》记载庄子鼓盆而歌的故事：

庄子妻死，惠子吊之。庄子则方箕踞鼓盆而歌。惠子曰：“与人居长子，老身死，不哭亦足矣，又鼓盆而歌，不亦甚乎？”庄子曰：“不然。是其始死也，我独何能无概然，察其始，而本无

生，非徒无生也，而本无形。非徒无形也，而本无气。杂乎芒芴之间变而有气。气变而有形，形变而有生，今又变而之死。是本与为春夏秋冬四时行也。人且偃然寝于巨室，而我嗷嗷然，随而哭之，自以为不通乎命，故止也。”

这个故事听起来有些古怪。庄子所言可是真情？还是他理性太强，太超然了？这位思想巨人的确超然于生死之外，超然于人事之外。

非但妻子死如是，他自己临死也如是。《列御寇》载：

庄子将死，弟子欲厚葬之。庄子曰：“吾以天地为棺槨，以日月为连璧，星辰为珠玑，万物为斋送，吾葬具岂不备邪？何以加此？”弟子曰：“吾恐鸟鸢之食夫子也。”庄子曰：“在上为鸟鸢食，在下为蝼蚁食，夺彼与此，何其偏也。”

在庄子看来，人死人生犹如春夏秋冬的运行一样，不过是秋去冬来罢了。而且从小屋，迁入了以宇宙为棺槨的大自然之中，这种乔迁实在是可喜的事，故而妻子死鼓盆而歌，自己将死，不求棺槨，只身仰卧于天地之间，明知鸟兽虫蚁争食，也无动于心。“死”尚且不入其内，无动于心，何事又能人情扰怀呢？

齐生死、同夭寿，齐有无、等始终，是庄子独特

的人生观，也是庄隐的最高境界。

六 功成身退

——范蠡、鲁仲连的高逸情操

子学时代，庄学、儒学之间，还有一种兼而有之的文士，胸怀韬略，志在天下，功业赫赫，却不愿享太平之福，放弃到手的高官厚禄，远离尘世，终身不返，范蠡、鲁仲连便是此类的代表。

春秋后期，吴强越弱，吴国多次打败越国，越王勾践曾做过吴王阖间的阶下囚。当越国弱小，处境艰难的时候，范蠡追随勾践左右，出谋划策，尽忠竭力。使越王卧薪尝胆，不忘雪耻，由弱变强，终于灭了吴国，雪了国耻，成为春秋五霸之一。

范蠡辅助越王灭了吴国，勾践感其德才，欲委以国家之重任，范蠡却婉言谢绝了。对于范蠡这样一位当世的智者来说，他可以找出一大堆推辞的理由，但他内心怎么想的，勾践哪里能知道呢。

对于勾践其人，范蠡可说是他肚里的蛔虫，他肠子有几道弯，范蠡都了如指掌。他得出的结论是：勾践此人，可患难与共，不可同享太平。其实何止越王勾践，天下国君多是如此。为了自己坐稳江山，对身边大臣没有不戒备的，特别对才能卓越的功臣，尤其放心不下，一旦成为“眼中钉，肉中刺”，岂有不拔掉的！

可惜，许多文人武士不明白这个道理，居功自傲，自食其果，有的竟至死不悟。而范蠡是最通晓此理的智者。他有一句至理名言：“狡兔死，走狗烹，飞鸟尽，良弓藏。”物有其用，用有其限，其限到，有用之物也就成为无用的了。兔子死了，抓兔子的狗也就像兔子一样，要被烹掉了。天上飞鸟射尽了，那个弓还有什么用？物如此，人也如此。打天下，你是左膀右臂，天下打完了，你就成了累赘，成了心腹之患。若要避免“走狗烹”的命运，只有一个选择，躲得远远的，把自己藏起来。

范蠡携爱妾，泛舟五湖，逃出了“虎狼穴”、“是非窝”，走入了无拘无束、自由自在、没有风浪的安全港，没有危险的快乐世界。功名利禄迷，可能笑他是傻瓜，聪明人称其为最明智的选择。可惜一世的英雄韩信临死的一刹那，才猛醒，才真真地懂得“狡兔死，走狗烹”一语的价值，然而太晚了。

范蠡的功成身退，对后代人有着巨大的诱惑力，其诱惑力不只是来自于“保命哲学”，而且在于他开辟了一条更加辉煌的路。

弃官后，做什么？坐吃山空，免不了当饿死鬼；自耕自织，又未免太贫苦……在文人没有固定财产，没有独立经济地位的春秋时代，这的确是件令人头痛的事。

范蠡有不少超人之处，从患贫，想到致富，从计然的治国之法，想到了富家之方，移富国之法于治家。

这个方法就是积货通商，使财物“行若流水”。当年越国贫困之时，大臣计然献此妙方，“十年国富，厚赂战士。士赴矢石，如渴得饮，遂报强吴”，“号称五霸”（《史记·货殖列传》）。

当范蠡决计离开越宫，远避他乡的时候，突然想起那位计然来，不禁喟然叹道：“计然之策七，越用其五而得意，既已施于国，吾欲用之家。”（《史记·货殖列传》）遂隐姓埋名，“十九年中，三致千金”，家中殷富，分散钱财与贫民，子孙继承此业，“遂至巨万”，人称“陶朱公”。

功成身退，由参与政治，到疏离于政治，首先是为了保全性命，但又不仅仅如此，其中还有自由、幸福的追求，有藐视权贵、救弱扶贫的德行力量。后代效仿者不乏其人。

若说藐视权贵，功成不受赏，则要首推齐国高士鲁仲连。

鲁仲连相貌奇伟，生性倜傥，满腹经纶，能言善辩，不仅是位杰出的策士，也是块做官的天生好材料。然而他偏偏“不肯仕官任职，好持高节”（《史记·鲁仲连邹阳列传》）。既然好持高节，就隐居深山，不问世事罢了，可他又偏爱管闲事，喜为人排忧解难。

秦国大将白起，坑杀赵军四十万，继而兵围邯郸，邯郸危在旦夕。诸侯救兵，远远观望，虚张声势，不敢前行一步。魏王还暗地派大臣新垣衍前往劝说赵王：尊秦昭王为帝。以为如此，秦国就会不战而退。

新垣衍先劝说平原君，平原君犹豫不决。鲁仲连见新垣衍，力陈向秦称臣的利害，令新垣衍心悦诚服，不敢再议尊秦为帝的事。“秦将闻之，为却军五十里。”恰好魏国信陵君夺取魏将晋鄙军权，率十万大军进击秦军，秦军撤邯郸之围而去。

鲁仲连救赵有功，平原君要厚封鲁仲连土地、官爵，此非做样子让人家看，确实出于一片真心。而鲁仲连不是个谋富贵的人，“终不肯受”。平原君又以祝寿为名，待酒酣之时，奉以寿礼千金。“鲁仲连笑曰：‘所谓贵于天下之士者，为人排患释难，解纷乱而无取也。即有取者，是商贾之事也，而连不忍为也。’遂辞平原君而去，终身不复见。”（《史记·鲁仲连邹阳列传》）

燕国也曾有其辉煌的时候，燕将进攻齐国，曾连下齐七十余城，偌大的齐国，眼看就要亡了。幸亏有个叫田单的人，以火牛阵取胜，一口气收复了失地，到后来只剩下一个小小的聊城，攻打了一年多，竟攻不下，齐国士兵死伤大半，那座城池反倒愈加显得坚固了。

鲁仲连是齐国人，遇此大难，岂能坐视！他深知燕将死守孤城，既不降、也不撤的原因。有人已在燕王面前说坏话，若兵败回国，难逃死罪。而降齐国，无人为之引荐。于是鲁仲连写了封长信，动之以情，晓之以理，为燕将设身处地想，并劝其投降齐国，“裂地定封，富比乎陶卫。世世称孤，与齐久存”。

燕将左右为难，回燕是死，降齐因杀齐人太多，仇积深重，也是死。与其被人杀，不若自刃，以保清名。于是拔剑自刎，柳城遂破。

田单深感鲁仲连之功，奏明齐君，齐侯欲封仲连官爵。仲连闻之自语道：“吾与富贵而诎于人，宁贫贱而轻世肆志焉”，遂“逃隐于海上”。

“为人排难释纷”，功高不受爵，高蹈不仕，“轻世肆志”，正是鲁仲连超逸人格的表现，他既有庄周“不为物役”的自由精神，又有孔丘“兼济天下”之大志。成为二者兼而有之的隐士代表。

感老氏之遗诫，将回驾乎蓬庐。
弹五弦之妙指，咏周孔之图书。
挥翰墨以奋藻，陈三皇之轨模。
苟纵心于物外，安知荣辱之所如。

——张衡《归田赋》

第三章 “势” 中求 “道”

——秦汉隐士的价值追求

合久必分，分久必合。中国历史的车轮循着“合”“分”交替的规律在时空的高山低谷呼啸着、奔驰着，春秋战国数百年争战的烽烟，把这块古老的大地折腾得伤痕累累、疲惫不堪，在火烟与饥饿中熬煎着的充满厌倦的魂灵，殷诚地祈求着一个风和日丽的生存时空。秦国这样一个被中原不放在眼里的干瘪的野蛮小子，荡尽山东诸国而一统天下，从此神州大地被一只手掌紧紧攥着，被一个性格、一个灵魂统治着。

一统御万、万集为一的帝国统治一般不允许多元、多色文化的存在，对于创造文化、传播文化的文士，统治者不是放任其自由，而是要将其置于自己的掌握之中，为我所用，为我所制。于是文人的自由被打了个大大的折扣。

春秋战国，“周网解结”，“离为十二，合为六七”，群雄争霸。“得士者富，失士者贫。”文士成了宝贝，眼前的路，天广地阔，崂山东西任挑选，大江南北任纵横，自由性较大。文人与君王间的关系有较强的弹性，“士无常君，国无定臣”，喜则留之，愤则去之，受到礼遇者，常被尊为王者之师，那是一种没有约束力的师生关系。至少也算得上“友而不臣”的朋友关系。

秦汉帝国的建立，在精神文化世界耸立起来的是一种权威，一种不可侵犯的神圣，太阳之下的一切事物统统被纳入上下君臣、统治与被统治的秩序之中，不允许有逾越其外的旁音杂调。于是游士不能“游”

了，文人不自由了。

战国后期，“齐宣王喜文学游说之士”，邀天下贤士，齐集于稷下学宫，给他们以“上大夫之禄”，使他们“不任职而论国事”，国王有事随时就教。他们也可随时发表时政意见。宣王不授其官职，视其为师友，而非君臣。秦朝也设博士，网罗天下文士，但这些网罗来的文人隶属于太常之下，是“秩比六百石”（《汉书补注》）的小官吏。知识分子的自由身份消失了，代之而来的是君臣的枷锁。

博士也好，稷下先生也罢，原本是“通古今，承间对”、“论朝政”的，那时作为局外人，可无所顾忌，言之不尽。今日成了局内人，言词之内系着前途性命，那可不是闹着玩的，“清议”想自由也自由不起来了。当嬴政登基称帝让博士们“议帝号”时，文士尊之为“秦皇”，意见虽未全采纳，倒没发生什么大问题。但八九年之后，意想不到的灾害突然降临了，当皇上降旨，命他们议论“封建”的时候，“通古今”的儒博士，守先圣之“道”的后学，竟不顾时宜，重操起“今不如古”，“以古讽今”的调子来，在那里大谈分封诸侯好，结果触怒了至尊的天子，引起了一场毁灭性的文化天火。儒家经典除宫中尚存者外皆焚于一炬。稷下“不治而议”之风吹不下去了，干预政治的自由已被强权名正言顺地据为己有了。

文士失去了做君主师友资格，那么能否降而下之做地方官的师友呢？不可！秦王朝对游士有严格的

禁令。禁止国外游士来秦，更严禁秦国的游士外出。

《云梦秦简》提供了一条有力的佐证：

游士在亡符，居县赀一甲，卒岁责之。有为故秦人出，削籍，上造以上，为鬼薪，公士以下，刑为城旦。

外国游士住在某一县，没有通行证的，罚征购一甲之钱，秦国游士外游，不但削籍，还有徒役之惩罚。秦王的《逐客令》便是这种制度的最好注解了。

呜呼！政治之网束缚住了文士的手脚，求隐也不那么自由了。

秦王朝的寿命太短，匆匆而来，匆匆而去，没有留下什么隐士的足迹，那是一个不允许有隐士的时代。

汉初数十年，刘邦分封刘氏家族，诸侯复活，战国时代养士之风复起，游士又活跃起来，然而那不过是先秦遗风的“回光返照”。他们已普遍地把“道”的追求纳入了求“势”之中，在“势”的圈子里寻求精神跑马场。本来黄老之学的盛行，为隐士提供了孳生的文化田野，然而却助长了他们入庙登堂的野心。即使隐身丘山的隐士，也可被请入朝中，甚或可以被金钱收买。先秦时代我们所熟悉的大隐如许由、老、庄的形象，已不复存在了。不过处于秦始皇与汉武帝两个强大帝君的中间带，文士又有着相对大的自由，至少还可以“游”于诸王之间，隐士文化呈现出稍稍复

兴的景象。

公元140年，汉武帝即位，对士的控御力大大加强了。“推恩法”的施行，考察国王的刺史官的设立，大大削弱、限制了诸侯王的政治势力，诸王对朝廷虎视眈眈的政治状况得到了控制。同时也使文士失去了挑选栖身之所的自由，断绝了“士无常君”的旧路。

汉武帝中期，无根的“游士”逐渐变成了拥有土地的士族，他们一方面脚踏黄土，在乡土生根，一方面头顶苍天，在朝中作官。他们成为不能游，也不用游的士大夫，成为捆绑在封建统治之网上的一个死结，犹如撞入蜘蛛网上的飞虫，丧失了活动的天地。

汉代经学大兴，作俑者正是一手遮天的汉武帝。“罢黜百家，独尊儒术”，设立经学博士，通一经便可入朝为官，把大批文人引入古书堆中，皓首穷经，消耗生命。今文经学发展了，勃兴了，而文人参政议政的机会和能力却极大地削弱了。

实际上文人在不知不觉中充当了愚弄百姓的工具，然而向来以“道”自任的知识分子，以知识自雄的读书人，对于“经学”、“论道”有着天生的嗜好，乐此而不疲。经学博士这种政与教、势与道的结合，在很大程度上满足了文人对精神尊严、政治权威的双重需求，多少冲淡了读书人摇摆于“势”与“道”之间的双重困惑。

于是研经治学成了文人的栖身地、避风港。

先秦时代隐士们或隐于山林，或“乘桴浮于海”，

或“抗命丘园”，或“隐耕于田亩”的形式，到汉武帝以后不见了。中央集权制与“独尊儒术”孕育了这个时代隐士的崭新形态：“避世于朝廷之间”与隐身于经学之内。前者如东方朔、司马相如等。这无疑是庄子“非伏其身而弗见也；非闭其言而不出也；非藏其知而不发也”的观点在新形式下的继续表演。后者如董仲舒、司马迁等，是孔子“学而优则仕，仕而优则学”的深化。

自王莽篡位到东汉建立的十多年，政治昏暗，民心鼎沸，战火频仍，天下大乱，“士之蕴藉义愤甚矣！是时，裂冠毁冕，相携持而去者，盖不可胜数”（《后汉书·逸民列传》）。他们之中“或疵物以激其清”，“或静己以镇其躁”，“或去危以图其安”，多属于“邦无道则隐”之类。

东汉建立，光武帝本人就是士人出身，他与读书人“一气所钟”，嗜好相近，因此格外尊重士人，“光武侧席，幽人求之若不及，旌帛蒲车之所，徵贾相望于岩中矣”（《后汉书·逸民列传》）。不仅光武帝，其后的明帝、章帝也都是喜爱文人的皇帝，从而形成东汉最初数十年隐逸文化的一个鲜明的特征：帝王对隐士的高度重视和尊重。

然而，皇帝“举逸民”之心愈烈，儒生隐士便愈是依道骄势，益加焕发出“志意修则骄富贵，道义重则轻王公”的超凡脱俗之气。“薛方、逢明聘而不肯至，严光、周党、王霸至而不肯屈。”汉代以来，只有

此时才真正出现先秦时“不事王侯，高尚其事”的真隐、大隐。

东汉中期以后，外戚、宦官相继持政专权，他们扶上宝座的儿皇帝，仅仅是个摆设，在外戚、士族与宦官势力的双重夹击下，普通文士的仕途被挤得无插足之地。“邪嬖当朝，处子耿介”，为了保持人格的独立，不得不“曲避以全其道”（《后汉书·逸民传》），不得不“遁身矫洁，放言为高”。于是汉末隐逸文化在量与质方面又复兴起来，形成继东汉初年之后又一个热潮。

人们会惊异地发现，这是一个怪圈，隐士文化怪圈，先秦隐士文化经过数百年后又出现复归的文化怪圈。

一 避世于朝廷间

——汉代隐士的新选择

不要小看文士，他们虽然不是一个独立的阶级，上不着天，下不着地，但却是连接皇权与百姓的纽带，社会安定的平衡杠，他们“兴”可推出系列治国之道，使弱者变强，小者变大。五侯兴霸，秦灭六国，便是先例。他们怒可成为反民的灵魂，凝聚起推翻皇朝的巨大力量。陈涉兵起，鲁儒响应，“往归陈王”，推翻秦皇，兴立刘氏天下，也是一个有力的佐证。得士者得天下，失士者失天下，同“得民心者得天下”一样，

是一个明明白白的事实，颠扑不破的真理。

大概正因如此，历代统治者都重视对文士的笼络、控御。汉帝国的建立，使得这种控御达到了前所未有的地步。在“普天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”的“家天下”时代，谁要想自居于“王制”之外，游离于帝王灵魂之上，做一个不由皇帝管、不服麒麟辖的自由民，是绝不允许也绝不可能的。现实没有这样的“世外桃源”。孟子曾高亢地标榜着的“无罪而杀士，则大夫可以去，无罪而戮民，则士可以徙”（《孟子·离娄下》）之类的话，在这里统统派不上用场了。

对于这一点，汉代的士人感慨颇多，司马迁概括得很精辟：“天下一致，而百虑同归而殊途。”扬雄《解嘲》讲得更为透辟：

今大汉左东海，右渠搜。前番禺，后陶涂。东南一尉，西北一堠。徽以纠墨，制以质夫，散以礼乐，风以诗书。……当途者入青云，失路者委沟渠。旦握权则为卿相，夕失执则为匹夫……言奇者见疑；行殊者得辟；是以，欲谈者宛舌而固声，欲行者拟足而投迹。向使上世之士处乎今，策非甲科，行非孝廉，举非方正，独可抗疏时道是非，高得待诏，下触闻罢，又安得青紫。

在这种“徽以纠墨，制以质夫”的时代，文人想

自由已自由不起来了，即使“从道不从君”，也只能在“从君”后“从道”。像关羽“降汉不降曹”一样，不管你提出多少条理由，最终还是要先“降曹”。我们说他身处绝境、无可奈何也好，“识时事”者为俊杰也罢，总之生存是第一位的。为了生存，必须从君，道则放在次要地位了，这种生存环境，迫使文人选择“从君”之隐，选择“避世于朝廷间”的新生存方式。

清静无为：官隐的最高境界

——酒中丞相曹参的人生观

曹参（？—前190）与刘邦同乡，一同起兵于沛，辅刘邦打天下，屡立战功，后被封为侯爵。刘邦深知其为人，当其临死，吕后问身后谁可相，刘邦告之：萧何之后为曹参。足见曹参在这位皇帝心中的位置。

然而，在刘邦心中的地位高，并不一定是好事。韩信的本领、功劳、地位都远在曹参之上，刘邦、吕后无不忌恨，最终还是找借口把他杀了。皇帝最喜欢的是能臣，最忌恨的也是能臣。道理很简单，能臣最易威胁他的宝座，使他睡不安稳，没有安全感。明智的人懂得“鸟尽弓藏”的道理，范蠡功成身退，泛舟五湖，张良从赤松子游，都能欢乐晚年。曹参岂非不知趋避的人，不过他有自己的避世方法。

在沛县一同起事的几个人中，曹参寿命算长的了。孝惠帝元年，曹参任齐国丞相。在诸侯中，齐国是个大国，有七十余座城，战火的创伤未愈，百废待兴，

如何治齐，使齐地百姓安居乐业？

这位乱世的英豪，一国丞相，屈身请教于避世深山的隐士盖公，想从这位“善治黄老言”的老翁那里求得治国妙方。盖公告诉他：官吏清静无为，百姓自然就安定了，清静无为而民无不为。曹参闻言，心中叹服，尊盖公为师，让出馆舍正堂请盖公居住，无事请老翁讲述黄老。他做齐国丞相九年，国泰民安，衣丰食足，举国上下无不称其为贤相。

曹参在齐国为相，远避朝中是非之地，本是件保身安命的好事。不过曹参似乎并不这么看，并不认为京中有什么不好。惠帝二年，丞相萧何去世，曹参闻知，便告知家里人：我将要入京为相，你们迅速准备好行装。这件事似乎早在他的预料之中，又有急于上任的意思。

按理，新官上任总要烧几把“火”，创一点新，显示一下为官的才干和政绩。至于因循守旧，或亦步亦趋，则是庸才所为，也是能者最忌讳的。可这位新丞相上任后，“一尊萧何约束”，“举事无所变更”，只是把身边的吏员变更了一下，且变得十分古怪，驱走了能言善辩“欲务声名”的人，提拔了些口笨舌拙的“木头”人。显然这位新丞相又在推行他那“无为而治”的妙方。

不过这里可不是齐国，东方诸侯，一隅之地，好摆弄，好驾御，在偌大的一个中国推行“无为而治”，可不那么容易，需有一套特殊的方法。曹参的方法是

“醉酒”。他日夜饮酒，不问政事，使朝廷上上下下的官吏无不为之忧心忡忡。亲朋好友纷纷前来劝说，曹参待之以酒，把他们灌得酩酊大醉。这些人被酒堵住了嘴，没机会说或忘记说，“终莫得开脱”。曹府的后花园与相府相邻，他这里像个酒馆，大小差役，整日饮酒作乐，大呼小叫，狂歌乱舞。相府内官吏厌恶至极，却没有办法，于是请丞相同游后园，好借机请他劝止。曹参闻呼歌之声，却呼随从返身取酒，重摆大宴与众人痛饮，并也狂歌乱呼。

怪哉！天下哪有这样的丞相！丞相哪有这样的狂徒，这样的酒鬼！

皇帝不满。

“莫非曹参老儿小视我这个皇帝？胡作非为不把朕放在眼里？”惠帝的自尊心受到刺激，对于专横的皇帝来说，这是绝不能忍受的。不过这位皇帝是位性情温和的人，他对这位先帝倚重的老臣的所作所为多少有些疑惑不解。他想先间接地予以劝止。

一日，惠帝将在朝中任中大夫的曹参之子曹窋叫到身边，对他说：“你如果回去，私下问一问你父亲：高帝刚刚离开众臣而去，皇帝年事已高，您身为相国，肩负重任，却日日饮酒，无所事事，如此怎能替天子分忧？”“不过不要说是我告诉你的。”曹窋身负君命，郑重其事，沐浴之后，回府看望父亲。他万万没想到，话没说完，被父亲骂了个狗血喷头：“趣人侍天下事，非若所当言也！”更没想到几句话捅了蚂蜂窝，竟被父

亲怒笞二百，险些丧命。

惠帝看不下去了，他再也不能保持沉默了，为了自己，为了国家，也为了曹窋。上朝时，他当着众大臣的面责备曹参说：“你为什么拷打曹窋呢？那是我让他劝您的呀！”

曹参晓得这句话的分量，现在到了非说明理由不可的时候了。他问惠帝：“陛下自己觉得与武帝相比，哪一个更圣明呢？”

惠帝说：“我哪里敢与先帝相比呢？”

“陛下看臣与萧何相比，哪一个更有贤德呢？”曹参又接着问。

皇上说：“你好像不如萧何。”

曹参说：“陛下讲得很对。况且，高帝与萧何定天下，法律已定得很明确。如今陛下垂恩让我任此相职，参等守职而不失误，不也是可以的吗？”

惠帝此时方恍然大悟，一切忧虑顿时消失了。

其实，曹参的“无为而治”并非单单为保民安天下，也为自己安身立命着想，清静无为尽管使惠帝着急，但不会使惠帝感到恐惧，让人说曹丞相能力不及萧何，不会使皇上感到新丞相有野心。“清静无为”是庄子的政治理想。也是从政者心隐身不隐的最佳选择。

避世金马门

——东方朔求“道”的新思考

东方朔（前 154—前 93）是汉武帝时的怪人、文

人中的狂士，又是位活得最快乐的博学之士。

他怪就怪在行事与众不同，别出心裁，别一样机趣。他有惊人的记忆力，聪颖、多智而又滑稽。他不仅通经好古传，而且诸子百家无所不精。他的优长在博览善辩，当时宫中的博士弟子对此皆赞不绝口。称他：“讽诵诗书百家之言，不可胜数，著于竹帛，自以为海内无双，即可谓博闻辩智矣。”

这不完全是奉承话，当年，东方朔初入长安，给皇帝上书，洋洋洒洒，所用竹片竟达三千多片，需用两个大力士方能抬得动。皇帝竟然能读得下去，不惜耗费了两个月时光，足见文章写得有分量，也有诱人的魅力。

东方朔在当时是一位天才的幽默大师，无论多么严肃的话题一经他的口，便顿时轻巧活脱，妙趣横生。但不要以为他是为滑稽而滑稽，他的滑稽是学者的滑稽、谏官的滑稽，是一种寓庄于谐。一日，汉武帝见到伯夷、叔齐的画像，不认得，问东方朔：“画上是何人？”东方朔说“古之愚夫。”汉武帝说：“明明像是古代贤者，怎说是愚夫？”东方朔说出他的一番大道理：“臣闻贤者居世，与世推移，不凝滞于物。彼何不升其堂，饮其浆，泛泛如水中凫，与彼俱游？天子毂下，可以隐居，何自苦于首阳乎？”（《太平广记·续谈录》）武帝闻之，不禁“喟然而叹”。

东方朔把古之贤士说成“愚夫”，听来虽觉得怪诞，但武帝觉得句句入耳，正搔自己心中痒处，心想：

若隐士都如东方生所言，隐于我的身边，岂不是“举逸民，天下归心”吗。

东方朔这番话也并非仅仅为讨好皇上，那不过是他借机发挥，说出自己的心里话罢了，他自己恰恰正是这么做的。因一篇长达千片的奏书而封为侍郎，因其谈语，“上未尝不乐”（《史记·滑稽列传》），而时常得到厚厚的赏赐。赏赐的钱又都花在了女人身上，从少女身上寻求快乐。

东方朔是当时长安城内一位明目张胆的好色之徒。

朔用所赐钱帛娶少妇，于长安中好女率取，妇一岁所者即弃去，更娶妇。所赐钱财，尽索之于女子（被女子索去）。人主左右诸郎半呼之为狂。

——《史记·滑稽列传》

皇上知道也不以为怪，不但不以为怪，还当着诸大臣的面开玩笑，玩笑中带着几分欣赏：“今朔在事无为，是行者，若等安能及之哉？”

玩得女人多了，钱花得也自然多起来，单靠赏赐已是人不敷出。东方朔只得换了一副乞丐似的厚脸皮，公开讨赏。一日，宫中发现了一种怪物，其状似麋，又不是麋。武帝问左右通经术的群臣，大家大眼瞪小眼，没有谁能认得。武帝不免有些失望，只好拿出他的最后一张王牌，把东方朔请了来。而这位东方朔也

不是往日的东方朔了，他晓得今日的筹码，看准了这个好机会，不慌不忙地讨起价来。

东方朔说：“臣知之，愿赐美酒粱饭大飧臣，臣乃言。”皇上自然答应了，但他还不肯说，又对皇上言道：“某所有公田、渔池、蒲苇数顷，陛下以赐臣，臣朔乃言。”讨一顿饭倒也罢了，又要起良田渔池来，不免让人觉得有些过分。不过汉武帝晓得他的心意，借此讨点钱用，皇上对此早习以为常了，也不以为怪。

年轻的学生们、太学里的博士对东方朔的所作所为颇有点看不上眼。身为儒生，专讨好皇上，品如优孟，已够掉价了，又专玩女人，讨好女人，真是廉耻丧尽。这帮博士先生实在忍无可忍，蜂拥而至，一起围攻东方朔。于是一场大规模的论战拉开了帷幕。

博士们说他“修先王之术，慕圣人之道”，“博闻辩智”，“海内无双”，才不亚于苏秦、张仪。然苏秦、张仪“一当万乘之主而都卿相之位”。而今你“官不过侍郎，位不过执戟，意者尚有余行邪？其何故也？”

东方朔情有所感，滔滔不绝地发出了对古今隐士的一通大议论：“此一时也，彼一时也。”时势使然，岂可同日而语。张仪、苏秦的时候，“周室大坏，诸侯不朝”，天下分崩离析，相互争战，弱肉强食，“并为十二国”。当世之时，“得士者强，失士者亡”。时势造就了苏秦、张仪，使他们“身居尊位，泽及后世子孙长荣”。如今则大不相同了。天下一统，并为一家，“动发举事犹如运之掌中”，“天下之大，士民之众，竭

精驰说并进，辐凑者不可胜数”。那些武侠力勇之士，那些慕义论道的儒生，因谋不得一官半职，或困于衣食，或家门败落。即使苏秦、张仪与我同生于今世，“曾不能得掌故，安敢望常侍、侍郎乎？”

当今之世，“圣帝在上，德流天下”，有才之士，无不欲施展其才华，无不想谋求富贵。若谋求富贵，只要能博学修身，“何患不荣”。姜太公躬行仁义 72 年，后巧遇文王，使他的学说得以施行，身封齐地，活了七百多岁。这正是文人“日夜孜孜修学行道”，不敢稍有松懈的原因啊！

虽然如今有些士子没被任用，他们厌世避世，“崛然独立，块然独处”，自命清高，其实没有什么意义。正确的方法，应以许由、接舆为鉴，策同范蠡，功成而后身退。如此使天下“和平与义相扶”，即使像我这样官微位卑，又有什么奇怪的呢？

这一席对症下药的话，对于在“仕”与“隐”，守“势”与守“道”之间游移不定的儒生来说，无异于“雪中送炭”。他们承认东方朔所言，句句是实，句句在理，于是“众先生默然无以应也”。

不过，东方朔对于“隐”还有一段更精彩的高论。

东方朔的狂曾引起他身边人的不满。一日酒宴上，一位中郎将开口言道：人都说你是狂生，话刚讲半截便被东方生截住了。也许他早已知道问者的心事，随即说道：“如朔等所谓避世于朝廷问者也。古之人乃避世于深山中。”边说边饮，正喝至兴头上，东方朔拍地

而歌，其歌词曰：陆沉于俗，避世金马门，宫殿中可以避世全身，何必深山之中，蒿庐之下！

在朝廷中求“道”，求快活，这正是东方朔的人生思考。文人来去不自由，既然不能避世于深山，也只好在朝政中、闹市里自保自安，这种选择是现实的，也是天下一统、没有自由的文人在“势”与“道”的双重困惑中逼出来的。因为当此之时，惟有这一条路，别无其他选择。

修学著书：途穷文士的精神寄托 ——扬雄的默守之道

汉代扬雄（前 53—后 18）既是位辞赋大家，又是一代大儒，一位以辞赋表达思想的奇才。常言道，文如其人，读其文如见其人。扬雄之赋，天下奇文，思如泉涌，情如江河，然其人“口吃不能剧谈”。读其文飘飘欲仙，思其理如入圣境，想其作者必为神仙中人，实则容貌“不能动人”。这是位不善言谈，却长于文辞，“默而好深湛之思”的思想家文人。

扬雄的时代是文人不得自由的时代。一向以“守道”自负的文士，在“道”与“势”的面前无不彷徨困惑。扬雄对现实的思考是深刻的，人生的选择也是那么明智。他接近于东方朔，又与东方朔不同，他超脱了世俗，具有思想家的深刻又兼有文化巨人的创造力。

他更重于“道”，对“势”采取任其自然的态度。

他似乎从屈原的悲剧命运中领悟到了人生的真谛。“君子得时则大行，不得时则龙蛇。遇不遇，命也。”（同上）李贽说：“这是他一生的主意”（《藏书·儒臣传》），可谓知心之论。

扬雄对当世文人士大夫的处境有着深切体验：“言奇者，见疑；行殊者得辟；是以，欲谈者宛舌而固声，欲行者拟足而投迹。”（《解嘲》）大概正因如此，他采取了“守道”的态度。

攫拿者亡，默然者存。位极者宗危，自守者身全。是故知玄知默，守道之极，爰清爰静，游神之廷。

——《解嘲》

扬雄本可以做高官。当他初入朝时，地位“与王莽、刘歆并”，皆受皇上崇信。他们同朝多年，有较多的交往，王莽在皇帝面前红得发紫的时候，他向皇上所推荐的人没有一个不被提拔的。而扬雄在成帝、哀帝、平帝三代却一直没有被提升过。王莽篡位之后，许多阿谀奉迎之徒，说几句称颂功德的话，便封侯的封侯，高升的高升。扬雄则是按资历、年头，一步步挨上去做大夫的。

不过，起初扬雄并非没有功名的欲望，他满腔热情地把全部心血投入到文章中了，“意欲求文章成名于后世”（《汉书·扬雄传》）。他抱定一种信念：“赋者，

将以风也。”力图以辞赋劝谏皇上，为天下之治做出一份力所能及的贡献。于是其辞赋写得“閎侈钜衍”，丽靡至极，达到了天下文人无以复加的地步，而后“归之于正”，将赋的“劝百讽一”功能发挥到了极至。

然而效果如何呢？你讽你的，皇上乐皇上的，不但毫无成效，反倒助长了皇上的得意之态，糜张奢侈之风反变本加厉了。这不能不使这位大辞赋家静心反省：想当年，汉武帝好神仙，建铜雀台，“相如上《大人赋》，欲以讽，帝反飘飘有凌云之志”。文章治天下的悲剧至此又得以重演。扬雄感到这种方法的失败。“由是言之，赋劝而不止，明矣！”（《汉书·扬雄传》）

扬雄进一步意识到，这种以赋讽谏的方法，实在与朝中的俳优没有两样。而淳于髡、优孟之徒也好，东方朔滑稽之士也罢，扬雄是很看不起的，他们有伤“王者师”尊严，文人耻之，大儒尤耻之。“贤人君子，诗赋之正，于是辍不复为。”

他没有停止写作，而是将辞赋之才转入了“道”的阐发中。

扬雄所讲之“道”为儒家之“道”。在扬雄心目中儒家的经典各有其代表作，内容之博大没有超过《周易》的；记述圣人言行没能赶得上《论语》的；于是扬雄分别作《太玄》、《法言》两赋，阐发其义理。

用辞赋阐发哲学思想，这无疑是一大胆的创举。而扬雄又是位“不为章句训古”的古文经学家，再加上才思富赡，以辞赋表达思想更得心应手。在中国思

想发展史上，扬雄不失为大胆实践的成功者。

然而，文学以情感人，“情”乃文学之血脉，情不真切、不流淌、不火热的作品，就不是真正的文学作品，至少是没有活力没有生命力的作品。以辞赋阐发义理可有助于“道”，有助于读经，而无助于辞赋自身，甚至是伤害了辞赋，也有玷于作者辞赋家的美名，他是以牺牲辞赋为代价来换取“道”的，这或许就是较早的“文以载道”吧。

虽说“赋以载道”别开生面，然而这种新事物在当时的命运可能是悲惨的。辞赋家看不惯，经学家尤其不能接受，在“今文经学”独霸天下的那个时代，这种“歪门邪道”的命运便自然是“于时皆忽之”（《汉书·扬雄传》）了。

人有知己，学问岂无知己？当时敬重扬雄的人，有三位，一为刘歆，一为范谡，一为桓谭。桓谭以为扬雄《太玄》、《法言》诸篇，实为天下之绝伦。

虽然如此，刘歆等对此仍不免有“空自苦”之叹。

扬雄作《法言》、《太玄》诸文，意在“自守”，对政治采取“泊如也”的游离态度。这在当时，正是文人的一种隐世之路，一种“避世于朝廷间”的“心隐”之方。

王莽之时政治黑暗，仕途不可为，又不能不为，只得以著书来消遣岁月。两汉时期，不得志的文人无不如是，贾谊、董仲舒、司马迁、东方朔、刘向、冯衍、崔骃、班固等，哪一个不是蹇滞困顿于官场，在

苦闷彷徨中寄情于文墨，埋头于书案，隐心于著作呢？

扬雄的“淡泊”“自守”的确奏效了，使他在乱世中，在王莽的屠刀下，保全了性命。王莽称帝后，为了神化自己，使天下人知其为天命之所归，于是便大肆杀戮异己，当时刘歆等地位高的人皆在捕杀之列，而被株连的人很多，王莽有言：凡与之有关系的“便收不请”，无须请示。扬雄自然也在被捕捉之中。

大祸从天而降，扬雄已被推至生命绝壁的边缘。

一日，扬雄正在天禄阁上校对书籍，突然一群狱吏闯了进来，朝着扬雄走来，看那来势汹汹的样子，扬雄已意识到灾祸不可避免了。作为一位当代大儒与其受人家凌辱，倒不如自己了断，尚可保持名节。他没有忧虑，也来不及忧虑，便纵身从书楼上跳了下去

……

年逾花甲的人倒在血泊里，他怀着必死的念头，要离开这个痛苦的世界。然而上天只赋予他痛苦，却拒绝了他的生命。死神在生命线上将他推来搡去，从“死”的那边最终又推向了“生”。

人虽活了，是否还能活下去，这个世界是否还让他活下去，仍是件令人担忧的事。它不取决于死神，而断于王莽这位新皇帝的口。

消息传到王莽的耳中，这位新皇帝颇感意外，“雄素不与事，何故在此？”并询问狱吏为什么把这位书呆子也掳了来。理由倒也不少，诸如大臣们跟他一块写字、学文之类。然而皇帝还是不屑一顾地下了“勿问”

诏。

扬雄残破的生命借此保下来了。不过这不是王莽的恩典，而是“素不与事”救了他的命。埋头书本，隐心于学问，做“自守”的书呆子，看来也自有其妙处在啊！

不过，做学问很苦，学问本是人自找的，愈有学识的人愈会无事自扰。但学问这东西很霸道，一旦沾上它，就不许你再做别的事，也不许你把它扔下，一旦扔下，它就与你陌生起来，非让你付出成倍成倍的代价不可。而你一旦沾上它，它就像个魔鬼，似乎不把你的精力吸尽不肯罢休。

扬雄是位专爱搞尖端的人。在政治混乱、学问不值钱的时代，他却躲进书斋里，探玄起最深奥的《周易》来，这的确显得不合时宜。所以门庭冷落，“人稀至其门”。

好事的人知扬雄酷爱饮酒，便以游学为名，车载酒肴来扬宅求学。听其讲授《太玄》、《法言》。好友刘歆来到宅上，见其苦状，发自真诚，苦劝老朋友说：何必“空自苦。今学者有利禄，然尚不能明《易》，又如《玄》何？吾恐后人覆酱瓿也（做糊瓦器的纸用）”。扬雄笑笑，没有回答，这也许是他的精神寄托，但更重要的还在于那“成名于后世”的欲望。

他为此一直奋斗到天凤五年，76岁时才安然地离开人世。

他的愿望实现了。班固在《汉书》中称他的书，

“文艺至深，而论不诡于圣人。若使遭遇时君，更阅贤智，为所称善，则必度越诸子矣”。

扬雄可以含笑九泉了。

二 鸿飞冥冥

——西汉末年避世全身者的心态

西汉末年，王莽篡位，豪强暴掠，饥民纷纷揭竿而起，烽烟遍地，天下又起大乱。朝中名公，乡间贤士，一个个倒履而去，入山林，泛湖泽，当此之时，正是孔子所谓“天下无道则隐”的隐风盛行时代。

李贽为此类隐士起了个名字叫“时隐”。时隐之士早已有之，楚狂接舆，汉初商山四皓，皆为后代隐者之标范。正当汉末乱世，归隐丘山者多为此类，如逢萌、许房、王君公、周党、谭贤、王霸、周燮、冯良等等，其中，逢萌、周党不失为这个时代隐士的代表。

挂冠东门，戴笠哭市

——先知者逢萌的避世智慧

逢萌性格倔强，恃才傲物，不甘居于人下。他家境贫寒，迫于无奈，出去做了个小小的亭长。亭长要接待过往的上级宾客，低三下四，逢萌十分厌烦。

一日，京中一位武官路过，逢萌“候迎拜谒”之后，心中愤愤不平，掷楯叹曰：“大丈夫安能为人役哉！”（《后汉书·逸民传》）遂拂袖而去。

当时，今文经学正盛行于国中，不通一经难居高位。逢萌立志求学，干一番大事业。于是游学长安，终于“学通春秋经”。谁料“时不我待”，恰遇王莽篡位。王莽为收买民心，杀死儿子王宇。一向对政治格外敏感的逢萌已从中嗅到了时代血腥气，他对自己的朋友说：“三纲绝矣，不去，祸将及人。”于是“解冠，挂东都门”，再返故里。

“挂冠东门”示意与王莽政权不合作，此事关系重大，激怒当朝，后果将不堪设想。逢萌早有思想准备，他将家眷浮于海上，经海而绕到辽东隐居。

逢萌能防患于未然，全赖他对时局的敏感，而此种敏感又全仗他深得阴阳学三昧。王莽不断翻新花样，毛病越改越多，社会越搞越乱。逢萌知王莽将败，头顶瓦盆，“哭于市，曰：‘新乎！新乎！’”（同上）王莽推行新政，名字新，实际上是骗人的鬼把戏，最终要失败（同上）。

这种恶作剧影响之大，不亚于“挂冠东门”。逢萌自知利害，遂避开闹市，潜形于劳山。在那里“养志修道”，德化于一方百姓。

逢萌的德声愈传愈远，当地太守慕其高义，派使者持礼迎接。逢萌不予理睬，激怒了太守。太守下令地方官捕捉逢萌。地方官苦苦劝谏：“子庆（逢萌字子庆）大贤，天下共闻。所在之处，人敬如父。往，必不获，只自毁辱。”太守震怒，将吏收系狱中，另派其他官吏前往。（同上）

果然不出所料，人马行至劳山，受到闻声而至的百姓堵截，大家手持枪刀弓弩捍御，狱吏受伤流血，狼狽蹕回，侥幸保得一条性命。

太守装出礼贤的样子，却没有礼贤的肚量，那些连天子脚下官都不肯做的人，能屈身于你太守的屋檐之下吗？若以势压人，文人自有文人御守之道，至少也是“威武不能屈”吧。逢萌之气节，百姓之拥戴，使这位惨败的太守相形见绌。

不过这件事，太守不会自吞苦果。按照惯例，他会奏朝廷，会把一些莫须有的罪名强加在逢萌头上，好借朝廷之力惩治一下这位狂徒。

不知什么原因，皇帝下令征召逢萌。这位明知王莽必败的人，怎肯跳入苦海，用自己的性命玩政治游戏呢？他以年老体弱、两眼昏花为托辞，对朝廷使臣说：“朝廷所以征我者，以其有益于政也。尚不知方面（方向）所在，安能济世乎？”朝廷接连征召，都被他拒绝了。

逢萌可谓识时势之英杰，正当博学通经、宦途畅达的时候，便预感到祸将不远，挂冠城门，客居边城。知王莽必败，戴盎哭市，退隐劳山。退隐劳山，原非其本意，乃时势相逼的结果。而时势完全是他预料中的实事，预料也全应验了。他的确是位“世无道则隐”的“时隐”之士，有预见的“时隐”之士。

逢萌隐居劳山意在“养志修道”。他德育一方，“使所在之处，人敬如父”（同上）。遇有危难，人人愿

为之效命。以此贤德治天下，当恩泽四方。由此看来，逢萌的确称得上当世之大贤。若遇明主，必会大有用武之地。虽生不逢时，然在乱世之秋，避祸全生，扬名天下，安度晚年，也不失为智者的最佳人生选择了。

道义重则轻王公

——周党的道义追求

周党在西汉末年小有名气。提起隐士，无论当时或后世，人们都知道他。不过说起他走上避世之路的原因，与其说是“隐居求志”，倒不如说是“静己以镇其躁”（《后汉书·逸民传》）。他的前半生有过一段坎坷的经历。

他出生在一个“家产千金”的富豪之家，然而富足并没有给他带来幸福，父母早早地离开了人世，好像老天爷有意这么安排似的，使他刚刚认识这个世界的颜色，便成为不知父母是什么模样的孤儿。有钱不怕没人哺养，同族中有人承担起了这个任务，然而他得到的是“遇之不以礼”的“恩待”。歧视在他幼小的心灵上刻下了深深的伤痕。

到了他独立生活的年龄，父母留下的那笔遗产却仍被宗主攥在手中。周党无法生存下去，只得诉讼到乡县，当官吏作主将钱财归还他之后，他又将多数钱物“散于宗族”，释放了身边的所有奴婢，独自前往京城长安游学。

他是位不甘寂寞立志到京中干一番事业的人。幼

年受凌辱的生活特别是宗主聚众的侮辱，一直隐藏在他的心灵深处，不时鼓动起他的愤怒情绪。

当时，学《春秋》是最热门的课题。周党读《春秋》首先唤起的是心中的复仇情绪。于是弃学还乡，问罪乡佐。然而终究寡不敌众，“为乡佐所伤”（同上），昏死了几天，险些丧命。

这件事对他内心的撞击十分猛烈，从而改变了他今后的人生方向。他抛弃仇情，“敕身修志”，养性修道。成了一名“州里知其高”的“得道”高人。

王莽窃位后，他隐居家中，杜门不出，谢绝宾客。开始了他的隐士生涯。

刘秀即位，要征他为“议郎”，他以病重为由推辞了，从此隐居“潞池”。不久光武帝再次征召，周党碍于情面，不得已而往。为了表示自己心在山林的志向，他身着“短布单衣，谷皮绹头”，一身地地道道的山西农夫打扮。以此种装扮见驾，显得有些大不敬，不过这种装扮暗示着这位农夫早已将己置身于君臣关系之外，因此也就不受君臣之礼的约束。他拜见皇上“伏而不谒”，不行君臣之礼，只是陈述自己乐守山林的志向。

周党的狂逸，引起了博士范生的愤慨，他奏请皇上杀死周党。理由很简单：这些所谓隐士，“武不能演义，文不能死君”，只知“钓采华名”。周党“蒙受厚恩，使者三聘乃肯就车，乃见帝廷，党不以礼屈”（《后汉书·周党传》），这样的隐士无益于国，徒乱民

心。

周党面临着生与死的抉择。对皇上“无礼”、“不敬”会带来什么样的后果，他不会考虑不到的。也许傲视王侯的心理定势使得他习以为常。也许少年的经历，已使他看透人生，已使他的观念世界超越是非乃至生死的界线，总之，周党对眼前的一切不以为然，抱着任其自然的态度。

光武帝是文士出身，他最知文人的心底。周党既然着不臣之衣，行不臣之礼，那么他隐居山林之意已决，强其所难是无济于事的。所以他没有接受范生的意见，相反则采取了极宽容的态度。

皇上下诏曰：“自古名王圣主必有不宾之事，伯夷叔齐不食周粟，太原周党不食朕禄，亦各有志焉”（同上），并赐帛 40 匹。

周党重道而轻王公，他在潞池隐居著书多年，德被乡里，他死后，“终邑人贤而祠之”（同上），享受一方百姓香火。

三 身游物外

——“身隐者”的山林志趣

孔子说：“有道则仕，无道则隐。”若照此说，只有无道社会才有隐士，有道社会本不该出隐士。然而细按历史，几乎盛世多多少少都有隐士，隐士不一定产生于无道社会。“有道社会”也可隐，而此类盛世隐

士在李贽看来才是真正的高士，这类高士就是他说的“身隐”者。

东汉初年，一方面社会由“乱”而“治”，经济发展，政治稳定。特别到汉明帝时，出现了继西汉武帝之后又一个兴盛的局面。另一方面，东汉初年的几个帝王如光武、明帝、章帝等都是士人出身，都比较尊重文人。

然而奇怪的是，皇帝越是尊重文士，隐士之风却越盛。严光、井丹、梁鸿等汉代的大隐士多出现在这个时期。究其原因，颇令人费解。若说只是“性分所至”，这类人有“亲鱼鸟，乐林草”的天性，则无论如何都难以服人。若依明代宋濂所言“得其时未尝不欲仕”（《元史·隐逸传》），则更说不通。其实“天下有道”、“天下无道”只是个人的认识，没有一把现成的尺子，隐否常常因人而异。说来说去“达则兼济天下，穷则独善其身”的话说得最为贴切。盛世有隐者，如同盛世也有不如意的文人一样，文人仕途不如意，就有避世的可能。

然而这仅仅是问题的一个方面，因为有些隐士在官场本来很畅意，他照样隐居山丘。这便是志向乐趣不同的缘故了。还是荀子说得好：“志意修，则骄富贵；道义重，则轻王公。”东汉文人的经学修养较高，文人往往能通一经。因此“道”的修养普遍高，“骄富贵”、“轻王公”的高士也相应地多。爱好自然的隐士也就多起来。严光、梁鸿是其中的佼佼者。

不屈一人之下

——严光的独立自尊意识

严光（前37—43）“少有高名”，他与刘秀是同学，二人游学的时候，交谊甚厚，情同手足。论才学德操，严光不在刘秀之下，是刘秀“敬异”的“畏友”。

然而，二人的命运却一天一地。刘秀扫荡义军，铲平割据群雄，龙袍加身，成了一统天下的皇帝。而严光面貌依旧，仍是一介穷儒。

刘秀做皇帝，他这位同学本可借此飞黄腾达，本可与刘秀同心协力，辅佐天下。

但严光却选择了另一条路——“变名姓，隐身不见”（《后汉书·严光传》）。

刘秀身坐龙床，并未忘记同学挚友。得知严光隐身不见，愈加敬佩思念，令画工摹其图像，暗暗察访。一天，齐国传来消息说：有一男子身穿羊皮袄，垂钓于大泽之中。光武帝一听，大喜，断定此人必是严光。于是派遣使者以厚礼相聘。凡三次，严光才迫于无奈，入京来见老同学。

严光来了，能否说服他，光武帝心中没谱，于是他玩了个花招，先以富丽的生活软化他，让他住在北军的高级馆舍，里面铺设装饰堂皇富丽，“太官朝夕进膳”（《后汉书·严光传》），日日锦衣玉食。过了几日，又遣司徒侯霸前往试探。侯霸自知没有把握，派身边能言善辩的侯子道奉书前往。

严光箕踞于床上，问来人侯子道：“君房（侯霸字君房）素痴，今为三公，宁小差否？”（皇甫谧《高士传》）

来说：“位已鼎足，不痴也。”

严光问：“遣卿来，何言？”

来人将书信奉上，严光“抱膝发书”，一眼扫尽，不禁淡淡一笑。向来人说：“卿言不痴，是非痴语也？天子征我三，乃来。人主尚不见，当见人臣乎？”

来人无言以对，向严光求回书。严光道：“我手不能书。”于是口授使者，“君房足下：位至鼎足……阿谀顺旨，要领绝”（《后汉书·严光传》），话中充满轻蔑嘲讽之意。来使嫌言词太少，请求再添几句。严光道：“买菜乎？求益也！”（皇甫谧《高士传》）

这场交谈不欢而散。

老朋友侯霸也老大不高兴，向光武帝诉说严光如何不讲友情分。

这早在皇帝的预料之中，他不以为然地笑了笑，喃喃自语道：“狂奴故态也。”（《后汉书·严光传》）

不过光武帝也意识到：非他亲自出马不可了，成败在此一举。

当天，仪仗蔽日，人如潮浪，前呼后拥的光武帝来到严光下榻的馆舍。屋外人声鼎沸，气派热闹，屋内静寂无声，客人卧床面壁，似入梦乡。光武帝坐在同学身边，抚摸着严光的肚皮风趣地说：“咄，咄，子陵不可相助为理邪？”严光只是酣睡不应。过了好一会

儿，才慢慢地睁开眼睛，见光武帝在旁，遂开口言道：“昔唐尧著德，巢父洗耳，士故有志，何至相迫乎？”皇上说：“子陵，我竟不能下汝邪？”（《严光传》）于是叹息而去。

光武帝刘秀深知严光的性情，知他是位不肯屈居人下的人，自己今天虽是皇帝，摆皇帝的架子，这位老同学不会认账，但他有决心也有诚心劝说这位高士出山，辅助自己治理天下。

第二天，他将严光请入宫里，两位同学促膝而谈，一谈就是几天，谈论昔时故事，重温旧情，谈笑风生，竟不知饥饿，不知疲倦。刘秀心中很满意。他问严光：“朕何如昔时？”严光随口说道：“陛下差增于往。”（比过去稍肥点）夜深了，这一对困倦的同学同床“偃卧”。困睡中，严光脚压在光武帝腹上。天一亮，太史急急来奏：“客星犯玉座甚急！”光武帝笑曰：“朕与故人严子陵共卧耳。”

这是多么亲密的一次相处！多么和谐的一次交谈！这与其说是旧情重温，不如说是新谊重建。这里没有君臣礼仪，只有朋友间的肆无忌惮。在那个等级森严的朝代，只有开明豁达的帝王与重道义轻王侯的君子才能做到。

然而朋友归朋友，政治归政治，光武帝最后送给老同学一个徒有虚名的官职——谏议大夫。

不甘屈居人下的严光，当然对此不屑一顾。他是来叙同学旧情，而非求官的。因为官职再大也是受制

于人，也脱不了“君臣”关系的绳索束缚。他只需保持同学关系，不屈身于任何人之下。

他自由自在地耕种于富春山之阳，逍遥垂钓于严陵水滨。建武十七年，光武帝又下旨“特征”，他都懒得去了。

严光生于盛世，皇帝不忘同学旧情，多次请他出来做官，他比别人有更优惠的从政条件。然而这些俗事是放不到严光心中的，他追求的是个人的自由、个人的志趣。正所谓“不论时世”、“以隐为事”（李贽《藏书·外臣总论》）的“真隐”，隐士中志趣超然的佼佼者。

霸陵山举案齐眉

——梁鸿的田园乐趣

梁鸿（约 25—104）是个不善言辞、性情古怪的人。

若论他的家族也并非那么低贱贫寒，他的父亲曾任“城门校尉，封修远伯”（《后汉书·梁鸿传》），曾作为使臣出使北国，死于北地。其子梁鸿也算得上功臣之后。但在西汉末年，天下纷争的乱世，这样的小事谁放在心上呢？当时梁鸿尚年幼，“以遭乱世”无力葬父，只得“卷席埋葬”。

梁鸿本人也是位学识渊博的文人。他曾“受业太学”，“博览无不通”，而且专精古文经学，“不为章句”（同上）。令人诧异的是这位大学者学成之后不到朝中

做官，也不做高雅的隐士，却去放猪，干那种农活中又脏、又臭的活计。其性情古怪则由此可见一斑。

事在人为。正是在这最下贱的活计中，梁鸿却能干出最高尚的事，传出令世人敬仰的美名来。

一次，他在上林苑放猪，因烤火取暖不小心，火引着了一家无人居住的茅舍。梁鸿心中十分内疚，急忙寻访茅舍的主人，并用所放的一群猪来做为赔偿。梁鸿见主人嫌少，而自己又没有可赔偿的东西，这位大学者便以自身做抵押，甘愿为人家当奴仆。他“执勤不懈朝夕”（同上），感动邻里。村里长者知梁鸿非久居人下者。便一起责备那家主人，让他将猪退回。梁鸿却一只不受，空身而去。此事在乡里传为美谈。

梁鸿的高洁受到乡人的敬重。许多势豪之家愿将女儿许配他，梁鸿一概拒绝。

本县有一丑妇，身体肥胖，面容丑陋，皮肤油黑，“力举石臼”，父母为之择婿，不嫁，年至三十仍待字闺中。父母细询其原因，女儿说：“欲得贤如梁伯鸾（梁鸿字伯鸾）者。”梁鸿“闻而聘之”。（同上）

拒美女于门外，娶丑妇为妻，顿时讥讽的、责怪、挖苦的，议论成风，成为乡里一时趣谈。

梁鸿自有梁鸿的道理，他人不知；而丑妇也有丑妇的打算，父母不知，梁鸿也蒙在鼓里。婚前，这位女子准备了两套嫁衣，一套布衣麻缕，装在筐里；一套锦绣衣衫，穿在身上。身着锦绣，面敷朱粉，打扮得十分妖艳。

梁鸿厌恶新娘，入门七日，不予理睬。

一日夜里，新娘跪在床前，理直气壮地问道：“窃闻夫子高议，简斥数妇（几次拒绝求婚的美女）。妾亦偃蹇（拖延）数夫矣。今而见择，敢不请罪。”

此时梁鸿不得不说出了自己的心里话：“吾欲裘褐之人可与俱隐深山者，尔今衣绮缟，傅粉墨，岂鸿所愿哉！”

此言正中新娘下怀。她笑了笑说：我这样做，不过“以观夫子之志耳”！

梁鸿怔怔地望着妖冶的新娘，显出一副疑惑不解的样子。

新娘接着说：“妾自有隐居之服。”说着将她早已准备好的一筐布衣麻缕搬了出来，穿在身上，“操作而前”。

这真是位有心的女子，知夫之妻呀！未婚之前，她何以晓得梁鸿必隐？从他三番五次拒绝美女之中？还是梁鸿怪异的行动里？真有点让人捉摸不定。

梁鸿见之大喜，“此真梁鸿妻也！能奉我矣！”（《后汉书·梁鸿传》）并随即为妻子起名为“孟光”。

梁鸿终于找到了知音。

归隐山林已诸事齐备，期待已久的志向就要实现了。

但过了几天，梁鸿仍没有移家的迹象。孟光猜疑丈夫定有为难的地方，需与他商量。遂说道：“闻夫子欲隐居避患，今何为默默，无乃欲低头就之乎？”妻子

的意思梁鸿心中明白，至此他已无后顾之忧。遂与妻子“共入霸陵山，以耕织为业。诗书，弹琴以自娱”（《后汉书·梁鸿传》）。过了一段这样的自在生活后，梁鸿对圣地齐鲁心中十分向往。于是全家出关东行。

这一天来到京城郊外，梁鸿眺望京师，感慨万千，情不由己，遂挥笔写下《五噫之歌》。其歌词大意为：登上北山，遥望帝京，雄伟的宫殿啊，都聚着百姓勤劳的汗水，大世族对百姓的聚敛啊，还从没有停止。

歌词唱出了百姓的心声，广为流传。肃宗闻之，大为不满，下令捕拿梁鸿。梁鸿改姓更名，隐居于齐鲁之间。不久又奔于吴地。寄食于吴地大户伯通家。

妻子对丈夫的德操敬佩不已。每当丈夫干活归来，都准备好了饭菜，恭恭敬敬端来，“举案齐眉”不敢仰视。主人伯通见此情景，十分诧异。心中言道：“彼庸能使妻子敬之如此，非凡人也！”（同上）

从此，他让梁鸿搬入家中居住，不再让他干活。

梁鸿自此潜心著书，仅写了十余篇，因积劳成疾，又苦心著述，竟被活活累死了。

对于困穷的文人来说，饥饿是隐士生活的最大障碍，无米下锅，断炊数日，屡见不鲜。避祸的梁鸿最终没有逃出饥饿之“祸”。

梁鸿太学肄业，成就学问之后，为何返回乡间，大学者操起了放猪鞭，这一直是个诱人的谜。

最早透露这一消息的是他的妻子孟光。孟光说他“欲隐居避患”。看来梁鸿的避世，有点“去危以图其

安”的味道。

那么梁鸿所“患”者为何？从他的家庭经历来看，很可能与他父亲在王莽朝为官出使的经历有关。既然梁家是个宦官人家，梁鸿父亲死后，却为何连棺木都没有，竟“卷席埋葬”呢？既是宦官世家，梁鸿却又因何独身一人？没有同族兄弟呢？也许梁鸿是罪臣之后裔也说不定。后来梁鸿贤名远扬，新王朝又赦其罪，召他入京为官，他不愿再仕新朝，遂同全家一道隐避山林了。

孟光有一句话说得再明白不过：“今何为默默？无乃欲低头就之乎？”“低头就之”，就是屈身到朝中做官。孟光不同意，梁鸿可能为此犹豫过。

他最终走上了“曲避以全其道”的人生之路，而且走得那样果决，那样义无反顾。至死立下遗言，灵柩“不归乡里”。

四 遁身矫洁

——汉末隐士的道德追求

汉代中叶以后，皇权、士族间矛盾加剧，士人对政治由灰心而离心。这种离心首先来自政治的排斥力。外戚也好，宦官也罢，他们争权霸势，士人被挤得无立足之地，甚或遭排挤、迫害。文人要么摇尾乞怜做奴才，要么避祸养志。离心乃“势”使之然。不是文人平白无故地要搞什么新花样。“汉自中世以下，阉竖

擅权，俗以遁身矫洁，放言为高。”（《后汉书·荀韩钟陈列传》）朝廷黑暗，清高的人看不起朝廷，更看不起鬼混在朝中的官吏。

自肃宗以后，“帝德稍衰，邪嬖当朝，处子耿介，羞于卿相等列，至乃抗愤而不顾多失，其中行焉，盖录其绝尘不返”（《后汉书·逸民列传》）。肃宗以后，皇帝也顾不上隐士，慢慢将他们抛到脑后了，即使有人推荐，也大多不予理睬。文士与朝廷互相排斥，结果如水浮油，成了相离的两张皮。于是隐风大兴。

不过，打开“隐”字之门，走入里面的世界，可谓“百貌千花”。稍一细心观察，那五颜六色，事实上不外两色：庄学与儒学。

东汉学术，仅有两驾马车：今文经学与古文经学。二者的实质都是“经学”、都是儒学，只不过注释方法一个顺今，一个复古，遂生出“今文”、“古文”两派罢了。

汉代文化无不在经学的笼罩之下，文士是青一色的经学博士，隐士也是青一色的孔学的崇拜者，或“去危以图其安”、“知不可为而不为”，如徐穉、郭泰、韩康、范冉之辈；或潜心于聚徒授学，著书立说，如申屠蟠、马融、郑玄、蔡邕之属；或“安贫乐道”，做道德高人，如法真、戴良；也有隐身求名的假隐士，如樊英、杨厚等。虽也有庄学的承传者，如汉阴父老、魏桓，但与庄子笔下“我何用天下为”的隐士境界岂可同日而语！我们看到东汉末年隐士文化复兴，也感

到隐士文化正宗庄子精神的衰落。

不乐为吏，隐修经业

——郑玄的学问乐趣

郑玄（127—200）家贫，父母仅此一子，少年时便让他在乡中管事，希望他做官，好富贵全家，光耀门庭。谁知这位不肖子“不乐为吏”（《后汉书·郑玄传》），天生不喜欢做官，任凭父母打骂，也无动于衷。父母无奈，只好送他人“太学受业”。

“不乐为吏”与“少无大志”不可同日而语，郑玄天生爱学，一入太学如鱼得水。当时，今文经学与古文经学正斗得火热，今文学派正把持政坛，投师于该派门下，极易做官，所以众生拥之如蜂。古文经派相对有些门庭冷落。郑玄初学古文经学，但他又不拘于一门一派，这位年轻人犹似饿虎入兽群，大有将诸学饱食殆尽的气概。他今文古文通览深究，六经四书，统历算术无不通晓，看来他要像开国帝王一样，横扫群雄，一统天下。其气概之大，令皓首穷一经的儒生望而兴叹。

这位学术骁将，不久便已荡平山东，“以山东无足问者”，于是整装挺进，西入关，前往涿郡，叩响了大儒马融府门。

马融绝非寻常人。他门下之徒四百，“升堂进者五十余生”（《后汉书·郑玄传》），且平日骄贵，架子大，极难接近。郑玄入其门下“三年不得见”，马融只让身

边的高业弟子给郑玄讲授。玄无怨言，倍加勤奋，“日夜寻诵，未尝怠倦”。（同上）

郑玄终于有了见到老师的机会。一日，马融召集学生，“考论图纬”，知郑玄精于算术，特在楼上召见。这可是个天赐的良机，上千个日夜，数不尽的梦呓中方才盼到的时光啊！为了充分利用这一机会，他做了细细的筹划，将所积疑义，一一列出，以备求教所用。

郑玄提出的问题如一石激浪，在马融心底震起层层波澜，脸上不时地显出惊愕的神色。在他的得意弟子中，没人提过，也绝不会有人提出这样深奥的问题，而且一个接一个，一个比一个来得深切，有些问题是马融刚刚思考过的，有的正在思考，尚未找到答案。

他仿佛突然发现一种东西，一种他寻觅了许久的东西，它比世上的任何东西都珍贵，那是他一生的精神寄托——出于蓝而胜于蓝的弟子，以便承继其学说余绪，战胜今文经学，光大古文经学。他从这位年轻的弟子身上看到了希望。

他为之振奋，同时又有些内疚。他太小视他了，他从未把这个后生放在眼里，甚至入门三年还不知道他长得什么模样。

“我的冷酷会伤害这位青年的心吗？”他一边回答着弟子的问题，一边想了许多，总之他想弥补过去的缺失，重新与这位他最喜欢的青年学者建立友谊。

然而太晚了。当郑玄“质诸疑议”，“问毕”之后，便辞归了，没有给马融留下周旋的时间。

马融怅然若失，在众弟子面前不禁喟然而叹：“郑生今去，我道东矣！”（同上）

的确，马融学问的精华已被小弟子郑玄带走了，已被这位后来居上的青年接过去了。

郑玄游学十几年，待重返故里，家境陡落，已陷入难以维持生计的困境。只得到东莱租耕他人的土地为生。然而他已不是游学时的独自一人，而是像自己的老师马融那样“学徒相随者已达数百千人”（《后汉书·郑玄传》），他自己也成为一个大学术团体的“帝王”了。经济的贫困与精神的富有是多么不协调啊！

在那个时代，私人授徒并不那么自由。外戚与宦官争夺权势的战火常常延及中下层的耿直派文人。郑玄与“同郡孙嵩等四十余人俱被禁锢”。

不得授徒，就再深钻学问。郑玄闭门不出，“隐修经业”。在学问上，今文经学又出了个了不起的人物——何休，郑玄与古文经学又面临着新的挑战。

何休是当时一位今文经学大师。他善长“公羊学”，又著新书《公羊墨守》、《左氏膏肓》、《穀梁废疾》等。废除以往章句之儒的俗学，将古文经学推向一个新阶段，成为董仲舒之后最大的《公羊》学者，汉代今文学派的集大成者。

郑玄既是古文经学大师，又精通今文经学，他杂糅今古两派，遍注诸经，“发《墨守》、鍼《膏肓》；起《废疾》”（《后汉书·郑玄传》）。他的气魄、才力、功底震动了整个汉学界，令士人刮目相看。何休尤为之振

恐。他惊呼：“康成（郑玄字康成）入吾室，操我矛，以伐我乎？”

自此，郑玄声振学林，名播四海。成为古、今文通家，一代集大成者。他开创了一个学术新时代——“郑学”时代。

大学者郑玄名声大振，诸侯、割据势力纷纷前来征召，历史又为他提供了许多做官机会。

汉灵帝末年，大将军何进征召郑玄。州郡地方官迫于何进的势力，不敢违拗，迫胁前往。郑玄不得已而见何进。何进“为设几仗，礼待甚优”。

郑玄天性不喜做官，何况在这天下无道的乱世，岂肯居人之下！为表此心，他不受何进赠送的朝服，“头戴巾幅”，身着布衣而往。只过了一夜就逃回家中。

后将军袁隗表奏郑玄才学，敕封侍中郎，郑玄以父丧为由，死死地顶了回去。

大将军袁绍久闻郑玄大名，一日大会天下宾客，特派使臣邀郑玄前来赴会。

郑玄来得最晚，袁绍虚上位以待。众宾客都是天下俊才英杰，他们只把郑玄当作皓首穷经的老儒，“未以通人许之”。于是总向他提一些百家、异端中的古怪问题。郑玄不但对答如流，而且每答一题，涉及广博，远远超出所问的范围，使满座宾客无不叹服。

座中有一人名叫应劭，本为汝南名士，如今投于袁绍门下，为了当众卖弄一下自己的才学，以取悦主人袁绍，向郑玄提出了一个在他认为必使对方就范的

难题。他自信地说道：太守如泰山一样位高德重，先生向太守“北面称弟子如何”？

面对这位无知下贱的儒生，郑玄不由地发出了轻蔑的微笑，泰然回道：“仲尼之门，考以四科（德行、言语、政事、文学），回赐之徒不称官阀（不讲官爵门第）”，弄得应劭满面羞惭。

袁绍更加敬重郑玄的人品才学，上书皇上，荐举郑玄。

诏下任郑玄为中郎将。郑玄自辞，隐居家中不出。公车征其为大司农，“给安车一乘，所过长吏送迎”。

面对如此高官厚禄、优惠条件，郑玄的态度依然如故：“以病自乞还家。”

灵帝时党禁已解，四方学子投于郑玄门下的数以千计。

北海相孔融极敬重郑玄才学，不知是这位孔子后裔因郑玄弘扬了孔子学说，光大了祖宗门面，还是郑玄的人品才学使这位名儒打心底里佩服。他的佩服不光要耍嘴皮子，而是实实在在地做。身为北海相的孔融也老大一把年纪了，他不顾路远疲劳，亲自跑到郑玄家登门拜访。这次走访无疑使孔融对郑玄的了解更具体、真切了许多，同时也坚定了他的一个信念：树立这位时代骄子的形象。

他给高密县下了一道特令：为郑玄特立一乡，名曰：“郑公乡。”这真是开天辟地未有的盛事，中国文化史上的空前壮举。大圣人孔子有孔府，却从未有人

为之特立孔乡。亚圣孟子更无此殊荣。然而孔融却为自己的行为找到了根据，而且那样振振有辞：

昔齐置士乡，越有君子军，皆异贤之意也。

——《后汉书·郑玄传》

不错，据《国语》记载，管仲为齐相时，为了鼓励文人和工商，建立 21 乡专供工商与士人居住。但并非为一人专辟一乡啊。至于越国有“君子军”，更不能与为一人专辟一乡同日而语。

为一人专辟一乡，已是千古奇闻了，而称之为“郑公乡”，对于白衣郑玄来说更是奇上加奇。不过孔融自有孔融的道理，自有他自己的依据：

昔太史公、廷尉吴公、谒者仆射郑公皆汉之名臣；又南山四皓，有园公、夏黄公，潜光隐辉，世嘉其高，亦悉称公。然则公者，仁德之正号，不必三事大夫也。

——《后汉书·郑玄传》

“公”这个神圣的称号，这个古代官爵中的“顶头上司”，在孔融眼中应包含两个意思：爵号、德号。如是，借用“德号”，称白衣郑玄为“郑公”则是顺理成章的事。

新建一乡，则需有乡的规模，街道大小，街门宽

窄，自古以来都有定制。其制需依据官职大小、地位高低，级别森严，岂可乱来？

然而对于郑玄这位白衣，定此体制以何为据呢？这难不倒博学的孔融，这使他想到了汉昭帝时的东海郡太守于公，于公为政廉洁，断狱公正无私，百姓无不称颂。一日，他家门闾塌坏，乡老踊跃来修。于公言道：“少高大其门，令容驷马车。我决狱多阴德，子孙必有兴者也。”

在孔融心中，于公对于历史的贡献，与郑玄比，则难以同日而语。于公能高大其门闾，令容驷马车，郑公有何不可？

昔东海于公，仅有一节，犹或戒乡人侈其门闾，矧乃郑公之德，而无驷牡之路？

——《后汉书·郑玄传》

于是他依此设想出了郑公乡的门街规模：

广开门街，令容高车，号为“通德门”。

——《后汉书·郑玄传》

由此可见，孔融对郑玄的敬佩发自心底，他识贤、敬贤的英慧，敢做敢为的气魄，也同样着实令人钦佩。郑玄遇此知己，受此殊荣，也该心满意足了。

郑玄对自己的一生颇感自豪。他淡泊功名，“闻命

罔从”，远避势力之地，成就了一个时代的学问。他在告诫自己儿子的信中用四个字概括自己的一生：“处隐大儒。”他一生志向爱好是：“念先圣之原意，思整百家之不齐。”他告诫儿子继承自己的意志，“闲居以安性，覃思以终业”（《后汉书·郑玄传》）。

纵观中国文人中，那些成就大学问、大圣人的文士往往都是有经天纬地之才、经邦治国之智者。若将他们的才智用于政治，则为英主明君。孔子、庄子、孟子、荀子、董仲舒、郑玄都是这一类天生的英才。

若以相貌论富贵，郑玄绝非等闲之辈。他天生一副富贵相，“身長八尺，飲酒一斛，秀目明媚，容儀溫偉”（《后汉书·郑玄传》）。这绝非一般富贵相貌。而是人人见而惊异的伟相，就连数万黄巾军见了都顶礼膜拜。《后汉书》载：“黄巾贼数万人见玄，皆拜。相约不敢入县境。”

范晔对郑玄有一客观的评价。

自秦焚六经，圣文埃灭！汉兴诸儒颇修艺文，及东京学者亦各名家。而守文之徒滞固所禀，异端纷纭，互相詭激，遂令经有数家，家有数说，章句多者或乃百余万言，学，徒劳而少功；后生疑而莫正。郑玄括囊大典，网罗众家，删裁繁芜，刊改漏失，自是学者略知所归……“仲尼之门不能过也”。

——《后汉书·郑玄传》

治学成就了郑玄，郑玄成就了汉学。

郑玄：一位东汉的“处隐大儒”，中国古代的“处隐大儒”。

岂饮洗耳之水哉！

——法真的避隐境界

在隐士这一高洁的世界里，也并非晶莹一块，通体透明，了无杂尘。像蔚蓝的海底世界动植物五彩缤纷一样，隐士这个高逸的人群，同样也是一个奇光异彩的天地。

有心隐身不隐的“吏隐”；有身隐心不隐的“时隐”；有身心俱隐的“高隐”；有能宦则宦、能隐则隐的“散隐”；也有以隐钓宦的“终南捷径”之“虚隐”。有隐身的，也有隐名的……然而诸类隐士皆受“隐”字之累，皆非逍遥之隐，皆非自然而然之“真隐”。

古之许由隐于沛泽，尧召他为九州长，许由觉得污了耳朵，便洗耳于颍滨。而牵牛来饮水的巢父责备他隐心不深，洗耳不过想扬名于世，他感到洗耳之水已不洁净了，于是牵牛到上游饮水。

巢父算得上超脱“隐”的真隐了。庄子也是位超脱功利是非的真隐。当然如巢父、庄子那样的真隐在以后的历史长河中，很少再有了，除非历史再创造那样的时代。但也有一些受庄学影响深切的儒生、隐士，

能抛弃虚名，达到超脱“隐”累的境界，虽不能与庄子、巢父比肩，但也可差强人意。

法真、庞公可算得上这一类中的人物。

法真（？—188）是个宦家子弟，他的父亲任南郡太守，优越的生活环境，培养出了法真这位才学卓绝的文士。也许是遗传的因素吧，法真自幼天资聪颖，酷好读书。“学而无常家，博通内外图籍。”（《后汉书·逸民传》）学问需要博而精，而博是基础。惟有博，方能进入“精”。

很快，法真就成为“关西大儒”，成为影响四方的学者名流。“远方至者”“数百人”，就连范冉这样的儒学名流也投师于法真门下。

然而法真不是一位张势好名的人。学问愈深，其欲念愈淡。名气愈大，愈“恬静寡欲，不交人间事”。凭着士族的门第，凭着他父亲的社会地位和人事关系，他比一般人有着更多更优越的做官条件与机会。然而他对这些名利看得很淡。

当地太守闻其名，敬其为人，一再请求与之相见。法真出于无奈，只得幅巾布衣前往。太守见而喜，谈而快悦，愈加敬重。遂尽吐真言：“昔鲁哀公不肖，而仲尼称臣。太守虚薄，欲以公曹相屈，光赞本朝何如？”（《后汉书·逸民传》）话说得很谦恭，也很直快。法真志在山林无意于功名，只得以诚心相告：太守待我很有礼节，我哪里敢与太守同堂呢？如果您真要我为官，法真我将重返山林，不再复出矣！太守闻言，

知其隱志不改，遂不再强求。

后来天上降下许多做官的机会，法真一概拒绝。

一位名叫田羽的人与法真同郡，现在朝中为官，他十分敬重法真的博学高洁，多次向朝中推荐。他给皇上的荐辞，言法真是位“体兼四业”、“学通典奥”的儒学通才，“幽居恬泊，乐以忘忧”，具有孔颜人格，同时又说法真兼具老庄之飘逸。是位“将蹈老氏之高纵”，不为官爵所屈节的世外高士。

我们不能不佩服田羽的眼光。法真不单单是位经学通才、儒学大师，而且兼通老庄，是位深得老庄精髓的思想家。单就他对功名权势的态度已超越孔学之上，而更接近庄子。田羽可谓法真的知音。

田羽那些鼓动皇上的话“必能唱清高庙之歌，致来仪之风”（《后汉书·逸民传》），终于在汉顺帝西巡时，动了皇帝的心。先后四次下旨征召，诚心殷殷。

然而，这在田羽看来是重才荐贤的一片好心，在顺帝心中是收逸民的圣德，对于法真来说则是天大的灾难，是对自己洁心的玷污。他不禁叹道：“吾既不能隐形远世，岂饥洗耳之水哉！”（《后汉书·逸民传》）遂逃匿山林，“深自隐绝”，不知去向了。

由此看来，法真是以巢父为榜样的，他不做隐名的许由，而做彻底逍遥的巢父。既不为利所羁，也不为名所役。

他或许太辜负田羽的一片好心和顺帝的一片圣意了！

不过田羽对于法真只知其一，不知其二，只知其学通孔庄，而不知庄子精神才是法真的真精神之所在，“不为有国者所羈”的法真岂能做那供祭祀的牺牲邪！

他的朋友郭真是自己的知心。郭真对朋友发出了内心的感慨：

法真名可得闻，身难得而见。逃名而名我随，
避名而名我追，可谓百世之师者矣！

——《后汉书·逸民传》

在汉末那个避世安身、养性、修德的时代，法真是位超然于众隐士之外的高士，是汉末隐士之林中的一支奇葩，一位超脱功名之上的真隐。

山中隐计成， 习懒更无营。
醉薄人生事， 贫谙世俗情。
床头唯有《易》， 身外不须名。
千载知我意， 无如向子平。

——徐从善《山中》

第四章 万物皆贱，惟人为贵

——六朝隐士的人生觉醒

有人说历史像一个不懂事的孩子，在地上画着不规则的圆圈，半扁半圆，时大时小，歪歪扭扭。

这话不无道理。中国的历史正是由歪歪扭扭不规则的圈圈连成的。从汉武帝到东汉末年再到魏晋，中国的历史恰好完成了一个大循环，一个不规则的圈圈。

就政治而言，最明显不过的事实是由合而分，汉家刘姓的家天下，分裂为三足鼎立、南北对峙、群雄逐鹿、诸侯争雄的局面。

统治者对文人的约束力也松弛多了。外戚与宦官交替得势执政，使受排斥的文人对政治日渐丧失了信心，他们与政治的关系也由趋附而走向疏离。

文人的思想也由对孔孟德礼的崇奉而渐渐生出厌恶、逆反心理。逆反的结果是“非汤武而薄周孔”（嵇康《与山巨源绝交书》），抗周礼，反束缚，任性而纵情。孔子的天下之“大我”，变成为排斥一切外物的独立的“自我”。

与这种独立之“自我”相联系，便是“名士”风流。“万物皆贱，惟人为贵。”在茫茫宇宙、芸芸众生中，在权势地位、金钱名利充斥的社会人群里，惟有人是上帝，惟有人的生命、人的快乐、人的自由、尊严才是真的，才最可宝贵。

于是便有阮籍的“白眼”，刘伶的“幕天席地”，孙登的“与语不应”，便有“扞虱而谈”，“裸衣而戏”……

从名士狂放不羁的怪诞行为中，我们看到了庄周

的“不为物役”的人格，自由逍遥的理想，看到了扬朱的“贵己”“重生”的极端个人主义和快乐主义，看到了文人“人”的意识的觉醒。

当然，宇宙间任何一种变化都有一个积蓄的过程，婴儿不会在一夜之间就变成儿孙满堂的老人。儒学独尊地位的失落，与庄学道家思想的兴起几乎是同步的，可以上溯到东汉中叶。

到了魏晋，特别是东晋以后，又出现了一个诸子争鸣的思想活跃局面。作为隐逸思想之祖的老庄思想的兴起，以及上层士族逐渐对玄学和隐士的宽容，促成了数百年间隐逸文化的大兴，形成了我国历史上隐逸文化发展的鼎盛期。

中国文化的发展似乎有一个规律，作为老大哥的儒学一旦“失宠”，随即就有庄学、道教乘虚而入，占去它的宝座，再现自身的辉煌。东晋与南北朝时期，佛教也插了进来，与庄学一起共分秋色。久被废弃的墨学也想趁机东山再起……

这是个乱世之秋，文人争鸣归争鸣，他们的命运说到底还是攥在统治者手心里。在中央集权的体制下，文人的自由、独立，犹如在牢笼里跳舞，必须在统治者允许和需要的范围内，超过那个范围、限度，就危险重重。文人需要自控，需要自我调节。昔日东方朔“避世于朝廷间”的选择，此时仍不失为一种最佳方案。

不过一经过名士们的手，就赋予了它一种时髦的

服式和崭新的灵魂。名士们再也不像东方朔那样充当朝廷弄臣，也不像司马迁、扬雄、董仲舒、郑玄等人那样，埋头书本，做苦行僧。他们的“隐”，隐于名世风流。

阮籍母亲死，裴楷前去吊丧，阮籍“散发箕踞，醉而直视”，貌甚不恭。事后有人问裴楷：

凡吊者，主哭，客乃为礼。籍既不哭，君为何哭？楷曰：“阮籍方外之士，故不崇礼典，我俗中人，宜以轨仪自居。”

——《晋书·阮籍传》

这里有了两种人：“方外之士”与“俗中人”。评定是非也有两个标准，这固然是裴楷豁达大度，但也说明人们对名士是另眼相看的。

正是借了世人的另眼相觑，名士方可避世免祸。名士风流是六朝“避世于朝廷间”的新形式、新时尚。这个时代的大隐，多是当世的风流名士。

一 处士横议

——文人与政权的疏离

文士、君主原本是天生的一对兄弟。传说中的文士原与帝王合而为一，燧人氏、有巢氏、神农氏自身就是氏族首领。后来有知识的人多了，文人与帝王便

分了家，形成了另一种关系：君臣关系。君臣关系在理论上的确定，最早要算孔子时代。孔子主张君君、臣臣、父父、子子，意在规范上下等级秩序。不过孔子讲君与臣的关系是相互的，一方面“臣事君以忠”，另一方面“君使臣以礼”。君对臣凶狠残暴，行为无道，臣对君也就无所谓忠了。“邦有道，则仕，邦无道，则隐”，不与无道之君同朝共事。这种观点到了战国孟子那里，便发展为：君主残暴，臣可以弑君。

汉代董仲舒对此看不惯，觉得这样不便治理，于是将君主神化，说帝王是天的儿子，是上天令他来治理人间的。“受命之君，天意之所予也”（《春秋繁露·深察名号》），“天子受命于天，天下受命于天子”（《春秋繁露·为人者天》）。

董仲舒强调臣绝对服从于君。不管君主有多大的错误，对臣下如何不好，也不能反对他，因为他代表着至高无上的天。君主也不会有错，错误都是臣下的。

君不明恶，臣不明善，善皆归于君，恶皆归于臣。

——《春秋繁露·玉杯》

这样一来，君的权威是绝对的，臣对君的服从也是绝对的。“人臣之术，顺从而服命，无所敢专。”（刘向《说苑》）这是一种绝对的依附关系，绝对的服从关系。

汉末情况就不同了。君弱臣强，外戚与宦官专权，鲠直文士受排挤、打击，忠臣不得好死。文人丧失了对君主的信心，也淡化了君臣观念。于是他们与政权的关系日渐走向疏离。《后汉书·党锢列传序》已明明白白地透露了这一消息。

逮桓、灵之间，主荒政缪，国命委于阹寺，士子羞与为伍。故匹夫抗愤，处士横议。

“羞与为伍”显然是不合作，是与政权疏离。“处士横议”是以旁观者的身份发议论，批评朝政。

如果说批评朝政还有点热心肠的话，那么两次党锢之后（文人被处死、受迫害牵连多达千人），对汉代政权的惟一的一次眷恋也消失殆尽了。

至于黄巾之后，群雄蜂起，诸侯争雄。不但君择臣，臣也择君。一臣不事二君的忠君观念，早已名存实亡。陈琳曾写过讨伐曹操的檄文，将曹操骂得汗流浹背，天下无不称快。后来这个骂曹操的人又归顺了“十恶不赦”的曹操。有人指责他是两姓事君王。陈琳理直气壮地给予回击：

夫世治，责人以礼；世乱，则考人以功，斯各一时之宜。……是以达人君子，必相时以立功，必揆宜以处事。

——《陈记室集》

将这种辩词写成文章，作用不亚于宣言，实际也正是公开的宣言，是对固守传统观念的一次挑战。忠君观念的淡化，是文人与政权疏离的最好说明。

汉末大儒孔融不仅直言犯上，甚至敢“狎侮太祖”（指曹操）。建安二年，扬彪与曹操的死对头袁术联姻，激怒了曹操。曹操本来忌恨忠直的扬彪，于是借此将其下狱，欲杀之。

孔融闻之，不及朝服，往见曹曰：“扬彪累世清德，四叶重光，《周书》：‘父子兄弟，罪不相及，’况袁氏之罪乎？《易》称：‘积善余庆’，但欺人耳’……今横杀无辜，则海内视听，谁不解体？孔融鲁国之男子，明日便当拂衣而去，不复朝也！”

——《三国志·孔融传》

这与“善皆归于君，恶皆归于臣”的调子大相径庭。这里看不到一点忠君的影子，觉不到一点顺从的奴性，有的只是不顾礼节的随便，不计利害的任性。不听则去的自由，儒家的伦理纲常对于这位大儒已无可奈何。

文人对礼教的轻蔑，文人与政治的游离，直接导致了隐逸文化的勃兴。

二 菲薄周孔

——文人自我意识的觉醒

汉武帝“罢黜百家，独尊儒术”，其用心，世人皆晓：定儒术于一尊，控御全国人的思想。汉初那种“师异道”，“人异论”“百家殊方”（《汉书·董仲舒传》）的情形，对于天下的思想统治显然是弊大于利。

一方面，“上亡以持一统”，不好统一。今日“儒”说，明日“道”说，后日“阴阳”说，总是变来变去。另一方面，“下不知所守”，无所适从。

改变的办法也很简单：砍百留一。“孔子之术以外”“皆绝其道，勿使并进”（同上）。这样一来，“法度可明，民知所从矣”。

对于文人来说，控御的手段主要是笼络，即以功名富贵为诱饵。将文士之身攥在帝王的手心里。将文人之心装入经书袋子里。文人若要富贵，只有一条路：通经。经学博士可以直接参政议政，地方推举的孝廉也必须是广读经书的人。

正因此，士人日增，经学大兴。经书成了治世经典，当此之时，人人皆晓得政治三件宝：“以《春秋》决狱，以《禹贡》治河，以《三百篇》当谏草。”足见经典与政权关系之密切到了何种程度！

至于经典对文人灵魂的浸润，如水润物，潜移默化，想躲都躲不了。不过汉代儒学，这一政治化、神

化了的的思想已失去了原儒活脱的力量和向上的精神。再加上“师之所传，弟之所授，一字母敢出入”（皮锡瑞《经学历史》）的师承传授方法，与那惟经学为是，惟有儒家之论方是终极真理的观念，将士人思想自封于一个思想硬壳里，复古守成，毫无创造性。

他们一生充当政治奴仆、儒家思想奴仆，自以为学而有得，注经有悟，而不懂人的真正价值何在？个人的创造力何在？他们在被古人的融化中，丧失了自我，昏昏然而不觉。

当东汉末年，“权移外戚之家，宠被近习之竖”（《后汉书·仲长统传》），一切常规都被打乱了。孔子学说、儒家理论与现实构成了巨大反差。

什么“君君、臣臣”，什么“仁义”、“礼信”，皆被有权便是理的现实冲了个乌七八糟。“任人唯贤”代之以“任人唯亲”。“亲其党类，用其私人，内充京师，外布列郡，颠倒贤愚。贸易选举，疲弩守境，贪残牧民，挠扰百姓。”（《后汉书·仲长统传》）儒家的神圣，文士的理想皆因此而冲淡了、幻灭了。

儒家的那一套不那么有用了。符融曾对仇览说过一段识时势的话：“今京师英雄四集，志士交结之秋，虽务经学，守之何固？”（《后汉书·循吏传》）

儒学权威下降，诸子思想乘虚而入，渐渐活跃起来。

玄学应需而出，应运而生。它既是文人思想的归宿，又是儒学失落后文人精神世界的填补，一种新理

性的回归。

老庄思想的任自然，重个性，蔑视权势，使那个时代的文士找到了精神寄托。不过庄子轻视物质享受，不主张纵欲，它追求的最高境界在精神方面。那是一个摆脱一切物的利益，超脱于“物”之上的，不被“物役”的绝对自由的精神世界。

然而魏晋时代的士人，一般物质生活较为富裕，而且也不可能不受大士族糜烂生活影响，于是在生活上也自然而然地追求纵欲、快乐。当然这种纵欲也是“非汤武而薄周孔”抗抑心态的表现，是意识到自我人生价值高于一切自我觉醒。

魏晋思潮，最为亢劲有力处，莫过于对儒学礼教的厌恶、反叛。“非汤武而薄周孔”也好，将“周孔之业，弃之度外”也罢，蔑视礼法，任性自由，为那个时代文士所崇尚。

孔融算得上汉末一大儒，可他的所作所为却与儒学大相径庭。

汉代以孝治天下，他与祢衡议论父母竟说：“父之于子当有何亲？视其本意，实为情欲发耳。子之于母，亦复奚为？譬如寄物瓶中，出则离矣。”（《后汉书·孔融传》）如此议论父母，岂能为天下所容，于是早就对孔融不满的曹操以此为借口把他杀了。

其实，曹操也是孔融一类人物，他对仁孝一类道德看得也不那么重。他招集天下贤才只重“才”，不管什么德不德。他亲笔写的《选举令》、《求贤令》、《敕

有司取士无废偏短令》、《举贤勿拘品行令》，都在反复宣扬他一贯的思想：“唯才是举。”他的《举贤勿拘品行令》话说得比孔融更露骨：

若文俗之吏，高才异质，或堪为将守，负污辱之名，见笑之行；或不仁不孝，而有治国用兵之术，其各举所知，勿有所遗。

——《三国志·魏书·武帝记》

不仁不孝的人也成了贤才，也可以委以官爵，声名狼藉、名声有玷的人可以做大官。身为君主，将此选人标准公之于天下，胆量可谓大矣！有史以来，见所未见，闻所未闻也！

说归说，真正做起来，曹操却有一个准则：唯我所用。顺者昌，逆者亡。他杀孔融，哪里是嫌他不孝！不过因为他不听话、好卖弄小聪明罢了。

还有一位恃才傲物的怪杰——祢衡。他做事无所顾忌，什么都不在乎，又好像是有意与时俗背逆。他无所顾忌地贬抑别人，想说什么就说什么，被他所贬的人岂有不恨的？

祢衡将前往荆州，送行的众人却只是坐在地上不起来，以示对他的抗议，报复他的不逊。祢衡见此号啕大哭。人家问他哭什么？他说：“行尸柩之间，能不悲乎？”

至于在曹操大会宾客时，他脱光衣服，裸体击鼓，

当众辱曹，其蔑视外物的独特个性，将君主置之度外的胆量，更是天下少见的。

曹操的两个儿子曹丕、曹植也是当时“通脱”得可以、随便得可以的人物。

曹丕有一个古怪的毛病，喜欢在自己家中宴客，且每次都要请出自己的妻子与客人相见。那还是做太子的时候，一日在东宫与文士们饮宴，喝到兴头上，曹丕猛然令甄氏出来与众人拜坐。众人骇然，皆伏地不敢仰视，只有刘桢睜目而视，太祖曹操大为恼火，责刘桢“不敬”。

平心而论，罪不在刘桢，曹操对太子的做事“出格”想必也非常不满。看来曹操之洒脱远不及儿子。

曹丕做了皇帝后，习性如故。一次，在内宫与曹休、吴质欢会。命皇后郭氏出阁与二人相见。二人俯身不敢仰观，曹丕却怂恿二人说：“卿仰谛视之。”（《三国志·王粲传》裴注）君臣之间如此，可谓亲近矣，但自古以来没有一个皇帝怂恿大臣仰视自己老婆的。在汉末经学极盛的时候，这种洒脱是极难令人想象的。

王粲死，曹丕亲自为他送葬，待到墓前，忽然想到王粲生前喜听驴鸣，于是令王粲的部下齐学一声驴叫。想那学驴叫的人，必是哭笑不得，叫的声音也必是乱嚎嚎，腔不成腔，调不成调。

曹植洒脱得另有一番情趣。

他初得邯郸淳，喜之若狂。客人坐定，却先不与

交谈。而令随从取水沐浴，傅粉，尔后“拍袒胡舞”，“跳丸击剑”。紧接着便“诵俳优小说数千言”。问邯郸淳道：“邯郸生何为邪？”至此方“更著衣帻，整仪容”，与客人评说“混元造化之端”，谈古论今，颂文章，论武事。谈到兴浓处，“乃命厨宰，酒炙交至”。直至夜幕降临，邯郸淳方离开曹府。（《三国志·王粲传》）

这里不光显示曹植的天才、洒脱，而是一种想干什么就干什么，纵情肆乐、任性而为的唯我主义者。他心中惟有自己，没有既定的规矩。

曹氏父子这种蔑视礼教、任性而为的做法，必然为当世文人所效尤，形成一种社会风尚。建安七子如此，其后的“竹林七贤”又何况不是如此。魏晋名士之风，实肇始于曹氏父子。

名士并非不要名，他们无不在追慕一种高雅风流，无不欲“扬名养誉”。诚如葛洪《抱朴子·外篇》所言：“街谈巷议以为辩，讪上谤政以为高，时俗贵之，歛然犹郭解，原陟见趋于曩时也。”

重名正是重己，正是对“善皆归于君，恶皆归于臣”的反驳，是从一手遮天的皇权奴役下解脱出来、独立出来的表现。我就是我，我的存在是肉体的存在，独立精神的存在，二者合起来就是声名的存在。“功德者，所以垂名也，名者不灭，士之所利。”（《三国志·陈思王传》）

比“扬名养誉”更能体现个人意识的觉醒的当是

“纵乐”。“非汤武而薄周孔”最猛烈之处也当是“纵乐”。周孔是不讲纵乐的，只讲“安贫守道”，像一个苦行僧一样，追求苦中之乐，苦中得道之乐。似乎只有“苦”方能得“道”，惟有“苦”中有乐趣。

实际圣人所讲之乐，仅是精神之乐。难道人的一生最大快乐就是做苦行僧吗？颜渊年纪轻轻就白了头发，三十多岁就夭折了一生，非但未在人们心灵中树起什么风范，反倒人们在人们心灵深处敲响了警钟。

人生本是短促的，在那战争频仍、生命朝不保夕的岁月，这种感受尤为深切，内中挟带着苦味、悲意。既然生命短促，何必自己折磨自己，何不尽情地寻求快乐！“岁月逝，忽若飞，何为自苦，使我心悲！”（《大墙上蒿行》）曹丕唱出了一个时代士子的心声。

他们肆情纵乐，赤裸裸地快活。

洛阳令郭珍，家有巨亿，每暑召客，侍婢数十，盛服饰，罗披之，袒裸其中，使进酒。

——《太平御览》卷八百四十五

几十个美丽娇冶的少女，虽说披着透明的罗纱，里面赤条条的，这比起西方的美女裸体来多了一层朦胧，也更多了一层诱惑，这是一种疯狂的“纵乐”。

对于读书人来说，这种纵乐是新鲜的。他们从枯燥的书堆里，从那严密繁琐的礼仪罗网内，从那一日三省吾身的囚犯式的修养中，挣脱出来，走向另一个

明快自由的世界。顿觉境界开阔，情趣盎然，原来如此，人世间竟有如许之美妙、如许之欢乐！于是忘情于那块“新大陆”之中。

这块新大陆正是人的新大陆，一个神秘的人的世界。

正是文人自我意识的觉醒，构成了一个名世风流的年代，构成了这个时代隐逸文化的新面貌、新风采。

三 稟之自然

——六朝隐士的文化心态

高官厚禄送到手边，弃而不取，却憔悴江湖，老死于山林。这究竟为了什么？这个问题，几乎一个时代有一个时代的理由，很难找到一个永恒的答案。但有两点可以肯定：不能仅仅归结为身外环境，总与老庄思想有关。

几乎可以这样说，凡是穷老山林的士人都是个性极强的人。这里的个性是指他有一个内心的世界，一个以个人为中心的人生天地，一种不为势力所屈的独立倔强的人格，一种崇尚自然的天性，一种自足自乐的精神境界。这种精神境界，这种内世界完全可以不依赖外世界而独立存在。“幽居恬泊”，“不为玄纁屈也”（《后汉书·法真传》）。

这种“亲鱼鸟”、“乐林草”，也不单单是“性分所至”，不单单是一种性情所好、精神追求，它还有更实

际的企求——对生命的爱重。名利地位不过是身外之物，得而难，失而易，非久长之计。只有生命才是真实的，才最有实际意义。于是便游心于养生之道。“养生”乃避世之人的普遍向往。

我们没有忘记，早在汉初，张良隐世便学习“呼吸”、“导引之法”，此后学老庄养生之术者，历代不绝。至魏晋之时，周易、老、庄“三玄”取汉代经学而代之，学习老庄养生之法也随之风靡起来。

嵇康是位老庄迷，不但爱“养性服食之事”，还有他的一套养生思想，“以为神仙禀之自然，非积学所得”。“导养得理，则安期、彭祖之伦可及，乃著《养生论》。”（《晋书·嵇康传》）

养生与避世的关系，嵇康的《养生论》讲得明白透彻。

善养生者……清虚静泰，少私寡欲。知名位之伤德，故忽而不营，非欲疆而禁也……旷然无忧患，寂然无思虑……和理日济，同乎大顺。

正因“名位”“伤德”，所以可以不必去考虑，不考虑就没有忧患，没有忧患便可“清虚静泰”，心归自然，“同乎大顺”。这显然是把老庄的自然观引到养生中来了。

不过《养生论》虽然讲了人之内心世界与外物的关系，但对养生与避世说得还不够具体明了。他的另

一篇《答难养生论》则对此直言不讳：

故世之难得者，非财也，非荣也，患意之不足耳！意足者，虽耦耕川亩，被褐啜菽，莫不自得。不足者，虽养以天下，委以万物，犹未愜然。则足者不须外，不足者无外之不须也。

“意足”与“不足”犹如秦岭、淮河，分中国为南北；犹似南北横贯的阿尔卑斯山隔大陆为亚、欧。出世者与入世者，避世者与济世者，也由此而一分为二。他们的差别就在意足与不足，在于外求与不外求。原来意足者有着自己丰富的精神天地。外面世界庸俗无聊，无法与这个自由欢快的世界相媲美。“以荣华为生具，谓济万世不足以喜耳！”“外物虽丰，哀亦备矣。”“以内乐外，虽无钟鼓，乐已具矣。”（同上）

沿着这个思路，我们方真正跨入了隐士的精神殿堂，方真切地领悟他们为什么能忍耐孤独、寂寞、贫苦、饥寒，为什么不惧怕山林险恶的自然。他们所追求的精神的快乐自由，生命的永长。“故得志者，非轩冕也，有志乐者非充屈也。得失无以累之耳！”（同上）

由此，我们也清楚地看到一个事实：避世与养生之道的关系、避世与老庄之旨的关系绝非同一般，避世犹如人之“形”，老庄犹如人之“神”，隐士就是如此一个“形神兼备”的人。

这是一个快活的人。他既不同于先秦隐士，或自

耕自织；或以一簞食、一瓢饮为乐的苦乐式；也不同于汉代文人于皓首穷经中寻求寄托。与他们相比，六朝的隐士，尽管儒道玄佛诸种文化类型相杂共处，但道玄型的隐士毕竟体现了数百年士族统治时代隐士文化的特征——富豪放诞气象。

魏晋之士（包括隐士），狂放纵逸，纵酒宴乐，游谈好客。这种狂放需要金钱为后盾，囊中羞涩，食不充腹，连酒、药都买不起，哪来的“开门宴宾”，“游谈宴乐”，心中想豪放也豪放不起来啊。

大体说来，随着文人的家族化，士族阶层的壮大，魏晋隐士取得了经济上的独立，物质条件比前朝好些，从那时士大夫中好客成风、酗酒成风、炼丹成风，便可窥见一斑。

马融“教养诸生，常有千数”，“居宇器服，多存侈饰”，“前授生徒，后列女乐”。（《后汉书·马融传》）如此富贵，豪放起来也可得心应手。

有的士族官宦之家，虽已失势，败落了下来，但瘦死的骆驼比马大，仍不失当年富贵气象。孔融便属这一类人，虽居家失势，仍然是“宾客日满其门，爱才乐酒，常叹曰：坐上客常满，樽中酒不空，吾无忧矣。”（《三国志·魏志·崔琰传》）

陶淡，陶侃之孙，15岁“便服食绝谷，不婚娶。家累千金，童客百数”（《晋书·陶淡传》）。杨轲也“少好易，长而不娶，学业精微，养徒数百”。

由上观之，不少隐者，虽然家族在政治上失势，

但他们因广有田产，财富不困。所以常能高朋满座，游谈宴乐。

这样的经济基础，士人较优越的生活条件，为当时狂放任诞的社会风气的形成无疑起了推波助澜的作用。

六朝隐逸之风摒弃了苦涩、拘谨、厚重，展示出高逸而又富豪放诞的神姿。

四 玉辉冰洁

——儒家的避世人格

儒学虽退避三舍，却并未销声匿迹，道德的幽灵仍四处飘荡着。

不错，玄风阵阵，欢歌声声，名士竞起，如山如潮，这是时代的主流，历史的主调，此外还有许多支流、旁音，一同构成了那个绚丽多彩的世界。

无论何时，我们都不可小瞧儒学对文人的影响，即使在玄学盛行的魏晋，文士心中的儒学仍是根深蒂固的。不少隐士仍然奉行“有道则仕，无道则隐”的出处哲学。

有的崇守名节，不与无道社会同流合污；有的乐贫守亲，固守孝子之道；有的仕穷而独善，德庇一乡。有的“避于言色，其道闻乎孔公”；有的“浩然素养，藏声江海之上”，有的“玉辉冰洁，川滞狱峙，修至乐之道”（《晋书·隐逸传》）。他们高洁的情操，与污浊社

会形成鲜明对照，他们走到哪里，哪里便映照道德之光。我们且不可小看这种感召的力量，它是阻止恶劣风气的一股潜在力量。

抱道怀真

——管宁的逍遥

管宁（158—241），齐相管仲的九代孙，生得气宇轩昂，相貌堂堂，“长八尺，美须眉”（《三国志·魏志·袁涣等传》）。然而他没能像他的祖上那样相齐，使齐国称霸诸侯，成就一番政业，流芳千古。他并不是没有这个能力，也并非没有机遇，他只是不屑于此，走了一条与其祖上截然不同的路。在那群雄逐鹿、天下纷争的乱世，在那汲汲于功名，趋之若鹜，圣道礼仪尽废的岁月，他却潜心于“道”，步入了更上一层楼的精神王国：“玄虚淡泊，与道逍遥。”

他颇有点与世俗抗逆的精神，这或许与他的家庭生存环境有关，生养他的家，从小培育出了他那桀骜不驯的性格。

管宁的命运不好，他的幼年是在一连串意外事故的打击下度过的。母亲生下他不久，就溘然离开了人世，使这位刚刚降临人间的婴儿，失去了最需要的母爱，就像失去了他最需要的乳汁一样。这个打击在他的心灵上留下了深深的创伤，直到他的晚年，每念及“少而丧母，不识形象（不知母亲长得什么样子）”（同上），便“泫然流涕”。

这是一个“世有名节”的家族。在经学盛行的汉末，管宁自幼受到很好的经学教育。然而正当他少年学而有成的时候，意外的打击又接踵而至，先是“十六岁丧父”，年少的管宁便独立撑起家庭的重担。亲族们“悯其孤贫”，无力埋葬父亲，便纷纷送其钱物，管宁“悉辞不受”，一一谢绝，依着自身财力为父亲送终，显示出卓然于世的品格。

不久，黄巾起义，群雄兴兵，天下大乱。管宁与好友华歆、王烈等渡海北上，投奔于辽东公孙度处。公孙度闻管宁大名，心中欣然，“虚馆以候之”。当时，到此避难的人多居住于郡南，好待天下稍定，及早返乡。而独管宁居住于郡北，其用意甚明，在此多事之秋，管宁知天下不可为，已做好了避世隐居的长久打算。当他见公孙度时，“语惟经典，不及世事”。不是不知世事，实因世事不可为，于是也不便说。

心“无迁志”的管宁，依山傍势建舍，凿土为室。“越海避难者，皆来就之。”于是管宁乘此，开始了他的正经事业。每日为避难者“讲诗书，陈俎豆，饰威仪，明礼让”，“非学者无见也”。（同上）

外面烽烟四起，人命朝不保夕，此时此地，大讲礼仪，显然有点不实际得可笑。但在这不实际的可笑行为中，却显示出了管宁对天下现实及未来的认识与判断，显示了他超凡脱俗的志向。

流民饮水，需从井内汲水，每日打水的人熙熙攘攘，摩肩擦背，又男女混杂，为争抢饮水，挥拳踢腿，

殴打械斗经常发生。管宁买来许多水桶，分列井旁，“先汲水，以待来者”，一桶桶水打好了，众人将水提走了，却不知是谁？细心访问，方知是管宁。于是“各相悔责，不复斗讼矣”（皇甫谧《高士传》）。

有邻居将自家牛，驱入管宁粮田，管宁见之，知牛饥渴，遂将牛牵到阴凉处，“自与饮食”。待牛吃饱喝足了，亲自将其送回主人家，“牛主得牛大惭”（李贽《藏书·外臣传》）。

管宁在此，“左右无斗讼之声，礼让侈于海表”（皇甫谧《高士传》）。

管宁“经危蹈险，不易其节”，“困而能通，遭难必济”（《三国志·魏·袁涣等传》）的美名，传遍四方，“金声玉色，久而弥彰”。于是聘书接踵而至。

起初，公孙度深敬管宁。曹操为司空时，征召管宁，公孙度竟将征书私自扣下，“绝命不宣”。

曹丕即位，下诏征聘管宁。管宁居辽东，一住 30 年，借此机会乘船还郡，探视父老。30 年间，辽东太守自公孙度到公孙康三代，对管宁皆有馈赠，临行，公孙康又送至南郊，赠送管宁许多钱物。管宁将 30 年所赠财物一一蓄存，丝毫未动，临行“尽封还之”，分文不受。

大船行于海上，突遇暴风巨浪，海上众船尽没，惟独管宁所乘船只，安然无恙。当时天昏地暗，海风呼号，茫茫大海一片漆黑，不辨东西，一船人无不惶恐，船随时都有触礁沉海或被巨浪卷入海底的危险，

大家犹似坠入死的深渊。

正在危难之际，忽见前面有一片火光。有火光定为岛屿，人们看到了希望，心中稍安。船迎着火光划去，果然来到一个岛上。然而这是一个荒凉的岛屿，没有人烟，更看不到一点火光的影子。众人无不诧异，朦胧中似乎觉得神光在保佑一样。皇甫谧解释为“积善之应”（《高士传》）。作者也许是在故弄玄虚，不过它至少说明了管宁的美德深得民心。

至于曹丕下诏任管宁为太中大夫，管宁自然是不会受命的。

此后，明帝即位，太尉华歆“逊位让宁”；正始二年，有陶丘一、孟观、孙邕、王基等力荐管宁，极言管宁“清高恬泊”，“德行卓绝，海内无双”（《三国志·魏·袁涣等传》）。皇帝征召之心强烈，言语谦恭，心诚意切。但管宁对此不屑一顾，一概以身患“顽病”推辞了。

管宁隐居数十年，他的经济生活虽并不怎么富有，但也并不怎么贫困，不至于断炊挨饿的地步。他隐居在外，尚有自己的田产，太守公孙度赠送他那么多东西，他可以分毫不动，这都说明管宁不但有独立的经济地位，而且生活颇为富余。

尽管他生活富余，却不放荡。妻子死得早，好心人劝他“更娶”，被他拒绝了。吃穿日用也很节简，“饭糗啜口，并日而食”（《三国志·管宁传》）。站立行走，循规蹈矩，50年常端坐在一张木榻之上，“未尝

箕股”，“其榻上当膝处，皆穿”（皇甫谧《高士传》），从未更换过新的。

他思想的根基无疑是儒学，但不仅仅是儒学，墨家“非攻”、“节简”的思想给予他较深的影响。别人称他“韬韞儒墨”（《三国志·魏·袁涣等传》）当非虚言。

管宁是位博学的君子。50年的隐居生活基本是在“穷经究理”、“服膺六艺”中度过的，从他那“非学者未见也”的接人待物的态度中，我们看到了一位大学者的追求与尊严。陶丘一等要员大吏向皇上夸他的学问，说他是“娱心黄老，游志六艺，升堂入室，究其阃奥，韬古今于胸怀，包道德于机要”（同上），并赞管宁的学问人品“天下无偶”。这些话虽有些水分，但也不会失之千里，若不然，众大臣怎会异口同声地称赞呢？

说管宁德行卓绝，海内无偶，的确算不上夸张，他的言行处处洋溢着孔孟的仁德之光，仿佛使人感觉到，孔颜人格在汉末曹魏时代的复生。在生命朝不保夕的战乱时代，对于一位避世的学者来说，施恩及人是极不易做到的。

管宁不仅仅满足于“知”，而且时刻注意“行”。“所居姻新、知旧、邻里，有困穷者，家蓄虽不盈，担石必分以贍救之”（裴松之《三国志注》），民无不感其德。

至于以己化人，传授儒家义理，大有孔子诲人不

倦之风。“与人子言，教以孝；与人弟言，训以悌；言及人臣，诲以忠。貌甚恭，言甚顺。”（同上）

他虽未如孔子那样聚徒授学，但与他接触的人无不有敬而亲近的感觉。诸如裴松之所说的那样：“观其行，邈然若不可及，即之，熙熙然甚柔而温。因其事而导之于善，是以渐之者，无不化焉。”（同上）

曹魏时代，特别是曹操执政的那些年，政治较为开明，曹操求贤若渴，也算得上历史上的一位明君了，曹丕虽说不如他的父亲，也说不上是坏皇帝。管宁始终隐而不出，似有些蔑视富贵的意思。他上书皇帝，请求皇上“唯陛下听野人山薮之愿，使一老者得尽微命”（同上）。看来他的性情爱好在山林自然之中，多少溶进了老庄的隐逸思想，别人说他“娱心黄老”、“玄虚淡泊，与道逍遥”（《三国志·魏·袁涣等传》），是自有其道理的。

管宁：一位孔、颜式的圣人，与道逍遥的隐士。

五 越名教而任自然

——嵇康的超越与真率

嵇康的人生意义在于他提出了两个重要命题：“非汤武而薄周孔”；“越名教而任自然”，从而使庄学成为一种现实的庄学、诗化的庄学。嵇康一生未认真地做过官，他的大部分时光都献给了美好的大自然：山川、竹林、吃药、锻铁、灌园……献给了对自由淡泊理想

生活的追求。然而与世俗相矛盾的心态，刚直的性格，过多的菲薄，又使他成为一个为世俗所不容的人。

嵇康（224—263），字叔夜，谯国人。他的先祖原姓奚，后因避怨而迁到嵇山之侧，遂改姓嵇。

嵇康生得“身長七尺八寸”，“有风仪”（《晋书·嵇康传》），飘飘如神仙中人，“人以为龙章凤姿，天质自然”，见者无不惊叹，或说“萧萧肃肃，爽朗清举”，或云“肃肃如松下风，高而徐引”。（《世说新语·容止》）

这副仙骨美姿里装着天地之灵气，才学横逸。他的诗写得词美情真，文章“远迈不群”，尤能显示其闪光的灵魂。他的才气似乎也是上天造就，“学不师受，博览无不该通”（《晋书·嵇康传》）。

可以想见，他的这副天才仙姿，极可能成为士族少女心中崇拜的偶像。大概正因为如此，他娶了曹操之子曹林的女儿长乐亭主为妻。嵇家也成了皇家之亲。

这一切似乎都是那样自然而然。

不过皇亲是皇亲，他可够不上权要资格，凭他的大才和身份，他理应有较高的政治地位，然而等待他的只是个小小的郎中。后任中散大夫，也不过是个七品的闲职。可见曹林这一支系在那时尚未进入权力的中心。

嵇康是个闲散惯的人，性爱丘山，“恬静寡欲”（同上），再加上酷好老庄，鄙视权势，所以即使七品闲职，他也从未认真做过，倒是常在养生修仙上消磨

时光。

嵇康生活的正始时代，正是曹氏渐衰、司马氏渐盛的时代，是朝中斗争激烈的时代。那么嵇康的政治态度如何呢？

嵇康是厌恶政治的。有人说他娶了长乐亭主以后，屁股坐在了曹氏一边，不满于司马氏，所以对政治，对社会采取了“愤世疾俗”的态度。事实上，曹氏在政治上并未给他多大好处，他也没为曹氏认真出过力。他远离政治完全是由于他的性情、爱好和他的人生观：鄙视功名，厌恶儒墨，心好老庄，崇尚自然。

他善饮酒，更喜服一种名叫“五石散”的长生药。他自己说：“闻道士遗言，饵术黄精，令人久寿，意甚信之。”（《晋书·嵇康传》）服这种药自须花费很多时间，因为吃这种药有许多讲究，如何制作，如何服用，吃后又须怎样“发散”，就是把毒气发出来，很麻烦，弄不好是会死人的。因此便不能不消耗人的一些精力。

嵇康的另一个所好是锻铁，锻铁起初可能是出于谋生的需要，尔后竟成为他的一种乐趣。他常与向秀等锻于府内大树之下，乐此而不疲。

除了吃药、锻铁外，他便与阮籍、山涛等竹林七贤“弹琴咏诗，自足于怀”。（同上）

他的哥哥嵇喜说他“长而好老庄之业，恬静无欲，性好服食，常采御上药，善属文论，弹琴咏诗，自足于怀抱之中”（《三国志·王粲传》注引），不过这仅仅是摆列了几种现象，未能说透弟弟的真精神何在。稍

后，有一位名叫李充的人，倒可谓嵇康的知音。他在《吊嵇中散》文中说：

神萧萧以宏远，志落落以遐逸；忘尊荣于华堂，括卑静于华室；宁漆园之逍遥，安柱下之得一。寄欣孤松，取乐竹林；……乃自足于丘壑，孰有愠于陆沉。

——《太平御览》卷五百九十六

“宁漆园之逍遥”才真是嵇康之所以成为嵇康之处，是嵇康思想根本之所在。这段评语处处围绕这一句来写，才将嵇康写活了。

他的人生目标是做一个现实生活中的快乐“神仙”。神仙也需要学问，但他不主张死读书，更反对读死书，对此他有自己的一套理论。“以为神仙禀之自然，非积学所得，至于导养得理，则安期彭祖之伦可及。”（《晋书·嵇康传》）由此可见，即使养生，他也重自然，重天赋自然，导养自然。

返归自然，泯灭自我，这正是嵇康追求的一种人生境界。

这种境界首先体现在他的著名的《养生论》中。

《养生论》是讲如何养生，如何长寿，然而他不是讲炼丹、吃药的具体方法，他讲的是哲学，是人与社会，人与自然的关系。在寻求人与外物的关系中，如何不受束缚，任性自由。

事实上若达到万事不扰于心，是非不存于心，心无所累，任性自然，自在逍遥，需化解两大障碍：名教与功利。

对人精神束缚最多的莫过于名教。汤、武、周、孔，名为楷模，实为绳索，行为的绳索。仁义礼教，是束缚人精神的幽灵。若依从于这前人既定的东西，如网中之鸟，振飞则触，动辄得咎。犹似带枷囚徒，哪里又有自由可谈！

于是嵇康第一次提出了第一个重要的命题：“越名教而任自然。”就是只有超越名教，摆脱其束缚，才能达到内心的自然，有了内心的自然，“气静神虚”，行为上才会“任性而为”，才会在“逍遥”中“自足”。

超越名教并非简单的事，如何超越？嵇康的回答十分简要：“矜尚不存乎心，故能越名教而任自然。”（《养生论》）

的确，人的心里一旦装满了是非、善恶，便无时无刻不受困扰，便没有片刻安宁。摆脱是非，就是不以儒家的是非为是非，就是要推翻传统的善恶、伦理观。这样嵇康便自然而然地提出另一个重要命题：非汤武而薄周孔。

从理论上提出这一口号，自庄子之后，嵇康是第一人。剽剥儒墨，心向老庄，不拘礼法，任性放诞，这是魏晋六朝思想的主潮，率先在理论上高举这一大旗的是嵇康。他不仅是反礼教的名士，而且是名士理论的鼓吹者。

这一具有破坏性、号召性的理论，是他在《与山巨源绝交书》中提出来的，不过文中未做具体的阐发。他在自己的另一篇文章《答难养生论》中，对孔圣人非难甚多：

或修身于明污，显智以惊愚，藉名高于一世，取准的于天下；又勤诲善诱，聚徒三十，口勑谈议，身疲罄折，形若求孺子，视若营四海，神驰于利害之端，心惊于荣辱之途，俯仰之间，已再抚宇宙之外者。若此之于内视反听，爱气啬精；遗世坐忘，以宝性全真；吾所不能同也。

说孔子不过是个名利之徒，使我们想到当年庄子对孔子的鄙视，想到柳下跖对孔丘的那番奚落，态度声口，辞锋锐气，何其相似！嵇康的胆识气魄不亚于庄周及其后学，在那百家争鸣的岁月，孔子不过是个孔子，百花之一花，大家各有所长，彼此彼此，相互攻讦，家常便饭，要不然怎叫争鸣呢？

嵇康的时代就不同了，儒学独尊已几百年了。为此皓首穷经、消磨生命的文人一代接一代，儒学已成为不是宗教的宗教，孔丘已是不是教主的教主，人们敬奉的圣人。

虽说正始前后，崇尚玄风的名士掀起了一股社会思潮，然而明帝是个儒学迷，他即位后不久，下诏“尊儒贵学”，司马氏也是以孝治天下的。统治者并没

有也不会放弃儒教，儒学的幽灵随时都会因需要而被挥舞起来。而在此时，竟有人“非汤武而薄周孔”，不要一切善恶是非，鼓动士大夫与皇权离心，这对统治者来说，刺激太疼痛了。

至于“六经未必其为太阳”，“何求于六经！”（《难张辽叔自然好学论》）公然主张不要“六经”，统治者更不能容忍。正因为如此，一般文人也不会贸然捅这个蚂蜂窝。嵇康真有点撩虎须、拔虎牙的胆魄，此言此行，令观者无不为之肃然。

不过，“矜尚不存乎心”，利害也就无动于衷，哪里还晓得什么是恐惧害怕？但那是一种高境界的修养，一种“忘我”、“无我”的境界，并非人人都可以做得到的。

大道言及吾无身，吾又何患！无以生为贵者，是贤于贵生也。由斯而言，夫至人之用心，固不存有措矣，故曰：“君子行道忘其为身”，斯言是矣。

——《养生论》

这种境界，听起来并不陌生，它来自庄子的物我一体、与道为一的境界，《齐物论》云：

至人神矣，大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒，疾雷破山而不能伤，飘风振海而不能惊。若

然者，乘云气，骑日月，而游乎四海之外。死生无变于己，而况利害之端乎！

然而细心考察，嵇康的“矜尚不存乎心”，并非如庄子纯系精神之哲学。并非飘渺虚无，不食人间之烟火。而是在现实中，超越功利，超越名教后的优游适意，自足怀抱，身在俗世，而心意逍遥。

于是采药于深山，逍遥于林泽，“观鱼鸟，心甚乐之”，“会其得意，忽焉忘返”（《晋书·嵇康传》）。平日，或“教养子孙”，或与亲人旧友叙阔别，话家长。或一张琴，一壶酒，自适自乐。嵇康的境界，更散发着浓郁人情味，可望而可及。

然而，这种人情味，又是嵇康之超越不及庄周的地方。嵇康可以超越名教，可以超越功利，但未能超越是非、善恶，庄周心中因无是非，故而对身外世界无褒贬，无憎恶，无可无不可，事事泰然处之。

嵇康外表看来，“喜怒不寄于颜”，“未尝见其喜愠之色”（《世说新语·德行篇》）。那是一种玄学修养，一种与人交往的自我节制。但这决非嵇康的性格实质。

嵇康的性格是什么？在弄清这个问题前，我们须明白他那既矛盾又统一的心态。这个矛盾就是他与世俗社会的矛盾，“以自己为高洁，以世俗为污浊”（罗宗强《魏晋玄学与世人心态》），于是傲视世俗，愤激名教。

这种心态与他疾恶如仇的性格完全吻合。嵇康自

己说自己的性格是：“刚肠疾恶，轻肆直言，遇事便发。”（《与山巨源绝交书》）于是他愤慨吕巽的行为，与之绝交，有《与吕长悌绝交书》。他痛恨山涛荐他入官，又有《与山巨源绝交书》。

竹林七贤之一的山涛，是嵇康的好友，一位对嵇康格外钦敬的密友。当山涛入朝任选曹，同时也推荐嵇康到吏部任职，没想到这一下可激恼了嵇康，一怒之下写了《与山巨源绝交书》，明示与这位过去的“神交者”一刀两断。

理由很简单，你我志向不同，我老庄之徒，“荣辱之心日颓，任逸之情转笃”。你孔尼之徒，“兼爱不羞执鞭”，“安乎其位，我岂敢短之”！君子“循性而动，各附所安”，岂可强为！若“一旦迫之，必发狂疾”，我定视你为“重仇”，因为你如此相迫，早已把我放在仇人的位置上了，“自非重仇不至此也”！

若说山涛不知嵇康性爱丘山的天性倒也不假，一个要积极入世，干一番事业，一个厌恶官场，要做山林逍遥之士。若说山涛与之为仇，则有些言重了。山涛举荐嵇康，原出于一片好心，他敬重嵇康“真素寡欲，深识清浊，万物不能移”的刚直性格，才荐举他人选吏部的。在曹魏与司马氏两虎相斗之时，山涛可能更靠近司马氏，他若将做为曹氏之亲的嵇康拉入司马权势之下，实在让这位曹氏姻亲难堪，更有辱他清高的人格。

与山涛绝交，说到底，还是由于他那以己为高，

以世俗为污浊的心态作怪，由于他那刚直峻急性格作祟的结果。

嵇康的这种处世心态与性格，与之相处一段的人都是知道的。

他曾与孙登游于汲郡山中，一游就是三年，他问孙登“所图”，孙登始终不语，“沉默自守，无所言说”（《晋书·孙登传》）。孙登修养极深，阮籍前往与言，也不语。

然而与嵇康三年不语，想必有其苦心所在。他知嵇康性情外扬，或以此现身说法，欲改变其性格，也说不定。嵇康临行之时，孙登便将本意挑明：“君性烈而才，岂能免（灾）乎？”（同上）这是友人的真诚告诫，嵇康自会铭刻于心。

嵇康也深知自己性情刚烈是惹祸之胎，并努力试图矫正它，阮籍“口不论人过”成了他言行的座右铭。

阮嗣宗口不论人过，吾每师之，而未能及。至性过人，与物无伤。惟饮酒过差耳。至为礼法之士所绳，疾之如仇讎，幸赖大将军保护之耳！吾以不如嗣宗之资，而有慢弛之阙。又不识物情，闇于机宜。无万石之慎，而有好尽之累。久与事接，疵釁日兴。虽欲无患，其可得乎？

——《晋书·嵇康传》

嵇康可谓有自知之明矣！他深知自己不适宜为官，

即使不为官，处于此种地位，欲跳出祸患，已不可能。然而他最终没能改，或压根就没想改。一遇事那个毛病就又冒了出来。

钟会是当时的名公子，才华出众，善于言辞，深受司马氏喜爱，“乘肥衣轻，宾从如云”（《三国志·王粲传》注引《魏氏春秋》），气派非常。他久闻嵇康之名，亲临嵇府，登门造访。嵇康锻铁于大树之下，见钟会来，箕踞而坐，锻铁不止。过了好一会儿，钟会愤然转身而去，嵇康问道：“何所闻而来，何所见而去？”钟会言道：“闻所闻而来，见所见而去。”自此忌恨嵇康。

一日，钟会上朝，向文帝陈述嵇康之害，意必除之。

今皇道开明，四海风靡，边鄙无诡随之民，街巷无异口之异。而康上不臣天子，下不事王侯，轻时傲世，不为物用，无益于君，有败于俗。昔太公诛华士，孔子诛少正卯，以其负才乱群惑众也。今不诛康，无以清洁王道。

——《世说新语·雅量篇》注引张鹭《文士传》

这段话是否十分可靠，嵇康的死是否死于钟会之手，我们不必去深究它。不过它到底向后人透露一个真实消息：嵇康死于其思想，死于“非汤武而薄周孔”、“越名教而任自然”的具有挑衅性的思想。这种

思想“负才乱群惑众”，刺伤了统治者的神经，故而为统治者所不容。

嵇康死于他那刚烈的性格，那“上不臣天子，下不事王侯，轻时傲世，不为物用”的狂狷性格；那种“不识物情，闇于机宜”（《晋书·嵇康传》）的直快和愚痴。

不过他至死不悔，他死得依然是那样潇洒。

文士名人争来送行，三千太学生上书皇帝，请以嵇康为师。临刑时，他顾视日影，讨琴一张，从容地弹了一曲《广陵散》，他把这惟自己独有的乐章，毫不保留地留给人间。

面对死，他多么从容，多么高雅，多么潇洒！

六 游刃于权势夹缝之中

——阮籍的避世心态

魏晋之时，七贤之首的阮籍与嵇康，尽管皆为亦官亦隐，但却向人们昭示了两种避世风采，两类隐世方略：局外者的任性逍遥，局内者的保身智慧。

阮籍（210—263），字嗣宗。这个名字倒颇有趣，似有接续宗业之意。不错，他的父亲是大名鼎鼎的阮禹，建安七子之一。不但文采风流名冠一时，官做得也不低，位至“魏丞相掾”（《晋书·阮籍传》）。然而，做父亲的并没有在政治上给儿子直接的帮助，阮禹早早离开了人世，他死时，阮籍刚刚三岁。

早孤的儿子并没有使父亲失望，无论才学名声，还是政治地位，都不在父亲之下，在那个文人不得好死的年代，处在政治斗争旋涡中的阮籍，能做到这个份上，已是很不容易、很不简单的了。其中蕴含着多少风险、多少苦闷，心灵强吞过多少泪水啊！

阮籍生得相貌不凡，气宇轩昂，少有大志，傲视一切。史书中说他：“志气宏放，傲然独得。”读一读他的《咏怀诗》，那些抒发早年情怀之作，一股豪气充溢其间，令人昂扬不已。

弯弓挂扶桑，长剑倚天外。

泰山成砥砺，黄河为裳带。

——第 38 首

壮士何慷慨，志欲威八荒

……

忠为百世荣，义使令名彰。

——第 39 首

展示出来一个宇宙在胸的阔大胸怀，一股滚烫的建功立业的炽情。

这股英雄豪气，几十年后，也未泯灭。他登广武岭，举目眺望楚汉战争遗址，不禁望天长叹：“时无英雄，使竖子成名！”（《晋书·阮籍传》）如若他能遇上那样的时代，刘邦、项羽、张良、韩信皆不足道哉。

一语道破胸中天机：阮籍有帝王之志！

元末的杨维桢曾戳破了这层窗户纸，言阮籍“盖以英雄自命，不在刘项之下，慨然有济世之志”（《竹林七贤画记》）。

然而人不能选择自己的生存时代，就像人不能选择父母一样。阮籍的时代，恰是司马氏与曹氏同槽争食的时代，明咬暗踢，倾轧激烈。

阮籍 11 岁，汉帝禅位，曹丕登基。阮籍 40 岁，曹爽被杀，54 岁病死，两年后，曹氏又禅位于司马氏。

两个集团的争斗，一方面使得文人士大夫无所适从，而双方无不在竭力将文人拢于自己掌中。一方面，一个集团的暂时胜利，总是以杀戮对方的谋士文臣为代价。司马氏杀曹爽，一次就使天下名士去其半。

如此阴霾充空、疑心四起的政治氛围，哪里容得旁姓之人的帝王之志，哪里有施展个人政治志向的机会和可能。此时文人，或像孙登、董京、夏统那样隐于深山岩穴；或者在政治斗争的夹缝中求生存。

阮籍选定了后者。

寄身于曹族与司马氏两大集团的夹缝中，可不是闹着玩的，稍不留意就可能撞在一方的刀口上。作为一代名士，阮籍有自己的一套保命全身的方法。这套方法概而言之，包括四种类型：明时势、知趋避的政治眼光；喜怒不形于色，口不论人过，慎言装愚；遇难狂饮，酣醉免祸；狂逸有节，不触怒当政。

阮籍这位名士后代，言行高迈，族人“咸共称异”（《晋书·阮籍传》），美名扬行天下，不愁无征召之主。然而何去何从，则是最令人头痛的事，有些不得不去，征召者鸡肚心肠，不应其召，便兵刃加身，只得搪塞一二。应蒋济召便是其中一例。

阮籍 33 岁那年，太尉蒋济，“闻其有隽才，而辟之”。待蒋济郑重其事派人前往家中迎取，却扑了空。蒋济受骗，大怒。身为三公，岂能败在一介狂生之手？族人邻居知其利害，齐劝阮籍就道，阮籍无奈，只得顺从，但只做了很短时间的尚书郎，便以患病为由辞去了。

有的征辟是绝不可应命的。曹族与司马氏两个集团，谁胜谁负，天下权柄将握谁手？对此须有一个准确的估计。阮籍心中有一杆秤，他绝不会干出一时失足而留下千古恨的事。

他 38 岁那年，曹爽辅政，特召他为参军。这次，他托病重，没有应召，非但没应召，且远避于田亩，问起稼穡来了。他这一步棋走得很好，看得准，迈得稳。刚一年多，曹爽就被司马氏杀了。而阮籍不与曹氏合作的态度甚得司马氏的赏识。从此，他便成为司马氏权力中的一员。43 岁成为司马师的从事郎中，又过了两年，被封为关内侯，徙散骑常侍。司马师死后，其弟司马昭对其宠爱倍加，《世说新语·任诞》注文中引《文士传》中的话说：

晋文帝亲爱籍，恒与谈戏，任其所欲，不道以职事。

有关“任其所欲”的具体情况，《世说新语·傲简》有记载：

晋文王功德盛大，坐席严敬，拟于王者，唯阮籍在座，箕踞啸歌，酣放自若。

这些记载当不会有差。司马昭为自己的儿子司马炎谋婚，选定的对象就是阮籍之女。足见其信赖的程度了。

不过，阮籍对自己头顶的乌纱帽并不当回事，并不认真去做，从“不道以职事”，可见一斑。他不过将做官当作保身的手段罢了。

司马氏杀曹爽，也杀了不少天下名士，何晏、丁谧、李胜、桓范等人就是死于这场灾祸。此事在阮籍心中震动很大，他在《咏怀诗》中抒发自己的哀伤情绪。“膏火自煎熬，多财为祸害。”（第6首）“一为黄雀哀，涕下谁能禁。”（第11首）

同时，面对这场杀戮，他更厌恶功名，避祸保身的意识更加浓厚了。“布衣可终身，宠辱岂足赖。”（第6首）“保身念道真，荣耀焉足崇？”（第42首）这些诗句真切地表达了阮籍此时此刻的心态。

阮籍这种保身方法还是奏效的。何曾当着文帝的

面，质责阮籍“负才放诞，居丧无礼”（《晋书·何曾传》）。实欲置阮籍于死地，

曾质籍于文帝座曰：“卿纵情背礼败俗之人，今忠贤执政，综核名实，若卿之曹，不可长也。”因言于帝曰：“公方以孝治天下，而听阮籍以重哀饮酒食肉于公座。宜摈四裔，无令污染华夏。”帝曰：“此子羸病若此，君不能为吾忍耶？”

——《晋书·何曾传》

何曾的攻讦不次于钟会对嵇康的那一次，然而嵇康被杀，阮籍安然无恙，这当然全赖文帝的保护，也是阮籍识时势，因势自保的胜利。

常言道：言多必失。孔子对弟子也有慎言、慎行的教诲。在两种政治集团的斗势中生存，在两种力量的夹缝中谋生活，慎言便尤其显得重要。“口不论人过”正是阮籍不同于嵇康的地方。

阮籍的性格是双面的，一方面“傲然独得，任性不羁”（《晋书·阮籍传》），一方面又是“喜怒不形于色”，“口不论人过”（《晋书·嵇康传》）。两面合而为一，便是“外坦荡而内淳至”（《晋书·阮籍传》）。

阮籍曾随叔父至东郡，兖州刺史王昶，久闻阮籍之名，请与相见，相随一日，“不开一言”，州刺史觉此人城府深不可测。嵇康说他“至性过人，与物无伤”（《晋书·嵇康传》）。他不拘礼教，举止无法，礼法之士

对他不满，他对礼法之士也疾之如仇，“然发言玄远，口不臧否人物”（同上）。知其为人者，视之为“方外之士”，不与之一般计较。

嵇康爱吃药（一种名为“五石散”的药），但喝酒不行，用他自己的话说，“惟饮酒过差耳”（《晋书·嵇康传》）。嵇康的话也许是指他常常喝醉，酒喝多了自然是伤身体的。与嵇康不同，阮籍嗜酒，身体不好，时常闹病。这或许与他嗜酒过量有关。文帝说他“羸病若此”，可想见他那体瘦多病的样子。而他的确仅活了 54 岁，就病逝了。

阮籍嗜酒，并不完全是嗜好，在很大程度上是为了脱难、保命。就好像现在人们常下酒场，目的在于扩大交际一样。正因这种目的，他的酗酒很吓人，一醉竟能醉两个月。

文帝司马昭为自己的儿子司马炎求婚于阮籍之女，这看起来倒是一件好事，但阮籍不愿与阴险残忍的司马氏联姻，不愿落个高攀皇亲的名声，但又不好拒绝。直接拒绝了，可能会招致灭身乃至灭门之灾。于是他借助酒先生帮忙，苦饮、狂饮，一醉醉了 60 天，整日昏昏沉沉，不省人事。司马昭见此情形，只得做罢。

醉救了阮籍，脱去一场大难。不过这实在是一种自做自贱的没有办法的办法，一种保命伤身的下下策。

钟会是位阴险人物，他多次欲以当前政事请教阮籍，企图抓住把柄，好治阮籍之罪。阮籍又“皆以酣醉获免”（《晋书·阮籍传》）。

于是阮籍以嗜酒闻名于朝野上下。他也乐意让人称他酒鬼，甚至为了扩大这种影响，而有意扬风助波。因为有了酒鬼这个牌号，这把保护伞，更便于他避祸，可使他有更多自由。

他得知步兵厨营的人善于酿酒，又有贮藏的陈年美酿三百斛，于是向文帝求步兵校尉之职，其意不过酒耳。到任后，“遗落世事，虽去佐职，恒游府内，朝宴必与焉”。（同上）他这么做，不过是韬晦之计，使多疑的司马氏晓得自己并无异心罢了。

然而阮籍毕竟是阮籍，毕竟是竹林七贤的代表，魏晋之际天下名士的魁首。一位不守礼法、蔑视礼法的人。

有阮籍待人青白眼说。

籍又能为青白眼，见礼俗之士以白眼对之，及嵇喜来吊，籍作白眼，喜不怩而退。喜弟康闻之，乃斋酒挟琴造焉。籍大悦，乃见青眼。由是礼法之士疾之若仇。

——《晋书·阮籍传》

他从不把礼法放在眼里，古人对“男女授受不亲”的条法是严格遵守的。阮籍在这方面胆子最大。

他的嫂子回娘家省亲，他单独与嫂子作别。不管哥哥怎么看，也不管旁人怎么议论。邻居有一少妇，长得体态姣好，容颜美丽，每日当垆卖酒，阮籍想来

也是常客，有时喝醉了，便有意躺卧在美女身旁。他自己不怕旁人议论，女子不在意，“其夫察之，也不疑也”。

甚至不相识的女子，生得容颜美丽，若有事故，他也格外尽礼。兵家有一女子，颜色美丽，小有才气，尚未出嫁，不幸死去，阮籍或许与之有一面相识，却不认识她的父母家人，得知此事，亲自前往，大哭一场，他越伤心，越悲痛，人们越莫名其妙。

有人讥讽他越礼、不守礼法。“礼岂为我辈设邪！”（同上）他哈哈大笑，回答得不以为然。

他有一篇著名的《大人先生传》，这篇传的由来隐含着一段颇为有趣的故事。

有一位名叫孙登的隐士，隐于汲郡北山，学问精深，尤好《周易》，每日携一张琴，喜怒不形于色，见凡人不语。其名传于晋文帝耳中，文帝便令阮籍前往。阮籍与孙登“商略终古及栖身道气之术”（同上）。不管阮籍怎样问，孙登都不予回答，终日一言不发。一向以慎言“不语”著称的阮籍，今日竟遭孙登如此冷遇。心中不禁怅然，遂“长啸而退”。行至半山腰，忽闻山顶传来鸾凤之声，回荡于山谷之间，萦绕于丛林之上，阮籍知此“乃登之啸也”。心中感慨颇多，于是著《大人先生传》。

《大人先生传》对名教讥讽甚多，措辞尖利，可视为攻击礼教的宣言，其文曰：

世之所谓君子，惟法是修，惟礼是克，手执圭璧，足履绳墨，行欲为目前检；言欲为无穷则，少称乡党，长为临国。上欲图三公，下不失九州牧。独不见群虱之处裨中，逃乎深缝，匿乎坏絮，自以为洁宅也。行不敢离缝际，动不敢出裨裆，自以为得绳墨也。然炎丘火流，焦邑灭都。群虱处于裨中而不能出也。君子之处于域内，何异夫虱处裨裆中乎？

在阮籍眼中，君子犹如跳蚤，礼法犹如裤裆，守绳墨犹似“逃乎深缝，匿乎败絮”而不敢出。多么形象的比喻！多么辛辣的嘲讽！作者又是多么激情愤慨！所论又是多么痛快淋漓！我们完全可以把它视为嵇康“非汤武而薄周孔”的注脚。

然而阮籍只言“君子”。意为周孔，却只字不提周孔，意在于此而字不明言，不触犯统治者最敏感的字眼，这正是阮籍比嵇康聪明的地方。

他的另一篇声讨邪佞之臣的檄文——《猕猴赋》，也同样表现出了他的这一智慧。“故人面之兽身”，“似巧言之伪真”，“姿便捷而好技兮，超超腾跃乎岩岑”。借猴子的形象，现奸佞之本性，刻画得形神毕露，惟妙惟肖。然而也只字不提奸佞者为谁。反正奸佞人人都恨，可以尽情地骂，骂了也不会伤害自己。

阮籍的狂，狂中有节，虽狂得出奇，也狂得恰到好处。

在司马氏杀曹爽之际，阮籍却意外地向晋文帝提出了一个请求：“籍平生曾游东平，乐其风土。”想去东平做官。身为关内侯，皇帝身边的宠幸大臣，却要去一弹丸小城，做地方小官。这种想法，未免显得有点古怪。而对阮籍言听计从的文帝，还是痛快地答应了他的要求。

这位京中大僚，骑着毛驴前去上任，到任后，拆房屋，毁屏障，使衙属“内外相望”（《晋书·阮籍传》），删除旧律令，使法令清简。在做了一通破坏之后，没过十日便又骑驴而去了。

惟有狂徒才会有如此狂为。然而这是清醒者的有意而为，他所以这么做，不过是向司马昭表示：阮籍并无异志二心。“狂”是用来保护自己的行为手段。

如果说“拆房屋，毁屏障”并不触动帝王利益，也无关大局的话，那么赞扬儿子杀母，鼓动不孝，文帝就不会无动于衷，就非问个究竟不可了。

阮籍的下属向他报告：有一位儿子杀了母亲。他听了后，嘻嘻地笑，满不在乎地说：“杀父乃可，至杀母乎？”（同上）在座的官吏都怪他酒后失言。文帝闻之，心中颇为不满，特召阮籍问之。这可是性命攸关的事，许多名士皆因不孝而被杀。孔融的死是这个时代留在文人心中的第一个警报。“不孝”是帝王杀人的一块招牌，一把刀子。

文帝问道：“杀父天下之极恶，尔以为可乎？”口气凝重，内含着一种杀机。阮籍从容答道：“禽兽知母

而不知父。杀父禽兽之类也！杀母禽兽之不若！”（同上）文帝与众人无不心悦诚服。我们不能不佩服阮籍的机智，善于诡辩。寥寥数语，便由死亡的边缘返回安全地带。

任性而为，心中总有一个明确的保护意识，这是阮籍与嵇康的根本不同之所在。然而嵇康心中总是轻松、逍遥的。而阮籍始终是痛苦的。独驾任行，穷途而返，正是他孤独苦闷的心灵写照。

七 欲辨已忘言

——陶渊明的田园隐趣

陶渊明，中国文化发展史上一颗耀眼的明星。

不单单在诗歌史、文学史上俯视当代，光照后世，在隐逸文化史上，同样标志着一个阶段，乃至一个时代。

如果说，庄子的人生境界，是一个纯净的精神空间，一个完全排斥人事、超越权势功名、涤尽仁理伦规的绝对自由逍遥的精神世界，一个后人可望而不可及、不具备实践功能的意义目标。那么，嵇康的“越名教而任自然”，便第一次把庄子的返归自然的精神境界变为人间的境界，变为身在名教之中，而超越名教的自由人生。

然而，嵇康的路毕竟是一条绝路，一条为统治者所不容的绝路，他的殉难，在文人的心中敲响了警钟。

陶渊明的人生思路，与庄周、孔丘同源。庄周向往原始社会人兽同群、和睦相处的自然生存状态。孔丘向往人类社会初期，“天下为公”的“大同”社会。陶渊明所向往的终极目标，则与许由、善卷一样满足于自耕自织的田园生活，惟有这种生活，人才与自然达到那种天然的和谐。

许由、善卷的自耕自织是完全排除名教的，他们视仁义为灾祸，而要“逃仁”。陶渊明的田园生活，则是融名教于自然，使孔子的“安贫乐道”与庄子回归自然的田园生活合而为一。这正是隐逸文化成熟的标志，或者说，中国隐逸文化的成熟集中体现于陶渊明身上了。

陶渊明（365—427），一名潜，字元亮。生于世宦名门，晋代大司马陶侃是他的曾祖，祖父陶茂，官至武昌太守，他的父亲不载于史书，可能没做过官，开始露出这个家族的衰败景象来。陶渊明的出现，本是一颗希望之星，凭他的才学，至少可使家业稍稍振作一下。

若说振兴家业，陶潜是具备这一条件的。少年时代，他就表现出不凡的气象，“少怀高尚，博学，善属文，颖脱不羁，任真自得，为乡邻之所重”（《晋书·陶潜传》）。

他 27 岁，被征为州祭酒，以后，做官的事接二连三地找上门来，凭他的才学能力，他完全可以把官做得好好的。然而他却没那么做，最后拂袖而去，走入

了田园。

他可不是没有志向的人，少年陶潜，胸怀天下，猛志超群。他用火辣辣热情泼出来的诗句，激发人昂扬的热情。“忆我少壮时，无乐自欣豫，猛志逸四海，骞翮思远翥。”（《杂诗》）“少时壮且厉，抚剑独行游；谁言行游近，张掖至幽州。”（《拟古》）

这种志向后来也似乎并未完全泯灭。“余尚学仕，缠绵人事，流浪无成，惧负素志。”（《祭从弟敬远文》）

然而陶渊明的内心世界是丰富的，治世之志，来自于书本，来自于师长的教诲，来自于磨练出的理念，而喜爱山水、田园，则是他的本性，是他自然而然的爱好。于是内心世界贮满了老庄观念。自然与社会，庄学与儒学，在他的心头碰撞着、厮杀着。

随着岁月的流失，他的心态逐渐倾向于自然天性的一面。爱自由、爱丘山，更爱饮酒，官场的险恶，人世的烦恼，都在一醉之中、田园的乐趣中化释、消解了。

《晋书·陶潜传》所记述的陶潜是一位十足的酒鬼，似乎他来到世上只是为了喝酒。只要有美酒，即使他所厌恶的人也转眼可以变为朋友。

喝酒须具备一定的经济条件，陶潜家贫，时常断酒，心中惨然，亲朋好友不是送酒，就是设酒相邀，陶潜逢酒必往，遇酒兴发，一醉方休。然而，若使酒喝得好，喝得尽兴、痛快，还是做官好。

陶渊明做官，在很大成分上是冲着酒去的。

任彭泽县县令，“在县公田，悉令种秫谷”（同上），意在多酿酒，用他的话说：“令吾常醉于酒足矣！”（同上）

做了官，酒友多了，喝酒的机会也多了。几个朋友在一起，整日游于酒乡、醉梦之中。“或有酒约之，或要之共至酒座，虽不识主人亦欣然无忤，酣醉便返。”

刺史王弘闻其名，亲自造访，陶潜假装有病，不见。至于他这么做的理由，说起来振振有词：我不是“洁志慕声”之人，“岂敢以王公纡轸为荣邪！”（《晋书·陶潜传》）

王弘晓得陶潜的嗜好，并访知他前往庐山，半路以酒宴相迎，“潜既遇酒，便饮酌野亭，欣然忘进”。王弘趁机出来与他相见，于是陶潜与王弘尽情而饮，不以王公为荣的话，早丢到九霄云外去了。

陶潜如此善饮、嗜酒，自然使我们想到了阮籍。阮籍狂饮多为醉酒避祸。那么，陶潜酗酒又是为何？仅仅是一种嗜好，还是另有原因？

尚未见有人对此做出较全面的阐释。我以为至少有两点可以肯定。嗜酒、狂饮、豪放是魏晋以来的名士风度。它与人的情感似乎无关，高兴饮，不高兴也饮，不饮便罢，一饮必醉，醉而挥毫，下笔千言，思如泉涌，遂为惊世名篇。陶潜乃东晋名士，嗜酒、弹琴是不能缺的，这是其一。

说起弹琴，陶潜更有惊人之举。他总身背一张素

琴，琴上没有弦丝，“每朋酒之会，则抚而合之”。这不由得使人想起古人“不射之射”的超凡射技来。对陶潜的琴技，也不禁肃然起敬起来。然而你可能不会想到，陶潜“性不解音”，天生不懂声律、音乐，至死是位音乐的门外汉。他弹琴不过是做做样子。用他的话说，就是“但识琴中趣，何劳弦上声”。有琴弹不出声音来也不要紧，要的就是那么一种风度、那么一种气派。

但另一方面，陶潜的饮酒，也不排除借酒浇愁的用意。至少，在忧愁不得志时是如此。

对于这一点，萧统说过一句知根知底的话：“有疑陶渊明之诗，篇篇有酒，吾观其意不在酒，亦寄酒为迹也。”（《陶渊明集序》）说得更明白点，饮酒是陶渊明内心悲伤的一种发泄，是以酒浇愁、以醉忘忧的一种形式。

他在自己的诗中多次表达出这种心意。如“泛此忘忧物，远我遗世情”（《饮酒》第20首）。“试酌百情远，重觞忽忘天。”（《连雨独饮诗》）“酒云能消愁，方此詎不劣！”（《影答形》）够了，无须多举，醉饮就是为了忘忧。

陶潜有何忧愁，有何孤独苦闷呢？

生不逢时，志不得伸展。东晋政权，偏安一隅，君王胸无大志，花天酒地。“孝武帝不亲万机，但与道子酣歌为务。”（《晋书》卷六十四）武帝将权柄交于司马道子，“道子日饮醇酒，而委事于元显”（《晋书·会

稽王道子传》)。遂有司马道子、司马元显父子专权，王国宝乱政，王恭、殷仲堪起兵，桓玄夺位，刘裕篡权等内乱。搞得“仓廩空虚，国用倾竭”（《晋书·刘波传》）。

比这更令人痛心的是大士族政治对人才的压抑。东晋用士早已将西晋的门阀制度发展到了极端。“上品无寒门，下品无世族”，“举贤不出世族，用法不及权贵”，已成为天经地义的了。陶渊明虽有大志，官只能做个祭酒、参军之类，在那样黑暗的政治环境里，又能干什么事呢？空有抱负，空有才智，报国无门。

他的这种情绪，化入笔下文字，就是那篇有名的《感士不遇赋》：

……生不丁三代之盛隆兮，而丁三季之末俗。
末俗以辩诈而期通兮，贞士以耿介而自束。虽日三省吾身兮，繇进退之维谷。彼实繁之有徒兮，其指白以为黑；……鬼神之不能正人事之变戾兮，圣贤亦不能开愚夫之违惑。出门则不能与偕往兮，藏器又嗤其不容；退洗心而内讼兮，固未知其所从也……

面对这种“三季之末俗”、“指白以为黑”的时代，即使“愚夫之违惑”，圣贤对其也无可奈何。你有治世之器，反而为世所不容。进不行，退又不甘心，“未知其所从”，只能醉酒忘忧。

不过，醉酒还不是陶渊明解脱的最好方法。他有最快乐的生活方式：逃禄而归耕。

陶渊明曾三次出去为官，第一次，做州祭酒；第二次，为镇威参军参军；第三次做彭泽令。对此，有两个问题、两个秘密需要我们弄明白。一是陶渊明为什么要出去做官？二是陶渊明为什么要辞官？

做官的理由似乎非常简单，不过是为填饱肚子。第一次“以亲老家贫，起为州祭酒”（《晋书·隐逸传·陶潜》）。第二次“躬耕自资，遂抱羸疾，复为镇威参军参军”。显然，自耕自织，不能养活自己，饿得瘦骨嶙嶙，一身疾病，不得不为了糊口而出去做官。第三次因为他明确提出：做官不过为了“聊欲弦歌，以为三径之资可乎？执事者闻之，以为彭泽令”。看来他没有把做官当成一回事，只是混口饭吃罢了，根本谈不上什么“兼济天下之志”。

再看他为什么要辞官？

理由也极简单：“不堪吏职”，“不肯为五斗米折腰”（同上）。不能为了那么一点俸禄，而有辱自己的尊严，牺牲自由和人格，去“拳拳事乡里小儿”（同上）。

不愿做官，迫不得已穿上官袍，却又不肯穿着官服去迎接上司，为了自由与尊严，宁肯挂冠东门，解印归田。那么，这位陶渊明到底向往什么？是什么力量使他如此地轻蔑官场，远避政治，如此地向往田园生活呢？

他写于辞官后的《归去来辞》，字里行间掩抑不住脱开官场的轻松、愉快，掩抑不住重返田园的自得、喜悦心情。如鸟出樊笼，飞归森林；如游子返回故里，与久别的母亲重逢。

实迷途其未远。觉今是而昨非。……乃瞻横宇，载欣载奔，童仆来迎，稚子候门；三径就荒，松菊犹存；携幼入室，有酒盈樽。引壶觞以自酌，眄庭柯以怡颜，倚南窗以寄傲，审容膝之易安。园日涉而成趣，门虽设而长关。

上面讲家庭亲人的感情和生活乐趣。然而他更大的乐趣在大自然之中，在人与大自然的结合部——田园。“少无适俗韵，性本爱丘山……久在樊笼里，复得返自然。”（《归田园居》）回归自然、隐居田园是他自少年时就萌生的理想。

这种理想的萌生来自于祖辈思想的滋润。

渊明在《孟府君传》中，这样描述他的外祖父孟嘉：“行不苟言，言无矜夸，未尝有喜愠之容。好酣饮，逾多不乱；至于任怀得意，融然远寄，傍若无人。”其仰慕之情，溢于言表。至于他的父亲，他在《命子》诗中这样写道：“于皇仁考，淡焉虚止，寄迹风云，冥兹愠喜。”将其外祖父与他父亲二人的性情喜好，加在一起，不就是陶渊明吗！

多么相像！不仅他的血管里流淌着外祖父与父亲

的血，他的文化精神性情喜好也有着上辈的遗传和潜移默化影响。

陶渊明接过了庄子“任其自然”、“回归自然”的精神内核，这一点很重要。以往不少论者，认为渊明思想的主导倾向是儒家的，这便偏离了实际。渊明思想的核心是老庄，而绝非儒学。他是以老庄来化释儒学，而不是相反。

我们在他的诗词里，在他的归隐田园的行为里，更多看到、感受到的是回归自然的真趣，庄子的精神，庄子的灵魂。他那“纵浪大化中，不喜亦不惧。应尽便须尽，无复独多虑”（《神释》）诗句，那种顺其自然的思想情趣，倒显得比庄子带有更浓的人生色彩，更多世俗趣味。

庄子的哲学，因为太哲学化、太精神化了，后代文人多受他的思想的滋润，但完全按着庄子的理论去做，却是做不来或做不通的。一句话，庄子哲学一直未能成为实践的人生。

玄学力求使庄子成为一种融化于人生中的一种实践哲学，其基本精神品格：以委运任化之人生态度，达到一种有别于名教的人生境界。一种物我一体、心与道冥的人生境界。

这种境界，自魏晋以来基本呈现为“我”与“物”的靠近和不同程度的占有。竹林七贤努力想将“我”挤于“物”之中，想使“我”归于自然，然而，他们没能找到二者的结合点，没有找到“我”与“物”的

中介。他们身在朝堂，心在自然，更多地表现为对名教的叛离，对政治的逃避，对自然的向往。处于“人事”与“自然”之间的中间状态，而尚未进入“自然”。

金谷宴集的名士们想从歌舞宴乐中，获得自然生活的乐趣。充其量是让自然的雅趣更多地占有他们过于世俗、过于物质化的心理空间而已。

兰亭修禊的名士不过是以欣赏者的身份来欣赏自然。自然可使他们赏心悦目，他们从中可以得到情的愉悦，获得感情满足，美感的享受。然而他们与自然之间，总表现为一种欣赏者与被欣赏者的主客关系，二者尚未完全融合在一起。

玄学的人生境界，在陶渊明身上实现了。

陶渊明对自然的態度既不是占有者，也不是欣赏者，而是成为了自然中的一员。陶渊明不同于前面名士之处，有两点。一是归隐之后，心灵的净化，对于宫阙，已然忘怀，对于尘世也自是“心远地自偏”了。二是找到了人与自然相融合的结合部——田园，于自然的田野中劳作，人是自然中的一员，而不是匆匆过客，时时在体验着大自然的真趣。有时竟达到“欲辩已忘言”境地，一种不知是自然还是我的那种“无我”的境界。

让我们读他的两首诗吧！

孟夏草木长，绕屋树扶疏。

众鸟欣有托，吾亦爱吾庐。

.....

欢然酌春酒，摘我园中蔬。

微雨从东来，好风与之俱。

.....

俯仰终宇宙，不乐复何如。

——《读山海经》

花鸟草木，好风微雨，皆任其自然，各得其乐。做为其中一员的我，也随之而乐，鸟爱草木，吾爱吾庐，雨伴风来，我得酒蔬，自然乐，我也乐。乐于自然之乐。

结庐在人境，而无车马喧。

问君何能尔？心远地自偏。

采菊东篱下，悠然见南山。

山气日夕佳，飞鸟相与还。

此中有真意，欲辨已忘言。

——《饮酒》

在这里，一切都是浑然一体，物我混一。目光所触的自然，与人的情感是那样和谐地存在着。不但人与菊、人与山、人与鸟，相亲相融，人境车马、心远地偏，也是那样自然而然。自然与人的和谐美，物与情的对映美，在这里达到了一种令人心驰神往的美妙

境界。

陶渊明在自然中，在田园的耕作中体味人生的真谛，他曾带着这种体验，步入官场，带着这种体验进入政治的圈子，最终感到格格不入，感到本性、真心处处受到伤害。于是他在经历了13年痛苦的磨难和心理交战之后，最后选择了放弃官场、重返自然的路，当他重返自然，重新回到田园怀抱的时候，他对自然的感情更深了一层，对人生真谛的体验更加深邃了。

那么陶潜有无儒家德礼观念，有无名教思想？

一般研究者认为儒学与道教、名教与自然在陶潜身上是统一在一起的。

陶潜受他的祖上陶侃的影响很深，而陶侃是一位典型的名教徒。《晋书·陶侃传》说：

（侃）常语人曰：“大禹圣者，乃惜寸阴，至于众人，当惜分阴，岂可逸游荒醉，生无益于时，死无闻于后，是自弃也。”

这种积极用世的儒家思想直接影响到陶渊明的人生观，使“历览千载书”的他，始终不会忘记历史中的英烈。“时时见余烈”，“朝与仁义生，夕死复何求”（《咏贫士》）。他为人处事，总是将道德作为一种内在的约束力，“立善常所欣”。而且孔子的“君子谋道不谋食”、“君子忧道不忧贫”（《论语·卫灵公》）成了他回归田园、躬耕自织、甘于隐居守贫的指导性观念。

可以说，“安贫乐道”是陶渊明精神生活的支柱。“先师有遗训，忧道不忧贫”（《癸卯岁始春怀古田舍》），“高操非所攀，谬得固穷节”（《癸卯岁十二月中作与从弟敬远》），是这位高士常挂在嘴边的话。

他可不是说说而已，而是身体力行了数十年，中国历史上的士大夫，真正下田耕种，而且乐此而不疲，陶渊明是第一人。

躬耕田亩，既是回归自然，具体体验老庄思想，又是安贫乐道儒学精神的实践。躬耕田亩既是人与自然的结合部，又是老庄与儒学的重合区。本来在玄学家看来，“任自然”与“名教”并不相悖，名教本来就是合于自然的。

陶潜的农耕实践，将自然与名教绾结在了一起，融合在一起，像盐化于水，溶成了淡淡的液体。

八 山中宰相

——逍遥于山林的帝友陶弘景

无辜惨遭杀害的一大批名士的鲜血，擦亮了人们的眼睛。

隐士与朝堂间疏离乃至针锋相对的阵势，已开始缓解。

不少文士隐于山林在很大程度上出自于文化的喜好，或者说是出于一种天性。他们品性高洁，才能卓越，往往深得帝王赏识，于是形成一种新的文化景观。

一方面，文人之隐与政治的“无道”的关系淡化了。隐士与帝王间，有愈来愈多的爱好，愈来愈多的文化沟通，如道教文化与佛教文化等。名气大的隐士常常受到当政者乃至整个社会的崇敬。他们的文化活动空间、精神活动空间比之前代的隐士大得多。

一方面，隐士的地位也大不同于以前了。帝王征召不再单单是故做姿态，而是出于某种共同的爱好，希望志同道合的人常在一起聊聊，有事也好多请教。这种朋友师长兼而有之的关系，比之单纯的君臣关系来，自然更亲近一层。

陶弘景便是南朝这类隐士的代表，南朝隐逸文化特点的集中体现者。

陶弘景（456—536）出生于一个官宦世家。他的祖父曾做过王府参军，父亲曾任孝昌令。幼年的他已显示出超乎寻常的才华。“幼有异操”（《晋书·陶弘景传》），年仅四五岁，就似乎有意识地学写字，练书法。用芦荻做笔，土灰为纸，那一本正经的样子，与他幼稚的年龄显得很不相称。

这种自小养成的读书癖好，伴随他度过了一生。

在宫中时，“虽在朱门，不交外物，雅以披阅为务”（同上）。弘景不读死书，更不死读书，读而为用，开始带着挑剔的眼光从书中找毛病。每读一书，非弄个究竟不可。“读书万余卷，一事不知，以为深耻。”（同上）

他不满足于知识的广博，更不满足于“述而不著”

的老方法。他把自己的学识通过一只灵动的笔，化为文字，写入书中。“性好著述”，“所著学苑百卷”。（同上）

人人都有好奇心，而尤以少年为盛。然而人的这种天性若能成为长大后的一种癖好，常会做出不同寻常的事业来。庄子好奇而有《齐谐》，葛洪爱怪异而著《神仙传》；吴承恩“善谐剧”而有《西游》，蒲松龄“雅爱搜神”、“喜好谈鬼”而有《聊斋》……这些无不是将少年的天性带入成年，成为其一生所好的结果。

少年的陶弘景，也遇上了一个偶然的机，这个机会竟决定了他一生的趋向。

他十岁那年，似乎是上天有意安排似地，使这位少年过早地见到了葛洪的《神仙传》。弘景一见即迷，他从来不晓得世上还有永远年轻的人，可以在天地间自由地飞来飞去，又有那么大的本领，可以救危济贫……在神仙面前，富豪员外、达官贵人乃至帝王都显得那样微不足道了。他的眼界大开，他向往着那个新鲜而神秘的世界。

于是，“昼夜研读”，废寝忘餐，遂生“养生之志”，立志做一位超越尘世之外的自由高人。并对别人说：“仰青云，驱白日，不觉为远矣。”（《晋书·陶弘景传》）

少年弘景才学美名，不胫而走，传布郡外。未成年就被征请入宫，任诸王侍读。在宫中的那些岁月，他除了“奉朝请”一类公事和伴诸王读书外，便挤时

间自读。

不过这样的时间没过多久，这位年轻的陶弘景就打算辞官不干了。他官辞得与众不同：盛大而光彩。“脱朝服，挂神虎门，上表辞禄”，颇有点先斩后奏的样子。但皇上没生气，“诏许之”，而且赏赐甚丰，并令文武百官皆到征虏亭为之送行，“供帐甚盛，车马填咽，咸云：宋齐以来未有斯事”（《晋书·陶弘景传》）。

非但大臣未有此盛举，若论及被送者的年龄之低，则更是少见的了。大概朝廷的这一举措，深深地印在了他的心中，他对帝王也并无那么多恶感，或者说反倒缓冲了他与当政者的矛盾。

陶弘景归隐确有一定的政治原因。他因家中贫困，曾谋求县令，竟没有谋到，于是上表辞官。谋县令而不得，充其量不过是个导火索。真正的原因，还是他喜爱自然的天性，还有他那“养生”成仙的欲望。

陶弘景隐居于茅山。茅山是汉代三位姓茅的兄弟修炼得道的地方，面积很大，绕周一圈 150 里，山下有一洞，称天下第八洞宫，名为“金陵华阳之天”。弘景便在山中建立馆舍，自号“华阳陶隐居”。

弘景周游天下，遍访名山高士。他跟从东阳孙，游历岳山，“受符图经法”。又踏遍名山，寻访仙药，渐渐变得身轻体捷。人与大自然的长期接触，滋生了他对自然的酷爱之情。“每经涧谷，必坐卧其间，吟咏盘桓，不能已已。”（同上）人爱山水如此痴狂，虽嵇康与陶谢不能比也。嵇康嗜药，阮籍、陶潜醉酒，而

陶弘景乐水，见名山胜水，如狂似痴，不能自己。

他常对门徒们说：“吾见朱门广厦，虽识其华乐，而无欲往之心。望高岩，瞰大泽，知此难立止，自桓欲就之。”（同上）岂只是“桓欲就之”，他将自由地观赏山水，视为一生最快乐的事情，享受这种快乐当作最理想的生活。他为有今日之生活而深感莫大幸福、自豪。每当回忆人生之棋走到这一步，不禁露出欣然自得的样子。若当年求县令而得县令，哪有今日如此随愿。“岂得为今日之事，岂惟身有仙相，亦缘势使之然！”（同上）

他视隐居为自得，生活自有一番情调。他自己设计了一个三层楼的建筑，宾客住在下面，弟子们住在中间，他独自住在三层，这第三层，只有他的一位家僮能上去。闭门读书，“与物遂绝”。

他原有骑马射箭的喜好，因静读、著述而忍痛舍掉了。读书累了，放松一下，吹笙为乐。他更喜爱听那松涛之声。于是庭院皆种松树，“每闻其声，欣然为乐”。（同上）

由于陶弘景苦读博览，所研问题涉及“阴阳五行”、“风角星算，山川地理，方圆产物”、医术历算，无不精通，而且多能融汇贯通，成为南朝少见的博学大师。

董仲舒以来兴起的图讖学，到魏晋之际，虽已势衰气竭，但人们将它与星算占卜糅为一体，成为人们推算未来的重要方法之一。这种学说，到陶弘景手上

而发展到极至。就理论而言，《周易》之学世俗化了，而事实上，这门学问的应用范围广阔得多。陶弘景将该学问用于政治，以它的准确性来征服皇帝。

当时，政治趋向以梁代齐，弘景以图谶形式将它表示出来，送与梁武帝，后梁武帝登基，见陶弘景的预言一一灵验，钦敬倍加。登基之后“恩礼愈笃”（同上）。

的确，梁武帝眼中的陶弘景既是神人，又是恩人。他希望这位故友能留在自己身边，好遇事讨教。他们之间“书问不绝，冠盖相望”，来往甚密是自然而然的。

梁武帝与陶弘景第二个相同的爱好是“炼丹”。

道教中的“丹鼎派”与“符箓派”本有雅俗之分。炼丹是道家的高级营生，它涉及的知识很多，诸如植物学、药理学、化学、矿物学等等。没有一定知识修养的人是难以胜任的。正因为如此，丹鼎派人数相对少得多。

不过丹药对于多数帝王来说，吸引力很大。自秦始皇嗜好仙药之后，历代帝王几乎无不迷恋于此，乐而不疲，但很少奏效者。故而王公贵族在迷恋的同时，也不免疑窦丛生。

陶弘景有绝技，他得到了神符秘诀，对炼丹充满信心，“以为神丹可成”（同上），但苦无良药。武帝自然是有求必应，向他提供了黄金、朱砂等炼丹必备的良药。

功效如何？弘景也不失众望，竟炼成了“色如霜雪”的丹药，因服后体轻，行走如飞，故名：“飞丹”。武帝服后，果然灵验，自此对弘景“益加敬重”，“每得其书，烧香虔受”。（同上）

由此看来，武帝与陶弘景的关系，远不是君臣关系，而是具有相同爱好的朋友关系，互通有无的共利关系。单就文化交往而言，隐士受到皇帝的如此敬重，还是从未见到的。

那么，陶弘景如此“巴结”武帝，是否“醉翁之意不在酒”，而希图在政治上捞点什么稻草呢？

绝无此意，反倒是梁武帝日益崇敬他，想把这位活神仙请到自己身边。

武帝亲笔写下征书，恭请弘景，并赐以鹿皮巾。“后又屡加礼聘”（同上），虔诚至此。皇上出于一片真心。陶弘景此时此刻有何打算？入朝为官，还是山中自在？

朝野上下正拭目以待。

从山中返回宫中的使者，给梁武帝带去的是一幅画。画上画着两头牛：“一牛散放水草之间”（同上），正悠闲地吃着草；“一牛著金龙头，有人执绳，以杖驱之”（同上），一副忍气吞声的样子。两种牛，两种生活，画者的去就之意尽在不言之中，这使人们自然想到庄子不做祭祀牺牛的话。图画语言已将此心意表达得非常明确。

梁武帝看后笑曰：“此人无所不作，欲学曳尾之龟

(庄子愿作水中曳尾之龟而不作堂上供赏之龟的故事)。岂有可招之理?”

弘景不应召，皇帝也不怪罪，非但不怪罪，反而更加钦敬他。

自此国家每有吉凶征兆，辨识不准；或每有征讨大事，于结局胜负不明，无不前往山中咨询。“月中常有数信。”（同上）陶弘景的断语成了朝中决定大事的依据。换言之。国家大事的裁定最早多出于陶弘景之口。时人称他为“山中丞相”（《晋书·陶弘景传》）。

国家有大事尚且请教这位活神仙，东宫、西宫，皇亲国戚，王公大臣等，哪家没有想预知的大事？人人无不欲请弘景占卜未来，驱凶化吉。既有求而来，少不得带些礼品，“赠遗未尚脱时”（同上），而陶弘景一概不受，即使留下了，也多做为“功德”供奉神仙。这位得道之人虽与尘世往来，但仍保留着山林隐士的高洁。

陶弘景隐避山林，与政治并无什么直接关系。他在朝中做官做得很好。皇帝器重他，在大臣中的威信也很高，只要看看为他送行的那个热闹场面，便什么问题都明白了。

他周游天下名山胜水，筑楼于山林之间，他所以这么做的原因，主要来自两个方面。一是来自于他的天性——对山水的狂爱，犹如鱼儿爱水，猴子爱树，鸟儿爱天空。回归山林，就如回到了自己的家，山林的美与自己的天然爱好相映成趣，似乎只有这宁静高

洁的山林方能配得上高士居住，这是高士们最理想的生存天地。

二是他从小萌生的对神仙生活的向往。他有着一种强烈的做世外仙人的愿望。他将苦读、博览、好著述这些文人的普遍兴趣一起转移到了逍遥成仙的大目标中了。与之相关的学科知识他都无不精通，阴阳五行、天文地理、历算图讖、医药占卜非但是通家，而且著书立说，自成一家。陶弘景称得上那个时代道家中最有学问的大学者。

道家、神仙家本来就兼有人世与出世两个方面。他们在山中修行，远离官场，远离尘世，回归自然，然而他们并未忘怀尘世，炼丹养寿也好，符箓驱病除邪也罢，都是以救世主的身份，来解除世人的痛苦与烦恼。

由此来看陶弘景的隐士生涯，由此来理解陶弘景与帝王及其达官贵人的来往，便感到不足为怪了。

陶弘景，道教型的隐士。一位打通了山林与皇宫精神通道的通达隐者。

身处朱门，情游江海
形入紫闼，而意在青云。

——《南史·宋宗室传》孔珪语

第五章 入朝荣剑履， 退食乐琴书

——隋唐隐士的魏阙情怀

唐朝，多么响亮的名字！多么辉煌的字眼！

她是封建中国的壮年、盛期。也是古代中华文化灿烂的收获季节。她那海一般的胸襟，包举宇内的气概，呈现出中国历史上从未有过的盛大气象。

她是南北朝文化的交汇、高扬，是前一阶段潇洒文风的继续，贵族文化的滥觞。隋唐之际，政局的动荡、更替，并未造成文化的断裂。阵痛过后，一切依然如故。若说变化，那便是更多些阳刚之气，更富有了青春的活力。

隐逸文化沿着六朝的遗风继续着她的行程。隐士地位并未回落，帝王对隐士依然是那样地“优渥”，自隋文帝直到唐中宗、睿宗、玄宗等，都表现出对隐士的格外钦敬。“高宗天后访道山林，飞书岩穴，屡造幽人之宅，坚回隐士之车”（《旧唐书·隐逸传》），隐士可自由地选择山林或宫阙。

隐士文化沿着两条路线蠕动着。一是玄学之风导引的路，“违时矫俗，望江湖而独往”，“饮石泉而荫松柏，放情宇宙之外，自足怀抱之中”（《隋书·隐逸传》），“安苦节，甘贱贫”，逍遥于山林之内。另一条则是沿着陶弘景既逍遥于山林，又得势于朝廷的路走下去，最终走向“与世同尘，随波澜以俱逝”，乃至于沽名钓誉的“终南捷径”。

前一条路，走的人愈来愈少，非但人数少，无论隐者的才能，还是自由逍遥、无视帝胄之尊的狂狷精神，都日渐失去其昔日的光辉。而那“足崖壑而志城

阙”，竞走于“终南捷径”的人则愈来愈多，“仕肩相摩于道”（《新唐书·隐逸传》），汇成了这一时代隐逸文化的主潮——隐逸世俗化。

隐逸文化上述发展历程，大体经历了两个大的发展阶段。隋至盛唐为第一阶段。那是一个由仕、隐分离而走向仕、隐兼通的过程。从隋代的李士谦、唐代王绩、卢鸿，到吴筠、孟浩然，清晰地展现了这一过程的演变轨迹。中唐后为第二个阶段，这是一个隐逸文化理论化、自觉化的阶段。白居易在山林隐、学问隐、朝堂隐、市隐的基础上，提出了“隐于留司官”的“中隐”理论，对后代隐逸文化的发展产生了深远影响。

一 达士复轩衡

——唐代隐士心态的人间转向

魏晋至唐，中国文化大厦由三根柱子支撑着：佛、道、儒。儒学虽不是宗教，却是中国人所普遍信奉的礼教。佛教、道教虽说是宗教，但在中国，宗教是为政治服务的，像儿子必须服从父亲一样，必须服从于政治，它与儒学同样都是用来教化百姓的，同样都是麻痹人们思想的工具。

隋唐统治者对这个问题的看法，变得比前代人聪明了。至少比汉代武帝聪明了，不再搞“罢黜百家，独尊儒术”那一套，而是让儒道佛三家自由发展竞争。

自汉末始，红得发紫的儒学开始走下坡路，命运一直不太好。而道教、佛教反倒适应着人们的精神需求，生长得很精神，兴得很红火。

《隋书·儒林传》写得低头丧气，不单是写传的人没精打采，而主要是该朝的儒林大不如前了，像一个伤了元气的久病之人，病蔫蔫的。那个时代所谓的大儒，不过两个人：刘焯与刘炫。而这两个人无不斤斤计较一己私利，名声都不好，巨儒尚且如此鄙俗，更不要说其他的儒生了。什么原因呢？一句话：儒学失落了，失去了它原有的统治地位。

《隋书·儒林传》的作者指出了儒学失落的病根：“古之学者，禄在其中。今之学者，困于贫贱。明达之人，志识之士，安肯滞于所习，以求贫贱者哉？此所以儒罕通人，学多鄙俗者也。”学儒通经，不能做官，聪明的人便不会去做那费力不讨好的傻事了，而依样画葫芦的所谓经学家，多是人在此、心慕利的“鄙俗者”。

当然通经者不能做官，说到底与皇帝的好恶有关。

东晋以下的皇帝，或喜道，或嗜佛，不信佛老的人太少了。隋文帝因幼年曾寄养在尼庵里，后又是尼姑预言他将做皇帝，所以他做了皇帝后，便大力提倡佛教，排斥儒学。他曾下令废除全国大大小小的学校（只保留国子学），同时营建的寺院竟多达五千余所。儒教的地位与佛道间的距离愈来愈远。韩愈不识时务，力排佛老，孤军奋战，其后果必定是悲惨凄凉的。

相反，佛道的发展顺畅得多。魏晋六朝，大批量地翻译佛经，印度的主要佛经，都被译介到中国来了，而且翻译的质量由原来的直译而变为意译，有了很大提高。

道教在与佛教的竞争，也迅速充实着自身的神系和理论体系。从而有了一个比儒学还庞大的整体面貌。自唐代始，佛教已由翻译转向义理研究。道教与佛教门派林立，便是这两教发展的最好证明。

不过，佛、道发展的一个极重要的特点，是由“出世”向“入世”的转化。两教不再是远避尘世，隔离人间烟火，到深山老林坐禅修行，而主张成就善行，旨在普度众生。他们日益关心起人世间的利害得失。

佛教与道教的主导精神原本是出世的，它们那种出世的精神对于世俗的人来说，具有极大的吸引力，就当世人精神的最终归宿而言，不是道教，便是佛教，或者二者兼而有之。

然而，佛、道的发展，实际得力于它们自身对尘世越来越多的关注。从而使它们拥有了愈来愈多的崇拜者，特别是帝王中的崇拜者。

道家本来就是庄学精神的世俗化、实用化。其在早期就有“方内”与“方外”之别，就有从世俗中生发出的教义内容。至于那“一人成仙，鸡犬升天”，以及不愿升天，甘做“地仙”，则可以明显地看出由庄子“绝世离俗”精神日渐尘世化的巨大变异。

佛教的人世化，是惠能创立的新禅宗的一个极重

要内容。他在《坛经》第31节说：“三世诸佛，十二部经，亦在人性中，本自具有。……识自心内，善知识，即得解脱。”修行只在本心，即“直指本心”，无须外求，这种观点发展到后来就是王阳明的“宇宙即吾心，吾心即宇宙”的心学论。

正因为不须外求，何地修行，无关紧要，何必佛寺？何必深山密林之中！于是惠能提出了另一个惊世骇俗的见解：“善知识！若欲修行，在家亦得，不由在寺。”《无相颂》将这一观点说得更清楚：“佛法在世间，不离世间觉。离世觅菩提，恰如求兔角。”这未免有些无视佛教教规，也可说是对佛教教规的一次革命！由“出世”向“入世”的一次有意义的跨进。

这个跨进到了宋代，则有大慧宗杲的确论：“世间法即佛法，佛法即世间法。”此说与把幸福寄托于来生来世的佛教的理想主义人生观相比，其意义在于他们首次发现了“此世”对于解脱痛苦烦恼的积极意义。它是来生的基础，是达到彼岸世界的必由之路。

“直向那边会了，却来这里行履。”（《古尊宿语录》卷十二）南泉普愿的话将新禅宗所说的“入世”与“出世”的关系讲得如此生动透辟，无须再去饶舌了。

佛教入世化最鲜明的表现是佛像的雕塑。李泽厚对此有准确生动的描绘：唐代的雕塑代之以更多的人情味和亲切感。佛像变得更慈祥和蔼，关怀现世，似乎极愿接近世间，帮助人们。他不再是超然自得、高不可攀的思辨神灵，而是作为管辖世事、可向之请求

的权威主宰。

新起禅宗（主要指南宗顿教）强调现世修行在成佛过程中的作用，使佛教人间化，当世化。同时，“直指本心”、无须外求的修行主张，不仅否定了佛教的繁琐教义，而且无视其繁琐的教规。将佛教从堆案如山的经文典籍下解放出来，同时也使僧徒从寺院走向社会，走向更广阔的空间。到处都是可修行的地方。

道教的世俗化与佛教入世倾向的另一种表现，便是道士、佛僧与帝王、王公士大夫的广泛频繁接触。其实又何止是接触，而是帝王、士大夫对佛道的崇奉，以至于他们本身就是其中的一员，或者是穿着朝服的道士、僧侣。帝王信奉佛或道，屡见不鲜，更不要说士大夫们了。

究其原因，也很简单。一方面，在中国，宗教是绝不可能凌驾于皇权之上的，它只能在皇权的控御之下，也就是说，它的生存发展说到底还是由帝王、由政治来决定的，它需要借助政治的力量。佛道二教在与正统的儒教争抢地盘的过程中，佛道二家在较长论短的同时，首先将目光投向中国政治权力的中心——皇帝。经过大臣这一中间环节，交际于帝王，影响帝王，使之成为本教的支持者，而与其使其成为外缘关系的支持者，倒不如使其成为本教的崇拜者或信徒来得方便，来得自觉，来得直接而有力。

另一方面，教徒们要弘扬自己的流派，扩大自己的影响，抬高自身的地位，也必须争取士大夫的支持，

在精神生活上更能适应他们心理的需要，占据他们的心理世界。

就隐士文化来说，它是一种出世的文化，而道学与佛学则都是主张出世的，与基本主张入世的儒学相比，隐士思想与佛道思想有更多的亲缘关系。从某种意义上来说，正是庄学思想与佛学思想滋润了隐士文化的发展。因此庄道思想与佛教思想的变异，必然会带来隐逸文化的新变。这似乎是自然而然的事情。

佛道的入世倾向、世俗化，特别是佛教“即得见性，直了成佛”的心理顿悟说，必然导出：混迹于尘世之中，也可成佛，身不必入山，也可取得与入山同样的效果。

随之而来的是隐士文化的尘俗化，即隐士们身在江湖，心存魏阙，或身在魏阙，情游江湖。隐与仕成为一种或即或离、分而兼通的东西。

本来士大夫需要精神的独立与自由，中央集权的政体机制，又不可能满足士大夫精神要求，相反，常常使他们牺牲自己的人格和自由，使他们总处在一种受压抑的精神状态下。于是他们需要避开权势场，避开是非窝，到深山静林放松一下，逍遥逍遥。

然而，谁都晓得，中国是一个权本位的社会，对于文人来说，一生不能做官，由此而产生的那种没着没落的失落感，那种不被社会承认的孤寂，同样是文人所不能忍受的。士有才华不能做官是一种耻辱，“不幸无禄”，“不幸无位”，人们谈论起来总是一种“不

幸”。并且这种“不幸”的字样不但生前挂在别人的嘴边，甚至死后还要刻在墓碑上，与自己的名字一起永远成为一种遗憾。

一位许居士多次考举人未中，谢逸为他写墓志铭，便情不自禁地写道：“卒不得一官以行其志，可不大哀乎？”（《溪堂集·许居士墓志铭》）谢逸身为隐士，尚且做如此想，足见文人内心深处对于做官的向往。他们需要通过种种途径做官，尤其在那大唐盛世，文人建功立业欲十分强烈，甘愿一辈子躲在穷山沟的人很难找到。

于是出现两种现象：隐居山林不过是为了求得高洁、美名，而有了美名就会有被征聘的机会，名是获得地位的资本。隐居的目的就是为了做官。这就是文人做官的另一条阶梯，人称为“终南山捷径”。另一种情况是做官以后，再去隐居，隐居成了官场生活的调解，调解的目的是为了再顺利地做官。隐居不过是一种休养，一种大赛中间的休息。

如前者，走终南山捷径的人不可胜数，最为人熟知者如吴筠、李白、房琯等。后者的典型是中宗时的韦嗣立，他官做到了兵部尚书，山林之情不断，水泽之思不竭，于是跑到骊山去建花园别墅。中宗为了表示对他的崇信，亲幸园中，还令随从的众官赋诗，尽情赞扬一番，又赐绢二千匹，封其为“逍遥公”（《旧唐书·韦嗣立传》）。这是帝王对权臣幽栖的理解支持。

隐士的人世倾向实质上是隐士文化衰落的表现。

对于这种现象,《旧唐书·隐逸传》抱以极轻蔑态度:

即有身在江湖之上,心存魏阙之下,托薜萝以射利,假岩壑以钓名,退无肥遁之贞,进乏济时之具。山移见诮,海鸟兴议,无足多也。

该传所记有唐一代 20 名隐者,选录标准不能说不严,然这 20 名隐者中,“身在江湖,心存魏阙”的不在少数。即使那些绝意仕进,安心山林的真隐,也多是才能低下,于国无多大补益的中下等文士。“唐兴,贤人在位众多,其遁戢不出者,才班班可述,然皆下槩者也。”(《新唐书·隐逸传》)

由此看来,精神上的自由、独立,总的说来抵不住功名的诱惑力。特别是政治开明时代,有才华的文人最终会跑到权力的身边。隐逸仅仅成了谋取功名的一种手段,即便才能平平者,隐居丘壑也意在钓取美名,而且常常会获得意外成效。

不少人隐居前默默无闻,隐居后则名声大噪。陶潜就算得上这类人中的典型了。他在隐居之前不过是位参军、县令一类的小官,在政途上很难说能干出什么大事业来。一旦隐居田园,以狂饮善饮闻名于世,再有官也不做,远避官场,高风亮节,美名远扬。

总之,佛道的人世倾向直接影响了隐逸文化的发展趋向,导致出世者对入世的留恋,入世者又需要闲情逸志的点缀和山林宁静生活的调节。有人说仕隐兼

通是由隋至盛唐隐逸文化发展的主潮。这一说法看起来与隐逸现象大体符契，但在这一现象的背后，并非隐与仕，一半对一半，而是山林世界向宫廷世界的回归，出世精神向入世热情的频频回顾，表现出士人对权力世界的情意绵绵、流连忘返。

二 朝廷奉我做贤人

——中唐之后隐者的理想归宿

留恋，产生于诱惑力。

文人对权力世界的留恋来自于权力的诱惑，来自于它值得留恋，而绝非强力所能为。一旦那权柄闪烁着阴森森的光，接近它的人随时可能成为被刺伤乃至被杀戮的对象的时候，人们心中战战兢兢，惶恐不安，躲之都来不及，哪里还敢情意绵绵？

中唐正处在中国封建社会发展的转折点上，政治由盛而衰，思想文化完成了由中世纪的鼎盛到近代的转变。这个时期，集权专制在士大夫的心灵上投下了斑斑阴影，虽不那么恐怖，也颇令人忧心忡忡、愤懑、丧气，情意绵绵变成了提心吊胆。“自从婴网罗，每事问龟策。”刘禹锡正是由于对当时政治的失望，才萌生了“倘伏夷平人，暂将依羽客”的隐世念头。

中唐文化思潮，双向逆反而行，犹如迎面擦肩而过的两列火车，各自奔向对方的相反方向。一个是借助“心”的体悟，从宗教世界回归到人生现实，走向

世俗；一个是借助“心”的体悟，从纷纷攘攘的世俗转向内心的恬淡寡欲，走向超凡脱俗、闲雅高洁、自我满足的精神世界。这种双向逆反运动，导致隐逸文化在山林与庙堂之间，呈不离不即、若即若离的运行状态，这是一种既保持与政治的联系，又保持精神自由、高洁的中和状态，找到了“势”与“道”的结合部。

最早站在这个结合部之上的是武则天的弟弟武攸绪。在别人看来，这是一位性情古怪的人。姐姐当皇上，做弟弟的正该出一把力才是。即使不出力，只要表示出与姐姐合作的态度，难道做姐姐的能亏待你，富贵荣华是享不尽的。他本来地位高得吓人，官做到了安平郡王。正当武氏得势之时，他却要辞官隐居，要辞却金宫玉殿，走进土穴石洞。

起初，武则天疑其有诈，假许之，暗中观其动静。后知他住岩穴，着葛衣，便令其兄武攸宜前往劝说，终不听。这位王爷尽管真心隐居，尽管宫中送去的东西“皆流积不用”，然其财用总不至于匮乏，他身边还有一批“杂作自混于民”的家奴。他既有天然之高位，不仕而仕，不朝而朝，又要恬淡寡欲之美名，他的隐居是无忧无虑、自在逍遥的。

如果说武攸绪之隐还有些避祸的精神压力的话。那么其后的卢鸿，处于隐与仕之间，一身二职：隐者、官吏，是一位将仕与隐结合得最理想的人物。

卢鸿隐居于嵩山，玄宗数召不至，至而又还。于

是皇帝授予他谏议大夫之职，放还嵩山。以“官身”归隐，又是皇帝恩准，自然不同于“白衣”避世的穷隐士。玄宗下旨，“赐隐居之服，并其草堂一所”，“岁给米百硕，绢五十匹，充其药物”（《旧唐书·隐逸传》），并令地方官按期送至隐居之所。卢鸿成了朝廷供养起来的官身隐士。既有地位，又有清高的美名，而且自由自在，想干什么，就干什么，天高皇帝远，谁也管不着。文人想得到的，他都得到了。这可是有史以来从未有过的美事。当世及以后的隐士，不知怎样羡慕他呢！

官隐，隐士的最高理想。卢鸿，文人守“道”与守“势”兼融的最佳典范。

然而武攸绪的地位太特殊了，对于绝大多数士大夫来说，既争不到，也学不来。卢鸿靠的是皇上的恩赐，而且又是开元盛世，历史上的开元盛世太少了，像唐玄宗那样开明的君主也不知何时才能遇得上一个？而这些都是文人自己决定不了的，因而也是学不来的。

其实，有唐以来，像庄子、嵇康那样的真隐士少得可怜。《旧唐书·隐逸传》、《新唐书·隐逸传》所记33名隐士中（除去了10名两书所记重叠的），终生不仕的真隐士，不过陆羽、崔颢两人而已。余者皆“假岩壑以钓名”之辈。有的避世为扬名，借名钓禄，走的是终南、嵩、少之捷径。如王绩、卢鸿、吴筠、孔述睿、阳城等。有的做了一段时间的官以后隐入山林，或为避祸，或为扬名，或待价而售，待机而动，为捞

取更高的政治资本。总之，他们总围绕着名利这个圆心转圈圈，“高尚之节丧焉”。

当此之时，提出新的行之有效的归隐之路，已成为时代的呼唤。

白居易以其才智、地位和往还朝野的特殊经历，成为对中唐政治和文人处境理解深切的士大夫。他在《寄隐者》诗中写道：“昨日廷英对，今日崖州去。由来君臣间，宠辱在朝暮。青青东郊草，中有归山路。归去卧云人，谋身计非误。”昨日朝中的大臣，为何今日遽然归隐？白居易心中是透亮的。“由来君臣间，宠辱在朝暮”，一语点破了历来士大夫归隐的心理症结。

他对避世者情不自禁地流露出赞赏之情。他本人岂无同类的遭遇、类似的感慨和心态？他满腔的“兼济”之志，转眼间就变为“歌酒优游聊卒岁，园林潇洒可终身”（《白居易集》卷三十三）的退避之想，转眼间就由汲汲匆匆的事务忙人，变为“月俸百千官二品，朝廷雇我作闲人”（同上）的潇洒闲客。其间苦辣甜酸、心灵鏖战的苦痛程度，有谁知道？

对中唐文人内心痛苦有如此深切体验的人，提出避世的中隐理论，便不足为怪了。不过，这种自然而然也是痛苦积累之后无可奈何的选择。是经过反复权衡后的一种现实而理智的取舍：

大隐住朝市，小隐入丘樊。

丘樊太冷落，朝市太嚣喧。

不如作中隐，隐在留司官。

.....

人生处一世，其道难两全；

贱即苦冻馁，贵则多忧患。

惟此中隐士，致身吉且安。

穷通与丰约，正在四者间。

——《白居易集》卷

二十二《中隐》

白居易的思考通融、豁达而又实际。如果按照庄学、佛学的出世精神而论，冷落的丘壑正是避世的最佳去处。至于贫困正是磨练心性所必需的天赐自然，甚至连儒学都在倡导“安贫乐道”。而儒学的“外王”理想、“齐国、平天下”的人世热情，又何惧朝市的喧嚣？

白居易超越了儒道佛的界线，着眼于隐者生活的实际利益。大隐与小隐，冷落与喧嚣，贱与贵都是人生的两大极端，都不好。最好的方法是均衡二者，各取其利，选择不偏不倚的中庸之路，中隐之道。这条路，好就好在达到了政治上的“穷”与“通”，经济上“约”与“丰”，生命上的“吉”与“安”的综合统一。好就好在巧妙地平衡了士大夫独立意识与集权专制之间的矛盾。它是中唐走向世俗与转向内心的时代思潮在士大夫心灵世界的反映。

历史证明，这是一条切实可行的路。白居易亦官

亦隐、随官随隐的成功，勾起了后代无数文人的垂羨。不单在中唐五代，成为士大夫乐而不疲的人生之路，就是其后的两宋，也是文人出处向往的典范。张志华心乐“中隐”，将自己洛阳的园林称之为“中隐亭”。苏轼出任杭州，身游西湖，悠然自得，遂出口言道：“出处依稀似乐天。”一向喜爱田园的范成大，也咏出了“中隐堂前人意好”的诗句，表达了自己对“中隐”之路的向往……

“中隐”是继东方朔“避世于朝廷间”的朝隐之后，又一条影响深远的文人处世之路。也是隐逸文化步入中唐后的又一新变化。

三 醉翁之意不在酒

——“斗酒学士”王绩的处世心态

说起隋唐之际的隐士，王绩算是小有名气的了。

他不但小有名气，而且在中国隐逸文化发展史上，处于承前启后的重要位置。

在他身上，依然飘逸着魏晋狂士的风采，同时又包蕴着“回首望天朝”的心理躁动。这种心理躁动，这种“足岩壑而志城阙”的意向成为唐代隐士普遍的心理趋向。

王绩（585—644）前半生亦官亦隐，经过几次折腾后，安于林泉，乐于书酒，淡泊名利，养生重命，形成了一种以隐求官、先官后隐的避世方式。这种方

式最终导致了白居易中隐理论的提出。

上天对王绩的降生格外垂恩，安排了历代仕宦的出生地。这绛州龙门王家，自其十八代祖王殷任太守以来，太仆、刺史一类的官曾多次降到这个家族身上。到了王绩一代，弟兄七人，大哥王度曾任御史，四哥王凝做监察御史。他们的后代仍能光耀门庭，王绩三哥——王通的孙子，就是后来大名鼎鼎的初唐四杰王勃。

出生于这样一个官宦门第，生长在这样一个官袍朝服、象简霞冠穿梭交映的环境内，不可能不受仕宦观念的濡染，不可能不萌生“明经思待诏，学剑觅王侯”的兼济之志。

何况，这个家庭又是一个世敦儒业的家庭。王绩的父亲王隆就是一代名儒，一位“幽识远悟，非礼不动”的孔学大师，闻名而聚于其门下的弟子“常千余人”。其三哥王通是其父业的正宗传人，一位“隋末大儒”，“聚徒河汾间，仿古，作六经，又为《中说》，以拟《论语》”（《新唐书·王绩传》）。

然而，儒业的家庭不一定培育出来的都是孔孟信徒。王绩自幼聪慧异常，记忆力惊人，年刚八岁，读《春秋左传》，日诵十纸。儒家经书想必也是熟读了的。然而不知因为什么，这位少年的兴趣并不在那几本经书上。他涉猎广泛，徜徉于书山文海之间，天文地理，阴阳历数，无不通晓。尤其令这位少年为之沉迷、为之神醉的是《周易》、《老子》、《庄子》。待年长，床头

放置的仅此三本书，“他书罕读也”。

他在书林觅览的结果，最终找到了精神的向往和寄托——“三玄”。三玄盛行时期的魏晋名士，也自然而然地成了他学习、向往的榜样。阮籍、嵇康、陶渊明经常成为他诗歌中歌咏的主人公。足见这些人在他心目中的地位。

大概正因如此，他与父兄的行为就配不起套来了，与那“非礼勿听，非礼勿视”的规规矩矩大相径庭了。他“性简放，不喜拜揖”，似乎一切都满不在乎，一切都不放在心上，粗豪放达，“诞纵不婴”。家族之内，乡亲之中，凡婚丧嫁娶、“庆吊冠婚”之类的大事，他从不参与，我行我素，大有点六朝名士的遗风。

刺史崔喜喜欢其为人，请求与他相见，他却说：“奈何坐召严君平邪！”（《新唐书·王绩传》）毫不客气地拒绝了。刺史杜之松与他为故交。遂派博士陈龛，前去请他来讲“礼”。王绩认为这是最无聊的事，“远谈糟粕，近弃醇醪”，谁去干那种傻事！况且，让我“揖让邦君之门，低昂刺史之座”（《答刺史杜之松书》），现在更做不来。这不是在故弄玄虚，而是他的本性，是老庄之水、魏晋玄风培育的文人独立的人格。

这种对上司“不喜拜揖”、桀骜不驯的性格，在官场上不会不碰钉子，希求一番风顺，难上加难，能洁身自保也就不错了。

大约在隋炀帝大业中，王绩“应孝悌廉洁举，射

策高第”，而授秘书省正字。这是王绩第一次登上仕途，尽管他心中有一股涌动的热情，但那不事权贵的性格，决定了他行动必然异乎寻常，首先他不习惯朝中那一套行礼跪拜的繁缛礼节，请求外放，遂改为六合县县丞。

县丞品位低下，这对于精通儒业，学贯诸子，才高八斗的王绩来说，无疑是大材小用。“才高位下”，心中不平，再加上隋末政治黑暗，“明治若不足，昏暴常有余”（《王无功文集·端坐咏思》），在这小小的六合，不会干出什么业绩来。于是寄情于酒，日日酣醉，“不任事”，被人弹劾，遂解甲归田。

这种结局，正合他的心愿。恰如樊笼之鸟，逃出牢笼，飞回自然，顿时升起轻松的喜悦。他漫卷诗书，欣喜若狂地挥诗一首《解六合丞还》：

我家沧海白云间，还将别业对林泉。
不用功名暄一世，直取烟霞送百年。
彭泽有田惟种黍，步兵从宦岂论钱？
但使百年相续醉，何辞夜夜瓮间眠。

他似乎已坚定了“直取烟霞送百年”的人生志向。决计像彭泽令陶渊明那样以酒为友，以醉为乐。至于功名钱财，视如粪土。临行前，他将所得俸禄，堆积六合城头，拂袖而去。

回乡后，仿效陶潜，在田里种起高粱黍子来，以

备酿酒之需。

王绩隐居的经济条件比陶潜好得多，有良田 16 顷，位于四面环水的河中小洲上。“河水四绕，东西趣岸”，环境幽雅，风景秀丽。就在河水中央，他建起了自己的别墅。“结构茅屋，并厨廩，总十余间。”黄色的茅屋外是一片绿油油的玉黍黍地，还有那满地沉甸甸的红高粱，高粱穗像一个个喝醉酒的红脸大汉，为这块小岛更增添了几分醉意。静谧的夜晚，清新的黎明，庄稼地里散发出来的阵阵清香，沁人心脾，令人陶醉。四面环水的天然环境，又为这个别墅增添了诸多乐趣。凫雁鸣叫，鸡鹅成群，白日赶下河中，在水里轻轻地游荡。夜里回到宅院，闭目养神，度过宁静的夜晚。

他有奴婢数人，所有这一切：耕种、收获、酿酒、养牧家禽，都用不着他操劳。不过，酒的调配，以至入山采药，他是乐而不疲的。只要高兴，想干什么，就干什么，这真是神仙过的日子啊！他曾将这美妙的田园生活，化入自己的诗篇：

平子试归田，风光溢眼前。
野楼全跨迥，山阁半临烟。
人屋欹生树，当皆逆涌泉。
剪茅通涧底，移柳向河边。
崩砂犹有处，卧石不知年。
入谷开斜道，横溪渡小船。

郑玄惟解义，王列镇寻仙。

去去人间远，谁知自然心。

——《王无功文集·春日
山庄言志》

王绩生活中最大的乐趣是酒，酒对别人来说，总是一种外物，若即若离，可有可无。而对王绩来说，则是他生命的重要组成部分，不单是主要的饮食，而且也是最大的乐趣所在。他做官为饮酒，种田为酿酒，写诗著书依仗酒，结交朋友也靠酒……生活处处离不开酒。

嗜酒可能是文人狂放不羁性格的表现，或者说，性格狂放的文人都酷爱酒。竹林七贤皆善饮，魏晋名士也多善饮。不过饮酒的功用可是多方面的，醉鬼犯法，法律是不大追究的。于是醉酒就成了保护伞，喝醉了，说话就可以自由些，安全系数较大。人醉了处于一种半昏迷状态，一切忧愁皆可在昏迷中忘掉。常言道，一醉解千愁。以酒浇愁，也是文人自我麻醉、自我解脱的最方便形式。同时酒也助长人喜怒哀乐的情绪，是感情的增添剂和发泄的通道……正因为如此，文人与酒成了掰不开的身与影。

同样嗜酒，王绩的嗜酒成性自有其与众不同的地方。阮籍为躲事避祸，陶渊明出于天性，也为了扬名（因为扬酒名可使酒仙之雅名不翼而飞）。王绩的饮酒在文化内容上既兼而有之，又有自己的风格。

唐王部队开进洛阳后，为收买人心，征召原任过官吏的人。王绩又待诏门下省。他的七弟王静正做皇帝的亲身侍卫，遂问哥哥做待诏有何乐处？回答说：“良酿可恋耳！”当时按规定，每日发给待诏美酒三升。王绩好友陈叔达知王绩酒性，便对他说道：“三升良酿未足伴先生！”遂破例，日给美酒一斗，时称“斗酒学士”。

他第三次出仕，似乎单单冲着酒去的。他听说，太乐府史焦革家，善酿酒，于是“苦求为太乐丞，选司以非士职，不受”（吕才《王无功文集序》）。王绩辩解再三，言道：“此中有深意，且士庶清浊，天下所知，不闻庄周羞居漆园，老聃耻在柱下也。”（同上）经再三力争，终获此美差。但未过数月，焦革死，其妻袁氏，“送酒不绝”。不料仅一年多，袁氏也死了，酿酒之人已去，王绩的美想落空，不禁仰天而叹：“天不使我酣美酒邪！”（《新唐书·王绩传》）于是弃官而去。

这种嗜酒如命，以痛饮美酒为人生最快乐、最要紧的事，颇有点像陶渊明，也像陶渊明那样摆脱掉了灾难不时袭来的阴影，任情而行，自由潇洒。

不过，王绩不仅善饮，而且长于酒道，懂得怎样酿酒、品酒、存酒、解酒等酒知识。酿酒选择什么季节时令很有讲究，不同时节需配制不同的酒料，酿制出不同颜色、不同味道的酒来。“春酿煎松叶，秋怀渗菊花。”（《王无功文集·赠学仙者》）如此他自家所酿的

酒品种一定很多，“柏叶投新酿，松花泼旧醅”（《春庄酒后》）。柏叶酒、松花酒、菊花酒之类，常常瓮满坛盈。像他这样一位“醉饮无节”的人，不醉不罢休，常常喝醉是必然的。不过，他晓得解酒之道，“葛花消酒毒”（《食后》），“酒中添药气”（《山中独坐》），显示出较高的酒文化修养。

大概正因为如此，他更注意酒文化的搜集、著述与传播。曾研究焦革的制酒方法，著《酒经》一卷；又将自杜康以来善酿酒人的资料，搜集整理，编成《酒谱》一卷。关于他自己饮酒的历史，自有他自己写的《五斗先生传》和《醉乡记》等。他不仅是位善饮的酒仙，而且是位酒文化的集大成者。太史令李淳风读后，情不自禁地赞叹道：“君酒家之南、董也！”（《新唐书·王绩传》）

乐于酒道，更乐于酒文化的研著，正是王绩不同于阮籍、陶渊明等人的地方。然而醉翁之意不在酒，酒对于王绩来说，又是他用来调剂情绪的一种工具，是他内在情绪被扭曲的表达形式。“兀然成一醉，谁知怀抱深。”（《春晚园林》）狂饮掩盖下的内心情绪又有谁知道呢？

不过，他的内心情绪并没有完全遮蔽起来，任情而行的王绩也不会把它遮蔽起来，而是随时流注于笔下。让我们先读一下他的《无心子》：

无心子居越，越王不知其大人也。拘之仕，

无喜色……俄而无心子以秽行闻，王黜之，无愠色。退而适茫碭之野，过动之邑，而见机士，机士抚脾曰：“子贤者，而以罪废邪！”无心子不应。机士曰：“愿见教”。曰：“子闻蜚廉氏马乎？一者，朱鬣白毳，龙髻凤臆，骤驰如舞，终日不释辔，而以热死。一者，重头昂尾，驼颈貉膝，踢齿善蹶，弃诸野，终年而肥。夫凤不憎山栖，龙不羞泥蟠，君子不苟洁以罹患，不避秽而养精也。

此文写于他因酒失职以后，其不平之气溢于言表。他自比于“大人”、“龙”、“凤”，主张终日驰骤不如被弃于野，积锐养精。然而这不过是“精神胜利法”，自我安慰罢了。像用酒来自我麻醉一样，在这种自我安慰的背后，在表面现象的内心深底，却隐藏着火一般的愤怒，酒一般的悲哀。

我们无须对其悲愤一一陈述，只需读一读他临死前的《自作墓志文》，对这位高人一生的心境便会有一个更真切的体验。

……盖有道于己，无功于时也。不听书，自达理。不知荣辱，不计利害。起家以禄仕，历数职而进一阶。才高位下，免责而已，天子不知，公卿不识，四十、五十而无闻焉。于是退归，以酒德游于乡里……

无论他想怎样潇洒，也潇洒不起来。每提起他的仕途生涯，总免不了“才高位下”之叹。人生一世，直到四五十岁，还是位天子公卿不知不识的无名小辈。

其心中该是多么酸楚啊！所谓以酒游于乡里，不过是失落者的退却，无可奈何的悲哀。

“身在江湖之上，心存魏阙之下”，是有唐以来隐士的共同心态，只是表现的形式不同而已。“王无功嗜酒放荡，才不足，而智有余，伤其时而晦其用，深识之士也。”（《旧唐书·隐逸传》）所谓“深识之士”，指对天下政治知之较深而已。

王绩，一位身存魏晋遗风，又染隋唐风气的承上启下的隐者。

四 任运随缘

——吴筠对儒、道的调节

文人一生困惑甚多，入世、出世是终难避绕，又最令人头痛的一个，尽管文人无不被这两种观念牢笼，无不企求将二者处理得恰到好处。然而，在“势”与“道”的诱惑下，总是或“势”或“道”，倾向一端。驾驭二者，应时而变，顺时而用，犹如画家用笔，应大则大，需小则小，更换自如，随意点抹。能做到如此化工者，要算唐代吴筠了。

吴筠（？—780）与孔、孟同乡，两位先圣在少年吴筠心中是神圣的偶像，他向往、崇拜、苦读，如痴

如狂地吸吮着儒家经典的文化营养。

少年吴筠也有幻想，幻想有一天，他也成为唐代的圣孔亚孟。况且就他的天资而言，那也并非遥远不可及的事情。年纪轻轻，他就成了“鲁中之儒士”（《旧唐书·吴筠传》，以下简称《吴筠传》），一位“少通经，善属文”的少年才子。

然而当这位少年才子步上科举之路，要一展自己才华的时候，却遭受了一次意外的打击，他才高气傲，“不奈流俗”（《吴筠传》），本不想跨入科考大门，去受主考官的判决。他所以这么做，不过想证明，获取功名对于他来说，易如拾草芥罢了。

然而，现实无情，给了这位少年当头一击。使这位鲁中才子，一地名儒，名落孙山。这个打击如利剑直戳他幼稚的心灵，使他痛苦，使他猛醒，使他精神的历程、人生之路发生了突转，他意识到了书本是书本，现实是现实，想与做完全是两码事。

这个打击更激发了他的高傲，更刺激他萌生远离浑浊社会的避世之想，于是，这位“性高洁”的文人，从人山人海毅然走向了大自然的怀抱。

他迈着坚毅的步履，走入莽莽高山，置身于大自然的宁静中，置身于充满生机的绿色世界。此时，他的喜好，他的志向，他心中的未来，进入了另一情趣的自然，人生的天地。

嵩山，那时的嵩山，正是名声赫赫的潘师正修炼的地方，潘师正原也是位儒学的信徒，以“孝”闻名

于天下，品德高洁。后师事于王远知，得其“道门隐诀”、“符箓”之术，后隐居于嵩山逍遥谷，清静寡欲，一心修炼，直至不食火食，只“服松叶，饮水而已”（《旧唐书·潘师正传》）。

吴筠与潘师正相似处甚多，潘得“道”给吴以极大的诱惑，以至于他抛家舍业，不畏跋涉之苦，前来从事之，立志要做一名与大自然同存、同乐、同寿的名道士。

他把背诵经书的苦学劲头用到了对道术的钻研中，他勤奋与聪颖的天资获得了潘师正的格外青睐，面对众多弟子，他选准了吴筠，决计把自己所有知识传授给这位在他看来能继承己业的后生。

吴筠不负师长厚望，他“苦心钻研，乃尽通其术”，得“正一之法”（《吴筠传》），成为名重一时的得道仙士。然而他并不满足于此，不满足于已有的道术，他周游天下秀山，遍访名士，“南游金陵，访道茅山，久之东游天台”（《吴筠传》），旁搜博纳，不但道术渐长，同时也广交天下贤士，成为名重士林的一位道家仙长。

然而，在那个几乎人人诵诗、乐诗的洋洋诗国，不能深入其中，磨练陶冶，出类拔萃，必然会有一种被这一大文化圈推出圈外的隔膜感、孤独感。而一旦进入这个文化圈，就很快会成为诗朋文友，成为一个被人们留意、传诵的诗文名流。吴筠借着自己的诗才和吟诗这块桥板，沟通了山林与政治社会两个世界，

不管他是有意的还是无意的，他成了一位来往自由的名士。

不错，吴筠由道士变成了文坛的名士。

他“与越中文士为诗酒之会”（《吴筠传》），他所交往的诗人如李白、孔巢父等，皆当世之名流，故而名气很大。跟从他的人也很多。“逍遥泉石，人多从之。”（《吴筠传》）

他的诗篇为他带来了好运，为他展示出任其驰骋的宽阔仕途。上天赐给了他一个从政的极好机会。

吴筠“所著诗篇，传于京师，玄宗闻其名，遣使征之”（《吴筠传》）。玄宗召他，固然因他的诗写得好，但又不完全如此，唐王朝崇信道教，将道教之祖李耳（老聃）视为“同家”。玄宗更是对道教表现出极大的兴趣。这位吴筠不仅是位词采焕发的诗人，更是位深通道术的得道仙者，是位正中玄宗下怀的当世名士。

玄宗与这位“双料”名士一见如故，一谈即洽，“与语甚悦”，随即令其“待诏翰林”（《吴筠传》）。

由是观之，由其隐退而复出，从山林走向宫廷的人生历程来看，这位吴筠对“仕”与“隐”、入世与出世并不固执一端，并非认定一条路走到黑。而是采取“无可无不可”、顺其自然的态度。当然所谓顺其自然，也有一个人的能动选择问题。吴筠显然将入世放在了首位，能仕则仕，路走不通了再返身归隐。

不过，这种或仕或隐几乎人人都可以做到。而对于大量经历坎坷的文人来说，又多仕隐兼行，那么或

仕或隐，何足为奇？

使我们感到异样，更出乎玄宗意料之外的是这位“尽通其术”的潘师正的高徒，这位享誉天下的道教名士，没有固守道家理论，没有把这种理论移用于政治，像汉代丞相曹参那样，以黄老之学治天下，推行“无为而治”，做逍遥丞相。他的超常处在于到哪座山，唱哪家的歌。治世则行孔孟之道，而绝不与老庄相混，为官的吴筠与道士的吴筠，判若两人。

玄宗向他请教道法。这是个复杂的难题，道法有形而上的，老、庄为源，又不限于老、庄；又有形而下的，如吐纳飞行、符篆炼丹等，而潘师正长于吐纳之法，吴筠得之于师，苦练后技更精良。对吴筠的老底，玄宗了如指掌，故有此问。

吴筠的回答有些令人失望。他说“道法之精，无如五千言。其诸，枝词蔓说，徒费纸割耳！”（《吴筠传》）这固然是得道者之深识高见，也内含不引玄宗陷入其泥潭的善意在，皇帝沉溺于道术，必无益于治国，其用心也可谓良苦！

玄宗未解其真意，继而又问吴筠“神仙修炼之事”。吴筠见帝执意于此，遂直言谏道：“此野人之事，当以岁月功行求之。非人主之所宜适。”（《吴筠传》）为君主设身处地谋划，为百姓、国家所虑，这正是吴筠不同于其他道家名士的地方。

无论是私下谈论，还是在朝议的公众场合，吴筠都以儒家治世之道自任，不失“劝君舜尧上，再使风

俗淳”的为臣之责，“意每与缙黄列坐，朝臣启奏，筠之所陈，但名教世务而已”（《吴筠传》）。

做为诗文之臣，他也能理智地做到，张口动笔，每赋诗词，不忘讽谏之旨。“以讽咏以达其诚”（《吴筠传》）。他虽然未能满足皇上求道术的愿望，未能使主上学得长生不老的妙方神丹，但他的良苦用心，也使心领神会的玄宗，暗自称善，“深重之”（《吴筠传》）。

吴筠在玄宗面前不谈论道教，同时他也反对他人诱惑君主崇信佛，使天子拜倒在佛的脚下。他的这一做法，这一不合时宜的逆时而行的举措，势必要得罪一批人，一批想借皇上力量光大佛教或道教、同时也光大他自己的钻营于朝的僧、道之士。

不过道士毕竟是一家，与佛自有内外之别，况且，吴筠尚著有《玄纲》、《神仙可学论》的理论文字，意在宣扬道教、道法，“为达观之士所称”（《吴筠传》）。所以道士的不满情绪，是自家范围内、自我心理内的，尚未形成那种面对面的相向之势。

佛教则不然，备受皇上青睐的吴筠，力排佛教，构成了对该势力的威胁，“是为群僧之所忌”（《吴筠传》）。群僧倒不打紧，其中地位高、深受皇上崇信的名声赫赫的人物高力士，构成对吴筠的最大威胁。他“尝短筠于上前”（《吴筠传》）。不管高力士做得多隐秘，都逃不出吴筠的眼睛。他明知就权势而言，无论明的、暗的，他都不是高力士的对手，且发展下去，惟有心中空积愤恼而已。一种急流勇退的念头在他心

中萌生了。

这种念头不单单来自于心灵的感受，也有对整个时局的思考。“天宝中，李林甫、杨国忠用事，纪纲日紊。筠知天下将乱，坚求还嵩山。”（《吴筠传》）玄宗身边需要道教名士，更需要这位忠心耿耿导己于正的名士，况且，这位皇帝恨不能将天下名士都装进自己的褡袋里，请来了怎肯轻易放走！。任凭你怎样上表肯求，他只是一个主意：不许！

吴筠数次上表肯求，玄宗为了表示自己的诚意，“乃下诏于岳观，别立道院”（《吴筠传》）。只许在京中道观内为道，有事好随叫随到。待安禄山将兴兵作乱，吴筠力请，意还茅山。玄宗知己收拢不住，只好放还。

吴筠如出笼之鸟，又回到了自由的天地，他“东游会稽，尝于天台剡中往来，与诗人李白，孔巢父诗篇酬和，逍遥泉石，人多从之”（《吴筠传》）。他的许多名篇多写于此时。

吴筠既有道家之通达，又有儒家之豪迈。其情思化之于笔下，往往二者兼而有之。且对高力士成见久而深切，“所著文赋深诋释氏”（《吴筠传》）。《旧唐书·隐逸传》对其诗文评价甚高：

词理宏达，文彩焕发，每制一篇，人皆传写，虽李白之放荡，杜甫之壮丽，能兼而有之者，其惟筠乎？

此评语虽有些偏高，但说其文能兼儒、道两家之精神，则可谓慧眼别具。

他精深于儒学、道学，这两种学问两种精神在他的内世界中是融合在一起的。化之于笔端，两气合一，非同凡响。在仕隐两个天地里，则又能一分为二，应事应时而用，治世用儒，出世行老庄之道。不管用何种“道”，他那“性高洁，不耐流俗”的人格都不允许有私毫的伤害。在“势”与“道”这个不知令中国多少文人为之彷徨、苦闷、沉沦的问题上，吴筠却应付得那么逍遥、自如。

他无疑是有唐一代亦官亦隐的典范。

五 归心于禅

——王摩诘的心隐境界

走入内心世界

不可否认，诸子百家中，没有心学一派，对人的内心世界的认识，是先秦哲学的弱项，至少未形成一个学派。这个空隙，由后来的佛学，具体说是禅宗填补了起来。

佛教入土中原，虽始于东汉，然而直到魏晋、六朝，仍处于译经阶段。它的真正兴盛，则是隋代以后的事。

佛经传入，首先面临两大问题：译和注。中国文人向来注重经传的释词、解义，弄清这个外来宗教的

义理是什么，这是接受外来文化的基础，没有这个理解的基础就谈不上信仰。正是在这个基础上，才有了隋唐五代义理学的兴盛。各家有各家的阐释，于是宗派林立，天台、华严、净土、禅宗相互攻讦、竞胜，颇有点像先秦的百家争鸣，十分热闹。于是中国化的佛教禅宗也应运而生。

佛教只有形成一种社会文化思潮时，对文人的影响才会是深刻而广泛的，隐逸文化作为中国文化的重要一支，要改变其原有的内在结构和存在方式，丰富隐士内心的文化世界，同样需要心学思潮的激荡。而只有禅宗兴盛的唐代才具备那样的条件。

佛教对隐逸文化的影响是巨大的，如同它对国人的思维、人生观念、生活习俗的影响一样，整整造就出了中国文化发展的新时代。

问题是这种影响最早起于何时？又有何具体表现？

至少在《隋书·隐逸传》中，没有发现这一迹象。隐者的人生观仍不出儒、道范围，其形式不外遁迹山林，“饮石泉而荫松柏”，以避世表示自己的不同凡响。

唐代逸士中，佛学味最浓，且能化释儒、道，以佛学观念处理世事、对待人生，走出一条与众不同的避世之路的，当首推王维。

王维之隐渗入了更多的佛教玄理，洋溢着更浓厚的禅宗色彩。他隐世的形式不是归隐的形隐型，而是“佛在我心中”的心隐型。汉代东方朔提出的“避世于朝廷间”的方式，到他身上便佛教化了，他既不属于

隐于朝堂之上的“大隐”，也不是遁世山林湖海的“小隐”，他虽说没有超出有唐一代的主要隐世形式——“亦官亦隐”，但他所谓的“隐”，不是弃官还山，不是吴筠那样的能官则官，不能官则入深山学道，而是一身兼二职，始终不丢官，退朝后隐于家中、别墅内，或放情于自然山水（前期），或诵经坐禅（后期）。一句话，就是形不隐而心隐。

无疑，这种“自性不染着”，“心但无不净”（《坛经》）的心隐是“大隐”之隐，既是对中国隐逸文化的补充，也是避世的最高文化形式。

身处无道，心归于禅

文人如何既保持个人的尊严和身心的相对自由，又不过多地牺牲个人的现实利益？在“势”与“道”之间选择最佳的途径，是唐代文人继续思考的问题。

王维找到了新答案。

王维（701—761），字摩诘，维摩诘即《维摩诘经》，佛典中一部重要的经典，王维以此来称呼自己的名字，足见这部书在他心目中的分量，足见他对佛教虔诚的程度。

王维好佛很可能直接受了他母亲的影响。他母亲崔氏是有名的佛教徒，“师事大照禅师三十余岁，褐衣蔬食，持戒安禅，乐住山林，志求寂静”（《王右丞集笺注》卷十七）。据说王维的蓝田辋川别墅，就是专为他母亲奉佛修行买的。

他的弟弟王缙也是一位好佛的人，《新唐书·王维传》载：“兄弟皆笃志奉佛。”

王维信佛是很早的事，他在《大荐福寺道光禅师塔铭》中说：“十年座下，俯伏受教。”若依道光和尚坐化时间向前推十年，他拜高僧学佛时，不过是位十八九岁的小伙子。

中国文人的的人生经历似乎有个规律，不论他少年时代爱好什么，学了什么，老庄也好，禅佛也罢，对他青少年生活干扰不大，那些东西，直到中老年，碰了许多壁，栽了很多跟头后，才从潜伏状态，堂堂正正走出来，坐上主座，主导他的灵魂，改变他的人生。而主宰青少年人生志向的总是儒学，积极用世，治国平天下，光宗耀祖，几乎成了青年文人志向的惟一选择。

王维也不能例外。用他自己的话说，“少年识事浅，强学干名利”。他的干名利，一靠才华，二靠走关系。

论起他的才华可使天下为之倾倒。他游宦于两都，“凡诸王、駉马、豪右、贵势之门，无不拂席迎之。宁王、薛王待之如师友”（《旧唐书·王维传》）。才气高，名声大，又有大人物暗中推助，因此，功名、仕途都很顺畅。

王维 21 岁就中了进士，又由于精通音律，做了大乐丞。这个官职听起来很一般，远不如刺史、尚书那样权大位尊，油水多，然而在唐玄宗时代，能任此职

的人，必须是唐玄宗认为天下第一精通音律的人。而唐玄宗音乐造诣之精深，使天下文士无不为之折服，所以做大乐丞者，其在文人心目中的地位也是极高的了。《旧唐书·王维传》中记载：“人有得奏乐图，不知其名，维视之曰：‘《霓裳》第三叠第一拍也。’好事者集乐工按之，一无差，咸服其精思。”

然而官场是个人生的大漩涡，不定何时、何事会将你卷入其中，抛向沙滩，或搅进死渊。

一次，伶人们不慎，私自表演了黄狮子舞，他们忘记了这个舞只能给皇帝演。若演给他人看，又将皇上置于何地？这可是个不可赦的大不敬罪。作为大乐丞的王维也因此受到牵连，被赶出宫，谪济州做司仓参军的小官。

人遭受困厄，情感思想常常会反弹。王维被贬外地，“穷边徇微禄”，佛学思想悄然而入，轻轻叩响了他的心灵大门，渐渐荡起一阵阵佛海波澜。“郑公老泉石，霍子安丘樊。卖药不二价，著书盈万言。息阴无恶木，饮水必清泉。”（《济上四贤咏·郑霍二山人》）前代隐士成了他心中高洁的榜样。他更注重人格自洁，非良木不息，非清泉不饮。净心，这在佛家看来正是人的佛性之所在。

然而，这微澜晃了几晃便又趋于平静了。

许多年后，他干谒丞相张九龄，被张九龄召回京师，提拔为右拾遗。那时的王维已是三十三四的人了，内心仍在激荡着救世的热忱。

此后又有三件事，给予他精神上巨大撞击，使他一步步走向佛隐的道路。

一是李林甫执政，王维被贬外任。

以耿直著称的张九龄入朝为相仅两年，就被阿谀奉承的李林甫排挤出朝，王维也被贬为河西节度使判官。节度使崔希逸信仰佛教，其夫人笃信尤甚，女儿也落发出家。这个信佛的家庭又唤起王维向佛的诚心。崔夫人为她的亡父作《西方变》，王维作《西方变画赞》，还为出家的刺史女儿写《赞佛文》。

不过此时，王维入世的热情尚未完全熄灭。两年后，崔希逸转任河南尹，王维又入朝为官了。

今非昔比，这时的朝政已一天不如一天。王维的好朋友们贬的贬，散的散。尽管他在宦途上还算顺利，然而精神上则是压抑、苦闷的。

二是失妻丧母。人生之大不幸，莫过于中年丧妻，政治的阴霾压在他心头还未散去，更大的撞击又接踵而来。志同道合的伴侣，猝然离去，简直要撕碎他那已破裂的心，他真真地感受到了“人生就是苦难”这句话的分量。少年时代的种种美好理想，在这种无言的切痛中已化融得无影无踪。他与夫人的感情太深了，使得他不能自拔。他立志不娶。“三十年孤居一室，屏绝尘累。”（《旧唐书·王维传》）他做官之心渐渐冷却下来，渐渐地转向佛理和山水之中，以求精神的解脱。“一生几许伤心事，不向空门何处销！”（《叹白发》，《王右丞集》卷十四）是啊，只有佛，只有禅理才能化

释他的悲伤。从此，他过起了亦官亦隐、边官边隐的生活。

当王维步入长安附近的终南山时，他的人生观已发生了巨变：

中岁颇好道，晚家南山陲。
兴来每独往，胜事空自知。
行到水穷处，坐看云起时。
偶然值林叟，谈笑无还期。

——《终南别业》

这里没有尘世的喧嚣，没有官场名利的困扰。惟有“好道”的自白，和对山水的独乐。

为了满足母亲奉佛修行的愿望，他又买下了蓝天辋川的一大片土地。那是宋之问的庄院，他苦心经营，建起了20个景点，成为一时风景胜地。母亲修行于其中，他也得便与好友裴迪等“浮舟往来，弹琴赋诗，啸咏终日”（《旧唐书·王维传》）。

这个时期，他潜心佛学，善于把对佛教教义的理解融于对人生的体验之中，对自然美的感悟之中，用佛的观念去看待周围的一切。并将这种感悟化入他的诗篇，写出了许多脍炙人口的诗，如《渭川田家》、《春日田园作》、《山居秋暝》等。“人闲桂花落，夜静春山空”，“明月松间照，清泉石上流”等名诗佳句所描绘的意境那样净淡而深邃，其中自有其禅理佛趣在。

他同陶渊明的心境虽相似，却不同。其不同，在人与自然的关系，在人对自然之趣的体悟中，王维不仅体现出老庄的真趣，而且感悟着禅宗的韵味。

然而当他与母亲于辋川别墅潜心修道的时候，不料老人竟突然离开人世，撒手而去。这一意外变故，犹如一个闷声的霹雳，震撼着他的内心世界。天才洒脱的王维，一下子变得萎靡不振，形容憔悴，“柴毁骨立，殆不胜丧服”（《旧唐书·王维传》）。从此，他的情感很少显露于形外，外世界也极少能唤起他情感的波澜。

三是迫任伪职。当他的悲哀尚未从母丧中跳脱出来时，历史的耻辱又一次降临在他的身上。天宝十五年，安禄山攻下长安，许多官员没来得及随玄宗逃跑，就做了叛军的俘虏，王维就是其中倒霉的一个。

安禄山授其伪职，他要想方设法躲过此难。于是“服药取痢，伪称瘖病”（《旧唐书·王维传》）。装哑巴虽说难受，但却是避祸的最好办法。

安禄山平素喜爱王维，虽有为之惋惜之意，但绝不会让他从自己手下溜走。于是“遣人迎置洛阳城，拘于普施寺，迫于伪署”（《旧唐书·王维传》），官给事中。作为阶下囚的王维，再无计可施，只能任人摆布。

安禄山在洛阳凝碧宫大宴手下将士，召梨园乐工为之演奏。“乐工皆泣”（《新唐书·王维传》）。王维闻知此事，悲不自胜，暗暗作诗曰：

万户伤心生野烟，百官何日再朝天。
秋槐花落空宫里，凝碧池头奏管弦。

幸亏写了这首救命诗，要不然，肃宗返京后，凡做伪官者，皆定罪。王维因这首诗而获免。

罪虽免了，但他精神的创伤却难以熨平。他看到朝纲紊乱，皇上不思振作，于是对于官场不抱什么希望，意志更加消沉。他既不愿与权势者们同流合污，又怕得罪他们，不敢弃官而去。于是采取敷衍应付、圆通混世的人生态度。

对于外面的世界，王维已越来越不感兴趣，连对山水的喜爱也变得淡漠了。他的全部用心转到禅的观念世界里。他一再向别人表示，要“苦行斋心”（《责躬荐弟表》）、“奉佛报恩”（《谢除太子中允表》）。

面对“无道”政治、混乱社会，王维选择了边官边隐、身不退职、心向佛境的心隐之路。

以悟寂为乐

何谓心隐？概言之，是佛教渗入隐逸文化的一种新隐逸方法，一种新的隐逸观念。

李卓吾曾将古代隐士分为四类：时隐、身隐、心隐、吏隐。

他所说的“心隐”是为了区别“身在曹营心在汉”、“身虽隐，而心实未隐”的士人而言的，是指“身心俱隐”的隐士，与这里说的不讲隐逸形式而只讲

内心体悟，是截然不同的两个概念、两码事。

心隐与吏隐有相似之处，至少外表形式是如此：不脱官服，不失朝廷俸禄。但内在的思想观念却有较大差异，一个奉行道、儒思想，一个则是来自于禅宗的“顿悟成佛”的心性理论。一个是实践性的哲学，一个是悟性的体验。

禅宗的心性论是心隐的哲学基础。

禅宗认为，人人皆有佛性。佛性就在人的心中，它就是“无念”，就是“净心”。因此成佛不假外求，通过自悟的修行方法就可以获得。

尽管禅宗到了其第六祖一分为二，出现了南北两宗，北宗以神秀为六祖，南宗以慧能为六祖。北宗主张渐修，认为佛性通过慢慢修炼方能获得，就像使镜子总保持明亮必须勤勤拂拭一样。南宗主张顿悟，认为渐悟也必然经过顿悟的阶段，若能见性，就可直接成佛，“若识自性，一悟即至佛地”（《坛经》）。慧能的弟子神会，北上攻击北宗，后南宗成为禅宗的正统。

什么是“自性”？自性就是佛性，就是“净心”，就是通过“无念”的修行方法达到“净心”。

慧能在《坛经》中说：

我此法门，从上以来，先立无念为宗……於诸境上心不染曰无念。於自念上，常离诸境，不於境上生心。

又说：

般若三昧，即是无念。何名无念？若见一切法，心不染著，是为无念。用即遍一切处，亦不著一切处。但净本心，使六识六出门，于六尘中无染无杂。来去自由，通用无滞，即是般若三昧。

“无念”就是诸事不染于心，不染于心，“心即不乱，本性自净自定”。只有“无念”才能见其“自净”的本性。

如果把“不染于心”仅仅理解为：出污泥而不染，处尘世而心无尘，世事混浊，而心中洁净，那还是有些太肤浅了。

什么是“不染于心”呢？“不染于心”是万事不存留在心上，毫无记忆，即心排斥外物。那么“不染于心”是一概不予接纳呢？还是心中没有任何欲望，无所思，也无所求，即心无所出呢？二者都是，又都不是。

所谓都是，是指“无”。“无念”、“自净”，说到底都讲的是“无”。无是非，无善恶，无好坏，无苦乐，无取舍。这个“无”不是说现实生活中没有，而是说在怀有大道的、达到获得大道境界的人的心中，没有如此复杂的分别。从这个意义上说，禅宗就是“无”的宗教。

所谓都不是，是指“不染于心”超然于具体的现

象之外，而不陷于一事一物的泥沼之中，它既是一种哲学的思考，又是这种思考的升华（顿悟式的升华）。

日本的福岛庆道法师在他的《禅是无的宗教》一书中，把这种升华解释为“超越二元对立的体验”。

他认为：现实世界正是对立的二元世界。如善与恶，是与非，苦与乐，有与无，自与他，等等。人类的苦恼正是由于人对这二元对立东西太执著，太认真，要摆脱苦恼首先须超越这种二元对立的观念，进入一个自由的精神世界。

如何达到这种超二元的体验呢？

福岛庆道法师认为：关键在于做到“了我”、“无我”。因为二元对立的根本之物就是“自与他”的对立。如果观念中消除了“我”，达到“无我”的境地，那么身外的世界也就不复存在了，就摆脱了烦恼，达到了超越二元对立的体验。

这种“了我”、“无我”的超二元对立的体验，运用到隐逸中来，就是心隐的核心内容。达到这种境界，“势”也就消融于佛性之中了，文人最苦恼的“势”与“道”的矛盾，统一到了“道”，即佛性之中。

禅宗既然认为佛性就在人的自身，就在人的心中，人人具有净心，人人具有佛性，成佛不假外求，只要自悟就能成佛。那么，避世也就无须选择地点，无须选择环境，无须到深山之内、江湖之上，无须去忍受山中的寂寞、贫苦了。

玄觉禅师说过一句明心见性的话。“若知物我冥

一，彼此无非道场，复何徇喧杂于人间，散寂寞于山谷？”（《禅宗永嘉集·劝友人书第九》）这话虽不单指隐逸之事，却也包含隐逸之事。

王维是禅宗的忠实信徒，开始他习北宗禅，后来转向了南宗。他的隐逸思想几与慧能的《坛经》之旨无二致。

他在《荐福寺光诗房花药诗序》中说：

心舍于有无，眼界于色空，皆幻也。至人者，不舍幻而过于色空、有无之际，故目可尘也，而心未始同；心不世也，而身未尝物。

他认为“有无”、“色空”，皆幻，因此至人要超越有无。所谓的“过于色空、有无之际”，就是超二元对立的人生体验，就是要达到“了我”、“无我”的境界。这样即使混迹于尘世之中，即使官服加身，身处险恶，也无哀乐于心，这正是他所追求的至人的境界。

非但无哀乐于心，而且心能悟性。无念、心净正是人生的快乐所在。他的许多诗作表达出自己这种快乐心境。

晚知清静理，日与人群疏。
将侯远山僧，先期扫敝庐。
果从云峰里，顾我蓬蒿居。
藉草饭松屑，焚香看道书。

燃灯昼欲尽，鸣磬夜方初。

已悟寂为乐，此生闲有余。

思归何必深，身世犹空虚。

——《饭覆釜山僧》

他晚年才晓得了“清静理”。尽管晚了点，但终于晓得了，就像人所欲求的东西最终得到了一样，心中十分快乐。他从早到晚所做的都是“悟寂”的事，人间的一切烦事、烦恼，在悟理之中，都不复存在，都化为乌有了。他从“闲有余”的生活，体悟到“身世犹空虚”之理。他有着许多独自的体悟，“思归何必深”便是此中最深刻、最有意义的一个。

这种“了我”、“无我”的境界，既是人生体验的最高境界，也是隐逸的最高境界。何况这又是在“位不离朝，身不离职”的情境下，在一身兼二职的情境下修炼达到的呢。这既无逃名之嫌，也洗去了无视一切之傲，更无“心持一端，非周孔”之烈，处于一种超然于物外的无隐之隐的高层次。

所以，他在《与魏居士书》中，讥讽许由洗耳是“尚不能至于旷士，岂入道者之门欤”之辈；不满嵇康“顿缨狂顾，逾思长林而忆丰草”，说他是“异见起而正性隐，色事碍而慧用微”。连陶潜的“不肯为五斗米折腰”、“解印绶弃官去，后贫乞食”，也被他讥讽为“人我攻中，忘大守小”。毫无疑问，他是用禅的眼光评价其前的隐者，是以无隐而隐的最高隐境自居。

王维的确是一位中国禅隐的代表，一位将“势”与“道”的矛盾处理到最佳状态的士大夫，一位无隐而隐的心隐之士。

六 不如做中隐

——白居易的处世观

严格说白居易算不上隐士。

他同王维一样，没有辞官，也没有躲进深山老林隐居，而是一生爱官，一旦官服加身就再不想脱下来。

然而，这不能完全怪他们，不能怪他们留恋官场，心慕功名富贵，因为唐代的文人大都如此，就是走进嵩山、终南山的士人，不但心存魏阙，最终还要设法走进魏阙、走进宫廷。与他们的“沽名钓禄”比起来，王维、白居易的不隐而隐，更少了一层包装，多了一份真实。

白居易与王维有不少相似，如亦官亦隐，如好禅、崇佛，晚年处混乱官场，游刃有余，官越做越大，又不失人格。我们从他们身上可看到游戏人生的维摩诘的影子，看到了禅宗净心、空心的观念以及老庄权谋的意蕴。

在游戏人生这条路上，白居易比王维走得更远。他是佛教的信徒，却信得不那么虔诚，他站在现世利益上，认识佛义，很少去管什么来世，佛教在他那里成了为我所用的东西。“中隐”理论正是来自于他的这

种理解，而这种远离朝廷以求外任，做地方官，“致身散地”隐于家园别墅的中隐论，前文已说过，对后世文人影响巨大。他本人也成了文人居士的典型。

白居易对佛教教义的理解，多来自于禅宗，说具体点是主张“顿悟”的南宗。《维摩诘经》中的维摩诘，主张修行解脱的关键在于主观修养，而不在外形的戒律。“示有资生而恒观无常，实无所贪；示有妻妾采女，而常远离五欲淤泥。”（《维摩诘经》）常年处于钱财、妻妾美女之中，而无所贪，无所欲，这才是“通达佛道”，这才是真正的“菩萨行”。所以修行是可以不避钱财、美女的。这种理论不断发展，到了马祖道一时，又进而提出了“平常心是道”的佛性论。

“平常心”就是平时心，照平时心中自然想的样子去做就是悟道了。所谓平时心，就是“要眠则眠，要坐就坐”。暑则取凉，寒则取火。（福岛庆道《禅是无的宗教》）如此说来，道就在日常生活之中，就在人们的心中。

人的心是拿不出来的，它处于“无”的状态。无的状态就是“空”。心中什么都没有，没有是非、善恶，没有道德教条，因而什么都可以自由地适应、自由地容纳。于是人的心便成为“自由之心”。

自由之心对每一件接纳的事都感到新鲜，对每一件事都有创造性，所以“无的状态的心”也就是“新鲜的心”，“创造的心”。（以上推论见福岛庆道的《禅是无的宗教》）

既然“禅心”是“平常心”，佛就在心中，因此修行的一切外在形式都成为多余的了。佛徒可以甩开一切外在的包袱，做一个自由、快乐的人，做一个任运随缘，混世随俗的游闲派、家菩萨。

修行如此，处世如此，做官如此，隐居也如此。

不过，香山居士的这种处世哲学，经历了一个逐渐演变的过程。

从“直”到“圆”

白居易（772—846），字乐天，晚号香山居士。原籍太原。白居易的一生，变化甚巨。他来到这个世上的最初20年，与他离开这个世界的最后20年，真可谓判若两人。

一个正直激奋，如初生牛犊；一个老成世故，如棋坛老将；他的一生，就性格而言，就是由直激到圆熟的历史。

同李白、王维等人一样，白居易是一位“才种”。一降生人间，就把惊人的信息传递给了他的父母、家人、亲朋好友。《新唐书·白居易传》说他“悔悟绝人”，“其始生七月，能展书，姆指之，无两字，虽试百数不差。九岁谳识声律”。显然，这些话是有“水分”的，说他过目不忘，“敏悟绝人”不假，若说七月婴儿，不会说话就识汉字，九岁不学音律就通音律，无疑掺进了主观夸大的因素，作者（宋祁）这样写的目的，意在表明白居易工文章是天生的，“其笃于才

章，盖天稟然”。

白居易大约十七八岁时，曾游宦长安，携带着诗文，叩响了名士顾况的门。顾况以为天下无文，对于这位初出茅庐的无名少年，不屑一顾。他见到诗卷上“居易”的名字，戏言，“长安米贵，居大不易！”待见卷上“野火烧不尽，春风吹又生”两句诗，不禁大惊，言道：“吾谓斯文遂绝，今复得子矣！”遂忙改口道：“有才如此，居易不难了。”

有才之文人无不想报效国家，施展才华。何况，汉代以降，儒学为人们实现理想提供了理论指导。文人一生所闯的第一关是经书关，闯过这一关，幼小的心灵里便储满了“内圣外王”，“修身”“治天下”的东西。白居易也不例外，他少年学习十分刻苦，“昼课赋，夜课书，间又课诗”，如痴如狂，以至于“口舌成疮，手肘成胝”（《与元九书》）。学习诗赋如此，读经书更可想而知了。

不过，青年时代的白居易对佛教也有着浓厚兴趣，他曾师事洛阳圣善寺的高僧凝公，凝公圆寂后，他写了纪念文章《八渐偈》：

居易常求心于师，师赐我八言焉，曰观、曰觉、曰定、曰慧、曰明、曰通、曰济、曰舍。由是入于耳，贯于心，达于性，于兹三四年矣！

——《白氏长庆集》卷三十九

那时他的年龄不过二十多岁，而且有崔群、钱徽两个“道友”为伴，“匡床接枕”，“以南宗心要互相诱导”。（《答户部崔侍郎书》）从“只用金刚三昧心”，和“心付《头陀经》”的诗句来看，他们学的是南宗禅，而且学得十分上劲、着迷。

青年时代白居易酷爱佛经，对他世界观的形成影响很大，他自己表白：“仆志在兼济，行在独善，奉而始终之则为道。”（《与元九书》）这种兼济与独善共存的处世之道，直接影响他的诗文创作，其讽喻诗与闲适诗正是这一思想的具体体现。“谓之讽喻，兼济也；谓之闲适诗，独善之义也。”（同上）

其作用不单单如此，兼济与独善，不读佛经，也能兼二者而有之。佛教思想影响白居易之深，在于他与众不同的那种处世态度，那种隐于心的方法，那种兼“大隐”与“小隐”之长而有之的“中隐”理论，那种颇具新意的士大夫处世之道。

在后代人中，我们不能不佩服苏辙的敏锐眼光，他曾颇有感触地说：

乐天少年知读佛书，习禅定，既涉世，履忧患，胸中了然，照诸幻之空也。故其还朝为从官，小不合，即离去，分司东洛，优游终老。盖唐世士大夫达者如乐天寡矣！

——《栎城后集》卷二十一

读书归读书，佛家观念在年轻的白居易心中并未占多大的位置；着迷归着迷，热过一阵，迷恋一会，便如酒肉穿肠，微风拂面，转眼间一切依然如故。

年轻的白居易一旦进入仕途，那种刚性，那种书呆子气，那种不顾个人利害的牛劲、傻气就冒出来了。

他考中进士后不久，做了谏官，任左拾遗。这位左拾遗专爱从皇上的圣旨里“挑骨头”。元和四年，天子下诏，赈济灾民，他发现“诏节未详”，便建议增加两点内容：“尽免江淮两赋”，“多出（放还）宫人”。减免赋税倒是小事，尽管朝廷的收入一半来自江淮，但为灾民出点血，也理所应当。“多出宫人”就不那么简单了。因为于顷入朝时，给皇上带来许多美女，意在取悦皇上。“或言普宁公主取以献，皆顷嬖爱。”（《新唐书·白居易传》）那些精心选上来的美女，皇上不会不喜欢，白居易这样割人家心头肉，胆子也够大的了。没想到，那位皇上高高兴兴地采纳了。这件事多少助长了这位正直谏官的勇气。

一位名叫王锬的，曾献给天子不少珍奇，皇上要提升他为平章政事，白居易进言皇上说：“宰相，天下具瞻，非有重望显臣不可任。”宪宗要让宦官吐突承璀做“招讨宣慰使”，他竟当面指责宪宗的错误。他一而再、再而三地这么做，怎不引起皇上的反感？待到他“岁满当迁”时，皇上表态了：“资浅，且家素贫，听自择官。”白居易不得已，只得上《陈情表》，以老母多病，“臣家素贫”为由，请求改授京兆府判司，最后

只授予京兆府户曹参军。这对他来说已够尴尬的了。

次年，其母病故，他满怀悲痛、忧伤，回到了故乡。三年后，“丁忧”期满，回到京中，给他安排的是专门陪伴太子读书的闲职。他那“安得万里裘，盖裹周四垠”的一腔政治抱负，也随之化为泡影。然而他固有的正直刚烈的性情，那种“丈夫贵兼济”的政治热情，并未因接踵而来的打击而烟消火灭。

二年后，京中发生了一件令天下震惊的大事件：宰相武元衡被人暗杀。白居易又按捺不住了，他忘记了自己此时此刻的身份，忘记了不得干预朝政的禁令，在文武百官中，第一个上书：“请亟捕贼，刷朝廷耻。”固然这种刚直激奋，令人可嘉，我们由此可以看到一位疾恶如仇、不计私利的忠义形象；一位“勿轻直折剑”、“正色摧强御”的血性男儿白居易的形象。

然而这种忠烈，不了解内幕，不问青红皂白的激烈，未免有些莽撞。首先不满的是当时的丞相，“嫌其出位而不悦”（《新唐书·白居易传》）。随后种种谣言纷纷飞至皇上面前，有人说：他的母亲堕井死，赋《新井篇》，“言浮华，无实行，不可用”。皇上想外任其为州刺史，中书舍人王涯上书反对，终究追贬为江州司马。

白居易“请捕贼”，何罪之有！

那不过撞到了政治斗争的枪口上，充当了牺牲品！

他这位正直的谏官，以往得罪的人太多，真真如他说的：使“执政者扼腕”、“握军要者切齿”。八面树

敌，终陷于四面楚歌的境地。

江州四年，是他一生最痛苦的四年，也是他思想发生脱胎换骨转变的四年。其痛苦不只来自受贬的耻辱，也不是地方偏僻，气候阴湿，身体不适，这些比起精神上的苦闷，显得微不足道。他无法摆脱的精神苦闷，莫过于儒家人伦信仰的幻灭。曾发出“尧舜与周孔，古来称圣贤。借问今何在，一去亦不还”（《效陶潜体诗十六首》）的哀叹。遭贬的现实，压抑的心境，入宦以来的一再受挫，使得他不得不对人生来一次反思，对紊乱的思绪芜杂的问题进行一次系统的清洗整理。

然而，他缺乏驾御那个丰富内世界的武器。其清理的结果只能是“剪不断，理还乱”。于是他像屈原问天一样，发出了许多疑问：

谓天不爱民，胡为生稻粱？
 谓天果爱民，胡为生豺狼。
 谓神福善人，孔圣竟栖遑。
 谓神祸淫人，暴秦终霸王。
 颜回与黄宪，何辜早天亡。
 蝮蛇与鸩鸟，何得寿延长。
 物理不可测，神道亦难量。
 ——《白氏长庆集》卷五

当他彷徨、迷惘的时候，他早已熟知的佛教观念，

便乘虚而入，顺理成章地成为他灵魂世界的主宰。“不堪匡圣主，只合事空王。”（《白氏长庆集》卷十八）“只合事空王”只是一句牢骚话，被圣主抛弃时的一句牢骚话。

经历过人生坎坷，尝过世间甜酸苦辣的白居易，此时再感悟禅宗的净心一无心之论，定是别一番滋味，别一番体认，别一番收获。虽然他那“匡圣主”的心并没有死掉，但此时对现实已有了清醒认识，他再也不会像被贬前那样风风火火，冒冒失失，愚直滥忠了。一种独善，一种在不同势力斗争的夹缝中游刃有余的独善，一种“保位容身”的独善，成了他重新选择的一条人生之路。

他变了，由耿直刚烈变得圆滑世故了。

他的圆滑世故来自于宗教的超脱意识，超脱于政治势力之外、党争之外，更超脱于功名之外，“无立功名”之心。“权势震赫，终不附篱，为进取计，完节自高。”（《新唐书·白居易传》）在政治斗争的漩涡中，虽不能像以前那样坚持原则，但也没有同流合污，没有随波逐流。

与牛僧孺、杨虞卿交往甚密，关系至深，但不入牛党；与裴度甚好，为其爱重，却不借其势力进身；元稹是其知己，却不像元稹那样入阉党。元稹受难，也不为其亲援，故也能免其连累。

在复杂的政治斗争中，他的官反倒越做越大，直到刑部尚书。

他越活越豁达，越活越潇洒。“蜗牛角上争何事，石火光中寄此身，随富随贫且欢乐，不开口笑是痴人。”（《白氏长庆集》卷二十六）他的宗教式的超脱，使得他成了一个任运随缘、悠然自得的士大夫；一位“处世似孤鹤，遗荣同蝉蜕”的俗世隐士，一位势力场中的仙客、高人。

不如做中隐

白居易是位现实的快乐者，不管斗争多么复杂，环境多么恶劣，他思考的中心始终不离开人间，不离开安逸、快乐，任何宗教一经他的体验，便总带着一种现实的感受，洋溢着鲜活的现实气息。

在他的精神世界里，虽说见不到李白那种“十五好剑术，遍于诸侯，三十成文章，历抵卿相”（《上韩荆州书》）的豪迈气概，但也不像宋代多数文人那样守成、虔诚。他后来变得对佛、道、儒都不那么尊重，甚至随时开它们的玩笑。因为在他看来不管什么思想、什么宗教，都不过是一种工具，一种为我所用的玩艺。他思考的终极点只是人生的安逸、快乐。“中隐”理论，正是他用这种思考方法所得的结论。

大隐住朝市，小隐入丘樊。
丘樊太冷落，朝市太嚣喧。
不如做中隐，隐在留司官。

.....

人生处一世，其道难两全；
 贱即苦冻馁，贵则多忧患。
 惟此中隐士，致身吉且安。
 穷通与丰约，正在四者间。

——《白居易集》卷二十二

诗人所企求的是一种既不“嚣喧”，又不“冷落”，既无冻馁，又无忧患的“吉且安”的生活。这种生活，在喧闹的“金马门”（朝廷）中得不到，而于乡间、“丘樊”中也不能求得，外放的宦途生涯，使他发现了一个得“道”与得“势”兼而有之的生存空间——做地方官，“隐在留司官”过那“似出复似处”的生活。这种文人生存方式的选择既是对东方朔“避世于金马门”与陶潜回归“田园”形式的否定，又是隐逸生活的新发现，新创造。具有中唐文士人生价值观的时代新特征。

不错，这种生活观念，这种隐逸理论，颇有点中庸的味道。不寂不闹，不贱不贵，不大不小，不偏不倚。

不过，细想起来，做这样的隐士，过这种隐逸生活，的确很省力，很轻松，很舒适。躲开朝中是非窝、争战场，又无须去那冷清寂寞、可怕的深山野林，无须去忍受那原始的与自然搏斗的困苦与恐惧。只需外放到那天高皇帝远的州县，做一方父母官，“了却公家事”，便自主悠闲。赏花观鱼，读书绘画，饮酒啸歌，

那真是神仙的日子。国家发着工资，不丢官位，不失名分。心中无所求，但有无限乐，天上之自由，人间之欢乐，皆归于我。这真是一种既现实又“理想”的人生啊！

白氏何以会提出这“中隐”理论？它只不过是中庸理论的挪用吗？

问题既简单，又不那么简单。

白氏的中隐论可不是凭空产生的，而是时势使然，文化发展之必然。

唐代揭开了中国历史最灿烂辉煌的篇章，国力强大而蒸蒸日上。不但在当时地球上的任何一个国家都不能与之媲美，就是中国历史上任何一个王朝放在她辉煌的躯体面前都无不黯然失色。

盛唐的历史写着四个字：强大，自由。只有富于生命力的强大才呼唤自由，只有敢于任其自由的强大，才是真正的强大。唐代，惟有唐代二者兼而有之，而且达到了一种少见的充分地步。

这种强大与自由，必然给文人带来一种昂扬向上力量，必然培养起一种发奋而为的英雄主义精神和气概。“天生我才必有用”，“宁为百夫长，胜作一书生”，“致君尧舜上，再使风俗淳”……便是这一时代精神的呐喊与见证。

历史为他们提供了这样的契机，唐王朝也为士人提供了一条充满希望前景的康庄大路。科举取仕为世俗地主阶级走上政治舞台开辟了一条宽阔的自由之路，

它撞破了门阀世胄以家族姓氏垒起的政治长城，打破了世族的垄断，使得大量知识分子可以在这条路上开拓、发展。

时代也为士子们提供了丰富多彩、绚丽多姿的文化氛围。这是一个古今中外文化大交流、大融合的时代，一个不断吸收、不断创造的时代。北朝的汉魏旧学，南朝的齐梁新声，东方的印度文化，西方的波斯文化，北方少数民族的胡乐、胡俗与汉乐汉俗，交流着，吸收着，各取所长，相互补短，儒、释、道同存共容，兼收并蓄。无论是宗教，还是哲学，无论是哪一种文化，阐释者的目光最终都对准现实，最终把自己的人生感受带入他所理解的对象之中。人们对现实表现出从未有过的极大兴趣，情感那样地充沛，态度是那样地坚定执著。

在这样的文化环境中，隐逸不再是一种乐而为之的生存方式，不再是一种崇高精神生活的必然，也不再是一种宗教的自觉追求，而仅仅是一种手段，一种实现政治理想的手段。“身在江湖之上，心存魏阙之下”成为整整一个时代隐士的心理趋向，建功立业才是文人追求的最终目标。所以，人们谁还乐意躲进深山老林与野兽为伍呢？一旦老死穷山，不为人知，那生命换来的代价又是什么呢？唐代隐士多有浓厚的现实意识，并以此为尺度来衡量一切。多数隐者，充其量跑入京郊附近嵩山、终南山，摆摆架子，做做样子罢了。

唐代文人的经济地位比起先前的老祖宗来，不知强了多少倍。魏晋以来世族阶层的发展和扩大，使得依赖这些家族生存的一大批文人进入了贵族阶层，成为经济富有的贵少。

唐代对读书人的待遇很优厚，一般文人都有自己的家族或大家庭做经济后盾，唐代的诗人中，极少有为吃饭穿衣问题发愁的，也几乎看不到陶醉于自耕自织的诗篇，倒是更多的人追求生活的享乐，向往闹市，来往于青楼酒榭，以能成为风流雅士而自豪。这种追求享乐的心理趋向，必然使得他们对穷山恶水生活厌恶、反感，必然产生远离避世的心态。所以，文人不愿跑入深山，不愿过那半野人的生活，也就成为自然而然的了。

中唐以后，再具体点说，应是李林甫为相以后，唐王朝的政治在内外交困中，日趋凋敝。先是藩镇与中央的矛盾，继而又有内部党争，而文宗后“又皆幼君”，文人若陷入朝内政治斗争的漩涡里，像元稹等人那样，随时都有充当牺牲品的危险。白居易发出那“朝市太嚣喧”、“富贵多忧患”的感慨，正是他对朝政深切体验的结果。朝中是非窝，不好隐啊！

深山野林太苦，不愿去，朝廷又非隐处之地，那隐的选择地，便只有处于朝廷与山林之中间位置的地方官官署了。因而可以说，文人走“中隐”之路，乃时势之必然。

唐代宗教有个新特点：世俗化、人间化。惠能创

立新禅宗，把这一特点表现得活灵活现。他的那句有名的话：“善知识！若欲修行，在家也得，不由在寺”（《坛经》），对文人避世有直接的借鉴作用。既然修行可以不必选择地点，那么隐居为什么一定要选择地点，为什么必须要入深山老林呢？既然人皆有佛性，佛性就是“平常之心”，“若识本心，即是解脱”（《坛经》），那么，人的精神独立与自由，也在于人之本心，若识本心，便可获得精神的独立与自由，那么要保持文人所守之道，只要返归本心，只要能做到隐于心的“心隐”，也就达到与隐于深山老林同样的效果和目的了。隐于心中之自然，与隐于大自然之自然，有异曲同工、异途同归之妙。

因此可以说，白居易的“中隐”理论，是唐代禅宗世俗化，修行内心化、体悟化影响的必然结果。一句话，“中隐”理论是唐代文化发展之必然，同时也鲜明地体现了唐代文化的时代精神。

由此，我们不能不佩服白居易的宗教修养，不能不佩服他敏锐的文化感受力、深邃的历史洞察力和理论概括力。

安乐窝中自在身，犹嫌名字落红尘。
醉吟终日不知老，经史满室谁道贫。

——司马光《酬邵尧夫》

第六章 无人觉幽隐， 为有读书声

——宋元隐士的德学
心理企仰

中国隐逸文化的发展如山峦江河，纵横交错，气势宏伟，景象万千。

在那万千景象中，山是山，水是水，山与水的两大体系很分明，谁也不会混淆。丰富的隐逸文化同样存在着两大体系。乱世隐逸与太平盛世的隐逸。这两种隐逸犹如昼夜一样分明，也似昼夜一样交替运转着。

如果说隐逸是文人在“道”与“势”二者之间进行选择的一种生存状态，一种心理状态的话，那么，遭逢乱世，文人的心多趋向于“道”的一边，高蹈远引，守道自立，很少再去想为官做宦的事。相反，每逢太平盛世，文人的入世热情便炽热起来，自然而然地倒向“势”的一边，焕发起“治国、平天下”的壮志雄心，幻想起“光宗耀祖”的美妙理想。

乱世的隐士，不单数量多，“不事王侯”的真隐也多，为太平盛世隐逸文化的发展做了积累，如晚唐五代、靖康前后、金末元初等。正因为隐士多，真才多，开国皇帝极力搜罗山林英才，才促成新朝代隐风的狂兴。

乱世隐逸文化很少具备“变”的因素，它们既不能代表新时代隐逸文化发展的方向，也不能激发隐逸文化的新变，因为它没有新的哲学思想做为其坚强的后盾，不具备内在的推动力量。

中国隐逸思想的发展，多出现于太平盛世，包括虽为诸国并存，却有相当长一段稳定时期，如战国、三国、南北朝等。

隐逸文化的发展与中国思想的发展是同步的。一个时代有一个时代的思想，形成为一个时代的社会思潮，也滋生出一个时代的隐逸风尚。

宋代，实际上是自中唐李翱的《复性书》后，儒学受佛学的影响而日趋心性化、内向化、心理化，于是形成一种重内轻外、重道德轻事功、重精神轻功利的社会思潮。这种思潮在金末元初、元末明初虽然受到社会动乱的冲击，但却一直未被割断。

与之相应，宋元时代的隐士普遍对道德、学问产生极大兴趣，不事王侯、隐居山林的真隐，都普遍将一生的精力转移到了经史研读与道德修养上了。学问、道德成了文人最高的精神企仰与价值追求。《周易》受到文人们的普遍青睐，汉代的经学隐士，到宋元又复活了，只是抛去了注疏的功夫，换上了心性体验和性命之理的理性思考。

宋代隐逸文化是中国隐逸文化史上的递变期，其递变就文化的深层而言，是上述的性理化、道德、学问化。就形式而论，则表现为两点：一是白居易的“中隐”观念继续发展，演变为普遍的出世观念，即认为隐的目的在于出世，“既知吏可隐，何必遗轩冕”（司马光《传家集》卷四）便是这一观念最忠实的表达。一是隐士们与帝王的普遍合作意识，朝廷对隐士采取极宽厚优恤的政策，隐士即使不做官，也可名利双收。即使身不入宫阙，也可为朝廷出谋献计。庙堂与山林之间总保持着相互理解的和谐气氛。

不过，这个时期，毕竟出现了庄子式的真隐，这是一个新旧交替、俗雅共存、真假浑融的隐逸时代。

一 这边会了

——隐风大兴的时代

略懂得一点中国文化史的人，都晓得宋代的地位特殊，它开启了中国历史的一个阶段，或者说它成了近代中国发展的一个源头。单单就那个人们熟烂了的名字“理学”，就一直笼罩着元、明、清三代，控御着一个大大的精神世界。

不过比起唐代来，它显得小家子气得多，一般史学家把它看作中国历史上第一个败家子，中国的衰弱是从它这儿开始的。于是宋代的名声并不好，并不那么光彩。

不过就隐逸文化而论，宋代却并不小家子气，非但不小家子气，它几乎囊括其前朝代的隐逸文化现象。统治者优渥隐士，隐风遍及生活的方方面面，隐士成为社会政治生活、道德生活的一种重要现象，成为一股改善社会风气不可小视的力量。

与唐代比，宋代隐风之盛况尤为明显。唐朝文人避世的主要形式不外“终南捷径”式的假隐，或亦官亦隐。且不说它是否背离了原初隐士“不事王侯”的真精神，单就其形式而言，显得太单薄了，也没有出现诸如前代庄周、严光、梁鸿、嵇康、陶潜那样的大

隐士。

宋代隐逸文化可说是集前代之大成。各类隐逸形式至此又重新复苏，一一展示着自身的风采。

庄周，中国隐士之宗主，隐逸文化理论的集大成者，隐者心中的偶像，多少人对之顶礼膜拜，多少人为其理论倾倒。然而对于大多数人来说，庄子距现实太遥远，似乎可望而不可及。真能达到庄子精神境界，达到其行为地步的太少了，一个时代能否出现庄子式的大隐，成了检验那个时代隐逸文化发展程度的标志。单就新、旧唐书隐逸传中所记的几十名隐士看，尚未发现这样的大隐士。

宋元就不同了，绍圣时有松江渔翁，靖康之际又有南安翁，皆可称为庄周之亚。松江渔翁自有一番处世理论：“心形俱忘，其视轩冕如粪土耳。”这显然是庄周的思想、庄周的口吻。“经史百家之言”、“释氏书”，他读过后“皆弃去”，他30年捕鱼于松江，与江河结伴，与天地为一。他更崇尚庄周，更爱读《老子》、《庄子》，并能成为庄周之后屈指可数的实践者。

汉代太平盛世的隐士，大体说来有两类。一类是避世于金马门的“仕隐”，一类是隐于学术的“学者隐”。这两类人在宋元隐士中占了绝大多数。

亦官亦隐的隐士，在宋代随处可见，种放、欧阳修、苏轼、辛弃疾，皆此辈名家。欧阳修做官时，已有归隐的意思，他的一位名叫常秩的朋友隐居在汝阴，朝廷多次召他，他都谢绝了。欧阳修对这位朋友顿生

敬慕之情。后来他也回到汝阴，此种感情愈觉亲厚，遂挥毫写道：

齿牙零落鬓毛疏，颍水多年已结庐。
解组已为闲处士，新花莫笑病尚书。
青衫仕至千钟禄，白首归来一鹿车。
况有西邻隐君子，轻蓑短笠伴春锄。

——《书怀》，《欧阳文忠公集》卷一四

当他对这位朋友的清高着实赞美的时候，突然，这位隐士出仕了，这是欧阳修万万没料到的，于是他心中的这位偶像顿时变成了龌龊的小丑，完全倒了个儿。当这位故友应召入京来与他辞别时，一向穿道士服见客的欧阳修，却一反常态，“披衣束带”接待这位新贵。欧阳修是先官后隐，而常秩则是先隐后官，都不出亦官亦隐的范围。

以读为隐，隐于学问，是宋代学术兴盛后，隐士们最乐意做的事。一来在宋代读书有大用，朝廷选官靠科举、推荐，科举是正途，推荐的标准也离不开道德学问。只有埋头于经史，苦读成名，卖给朝廷时才能出高价。所以眼下不能做官的文人把时间精力都转到了学问上。李觏隐居时苦读，自作诗将读书的目的说得清清楚楚。

鸡鸣而起，诵孔子孟轲群圣之言，纂成文章，以康国济民为意。余力读孙武书，学耕战法，以备朝廷犬马驱指，肤寒热，腹饥渴，颠倒而不变。

——《上孙寺丞书》

做隐士扬名，也全靠道德学问。没有道德学问的隐士，宋代是找不到的。

魏晋六朝隐士的特点可以说是最鲜明的了，无论避祸全生，还是任情恣性，崇尚老庄之真精神，都不外豪放、狂逸、怪诞的类型。这类隐士到了宋代尽管沾染了理学气，但仍未销声匿迹。

史延寿好《周易》，长于看相，技艺高超，言语应验，轰动京师，达官贵人纷纷相邀。他视达官们如草芥，从不称其官爵，总是直呼姓氏，对他们不拘礼节，箕踞而坐，姿态傲慢，人称他“史不拘”。丞相吕夷简请他看相，到了相府，直往里闯，守门人不放他进去，他就报之以耳光。守门人嚷道：这是相府，侍臣来尚且通报，你怎么能直往里闯！他回道：他们是有求于相公，现在是相公求我，不让进，我就走了！丞相知道，慌忙来迎。

董隐子、王江是两个以乞讨为生的隐士，行为更为狂放。董隐子医术极高，有人得了怪异的疮疮病，一天时间，长出几十个，肌肉溃烂，痛得死去活来。但一经董隐子的手，一吃他的药，几天就好了。就是这样一位高人，整日穿着破纸做的衣服，行乞在南康

市里，嗜酒如命，但有酒，不管什么人送的，或坐或卧，举坛而倒倾，一饮而尽。且酒量极大，从未醉过。

王江穿得破破烂烂，头上却插朵花，常常招得一群孩子尾随于后，把他当疯子戏骂，他嬉笑如故。也爱喝酒，醉了躺在女子身边睡大觉。

宗教式隐士是中国隐士中的一支重要力量，僧道文化是中国隐逸文化中颇有光彩的部分。

本来，僧道特别是有行的神道、高僧，多是中国文化中的精英，他们精研博识，没有官爵，栖身于山林古寺，与隐士在人生修养、文化志趣方面颇多相同，或者说是穿着道服、袈裟的隐士，只不过是他们不用隐士这个名字罢了。

有些僧道也与俗世频繁来往，或周游天下结交文人士大夫，或来往于朝廷与寺庙之间，但他们并非攀附权势，只不过将宗教圈子外的名人当作朋友交往罢了。文人也把他们当作志同道合的朋友，或令人尊敬的隐者。

这种以僧道身份厕身于隐士圈子的特殊隐士，早在六朝时就有了，到了唐代又有所发展。宋代不但数量增多，而且隐味更浓。陈抟、智园可算得上其中的典型代表。

至于那去危以图其安的商山四皓式、君子不事二朝的伯夷叔齐式、乐贫守亲的介子推式、功成身退的范蠡式，在宋代，同样举不胜举。

南安翁，不知其真姓名，一位名叫陈元忠的考生，

路过南安，“日暮投宿野人家”，然而主人的谈吐“宛若士人”，与那“麻衣草履”的穿衣打扮极不相称，好似不是从眼前“野人”口中发出的声音。再留心观看，见几案上有散乱的文籍，俯身细观，皆经史子集一类的书。这位考生越发惊愕起来，遂接连询问，竟一无所得，只晓得他们15年没出林子。说话间，天色阴沉沉起来，不一会儿，风雨暴作。两个儿子从雨中归来，与客见礼，与父叙话，都不像农家孩子。考生再询问，终一无所获。后因他的儿子在关外卖水果，失税，被官府捉去，引出一场官司，公堂上，父子三人争受棍杖，相持不下，小儿方口吐真情。原来这位老翁在正德年间，曾任州、郡的正郎。为避祸，躲于森林中，15年不出。其德行，远在商山四皓之上。

宋元之际，出现了一大批君子不事二朝的遗民逸士，他们宁愿老死山林，也绝不肯屈身事奉异族王朝，成为颇有气节的宋朝遗民，郑所南、郑思肖、安土通、赵孟頫、谢枋得、汪梦斗、柴望等就是这支庞大队伍的中坚。

郑所南，名字中深含思念南宋王朝之意，坐卧面向南而不向北，听人说北语，掩着耳朵跑。他长于画兰花，宋亡后，所画兰花根露在外面，人问他为什么？他愤然答道：“土为番人夺去！”激奋如此。这种铮铮骨气，即使伯夷叔齐再生，也不过如此。

宋元时期，不少文人为奉养父母，而隐居乡里，或为奉养双亲而出去做官，双亲谢世，则弃官归隐。

傅处士，精通经史，原立志出去做一番事业。后因父亲一目失明，家中又无兄弟，遂毅然放弃做官念头，在家经营田地，侍奉老人，使父亲无后顾之忧。

张愈，生得身材高大，相貌堂堂，少有大志，游学四方。宝元初年，曾上书皇上，陈说边事，请求出使契丹，用计使“外夷相攻”，词语甚壮。后有人推荐他做秘书省校书郎，他却将官职让给父亲，自己隐居在家中。

范蠡、鲁仲连、张良等人，深知“飞鸟尽，良弓藏”的官场道理，为了保全性命，善始善终，采取了退身于名利场外的明智选择。他们的成功，给后人以智慧的启迪，影响很大。

宋代有个叫朱昂的，官做到工部尚书，正做到兴头，突然要退居。他退得很光彩，皇上亲自为他设宴饯行，陪宴的大臣们一一写诗，唱赞歌。把他捧得很高，说他在身体还很强健时，就回家享太平了。他为自己一生官场生涯画了一个圆满的句号。

陈恭公年纪大了，脑瓜没有朱昂灵活。他做丞相时没想到退居的事，被贬为亳州通判了，还没有打算身后之计，倒是他的侄子，在为他过69岁大寿的那天，献上了一张《范蠡游五湖》图，图上还写了一首诗，赞颂范蠡说：“贤哉陶朱，霸越平吴。名遂身退，扁舟五湖。”（《谈苑》卷四）这位侄子的用意再明白不过了，叔父一下子回过味来，当天就上表皇上请退，没想到，退休时，皇上开恩，竟给了他一个司徒官衔。

前朝各类隐士在宋元都可见到他们的身影，这固然说明此时隐逸文化十分发达，称得上集前代之大成。然而还有比这更重要、更具有说服力的东西，那就是宋元时期特别是宋代，朝野上下弥漫着一股崇尚隐逸的社会风气。大概因为宋人崇尚道德学问，而隐士多是道德学问极高的人，所以隐士格外受人崇敬。

一位名叫邵雍的隐士，老家在叶县，他爱洛阳风俗，想搬到洛阳住，洛阳人就花钱给他买了一座漂亮的住宅。不知由于什么缘故，他竟然回老家去了。过了几年，他又返回洛阳，洛阳人并没有忘记他，反倒显得格外亲近。洛阳尹王宣徽为他在五代节度使安审秀故宅内建了数十间房屋，富弼为他买了邻近的一座园林。后来，因这园林房屋都是官地，按新法须卖掉，然而人们见到榜文，因高士邵雍要居住都不忍心买。三个月过去了，这块宝地依然无人问津，司马光等二十多人集资为邵雍买了下来。一位隐士在人们心目中有如此高的地位，这在前代很少见到。

宋代崇尚隐逸之风处处可见，最明显的是园林、亭园都喜欢用个隐字，或内含隐意。什么“中隐亭”（《宋史·张志华传》）、“半隐堂”（刘歧《题半隐堂》）、“许闲堂”、“归耕堂”、“秋壑遂初容堂”（《武林旧事》卷五）等等。就连人的名号也愿沾上隐意。皇帝赐隐士的名号爱用“处士”，文人自命的号也多用“居士”。如六一居士（欧阳修）、东坡居士（苏轼）、后山居士（陈师道）、稼轩居士（辛弃疾）等等。有趣的是女词

人李清照也竟为自己起了个“居士”（“易安居士”）的号，足见隐士一词在那时时髦到了什么程度。

二 原来如此

——隐风弥漫原因探讨

宋代隐风大兴，原因甚多，择其要者，不外两点。一是宋朝皇帝为全面有效地推行与政治专政相一致的思想文化专制政策，采用了网络文人的手法，以官职、地位引诱读书人，以求将其全收入自己网袋之中。其具体做法与前代不同之处有二：官制设置重叠，机构庞大，冗官多，虚职多，科举取录人数大大超越前代；官禄优厚，发放俸禄名分种类繁多，除官吏俸钱、禄米之外，还有绫绢、职钱、“祠禄之制”等。优渥隐士不过是优渥文人的一种表现而已。

读书为了功利是一个最显而易见的道理，即使在相当庞大的隐士队伍中，完全抛弃名利的也是极少数。而名利的发放权是掌握在帝王手中的，故而帝王对文人的态度，对隐士的态度，直接影响着隐逸文化的走向。

几乎历代的君主都或多或少或轻或重地恩待隐士，恩待对于帝王的名声、对天下的稳定有百利而无一害。不过这种皇恩皇泽，这种优渥隐士之风，到了宋代更发展了，更具体化，更经常化，更制度化，对文人的诱惑力更强大了。

这种对隐士的优渥不单单是摆样子给文人看，给天下人看，宋代皇帝对隐者似乎有一种普遍的喜好心理，因此总当成一件正经事认认真真地做，做得很具体。亲自写诏书，热情召见，赐以官爵，因人施恩，事事想得极周到。皇帝对隐者关怀的细微程度普遍地超过前代水平。譬如为隐士制冠服，表明朝廷把他们作为特殊阶层、帝王尊敬的阶层来看待。又如封赏赐号，皆按对待上层要员的方法操作，都由皇帝亲自来做。

皇帝对隐者屡召不至者，也不责怪，非但不责怪，还赐予他们封号，以使他们精神上得到安慰，更为他们的经济生活考虑，或赐与田地房屋等固定财产，或令地方官依照季节送去钱粮衣物，以保证其生活的充裕。甚至有的隐者死后，朝廷还接着抚恤他们的家属，朝廷大有将名隐士们当作官吏养起来的意思。

隐士一旦隐出名，传入皇帝的耳朵，做官不做官没多少差别，在山林中逍遥自在，既有名又有利，有很高的社会威望和地位，比在官场勾心斗角还活得愉快轻松、自如潇洒。在那样的社会氛围里，隐士对文人的诱惑力之大，就可想而知了。

官吏退隐，朝廷的政策就更优惠，只要是退隐的官吏，不管什么原因，都要按例官升一级，有的不止一级，升官后再致仕退居。有人嫌官职小，或嫌分派的地方偏僻、荒凉，就请求以致仕的方式退隐。朝廷明明知道内中的因由，也照样按规定办，这明明是在

鼓励退隐，用历朝历代都未有过的优惠政策来安慰士人的心，这种鼓励安慰对官吏归隐该有多大的吸引力，便可想而知了。

二是与宋朝对外退让软弱，以求自保的政治心理相联系，文人们养成了轻改革、冒进，反对急功近利，而重因循、守成、“持重”，特别注意适可而止，“全名以终”等求稳心理。因此，官吏们一遇风吹草动，生怕卷入其中，受到牵连，便急流勇退，见好则收。更何况宋代的党争、派别之争又是那样频繁激烈。再加上朝廷文禁、文忌甚多，文人官吏动辄得咎。这种环境造成了大批文人做了一段时间的官后，便及早抽身隐退，遂导致有宋一代隐风大兴。

学术与隐逸似乎是一对亲兄弟，每逢学术创造的时代，如哲学兴起的先秦，经学滥觞的两汉，玄风炽热的魏晋，理学高扬的宋明，隐逸之风总伴随着热闹一阵子。那个时代的文人越发显示出精神贵族的气质，他们躲进深山密林僻静之处，避乱远扰，独居一室，潜心学问，从事着精神的积累和创造，投身于更神圣、更有意义的文化工程。

不过，宋代的隐逸还有更深层的原因，这个原因在文人的心理世界，在于塑造这个心理世界的新儒学本身，在于那个儒学导引的文人的思维方法、价值观念、人生理想。也正是这些东西构建了宋代隐逸文化的特点。

三 转型的文化

——隐逸文化由外及内的转向

首先需弄明白一个问题。

隐风大兴是不是意味着隐逸文化的内质大大提高，隐逸文化在前代基础上有了大的进步？

这可是不能同日而语的两个概念。

隐风大兴，只是就现象而言，是说隐士很吃香，假隐士、道德隐士遍地都是，统治者很需要他们，采取了许多优渥政策，使做隐士的能捞到不少实惠，如此而已。

但这绝非文化的进步，而是对人的独立自由意识、创造意识的作茧自缚，是隐逸文化真精神的内缩、衰竭。它至多不过显示出了隐逸文化的转变，由外向内，由“道”向“势”的转变。

与唐人相比，宋代士大夫已完全抛开了唐人的开拓、外向的性格，变得内向化、保守化了。

其实，我们把目光再放远，再放大一些，便会发现唐人的性格集中了中国封建社会前半期中国士大夫的性格特征，唐代人的思维方式也代表了其前中国士人的思维方式。

这个思维方式可简单概括为：外向型。即人们在思考人与宇宙的关系，在力求实现人与身外世界的统一、和谐的过程中，人总是处于一种能动的地位，采

取主动出击的态度。先秦诸子如此，汉代的经学如此，魏晋的玄学同样如此（他们更侧重于人的本质的自然回归）。

唐代佛学的实质表现的是人与现实社会的离异，用教规教仪的外在力量强制人实现这一离异。以牺牲个体的现实欲求，换取人类的安宁与个体来生的幸福。

这已经表现出了空间的由外及内和时间的由近及远的思维走向，这与中国人传统的空间上由内及外与时间上由远及近的思维方向大异其趣。

唐代文化界，虽说儒释道三匹马同拉一辆车，但佛学在思想学术界的地位是众所周知的，在它的影响下，中国人的思维，特别是士大夫的思维已逐渐发生转向。而中国士大夫化的禅宗，则对这一转化起了更为直接的作用。它排斥教规、教仪的束缚，而选择形体自由、心理自觉的高雅潇洒方式。最终影响儒学，使其内向化、心理化。

程朱理学的建立，最终完成了中国士大夫上述思维走向的转变。

事实上，这是中国文化的悲剧，也是中国隐逸文化的悲剧。

理学的人生观使中国人由过去的对外世界的攻势变为了守势。人的能量，特别是创造力遭到了扼杀、摧残。中国社会在相当长一段时间滑坡已成为必然之势。

隐逸文化在表面上十分热闹，但所谓的名隐士，

多是借政治力量而成名的，他们无论对中国文化建设，还是对中国政治的发展都显得无能为力，远远丧失了先前隐士所具有的文化巨人或政治巨人的资格。

内向化的新儒学，利用心理机制的力量，力求实现道德的规范化、自觉化，而他们所追求的道德的价值，说到底，不过是一种顺应社会长治久安所需要的规范，而这种顺应、服从是以扼杀人的常性、快乐幸福为代价的。

这种“存天理，灭人欲”的道德空想必然使人走向两个极端：要么就使人成为一种自我慢杀性中毒者，成为木雕泥塑式道德偶像，一种只供人看的死呆呆的化石。要么就只是装装样子而已，表面一套，暗中又另一套，表里相反，言行不一，成为地地道道的伪君子。

文人如此，隐士也不能例外，也必然生出两种隐士：一种是道德、学问隐士，在道德学问中，道德是终极目的所在，所谓的学问也不过意在实现道德而已。这些人，这些理学家，或多无应世之才，以理学来消磨自己的生命，他们注重道德的实践，能德庇一乡，有益于社会风化，能将自己对道德或仕政的理解注解于已有的经书中。然而也仅仅如此。他们以牺牲自由、活生生的人生的重大代价，所获得的仅仅是充当一种标本。除了标本以外就再没有别的了。

在《宋史·隐逸传》和《元史·隐逸传》里，每当皇帝向隐士求教治国之方的时候，那些令人高仰的隐

者所回答的多不过是幼儿们都熟悉的古书上的陈词滥调（元代隐士向蒙古帝王提出仁德政治有其进步性的一面，此另当别论），除此外再无别的。“既考其实，不如所闻”（《元史·隐逸传》），高高在上的皇上，却并不感到失望，也许他们正需要隐士们去充当那种标本。

另一种是假隐士，真士大夫，他们有济世之才，有积极用世的先儒精神。然而在那个时代，他们也不得不顺应潮流，扮演理学家的角色，在不如意时，也做一做隐士，显出很清高的样子。这类隐者已背离了庄周真隐的精神。白居易的“中隐”理论成了他们的救命草、安全岛。不过他们没有唐代王维那样深的佛学修养，也没有嵇康那么真的庄周人格，没有那种敢于反潮流的勇气，没有庄学家对自然之道的热情和忠贞。因此，他们身上所体现的隐逸文化实质上是中国隐逸文化的倒退。

这种倒退说白了，就是文人对“道”与“势”的抉择发生了重大偏移，由重“道”而偏向重“势”，文人士大夫的相对独立精神渐渐被消融掉了，被“势”消融掉了，代之而来的是对集权制度适应能力、顺应能力的增强。

当然这种隐逸文化的滑坡从唐中期就开始了。牛僧孺这位中唐士人的领袖，竟也说出嵇康该杀的话，且颇有置之死地而后快的狠劲：

肆情傲物，蔑弃冠服，是礼之大丧也。礼丧

而大道丧，则钟会欲无恶，晋王欲不刑之，不可得也。

——牛僧孺《养生论》

既然视礼为“大道”，文人的守道，就是守礼，就是自安于礼的牢笼内，就是服从于帝王朝廷，顺应集权制度。如此，自主、自尊、独立人格压根儿不许存在，哪还有活动市场可言！

这种观念演变到宋代，更普遍、更自觉了。隐士应该出世，这一怪论奇谈，在宋代成了士大夫脑袋里的公理。

释契嵩对隐士做了一番研究，划出三类，而将做官而隐者称为“天隐”，视为隐者最高一层。其理由是：“与其道在山林，曷若道在天下？与其乐与猿獐麋鹿；曷若乐与君臣父子？其志远而其节大，为之名也赫赫掀天地、照万世，不亦盛哉！”（《西山移文》，《谭津集》卷八）他满脑子想的全是君臣父子名节之俗而又俗的东西，他不配说隐士！

但宋代说隐士的人很多，孔稚圭的《北山移文》本来是嘲笑身在山林、心在朝廷的假隐士的，许多文人竟与之唱起反调，大大吹捧起假隐士，曲调总围绕着隐士应该出山。释契嵩写《西山移文》，歌颂隐士做官。潘音有《反北山嘲》，听听他反《北山移文》的怪调：

达人知进退，曲士岂同谋！
 尽使藏身去，谁当为国忧？
 烟霞成痼疾，声假藉巢由。
 虎啸雄风在，胡为鹤唳悉？

如果都为国忧，哪里还有隐士？谁不爱烟霞，谁不爱大自然，自然之美怎么成了丑？成了致命的痼疾？他要么根本不晓得什么是隐士，要么就是完全以出仕为是、以隐为非。

更为有趣的是，就连号为“稼轩”、意慕隐者的辛弃疾也赞颂起《北山移文》中的假隐士来，还劝隐居的朋友向朝廷索高价，要高官，而后出仕。

王家竹，陶家柳，谢家池，知君勋业未了，
 不是枕流时，莫向痴儿说梦，且作山入索价，颇
 怪鹤书迟。一事定嗔我，已办北山移。

——《水调歌头·题赵晋臣敷文真得归方是闲》

隐逸文化的上述倒退应归功于理学，归功于隐逸文化之源的衰竭（印度佛教骤落、老庄文化的被分解）后兴起的理学。

当然，宋元隐逸文化的上述特点，除了哲学、宗教文化的因素外，也有社会政治的必然性在。

宋王朝在内部主战派的鼓动下，虽也有过力图收复失地的昂扬时候，但太短促了，与她自身漫长的寿

命比，不过是转瞬一逝，几乎可忽略不计。从整体上说，宋代是安于一隅的时代，帝王们多缺少开放的胸襟，与雄居天下的唐王朝相较，不免显得志短气狭。本来仅有半壁河山，思想保守，日丢月失，最终连立足之地都没有了。

宋朝皇帝很少有雄才大略的，他们最高的理想不过是天下太平，好使自己的屁股坐得稳一点，在这样皇帝手下谋生的大臣，也难以施展自己的才华。宋代的丞相有作为的不多，王安石算得上一位有气魄的了，他力图使国家振作，而施行大刀阔斧的改革，他的改革颇有点像大观园里的三姑娘和宝丫头，不过是想让将倾的大厦倒得慢一点而已。尽管如此，这稍稍的改动，传统的势力网也绝不允许。至于再大的作为，现实的人们连想都不敢想。

在这样的环境氛围里，文人活动的市场能有多大？

中国文人的理想原本是“内圣而外王”，像周文王、周武王那样驰骋天下，统一宇内。可惜，文人“外王”的理想在宋元两代，绝对没有实现的机会，就是做一人之下万人之上的丞相，元代的汉人根本不够那个资格，宋代能从虎口里争到这个位子的也少得可怜，因此对于绝大多数文人来说，“外王”的那条路已堵死了，或者说名存而实亡了。剩下的惟有“内圣”一条路，这条路很宽阔，不受时空限制，人人都有属于自己的内世界，于是文人们便从日益狭小的外世界转入自己的内世界中了。

宋代隐逸文化的兴盛，正是文人人生取向内转的必然结果。

由这种内转而生成的隐逸文化便自然而然地带上了道德化的时代特征。

四 历史行程

——四个阶段及其特征

从朱温建立梁王朝（907年）到元朝灭亡（1341年），其间434年，岁月漫长，隐逸文化的行程可划分为四个阶段：五代、宋、宋末元初、元。这四个阶段的连体状态像个橄榄球，中间大，两头小，宋代就好似那中间部分，其前是五代，仅有几十年，它是宋代隐逸文化的积蓄期。其后宋末元初仅35年，加上元代也不过百年时间，她是宋代隐逸文化的余波荡漾。虽有新变，但总体精神没超越出宋代的框子。

唐末五代，53年，战火硝烟从未中断。五个帝君都是武士出身，长于厮杀，短于治国理民。倒霉的是百姓，北方遭到了毁灭性破坏，“白骨蔽平原”，“千里无鸡鸣”。多数文人隐遁山林，隐名保命。富裕人家，为避战火，举家迁往山中。这个时期，隐士数量大增，隐士的身份、隐居的生活方式，多种多样，多姿多彩。

文人就是文人，除了为生活计，自耕自织外，不会空闲着白白浪费时光，外面世界把他们逼入书斋，钻入书海的世界，或“以诗书训子弟”，或聚徒讲学。

五代隐士戚同文“筑室聚徒，请益者不远千里而至”（《宋史·戚同文传》）。他们身处乱世，却为将来太平世界做打算。戚同文的门生，获取功名者五六十人，其中不少人成为宋代名臣。做老师的也自然随着学生光彩，留名青史，成为宋初的大隐士。

五代隐士的读书风尚，直接带入宋代，对宋初重学问和人品的社会思潮兴起，不无推波助澜作用。汪藻的一段话可为证：

当唐末五代干戈纷扰之时，衣冠散处诸邑之大川长谷间，率皆即深而潜，依险而居，殆宋兴百年，无不安土乐生，于是豪杰始相与出耕而雄长其地，以力田课僮仆，以诗书训子弟。

——《浮溪集》卷十九

乱世潜入大川长谷，太平之世又自山谷涌出，分散各地，而他们所从事的事业，不外“课僮仆”、“训子弟”，这是士中一股强大的文化力量，我们切不可小视它，它不但孳生出一代代的隐士，成为宋初隐士的一支主要力量，而且对宋初重学问道德的社会思潮的形成，起着导引作用。

同时，还有一个不可忽视的因素，五代帝王多是武士出身，文化造诣不深，故而享国不永，多者不过十余年。赵匡胤也是武士出身，他一方面吸取前朝速亡的教训，同时在统一天下的战争中，更深知文士的

重要、人才的价值，所以宋朝建立后，对隐士很宽厚，“宋兴，岩穴弓旌之招，叠见于史”（《宋史·隐逸传》）。为征召隐士夏乾锡，太祖赵匡胤特地为他制冠服。建国皇帝对隐士的优渥，直接影响其后代帝王，对有宋一代隐风的形成意义非小。

从北宋到南宋，理学逐渐形成，呈不断加强趋势。隐逸文化发展直接受理学影响，学问化、道德化日趋加重，形成两类隐士并存、分向发展的状态。一类是避身于山林大泽的学问、道德隐士，一类是“身在江湖之上，心存魏阙之下”，以隐钓名、以名邀官的假隐士。两类隐士有一共同点，都不反朝廷，与朝廷保持着相互默契的关系。

元代隐逸文化是宋代的继续。《元史》中所载隐士，基本没有超出宋代范围，一类为种放式的假隐，以张特立为代表；一类是苏云卿式的德隐，以孙辙为中坚。无论哪种类型隐士，都与统治者保持一种默契。尤其是元代中叶后，此特点便愈为明显。

值得大书特书的倒是宋末元初（自元灭金到元代大德年间），异族铁蹄对汉民族、汉文化的蹂躏，激起了士人强大的抵触、反抗情绪。他们采取了种种不与统治者合作的方法，最普遍、最常见的两种方法是：避世山林，屡征不出；寄身梨园，借曲抒愤。前者有赵孟闲、谢枋得、郑所南、汪梦斗、“柴氏四隐”等辈立志守节，不为元蒙所夺。后者有关汉卿、白朴、马致远、李致远等，关汉卿的套曲《一枝花·不伏老》，

仇远的《和李致远君深秀才》诗，皆表明了他们“不屑仕进”、不流时俗的精神气节。宋元隐逸文化因之又添奇光异彩。

为将宋元隐逸文化面貌更清晰、更鲜活地呈现于今人面前，下面将对陈抟、种放、苏云卿、谢枋得几位不同类型的隐士典范详加剖析，意在见叶知秋，以斑窥豹耳。

五 道袍里的儒心

——陈抟雅俗的两难选择

历史的责任

历史有时是个谜，或大而无当，或变化莫测，常令人茫然而不知所从；有时又体态娇美，情绵绵，意切切，令人神往；有时暴烈凶残，像个野兽、疯子；有时则显得沉稳、理智，似位头脑清醒的智者。

正是它的理智造就一种观念：“五百年王者兴。”或由这一定理演化出它的子定理：五百年圣人出；五百年河东，五百年河西……若果真总是五百年“地球”才一转，中国历史的步履也太缓慢了，缓慢得简直不能令人容忍。

不过规律总是可寻的，不单是政治，文化也如此，儒、道、释三家理论的发展，便似兄弟三个轮流坐庄。汉初黄老之学兴，而后儒学（经学）统霸了几百年，魏晋六朝是老庄玄学的时代。隋唐文化又成了佛教的

天下。宋代以后，三教合流，内部势力虽此起彼伏，此消彼长，但你中有我，我中有你，在那个杂交的母体中很难掰得一清二楚。尽管宋明理学独领风骚数百年，不过谁都晓得那是宗教化的玩艺了。

一种哲学，一种理论，一种文学样式，每当被理论师精心打扮一番，年轻一次，鲜艳一次，便重新改嫁一次，重新得宠几百年。这似乎也是一个规律，一个不成定理的定理。

道教的命运算不错了，唐代帝王把道教之祖李耳当作李家祖宗供养，于是随着唐王朝兴了几百年。待到五代时，皇帝不再是李姓，道教失去了政治靠山，像个没娘的孩儿，在那战乱的岁月，哭泣着、流浪着。

道教面临着一个在竞争中生存下去的问题。它需要自己的领袖，需要一个理论的天才，一个能丰富自己的理论，且能在三教融合中，也能融合对方的既兼融三者又有自己体系的文化巨人。

这样的文化巨人终于产生了。

陈抟，奠定了道教重新复兴的理论基石，握住了新王朝兴建的历史契机，成为宋代道教复兴的开代功臣。

气魄非凡

陈抟（？—989），字图南，亳州真源人。他来到这个人世的四五年，平平凡凡，除了在他父母心里增加了一点欢乐外，对于周围的村落来说，就像什么事

情也没发生。

然而大约到了五岁那年，他惊人的记忆力，异乎寻常的见识，使他的家庭、周围的人群无不为之诧异，而且，他的出色的表现，一日比一日来得异常，他的父母，一次次惊喜、落泪。待到年长“读经史百家之言，一见成诵，悉无遗忘”（《宋史·陈抟传》），经史早已烂熟于胸中。

五代仍是诗的时代，文人无不爱诗、诵诗、作诗。《诗经》、《乐府》、古诗、唐诗装了一肚子的陈抟，写起诗来，出口成诵。字里行间，流动着颖气。那一首诗像长着翅膀，飞得名满天下。

生活在一片赞扬声中的陈抟，一直处于一种昂扬向上的精神状态，他心向四海，志在天下，要做一位像伊尹、张良、孔明式的人物。他选择了一条最能发挥自己特长的路——科举取仕之路。凭他的满腹经纶，凭他的“颇以诗名”，中举在这位少年才子眼里，唾手可得。

后唐长兴年间，这位应考后的英才，盼望着那一鸣惊人的消息，然而盼来的却是落榜的恶讯。对于一位积极上进，浑身洋溢着昂扬奋击的热血男儿来说，这无异于当头一棒，将人击入绝望的深渊。经过一番痛苦的心理交战，他的人生志向发生了一百八十度的大回转：由热恋功名，而淡漠，而厌恶。“遂不求仕进，以山水为乐。”（《宋史·陈抟传》）

陈抟逍遥于山林，事出有因。五代时期，战火不

断，社会乱糟糟的，根本就不是读书、做太平官的时候，乱世隐避山林，在寂静美丽的大自然中逍遥，也是自古以来文人的^{人生}选择。在那个时代，陈抟抛弃仕途，走入那静谧的自然，也就不足为奇了。

然而陈抟与道教结下不解之缘，却多少有一点偶然性。

《宋史》记述陈抟曾受两位高人指点，他们告知陈抟“武当山九室岩可以隐居”。于是陈抟来到武当，寻着那九室岩，一住就是二十多年。这一信息若果如史书中所言，出自陈抟之口，那倒是可信的。从陈抟一下子由酷爱儒学而变为道教信徒来看，他可能与高人（得道者）的指点不无关系。不过指点者仅仅起了引线作用，因为陈抟在道教理论与实践上的成就，非同小可，可说是道教发展五百年后出现的圣者。

陈抟的突出贡献，在“易学”和“内丹”两个方面。

北宋道教普遍重“易学”，宋元隐士无不精通《周易》。重视《周易》的风气虽早已有之，但其重新受到文人们特别是隐士的青睐，与易学在理论上的新发展不无关系，与能破伏羲八卦之谜的陈抟不无关系。

《易》，中国文化之源。后代无论哪一家学说，无不从《易》中获得精神食粮。但《易》书自古以来就是个诱人的谜。这个谜最早是从《系辞传》中传出来的。据说早在蒙昧时代，有一位聪明的文化巨人，名叫伏羲，自然界的生生灭灭的变化吸引着他，天上

斗转星移，地上四季的更替，植物的荣枯，飞禽走兽的迁移……令他着迷，令他思考，令他神往。长期的观察，多年的积累，深切的体悟，使他不断地发现，渐渐形成一个万能规律图——八卦图，以此解释宇宙变化万千的现象。

大概由于文字表达的困难，在相当长一段时间，语言的表达处于口头交流阶段，所以八卦图传下来了，但以此解释现象的具体方法，却未记录下来，遂为后人留下了一个百思不得其解的大谜团。

后人见到的《周易》是周代的产物，出自周文王之手，是周文王对八卦的解释。这个解释并没有从根本上破那千万年来的八卦之谜。

时间的车轮转到宋代，天地间出了个陈抟，这位异想天开的哲人竟将这个千古之谜“解开”了。这件事犹如晴天一声霹雳，在文化界引起了巨大反响。

现在看来，陈氏的所谓“解开”也不过是初步的，不过是调整了一下《说卦传》中的八卦方位，把这被调整的八卦方位说成是伏羲的八卦，命名为“先天伏羲易”。而《周易》中的《说卦传》的卦位只是文王的卦位，称其为“后天之易”。尽管如此，当时的人们晓得了伏羲卦，使心里的渴求得到了满足，其崇信的程度也就可想而知。就连朱熹这位大学者也对此深信不疑，把它放进了自己的《周易本义》之中。宋元文人尤其是隐士皆好《周易》，与易学的新变不无关系！

内丹派虽早已有之，但在唐朝还是一个影响不大

的流派，无法与外丹派分庭抗礼，直到北宋才日益红火，逐渐压倒了外丹派。这一历史性的错位原因固然很多，如禅宗的影响，自中唐以来形成的心学文化思潮等等，但陈抟无疑是道教心学化的弄潮儿，对内丹派兴盛起了推波助澜的作用。

当然，晚唐五代内丹派又有所发展，崔希范的《入药镜》就是一本影响颇巨的书。北宋初内丹派的典型代表则非陈抟莫属了。

《指玄篇》、《入室还丹诗》、《阴真君还丹歌注》三部皇皇著作，乃陈抟修炼思想的结晶。其修炼方术对后人影响很大，神宗朝又出现了一位张伯端，他的《悟真篇》便是对陈抟理论的继承、高扬。“炼精化气”、“炼气化神”、“炼神还虚”的功法正是由他们提出的，并为士人普遍接受，成为内丹派的至要修炼法。

陈抟内丹修炼的功夫极深。他的睡功闻名于世，无与伦比。“每寝处，百余日不起。”（《宋史·陈抟传》）人不醒，自然也不吃不喝。长眠百日，虽生犹死，似死犹生，犹如“植物人”，确切地说是一种“假死”，一种庄子所说的“形若槁木”、“心如死灰”式的“吾丧吾”状态。那是一种惟有得“道”者才能达到的“无我”的最高境界，道教称为“真仙”的境界。

庄周“与自然为一”的理想境界，通过内丹修炼而达到了。陈抟也因此名溢天下。但睡功仅益于自身，难益于众生，对于世俗社会的多数人来说，可望而不可及。

不过道教不仅仅有高雅的一面，也有世俗的一面，看相算命就是颇受世俗欢迎的道术。精通易学的陈抟，也以善看骨相闻名。

《东轩笔录》记载：太宗以元良未立，虽意在真宗，尚欲遍知诸子，遂命陈抟立抵王宫，以相诸王。陈抟回奏曰：“寿王真他日天下主也。臣始至寿邸，见二人坐于门，问其姓氏，则张旻、杨崇勋，皆王左右之使令，然臣观二人，他日皆至将相，即其主可知。”太宗对陈抟之言，自深信不疑，要不然何必遣人从山谷中将他召来呢？陈抟这一着，颇似当年商山四皓下山辅佐吕后之子。陈抟因此得到的好处，恐怕远远超过四皓吧。

陈抟有庄子一样的修炼功夫，却失去了庄周超越于权势之上的那种独立不羁的精神。

陈抟显示出了敏锐的政治眼光。一种杰出道家的异乎寻常的历史使命感。一种卓绝的文化创造力。

然而，当皇帝慕名把他召到身边，向他求长生真经时，他却表现出另一种面貌，有些名不副实的面貌。

方内乎？方外乎？

陈抟深研“道”理，著述丰博，“服气辟谷”，内修功深，术法精湛，深入道家之堂奥，也算得上半个神仙了。既是神仙，当绝尘心凡念，不入权势之门，更无官爵之想，做个地地道道、彻头彻尾的“方外之士”才是。

陈抟可不那么死板，修道说修道，世事说世事，士与那官本位的社会，本来就是不可分割的连体，像水与鱼。隐士离开了权势的支持，不但形苦，精神的世界也是忧患不安的。大概正是基于这种体认，陈抟与帝王总保持着藕断丝连的关系。

帝王没有一个不想长寿的，秦始皇求仙药，汉武帝求仙露，唐明皇爱仙丹……无不奉道士为师为友，求长生不老之术。陈抟有此妙术，岂能不用？“好黄白术”的周世宗，闻道士陈抟大名，召至阙下，留入禁中，使之以恩，爱之以情，长达月余，方才慢慢口吐真情，向这位神仙求以长生不老之术。世宗可谓有心人，满以为必有所获，可了却多年心愿了。

陈抟从容言道：“陛下为四海之主，当以致治为念，奈何留意于黄白之术乎？”（《宋史·隐逸传》）这位“神仙”的回答，大大出乎皇帝的预料，好不使他扫兴！

莫非陈抟太保守，太吝啬？

吝啬倒在其次，这位身披道袍的仙长，说出的全是孔氏门徒喊了千百年的陈词滥调，而对道家仙术不但只字未提，却颇有贬意。看来这位道士血管里流淌的还是儒家的血液，灵魂深处仍蠕动着出世治天下的幽灵。当他说出“当以致治为念”那出自肺腑的话时，便自觉不自觉地以大臣自居，以谏官身份在劝谏皇上。

这种劝谏与皇帝的企求相差太远了。但大为失望的皇帝却宽宏大量，真的授予他谏官之职，“责命为谏

议大夫”（《宋史·隐逸传》）。

陈抟是位自由之人，不愿受他人约束，做帝师、做朋友犹可，做臣子，绝非自己本愿。所以对皇帝的恩赐，“固辞不受”。

世宗也不过是摆摆样子，“无可无不可”，“知其无他术，放还所止，诏本州长史岁时存问”，以示关切而已。

不过，“好黄白之术”的世宗并未因此改变自己的陋习，长生不老的念头时时萦绕于心，对于陈抟这位名闻天下的高士，还不时抱有一丝幻想，不时地派大臣前往慰问、抚恤。当成州刺史朱宪上任的时候，“世宗令斋帛五十匹，茶三十斤，赐抟”（《宋史·隐逸传》）。

陈抟虽知皇上并不采纳自己的建议，但并不愿与这位当今皇上断绝来往，何况世宗不时地加恩于己呢？有时不等皇上召见，他便主动到宫中，看望一下老朋友。

太宗即位，陈抟主动入朝问贺，仙士这种知情达理的做法，也令皇上十分高兴。每次来，“太宗待之甚厚”，“益加礼重”（《宋史·隐逸传》）。宰相宋琪受帝之托，私下来到客馆，“从容问曰：‘先生得玄默修养之道，可以教人乎？’”一向能“逆知人事”的陈抟，早揣度出对方的来意，遂从容答道：“抟山野之人，于时无用，亦不知神仙黄白之事、吐纳养生之理，非有方术可传，假今日白日冲天，亦何益于事。今圣上龙颜

秀丽，有天人之表，博达古今，深究治乱，真有德仁圣之主也！正君臣协心同德、兴化致治之秋，勤行修炼，无出于此。”（《宋史·陈抟传》）

陈抟入朝，帝王每与之言，皆引之于正道，而杜绝其杂念，心存百姓，为帝业永长所虑，非以术邀宠之辈、以道惑主谋权之徒。大臣感戴其正，明智皇上也深感其忠诚。

太宗闻其言，益加敬重，“赐号希夷先生”。并赐紫衣一套，留陈抟于宫中，增建云台观，令其居住。亲率群臣与之酬诗唱和，恩礼倍加，数月后，才放还山中。

做为绝意仕进的隐士、道术学问精深的仙道，陈抟没有像许由、巢父、庄周、嵇康那样蔑视帝王权贵，绝迹于权贵之门。而始终与皇帝保持着和谐、密切的关系，虽身不为官，却始终没有忘记“致君尧舜上，再使风俗淳”，儒家的用世思想在他身上，化为一种幽灵，暗暗驱使着他的行动。皇帝每召必至，乃至不召而致，凭心而论，他算不上纯粹的方外之士。

然而，他结交皇帝，却“不干势利”，既不求官爵，也不干涉朝政，仅仅是一种情感上的交往，一种纯洁得不能再纯的礼尚往来。他是以隐士的身份，一种游离于利害圈之外的局外人的身份来往于宫中的。后来当他倦心于此的时候，他对皇上的使臣婉言谢绝，使臣带回的是两句诗：“九重仙诏休教丹凤衔来，一片野心已被白云留住。”多么飘逸，多么潇洒，多么高

洁。由此说来，他绝非方内之士，而应称之为“独善其身，不干势利的所谓方外之士”（《宋史·隐逸传》）。

那么，这位陈抟究应归属“方内”，抑或“方外”呢？无疑，两种因素在这位高士的心中常常交战着。这不足为奇，在古老的权本位的中国，权的阴灵，对生活在这块古老空间的文人来说，何时不曾拜访过，不曾叨扰过？若以时势论英雄，陈抟与帝王保持一种和谐、默契关系的生存状态，以及帝王们对隐士的格外恩渥，不正是宋元时期隐逸文化的普遍现象，一种时代潮流吗？陈抟正是这一潮流的典型体现者。

陈抟称得上宋代的方内之士。

陈抟的弟子种放则沿着方外之士的路，愈走愈远了，由隐士而变为显宦，变为地方一霸，代表着隐逸文化发展的恶风、浊流，以致于使《宋史》的撰写者，不得不发出如此的感叹：“高蹈远行若陈抟者，终莫得而致之！”

六 不敢以羁束为念

——种放于恩宠中的情不由己

种放（954—1015）是位怪人，年纪轻轻，未经历人生甜酸苦辣，就躲入深山，过起隐居生活，这在中国隐逸史上，是前所未有的。

种放的运气很好。足不出山 30 年，换来了高隐的美名。当他仿老师陈抟，受召入朝，恰又赶上那位迷

恋道教、爱隐士的宋真宗当朝，于是他很快成为有宋一朝最受帝王恩宠的隐士，一位红得发紫的道长，隐名最响的宋朝“大隐”。

种放不是陈抟，陈抟屡受皇恩，不失隐士之节，高蹈远行，善始善终，美名远扬。

但他却是位失节的隐士。帝王的恩泽一天天吞没了他，金光闪烁的优厚俸禄，装饰了他的外表，也侵蚀了他的灵魂，“禄赐既优，晚节颇饰”（《宋史·隐逸传》）。于是恃宠放纵，骄横士林，由隐士成为地方一霸，沦为浊物。

种放出山既是自觉的，又情不由己，他的变节、沉沦，既有自身的不慎，又有他人的拖累、攻讦。他艰难的人生历程留给后人一个警示：文人在“道”与“势”之间的选择是痛苦的，很难做到恰到好处，稍有不慎，便会违背其初衷，走向相反的方向，身遭诋辱，遗恨终生！同时他自身也向后人昭示着宋代隐逸文化的一个走向：向世俗的滑坡。

山林孝子，云中醉侯

这是位异样的少年，言行举止处处显出与众不同，在同龄人中很有点个别劲儿。

童年，是个天真无邪、任性而行、从不知愁的岁月。身外的世界新鲜、好奇。活泼、爱动、贪玩、猎奇，正是这个年龄人的通“病”。

种放却自小沉默不语，“不与群儿戏”，总爱一个

人默默地呆着，他对周围新鲜的世界似乎不以为然，却对书本里的世界有着异乎寻常的兴趣。

不贪玩，爱学习，父亲很高兴。他七岁竟能写出文意流畅的漂亮文章，更使望子成龙的父亲乐在心底：少子有才，家业有望，身无后顾之忧了。

然而，当父亲劝他参加科考的时候，却被他以“业未成，不可妄动”推辞了。果真从此他再没有参加科举考试，反倒喜欢起游山玩水来，“每往来嵩、华间，慨然有山林意”（《宋史·隐逸传》）。这恐怕是他父亲至死所不能瞑目的。

父亲的死，并未在他的心中引起多大的震动，并未激起他重振家业、为官为宦的热情。不知因为什么，他对自然山水的兴趣愈来愈浓厚起来。他的足迹远至湘江之滨。我们从他的一首《潇湘感事》诗中可以窥见他当时的心境：

离离江草与江花，往事江边一叹嗟。
汉傅有才终去国，楚臣无罪亦沉沙。
凄凉野浦飞寒雁，牢落汀祠聚晚鸥。
无限清忠归浪底，滔滔千顷属渔家。

从这首带着稚气的诗里，我们已感受到一位少年对官场的厌恶情绪；一种对忠臣不得好死的愤慨与哀伤。诗人似乎已经体会到了官场斗争的残酷，已表现出对功名富贵的淡漠。

非常奇怪，一位年龄刚刚十七八岁的少年，在那意气方刚的岁月，就畏惧起官场来，就生出那退世的思想，这未免“先衰”得过火。

这是为什么？什么原因促使他成熟得如此早？

不是他的兄弟。他的四位兄长热衷于功名，科考的科考，做官的做官了。

也不仅仅是“乱世”。乱世尚未把他逼到非逃入深山不可的地步。

也不是他的父亲。他父亲一向主张举业，积极用世，从未有过隐居的想法。

他的母亲，只有他的母亲！

主张隐居深山密林的是他的母亲。种家历代官宦，他父亲任吏部令史，又调补长安主簿。这虽然仅是掌管文案的文职营生，俸禄不高，但养活一家人还是绰绰有余的。种放若孝敬老母，使母亲安度晚年，不离热炕热土，安安稳稳呆在家里，晨醒昏定，侍奉于老人身边，也就足矣。何必离乡背井，抛家撇业，钻入穷山沟，过那半人半兽的生活呢？

如果老人执意不离热乡热土，不进那虎啸狼嚎的深山，做儿子的难道硬将老母抬去不成！作为年仅十七八的孝子，种放绝干不出这种事来。相反倒很可能是母亲的主意，作儿子的拗不过母亲，只得如此。

乐于山中简朴、清静生活的是他的母亲。他父亲一去世，母亲便与儿子一起钻入终南山，在豹林谷东面的一座山峰上，“结草为庐”，定居下来。那茅草屋

十分简陋，“仅避风雨”而已。吃的穿的也全自采于山中。为维持生计，种放便靠卖知识生活。“以讲习为业，从学者众，得束脩以养母”（《宋史·种放传》），其生活之艰苦可想而知，特别是对于过惯了锦衣玉食般生活的人来说，适应这种困苦，还真需要一段磨练的时间，需要坚忍的毅力。如果种放的老母不喜欢这种日子的熬煎，这种隐居生活也难以继续下去。

出人意料，她对这种生活，竟乐而不疲。“母亦乐道，薄滋味。”这对于为母亲的幸福而活着的孝子来说，快乐也莫过于此。母亲的乐趣与意志成了决定这种生活能否继续下去的最终力量。

焚毁笔砚，责令儿子再向不见人迹的穷山沟钻的也是这位母亲。

母子俩平静的隐居生活突然受到了意外的考验：皇帝下诏，请种放出山。这是天大的荣耀，种放心中是忧是喜且不说，因为他要听听母亲的意见，最终惟母命是从就是了。做母亲倒有一个为儿喜还是为儿忧的问题，因为这喜或忧决定着母子俩今后的生活方式。

这是一次不寻常的抉择，它显示出这位女性的异乎寻常。

种放的母亲听到这消息，勃然大怒（这也许是她最害怕听到的东西），她望着眼前的儿子，以往许许多多不顺心的事一齐拥来，化作一句句铿锵有力的斥语：

常劝汝勿聚徒讲学，身即隐矣，何用文为！

果为人知而不得安处，我当去汝，深入穷山矣！

——《宋史·种放传》

为了母亲，种放断绝了应诏的念头。为讨得母亲的欢心，他像第一次放弃种府那高墙大院一样，放弃了经营多年的豹林，放弃了跟随他的一大群学生，“转居穷僻、人迹罕至”的地方，过起了新的隐居生活。

种放过避世的生活无疑受母亲意愿的支配，那么，人们不禁要问，种放自己是否完全被动的，是否打心底也乐于走隐居之路呢？

种放隐世虽说有不得已处，但也并非完全被动。母亲隐世思想从小给予了他深深的影响，使得他静居深山，“三十年不游城市”。他潜心学问，尤喜道学，曾从陈抟学习吐纳辟谷之术，在隐居的峰顶，另建石室，“尽日望云危坐”，寻找那与天地同气、与日月为一的无我境界；他借吐纳之法，剔出体内之浊气，吸取山川草木之精气，以日月之精灵，营养自身。这是一种最廉价而有效的养生之术，他乐而不疲，视之为物质与精神必不可少的生活方法，一种生命与精神的最高境界追求。

独居于峰顶大石之上，身外的世界全归自己独有，他的精神获得了极大的自由。有时盘膝静坐，昂首凝望白云；有时俯瞰山峦，展卷长吟，山谷与之同鸣；有时抚琴高歌，白云付以微笑。

有时老天爷故意与他开玩笑，吹口气或打个喷嚏，

考验一下这位痴子的心是否那样真诚。于是狂风吼叫，暴雨顷至，山洪骤发，人下不得山，使得辟谷道术不深的种放常常十分难堪，只得采些野果充饥。

嗜酒是种放的另一癖好，他也许在学陶渊明，使所有田野尽种酿酒的粮食。他在自己开垦的土地上“种秫自酿”。

嗜酒的人行为往往放荡，而他独处深山，更无那么多拘束，心中自也无那么多忌讳，想怎样就怎样，只要饮得痛快就行。他常常“幅巾短褐，负琴携壶”，或独坐河水中巨石之上，濯足而饮；或弹琴赋诗，自助酒兴；或“采山药以助饮”。

种放的酒量很好，常常一喝就是一天，终日不醉。“每日空山清寂，聊以养和，因号云溪醉侯。”（《宋史·种放传》）

由此看来，种放已将自己的生命与大自然融为一体了。超脱尘世的喧闹，身归自然之中，的确出于他的本心，或者说出于他的天性。

然而当他的隐名长上翅膀，随着他的弟子飞向山外的四面八方之后，他的生活世界、他的心理世界就不再那么宁静了。

宋代的隐士很吃香，因为帝王极看重隐者，想用隐士淡泊的胸怀来警示官场中的贪竞之风，所以朝廷有一不成条文的条文：地方长官有义务推举辖区内的贤达，若隐匿不报，便是壅闭贤路，便是失职。所以隐士的名声一旦传出去，很快就会直达帝廷。

种放老母为了躲避朝廷的打扰，“取其笔砚焚之”，与儿子逃往“人迹罕至”的老山林，满以为这样一来，就可躲进“世外桃源”了。

她万万不会想到，她这么做反倒成全了种放的孝名，反招来了更大的麻烦。

事情传到了宋太宗的耳朵里，宋太宗好不容易找到了这个文人样板，遂特别用心，一方面下诏嘉奖他的“养母不夺其志”的气节，“诏京兆赐以缗钱”；一方面又让有司“岁时存问”，衣食日用，按时季送到，再无须种放为此发愁了。他母子逃避来逃避去，反成了“吃皇粮”的隐士。

咸平元年（公元998年），与儿子在终南山度过了25个春秋的种放的母亲，溘然离开了人世。这沉重的一击，使种放的精神濒于崩溃，这位与母亲相依为命、一生未娶的男子，突然间感到身坠万丈深渊，上不着天下不着地……他成了这个世界上最孤独的人。

三天三夜，他滴水未进，粒米不沾；三天三夜，他没有合眼；三年，他结庐于母亲墓旁，与母亲的亡魂作伴。

这是一对高洁的母子，天下有这样的孝子不易，有这样经受得住贫苦磨练和富贵考验的母亲，几十年隐志不易的母亲则更难得，更可贵。

于是大臣纷纷上奏皇上，“言其贫不克葬”，皇帝下诏赐钱3万，帛30匹，米30斛助葬。

种放在朝廷挂上了号，在帝王和大臣们心中烙下

了印，他成了隐士的象征，于是他的隐志受到了来自于“势”的愈来愈频繁的考验。

“不敢以羁束为念”

种放心中有无做官的念头？这是一个颇难回答的问题，念头藏在心里，他人怎么会知道？不过有一点我们可以肯定，儒学对种放的影响很大，他心中的老底子还是孔子的东西。别看他酷爱道教，老庄学说并未成为他灵魂的主宰。

他母亲死了，他没有像庄子那样箕踞鼓盆，为母亲的死欢快高兴，因为他没有庄周那样的道法自然的哲学观和齐死生的人生观，所以在母死这件大事上，我们从他身上看不到一点庄学的影子。他的“水浆不入口三日”，守庐三年，处处都体现着浓厚的儒家孝道观念。

躲到终南山之后，他“以讲学为业，从学者众”。这种将自身治国之道传授给学生，让弟子出世推行自己的政治主张的“学而优则仕”的方法，正是孔子创造的。广收弟子，本意在扬名，非真隐之所为。

由此看来，出仕的念头在种放的心中时断时续，并未间断过。

据说早年种放曾拜访过陈抟，正在打坐的陈抟一见他，便走下堂去，热情地拉着他的手，大笑道：“君岂樵者！二十年后当为显官，名声闻天下。”（《邵氏闻见录》）

此铿锵之语在种放心中震动非小，但他却故做镇静地说：“放以道义来，官禄非所问也！”

陈抟却直言不讳：“人之贵贱，莫不有命，君骨相当尔！虽晦迹山林，恐竟不能安，异日自知之！”·（《邵氏闻见录》）

陈抟以善骨相著称，种放此次正是慕名而来，对陈抟的话自当深信不疑。陈氏的话语深埋于心中，一直影响着他后来的人生选择。

母亲在日，为了母亲，为了不埋没自己的孝行，他决不去干那半途而废的傻事。母亲死后，面对朝廷一次次对其孝行的褒奖，他同样没有马上出山。

但他还是终于出山了。

那是咸平五年（1002），他母亲去世的第五年，那时的种放已在山中隐居了整整30年。这30年，是惟母命是从的30年；为了母亲，他可以牺牲自己的一切，表现出中国传统孝道的伟大牺牲精神；这30年是学问积累、道术修炼的30年；这30年也成就了种放的孝名、隐名，总之为其后半生的腾飞做了多方面的准备，不管是有意识的还是无意识的。

这次出山，他更多地出于还人情，这几年来，太宗三番五次地下诏褒奖，赐送了大量的金钱、粮食、布帛。他的物质生活，他的名气、地位也因皇上的爱怜而与日俱增。这位吃皇粮的隐者，若再不进宫面谢一番，就未免太不通情理了。

何况皇上的诏书写得情真意切，竟用上了“载渴

来仪”一类最易打动人的话，随之而至的还有皇上所赐的帛百匹，钱十万，做为他的置装费用。他心中着实有些过意不去。

此时此刻，他的眼前一会儿浮现老师陈抟入京朝见周世宗和宋太宗的音容笑貌，一会儿又是母亲严厉训斥的面容。两种图景相互撞击，不由地滋生一个严肃的问题：一旦入京朝见，是否30年的隐名就付之东流？他左思右想最终得出一个结论：入朝谢恩，不过出于一种礼节，与隐节何妨！

但他万万没有想到，他一出山，犹如跳入一个预先装好的圈套，犹如自己给自己脖子上套了一条绳索，主动权操在人家手里，他身不由己了。

他初见皇上，就像林黛玉初入荣国府，处处存着个警戒心。身上穿着幅巾隐服，不肯屈以臣下的身份，皇上请教民政边事，他也是敷衍了事，说些不关痛痒的话。皇上再三询问，他再三谦让，终了也只是说：“明王之治，爱民而已，惟徐而化之。”（《宋史·种放传》）看来，他此次入京朝见只是作为一次礼节性的拜访，除此之外就再也没有别的什么了。

然而令他费解的是，你越是淡然处之，皇上越是格外器重，你越是想早日还山，皇上越用力挽留。廷对时他那漫不经心的不着痛痒的话，对于朝廷来说也没什么参考价值，但是皇上照样授予他左司谏之职。“赐巾服简带，馆于都亭驿，大官供膳”，恩渥甚重。

此时，种放对心中的计划不免打起折扣来：真的

就这样拜访一下匆匆归去吗？第二天他呈上奏折，表示不愿做官，请求还山。这是他对皇上又一次试探，以便找到确切的依据，好决定下一步的行动。

皇上对这位隐士的心态有点摸不透。是麋鹿之性，自在惯了，不愿戴冠穿靴，为官做宦？还是故意摆样子，拿身份，想卖个更高价？他正在揣摩不定的时候，忽然想起一个人：陈尧叟。这陈尧叟曾与种放一同游历名山，浮舟江河，志同道合，关系甚好。让他去试探一下最好，也顺便向他说明一下自己的诚心。

不过，此时这位大隐士在皇上心中的热劲已开始降温，他的才学、谋略到底如何？太宗早已打起问号来。廷对，他的回答使皇上大为失望。至于说到他的去留，皇上此时已有点无可无不可了。当然，花架子还是要摆的，好让天下的人都晓得当今天子是如何如何地礼贤下士。

外表内里各自一套，这也许是玩弄权术者的处世经。太宗把宰相叫来，私下对他说：“朕求茂异，以广视听，资治道，如放终未乐仕，亦可遂其请也。”（《宋史·种放传》）

皇上终于表态了。这个态表得既明确，又有很大弹性，执行起来回旋余地很大。

不过，种放第二次上表请归，又变了一副面孔，换了一种腔调，其真情已溢于言表了。他一面说“不敢以仕禄为意”，一面又说：“不敢以羁束为念”。于是皇上当机立断，下诏“不听其让”。

非但不听其让，太宗以更大的赏赐笼络他的心，去其还山之志。数日后，再次召见，此次已大不同于往日，皇上已把他做为宠臣看待了。“赐绯衣象简、犀带银鱼”，还赏赐他最华贵漂亮的馆舍，“赐昭庆坊第一区”，又“加帷帐什物，银器 500 两，钱 30 万”（《宋史·种放传》）。如此丰厚赏赐，有宋以来所不多见，那些靠资历一步步熬上去的大臣无不惊叹、艳羡。皇上还亲自为他写五言诗，以示宠爱。群臣纷纷效仿，在皇上面前，岂有不肯卖力的。在一片赞美声中，得意之情不时掠过种放的心房，飘上他那红润的脸颊。

皇上的盛恩使种放不能再敷衍下去，他到了认认真真回答皇上的一次次提问的时候了，到了显示自己的真才实学的时候了，钢须用在刀刃上，良机不可错过。

于是他写出了《议政十三篇》，包括道德、文武、军政、征赋、教化、官司、赏罚等，朝政的方方面面几乎都涉及到了。

真宗读后大喜，种放在他心目中的印象突然间换了个儿。自此屡召对，屡赐宴，屡赋诗。

一次，皇上与一群馆阁学士来与种放闲话，来到那高高的台阶前，真宗突然回转身，笑着拉了种放的手，与之并肩而登，一口气登上阶顶，回首俯视群臣，朗声笑道：“昔日明皇优李白，御手调羹，今朕以手援放登阁，厚贤之礼，比之前代矣！”（《澠水燕谈》）随即又涌起一阵颂涛。

整日在颂扬声中度日子的种放并未忘怀终南山，并未忘怀那二十多年与母亲相依为命的岁月。他深知仕途的风险，权势争夺的无情残酷，因此每逢得意过后，便不时袭来一股阴风冷气，令人感到戒惧、不安。有时把这种心境写入诗中。

予生背时性孤僻，自信已道轻浮名。
中途失计被簪服，目睹宠辱心潜惊。
虽从宛鸾共班序，常恐青蝇微有声。
清风满壑石田在，经谢吾君甘退耕。

——《老学庵笔记》

这是对自身失计的自省忏悔，田园之情溢满纸上。他的另一首《寄二华隐者》表达此种心情尤为流畅自然。

我本厌虚名，置身天子庭。
不终高尚事，有媿少微星。
北阙空追海，西山美独醒。
秋风旧期约，何日去冥冥。

他曾回过几次终南山，但时间不久便又被召回宫中。

此时的种放已远不是以往的“云中醉侯”了，而是一位皇帝宠臣，不但有较高的地位，官至工部侍郎，而且谁都晓得，皇帝对他几乎是言听计从，实际地位

远在官职之上。

至于说到种放的富有，更是一般大臣所不可比的，几乎每次召见必有赏赐，每次还山，必设宴送行，宴席上必赋诗，而每次赏赐，皆数目惊人。他的财产有多少，谁也说不清。

他这位山林穷隐士，如今已成为皇帝供养起来的隐士贵族。

事实上隐居终南山，只是一种形式，隐士所必有形式。他在那里生活的时间屈指可数。而因了经济的富有，那种所谓的隐居生活，与山外也没什么差别。

隐居的寝室虽说还是茅舍，但那草舍已扩展为五六区。许多山林被划定为种氏隐地，而不允许当地百姓入山采伐。他交往的人物已不再是樵夫渔友，而是州郡长吏、地方豪富。

无疑，他的言行已失去视帝王为粪土的隐士精神，他依附于权势生存，是位挂着隐名的官吏，在隐士的心中不过是隐者的败类。

昔日山林旧友“有诒书嘲其出处之迹，且劝以弃位，居岩谷”（《宋史·种放传》），重新过那荡漾山水的逍遥生活。

现在的种放既已走到今天的地步，既已爬入富贵天堂，陷入名势沼潭，就不可能再返回那洁净的零，过那孤独凄楚的日子。对友人的劝说，他置之不理。

种放自小养成了爱清静、厌嚣杂的性情，以至于终生不娶。然而随着地位的提高，财富的增长，贪竞

之心日盛。“晚节颇饰舆服”（《宋史·种放传》），穿衣打扮，车舆样式越来越讲究华丽、气派。他把皇上赐给的钱财，变成了大片大片的良田，好使他不断地孳生财富，其每年的租利数目相当可观。种放已是位既得利益者，权势、声望、地位、钱财的增长，助长了他的私欲，同时也成为他沉重的精神包袱。正因背着这个包袱，再甩掉它，轻车驰回山林，过以往轻松自在的生活就是不可能的。

在中国这个官本位的国度里，向来就是一人得势，鸡犬升天。种氏家族也不例外，“门人族属依倚恣横的事”常有发生。他的四位兄长一向热心于功名，如今见弟弟成了帝友、宠臣，无不倚势骄横，就连他们养的家奴竟也倚了主子之势，时常在外强买强卖，欺压良民。

种放有时也失于检点。有一次他回终南山路过京兆，京兆尹王嗣宗盛宴款待他。种放不觉已有几分醉意，让侄子与主人相见，主人禀性耿直，且又是三朝元老，所以并没有把眼前这位白衣晚辈放在眼里，只是笑笑，未站起身来，种放见此情景，以为轻慢了自己，心中颇为恼火，遂站起身来，厉声言道：“君虽出身状元，却不过在讲武殿与赵昌以手搏而擢科首，何足道哉！”一场欢宴遂生仇隙。

种放来往于朝廷与终南山之间，所作所为无不以钱财富贵为念，“按视田亩，每行必给驿乘，在道或亲诘驿吏，规算粮具”（《宋史·种放传》）。

种放的行径已失去了隐士的真谛，他自身也就丧失了做为隐士的政治筹码。本来，真宗所以那样恩待他，“盖以激浮竞也”，不过是以淡泊功名的隐士为标行典范，抑止官吏们争权斗势的污浊行径，制止贪污腐化的腐败官风。而种放一旦泯灭那淡泊功名的心，一旦失去隐士的高洁，变成随波逐流的世俗官僚，皇帝再加以优渥还有什么意义？

隐士的种放死了，官僚种放的寿命也为期不远了。

何况，嫉妒他的权臣和耿直的老臣一齐在皇帝跟前揭他的短处呢！朝廷上上下下言其是非，“时议浸薄之”。一次种放还山，真宗在资政殿为他饯行，皇帝作诗，命群臣也作诗，工部侍郎杜镐自称不习联诗，遂诵前人旧作《北山移文》，讥讽种放隐志不坚，皇上虽为他辩解，但久而久之，晓得这只赖狗已是扶不上墙了，于是心也一天天淡下来。

尴尬的种放愈来愈觉得这种生活无趣，大中祥符八年（1015）十一月，这位曾一度炙手可热的帝友，将入朝以来所写的奏章、文书，一件件投入火中，“尽焚之”。尔后，脱去朝服，换上一身道士服装，摆上一桌素宴，召集身边弟子，“会饮于次”。他不是饮酒，而是饮泪，自饮为官的悔恨之泪，他那痛苦的心此时已经碎了。“酒数行而卒”（《宋史·种放传》），溘然离开人世，带着由隐而官的悔恨结束了他是是非非的一生。

七 國圖人生

——苏云卿的绿色志趣

人各有各的活法，各有各的追求。

文人的追求更多了一层精神的内容，拥有着自己的一片精神绿野。这块绿野的紫门之上挂着块金光灿烂的招牌，上面刻着个苍劲有力的字：“道”。

亚圣孟子曾为这个字做过最形象的注脚：“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。”但翻翻中国的历史，特别是隐逸文化的历史，能合乎这一苛刻定义的文人屈指可数！

何也？有一句流行的话说得好：没有经济上的独立，也就没有精神上的独立（极特殊的时代环境除外）。人们往往由于经济上的原因而迁就于“势”，丧失最宝贵的“我”，变为顺民，沦为奴才。

种放为什么失去自我，成为皇上的宠物或弃物呢？说白了，是慕于皇上那重重的赏赐，成了物的奴隶，权势的奴隶。

这一点古人早就看透了。庄周提出了那个“不为物役”的重大命题。许由、子州支父、善卷等早期隐士也为后世文人做出了表率。他们用自己的生命回答了如何才能“不为物役”：自耕自织，自食其力。

自食其力，不以天下为念的隐士，才是真正的隐士。可惜，在天下为一的皇权统治时代，这样具有原

始精神的真隐士，不合潮流，不合时宜，因而少得很。

苏云卿算得上宋代的一位佼佼者。

施才于园艺

苏云卿，广汉人，宋高宗绍兴年间，由广汉迁来豫章东湖，“结庐独居”。

他因何迁居于此，尚是一个秘密。但他的品德、才学，在当时是第一流的。丞相张浚称他为“管乐流亚”。这种评价不是可以随便说的，如果承认他有管仲、乐毅的才华，就等于否定了自己的德才，或者是在自我吹牛，说他做丞相的才能超过管仲、乐毅。我想这后一种可能是不存在的，丞相不会说那种疯话。

作为一个外来户，苏云卿凭着自己的为人品德，很快打开了局面，有了一个广阔的生存空间。他“待邻曲有恩，礼无良贱，老稚皆爱敬之。称曰：苏翁”（《宋史·苏云卿传》）。

他相貌秀丽，“身長七尺，美须髯”，天赐一副聪明相。不过他的聪明不是李白那种外向型、张扬型的，而有着扬雄、王维式的内秀。他沉默寡语，不善言笑。他衣着简朴，“布褐草履，终岁不易”。穿衣打扮，一副农家模样。从他身轻体健，“未尝疾病”来看，他是位修养极深，长于养生的得道者。

他乐于园艺，成年累月置身于园圃。

他像陶渊明一样，走进田园，就似鱼儿跃身于水，就像鸟儿重返山林。但陶氏只是喜爱田园的静寂秀丽，

却从未听说他在收种上有什么业绩。陶氏喜爱大自然的美，并使它诗歌化、艺术化了，却未能使它植物化，创造出与众不同的种植方法。苏云卿则不然，他是位园圃迷，他潜心于种植浇灌，并琢磨出了其中的奥妙与规律，“灌溉培壅，皆有法度”（《宋史·苏云卿传》）。

那是他自己研究出来的法度，这个法度可以使一个四季的蔬菜品种不绝。“虽隆暑极寒，土焦草冻，圃不绝蔬。滋穉畅茂。四时之品无阙者。”（《宋史·苏云卿传》）更新奇的是蔬菜的味道极鲜美，使其他园圃相形见绌。

苏云卿可称得上是位园艺师、蔬菜师，犹如陆羽精通于茶，李时珍精通于药。他对蔬菜类性与季节、土壤、水性、气候关系的把握，对蔬菜生长规律的研究，直到今天看来也还是那么新鲜，那么吸引人。

他的技艺在当世便受到人们的欢迎，也获得相应的经济效益，他种的蔬菜的价格也就自然与众不同，而且一言定价，“不二价，市鬻者利倍”。价钱高，人们都喜爱买，菜一上市，一抢而光。

种菜、售菜成了苏云卿的生活依托，也成了他获得经济独立的支柱。

同种菜是苏云卿的绝活一样，他的另一绝活，另一种谋生的手段是织履。他织的鞋不仅柔软舒适，而且耐磨，“坚韧过革”。人们把它当作一方特产，买来馈送亲友。

这两项收入，使苏云卿一年四季“薪米不乏”。

种菜对于他来说，不单是谋生的手段，而且是他的乐趣所在。他把自己的全部才学、智慧、精神用在了种菜、织履上，乐此而不疲，乐此而无忧，眼注于此，身劳于此，神注于此。除了这个绿色的世界，就再无什么别的世界，自然也就别无所求，无所求还有什么忧虑呢？

那是一种官不管，民不扰，处处自由逍遥的生活。他利用“灌园之隙，闭门高卧，或危坐终日，莫测识也”（《宋史·苏云卿传》）。他深通道学吐纳、辟谷之法，整日可吸取绿色世界的精气，来补养自己的血肉和精神。

我们从他种菜的精到可知这不是一位凡人。

“农夫”雅谈

乡民只知苏云卿是位高人，但并不摸这位外来人的底细。真正了解他的是他的同乡，自幼在一起长大的张浚。

这位张浚在仕途上一帆风顺，成了一朝丞相。丞相没有忘记自己的好友，也不想埋没朋友的才华，决心举荐苏云卿入朝为官，协助自己治理天下。

他把举荐的使命交给了地方官——豫章帅与漕官二人。付给他们一封自己的亲笔信和金币。郑重地对他们说：“余乡人苏云卿，管乐流亚。遁迹湖海有年矣。近闻灌园东湖，其高风伟节，非折简能屈。幸亲造其庐，必为我致之。”（《宋史·苏云卿传》）

张浚对选聘朋友心中没多大把握，他明知苏云卿才能不在自己之下，且性情高洁，爱田园而不喜做官，绝不是用一封信所能召来的。既知如此，他为什么不亲自去请朋友呢？张浚有自己的苦衷，不便向部下说明的苦衷。他深知自己去的效果可能更糟，说不定连人的影都见不到，让地方官在中间周转，回旋的余地可能更大些。

豫章帅与漕官晓得这不是件好办的差事。首先遍访辖区，连苏云卿的名字都找不到，仅知有一位“苏翁”。是不是要找的那位，还只能试探着看，而且这试探也须当真事去做，生怕有一点闪失。

这两位一向骄横惯了的地方官，为了完成上司交给的使命，只得放下架子，“屏骑从，更服为道士”（《宋史·苏云卿传》），小心翼翼地来到苏氏菜园。

刚进园，随风飘来一阵阵清香，沁人心脾。举目而望，蔬菜成行，一片碧绿的海洋。鸟声啾啾，清细悦耳。成双成对的蝴蝶翩翩飞舞。此景令人顿生忘世之感，未见其主，心已肃然。

一位飘然若仙的老翁耘于画中，见步入园内的两位不速之客，仍“运锄不顾”。

来客上前施礼答话，致以问候。

菜翁开口言道：“二客何从来邪？”

“远方游士，路过贵地，慕名拜谒先生。”

既为道友，遂请入草堂。只见“土锉、竹几，地无纤尘，案上西汉书一册”（《宋史·苏云卿传》），此情

此景，无须问，主人必为世外高人，遂不禁肃然，“恍若自失”。

主人“汲泉煮茗”，热情款待远方来的道友。言语之间，双方渐渐觉得融洽了，于是二人一步步把话转入正题。他们询问老翁乡里，果然不错，正与张浚同乡，眼前这位菜翁定是苏云卿无疑了。

他必认识张浚。遂又探问道：“张德远广汉人，君当识之？”对眼前道装打扮的客人，菜翁心中毫无提防，遂顺口答道：“然。”

客人想听听眼前这位高人对丞相的看法，好引到今天的正题上来。于是问道：“德远何如人？”这是一句很隐蔽的话，似乎他们都是旁观者，在随便品评人物，客人与主人站在了同一行列，自然客人与张浚的关系因了这句话而被隐蔽起来。

菜翁遂毫不介意地说：

（张德远）贤人也。第长于知君子，短于知小人。德有余而才不足。

这样的评价，是不掺有任何水分的纯真评价，张浚听了定为不满的评价。因为才不足，难当大任，而不识小人，难免不重用小人。重用小人就易滑为罪人。这样的贤人可为副佐，却不可为栋梁。

菜翁问道：“德远今何官？”一个朝政不人心，不知何帝何号的人询问老朋友的前程，也算是够朋友了。

客人言道：“今朝廷起张公，欲了此事。”

菜翁却直言不讳地说：“此恐怕他未便了得。”

该是说正题的时候了，客人见水到渠成。遂一同起身，告以实情。

“张公令某等致公，共济大业。”遂取出丞相的书信和金币，放置茶几之上。

至此苏云卿方恍然大悟，悔刚才言语有失。“鼻间隐隐作声，若自咎叹。”二位客人极力劝说，请求菜翁与他们一同乘车回府。

菜翁肃然言道：“不可！需明日早时，一同拜谒丞相。”

二客无奈，怀着一肚子狐疑离去。

邈不可寻

二位官吏离去了，苏云卿的心却久久未能平静。他一生“寡言笑”，今日却为两个假道士所惑，说了许多危及自身的傻话，懊悔不已。

至于做官，他连想都未想。他能自种自售，衣丰食足，又何必卖身他人，看他人眼色行事，为他人所驱使，自寻烦恼，自找苦吃呢？

在他看来，这是一场意想不到的灾难。

第二天，天一亮，车马便已早早停在门外等候着。然主人之门，双扉紧闭，他们不敢造次，直到日头上竿，仍不见动静。当两位官吏破门而入，见到的却是这样一番景象：丞相的书信，原封未动，装金币的盒

子，封条未启，室内洁净，家具依旧，丝毫看不出一丝慌乱的迹象。

此情此景无异一部无字天书，它展示了一类文人的内心世界，一个自尊自主的世界，不需要权势，不需要恩赐，只需要无人干涉，独自自由自在地生活。他逃避的是权势的奴役，富贵的奴役，名利的引诱。这使我们自然地想到许由逃天下，巢父逃名。

苏云卿，宋代的许由、巢父。

八 不可笼纂

——谢枋得的遗民心态

乱世出英雄，也出隐士。

每逢朝代更名改姓，冲杀于烈火硝烟中的英雄多，结庐于空山静林中的隐士也不少，几遍及名山大川。隐士与英雄是中国英才的两大类型，改朝换代的时代，这两大阵营犹如黑白棋子一样分明。

乱世隐士，不少是逸民，为保持一身不事二主的气节，不愿在新朝做官，退身官场，遁迹田园，表现出铮铮铁骨、刚直不屈的气概。

无疑，遗民的隐逸显示出阳刚的民族文化精神，但这种精神却很单纯，它属于政治的，而且它仅具有传延性，使古老的传统得以延续。它没有添补性，对中国文化的发展谈不上什么贡献。

但元代是个例外，大汉族成了小族的奴隶，成了

任人宰割的绵羊，整个政权改了祖宗，这在中国历史上还是破天荒的事。

这个破天荒对汉族文化的发展是个破坏，至少有着巨大的冲击。在相当长的时间形成了汉族文化传统的断裂。而遗民隐逸文化正在这个隙缝中产生，并起着粘接剂作用。

我们从隐逸的行为之中，看到了一个灵魂，一个抗御自保的灵魂、挣扎的灵魂。在野蛮文化面前的这种挣扎、这种对古老文化的护御，有其积极意义。

蒙古族文化与中原文化间的差异太大了。一个是游牧文化，一个是田园文化；一个是崇尚强力的强力文化，一个是崇尚德礼的德礼文化；一个由原始社会刚刚步入奴隶社会，还是个野性的娃娃，浑身都是野气，天生喜爱掠夺。一个已是有了一千多年封建资历的壮年智者，深沉老练，修养高深。让野性娃娃统治壮年智者，这本身就是一个悲剧，一个文化冲突的悲剧。

在这个悲剧性的人群中，隐逸的士人中，谢枋得是其中一位代表。

直行路蹇

谢枋得（1226—1289），字君直，信州弋阳人。说来也怪，他的性情同他的字的蕴义竟是那么吻合，既耿直，又豪爽。

少年是文化积累的年代，这个年代的君直是辉煌

的。他有着惊人的天赋，“每观书，五行俱下，一览终身不忘”（《宋史·谢枋得传》）。再加上喜读书，不久经史子集便烂熟于胸中，成为一方闻名的少年才子，饱学后生。在那科举选士的宋代，他的政治仕途前景辉煌，他对此也充满了信心。

君直是位血性汉子，既志向远大，又嫉恶如仇。他性情直快，向来讨厌矫情伪性的假仁者、伪君子。他恪守忠义之德，常“以忠义自任”。又“性好直言，一与人论古今治乱国家事，必掀髯抵几，跳跃自奋”（《宋史·谢枋得传》）。

官场本来是个争夺的战场，是个较量权术的赛场，没有点弯弯肠的人，很难成为胜者。性情耿介者，没有靠山，没有皇帝的直接赏识，往往会成为这个无情世界的牺牲品。

谢枋得的科举还算顺利，一考便中了进士，但不是甲科，更与状元无缘，只中了个乙科。他本来可以考得更好一些，只因在“对策”考卷中，“极攻丞相董槐与宦官董宋臣”，锋芒太露，触及了考官的敏锐神经，遭到了小小惩罚。

这个成绩，大大出乎他的意料，当朝廷授予他抚州司户参军时，他对这个小官不屑一顾，拂袖而去。

第二年，他又“出试教官，中兼经科”，他得到的官职是建宁府教授，干脆，他连去都没去。

又过了几年，他参加南京科考，答卷时秉笔直书，揭露贾似道的弊政，好不痛快淋漓。至于后果，他似

乎从不考虑，以至于说出：“兵必至，国必亡”之类的话来，于是让人抓住了把柄，考官把他的考卷呈送到了贾似道的手里，那还会有好果子吃吗？结果判“居乡不法”，讪谤朝廷罪，连原来的官职都被追回了。

科考是他的长项，只因性直，触考官忌讳，而未见实效。他的目标是状元，因为好直言，把卷子当作发牢骚的阵地，遂与状元无缘。

当时正值多事之秋，战争的烽烟，由北向南滚来。谢枋得这位忠义之士，随即又投身于救国的热浪中。

元军南下，如虎踏羊群，势不可当，单靠朝廷养的那群富贵兵，无济于事。为保卫信州，他四处游说，说服了邓傅二社的许多大族，集资募兵，得民兵万余人，镇守信州，最终保住了这个向南用兵的大门户。

出乎他预料的是，当他心中感到快慰的时候，得到的朝廷报答却是“居乡不法”的罪状。

谢枋得以国家为念，并不计较个人恩怨。释放回家不久，江南危急，吕文焕引狼入室，引元蒙大军，沿江东下，直抵建康。正当此时谢枋得“应诏上书”，以自己一族人性命保举吕师夔任镇抚使，统兵御敌。他还要冒死渡江说服吕文焕。朝廷授其江东提刑、江西招谕使，使其知信州。

枋得奔走江淮，以一己微力，力救残局，然有回天之心，无回天之力。团湖坪一战失利后，隐名埋姓，四处流浪，“日麻衣蹑履，东向而哭”。这是忠臣心碎的哭泣，一位英雄绝望的悲哀，一个民族清醒者的呐

喊。他的哭声为几百年的宋朝画了一个歪歪扭扭的句号。

绝食而亡

宋朝亡了，汉族沦为蒙古新贵的奴隶。谢枋得也沦为乞丐，过着流浪、卖卦、乞讨的生活。

人愈是处于困苦、危难的时候，愈能锻炼意志，愈能显示灵魂的高亢或卑劣。

谢枋得“卖卜建阳市中，有来卜者，惟取米屨而已，委以钱，率谢不取”（《宋史·谢枋得传》）。卖卜只为讨生计，非为钱财，人穷，德不穷。其处事为人，越来越引起当地市民的注意，人们逐渐地了解了，于是纷纷“延至其家，使为弟子论学”（《宋史·谢枋得传》）。风尘仆仆的卖卜者，成了坐在学馆内的先生。

终于做官的机会来了。蒙古族为了笼络汉族知识分子，广求天下贤士。集贤院学士程文海，向元廷荐举了22位贤才，谢枋得名列榜首。面对如此殊荣，谢枋得不屑一顾。

行省院丞相忙兀台亲自拿着圣旨，兴冲冲地来了，对于面前的这位天下大贤，他表现得格外亲近，“执手相挽劳”，意在感化这位名士出山，打响招贤的第一炮。

谢枋得不软不硬地拒绝了：“上有尧舜，下有巢由。枋得名姓不祥，不敢赴诏。”（《宋史·谢枋得传》）这种鄙视富贵、信守道义的正直，连这位丞相也暗暗

钦佩，知不可勉强，也只得任其自然。

又过了两年，到至元二十五年，元蒙统治者再次下诏，搜罗天下英才。尚书留梦炎举荐谢枋得，谢枋得这次来了个釜底抽薪，以攻为守。他写信给刘梦炎说：“江南无人材……夫女真之待二帝亦惨矣！而我宋今年遣使祈请，明年遣使问安。王伦一市井无赖，狎邪小人，谓梓官可还，太后可归。终则二事皆符其言。今也，王伦且无之，则江南无人材可见也。”（《宋史·谢枋得传》）

谢枋得所言人材，是反元人材，是驱赶异族入侵、收复南宋失地的人材，与元蒙搜罗的治汉人材，根本不是一回事。举荐者见之，心中岂不愧然，知不可为，怎好强颜为之呢？

谢枋得对宋朝的灭亡有自己的独识卓见，以为宋不亡于元蒙，而亡于南宋朝廷。郭少师南归，与枋得言天下大事。枋得说：“大元本无意江南，屡遣使，使屯兵令毋深入……张宴然上书，乞敛兵从和……乃执数百年宗神社而降。”（《宋史·谢枋得传》）二人言至此，不禁“相与痛哭”。

枋得长于识人，与他接触、交往的人的为人品格，处事用心，很难蒙蔽他的眼睛。当是时，元廷兴招贤之风，其用意不过是“以汉治汉”，让汉族仕人为他们的统治出谋划策。心思宋朝的谢枋得岂能委屈求全，来满足异族的愿望？汉族仕人举荐人材，其用心也不完全一样，有出于公心的，有为被举荐者着想的，也

有邀功封赏的。

福建行省参政魏天佑，就是这号人，他“见时方以来，求材为急，欲荐枋得为功”（《宋史·谢枋得传》）。但他心虚，不敢直接面见枋得，便让好朋友赵孟迥前去游说，遭到谢枋得一顿痛骂。

魏天佑以武力将谢枋得带到自己面前。枋得以宋忠义之臣自居，而视魏天佑为卑鄙小人，“傲岸不为礼”。魏天佑以元朝大臣自视，询问枋得，枋得“坐而不对”。魏天佑恼怒，强令谢枋得北上京师。枋得入大都，不食元朝粮米，只“日食菜果”。

一日，游悯忠寺，“见壁间曹娥碑泣”，遂触景伤情，以曹娥自喻，感触万端，痛声言道：“小女子犹耳，吾岂不若汝哉！”（《宋史·谢枋得传》）自此病日渐加重，仍绝粮不食。留梦炎为他的生命担忧，生怕有个三长两短，遂偷偷将药掺入米饭内，谢枋得大怒，厉声说道：“吾欲死，汝乃欲生我邪！”遂将药碗狠狠摔在地上，药沫四溅，众人无不愕然。

他以不能反元复宋为恨，以天下无大志之材为恨，岂肯背宋事元！他早已立下了以死表志的决心，又怎肯使魏天佑邀功请赏的卑鄙行径得逞！

谢枋得绝食而死。

这不是寻常的死，形虽死，神复生，虽死犹生，是以自己的死显示一种精神存在，一种永远不死的精神存在，它不单单是一种一身不仕二朝的遗民心态、一股忠义之气，而且是一种尊严，群体的、自我的尊

严，一种凛然不可侵犯的正气。他要以自己的死唤起那些浑浑噩噩的人。

他与元代一大批同仁，以刚烈之躯、凛然之气奏出了一个时代隐逸文化的最强音。

九 道艺终身

——杜瑛的文化托命意识

文人本来应以文化为命，以继承、创建文化为天职。遗憾的是自古以来，政教合一的体制把文人引向了另一条路：做官。读书只是为了做官，于是文人的被劈为两半，前半生以读书为主，后半生以求官做官为主。前半生是文化积蓄，后半生是施放能量。

书是敲门砖，读书只是达到做官的手段。于是作为手段的读书，就显得极为有限。读的范围有限，读什么不由自己定，由上边定，所谓的读，不过是重温，不过是重复，不过是承继前人，不过是应合政治，不过是自我安慰，如此而已，极少想到创造，极少敢另起锅灶，更谈不上标新立异、独树一帜了。

敢于冒天下之大不韪的人不是没有，几乎每个朝代都可找出代表，中国文化的发展幸亏有了这些人，才生气勃勃。只可惜，凤毛麟角，少得可怜。道理很简单，古代中国没有独立于政治之外的文人，没有独立于政治之外的文化。中国文化的命运并不握在文人手里，而是被攥在帝王的手心。文化不过是帝王笼络

文人的一种绳索，文人不过是传播文化的一种工具，如此而已。

创造文化不能做官，谁还去创造？不顺应就会有焚书、抄家、杀头、灭族之灾，谁还想引火自焚？所以就整个社会而言，构不成启蒙的时代潮流，因而也建立不起文化创造的社会意识。

不过天地茫茫，历史悠悠，时空在变，万物在变，变的因素不管大小总是存在，总在滋长。它们在强大的压力下迂回地运动，伸展着细长弯曲的身躯，犹如巨石下悄悄探头的草芽。人群为它提供营养，历史为它绽开契机。

这小草、嫩芽就是中国远行高蹈、出类拔萃、卓异超群的文人。

中国是个文明的古国，喜爱读书、崇尚文化是历史形成的传统。书多，读书人多，多余的读书人也多，有不少“富贵闲人”，不少人被关在“仕”的大门之外，辗转徘徊。也有人对此不屑一顾。如果文人真能在心中砍去一个“官”字，只留下读书，一生献于文化，目不旁视，心不旁骛，中国的文化、中国的社会将是另一番面貌。

中国文化的发展全靠了那些潜心学术的人，我们可从历史长河中数出那闪光的一个个点：先秦的哲人，两汉的经学大师，六朝的玄学名士，唐代的僧人，宋代的心学家，元代曲家……

有一个现象，至今很少为人们注意，元代隐士中

的多数竟是潜心文化积累和创造的文人，明清两代文化的发展都与他们的提倡有关。

杜瑛，元代具有文化创造意识的典型代表。一位对当时、后世文化发展影响深远的人物。

想时人所未想

13世纪二三十年代之交。

北方蒙古族正酝酿着一个巨大的阴谋，成吉思汗挥动手指在地图上狠狠画了个圈，暗示要将金国从地图上抹掉。

金国的君民仍酣睡着，好像什么事情都没有发生似的。身着儒服的士子们，还在那里摇头晃脑，嘴里唧唧咕咕地念着文辞，准备着即将举行的科考。

在士子们涌向闹市的时候，惟有一人悄悄地躲进了河南猴氏山中，金朝的灭亡已在他预料之中。

此人姓杜名瑛（1204—1273），字文玉，官宦人家出身，生得身“长七尺，美须髯，气貌魁伟”（《元史·杜瑛传》），英俊的眉宇间，透着一股智慧的灵光。

这是一位既勤奋又天赋极好的青年，读书一目数行，“读辄不忘”（《元史·杜瑛传》）。科考正是他的长项，进士的名位在他的心目中，早为他预备在那里了。他逃避考试的理由比谁讲得都充分。

战争在即，国亡在即，科考还有什么意义？做官能有什么出息？

他选择了做官之外的另一条路，另一条更能发挥

文人之长的路，对于一个民族来说更有意义的路：继承、开拓文化之路。

战争的恶魔大口大口地吞噬着城镇，疯狂地掠夺着财物、珠宝、牛羊和人口。风帚火舌地横卷着地上一切存在物。古老的中国文物淌着血，对着历史痛苦地呻吟着。自身难保的人们，无暇顾及身外的一切。散落、残破的文物成了被遗忘的孤儿。

杜瑛看到了这一切，激起了文人的责任感，他宁愿抛弃举业，丢舍仕途前程，用自己的生命拯救那在战火中日趋毁灭的文化精品。

他拯救的方式：搜集、整理、阅读、传授。

他依靠的是自己，自己的赤诚与天分。他“搜访诸书，尽读之，读辄不忘，而究其指趋，古今得失，如指诸掌间”（《元史·杜瑛传》）。他将搜访与传授学徒结合起来，搜访到哪儿，就传授到哪儿。从“转徙教授汾阳间”的记载来看，其足迹主要在今山西一带。

如果说杜瑛的青壮年时代主要从事于搜集、整理、阅读和传授，那么他的晚年则“杜门著书”，心无旁骛，不以穷通得丧动其志，优游道艺，以终其身。（《元史·杜瑛传》）

他一生搜集的书籍、文物有多少，已不得而知。仅他个人的著述已相当可观。明人宋濂撰写的《元史》尚且保留着如下的名目：

《春秋地理原委》十卷；《语孟旁通》八卷；

《皇极引用》八卷；《皇极疑事》四卷；《极学》十卷；《律吕》、《律历》、《礼乐杂志》三十卷；《文集》十卷。

特别值得大书特书的是杜瑛在律学、历学上的贡献，可谓集前代之大成，卓然一家。

宋濂对此感触颇多，以崇仰之情，兴然写道：

其于律，则究其始，研其义，长短、清浊、周径、积实，各以类分，取经史之说以实之，而折衷其是非。其于历，则谓造历者，皆从十一月甲子朔夜半、冬至为历元，独邵子以为天开于子，取日甲月子星、甲辰子为元会运世之数。无朔虚，无闰余，率以三百六十为岁。而天地之盈虚，百物之消长，不能出乎其中矣！论闭物开物，则曰，开于巳，闭于戌。五天之中也，六地之中也！戊巳月之中星也！又分卦配之纪年。

——《元史·杜瑛传》

宋濂最后的评价是：“多先儒所未发。”

杜瑛不遁迹山野、潜心学问，岂有此成果邪！

儒者中乃有此人乎？

关怀国运是中国文人的天性，不管他嘴上怎么说，要在心里抹掉它，可不是件容易的事。因为儒学所恪

守的“道”，与“治国平天下”之志，是血脉一贯，掰不开的。

杜瑛以学问道德闻名天下，河南缙氏山，方圆数百里，杜瑛的名字家喻户晓，老人孩子可以津津有味地讲出他的二三个故事趣闻。

丞相粘合珪，久闻杜瑛的学问博大精深，为一代宿儒，遂以礼召入府中。粘合珪察杜瑛家境并不富足，便慷慨相助，赐“与良田千亩”。这对于迁居新地，无半寸土地的杜家来说，无异于雪中送炭，是求都求不来的。然出乎主人意外，杜瑛对这份厚礼却回绝了，果决地回绝了。

一位看风水的先生，告诉杜家宅院房基下埋有黄金，数量之大，可令一族骤富。家人闻此喜事，跃跃欲试，杜瑛立定主意，非我财不取，直到全家迁移，也未挖掘。宅院的新住户，到那埋金处，轻轻一挖，“果得黄金百斤”。

这两件事令贫穷者唏嘘，富贵者惊叹，杜瑛不贪富贵，不苟取钱财的美名像春风一样迅速地在太行大地传开来。

元世祖忽必烈南伐，来到此地，得知杜瑛德才兼备，特请来相见。请教统一天下的大计。杜瑛成竹在胸，娓娓道来：

汉唐以还，人君所持以为国者，法与兵食三事而已。国无法不立；人无食不生；乱无兵不守。

今宋皆蔑之，殆将亡矣！兴之在圣主。若控襄樊，委戈下流，以捣其背，大事可定矣！

——《元史·杜瑛传》

一席话令忽必烈茅塞顿开。心中大喜，“儒者中乃有此人乎？”诸葛孔明隆中对，也不过如此，他没料到汉族文人竟如此厉害，三言两语，可安天下。从此他对汉族儒生，换了一副难得的谦恭面容。

非但如此，杜瑛还对忽必烈说了几件大事，告知他“事不如此，后当如彼”（《元史·杜瑛传》）。忽必烈一一记在心上，心想：若得此人辅佐，何愁天下不定！命杜瑛与之同行。杜瑛以病谢绝了。

中统初年，正在对宋作战的忽必烈，一日，忽然想起那位与之定天下大计的杜瑛，遂急忙下诏征之。杜瑛因朝中“王文统方用事”，不愿与之同列，又婉言谢绝了。

当左丞相张文谦宣抚河北时，久闻杜瑛才学，上奏皇上，建议任杜瑛为怀孟、彰德、大名等路提举学校官。杜瑛又婉言谢绝了。

杜瑛虽不愿做官，但始终不忘怀文人的文化使命，打算把自己的想法转告给皇上，好使皇上重视文化，以文化兴邦立国，他思虑再三，写下了那篇著名的《执政书》。

《执政书》一言以蔽之：文化兴国。国家统一，须率先统一思想。“先王之道不明，异端邪说害之也！”

而要弄清哪些是异端邪说，第一步须“正本清源”，“今不能溯流求源，明法正俗，育材兴化，以拯数百千年之祸，仆恐后日之蔽，将有不可胜言者”（《元史·杜瑛传》）。

接着杜瑛顺藤摸瓜地导出了他的文化复古说：“为政者莫先于复古。”

复古不是倒退到古代，而是弄清文化发展的脉络，“先王之所设施，本末先后，犹可考见”。分辨出哪些是源，哪些是流，哪些为正，哪些属邪，好为今后文化政策提供参照。

我们且不可小视了这部《执政书》，其意义非同小可。文化兴国虽不是什么新玩艺，但对一味强调武功，重视强力的蒙古族来说，正戳到了它的痛处、短处。控御一个具有悠久文明的汉族，不施之以文化，命数岂能久长？

至于文化复古说，也是一个老掉牙的命题，不过杜瑛在旧命题上掺入了新内容。是古人好？还是今人好？杜瑛没有钻入这个纠缠不清的乱泥潭，只提出了弄清本末先后、分辨正邪的方法，他重视源，也不排斥流。这种方法很适于掌握规律性的东西，它的正确性，毋庸置疑。

至于说到它的意义，我们只要留意一下元明清三代诗文创作的潮流，就一清二楚了。“宗唐得古”也好，“文必秦汉，诗必盛唐”也罢，直至近代的“宋诗派”，都是沿着“复古”这条路走的，一走，竟走了五

六百年。

《执政书》的这个意义，数以百计的文学史从未提到过，撰写文学史的人有一个通病，只限于文学圈，只盯着几个涌上浪尖的大家，视域太小，所以好多重要东西被丢掉了。

杜瑛的《执政书》就是一颗被遗忘的珍珠。

已悟寂为乐，此生闲有余。
思归何必深，身世犹空虚。

——王维《王右丞集笺注》

第七章 衰落中的蜕变

——明清隐逸文化
的世俗化趋向

一 日薄西山

——隐逸文化的衰微

太阳疲倦了，像醉酒的贵妃，昏昏欲睡，慢慢倒向西山枕边，一团晚霞有气无力地拥抱着，那柔和诱人的红色，预示着一个完整时光的结束。

隐逸文化滑入明清，已露出下半世光景来，精神世界的光环渐渐缩小、暗淡，虽说有时在环境的刺激下，也时而闪现出异彩，然充其量不过是临死前的回光返照。

文人独立的精神世界，个体精神的独立天地，已不再与政治分庭抗礼，不再对权势不屑一顾，而是经过回首顾盼、秋波频转后，最终投入了“势”的怀抱，与“势”成为一对卿卿我我的恋人。这对恋人在度过了热恋、蜜月后，还不时受到大男子主义的冷遇。可怜的多情弱女，对终生所依赖的男子，竟无可奈何，只能嫁鸡随鸡，嫁狗随狗，它已丧失了重新选择的勇气和能力。

明代隐逸文化不发达，已无可怀疑。只要打开《明史》，看看那《隐逸传》，就一目了然。有明一代260多年，时间不长也不算短，然所记隐士不过寥寥数人；每人名下也仅寥寥数语，在明史三百多卷的皇皇巨著中，仅居千分之一，与《儒林》、《文苑》、《忠义》乃至《烈女》诸传简直不成比例，与《宋史·隐逸

传》在篇幅上也构成了巨大反差。

当然，这仅仅是个皮毛，研究明代的隐逸文化单靠《隐逸传》，远远不够，远远不能说明问题，大量的隐士，大量的隐逸文化现象散见于其他传记之中，散见于文集笔记、野史稗言之中，不见经传的更不在少数。然而这又不单是明代，设列隐逸传的史书，所载与史实间，无不存在类似现象。不过史传文字毕竟是一个时代隐逸文化全豹之一斑，毕竟是一个时代隐逸文化的窗口。

其实，只要我们稍一留心，就会惊讶地发现，在这段漫长的五百多年的岁月中，竟没有一名大隐，一名像许由、巢父、庄周、严光、梁鸿、嵇康、陶潜、苏云卿那样的真隐士，就如同这个时代诗人很多，却没有产生伟大的诗人一样。

时代也赐给了人类伟大的思想家，如李贽、黄宗羲、王夫之等，然而李贽做官非要做到四品，才肯退下来。黄、王是在为失去的王朝抗争，他们的心，他们的精神世界始终在注视着政治、人事，属于典型的遗民。

时代也蕴育出大学问家：戴震、阎若璩、段玉裁、王念孙、章学诚，然而他们都是朝廷豢养起来的学问家，是在权势欲满足的同时搞学问的。似乎学问离开朝廷的笼络，就难以成就学问。自春秋老子、孔子以来学术的私家化，学问的个体性、独立性连同人一起成了官方的垄断物。

中国不少学问、文化的产权是归于隐士的。庄学、道家、儒学、经学、禅宗，诗、赋、词、戏曲、小说，都凝聚着隐士们的心血乃至生命，如果追求产权，更多地属于他们。真正的文学往往是文人失意后的产物，学问也大体如此。创造文化的隐逸队伍到了封建社会的末路，也走入统治者的怀抱了。这是专制化的果子，它至少说明隐逸文化已失去了后劲，像一个病魔缠身的老人，只希望他多活一天，他也希望自己能够活下来，但不要再企求什么伟大的理想了，那太不现实。

而明、清的隐逸文化太现实了。除了清初的遗民之外，大多数隐士非但没有超越功利，反倒陷入功利的沼泽，越陷越深。

那是一个造就功利观念的时代，说具体点是反对功利而造就功利的时代。

理学奉为灵魂的“天理”，本来是排斥功利的，“君子谋道不谋食”，“饿死事小，失节事大”。仁义礼智与功利衣食被放置不同的层次。如此的道德，脱离生活的真实，成了形而上的空理念、空说教，人们依不得，做不来，若要装样子，做幌子，必然走上虚伪；必然是一面反对功利，一面又在“谋其利”、“计其功”。

而那个时代的文人，不能超越功利，就像孙悟空不能跳出如来佛的手心。

明、清是中国封建社会最专制的两个王朝，对文化、文人尤其霸道。中国封建社会的政教合一，在明、

清两代合得最好、最彻底。说到底，他们最得意的是科考内容与科考形式连同选举制度的一条龙流水线的严密设计，这个设计就像一条大口袋，要把文人都装进去，都控起来，不只是人的肉体，也包括人的灵魂。

然而，控起来又用不了，就像皇上用餐，眼大肚子小，只在喜欢的盘子里，蜻蜓点水似的点一下，而那满餐桌的盛宴就被倒掉了、浪费掉了。明清两代是科举制度泛滥的时代，是个生产多余文人的时代，她生产的多余文人的数量，令任何一个王朝相形见绌。

那些多余人个个都是穷秀才，个个都是《儒林外史》中未中举前的周进、范进、倪老爹式的人物，“尖嘴猴腮”，面黄肌瘦，破衣烂衫，常常揭不开锅，饿得两眼昏花，乃至卖儿卖女。这样的苦日子，再不实际行吗？

空讲道德，谁给饭吃？没有功名，没有官做，人不是人，鬼不是鬼，腰杆都支不起来。他需要名，需要利，需要地位。为此，有时就不得不牺牲道德。既想超越，又超越不起来，这种普遍的生存状态、心理状态导致隐逸文化的衰落，也就不足为怪了。

所以明、清两代山人、门客、名士格外地多，他们来往于达官贵府，荡游于里巷闹市，胁肩谄笑，如蜩喧沸。他们借士大夫存身扬威，士大夫也借名士、雅客之名以示高雅。纪昀说：“有明中叶以后，山人墨客标榜成风，稍能书画诗文者，下则厕食客之班，上则饰隐居之号，借士大夫以为利，士大夫亦借以为

名。”（《四库全书总目》卷一百八十）李贽干脆将山人与假道学相提并论，山人就是假道学。

然而，对明、清隐逸文化仅作如是观，则未免肤浅、片面了。

这是一个新变的时代，特别是明中叶以后，隐逸文化调转了方向，向着另一条路昂首走了去。

二 世俗的快乐

——从“灵”的超越走向
“物”的愉悦

隐士多入深山，居岩穴，漂大泽，不往来于城市。这是隐士常见的避世方式，但绝非惟一。随着朝代时势的变换更易，社会思潮此伏彼起，文人在官本位的国度，在“势”与“道”之间，艰难地选择着，隐逸方式不断地孳生、演化、丰富。

隐祖庄周，重自然之道，“道”无处不在，所以他不过于看重形式，而终归于精神之隐。孔丘重“人事”之“道”，也重精神。但就方式而言，其对后世影响更大的是书隐（避世于学问）；其后有东方朔的朝隐；阮籍的酒隐；王维的禅隐；白居易的中隐；关汉卿的曲隐等等。单就隐逸方式的变化，我们已发现一条明显的轨迹：从山林走向闹市，从自然走向社会，从超逸走向世俗。由理想日渐向现实、世俗转移。

从明中叶到清康乾时期，隐逸文化的世俗化已成

为一种普遍现象、一种文化潮流。

世俗，听起来极寻常的字眼，却包含着活生生的多彩绚丽的内容。对穷的轻蔑、厌弃，对富的向往、追求；衣着绫罗，口食甘味，目观美色，身体膏肤好愉悦。他们再也不愿入深山，做穷鬼孤魂；再也不闭着眼空喊精神的独立、自由，因为它是与富贵完全不着边的东西。那种理论太幼稚、太理想化了。他们要把精神的独立建立在物质独立的基础之上，把精神的快乐建立在物质享乐的基础上，在世俗中活得快乐、潇洒、自在、逍遥。

在明、清上述时期，更多隐士散见于城镇闹市。如明中叶的“吴中四才子”祝允明、唐寅、文徵明、徐祯卿。他们的前半生虽也未能脱俗，或科考以求功名，或出任地方小官，然而又都很快厌弃了那种生活，他们凭着自己能诗善画的一技之长，逍遥于闹市、酒肆，“傲睨冠绅”，“玩世自放”（《国宝新编·祝允明传》）。

他们的经济生活是自由的，既不吃皇粮，也不依赖于谁，更不听命于谁。他们是当世的醒世者，既蔑视权威，鄙视权贵，又讥笑利禄之徒，“傀儡一棚真是假，骷髅满眼笑他迷”（唐寅《漫兴》）。

他们有一个自我的精神世界，这里没有崇拜，没有俯首帖耳，而是放浪名教之外，“惮近礼法之儒”（《国宝新编·祝允明传》）。祝允明自己写道：

激义而气贯白日，廓量而心略沧海。思诒远也，通八遐之表；愿处高也，立千仞之上。洗涤日月，披拂风云。谷雉之死而靡它，山鸡顾景而自爱。一履独往，千折弗挠者也。

——《丁未年生日序》

他们身在闹市，心超然于权势之外，身不入深山，而心似山高，意犹白云悠闲自在。与“身在江湖，心存魏阙”的山林隐士比起来，他们的精神世界更纯洁、更高逸，他们是不被称为隐士的真隐，是无冕之隐。

在清代，这样的隐士以扬州八怪为代表。

扬州，明、清两代水运的枢纽，长江、运河交叉而过，位置得天独厚，商业繁华，物资丰饶，天下繁华数扬州。康乾时期生活在这里的“八怪”，游离于权势之外，他们靠书画为生，独来独往，狂傲不羁，有自己的生活方式，有自己的精神世界。他们中有的是明朝皇室后裔，明亡，为避刀斧之灾，隐姓埋名，看破红尘，落入空门，身披袈裟，广交才士，如石涛。有的因不合时俗，“两革功名一贬官”后，挂冠而去，以卖画度日，献身文化，在中国的诗文书画史上独居一席，如郑板桥、李方膺等。这些人晚年均以书画为生，品性高逸，虽生活在闹市，同样不失隐士文化的真精神。

吴敬梓是那个时代少有的清醒者，对文人世世代代追求的东西，对文人的灵魂世界他都有深彻的洞察，

他厌恶功名富贵，对自己生活的时代已不抱什么希望。不科考，不应诏，不做官，算得上一位不入山林的真隐士了。

同样有趣的是，他仰慕王冕那桀骜不驯、不屈权势的性情，那逃诏逃官的高洁，然而他自己却不做法山林隐士，他厌恶科考，绝意仕进，却带着老婆孩子从安徽山椒县城，千里迢迢来到南京，来到那最繁华热闹的秦淮河，住进那天下第一风流地——秦淮河水房子里。有钱时，挥金如土，日掷千金；“千金一掷买酣醉”，“老伶小蛮共卧起”。钱花光了，只得靠卖文和朋友接济生存，有时竟陷入“囊无一钱守，腹作干雷鸣”、“近闻典衣尽，灶突无烟青”的窘境。这样的隐士似乎是元代以来的特产，以往朝代并不多见。

尤其令人不解的是，他的《儒林外史》把隐士生活做为文人的一种归宿，最后一回写了科举也不考，官也不做，自食其力，自安自乐的四大奇人。这使人想起那自耕自织的许由、巢父、楚狂接舆。不过在吴敬梓的笔下，许由、巢父式的隐士，已由山林田园迁入了城镇闹市，由以耕织为生变为以卖艺为生，由山林田园隐士，变成了“市井奇人”，变成了居住在闹市的市民。从王冕到“市井四大奇人”的变化，不正是典型地再现了由元至清隐逸文化世俗化的走向吗？这可不是吴敬梓有意这么写的，而是那个时代意识在他笔下自然的流露。正因是自然的流露，才格外显得那样真实呢！

由此看来避世意识在明、清两代的文人中渐渐淡漠了。淡漠，不是不避世，而是不讲避世的地点、方式；不固守传统习俗、成见，只重我心，重心隐，而不重形隐。这是心学在明、清隐逸文化中的扩散、漫延，最终导致隐逸文化的普遍心隐化。

三 闹市里的逍遥

——从山林高士到闹市名流

心隐早已有之，如果庄子讲的逍遥游，以“心”体悟“道”，体悟自然之道，体悟人与自然的和谐，以达到超越尘世之上的自由精神境界算得上心隐的话，那么，避身于深山大泽的“形隐”其最终归宿也是心理的超越。

不过“心隐”是针对“形隐”而言的，是不计较隐的地点、环境和方式，只要在心理上能保持人格的独立，精神的自主、自由就行了。所以东方朔竟说出了“隐于朝廷”、“避世于金马门”之类无视传统的话来。而李贽则对其大加赞赏，“嗟夫！大隐居朝市，东方朔生其人也！”（《藏书·外臣总论》）足见，李贽也是位心隐的崇拜者。只是在具体分类时，把种放归于心隐，将东方朔放入吏隐，可惜类属重叠成分过多，故而显得太混乱了。

明代中叶兴起的心隐，与以往的心隐，在内容上已判若两人了。要说清它的变化，不得不窥视一下那

个时代的社会思潮。

那是一个心学的时代，一个朱学的反动时代，一个道学的革新时代。

朱熹虽说不失为集前代道学之大成人物，但朱学有两大致命弱点：内容上主张禁欲主义，是人性的反动；形式上又犯了汉代经学家的老毛病，“字字而比，节节而较”，支离破碎，繁琐不堪。以致于“有终身不能究者”（王阳明《别湛甘泉序》）。

王阳明率先对此发难，他从书山注海中钻出来，由禅宗的“即心即佛”引发出一个“心即理”的命题。“心”本来是个极复杂、狡猾的东西，是个难以琢磨的神秘世界。王阳明将其归入“良知”，创了个“致良知”说。以此来作为解开所有人类问题的金钥匙，这个钥匙无须他求，人人皆有，它不是别的，正是你的心。一切学问皆在你的心中，“心即理也。天下又有心外之事、心外之理乎？”（《传习录》）既然理在心中，便无须外求，无须以他人是非为是非。

夫学贵得之心。求之于心而非也，虽其言之出于孔子，不敢以为是也。而况其未及孔子者乎？求之于心而是也，虽其言之出于庸常，不敢以为非也。

——王阳明《答顾东桥书》

既然无须以他人是非为是非，连孔子的是非都不

足信，不足依。一切经书，一切前人之论都可以抛开，都可以无须凭借。支离繁琐的注经，不过是文人的累赘、枷锁，不过是故意玩弄文人的变戏法而已。于是理学就简化为“致良知”。

盖良知只是一个天理自然明觉发见处，只是一个真诚恻怛，便是他本体。故致此良知之真诚恻怛以事亲，便是孝，致此良知之真诚恻怛以从兄，便是悌，致此良知之真诚以事君，便是忠；只是一个良知，一个真诚恻怛。

——《传习录》

就如同禅宗的“我心即佛”一样，人心都具有佛性，“僧家自然，众生本性也”，凡能顿悟的人即可成佛。一旦顿悟，一旦悟道，就可以抛开一切心外之物，什么佛祖崇拜，什么研史诵经，什么清规戒律，统统可以踢到一边，可以随心所欲，为所欲为，因为你的所做皆为佛行也，佛是不会怪罪的。于是佛教的教义也就简化成“我心即佛”四个字。

不过，心是自私的，人心都是肉长的，都有七情六欲，都离不开世俗生活。于是“心即理”的“理”也好，“心即佛”的“佛”也罢，都撇不开七情六欲，于是沿着这个“理”走下去，便走到了理学与佛学的原旨——禁欲主义的反面，走向享乐主义、纵欲主义。

王阳明对“欲”的戒备心愈益松懈，他在《答顾

东桥书》中说：“夫人必有欲食之心然后食，欲食之心即是意，即是行之始矣。”这已透露了他对食欲的肯定。

王阳明的“心”与人的七情六欲，与人的世俗生活，浑然不分。

目无体，以万物之色为体；耳无体，以万物之声为体；鼻无体以万物之臭为体；口无体，以万物之味为体；心无体，以天地万物感应之是非为体。

——《全书》卷三

这种浑然不分，已搅进了新的东西，已埋下晚明人文主义思想勃起的种子。

李贽的“童心说”无疑是王阳明心学的禅宗化、世俗化。他说：

夫童心者，绝假纯真，最初一念之本心也。若失却童心，便失却真心；失却真心，便失却真人。人而非真，全不复有初矣！

——《焚书》卷三

李贽对儿童心理颇有体会研究，并把它引申到了人性的哲学研究中来了。他所谓的“童心”，即孩童之心，所谓“最初一念之本心”，即见钱财而欲求得，见

美色而心愉悦，见美味而口流涎水。就是常说的“好货好色”之心，就是人的恶劣的情欲、贪欲，就是朱子最害怕、最头痛的“人欲”。李贽将其视为人的根本，失去了它，也就失去了人最有价值的东西。

由此我们发现，王阳明之心说的“心”，到了李贽笔下完全变了，变成了人的本能说。

既然人喜爱钱财就像婴儿生下来嗷嗷待哺一样，自然而然，合情合理，文人谈置产、讲求人生快活也就是自然而然，而不是什么非礼之事了。

王阳明自己就是“指百姓日用，以发明良知之学”。他布道的主要对象就是农工商贾，《明儒学案》说他：“以化俗为任，随机指点农工商贾，从之游者千余。”一次，他的学生问他：“许鲁斋言学者以治生为首务，先生以为误人，何也？岂士之贫，可坐守不经营邪？”（《传习录拾遗》）

这位学生胆子很大，措词尖锐，颇有点冲劲。王阳明不赞成“治生为首务”，却也不排斥文人治生，甚至说：“果能于此处调停得心体无累，虽终日作买卖，不害其为圣为贤，何妨于学？学何贰于治生？”（《传习录拾遗》）

只要能“致良知”，整日做买卖也可以成为圣贤。这话足以令朱子瞠目结舌。而自明中叶以后的一百多年里，文人治生说，也就演变为天经地义了。“君子谋道不谋食”反成了令人生厌的迂腐之谈。

士只有在经济上独立，方有独立的人格，而明代

文人的确有个经济独立问题在。一位名叫陈确的文人专门写了篇《学者以治生为本论》，主张“治生尤切于读书”。有趣的是他竟提出了圣人必能治生，不治生不配称圣人的“怪论”。

唯真志于学者，则必能读书，必能治生。天下岂有白丁圣贤、败子圣贤哉！岂有学为圣贤之人，而父母妻子之弗能养，而待养于人者哉！

——《陈确文集》卷五

清初的唐甄则直言不讳地说，“我之以贾为生者，人以为辱其身，而不知所以不辱其身也”。吃穿不愁，日用不求人，心壮气直，立于天地之间，便是一位堂堂正正的男子汉。还是钱大昕说得透：“与其不治生产而乞不义之财，毋宁求田问舍而却非礼之馈。”（《十驾斋养新录》）

谋食与谋道，治生与治学，经商与做圣人，被摆在了同一个桌面上，谁也不高，谁也不矮。惟有明中叶至清中叶这段时间才是可能的。

那是一个“天下之士多出于商”、“天下之势偏重在商”（沈圭《落帆楼文集》卷二十四）的时代。士人出于商人之家，必染商人意识，必重治生之事，文化也必然带有商业的气息。商人以城市为依托，必淡于山林，这同农耕以田园立足，必重田野山林是两种不同的空间需要，两种不同的价值观念。

金钱的地位被大大抬高，可不是那么单纯，那么简单的事情。它对人的生存观念、价值观念，乃至整个社会的政治生活、精神生活的冲击，不亚于任何一次改朝换代乃至任何一场政治革命。这是一场文化的变革，其变革的内容，太广泛、丰富了，无须我们去一一巡视，笔笔细述，因为产生于那个时代的小说、戏曲如《金瓶梅》，如“三言二拍”，如《牡丹亭》，已将其描述得活灵活现了。这里只举一下袁宏道的“真乐观”便可见其一斑，便可由一斑而窥见当时士大夫人生观发生了多么巨大的变化。

袁宏道提倡人生要快活，快活有五：

目极世间之色，耳极世间之声，身极世间之鲜，口极世间之谭，一快活也。堂前列鼎，堂后度曲，宾客满席，男女交舄……珠翠委地，皓魄入帷，花影流衣，二快活也。篋中藏万卷书，书皆珍异，宅畔置一馆，馆中约真正同心友十余人……分曹布署，各成一书……三快活也。千金买一舟，中置鼓吹一部，妓妾数人，游闲数人，泛家浮宅……四快活也……朝不谋夕，托体歌妓之院，分餐孤老之盘，往来乡亲，恬不知耻，五快活也。

——《与龚惟长先生之书》

这就是文人追求的极乐世界，没有大志，没有道

德，没有礼仪，没有廉耻，一味纵欲，一味享乐。没有一句正经，又句句是正经。没有精神的负重，看不到婢膝奴颜，只是一味独立孤行。在这一片浪语艳行中，有一个独立的自我，有一个自在逍遥的精神世界。这样的人格，这样的快活人生，前代少有，而晚明独盛。

由此我们或许可以弄清楚，明中叶以后的隐士为什么不遁迹深山而多隐于闹市；为什么不自耕自织而靠卖艺为生；为什么不抱礼守道，而纵欲放荡；为什么不死读经书，而恃才逞艺，游于名门；为什么不死守岩穴，而广交天下名士。就会晓得，隐逸文化到了明代究竟发生了怎样的变化，也就不会以旧眼光衡评新潮流，就不会简单地说隐逸文化如何地败落，败落得不可收拾了。

正是由于王氏心学的新变勃兴，人文主义狂潮的强劲涌起，正是这种狂潮至康乾盛世的复兴，才导致了明、清隐逸文化的内向化、心隐化、世俗化，形成了那迥然不同于以往的异彩奇光。

四 时运交移

——明、清隐风的骤起骤落

当历史将朱氏家族推上帝王宝座的时候，隐逸的和风也一阵紧似一阵地吹了起来。

像以往改朝换代一样，历史的突转为隐风的勃兴

提供了契机。战乱将文士推向安全地带：深山大泽。而新建立的王朝又如饥似渴四处搜觅贤士英才。堆积起来的隐士，一个个应着诏书流向都市，拥入朝廷，补充着新建王朝的空缺。又有一个个的文人走入山林岩穴，填补那新空位。隐逸文化一时显得生气勃勃。

不错，朱元璋的确是个小气鬼，心胸狭窄，容不下人。皇帝宝座刚坐稳，就有意搞了胡惟庸、蓝玉“谋反”案，株连数万人，开国功臣被杀戮殆尽。这样的皇帝怎么会去起用山野村夫？所以学术界对他也颇多微辞，每说起明初的隐逸文化，总说他对士夫“不为君用者”“罪至抄割”，露出“顺者昌，逆者亡”的凶暴相。

但那不是事实的全貌，以此一条而论朱元璋，那可真有点冤枉了他。至少在他执政的前17个年头里，他对山林隐逸格外施恩，这种施恩不单是他个人的，而且带有很大的制度化性质。

他在登基的当年（洪武元年九月）所做的一件大事，就是诏告天下隐逸之士，与他共定天下。

天下之治，天下之贤共理之，今贤士多隐岩穴，岂有司失于敦劝欤？朝廷疏于礼待欤？抑朕寡昧不足致贤，将在位者雍蔽使不上达欤？不然，贤士大夫幼学壮行，岂甘没世而已哉？天下甫定，朕愿与诸儒讲明治道，有能辅朕济民者，有司礼遣。

——《明史·太祖记》

这是他的一次公开表态，态度算得上殷诚了，气魄也不小，尽管语气有些强硬，没把隐士当作师友，而仅仅让有司礼待，那是他自身文化修养不高，了解他的士人也不会责怪他。

洪武三年，他还专门召集身边大臣，像布置战事一样，向廷臣们郑重地下达了一次招贤的使命：“六部领天下之务，非学问博洽，才德兼美之士，不足以居之。虑有隐居山林，或屈在下僚者，其令有司细心推访。”（《明史·选举志》）

朱元璋礼贤下士，民间流传着不少佳话。当天下大乱，群雄拥兵自立，诸王混战之时，据有金陵的吴王朱元璋，曾策马入山，寻访王冕。在那茅草屋内与王冕促膝而谈，躬身求教安民之计，询问：“浙人久反之后，何以能服其心？”从中午直聊到日落黄昏，还一同吃了顿烙饼炒韭菜的便饭。朱元璋登基后，没有忘记山中朋友，授予王冕咨议参军的官职。那奉旨的官员捧着诏书，一大群下属侍从随从着，抬着彩缎礼品，涌入山里，涌入昔日草堂之前。众人虽未找到主人，推门所见只是蠨蛸满室，蓬蒿堵径。然而王冕之高逸，朱元璋礼贤之美名，却如清风白云飘拂天地之间。

朱元璋很喜欢他的女婿陆贤，不只生得神采秀丽，且举止端庄，温文尔雅。每见心中怡然，一次喜不自禁地问道：“尔师为谁？”驸马回道：“吉水人杨引。”朱元璋闻之随即下旨召见，赐宴授官。这位杨引后来

不受官爵，实与皇上无关，而是因了弟子拜见老师时，身着駙马服，有失尊师之礼，凉了自己的心。

不过朱元璋没有六朝唐宋皇帝那么风流儒雅，也没有他们待隐士那样优渥，敬之如师，亲如兄弟，密切如友，同桌而食，同榻而卧，接风送行皇帝赐诗，群臣陪宴，大把大把地赏钱，大块大块地送田。朱元璋把这些事都让给大臣们去干了，他只发号施令，甚或不惜改变制度。

洪武六年，朱元璋大笔一挥，写了篇文彩飞扬的诏书（帝王诏书有不少写得很漂亮）：

贤才国之宝也……盖贤才不备不足以为治哉！
鸿鹄之能远举者，为其有羽翼也；蛟龙之能腾跃者，为其有鳞鬣也；人君之能治者，为其有贤人而为之辅也。山林之士德兴文艺可称者，有司采举备礼，遣送至京，朕将任用之，以图至治。

——《明史·选举志》

求贤若渴之情，发于字里行间，大有山不厌高，水不厌深，周公吐哺，使天下归心之意，罗尽天下贤才之慨。

这绝非吹嘘，当年这位皇帝竟然下令罢去科举，“别令有司，察举贤才，以德兴为本，文艺次之”。这是一个重大举措，即使唐宋两朝也从未曾见过。科举一废，天下举子骚然，自此文士进身仅此荐举一条路

了，而且被荐举者尤以隐士为先。大家谁都晓得，这是皇上专为隐士们辟出的一条宽阔大道。

罢科举竟罢了十年，十年对于人的一生来说，何其漫长啊！它误人可误一代，许多年长文士，因此可能会失去中举人、进士的机会而遗恨终生。但这十年又无疑给隐逸之士创造了自由选择的契机。直“至十七年始复行科举”（《明史·选举志三》）。

这种举荐是裂变式的，被举荐者又可转荐他人，数量不限，一传十，十传百，足以迅速传遍士林。“以故，山林、岩穴、草茅穷居无不获，自达于上，由布衣而登大僚者不可胜数。盖是时，仕进无它途，故往往多骤贵者。而吏部奏荐举当除官者多至三千七百余，其少者亦至一千九百余人。”（《明史·选举志三》）这个数目远远超过科举取士，就连乡下那些富户、宗族之长者，都有机会见到皇上，只要“奏对称旨，辄予美官”（《明史·选举志三》）。至于那被优渥的山林高士，机会多得像树叶一样，只要有意为官，一个个都跷趾入京了。

明朝建国的这20年，由于朱氏皇族大开入官之门，隐逸之风着实刮了一阵子。这是明、清时代隐逸文化发展的第一个高峰。

它的余风一直延续到建文、永乐之时，“建文、永乐间，荐举起家犹有内授翰林，外授藩司者，而杨士奇以处士，陈济以布衣，遽命为太祖实录总裁官，其不拘资格又如此”（《明史·选举志三》）。

自此之后，隐逸文化像即将燃尽的烛光，光亮愈来愈小，愈来愈弱。

在朝廷的心目中，它不过是失去的一颗流星，随着岁月的流逝，而被渐渐地忘却了。在世人的眼里隐士已不再是那无视官府，不为五斗米折腰的高人洁士，而不过是连科举都不敢考，名士都当不了的文人的渣滓，真正的高士百不及一。似乎可以说：那隐士多是窝囊废。即使有极少数精英，也被窝囊废的名声给污染了。

造成隐士名声败坏、日子一天天不好过的原因太多了，科考选士的霸道，荐举之路名存实亡；隐士山人滥竽充数，自己败坏自己的名声。帝王对隐士也多了一层戒备之心。时运倒霉，颇有点墙倒众人推的味道。

统治者笼络文人，一个时代有一个时代的绝招，科举取士的法子虽已行了几百年，但把它玩得最圆熟的要数明、清两代。从科考的内容到形式，直到选官，完全按着统治者的意愿运作，使文人除了这一条进身之阶，就没有第二条路，即使侥幸用别的法得了官，也是旁门左道，被人瞧不起。隐士同样在这被瞧不起的歪门邪道之列。

文人都挤上了由场屋荣身这条路，正如《儒林外史》中马二先生所言：“举业二字，是从古及今人人必须要做的。就如孔子生在春秋时候，那时用‘言扬行举’做官，故孔子只讲得个‘言寡尤，行寡悔，禄在其

中’，这便是孔子的举业。讲到战国时，以游说做官，所以孟子历说齐梁，这便是孟子的举业。到汉朝用‘贤良方正’开科，所以公孙弘、董仲舒举贤良方正，这便是汉人的举业。到唐朝用诗赋取士，他们若讲孔孟的话，就没有官做了，所以唐人都会做几句诗，这便是唐人的举业。到宋朝又好了，都用得是些理学的人做官。所以程、朱就讲理学，这便是宋人的举业。到本朝用文章取士，这是极好的法则，就是夫子在而今，也要念文章、做举业，断不讲那‘言寡尤，行寡悔’的话，何也？就日日讲那‘言寡尤，行寡悔’，那个给你官做？”

马二先生戴了举业的眼镜去看历史，满眼都是举业，的确是个科举迷。厌恶科举的吴敬梓写这段话是带着浓厚讽刺意味的。然而就历朝历代选士制度而言，它也多少讲出了一些真实：一个时代有一个时代笼络士子的方法。而明代不念文章、不做举业就没有官做，也是一句一针见血的警句名言、大实话。

如果文人躲进深山，世人不知其名，皇上也不闻不问，他在那岩洞里渐渐老死，隐风就不会刮起来，隐士的“隐”还有什么意义。

当然，真正的隐士，远避官场，远离尘世，让不让做官与他无涉。问题是隐士有没有才能，世人如何看待他们，则又是一个社会问题，隐士管也管不着。让不让做官，反映出皇上与百姓怎样看隐士。

科举兴起来，隐士的地位（不光是隐士，被关在

场屋大门之外的文人都不例外)骤落,真正有才华而清高的文人既不愿与举子为伍,也不乐与名声不大好的“隐士”同伴,他们在选择新的自由而清高的生活方式。于是山林隐逸成了一滩死水,一滩来无源、去无流的死水。

当然这是一个渐进的过程,能露出其端倪的是自杨士奇、陈济之后。自此“科举日重,荐举日益轻,能文之士率由场屋进以为荣,有司虽数奉求贤之诏,而人才既衰,第应故事而已。宣宗尝出御制猗兰操及招隐诗,赐诸大臣以示风励。实应者寡,人情亦共厌薄”(《明史·选举志三》)。

这种状况直至明亡也没什么改变,惟有一次例外,那是英宗天顺元年(公元1457年),英宗诏处士中学贯经史、“高蹈不求闻达者”,“御史陈迹奏崇仁儒士吴兴弼学行,命江西巡抚韩雍,礼聘赴京。至则召见,命为左谕德,兴弼辞疾不受。帝又命李贤引见文华殿,从容顾问,曰:‘重卿学行,特受官僚,烦辅太子。’兴弼固辞。赐宴文华殿,命贤侍宴,降敕褒赉,遣行人送归”(《明史·选举志三》)。这在明代历史上是空前绝后的一次,史家称之为“殊典”。

隐士名声的衰落,在很大程度上,应归于隐士的自我败坏、自我毁灭。

一些被召来的隐士,名不副实,一旦为官,却露出种种劣迹、败行,皇上动怒,荐举的人脸上也不光彩。明代小说《金瓶梅》,虽说并未专写隐士,却透露

出落魄文人的劣行败迹。应伯爵（应白嚼）为富贵子弟做帮闲篋片，旧主人西门庆尸骨未寒，就转身于新主子，把西门庆家的底细，全锅端给了那张二官人，还撺掇西门庆的老婆嫁给他的新主子，做那卖主求荣的勾当。常时节（常时借）得了钱便骄横妻子。《儒林外史》中杨时中、权勿用、景兰江都是些一味靠骗人吃饭的假隐士、假名士。这些作品，“事俱按实”，“按迹寻踪”，都较真实地反映了那个时代隐士名士们的灵魂、心态，不容人不信。

正因隐士、名流常有名不副实的丑闻，皇上大臣们也凉了心，也不得多一分警惕，提高一分戒心，生出那防止受骗的戒备心理来。于是立起了责罚制度。“正统元年，对宣德年间由官吏举荐上来的贤良方正，皇上下诏：自今来者，六部、都察院、翰林院堂上官考试，中者录用，不中者黜之。荐举者日稀矣！”（《明史·选举志三》）

考不中者驱赶回家，还算轻的，有些荐举不当、拉关系走后门的，轻者责罚荐举人官俸，乃至官爵。重者下令禁止一方文人入京为官。正德四年浙江大吏荐余姚周礼、徐子元、许龙、上虞徐文彪。刘瑾以四人皆谢迁同乡，而草诏出于刘健矫旨下礼等，镇抚司谪戍边卫……参政参议府县官 19 人罚米 200 石，并销健迁官，且著令余姚人不得选京官。此则因荐举而得祸者，又其变也。（《明史·选举志三》）

如此的重罚，也令荐举者胆寒，没有十成的把握，

谁还敢无事生非，轻举妄动呢？

于是隐逸文化由山林渐渐地转向城市，由重视隐居的地点、隐居方式而转向忽略隐于何地，采取什么方式，只重视内心的宁寂、人格的自主尊严；由“形隐”转而为“心隐”；由苦身、苦读的苦行僧式的苦隐，转变为登高而赋，临水而歌，遍游天下，广交名流的诗隐、浪隐。

自号“太白山人”的孙一元，“姿性绝人，善为诗，风仪秀朗，踪迹奇绝，乌巾白帽，携铁笛鹤瓢，遍游中原，东逾齐鲁，南涉江淮，历荆抵吴越，所至赋诗，谈神仙，论当世事，往往倾其座人”（《明史·孙一元传》）。

这是一位典型的诗隐，遍游中原，以诗文交友，即使定居一所，也不安于岩穴，好客善交，常与诗友往来。以他为首的“苕溪五隐”都是这一类的诗仙式的隐士。

与董其昌齐名的陈继儒，是位无所不通的全才，他“工诗善文，短翰小词皆极风致，兼能绘事，又博闻强识，经史诸子、术技稗官与二氏家言”，无不烂熟于胸。他隐居于昆山之阳，后又筑室东余山，意欲终日杜门不出，然而其书法、诗文之美名日日竞走，“远近竞相购写，征请诗文者无虚日”，他因性情爱好，以之为乐，而不甘于独居孤处，为隐而隐，为隐而伤性情，故而“履常满户”。又喜“奖掖士类”，“片言酬应，莫不当意”。

这类文士，蔑视官场，鄙视权贵。朝廷屡次征召而不起，终身游离于政权之外。他们以诗文广交天下名士，似给人招声扬名之嫌，我们不排除文人轻利好名的天性，不过他们的言行、交往，更多地是发自内心的爱好，而不受什么方式的拘羁。他们总是自由的，自由也正是他们隐居山林所企望的精神境界。

明末清初，那是一个野蛮与文明搏斗的时代。

既有胜利者，也没有胜利者。野蛮以血洗劫了大地，获得了时空。文明却创造了一个新文化时代。野蛮征服了腐败、软弱，却未能征服一个民族自尊自强的灵魂，相反倒做了汉族文明的被征服者。

至今，人们还不会忘记那句“留头，不留发；留发，不留头”的薙发令。当女真贵族吼出这句得意的令他们发狂大笑的野话时，满以为一夜之间，汉族人的头发会削去半边天，一夜之间汉民会乖乖地成为他们的奴仆。他们万不会想到汉族人为了保住那几根头发，竟肯不要脑袋，竟会因之卷起反薙发的民族狂潮，竟使数月之间就可踏平北京的八旗铁骑，屡遭重创，竟使他们付出了预料不到的惨重代价，使得他们征服的日程竟拖延了近40年。

这是两个民族决斗的40年，是民族征服与反征服的40年。清初前期隐逸文化所迸发出来的那种浩然、刚烈之气，正是这40年腥风血雨灌溉的。人们不会忘记“嘉定三屠”、“扬州十日”那悲惨的一幕幕：大地凝紫，婴啼鬼嚎，尸塞长江。隐逸文化同那前赴后继

的壮士，一同表现了那个特定时代自尊自强、抗争不息的民族精神。

这一精神是包括女真族在内的中华民族的自豪，就连《清史稿》撰修官也不顾忌讳，愤笔直书道：“天命既定，遗臣逸士犹不惜九死一生，以图再造。及事不成，虽浮海入山而回天之志终不少衰。迄于国亡已数十年，呼号奔走，逐坠日以终其身，至老死不变。何其壮哉！”（《清史稿·遗逸传》）

一身不事二朝的遗民自伯夷、叔齐以来，连绵不绝，惟清初人数最多，气势最大，最为典型。贫贱不能移、富贵不能淫、威武不能屈的独立人格与民族的自尊自强意志交汇在一起，形成了一股无比强大的群体意志、群体精神力量。

清统治者像征服这块富饶的土地一样，绞尽脑汁想方设法要征服这批遗民，征服这群避身于深山大泽的隐士。然而皇帝的御笔诏书，高官厚禄的引诱，丰厚的物质赏赐，多无济于事。直至聪明的康熙皇帝，见汉族中真正有才华的大学者对清王朝的科考不屑一顾，便想出了“博学鸿词科”的新招术。皇帝亲自主持考试，考中者便成了皇帝的弟子，地位不在一般进士之下。这是皇帝特地施赐于遗明文人的殊恩。设计者自以为得意，然诏书屡下，应诏者寥寥无几。

这样的遗民逸士，在清初的数十年里，比比皆是，如顾炎武、黄宗羲、王夫之、魏禧、李孔昭、李清、阎尔梅、钱澄之、梁以樟、庄元辰、李长祥、沈光文、

刘永锡、徐枋、顾柔谦、傅山、汪风、费密、郭都贤等。

这是一个文人救国、学术救国的时代。救国失败了，一个时代的学术经过这批遗民的潜心著述却获得了成功。清代的汉学正是经他们的手而建立起来的。清代的心学也在他们及其弟子手上换了别一种面貌。其文化功绩永不可没。

清初后期，随着这一代人的相继谢世，随着清政权的巩固，复明的愿望破灭了，一切都成为过去，一切都适应了现实。隐逸文化又进入其平缓流程。

清代对文人的笼络比明代还要厉害，一是科考取士的办法更纯熟、完备。文人不走这一进身之阶，在世上就直不起腰杆儿，就会成为被人瞧不起的多余人。无论你有什么本事，在进士眼里总是矮半截。于是对于科考，人们趋之若鹜。“有清一沿明制，二百余年，虽有以他途进者，终不得与科第出身者相比。”（《清史稿·选举志》）吴敬梓是蔑视科举的，却让他的儿子用心考上去，中举人、中进士。他所赞赏的上上人物虞育德就是进士出身。在他们的内心世界里，总留着科考的位置。科考对隐逸文化的影响与明代大体相同。

文人不做官，还可以搞第二职业——学术。寂静的山林，清新的气息，秀丽的自然风光，对于学术研究来说，得天独厚。文人有这样的自由，虽不做官，精神反倒更充实，更快活。

然而，文人仅剩的这条路，到清代也被朝廷霸为

公有了。皇帝把文人的心理摸透了，文人能做的事情就是那么个小圈圈：舞文弄墨，做官、著书授徒。于是他们想出许多办法。给文人找了许多活干：著史、整理古籍、编辑大典。朝廷把天下的学者召集起来搞学问，可搞大工程、大项目，出流芳百世的大经典，况且学人们在一起，又能互相切磋、交流。皇上出钱把这批文人养起来，给他们官职和优厚的俸禄。文人想做的事，朝廷都为你设置好了，一切都想得那么周到，安排得那么舒适，不怕你不上钩。仅编一套《四库全书》征集的有才之士竟多达一千多人。能被征聘者引以为荣，所以清代的大学者特别是乾隆后的大学者都是官方人士，与汉代的古文经学、宋代儒学多为族中名士或大隐士已是同工异曲了。

清代中叶的隐士像明代一样，有不少是居住闹市的“市隐”或“酒肉穿肠过，佛祖心中留”式的“心隐”。这是明代心学和禅宗转生于清代而结下的果子。但它已不是清代文化的主流。力求恢复原儒面貌具有求实精神的朴学的兴起，使得清代隐逸文化中的道德色彩与社会关怀的因素多了起来。也正因此，隐逸文化的衰落已达到了不可挽救的地步。

圆圆的日头经过一天的奔波，疲惫地躺下了，躺在了大山的后面，收起了她那残红的余辉，夜幕降临了。

中国的隐逸文化走完了数千年坎坷而漫长的路程之后，也悄悄地去了，消失在了漫漫的夜幕里。

五 心学的异彩

——狂逸李贽的亢烈人生

海水涌上沙滩，涌上石崖海岸，温情地抚摸着这块古老的土地。

泉州脚下有许多天赐的良港，早在元朝，中国的文明就从这里漂向大西洋两岸。

嘉靖六年（1527）十月的一个傍晚，一声清脆的婴啼，打破了林家的宁静，府第沸腾了，一个男婴降生在这个福地人家。

他就是历史上大名鼎鼎的李贽，一位曾使整个王朝为之震惊的狂士，一颗划破思想黑夜的流星。

李贽（1527—1602）原名林载贽。这林家不同寻常，颇有点时代的风采，它是泉州声势显赫的巨商。李贽的五位世祖，都是从事海上贸易的商人。或“扬帆海外诸国”，或“航吴泛越”。五世祖林琛，曾身兼三职，来往于琉球的商人、译员，又“蒙恩钦赐冠带荣身”。只是自李贽祖父那辈起，便走起了背字运，到李贽出生的年月，这个曾列鼎而食的赫赫林家，变成了只经营杂货、贩卖鱼米棉丝的小商人。

海上商人的眼界，比起陆上的旱商来，要开阔得多，观念意识也自由灵活得多。于是总有一些异乎寻常的事，在常人眼中，或许是伤风败俗，数典忘祖，丢人现眼，极不光彩的勾当。

洪武丙辰九年（1376），李贅的二世祖林骛，“奉命发舶西洋”（《荣山李氏宗谱》）。海上的航行，他早习以为常，不过以前是随父亲去，奉命独往这倒是头一回。他挺立船头，仰望茫茫大海，海风拂来，不觉心旷神怡。林骛志向远大，只是禀性有些古怪，二十几岁的人了，尚未婚配。父母忧心忡忡，他像没事人一样，落得自在逍遥。

一日来到波斯，这位东方大国使臣，受到隆重欢迎，热情款待。也是天缘凑巧，一位娇娜多姿、艳丽多情的少女，突然出现在他的眼前，闯入了他的心房，搅乱宁静的情海，像张生见莺莺，他的“魂灵飞向天外”，不能自己了。

他晓得中国的习俗，晓得娶西洋女意味着什么，那是一个禁区，文化的、风俗的、信仰的、观念的禁区。然而如狂似痴的他顾不得这些，“情”使他失去了理智，他毅然决然地向传统、向家族、向信仰提出了挑战。

他率先改变自己的信仰（这也许是那位妙龄少女提出的条件），“受戒于清净寺教门，号顺天之民”。尔后，携着这位美丽的西洋少女，乘风而归。

林骛的这一风流韵事，西洋趣闻，像一颗炸弹，在林家，在泉州炸开了。林家出了一个逆子！一个不肖子孙！一张张讥笑的面孔，一双双刺眼的目光，纷纷扬扬的议论，父母义断情绝的威胁……林骛犹如陷入苦涩的汪洋大海。

直到后代人写家谱，还毫不留情地、深深刻下沉甸甸的数行字：“迷于色目人之俗而不悟，不祖其祖，而祖人之祖，不行其行，而行夷狄之行，俾其子孙胥而为夷。”（《风池林李宗谱》）

这件事影响林家后世，深远重大，不可估量。

信仰孔学儒教的林家自此改变了信仰，笃信起伊斯兰教来。“吾宗七世以上犹葬用槨，其祖谱此乎？”李贽也继承了祖上这一信仰，他曾写下遗嘱，嘱托后人，待他死后，“头照旧安枕，而加一白布中单，总盖其上下，用裹脚布廿字，交缠其上”（《李卓吾先生遗言》）。

这件事的震动，使赫赫扬扬的林家出现了断痕。林家后分为林、李两家，其端倪可能就始于此。“然而肇分林、李之派，其隙机变，开于此矣。”

更重要的是我们从李贽身上，看到了林笃的影子，看到了那种不受拘勒的自由意识，大胆的叛逆精神。

李贽流淌着祖上的血液，激荡着那狂逸的魂灵。

“矮子观场，随声说妍（妍）”

少年李贽没有好好读书。

不是没有读书，父亲对幼年李贽的学习没有硬性规定。所以读书也很随便，没什么正规、系统的训练。

这也许与他母亲过早去世有关，他的幼年少了母爱，少了依偎，也就自然多了一份自适能力，六岁时“便能自立”（《与耿克念》）。然而在父亲的心里，又多

了一份怜悯，故而不去过多地为难他。

李贽的父亲喜爱诗文，七岁上，李贽便随着父亲“读书歌诗，习礼文”（《卓吾论略》）。少年时代，他写过一篇短文，在同学间赢得一片喝彩声，虽是一时荣耀，却令他终生难忘。那是12岁，他读《论语》“樊迟问稼”，尔后写了篇习作《老农老圃论》，“论成，遂为同学称”（《卓吾论略》）。14岁读《尚书》，尤好《周易》，“岁取《易》读之”（《易因小序》）。

由此看来他少年读书很杂，东一榔头，西一棒槌，不是那么按部就班，那么系统。

这种随心所欲的教和学也没连续下去，至迟到20岁时就中止了。出人意料的竟是生活拮据，难以糊口。这对于一个商业大家族来说，真有点不可思议。大概李贽的父亲文不文、商不商的，也不大善经营，以致家境一日不如一日。20岁的李贽只好“糊口四方，靡日不逐时事奔走，方在事中犹如聋哑，全不省视之矣！”（《与焦弱侯》）

家境的衰落，生活的苦况，使李贽不得不重新思索，他决计去商从政，而在明代做官必须过科考关，除此别无他途。

明代科考的内容就是朱熹传注的“四书”、“五经”，每当李贽硬着头皮，捧书自读，就不由得昏昏欲睡起来。对朱子的饶舌非常反感。几次想弃之而去，但不读奈何？为糊口，不得不强为之。遂叹道：“此直戏耳！但剽窃的滥目足矣！主司岂一一能通孔圣精蕴

者邪!”(嵇文甫《晚明思想史论》)

于是，他走了一条捷径，一条既不费力，又能达到目的的捷径。不究义理，死记硬背。遂“取时文”，“日诵数篇”，竟中了举人。这真是侥幸得很，直到后来家人劝他去考进士，他还说：“吾此幸不可再饶也!”(《卓吾论略》)

自此，他以“道远”为由，再未参加过一次科举考试。

嘉靖三十五年(1556)，李贽30岁，为一家人的生存，他不得不跑到河南共城去任教谕。抛家撇业，不能守父尽孝，他的内心充满着难言的矛盾和痛苦。“余……惟不得不假升斗之禄以为养，不容不与世相接。”(《阳明先生道学钞》)

从30岁到54岁，为了生计，他先后到共城、南京、北京、姚安等地做官二十多年。他在任姚安知府之前的近20年里，对理学一直抱有成见，从未问津过。有好友告诫他：“公怖死乎?”卓吾曰：“死安得不怖?”“公既怖死，何不学道?学道所以免生死也。”卓吾曰：“有是哉?”遂潜心道妙。久之有所契，超然于语言文字之表。(嵇文甫《晚明思想史论》)

的确，李贽通道学，入而能出，超然于道学之上，是50岁以后的事。他自己评价自己，直言不讳，做自嘲文：50岁前尊孔子，只不过是“所谓矮子观场，随声说研(妍)，和声而已。是余五十以前真一犬也，因前犬吠形，亦随而吠之，若问以犬声之故，正好哑然

自笑也已”（《圣教小引》）。“五十以后，大衰欲死，因得友朋劝诲，翻阅贝经（佛经）。幸于生死之原，窥见斑点，乃复研穷《学》、《庸》要旨，知其宗贯。”（《圣教小引》）

那时离他隐居的时间，仅仅三年。李贽的隐居是他的思想体系建立后，对世事通透后的必然选择。

浪翻古今是非场

李贽，中国最通达的哲人，一位最富于悲剧色彩的人物。

做官 24 年，是他痛苦的 24 年，在痛苦中思想得以升华的 24 年。

人家做官都是为了爹娘，为了老婆孩子。不说“三年穷知县，十万雪花银”，也得从头到脚，衣食住行，排排场场，阔阔气气，换一副面貌，长一份精神。李贽当官却完全不是那么回事。老爹和家眷在泉州，南海边，他却跑到河南一个偏僻、荒凉的小县城，太遥远了，遥远得像两个世界。他们站在海边翘首北望，天天盼着能早归的消息。好容易盼到五年头上，李贽却又到了更遥远的北京，父亲等不到与他见面的那一天，便含恨地离开了这个世界。

从北京匆匆赶回的李贽，经受不住如此沉重打击，在父亲墓旁守制三年后，为杜绝这类的悲剧在孩子身上重演，便携带着家眷，一起来到北京，继续任他的国子监博士。

然而悲剧并未因此而中止，噩耗一个接一个地传来。

他们刚刚进京，身子还未坐稳，他的二儿子因一路长途跋涉、饥渴劳累而病倒了。李贽万万没料到，这一倒竟是与自己的长别，这个还没有尝到父爱滋味的孩子，刚刚来到日夜盼望的父亲身边，开始那梦幻般的新生活，就悄悄地去了。此时此刻，李贽望着以泪洗面的妻子和呜咽不止的两个女儿，怔怔地，他似乎被命运之神推入了无底无边的深渊，悬在那里，上不着天，下不着地。他一动不动，也不喊叫，他失去了知觉，好像这个世界压根就不存在似的。

接着又是他祖父去世的讣告。李贽的心灵又受到一次重击。他离开泉州时，老人还好好的，对自己说了许多语重心长的话语，那亲切的声音似乎至今还在耳边回荡，转眼功夫，自己到北京脚跟尚未站稳，讣告就跟着来了，太突然、太迅猛，真难以令人置信。

李贽整理行装准备再一次回乡奔丧。这一次经考虑再三，他决定将夫人和三个女儿安置在河南共城，那个他曾做了五年教谕的地方，在那里买下房屋田产，让他们耕田度日，这在当时的确算得上较安全的生存方式了。

待全都安置好，他便匆匆南下。

又是守制三年。

嘉靖四十五年（1566）李贽由家乡返回共城，一进门他所见到的情景，简直要使他发疯。两个女儿先

后在饥饿中死去了。那是死于灾荒！李贽痛心地在纸上，刻入心底。

岁果大荒，居士（李贽自称）所置田仅收数斛稗。长女随艰难日久，食稗如食粟。二女、三女遂不能下咽，因病相继夭死。

——《卓吾论略》

李贽这次又把家眷带到了北京，做了礼部司务。后又到南京做礼部员外郎七年，最后出任云南姚安府知府。正当其妻子儿女随着他的职位高升感到有出头之日的时候，他却飘然而去，做了和尚。

李贽真是一位怪人！怪杰！

他生性有洁癖。“性爱扫地，数缚帚不给。衿裙浣洗，极其鲜洁；拂身拭面，有同水淫。”（嵇文甫《晚明思想史论》）

洁癖是人心理高洁、厌尘烦俗的表现。隐士中这类有洁癖的人不在少数。远的不说，明代的倪瓒就算得上一个典型了。

这倪瓒是位阔公子，又是名气颇大的画家、诗人。他天生有洁癖，居住的阁子取名：“清”。那环境也真够清幽的，“幽静绝尘”，阁外秀木环绕，“高木修篁，蔚然深秀”。书房内数千卷书被四时花卉萦绕其间。“为人有洁癖，盥濯不离手，俗客造庐，比去，必洗涤其处。”（《明史·倪瓒传》）

这不由得使人想起《红楼梦》中的那位有洁癖的高傲少女——妙玉，想起那次以贾母为首的贵老贵少的叩门造访。事后连贾母用过的杯子都嫌腌臢，要扔掉。女人们站立过的地，派人用水清洗一遍，以至连黛玉也有自俗之感了。

李贽“性爱扫地”，“拂身拭面，如同水淫”，爱洁的程度不在倪瓚等人之下。据说他在芝佛院剃发也是由其洁癖引起的。一日，因头痒，必梳洗，又倦于梳洗，于是干脆将发剃光了，这样既去痒，保持了清洁，梳洗也更省力。（嵇文甫《晚明思想史论》）

不过“怪”只是一种现象，这种现象背后隐藏着灵魂的“狂”。

李贽是思想领域的狂杰。

从孔子到朱熹，他们的思想理论，被吹捧得越来越神圣，神圣得不能说一个“不”。李贽却从头到脚，挨次儿砍去，斧斧砍在儒学的痛处，使人们看到了儒学的致命伤：它是产生社会虚伪和一切罪恶的根源。（见《焚书》、《续焚书》）史书，中国历史文化的见证。载于其中的每一个人物，皆有史学家的定评，后人不可私自乱来。李贽却大笔一挥，给历史上主要英雄重新画像，重新定位。他成了几千年中国历史的总裁判，剔出了中国历史的新面貌。（见《藏书》、《续藏书》）正如礼部张问达在写给万历帝的奏折中所言：

李贽……近又刻《藏书》、《焚书》、《卓吾大

德》等书，流行海内，惑乱人心。以吕不韦、李圆为智谋，以李斯为才力，以卓文君为善择偶，以司马光论桑弘羊欺武帝为可笑，以秦始皇为千古一帝。以孔子之是非为不足据。狂诞悖戾，未易枚举，大都刺谬不经，不可不毁者也！

李贽不单是破，不单是抡大斧、说狂言，而首先是立，以所立为器，力破传统，横扫腐朽。

李贽建立起了王学左派的新理论：李氏理论。这个理论以王阳明的“心即理”为基点，受到佛学特别是禅宗的启发，加上自己的人生体验和理解，创制而成。

他将王阳明的“心即理”、“致良知”的体认感知方法，发展为人的本体论，即从心理解剖入手，探讨人的本性的秘密。回答人是什么和应该怎样。他所得出的结论与理学的禁欲主义背道而驰，却与西方近代尊重个性、肯定人欲的人文主义思想体系颇为接近。

他提出的童心，说白了，就是人本质的原初表现，没有理学濡染的孩童之心。这孩童之心，依李贽的解释便是私心。

夫私者，人之心也。人必有私，而后其心乃见，若无私，即无心矣。

——《德业儒臣后论》

李贽所言私心包括两个内涵：个性、个性的独立、自由；人的生存需求、欲望、“好货”“好色”之心。前者是精神的，后者是物质的。

先说后者：人的生存需求与好货好色的欲望。李贽说：

穿衣吃饭，即人伦物理；除却穿衣吃饭，无伦物矣。世界种种皆衣与饭耳！故举衣与饭而世间种种自然在其中，非衣饭之外更有所谓种种绝与百姓不相同者。

——《答邓石阳》

什么叫“百姓日用”、“穿衣吃饭”？李贽进一步解释为，举凡好货、好色、多积财宝、多买田宅、为子孙谋等一切治生、产业诸事。

既然“穿衣吃饭”、“好货好色”都是人伦物理，都是人的天性，都应肯定，都无可非议，那么求生计、治产业的商贾，与耕田的农夫，做官的官吏一样，也就没有什么贵贱之分。

且商贾又何鄙之有？挟数万之资，经风涛之险，受辱于关吏，忍诟于市易，辛勤万状。所挟者重，所得者末。

——《又与焦弱侯》

既然人心是私心，男女之事也必是私事，也必是生活日用，也必是人之常情，所以，男见了女，喜悦，相思，乃至逾墙而约；女的见了心上郎君，便与之私奔，那也自然而然，无须大惊小怪。对卓文君私奔，李贽做如是观：

嗟夫！斗筭小人何足计事，徒失佳偶，空负良缘，不如早自抉择，忍小耻，而就大计。《易》不云乎，同声相应，同气相求，同明相招，云从龙，风从虎，归凤求凰，安可诬也。

——《儒臣传·司马相如》

以这种“好货好色”的人性论反观孔孟，反观程朱，反观一切道学，无不是虚伪的东西，无不是骗人的假货，何止骗人，实乃“罪恶之渊藪”，应千人共唾之，万人共唾之，历史共唾之。

（被奉为万世至论的圣人之言）不过因病发药，随时处方，以救此一等懵懂弟子，迂阔门徒耳。药医假病，方难定执，是岂可遽以为万世之至论乎？然则《六经》、《语》、《孟》乃道学之口实，假人之渊藪也。

——《童心说》

何以是“药医假病”？何以为“假人之渊藪”？

世之好名者必讲道学，以道学之能起名也；
无用者必讲道学，以道学之足以济用也。欺天罔
人者必讲道学，以道学足以售其欺罔之谋也。

——《初潭集》

这欺罔之谋，就是“阳为道学，阴为富贵，被服儒雅，行若狗彘然也”（《三教归儒说》）。

“阳为道学，阴为富贵”，真是一语道破天机，八字揭破数千年的秘密。道学者见而恐慌，闻而失魄惊魂。因为“官”与“道”的一世虚伪皆被捅穿了。

口谈道德而心存高官，志在巨富；既已得高官巨富矣，仍讲道德，说仁义，自若也……展转反覆，以欺世获利。

——《又与焦弱侯》

孔子千百年来，人人敬为圣人，朱熹说：“天不生仲尼，万古长如夜。”李贽则说：“怪得羲皇以上，圣人尽日燃纸烛而行也？”（《赞刘谐》）又说：“虽孔夫子亦庸众人类也。”（《答周柳塘》）

孔孟之学欺世盗名，那些“学未离门户”，“一步一趋”的学子、儒者，以此治国，又何以治国，以此益世，又何以益世。“受人家国之托者，慎无刻舟求剑。托名为儒，求治而反以为乱……则儒者之不可以

治天下国家，信矣！”（《藏书·世纪列传总目后论》）

中国大名鼎鼎的圣人：孔子、孟子、董仲舒、韩愈……朱熹……一一被他点批一通，摘去其头上圣人之光圈，还他赤身裸体本来之面目。

近世他最赞赏王阳明，说他是“真夫子”，不过他眼中的这位真夫子又是“有识，而才不允、胆不足”（《太傅席文襄公》）。

李贽，眼中无人，太狂矣！

不过他狂得爽快，狂得深刻，无一点矫饰，无一点迂腐。

不愿属人管

既然童心是私心，肯定童心就肯定私心，肯定私心就必然尊重个体，张扬个性。若张扬个性，不摆脱束缚，不反对奴役，个性、自由岂会从天上掉下来？

于是李贽又提出了“不属人管”，“不庇于人”，“自适”、“自然而然”的一整套明心见性的理论来。庄子“不为物役”的自由精神，到了李贽时代又重放异彩。隐逸文化又呈现出了新的面貌。

既然人皆有私，人心即私心，私就是差别，一人之心与他人之心绝不会完全重叠，那么每个人都会有一个自己的独立世界，整个世界千差万别，无须强求统一，这与庄子的万物皆有其天性，不可一刀割，不可以一性定天下万性，而应任其自然，本质相同，一讲自然之性，一讲人之自然性。

一切反束缚、任性而行的理论皆出于此。

李贽治学就是从肯定私心这个认识基点出发的。他直言不讳地说：“我以自私自利之心，为自私自利之学，直取自己快当。”（《寄答留都》）孔学是孔子自己之学，非我李贽之学，何必以孔子是非为是非呢？

夫天生一人，自有一人之用，不待取给于孔子而后足也。若必待取足于孔子，则千古以前无孔子，终不得为人乎？

——《答耿中丞》

这简直是蒙昧时代的一份人权宣言，漫漫长夜的一声雷鸣，一道闪电。它划破了二千年中国学术黑沉沉之夜空，使人们看清尾随在孔学之后的一代代学术人流的奴才面孔。学术个体精神，消失在了比猫画虎、死记硬背之中，消失在了只知蓄存、出售的过程里。

可悲的是，做奴才，却以为是天经地义，为之耗尽时间，耗尽精力，耗尽生命，自苦一生却自以为“安贫乐道”。

于是李贽又揭破一个人们不愿承认的事实：

今之人，皆庇于人者也，初不知有庇于人事也。居家则庇于父母，居官则庇于官长，立朝则求庇于宰臣，为边帅则求庇于中官，为圣贤则求庇于孔孟。

——《别刘肖甫》

求庇于人，就必然丧失自我，丧失自我的见识，丧失自我的意志，丧失自我的人格，个体的价值也就随之失落了。于是发出了“不庇于人”、“不属人管”、只求“自适”的呼号。李贽对朋友表态：“若要我求庇于人，虽死不为也，历观从古大丈夫、大好汉尽是如此。”（《与耿克念》）

不庇于人，自安自适，是中国古代真隐士普遍具有的人格和精神境界。若不能自适，隐士也就不成为其隐士了。

士贵为己，务自适。如不自适而适人之适，虽伯夷、叔齐同为淫僻；不知为己，惟务为人，虽尧舜同为尘垢秕糠。

——《答周三鲁》

远遁深山大泽，居岩穴，宿深林，是自适乎？这要看合不合人的性情喜好。李贽有个现身说法：

今我出家，宁有过人者？盖大有不得已焉耳。非以出家为好而出家也，亦非以必出家乃可修道，然后出家，在家不好修道乎？缘我生平不爱属人管……中以不愿属人管一节，即弃官，又不肯回家，乃其本心实意。

——《缘约》

不愿属人管，李贽之天性，弃官、出家皆由于此，皆由于这个“本心实意”，而非为修道。修道不必出家，不必选择地点，喜欢什么地方就到什么地方，只要适意。这正是明代隐逸文化在理论上的一个新变，至少比之以往更普遍了。

袁宏道有一段话，讲自由自在之趣：“山林之人，无拘无束，得自在度日，故虽不求趣，而趣近之。愚不肖之近趣也，以无品也，品愈卑，故所求愈下，或为酒肉，或为声伎，率心而行，无所忌惮，自以为绝望于世，故举世而非笑之，不顾也，此又一趣也。”

袁宏道追求的是一种身不在山林，而心中所得之趣与山林之人近同的人生趣味，一种闹市中的山林志趣。什么人品，什么道德，什么戒律，统统一边去！任性，“率心而行”，想吃就吃，想玩就玩，想笑就笑，想哭就哭，别人怎么议论，怎么讥笑，不去管他，无所忌惮。

这是一种独立的人格，狂狷的形象，自由的人生。一种不亚于山林之人的明代文士的自适人生，快乐人生。所谓明代隐逸文化的内心化、世俗化正在于此。

人格的独立、自由，是发于情，出乎性，是自然而然的，绝非有意强为，“所谓自然者，非有意为自然，而遂以为自然也，若有意为自然，则与矫强何异”（《读律肤说》）。他所追求的是一种自适的高境界：自

然而然的境界。

若要达到这种境界，只须任情而行即可。因为，人的衣食住行，人的七情六欲，皆来自人的天性，“声色之来，发于情性，由乎自然”（《读律肤说》）。故而，只要顺其自然就可以了，而无须压抑、矫饰，更不能消灭它。针对理学“存天理，灭人欲”的说教，李贽疾呼：“不必矫情，不必逆性，不必昧心，不必抑志。”（《失言三首》）

有人说，李贽是近代个性解放的鼓吹者，此言不谬。

有人说，李贽是中国思想史上的异端思想家，此言也不谬。

有人说，李贽是中国狂逸之士的代表，也不错。这类的话还可以说许许多多，但人们注意他与佛教禅宗的亲密之情，注意到了他与王学左派的传承关系，更注意到了他与朱子的尖锐对立，只是忽略了一点，更重要的一点，他与庄周的一脉相承，异曲同工。

他们都强调人的精神的独立，独立于政治之外，势力之外，人事之外；都强调人的精神世界的自足和自由，一种无所依托，“无所待”的自由、逍遥。庄周把人作为自然界的的一个类属，看重人与自然的和谐，注重人的自然属性，提倡道法自然。精神的独立和自由，主要来自于他的自然人的理论。但庄周对人的欲望。特别是物质的欲望，如“好货好色”等，则主张超越。李贽的童心说、人性论，则以承认人的物质需

求的合理性为基础，是建立在百姓“生活日用”基础上的，更带世俗性和商业文化的色彩。一个是自然的，纯精神的，高雅的；一个是社会的，物质与精神一体的，世俗的。庄周与李贽成为耸立于中国隐逸文化史上的两座高峰，一前一后，遥相呼应。

吾同陶公乎？

李贽有 22 年的隐龄：万历九年至万历三十年（1581—1602）。

他隐居时 52 岁，正年富力强，官运亨通。

说他官运亨通，因他做官做到了姚安知府，官正四品，且又是正职，一人说了算。这个位子，在当时对于举人出身的人来说，已经是福星高照、官尊位显了。而且，他在姚安干得很出色，临走时，“士民遮道相送，车马不能前行”（《姚州志》），场面够感人的。

待三年任满，本来“得上绩”，可以“加恩”、“上迁”。正在他宦途一路绿灯、春风得意的时候，他却突然要致仕、要归隐。这到底为了什么？

其实李贽对做官并没有什么兴趣。他天生不受管束的性格，一副抗上的脾气。就在那个需八面玲珑的官场，升贬由上司说了算的体制里，根本就不是做官的材料。他后来回忆自己为官的经历：

为县博士，即与县令提学触；为太学博士，即与祭酒司业触；……最后为郡守，即与巡守王

触，与守道骆触。

——《焚书·豫约篇》

李贽有自知之明，在去姚安前，就已做好了离任归隐的准备。那次他乘船先到达黄安，去拜见自己的知心好友耿定理。在耿家他就不想走了，已有“弃官留住之意”，若不是好友定理硬劝他，他连那知府都不做了。“楚倥（耿定理）见余萧然，劝余复入，余乃留吾女并吾媚庄纯夫于黄安，而因与之约曰：‘待吾三年满，收拾得正四品俸禄归来为居食计，即与先生同登斯岸矣！’”（《耿楚倥先生传》）

他果然未失诺言，其实在任上期间，他就搞起了庄子的“无为而治”，“为政举大体，一切持简易，任自然”（吴虞《明李卓吾别传》）。了却公事之余，常往寺院，处于名僧之间，读书谈玄，参论佛理，“俸禄之外，了无所长”。姚安任上，他事实上过着半官半隐的生活。

三年任满，他即以病为由，提出致仕，上司不允，他便干脆遁入大理的一座名山——鸡足山中，躲入寺院，阅藏经，不露面了。御史刘维奇壮其节，遂高抬贵手，答应了他致仕的请求。

既然退休，就应回到老家，不说衣锦还乡，也可光耀门庭，总算是一件光彩的事情。李贽可不希罕那名声。他不做官主要是厌恶了官场的应酬，摆脱那“来而迎，去而送；出分金，摆酒席，出轴金，贺寿

旦”（《感慨生平》）一类俗而又俗的琐事，而后过那“访友朋，求知己”的自在生活。

于是他宁肯客居朋友家，也不回故乡了。他对家里人说：“吾老矣，得一二胜友，终日晤言，以遣余日，何必故乡也。”（嵇文甫《晚明思想史论》）

他住在耿定理家一住就是四年，耿定理的思想性情与李贽相同。二人志同道合，甚是谈得来。那一段岁月，他主要从事两件事，教授耿家子弟，读书著述。

然而耿家同样埋伏着危机，定理的弟弟定向与李贽志向观念不同，在教授子弟问题上曾多次发生冲突。李贽后半生的悲剧，也就随之埋下了。

万历二十四年，耿定理不幸病逝，李贽的生活发生了急剧转折。

第二年，李贽从耿家迁出，搬入了麻城龙湖寺院——芝佛院。

那是李贽焦头烂额的一年。他寄食于耿家，由于与耿定向的矛盾，又不得不离开耿家，生活更无着落了。定理的死已在精神上给予他沉重打击，使他顿感“寂寞太甚”。眼下他几乎无力自养，生活无着落。原想去投奔好友焦竑，焦竑也正自顾不暇。他别无选择只好到寺院中谋生。

移居寺院谈何容易！

住在耿家，不只李贽一人，而是一大家，犹似《红楼梦》中薛姨妈住贾家的梨香院。李贽入僧院，难道男女老少全家都入和尚庙不成？李贽只得狠下心

“令人护送家眷回籍，散遣僮仆亲，只身走麻城芝佛院，与周柳堂先生为侣”（《释子须知序》）。

进了和尚庙，衣食住行不用发愁，都由寺院提供。李贽反倒可以集中时间读书著述，有时同周柳堂谈经说法。这是一种与外界隔绝或半隔绝的生活，是隐居生活的寺院隐之类。

四年以后，万历十六年，62岁的李贽竟剃发出家了。

62岁的知府剃发当和尚，在战乱时代不足为奇，在和平岁月，这绝对是千古奇闻。我们可以理解李贽的这一举动，是向理学观念的一次挑战，一种昭示：李贽已看破红尘，决心与这个社会隔绝，他要做一个名副其实的佛教徒。

李贽为什么会突然削发出家了呢？

我想不会有人去逼一个老头子这么做。何况他又是位有地位，有名气，脾气倔强、古怪的老头子呢？这完全是他的自愿。他自己曾对此有过解释：

所以落发者，则因家中闲杂人等……以俗事强我，故我剃发以示不归……又此间无见识人多以异端目我，故我遂为异端，以成竖子之名。兼此数者，陡然去发，非其心也。

——《与曾继泉》

不过这个自愿是为了避开俗事，是向理学污蔑的

大胆挑战。

万历十八年，《焚书》在湖北麻城问世，这部书的出版竟犹如飞入湖水中的一颗陨石，顿时激起轩然大波，冲起腾腾热气。这一年无论在李贽的一生中，还是中国文化史上都是一个特殊的时刻，一个具有里程碑意义的时刻。

自此李贽的晚年进入了四处飘荡的时期。

谁都没有料到，《焚书》梓世后，李贽遇到的第一个杀手，竟是他的知心好友的弟弟耿定向。

耿定向一见到《焚书》，便立即发表了一篇《求做书》，号令弟子围攻李贽。于是流言飞语沸沸扬扬，李贽不屑一顾。第二年这位耿定向又策划了一起“驱李”事件，他趁李贽游黄鹤楼之机，煽动弟子雇用流氓，迫害李贽。李贽在麻城呆不下去了。

尽管恶风四起，道学家们恨不得将其置于死地，然而李贽并不孤立，到处都是他的崇拜者。这位无权无势又无钱的老头子像圣人一样，被朋友、弟子们争来抢去。先是刘东星迎于武昌，不久他的儿子刘晋川又将李贽接到山西沁水。巡抚梅国桢又要接入大同。挚友焦弱侯亲自迎接到南京；后来他又回到麻城，亲眼见到芝佛院连同他建造的埋骨塔一同被拆毁；他无可奈何，只得北上黄蘗山，与马经纶谈论《易》，马叹服，敬为圣人。后一同到达北通州。

这就是李贽的出家生涯、隐居生涯。孤独一身，四处漂泊，访朋友，求知己，苦其身而乐其道，终生

不疲。环境虽恶，心内宁静，俗事不入于心。

当他应刘晋川之邀北上山西前，就听到了一条专冲着他来的新闻。一位姓史的巡道，要以“大伤风化”罪，将其递解回乡。李贽听了淡淡一笑，心中坦然。他在《与城老》一文中透露出自己的心境。

平生所贵者无事，而所不避者多事。贵无事，故辞官辞家，避地避事，孤孤独独，穷卧山谷也。不避多事，故宁义而饿，不肯温饱，宁屈而死，不肯幸生。

这是李贽隐居生涯的自我表白，他崇尚“无事”，崇尚心理宁静、淡泊的生活。为此，他可以牺牲现实的一切：权势、家庭、幸福。而这种生活的淡泊，心理的宁静，说到底还是为了那个“道”，那个人生的真谛。守道、敬道、创自我之道，这便是李贽一生的最高追求。

李贽对隐士有独特的研究。他在自己最得意的著作《藏书》中，特为隐士留出了一块田野，称隐士为“外臣”，专辟“外臣传”，载隐士 97 人。首次将隐士分为“时隐”、“身隐”、“心隐”、“吏隐”四类。他认为“邦无道则隐”的“时隐”，稍有志的人就可以做到，不足为奇。“以隐为事，不论时事”的身隐，又有几等：“有懒散不耐烦，不能事生产作业，而其势不得不隐者”；“有志在长林丰草，恶嚣耽寂而隐者”，此类

都不足为奇。他所赞赏的是“志在神仙，愿弃人世”的陶弘景式；“身游物外，心切救民”的鲁仲连式；“志趣超绝，不屈一人之下”的庄周式；然而他认为，身心俱隐的“心隐”又在“身隐”之上。

有一点很值得我们注意，四种隐士中，李贽最赞赏的竟是“吏隐”。他十分感慨地说：“嗟夫！大隐居朝市，东方生其人也！彼阮公虽大，犹有逃名之累，尚未离乎隐之迹也。”吏隐毕竟不是隐士中的正宗，毕竟与庄周的“不为物役”，不为权势所屈，不为名利所动，无所依托，“无所待”，自由逍遥于天地间的精神境界，大异其趣。吏隐实质上是文人向权势的妥协、让步。东方朔也不过是皇帝的玩物、奴才而已，将这样的奴才置于庄周之上，实在有些让人不大理解。

更为有趣的是，李贽竟称自己是“吏隐”。“吾迹其终之所就，又安得不谓之吏隐乎？”“吾迹其七十之初，据其平生之寓，是以亦谓之吏隐云耳！”（《吏隐·外臣总论》）

如果说，把李贽先后任职期间的行为称为“吏隐”，我以为倒颇为合适。

身在朝中，而心向江湖，正是他在任上的心理状态。至于退隐之后，他的隐居生活应归于哪一类，他也有一段自我评估。

李贽住在芝佛院时，常与侍者谈论出家一事。他常说：“世间有三等人宜出家。其一如庄周、梅福之徒：以生为我桎，形为我辱，智为我毒，灼然见身世

如贅瘤然，不得不弃官隐者，一也。其一如严光、阮籍、陈抟、邵雍之徒”，“苟不得比于传说之遇高宗，太公之遇文王，管仲之遇桓公，孔明之遇先主，则宁隐勿出，亦其一也。又其一者，陶渊明是也。亦爱富贵，亦苦贫穷，故以乞食为耻，而曰：‘叩门拙言辞’，爱富贵，故求为彭泽令，然无奈其不肯折腰何？是以八十日，便赋归去也。此又其一也”（嵇文甫《晚明思想史论》）。

这次将庄周放在第一位，阮籍、陈抟排在第二位，陶渊明排在第三位，倒颇见眼力。

那么，李贽自己属于哪一类呢？当是时，侍者也提出同样的问题：“先生于三者何居？”

李卓吾向来直率，何况又在闲谈中，他自己并没有现成的答案，一边思索，一边回答道：“卓哉！庄周、梅富之见，我无是也。待知己之主而后出，必具盖世才，我亦无是也。其陶公乎？”（嵇文甫《晚明思想史论》）

随之，推测的口气渐渐变得肯定了。只是先谦虚了一下，“夫陶公清风被千古，余何人而敢云庶几焉？”他仅仅肯定有与其相近之处，遂接着言道，“然其一念真实，不欲受世间管束，则偶与之同也”（嵇文甫《晚明思想史论》）。

李贽的话并非夸张，“山色日夕佳，飞鸟相与还，此中有真意，欲辨已忘言”。陶渊明从大自然中领悟人生的真谛，要像那山中飞鸟一样，日升而出，日落而

归，自由自在，顺其自然。李贽则是直接探讨人的自然性，以此为基础把握人的精神的自由。

然而陶渊明是一位高雅的体悟者，实践者，却非一位富于思辨的哲学家。

李贽则二者兼而有之。李贽对中国隐逸文化的贡献，在陶渊明之上，而与嵇康相伯仲。

说也怪，李贽的结局也同嵇康一样悲惨。

六 子陵风节

——黄宗羲与隐逸文化的近代化

不要责怪历史，不要怨天尤人。

历史有时铁面无私，冷酷无情，也有时喜地欢天，温情脉脉，它有自己的性格，有自己独特的眼光，面对熙熙攘攘川流不息的人群，它总会把喜爱的人留下来，给他一顶帽子，一个符号，好的或坏的。好多人当时显赫，或腰缠万贯，或权倾一时，却不一定留在历史上，时过境迁，被历史忘得干干净净，连那栖身的荒冢都不知何处去了。而有些人不过是寻常百姓，贫苦一生，到头来反得到历史的青睐，不但名垂青史，且唤起越来越多人的敬仰。

黄宗羲就是这样一個历史文化的符号，一个永远闪光的符号。

他不靠权势，不靠金钱，靠的是一种灼人的光，一种精神，一种人格，一种思想，一种见诸于行动、

流注于书本的文化智慧。

入京颂冤，义动朝野

万历三十八年，黄宗羲（1610—1695）出生于浙江余姚县。他像所有的官宦人家的学子一样，自幼喜读书，14岁就补了诸生，成为同龄人中的佼佼者。

宗羲的父亲就是大名鼎鼎的黄尊素，天启年间御史，东林党中的重要成员。为官廉洁，禀性耿直。杨涟因弹劾魏忠贤而惨遭杀害，当是时，权势熏天，人多畏惧，黄尊素却挺身而出，继而上书，遂被削职回家。天启六年，被捕下狱，受尽酷刑，死于狱中。

当时黄宗羲年仅16岁，这样幼小的年龄，怎能承受得起如此沉重的打击。父亲因何被害？为何遭到那样非人的虐待？为什么朝廷之上辨不出忠奸？为什么如此庞大的政权竟没有是非，随意颠倒黑白？……

对于少年的黄宗羲来说，这些问题太复杂了，难以一时弄明白，不过事情本身的是非曲直，他心中透亮透亮的。在大人的劝说下，他暂时沉默了，但他坚信这种沉默不会永远，总有一天会爆发出来。

这一天终于来到了。

崇祯元年，宗羲年仅19岁。他坚信新皇帝革除旧弊的第一件事，理应是除奸、平冤，已是为父亲鸣冤的时候了。于是他“袖长锥、草蔬”（《年谱》），毅然奔向京师。进京后，恰赶上魏忠贤伏诛，他乘势上疏皇上，请求诛杀魏忠贤的余党：曹钦程、李实等。这

一要求也正合皇上的心意，遂下诏，将阉党交有司审讯。宗羲与仇人公堂对质，面对杀父仇敌，那复仇的怒火，怎按捺得住？不由得抛出袖中长锥，向着仇人砸去。“锤显纯，流血被体”（《清史稿·黄宗羲传》）。怒气不止，又痛打崔应元，拔下其胡须，以须代头，祭于父亲灵前。又前往狱中，找到毆杀父亲的两位牢子，以血还血，为父亲报了仇。

当是时，黄宗羲的仇人，一个名叫曹钦程，其罪行已经宗羲等人对质，入了逆案中，板上钉钉，想跑也跑不了。另一位叫李实的，却上疏皇上，极力辩解，用似是而非的话，企图摆脱罪责。李实想解铃还需系铃人，于是私下遣人送金三千与宗羲，求他不要再追查。也许在这位奸佞眼中，金钱可以救驾、保命，3000两银子足可以堵一个小孩子的嘴。他的算盘打错了，他太小觑了眼前的敌手。于是3000两银子成了他罪行的铁证。宗羲笑道：“今日犹能贿赂公行邪！”廷对时，“复以锥锥之”。

魏党造下了一个时代悲剧，多少忠良含愤冤死！多少人家，人亡宅空，多少孩童沦为孤儿……魏党罪恶，天地共愤！

黄宗羲率领惨死忠臣的子弟，齐集于大牢门前，为父母亡魂设祭，众弟子悲痛哀号，声震中天，“直达禁中”。朝中旧臣也多暗自落泪，“思宗闻之，叹曰：‘忠臣孤子，甚恻朕怀。’”（《清史稿·黄宗羲传》）

黄宗羲少年英烈，一腔忠孝之气，为先父也为天

下亡魂伸冤，顺天心，应民愿，其勇气、才能为他赢得了极大荣誉。

崇祯末年，阉宦蠢蠢欲动，大有卷土重来之势，当此之时，朝堂诸臣多随波逐流，“或荐霍维华，或荐吕纯如，或请复涿州（冯铨）冠带、阳羨（周延儒）出山”（《明史·奸臣传》）。屡屡遭挫的东林党，锐气大减，已无力承担打击阉宦的使命，复社继之而起，接过了这一历史重任。

黄宗羲，复社之重要成员，威望日高，当南京马士英与阮大铖暗暗勾结，企图东山再起之时，复社名士正在南京集会讲学，他们“作《防乱揭》，攻阮大铖。东林子弟推无锡顾杲居首，天启被难诸家推宗羲居首”（《清史稿·黄宗羲传》）。签名名士达140人，轰动南京，轰动全国。

阮大铖恨之如骨，恨不得杀尽众人。待南明王朝成立，阮大铖官复原职，又与大学士（宰相）马士英勾结在一起。他按《防乱揭》上签字者的名单，一一捕捉。当此之时黄宗羲“方上书阙下”，遂落入阮大铖魔掌，与顾杲一起被逮入狱。

宗羲母闻之，泪枯心碎，先失夫，继累子，妇女之悲有过此者乎？遂不禁叹道：“章妻，滂母，乃萃我一身耶！”（《清史稿·黄宗羲传》）

青壮年时的黄宗羲，谱写了一曲反奸斗争的壮歌，为他以后的斗争奠定了政治基础。

身滨十死不言危

政治风云，像大漠六月的天，孩子的脸，变幻莫测。当明朝内战打得火热的时候，女真人与农民军两把刀，已经架在皇帝的脖子上。

先是李闯王，真地闯入皇宫，崇祯“身挂东南枝”，以一根绳子结束了明朝。继而，吴三桂“冲冠一怒”，打开国门，于是努尔哈赤子孙们的铁骑以迅雷之势，踏平了半个中国。

国家危殆！明朝危殆！人民在死亡、流血！

热血男儿按捺不住，纷纷揭竿而起。在浙江，明朝旧员熊汝霖、孙嘉绩相继率众起义，“以一旅之师划江而守”。黄宗羲与两个弟弟，“纠合黄竹浦子弟数百人，随诸军与江上，江上人呼之曰‘世忠营’”（《神道碑文》）。当此之时，将士斗志高昂，“士民喟然有吞吴楚之气”（《鲁纪年》卷上）。被鲁王任命为监察御史的黄宗羲，也雄心勃勃，志在复国。

然而，拥有重兵的镇东侯方国安、武宁侯王之仁，拥兵自专，鲁王难制，况宗羲一介书生乎？方、王二帅意在自守，不肯挥师北上。当是时，首举抗清义旗的孙嘉绩、熊汝霖，屡遭排挤，弄得既无兵权，又无粮饷。孙嘉绩感黄宗羲义气，又倚重其才略，遂毅然将“营卒”尽付于宗羲，宗羲又与王之仁的儿子王正中合军，得 3000 人，宗羲率之，挥师北上，“由海道入太湖”，又“招吴中豪杰”（《清史稿·黄宗羲传》），“百日之内，牛酒日至，军容甚整”（《神道碑文》），直

达乍浦。这次进军，计划周密，外有精兵，里有内应，水陆并进。

然而，清兵防备甚严，陆军被清兵围堵，不能前行，孤立无援的水军已溃败，于是全军败还。

黄宗羲自感无颜见江东父老，率残兵 500 人，“归入四明山”，欲“结寨自固”，而后“徐为航海之计”（《行朝录·四明山寨纪》）。部队驻扎杖锡寺，宗羲微服出访，临行告诫部下：“善与山民结。”部下不听，与山民结隙，遂被山民举火，焚毁山寨，全军尽没。

宗羲悲恨交集，几痛不欲生。天地之大，竟无其立身之地，而清兵逮捕的檄文，张贴四方，为逃避清兵追捕，黄宗羲携带子弟逃往剡中，躲进深山，边精研历算，边等待时机。

当黄宗羲在山中研究历算的时候，鲁王在闽中攻城掠地，节节胜利，打开了一个不大不小的局面，先后复三府一州，共 27 个县，后来虽又被清兵夺去，但东南明朝势力毕竟振作了起来，鲁王召定西侯张名振返身夺回浙江建跳。黄宗羲闻讯，精神为之一振，遂连夜前往，鲁王晋升他为左副都御史。

然而，在那烽烟四起、时局飘荡的岁月，军人主政，悍帅一言九鼎，文职不过是傀儡，何况像黄宗羲这样曾失兵的败将，又能做些什么？

人最怕无所事事，胸怀大志、一腔热血的黄宗羲，空耗岁月，其焦急、忧愤、痛苦之情，何语能道！何言能述！

他无法打发那无聊的时光，只得“日与吴钟峦坐舟中，正襟讲学，暇则注授”（《清史稿·黄宗羲传》）。且莫将此等闲看，那不是在游山玩水，不是在观赏湖光山色，不是津津乐道古人话语，宗羲自己凄然写道：

觞余于鲸背之上，落日狂涛，凄然相对，但觉从古兴亡，交集此时，何处容腐儒道得一句！

——《思旧录》

“落日狂涛”，寓意何其深，“古今兴亡”感慨何其多。“凄然相对”，有心灵犀，无语自悲，那是心灵在哭泣。

当此无用之时，宗羲思念老母，自己只身在外，抛母亲于家中，况且清廷又“以胜国遗臣不顺命者，录其家口”相逼。母亲危在旦夕，宗羲日日心焦，既然在此无所事事，不如归去尽孝，于是他“陈情监国，得请，间行归家”（《神道碑文》）。

然而宗羲并未忘怀抗清大业，仍不懈地进行着秘密的斗争，“锋镝牢囚取次过，依然不费我弦歌。死犹未肯输心去，贫亦岂能奈我何？”此首《山居杂咏》正是他此时此地内心世界的自我写照。直到顺治十年，鲁王去监国号，“海氛渐息，无复所望”，他才“奉母返里门，毕力著述”（《清史稿·黄宗羲传》），将全部精力用于论道、治学。

黄宗羲是位典型的遗民，清代的伯夷、叔齐，我

们从他百折不挠的斗争中，从那“身滨十死不言危”的坚强意志中，感受到了一种“威武不能屈”、大义凛然的民族气节。

持子陵之风节

黄宗羲没能实现“复明”的政治理想，于是像孔子一样，退下来治学，遂成就了一代大学问。

黄宗羲做事，十分投入，苦学力行，实属罕见。少年时代“入京诉冤”如此，自京返乡“肆力于学”也如此。

他读书，不读则已，一旦用心于此，便欲读尽天下善书，家中藏书读完了不过瘾，就四处乞书。浙江余姚，向有书海之地的美名，藏书楼甚多，他依次讨去，不肯放过一家。世学楼钮氏、澹生堂祁氏、千顷堂黄氏、绛云楼钱氏，他都一一讨来，手抄后，如期奉还。为此，他专门开出一片地，兴土动工，建起了一栋抄书楼，名曰“续抄堂”。嗜书苦读，到这个分上，学问的回报，自当与众不同。

黄宗羲早年是刘宗周的弟子，早在崇祯末年就小有名气了，十年烽火，千里奔波，使他对人生体验，对社会、政治的体认，清醒、深刻多了。学问也日渐精深博大。故而，一回到家中，“四方请业之士渐至”（《清史稿·黄宗羲传》）。

既然教学授徒，就要教出个样子来。他首先将 20 年前老师刘宗周创办的“证人书院”恢复起来，重新

开始讲学活动。

黄宗羲治学有三条原则：其一，讲根基，主张“以六经为根基”，反对束书游谈。其二，重博览，强调融会贯通。其三，强调经世致用，厌弃迂腐之学。自晚明以来，束书而谈的风气兴了近百年，黄宗羲力倡“实学”，且有自己的真学问推行之，遂风靡天下。“东之鄞，西之海宁，皆请主讲，大江南北从者骈集。”（《神道碑文》）

黄宗羲学问博大精深，“著作盈车”。《清史稿》称：“上下古今，穿穴群言，自天官地志，九流百家之教，无不精研”，涉及经学、子学、史学、历学、文学等广泛领域，且一经其涉足，便多有发现、开拓。其治学的总精神一言以蔽之：总结明亡教训，恢复原儒精神，为中华民族寻找一条出路。最能体现他的这一构思的就是那部《明夷待访录》。

《明夷待访录》以“三代之治”为楷模，其著述总旨为：使天下为“家”变为天下为“公”。他认为，封建社会一切腐败现象的总根源，在于“家天下”的体制，从而使得国君“以为天下利害之权，皆出于我，我以天下之利尽归于己”（《原君》）。君权未到手时，“屠毒天下之肝脑，离散天下之子女，以博我一人之产业”。一旦大权在握，便肆无忌惮，“敲剥天下之骨髓，离散天下之子女，以奉我一人之淫乐”。“天下之大害，君而已矣！”（《原君》）

何以变“家天下”为“天下百姓的天下”？黄宗羲

提出了“君臣共治”的政治主张。君臣关系，不是上下关系，臣僚不是皇帝的“宦官、宫妾”，而是皇帝的师友、同事。君臣治国，犹如共拽一棵大树，同是拽树之人。何以共治？黄宗羲提出了“学校制”。“治天下之具，皆出于学校。”（《学校》）处理政务，选拔人才，评判是非，制定法律，不可以皇帝的金口玉言为准，而由学校公议。学校制，颇似后来西方的议会制，且比西方早了近一百年。

黄宗羲的这些主张，在很大程度上带有革命性质，可以看得出字里行间还散发着战场的火药味。那是来自他亡国间的亲身经历，来自他长达十年抗清斗争的体验，来自于他对明代因何而亡的反思。这种反思有着鲜明的时代性，许多真知灼见不是任何时代学者都能提出来的，我们仿佛感受到，在他那思想的大海里，总是漂浮着商船的桅杆，显示出新工商业者对政治的渴求，大概也正因此，《明夷待访录》更具有近代的性质。

顾炎武读后，为之震惊：“大著《待访录》，读之再三，于是知天下未尝无人，百王之敝，可以复起，而三代之盛可以徐还也。”（《顾宁人书》）梁启超也从中得益非浅，极赞此书“为刺激青年最有力的‘兴奋剂’。我自己的政治活动，可以说是受这部书的影响而最早而最深。”遂“将其书节钞，印数万本，秘密散布，于晚清思想之骤变，极有力焉”。（《清代学术概论》）

这的确是一部近代启蒙之作，不单单在政治方面，同时也是隐逸文化走入现代的一个符号。

如果以君臣共治取代封建专制，为臣的不再是伴君如伴虎，犹如同学、朋友推心置腹，尽情而谈，无所忌讳；如果官职大小不由皇帝一人定，而是由百姓、由学校公众推举，有本事自己做出业绩，无须争名夺利，勾心斗角……那么文人为了保持那独立人格，获得精神自由，又何必再逃入深山老林，忍受饥困之苦，经受酷暑严寒，消磨那孤单寂寞的时光呢！

隐逸文化说到底，不过是文人对自我意识的尊重，不过是寻求一种人格的独立，精神的自由，品德的高洁，不愿做政治的奴隶，权势的奴仆，不愿为名利所累，为了挣脱名缰利锁，在政治之外所做的一种人生选择。

政治的民主化、法律化，君臣共治，学校参与，为文人的人生提供了自由的竞技场，提供了文人与政治的结合部，从而使游离于政治之外的文人找到了他们用武的自由天地，因此可以说隐逸文化在理论上，自《明夷待访录》起已开始迈入近代时区。

然而理论归理论，行不通的理论到头来不过是一堆被遗弃的废纸。中国的历史不会因为几个书生做出了天真的想象，就像变戏法一样，突然间改变自己的面貌。政治制度尤其顽固，比经济体制、生产方式顽固得多，有惰性得多。战争不过是几个小丑在它设计的舞台上舞枪弄棒，扑打厮斗，像在如来佛的掌心里

翻几个跟头而已。几个异想天开地舞文弄墨的文人，像大海中的小鱼，怎能翻得了船？

就像大自然有阴必有阳一样，世上的事物往往是成双成对的。教书和写书就是这样的一对，相互推促的一对。黄宗羲的许多著作都是在讲学过程中写出来的，这些著作直到今天我们还很熟悉。如《明文案》、《明儒学案》、《宋儒学案》、《元儒学案》，以及后来的《明文海》、《明文授读》等。其学术价值，可谓“桃李不言，下自成蹊”。

人多希望出名，但也怕出名。不管是出好名，还是坏名，总会带来意想不到的麻烦、苦恼乃至痛苦。在抗清的岁月，黄宗羲成了被捉拿的要犯，四处奔命。如今又以学问出了大名，与孙奇逢、李颀并称为当世三大儒，成为遗民文人的代表。于是清政府又极力地拉拢他，多次想以显赫的地位诱他入朝。

就在《明夷待访录》完稿的第二年，学士叶方蔼举荐他，被婉言谢绝了。康熙十七年，“诏征博学鸿儒，掌院长学士叶方蔼，寓以诗，敦促就道，再辞以免”（《清史稿·黄宗羲传》）。他的弟子陈锡嘏深知老师的为人，对叶方蔼说：别再使先生为难了，弄不好会促使他像谢枋得那样自尽的。过了不久，“方蔼奉诏，同掌院学士徐元文监修明史，将征之，备顾问”（《清史稿·黄宗羲传》）。他碍于私人面子，礼貌地给徐元文回了封信，信中言道：

昔闻首阳山二老托孤于尚父，遂得三年食薇，
颜色不坏。今吾遗子从公，可以置我矣！

自比伯夷、叔齐，毫无商量余地，举荐之人也只好作罢。

有司知他不会来，只得令浙江督抚“抄其所著书关史事者”，送入京中，徐乾学将此事详奏皇上，说他年老不能来。皇上心中怅然，以为这位大学者只是不肯做官，想了想，说道：“可召至京，朕不授以事，既欲归，当遣官送之。”乾学将信奉上，说明其绝无来意。皇上听了叹息不止，为失去这样的人才，深感惋惜。

作为一个文人，黄宗羲早在少年时就享有盛名，然自清王朝建立后的50年间，清廷屡征，他屡辞，至死未入清廷一步，科考不去，征召不至，布衣终身，表现出安贫乐道的隐士情怀，崇高的民族气节，可谓清代遗民的代表。其品德气节，不失为那个时代的伯夷、叔齐，而学术思想又超而上之。在他身上几乎凝聚着中国最后一个封建王朝所有隐逸文化的光点，并初步展示出了近代隐逸文化的新走向。

康熙三十四年（1695），天空上一颗文化巨星陨落了，一个精神的光点眨眨眼、晃了晃，离开了它久居的星座，飞似地离去了。它虽然在有形的空间消失了，却嵌入那无形的记忆世界，成为一个永不消失的光源。

黄宗羲在死的刹那，同样是不寻常的，不寻常的

思想总是伴随着不寻常的行为。

他在将要离开这个世界的前夕，早已营造好了自己的坟墓，那是一个既平常又极不平常的坟。墓底中央，放置一张石床，床上不放棺槨。对于这个独特的安置，他的再传弟子全祖望作了如下的解释：盖自以遭家国之变，期于速朽，而不欲显言其故也。临终前，他还立下遗言：不做佛事，不做七七，凡鼓吹、巫覡、纸幡、纸钱之类，一概不用。

他不相信鬼神，更不愿落俗，他别出心裁让人在坟前树立两条望柱，柱上书写着一副对联：

不事王侯，持子陵之风节。

诏钞著述，同虞喜之传文。

不事王侯、变名隐居、耕钓于富春山的严光，屡征不起，朝廷有大事便“就喜咨访”的虞仲宁，就是他一生的楷模，一生的自画像。