

MEN OF THE CLIFFS AND CAVES

The Development of the Chinese
Eremitic Tradition
to the End of the Han Dynasty

岩穴之士

中国早期隐逸传统

〔澳〕文青云 (Aat Vervorm) 著
徐克谦 译



山东画报出版社

这是关于三世纪前中国隐逸传统的一部覃思竭虑、精心结撰、引人入胜、情辞并茂的著作。作者对所涉及的各语种的第一手和第二手资源都作了具有相当深度和广度的探究，包括许多至今尚未翻译过来的文献。

——Jay Sailey,《亚洲研究杂志》(Journal of Asian Studies) 50卷20期 (May, 1991)

一部重要的、具有开创性的研究。广泛运用原始的及第二手的资料，结合普遍的视角和分析，为读者提供了迄今为止所有语种已经发表的对这个问题的最好的论述。他的研究对于研究古代和中世纪早期中国的学者，以及更广泛的研究中国历史、思想、文化和制度的学者们来说，都具有相当大的价值。

——Alan Berkowitz,《美国东方学会杂志》(Journal of the American Oriental Society) 113卷4期 (1993)

论述清晰，基于坚实而广泛的研究。本书对该领域作出了三个重要贡献：首先，是为我们提供了不同的中国知识传统中隐逸哲学和概念的发展的历史，最引人注目的是指出中国隐逸传统是由儒家，而不是道家奠定的；其次，Vervorm令人信服地揭示了汉代用人制度及其实践（包括其滥用）与隐逸之间的密切关系；第三，Vervorm提醒人们注意到汉代统治者对那些拒绝应招的隐士的宽容，不仅不像明代那样把不应招的隐士处死，反而给予鼓励，加上头衔，让他们回到隐居的地方继续隐居。从中可见政治权力在不同朝代的相对强弱，以及儒家之实际影响的大小。

——Jack L. Dull,《中国文学》(Chinese Literature: Essays, Articles, Reviews, 简称 CLEAR) 14卷 (1992)

责任编辑 韩猛 装帧设计 王钧

ISBN 978-7-80713-810-5



9 787807 138105 >

定价：19.80元



MEN OF THE CLIFFS AND CAVES

The Development of the Chinese Eremitic Tradition to the End of the Han Dynasty

岩穴之士

中国早期隐逸传统

山东齐鲁出版社

图书在版编目 (C I P) 数据

岩穴之士: 中国早期隐逸传统 / (澳) 文青云著. — 济南:
山东画报出版社, 2009.9
ISBN 978-7-80713-810-5

I. 岩… II. 文… III. 隐士—文化—研究—中国—古代
IV. K203

中国版本图书馆 CIP 数据核字 (2009) 第 077227 号

责任编辑 韩 猛

装帧设计 王 钧

主管部门 山东出版集团

出版发行 山东画报出版社

社 址 济南市经九路胜利大街 39 号 邮编 250001

电 话 总编室 (0531) 82098470

市场部 (0531) 82098479 82098476 (传真)

网 址 <http://www.hbcbs.com.cn>

电子信箱 hccb@sdpress.com.cn

印 刷 山东新华印刷厂临沂厂

规 格 160 × 230 毫米

9.5 印张 170 千字

版 次 2009 年 9 月第 1 版

印 次 2009 年 9 月第 1 次印刷

定 价 19.80 元

如有印装质量问题, 请与出版社总编室联系调换。

序

坦言对中国古代隐士感兴趣，往往会遭到诧异其不可思议的嘲笑，或是引来令人畏缩的轻蔑目光。对于那些执迷于学术相关性的人来说，这个选题看起来实在是琐屑而无意义的。然而如果需要我解释这种兴趣以及愿意与他人分享这一兴趣的正当理由，我觉得也不必说得太多，有关这些隐士的历史记载，跨越两千多年的鸿沟，已经表达了其自身的现实相关性和诉求，使得那种认为其“不相关”的想法受到高度质疑。更重要的是，它们言及了那些现代世界可能视为纯属其自身关怀的主题：基本的道德问题，如个体的道德良知与政治权威的要求之间的冲突，服务于社会并分享其奖赏，还是疏离于社会以便尽可能保持个人自主独立的两难选择。那些把这些问题看作是现代工业国家及其效率和富裕的附带现象的人们，将会发现事实上在公元前三世纪迅速变迁的中国战国，以及公元一世纪更加稳定但却依然“陌生”的中华帝国，同样也出现了这些现象，因而从中找到许多思想食粮。因此，早期中国隐士与现代世界的相关性是出乎意料地直接，他们所面对的问题以及他们对这些问题的反应，对我们来说是如此熟悉，因此他们的魅力程度一点也不低。一些人或是向往着脱离当代社会，或是已经实际上这么做，从事农耕来谋生，以尽量减少与一个走向疯狂的世界的接触，不理睬一个他们认为是腐败的国家的要求，或者拥抱不合作主义，以努力在其自我独立中保持一种信仰。这些人将会发现，他们的行为，中国的隐士们在很久以前就充分预想过了。

然而，古代中国跟当今世界，无论是东方的还是西方的，都很不一样。研究隐士及其在古代中国所扮演的角色，事实上有助于我们正确评价这种差别有多大。它可以使我们理解这个时期知识分子眼中的社会和政治世界，对这个时代的价值、信仰、实践、制度获得一种真实的当代观照。换句话说，考察中国隐逸史可以使我们更好地理解中国古代文化，同样也可以使我们更好地理解自己的文化。这也正是人们可以向任何历史研究所追问的。

呈现在这里的材料，最初是我在澳大利亚国立大学攻读博士学位所进行的研究的结果。那个博士学位走了许多弯路。我一开始是计划研究魏晋时期（220—420）的隐士，那个时期在某种意义上可以被称为是中国隐逸的黄金时期，而作为那一研究的基础工作，则是要考察隐逸在中国最初是什么时候以及是如何演变出来的。跟我开始的预料相反，我发现许多材料跟周代（前1046—前221）有关，更多的则特别跟汉代（前206—公元220）有关，于是“基础工作”扩展开来，最终取代了原来的计划。虽然我也采用了相当数量的魏或三国时期的材料，但对于跟那个时期以及晋代相关的大量资料的详细的考察，只能是无限期地推迟了。但那未必是一个巨大的遗憾，因为我确信现在这个研究表明，中国隐逸最根本的进展在汉代末年之前已经发生，因而，有关魏晋时期知识分子思想以及他们与社会政治秩序之间的一些关系的一些定论，跟有关汉代一些定论一样，应该加以修正了。

由于我的关注主要是隐逸在中国的起源和发展，所以并不奇怪，我基本上是按年代顺序来处理这个专题的。当然，处理这些材料可能还有其他方法和路径。然而，考虑到未能对隐逸传统的演变在时间上给与充分考察是许多早先的研究中的一个缺陷这一事实，似乎首先需要对其发展有一个仔细的研究，才能使其他角度的探讨卓有成效。

这项研究中使用的资料，几乎全部来自早期历史和哲学文献。我只是偶尔才引用纯“文学”著作。在某种程度上这有点遗憾，因为隐逸诗歌非常丰富而且精彩。然而，依赖文学文本作为历史证据，必然带来一些非常复杂的阐释问题，这些问题我试图避免。隐逸作为诗歌——以及绘画——中的一个

主题，是个需要分别加以处理的课题。

读者可能会注意到，我对汉以前时期的处理跟对汉代本身的处理有些不同。在第一章我探讨了各种隐逸哲学的发展，以及使其得以产生的社会政治环境。在那一章很少有对个别隐士的生活和动机的详细考察。另一方面，在处理汉代的随后各章节中，我不仅在社会政治变迁的背景下考察了新观念的出现和旧观念的转型，而且还考察了这些观念如何进入个人的行动和生活。在一定程度上，是现存资料本身的性质迫使我采取了这种方法：在早期，很少有关于隐士个人生活的资料保存下来，而在汉代——特别是后汉——这种资料却相当多。但是，这也是对于那个历史时期最合适的方法。春秋、战国时期，是中国伟大的哲学传统形成的时期，而汉代则是这些传统调整适应一统帝国之下崭新的条件和生活的时期，此时它们获得许多使其在随后的世纪里得以永存的独特性质。

当我从事这项研究的时候，我的个人生活方式却一点也不隐逸。许多朋友和老师，给了我许多无比宝贵的忠告、批评、争辩、观点、建议、修正。在澳大利亚国立大学从事中国研究的学者中，我特别感谢名誉退休教授柳存仁 (Liu Ts'un-yan)、李克曼 (Pierre Ryckmans)、张磊夫 (Rafe de Crespigny)、肯·伽丁内尔 (Ken Gardiner) 和科林·杰夫科特 (Colin Jeffcott)。我还极大地得益于慕尼黑大学教授鲍吾刚 (Wolfgang Bauer)、华盛顿大学教授杜敬轺 (Jack Dull)、普林斯顿大学教授牟复礼 (Frederick Mote) 对我的作品的详细评注。我与香港大学的陈万成 (Chan Man Sing) 和新加坡国立大学的李焯然 (Lee Cheuk Yin) 有许多关于隐逸和中国文化其他方面的对话，从中我得以不断汲取他们多种多样的、经常是深奥专题的知识。

第一章的一个版本，包括引言中的一小段，此前曾发表于《香港中文大学中国研究院学报》第15卷 (1984)，在得到编者允许并略作修改后收入了本书。

中文版前言

这是一个有关个人与社会、政府之关系的研究，涉及到在个人的道德信念作为一方，而社会义务和政治职责作为另一方这两者之间可能产生的冲突。隐逸，或者有原则地从政治介入和（有时是）社会参与中退出，是对于上述那种两难处境的一种回答。隐逸在中国古代不仅广为流行，而且变得非常复杂。事实上，它是如此复杂，以至于把它说成是“一种回答”就相当地误导。在东周和汉代，在隐逸的名目之下，涌现出许多不同的行为模式，而这反过来又引发了来自政府和社会方面的种种回应。在采取隐逸生活方式的人当中，有些人因为其伟大人格节操和道德勇气而享有盛名，另一些人则因为其伪善和政治投机主义而臭名昭著。有些人准备为他们坚守的信念而死；还有些人则以离群索居来沽名钓誉，作为通往高官厚禄的捷径。古典时期大多数思想学派都对逐步形成的隐逸风格做出了贡献——儒家是，道家也是，农家如此，法家也一样。隐逸是这个时期士人文化核心的一个部分。对于隐逸是如何自我呈现，又是如何与当时的政治和社会制度进行互动进行的细致的研究，带我们走过理解中国古代文化的漫长道路。

本书的原著是在二十年前完成的，当时我在政府里担任一个职务。我的才干有限，但我的职责却不少。然而，我享受我的工作乐趣并学到了许多东西。我发现，在政府里任职，有助于我深入理解中国古代士人的处境，而我研究中国历史，又有助于认识政府公职的复杂要求。

现在，此书的作者如何看这本书呢？总体上说，他很满意。书中的错误似乎相对来说很少，而书中的主题却还像从前一样有趣而且重要。隐逸作为一种行为模式，轻而易举地穿越两千多年的鸿沟而发出声音，而且在许多方面似乎很当代。假如我是在今天写这本书，我可能会更多关注在中国的隐逸和可以称之为“不合作主义”的国际传统之间的联系。这一传统以个人道德完整比服从政治权威更重要这一原则作为其基础。其最著名的代表人物包括亚历山大·赫尔岑、亨利·梭罗、列夫·托尔斯泰、默罕达斯·甘地以及马丁·路德·金。在写给他在俄国的朋友的一封信解释自己为什么一直在法国流亡的信中，亚历山大·赫尔岑写道：“违背自己的信念而屈从，在仍有不屈从的可能性的时候，就是不道德的。”同样，当甘地因为不理睬英国殖民权威的指示而被带到一个印度官员面前时，他利用这个机会宣称，他之所以那样做“不是因为缺少对法律权威的敬意，而是遵从我们人类更高的法度，即道德良知的声音”。这些原则，在战国和汉代的中國，无数士人也都曾清楚地表达过。由于坚持这样一种立场，他们受到了广泛的尊敬，这种尊敬不仅来自其同侪，偶尔也来自统治者本人。

在汉代，“禄隐”和“朝隐”变得很流行。也许，在现今世界，跟那最相近的，就是一个像大学教授这样的职位。因而在此我要感谢澳大利亚国立大学在过去十五年为我逃离尘世提供了庇护。实际上也正是在这所大学里，1976年我开始学习中文。（那时我已经在新西兰的山中工作了很多年——不是在“漆园”，而是在国家公园。）上课时，在我旁边坐着一位来自昆士兰的非常认真的年轻人，叫Rudd¹，去年他被选举为澳大利亚“皇上”。明年，我将重新退隐到新西兰的山里去。我在任何时候都不会愿意看到自己在他的官门前行跪礼，但是只要他愿意，他任何时候都可以造访我的茅庐，并得到一杯酒。

徐克谦教授为这一优秀的译本付出了辛苦的劳动，尽管他在南京，以及过去一年在北卡罗莱纳的洛丽，还担负有很多大学里的职责。对于他的热心、精力、杰出的语言技巧，以及他与我分享的对于历史、文学和哲学的专业知

识，我深表感谢。（我也保证任何时候他来访，也会有一杯酒，或者两杯。）如果书中有些地方不够得体或不够流畅，那只是因为交给他加工的原材料粗糙。毛病都是我的。

文青云（Aat Vervoorn）

2008年5月9日于澳大利亚堪培拉

注释

1 即澳大利亚现任总理陆克文（Kevin Rudd）——译者注。

目 录

序 1

中文版前言 5

引论 1

第一章 隐逸的起源及其在战国时期的发展 17

一、隐逸及其早期文本 17

二、孔子的关键角色 24

三、战国时期的社会变迁与隐逸 32

四、战国时期的隐逸哲学 43

五、结论 57

第二章 前汉和王莽时期 70

一、被接受的关于汉代的观点 70

二、原始资料的偏见 71

三、躬逢盛世 74

四、统一帝国中的个人选择 80

五、适时的隐逸 85

六、隐士顾问 90

七、无条件隐逸 92

八、察举制度和典范性隐逸的兴起	101
九、王莽以及对他的反抗	108

第三章 后汉时期 131

一、总的发展	131
二、王莽垮台后的隐士与权力之争	132
三、光武帝、明帝和章帝的态度	135
四、后汉中期：一个转折点？	140
五、乱世之适时隐逸	149
六、桓、灵时期政治上的党锢	152
七、儒家典范性隐逸	157
八、“百家”之学的影响	163
九、梁鸿	171

第四章 朝中隐士 189

一、东方朔与扬雄	189
二、后汉时期	199

结语 212

附录 223

朝代和帝王纪年表	223
参考文献	230
人名索引	258
主题索引	284

译后记 289

引 论

战国时期（前 403—前 221）的哲学家们对隐逸进行了深入的讨论，有关隐士们的传说的和历史的记录，在这一时期的文献中也很突出。此后直至二十世纪，隐士一直是中国文化中的一个主要特征。

十九世纪末，当欧洲人在中国刚开始可以或多或少自由旅行的时候，各式各样隐士的存在，正是这个国度吸引他们注意的一个方面。于是我们看到，探险摄影家约翰·汤姆森在其 1871 年的长江游记中，讲述了他访问巫山峡上一个几乎无法进入的洞穴的情况。这个洞里居住着“一位老隐士，他已经独自一人在这里靠野草和沉思度过了许多年”¹。对于汤姆森们而言，隐士代表着当地的奇风异俗，是中国文化之奇异性与不切实际的证明，是其普遍被视为不能确切把握生活真实的证据。然而对于十九世纪末和二十世纪初的中国人而言，隐逸却不只是一个文化奇观，而是他们社会政治传统中的一个要素，他们认为这个要素不论好坏，依然在他们的时代发挥着一种重要作用。当陈独秀（1889—1943）在 1915 年发表其《敬告青年》时，他宣称只有当年轻知识分子准备为民族生存而积极参与斗争，而不是像隐士一样遁世退隐，中国才不会灭亡：

以善意解之，退隐为高人出世之行；以恶意解之，退隐为弱者
不逞竞争之现象。……吾愿青年之为孔、墨，而不愿其为巢、由。²

陈独秀相信二十世纪初中国知识界中还有人坚守隐逸传统，这一点在第二年得到了骇人听闻的验证。1916年12月，当共和国总统袁世凯（1859—1916）准备称帝，恢复君主制的时候，他不仅对他的高级将领授予传统的贵族头衔，封他的两个主要支持者从此为亲王，而且还宣布他的四位故友和良师为“嵩山四友”³。他这样做是为了在他和汉惠帝（前195—前188在位）之间引发某种历史联想。汉惠帝在登基时，设法请来四位著名的隐士，以显示他继承君位的合法性。这四位隐士，即所谓“四皓”，当年惠帝的父亲汉高祖（前202—前195在位）想得到他们的支持和认可都未能成功。中国知识分子对于隐逸的持久偏好甚至在1979年丁玲（1907—1986）的一次讲话中也有所反映，这位政治上忠诚的作家觉得有责任出来说话，批评那些声称“看破红尘”而逍遥避世者的自私⁴。

中国文化中显著的隐逸现象背后的原因无疑是复杂的，但一个关键的因素似乎是，就前佛教时期中国的教育阶层而言——正如我们将要看到的，隐逸在很大程度上是对于有教育的人以及教育所需的物质资源的一种保存方式——宗教在提供个人行为准则观念指导方面所起的作用相对微不足道。是哲学家为受教育的人们提供了关于道德准则及个人如何获得自我完善的详细指导。他们的教义广泛取自古代中国社会中的丰富而复杂的宗教传统，但是宗教观念在表述和阐释中一概被哲学化、知识化了。这意味着对有教养的中国人来说，最高原则和理想的基础是世俗的而不是宗教的。而在道德被视为神的意旨的文化中，圣徒、神职人员和修道士被尊奉为那些众凡不能企及的个人道德理想的守护者。这种情况也是为了更高的存在而以不同的方式出世，因此也可以被认为是某种形态的隐逸。但是他们的出世应当从实现超凡脱俗、脱离尘世的愿望的意义上理解。然而，中国隐逸的特征却是，它从一开始就主要是一种世俗的事务，正如隐士的个人完善理想所表明的。因而，在有教养的中国人的非宗教的道德领域，隐士承担了在其他文化中由一系列宗教人物所承担的角色。当制度化的宗教，首先是佛教，在中国确立以后，其修炼生活与古老的隐逸传统之间有一定程度的互相影响，但隐逸传统从未丧失

其鲜明特征和生命力。

隐逸，就其将在本书的研究中运用的意义而言，涉及源于一种文化中最高道德权威的个人品行独特理想的实现。就中国而言，这个权威首先意指古代伟大的哲学家。总之，隐逸可用以指一种相当自觉地选择了的行为或观念模式，通常包括一些道德上的乃至学理上的辩解。至于给隐逸下定义，也许最好这么说：在心理上，隐逸意味着对那些人类行为的通常目标，诸如财富、权力和名声等表示忽视；同时相应地更重视那些在哲学或道德意义上被认为是“更高”的目标，例如，个人对于正义的彻底坚定的献身，或者戒绝欲望以便使自己与宇宙秩序原理完全同一；在行为上，隐逸表现为身体上或者思想上逃避某种形式的社会介入，具体说就是逃避介入政治领域和国家事务，因为这种介入有可能导致违反那些更高目标的后果。

对任何隐逸而言，关键的要素是自由选择：不管一个隐士是出于什么理由而出世，也不管他最终采取了一种什么生活方式，只有当他的行动是遵循某种道德选择而不只是迫于环境的压力，他才可以当之无愧地被称为隐士。这就是为什么在中国的隐逸传中，拒绝接受官方授予的职务是如此关键：拒绝官职虽未必是绝对地但却是十分清楚地表明，这个人为了他的原则，放弃了这个社会提供给他的可以获得财富、声誉和掌握权力的最重要的机会。而一个人要拒绝这些东西，首先要有可以得到它们的选择。这就是为什么隐逸主要与上流社会相关。恰如把一个仅仅是为了躲避危险而逃入深山的人称为隐士会产生误导一样，也不可把这个名词用在一个生下来就在穷乡僻野土地上谋生的贫苦农民身上。有可能这样一位农民事实上对世俗事务没有兴趣，并且自我献身于道德完善，但是任何人都无法将他作为隐士从其他（有德的）农民中辨认出来，因为他们的生活是没有区别的，没有证据表明他愿意牺牲其他东西来追求他的理想。在这个意义上可以说隐逸这个说法本身已包含阶级差别的因素。但这里要考虑的只是一个可以在生活方式之间进行选择的所处位置，社会背景主要在它可以在扩大或者限制这种选择的意义上与隐逸相关。

但在后面，本书将很少涉及中国隐士的社会经济背景。原因之一就是中

国的隐士都是受过教育的人，而受过教育的人往往来自相对富裕的家庭；除了这个已经提到的事实之外，就很少有关于这个问题的资料了。我们必须经常假定，这个隐士的家庭，在这个隐士和因他拒绝官职而可能导致的严重后果之间，处于一个缓冲器的位置。这就是为什么我们发现，有些人，比如大诗人杜甫（712—770），出身贫苦之家，在其诗中会哀叹自己虽然想做隐士但却做不起！

蹉跎暮容色，
怅望好林泉。
何路沾微禄，
归山买薄田。⁵

然而，大多数隐士出身于相对富裕家庭这个事实，并不可作为根据来贬斥所有中国隐逸都只是一种空虚的姿态，不会对所涉及的个人生活带来实际后果。正如我们将要看到的，这种后果往往相当严峻。而且，在我将要讨论的这个时期的隐士当中，有相当数量的人据说明显来自贫穷家庭。当然这种贫穷有时可以从相对的意义上来理解，即只是一个书香门第的衰败而不是那种下无立锥之地的劳动者家庭的贫穷。尽管如此，他们不少人显然是承受了真实的和严重的物质困窘，正是由于他们能够不顾这一切而坚持理想，才使他们出了名。

我采用“eremitism”作为最便利的英语抽象名词来翻译中文“隐逸”一词。这个词在过去许多世纪里已成为涉及这种人的思想和行动的最常用的一个词，此外用来指称这些人的词还有隐士、隐者、高士、处士、处子、处人、幽人、逸民、逸士⁶。这里有必要再加上一点延伸的关于“eremitism”、“hermit”，以及相关词语例如“recluse”、“anchorite”和“monk”等的语源学讨论。显然无误的是“hermit”在语源学意义上的意思是指孤僻或孤独⁷，而我们将看到这个意思在中文“隐逸”的含义中并不是主要的。但是在一般

用法中，“hermit”不必是指一个生活于完全孤立中的人，未必比“Monk”更孤立（“Monk”源于希腊文 monos，意为单独），不必是一个与他人完全隔绝的人。更重要的是，即使是基督教传统中最伟大的隐逸圣徒（在西方正是有关他们生活的记录确立了所谓做隐士的历史含义），也倾向于跟他们选择生活于其边缘的社会保持着相当的接触。正如有现代学者所指出的⁸，离开这种接触，他们所博得的声誉以及他们所发挥的影响就不可理解。大多数著名的欧洲隐士与社会保持足够的接触，以便能够以顾问、仲裁人、调停人、教师、医生等身份干预社会事务。

在欧洲之隐逸与中国的可比较现象之间的许多其他的平行对应，也确认了将“hermit”标识运用于中国背景的适当性。例如，正像拜占庭皇帝曾经向著名隐士请教一样，中国皇帝也向退隐闲居而德高望重的臣民请教⁹。十一世纪诺尔曼人入侵英格兰，在英格兰人和盎格鲁丹麦人居住地区引发了一股隐逸的风尚。同样的，在蒙古人和满族人分别于十三和十七世纪征服中国之后，也导致了出世的风潮¹⁰。欧洲与中国的隐逸发生的病变也是相似的。如果说，在十八世纪英国有乡村绅士在文学杂志上登广告，招募隐士到他领地上风格独特的隐庐去入住，而一些有心人也登出广告提供隐士服务以满足这种市场需求；那么，在四世纪中国也有富家大族愿意向符合其严格的赞助标准的杰出隐士提供资金和高雅的隐所，而许多雄心之士在其年轻时即通过隐居创立名声，以便将来更快地在官场上获得提升¹¹。把这些中国出世者称为“hermit”的进一步理由还在于，他们经常自称、并被时人称作“岩穴之士”或“山林之士”，尽管这种雅号实际上并非名副其实¹²。他们以实质性的隐逸术语来表明自己的身份，尽管这些术语有时跟他们的现实状况没什么关系。这一点可以安抚那些有术语挑剔癖的人，他们认为“hermit”一词最多只可以在比喻的意义上运用于中国的情况。

成为一个欧洲基督教隐士所意味的历史和社会的维度，再加上“hermit”一词的现代用法就只是指某人从社会参与中退出，意味着“hermit”一词用于本书所描述的某一种，或多种中国社会类型是最恰当的。最可能取代

“hermit”的一个选择是“recluse”。我倾向于避免这个词，因为在历史上它是指更极端的脱离社会的一些类型，与“anchorites”相联系，是那种极端与世隔绝的人，他们自愿把自己整天封闭在小屋里度日¹³，因而这个词在现代用法中也获得了一种特别的反社会的意义：“recluse”现在经常是用来指那种并没有什么道德或哲学基础的愤世嫉俗和对社会参与的厌弃，这使得这个词整体上用于中国的背景并不合适。

至于那些与“hermit”一词有大致相似意义的众多中文词语，它们有时确实带有不同的语义色彩，以及与其所在的上下文和所使用的背景相关的内涵差别，但至少在本书的研究所覆盖的时期，这些词在使用中大体是可以互相替换的。在这些词语中最重要无疑的是“隐士”（包括有时变换称“隐者”）、“处士”、“逸民”。这些我相应地固定翻译为“hermit”、“disengaged scholar”、“men in retirement”。“逸民”出现于孔子的《论语》¹⁴，指处于闲逸状态的人，也即不任官职，不事君主。这意味着他们曾经任官职，但由于个人选择或环境所迫而放弃了。英语“retire”一词的词义之一与此相似，所以我用“men in retirement”来翻译这个词。“逸民”一词除了经常被用作《论语》中的意思外，也用作“隐士”、“处士”等词语的替换。

“隐士”的“隐”，有“隐藏，隐退，隐蔽，隐秘”的意思，而所谓士人通过与世隔绝而隐藏，与比较中性的“hermit”一词的意思相当接近，因此“hermit”作为“隐士”的对译是令人满意的。但是，“隐”还有“倚靠”、“倚躺”的意思，因此这个表达还带有闲适或赋闲的含义。而“隐逸”一词则在表达隐藏或与世隔绝的含义的同时也清楚地表达了这一层含义¹⁵。

“处士”的“处”，意为“居住，存留，占据，栖息”。在这个意义上它是“出”的反义词。“出”意为“走出去”（进入尘世，参与公共事务）。所谓处士就是一个士人存留于他的所在之处，在家里，没有涉足公共事务¹⁶。因此“处士”一词所强调的重点与“隐士”略有不同，尽管事实上它们经常作为同义词使用。“处士”的基本要点在于拒绝参与世俗事务，希望疏远公共生活，而不是观念上的遗世独立和身体上的与世隔绝。实际上，仔细思考“处士”一

词有助于我们理解中国隐逸与欧洲隐逸之间一个本质的区别。西方的隐逸至少从理论上来说必须是身体上与世界隔绝，通常要到一个恶劣不可居住的环境比如荒野、深山里去，以追求“更高”的目标；而在中国，身体的隔绝对于隐逸来说并不是根本的，尽管隐士们可能会选择一些不同程度的把自己与社会区分开来的方式。根本的则是要在观念上把自己与公共生活切分开来，使自我与那些有可能使自己偏离道德和哲学目标的世俗关怀保持距离。这一点，即使居住在普通人群中，身处贫穷隐姓埋名，也是可以做到的。甚至当中国隐士真的退居山林，离群索居时，他们通常也会带上自己的家庭。完全孤独的生活不会受到高度赞赏。即使像陈仲子（约生活于前290前后）那样有名的极端分子，试图独立于他认为腐败的社会而生活，却还有老婆，或许还有孩子跟他一起生活¹⁷。

中国隐士相对比较倾向于社会化，正反映了他们寻求实现的世俗理想。一个基督教隐士过着与世隔绝的生活，因此没有人能把他从与上帝的个人关系中吸引开来；他过着一种自我否定与极端贫瘠的生活，以便减弱其肉体对灵魂提出的要求。这种态度，在据传是基督教隐逸史上唯一最有影响的人物圣·安东尼（约251—356）所说的一段话中有清楚的表达：

眼前永远存有对上帝的敬畏。记住赋予你生死者。憎恶这个世界及其中的一切。憎恶用血肉换来的和平。与此生断绝关系，你从而可以与上帝生活在一起。记住你对上帝的许诺，这将在最后审判时被要求兑现。忍受饥渴与裸露，保持警觉与悲痛；哭泣和呻吟埋在心底；考验你自己，是否值得上帝的爱；不要顾及你的肉体，这样你才可以守护你的灵魂。¹⁸

毫不奇怪，有人相信如此专注于个人救赎反而使得实现基督教理想的其他方面成为不可能，因为在完全的孤立之中也就不可能实践诸如仁爱、慈善、谦让等道德。正是这种观念成为基督教修道院制度发展背后的一个主要因素。

主张修道院制的人如圣·巴赛(d.379)认为修道院群落代表了一种比个人与世隔绝更高级的出世修行形式，因为在这里个人既可以实践基督教的道德，又可以远离罪恶的世界而生活¹⁹。在佛教进入之前，中国没有发展出修道院制度，这反映了两点事实：其一，早期中国隐士追求的理想是世俗的理想，这些理想主要具有社会意义；其二，这些人作为隐士的身份并不一定需要他们完全与世隔绝。对于中国隐士来说，拒绝一切社会接触和禁绝一切肉体欲望是没有用的。他们认为满足人类的基本需求，例如饮食、遮蔽、家庭情感生活等，并没有什么错。他们只是对超过这些基本需求的欲望表示怀疑。正是这些欲望驱使人抛弃一切道德束缚，牺牲人民福祉，利用职权谋私。

因此“处士”一词反映了中国隐士的社会性倾向以及他们对公共事务的关心。我用“disengaged scholar”这个表达来翻译“处士”，试图表明，不只隐士的拒绝接受官职，而且包括他们的抽身而退，都既是身体意义上的也是政治意义上的。也许对于拒绝参与政治是否总是一种政治行为这一点可以提出商榷，但把中国的隐逸描述为政治上的脱离，还是有足够理由的。

总结以上涉及隐逸概念及术语的讨论，我再举“隐者”一词用法的两个例子，可以清楚地表明隐逸的概念在早期中国意味着什么。一个例子出自汉代大哲学家扬雄（前53—公元18）的《法言》。在这本书中扬雄不赞成把汉武帝（前140—前87在位）时的滑稽弄臣东方朔看作隐士。把东方朔看作隐士的根据大概是因为他自己宣称不在乎诸如高位、权力、财富这些东西，以及他培育出他称之为“朝隐”即“朝中隐士”的这种角色（关于“朝中隐士”将在本书第四章专门讨论）。扬雄认为东方朔不能算作隐士（“隐者”），因为没有证据可以证明他或是行己有德，或是见解非常。扬雄说：“昔之隐者，吾闻其语矣，又闻其行矣。”²⁰而东方朔与其说是名闻天下不如说是臭名昭著。因此尽管东方朔也许的确不在乎世俗的成就，虽在朝廷任职但却仍然试图超脱于公共事务，但在扬雄眼里，他缺少道德的严肃性和行为的典范性，而这两者对于隐士来说是关键。

我的第二个例子更生动地表明，光是外在的表现，比如行动不考虑世俗

得失、离群索居、身处贫困、远离公共生活等，在早期中国还不足以使一个人被视为隐士；他还必须聪明正直才行。这个例子出自《魏略》，一部已经散佚不全的四世纪的文献。涉及的人物是焦先（约168—约256），他是整个中国隐逸史上最奇特而又极端的人物之一，被同时代研究隐士的权威皇甫谧（215—282）视为自有中国文明以来，只此一人，无人可比²¹。公元211年，在汉末战乱中失去妻子和家庭后，焦先隐居于黄河北岸的大阳，距渭水下游交汇处不远。他在此给自己盖了间草屋。后来亏了一位朋友的相助，他得以在当地官府登记为在册的精神病人，因此有资格从官仓领取按日发放的残疾人粮食补助。这使他得以活下来，而且他作为精神病人的身份，使他得以逃避了官府的注意，官府只是在瘟疫爆发需要找人埋死尸时才想到他。他过着特别艰难的生活，尽量避免跟人接触，也极少说话。然而他虽然历经穷困艰苦，却从来没做过哪怕一点会有损于其正直人品的事情，以至于他的行为使有些人怀疑他根本不是疯子。公元253年初，魏国派遣大军讨伐吴国，有人问焦先有何看法。焦先的回答是唱道：

祝衄祝衄，
非鱼非肉，
更相追逐，
本心为当杀牂羊，
更杀其羝羝邪！

谁也不懂他这是什么意思。然而，后来不久，魏军即遭惨败。一些对国家事务有所了解的人便推测焦先歌中所谓“羝羊”就是指吴国，而“羝羝”是指魏国。“于是后人金谓之隐者也”²²。换句话说，无论此前焦先过着怎样孤独的生活，或者对世俗之事怎样不关心，惟有当人们有理由相信他是一个见识超常、道德高深的人的时候，他才被视为一位隐士。

上述考虑应当足以表明，一方面，在中国文化中，确有一类观念、价值

和行为类型，可以基本准确地用英语中“隐逸”这个词来标识；另一方面，中国的隐逸具有一些来自其赖以生长的文化和社会环境的独特性质。因此有理由相信，研究中国的隐逸有助于深入观察传统中国社会及其政治文化。中国隐逸的核心问题是个人与国家社会的关系问题，即社会的期待和义务如何与个人的信念和意见协调的问题。通过对隐逸的理念和实践的研究，可以加深理解传统中国文化中关于个人及个人的责任的概念，以及个人在其中寻找自我的社会政治秩序的特质。

然而，一些中国历史学者或许会觉得我是从一个过于狭窄的隐逸概念出发了，这个概念被我的研究注定要由此开始的儒家道德观所支配了。他们可能会反驳说，中国有许多隐士并没有任何道德目的，我未能看穿理性主义的儒家历史观是对现实的歪曲，这使我认识不到在中国其实方士和道士才是真正的隐士，因为他们在荒野之中独自追求宗教的目标；若从儒家的隐逸定义出发，那么你能确认的隐士就只能是好的儒生。但是，儒家显然并没有垄断道德的内容，前面讨论所归结出的以道德维度为本质的隐逸定义，可以适用于任何文化中的隐逸，而不只是中国的。“道德”维度应当从比较宽广的意义上理解，也包括一些或许宁可称为哲学的或者宗教的特定目标或关怀。但是如果没有这些东西，隐逸的概念也就土崩瓦解了。因此，如果本书后面关于隐逸的讨论有时是在比较狭窄的意义上进行，我希望能被理解到那主要不是由于未能注意到儒家史学的缺陷，而是希望能在比较精确的意义上使用一些术语。一些人之所以认为栖居山林、希求长生不老的方士和道士才是真正的中国隐士，或许是因为他们认为身处荒野与世隔绝才是隐逸的本质方面。

但是很显然，有许多生活在荒野绝地的人并不能算作隐士，例如在中国可以列举那些逃避社会动乱的难民、在逃的犯人、猎人、樵夫、渔夫以及其他许多类型的在荒野环境中谋生的人。我们在本书第一章将会看到，逃避危险是道家隐逸哲学的一个要素，但只是在一个很复杂的哲学和道德观念系统中的一个要素而已，有些隐士可能会寻求躲避战乱或其他危险，但并非仅此

一点就使他成为隐士。在下面各章讨论的许多人物的历史纪录中，“避难”和“隐居”始终有一个清楚的界线。如果说樵夫和渔夫是许多中国隐士故事的主角²³，那肯定不是因为所有这一类居住在乡村的人都是隐士。一般来说，或者这些樵夫或渔夫最终被发现本是个逃匿的知识分子或政治领袖，这才成为隐士；或者如果真是货真价实的渔樵，那就会被表现为一个质朴、谦恭的灵魂，他已经从平常日用经验中体悟到那最基本的但却也是极高明的真理，以至于被他迷惑的知识分子只有模仿他的生活方式才有希望掌握这一真理。

在荒野谋生的人未必都是隐士。同样，在那里从事宗教活动的人也未必都是。例如，一个巫师远离人群聚居之地，花了很多时间试图去叩问一棵神树或一座神山，我们没有理由称他为“隐士”。虽然这种活动也许会是中国隐逸形成过程中的一个要素，如本书第一章将要讨论的，但是更确切地说，巫师也只是一个把荒野当作他的工作场所的人而已。巫师到荒野去寻找神力，跟樵夫出去打柴，渔夫出去捕鱼是一样的。同样道理在某种程度上也可适用于道教中修炼长生不老术者。如果他们栖居在一个特定的山顶上，只是因为相信那里的灵气为他们达到修炼目标提供了最好的条件，把他们叫做隐士似乎没什么道理。只有当这种活动发生于拒绝仕途发展和逃离公共事务的背景下，或者是出于一种在自我和社会的虚伪价值或腐败影响之间保持距离的愿望，称之为隐士才是合适的²⁴。讨论至此应该比较清楚了，在我们这里所采用的隐逸概念中，是既有儒家隐士也有道家隐士的地位，或实际上可以包括早期中国出现过的许多其他种类的隐逸。

在过去的世纪中，隐士在中国哲学、诗歌和历史中都扮演了显著的角色。但是现代学者，无论是东方的还是西方的，对他们都明显缺少关注。中国学者倾向于把隐逸看作是社会衰败的征兆，是一种自欺和虚伪的表现，只会加速社会政治的倒退。代表这种观点的有鲁迅（1881—1936）和沈刚伯揭露隐逸的文章²⁵。鲁迅以其一贯的辛辣敏锐指出，既然真的隐士应当是从史家的视野中消失了的人，那么我们所熟悉那些成百上千的隐士，一定不是那么真诚的；做隐士也是一种谋生手段，因此也需要隐士挂起他的招牌以吸引别人

对他的注意力。1943年，正当中国文化的消亡显现为一种真实的可能的時候，蒋星煜在重庆发表了《中国隐士与中国文化》²⁶，研究隐士在中国文化中的意义。他抨击隐逸是一种疾病，侵蚀了中国人民抗击日本的意志，这在当时背景下是可以理解。然而尽管他对隐逸持敌意态度，他还是为这个专题收集了一些有用的资料。王瑶的《论希企隐逸之风》或许是对早期隐逸的最好的论述²⁷，但即使在这篇文章中，隐逸也只是与饮酒、吃药和伪造“古”文相提并论。不幸的是，人民共和国学者关于这个专题的大多数著作，都遭受到必须将隐逸纳入僵化的马克思主义框架之需要的严重干扰²⁸。近年来隐逸在台湾，尤其是年轻学者中引起更多注意²⁹。但有时他们的著作也有按照现代政治关怀来解释历史材料的毛病。在这种解释里，隐士被描绘为传统专制社会中思想自由和个人独立的斗士³⁰。这种解释包含着一个重要的真理要素，但是它必须和下面这个事实协调起来，那就是隐士们并不太关心批评社会政治制度本身，而更多地是批评这个制度内部的滥用。一位现代中国学者写的不是专门论述隐逸而是论述早期中国社会知识分子地位的书是最有用的著作中的一部：这就是余英时的文集《中国知识阶层史论》³¹。其中有些文章写于二十多年前，某些方面值得商榷，但这些文章对研究中国隐逸传统的发展仍然相当具有启发意义。

中国隐逸也开始受到一些日本学者的注意，但那里关于这个主题已发表的研究也仍然有待发掘、以突破视野局限。正如在中国一样，隐逸通常是作为文学史上一个特色，而不是作为其自身具有关注价值的课题来讨论。日本人最广泛的研究著作还是根本诚在1952年发表的专论《专制社会中的抵抗精神：中国隐逸研究》，但根本诚主要是从整体上把握，未能具体结合特定时代和地域。富士正晴的《中国的隐者》（1973）相当简略³²，只讨论了早期几位隐士和少数文本。近年来也有一些杂志论文论及个别隐士，但就整体而言这些文章并不比那些试图作更全面分析的著作更成功³³。

另一方面，有关隐士的英文的研究，仍然的确极少。这其中包括戴伟士（A.R.Davis）的开创性的研究《窄道：传统中国社会中隐士的一些考察》，李

祁的文章《中国文学中隐士概念的变迁》，以及牟复礼（Frederick Mote）关于元代隐逸的重要研究；牟复礼的研究近来被杜维明有关那个时期一位著名隐士的研究所补充³⁴。马瑞志（Richard Mather）关于《六朝时期名教与自然之争》的讨论也包含了许多重要资料，而更近期的则有鲍吾刚（Wolfgang Bauer）对中国的隐逸和基督教的隐逸进行了比较³⁵。

在所有这些有关中国隐逸的研究中，一个令人惊异的事情是，尽管事实上许多研究涉及了汉末（约公元220）以前这段时期，但是没有人认真回答过中国隐逸传统到底是什么时候以及是怎样开始的。而至于确认是什么力量，特别是在汉代，促使了这个传统的发展的问题，也还只是略有涉及。本书的研究，主要就是把这些根本性的而且实际上尚未被触及的问题作为自己的任务。

至于我所依据的历史资料：鲁迅曾说，真正的隐士一律都不会出现在史家眼里，我们能获得的资料所涉及的都只会是些自吹自擂的冒牌货，这个讽刺性的结论是否确实呢？所幸不是。在早期中国，隐士不仅在政治上而且在社会上都是很重要的，因此我们主要的信息来源并不是隐士们自己的自说自话，而是其他人关于他们的谈论。无论在朝廷还是其他地方，隐士的言行被人们记录下来，是作为留给后世的教诲。相当多的此类资料得以保存下来³⁶，但却仍是一个很少得到系统研究的主题。希望本书的研究能对弥补这一早先的忽略有所帮助。

注释

1 约翰·汤姆森（Thomson, John）《早期摄影中的中国及其人民》（*China and Its People in Early Photographs*），初版标题为 *Illustrations of China and Its People*，伦敦：1873—1874；再版，纽约：Dover, 1982），卷三最后一段。

2 陈独秀《敬告青年》，见《独秀文存》（香港：远东图书公司，1965）1/5—6。巢（巢父）、由（许由）是传说中的隐士。

3 徐世昌、张謇、赵尔巽、李经义被提名为“嵩山四友”，因为嵩山是袁世凯老家河南的圣山，同时也暗指西汉著名的思维隐士“四皓”。值得注意的是袁世凯的四友在复辟运动之初都已从职务上退休。关于这段插曲参见《政府公报》1915年12月20日，以及杰罗姆·陈（Jerome Ch'en）《袁世凯，1859—1916》（伦敦，George Allen and Unwin, 1961），213。劳茨（T. E. Lautz），《中华民国的退休政策》（*The Politics of Retirement in Republic of China, 1911—1949*），博士论文，斯坦福大学，1976）以古代隐逸传统作为起点讨论展开其对20世纪中国政治行为中的退隐的讨论。在后面将要提到，隐士在一个君主的朝廷上接受“友”（相对于“臣”）的位置，这个传统早在公元前五世纪就开始

注释

了。到西汉末年，皇帝之“友”的位置实际上变成了一种固定的职务。

4 丁玲《讲一点心里话》，《红旗》，1979.12，52。

5 杜甫《重过何氏》（五首之五），《九家注杜诗》（哈佛燕京汉学引得系列，北平，1940），286/18/20。只有上层社会背景的人才能成为隐士，这一点从唐代艺术史家张彦远的一段话中也可以看出。他在完成于847年的《历代名画记》中说：“自古善画者，莫非衣冠贵胄，逸士高人，振妙一时，传芳千祀，非闾阎之所能为也。”（北京：新华书店，1963，1/15）。但是，我们将看到，不论其与画家作为群体的关系如何正当，这种贵族式的自傲都是与历史现实以及早期隐逸精神无关的。

6 关于中国隐逸的术语，见蒋星煜《中国隐士与中国文化》（1943，再版，台北：龙田出版社，1982），1—6；洪安全《两汉儒士的仕隐态度和社会风气》，孔孟学报，42（1981），115—124，根本诚《专制社会における抵抗精神：中国的隐逸の研究》（东京，创元社，1952），24—59；鲍吾刚《隐士的诱惑：三至四世纪中国和西方之隐逸的方方面面》（*The Hermit's Temptation: Aspects of Eremitism in China and the West in the Third and Fourth Century A.D.*），《国际汉学会议论文集》，台北，《华裔学志》1981，9/78—80。与此内容相关且非常详尽的有钱穆的《中国古代山居考》，新亚学报，5（1963），423—465。

7 鲍吾刚《隐士的诱惑》，78—79。

8 彼得·布朗（Peter Brown），《古代晚期圣徒的兴起和作用》（*The Rise and Function of the Holy Man in Later Antiquity*，《罗马研究杂志》61[1971]，80—101），详细探讨了早期拜占庭时期和当代社会隐士与苦行修道者之间的关系。他指出：“群居是这些叙利亚圣徒们生活的一个关键要素。”（84页）并且进而指出：“埃及隐士的独立小屋，被考古学家证实，是装修良好的咨询谈话间。”（93页）在后代的关系，彼得·安森（Anson, Peter F.）《荒野的呼唤：基督教堂的孤独生活》（*The Call of the Desert: The Solitary Life in the Christian Church*，第二版，伦敦：基督教知识促进会，1964），写到：“必须强调很少有独立的中世纪hermits是完全孤立地生活，把他们看作是recluses乃是一种误解。尽管他们声称与世界断绝了关系，他们当中许多人还是与世界有密切联系，尤其是在十四、十五世纪。总体上看，hermits之所以变得受欢迎，是因为他们跟普通人有太多的交往。”（165页）又参见弗朗西斯·达尔文（Francis D. S. Darwin）《英国中世纪隐士》（*The English Mediaeval Recluse*，伦敦：基督教知识促进会，1944），2—5。

9 东罗马帝国皇帝狄奥多西二世（Theodosius II，401—405）曾与皇后一起去请教拜占庭叙利亚最著名的隐士和苦修者西门（Symeon Stylites，388—459），他在一根柱子顶上的平台上生活了36年。在这些年里平台越来越小（一平方米），柱子越来越高（离地二十米）。见彼得·安森（Anson, Peter F.）《荒野的呼唤》第41页，布朗《古代晚期圣徒的兴起和作用》，84，99—93。中国皇帝对隐士的崇拜将在本书第二、第三章讨论。

10 有关英国的情况，见马尔·哈丁（Mayr-Harting）《十二世纪一位隐士的功能》（*Functions of a Twelfth Century Recluse*，《历史》，60，1975），337—38。关于蒙古征服下的隐逸，特别参见牟复礼（Fredrick W. Mote）《元代的儒家隐逸》（*Confucian Eremitism in the Yuan Period*），见芮沃寿（Arthur F. Wright）主编《儒家教派》（*The Confucian Persuasion*，斯坦福：斯坦福大学出版社，1960），202—240；以及杜维明《理解刘因的儒家隐逸》（*Towards an Understanding of Liu Yin's Confucian Eremitism*），收入陈学霖（Hok-lam Chan）和狄百瑞（Wm. Theodore de Bary）编《元代思想：蒙古统治下的中国思想》（*Yuan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols*，纽约：哥伦比亚大学出版社1982），233—277。

11 关于英国作为摆设的隐士，见伊迪丝·西特韦尔（Edith Sitwell）《英国怪人》（*The English Eccentrics*，1933，第二版，伦敦：Dobson，1959），48—46。在理查德·格拉夫（Richard Graves）写的一本小说 *Columella, or The Distress'd Anchorite* 中，一位此类职业隐士，因为与挤奶女佣发生关系，不符合苦修标准，并且因为宁要自己的烟

管和壶而不要书和珠子，最终被解雇，只得去找其他工作。又见克里斯多佛·哈谢（Hussey, Christopher）《别致》（*The Picturesque*）（1927，第二版，伦敦：Frank Cass，1967）。关于四世纪中国有向隐士提供隐所和薪水的情况见《世说新语》（四部备要本，3A/14a）。关于利用隐士声誉谋求仕途发展，在四世纪有很长的历史，我将在第二、第三章具体讨论。

12 同样的，早期在叙利亚的基督教隐士，也自称是“山人”、“牧人”。见布朗《古代晚期圣徒的兴起和作用》83。

13 关于这一点，参见佛朗西斯·达尔文（Francis D. S. Darwin）《英国中世纪隐士》，1—5。安森的《荒野的呼唤》，第xv条脚注，用“recluse”作为一个总称，兼指“hermits and anchorites”，广义地包括一切因某种宗教教义而离群索居的人”。这在相当程度上模糊了传统意义上的区别。

14 《论语》，18.8，20.1。此处及随后引用《论语》标注章节编号皆依据通行本，如杨伯峻《论语译注》（第二版，北京：中华书局，1980），以及刘殿爵（D.C. Lau）英译《孔子论语》（*Confucius: The Analects*, Harmondsworth: 企鹅出版社，1979；香港：中文大学出版社，1983）。

15 现存最早使用这个复合词的文献是《十洲记序》，据传为汉武帝时东方朔所作，但很不可靠。“隐逸”一词是当时骚赋创作中制造出来的许多与隐、退相关的复合词之一。《十洲记序》见《东方大中集》，见《汉魏六朝百三名家集》（信述堂本，1879）ce册3/25a。

16 李贤（651—684）注《后汉书》（北京：中华书局，1965），25/887，给“处士”下定义道：“处士，有道艺而在家者。”

17 《孟子》，3B.10。此处及以下引用《孟子》章节编号标注皆依据通行本，如杨伯峻《孟子译著》（北京：中华书局，1960），刘殿爵英译《孟子》（*Mencius*, Harmondsworth: 企鹅出版社，1970；香港：中文大学出版社，1984）。

18 *Apophthegmata Patrum*，英文本由本尼迪克特·沃德（Benedicta Ward）翻译为《沙漠神父箴言》（*The Sayings of the Desert Father*，伦敦：A. R. Mowbray，1975）6—7。此外，西奈山的圣·约翰·克利马库斯（Saint John Climacus，约579—649），其思想有广泛影响，在其《神圣上升的天梯》（*Ladder of Divine Ascent*，英文本由A. M. Moore译，伦敦：Faber，1959）中，以同样的口吻说道：“脱离尘世是出于对自负的物质世界的发自内心的憎恶，拒斥自然是为了亲近超自然。所有自愿放弃这个世界上的一切的人，都或者是为了未来的王国，或是因为他自身罪孽深重，或是为了对上帝的爱。如果他们不是因为被这些原因所打动，他们的出世行为就是不可理喻的。”（第9页）

19 Saint Basil, *Ascetical Works*（英文本由Sister M. Monica Wagner翻译，Father of the Church新译本系列，华盛顿特区：美国天主教学出版社，1950），247—252，亦见Anson, *The Call of the Desert*, 40。关于基督教修道院制度的起源以及早期试图协调“沉思”和“行动”的尝试，特别参见Philip Rousseau, *Ascetic, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*（耶柔米和迦西盎时代的苦修者、权威和教堂，牛津：Clarendon Press，1978）除了教义的原因导致了修道院制度的发展之外，我们不可忽视还有其他的原因，例如解决经济困难和人身安全问题的需要。这方面的考虑在圣本笃（Saint Benedict d. c. 547）六世纪在意大利创立圣本笃会教堂时尤其显得重要。见*The Rule of Saint Benedict*（圣本笃的守则，Justin McCann编译，伦敦：Burn Oates，1952），也参见Anson, *The Call of the Desert*, 59—61。

20 汪荣宝（1879—1933）《法言义疏》（台北：艺文印书馆，年代不详）711。以下凡引用《法言》亦参考汪荣宝详尽的注释。

21 裴松之（372—451）注《三国志》，（香港：中华书局，1971）11/364—65。

22 《三国志》注引《魏略》（《三国志》，11/363—364）。后来有关焦先的资料英文有翟林奈（Giles, Lionel）《中国列仙传》（*A Gallery of Chinese Immortals*，伦敦：John Murray，1948），90—92。

注释

23 关于这一点，参见鲍吾刚《隐士的诱惑》，87—91。

24 一个著名的例子是：伟大的道教炼丹术士陶弘景（456—536），他在茅山精心选择了一个有灵气的地方，花了许多年的功夫进行炼丹的试验，并且得到皇室的赞助。他后来根据自己居住的处所自号“华阳隐君”，然而，要理解这一点必须看到，他在36岁以前还在朝廷任职，那时尚未隐退，也未选定隐居处所。关于他的生平著作参见司马虚（Michael Strickmann）《论炼丹术士陶弘景》（*On the Alchemy of T'ao Hung-ching*，纽黑文：耶鲁大学出版社，1979），123—192。

25 鲁迅《隐士》，鲁迅全集（香港文学研究社编，香港，1956-1958）6/178—180；英译本，杨宪益、戴乃迭译《鲁迅选集》（*Selected Works of Lu Hsün*，第二版，北京：外文出版社，1964），4/164—166；沈刚伯，《仕与隐的人生观》（台北：萌芽出版社，1970），127—131。

26 初版纸张极差，有些部分几乎不可辨认，幸已有1982年重印本（详注6）。

27 《论希企隐逸之风》，见王瑶《中古文人生活》（香港：中流出版社，1973），77—109。这部著作是受了鲁迅《魏晋风度及文章与药及酒之关系》的启发，参见《鲁迅全集》，3/379—395。

28 例如，傅懋勉《论晋代的隐逸思想和隐逸诗人》，《文史哲》，1958.4，20—24；韦凤娟《试论魏晋朝隐之风与山水诗的兴起》，《社会科学战线》，21（1983.1），275.83。

29 例如，刘翔飞《唐人隐逸风气及其影响》（硕士论文，台湾大学，1978）；洪安全《两汉儒士的仕隐态度和社会风气》，《孔孟学报》，42（1981），115—139，及44（1982），221—254；陈英姬《中国士人仕与隐的研究》（硕士论文，台湾师范大学，1983）。

30 见刘纪瑾《仕与隐——传统中国政治文化的两极》，收入刘岱编《中国文化新论：思想第一》（台北：联经出版事业公司，1982），1/292—343。

31 余英时《中国知识阶层史论》（台北：联经出版事业公司，1980）。

32 富士正晴的《中国的隐者：乱世と知识》（东京：岩波书店，1973）。

33 对隐士个人的研究包括：石川忠久《陶渊明の隠逸について》，日本中国学会报，17（1965），92—106；神塚淑子《沈约の隠逸思想》，日本中国学会报31（1979），105—18；神乐岡昌俊《抱朴子のおける隠逸思想》，东方宗教，55（July.1980）51—69，《隐者としての王維》，东方宗教，62（Oct.1983），37—59；大形徹《鹤冠子——不朽的国家幻想隐者的书》，东方宗教，59（May.1982）；松本雅明《後汉の逃世思想》，东方学报（东京），12.3（1941），381—412；村上嘉实《隐逸》，史林，39.6（Nov.1956），21—39（村上嘉实重点研究了东晋[317—420]时期的隐逸。）其他的研究还有桥本循《隐逸思想の流变について》，立命馆文学，150—151（1957），171—78，竹内肇《东晋士大夫の处世の一側面》，东方宗教，44（Oct.1974），33—52；下见隆雄《後汉末期の隠逸》，哲学，31（1979），31—42。

34 戴维斯（Davis, A. R.）《窄巷：传统中国社会隐士的若干考察》（*The Narrow Lane: Some Observations on the Recluse in Traditional Chinese Society*），第十二次乔治·欧内斯特·莫里森文化人类学讲座（The Twelfth George Ernest Morrison Lecture in Ethnology），塔培拉：澳大利亚国立大学，1959。李祁《中国文学中隐士概念的变迁》（*The Changing Concept of the Recluse in Chinese Literature*），《哈佛亚洲研究杂志》，24（1962—1963），234—247，牟复礼和杜维明，见上注10。

35 马瑞志（Richard B. Mather）《六朝时期的礼教与自然之争》（*The Controversy over Conformity and Naturalness During the Six Dynasties*），《宗教历史》，9.2—3（1969年11月—1970年12月），160—180（在其为《世说新语》英译本所作的导论中作了大量修订）；鲍吾刚《隐士的诱惑》，收入《国际汉学会议论文集》，9/73—116。

36 通过“类书”从众多主题中查找有关隐逸的史料是一个方便的途径。在这方面特别有用的较早的有《艺文类聚》（上海古籍版，上海：1982）卷36—37，《太平御览》（鲍本，1807）卷501—510，《古今图书集成》（中华影印本，上海，1934）ce 617/45a—619/13a。

第一章 隐逸的起源及其在战国时期的发展

一、隐逸及其早期文本

没有证据表明在孔子（前 551—前 479）时代之前存在着可以被确切称为隐逸的事情。至少就目前所知，隐逸是春秋后期和战国时期（约前 500—前 221）的产物。并且在很大程度上是从孔子本人的思想生发出来的。只是在孔子的生活时代之后，才出现了这样一种社会文化环境，使隐逸观念得以繁荣，隐逸成为一种可以追求的生活方式。当然，作为比较成熟意义上的隐逸，如我所使用的概念，不可能是在一夜之间诞生的，孔子和他以后的哲学家在他们创建其隐逸原则的时候，也在他们的传统中发现了一些可以将其解释为他们思想之先兆的要素。在他们的解释中，他们补充了许多遥远的古代隐士的传说。奇妙的是，这些故事所告诉我们的，更多的是关于其产生的时代，而不是其所声称的时代。因此，在本章的第一部分，我不去转述关于那些传说人物的故事，而是考察孔子之前的文本段落。这些文本段落表达了一些可以被认为是隐逸的史前要素的态度和观念，并且由于其古典以及最终的经典的地位，逐渐被认为是隐逸原则的最高的权威的表达。我将要考察的这些段落，出自《尚书》的最早的片段、《易经》的卦爻辞以及《诗经》。

在《尚书》中被认为是“真实”的部分（大致由产生于先秦时期，即公元前 221 年以前的材料组成），有两段材料后来被解释为与隐逸有关。一段材

料见于《尧典》，其中“四岳”拒绝了传说中的统治者尧所授予的王位¹。但是“四岳”拒绝的理由是谦恭地认为自己配不上这一崇高的职位。这种行为似乎是出自一种恭敬和君子的谦卑的考虑，一种后来被认为非常接近孔子教导的行为模式²，但却还不具有任何特殊的隐逸的意义。另一段材料见于《微子》，记录了微子与两位殷商朝臣在商朝灭亡前夕（商朝灭亡于前11世纪）的对话。微子说：“我其发出狂，吾家毫，逊于荒。”³这段材料可用以说明与我们前面所说的构成与隐逸定义相关的要点，即只有当有证据表明，存在着从威胁到个人的道德完整性的世俗世界中退出的道德选择时，我们才可以适当地谈论隐逸。在这个例子中，没有理由假设这些“家毫”之所以“逊于荒”，除了要逃避朝廷存身活命于荒郊之外，还有什么其他追求。

尽管这两者之间是有某种关联的，但我们必须对做隐士和做难民做出区分。如果我们把“隐士”一词运用于一切为了逃避危险而使自己处于孤僻境地的人，那么这个词的含义就会变得难以想象的不精确。构成隐士观念的关键在于，个人欲与之保持距离的那种危险是一种道德的危险，例如失去自我控制或人格完整。在古代中国，也像在其他时代其他地方一样，躲避危险往往是逃向深山老林或沼泽地。关于这一点，《墨子》（前四世纪）一书有例证，说这种行为足以逃于人而不足以逃于天⁴。庄子也有例证。事实上，正是对于这种存身活命之道的不足的反思，得出了《庄子》内七篇的许多观点。我将在下面有关庄子的章节再回到这个问题。

《易经》本是一部占卜指南，在其开始吸引了高度哲学关注之后很久，仍有一部分人如此看待这本书。这一常见的观点有必要加以重新澄清，不是为这一文本的无价值的迷信作辩护，而是为了确定哪些含义可能大致是在孔子时代之前被赋予其文本的特定段落的。《左传》对《易经》的引用表明，早在孔子之前，《易经》就已经被引用为哲学智慧，同时也用于占卜目的⁵。然而正是“十翼”的解释才使其文本带上了高度的哲学意味，而“十翼”的年代不早于战国时期⁶。就其与隐逸的关系而言，这一点非常重要，因为正是“十翼”首次给这部经典引入了隐逸的观念。

《易经》这部书的基本的、最初的目的，是为政府决策提供指南：当面对某种局面时，君王或官员会咨询于占卜，以决定何种应对措施是合适的。卦辞和爻辞所提供的，是对该卦所提示的某种最普遍意义的应对的陈述。卦爻辞及其所组成的文本结构给出的建议有各种可能，既可能是在有利情况下主张采取迅速果断的行动，也可能是在行动会引发灾难的情况下主张严格避免行动，因为此时唯一可能的好的结果在于小心等待情况发生变化。《易经》中的这些判断难免会采用概括性的语言来表述，以便可以适用于从政的人们可能会面对的各种情况和决策。文本中很少有与具体特定行为相关的判断，因为那将有损于其所声称的对于人类事务的广泛指导性⁷。这也因此意味着当《易经》所属的文化中的行为角色和模式发生变化时，对《易经》解释的空间和将其运用于特定情况的方式也会相应变化。因而，当春秋末年隐逸因素添加到社会政治角色节目表中的时候，《易经》中那些劝告人们小心从事、避免行动的文本，便被以这种思想行为类型来解释，于是遇到某些卦象时，隐逸便被认为是其所建议的行动方针。

在这里考察一下《遯》卦很能说明问题。“遯”（“退却”、“退出”、“隐藏”）在《彖传》、《象传》和《杂卦传》里都被赋予了丰富的意义。《杂卦传》说：“遯者，退也。”⁸对卦象的注释是：

……君子以远小人，不恶而严⁹。

这个注释引入了卦爻辞中本来没有的隐逸的观点，原本“遯”只是讲要小心、避开危险，并不是一个道德选择以及要与腐朽世俗保持距离的问题。

高亨曾认为，“遯”这个字，可能是“豚”字的通假字，意为“小猪”¹⁰。把“遯”解读为小猪显然更容易对卦爻辞原文进行理解，并且将重点从“退”的概念转移到一种需要使用小猪的礼仪实践。因而对“九四”一爻就会有不同的解释，原来卫礼贤和贝恩斯的解释是：

自愿的退却，给君子带来好运，而小人却走向衰败¹¹。

现在可以解释为：

用小猪作为仪式礼物，君子获得了好运，小人遭到厄运。

高亨对接近于《易经》文本原义的重构，有助于剥离长期以来建构在这些文本上的诸如这种隐逸思想之类的外壳。即使不接受高亨的观点，也不难看出，原文本身只不过是强调小心和需要回避危险情况。“遯”的本义看来更可能是“小猪”而不是“退”，但不论我们将哪一个理解为原始意义，这一卦提示了某种危险情况这一事实却不会改变。另外需要强调的是，在隐逸思想的背景下来解释这一卦其实不晚：显然在“十翼”编纂之时（据认为是战国时期）就开始了¹²。这一情况不仅适用于“遯”卦，也适用于其他引伸出小心审慎原理的卦，例如《乾》、《坤》、《讼》、《明夷》、《艮》和《节》。

卦爻辞中唯一可能被认为对我这里的观点构成问题的是《蛊》卦最后一行的名句：“不事王侯，高尚其事。”卫礼贤和贝恩斯翻译为“他不为王侯服务，给自己定了更高的目标”¹³。即便高亨注也认为此句意指“隐而不仕”¹⁴。但我认为这是错的，这正是高亨的少数几个偏离了轨道的地方。如果我们撇开长期以来思维模式强加给我们的认定此句与隐逸有关的观念，那么就可以清楚地看出，对此句文法更为自然的表述应当是：“他不为王侯服务，而将自己的事看得更高。”换句话说，我们必需区分给自己定下崇高的目标和把自己的私事看得更重两者之间的不同。后者可能除了是一种高傲之外什么都不是。就这一卦整体来看，并不能必然推论出是由于高尚的思想而导致不仕王侯。

“蛊”，在这一卦的上下文中，意为“事”¹⁵。这一卦整体上是关于处理事情，各爻辞都是讲具体处理一个人的父亲或母亲的事情，至少在最后一爻之前都是如此。这意味着如果最后一爻与为了寻求高尚的目标而从朝廷退出有关，那它与其他各爻就没有什么联系。但是这一爻的原来的意思的确是说

一个人应当优先考虑他自己的事情而不是为王侯服务，对于统治者的义务在此受到漠视，并不是因为个人要追求更高尚的目标，而是因为环境迫使他把个人家庭事务放在首位。显然，这样一种劝告与我们所了解到的西周和东周社会是完全吻合的：那时家庭利益与对统治者的义务之间存在着经常性的冲突¹⁶。

因此，就《周易》的“经”文——即卦辞和爻辞——而言，我们没有发现与隐逸特别相关的思想，只是有一些文句主张小心退避，把个人考虑放在为统治者服务之前。这些文句后来被“十翼”用成熟意义上的隐逸来加以阐释，而“十翼”的年代不会早于战国时期。

《诗经》中许多作品对个人日常生活给予关注，人们有理由期待其中可能会有一些作品涉及出仕的问题和危险，如果不是直接涉及隐逸问题的话。《诗经》的情况恰是如此。《毛诗》第194《雨无正》，就是关于做官的危险：其两难在于一方面如果拒绝做官就会得罪于天子，另一方面如果为统治者服务又会有结怨于朋友的结果。但是，这里并没有迹象表明那些倾向于不做官的人为自己的态度提出了任何道德合法性辩护。只是由于做官伴随着繁重的责任，并且是个祸源。这种对于做官的危险与不便的强调，开了庄子之先河，但在庄子那里这种观念已经成为他隐逸哲学中的一个要素；而单就这个观念本身而言，它除了表达对出仕后果的厌烦与疑虑外，并没有更多的东西。

《诗经》中其他一些诗歌表达了相似的观点。《毛诗》第204《四月》是一位“尽瘁以仕”的官员抱怨自己所得到的只是不幸与哀痛。《毛诗》第205《北山》表达了一位官员的悲哀，他认为在众多“王臣”中只有他是忠心为王尽职，而其他则玩忽职守悠闲自在。同样的，在《毛诗》第40《北门》、第184《鹤鸣》以及第193《十月之交》，各篇作者均把自己表现为忠臣和防止祸乱的最后的堤防。另一方面，那些不愿出仕者的观点，在《毛诗》第206《无将大车》中有明显的表达，此诗劝告听者不要帮助行驶中的国家大车，免得给自己招惹尘埃；出仕做官只会徒然给自己带来忧虑的负担。

如果说此类态度与后来庄子所表达的非常相近，那么，也许《毛诗》第

186《白驹》对庄子思想的影响最强烈。《白驹》一诗也是表明了对做官的义务的厌恶，并且其中还有“逍遥”这个概念，这个概念对于庄子的哲学是十分关键的。而“白驹”本身对庄子同样重要，《庄子》书中用“白驹过隙”的绝妙比喻，来说明人生的短暂¹⁷。此诗也可作为一个例子，说明我们如果把后代的观念带入一个文本的阅读之中，我们对文本的理解会产生怎样的歪曲。很显然，这首诗应该是出自一位妇人之口，她规劝她的爱人不要太在意其他的事情，比如在朝中的职责，这样他们俩就可以更多享受在一起的时光：她说他应该想象自己就是公侯，丢开想要离去的念头，以便能够“逸豫无期”。然而，一种传统的解释认为此诗意在指责自我放任与隐逸（事实上理雅格就是这样翻译的）¹⁸。同样也没有什么凭据，另一些评注者则把此诗看作是招隐士之作，用后来才有的特定的隐逸之意来解释这首诗中“逸”、“游”、“遁”等几个动词¹⁹。这跟前面所说把隐逸观念赋予《易经》卦爻辞是同样的时代错位曲解。

表达对于做官可能带来的危险和负担的不满，并不等于就是隐逸。上面提到的这些诗都是做官的人或代表做官的人表达抱怨，这并非只是偶然。这些诗讲的只是悠闲对于做官者所具有的吸引力，并没有为拒绝入仕做官的行为提供任何道德空间。追求快乐和闲适，是以不顾乃至抛弃职守的方式来表现，而不是拒绝接受官职的结果。此中的道理十分重要，有助于我们理解为什么在孔子时代之前，隐逸既不能发展为一种个人行为哲学也不能成为一种社会实践。《诗经》所属的时代，官职是从世袭原则的意义上理解的。官职世袭的要点在于，这里没有多少辞职和拒绝接受某个职务的空间，尤其是出于道德的考虑。我们通常会指出世袭职务给负有继承职务使命的人带来的好处：他得到了土地、收入、权力和声誉，却不需要任何个人功德。但是我们却很少注意到世袭官职这件事的另一面。如果你碰上一个昏君你就得奉陪，更糟的是你还有义务必须奉陪到底。在世袭制度下，对于一个君主的义务即便已经微不足道也仍然是个义务，是不可变更的安排的一个部分²⁰。

《诗经》中有些诗似乎表明个人对是否为统治者服务有一定程度的选择

权，如《毛诗》第194《雨无正》和《毛诗》第206《无将大车》等，但这种选择并不在于接受还是不接受某个职务，而是在于是否尽力履行自己所继承的职务的职责。相对于尽职的另一个选择就是转向追求快乐和闲适。这里上下文中的关键词“逸”，在《尚书》和在《诗经》中一样，通常带有玩忽职守和失职的色彩，并经常受到指责。因此《尚书》中有《无逸》一篇，“逸”被说成是邪恶的纣王垮台的原因²¹。同样的意思在《毛诗》第207《小明》中表现也很明显，诗中在遥远地区服兵役的人，指责住在京城的贵族们太闲逸。

说《诗经》中的诗属于一个担任官职应当从世袭的意义上来理解的时代，这并不等于说西周和春秋前期任命官员完全没有考虑个人品德和能力的余地。但是近年来有些学者提出的观点认为，这一时期任命官员主要是基于个人品德而不是家庭纽带的考虑，对这种观点则绝不敢苟同²²。正如杜正胜在其有关周代封建制度的杰出研究中所表明的²³，“世袭”完全不是个简单的事，有关这个问题的讨论的一个误区是假设基于世袭的任命只有一种运作方式——即通过每一代正妻所生的长子。杜收集了大量证据说明在西周时期所有高级职位都是基于世袭而获得，职位本质上是家族财产，其合法性是一件由血缘纽带决定的事情。但是，职位不一定传给嫡长子；而是经常传给另一个被认为具有更好的才能和德行的家族成员。因而在世袭制度里也有一个依据德行而任命的空间，无疑这种任命有时也会忽略血缘纽带。

这里必需要强调的是世袭是周代统治者官方意识形态的核心，它使家族成为政府的基础，并依照一家之长的方式构想职位及其责任。君王不只是一国之主、最高权威，也是这个家族的大宗的长者，在他身上聚集了祖宗的所有阴德力量，所有家族成员都有义务对他服从。理论上是如此，明显这是个理想化的观念，而现实经常与理想不符；但正是这个理想赋予贵族的权威和行动以合法性。正是根据这个理想，拒绝履行个人对于统治者的职责必需要有正当理由，而那曾是不可能的。要使拒绝服务于统治者正当化，需要另一种个人道德观念。而正是孔子表达了那另一种观念，这就是为什么说中国的隐逸真正始于孔子的理由。

二、孔子的关键角色

从逻辑上来说，在拒绝做官、或尽管符合做官条件却与政治事务保持距离的主张成为一个哲学争辩问题之前，有关做官资格及参与政治事务的正当性本身的整个问题，必定先成为哲学争辩的主题：很难想象如果后面这个问题尚未解决，如何讨论前面那个问题。同样没什么疑问的是，正是由于孔子坚持任命官职的标准应当是个人的正直和自我修养，而不是血缘纽带和世袭，他便将做官资格的问题变成了一个有争议的问题²⁴。虽然孔子无疑利用了一些在他的时代已经流行的观念和原则，包括统治者在位的权力源于其道德价值，但我们必须承认他把这些观念调整为一种内圣外王的普遍理想，则是一件新鲜的事情。否则便无法解释他对历史造成的影响。

也许对于隐逸的发展具有更大意义的是孔子开创的另一个基本原理：即个人的完善修养和自我约束的道德品质，是伦理价值和社会秩序的唯一资源。君子——道德高尚的人或尊贵的人——遵循他自己所体悟到的道德而行动，不受外在的赏罚毁誉的驱使。正是这种以自己的道德意识作为言行举止的终极标准的个人道德自主观念，使得隐逸的出现在哲学上成为可能²⁵。

在孔子哲学的核心有一个道德完善的理想，即有仁德的人。他认为这种理想很难完成，除非经历多年的自律和自我修养。外在的规则只有当其完全被内在化之后才有可能被免除²⁶。当孔子说：“仁远乎哉？我欲仁，斯仁至矣”²⁷，他以一种悖论的方式表达了这样的观点，即仁是矫正意识的问题：当我们真的欲仁时我们就会仁，但达到那一步并不容易。

君子设心用意向仁，即便他实际上尚未达到仁。正是这种真诚努力地依据正确的原则而行事的道德承诺，使得君子可以根据具体的是非曲直回应各种情况，而不是机械地运用普遍规则。孔子赞赏个人品性的灵活性。“君子之于天下也，无适也，无莫也，义之与比。”²⁸判断什么是“义”或正确，有赖于高度的道德敏锐与洞察，但君子一旦具有那样的品质就能灵活面对各种情况并可能

每次都作出正确决定，包括是否接受官职任命或是否辞去官职的决定。

孔子从不轻视臣子对于君主的义务，他也不认为那种义务可以轻易抛开。他的基本原则只是一个表述而远非直接付诸实践：只要可以推行“道”君子就可以做官任职；而一旦已经不可能推行“道”他就必须辞职，以避免道德上的妥协²⁹。孔子这种对于出仕与引退的恰当时机的敏锐洞察，正是孟子对孔子大加称赞之处³⁰。

当孔子谈及臣对君的义务在某种情况下是可以免除的观念时，孔子明白这是处于一种条件之下，即起码有一个以上的君主，可供那些怀有仁心的君子选择。“危邦不入，乱邦不居”的原则³¹，假设的前提条件就是有选择的可能。我们将看到，隐逸与周代晚期多国政治局面的出现是密切相关的。对孔子来说，从一个职位上退下来的，不仅是可以避免个人妥协，同时也意味着能够到其他地方去，到其它一个国家，希望在那里有可能使得“道”成为现实。

孔子表示，如果有证据表明已经出现天下完全没有“道”的情况，他就要选择离开，“乘桴浮于海”³²。在孔子看来，只有在没有任何其它地方可去时，一个人从社会上完全退出才是正当的。《论语》14.37章的背后的潜台词就正是这样一种观念，这一章初看起来颇令人感到迷惑：

贤者避世，其次避地，其次避色，其次避言。

必须避免把这一章解释为似乎是庄子那样的人所说的话。这里的要点是只有当世上已经完全没有“道”因而需要“避”时，完全退出才是有理由的。如果问题只是因为“道”不行于某个国家或地方因而不想为之服务，则完全彻底的隐退就不是那么有理由的。处于退隐仅仅是为了躲避不好看的脸色则完全没有正当性，只是为了躲避不好听的言辞则更没有道理。

孔子自己的生平正表明了他的坚定信念，即有道之人有必要周游列国，直至找到一位愿意将他的理念付诸实践的统治者。“士而怀居，不足以为士矣。”³³在《论语》里找不到效忠于某个特定的统治者或统治家族的观念，因

为对孔子来说，没有哪个统治者或统治家族能无可争辩地声称拥有“天命”。君子可以清醒地服务于任何统治者，只要这个统治者能节制不良行为，并显示某种希望，能将提供给他光明原则付诸实践。

在春秋战国时期多国政治中做官任职的可能性，显然，与后来统一的秦汉帝国情况很不一样。当帝国统一以后，为谁服务的选择实际上就都消除了。如果说，战国末年人们渴望一个统一帝国出现，认为这是消除当时战乱实现社会稳定的唯一途径，那么，在后来的统一帝国里的人们却时而渴望相反的局面：他们以怀旧的心情向往过去，那时如果不满于所遭遇的暴君或昏君的统治，有德之人就可以越过边界投奔邻国，尝试另找出路。这种想法韩愈（768—824）表达得再清楚不过了：

古之士，三月不仕则相吊，故出疆必载质。然所以重于自进者，以其于周不可，则去之鲁；于鲁不可，则去之齐；于齐不可，则去之宋、之郑、之秦、之楚也。今天下一君，四海一国，舍乎此，则夷狄矣，去父母之邦矣。故士之行道者，不得于朝，则山林而已矣。山林者，士之所独善自养，而不忧天下者之所能安也。如有忧天下之心，则不能矣。³⁴

如果孔子及其同时代人能意识到他们所处时代的政治状况所提供的任职的机遇，他们也应当意识到这种状况对那些不想做官的人也同样有利。《论语》6.9章记载了这样一件事，统治鲁国的季氏想叫闵子骞担任费地的宰，这位孔门弟子回答说：“善为我辞焉！如有复我者，则吾必在汶上矣（也就是说将越过鲁国边界到齐国去）。”众多相邻的诸侯国的存在，意味着不想为某个统治者服务的人可以迁居，这种选项对于那些不想为任何统治者服务的人，和那些想到其他地方试试运气的人，是同样开放的。

《论语》里面还有另一段在隐逸史上有重要意义的文字，尽管它与前面已经讨论的观念没有直接关系，但其实却为那些想做隐士的人提供了一个非常

冠冕堂皇的、现成的理由，然而令人不解的却是并没有很多人将其用于那个目的：

或谓孔子曰：“子莫不为政？”子曰：“书云：‘孝乎惟孝、友于兄弟，施於有政。’是亦为政，奚其为为政？”³⁵

似乎正是这一段文字启发了西汉的昭帝在公元前80年发布诏书，宣布被征召到京师并被赐予束帛的德行隐士韩福，将不承担任何官职事务，而他的职责只是“务修孝弟以教乡里”³⁶。我所见到的仅有的一处将这段文字特别用作隐居不仕之借口的，是潘岳（247—300）的《闲居赋》³⁷。

上面所讨论的《论语》中这些文字表明隐逸观念的发展是和“游士”的出现紧密相关的。游士们周游列国进行游说并帮助处理国家事务，特别是按照孔子对游士角色的道德解释，强调他们有退出的责任，而不是妥协让步与昏君交往。这其中根本的原则是，一个正直的人不仅有权力而且有义务，按照他自己对正义的理解，决定应当为谁提供服务以及何时应当引身而退。我们将在后面的部分探讨战国时期隐逸之兴起所涉及的一些哲学、社会、经济的要素，但是首先我们还是要进一步解决隐逸观念的起源在多大程度上应当归功于孔子的问题。怎么看待被认为是在孔子之前和孔子同时的许多抗议邪恶的隐士和有德之人？

从《论语》本身提到的隐士开始：长沮、桀溺，以及荷蓀丈人的故事，皆见于《论语》第18《微子》篇，这个部分的文本几乎肯定是产生于孟子和庄子的年代，那时的社会 and 知识界已经与两百多年前孔子生活的年代很不一样³⁸。正如下面章节的讨论将要清楚显示的，这些故事所提出的问题很大程度上是属于后来才流行的争论。它们不能作为这种隐士在春秋时期已经存在的证据。同样出现于《微子》篇的关于楚狂接舆的故事³⁹，跟也许与这个文本同时代的《庄子》内篇中这个逸闻的另一个版本一样，并不能给我们任何特别的证据可以假定接舆是个隐士⁴⁰。只是在这个故事后来的版本中，他才

被转换为一个隐士的典范，具有了隐士必须的一切配置⁴¹。同样的，关于石门之晨门者和卫国之荷蓂者的简短逸事⁴²，也并没有证据显示他们是隐士，尽管他们后来都被归为隐士之列⁴³。再加上这些文本都出现于《论语》的后半部分这一事实，用它们来作为孔子时代已有隐士存在的证据是无效的。

至于那些可以明确归类于传奇故事的隐士，包括聚集在圣王尧和舜周围的那些怪异奇特的人物如许由、善卷及蒲衣子等，我不想多说什么，只想指出有关他们的有趣故事在早于公元前3世纪初产生的文本中都是找不到的⁴⁴，它们的出现最好视为在其产生的那个时代，隐逸对人们的吸引力所造就。同样的，有另一些人物他们本身具有相当的历史真实性，但是他们只是在后代那些脑子里渗透了隐逸观念的人的眼里，才披上了隐士的外衣。商朝初年的伊尹和周朝初年的太公望即应当归入此类人物⁴⁵。这种转换的一个很好的说明是稍晚一点的弦高的案例，根据《左传》（其编纂年代不晚于公元前3世纪）记载弦高是个商人，他在公元前629年以聪明的计谋拖延了齐国军队对郑国的袭击，使郑国有足够时间做好防御准备，从而挽救了郑国⁴⁶。这件事的基本情节在《淮南子》（大约编纂于公元前125年）中有了详细描写：因为弦高救了郑国，郑穆公要奖赏他，但弦高拒绝接受，他说如果自己因为撒谎（蒙骗齐国将领）而受赏，国家的诚信就会遭到破坏，于是他出走而移居于东夷⁴⁷。皇甫谧（215—282）《高士传》更进一步扩充了这个故事，说弦高原来就根本不是个一般的商人，而是一个隐身商界的士，他拒绝做官，因为他预见到了郑国面临着晋、秦两个富有侵略性的邻国的威胁⁴⁸。

同样出自《左传》⁴⁹的还有介子推（或介之推）的记录。文中告诉我们的只是，当他的主人晋公子重耳被迫流亡时，介子推跟随重耳并为他忠心服务十九年。当重耳在公元前636年成为晋国君主并奖赏效忠于他的追随者时，却把介子推遗忘了。介子推对其主人不能维系传统的处理君臣关系的礼仪而感到愤慨，便与其母亲一道隐身而去，从此再也没有出现。

如果能原谅其中所包含的一定程度的美化和意识形态净化，则没有理由认为这个故事不真实而将其排除。特别是在春秋前期，当封建结构和传统开

始受到侵蚀,会有一些固守传统的人物觉得应当站出来维护社会秩序和礼仪,以抵制腐败的时尚潮流。但另一方面,这个故事在后来的版本中的奇异细节和改编,例如说介子推曾割下自己大腿上的肉给他饥饿的主人吃,以及后来由于那同一个主人试图用烟火把他从隐身的山林中熏出来而被烧死在山中等,都是相当不可能的⁵⁰。

介子推并不是孔子在《论语》中所赞扬的那些依据德行而立身处世的人物之一,但是伯夷和叔齐却是⁵¹。关于这两个人的案例,由于他们的事迹被无数不同的版本弄得很复杂,要想区分事实与虚构,并确定他们对于隐逸之发展的准确意义,是极其困难的。鉴于我已经在其它地方详细讨论了有关伯夷和叔齐的传奇故事⁵²,这里我想仅就他们跟隐逸传统的关系作一简要论述。

伯夷和叔齐的传记告诉我们,他们是孤竹君之二子,二人逃离孤竹国是为了真诚地恪守孝悌的原则:就伯夷而言,是因为他的父亲曾希望自己死后由小儿子叔齐继承君位;而就叔齐而言,则因为他相信君位传给他的哥哥才是正当的⁵³。然而,正是他们的传说中关于他们离开孤竹以后发生的事情,使他们与隐逸传统有了关系。我们被告知,在他们去了周的领地之后,那里发生了一些事情,使他们觉得必须坚持一种道德立场,因此他们退隐到了首阳山,在那里他们最终饿死了。关于他们离开周武王领地的具体背景的说法因故事版本不同而颇有差异。最常见的一种说法是司马迁《史记》所说,即对周武王的不孝、不忠行为感到愤慨,因为他还没有完成为其父亲文王服丧的礼仪,就要出兵打仗;而且他要攻打的正是他的合法的君主纣王⁵⁴。另一种说法是他们俩反对所看到的周武王跟他的追随者们所签订的盟约,这些盟约允诺用土地和头衔来收买他们参与背叛和暴力,并且杀血牲以埋之。这种做法据说受到这两个兄弟的鄙视,因为他们认为这标志着传说中神农氏统治所代表的那种基于互信、合作、和谐的社会秩序的最终败落⁵⁵。还有另一些说法试图让我们相信,武王曾想要把天下让给他们俩,或者,离奇程度略低一点的说法,他们是为了逃避官职和俸禄,或者为了“辞诸侯之位”才逃隐到山中去的。⁵⁶

没有任何可靠的证据能帮助我们确定这些说法的真伪，尽管后面几种说法似乎相对来说产生得更晚，并明显有意识地试图将伯夷、叔齐变成人们熟悉的典型的隐士。也许所有这些说法都不过是对一些历史事件的重新阐释，而那些历史事件本身并没有提供任何特定学派教义的有效性的清晰展示；有关两兄弟从孤竹国逃逸的记载也属于这种道德化的重新解释⁵⁷。但是即使有关伯夷、叔齐逃隐并在首阳山守节而死的故事被接受为事实，他们在隐逸发展史上的意义也并不很大。这不仅因为他们的坚守原则而死是个孤立的事件，这个唯一事件至少在接下来的五百年里几乎没有发生什么可以辨识的影响；而且即使是他们兄弟逃隐到荒山中这件事也完全是偶然的：传说中强调的是他们为了他们的原则而死，他们也可以投河或者自刭。如我们在后面将要看到的，自杀和隐逸可以有联系，但自杀作为一种行动路线，在孔子及其后来者们所阐明的主要隐逸哲学中是颇有争议的。

因而，除了他们先于孔子在隐逸观念和态度的发展史上出现而外，伯夷、叔齐的意义几乎可以忽略不计。他们最多可以被看做是一种承诺道德原则的孤立的样板，这种对道德原则的承诺受到孔子的赞赏并成为孔子哲学的核心。我们可以在更普遍的意义上得出结论，曾有几个生活在孔子之前人，他们表达的某些观念后来被孔子发展了，或者他们的行为后来被孔子视为启示或典范，但是仅就隐逸思想而言，没有证据表明任何有意义的观念范畴在孔子之前被以一种系统化的方式表达出来。当然，这并不意味着孔子的观念本身足以解释中国隐逸思想的出现。事实上，中国隐逸思想的萌芽产生于多种文化要素的聚合，有些要素可能有很长的历史，但一直是相互独立而存在，直到孔子做出关键的贡献，将它们结合到一起。有些要素在任何早期文本中都没有详细记叙，但并不意味着这些要素的作用不太重要；我们现有的对这些要素的知识的欠缺，很可能导致我们低估这些要素的历史重要性。考虑到我在上面对于孔子的哲学独创的强调，这里有必要提及一些并非由孔子发明、但却似乎在隐逸的兴起中扮演了角色的习俗，以便与上面的论述保持某种平衡。

鲍吾刚曾指出，虽然禁欲主义在中国宗教中不像在欧洲那样显著，但其影响也不能忽略不计⁵⁸。自我净化是古代中国宗教的一个重要方面，特别是通过斋戒和仪式洗礼来净化。人们相信只有经过这种自我净化之后一个人才适于跟世上的神灵进行交流。孟子曾说：“虽有恶人，斋戒沐浴，则可以祀上帝。”⁵⁹关于斋戒的最长的一篇早期的讨论见于《礼记》，虽然《礼记》产生于汉代并且在这个问题上带有典型的儒家色彩，但仍然对汉以前斋戒的含义提供了很好的说明：

及时将祭，君子乃齐。齐之为言齐也，齐不齐，以致齐者也。是以君子非有大事也，非有恭敬也，则不齐。不齐则于物无防也，嗜欲无止也。及其将齐也，防其邪物，讫其嗜欲，耳不听乐。故记曰：“齐者不乐。”⁶⁰言不敢散其志也。心不苟虑，必依于道；手足不苟动，必依于礼。是故君子之齐也，专致其精明之德也。故散齐七日以定之；致齐三日以齐之。定之之谓齐，齐者精明之至也。然后可以交于神明也。⁶¹

这段文字突出的儒家色彩表现在它否认礼仪程式本身能够带来精神的转变；除非以某些东西为出发点，某种镇定心志的方法和虔诚恭敬的目的，否则即使斋戒也达不到预期的结果。这样一种对于斋戒效验所持的保留态度，在早期中国民间宗教中不太可能是很普遍的⁶²。斋戒，以及其他形式的禁欲，应当是被普遍视为接通神灵世界的实质性的准备。

验之以世界范围内的宗教，斋戒与隐逸之间皆有着密切的联系：这两个现象都基于节欲或回避可以导致洁净这一原理。在中国，据鲍吾刚的研究，存在着两种主要的节欲实践类型，一种是节食摄生，此种类型在道教中变得十分重要，并且也几乎无疑是萨满教传统的重要构成部分；另一种则是服丧丁忧的仪式。鲍吾刚认为，正是这后一种类型与隐逸特别有关，因为在这种类型中斋戒与隐逸完全溶为一体了。服丧的人不仅必须遵守居住、服装、饮食、

性行为以及其他日常生活方面的禁忌，而且那些在官府任职的人，在其父亲或母亲去世时，也应该退休为之服三年之丧。鲍吾刚指出，所有中国的隐逸事实上都可以通过服丧哀悼概念的隐喻性延伸加以解释：士人隐退以抗议政治腐败，是为人道之死而“哀悼”；山中的隐士，是为死于“沉闷的社会习俗礼法”之下的自然天性而“哀悼”⁶³。

这是一个值得探讨的富有创见的观点。但其中使人犹豫而不能全盘接受的地方在于，在早期文献有关服丧仪式的主要记录中⁶⁴，那些指定的服丧禁忌只是出于表达悲哀的考虑，以显示生活对逝世者是如此不幸，而不是一种自我禁绝。处于服丧期的人之所以回避生活中的享乐，据信应当是因为悲哀灭绝了欲望，而不是因为他们试图控制自己的欲望以求达到仪式的净洁。因而孔子说，假如一个处于服丧期的人对于食稻衣锦仍能安然享受，那他就可以这么做，因为他反正都不会感到真正的悲恸⁶⁵。这或许有可能只是代表了一种对宗教实践的理性化的解释，而孔子的同时代人并不都是这样理解的，但这的确说明这个时期的知识阶层已经明确地区别了服丧丁忧跟连接隐逸与禁欲的断绝尘缘原理之间的不同。而在另一方面，斋戒的确逐渐更直接地与隐逸联系了起来，尤其是在道家思想中。这种联系在庄子的观念中以一种神秘的方式得到了展示。我们将看到，庄子曾说到不赞成隐身独居与世隔绝，认为真正的与世隔绝是心志上的事，是个人在自己与社会之间摆放的一种智能和情感距离⁶⁶。令人惊异的是他对自我洁净也采用了同样的心理化的方法：他相信，唯一有效的斋戒方法不是肚子的斋戒，而是所谓“心斋”⁶⁷。庄子的思想，以及其他许多战国时期涌现出来的隐逸哲学家，将在下一节讨论。

三、战国时期的社会变迁与隐逸

在孔子之前只不过存在很少一些隐逸的元素而已。然而，到了战国末年，韩非子（约前280—233）却在书中抱怨说，由于隐逸观念影响造成的结果，国家已经无法进行正常的管理：“故智士退处岩穴、归禄不受，而兵不免于弱，

政不免于乱。”⁶⁸尽管韩非子坚持认为即使只有一个隐士也嫌太多，仍然有足够证据表明他的意见并非只是一种强词夺理的夸张。

在春秋时期最低一级的贵族是士阶层。有哪些特别的义务和责任属于士这个等级很难说；然而，他们显然应当精通礼、乐、射、御、书、数等“六艺”，综合文化知识与军事技能。他们的等级授予他们一小块土地，可供他们雇人耕作，并且他们时常作为官吏服务于国家行政部门⁶⁹。在春秋末年，士的社会角色和身份发生了一个根本性的变化，即关于如何才算是一名士的概念，从一个拥有一定社会级别（因而也就可能被指望具有一定的技能）的人，转变为一个拥有一定的知识和专业（因而也就够资格拥有一定的职位）的人。孔子的教义在这一变化过程中扮演了重要角色，而在战国时期的许多文献则可以证明这种转变或多或少是在战国时期完成的，此时“士”已不再是与“卿”、“大夫”关联指一种贵族等级，而是“四民”或四种职业之一⁷⁰。换句话说，“士”已经不再指一种社会等级，而是用来指一种与“农”、“工”、“商”并列的职业范畴。

作为拥有一定知识技能的人，并因此要寻找一个可以发挥其才能的职位，这样一种“士”的概念导致了所谓“游士”的出现。孔子未必是第一个“游士”，但就我们所知，正是他发展出了游士角色的道德观念，即他们有责任周游列国，目的在于推行“道”，而不是为了获取个人富贵权势。自然，这样一种高尚的说法，并不迎合所有人的心意。

余英时指出，在春秋时期，一方面礼仪变得比以前更加多样和精致，另一方面传统却又出现混乱走向衰落，其结果便使得声称有能力运用这些手段来调控社会的人变得很少，于是礼仪便逐渐成为落在“士”身上的一种专业工作。在战国时期，“士”不再把自己仅仅看成是传统的解释者，而是在一定意义上把自己看成是外在于社会政治体系的人，是阐发和传播旨在逐渐让社会接受的纲领性新教义的知识分子。正是由于这种为社会提供蓝图的努力，导致了哲学家们的百家争鸣⁷¹。

余教授的观点基本上是正确的，但他倾向于把注意力集中于“士”当中

的少数精英，而其实游士作为一个整体所获得的提升了的身份，并非对他们当中所有人都是当之无愧的。不能错误地假设每个士都是非常严肃的为社会问题寻求哲学解答的人，同样也不能错误地以为所有的游士周游列国都带着孔子那样的道德热情。有关战国时期诸侯身边食客的记载，都非常清楚地表明这些人不能都被放在余教授所集中讨论的“独立知识分子”范畴之下。他们是一些很不相同的兜售他们恰好拥有的某种技能的人。有些当然是学者、老师，另一些则受雇为军事顾问或将领，还有一些富于冒险性的则渐变为游侠或武士之类⁷²。

即使只有很小才干的人也会有其短暂的辉煌，如果司马迁的一些记载是可信的话。孟尝君（公元前294年前后）雇用鸡鸣狗盗之徒的事例一直被中国学者引为笑谈⁷³，而吕不韦（前235年卒）则据说雇用了一个叫做嫪毐的，他有一个超大比例的阳具，以适当地方式表现了下，便被用来诱发了寡居的秦太后的淫欲⁷⁴。也许可以质疑“食客”一词是否一定可以被“士”的概念所涵盖，而任何受雇为食客的“士”都是知识分子、学者、教师，但是并没有证据可以说明上面所提到的这类不太杰出的食客不属于所谓“游士”的范畴之内。“士”作为一个职业范畴也许比作为一种等级更具有弹性。

不少统治者由于供养有才学的人而出了名——特别是魏国的魏文侯（前396年卒）、齐国的孟尝君、赵国的平原君（前251年卒）、魏国的信陵君（前243年卒）、楚国的春申君（前238年卒），以及齐国的威王、宣王，在他们统治期间（前356—前320，前319—前301）稷下学宫繁荣兴旺。这些被统治者供养的“士”当中有些人担任官职，在诸侯国行政管理部门工作，另一些人则没有职务，只是作为统治者的导师和顾问，为他们提供统治艺术方面的忠告。他们和统治者双方都认为他们之间的关系不同于传统的那种君臣结合关系，而是某种更像是师生和朋友之间的关系⁷⁵。这种关系《庄子》书中的鲁哀公曾隐约提到：“吾与孔丘，非君臣也，德友而已矣！”⁷⁶因而在魏文侯的朝廷上，子夏、田子方、段干木等几个杰出人物，扮演着顾问与朋友的角色，拒绝接受正式的职务和常规的俸禄⁷⁷，而是依靠统治者的馈赠和礼物

生活，统治者则通过这些馈赠和礼物表达对他们的才干与德行的欣赏。

虽说这些人总体上作为食客处境，在经济上仍缺乏保障，它还是给了他们某种其他处境所没有的独立性。由于他们不行使大臣和官员的职能，因此可以相对自由地表达他们的思想，并且可以游离于他们所不赞成的行动和政策之外；由于他们与君主之间是一种非正式的关系，所以当他们觉得自己的处境已不能忍受而要离去时，也没有效忠的强制，使他们不能离去。但在齐国的稷下学宫，这种非正式关系被制度化了：尽管那里的学者不需要担任官职，他们的任务只是“不任职而论国事”⁷⁸，但他们却因为其服务而接受了清闲的“大夫”等级⁷⁹。

很显然，受朝廷供养这件事，做为一种维持独立性和道德自主的方法，不管在许多人看来是如何地正当与有尊严，它还是留下了某种令人艳羡的方面。当这种安排被制度化了以后，如同在稷下，人们有理由质疑以此为基础的道德优先性主张是否只是虚幻的。有关这一点疑虑的一个巧妙的表达，出现在《战国策》一段与著名稷下人物田骈有关的文字中：

齐人见田骈，曰：“闻先生高议，设为不宦，而愿为役。”

田骈曰：“子何闻之？”

对曰：“臣闻之邻人之女。”

田骈曰：“何谓也？”

对曰：“臣邻人之女，设为不嫁，行年三十而有七子，不嫁则不嫁，然嫁过毕矣。今先生设为不宦，营养千钟，徒百人，不宦则然矣，而富过毕也”。

田子辞。⁸⁰

不论我们对这段对话本身的历史真实性是否存有任何怀疑，其所表达的观点是成立的：如果你从统治者那里接受了作为“大夫”的津贴，即使你实际上并没有担任官职，你难道还有权声称你比那些实际任职服务的人具有道

德优先性吗？这种批评也不仅仅是针对稷下制度化的游士而发的，因为它抓住了所有游士都得面对的一个道德悖论，特别是像孟子那样的著名游士。

在《孟子》书中的一个章节，彭更（据信是孟子的一个弟子）相当尖锐地问道：“后车数十乘，从者数百人，以传食于诸侯，不以泰乎？”⁸¹从来都是对答如流的孟子回答得也很得体：接受他人的东西是否正当，取决于是否符合道。此外，他认为，一个有价值的学者对社会做出了一个重大贡献，因此他被养起来是应当的⁸²。在这段文字中没有触及的一个问题是这个贡献者或提供者自己的道德立场问题。虽然有足够的证据可以说明孟子决不是一个妥协让步、与腐败者结交的人，但是当考虑到遵从礼仪、尊敬贤人的主题时，问题就变得有点模糊⁸³。儒生通常用来衡量一个统治者的道德立场、用以权衡与他进行合作是否正当的主要指标，就是看他是否能礼贤下士，对贤人给与应有的礼遇。如果一个自称是贤人的人准备把一个统治者列为道德上值得尊敬的人，仅仅是基于这个统治者给了这个存疑的贤人他自认为应当得到的荣誉和尊敬，那么人们就完全有理由怀疑这个贤人自身的诚实程度。

彭更对孟子提出的异议以及齐人对田骈的责难中包含的要点是，并非只有担任腐败君主手下的官职才是一种妥协屈从的方式。在彭更一例中表达的疑问所涉及到的问题，远比可能的伪善和个人道德不公要深刻得多——他质疑这些游士（在他观念中特别是那些并不担任官职的士）是否真正对社会做出了任何贡献以回报他们所消费掉的物品：“士无事而食，不可也。”关于这个问题孟子的立场跟孔子在《论语》中所表达的是非常相似的。在他看来，士通过“为仁义”、通过“入则孝，出则悌，守先王之道，以待后之学者”而对社会做出贡献⁸⁴。

指责游士是置身于社会之外的寄身虫，对社会没有贡献，这种指控在法家著作中也很常见⁸⁵。然而，这里更加重要的事实是，这是一种被一些士们自己严肃看待的指控，正像任何与掌权的人的合作都跟实际担任官职一样是一种潜在的妥协的指控也被他们严肃看待一样。正是在这些人当中，产生了

那种被认为是隐逸的根本形式的东西，正是他们对那些指控的回应产生了许多后来成为一般隐逸的标准图式和术语的东西。孔子的教导是，如果一个统治者已被证明不可能是有道之君，那士就应当到另一个国家去寻求新的开始。但如果一个士确信所有统治者都一样坏怎么办？有些著名的游士相信个人不担任实际官职就能影响统治者。但是如果有人认为这种在朝廷中的非正式的师友关系，并不比体面的知识乞丐更高明，那又如何？孔子、孟子相信，一个人只要依据前代圣王传下来的准则行事，保护这种准则并传给后代，就可以对国家社会做出有意义的贡献。但是否还需要有某种更切实明显的成就以使自己感到满意，并且可以消除别人的批评呢？唯一可能的解决方案便是引身而退，在自己与权力中心之间保持距离。

隐居在社会边缘的个人的行为主要取决于个人气质，但也会受到他必须面对的压力和批评的影响。那些对社会政治制度充满厌恶和愤恨的人通常尽可能完全地脱离人际接触，栖身于山林、岩穴或茅棚，依靠他们所能找到的野生食物过活。是否有人事实上在完全隔绝中成功地持久生活，这是个开放的问题——也许这种隐士的形象只代表一种理想的类型，现实中的个人可能或多或少不同程度上接近于这种类型。它的一个样板是徐无鬼，据《庄子》记载，徐无鬼隐居在山林，靠野生的果实和菜蔬生活⁸⁶。战国时代以后这类人物持续出现，陆贾（约卒于前178年）《新语》中对他们的嘲讽批评可以证明⁸⁷，而《庄子·刻意》篇则把他们描绘为“山谷之士，非世之人”⁸⁸。

隐士对于社会的抵制越是极端，对所受到的批评的反应越是强烈，他的与世隔绝就得越彻底。然而，有时仅是身体的隔绝还不足以保持个人的自我独立完整。于是就可能用最为极端的引退方式来保护：即自杀。自杀在古代中国可以有许多目的。对卷入国家政事者而言，自杀有政治抗议的目的；对被指控做坏事的人而言，自杀是挽救剩下的声誉的办法。当自杀既是一种社会政治抗议又是一种个人正直的表白时，它就可能采取一种隐逸的极端形式做为其表现。在这个背景下最熟悉的例子就是著名诗人屈原（约前340—前278）⁸⁹。另一个可以表明隐逸与自杀之间逻辑连系的例子是王蠋，他是齐国

的一位著名隐士。当燕国军队在公元前 280 年侵占了齐国大部分领土时，燕国首领曾下了一道命令：为了表示对王蠋的尊敬，任何人都不准进入王蠋所居住的城镇三十里以内的地方。然后他们许诺封王蠋为拥有万户之采邑的将军，并威胁如果他不接受的话，就要屠杀他家乡的居民。王蠋的回答是，因为齐王不听他的劝谏，他只好退隐乡下耕田，如果一定要他接受燕国的要求，那他宁可去死。他没有再犹豫，就上吊自杀了⁹⁰。

另一方面，对那些依然觉得对社会负有一些义务的隐士，那些相信他们有责任对公共福祉做出一点贡献的人来说，作为“士”从事知识和公共管理工作的一种替代，便是个人直接从事农业生产。对他们来说，引身而退意味着退隐到某个地方，那里他们可以自己进行农耕。但是并非所有的农夫——隐士都是出于社会意识而耕田。有的只是为了经济上自给自足的目的，这等于是一种不太激烈的但却是更为切实可行的减少与外部世界接触的方式。这一套观念最初也是从孔子“无道则隐”的观念发展而来，一个很好的说明见于《论语》18.6，其中说道长沮、桀溺两位隐士“耦而耕”。桀溺对子路说：

滔滔者天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂
若从辟世之士哉？

采取这种态度的一个最极端的、同时看起来也是最具有历史可靠性的例子是陈仲子（又叫於陵子仲或田仲）。《战国策》记载了赵惠文王（前 298—前 266 年在位）的配偶与齐国使者的一次面谈。这位王后问道，一个像於陵子仲那样的人，“上不臣于王，下不治其家，中不索交诸侯”，为什么至今还不杀掉？她把这看作是齐国政治严重失误的一个标志⁹¹。但如果这段对话具有历史真实性，这位王后应该能够回答她自己提出的问题：於陵是楚国的地方，可以推测陈仲子从齐国到那里去是为了能够逃避迫害，寻找他所要的简单生活。在《荀子》书中，陈仲子被引述为一位在自我控制方面的极端主义者，但不能理解社会级别及其相应的义务的重要性，这种人比强盗还坏，因

为他不只是“盗货”，而且“盗名”⁹²。正因为他的极端主义，孟子也批评他，尽管孟子承认他是齐国之士的“巨擘”：

仲子，齐之世家也。兄戴，盖禄万钟。以兄之禄为不义之禄而不食也，以兄之室为不义之室而不居也，辟兄离母，处于於陵。他日归，则有馈其兄生鹅者，己频顾曰：‘恶用是駢骀者为哉？’他日，其母杀是鹅也，与之食之。其兄自外至，曰：‘是駢骀之肉也。’出而哇之。以母则不食，以妻则食之；以兄之室则弗居，以於陵则居之。是尚为能充其类也乎？若仲子者，蚓而后充其操者也。⁹³

陈仲子试图推演一种理想的逻辑结论，即一个正直的人不可以允许自己从不道德的人的关系中获得利益；只把界限划在不做官，至少在他看来，不过是一种诡辩。因此，为了尽量减少与腐败世界接触，他试图尽可能地自给自足。但正如孟子所指出的，严格运用这一原则将会使得任何社会生活都成为不可能。除非陈仲子有幸遇到一个跟他自己一样圣洁而苛求的人，任何他所遇到的其他人都不可避免地带有通常的人类缺陷。他可以自己编草鞋，他妻子织丝麻，跟人交换，以这种方式糊口度日，但他怎能确定他住的房子也是像伯夷那样的人造的？吃的小米也是像伯夷那样的人种的？⁹⁴

上自统治者下至所有人，都必须参与农业生产，这个原则是农家学派的基本教义，他们并且相信在神农统治时代就是如此，是个基于辛勤劳动的完美和谐社会。葛瑞汉在关于这个被忽视的古代思想学派的杰出论述中⁹⁵，指出这种教义起源于一种非常朴素的农民智慧与一种失落知识分子的较为复杂的观念的结合，这些失落知识分子即隐士拒绝做官，转向寻求诚实正直生活的根本任务。这个观点的问题在于，只有当我们假设所有隐士都或多或少持有相同的观点时，它才有说服力。⁹⁶然而现在应该已经清楚，隐逸涉及有关自我与社会的一系列全面的态度，而农家的主张只与其中一小部分有关。有些隐士的确认为以农耕做为唯一可能的生活方式既是道德上令人尊敬的，也

是社会上有用的；另一些人，如我们所看到的，相信个人从官场抽身而退后，可以通过道德修养和教书来服务社会；还有一些人彻底洗手不干，不再染指社会及其问题；更有一些人，如同我们将要在下一章所看到的，相信一个隐士可以生活在社会中但却完全一尘不染。

很显然，并不是所有的人都认为农耕提供了一种解决“士”所面临的道德冲突的令人满意的解决方法。毕竟，孔子曾明确反对君子应当从事农耕的想法⁹⁷。这不仅因为君子如果必要的话本应当准备挨饿，而且因为君子作为“士”对种田一无所知⁹⁸，且要献身于那些他应当考虑的高层次的事情。这个问题对孔子而言并不具有后来展开的意义，农业作为道德任务的观念只是在战国时期才具有意义。《论语》18.7的一章，一位老隐士斥责子路四体不勤、五谷不分，可能与这个观点相矛盾，但是这段轶事似乎是借某个杰出人物之口加重说话分量的例子，而不是对一个历史事件的报告⁹⁹。据文中所记，子路评论道：

不仕无义。长幼之节，不可废也；君臣之义，如之何其废之？

欲洁其身，而乱大伦。

没有理由相信在子路生活的时代可以找到持有这种原则的隐士。同样的，在《墨子》书中有个叫吴虑的人生活在普通人当中，夏天耕田，冬天制陶，把自己比作舜。墨子批评他，因为作为一个君子其职责在于教导别人什么是“义”，而不只是自己实践“义”。¹⁰⁰

农耕的话题以及一个隐士怎样才能既养活他自己又对社会做出贡献的问题，自然就引导出有关影响隐逸的一般经济因素的考虑。在进入到下一节考察其他与隐逸有关的重要思想流派——特别是来自庄子的思想之前，我现在先转入这个问题。

作为贵族的最低等级，士在春秋时代曾是小土地所有者，他们的土地租给别人耕种。《国语》中一段描述晋文公在前636年即位后取得辉煌成就的文

字，提供了显然意味着一种社会理想得以实现的描述：

公食贡，大夫食邑，士食田，庶人食力，工商食官，皂隶食职，
官宰食加。政平民阜，财用不匮。¹⁰¹

换句话说，“士”并不在他所拥有的土地上劳动。如果按照封建制度土地是被授予贵族以换取他对统治者或封建领主的服务，那么可以推测这种义务将使他们很难亲自在土地上从事耕作¹⁰²。孔子一方面承认自己多才多艺¹⁰³，同时却又特别拒绝任何关于农业的实践知识，如上所述，他否认君子应当从事于此类事务的观点。假如传统赋予了“士”一个种田的角色，孔子就不可能持这种观点。况且，假如耕田事实上曾是“士”的正常工作，那些否定传统的士风、反对孔子对传统士风的接受的人，如农家和更具社会化倾向的隐士，他们重点强调亲自耕田也就没有什么意义了¹⁰⁴。

对于战国时期的游士来说，情况却大不一样。周游列国寻找一个赏识自己的统治者手下的职位，是带有风险和不确定性的事，理论上讲这等于靠自己的智慧生活。与此相关的一个生动但也许是虚构的描写是有关张仪的。张仪作为苏秦的一个主要对手，在战国后期政治权谋中十分突出。在他发迹的早期，据说曾因为被指控的罪名而遭受毒打。面对伤心的妻子抱怨他本不该读书并游说人主，张仪的回答只是让妻子察看他的三寸不烂之舌是否仍在。当其妻笑着确认其舌头仍在后，张仪释然曰：“那就足矣！”¹⁰⁵一个游士不可能凭借其级别获得土地，因为他没有正式的级别；他完全要靠自己的口才为自己赢得头衔和俸禄。毫不奇怪，即使对于很有才能的人来说，成功也是既不容易也不常见¹⁰⁶。如果一个游士非常有幸拥有一个职位，并且有不动产为其提供收入，当他到另一个国家去接受一个职位就肯定要失去他原来的土地。没有哪个统治者会继续支持一个帮助其敌国、或者即便是其盟国的人。因此孟子对齐宣王抱怨说：

今也为臣，谏则不行，言则不听；膏泽不下于民；有故而去，则君搏执之，又极之于其所往；去之日，遂收其田里。¹⁰⁷

根据秦国的法令，任何外国的士来到秦国都将有赏，而任何秦国的士离开秦国都将被罚三到四年苦役。¹⁰⁸

如果从一国转到另一国寻找职位意味着一种经济上不保险的生活，那么完全拒绝接受任何官职显然具有更为严峻的经济含义，而且不难理解，为什么任何一个游士，一旦他作为朋友和咨询师而提供的服务有幸得到统治者赏识，并享受到统治者的慷慨资助，就很不情愿再离开。忠实于原则在古代中国并不是一个容易的选择。¹⁰⁹从这个角度来看，许多隐士选择从事农耕，等于是选择了一个对他们敞开的最为现实的路线。

但是农耕需要土地。到了战国中期，也即公元前四世纪后期，土地占有和使用的分封制度基本上死亡了。早在公元前594年，某种直接的税收就开始取代封建领主土地的世袭耕作¹¹⁰。在整个战国时期统治者仍然会把土地奖赏给有功的臣民，但这越来越多地包括普通人而不是世袭贵族。为了构建他们的经济力量，大多数国家鼓励定居者开发处女地，邻国的移民被免除税收和免除服兵役的承诺吸引而来。贸易和制造业的增长，货币作为交换媒介作用的增强，与战争和随之而来的社会剧变相联系的家庭和地方的兴盛，都将有助于创造一种具有高度交换性的经济¹¹¹。在这样一种情况下，土地的买卖就会成为一种不可避免的进展，任何统治者都无法根治，即便他想根治。没有证据表明土地的买卖是任何个人政治决策的结果；只要稍微思考一下，就可以发现认为商鞅应该对此负责的传统说法的荒谬¹¹²。商鞅所做的一切都旨在加紧对人口活动的控制，这包括颁布一系列禁令和法规，使个人所能拥有的土地、住房、衣服都由社会级别而定，而社会级别则由军功而决定¹¹³。鼓励不受控制的土地交换只会毁坏商鞅极力想要建立的严格的社会秩序。在秦国也跟在别处一样，土地买卖的发生乃是因为没有人能阻止其发生。¹¹⁴

这些与导致游士产生的社会发展不可分割的经济变化所带来的实际的结

果，就是对于那些不想被卷入政治事务的人来说，至少还有土地可以让他们回去耕种。那些有钱的人可以拿钱去买土地；那些更具冒险性的人可以通过占据未开垦的处女地而免费获得土地。隐士们之所以迁居到荒凉的地方，或许就是一件跟国家向处女地殖民的政策有关的事，因为这种政策为占有这些土地提供了一个合法的借口，如果没有这种政策，那些人的原则或许会阻止他们这么做。这种考虑，对那些拒绝国家有权声称对其拥有任何道德权威观念的人来说，也没有什么麻烦。一个人退隐的地方越是偏远，对其占有土地就越不会有异议。更进一步说，既然政府对个人的要求决不会仅仅因为个人选择置之不理而自动终止，因而躲避到山林中偏僻的地方，也可以作为一种逃避税务官和征召、监督服劳役的官员们注意的办法。

四、战国时期的隐逸哲学

在前面几节中我们考察了可以被认为是中国隐逸传统的核心进展的东西，即孔子关于游士角色的道德观念，以及有哪些对于这种观念的关键的修正，或者直接的反应。然而，从墨子开始，对于孔子及其所主张的规则的反应，逐渐导向了基于一套非常不同前提的哲学立场，而这对于决定隐逸在中国所采取的形式也是非常重要的。

在孔子的教义中一个遭到墨子强烈批判的方面，就是孔子认为臣民对于君主的义务，可以不是绝对的和无条件的。而在墨子的等级森严的社会中，只能是上级为他的下级决定什么是正确的，此外不能有其他的方法。¹¹⁵ 墨子说，孔子不承认臣民对于君主的义务是无条件的，这就是鼓励造反，而孔子之所以周游列国，游说人主，只不过是為了存身活命而已——只有当他个人的安康得到保证时，他才能够辨明什么是义什么是不义。¹¹⁶

如果说墨子否定孔子的道德个人主义，向往天道之无私，那么接下来杨朱却反对墨子的无私，¹¹⁷他认为个人的根本义务就是为自己服务，一旦每个人都以开明的自利思想为引导，天下就会自然形成秩序。不管是孔子还是墨

子要求的某种自我牺牲，他原则上都反对。¹¹⁸这种自我牺牲的人放任自己的情感控制自己，累及他们只为外物而存在，这些人正是天下混乱的原因。杨朱之教曰“全性保真，不以物累形”¹¹⁹。因此，哪怕从自己身上拔下一根毛就可以利天下，他也会拒绝。¹²⁰虽然在所有据信是反映杨朱教义的文本中，并没有讨论到不做官的话题，但无疑杨朱会认为做官必然导致以物累形。由此可以看到，孟子批评“杨氏为我，是无君也”¹²¹，是有一些根据的。

不管杨朱对隐逸的哲学基础做出了什么样的贡献，他很快就因为辉煌人物庄子的出现而黯然失色了。除了孔子之外，庄子便是中国隐逸史上最重要的人物。对于孔子、孟子以及受他们影响的游士们来说，辞官或退隐总是第二选择，是一个人因环境所迫而采取的行动路线。即使是那些反对他们、认为他们是游士中的道德迟钝者的人，如陈仲子和农家，也跟他们有共同的基本前提，即无私地奉献于“道”是高尚的人的首要义务，如果环境允许，他必须以某种适当的方式为君主服务。而在庄子，问题却不是迫于不利的环境而走向隐逸：隐逸对他来说，如果正确理解的话，乃是一个人可以渴望的最高理想。

从隐逸的观点来看庄子的教义可以归纳如下：隐而不现，远离麻烦，与政治和国家事务保持距离，直至你成就圣人境界。而完善的人（圣人、真人），是远离伤害，能自适而逍遥，自由而快乐的人；环境对他没有影响，因此他不管置身于世俗事务之内或之外，总能彻底自在放松。

为了平衡常见的虚无飘渺神秘主义的庄子的先入之见，首先考察一下他用以处理那些仍然被世事所困扰的所有凡人面对的问题的哲学的方面，会是有所帮助的。例如，《人间世》的大部分章节，是关于那些贸然为追逐财富、权力、名誉而去奋斗的人们将要面临的危险。在第一段故事中，庄子笔下的孔子警告他的得意门生颜回，以他那种天真的热情去做好事，唯一结果只会是他自己的死亡：除非他自己已经完善了自我，获得了完全的自我控制和对世界的疏离，他不必到世上去多管闲事。¹²²同样的观点在《应帝王》表现得更强烈：

夫圣人之治也，治外乎？正而后行，确乎能其事者而已矣。且
 鸟高飞以避矰弋之害，鼯鼠深穴乎神丘之下以避熏凿之患，而曾二
 虫之无知！¹²³

在《人间世》篇，孔子继续表达庄子对社会政治现实的理解：急躁的说教将会激怒暴君，光靠说教以唤来别人道德回归之不可行，名声对于那些自以为是的人的诱惑和危险；在一个难免具有心理优势的暴君面前保持自我控制的不可能。同样的，叶公子高在被派往齐国出使之前，也受到忠告，说他如果想在出使之后活着回来，就应该只做绝对是不得不做的事，不要主动多事，尽可能保持被动、低调。¹²⁴ 蘧伯玉告诫颜阖说处理世事一定要绝对的谨慎，隐藏自己的才能，不要像螳螂舞臂挡车那样对自己的能力抱有不切实际的空想。¹²⁵ 而庖丁也主张小心谨慎，特别是在危险情况之下。¹²⁶

从这些寓言故事中提炼出来的总的观点就是，危险来源于自己招惹了别人的注意，在于暴露了自己对别人有用的才能和价值。虎豹就是因为毛皮好看而遭到猎杀，猴子和狗就是因为聪明灵巧而被人捕捉。¹²⁷ 相反，安全来自彻底的无用，因为只有当一个东西完全无用时，才不会成为人类欲望的目标。然而，要做到完全的无用，也不像我们可以想象的那么容易，要成功地做到无用，还需要努力和坚持。¹²⁸ 假如我们在还没有设法使自己变得无用的时候，就已经缠身于公共事务，那我们就必须采取小心、审慎的权宜之计，认识到自己的局限，随物宛转、应物自然，从不把自己的意愿强加给任何人、任何事，除非那些人和事已经有这种倾向。但是我们必须认识到只有大彻大悟的人——圣人、真人——才能真正脱离伤害。支离疏之所以能存身活命，归功于他“支离”的肢体，但如果一个人能“支离其德”那又该多么好！¹²⁹ 庄子思想的这一整套维度在《应帝王》篇有一段总结：

无为名尸，无为谋府；无为事任，无为知主。体尽无穷，而游
 无朕；尽其所受乎天，而无见得，亦虚而已！至人之用心若镜，不

将不迎，应而不藏，故能胜物而不伤。¹³⁰

庄子书中这些段落令人惊异的地方在于，其中完全没有提到个人为了存身活命必须退隐到偏僻的地方，到远离人类社会的山中洞穴或林中茅屋去寻求庇护。似乎很清楚，庄子并没有对空间位置赋予特别的重要性，尽管在个人试图使自己不被注意的努力中，会有某种情况下使得空间的隔绝成为一种有效的策略。庄子所运用的某些比喻，如鸟高飞以避矰弋之害，鼯鼠深穴以避熏凿之患，显然暗示了这一点。但是人不是动物，而且因为人所面临的危险往往比动物所遇到的威胁要更加复杂和不易捉摸，因此他们需要设计更加巧妙的策略来逃避危险。

庄子感兴趣的隐身类型——通过废除掉任何显著的特点和杰出的才能，从而使自己不被注意——是一种在社会之中而不是在社会之外的隐身术。最好的隐身方法就是藏身于芸芸众生之中，完全做到无名：正是在无人知道你是谁的时候你才没有危险。对于名声的渴望恰恰是对个人安康的最大的威胁，因此庄子一贯对之加以抨击，而他的哲学理想，如下面将要讨论的，是一种自我概念、个人认同一齐泯灭的状态。但是为了理解为什么是对名声的渴望如此频繁地成为庄子抨击的靶子，有必要先考察一下庄子时代一些与个人声望相关的社会和宗教信仰。

在庄子生活的时代，如同在中国其他时期，获取名声通常被认为是一种美德和应该做的事情。获取名声之所以被提升为一种受到嘉奖的、为社会所向往的事，一个原因就在于它跟祖先崇拜相关的意义。正是通过声望，个人才能够耀祖光宗，并显示祖宗阴德延续的能量，因此，作为家族的一员，他有义务以一种能够显示祖宗阴德的力量、并引起所有人关注的方式来行动。另一个原因是个人道德影响的力量，被认为主要看他的名声的范围，一个无名之辈恐怕除了他碰巧遇到的几个人之外不会对任何人发生影响。¹³¹“君子疾没世而名不称焉。”¹³²当然，孔子这么说，并非意味着君子应当追逐名声本身——他教导说君子应当更多关心名实相符而不是获取虚名¹³³——而是说君

子应当赢得声誉，以便在自己死后能持久地发挥好的影响。可见，在孔子思想中，个人声誉和道德影响之间的联系的确是很密切的，这也强化了孝道的基本原理，即通过声望个人可以耀祖光宗。¹³⁴

在政治领域，声望比在个人生活中显得更为重要，因为政治影响需要传播到更广的范围——理想的话，应该是整个天下。声望在政治语境下被赋予的重要性，在《诗经》中一些国家颂歌中已经表现得很明显。¹³⁵在儒学发展于其中的多国政治环境下，声望的政治意义是特别明显的。例如在孟子所描绘的那种情形下，人民都渴望有仁德的君主到来¹³⁶，这前提应当是这个君主的仁德的声望已经远播到他的国家疆域之外了。

这些就是寻求名声的宗教上、道德上和政治上的理由。但是多数人追求名声并不在乎是否有可敬的理由叫他们这么做，正像他们追求财富和权力也不问什么理由一样。对这些人来说名声就是对名声自己的奖赏，至于名声是否以光荣的手段获得、或是否为了高尚的目的而追求，那都是次要的。孔子和孟子对这一点是很清楚的，庄子也是。放到这种既有道德的也有非道德的名声之追求的背景下来看，庄子对于整个这件事的不信任就已经可以理解了。追求名声也就是试图吸引别人对自己的注意，而这在庄子看来，是个致命的错误。要做个庄子意义上的隐士，就是要彻底无名。

考虑到隐逸思想在庄子之后的进展，这一点必须要强调。在他生活的时代，一些极端派，例如陈仲子和农家学派，已经采取从事农耕以求自给自足的方法；另一些人则尝试完全生活在人类社会之外。这些行动的共同之处在于，这等于是他们对世俗社会的一种公开的谴责，和对他们个人无瑕道德的一种表白。这样一种公开的宣言表白可能是真诚地做出的，但也可能带有其他的动机，比如为个人捞取无瑕美德的名声。在内七篇中没有材料证明庄子曾把这种实践单独挑出来批判，虽然他不可能对之一无所知。也许在他看来，这些似乎还不太流行、不够主流，不足以拿来批驳。而在庄子弟子和追随者们撰写的外、杂篇中，地理空间上的退隐问题便比较突出了，这表明此时假装的、矫饰的隔离隐居作为一种赢得名声的手法已经变得更加普遍。这种实

践由于《老子》书的流行（也许不早于公元前三世纪中叶¹³⁷）而得到了很大的推动。诸如“故贵以身为天下，若可寄天下；爱以身为天下，若可托天下”的学说¹³⁸，为对世事漠不关心提供了理由。在汉代和魏晋时期，通过察举而任命做官的制度进一步鼓励了这种趋势，甚至直到唐代，有德的隐士仍然是官方希望推荐任职的人物类别之一。¹³⁹

我前面已经指出，庄子的兴趣在于隐居于社会之中，而不是社会之外。但在内篇中有一段文字可能会被认为是主张隐居到遥远的山中环境里去：那就是《逍遥游》中关于姑射山神人的故事。¹⁴⁰然而，对这段文字以及其他相关段落的仔细考察将表明，庄子不仅对物理空间上的隐逸不感兴趣，而且他有意批评当时那些世俗宗教传统，而这些传统事实上涉及特定种类的物理空间隐居，这一定也是隐逸的一种类型。这个问题非常重要，值得加以详细考察。

关于姑射山的神人，我们被告知，他有许多特异，包括能保护动物使之不生病，确保庄稼大丰收，游于四海之外等。他有控制自然要素的能力，表现在他面对高温无动于衷，遇到大水淹不死，还能驾驭云气。几乎没有疑问，庄子是采用“巫”（萨满）的特征来描绘他的神人，因为这些能力在古代中国被认为是“巫”的特殊技能，如同在世界其他地方被认为是萨满的特殊技能一样。¹⁴¹可以合乎逻辑地假定这个真人应该是生活在他的深山里的，因为根据“巫”信仰（如同其他文化中的萨满教），山被看作是精神力量之所在，这种力量可以被掌握正确知识的人开发出来¹⁴²，并不是因为他是个超然世外的隐士。事实上，我们所了解到的古代中国宗教总体上都表明，山通常要么被当作神本身来崇拜，要么当作神居住的地方来崇拜。¹⁴³

至于庄子希望我们采纳的对于这个神奇形象的态度，与《逍遥游》里提到的诸如巨大无比的鲲鹏，或长生不老的灵龟和大树等神奇荒诞的事物一样，没有理由要我们必须对之持更严肃或更不严肃的态度。这些故事的要点不过是我们的思想对陌生和奇异敞开，抛开既有前提和习俗。巫术，也和庄子时代流行的其他世俗概念一样，被庄子当作“小知”而鄙弃；姑射山的神人只能够用“大知”来加以理解。一个萨满巫师可能会为了获得神力而到山中

去，遁隐到这种偏僻的地方也给为了其他原因要隐居的隐士们提供了一种模式，但是对于庄子的圣人来说，如同我们将要看到的，隐逸乃是一种思想状态，是某种不依赖空间处所的事情。姑射山的神人认为卷入世俗事务是毫无意义的，但那并不是他居住在山中的理由。

如果说山岳在古代中国是有着强烈宗教意味的客体，那么树木也是如此，它与土地之神（社神）相联系。¹⁴⁴内篇有关树木的章节中巫术的要素很丰富。在《人间世》篇，匠石所见的树决不是一棵寻常的树。¹⁴⁵它是树中的圣人，充满了精神的力量，超越了一切思想和期望的范畴；它那完美的无用状态是一种只有圣人才有望企及的境界。这棵树的位置靠近乡村社神之地也并非仅仅是个巧合，这一处置毫无疑问表明了它与土地神之力量的联系。在南伯子綦的故事中，巨大的无用之树的神力也同样很明显，¹⁴⁶南伯子綦发现只要舔一下这棵长在商之丘的巨大树木的叶子，嘴上就要起水泡；嗅一下它的气味就会使人昏醉三天。这棵树的神力胜过语言和推理的力量；正像巫师灵媒与神灵接触时进入一种着迷状态一样，子綦也仅仅由于舔了和嗅了树叶，就被带入了一个用心理学术语应该叫做“意识变害”的状态（a state of altered consciousness）。但是跟庄子的圣人和神人相比，巫师只不过是半吊子，正如壶子对付列子的巫师朋友时所显示的。¹⁴⁷

我强调了巫术因素在内篇中的表现，以及庄子认为巫术之不足的观点，是为了引入庄子对于空间隔绝和遁隐山林以获得神力的看法。庄子哲学的前提预设是有两个传统：一个是转向自然神灵以获得力量，一个是逃入山林以躲避危险。恰恰因为这两种世俗实践的存在，才使得庄子的幽默和讽刺具有意义。¹⁴⁸

在最一般的意义上，庄子自己的理想与古代中国其他哲学家并没有很大的不同：那就是获得对大道的真知，并使这种真知成为自己的一部分，从而使得自己的一切行动都从这种真知自然生发出来。差别在于庄子关于究竟什么等于真知的观念。庄子的圣人懂得，不停的变化乃是唯一的真实，喜与悲、乐与苦、生与死都是前后相随、终始无端的。变化是不可避免的，而圣人懂

得以安之若素的态度接受现实存在中那些人类无能为力的方面。变化的每一个阶段对于他来说都是一样的，因此在这个意义上万物是齐一的。生和死、自我与非我——圣人把这些仅仅看成是万物永恒的大化流行中许多瞬息万变的事例。但在这种变化的过程中也存在着一种秩序和原理，正是由于圣人如此彻底地认同于这种秩序和原理，因此他的自我，至少如他所理解的，已不再存在了。消除了自我的认同，圣人不是依照他个人的偏见来建构一个世界图像并且称之为“现实”，也不是试图将万物纳入他自己情绪编织的网络。与变化为一，他也就跟变化本身一样，超越限制获得自由。¹⁴⁹

这样一种人如何适应人类社会呢？正是圣人的世界观给了他根本的自由。无拘无束的逍遥游是庄子哲学的核心概念，但是逍遥游应当首先被理解为精神上的事情。¹⁵⁰虽然圣人可以自由地遨游于天地宇宙间，但从来没有迹象说圣人要抛弃人的世界。恰恰相反，他“有人之形，故群于人”¹⁵¹。生理上他跟其他人是一样的，因此他生活在社会之中，满足自己基本的需要，并于他的同类交往。他之所以能够如此生活而不会遭到伤害，那是因为他抛弃了缠绕着其他人的那种追求财富、权力和名声的渴望和情感：“无人之情，故是非不得于身。”¹⁵²孟孙才在母亲死去后也哭泣，那是因为他其他人在哭，而他又是个随和合群的人，并不是因为他认为死亡是个悲痛的时刻。¹⁵³圣人或许也有一定的偏好，但他以无所谓的态度，适应一切环境；正是他的内在的平静、他的精神的安宁，使得他与其他人保持着距离。¹⁵⁴

这就是庄子的理想。是否有许多人能有望实现这种对于他们关于现实和自我的观念的转变，是可以质疑的。似乎比较清楚，庄子很大程度上是把这看作一种渴望达到的理想，这就是为什么庄子的很多说教就是为那些正朝着这个理想而奋斗的人指路的。对于这些人——实际上所有的人——来说，正是庄子那些更加“平凡”的策略，比如根除欲望¹⁵⁵、培养无用、完成无名，具有最直接的相关性。因此也就毫不奇怪，正是他思想中的这些方面在随后的世纪中吸引了最多的注意。

大约产生于庄子死后直到汉初这段时间的《庄子》外篇和杂篇¹⁵⁶，包含

了相当多的跟隐逸有关材料，不能在这里详细讨论。这些材料有的忠实地遵循并详细阐发了庄子本人的思想。其中重要的例子有《秋水》篇的故事，它解释了为什么圣人是与大众融合而不是置身于大众之外，免受伤害乃是因为他掌握了基本的原理¹⁵⁷；以及《达生》篇有关列子的段落，其中清楚地表达了庄子的核心观点：“圣人藏于天，故莫之能伤也。”¹⁵⁸但是其他一些段落，阐发了跟内篇很不一样的观念。我将在简要考察隐逸哲学在战国时期随后的重要进展中引述其中的一些。

《老子》的学说在某些重要的方面跟《庄子》不同，即便在《庄子》外杂篇里包含了一些跟《老子》相似的段落。事实上这些相似的段落很容易引导人们夸大《老子》与《庄子》之间的共同点——这种倾向由于认为《老子》是产生于《庄子》之前许多年、包含了道家神圣创始人的学说的传统观点而得到强化。这两个文本的一个根本性的区别，在于《老子》是一本政治书，而《庄子》不是。

《老子》书的政治重点表现在它跟农家学派有着共同的主题，即一种原始乌托邦社会理想：一种简朴、小型、自给自足的社会，与自然世界保持和谐，避免任何可能燃烧起人们欲望的技巧和奢侈。¹⁵⁹而这两家思想的一个主要区别在于，按照农家，统治者一定要在田里与普通人一起耕作，而《老子》则要求统治者一方完全超然和无为。葛瑞汉指出，与道家的乌托邦不同，农家的乌托邦有赖于辛勤的劳动才能使之运作。¹⁶⁰但如果认为道家的理想社会完全不需要做任何事，那就是一种误导：它只不过是说不要叫统治者自己来做这些事。若不是要把人民都变成心甘情愿的劳动者，那为何要他们弱其志，强其骨？¹⁶¹这两个学派的差异可以这样更好地来表达：农家持一种个人哲学，即认为种田是对做官服务的一种替代，并进而将此推广为一种普遍的社会政治学说，它不仅适用于“士”，也完全适用于统治者；而《老子》学派则持另一种个人哲学，即完全从下贱肮脏的世界退出，转向一种统治的艺术，通过这种统治艺术¹⁶²，统治者以无为而治的方式使自己从臣民的视线中消失。

可以说在《老子》书中，没有明确涉及隐逸思想，但同时，整个文本中

却又贯穿着泯灭自我、淡情寡欲的理想。¹⁶³但这是一种只打算运用于统治者的理想。隐逸的原则一再地被呈现为一种政治艺术，一种赢得权利和成功的手段。因而，不被赞颂，乃是得到了最完美的赞颂；¹⁶⁴圣人以无为而得天下；¹⁶⁵最好的人主是他的人民几乎意识不到其存在的人主，¹⁶⁶是处于人民之上却不伤害人民的人主。¹⁶⁷隔离与寂静，是人主给他的国家带来和谐与安定的手段。但所有这些都不是为普通人提供的选项。

将《老子》与《韩非子》和《吕氏春秋》这两部差不多同时但却很不相同的著作进行比较，是很有启发意义的。韩非子理想的君主也是要对臣下藏而不露，在暗中观察他的下属的行为。¹⁶⁸而且韩非子明确说过君的“道”不是臣的“道”。¹⁶⁹但是与《老子》的学说不同，韩非子的学说包含了一种狡滑奸诈的本质成分。这种区别是根本性的，与韩非子的法家君主不同，《老子》中的圣明君主好像就真是他那副样子：无为、无情、空虚。他真的必须对政治权力和世俗事务不感兴趣，他真的必须抱朴守拙，不用计谋和智巧。在这个范围内《老子》的圣人也是庄子的圣人。但是按照《老子》的意思，恰恰是上面这些圣人的品德将会帮他赢得权位。“贵以身为天下，若可寄天下。”¹⁷⁰而且，一旦这个隐逸圣人登上了权位，他的仁慈必将向下影响他的人民，就好像他是一个儒家圣王一样，而他的人民也会跟他们的君主一样，淡情寡欲，摆脱对世俗物质的渴望。¹⁷¹这个过程的最终结果可以描述为一个隐逸的社会。

在《吕氏春秋》中，什么对君主是适当的，什么对臣子是适当的，二者的区别表述得很详细，这些区别是这部著作所提出的整个政治和社会图景的基础。它认为君主必须视自己的生命高贵于其他的一切，以通达的自我保护决定自己的一切行动。保护自我的方法是通过完全忘掉自我，通过摆脱一切偏爱和主观之私，达到天道的无私。¹⁷²所有《老子》关于素朴、无私、清静和无为的术语，都被吕不韦《吕氏春秋》中的君主所运用。¹⁷³然而，一个主要的区别在于，跟荀子一样，¹⁷⁴吕不韦的学者们相信对欲望的教育和引导，而不是尝试对之进行不可能的根除工作。正是通过自我修养，而非压抑，君主成为完全的无私。¹⁷⁵而且，“人主之行与布衣异”。¹⁷⁶书中一再说君主要依靠

其有德行的勤劳的臣属，¹⁷⁷到哪儿去找到这样的臣属呢？因为抗议战国晚期的黑暗世道，有价值的人自然都纷纷避世，因此君主必须到偏僻之处去寻找，到深山密林、江海之滨。¹⁷⁸如果君主有幸找到他们，他应该怎样使用他们？

故人之欲多者，其可得用亦多；人之欲少者，其得用亦少；无欲者，不可得用也。……善为上者，能令人得欲无穷，故人之可得用亦无穷也。¹⁷⁹

隐士中被《吕氏春秋》认为可以作为君主之臣的典范的，只是那些因为道德原因而隐退的人。¹⁸⁰这种人之所以可以成为良臣，是因为如果有必要的话他们会愿意为好的君主而献出生命。¹⁸¹至于像庄子式的隐士，他们的隐逸是基于贵己，且对世俗事务没有欲望，便主要是被提出来作为君主本人效仿的榜样。¹⁸²

虽然贵己、无欲、素朴和清静等学说是由《老子》提出，并只是跟统治者有关，但在汉代以及后来的影响却远远超出于此。这得归功于《老子》这部书所享有的巨大声誉，特别是在后汉老子被神化之后，¹⁸³部分地也因为其学说在某种程度上可以与儒家的原理融合，正是《老子》而非《庄子》为后代想要成为隐士的人提供了这种学说最重要的资源。

《老子》书中另一个与隐逸思想史有着重要关系、并且也呈现出《老子》和孔子思想某些方面之间的观念连续性的主题，是“时”概念。“时”这个概念对《易经》之“十翼”（似乎产生于差不多相同时代）也非常关键，它为个人在与君主和社会的关系中，何时出仕尽义务，何时超然隐退，都提供了找到空间的办法。这个观念的基本内容在孔子那里已经出现，但却是在《老子》，进而特别是在“十翼”中，才被纳入了一个宇宙论的框架。有了这种方法，隐逸就不再是一种还需要道德合法化的表面肤浅行为，而是变成了一种自然而然的、不可避免的、作为永恒秩序的一个部分的事情。

应该指出，“时”的问题，是一个在秦统一中国之后变得非常重要的问题。

当各个诸侯国的灭亡终止了从一个君主之下转移到另一个君主之下的选项，时代的转换便取代地域的转换，成为不满现实状况的人们希望的主要来源。

在《老子》书中，识“时”而退，表述为知足，知道什么时候一个人的所有已经足够，认识到事物总是盛极而衰，衰退总是尾随兴盛而来。¹⁸⁴变化乃是唯一可靠的事情，圣人因循着“道”的展开而找到满足。“功成身退，天之道也。”¹⁸⁵在《易经》的“十翼”中，如本章第一节所指出的，当那些主张不作为、谨慎、退缩的卦爻辞文本被注释者用他带进文本的隐逸观念加以阐释时，隐逸的思想便被引进了卦象所寓意的宇宙变化程序。

这种隐逸思想与宇宙论的整合，在产生于前汉时期的《庄子》外杂篇章节中也可以发现。例如《刻意》篇，有一段对于“士”的五个层次的分类：有持道德极端主义立场，怨诽世俗，退避山谷的“山谷之士”；有献身于教学，希望用他们的仁义忠信的学说来改变世界的“平世之士”；有在朝廷和国家事务中建立功名，为实现社会秩序和治理而献身的“朝廷之士”；有逍遥闲旷，不关世事，退隐到江海边过着无为清静生活的“江海之士”；还有操练养生术，渴望永生不死，除了保养自己的身体之外别无兴趣的“道引之士”。¹⁸⁶在这个系统中，隐逸被给与了一个在万物宇宙图式中的位置，不是根据其对环境变化作出回应的必要性，而是根据作为五行在个体人格和社会事务中运行结果的心理学差异。这种相互关联的关系可以表达如下：¹⁸⁷

五行	士的种类	政治类型
土	山谷之士（道德狂信者）	其政谧
火	平世之士（道德教化者）	其政明
金	朝廷之士（行动之士）	其政劲
水	江海之士（无为之士）	其政静
木	道引之士（追求永生者）	其政散

对社会类型的五分法在其他一些文本中也可以发现。例如《荀子》有依据人的精神境界层次而作出两个不同的五分法¹⁸⁸。稍后，桓谭（公元前43—前28）《新论》中有一个对“神人”的五分法，其中隐士（隐沦）仅次于神仙排列第二。¹⁸⁹很难确定任何这种分类在多大程度上被接受，它们显然是作为五行理论流行时期的一种话题关注，也许这一事实比它们本身的权威性更重要，因为它们帮助隐逸在据认为是万物的永恒的结构模式中确立一个位置。

到这里为止，我还没有分别讨论孟子和荀子的观点，因为就隐逸思想而言，他们的地位跟孔子本人的地位本质上是一样。但是鉴于他们对后代的影响，最后提一下他们在隐逸史上的特别贡献也许是恰当的。

孟子不止一次说，君子的首要义务，就是如果他在位上不能肯定地推行“道”，他就应该辞职：“有言责者，不得其言则去。”¹⁹⁰但这并不意味着他认为君子应当尽快辞职——他自己从齐国离开时就是拖延磨蹭，以至于被人批评为不现实。¹⁹¹

然而，另外有两个跟隐逸有关的观念，孟子是其最早的有影响的表述者。其中一个观念，前面说到五行理论时已经涉及，即某人是否会在特定情况下隐退，在某种程度上取决于个人气质：

圣人之行不同也，或远或近，或去或不去，归洁其身而已矣。¹⁹²

不仅仅是人们对不同的环境会作出不同的反应，而且对相同的环境人们作出的反应也不同。孟子说：伊尹、伯夷、柳下惠和孔子都是圣人，但是对于这个基本的两难选择，他们的反应却各不相同。孔子是个“圣之时者”，他的判断不会有失误，但孟子也赞赏其他几位按照自己理解的正确方式去行动。¹⁹³这样一种立场就开辟了一种可能性，即当一个隐士坚持继续隐居时，可以用他个人心理气质来做辩护，而不必涉及客观环境。¹⁹⁴

另一个由孟子制定的重要观念，那就是即便隐士们的行为并不总是完美无缺的，但如果他们的生活被记录下来并受到赞扬，他们的行动也可以成为

一种典范，给后代留下启示。因此他称伯夷和柳下惠为“百世之师”，他们作为榜样的力量，不断改变着那些后来人的性格：“奋乎百世之上，百世之下，闻者莫不兴起也。”¹⁹⁵班固在《汉书》卷七十二专门记载隐士和其他坚守理想、拒绝妥协的人士的部分，再次表达了这个观念。¹⁹⁶《汉书》的这一卷，也成了后来绝大多数标准史书都包含的隐逸传的范本。

与其社会观相一致，荀子对隐逸也持一种严厉苛刻的看法。他谴责不切实际的理想主义者和道德极端主义者，如申徒狄和陈仲子等，认为他们只是些善于用煽情手段欺世盗名的家伙。¹⁹⁷不过，他也承认有的时候隐退对于保持个人的正直是必要的，而一个大儒也可以通过道德的隐退为自己赢得符合实际的名声。¹⁹⁸在这个语境下，荀子的主要贡献，在于他清楚而明白地表达了这样一个原理，即当他为环境所迫而隐退时，圣人就献身于阐明“道”，从事学问和教育：

说行则天下正，说不行则白道而冥穷。¹⁹⁹

荀子没有进一步阐明这个原理，但显然，这个原理跟他关于人们是通过学习而获得善的信念是直接吻合的。放弃学习就会变成禽兽。²⁰⁰对于一个君子来说，从社会退出，回归到清静素朴之中，这不仅等于毁掉了他作为一个负责任的个人的完整，也等于是颠覆了这个社会的道德基础。说荀子发明了这个观念似乎有点过分，因为孔子的整个生涯就是用行动展示了这个观念。然而荀子明白地对之作出了表述，其结果就是在整个古代中国历史上，每当参与国家政事已经不可能的时候，人们就很容易以一种清楚的意识去献身于学问和教育。显而易见的是，这个选项，对于大多数出生于士人家庭的人来说，都明显要比或是亲自去挖土种地，或是在荒野过着原始孤独的生活要更富有吸引力。

五、结论

早期中国隐逸哲学所涉及的一系列态度和原理的奇特之处，不仅在于其范围之广，而且在于其内在聚合性，在于那种相互之间各不相同的哲学立场，却能经常共有潜在的预设前提和关键的概念以及一整套价值观和术语的方式。如果试图解释这种相似性和连续性，只是简单地说是因为所有中国隐逸思想都是春秋末和战国时期社会经济条件的产物，故本该呈现出一定的内聚性，则并不能真正令人满意。除此之外必须加以强调的是，本章所勾画的那些哲学体系，不仅是在回应特定的环境中，同样也是在相互回应中发展起来的，它们是反驳或改造竞争对手学说的尝试。这就可以解释为什么一家的观念常常似乎是另一家观念的镜中之影：轮廓相同而前后相反。因而，当我们面对某个人做隐士既可能是为了赢得名声也可能是为了逃避名声，既可能是要赢得世界也可能是要逃离世界的情况时，我们必须小心注意，不要把真正是中国隐逸思想所属的哲学传统中完全而成熟的结果，也看成是狡辩和伪善。

西周时期伟大的哲学家们为个人的知性和行为设计了一套广泛的理想观念。这些理想可能造成互相冲突的要求和不同的优先选择，也不仅因为它们相互竞争的学派提出的对立学说的结果。举例来说，孔子强调自我修养和社会秩序的目标，知与行的目标。如果把这些理想贴上“孔子思想中的两极对立”²⁰¹的标签，并且意味着个人被置于在两者之间进行选择，以指导他的人生朝向这一极而不是那一极，则可能是错误的。按照孔子的学说，自我修养如果不导向社会秩序也就没有意义，而社会秩序离开了个人修养也被认为是不可能达到的。同样，知和行也被认为本来就是互相补充的。我们可以进而把隐逸思想理解为一套策略，它旨在以某种方式调和不同理想之间的冲突，以便使这些理想都可以达到。

但是对于理解中国隐逸思想来说，更重要的还不是各种理想之间的冲突，而是这些理想与社会现实之间的冲突。如果说早期哲学家们对于什么是完善

的社会有非常坚定的概念，他们同样也痛苦地意识到这种完善的社会距离他们所处的暴力、混乱的社会有多么遥远。然而他们所主张的个人行为的理想却并不以那种完善社会的存在作为先决条件。在一个不完善的社会中坚持理想的实践是一项艰辛的工作，就某种意义来说，是一项需要妥协的工作：这不是自我立场的妥协，而是对个人在多大程度上能够现实地指望达到目标的妥协。²⁰² 隐逸是一个坚守原则的人在不利环境下有可能达到的最大成功，是崇高道德理想在一个严酷难耐的现实中的权宜安顿。

注释

1 高本汉 (Bernard Karlgren), 《尚书》(The Book of Documents), 《远东古文物博物馆通报》(Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities), 22(1950), 3—4; 屈万里, 《尚书今注今译》(台北: 商务印书馆, 1969), 8。

2 例子参见《论语》3.7。

3 高本汉 (Karlgren), 《尚书》(The Book of Documents), 27, 屈万里, 《尚书今注今译》, 69。

4 《墨子》(哈佛燕京汉学引得系列, 北平, 1948), 26/1—9; 梅贻宝, 《墨子伦理政治文选》(The Ethical and Political Works of Motse), 135。

5 参见朱丽安 (Julian K. Shchutskii), 《易经研究》(Researches on the I Ching), 英文本由 William L. MacDonald, Tsuyoshi Hasegawa 和 卫德明 (Hellmut Wilhelm) 翻译 (伦敦: Routledge and Kegan Paul, 1980), 191—193; 卫德明《〈左传〉〈国语〉中的易占》(I Ching Oracles in the Tso-chuan and Kuo-yi), 《美国东方学会杂志》(Journal of the American Society), 79.4 (1959年12月), 275—278。

6 关于“十翼”的年代，见钱穆《论十翼非孔子作》，李镜池《易传探源》及《论易传著作时代书》，具见《古史辨》3 (1931)，戴君仁《谈易》(台北: 开明书店, 1961), 25—30; 张岱年《论易大传的著作的年代与哲学》，《中国哲学》(北京), 1 (1979), 121—43; 裴德生 (Willard J. Peterson), 《创建联系: 〈易经·系辞传〉》(Making Connections: 'Commentary on the Attached Verbalizations' of the Book of Changes), 《哈佛亚洲研究杂志》42.1 (1982), 69—79。戴君仁认为从风格、思想和押韵形态来看，“十翼”比其他任何文献更近似于《荀子》。他认为最好将“十翼”视为在长时间内经多人之手完成的丛书，这一看法对于经文本身同样适用 (第1页)。裴德生对《系辞传》表达了相似的看法，认为它“是经过一定时期的积累，始于秦朝建立以前大约一代，在公元前一世纪定型为费直所传授的版本，随后刻于石碑”。张岱年认为易传的时代晚于老子而早于庄子 (我认为《庄子》内篇事实上早于《老子》，说详后)，但不是很确定，并在很大程度上肯定了钱穆的考察，即认为易传含有不少带有战国时代特点的主要概念。

7 《周易》(四部丛刊本) 7/3a—4b。

8 《周易》9/9a。

9 《周易》10/15a, 卫礼贤 (Richard Wilhelm) 和卡利·贝恩斯 (Cary F. Baynes) 翻译本《易经》，第三版 (伦敦: Routledge and Kegan Paul, 1968), 551页。(译者注: 作者所引英文原文为: “...the superior man keep the inferior man at a distance, Not angrily but reserve.”)

10 高亨, 《周易古经今注》(香港: 中华书局, 1968), 551。

11 《周易》，4/3b—4a;卫礼贤和贝恩斯译《易经》，553。

12 见上注释6。不知马王堆帛书《易经》在正式出版时是否会以“豚”取代“遯”以确认高亨的观点。使用假借字是帛书的一个显著特征。见尹灵峰，《马王堆帛书初步研究》（台北：成文出版社，1980）。当然，即使马王堆本使用“遯”字，也无损高亨观点的价值。

13 《周易》，2/9b;卫礼贤和贝恩斯译《易经》，78。

14 《周易古经今注》69。

15 此解见于《序卦传》（《周易》，9/5b），高亨引述王夫之（1627—1679）《周易稗疏》有力地证明了这一论点，见《周易古经今注》68。

16 刘百闵《周易事理通义》（台北：学不倦斋，1966）162页认为，在古代国家事务和家庭事务等于是同一件事。但这一考察并不能削弱上述论点。该卦爻辞仅特指有关父母和个人家庭事务，并不涉及基于家庭模式的国家。

17 《庄子》（哈佛燕京汉学引得系列，北平：1947.），22/39，伯顿·华生《庄子全译》（纽约：哥伦比亚大学出版社，1968），240。

18 理雅格（James Legge）《中国经典》（*The Chinese Classics*，再版，台北：文史哲出版社，1971），4/300。

19 此诗译本众多，参见高本汉（Bernard Karlgren），《诗经小雅注释》（*Glosses on the Siao Ya Odes*）《远东古文物博物馆通报》（*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*），16（1944），63—64。

20 关于周代的世袭与任职的关系参见许倬云《变迁中的古代中国：722—222B.C社会变动分析》（*Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility*，722—222B.C. 斯坦福：斯坦福大学出版社，1965）2—8，31—34，78—80；又见《西周政治研究笔记》（*Some Working Notes on the Western Chou Government*），《中央研究院历史语言研究所集刊》，36.2（1966），513—524；陈梦家，《西周文中的殷人身份》，历史研究，1954.6，85—106；顾立雅（H.G. Greel）《中国治国术的起源》（*The Origins of Statecraft in China*，Chicago: University of Chicago Press, 1970），376—387；保罗·惠特利（Wheatley, Paul）《四方之枢纽》（*The Pivot of the Four Quarters*）爱丁堡：爱丁堡大学出版社，1971，112—113，118—125。特别重要的是杜正胜的文章，《周代封建制度的社会结构》，《中央研究院历史语言研究所集刊》，50.3（1979），551—613。

21 高本汉《尚书》，64；屈万里，《尚书今注今译》，151。

22 顾立雅（H.G. Greel）《中国治国术的起源》，376，已经要承认在周代家是政府的理想模型，在春秋时期世袭继承很重要，但又认为从这一观点来看西周好像是“另一个国家”（p.380）。然而，他忽略了《诗经》中大量表明血缘关系和家族世系是当时社会宗教信仰核心的证据（例如《毛诗》第209、210、235、240、243、247、275、279、283、286、287、302），并且低估了世袭任命在一个视世袭为唯一政治合法性源头的社会中的效力。巴瑞·布莱克里（Barry B. Blakely）《中国春秋时期社会政治传统中的功能性职位级差》（*Functional Disparities in the Socio-political Traditions of Spring and Autumn China*），《东方经济和社会历史杂志》（*Journal of the Economic and social History of the Orient*），20.2（1977），208—243；20.3（1977），307—343；22.1（1979），81—118，对春秋时期官员任职通常与世袭无关的观点提出了挑战。布莱克里对《左传》中的任职记录按国别进行了考察，发现各诸侯国统治家族或其分支的成员担任官职所占的比重差异很大，从宋国的高达78%到晋国的只占9%。他得出结论认为血缘关系在宋、郑、楚、鲁等国可能有助于获得官职，而在晋、齐、周却则是不利条件（22.1，107）。但是布莱克里的统计并不能支持他认为可以说明的观点。他犯了一个基本统计错误。他假定在没有对宗族成员任职优惠的政策的情况下，宗族成员占据的职位份额应该与非宗族成员所占据的相等，因为每组成员有同等的获得职位的机会。但是如果宗族成员占据所有职位的比重超过了宗族成员在一国人口中的比重（或更精确地说，在所有可能的任职者中的比重），那么宗族成员在官府中的代表性还是超出了比例。似乎可以稳妥地假设，

注释

在任何一国王室宗族成员人数比重都不会达到9%，故即使在仅有9%的任职者是宗族成员的晋国，宗族成员在接受职位上相对于非宗室成员还是有优势。

23 杜正胜，《周代封建制度的社会结构》，特别是569—583页。

24 此种观念不言而喻，例如，在《论语》2.18, 2.19, 2.20, 4.14, 5.6, 5.16, 6.8, 12.22, 13.2, 13.13, 15.32。刘纪曜《仕与隐》，239，也指出，选择做官或隐居的自由，只是在统治者和任职者之间的关系开始建立于个人的基础上而不是根据血亲之后，才成为可能。

25 这表现在《论语》2.4, 5.27, 7.3, 9.3, 9.24, 11.20, 12.4, 13.3, 13.6, 14.42, 15.21。关于《论语》中的道德自主观念，见林毓生《孔子之前“仁”的发展与孔子的道德自主概念》，华裔学志，31（1974—1975），172—204。

26 《论语》2.4, 6.18, 7.33, 12.1。

27 《论语》7.30。

28 《论语》4.10；亦参见9.4, 14.32, 15.37。

29 《论语》11.24。关于这一点参见萧公权《中国政治思想史》，牟复礼(F. W. Mote)译（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1979），121—123。

30 《孟子》，2A.2, 5B.1。

31 《论语》，8.13。

32 《论语》，5.7。孔子也曾怀有“欲居九夷”的想法。

33 《论语》，14.2。“士”这个词就其在先汉时期的用法（同时含有贵族、士兵、学者的含意，时或这个或那个含义为主），很难找到一个英语的对应词。因此在这一章我宁可不翻译。但是至少仅就汉代而言，把“士”翻译为“学者(scholar)”，较之于更早时期要相对恰当一点。因而在后面的章节我使用“学者(scholar)”。为了保持统一，尽管有点勉强，我把“君子”译为“绅士(gentleman)”。

34 韩愈，《后二十九日复上书》，韩昌黎文集校注，香港：中华书局，1972，95。关于帝国统一对于隐逸的含义，参见刘纪曜《仕与隐》，314。

35 《论语》，2.21。

36 《汉书》（北京：中华书局，1977，72/3083，又见皇甫谧（215—282）《高士传》（四部备要本），B/9b。

37 《文选》（北京：中华书局，1977），16/3b。

38 崔述（1740—1816），《洙泗考信录》，4/28—30，《论语余说》。20—22（《崔东壁遗书》[上海：亚东图书馆，1936]），根据《论语》不同部分称谓形式的不同，认为《论语》书中的一部分（在《考信录》他只提到最后五篇，在《论语余说》则指后面十篇）与其它部分差异很大，年代比其他部分晚很多，包含了一些在孟子时代才开始流行的说法。他的观点被刘殿爵(D. C. Lau)接受并发展，见刘译本《论语》(Confucius: The Analects)，222—227。胡志奎也引用崔述，同时又提出了更多自己的证据，令人信服地说明《论语》整个后半部（11—20篇）比前半部晚许多，也许是在《孟子》书的文本产生之后编纂完成的，这两个部分非常可能是分别来自《齐论》和《鲁论》，由张禹在西汉元帝时合并而成。见胡志奎编《论语辨证》（台北：联经出版事业公司，1978）所收录文章，特别是《论语编纂源流考微》，最初发表于《大陆杂志》，31.7—9(1965)，23—26，27—31，30—36，以及《论语篇章组织考微》，最初发表于《孔孟学报》，12(1966)，153—196。出于我此处的目的，我未必接受胡志奎关于《齐论》和《鲁论》的全部论点，而只是采纳其关于《论语》中几段隐士的逸闻是产生于大约孟子时代的证据。而如果接受这些逸闻所表现的是孟子、庄子时期，而非孔子时期的观念和态度，那么反过来也可以支持胡志奎认为《论语》后半部大致产生于那个时期的观点。

39 《论语》，18.5。

40 《庄子》，4/86—89，华生，《庄子全译》66—67。关于这一点参见刘殿爵《论语》225，葛瑞汉《庄子：内七篇和其他作品》（伦敦：Allen and Unwin, 1981），74—75。

41 例如《韩诗外传》（四部丛刊本），2/12b—13a（海陶玮翻译《韩诗外传》[麻省

注释

剑桥：哈佛大学出版社，1952]，59—60)，《烈女传》（四部备要本），2/9a—b；《高士传》，A/9a—b。

42 《论语》，14.38 和 14.39。

43 皇甫谧《高士传》A/8b—9a；又嵇康《高士传》，见《嵇康集校注》，戴明扬编（北京：人民文学出版社，1962），401。

44 主要源头是《庄子》，其内篇大约产生于庄子去世时的公元前286年，其外、杂篇大多更晚。另一个源头是《吕氏春秋》，它包括一篇产生于公元前239年的后序。

45 司马迁记录的传说大意是说伊尹和太公望曾是隐士，但他似乎对此也并不确信（《史记》[北京：中华书局，1959]，3/94，32/1478）。艾兰（Sarah Allan）对许多关于太公望的故事做了考辨并进而探究其中的史实，见《太公望在周代和汉代文学中的身份》，华裔学志，30（1972—1973），57—99。正是把伊尹视为隐士的传统，导致了另一些据信是伊尹同时代的人但却比伊尹更有德、更清高的人的故事的出现，例如关于卞随、务光、纪他、申徒狄等。但燕在一篇有趣的短文中考察了与伊尹作为隐士相关的材料：《伊尹的出身：是厨师还是处士？》，华光，1.3（1939），4—6。关于卞随、务光、纪他和申徒狄，见《庄子》，6/13，26/46—48，28/70—78，29/42，《吕氏春秋》（四部丛刊本），19/2a—b，《韩诗外传》，1/12b（海陶玮英译本，33—34），《新序》（四部丛刊本），3/9b，7/13a。

46 《左传》僖公33年，杨伯峻《春秋左传注》（北京：中华书局，1981）495。

47 《淮南子》（四部丛刊本），18/10a—b。基本的《左传》记录又见于13/11，与《吕氏春秋》16/10a—b所记略同。

48 《高士传》，A/5b。

49 僖公24年，《春秋左传注》，417—418。

50 见《庄子》，29/42—43，《吕氏春秋》，12/5a—b，《韩非子》（四部备要本，以下作《韩非子》），8/11b（W. K. Liao,《韩非子全译》[伦敦：Probsthain, 1934]，1/272），《韩诗外传》，7/4a（海陶玮译本，320），《史记》，39/1660—62，《说苑》（四部丛刊本），6/4a—5a，8/17a，17/12a，《列仙传》（古今逸史本），A/8b—9a。有关介子推究竟在何处（而非究竟是否）隐身问题的讨论，见卫聚贤《介子推隐考》，说文月刊，2.6—7（1940），103—109。

51 LY，5.23，7.15。

52 文青云（Aat Vervoorn）《伯夷与叔齐：高尚的遗老？》（*Boyi and Shuqi: Worthy Men of Old?*），远东历史（*Far Eastern History*），28（September 1983），1—22。

53 《史记》，61/2123。从《论语》7.15以伯夷、叔齐一方，与卫君（出公辄）和他的父亲蒯聩为另一方作鲜明对照，可以明显看出，孔子和他的弟子是相信有关这对兄弟的这一传说的。关于这一历史性对照的含义，见刘宝楠（1791—1855）《论语正义》（上海：商务印书馆，1930），7/41—43，刘殿爵《孔子：论语》，42—43。关于涉及卫出公辄和蒯聩（后来的庄公）的事件，见《春秋》定公14年，哀公16年，《左传》定公14年，哀公2、7、15、16年，杨伯峻《春秋左传注》，1594，1597，1612—1613，1640，1694—1698。

54 《史记》，61/2123，华生（Burton Watson），《太史公书：司马迁〈史记〉选》（*Records of the Historian: Chapters from the SHIH CHI of Ssu-ma Ch'ien*，纽约：哥伦比亚大学出版社，1958），12—13。

55 《吕氏春秋》，14/7a—b，亦见《庄子》，28/78—86（华生译本，321—322），其说盖源于此。

56 《韩非子》，4/17b（廖文魁译本，1/131），《淮南子》，11/13b，《说苑》，8/19b。

57 从孤竹国逃逸的故事包含对历史的重新加工，这一点只要从跟它十分相似的文王家族的故事来看就很明显，那个故事里也是一个君主有三个儿子，当父王宣布他希望他的职位由小儿子来继承之后，另外两个儿子便以高风亮节离开了故土。在文王家族的故事中，这个结局最后导致太伯创立了吴国。见《史记》，4/115，31/1445—1446。

注释

58 鲍吾刚 (Bauer), 《隐士的诱惑》。

59 《孟子》, 4B.25, 又参见《墨子》, 12/35, 27/9 (梅译本, 63, 141—42)。

60 《礼记》本身也说过: “齐者不乐不吊”。见《礼记正义》, 收入《十三经注疏》(北京: 中华书局, 1980), 3/20B, 理雅格《礼记》(《东方圣典》, 卷27—28), 27/87。

61 《礼记正义》, 49/375B—C (理雅格, 28/239—40), 又参见 47/364C (理雅格, 28/210—11)。

62 至少从《论语》可以看出, 孔子并不把斋戒看得很高: “子所慎: 齐 (斋)、战、疾。”(《论语》, 7.13) 虽然这里的“慎”可以根据《礼记》这段文字解释为“非有大事”、“非有恭敬”则不斋戒, 但是他将斋戒与战争和疾病相提并论这一事实, 表明他对斋戒的态度是否定性的。不过《礼记》也记载: “子曰: 齐 (斋) 戒以事鬼神。”(《礼记正义》, 54/410C; 理雅格, 28/331)。有关早期欧洲宗教中的斋戒, 见鲁道夫·阿贝斯曼 (Rudolph Arbesmann), 《古代异教徒和基督徒的斋戒和预言》(Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity), *Traditio*, 7(1949—1951), 1—71。

63 鲍吾刚 (Bauer), 《隐士的诱惑》, 97—104 页。

64 特别见于《荀子》第19—20篇, 《礼记》34—38篇。

65 《论语》17.21。

66 这种观念也曾出现于欧洲。161至180年统治罗马帝国的斯多葛学派的马尔库斯·奥列留 (Marcus Aurelius), 在其《沉思录》(麦克斯韦尔·斯坦尼佛思译, 企鹅出版社, 1964) 63写道: “人们在野外、在海滨或是在山中寻求与世隔绝……但是这些花样对哲学家来说是完全没有价值的, 因为无论何时只要你选择你就可以退隐于你自身。人不可能找到一个比自己的灵魂还要更安静、更没有麻烦的退路。”同样的, 四世纪(?) 埃及沙漠的基督教女隐士, 安玛·辛克莱蒂卡 (Ammā Syncletica) 评论道: “许多人虽然身居山林, 而行径却一如在闹市, 他们是在浪费时间。有人可能栖身群众之中但内心却是遗世独立, 也有的人可能是离群索居地生活在芜杂的思想之中。”(《沙漠之父箴言》, 196) 又参见鲍吾刚《隐士的诱惑》, 93。

67 《庄子》, 4/24—26; 华生译本, 57—58。

68 《韩非子》, 19/6A (廖译本, 2/290), 韩非子反对任何敢于置身于对其君主的义务之外的人, 在诸如 11/10a 和 17/14a (廖译本《韩非子》, 2/52, 218—219) 等段落可以清楚地看出。

69 许倬云, 《变迁中的古代中国》(Ancient China in Transition), 7—8, 余英时, 《古代知识阶层的兴起与发展》, 最早发表于中央研究院历史语言研究所五十周年纪念集《中国上古史待定稿》(1978), 重印于余教授《中国知识阶层史论》, 11, 24—29。

70 余英时, 《古代知识阶层》, 20—24。

71 同上, 30—38。有关士的崛起这一突出社会现象的不同观点, 亦见许倬云《变迁中的古代中国》24, 34—37, 侯外庐, 《中国思想通史》(北京: 人民出版社, 1957), 1/40—47, 陶希圣, 《辩士与游侠》(台北: 商务印书馆, 1970)。

72 关于游侠或武士, 特别参见《史记》, 124/3181—3189, 陶希圣, 《辩士与游侠》73—98, 刘若愚《中国游侠》(The Chinese Knight-Errant, 芝加哥: 芝加哥大学出版社, 1967), 孙铁刚, 《秦汉时代士和侠的式微》, 台湾大学历史学系学报, 2 (1975), 1—22。最著名的“隐士——活动家”典型则是鲁仲连, 见《史记》83/2459—2469, 龙运钧, 《鲁仲连评传》(台北: 正中书局, 1969), 佛兰克·吉尔曼 (Frank A. Kierman, Jr.), 《鲁仲连和鲁连子》, 收入巴克斯包姆 (David C. Buxbaum) 和牟复礼 (Frederick W. Mote) 编, 《变迁与永恒: 中国历史与文化》(Transition and Permanence: Chinese History and Culture, 香港: 中国出版社, 1972), 269—284。

73 《史记》, 75/2354—2355。对此事的批评包括班固 (32—92)《汉书》, 92/3697, 王安石 (1021—1086)《王临川集》(四部备要本), 71/8B, 苏轼 (1036—1101), 《游士失职之祸》, 《东坡志林》(北京: 中华书局, 1981), 110。

74 《史记》, 85/2511。

注释

75 余英时,《古代知识阶层》,57—65。有关诸侯国君及其食客的故事提供了许多文本内容,如《国语》、《战国策》,特别参见《史记》卷75—78。关于稷下学官参见胡家骥,《稷下学官史钩沉》,文史哲,1981.4,25—33;冯友兰,《中国哲学史》,卜德(Derk Bodde)译,普林斯顿:普林斯顿大学出版社,1952,1/132—133。

76 《庄子》,5/49;华生译本,74。

77 《吕氏春秋》15/9b—10a,19/19b,21/4a,《韩非子》,19/4a,《史记》,44/1838—39,《新序》,4/2b;余英时,《古代知识阶层》,57—59。关于统治者的“师”“友”与“臣”之间的区别,也参见《孟子》,5B.3。

78 《盐铁论》(四部备要本),2/10b,埃松·盖尔(Esson M. Gale)英译本《盐铁论》(1931—1934,再版:台北:成文出版社,1967),66。

79 《史记》74/2347—2348。司马迁的纪录不可完全照字面理解:如果当时的确有成千的“士”聚集于稷下,他们不可能都得到司马迁所描述的那种礼遇招待,尽管其中比较杰出的人无疑获得了很好的待遇。又参见余英时,《古代知识阶层》,63—66。

80 《战国策》(四部备要本),4/16b,柯迂儒(J. I. Crump)英译本《战国策》(第二版,旧金山:中国资料中心,1979),165—166。

81 《孟子》,3B.4。

82 被养起来是否需要“后车数十乘,从者数百人”,这个问题未加讨论。孟子回答中隐约可辨的机会主义观点后来在一些隐士的言论中变得更加直言不讳,他们引述这段话为自己的物质关切作辩解。例如《世说新语》(3A/13b,马瑞志译本,337)中关于许询(公元358前后)的故事。

83 例如,《孟子》,5B.4,6B.14。

84 《孟子》3B.4。

85 例如《商君书》(四部备要本),1/4a—5a,7b—8a,10b—11b,13b—14a,5/6a(J.J.L. Duyvendak 英译本《商君书》,The Book of Lord Shang,伦敦:Probsthain,1928)

86 《庄子》,24/1—25,华生译本,261—264。

87 陆贾《新语》(《四部备要》本),A/11b,又参见辜美高《治国术新论:西汉陆贾〈新语〉翻译》(A New Treatise on the Art of Government, Being a Translation of the Hsin Y ü of Lu Chia (?-178B.C.) of the Western Han Dynasty,硕士论文,澳大利亚国立大学,1974),69。

88 《庄子》,15/1—2,华生译本,167。

89 有关作为社会政治抗议形式的自杀,可见于劳伦斯·施内德尔(Laurence Schneider)关于屈原传说的著作《楚国狂人:忠诚与异议的中国神话》(A Madman of Ch' u: The Chinese Myth of Loyalty and Dissent,伯克莱,加利福尼亚大学出版社,1980)

90 《史记》,82/2457。有人指出王蠋应该就是另一个齐国隐士颜蠋(见《战国策》4/12a[柯迂儒译本,161—164],《说苑》,9/2a,《高士传》,B/4b—5a)。然而,两个人名都被收入班固《古今人表》(《汉书》,20/945,948)。参见《战国策注》(上海:上海古籍出版社,1978),408。

91 《战国策》4/64b,柯迂儒译本,219。

92 《荀子》(哈佛燕京汉学引得系列,北京,1950),3/50,6/3—4,德效骞(Homer H. Dubs)译本(伦敦:Probsthain,1928),78。

93 《孟子》,3B.10,又见7A.34。

94 《孟子》,3B.10。据《说苑》8/19b,陈仲子在於陵靠给人家灌园而谋生。如果属实,我们必须假定他一定是只有有德的人灌园。有一本书叫《於陵子》,说是陈仲子的著作,但却是后世乏味的伪作。见张心激《伪书通考》(第二版,上海:商务印书馆,1957),1010—1011。《汉魏六朝百三名家集》(ce7/37b—38b)中的刘向选集有《上於陵子》。但是,奇怪的是,刘向所上的这本书《汉书》本传不载,而且像陈仲子那样的

注释

人会写书本身也是令人怀疑的。

95 葛瑞汉 (A. C. Graham), 《农家学派与中国农民乌托邦思想的起源》,《东方和非洲研究院学刊》(*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*) 42(1979), 66—100.

96 与冯友兰的观点相比较 (见冯氏《中国哲学简史》纽约: 自由出版社, 1948, 37页), 更新了刘歆 (公元前53—公元23) 提出的理论, 即把道家思想归因于作为一个群体的隐士。

97 《论语》, 15.32.

98 《论语》, 13.4.

99 个人参与农耕或完全自给自足的主题出现在战国时期开始流行的许多关于隐士的故事中。如果一个特定故事的早期版本不包括这种细节, 就往往会在后来的故事中加入以填充。最好的例子就是楚狂接舆的故事, 见前41条注释, 又如各种版本的许由传说。

100 《墨子》, 49/40—54, 梅贻宝译本, 248—249.

101 《国语集解》(上海: 中华书局, 1930), 10/25a.

102 许倬云《变迁中的古代中国》(*Ancient China in Transition*), 8, 曾提出有些士一定是自己亲自耕田的, 并引证《礼记》(《礼记正义》35/285B, 理雅格译本, 28/74), 说当被问到年龄时, 士的正规回答应该是: (如系成人) 能耕若干年矣, 或 (如系年幼者) 能负薪若干年矣。但是像这种正规的回答通常带有强烈的礼貌和自谦的因素。周王自称“朕小子”, 如据此推断周王是个儿童, 显然是草率的。葛瑞汉《农家学派》96, 也以为士亲身参与农耕或许并不是一种不寻常的状况。

103 《论语》, 9.6, 9.7.

104 《管子》(四部备要本), 7/13a—b, 9/12b似乎暗示任何不在位的士都应该亲自从事耕作, 但是考虑到《管子》的作者们总体上支持法家原理, 这也就不奇怪了, 也不能作为传统上士都得种田的证据。

105 《史记》70/2279.

106 《史记》79/2425. 关于游士们所经历的贫困, 也参见余英时《古代知识阶层》, 82—83.

107 《孟子》4B.3.

108 云梦秦简整理小组,《云梦秦简释文(二)》, 文物, 1976.7, 9, 余英时《古代知识阶层》, 90—91. 此法令适用范围不明, 但无论如何, 秦国宰相吕不韦, 曾供养有数千名食客(《史记》, 85/2510) 并未被指控扰乱法令, 其中许多人一定是从别国来的。而据《史记》(75/2361), 显然游士不断地来到秦国。

109 见戴维斯 (Davis) 的评论,《窄巷》(*The Narrow Lane*), 4, 9—12.

110 《左传》宣公十五年,《春秋左传注》, 766, 许《变迁中的古代中国》, 108.

111 有关这一变化的杰出论述见许倬云《变迁中的古代中国》, 107—16,《汉代农业》(*Han Agriculture*, 西雅图: 华盛顿大学出版社, 1980), 10—14.

112 《汉书》, 24A/1126, 1137.

113 《史记》, 66/2230.

114 有一些证据表明商鞅是采取了措施来根除传统的分封土地使用模式的任何痕迹, 以作为他建立一种完全规范的精英社会的尝试的一部分。《史记》(68/2232, 79/2422) 所罗列的他的改革包括“决裂阡陌”, “为开阡陌封疆”。但这跟他的其他改革, 如建立有效的行政体系、规范税收、统一度量衡等等一样, 并不意味着把社会更多地向市场力量开放。土地买卖在秦国出现, 是政府对已经成为通常做法的认可的結果, 这在《汉书》(99B/4129—30) 一段文字可以看出, 文中记载一位官员试图劝谏王莽不要试图恢复井田制度: “井田虽圣王法, 其废久矣。周道既衰, 而民不从。秦知顺民之心, 可以获大利也, 故灭庐井而置阡陌。”商鞅据传既要建立阡陌又要废除阡陌, 这一事实仅能说明商鞅制定了一种新的土地持有模式而已。

115 《墨子》, 26/14—15, 梅译本, 136.

- 116 《墨子》，39/55—59，梅译本，206—207。
- 117 《孟子》，7B.26；《淮南子》，13/7b。
- 118 见库史耶（Thomasine Kushner），《杨朱：古代中国的伦理自我主义》（*Yang Chu: Ethical Egotist in Ancient China*），中国哲学杂志（*Journal of Chinese Philosophy*），7(1980)，319—325。
- 119 《淮南子》，13.16a。英译见葛瑞汉在《后期墨家逻辑、伦理和科学》（*Later Mohist Logic, Ethics and science*，香港：中文大学出版社，1965，15—17）中对杨朱思想的优秀概括。关于杨朱又见《古史辨》（四）中著名学者的文章，陈此生，《杨朱》（台北：商务印书馆，1956），阿洛伊修斯·张（Aloysius Chang），《杨朱和〈杨朱篇〉比较研究》，中国文化（*Chinese Culture*）12.4（1971年12月），49—60，和13.1（1972年3月），44—84，冯友兰，《中国哲学史》，1/136—141。
- 120 《孟子》，7A.26。
- 121 《孟子》，3B.9。
- 122 《庄子》4/4—6，华生译本，54—55。
- 123 《庄子》7/6—7，华生译本，93。
- 124 《庄子》4/34—53，华生译本，59—61。
- 125 《庄子》4/53—60，华生译本，62—63。
- 126 《庄子》3/10，华生译本，50—51。
- 127 《庄子》7/13，华生译本，94。（译者注：《庄子》原文作：“虎豹之文来田，猿狙之便执狸之狗来藉。”）
- 128 《庄子》4/71，华生译本，64。显然庄子所关心的不只是寓言中提到的树。树在中国古代似乎还是官员或参与政府治理的人的一个标准的隐喻。与此有关的好的例子见于《诗经》（《毛诗》241《皇矣》），陆贾《新语》（B/1a—2a）。当韩非子谈到君主应当经常修剪他的树，以免其杜塞自己的大门（《韩非子》，2/14a—b；Liao，1/61），他绝不是要把园林艺术推荐给君主作为一种业余爱好。
- 129 《庄子》，4/86，华生译本，66。
- 130 《庄子》，7/31—33，华生译本，97。
- 131 或许在古代中国没有人比司马迁更明白这一点。见《史记》，61/2129，130/3299—3300，《汉书》，62/2735。
- 132 《论语》，15.20。
- 133 《论语》4.5，12.20，14.30，15.19，又《孟子》，6B.6，7B.11。
- 134 这个原理在《孝经》中有清楚的表达（四部备要本，3b，13b）。关于早期孝道观念的发展，见萧欣义（Harry Hsin-i Hsiao）《〈诗经〉〈书经〉中孝的观念》，香港中文大学中国研究所杂志，10.2(1979)，425—443。
- 135 例如，《毛诗》235《文王》，240《思齐》，278《振鹭》。
- 136 例如，《孟子》1A.3，1A.7，1B.11，2A.5，3B.5，4A.6—7，4A.9，4B.16，6B.13。
- 137 关于这个颇有争议的问题不可能在这里充分展开。我相信刘殿爵（D. C. Lau）的观点（见其所著《老子：道德经》（Harmondsworth：企鹅出版社，1963，147—162）认为这个较晚的日期比较可靠。的确庄子内七篇没有提到《老子》书（《孟子》也没有），而且值得注意的是老子总是被称为老聃，从来没有被称为“子”，正如孔子在据信是庄子本人写的那些部分总是被称为“仲尼”，从未被称为“子”。关于后面这一点参见唐兰《老聃的姓名和时代》，《古史辨》（四）（1933），332—351。关于老聃这个人物的历史真实性则或多或少是另一个问题。司马迁面对有关此人的互相矛盾的故事显然感到迷惑。据说老子是孔子同时代的一位年长者，他既是一位“隐君子”却又具有“周守藏室史”的职务，孔子还曾到他那里向他问礼（《史记》，47/1909，63/2140。在第一段司马迁认可了这后一种说法但用了个推测性语气词“盖”，在第二段却没有。）如我们所见，有很多理由可以辨明，认为孔子那时有隐君子乃是年代错误。高亨《关于老子的几个问题》，

注释

社会科学战线, 1979.1, 35—39, 颇有说服力地证明老子乃是《左传》中提到的“老阳子”(昭公12, 26), 指出老阳子确曾在周守藏室任职, 当孔子十七岁时曾去向他咨询。有理由相信关于孔子向老聃请教的故事带有某些历史根据。这个故事一开始不可能是道家的, 因为照道家的理论让孔子去向老子咨询关于礼的问题是荒谬的。也不大可能是儒家学者发明了这个孔子去向一个对礼的观念本身持有敌对态度的人物问礼的故事。因此, 这个后来成为《庄子》书中一系列篇章的基础, 并见于《吕氏春秋》(2/10a) 和《礼记》(《礼记正义》, 19/172C—173C, 理雅格《中国经典》, 27/339—342) 的故事, 可能与某个真实的事件有关, 后来被孔子的追随者记录下来, 以表明孔子对于礼的正确知识的重视, 从孔子去向老聃请教这件事我们可以肯定老聃是个有地位的传统主义者。(葛瑞汉持同样的观点: 见《老聃传说的起源》, 收入《国际汉学会论文集》, 9/59—72) 在《庄子》书中, 老聃作为无为自然的代言人的最早故事出现了。可能正是庄子在这个故事的巨大转变中起了关键作用, 这种转变也正是他自己正在经历的变化。对这个故事进行这种改造, 对于一个曾将德行严谨的“四岳”改造成不负责任的“许由”的哲学家来说, 应该是很容易的。

138 《老子》13。关于《老子》的不同版本, 见张松如《老子校读》(吉林: 吉林人民出版社, 1981), 以及刘殿爵英译《道德经》(香港: 中文大学出版社, 1982)。这种观点也见于《庄子》书的后面部分, 尽管它跟内篇的哲学有矛盾。例如, 11/13—15, 28/15—18 (华生译本《庄子》116, 311)。

139 沈德符, 《万历野获编》(北京: 中华书局, 1959), 858—859; 何炳棣《皇权中国的成功阶梯》(The Ladder of Success in Imperial China, 纽约: 哥伦比亚大学出版社, 1962) 11; 刘翔飞, 《唐人隐逸风气及其影响》, 1978, 5—11, 16—21。

140 《庄子》, 1/28—30, 华生译本, 33—34。

141 有关早期“巫”萨满见陈梦家《商代的神化与巫术》, 燕京学报, 20 (1936), 486—576 (陈收集了整个先秦时期许多关于巫的资料, 不只是商代的); 周策纵《儿童出生神话与古代中国医术: 巫传统诸方面研究之一》(The Childbirth Myth and Ancient Chinese Medicine: A Study of Aspects of the Wu Tradition, 收入芮效卫 (David T. Roy) 和钱存训主编《古代中国: 早期文明研究》(香港: 中文大学出版社, 1978) 43—89), 和《中国古代的巫医与祭祀历史乐舞及诗的关系》, 清华中国研究学报, n.s.12.1—2 (1979年12月), 7—59; 约瑟夫·梯尔 (Thiel, Joseph)《古代中国的巫术》(Schamanism in Alien China), 《汉学》(Sinologica), 10(1969), 149—204。关于萨满教的最好的一般研究, 还是米尔希·伊利亚德 (Mircea Eliade) 的《萨满教: 古老的迷幻术》(Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy, 伦敦: Routledge and Kegan Paul, 1964), 尽管他关于中国巫术的信息是取自高延 (J.J.M. de Groot) 的《中国宗教体系》(Leiden: E.J.Brill, 1910)。

142 周策纵《儿童出生神话与古代中国医术》72—75, 和《中国古代的巫医》, 46—49, 考察了一些山及其名称与巫术的关联。伊利亚德《萨满教》264—274, 提供了山在许多萨满教传统中意义的一个有用的概要, 特别是在西伯利亚人、蒙古人和土耳其人当中。有关日本萨满教中这个主题, 见岸本英夫 (Kishimoto Hideo)《山在日本人宗教生活中的角色》, 收入《第九次宗教历史国际会议论文集》(东京, 1958), 堀一郎 (Hori Ichiro)《日本民间宗教中的山及其对于另一世界之观念的重要性》(Mountains and Their Importance for the Idea of the Other World in Japanese Folk Religion) 宗教历史, 6 (1966), 1—23。

143 墨子的这段话无疑表达了习俗的智识: “古之今之为鬼, 非他也, 有天鬼, 亦有山水鬼神者, 亦有人死而为鬼者。”(《墨子》, 31/96—97)。《礼记》说山林川谷皆有神(《礼记正义》, 22/197C, 理雅各译本, 27/385), 《说文解字》干脆用山创造和维持生命的宇宙力量来给“山”下定义: “山: 宣也, 谓能宣散气, 生万物也。”(许慎《说文解字》, 9B)。葛洪(约283—343)引用古代传统写道“山无大小, 皆有神灵”(《抱朴子》, 四部备要本, 17/1a, 魏鲁男 (James R. Ware), 《公元320年中国的炼丹术、

医药和宗教》, [Alchemy, Medicine, Religion in the China of A.D. 320, 剑桥: 麻省理工学院出版社, 1966] 279)。在《尚书·尧典》中, 舜曾向山岳供奉牺牲, 《尚书·禹贡》中, 禹在全国的辉煌的历程就是一次远征, 旨在获得山岳、河流以及其他地方神灵的精神力量的顺从和支持。关于这种帝王的历程, 《诗经》中也有证据 (如《毛诗》296《殷》), 参见豪克 (David Hawkes), 《寻找女神》(The Quest for Goddess), 收入 Cyril Birch 主编《中国文学文体研究》(伯克利: 加州大学出版社, 1974), 特别是 54—58。有关商代君主是否也有这种具有特色的行动的问题吉德炜 (David Keightley) 曾著文讨论, 见其所著《商代末期: 时间、地点及原因》(The Later Shang State: When, Where and What?) 收入吉德炜编《中国文明的起源》(伯克利: 加州大学出版社, 1983), 551—554。吉德炜实际上提示“王”这个字是从“往”(意即出去、旅行)来的。关于山岳的神灵意义的一般评述也见于《韩诗外传》, 3/16a—b (海陶玮, 107—108), 《说苑》, 17/13a—b。有关具体圣山的文章非常多。沙畹 (Edouard Chavannes)《泰山封禅》(Le T'ai Chan, 巴黎: Lerous, 1910), 2—12, 有一个关于山岳崇拜的很好的探讨, 又参见戴密微 (Paul Demi é ville)《中国文学中的山》(La montagne dans l'art litt é raire chinois, 367)。因此据说司马相如曾对汉武帝说:“列仙之传居山泽间”(《史记》, 117/3056)。

144 例如《论语》, 3.21, 《墨子》, 31/50—51, 《白虎通》(四部要本), 2/4b, 沙畹 (Chavannes)《古代中国的社神》(Le Dieu du sol dans la China antique), 《泰山封禅》, 特别见 466—476, W. H. Hudspeth, 《树崇拜》(Tree Worship, 中国杂志, 7 (1927), 206—208, 马伯乐 (Henri Maspero)《古代的中国》(China in Antiquity, 翻译 Frank A. Kierman, Jr., Folkestone, Kent: Dawson, 1978), 99, 劳铨《汉代社祀的源流》, 中央研究院历史语言研究所集刊, 11 (1943), 49—60。

145 《庄子》4/64—75, 华生译本, 63—65。

146 《庄子》4/75—79, 华生译本, 65。

147 《庄子》7/15—31, 又见 4/81—83 (华生译本, 94—97, 65—66)。

148 这两种传统的持续性存在, 在晚于庄子六百年的葛洪那里得到了明白的确认:“凡为道合药, 及避乱隐居者, 莫不入山。”(《抱朴子》, 17/1a, 魏鲁男译本, 279)。

149 特别参见《庄子》, 2/13—31, 37—40, 71—73, 84—96, 5/43—46, 54—55, 6/4—9, 20—28 (华生译本, 37—49, 73—75, 77—81)。

150 王叔岷《庄子通论》, 收入《庄子管窥》(台北: 艺文印书馆, 1978), 179—222。

151 《庄子》, 5/54, 华生译本, 75。

152 《庄子》, 5/54, 华生译本, 75。

153 《庄子》, 6/75—80, 华生译本, 88。

154 《庄子》, 6/4—17, 27—28, 67—71, 华生译本, 77—87。

155 庄子绝不是唯一的主张戒除欲望的哲学家。这种观念也见于《论语》(2.4, 5.11, 12.18, 14.12)。墨子的学说中有节俭和自我抑制的内容, 并且被一些思想家如宋钘、慎到加以发展。但只有庄子达到了把圣人的心跟“死灰”相比的程度(《庄子》, 2/2, 华生译本, 36)。

156 关于这个复杂的问题参见罗根泽《庄子外杂篇探源》, 收入《诸子考索》(北京: 人民出版社, 1958), 282—312, 关锋《庄子外杂篇初探》, 收入《庄子内篇译解与批判》(北京: 中华书局, 1960), 319—358, 庄万寿《庄子学述》, 台湾师范大学国文研究所集刊, 14 (1970), 309—417, 葛瑞汉《〈庄子〉书庄子写了多少?》(How Much of 'Chuang-tzu' Did Chuang-tzu Write? 美国宗教学会杂志, 47.3S(1979), 459—502。

157 《庄子》, 17/24—28, 华生译本 178—179。关于圣人藏身于人群之中, 也见于 11/57—59, 20/33—34, 25/34, 华生译本, 123, 214, 285。

158 《庄子》, 19/14—15, 华生译本, 199。

159 《老子》, 特别是第 80 章, 但也见 3, 19, 53, 57 章。

注释

160 葛瑞汉《论农家》，93。

161 《老子》，3。

162 即使我们承认一种跟无为一样重要的寂静主义观念作为一种政治原则最早始于申不害的著作（参见顾立雅[H. G. Greel, 《无为的起源》*On the Origin of Wu-Wei*], 收入《什么是道家？以及其他关于中国文化史的研究》[*What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*, 芝加哥：芝加哥大学出版社，1970]，以及《申不害：公元前四世纪一位中国政治哲学家》[芝加哥：芝加哥大学出版社，1974]），《老子》书中主张的寂静主义和懦弱谦下在精神上还是更接近于《庄子》内篇。有关《老子》的政治方面，亦见柳存仁《统治大国的艺术：中国三位帝王的观点》（*On the Art of Ruling a Big Country: Views of Three Chinese Emperors*, 堪培拉：澳大利亚国立大学出版社，1974）。

163 例如《老子》1, 7, 9, 12, 13, 19, 34, 44, 46, 57章。

164 《老子》，39，比较《庄子》，18/11。

165 《老子》35, 45, 48。

166 《老子》17。

167 《老子》66。

168 《韩非子》1/11a, 2/8b; 廖译本, 1/32—33, 52。

169 《韩非子》2/10b (廖译本, 1/55)，比较《庄子》，13/18—20 (华生译本, 144)。

170 《老子》，13，又35, 45, 48。

171 《老子》，19, 57。

172 《吕氏春秋》1/9a, 2/11b, 又12/10b, 13/11a, 15/2a—b, 15/8b—9a, 19/20a。

173 例如, 3/8a—b, 5/4b, 17/4b, 17/9a, 25/6a。

174 《荀子》，19/1—13, 22/55—67 (德效译本, 213—214, 293—296)。

175 《吕氏春秋》，4/7b—8a, 5/4a—b。

176 《吕氏春秋》，20/14b。

177 例如《吕氏春秋》11/5b, 12/3a—b, 14/1a—b, 14/3b, 16/3b—4a, 22/8a—b。

178 《吕氏春秋》13/10b, 14/9b, 16/4b。

179 《吕氏春秋》19/14b—15a, 参校孙锡鸣、许维通《吕氏春秋集释》(北京：文学古籍刊行社，1955)，902。

180 《吕氏春秋》，8/9b, 11/5a, 12/3a—b。

181 例如《吕氏春秋》，12/3b—4a, 12/5a, 12/6b—7a。

182 例如《吕氏春秋》，2/3b, 15/8b, 19/1b。

183 石秀娜 (Anna K. Seidel) 《汉代道教对老子的神话》(*La divinization de Lao tseu dans le Taoisme des Han*) 法兰西远东学院学刊 (*Publication de l'École Française d'Extrême-Orient*, 68, 巴黎, 1969)。关于西汉的道家，见下第二章第三节。

184 《老子》，32, 33, 44。

185 《老子》，9。

186 《庄子》，15/1—6, 华生译本, 166。

187 与政治类型的关联取自《黄帝内经素问》(《素问王冰注》，四部备要本, 20/12b)，亦见佛尔克 (Alfred Forke) 译本《论衡》(第二版，重印，纽约：Paragon Book Gallery, 1962)，2/448，李约瑟《中国的科学与文明》(*Science and Civilization in China*) 卷2 (剑桥：剑桥大学出版社，1956)，263。据张心澂《伪书通考》，978，《素问》的年代不晚于西汉。相似的关联的证据也见于《管子》，14/4b—9a (李约瑟译文, 2/248—49)，其年代大致与之同时。

188 《荀子》3/39, 31/5—6。

189 桓谭《新论》(残)，《文选》注，12/20a，译文见鲍格洛 (T. Pokora) 《〈新论》

注释

及桓谭的其他著作》(密西根中国研究论文集, 20; 安那堡: 密西根大学, 1975), 150—151。

190 《孟子》, 2B.5。

191 《孟子》, 2B.10。

192 《孟子》, 5A.7。

193 《孟子》, 2A.2, 5B.1。

194 一个机敏而著名的例子是嵇康的《与山巨源绝交书》,《文选》, 43/1b—7b,《嵇康集校注》, 112-31。

195 《孟子》, 7B.15。

196 《汉书》, 72/3055。

197 《荀子》, 3/1—2, 50。荀子对那些专为躲避世俗烦扰, 培育内心清静 of 隐士们的鄙弃 (21/61—63, 德效骞译本, 272—273), 虽然表达得过分幽默, 却也十分到位。

198 《荀子》, 8/11—15 (德效骞, 94—95); 又 8/88—89 (德效骞, 109), 12/27, 比较《庄子》13/8—10 (华生, 143)。

199 《荀子》, 22/43—44 (德效骞译本, 291)。

200 《荀子》, 1/27—28。

201 见史华兹 (Benjamin Schwartz)《孔子思想中的一些两极对立》(*Some Polarities in Confucian Thought*), 收入芮沃寿 (Arthur F. Wright) 主编《孔子与中国文明》(斯坦福: 斯坦福大学出版社, 1975), 3—15。

202 这一点, 在像《论语》和《庄子》这种很不相同的文本中, 都有清楚的显示。见《论语》, 8.13, 14.3;《庄子》, 4/86—87 (华生译本, 66)。

第二章 前汉和王莽时期

一、被接受的关于汉代的观点

战国晚期的隐士人数很多。而在后汉时期（公元25—220）隐逸也是一个突出的社会现象。如我们将要看到的，所有那些在早期已经看到的隐逸种类又都兴盛起来，并且还出现了一两种新的变种。然而就前汉时期（公元前202—公元8）而言，给人的初步印象仿佛是隐逸几乎完全消失了。因而，最近有一篇关于这个话题的文章的作者竟然认为，尽管在汉代有关出仕与隐逸两者之间的选择，依然是个人所要面对的问题，但是仅就这个时期的思想而言，这些问题不是那么重要。¹

关于西汉，传统的有影响的描绘是，一个清静有秩序的时代，只是到了最后才走向衰落；这个时代整体上投身于建立帝国体制，以取代此前几个世纪的动乱；这个时代好像没有什么理由要从社会政治秩序中隐退，在与世隔绝中修养个人品德。正是由于这些原因，后代那些身处乱世的中国文人，经常以怀旧的心情回顾汉代——特别是前汉。许多现代西方学者，跟中国学者一样，也持这样一种观点。²这样一个享受着当时知识界热情拥护的汉朝的形象，传播得是如此之广，以至于即使那些原则上不肯向轻率的概括妥协的人，也难逃其影响。于是我们看到一位著名的古代中国史学家在最近的一部著作中，用下面这段话描述据认为是当时士人对于出仕问题的态度的一个根本转

变：“总的来看，士人在秦代无法实现他们的愿望，故藏身退隐，等待时机……到秦汉之际和汉初，这些隐士们却又成群地重新显身于世了。”³

在这一章，我将说明尽管这一观点不易被推翻，但它有其局限性，并且有证据表明，兴起于战国时期的这种隐逸传统——或各种隐逸传统——在前汉时期还在延续。前汉远非一个天下一统普遍支持帝王威权的时代，社会和政治参与程度根本上依然是一种个人选择的事情，尽管有许多士人积极投身于建立起来的秩序之中，仍然也还有其他一些人认为这种参与是愚蠢鲁莽的，或应当受到道德上的谴责的。更重要的是，正是在前汉时期，出现了一些关键的进展，决定了隐逸在后来整个帝国时期中国文化中扮演的角色的许多方面。如同我们将要看到的，这些进展与前汉时期一些主要的政治上和学术上的发明紧密相关，特别是儒学被确立为官方正统思想，以及选任官员的察举制度的建立。

关于前汉时期这个方面的研究很少，因此本章不得不致力于搜集相关资料，并辨析其他学者所持观点上的种种差异。我只发现了一项据称是考察这个时期隐逸情况的前人的研究，⁴而那只是一项相当泛泛的考察，尽管收集了前汉一些重要隐士有关资料⁵，但被忽略了的却更多。它并且跟许多有关这一话题的传统处理方法一样，有一个共同的缺陷，即把所有隐逸问题简化为儒家道家的二元对立。我认为，对资料进行更加具体细致的研究将显示，对前汉时期大量的隐逸的记载，需要作出更加精确的区分。

二、原始资料的偏见

欲获得关于前汉社会 and 知识界的真切图像，一个难题在于，我们对汉代的理解，已经被我们不得不依靠的主要资料来源——司马迁的《史记》和班固的《汉书》——过滤了。因为这个缘故，我们往往很难看穿，至少在某种程度上，战国后期社会与前汉时代相比看上去似乎是很大的差别其实只是一种幻觉，是资料本身的差别而非历史的真实。

由于我们关于战国时代的知识，不仅依赖于《史记》以及《国语》、《战国策》、《说苑》这类著作，而且还包括一系列精彩多样的哲学文本。其结果便使得思想学术上的分歧，铸入了我们关于那个时代的视野。在前汉时期似乎并没有像孟子、庄子、荀子或韩非子那样有杰出地位的哲学家。然而，承认前汉不是一个具有伟大哲学创造力的时代是一回事，而认为它因此是个思想一致、所有人都持同样观念的时代，则显然是另一回事。这里的问题在于，由于前汉时期主要哲学著作的阙如，有关这个时代隐逸的情况，我们不得不主要依靠司马迁和班固提供的史料，不幸的是这两位伟大的史学家对于隐逸并不特别感兴趣。所幸的是被一些人誉为前汉最伟大的知识分子的杨雄（公元前53—公元18），倒是对隐逸感兴趣的。如同下面将要证明的，我们关于前汉后期隐逸的大多数情报，都得直接或间接地归功于杨雄。

在进一步探讨之前，我想先证明这样一种观点，即无论司马迁还是班固，都不会对隐士们存有很大热情。这个观点显然会遭到反对，例如，人们会说司马迁将伯夷、叔齐的记载列为“列传”之首，表明他对隐逸赋予了社会和历史的意义，而班固实际上还曾批评司马迁没有给有德的隐士以应有的待遇⁶。尽管如此，两位史家对隐士评价都不很高，其证据还是明显的和无可争议的。

司马迁将伯夷、叔齐列传置于列传之首的主要原因，并不是因为他极其赞赏他们为了正义而以身殉道的高尚品质，乃至于跟他自己的生活和所作所为形成对照。伯夷、叔齐选择了死亡而不是妥协，而在司马迁眼里，死亡只是逃避道德冲突的轻率之举：他自己在遭受了汉武帝施加给他的巨大羞辱的情况下，仍然选择活下来，以便完成其史书的著述⁷，并通过记录像伯夷、叔齐这样的人的生平，继续启发后代的人为了善而奋斗。司马迁认为，像伯夷、叔齐这种类型的隐逸的问题在于，不管他们是多么正直，也不管引导他们隐退的原则是多么崇高，一旦他们与世隔绝，他们也就使自己从世人的视野中消失了，从而也就毁掉了对社会发挥任何影响的可能性。他们的名字将会“蒸发”掉，除非碰巧和其他著名人物联系在一起，或者他们的事迹被像司

马迁自己这样的人记录下来。⁸因此他将他们面对不幸时的消极行为跟他自己为了正义而做出的不懈努力进行对照。真正伟大的人，处于逆境之时，不会甘心于消极的遁世隐退；他们发愤而作，并通过他们的书写继续影响世界的进程。⁹司马迁在这件事情上的立场实质上也是荀子的立场：当他所坚持的理想不能实行于世的时候，有道之人“则白道而冥穷”¹⁰。

我们必须在这个背景下来解释导致班固抱怨司马迁“退处士而进奸雄”的“游侠”列传。¹¹司马迁说，像孔子的门徒季次（公皙哀）和原宪（子思），的确有极高的原则，不肯向时俗妥协，因而自甘贫贱。但他们不过遭到时人的嘲笑而已，而后代的人之所以还知道他们的德行，只是由于他们的弟子们一直记载着他们。与此形成对照的是，这些游侠们以自己的行动说话，直接作用于他们的时代，他们对社会的贡献并不依赖任何其他人的中介。因此，季次、原宪这样的人对其时代的影响，跟游侠们不可同日而语。¹²

如果说，司马迁对于隐士们必须依赖其他人才能对世界发生影响这一点加以挑剔，那么司马迁同样也觉察到了可能会跟隐逸联系在一起的虚伪和欺骗。事实上，他甚至于已经指出，那些士人之所以隐居岩穴，为自己建立无瑕高名，目的还是想归于“富厚”。¹³但是，从上下文可以相当清楚地看出，这一评论不可完全从字面上理解。司马迁并不否认，人有时会为自己坚持的理想保持节操，甚至不惜以死相守。只是这一点并不像人们经常相信的那么普遍；人们的动机通常会似是而非。即使表面上是为了不迎合世俗而作出的隐退的决定，也可能是出于某种隐蔽的动机。正如有所谓“素封”——即那些富比公侯的人，不必处理世俗事务，却又能“身有处士之义”——同样也有一些人试图通过身处贫贱来求得某种荣誉，尽管事实上他们并没有那么一种可以让人把他们所过的生活跟某种道德目的联系起来的原則。¹⁴

这就是司马迁对隐士们的特别看法。班固批评他轻视这些人，但班固自己对于这些人的评价，却也并未像这一批评应该指向的那么高；或者更精确地说，他只是对那些被结合到帝国体制中去的隐逸类型给予完全的认可。《汉书》包含了一篇成为后来大多数正史中的隐逸传的原型的章节（卷七十二），

但是班固写这一章的目的，主要是为了赞扬一些耿介之士的事迹，而这些人正是为投身于帝王政治而准备的。在班固眼里，与伯夷、叔齐，汉初的“四皓”，以及杨雄在《法言》中赞扬的不苟合世俗的隐士——才学出众的庄遵（也叫严君平）和郑朴（子真）¹⁵等相比，这些人是更好的行为典范。在《论语》中伯夷和叔齐被称为“逸民”¹⁶；班固把汉代这些人也归为这一类。但正如孔子自己志在比“逸民”更进一步，以无可无不可的态度看待任何具体行动，班固所要记录的，也是那些在他们观念中对于何时进、何时退、何时仕、何时隐表现出这种灵活性的人物的事迹。尽管伯夷、叔齐认为周武王推翻商代最后一位统治者的行动应当受到指责，但周代的盛德却仍然受到高度称赞。在这件事情上，伯夷、叔齐的判断是错误的。¹⁷班固认为，“四皓”、庄遵和郑朴，不与汉朝廷合作，也同样是错误的。他所赞扬那些人则没有犯这种错误。

班固的理想在这篇隐逸传最后他的赞论中表达得很明白：

山林之士往而不能反，朝廷之士入而不能出，二者各有所短。春秋列国卿大夫及至汉兴将相名臣，怀禄耽宠以失其世者多矣！故清节之士于是为贵。然大率多能自治而不能治人。¹⁸

而他为之作传的那些人的行为则可以用来治人，作为别人行为的典范，因为他们仍然是在这个社会政治体制之内，他们的隐退只是在绝对必要的限度之内。因此，他们甚至比这篇隐逸传开头提到的那些隐士更臻于完善的境地。

三、躬逢盛世

在司马迁和班固看来，总体上来说，前汉时期是一个比较太平安定的时代，非常幸运地由几位相对来说比较开明的君主统治。他们相信，这个时代有可能让一切有道之人都参与创造和维持社会安定和繁荣的伟大事业，因而，在这个时代，也就没有什么避世隐退的正当理由。把前汉视为一个太平和开

明的时代，这一观点背后有诸多历史的重要意义。这是一个基本的观点，也是一个必须在此加以强调的观点：短暂的秦朝，特别是汉朝，的确带来了统一、和平、稳定以及有效的王朝政治体系。就这方面来说，把它跟战国后期加以对照，一点也不会显得夸张。尽管在汉代初期叛乱时有发生，领土的扩张和边疆的防卫，使得大规模军事行动成为必要，但无疑的是，对于大多数中国人来说，统一的帝国带来了和平、安全和稳定。

在中华帝国漫长的历史上，生于太平之世、躬逢明君之治，已经成为形容个人好运气的一种标准的谀词。但是有足够的理由可以相信，对于前汉的许多人来说，这样的说法并不只是一种润色鸿业的客套。在前汉初期，战国时代的混乱和暴力以及秦朝垮台后的内战，仍然是鲜明的记忆。因而，任何一位生活在，比如说，文帝（前180—前157）时代的、稍微有点儿历史感的人，都不可能不敏锐地意识到，他们正在经历的这一太平时期，跟在此之前数百年的战乱相比，是多么的新鲜，多么的短暂，而且显然很脆弱。为能生活在这样一个时代而感到心情舒畅和感恩戴德，应该是一种自然的和真诚的反应。可以预料的是，这使得许多士人不仅十分乐意而且非常渴望从政出仕。即使是那些个性保守或者厌恶政治事务的人士，也能够十分清楚地看出，保持这样一种体制的运行能够给每个人带来的好处。

前汉时期士人们的这样一种历史感受¹⁹，他们对于自己已经躬逢盛世的认知，必定是影响隐逸一个主要的因素，它使得这个时期显然缺少了对各种隐逸形态中一种主要形态的热衷。这种形态便是源于孔子的那种隐逸：即当国家无道的时候便隐居，以便能够在其他的地方或在其他的时候推行道。

到战国末期时，士人们已经非常熟悉并认可“时”的观念，也就是普遍认为：行动和理念必须跟当时的环境契合，必须根据事情形势的变化而及时调整行为和思想观点。但他们倾向于以一种消极的方式来接受这种观念，例如，他们用它来解释，为什么他们不可能出仕参与国家政治事务，或者为什么必须运用法治而不是依靠德治。在前汉时期，这种“时”的观念，无论怎么说，都变得更加重要了。作为这种倾向的一个明显证据，同时也可以作为

其部分原因的，是《易经》和《老子》书影响的不断增长，这两本书都详细阐发了与时进退、适应变化的原理。²⁰更重要的是，当汉代知识分子将“时”的观念跟政治和社会环境联系起来时，他们经常是以一种积极的态度来运用这一观念，认为有幸躬逢开明盛世，使他们能够辅佐君王，完成大业，为百姓带来太平昌盛。一个令人惊异的现象便是，当时那些著名的知识分子，如陆贾（大约活动于前190前后）、贾谊（前200—前168）、董仲舒（前179—前104）、司马迁（约前145—前87）和刘向（前77—前6）等，尽管在参与政事过程中经常遭遇个人不幸，经历了因为参政而带来的不公正待遇，但他们献身于社会政治的使命感仍然很坚定。问题在于判定这些人能在多大程度上代表他们时代的知识分子。从知识才华上来说，他们显然是特别出众的，由于缺乏证据，我们不可能判定他们本质上儒家式的政治社会责任感，是否也为其他才能或许稍微逊色的成千上万的士人们所共有，而对于这些人我们几乎一无所知。

关于上述强烈的社会政治责任感的最好的范例是司马迁，尽管他在汉武帝手下受尽了折磨，他在给任安的信中，仍然动情地表达了因为自己在过去二十年任职期间未能为国家做出任何有意义的贡献而感到苦闷和愧疚的心情。²¹同样的态度在贾谊身上也很明显。由于遭到妒嫉和谗毁，贾谊失去了在朝廷的优裕地位，被贬谪到荒凉瘴疠的长沙。然而根据司马迁的记载，贾谊的死，是由于在其被监护人、汉文帝最宠爱的小儿子梁怀王（刘揖）死后，贾谊感到极度的痛苦和自责。²²放到贾谊的生平事迹背景下来看，贾谊的赋，特别是《鹏鸟赋》中所表达的那种跟屈原和庄子相联系的超然出世的态度，似乎不是那么真心诚意，他只不过是把它用来作为对于自己过于热切的社会政治责任感的一种解毒剂。

跟这些前汉著名知识分子强烈的社会政治参与意识和责任感相关，考察一下他们关于君主的角色和他们自己的角色之间的关系的概念，是很有帮助的。通常普遍认为，君主的品格和行为，是决定整个社会政治机制的完善的基本要素。这本身是一个古老的观念，孔子早就讨论过，战国时期在像孟子

和韩非子这样很不相同的思想家那里又得到了多样的发展。但是在春秋战国时代多国政权并存的背景下，这种观念只是停留在某种理论概念的意义之上：当时有众多互相竞争的诸侯国存在，统治各国的国君的权力，都因为有其他权力中心的存在而受到限制，士人们可以从一国转到另一国以赢得政治影响；只要这种局面继续存在，士人们的主要关心，便更多的是他们自己应该做些什么，他们应该支持什么样的理论，而不是某个特定君主个人的品德。大一统的帝国，由声称拥有天命神权的君主一人来统治，这无疑使得君主的独断专行成为一个最大的实际结果。对于那些具有社会政治责任感的知识分子来说，现在的主要问题便成了怎样影响君主，引导他遵循正确的道路。这在很大程度上可以说明儒家经学的所谓“今文”学派为什么会兴起并主导了汉代大部分知识活动。今文学家比较不太专注于通过学习和道德行为进行个人修养，而比较专注于对那些灾异征兆进行系统化阐释，这些征兆可以被解释为来自现实结构中的证据，表明君主的行为或治理应该改变。对于这种由阴阳五行理论发展而来，并且结合了许多世俗宗教魔法祭拜观念的天人感应宇宙论体系的详细阐述，便导致一大批文本、注解、纬书、图讖等等纷纷涌现，所有这些都是为了达到对君主及其统治施加影响的现实目的。²³

贾谊是在上述进展发生之前，此种关注的一个较早的例子。他的《新书》可以被理解为对这样一种原则的展开，即作为君主，决策设定整个国家的大政方针是很自然的事。他进而指出，如果君主正直，国家政事都遵循正道，他的臣民就都会顺从；如果君主守礼，国家政治都正确，他的臣民就都会恭敬；如果贤人得到举拔，人民就会向善；如果能人得到重用，大臣就会克尽职守。至少在贾谊看来，责任关系之间的链接是清楚的：如果民众所作所为不理想，问题出在官吏；而如果官吏做得不够好，问题就出在君主。因而民众是否有实现善德的能力，取决于君主是不是有这种能力。²⁴陆贾运用一个类比表达了同样的观念：如果我们想要使一个影子改变成某个特定形状，唯一的办法就是去改变那个投射出影子的物体的形状。相似的事物产生相似的影响，民众以他们的君主作为效法的榜样。²⁵董仲舒也持有同样的观点。据《汉书·董仲

舒传》，他曾引述《论语》中著名的比喻“君子之德风，小人之德草，草上之风必偃”²⁶，提醒汉武帝注意统治者对臣民的不可抵挡的影响力。他认为：“故为人君者，正心以正朝廷，正朝廷以正百官，正百官以正万民，正万民以正四方。”²⁷一部《春秋繁露》，大部分就是围绕这个核心观念而反复论述的。²⁸

这样一种社会政治秩序观点导致的一个结果，就是使得隐逸的问题成了一个多余的问题。既然一切事情在某种程度上都由君主事先部署决定了，那么只要君主本人行为正确，就不会产生隐逸的问题；有道之人究竟是去为君主效力还是退隐以保持道德操守，最终就完全成了一件取决于君主一个人的事了。董仲舒认为，由于商纣王暴虐专横，所以伯夷、太公望那样的贤人便藏身退隐了；而一大批圣贤曾经去辅佐尧的帝业，因为尧是一位有德而且勤政的君主。²⁹

或许有人会认为，对于君主个人品德和行为在决定整个社会政治体制环境中的极端重要性的这种强化，会导致正直士人方面产生消极悲观的宿命论，出现无所作为，消极等待君主作为的倾向。然而事实上，持前述观点的士人们的表现，恰好与此相反。因为尽管君主对他下面发生的一切事情都能发挥影响，但君主本人也因此容易接受到影响，而由于君主对社会政治有决定性作用，这就使得那些能够接近君主的人引导、鼓励君主做好事，在君主做错事时对之进行无所畏惧的谏诤，变得更加的重要。正如孟子所说：

惟大人为能格君心之非。君仁莫不仁，君义莫不义，君正莫不正。一正君而国定矣。³⁰

这样一种情况，就使得那些相信自己的使命就是要引导君主走正道的人，产生出一种强烈的紧迫感和焦虑感，这一点将在下面得到证明。

正如前面已经指出的，很难知道一种强烈的社会政治参与意识在前汉知识分子当中有多么普遍。前面提到名字的几位伟大人物，一直都仅以坚持儒家教义而著称（尽管陆贾和贾谊也曾受到非儒家思想的影响），他们不可避免

地成了这一时期所有历史纪录的主角。但很显然，其他学派思想——尤其是道家——在整个前汉时期也很繁荣（事实上在后汉也是）。汉代的道家思想主要就是所谓“黄老”之学，即黄帝和老子的思想。或者，更准确的说，我们今天所掌握的关于汉代道家的材料，都跟“黄老之学”有关。对此解释很简单：黄老道家既是一种个人哲学同时也是一种政治哲学。这就是为什么它会在汉初统治者以及当时相当一大批著名人士当中都很流行。³¹另一方面，我们却很少有关于庄子在这一时期影响的材料。仅有的几位据说对庄子学说感兴趣的主要人物是在这个时期快结束时才出现的：即杨雄，他的老师庄遵，以及班固的堂伯班嗣。³²

许多学者论述了道家和法家对汉初儒学的强大影响。³³黄老思想可以相当容易地跟儒学结合起来。这一点也不奇怪，因为道家的影响在荀子那里就已经相当大，而正是荀子版本的儒学在汉代特别有影响。儒学也在道家思想里留下了它的印记。实际上司马迁的父亲司马谈已经说到，道家的力量就在于它具有采各家之善长并在更高层次上加以综合运用能力。³⁴显然，这样一种调和折中，在差不多产生于这个时期，即公元前二世纪中期的《淮南子》书中就有所表现。³⁵

也许在前汉时期黄老之学最具有历史重要性的信奉者，就是汉文帝之妻窦皇后（公元前135或129年去世），作为文帝的遗孀，他不仅叫她的儿子汉景帝学习这些学说³⁶，而且还试图把影响施加给她的孙子汉武帝。吊诡之处在于，可以认为，武帝之所以把儒学树立为国家独尊的信条，部分的原因恰恰在于当他登基的时候，朝廷上道家的影响力太大。年轻的汉武帝不得不跟压制他的祖母窦太后进行长期的对抗。窦太后曾罢免了几位主要的儒家官员，因为武帝试图依靠他们获得一定程度的独立。把儒学确立为独尊的国家信条，武帝便可以摆脱窦太后以及认同窦太后观点的朝廷高官们的影响，同时也可以赢得相当一部分官吏的效忠。³⁷

但正是从这以后，儒家的影响逐渐开始渗透到帝国政治的各个方面。这在一定程度上应归功于武帝时期两项主要创造：即皇家的“太学”，包括其中

名额不断增长的“博士”和太学生，以及任命官员的正式的察举制度的建立。我将在本章后面部分考察前汉最后阶段时，讨论这些制度所产生的学术界的反响。在这里我想强调的只是前汉时期知识界的多样性，指出当时在个人是否投身于公共事务的问题上，是可以有多种思想的余地的。黄老道家并不一定导致从政治生活中退出，但是——如我们将要看到的——儒家思想同样也并不必然导致政治参与。其他一些学说，其中包括庄子和农家学说，倒是有一些追随者强力拒绝承担政治义务。这些学派思想的延续在相当程度上应归功于广泛的私人讲学活动，这种活动在汉代一直很兴盛。史书文献记载的在私人场所传授生徒的人的确有上百个。其中那些名字被记录下来的，大多难免是儒家门徒，然而除了儒家经典之外，他们也往往同时教授其他学派的观点，还有一些在现代人看来名声不是太好的技艺，如占卜、星相以及其他秘术。私人讲学，对那些视出仕做官为畏途的士人来说，是少数几个可供选择的职业中的一个，因而可以想见，汉代不少私人讲学者是各种各样隐逸思想的拥护者，他们一边保持着个人的独立性，同时又对汉帝国的知识界的活力和自由做出了很大的贡献。³⁸

四、统一帝国中的个人选择

前汉时期的许多知识分子，非常积极地投身于社会政治体制，之所以如此，部分的原因是由于他们相信自己遇到了一个幸运的时代。但这一事实并没有使他们对于在一个大一统的帝国之下生活和工作的缺陷视而不见。生活在春秋末年和战国时期的知识分子，尽管对于他们那个人时代的动荡和混乱感到沮丧，却也非常明白当时众多诸侯政权并存所提供的好处，即可以自由选择 and 迁移、可以有不同的出仕和发挥影响的方式。³⁹而生活在前汉时代的人们却发现，当他们享受到新建立起来的安定和秩序的同时，做为交换，他们已经失去了先前曾经拥有过的自由中的某些东西。这里我们要考察一些证据，以表明他们对于帝国体制的疑虑和不满。

前汉时期，对于生活在大一统帝国下的不利因素明显存有高度警觉的主要人物，便是司马迁。这就是为什么他在《屈原列传》中对这位伟大诗人的自杀持批评态度，这种自杀在他看来是没有意义的和不负责任的。一个具有像屈原那样的才华的人，本可以从一个诸侯国出游到另一个诸侯国，他无论到哪里去做一个客卿都会受到欢迎的，因此，仅仅因为被楚国的君主冷落他就自杀，这是没有道理的，在其他国家，还有许多可以做好事的机会他没有去尝试。⁴⁰

司马迁的观点是很有影响力的，这使得我们更有必要仔细思考屈原对于汉代知识分子的魅力，他既是一位典范的诗人，创立了一种叫做“骚”（意为“牢骚”）的文学体裁，同时也是一个在汉代知识分子心中引起强烈人格反响的传说。“骚”这种体裁被王褒（？—前61）和刘向那样的人仿效写作，而他们的政治参与意识是无可怀疑的。⁴¹ 尽管“骚”体的特点具有浓厚的形式上和仪式上的要素，但如果认为汉代作家仿作“骚”体纯粹只是一种写作练习或是为了展现艺术技巧，那将会是错误的。“骚”体的精神核心是一种孤独、无助和绝望的情绪的混合，这种情绪产生于诗人作为一个忠心耿耿的大臣，却由于群小的谗毁而遭到君王疏远的自我形象。正是这个原因导致诗人退隐到荒野偏僻之地，并打算用自杀来做最后的政治抗议，表达自己的绝望。对于某些跟屈原有同样处境的人来说，这样的举动也许显得太过分，或者没有足够的必要性，如司马迁所暗示的；但是对于前汉时期的人来说，在他们自己所处的环境下，这样一种行为似乎已经变得完全可以理解了。⁴² 他们相信一切事情都取决于君主的处置，因此一切事情的得与失都要看什么样的人能够接近君主，并处于可以对君主施加影响的位置上。在大一统帝国内，疏远统治者所带来的严重后果，甚至可能是屈原也难以想象的。因而，如果“骚”体是一种真实情感的表达的话，那么这些“骚”体的作者们就并不是那种愿意遁隐山林或者抱石沉江的人，而是那些强烈地意识到自己与君主直接面对面具有决定性意义的人，当这些人接近君主的机会或对君主施加影响的能力受到威胁时，他们就会感到焦虑。对于这些人来说，孔子当年在良士可以择

主而事的情况下所主张的适时而隐退的理想，就变得有点不相干了。

同样的关注也存在于与此相关的另一文学品种“赋”当中，赋这种文体被卫德明（Hellmut Wilhelm）称之为“士人的受挫”⁴³。这种类型的主要范例是由贾谊、董仲舒，也许还有司马迁写作的一种“赋”。⁴⁴这些“赋”直接呈现了作者的困境，并且没有运用“骚”中的那些神话技巧。从中可以明显看出，前汉时期的知识分子对他们所支持的这种制度的局限和危险是非常警觉的。就这些作品的作者本身来说，显然有相当的理由假设，这些“赋”是用来作为某种形式的宣泄：它们表达了遭受挫折后的失望与不满，这在某种程度上是作为坚守原则的隐退的一种替代。这种诗文——特别是“骚”——同时也通过为后代作家确立了一些词汇和表象，在后来的隐逸传统的发展中扮演了一个主要角色：这些作品中的一些表达方式和形象在随后历代大量的隐逸文学中不断出现。

到这里为止我集中讨论了大一统帝国的根本问题以及新的帝国秩序对于隐逸的含义。然而，这有可能夸大了帝国大一统局面对于自由选择和任职机会的限制的程度。至少直到汉武帝统治的中期，侯王的封国仍然享有相当程度的独立，这些封国是分封给皇室支系的公子，以及从汉高祖时开始，分封给杰出的有功之臣和皇室亲属的。这些王国具有足够的自主权和力量，足以威胁帝国的稳定和内部凝聚，直到公元前157年的“七国之乱”之后，它们的大部分权力才被剥夺，并被置于中央政府的控制之下。在某种程度上，这些王国为有才干的人士提供了一个具有竞争性的潜在的供职机会的范围。⁴⁵此外，帝国疆域的广漠以及郡县制的行政管理体制，使得各地方基层大量的官吏职位的存在仍然不可避免，只有那些具有最杰出的才干或者有最好关系的人，才能在京城占据一席之地。同时还应当注意到，富贵和有权势的人供养门客和家臣的习俗在汉代也并没有消失。实际上似乎正是这种养士风气太流行才导致了在汉代和三国时期还仍然显赫的门客地位的逐渐下降。⁴⁶因而，如果断言在汉代的中国的只存在一个“君”，就未免过头了。

但是，无论何时也不可认为汉代的皇帝只不过是名不副实，或者认为中

中央政府没有意义。如前所述，汉代知识分子非常关注大一统国家制度的含义，没有人会忽视这样一个事实，即无论当他们在郡县供职，或者在诸侯王国拥有一个职位，最终他们还是那个唯一的皇帝的臣民，连他们的王都必须效忠皇帝，皇帝的权力延伸到帝国的每一个角落。决定不参加那个政府也就等于决定拒绝一切政治参与。

一个可以用来理解大一统政治体制对于知识分子的含义的重要的例子，是涉及申公的事件。申公被任命为楚王太子刘戊的老师，但是刘戊不喜欢学习并且讨厌申公，当他继位以后就把他从前的老师当作罪犯加以拘禁。在蒙受了屈辱之后，申公返回了他的故乡鲁国，从此退居在家教授《诗经》，并且谢绝一切宾客，终身不出门，除非鲁王亲自召见他。至少就申公而言，这不是一个在楚王那里遭到错误对待因而可以到其它地方另谋高就的问题。他所遭受的不公平对待是对整个帝国制度的一种控告，这种事情在申公看来只有君主自己一方端正品行才可能消除。而这一点汉武帝做到了，他派人束帛加璧以隆重的礼节把申公请到朝廷上来，甚至用蒲草裹着轮子的“安车”去接他，以减轻路途的颠簸。⁴⁷

另一位强烈感受到为汉帝国服务跟东周时期在各诸侯国之间谋求职位的情况大不相同的官员是龚遂。龚遂担任昌邑王贺的郎中令。公元前74年汉昭帝去世后，昌邑王贺即位为天子，他变得比从前更加荒淫放纵不负责任，只有极其尽职的龚遂和王吉二人不断进行谏诤。史载龚遂对自己所处的危难困境作了如下评说：

古制宽，大臣有隐退，今去不得，阳狂忍知，身死为世戮，奈何？⁴⁸

他显然感受到，他为之服务的这种体制，比过去的体制要求一种更加彻底的责任承诺，并且没有给个人隐退的选择留下什么余地。古代是否有大臣可以隐退的制度是值得怀疑的——事情好像不太可能曾经法制化到那种程度。

但是这里重要的是龚遂本人对于自己的处境跟古代为官的人相比较而产生的看法，他认为古代的人可以做出的那些选择，对他来说已经不存在了。至于那些选择之所以消失，究竟是由于实施了不同的法律制度，或者仅仅是习俗和非制度化规则的转变的结果，都是次要的问题了。

综上所述，可以明显看出，前汉时期许多杰出的士人相信他们有幸生逢天下太平的盛世，使他们可以入世从政而不必害怕要做出道德上的妥协；与此同时，他们也没有忽视帝国制度可能给正直人士带来的压力和危险。也一定不可设想他们关于“时”的概念是如此粗糙，以致于要他们对所处的时代做出完全好或者完全不好的概括，不给个人生存环境的考虑留下余地。“时”的观念的本质的方面，就是它既可运用于微观也可以运用于宏观，既可以运用于个人生命也可以运用于他所处的时代。因而在个人生活中，也有何时进、何时退、何时出仕做官、何时退藏于密的时机。

个人生活中见机而作、识时而动的主题，在史记中有所表现，无疑这是司马迁自己世界观的一个组成部分。他说到：“物盛则衰，时极而转。”⁴⁹ 幸运和福气，取决于对环境变化的觉察，以及采取跟当时的机遇相协调的行动。这是司马迁在张良（公元前185去世）和董仲舒等人的列传中传达给人们的一个教训。⁵⁰

《汉书》也记载了一些遵循这一原则的著名人士的事迹。例如疏广，在宣帝（前73—前48在位）时曾担任太子太傅，在出色地担任这一职位五年后主动辞职，因为他懂得成功的后面不可避免地会跟随着失败。回到老家后，他把离开京城时接受的奖金全部挥霍一空，不愿冒让自己的子孙因为财富而荒淫怠惰的危险。⁵¹ 更著名的例子则是杨恽，他是司马迁的外孙，公元前66年，他因为揭露霍氏家族谋反有功，被封为平通侯。⁵² 在他后来被免职并贬为平民之前，他已经擢升为“诸吏光禄勋”。正是在他被贬后需要置田产谋生时，他写下了著名的《报孙会宗书》，这封信跟他外祖父的《报任安书》一起，成为汉代书信文学的名作。这篇书信贯穿着这样一种意识，即任何事情都有它的时节，人事也跟其他事情一样，兴盛之后便是衰落，因而一个人在任何情

况下都必须知足。杨恽没有选择接受乡村的简朴生活和辛苦的劳作，因而也不能被归类为一个隐士，然而他这封信却是对可以在隐逸生活中发现的乐趣的一个杰出的召唤，同时也是一篇拒绝对失去的一切表示忧伤的雄辩：

夫人情所不能止者，圣人弗禁，故君父至尊亲，送其终也，有时而既。臣之得罪，已三年矣。⁵³

不幸的是，在这个案例中，仅仅是愿意自我调整以适应时变尚不足以确保生存：就在写了这封信之后不久的公元前55或56年，杨恽还是被处决了。⁵⁴

其他一些人的生活也表明，总体上对社会政治的积极参与和承诺以及一种生活在相对开明时代的感受，并没有排除个人遭受艰辛以及做出个人隐退的决定的可能性。朱云在成为士之前，以勇力著称，他在汉元帝（前48—前33年在位）时被举拔为“方正”，并担任地方官员的职位，但后来却因为派系斗争而被禁锢，并且因为大胆直言，抨击汉成帝（前33—前7年在位）的宠臣，差一点被处死。后来他再也没有做官，而是退居乡野，教授学生。⁵⁵其他一些人则没有被给予那样的选择。王章在汉元帝和汉成帝时担任谏大夫，曾大胆上书揭发大将军王凤（前22年去世）专权。汉成帝开始曾接受了他的观点，但最终却未能控制王凤，结果是王章死在监狱里。⁵⁶这些以及前面所提到的那些例子足以显示，在前汉时期受到由《易经》和“五行”观念发展起来的宇宙变化思想强烈影响的知识分子的世界观中，关于这个时代要求他们做出怎样一种回应，并未留下有多少可以做简单化或极端化判断的余地。在一个唯一不可避免的事情就是变化本身的世界里，那种可能会要求完全从公共事务中抽身而退的个人危机的可能性，便经常都存在着。

五、适时的隐逸

有了前面已经陈述的知识分子方面总体上对社会政治体制的积极参与的

人世精神的背景，我们就不会感到奇怪，在前汉大部分时间里似乎很少有适时的隐逸，也即一些坚守原则的人决意保持清高，等待更加幸运的时机到来的事例。我们这里将要讨论的几个被记录下来事例，则主要跟这个王朝的兴起有关。

首先要提到的是这么几个人物，他们严格地说并不属于汉王朝时期，但却跟参与创立汉朝的著名人物有相当密切的联系，并且在稍后的传说与神话中有非常突出的作用，因此不可以将他们忽略。东郭先生和梁石君是齐国的两位“处士”，他们受到齐王田荣的劫持，被迫参与了对楚霸王项羽（前202去世）的叛乱，项羽最终被寻求帝国控制权的汉高祖打败。两位“处士”为自己参与叛乱感到羞耻，便躲进深山隐居。曹参（前190去世）在汉高祖取得胜利之前，曾担任齐相，正是曹参听取了其善于游说的朋友蒯通的劝说，以最高的礼节把两位处士请回齐国，并把他们尊为上宾。⁵⁷东郭先生似乎很快便进入了流行的神奇传说。褚少孙（约生活于公元前50前后）在《史记》里增补了一段有关他的故事，时间被放在汉武帝统治时期，比上面提到的那个事件晚了大约七十年。在褚少孙的这个故事里，他被说成是齐国的一位“方士”，在他没有被召到朝廷上并被任命为高官之前，他是如此之穷困，以至于穿着一双已经没有鞋底的鞋子在雪地上行走。⁵⁸

安期生是另一个跟蒯通熟悉的人，开始也是个历史人物，但很快也被神化了。根据《汉书》记载，他与蒯通二人都拒绝了项羽给他们的封地。⁵⁹另一处记载说，方士李少君曾告诉汉武帝，说在他游于海上仙境蓬莱时，曾经遇到了安期生，安期生请他吃了像瓠瓜那么大的枣子。⁶⁰受到汉武帝重视的另一位方士栾大，据记载也说过同样的故事。⁶¹

如果说这几个人物还缺少历史可信性的话，那么对于也许是前汉时期最为著名的隐逸案例的“四皓”，则似乎没有多少理由怀疑其真实性。但关于这个案例的事实仍然作为一个话题在中国学者当中热烈争论了上千年。根据司马迁的记载⁶²，这四位老人隐居到深山里，是因为他们不赞成汉高祖对待士人的粗鲁无礼态度，认为为他效力是不对的。公元前196年，汉朝的开国君

主有意提名一位新的太子，宰相张良便想出了一个巩固现任太子（即后来的汉惠帝，前195—前188在位）地位的计策，即指使太子把“四皓”以应有的礼仪邀请到朝廷上来。⁶³ 张良认为由于汉高祖的事业没有能够赢得“四皓”的支持，因此如果太子能够做到这一点，就可以给皇上一个好的印象，使他相信他的儿子能够统治国家。

从司马迁的记载可以清楚地看到，“四皓”之所以隐居是因为汉高祖对士人缺乏礼貌：他记载他们在响应太子恭敬的建议来到朝廷后，面对皇帝就是如此解释的。班固在其《张良传》中几乎是逐字照抄了《史记》的记载⁶⁴，但是在《汉书》中其他地方⁶⁵，他却声称“四皓”逃入深山是为了躲避秦朝的暴政。这后一种版本无视司马迁明明白白讲过是汉高祖的过错才导致这四位隐士的隐退，但这个版本最终却被广泛接受了。⁶⁶ 这明显反映了汉朝开国君主在后来所受到的尊敬的增长，这种对汉高祖的尊敬在很大程度上也可以解释为什么后来一些中国学者拒绝承认“四皓”可能是真正的隐士。

司马光（1019—1086）批驳司马迁的整个记载都不可信，他认为这只是太史公“喜好奇异”的又一个例证。假如像司马迁所说的，擅长雄辩又深受信任的张良都不能劝阻固执己见的汉高祖立新太子，又怎么能指望四个老隐士可以对他的决定发生影响？⁶⁷ 跟司马光同时代的冯景（1021—1094）则把“四皓”与鲁仲连相提并论，⁶⁸ 鲁仲连是战国末年的一位大隐士和英雄（他也是一位司马光对之表示怀疑的人物）。朱熹（1130—1200）也站在司马光一边，指责“四皓”是没有原则的阴谋家和策士。⁶⁹ 钱谦益（1582—1664）和全祖望（1705—1755）对他们也有类似的指责，钱谦益委婉地说他们“非隐者也”，全祖望则贬斥他们“不过东宫旅进旅退之客”。⁷⁰ 不过，“四皓”得到了汪之昌（1837—1895）的辩护，他称他们为“真豪杰”，认为他们的故事只能放在汉高祖对任用贤能所赋予的重要性的意义上来理解。⁷¹ 最近的则是在1982年有一位中国学者不怕麻烦来为他们的名声辩护，重申“四皓”是有德之人，受到汉高祖重视，因为高祖是一位明君。⁷²

所有关于“四皓”的评论中，最有趣的出自王守仁（王阳明，1472—

1529)。这是一篇好像被他的全集编纂者遗漏了的文章。⁷³这位明代大哲学家强调，要想重新发现这件发生在千载之前的事件的真相是不可能的，他说如果汉代的史家都未能摸清这件事的底细，凭后代人有限的眼光当然就更没有指望了。他也接受了“四皓”隐居是发生在秦代的观点（引用了一个通俗的说法作为证据），但他并不认为汉高祖就无可指责。王守仁的见解是，“四皓”不能被视为真正的隐士，因为他们的行为跟他所认为的隐士的两种类型都不一致。如果他们是像许由或者巢父那样的无条件的隐逸，那么他们就应当一直隐居直到自己生命的终点；但如果他们的隐逸是类似于商朝初年的伊尹，或者蜀国大政治家诸葛亮（181—234），其隐逸只是因为所处的时代条件不利，那么他们就应当在接受了“三顾”的礼遇之后才应召。王守仁说，“四皓”第一次被召，就响应得如此爽快，这是十分可笑的，特别是由于那个据说曾经冒犯过他们的、粗鲁、无礼的君主还仍然在位。他怀疑“四皓”实际上是被张良收买的冒名顶替者，因为真的“四皓”隐居已很久，没有人能够认出他们，张良利用了这一点，找了四个老头子化妆成所谓“四皓”把他们送到汉高祖那里，为太子之事辩护。

尽管哲学的和史学的权威们都摆出了他们的见解，然而涉及“四皓”之真真假假的有关争论还是没有最后结论。这种争论的重要意义或许正在于，它显示隐逸千百年来在中国知识阶层里持续地唤起浓烈的兴趣。当然这些讨论所提出的一些阐释上的问题是非常实在的，表明要对那些我们知之甚少的事件得出一个正确的理解是多么困难。然而，只要我们去试图固执地维护无论是汉高祖一方还是“四皓”一方的圣贤地位，大多数关于“四皓”的异议都是可以回避的。这样，司马迁最早记载的这一段插曲就似乎是相当可信的，尽管我们可以继续怀疑“四皓”在朝廷上出现或是不出现究竟跟汉高祖能有多大关系？此外汪之昌观点中也有一点，即汉高祖也的确曾经重视任用贤能，而就当时人们的信念的意义而言，这些值得尊敬的隐士在政治上还是很有用的。

在张良巩固太子地位的计策之下，有这样的信念：首先，“四皓”是非同

寻常的人；其次，通过礼遇这些非同寻常的人并赢得他们的支持，太子也就可以赢得相当程度的声誉，从而强化他对皇位继承权的要求。换句话说，这件事有一个广泛被接受的信念作为前提，即通过礼贤下士——特别是礼遇那些与世俗腐败影响划清界限的有道德的隐士——一个统治者或者将要成为统治者的人可以证明自己适合于掌握权力。这一观念，有其古代的来源，而在西汉末年王莽（公元前45—公元23）的兴衰过程中，变得特别重要，我将在稍后再回到这个问题。这里需要指出的是，汉高祖也许是瞧不起那些他认为是只会道德说教的学究们的，但是他在政治上是极其精明的。如果招隐士到朝廷在政治上能得到好处，那么哪怕是个最无聊的废话篓子，我们可以断定汉高祖也会毫不犹豫地招他。至于他的儿子能有本事把“四皓”弄来，给汉高祖留下深刻印象的可能倒并不是这些隐士们本身，汉高祖感到印象深刻的可能是，“四皓”出现在朝廷上，在那些受过教育的精英的心目中确立了太子继承皇位的合法性，而这些精英正是他治理这个帝国所要依靠的。⁷⁴

更多有关儒生对于前汉王朝建立的反应的一般情况，见于叔孙通的列传。公元前202年，刘邦打败了他的对手，但却也被自己下属的狂乱、酗酒行为激怒，这时，叔孙通设计让这位新皇帝同意从鲁地（即孔子的故国）邀请一批儒生来帮助制定朝廷礼仪，以配合新朝廷的尊严。叔孙通请了三十多个儒生，其中有两个不肯来，回信拒绝道：

公所事者且十主，皆面谀以得亲贵。今天下初定，死者未葬，伤者未起，又欲起礼乐。礼乐所由起，积德百年而后可兴也。吾不忍为公所为。公所为不合古，吾不行。公往矣，无污我！⁷⁵

这两个人所持的反对意见，似乎只是针对他们认为的叔孙通的不得体的匆忙行事，而不是认为效力于这个平民变成的皇帝会有什么灾难。⁷⁶有明显迹象表明，在他们之后的儒生们，在为汉朝皇帝效力方面，就更少有什么顾虑了。然而，班固曾在一个地方指出，是汉武帝才给了儒学以官方的赞助和

制度上的支持，并能够“兴文学，进拔幽隐”。⁷⁷换句话说，在意识形态还不太明朗的汉代统治的开始阶段，即使一些儒生对于出仕做官的正当性也是存有任何疑问的。至于其它学派人物的态度我们只能做一些推测。

六、隐士顾问

如果说在前汉时期有记载的案例中，因为感到所处时势不利因而拒绝出仕从政的士人比较少，那么，却可以找到相当多的材料显示有那么一些隐士，对他们来说隐逸并不是一种在一定的时间条件下采取行动的事情，而是对于在他们看来或多或少是不可避免或无法改变的因素，例如人对于财富、权力和名声的渴望等等的反应，或者就是期望个人的销声匿迹。我们现在就来讨论这些人物。但是，也有那么一类隐士，可以被看做是介于这种无条件的隐士和前面一节所讨论的社会政治参与型知识分子两者之间的一种类型。这些人最好称之为隐士教师或者隐士顾问，他们拒绝担任官职，但同时却把介入政治看做是一种义务，而不是一种需要小心回避的事情。对于这些人来说，需要躲避的灾难就是不幸必须成为某个特定君主的臣子：因为成为臣子就必然带来从属、顺服和个人效忠的义务，这样就会很难把公正和道义放在首位。因此这些人把自己的角色定位为朋友、老师和顾问，这样他们也就把自己放入了一个传统，这个传统至少可以上溯到战国魏文侯（前396年去世）朝廷中的子夏、段干木和田子方，并且在公元前四世纪和三世纪期间齐国的稷下学宫里得以制度化。⁷⁸

前汉时期这类隐士顾问包括盖公和王生，两人据说都曾经是黄老之学的门徒。公元前194年曹参被任命为齐丞相，他很快就被来自儒生方面的互相矛盾冲突的建议搞得很头疼。他听说在齐国的胶西有一位盖公，于是就用厚礼把他请到朝廷上来。盖公的政治教导就是通过清静无为，与民休息，使民自定。曹参把盖公的教导付诸实践，为齐国带来了九年的安定和平。司马迁没有直接点明盖公是一位隐士，但他的确把盖公放在诸如河上丈人、安期生

等一系列隐逸人物学说的传授系列之中。⁷⁹皇甫谧说，秦朝垮台后，齐国的士人当中，只有盖公一个人没有匆忙卷入楚汉之间的战争，保持隐逸状态，没有担任官职。⁸⁰

王生则被司马迁描写为一位擅长谈论黄老学说的处士。在公元前157年汉文帝去世后，廷尉张释之非常害怕继任的汉景帝上台后会找他算账，因为景帝做太子时曾受到身为执法官的张释之的惩治。然而，由于遵照了王生提出的建议，张释之得以化解了这个潜在的危险局面。随后，当王生被请到朝廷上来访问时，王生当着三公九卿的面，叫张释之给他系袜带，他确信张释之愿意这么做将会因为其谦恭而大大增强他作为廷尉的声望。⁸¹

与之相同的计策，据说也曾被黄石公在秦始皇统治时期（前221—前210）第一次遇见张良时，用来测试张良的性格。然而，黄石公的学说似乎带有更多政治的而不是哲学的性质：他传授给张良的书籍是关于军事和政治的策谋，并且旨在使接受这些书的人成为王者之师。⁸²据司马迁说，黄石公还有预见未来的天赋，并能够把自己变化为——或者被别人化为——黄色的石头，他的名字就是这么来的。⁸³

不论我们对黄石公怎么看，非常清楚的一点是，绝非前汉时期拒绝做官的人都修炼有道德上超然的态度，或是寻求清静和哲学上的超绝。也有不少人是具有军事方面的奇技和爱好的，他们身上所继承的侠客传统跟隐士传统不相上下。但是他们当中并不是人人都能吸引到像张良这样杰出的徒弟；也不是总能像盖公和王生那样现成地建立起与有权势的人之间的联系。

《汉书》收有一封张博写给淮阳宪王的信，淮阳宪王是汉宣帝的一个儿子，张博是他娘家一方的一个表兄弟（译者注：据《汉书》原文，张博应是淮阳宪王刘钦的舅舅）。这封信中提出了隐士顾问的问题。张博在信中报告说，他曾经北游燕赵之地，寻访“幽隐之士”，曾听说齐国有“驺先生”，擅长于《司马兵法》，有成为大将军的才能。他曾经去拜谒这个人，对其渊博的知识感受特别深刻，他集所有的道术于一身，世上的书他无所不有（换句话说，他并不是穷乡僻野里的一介武夫）。张博还提到另一位居住在北海之滨的

贤人，但对是否有可能劝说他到朝廷上来表示疑虑。张博声称，如果君主真的任用这样的人，那就能够成就大事业。淮阳宪王显然对信中的计划感到高兴，但没有证据表明这个计划后来被实施了。⁸⁴

在这一类隐士顾问中还必须提到一位相当奇异的人物梅福，尽管他所选取的角色跟前面提到的那些更加传统的良师益友类型很不一样。梅福在汉成帝时被任命为南昌尉，但他辞了职回到老家，专门调查当地发生的任何非常奇异的现象，亲赴现场进行全面探察然后向上打报告。他还曾经上书成帝抗议大将军王凤专权。皇帝不理睬他对这件事和其他一些事情的进言，他就一直隐居在家，专心读书。当元始年间（公元1—5年）王莽篡政时，梅福就离家出走消失了。传说他后来成了仙人，还有报告说他隐姓埋名住在会稽。⁸⁵

可能除了梅福之外，本节讨论的这些人物之所以为我们所知，都是由于他们跟一些有权的人或者著名的人物相关联。他们也许可以被自相矛盾地称之为知名度很高的隐士。因为他们的顾虑倒不是怕距离权力中心太近，而是怕实际担任职务会给他们带来的约束。但是对另外一类人来说，隐逸就是一种更加严格苛刻的事情了。

七、无条件隐逸

那么，那些真正试图过一种与世隔绝和默默无闻的生活的人们，是怎样使自己远离对于权力、财富和名声的追求的呢？关于这些人的情况，只有当另外一些人被他们的行为所打动，对之加以批评或者赞扬时，才会为世人所知。我现在就来讨论这些人物。

当汉初政治家和思想家陆贾在他的著作《新语》中谈到当时的社会问题时，他同时提到了对于长生不老术的痴迷以及隐逸的问题。他抱怨说，一方面，有些人钻进深山去寻找神仙，抛弃自己的家庭，割断自己与正常的物质和精神生活的联系；另一方面也有一些隐士，他们与世隔绝过着幽闭的生活，是因为鄙视他们所认为的人类的巧诈和腐败的社会风气。对于这后一种，陆

贾持一种否定和蔑视的态度：

夫播布革，乱毛发，登高山，食木实，视之无优游之容，听之无仁义之辞，忽忽若狂痴，推之不往，引之不来，当世不蒙其功，后代不见其才，君倾而不扶，国危而不持，寂寞而无邻，寥廓而独寐，可谓避世，而非怀道者也。故杀身以避难则非计也，怀道而避世则不忠也。是以君子居乱世，则合道德，采微善，绝纤恶，修父子之礼，以及君臣之序。⁸⁶

在西汉时期，也跟在战国时期一样，有一些人使自己的身体与世隔绝，以保持自我的纯洁，这些人在《庄子》的外篇里也可以找到证据。《刻意》篇提到的五种知识分子当中，有一种人退隐山谷是出于道德义愤和对世俗的蔑视，还有一种人退隐江海只是去过着闲适旷达的生活，再有一类就是专注于寻求长生不老之术的人。⁸⁷ 这些寻求身体上与世隔绝以保持自身不受世俗污染的人士的持续存在，在公元前124年淮南王刘安写的华美诗篇《招隐士》中也得到了确证。这篇作品，启发了后代一系列同题材的诗歌。该诗是围绕诗人心目中隐士们选择生活于其中的恶劣、孤寂、荒凉的环境来写的。尽管有证据表明在前汉乃至在战国时期，“山林之士”和“岩穴之士”之类说法，⁸⁸ 是对那一类有崇高理想和高洁人品的人的一般意义上的指代性比喻，然而对这首诗而言却必须从字面上来理解——否则它就没有意义了：

桂树丛生兮山之幽，
偃蹇连蜷兮枝相缭。
山气氤氲兮石嵯峨，
溪谷崭岩兮水曾波。
猿狖群啸兮虎豹嘯，
攀援桂枝兮聊淹留。

王孙游兮不归，
 春草生兮萋萋。
 岁暮兮不自聊，
 蟋蟀鸣兮啾啾。
 块兮轧，山曲窱，
 心淹留兮恫慌忽。
 罔兮沕，惊兮乘，虎豹穴，
 丛薄深林兮人上乘。
 嵒岑埳穽兮，
 礧礧磈磈，
 树轮相纠兮林木葭沓。
 青莎杂树兮蘋草薜靡，
 白鹿麋麇兮或腾或倚。
 状貌峩峩兮峨峨，
 凄凄兮泫泫。
 猕猴兮熊羆，
 慕类兮以悲。
 攀援桂枝兮聊淹留，
 虎豹斗兮熊羆咆，
 禽兽骇兮亡其曹。
 王孙兮归来！
 山中兮不可以久留。⁸⁹

前面所引用的陆贾的一段话当然也针对了这种身体上与世隔绝的情况，但是有足够的理由可以相信他的批评对所有那些背离世俗社会的人都适用，即使是那些并没有设法使自己在身体上远离社会的人。因为也有一些隐士选择生活在社会中，自我修养成一种对现实世界漠不关心的，而不是清高和鄙

视的态度。这种隐士，特别受到《庄子》的启发，过着低调的、默默无闻的生活，靠从事卑贱的职业而谋生，从而为自己献身于高尚的理想找到了自由。

正如我们前面已经指出的，我们所能掌握的有关前汉后期无条件隐逸的信息，首先要归功于杨雄。杨雄所赞赏的隐士，不是陆贾和《刻意》篇所批评的那种道德极端主义者；他们是有社会倾向的人，隐逸对他们来说，根本上更多是一种心灵状态而非身体上的隔绝。唯一一位有可能被说成是带有某种陈仲子式的愤世嫉俗色彩的人物是郑朴。杨雄说他由于不肯降低自己的志向，于是靠种田养活自己，尽管他没有爵位，但却能“名振于京师”。⁹⁰班固也说他“非其服弗服，非其食弗食”。⁹¹然而，这不可以理解为，他也像陈仲子或战国时期跟农家学派有关的其他极端主义者一样，试图通过自食其力达到对于社会的完全独立。因为班固的评论也包括庄遵，而正如我们将看到的，庄遵显然对自给自足不感兴趣，而且也不回避与世俗社会接触。也许班固的意思只是说，郑朴不愿意接受做为出仕做官的交换的俸禄，而是坚持直接靠自己的劳动来养活自己。常璩的《华阳国志》中一段评论郑朴的话，也可以说明他不是一位狂热的愤世嫉俗者，书中说郑朴在玄默静寂中守护着“道”，行动遵循完善的道德，教导人们“忠孝爱敬，天下之至行也”。⁹²这显然不太可能是一个高蹈于众人之上的人的思想。在汉成帝统治时期，大将军王凤曾以厚礼邀请他到朝廷上来，但是郑朴拒绝了他的请求。他死后有人建了个庙来纪念他，据皇甫谧说这个庙在他那时候还在。⁹³

有证据显示在战国时期，有一些人根据庄子阐发出来的一种思想，就在社会当中隐居，有时被称之为“市隐”，闹市中的隐士。这不仅是因为，《庄子》书中关于这一类型的故事不可能全部是虚构的；而且也是因为司马迁也提到当时有一些隐者，他们或者作为阉者，或者作为屠夫，也有的混迹于博徒和引车卖浆者当中。⁹⁴似乎隐者们会借助各种买卖来谋生。但是，有一种在汉代以前的文献中没有提到的职业，那就是卜者或算命的。这些以占卜算卦做为职业的隐士在前汉时期的出现，也许正反映了汉代知识分子对天人感应的宇宙论的痴迷。这种典型的汉代观念似乎在《史记》的《日者列传》中

得到了表达（有学者认为《日者列传》是褚少孙补的而不是司马迁写的）。贾谊也被记载曾经说过：“古之圣人不居朝廷，必在卜医之中。”⁹⁵

《史记》中的这同一章，主要篇幅就描绘了这样一位闹市中的圣人：司马季主。也许这幅肖像是虚构的，是为了表达由司马季主如此精彩雄辩地阐发出来的那些思想而作的舞台设置。但是这个理由并不能使我们假设司马季主这个人本身也是虚构的，或者认为司马季主没有文章赋予他的那些思想。在他高谈阔论的过程中，司马季主既提到了老子也提到了庄子，而他的隐逸哲学特别显示出庄子的影响：

……故君子处卑隐以辟众，自匿以辟伦，微见德顺以除群害，以明天性，助上养下，多其功利，不求尊誉。⁹⁶

有关前汉时期另一位卜筮隐者的情况则要更加可靠一些，此人在这个时期所有的隐士中是最重要的一位，也是最有魅力的一位：他就是庄遵，字君平，通常又被称为严君平，这是班固在《汉书》中为了避汉明帝（公元57—75年在位）的讳而使用的名字。在杨雄离开成都去京城之前，庄遵是杨雄的老师。这位学生在其所著《法言》中对自己的老师做了最精彩动人的赞颂：

蜀庄沉冥，蜀庄之才之珍也。不作苟见，不治苟得，久幽而不改其操，虽随（侯）、（卞）和何以加诸？举兹以旃，不亦珍乎！吾珍庄也，居难为也。不慕（许）由，即（伯）夷矣，何竟欲之有？⁹⁷

庄遵在成都市中以卜筮为业，他知道，这是一个很低贱的职业，然而他认为这个职业可以使他施惠于大众：

有邪恶非正之问，则依蓍龟为言利害。与人子言依于孝，与人弟言依于顺，与人臣言依于忠，各因势导之以善，从吾言者，已过

半矣。⁹⁸

他每天只给几个人看相占卜，得到足以养活自己的一点钱，他就关了铺子下了窗帘，开始讲授《老子》。⁹⁹班固告诉我们，他的阅读是如此广泛，几乎没有什么事情他不精通。他依据《老子》和《庄子》的宗旨，著书十余万言（其大部分至今犹存），¹⁰⁰同时继续操卜筮之业为生，直到九十多岁去世。¹⁰¹有关庄遵的百科全书式的知识的一个说明，见于杨雄写给刘歆的关于其编撰《方言》的一封信。信中杨雄说，庄遵和来自蜀地的另一位名叫林间翁孺的学者，是仅存的两位熟悉古代“轩轩之使”提交给天子的文献的人，这些文献由于周、秦两朝宫室的毁坏而散佚了。¹⁰²附带需要说明是，这封信中提到的林间翁孺，杨雄说是他娘家的亲戚，在《华阳国志》里他也被记载为类似于庄遵的隐逸学者。在那里他的名字是林间，字公孺，据说他指导了杨雄，使他能够编纂《方言》，然后就隐遁不见了，并且世上再也没有人听说过他。¹⁰³

班固的记载又说，杨雄有个朋友是杜陵人李彊，李彊被任命为益州牧后，高兴地对他的朋友杨雄说，他现在可以有机会劝说庄遵到朝廷来了。杨雄不太相信有这种可能性，但李彊还是满怀信心地去了。当他到达成都后，庄遵给了他一个见面的机会。然而，当直接与这位令人崇敬的人物面对时，李彊连自己究竟为什么而来都没敢提起，更不用说劝说他了。¹⁰⁴

从班固的简略描绘中，庄遵呈现为一位极富于同情心的人物，他能够将最高的个人理想与对他人的关怀态度结合起来。他是庄子哲学某些精华的缩影：追求圣明的境界但不需要把自己与大众分割开来；在简朴和无名的生活中寻求满足；承认芸芸众生皆无法逃脱家庭和官府의 束缚这一事实，帮助他们应付这种压力，尽管自己另有对于超越日常生活需要的理想的坚定不移的个人承诺与追求。不难相信，班固所谓“蜀人爱敬，至今称焉”是十分可信的。¹⁰⁵《华阳国志》中对他的评价也明显进一步证明了庄遵的这种形象，其中他被描写为“雅性澹泊，学业加妙”，是一个能以自己细心的教育来移风易

俗，使自己周围的人都变得仁慈和谐的人。¹⁰⁶

仅有的另一位受到杨雄以赞扬庄遵的最高级别加以赞赏的人物是李弘（字仲元）。李弘也是蜀人，而且也是杨雄的老师，但是他的个性和行为在某些方面与庄遵是对立的。杨雄对他的评价是如此之高，以至于用孔子在《论语》中对自己的评论来概括李弘的性格¹⁰⁷：他不仅是那种既不降其志，又不辱其身的人，而且也是一个相信行动路线无所谓必然的“可”或“不可”的人，认为每一个行动都必须依据具体时势不断重新评价。¹⁰⁸ 扬雄说：

（李）仲元，世之师也。见其貌者，肃如也；闻其言者，敬如也；观其行者，穆如也。邾闻以德诒人矣，未闻以德诒於人也。仲元，畏人也。……非正不视，非正不听，非正不言，非正不行。夫能正其视听言行者，昔吾先师之所畏也。¹⁰⁹

杨雄没有提供有关李弘的具体事迹，《汉书》里也完全没有提到这个人。《高士传》则说他的榜样改变了当地的民风，使得那里斑白不负担，男女不错行。有一次他差不多要同意接受担任县令的任命，可是当乡亲们聚集起来为他送行时，他不忍心离去，于是一场忧伤的送别，最后竟然变成了一次持续了一个多月的酣饮欢聚，直到州刺史派人来催他上任。到这时，我们被告知，他最终“游奔不之官”，蒸发掉了。¹¹⁰ 然而，其他文献对于他和政治权力的关系，有不同的记载。《华阳国志》说他担任了一个月的功曹，然后才辞职。¹¹¹《四川通志》则说他被举拔为“秀才”，但却没有应召。¹¹²

从这些记录，可以得出一个一般的印象，即李弘是一个非常正直的人，对财富、权力、地位不感兴趣，他不愿意卷入政治事务，但做为一个模范和教师，他对其周围的人很有影响。但除此之外要想据此得出更精确的结论则会显得比较草率。然而，常璩提供的另一则有关他的故事则有些更可靠的信息。它一方面显示了李弘固执的道德立场，另一方面也表明，即使像他这样一位伟大人物，其影响力也远非他自己或者他的传记作者所希望的那么强大：

(李弘)子贲，以见辱杀人。太守曰：“贤者之子必不杀人。”放之。贲自以枉语家人。弘遭亡命。太守怒，让弘。弘对曰：“贲为杀人之贼。明府私弘枉法。君子不诱而诛也。石碣杀厚，《春秋》讥之。¹¹³孔子称父子相隐，直在其中。¹¹⁴弘实遭贲。”¹¹⁵

任何想要表彰这位道德楷模的人，都似乎不太可能编造这样一个故事，说他未能尽到为父之责。如此一位受到高度尊敬并且深刻影响其他人品行的高尚人物，却不能对他自己儿子灌输高尚的原则，这样一种处境，是人类经验中既令人同情又司空见惯的一个方面。

说到这里，有必要适当谈一下前汉时期的其他一些隐士，他们的传记收入了皇甫谧的《高士传》，但其中有的颇有疑问。这当中最有趣的要数挚峻，据皇甫谧说，他是司马迁的一个朋友。在京城长安，挚峻（字伯陵）选择慎独修身，而不是追随司马迁的榜样到朝廷上寻求职位，后隐退于山中。《高士传》引用了司马迁给他的一封信，批评他未能更好地运用他的才能：

迁闻君子所贵乎道者三，太上立德，其次立功，其次立言。伏惟伯陵材能绝人，高尚其志，以善厥身，冰清玉洁，不以细行荷累其名，固已贵矣。然未尽太上之所繇也，愿先生少致意焉。¹¹⁶

挚峻对此回复道：

峻闻古之君子，料能而行，度德而处，故悔吝去于身，利不可以虚受，名不可以苟得。汉兴以来，帝王之道，于斯始显，能者见利，不肖者自屏，亦其时也。《周易》：“大君有命，小人勿用”，徒欲偃仰从容，以送余齿耳。¹¹⁷

在《高士传》之前的任何文献都没有提到过挚峻。这一点，再加上皇甫

谧将司马迁的忍受宫刑之辱，与挚峻安享天年不问世事的生活作鲜明的对比，似乎表明这一记载或许更多是出于皇甫谧的想象而非历史事实。他为什么要虚构这样一篇传记呢？皇甫谧的一个弟子是诗人和文学批评家挚虞（约312年去世），他来自长安。¹¹⁸为自己的得意门生创作一篇高贵祖先的传记，与皇甫谧那种慷慨大度并富于生动历史想象力的性格还是很符合的，¹¹⁹而我们则可以把这篇传记中的具体内容看成是他们师徒二人价值观的反映。

皇甫谧提到的前汉时期的其他隐士有成公、安丘望之、宋胜之和张仲蔚。成公在记载中显得很真实。汉成帝据说曾亲自去拜访他，结果却碰了一鼻子灰。但成公不仅没有因为对皇帝无礼而丢掉性命，反而得到了向皇帝呈上他关于政事的著作十三篇的机会。¹²⁰安丘望之据说完全拒绝见成帝。他是老子的信徒，用老子之术为巫医于民间以逃避做官，致力于学问著述，并创立了他自己的《老子》阐释学派。¹²¹宋胜之据说生平无私奉献于道德。他不寻求仕进却去牧羊，尽管丞相孔光曾亲自招他任职，他却一直坚持过着卑贱的生活。¹²²同样，张仲蔚，以及跟他同郡的一位魏景卿，也致力于修养自身道德，隐身不仕。他对文学有兴趣，但却居于极其贫穷、平凡的环境，他严格闭门隐居，几乎不为同时代的人所知。只是由于刘歆的一个儿子或侄子刘龚知道他，他的名字才幸免于埋没。¹²³

除了前面关于成公所说的之外，并没有迹象表明这些记录也一定是虚构的。同样，也没有理由怀疑韩福的历史真实性，他是涿郡的一位著名隐士，公元前80年，汉昭帝曾征召他进京以表彰他的德行，并被赐策书束帛遣归。皇帝的诏书里说：

朕闵劳以官职之事，其务修孝弟以教乡里。行道舍传舍，县次具酒肉，食从者及马。长吏以时存问，常以岁八月赐羊壹头，酒二斛。不幸死者，赐复食一，祠以中牢。¹²⁴

皇甫谧告诉我们，韩福终生未仕，由此看来，他似乎可以被看作跟庄遵、

郑朴、李弘等人是同类。但这里有一个根本的区别：庄遵等人力求逃避名声，只是从事极其普通的行当以糊口谋生，维持其不为人知的简朴生活；而韩福却等着响应皇帝的征召，接受朝廷的表彰和皇帝的恩赐。他的隐逸已经被完全被结合到业已确立的社会政治秩序之中，这种结合表现于他所接受的最高统治者对他的认可。更值得注意的是，他的拒绝担任官职，看起来跟任何对于最高统治者的道德品质或是政府正当性的反对意见，都没有联系。就现有材料来判断，韩福只是行义修洁，修养自己作为儒家君子的个人品德，在帝国政府下他扮演的角色只是通过个人人格榜样的力量来改变自己周围的人，除此之外他并无所求。根据《论语》，这是对于社会的一种完善而有益的贡献，而昭帝的诏书似乎间接印证了这一观点。¹²⁵

韩福代表了在公元前80年前后出现的一种全新的隐逸类型（实际上，由于他被征召到朝廷的年代是确定的，因此可以把他视为这种类型的滥觞）。不论从隐逸类型多样化还是从隐逸的流行普及的意义上来说，韩福所代表的这种转变，对于理解隐逸的发展都至关重要，其影响所及也不限于汉代，而是一直延续到随后的分裂的时代。韩福的隐逸，展示了自汉武帝统治时期以来大约三百年之间持续稳定地演进了的学术思潮或文化。这种思潮特别受到了两个因素的深刻影响：朝廷对儒学的扶持和赞助，以及官员察举制度的运作。这两个因素合在一起，便使那种看上去符合儒家模式的典范性人格行为具有了一种迷人的魅力。韩福类型的隐逸便是其产物之一。关于上述学术思潮以及伴随而来的这种隐逸类型将在下面一节加以考察。

八、察举制度和典范性隐逸的兴起

儒学的影响在汉代的生长，以及它所得到的官方支持的不断增强，自司马迁以后许多学者都曾作过论述。¹²⁶官方扶持的儒学占据了皇家太学的中心地位，被任命为“博士”的人数不断增长，他们提供对经典的权威解释，向皇帝和朝廷提供进谏（这一点经常被忽视），并且教授太学生。到成帝在位时，

太学生人数已多达三千。这样一整套政治——哲学——教育合于一体的事情，是建立在“经学”的基础上的。所谓“经学”即对经典的研究，主要包括对文本的精细的注解和哲学意义上的分析。这种活动所产生的结果，首先是对各种经典文本进行解读的学校得到了普及，并产生了所谓“章句”之学，以确保这种学院解读的延续；其次是这些经典文本中的一些知识在精英阶层，也即那些有足够的资源和渴望为他们的孩子们提供一种教育的人们当中得到传播。做为一种教育活动，皇家太学倾向于保持一种贬义的“学术性”：即只是强调文本上的书本知识，而并不是劝导一种炽热的决心将这些经典中所包含的通常是很激进的理想付诸实践。不过，这种经学也的确有助于儒家的理念在受教育的社会阶层中传播。¹²⁷

另一方面，官方的察举制度，则直接影响到个人的日常行为，因为它的运作，至少从理论上来说，取决于官方对人们在社区中的行为所表现出来的能力和道德品质的确认。有关汉代察举制度的详情在其他地方已有论述，¹²⁸我在这里就不想赘述了。我所要强调的只是这种察举制度所扮演的重要角色：它构成了一种社会氛围，在这种社会氛围中无瑕的个人品行至关重要，它并且还提供了一种使这种品行受到世俗社会普遍关注的机制。假如没有这样一种制度，中国的隐逸史则可能会大不一样。

举拔一个人所依据的标准，有些带有直接的或明显的政治功能性——例如，“能直言极谏”，如汉文帝公元前178年诏书中所列举的。另一些标准则要求某种并不十分特指的人格行为理想，例如同样是上述诏书中提到的所谓“贤良方正”。¹²⁹公元前134年，汉武帝下令每个郡和王国各举荐一名具有“孝廉”品行的人，正是这一举措产生了最重要的一个察举名目，成为每年向朝廷举荐的主要标准。但是在不同时期其他一些标准也曾被列出。公元前43年汉元帝的诏书指定了四个科目：“质朴”、“敦厚”、“逊让”、“有行”。¹³⁰这些标准在公元36年，由光武帝作了重申，在整个后汉时期又曾补充了更多的科目，其中包括出现频率颇高的“茂才”一类。¹³¹这些用来察举官员的标准很多具有相当开放的性质，可以被适用于多种多样的行为举止类型。因而，伴

随着察举制度，产生出一系列最好称之为人格风范的东西，即那种热衷于被察举体系制度化了的理想的行为风范。而隐逸正是这些人格风范中的一种。但是为了更好地理解这种隐逸的特性，把它跟其他一些由于察举制度而产生出来的行为模式一起加以考察将是有益的。

至少从司马光（1019—1086）开始，中国学者就已经充分注意到，后汉时期有相当数量的学者，努力使他们自己的行为变成一种典范的风尚，把儒家的人格行为理想具体化，并且在他们的社会政治介入中表现出一种道德气节。¹³²经常被人们引用的是顾炎武（1613—1682）的一段话：尽管这个时期政治上衰落，然而“三代以下风俗之美，无尚于东京者”。¹³³对于之所以出现这种情况的原因则说法不一。例如，司马光和顾炎武把原因追溯到光武帝对士人的尊敬优待政策，以及他的继承者们延续了这一政策；而二十世纪学者陈东原则强调后汉知识分子对他们所处时代的政治邪恶——外戚和宦官势力——的反抗。然而，跟这里谈论的问题最相关的一种解释是出自赵翼（1727—1814）：他认为主要的原因正是由于察举制度的出现，刺激了人们建立自己的道德行为声誉，因为仅凭这样一种声誉，就足以使某人受到察举而进入仕途做官。¹³⁴“盖当时荐举征辟，必采名誉，故凡可以得名者，必全力赴之。”这一观点也被一些现代学者所采纳，但其内在含义却并未被深究。¹³⁵

我们看到，个人名声是整个察举制度得以运作的基础，但是却不可由此得出结论，以为汉代知识分子的一切所作所为，都仅仅是出于渴望个人成名的动机。尽管当时确实有这样的人，但却没有理由认定此时这种人比在其他任何时代更多。更准确的理解毋宁是，在当时情况下，要想做官主要取决于能否使自己道德行为获得声誉，因此士人对自己的行为可能给他人留下的印象以及随之而来的后果都十分警觉；他们得时常关注着那些体现着他们文化中的理想的个人，他们的行为将被他们自己以及其他比照着那些人而做出评价。这里需要强调的是，促使这样一种氛围形成的那个制度，在前汉时期曾经很好地运作了一百多年，在后汉也是如此，到王莽登基的时候，这一制度所促成的行为风范，已经很好地建立了起来。

察举制度促使产生了哪些典范的行为模式呢？这份清单列出来相当可观。其中包括：在与当地郡太守（也即负责一郡之察举的人）的关系中，尽忠尽职以表明自己是一个有价值的臣下；拜杰出的、有学问的人士为自己的老师；孝行（包括严格按照礼仪为父母服丧）；拒绝物质奖赏或俸禄；知恩图报；把世袭爵位辞让给其他亲戚；毅然报仇雪恨（特别是为家族复仇）；临危不惧威武不屈表现出道德勇气；最后还有就是典范性的隐逸，它经常会是前面所列举的几种行为模式的后续行为，同时也是洁身自好远离世俗的一种解决办法，但其原由通常很少是出于对官方政治体制的不满，而只是意欲表明自己超然于对财富、地位和权力的世俗关注。¹³⁶

虽然前汉时期在察举制度影响之下，对于所有这些人格风范的培育，还没有像后汉时期发展得那么充分，但是在前汉的后一百年中已经清晰可辨——其起点大致就是汉昭帝表彰隐士韩福之时。为每一种行为类型做详细展示不是本书的任务，但是，借助于赵翼的著作，我将简要地考察一下辞让世袭爵位的风气，因为它跟下面要继续讨论的隐逸问题关系密切。

赵翼一针见血地指出，作为获取个人名声的一种策略，把世袭爵位辞让给家里其他人是很有效的。这是一件必须得到皇帝批准才能做成的事情，而且很自然的是，光是提出申请要求批准本身，就足以吸引朝廷对申请人的注意。赵翼狡黠地看出，如果有点运气的话，这个申请人很可能名利双收，两不吃亏：皇帝可能不批准他的请求，所以最终他既赢得了名声，同时又保住了自己的爵位。赵翼引述的后汉时期辞让爵位的例子有：丁鸿（未被光武帝批准）、邓彪（约公元60年被明帝批准）、桓郁（约公元60年，明帝不许）、刘恺（公元78）、徐衡（公元108）以及郭贺（公元129）。而在他这份名单的最前面的，则是韦玄成一案，大约在公元前61年，他为了放弃继承他的父亲、学者和政治家韦贤的爵位，竟假装发疯。¹³⁷

如果试图给这个前汉时期辞让爵位的孤立事例赋予太多的意义可能会是错误的，但是，韦玄成试图辞让爵位发生于韩福因其典范性隐逸而受到朝廷表彰之后的二十年之内，则肯定并非纯属偶然。大约正是在这个时期——昭

帝后期到宣帝前期——朝廷对儒学的扶持以及察举制度的运作的效果开始显现，作为半官方的学术思潮获得了其显著的特征。¹³⁸这种辞让世袭爵位的风尚的一个有趣的方面在于，如果它的确在一定程度上是察举制度的产物，那么它又不能被简单地看成是一种谋求高官厚禄的企图：世袭爵位可以带来稳定的收入，远比任何朝廷职务的俸禄要高。这种辞让爵位的做法会让人感到非常费解，除非当我们看到，它其实至少部分地也是试图实践当时正在演进中的学术思潮的理想。对于隐逸也当作如是解。

由察举制度而诱发产生的隐逸类型，实质上是一种寻求名声的隐逸，而不是庄子所倡导的那种逃避名声的隐逸。它是坚定而有选择地建立在儒家教义的基础上的。例如，它应用了孔子的一些坚定原则，如君子应当更多地考虑培养自己的道德品质而不是个人利益，更多地考虑自己怎样才能胜任政事而不是实际上得到官职，以及只要做一个孝乎惟孝友于兄弟的人，就可以被认为是已经从政了的观念；它也应用了荀子的格言，即认为一个大儒可以凭有道德的隐居而获得名声，冥穷其迹而明白其道。¹³⁹儒家的基本原则是只要不违背道德，君子就应该做官，那么上述这种隐逸在这个原则之下如何得到合理解释呢？这里应该更多强调的是隐士理想的清高而不是当时朝廷的腐败：并不是当时的统治者及其政府太坏，而只是由于隐士们给自己制定的要求过于苛刻，以至于即使在这样一个相对开明的时代，他们的理想也不太可能成为现实。正如杨雄在《法言》中所表达的观点，隐逸不只是一个身不逢时的问题，而且也是一个有关高尚理想的问题。这就是为什么当孔子发现继续在官位上呆下去已经绝不可能的时候，他的同伴们却对此还一无所知。¹⁴⁰在有关那些典范的隐士们拒绝响应朝廷征召担任官职的纪录中（包括那些皇上的诏书），经常会用到的一个术语就是出自《论语·微子》的“不降其志”，不肯降低理想。显然在汉代这样一个专制帝国，对于包括皇帝和隐士在内的所有人来说，最好是把注意力聚集于那种也许是不可能的崇高理想，而不是聚集于对政府的罪恶和堕落的指控。可以进一步得出的观点是，虽然这种典范性隐逸在本质上来说是属于儒家的，但它也会引用《老子》的观念来做为

支撑，而且经常是这么做的：例如，那种对天下国家不关心的人恰恰是可以把天下国家托付给他的人的这种逻辑，以及关于“知足”的学说。

在前面所提到的前汉时期的隐士当中，除了韩福之外，另一个仅有的可以被认为是体现了这种儒家典范性隐逸的人物是李弘，他受到了杨雄的高度赞赏。但在这个背景中，班固为坚守清高原则的人士写的传记（《汉书》卷72）是特别重要的，因为班固关于隐逸的观念是他所处的那个时代，即公元一世纪后期的产物，那时，在王莽的时期已经过去之后，受到察举制度鼓励的典范性隐逸又重新兴盛起来。

班固的这篇传记并不能被看做是对这一时期隐士的一个完整的记录。其本意也并非要成为这样一个完整的记录。班固的主要兴趣是在那么一些人：一方面，他们没有拒绝为汉室效力，班固认为如果拒绝则是错误的；另一方面，他们也没有犯为“篡逆”的王莽服务的错误。在班固看来，这正是严格意义上的进退以时的体现。他把他的高度赞扬给予了王吉和贡禹（公元44年去世），两位严格坚持原则的人，他们侍奉其君，不顾失去职位的危险，不断无所畏惧地地犯颜直谏以引导主上的行为。¹⁴¹ 二龚——龚胜、龚舍——班固把他们列为稍次一等，因为他们在有些可以出仕的时候也不太倾向于出仕。

重要的是应当注意到，班固把王吉和二龚这样一些人列在庄遵和郑朴之上，有意识地转换了杨雄在《法言》中的评判¹⁴²，意在提升对另一种个人完整品质概念的要求，在这种个人品质中，臣对君的义务大大加重了分量。在杨雄看来，隐逸总体上代表着与政治秩序和世俗价值的分离；而在班固的眼里，隐逸只有在政治秩序的根本价值的参照之下才可能是正当的，并因此而必须被完全整合到这种价值中去。但是同样重要的一个事实在于，所有这些班固挑选出来加以评论的人物，都是经由察举制度“发现”的，并且体现着它所培育的人格风范，包括典范性隐逸。

二龚的传记展示了班固所理解到的隐逸的两个关键的方面：效力于汉室并且努力劝谏君主走正道，而在王莽篡政时则拒绝为之效力。龚胜在哀帝（公元前7—公元1年在位）时担任谏大夫和光禄大夫，而龚舍曾在较短时期出

任谏大夫,但大多数时间则是闲居于他的故乡楚地,致力于学问并享受礼遇,甚至连朝廷高官都对他行弟子之礼。当然,人们很容易将他们拒绝在官位上继续呆下去的原因解释为当时朝政的迅速衰败,王莽的恶毒诡计等等,但是这都不是这篇传记带给人们的印象。如果说这些是他们不愿效力的原因,那么为什么他们又曾经接受过官职呢?如果把他们的事迹做为后汉时期隐逸进一步发展的先兆来看,他们的案例之所以有独特意义就在于,仅就他们拒绝出仕而言,我们找不到非常特别的理由或者正当性的说明,只是因为他们有更高的理想,如此而已。¹⁴³在这一点以及历史上不断重复的朝廷征召,相应伴随的拒绝应召,或勉强应召随后很快又辞职的过程中,他们代表了察举制度培育出来的隐士,这种隐士几乎总是被描述为“处士”。

在结束有关察举制度对于隐逸的意义这个主题之前,还有一点有必要进一步讨论,那就是察举制度跟当时基于五行理论的世界观的关系。我在其他地方已经指出,产生于五行理论和《易经》的宇宙观,把隐逸从一种其性质有待于合理化的行为,转变为事物发展的永恒秩序中某种不可避免的、无所逃避的特性。但是如果说隐逸在宇宙论上是必然的,那么把隐士召出来也是必然的。从一开始,察举制度的一个功能,就是要通过使贤能之人到朝廷来做官从而恢复宇宙秩序的和谐。汉文帝在即位的第二年(前178)下诏书举拔贤良、方正、能直言极谏者,其起因就是当时发生了日蚀。¹⁴⁴在此之后,举拔贤良的诏书经常都是为了应对一些灾异征兆如日食和地震等而发布的。¹⁴⁵这背后的道理在公元前2年孔光应答汉哀帝关于日蚀的询问中有清楚的表达:正像太阳是一切“阳”的终极源头,君主也是至尊的象征;如果君主的道德衰败,就会导致“阴”力的上升并且侵蚀遮蔽到“阳”的光辉,结果日蚀就出现了。君主只有端正思想、修明政治、任用贤能、关心民众,才能对这种情况做出补救。¹⁴⁶征召有德的隐者便是培育“阳”,有助于恢复宇宙的平衡。¹⁴⁷无疑,对于汉代人来说,君主征召这些隐逸的贤人的宇宙学功能,跟维护政治上的秩序和稳定具有同样重要的意义。当然,从根本上来说,在当时人的信仰中很难在宇宙论的和政治学的功能之间区分出清晰的界限,只

是因为现代思维固执于这样一种区分，才使得当代学者很难欣赏处于汉代政治生活核心地位的宇宙论关怀。

九、王莽以及对他的反抗

前一节所论述的那种典范性隐逸，由于跟王莽的兴起和衰落相联系的事件的出现，而被骤然打断。从公元前1年傀儡皇帝汉平帝即位开始，到公元36年光武帝打败了控制中国西部的军阀公孙述为止，这个时期的政治阴谋、社会混乱和军事报复，为那些坚守道义原则的人提供了一种环境，使他们有充足的理由去隐居。士人们对这一时期事件的反应表明，尽管在比较太平的时期，儒家模式的典范性隐逸具有某种首席表演者的角色，但这并不意味着他们所信奉的理想是空洞而没有实质内容的。流传下来的材料显示，当时有相当数量的一批人，面对严峻的个人磨难甚至死亡，认真坚持他们的理想。

也许龚胜最能够说明这些人的思想观念，因为他实际上体现了从前汉后期典范的但却毋宁说是理论上的儒家隐逸，到王莽时期及其随后的同样是典范的但却是极端严肃认真的儒家隐逸之间的转变。（龚舍在早些时候比龚胜更倾向于遗世独立，不肯做官，但是他在王莽掌握权力之前就去世了。）王莽在公元9年登基后不久，就派人以隆重的礼节劝说龚胜回到朝廷做官，但龚胜称疾不应征。当使者开始对他施加压力，试图胁迫他上路时，龚胜最后说除非自己死了才会走出去。他对他的儿子说：

吾受汉家厚恩，亡以报，今年老矣，旦暮入地，谊岂以一身事二姓，下见故主哉？

接着他对自己的丧事作了交代，然后便拒绝一切饮食，十四天之后死去。¹⁴⁸

在继续考察其他一些据说也曾拒绝为王莽效力的士人之前，有必要思考一下王莽之所以试图要恳切招募像龚胜这样的人到朝廷上来的背后的逻辑，

因为如果说王莽时期对于中国隐逸传统的发展具有非常重要的意义——这一点是无可置疑的——那么其所以如此，原因不止在于士人们对王莽的态度，同样也在于王莽对士人们的态度。

孔子、孟子和荀子的教导都说君子要把“义”看得比“利”更有价值，如果效力于某个君主会有损于自己的正直，那他就退隐，在遁世隐居中修养自己的道德。与此同时，他们认为君主显示自己是一位值得效力的君主的途径之一，就是礼贤下士、任用贤人。¹⁴⁹一个君主如果能够把那些有德的人（特别是那些曾经因为抗议其他君主的政治权力而隐退的人）争取到自己的朝廷上来，那他就等于提供了一种证明，显示在那些有德的高人眼里，只有他才具有掌握最高权力不可缺少的品德。这样一种观念在汉以前已经确立¹⁵⁰，而汉代的君主和汉代的士人都在利用这种观念。这种观念在前面已经提到过的汉高祖时“四皓”的例子中，即已扮演了重要的作用。汉昭帝把这样的礼遇给予韩福，是朝廷礼贤的又一个例子。但是尤其重要的是王莽的上台，使得这样一种做法变得具有极其重要的意义。

王莽篡夺君位，几乎没有使用武力。他的权势的兴起，得益于他充分利用他与皇室（特别是他的姑妈王太后）的关系的能力，他的善于笼络朝廷上层同盟者的政治才干，以及他对于在当时那些受儒学世界观主导的社会精英心目中建立自己夺取权位的合法性之重要性的敏锐意识。王莽认识到，在他所生活的时代，军事实力已经不再足以保证政治上的成功，除非他得到那些任何政治合法性都必须以之为基础的原则的守护者们的支持，他就没有希望获得成功，而那些守护者们同时也就是产生出王朝的行政管理必须依赖的大多数专家的同一批人。他知道必须让人看到他在正确的时机做出了正确的事情，他才能得到自己所需要的支持，而对于适当种类的隐逸情绪表现出尊重，正是他需要做的事情的一部分。

在王莽发迹的初期，他就已经扶持过一些著名的士人，培养与文武高官们的友谊，礼遇贤能之人并邀请他们到自己麾下。¹⁵¹据记载，在公元4年，他曾在全国搜罗能人，为士人学者盖了上万房舍，并且在总体上加大了朝廷对

学术的支持。¹⁵²他不仅努力扶持那些贤能的人并吸引他们来效力，而且在他自身的行为中也培养一种完全符合当时学术潮流的风范——特别是孝的典范，自我谦下，恭敬顺从，以及对权力和荣誉的淡泊。这些理想人格都跟比较极端的隐逸立场相关，而王莽对之十分了解。他总是不断重复地拒绝加在他头上的荣誉，以谦恭退让的姿态来固辞，直到最后好像是没有其他办法只能接受。¹⁵³这种行为便引发了敦促他登基的请愿书，如公元3年陈崇的奏疏，其中赞颂了王莽的品德，吹捧他不屑于世俗而献身于道义。据陈崇所说：

王莽急于故旧，笃于师友。孔子曰“未若贫而乐，富而好礼”，公之谓矣！（“公”指王莽的封号“安汉公”）¹⁵⁴

不仅如此，他还被说成是“深执谦退，推诚让位”，通过自己的道德行为来移风易俗的人。¹⁵⁵

要把这种谦恭卑下无意于世俗之得失的表面现象，跟王莽无可怀疑的野心一致起来，似乎有点困难。从一些小的细节，如陈崇的评价“闺门之内，孝友之德，众莫不闻”，我们可以得到一些暗示，看出他意识到一系列儒家道德在达到公共关系目的方面的重要性。¹⁵⁶但是我们也不可能把陈崇的这封请愿书完全鄙视作为一种政治阴谋，把其中所表达的对王莽的观点看成只是一种拙劣的游说之词。这样一种对于王莽的看法，在当时是为相当多的人所认可的，可以证明这一点的一件事就是在公元4年，当他不肯接受在已有的封地和头衔之上再给他加上新野的封地时，竟然总共有四十八万七千五百七十二名官员和民众上书请愿，敦促皇帝对他加赏表彰。这个数字如果没有错误的话，就意味着在篡夺皇位之前，王莽的确已经获得了广泛的支持，那些关于他的品德和才智的热情记录，不能被贬斥为只是政治派系斗争的诡计。¹⁵⁷

王莽很显然是个善于把民众争取到自己一边来的专家。作为当时学术思潮的一个产物，他懂得那些声望卓著的典范性隐士对于他所要实现的目标来说是很关键的。当然一直以来，在儒家眼里，王莽的礼贤慕士，并不比他的

孝悌、淡泊或谦恭等更加真诚；有观点认为，王莽是“引经意以文其奸”。¹⁵⁸但是这样一来，我们就难以理解王莽为什么要引进那些改革——这些改革明显是针对他需要依靠其支持的那些上层人士的既得经济利益的——除非我们打算相信，他至少对他所信奉的那些原则中的某一些原则是真诚的。例如，他的流产了的重建井田制度的计划，他的“复古”的儒家梦想，显然都表明他吸收了许多当时学术环境中流行的观念¹⁵⁹，尽管他的性格跟他喜欢向世人展示的谦卑、退让、恭顺的一面其实不相符合。事实上，王莽之所以失败，部分原因可以从他对自己所持的概念来理解，他以为他真是有能力复古的圣王。正是这样一个自我形象引导他执意推行其改革，不顾反对和困难；也正是他身上这种信念造成的傲慢，使他认为一旦当上皇帝之后他就不再需要那些曾经帮助他获得权力的人们的支持了。

复古的理想，曾经是董仲舒思想的核心，到前汉末期时已经相当流行。这种理想在公元前81年的“盐铁会议”政策辩论中也是一个突出问题。贡禹这位志向远大的官员在给汉成帝的上书中也强调了“矫复古化”的理想。这种思潮可能导致的发展中一个有趣的例子是著名学者张禹被任命担任汉成帝的“师”，以及孔光和金钦分别被任命为汉平帝的“师”和“友”。¹⁶⁰创造出这样一些职位来，似乎是要回归古代朝廷精神，这种精神据信属于孔子时代以及稍后时期（例如在魏文侯的时期），当时一些有高尚理想的游士的角色是作为君主的朋友和老师，而不是臣下。（尽管除了作为他们的头衔外，并没有任何迹象表明这些汉代官员被鼓励把自己想象为不是君主的臣下而是别的什么。）王莽礼遇有德的隐士，也是属于这种重建古制的努力的一部分。聚集在隐士身上的这种既是政治的也是知识的关注，并不是从战国时期就开始的，是王莽致使这种关注产生，他因此也成了或许是对其后五百年中国君主对隐士之态度影响最大的人物。王莽广泛依靠隐士而建立了自己的合法性，后来的追随者也效法他这样做——特别是刘秀，后汉的缔造者。

龚胜是王莽试图争取到自己一边来的贤人中的一个重要榜样人物；另一个这样的人是薛方。薛方曾经不理汉代君主的征召，而王莽在掌权后，对

薛方礼遇有加，派人用“安车”去迎接他。薛方不肯去，他说：

尧舜在上，下有巢由，今明主方隆唐虞之德，小臣欲守箕山之节也。¹⁶¹

根据班固所述，王莽对这一答复感到很喜悦，不难看出这是为什么。不管其背后隐藏的动机如何，这几句恭维话并不是可以忽略的。王莽可以把这些话用于宣传的目的，他还可以通过不强行征召薛方来朝进一步显示他作为帝王的美德。一个伟大的君主即使对那些误入歧途以至于不愿为自己服务的人的原则，也应该给与尊重，这种观念也是光武帝所接受的观念。王莽只不过有时发现它很适于用来实现自己的目的，而如我们在后面一章将会看到的，在王莽垮台后接下来的战争中自立为蜀王的公孙述则在任何时候都没有过这种观念。

班固还提到了其他一些在学问和品行方面卓有声誉的人，曾经受到王莽的征召。其中有些人，如纪逵、唐林和唐尊，是响应了征召去为他效力了，因而受到班固的鄙视。另一些人，如郭钦和蒋诩，拒绝了加给他们的荣耀因而得到了班固的赞同。¹⁶²有足够的理由可以使人相信，当时绝大多数人对于效力于王莽在思想上并不觉得有什么特别的麻烦。尽管如此，拒绝为之效力的人数似乎也相当可观——显然要比班固对这一主题的简短处理所显示的要多得多。

在记叙士人对王莽篡位的反应时，范曄（398—445）在《后汉书》中说，他们的义愤是如此强烈，以至于当时辞职表示抗议的人多到“不可胜数”。¹⁶³无疑这种说法包含了一些修辞夸张的因素。然而，无可争议的是，尽管王莽对争取受教育的精英阶层的支持的必要性非常敏感，而且他开始时也的确比较受欢迎，可是当他真的篡夺君位时，还是受到了广泛的反对和抗议。我已经提及了一些拒绝在王莽时期担任官职的著名人物，如梅福、龚胜、薛方、郭钦、蒋诩、安丘望之、宋胜之和张仲蔚。饶宗颐在他所编辑的关于这个专题

的杰出著述中，收集了有关78个在王莽执政期间选择隐居而不是做官的人的资料，另外还有26人宁愿死而不愿意屈服于王莽的权威。¹⁶⁴即便我们承认残存下来的有限的资料带有强烈的反王莽的偏见，这个数字给人的印象也是相当深刻的。

然而，饶宗颐提供的名单也留下了一些问题。他至少遗漏了有关资料中提到的一个人，同时又误收了其他一些人。更重要的是，关于他所列举的这些人的现存材料显示，这些人之所以拒绝为王莽效力的原因是很不一样的，因而把他们放在一起作为王莽所引发的普遍的义愤和不满会造成相当的误导。例如，有足够的理由相信，那些拒绝为王莽效力，同时也拒绝为光武帝效力的人的观点，跟那些不愿在王莽时做官，却十分渴望为光武帝效力的人的观点是很不一样的。因此，我在这里将简要考察一下列在饶宗颐的名单中哪些人分别属于上述两组人中的哪一组，以及也许属于第三组，即那些除了在王莽时期拒绝做官外其他情况我们一无所知的人。在这最后一组中将包括那些在光武帝掌握全国的控制权之前就已死掉，因而他们对于光武帝的态度我们无从知道的人。

首先讨论上述最后一组：饶宗颐名单中有37位人物属于这一类。¹⁶⁵即使在这一类当中也有一些重要的差别需要考察。例如，这些人当中的大多数是在王莽公然称帝后才辞官的，而另一些人如杨宝和任文公，在哀帝、平帝在位期间王莽的权力过度膨胀时，就已经觉得无法忍受，不能继续担任官职。此外还有曹竟的例子，他辞官以抗议王莽，但却效忠于刘玄，刘玄在公元23—25年僭称更始皇帝。刘玄征召曹竟为丞相，并封他为侯，在“赤眉”军于公元25年攻克长安后，曹竟就自杀了。¹⁶⁶曹竟的例子值得注意，因为它突出显示出这么一点：即使是最有道德最有见识的人，尽管他们可能做出判断认为王莽所作所为明显是错误的，但是接下来要判断在王莽倒台后的军事混战中哪一方可以被视为合法的君主，则还是极其麻烦的事情。毕竟光武帝的合法性，也是在他最终取得成功后才“建立”起来的。

在这一组当中，还有两个人，对他们来说效力于任何君主都不予考虑，而

但也找不出他们有任何特别针对王莽的反对意见。其中一位是安丘望之，前面已经提到过，他不肯跟汉成帝搭上任何关系，专心于研究《老子》；另一位则是一个诡秘人物龙丘苕，他隐居在太末这个地方¹⁶⁷，在王莽时期他拒绝了朝廷一连串的征召。会稽都尉任延（他在公元23年，即更始元年被任命为此职，时年十九岁）是一位清静无为学说的典范，他把龙丘苕比作古代像原宪和伯夷那样的贤人，认为用征召的办法叫那样的人来做官的想法是荒唐的。但是，他还是派了功曹去拜谒他，给他写信，送医送药，派去的人是如此频繁以至于他们在路上都能互相碰见。这样过了一年之后，有一天龙丘苕便乘了肩舆来到任延的府门前，说愿意在自己死之前把自己的名字登记在官府录用的公职人员名单中，通过承担一些公务来偿还他认为由于接受了任延的慷慨资助而欠下的债。任延辞谢了一番，最后还是让步任命他为议曹祭酒。此后不久，龙丘苕就病死了，时间推测起来是在公元24年或25年年初。¹⁶⁸

在饶宗颐的名单中跟这第一组大不相同的是第二组人物，关于这一组据说他们拒绝为王莽效力，但在光武帝时却接受了官职。有25人的名字可以归入这一类人。¹⁶⁹

很快被建立起来的做为儒家对王莽进行正当反抗的典型，是像宣秉（公元30年去世）那样的人物，他在哀帝和平帝在位期间就已经因为不满王氏家族专权而拒绝效力，并且不顾官府多次征召，遁入深山隐居。但他在光武帝上台的第一年就出来做官了，光武帝赞扬他，说他超过了楚国二龚。¹⁷⁰

许多拒绝了王莽但却效力于光武帝的人，都得到了光武帝的很高褒奖。卓茂在王莽之前地位已经很显赫，光武帝任命他为太傅，并封为侯。¹⁷¹据说在王莽统治期间怀抱经书遁入深山林藪隐避的刘宣，得到了光武帝封给他的采邑。¹⁷²有关桓荣的传说也大致如此。据记载他在王莽统治初期回到家乡（没有提到他在那时担任有官职），在王莽后期的混乱中，他怀抱经书跟他的弟子们逃到深山躲藏。公元44年他应召成为太子的老师，后来更被明帝尊为太师，并被封为关内侯。¹⁷³王丹也被举拔为太子太傅，孔奋被封为关内侯，文齐、丁恭、锡光也都被封为侯。¹⁷⁴

在这一类别中也有几个例外需要注意。严格地说，薛方并没有效力于光武帝，但他是在响应光武帝的征召到朝廷去的路上死掉的，因此他对光武帝的态度或许是赞同的。¹⁷⁵更为复杂的是郭丹的例子，他拒绝跟王莽发生任何关系，但却一直效忠于刘玄及其家属的君主地位，直到光武帝上台十三年之后，他才接受了光武帝政权下一个州牧的职位。¹⁷⁶

所有据记载在拒绝王莽之后而效力于光武帝的人当中，最有趣的也许要数郅恽。郅恽是如此一位精力充沛富有热情的人，以至于不可能过着清静的隐居生活或沉默不语，即使明知无异于自取灭亡他也要放言无忌。在王莽篡权之后，他曾大胆上书王莽，正告他现在及时改过还来得及：

刘氏享天永命，陛下顺节盛衰，取之以天，还之以天，可谓知命矣。若不早图，是不免窃位也。且尧舜不以天显自与，故禅天下，陛下何贪非天显以自累也？天为陛下严父，臣为陛下孝子。父教不可废，子谏不可拒，惟陛下留神！¹⁷⁷

不出所料，王莽认为这是大逆不道，把他投进了监狱。但由于王莽需要郅恽关于经典和谶纬方面的知识，后来又派了自己身边的亲信去胁迫郅恽，叫他自我申诉说因为犯了狂人病，恍惚中不知自己说了些什么。郅恽对这一建议严正回绝道：“所陈皆天文圣意，非狂人所能造！”幸运的是他后来遇到大赦而被释放，跟他的朋友郑敬一起去隐居了。

在王莽倒台后，郅恽的经历仍然像之前一样大起大落。在光武帝统治的第三年（公元27），他加入了积弩将军傅俊的幕府，四年之后回到家乡汝南西平，在太守欧阳歙手下得到一个功曹的职位。他的大胆直言很快又使他跟欧阳歙发生了冲突，以至于他的朋友、当时也在欧阳歙手下做事的郑敬说，他已经不能忍受一再目睹郅恽大胆直言冒犯上司，拿自己的性命冒险了。郑敬于是独自离开官场进入弋阳山隐居。几个月之后，事情的发展如郑敬所预料，而郅恽也只好来到山中跟郑敬一起隐居。然而，一个多月的乡野平静生活，对

于郅恽来说已经是忍耐的极限，他请郑敬跟他一起来选择：是应该效法伊尹和吕尚，还是效法巢父和许由？也即选择暂时隐居还是无条件隐居？对郑敬来说分道扬镳的时候来了，他选择了后者，而郅恽则去了江夏，在那里教书，后被郡里举拔为“孝廉”，又开始了他的仕途生活。他在朝依旧是口无遮拦无所畏惧，他的诤谏既使他受到了尊敬，也使他被调任地方官职免得他给皇上添麻烦。在他从最后一个职务长沙太守任上被免职后，他回到老家，以教书著述度过余生。¹⁷⁸

郅恽和郑敬不同道路选择表明，同样是不赞成王莽，但与此相联系的态度和个人立场却可能并不相同。郅恽“志在从政”¹⁷⁹，而郑敬却不是。其他十七位据记载既不肯效力于王莽也不肯效力于光武帝的人也不是。¹⁸⁰很明显就这些人的情况而言，不为王莽效力的含义跟前面一类人的想法是很不一样的，因此有必要将他们跟饶宗颐所列出的其他人明确区分开来。

首先，如前面已经提到的，当光武帝开始走向帝位时，没有什么能将他跟当时其他一些争夺权位的人物区分开来。即使在他于公元25年称帝之后，他的胜利还远远不能算是已经确定无疑，也没有任何特别的理由可以担保他能够终结已经连续多年的残酷战争。在这样一种长久的政治不稳定背景下，可以想象的是，光是出于想要远离麻烦的简单愿望就可以代表那些认为替光武帝效力的前景跟在王莽统治下做官同样令人厌恶的人们的动机。但是仅仅是远离危险本身还不足以被看成是隐逸；因为隐逸不能只是一种自我保护，除此之外它还必须跟某种道德的或哲学的立场联系在一起，例如对于财富、名誉和权力的淡泊等。对郑敬来说显然就是如此，他拒绝郅恽要他跟他一起走的请求时，表示自己满足于能够保全身躯，照看先人的坟墓、致力于学问之道。而且他劝告郅恽时采用了庄子和老子的思想：“子勉正性命，勿劳神以害生。”¹⁸¹生活在光武帝时期的隐士们的思想，以及光武帝对他们的态度，将在下一章详细讨论。

这里必须做出的结论是，知识界对王莽篡政的反应，不能简单地解释为义愤填膺并导致他们普遍地退隐以等待时来运转的更好时代。当然是有这样

的义愤和这种适时的隐逸，但也有相当多的材料证明当时其他各种态度和其他不同种类的隐逸也混在里面。尽管这些材料很大程度上是由于儒家历史学者有兴趣要表现士人们对于王莽的“正当”反应才得以保存下来的，但是这些材料本身却显示，在当时的士人当中事实上存在着许多不同的思想观念，而且并不是所有人对公共政治事务都是同样的投入。

王莽时期士人当中明显存在的多种多样的思想观念表明，在这个时期之前的关于隐逸的材料之所以稀少，原因主要不是由于隐逸不存在，而是由于编纂那段时期主要历史的人对隐逸没有发生兴趣。在这个意义上杨雄的例子很能说明问题。杨雄对隐逸感兴趣，因此在他故乡范围内发现了好几个给人留下最深刻印象的隐士，如庄遵、李弘和郑朴。也许推测在公元前1世纪时，所有像成都那样规模的城市里都生活着一位庄遵，是不现实的，但仍然有理由设想当时有许多其他人也试图——并在不同程度上成功地——过着像他那样的生活，只不过没有吸引到某个将会决定这个时期在历史中留下的印象的人物的注意。

尽管对本该发生但却没有发生的事情表示叹息是没有用的，然而，意识到前汉时期有着强大的隐逸传统，将会在哪些方面修正我们已有的关于这个时期的图景呢？反思一下这一点还是有益的。它使我们开始把这个时期看成是这样一个时代：此时有许多不同的学派和思想，对个人和社会的正当标准有不同看法，这个时代的知识分子的生活决不仅限于朝廷及其近郊，个人依然声称他们有权凭他们自己的良心生活，抗拒他们所谴责的政治环境，跟他们所痛恨的社会现实分离开来，试图在他们自己的生活中营造一个秩序的微观世界。

王莽的统治和倒台以及随后的剧变，这一系列事件使得隐士获得了前所未有的政治和社会地位。这一点，再加上后汉时期持续不断的士人文化与官方察举制度之间的互动，就把隐逸引导成为一股巨大的流行时尚。

注释

1 刘纪曜,《仕与隐》,第314页。

2 例如,戴密微(Paul Demiéville),《佛教对中国传统哲学的渗透》(*La pénétration du bouddhisme dans la tradition philosophique chinoise*, 1956, 再版收入戴密微《佛教研究文选》, *Choix d'études bouddhiques*, 曹登, E.J.Brill, 1973, 第242页), 把汉代描绘为一个“古罗马模式的务实的帝国制度时期”。亚历山大·苏珀(Alexander Soper), 《古代中国山水画》(*Early Chinese Landscape Painting*, 艺术通报 *The Art Bulletin*, 2, 3, 1941, 第143页)写道:“这个时期现实主义的情绪极少鼓励反社会的梦想”。芮沃寿(Arthur F. Wright)《中国历史上的佛教》(*Buddhism in Chinese History*, 斯坦福大学出版社, 1959, 9—10页), 也接受了这一观点。鲁惟一(Michael Loewe)《古代中华帝国的日常生活》(*Everyday Life in Early Imperial China*, 1968, 再版于伦敦: 全球出版社, 1973, 27页), 称汉代是“一个文化传播和一统的时代”。据费正清(James K. Fairbank)和赖肖尔(Edwin O. Reischauer)《中国: 传统与变革》(*China: Tradition and Transformation*, 1973; 悉尼: Allen and Unwin 1979再版, 第69页), 汉代政府给予儒术的不断增强的突出地位意味着“士人成为官方的支持者而不是对立面”。白乐日(Etienne Balazs)在其所著《中国文明与官制》(*Chinese Civilization and Bureaucracy*)中“汉末的政治哲学与社会危机”部分指出“在汉代漫长和相对平静的统治期间, 并没有对于古典的极端主义(哲学)体系的需求。思想并没有作出任何超越儒家实用主义限度之外的追究, 有关礼仪的不同学派只专注于细微的地位之争。”

3 许倬云《秦汉知识分子》, 收入《求古编》, 台北: 联经出版事业公司, 1982, 第485—486页。

4 洪安全《两汉儒士的仕隐态度与社会风气》, 孔孟学报, 42 (1981), 115—139, 44 (1982), 221—254。更全面的是饶宗颐《西汉节义传》, 新亚学报, 1.1 (1955), 157—208。但饶宗颐关注的仅仅是那些拒绝效力于“篡位者”王莽的人, 这个问题最好另外考虑, 尽管王莽的兴起以及士人对他的反应只能作为在前汉出现的进展的结果来理解。我在本章最后一节讨论王莽时期时再具体考察饶宗颐的研究。这里要指出的是, 饶宗颐是为以前李邕嗣(1622—1680)所作的《西汉节义传》补遗。李邕嗣乃明朝遗民, 拒绝在满清统治下做官, 转而研究学问。他显然十分认同那些坚持效忠汉王朝而拒绝为王莽做事的人。

5 洪安全, 44 (1982), 230—231, 233—238。

6 《史记》, 61/2121—2129, 《汉书》, 62/2738。班固承袭了他父亲班彪的评价(见《后汉书》, 40A/1325)。认为司马迁将伯夷、叔齐置于“列传”之首是为了褒扬隐士, 例如洪安全, 前引, 42 (1981), 第115页, 以及44 (1982), 第221页, 尽管他看到司马迁这样做还有别的原因。

7 《报任安书》, 《史记》, 62/2735。

8 《史记》, 61/2127。

9 《报任安书》, 《史记》, 62/2735; 亦见《史记》, 47/1943—1944, 130/3300。

10 《荀子》, 22/43—44 (德效译本, 291页)。

11 《汉书》, 62/2738。

12 《史记》, 124/3138, 3183。

13 《史记》, 129/3271。

14 《史记》, 129/3272。

15 “四皓”、庄遵和郑朴, 将在第七节讨论。

16 《论语》, 18.8。

17 《汉书》, 72/3055—3056。

18 《汉书》, 72/3097。朝廷之士和山林之士各有局限, 似乎已成为汉代一种普遍的共识, 表达为一种有不同版本的说法。《韩诗外传》5/17b (海陶玮译本189—190页)说:“朝廷之士为禄, 故入而不出; 山林之士为名, 故往而不返。入而亦能出, 往而亦能返, 通移有常, 圣也。”又参见《风俗通义》(四部备要本) 3/3b, 5/5b, 10/2a。

19 有关这一点以及前汉士人的其他典型态度,许倬云《秦汉知识分子》(483—514页)有总体的讨论。

20 关于《老子》书在前汉时期的影响(作为“黄老”思想的一个要素)的证据,参见下面第30条注。《易经》的广泛影响,部分原因是由于作为“经学”的一个部分,而“经学”是汉代儒学的主导型态,得到官方的支持。(关于“经学”参见下面第127条注。)专门关于《易经》的,参见清代纪磊《汉儒传易源流》(《吴兴丛书》本,1929),亦见陆德明(556—627)《经典释文》(丛书集成本),1/12—17;徐复观《中国经学的基础》卷一(台北:学生书局,1982),83—104。高怀明《两汉易学史》(台北:中国学术著作奖励委员会,1970)收集了一些有用的材料,但同时提出了一些颇可置疑的观点和解读。

21 《汉书》,32/2727—2728。

22 《史记》84/2491—2503;华生译本《史记》(纽约:哥伦比亚大学出版社,1961)1/508—516。

23 有关汉代的今文经学,参见皮锡瑞(1850—1908)《经学历史》(香港:中华书局,1961);钱穆《两汉经学今古文评议》(香港:新亚学院,1958);冯友兰《中国哲学史》,2/7—132;萧公权《中国政治思想史》,484—533;Jack L. Dull《汉代谶纬历史导论》(博士论文,华盛顿大学,1966)。

24 贾谊《新书》(四部备要本)8/3b,9/3b,9/5b—6a。关于贾谊的政治哲学,参见佛尔克(Alfred Forke)《中国中古哲学史》(*Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*, Hamburg: Cram, de Gruyter and Co.,1964),11—21;萧公权,《中国政治思想史》,473—483;贺凌虚《贾谊的政治思想和政策》,思与言,4.4(1966年11月),20—26。

25 陆贾《新语》,A/5a,7b。(译者注:《新语·术事》原文作:“端其影者正其形……上明而下清,君圣而臣忠。”)关于陆贾的政治哲学,见贺凌虚《陆贾的政治思想》,思与言,6.6(1969年3月),30—35;徐复观《汉初启蒙思想家——陆贾》,大陆杂志,52.2(1976),49—57。

26 《汉书》,56/2501;《论语》,12.19。

27 《汉书》,56/2503。

28 《春秋繁露》(四部备要本),特别见6/7a—8a,11/5a—7b。其核心思想在1/8a有清楚的表述:“父不父则子不子,君不君则臣不臣耳。”使用今本《春秋繁露》应当谨慎,他可能不是董仲舒写的原本(参见萧公权,《中国政治思想史》,488页注5)。关于董仲舒思想的总体论述参见福兰阁(Otto Franke)《儒家教条与中国国家宗教历史研究》(*Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion*, Hamburg: Friederichsen and Co.,1920),87—308;吴康《董仲舒〈春秋繁露〉的三大政治思想》(*Les trois theories des politiques du Tch'ouen Ts'ieou interprete par Tong Tchong-chou*)巴黎:Leroux,1932;姚善友《董仲舒的宇宙论和人类学哲学》(*The Cosmological and Anthropological Philosophy of Tung Chung-shu*)皇家亚洲学会华北分会杂志,73(1948),40—68;冯友兰《中国哲学史》,2/7—87;萧公权《中国政治思想史》,484—524;徐复观《两汉思想史》卷二,177—302;戴伟生(Stephen C. Davidson)《董仲舒与官方儒学的起源》(*Tung Chung-shu and the Origin of Imperial Confucianism*, 博士论文,威斯康辛大学,1982);理查德·乌尔斯特克(Richard R. Vuylsteke)《董仲舒政治哲学批判》(*The Political Philosophy of Tung Chung-shu: A Critical Exposition*, 博士论文,夏威夷大学,1982)。

29 《汉书》,56/2508—2509。这样的观点在当时一些官方文告中也可以看到。如公元前19年成帝诏书论及举拔贤良担任官职的必要,说由于古代君王皆有贤良辅政,“故官无废事,下无逸民,教化流行,风雨和时,百谷用成,众庶乐业,咸以康宁。”(《汉书》,10/317)

30 《孟子》7A/20。

注释

31 关于汉初统治者对“黄老”的兴趣和政策有许多参考资料：吕后与惠帝（《史记》9/412，《汉书》23/1097），文帝（《史记》，23/1160，121/3117，《汉书》5/137，23/1097，88/3592），景帝（《史记》49/1975，121/3117，《汉书》88/3692，97A/3945），窦太后（《史记》12/452，49/1975，107/2843，121/3117，3122—3123，《汉书》22/1031，25A/1214，52/2379，88/3592—3593，3608，3612，97A/3945）。前汉时期被指为黄老学士或者被以某种方式表明喜好黄老之术的人包括下面这些：

- 安其生 《史记》80/2436，《汉书》25A/1228
 卜式 《史记》30/1431—1442，《汉书》58/2624—2628
 曹参 《史记》54/2028—2030，130/3319，《汉书》，23/1097，39/2018
 曹羽 《汉书》30/1731
 陈平 《史记》56/2062，《汉书》，40/2038
 邓章 《史记》101/2748，《汉书》49/2303
 盖公 《史记》54/2029，130/3319，《汉书》39/2018
 黄生 《史记》121/3122—3123，130/3288，《汉书》62/2709，88/3612
 汲黯 《史记》120/3105，《汉书》，50/2316
 乐巨公 《史记》104/2775（《史记》80/2436有巨公，《汉书》37/1981有钜公）
 乐瑕公 《史记》80/2436
 刘德 《汉书》36/1927
 毛翁公 《史记》80/2436
 司马季主 《史记》127/3221
 司马谈 《史记》130/3289，《汉书》62/2710
 疏广 《汉书》71/3039—3040
 田叔 《史记》104/2775，《汉书》37/1981
 王生 《史记》102/2756，《汉书》50/2312
 杨王孙 《汉书》67/2970
 婴齐 《汉书》30/1731
 张良 《史记》55/2034—2035，2048，《汉书》40/2024，2037
 张释之 《史记》102/2756，《汉书》50/2312
 郑当时 《史记》120/3112，《汉书》50/2323
 直不疑 《史记》103/2771。

有关汉初道家思想影响，参见王鸣盛（1722—1798）《司马氏父子异尚》，《十七史商榷》（丛书集成本）6/51；周绍贤《黄老思想在西汉》，《政治大学学报》，26（1972）85—102；熊铁基《从〈吕氏春秋〉到〈淮南子〉：论秦汉之际的新道家》，《文史哲》，1981：2，73—78，88；张维华《释“黄老”之称》，《文史哲》，1981：4，13—24。

《汉书》87B/3583引述桓谭（约公元前30—公元41）的话显示：“昔老聃著虚无之言两篇，薄仁义，非礼学，然后好之者尚以为过于《五经》，自汉文景之君及司马迁皆有是言。”王鸣盛指出，不论这些话作为对于汉初哲学气候的概括是否准确，认为司马迁对道家要比对儒家更加认同的观点（对此桓谭同意班彪和班固的观点）却并没有根据。华生（Watson）《司马迁：中国伟大的史学家》（纽约：哥伦比亚大学出版社，1968，34—35）也得出了同样的结论。

马王堆汉墓（年代大约是公元前168年，也即汉文帝时期）出土的跟黄老思想有关的文献，为道家的这一流派在当时的显著地位进一步提供了证据，同时也提供了关于其学说的有价值的信息。有关这批文献的文本见马王堆汉墓帛书整理小组《长沙马王堆汉墓出土〈老子〉乙本卷前古佚书释文》，《文物》1974：10，30—42，修改后的释文见唐兰《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》附录，《考古学报》，1975：1，7—38。有关这些文本的讨论参见前引唐兰文，以及唐兰《〈黄帝四经〉初探》，《文物》，1974：10，48—52；程武《汉初黄老思想和法家路线》，《文物》，1974：10，43—47；杜维明《黄老思想：对马王堆帛书中老子黄帝文献的思考》，《亚洲研究杂志》，39.1（1997年11月）

95—110, 以及冉云华 (Jan Yun-hua) 的下列文章:《关于道家的帛书》, 通报, 63 (1977) 65—84, 《道原或道: 源头》(Tao yuan or Tao: The Origin), 中国哲学杂志, 7 (1980), 195—204;《道, 原则, 和法: 黄帝道家的三个关键概念》(Tao, Principle, and Law: The Three Key Concepts in Yellow Emperor Taoism), 中国哲学杂志, 7 (1980), 205—228。

32 庄遵在下面第七节讨论, 庄子对杨雄的影响在第四章讨论。关于班嗣, 见《汉书》100A/4024—4025。《史记》127/3215—3221 记载有司马季主, 是长安东市的一位卜者和隐士, 大约与贾谊 (前 200—前 168) 是同时代人。据文中记载司马季主同时讲解了庄子和老子的学说, 但无法判定这一记载的历史真实性 (司马季主也将在第七节讨论)。

33 例如, 沈刚伯《秦汉的儒》, 大陆杂志, 38.9 (1969年五月), 277—282, 傅乐成《汉法与汉儒》, 食货月刊, 5.10 (1976年一月), 449—461, 夏长楙《两汉儒学研究》(台北: 台湾大学, 1978), 特别是3—11页, 本杰明·沃拉克 (Benjamin E. Wallacker) 《汉代儒学与汉代的孔子》(Han Confucianism and Confucius in Han), 收入芮效卫 (David T. Roy) 和钱存训编《古代中国: 早期文明研究》(Ancient China: Studies in Early Civilization, 香港: 中文大学出版社, 1978), 215—228。

34 《史记》130/3289。有关荀子思想中的道家因素, 参见李·叶尔利 (Lee H. Yearley) 《荀子论“心”: 他的综合儒道的尝试》(Hsin Tzu on the Mind: His Attempted Synthesis on Confucianism and Taoism), 亚洲研究杂志, 39.3 (1980年五月), 465—480。

35 这导致戴君仁 (在胡适之后) 得出这样一种观点, 即认为“杂家”这个名目只不过是当时道家的另一个名称而已。见其论文《杂家与淮南子》, 1967, 重印于项维新、刘福增编《中国哲学思想论集》第三卷 (台北: 牧童出版社, 1976), 3—34。同样的观点亦见于熊铁基《从〈吕氏春秋〉到〈淮南子〉》。关于《淮南子》的哲学, 参见佛尔克《中国中古哲学史》(Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie, 汉堡: Cram, de Gruyter and Co., 1964, 25—46), 萧公权《中国政治思想史》570—582, 徐复观《两汉思想史》卷二, 73—175, 安乐哲 (Roger T. Ames) 《君人之术: 中国古代政治思想研究》(The Art of Rulers: A Study of Ancient Chinese Political Thought, 檀香山: 夏威夷大学出版社, 1983)。

36 《史记》49/1975, 121/3117, 《汉书》, 97/3945。

37 关于窦太后在朝廷上反对儒家的步骤以及汉武帝的反抗 (特别是在她死后), 见《史记》12/452, 101/3118, 3123, 107/2843, 121/3121—3123, 《汉书》, 6/157, 22/1031, 25A/1214, 52/2379, 88/3592—3593, 3608, 3612。当然, 这并不等于说, 汉武帝支持儒学就没有其他许多原因。关于其中一些原因的讨论, 见萧洛克 (John K. Shryock) 《孔子国家祭拜的起源和发展》(The Origin and Development of the State Cult of Confucius, 1932; 纽约: Paragon 图书再版公司 1966 再版), 38—42, 胡适《儒学在汉代作为国家宗教的确立》(The Establishment of Confucianism as a State Religion during the Han Dynasty, 皇家亚洲学会华北分会学报, 60 (1929), 20—41。又参见戴君仁《汉武帝抑黜百家非发自董仲舒考》, 孔孟学报, 16 (1968), 171—178。

38 关于汉代的私人讲学, 参见余书麟《两汉私学研究》, 师大学报, 1.1 (1966), 109—147。余书麟列举了二百多个私人讲学者的材料。

39 有关的例子见《论语》4.11, 6.9, 8.13, 14.2, 14.37, 《孟子》2A.2, 3B.3, 5B.1, 5B.4。

40 《史记》84/2504, 华生译本 1/507—508。

41 王褒的《九怀》和刘向的《九叹》见《楚辞》(四部丛刊本) 15/1b—14a, 16/1b—36b。关于他们的生平事迹见《汉书》36/1928—1967, 64/2821—2830; 这些诗的英译见豪克 (David Hawkes) 《楚辞: 南方之歌》(Ch'u Tz'u: The Songs of the South, 牛津: Clarendon 出版社, 1959), 141—169。

42 关于屈原跟汉代大一统帝国的知识分子的政治反抗之联系的意义, 参看徐复观

注释

《两汉知识分子对专制政治的压力感》，收入《周秦汉政治社会结构之研究》香港：新亚学院，1972，281—294。

43 卫德明 (Hellmut Wilhelm)《士人的受挫：论一种“赋”的类型》(*The Scholar's Frustration: Notes on a Type of Fu*)，见费正清 (John K. Fairbank) 编《中国思想与制度》(*Chinese Thought and Institutions*，芝加哥：芝加哥大学出版社，1957)，310—319。

44 贾谊《旱云赋》以及董仲舒《士不遇赋》，见《汉魏六朝百名家集》(述信堂本，1879)，ce1/2a—3b，3/1a—2b，司马迁《悲士不遇赋》，见严可均 (1762—1843)《全上古汉三国六朝文》(富文斋，1894版)，24/4b—52。关于董仲舒以及据传是司马迁的赋的英译，见海陶玮 (James R. Hightower)《陶潜的赋》，哈佛亚洲研究杂志，17 (1954) 197—203。

45 关于这些王国早期的角色，参见王毓铨《前汉中央政府概论》(*An Outline of the Central Government of the Han Dynasty*，哈佛亚洲研究杂志，12 (1949)，134—187。许倬云《前汉知识分子》488页提到这些王国作为潜在雇主的意义。

46 关于门客，参见鞠清远《三国时代的“客”》，食货，3.4 (1936)，15—19，陶希圣《西汉时代的客》，食货，5.1 (1937)，1—6，瞿同祖 (T'ung-tsu Ch'ü)《汉代社会结构》(*Han Social Structure*，西雅图：华盛顿大学出版社，1972)，130—135。

47 《史记》121/3121，《汉书》6/157，88/3608。

48 《汉书》89/3638。

49 《史记》30/1442。

50 《史记》55/2048，121/3127—3128 (华生译本《史记》1/134—151，2/409—412)。关于这种联系，亦参见刘师培《司马迁述周易义》，国粹学报，4.2 (1908)，169—174。

51 《汉书》71/3039—3040，华生 (Burton Watson)《古代中国的朝臣与平民》(*Courtier and Commoner in Ancient China*，纽约：哥伦比亚大学出版社，1974)，162—165。

52 《汉书》66/2889。有关这次谋反的记载，参见鲁惟一 (Michael Loewe)《汉代中国的危机与冲突》(*Crisis and Conflict in Han China*，伦敦：乔治爱伦和欧文，1974) 131—139。

53 《汉书》66/2895—2896。这封信全文由华生 (Burton Watson) 翻译，并收入白之 (Cyril Birch) 编的《中国文学作品选》(*Anthology of Chinese Literature*，纽约：Grove 出版社，1965)，159—161。有关该文乃至整个汉代书信艺术的概况，参见 Eva Yuen-wan Chung《汉代书信研究》(博士论文，华盛顿大学，1982)。

54 《汉书》66/2897—2898。同时参见德效鸾 (Homer H. Dubs) 英译本《汉书》(巴尔的摩：Waverly 出版社，1938—1955)，2/249，n.19.6，鲁惟一《汉代中国的危机与冲突》，147。

55 见《汉书》67/2912—2916，华生《古代中国的朝臣与平民》，112—117。

56 《汉书》76/3238—3239。

57 《汉书》45/2166—2167。一段几乎相同的记载也见于《韩诗外传》7/2a—3a (海陶玮译本，224—225)。

58 《史记》120/3208。

59 《汉书》45/2617，又见《高士传》B/6a—b。此外还有安期生的一个传记见《列仙传》(古今逸史本)，A/13b。

60 《史记》28/1385，《汉书》25A/1216—1217。

61 《汉书》25/1223。

62 《史记》55/2045—2047，华生译本，1/146—149。在与汉高祖见面时，这四个人说出自己的姓名是东园公、绮里季、夏黄公、角里先生。这个记载跟《高士传》B/7a—b 吻合。但《新序》10/11a—12b (在《史记》之后，这是对“四皓”最早的记载)

以及《汉书》72/3056“东园公”作“园公”。关于这个以及他们姓名上的其他细微差别参见汪荣宝《法言义疏》666—669,以及陈真《史记新证》(天津人民出版社,1979)111。

63 严可均《全汉文》14/2a—b辑录有据说是张良写给“四皓”的一封信,以及“四皓”的回信,出自梁代殷芸《小说》。但是如严可均所说,这明显是伪作。鲁迅也把这些取自《小说》的信收入了《古小说钩沉》(北京:人民出版社,1951),82—82。

64 《汉书》40/2033—2036。

65 《汉书》72/3056。在《汉书》18/677还提到汉高祖曾试图以礼求聘“四皓”。

66 在班固之后,皇甫谧《高士传》B/7a—b以及下面注释中提到的大多数学者,都沿袭了班固的说法。但是荀悦(149—209)《[前]汉纪》(四部丛刊本)4/9a—10b,以及《新序》10/11a则采用了司马迁的说法。

67 司马光《资治通鉴》(北京:中华书局,1956),12/400。

68 冯景《四皓论》,《解春集文钞》(丛书集成本)3/31—32。关于鲁仲连,见《史记》83/2459—2469,龙运钧《鲁仲连评传》。

69 朱熹《御纂朱子全书》(古香斋本,1713,再版于1884)61/16b。

70 钱谦益《四皓论》,《有学集》,43/2a—3a,收入《钱牧斋全集》(上海:文明书局,1925),全祖望《四皓论》,《鮑琦亭集》,收入沈云龙编《明清史料汇编》(台北:文海出版社,1968)42/1225—1228。全祖望(1227页)提到一位隐士叫应曜,据说是跟“四皓”是同时的人,只有他一个人没有应召到朝廷上去。应曜又见于《扬州府志》(《古今图书集成》卷617/54b引),他与“四皓”同时受到朝廷召唤,但他没去。

71 汪之昌《四皓论》,《青学斋集》(北平:文奎斋,1931)14/6a—7b。

72 洪安全《两汉儒士的仕隐态度与社会风气》,第二部分,235页。

73 王守仁《四皓论》,见《古今图书集成》卷619/7a。

74 另一个在这里应该提及的处理“四皓”事件的文本,是晚唐的《无能子》一书。据无能子说,吕后因为“四皓”保住了她儿子的地位,要用爵位来褒奖他们,“四皓”谢绝了,说他们来到朝廷并非出于自愿,而只是为了避免一场祸。“四皓”不想进一步卷入朝政,就又返回山中隐居了。张良得知他们离去,自己也去隐居了。(王明《无能子校注》,北京:中华书局,1981,26—27)然而,无能子似乎有这么个习惯,即根据自己想当然的概念来创造“历史”(可比较参看他文王遇见太公望,以及武王碰到伯夷、叔齐故事的处理)。

75 《史记》99/2722,华生译本1/293—294。这一段在《汉书》43/2126—2127几乎同样,《高士传》B/8a亦同。

76 这一点被朱熹所强调(《御纂朱子全书》61/16a)。王守仁《四皓论》认为,既然这两个鲁国的儒生没有应招赴朝廷,那么跟他们同时期的“四皓”,如果是真的,就不会应招。王安石(1021—1086)曾写了一首诗称赞他们(《王临川集》,四部备要本,32/8a)。汪之昌也对他们给予了高度的赞誉(《青学斋集》,14/19a—20b)。

77 《汉书》18/677。

78 参见《吕氏春秋》15/9b—10a,19/19b,21/4a;《淮南子》19/4a;《史记》44/1838—1839,《新序》4/2b;余英时《中国知识阶层史论》57—59。

79 《史记》54/2029,80/2436,130/3319,《汉书》39/2018,82/2723,华生译本《史记》1/422。

80 《高士传》B/7a。

81 《史记》102/2756,《汉书》50/2312,华生译本《史记》1/538。

82 《史记》55/2034—2035,《汉书》50/2312。

83 《史记》55/2048,华生译本《史记》1/135—136,150,又见《高士传》? B/7a—8a。

84 《汉书》80/3313。

85 《汉书》67/2917—2927。凌扬藻(1760—1845)《蠡勺编》(丛书集成本)9/147—148,赞扬梅福对汉朝的忠诚,并哀叹世俗之人的眼睛只关注他的成“仙”而不关

注释

注他的“忠”。

86 陆贾《新语》A/11b。

87 《庄子》15/1—6，华生译本，167。

88 例如《韩非子》11/9b-10a，14/6b—7a，《史记》68/2235，司马迁《报任安书》，《汉书》62/2727。

89 英文译本见豪克（David Hawkes）《楚辞》119—120。之前有一个较早的译本由A. E. Erkes翻译，载*Asian Major*, 1(1924), 119—124。中文本见《楚辞》12/1a—4a，《文选》33/20b—22a。

90 汪荣宝《法言义疏》266。

91 《汉书》72/3056。

92 常璩《华阳国志》（国学基本丛书本），10C/163。

93 《汉书》72/3056，《高士传》B/12a，《华阳国志》10C/163。

94 《史记》71/2310—2311，2317，77/2378—2379，2382，89/2572，97/2691。闾者作为隐士的一个很普遍的职业，这一点陈直在《史记新证》136页也曾谈到。

95 《史记》127/3215，华生译本《史记》2/469。可以看到，这样一种说法在《后汉书》得到了一些确证，在那本书中许多隐士的确是藏身在“卜医”当中。褚少孙（他的补写大约在公元前50年左右）在该篇列传的结束部分提到，在他做郎官的时候曾游历长安，亲眼看见那些卜筮之贤大夫，他们有“君子之风”。他补充说到：“从古以来，贤者避世，有居止舞泽者，有居民间闭口不言，有隐居卜筮间以全身者。”（《史记》127/3221）

96 《史记》127/3219—3220，华生译本《史记》2/474。司马季主的记载也见于嵇康的《高士传》（《嵇康集校注》413—414），显然是取自《史记》。但是道教文献《真诰》（陶弘景[456—536]编）有很长一段涉及司马季主跟长生术有关的活动的记载。见《真诰》（收入《道藏》，上海：商务印书馆，1925—1927），14/12b—14b。

97 《法言》305—306。杨雄的弟子侯芭也曾说庄尊“沉冥”，见《文选》王元长《三月三日曲水诗序》注，《文选》46/13b。

98 《汉书》72/3056。

99 瞿同祖《汉代社会结构》，125，认为庄遵每天仅得百钱，是因为顾客太稀少。但是《汉书》原文的意思显然是说他如果真的对钱财感兴趣，他是可以挣更多的。

100 班固这里所指的似乎就是庄遵的《道德真经指归》。这本哲学著作的一半被保存于《道藏》并有谷神子的注。《四库全书总目》、全祖望《读道德指归》、《结埼亭集外编》，34）、邵懿辰（《增订四库简明目录标注》）以及张心澂《伪书通考》均认为它是伪书，但是更多晚近学者已经令人信服地论证了它是真的，尽管其文本可能被篡改过。参见蒙文通《严君平道德指归论佚文》，图书集刊，6（1948），23—38，严灵峰《辨严遵道德指归论非伪书》，大陆杂志，29.4（1964），107—113，王利器《道藏本道德真经指归提要》，中国哲学，4（1980），337—360。陈直《汉书新证》（天津：人民出版社，1979，131页）指出，跟全祖望怀疑此书著作权的论点正好相反，此书实际上已经列入《汉书·艺文志》：其中两处提到的《臣子书》（《汉书》30/1731）二篇，当是“臣君平”之误，所谓“两篇”则是指《道德经》的上下两篇。王利器也提供了进一步支持这个观点的证据，见前引346—347。又参见文青云（Aat Vervoorn）《庄遵：公元前一世末的道教哲学家》，华裔杂志（*Monumenta Serica*），38（1988—1989），69—94。

101 《汉书》72/3056—3057。即使庄遵的确活到了九十多岁，王莽公元9年上台时，他也不大可能还活着了。假设庄遵比杨雄大30岁，这就意味着公元9年他已经93岁。谷神子注《君平说二经目》曰：“王莽篡治，（庄遵）遂隐遁阳和。”（《道德真经指归》[《道藏》册375]），正是基于这一假设的对于王莽的抗议，饶宗颐把庄遵收进了他的《西汉节义传》183。但是即使我们同意庄遵那个时候有可能还活着，也很难接受庄遵会认为效力于王莽跟效力于其他君主有所不同，会成为一个道德上或哲学上的问题，因为如果接受这种观点就会跟其他所有关于庄遵的记录相矛盾。谷神子的注，以及其他

注释

一些文本，似乎在这个问题上把庄遵和严光搞混淆了。严光也是一位著名隐士，同时也是光武帝的密友。《三国志》(57/1326) 注引《会稽典录》说他曾拒绝为王莽效力(尽管他也拒绝为光武帝效力)。参见下面注 165 和注 180。

102 杨雄的信，以及刘歆的回信，见于大多数版本的《方言》的附录，并由康达维(David R. Knechtges) 翻译为英文(*The Liu Hsin/Yang Hsiung Correspondence on the Fang Yen*)，见《华裔学志》(*Monumenta Serica*)，33 (1977—1978)，309—325。这些信的真实性受到一些学者的怀疑，理由之一是杨雄称庄君平为“严君平”，而在他那时候这么做应该是没有道理的。但是正如戴震在《法言疏证》(四部备要本) 13/10b，所指出的，这封信中提到另一个人物，杨庄，并没有避讳，可见庄君平的名字是被后世的抄写者或编纂者改动过的，因为在后世庄遵已经以“严君平”的名字著称。康达维对这个文本真实性的进一步考证我认为已经可以作为定论。这段涉及庄君平和林间翁孺的文字，应劭在《风俗通义》(1b) 序中有解释。译文见康达维，322。应劭解释说，周、秦天子每年八月派遣“轺轩之使”到各地方去采集方言信息。

103 《华阳国志》10A/131。

104 《汉书》72/3056—3057。

105 《汉书》72/3057。

106 《华阳国志》10A/129。

107 《论语》，18.8。

108 《法言》，721—722。

109 《法言》，722—723。

110 《高士传》，B/12a—b。

111 《华阳国志》，10A/130。文章还说李弘意志坚强足以“淬砺金石”。

112 《四川通志》，《古今图书集成》617/55a 引。但这好像不太可能，因为每年举拔士人为秀才的是到公元 36 年光武帝年间才开始的。但在前汉时期偶尔也会召秀才，例如前 110 年，前 86 年，前 47 年和前 35 年。也可能在成帝、哀帝年间也有此类召秀才，李弘曾被推荐应召。

113 《春秋》隐公 4 年，杨伯峻《春秋左传注》，38 页。

114 《论语》，13.18。

115 《华阳国志》10A/130。

116 《高士传》，B/9a。

117 《高士传》，B/9b。

118 挚虞的传记见于《晋书》(北京：中华书局，1974) 51/1419—1427。《汉书》91/3694 还提到一位京师富人挚纲，显然可见挚氏家族居于长安久矣。

119 皇甫谧的慷慨大度，表现于他作为一位颇受尊敬的学者乐意作为左思(约 250—约 305) 的《三都赋》作序，他的历史想象力使他能够为传说中的帝王编出一部编年史《帝王世纪》。《〈三都赋〉序》收入《文选》45/26a—31b。

120 《高士传》B/10a。姚振宗《汉书艺文志拾补》(杭州：浙江省图书馆，年代不详) 2/1b，作“十二篇”，但他的材料应该是出自《高士传》，故可能系讹误。成公的缺乏气度，颇受后人非议，如张澍(1847 年去世)《拟范蔚宗逸民传论》，《张介侯所著书》卷 3/736—738，收入屈万里、刘兆 编《明清未刊稿汇编初辑》(台北：梁津出版社，1976)。

121 《高士传》B/10a—b。又见《后汉书》19/703，嵇康《高士传》(《嵇康集校注》413)。据《后汉书》王伾(王莽的一个堂兄弟)和耿况曾跟他学《老子》。以自家是巫医作为借口逃避做官的策略，在王莽统治时许杨使用过，后汉高凤也使用过。见《后汉书》82A/2710—2711，83/2768—2769。

122 《高士传》B/10b。

123 《高士传》B/10b—11a，又见《文选》注 39/23a 引《三辅决录注》。刘龚活到 70 岁，可能死于明帝(58—75 在位) 后期。因此很可能在光武帝时张仲蔚还活着，

注释

无疑他也拒绝为之效力。见《后汉书》30A/1041.1046—1047。

124 《汉书》72/3083。《高士传》B/9b的记载是出自《汉书》。

125 《论语》2.21。

126 例如《史记》121/3117—3118,《汉书》22/1030—1035, 88/3592—3596, 又参见前注33所引。夏长朴《两汉儒学研究》51—80, 提供了一份汉代儒学史重要事件的一览表。

127 关于汉代皇家大学, 参见周光伟、仇良虎《两汉大学学生考》, 史地学报, 3. 1(1924), 75—104。关于跟大学有关的学术倾向, 特别见钱穆《两汉博士家法考》(1943), 重印于钱穆《两汉经学今古文评议》, 曾殊森 (Tjan Tjoe Som)《白虎通: 白虎观中的广泛讨论》(莱顿: E.J.Brill出版社, 1949), 82—165。

128 见劳幹《汉代察举制度考》, 中央研究院历史语言研究所集刊, 17 (1948), 79—129, 王兆徽《两汉察举制度》(台北: 政治大学, 1963), 张磊夫 (Rafe de Crespigny)《后汉之征辟制度》(The Recruitment System of the Imperial Bureaucracy of Later Han), 崇基学报, 6.1 (1966年11月), 67—78。

129 《汉书》4/116。

130 《汉书》9/287, 亦见成帝公元前14年诏书,《汉书》10/323。

131 关于后汉使用的察举科目, 见张磊夫 (Rafe de Crespigny)《后汉之征辟制度》, 69-72。毕汉思 (Hans Bielenstein)《东汉的复兴》(The Restoration of the Han Dynasty) IV, 远东古迹博物馆通讯, 51 (1979), 31—32。

132 见司马光《资治通鉴》, 68/2173—2174, 顾炎武 (1613—1682),《日知录集释》(四部备要本), 13/3a—4a, 赵翼《廿二史劄记》(丛书集成本), 5/89—91, 陈东原《东汉之士气》, 教育杂志, 24.2 (1934), 95—104, 黄良铭《东汉士大夫之气节》(硕士论文, 台湾师范大学, 1972)。

133 《日知录集释》, 13/3a。实际上顾炎武这个说法跟《资治通鉴》68/2173很接近。

134 赵翼《廿二史劄记》, 5/89。说当时士人被察举征辟“必采名誉”, 当然只是说察举制度“应该”这样发挥作用, 而不是说它“的确”如此发挥作用。但是对一种制度的滥用, 也只有当这种制度依然发挥其应有作用并被视为合法的情况下, 才有可能。

135 例如王兆徽《两汉察举制度》, 110—115, 陈东原《东汉之士气》101指出: 在汉代察举制度之下, 争取名声是必要的, 因为只有得到名声才能入仕做官; 又参见黄良铭《东汉士大夫之气节》, 38—57。

136 关于东汉时期的典范的行为类型, 见赵翼《廿二史札记》5/89—91, 王兆徽《两汉察举制度》, 110—115, 黄良铭《东汉士大夫之气节》, 105—117。

137 见《后汉书》37/1263, 44/1495, 37/1254, 39/1306, 44/1500, 46/1545,《汉书》, 73/3108—3109, 袁宏《后汉纪》(四部备要本), 9/6b, 13/13a—b。十分令人惊异的是, 所有这些事例都发生在一个新皇帝登基的开头几年。这强烈地提示, 在他们背后的部分动机, 正是试图以一种戏剧化的方式吸引新皇帝对他们的德行的注意。

138 这个时期儒学政治影响的增长在公元前81年的盐铁会议中有明显的证明。《盐铁论》既显示当时在政治领域儒家已成为必须依靠的力量, 同时也显示儒家还没有占据这个领域。公元前51年汉宣帝下令召集儒生在石渠阁辩论对经典的不同的解释, 皇帝自己担任裁决者。遗憾的是有关这一重大事件的材料保存下来的很少, 此事作为一个先例, 其历史重要性比可以与之比较的公元79年的白虎观会议更大。参与公元51年这件事的学者当中就有韦玄成。参见《汉书》8/272, 73/3113, 曾殊森 (Tjan Tjoe Som)《白虎通》, 91—94, 128—36。

139 《论语》2.21, 4.14, 13.13, 15.32,《荀子》8/11—15, 22/43—44 (德效齐译本, 94—95, 291)。

140 《法言》, 251, 386。

141 《汉书》, 72/3058—3080。关于王吉和贡禹, 亦参见鲁惟一 (Loewe)《汉代

注释

中国的危机和冲突》，140—141。

142 《法言》，305，722。

143 《汉书》72/3080还提到了亢父宁寿，在龚胜担任谏大夫时，他受到龚胜的推荐（跟龚舍以及一个叫侯嘉的人一起）。宁寿拒绝到朝廷，借口是自己有疾病。称病也开始成为那些不愿入仕但又不想留下不满皇帝批评朝政影响的隐士们的一种标准策略。关于龚胜所受到的礼遇，亦参见吴恂《汉书注商》（上海：上海古籍出版社，1983），257。

144 《汉书》4/116。

145 这些诏告的参考资料被收集于徐天麟（1205年在世）《西汉会要》（上海：人民出版社，1977），44/509—511，516—518，王兆徽《两汉察举制度》，23—29。

146 《汉书》81/3359—3360。又参见匡衡有关同一主题给年轻的元帝的上疏，《汉书》81/3333—3337，以及蔡邕（132—192）对汉灵帝的劝谏，《后汉书》，60B/1994—1995。

147 《太平御览》501/6b，前汉《易经》解释学者京房引述《易飞侯》说：“何以知贤人隐？视四方常有大云，五色具而不雨，其下贤人隐。”这一简易指南也必须放在五行和阴阳理论下来理解：贤人隐藏的德（阳）上升为一种气象，但却受到阴（大云）的控制；然而尽管他所代表的阳在当前不能显示，阴的力量也不能完全主导一切而导致下雨。

148 《汉书》72/3084—3085。关于龚胜和龚舍，亦参见汪之昌《楚两龚论》，《青学斋集》，16/9b—11a。据《汉书》72/3085，在前来吊唁龚胜的一百多人中有一位彭城老父，哭甚哀，并感叹道：“嗟乎！薰以香自烧，膏以明自销。龚生竟夭天年，非吾徒也！”（亦见《高士传》B/11b）。这一悲叹跟《庄子》4/89—91的表达很相似。

149 参见《论语》2.19，2.20，8.13，12.22，《孟子》1A.7，2A.4，2A.5，6B.14，《荀子》8/100—102，9/1—6，22—23，51—54。

150 关于汉代以前君主礼贤下士的情况，参见《庄子》24/61—65（华生译本，271），《韩非子》，11/9b—10a（廖文魁译本，2/52—53）（亦见于《战国策》，10/17b，柯迁儒译本，581—582），《史记》，68/2235。

151 《汉书》99A/4040—4041。德效睿（Homer Hasenpflug Dubs）《汉书选译》3/125—474，有王莽传的完整英译。

152 《汉书》99A/4069。

153 《汉书》99A/4046—4048, 4067。154 《汉书》99A/4054。提到的引文见《论语》1.15。

155 《汉书》99A/4055，4058。

156 《汉书》99A/4054。

157 《汉书》99A/4070，为王莽辩护的观点，亦参见鲁惟一《危机与冲突》，286—306。

158 赵翼《廿二史札记》，3/68。

159 有关重建井田制度，特别见于《汉书》99B/4110, 4129—4130。关于王莽的思想和改革如何反映了当时的儒学思想，见于贺凌虚《王莽改制与西汉儒家政治思想》，社会科学论丛，16（1966），75—127。

160 《汉书》68/2964，81/3351。关于龚禹的上书见《汉书》，72/3070。关于汉代儒家复古观念的一般情况又参见贺凌虚《王莽改制》，特别是75—89。“复古”的概念出现于《荀子》，9/51（德效睿译本，131）。

161 《汉书》，72/3095—3096。

162 《汉书》，72/3095—3096。

163 《后汉书》，83/2756。

164 饶宗颐《西汉节义传》。加上被饶忽略了的孔奋和严光，一共是80人。这就使得毕汉思（Hans Bielenstein）不以为然地认为王莽时期只有“少数几个人”拒绝担任官职的结论难以让人接受（见毕汉思《汉代的复兴》，IV，30）。

注释

165 我在饶宗颐的名单中省略了庄遵、郑朴和龚胜。显然龚胜，也许庄和郑也一样，在王莽上台之前就死了。然而有关他们我们所知道的一切都清楚的表明他们是不会为王莽效力的，正像他们也不会为其他任何君主效力一样。如前注第101所指出的，庄遵的名字之所以被包括在这份名单中，是广泛流传的在他和严光之间的混淆所造成的结果（关于这个问题的进一步考察参见下第180条注）。据现在所知拒绝为王莽效力的人士有：

- 安丘望之 《后汉书》，19/703，《高士传》，B/10a—b
 郗汉 《汉书》，72/3083
 蔡茂 《后汉书》，26/907
 蔡勋 《后汉书》，25/873，60B/1979
 曹竞 《汉书》，72/3096
 陈咸 《后汉书》，10B/403
 戴遵 《后汉书》，83/2772—2773
 范稷 《晋书》，91/2346
 费贻 《后汉书》，81/2668，《华阳国志》，10B/156
 冯信 《华阳国志》，10B/147
 龚胜 《汉书》，72/3080—3085
 郭钦 《汉书》，72/3096
 郭贤伯 《后汉书》，26/908
 郭游君 《后汉书》，26/908
 韩寿 《新唐书》（北京：中华，1975）73A/2854
 侯刚 《华阳国志》，10A/138
 胡刚 《后汉书》，44/1504
 蒋诩 《汉书》，72/3096，《后汉书》，54/1759
 孔休 《汉书》，99A/4043，《后汉书》，25/872
 孔子建 《后汉书》，79B/2560
 李融 《汉书》，72/3096
 李业 《后汉书》，81/2668—2670，《华阳国志》，10C/173—174，
 《后汉记》，3/3b，《东观汉记》（四部备要本），6/11b
 龙丘苴 《后汉书》，76/2461
 曼容 《汉书》，72/3083
 梅福 《汉书》，69/2917—2927
 谯玄 《后汉书》，81/2666—2668
 丘俊 《广韵》（四部丛刊本），18尤，47b
 任文公 《后汉书》，82A/2707—2708
 任永 《后汉书》，81/2670，《华阳国志》，10B/156
 沈潜 《新唐书》，74A/3146
 室中周 《广韵》，1东，2b
 疏孟达 《晋书》，51/1427
 苏章 《汉书》，72/3096
 王皓 《后汉书》，81/2607，《华阳国志》，10A/136
 王嘉 《后汉书》，81/2670，《华阳国志》，10A/136
 杨宝 《后汉书》，54/1759
 章明 《华阳国志》，10A/138

166 《汉书》，72/3096。

167 据注释为今婺州龙丘县。注引《东阳记》曰：“秦时改为太末，有龙丘山在东，有九石特秀，色丹，远望如莲花。苴之隐处有一岩穴如窗牖，中有石床，可寝处。”

168 《后汉书》，76/2461。龙丘苴的卒年一定是在更始末年，因为在建武元年（公

注释

元25)会稽已经在光武帝的控制之下,而此时任延已经向他的新的君主提出辞职了(《后汉书》,76/2462)。《东观汉记》(15/6a—b)中任延的传跟《后汉书》所记大部分吻合,但遗憾的是没有提到龙丘苲。又参见谢承《后汉书》,收入汪文台《七家后汉书》(1882,重印:台北:文海出版社,1972),7/14b。所有后来有关后汉时期的残存下来参考资料片段,都见于汪文台所编的这本书,除了已经包括在范晔《后汉书》的注里面的。

169 名单包括:

- 包咸 《后汉书》,79B/2570—2571
 陈宣 《后汉书》志15/3307,引谢承《后汉书》
 丁恭 《后汉书》,79B/2578,《东观汉记》,16/7b
 高容 《后汉书》,79B/2569
 高诩 《后汉书》,79B/2569,《东观汉记》,16/7b
 窪丹 《后汉书》,79A/2551,《东观汉记》,16/6b
 郭丹 《后汉书》,27/940—942,《东观汉记》,17/1b,《后汉记》,9/15a—b
 郭宪 《后汉书》,82A/2708—2709
 桓荣 《后汉书》,37/1249—1253,《东观汉记》,16/3b—4a,《后汉记》,

9/6a

- 孔奋 《后汉书》,31/1098—1099,《东观汉记》,15/5a,(被饶宗颐遗漏)
 刘昆 《后汉书》,79B/2549—2550,《东观汉记》,16/6b
 刘茂 《后汉书》,81/2671,《东观汉记》,16/9a
 刘宣 《后汉书》,25/872
 牟长 《后汉书》,79B/2557,《东观汉记》,16/7a
 申屠刚 《后汉书》,29/1011—1017,《东观汉记》,15/3a—b
 王丹 《后汉书》,27/930—932,《东观汉记》,15/20b—21a,《后汉记》,

5/8a

- 王良 《后汉书》,27/932—933,83/2762
 王兴 《水经注》(四部丛刊本),11/1a
 文齐 《华阳国志》,5/69,10C/173
 锡光 《华阳国志》,2/18—19
 许扬 《后汉书》,82A/2710—2711
 宣秉 《后汉书》,27/927—928,933—934
 薛方 《汉书》,72/3095—3096
 郅恽 《后汉书》,29/1023—1032,《东观汉记》,15/3b—4b,《后汉记》,7/

13b—16b

- 卓茂 《后汉书》,25/869—873,《东观汉记》,10/6b—7a
 170 《后汉书》,27/927—928,933—934。
 171 《后汉书》,25/869—873,《东观汉记》,10/6b—7a。
 172 《后汉书》,25/872。
 173 《后汉书》,37/1249—1253,《东观汉记》,16/3b—4a,《后汉记》,9/6a—b。
 174 《后汉书》,27/930—932,31/1098—1099,76/2462,79B/2578,《华阳国志》,10C/173,《后汉记》,5/8a。这一组人中得到封侯和高级职务的人数,似乎可以驳倒毕汉思《汉代的复兴》(IV,30—31)中的说法,他说那些拒绝为王莽效力的人既没有得到光武帝的特殊青睐,也没有特别官运亨通的结果。
 175 《汉书》,72/3096。但是关于这一点是有争议的,因为根据《后汉书》83/2757,薛方拒绝了光武帝的征召。
 176 《后汉书》,27/940—942,《后汉记》,9/15a—b。
 177 《后汉书》,29/1029。《后汉记》7/14a—b所录的版本在文字表达上颇有不同,但精神是一致的。
 178 《后汉书》,29/1026—1032,《后汉记》,7/13b—16b。参见《东观汉记》,15/

注释

3b—4b,《七家后汉书》,7/15a。译者注：据《后汉书》本传,郅恽迁长沙太守后,又曾“坐事左转芒长”,故其最后一个职务似为“芒长”。

179 《后汉书》29/1029。

180 据记载曾先后拒绝为王莽和光武帝效力的人是：

逢萌 《后汉书》,83/2759—2760,《东观汉记》,16/11b—12a,《后汉记》,5/9b—10a

李昙 《后汉书》,83/2760

闵贡 《后汉书》,53/1740,《东观汉记》,16/12a—b,《后汉记》,5/7a—b

禽庆 《汉书》,72/3096,《后汉书》,83/2759

袁仲 嵇康《高士传》,416

谭贤 《后汉书》,83/2762

王霸 《后汉书》,83/2762,84/2782—2783,《后汉记》,5/9b

王尊 《后汉书》,83/2760,嵇康《高士传》,418

严光 《后汉书》,83/2763—2764,《东观汉记》,16/12a,《后汉记》,5/8b,

《三国志》57/1326

羊仲 嵇康《高士传》,416

殷谟 《后汉书》,83/2762

向长 《后汉书》,83/2758—2759

徐方 《后汉书》,83/2760

荀慈 《后汉书》,53/1740—1741,《后汉记》,7/15a—16a

周党 《后汉书》,83/2761—2762,《东观汉记》,16/12b—13b

饶宗颐的名单上还列有：

张仲蔚 《高士传》,B/10b—11a

韩顺 《高士传》,B/11b—12a

但是没有材料明确说这两个人曾经拒绝为王莽效力。严光不论《后汉书》还是《后汉记》都没有说他拒绝为王莽效力。但是,传文中说他一名严遵,《三国志》57/1326注引《会稽典录》说会稽余姚(即严光的籍贯)严遵在王莽和光武帝时皆拒绝出仕。如前第101注已指出的,严光看来是被人跟严遵(严君平)搞混淆了。

181 《后汉书》,29/1029,《后汉记》,7/16a,《东观汉记》,15/4a。《后汉书》29/1031引谢沈《后汉书》说郑敬闲居不修人伦,一度曾在新迁(又名新蔡)都尉手下任功曹,不久辞职隐居于蟻陂,在蓬庐草门中度日,言谈弥日,辄酺盈酒,琴书自娱,不理会光武帝的征召。

第三章 后汉时期

一、总的发展

我们已经看到，战国时期兴起的各种形式的隐逸，在前汉时期的社会政治转型世界中，继续兴盛。不仅如此，在前汉的后期，新的秩序的影响——特别是官方对儒学的支持以及通过察举制度任命官员——开始在某种最好视之为新类型的隐逸中显现了出来，这种隐逸我把它称之为典范性隐逸。典范性隐逸是在前汉时期发展起来的士林风气的人格品行理想中的一种。这种士林风气在后汉继续发展，并且延续到随后的魏晋时期。尽管有时道家甚至法家的影响也很强，但这种士风基本上是儒家的，并且导致了其他一些典范性行为，例如完美的孝行、严格的守丧、顺从于贵族等级、拜有学问有德行的人为师等。这种士风所鼓励的隐逸，与其说是一种对于政治和社会不公的抗议形式，不如说是一种清高人格理想的精心展示，为的是吸引世人的关注。

制造出这种隐逸的士风，对篡位者王莽有很深的影响。尽管通过吸引贤人到朝廷上来，君主可以证明自己君位的合法性，这样一种理念是古已有之，并曾被汉高祖等人运用；但恰恰是王莽，在其运用文职人员而不是军事力量夺取君位的运动中，把这种理念发挥运用到淋漓尽致。他尽最大努力，以精心设计的礼仪和尊宠，把有贤德的隐士争取到自己身边，从而建立了他的政治合法性。然而，他却并未能使所有的知识精英信服。那种弥漫在他的许多

举措和他的改革想法中的士林风气，同时也导致了对于他的篡夺行为的强烈抗议，其结果便是又有许多士人退隐了。在平常时期，由这种士林风气造成的隐逸，可能会包含一些虚伪做作的成分；但是在发生危机的时期，它却的确变得极端真诚。

后汉时期隐逸的历史——隐逸的理想和实践在两百年间实质性的传播和扩散——在很大程度上可以被理解为上面所提到的那些因素的持续不断的运作。光武帝跟那些在逐鹿中原的战争中被他打败的其他领袖人物一样，都很重视争取贤人的支持。在他之后的继位者同样如此，特别是明帝（57—75年在位）和章帝（75—88年在位）。皇帝对隐逸的贤人给与了极其慷慨的恩宠，提升了他们的社会地位和影响，这又进一步强化了隐逸理想在士人文化中的角色，使之变得更加精致而微妙。特别是在东汉后期，典范性隐逸成为一种时尚，这种时尚的迫力再加上其他一些因素，使得隐逸在那个时期几乎成了一种义务。随着后汉王朝日益走向腐败和混乱，社会政治环境为那些出于道德立场而不愿介入政治事务的人，以及那些仅仅是为了全身远祸而这样做的人，都提供了很大的余地。

二、王莽垮台后的隐士与权力之争

那些相互争夺权力、欲取代王莽而成为帝国统治者的人物，都显然从王莽那里了解到许多关于意识形态上的正确行动在赢得知识精英的政治支持方面的潜力。因而更始皇帝刘玄（公元23—25年在位）意识到他的事业必须吸纳贤能之人，这既是出于可以使用他们的才干来为自己效力这种明显的理由，同时也是出于可以借此表明他的统治地位的合法性的微妙用心。根据班固的记载，他曾征召隐士曹竟，并任命他为丞相，封他为侯，以此表明他能够“致贤人，销寇贼”。¹

刘玄的大将隗嚣对于争取知识精英支持的必要性甚至更加清楚。在他开始控制刘玄的军队时，正是他作为一名士人的声誉为他赢得了支持。在他任

上将军时，他以礼征聘处士方望为军师，并听从他的建议，采用了一些策略，如声称自己是汉朝的忠臣、为汉高祖立庙奉祀等，进一步树立了自己在民众眼中的合法性。公元24年隗嚣与刘玄分道扬镳，刘玄被赤眉军和光武帝打败，此时，三辅耆老士大夫皆奔归隗嚣。隗嚣“素谦恭爱士”，他任命了许多杰出人士在他手下担任职务。²他被人向公孙述描述为一个自命为周文王再世的人，“尊师章句，宾友处士”。³然而，他却未能将这些人对他的支持保持到最后，当他在公元33年去世之后，他的家族便失去了他所建立起来的影响范围。

公孙述，是光武帝获得对西部控制权道路上的最后一个障碍，他在对待知识精英方面远不如隗嚣老练，即便如此，在开始时他还是设法赢得相当多的支持。当他在公元24年自称蜀王时，士人从四面八方归附于他，希望他能够结束当时的混乱局面。⁴当时有人劝他称帝（他的确于次年称帝，因其都城在成都，故号其朝为“成”），用来劝他称帝的理由之一便是当时天下有志之士陷于狐疑困惑，他称了帝，就可以使天下士人有所依归。作为“皇帝”，他确实吸引了精英阶层广泛的支持。⁵

公孙述也许意识到他需要得到有贤才的人士的支持，但是他为了得到贤才不择手段，这跟王莽或隗嚣都不一样。他对待有德的隐士的态度有何不同？这在李业的事例中可以明显看出。李业是一位学者，在元始年间（公元1—5）被推荐为“明经”，并被任命为“郎”。王莽掌权后，李业以病为由辞官，他闭门不出，不理睬州郡官府要他到京师去的征召。太守强迫他应召，最后李业让人用担架抬着自己去见太守。不过王莽最终还是任命了他一个官职，但是他托病未到任，而是跑到山谷里隐居去了。公孙述盘踞西部地区后，也曾征召李业，但是李业连续几年都不予理会。最后公孙述派人带了毒药去见他，给他两个选择：要么到朝廷上接受显赫的职位，要么把这毒药喝了。李业选择了后者。⁶与此十分相似的还有王皓和王嘉的例子。王莽篡权后，这两个人都辞了官，也都拒绝响应公孙述的征召，最终宁可自杀而不肯屈服于强权高压。⁷

然而，并非所有拒绝为公孙述效力的人最后都是这样一种惨烈的结局，

例如谯玄。公元前15年发生了日食之灾⁸，导致皇帝下诏书，令州郡举拔“敦朴”、“逊让”或者“有行义”者各一人，谯玄便在此时被举荐到朝廷。王莽篡权后，他改名换姓，逃回家乡隐遁。公孙述称帝后，也多次备礼邀请他出来做官。在遭到谯玄的拒绝后，公孙述很生气，也逼他在服从和自尽之间做出选择。但对谯玄来说很幸运，当地的太守很有同情心，而谯玄的儿子则请求以一千万钱来赎父亲一条命。谯玄得到了宽恕，最终得以隐居乡野。他在公元35年，即光武帝平定蜀地的前一年去世。⁹

还有一些人也通过其他各种计谋得以幸存下来。任永和冯信在公孙述征召时都假装失明¹⁰，而费贻则假装发疯。费贻隐居山林长达十年之久，幸存下来，得以效力于光武帝；而任永和冯信则在动乱终止之前已经病故。¹¹

余英时曾指出，公孙述对待隐士的粗暴态度跟光武帝对待他们的宽容和同情态度形成了巨大的反差，暗示这种差别为深入考察公孙述最终被打败以及光武帝最终取得胜利的原因提供了一个视角。¹²光武帝本人具有士人的背景，因而对士人的价值和态度比较敏感，在赢得士人方面领先一步。光武帝赢得了受教育的精英们的支持（从而也赢得了绝大多数士人由之而来的那些主要地方政权和大家族的支持），这种能力正是他最终取得成功的最重要的因素之一。十分明显，如余英时所指出的，依靠受教育的精英是光武帝的一项有意识的政策，正如王莽当初一样。据袁宏《后汉纪》，光武帝曾说：“今天下散乱，兵革并兴，得士者昌，失士者亡。”¹³在打败公孙述并获得对蜀地的控制之后，光武帝的大将吴汉（公元44年去世）以天子的名义“搜求隐逸，旌表忠义”。在殉身守节的王皓、王嘉、李业等人生前居住的地方表彰纪念，同时对在光武帝掌权后仍然在隐居的人，如费贻、任永、冯信等，则特别给予公车特别征召的礼遇。¹⁴这种公开肯定对于受教育精英们来说至关重要的理想的行动，使之在新征服的领地上获得了支持。

余英时在论述汉代复兴时期政治权力的文章的结论部分，引述了后汉学者傅干的话，傅干把“履信而好士”列为光武帝之所以兴起并获得政权的四条原因之一。¹⁵我认为这个结论，不论从余英时的论述，还是从据知光武帝

曾企图吸引他们来为自己服务的那一连串贤才的名单来看——尽管他的企图只是部分地获得了成功——都是确实可信的。这些人的名单在第一章的注释里已经列出¹⁶，所以这里不必赘论。现在有必要考察的是光武帝对隐士的优待态度的细节，以及他的继任者是怎样维持这种态度的。

三、光武帝、明帝和章帝的态度

跟在他前面的王莽一样，光武帝尽可能小心地使自己的行为符合士人精英的理想。他对隐士们所表现出来的尊敬，以及对他们的自由的默许，反映出他渴望得到有才干的正直的人士来为自己效力；这同时也表明他对于在精英们的眼中树立自己获得政权合法性的必要很敏感。不仅如此，他似乎对这些人带有某种真诚的同情和赞赏。至少他的一个亲密朋友就是个隐士。¹⁷后汉朝廷创立者所实行的这种对隐士的态度对他的继任者们有相当大的影响，他们在这件事情以及其他事情上都试图忠实继承其遗产。

在《后汉书·隐逸传》中，范曄评论后汉的开国者说：

光武侧席幽人，求之若不及，旌帛蒲车之所征贡，相望于岩中矣。……群方咸遂，志士怀仁，斯固所谓“举逸民天下归心”者乎！¹⁸

可见范曄对光武帝礼遇隐士的政治效用确有所见。而且，如果他的记载是可靠的，那么光武帝争取隐士以支持其事业的努力，早在他掌控全国大局已定之前就开始了。早在更始时期，他就试图任用“野王二老”，但遭到了谢绝。¹⁹

在这些生活在光武统治时期的隐士们的传记中，有一些关于光武帝对待他们的态度的有趣的小片段。其中有一个人物是周党，他的清高，在光武帝登基之前就已经很出名了。²⁰他被适时地征召并任命为议郎，但不久就以病为由辞职隐居。后来他又跟其他一些杰出人士再次受到征召，最后不得已只

好去时，他就穿着农夫的衣服，用干草做扎头发的布。轮到他被引见给光武帝时，他就躲着不肯见，自言只希望保持自己的志向。光武帝也就同意了。当时有一位朝廷博士上书诋毁周党，说他对皇帝大不敬，只不过是江湖骗子，光武帝就下了诏书说：

自古明王圣主必有不宾之士，伯夷、叔齐不食周粟，太原周党不受朕禄，亦各有志焉。其赐帛四十匹。²¹

光武帝把周党抬举到很高的地位，同时一点也没有少抬高自己。把周党和伯夷、叔齐相提并论，暗中也就把自己跟伯夷、叔齐不愿为之效力的君主、创建周朝的圣王周武王相提并论了。与此同时，光武帝似乎也就认同了战国时期那些著名的公侯，他们供养着大批士人，这些士人把自己的角色定位为教师和朋友而不是臣下。他使用了“不宾之士”这个相当过时的表述就证明了这一点。

有关王霸的记载，也有共同之处。王霸也因为品行清高被招到朝廷。当他被带到朝廷尚书面前拜见时，他只自称名字，不称“臣”。当被问到是什么道理时，他引用《礼记》里的话回答说：“天子有所不臣，诸侯有所不友。”但这个回答并没有给他带来任何麻烦。恰恰相反，司徒侯霸愿意把自己的职位让给他。当王霸回到自己简陋的隐居生活中去之后，朝廷还不断多次征召他。²²

然而，在所有这些逸事中最能显示光武帝对待隐士的态度的，是有关严光（约公元前38—公元41）的故事。严光不仅有清高的大名，而且也是皇帝本人的一位老朋友，二人曾在皇家学院共同游学。²³光武登基后，严光隐姓埋名躲了起来。光武帝迫切希望这个贤人能在自己身边，就下令全国搜寻。最终他被发现并被带到京城，皇帝亲自到他住处去看望。严光在皇帝进来时却仍然卧床不起。皇帝就来到他床边，摸着严光的肚子，说：“咄咄，子陵，不可相助为理邪？”严光对此的回答是：“昔唐尧著德，巢父洗耳。士故有志，

何至相迫乎？”据记载，有一次严光被邀请到皇宫跟皇帝叙旧，这是个非正式场合，两个人就互相依躺在一起，严光就把脚搁在皇帝的肚皮上，以便自己舒服一点。

第二天，太史——也是朝廷的星象学家——上奏报告说，有个外来的客星严重冒犯皇帝的宝座，皇帝笑道：“朕故人严子陵共卧耳。”²⁴

没有理由不相信这些记载。即便是所谓“客星犯御座”的报告，如果我们把它解释为某个大臣因不满这种严重失礼的行为而提出的抗议，也是完全合乎逻辑的。光武帝与严光的友谊表明了这样一个事实，即这位皇帝和他的继承者们，很大程度上属于那个隐士文化得以繁盛的环境。一个像光武帝这样具有士人背景的人，对隐逸的一整套道理应该说是相当熟悉的，我们不可能指望他在做了皇帝之后，一夜之间就更换他的观念和他的朋友。而且，如前面已经指出的，从对待隐士的容忍态度中，还可以获得相当多的政治资本，光武帝不会对此视而不见。无论是出于友情，赞赏他的美德，还是出于某种政治目的，光武帝对于严光一直给予极高的礼遇，直到他去世为止，尽管严光宁可过着俭朴的农夫生活，而不愿接受朝廷给他的显赫的职位。²⁵

还有一个可以说明光武帝对隐士给予礼遇和宽容的例子，是关于隐士和明帝的一些小故事中的一个。这个故事中的人物是荀恁（约死于公元59年）²⁶，在王莽和光武帝时期，荀恁自己把从父亲那里继承来的千万财产全部分给了亲属，自己隐居山泽过着清苦的生活。然而，在明帝即位的第一年（公元58），荀恁居然响应了当时刚刚被任命为骠骑将军的东平王苍的征召。后来他到朝廷见到明帝，明帝戏问：为何当初拒绝先帝（光武帝）的征召，而现在却相应了东平王苍的征召？荀恁回答道：“先帝秉德以惠下，故臣可得不来。骠骑执法以检下，故臣不敢不至。”²⁷

以上这些逸事涉及了当时一些最著名的隐士，此外还有不少不太出名的，其中有一些在论及他们拒绝为王莽和光武帝效力时已经提及：至少一共有29人被提到曾经拒绝在光武统治时期接受官职。²⁸另一方面，关于明帝时期的隐士，却很少有记载，尽管有一些在前朝就已经很著名的人物一直活到了明

帝时期，乃至更后——梁鸿和淳于洪便是其中著名的例子。但是这不一定意味着那个时期没有其他的隐士。关于明帝统治时期各方面的资料，不光是关于隐士的资料，都要比光武帝时期少得多。王扶是明帝初期大受明帝赏识并被征召到朝廷的一位隐士，同一时期的其他人还有赵孝和王琳。²⁹在范曄对一个名叫刘毅的学者的评说中，有个地方显示，这个时期隐士仍然很兴旺。明帝在史书中留下的形象，是一个大力扶持学术、求贤若渴的君主。但刘毅显然并不这么认为。据范曄说，刘毅认为明帝“求贤不笃，士多隐处”，因此他写了一篇《七激》来讽刺这种情况。³⁰是不是因为明帝对贤人不够重视才导致当时仍有士人隐居，这一点是可以争议的，但刘毅是明显相信跟他同时代的人有许多选择了隐逸生活。

也许明帝对隐士的态度还不够理想，但是章帝处理这个问题的态度则无疑更加严肃认真。章帝即位后第五年（公元80）颁布了一份诏书，表达了他的态度，要求举拔敢于直言极谏的人。诏书结尾指示道：“其以岩穴为先，勿取浮华。”³¹章帝礼遇这些贤人的事例，范曄列举了郑均和高凤。³²

郑均是被章帝成功地劝说并接受了官职的隐士之一：公元81年，他被公车特征到京师，随后被任命为尚书，但不久以病告退。公元84年，他所居住地区的地方行政长官接到指令，每年都要赐给郑均羊肉和酒。次年当皇帝巡视那个地区时，亲自幸临郑均的住处，敕赐他享受尚书的俸禄终身，直到他在永元（89—104）年间去世。³³其他在章帝时期担任官职的隐士还有淳于洪（公元80年去世）、司马均和汝郁。³⁴

然而，并不是章帝时期所有的隐士都如此容易对付。高凤就是这些不受抬举的隐士中的一个。高凤之所以出名，一方面由于他为人正直、安贫乐道，另一方面是由于他精神专一于读书（他的精神专一到了这种程度，有一次他妻子叫他照看晒在庭院里的麦子，后来下了暴雨，把麦子全冲走了，专心读书的他竟然没有觉察到）。他为了逃避做官，不惜故意弄虚作假。为了使自己不符合做官的条件，他就说他的家族从前是巫师，进而又诈称自己跟一个寡妇卷入了一场房地产诉讼。建初年间（76—83）他被举拔为“直言”，他就

托病逃走，放弃了全部财产隐居去了。³⁵

另一个更极端的人物是台佟，他在山上凿了一个洞供自己隐居，靠采草药生活。建初年间郡里征辟他，他不理。刺史到当地办事时，亲自去看他，并带了学生见老师的礼物。回应刺史对其所居住的极端艰苦的生活环境的评论，台佟说：跟你阁下在官位职务上所承受的负担和危险比起来，这点苦简直不算什么。后来他就失踪了，再也没有出现。³⁶

从总体上来说，章帝无疑是很好地处理了与隐士的关系，但是他准备给予这些人的宽容也是有个限度的。而且，这种限度的设定似乎是根据这种宽容在政治上是否有利而定的。这在他对梁鸿的态度上有明显表现。梁鸿表达的对于世俗事务的蔑视导致对这个奴役大众以供少数人奢侈享乐的政治制度的谴责。当梁鸿的一首表达这种情绪的诗歌引起了章帝的关注时（此事就发生于章帝下诏指示在举拔人才中优先考虑隐士的几个月之后），他就组织人搜捕梁鸿，但梁鸿改名换姓藏了起来。³⁷这个事件的细节后面还会论及。

上面提供的证据说明，后汉的前三位君主对隐士问题处理得比较好，他们认真履行了寻求贤人为朝廷效力的君主职责，懂得隐士在证明自己政权合法性中可以扮演的重要政治角色，他们尊重那些不愿为朝廷效力的隐士们的意愿，而不是强迫其就范，由此而享受到公众对他们本身德行评价的进一步增长。至于就这些隐士本身而言，我们必须避免不顾他们相互之间在其所持的价值、理想方面的差异，而将他们混为一谈的做法。他们有的是极端主义者，完全逃避社会；有的从事方术、医药或者神秘的长生不老术；还有一些人隐身于普通大众之中，靠从事普通买卖或农耕为生，而又有另一些人刻意用他们引人注目的德行来移风易俗。

在王莽时代的冲击波消退之后，似乎已经没有什么理由通过儒家的隐逸来对统治者的不公和腐败进行抗议。³⁸但这个朝代前期的许多隐士却是儒生，而且他们的行为非常清楚的表明，他们代表着一种从前汉后期发展出来的典范性隐逸的延续。如我们所看到的，他们当中相当多的人拥有典范性品行的声誉，而且在受到极高的礼遇之后最终被引到朝廷上来了。如同前汉后期的

典范性隐士一样，这些人的隐逸应当从他们理想的崇高和对于道德品行的完美追求的意义上来理解，而不是出于对当时社会政治的抗议。这样一种趋势，以及朝廷对这些人的礼遇，在稍后的几位君主那里又有了进一步的发展。

四、后汉中期：一个转折点？

传统上，把章帝统治时期的结束，看做是后汉朝廷历史的一个分水岭，一个从强大和稳定走向虚弱和衰败的分界线。这个朝代所以衰败的原因，按照正统史学的说法，是因为从和帝统治时期（88—106）开始，宦官和外戚对朝政越来越多的干预，他们的谗言毁谤的影响力颠覆了朝纲，并且在那些效忠于汉朝、衷心信奉作为王朝统治之基础的文化遗产的士人中引起了广泛的对抗。这种邪恶在和帝及安帝（106—125）期间开始生长，尽管在顺帝（125—144）时期做了一些调整的努力试图挽救王朝的命运，但到了桓帝（146—168）、灵帝（168—189）年间却愈演愈烈，所以到了灵帝统治的末期，这个王朝已经是不可救药。按照这个模式，对后汉后半段隐逸之风的蔓延的解释是直接了当的：年轻的、被误导的君主不能礼遇和任用贤人，因而要想做官就必须靠有意识地参与邪恶与腐败，于是有道之士便纷纷从国家事务中引身而退了。这样一种观点正体现于范曄对章帝以后隐逸发展情况的总体评论中：

自后帝德稍衰，邪孽当朝，处子耿介，羞与卿相等列，至乃抗愤而不顾，多失其中行焉。³⁹

换句话说，范曄认为，由于朝廷纲纪衰败，引发了一些极端反应，这种极端反应在理想的社会环境下可能会被认为是应当受到指责的，但是在当时的实际情况下，却完全是可以理解的。

尽管时间刻度不同，但很显然，在这样一种对于后汉政治崩溃的解读与

传统的关于王莽篡逆的观点之间，有着某种平行关系。两者都被解释为某种与帝国体制敌对的异在的力量对这个体制的侵入，而此时的隐逸便被理解为是对这种力量的一种反弹。然而，至少就王莽而言，我们已经看到，把他看做是受教育的精英以及士人文化的产物，而不是一种外在的敌对的东西，反而更能说明问题。虽然当时许多士人去隐居是出于对其篡逆的抗议，但也有许多人是因为跟政治抗议很不同的其他各种因素而被隐逸生活所吸引。对于东汉后期的士人来说，情况也同样是如此。

在章帝统治之后，帝国朝廷固然是被士人官僚、掌权的宦官以及外戚之间的冲突给摧毁了，但是我们必须避免这样一种倾向，就是把在这个漫长的、毁灭性的对抗中的各方，想象成是由不同种类的人组成的，有德的士人站在一边，对抗另一边邪恶的、阴险的宦官，和贪婪的野心勃勃的外戚。

没有东西能够证明那种习见的观点，即认为宦官作为一个集团都是没有教养的、腐败的，而外戚比一般士人更倾向于不顾公共利益而追逐私人利益，而只有士人才是忠于汉室的、品行端正诚实的。恰好相反，有证据表明卷入这些仇恨和争端的双方的社会背景是十分相似的，他们对于士人文化是同样熟悉的。至少就外戚而言，并非后汉这些皇后和妃子都是出自暴发户家庭，全无士人文化教养。⁴⁰ 现有的证据表明这些皇室配偶家庭所产生的士人，跟其他大多数社会经济背景可比较的家庭同样多；也许外戚中绝大多数以士人自居的人可能只不过是所谓“俗士”，但是士人就总体上而言也同样就是如此。士人当中真正能把道德和政治原则放在自己个人利益之前的，可以说是凤毛麟角，正如当时学者的观察所证明的。⁴¹

就对于精英文化及其人格和政治的道德理念的熟悉程度而言，要在宦官和士人之间做出一个明确的区分，跟在士人和外戚之间做出一个明确的区分一样，都是十分困难的。断言所有的宦官都是出身微贱的、无知的、不讲原则的奸人⁴²，这是站不住脚的。朝廷的职位是不会向粗鲁的、不识字的乡巴佬开放的。尽管宦官可能会接受训练并且建立了宦官学校，但如果以为在这件事情以及在其他事情上，对个人的适当背景完全没有一定的要求，那将是

很奇怪的事情。而且，考虑到与这种职位相伴随的机遇和利益，没有理由认定那些被认为是“适合”的家庭必定会认为这样一个职位对他们的某个儿子来说是不适合的。⁴³宦官有可能出身于衰败中的家庭，他们得罪了皇帝而被贬为奴仆，因而被迫接受阉割；也可能出身于上升中的家庭，他们可能让儿子接受阉割，是因为希望“黄门”这条路可以把他送上其他路达不到的社会顶端。这些家庭不论是属于衰败中的还是属于上升中的，都更有可能是知书识礼、精通士人文化的人家。因此也就毫不奇怪，范曄在《后汉书》中专门用来记载宦官生活的一篇传记中，包含了一些他们如何献身于崇高政治和士人理想的材料。⁴⁴正是这一篇，引发清代著名学者赵翼写了一篇题为“宦官亦有贤者”的文章。⁴⁵

以上对从和帝时期开始主导汉朝政治生活的三股力量之间斗争的简要评说，目的只是为了更好地理解那个时期在隐逸方面到底发生了什么。⁴⁶与隐逸相关的主要有下面两点：第一，由于卷入权利之争的各方对士人文化及其价值都很熟悉，所以，对著名的隐士表示出尊重，在这个时期仍然被用做建立政治合法性的一个重要手段。事实上，一个君主的权力越是不稳固，掌权的合法性越是脆弱，他就越是需要努力利用这种手段直观地展示君主的仁德。我们将看到，东汉后期的材料可以证明这一点。第二，在士人方面，虽然存在着对于宦官和外戚政治权力增长的对抗，但这种对抗并不就是他们所关心的一切，也并不导致他们在思想观点上趋于一致。⁴⁷如本章以下的部分将要显示的，如果说有什么变化的话，那就是士人文化变得比以前更加多样和复杂，旧的思想学派仍有追随者，而新的思想学派又发展了起来。对各种类型的隐逸的兴趣都空前增长，甚至是在那些政治上最入世的学者当中。因此，不可能把汉代后期普遍的隐逸现象都简单地解释为政治上的抗议。

尽管士人、宦官和外戚互相竞争政治权力和影响，但他们对这个政治秩序很大程度上抱有同样的理解。这就意味着，章帝时期以后宦官和外戚日益增长的政治介入，并不是与士人文化的持续扩散和演进完全敌对的，比以前有更多的人受到这种文化所鼓励的典范生活方式的熏陶。可以说明这一点的

一个例子就是放弃爵位的风气继续流行，这种行为如上一章所述，可以追溯到公元前61年的韦玄成。赵翼提到的其他六个案例，一个发生在光武帝时期，两个在明帝初期，章帝、安帝和顺帝时期又各有一例。跟我这里讨论的问题最直接有关的是刘恺的案例，他在公元78年放弃他所继承的爵位，让给他弟弟。因此，当时也许是和帝朝廷上最有影响力的大儒贾逵（30—101）对他大加称赞，上书把刘凯的品节与伯夷相提并论。结果汉和帝把他征召到朝廷，他在朝廷大受仰慕，并且官运亨通，一直升迁到太尉。⁴⁸在他做官期间，他进一步强化了隐士的社会政治地位：“恺性笃古，贵处士，每有征举，必先岩穴。”⁴⁹换句话说，“贵处士”“先岩穴”，是保持“笃古”价值的一种途径，寻找和重用隐士仍然是当时君主和朝廷重臣所关心的大事之一。

这个时期年幼的皇帝以及在背后给他撑腰的人，他们对于隐士的态度的最重要的证据，就包含在这个时期的帝王的一些下令举拔贤人的诏书中。从中可以看出，不论是皇帝身边的宦官，还是在背后操控权力的皇室后妃家族的人，都认识到，获得贤德之人公开的拥护，对于他们夺取权力来说是一种不可或缺的支撑。因此，公元94年，即汉和帝在宦官的帮助下摧毁了窦氏家族（窦太后在害死了和帝的母亲，即章帝的妃子梁贵人之后，把和帝当作自己的儿子带大，并扶上君位⁵⁰）的势力仅两年之后，这位年仅15岁的汉和帝下令叫他的高级官吏及“三公”举拔贤良方正、能直言极谏的士人，诏书最后说道：“昭岩穴，披幽隐，遣诣公车，朕将悉听焉。”⁵¹公元115年，21岁的汉安帝下令举拔有道术的人、懂得灾异征兆、阴阳之道以及其他学术的人，说希望他手下官吏“博衍幽隐”，广泛搜寻隐逸之人。⁵²尽管和帝、安帝都很年轻，但还是有可能是他们自己决定发出这种诏书的。但是对于殇帝来说，则是绝对不可能的，因为公元106年，当他统治了九个月后驾崩时，他才一岁多一点。然而也有一份以他名义发出的诏书，号召中二千石以上官员每人举荐一名“隐士大儒”。⁵³公元145年去世时才两岁的冲帝，在其四个月的统治时期内，也不可能亲自发出那份诏书，号召“举贤良方正、幽逸修道之士”。⁵⁴很明显，下诏招纳贤人，并不是只有强大英明的君主才会做的事情，对宦官

和外戚来说，也是一件特别重要的事情，他们要借此为寄托着自己的政治权力和声望的幼主建立政治合法性。⁵⁵

很难说究竟在多大程度上，这些有道之人拒绝响应这种征召，是因为不满于朝廷宦官和外戚干预朝政。据史书所记载，好像和帝与安帝时期在劝诱隐士出来任职方面不是特别成功，但是在大多数案例中，我们并没有被告知他们之所以拒绝背后的动机是什么，因此如果我们认定每次拒绝都是出于上述不满，那将会是错误的。安帝时拒绝应召的两个人是周燮和冯良。他们是被陈忠（125年去世）推荐的。陈忠是安帝朝廷上一位有影响的人物，他认为对于新上台的皇帝来说，通过招募隐士和其他杰出人才，来显示他改革的决心，是特别重要的。他多次举拔正直的人才任职，并且具体帮助皇帝以隆重礼节延聘周燮和冯良，尽管最后没有成功。⁵⁶

仅就现有资料推论，可以看到后汉中期隐逸理想的流行有稳定的增长，而很快亦可明显看出，光是政治抗议，还不足以解释这种增长的原因。首先，这种趋势在顺帝时期也仍然在持续，而事实上顺帝时期被认为是在阻止朝廷衰败方面做出过辉煌的努力，尽管这种努力最终没有成功，而顺帝本人在历史上留下的形象，也是一位特别尽力并且在招纳贤人方面颇有成效的君主。⁵⁷那些没有响应和帝、安帝征召的重要人物当中，确有几个听从了顺帝的劝说。其中一个就是杨厚（72—153年，他的名字有时写作“后”），他在127年受到顺帝征召之前，已经被举荐为“方正有道”，并曾不就安帝的“公车特征”。⁵⁸另一位是樊英（约66—135年），他的事例被时人和后世史家认为是隐逸在当时社会政治文化中所应该扮演的角色的本质特征的生动体现。樊英不仅通晓经典，而且也擅长一些神秘术，诸如占卜、星象、解释灾异征兆等。尽管他过着隐居生活，但他的名气却很大，学生从四面八方赶来向他求学，很早就引起了地方上和负责举荐的官员的注意。在和帝时期，他被举荐为“贤良、方正、有道”，但他都没有响应征召。在安帝初年（107），他被征召去做博士，121年他又与其他五个人一起被征召。这六个人当中，有四个（樊英、孔乔、李膺、王辅）没有应召。⁵⁹直到129年，顺帝才设法把樊英弄到朝廷接

受职务。樊英认为，首先是因为这位年轻君主（他当时才十四岁）对樊英邀请的真诚和恭敬，才使得士人渴望出仕，导致群星闪耀，朝廷增辉：

顺帝始以童弱反政，而号令自出，知能任使，故士得用情，天下喁喁仰其风采。遂乃备玄纁玉帛，以聘南阳樊英，天子降寝殿，设坛席，尚书奉引，延问失得。急登贤之举，虚降己之礼，于是处士鄙生，忘其拘儒，拂巾衽褐，以企旌车之招矣。⁶⁰

也许顺帝给予贤人的周到的礼遇，的确鼓励了一些贤人出仕做官的愿望，同时毫无疑问的是，他这样做也进一步强化了隐士所享有的社会声誉，从而又鼓励一些人去从事隐居修炼，以期引起时人的关注。由于典范性隐逸渐成时尚，故时尚的力量和政治抗议，对于东汉后期隐逸的流行普及来说，都是值得追踪的原因。政治的衰败为隐退提供了正当理由，同时个人决定隐退也可能是出于其他考虑。陈寔（104—187）主要是因为桓帝（146—168）和灵帝（168—189）时期遭到政治放逐，迫于环境而去隐居的。范曄在《陈寔传》最后评论道：

汉自中世以下，阉竖擅恣，故俗遂以遁身矫洁放言为高。士有不谈此者，则芸夫牧豎已叫呼之矣。故时政弥吼，而其风愈往。唯陈先生进退之节，必可度也。⁶¹

换句话说，隐逸的风尚反过来进一步加重了政治的不稳定，而政治不稳定又恰恰是隐逸的首要理由。

察举制度在后汉时期的推广，是隐逸流行——及其门槛降低背后的一个因素。在前汉时期用来察举人才的标准名目还是很有限的，伴随着王朝的复兴，官方察举的名目种类也扩展了，而当这种制度被用来作为一种派系政治的武器时，结果就不总是很妙了。⁶² 范曄指出：

荣路既广，缺望难裁。自是窃名伪服，浸以流竞；权门贵仕，请谒繁兴。⁶³

正是为了试图消除对察举制度的滥用，左雄（138年去世）在132年主事时，就说服顺帝限制举拔年纪超过四十岁的人，并且要求对所有候选人的才能进行考试。⁶⁴ 尽管这些措施起到了一些短期效果，还是不能根除朝廷上的派系阴谋，以至于这种情况愈演愈烈，毁坏了察举制度，“循名者屈其短，算实者挺其效。”

但是这种对于察举制度的滥用也只有在隐逸的理想在受教育的精英们眼中仍然有效的前提下才有可能，而如果不对其社会政治文化核心加以拷问，则也无从对这种有效性进行责难。典范性隐逸，是源自于一种对于宝贵理想的要求，这种理想是如此高贵，哪怕介入相对开明的政治秩序都可能使得这种理想变得不完善。这种典范性隐逸对精英阶层产生了一种前所未有的魅力。结合了知识、道德和审美的诉求，同时又使得一种对社会声誉和个人自由的要求得到正当化，因此毫不奇怪，它会对大批的士人，不论是出于真诚信仰的人还是附庸风雅追逐时尚的人，都产生极大的吸引力。

张衡（78—139）是与顺帝统治时期相联系的士人中最伟大的一位，但也并没有证据表明他认为顺帝比以前的君主更值得士人为之效力。张衡在和帝时就被举荐为“孝廉”，是安帝将他特别征召到朝廷，并任命他为太史令。在他退休五年之后，顺帝又任命他担任这个职务。⁶⁵ 即使在做官的时候，张衡也采取了“朝廷隐士”的态度，如我们将在第四章看到的，他的这种行为明显是一种人格上的偏好而不是出于政治上的考虑。马融（79—166）的情况也是如此，他也被看作是顺帝时期一名重要学者和引领时尚的人物。马融的老师是挚恂，一位隐居的儒家学者，曾经拒绝皇帝的礼遇和征聘。⁶⁶ 尽管马融是挚恂的学生，马融还是非常愉快地接受了安帝给他的职位，同时他在朝廷上也培养自己“朝廷隐士”的形象。他对于扮演处士角色的兴趣，似乎只有当这个角色不使他感到太艰难时，才能保持。他的态度是如此之随意，以

至于跟他有婚姻关系的赵歧(108—211)——他本人是一位真诚的处士,因政治才干同时也因学术成就而著称——在一封给朋友的信中评价他道:“马季长虽有名当世,而不持士节。”⁶⁷

从安帝时期开始,有关各类隐士的资料的出现频率,有明显的增加,而且人们不可能不注意到,许多这些资料中存在着一种时尚的因素。显然也有一些人敏锐地觉察到这种发展着的隐逸的庸俗,以怀疑和忧虑的眼光看待这种隐逸。其中一位著名人物便是李固(94—147),他自己也是因为作为一位有声望的处士的影响力,才被举荐到朝廷的。⁶⁸范曄在一处评论中说李固“以为处士纯盗虚名,无益于用,故其所以然也。”⁶⁹他把这一观点归之于李固,至少部分地依据是李固127年给黄琼(86—164)的一封信,黄琼也是当时一位著名处士,李固在信中劝他把犹豫不决丢在一边,到朝廷为皇帝效力:⁷⁰

盖君子谓伯夷隘,柳下惠不恭,故传曰:“不夷不惠,可否之间。”⁷¹盖圣贤居身之所珍也。诚遂欲枕山栖谷,拟迹巢、由,斯则可矣;若当辅政济民,今其时也。自生民以来,善政少而乱俗多,必待尧舜之君,此为志士终无时矣。常闻语曰:‘峣峣者易缺,皦皦者易污。’《阳春》之曲,和者必寡,⁷²盛名之下,其实难副。近鲁阳樊君被征初至,朝廷设坛席,犹待神明。虽无大异,而言行所守无缺。而毁谤布流,应时折减者,岂非观听望深,声名太盛乎?自顷征聘之士,胡元安、薛孟尝、朱仲昭、顾季鸿等,其功业皆无所采,是故俗论皆言处士纯盗虚声。愿先生弘此远谏,令众人叹服,一雪此言耳。⁷³

李固对处士的态度显然比范曄的评论所表达的更加复杂。是众人的俗论认为他们是“纯盗虚声”,而不是李固,而李固则指望黄琼来洗刷俗论的偏见。当时既有真隐士,也有江湖骗子;前者对其坚持的信仰和固守的生活方式都

是真诚的，而后者却不是。李固本人对以巢父、许由为代表的隐逸类型不感兴趣，但他也承认那是一种可以被正当地采纳的处境，前提是相关的个人是真诚地淡情寡欲、不问世事。李固所关注的是那些声称得孔子之教，等待开明时代到来才参与政事的人的态度。既然当今皇上已经表现出有志于开明政治，并且努力以恰当的礼遇来延聘贤人到朝廷任职，这些人拒绝出仕还有什么理由呢？要么就是他们给自己设定的标准高得脱离现实，要么就是他们故作隐逸姿态别有所求，比如想要沽名钓誉，或者只想自由自在做学问。很清楚，李固所批评的对象，恰恰就是儒家的典范性隐逸风气，这种风气如我已经指出的，大约从公元前80年开始发生影响，到现在则蔚为风尚。李固得出的结论认为这种典范性隐逸是以牺牲社会政治参与的理想为代价，来满足个人的修身养性。

但李固对樊英、杨厚这些人的看法也不完全是否定性的，尽管他认为他们未能兑现他们自己设立的人生目标。十多年后，当杨厚以及其他类似人物皆已以病为由退隐，李固在给顺帝的奏疏中评论道：尽管他们在任职期间无所建树，他们也是受到尊敬并且也是很勤勉的。现在他们都走了，朝廷侍中都是些年轻人，无一宿儒大人可顾问者。因此李固认为应当把杨厚等人招回来，“以副群望”。⁷⁴据《杨厚传》记载，杨厚作为一位颇受门生追随的黄老学者，继续过着隐逸的生活，而李固则在朝廷上不断为他唱赞歌，最后在146年，在质帝的短暂统治期间，他又被以古礼聘请到朝廷。⁷⁵

因此，即使像李固那样具有批判眼光的观察者，也不相信隐士的政治作用仅仅是从他们可以提供圣明的忠告和有熟练的政治能力的意义上来评价的，他们可以在其他方面做出贡献。范晔也持有相似的观点，这在很大程度上应归功于李固。像李固一样，范晔也是在思考樊英的案例时得出他的观点的：

汉世之所谓名士者，其风流可知矣。虽弛张趣舍，时有未纯，于刻情修容，依倚道艺，以就其声价，非所能通物方，弘时务也。及征樊英、杨厚，朝廷若待神明，至竟无它异。英名最高，毁最甚。李

固、朱穆等以为处士纯盗虚名，无益于用，故其所以然也。然而后
进希之以成名，世主礼之以得众，原其无用亦所以为用，则其有用
或归于无用矣。何以言之？夫焕乎文章，时或乖用；本乎礼乐，适
末或疏。及其陶播钟，藻心性，使由之而不知者，岂非道邀用表，乖
之数迹乎？而或者忽不践之地，賒无用之功，至乃谓噪远术，贱斥
国华，以为力诈可以救沦敝，文律足以致宁平，智尽于猜察，道足
于法令，虽济万世，其将与夷狄同也。⁷⁶

五、乱世之适时隐逸

范曄告诉我们，从后汉中期开始，士人纷纷退隐，以抗议宦官与外戚所
犯下的罪恶。同时我们也知道，许多人逃离官府以躲避与险恶政治环境相联
系的危险。如前面已经指出的，为存身活命而隐退本身，并不能被认为是隐
逸。同时，把这个时期隐士的理想主义都鄙视为将保全性命的企图加以合法
化的高调，也会是一个严重的错误。虽然这种情况是存在的，但把这种解读
普遍化也不正确，因为至少反复拒绝做官的危险性，并不比在官场做官更小。

在后汉初期，僭称蜀帝的公孙述，就曾杀掉了几个不肯为他效力的人，如
李业、王皓和王嘉。在后汉的后期，遭遇同样命运的危险更是极其可能的，特
别是当掌握权力的是像梁冀（159年去世）、董卓（192年去世）和曹操（155
—220）等一些残忍的强人时。而且，也不仅仅是这些军事独裁者对隐士的
容忍是有限度的。大约在公元160年前后，当著名处士杨秉和韦著托病不肯
应诏时，就有一些官吏要弹劾他们“大不敬”。所幸还有另一些有影响的人物
为他们从中斡旋，劝说桓帝给他们以表达敬意的机会。杨秉后来便应征来到
朝廷做官，而韦著则灭迹于云阳山中。⁷⁷

梁冀对待那些敢于抗命的隐士的凶残态度，明显表现在他对郝絮和胡武
的处理上，此二人从桓帝初期开始就是朋友，两人都是志向高远，对仕途不
感兴趣。据应劭《风俗通义》，郝絮是如此清高，即便自己很需要，也从不接

受别人的任何东西，到妹妹家吃顿饭临走也要悄悄把钱留下，在路上渴了没办法喝了路边井里的水，也要往里投块硬币。⁷⁸由于郝絮和胡武不理睬梁冀的征召，梁冀大为不满，就杀死了胡武及其亲属六十人，郝絮则被逼自杀。⁷⁹

188年汉灵帝死后，董卓掌握了权力，即使是最著名的人士也得小心。很少有人能侥幸或胆敢抗拒征召。尽管他们对董卓的所作所为都不赞成，当时那些品行高洁的著名人士如荀爽（128—190）、蔡邕（132—192）、韩融（？123—？192）和陈纪等，都无法逃脱，因此都遭受了董卓之乱的灾难。蔡邕的例子就是个典型，他试图以病为由谢绝征召，结果地方政府奉董卓之令强行把他抓了去。郑玄（127—200）很幸运，以土匪挡道无法前往为借口得以摆脱。只有申屠蟠（？116—？189）毫不动摇，坚决不从，不与董卓瓜葛。⁸⁰

令人尊敬的学者和政治家卢植（192年去世）也有幸在董卓手下逃过一死，尽管他曾坚决反对董卓上升到最高权位。⁸¹董卓要诛杀他，被蔡邕等人劝阻。卢植便以老病为由请求放他回家。董卓派人跟踪其后，要杀掉他，但阴谋未能得逞，卢植得以隐居山中度过余生。

跟董卓相比，曹操可能是一位更复杂、更狡猾的政治家，但是他对那些不肯听命于他的贤人和能人也是没有什么耐心的。这充分表现于他对华佗的处理上。华佗（又作华萼）是一位著名学者、医生、长生术士，并被时人普遍视为神仙。尽管在灵帝时期他曾拒绝被举拔为“孝廉”，也拒绝担任官职，但却迫不得已接受了曹操的征召。曹操经常让他陪伴自己左右，很赏识他的才能。然而，当华佗以自己妻子生病为由，提出要弃官回家的愿望时，曹操就把他投入监狱并杀掉了。⁸²

处于像后汉末年那种动荡的政治局势之下，拒绝从政跟积极从政一样，都很危险。荀悦（147—209）对于这两者都经历过。在灵帝时期，他以病为由，置身事外，但曹操掌权之后，他也迫不得已出来担任官职。⁸³在傀儡皇帝献帝（189—220在位）的朝廷上，他写作了《申论》和《前汉记》。在最后一本书里，他基于自己本人以及亲友们的经历，不得不表达了对于隐逸作为

一种置身事外的手段的怀疑：

夫独智不容于世，独行不畜于时。是以昔人所以自退也。虽退犹不得自免，是以离世深藏。以天之高而不敢举首，以地之厚而不敢投足。《诗》云：

谓天盖高，不敢不局；

谓地盖厚，不敢不跼；

哀今之人，胡为虺蜴。

本不敢立于人间，况敢立于朝乎；自守犹不免患，况敢守于时乎；无过犹见诬枉，而况敢有罪乎；闭口而获诽谤，况敢直言乎。虽隐身深藏犹不得免。是以宁武子佯愚，接輿为狂，困之至也。人无狂愚之虑，则不得自安于世。⁸⁴

然而，这段文字并不可以用来证明在荀悦的时代，企图通过遁世来逃避伤害，就足以使一个人成为隐士。如前面已经指出的，必须在如下这两者之间保持一种区分：一者是隐士，他们的行动是跟某种清楚的哲学立场和实现个人人格理想的努力联系在一起的；二者则是难民和逃亡者，他们的行动除了保全自己性命的目的之外，就什么也没有了。在庄子的隐逸哲学中，保持低调，远离危险，是具有很大的重要性，但那仅仅是一个高度复杂的哲学理论中的一个要素而已，这个理论中还包括无欲、无己忘我等等⁸⁵。

后汉时期奉持庄子观点来修身养性的，确有其人，但不用说，他们的人数要比那些只想使自己尽可能跟危险祸患拉开距离的士人少得多。前面已经提到过章帝时期台佟的材料，他躲在一个地洞里生活，完全不问世事。在后汉末年则有庞德公。公元190年，荆州牧刘表试图劝说他出来做官，说保全天下岂不比保全一身更好。庞德公笑着否定了他的建议，认为天下不是什么可以保全的东西。当刘表提出不接受官禄、坚持过艰辛的农夫生活，将来就不能给子孙留下任何遗产的问题时，庞德公回答道：“世人皆遗之以危，今独

遗之以安，虽所遗不同，未为无所遗也。”后来他就带着家人躲进深山，再也没有返回。⁸⁶

当我们试图把后汉到魏晋时期隐士的动机归结为想要躲避危险时，我们一定要小心从事。一个具有指导性意义的例子是魏桓。魏桓在桓帝时期多次拒绝响应皇帝征召。邻居劝他接受官职，魏桓回答说：他即使接受征召去做官，也改变不了朝廷的政局，倒只有可能陪上自己一条命，那样对谁都没有好处。⁸⁷然而，并没有理由认定魏桓修身养性做处士就只是为了远离祸患。朝廷倾向于征召的，是那些表现出对儒家理想的行为勇于担当的人，而不是那些以胆小怕事为个性特征的人。魏桓也许只是以死而无益作为不响应征召的理由，但这并不是魏桓之所以得到时人仰慕和崇敬的原因。

这样一种考虑，在涉及一些被描述为逃离汉末战乱的著名隐士时，特别具有相关意义。最重要的记载是《三国志》中以杰出人士管宁（158—248）为中心的一批人，他们为了逃难，越过渤海湾到达辽东。这批人包括国渊、邴原和王烈，他们都以品行高洁著称。逃到辽东，并没有给管宁作为一位高尚的隐士带来多少声誉，更多倒是对他后来在曹魏政权中取得仕途成就有一定作用。⁸⁸当时的政治社会动乱，很显然一定使得管宁、邴原和王烈这些隐士确信他们遭遇了不幸的世道，因而坚定了他们远离世事的决心，但这就把我们引导到一个跟仅仅是存身活命的愿望有着很大区别的哲学和伦理考虑的层面。

然而从对于隐逸历史的长远影响来说，当时那种从总体上和根本上来说并不算是很特别的持续社会动荡的意义，可能还不如士人们对这种动荡的强烈的情绪化的、意识形态上的反弹的意义更大。发生于167年和169年的政治上的党锢事件尤其是如此。这些事件及其所涉及的人物就是我们现在要讨论的。⁸⁹

六、桓、灵时期政治上的党锢

党锢事件，可以看作是159年年轻的桓帝摧毁梁冀及其家族的一个间接

产物，当时桓帝的目的是要摧毁一个约束皇帝本人的权威，以便控制朝廷和政府官僚机构，进而控制整个帝国的各个方面。为了使自己对抗上一代外戚家族的运动得到支持（梁太后恰好在这场进攻开始时死去），桓帝，跟在他之前的和帝、安帝一样，发现自己只有依靠朝廷宦官。于是皇帝就授予他的主要的宦官支持者们很高的地位，以及很大的封地。皇帝为了保住权力与宦官结盟，以对抗威胁皇帝特权的外戚大家，这样做又进一步疏远了一部分儒家知识分子，他们对这种以及政治上其他种种混乱和不公日益不满。这些士人把自己视为儒家理想的捍卫者（这有一定的合理性），他们对于所观察到的周围邪恶势力的反抗，使他们自己内部形成了某种统一。这一所谓“清流”，在桓帝打击梁氏家族的一系列事件降临之前，实际上已经开始形成。他们的中心人物，在朝廷官吏方面有太尉陈蕃（168年被杀）、司隶校尉李膺（110—169），在皇家学院太学生方面有郭泰（128—169，名亦作“太”）、贾彪。宦官们必须除去这一集团构成的威胁，他们在167年初成功地李膺及其同僚以党派活动和煽动暴乱的罪名投入监狱，大约两百多人受到牵连，几个月之后这些人被释放，但这些受到指控的人却被禁止重新担任官职。

一年之后桓帝驾崩，窦皇后和她的父亲窦武扶持小皇帝灵帝登基，窦武成为大将军。他与陈蕃、胡广（91—172）一起，把李膺和其他第一次党锢的受害者召回来担任高级官职。可是，他们还没来得及实施驱逐宦官的计划，宦官却开始了反攻。结果陈蕃被处死，窦武自杀。于是在169年宦官们劝说儿皇帝彻底清除“党人”。第一次党锢涉及的那些人再次被捕，其中许多人，包括李膺，死于狱中；相当数量的其他人也受到迫害、被杀，或遭到终身禁锢不得做官。禁锢的法令直到184年4月黄巾起义爆发，帝国的生存受到威胁时，才被解除。

跟当时整个官僚机构和皇家太学生的总的人数相比，在这场旷日持久的冲突中被牵连的人数并不算多。大约死掉的人数是一百多一点，被处罚、流放、禁锢的人数总共不会超过六、七百人。⁹⁰这一点，再加上宦官粉粹清流党人集团如此地轻而易举，说明只有一小部分士人和官吏真正严肃地对待自

己的理想，视自己为公共道德的捍卫者并向宦官势力挑战。然而，尽管他们人数相对比较少，并且在当时未能获得广泛的支持，但这批总体上来说非常有勇气的理想主义者对后代产生的影响却是巨大的。因此《世说新语》开篇就是有关陈蕃、李膺、郭泰和陈寔等这些人物的逸事就绝非偶然，因为正是这些清流党人后来被看作是开“清谈”运动的先河，⁹¹他们的言行被魏晋和南朝时期许多著名士人视为最高楷模。

党锢事件对于隐逸史的意义是显而易见的。这里涉及了相当数量的人物，其中不少人在当时据称是道德和学术的领袖，但却被皇帝判决禁止担任官职。就他们本身的事例来说，被“强迫”退隐，跟在正常情况下的自愿退隐一样，都是对他们自身道德独立人格的一种肯定。这时就出现了一个非同寻常的情况：皇帝的禁令使得一个有道之人可以不参加公共事务的条件变成了强制性的，而这种条件平时他即使想要还不一定有呢。而且，伟大的人物因为坚持自己的正确信仰而死了，这就赋予了远离官场以新的意义、新的地位、更多的荣誉。正常情况下远离官场意味着对时事的总体道德评判，而现在却变成了反抗一种特定的、世人皆知的邪恶的证明。

像在一般情况下一样，有必要对这一总体现象所涉及的人物的个性人格和思想观点进行考察。很显然，这些遭禁锢的党人成员，对于做官的态度是很不一样的，如果说这其中有些人对于被禁止为皇帝积极效力而感到痛苦的话，另一些人对这个事实也许并不介意，更有另一些人禁锢对他们来说甚至是因祸得福。陈蕃和李膺一直是献身于朝廷事务的，假设他们没有在整肃中死掉，而是活下来被禁止做官，无疑他们或许会为不能为朝廷效力而苦恼终身。《党锢传》中提到的存活下来的被禁锢的党人，仅有少数几个在解禁之后事实上又作了官。当然，其部分原因是范曄只挑选了几个非同寻常的人物来论述，其中不少都是后来被杀或自杀了的——像杜密、魏郎和范滂（137—169）等人。有一个遭受禁锢后来又做官的人是何颙，他在皇家太学里地位很高，跟党人中的官吏领袖和学生领袖关系都很密切。他隐姓埋名存活下来，直到禁锢解除，但最终还是因为不肯为董卓效力，于190年死于狱中。⁹²

根据这些党人所表达的崇高理想，本来他们当中就应该有许多人倾向于保持清高而不是积极参与朝政，因此禁锢对于他们来说，只不过是解决了他们洁身自好引身而退可能会感受到的任何道德矛盾冲突而已。例如郭泰，在禁锢之前就从来没有做官，尽管是党人领袖之一，却能逃脱迫害。他谨慎低调地退隐于故乡，专心于教学，在陈蕃、李膺被害死仅一年之后，他因自然原因去世。就他个人的经历而言，完全有理由肯定，被禁止做官对他个人来说，丝毫没有带来什么麻烦。⁹³刘淑和夏馥也是一直故意回避参与政治，不过他们还是遭到了迫害。刘淑在狱中自杀，夏馥则躲进了深山，避免了同样的下场，他在解禁之前死于山中。至少就他们个人来说，这两个人恐怕都是欢迎被禁锢而不愿意去做官的。孔昱和檀敷也同样是如此，他们都曾多次拒绝朝廷征召和举荐，在经历了禁锢之后，后来仍旧与朝廷事务保持距离。二人在官府都只是短暂任职。⁹⁴

也许，对有些人来说，禁锢只不过是对其个人爱好加上了官方的强制而已，这些人当中最著名的是陈寔。尽管他在年轻时做过一些地方小官，但他有高尚的志向，喜好学习，所以到洛阳皇家太学去就读。当他后来又被征召去做官吏时，他就逃进深山隐居了，然而他的家庭贫困条件最后又迫使他担任了一系列地方政府的小职位，包括县令。受“党人”牵连，他身处卑贱地位，度过了党锢之禁，但却随遇而安，并仍然影响着他周围的人。在党禁解除后他被邀请担任好几个高级官职，但他以离开官场太久为借口一一拒绝了。他没有响应皇帝的一次征召，继续隐居，直到三年后死去。⁹⁵

这个时期受到党锢影响的两个主要知识分子是荀爽和郑玄。荀爽在166年刚刚被任命为郎中后即上书论“便宜”，随后即辞职了。党锢事件发生后，他就隐居了，后来十多年，他以著述为事。184年党锢解除后，朝廷征召他，司徒袁逢也举荐他为“有道”，他都没有响应（尽管袁逢死后，荀爽为他服丧三年）。189年大将军何进又征召他，但何进本人在当年就被剥夺了权利并被杀。献帝（189—220在位）即位后，董卓掌权，荀爽又被征召。他不得已而响应。三天之后他就被提升为司空，并且一直呆在这个职位上直到当年稍

后去世。⁹⁶

郑玄对于做学术似乎总是比对做官更感兴趣。他年轻时，不顾父亲发怒，坚决不肯去做小官吏，为的是省下时间来读书。他在皇家太学就读了一段时间，后来在全国游学十年，到处寻访有学问的人。党锢实施后，他被禁止担任官职，郑玄过着彻底隐居的生活，把全部精力投入经典的研究。虽然党锢对中国的政治稳定来说是灾难性的，但却可以说它给了郑玄大约十五年时间，让他不受干扰来搞学问，帮助他成为那个时代最伟大的经学家。在禁锢解除后，当时的强人一个接着一个来征召他。第一个是何进，郑玄不得已去了，但只在朝廷呆了一个晚上就又逃走了。董卓任命他为赵相，他以道路因战事被阻为由未去就职。再后来他被袁绍举荐为“茂才”，并任命他担任一个朝廷职务，这些荣誉他也同样拒绝了。最后他又被公车征召去担任大司农，并赐给安车一乘。他以病为由请求放他回家。他在200年去世，当时袁绍和曹操正在争夺最高政治权力。⁹⁷

以上对桓、灵时期政治中党锢事件及其所涉及的主要人物思想观点的简要考察，已经足以显示，对于隐逸史来说，党锢的意义是多方面的，而不是单一的。就其效果来说，党锢导致了一种现象，这种现象如果不怕有点自相矛盾的话，不妨可以称之为强制性隐逸，而这又给远离官场的人带来了新的声誉和意义。那些党锢中受牵连的人反而被认为——尽管不是被所有人⁹⁸——是道德上的英雄，他们的被迫隐居，恰好是他们与社会政治腐败进行不妥协对抗的证明，他们的声望，又因为分享了那些为了原则而死去的人的荣耀而得到了强化。他们在后代人心中成了坚定不移地献身于崇高人格理想的象征。然而，他们在对待出仕参与公共事务的态度上，存在着相当大的不同。其中有相当数量的人原先就逃避参与政事，党锢对他们来说只是加上一种官方的裁定，支撑了他们的个人选择。对于那些倾向于学术研究的人来说，党锢所带给他们的，除了其他东西之外，也有长期不被打断的学术研究机遇。虽然在后汉末期的隐逸中政治抗议的要素是很强烈的，但却不可认为其中没有其他各种动机和愿望，即使在儒家知识分子当中也是如此。受到时代风尚

力量的推动，典范性隐逸达到了新的高度，经常是与真诚的政治抗议性隐逸混杂呈现于隐逸上升的水银柱中。在下面一章，就要讨论这样一种混杂的态度和理想。

七、儒家典范性隐逸

后汉末年这种作为儒家隐逸之特点的混杂态度的最佳例子，是郭泰，他作为太学生积极分子是清流党人领袖之一，而与此同时他又培养自己作为处士的角色。他既是一位教师，也是一个引导潮流的人。尽管出身贫寒，早年丧父，郭泰对仕途却从来不感兴趣。在他十一岁的时候，他母亲曾试图劝说他到县里官府去做事，但他觉得自己适合于干更大的事情，说自己要读书。他母亲反对，说他们家没有钱；他的回答是他可以不需要钱。种种困难都没有能够动摇他的目标，三年之后，他学业已经取得了广泛的成就。后来他又去洛阳皇家太学修业，由于他聪明好学、容貌魁伟、擅长论说，还有音乐才能，他在那儿名声大震。当时任河南尹的李膺，也像其他人一样，深深地被郭泰所吸引，评论说：“吾见士多矣，未有如郭林宗者！”他们成了亲密朋友。对于来自宦官和外戚的政治危害，郭泰显然持有跟李膺同样的观点，但他懂得什么时候应该保持沉默以避免祸从口出。结果，当清流与宦官之间的冲突最终爆发时，他得以置身事外，没有遇到麻烦。他“闭门教授，弟子以千数。”但是，当李膺与陈蕃被宦官杀害后，他也极其悲痛。⁹⁹

虽然他曾经受到司徒黄琼的征辟，并被举荐为“有道”，却总是拒绝担任官职。有人曾劝他去做官，他回答说：

吾夜观乾象，昼察人事，天之所废，不可支也。方今卦在明夷，爻直勿用之象，潜居利贞之秋也。犹恐沧海横流，吾其鱼也。吾将岩栖归神，咀嚼元气，以修伯阳、彭祖之术，为优哉游哉，聊以卒岁者。¹⁰⁰

郭泰的魅力，以及他博得的赞誉，在《后汉书》和《后汉纪》里都有记载。（尽管范曄对他的处理似乎要比袁宏缺少一点同情心，把他表现得有点像花花公子）。有一次郭泰在外旅行遇到下雨，使他的头巾的一个角搭拉了下来，时人就模仿他，把自己的头巾也像他那样下折，称之为“林宗巾”。当他离开京师的时候，官吏和士人数千人来为他送行，169年当他四十一岁去世时，有上千人来哀悼他。他的碑文是当时最著名的文学家蔡邕撰写的，据载蔡邕对人说：“吾为碑铭多矣，皆有惭德，唯郭有道无愧色耳。”¹⁰¹

郭泰的重要性还不止在于他是个公众舆论的模范和引领潮流的人，他还以善于知人著称，写过一本关于这一主题的著作，并且亲自推荐了许多有才有德的人去做官。在他的传记后面附录了一连串这些人的记载，其中许多人似乎跟他本人一样过着一种隐逸的生活。他们当中包括孟敏、茅容、庾乘、符融、田盛和许劭。¹⁰²

即便仅仅从《后汉书》和其他一些地方保存下来的有限资料，也可以清楚地看出，郭泰是一个综合了他那个时代士人的许多特征和态度的复杂人物。他身上的有些态度似乎是矛盾的，但即使是这些表面上的矛盾，在很大程度上也是当时士人文化的一个部分。他拒绝做官，却又有着深切的政治关心；他以处士的生活方式生活，私下却又与活跃于政坛的领袖人物过从甚密；在个人行为举止和衣着上引领时尚，同时对待其文化理想又十分严肃，恪尽孝道，严守丧礼；自己拒绝做官时就说盛衰不可避免，同时又花了很多时间搜寻他认为是朝廷所需要的有德有才的人。我们当然不能把他贬斥为一个装腔作势的高手，但一种精心培育的、有意识的优雅姿态，的确是他个性的重要部分。我认为，正是郭泰身上这种认真的道德态度与故意的优雅风度的结合，使他成为汉代最后一百年儒家隐逸的缩影。

在范曄的记载中，有相当多的这一类隐逸的例子。其中他评价最高的一些人的记录收集在卷五十三，作为一个对那些能够审时度势、在仕与隐之间做出完美抉择的人们的纪念堂，这些人当中有周燮、黄宪、徐稚、姜肱和申屠蟠。

黄宪的例子很有趣，不仅因为他跟陈蕃、李膺、陈寔和郭泰一样，是清

议运动中的几个典范之一（因而也出现在《世说新语》的开头）¹⁰³，同时他的例子告诉我们，在这个时期什么样的德行可以获得声誉。黄宪出身于汝南慎阳一个贫贱的家庭；他父亲是个牛医。有一次荀淑（83—149）路过慎阳，在一个小旅馆遇见黄宪。虽然黄宪那时只有十三岁，他的言谈却给荀淑留下深刻印象。荀淑在学术圈子里以正直而著名（同时也因为他有八个有德行的儿子，其中一个是荀爽）。¹⁰⁴不久他遇到袁闳（跟黄宪同一地区的一位处士，后来曾任功曹¹⁰⁵），对袁闳称赞黄宪简直就是颜回再世，于是这个男孩的声誉得到了确认。一旦他被名人“发现”，他的名声就会得到迅速传播。在这方面，以及其他种种方面，当地有名望的人的口碑被证明是相当关键的。于是黄宪的名气就由于周举和陈蕃那样有地位的人的抬举而得到强化，他们俩常相谓曰：“时月之间不见黄生，则鄙吝之萌复存乎心。”¹⁰⁶当郭泰游访汝南时，他造访了袁闳和黄宪二人。他在袁闳那儿，连一个晚上都没住；而在黄宪那儿，他逗留了几天才依依不舍地离开。¹⁰⁷

一个人的德行、学识受到已经很有名望的学者的赞扬，是树立一个新的名望的主要途径。这样一种机制，在察举制度中已经建构起来。黄宪曾被举荐为“孝廉”，朋友劝他去洛阳。他并没有拒绝，但只在京城呆了很短时间就回来了。他终身未仕，直到四十七岁去世。范曄评论说，黄宪的言论观点和行为举止的细节没有记录，但所有见过他的人都深受其影响，这呼应了一种观点，即认为黄宪的德行是不可言喻的。¹⁰⁸

范曄以及他的同时代人对黄宪的评价中令人感到惊奇的地方在于，他之拒绝为君主服务，好像并不成为一件值得大惊小怪的事情。虽然毫无疑问，在那个时期拒绝做官很容易用外戚和宦官当道来作为合理化的理由，但是黄宪的传中没有任何迹象表明他拒绝做官有什么政治理由，或者被指望有这样的理由。他的完美正直的品行和对他人的影响，似乎就足以使他的遗世独立具有合法性。换句话说，黄宪是儒家典范性隐逸的一个卓越样板：“其僚辈皆瞻望于宪，以为准的。”¹⁰⁹

姜肱（96—173）也受到时人的广泛称赞，而且也像黄宪一样被范曄收

入了典范隐逸的传记。在他身上既体现了他们这一类人物所享有的声誉，同时也表现了他们为使自己的品行真正杰出而经历的路程。据范曄记载，由于姜肱博通《五经》，兼明星纬，所以吸引了三千多学生来向他学习。高官也争着来征辟他。但即便是皇帝以礼招聘，他和他的两个弟弟都不响应。据说有一次，姜肱跟他的一个弟弟去拜谒郡府，路上遇到强盗要杀他们。然而兄弟两人都十分真诚地要求以自己的生命换下兄弟的生命，以至于强盗受了感动，就把他俩都放了，只拿走了他们的东西和衣服。当郡府的官员问他们发生了什么事时，姜肱根本就没提强盗的事。强盗知道后，愧疚自己如此对待好人，就到他们的住处请求一见，叩头谢罪，并打算归还衣物。然而姜肱根本就不需要他们归还，反而热情招待他们一番，送他们上路。据这个故事的另一个版本，当强盗拿走他们的衣物时，没发现车子底部还有钱，姜肱就让随从追上去把钱也给强盗，强盗不肯要，他就亲自把钱塞到他们手里。¹¹⁰

这个故事只是一种编造的奇闻吗？没有理由设想它不是真实的。在当时那种道德民风之下，完全可以相信，一位想要使自己的行为成为风俗榜样的君子，会利用遭遇抢劫这件事作为他表现自己不介意物质财富的完美品德的一个机会——即使包括把强盗没发现的钱主动送给强盗这个情节。姜肱因不挂怀世俗事情而受到高度尊敬，这是无疑的。后来他不肯响应皇帝的征召，桓帝就只好求其次，派了一位画家来，要获取他的肖像。然而姜肱连这都不肯配合：他说自己患了目眩的病，躲在暗处用被子挡住自己，直到这位画家离去。¹¹¹

我想要论及的这个时期儒家典范性隐逸的最后一个例证，也是范曄这篇纪念性的传记中的一个人物。这个人似乎在他们当中受到的尊敬最高，他就是徐稚（97—168）。159年，当桓帝请陈蕃给徐稚、姜肱、袁闳、韦著和李昙等“海内列名五处士”¹¹²排列先后次序时，陈蕃回答说：

闳生出公族，闻道渐训。著长于三辅，礼义之俗，所谓不扶自直，不镂自雕。至于稚者，爰自江南卑薄之域，而角立杰出，宜当为先。¹¹³

跟袁阔、姜肱不一样，徐稚不是出生于富贵家庭。他像战国时期某些更加严格的隐士一样，需要自食其力。然而，尽管他过着艰难的农夫生活，他还是挤出时间学习，并且成为《春秋》、《尚书》、《易经》以及各种占卜谶纬文献的权威。他的节俭和坚定不移的道德立场颇受仰慕，五次被当地太守征辟，四次被举荐为“孝廉”，三次被举荐为“茂才”。当陈蕃被任命为豫章太守时（约156年），他首先想要做的事情之一，就是邀请徐稚来出任他的功曹。徐稚推脱不掉这个邀请，但几乎在到达之后马上就辞职了。后来他又被举荐为“有道”，并被任命为太原太守，但他没有响应皇帝的征召。¹¹⁴

黄琼是征辟过徐稚的高级官员之一，同时也是徐稚的老师。当黄琼开始做官后，徐稚就跟他断绝了关系。但是当黄琼在164年去世时，徐稚却去吊唁，在他坟前祭奠，然后不留姓名而去。《后汉书》和《后汉纪》在这之后的记载很不一样。据范曄说：郭泰意识到那个在黄琼坟前吊唁的人一定是徐稚，就叫茅容去追他，好像是要劝他参与政治生活。据认为这便引发了他的一个著名论断：“大树将颠，非一绳所维，何为栖栖不遑宁处？”但是袁宏的版本似乎更为可信，并且提示了徐稚和郭泰之间一种很不一样的关系；他没有像范曄那样把几件事压缩成一件事。据袁宏说：吊唁者派茅容去追徐稚，并且询问他对政治事件的看法，但除了稼穡之事外，却未能得到徐稚的任何观点。茅容回来后就在郭泰面前批评徐稚，而郭泰却起来为徐稚辩护。正是在这之后，徐稚对郭泰所从事的政治活动的风险感到担忧，写了封信劝告他远离这种徒劳无益而又十分危险的活动，并把他的行为比喻为想用一根绳子来维系将要倒下的大树。尽管这些话普遍被认为是表达了徐稚一方对于时事的自私的漠不关心，并且是腐蚀了学者、加速了汉朝衰落的道家自我中心主义的一种症状，¹¹⁵但它事实上好像是出自徐稚对郭泰的安全的深切关心，同时也可以验证他的不肯做官，并不可以被假定为就是潜伏着的社会责任意识的证明。他的干预唤起了郭泰新的醒悟，郭泰像对待老师一样领受了徐稚的话。¹¹⁶

像在黄琼的事情中一样，当机会出现的时候，徐稚也表达了他对郭泰的敬重，尽管他跟郭泰有不同的政治信念。当郭泰的母亲，一位贫穷低贱的妇

女去世时，徐稚也匿名去吊唁，并在其坟前献上生刍一束，暗借《诗经》里的一首诗，表达了意味深长的颂扬。¹¹⁷

灵帝初即位（168），想以隆重的礼遇和蒲轮安车征聘徐稚，但是还没来得及办，徐稚就死了。永安年间（258—263）有人在他墓上建了个亭子以表彰他的品德，宋代曾巩（1019—1093）在被任命为豫章太守一年后，为他建了个庙来纪念他。¹¹⁸

还可以继续用些时间来增加一些汉代末年处士的例子，但不可避免的是，很少能再达到徐稚的高度。徐稚、姜肱和黄宪这些人之所以受到赞美，恰好是因为他们是特别的，是因为他们以人格榜样的力量提醒那些一般普通的士人，他们文化的崇高理想是能够并且应该实现的。在这个天平的另一边，也有许多江湖骗子。事实上，如李固在给黄琼的信中所表明的，一般群众倾向于相信，所有处士都是一些虚伪的挂羊头卖狗肉的家伙。因此，为了保持有关汉末典范性隐逸的探讨的平衡性，我们也要包括几个品行不那么真诚的人物的事例。

应劭在《风俗通义》中抨击了几个赢得当时人很高评价的士人的狂妄和虚伪行径。这当中包括名叫张伯大和邓子敬的一对朋友，他们的名声，是得自于他们所表现出来的兄弟深情，以及致力于学问而不是仕途。但事实表明，无论是就其兄弟情还是其清高理想而言，他们的名声都是名过其实。一旦当他们的名声带来了官运，他们就急不可耐，好像从来没有什么兄弟情一样，各自奔向他们以前假装嗤之以鼻的官职。应劭评论他们的行为是“饰虚矜伪，诳世耀名”。¹¹⁹

张伯大和邓子敬的例子提示，在汉代中国，有许多典范性的行为可能会带来名声，并获得举荐而做官的机会。典范性隐逸只是可以被用来弄虚作假的广泛领域中的一个方面。学术思潮附加在家庭纽带上的极端重要性，意味着这种纽带也为此类弄虚作假提供了特别丰富的机会。因此，这个时代不仅制造出了一批假隐士，也产生了一些臭名昭著的伪孝子。一个很好的例子便是赵宣。他因为住在父母坟墓入口处服丧二十年而获得了很大的名声。然而，他并没有严格遵守服丧期间节欲的规矩以节制自己的性生活，他的五个儿子

都是在这段服丧期间出生的。由于他的虚伪和违背人之常情，他被陈蕃绳之以法，陈蕃当时是当地的太守。¹²⁰

处于隐逸天平上较轻浮的这一端的所有人物中，最有趣的要数向栩，他是光武帝时期著名隐士向长的后代。向栩是学老子道家之术的，同时也是个狂人，披头散发而行，过着斯巴达式的艰苦生活，不愿见来访者。他有一些弟子，都按照孔门著名弟子的名字取名。他有时骑着驴到集市上去乞讨，有时又把讨来的东西分给其他乞丐，并邀请他们回家给予很好的招待。最终他受到皇帝的特别征召，并被任命为赵相。所有人都非常期待他的清高的甚至古怪的行为榜样会给当地人带来些变革。然而使大家感到沮丧的是，他上任以后便开始乘坐豪华艳丽的车马，于是人们开始怀疑他本来就是江湖骗子。但他后来还是在朝廷谋到一个职位，在朝廷上他讥刺他人，出言轻率，因而不受欢迎。184年，张角领导的黄巾起义爆发，向栩建议，只要派一名使者对着起义者诵读《孝经》，就可以平定叛乱。于是跟他不同心的同僚就指控他与张角同心，把他杀掉了。¹²¹

这一节所讨论的典范性隐逸，是汉代后期各种隐逸中最重要的一种，其重要性既是在于它的流行程度以及当时士人对它的关注程度，也在于它作为魏晋南朝时期大多数隐逸的基础的历史意义。我把它称之为“儒家典范性隐逸”，是因为它是围绕儒家理念发展起来的，这种理念认为，退隐的君子可以通过自身的高洁品行影响周围的人，移风易俗，而且这些典范性隐士们大多也正是努力去实践那些道德品行中本质的儒家理想的。然而，这并不意味着他们没有同时也从其他各家思想中得到启发。因而徐稚遵循了农家学派的教义，江湖骗子向栩也利用了老子的学术。在下面一节我们将考察一些其他各家思想的影响及其所导致的隐逸类型，不仅仅是汉末，而是整个后汉时期的。

八、“百家”之学的影响

一部好的后汉道家思想的历史仍有待撰著。对这个时期道家思想的某些

方面，则已经有了一些研究，但还缺乏广泛全面的处理。这里将仅仅提出几个跟这个时期的隐逸直接相关的要点。首先需要强调的一个主要的和总体的观点，如同在以下的讨论中将会被证明的，那就是汉代后期隐逸的流行不能被简单地归因于道家思想的影响在当时受教育的精英阶层中的增长。尽管到了汉末道家思想的确看来赢得了影响，并且跟某些隐逸的种类有联系，但这些却不是那些在现存的记载当时士人思想态度的有关资料中占主导地位的隐逸类型。当然，这可能跟材料本身的偏见有部分关系，但是，在这里需要强调的是，儒家思想并不必然导致决定要积极参与政治事务，正如道家思想也并非毫无例外地导致远离社会政治和拒绝做官。

道家思想以许多不同的方式影响士人。其中一个最重要的影响就是发展出“朝中隐士”的概念，它吸引了汉代一些最杰出的士人。在这种情况下，道家思想，远非导致拒绝做官，而只是与一种做官时疏离世俗关怀的心态有关。关于这些将在下一章具体讨论。在朝中隐士的思想中，道家的观念跟儒家的原则可谓水乳交融。就其他许多隐士而言也同样如此。在前一节提到的江湖骗子向栩，对老子和孔子的教义同时加以不真诚的利用。给人留下更深印象的是处士杨厚（72—153），他是一位精通图书讖纬、解释灾异征兆的专家，他被举荐为“方正有道，接受了皇帝的特别征召，颇受顺帝的礼遇。后来梁冀想会见他，他不愿见，就称病求退，获得皇帝批准。虽然他不肯跟梁冀接触的考虑是非常儒家的，他对灾异现象的关注也同样是儒家的（由此引发了他的多篇奏疏），但是在他退隐之后，他便“修黄老”，教授三千多名弟子。¹²²

在杨厚的案例中，对黄老教义的兴趣跟退出政治事务是相呼应的。在汉末其他主要人物中把儒家观念和道家观念结合起来而且没有做官的，有法真（100—188）和申屠蟠。法真被范曄描写为“好学而无常家，博通内外图典，为关西大儒”。他的学术倾向，结合了“性恬静寡欲”和远离社会事务。当他被推荐给皇帝时，被描述为“体兼四业”（即《诗》、《书》、《礼》、《乐》），同时又“蹈老氏之高踪”。他被皇帝征召四次，但却终生不仕。¹²³

申屠蟠的思想跟法真很不一样。他似乎是一个严格的儒生和庄子风格的

世俗隐士的非同寻常的混合体。他出生于贫寒家庭，靠做漆工谋生，但是他博贯《五经》，兼通图纬，他的品行是如此高雅庄重，使郭泰那样有眼光的人都感到惊奇。对于所有一连串征召，他始终置之不理；但同时他又不赞成那些不做官却又要诋谤朝政的人。党锢时期的太学生积极分子，如范滂等人，在他看来都是错误的。他评论说：上一次处士横议——发生于战国时期——结果导致了秦始皇焚书坑儒。所以申屠蟠从政治事务完全退出，住在他依树而筑的一个小屋里，只跟劳动者打交道。就连董卓最终也未能强迫他改变主意。¹²⁴

但是在王遵（君公）、台佟、韩康等人的案例中，庄子的影响则是很强的。王遵隐姓埋名生活在牛贩子当中。台佟前面已经讨论过。韩康最终沮丧地发现，即使是以固定不变的低价格在市场上卖药，也会给他卖出意想不到的名声来。¹²⁵

受道家思想某些方面影响的隐士类型中，有一类是追求长生术和成仙的。后汉时期被提到的修炼道术的隐士人数少得令人吃惊。也许最有意义的例子就是郭泰了，据袁宏《后汉纪》记载，郭泰说他隐居就是为了要“岩栖归神，咀嚼元气，以修伯阳、彭祖之术”，也就是道家典型的长生术。¹²⁶郭泰作为当时儒生的领袖和引领潮流的人物，被描写为追求这样一种兴趣，说明这在当时士人阶层中很普遍；而在当时知识分子看来，修炼导引、吐纳、辟谷等等有助于延年益寿的道术，跟坚持儒家学说，这两者之间并没有什么矛盾。这一点也被其他材料所证实。¹²⁷另一个在这方面跟郭泰相似的隐士是苏顺，他在和帝、安帝年间很出名，关于他，史书中说“好养生术，隐处求道”。但是他在晚年却还是去做了官的。¹²⁸跟苏顺一样，矫慎也是跟马融同时的人，但是他更加坚定地致力于隐逸。他是个黄老学者，隐居在一个山洞里，修炼长生术。他死后有传言说他成了神仙，并有报告说他曾在通往中亚的丝绸之路上的敦煌附近被人看见过。¹²⁹

后汉时期另一个这种有趣的人物是于吉，他对于当时人和后代人都具有很大的魔力，以至于成为不少神仙人物文学作品中的主题。¹³⁰他被广泛认为

在《太平经》的传授过程中起了很大的作用。《太平经》是道教的主要早期经典，据说最初是在顺帝年间以某种神奇方式获得的。于吉最早来自今天山东一带的琅琊，后来他来到汉朝分裂后的吴国，他在那里给自己建了一座精舍，在里面研究道经，并制作符水给人治病。他作为神秘术大师的名气成了他的死因。有一天孙策（175—200）——他跟他的父亲孙坚（192年去世）一道创立了自治的吴国——召集手下的大将和门客在城门楼上开会，于吉恰好穿戴着据说是神仙的服饰从那里经过。立刻，来出席孙策会议的大多数人都纷纷涌下去迎拜这位道教大师，而把他们的君主晾在那里。孙策很不高兴，就把于吉抓了起来。不顾那些崇拜这位老人的人们的哀求（如果传说可信的话，于吉当时应该有差不多一百岁了），孙策还是把于吉处死，并把他的头悬挂在市场上，以警告其他任何可能导致他的臣民不顾君臣之礼的人。但于吉的信徒们据说都相信于吉并没有死，只不过是丢下了他的身体变成了纯粹的精灵，所以他们继续祭拜他，寻求他的保佑。¹³¹

但是这个时期的神秘术决不只限于那些特别属于“道家”的。考察一下史传中有关方术的章节，就可以得到有关后汉时期知识世界的多样化的概念，以及我所谓学术文化思潮的复杂性。在有关这些人物的记载中，可以观察到许多不同类型的知识探求和不同学派思想的混杂。现代学者可能会选择在学术和神秘知识之间划一条清晰的界限，但是就后汉时期人们的思想而言，要把这两者区分开来是极其困难的。即使在最具有怀疑论精神的知识分子的宇宙观中，也会给人与非人世界之间的互动和相互影响留下一块空间。¹³²因而，范曄所提到的许多神秘术士——产生于这个朝代的各个阶段——在一些现代学者看来完全没有联系的学术领域里也卓有声誉。他们当中许多人过着隐居生活，再次证实了退隐自然世界与神秘术两者之间的联系，这正是古代巫术传统的一个部分。¹³³毫不奇怪，这些神秘隐士中有些人也探求长生不老之术。

将学术与神秘术结合在一起的最好的例子是一位博学的神秘人物樊英，他是一位受到顺帝顶礼膜拜的隐士，但最终却使朝廷上的其它人大失所望。樊英是京房氏易学的专家，同时也精通其他儒家典籍。然而，学问在他手中

同时与占卜、风角、星象、谶纬以及解释灾异等并行而不悖。¹³⁴此外还有段翳（他大约生活在明帝年间），据说他精通《易经》，擅长风角，并且总能在来向他求教的人到达之前，就知道其姓名。跟樊英不一样的是，他从未做官。¹³⁵

廖扶（大约生活于安帝和顺帝时期）从他父亲的经历深感仕途险恶，他父亲曾是北地太守，后死于狱中。此后廖扶便叹服老子身贵于名的道理，引身退处于世事之外，专心研究各种领域，包括经典、天文、谶纬、风角、推步之术等。他拒绝以任何方式介入公务，就连请他解释灾异他也不肯。¹³⁶

其他一些神秘术士，对于介入政治却不像他这么深恶痛绝。其中有一位，叫樊志张，据说曾运用他的神秘术在165年帮助打败了西羌。¹³⁷公沙穆和董扶虽然都因为精通神秘术而著名，并且一直过着隐居生活，但也曾在皇家太学就读，后来也做了官。¹³⁸其他一些人则转到医学方面，其中有一位是涪翁，他隐居在四川涪水一带从事针灸（据说他写过有关针灸的著作）。他的弟子程高也是过着隐居生活，但程高的弟子郭玉则在和帝时做了太医丞。¹³⁹另一个著名的医生就是华佗，前面已经提到过。他被当时人视为神仙，但是在曹操迫使他进入公务后，他却遭遇了非命。¹⁴⁰

尽管总体上来说，朝廷和官府对于诸如占卜和解释灾异方面的专家是迫切寻求的，但这些人有时也会被认为是一种对于公共利益和政治秩序的威胁。一个叫刘根的人的例子就说明了这一点。他是隐居在神圣的嵩山中的一位神秘术专家，当地太守怀疑他以妖术蛊惑民众，就把他抓来。他为了回应太守的指控，居然展现出令人震恐的法术，招来了鬼魂，以至于使太守反而向他顿首谢罪。¹⁴¹

更有趣的是张楷（？80—？149）的例子，他是张霸（永元年间，89—104，任会稽太守）的儿子。张楷既精通典籍，又擅长道术，所以名气非常之大，以至于来追随他要跟他学道的人把他住的地方的街道都堵死了，其中不乏来自内廷、皇亲国戚以及贵族之家的人，在他附近比邻而舍。为了躲避这些人，他就到山里去隐居，靠卖草药为生。然而他的追随者们最终还是找到了他，以至于他住的地方又变成了一个集市。不过他还是不理睬官府的举荐

和142年顺帝的特诏。根据他的传记，他的技能之一是能作五里雾。当时有个叫裴优的人，只能作三里雾，就来学习他的秘术。但是张楷不肯教他。桓帝初年（147），这个裴优被抓了起来，因为他在自制的雾的掩盖之下做贼。在随后的案件调查中，他作证说他所运用的技术是张楷教的，导致张楷坐了两年监狱，直到事情被搞清楚。（在监狱里张楷很好地利用了时间，写了一本《尚书注》）¹⁴²

在前面一章中曾经提到前汉时期有一类隐士，他们将自己的角色定位为君主或者高官的“师友”，类似于战国时期那些游士的风格，他们不肯担任官职，但却也不介意为拥有政治权力的人提供忠告和指导。在后汉时期也有相当数量的此类隐士。像前汉时期诸如梅福一类“自由职业”顾问一样，他们提供咨询的事情，往往跟灾异征兆而不是跟军事策略或外交有关。普遍流行的靠私人教学谋生的做法¹⁴³，不可避免的使得有些人只想把皇帝当成自己的学生。

郎顗，是顺帝时期的人，他充分利用察举制度所提供的机会，对皇帝进行训诫。跟他父亲郎宗一样，郎顗也是一位京房氏易学的专家，精通风角、星算以及其他向人类解读自然信息的方法。133年，在发生了一系列灾异之后，顺帝把当时已经被举荐为“有道、方正”的郎顗请到朝廷上。郎顗便向皇帝呈上了三篇详细的奏疏，供皇帝参考，内容包括治理好国家的关键问题（其中包括礼遇贤能的隐士）、灾异的含义、以及只有皇帝本人的行为才能恢复宇宙秩序的根本道理。与此同时，他还向朝廷推荐了处士李固和黄琼。然而，当皇帝特别下诏任命他担任朝廷一个官职时，他便以病为由告辞回家了。¹⁴⁴

情况十分相似的还有比郎顗时间稍晚一些的襄楷。他被描写为好学、博古，擅长天文阴阳之术。166年，他以私人身份向皇帝上书二封，陈述一系列灾异。他直率地强调，要想事情有所改善，皇帝就必须纠正自己的个人行为，终止宦官的权力。不出预料，有人不喜欢这种大胆的言论，襄楷被关进了监狱，但由于顺帝相信他对于灾异的解释是真诚的，他只被判处了两年监禁。灵帝初年，他被恢复了名誉，陈蕃举荐他为“方正”，但他没有接受。中

平（184—189）年间他被皇帝征为博士，也没有接受，住在家里一直到死。

襄楷之所以特别有意思，在于他哲学思想上的开放跟他的隐逸生活方式并行不悖。为了表达自己的观点，他在奏疏中不仅引用儒家思想、阴阳以及各种天文学观念，同时也毫不含糊地引述道家甚至佛教的教义。他指出，桓帝虽然开始祭祀老子和浮屠，但对其教义却未能认真思考。¹⁴⁵ 襄楷是汉代许多杰出的折中主义者的一个典型例子。

在前面一节曾经提到农家学派思想的持续影响与大隐士徐稚的关系。这种影响在这个时期其他人的态度中也可以得到证明。也许最好的例子正是徐稚的儿子徐胤，他继承并进一步发展了其父的思想。在为父母服丧期结束之后（他们在他年轻时就死了），徐胤就隐居林藪，躬耕稼穡，自食其力，累了就阅读经典作为休息。尽管过着艰苦匮乏的生活，他坚持自己的理想，从不接受别人的施舍。¹⁴⁶

然而，也并不总是很容易将各家学派对个人行为的互相冲突的要求协调统一起来。尤其是农家学派的理想，在这方面会带来问题。一个很好的例子是光武帝时候的王霸。王霸选择一种高尚的贫穷生活，耕田谋生，他妻子也跟他有同样的理想。有一天，他的一个已经做了楚相的朋友，派了他的儿子，也是做了官的，前来给王霸送一封信。当这个显赫的客人到达时，王霸自己的儿子正在田里耕地，他被来人的威仪雍容所震慑，以至于简直不敢抬头看人家的脸。王霸也感到愧疚。客人走后，他请求妻子原谅，说自己作为父亲连累了孩子：自己选择一种乡村简朴生活是一回事，而把自己的儿子也搞成灰头土脸、不知礼仪的乡巴佬，则完全又是另外一回事。¹⁴⁷ 王霸的妻子或许可以安慰他，说他做得对，不必对孩子感到愧疚，但是这种道德两难却是真实存在的，人们可以想见这种不时产生的愧疚和自责还会继续困扰王霸。同样的两难也曾困扰过陶潜（365—427），他在留给儿子的遗嘱中，面对因自己选择农夫生活而不是去做官从而给自己的家庭带来的艰苦时，就曾引用王霸妻子所说的安慰的话。¹⁴⁸

如果说王霸在协调自己致力于农夫生活与承担对孩子的责任这两者时遇

到了困难，那么周燮（顺帝时期）则在协调其与自己做孝子的愿望时遇到了困难。他是精通《易》、《礼》的权威，以自己的榜样行为感化周围的人，同时他又坚持完全自食其力，不是自己生产的东西从来不吃。他感到完全离世隐居或抛弃父母所在之地是不可能的，就居住在祖先在山岗上盖的一间草屋里，在自家田里辛勤劳作。¹⁴⁹

亲身参与农耕，尤其当它是出于严格的自食其力的理念时，对于一个理想主义的士人来说并不是降低身份。但是，在官府里担任一个小官，尤其是在地方一级官府里，倒反而是降低了身份。其部分的原因是因为小官有义务要屈从于腐败而无能的上司的压力，正如孔子的门徒曾子所说：“胁肩谄笑，病于夏畦”：耸起肩膀装出谄媚笑容，真比夏天在菜地里干活还累。¹⁵⁰同时也是因为小官的低级职位跟许多士人自视甚高的自我形象不相符合。最显著的例子是冯良，他是周燮的一个朋友，出身孤微，二十九岁时被郡府雇用担任一个小职务。有一天他被派去迎接督邮，低贱职位的耻辱立即就显现了出来，他扔掉了官帽和官服，毁了车子杀了马，就逃走了。人们以为他被野兽或是强盗害死了，直到十年以后才有人又听到他的消息。¹⁵¹较少戏剧性但却更加直截了当的，是十一岁的郭泰在母亲试图劝说他接受官府里一个小职位以缓解家庭经济困难时所说的话：“大丈夫焉能处斗筭之役乎？”¹⁵²

自我形象定位和道德义愤也可能以其他形式表现出来。因此周颢（111—160，周举的儿子，不可与跟他父亲同辈的周燮相混淆），在其父亲的一位故吏卑身降礼但却得到提拔后，便决定杜门自绝，彻底隐居。这个决定由于梁冀掌握大权这一事实而得到强化，周颢在与世隔绝中生活了十多年，“慕老聃清静”。直到梁冀死后，他才又开门迎接客人。¹⁵³

这一节提供的材料揭示了后汉时期士人文化的复杂性和多样化，士人们往往随时能将取自于各家学派的理念和态度编织在一起。总的来说，严格固执于某一家学说的教义纯粹性的说法，跟这个时期的学术潮流并不吻合，尽管也会有某些教条主义者。然而就隐逸来说，从前面两节可以清楚地看到，导致一个士人采纳隐逸生活的哲学立场，很少是仅仅建构在某一家学说之上的。

当然在许多事例中，儒家的因素占主导地位，但通常情况下，说“儒家隐士”并不比说“道家隐士”、“阴阳家隐士”、“农家隐士”甚至“佛家隐士”更有道理。所有这些思潮混杂在一起，试图将一个士人的理想和动机简化为只是效忠于某个特定哲学流派的一般化概括应当避免。

做为对后汉隐逸所做的这些考察的结束，我想以较多的笔墨来观照一位在我看来似乎体现了汉代隐逸许多精致特征的人物，他就是梁鸿。梁鸿之所以特别有意思，是因为他写的几首诗得以保存了下来。这些诗不仅令人感动地表达了他在恶劣环境中保持高洁理想的努力，而且也对导致一个人变成隐士的复杂动机和态度提供了独特的视角。

九、梁鸿

梁鸿字伯鸾，扶风平陵人。¹⁵⁴ 他的父亲因为效力于王莽而被授予爵位封地，但他在梁鸿年幼时就去世了。光武帝在公元29年重新设立了太学，到梁鸿就业于太学时，他的家庭已经很贫穷。他是一位才高博学的学者，但是对经典“章句”之学却不感兴趣。

在完成学业之后，他并没有开始他的仕途生涯，却跑到上林苑里去养猪。范曄没有告诉我们原因何在。那些善于猜测的人可能会从政治上寻找原因，比如他父亲跟王莽有牵连，所以连累他在光武帝时谋不到职务。但是，有证据表明，光武帝并不反对给予那些曾经效力于王莽的个人以官职，更不要说是他们的儿子了。¹⁵⁵ 清代学者王鸣盛认为，梁鸿之所以从来不做官，是为了洗刷他父亲的耻辱¹⁵⁶，但并没有证据表明梁鸿认为他父亲与王莽的关系是一种羞耻。他选择养猪这样一个低贱的职位，似乎表明他有非常不同的理由。如果说他父亲的生平和死亡给他的教训是跟仕途险恶、荣名虚幻有关，那么这就可能导致他追求庄子的理想，做为一个圣贤的隐士默默无闻地生活在芸芸众生之中。这一点在《东观汉记》中可以得到证明：当梁鸿还是太学生的時候，就曾与一位友人共同发誓，永远不在皇权下任职。（最终他的朋友还是接

受了一个小官职，梁鸿就写了封信指责他，并跟他断了交。) ¹⁵⁷

至于他是不是一个很好的猪倌，史书无载。然而，有一天梁鸿不小心失手走了火，把人家的房子给烧了。他只好把所有的猪都给人家作为赔偿，但这还不够，他就请求给人家干活，以赔偿其余的部分。这个请求得到了允许，梁鸿就起早带晚给人家干苦活。他的行为使人觉得他不是个寻常的人。他们开始对他表示尊敬，并试图把他的猪还给他。梁鸿没有接受，就回家乡去了。

回到平陵，梁鸿遇到了一位心灵知音孟光，这是一位既不年轻也不漂亮的女子，但是却很壮实，她跟梁鸿一样，致力于简朴艰苦的生活，修养美德。¹⁵⁸当他们结婚以后，是孟光提醒梁鸿关于“隐居避祸”和“无欲”等理想。¹⁵⁹在孟光的催促下，他们到霸陵山中隐居，以耕织为生，闲来则读《诗》《书》弹琴以自娱。¹⁶⁰梁鸿仰慕前代高尚的隐士，给汉代二十四位最著名的隐士写了一篇颂赞。这给后来的一位隐士，《高士传》的作者皇甫谧提供了一个重要的示范。¹⁶¹

然而在公元80年春天，梁鸿和孟光往东部迁居，他们经过洛阳时所见的景象，引发了梁鸿对于帝国的豪华奢侈及其赖以维持的对于普通民众的剥削的不满，其结果便是他的一首《五噫歌》：

陟彼北芒兮，

噫！

顾览帝京兮，

噫！

宫室崔嵬兮，

噫！

人之劬劳兮，

噫！

辽辽未央兮，

噫！

这种大胆放言不会被容忍。章帝试图抓到他让他住嘴。但是他设法逃脱了搜捕，隐姓埋名躲藏到齐鲁一带，后来又迁居到吴地。¹⁶²

《五噫歌》写于一个被普遍认为是开明的关心臣民福祉的君主在位的时期，它所表达的情感就显得更加触目惊心。因而梁鸿的这首歌就不能被解释为是谴责对这个政治制度的某种特别的滥用，而是针对整个这个制度，是对一个奴役广大民众以便为少数上层人物提供奢侈浪费的不平等制度的谴责。这种政治抗议更多是来自庄子和农家学派的极端社会理想，而不是儒家改良主义的情感。

梁鸿在吴地度过了他的余生。他寄身于大家族皋伯通门下，靠给人家舂米为生。但是当皋伯通观察到，孟光对她的丈夫总是极其恭敬，便意识这个人非同寻常，于是就让他住到自己的房子里。得益于这样一个意想不到的照顾，梁鸿得以闭门著书十余篇。¹⁶³最终他病重了，意识到自己将死，留下遗嘱让他妻子和儿子在安葬他之后回故乡去。他被安葬在吴国古代英雄要离的坟墓附近¹⁶⁴，因为大家认为那个伟大的烈士跟这个清高的士人是属于同类的。

从跟梁鸿有关材料得出的印象来看，梁鸿真是除了道德完善之外别无所求的人，除了妻子给予的、帮他承受贫穷和艰苦的道德支持外，他几乎一无所有。对我们来说，幸运的是在他流传下来的作品中，还有一首他离开齐鲁到吴国去时写的诗，这首诗传达了一些东西，可以看出导致他选择这种生活的情感和理想：

逝旧邦兮遐征，
将遯集兮东南。
心愴怛兮伤悴，
志菲菲兮升降。
欲乘策兮纵迈，
疾吾俗兮作諲。
竞举枉兮措直，

咸先佞兮挺挺。
 聊固靡慚兮独建，
 冀异州兮尚贤。
 聊逍遥兮遂嬉，
 缙仲尼兮周流。
 悦云睹兮我悦，
 遂舍车兮即浮。
 过季札¹⁶⁵兮延陵，
 求鲁连¹⁶⁶兮海隅。
 虽不察兮光貌，
 幸神灵兮与休。
 惟季春兮华阜，
 麦含含兮方秀。¹⁶⁷
 哀茂时兮逾迈，
 悯芳香兮日臭。
 悼吾心兮不获，
 长委结兮焉究！
 口囁囁兮余讪，
 嗟恒恒兮谁留？

诗中流露出来的思想，远远没有达到那种圣人式的从容自得、超脱世事的高度。它所传达的，首先是一种始终不懈的道德努力，梁鸿挣扎着要克制自己，以免自己在不知不觉中沦为自己无法根除的欲望的俘虏。换句话说，它让我们看到，所谓“清静”“静穆”之所以是一种理想，恰恰是因为它不是一种很容易达到的状态，它时常所代表的只是那些人想要如此，而未必是他们真是如此。¹⁶⁸诗中也表达了梁鸿对于他将要承受的一切的战栗感，独自追求善德的孤独感——这在他写给朋友高恢的诗中也有所表达¹⁶⁹——正是这导致

他转向古代伟人，寻求精神支撑。诗中也表达了他对于包括荣名在内的一切世事之变化无常的感受，当然同时也表达了他的政治批评，在这一点上主要受儒家而非庄子的影响。

梁鸿是一位儒家隐士，还是道家隐士呢？思考一下这个问题在其中或许有意义的背景，是有可能的。然而，一旦当我们获得了对于像梁鸿这样一个个体的动机和理想的某种内在观察，我们就会发现，没有什么直截了当地列举出来的哲学观念，可以用来解释他的行为。虽然他受到各家学派思想的影响，但最终混杂在一起的思想是他自己的，是其个性人格、社会环境，当然同时也是学术追求的产物。汉代其他隐士也同样是如此，遗憾的是我们对他们的内心通常所知甚少。但是对有一组隐士我们却知道的比较多，这就是那些选择充当“朝中隐士”角色的、能说会道的士人。这些人就是我们在下一章所要讨论的。

注释

1 《汉书》，72/3096。关于刘玄兴衰的具体情况，见毕汉思（Hans Bielenstein）《东汉的复兴（二）》（*The Restoration of the Han Dynasty II*），《远东考古博物馆学报》（*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*），31（1957），11—112。

2 《后汉书》，13/513，521—522。

3 《后汉书》，13/539，又见13/526。关于隗嚣礼遇士人和隐士的情况，亦参见余英时《东汉政权之建立》145—146，有关其政治生涯，见毕汉思《东汉的复兴（二）》，159—198。

4 《后汉书》，13/535。

5 《后汉书》，13/535，537。

6 《后汉书》，81/2668—2670，《后汉纪》，3/3b，《东观汉记》，16/11b，《华阳国志》，10C/173—174。

7 《后汉书》，81/2670，《华阳国志》，10A/138。

8 这次日食见载于《后汉书》，10/321，但那里没有提到征召贤人的诏令。

9 《后汉书》，81/2666—2668。

10 《后汉书》，81/2670，《华阳国志》，10B/147,156。

11 《后汉书》，81/2668，《华阳国志》，10B/156。关于公孙述对待隐士的办法亦参见余英时《东汉政权之建立》，149—150。

12 见《东汉政权之建立》，183。赵翼《廿二史札记》，4/79—80也讨论了光武帝依靠士人支持而巩固其君主地位的问题。

13 《后汉纪》，1/8b。

14 《华阳国志》，5/69。

15 引自《艺文类聚》，10/190，余英时，183页。

16 见第二章，注169和注180。

17 毕汉思（Bielenstein）《汉代的复兴（四）》，31，说“光武帝对征招士人并没有

注释

多少兴趣。他追求隐士，但总是遇到显眼的失败。”分别开来看，毕汉思其实已经不言自明，有大量的证据可以表明光武帝对赢得士人对其朝廷的支持十分重视。但他的表述暗示隐士作为一个社会范畴跟士人有明显不同，则完全是一种误导。追求隐士，恰恰是为了赢得士人对朝廷的支持——不论是隐士们自己还是其他那些对其礼贤下士必有所闻的士人。

18 《后汉书》，83/2758。这也是一个很好的例子，可以说明把隐士描述为“山林之人”或“岩穴之士”等并不都是字面意义上的。光武帝所招的著名隐士显然并不是躲在山洞里的一类。范曄的引文是出自《论语》，20.1。范曄在《后汉书》，67/2185也评论了光武帝对隐士的敬重。

19 《后汉书》，83/2758。这两位老人徒劳地劝告光武帝远离其雄图大业。

20 后来的学者并不一定都对他持过度赞誉之辞。如应劭《风俗通义》，4/2b，就对他年轻时曾跟一个当众羞辱他的地方官吏决斗一事加以指责。

21 《后汉书》，83/2758，《东观汉记》，16/12b—13a。《后汉纪》，5/8b—9b收录了两份为周党辩护的诏书，其中周党也被比作许由、巢父和“四皓”。

22 《后汉书》，83/2762，《后汉纪》，5/9a，《东观汉记》，16/12b。据《礼记》：“儒有上不臣天子，下不事诸侯。”（《礼记正义》，59/443A；理雅格译本，28/408）

23 据《后汉书》，83/2763，严光（字子陵），一名“遵”，会稽余姚人。王先谦（1842—1917）《后汉书集解》（长沙，1923），83/5b—6a，把“遵”这个名字跟严光联系起来，看来是把他跟庄遵（班固称他为严遵）或者闽中人、曾任扬州刺史的严遵（字王恩）搞混淆了的结果。这个错误也见于《文选》36/19a注（但《文选》39/22a—23a没错）。《三国志》注，57/1326，引《会稽典录》明确用“严遵”指“严光”。关于严王恩，以及《后汉书集解》提到的文字，见《华阳国志》，12/218。有关严光与光武帝同游学的情况，刘令典《光武刘秀的太学同学》（《中原文献》，6.7，1974，29—30）一文曾加以讨论。

24 《后汉书》，83/2863—2864，又见48/1619，《后汉纪》，5/8b，《东观汉记》，16/12a，《七家后汉书》，663—664，《高士传》，C/1a—2a。晚唐文献《无能子》，B/27—29提供了一个严光拒绝光武的生动记载，说严光的态度非常坚决，以至于光武后来再也“不敢”试图让严光作自己的“臣”。

25 《后汉书》，83/2764。

26 《后汉纪》，8/18b—19a，《东观汉记》，17/5b—6a，均有郁悠。

27 《后汉书》，53/1740，《后汉纪》，8/18b—19a。

28 除了在第二章第180条注中已经提到的之外，还有：

野王二老 《后汉书》，83/2758

井丹 《后汉书》，83/2764—2765，《后汉纪》，7/10a

高恢 《后汉书》，83/2768

高获 《后汉书》，82A/2711

淳于恭 《后汉书》，39/1301

冯曹 《后汉书》，82A/2718

周泽 《后汉书》，79B/2578

梁鸿 《后汉书》，83/2765—2768

牛牢 《高士传》，C/2a

东海隐者 《高士传》，C/2a—b

29 见《后汉书》，39/1298—1300。关于梁鸿和淳于恭，见《后汉书》，83/2765—2768，39/1301。梁鸿我将在下面第九节深入讨论。

30 《后汉书》，80B/2613。尽管刘毅有这种观点，明帝实际上还是表现出礼贤下士的努力，并且在劝说他们到朝廷任职方面取得了一些成功。根据《后汉纪》，8/18a—b，他刚刚即位不久，就“以山林之劳”给朝廷重臣赵熹、李新、冯鲂等封侯。明帝还通过东平王苍的中介，说服了吴良，一位严守道德的人，来朝廷任职，其后不久，另一位贤人承官（公元76去世），也响应了公车的征召（《后汉书》，27/942—945）。

31 《后汉书》，3/139作“其以岩穴为先，勿取浮华。”而《后汉纪》，11/13b作“岩穴之德为先，勿取浮华。”

32 《后汉书》，83/2757。

33 《后汉书》，27/945—946，《东观汉记》，18/4a。

34 淳于恭是一位研究《老子》的学者，在光武帝和明帝时期一直作为一个道德典范人物生活在民间。后因州郡过于频繁地征召和纠缠，就躲到山里去隐居。公元76年，即章帝初年，帝下诏表彰他的德行，并下令当地政府赐给他帛二十匹。在之后他被征召，任命为议郎，受到礼遇，后又被升迁。他在公元80年死于任上。（《后汉书》，39/1301，《东观汉记》，18/8b记载了有关他的德行的故事，但没有提到他做官的事。）司马均和汝郁在被贾逵（30—101）举荐到朝廷后，皆备受章帝优待和礼遇。司马均官至侍中，后因老病辞官，皇帝赐给他大夫的俸禄。汝郁累迁至鲁相，我们被告知，他的影响力是如此之大，以至于有八、九万户人家迁居到他那里，以便接受他德化（《后汉书》36/1240，《东观汉记》，19/7b，《七家后汉书》，478）。

35 《后汉书》，64/2106，83/2768—2769，《东观汉记》18/9b；《七家后汉书》，474—475。范曄在传论中说他的父亲（宣侯范泰）在总体上评价隐士们的做法时，十分赞赏高风的清高守节和安贫乐道。

36 《后汉书》，83/2770。

37 《后汉书》，83/2765—2767，《后汉纪》，11/14b。

38 一个例外的可以归入这一范畴的例子是井丹。建武末期（约公元55），光武帝的五个封为王的儿子一起居住在北宫，都喜欢收养宾客。光烈皇后的弟弟阴就对他们说，他有本事能为他们把井丹请来，井丹当时因学问和高洁人品而著名。当这位著名隐士不得已而到来时，阴就故意搞笑嘲弄他，用真正的隐士食物来招待：让他吃麦饭和葱叶。而稍后，当阴就准备退席，左右抬出步辇时，这下轮到井丹嘲笑阴就了：“吾闻桀驾人车，岂此邪？”在场的人都大惊失色。井丹回到家中隐闭不出，再也不管人世间事（《后汉书》，83/2764—2765，《后汉纪》，7/10a，《东观汉记》，16/13a）。然而，井丹所反对的，显然主要不是占据了君主权位的人，而是那些滥用从君主那里获得的权利和影响的人。

39 《后汉书》83/2757。

40 例子可参见杨联陞，《东汉的豪族》，清华学报，11（1936），1007—1063。译文收入《中国的形成》（*The Making of China*, Englewood, Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1975），特别是131—132页；白乐日（Balazs），《汉末的社会危机和政治哲学》，《中国文明与官制》，188—189页。张磊夫（Crespigny）《汉末的政治抗议》，4—5（注1）也持这种观点。显然，《后汉书》的后妃传（10A—B）中也没有证据表明有相当数量的后妃是出自庶族平民。

41 最好的例子是王符（生活于顺帝时期）《潜夫论》（四部丛刊本），1/10a—b，2/4b—5a，11b—12a，14b—15a，3/11b—12a，8/2a—3b，5b—6b，以及徐干（217年去世）《中论》（四部丛刊本），B/7a—14a。亦参见现代学者陈东原《东汉之士气》，教育杂志，24.2（1934），95—104。

42 白乐日在《汉末的社会危机和政治哲学》，189，曾作过这样的论断。在《曹操的两首诗》，《中国文明与官制》174页，他比较谨慎地说“有些”宦官出身低贱。戴梅可（Nylan）在《应劭〈风俗通义〉》，243页注第47对白乐日这种一概而论的观点提出了质疑。白乐日有一些概括如“很自然宦官们的贪婪和道德水平的低下，跟他们所能获得的机会是直接成比例的”，并指责“宦官的苛刻、腐败和罪孽”，但他也不得不承认他们“并非是完全没有文化”（《汉末的社会危机和政治哲学》，190—191）。杨联陞《东汉的豪族》，131，也说宦官无知。

43 关于这个以及其他涉及宦官的论点，见三田村泰助，《宦官：侧近政治の构造》（东京：Chuo ko ronsha, 1963）。英文本Charles A. Pomeroy译，*Chinese Eunuch: The Structure of Intimate Politics*（Rutland, Vermont: Charl's E. Tuttle, 1970）

注释

44 《后汉书》，78/2513—2534。其中包括著名的蔡伦，他发明了一种纸，同时也是一位高水平的学者，所以在公元110年，皇帝指令刘珍和良史到东宫校讎汉家历史典籍，就叫蔡伦监理这项工程。此外还有良贺，顺帝问他为什么只有他一个人从来没有向皇帝举荐过什么人？他回答说，从前商鞅就是由官官举荐给秦王的，我既无知人之明也没有深交士人，不想再惹那样的乱子。吕强谢绝了汉灵帝要封给他的侯爵，认为像他这样职位的人是不适合封侯的，在他给皇帝的奏疏中，清楚地表达了士人的理想。在这当中特别有趣的是吴伉，当他发现自己的才干被忽视时，就退还自己的住处“从容养志”——换句话说，他在其职务允许的限度之内，成了一个隐士。

45 赵翼《廿二史札记》，5/101—103。不过，即使赵翼还是试图说明宦官里面十个有九个是坏的，并且深入讨论了他们犯下的罪恶。

46 关于这个问题更多的讨论，见文青云（Aat Vervoor）《汉代崩溃的反思》（*Reflections on the Collapse of the Han Dynasty*），待出。

47 人们很容易得到相反的印象，例如，从余英时的重要文章《汉晋之际士之新自觉与新思潮》，最早发表于《新亚学报》（1958），再版于余英时《中国知识阶层史论》，205—327。

48 《后汉书》，39/1306—1310。

49 《后汉书》，39/1307，有见《东观汉记》，17/2b。

50 《后汉书》，4/165。和帝的外祖父梁嫫，是一位士人和作家，在明帝时期过着隐逸的生活。见《后汉书》，34/1170—1174；《东观汉记》，12/6a—b。

51 《后汉书》，4/178。

52 《后汉书》，5/210。

53 《后汉书》，81/2685；《后汉纪》，15/3a。“隐士大儒”一语，盖出自《荀子》。李充就是这次应诏到朝廷的。李充是个公正廉洁的人，虽然很穷，不得不在地方官吏手下服役，他曾经拒绝和帝的征召。他到朝廷后被任命为侍中，有一天大将军邓鹭设酒宴请他，邓鹭对李充大加赞赏，并请教他如何才能得到杰出的奇才来担任他手下的高级职务。李充就跟他大谈对“海内隐居怀道之士”的忧虑。这时邓鹭就往他嘴里塞肉，想叫他住嘴，李充愤而抵挡。后来他被人警告道：在邓鹭面前评论这些人非所以光祚子孙，李充回答说，实现理想必须放在光祚子孙前面。（《后汉书》，81/2684—2685；《后汉纪》15/3a—b；亦见《东观汉记》，19/7a—b）。

54 《后汉书》，6/273。

55 有记载的外戚中，安帝的妹夫细阳侯岑熹，是非常认真重视隐士的政治文化角色的。他在被任命为魏郡太守后，曾十分认真地“招聘隐逸，与参政事”。见《后汉书》，17/663。

56 《后汉书》，46/1556—1557；《后汉纪》，17/3a。有关冯良，见下第八节。《后汉纪》18/4b—5a记载了一段有趣的对话，涉及中岳嵩山在使贵郡产生出特别多的贤人奇士方面所起的精神作用，这些贤人奇士最早的有许由、巢父。在这段对话中（发生在安帝时期），顺帝初年曾任太尉的朱寔评论说，贵郡的所有大贤人，谁都比不上太原周党，和汝南周燮。

57 《后汉纪》，19/7b记载有顺帝的一份诏书，要求朝廷高官“举贤良方正，探踪索隐者”。我们可以从跟东汉后期各个皇帝在位时期相关的材料中所提到的隐士人数，获得一个关于这个时期隐逸发展情况的概念。下面这份名单所列举的就是这个时期有隐逸名声的人，不管他最终是不是接受了官职。名单大致按照他们时间上最接近的在位君主先后排列。这样的分类不可避免地带有一定的随意性，因为他们大多数都经历了三个或四个君主。同时这份名单也未必穷尽，只是采自显见的主要资料而已（除了特别注明的之外，都采自《后汉书》）。然而，这里面也包括了那些选择了“朝中隐士”角色的人，关于“朝中隐士”将在第四章加以讨论。

和帝、殇帝时期（88—106）：

鲍昂 29/1023

注释

- 崔骃 52/1718—1722
 公孙松 36/1241
 顾奉 36/1241
 苏顺 80A/2617
 安帝时期 (106—125):
 崔瑗 52/1722—1724
 襄章 23/821—822
 樊英 82A/272—2724
 冯良 53/1741—1743
 孔乔 82A/2722
 郎宗 30B/1053
 李膺 82A/2722
 李充 81/2684—2685
 廖扶 82A/2719
 王辅 82A/2722
 薛包 39/1294—1295
 杨震 54/1759—1760
 华恂 60A/1953
 周燮 53/1741—1743
 顺帝 (125—144)、冲帝 (144—145)、质帝 (145—146) 时期:
 戴良 83/2772
 董班 63/2088
 法真 83/2774
 冯颀 《华阳国志》, 10B/145
 贺纯 36/2082, 61/2033
 黄错 61/2033
 黄琼 61/2032—2038
 黄宪 53/1744—1745
 郎顗 30B/1053—1075
 李固 63/2073—2089
 马融 60A/1953—1973
 任堂 51/1689, 61/2033
 苏章 83/2771
 王符 49/1630—1643
 王稚 《华阳国志》, 10B/147
 荀淑 62/2049—2050
 杨厚 30A/1047—1050
 张衡 59/1897—1941
 张楷 36/1242—1245
 赵康 43/1463
 赵岐 64/2121
 桓帝时期 (146—168)
 陈留老父 83/2775—2776
 种岱 56/1829
 种暉 56/1826
 崔寔 52/1725—1731
 樊志 82B/2732
 符融 68/2232—2233

注释

- 公沙穆 82A/2730—2731
 郭泰 68/2232—2233
 韩康 83/2770—2771
 汉阴老父 83/2775
 郝掣 34/1184
 胡武 34/1184
 姜肱 53/1749—1750
 姜岐 53/1695
 矫慎 83/2771—2772
 孔昱 67/2213
 李昙 53/1748
 刘淑 67/2190
 陆著 《古今图书集成》，册 618/3a
 马瑶 83/2772
 茅容 68/2229
 孟敏 68/2229
 申屠蟠 53/1750—1752
 檀敷 67/2215
 田盛 68/2233
 魏桓 53/1741
 韦著 26/921, 53/1746—1747
 夏馥 67/2201—2202
 襄楷 30B/1075—1085
 徐稚 53/1746—1748
 杨秉 54/1769
 杨赐 54/1775
 庾乘 68/2229
 袁闳 45/1525—1526
 袁弘 45/1526
 袁闳 53/1756
 钟皓 62/2064—2065, 《三国志》，13/391—392
 钟瑾 62/2064
 周璆 《古今图书集成》，册 618/3a
 周颙 61/2031
 灵帝时期到建安末期 (168—220)
 边让 80B/2647
 郗原 《三国志》，11/350—354
 蔡邕 60B/1979—2008
 陈纪 62/2067—2068
 陈寔 62/2065—2067
 董扶 82B/2734, 《三国志》，31/866
 杜微 《三国志》，42/1019—1020
 高岱 《三国志》，46/1109—1110
 管宁 《三国志》，11/345—360
 韩暨 《三国志》，24/677—678
 韩融 53/1754, 62/2063
 何夔 《三国志》，12/378—381
 和洽 《三国志》，23/655

注释

- 胡昭 《三国志》11/362
 华融 《三国志》64/1446—1447
 华佗 82B/2736—2739,《三国志》,29/799—803
 吉茂 《三国志》,23/660
 李膺 《后汉纪》,25/7a—b
 刘雄鸣 《三国志》,8/266
 弥衡 80B/2653—2658
 庞德公 83/2776—2777,《三国志》37/953—954
 秦宓 《三国志》,38/971—977
 任安 79A/2551,82B/2734,《三国志》,38/972
 任旄 《三国志》,27/748
 司马防 《三国志》,15/466
 司马徽 《三国志》,37/953—954,《世说新语》,1A/16a—17a
 苏则 《三国志》,16/490
 王烈 《三国志》,11/355—356
 卫衡 《华阳国志》,10C/163
 伟兹 《三国志》,22/647
 向栩 81/2673
 徐干 《三国志》,21/602
 许劭 68/2234—2235,《三国志》,23/658
 徐胤 53/1748
 荀靖 62/2050
 荀爽 62/2050—2057
 荀悦 62/2058
 杨彪 54/1786
 于吉 《三国志》,46/1110—1111
 张表 《七家后汉书》,224
 张奉 《七家后汉书》,224
 张紘 《三国志》,52.1243—1247
 张玄 36/1244
 张昭 《三国志》,52/1219
 郑泰 《三国志》,16/509—510
 郑玄 35/1207—1212
 仲长统 49/1643—1660
 周群 《三国志》,42/1020
 周舒 《三国志》,42/1020
 诸葛亮 《三国志》,35/911—931

58 《后汉书》,30A/1047—1050,《后汉纪》,18/2a—b。

59 《后汉书》,82A/2722,《后汉纪》,18/2a—b。注释引谢承《后汉书》提及跟樊英一起被召的人。孔乔幽居,修养心智,专注于学习,整天都不出家门。他不理会皇帝的征召,最后死在家里。李膺也是一位不慕荣利的好学之士,他家里的人互相都相敬如宾。州郡多次以礼邀请他,他从来都不响应。即便最后被举荐为“茂才”,并且被任命为召陵令,他也没有到官上任,一直呆在家里到死。王辅稍微变通一点,他隐居在野外的庐舍中,被举荐为“有道”,他响应了,并因为他有解释灾异、分析吉凶的技能,被任命为郎中。但他后来又以病为由退休了,在这之后安帝又征召他。然而他也是一直守在家里到死。安帝征召这些贤人的部分文字见于谢承关于郎宗的一段记载,郎宗是两个应召者之一。我在这里提及,是因为它表明安帝或许没有像年轻的顺帝那样给隐士以极高礼遇,但他也试图保证这些人得到相当的优待:“郎宗、李膺、孔乔等前比征命,未肯降

注释

意。恐主者玩弄，礼意不备，使难进易退之人龙潜不屈其身。各致嘉礼，遣诣公车，将以补察国政，辅朕之不逮。”

60 《后汉书》，61/2042，《后汉纪》，18/2a。

61 《后汉书》，62/2069。

62 这就导致了明帝和章帝在上台时进行无效裁决，终止滥用行为。见《后汉书》2/98，3/133。

63 《后汉书》，61/2042。

64 参见《后汉书》，61/2020；张磊夫（de Crespigny）《后汉之征辟制度》，76。

65 《后汉书》，59/1897—1898。

66 《后汉书》，60A/1953。据注文引《三辅决录注》说，马融正是从挚恂那里获得了广博的知识，挚恂非常赏识马融的才华，把女儿嫁给了他。关于挚恂，又见《高士传》，C/5b。

67 《三辅决录注》，《后汉书》64/2121注引。《东观汉记》，12/5b对马融也有此评价。关于马融对于隐逸的相当机会主义的态度，见《后汉书》，60A/1953及《后汉纪》，19/3b—4a。有关为马融洗刷此类恶名以及其他一些指控，包括更为严重的他与李固之死的关系，参见王泳，《马融辨》，《大陆杂志》，36.3(1968)，87—91。

68 李固是由郎顗推荐的，而郎顗本人隐居在海滨，尽管曾被举荐为“有道”和“贤良方正”并被顺帝征召，但拒绝接受任命。（郎顗之父朗宗，见于前注第59，在短暂做官以后，也培育类似的生活方式。《真诰》，14/4b—5a提供了有关他的道家情趣的纪录。）他个人对于官场的厌恶似乎没有妨碍他向官场推荐其他贤人，在这一点上他跟当时其他一些人一样。在推荐李固时他称李固“处士汉中李固”（《后汉书》，30B/1070）。李固当时四十岁。有关李固参见《后汉纪》，20/3b—4a，21/2a—3a。他的高尚隐逸的志趣，表现于他在五十六岁时写给他弟弟的一封信的片断中：他在信中以明显的敬意提到成都伟大的隐逸哲学家庄遵（或严遵）。见王国维《水经注校》（上海：人民出版社，1984），33/1040。

69 《后汉书》，82B/2725。据范曄说，朱穆（100—163）亦持相似态度。

70 黄琼在127年与贺纯、杨厚两位处士同时受到顺帝的征召。据《后汉书》63/2082注引谢承《后汉书》，贺纯，字仲真，会稽山阴人。十辟公府，三举贤良方正，五征博士，四公车征，皆不就。但后来还是到了朝廷，并数陈灾异，多见省纳，最后迁江夏太守。杨厚将在下面第八节讨论。

71 这是对《论语》18.8（“伯夷、叔齐不降其志，不辱其身。谓柳下惠、少连降志辱身。我则异于是，无可无不可。”）的释义。

72 据说诗人宋玉曾对楚襄王（前295—前263在位）说，跟那种可以得到几千人唱和的另一种朝廷音乐不同，宋玉的《阳春白雪》只有几百人能够唱和，因为曲高和寡。见传为宋玉所作的《对楚王问》（《文选》，45/1b—2b），《太平御览》572/2b引《襄阳耆旧传》。

73 《后汉书》，61/2032。《华阳国志》10C/163有一段关于樊英做官无所作为的有趣的证明，他从前的一位弟子以此作为自己不做官的理由：“若樊季齐、杨仲桓（即杨厚），虽应徵聘，何益于时乎？苟无所，则尼、轲栖栖。君平、子真，不屈其志。”李固信中提到其他处士人们知之甚少。胡元安和朱仲昭不见于他书。顾季鸿有可能是《后汉书》36/1241、79B/2581提到的顾奉。薛孟尝即薛苞，他因为母服丧而以至孝著称。他在121年受到公车特征，任命为侍中，但却称疾不肯就职。安帝下诏赐他回家，他活了八十岁，以寿终。（《后汉书》，39/1294—1295）。

74 《后汉书》，63/2081。这一段不见于《后汉纪》19/8b—9a所载的这篇奏疏。

75 《后汉书》，30A/1050。

76 《后汉书》，82A/2724—2725。徐天麟（1205前后）也提出过跟李固和范曄相同的观点，见《东汉会要》（台北：世界书局1960），27/298。范曄间接提到的无用之用的思想，最早是由庄子发明的。

77 《后汉书》，54/1771。杨秉出生于一个有隐逸传统的家庭。其祖父杨宝在哀帝、平帝及王莽时俱不应征。其父杨震（因学识渊博，人称“关西孔子”），五十岁之前一直设法抗拒要他做官的压力，后来官至太尉（《后汉书》，54/1758—1769，《东观汉记》，20/1a—b，《七家后汉书》，402—404，538）。杨秉本人仕途坎坷起伏，四十岁以后才接受征召，多次因不满朝政而辞官抗议。理解弹劾他和韦著之事的重要一点是，杨秉不久前（160年）刚辞去太常之职，以抗议对李云的处决，李云上疏反对立邓氏为皇后。（关于李云，见《后汉书》，57/1851—1852；关于杨秉，见《后汉书》，54/1769—1775，《后汉纪》，22/9a—b）。杨秉的儿子杨赐（185年去世）、孙子杨彪（145—225）继承了家族传统，很早就有隐逸的高名，而后来都仕途显赫（《后汉书》，54/1775—1789，《东观汉记》，201b—2a，《七家后汉书》，404—406）。韦著，还曾拒绝了其他几次征召，桓帝后期一直隐居。但在灵帝初期，他却迫不得已应招担任了东海相。这给他带来的不幸却是祸不单行，他因为自己施政的行为，以及他妻子的行为，失去了从前的好名声（《后汉书》，26/921，53/1746—1747，《后汉纪》，21/3b，23/5a，《风俗通义》，5/5a—b）。

78 《风俗通义》，3/3a。应劭将他跟陈仲子、鲍焦等极端主义者相提并论。

79 《后汉书》，34/1184。

80 关于这些人对董卓的反应，见《后汉书》，35/1209，53/1754，60B/2005—2006，62/2057—2058。关于韩融见《后汉书》，9/370，53/1754，62/2063，70/2281，72/2326，2340，74/2376；关于陈纪（陈寔之子），见《后汉书》，62/2067—2068。所有这些人，跟其他一些人一起，在前一年（188）都曾受到灵帝的征召，但没有一个人响应（《后汉书》53/1754，《后汉纪》，25/7a，《后汉纪》错误地将188年的征召归之于董卓。《后汉纪》还提到那一年被征召的人当中有一位李膺，他以学识和孝行著称，他在山中隐居直到死，拒绝做官。（《后汉纪》，25/7a—b）。

81 《后汉书》，64/2119，《后汉纪》，25/17b—18a，《三国志》，22/650—651。

82 《后汉书》，82B/2736—2739；《三国志》，29/799—803。华佗的例子跟曹操对待隐士胡昭（163—250）的情况形成鲜明对比。胡昭早在建安年间就响应了曹操的征召，但他又称自己只是一个没有用处的乡野之人请求放他回家，曹操答应了他，只是说：“人各有志，出处异趣，勉卒雅尚，义不相屈。”曹操在这件事情上的宽宏大量，可能跟胡昭强调自己“无军国之用”这一事实有关（《三国志》，11/362）。发生在有才气的诗人边让身上的事更具有代表性：他在初平（190—193）年间的混乱中辞去官职后，拒绝服从曹操的意旨，曹操就下令把他杀掉了（《后汉书》，80B/2647）。

83 陈启云《荀悦（A.D. 148—209）：一位中世纪早期儒士的生平与反思》（剑桥：剑桥大学出版社，1975）70页认为：荀悦本传的传论暗示荀悦被迫领导了一个像当时其他反宦官派系一样的“地下”组织。这种情况也许是有可能的，但却不是他的本传所提示的，传文只是说他“托疾隐居”，表明他是自己选择退出官场的。

84 《汉纪》，25/6b—7a。这段引文也有陈启云的翻译，见其《荀悦》，72页。文中的引文见于《毛诗》192《正月》。关于宁武子，见《论语》5.21，《春秋左传注》僖公28、30、31年。关于接舆，见前第一章第三节。

85 见前第一章第五节关于庄子的讨论。

86 《后汉书》，83/2276—2277，又见《高士传》，C/10a—b。这些材料中他的名字是庞公，但据《后汉书》注及《三国志》注都引用的《襄阳记》，他正确的名字是庞德公。他颇受当时隐士，善于知人者司马徽的仰慕，也颇受蜀国的设计者诸葛亮（181—234）的仰慕。由于司马徽称他为庞公，后人都以为他叫庞公。正是庞德公给了诸葛亮以“卧龙”的外号，同时称司马徽为“水镜”。跟诸葛亮、司马徽一起，庞德公也成为罗贯中（约1330—1400）所著历史小说《三国演义》（北京：人民文学出版社）中的人物。参见 Moss Roberts 的优秀的节译本《三国演义》（纽约：Pantheon, 1976）。关于庞德公，又参见李贽（1527—1602）《藏书》（北京：中华书局，1959），66/1099。

87 《后汉书》，53/1741。亦参见张磊夫（Rafe de Crespigny）《桓帝统治时期的

注释

政治哲学》(Politics and Philosophy under the Government of Emperor Huan, 159—168 A.D.), 《通报》, 66.1—3 (1980), 54。

88 有关这些人见《三国志》, 11/339—340, 350—360。辽东当然不是当时人们逃离黄巾起义和汉末战乱唯一的一处偏远地点。早期中国佛教文献《牟子》(平津馆丛书本, 1885) 1/1a中提到:“灵帝崩后, 天下扰乱, 独交州差安, 北方异人咸来在焉。”

89 关于党锢事件的主要材料是《后汉书》卷67以及《后汉纪》卷22—23。有关这些事件的细节和涉及的人物参见金发根《东汉党锢人物的分析》, 《中央研究院历史语言研究所集刊》, 34.2 (1963), 505—558; 张嘉夫 (Rafe de Crespigny) 《中华帝国的政治抗议: 后汉的党锢, 167—184》(Political Protest in Imperial China: The Great Proscription of Later Han, 167—184)《远东历史论文》(Papers in Far Eastern History), 11(March 1975), 1—36。

90 《后汉书》, 67/2188, 张嘉夫 (de Crespigny) 《中华帝国的政治抗议》, 34。

91 这一观点最早是陈寅恪提出来的, 见《陶渊明之思想与清谈之关系》, 《陈寅恪先生文史论集》(香港: 文文出版社, 1972) 381—382。

92 《后汉书》, 67/2217—2218。关于何 又参见陈启云《荀悦》, 28—29。

93 《后汉书》, 68/2226。郭泰将在第七节具体讨论。

94 《后汉书》67/2213, 2215, 《后汉纪》, 22/15a—b。擅杀的案例有点混淆, 参见张嘉夫 (de Crespigny) 《中华帝国的政治抗议》, 29。夏馥作为一个道教人物, 见《真诰》, 12/11a。

95 《后汉书》, 62/2065—2067, 《后汉纪》, 23/14b—15a。

96 《后汉书》, 62/2050—2057, 《后汉纪》, 26/5a—b。有关荀爽政治观点的进一步讨论, 参见陈启云《一位儒学大师关于政治暴力的观念: 荀爽对《易经》的解释》, 《通报》, 54.1—3 (1968), 73—115。

97 《后汉书》, 35/1207—1212, 《后汉纪》, 22/6b—7a。

98 例如, 申屠端对范滂、岑暄等人的批评(《后汉书》, 53/1752及《后汉纪》, 22/16a—b), 应劭对杜密批评(《风俗通义》, 5/7a—b), 以及葛洪对郭泰的批评(《抱朴子·外篇》46/1a—3b, Sailey译本《抱朴子》, 224—235)。

99 《后汉书》, 68/2225—2226, 《后汉纪》, 23/8b—9a。

100 《后汉纪》, 23/12b。《后汉书》(68/2225)只引用了最前面两句, 所以没有提到郭泰对长生术的兴趣。

101 《后汉书》, 68/2227。蔡邕写的《郭有道碑文》收入《文选》, 58/9a—11b。

102 《后汉书》68/2229, 2232—2235。关于符融又见《后汉纪》(23/9a)、《东观汉记》(21/3b)和《七家后汉书》(225—227); 关于《孟敏》见《后汉纪》(23/10a)和《世说新语》注(3B/23a—b); 关于茅容见《后汉书》(53/1747, 68/2228), 以及《后汉纪》(23/9b); 关于许劭见《三国志》(23/658)和《七家后汉书》(128—129)。跟郭泰一样, 许劭也以知人著称, 并且也写过一本这方面的书。参见余英时《汉晋之际士之新自觉与新思潮》, 236—243。

103 《世说新语》, 1A/1b。

104 荀淑在安帝时被征召, 但不久就退隐了。145年他被举荐为“贤良、正直”来到朝廷, 在朝廷上他讥刺梁冀, 梁冀就把他赶走叫他去做郎陵侯相。不久他就辞职隐居, 直到去世。他的八个儿子中包括荀靖, 荀靖终身未仕, 有至行, 号曰玄行先生。见《后汉书》(62/2049—2050), 《后汉纪》(21/8b), 《七家后汉书》(640—641), 《三国志》(10/307), 《高士传》(C/11a), 《世说新语》(1A/2a), 以及陈启云《荀悦》24—28。

105 在《后汉书》流传过程中袁闳与袁闳有些混淆(见《后汉书》53/1756注)。袁闳, 字奉高, 曾数辞公府之命, 却也“不修异操”。他最后担任功曹并获得广泛尊敬。(《后汉书》, 56/1820, 有见《世说新语》, 1A/1a—2a, 13a—b, 15a—b)。另一方面, 袁闳, 字夏甫(128—184), 是一位极端理想主义者, 也是当时一位著名隐士。他为父亲服丧, 严守礼节, 恪尽孝道, 因而出名, 他曾数次被召, 皆不应, 专心以耕学为业。当清流与

注释

宦官斗得一塌糊涂的时候，他想完全从社会退出，绝世隐居，但又不能舍弃老母，于是就在自家院子里筑一土室，在里面度过了他生命的最后十八年。在那期间，他甚至拒绝见他的兄弟、老婆和孩子，每天只是东向拜母而已。（《后汉书》，45/1525—1526，53/1746，68/2226，《后汉纪》，22/3a，22/15b—16a，23/4a，《七家后汉书》，66—77，《高士传》，C/8b）。应劭在《风俗通义》3/3b—4a批评了袁阔的极端主义。袁阔的弟弟袁弘，字劭甫，也是终生不参与世事。他对自己出身于富贵权势之家感到羞耻，便改名换姓跟老师住在一起（《后汉书》45/1526—1527）。

106 《后汉书》，53/1744。《后汉纪》（23/14a—b）及《世说新语》（1A/1b）都把这个评价归之于周乘（字子居），他也是跟陈蕃同时的人（见《后汉书》，61/2023，《七家后汉书》，476）。

107 《后汉书》，53/1744，《后汉纪》，23/10a—b，《世说新语》，1A/1b—2a。

108 《后汉书》，53/1745。《四库全书总目》（台北：艺文印书馆，1969），124/2a—3a，录有《天禄阁外史》八卷，据传是黄宪写的，并有谢安（320—385）写的序。谢安是个隐士，最后成为东晋时最伟大的政治家。然而范曄关于黄宪的言论无所传闻的评论（大约在谢安死后五十年），证明这本书和谢安的序都是后人的伪作。

109 《后汉纪》，23/14b。受到黄宪高尚品行影响的人物之一是戴良，他是黄宪的同乡，并且也对道德隐居持非常严肃的态度。作为一个年轻人他天性喜欢吹嘘自己的个人品节，每当此时他母亲就像驴叫一样试图阻止他。但他见黄宪时却总是很规矩，而回来时却像泄了气的皮球，仿佛若有所失，于是这时他母亲便会问：“你是不是又去见了那个牛医生的儿子了？”而戴良就会承认他无法跟黄宪相比肩。不幸的是，不论是她母亲还是黄宪，对他的影响都不能长久：后来有人问他自己可以和什么人相比时，戴良就只想到孔子和大禹。（《后汉书》，53/1744，83/2772—2773，《后汉纪》，23/14b，《世说新语》，1A/1b）。

110 《后汉书》，53/1749。关于强盗没发现钱的细节见《后汉书》注引谢承《后汉书》，以及《后汉纪》，22/3a。亦参见《七家后汉书》，83—85，401。

111 在桓帝死后的政治阴谋中，姜肱被征召担任太守，但他没有响应，逃到海边去隐居。后来年轻的灵帝又征召他（并且亲笔下诏，以示恩宠），他就完全消失了，隐姓埋名靠占卜为生。当诏书最终撤销时，连他家人也不知他在哪里。直到一年以后他才再次出现。见《后汉书》，53/1750，《后汉纪》，23/5a，《风俗通义》，5/5a—b。

112 这个说法出自《后汉书》53/1748注引谢承《后汉书》。

113 《后汉书》，53/1746—1747。

114 《后汉书》，53/1746（又见注引谢承《后汉书》），《世说新语》，1A/1a—b，《七家后汉书》，80—82，389—399。

115 例如余英时《汉晋之际士之新自觉与新思潮》，217，231—258，萧公权《中国政治思想史》，554—555，602—606。

116 《后汉纪》，22/2a—3a，比较《后汉书》，53/1747。

117 《后汉书》，53/1747—1748，《后汉纪》，23/11b，“生当”典故出自《毛诗》186：“生当一束，其人如玉。”

118 《后汉书》，53/1748，曾巩《徐孺子祠堂记》与其他一些纪念徐稚的文章由著名人物杨希闵收入其《徐徵士年谱》（1877，重印《十五家年谱丛书》，扬州，n.d.），1/7b—11a。但是对徐稚的赞扬也不是一律的，应劭就曾在《风俗通义》中批评他的极端行为。

119 《风俗通义》，3/3b。

120 《后汉书》66/2159—2160。

121 《后汉书》，81/2693—2694。

122 《后汉书》，30A/1047—1050，又见《七家后汉书》，223—224，《后汉纪》，18/2a。

123 《后汉书》，83/2774，又26/906，44/1505，《七家后汉书》，178。《艺文类聚》，

注释

37/657 收录了一篇据说是胡广写的法真的祭文。但胡广死于172年，早于法真16年。祭文中的话跟《后汉书》(83/2774)所载法真的朋友郭正赞颂法真的话很相似，据说郭正后来还曾把对法真的赞颂刻在石头上。因此很有可能《艺文类聚》收录的就是郭正颂词一个更完整的版本。又见《三国志》，37/957。

124 《后汉书》，53/1750—1754，《后汉纪》，22/16a—b，25/7—8a，《七家后汉书》，85—86，401—402。

125 见《后汉书》，83/2860，2770—2771；《高士传》，C/3b—4a，嵇康《高士传》，418，《七家后汉书》，474。

126 《后汉书》，23/12b。

127 见余英时《汉代中国思想中的生命与不朽》(*Life and Immortality in the Mind of Han China*)《哈佛亚洲研究杂志》，25 (1964—1965)，80—122，鲁惟一 (Michael Loewe)《天堂之路：中国人对不朽的追求》(*Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality*) 伦敦：George Allen and Unwin, 1979)，及《中国人关于生命与死亡的观点：汉代的信仰、神化与理性》伦敦：George Allen and Unwin, 1982)。

128 《后汉书》，80A/2617。

129 《后汉书》，83/2771—2772。此类人物在主要历史文献中的稀少，反映了这些文献作者的本质上的儒家眼光。道家文献，如陶弘景 (456—536) 的《真诰》(《道藏》，卷637—640)、张君房 (10—11世纪) 的《云笈七签》(《道藏》，卷694—701)，以及赵道一 (元代) 的《历史真仙体道通鉴》(《道藏》，卷139—148)，这些文献都记载了许多道家的道长和大师，其中有些据说是生活在汉代的，但史书却没有提到他们。确立这些记载的历史真实性是很不容易的，而且显然那些与其主题相关的道术和效果也的确使人难以置信。但是，这些文献中涉及的人物不可能全是虚构的，即便那些据说是他们所做的事情是不可能的。他们当中许多人据说到深山里去居住，但是很重要的一点是要记住，光是这一点还不足以使我们认可他们是隐士。

130 见《历史真仙体道通鉴》，20/1a—4b，《云笈七签》，111/1a—2a，王松年 (唐代)《仙苑编珠》(《道藏》卷329—330)，43B/13b，王悬 (唐代)《三洞珠囊》(《道藏》，卷780—781) 1/7a—b，19a—b，陈葆光 (宋代)《三洞群仙录》(《道藏》，卷992—995)，13/20a—b。

131 《三国志》46/1110—1111 引《江表传》和《志林》。于吉死于孙策之手的版本亦见于《搜神记》，但说得更神奇，这个版本《三国志》注也引用了。虽然裴松之说这些版本未详孰是，但这里所引用的版本对于现代读者来说可能更可信一些。关于《太平经》文本的历史参见王明《太平经合校》(北京：中华书局，1960)，康德谋 (Max Kaltenmark)《《太平经》的思想》(*The Ideology of T' ai-p' ing Ching*) 以及文章的注释，收入尉迟酩 (Holmes Welch)、石秀娜 (Anna Seidel) 编《道家面面观》(*Facets of Taoism*，纽黑文：耶鲁大学出版社，1979)，19—52。

132 这里最明显的例子是《论衡》的作者王充 (27—97)。现代论者对王充的“怀疑论”研究很多，但是重要的是要看到他的怀疑论的限度是明显的：他接受了五行理论的宇宙观，以及事物之间交互感应、同类相应的原理。他所反对的只是那种认为有某种道德力量或代理 (如“天”) 在控制和引导事物走向道德目的的观念。

133 参见第一章第五节。关于汉代神秘术在知识和政治中的角色参见顾颉刚《秦汉的方士与儒生》(再版，上海：上海古籍，1978)，以及吴文雪 (Ngo Van Xuyet)《占卜、魔法与中国古代的政治：〈后汉书·方术传〉译后记》(*Divination, magie, et politique dans la chine ancienne: Essai suivi de la traduction des "Biographies des Magiciens" tirées de l' Histoire des Han post é ieurs*，巴黎：法兰西大学出版社，1976)。有关神秘术的材料已由 Kenneth J. De Woskin 翻译为《中国古代的博士、方士和术士》(*Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China*，纽约：哥伦比亚大学出版社，1983)。

134 《后汉书》，82A/2721。

- 135 《后汉书》，82A/2719。
- 136 《后汉书》，82A/2719—2720。
- 137 《后汉书》，82B/2732。
- 138 《后汉书》，82B/2730—2734，《三国志》，31/866。
- 139 《后汉书》，82B/2735。
- 140 《后汉书》，82B/2736—2739。
- 141 《后汉书》，82B/2746。
- 142 《后汉书》，36/1242—1243。这个张楷（他的籍贯是蜀）不可混同于另一个张楷（籍贯河南）。那个张楷在顺帝年间曾被指控谋反（《后汉书》，48/1605）。有制作云雾本领的还有刘雄鸣，他是个有惹事生非性格的隐士，东汉末年住在覆车山脚下。建安时期的事变似乎迫使他要在世事中扮演角色，最后他被曹操任命为将军。他似乎真的赢得了曹操的好感，因为几年后，在他试图反叛最后又归顺曹操时，曹操友好地迎接他说：“老贼，真得汝矣！”并且恢复了他的官职。见《三国志》8/266 注引《魏略》。
- 143 参见第二章，注第 38。
- 144 《后汉书》，30B/1053—1075。
- 145 《后汉书》，30B/1075—1085。有关袁楷及其思想，参见张磊夫（Rafe de Crespigny）《后汉的灾异谴告：袁楷给桓帝的上书》（*Portents of Protest in the Later Han Dynasty: The Memorials of Hsiang K' ai to Emperor Huan*）东方学论集，卷 19，堪培拉：亚洲学院，澳大利亚国立大学，1976）；张磊夫，《桓帝时期的政治与哲学》（*Politics and Philosophy under the Government of Emperor Huan*），65—68，许理和（Emile Z ü rcher）《佛教征服中国》（*The Buddhist Conquest of China*）雷顿：Brill，1959），36—38。
- 146 《后汉书》，53/1748 注引谢承《后汉书》。
- 147 《后汉书》，84/2782—2783。
- 148 陶潜，《与子俨等疏》，《靖节先生集》，香港：中华书局，1973，7/1—4。
- 149 《后汉书》，53/1742，又《七家后汉书》，537—538。
- 150 《孟子》，3B.7。
- 151 《后汉书》，53/1743，《后汉记》，17/3a。章帝时的赵晔据说也曾有相似的行为。（《后汉书》，79B/2575）。
- 152 《后汉书》，68/2225。王莽时期的逢萌也曾表达过同样的情绪。（《后汉书》，83/2759）。
- 153 《后汉书》，61/2031。
- 154 除了另外说明，所有关于梁鸿的具体材料均出自《后汉书》梁鸿本传，见《后汉书》，83/2765—2768。
- 155 参见毕汉思（Bielenstein）《汉代的复兴》卷四，30。
- 156 王鸣盛《十七史商榷》，38/327。
- 157 《东观汉记》，18/9a。梁鸿选择做猪倌，有可能跟《庄子》内篇说列子曾经养了三年猪，最终雕琢复朴有关（《庄子》，7/29—31）。
- 158 《后汉记》11/15a 提到了她的丑，但没有提及她的力气，并强调由于她的高尚品格，追求她要娶她的人很多。
- 159 《后汉记》11/15a 载孟光曰：“得无欲低头就之邪”，而《后汉书》83/2766 作“无乃欲低头就之乎”。前者在我看来于义为长。
- 160 看来他们很快就以一对志向高远淡薄名利的模范夫妇而出了名。据《后汉书》，84/2796，马融的女儿马伦在跟丈夫袁隗论说时曾如此提及他们。这应该是在梁鸿死了六、七十年之后了。另一方面，《七家后汉书》把同样的话记载为袁隗之女嫁给张奉时说的，张奉是汉代末年的一位隐士。张奉的弟弟张表跟他有同样的价值观，也是一位有名的隐士。
- 161 梁鸿这篇作品只有八个字的残句保存在李善给束皙《神亡诗》和谢灵运《雪赋》

注释

作的注释中，见《文选》19/17b和13/12b。残句出自《安丘君平颂》。据严可均（《全后汉文》）说，这一定是赞颂安丘望之和庄君平。又参见《后汉书集解》，83/8b。皇甫谧在《高士传》后记中提到了梁鸿的著作。又参见姚振中《补后汉书艺文志》（1889），2/65a—b，4/48a。

162 《后汉纪》（11/14b）将《五噫歌》的时间定为建初五年五月，即公元80年6月。还说章帝未能发现他，之后他便逃往会稽。由于他在去吴前夕写的诗中含有“季春”一句，因此好像梁鸿和孟光在齐鲁一直呆到了公元81年4月。《后汉书集解》（83/9a）引惠栋的观点：认为《太平御览》（572/2a）和《三辅决录注》（郭茂倩《乐府诗集》[北京：中华书局，1979]85/1193引）记载章帝对此诗的反应是“悲”之而不是“非”之，因此《后汉书》定有讹误。然而，除了出于想要为章帝保留作为君主能礼贤下士的好名声的愿望之外，并没有什么能推导出这样一个结论。假如皇帝对此事的反应真是“悲”，很难解释他为什么要叫人搜寻梁鸿，以及梁鸿为什么要躲藏。此外，《后汉纪》（11/14b）也说章帝不满这首诗。梁鸿这首诗政治上的大胆直言使之赢得了人民共和国的赞赏。因此在北京出版社1981年出版的《汉魏南北朝诗选注》里，它是被选入的仅有十来首的汉代诗人作品之一。

163 《隋书·经籍志》（北京：中华书局，1973），35/1057著录有《梁鸿集》二卷，其中可能包括他给以前的隐士写的赞颂。没有迹象表明这些著作保存了下来。参见姚振中《补后汉书艺文志》，2/65a—b，4/48a。

164 关于要离，见《吕氏春秋》，11/5b—6b，《说苑》，12/4a，《新序》，3/10b。要离为其君吴王刺杀了王子庆忌，后来为自己行为感到羞耻且认识到吴王的不公，于是自杀。

165 关于季札见《春秋左传注》襄公29、31，召公21，《史记》，31/1449—1475，《新序》7/2b—4a，《说苑》，7/21a—b，8/2a，14/2a—b，19/5a。他是吴王诸樊的弟弟，据说他不肯接受王位。他的封地在延陵（今江苏常州）。

166 关于鲁仲连见第一章注72。

167 这两句的文本有点疑问。有注家认为“惟季”二字有误。但各家似乎都同意“春”字没有错。（见《北堂书钞》[广州：福文斋，1888]，154/3a）因为它跟梁鸿适吴的具体日期有关，因此有点意义。如果这真是“季春”，很难想象这时山东西部的麦子已经成熟（或许更像是“季夏”）。另一方面，把时间定在“季春”会给梁鸿的读者留下特别的刺激，因为春天最后的那个月是皇帝应该征召贤入的时节（见《礼记》，15/135B，理雅格译本，27/264）。从总的方面看，这首诗受《楚辞》影响很大：如贤良不被赏识、遭遇谗毁的基调，远游的母题，以及它的形式（六言的诗句以及其中第四个字使用虚词“兮”等）。但它具有《楚辞》不能比拟的个人直接性和情感强烈性。

168 鲁迅《题未定草》（七）对此有雄辩的论述，《鲁迅全集》，6339—6345。见杨宪益、戴乃迭译《鲁迅选集》4/229—235。

169 这首诗写于梁鸿离开扶风东游以后：

鸟嘒嘒兮友之期，
念高子兮仆怀思，
想念怀兮爱集兹。

第四章 朝中隐士

一、东方朔与扬雄

朝中隐士的概念是汉代的一个发明。不对它加以详细的考察，对中国隐逸传统的论述就不可能是完整的。第一个声称是一位朝中隐士的人似乎就是东方朔，他是汉武帝统治时期的一个诗人和弄臣，跟朝中隐士相关的概念的最初表述，有足够的理由可以归之于他的横溢的才情与智慧。

李祁教授曾将朝中隐士想法的特征概括为涉及一种妥协，在某种历史情况下，中国知识分子发现他们自己其实并不那么受人仰慕，这种妥协便是完全可以理解的。

……早在汉代，就为那些迫于压力或是不太情愿舍弃世俗的人，发展出了一种就在官位上退隐的理论。这些人也许不太适合被称为隐士，因为他们并没有将自己与社会隔离；然而，他们却自视为“隐”，因为他们的态度基本上是与官场上其他人对立的……既然为了原则而牺牲自己是愚蠢的，而完全接受世俗又是不可能的，于是便在两者之间出现一种妥协：在寻求肉体上的舒适的同时保持一种不合作的精神。¹

做朝中隐士的想法，是否一定就是像这段话所提示的那样虚伪和犬儒主义，也许是可以质疑的。毕竟，庄子就曾教导说，真正的圣人是隐藏在普通人群之中的，真正的隐逸是一种心灵状态，是完全超然于世俗的事情。这一教义是真诚地表述了的，并且也是被像庄遵、李弘那样的人完全真诚地付诸实践的。这种大隐隐于朝的观念是否就是庄子大隐隐于市的原理的延伸呢？² 东方朔是否试图认真地按照庄子的理想来生活呢？或者他只不过是个靠耍嘴皮子达到自己目的的江湖骗子？

东方朔成为相当多的民间传奇故事文本的主角，这些故事甚至在他生前就已开始流传。³ 在现存有关他的生平的最早记录——见于约公元前50年褚少孙增补的《史记》中⁴，就已经包含了许多奇妙的细节，这些细节大部分在班固编写更为严谨的《汉书》时被删除了。⁵ 然而，在记录了一些可疑的传说——诸如东方朔上书求职时，奏牍装满了一整车，皇帝花了两个月才读完——的同时，褚少孙还提到东方朔的一些古怪出格的行为，导致他的同僚称他为“狂人”，而他则回答说：“如朔等，所谓避世于朝廷间者也。”褚少孙还记载，有一次东方朔喝醉了酒，便瘫在地上唱出了下面这个小调：

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。⁶

但是，关于东方朔思想的主要材料，还是他自己写的东西。其中之一是《答客难》，褚少孙引用了其中一段，全篇则被班固收录。在这篇文章中东方朔解释了为什么像他这么有杰出才华的人却只担任一个侍郎的职位。⁷ 他提出的观点被后人反复引用。东方朔说：战国时，一国之存亡取决于它面对其他各国的激烈竞争能否吸引和任用有才能的人；而现在却不同了，帝国天下太平，万事和谐有序。因此天下有才能的人不可胜数，对于像他这样的人来说，

可以做的事情就只有致力于修身而已。而且身处如此开明的时代，隐逸是不合时宜的，试图仿效传说中的许由或者楚狂接舆，就是不识时务了。⁸说的更加直接并富有煽动性的是他的《戒子诗》：

明者处世，莫尚于中。

优哉游哉，与道相从。

首阳为拙，柱下为工。

饱食安坐，以仕易农。

依隐玩世，诡时不逢。

是故才尽者身危，好名者得华。

有群者累生，孤贵者失和。

遗余者不匮，自尽者无多。

圣人之道，一龙一蛇。

形见神藏，与物变化。

随时之宜，无有常家。⁹

尽管有表面上的相似之处，但如果把这些情绪看做是对庄子思想的严肃的运用或是阐述，将会是一个错误。根本上来说，东方朔对隐逸的态度，丝毫不比对做官尽职或遵守社会习俗的态度更加严肃；他显然并不具备那种对于庄子式的隐逸来说至关重要的完善的自我控制。东方朔是一个机灵而古怪的人，一个搞笑成癖、聪明过头的人。他不管是否得体，一味插科打诨、神气活现，以至于借酒使性在皇宫里撒尿，差点丢了性命——这种事情要在庄子看来恐怕就是自杀式的自我沉溺。东方朔也许可以被认为是自甘平庸，但前提是那样他很舒服，而且他清楚地相信欲望应当得到满足而不是压抑。（也许这跟他年轻时经历的艰苦有点关系。）¹⁰就他对于隐逸历史的意义而言，扬雄所作的精辟的评断，可以说是无可挑剔：

圣言圣行，不逢其时，圣人隐也。贤言贤行，不逢其时，贤者隐也。谈言谈行，而不逢其时，谈者隐也。¹¹

东方朔阐明了朝中隐士的概念，但却并没有严肃认真地对待这个概念。这个概念对他来说，用处只在于可以为他生来具有的某种爱好进行辩护，如此而已。如果我们要寻找认真对待这个概念的尝试，那就只有在扬雄的生平和著作之中。前面已经提到扬雄对于我们了解前汉时期隐逸情况的重要性，现在有必要进一步考察扬雄自己将某些隐逸原则运用于实践的精致和老道，正是这使得他具有很大的魅力。¹²

《汉书·扬雄传》的记载几乎全部取材于扬雄自己的著作，包括他的重要的《自序》。在这篇自序中他是这样描述自己的：

为人简易佚荡，口吃不能剧谈，默而好深湛之思，清静亡为，少嗜欲，不汲汲于富贵，不戚戚于贫贱，不修廉隅以徼名当世。家产不过十金，乏无僮仆之储，晏如也。自有大度，非圣哲之书不好也；非其意，虽富贵不事也。¹³

如果这真是扬雄对自己的看法——或者是扬雄想要为自己设计的形象——那么它在多大程度上是准确可信的呢？考察他的生平事实以及那些了解他的人的观点，并设置一定的重要条件限制，这幅形象图画还是相当可信的。但是在着手进行那些考察之前，有必要先对他的传记描写中的一个问题加以评论。传记突出表明了一个事实，即扬雄口吃，暗示他倾向于沉默和喜好深思，部分地是由于口吃的结果。无疑这在心理学上是很有道理的：可以想象，在一个高度赞赏口才和雄辩的社会里，特别是在帝国朝廷的氛围中，期待每个人都应该是口齿伶俐、精炼典雅，那些有言语障碍的人就会倾向于回避这种对他有压力的环境。言语障碍的确在其他一些隐逸人物的个人经历中也有反映，不难看出，

决定隐居不仕，很可能正是由于害怕自己会遭受别人的嘲笑和蔑视。此外，保持沉默本身，也可能被赋予哲学理由上的极高尊敬。难道孔子不是说过，君子欲“讷于言”，《庄子》和《老子》不是说过，“知者不言，言者不知”？¹⁴特别有趣的是，据《汉书》记载，扬雄所仰慕和效仿的成都大诗人司马相如（前179—前117）¹⁵，据说也颇受期期艾艾之苦。不仅如此，据说他也不肯介入国家高层事务，尽管担任官职，却又不慕官爵。¹⁶这两位来自蜀地的大文学家的相似之处：都是因为文学才能在朝廷获得了相对较低级别的官职，这也许只是一种巧合，但是也有可能司马相如对扬雄的影响不仅在于文学技能方面，而且也延伸影响到他的生活作风，在一定程度上扬雄以这位他非常认同的伟大前辈做为自己模仿的榜样。

扬雄直到四十岁以后才离开成都去京城。¹⁷在朝中他只被任命为一个不起眼的郎官，他就在这个位子上度过了大半生，尽管他才华出众，而且也不缺少可以把他提拔到更为显赫和有影响的位置的人际关系。他早在后来成为新朝皇帝的王莽权力上升之前，就已经为之效力，而且他也是董贤（前23—前1）的同僚，而董贤是汉哀帝的同性恋伴侣，曾享有很大的（也许是短暂的）影响力。但是即使在王莽公元9年登基之后，扬雄也没有想要使自己往上提升。一直到了他的晚年，基于他的老资格，才被给予一个算不上什么的大夫职位。班固评论他说：“恬于势利乃如是。”¹⁸

王莽本人对扬雄非常了解，相信他对于权力和个人进取根本不感兴趣。公元11年，包括刘歆的儿子刘棻在内的几个年轻学者，由于对王莽想要显示自己的统治具有神灵预兆的企图进行争辩，遭到逮捕，而扬雄也在被怀疑之列。当扬雄得知治狱使者要来逮捕他时，他就从他工作的那栋楼阁上纵身跳下自杀，差点死掉。王莽知道此事后感到很困惑，一面下令进一步调查，一面评论说：“雄素不与事，何故在此？”¹⁹扬雄会卷入世俗事务的想法，对那些了解他的人们来说，显然感到吃惊并认为极其不可能。调查结果也证明他们是对的。

扬雄在王莽篡夺大位之前，早就开始修养自己做为隐者的角色，这一点

可做为主要理由，排除那种认为扬雄之所以这么做是为了给自己在篡权者手下任职开脱罪名的观点。从现存的扬雄写给刘歆的关于《方言》编纂的一封信中可以看出，事实上他的态度自来到京城时起就没有改变过。在那封信中他说，在他接受朝廷任命的那一年，他就请求成帝批准，让他致力于学术三年，不拿俸禄。请求得到了允许，他被提供了必要的资源，而俸禄却没有被停止。²⁰这样的请求显然表明了一种对于伴随高级官位而来的权力、名望和财富的真诚的淡薄。此外，如我们已经看到的，在王莽登基后，许多有德的、受到高度尊敬的士人并没有为替他效力而感到良心谴责。认为扬雄一定会为此感到愧疚的想法，是把后世才成为正统的对于王莽的态度强加到扬雄及其同时代人身上所致。²¹

扬雄企图自杀的故事证明他对财富和权力确实看得很淡，然而却也表明他与自己想要做到的“简易佚荡”之间还有距离：他显然还没有达到庄子所谓圣人的那种彻底超然的性格，那种视生与死、荣与辱没有区别的境界。换句话说，扬雄是个复杂的有弱点的人，他努力要达到圣人境界，一方面在某些方面他已经接近那种境界，另一方面他还需要奋斗以获得一种自我控制的调节。他的亲密朋友和仰慕者桓谭（公元前43—公元28）就是这样看他的。桓谭认为他是整个汉代最杰出的人物²²，同时认为尽管他才智开通，但还是有一些人类特有的弱点。他多次提到扬雄的贫穷，但说造成贫穷的部分原因，是由于扬雄在其两个儿子死去时不能节制自己的悲痛，花费很多钱把他们的遗体运回成都下葬。²³这样看来，扬雄一方面达到了圣人之道看破生死，另一方面却又不能以平常心接受自己儿子的死亡。这又很难说是一种“简易佚荡”。²⁴但是桓谭还是确信他对于物质利益的淡薄是真诚的。扬雄的不幸使得他的家庭非常贫穷，以至于他死后家里都没钱给他下葬，要靠他的学生侯芭来安葬他。²⁵桓谭说他对于物质利益的漠视是一种“智者之盲”。²⁶

因此有充足的理由相信扬雄的确努力想要做个朝中隐士，然而这并不意味着他在任何方面认同于东方朔。如我们已经看到的，他对东方朔评价并不高。他对东方朔喜欢出丑表示轻蔑，并贬斥东方朔的文章以及关于东方朔的

故事没有价值。在扬雄看来，如果东方朔的行为也要冠以隐逸之名，那只能叫做“小丑隐士”。扬雄拒绝将“隐者”之名用在东方朔身上，因为他的言行完全没有典范意义。更有甚者，他甚至拒绝将“隐者”之名跟柳下惠联系在一起，尽管性格随和的柳下惠在《论语》里受到了赞扬。²⁷ 扬雄故意断章取义引用孟子的话说柳下惠“不恭”。²⁸ 他声称，至少就古人看来，应该是“高饿显，下禄隐”。²⁹

扬雄的言外之意要比表面上说出来的更多。扬雄没有提到事实上在《论语》里，尽管孔子曾将柳下惠与伯夷进行了对照，但孔子也说柳下惠的所作所为在他所处的特定情况下也是适宜的。同样，他也绕过了这样一个事实，即在他间接提到的孟子的那段话中，孟子将柳下惠与伯夷呈现为两个对立的极端，两人都缺乏应对环境的灵活性，从而表现出孔子才是完善的圣人。³⁰ 扬雄因此而受到王安石（1021—1086）的猛烈批评，认为扬雄不能辨别“一道”及其在不同情况下呈现出来的“多端”，实足以表现其无知而已。³¹ 但扬雄实际上要比王安石的刻薄评价所说的要复杂微妙得多。扬雄似乎完全知道他自己在干什么，而且他期望那些熟悉他的人会从他对《孟子》的故意误读中得到警示。虽然与他同时代的人，像王安石一样，会从表面价值上来看待他的言论，但几个关系密切的朋友却能够正确解读，知道他之所以批评所谓“禄隐”恰恰是因为他认为自己就是那种人。设想《法言》和《太玄》的作者对于当时的环境会盲然不顾，那是难以令人信服的。他对柳下惠批评的真正用意是一种聪明的伪装，以掩盖他自己作为一种朝中隐士的蛛丝马迹。

扬雄对隐士的同情在《法言》里许多地方都有证据。他认为隐逸不止是某种生逢乱世才发生的事情³²，而且也是由于有更高的道德标准。那就是为什么在孔子发现已经无法继续做官时，其他人却还看不出是什么原因阻碍他继续做官³³。但是，在扬雄看来，关键的一点是，不管是做官还是退隐，圣人从来不会丧失其社会责任感：“故不遁于世，不离于群。遁离者，是圣人乎？”³⁴ 扬雄将孔子和庄子的思想结合了起来。在世道不顺的时代，圣人不故作姿态退隐荒野，而是仍旧不动声色地生活在人民大众之中，通过他的

教学和人格榜样继续进行其改变世界的工作：

君子仕则欲行其义，居则欲彰其道。事不厌，教不倦，焉得日？³⁵

有足够的理由可以认为扬雄正是以这样一些原则来解释他自己的地位的。

扬雄对隐逸的辩护没有比他关于李弘的议论更坚决的了。如第二章所指出的，扬雄借用《论语》中涉及孔子本人的一段话来描述他以前的老师，这段描述引出下面这段对话：

“如是，则奚名之不彰也？”

曰：“无仲尼（即孔子），则西山之饿夫与东国之舂臣恶乎闻（即伯夷和柳下惠）？”

曰：“王子阳（即王吉）、贡禹遇仲尼乎？”

曰：“明星皓皓，华藻之力也与？”

曰：“若是，则奚为不自高？”

曰：“皓皓者，己也；引而高之者，天也。子欲自高邪？”³⁶

扬雄坚持认为一个有德的人能否升到显赫的地位，最终是由天或命决定的，这显然就为像李弘（以及他本人）那样的人一旦对上升到显赫地位不感兴趣留下了一条退路。他极不可能真的认为李弘是渴望得到高位但不幸没有得到任用。如我们已经看到的，根据扬雄自己的证词，李弘对仕途经济并没有什么热情。当然，这一点扬雄是不会对他在《法言》里想象中的对话者说出的，因此他引入天命的概念乃是权宜之计。这样一种策略很容易让人联想到东方朔所采用的那种论点，即在开明的时代，贤德之人的数量大大超过了所能提供的职位，因而即使是想尽心出力的人也只好屈居于低下的职位——这一观点扬雄在其《解嘲》中有进一步的发展，《解嘲》十分接近地模仿了东方朔的《答客难》。³⁷

认为扬雄采取了朝廷隐士的角色，结合了庄子与孔子的理念，这就自然会引出关于扬雄如何看待名声的问题。庄子的隐逸本质上就是要逃避名声：扬雄也是这样吗？如果他是这样，又怎么解释他事实上写作诗歌和其他著作，而他肯定知道这些将会吸引人们注意他这个人以及他的思想呢？

扬雄在《法言》中思考了有关名声的问题。他拒绝了这样一种主张，即既然孔子曾说过，³⁸君子疾没世而名不称焉，因此他就应该利用高位为自己获取名声。对于君子来说，唯一重要的名声是品德操行上不妥协的名声，例如郑朴，尽管他并没有占据高位，但却“名振于京师”。³⁹对孔子来说，更重要的是名副其实，而不是事实上有名气；他坚信一个君子应当专注于自我完善，而不是向世人推销他的价值。⁴⁰也许扬雄把这些观念跟庄子的观念结合了起来，像司马迁一样，与作为作家和教师的自我形象相一致，杨雄认为自己的一项重要任务，就是要吸引他的同时代人对像郑朴以及扬雄自己在成都的老师这一类鼓舞人心的榜样们的注意，他们追求自我完善，而从不介意名气。按照扬雄的观点，名气或许会降临到一位隐士身上，但显然隐士却一定不可以存心使自己出名。

这种关于名声的观点在扬雄对庄遵的评论中也很明显。在《法言》中扬雄评价说庄遵之无欲，即使许由、伯夷也比不上。这引出了扬雄的对话者的评论，认为许由或许不是最好的榜样，当尧要把君位让给许由时，许由声称他对这个卑劣的建议感到极度羞耻。扬雄回应说：

好大者为之也。顾由无求于世而已矣。允喆勿僮舜之重，则不轻于由矣。好大累克，巢父洒耳，不亦宜乎？灵场之威，宜夜矣乎！⁴¹

这的确是对许由传说所作的一个机敏的解释。它表明扬雄对于“隐士”故作高雅姿态或举止张扬以吸引别人注意的这一整套路数是多么的敏感。扬雄论辩道：巢父需要洗耳，不是在听到尧的讨厌的提议之后，而是在听到许由吹嘘他拒绝了尧的提议之后。如果连许由都逃脱不了虚假做作的嫌疑，其他

小隐士又有多少真诚性可言呢？还应该注意到的是，如果被正确理解的话，尧也是一位和许由同样给人深刻印象的人物，这一看法具有某种历史意义。在魏晋时期，当朝中隐士的概念受到相当的重视的时候，尧被赞誉为一位比许由更伟大的隐士，因为他既有能力统治，又能禅让，不贪恋权位。⁴²

尽管扬雄认为真正的隐士从来不会吸引别人注意自己，他本人是否试图通过写作为自己赢得名声呢？按照班固的说法，扬雄可能对自己有生之年的名气不太在意，然而他还是希望通过写作为自己赢得身后之名的。⁴³但是扬雄显然是希望通过写作来传道，的确他对于世俗的赞扬，不管是在其生前的还是死后的，都似乎不太感兴趣。班固本人记载的一则故事就说，在扬雄晚年，有一天扬雄正在给侯芭讲授《法言》和《太玄》，恰好刘歆到访。刘歆看见他们师徒二人在讲学，就说：

空自苦！今学者有禄利，然尚不能明《易》，又如《玄》何？吾恐后人用覆瓿也。⁴⁴

扬雄对此只是报以一笑。扬雄是不可能对名气那么在意的。

扬雄晚期著作的晦涩难懂也应当从他对名声的淡漠和隐逸志向的意义上加以理解。《法言》和《太玄》的简奥的风格与艰涩的词汇呈现出一种故作艰深的企图是无可争辩的：扬雄的书信、奏疏以及其他作品表明，他可以写得像别人一样明白流畅。这种故作艰深甚至使得大学者苏轼（1036—1096）有一次都不免气恼地加以抱怨：

扬雄好为艰深之辞，以文浅易之说，若正言之，则人人知之矣。此正所谓雕虫篆刻者，其《太玄》、《法言》，皆是类也。而独悔于赋，何哉？终身雕琢，而独变其音节，便谓之经，可乎？⁴⁵

尽管现代读者几乎难免会和苏轼一样发出这种抱怨，但也有理由认为苏

轼未能对一位跟他自己在人格和观点上非常不同的人给予同情与理解的态度。的确，扬雄这种隐晦的文风与其说是要给人留下印象还不如说是要与人保持距离，以便有效地使自己处于一种清高孤绝的地位，只让那些他认为真正能够理解他的语言的人走进他所谓的“道”概念。扬雄著作的艰涩，既显示了一种在面对公共责任的同时捍卫个人私密的企图，也带有保护高尚的理想，不至于陷入巧言谀世、迎合时俗的泥潭。换句话说，我们在《太玄》与《法言》中所看到的，不是隐晦艰涩，而是一种隐逸的风格。

二、后汉时期

扬雄似乎并不是前汉末年唯一的认真对待朝中隐逸概念的人。因而班固还提到了一位不太出名的人物曼容，他是一个致力于自我修养，努力实践自己理想的学者，他拒绝接受薪水超过六百石的官职（王莽掌权后，他便彻底辞去官职）。⁴⁶然而，影响最大的，还是扬雄的榜样。朝中隐逸的理念在后汉时期得到某种程度的流行，很大程度上要归因于后汉时期知识界领袖人物对于扬雄的深切的崇敬。

无疑，后汉时期采取朝中隐逸理念的最重要的样板，是一位有资格被称为当时最伟大的知识分子的人物：诗人、哲学家、数学家和发明家张衡。在第三章已经提到，张衡对世俗的功成名就缺乏兴趣。他不仅高度赞赏扬雄所取得的学术成就——特别是《太玄》⁴⁷——而且他也从扬雄所选择的生活方式中得到启发。他模仿东方朔的《答客难》、扬雄的《解嘲》，写作了《应间》，以辩解他所处的在世人看来是比较低的职务。他也称道他是生活在一个人才济济、供大于求的时代，因而得到高级的职务乃是一种运气，他所能做的只能是等待其降临。更有甚者，他间接引证了众多主张这种态度的人，一直上溯到“聊朝隐于柱史”的老子。⁴⁸

但张衡对于做一个朝中隐士的态度似乎不像扬雄那么认真。他允许自己有向皇帝就谏纬图书等政治敏感问题进行劝谏的自由，那些东西在他看来是

一种迷信和具有潜在危险的胡说八道。尽管在139年去世之前他被提升为尚书，然而他的确曾经想效仿老子，只在朝廷从事一份掌管典籍的工作。在安帝初年，当刘珍、刘驥等在东观图书馆整理编校历史、哲学、文学文献时，曾上书请求皇帝允许张衡加入他们，可是，主要是令张衡感到遗憾的是，这个请求没有得到允许。后来，当主要的编撰者在未能完成工作就去世的情况下，张衡请求让他到东观工作，把自己的全部时间投入这项事业。不幸的是这一请求又被拒绝了。⁴⁹

张衡并非当时唯一赞成朝隐观念的人。还有一些人也是如此，以至于在安帝时期，东观被人戏称为“老氏臧室”、“道家蓬莱山”。⁵⁰范曄在《宴章传》中引述了这一事实，宴章得以在东观任职，恰恰是因为他把学术和隐逸两者结合了起来。而且，宴章是马融和崔瑗（78—143）的朋友，他们都属于围绕在朝廷周围并赞成隐逸的那个文人圈子。马融在110年受命在东观任职，在这之前他刚刚辞别了过于缺乏保障的处士生活，此后他在这个相对清静的职位上呆了十多年，而且后来在跟邓、梁两个家族发生冲突后，在其晚年又重新回到这个职位。⁵¹

崔瑗是著名儒家学者贾逵的弟子，因学术而受到广泛尊敬，他并没有在东观做过事，但他在四十岁之前是逃避担任任何官职的。虽然他最终被提拔担任济北相，但这从他本人一方来说，似乎是真的很不愿面对的事情。他终其一生过着简朴的生活，并且试图确保这种简朴一直延续到死后，要求他的儿子在其死后一切从俭，就地简单下葬。⁵²因此可以说，崔瑗大半生是个处士，当他被任命担任官职后，他仍然真诚地保持原先的理想，修身自持，与世俗事务保持距离，这正是朝中隐士理念的实质。至于他的职务是在朝中还是在地方政府，那是无关紧要的。事实上这种可能性在扬雄用来做为“朝隐”之替换的另一个说法“禄隐”中已经涵盖。我们不久在与王充（27—约97）相关的事例中还会回到这一点。

然而，与张衡、马融及其圈子相关的，还必须提到《潜夫论》的作者王符。王符看到，当时提拔官吏，主要靠培养个人关系，互相引荐，十分混乱，

同时他又十分憎恶当时京城典型的颓废腐败生活，因此他坚守于遭到朋友耻笑的低下地位，终其一生保持隐居，在其著作中激烈抨击他所观察到的当时社会中的种种痼疾。⁵³

虽然对朝隐概念的迷恋是在张衡、马融和崔瑗那一代人当中形成了高峰，他们上一代人当中也有人被其吸引，包括历史学家班固和崔瑗的父亲崔骃（公元92年去世）。这些人都深受扬雄的影响。扬雄是班固的祖父班释的朋友，并且跟他的堂伯父班嗣一样都对庄子的学术感兴趣。⁵⁴班固本人从扬雄的著作中吸取了大量的材料和思想，尽管他的思想倾向跟扬雄很不一样，他还是觉得扬雄的《解嘲》跟自己的生活非常相似，并模仿扬雄写了《宾戏》。他说此文写于永平年间（58—75），当时有人讥讽他官职只不过是郎，所做的事情不过是研究、著述、编校。⁵⁵但是我们所知道的班固的情况表明，尽管班固也把学术当作自己的职业，但他却不像扬雄那样对世俗成就或国家事务漠不关心。他与大将军窦宪的关系显然可以证明这一点，而正是这种关系间接导致了公元92年和帝摧毁窦氏家族时他的死亡。⁵⁶王充认为，是由于扬雄在朝中的职位比较低，才给他留下了写作和从事学术研究的自由。⁵⁷如果忽略了隐逸对于扬雄的深刻哲学意义，忽略了他在对待减少欲望、逃离名望的问题上的严肃认真态度，那将是错误的。然而在班固看来，有兴趣做个朝中隐士，只不过跟希望不受干扰地从事著述差不多。

与班固相似，崔骃也是一位具有很高文学造诣和才干的学者。他很年轻时就熟悉古籍，精通今文和古文训诂，此后也一直以学术而不是仕途发展做为自己的主要事业。由此导致他的同时代人批评他“太玄静”，他就写了《达旨》作为回答。⁵⁸在这篇文章中崔骃阐发了至此我们已经很熟悉的主题，即有幸遇到了一个开明、和平的时代，在这个时代贤德之人不可胜数。“处士山积，学者川流，衣裳被宇，冠盖云浮”，他还能指望对这个帝国的事业做出什么贡献？崔骃说问题并不是他不想为国效力，而是他没打算为了吸引人们注意自己以便得到提升而对自己的才干进行宣传 and 吹嘘。⁵⁹与班固一样，崔骃也做过窦宪的门客，但后来窦宪发现受不了崔骃的净谏，就给他在遥远的辽东安排

了一个县长的职务，把他打发走了。然而，崔骃并没有到那个边远的地方去上任，而是退休回家了，在家乡度过了余生。⁶⁰

崔氏家族是一个隐逸成为传统、上一代传给下一代的家族。崔骃的思想被他的儿子崔瑗继承，而崔骃则又明显深受其父崔毅的影响。崔毅终身隐居，尽管这似乎主要是由于疾病的原因。⁶¹进而，崔瑗又转而把隐逸的理想传给了他的儿子崔寔（约110—约170）。虽然崔寔最著名的方面是他对法家思想的拥护，特别体现于他的《政论》一书，⁶²但他的态度却并不完全是与那个学派相联系的那种刻薄寡恩的一类。在他的个人生活中显然保留了许多朝中隐士的观念。他由于父亲葬礼的花费而陷于贫困，⁶³但却依然一次又一次地拒绝了官方的征召，宁愿靠酿酒贩卖挣一点生活所需而不去做官。直到151年，也是在东观，他才接受了一个职位。⁶⁴很有可能是在这之前，他采用了从扬雄传到他祖父崔骃的那个模式，写作了一篇《答讥》，同他的“客”进行论辩：

子徒休彼绣衣，不知嘉遁之独肥也。且麟隐于遐荒，不紆机阱之路。凤凰翔于摩廓，故节高而可慕。李斯奋激，果失其度。胥、种遂功，身乃无处。

观夫人之进趋也，不揣己而干禄，不揆时而要会。或遭否而不遇，或智小而谋大。纤芒毫末，祸亟无外。荣逮激电，辱必弥世。故曰：爱饵衔钩，悔在鸾刀。披文食菽，乃启其毛。

若夫守恬履静，澹尔无求，沈缙浚整，栖息高丘。虽无炎炎之乐，亦无灼灼之忧。余窃嘉兹，庶遵厥猷。⁶⁵

做为对于隐逸情感的表达，这比他的前辈们所写的要更为强烈。其中还有一点值得注意的是，在所有那些可以列举的因过于热切而导致不幸的人物事例中，崔寔选取了李斯，表明即使在他写这篇东西的时候他也被法家思想所吸引，而显然并不觉得在这种思想和他的庄子式的隐士生活之间有什么冲突。他最终接受了在东观的一个职位，从而成了一个拿俸禄的隐士，但他并没有在那

里呆多少年。不久他就积极投身于地方政府的治理，也许正是他个人从事行政管理的经验使他进一步相信法家手段对于社会政治稳定的必要性。

王充（27—约97）与班固和崔骃是同一辈的人。他正是一个在地方政府供职并运用“禄隐”概念的学者的例子。地方上的职务跟朝廷官职相比，可能压力不大，又比较安全，所以我们可以想象到那些没有太大仕途雄心的人会宁可在地方上任职。毕竟，庄子自己不是也说，他在漆园吏的位子上觉得很舒服吗？在地方上任职的问题在于，如果这样做的目的是想要得到追求学术兴趣的自由，则郡县的官府是不可能提供像朝廷中那样优越的研究条件的。然而，尽管如此，王充似乎解决得很好。

王充非常赞赏扬雄⁶⁶，他的著述及生活方式都与他的这位伟大前辈有相似之处。他总括《论衡》的《自纪》，就是扬雄《自叙》的模式；他吸引读者注意的个人面貌和生平特点也跟扬雄所呈现出来的自我形象十分相似。王充也说他自己生性恬淡，既不追求名也不贪图利，⁶⁷虽然穷得没有一亩存身之地，但却志佚于王公；虽然地位低贱无斗石之秩，但意态却仿佛食禄万钟。像柳下惠一样，他不在意自己是不是有官职，不管外在环境如何，他始终保持内心的平静，致力于读书治学，“幽处独居，考论实虚”⁶⁸，他写道。

很清楚王充是以一个理想的隐士的形象来描写他自己的。然而他却是一些仕途经历的，尽管不是很显赫。他曾一度担任掾功曹，公元88年任治中。但是他在这个职位上只呆了大约两年，然后就退隐独居度过余生。他说自己运气不好，“任数不偶”，因此只能“徒著书自纪”⁶⁹，显然他并不指望这些话被人们从表面上去理解。像在他之前的东方朔和扬雄一样，他为自己没有被提拔到高官的位子上因而未能充分运用自己的才干而进行辩解：孔子也没有被提升到高官的位子上，他如是争辩道，并且把这一切归结于命运。⁷⁰他所向往的理想跟世俗是很不一样的：

高士所贵，不与俗均，故其名称不与世同。身与草木俱朽，声
与日月并彰，行与孔子比穷，文与杨雄为双，吾荣之。⁷¹

王充用来解释他终止仕途的那些说法，无疑表明他把仕途只不过看作是对他从事学问工作的一种妨碍。在提到他曾经担任的治中的职位时，他写道：“材小任大，职在刺割，笔札之思，历年寝废。”⁷²

摆脱官职得到自由，对于那些在学术上有雄心的人来说，是最好的选择。王充认为，假如他们一定得做官，那就只做小官，如果他们多少还想达到自己的愿望的话。那些身居要职的人，像文王、周公，是没有闲暇时间，也不可能创作美妙文学的。孔夫子之所以能作《春秋》，是因为他没有被周王朝任用；司马相如没有担负高级职务的责任，所以能够作《子虚赋》；扬雄只居于郎的低级职位，所以能够撰写《太玄》；在所有这些例子中，任何一个较高的官职都有可能让他们付出牺牲文学成就的代价。⁷³

跟扬雄一样，对那些大肆炫耀自己拒绝做官的人，王充也表示质疑，他说，人应当以平常心接受落到自己面前的事情，“不鬻智以干禄，不辞爵以钓名”。⁷⁴他也反对这样一种观念，即认为那些避世离俗以保持自己品行纯洁无瑕的人就都可以称之为“贤”。特别有趣的是他由此进而认为财富和地位都是人们所欲得到的正常目标，那些舍弃财富地位去隐居的人是因为没有遇到恰当的时机，或是因为没有能够满足他们的期望。《论语》中提到的“耦而耕”的隐士长沮、桀溺也许是避世隐居，伯夷和陈仲子也许是辞去高官甘居下位，但那是“非其志也”。⁷⁵同样，他也反对把“贤人”这个名称给予那些清静无欲的老子的追随者，他们的志向跟做官效力于政事无关，只想存身活命，休养自然之性。这些人不关心世事，也不想帮助普通民众解脱困苦，像孔子、墨子所做的那样，正是这种对社会的漠不关心，使他们没有资格被归入“贤人”一类。⁷⁶

王充对长沮、桀溺、伯夷和陈仲子的评论，反映了他自身的一种矛盾的情感。如我们所看到的，在他的《自纪》篇，他相当多地强调了对财富和地位的淡漠，然而在这里他又指出即使是所提到的这些著名隐逸人物对这些东西也不像人们想象的那么淡漠，他们使自己置身于贫贱的处境只是因为他们未能实现自己的世俗雄心。也许可以认为这可以解读为王充本人的一种不经

意的自我招供，但那可能走得太远了。然而这的确表明，王充很难把他个人对仕途缺乏热情跟他的社会责任意识这两者统一起来。虽然他对被提拔到高级官位没有兴趣，但他并不认为自己是老子的信徒，却有志为时人谋福祉。因而他没有试图改变自己的命运为自己寻找重要的官职，却努力通过写作来向社会偿还自己的道德债务。王充在写下面这段话时脑子里想到的也许就是他自己：

故夫贤人之在世也，进则尽忠宣化，以明朝廷；退则称论贬说，以觉失俗。⁷⁷

在顺帝时期之后，禄隐观念所享有的时尚消失了。我们所知道的汉代末年采用这一理念的主要人物仅有崔寔一人。也许这一时期政治形势的变化，已足以用来解释其所以衰微。毕竟，做一个朝中隐士的想法，所依据的前提是一个稳定、有秩序的政治环境，以及有大量的贤德之人可以充任官职，故当汉朝走向灭亡的时期，这种理念便变得不易应用，也就并不令人感到奇怪。不过，我们从诗人和政治家蔡邕（132—192）对这一理念明确而大胆的驳斥，还是可以推断这种观念在当时依然存在。

蔡邕最早是因为善于鼓琴而吸引了桓帝朝廷的注意。他不得已而来到朝廷。但是朝中宦官专权的程度使他感到沮丧，最终导致他称疾而归，隐退在家中研究古董。然而，他唯恐时会认为他拒绝在朝中任职只不过是出于自我放任，是向往无忧无虑的学术生活的结果，他写作了一篇《释海》，批评朝中隐士的理念，重申孔子的立场，即拒绝做官的正当理由，仅在于遭遇了不好的时代。他不想把自己跟扬雄、班固和崔骃归入同一类人，尽管那样做可能比宣布自己是一个对现状的抨击者要安全得多。⁷⁸灵帝三年（171），他步入仕途，在东观任校书郎中。跟在此之前任职于“老氏藏室”的前任们不同，蔡邕一直在政治事务中扮演积极角色，直到董卓死后他被逮捕。他于192年死于狱中。⁷⁹

如果说在汉王朝解体后的动乱时期，朝中隐士的传统还被以一种令人信服的方式调用，其自身合法性的论证就必须与当时社会政治的严酷现实相适应。这方面的一个例子可见于郗正（278年去世）的著作。郗正是蜀国的一位诗人与官吏，他在263年担负了起草蜀国给魏国的投降书这件令人难堪的任务。他的品德虽然受到倒霉的蜀国第二代君主的赏识，但却一直在官中处于低级职务，部分的原因是由于掌权的宦官黄皓不喜欢他。正是这一点导致他写作了《释讥》一文。据陈寿（233—297）说，这是延续了崔骃《达旨》的传统，但实际上采用了一些非常不同的论点。郗正将他自己所处的时代与秦朝的崛起进行了对照。他指出，他的时代如同那个从前的时代一样，贤人宁可像庄子那样寻求安身活命，自甘于无名。虽然蜀国很可以算是汉的合法继承者，但这并不意味着可以指望所有的贤人都以同样的方式响应这个事实；而像他自己这样能力有限的人，就颇有理由静然守己而自宁，追求学术，而不去做大官。⁸⁰

此外还有其他一些办法使朝隐的传统可以被接受。所谓一个人生活在如此辉煌的时代以至于不可能得到跟自己的才干相称的职位的论点，对于那些没有担任职务的人也跟只担任较低职务的人一样，运用起来十分方便。作为自己不在朝中担任职务的合理解释，运用效果比较好的有学者皇甫谧（215—282），诗人束皙（约264—约303），以及道家哲学家葛洪（约283—约343）。⁸¹ 当那些想要置身于政治事务之外的人受到的胁迫足够大，以至于无法再置之不理的时候，这种论点甚至也可以用来合理解释为什么从前鼓吹隐逸，现在却接受了官职。向秀（约221—约300）就是这么干的。⁸²

尽管这些人需要解释自己为什么对仕途不感兴趣的形势随着时代发生了迅速变化，朝隐概念赖以作为基础的价值观和预设前提却还是同样的，其中潜在的、需要面对的矛盾，对于魏晋士人来说，也和对于汉代士人同样多。如我们所看到的，扬雄在缓和他自己所说的对名声不感兴趣和他作为一个作家的生涯这两者之间潜在的矛盾方面作了一些努力。后来蜀国的一个学者秦宓（226年去世），也捕捉到了同样的问题。当被问到如何协调他一方面

在文学上如此努力，另一方面又自比许由、巢父和四皓时，秦宓拒绝接受在文学创作上有兴趣就必然表明此人有世俗成功欲望的前提假设：狮虎生来就有美丽的皮毛，凤凰生来就有五彩的羽翼，这对它们来说不是出自自我炫耀的欲望，而是它们自然天性的一部分。他还进而论证，“六经”本身也是文学著作，所以文学创作是可以和严肃的道德目的完美谐调的。⁸³

在随后的世纪里，朝中隐士的理念持续赢得一些拥护者，特别是在那些对更为公然的隐逸形态持敌视态度的时期。⁸⁴关于本章中所确认的这些对朝中隐士理念感兴趣的人物，一个令人感到惊异的地方是，他们都跟当时所谓古文学派的儒学有关系，作为一种精神状态的朝中隐士的理想，与古文经学之间的联系，一直保持到魏晋时期秦宓、郤正和向秀那里。⁸⁵今文经学重视通过解读天人感应宇宙系统给人的启示的能力，来对统治者进行引导。与此形成对照，古文经学强调的却是通过学习和自律来进行人格修养。朝中隐士的概念可以被那些学者官吏用来帮助自己声称已经完全超然于高官厚禄带来的世俗物质利益。如孙绰（330—365）对这一基本原理的表达所言：“体玄识远者，出处同归。”⁸⁶古文经学思想在中华帝国历史上大部分时间中的主导地位，确保了这一立场的延续的相关性，而这一立场最初是由那个无赖东方朔以滑稽的方式采用的。

注释

1 李祁《中国文学中隐士概念的变迁》（*The Changing Concept of the Recluse in Chinese Literature*）《哈佛亚洲研究杂志》，24（1962—1963），241—242。

2 李教授自己也观察到朝中隐士“遵循老、庄的教诲，安时而处顺，不表现出自己跟其他人有什么不同。”（同上，241）

3 有关东方朔的一些材料曾由翟林奈（Lionel Giles）收集并翻译为英文，见《中国列仙传》（*A Gallery of Chinese Immortals*，伦敦：约翰·穆莱出版社，1948），又参见倭讷（E.T.C. Werner）《中国神话词典》（*A Dictionary of Chinese Mythology*，纽约：居里安出版社，1961）528—530。

4 《史记》，126/3205—3208。

5 《汉书》，65/2841—2874。该传记由华生（Watson）译为英文，见《古代中国的朝臣与庶民》（*Courtier and Commoner in Ancient China*），79—105。

6 《史记》，126/3205。为了让人了解，褚少孙还加了个注：金马门者，官署门也，门旁有铜马，故谓之曰“金马门”。

7 据《盐铁论》4/9b（Gale译本，125），东方朔声称他的游说才能无人可比，吹嘘他的雄辩可以消坚释石。《汉书》65/2863说尽管侍郎是他的常位，但他也曾短暂担任太

注释

中大夫的较高官职。

8 《史记》，126/3207，《汉书》65/2864—2867。东方朔的另一篇著名文章《非有先生论》，见《汉书》65/2868—2872，在处理隐逸方面态度则比较传统。

9 《东方大中集》，《百三名家集》，4/37a—b。此诗的一部分见引于扬雄《法言》712。李邕也有英译，见前引242。

10 在其求取的上书中，东方朔说他自幼失去父母，直到12岁还没有读书，这比富人家的孩子开始读书的年龄晚了许多。此处以及其他关于东方朔的生平事迹取自《汉书》65/2841—2874。

11 《法言》，711—712。如颜师古在《汉书》注中所指出的，班固对东方朔的评价，很大部分是直接引自《法言》。见《汉书》65/2873—2874。

12 徐复观《两汉思想史》（卷二，321—326，391—392）讨论了扬雄的隐逸倾向，并且将他比作东方朔。他认为扬雄隐逸行为的原因是由于他希望有自由时间致力于学术（参见王充在《论衡》28/29说，正因为扬雄处于地位较低的郎官职位，所以才能完成了《太玄》的写作。）附和徐复观的观点，洪安全《两汉儒士的仕隐态度》（第二部分，231，237—238）把扬雄称为“朝中隐士”。但是徐、洪二人均未能将扬雄人格的这个方面以一种可信的方式跟他的著作联系起来。

13 《汉书》，87A/3514。这段文字以及本传其他部分是由扬雄自己的著作构成的，这一点从《汉书》87B/3583及颜师古的注可以明显看出。有关这一观点的进一步论述，参见康达维（David R. Knechtges）的介绍（《汉书》的《扬雄传》）（Tempe，亚利桑那：亚洲研究中心，亚利桑那州立大学，1982）。

14 《论语》，4.24，13.27，《庄子》，13/68，22/7，《老子》，56。有言语障碍的著名隐逸学者有成公綏（231—273），左思（约250—305）和葛洪（约283—约343）。参见《九家旧晋书辑本》（丛书集成本），158，《晋书》，72/1911，92/2376。一个主要的反例是韩非子：见《史记》63/2146。邓艾是一个表明有才能的人因为言语障碍而遭受仕途挫折的例子，见《三国志》，26/775。

15 《汉书》，87A/3515。

16 《史记》，117/3053。注意，嵇康把司马相如纳入了他的《高士传》（《嵇康集校注》，414）。

17 《汉书》，87B/3583说扬雄年四十余，这在年代上可能有问题。徐复观《两汉思想史》（卷2，312—313）认为“四十余”可能是“三十余”之误。亦参见康达维（David R. Knechtges）《扬雄赋研究》（*The Han Rhapsody: A Study of the Fu of Yang Hsiung*，剑桥：剑桥大学出版社，1976），113—116，张岱年《扬雄评传》，中国哲学史研究，1984：3，6—7。

18 《汉书》，87B/3583。

19 《汉书》，87B/3584。有关这些事件以及扬雄与王莽的关系，参见康达维（David R. Knechtges）《揭开酱坛子：扬雄“剧秦美新”的文学解读》（*Uncovering the Sauce Jar: A Literary Interpretation of Yang Hsiung's "Chu Ch' in Mei Hsin"*，收入芮茂卫（David T. Roy）、钱存仁编《古代中国：早期文明研究》（*Ancient China: Studies in Early Civilization*，香港：中文大学出版社，1978），229—252。

20 见戴震《方言疏证》，13/19a—24a，康达维《刘歆扬雄的通信》（*The Liu Hsin/Yang Hsiung Correspondence*），316。王充《论衡》，20/8b，扬雄写《法言》的时候，有个富人要赞助他一大笔钱，希望把自己的名字附载在这位著名学者的著作上。扬雄谢绝了他的赞助。

21 关于这一问题之评判如何随着时代而变迁，参见李《扬雄人格评议》，《国文学报》，2（1973），185—193，又参见张岱年《扬雄评传》。

22 桓谭《新论》，《太平御览》432/6b，602/2a引。参见鲍格洛（Pokora）译本《新论》，173—174。

23 《新论》，《太平御览》556/1b引，鲍格洛译本，106。

注释

24 《汉书》87A/3514。可能正是部分地由于他本人在控制情感上所经受到的困难，扬雄相信不可能根除欲望与情感，但同时又认为节制欲望与情感很重要。见《法言》137—138，180，205，211，272，756，758。

25 据《扬雄家谱》（《艺文类聚》40/731引，《太平御览》558/6b—7a），扬雄是由侯芭和桓谭安葬的，扬雄生前待他们很好。是侯芭亲自运土为他建的坟。又见任昉《刘先生夫人墓志》李善注（《文选》59/31B）。可见扬雄在其《逐贫赋》（《扬侍郎集》，《百三名家集》册8/4a）结尾总结的贫穷始终伴随的情况，不论在其生前还是死后都是真实的。

26 孔平仲（约1040-1105）《珣璞新论》（《丛书集成》本，3/31）引《新论》。鲍格洛译本《新论》，216—217。

27 《论语》15.14，18.2，18.8。

28 《孟子》，2A.9。

29 《法言》，711—712。徐复观在《两汉思想史》卷二，391—392，发现很难将扬雄对东方朔的态度跟扬雄自己是一位朝中隐士这两者统一起来，并提出了一些不太可信的推想来解决这个矛盾。

30 《孟子》，2A.9；又5B.1，6B.6。

31 王安石《禄隐》，《王临川集》，69/1b—2a。

32 《法言》，296。

33 《法言》，251。

34 《法言》，451—452。

35 《法言》，386。

36 《法言》，722。

37 《百三名家集》，8/27a—30b。有关这篇作品的翻译和评论见康达维（Knechtges）《汉赋》（*Han Rhapsody*），97—103。

38 《论语》，15.20。

39 《法言》266。

40 《论语》4.5，12.20，14.30，15.19。

41 《法言》，311—312。为了说明自己的观点，扬雄只好选择是巢父而不是许由洗耳的版本。这个版本为《高士传》A/2a—b所使用。嵇康《高士传》似乎同时包括了两个版本：在写巢父的一节，许由洗了耳，而在写许由的一节中，洗耳的则是巢父，只是又遭遇到一位愤怒的看水池的人的抗议，指责他污染了池水（《嵇康集校注》，399）。所谓“灵场”据说是尧禅让天子之位给舜的地点。

42 例如《晋书》，49/1375和《世说新语》，1A/19b—20a据说是向秀（约221—约300）的注释，以及郭象（312年去世）对《庄子》书中有关尧和许由一段的注释（郭庆藩《庄子集释》[台北：华正书局，1980]，1A/22—24），又马瑞志（Richard B. Mather）《六朝时期的礼教与自然之争》（*The Controversy over Conformity and Naturalness during the Six Dynasties*），《宗教历史》，9.2—3（1969—1970），168—171，以及马瑞志译《世说新语》卷20。

43 《汉书》，87B/3583。

44 《汉书》，87B/3585。据王充（《论衡》，29/5a），扬雄创作了《太玄》，侯芭随后对其体系进行了宣传。

45 苏轼《答谢民师书》，见《东坡七集》（四部备要本），《东坡后集》，14/10a。“雕虫篆刻”一语出自《法言》（《法言》，81），扬雄用以指自己“童子”时代作赋的爱好，意思是指某种浪费时间和精力、不值得成人关注的东西，因为它对社会无益。

46 《汉书》，72/3083。

47 见《后汉书》，59/1897，《后汉纪》，19/6a。

48 《后汉书》，59/1898—1908。

49 《后汉书》，59/1940。

注释

50 《后汉书》，23/821—822。杰克·杜尔（Jack Dull）在《新道家的儒学渊源》（*The Confucian Origin of Neo-Taoism*，第二届道家研究国际会议论文，哈佛大学，1972年9月1—7日）一文中曾提到这一点。杜尔文章的重点是说明道家对东汉知识分子的影响，他把这些名目解释为道家在朝廷中影响力的证明。这种影响当然是重要的，但我认为要理解其为什么会流行，其中所包含的隐逸内容更为重要。

51 《后汉书》，60A/1953，1970—1972，80A/2617。

52 《后汉书》，52/1722—1724。参见杜尔《新道家的儒学渊源》，22—24。

53 《后汉书》49/1630。关于王符精确年代的考证，见金发根《王符生卒年岁的考证及潜夫论写作时间的推论》，中央研究院历史语言研究所集刊，40（1969），781-99。关于王符对当时学者的批评，见《潜夫论》（四部丛刊本），1/10a—b，2/4b—5a，11b—12a，14b—15a，3/11b—12a，8/2a—3b，5b—6b。关于他的政治思想的讨论，见马格丽特·皮尔森（Margaret J. Pearson）《有价值的失业者：王符〈潜夫论〉政治思想研究》（*The Worthy Unemployed: A Study of the Political Thought in the Comments of a Recluse by Wang Fu*，华盛顿大学博士论文，1983）。

54 《汉书》100A/4205。班固在嵇康《高士传》中有记载：见嵇康《高士传》415。

55 《汉书》，100A/4225，又见《后汉书》，40B/1373。关于《宾戏》见《汉书》，100A/4225—4231及《文选》，45/12a—18a。

56 见《后汉书》，40B/1385—1386。

57 王充《论衡》，28/9b（鲍格洛译本，2/233）。

58 《后汉书》，52/1718—1722。

59 《后汉书》，52/1709—1716。张衡的《应问》受崔駰《达旨》的影响似乎与受扬雄《解嘲》的影响同样多。

60 《后汉书》，52/1718—1722。参见杜尔《新道家的儒家渊源》，17—22。

61 《后汉书》，52/1708。

62 关于崔寔这个方面参见白乐日（Etienne Balazs）《政治哲学与社会危机》（*Political Philosophy and Social Crisis*），205—213。

63 崔寔也许遵循了他父亲的遗嘱（《后汉书》，52/1724）避免了将其遗体运回故乡安葬的费用，但他却无法限制葬礼的其他各项开支。

64 《后汉书》，52/1725—1731。如同这个时期许多士人的传记一样，对崔寔的所谓“穷困”要做出一个正确的解释是比较困难的。明显他的家族，即潁陵崔氏，在分裂时期曾是一个大家族，此时已有相当的社会和经济地位（参见伊沛霞[Patricia Ebrey]《早期中国的贵族家族：潁陵崔氏家族个案研究》，[*The Aristocratic Families of Early Imperial China: A Case Study of the Po-Ling Ts' ui Family*，剑桥：剑桥大学出版社，1978]）。然而，这并不意味着这个家族的个别分支不会相对艰难。关于崔寔，参见石声汉《四民月令校注》（北京：中华书局，1965），79—88，以及伊沛霞《四民月令所见之后汉家族房地产管理》（*Estate and Family Management in the Later Han as Seen in the Monthly Instructions for the Four Classes of People*，东方经济与社会历史杂志，17.2（1974），特别见176—179）。

65 《艺文类聚》，25/460。关于李斯（208去世），秦朝的主要设计师，见《史记》，87/2539-63，以及卜德（Derk Bodde）《中国的第一个统一者》（*China's First Unifier*，Leiden: E.J.Brill, 1938）。伍子胥和文种是越王勾践（前497—前465在位）时吴越战争对立双方的能臣。两人都因为遭受谗毁被诬陷为叛国而自杀。见《史记》，41/1739—1747，66/2171—2183，《国语集解》，19/1a—8b，20/1a—6a。

66 见《论衡》，28/9b，29/3a，30/8b，9b，佛尔克（Förke）译本，1/79，81，466，2/232。关于王充及其思想的一个很有用的论述见徐复观《两汉思想史》（卷2），411—479。

67 这一点在《后汉书》49/1629—1630他的本传中显然得到了证实，在那里我们看到，他家很穷，买不起书，当他在洛阳太学求学时（在那里他的老师是班彪），他经常

注释

到市场上去读书摊子上的书。尽管如此，他后来还是没有响应章帝的特别征召。

68 《论衡》，30/2a，佛尔克译本，1/66。

69 《论衡》，30/9b，佛尔克译本，1/81。

70 《论衡》，30/8a，佛尔克译本，1/78。在另一个地方他把有价值的学者的处境比作湍流中的大石头，水流把小的沙石冲积到大石头之上，大石头反而被遮盖看不见了。那些在高位的长吏看不见贤儒的价值，便导致他们当中一些人退隐而岩居穴处。（14/2b，佛尔克，2/110—111）。

71 《论衡》，30/8b，佛尔克译本，1/79。

72 《论衡》，30/9b，佛尔克译本，1/81。王充还提到这样一个事实，即正是在他失去了早先的一个官职之后，他才有机会写作了他的一个主要著作《讥俗节义》（30/3a，佛尔克译本，1/68）。

73 《论衡》，28/9b，佛尔克译本，2/233。

74 《论衡》，30/2b，佛尔克译本，1/67。

75 《论衡》，27/7a；又 27/9a（佛尔克译本，2/141，146）。

76 《论衡》，27/7a，佛尔克译本，2/141。

77 《论衡》，29/6a，佛尔克译本，1/84。

78 《后汉书》，60B/1980—1989。

79 《后汉书》，60B/1990—2006，《后汉纪》，27/2b—3a，《三国志》，6/108。

80 《三国志》，42/1034—1041。

81 见皇甫谧《释劝论》，《晋书》，51/1411—1415；束皙《玄居释》，《晋书》，51/1428—1430；葛洪《隐逸》，《抱朴子》外篇2。

82 见前注第42。韦凤翔《试论魏晋朝隐之风与山水诗的兴起》，《社会科学战线》，1983.1，275—283，执迷于马克思主义的幻觉把“朝隐”概念解释为统治阶级用以解决其内部矛盾的策略。

83 《三国志》，38/974。

84 因而在明代“朝隐”的理念便被表述为“吏隐”。异端人物李贽在其《藏书》中相当多地使用了这个理念，甚至故作惊人之论，把这个名目应用于五代时期儒家的害群之马冯道身上（《藏书》，68/1140—1142）。关于冯道，见王康武《冯道：论儒家的忠》，收入芮沃寿（Arthur F. Wright），崔瑞德（Denis Twitchett）编《儒家人格》（*Confucian Personalities*，斯坦福大学出版社，1962）。

85 古文经学、隐逸和扬雄之间的联系，在当时那些拒绝做官的人的事例中表现得更为明显。二世纪末聚集在荆州刘表（142—208）周围的以古文经学著称的学者，包括在《三国演义》中与诸葛亮齐名的隐士司马徽（又称“水镜”）以及研究扬雄《太玄》的专家宋忠，他似乎没有担任官职。见《后汉书》，74B/2421，《三国志》，13/414，42/1026。

86 《世说新语》，1B/27a；马瑞志（Mather）译本，138—139。

结 语

隐逸产生于春秋后期和战国时期，是那个时期导致中国社会转型的社会政治和思想变迁的一个产物。在孔子生活的时代之前，有那么一些观念、实践和个别人物，可以被认为是开启了隐逸的一些方方面面，乃至其中的一些要素，但这些最好都被看成是属于隐逸的史前阶段，而并非代表着这一复杂社会现象的早期发生。只是在孔子之后，隐逸才成为一种哲学上的可能；从社会、政治意义上来说，它的出现依赖于孔子时代多国政治体制的存在。

孔子教导人们，如果继续受雇于某个统治者，就将要导致道德上的妥协让步，那么君子就必须从官场退隐，如果有必要的话他，就应该从那个国家撤离，周游到其他的领地，直到他找到一个统治者，既可以为之效力，同时也能坚守自己的理想。在孔子之后，我们看到出现了一些士人，他们周游列国，但拒绝在某个君主手下接受职位而成为“臣”；这些人试图回避那种通常是与担任职务必然联系在一起的道德冲突，只肯充当君主的“师”“友”之类非正式的角色。然而，也有另外一些人相信，周游列国完全是没有意义的，因为天下乌鸦一般黑，所有的君主同样坏，把自己装扮为君主的师友只不过是一种自我欺骗。这些人相信，避免在理想上做出让步的唯一办法，就是完全逃避公共生活，致力于诚实的农耕，也许甚至以完全自给自足为目标，以便把与腐朽社会的接触减少到最低限度。这种隐逸便是像陈仲子那样的极端主义者的主张。

上述这些隐逸类型的基本的原理，就是相信这么个道理，即迫使个人隐逸的，是个人生活于其中的世俗的腐朽与个人理想品行的崇高两者之间的一致。按照这种观点，在一个理想的世界中，就不会有隐逸。而且，这些各种各样隐逸的代表人物——甚至是像陈仲子那样的极端派——大多相信他们人格榜样的影响有助于把那个理想的社会拉近一点，并且极其看重他们作为一个具有节操的人物的名声，这种名声是传播其影响的一种方式。

而在庄子所提倡的隐逸中，所有这些观念都颠倒过来了。按照庄子，隐逸的目的恰恰是要逃避名声，而且实际上也逃避所有其他的常规的价值。在一个他所想象的理想社会中，除了隐士而外，什么都没有。个人所要努力达到的目标，就是要与宇宙大道、与无穷变化背后的秩序完全同一。实现这一目标的唯一办法，就是要彻底无己忘我，使自己完全不为人所知。这样一种激进的隐逸，并不是靠故作姿态地将自己隐藏到某个与世隔绝的山中洞穴里去，更重要的理念是要使自己摆脱一切招人耳目的特征和个性塑造，默默无闻地生活在芸芸众生当中。这样一种隐逸主要是一种心灵状态。所谓“大隐隐于市”、“朝中隐士”之类概念，正是从庄子的哲学中发源的。

尽管庄子的理想是完全抹杀自我，但他也为那些尚未达到这一理想的人提倡一种更为平实的隐逸形式。这包括远离具有潜在危险的处境（特别是政治事务），避免陷入世俗关系的缠绕，过简单的生活，安然接受人的生存中不可改变的现实条件，并在其必然性中自得其乐。这些思想，显然部分地发源于那种为躲避危难而逃往边远地区的普遍民间习俗，在《庄子》书中不是庄子本人写作的部分也有表现。另外，这种思想也是《老子》的特色，尽管在《吕氏春秋》中这种隐逸经常被引用为统治者自己而不是他的臣民的典范品行。此外还有另一个也属于广义的道家思潮之一部分的隐逸的变种，是以追求长生不老为中心。这种隐逸也牵涉到退隐于山林荒僻之地，也许更多地与古代巫术和禁欲修行实践有关。

因而到了战国末年，一种隐逸传统已经演化形成，而且其精致和复杂的程度已经非常显著。更为重要的是，这是一种处于当时社会政治文化核心部

位的传统。它关涉到个人跟他的统治者以及整个社会的关系，这个问题在后来整个中国历史上，一直都是知识分子的一个主要的当务之急，而隐逸的这种政治维度，正是隐逸在古代中国之所以如此重要的主要原因。

秦朝的统一，以及汉朝建立起一个不朽的帝国，带来了许多深刻的社会政治变化。但改变不了的则是传统。汉朝继承了战国时代的文化遗产；汉朝的士人必须使他们所接受的一整套观念与一个跟这些观念从中发源的氛围在许多方面大不相同的环境相适应。

正如前面已经展示的，在汉朝开始的一百年里，与隐逸相关的证明材料很少，但仅有的材料也表明，大多数隐逸的形式依然持续兴盛。也许仅有的例外，是孔子所提倡的适时隐逸。这个时期最著名的儒家学者似乎相信，他们所生活的时代对于政治活动是有利的，他们将汉朝相对太平开明的政治与以前的动荡的世纪相对照。尽管由于我们所必须依赖的资料有其自身的倾向性，我们很难知道这些著名人物在多大程度上代表了这个时期的知识分子，但有理由设想，假如在汉初的百年间有许多适时隐逸的话，司马迁和班固应该不会视而不见。这一时期适时隐逸兴趣的阙如，似乎应在不止一个方面归因于战国时期的多国政治向汉代统一帝国的转变。这不仅是由于汉帝国为它的臣民们带来了相对的太平和繁荣，也是由于它使得孔子所阐明的隐逸理想所要依靠的一个根本条件消失了。在大一统的帝国中，已经不再可能像孔子曾经所做的那样周游列国，以寻找一位能够将崇高理想付诸实践的君主。适时隐逸的意味在汉代已经不同了：拒绝效力，也就等于是完全断送了一个人的政治生涯。因而，那些认真看待自己的社会政治责任的士人，就极少倾向于走出那一步。

汉代初期显然很少见到儒家的隐逸，这一事实值得加以深思，不只是因为那一百多年正是汉代儒家的影响和声誉相较于其他时间较为微小的时期。汉代有关隐逸的传统记载，把隐逸的流行归因于政治的衰落和道家影响的增长。从表面上来看，这种说法很难用来解释为什么唯一很少有儒家隐逸发生的时期，是在当时政治和知识界领袖支持道家观点因而通常受到指责的汉代

初期。这些记载如何解释事实上恰恰是在儒学得到官方支持并成为国家意识形态之后，儒家的隐逸才开始流行？

本书的研究所提供的证据显示，只有在考察了由于这个帝国在教育方面的努力而产生的士人文化及其演变，以及它在任用官员方面的察举制度之后，我们才能够理解大约始于前汉中期的隐逸的流行。¹这种文化基本上是儒家的，但并不存在一种教义纯粹性的强烈固执，其他学派思想——包括道家思想——的影响也是强大的。这是一种在生活作风、哲学思想和理想上提供了相当宽广范围的文化。我称之为典范性隐逸的隐逸类型便是这种文化的一个产物。

典范性隐逸在感召启示上是儒学的。这主要不是基于遭遇了如此糟糕的时代以至于出仕做官就会导致道德上的妥协这种思想，而更多地是基于个人品节理想是如此崇高，以至于即使参与当时相对开明的政治，也会使固守这些理想成为不可能。对于一个典范性隐士来说，名声是他最希望得到的东西。对于那些真诚的人来说，这种名气是一种机制，可以把他们的道德理想传播到远方，从而使他们能够实现孔子的理想，即以自己人格榜样的力量来移风易俗，以这种方式参与政治；对那些不那么真诚的人而言，名气也是一种机制，可以导致被察举而做官。

官方察举制度的存在，造成了一种社会气候：人格品行的理想被视为一件严峻的事情，并在整体上受到官场和士林的极大关注。正是这一点，可以用来解释为什么从这个时期开始，有关隐士情况的记载增多了，隐士人数本身也明显增加了。要断定在汉代隐逸流行到什么程度，或者哪一种隐逸类型最为流行，是不可能的。那个时期历史著作的主要作者——班固、荀悦、袁宏、范曄，他们的哲学和社会政治信念不可避免地使得儒家典范性隐逸在这些史料中呈现为主流。然而，即便就历史真实性而言，儒家典范性隐逸实际上也的确更可能是最为流行的。儒家对于当时极大地影响到士人生活的察举制度的关注可以说明这一点。

当然，汉代士林文化的演变不是独立发生于这个时期的政治事件之外的，

而对于隐逸的历史来说，像对其他许多事情一样，最具意义的政治事件莫过于王莽的兴衰，而王莽本人也是这个士林文化的一个产物。王莽对于隐逸史之所以重要，并不仅仅是因为他的篡权引发了理想主义士人的广泛的退隐，像传统史料记载所强调的那样，而且也在于他对隐士们给以慷慨大度的关怀，以便向受教育的精英们证明他拥有做皇帝所需要的天德。在有的时候，如果说王莽接受那些士人真诚的却也是被“误导”的对于任命的拒绝，反而进一步强化了他占据帝位的合法性的话，那么，王莽甚至可以说是算计好了提前预支了这些有才有德的贤人的服务。

对于光武帝来说，也像王莽一样，向世人表明其称帝的合法性乃是一件紧迫的事情。他也是这个士林文化的产物，而且他从王莽的兴衰中汲取了教训。他做出协调一致的努力，争取士人的支持，推广察举制度，延续对儒学给予官方支持，同样也对当时的著名隐士给予礼遇。对这些人的崇拜以及他们在察举制度中的优势，此后一直是汉代政治生活中的一个显著特色。明帝、昭帝继续实行后汉开创者的政策，处士的声誉和影响持续提升。和帝、安帝统治时期也是如此，尽管这时外戚和宦官的政治影响增长了。毕竟，这是很有道理的：那些试图通过控制小皇帝而获得权力的人，必须尽其所能为他的——从而也是他们的——朝廷建立起合法性。顺帝对那些有德有学问的隐士所给予的空前的礼遇，更进一步提升了他们的地位，使得隐逸发展为一种时尚；对于这种时尚，李固那样有洞察力的人只能表示怀疑和沮丧，一般大众则表示轻蔑和嘲笑。

范曄指出，章帝统治时期之后的政治衰败，为所有那些追逐这种时髦隐逸的人，提供了一个现成的合法性理由，以至于隐逸成了任何一位士人都本该做的事情。正因为是这样，要判断汉代末年的隐逸在多大程度上是一种对于政治腐败和混乱的抗议，又在多大程度上是一种貌似高雅的自我放纵，就变得极其困难。无疑，不管那会得出什么结论，的确有士人是为了抗议在他们看来属于外戚宦官干政的腐败而退隐，有的甚至因为拒绝在这些人当政的朝廷中任职而丢了性命。但是，在史书记载的材料中，我们既看到了坚守道

德节操的人，也看到了离奇古怪的骗子。

如果我们考察一下桓、灵时期卷入政治禁锢事件的著名士人，我们会发现，即使在那些最认真的人的行为中，似乎也含有一些“时髦”的因素。但是他们在危难之际担当道德的严肃性是没有问题的。这些遭受禁锢的士人们的荣耀继续存活在随后的世纪中，他们的典范为遁世隐居、超然于世俗事务之上带来了前所未有的更高声誉。

然而，如果让我们关于汉代末年的观点过多地受到关于党锢的传统解释的影响，那将会是个错误。这种解释最初就是出自那些受禁锢的士人们自己：一边是正直的士人试图守护圣人之道，另一边则是邪恶的外戚和宦官试图暗中破坏，把这段历史就简单解释为这两者之间延续不断的斗争。这种解释会是一种误导。的确有权力斗争，但在那种斗争中，拥有士人文化及其理想，并不是士人一方区别于其对手们的明显标记。相互竞争的集团之间的区别最终落脚于他们在社会政治结构中所占有的不同地位、向他们开放的权力和影响的种类，以及他们的权力和影响——参照当时流行的政治意识形态——力所能及的区域。

汉代末年的士人文化，如同稍早时代一样，是极其多种多样的。这种文化由儒学主导，部分地得益于儒学所享受到的官方的支持，但也以所有哲学流派思想之间的轻松互动为特色。道家思想兴旺活跃，法家思想也再次吸引了相当的关注。《易经》和阴阳家的形而上学体系被所有人利用。哲学思考与方术混杂在一起，神秘主义与古代经典的知识携手并进。农家学派的原始主义社会理想继续有信奉者，而佛教的观念也刚开始流行。

所有这些学派和思想的复杂互动，意味着在试图判定坚持某一特定学派的教义和决定做一个隐士这两者之间的关系时，要格外小心谨慎。在这一点上，道家思想是个例子。传统上持这么一种观点，即随着汉朝的衰落，越来越多的士人退缩于自我中心的道家逃避主义，正是道家思想的强大影响，导致了那个时期隐逸在知识分子中的流行。虽然确有证据表明，自汉末开始，道家思想又得到了流行，道家的教义也的确包含某些隐逸的理想，然而，说道

家思想必然导致清静无为的隐退，并不比说儒家思想无一例外地导致理想主义的积极入世更符合实情。因而，一长串被朝中隐士概念所吸引的有才华、有影响的士人，得以将道家情结与他们不肯舍弃的社会政治责任整合在一起，而许多儒家典范性隐士，也不难使那些社会责任跟他们自己不情愿做官两者取得协调一致。魏晋时期许多所谓“道家”隐士，事实上是在汉代已经发展起来的儒家典范性隐逸的延续。

本书研究得出的结论是，到汉代末年，中国隐逸传统的主要方面大多已经形成：各种各样的隐逸及其哲学上的理由，隐逸在士人文化中的地位及其与皇权制度的整合，以及隐士的崇高社会地位及其政治影响，所有这些都在汉代结束之前确立了下来。此后所发生的一切对那个传统来说，有理由可以描述为只不过是些填补和跟随而来的逐渐萎缩而已。

我们已经看到，存在于汉代的官方察举制度，在决定隐逸所享有的流行度、隐逸所采取的形式及其所博得的声誉方面有关键作用。察举制度，经过一些修正，一直到唐代（618—907）末年都还在发挥其功能。在唐代皇帝的纪年中，我们还能发现下令举拔有德的隐士做官的诏书²，后世用来指那种为了更快得到有利的官职任命而装模作样去隐居的策略的术语“终南捷径”，就是出自那个时期。这个成语取自卢藏用的事例，他在被举拔做官未果后，到紧邻京城的终南山做隐士，以期证明自己是奇货可居。他的做官愿望最终如愿以偿。³

关于这个时期隐士的社会政治地位，《唐律》里面对隐士及其后代都赋予了某些特权。例如，一个人如果被征召做官，但为了做隐士而没有接受任命，那么他的后代可以参照当时那个任命，要求享受通常官员后代的待遇。⁴如果我们把这跟明代的情况做个对照，明代任何人拒绝为皇帝效力都有可能被处决⁵，就明显可以看出，在这段期间里官方对待隐士及其所代表的东西的态度已经发生了剧烈的变化。导致那种变化的，有许多因素有待考察。然而，一个主要的因素，无疑就是察举制度在唐代逐渐淡出，科举制度取而代之，成为选拔官吏的主要工具。由于发生了这个情况，统治者和士人同样都得对隐

逸进行重新评估，出于大相径庭的理由，双方都发现隐逸不再具有从前那种吸引力了。

虽然隐逸由于察举制度的解体而失去了它的主要制度基础，在随后的世纪里，中国知识分子的社会政治境况却仍然基本上没有改变，尽管蒙古人和满族人对中国的征服又提供了一些新的道德两难选择。士人们试图坚守的理想也没有多少改变，而真诚的隐逸作为实现这种理想的途径仍然是重要的。

这里关于中国隐逸传统的纪录，主要是从个人和君主的视角的意义上来说的。资料中所包含的大量信息涉及的都是个人和最高政治权威之间的关系方面。从个人的角度来看，隐逸意味着许多东西。首先，它是一个关于个人自治和责任、关于个人道德终极依托意识的事情。但同时它也是其他一些东西：一种对社会及其要求不予理睬的方式；一种乡村简朴生活；一种时髦、优雅的姿态；一种获得高官位置的策略。对于君主来说，隐逸代表了一种权力手段，这种手段他如果聪明的话就会很好地加以利用；如果不小心的话也会被用来对付他自己。对著名隐士公开给予扶持，有助于增强其权力的合法性，通过察举制度把受教育的精英争取到自己周围，得到这些有才干的人的服务。

然而，另一个不能被忽略的角度，则是隐士生活于其中的那个社群的角度。研究古代和中世纪欧洲的学者发现，那些神圣人物的传记是当时社会历史的丰富信息资源。特别是对于那些较小的乡村社区，有关当地圣人和苦行修道者的记载，常常是仅有的资料。⁶同样的，中国文献中关于各种类型的隐士的记载，也向我们叙说了古代中国社群生活的许多东西。要理解隐士所博得的声誉和影响，我们不仅要考虑到村民们对德行的崇敬——这在很多情况下必然是很有限的，还要考虑到这些有德行的、也是有学问的人能够给他周围的人带来的好处。人们很容易忽视文献中所提到的那些隐士可以提供的许多社区服务：其中包括防范匪帮、造反者和打劫的士兵（这可以既是因为他们的德行影响力的震慑，也可以是由于他们的军事知识和谈判技巧），看病配药的功能，解读天象，沟通神灵世界，占卜算卦预知未来，咨询和仲裁，教

育，以及赠给那种无形的但却是在日常生活品之外很令人渴求的身份。⁷虽然隐士并没有必要处在一个可以同时提供上述所有功能的位置上，但许多隐士的确同时提供了其中的几项。这就使得我们可以理解为什么隐士往往成了一个当地社群关注的焦点，一种促使社会和谐和合作的力量，以及一个群体认同的基础。

这样一些人在社群生活中的影响是不可怀疑的。说一个隐士能“移风易俗”，也许会成为一种陈词滥调，但却并非空穴来风。在中国也像在欧洲一样，隐士是普通民众与精英文化之间的一个主要链接，是扩散精英价值与理想的重要途径。尽管也许有人会争辩，既然多数隐士来自拥有土地的地方精英，他们的地位和影响力就更像是他们家族的财富和权势的产物；但是却没有理由怀疑，一个看上去代表了这个文化的最高理想、在对待当地社群时表现出公平、正直、以及真诚的乐于助人愿望的人，在这方面要比一个笨手笨脚的、自私自利的地主更有优势。不过，家里有一个受人尊敬的隐士，的确可以为这个家族的声誉和权力撑腰，也许正因为如此，可以解释似乎曾发生在某些家庭里的劳动分工：一个儿子在仕途上飞黄腾达，而另一个儿子却建立起清高隐士的名声。⁸

愤世嫉俗者可能会得出结论，认为隐逸在中国的主要推动力是想要把统治阶层精英的文化，即构成其掌握权力之基础的教义和价值，强加给人民大众。当前汉的昭帝在朝廷上表彰隐士韩福，赐给束帛礼物，遣送他回家“修孝弟以教乡里”，他们会评论说，皇帝显然知道自己在做什么；隐逸只不过是又一种压迫平民的形式。这种解读忽视了隐逸作为一种政治武器的双刃剑的性质，也忽视了许多人过着隐居的生活确实是因为他们对当时的政治局势不满。隐逸从根本上来说是一个理想能否得到实现的问题，就社会政治现状与理想相脱离的意义来说，隐逸既可以是一种巩固权力的力量，同样也可以是一种改革乃至革命的力量。如同我们所看到的，古代中国有许多类型的隐逸，伴随有各种非常不同的理想。其中有些理想至少是具有潜在的颠覆性的，一个隐士的影响是支持还是反对那些掌权的人，取决于这个隐士所拥护的理想。

如果我们能对各个地区的智者以及他们的教导了解得多一点，我们也许就可以更切近地理解中国历史上许多农民起义和反叛的起因。

在汉朝垮台之后到来的割据时期，中央朝廷的权力很有限，有时不存在。而与此同时，隐士的社会地位和影响却达到了前所未有的高度。那个时代被广泛说成是“贵族的时代”，这指明了这样一个事实，即在缺乏一个有力的中央政府的局面下，正是那些有权力的贵族大家族成了政治稳定和文化遗产的主要资源。⁹然而，这虽然是一个对这一时期历史进行概括的卓有成效的方法，但却有其局限性。例如，认定这些大家族是当时防范动乱的唯一堤防，而同时总体上又正是这些大家族最初毁坏了政治的统一和稳定，这就令人感到很不放心。¹⁰在这方面，受教育的精英中的一部分会比其他部分做出更大的贡献，而且这个时期隐士社会地位的强化，好像也应该部分地归因于缺少一个力量能够到达地方层面的有效政府治理。做为社群中可以信赖的重要人物，许多隐士会发现，人们正是仰仗他们来维护地方上的秩序。他们作为高层文化的守护人和传承者的角色，对于中华文明来说，将比过去更为关键。

注释

1 这使得余英时的观点有必要做些修正，他认为汉末隐逸的广泛流行是当时士人方面“新的自我意识”的表现。“汉末之避世思想确反映个人之（新的）内心觉醒，而魏晋以下士大夫之希企隐逸，大体上亦当作如是之了解，可以无疑矣！”（《汉晋之际士之新自觉与新思潮》，255）这里正确的一点是指出了新的自我意识与出现于汉代的士人文化有关，但这种文化早在前汉中期就开始形成了。

2 有关材料，见刘翔飞《唐人隐逸风气及其影响》，5—11，16—12，又见沈德符《万历野获编》，858—859，以及何炳棣《皇权中国的成功阶梯》（*The Ladder of Success in Imperial China*），11。

3 《新唐书》，123/4374—4375。

4 见《唐律疏议》（苏州：江苏书局，1891）2/7a—b，华莱士·约翰森（Wallace Johnson）《唐律》，卷一，总纲（普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1979），104—105。

5 参见牟复礼（Frederick W. Mote）《中国专制制度的生长》（*The Growth of Chinese Despotism*），《远东》（*Oriens Extremus*），8（1961），36。

6 参见诺尔曼·拜恩斯（Norman H. Baynes）《东罗马的思想世界》（*The Thought World of East Rome*），收入《拜占庭研究和其他论文集》（*Byzantine Studies and Other Essays*）伦敦：Athlone出版社，1960，艾夫林（Evelyn Patlagean）《古拜占庭圣徒传和社会历史》，年鉴，23.1（1968），106—123，英译本收入斯蒂芬·威尔森（Stephen Wilson）编《圣徒和他们的崇拜》（*Saints and Their Cults*）剑桥：剑桥大学出版社，1983，101—121。

7 跟欧洲圣徒的社会功能做比较，可参看彼得·布朗（Peter Brown）《古典晚期圣

结
语

注释

徒的兴起及功能》(*The Rise and Function of the Holy Men in the Later Antiquity*),《城镇、乡村和圣徒：叙利亚的案例》(*Town, Village and Holy Men: The Case of Syria*),再版于《古典晚期的社会和神圣》(*Society and Holy in Late Antiquity*),伦敦: Faber 出版社, 1982; 马尔-哈丁 (Mayr-Harting)《十二世纪一位隐士的功能》(*Functions of a Twelfth-century Recluse*)。又参见彼得·布朗《古典晚期作为榜样的圣人》(*The Saint as Exemplar in Late Antiquity*), *Representations*, 1.2 (1983), 1—23, 约翰·豪威 (John Howe)《令人敬畏的隐士：隐士作为可能研究视角的象征意义》(*The Awesome Hermit: The Symbolic Significance of the Hermit as a Possible Research Perspective*), *Numen*, 30.1 (1983 年 7 月), 106—119。

8 这方面一个很好的例子是张楷 (约 80—约 149) 一家, 第三章曾提到他, 是一位杰出的隐士, 以兼通经学和道术而闻名。他的大儿子张陵寻求仕途发展, 官至尚书, 因不畏豪强, 当庭呵斥大将军梁冀而出名。而小儿子张玄却从未做官, 尽管事实上粗鲁的董卓曾派兵把他押送到京师, 试图强迫他接受官职。见《后汉书》, 36/1243—1244。

9 参见崔瑞德 (Denis Twitchett)《唐代统治阶级的构成：来自敦煌的新根据》(*The Composition of the T'ang Ruling Class: New Evidence from Tunhuang*), 收入芮沃寿、崔瑞德编《唐代概观》(*Perspectives on the T'ang*), 纽黑文: 耶鲁大学出版社, 1973), 47—54。

10 如顾炎武 (1613—1682)《裴村记》就是这么做的。见崔瑞德所引。前引书, 52—54。

附 录

朝代和帝王纪年表

有可考的精确日期则提供。如不另外注明，则在位时期始于其第一个完整日历年度，而终于其离位的年份。

商代	公元前约 1700—公元前？ 1040
周代	公元前？ 1040—公元前 256
西周	公元前？ 1040—公元前 771
东周	公元前 771—公元前 256
春秋	公元前 722—公元前 468
战国	公元前 403—公元前 221
秦代	公元前 221—公元前 207
始皇帝：前 221—前 210 年 7 月 18 日在位	
始皇帝于前 247 年即位为秦王，自前 221 年到去世止，作为皇帝统治统一了的中国。	
二世皇帝：前 210 年 8 月—207 年 10 月在位	
前汉	公元前 202—公元 8
汉高祖：前 202 年 2 月至前 195 年 6 月在位	

早在前 206 年，在秦朝垮台后的内战中，刘邦已封为汉王，但直到他在 202 年战胜项羽后才自封为皇帝。

惠帝：前 195 年 6 月 23 日—前 188 年 9 月 26 日在位

吕后：前 180 年 8 月 15 日去世

吕后在其子惠帝在位期间垂帘听政，掌握实权直到去世，以其所扶持的两个傀儡儿皇帝的名义发布诏令。

文帝：前 180 年 11 月 14 日—前 157 年 7 月 6 日在位

景帝：前 157 年 7 月 14 日—前 141 年 3 月 10 日在位

武帝：前 141 年 3 月 10 日—前 87 年 3 月 2 日在位

建元 140—136

元光 135—129

元朔 128—123

元狩 122—117

元鼎 116—112

元封 111—105

元初（或太初） 104—101

天汉 100—97

太始 96—93

征和 92—89

后元 88—87

昭帝：前 87 年 3 月 30 日—前 74 年 6 月 5 日在位

始元 86—81

元凤 80—75

元平 74

昭帝死后无直接继承人，昌邑王刘贺于前 74 年 7 月 18 日称帝，但却在 27 天之后于 8 月 14 日被废黜。

宣帝：前 74 年 9 月 10 日—前 48 年 1 月 10 日在位

本始	73—70
地节	69—66
元康	65—62
神爵	61—58
五凤	57—54
甘露	53—50
黄龙	49

元帝：前48年1月29日—前33年7月3日在位

初元	48—44
永光	43—39
建昭	38—34
竟宁	33

成帝：前33年8月4日—前7年4月17日在位

建始	32—29
河平	28—25
阳朔	24—21
鸿嘉	20—17
永始	16—13
元延	12—9
绥和	8—7

哀帝：前7年5月7日—前1年8月15日在位

建平	6—3
元寿	2—1

平帝：前1年10月17日—公元6年2月3日

元始	1—5
----	-----

平帝在位期间，大权旁落于摄政的王莽。平帝死后，王莽立孺子婴为有名无实的皇储，自己则继续作为实际的统治者。孺子

婴一直没有登上帝位，但以他的名义颁布了两个年号，作为王莽于公元9年1月10日篡位的序幕。

居摄 6—7

初始 8

新 公元9—公元23

王莽：公元9年1月10日—公元23年10月6日在位

始建国 9—13

天凤 14—19

地皇 20—23

公元23年3月11日，刘玄被效忠汉朝反叛王莽的人立为皇帝，号更始。其在位时期终止于公元25年11月当他被赤眉军俘虏。

后汉 公元25—公元220

光武帝：公元25年8月5日—公元57年3月29日在位

建武 25—55

中元 56—57

明帝：公元57年3月29日—公元75年9月5日在位

永平 58—75

章帝：公元75年9月5日—公元88年4月9日在位

建初 76—83

元和 84—86

章和 87—88

和帝：公元88年4月9日—公元106年2月13日在位

永元 89—104

元兴 105

殇帝：公元106年2月13日—9月21日在位

延平 106

安帝：公元106年9月23—公元125年4月30日在位

永初 107 — 113

元初 114 — 119

永宁 120

建光 121

延光 122 — 125

北乡侯：公元 125 年 5 月 18 日—12 月 10 日在位

顺帝：公元 125 年 12 月 16 日—公元 144 年 9 月 20 日在位

永建 126 — 131

阳嘉 132 — 136

永和 137 — 141

汉安 142 — 143

建康 144

冲帝：公元 144 年 9 月 20 日—公元 145 年 2 月 15 日在位

永嘉 145

质帝：公元 145 年 3 月 6 日—公元 146 年 7 月 26 日在位

本初 146

桓帝：公元 146 年 7 月 31 日—公元 168 年 1 月 25 日在位

建和 147 — 149

和平 150

元嘉 151 — 152

永兴 153 — 154

永寿 155 — 157

延熹 158 — 166

永康 167

灵帝：公元 168 年 2 月 19 日—公元 189 年 5 月 13 日在位

建宁 168 — 171

熹平 172 — 177

光和 178—183

中平 184—189

少帝：公元189年5月13日—9月28日在位

少帝在位的短暂时期年号为光熹。公元125年短暂在位的北乡侯有时也称作少帝。

献帝：公元189年9月28日—公元220年11月25日在位

初平 190—193

兴平 194—195

建平 196—220年3月

延康 220年3月—11月

献帝由军阀董卓扶上帝位，但从未掌握实权。公元190年4月董卓死后，他被曹操控制，曹操逐渐巩固了在北方的权力并于216年得到魏王的称号。公元220年曹操死后，他的儿子曹丕迅速成为有名有实的君主。献帝于当年11月25日禅让。

魏（三国） 公元220—公元266

文帝：公元220年12月11日—公元226年6月29日在位

黄初 220年12月226

明帝：公元229年6月29日—公元239年1月22日在位

太和 227—232

青龙 233—236

景初 237—239

曹芳：公元239年1月22日—公元254年10月16日在位

正始 240—249年5月7日

嘉平 249年5月8日—254年11月1日

曹髦：公元254年11月2日—公元260年6月2日在位

正元 254年11月2日—256年7月9日

甘露 254年7月10日—260年6月13日

曹奂：公元 260 年 7 月 8 日—公元 266 年 2 月 4 日在位

景元 260 年 7 月 8 日— 264 年 6 月

咸熙 264 年 6 月— 266 年 2 月 4 日

魏的最后三个皇帝都只是名义上的，实权掌握在把他们扶上帝位的司马氏家族手中。权力正式移交给司马氏是发生在 266 年 2 月 4 日，曹奂把帝位禅让给了司马炎。

晋	266 — 420
西晋	266 — 317
东晋	317 — 420

参考文献

一、主要资料

《抱朴子》，葛洪（约283—约343）四部备要本。亦参见魏鲁男（James R. Ware）《公元320年中国的炼丹术、医药和宗教》（*Alchemy, Medicine, Religion in the China of A.D. 320*）中的部分译文，以及 Jay Sailey 英译本 *The Master Who Embraces Simplicity*。

《北堂书钞》，虞世南编，孔广陶注，广州富文斋，1888。

《白虎通》，四部丛刊本。亦参见曾珠森（Tjan Tjoe Som）的讨论和部分翻译。

《楚辞》，四部丛刊本。豪克（David Hawkes）英译本《楚辞：南方之歌》（*Ch'u Tz'u; The Songs of the South*）。

《春秋繁露》，董仲舒（前179—前104），四部备要本。

崔述（1740—1816）《崔东壁遗书》，上海：亚东图书馆，1936。

戴震（1724—1777）《方言疏正》，四部备要本。

《东观汉记》，刘珍（约126去世）等编，四部备要本。

杜甫（712—770），《九家注杜诗》，哈佛燕京汉学引得系列，北平，1940。

《法言》，扬雄（前53—公元18），参考引文使用汪荣宝详注《法言义疏》，1933年重印，台北：艺文印书馆）

冯景（1021—1094），《解春集文钞》，丛书集成本。

《风俗通义》，应劭（约200年去世）著。参考引文用四部备要本，同时参用吴树平《风俗通义校释》，天津：人民出版社，1980。

《广韵》，610年陆法言初编，677年长孙讷言注，孙愐校，1011年陈彭年等订补。四部丛刊本。

《管子》，四部备要本。亦参见 Lewis Maverick 编《古代中国的经济对话：管子文选》（*Economic Dialogues in Ancient China: Selections from Kuan — Tzu*）中部分译文，以及 W. Allyn Rickett 英译本《管子》。

《古今图书集成》，陈梦雷、蒋廷锡等于1725年编并献给皇帝。中华书局影印雍正御本，上海，1934。

《国语》，参考引文用《国语集解》，上海：中华书局，1934。

《韩非子》，四部备要本。参用廖文魁(W.K.Liao)《韩非子全译》(*The Complete Works of Han Fei Tzu*)；华生(Burton Watson)《韩非子基本作品》(*Han Fei Tzu: Basic Writings*)

《汉纪》，又称《前汉纪》，荀悦(148—209)著，四部备要本。

《汉书》，班固(32—92)等著，颜师古(581—645)注。所有引文出自中华书局本(北京，1962)，参用王先谦(1842—1917)《汉书补注》(上海：同文图书馆，1916)，参考德效寿(Homer H. Dubs)英译本《汉书》、华生(Burton Watson)《古代中国的朝臣与庶民》(*Courtier and Commoner in Ancient China*)中的部分翻译。

《汉魏六朝百名家集》，张溥(1602—1641)，述信堂本，1879。

《汉魏南北朝诗选注》，北京：北京出版社，1981。

韩愈(768—824)《韩昌黎文集校注》，香港：中华书局，1972。

《韩诗外传》，韩婴(前2世纪)撰，四部丛刊本，参用海陶玮(James R. Hightower)英译《韩诗外传》。

《珣璜新论》，孔平仲(约1040—1105)著，《丛书集成》本。

《后汉纪》，袁宏(328—376)著，四部丛刊本。

《后汉书》，范曄(398—446)著，李贤(651—684)等注，其中《志》出自司马彪(305年去世)《续汉书》，并有刘昭注。所有引文依据中华书局本(北京，1965)，参考王先谦(1842—1917)《后汉书集解》(长沙，1923)。

《淮南子》，编成于淮南王刘安(前122年去世)之朝，四部备要本。

《黄帝内经素问》，参考引用《素问王冰注》，四部备要本。

皇甫谧(215—282)《高士传》，四部备要本。

《华阳国志》，常璩(4世纪)撰，国学基本丛书本。

嵇康(223—262)《嵇康集校注》，戴明扬编，北京：人民文学出版社，1962。

纪磊(清代)《汉儒传易源流》，吴兴丛书本，1929，1964重印。

《晋书》，房玄龄（578—648）等撰。北京：中华书局，1974。

《九家旧晋书辑本》，汤球（1804—1881）编，丛书集成本。

《老子》，参考引文用标准本章节。特别有用的是张松如参校众本的《老子校读》（吉林：吉林人民出版社，1981），参考刘殿爵（D.C.Lau）英译本《老子》（特别是包括了参校马王堆本的双语版）

《礼记》，参考引文用《礼记正义》（收入《十三经注疏》）

李邕嗣（1622—1680）《西汉节义传》，四明丛书，第八辑。

李贽《藏书》，北京：中华书局，1959。

《历代名画记》，张彦远847年撰，北京：新华书店，1963。

《列女传》，刘向（前77—前6）撰，四部备要本。

《列仙传》，《古今逸史》本（商务印书馆影印，上海，1937）。

凌扬藻（1760—1845）《蠡勺编》，丛书集成本。

《历史真仙体道通鉴》，赵道一（元代）撰，《道藏》（上海：商务印书馆），卷139—49。

刘宝楠（1791—1855）《论语正义》，上海：商务印书馆，1930。

陆德明（556—627）《经典释文》，丛书集成本。

《论衡》，王充（27—约97）著，参考引文据四部备要本，参考黄晖《论衡校释》（长沙：商务印书馆，1938），以及佛尔克（Alfred Forke）英译本《论衡》。

《论语》，参考引文及章节号码依据标准版本如杨伯峻《论语译注》（第二版，北京：中华书局，1980），刘殿爵英译本《论语》（*Confucius: The Analects*, Harmondsworth: 企鹅出版社，1979；香港：中文大学出版社，1983），主要注释参考《论语注疏》（见《十三经注疏》），以及刘宝楠《论语正义》。

《吕氏春秋》，以吕不韦（前235去世）名义编纂，参考引文据四部丛刊本，同时参考许维通《吕氏春秋集释》（北京：文学古籍刊行社）

《孟子》参考引文及章节号码依据标准版本如杨伯峻《孟子译注》（北京：中华书局，1960），刘殿爵英译本《孟子》（Harmondsworth: 企鹅出版社，1979；香港：中文大学出版社，1984），并参考《孟子注疏》（见十三经注疏）。

《牟子》(2世纪末),平津馆从书本,苏州:朱氏槐庐家塾,1885。

《墨子》,参考引文据哈佛燕京汉学引得系列,北平,1948。

《七家后汉书》,汪文台编,1882;台北:文海出版社1972重印。

钱谦益《钱牧斋全集》,上海:文明书局,1925。

《潜夫论》,王符(后汉)著,参考引文据四部丛刊本,并参考汪继培《潜夫论笺》,彭铎编(北京:中华书局,1979)

《全上古汉三国六朝文》,严可均(1762—1843)编,富文斋本,广州,1894。

全祖望(1762—1755)《鲒埼亭集》收入沈云龙编《明清史料汇编》(台北:文海出版社,1968)。

《日知录》,顾炎武(1613—1682)著,参考引文据《日知录集释》(四部备要本)。

《三洞群仙录》,陈葆光(宋代)著。《道藏》(上海:商务印书馆,1925—1927),卷992—995。

《三洞珠囊》,王悬(唐代)著,《道藏》(上海:商务印书馆,1925—1927),卷780—81。

《三国演义》,罗贯中(约1330—1400)等著,北京:人民出版社,1972。

《三国志》,陈寿(233—297)著,裴松之(372—451)注。香港:中华书局,1971。

《尚书》,参考引文据屈万里《尚书今注今译》,及高本汉(Bernard Karlgren)双语本《尚书》。

《商君书》,四部丛刊本,参见J.J.L. Duyvendak 英译本《商君书》(*The Book of Lord Shang*)。

沈德符《万历野获编》。北京:中华书局。

《史记》,司马迁(约前145—前87)。参考引文据中华书局本(北京,1959),并参考泷川龟太郎《史记汇注考证》,东京:东方文化学院东京研究所,1956—1960),亦参考杨宪益、戴乃迭英译本《史记选译》,华生(Burton Watson)英译《史记》(*Records of the Historian*)。

《诗经》,版本采用《毛诗正义》(见《十三经注疏》);高本汉(Bernard Karlgren)

双语本《诗经》(The Book of Odes)，以及理雅格(Legge)《中国经典》中的翻译。

《十三经注疏》，阮元(1764—1849)等编。北京：中华书局，1980。

《世说新语》，传为刘义庆(403—444)编。参见马瑞志(Richard B. Mather)英译本《世说新语》(A New Account of Tales of the World)

《水经注》，酈道元(527年去世)注，四部丛刊本，并参考王国维《水经注校》(上海：人民出版社，1984)

《说文解字》，许慎(后汉)著。北京：中华书局。

《说苑》，刘向(前77—前6)编，四部丛刊本。

《四库全书总目》，纪昀(1724—1805)、陆锡熊(1734—1792)等编，成书于1782年。台北：艺文印书馆，1969。

苏轼(1036—1101)《东坡七集》，四部备要本。

苏轼《东坡意林》，北京：中华书局，1981。

《隋书》，魏征(580—643)等撰，北京：中华书局，1973。

《太平经合校》王明编，北京，中华书局，1980。

《太平御览》，李昉(925—996)等编，成书于983年，鲍本，1807。

《唐律疏议》长孙无忌(659年去世)等编，苏州：江苏书局，1891。部分译文参考华莱士·约翰森(Wallace Johnson)英译本《唐律》。

陶潜(367—427)《靖节先生集》，香港：中华书局，1973。

王安石(1021—1086)《王临川集》，四部备要本。

王鸣盛(1722—1798)《十七史商榷》，丛书集成本。

王守仁(1472—1529)《四皓论》，收入《丛书集成》619/7a。

汪之昌(1837—1895)《青学斋集》，北平：江苏文奎斋，1931。

《文选》，萧统(501—531)编，李善(689年去世)注，影印胡克家(1757—1816)1809年本，北京：中华书局，1977。

《无能子》(晚唐)，参考引文据王明《无能子校注》，北京：中华书局，1981。

《仙苑编珠》，王松年(唐代)撰，《道藏》(上海：商务印书馆，1925—1927)，卷329—30。

《孝经》，四部丛刊本。

《新论》，桓谭（前43—公元28）著，四部备要本。亦参见鲍格洛（T. Pokora）英译本《〈新论〉和桓谭的其他著作》（*Hsin—lun [New Treatise] and Other Writings by Huan T' an*）

《新书》，贾谊（前200—前168）著，四部备要本。

《新唐书》，欧阳修（1007—1072）、宋祁（998—1061）撰，北京：中华书局，1975。

《新序》，刘向（前77—前6）编，四部备要本。

《新语》，陆贾（约前178去世），四部备要本。亦参见辜美高（Kow Meikao）英译 *A New Treatise on the Art of Government*。

徐天麟（1205前后在世）《东汉会要》，台北：世界书局，1960。

徐天麟《西汉会要》，上海：人民出版社，1977。

《徐徵士年谱》，杨希闵编于1877年，《十五家年谱丛书》重印（扬州，无出版日期）。

《荀子》，荀子（约前238去世）等著。参考引文据哈佛燕京汉学引得系列，北京：1950，并参考李涤生《荀子集释》（第二版，台北：学生书局，1981），北京大学荀子学习小组《荀子新注》（北京：中华书局，1979）。亦参考华生（Burton Watson）英译《荀子：基本作品》（*Hs ü n Tzu: Basic Writings.*）

《盐铁论》，桓宽编，四部备要本，亦参见埃松·盖尔英译本《盐铁论》（*Discourse on Salt and Iron*）。

《艺文类聚》，欧阳询（557—641）编，上海：上海古籍出版社，1982。

《乐府诗集》，郭茂倩（北宋）编，北京：中华书局，1979。

《云笈七签》，张君房（10至11世纪）编，《道藏》（上海：商务印书馆，1925—1927）卷677—702。

《增订四库简明目录标注》，邵懿辰、邵章著，上海：上海古籍出版社，1979。

张澍（1847去世）《张介侯所著书》，收入屈万里、刘兆佑编《明清未刊稿汇编初集》（台北：经联出版事业公司，1976）

《战国策》，参考引文据四部丛刊本，并参考上海古籍出版社1978年标点本，又参见柯迁儒英译本《战国策》。

赵翼（1727—1814）《廿二史札记》，丛书集成本。

《真诰》，陶弘景（456—536）著，《道藏》（上海：商务印书馆，1925—1927）卷637—640。

《中论》，徐干（217年去世）著，四部丛刊本。

《周易》，参考引文据四部丛刊本，并参考《周易正义》（见《十三经注疏》）、高亨《周易古今今注》，亦参考理雅格（James Legge）《中国经典》、卫礼贤（Richard Wilhelm）及卡利·贝恩斯（Cary F. Baynes）英译本《易经》。

朱熹（1130—1200）《御纂朱子全书》，1884，重印于李光地（1642—1718）编《古香斋朱子全书》。

庄遵（严君平）《道德真经指归》，《道藏》（上海：商务印书馆，1925—1927）卷375—377。

《庄子》，庄子（约前286去世）等著。所有参考引文据哈佛燕京汉学引得系列，北平，1947。注释采用郭庆藩《庄子集释》（台北：华正书局，1980）；刘文典《庄子补正》（上海：商务印书馆，1947）；王叔岷《庄子校释》（上海：商务印书馆，1947），亦参见华生（Burton Watson）《庄子全译》（*The Complete Works of Chuang Tzu*），以及葛瑞汉（A. C. Graham）《庄子内篇》（*Chuang — tzu: The Inner Chapters*）。

《资治通鉴》，司马光（1019—1086）撰，胡三省（1230—1302）注，北京：中华书局，1956。

《左传》，所有参考引文据杨伯峻新近优秀标点注释本《春秋左传注》（北京：中华书局，1981）。

二、第二手资料

艾兰（Allan, Sarah）《太公望在周代和汉代文学中的身份》（*The Identities of Taigong Wang in Zhou and Han Literature*），华裔学志，30（1972—1973），57—99。

安乐哲 (Ames, Roger T.) 《君人之术：中国古代政治思想研究》 (*The Art of Rulers: A Study of Ancient Chinese Political Thought*) (檀香山：夏威夷大学出版社，1983)。

彼得·安森 (Anson, Peter F.) 《荒野的呼唤：基督教堂的孤独生活》 *The Call of the Desert: The Solitary Life in the Christian Church*，第二版，伦敦，基督教知识促进会，1964。

鲁道夫·阿贝斯曼 (Arbesmann, Rudolph) 《古代异教徒和基督徒的斋戒和预言》 (*Fasting and Prophecy in Pagan and Christian Antiquity*)，*Traditio*，7(1949—1951)，1—71。

白乐日 (Balazs, Etienne) 《中国文明与官制》 (*Chinese Civilization and Bureaucracy*)，纽黑文：耶鲁大学出版社，1964。

圣巴兹尔 (Basil, Saint) 《苦行书》 (*Ascetical Works*)，英文本由 Sister M. Monica Wagner 翻译，*Father of the Church* 新译本系列，华盛顿特区：美国天主教大学出版社，1950。

鲍吾刚 (Bauer, Wolfgang) 《隐士的诱惑：三至四世纪中国和西方之隐逸的方方面面》 (*The Hermit's Temptation: Aspects of Eremitism in China and the West in the Third and Fourth Century A.D.*)，见《国际汉学会议论文集》，台北，华裔学志，1981)，9/73—116。

诺尔曼·拜恩斯 (Baynes, Norman H.) 《拜占庭研究和其他论文集》 (*Byzantine Studies and Other Essays*) 伦敦：Athlone 出版社，1960。

圣·本笃 (Saint Benedict) 《圣·本笃的守则》 (*The Rule of Saint Benedict*) Justin McCann 译，伦敦：Burn Oates，1952)。

毕汉思 (Bielenstein, Hans) 《汉代的官制》 (*The Bureaucracy of Han Times*)，剑桥：剑桥大学出版社，1980。

毕汉思《东汉的复兴》 (*The Restoration of the Han Dynasty*) 1—4，分别刊载于《远东古迹博物馆通讯》 (*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*) 26 (1954)，1—209，31 (1959)，1—287，39 (1967)，1—198，51 (1979)，1—300。

白之 (Cyril Birch) 《中国文学作品选》 (*Anthology of Chinese Literature*), 纽约: Grove 出版社, 1965。

巴瑞·布莱克里 (Blakely, Barry B.) 《中国春秋时期社会政治传统中的功能性职位级差》 (*Functional Disparities in the Socio-political Traditions of Spring and Autumn China*), 《东方经济和社会历史杂志》 (*Journal of the Economic and social History of the Orient*), 20.2(1977), 208—243; 20.3(1977), 307—343; 22.1(1979), 81—118。

卜德 (Bodde, Derk) 《中国的第一个统一者：从李斯的一生看秦朝》 (*China's First Unifier: A Study of the Ch'in Dynasty as Seen in the Life of Li Ssu [280?—208B.C.]*) 雷顿: E.J.Brill 出版社, 1938。

彼得·布朗 (Brown, Peter) 《古代晚期圣徒的兴起和作用》 (*The Rise and Function of the Holy Man in Later Antiquity*), 《罗马研究杂志》 (*Journal of Roman Studies*), 61(1971), 80—101, 再版收入布朗《古典晚期的社会和神圣》 (*Society and Holy in Late Antiquity*)。

彼得·布朗《古典晚期作为榜样的圣人》 (*The Saint as Exemplar in Late Antiquity*), *Representations*, 1.2 (1983), 1—23。

彼得·布朗《古典晚期的社会和神圣》 (*Society and Holy in Late Antiquity*), 伦敦: Faber 出版社, 1982。

彼得·布朗《城镇、乡村和圣徒：叙利亚的案例》 (*Town, Village and Holy Men: The Case of Syria*), 再版收入布朗《古典晚期的社会和神圣》。

阿洛伊修斯·张 (Chang, Aloysius) 《杨朱和〈杨朱篇〉比较研究》, 中国文化 (*Chinese Culture*) 12.4 (1971年12月), 49—60, 及 13.1 (1972年3月), 44—84。

沙畹 (Chavannes, Edouard) 《泰山封禅》 (*Le T'ai Chan*), 巴黎: Lerous, 1910。

陈启云《一位儒学大师关于政治暴力的观念：荀爽对〈易经〉的解释》 (*A Confucian Magnate's Idea of Political Violence: Hsün Shuang's Interpretation of the Book of Changes*), 《通报》, 54.1—3 (1968), 73—115。

陈启云《荀悦 (A.D. 148—209)：一位中世纪早期儒士的生平与反思》 (*Hsün*

Yüeh[A.D. 148—209]: *The Life and Reflection of an Early Medieval Confucian*), 剑桥: 剑桥大学出版社, 1975。

陈此生《杨朱》, 台北: 商务印书馆, 1965。

陈东原《东汉之士气》, 教育杂志, 24.2 (1934), 95—104。

陈独秀《独秀文存》, 香港: 远东图书公司, 1965。

杰罗姆·陈 (Ch' en, Jerome)《袁世凯, 1859—1916》, 伦敦: George Allen and Unwin, 1961。

陈梦家《商代的神化与巫术》, 燕京学报, 20 (1936), 486—576。

陈梦家《西周文中的殷人身份》, 历史研究, 1954.6, 85—106。

陈英姬《中国士人仕与隐的研究》, 硕士论文, 台湾师范大学, 1983。

陈寅恪《陈寅恪先生文史论集》, 香港: 文文出版社, 1972。

陈直《汉书新证》, 天津: 人民出版社, 1979。

陈直《史记新证》, 天津: 人民出版社, 1979。

程武《汉初黄老思想和法家路线》, 《文物》, 1974.10, 43—47。

周策纵《儿童出生神话与古代中国医术: 巫传统诸方面研究之一》(*The Child-birth Myth and Ancient Chinese Medicine: A Study of Aspects of the Wu Tradition*), 收入 David T. Roy 和钱存训主编《古代中国: 早期文明研究》, 香港: 中文大学出版社, 1978。

周策纵《中国古代的巫医与祭祀历史乐舞及诗的关系》清华中国研究学报, n.s. 12.1—2 (1979年12月), 7—59。

Chung, Eva Yuen—wan《汉代书信研究》(*A Study of the "Shu"[Letters] of the Han Dynasty[206B.C.—A.D.220][China]*), 博士论文, 华盛顿大学, 1982。

顾立雅 (Creel, Herrlee G.)《中国治国术的起源》(*The Origins of Statecraft in China*), 芝加哥: 芝加哥大学出版社, 1970。

顾立雅《申不害: 公元前四世纪一位中国政治哲学家》(*Shen Pu—hai: A Chinese Political Philosophy of the Fourth Century B.C.*), 芝加哥: 芝加哥大学出版社, 1974。

顾立雅《什么是道家？以及其他关于中国文化史的研究》(*What is Taoism? And Other Studies in Chinese Cultural History*)，芝加哥：芝加哥大学出版社，1970。

柯迁儒(Crump, J.I.)《战国策》(翻译)，第二版，旧金山：中国文献中心，1979。

戴君仁《汉武帝抑黜百家非发自董仲舒考》，孔孟学报，16(1968)，171—178。

戴君仁《谈易》，台北：开明书店，1961。

戴君仁《杂家与淮南子》，1967；重印于项维新、刘增福编《中国哲学思想论集》卷三，台北：牧童出版社，1976。

但焘《伊尹的出身：是厨夫还是处士》，《华光》，1.3(1939)，4—6。

佛朗西斯·达尔文(Darwin, Francis D. S.)《英国中世纪隐士》(*The English Mediaeval Recluse*)，伦敦：基督教知识促进学会，1944。

戴伟生(Davidson, Stephen C.)《董仲舒与官方儒学的起源》(*Tung Chung — shu and the Origin of Imperial Confucianism*)，博士论文，威斯康辛大学，1982。

戴维斯(Davis, A. R.)《窄巷：传统中国社会隐士的若干考察》(*The Narrow Lane: Some Observations on the Recluse in Traditional Chinese Society*)，第十二次乔治·欧内斯特·莫里森文化人类学讲座(The Twelfth George Ernest Morrison Lecture in Ethnology)，堪培拉：澳大利亚国立大学，1959。

张磊夫(Rafe de Crespigny)《桓帝的后宫：后汉宫廷政治研究》(*The Harem of Emperor Huan: A Study of the Court Politics in Later Han*)，《远东历史论文》(*Papers in Far Eastern History*) 1975年9月，1—42。

张磊夫《中华帝国的政治抗议：后汉的党锢，167—184》(*Political Protest in Imperial China: The Great Proscription of Later Han, 167—184*)《远东历史论文》，1975年3月，1—36。

张磊夫《桓帝统治时期的政治哲学》(*Politics and Philosophy under the Government of Emperor Huan, 159—168 A.D.*)，《通报》，66.1—3(1980)，41—83。

张磊夫《后汉的灾异谴告：襄楷给桓帝的上书》(*Portents of Protest in the Later Han Dynasty: The Memorials of Hsiang K' ai to Emperor Huan*)《东方学论集》，卷19，堪培拉：亚洲学院，澳大利亚国立大学，1976。

张磊夫《后汉之征辟制度》(*The Recruitment System of the Imperial Bureaucracy of Later Han*),《崇基学报》,6.1(1966年11月),67—78。

戴密微(Demiéville, Paul),《佛教研究文选》(*Choix d'études bouddhiques*),雷登, E.J.Brill, 1973。

戴密微《汉学研究文选 1921—1970》(*Choix d'études sinologique, 1921—1970*),雷登, E.J.Brill, 1973。

杜志豪(DeWoskin, Kenneth J.)《中国古代的医、卜与巫师:风水传略》(*Doctors, Diviners, and Magicians of Ancient China: Biographies of Feng Shui*)纽约:哥伦比亚大学出版社,1983。

丁玲《讲一点心里话》,《红旗》,1979.12,51—52。

杜正胜《周代封建制度的社会结构》,《中央研究院历史语言研究所集刊》,50.3(1979),551—613。

德效骞(Dubs, Homer H.)英译本《汉书》(*History of the Former Han Dynasty*),巴尔的摩尔:Waverly出版社,1938—1955)。

德效骞英译本《荀子》,伦敦:Probsthain, 1928。

杰克·杜尔(Dull, Jack L.)《新道家的儒学渊源》(*The Confucian Origin of Neo—Taoism*),第二届道家研究国际会议论文,哈佛大学,1972年9月1—7日。

杰克·杜尔《汉代谶纬历史导论》(*An Historical Introduction to the Apocryphal [Ch'an—wei] Texts of the Han Dynasty*),博士论文,华盛顿大学,1966)。

戴闻达(Duyvendak, J.J.L.),英译本《商君书》(*The Book of Lord Shang*),伦敦:Probsthain, 1928。

伊沛霞(Ebrey, Patricia)《早期中国的贵族家族:渤陵崔氏家族个案研究》(*The Aristocratic Families of Early Imperial China: A Case Study of the Po—Ling Ts'ui Family*)剑桥:剑桥大学出版社,1978。

伊沛霞《四民月令所见之后汉家族房地产管理》(*Estate and Family Management in the Later Han as Seen in the Monthly Instructions for the Four Classes of People*)《东方经济与社会历史杂志》,17.2(1974),173—205。

米尔希·伊利亚德(Eliade, Mircea)《撒满教：古老的迷幻术》(*Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*)，伦敦：Routledge and Kegan Paul, 1964。

何可思(Erkes, A. E.)《淮南子的〈招隐士〉》(*The Chao—Yin—Shi: "Calling Back the Hidden Scholar" by Huai—Nan—Tze*)，《亚洲专修》，1(1924)，119—124。

费正清(Fairbank, James K.)和赖肖尔(Edwin O. Reischauer)《中国：传统与变革》(*China: Tradition and Transformation*) 1973；悉尼：Allen and Unwin 1979再版。

佛尔克(Forke, Alfred)《中国中古哲学史》(*Geschichte der mittelalterlichen chinesischen Philosophie*) 汉堡：Cram, de Gruyter and Co., 1964。

佛尔克英译本《论衡》，第二版，1911；纽约：Paragon书廊1962年再版。

福兰阁(Franke, Otto)《儒家教条与中国国家宗教历史研究》(*Studien zur Geschichte des konfuzianischen Dogmas und der chinesischen Staatsreligion*)，汉堡：Friederichsen and Co., 1920。

傅乐成《汉法与汉儒》，《食货月刊》，5.10(1976年1月)，449—461。

傅懋勉《论晋代的隐逸思想和隐逸诗人》，《文史哲》，1958.4，20—24。

富士正晴《中国隐者：乱民知识》，东京：岩波书店，1973。

冯友兰《中国哲学史》，Derk Bodde译，普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1952。

冯友兰《中国哲学简史》纽约：自由出版社，1948。

埃松·盖尔(Gale, Esson M.)英译本《盐铁论》，1931—1934，再版：台北：成文出版社，1967。

高亨《关于老子的几个问题》，《社会科学战线》，1979.1，35—39。

高亨《周易古经今注》，香港：中华书局，1963。

高怀民《两汉易学史》，《中国学术著作奖助委员会》，1970。

翟林奈(Giles, Lionel)《中国列仙传》(*A Gallery of Chinese Immortals*) 伦敦：约翰·穆莱出版社，1948。

葛瑞汉(A. C. Graham)《庄子：内七篇和其他作品》(*The Seven Inner Chap-*

ters and Other Writings from the Book of Chuang-tzu) 伦敦: Allen and Unwin, 1981。

葛瑞汉《〈庄子〉书庄子写了多少?》(How Much of "Chuang-tzu" Did Chuang-tzu Write?), 收入罗思文(Henry Rosemont Jr.)和史华慈(Benjamin I. Schwartz)编《古典中国思想研究》(《美国宗教学会杂志》专辑, 47.3S(1979年9月), 459—502。

葛瑞汉《后期墨家逻辑, 伦理和科学》(Later Mohist Logic, Ethics and science), 香港: 中文大学出版社, 1978。

葛瑞汉《农家学派与中国农民乌托邦思想的起源》(The Nung — chia: "School of the Tillers" and the Origins of Peasant Utopianism in China), 《东方和非洲研究院学刊》(Bulletin of the School of Oriental and African Studies) 42(1979), 66—100。

葛瑞汉《老聃传说的起源》(The Origins of the Legend of Lao Tan), 收入《国际汉学会议论文集》, 台北: 华裔学志, 1981, 9/59—72。

高延(Groot, J.J.M. de.)《中国宗教体系》(The Religious Systems of China), 雷顿: E.J.Brill, 1910。

顾颉刚《秦汉的方士与儒生》, 上海: 上海古籍出版社, 1978。

关锋《庄子内篇译解和批判》, 北京: 中华书局, 1960。

桥本循《隐逸思想の流变について》, 立命馆文学, 150—151 (1957), 171—178。

豪克(Hawkes, David)《楚辞: 南方之歌》(Ch' u Tz' u: The Songs of the South), 牛津: Clarendon 出版社, 1959), 141—169。

豪克《寻找女神》(The Quest for Goddess), 收入Cyril Birch 主编《中国文学文体研究》(伯克利: 加州大学出版社, 1974); 亦重印收入闵福德(John Minford)黄兆杰(Siu-kit Wong)编《古典的、现代的与人道的》(Classical, Modern and Humane), 香港: 中文大学出版社, 1989。

贺凌虚《贾谊的政治思想和政策》, 思与言, 4.4 (1966年11月), 20—26。

豪克《陆贾的政治思想》, 思与言, 6.6 (1969年3月), 30—35。

豪克《王莽改制与西汉儒家政治思想》, 社会科学论丛, 16 (1966), 75—127。

海陶玮(Hightower, James R.)《陶潜的赋》(The Fu of T' ao Ch' ien), 《哈佛

亚洲研究》，17（1954）197—203。

海陶玮英译《韩诗外传》，马萨诸塞：哈佛大学出版社，1952。

何炳棣《皇权中国的成功阶梯》（*The Ladder of Success in Imperial China*），纽约：哥伦比亚大学出版社，1962。

洪安全《两汉儒士的仕隐态度和社会风气》，《孔孟学报》，42（1981）。115—139，44（1982），221—254。

堀一郎（Hori Ichiro）《日本民间宗教中的山及其对于另一世界之观念的重要性》（*Mountains and Their Importance for the Idea of the Other World in Japanese Folk Religion*）《宗教历史》，6（1966），1—23。

侯外庐《中国思想通史》，北京：人民出版社，1957。

约翰·豪威（John Howe）《令人敬畏的隐士：隐士作为可能研究视角的象征意义》（*The Awesome Hermit: The Symbolic Significance of the Hermit as a Possible Research Perspective*），*Numen*, 30.1（1983年7月），106—119。

萧欣义（Hsiao, Harry Hsin-i）《〈诗经〉〈书经〉中孝的观念》（*Concept of Hsiao [Filial Piety] in the Classic of Poetry and Classic of Documents*），香港中文大学中国研究所杂志，10.2（1979），425—443。

萧公权《中国政治思想史》卷一，牟复礼（Frederick W. Mote）英译本，普林斯顿：普林斯顿大学出版社，1978。

许倬云《变迁中的古代中国：722—222B.C 社会变动分析》（*Ancient China in Transition: An Analysis of Social Mobility, 722—222B.C.*），斯坦福：斯坦福大学出版社，1965。

许倬云《汉代农业》（*Han Agriculture*），西雅图：华盛顿大学出版社，1980。

许倬云《求古编》，台北：联经出版事业公司，1982。

许倬云《西周政治研究笔记》（*Some Working Notes on the Western Chou Government*），《中央研究院历史语言研究所集刊》，36.2（1966），513—524。

胡家聪《稷下学官史钩沉》，文史哲，1981.4，25—33。

胡适《儒学在汉代作为国家宗教的确立》（*The Establishment of Confucianism*

as a State Religion during the Han Dynasty), 《皇家亚洲学会华北分会学报》, 60 (1929), 20—41。

胡志奎《论语辩证》, 台北: 联经出版事业公司, 1978。

黄良铭《东汉士大夫之气节》, 硕士论文, 台湾师范大学, 1972。

哈兹珀斯(Hudspeth, W. H.)《树崇拜》(*Tree Worship*), 《中国杂志》, 7 (1927), 206—208。

克里斯多佛·哈谢(Hussey, Christopher)《别致》(*The Picturesque*), 1927, 第二版, 伦敦: Frank Cass, 1967。

石川忠久《陶渊明的隐逸について》, 日本中(1965), 92—106。

冉云华《关于道家的帛书》(*The Silk Manuscript on Taoism*), 《通报》, 63 (1977) 65—84。

冉云华《道, 原则, 和法: 黄帝道家的三个关键概念》(*Tao, Principle, and Law: The Three Key Concepts in Yellow Emperor Taoism*), 《中国哲学杂志》, 7 (1980), 205—228。

冉云华《道原或道: 源头》(*Tao yuan or Tao: The Origin*), 《中国哲学杂志》, 7(1980), 195—204。

蒋星煜《中国隐士与中国文化》, 1943, 再版, 台北: 龙田出版社, 1982。

金发根《东汉党锢人物的分析》, 《中央研究院历史语言研究所集刊》, 34.2 (1963), 505—558。

金发根《王符生卒年岁的考证及潜夫论写定时间的推论》, 《中央研究院历史语言研究所集刊》, 40 (1969), 781—799。

约翰·克里马库斯(John Climacus, Saint)《神圣上升的天梯》(*Ladder of Divine Ascent*), A.M. Moore 译, 伦敦: Faber, 1959。

华莱士·约翰森(Johnson, Wallace)《唐律, 卷一: 总纲》, 普林斯顿: 普林斯顿大学出版社, 1979。

鞠清远《三国时代的“客”》, 《食货》, 3.4 (1936), 15—19。

神乐岡昌俊《抱朴子における隐逸思想》, 东方宗教, 55 (July.1980) 51—69。

康德谋 (Kaltenmark, Max) 《〈太平经〉的思想》 (*The Ideology of T' ai — p' ing Ching*), 收入尉迟酣 (Holmes Welch)、石秀娜 (Anna Seidel) 编《道家面面观》 (*Facets of Taoism*), 纽黑文: 耶鲁大学出版社, 1979。

神塚淑子《沈约の隐逸思想》, 日本中国学会报 (1979), 105 — 118。

高本汉 (Karlgren, Bernard) 《尚书》 (*The Book of Documents*), 《远东古文物博物馆通报》 (*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*) 22(1950), 1 — 18。

高本汉《诗经》 (*The Book of Odes*), 斯德哥尔摩: 远东考古博物馆, 1950。

高本汉《诗经小雅注释》 (*Glosses on the Siao Ya Odes*), 《远东古文物博物馆通报》 (*Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*), 16 (1944), 25 — 169。

吉德炜 (Keightley, David) 《中国文明的起源》 (*The Origin of Chinese Civilization*), 伯克利: 加州大学出版社, 1983。

佛兰克·吉尔曼 (Kierman Jr., Frank A.) 《鲁仲连和鲁连子》 (*Lu Chung-lien and Lu Lien Tzu*), 收入巴克斯包姆 (David C. Buxbaum) 和牟复礼 (Frederick W. Mote) 编, 《变迁与永恒: 中国历史与文化》 (*Transition and Permanence: Chinese History and Culture*), 香港: 中国出版社, 1972, 269 — 284。

岸本英夫《山在日本人宗教生活中的角色》 (*The Role of the Mountains in the Religious Life of the Japanese People*), 收入《第九次宗教历史国际会议论文集》 (东京, 1958)。

康达维 (David R. Knechtges) 《扬雄赋研究》 (*The Han Rhapsody: A Study of the Fu of Yang Hsiung*), 剑桥: 剑桥大学出版社, 1976。

康达维《〈汉书〉的〈扬雄传〉》, Tempe, 亚利桑那: 亚洲研究中心, 亚利桑那州立大学, 1982。

康达维《刘向、杨雄关于〈法言〉的通信》 (*The Liu Hsin/Yang Hsiung Correspondence on the Fang Yen*), 见华裔学志, 33 (1977 — 1978), 309 — 325。

康达维《揭开酱坛子: 扬雄“剧秦美新”的文学解读》 (*Uncovering the Sauce Jar: A Literary Interpretation of Yang Hsiung's "Chu Ch' in Mei Hsin"*), 收入芮

效卫 (David T. Roy)、钱存仁编《古代中国：早期文明研究》(*Ancient China: Studies in Early Civilization*), 香港：中文大学出版社, 1978)。

辜美高《治国术新论：西汉陆贾〈新语〉翻译》(*A New Treatise on the Art of Government, Being a Translation of the Hsin Yü of Lu Chia[?—178B.C.] of the Western Han Dynasty*), 硕士论文, 澳大利亚国立大学, 1974。

库史那 (Kushner, Thomasine)《杨朱：古代中国的伦理自我主义》(*Yang Chu: Ethical Egotist in Ancient China*), 《中国哲学杂志》(*Journal of Chinese Philosophy*), 7(1980), 319—325。

劳榘《汉代察举制度考》。

劳榘《汉代社祀的源流》，《中央研究院历史语言研究所集刊》，11 (1943)，49—60。

劳榘《劳榘学术论文集》，台北：艺文印书馆，1976。

刘殿爵 (Lau, D.C.)《孔子：论语》，Harmondsworth：企鹅出版社，1979，香港：中文大学出版社，1983。

刘殿爵《老子：道德经》，第一版，企鹅出版社，1963，第二版，香港：中文大学出版社，1982。

刘殿爵《孟子》，Harmondsworth：企鹅出版社，1970，香港：中文大学出版社，1984。

劳慈 (Lautz, Terrill Edward)《中华民国的退休政策》(*The Politics of Retirement in Republic of China, 1911—1949*)，博士论文，斯坦福大学，1976。

理雅各 (Legge, James)《中国经典》，重印，台北：文史哲出版社，1971。

理雅各《中国圣经，第3第4：〈礼记〉》，《东方圣经》卷27卷28，重印，德里：Motilal Banarsidass 出版社，1966。

李祁《中国文学中隐士概念的变迁》(*The Changing Concept of the Recluse in Chinese Literature*)，《哈佛亚洲研究杂志》，24 (1962—1963)，234—247。

李镜池《论易传著作时代书》，《古史辨》3 (1931)，133—134。

一《易传探源》，《古史辨》3 (1931)，95—132。

李鑒《扬雄人格评议》，《国文学报》，2（1973），185—193。

廖文魁《〈韩非子〉全译》，伦敦：Probsthain 出版社，1939。

林毓生《孔子之前“仁”的发展与孔子的道德自主概念》，《华裔学志》，31（1974—1975），172—204。

刘伯冈《周易事理通义》，台北：学不倦斋，1966。

刘若愚（Liu, James J. Y.）《中国游侠》（*The Chinese Knight-Errant*），芝加哥：芝加哥大学出版社，1967。

刘纪曜《仕与隐—传统中国政治文化的两极》，收入刘岱编《中国文化新论：思想第一》台北：联经出版事业公司，1982。

刘令舆《光武刘秀的太学同学》，《中原文献》，6.7，1974，29—30。

刘师培《司马迁述周易义》，《国精学报》，4.2（1908），169—174。

柳存仁《统治大国的艺术：中国三位帝王的观点》（*On the Art of Ruling a Big Country: Views of Three Chinese Emperors*），堪培拉：澳大利亚国立大学出版社，1974。

刘翔飞《唐人隐逸风气及其影响》，硕士论文，台湾大学，1978。

鲁惟一（Michael Loewe）《中国人关于生命与死亡的观念：汉代的信仰、神化与理性》（*Chinese Ideas of Life and Death: Faith, Myth and Reason in the Han Period*），伦敦：乔治爱伦和欧文出版社，1982）。

鲁惟一《汉代中国的危机与冲突》（*Crisis and Conflict in Han China*），伦敦：乔治爱伦和欧文出版社，1974）

鲁惟一《古代中华帝国的日常生活》（*Everyday Life in Early Imperial China*），1968，再版于伦敦：全球出版社，1973。

鲁惟一《天堂之路：中国人对不朽的追求》（*Ways to Paradise: The Chinese Quest for Immortality*）伦敦：乔治爱伦和欧文出版社，1979。

龙运钧《鲁仲连评传》，台北：正中书局，1969。

鲁迅《古小说钩沉》，北京：人民文学出版社，1951。

《鲁迅全集》，香港：香港文学研究社，1956—1958。

《鲁迅选集》，杨宪益、戴乃迭译，第二版，北京：外文出版社，1964。

罗根泽《诸子考索》，北京：人民出版社，1858。

马尔库斯·奥列留(Marcus, Aurelius)《沉思录》，麦克斯韦尔·斯坦尼佛思(Maxwell Staniforth)译，企鹅出版社，1964。

马伯乐(Henri Maspero)《古代的中国》(*China in Antiquity*)，英译Frank A. Kierman, Jr., Folkestone, Kent: Dawson出版社，1978。

马瑞志(Mather, Richard B.)《六朝时期的礼教与自然之争》(*The Controversy over Conformity and Naturalness during the Six Dynasties*)，《宗教历史》，9.2—3 (1969年11月—1970年2月)，160—80。

马瑞志《世说新语》(*A New Account of Tales of the World*)。明尼阿波利斯：明尼苏达大学出版社，1976。

松本雅明《後汉の末世思想》，东方学报(东京)，12.3(1941)，381—412。

刘易斯(Maverick, Lewis)编《古代中国的经济对话：管子文选》(*Economic Dialogues in Ancient China: Selections from Kuan-Tzu*)，Carbondale, III, 1954。

马王堆汉墓帛书整理小组《长沙马王堆汉墓出土〈老子〉乙本卷前古佚书释文》，文物1974.10，30—42。

马尔-哈丁(Mayr—Harting)《十二世纪一位隐士的功能》(*Functions of a Twelfth-century Recluse*)，《历史》，60 (1975)，337—352。

梅贻宝《墨子伦理政治文选》(*The Ethical and Political Works of Motse*)，伦敦：Probsthain出版社，1929。

蒙文通《严君平道德指归论佚文》，《图书集刊》，6 (1948)，23—38。

三田村泰助，《宦官：侧近政治の构造》，东京：中央公论社，1963。

牟复礼(Frederick W. Mote)《元代的儒家隐逸》(*Confucian Eremitism in the Yüan Period*)，收入芮沃寿(Arthur F. Wright)编《儒家教派》(*Confucian Persuasion*)，202—240，斯坦福，斯坦福大学出版社，1960。

牟复礼《中国专制制度的生长》(*The Growth of Chinese Despotism*)，《远东》(Oriens Extremus)，8 (1961)，1—41。

村上嘉实《隐逸》，《史林》，39.6（1956年11月），21—39。

李约瑟（Needham, Joseph）等《中国的科学与文明》（*Science and Civilisation in China*），剑桥：剑桥大学出版社，1954。

根本诚《专制社会における抵抗精神：中国的隐逸の研究》，东京：创元社，1952。

戴梅可（Nylan, Michael）《应劭〈风俗通义〉：汉代政治、哲学、社会统一问题研究》（*Ying Shao's 'Feng Su T' ung Yi': An Exploration of the Problems in Han Dynasty Political, Philosophical and Social Unity*），博士论文，普林斯顿大学，1982。

大形徹《鸛冠子—不朽の国家幻想隐者书》，东方宗教，59（May.1982），43—65。

艾夫林（Patlagean, Evelyne）《古拜占庭圣徒传和社会历史》（*A Byzance: ancienne hagiographie et histoire social*），《年鉴》，23.1（1968），106—23。

马格丽特·皮尔森（Pearson, Margaret J.）《有价值的失业者：王符〈潜夫论〉政治思想研究》（*The Worthy Unemployed: A Study of the Political Thought in the Comments of a Recluse by Wang Fu*），博士论文，华盛顿大学，1983。

裴德生（Peterson, Willard J.）《创建联系：〈易经·系辞传〉》（*Making Connections: 'Commentary on the Attached Verbalizations' of the Book of Changes*），《哈佛亚洲研究杂志》（*Harvard Journal of Asiatic Studies*）42.1（1982），69—79。

皮锡瑞《经学历史》，香港：中华书局，1961。

鲍格洛（Pokora, Timotheus）《〈新论〉及桓谭的其他著作》（*Hsin-lun [New Treatise] and Other Writings by Huan T' an [43B.C.—A.D. 28]*），密西根中国研究论文集，20，安那堡：密西根大学，1975。

鲍梅罗伊（Pomeroy, Charles A.）《中国宦官：亲近政治的结构》（*Chinese Eunuch: The Structure of Intimate Politics*），拉特兰，佛蒙特：Charls E. Tuttle 出版社，1970。

钱穆《两汉经学今古文评议》，香港：新亚学院，1958。

钱穆《论十翼非孔子作》，《古史辨》3（1931），89—94。

钱穆《中国古代山居考》，《新亚学报》，5（1963），423—465。

屈万里《尚书今注今译》，台北：商务印书馆，1969。

饶宗颐《西汉节义传》，新亚学报，1.1（1955），157—208。

李克（Rickett, W. Allyn）《管子》，香港：香港大学出版社，1965。

莫斯·罗伯茨（Roberts, Moss）《〈三国〉：中国的史诗剧》（*Three Kingdoms: China's Epic Drama*）纽约：Pantheon 出版社，1976。

斐力浦·卢梭（Rousseau, Philip）《耶柔米和迦贤时代的苦修者、权威和教堂》（*Ascetic, Authority, and the Church in the Age of Jerome and Cassian*），牛津：Clarendon 出版社，1978。

杰伊·赛利（Sailey, Jay）《抱朴子：哲学家葛洪研究》（*The Master Who Embraces Simplicity: A Study of the Philosopher Ko Hung, A.D. 283—343*），旧金山：中国资料中心，1978。

劳伦斯·施内德尔（Schneider, Laurence）《楚国狂人：忠诚与异议的中国神话》（*A Madman of Ch'u: The Chinese Myth of Loyalty and Dissent*），伯克莱：加利福尼亚大学出版社，1980。

史华兹（Schwartz, Benjamin）《孔子思想中的一些两极对立》（*Some Polarities in Confucian Thought*），收入芮沃寿（Arthur F. Wright）主编《孔子与中国文明》，斯坦福：斯坦福大学出版社，1975。

石秀娜（Seidel Anna K.）《汉代道教对老子的神话》（*La divinization de Lao tseu dans le Taoisme des Han*），《法兰西远东学院学刊》（*Publication de l'École Française d'Extrême-Orient*，68，巴黎，1969。

朱丽安（Shchutskii, Iulian K.）《易经研究》（*Researches on the I Ching*），英文本由 William L. MacDonald, Tsuyoshi Hasegawa 和 Hellmut Wilhelm 翻译，伦敦：Routledge and Kegan Paul，1980。

沈刚伯《秦汉的儒》，大陆杂志，38.9（1969年五月），277—282。

沈刚伯《仕与隐的人生观》，台北：萌芽出版社，1970，127—131。

石声汉《四民月令校注》，北京：中华书局，1965。

下见隆雄《後汉末期の隱逸》，《哲学》，31（1979），31—42。

萧洛克（Shryock, John K.）《孔子国家祭拜的起源和发展》（*The Origin and*

Development of the State Cult of Confucius), 1932, 纽约: Paragon 图书再版公司。1966 再版。

伊迪丝·西特韦尔 (Sitwell, Edith) 《英国怪人》(*The English Eccentrics*), 第二版, 伦敦: Dobson 出版社, 1959。

亚历山大·苏珀 (Soper, Alexander), 《古代中国山水画》(*Early Chinese Landscape Painting*), 《艺术通报》(*The Art Bulletin*), 23.2 (1941), 141—64。

司马虚 (Strickmann, Michael) 《论炼丹术士陶弘景》(*On the Alchemy of T'ao Hung-ching*), 纽黑文: 耶鲁大学出版社, 1979。

孙铁刚《秦汉时代士和侠的式微》,《台湾大学历史学系学报》, 2 (1975), 1—22。

竹内肇《东晋士大夫处世一侧面》,《东方宗教》, 44 (Oct.1974), 33—52。

唐长孺《魏晋南北朝史论丛》, 北京: 三联书店, 1955。

唐兰《〈黄帝四经〉初探》, 文物, 1974: 10, 48—52。

唐兰《马王堆出土〈老子〉乙本卷前古佚书的研究》附录, 考古学报, 1975: 1, 7—38。

唐兰《老聃的姓名和时代》,《古史辨》(四) (1933), 332—351。

汤用彤《魏晋玄学论稿》, 北京: 人民出版社, 1957。

陶希圣《辩士与游侠》, 台北: 商务印书馆, 1970。

陶希圣《西汉时代的客》,《食货》, 5.1 (1937), 1—6。

约瑟夫·梯尔 (Thiel, Joseph) 《古代中国的巫术》(*Schamanismus in Alten China*), 《汉学》(*Sinologica*), 10(1969), 149—204。

约翰·汤姆森 (Thomson, John) 《早期摄影中的中国及其人民》(*China and Its People in Early Photographs*), 初版标题为 *Illustrations of China and Its People*, 伦敦: 1873—1874; 再版, 纽约: Dover, 1982。

曾殊森 (Tjan Tjoe Som) 《白虎通: 白虎观中的广泛讨论》, 莱顿: E.J.Brill 出版社, 1949。

杜维明《黄老思想: 对马王堆帛书中老子黄帝文献的思考》(*The "Thought of*

Huang-Lao": A Reflection on the Lao Tzu and Huang Ti Texts in the Silk Manuscripts of Ma-wang-tui), 《亚洲研究杂志》, 39.1 (1997年11月) 95—110。

杜维明《理解刘因的儒家隐逸》(*Towards an Understanding of Liu Yin's Confucian Eremitism*), 收入陈学霖(Hok-lam Chan)和狄百瑞(Wm. Theodore de Bary)编《元代思想: 蒙古统治下的中国思想》(*Yuan Thought: Chinese Thought and Religion Under the Mongols*), 纽约, 哥伦比亚大学出版社1982。

崔瑞德(Twitchett, Denis)《唐代统治阶级的构成: 来自敦煌的新根据》(*The Composition of the T'ang Ruling Class: New Evidence from Tunhuang*), 收入芮沃寿、崔瑞德编《唐代概观》(*Perspectives on the T'ang*), 纽黑文: 耶鲁大学出版社, 1973。

文青云(Vervoorn, Aat)《伯夷与叔齐: 高尚的遗老?》(*Boyi and Shuqi: Worthy Men of Old?*), 《远东历史》(*Far Eastern History*), 28(September 1983), 1—22。

文青云《汉代崩溃的反思》(*Reflections on the Collapse of the Han Dynasty*), 待出。

文青云《庄遵: 公元前一世纪末的道教哲学家》, 《华裔学志》(*Monumenta Serica*), 38 (1988—1989), 69—94。

理查德·乌尔斯特克(Vuylsteke, Richard R.)《董仲舒政治哲学批判》(*The Political Philosophy of Tung Chung-shu: A Critical Exposition*), 博士论文, 夏威夷大学, 1982。

本杰明·沃拉克(Wallacker, Benjamin E.)《汉代儒学与汉代的孔子》(*Han Confucianism and Confucius in Han*), 收入芮效卫 David T. Roy 和钱存训编《古代中国: 早期文明研究》(*Ancient China: Studies in Early Civilization*), 香港: 中文大学出版社, 1978。

王赓武《冯道: 论儒家的忠》(*Feng Tao: A Essay on Confucian Loyalty*), 收入芮沃寿(Arthur F. Wright)、崔瑞德(Denis Twitchett)编《儒家人格》(*Confucian Personalities*), 斯坦福大学出版社, 1962)。

王利器《道藏本道德真经指归提要》。中国哲学，4（1980），337—360。

王叔岷《庄学管窥》，台北：艺文印书馆，1978。

王瑶《中古文人生活》，香港：中流出版社，1973。

王泳《马融辨》，《大陆杂志》，36.3(1968)，87—91。

王毓铨《前汉中央政府概论》(*An Outline of the Central Government of the Han Dynasty*)《哈佛亚洲研究杂志》，12（1949）。

王兆徽《两汉察举制度》，台北：政治大学，1963。

本尼迪克特·沃德(Ward, Benedicta)《沙漠神父箴言》(*The Sayings of the Desert Father*)，伦敦：A. R. Mowbray 出版社，1975。

魏鲁男(Ware, James R.)《公元320年中国的炼丹术、医药和宗教》(*Alchemy, Medicine, Religion in the China of A.D. 320*)，剑桥：麻省理工学院出版社，1966。

华生(Watson, Burton)《庄子全译》(*The Complete Works of Chuang Tzu*) 纽约：哥伦比亚大学出版社，1968。

华生《古代中国的朝臣与庶民：班固〈前汉书〉选》(*Courtier and Commoner in Ancient China; Selections from the History of the Former Han by Pan Ku*)，纽约：哥伦比亚大学出版社，1974。

华生《韩非子基本作品》(*Han Fei Tzu: Basic Writings*)，纽约：哥伦比亚大学出版社，1964。

华生《荀子基本作品》(*Hsün Tzu: Basic Writings*)，纽约：哥伦比亚大学出版社，1963。

华生《中国伟大的史学著作》(*Records of the Grand Historian of China*)，纽约：哥伦比亚大学出版社，1961。

华生《史记选》(*Records of the Historian of China; Chapters from SHIH CHI of Ssu-ma Ch' ien*) 纽约：哥伦比亚大学出版社，1958。

华生《司马迁：中国伟大的史学家》(*Ssu-ma Ch' ien, Grand Historian of China*)，纽约：哥伦比亚大学出版社，1968。

韦凤娟《试论魏晋朝隐之风与山水诗的兴起》，《社会科学战线》，1983.1，275

— 283。

卫聚贤《介子推隐考》，说文月刊，2.6—7(1940),103—109。

倭讷(Werner, E.T.C.)《中国神话词典》(*A Dictionary of Chinese Mythology*)，纽约：居里安出版社，1961。

保罗·惠特利(Wheatley, Paul)《四方之枢纽》(*The Pivot of the Four Quarters*)爱丁堡：爱丁堡大学出版社，1971。

卫德明(Wilhelm, Hellmut)《〈左传〉〈国语〉中的易占》(*I Ching Oracles in the Tso—chuan and Kuo—yü*)，《美国东方学会杂志》(*Journal of the American Society*)，79.4(1959年12月)，275—78。

卫德明《士人的受挫：论一种“赋”的类型》(*The Scholar's Frustration: Notes on a Type of Fu*)，收入费正清(John K. Fairbank)编《中国的思想与制度》(*Chinese Thought and Institutions*)，芝加哥：芝加哥大学出版社，1951。

卫礼贤(Wilhelm, Richard)和卡利·贝恩斯(Cary F. Baynes)翻译本《易经》，第三版，伦敦：Routledge and Kegan Paul，1968。

斯蒂芬·威尔森(Wilson, Stephen)编《圣徒和他们的祭拜》(*Saints and Their Cults*)剑桥：剑桥大学出版社，1983。

吴康《董仲舒〈春秋繁露〉的三大政治思想》(*Les trois theories des politiques du Tch'ouen Ts'ieou interprete par Tong Tchong-chou*)巴黎：Leroux，1932。

芮沃寿(Arthur F. Wright)《中国历史上的佛教》(*Buddhism in Chinese History*)，斯坦福：斯坦福大学出版社，1959。

吴恂《汉书注商》，上海：上海古籍出版社，1983。

夏长朴《两汉儒学研究》，台北：台湾大学，978。

熊铁基《从〈吕氏春秋〉到〈淮南子〉：论秦汉之际的新道家》，《文史哲》，1981.2,73—78,88。

徐复观《汉初启蒙思想家—陆贾》，《大陆杂志》，52.2(1976)，49—57。

徐复观《两汉思想史》卷二，香港：中文大学出版社，1975。

徐复观《中国经学的基础》卷一，台北：学生书局，1982。

徐复观《周秦汉政治社会结构之研究》，香港：新亚学院，1972。

许维通《吕氏春秋集释》，北京：文学古籍刊行社，1955。

严灵峰《辨严遵道德指归论非伪书》，《大陆杂志》，29.4（1964）。

严灵峰《马王堆帛书初步研究》（台北：成文出版社，1980）。

杨宪益、戴乃迭（Gladys Yang）《史记选译》（*Selections from the Records of the Historian*, by Szuma Chien），北京：外文出版社，1979。

杨联陞《东汉的豪族》，清华学报，11（1936），1007—1063。英译本收入张春树编《中国的形成》（*The Making of China*），Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1975）。

姚善友《董仲舒的宇宙论和人类学哲学》（*The Cosmological and Anthropological Philosophy of Tung Chung-shu*），《皇家亚洲学会华北分会杂志》（*Journal of the North China Branch of the Royal Asiatic Society*），73（1948），40—68。

姚振宗（1842—1906）《补后汉书艺文志》，1889。

姚振宗《汉书艺文志拾补》，杭州：浙江省图书馆，年代不详。

李·叶尔利（Yearley, Lee H.）《荀子论“心”：他的综合儒道的尝试》（*Hsü n Tzu on the Mind: His Attempted Synthesis on Confucianism and Taoism*），《亚洲研究杂志》，39.3（1980年五月），465—480。

余书麟《两汉私学研究》，《师大学报》，1.1（1966），109—147。

余英时《汉代中国思想中的生命与不朽》（*Life and Immortality in the Mind of Han China*）《哈佛亚洲研究杂志》，25（1964—1965），80—122。

余英时《中国知识阶层史论》，台北：联经出版事业公司，1980。

云梦秦简整理小组《云梦秦简释文（二）》，《文物》，1976.7，1—11。

张岱年《论易大传的著作的年代与哲学》，中国哲学（北京），1（1979），121—143。

张岱年《扬雄评传》，中国哲学史研究，1984：3，6—7。

张松如《老子校读》，吉林：吉林人民出版社，1981。

张维华《释“黄老”之称》，文史哲，1981：4，13—24。

张心澂《伪书通考》，第二版，上海：商务印书馆，1957。

周光倬、仇良虎《两汉太学学生考》，史地学报，3.1(1924),75—104。

周绍贤《黄老思想在西汉》，台湾《政治大学学报》，26（1972）85—102。

庄万寿《庄子学述》，《台湾师范大学国文研究所集刊》，14（1970），309—417。

许理和（Zürcher, Emile）《佛教征服中国》（*The Buddhist Conquest of China*）
雷顿：Brill 出版社，1959。

人名索引

(按汉语拼音顺序排列)

A

哀帝（前7—1在位）106—107, 113—114, 193, 125, 182

安帝（前106—125在位）125, 140, 143—144, 161, 153, 165, 167, 182,
200, 216

安期生（前200前后在世）86, 90, 119

安丘望之（前1世纪）100, 112—113, 127, 188

B

班彪（公元3—54）118, 120, 210

班固（公元32—92）55, 62, 71—74, 87, 89, 95—97, 106, 112, 120,
132, 190, 198—199, 201, 205, 214—215

班嗣（公元1世纪）79, 201, 210

班释（公元前1世纪）201

包吾刚（Bauer, Wolfgang）13, 30—31

包咸（公元9前后在世）128

鲍昂（公元88年前后在世）178

鲍焦（传说？）183

边让（约191去世）180, 183

卞和（前7世纪？）96

卞隋（传说）60

邴汉（公元9前后在世）128

邴原（190前后在世）152, 180

伯阳（传说）157, 165

伯夷（前11世纪）29—30, 39, 55, 61, 72, 74, 78, 114, 118, 123, 136,
143, 147, 195, 196—197, 204

卜式（前116前后在世）120

C

蔡伦（110前后在世）178

蔡茂（公元9前后在世）128

蔡勳（公元9前后在世）128

蔡邕（132—192）127, 150, 158, 180, 205

曹参（前190去世）86, 90, 120

曹操（155—220）149—150, 152, 156, 167, 183, 187

曹竟（公元25去世）113, 132, 128

曹羽（约140前后在世）120

岑熙（107前后在世）178

昌邑贺王（前74前后在世）83

长沮（传说？）27, 204

常璩（347前后在世）95, 98

巢父（传说）1, 13, 28, 88, 112, 115, 136, 147, 176, 178, 197, 206, 209

陈崇（公元3前后在世）110

陈东原 103

陈独秀（1889—1943）1—2

陈蕃（168去世）153—155, 157, 180, 162, 168, 185

陈纪（126—196）150, 180

陈留父老（约150前后在世）179

陈平（前178去世）120

陈寔（104—187）145, 154—155, 158, 180

陈寿（233—297）206

陈咸（公元9前后在世）128

陈宣（公元9前后在世）129

陈忠（125去世）144

陈仲子（约前290前后在世）7, 38—39, 44, 47, 56, 63, 95, 183, 204, 212

— 213

成帝（前33—前7在位）85, 92, 95, 100—101, 113, 194, 125

成公（前1世纪）100, 125

成公绥（231—273）208

承宫（公元76去世）176

程高（公元1世纪）167

冲帝（144年7月至145年2月在位）1, 179, 43

出公辄（前480去世）61

楚襄王（前295—263在位）182

褚少孙（约钱50前后在世）86, 95, 190, 124

春申君（前238去世）34

淳于洪（公元80去世）138

崔寔（约110—约170）202, 205, 179, 210

崔毅（公元1世纪）202

崔駰（92去世）179, 201—202, 205—206

崔瑗（78—143）200—202, 179

D

戴良（约130前后在世）179, 185

戴维斯（Davis, A.R.）12

戴逵（公元9前后在世）128

邓艾（179—264）208

邓彪（公元60前后在世）104

邓夫人（160 前后在世）183
邓章（约 140 前后在世）120
邓鹭（121 去世）178
邓子敬（公元 2 世纪）162
狄奥多西皇帝（Theodosius, 401—405）14
丁恭（公元 9—25 前后在世）114, 129
丁鸿（约公元 40 前后在世）104
丁玲（1907—1986）2
东方朔（前 2 世纪）10, 15, 189—192, 194, 196, 199, 203, 207—209
东郭先生（前 200 前后在世）86
东海隐者（公元 25 前后在世）176
东平苍王（公元 58 前后在世）137, 176
董班（125 前后在世）179
董扶（约 110—约 191）167, 180
董贤（前 23—前 1）193
董仲舒（前 179—前 104）76—78, 82, 84, 111, 119
董卓（192 去世）149—150, 154—156, 165, 183, 205, 222
窦太后（桓帝配偶，172 去世）152
窦太后（文帝配偶，前 135 或前 129 去世）79, 119, 121
窦太后（章帝配偶，公元 97 去世）143
窦武（168 去世）153
窦宪（92 去世）201
窦章（约 110 前后在世）200, 179
杜甫（712—770）4
杜密（169 去世）154, 184
杜微（224 前后在世）180
杜维明 13

杜正胜 23

段干木（前5世纪）90

段翳（公元1世纪）189

F

法真（100—188）179

樊英（约66—约135）144—145, 147—148, 166—167, 179, 182

樊志张（165前后在世）167, 179

范馥（公元9前后在世）128

范滂（137—169）154, 165, 184

范泰（约400前后在世）177

范曄（398—445）112, 135, 138, 140, 142, 145, 147—149, 154, 158—159, 160—161, 164, 166, 182, 185, 200, 215—216

方望（公元23前后在世）133

费贻（约公元40去世）134, 128

冯道（882—954）211

冯鲋（约57前后在世）176

冯颢（125前后在世）179

冯景（1021—1094）87

冯良（107前后在世）144, 170, 179

冯信（约公元30去世）134, 128

冯冑（公元5前后在世）178

逢萌（公元9—25前后在世）187, 282

佛陀 169

涪翁（公元1世纪）167

符融（约160前后在世）158, 179

傅干（公元2世纪）134

傅俊（公元9前后在世）115

富士正晴 12

G

盖公（前149前后在世）90—91, 120

皋伯通（公元1世纪）173

高岱（193前后在世）180

高凤（公元76前后在世）149, 125, 177

高亨 19—20

高恢（公元80前后在世）174, 176, 188

高获（公元25前后在世）176

高容（公元9前后在世）129

高诩（公元9前后在世）129

高祖（刘邦，汉高祖，前202—前195在位）2, 82, 86—89, 109, 131, 133

葛洪（约283—约343）66—67, 184, 206, 208

葛瑞汉（Graham, A.C.）39, 51

根本诚 12

耿况（约前20前后在世）125

公沙穆（155前后在世）167, 180

公孙述（公元36去世）108, 112, 133—134, 149

公孙松（公元88前后在世）179

公皙哀（季次，前5世纪）73

龚舍（约公元6去世）106, 108, 114, 126—128

龚胜（公元9去世）106, 108, 111—112, 114, 126—128

龚遂（前74前后在世）83

贡禹（前44去世）106, 111, 196

顾奉（公元88前后在世）179, 182

- 顾季鸿（公元2世纪）147, 182
顾炎武（1613—1682）103, 222
管宁（158—241）152, 180
光烈后（公元5—64）177
光武帝（刘秀，公元25—27在位）103, 108, 112—116, 125, 129, 132—133, 135—138, 143, 169, 171, 175—177, 216
窟丹（公元9前后在世）129
郭丹（公元9前后在世）114
郭钦（公元9前后在世）112, 128
郭泰（128—169）153—155, 157—159, 161, 165, 170, 180, 184
郭贤伯（公元9前后在世）128
郭宪（公元9前后在世）129
郭象（312去世）209
郭游君（公元9前后在世）128
郭玉（约100前后在世）167
郭正（188前后在世）186
国渊（190前后在世）152

H

- 韩非子（约前280—233）32, 52, 62, 65, 72, 77, 208
韩福（前80前后在世）27, 100—101, 104—105, 109, 220
韩暨（约157—238）180
韩康（公元2世纪）165, 180
韩騫（公元9前后在世）128
韩融（约123—约192）150, 180
韩愈（768—824）26
汉阴父老（146前后在世）180

郝絮（公元2世纪）149—150, 180
 何进（189去世）156
 何夔（190前后在世）180
 何颙（190去世）154
 和帝（88—106在位）140, 142—144, 146, 153, 165, 167, 178, 216
 和洽（208前后在世）180
 河上丈人（传说？）90
 贺纯（127前后在世）179, 182
 侯芭（公元8前后在世）124, 194, 198, 209
 侯霸（公元37去世）136
 侯刚（公元9前后在世）128
 侯嘉（公元7前后在世）126
 胡刚（公元9前后在世）128
 胡广（91—172）153, 186
 胡武（公元2世纪）149, 180
 胡元安（公元2世纪）147, 182
 胡昭（163—250）181, 183
 壶子（传说？）49
 华融（约220前后在世）181
 华佗（200前后在世）150, 167, 181
 淮阳献王（前1世纪）91—92
 桓帝（146—168在位）140, 145, 152—153, 156, 160, 168—169, 179, 183, 185, 205, 217
 桓荣（公元9前后在世）114, 129
 桓谭（前43—公元28）54, 194, 120, 209
 桓郁（公元60前后在世）104
 皇甫谧（215—282）9, 28, 90, 95, 113—114, 125, 172, 206

黄错（127 前后在世）179

黄帝（传说）87

黄皓（263 去世）206

黄琼（86—164）147, 157, 161—162, 168, 179, 182

黄生（前 150 前后在世）120

黄石公（传说）91—92

黄宪（约 118—约 165）158—159, 179, 185

惠帝（前 195—前 188 在位）2, 87, 119

J

嵇康（223—262）68

吉茂（195 前后在世）181

汲黯（前 112 去世）120

纪逵（公元 9 前后在世）112

纪他（传说）60

季扎（前 544 前后在世）174, 188

贾彪（约 169 去世）153

贾逵（30—101）143, 177, 200

贾谊（200—168）76—78, 82, 95

姜肱（96—173）158—160, 180, 185

姜岐（146 前后在世）180

蒋星煜 12

蒋诩（公元 9 前后在世）112—113, 128

匠石（传说）49

焦先（约 168—约 256）9

矫慎（公元 2 世纪）28—29, 180

接舆（楚狂人，传说？）27, 63, 151, 191

桀溺（传说？）27, 204

介子推（前636前后在世）28—29, 61

金钦（前1—公元8前后在世）111

晋文公（重耳，前697—628在位）28—29, 40

京房（前1世纪）127, 166, 168

井丹（公元55前后在世）176—177

景帝（前157—141在位）79, 119—120

K

孔奋（公元9前后在世）114, 127, 129

孔夫子（前551—479）1, 17, 22, 24—31, 32—34, 37, 40—41, 43—46, 53, 55, 60—61, 65, 76, 81, 98, 105, 109—111, 148, 164, 170, 174, 183, 185, 192, 195—197, 204, 212, 214—215

孔光（前65—公元5）100, 107, 111

孔乔（121前后在世）144, 179, 181

孔休（公元9前后在世）128

孔昱（约170去世）155, 180

孔子建（公元9前后在世）128

蒯聩（前478去世）61

蒯通（前206—195前后在世）86

匡衡（前48—32前后在世）127

L

郎顗（133前后在世）168, 179, 182

郎宗（约100前后在世）168, 179, 181

老阳子（前6世纪，可能就是老聃）65

老子（老聃，前6世纪？）79, 96—97, 100, 116, 163—164, 167, 169—

170, 199—200, 204—205, 120, 207 (亦参见老阳子)

嫪毐 (前3世纪) 34

乐巨公 (约前200前后在世) 120

乐瑕公 (约前200前后在世) 120

李昺 (121前后在世) 144, 179, 181

李充 (106前后在世) 178—179

李固 (94—147) 147—148, 162, 168, 179, 182, 216

李弘 (前1世纪) 97—98, 100, 106, 117, 125, 190, 196

李彊 (前1世纪) 97

李经义 (1916前后在世) 13

李楷 (188前后在世) 181, 183

李祁 12, 189

李融 (公元9前后在世) 128

李少君 (约前100前后在世) 86

李斯 (前208去世) 176

李昙 (159前后在世) 160, 180

李昙 (公元9—25前后在世) 129

李新 (公元57前后在世) 176

李业 (约公元24去世) 133—134

李邕嗣 (1622—1680) 118

李膺 (110—169) 153—155, 157, 177

李云 (160去世) 183

李贲 (前1世纪) 112

良贺 (126前后在世) 178

良史 (110前后在世) 178

梁贵人 (公元83去世) 143

梁鸿 (公元80前后在世) 138—139, 171—176, 187—188

梁怀王（前2世纪）76
 梁冀（159去世）149—150, 152, 164, 170, 184, 222
 梁竦（公元97前后在世）178
 廖扶（106前后在世）167, 179
 列子（前4世纪？）49, 187
 林闾翁孺（前1世纪）97, 125
 灵帝（168—189在位）127, 140, 145, 150, 152, 156, 162, 168, 178, 180,
 183, 185, 205, 217
 刘安（淮南王，前179—前122）93
 刘表（143—208）151, 211
 刘德（前87前后在世）120
 刘棻（公元9前后在世）193
 刘根（公元1世纪）167
 刘龚（公元1世纪）100
 刘恺（公元78前后在世）104, 143
 刘昆（公元9前后在世）129
 刘茂（前2世纪）129
 刘向（前77—前6）76, 81, 63
 刘歆（前53—公元23）63, 97, 100, 193, 198
 刘雄鸣（约195前后在世）181
 刘宣（公元9前后在世）114, 129
 刘玄（更始帝，公元23—25）113, 115, 132—133
 刘毅（114前后在世）138, 176
 刘珍（110前后在世）178, 200
 柳下惠（前634前后在世）55, 147, 195—196, 203
 龙丘苴（公元24或25去世）113—114, 128
 卢藏用（7世纪）218

卢植（192 去世）150

鲁哀公（前 494—469 在位）34

鲁迅（1881—1936）11, 13

鲁仲连（前 3 世纪）62, 87, 174

陆贾（约前 178 去世）37, 76—78, 92, 95

陆著（146 前后在世）180

吕不韦（前 235 去世）34, 52, 64

吕后（前 180 去世）119, 123

吕强（168 前后在世）178

吕尚 参见太公望

栾大（约前 100 前后在世）86

M

马尔库斯·奥列留(Aurelius, Marcus, 161—180 在位) 62

马伦（约 135 前后在世）187

马融（79—166）146—147, 165, 179, 182, 187, 200—201

马瑞志 (Mather, Richard) 13

马瑶（146 前后在世）180

曼容（公元 9 前后在世）128, 199

毛翥公（约去 200 前后在世）120

茅容（约 160 前后在世）158, 161, 180

梅福（前 1 世纪）92, 112, 168, 123, 128

孟尝君（前 294 前后在世）34

孟光（约 160 前后在世）172—173, 187—188

孟敏（约 169 前后在世）158, 180

孟孙才（传说？）50

孟子（前 289 去世）25, 27, 31, 35—39, 41, 44, 47, 55, 60, 63, 72, 76,

78, 109, 130, 195

弥衡 (173—189) 181

闵贡 (公元9—25前后在世) 130

闵损 (子骞, 约前487去世) 26

明帝 (57—75在位) 96, 114, 125, 132, 137—138, 143, 167, 176—178,
182, 216

墨子 (前5世纪) 1, 40, 43, 66—67

牟长 (公元9前后在世) 129

牟复礼 (Frederick, Mote) 12

N

南伯子綦 (传说?) 49

宁寿 (公元7前后在世) 126

宁武子 (前632—623前后在世) 151

牛牢 (公元25前后在世) 175

O

欧阳歙 (公元9前后在世) 115

P

潘岳 (247—300) 27

庞德公 (190前后在世) 151, 181, 183

庖丁 (传说) 45

裴优 (147前后在世) 168

彭更 (前3世纪) 35—36

彭祖 (传说) 157, 165

平帝 (前1—公元6在位) 108, 111, 113—114, 183

平原君（前 251 去世）34

蒲衣子（传说）28

Q

齐威王（前 356—320 在位）35

齐宣王（前 319—301 在位）35, 41

钱谦益（1582—1664）87

谯玄（公元 35 去世）134, 128

秦宓（226 去世）206—207, 181

秦始皇（221—210 在位）91, 165

禽庆（公元 9—25 前后在世）130

庆忌（约前 480 去世）188

丘俊（公元 9 前后在世）128

裘仲（公元 9—25 前后在世）130

屈原（约前 340—约前 278）37, 81, 63

蘧伯玉（前 6 世纪）57

全祖望（1705—1755）87

R

饶宗颐 112—114

任安（148—219）181

任安（前 2 世纪）76, 84

任堂（125 前后在世）179

任文公（公元 9 前后在世）113, 128

任延（公元 4 出生）114, 128

任永（公元 30 去世）128, 134

任旄（约 200 前后在世）181

汝郁（公元1世纪）138, 177

S

善卷（传说）28

殇帝（106年2月—9月在位）178

商鞅（前338去世）42, 64, 178

商纣王（前11世纪）23, 78

申不害（前341去世）67

申公（前2世纪）83

申徒狄（传说）56, 60

申屠刚（公元9前后在世）129

申屠蟠（约116—约189）150, 158, 164, 180, 184

神农（传说）29

沈靖（公元9前后在世）128

慎到（前341去世）67

圣·安东尼（Antony, Saint, 约251—356）7

圣·巴赛（Basil, Saint, 379去世）7

圣·本笃（Benedict, Saint, 约547去世）15

圣·约翰·克利马库斯（John Climacus, Saint, 约579—649）15

石厚（前719去世）99

石碯（前719前后在世）99

室中周（公元9前后在世）128

叔齐（前11世纪）29—30, 72, 74, 136, 61, 118, 123

叔孙通（前202前后在世）89

疏孟达（公元9前后在世）128

疏广（前67前后在世）84, 120

束皙（约264—约303）206

顺帝（125—144 在位）140, 143—146, 148, 164, 166—168, 178—179,
181—182, 187, 205, 216

舜（传说）28, 40, 112, 115, 147, 197, 209

司马防（149—219）181

司马光（1019—1096）87, 103

司马徽（190 前后在世）181, 183, 211

司马季主（前 2 世纪）96, 120—121, 124

司马均（公元 1 世纪）138, 177

司马迁（约前 145—前 87）29, 34, 60, 62, 65, 71—76, 81—82, 84—88,
91, 95, 99, 101, 118, 120, 197, 214

司马谈（前 110 去世）79, 120

司马相如（前 179—前 117）66, 193, 204, 208

四皓（前 196 前后在世）

四岳（传说？）13, 74, 86—89, 109, 122—123, 176, 206

驷先生（前 1 世纪）91

宋胜之（公元 3 去世）100, 112

宋钐（前 4 世纪）67

宋玉（前 3 世纪）182

宋忠（约 200 前后在世）211

苏秦（前 311 去世）41

苏轼（1036—1096）62, 198

苏顺（100 前后在世）165, 179

苏则（223 去世）181

苏章（123 前后在世）179

随侯（传说？）96

孙策（175—200）166, 186

孙绰（330—365 前后在世）207

孙坚 (192 去世) 166

T

台佟 (公元 1 世纪) 139, 151, 165

太公望 (前 11 世纪) 参见吕尚 28, 60, 78, 123

谭贤 (公元 9—25 前后在世)

檀敷 (约 170 去世) 155, 184

汤姆森, 约翰 (Thomson, John) 1

唐林 (公元 9 前后在世) 112

唐尊 (公元 9 前后在世) 112

陶弘景 (456—536) 16

陶潜 (365—427) 169, 187

田骈 (前 4 世纪) 35—36

田盛 (约 160 前后) 170

田叔 (前 180 前后在世) 120

田子方 (前 5 世纪) 34, 90

W

汪之昌 (1837—1895) 87—88

王安石 (1021—1086) 62, 195

王霸 (公元 1 世纪) 130, 136, 169

王褒 (前 61 去世) 81

王充 (27—约 97) 200—205, 186, 211

王丹 (公元 9 前后在世) 114, 129

王凤 (前 22 去世) 85, 92, 95

王扶 (公元 58 前后在世) 138

王符 (约 110 前后在世) 179, 200, 210

- 王辅（121 前后在世）144, 179, 181
- 王皓（约公元 24 去世）128, 133—134, 149
- 王伋（约前 20 前后在世）125
- 王吉（前 1 世纪）106, 196
- 王嘉（约公元 24 去世）128, 133—134, 149
- 王良（公元 9 前后在世）129
- 王烈（141—218）152, 181
- 王琳（公元 58 前后在世）138
- 王莽（前 45—公元 23）64, 89, 92, 103, 106, 108—118, 124—125, 127, 129—130, 131—135, 137, 139, 171, 183, 187, 193—194, 216
- 王鸣盛（1722—1798）171
- 王生（前 157 前后在世）91, 120
- 王守仁（阳明，1472—1529）87—88
- 王兴（公元 9 前后在世）129
- 王璠 12
- 王章（前 1 世纪）85
- 王稚（125 前后在世）179
- 王燭（前 280 去世）37
- 王尊（公元 9—25 前后在世）130
- 王遵（公元 2 世纪）165
- 微子（前 11 世纪）18
- 韦贤（前 142—61）104
- 韦玄成（前 36 去世）104, 126, 143
- 韦著（160 前后在世）149, 160, 180, 183
- 伟兹（192 去世）181
- 隗嚣（公元 33 去世）133
- 卫德明（Wilhelm, Hellmut）83

卫衡（约 127 前后在世）181 — 182
 魏桓（约 160 前后在世）152, 180
 魏景卿（公元 1 世纪）100
 魏郎（168 去世）172
 魏文侯（前 396 去世）34, 90, 111
 文帝（前 180 — 157 在位）75 — 76, 102, 119 — 120
 文齐（公元 9 前后在世）114, 129
 文种（前 472 去世）202, 210
 吴汉（公元 44 去世）134
 吴伉（175 前后在世）178
 吴良（公元 57 前后在世）176
 吴虑（前 5 世纪？）40
 吴太伯（前 11 世纪）61
 吴王诸樊（前 560 — 548 在位）188
 伍子胥（前 484 去世）202, 210
 武帝（前 140 — 87 在位）8, 66, 73, 76, 78 — 79, 83, 90, 101 — 102, 121,
 189
 务光（传说）60

X

西门 (Stylites, Symeon 388 — 459) 14
 锡光（公元 9 前后在世）114, 129
 郤正（278 去世）206 — 207
 夏馥（约 180 去世）155, 180, 184
 夏桀王（前 18 世纪？）177
 弦高（前 629 前后在世）28
 献帝（189 — 220 在位）150, 155

- 襄楷（166 前后在世）168—169, 180
- 向长（公元 9—25 前后在世）163, 130
- 向秀（约 221—约 300）206—207, 209
- 向栩（184 去世）163, 181
- 项羽（前 202 去世）86
- 谢安（320—385）185
- 辛克莱蒂卡，安玛（Syncletica, Amma，公元 4 世纪？）62
- 信陵君（前 243 去世）34
- 徐方（公元 9—25 前后在世）130
- 徐干（170—217）181
- 徐衡（108 前后在世）104
- 徐世昌（1916 前后在世）13
- 徐无鬼（前 4 世纪）37
- 徐胤（约 205 去世）169, 191
- 徐穉（97—168）158, 160—163, 169, 180, 185
- 许劭（150—195）158, 181, 184
- 许询（约 358 前后在世）63
- 许扬（公元 9 前后在世）125, 129
- 许由（传说）1, 28, 63, 88, 112, 115, 147, 176, 178, 191, 197, 206, 209
- 宣秉（公元 30 去世）114
- 宣帝（前 73—前 48 在位）84, 104, 126
- 薛包（121 前后在世）147, 182
- 薛方（公元 9 前后在世）111—112, 114
- 荀靖（190 前后在世）181, 184
- 荀恁（约公元 59 去世）137, 130
- 荀淑（83—149）159, 179, 184
- 荀爽（128—190）150, 155, 159

荀悦 (147—209) 150, 181, 183, 215

荀子 (前 238 去世) 54—56, 72—73, 105, 109, 178

Y

严光 (公元 35 前后在世) 136—137, 124, 127, 130, 176

严尊 (严王思, 公元 1 世纪) 176

颜闾 (约前 495 前后在世) 45

颜回 (前 490 去世) 44

颜烛 (前 3 世纪) 63

扬雄 (前 53—公元 18) 8—9, 72, 74, 79, 95—98, 105—106, 117, 124,
193—206, 208—211

羊仲 (公元 9—25 前后在世) 130

杨宝 (公元 9 前后在世) 113, 128, 183

杨彪 (142—225) 181, 183

杨秉 (160 前后在世) 149, 180, 182—183

杨赐 (185 去世) 180, 183

杨厚 (72—153) 144, 148, 164, 179, 182

杨王孙 (前 140 前后在世) 120

杨恽 (前 55 或 56 去世) 84

杨震 (124 去世) 183

杨朱 (前 4 世纪?) 43—44, 64

尧 (传说) 20, 28, 112, 115, 147, 197, 209

要离 (前 480 去世) 173, 188

野王二老 (公元 1 世纪) 135, 176

叶公子高 (前 6 世纪) 45

伊尹 (前 18 世纪?) 28, 55, 60, 88, 115

阴就 (公元 55 前后在世) 177

- 殷谖（公元9前后在世）130
- 应劭（约200去世）149, 162, 184—185
- 应曜（前196前后在世）123
- 婴齐（前140前后在位）120
- 于吉（约95—195）166, 181, 186
- 余英时 12, 33—34, 134, 221
- 禹（传说）66, 185
- 庾乘（约160前后在世）158, 180
- 元帝（前48—前33在位）60, 85, 102, 111, 127
- 原宪（子思，前5世纪）73, 114
- 袁逢（184前后在世）155
- 袁弘（约150前后在世）180, 185
- 袁宏（328—376）134, 157, 161, 165, 215
- 袁闳（128—184）160, 180, 184—185
- 袁闳（约131前后在世）159, 180
- 袁绍（202去世）156
- 袁世凯（1859—1916）2, 13
- 袁隗（约135前后在世）187
- 越王句践（前479—前465在位）210

Z

- 曾巩（1019—1093）162
- 曾子（曾参，前5世纪）170
- 张霸（公元90前后在世）167
- 张表（约公元180前后在世）181, 187
- 张伯大（公元2世纪）162
- 张博（前1世纪）91

张奉（约 180 前后在世）181，187
张衡（78—139）146，179，199—200
张纮（192 前后在世）181
张謇（1916 前后在世）13
张角（184 去世）163
张楷（约 80—约 149）167—168，179，222
张良（前 185 去世）84，87—88，91，120
张陵（149—159 前后在世）222
张释之（前 157 前后在世）91，120
张玄（149—192 前后在世）181，222
张仪（前 309 去世）41
张禹（前 5 去世）60，111
张昭（192—200 前后去世）181
张仲蔚（前 1 世纪）100
章帝（75—88 在位）132，138—141，143，151，173，177，182，187—188，

216

章明（公元 9 前后在世）128
昭帝（前 87-74 在位）27，100—101，104—105，109，220
赵尔巽（1916 前后在世）13
赵惠文王（前 298—前 266 在位）38
赵岐（108—221）146，179
赵熹（公元 57 前后在世）176
赵孝（公元 58 前后在世）138
赵宣（156 前后在世）162
赵晔（公元 76 前后在世）187
赵翼（1727—1814）103—104
郑当时（前 140 前后在世）120

郑敬（公元9—25前后在世）115—116, 130

郑均（公元95去世）138

郑穆公（前606去世）28

郑朴（前1世纪）74, 95, 100, 106, 117, 127, 181, 197

郑泰（190前后在世）181

郑玄（127—200）150, 155—156, 181

支离疏（传说）45

直不疑（约前138去世）120

质帝（145年3月—146年6月在位）148, 179

邳恽（公元9前后在世）115—116, 129

挚纲（前1世纪）125

挚峻（约前100前后在世）99

挚恂（约105前后在世）179, 182

挚虞（312去世）99

钟皓（121出生）180

钟瑾（146前后在世）180

仲长统（180—220）181

周乘（约140前后在世）185

周党（公元1世纪）130, 135—136, 176

周公（前11世纪）204

周举（约140前后在世）159, 170

周璆（146前后在世）180

周群（约190前后在世）181

周舒（约170前后在世）181

周文王（前11世纪）29, 61, 123, 133, 204

周武王（前11世纪）29, 74, 136, 123

周勰（111—160）170, 180

周燮（123 前后在世）144, 158, 169—170

周泽（公元 25 前后在世）176

朱穆（100—163）148, 182

朱熹（1130—1200）87

朱仲昭（公元 2 世纪）147, 182

诸葛亮（181—234）88

庄子（约前 286 去世）18, 22, 25, 27, 32, 40, 44—53, 60, 64—67, 72, 79—80, 94—97, 105, 116, 151, 165, 171, 173, 175, 190—191, 195—197, 202—203, 206—207, 213

庄遵（严君平，前 1 世纪）74, 79, 95—98, 100, 106, 117, 124—125, 127, 176, 182, 188, 190, 197

卓茂（公元 9 前后在世）114, 129

子路（仲由，前 480 去世）38, 40

子夏（卜商，前 5 世纪）34, 90

左思（约 250—约 305）125, 208

左雄（138 去世）146

主题索引

(按汉语拼音顺序排列)

变化 49, 53—54

博士 80, 101—102

卜者 95—96, 124

察举制度 71, 101—107, 131, 133—134, 138, 143—146, 156, 161, 178,
181—182, 215—216, 218—219

举拔标准 98, 102, 125, 145—146

辞让贵族爵位 104—105, 143

担任官职

世袭 22—23, 59—62

孔子论做官 24

党锢 154—154, 217

道德自治 24—27, 219

道家(道教) 10—11, 15—16, 31—32, 50—51, 120—121, 131, 161, 163
—166, 169, 217

黄老 79—80, 90, 148, 186, 214—215

东观 200, 202, 178

遁隐

藏于社会 46—48, 189—190, 213

逃离危险 18, 44—46, 48—49, 116, 149, 151—152

多国政治 25—26, 214

法典 41—42, 218

法家 42, 52—53, 64, 131, 202, 217

方士 86, 166—168

佛教 2, 8, 169—170, 217

服丧(悼唁) 31—32, 104, 158, 161

复古 111

赋 82

个人选择 3, 80—85, 117, 175

宦官 140—144, 153, 157, 178, 205—206, 216—217, 202—203

皇帝的社会政治影响 77—78

黄巾起义 153, 163, 184

稷下学宫 35, 90

江湖骗子 162—163

教书与学术 56, 80, 97—98, 155—156, 194, 197, 199—207

经济自足 38—39, 63, 160, 169, 212—213

禁欲 31—32, 213

礼记 31

礼遇 83, 100—101, 132, 138, 145, 162, 216, 176—177

历史编纂 10, 70—72, 117, 140, 215, 118, 186

名声 46—47, 100—101, 103, 105, 159, 196—198, 203—204, 213, 215,

118

农家学派 39, 51, 95, 163, 169—170

农业生产, 38—41, 63

清流 153—154, 156—157, 184

儒学 10, 57, 71, 126, 163—164, 169—170, 217—218

帝国独尊儒学 79—80, 90, 101—103, 131, 215

今文经学 77, 207

古文经学 207

骚 81

社会政治参与意识 76—78

诗经 21—23, 59, 151, 161

时 53, 75—76, 84—85, 147, 214

士 26, 33—38, 40—41, 53—55, 60, 89—91, 93, 102—105, 107—109,
112, 132—133, 141—142, 145—147, 151, 157—158, 199

士人文化 101—107, 109—111, 131—132, 134—137, 141—143, 162,
166, 169—170, 215—217

太学 80, 101, 153—155, 157, 171

外戚 140—143, 153, 157, 217

王国, 诸侯 82—83

巫术 11, 48—49, 100, 138, 166, 213

五行理论 54—55, 77, 85, 107

一统帝国 26, 80—85, 214

医生 150, 166—167

易经 18—24, 53, 58, 85, 107, 157, 161, 166—167, 198, 217

阴阳理论 77, 107, 168—169, 171, 217

隐士:

班固对隐士的看法 73—74, 106

基督教隐士 7, 15, 219—220

极端派隐士 37—39, 93, 95

司马迁对隐士的看法 72—73

隐士的传说 28—30, 86, 60

隐士的传统模式 87—88, 114

隐士的道德和社会影响 97—99, 101, 148—149, 160, 163, 195—196, 219
—220

隐士的社会经济背景 3—4, 14

隐士的政治利用 88—89, 108—112, 131—136, 139, 142—144, 216, 219
—220

隐士对王莽篡政的反映 112—117, 217

隐士作为上流文化的守护人 8, 189—207, 213

隐于朝 8, 189—207, 213

隐于市 95—97, 190, 195, 213

隐士顾问 34—35, 90—92, 212

隐逸:

典范性隐逸 100—101, 104—107, 131, 139—140, 146—148, 156—162,

215

范晔论隐逸 140, 148—149

韩非子论隐逸 32

经济因素对隐逸的影响 40—43

孔子论隐逸 23—27, 36—37, 105, 109, 212

老子和隐逸 51—53, 163, 213

吕氏春秋论隐逸 52—53, 213

孟子论隐逸 35—37, 55, 109

墨子论隐逸 43

前人关于隐逸的研究 11—13

统治者对隐逸的影响 77—78

无条件隐逸 92—94, 115

荀子论隐逸 56, 105, 109

扬雄论隐逸 105—106, 192—193, 195—199

杨朱论隐逸 43—44

隐逸的定义 3

隐逸的家族传统 183, 200—202, 221

隐逸的社会现实和理想 57

隐逸时尚 132, 145—148, 156, 158—159, 216—217

隐逸作为诗歌中的主题 4, 93—94, 172—174, 188, 190—191

有关隐逸的术语 4—11, 93, 176

中国和欧洲的隐逸对比 5—6, 14—15, 62

庄子论隐逸 44—51, 151, 190, 213

游士 27, 33—37, 41—44

游侠 34, 91

灾异 107, 115, 134, 144, 164, 166—167

斋戒 31—32, 61

自杀 29—30, 37, 81, 112, 113, 133, 150, 153, 193—194

译 后 记

文青云博士，英文名阿特·威尔富恩（Aat Vervoorn），是澳大利亚一位著名汉学家，原籍荷兰，后移居新西兰和澳大利亚。十多年前我在翻译一份有关西方道教研究的文献时，就得知了文青云先生的大名，那份文献中引述了他关于华山与道教关系的论文以及《岩穴之士》一书。2005年下半年我应邀赴澳大利亚国立大学亚太学院进行为期半年的访学，我所在办公室的斜对面恰好就是文青云先生的办公室，于是有幸和他本人时常见面，谈论学问，相得甚欢。当时文青云先生是亚太学院的执行院长，亚洲社会和历史研究中心主任，但他却丝毫没有架子，为人办事非常低调，颇有中国古君子讷于言而敏于行的风格，师生们都亲切地叫他“阿特”。同时，他又是一位非常有个性的特立独行的学者。最令我惊奇的是他居然每天背着背包，骑着登山车来上班的。要知道在堪培拉那种地方，一位大学教授骑自行车上班是极其罕见的。从交往中还得知，文青云先生早年（六、七十年代）曾在新西兰的南阿尔卑斯山的最高峰库克峰担任登山导游，还出版过一本关于那座名山的书，在当地登山界颇有影响。他似乎对山有着特殊的爱好，每年假期都要到那座山里去呆一段时间。他研究古代中国的著述，很多也跟山有关系。后来他到澳大利亚国立大学学习中文，当今澳大利亚总理陆克文，那时就是他的同桌小师弟。他又曾经在澳大利亚政府部门从事高级政策研究，研究领域涉及人权发展、高等教育、科学与技术等。但他似乎对在政府中任职不太感兴趣，所

以最后还是回到学校，从事教学和著书立说。我在堪培拉时旁听了给他研究生开的一门叫“知识与社会”的课，内容涉及知识分子和社会，全球化背景下知识系统的互动和演进等问题，课上他时常引述中国材料，表达与西方知识界主流不同的学术观点，很有启发性。

《岩穴之士》一书是文青云的博士论文，正式出版于1990年。出版后颇受好评，论者认为是一部“重要的、具有开创性的研究”¹，“论述清晰，基于坚实而广泛的研究”²，是“一部关于中国隐逸传统的覃思竭虑、精心结撰、引人入胜的著作”³。这本书对到汉代末年为止的中国隐逸传统进行了全面广泛而深入的探讨，得出了许多极其富有创见的观点。作者在对中西隐逸概念进行了比较之后，抓住中国古代知识分子个人与统治者之间的关系、个人道德理想与社会政治现实之间的矛盾，来理解中国古代的隐逸，可以说是切中了中国古代隐逸问题的核心和本质，这也正是中国的隐逸与西方的主要是基于宗教信仰的隐逸之间的一个重要区别。作者在书中提出了一大创见，认为中国的隐逸的源头是孔子，隐逸的哲学基础是由孔子奠定的，在孔子之前，并不存在真正意义上的隐逸，而且后来的隐逸，也大多跟儒家有着密切的关系。这种观点，与常见的认为儒家思想导致积极入世，道家思想导致消极避世的成见，可谓大相径庭。书中按年代顺序，探讨了从孔子开始直到汉末中国隐逸传统的发展过程，分析了这一历史阶段许多重大政治事件对隐逸发展的影响，揭示了隐士与君主之间的复杂微妙关系，展示了各种不同形态的隐逸实践及其思想基础，令人信服地论述了隐逸在整个社会政治文化系统中的地位和功能。作者以大量材料为基础，分析了许多具体的隐逸案例和形形色色的隐逸类型，详细论证了汉代察举制度与隐逸流行之间的关系，首次提出了儒家“典范性隐逸”的概念，并认为到汉代末年为止，中国隐逸传统的主要方面已基本形成，各种各样的隐逸及其哲学上的理由都已经确立。所有这些观点都极富于启发性，令人耳目一新。

注释

1 Alan Berkowitz 的书评，《美国东方学会杂志》113.4(1993)，第577页。

2 Jack L. Dull 的书评，《中国文学》(CLEAR)，卷14(1992年12月)，第132页。

3 Jay Sailey 的书评，《亚洲研究杂志》，1991年5月，50.2，第404页。

这本书在资料和研究态度上的扎实严谨，令人惊叹不已。作者几乎穷尽了现存汉代及以前跟隐逸有关的第一手历史和哲学资料，同时又全面掌握了有关这个专题研究的不同语种的已有研究成果。书中注释约占全书四分之一，在正文论述之外，补充了大量原始材料和相关参考文献，作为对正文论述的补充和支撑，同时也为以后研究者继续研究提供了极大的方便。另一方面，本书虽是一部严谨的学术著作，但内容却又十分引人入胜，书中所提供的许多具体历史材料本身就是十分有趣的，而作者的叙述和分析评论，也非常清晰而精辟。因此本书不仅对研究汉代及以前的中国历史和传统文化的学者而言是一部必读的学术著作，对其他读者来说，读起来也会感到饶有兴趣。

我在澳大利亚国立大学时从文青云先生那里得知，此书尚无中文译本，觉得是一件非常遗憾的事情，便提出将此书翻译为中文的建议。文青云先生欣然同意并授权由我来翻译。由于工作繁忙，翻译只能断断续续利用业余时间进行，拖了两年多时间才把全书译完。尽管翻译过程中遇到了不少困难，但翻译此书的过程是一个十分愉快的过程，从中得到了不少教益，学到了很多。在翻译过程中一直得到文青云先生的鼓励与指教。在译稿完成后，文青云先生还欣然应允为该书的中译本作序。山东画报出版社韩猛先生在得知我在进行此书的翻译后，热心表示山东画报出版社愿意承担其出版，这在学术书籍出版非常困难的今天，尤为难能可贵。翻译过程中曾利用了南京师范大学图书馆、澳大利亚国立大学图书馆、北卡州立大学图书馆的丰富文献资源，以及许多网络在线资源，特别值得一提的是中国社科院陈才智先生编辑的《西方汉学家一览》、《华裔汉学家名录》，为查检翻译书中大量海外汉学家及其著述的人名、书名提供了很大方便，节省了大量时间。山东画报出版社韩猛先生为此书的出版做出了不懈的努力，付出了辛勤的劳动。在此一并表示衷心的感谢！限于译者水平，译文定会有许多缺点和不足，敬请广大读者不吝指正。

徐克谦

2008年4月于美国北卡州立大学孔子学院