

先秦兩漢的隱逸

王仁祥

國立臺灣大學文史叢刊

先秦兩漢的隱逸

王 仁 祥

王仁祥君，本校八十二學年度歷史學研究所碩士班畢業。
本論文由阮芝生教授指導。

版權所有
不准翻印

中華民國八十四年五月初版

文史叢刊之九十八：
先秦兩漢的隱逸

出版者：國立臺灣大學出版委員會

主編者：周學偉 古偉瀛

著作者：王仁祥

發行者：國立臺灣大學文學院

印刷者：久忠實業有限公司
三重市成功路41巷11弄6號

ISBN 957-9019-72-X

國立中央圖書館出版品預行編目資料

先秦兩漢的隱逸／王仁祥著.--初版.

--〔臺北市〕：臺大出版委員會出

版：臺大文學院發行，民84

面；公分.--（文史叢刊；98）

參考書目：面

ISBN 957-9019-72-X（平裝）

1.中國-歷史-先秦（公元前2696-221）

2.中國-歷史-秦（公元前221-207）

3.中國-歷史-漢（公元前202-公元220）

621.04

84006011

目 錄

第一章 緒論	1
第一節 研究動機	1
第二節 研究成果回顧	3
第三節 研究取徑	7
第二章 隱逸的起源	13
第一節 隱逸思想的本根——《易經》〈乾〉 初九、〈蠱〉上九、〈遯〉卦	13
第二節 《詩經》中的隱逸詩	28
第三節 隱逸最初興起的政治社會背景	36
第三章 先秦諸子的隱逸觀	59
第一節 儒家	60
第二節 道家	73
第三節 由荀子到韓非	93

第四章 隱逸與政治——從春秋到新莽·····	117
第一節 封建崩解前夕的隱——逸春秋時期·····	117
第二節 士氣高張下的隱逸——戰國時期·····	125
第三節 統一政府下的隱逸——西漢時期·····	142
第四節 政權更替時的隱逸·····	160
第五章 東漢時期的隱逸風氣·····	189
第一節 東漢隱風盛行的原因·····	189
第二節 隱逸人物之類型·····	204
第三節 隱逸人物與朝廷政治的互動·····	220
第六章 結 論·····	243
引用書目·····	251

第一章 緒論

第一節 研究動機

隱逸人物一直是中國歷史上一重要之流品，自范曄《後漢書》以降，歷代正史中多有〈逸民〉、〈隱逸〉之類傳。《漢書》中雖無正式的隱逸傳，但其中的〈王貢兩龔鮑傳〉，列舉西漢一代以「禮讓進退」者，傳序中又傳述四皓、嚴君平、鄭子真等「近古之逸民」的事蹟，可視為後世隱逸傳之濫觴。而《史記》中，更以〈伯夷列傳〉居列傳之首，其推崇高節不仕之意又居然可見。除正史之外，如《高士傳》、《逸士傳》之類的著作，在各代中又屢見不鮮。由此皆可見隱逸這一流品在中國歷史上之重要性。簡單說來，所謂隱逸者，就是有資格入仕但卻不肯入仕的人物。在古代中國，有資格入仕者，必是具有相當知識水平的讀書人，即所謂「士」。這些士人為何不願入仕，有其不同的原因與背景。而值得注意的是，這些不肯入仕的士人，他們在實際政治上並無建樹，但相較於那些在政治上做出一番事業的人，他們在歷史上所享有的聲名似乎並不遜色。甚至一些事蹟隱晦的逸士，只在歷史上留下驚鴻一瞥，但卻足以愧煞那些汲汲於營祿者，並引發後人無限的景仰與想望。因此，隱逸人物所留下的行跡或許隱晦不明，但其在歷史上所具有的影響與意義則頗堪

2 先秦兩漢的隱逸

注意。「隱」是相對於「仕」而言，在「仕」的背後，有一整套的政治組織。故可以說「隱」是相應於某些特定的政治社會基盤上所產生的人物。而隱者之所以不願入仕，又必有其思想上的動機。因此，從政治史與思想史的角度來考察，應該是瞭解隱逸的一較佳途徑。

中國最早的隱逸，或可追溯到殷周之際。自西周至東漢，中國在政治體制上歷經了幾番大轉變，思想的發展亦是與日俱新；可想而知，這一期間的隱逸，必定也是隨著時代而有不同的成因與性格。而魏晉之後，中國進入長時間的分裂期，佛教教義又在社會上發生普遍的影響，這使得在研究有關隱逸的問題時，所需照顧的面向更為複雜。而在東漢末期以前，佛教尚未深入中國，對思想界與社會面的影響均不大。因此，欲瞭解中國自身隱逸思想的演進與隱逸人物的狀況，西周到東漢當是一較理想的斷代。過去雖有學者對這一段時期的隱逸問題作過研究，但都不夠全面，且對於因時代改變所造成的影響較少注意。因此，針對這一段時期，探討古代中國在何種政治社會的背景下，使隱逸人物的出現成為可能；隱逸思想如何產生、演變；在不同的政治環境下，隱逸人物的型態有何不同；士人如何決定其出處進退；隱逸人物在社會上享有何種評價；隱逸人物之各種類型；及其與政治上層的互動如何；乃為本研究所欲探討之課題。

第二節 研究成果回顧

隱逸的課題在中國近代的史學研究中，似乎並不成爲一受注目之焦點，相關著作在質與量方面都不能令人滿意。最早的專著，當爲蔣星煜之《中國隱士與中國文化》，此書著於民國三十二年，爲一通論式的作品。作者分析了隱士的名稱、形成的因素、及其類型的區分，並從政治、經濟、社會、地域、藝術等角度研究隱士在中國文化中的地位及意義。或許是受到時代風潮的影響，作者的態度基本上是反隱士的，認爲隱士的產生是「個人主義」和「失敗主義」兩種因素在作祟。在這樣的立場下，我們自然難以期望能由本書中得到對隱士的深刻認識，及其在中國古代社會中所應具有之意義。近年來，大陸上陸續出了幾本關於隱士的著作，如聶雄前之《中國隱士》（1991），黃修明、張力之《中國十大隱士》（1992），馬華、陳正宏之《隱士生活探秘》（1992），劉文剛之《宋代的隱士與文學》（1992）（註一）。其中最後一本因超出本文所欲論述之時代，暫且不論，前三書都是通論中國歷代隱士的作品。因爲是通論，而且寫作對象是以一般社會大眾爲主，所以深度未免不足，流於浮泛。《中國隱士》一書，與其說是研究著作，倒不如說是作者藉著這個題目，用文學的筆調，來發揮其哲學、人生觀；《中國十大隱士》用說故事的方式介紹了十位隱士的生平，但其「十大」的選擇標準，似乎頗有商榷的餘地；《隱士生活探秘》基本上是模仿《中國隱士與中國文化》，但內容較充實，寫法亦較生動，頗具可讀性。

4 先秦兩漢的隱逸

在論文方面，時代上多偏重在魏晉以後，而且主要是把隱逸作為一種文學的類型來加以研究。從思想或政治社會的角度來探討隱逸問題的並不多。其中較值得注意的有沈剛伯〈仕和隱的人生觀〉、劉紀曜〈仕與隱——傳統中國政治文化的兩極〉、張立偉〈隱逸四要素論〉及〈論朝隱〉等篇（註二）。沈剛伯文基本上屬於時論，不算是研究論文。劉紀曜從先秦儒道兩家的仕隱態度出發，說明中國歷代士人在儒道兩家的基礎上，做出或仕或隱的抉擇。張立偉以正義、生存、自由、冷漠為隱逸之四要素，而由於冷漠的膨脹，勾銷了正義，阻斷了自由，使隱逸異化成統治階層的助力。其〈論朝隱〉一文，則泛論歷史上所謂「朝隱」之思想內容及其實際情況。另外，直接討論到先秦兩漢之隱逸者，就筆者所見，則有馬新〈略論春秋戰國時代的隱士〉、洪安全〈兩漢儒士的仕隱態度與社會風氣〉、黃宛峰〈論東漢的隱士〉，及嵇夢庵〈漢魏之際的北方高士〉等四篇（註三）。馬文認為春秋戰國之隱逸可分為二類，一為安身保命，逃避現實者，一為以隱求名，以隱干祿者；而隱士在春秋戰國具有較高的社會地位，後世則漸漸低落，形成對君主的依附。洪文先泛論隱士的種類和隱士與政治的關係，然後就兩漢時代朝野間對隱逸的尊崇，和隱士對政治社會的貢獻等方面加以論述。黃文基本上分為三個部份，首先從儒學的普及、士大夫階層的形成、及儒生與專制政體之矛盾等三個因素分析東漢隱士盛行的原因；次則論述隱士欲遠離塵埃，卻又不能忘情於世的矛盾心理；最後則評價隱士的作用，作者雖亦肯定隱士清高的人格，但仍認為退隱是對社會一種軟弱無

力的反抗，實為中國知識分子的悲劇。嵇文則介紹漢魏之間隱於北方的人物，如田疇、管寧、胡昭等。以上幾篇文章有一共同點，即是缺乏「史」的描述。隱逸從產生、流衍、到後世成為一普受敬崇的人物流品，其間必有思想上的演變及相應的政治社會的發展。而上述諸文於此都似乎缺乏進一步的分析。因此，當前的研究者應該可以就這一方面作更細緻的探研。

相對說來，日本在中國隱逸方面的研究就顯得較為豐富。日本學者對隱逸的研究，不僅在時代上照顧得周全，在各朝代均有相關的論文，而且探討的角度也比中國學者來得廣。日本學者研究隱逸的專書有：根本誠《專制社會における抵抗精神——中國的隱逸の研究》（1952），小林昇《中國・日本における歴史觀と隱逸思想》（1983），小尾郊一《中國の隱遁思想》（1988），富士正晴《中國の隱者——亂世と知識人》（1990）^{（註四）}。論文方面，關於先秦兩漢的有：下見隆雄《後漢末期の隱逸》、《隱逸者と權力者——〈後漢書〉の隱逸の場合》、《〈論語〉の隱逸について》、佐藤一郎《隱遁思想の起源》、橘本循《隱逸思想の流變について》、若山恭道《中國上代における隱逸思想の一考察》、金谷治《〈論語〉の中の隱者》、神樂岡昌俊《後漢の逸民》、神塚叔子《隱と逸——論語を通して》等^{（註五）}。限於學力，在此無法將日本學者的研究成果一一詳述，但大致可以瞭解日本學者關注的焦點為：

一、對隱逸相關文獻的解讀。如《論語》中有類似隱者之流的人對孔子提出批評，這些人物是否真是隱者？他們的言論是否

6 先秦兩漢的隱逸

可以視為隱逸思想的先聲？

二、隱逸思想的起源，他們注意到了《易經》遯、蠱兩卦的爻辭、《論語》中出現的隱者，及以《莊子》為代表的道家思想中的隱遁觀念。三、隱逸在社會史上的意義。如佐藤認為，隱逸並非思想史的名詞，而是一社會史的名詞，所謂隱逸，乃是在封建時代中一批喪失市民權的隱約窮困的人。根本誠則指出：大家族制度、專制國家的組織機能及市民性不發達，是中國隱逸發生的社會史的基盤。

四、隱逸與政治的關係。日本學者一般多在專制政治的架構下來討論隱逸的問題，認為隱逸乃是對專制政治的抗議、逃避。

日本學者對隱逸的研究固然有不少成績，但並不表示在這個問題上已沒有進一步討論的餘地。例如，日本學者對於士人如何決定其出處進退，並無太多的論述；而其解釋隱逸發生的政治社會背景，也頗多值得商榷。此外，在資料的掌握上，日本學者顯得明顯不足，他們多是圍繞著《論語》及《後漢書·逸民列傳》進行討論。然而，在現存的文獻中，有關隱逸的材料卻遠不止於此。就思想方面而言，先秦諸子的著作幾乎都或多或少地觸及到隱逸問題，然日本學者除《論語》外，僅注意到《莊子》，而於《孟子》、《荀子》、《韓非子》等則極少探究。就人物方面而言，兩漢的隱逸，除《逸民傳》所載者之外，散見其他列傳者亦復不少，然卻鮮有人能將之搜羅論列。因此，我們可以在日本學者已有的基礎上，運用更多的史料，對先秦兩漢的隱逸問題重新作一更周全而深入的探討。

另外，還有一篇值得一提的英文論文：Aat Vervoom（文青雲），"The Origins of Chinese Eremitism"（中國隱逸思想的發源）。（註六）該文認為，中國在孔子以前，沒有隱逸觀念，《書》、《詩》、《易》、《論語》中的隱逸觀念都是戰國時代才出現的。要到孔子講個人道德的自由以後，才有隱逸的可能。戰國時期游士的興起，為隱逸出現的重要背景。而莊子又從另一個角度給隱逸提供了理論根據。此文在個別論點上有值得商榷的餘地，但仍不失為一篇重要的參考文章。

第三節 研究取徑

綜觀前面所列舉的前人研究成果，大抵可以歸納出五點結論：

一、在書籍方面，都是屬於通論性的著作，將隱逸視為一種特殊的人物品類，著重探討其生活細節、思想內涵及感情態度，而較少從政治社會的角度來分析其隱逸的原因。

二、即使有從政治社會角度來分析者，亦嫌流於浮泛，往往用幾個簡單的概念，如個人主義、失敗主義，或愛好自然、厭惡政治等，就將複雜的隱逸現象一語概括。

三、亦有認真考察隱逸發生的社會史基盤如根本誠者，其成果亦頗有可參考之處，然缺點則在於將中國歷史視為一固定不變的模態，而未考慮到中國歷代的政治社會狀況皆有所不同，隱逸發生的社會史基盤亦隨時變化。總之，就是缺乏「史」的分析。

8 先秦兩漢的隱逸

四、在論文方面，中文論著仍以通論性文字居多，即使有就個別時代進行討論者，亦嫌不夠深入，史料排比的成分多，時代背景的分析少。

五、日文論文主要集中在兩個焦點，一為對《論語》隱逸思想的探討（其中也包括了隱逸思想起源的問題），一為對《後漢書·逸民傳》的討論。專精有餘，然照顧層面則略顯不足。

由以上對前人研究成果的檢討可知，關於先秦兩漢隱逸的問題，雖已有不少人曾投注心力，但可供發揮的空間其實仍甚多。其中最主要的關鍵，是在於以往的研究，或是僅攻其一點，不論其餘；或是以大角度的觀點來陳述某一時期的隱逸現象，而未有深入的分析。前者見木不見林，後者見林不見木。換言之，到目前為止，仍缺乏一部通盤考察關於先秦兩漢隱逸問題的著作。而筆者個人認為，這個工作是有其必要性的。因為歷史的特質即在於其變動性，而不論見木不見林或見林不見木的著作，都無法使人掌握此一時期隱逸在不同歷史情境下所產生的變化。當然，「自其異者視之，肝膽楚越也。自其同者視之，天下皆一也」，對有些人而言，隱逸在不同時期的細微變化或許並不重要。然此為關懷重點不同，而非問題之所在。今日欲求對古人有較深切之瞭解，則似仍應細心體察古人之言行舉止，而非以今人觀點將之魯莽歸類。隱逸人物為古代社會中之一特殊族群，其所以會成為隱逸，必有其客觀的環境背景與主觀的意識活動。而中國自殷周以至秦漢，一千三四百年的時間，不僅政治社會結構有極大的轉變，在思想意識方面亦經過了長久的發展歷程。隱逸既植基於社

會背景與個人意識兩大因素，則此兩者之變化，勢必影響及於隱逸所呈現出的型態。而此種型態的改變，則必須放在歷史的脈絡中才能比較得知。因此，詳細分析先秦兩漢各階段的隱逸狀況（包括人物與思想兩方面），實為瞭解中國古代隱逸的一個較佳的途徑，並且亦有助於我們認識中國古代（在佛教傳入以前）精神世界中一個不容忽視的側面。

隱逸之得名，在於其不入仕途。換言之，所以稱其為隱逸者，乃是根據其政治態度而定。而政治態度的形成，可以分兩方面來分析，一為客觀的政治環境，一為主觀的意識活動。歷代政治環境不同，意識活動亦不斷更新，因此每一時代的隱逸都各有其獨特的風貌。而欲理解各個時代隱逸的獨特風貌，較理想的方式，自當從政治史與思想史這兩條途徑出發。本文即從這兩個角度來考察先秦兩漢的隱逸問題。至於隱逸之其他面向，如生活型態、文藝創作等，則非本文所欲論。

本文除緒論及結論外，分為四章。基本上按時代順序排列，然各章所討論的主題皆有不同。首章探討隱逸之起源，上溯殷周之際，下及春秋時代。次章分析先秦諸子之隱逸思想，先論儒家，次及道家，再次則合論荀子韓非。三章探索隱逸與政治之關係，說明不同政治環境下將產生不同型態的隱逸。四章論述東漢之隱逸風氣，就隱逸盛行的原因、隱逸的類型、及隱逸與朝廷政治互動關係三方面加以分析。各章重點雖有不同，但都強調其時代性，希冀能於知人論世之學稍有裨益。

最後簡單說明本文使用「隱逸」一詞的涵義。所謂隱逸，照

一般理解，即為隱居不仕之人。若嚴格區分，則「隱」與「逸」二者仍有不同。《說文》：「隱，蔽也。」所謂蔽者，只是暫時為物所遮蔽，而其實並未消失。又《說文》：「逸，失也。」則為徹底消失，完全不見蹤影。此亦可用以說明「隱者」與「逸民」之差別。蓋隱者只是不入仕途，但未必不關心政治。而其所以不仕，則因其有進退出處的考慮，不苟且而仕。至於逸民，則為遊心世外，高蹈不仕者。其既無心用世，故亦無出處進退的考慮。換言之，隱者只是處於「舍之則藏」的狀態，但其心則未曾或忘「用之則行」的理想。而逸民則所謂「往而不能反」者矣。隱、逸之意義雖有不同，但二者外貌相似，若非深知其人者，實難予以分辨。而史書中關於此類人物的記載，又往往甚為簡略，故後人亦難有一適當的判斷標準。因此，本文乃就後世的習慣用法，將此類人物統稱為隱逸，除非有特殊場合需加以說明外，否則不再做嚴格區分。此不僅是為論述方便，亦是由於資料限制所致。又隱逸雖是由其政治態度而得名，但由於歷史現象的複雜性，要為隱逸找到一個普遍適用的定義實甚為不易。本文由於是從政治史與思想史的脈絡來討論隱逸問題，故乃以出仕與否做為劃分隱逸的標準。此種標準固未必能適用於每一個別的特殊情況，但大體上已可掌握隱逸的基本特質。換言之，本文之所謂隱逸，即泛指所有隱居不仕的士人。

註 釋

註 一：各書之出版狀況如下：

蔣星煜《中國隱士與中國文化》，民國三十二年出版，1988 上海三聯書店重印。

聶雄前《中國隱士》，長沙，湖南文藝出版社，1991。

黃修明、張力《中國十大隱士》，延吉，延邊大學出版社，1992。

馬華、陳正宏《隱士生活探秘》，濟南，山東文藝出版社，1992。

劉文剛《宋代的隱士與文學》，成都，四川大學出版社，1992。

註 二：沈剛伯〈仕與隱的人生觀〉，收入《沈剛伯先生文集》上（台北中央日報出版社，民71）。

劉紀曜〈仕與隱——傳統中國政治文化的兩極〉，載黃俊傑主編《中國文化新論·思想篇一》（台北，聯經出版事業公司，民71）。

張立偉，〈隱逸四要素論〉，《西南師範大學學報（哲社版）》1991：3；〈論朝隱〉，《天府新論（成都）》1993：1。

註 三：馬新，〈略論春秋戰國時代的隱士〉，《文史哲》1993：1。

洪安全，〈兩漢儒士的仕隱態度與社會風氣〉，《孔孟學報》42、43，民70。

黃宛峰，〈論東漢的隱士〉，《南都學壇（社科版）》1989：3。

禡夢庵，〈漢魏之際的北方高士〉，《人生》30：11，民55。

註 四：各書出版狀況如下：

根本誠，《專制社會における抵抗精神——中國的隱逸の研究》，東京，創元社，1952。

小林昇，《中國・日本における歴史觀と隱逸思想》，東京，早稻田大學出版部，1983。

小尾郊一，《中國的隱遁思想》，東京，中央公論社，1988。

12 先秦兩漢的隱逸

富士正晴，《中國の隱者—亂世と知識人》，東京，岩波書店，1990。

註 五：下見隆雄，〈論語の隱逸について〉，《東方學》第 45 期，1973。

———，〈隱逸者と權力者——《後漢書》の隱逸の場合〉，《福岡女子短大紀要》12，1976。

———，〈後漢末期の隱逸〉，《哲學》第 31 期，1979。

佐藤一郎，〈隱遁思想の起源〉，《北海道大學文學部紀要》第二期，1953。

橘本循，〈隱逸思想の流變について〉，《立命館大學》150、151，1957。

若山恭道，〈中國上代における隱逸思想の一考察〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第 8 期，1962。

金谷治，〈《論語》の中の隱者〉，《文化》26:4，1963。

神樂岡昌俊，〈後漢の逸民〉，《中國哲學史の展望と摸索》，1976。

神塚叔子，〈隱と逸——論語を通して〉，《日本中國學會報》第 31 期，1979。

註 六：Aat Vervoom, "The Origins of Chinese Eremitism", 《香港中文大學中國文化研究所學報》第 15 期，1984。

第二章 隱逸的起源

太史公曰：「夫學者載籍極博，猶考信於六藝。」（《史記·伯夷列傳序》）蓋以六藝爲折衷古史之標準。今日古史材料繁多，治史者固不必一一以六藝之文爲依歸。然六藝古經畢竟爲國史上最早之文獻編集，其重要性不問可知。且經學爲中國二千餘年來學術之主幹，古人精神之所寄，理想之所託，於經書中保存獨多。隱逸爲文明演進後所出現之一人物流品，隱逸人物的背後，寓有其特殊的思想與人格。六藝古經既爲古人精神理想之所寄託，則欲追溯隱逸之起源，自不得不於六藝多所注意。而六藝之中，與隱逸之起源最有關係者，當推《易》、《詩》二經。蓋《易經》爲後世哲學思想之宗主，《詩經》則多載兩周之間的史事。故本章先分析《易經》爻辭的隱逸思想，次則討論《詩經》中的幾首隱逸詩，最後則從較宏觀的角度，嘗試探討隱逸最初興起的政治社會背景。

第一節 隱逸思想的本根——《易經》〈乾〉初九、〈蠱〉上九、〈遯〉卦

《易經》自來爲中國歷代學者所極重視的一部書。《易經》最初

的性質，雖然是一部卜筮之書，但它對後世的影響，卻遠不止於卜筮方面。歷代學者常利用《易經》來發揮其哲學思想，或是將其思想的精要歸結於《易經》。同樣的，隱逸思想也可以在《易經》裏找到其根源。因此，《易經》乃成為討論中國隱逸思想所首先必需注意的一部書。

《易經》卦爻辭著作的年代，應在殷末周初之際。（註一）《易傳》，舊傳為孔子所作，不可信，今人多認為乃戰國秦漢之間的作品（註二）。《易傳》僅僅是《周易》古經最古的、有系統的、值得參考的、有正確成分的解釋，但未必即是《周易》古經的原意。（註三）因此，對《周易》本身與《易傳》應分別視之，不可混為一談。而後人注《易》多遵循《易傳》，《易傳》中曾根據《周易》中的某些爻辭發揮其隱逸思想，後人又從而增益之，這使得《周易》成了中國人談隱逸思想時所必稱引之經典，《易經》也因此成為中國隱逸思想之宗主。以下，我們就從《易經》的爻辭出發，看看歷代學者如何根據《易經》來闡述其隱遁的思想。

1. 對〈乾〉〈蠱〉〈遯〉三卦爻辭的檢討

《易經》爻辭中常被用來引申為隱逸思想的，有如下幾條：

- （一）〈乾〉・初九：潛龍勿用。
- （二）〈蠱〉・上九：不事王侯，高尚其事。
- （三）〈遯〉：亨，小利貞。

初六：遯尾，厲，勿用有攸往。

六二：執之用黃牛之革，莫之勝說。

九三：係遯，有疾厲，畜臣妾，吉。

九四：好遯，君子吉，小人否。

九五：嘉遯，貞吉。

上九：肥遯，無不利。

下面，我們就以這幾條爻辭為例，來檢視《易經》中是否真的蘊涵有隱遁的思想。

（一）「潛龍勿用」。

〈乾〉卦以龍為象，初九「潛龍勿用」，九二「見龍在田」，九三「君子終日乾乾」，九四「或躍在淵」，九五「飛龍在天」，上九「亢龍有悔」，用九「見群龍無首吉」。以龍由潛到顯的過程，比喻事態開展過程的各個階段，並指示人在各個階段當中所應有的德行與作為。龍在古代為習見之物，故《周易》取象焉（註四）。

。後人以龍為有德君子之喻，未必合於古義。所謂「潛龍勿用」者，高亨解釋曰：「潛龍隱而不見，靜而不動之象。筮遇此爻，不可有所施行。」（註五）是說事物在初開端之時，情況尚隱而不明，故需謹慎小心，不可輕舉妄動。《周易》既為卜筮之書，其所指涉的情形，應具有相當的普遍性，而不應只是說明君子人在潛隱之時，未可自用。固然，「潛龍勿用」可以引申出隱遁的思想，但卻不能因而就確認《周易》爻辭作者已有隱逸的思想。

（二）「不事王侯，高尚其事」

此句出於〈蠱〉卦，〈蠱〉卦之全部爻辭為：初六「幹父之蠱，有子，考無咎，厲終，吉」。九二「幹母之蠱，不可貞」。九三

「幹父之蠱，小有悔，無大咎」。六四「裕父之蠱，往見吝」。六五「幹父之蠱，用譽」。上九「不事王侯，高尚其事」。幹父（母）之蠱者，朱子曰：「蠱者，前人已壞之緒，故諸爻皆有父母之象。子能幹之，則飭治而振起矣。」是父母有過，爲子女者起而振救其過之意。六爻之中，前五爻皆指父母之事。依常理推之，不應第六爻反與父母無預。後人因心中已先存有隱逸的觀念，故常將此句解釋爲賢人君子高尚其志節，不肯出仕之意。但君子不仕，與前面的父母之事有何關係？因此，我們應該暫時拋棄後儒的注解，而回歸此卦的本義來瞭解上九之爻辭。「不事王侯，高尚其事」，就字面上解釋，其意應是指占卜者不以王侯之事爲事，而以自己的私事爲事。就全卦的意義而言，是建議占卜者應優先以自己父母之事爲念，而暫不考慮對封建王侯應盡的義務（註六）。焦竑即持此說，其言曰：

《蠱》之五爻皆言「幹父之蠱」，至上九則曰：「不事王侯，高尚其事。」《象》曰：「不事王侯，志可則也。」後人往往引四皓、子陵解此一爻，誤矣。出則事公卿，入則事父兄；「不事王侯」，此索隱行怪之所爲，聖人不取也。《禮》曰：「八十者一子不從政，九十者其家不從政。」上九處卦之終，當父母耄期之日，不出從政，非所以要譽於鄉黨朋友，非惡干祿而然，蓋知尊尚孝德也。曾子居魯，齊欲聘以爲卿，曾子曰：「居，父母老，不忍遠親人以為人役。」斯人也，其百世之師歟？故曰：「志可則也。」（註七）

四皓、子陵皆為著名的隱逸人物，焦氏認為「不事王侯」並非指隱逸之事，而是因父母年老，已在家奉養親人，故不出從政也。若將「不事王侯」解為隱逸之事，則與〈蠱〉卦其他爻辭格格不入，故焦氏此說實可信據（註八），當即為「不事王侯，高尚其事」的原意（註九）。親老歸養，固然也是影響士人出處進退的原因之一，但這並不完全是士人基於道德自覺所做出的決定，而是在禮制上有如此的規範。士人之歸養父母，並不表示其已無仕進之心，而是客觀條件已限制了其出仕的機會，這與後世之所謂隱逸仍有所不同。因此，爻辭中的「不事王侯，高尚其事」，仍不能算是真正的隱逸思想。（註十）

（三）〈遯〉卦

一般多將「遯」字解釋為隱遯之意，並認為此卦是《周易》隱遁思想的最佳代表。但如此解釋是否符合本卦的原意，似乎尚值得討論。高亨認為「遯」乃「豚」之借字，《說文》：「豚，小豕也。」其說似頗可信。（註一一）此卦除六二之外，爻辭中均有「遯」字，而六二爻辭：「執之用黃牛之革，莫之勝，說」，「執之」的「之」字應即指遯。若遯為隱遯之意，則「執之用黃牛之革」甚不可解，而「遯尾」「係遯」、「好遯」、「嘉遯」、「肥遯」等辭，將遯解釋為具體的小豬，似乎要比解釋為抽象的隱遯好得多。將遯釋為隱遯，主要應是受到《易傳》的影響。至少，我們就爻辭的字面上，無法看出此卦有明確的隱遯的意味。

如上所述，《周易》中後人據以發揮隱逸思想的三句話：「潛龍勿用」、「不事王侯，高尚其事」，及〈遯〉卦，如果就

爻辭本身來理解其意義，則都無法確指其包含有隱逸的思想。《周易》之所以成為後世隱逸思想的本根，主要應是由於《易傳》的關係。

2. 《易傳》中的隱逸思想

《易傳》包括《彖》上下、《象》上下、《繫辭》上下、《文言》、《說卦》、《序卦》、《雜卦》等，又稱《十翼》。前面說過，《易傳》著作的年代應在戰國秦漢之際，若論其學派，則應是融合了道家之說的儒家作品。（註一）戰國時代，正是隱逸傳說極為盛行的時期（詳第三章第一節），而儒道兩家思想又都是隱逸的重要理論根據（詳第二章第一、二節），因此，《易傳》中包含有豐富的隱遁思想，似乎是理所當然的事情。而《易傳》的隱逸思想，又是根據《周易》爻辭來發揮的。

《易傳》中的隱逸思想，需從《易傳》的整體思想上去掌握。《易傳》所最強調的，當為「德」字（註二）。《文言》解釋〈乾〉卦辭「元亨利貞」曰：

元者，善之長也；亨者，嘉之會也；利者，義之和也；貞者，事之幹也。君子體仁足以長人，嘉會足以合禮，利物足以和義，貞固足以幹事。君子行此四德者，故曰：乾，元亨利貞。

開宗明義即闡述德的重要，君子需行此四德，方能得到元亨利貞的好結果。又曰：

君子以成德為行，日可見之行也。

君子最重要的特質，就是要能「成德」，而且，還必須持之以恆，日日可見。故〈恒〉九三《象》曰：「不恒其德，無所容也。」君子恒其德，即不論在何種情況下，都必須保持其固有的德行，並且還需時時奮進不已，所謂「天行健，君子以自彊不息」（〈乾〉卦《象傳》）。在人生的道路上，外界的情形並非人所能完全掌握，而君子之可貴，就在於他在各種環境下，都能繼續保有其德行。〈乾〉卦《文言》曰：

九四曰：或躍在淵，無咎，何謂也？子曰：上下無常，非為邪也。進退無恒，非離群也。君子進德修業，欲及時也。故無咎。

君子有時上，有時下，有時進，有時退，而無論上下進退，其目的都是為了能及時地進德修業，完成其理想之人格。換言之，外在環境雖千變萬化，而君子則確然有守於內。君子之最高理想，固然在能「通天下之志，成天下之務」（《繫辭上》），但這並非人人所能企及。君子能否行道於世，尚需看時機是不是能配合。《乾·文言》曰：

潛之為言也，隱而未見，行而未成，是以君子弗用也。

君子之德業未為人所知，其志未能行成於世，乃因無此時機之故。這時君子也只好甘於隱晦，弗用於世。君子雖不得用於世，但卻不會怨天尤人，自暴自棄，而仍能稟承其德，安之若素。《乾·文言》曰：

初九曰：潛龍勿用，何謂也？子曰：龍德而隱者也。不易乎世，不成乎名，遯世無悶，不見是而無悶，樂則行之，

憂則違之，確乎其不可拔，潛龍也。

君子有時而隱，但在隱處之時，卻不會心懷怨懣（《說文》：「悶，懣也」），而仍然保持其德行，確然不可拔也。

但必須注意的是，君子之隱，並非爲隱而隱。所謂「樂則行之，憂則違之」，己心所樂則行之，己心所憂則違之，即凡所以行其所是而已（註一四）。此即所謂的出處進退。《繫辭上》曰：「君子之道，或出或處，或語或默。」君子之出處語默，並無一定的規則可循，主要端看時機是否恰當。在潛隱之時，固然有可出之機，在高亢之時，亦當時時反省物必有極，物極必反。當君子處於「安、存、治」的時候，亦不可掉以輕心，忘了「危、亡、亂」的那一面。《繫辭下》曰：

子曰：危者，安其位者也。亡者，保其存者也。亂者，有其治者也。是故君子安而不忘危，存而不忘亡，治而不忘亂，是以身安而國家可保也。

若「知進而不知退，知存而不知亡，知得而不知喪」，則必將陷入「有悔」的境地。出處進退能隨時無咎者，大概只有聖人了。故《文言》曰：「知進退存亡，而不失其正者，其唯聖人乎！」君子的出處進退，可分兩個層次來加以理解。首先，是爲了保身。當外在環境險惡，君子不輕易涉險，故隱藏其身，以保性命。此爲君子之謹德，《坤·文言》曰：

天地變化，草木蕃。天地閉，賢人隱。易曰：括囊無咎，蓋言謹也。

或曰儉德。〈否〉卦《象》曰：

天地不交，否。君子以儉德避難，不可榮以祿。

當天地閉或天地不交之時，君子必須隱、必須避，不可出仕受祿，否則將有意想不到的災禍。此即所謂時運不濟也。但君子的隱處，並非完全決定於客觀環境，君子本身的條件也是其重要的考慮因素。如果君子本身的德行不夠，或才力不足，則亦不可勉強出仕，否則恐亦將有凶惡。《繫辭下》曰：

子曰：德薄而位尊，知小而謀大，力小而任重，鮮不及矣。
《易》曰：「鼎折足，覆公餗，其形渥，凶。」言不勝其任也。

君子必須量力而行，若不勝其任而勉強為之，不僅將覆其事，亦且將危其身。因此，當才德不足的時候，君子應當如潛龍之勿用，而及時進德修業，所謂「學以聚之，問以辨之，寬以居之，仁以行之」（《乾·文言》），以待一旦見龍在田時，而可用之於世。由此，我們便可瞭解到君子出處進退的第二個層次：待時。

《易傳》極重視「時」的觀念。惠棟曰：

《易》道深矣，一言以蔽之，曰時中。孔子作《象傳》，言時者二十四卦，言中者三十五卦。《象傳》言時者六卦，言中者三十八卦。……知時中之義，其于《易》也，思過半矣。（註一五）

所謂「時中」者，就是隨時而動，從容中道。「時中」是作《易》者所提出的一最高原理，至於作《易》的目的，則在於「開物成務，冒天下之道」。《繫辭上》曰：

子曰：夫《易》何為者也？夫《易》開物成務，冒天下之道，如斯而已者也。是故聖人以通天下之志，以定天下之業，以斷天下之疑。

聖人以天下為事，所謂天下之事，具體言之，即是政事。《繫辭上》又曰：

形而上者謂之道，形而下者謂之器，化而裁之謂之變，推而行之謂之通，舉而錯之天下之民，謂之事業。

能舉而錯之天下之民者，非政事而何？又《繫辭下》曰：

子曰：君子安其身而後動，易其心而後語，定其交而後求，君子脩此三者，故全也。危以動，則民不與也。懼以語，則民不應也。無交而求，則民不與也。莫之與，則傷之者至矣。

君子之動、語、求，皆與民有關，可見《易傳》之所謂君子、聖人，蓋指有德行的政治人物而言。此處所說的政治人物，並不專指已有一定職位的人，而是那些有資格有可能但卻尚未入仕的人亦包括在內。既然有資格且有可能，那麼為何還不肯入仕呢？原因很簡單，待時也。前面說過，若君子之才德不足，則當如潛龍之勿用。但若才德已具，卻仍隱藏不出，此為何故？蓋因君子道消，小人道長，此非君子仕進之時，故仍不仕也。〈遯〉卦《象》曰：

天下有山，遯。君子以遠小人，不惡而嚴。

小人當道，故君子乃隱遯於山林僻遠之地。所謂「不惡而嚴」者，王船山曰：「不惡者，不屑與之爭。嚴者，雖求合而必不

受。惟超然遯於其外，小人自伏處於下。君子之遯以自潔也。」（註一六）是君子即使遠遯在外，亦當繼續保持自身清潔，決不同流合污，自暴自棄。為何如此呢？因為天地變化，無有終時。今日雖小人道長、君子道消，但這只是一時之事，天地終亦將有君子道長、小人道消的一日。若君子不待時而出，於小人道長之時皆已犧牲殆盡，則將由何人來開創君子道長之新局呢？《繫辭下》曰：

君子藏器於身，待時而動，何不利之有。

君子身懷治天下之器，待時而動，邦有道時，可顯用於世；邦無道時，亦可藏身以待，等候下一個新時代的契機。所謂「君子以獨立不懼，遯世無悶」（《大過·象傳》），正是指這樣的一種心情。君子或出或處，或進或退，總之不離「時中」之義。「遯之時義大矣哉」（《遯·象傳》），其意正在此。

《易傳》的隱逸思想，略如上述。我們可以看到，《易傳》作者利用《周易》的卦爻辭，發揮其君子隱遁的觀念。君子之隱遁，其要在於「時中」。而所謂「時中」，又是與《易傳》天道觀緊密切合。換言之，《易傳》作者是從宇宙論的高度賦予了隱逸一種新的意義。先秦時期的隱逸思想，發展到了《易傳》，可說是一個高峰。也可說中國歷代的隱逸思想，基本上亦都以《易傳》為宗。以下從後世注《易》諸家中，略舉數例，以見其一斑。

3. 後世對《易經》隱逸思想的發揮

王弼注《易》，一掃漢儒象數之說，而純就義理發揮《易》義。其注〈遯〉卦九五「嘉遯」曰：

遯而得正，反制於內。小人應命，率正其志。不惡而嚴，得正之吉，遯之嘉也。（註一七）

注上九「肥遯」曰：

最處外極，無應於內。超然絕志，心無疑顧。憂患不能累，絀繳不能及，是以肥遯無不利也。（註一八）

是言君子在時局不利之時，當隱身而遯。而所謂「率正其志」、「超然絕志」，是又強調君子之志，決不因環境而動搖，如此方能得嘉吉之應而無不利也。

唐李鼎祚著《周易集解》，收錄唐以前注《易》諸家之說，其中亦不乏有申明隱遁思想者。如崔憬解《乾·文言》「龍德而隱者，不易世，不成名，遯世無悶，不見是而無悶」數語曰：

言據當潛之時，不易乎世而行者，龍之德也。道雖不行，達理無悶也。世人雖不己是，而己知不違道，故無悶。（

註一九）

此處強調君子的自信。君子雖不得行道於世，但自知於道無違，故雖舉世非之，仍不改易其行，亦不因此而有所憤懣。此真可謂「國無道，至死不變，強哉矯」（《中庸》）者也。

宋代為經學復興時期，注《易》者極多。而宋代又是理學興盛之時代，故注《易》亦多理學家語。理學家注重德行修養，故於人生中之出處進退，亦多所注意。以下僅就《橫渠易說》及《程氏易傳》中，拈出數例，以見其概。

張載注《乾·文言》「潛之爲言也，隱而未見」數句云：

君子之道，成身成性以爲功者也，未至於聖，皆行未成之地也。顏子之徒，隱而未見，行而未成，故曰「吾聞其語矣，未見其人也」。「龍德而隱」，聖修而未成者也，非如學者之未成。凡言龍，喻聖也，若顏子可以當之，雖伯夷之學猶不可言龍。龍即聖人之德，顏子則術正也。（註

二十）

理學家之理想乃在於學聖人，若未臻聖人之境，則隱之可也。張載在此特別提倡顏子，甚至在伯夷之上，當與宋儒「尋孔、顏樂處」之教有關。其注《乾·文言》「龍德而隱者」數句云：

孔子喜弟子之不仕，蓋爲德未成則不可以仕，是行而未成者也。故潛勿用，龍德而未顯者也。不成名，不求聞也，養實而已，樂行憂違，不可與無德者語也。「用則行，舍則藏，惟我與爾有是夫！」顏子龍德而隱，故「遯世不見知而不悔」，與聖者同。（註二一）

理學家在政治上多不顯達，故多強調「舍之則藏」的一面，顏子遂成爲其胸中得意人，故屢屢贊揚之如此。

二程是宋代理學的關鍵人物，其對於隱逸的見解，頗可作爲理學家的代表。程子對前世的所謂隱者，並不十分贊可（註二二），但其注《易》發揮隱遯之大義，則極爲精采。其釋「獨立不懼，遯世無悶」曰：

君子所以大過人者，以其能獨立不懼，遯世無悶也。天下非之而不顧，獨立不懼也。舉世不見知而不悔，遯世無悶

也。如此，然後能自守，所以為大過人也。（註二三）

君子之遯世，是因小人道長，不得其時，故隱而不見。君子之隱，即是為了堅守其道，不願在亂世中喪道隕身。而君子自知道在其身，故能不惑於天下之毀譽，獨立不懼，遯世無悶。程子又曰：

以剛明之才，無應援而處無事之地，是賢人君子不偶於時，而高潔自守，不累於世務者也，故云不事王侯，高尚其事。古之人有行之者，伊尹、太公望之始，曾子、子思之徒是也。不屈道以徇時，既不得施設於天下，則自善其身，尊高敦尚其事，守其志節而已。士之自高尚，亦非一道：有懷抱道德，不偶於時，而高潔自守者；有知止足之道，退而自保者；有量能度分，安於不求知者；有清介自守，不屑天下之事，獨潔其身者。所處雖有得失小大之殊，皆自高尚其事者也。《象》所謂志可則者，進退合道也。

（註二四）

君子之遯守，並非如槁木死灰，寂然不動，而乃是靜以待時，伺機而動。小人道雖長，但君子仍勤勤致力於下，以求能移風易世，重開盛運。程子曰：

當陰長之時，不可大貞，而尚有小利貞者，蓋陰長必以浸漸，未能遽盛，君子尚可小貞其道，所謂小利貞，扶持使未遂亡也。遯者陰之始長，君子知微，故當深戒，而聖人之意未便遽已也，故有「與時行，小利貞」之教。聖賢之於天下，雖知道之將廢，豈肯坐視其亂而不救？必區區致

力於未極之間，強此之衰，艱彼之進，圖其暫安，苟得為之，孔、孟之所屑為也，王允、謝安之於漢、晉是也。若有可變之道，可享之理，更不假言也，此處遯時之道也。故聖人贊其時義大矣哉！或久或速，其義皆大也。（註二

五）

君子之隱，並非為己，而仍是為世。只是或進或退，方式不同而已。「遯之時義大矣哉」，程子可謂深知其義矣。

明末王船山，適遭神州鼎革之際，抗清不成，遂苦隱衡陽船山洞。博通典籍，遍注群經。其關於《周易》的著作有《周易內傳》、《周易內傳發例》、《周易大象解》、《周易稗疏》、《周易考異》、《周易外傳》等。由於其親身的經歷，故其於隱遯之義，別有心得。其釋〈遯〉卦曰：

君子進則立功，退則明道，明哲保身，樂在疏水。於己無不亨，而息玄黃之戰，以勿激亂，且立風教於天下，而百世興焉。（註二六）

進則立功，退則明道。以船山之時代而言，自然是屬於「退則明道」之時。此亦船山遍注群書之一番苦心也。船山又曰：

純陰之世，陽隱而不見，天閉而不出，地閉而不納。於時為堅冰，於世為夷狄、女主、宦寺。能隱者，斯賢也。雖有嘉言善行，不當表見以取譽。姚樞、許衡以道學鳴，如李梅冬實，亦可醜矣。（註二七）

姚樞、許衡皆元人。船山認為在夷狄當道之時，能隱者方為賢人。姚、許二人在異族統治之下以道學鳴高，船山譏其如李梅冬

實，不知時也。此亦正船山在滿清政權之下，堅持不肯出仕之原由。船山又曰：

夫往者所以來也，屈者所以伸也。或屈於暗而伸於明，太公辟紂而終以開周；或屈於一時而伸於萬世，孟子去齊而為百世師。無不利也。（註二八）

道有消長，時有屈伸。君子屈於一時，隱忍負重，乃為來世開太平之基也。船山避居窮山僻鄉數十年，名聲隱晦不彰。而後同治年間，曾國藩重刻《船山遺書》，船山之學乃大行於世。而其辨夷夏之別的民族大義，影響當時政治情勢甚鉅。故船山雖屈於清初，其學卻大伸於清季。船山發揮《周易》隱遯之義，正好為其個人命運之最佳注解。

總之，由以上的分析中，可知在《周易》的爻辭裏並未有（或者說不明顯）含意確切的隱逸思想。《周易》的隱逸思想，主要是在《易傳》中才得到闡申。而後人亦每多喜就《易》理來發揮其對君子如何出處進退的看法，遂使《周易》隱然成為後世隱逸思想之宗主。然《周易》爻辭本身即不能被視為是隱逸思想起源之代表，則追溯隱逸的起源，似仍應就當時之史實求之。

第二節 《詩經》中的隱逸詩

追溯關於隱逸的最早資料，除了《易經》之外，尚需注意到《詩經》。《詩經》中有數篇詩，歷來多被歸類於隱逸詩，或是間接涉及隱逸者。我們在探索隱逸的起源問題時，應對這些詩篇

加以分析。

1. 〈考槃〉

首先值得注意的，當是衛風〈考槃〉，全詩如下：

考槃在澗，碩人之寬；獨寐寤言，永矢弗諼。

考槃在阿，碩人之邁；獨寐寤歌，永矢弗過。

考槃在陸，碩人之軸；獨寐寤宿，永矢弗告。（註二九）

詩序曰：「〈考槃〉，刺莊公也。不能繼先公之業，使賢者退而窮處。」〈考槃〉一詩是否真有諷刺衛莊公的意思，不可得知（註三十）。但其為賢者退隱，自詠其志之詩歌，則歷代注詩者皆無太大之歧異。朱子《詩集傳》曰：

詩人美賢者隱處澗谷之間，而碩大寬廣，無戚戚之意，雖獨寐而寤言，猶自誓其不忘此樂也。（註三一）

姚際恒亦曰：

此詩人贊賢者隱居自矢，不求用世之詩。（註三二）

總之，這是隱士對隱居生活自得其樂的詩，寫在離群的山居生活中，習慣於孤獨，其樂融融。該是可靠的文獻中最早的隱逸詩。（註三三）除少數注家曾提出異議外（註三四），基本上沒有太多爭論。因此，本詩又常被稱為隱逸詩之宗（註三五）。

2. 〈衡門〉

其次，則當注意到陳風中的〈衡門〉。其詩曰：

衡門之下，可以棲遲。泌之洋洋，可以樂飢。

豈其食魚，必河之魴？豈其取妻，必齊之姜？

豈其食魚，必河之鯉？豈其取妻，必宋之子？

詩序曰：「〈衡門〉，誘僖公也。愿而無立志，故作是詩以誘掖其君也。」但後世解釋此篇，多不從毛序，而將之視為是隱逸詩。朱子曰：「此隱居自樂而無求者之辭。」（註三六）姚際恒曰：「此賢者隱居甘貧而無求於外之詩。」（註三七）皆認為這是甘於貧賤，不求富貴的隱者之歌。但也有人將之理解為是隱者待價而沽的詩篇，詩人自視甚高，非魴鯉不食，非齊、宋之美不取（註三八）。無論何種解釋，總之此篇是一首隱逸詩，一般均無異辭。

3. 〈鶴鳴〉

此外，小雅中的〈鶴鳴〉和〈白駒〉兩篇，也常被認為與隱逸有關。〈鶴鳴〉之詩曰：

鶴鳴于九皋，聲聞於野。魚潛在淵，或在于渚。樂彼之園，
爰有樹檀，其下維樛。它山之石，可以為錯。

鶴鳴于九皋，聲聞于天。魚在于渚，或潛在淵。樂彼之園，
爰有樹檀，其下維穀。它山之石，可以攻玉。

詩序曰：「誨宣王也。」鄭箋曰：「教宣王求賢人之未仕者。」朱子的看法較為保留，不敢肯定其必為求賢之詩，而曰：「此詩之作，不可知其所由，然必陳善納誨之辭也。」（註三九）姚際恒同意鄭玄之說（註四十），而方玉潤則明白指出此篇為招隱詩，其論曰：

此一篇好招隱詩也，奈被諸儒讀壞。……鄭氏謂「教宣王

求賢人之未仕者」，差為得之。然「教」字仍本小序「誨」字意，亦非。夫詩人之於宣王，何教之而何誨之耶？蓋諷之以求賢士之隱於山林者耳。詩人平居，必有一賢人在其意中，不肯明薦朝廷，故第即所居之園，實賦其景，使王讀之，覺其中禽鳥之飛躍、樹木之蔥蒨、水石之明瑟，在在可以自樂。即園中人令聞之清遠，出處之高超，德誼之粹然，亦一一可以並見。則即景以思其人，因人而慕其景，不必更言其賢，而賢已躍然紙上矣。（註四一）

此意見多為近代注詩者所接受。與〈考槃〉、〈衡門〉不同，這首詩並非隱者自道其志，而是用比擬的手法歌詠在野的賢人，並藉以諷喻在位者當知求賢。而這在野的賢人，或許就是隱逸之流。此詩雖非隱者之歌，但卻間接暗示了隱者的存在。

4. 〈白駒〉

與〈鶴鳴〉相似的，還有〈白駒〉一詩，其辭曰：

皎皎白駒，食我場苗。繫之維之，以永今朝。所謂伊人，於焉逍遙。

皎皎白駒，食我場藿。繫之維之，以永今夕。所謂伊人，於焉嘉容。

皎皎白駒，賁然來思。爾公爾侯，逸豫無期。慎爾優游，勉爾遁思。

皎皎白駒，在彼空谷。生芻一束，其人如玉。毋金玉爾音，而有遐心。

32 先秦兩漢的隱逸

詩序曰：「〈白駒〉，大夫刺宣王也。」鄭箋曰：「刺其不能留賢也。」朱子承其說，曰：「爲此詩者，以賢者之去而不可留也。」（註四二）姚際恒則認爲是「思賢者之詩」（註四三），方玉潤一反諸家之說，曰：

王者欲留賢士不得，因放歸山林，而賜以詩也。……其時中興初定，安知宣王不有貧賤至交，不肯出仕王朝，如嚴光之於漢光武，李泌之於唐肅宗，獨行其志以爲高者。此詩之作，正光武所謂「咄咄子陵，不能相助爲理耶」？與肅宗所謂「朕非敢相臣，以濟艱難耳。今方同樂，奈何遽去」之意。特無實證，難指其人，若循文案義，則如是也

。（註四四）

以上三說，不論是「刺其不能留賢」、「思賢者之詩」、或「留賢士不得而賜以詩」，總之，是暗示了有一位賢者，而這一位賢者並沒有（或不願）在朝廷任職。換言之，這首詩的背後極可能也有一位「隱者」或「逸民」。

5. 〈十畝之間〉

除了以上四篇之外，魏風中還有一首〈十畝之間〉，似乎也值得討論。其詩曰：

十畝之間兮，桑者閑閑兮！行，與子還兮！

十畝之外兮，桑者泄泄兮！行，與子逝兮！

詩序說此詩是「刺時也。言其國削，小民無所居焉」。似乎與隱逸無關。但朱子解釋此詩曰：「政亂國危，賢者不樂仕於其朝，

而思與其友歸於農圃，故其辭如此。」（註四五）則是將之視為歸隱詩，蘇轍、黃佐、輔廣、姚舜牧等人看法相類（註四六），似乎已成定論。姚際恒則反對此說，認為這是「刺淫之詩」，其說曰：

「桑者」為婦人古稱，採桑皆婦人，無稱男子者。若為君子思隱，則何為及於婦人耶？古西北之地多植桑，與今絕異，故指男女之私者，必曰「桑中」也。此描摹桑者閑閑、泄泄之態，而行將與之還而往，正類之意。（註四七）

姚氏最惡朱子《詩集傳》道學氣太重，故常反其說如是。方玉潤則態度較為持平，認為詩中之所以出現「桑者」，乃是因為：

蓋隱者必挈眷偕往，不必定招朋類也。賢者既擇地偕隱，則當指桑茂密處，婦女之勤於蠶事者相為鄰里，然後能妥其室家，以成一代淳風，故語其婦曰：「世有此境，吾將與子長往而不返矣。」此隱者微意也。（註四八）

把這首詩當作是賢人攜其妻子歸隱之辭。靡文開解釋此詩又稍有不同，認為是婦人諷勸其夫歸隱（註四九）。不論是夫偕婦隱，或婦勸夫隱，總之，可以認為這也是一篇與隱逸有關的詩。

6. 〈蒹葭〉

另有〈秦風·蒹葭〉一首，其詩曰：

蒹葭蒼蒼，白露為霜。所謂伊人，在水一方。溯洄從之，道阻且長；溯游從之，宛在水中央。

蒹葭萋萋，白露未晞。所謂伊人，在水之湄。溯洄從之，道阻且躋；溯游從之，宛在水中坻。

蒹葭采采，白露未已。所謂伊人，在水之涘。溯洄從之，
道阻且右；溯游從之，宛在水中沚。

詩序曰：「〈蒹葭〉，刺襄公也，未能用周禮，將無以固其國焉。」朱子則曰「不知其何所指」。而傳爲子貢所作之《詩說》曰：「〈蒹葭〉，君子隱于河上，秦人慕之而作是詩。」《詩說》雖爲僞書，但此說則多爲後人所從，如朱善、唐順之、姚際恒、方玉潤等人皆是。（註五十）方玉潤且將此詩與〈衡門〉、〈考槃〉等量齊觀曰：

陳之有〈衡門〉，亦猶衛之有〈考槃〉，秦之有〈蒹葭〉，
是皆從舉世不為之中，而己獨為之，可謂中流砥柱，挽
狂瀾於既倒，有關世道人心之作矣。

是〈蒹葭〉亦爲與隱逸有關之詩也。

由上述六首詩，似乎可以證明在《詩經》的時代裏，已有隱逸存在。而根據詩序的說法，這六首詩都是屬於所謂「變風」與「變雅」的詩，並分別將之歸於宣王、平王、及平桓之間的時代。（註五一）詩序解釋詩之作意，過分強調政治教化諷喻的作用，後人多覺迂腐不可從。但其斷定詩之時代，則大致不差。也就是說，這些詩應該都是作於西周晚期到春秋中葉之間。（註五二）何以有關隱逸的詩會出現在這個時代，這是值得我們注意的第一個問題。

其次，上面已引用歷代重要注詩家的說法，證明這六首都是涉及隱逸的詩篇。但是，這樣的解釋是否絕對可靠呢？三百篇中，除部分史詩和少數道及作詩之人外，大多數作詩的背景都無

法確知，更不用說作者是誰了。而且諸詩多用比興的手法，未直接點出作詩的主旨，因此，詩人所比所興究竟為何，後人多只能憑詩意去揣度。既是揣度，則未免人各言殊，難有不易的定論。中國的經學自有其傳統，故歷代注疏家雖或意見不一，但大致都還有相當程度的共識，對一首詩的解釋基本上還不致有太大的分歧。到了近代，學風丕變，百家爭鳴，人人各以己意說詩，傳統的詩說遭到懷疑，新的說法層出不窮。如以上六首幾乎是公認的隱逸詩，近代學者則又多有不同的意見。如〈考槃〉，聞一多以爲是記夢的詩，藍菊蓀則以爲是情詩；〈衡門〉，郭沫若認爲是一位餓飯的貴族作的，亦有人認爲是一篇情詩；〈白駒〉，袁梅以爲是古代女子懷念愛人之歌，高亨認爲是一首貴族挽留客人的詩，蘇東天則以爲係表達高朋惜別懷思之情；〈十畝之間〉，呂恢文、高亨以爲是採桑勞動歌謠，藍菊蓀以爲是農村青年男女採桑時唱和之歌，蘇東天則解釋成是一首意義深刻的暴露魏國貧弱而貴族剝削集團龐大，政治腐敗，人民不堪負重而相攜離散的政治詩；〈蒹葭〉，近人多認爲是戀詩，或是詩人規勸君主遵循周禮治國之諫詩。（註五三）總之，除一般仍接受〈鶴鳴〉爲招隱詩之外，幾乎都有異解。當然，這些異說未必都合情合理，但卻顯示了一首詩可以從不同的角度去理解，其所蘊涵的意義，有多種的可能性。因此，上述六篇詩，雖然歷代學者已獲得了大略一致的意見，但我們仍無法百分之百地肯定其他說法不能成立。這是值得我們注意的第二個問題。

要解決以上這兩個問題，理想的方式，應該是回到《詩經》

的時代，考察當時的時代背景，看看從西周晚期到春秋中葉之間，政治社會發生了什麼變化，使隱逸詩都出現在這個時代，並進一步追問：隱逸詩在當時是否有可能成立。

第三節 隱逸最初興起的政治社會背景

在討論隱逸興起的政治社會背景之前，我們先回顧前輩學者對這一問題的看法。根本誠認為隱逸發生的社會史基盤有如下幾點：

一、大家族制度的存在及地方自治。由於中國流行大家族制度，家族本身有其相當的社會經濟基礎，家族的倫理道德維繫著成員之間的情感，故家族往往是士人最可靠的支柱，亦是士人最後的避難所。當士人的仕途不如意時，可以回到家族受到庇蔭。相對於其他民族常常以「出家」為其隱逸的型態，中國的隱逸則以「歸農」、「歸家」來表達。另一方面，中國的村落具有強烈的共同體的性質，當承平之時，村落有自治的能力，即使發生動亂，村落亦可組成一武裝的自衛團體，以保障自身的安全。換言之，中央對地方的支配力是有限的，士人可以隱居於地方村落而不必受中央政府的擺布。

二、專制國家的組織及其機能的特徵。中國為專制政權發達的國家，專制之本質為君主獨裁，權力行使為由上往下。君主與國民之間因身份的差別而產生對立，君主與官僚、及官僚與庶民間缺乏信任。中國官制的特點，皇帝得以介入政府正常的運作，

這使得中國專制的性質更加強化。而部分剛直、清廉、愛好自由的士人，當他們在專制的體制下無法實現其理想時，便不得不走上隱逸之路。

三、市民性未發達。由以上一、二點可知，中國是個市民性不發達的社會。在專制時代，都市的最重要的機能是它的政治性，而不是一個工業生產中心。在都市中聚居的主要是消費者，他們的生活奢靡，缺乏市民意識。都市人不事生產，故他們對於農民來說，是寄生者。中國的革命，多是起於農村，而絕少發自城市，因都市人是剝削農民而生，當農民無法忍受現狀，便起而革命。隱逸一般說來是愛好平和生活的，他們反對激烈的農民運動。隱逸雖然也是對專制國家的抗議，但由於他們仍缺乏市民意識，故他們的抗議仍限於個人的層次，並不能成爲一種集體的運動。因此，隱逸可說是市民社會形成以前的特產物。

四、中國思想的特殊性，在於思想一直是居於爲政治服務的地位。中國民族極重現實，無論是政治理想或道德實踐，都是爲了解決現實的問題。思想也是作爲政治的輔助。而當士人的思想不爲政治所用時，則士人只能以實踐個人的道德爲滿足，這是中國隱逸輩出的原因之一。其次，中國思想的性格是偏向自然論的，中國人常將有限的小我消融在無限的大我中，以使自己得到淨化。中國人讚美自然、愛好自然，故在現實上遭遇挫折時，常欲回歸到理想化的自然世界（田園、山林）去，可藉由回歸自然來隔絕現實，以求得個人內心的寧靜與自由。這是中國隱逸輩出在思想上的另一個原因。（註五四）

根本誠所列舉的四項原因，固然有相當的合理性，但他所描述的只是隱逸之所以能在中國存在的一般政治社會狀況，並沒有觸及到隱逸發生的起源問題及隱逸人物之所以選擇隱遁的個別原因。另一方面，根本誠的基本前提是認為中國兩千多年來的歷史並沒有太大的變化，都是同樣的大家族制、專制國家、市民性不發達，思想上也一直維持著同樣的性格特徵。但我們知道，中國歷史其實在各朝各代都呈現著不同的面貌，並非一成不變，尤其是隱逸人物的性質與處境，更是與各個朝代的政治社會境況息息相關。因此，欲更深入地瞭解中國隱逸的成因及其意義，除了從宏觀的角度予以掌握外，似乎還應該就不同的斷代作更細緻的分析。特別是關於隱逸起源的問題。中國的隱逸究竟起於何時，在什麼樣的政治社會背景下產生，隱逸背後蘊涵著什麼樣的思想，這是研究中國隱逸首先要論及的課題，然過去的學者於此似乎較少討論。因此，以下我們從中國古代歷史的政治社會狀況中，來試著對中國隱逸起源的問題作一回答。

由前面兩節的討論中，我們可以知道，《周易》本身雖然沒有明確的隱逸思想，但卻是後世隱逸思想的本根；《詩經》中有數篇應可斷定為隱逸詩。而《易》與《詩》都是屬於周代的作品，因此，周代（主要是西周）應可作為我們討論隱逸起源問題時的一個起點。

殷末喪亂，武王東征，代殷為天下共主。不數年，東方亂起，周公二次東征，誅武庚，平三監，勢力並遠及東方徐奄淮夷一帶。大勢底定之後，隨而實行分封，「立七十一國，姬姓五十

三」，實即在全國要衝之處建立武裝殖民地，是所謂封建制度（註五五）。封建之所以能維持，則有賴於宗法制之健全。故論封建必及宗法。宗法制的重要意義之一，即表現在「世官」制上。所謂世官者，即貴族在政治上幾乎世代掌守世襲的官職，在經濟和社會方面則擁有世襲的采邑和采邑上的領民，即是「世祿」。除非有特殊的變異，貴族的世官世祿當不會遭到褫奪或剝削（註五六）。

由於實行貴族世官制，我們可以說，西周政府組織裏的職位都是由貴族階級擔任的。國人雖有政治參與權，但似乎都限於國家遭遇鉅變時，才由執政者聚集國人以諮詢其意見；或是國人經由團結一致的行動，決定支持或反對某位貴族，藉以發生其政治上的影響力（註五七）。換言之，國人的政治參與權偏於消極方面，似乎沒有證據顯示在西周時代國人可以擔任官職，成為政府組織中的一分子。因此，可以說在西周時代，貴族和平民仍是顯然有別的兩個階級。

貴族和平民之間，除了血緣身份不同外，還有受教機會的差別。古代，學統於官，只有貴族有受教育的機會，一般平民是無緣受教的（註五八）。因為貴族需擔任官職，處理文書，必要時還需領軍上陣，故需有一套基本的訓練。此種訓練，一般稱為「六藝」，即禮、樂、射、御、書、數等。其中，「禮」尤特別值得注意。根據近來學者的研究，或認為禮是由原始氏族社會遺存下來的古老風俗習慣發展演變而來（註五九），或說古代社會生產和交換行為，有些也變成後來的禮（註六十），還有主張禮為多元起源者（註六一）。但姑且不論禮的起源究竟為何，至少有一點是大家共同

承認的，那就是禮在西周時代曾經發生過較大的變動，而在這變動後面的一中心人物，則是周公。周公制禮作樂背後的一個個主要精神，則是「敬德」的思想（註六二）。「德」是西周初年一個極重要的觀念。周人克殷之後，宣揚天命的觀念，認為天命在周不在殷。而周人之所以能得天命，則是因為周人有「德」（註六三）。「德」原是指某一族群所特有的屬性（註六四）。而周公制禮作樂，以德與禮相配。禮是外在的威儀舉止，德則是禮的內在基礎，有德之人，才能舉動合宜，彬彬有禮。可以說，周公制禮作樂的主要精神，乃是藉外在的禮節度數來強調其內在之德。換言之，也就是用「德」來概括了「禮」（註六五）。

「德」字的強調具有極重要的意義：一、天命之向背由「德」來決定，而德是人們可以通過自己的行為加以了解把握的，這表示人在歷史上已取得了某種程度的自主地位。周人建立了一個「德」的觀念世界，來照察、指導自己的行為，對自己的行為負責，這正是中國人文精神最早的出現（註六六）。二、周代是個「郁郁乎文哉」的社會，所謂「文」，就是指禮文，而禮的內在基礎即為「德」。隨著時代的進展，德的內涵愈益豐富，到後來，德成了一個理想人物所應具有的美行的總稱（註六七）。從另一個角度來看，可以說周人由最初重視外在的「德業」，演變到後來重視人內在的「德行」（註六八）。這個趨勢持續到春秋時代為一高峰。春秋時代的許多貴族人物，其識解之淵博，人格之完備，善言懿行，可資後代敬慕者，到處可見。此時實可說是中國古代貴族文化已發展到一個極優美極高尚極細膩雅致的時代。（註六九）

從西周到春秋，貴族文化已發展到一極優美高尚的階段，但貴族政治的命運則沒有這麼順利。西周自夷王之後，貴族間熾烈的奪權鬥爭，使得曾經極度繁榮的貴族社會為之分崩離析（註七十），至厲王之時，天災頻仍，朝廷施政又不得人心，終於導致厲王出奔的後果。王政衰微，部分貴族的地位也急驟下降。隨著歷史發展，政府事務日繁，單由貴族中的若干高級人員治理，已是不可能的事。政府組織擴大，高級官員任用僚屬以協助其處理政務。這些僚屬，即今日所謂「公務員」（註七一），他們雖亦屬貴族，但地位不高，又需承擔沈重的工作，因此常發出不平的感歎，如《邶風·北門》：

出自北門，憂心殷殷。終窶且貧，莫知我艱。已焉哉！天實為之，謂之何哉？

王事適我，政事一埤益我。我入自外，室人交遍謫我。已焉哉！天實為之，謂之何哉？

王事敦我，政事一埤遺我。我入自外，室人交遍摧我。已焉哉！天實為之，謂之何哉？

職位不高的貴族成員，工作繁重，生活艱苦，受盡家人的指責，而發出自嘆自慰的牢騷（註七二），雖然身為貴族，但其處境卻未必較一般平民優越。又如《小雅·北山》：

陟彼北山，言采其杞。偕偕士子，朝夕從事。王事靡盬，憂我父母。

溥天之下，莫非王土；率土之濱，莫非王臣。大夫不均，我從事獨賢。

四牡彭彭，王事傍傍。嘉我未老，鮮我方將。旅力方剛，經營四方。

或燕燕居息，或盡瘁事國；或息偃在床，或不已于行；或不知叫號，或慘慘劬勞；或棲遲偃仰，或王事鞅掌；或湛樂飲酒，或慘慘畏咎；或出入風議，或靡事不為。

詩人上山采杞，又擔心父母不得奉養，可見其家並不富裕，不是高級貴族。而稱大夫，又從事經營四方的任務，可見不是平民，故這應該也是一位身處下僚的政府職員的心聲。同屬貴族階級，同樣在政府裏任職，有的盡日飲酒作樂，有的卻終日勞瘁，不得休息。這不但反應了當時政風的頹壞，也預示了這些下層貴族可能在工作壓力下，而採取另一種態度來面對他們的人生。如《小雅·無將大車》：

無將大車，祇自塵兮！無思百憂，祇自底兮！

無將大車，維塵冥冥！無思百憂，不出于穎！

無將大車，維塵離兮！無思百憂，祇自重兮！

方玉潤曰：「此詩人感時傷亂，搔首茫茫，百憂并集，既又知其徒憂無益，祇以自病，故作此曠達聊以自遣之詞，亦極無聊時也。」（註七三）又如《唐風·山有樞》：

山有樞，隰有榆。子有衣裳，弗曳弗婁；子有車馬，弗馳弗驅。宛其死矣，他人是愉！

山有栲，隰有杻。子有廷能，弗洒弗掃；子有鐘鼓，弗鼓弗考。宛其死矣，他人是保！

山有漆，隰有栗。子有酒食，何不日鼓瑟？且以喜樂，且

以永日。宛其死矣，他人入室！

與〈無將大車〉相同，這也是一首詩人故作曠達的詩。詩人勸人及時行樂，毋待人死之後，空將自己的一切白白留與他人。詩人面對混亂的世局，心裏固有滿腔的悲憤，但從另一個角度來看，又何嘗不是在無可奈何的心情之下所醞釀出的一種新的人生態度呢？「且以喜樂，且以永日」，這樣的心態，與〈白駒〉中的「所謂伊人，於焉逍遙」「慎爾優游，勉爾遁思」，真可謂相去只一間耳。

一方面，政治紊亂，貴族地位不保，或為生活而勞碌奔走，另一方面，貴族文化又已發展到一極優美高尚的階段，一些曾受此優美高尚文化薰陶的貴族們，在不安的政治情勢及沈重的工作壓力之下，不免發出一些不如歸去的哀歎，或決定遠離塵囂，甘於貧賤，自得其樂，或許，這即是西周晚期至春秋中葉，隱逸詩出現的政治社會背景。

由以上的說明可知，至少在西周中晚期，已有隱逸的出現。並且可以歸納出隱逸的出現，基本上有兩個條件：一、必須存在著一群受過教育，具有相當的知識水平與道德修養，並有入仕資格的人。二、其所處的時代動盪衰微，或個人的處境艱困不安，使他們產生了隱逸的動機。在這兩個條件的配合下，才有隱逸出現的可能。西周中期以後，符合這兩個條件，因此有隱逸詩的出現。而我們可以追問，在西周之前有沒有符合這兩個條件的時代呢？答案應是肯定的。以下，我們從可掌握的資料中，就西周之前是否有隱逸這個問題再作討論。

中國古史，周之前尚有夏商兩代。夏代文獻不足，難以探究。商代則還有蛛絲馬跡可尋。商代基本亦分貴族與平民兩階級（註七四），貴族亦享有教育的特權（註七五）。而商代歷時長久，曾經五度盛衰，符合上述我們歸納出的隱逸出現的兩個條件。因此，我們也不能排除商代曾經出現隱逸的可能，只是受限於傳統史料的不足，故無法證實。但近年來考古上的新發現，卻為這個問題的討論帶來了新契機。一九七六年十二月，在陝西莊白村發現了一批西周青銅器窖藏，共出土銅器一百零三件，從銘文判斷，是屬於微史家族的器物（註七六）。其中最引起學者注意的，當是銘文長達二百八十四字的史牆盤。此篇銘文的前半是稱頌周王朝諸先王和當時的天子，後半則簡單敘述了器主史牆家族的來歷，稱頌了幾個先人，最後以自贊和求福之辭結束（註七七）。微史家族的烈祖，原是微國的史官，周武王滅商後，他入周見武王。牆盤銘文記載這段歷史曰：

青（靜）幽高且（祖），才（在）微（微）需（靈）處。

季武王既伐殷，微（微）史刺（烈）且（祖）乃來見武王，武王勛（則）令（命）周公舍圖（宇）于周卑（俾）處。
。（註七八）

「青（靜）幽」，李學勤認為這是高祖之諡，戴家祥釋「青」為「靖」，引《獨斷·下》：「柔德好衆曰靖」；幽，有隱義，引《荀子》楊倞注：「顯幽，謂使幽人明顯不壅蔽也。」似乎亦是把「青幽」當作諡號。裘錫圭認為是讚美高祖之詞，唐蘭則將這句話翻譯為「安靜的隱居的高祖」。劉士莪、尹盛平從之，並認

爲「靜幽」二字是懿美之詞，說明其高祖是微國之閒居貴族。徐中舒釋「青」爲深藍色，「幽」爲黑色，認爲這是用來比喻高祖有深遠的謀略。並指出此高祖即宋微子啓。洪家義亦認爲微史高祖即宋微子啓，其解釋「青幽」二句的大義爲：頭腦冷靜的高祖引退在微地，獨善其身。並據《史記·宋微子世家》，微子啓在武王滅商之前已不在殷廷，而逃在外地。究竟逃到什麼地方，說法不一。銘文中的「高祖在微靈處」，恰好解決這個懸案。原來微子去紂之後，是回到他的封地微隱居起來（註七九）。微史高祖即微子啓的說法恐怕不可靠，但是將「靜幽」解釋爲安靜隱居的意思，則似乎頗有可能。微史高祖正值殷代末年，此時，紂王荒亂無道，大臣屢諫不聽，紛紛亡去，箕子甚至「被髮佯狂爲奴，隱而鼓琴以自悲」（註八十）。而西方的周人，又不斷趁機擴張勢力，文王「三分天下有其二」。在此雙方勢力一消一長之際，部分原本臣服於殷的貴族刻意隱晦，採取觀望態度，似乎極爲合情合理。由於資料有限，我們無法確知微史高祖與殷王朝的關係究竟爲何，但可以推想，這位「安靜隱居」的高祖，顯然和後世觀念中的隱逸頗有差距。他只是暫時韜光養晦，不露鋒芒，以待世變。而一旦大勢底定之後，立刻投奔到新朝的旗下，獲封爵土，傳之子孫，「萬年永寶用」。我們固不必視這位「靜幽高祖」爲真正的隱逸，但從他的作爲當中，可以看出當時的人已知如何進退顯隱，趨吉避凶。這對後人如何在亂世之自處，當有一定的啓發性。

殷代末年，世亂已亟。至武王革殷命，更是天翻地覆的的變

動。從歷史上的經驗來看，凡改朝換代之時，必有一批士人不肯爲新王朝效命。夏商之際已不可考。在殷周之際，則可知有伯夷、叔齊。孔子稱二人「求仁而得仁，又何怨」（註八一）？又稱二人「不念舊惡，怨是用希」（註八二），並許其爲「逸民」（註八三），而於其生平，除稱其餓死首陽山外，並無其他描述。《莊子·讓王》有一段記載：

昔周之興，有士二人處於孤竹，曰伯夷、叔齊。二人相謂曰：「吾聞西方有人，似有道者，試往觀焉。」至於岐陽，（《呂氏春秋》有「則文王已歿矣」一句。）武王聞之，使叔旦往見之，與盟曰：「加富二等，就官一列。」血牲而埋之。二人相視而笑曰：「嘻！異哉！此非吾所謂道也。昔者神農之有天下也，時祀盡敬而不祈喜；其於人也，忠信盡治而無求焉。樂與政為政，樂與治為治，不以人之壞自成也，不以人之卑自高也，不以遭時自利也。今周見殷之亂而遽為政，上謀而下行貨，阻兵而保威，割牲而盟以為信，揚行以悅眾，殺伐以要利，是推亂以易暴也。吾聞古之士遭治世不避其任，遇亂世不為苟存。今天下闇，周德衰，其並乎周以塗吾身也，不如避之以絜吾行。」二子北至於首陽之山，遂餓而死焉。（註八四）

《呂氏春秋·誠廉》所載大致相同。《史記·伯夷列傳》所記則稍有出入。其傳曰：

伯夷、叔齊，孤竹君之二子也。父欲立叔齊，及父卒，叔齊讓伯夷。伯夷曰：「父命也。」遂逃去。叔齊亦不肯立

而逃之。國人立其中子。於是伯夷、叔齊聞西伯昌善養老，盍往歸焉。及至，西伯卒，武王載木主，號為文王，東伐紂。伯夷、叔齊叩馬而諫曰：「父死不葬，爰及干戈，可謂孝乎？以臣弑君，可謂仁乎？」左右欲兵之，太公曰：「此義人也。」扶而去之。武王已平殷亂，天下宗周，而伯夷、叔齊恥之，義不食周粟，隱於首陽山，采薇而食之。及餓且死，作歌。其辭曰：「登彼西山兮，采其薇矣。以暴易暴兮，不知其非矣。神農、虞、夏忽焉沒兮，我安適歸矣？于嗟徂兮，命之衰矣！」遂餓死於首陽山。（

註八五）

在《莊子·讓王》篇中，就其文章脈絡推測，二人似乎是不滿當時殷紂的倒行逆施，故願往西方觀「有道之人」。但二人到了西方之後，「有道之人」已歿，而繼位者未能符合其理想，故二人乃避於首陽山而餓死。文中並未指出伯夷叔齊二人為國君之子，只說他們是「士」。因此，這可能是出於戰國士氣高張時的傳說。相較之下，《史記》的記載或許較接近於史實。在〈伯夷列傳〉中，伯夷叔齊二人是孤竹君之子。孤竹，地在今河北盧龍縣境，其君為墨胎（目夷）氏，屬子姓，是商代的同姓諸侯國。（註八六）因此，伯夷叔齊應為當時貴族階級中之一員。二人因讓國而相偕至周地，正好遇上武王伐紂的行伍，二人諫止，不聽，遂義不食周粟，隱於首陽山。臨終作歌，追思神農虞夏，自歎命衰。而以餓死結局。殷末，紂王荒亂失德，武王稟承文王天命，率八百諸侯伐之，歷來皆認為此乃堂堂正義之師，惟伯夷叔齊不肯苟

同，以戰爭終非人文社會的最高理想，故開「千古不敢開之口」（註八七），提出「以暴易暴，不知其非」的疑問。伯夷叔齊為堅持自己的理想，高節不屈，至死不渝，真可謂是後世隱逸的典範。

此外，我們正好可以伯夷叔齊與微史高祖作一對比。同樣是商人貴族，同樣遭逢殷周之際的大變局，前者是以武王伐紂為不義，抗節不仕，終至餓死；後者則是在武王伐紂後不久，即歸降周廷，獲封爵土，後嗣子孫繼承不絕，並日益發達，至西周中期，終成為一聲勢顯赫之家族。這一有趣的對比，其中固無褒貶之意，但卻似乎預示了後世中國隱逸人物在政治上的兩大出路。

註 釋

註 一：《繫辭下》：「易之興也，其當殷之末世，周之盛德邪？當文王與紂之事耶？」高亨曰：「《周易》古經，大抵成於周初。其中故事，最晚者在文、武之世。……至於最後撰人為誰，則不可知。後儒謂文王作卦辭，周公作爻辭，與此書之內容無所舐觸。其或文王、周公對於此書有訂補之功歟？」見氏著《周易古經今注（重訂本）》（北京，中華書局，1991），頁一二。

註 二：參見高亨〈《易傳》作者的思想述評〉，收入林慶彰編《中國經學史論文選集（上册）》（台北，文史哲出版社，民81）。又錢賓四先生〈易經研究〉（收入氏著《中國學術思想史論叢（一）》，台北，東大圖書公司，民65）。又王開府〈周易經傳著作問題初探〉，載《孔孟月刊》10：10，民61。

註 三：高亨，前引書，頁八。

註 四：高亨，前引書，頁一六一。

註 五：高亨，前引書，頁一六二。

註 六：此說見 Aat Vervoom(文青雲)，"The Origins of Chinese Eremitism"，載《香港中文大學中國文化研究所學報》15，1984。

註 七：焦竑《焦氏筆乘》（上海，上海古籍出版社，1986），卷一「不事王侯」條，頁九～一〇。

註 八：惠棟亦持此說，見其著《周易述》，收入《皇清經解》卷三百三十二。

註 九：王事與家事衝突的例子，在《詩經》中尚有許多，如〈邶風·擊鼓〉、〈魏風·陟岵〉、〈唐風·鶉羽〉、〈小雅·采芣〉、〈祈父〉、〈小宛〉、〈小明〉等皆是。

註 十：一九七三年長沙馬王堆三號漢墓出土帛書《周易》，其〈蠱〉卦上九爻辭為「不事王侯，高尚其德，凶」（釋文據張立文《帛書周易註譯》，鄭州，中州古籍出版社，1992），與通行本不同，而且多一「凶」字，使該爻之意義完全相反。帛書《周易》與今本《周易》多有不同，于豪亮在其所著〈帛書周易〉一文中（《文物》1984:3），認為帛易有優於通行本者，亦有不如通行本者。如「不事王侯，高尚其德，凶」一句，于氏認為《周易》是筮書，帛書多一「凶」字，更符合《周易》體例，是優於通行本之處。然帛書與通行本究竟孰優孰劣，未免牽涉主觀臆斷，難有定論。我們不妨從另一個角度來試著解答這個問題：（一）中國古籍從編輯、整理、到成為定本，都經過了一個漫長的過程，在此過程中，難免出現各種歧異誤漏，然最後能成為定本而為衆人所接受，則必是該本有優於他本之處。帛書《周易》固然為現今所見最早的《周易》本子（阜陽雙古堆一號漢墓亦出土有竹簡《周易》，然殘缺太甚，不能屬讀），但這並不表示它是當時唯一的本子。漢代《易》有施、

孟、梁丘、費氏四家，各家之經文頗有不同。今日我們無法確知帛書《周易》應屬何家，抑或是四家以外的別一家，但除帛書《周易》之外尚有其他版本，則是可以確定的。而今日之通行本（即王弼注本）之所以能通行於世，其中固不無歷史的偶然性，但亦不可否認通行本在義理、考證方面必有其優越之處，故才能為歷代諸多學者所接受。（二）若就其影響力而論，通行本的「不事王侯，高尚其事」也顯然要比帛書本的「不事王侯，高尚其德，兕」大得多。因此，在討論《周易》中的隱逸思想時，我們仍以通行本的爻辭為主。（三）而從帛書本的「不事王侯，高尚其德，兕」到通行本的「不事王侯，高尚其德」，似乎也暗示了隱逸思想在後世獲得普遍認可的過程。然此說並無確證，尚待進一步的研究。

註一一：高亨，前引書，頁二五四～二五六。其解釋各爻大義如下：

遯尾：今人豢小豕往往斷其尾，問其故，曰易肥，古人蓋亦如此。

是豚尾有被斷之危，故曰遯尾，厲。

係遯：繫遯者以繩繫小豕，而又繫之於杙，所以防其放逸也。

好遯：謂餽人以豚也。

嘉豚：喜慶之事所用之豚也。

肥豚：肥豚利於作祭物，利於作餽物，利於作膳物，故曰肥

豚，無不利。

註一二：錢賓四〈易傳與小戴禮記中之宇宙論〉，收入氏著《中國學術思想史論叢（二）》（台北，東大圖書公司，民66）。

註一三：《象傳》中提到君子之德的，共有十三處，分別如下：

〈蒙〉：君子以果行育德

〈小畜〉：君子以懿文德

〈蠱〉：君子以振民育德

〈大畜〉：君子以多識前言往行，以畜其德

〈坎〉：君子以常德行，習教事

〈晉〉：君子以自昭明德

〈蹇〉：君子以反身修德

〈升〉：君子以順德，積小以高大

〈漸〉：君子以居賢德善俗

〈節〉：君子以制數度，議德行

可見「德」字在《易傳》中之重要性。

註一四：《周易正義》卷一。

註一五：惠棟《易漢學》卷七〈易尚時中說〉。《皇清經解續編》。

註一六：王夫之《周易內傳》卷三。

註一七：《周易正義》卷四。《十三經注疏》本。

註一八：同上。

註一九：李鼎祚《周易集解》卷一引。

註二十：《張載集》（台北，漢京文化事業公司，民72），頁七九。

註二一：同上書，頁七二。

註二二：或問程子曰：「前世所謂隱者，或守一節，或惇一行，然不知有知道否？」曰：「若知道，則不肯守一節一行也。如此等人，鮮明理，多取古人一節事專行之。孟子曰：『服堯之服，行堯之行。』古人有殺一不義，雖得天下不爲。古人有高尚隱逸，不肯就仕，則我亦高尚隱逸不仕。如此等，則放效前人所爲耳，於道鮮自得也。是以東漢尚名節，有雖殺身不悔者，只爲不知道也。」（見《二程集》，台北漢京文化事業公司，民72，頁一九四。）是程子對前世所謂隱者，並不甚以爲然。

註二三：同上書，頁八四〇。

註二四：同上書，頁七九二～七九三。

註二五：同上書，頁八六六。

52 先秦兩漢的隱逸

註二六：王夫之《周易內傳》卷三。《船山易學》（台北，廣文書局，民60）頁二四四。

註二七：同上書，頁五〇～五一。

註二八：同上書，頁二四八。

註二九：《詩經正義》，十三經注疏本。以下所引《詩經》諸篇及詩序、鄭箋等皆同，不再一一注出。

註三十：方玉潤《詩經原始》（台北，藝文印書館，民72）曰：「此美賢者隱居自樂之詞，詩意甚明，無所謂怨，亦無所謂刺，不知序何以謂刺莊公不能繼先公之業，使賢者退而窮處？」姚際恒《詩經通論》（台北，河洛圖書出版社，民67）亦曰：「小序謂『刺莊公』，無謂；《集傳》不從，是。」

註三一：朱熹《詩集傳》（台南，北一出版社，民62），頁二九。

註三二：姚際恒《詩經通論》，頁八二。

註三三：洪順隆《由隱逸到宮體》（台北，文史哲出版社，民73），頁六。

註三四：近人藍菊蓀著《詩經國風今譯》，認為此詩乃農村牧童之情詩，其說武斷，難以成立。辯詳蘇東天《詩經辨義》（杭州，浙江古籍出版社，1992），頁九三～九四。

註三五：裴普賢《詩經評註讀本》（台北，三民書局，民75）引靡文開語，頁二一八。又程俊英曰：「這是一首描寫獨善其身生活的詩。它給後人的影響較大，可能是隱逸詩之宗。」見氏著《詩經譯註》（上海，上海古籍出版社，1985）頁一〇二。

註三六：朱熹《詩集傳》，頁六四

註三七：姚際恒《詩經通論》，頁一四六。

註三八：蘇東天《詩經辨義》，頁一八六。

註三九：朱熹《詩集傳》，頁九六。

註四十：姚際恒曰：「鄭氏謂『教宣王求賢人之未仕者』。求賢之意，通篇

亦差可通。『鶴鳴』二句，言賢者自有聞也。『魚潛』二句，言賢者進退不常也。『樂彼』三句，言用舍位置宜審也。『他山』二句，言必藉賢以成君德也。」見《詩經通論》頁一九五。

註四一：方玉潤《詩經原始》，頁八一三～八一四。

註四二：朱熹《詩集傳》，頁九七。

註四三：姚際恒《詩經通論》，頁一九七。

註四四：方玉潤《詩經原始》，頁八二〇～八二二。

註四五：朱熹《詩集傳》，頁五二。

註四六：蘇轍曰：「夫有十畝之田，豈所以爲樂者亦鮮矣。而可以易仕之樂，則仕之不可樂也甚矣。」輔廣曰：「危邦不入，亂邦不居，君子仕止之常法也。使賢者以場圃之採桑者爲自得，而思與其友歸焉，則其不樂仕之意可見矣。」黃佐曰：「閑閑，固是往來自得，其實有黜陟不知，理亂不聞之意。」姚舜牧曰：「蓋深嫉朝市之莫可居，而欲飄然於風塵之外也。仕者之心如是，豈世道之福哉。」以上均見王鴻緒等編《欽定詩經傳說彙集》（台北，鐘鼎文化出版公司，民56），卷六，頁一八四。

註四七：姚際恒《詩經通論》頁一二七。

註四八：方玉潤《詩經原始》頁五四六。

註四九：見裴普賢《詩經評註讀本》頁三九七。

註五十：朱善曰：「味其辭，有敬慕之意而無褻慢之情，則必指賢人之肥遯者。」唐順之曰：「秦時風俗，爲聲利所趨，雖豪傑亦且側足於寺人媚子閒而不知愧。乃有遺世獨立，澹乎埃壙之外。若斯人者，豈所謂一國之人皆若狂，而此獨醒者歟？乃並其姓名而逃之。此其所以爲至也。」（以上均見《欽定詩經傳說彙集》卷七。）姚際恒曰：「此自是賢人隱居水濱，而人慕而思見之詩。」見《詩經通論》頁一四一。方玉潤曰：「秦處周地，不能用周禮，周之賢臣遭

老，隱處水濱，不肯出仕。詩人惜之，託爲招隱，作此見志。一爲惜賢，一爲世望。」見《詩經原始》頁六〇一～六〇二。

註五一：據《欽定詩經傳說彙集》，〈衡門〉、〈鶴鳴〉、〈白駒〉屬宣王之世，〈考槃〉、〈蒹葭〉屬平王之世，〈十畝之間〉屬平王桓王之間。

註五二：屈萬里曰：「三百篇的時代，就文辭上看，以周頌爲最早，大致都是西周初年的作品；大雅裏也有幾篇像是西周初年的作品，而大部分是西周中葉以後的產物。小雅多半是西周中葉以後的詩，有少數顯然地是作於東周初年。國風中早的約作用西周初年，晚的已到春秋中葉以後——如陳風〈株林〉曹風〈下泉〉等。」見氏著《詩經詮釋》（台北，聯經出版事業公司，民79）敘論頁六。

註五三：以上所引諸家之說，均見蘇東天《詩經辨義》。

註五四：根本誠《專制社會における抵抗精神——中國的隱逸の研究》，頁二二九～二五六。

註五五：杜正勝《周代城邦》（台北，聯經出版事業公司，民74）頁二二。

註五六：杜正勝〈封建與宗法（下篇）：周代封建制度的社會結構〉，收入氏著《古代社會與國家》（台北，允晨文化實業公司，民81），頁四二〇。

註五七：杜正勝《周代城邦》，頁二九～三五。又見張秉楠《商周政體研究》（瀋陽，遼寧人民出版社，1987）頁六五～七二。

註五八：章太炎《檢論·訂孔》，見《章太炎全集（三）》（上海，上海人民出版社，1985），頁四二四。又侯外廬《中國古代社會史論》（北京，人民出版社，1955），頁二四七。

註五九：此說見於楊寬《古史新探》（北京，中華書局，1964）中諸篇探討「禮」之起源的文章，如〈籍禮新探〉、〈冠禮新探〉、〈大蒐禮新探〉、〈鄉飲酒禮與饗禮新探〉、〈射禮新探〉、〈饋見禮新

探〉等。將禮溯源到原始氏族社會的風俗習慣的說法，似乎頗被一般學者接受。

註六十：楊向奎《宗周社會與禮樂文明》（北京，人民出版社，1992），頁二二九。

註六一：陳戍國《先秦禮制研究》（長沙，湖南教育出版社，1991），頁九～一四。

註六二：郭沫若〈先秦天道觀之進展〉，收入氏著《青銅時代》（北京，科學出版社，1957）。

註六三：許倬雲《西周史》（台北，聯經出版事業公司，民71），頁九五。

註六四：關於「德」的古典意含，可參閱王健文《古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》（國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，民80），頁五三～五五。

註六五：楊向奎，前揭書，頁三三〇～三三五。

註六六：徐復觀《中國人性論史（先秦篇）》（台北，臺灣商務印書館，民79十版），頁二三～二四。

註六七：關於「德」字的意義在西周以至春秋時代的演變，可參看饒宗頤〈天神觀與道德思想〉及〈神道思想與理性主義〉兩文，均收入中央研究院歷史語言研究所中國上古史編輯委員會編《中國上古史（待定稿）》第四本（台北，中研院史語所，民74）。

註六八：《左傳》襄公二十四年，晉范宣子問魯叔孫穆子何謂不朽，叔孫穆子答以「立德、立功、立言」，立德在立功之上。由此亦可反映在春秋人的觀念中，「德」比「功」更為當時人所重視。

註六九：錢賓四《國史大綱》（台北，臺灣商務印書館，民74修訂十二版），頁五〇。

註七十：白川靜著，溫天河、蔡哲茂譯《金文的世界》（台北，聯經出版事業公司，民78），頁一五四。

56 先秦兩漢的隱逸

註七一：許倬雲，前揭書，頁二二五。

註七二：裴溥言《詩經評註讀本》，頁一五六。

註七三：方玉潤《詩經原始》，頁九二二。

註七四：見裘錫圭〈關於商代的宗族組織與貴族和平民兩個階級的初步研究〉，收入氏著《古代文史研究新探》（鎮江，江蘇古籍出版社，1992）。又朱鳳瀚《商周家族形態研究》（天津，天津古籍出版社，1990），頁一三四～一四五，亦討論商代貴族與平民兩個階級的分別。

註七五：王貴民〈從殷墟甲骨文論古代學校教育〉，《人文雜誌》1982:2。又朱啓新〈從甲骨文看殷商時期的教育〉，《教育研究》1982:11。吳可〈商代的貴族學校〉，《人民教育》1980：3。

註七六：尹盛平主編《西周微氏家族青銅器群研究》（北京，文物出版社，1992），頁一～七。

註七七：同上，頁二六五。

註七八：釋文從劉士莪、尹盛平之說，見同上，頁五二。

註七九：以上各家之說，均見於《西周微氏家族青銅器群研究》中所收錄各家之考釋文章，不一一注出。

註八十：《史記·宋微子世家》，頁一六〇九。

註八一：《論語·述而》。

註八二：《論語·公冶長》。

註八三：《論語·微子》。

註八四：郭慶藩《莊子集釋》（北京，中華書局，1989 一版五刷），頁九八七～九八八。

註八五：《史記·伯夷列傳》，頁二一二三。

註八六：李學勤〈試論孤竹〉，收入氏著《新出青銅器研究》（北京，文物出版社，1990），頁五五～五七。

註八七：凌稚隆輯校、李光縉增補、有井範平補標《補標史記評林》卷六一，頁一七二二。

第三章 先秦諸子的隱逸觀

春秋時期是中國社會一劇烈轉變的時代。封建解體，貴族世襲之特權不再，社會轉趨多元。學術由王官學散為百家言，私家教育興起，而孔子則為此一轉變的關鍵人物。孔子稟承周文化的遺產，對「郁郁乎文哉」的周代，常有不勝嚮往之情。而自西周以來以德、禮為主的文化教養，孔子亦皆有深刻的認識。可以說周代的文化在孔子身上得到了進一步的凝煉與提昇。而自春秋以來貴族人物所追求的理想人格，亦經由孔子精湛的文化修養而重新賦予意義，並使其具有更廣泛的普遍性。隨著理想人格之追求而來的，是君子在順應各種世局時所應有的自處之道。君子或出或處，或語或默，進退去就，皆有其微意在焉，隱逸亦是其立身處世的方式之一。孟子繼承孔子，於隱逸大義亦有所發揮。道家針對儒家而起，對人生提出不同的見解，其理想人格與儒家不盡相同，故其隱逸思想亦與儒家有別。然儒道兩家基本上都還肯定隱逸存在的價值。到了戰國晚期的荀子，則意態稍變，隱逸之生存已頗感壓力。至荀子之徒韓非，則明確主張殺戮隱逸，此實為前所未有之大變。

本章論述先秦諸子的隱逸思想，先儒家，以孔孟為代表；次道家，以《莊子》為主，並附論《老子》、《鶡冠子》、《文

子》、《呂氏春秋》諸書。最後則以荀子、韓非兩家並觀，以見隱逸由尊轉卑之跡。至於《易傳》中之隱逸思想，已見前章第一節，此處不再詳論。

第一節 儒家

1. 孔子

論孔子之隱逸思想，首當注意者，厥為孔子對「學」的重視。《論語》首章即曰：「學而時習之，不亦說乎」，可見「學」乃孔門最所強調之第一義。（註一）而孔子之所謂學，並非如今日之所謂純學術。子曰：「三年學，不至於穀，不易得也。」（〈泰伯〉）可知當時之學者，有相當一部分是以「仕」為其問學的目的。子張學干祿，孔子答以「言寡尤，行寡悔，祿在其中矣」（〈為政〉），並不以學干祿為鄙陋。又〈先進〉篇云：

子路使子羔為費宰。子曰：「賊夫人之子。」子路曰：「有民人焉，有社稷焉，何必讀書，然後為學？」子曰：「是故惡夫佞者。」

在此，子路雖遭孔子之訶責，然其不純以讀書為學的看法，似乎是當時一般的觀念。所謂民人、社稷者，即政事也。政事即為學之重要內容，可見學與仕是不可分離的。子夏曰：「仕而優則學，學而優則仕。」（〈子張〉）仕與學對舉，學之優者可以入仕，仕之優者亦不可忘學，學仕互通，在孔子之時，皆以為然。《說文》曰：「仕，學也。」此應是封建時代，仕者皆為貴族。

而貴族在正式服職事之前，又必先受過禮樂射御書數之六藝教育，具有基本藝能之後，方能勝任愉快。故學者乃學爲仕，而仕者又必皆有學，此古代學仕不分之義也。春秋之時，封建制度雖已漸趨崩解，然學仕不分之古義尚存，故孔子及其弟子遂皆以學仕爲一事也。

而春秋戰國之際，學統於官之傳統不再，王官學散爲百家言，孔子爲其中之關鍵人物。孔子既強調學，學字在孔子思想體系中遂佔有一極重要之地位，已不同於已往爲仕而學。前引「子路使子羔爲費宰」章，子羔年少未學，孔子不贊成使之爲宰。而子路以爲從政即可爲學，孔子斥之曰「佞」。是孔子雖不反對仕，然尤看重仕之前的那一段學的過程。學固可爲仕，然又不僅於爲仕。在孔子之理想中，學除了是出仕之必備條件外，尚有一層更高的目的。孔子以詩書禮樂爲教，現舉孔子論《詩》兩章，以窺孔子論學之大義。〈子路〉篇：

子曰：「誦詩三百，授之以政，不達。使於四方，不能專對。雖多，亦奚以爲？」

孔子強調學以致用，學於《詩》，便需得《詩》之用。所謂用，即爲政、專對，皆仕者之事。是孔子主張學《詩》以爲仕也。如〈陽貨〉篇云：

子曰：「小子何莫學夫《詩》？《詩》可以興，可以觀，可以群，可以怨。邇之事父，遠之事君。多識鳥獸草木之名。」

《詩》可用以事君，仍是學以爲仕。但學《詩》除了可事君外，

尚可興觀群怨。興觀群怨，朱子釋為「感發志氣，考見得失，和而不流，怨而不怒」（註二），皆與個人之學識修養有關。而「邇之事父」，更是就私人之家庭言之。故可知，《詩》除了是出仕之人所必讀之書外，尚可有助於提升個人之道德品行。而後者似乎是孔子所更多關照的一面。〈學而〉云：

子曰：「弟子入則孝，出則弟，謹而信，_レ愛眾，而親仁。
。行有餘力，則以學文。」

馬融曰：「文者，古之遺文。」（註三）學文即以讀書為學也。孔子教弟子當先致力於孝弟謹信愛眾親仁，行有餘力，才以讀書學文。則為學之本末輕重，清楚可見。又同篇云：

子夏曰：「賢賢易色，事父母能竭其力，事君能致其身，
與朋友交，言而有信，雖曰未學，吾必謂之學矣。」

此章可與上章相發明。賢賢易色等，皆為人之德行。孔門論學，在使人能成為一有德之君子。能具備賢賢易色等德行，則其人雖曰未學，而子夏必謂之學矣。是孔門之所謂學，「行」的成分更超過了「文」的成分。哀公問孔子弟子孰為好學，孔子答以顏淵，稱其「不遷怒，不貳過」（註四），皆是就其德行言之。而顏淵卒時，孔子七十一歲（註五），時子游、子夏等文學之徒皆早已從師孔子多年，然孔子卻說「今也則亡，未聞好學者也」，可見孔子之所謂好學，並不以讀書之多寡為判，而是另有其標準。而此標準，即德行之高下也。（註六）

孔子既重視德行，有德之人，則稱之為君子。君子之本義，原是指有位者而言。古之在位者必有學，而有學者必同時具有相

當之德行。孔子論學，強調德行之學，因此，孔子所謂的君子，亦著重在其德行。此外，孔子亦重視「士」的人格。士原是貴族與平民間的一個階層，在春秋時代，由於封建秩序逐漸崩解，部分貴族地位下降，同時有部分平民的地位上升，士處於兩者的交會地帶，人數驟多。另一方面，士階層在此時有了所謂的「哲學的突破」，從此，中國士人便以「道」的承擔者自居（註七）。士人既以道的承擔者自居，則其本身當具備相當的道德與知識條件。孔子論士，亦多從這一角度出發。總之，君子和士雖都是當時早已存在的社會階層，但孔子則賦予了新的意義，我們可以說，孔子所說的君子和士，就是其心目中理想人格的典範。孔子論士，首重其志。子曰：

士志於道，而恥惡衣惡食者，未足與議也。（〈里仁〉）
士應以道為己志，道關係天下之公，衣食則屬一人之私，孔子之教，在使學者明道而行道，以天下之大公為念，而不繫心於個人一己之衣食出路。孔子又說：

君子謀道不謀食。耕也，餒在其中矣。學也，祿在其中矣。
。君子憂道不憂貧。（〈衛靈公〉）

貧是一己之貧，道則悠關世道民生，故君子應憂道之不行，而不僅僅是為個人之衣食打算。孔子又曰：

士而懷居，不足以為士矣。（〈憲問〉）

居謂居處，意指個人之物質享受。士應以道自許，若貪戀於居室之安逸，則不足以為士矣。士志於道，除了不為個人一己之私利計算之外，甚至為了行道而犧牲自己的生命亦在所不惜，故孔子

說：「志士仁人，無求生以害仁，有殺身以成仁。」（〈衛靈公〉）這正是孔子理想中的士人道德的最高表現。

「君子憂道不憂貧」，故孔子對於世俗之富貴並不甚看重，而是以淡然的態度處之。子曰：

富與貴，是人之所欲也，不以其道，得之不處也。貧與賤，是人之所惡也，不以其道，得之不去也。（〈里仁〉）

又曰：

富而可求也，雖執鞭之士，吾亦為之。如不可求，從吾所好。（〈述而〉）

富貴固是人之所欲，然君子之志則殊不在此。君子所憂，在「德之不修，學之不講，聞義不能徙，不善不能改。」（〈述而〉）換言之，在於德行之精進，人格之完善。孔子並不明言反對富貴，然「死生有命，富貴在天」（〈顏淵〉），此非人力所能強求，故孔子所重，乃在「求仁得仁」、「為仁由己」，只問自己是否能實行仁道，而不在意是否能獲取富貴。至於以不義之手段以換取個人之富貴，則更不為孔子所許，故孔子說：

飯疏食，飲水，曲肱而枕之，樂在其中矣。不義而富且貴，於我如浮雲。（〈述而〉）

此章風情高邈，意境深遠。君子之樂，不在富貴榮華。能不動心於不義之富貴，乃能領略疏食飲水曲肱之樂。君子所重在此不在彼，於此亦可見孔子所謂道德精神之一端。

孔子既於富貴淡然處之，而當時能獲致富貴之途徑，首為進入仕途，故孔子對於是否能為官得位，亦不甚看重。子曰：

不患無位，患所以立。不患不己知，求為可知也。（〈里仁〉）

君子所重，在於自己是否具有才德，而不在於有位無位、人知與否。若自己並無才德，即使有官位，亦將患得患失，而終至於無所不至。所謂「古之學者為己」，即是致力於學，以成一己之德；「今之學者為人」，其學之目的在求人能知己，以為一己晉身之預備。孔子強調學以成德，人知與否，非己所能強求。故成德之君子，必先具有不求人知之修養。孔子屢發此義，曰：

人不知而不愠，不亦君子乎。（〈學而〉）

不患人之不己知，患不知人也。（〈學而〉）

不患人之不己知，患其不能也。（〈憲問〉）

君子病無能焉，不病人之不己知也。（〈衛靈公〉）

能自有所得於內，則能自信自足，不求人之必能知己。孔子自身即為一最好之例證，子曰：

莫我知也夫！不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎！（〈憲問〉）

人雖不知，但因自信甚篤，修養深厚，故能不怨天不尤人，通人事而達於知天命，學至於知天，則亦惟天為知我。此實為「人不知而不愠」之最高境界。

君子既有不求人知之修養，即能不汲汲於祿位，不戚戚於貧賤。君子為了行仁道，甚至犧牲自己的性命亦在所不惜，更何況只是一己的貧賤富貴呢？「君子之於天下也，無適也，無莫也，義之與比」（〈里仁〉），君子之行止，不拘一格，端視義之所

在。義之一念充滿胸中，則個人之死生富貴皆所不計，至於官祿之有無，則更不在話下。子曰：

篤信好學，守死善道，危邦不入，亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也。邦無道，富且貴焉，恥也。（〈泰伯〉）

邦無道，即不義的時代，君子絕不苟且而仕。君子守善道，至死不變，「危邦不入，亂邦不居」、「有道則見，無道則隱」，正所以全身避禍，以守此善道。前文已提到，孔子並不反對仕，但並不主張爲仕而仕，仕以學爲基礎，並非求一己之富貴，而是爲了實踐淑世的理想。邦無道，正義不張，此時君子若勉強而仕，非但不得實踐其志向，抑且有危身害道之慮，故君子寧隱而不見，保持此善道，以待有道之時，重見於世。孔子屢次言及邦有道與無道之時，君子該如何自處的問題，如：

甯武子，邦有道則知，邦無道則愚。其知可及也，其愚不可及也。（〈公冶長〉）

子謂公冶長，可妻也，雖在縲紲之中，非其罪也，以其子妻之。子謂南容，邦有道不廢，邦無道免於刑戮，以其兄之子妻之。（〈公冶長〉）

邦有道，穀。邦無道，穀，恥也。（〈憲問〉）

邦有道，危言危行。邦無道，危行言孫。（〈憲問〉）

君子哉蘧伯玉！邦有道，則仕。邦無道，則可卷而懷之。（〈衛靈公〉）

綜而言之，孔子主張邦無道時，應採取低姿態，愚、免於刑戮、

危言孫行，正諸葛孔明之所謂「苟全性命於亂世」。君子之性命，乃是一成學成德、有為有守之性命，而不僅只是一肉體上的生命而已。所謂善道，非在人之外別有一道，君子本身即是此善道之體現。君子將善守此道，故「不求聞達於諸侯」，隱遁於亂世之中，以待世運重開之時。此即孔子所謂「用之則行，舍之則藏」（〈述而〉），其中「藏」字特堪玩味。藏者，只是藏於一時，並非廢棄不用。藏是爲了保持自身之完好，以免在亂世之中遭到不測。但藏並非其終極目的，藏之旨意，仍在期待能有重見於世之一日，此爲「舍之則藏」的深意，亦孔子不同於道家之處。

從孔子一生的行事中，我們亦可看出其「用之則行，舍之則藏」的具體實踐。孔子嘗自言：「我待賈者也」（〈子罕〉），其心並無高蹈不仕之意。陽貨曾勸孔子出仕，孔子亦面許之（註八）。其後，孔子爲魯中都宰，繼而爲司空、司寇，相定公與齊會夾谷。史稱其「與聞國政三月，粥羔豚者弗飾賈，男女行者別於塗，塗不拾遺，四方之客至乎邑者不求有司，皆予之以歸」（註九），政績斐然。而其墮三都的主張，實爲求魯國政治安定的長遠之計，但卻引起三家的疑慮，最後迫於形勢，孔子終於去魯。孔子去魯之後，其用世之心並未消磨，周遊各地，歷經衛、陳、宋、蔡等國（註十）。每至一邦，必與知當地之政（註一一），並曾一度仕於陳、衛。但當時君主並非真能用孔子，故孔子亦不多作淹留。孔子心非不欲仕，只是需待識玉之善賈，而諸國之君實不足以當之，故孔子在外周遊十四年，終於發出「歸與」之歎，反魯

後，專心致力於教育後進的工作（註一二）。孔子晚年居魯，仍未放棄淑世的理想，曾屢次以從大夫之後的身份預聞政事（註一三）。雖然其所言不被採納，但孔子用世之心，真可說是始終一貫。而孔子身處亂世，舉世滔滔，孔子這一番心情，知之者實甚鮮，故孔子又有「莫我知也夫」之歎。孔子亦非不知世亂已亟，實為君子當隱之時，故曰「吾欲無言」，又曰「道不行，乘桴浮於海」，又「欲居九夷」，此即為孔子之隱志。錢賓四先生發揮儒家隱者大義甚為精當，其言曰：

天下不能無無道之時，居危亂之邦，善道而隱，隱者即所以善吾道。甚至善道而死，死亦所以善吾道也。如是，則雖死而道存，雖隱而道顯。道之終於存而顯，有時轉出於隱之為功。故隱者，亦入大仁大智大勇之所為，非苟且不得已而退處於無用者之比也。（註一四）

孔子之無言、居夷、浮海，實即一種大隱的心情。然孔子乃將此種心情轉進為教育弟子以啟後世之功業，故孔子之所謂隱，乃多積極之興味，而少消極之意態，此正孔子精神高遠博大之處。中國的隱逸思想，到了孔子之時，才算臻於圓融深邃之境。而孔子所論隱逸大義，深深影響此後中國歷代士人在面對各種世局時的出處進退。

2. 孟子

繼孔子之後而能發揮隱之大義者，則為孟子。孟子對士人之出處進退的看法，基本上與孔子並無大異，只是孟子身處士氣高

張的戰國時代，士的自覺更加提高，士人對於出仕與否的問題，亦更加謹慎而矜持。孟子對士人出仕的條件與態度，體現了儒家剛健而又凌然不可犯的精神。孟子曰：

士之仕也，猶農夫之耕也。（〈滕文公〉）

士之仕，猶如農夫之耕，同是其維持生存的手段。但正如孔子所主張的，仕並不只是一種生存的手段而已，君子之仕，其主要目的，在於行道，若不能行道，則君子棄官祿如蔽屣。而君子出仕之後是否確實能行其道，則端視國君對士人是否能禮遇。國君若能禮遇士人，則表示其對士人的尊崇與敬意，國君之所以尊士人，並非尊其身，而是尊其所承載之道。國君能尊其道，則士人才有可能藉仕以行道。若國君不尊重士人，而是以臣妾奴僕視之，則其身已為國君所賤視，其道將更不為其所重。因此，士人雖以仕為目的，但卻不苟且而仕。故孟子說：

古之人，未嘗不欲仕也，又惡不由其道；不由其道而往者，與鑽穴隙之類也。（〈滕文公〉）

君子仕必由道，若不中道，則寧棄位而去，絕不苟留。去就之間。孟子各提出了三項標準：

陳子問：「古之君子何如則仕？」孟子曰：「所就三，所去三。迎之致敬以有禮，言將行其言也，則就之。禮貌未衰，言弗行也，則去之。其次，雖未行其言也，迎之致敬以有禮，則就之。禮貌衰，則去之。其下，朝不食，夕不食，飢餓不能出門戶，君聞之曰：『吾大者不能行其道，又不能從其言也，使飢餓於我土地，吾恥之。』周之，亦

可受也，免死而已矣。」（告子）

是孟子爲士人出仕所定的標準甚高，而其要求國君對士人的禮遇亦甚高。蓋士人不自高其身份，則其勢不尊；其勢不尊，則其道不行；國君不以禮待士，則表示其信道不篤，信道不篤，則終難與共事，君子不枉尺而直尋，即不屈道以求全也。故尊士即尊道，無論國君或士人，都應以行道爲己任，而不論其勢位之高低。孟子曰：

古之賢王，好善而忘勢。古之賢士，何獨不然，樂其道而忘人之勢。故王公不致敬盡禮，則不得亟見之。見且猶不得亟，而況得而臣之乎？（〈盡心〉）

王公不致敬盡禮，則不可得賢士而臣，因賢士樂於善道，不以富貴權勢撓其心。換言之，孟子之意，是認爲道尊於勢。王公欲得善道，則應忘其勢位，對士虛心下禮，以得其善教，而不應反以勢位輕慢有道之士。孟子曰：

天下有達尊三，爵一，齒一，德一。朝廷莫如爵，鄉黨莫如齒，輔世長民莫如德。惡有得其一以慢其二哉。故將大有爲之君，必有所不召之臣，欲有謀焉則就之。其尊德樂道，不如是，不足與有爲也。（〈公孫丑〉）

王公尊道之至，則應降尊紆貴以就教於士，而非使士來就己。孟子曾以魯繆公與子思之間的關係爲例，說明王公應如何禮敬於士：

吾未聞欲見賢而召之也。繆公亟欲見於子思，曰：「古千乘之國以友士，何如？」子思不悅，曰：「古之人有言，

曰事之云乎，豈曰友之云乎？」子思之不悅也，豈不曰「以位，則子君也，我臣也，何敢與君友也？以德，則子事我者也，奚可以與我友？」千乘之君，求與之友而不可得也，而況可召與！……欲見賢人而不以其道，猶欲其入而閉之門也。夫義，路也。禮，門也。惟君子能由是路，出入是門也。（〈萬章〉）

戰國時期，士人高自身份，不以得仕於君為滿足，乃更欲躋而上之，以君之師友自居。孟子雖亦認為士之仕猶農夫之耕，然其所謂仕，與其說是以士人服侍於君，倒無寧說是以士為君之指導。此乃戰國士氣高張下所常見的風氣（詳下章）。同孔子一樣，孟子亦主張仕以行道，若無法行道，則君子寧隱而不仕，絕不苟且而仕。而亦惟有德之君子，方能以禮義進退，只求行道於世，不計個人之貧富榮辱。此種精神，正孟子能深得於曾子「士不可以不弘毅」、「仁以為己任」之教，故如此剛健不已，以道自許也。

但孟子之剛健，並非知進而不知退，知用而不知藏。孟子於士人之去就之義極為強調，當王公不能致禮於士，則士人去之無所顧戀，是孟子亦知士必有窮居不達之時。

禹稷當平世，三過其門而不入，孔子賢之。顏子當亂世，居於陋巷，一簞食，一瓢飲，人不堪其憂，顏子不改其樂，孔子賢之。孟子曰：「禹稷顏回同道。禹思天下有溺者，由己溺之也。稷思天下有飢者，由己飢之也。是以如是其急也。禹稷顏子易地則皆然。」（〈離婁〉）

禹身為天子，為治洪水，三過家門而不入。稷為農師，教民種百

穀。二人皆澤及萬民，可謂是行道於世的代表。顏子窮居陋巷，終身未仕，無任何功業可言。而孟子卻說「禹稷顏回同道，易地則皆然」，可見孟子論人，並不純以事功為標準。顏子之所以無功業可稱述，是因其身當亂世，非君子仕進之適當時機，故終身窮困陋巷之中。若使顏子得生當禹稷平世之時，則亦必有所表現。反之，若使禹稷生當春秋末年之亂世，則恐怕亦只能如顏子般隱處陋巷，不改其樂了。故知賢窳與否，不在功業之大小，而在其人之人格修養。功業需由外在環境配合，非人所能強求，人格修養則操之在己，此正孔子所謂「為仁由己，而由人乎哉」之意。君子篤信善道，不因環境之改變而稍有動搖。孟子曰：

廣土眾民，君子欲之，所樂不存焉。中天下而立，定四海之民，君子樂之，所性不存焉。君子所性，雖大行不加焉，雖窮居不損焉，分定故也。君子所性，仁義禮智根於心，其生色也睟然，見於面，盎於背，施於四體，四體不言而喻。（〈盡心〉）

仁義禮智為人之性，本於人之內心，不由外鑠。君子所貴，在能充此四端，以完成一己之性分。此為人人所能為，亦是人人所應為。禹稷顏回同道，即是此三人同能完成其一己之性分。禹稷可謂大行，顏子則為窮居，然在孟子眼中，此三人同可稱為賢人，所差別者，只在於一為得志，一為不得志耳。孟子曰：

居天下之廣居，立天下之正位，行天下之大道，得志，與民由之；不得志，獨行其道。富貴不能淫，貧賤不能移，威武不能屈，此之謂大丈夫。（〈滕文公〉）

禹稷見稱為聖人，至於顏子，孟子雖未明言，然在其心中，必能認可顏子是一大丈夫。孟子又曰：

尊德樂義，則可以鬻鬻矣。故士窮不失義，達不離道。窮不失義，故士得己焉。達不離道，故民不失望焉。古之人，得志，澤加於民；不得志，脩身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下。（〈盡心〉）

此章表達孟子的隱逸思想最為確切。必尊德樂義，方能為一自得無欲之士（朱子注：「鬻鬻，自得無欲之貌。」）。而士之遭遇或窮或達，然不論是窮是達，總之不可離失道義。騰達得志時，則行其道而加恩澤於民；窮困失志時，則堅守其道，獨善其身，以為一世之楷模。故君子之窮隱，並非撒手不管，而是以另一種方式來挽回世運，以繫斯道於不墜。故孟子的隱逸思想，基本上仍是孔子「用之則行，舍之則藏」的矩矱。儒家之教，從修己至於淑世，一以貫之。君子之道是否得行於世，有著種種的條件與限制，然儒者在維持一己之道德人格上，是絕無妥協的。而君子之或進或退，或語或默，亦無一不以實踐淑世之理想為念。儒者於亂世中有時而隱逸，固是為了全身，亦是為了全道。故在隱逸背後，實蘊藏了儒家無限的仁心與深邃的智慧。

第二節 道家

中國歷來常以儒道對舉。在隱逸思想的形成過程裏，除了儒家之外，道家也扮演一個非常重要的角色。先秦道家的代表人

物，主要為莊子和老子。莊子的生卒年代，學者雖有多種說法，但基本上可以肯定是戰國中期的人物（註一五）。至於老子的時代問題，則衆說紛紜，莫衷一是。此問題自太史公以來，聚訟兩千多年，尙難得一完善之解答。本文不擬對莊子老子孰先孰後的問題作一答覆（註一六），但如果要討論道家的隱逸思想，則《莊子》書中的資料顯然要比《老子》書豐富得多。而先秦道家遺留至今的文獻，除《莊》《老》之外，尙有《鶡冠子》、《文子》等著作。雖然後兩者長期以來皆被視為偽書，但近年來因考古實物的發現，學者對這兩本書的價值已重新予以肯定。而《呂氏春秋》中亦包含了一些道家學說的資料。因此，本節乃以《莊子》為主，《老》、《鶡》、《文》、《呂覽》等書附見於後，如此庶幾能對先秦道家的隱逸思想做一較完整且合宜的描述。

1. 《莊子》

《莊子》一書，內容博雜，《莊子》書作者的問題，曾引起後世學者極多的討論。目前一般的意見，多認為內七篇應為莊子自著，外雜篇則為莊子後學所作（註一七）。本文在討論莊子的隱逸思想時，將《莊子》書視為是以莊子為首的同一學派的著作，此一學派在思想上雖有前後遞變的過程，但基本的宗旨並無太大差異。本文旨在勾勒出莊子一派隱逸思想的概貌，不特意著重莊學本身之演變。因此，本文於《莊子》一書，不分成篇先後，統以莊子學派之文獻視之，以求能更完整地表達出莊子的隱逸思想。

《莊子》內七篇，以〈逍遙遊〉始，以〈應帝王〉終。由篇目的安排中，已可略窺莊子思想之旨趣（註一八）。「逍遙」是莊子思想的起始，也是瞭解莊子思想的一個重要關鍵，因此，本文且以逍遙為切入點，分析莊子思想中所隱含的隱逸觀念。

《莊子·逍遙遊》曰：

故夫知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者，其自視也亦若此矣。而宋榮子猶然笑之。且舉世譽之而不加勸，舉世非之而不加沮，定乎內外之分，辯乎榮辱之境，斯已矣。彼其於世未數數然也。雖然，猶有未樹也。夫列子御風而行，泠然善也，旬有五日而後反。彼於致福者，未數數然也。此雖免乎行，猶有所待者也。若夫乘天地之正，而御六氣之變，以遊無窮者，彼且惡乎待哉！故曰，至人無己，神人無功，聖人無名。（註一九）

「知效一官，行比一鄉，德合一君，而徵一國者」是一個層次，宋榮子是一個層次，列子又是一個層次。這三個層次雖然一級高過一級，但都不是莊子的最高理想，因為他們仍都「有所待」。莊子的最高理想，是一個無所待的境界，因為無所待，才能不凝滯於物，才能遊於無窮，這才是真正的逍遙。「己、功、名」，都是人生的牽絆，若不能超脫，則不免受其束縛，如此，則仍是「有所待」，而無法達於逍遙之境。莊子思想之主旨，在擺脫一切人為的束縛。所謂「聖人不由，而照之於天」（〈齊物論〉），就是主張由「天」的角度來觀照人生，而不糾纏於人世間的紛擾。能如此者，則可稱之為「至人」、「神人」、「聖人」。莊

子描述神人曰：

藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，淖約若處子。不食五穀，吸風飲露。乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。其神凝，使物不疵癘而年穀熟。……之人也，之德也，將旁礴萬物以為一，世蕲乎亂，孰弊弊焉以天下為事！之人也，物莫之傷，大浸稽天而不溺，大旱金石流土山焦而不熱。是其塵垢，猶將陶鑄堯舜者也，孰肯以物為事！（〈逍遙遊〉）

此所謂神人，即莊子心目中的理想人物。「乘雲氣，御飛龍」者，即前述「乘天地之正，御六氣之變」也；「遊乎四海之外」，即「遊無窮」也。「遊」者，即莊子所謂之逍遙境界（註二十）。達於逍遙境界者，能「體化合變，無往不可，旁礴萬物，無物不然」（註二一）；對於天下之事，不刻意經營，而使之自化自治（註二二）。其謂「其塵垢秕糠，猶將陶鑄堯舜」者，並非鄙薄堯舜，只是說明神人至德，推其餘緒，猶足以成堯舜之治也（註二三）。既已旁礴萬物，無物不然，故不專以一物為事。綜括言之，莊子主張以人合天，逍遙於世。逍遙之要旨，在於「無所待」。旁礴萬物以為一，故不凝滯於物，不以物為事。與神人之至德相比，堯舜事業，不過其塵垢秕糠，更何況後世之不如堯舜者乎？恐皆難逃莊子「弊弊焉以天下為事」之譏也。

莊子所致譏者，又不僅限於堯舜等汲汲於用世的政治人物，即使高節如務光、伯夷之流，亦為莊子所不滿。〈大宗師〉曰：

故樂通物，非聖人也；有親，非仁也；天時，非賢也；利

害不通，非君子也；行名失己，非士也；亡身不真，非役人也。若狐不偕、務光、伯夷、叔齊、箕子、胥餘、紀他、申徒狄，是役人之役，適人之適，而不自適其適者也。「樂通物，非聖人也」數句，目的在破除世間俗人的「小知」，而以一種更高遠、更闊達的觀點來解釋何謂聖人、仁、賢、君子、士、役人等。其中「行名失己，非士也；亡身不真，非役人也」二句尤值得注意。郭象注曰：

善為士者，遺名而自得，故名當其實而福應其身。自失其性而矯以從物，受役多矣，安能役人乎！（註二四）

莊子既主逍遙，脫盡一切牽絆，自不以「行名失己」為然。「名」在莊子眼中，不過是一身外之物，何足為尚（註二五）？至於「自失其性而矯以從物」，則更為莊子所不取。若狐不偕、務光等八人，皆「矯情偽行，亢志立名」（註二六），終至於蹈節而徇身。固然此數子者在後世皆有芳聞令譽，垂名青史，但在莊子看來，不免仍是「役人之役，適人之適，而不自適其適者也」。莊子曰：「為善無近名」（〈養生主〉）。狐不偕等人，志節雖高，但卻有「為善近名」之嫌，「舍己效人，徇彼傷我」（註二七），故不為莊子所取。此數人者，所行雖與堯舜絕異，然其同為未臻逍遙之境則一也。

堯舜弊弊焉以天下為事，狐不偕等亡身不真，二者皆不為莊子所認可。戰國時代，世衰亂亟，人如何能擺脫此困境而逍遙於世間呢？莊子藉由楚狂接輿之口而論曰：

孔子適楚，楚狂接輿遊其門曰：「鳳兮鳳兮，何如德之衰

也！來世不可待，往世不可追也。天下有道，聖人成焉；天下無道，聖人生焉。方今之時，僅免刑焉。福輕乎羽，莫之知載；禍重乎地，莫之知避。已乎已乎，臨人以德！殆乎殆乎，畫地而趨！迷陽迷陽，無傷吾行！吾行卻曲，無傷吾足！」（〈人間世〉）

孔子栖栖皇皇，知其不可爲而爲之，與莊子之無爲自然恰相對反，故《莊子》書中常對孔子有所嘲弄。此處楚狂接輿諷喻孔子，哀歎其德之衰。道家認爲，人生在世，當與時變化，無可無不可；而不當執持一義，不知變通。天下有有道之時，有無道之時，聖人皆有其順應之道。方今危亂之世，僅可免於刑戮；若不知時勢，強欲周遊應聘，行道於世，則不免遭禍罹難，悔不及矣。「臨人以德」、「畫地而趨」（註二八），正所以招致危殆，而孔子行之不疑，故狂接輿藉歌以諷之。方今之世，猶如遍地迷陽（註二九），必須曲折小心，步步爲營，方能安然度過（註三十）。狂接輿之言，可以歸納爲兩個要點，一爲時命，一爲全身，而這兩者又互有關連。順應時命，即所以求能保全其身。道家極重養生，《莊子》內篇有〈養生主〉專門論之。道家之養生，並非只是求肉體的長生，而更是求精神上的自由與解脫。且道家認爲，身乃一切之關鍵。以《莊子》言之，必須有「德充符」之身，才能以「大宗師」之姿，得「應帝王」之效（註三一）。如此說來，全身修德，實爲道術之基本。亦唯有「德充於內，物應於外，外內玄合，信若符命」（註三二）者，才能知時命之限，而安之若素（註三三）。故時命與全身，實爲莊子論逍遙之兩大支柱。《莊子》一

書中的隱逸思想，亦由此兩大觀念引申而出。如果說隱逸思想在《莊子》內篇中，尚潛伏而未顯，則到了外雜篇後，關於隱逸思想的議論便屢見不鮮了。以下乃就時命與全身兩方面分別論之。

「死生有命，富貴在天」（《論語·顏淵》）。子曰：「不知命，無以爲君子也。」（〈堯曰〉）是孔子對於時命的問題，已多所注意，莊子承之。而《莊子》書中論及時命問題，亦引孔子爲例：

孔子遊於匡，宋人圍之數匝，而絃歌不愒。子路入見，曰：「何夫子之娛也？」孔子曰：「來！吾語汝。我諱窮久矣，而不免，命也；求通久矣，而不得，時也。當堯舜而天下無窮人，非知得也；當桀紂而天下無通人，非知失也；時勢適然。夫水行不避蛟龍者，漁父之勇也；陸行不避兇虎者，獵夫之勇也；白刃交於前，視死若生者，烈士之勇也；知窮之有命，知通之有時，臨大難而不懼者，聖人之勇也。由處矣，吾命有所制矣。」（〈秋水〉）

孔子大聖，知時命有窮通，故雖臨大難，而仍絃歌不愒，絲毫不以外在之禍福爲意。所謂「吾命有所制矣」，郭象釋之曰：「命非己制，故無所用其心也。夫安於命者，無往而非逍遙矣。」（註三四）能安於時命，即能領悟逍遙之真諦。《莊子》繼而論曰：

夫聖人，鶡居而鷄食，鳥行而無彰；天下有道，則與物皆昌；天下無道，則脩德就閒；千歲厭世，去而上僊；乘彼白雲，至於帝鄉；三患莫至，身常無殃；則何辱之有！（〈天地〉）

褚伯秀曰：「鶉無安居，鷃仰母哺，鳥行空虛，過而無跡，皆無心自然之意。聖人處世之心亦如是耳。」（註三五）聖人以無心處世，隨時而動，天下有道，則「應時昌盛」（註三六）；天下無道，則「脩德隱跡，嘉遁閒居」（註三七）。換言之，聖人之進退，端視時命如何，不因得之而喜，亦不因失之而憂。〈田子方〉：

肩吾問於孫叔敖曰：「子三為令尹而不榮華，三去之而無憂色。吾始也疑子，今視子之鼻間栩栩然，子之用心獨奈何？」孫叔敖曰：「吾何以過人哉！吾以其來不可卻也，其去不可止也，吾以為得失之非我也，而無憂色而已矣。我何以過人哉！且不知其在彼乎，其在我乎？其在彼邪？亡乎我；在我邪？亡乎彼。方將躊躇，方將四顧，何暇至乎人貴人賤哉？」仲尼聞之曰：「古之真人，知者不得說，美人不得濫，盜人不得劫，伏戲黃帝不得友。死生亦大矣，而無變乎己，況爵祿乎！若然者，其神經乎大山而無介，入乎淵泉而不濡，處卑細而不憊，充滿天地，既已與人，已愈有。」

孫叔敖深知得失之由在外而不在內，故不以爵祿之有無、人世之貴賤膺於其心。若真能認清時命的限制，則即使如生死這般大事，在其眼中，亦不過視之如天運之自然，安然受之，何況爵祿這種枝節末微，當然更不足以介意了。聖人以無心遊於自然，故無往而不逍遙，無往而不樂：

古之得道者，窮亦樂，通亦樂。所樂非窮通也，道德於此，則窮通為寒暑風雨之序矣。（〈讓王〉）

得道之人不僅能「窮亦樂，通亦樂」，更重要的是，他能明辨時勢之良否。若天下有道，則固可昌明於世；若天下無道，則聖人應韜光養晦，隱其道德，俾能保全其身：

世喪道矣，道喪世矣。世與道交相喪也，道之人何由興乎世，世亦何由興乎道哉！道無以興乎世，世無以興乎道，雖聖人不在山林之中，其德隱矣。隱，故不自隱。古之所謂隱士者，非伏其身而弗見也，非閉其言而不出也，非藏其知而不發也，時命大繆也。當時命而大行乎天下，則反一無跡；不當時命而大窮乎天下，則深根寧極而待；此存身之道也。（〈繕性〉）

呂惠卿曰：「世與道交相興，則聖人作而萬物睹；世與道交相喪，則聖人遊乎世俗而莫之知，固已隱矣，奚以自隱於山林間為哉。」（註三八）聖人之隱，並非只是隱其身形，更重要的是隱其德行。聖人之隱，並非自求其隱，而是時命使然。《莊子》作者認為，那些「伏其身而弗見，閉其言而不出，藏其知而不發」的人，並非真正的隱士，為隱而隱的人，充其量不過與狐不偕、務光、伯夷、叔齊等人相同，都是僅守一節一義，「役人之役，適人之適，而不自適其適者也」。古之隱士，是因時命不濟，故「深根寧極而待」。根極指性命（註三九），聖人若不當時命，則「深固自然之本，保寧至極之性」（註四十），此乃所以存身之道也。其中特別值得注意的是一「待」字，待字可解為「待其終年」，或解為「待時命有可為之時」（註四一）。然不論作何解，總之，必須先保有其身而後才有「待」的可能。綜上所述，可知

「時命」是有道之士在考慮是否隱遁的重要因素，而隱遁乃藉以保全其性命。由此，我們便可談到《莊子》隱逸思想中的另一要素：全身。

莊子極重養生，如前所述，所謂養生者，不僅只是保養其形體，同時也包括維持其性命之全與真。而莊學興起於衰世，如何在衰世中保全其性命，遂為莊學所著力探討的問題之一。就士人所處的地位而言，出仕應是其維持生存的最佳途徑，但《莊子》書中卻認為出仕有傷性命：

古之所謂得志者，非軒冕之謂也，謂其無以益其樂而已矣。今之所謂得志者，軒冕之謂也。軒冕在身，非性命也，物之儻來，寄者也。寄之，其來不可圉，其去不可止。故不為軒冕肆志，不為窮約趨俗，其樂彼與此同，故無憂而已矣。今寄去則不樂，由是觀之，雖樂，未嘗不荒也。故曰，喪己於物，失性於俗者，謂之倒置之民。（〈繕性〉）

人之憂樂，應取決於是否能得性命之全，而非取決於軒冕。軒冕之得失，是由外在的環境所決定，人不能保其必有，亦不能保其必無。故若以軒冕為憂樂所繫，則不免患得患失，成為「喪己於物，失性於俗」的「倒置之民」了。若聖人，則不以窮通約達易其樂，這必須是深通性命之道，才能有此修養。又：

曾子居衛，緼袍無表，顏色腫噲，手足胼胝。三日不舉火，十年不製衣，正冠而纓絕，捉衿而肘見，納屨而踵決。曳縱而歌商頌，聲滿天地，若出金石。天子不得臣，諸侯不得友。故養志者忘形，養形者忘利，致道者忘心矣。（

〈讓王〉)

曾子雖至貧，但卻未嘗惡貧而忘道。唯有專心致志於道者，才能忘其形體之枯槁，利害之計不入於心，安貧樂道，絕不為富貴榮華而違逆其心志。表面上看來，曾子形容憔悴，實在說不上是善於養生，然實際上他卻因此而保全了其性命之真，這才是「全身」的真正意義。與此相反，則是棄生以殉物：

道之真以治身，其緒餘以為國家，其土苴以治天下。由此觀之，帝王之功，聖人之餘事也，非所以完身養生也。今世俗之君子，多危身棄生以殉物，豈不悲哉！凡聖人之動作也，必察其所以之與其所以為。今且有人於此，以隨侯之珠彈千仞之雀，世必笑之。是何也？則其所用者重而所要者輕也。夫生者，豈特隨侯之重哉！（〈讓王〉）

「完身養生」才是人生最主要的目的，若夫天下之事，帝王之功，不過是聖人的緒餘土苴，聖人絕不因此而損傷其性命之真。世俗之君子，多以治國平天下為己任，在《莊子》作者看來，這些人都是「危身棄生以殉物」，不知己身重於天下，真可謂不辨輕重，本末倒置者也。《莊子》作者以銳利的眼光，看出天下之人雖有各式各樣的流品，但卻同樣都是「喪己於物，失性於俗」的人：

伯夷死名於首陽之下，盜跖死利於東陵之上，二人者，所死不同，其於踐生傷性均也，奚必伯夷之是而盜跖之非乎！天下盡殉也。彼其所殉仁義也，則俗謂之君子；其所殉財貨也，則俗謂之小人。其殉一也，則有君子焉，有小人

焉；若其殘生損性，則盜蹠亦伯夷已，又惡取君子小人於其間哉！（〈駢拇〉）

就世俗的觀點來看，世間之人可由德行之高低而區分為君子和小人，但在《莊子》作者看來，所謂君子和小人，其實都是殘生損性，不知保全其性命之真的人，就這一點說來，君子和小人是沒有差別的。《莊子》作者之所以將伯夷與盜蹠等同視之，並非故作驚世駭俗之論，而只是要強調出個己性命的重要。故又曰：

故君子不得已而臨蒞天下，莫若無為，無為也而後安其性命之情。故貴以身於為天下，則可以託天下；愛以身於為天下，則可以寄天下。故君子苟能無解其五藏，無擢其聰明；尸居而龍見，淵默而雷聲，神動而天隨，從容無為而萬物炊累焉。吾又何暇治天下哉！（〈在宥〉）

此段點出莊子學派對「身」與「天下」之間關係的看法。貴身愛身之人，才能深知己身性命之可貴可寶。當其不得已而臨蒞天下之時，乃能推己及人，知天下之物皆有其可貴可寶之性命，故能行無為之治，使之各付自然，成全其一己之性命。王船山曰：「吾身固有可在天下、可宥天下者，吾之神也。貴之愛之，弗搖之外淫，而不與物遷，則五藏保其神明，聰明自周乎天下，龍見雷聲，物莫能違，合天下於一治，而陰陽自得其正矣。」（註四二）保全吾身之神明，乃可合天下於一治，陰陽自得其正，這正是「應帝王」思想的要旨（註四三）。所謂「吾又何暇治天下」者，正因君子貴愛其身重於天下，治身尚且不及，當然更無暇治天下了。但君子雖無暇治天下，天下卻能因其愛身而臻於治境，故可

以天下寄託之。由此看來，莊子學派並非對天下漠不關心，但不同於一般的有爲之士，他們是主張以無爲的方式來達到治天下的目的。若說有爲是「進」，無爲是「退」，那麼莊子學派是主退不主進的。結合前面關於「軒冕肆志」的批評，我們可以說莊子學派是主「隱」不主「仕」的。值得注意的是，在莊子學派的眼中，仕與隱並非絕然對立的兩個概念。一般認爲必須出仕有爲才能治天下，莊子學派則認爲隱遁無爲才是治天下之道。換言之，莊子學派不同於儒家，以隱逸爲不得已退而求其次的第二選擇，而是認爲隱逸應是一種本然的狀態，是人生的最高理想（註四四）。若人人都能退藏於密，愛身貴身，安其性命，則天下就自治自安了。如果不知貴身愛身，則不僅己身不得保障，天下亦不可得而治矣。由此可知，「全身」實是《莊子》隱逸思想的另一重要支柱。

順時命以全身，全身以待時命，這是《莊子》書中所傳達的隱逸思想。莊子學派固然主張無爲，但他們的無爲並非漫無目的，爲無爲而無爲；他們心中仍有蘄向，仍有標準。「小知不及大知」（〈逍遙遊〉），真正的無爲，必須有大知作爲後盾，能隨時變化，無往而不逍遙。若心中拘執於「無爲」一念，則「無爲」反成了一種束縛，如此便陷入小知，而意境淺薄了。就隱逸而言，若心中拘執隱逸一念，爲隱而隱，這又是陷於一偏，而非至人逍遙的真諦。故莊子曰：

刻意尚行，離世異俗，高論怨誹，為亢而已矣；此山谷之士，非世之人，枯槁赴淵者之所好也。語仁義忠信，恭儉

推讓，為修而已矣；此平世之士，教誨之人，遊居學者之所好也。語大功，立大名，禮君臣，正上下，為治而已矣；此朝廷之士，尊主強國之人，致功并兼者之所好也。就藪澤，處閒曠，釣魚閒處，無為而已矣；此江海之士，避世之人，閒暇者之所好也。吹呴呼吸，吐故納新，熊經鳥申，為壽而已矣；此道引之士，養形之人，彭祖壽考者之所好也。若夫不刻意而高，無仁義而修，無功名而治，無江海而閒，不道引而壽，無不忘也，無不有也，澹然無極而眾美從之。此天地之道，聖人之德也。（〈刻意〉）

以上所列舉的五類人中，「山谷之士」及「江海之士」皆可算是隱逸人物。但莊子在此處並沒有給予他們很高的評價，因為他們仍是陷於一偏，仍是「有所不忘」；若以逍遙遊的標準視之，則他們仍都是「有所待」。至於聖人則是「無不忘也」，因「無不忘」，故能「無不有」；以逍遙遊的標準視之，則是已臻於「無所待」的境界。故莊子又曰：

人有能遊，且得不遊乎？人而不能遊，且得遊乎？夫流遁之志，決絕之行，噫，其非至知厚德之任與！（〈外物〉）

真正的聖人，能遊於世而不為物所累，不會也不必自絕於世。流遁決絕之人，看似清高，其實正是未達「至知厚德」之境，不能遊於世的表現。由此可見，莊子所主張的隱，並非一般小知小行的隱，而必須是對道有深刻體認的大智慧人，才能逍遙於世，不自隱而隱。這也才是莊子理想中的精神境界。

總之，莊子基於其所主張的人生理想，發展出一套與儒家不

同的隱逸觀。故可說隱逸思想在莊子身上得到了進一步的發展與補充。而儒家「進退之道」與莊子「逍遙遊」，遂成為後世隱逸思想的兩項重要的基本元素。

2. 《老子》、《鶡冠子》、《文子》、《呂覽》

老子雖與莊子同為先秦道家之代表人物，但現存的《老子》五千言，基本上是一部論治之書，加之其言辭又極概括簡要，故其對人生問題的探討，似乎較不如《莊子》之細緻詳盡。《老子》書中涉及隱逸的地方不多，且大要不出《莊子》的範圍。如：

吾所以有大患者，為吾有身，及吾無身，吾有何患。故貴以身為天下，若可以寄天下；愛以身為天下，若可以託天下。（十三章）（註四五）

此與前引《莊子·在宥》之文無異。又如：

名與身孰親？身與貨孰多？得與亡孰病？是故甚愛必大費，多藏必厚亡。知足不辱，知止不殆，可以長久。（十四章）

此章義主重身而輕名輕貨，與《莊子》批評伯夷死名、盜跖死利，兩者皆為殘生損性之旨意相通。故知《老子》書中所蘊含的隱逸思想實與《莊子》無大差別。唯有一點較可注意，即《老子》書中有曰：

持而盈之，不如其已。揣而棖之，不可長保。金玉滿堂，莫之能守。富貴而驕，自遺其咎。功遂身退，天之道。（

九章)

莊子曰「聖人無功」，萬物自生自化，並不要人爲的刻意造作居功。而《老子》則曰「功遂身退」，是心中已先有了「功」的觀念，與《莊子》相較似稍有出入。這雖亦是《老子》隱遁思想的一表現，但卻也透露出了《老子》畢竟是一小心謹慎、精打細算、孜孜於圖謀天下的人物。與莊子的逍遙於無何有之鄉相比，其意境似乎是稍有遜色。

晚周道家諸子的著作，除《莊》、《老》之外，據《漢書·藝文志》著錄，尚有十餘家，但多已不傳於世，即使傳世者，後人亦多判其爲僞書，而不予論列。先秦諸子的著作流存至今者，信多僞作，然其中亦有不可貿然斷其爲僞者，如《鶡冠子》、《文子》等是。此兩書長久以來皆被認爲是後人僞託之作，然近年來則因出土文物的發現，證明此二書至少有部份內容在漢初時就已存在，故應可推斷爲是先秦古籍（註四六）。雖然二書對隱逸思想著墨不多，意旨亦不脫《莊子》範圍，然仍試舉一二，以見其概貌。

《鶡冠子·著希》曰：

賢人之潛亂世也，上有隨君，下無直辭。君有驕行，民多諱言。故人乖其誠能，士隱其實情，心雖不悅，弗敢不譽；事業雖弗善，不敢不力；趨舍雖不合，不敢弗從。故觀賢人之於亂世也，其慎無以爲定情也。（註四七）

這是說明賢人身處亂世時，應與世浮沈，隱其實情，以苟全其生命。此與孔子「危行言遜」之教實有天壤之別，與《莊子》之

「深根寧極而待」亦頗有差距。《鶡冠子》之論，全是苟合取容，即無儒家進退之節，又無《莊子》逍遙之意。《鶡冠子》既主「賢人之於亂世，慎無以爲定情」，則對其而言，士人似乎亦無隱遁的必要。雖然《鶡冠子》應是承襲《莊子》重生之論而有此說，但相較之下，卻顯得意境淺薄了（註四八）。

《文子·道原》曰：

真人者，知大己而小天下，貴治身而賤治人。不以物滑和，不以欲亂情，隱其名姓，有道則隱，無道則見。（註四九）

重身輕天下，此爲道家一貫之思想。而「有道則隱，無道則見」，則與孔子「天下有道則見，無道則隱」恰恰相反。孔子的「有道則見，無道則隱」，是指君子在面對世局時所做的選擇；文子的「有道則隱，無道則見」，則是真人在世間的境遇。當有道之時，人人各安其性命，真人與衆人無異，故其名不顯；而無道之時，天下皆熙熙皇皇，朝不保夕，唯有真人順命獨樂，特出於世俗之上，故曰「無道則見」。《文子》又曰：

古之存己者，樂德而忘賤，故名不動志；樂道而忘貧，故利不動心。是以謙而能樂，靜而能澹。以數算之壽，憂天下之亂，猶憂河水之涸，泣而益之也。故不憂天下之亂，而樂其身治者，可與言道矣。（〈符言〉）

樂德忘賤、樂道忘貧、不動志、不動心，皆所以「存己」也。存己當然不只是消極地維持其肉體之生命而已，更是保全其天德性命。世局非一人之力所能扭轉，故亦不以天下之事擾亂己心。然

《文子》此語並不表示其對天下之事毫不關心，《文子》曰：

文子問治國之本。老子曰：「本在于治身，未嘗聞身治而國亂者也。身亂而國治者，未有也。」（〈上仁〉）^{（註五十）}

可見《文子》並非不關心天下，只是認為治國應從治身做起，這與《莊子》並無大差異，與《荀子》的思想亦相類（詳下節）。總之，《鶡冠子》、《文子》皆屬戰國晚期黃老道家的著作，與《莊子》本身的思想雖不盡相合，但就其涉及隱逸的數條資料看來，其隱逸思想仍延襲《莊子》而來。只是在治國的方法上，黃老道家已融入了儒家的禮義和法家的刑名，而不似《莊子》以無為治天下，這是兩者稍有差別的地方。

晚周道家作品，除上述《鶡冠子》、《文子》之外，尚有一部著作值得注意，即由呂不韋門客編集的《呂氏春秋》一書。《呂氏春秋》過去雖一直被視為雜家，然在其博雜的內容中，亦保存了不少道家思想的文獻。近來更有學者認為《呂氏春秋》不應列入雜家，而應是戰國秦漢之際所謂「新道家」的作品^{（註五一）}。不論如何，《呂氏春秋》中融入了道家思想，是無庸置疑的。然除了道家思想外，儒家思想在《呂氏春秋》中亦佔了相當的份量。此處略引數條，以見其梗概。《呂氏春秋·下賢》曰：

得道之人，貴為天子而不驕倨，富有天下而不驕夸，卑為布衣而不瘁攝，貧無衣食而不憂懣，狠乎其誠自有也，覺乎其不疑有以也，桀乎其必不渝移也，循乎其與陰陽化也，息息乎其心之堅固也，空空乎其不為巧故也，迷乎其志

氣之遠也，昏乎其深而不測也，確乎其節之不庫也，就就乎其不肯自是，鵠乎其羞用智慮也，假乎其輕俗誹譽也，以天為法，以德為行，以道為宗，與物變化而無所終窮，精充天地而不竭，神覆宇宙而無望，莫知其始，莫知其終，莫知其門，莫知其端，莫知其源，其大無外，其小無內，此之謂至貴。士有若此者，五帝弗得而友，三王弗得而師，去其帝王之色，則近可得之矣。（註五二）

此處所描寫的得道之人，是屬於道家的範疇。而在〈高義〉篇中，則從另一個角度來論說君子的窮與通：

君子之自行也，動必緣義，行必誠義，俗雖謂之窮，通也；行不誠義，動不緣義，俗雖謂之通，窮也；然則君子之窮通，有異乎俗者也。

君子之窮通，不以世俗之標準為判，儒道兩家皆然。而此處提出緣義、誠義之說，則顯然是儒門規矩。故知在《呂氏春秋》中，已兼攝儒道二家之要義。不僅如此，書中的某些文句，實已難分究竟是儒是道。如：

古之得道者，窮亦樂，達亦樂。所樂非窮達也，道得於此，則窮達一也。無寒暑風雨之序矣。（〈慎人〉）

又如：

聖人之見時，若步之與影不可離。故有道之士未遇時，隱匿分竄，勤以待時。時至，有從布衣而為天子者，有從千乘而得天下者，有從卑賤而佐三王者，有從匹夫而報萬乘者。故聖人之所貴唯時也。（〈首時〉）

此處所稱的得道者窮通皆樂及聖人貴時，都是儒道兩家所同有的思想內容，強要分出這是屬於那一家的說法是沒有必要的（註五三）。學術思想在經過一陣繁盛榮華的階段之後，必將走上融合匯整之路，這是自然的趨勢；《呂氏春秋》試圖網羅兼包各家的學說精華，亦是學者所共知之事實。而《呂覽》雖有此意圖。但仍難免渣滓未盡，圓融不足，只是將各家學說並舉臚列於書中，尙未能予以有機地消融會合。但在《呂覽》書中，卻已可看到其所呈現出的隱逸思想兼具儒道兩家的特色。如何將兩家思想再做進一步的融會，則是後來如《易傳》等作品的工作了。

總之，在先秦時期，以《莊子》為代表的道家學派，其關於隱逸的思想，嚴格說來，與儒家並無太大的不同。兩者都強調修養的重要性，都認為治身是治國的基礎，亦皆主張君子應當知天命，若遇時命不濟，則應全道保身以待時運移轉。兩家的主要差異，是在於對人間世所採取的態度。儒家時時刻刻不忘淑世理想，其隱遁的終極目的，仍是要道濟天下；道家則是要回復其自然天真，隱遁即是為了不失其自然天真，治天下不過其秕糠餘事而已。兩相比較，儒家是偏於道德的，道家則是偏於藝術的。而不論兩家之所偏主為何，對於個人人格的修養與提昇，是兩家所共同關注的。這是承襲了西周春秋間貴族人物對「德」的重視及其對理想人格的追求。「理想人格」這個一直縈繞在中國古代士人心中的重要課題，先由儒家發其端緒，道家將之牽挽上合於天道。經由兩家的闡發，中國古人對於達成理想人格的途徑及其境界都有了更深一層的認識。而所謂隱逸也者，則可視為是儒道兩

家在特殊的環境下為完成其理想人格的一種方式。

第三節 由荀子到韓非

先秦諸子百家之盛況，到了戰國晚期，已現衰態。「爛漫之餘，漸歸老謝，紛披已甚，主於斬伐」(註五四)。而荀子正是此一轉折的關鍵人物。荀子雖亦屬先秦儒家之一大師，但其氣象偏於嚴毅肅殺，與孔孟之溫恭和粹頗有不同。韓非為荀子學生，承其師刻深嚴誅之一面而更推而遠之，終成為先秦法家之集大成者。荀子與韓非對於隱逸都有所議論，茲分述如下。

同孔子與孟子一樣，荀子亦注重修養的重要性，此為儒家一貫的宗旨。《荀子》書中有〈修身〉篇，專門發揮此意。而修身之要旨，亦如孔孟一般，著重在君子內在德行的提升，至於外在的際遇，則因非人所能掌控，故不在其論議之列。荀子曰：

士君子之所能不能為：君子能為可貴，不能使人必貴己；能為可信，不能使人必信己；能為可用，不能使人必用己。故君子恥不修，不恥見汙；恥不信，不恥不見信；恥不能，不恥不見用。是以不誘於譽，不恐於誹，率道而行，端然正己，不為物傾側，夫是之謂誠君子。詩云：「溫溫恭人，維德之基。」此之謂也。(〈非十二子〉)(註五五)

此與孔子「不患不己知，求為可知也」(〈里仁〉)之意態極為相類，亦荀子繼承儒者家法之處。若以天人之關係論之，則荀子是只求其在人者，而不問其在天者：

楚王後車千乘，非知也；君子啜菽飲水，非愚也；是節然也。若夫心意修，德行厚，知慮明，生於今而志乎古，則是其在我者也。故君子敬其在己者，而不慕其在天者；小人錯其在己者，而慕其在天者。君子敬其在己者而不慕其在天者，是以日進也；小人錯其在己者而慕其在天者，是以日退也。故君子之所以日進與小人之所以日退，一也。君子小人之所以相縣者在此耳。（〈天道〉）

這又與孔子「君子上達，小人下達」（〈憲問〉）之意相合。孔子常以邦有道與邦無道做對比，同樣，荀子亦常以窮達為對比。荀子曰：

故君子之於禮，敬而安之；其於事也，徑而不失；其於人也，寡怨寬裕而無阿；其所為身也，謹修飾而不危；其應變故也，齊給便捷而不惑；其於天地萬物也，不務說其所以然而致善用其材；其於百官之事、技藝之人也，不與之爭能而致善用其功；其待上也，忠順而不懈；其使下也，均遍而不偏；其交遊也，緣義而有類；其居鄉里也，容而不亂。是故窮則必有名，達則必有功，仁厚兼覆天下而不閔，明達用天地（註五六）、理萬變而不疑，血氣平和，志意廣大，行義塞於天地之間，仁知之極也。夫是之謂聖人。審之禮也。（〈君道〉）

又曰：

君子，小人之反也。君子大心則天而道（註五七），小心則畏義而節；知則明通而類，愚則端慤而法；見由則恭而止

，見閉則敬而齊；喜則和而理，憂則靜而理；通則文而明，窮則約而詳。（〈不苟〉）

窮與通都是由人所處的境遇造成，君子謹守其節操，不因外界遭遇而有損其德行。若能通達於世，君子自當盡其一己之力以淑世安民；即使不遇於時，則君子亦當「自齊整而不怨，隱約而詳明其道」（註五八）。荀子又曰：

有上勇者，有中勇者，有下勇者：天下有中，敢直其身；先王有道，敢行其意；上不循於亂世之君，下不俗於亂世之民；仁之所在無貧窮，仁之所亡無富貴；天下知之，則欲與天下同苦樂之；天下不知之，則傀然獨立天地之間而不畏：是上勇也。（〈性惡〉）

所謂「天下知之」與「天下不知之」云云，正如孔子之「用之則行，舍之則藏」，亦即如孟子之「窮則獨善其身，達則兼善天下」。總之，儒家主張積極入世以造福社會大群，然世間事未必盡合人意，當一己之理想抱負無法實現之時，亦當轉而考慮其自處之道。故儒者多從兩面立論，無論時命是順是蹇，個人安身立命之大節大義絕不可動搖，一以貫之。這是儒家隱逸之大旨，自孔子以下一脈相承，荀子自亦不例外。故荀子之隱逸思想基本上與孔孟並無太大差別，都是君子在面對世局時所做的出處進退的抉擇。

然荀子思想之內容固然不出儒者矩矱，但其氣象則似乎趨於偏狹，不若孔孟之雍容寬裕。即以修身論之，孔孟固然注重修身為從政之基本，但並不刻意強調修身必以從政為鵠的。換言之，

修身以求個人人格之完善，本身即是一個應全力以赴的目標，而不必然要附屬於政治。反觀荀子，雖亦重視內在德行之修養，但其修養的目的除了追求個己生命的完善之外，更是要用修身為基礎，藉以達成其政治上的效果。荀子曰：

請問為國？曰：聞修身，未嘗聞為國也。君者，儀也，儀正而景正；君者，槃也，槃圓而水圓；君者，盂也，盂方而水方。君射而臣決。楚莊王好細腰，故朝有餓人。故曰：聞修身，未嘗聞為國也。（〈君道〉）

為國以修身為本，修身即所以為國。可見在荀子的思想裏，修身與治國實為一體之兩面。而此乃特就君主而言。若一般之士君子，雖無君主治國之任，但其出處進退，亦無一不以能否收治事之效為考慮：

志意修則驕富貴，道義重則輕王公，內省而外物輕矣。傳曰：「君子役物，小人役於物。」此之謂也。身勞而心安，為之；利少而義多，為之。事亂君而通，不如事窮君而順焉。士君子不為貧窮迫乎道。（〈修身〉）

士君子固是「不為貧窮迫乎道」，但基本都是要事君，只不過在「事亂君而通」與「事窮君而順」之間必須有所別擇而已。又孔子只言「富而不可求，從吾所好」（〈述而〉），又曰「貧而樂，富而好禮」（〈學而〉），固不以富貴為汲汲追求的目標，但亦不鄙薄富貴。荀子則曰「志意修則驕富貴，道義重則輕王公」，輕鄙權勢富貴之意甚顯。若說「內省而外物輕」仍是儒家對內外之分的態度，則「役物役於物」之論，則明顯是受莊子的影響。

可見荀子的修身論，實已融入了道家學說。乍看之下，似乎荀子亦頗重內輕外，不汲汲於求治世之效，實探之則不然。道家輕物肆志，其基本態度是要隱身去名，而荀子則不避諱君子應享有貴名：

故君子無爵而貴，無祿而富，不言而信，不怒而威，窮處而榮，獨居而樂，豈不至尊、至富、至重、至嚴之情舉積此哉！故曰：貴名不可以比周爭也，不可以夸誕有也，不可以執重脅也，必將誠此然後就也。爭之則失，讓之則至，遵道則積，夸誕則虛。故君子務修其內而讓之於外，務積德於身而處之以遵道，如是，則貴名起如日月，天下應之如雷霆。故曰：君子隱而顯，微而明，辭讓而勝。詩曰：「鶴鳴於九皋，聲聞於天。」此之謂也。（〈儒效〉）

君子之得名，並非無故而起，而是因其德行修於內，故其貴名起於外。與孔孟相比，荀子對「隱」的看法似乎又有不同。孔孟之隱，是因為在亂世中不得行其志，故暫且歸隱，保全其身，持守其道，以待治世之來臨。而荀子之隱，則似乎成了一種手段。君子之隱，並非全身守道以待後世，而是在當世即可由隱而顯、由微而明，聲如雷霆、光耀於世，收治國平天下之效。所謂「無爵而貴，無祿而富」云云，正隱喻著君子雖是在野之身，但其影響卻足以歆動天下、轉移朝廷，如此，雖無爵祿，然其貴富豈不更甚於常人。荀子又曰：

仁人之用國，將修志意，正身行，伉隆高，致忠信，期文理。布衣紉履之士誠是，則雖在窮閭漏屋，而王公不能與

之爭名；以國載之，則天下莫之能隱匿也。若是，則為名者不攻也。（〈富國〉）

此段之重點，恐不在於「窮閭漏屋」，而更在於「王公不能與之爭名」。在以下引文中，此意更為明顯：

彼大儒者，雖隱於窮閭漏屋，無置錐之地，而王公不能與之爭名（註五九）；用百里之地而千里之國莫能與之爭勝，咎椎暴國，齊一天下，而莫能傾也。是大儒之徵也。（〈儒效〉）

荀子之意，「咎椎暴國，齊一天下」，才是大儒應有的作為，至於「窮閭漏屋」，不過一時時命不濟而已。而即使是「窮閭漏屋」，以君子之修內積德，亦能「窮則必有名」，王公既不能與之爭名，則唯有安車禮聘，「以國載之」（註六十）。荀子又曰：

大儒，其窮也，俗儒笑之；其通也，英傑化之，嵬瑣逃之，邪說畏之，眾人媿之。通則一天下，窮則獨立貴名，天不能死，地不能埋。桀蹠之世不能汙，非大儒莫之能立，仲尼，子弓是也。（〈儒效〉）

此處再度提到「貴名」。在荀子的理想中，唯有君子大儒才能享有貴名。因窮處於野的大儒，無勢位為助，不得行其道。這時，其唯一的憑藉，只有「貴名」。有貴名才能使「天下應之如雷霆」，大儒的影響力才得以發揮（註六一）。總而言之，荀子固然承認君子有時而窮，亦有「驕富貴輕王公」之論。但與孔孟相較，似乎偏於急功近利，存身以待後世之修養略遜，而欲當世即見大儒之效應；與道家相較，荀子又非真能避世遠遊，不求名達，而

是欲藉貴名以匡正天下。基於上述原因，加上荀子本身嚴毅的性格，遂使戰國以來崇尚隱逸的風氣，到了荀子身上開始起了轉變。茲再論述如下。

荀子重視貴名，貴名為君子由窮轉通之樞機，故唯大儒能居之。若一般欺世盜名之徒，則為荀子極力批判的對象。荀子曰：

人之所惡者，吾亦惡之。夫富貴者則類傲之，夫貧賤者則求柔之，是非仁人之情也。是姦人將以盜名於晦世者也。險莫大焉。故曰：盜名不如盜貨。田仲、史鰌不如盜也。
(〈不苟〉)

田仲史鰌皆以正直而為世人所稱道，而荀子斥之曰「盜名」，因為二人並非荀子理想中的聖人大儒，非聖人則不應享有貴名，故荀子惡之如是。荀子在〈非十二子〉篇中又批評二人曰：

忍情性，綦谿利跂，苟以分異人為高，不足以合大眾，明大分；然而其持之有故，其言之成理，足以欺惑愚眾，是陳仲、史鰌也。

荀子在〈非十二子〉篇所批評的六派十二人中，陳仲史鰌是較近於隱逸一流的人物，而荀子非之若是，因為此二人乃激詭矯行，刻意違異於眾人，以博取高名。在荀子看來，這不過是欺惑愚眾，其道不足為訓。荀子又曰：

君子行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳，唯其當之為貴。故懷負石而赴河，是行之難為者也，而申徒狄能之；然而君子不貴者，非禮義之中也。(〈不苟〉)

在荀子的理想中，聖人君子的貴名，應是由其恭蹈禮義而得之，

並不是「行苟難、說苟察」，故意違離世俗，以換得衆人之尊崇景仰。而從荀子的這些批評中，亦可反映出當時確有一批人以驕富貴尊貧賤爲手段，自稱處士，提高自己的名聲，欺世惑衆，並藉以獲得更大的世俗利益。對於這種現象，荀子更是深惡痛絕。荀子批評這些假處士曰：

古之所謂處士者，德盛者也，能靜者也，修正者也，知命者也，著是者也。今之所謂處士者，無能而云能者也，無知而云知者也，利心無足而佯無欲者也，行偽險穢而彊高言謹慤者也，以不俗爲俗，離縱而跂訾者也。（〈非十二子〉）

不僅這些號爲處士者如此，即使那些所謂士仕者，荀子亦強烈致其不滿之意：

古之所謂士仕者，厚敦者也，合群者也，樂富貴者也，樂分施者也，遠罪過者也，務事理者也，羞獨富者也。今之所謂士仕者，汙漫者也，恣睢者也，貪利者也，觸抵者也，無禮義而唯權執之嗜者也。（〈非十二子〉）

假處士盜名欺世，固爲荀子所不許，而士仕者又不符合荀子的標準，那麼荀子的理想世界究竟是如何呢？荀子曰：

大儒者，天子三公也。小儒者，諸侯大夫士也。眾人者，工農商賈也。禮者，人主之所以爲群臣寸尺尋丈檢式也，人倫盡矣。（〈儒效〉）

原來荀子的理想，是依人的品第高低，來分別擔任天子三公、諸侯大夫士、工農商賈等職務（註六二）。而人之品第高低，則是依其

對儒術通曉程度為評判的標準。這是荀子以儒術為基礎所構想出的一理想國。在這個理想國中，隱士處於何種地位呢？荀子曰：

天子者，執位至尊，無敵於天下，夫有誰與讓矣？道德純備，智慧甚明，南面而聽天下，生民之屬莫不振動從服以化順之，天下無隱士，無遺善，同焉者是也，異焉者非也，夫有惡擅天下矣？（〈正論〉）

這一段文字是荀子批評堯舜禪讓的傳說。在荀子的想法裏，堯舜之時，正是其理想中大儒為天子三公的時代，當此之時，天下之人各依其德智高低而有其相應的職位，安有通於儒術但卻不得其位的所謂隱士呢？而既然一以儒術為標準，故「同焉者是也，異焉者非也」。假若陳仲、史鰌、申徒狄等生於當時，恐怕都將被歸為「異焉者非也」之類了。故可以說，荀子固然也討論了君子隱於窮閭漏屋時所應有的操守與作為，但在其終極理想裏，天下是不應有隱士存在的。

綜上所論，荀子對儒者在世間處境的態度可說是極樂觀而具有自信的。君子雖窮，但卻有貴名為輔，故不終窮，總有可大行其道的一天。因此，可以說荀子所謂的「隱」並不是真隱，而只是從另一條道路來達成其治理天下的抱負。荀子似乎過於一廂情願地把世界想得太完美了，以至在其儒家理想國裏，甚至沒有給隱士留一餘地，這難免使得荀子的思想意境陷於偏隘。而其一以儒術為標準來衡量一切、掃蕩一切，又使得其態度偏於苛刻肅殺。在《荀子·宥坐》篇裏記載有孔子誅少正卯的故事，提出人有五惡的說法，一曰心險而達，二曰行辟而堅，三曰言偽而辯，

四曰記醜而博，五曰順非而澤。此五者有一於人者，則不可不誅。〈宥坐〉篇雖未必出於荀子手筆（註六三），但亦可用來說明荀子後學頗主以誅殺的手段來對付異端。若使其人主政，則陳仲、史鰌諸人恐將難逃其刑網，與趙威后無異了（註六四）。荀子本人或許不至於此，但就其思想體系推之，隱士恐不免將有難以容身之慨。由荀子一轉而為韓非，則更肆無忌憚，高張其反隱士之大纛矣。茲再論之於下。

戰國時期，士氣高張，士人自覺到其地位之重要性，故多自高身價，俟時而沽。而社會一般亦多尊崇巖穴之士（詳下章第一節）。即使嚴毅如荀子，亦不排除君子有時必須隱遁。惟獨韓非站在法家立場，對這些隱處巖穴、不肯仕進的人大肆撻伐。韓非曰：

夫立名號所以為尊也，今有賤名輕實者，世謂之高。設爵位所以為賤貴基也，而簡上不求見者，世謂之賢。威利所以行令也，而無利輕威者，世謂之重。法令所以為治也，而不從法令，為私善者，世謂之忠。官爵所以勸民也，而好名義，不進仕者，世謂之烈士。刑罰所以擅威也，而輕法、不避刑戮死亡之罪者，世謂之勇夫。民之急名也甚，其求利也如此，則士之飢餓乏絕者，焉得無巖居苦身以爭名於天下哉？（〈詭使〉）（註六五）

以上所舉的六類人中，賤名輕實、簡上不求見、無利輕威、好名義不進仕等四類人，都可算是隱逸一流的人物，而世謂之高、賢、重、烈士，亦皆為稱許之辭。這是戰國晚期社會的一般狀

況，因此亦導致許多人「巖居苦身」以爭名，而其爭名之目的，則在於求利。何以巖居苦身反能求利呢？因為這些人不僅能得到社會一般的認同，在上的君主也多震於其聲名，而以禮待之。這種現象，從韓非法家的眼光看來，是足以弱兵亂政的。韓非曰：

今人主之於言也，說其辯而不求其當焉；其用於行也，美其聲而不求其功焉。是以天下之眾，其談言者務為辯而不周於用，故舉先王言仁義者盈廷，而政不免於亂；行身者競於為高而不合於功，故智士退處巖穴，歸祿不受，而兵不免於弱，政不免於亂，此其故何也？民之所譽，上之所禮，亂國之術也。（〈五蠹〉）

法家學說之要旨，在求富國強兵。欲富國強兵，需有農戰之民為之效力。如何使農戰之民竭盡其力為國效命，其要訣則在賞罰。賞有功，則民樂於盡力；罰有罪，則民不敢違法怠惰。故賞罰分明實為一國強弱之關鍵，若不能把握此原則，則國家將有敗亡之虞。行身競於為高之人，只是徒有虛名，對國家並無實質的貢獻。人主禮之，不但無益於國，反將因賞罰失序而導致兵弱政亂。韓非又曰：

亂世之聽言也，以難知為察，以博文為辯；其觀行也，以離群為賢，以犯上為抗。人主者說辯察之言，尊賢抗之行，故夫作法術之人，立取舍之行，別辭爭之論，而莫為之正。（〈問辯〉）

辭爭博辯的名家和離群犯上的隱者，都是無用之人，而人主說之。人主之所以說之，是因為人主跟隨世俗的標準，以這些人為

辯察、爲高行，卻忘了他們事實上對於國家的富強是毫無幫助的。因此，韓非主張人主自己應有一套評判的標準，而不應聽隨匹夫之私譽。韓非曰：

爲故人行私謂之不棄，以公財分施謂之仁人，輕祿重身謂之君子，枉法曲親謂之有行，棄官寵交謂之有俠，離世遁上謂之高傲，交爭逆令謂之剛材，行惠取眾謂之得民。不棄者，吏有姦也；仁人者，公財損也；君子者，民難使也；有行者，法制毀也；有俠者，官職曠也；高傲者，民不事也；剛材者，令不行也；得民者，君上孤也。此八者匹夫之私譽，人主之大敗也。反此八者，匹夫之私毀，人主之公利也。人主不察社稷之利害，而用匹夫之私譽，索國之無危亂，不可得矣。（〈八說〉）

由此可見，若聽用匹夫之私譽，則不免使得國家危亂。唯有人主自出心眼，以社稷之利害爲判準，反對此八類人之作爲，如此方能得國家之公利。其中「輕祿重身」與「離世遁上」兩類，皆可視爲隱逸人物。韓非對這兩種人，並不欣賞其操行高潔，反而認爲是無用之人，亂法之民。韓非曰：

若夫許由、續牙、晉伯陽、秦顛頡、衛僑如、狐不稽、重明、董不識、卞隨、務光、伯夷、叔齊、此十二人者，皆上見利不喜，下臨難不恐，或與之天下而不取，有萃辱之名，則不樂食穀之利。夫見利不喜，上雖厚賞無以勸之；臨難不恐，上雖嚴刑無以威之；此之謂不令之民也。此十二人者，或伏死於窟穴，或槁死於草木，或飢餓於山谷，

或沉溺於水泉。有民如此，先古聖王皆不能臣，當今之世，將安用之？（〈說疑〉）

此十二人中，雖有部分之生平事蹟今日已難一一詳考，但總之都是當時傳說中著名的隱逸人物。這些人都志節高尚，或不受天下，或不仕無義。韓非所批評的，正是這種獨立於威權之外的態度，將使得賞罰無用武之地。而賞罰是人君權柄之樞要，若不以賞罰為意，則人君之權柄亦將失其效用，這等於是從根本上瓦解了法家學說的基礎，這是韓非所無法容忍的。韓非對隱士的真實態度，從齊桓公見小臣稷及太公望殺狂矜、華士這兩個故事中可以清楚地看出來：

齊桓公時，有處士曰小臣稷，桓公三往而弗得見。桓公曰：「吾聞布衣之士，不輕爵祿，無以易萬乘之主；萬乘之主，不好仁義，亦無以下布衣之士。」於是五往乃得見之。或曰：桓公不知仁義。夫仁義者，憂天下之害，趨一國之患，不避卑辱謂之仁義。故伊尹以中國為亂，道為宰于湯；百里奚以秦為亂，道為虜于穆公；皆憂天下之害，趨一國之患，不辭卑辱，故謂之仁義。今桓公以萬乘之勢，下匹夫之士，將欲憂齊國，而小臣不行，見小臣之忘民也，忘民不可謂仁義。仁義者，不失人臣之禮，不敗君臣之位者也。是故四封之內，執會而朝名曰臣，臣吏分職受事曰萌。今小臣在民萌之眾，而逆君上之欲，故不可謂之仁義。仁義不在焉，桓公又從而禮之。使小臣有智能而遁桓公，是隱也，宜刑；若無智能而虛驕矜桓公，是誣也，宜

戮；小臣之行，非刑則戮。桓公不能領臣主之理，而禮刑戮之人，是桓公以輕上侮君之俗教於齊國也，非所以為治也。故曰：桓公不知仁義。（〈難一〉）

小臣稷是屬於禮抗萬乘的隱士，韓非則認為此種人非刑即戮。而韓非又以「逆君上之欲，不可謂仁義」責小臣稷，仁義成了順從君主欲望的代稱，若是孔孟等極力倡導仁義之人聞之，真不知何言以對。

太公望東封於齊，齊東海上居士曰狂繭、華士，昆弟二人者立議曰：「吾不臣天子，不友諸侯，耕作而食之，掘井而飲之，吾無求於人也。無上之名，無君之祿，不事仕而事力。」太公望至於營丘，使吏執殺之以為首誅。周公旦從魯聞之，發急傳而問之曰：「夫二子，賢者也。今日饗國而殺賢者，何也？」太公望曰：「是昆弟二人立議曰：『吾不臣天子，不友諸侯，耕作而食之，掘井而飲之，吾無求於人也。無上之名，無君之祿，不事仕而事力。』彼不臣天子者，是望不得而臣也。不友諸侯者，是望不得而使也。耕作而食之，掘井而飲之，無求於人者，是望不得以賞罰勸禁也。且無上名，雖知、不為望用；不仰君祿，雖賢、不為望功。不仕則不治，不任則不忠。且先王之所以使其臣民者，非爵祿則刑罰也。今四者不足以使之，則望當誰為君乎？不服兵革而顯，不親耕耨而名，又所以教於國也。今有馬於此，如驥之狀者，天下之至良也。然而驅之不前，卻之不止，左之不左，右之不右，則臧獲雖

賤，不託其足。臧獲之所願託其足於驥者，以驥之可以追利辟害也。今不為人用，臧獲雖賤，不託其足焉。已自謂以為世之賢士，而不為主用，行極賢而不用於君，此非明主之所臣也，亦驥之不可左右矣，是以誅之。」（〈外儲說右上〉）

法家主張君主絕對專權，一國之內所有的人與事都必須在其掌控之下，以供驅使，絕不容許有人跳脫出其統治秩序之外。隱士不臣天子，不友諸侯，爵祿不足以動其心，刑罰不足以畏其志。君王所用以操控其臣民的法寶，在隱者身上完全無用武之地。這對君主的統治而言，是極大的威脅，因此非將之剷除不可。在韓非眼中，只有君主的利益才是最重要的。儒家的道德仁義、道家的全性養真，韓非皆從統治階級的角度，合則用之，不合則棄之，上下由心，予奪在手。儒道兩家的隱遁大義，對韓非而言是完全沒有意義的。隱逸對於統治者的權力，只有損害，沒有幫助。這就是韓非主張殺隱士的真正底蘊。

總之，先秦諸子的隱逸思想，由孔子發其端，孟子承其緒；莊子道家則從不同的角度來闡釋隱逸之意。而無論儒家或道家，基本對隱逸都持肯定的態度。荀子已趨於嚴毅，韓非更毫不保留地主張殺隱士。則先秦時期之世局與士風，亦可於此略睹之矣。

註 釋

註 一：孔子論學之要義，可參錢賓四先生〈本論語論孔學〉一文。收入氏

著《孔子與論語》（台北，聯經出版事業公司，民72五版）。

註二：朱子《四書集注》（台北，世界書局，民72），頁一二一。

註三：何晏《論語集解》引。《十三經注疏》本。

註四：《論語·雍也》。

註五：見錢賓四先生《先秦諸子繫年》（台北，東大圖書公司，民75），頁五二。

註六：此處強調孔子注重德行之學，但並不表示孔子輕忽文獻之學。孔子亦極重讀書，如教其子伯魚讀《詩》（〈季氏〉），又曰「小子何莫學夫《詩》」（〈陽貨〉），又曰「君子博學於文」（〈雍也〉），子以四教，文居其首。是皆孔子重文之證。而孔子在當時亦以博聞多知著名，故達巷黨人稱其「博學而無所成名」（〈子罕〉）。而孔子自衛反魯後，正樂，使雅頌各得其所（〈子罕〉），又作《春秋》，是皆孔子博學於文之證。然孔子教人之意，並不要人只停留在讀書多聞之上，而是要人透過學問使自己之品格修養能有所提升，此即所謂「下學而上達」也。孔子對子貢說：「女以予爲多學而識之者與？」「予一以貫之」（〈衛靈公〉），正是此義。

註七：見余英時《古代知識階層的興起與發展》，收入氏著《中國知識階層史論（古代篇）》（台北，聯經出版事業公司，民78三版）。

註八：陽貨謂孔子曰：「來！予與爾言。曰：懷其寶而迷其邦，可謂仁乎？曰：不可。好從事而亟失時，可謂知乎？曰：不可。日月逝矣，歲不我與。」孔子曰：「諾。吾將仕矣。」（〈陽貨〉）錢賓四先生謂此事應在定公五年後，陽貨僭權，欲攀援孔子以自重。（見氏著《孔子傳》頁二九。）孔子雖面許之，然未即出仕。至定公九年，陽貨事敗奔齊，孔子始初仕爲中都宰。

註九：《史記·孔子世家》。頁一九一九。

註十：孔子周遊諸國的行程，《史記·孔子世家》記載多誤，後世考辨者

甚多，此處從錢賓四先生《先秦諸子繫年》之說。

註一一：《論語·學而》：子禽謂子貢曰：「夫子至於是邦也，必聞其政，求之與？抑與之與？」

註一二：《論語·公冶長》：子在陳，曰：「歸與！歸與！吾黨小子狂簡，斐然成章，不知所以裁之。」據《史記·孔子世家》，季康子使使召冉求，冉求將行，孔子曰：「魯人召求，非小用之，將大用之也。」是日，孔子曰云云。朱子曰：「夫子初心欲行其道於天下，至是而知其終不用也，於是始欲成就後學，以傳道於來世。」是孔子此語，乃在周遊列國之後，知道終不可行於世，而欲歸魯一意於教育後進，以使其道能傳於後世。

註十三：見錢賓四先生《孔子傳》（台北，東大圖書公司，民76），頁七六～八二。

註十四：錢賓四先生《論春秋時代人之道德精神》，收入氏著《中國學術思想史論叢（一）》，頁二三一。

註十五：晚近學者對莊子生卒年代的討論，可參見崔大華《莊學研究》，（北京，人民出版社，1992）頁二～六。

註十六：歷代及近人對老子其人其書的討論，可參見張心激《偽書通考》（台北，宏業書局，民59），頁六六〇～六九〇；鄭良樹《續偽書通考》（台北，學生書局，民73），頁一二八四～一三二一。

註十七：崔大華，前揭書，頁六七～九七。

註十八：《莊子》外雜篇多以起首之詞作為篇名，且篇名皆為二字。內七篇篇名皆為三字，並且概括一篇之內容。崔大華認為種這特色與莊子所處的那個戰國中後期時代的子書篇目不同，但與漢代緯書篇目的風格卻極為相似，並進而推斷《莊子》內篇篇名可能是由劉向所擬定（見氏著，前揭書，頁五二～六〇）。此說似不可從。因：（一）緯書之書名多神秘不可解，《莊子》內篇篇名則是對該篇主旨的扼

要提示，二者絕不相類。（二）劉向編校之書極多，先秦古籍，幾乎都由其親手編次，卻不見他以同樣手法品題其他書篇，何以獨獨對《莊子》內篇冠以奇特的篇名？因此，仍不妨假定內篇篇名乃莊子所自定（即使不是莊子自定，也必是一深通莊子意旨之人所定），七篇之篇名編次，即代表莊子思想之推演與宗旨。

註十九：郭慶藩《莊子集釋》，頁一六～一七。（北京，中華書局，新編諸子集成本。以下所引《莊子》，皆出此本，不再一一注明。）

註二十：嚴復曰：「莊書多用『遊』字。自首篇名逍遙遊，如遊於物之初，遊於物之所不得遯，遊乎天地之氣，遊乎遙蕩恣睢轉徙之塗，聖人有所遊，乘物以遊心，入遊其樊，遊刃，遊乎塵垢之外，遊乎四海之外，遊方之內，遊方之外，遊無何有之鄉，遊心於淡，遊於無有，而遊無朕，皆是。」錢賓四先生曰：「本篇以『行』與『遊』對文，猶以天人對文。遊則天行也。」（均見錢賓四先生《莊子纂箋》頁七。台北，東大圖書公司，民75再版）「逍遙」為莊子首先提出之第一義，而逍遙之意境，即表現在「遊」字上。遊為天行，以天道來行人事，此正是莊子精義之所在，故莊書中多用「遊」字，即以「遊」字代表逍遙也。

註二一：郭象語。見《莊子集釋》，頁三一。

註二二：梁簡文帝曰：「弊弊，經營貌。」姚鼐曰：「亂，治也。世自化之，斲乎治耳，彼非有意以天下為事而治也。」以上均見馬其昶《定本莊子故》（合肥，黃山書社，1989），頁五。

註二三：褚伯秀曰：「神人之德，與天同運，推其餘緒，猶足成唐虞之治；而其真，則非世人所知也。」見馬其昶，前揭書，頁五～六。

註二四：《莊子集釋》，頁二三三。

註二五：〈逍遙遊〉堯讓天下於許由章：「名者，實之賓也，吾將為賓乎？」成玄英疏曰：「實以生名，名從實起，實則是內是主，名便是外

是賓。捨主取賓，喪內求外，非隱者所尚。」見《莊子集釋》，頁二五。

註二六：成玄英語，見《莊子集釋》，頁二三四。

註二七：郭象語。見《莊子集釋》，頁二三三。

註二八：馬其昶曰：「臨人以德，謂以登高臨人也。畫地而趨：擇地而蹈，謂行不由徑。」見氏著，前揭書，頁三五。

註二九：王應麟曰：「胡明仲云『荆楚有草，叢生修條，其膚多刺，野人呼爲迷陽。』」（《定本莊子故》，頁三五）羅勉道曰：「迷陽，蕨也。蒙密能迷陽明之路，故曰迷陽。」（焦竑《莊子翼》，頁五一。台北，廣文書局，民68）二說有異，然皆以「迷陽」爲草木之屬。

註三十：吾行郤曲，陳壽昌曰：「行擇隙地，不敢直前。」見氏著《南華真經正義》（台北，新天地書局，民66），頁七二。

註三一：關於《莊子》內篇篇名的意涵及〈應帝王〉篇所蘊含的政治思想，可參閱蔡明田〈論應帝王的道術—莊子內篇管窺〉（收入國立政治大學政治研究所暨政治系主編《政治學論叢》，台北，聯經出版事業公司，民69），及〈莊子應帝王篇的應治思想〉（《國立政治大學學報》第四十二期，民69）。

註三二：郭象語。見《莊子集釋》，頁一八七。

註三三：〈德充符〉：「知不可奈何而安之若命，唯有德者能之。」

註三四：《莊子集釋》，頁五九七。

註三五：焦竑，前揭書，頁一一〇。

註三六：成玄英語。見《莊子集釋》，頁四二二。

註三七：全上。

註三八：焦竑，前揭書，頁一四五。

註三九：高秋月曰：「根極，謂性命也。」見馬其昶，前揭書，頁一一〇引。

註四十：成玄英語。見《莊子集釋》，頁五五六。

註四一：成玄英曰：「安排而隨變化，處常而待終年。」（見全上）陳壽昌則曰：「深根者，培其發生之本；寧極者，安於不動之天。優而遊之，以觀其復。隱者固非徒隱也。」（見《南華真經正義》，頁二四八）。

註四二：王船山《莊子解》（台北，里仁書局，民73），頁九三。

註四三：同註一七。

註四四：見 Aat Vervoom，"The Origins of Chinese Eremitism"，載於《香港中文大學中國文化研究所學報》第十五期，1984。

註四五：此處所引《老子》之文，皆依臺灣中華書局《四部備要》本。

註四六：《鶡冠子》與《文子》二書自唐柳宗元後，歷代多視為偽書，見張心激《偽書通考》頁六九四～六九九及頁七三九～七四三。然1973年長沙馬王堆漢墓出土一批帛書，其中包括《經法》、《十大經》等戰國秦漢間黃老家的著作，學者發現其與《鶡冠子》多有相通之處，《鶡冠子》的價值才又再度受到重視，許多學者乃著文辨其非偽。見李學勤〈馬王堆帛書與《鶡冠子》〉（收入氏著《李學勤集》，哈爾濱，黑龍江教育出版社，1989）、〈《鶡冠子》與兩種帛書〉（載陳鼓應主編《道家文化研究（第一輯）》，上海古籍出版社，1992），及譚家健〈《鶡冠子》試論〉（《江漢論壇》1986：1）。《文子》一書則因1973年河北定縣40號漢墓出土一批竹簡，其中有《文子》殘篇，證明傳世之《文子》並非漢以後人偽託。參見〈定縣40號漢墓出土竹簡簡介〉（載《文物》1981：8），李定生〈《文子》論道〉（載《復旦學報》1983：3.4），李定生、徐慧君《文子要詮》（上海，復旦大學出版社，1988）頁一～二八，及黃釗主編《道家思想史綱》（長沙，湖南師範大學出版社，1991）頁一四九～一五七。李學勤在近著《出土簡帛佚籍與古

代學術文化的演變》（中央研究院歷史語言研究所主辦「海峽兩岸考古學與歷史學學術交流研討會」論文，1994）一文中總結曰：《鶡冠子》全真，《文子》則半真半偽。由此可見，在討論先秦道家的思想時，仍應將《鶡冠子》與《文子》二書列入考慮。近來亦有人辨《尹文子》非偽書（見胡家聰〈《尹文子》並非偽書〉，載陳鼓應主編《道家文化研究（第二輯）》，上海古籍出版社，1992），然學者間對此書討論不多，尚未可為定論。

註四七：《鶡冠子》，中華書局《四部備要》本。

註四八：《鶡冠子》在〈天權〉篇亦提到「隱者」，其言曰：「昔善戰者非以求勝，將以明勝。獨不見夫隱者乎，設使知之。其知之者，屈已知之矣。若其弗知者，雖師而說，尚不曉也。」然此所謂「隱者」是指「隱語」，非指「隱士」。見張金城〈《鶡冠子》箋疏〉，載《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》19，民64。

註四九：杜道周《文子續義》，中華書局《四部備要》本。

註五十：據河北定縣40號漢墓出土《文子》竹簡，「簡文中的文子，今本都改成了老子，並從答問的先生，變成了提問的學生，平王被取消，新添了一個老子」（見〈定縣40號漢墓出土竹簡簡介〉），可見今本《文子》中的老子曰，其實原本應都是文子的話。此處所引的文子問老子，原本應作平王問文子。

註五一：見熊鐵基《秦漢新道家略論稿》，上海人民出版社，1984。

註五二：陳奇猷《呂氏春秋校釋》（上海，學林出版社，1990），頁八七八～八七九。以下所引《呂氏》之文皆出此本，不一一注明。

註五三：陳奇猷在其所著《呂氏春秋校釋》中，一一指出各篇所屬的家派。然先秦諸子之間思想內容相通的本就不少，更何況到了戰國末期，諸子之學已進入融合匯整的階段，各家間彼此切磋激盪，其界限已不如初起時之鮮明。《呂氏》屬雜家，此種傾向尤為明顯。故實不

必拘拘然一一考究其家派所自。

註五四：見錢賓四先生《先秦諸子繫年·自序》，頁二四。

註五五：王先謙《荀子集解》（北京，中華書局，1988），頁一〇二。以下所引《荀子》之文皆出此書，不一一注明。

註五六：王念孫曰：「用天地而不疑，義不可通，『用』當爲『周』，字之誤也。」見《荀子集解》頁二三四。

註五七：王念孫曰：「『天而道』三字文義不明，當依《韓詩外傳》作『敬天而道』，與『畏義而節』對文。」見《荀子集解》頁四三。

註五八：楊倞語。見《荀子集解》，頁四三。

註五九：原文「爭名」之下有「在一大夫之位，則一君不能獨畜，一國不能獨容，成名況乎諸侯，莫不願得以爲臣」等三十二字，據盧文弨、王念孫說刪。

註六十：楊倞注曰：「載，猶任也。以國委任賢士。」見《荀子集解》，頁一九六。

註六一：「名」自來爲儒家所重，如孔子曰：「君子去仁，惡乎成名。」（〈里仁〉）又曰：「君子疾沒世而名不稱焉。」（〈衛靈公〉）唯孔子之言寬裕平和，且就自我著力修德言之，故甚爲平易。而荀子強調君子大儒的「貴名」，則張大矜揚，有以德業傲人之意。於是遂使荀子之所謂「名」有強烈的功利意味，此爲與孔子不同之處。（此點承閻鴻中學長提示，謹此誌謝。）

註六二：戰國中期以前，如吳起、商鞅之徒，得爲將相，已滿初志。其後梁惠王欲讓國於惠施，燕王噲眞讓國於子之；於是游士之意氣益盛，期望欲遠，蔡澤乃明白有天下皆願以爲君王之想；客說春申君，以湯武況荀卿；即荀子弟子之頌其師，亦曰嗚呼賢哉，宜爲帝王。是可見當時學者間意態。（以上見錢賓四《先秦諸子繫年》一五九〈呂不韋著書考〉）荀子所謂「大儒，天子三公也」，楊倞注曰：

「其才堪王者之佐也。」荀子本人雖未必有以大儒當天子之意，但其以儒術深淺來排定社會位階的構想仍甚為明顯。而其去以大儒當天子的意圖，亦只相間一步耳。

註六三：楊倞曰：「〈宥坐〉以下皆荀卿及弟子所引記傳雜事，故總推之於末。」近人討論《荀子》篇章真偽的問題，可參閱張心徵《偽書通考》，頁六二〇～六二二；鄭良樹《續偽書通考》，頁一二一〇～一二一九；龍宇純〈荀子真偽問題〉，收入氏著《荀子論集》（台北，學生書局，民76）。

註六四：趙威后問齊使曰：「於陵仲子（即陳仲）尚存乎？是其爲人也，上不臣於王，下不治其家，中不索交諸侯。此率民而出於無用者也，何爲至今不殺乎？」見《戰國策·齊策四》（台北，里仁書局，民79），頁四一八。

註六五：陳奇猷《韓非子集釋》（台北，漢京文化事業有限公司，民72），頁九三五～九三六。以下所引《韓非子》之文皆出此書，不一一注明。

第四章 隱逸與政治—— 從春秋到新莽

隱逸的型態，與其所處的政治環境息息相關。本章考察春秋至新莽間隱逸與政治的關係，依其時代與類型，分為封建解體前夕（春秋）、士氣高張時期（戰國）、大一統政府時期（西漢）、及政權更替時期（包括殷周之際、戰國秦漢之際，及新莽時期）四節討論。至於東漢的隱逸人物，因情況較為複雜，將於下章專門論之。

第一節 封建崩解前夕的隱逸——春秋時期

隱逸在中國歷史上大量出現，首先是起始於戰國。而戰國隱逸盛行的風氣，則必溯源於春秋，故請先論春秋時期之隱逸。

本文在第一章第三節中已提到，西周晚期至春秋之間，由於社會的變革與政治的動亂，使得某些下層的貴族分子對世局發出感慨，離心遠世，自甘淪隱，因此產生了一些隱逸詩。這是從《詩經》中可以推知的情況。但是這些隱者除了留下幾首詩篇之外，並無其他蛛絲馬跡可供尋繹，因而後人對其名姓、生平、處境、事為等皆一無所知，唯能寄予無限之想像。而至少在春秋時

代，賢士隱處民間者必所在多有。茲舉一例爲證。《左傳》成公五年：

梁山崩，晉侯以傳召伯宗。伯宗辟重，曰：「辟傳！」重人曰：「待我，不如捷之速也。」問其所，曰：「絳人也。」問絳事焉。曰：「梁山崩，將召伯宗謀之。」問將若之何。曰：「山有朽壤而崩，可若何？國主山川，故山崩川竭，君為之不舉、降服、乘縵、徹樂、出次，祝幣，史辭以禮焉。其如此而已。雖伯宗，若之何？」伯宗請見之。不可。遂以告，而從之。（註一）

此不知名姓之重人，其識見竟敵得過當世晉國最足智多謀的大夫（註二），又不肯隨伯宗謁見晉侯，可見其必非常人。以如此識見，而居然僅爲一車夫，更可看出在春秋時代必有不少懷才之士散布民間，只是因無特殊機緣，故未見於史籍而已。

相傳晉平公時又有所謂亥唐者，其事跡如下：

亥唐，晉人也。高恪寡素，晉國憚之。雖蔬食菜羹，平公每為之欣飽。公與亥唐坐，有閒，亥唐出，叔向入，平公伸一足曰：「吾向時與亥子坐，腓痛足癢，不敢伸。」叔向淖然作色不悅。公曰：「子欲貴乎，吾爵子；子欲富乎，吾祿子。夫亥先生乃無欲也，非正坐無以養之，子何不悅乎？」（註三）

此事唯見於《太平御覽》引嵇康《高士傳》。嵇康《高士傳》所錄先秦人物多采自諸子雜說，歷史上未必實有其人。而平公與叔向之對答，又和魏文侯與翟黃之對答頗爲相類。故春秋時晉國是

否真有亥唐，不無可疑。今雖不能說其必有，然亦不能斷其必無，姑存疑可也。

屏除傳說中的人物不算，則春秋時代有名姓事蹟可考的隱退之士，最早者當爲介之推，其事見《左傳》僖公二十四年：

晉侯（文公）賞從亡者，介之推不言祿，祿亦弗及。推曰：「獻公之子九人，唯君在矣。惠、懷無親，外內棄之。天未絕晉，必將有主。主晉祀者，非君而誰？天實置之，而二三子以爲己力，不亦誣乎？竊人之財，猶謂之盜，況貪天之功以爲己力乎？下義其罪，上賞其姦；上下相蒙，難與處矣。」其母曰：「盍亦求之？以死，誰慙？」對曰：「尤而效之，罪又甚焉。且出怨言，不貪其食。」其母曰：「亦使知之，若何？」對曰：「言，身之文也。身將隱，焉用文之？是求顯也。」其母曰：「能如是不？與汝偕隱。」遂隱而死。（註四）

介之推原爲晉公子重耳之從臣，隨重耳奔亡諸國。及重耳登位爲文公，遍賞從亡者，獨不及之推，之推亦不自言，且不屑其同儕津津自喜，以置君爲己功。之推持身清高，難以與此輩相處，因而有隱退之志。其母亦能深知之推之心，故與之偕隱，終身不反（註五）。介之推批評晉國君臣「下義其罪，上賞其姦」，是其以當時在朝之人爲不義。之推潔身自好，不仕無義，寧隱跡終身而絕不受不義之祿，這可說是極高的道德表現，也是西周以來，在士大夫以「禮」、「德」自期的理想下所產生的一代表人物。介之推與伯夷，都是屬於「聖之清者」。夷、齊不食周粟，之推「不

貪其食」；而之推的「怨言」，正與夷、齊之「怨」遙相呼應（註六）。介之推之清，足以與夷、齊相媲美，故亦流芳千古，為後人所稱頌。（註七）然介之推在當時僅是一特例，直到春秋晚期，才有較多的隱逸見於記傳。

春秋晚期的隱者，主要見於《論語》中的記載。子曰：「賢者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言。」又曰：「作者七人矣。」（〈憲問〉）孔子之所以出此言，可見當時已有不少隱居辟世之人。而世衰亂亟，時人實有不得不隱的苦衷，故孔子亦許之為賢者。所謂「作者七人」，或謂即《論語》中孔子所遭遇的七位隱者：長沮、桀溺、荷蓀丈人、石門、荷蕢、儀封人、狂接輿等（註八）。這七人中，有的只在歷史上留下隻言片語，對於其生平的其他細節完全無從得知，因此有人懷疑其是否可以稱作隱逸（註九），甚至有懷疑《論語》中關於隱者的記錄是出於道家的資料者（註十）。關於石門、荷蕢等人是否可稱為隱逸容或有再討論的餘地，但若因此而認為這些記載都是道家傳說混入，則又疑之太甚，顯然不可遵信（註一一）。孔子並不全然反對隱，隱遁和儒家立場並不矛盾（註一二）。前章分析孔子的隱逸思想，未直接論及孔子對隱者的評價。此處略引數例，以見孔子對隱者的態度，並藉以推測春秋晚期隱逸的一般狀況。〈微子〉篇載：

長沮桀溺耦而耕，孔子過之，使子路問津焉。長沮曰：「夫執輿者為誰？」子路曰：「為孔丘。」曰：「是魯孔丘與？」曰：「是也。」曰：「是知津矣。」問於桀溺。桀溺曰：「子為誰？」曰：「為仲由。」曰：「是魯孔丘之

徒與？」對曰：「然。」曰：「滔滔者，天下皆是也，而誰以易之。且而，與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉！」寢而不輟。子路行以告。夫子憮然曰：「鳥獸不可與同群，吾非斯人之徒與而誰與？天下有道，丘不與易也。」

」

由長沮桀溺與子路的對答中，可知二者絕非凡人。他們隱居辟世，以耕稼自給，其意態消極，不認為天下有改變的可能。孔子則以鳥獸不可與同群，正因天下無道，故栖栖皇皇，以求淑世；若天下有道，則亦不必與之有變易了（註一三）。孔子的「憮然」，固然是因長沮桀溺「不達己意，而妄非己，故有此容」（註一四），但亦未嘗不是有惋惜二人之意。以二人之才德，卻辟世與鳥獸同群，不能為社會大群貢獻一己之力。孔子曰「吾非斯人之徒與而誰與」，正表明其堅定的人文立場。〈微子〉篇又載：

子路從而後，遇丈人，以杖荷蓀。子路問曰：「子見夫子乎？」丈人曰：「四體不勤，五穀不分，孰為夫子！」植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿，殺雞為黍而食之，見其二子焉。明日，子路行，以告。子曰：「隱者也。」使子路反見之，至，則行矣。子路曰：「不仕無義，長幼之節不可廢也，君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。」（〈微子〉）

此荷蓀亦非常人，孔子直稱其為隱者。子路曰云云，當是子路對丈人二子轉述孔子所授之大意（註一五）。孔子對丈人之建言，仍是

本著人文立場立論。長幼君臣，皆爲人世之大倫。君子之仕，是爲了行義，亦即是整齊世間之倫常。人生脫離不了倫常的關係，若只知長幼之節而廢君臣之義，則是知小而不知大。長沮、桀溺及荷蓀丈人都有擺脫人倫、回歸自然以求潔身安己的傾向，孔子則從歷史人文之立場出發，認爲文明演進已深，人類不可能再以原始本然的狀態生存，而必在社會大群中方能完成一己之性命。故孔子反對與鳥獸同群，而必致力於人文教化，其意正在此。

孔子對當時隱者之批評大致如上。而關於這些隱者的身份，亦是一值得探究的問題。「作者七人」，可分三組討論：

（一）石門、儀封人（註一六）：石門爲魯城外門。與子路對答之人爲主晨夜開閉城門者。《周禮》曰：「每門下士二人」，賈公彥《疏》謂下士是「在門開閉者」，故知石門應是屬下士階級（註一七）。儀封人爲衛國儀地之官。《周禮》有「封人職」，其職則中士四人，下士八人。若侯國封人，當祇以下士爲之（註一八），故儀封人亦爲一下士。二人皆處下位而知孔子之賢名，儀封人贊孔子爲天之木鐸，石門稱孔子爲「知其不可而爲之」，皆謂可深知孔子者矣。

（二）楚狂接輿、荷蕢（註一九）：二人之身世皆不可曉。狂接輿之名多見於戰國子書，然當爲後人依託，未必真有其事。狂接輿事先必已聞孔子之名，故歌於其車前以諷喻孔子。荷蕢事前是否已聞孔子之名不可知，然能聞樂而知心，則必非常人。二人都對孔子栖栖於世有所譏諷。荷蕢似乎是說完話後即揚長而去，狂接輿則顯然不願與孔子對話。孔子曰「果哉，末之難也」，是歎

荷蕢果於忘世（註二十），而狂接輿亦何嘗不然。二人思想相近，行跡相似，故可歸爲一類。

（三）長沮、桀溺、荷蓀丈人：三者皆以農耕爲業，亦同爲潔身辟世之人。長沮桀溺二人之態度略顯倨傲，荷蓀丈人則甚爲有禮；長沮桀溺憤世嫉俗，荷蓀丈人則猶守長幼之節。唯三人皆以世無可爲、隱居不仕，對孔子之栖栖救世，皆不予認可。而孔子亦能了解三人之心情，唯對三人之離群非世，則頗致惋惜之意。

上述七人，若從地域論之，則石門在魯，儀封人、荷蕢在衛，狂接輿、長沮、桀溺、荷蓀丈人等皆在陳蔡之間（註二一）。魯、衛、陳、蔡皆爲諸夏舊邦，文化深厚，故多耆獻君子。若以政治情勢度之，則四國皆政亂國危：魯三桓專權已久；衛曾一度滅於狄，靈公無道，內亂頻仍；陳曾一度滅於楚，後雖復之，然卻時時受楚之威脅；蔡亦曾爲楚所滅，又夾於吳楚之間，屢被兵禍。四國之局勢，可謂每況愈下。而「作者七人」的處境，似隱隱有與各國政情相對應之勢。魯雖權在三家，但未遭亡國之痛，故下士如石門者猶得在位。衛多君子，故雖一度遷國，然情況猶稍優於陳蔡，因此雖有果哉如荷蕢者，但卻也有如儀封人以封疆小吏而好善樂士之流。陳蔡爲春秋時代兵燹最烈之地，故士人感於時變而隱居避禍者亦最常見。孔子行跡遍天下，而於陳蔡之間獨多遇異人，適可爲證（註二二）。石門、儀封人皆以下士爲吏，是否可稱爲隱者，固有爭議，然以二人之賢，而僅得爲晨門封人，由此亦可知當時賢士溷淪世間、不求聞達，但出仕爲小吏以

圖糊口者必所在多有。此雖已仕，但無異於隱，稱之爲隱者亦無不可。荷蕢、長沮、桀溺、荷蓀丈人等雖以農稼爲務，但絕非一般農民，極可能先前亦曾仕宦爲吏，後因政衰國亂，才退隱爲農。否則很難想像他們何以能吐屬不凡，並對世局有如此深入的看法。至於楚狂接輿則不詳其生平，然既以「狂」稱之，其必有不同於常人之處（註二三）。然爲隱逸一流人物，則應無可疑。

綜上所述，春秋時代的隱逸，基本上與《詩經》中的隱逸詩無大差異。其產生的背景，或由追求人格之完整（如介之推），或是具有德知的下層貴族自甘隱晦（如石門、儀封人），還有就是因故國喪亂而退隱農畝以求全身者（如長沮、桀溺、荷蕢、荷蓀丈人）。若勉強以《詩經》爲比，則介之推似〈蒹葭〉，石門、儀封人似〈衡門〉，長沮、桀溺、荷蕢、荷蓀丈人等則與〈十畝之間〉相類。至於楚狂接輿，則或可以〈白駒〉之「於焉逍遙」作擬。總之，這些隱者都仍是封建制度下的士人，他們擁有知識藝能，並且原本也可能擁有與之相應的職位，只是基於道德上或客觀環境上的因素，才使得他們放棄原有的地位，或安於已有的地位，不願以一己的才華求名利、求仕達。他們在當世或許並無榮名，國君亦不知禮敬。但其清風遠韻，卻仍足以流傳後世而不朽。至於以不仕相高，藉隱以揚名，各國君主爭相禮聘賢德高士，則是戰國以後的事了。

第二節 士氣高張下的隱逸——戰國時期

春秋戰國之際，是一個大變革的時代。封建制度進一步地瓦解，新軍國絡繹成立（註二四）。各國為求富強，紛紛加入變法改革的行列（註二五）。各國的改革，除了調整原有的社會經濟基礎（註二六）及努力擴充兵源（註二七）這兩項基本內容外，延聘人才亦是其中一個重要的項目。因為唯有人才方知如何將國家有限的資源作合理的運用，以發揮其最大的功能，使國家得以走上富強之途。延聘人才亦即是尚賢。尚賢在春秋時代即不斷地被提倡（註二八）。若就實際政治來看，春秋二百四十二年間，公室貴族的影響力日益縮小，以材能見長的大夫集團逐漸取而代之，最後，無身份地位可依恃，而只能憑一己長材見用的士人又有日漸崛起的趨勢（註二九）。這個現象正表明了春秋時代的政治是由「親親」逐漸地向「尊賢」過渡。而這樣的趨勢到了戰國之後則更為明顯（註三十）。戰國時期禮賢的風氣則是這個趨勢的最佳例證。

禮賢的風氣在戰國一直持續不衰，前期有魏文侯、魯繆公及齊國稷下學宮招致賢士；後期則權移卿相，陸續有孟嘗、信陵、平原、春申四公子及呂不韋等養客數千。關於戰國君卿禮賢的情況，前人論述已多，此處不再討論（註三一）。本文乃專就士人與國君間之關係，來推論戰國時期隱逸盛行的原因。

戰國禮賢諸君中，以魏文侯為最早（註三二）。魏文侯所禮諸賢中，以子夏、田子方、段干木三人為最尊。載籍稱文侯「師卜子夏，友田子方，禮段干木」（註三三），於三人皆以師友之禮相待。

文侯師事子夏之態度如何，今已不可考（註三四）。而田子方、段干木之事蹟，則多見於各家之書。《說苑·尊賢》：

魏文侯從中山奔命安邑，田子方從，太子擊遇之，下車而趨，子方坐乘如故，告太子曰：「為我請君待我朝歌。」太子不說，因謂子方曰：「不識貧窮者驕人乎？富貴者驕人乎？」子方曰：「貧窮者驕人，富貴者安敢驕人。人主驕人而亡其國，吾未見以國待亡者也；大夫驕人而亡其家，吾未見以家待亡者也；貧窮者若不得意，納履而去，安往而不得貧窮乎？貧窮者驕人，富貴者安敢驕人！」太子及文侯，道田子方之語，文侯歎曰：「微吾子之故，吾安得聞賢人之言！吾下子方以行，得而友之；自吾友子方也，君臣益親，百姓益附，吾是以知友士之功。吾以武下樂羊，三年而中山為獻於我，我是以知友武之功。吾所以不少進於此者，吾未見以智驕我者也；若得以智驕我者，豈不及古之人乎！」（註三五）

田子方以一介貧窮之士，敢與人主抗禮；而文侯以千乘之君，能虛懷下士，聽其教益，不敢以勢位凌之，而願屈節與之為友。於此即可見戰國風氣已大不同於春秋。文侯之禮敬段干木，則見《呂氏春秋·期賢》：

魏文侯過段干木之閭而軾之，其僕曰：「君胡為軾？」曰：「此非段干木之閭歟？段干木蓋賢者也，吾安敢不軾？且吾聞段干木未嘗肯以己易寡人也，吾安敢驕之？段干木光乎德，寡人光乎地；段干木富乎義，寡人富乎財。」其

僕曰：「然則君何不相之？」於是君請相之，段干木不肯受。則君乃致祿百萬，而時往館之。

此是文侯以勢富不如德義，故尊禮段干木。《孟子》亦載段干木踰垣而辟文侯之事（註三六），可見段干木確是一持義守節之人。其與田子方，皆以矜高兀傲以贏得文侯之尊禮。同樣的情形，亦可見於魯繆公之禮賢。

魯繆公之禮賢，主要見於《孟子》的記載（註三七）。所禮諸賢中，最要者當爲子思：

昔者魯繆公無人乎子思之側，則不能安子思。（〈公孫丑〉）

又：

繆公之於子思也，亟問，亟餽鼎肉，子思不悅，於卒也，標使者出諸大門之外，北面稽首再拜而不受，曰：「今而後知君之犬畜伋。」子思以爲鼎肉使己僕僕爾亟拜也，非養君子之道也。（〈萬章〉）

又：

繆公亟見於子思，曰：「古千乘之國以友士，何如？」子思不悅曰：「古之人有言曰：事之云乎，豈曰友之云乎？」子思之不悅也，豈不曰：以位，則子君也，我臣也，何敢與君友也。以德，則子事我者也，奚可以與我友？千乘之君，求與之友而不可得也，而況可召與？（〈萬章〉）

孔子周遊列國，訪求賢君以行道於世。戰國士人則姿態甚高，不得輔賢君爲滿足，而乃以君之師友自居。正如孟子所言，這是

由「道」尊於「勢」的觀念有以致之（註三八）。又由於當時的士人已發展了群體的自覺，故道尊於勢的觀點相當普遍（註三九）。當時士人之所以必以師友自居，而不願仕宦稱臣，可由下列故事中看出因由：

魏文侯見段干木，立倦而不敢息，反見翟黃，踞於堂而與之言。翟黃不說。文侯曰：「段干木官之則不肯，祿之則不受。今女欲官則相位，欲祿則上卿，既受吾實，又責吾禮，無乃難乎？」（《呂氏春秋·下賢》）

上引文侯與田子方、段干木之間關係的材料，雖皆出自秦漢以下，可能經過戰國晚期以來游士的潤飾與誇張，但仍透露出文侯對居官受祿之士與不肯居官受祿之士的禮遇有所差別（註四〇）。居官受祿，即為君臣；不居官受祿，則為師友。而師友受尊禮的程度顯然要遠超過君臣。戰國時期，權集中央，君主專制之權力大增（註四一）。若身為人臣，則唯有聽命於君主，不若以師友之尊，尚可對君主有所勸諫（註四二）。故抱德懷義之士人，多不肯受官爵，而以君之師友自許。這股趨勢一直持續到齊稷下養賢，仍是如此。

稷下養賢可說是戰國禮賢風氣的一個高峰。稷下禮賢的歷史或可追溯至田齊桓公之時，至宣王時期而大盛，招致學士達數千百人之多（註四三）。稷下學士的特色是「不治而議論」（註四四）。所謂不治而議論，就是無正式之官職，而盡可放言高論（註四五）。因無正式官職，故稷下學士雖享有厚祿，而仍可以曰「不仕」。如《史記·孟子荀卿列傳》即稱淳于髡「終身不仕」，而田駢更

是一個好例子（註四六）：

齊人見田駢，曰：「聞先生高義，設為不宦，而願為役。」
 田駢曰：「子何聞之？」對曰：「臣聞之鄰人之女。」
 田駢曰：「何謂也？」對曰：「臣鄰人之女，設為不嫁，
 行年三十而有七子，不嫁則不嫁，然嫁過畢矣。今先生設
 為不宦，訾養千鍾，徒百人，不宦則然矣，而富過畢也。」
 （註四七）

田駢雖「訾養千鍾，徒百人」，其待遇已超過一般仕宦之人，但因他無正式官位，故仍可「設為不宦」。然不宦之「名」與不宦之「實」之間的差異實在太大，因此招致齊人的批評。在這裡，田駢究竟是「宦」抑或「不宦」，並非討論的重點。較值得注意的，應是基於什麼樣的動機使得田駢要「設為不宦」？魏文、魯繆之禮賢，不僅是國君屈節下交，尊禮士人，士人亦高自位置，凌汰君上。此股風氣隨著士人在政治上的地位日趨重要（註四八）而有愈演愈烈之勢。先是，士人在名義上雖仍為臣子，但在態度上卻是以君侯之師友自居；而繼之者徒知以不受官爵為高，而於為君侯師友之意，則似乎不再被強調。如淳于髡、田駢等，皆以其智略言辯為國君出謀效力（註四九），故雖名為不仕，但實際上已與一般臣子無別。然無論何種情況，至少兩者都反映出了士人對自己所處的地位已有所覺悟（註五十）。若說田子方、段干木、子思等人尚只是自高位置，並不追求一己之利祿；那麼到了稷下的時代，「不仕」已經得到社會一般的認可，並成為士人藉以博取高名的一種手段。故田駢「設為不宦」，而被人稱為「高義」。而

此種以不仕爲高的風氣，則一直持續到戰國晚期，這可以從荀子和韓非對於這種現象的批判中得到印證。

在上一章第三節中已提到，荀子雖不反對隱逸，但其態度卻使隱逸不易容身。而韓非則明顯地主張要殺隱士。荀、韓二人所持的立場雖不同，但卻同樣都是針對當時士人僞托不仕、競相鳴高的情況而立論。如荀子已提出「行不貴苟難，說不貴苟察，名不貴苟傳」（〈不苟〉）的標準，對於陳仲、史鰌等人「忍情性，綦谿利跂，苟以分異人爲高」（〈非十二子〉）深致不滿，而於當時那些「無能而云能，無知而云知，利心無足而佯無欲，行僞險穢而彊高言謹慤，以不俗爲俗，離縱而跂訾」（〈非十二子〉）的假隱士，更是毫不留情地予以嚴厲的批判。韓非則不僅批判假隱士，對真隱士亦絕不容情。而不論真假隱士，這些人之所以盛行於世，則是因君主對之極爲禮遇的關係。韓非曰：

凡所治者刑罰也，今有私行義者尊。令之所以行、威之所以立者恭儉聽上，而巖居非世者顯。賞利一從上出，所以擅剝下也，而閒居之士顯。（〈詭使〉）

又曰：

夫立法令者以廢私也，法令行而私道廢矣。私者所以亂法也。而士有二心私學、巖居窟處、託伏深慮，大者非世，細者惑下；上不禁，又從而尊之以名，化之以實，是無功而顯，無勞而富也。如此，則士之有二心私學者，焉得無深慮、勉知詐、與誹謗法令以求索，與世相反者也。（〈詭使〉）

又曰：

明主施賞不遷，行誅無赦。譽輔其賞，毀隨其罰，則賢不肖俱盡力矣。今則不然，以其有功也爵之，而卑其士官也；以其耕作也賞之，而少其家業也；以其不收也外之，而高其輕世也；以其犯禁也罪之，而多其有勇也。（〈五蠹〉）

韓非的立場，自然是反對君主尊禮那些巖居輕世而又無功於國的人。但由他的批評中，亦可看出當時以隱逸不仕為高，似乎已成為社會普遍的共識。總結而論，自孔子提出「士志於道」的理想之後，戰國士人紛紛承風而起，以道為己任，「道」與「勢」之間遂產生某種緊張的關係。初期，士人為維持道的尊嚴，亢然不屈俯於勢位，而以君之師友自居，此可以田子方、段干木、子思等為代表，一直到戰國中期的孟子，為宣揚此種理念最力者。降次，則是才智之士受國君尊養，其人雖未必以道為己任，但仍外託不仕，以示高義，此可以稷下諸賢如淳于髡、田駢等為代表。此種風氣持續在社會上鼓盪，到最後遂衍生出一種以為凡抗「勢」者則必有「道」的心理，許多虛偽狡詐之徒利用此種心理背景，偽裝巖居非世之士，以在社會上博高名，在政治上求進階，此可以荀子、韓非所批評者為代表。然以上劃分，只是就大體趨勢言之，即使在隱逸已成為利祿捷徑的戰國晚期，還是有不同於流俗的真隱士存在。但不論如何，由以上的分析中，我們可以歸納出，就戰國時代而言，隱逸在社會上是普遍受到尊崇的。

隱逸普遍受到尊崇的事實，亦反映在戰國時期關於隱者的傳

說極度盛行的現象上。所謂隱者的傳說，可以分爲兩種，一爲本無其人，而爲後人所憑空塑造的人物；另一種則爲歷史上實有其人，但本無隱遁事蹟，而爲後人添上一段隱逸的情節。茲分述如下。

憑空塑造出來的隱逸人物，在道家文獻中所見最多。如《莊子》「寓言十九，重言十七，卮言日出」（〈寓言〉），其中固已多假想人物。而道家的主要論敵爲儒家，儒家崇尚堯舜禪讓，道家爲躋儒家而上之，故編造了許多堯舜讓以天下而不受的故事，如巢父、許由、子州支父、善卷、石戶之農、北人無擇等。除此之外，又有成湯之時的卞隨、務光。至於其他各式各樣的隱逸人物，更是不勝枚舉。有些隱者雖未必出自道家文獻，但究其思想意趣，亦終不脫道家性格，故知道家實爲隱逸傳說之淵藪。茲將傳說中的隱逸人物列表如下：

人物	事蹟	資料來源
披衣	王倪之師。	莊子·天地
王倪	髡缺之師。	莊子·天地
髡缺	許由之師。	莊子·天地
許由	堯讓天下不受。	莊子·逍遙遊
子州支父	堯讓天下不受。	莊子·讓王
善卷	堯讓天下不受。	莊子·讓王
石戶之農	堯讓天下不受。	莊子·讓王

北人無擇	舜讓天下不受。	莊子·讓王
伯成子高	禹為天子，辭為諸侯而耕。	莊子·讓王
卞隨	湯讓天下不受。	莊子·讓王
務光	湯讓天下不受。	韓子·說林上
臧丈人	釣於臧，周文王舉而授之政。文王問「政可以及天下乎？」丈人遂遁去，終身無聞。	莊子·田子方
漢陰丈人	為圃畦，灌園不用機械。	莊子·天地
單豹	巖居水飲，不與民共利。	莊子·達生
子桑雎	隱者，教孔子「君子之交淡如水」。	莊子·山木
徐無鬼	魏武侯稱其「苦於山林之勞」。	莊子·徐無鬼
公閱休	冬則揭鼃於江，夏則休乎山樊。	莊子·則陽
市南宜僚	自埋於民，自藏於畔，其聲銷，其志無窮，其口雖言，其心未嘗言方且與世違而心不屑與之俱。	莊子·則陽
庚桑楚	老聃弟子，北居畏壘之山，三年，其地大壤。	莊子·庚桑楚
狂齋華士	不臣天子，不友諸侯，耕作而食，掘井而飲。	韓子·外儲說右上
小臣稷	齊處士，桓公三往而不得見。	韓子·難一
榮啓期	衣鹿皮裘，鼓瑟而歌，道彼三樂。	說苑·雜言

由上表中可得知，大部份的人物都是出自《莊子》，少數有出自《韓子》者。然出自《韓子》的傳說，恐怕仍是道家揚之在先，而韓非特取來發揮其政治思想者。故戰國時隱逸傳說盛行，道家實有莫大關係。

至於歷史上實有其人，但本無隱遁事蹟，而為後人添上一段隱逸情節者，則可舉孟子與萬章之問答為例：

萬章問曰：「或曰，百里奚自鬻於秦養牲者五羊之皮，食牛，以要秦繆公，信乎？」孟子曰：「否，不然。好事者為之也。百里奚，虞人也。晉人以垂棘之璧與屈產之乘，假道於虞以伐虢，宮之奇諫。百里奚不諫，知虞公之不可諫而去之秦，年已七十矣，曾不知以食牛干秦繆公之為汙也，可謂智乎？不可諫而不諫，可謂不智乎？知虞公之將亡而先去之，不可謂不智也。時舉於秦，知繆公之可與有行也而相之，可謂不智乎？相秦而顯其君於天下，可傳於後世，不賢而能之乎？自鬻以成其君，鄉黨自好者不為，而謂賢者為之乎？」（註五一）

此處孟子辨百里奚以食牛干秦繆公之傳說不可信，可見此傳說在當時必流傳甚廣，故萬章有此一問。後世傳述百里奚之事蹟，衆說紛紜，未可全信（註五二）。孟子持正論以破俗說，甚為當理。然戰國時期之傳說實在太多，即使孟子亦難免有為其所誤者。如：

萬章問曰：「人有言伊尹以割烹要湯，有諸？」孟子曰：「否。不然。伊尹耕於有莘之野，而樂堯舜之道焉。非其義也，非其道也，祿之以天下，弗顧也。繫馬千駟，弗視也。非其義也，非其道也，一介不以與人，一介不以取諸人。湯使人以幣聘之，囁囁然曰：『我何以湯之聘幣為哉！我豈若處畎畝之中，由是以樂堯舜之道哉！』湯三使往聘之。既而幡然改曰：『與我處畎畝之中，由是以樂堯舜

之道，吾豈若使是君為堯舜之君哉，吾豈若使是民為堯舜之民哉，吾豈若於吾身親見之哉！」故就湯而說之，以伐夏救民。吾聞其以堯舜之道要湯，未聞以割烹也。」（註

五三）

此孟子辨伊尹以割烹要湯的傳說。然所謂楚雖失之，秦亦未得。伊尹固非以割烹要湯者，但又何嘗是「耕於有莘之野，樂堯舜之道」的人呢？蓋歷史上的伊尹或為一方部族之長，後來由於種種因素，才成為戰國新興士人理想中賢者的榜樣（註五四）。不僅如此，戰國士人還為伊尹編造了一段微賤的過去，以更符合他們期望由卑轉顯的心理，故有「伊尹，天下之賤人」（註五五）及「割烹要湯」的說法。孟子之說，只是持理較正，將伊尹由「賤人」轉化為「隱士」，但此亦未必即是歷史之真相。然不論如何，伊尹總是給添上了一層隱遁的色彩。

除了伊尹之外，殷周之際的太公望亦復如此。《孟子·離婁》：

伯夷辟紂居北海之濱，聞文王作興，曰：「盍歸來乎，吾聞西伯善養老者。」太公辟紂，居東海之濱，聞文王作興，曰：「盍歸來乎，吾聞西伯善養老者。」二老者，天下之大老也。而歸之，是天下之父歸之也。

孟子將太公取以與伯夷並列，謂二人同是辟紂而居於海濱者。戰國時有關太公的傳說，真是多采多姿，或謂其為「齊之逐夫，朝歌之廢屠，子良之逐臣，棘津之讎不庸」（註五六），或謂其「行年五十，賣食棘津，年七十，屠於朝歌，九十乃為天子師」（註五七），

或謂其「釣於渭濱，以觀文王」（註五八），甚至謂太公乃周人派駐在殷之間諜（註五九）。案太公爲姜姓，姬周累世與姜氏通姻，則太公或爲周之外戚（註六十）。上述種種傳說，大致皆戰國好事者所偽造（註六一）。這些傳說雖有不同，但基本情節則類似，都是太公懷才隱淪民間，因得遇文王而建立不朽功業。與伊尹一樣，太公也是被添上一段隱逸故事的事例之一。

伊尹、太公皆爲上古之人，距戰國時代已遠，傳說紛紜，尚無可厚非。然亦有史上確有其人，但生平事蹟不詳，而後人爲之經營創造者，如楚狂接輿者是。狂接輿最初見於《論語》，只是與孔子偶然相值於車下，對孔子有一番議論而已，連姓名都未可得知，更不用說其事略了。《莊子》常借接輿之口來表達其哲思（註六二），然亦尚未及其生平。到了《韓詩外傳》，則已有楚王使使聘接輿，接輿不受，與其妻變易姓名以逃之的故事（註六三）。劉向《列仙傳》載：「陸通者云，楚狂接輿也。好養生，食棗盧木實及蕪菁子。遊諸名山，在蜀峨媚山上，世世見之，歷數百年去。」（註六四）則接輿已有名有姓，並被附會爲神仙中人矣。至晉皇甫謐《高士傳》則是集衆家之大成，謂陸通爲其名，接輿爲其字，於楚昭王時佯狂不仕，不應楚王之聘，終則以服食爲仙云云。可見時代愈後，則傳說愈多，楚狂接輿的隱逸形象也愈趨成熟。

楚狂接輿本就近於隱逸一流人物，故後人爲其勾勒出清晰的隱逸形象，也還情有可原。而最可注意者，則爲其人事跡明載於史籍，原本毫無隱逸氣味，而後人仍爲之加油添醋，必欲將之捏

塑為隱逸而後快。此可舉弦高為例。弦高最初見於《左傳》僖公三十三年，其事如下：

秦師伐鄭，及滑，鄭商人弦高將市於周，遇之，以乘韋先，牛十二犒師，曰：「寡君聞吾子將步師出於敝邑，敢犒從者。不腆敝邑，為從者之淹，居則具一日之積，行則備一夕之衛。」且使遽告于鄭。

《左傳》記弦高事僅此。而在《淮南鴻烈》裏，則添加了弦高辭賞之事：

鄭伯以存國之功賞弦高。弦高辭之曰：「誕而得賞，則鄭國之信廢矣。為國而無信，是敗俗也。賞一人而敗國俗，仁者弗為也。以不信得厚賞，義者弗為也。」遂以其屬徒東夷，終身不反。（註六五）

《左傳》裏的愛國商人，在《淮南鴻烈》中則成了具有隱逸性格的高士。《淮南鴻烈》雖出漢人之手，但此傳說或在戰國時即已成形。到了晉皇甫謐編集的《高士傳》時，弦高故事又有變化：

弦高者，鄭人也。鄭穆公時，高見鄭為秦所逼，乃隱不仕，為商人。……

如是則弦高不僅在救鄭之後隱遁不受賞，甚至在事前即已是一隱於商賈的高士了。此等傳說，雖未必不合情理，但其真實性卻令人存疑。然由前舉伊尹、太公、楚狂接輿、弦高等數例中，似可感到戰國士人的某種心態，即其人若先有一段隱晦避世的事跡，則其人格將更顯光彩（註六六）。而此類的故事，亦可作為戰國時期隱逸盛行的最佳註腳。

以上對戰國隱逸傳說盛行的情況作了大致的分析，下面則就戰國時期真實的隱逸人物作一討論。然討論戰國時期的隱逸人物有一極大的困難，即隱逸之標準不易劃定。中國自漢代之後，正史中常有「隱逸」一類的專傳，列名隱逸傳者自然即是隱逸人物。即使未名列隱逸，傳文中如有「隱居」或「不仕」等字眼者，亦很容易將之歸為隱逸一類。然戰國時代卻無此等便利，一是由於特殊的政治社會背景所致。戰國時期士人極為活躍，只要稍具才能者都不難有一顯身手的機會，因此也造成了許多在史傳上僅得一見的士人。這些士人由於僅此一見，其生平事跡完全無從得知，故難以判斷其是否能被稱為隱逸。另一個更大的問題是，有關戰國時期的史料，有許多是出於後人所編集。這些由後人所編集的史料，往往沒有經過嚴密的考證，所以常常是非冗雜，真偽難辨。由於這兩個因素，使得許多人物面目模糊，在若有若無之間，無法確認其是否真為隱逸。基於此種困難，權宜之計，莫若將確然無疑的人物與半信半疑的人物分開處理，如此庶幾能免模稜兩可之譏。

戰國時確然可信的隱逸人物大致如下：

（一）王蠋 齊人，事見《史記·田單列傳》：

燕之初入齊，聞畫邑人王蠋賢，令軍中曰「環畫邑三十里無入」，以王蠋之故。已而使人謂蠋曰：「齊人多高子之義，吾以子為將，封子萬家。」蠋固謝。燕人曰：「子不聽，吾引三軍而屠畫邑。」王蠋曰：「忠臣不事二君，貞女不更二夫。齊王不聽吾諫，故退而耕於野。國既破亡，

吾不能存；今又劫之以兵為君將，是助桀為暴也。與其生而無義，固不如烹。遂經其頸於樹枝，自奮絕脰而死。

齊王不聽王蠋之諫，可見王蠋原本應有官位，後退耕於野，則是因無法實現其理想而隱也，其進退合乎儒者之道，蓋是狷者一流人物。其後嚴拒燕人之威脅利誘，更突顯出其有所不為之心跡。

（二）史舉 見《韓非子·內儲說下六微》：

甘茂少而事史舉先生，史舉，上蔡之監門也，大不事君，小不事家，以苛刻聞天下，茂事之順焉。

上蔡，戰國時屬楚，故史舉或為楚人。此史舉先生為監門小吏，上不事君王，下不事公卿大夫，蓋與春秋魯國之石門守為同類人物，唯史舉以苛刻聞天下為不同耳。

（三）侯嬴 魏人，事見《史記·魏公子列傳》，文繁不備引。

（四）朱亥 魏人，隱於屠間，與侯嬴交好，為信陵君椎殺晉鄙。

（五）毛公 趙人，藏於博徒，信陵君閒步從之游，後諫信陵君歸魏國。

（六）薛公 趙人，藏於賣漿家，餘同毛公。以上均見《史記·魏公子列傳》。

戰國時確然可指之隱逸僅此六人。人數奇少，似與當時隱逸傳說盛行之狀況極不相稱。但必須考慮到：一、六國史記大部分已焚於秦火，文獻不足，難以考詳當時之實情。二、許多人物是在疑似之間，本文為求謹慎，故未將之列於此處。三、毛公薛公

皆賢而隱於民間者，因得信陵君賞識從游而留名青史。當時類似毛公薛公者必所在多有，唯因未遇伯樂而乃終身不顯而已。或者乃刻意隱姓埋名，根本不欲爲人所知。故戰國時之隱逸，絕非僅只於此六人，然因各種條件之限制，今日已無法考詳。

至於在疑似之間的人物，則可列表於下：

姓 名	國別	事 跡	資料來源	備 註
段干木	魏	官之則不肯，祿之則不受。	呂覽·下賢	魏文侯致祿行萬而時往館之
顏闔	魯	魯君遣使者致幣，闔不受。	莊子·讓王	無法確定其真實性
公儀潛	魯	魯穆公欲以爲相，終身不屈。 (註六七)	高士傳卷中	無法確定其真實性
葉公子高	楚	終身不仕。	韓詩外傳卷七	無法確定其真實性，其人應在春秋之時
鮑焦	不詳	飾行非世，抱木而死。	莊子·盜跖、韓詩外傳卷一	無法確定其真實性，其人應在春秋之時
東郭順子	魏	田子方師，其爲人也真，人貌而天虛，緣而保真，清而容物。文侯聞之而曰：「夫魏真爲我累耳。」	莊子·田子方、說苑·雜言(註六八)	無法確定其真實性
列御寇	鄭	鄭子陽令官遺之粟，子列子辭。	莊子·讓王	歷史上確有其人，其事則未必可信
莊周	宋	楚威王使使厚幣迎之，許以爲相，莊周寧游戲汙瀆，終身不仕，以快	史記·老子韓非列	或爲寓言

		其志。	傳	
淳于髡	齊	稷下學士，終身不仕。	史記·孟子荀卿列傳	雖號為不仕，其實與仕宦無異
田駢	齊	稷下學士，設為不宦。	戰國策·齊策	與淳于髡同
王斗	齊	欲見齊宣王，惟使謁者延入，斗曰：「斗趨見王為好勢，王趨見斗為好士。」	戰國策·齊策、高士傳	高士傳稱其修道不仕
顏觸	齊	與齊宣王論士貴之道。宣王願為弟子，觸再拜而辭去。	戰國策·齊策、高士傳	無顯著之隱逸跡象
寒泉子	秦	諫秦惠王使張儀喻意山東之君。	戰國策·秦策	姚宏注曰：寒泉子，秦處士也。然未有明據
鍾離子	齊	齊處士，其為人也，有糧者亦食，無糧者亦食；有衣者亦衣，無衣者亦衣。	戰國策·齊策	事跡太少，不足以斷其為隱逸
陳仲子	齊	廉士，以兄之祿為不義之祿而不食，以兄之室為不義之室而不居。	孟子·滕文公	持身高節，然尚不足以稱為隱逸
許行	楚	倡賢者與民並耕而食之說，身自力行。	孟子·滕文公	無顯著隱逸事跡
漁父	楚	與屈原問答。	史記·屈原傳	或出後人附會
魯仲連	齊	好奇偉倜儻之畫策，而不肯仕宦任職，好持高節。田單欲爵之，魯連逃隱海上，曰：「吾與富貴而詘於人，寧貧賤而輕世肆志。」	史記·魯仲連傳	雖不肯仕宦，然其行事已超出一般所理解隱逸之範圍，

				故不可逕名之 曰隱逸
--	--	--	--	---------------

以上所列十八人，或是其人之真實性尚屬可疑，或是其人之行事尚難完全確認為隱逸。但可以肯定的是，戰國時代隱藏在社會表層之下的隱逸，其人數絕對要比浮出檯面上的人數要多得多。

還有一點值得注意的是，即使是確定為隱逸的六人當中，若侯嬴、朱亥、毛公、薛公等人，雖名為隱者，然觀其為魏公子出謀畫策、相許以死，其行事風格實已近於豪傑俠士之類，而非純然隱逸矣。戰國時期隱逸與非隱逸之間的界限模糊，亦於此可見一般。

第三節 統一政府下的隱逸——西漢時期

自秦統一六國，戰國時期之征戰紜擾暫告一段落。然不數年，陳勝吳廣揭竿而起，六國之後紛紛復立，天下再度陷於分裂。繼而楚漢相爭，越五年，天下始定於漢。漢代之建立，為中國歷史開創一前所未有之新局面。天下之權集於中央，自高祖以至哀平之間，除少數規模不大的動亂之外，中國內部基本上尚屬安定。與戰國時期諸國分立，幾於無日不戰，實不可同日而語。而戰國「士氣高張」的格局，亦不復見於漢代。蓋自秦得勢以來，士人地位已不能再如以往之優越。因秦乃法家之國，重耕戰，不尚浮談。秦之富強，雖亦得力於東方游士，但自呂不韋聚賓客著書，有取秦而代之之意（註六九）。而後其謀不成，不韋免

相，然始皇於東方游客恐已心有疑忌之意。不久，遂因鄭國築渠事而頒逐客之令。後雖由李斯諫止，然始皇對待游士之態度已於此可見一斑。其後始皇讀韓非書而大為歎服，韓非之主張，即為尊君權、抑游士。雲夢睡虎地出土秦律竹簡中，有〈游士律〉一條，更證明秦對游士活動的管理頗為嚴格（註七十）。及秦末大亂，六國復立，游士再度活躍。然不旋踵間，天下定於漢，游士之活動亦隨之漸趨消沈。戰國士人之所以能趾高氣昂，一方面固因其時國君爭致士人以圖富強，另一方面亦因七雄鼎立，游士來往於各國之間，可供迴旋之空間廣闊，故無往而不適然。迄至漢代，在上唯有一統之政府，真所謂「溥天之下，莫非王土。率土之濱，莫非王臣」。前漢初期，各諸侯王權勢尚大，略同於七國之分立，游士尚有優游之餘地。及七國之亂後，權制一歸中央，諸侯王僅享有食封之權，已與一般地主無異。游士的黃金時代，正式告終。此種情勢之變異，韓愈所言最為詳徹：

古之士三月不仕則相弔，故出疆必載質。然所以重於自進者，以其於周不可，則去之魯；於魯不可，則去之齊；於齊不可，則去之宋、之鄭、之秦、之楚也。今天下一君，四海一國，舍乎此則夷狄矣，去父母之邦矣。故士之行道者，不得於朝，則山林而已矣。（註七一）

韓文所言雖為當身而發，然用之於漢代亦無不可。漢代士人之處境既與戰國時期相異，隱逸為士人品流之一類，其境遇自亦與前有所不同。本節先列舉西漢一代的隱逸人物，分析其生平事蹟，

然後嘗試就政策及制度的層面來探討西漢時期政治與隱逸之間的關係。

1. 西漢隱逸人物

戰國秦漢之際，事繁變衆，二十年間，號令五易（註七二）。當此紛擾之時，有不少士人辟地遠世，全身隱退。關於這段時期的隱逸，將留待下節討論。西漢初期的隱逸，雖有自秦時即歸隱之人，但若其生平重要事蹟乃見於漢史者，則仍將之歸於本節討論。史籍所載西漢時期之隱逸如下：

（一）蓋公 《史記·曹相國世家》：

參為齊丞相。天下初定，悼惠王富於春秋，參盡召長老諸生，問所以安集百姓，如齊故諸儒以百數，言人人殊，參未知所定。聞膠西有蓋公，善治黃老言，使人厚幣請之。既見蓋公，蓋公為言治道貴清靜而民自定，推此類具言之。參於是避正堂，舍蓋公焉。

是僅知蓋公乃一治黃老言之學者，其餘生平則未詳。而《高士傳》則曰：「蓋公者，齊之膠西人也。明老子，師事樂臣公。漢之起，齊人爭往干世主，唯蓋公獨遁居不仕」云云，為蓋公加上了一段隱遁不仕的事蹟。《高士傳》成書較晚，且多附會。而此處敘述蓋公事行，雖未必屬實，然就情理度之，亦未能斷其必無。姑存於此，以俟深考。

（二）東郭先生、梁石君 《漢書·蒯通傳》：

齊王田榮怨項羽，謀舉兵畔之，劫齊士，不與者死。齊處

士東郭先生、梁石君在劫中，強從。及田榮敗，二人醜之，相與入深山隱居。客謂通曰：「先生之於曹相國，拾遺舉過，顯賢進能，齊國莫若先生者。先生知梁石君、東郭先生世俗所不及，何不進之於相國乎？」通曰：「諾。」乃見相國曰：「婦人有夫死三日而嫁者，有幽居守寡不出門者，足下即欲求婦，何取？」曰：「取不嫁者。」通曰：「然則求臣亦猶是也。彼東郭先生、梁石君，齊之俊士也，隱居不嫁，未嘗卑節下意以求仕也。願足下使人禮之。」曹相國曰：「敬受命。」皆以為上賓。

東郭、梁石二人見稱為處士，是原本並未仕宦。及田榮敗後，乃更韜跡隱晦，隱居於深山之中。但二人亦非決絕之士，故曹參以上賓之禮待之，二人即欣然受聘。二人之學術淵源不詳。《莊子》書中有東郭子綦及東郭順子，皆為修道家之術者（註七三）；而曹參以黃老之術治齊，所禮聘者或多為治黃老之人。故此二人或亦屬於黃老家。然此僅為臆測，未能確證。

（三）四皓 四皓者，東園公、甬里先生、綺里季、夏黃公。其事見《史記·留侯世家》，文繁不備引。四皓之事頗涉玄奇，故後儒多有疑之者（註七四）。然後儒所疑，多只就當時情勢推之，以一己之意見妄加臆度，而實無強力反證，故不足為信。四皓以高帝「慢侮人，故逃匿山中」，又因建成侯「卑辭厚禮」而從遊太子，可見四人並非決絕不仕之人，只是待明主而用之而已。四人之學術淵源不詳，然觀其「義不受辱」，又稱太子「為人仁孝，恭敬愛士」，故願延頸為之死，則頗類戰國豪俠節烈之

士，又似乎近於韓子所謂漆雕氏之儒者（註七五）。

（四）魯二生 其事見《史記·叔孫通傳》：

叔孫通與弟子共起朝儀，頗采古禮與秦儀雜就之。通徵魯諸生三十餘人。魯有兩生不肯行，曰：「公所事者且十主，皆面諛以得親貴。今天下初定，死者未葬，傷者未起，又欲起禮樂。禮樂所由起，積德百年而後可興也。吾不忍為公所為。公所為不合古，吾不行。公往矣，無汙我！」

叔孫通笑曰：「若真鄙儒也，不知時變。」

魯地素為儒教之鄉，此魯二生者，當亦是儒者之徒。二生斥叔孫通為面諛，所為不合古，不肯屈節以從。相較於叔孫通之諂佞取寵，及諸生之矜喜於富貴（註七六），二生之志節，更顯超遠。孔子所謂「不義而富且貴，於我如浮雲」之境界，二生實有之。二生誠為不知時變，然其可貴之處，亦正在於其「不知時變」也。二生謹守進退之節，實可當隱逸之名而無愧。故皇甫謐亦以之入《高士傳》。

（五）田何 《史記·儒林傳》詳田何傳《易》之淵源，然未述及其生平。《漢書》亦同。田何隱逸的事蹟，見《高士傳》卷中：

田何字子莊，齊人也。秦禁學，以《易》為卜筮之書，獨不禁，故何傳之不絕。漢興，以《易》授弟子，東武王同子仲、洛陽周王孫、丁寬、齊服生等皆顯當世。惠帝時，何年老家貧，守道不仕，帝親幸其廬以受業，終為《易》者宗。

漢代言《易》者皆本之田何，何傳《易》於天下離亂之際，而終身不涉仕途，可謂深通《易》之道。

（六）王生 《史記·張釋之傳》：

王生者，善為黃老言，處士也。嘗召居廷中，三公九卿盡會立，王生老人，曰「吾襪解」，顧謂張廷尉：「為我結襪！」釋之跪而結之。既已，人或謂王生曰：「獨奈何廷辱張廷尉，使跪結襪？」王生曰：「吾老且賤，自度終無益於張廷尉。張廷尉方今天下名臣，吾故聊辱廷尉，使跪結襪，欲以重之。」諸公聞之，賢王生而重張廷尉。

此王生亦是一治黃老言者。文帝時，張釋之曾劾太子不敬。後文帝崩，景帝立，釋之恐，懼大誅至，用王生計，卒見謝，景帝不過。可見王生富於智計，猶有戰國秦漢之際游士辯客之風。觀其使廷尉為之結襪以重之，可謂深得老子「將欲歛之，必固張之」之旨。以處士之身而得居廷中，與三公九卿並立，亦可見當時朝廷尊禮耆老宿獻之一般。

（七）司馬季主 其事見《史記·日者列傳》。宋忠、賈誼訪聖人於卜筮之中，於長安卜肆謁司馬季主。二人問季主「何居之卑，何行之汙」？季主乃告以天地之道、賢不肖之別，而總結之曰：

故騏驥不能與罷驢為駟，而鳳皇不與燕雀為群，而賢者亦不與不肖者同列。故君子處卑隱以辟眾，自匿以辟倫，微見德順以除群害，以明天性，助上養下，多其功利，不求尊譽。公之等喁喁者也，何知長者之道乎？

季主之言，甚當理而有深致，其志節之高，亦於焉可見。《日者列傳》或未必出自太史公手筆，然其事應基本可信（註七七）。褚先生曰：「司馬季主者，楚賢大夫，游學長安，通《易經》，術黃帝、老子，博聞遠見。」是季主之學術亦屬黃老一派，而旁通於卜筮術數。司馬貞《索引》又謂季主見於《列仙傳》，今本《列仙傳》中雖無司馬季主，然亦可知季主曾被視為神仙中人矣。

（八）摯峻 摯峻事蹟，《史記》、《漢書》皆無，唯見於《高士傳》卷中（註七八）：

摯峻字伯陵，京兆長安人也。少治清節，與太史令司馬遷交好。峻獨身修德，隱於所山。遷既親貴，乃以書勸峻進。峻報書曰：「峻聞古之君子，料能而行，度德而處，故悔慙去於身，利不可以虛受，名不可以苟得。漢興以來，帝王之道，於斯始顯，能者見利，不肖者自屏，亦其時也。《周易》太君有命，小人勿用，徒欲偃仰從容以遊餘齒耳。」峻之守節不移如此，遂高尚不仕，卒於所。

東漢有摯恂，為伯陵十二世孫，可見摯峻應實有其人。峻在答司馬遷書中提及《周易》，此或與其學術淵源有關。

（九）韓福 《漢書·昭帝紀》：「元鳳元年三月，賜郡國所選有行義者涿郡韓福等五人帛，人五十匹，遣歸。」同事又見《龔勝龔舍傳》。《高士傳》卷中則曰：

韓福，涿人也，以行義修節著名。昭帝時，將軍霍光秉政，表顯義士，郡國條奏行狀。天子謂福等五人行義最高，以德行徵至京兆。病不得進。元鳳元年詔策曰：「朕愍勞

福以官職之事。賜帛五十疋，遣歸。其務修孝弟以教鄉里。
。」福歸，終身不仕，卒於家。

《漢書》只言韓福以行義徵至京師，《高士傳》則多了終身不仕的事跡，不知是後人附會抑或是另有所本。所選五人中，餘四人不詳其姓字生平，不知是否為隱逸之士。傳中未提韓福之學術淵源，然詔中既勉其以孝弟教鄉里，則或為敦行儒術之人。

（十）成公 亦見於《高士傳》卷中：

成公，成帝時人。自隱姓名，常誦經，不交世利，時人號曰成公。成帝出遊，問之，成公不屈節。上曰：「朕能富貴人，能殺人，子何逆朕？」成公曰：「陛下能貴人，臣能不受陛下之官；陛下能富人，臣能不受陛下之祿；陛下能殺人，臣能不犯陛下之法。」上不能折，使郎二人就受政事十二篇。

此成公所誦不知何經，而成帝使郎二人就受政事，則成公應是一通於治道的人物。觀其自隱姓名，不交世利，兀傲超然於富貴之外，則似乎近於道家之徒。

（十一）安丘望之 亦見於《高士傳》卷中：

安丘望之者，京兆長陵人也。少治《老子》經，恬靜不求進宦，號曰安丘丈人。成帝聞，欲見之，望之辭不肯見。上以其道德深重，常宗師焉。望之不以見敬為高，愈日損退，為巫醫於民間，著《老子章句》。扶風耿況、王汲等皆師事之，從受老子，終身不仕，道家宗焉。

安丘望之為《老子》傳授源流中一重要人物。然後世有關《老

子》傳授之說法，多迷離不可解，安丘望之之身世亦頗撲朔（註七九）。要之，是一治道家術而養性不仕者，則可肯定矣。

（十二）宋勝之 亦見《高士傳》卷中：

宋勝之者，南陽安眾人也。少孤，年五歲，失父，母家於穀城聚中，孝慕甚篤，聚中化之。貧依姊居，數歲，乃至長安受《易》，通明，以信義見稱。從兄褒為東平內史，遣使召之。勝之曰：「眾人所樂者，非勝之願也。」乃去遊太原，從郇越牧羊，以琴書自娛。丞相孔光聞而就太原辟之，不至。元始三年，病卒於太原。

勝之幼時恭行孝慕，長大則不樂仕進，而寧牧羊於太原，其節行蓋在儒道之間。雖曾至長安受《易》，然看不出其學問與其行事間有何密切關係。元始為平帝年號，故勝之屬西漢時人。

（十三）張仲蔚 亦見《高士傳》：

張仲蔚者，平陵人也。與同郡魏景卿俱修道德，隱身不仕。明天官博物，善屬文，好詩賦。常居窮素，所處蓬蒿沒人。閉門養性，不治榮名，時人莫識，唯劉龔知之。

仲蔚修道德，明天官博物，閉門養性，其所學應近道家一派。劉龔為劉歆兄子，而《高士傳》又列仲蔚於宋勝之與嚴遵之間，故仲蔚應屬西漢末年至東漢初期間的人物（註八十）。

（十四）嚴遵 事見《漢書·王貢兩龔鮑傳序》：

蜀嚴君平卜筮於成都市，以為「卜筮者賤業，而可以惠眾人。有邪惡非正之問，則依蓍龜為言利害。與人子言依於孝，與人弟言依於順，於人臣言依於忠，各因勢導之以善

，從吾言者，已過半矣。」裁日閱數人，得百錢足自養，則閉肆下簾而授《老子》。博覽亡不通，依老子、嚴周之指著書十餘萬言。年九十餘，遂以其業終。

顏師古注引《地理志》謂君平爲嚴遵，則遵爲名，君平爲字。君平深研《老子》，著有《道德指歸論》（註八一），又通卜筮，其學術淵源當爲道家無疑。

（十五）林閭 見《華陽國志》卷十上〈廣陽士女〉：

林閭字公孺，臨邛人也。善古學古者，天子有輜車之使，自漢興以來，劉向之徒，但聞其官，不詳其職，惟閭與嚴君平知之。閭隱遯，世莫聞也。

公孺善古學古，似乎近於儒家。然君平學遵道家，亦知天子輜車之制，則公孺之學術淵源似又未可輕斷。姑且存疑，以俟後考。

（十六）鄭樸 與嚴遵同見於《漢書·王貢兩龔鮑傳序》：

谷口鄭子真，修身自保，非其服弗服，非其食弗食。成帝時，元舅大將軍王鳳以禮聘子真，子真遂不訕而終。楊雄稱之曰：谷口鄭子真不訕其志，耕於巖石之下，名震於京師。

顏注引《三輔決錄》謂子真名樸。《漢書》以子真與君平並稱，《高士傳》又謂其「修道靜默，世服其清」，則子真學行似亦近於道家一派。

（十七）李弘 《華陽國志·蜀郡士女》：

李弘字仲元，成都人。少讀五經，不爲章句。處陋巷，淬勵金石之志，威儀容止，邦家師之。以德行為郡功曹，一

月而去。楊子雲稱之曰：「李仲元為人也，不屈其志，不累其身，不夷不惠，可否之間。見其貌者肅如也，觀其行者穆如也，聞其言者愀如也。非正不言，非正不行，非正不聽，吾先師之所畏。」

《高士傳》又曰：「弘嘗被召為縣令，鄉人共送之，元無心就行，因共酣飲，月餘不去。刺史使人諭之，仲元遂遊奔不之官。」則仲元乃確然不仕之人。弘少讀五經，威儀容止足為邦家之師，又曾以德行舉功曹，則可知其謹守儒門矩矱。揚雄稱其「不屈其志，不累其身，不夷不惠，可否之間」（註八二），則仲元所行可謂合乎中道矣。

如上所列，西漢一代之隱逸，共得二十二人（註八三）。其中，治黃老道家之術者五人（蓋公、王生、司馬季主、安丘望之、嚴遵），治《易》者四人（田何、司馬季主、摯峻、宋勝之。其中司馬季主兼治黃老、《易經》），其餘十四人未明言其學術來源。然就其行跡判斷，則近儒家者八人（四皓、魯二生、韓福、李弘），近道家者五人（東郭先生、梁石君、成公、張仲蔚、鄭樸），難以判斷者一人。若依時代分，則前期（高惠文景）十二人，中期（武昭宣）二人，晚期（元成哀平）八人。前期十二人中，除王生、司馬季主外，餘皆生於戰國之時，其學成行立亦皆在漢興以前，而王生、司馬季主又為修道家之術者。晚期八人中，除李弘確然儒者矩矱，宋勝之稍近儒門，林閭不詳外，其餘皆為道家之徒。道家講究全身養性之術，其門中本多隱退不仕之士，故不足為奇。唯扣除前期十二人及晚期五人之後，則西漢

一代不願仕宦之儒生僅得四人（若包括林閭則為五人）。此固然是與西漢文獻較少有關，但若與之前的戰國和之後的東漢作比較，則西漢儒生隱逸人數之少，確實顯得突兀，恐怕不是文獻不足所能完全解釋。隱逸既為不仕之人，則隱逸之多寡，必然涉及士人入仕之整體環境與條件。故本文乃試從當時取士政策的角度，來分析西漢一代儒生隱逸特少的原因。

2. 西漢儒生隱逸特少之故

前文中已談到，古代學仕不分（見第二章第一節）。即使到了春秋戰國時代，學仍是仕的必要條件。隱逸既為能仕而不仕者，則其人必先有學，然後才能言其不仕。倘若一不學無術之徒，根本沒有入仕的資格，更談不上所謂隱逸了。先秦論及隱逸的三家中，儒家重學，眾所皆知。道家雖重自然，似乎有反智識的傾向，然道家的反智，只是反對人為的小知，而非反對大知（註八四）。道家典籍中出現的理想人物，絕非無知無識之徒，而是有其甚深通明的智慧。而其所謂的聖人神人真人至人等，亦非憑空而來，而仍有其一段密證修行的功夫。此種功夫，亦可謂之是廣義的學。法家反對隱逸，理由之一，即是隱者雖有學識，但卻不為君主所用，反而有動搖國家威信的可能，這對君主專制極為不利，故法家必欲殺之而後快。此三家立論的基礎雖有不同，然從其言論之中，可知隱逸必為具有學術之人，則確然無疑。

隱逸既為有學術之人，則欲深入瞭解隱逸在各時代變化的情形，必先探究古代學術分合升降之大勢。西周時期，學統於官。

唯貴族有入仕之資格，亦唯貴族才享有受教育的機會。而貴族所習，則為禮樂射御書數之六藝。所使用的教材，則為專官之掌故，即後世所謂《六經》者也（註八五）。及至春秋，封建漸趨崩解，學術亦隨之下放至民間，王官學散而為百家言，孔子為其中的關鍵人物。孔子以詩書教育學生，所用之教材雖為專官之掌故，但孔子並非純以仕宦之道教學，而是藉詩書來寄寓其關於文化歷史的高遠理想。其後墨子繼起，亦本詩書立言，然亦只是藉詩書發揮其微言大義，並非視詩書為古王官之典籍。降至戰國，諸子百家紛紛而起，學統於官之傳統不再，古王官學遂與新百家言分道揚鑣。王官學與百家言的分途，並非純粹只是學術上的變遷，而是同時有其政治上的意義。因在王官學的時代，學即所以為仕，學仕合一；而到了百家言的時代，學本身已具有獨立的價值（此轉變始於孔子），學者不必皆仕（若無法實現其理想，則可以選擇不仕），學與仕自此遂分為二途。先秦學官制度為因應這種新局勢亦有所調整。大抵而言，先秦學官有二，一曰史官，乃貴族封建宗法時代王官學之舊傳；一曰博士官，自戰國始有，蓋相應於平民社會自由學術之興起而設。博士官與史官分立，即古者王官學與後世百家言對峙之一象徵（註八六）。而戰國諸國中，魯、齊、魏、趙、秦皆設有博士之職（註八七）。各國之所以設博士官，似乎是有意將學者挽回仕途（或說是以職祿來籠絡學者），使學仕再度合一。然戰國紛亂，此企圖並未達成（唯齊稷下博士之制較有成就）。及至秦代，情勢又有所轉變。始皇三十四年，博士淳于越議復封建，始皇下其議，李斯以私學相與非法

教，於是遂有焚書之令。然仔細分析秦廷所焚之書，則首要為六國之史記，其次為詩書，再其次乃及百家語。秦廷焚書之主要作用，乃在防止士人議論時政，以古非今。六國史記多譏刺及秦，且多涉政治，故列為首禁。詩書為古代官書，每為師古議政者所憑藉，故亦禁絕。至於百家之語，則似是牽連及之，並不嚴密，故自西漢以來，均謂秦焚書不及諸子（註八八）。而秦代博士官之職掌，原兼有治詩書古文及新興百家學者，然自焚書令後，則通六藝詩書之博士遭罷斥，唯剩百家學之博士（註八九）。細繹秦廷之用意，實是欲網羅社會新興百家來牢籠統制，選擇會通，以成為其一朝之新王官學（註九十）。換言之，即是以此新王官學來重新統合學與仕（故曰「欲學法令，以吏為師」），此為秦以前學術分野之大概。

然秦不旋踵而滅，其統合學仕二徒的意圖亦隨之而廢。秦末楚漢之際，天下大亂，漢朝在一片廢墟中建立，因此務於休息養生。漢承秦制，一切無大變動，博士制度亦然，至文帝時始置一經博士（註九一），景帝時又增立《春秋》博士（註九二）。然此時經學博士尚與百家傳記博士並立（註九三）。及至武帝之時，乃罷黜百家，專立《五經》博士。武帝時之表章《五經》，即是重尊古代之王官學（註九四）。而其用意，仍是要回復古代學仕合一的傳統，只是不像秦廷以新興百家言為其新官學，而是以復古為更新，即以舊王官之掌故為其新政治之基礎。回復學仕合一之古傳統的企圖，除了立《五經》博士外，又表現在博士弟子員的設立上。博士設弟子員之議起於公孫弘，武帝納其議，遂於元朔五年

實施（註九五）。西周之王官學，其對象限於貴族；西漢之博士弟子員的來源，則見《史記·儒林傳》所載公孫弘之議：

太常擇民年十八已上，儀狀端正者，補博士弟子。郡國縣道邑有好文學，敬長上，肅政教，順鄉里，出入不悖所聞者，令相長丞上屬所二千石，二千石謹察可者，當與計偕，詣太常，得受業如弟子。

博士弟子員主要來自民間，並且是由各郡國縣道邑推薦而來，具有全國的普遍性。博士弟子每歲皆試，能通一藝以上者，補文學掌故缺；其高弟者可以為郎中（註九六）。這固是以官祿勸誘士子，但亦是以通經之人來擔任官職，整合學仕二途之意甚顯。自武帝之後，博士弟子的人數屢有增加，昭帝時增滿百人，宣帝末增倍之，元帝時，更為設員千人，成帝末，弟子員乃增至三千人（註九七）。弟子員人數既多，通一藝以上及高弟者皆得任官，因此，自武帝以來，「公卿大夫士吏彬彬多文學之士矣」（註九八）。漢政府遂漸漸從宗室、軍人、商人之組合，轉變成士人參政之新局面。不僅公卿朝士名儒輩出，即庶僚下位，亦多學者（註九九）。影響所及，朝廷大議遂往往以經義斷事（註一〇〇）。由此可見自武帝以來統合學仕二途的政策，的確頗見成效。

漢代既以明經取士（註一〇一），因此經學盛行，習經者衆，蓋祿利之路使然也（註一〇二）。然漢代經學昌明固然有其庸俗的一面，但卻也不可因此而否定了其正面的意義。武帝之置《五經》博士，設博士弟子員，乃是欲恢復古王官學之傳統，使學仕合一。自此之後，政府任官乃多用士人，士人亦得一適當的入仕

途徑。近人多謂武帝罷黜百家、表章儒術，乃是藉此統一思想，用官位爵祿來籠絡士人，以達成其君主專制之目的。此實未得古人之真相。後人多只注意經學之流弊，而未能深體武帝一朝復古更化背後所蘊含的理想。武帝時一連串的措施，如設《五經》博士、易服色、行封禪等，無一不是欲超越晚周亡秦而直接唐虞三代之傳統。雖然此種理想不免染有武帝個人私心之成分（如求仙），但此種雄心魄力，亦不宜將之完全抹殺，更不應以日後之流弊而否定前人之辛勤努力。要之，西漢中期之後，以《五經》為王官學，結合學仕復歸一途，實為一項重大之變革。而以明經取士的政策，亦使得士人的處境產生極大的變化。

漢初，政府成員不外功臣、宗室兩大系統（註一〇三），功臣為公卿在朝內，宗室為諸侯王在外藩。文景之間，開國功臣凋謝殆盡，諸侯王勢力亦退，代之而起的是軍人和商賈。軍人以兵權預朝政，商賈以入貲為顯官。要之，士人的地位並不突出。雖然高帝時有求賢詔，惠帝呂后皆曾詔舉孝悌力田，文景時詔舉賢良方正（註一〇四），但這幾次的求賢並沒有改變漢初以來功臣、宗室、軍人、商賈把持朝政的基本態勢。直到武帝接受董仲舒之建議，「推明孔氏，抑黜百家。立學校之官，州郡舉茂才孝廉」（註一〇五），情勢才為之一變。自此，漢廷逐漸朝士人政府演進。朝廷既以經學取士，則士人之習經術者遂得以進入仕途。察舉選士自武帝後成定制，此後每隔數年，朝廷便會下詔取士。且朝廷求賢之意往往甚為殷切，如武帝元朔元年之詔曰：

夫十室之邑，必有忠信；三人並行，厥有我師。今或至閭

郡而不薦一人，是化不下究，而積行之君子雍於上聞也。二千石官長紀綱人倫，將何以佐朕燭幽隱，勸元元，厲蒸庶，崇鄉黨之訓哉？且進賢受上賞，蔽賢蒙顯戮，古之道也。其與中二千石、禮官、博士議不舉者罪。（註一〇六）

於是有司奏議曰：

今詔書昭先帝聖緒，令二千石舉孝廉，所以化元元，移風易俗也。不舉孝，不奉詔，當以不敬論。不察廉，不勝任也，當免。（註一〇七）

二千石若不舉孝、不察廉，則當免官，甚至處以不敬之罪。在這種嚴令下，二千石恐怕不敢不盡力推舉賢才了。朝廷不僅命郡國二千石當盡量察舉賢才，有時也親自差遣大臣巡行天下，以褒舉遺逸。如武帝元狩六年：

是歲遣博士褚大等六人持節巡行天下，存賜鰥寡，假與乏困，舉遺逸獨行君子詣行在所。（註一〇八）

在上位者既極力求賢，則才學之士亦多得以進入仕途。而朝廷亦時時擔心招賢之路不通，故在詔旨中特加申明。如成帝鴻嘉二年之詔曰：

古之選賢，傳納以言，明試以功，故官無廢事，下無逸民，教化流行，風雨和時，百穀用成，眾庶樂業，咸以康寧。朕承鴻業十有餘年，數遭水旱疾疫之災，黎民婁困用飢寒，而望禮義之興，豈不難哉！朕既無以率道，帝王之道日以陵夷，意乃招賢選士之路鬱滯而不通與，將舉者未得其人也？其舉敦厚有行義能直言者，冀聞切言嘉謀，匡朕

之不逮。（註一〇九）

有時則強調延于側陋，如哀帝建平元年詔曰：

蓋聞聖王之治，以得賢為首。其與大司馬、列侯、將軍、中二千石、州牧、守、相舉孝弟惇厚能直言通政事，延于側陋可親民者，各一人。（註一一〇）

不僅朝廷亟欲拔舉遺逸，即大臣亦常常以此為言。如成帝時杜欽上言曰：

如不留聽於庶事，不論材而授位，殫天下之財以奉淫侈，匱萬姓之力以從耳目，近諂諛之人而遠公方，信讒賊之臣以誅忠良，賢俊失在巖穴，大臣怨於不以，雖無變異，社稷之憂也。（註一一一）。

又如同為成帝時之李尋曰：

夫士者，國家之大寶，功名之本也。將軍一門九侯，二十朱輪，漢興以來，臣子貴盛，未嘗至此。夫物盛必衰，自然之理，唯有賢友彊輔，庶幾可以保身命，全子孫，安國家。宜急博求幽隱，拔擢天士，任以大職。諸閹茸佞調，抱虛求進，及用殘賊酷虐聞者，宜以時廢退，不當得居位。（註一二二）。

在此種政策下，有學行之士人沈淪民間而不被察舉者，恐怕已不易得。西漢儒生隱逸之所以並不多見，武帝以下西漢諸帝的取士政策，當是重要原因。

總之，在秦漢時代，政治歸於一統。士人面對統一的政府，只有兩種選擇：不是與之合作，就是隱歸不仕。已不似戰國時

期，可供其遊走的空間大為縮減。漢初行黃老之治，務於休養生息，一切依仿秦制，無大變動，對士人入仕的問題，也沒有明確的政策。高惠文景間所有幾次求賢之詔，但對當時政治的格局並無太大影響。這一期間的隱逸，雖亦間有為君侯所禮聘者（如曹參之禮東郭先生、梁石君，建成侯之禮四皓），但多出於特殊情勢，並非朝廷有禮遇巖穴之意。直至武帝一朝銳意改革，立《五經》為官學，回復古代學仕合一的傳統，以明經取士。自此，士人才有了一合理的入仕管道。朝廷既致力於求賢訪士，則士人之懷才負行者，亦皆不吝於貢獻其才能以匡濟天下。誠如韓愈所言：

山林者，士之所獨善自養而不憂天下者之所能安也。如有憂天下之心，則不能矣。（註一一三）

所謂「士之所獨善自養而不憂天下者」，蓋道家之士有之，故道家隱逸在任何時代都屢見不鮮。若修習儒術者，則大率皆有「憂天下之心」，假令有適當之機會，無不思戮力於天下以自見，山林非其心之所鍾也。在西漢明經取士的政策下，經術修明的儒生往往選擇進入仕途以一展抱負。因此西漢中期之後儒生隱逸特少的現象，也就不足為奇了。

第四節 政權更替時的隱逸

士人隱退不仕的原因有很多，其中，因政權更替遂退出仕途者為數不少。因政權更替而產生的隱逸，歷朝歷代無不有之。他

們或是出於對新政權的不滿，或是出於對舊政權的效忠，總之，是不願在新政權下出任官職。承平時期的隱逸，一般除了生活貧困之外，並無太多的風險。而政權更替時的隱逸，則需時時防備來自新政權的壓力。因為新政權常會要求在舊政權時享有高名的士人加入，藉以號召民心，鞏固其地位。但這些士人既享有高名，其志節必有不同凡人之處。他們往往堅持理念，寧為玉碎，不為瓦全，即使新政權施以各種威脅利誘的手段，亦絕不妥協，甚至因此而犧牲生命也在所不惜。這些亂世中的隱逸，真可當得上是「威武不能屈」的大丈夫。自殷末至東漢，中國基本上歷經了三次激烈的政權交替時期，分別是殷末周初、戰國秦漢之際、及王莽篡漢之時。本節乃就這三個時期所出現的隱逸，分述如下。

殷末周初之際，最著名的隱逸，自然當推伯夷叔齊二人。二人之事蹟已詳第一章第三節，此處不再重複。但二人所代表的意義，前文並未詳述，此處應再予以說明。伯夷叔齊固然是殷周之際政權更替時的隱逸，但二人並非殷人，而是僻處東方邊境的孤竹人。孤竹固然是隸屬於殷朝的一個方國（註一一四），然以殷代之情勢推之，商之邦國與商王間敵友無常，關係極不穩定（註一一五）。孤竹地處偏遠，與商王之關係是否密切，已屬可疑。更何況殷末紂王暴虐無道，邦國分崩離析，以至周文王能「三分天下有其二」（註一一六）。伯夷叔齊是否仍認同商王之統治，實大可推敲。伯夷叔齊在讓位逃離孤竹之後，聞西伯昌善養老，故欲往

歸之。可見此時西伯德義已盛，故能贏得伯夷叔齊之歸心，亦間接證明二人對紂王共主的地位已不認可。而二人諫武王曰「以暴易暴」，是直以「暴」字論定商紂，更可知二人對殷紂政權之態度。唯伯夷叔齊雖不認同商王，但對周政權亦同樣不予印可。故有扣馬而諫之舉，又譏其「以暴易暴，不知其非」，最後終因義不食周粟而死。因此，與後世隱逸不同，伯夷叔齊既非對舊政權效忠，又不肯與新政權合作，其所以甘心隱遁而死，實是忠於其心中對理想的堅持，絕不肯降格以求。伯夷叔齊之死，固然是政權更替下的一悲劇，但其隱於首陽山的心跡，卻是超乎政權之外，而純出自其心中對義理的強烈信念。二人為維護這股信念，生死以之，無怨無悔。較之後世為一家一姓而效忠至死者，伯夷叔齊之義行，更不知高出凡幾。太史公稱之曰「末世爭利，維彼奔義」（註一一七），可謂深知二人之心矣。而後人論及易代之隱逸者，亦必首推伯夷叔齊，實是因二人之志節操行確有後世所不可及者也。伯夷叔齊為國史中最早的隱逸人物，的確也為後世追隨者立下了完美的典型。

其次，要論及到戰國秦漢間的隱逸。秦滅六國與周人滅殷的形勢不同，殷周之戰，是兩個敵對的政治文化集團的鬥爭。而戰國七雄彼此間雖征戰不已，但卻同屬華夏文化的範圍內。戰國士人一般並無狹隘的國家主義觀念，他們往往遊走各國，到處尋找機會，而並不刻意一定要為祖國效力。秦滅六國之後，一般士人固然不一定樂意見到秦的得勢，但亦未必會有深刻的亡國之痛。在可知的秦代隱逸中，並無一位是明顯地因懷抱故國之情而不仕

於秦廷者。秦代的隱逸，與其說是爲懷舊而隱，倒不如說是爲避亂而隱來得恰當。而秦本與六國對立，故不需藉由這些士人的效忠來顯示其合法性。又秦統一之後忙於國內各項建設，亦無暇管及隱逸之事。故秦代之隱逸多得保全性命於亂世。西漢梅福曰：

秦滅二周，夷六國，隱士不顯，佚民不舉，絕三統，滅天道，是以身危子殺，厥孫不嗣，所謂墜人以自塞者也。

（註一一八）

以秦之滅亡歸罪於不顯隱士，雖未免言過其實，但亦可知秦廷對隱逸的確無特殊的政策。秦代之隱士，至今可考者，約略如下：

（一）四皓 《漢書·王貢兩龔鮑序》曰：

漢興有園公、綺里季、夏黃公、角里先生，此四人者，當秦之世，避而入商雒深山，以待天下之定也。自高祖聞而召之，不至。

則是四人在秦時已隱逸，漢興之後，因高祖輕士善罵，故又召之不至。直到建成侯卑辭厚禮，始答應從太子遊。故四皓之事跡雖主要見於西漢，但仍可歸入秦代之隱逸。

（二）黃石公 其事見《史記·留侯世家》，即膾炙人口之圯上納履故事的主角。黃石公之真姓字不詳，以其告張良曰：「十三年孺子見我濟北，穀城山下黃石即我矣。」後十三年果見穀城山下黃石，故稱之爲黃石公。皇甫謐亦采其事入《高士傳》，並謂：「黃石公，下邳人也。遭秦亂，自隱姓名，時人莫知。」謂黃石公爲下邳人，恐怕只是因與張良遇於下邳，故想當然爾，未必可信。然謂其遭秦亂，自隱姓名，倒頗合情理。觀其授張良

《太公兵法》，勉其爲王者師，其不滿於秦政之意居然可見。而其行事卓異恢奇，神龍見首不見尾，亦可當之隱逸而無愧。後人因圯下納履之事太過神奇而懷疑其真實性，但無論張良或太史公實都無編造此一故事以欺誑世人的必要，故黃石公仍應是一真實的歷史人物（註一一九）。

（三）成公生 《漢書·藝文志》名家類有《成公生》五篇，注云「與黃公等同時」，此黃公亦見於《藝文志》，注云「名疵，爲秦博士」，則成公亦秦時人。顏師古注曰：「姓成公。劉向云與李斯子由同時。由爲三川守，成公生游談不仕。」（註一二〇）。所謂「游談不仕」者，蓋近於淳于髡、田駢之流，雖未必爲真隱者，然姑列於此，以備一格。

（四）酈食其 陳留高陽人。好讀書，家貧落魄，無衣食業。爲里監門，然吏縣中賢豪不敢役，皆謂之狂生。及陳勝、項梁等起，食其以其不能聽大度之言，故乃自匿。及聞沛公有大略，方願從游。班固稱其「自匿監門，待主然後出」（註一二一）。則在其出爲沛公之前，亦可算是一待機而動的隱者。

（五）沈郢 沈邱阜陽縣人，周文王第十一子聃季後。其先安仁及安人子同，俱齊大夫，居武城。同生郢，有才名。秦始皇并天下，詔封郢爲丞相，不就。作沈亭於潁濱，遊釣終身（註一二二）。

（六）周貞實 零陵人也。居淡山石室中。始皇下詔徵之，三徵，皆不就（註一二三）。

（七）許猗 不知何許人。秦末，隱居不仕（註一二四）。

（八）竇少翁 觀津人。遭秦之亂，漁釣隱身，墜淵而死（註

一二五)。

以上四人皆不見於正史記載。沈、周二入見於地方志，資料之時代已甚晚，未可確據。而二人皆為始皇下詔徵召，以秦代之情勢看來，似極不可能，當是記述者以後世之情況度之。以始皇之專暴，徵辟之事已極不可信，更何況徵之不就，在法家思想的指導下，豈能容忍這種人繼續存在？沈郢之事尤其可疑，魏晉南北朝人多喜攀附前賢、或捏造先人事蹟以光耀其門第（註一二六）。沈郢事出自南朝梁沈麟士所作之〈沈氏述祖德碑〉，其真實度不高。許猗則見於《新唐書·宰相世系表》，則或是許氏宗人為其祖先添上一層隱居不仕的高尚事蹟亦未可知。故四人之中，似唯有竇少翁較為可信。

又《史記·陳涉世家》《索隱》引姚氏按語，提及「隱士上章邯書」云云（註一二七），則是秦時尚有一曾上書章邯之隱士。唯其生平姓名已完全無從得知，故不列入討論。

除上述十一人外，另東郭先生、梁石君在秦時已為處士，田何於秦禁書之際仍教授不輟，都可算是秦代的隱逸。其事已詳於前節，故此處從略。

綜括言之，秦滅六國雖亦是一政權更替的時代，但就秦代可考的隱逸人物看來，除沈郢、周貞實、許猗等三人可疑之外，其餘均不見對秦有強烈憎恨之意。即使如黃石公，其所以傳授張良兵法，雖不無教其滅秦之意，但與其說他是秦朝的反對者，倒毋寧說他深曉事理，知天下必亂，故以兵法授子房，欲其輔佐王者，以定江山安百姓，開創未來之新局。總之，在戰國秦漢之

際，不仕二姓的觀念尚未深植士人心中。秦代的隱逸，其行事風格仍為戰國一脈，與西漢末王莽篡位時的隱逸大不相同。

殷周之際的隱逸唯伯夷叔齊。戰國秦漢之際，一方面因文獻不足，一方面也因時代背景特殊，故隱逸亦不多見。真正因政權更替而促現大批隱逸的時代，是在王莽篡漢之時。王莽篡漢，是典型的政權轉移至異姓之手的例子。當此之時，有極多士人不願在新政權下繼續擔任官職，紛紛走上隱逸之路。而王莽覆亡之後，天下大亂，出現了地方割據勢力。其中，公孫述據巴蜀，隗囂據隴西。此二地的士人亦有忠於漢室而不肯仕異姓者。茲就文獻所載，將王莽篡漢之後不仕於新室、公孫述、隗囂者之士人列表如下（註一二八）：

姓 名	籍 貫	事 跡	資 料 來 源
梅福	九江壽春	居家，常以讀書養性為事。至元始中，王莽篡政，福一朝棄妻子，去九江，至今傳以為仙。	漢書·梅福傳
龔勝	楚	為光祿大夫。王莽秉政，乞骸骨。莽既篡國，遣使者拜勝為講學祭酒，勝稱疾不應徵。後二年，莽復遣使拜勝上卿。勝辭，使者強要。勝自知不見聽，即謂門人高暉等曰：「吾受漢家厚恩，亡以報，今年老矣，且暮入地，誼豈以一身事二姓，下見故主哉？」遂不復開口飲食，積十四日死。	漢書·龔勝傳
邴漢	琅邪	哀帝時，以清行徵用，至京兆尹，後為太中大夫。安漢公莽秉政，乞骸骨，歸老於鄉里。	漢書·龔勝傳
薛方	齊	莽以安車迎方，方因使者辭謝曰：「堯舜在上，下有巢由，今明主方隆唐虞之德，小臣欲守箕山之節也。」莽說其言，不強致。世祖即位	漢書·薛方傳

		徵薛方，道病卒。	
郭欽	隴巖	南郡太守。王莽居攝，以病免官，歸鄉里，臥不出戶，卒於家。	漢書·王貢兩龔鮑傳
蔣詡	杜陵	兗州刺史。餘同郭欽。	全上
栗融	齊	儒生。去官不仕於莽。	全上
禽慶	北海	全上。	全上
蘇章	北海	全上。	全上
曹竟	山陽	全上。	全上
陳咸	沛國汝	成哀間以律令爲尚書，平帝時，安漢公莽輔政，多改漢制，咸心非之。及莽因事誅不附己者，即乞骸骨去職。及始建國初，召咸爲掌寇大夫，謝病不肯應。時三子皆在位，乃悉令解官，父子相與歸鄉里，閉門不出入。	漢書·王莽傳中
卓茂	南陽宛	大司農京部丞。莽居攝，以病免歸郡，常爲門下掾祭酒，不肯作職吏。更始立，以茂爲侍中祭酒，從至長安，知更始政亂，以年老乞骸骨歸。光武即位，訪求茂，茂詣河陽謁見。光武下詔以茂爲太傅，封褒德侯。	後漢書·卓茂傳
孔休	南陽宛	新都令。王莽秉權，休去官歸家。及莽篡位，遣使齎玄纁、束帛，請爲國師，遂歐血託病，杜門自絕。	全上
蔡勳	陳留圉	好黃老，平帝時爲郡令。王莽初，授以厭戎連率。勳對印綬仰天歎曰：「吾策名漢室，死歸其正。昔曾子不受季孫之賜，況可事二姓哉？」遂攜將家屬，逃入深山，不仕新室。	後漢書·蔡邕傳
劉宣	安眾	安眾侯崇之從弟。知王莽當篡，內變名姓，抱經書隱避林藪。建武初乃出。	後漢書·卓茂傳
鮑宣	渤海高城	與卓茂、孔休、蔡勳、劉宣、龔勝等五人同志，不仕王莽時。	全上，又見漢書·鮑宣傳

168 先秦兩漢的隱逸

蔡茂	河內懷	哀平間以儒學顯，徵試博士，對策陳災異，以高等擢拜議郎，遷侍中。遇王莽居攝，以病自免，不仕莽朝。後與竇融俱徵，復拜議郎，再遷廣漢太守。	後漢書·蔡茂傳
郭堅伯 郭游君	雒	父子並修清節，不仕王莽。	全上
宣秉	馮翊雲陽	少修高節，哀平際，見王氏據權專政，侵削宗室，有逆亂萌，遂隱遁深山，州郡連召，常稱疾不仕。王莽為宰衡，辟命不應。及莽篡位，又遣使者徵之，秉固稱疾病。更始即位，徵為侍中。建武元年，拜御史中丞。	後漢書·宣秉傳
王丹	京兆下邳	哀平時，仕州郡。王莽時，連徵不至。家累千金，隱居養志，好施周急。鄧禹西征關中，軍糧乏，丹率宗族上麥千斛。禹表丹領左馮翊，稱疾不視事，免歸。後徵為太子太傅。	後漢書·王丹傳
王良	東海蘭陵	少好學，習小夏侯尚書。王莽時，寢病不仕，教授諸生千餘人。建武二年，大司馬吳漢辟，不應。三年，徵拜諫議大夫。	後漢書·王良傳
郭丹	南陽穰	七歲而孤，小心孝順。至京師，常為郡講，諸儒咸敬重之。大司馬莊尤請，丹辭病不就，莽又徵之，遂與諸生逃入北地。更始二年，徵為諫議大夫，仕漢，永平三年為司徒。	後漢書·郭丹傳
胡剛	南郡華容	清高有志節。平帝時，大司徒馬宮辟之，值王莽居攝，剛解其衣冠，縣府門而去，遂亡命交趾，隱於屠肆之間。後莽敗，乃歸鄉里。	後漢書·胡廣傳
楊寶	弘農華陰	習歐陽尚書。哀平之世，隱居教授。居攝二年，與兩龔、蔣詡俱徵，遂遁逃，不知所處。光武高其節。建武中，公車特徵，老病不到，卒於家。	後漢書·楊震傳
龍丘萇	吳	隱居太末，志不降辱。王莽時，四輔三公連辟，不到。	後漢書·循吏傳
洼丹	南陽育陽	世傳孟氏易。王莽時，常避世教授，專志不仕，徒眾數百人。建武初，為博士。	後漢書·儒林傳

牟長	樂安臨濟	少習歐陽尚書，不仕王莽世。建武二年，大司空宋弘特辟，拜博士。	全上
孔子建	魯國魯	世傳古文尚書。少遊長安，崔篆仕王莽為建新大尹，嘗勸子建仕。對曰：「吾有布衣之心，子有袞冕之志，各從所好，不亦善乎！道既乖矣，請從此辭。」遂歸，終於家。	全上
高容 高詡	平原般	世傳魯詩。容哀平間為光祿大夫，詡以父任為郎中，以信行清操知名。王莽篡位，父子稱盲，逃，不仕莽世。光武即位，大司空宋弘薦詡徵為郎，除符離長。	全上
劉茂	太原晉陽	習禮經，教授常數百人。哀帝時察孝廉，再遷五原屬國侯，遭母憂去官。服竟後為沮陽令。會王莽篡位，茂棄官，避世弘農山中教授。建武二年，歸，為郡門下掾。明年，詔書徵茂拜議郎，遷宗正丞。	後漢書·獨行傳
許揚	汝南平輿	少好方術，安漢公莽輔政，召為郎，稍遷酒泉都尉。及篡位，揚乃變姓為巫醫，逃匿它界，莽敗，方還鄉里。建武中，太守鄧晨署為都水掾。	後漢書·方術傳
郭憲	汝南宋	少師事東海王仲子。王莽篡位，拜憲郎中，賜以衣服，憲受衣焚之，逃於東海之濱。莽深忿憲，討逐不知所在。光武時，求天下有道之人，徵憲，拜為博士，後為光祿勳。	後漢書·方術傳
陳宣	沛國蕭	剛猛性毅，博學，明魯詩。遭王莽篡位，隱處不仕。光武即位，徵拜諫議大夫。	續漢書·五行志 引謝承書
向長	河內朝歌	性尚中和，好通老、易。王莽大司空王邑辟之，連年乃至，欲薦之於莽，固辭乃止。潛隱於家。	後漢書·逸民傳
逢萌	北海都昌	通春秋經。王莽殺其子宇，萌謂友人曰：「三綱絕矣！不去，禍將及人。」既解冠挂東都城門，歸，將家屬浮海，客於遼東。	全上
周黨	太原廣武	勅身脩志，州里稱其高。及王莽竊位，託疾杜	全上

170 先秦兩漢的隱逸

		門。	
譚賢 殷謨	太原 雁門	與周黨俱守節不仕王莽。	全上
王霸	太原廣武	少有清節。及王莽篡位，棄冠帶，絕交宦。	全上
戴遵	汝南慎陽	平帝時為侍御史。王莽篡位，稱病歸鄉里。	全上
逢貞	杜陵	世二千石。王莽辟不至。嘗為杜陵門下掾，終身不窺長安門。但閉戶讀書，未嘗問政。	御覽卷五一〇引 嵇康聖賢高士傳
李劭公	上邽	王莽時辟地河西。建武中，竇融欲薦之，面辭乃止。家累千金，優游自樂。	御覽卷六一一引 嵇康聖賢高士傳
王遵	平原	明道深曉陰陽，懷德滅行，和光同塵，不為皎皎之操。王莽世退身，僮牛自給，有似蜀之嚴君平。	御覽卷八二八引 司馬彪續漢書· 逸民傳
章明	新繁	為太中大夫。莽篡位，歎曰：「不以一身事二王。」遂自殺。	華陽國志·蜀郡 士女
侯剛	新繁	為郎。見莽篡位，佯狂，負木升守闕號哭。莽使人問之，對曰：「漢祚無窮，吾寧死之，不忍事非主也。」莽追殺之。	全上
應翊	不詳	當莽居攝，以病告歸。後赤眉攻所居城，糧盡，翊以私穀數十萬斛賑城中。	御覽卷三五引應 亨撰應翊像贊序
室中周	不詳	莽時避地漢中，著書十篇。	廣韻
沈靖		官湯陰太守，避莽之難，隱居桐柏山。	新唐書·宰相世 系表
王興		北平侯王譚子。譚不從莽政，子興。生五子，並避時亂，隱居涿郡故安縣間鄉西山。光武即位，封為五侯。	水經注卷一一易 水注
吳羌	不詳	漢高士，避王莽之亂，隱居德清縣山，後人因名之吳羌山。	嘉泰吳興志卷四 名
樵玄	巴陵閭中	平帝時為繡衣使者，分行天下。事未及終，而	後漢書·獨行傳

		<p>王莽居攝，玄於是縱使車者，變易姓名，間竄歸家，因以隱遁。後公孫述僭號於蜀，連聘不詣。述乃遣使者備禮徵之，若玄不肯起，便賜以壽藥。玄仰天歎曰：「唐堯大聖，許由恥仕；周武至德，伯夷守餓。彼獨何人，我亦何人。保志全高，死亦奚恨！」遂受壽藥。玄子瑛泣血叩頭於太守，太守為請，述聽許之。玄遂隱藏田野，終述之世。</p>	
李業	廣漢梓潼	<p>少有志操，介特，習魯詩。元帝時舉明經，除為郎。會王莽居攝，業以病去官，杜門不應州郡之命。太守劉咸強召之，業乃載病詣門。咸怒，令詣獄養病，欲殺之。客有說之者，咸乃出之，因舉方正。王莽以業為酒士，病不之官，遂隱藏山谷，絕匿名跡，終莽之世。</p> <p>及公孫述僭號，素聞業賢，徵之，欲以為博士，業固疾不起。數年，述羞不致之，乃使大鴻臚尹融持毒酒奉詔命以劫業。業辭志不屈，遂飲毒而死。</p>	全上
王皓 王嘉	蜀郡	<p>平帝時，王皓為美陽令，王嘉為郎。王莽篡位並棄官西歸。及公孫述稱帝，遣使徵皓、嘉，恐不至，遂先繫其妻子。使者謂嘉曰：「速裝，妻子可全。」對曰：「犬明猶識主，況於人乎！」王皓先自刎，以首付使者。述怒，遂誅皓家屬。王嘉聞而歎曰：「後之哉！」乃對使者伏劍而死。</p>	全上
費貽	犍為	<p>不肯仕述，乃漆身為厲，陽狂以避之，退藏山藪十餘年。述破後，仕至合浦太守。</p>	全上
任永 馮信	犍為 廣漢	<p>二人並好學博古。公孫述連徵命，待以高位，皆託青盲以避世難。永妻淫於前，匿情無言；見子入井，忍而不救。信侍婢亦對信姦通。及聞述誅，皆盥洗更視曰：「世道平，目即清。」淫者自殺。光武聞而徵之，並會病卒。</p>	全上
任延	南陽宛	<p>明《詩》《易》《春秋》，顯名太學。避兵至隴西。時隗囂已據四郡，遣使請延，延不應。更始元年，以延為大司馬屬，拜會稽都尉。建武初，詔徵為九真太守。</p>	後漢書·循吏傳

韓順	天水成紀	經行清白。地皇末，隱於南山。及漢起兵於南陽，同縣隗囂等起兵，自稱上將軍，西州大震。惟順修道山居，執操不回。囂厚禮聘順，欲以爲師，順使謝囂曰：「即欲相師，但入深山來。」囂聞，鑒然不敢強屈。其後囂等諸姓皆滅，惟順山棲安然。以貧絜自終。	高士傳卷中
----	------	---	-------

上表中，總計有六十一人。其中，不仕王莽者五十六人，不仕公孫述者七人（樵玄、李業、王皓、王嘉皆先不仕於王莽朝，後又不仕公孫述），不仕隗囂者二人。

若與秦代的隱逸作比較，則可以看出兩者有顯著的不同。秦代的隱逸雖不仕於秦，但仍有政治上的活動。此因秦統一之前爲紛擾的戰國時代，戰國士人多抱持天下主義，而少有狹隘的國家觀念。而秦統一政權維持不過十五年，還未來得及凝聚天下人對統一政府的忠誠與信賴，即陷入滅亡之境。故自秦代至漢初的隱逸，大致上都仍不脫戰國辯士之風（四皓最足爲代表），而無效忠於一姓的作爲。及至西漢末年，統一日久，國家的範圍即天下的範圍，皇帝已成爲全國政治、道德、文化的中心象徵（註一二九），對皇帝一家一姓的效忠，即爲對天下國家之效忠。此由王莽篡漢時士大夫的反應即可見其端倪。王莽代漢是在漢代陰陽五德終始的政治理論推衍下所產生的結果（註一三〇），除翟義於東郡起兵討莽之外，其他並無大的反對聲浪。王莽登位時，一遍頌讚之聲，此似不可完全歸因於莽之狡詐欺人，而實是當時的政治學術背景有以致之。然當此之時，卻仍有忠於漢室，不肯屈從王莽之人。可見五德終始的政治理論並未獲得壓倒性的認同，與其同時發展出來的忠於帝室的觀念仍起了相當大的作用。在不仕王莽的

五十六人當中，龔勝、蔡勳、章明、侯剛四人明顯表達出其忠於漢室，不事二姓之意。其中龔勝、章明、侯剛三人更是以死明節。其他人雖未明言，然觀其行事，有十五人於東漢時復被徵用，有二人被徵後卒於道中，這十七人不仕於莽時，而願起於後漢，可見其不仕於莽的原因仍是出於對漢室的忠心。餘三十五人中，有四人死於公孫述時，三人卒於莽時。另有七人為《逸民傳》中人物，既列名《逸民傳》中，則為「絕塵不反」者矣（註一三一），無論由誰主政，都將逝去不顧，故未可知其政治意向如何。其餘的二十一人，雖只知其不仕於莽時，而不知其後來的結局，但除少數近似道家的人物外（如李劭公、王君公），其他恐怕仍多是基於不仕異姓的考慮而甘於退隱。此種性格，實與殷周之際及戰國秦漢之際的隱逸大異。

王莽對不肯附己的士人尚少刁難，公孫述則對士人迫害備至。述偏處巴蜀一隅，「不能因隙立功，以會時變」（註一三二），徒知擁地自重，不知深謀遠慮。然其雖無雄圖大略，卻又殘害士人最甚。李業、王皓、王嘉於王莽篡位時棄官，回鄉之後卻仍遭公孫述之毒手。樵玄亦幾不能免。費貽漆身陽狂，任永、馮信託以青盲，方能逃過一劫，然本身亦付出了極大的代價。蓋公孫述雖割據稱雄，內心實無自信，不似王莽於臨死之際仍有「天生德於予，漢兵其如予何」的氣魄（註一三三）。而述雖碌碌無大志，卻又好逞淫威，以顯示權位之鞏固。其強欲士人必附己，即為其心虛志短的表現。而巴蜀一帶的士人，遂成為其心理衝突下的犧牲品。身處亂世而欲全其高節者，若無堅定之意志，實大非易事

也。

總之，在政權更替之際，因忠於舊政權而不仕新政權者，於王莽篡漢之時表現最爲突出。其後光武中興，表彰氣節，這些亂世中的隱者遂爲當世所崇敬，其事著之於史，又成爲後世仿效的典範。自此之後，每當改朝換代之際，必有不仕於新朝的隱逸，遂成爲國史上的常態。

註 釋

註 一：楊伯峻《春秋左傳注》（北京，中華書局，1981），頁八二二～八二三。

註 二：張蔭麟《中國上古史綱》（台北，里仁書局，民71），頁一四六。

註 三：見《太平御覽》卷五〇九引嵇康《高士傳》。

註 四：《春秋左傳注》，頁四一七～四一九。

註 五：「遂隱而死」，竹添光鴻曰：「傳終言之，非隱即死也。」見氏著《左傳會箋》（台北，明達出版社，民75），頁四八六。

註 六：伯夷叔齊有怨無怨之問題，可參見阮芝生先生〈伯夷列傳析論〉（《大陸雜誌》62：3，民70）及〈伯夷列傳發微〉（《文史哲學報》三四期，民74）二文。阮文以夷、齊爲不怨，即使有怨，亦是「怨望」之怨，非「怨恨」之怨。介之推之怨，亦可以夷、齊例之，當是「怨望」，而非「怨恨」。

註 七：介之推之事蹟，除《左傳》外，又見《莊子·盜跖》、《呂氏春秋·介立》、《史記·晉世家》、《韓詩外傳》、《說苑·雜事》、《新序·節士》等書。各家所記，頗有出入。如《呂氏春秋》載子

推自爲賦詩曰：

有龍于飛，周遍天下。五蛇從之，爲之丞輔。龍反其鄉，得其處所。四蛇從之，得其露雨。一蛇羞之，橋死於中野。

是即所謂「龍蛇歌」。觀其辭意，頗見怨誹之情，似非高義如介子推之流所爲。《史記》以爲是介子推之從者所作，應較可信。又後人以寒食不舉火之習俗乃是爲了紀念介子推焚死之事，並謂子推有割股以食文公之舉。此皆屬後起之傳說，不必盡信。詳見裘錫圭〈寒食與改火—介子推焚死傳說研究〉，收入氏著《古代文史研究新探》（鎮江，江蘇古籍出版社，1992）。顧亭林謂立枯、燔死、割股等說，皆使得「瑰奇之行彰，而廉靖之心沒矣」（《日知錄》卷二十六「介子推」條）。故本文敘事一本《左傳》，其餘傳說，概皆不取。

註八：「作者七人」，各家解釋不一。鄭玄以「七」爲「十」字之誤，謂十人爲伯夷、叔齊、虞仲、荷蓀、長沮、桀溺、柳下惠、少連、荷蕢、楚狂接輿等。王弼以爲七人爲伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連等。包咸則認爲是長沮、桀溺、丈人、石門、荷蕢、儀封人、楚狂接輿等七人（俱見劉寶楠《論語正義》頁五九七引）。朱子《論語集註》則引李氏曰：「七人不知其誰何，必求其人以實之，則鑿矣。」此處暫采包說。

註九：下見隆雄認爲石門、荷蕢二人只是對孔子有所批評，至於其實際生活則不可得知，未必即可稱爲隱逸。並指出何晏在《論語集解》中尚未稱此二人爲隱者，是到了邢昺、朱子等宋代學者才以隱逸視之。見其所著《論語の隱逸について》一文，載《東方學》第45期，1973。

註一〇：見武內義雄《論語の研究》（東京，岩波書店，1939），頁二一七～二一九；津田左右吉《論語と孔子の思想》（東京，岩波書店，

1965)，頁一四二～一四三。

註一一：佐藤一郎在〈隱遁思想の起源〉（載《北海道大學文學部紀要》第二期，1953）一文中已駁正武內及津田之說。

註一二：見下見隆雄，前引文。

註一三：「天下有道，丘不與易也」，各家解法不一。朱子曰：「天下若已平治，則我無用變易之。正爲天下無道，故欲以道易之耳。」（見《論語集註》頁一二八）今從之。

註一四：劉寶楠《論語正義》（北京，中華書局，1990），頁七二三。

註一五：錢賓四《論語新解》，頁六三二。

註一六：《論語》中關於二人之記載如下：

子路宿於石門。晨門曰：「奚自？」曰：「自孔氏。」曰：

「是知其不可而爲之者與？」（〈憲問〉）

儀封人請見，曰：「君子之至於斯也，吾未嘗不得見也。」從者見之。出曰：「二三子何患於喪乎？天下之無道也久矣，天將以夫子爲木鐸。」（〈八佾〉）

註一七：說見劉寶楠《論語正義》，頁五九七。

註一八：見全上書，頁一三五。

註一九：《論語》中關於二人之記載如下：

楚狂接輿歌而過孔子，曰：「鳳兮鳳兮！何德之衰！往者不可諫，來者猶可追。已而已而！今之從政者殆而！」孔子下，欲與之言。趨而辟之，不得與之言。（〈微子〉）

子擊磬於衛，有荷蕢而過孔氏之門者。曰：「有心哉！擊磬乎！」既而曰：「鄙哉！硜硜乎！莫己知因，斯已而已矣。深則厲，淺則揭。」子曰：「果哉，末之難矣。」（〈憲問〉）

按：「蕢」乃盛土之草器，持此物者，當爲農穡之民。楚狂接輿之身份則無從得知。

註二〇：朱子《論語集註》，頁一〇三。

註二一：見錢賓四《孔子傳》，頁六二～六四。

註二二：全上。

註二三：「狂」有二解：或曰楚之賢人，佯狂避世，故謂之狂。或曰楚狂乃乃孔門許而名之，狂者固聖人所欲與也。見錢賓四《論語新解》，頁六二五～六二六。

註二四：參看楊寬〈春秋戰國間封建的軍事組織和戰爭的變化〉，載《歷史教學》1954年第四期。

註二五：戰國時期變法的情形，可參閱黃中業《戰國變法運動》，長春，吉林大學出版社，1990。

註二六：戰國時期社會經濟的變動，可參閱楊寬《戰國史》（台北，谷風出版社，民75）第三章「春秋戰國間手工業和商品經濟的發展」及第四章「春秋戰國間社會制度的變革」。

註二七：參見杜正勝《編戶齊民》（台北，聯經出版事業公司，民79）第二章「全國皆兵的新軍制」。

註二八：參閱黃俊傑《春秋戰國時代尚賢政治的理論與實際》，台北，問學出版社，民66。

註二九：許倬雲〈春秋戰國間的社會變動〉（收入氏著《求古編》，台北聯經出版事業公司，民71）。許文以《漢書·古今人表》為取樣，分析春秋時期公子、大夫、及士三個集團彼此消長的關係。

註三〇：見何茲全，〈戰國時期「貴」的沒落和「賢」的升起〉，《北京師範大學學報（社會科學）》1986：5。

註三一：參閱錢賓四《先秦諸子繫年》相關各章，及余英時〈古代知識階層的興起於發展〉，收入氏著《中國知識階層史論（古代篇）》（台北，聯經出版事業公司，民69）。

註三二：魏文侯禮賢之詳情，可參見錢賓四《先秦諸子繫年》四〇〈魏文侯

禮賢攷》。

註三三：《呂氏春秋·察賢》。

註三四：洪邁《容齋續筆》卷二「卜子夏」條疑文侯師子夏之事似不可信。

辨已見錢賓四《先秦諸子繫年》三八〈子夏居西河教授爲魏文侯師攷〉。

註三五：向宗魯《說苑校證》（北京，中華書局，1987），頁一九四～一九五。此事亦見於《韓詩外傳》卷九及《史記·魏世家》。

註三六：《孟子·滕文公》。

註三七：魯繆公禮賢之詳情，參見錢賓四《先秦諸子繫年》四八〈魯繆公禮賢攷〉。

註三八：詳前章第一節

註三九：余英時，前引文，頁六五。

註四〇：全上

註四一：齊思和〈戰國制度考〉，收入氏著《中國史探研（古代篇）》（台北，弘文館出版社，民七四），頁一一八。

註四二：戰國諸君，於其言聽計從之臣，多不責之以臣禮，而乃視之如朋友。如范雎相秦，昭王主動爲其報仇，兩人與其說是君臣，倒毋寧說是朋友。又《史記·秦始皇本紀》載：「大梁人尉繚來，說秦王曰云云。秦王從其計，見尉繚亢禮，衣服食飲與繚同。」秦在戰國爲最典型的中央集權國家，以始皇之專暴，因從尉繚之計，故不以臣下遇之，而乃與之亢禮。可見以師友的地位來表示君主對士人的信從，似爲當時的共識。

註四三：參見錢賓四《先秦諸子繫年》七五〈稷下通攷〉；關於稷下學宮之歷史、人物、及其學說內容，可參見張秉楠《稷下鉤沉》（上海，上海古籍出版社，1991）。

註四四：《史記·田敬仲完世家》。

註四五：「不治而議論」，黃式三曰：「客卿之例如此，孟子所謂無官守，無言責也。」（瀧川龜太郎《史記會注考證》卷四六引）而《孟子荀卿列傳》記載齊王禮遇稷下諸子，「自淳于髡以下，皆命曰列大夫，為開第康莊之衢，高門大屋，尊寵之」。胡元儀《荀卿別傳》曰：「列大夫，言比爵大夫也。」（王先謙《荀子集解·考證》引，頁三三）稷下學士只是比爵大夫，並非實有官職。詳見余英時，前引文，頁六五～六六。

註四六：淳于髡、田駢皆屬稷下學士，見《田敬仲完世家》及《孟子荀卿列傳》。

註四七：《戰國策·齊策四》（台北，里仁書局，民79），頁四二〇。

註四八：參閱劉澤華主編《士人與社會（先秦卷）》（天津，天津人民出版社，1998）第三章「知識官僚與社會結構的活化」。

註四九：淳于髡曾屢次為齊國出謀畫計，見《史記·滑稽列傳》、《戰國策·齊策三》等。田駢以道術說齊，見《呂氏春秋·執一》。而荀子稱田駢為「上則取聽於上，下則取從於俗，終日言成文典，反紃察之，則倜然無所歸宿，不可以經國定方」（《非十二子》）。荀子的批評或有過當之處，但田駢之學說以應順為主，應大致不差。既以應順為主，則不會自高位置，以師友的身份凌駕君主之上，亦可推想而知。

註五〇：參見陳桐生〈戰國時期的價值觀和士林文化心態〉，載《江漢論壇》1992年第七期。

註五一：《孟子·萬章上》。

註五二：百里奚之傳說未可全信，詳焦循《孟子正義》卷十九此章引周柄中《辨正》及閻若璩《四書釋地又續》之說。

註五三：《孟子·萬章上》。

註五四：杜正勝《戰國成湯仁義聖王傳說的形成》，收入氏著《古代社會與

國家》，頁八九七。

註五五：《墨子·貴義》。

註五六：《戰國策·秦策五》，頁二九六。

註五七：《韓詩外傳》卷七。

註五八：《呂氏春秋·首時》，頁七六七。

註五九：《孫子·用間》：「周之興也，呂牙在殷。」是謂呂望爲周之間諜。

註六〇：錢賓四《國史大綱》，頁二七。

註六一：見梁玉繩《史記志疑》卷十七。

註六二：見〈逍遙遊〉、〈人間世〉、〈應帝王〉等篇。

註六三：《韓詩外傳》卷二：

楚狂接輿躬耕以食，其妻之市未返，楚王使使者賁金百鎰造門曰：「大王使臣奉金百鎰，願請先生治河南。」接輿笑而不應，使者遂不得辭而去。妻從市而來，曰：「先生少而爲義，豈將老而遺之哉？門外車軼何其深也？」接輿曰：「今者王使使者賁金百鎰欲使我治河南。」其妻曰：「豈許之乎？」曰：「未也。」妻曰：「君使不從，非忠也；從之，是遺義也。不如去之。」乃夫負釜甑，妻載經器，變易姓字，莫知其所之。

註六四：《列仙傳》卷上。《古今逸史》本。

註六五：《淮南鴻烈·人間訓》。

註六六：參見錢賓四〈論春秋時代人之道德精神〉一文。

註六七：據《孟子·告子》及《史記·循吏傳》，魯穆公時有公儀休，未見有公儀潛。唯王肅僞作《孔叢子》卷上有公儀潛，「砥節礪行，樂道好古，恬於榮利，不仕諸侯」。皇甫謐《高士傳》當是涉《孔叢子》而誤。

註六八：東郭順子，《說苑·雜言》作東郭子惠，二者爲同一人，說見錢賓四《先秦諸子繫年》四〇〈魏文侯禮賢考〉引馬敘倫說。

註六九：見錢賓四《先秦諸子繫年》一五九〈呂不韋著書考〉。

註七〇：雲夢睡虎地出土竹簡十種，〈游士律〉見於其中之《秦律雜抄》，其律文曰：

游士在，亡符，居縣貲一甲；卒歲，責之。・有爲故秦人出，削籍，上造以上爲鬼薪，公士以下刑爲城旦。・游士律。

游士在秦，必須有「符」，無符者則罰一甲，可見秦國對游士管理之嚴格。（釋文據《睡虎地秦墓竹簡》，北京，文物出版社，1990）。

註七一：《韓昌黎文集校注》（台北，漢京文化事業，民72）卷三〈上宰相書・後廿九日復上書〉，頁九五。

註七二：《史記・秦楚之際月表序》：「五年之間，號令三嬪。」《集解》：「三嬪，謂陳涉、項氏、漢高祖也。」若加上始皇及二世，則適爲五易。自始皇統一天下（西元前二二一年）至項羽自刎（西前二〇二年），恰爲二十年。

註七三：東郭子綦見《莊子・寓言》，東郭順子見《莊子・田子方》。

註七四：司馬光頗疑四皓故事的真實性，認爲是司馬遷好奇多愛而采之，（見《資治通鑑考異》卷一）故其《資治通鑑》中於四皓事僅取說建成侯呂釋之之語，而於高帝因四皓而不廢太子之事則不錄。全祖望從溫公說（見《鮚埼亭集》卷二九〈四皓論〉），袁枚謂四皓事爲虛誕（見《小倉山房文集》卷二三〈書留侯傳後〉），梁玉繩亦疑之（見《史記志疑》卷二六「顧上有不能致者天下有四人」條）錢謙益甚至謂四皓乃「楚漢之交，結納亡命，部勒賓客，奮欲有爲，而后乃逃匿商雒間者」（見《牧齋有學集》卷四三〈四皓論〉）。而馮景深信其事，並謂四皓爲「天下士，戰國群策之雄，魯仲連之匹也」（見《解春集文鈔》卷三〈四皓論〉）。然衆人之疑四皓者，多僅憑一己之意見妄加意度，並非實有理據，足以推翻太史公

之記載。四皓之事實不偽，說詳阮芝生先生〈論留侯與三略〉第五節之三「偽召四皓」（載《食貨月刊（復刊）》十一卷二、三期，民70）。

註七五：《韓非子·顯學》：「漆雕之議，不色撓，不目逃，行曲則違於臧獲，行直則怒於諸侯。」

註七六：叔孫通降漢，從儒生弟子百餘人，然通無所進言，專言諸故群盜壯士進之。弟子皆竊罵曰：「事先生數歲，幸得從降漢，今不能進臣等，專言大猾，何也？」及通制朝儀得高帝之意，拜通為太常，賜金五百斤。通因進言曰：「諸弟子儒生隨臣久矣，與臣共為儀，願陛下官之。」高帝悉以為郎。叔孫通出，皆以五百斤金賜諸生。諸生乃皆喜曰：「叔孫生誠聖人也，知當世之務。」（見《史記·叔孫通傳》）可見諸生之從叔孫通者，徒欲求富貴利達而已。故不得則怨，得之則喜。

註七七：《漢書·司馬遷傳》曰「太史公書十篇缺，有錄無書」，張晏謂所缺十篇當中，包括《日者列傳》，今《日者列傳》乃褚先生所補。明人董份曰：「《日者傳》汪洋自肆，然其間似亦有繁詞，又非褚大之筆，意者所記季主自有當時舊文，而褚述之耶！」清人梁玉繩《史記志疑》一書對《史記》敘事多所排擊，然亦承認董份之說。（董、梁之說引見楊燕起等編《歷代名家評史記》，台北，博遠出版公司，民七九。頁八五〇～八五一。）故司馬季主事應屬可信。

註七八：皇甫謐《高士傳》乃雜採諸傳記而成。其所載先秦諸高士，多出自傳說，未必為真實人物。至於西漢以下的人物，則神話色彩較淡，故應基本可信。關於《高士傳》的淵源與內容，可參閱魏明安〈皇甫謐《高士傳》初探〉，載《蘭州大學學報（社會科學版）》1982：4。

註七九：《太平御覽》卷五一〇引嵇康《聖賢高士傳》曰：「安丘先生從河

上公修黃老業。」不知此安丘先生即安丘望之乎，抑或是別有一人？《史記·樂毅傳》述《老子》傳授曰：「樂臣公學黃帝、老子其本師號曰河上丈人。」《隋書·經籍志》「老子道德經」條注曰：「漢文帝時，河上公注。梁有戰國時河上丈人注老子經二卷。」則河上丈人為戰國時人，又有一河上公為漢文帝時人。然學者頗疑漢河上公即影射戰國河上丈人（見錢賓四《先秦諸子繫年》七二〈老子雜辨〉第十八節）。即使安丘生所師確為漢河上公，然文帝至成帝間相距一百二十餘年，安丘生似乎不可能得及師事河上公。又《御覽》卷九六八引嵇康《高士傳》曰：「長靈安丘生病篤，弟子公沙都來省之，與安共至於庭樹下，聞李香開目，見雙赤李著枯枝，自墮掌中，安食之，所苦盡愈。」則安丘又似方術神仙中人矣。

註八〇：劉龔，《漢書·董仲舒傳贊》稱其為劉歆曾孫。《後漢書·蘇竟傳》則謂其是劉歆兄子，為延岑護軍鄧仲況之謀主。以情理推之，似應以《後漢書》為是。

註八一：《四庫全書總目提要》謂《道德指歸論》為後人偽託，非嚴遵書。近人唐鴻學、嚴靈峰、鄭良樹則認為《道德指歸論》仍為嚴遵所作，見鄭良樹編《續偽書通考》，頁一四一二～一四三一。

註八二：《法言·淵騫》（四部叢刊本）「不屈其志」作「不屈其意」。

註八三：《廣韻》卷十六曰：「漢有應曜，隱於淮陽山中，與四皓俱徵，曜獨不至，時人語之曰：『南山四皓，不如淮陽一老。』」（引自遼欽立編《先秦漢魏晉南北朝詩》，台北，學海出版社，民73，頁一三五）則應曜亦是西漢時之隱者。然此說晚出，又未見其他典籍，當是出於後人附會，今不取。

註八四：余英時謂莊子的基本立場是一種「超越的反智論」，可與此相發明。見其〈反智論與中國政治傳統〉一文，收入氏著《歷史與思想》。

(台北，聯經出版事業公司，民 65)。

註八五：章學誠曰「六經皆史」，其《文史通義·史釋》曰：「學者崇奉《六經》，以謂聖人立言以垂教，不知三代盛時，各守專官之掌故，而非聖人有意作為文章也。」則是認為《六經》即官守之掌故。又曰：「先王道法，非有二也。卿士大夫能論其道，而府史僅守其法，人之知識有可使得與不可使得爾，非府史所守之外，別有先王之道也。……夫子入太廟，每事問，問禮問官，豈非學於掌故者哉。……自官師治教分，而文字始有私門之著述，於是文章學問，乃與官司掌故為分途。」則是認為古代之學，皆是學於官司掌故。而所謂官司掌故者，即為《六經》。其說又詳錢賓四《中國史學名著》(台北，三民書局，民 62)，頁三一三。

註八六：戰國時代的各國博士，詳齊覺生〈戰國秦漢之間博士制度考論〉(載《國立政治大學學報》第四期，民 50)。唯齊文中認為宋國在春秋時已有博士，引《史記·龜策列傳》為證。其說似嫌牽強，故本文不取。

註八七：見錢賓四〈兩漢博士家法考〉，收入氏著《兩漢經學今古文平議》(台北，東大圖書公司，民 72 三版)，頁一六八。

註八八：以上均詳錢賓四，同上文，頁一六九～一七〇。

註八九：見錢賓四《秦漢史》(台北，東大圖書公司，民 76 五版)，頁二四～二五。

註九〇：錢賓四〈孔子與春秋〉，收入《兩漢經學今古文平議》，頁二五〇。

註九一：見王國維《觀堂集林》卷四〈漢魏博士考〉。唯文中未言所立者為何。考《漢書·楚元王傳》曰：「文帝時，聞申公為《詩》最精，以為博士。」《史記·儒林傳》曰：「韓生者，燕人也，孝文帝時為博士。韓生推《詩》之意而為內外傳數萬言。」申公、韓生皆治《詩》，故文帝所立者應為《詩經》博士。

註九二：《史記·儒林傳》曰：「胡毋生，齊人也，孝景時爲博士。齊之言《春秋》者多受胡毋生。」又曰：「董仲舒，廣川人也。以治《春秋》，孝景時爲博士。」是景帝時立《春秋》博士之證。

註九三：見王國維，同上文。

註九四：見錢賓四《兩漢博士家法考》，頁一八二。

註九五：《漢書·武帝紀》元朔五年夏六月詔曰：「太常其議予博士弟子，崇鄉黨之化，以厲賢材焉。」

註九六：見《史記·儒林傳》公孫弘議。又《漢書·儒林傳贊》曰：「武帝立《五經》博士，開弟子員，設科射策，勸以官祿。」

註九七：見《漢書·儒林傳》頁三五九六。

註九八：全上。

註九九：錢賓四《國史大綱》，頁一〇八～一〇九。

註一〇〇：見趙翼《廿二史劄記》卷二《漢時以經義斷事》條。

註一〇一：「明經取士」語見皮錫瑞《經學歷史》（台北，漢京文化事業出版，民72），頁七三。

註一〇二：「祿利之路」語見《漢書·儒林傳贊》。

註一〇三：參見傅樂成《西漢的幾個政治集團》，收入氏著《漢唐史論集》（台北，聯經出版事業公司，民66）。

註一〇四：詳勞榦《漢代察舉制度考》，收入《勞榦學術論文集（甲編）》，頁六二九～六三一。

註一〇五：《漢書·董仲舒傳》，頁二五二五。

註一〇六：《漢書·武帝紀》，頁一六六～一六七。

註一〇七：全上。

註一〇八：《漢書·五行志》中之下，頁一四〇九。

註一〇九：《漢書·成帝紀》，頁三一七。

註一一〇：《漢書·哀帝紀》，頁三三八

註一一一：《漢書·杜欽傳》，頁二六七二。

註一一二：《漢書·李尋傳》，頁三一八〇～三一八二。

註一一三：同註（七一）。。

註一一四：關於孤竹國，可參見陳槃〈春秋時代之穢、孤竹、蚘由、義渠〉，載《史語所集刊》第三十九本上；李學勤〈試論孤竹〉，收入氏著《新出青銅器研究》，頁五六～五七。

註一一五：杜正勝〈夏商時代的國家形態〉，收入氏著《古代社會與國家》，頁二四四。

註一一六：《論語·泰伯》。

註一一七：《史記·太史公自序》，頁三三一二。

註一一八：《漢書·梅福傳》卷六十七，頁二九二四。

註一一九：圯下納履之故事非僞，詳見阮芝生先生〈論留侯與三略〉第五節之一「故事真僞」。

註一二〇：《漢書·藝文志》卷三十，頁一七三七。

註一二一：俱見《漢書·酈食其傳》卷四十三，頁二一〇五～二一三一。

註一二二：見馬非百《秦集史》（台北，弘文館出版社，民75）引《潁州府志·人物志》及沈麟士〈沈氏述祖德碑〉等，頁三七一。

註一二三：同上書引《湖南通志》卷二四一引陶岳《零陵總記》。

註一二四：同上書引《新唐書·宰相世系表》。

註一二五：同上書引《水經·濁漳水注》，及《史記·外戚竇太后傳》《索隱》引摯虞注《決錄》。

註一二六：見陳寅恪〈天師道與濱海地域之關係〉七「東西晉南北朝之天師道世家」一節。收入氏著《陳寅恪先生文集（一）》（台北，里仁書局，民70）。

註一二七：《史記·陳涉世家》，頁一九五一。

註一二八：關於西漢末年鼎革之際不仕於王莽的士人，前人已頗有注意及之

者。如王應麟曰：「西漢末，郭欽、栗融、禽慶、蘇章、曹竟不仕於莽；卓茂與孔休、蔡勳、劉宣、龔勝、鮑宣同志不仕莽；時王皓、王嘉並棄官，《漢史》不能表而揚之爲清節傳，而僅附見其姓名。然諸君子清風肅然，立懦夫於百世之下，不待傳而彰。」（見《困學紀聞》卷十二〈考史〉）至明末清初鄭縣生李鄴嗣則輯有《西漢節義傳》，收羅當時舉義抗莽及清節不仕莽者之事蹟，並人各爲論。今《西漢節義傳》雖不傳，但傳論則尚存，其體例猶大致可見。今人饒宗輯則依李鄴嗣之例，著爲〈西漢反抗王氏者列傳〉（收入氏著《選堂集林·史林》，香港，中華書局，1982），分爲五卷，卷一爲忠諫之士，不滿於王氏攬權者；卷二爲莽所黜戮者；卷三爲舉義抗莽而死事者；卷四五皆清節之士不仕莽者。本文製此表頗參考之，然饒文所列清節不仕莽者的人數多至八十三人，但其中有許多人僅是適巧隱於王莽擅政之時，其不仕的因由未必與王莽有關。若此之類，本文均不予以列入。兩者去取之例不同，幸讀者察之。另沈展如《新莽全史》（台北，正中書局，民66）書末附編「人物誌」中有「守志不仕」一項，亦可參看。

註一二九：參閱邢義田〈天下一家——傳統中國天下觀的形成〉及〈中國皇帝制度的建立與發展〉二文，均收入氏著《秦漢史論稿》（台北東大圖書公司，民76）。

註一三〇：參閱顧頡剛《秦漢的方士與儒生》（台北，里仁書局，民74）一書。

註一三一：語出《後漢書·逸民傳序》，頁二七五七。

註一三二：《後漢書·公孫述傳論》，頁五四四。

註一三三：語見《漢書·王莽傳》，頁四一九〇。又，據《後漢書·公孫述傳》記載：

李熊說述即大位，述曰：「帝王有命，吾何足以當之？」熊曰

：「天命無常，百姓與能。能者當之，王何疑焉！」述夢有人語之曰：「八子系，十二爲期。」覺，謂其妻曰：「雖貴而祚短，若何？」妻對曰：「朝聞道，夕死尚可，況十二乎！」會有龍出其府殿中，夜有光耀，述以爲符瑞，因刻其掌，文曰「公孫帝」。建武元年四月，遂自立爲天子。

此種神怪之說，雖或出於後人傳述，未必可信，但亦可反映出公孫述於即位之初時已自知其祚不長。觀其即位後之作爲，徒知故步自封，毫無雄略，更可印證此點。

第五章 東漢時期的隱逸風氣

東漢之隱逸風氣，較之於西漢，顯然是興盛許多。西漢二百一十一年（206 B.C.-5 A.D.），纔得隱者二十二人。而東漢一百七十一年（25 A.D.-195 A.D.，獻帝建安以後不計），隱逸之士多至百餘人（見章末附錄）。僅就人數而論，東漢已遠多於西漢。至於隱逸在社會上所擁有的聲勢與影響，則西漢更是瞠乎東漢之後。東西漢何以有如此巨大的差異，其原因與現象均甚值得探究。本章乃從隱風盛行的原因、隱逸的類型、及隱逸與朝廷政治的互動關係三方面，來略述東漢時期的隱逸風氣。

第一節 東漢隱風盛行的原因

東漢隱逸風氣盛行之原因有三，分述如下：

1. 朝廷尊崇隱逸

王莽篡漢之時，除翟義於東郡起兵討莽之外，其他並無大規模的反對勢力。此時縱有許多士人仍忠於漢室，不仕王莽，但多偏於消極的不合作，而少積極的反抗。而觀莽於即皇帝位前的晉升過程，先是群臣盛陳「莽有定國安漢家之大功，宜賜號曰安漢公」（註一），既而民上書者八千餘人，請加莽為宰衡（註二），又

既而上書者前後四十八萬七千五百七十二人，及諸侯、王公、列侯、宗室等言宜亟加賞於安漢公，於是公卿大夫、博士、議郎、列侯等九百二人請加莽九命之錫（註三）。其後居攝，乃至即皇帝位，莫不有群臣上奏以助成其事。此固由於漢人深信五德終始的政治理論有以致之，然群臣之歌功頌德，屈意奉承，阿諛無恥，亦為其要因，故後人乃謂西漢風俗諂媚（註四）。及東漢中興之後，光武遂亟欲矯正此諂媚之風，故刻意表彰氣節，對不仕於王莽朝的士人，多予褒揚徵用。如徵高節薛方、楊寶、任永、馮信等；又訪求卓茂，下詔以為太傅，封褒德侯；徵蔡茂，拜為議郎；拜宣秉為御史中丞；徵王丹為太子太傅；拜王良諫議大夫；徵劉茂拜議郎；徵拜陳宣諫議大夫等皆是（註五）。亦有聘而不至者，如逢萌（註六）；或至而不能屈，如嚴光、周黨、王霸等。其中以嚴光之事最為後人所稱頌，見《後漢書·逸民傳》：

嚴光字子陵，一名遵，會稽餘姚人也。少有高名，與光武同遊學。及光武即位，乃變名姓，隱身不見。帝思其賢，乃令以物色訪之。後齊國上言：「有一男子，披羊裘釣澤中。」帝疑其光，乃備安車玄纁，遣使聘之。三反而後至。舍於北軍，給床褥，太官朝夕進膳。帝幸其館，光臥不起，帝即其臥所，撫光腹曰：「咄咄子陵，不可相助為理邪？」光又眠不應，良久，乃張目熟視，曰：「昔唐堯著德，巢父洗耳。士故有志，何至相迫乎！」帝曰：「子陵，我竟不能下汝邪？」於是升輿歎息而去。除為諫議大夫，不屈，乃耕於富春山。建武十七年，復特徵，不至。年

八十，終於家。

嚴光輕世自恣，不屈富貴，固爲難能。而光武始終禮敬，不以富貴驕人，不強其必從，則尤屬可貴。君臣二人，一高潔、一寬容，遂傳爲千古一段佳話。《逸民傳序》又曰：

漢室中微，王莽篡位，士之蘊藉義憤甚矣。是時，裂冠毀冕，相攜持而去之者，蓋不可勝數。光武側席幽人，求之若不及，旌帛蒲車之所徵貴，相望於巖中矣。群方咸遂，志士懷仁，斯固所謂「舉逸民天下歸心」者乎！

王莽利用五德終始的政治理論，篡奪劉家帝位。此舉雖獲在朝群臣之曲意擁護，但迴避反對者亦不少。光武以劉氏之後復興漢室，爲奠定其政權的合法基礎，故一方面以圖讖符瑞證明漢德未衰，己乃重啓漢運之人；另一方面則獎彰不仕王莽朝的士人，以嘉勉其對漢室之忠誠，並藉以資勵後人繼續效忠漢室。而光武之表彰氣節固然有其政治上的用意，然其影響所及，卻使東漢一代之士人重名節，尚廉義，輕去就，嚴出處，殺生成仁，捨生取義者，所在多有。南宋張南軒（栻）論光武之崇隱逸曰：

光武鑒西都末世之弊，故汲汲然崇尚風節，而不忘遺逸之舉，亦可謂知所當務矣。蓋自三代而降，在上者以爵祿而驕士，在下者慕爵祿而求君，故上日以亢，而下日以委靡。人君而能降心以求遺逸，則是不敢以爵祿而驕其士，反有求乎士之意，則於克己養德所助固不細矣。況風俗委靡之中，而見時君所尊禮延納者，乃在於恬退隱約之士，豈不足以遏其奔競之風，而息其僥倖之意，於風俗所助又不

輕矣。在光武時，雖曰舉遺逸，然固有召而不能致，致而不能用者，而其流風餘韻，猶足以革西京之陋，而起名節之俗，則其為益，固豈淺淺哉！（註七）

此謂光武禮延隱逸乃所以砥礪西京末世之弊，而開東漢尊尚名節之風。其後顧亭林至謂「三代以下，風俗之美，無尚於東京者」（註八），則光武崇隱逸之效，亦於此可見矣。

而東漢之崇尚隱逸，又不僅於光武一朝。在歷任皇帝的詔書中，多有召求隱逸之語，如章帝建初五年（80 A.D.）春二月詔曰：

公卿已下，其舉直言極諫、能指朕過失者各一人，遣詣公車，將親覽問焉。其以巖穴為先，勿取浮華。（註九）

又如和帝永元六年（94 A.D.）三月詔曰：

其令三公、中二千石、二千石、內郡守相舉賢良方正、能直言極諫之士各一人。昭巖穴，披幽隱，遣詣公車，朕將悉聽焉。（註一〇）

又安帝永初二年（108 A.D.）七月詔曰：

其百僚及郡國吏人，有道術明習災異陰陽之度璇璣之數者，各使指變以聞。二千石長吏明以詔書，博衍幽隱，朕將親覽，待以不次，冀獲嘉謀，以承天誠。（註一一）

在此數通詔書中，皆特意指明要招求遺逸，博舉幽隱，可見東漢時期對隱逸的重視，自光武而下，一直延續不斷。而東漢之重隱逸，並非僅是詔書的表面文章而已，而是確實藉此招納了不少隱逸之士。朝廷之延攬隱逸，固然是藉以籠絡士人之向心，有其政

治上的考慮，而未必全然出於好賢之意（詳下節），但畢竟仍有鼓勵士人砥行修節的作用。而上行下效，地方官吏遂亦常有延賢禮隱之舉。在朝廷尊崇隱逸的情況下，風化流行，社會亦知禮敬隱逸。隱逸的價值受到肯定，此當為東漢隱逸盛行的重要因素之一。

2. 鄉舉里選制度所造成的社會風氣

漢代的察舉制確立於西漢武帝之時，至東漢則更形完備。所謂察舉，是包含選舉與辟召兩種方式。選舉是由中央或地方的官員舉拔其所知的人才，又可分為詔舉和常舉兩種：詔舉是皇帝下詔命中央、地方官舉特定的人才；常舉則是地方政府每年定期向中央推薦賢才。辟召是由地方官直接選取自己所需的僚屬。另有所謂「徵召」，則是由皇帝對於某些特殊才學或道術之士的召聘（註一二）。而不論詔舉、常舉、或徵辟，基本上都是取決於士人在鄉里之間的名望。東漢之士人往往因德行較著，或學問通明，先得鄉黨鄰里之讚譽，而後乃為地方官吏辟為僚屬，或將之上薦朝廷。而東漢詔舉的科目，據《後漢書·黃瓊傳論》有曰：

漢初詔舉賢良、方正，州郡察孝廉、秀才，斯亦貢士之方也。中興以後，復增敦朴、有道、賢能、直言、獨行、高節、質直、清白、敦厚之屬。（註一三）

東漢所增的科目，大多是取其德行。此固是漢代重經學、以德治為尚所導致的結果。而自光武以來表彰氣節、崇尚遺逸的措施，當亦不無影響。吾人考論東漢一代察舉制度實際運作的情形，則

可發現：東漢士人常有不就徵辟的現象；此類例子極多，翻開《後漢書》人物列傳的部份，幾乎隨處可見。士人之所以不就徵辟，有各種原因。有些是無意於仕途，無論舉主地位多高，禮數如何齊備，都堅決不肯入仕，如《逸民傳》中的人物，及周燮、徐穉、姜肱、申屠蟠等皆是。另外有部份士人並非無意於仕途，但卻因條件未能配合，而不肯苟且出仕，如陳蕃、王充等，以諫爭不合而去（註一四）；桓鸞、巴肅、張儉等，以舉主非其人而不應召（註一五）；何敞、尹勳等，自以所行不合當世而不就舉（註一六）；成翊世以其功不顯而恥於受位（註一七）；袁弘恥其門族貴執而不應徵辟（註一八）。這些人雖曾不就徵辟，但卻不同於「絕塵不反」的逸民，只要有適當的時機或條件，他們仍不排斥出仕。如陳蕃後因李固表薦而徵拜議郎；桓鸞爲太守向苗舉爲孝廉，遷膠東令；巴肅辟公府，稍遷拜議郎；張儉爲太守翟超請爲東部督郵；何敞於章帝元和中辟太尉宋由府，由待以殊禮；尹勳後以有道徵，四遷尚書令；成翊世爲尚書僕射虞詡薦，徵拜議郎。可見其先前之不就，並非甘於淪隱，而乃是其謹於進退的表現。東漢既多以德行舉士，則士人之被舉者在道德上必多有可取。出處取予之節亦爲士人道德修養之重要項目，故被辟舉者以諫爭不合、舉主非其人或其他原因而不願應召辟，是完全可以理解的。上舉諸人中，若陳蕃、桓鸞、巴肅、張儉、何敞、尹勳、成翊世等，皆爲方正剛毅、節行高尚之人，故能致慎於去就之道，不苟得祿位。東漢時期這一類的士人極多，他們或先辭而後仕，或先仕而後辭，總之，皆是以禮義進退，不貪戀於爵祿。雖然史傳中未必一一載明

其取捨的理由，但觀其生平事跡性格，則可確然斷其為謹於去就者。此固為士人所應有之操守，然自光武以來崇尚氣節的流風，當亦不無影響。

在徵辟不就的人物中，除上述始終不仕及進退以時的人之外，另有一類則為先辭而後就者。史傳中對其先前何以不就及後來何以應辟的原因大多未予說明，因此，後人亦難以推測其先辭後就背後的確實動機。固然我們可以相信其中必有不少人也是像陳蕃、桓鸞等，因諫爭不合或舉主非其人而不肯應辟，只是因史書缺載而使其節行不彰。但若仔細分析這些人的進退時機，則似乎亦可略窺其先辭後就之微意。以安順間的名士樊英為例：

少受業三輔，習《京氏易》，兼明《五經》。又善風角、星筭，河洛七緯，推步災異。隱於壺山之陽，受業者四方而至。州郡前後禮請不應；公卿舉賢良方正、有道，皆不行。安帝初，徵為博士。至建光元年，復詔公車賜策書，徵英及同郡孔喬、李嵩、北海郎宗、陳留楊倫、東平王輔六人，唯郎宗、楊倫到洛陽，英等四人並不至。永建二年，順帝策書備禮，玄纁徵之，復固辭疾篤。乃詔切責郡縣，駕載上道。英不得已，到京，稱病不肯起。乃強輿入殿，猶不以禮屈。帝怒，謂英曰：「朕能生君，能殺君；能貴君，能賤君；能富君，能貧君。君何以慢朕命？」英曰：「臣受命於天。生盡其命，天也；死不得其命，亦天也。陛下焉能生臣，焉能殺臣！臣見暴君如見仇讎，立其朝猶不肯，可得而貴乎？雖在布衣之列，環堵之中，晏然自

得，不易萬乘之尊，又可得而賤乎？陛下焉能貴臣，焉能賤臣！臣非禮之祿，雖萬鍾不受；若申其志，雖簞食不厭也。陛下焉能富臣，焉能貧臣！」帝不能屈。至四年三月，天子乃為英設壇席，令公車令導，尚書奉引，賜几杖，待以師傅之禮，延問得失。英不敢辭，拜五官中郎將。數月，英稱疾篤，詔以為光祿大夫，賜告歸。（註一九）

樊英初有隱志，故不應州郡禮請，又不荅公卿辟命。其後公車特徵，又不至。至順帝策書備禮，玄纁徵之，猶稱疾篤；入殿之後，猶不以禮屈，則其隱遁之志，亦可謂堅矣。然兩年後，順帝再度延請樊英，英「不敢」辭。順帝之二度延請樊英，其禮數固然較前次為周到，但以英首度到京入殿時抗顏不屈之氣概衡量之，則於順帝之二度延聘又何至於「不敢」辭呢？英於進退去就之節不能貫徹，遂遭當世人之譏議：

英初被詔命，僉以為必不降志。及後應對，又無奇謀深策，談者以為失望。初，河南張楷與英俱徵，既而謂英曰：「天下有二道，出與處也。吾前以子之出，能輔是君也，濟斯人也。而子始以不貲之身，怒萬乘之主；及其享受爵祿，又不聞匡救之術，進退無所據矣。」（註二〇）

張楷評樊英為「進退無所據」，可謂深中其蔽。而樊英於應對之後，不聞有匡救之道，則其於治國平世之術，實無心得。既無匡濟之才，而又屢聘不就，如此則未免使人懷疑其先前之不應徵辟不過是虛晃聲勢，藉此以提高其聲名而已。時將作大將李固曰：

近魯陽樊君被徵初至，朝廷設壇席，猶待神明。雖無大異

，而言行所守無缺。而毀謗布流，應時折減者，豈非觀聽望深，聲名太盛乎？自頃徵聘之士，胡元安、薛孟嘗、朱仲昭、顧季鴻等，其功業皆無所採，是故俗論皆言處士純盜虛名。（註二一）

此論雖非針對樊英而發，然當時確有心懷僥倖的士人，徒知以不應徵辟來抬高其身價，而實無真才實學者，故有「處士純盜虛名」的輿論出現。東漢士人以不應徵辟來自抬身價的現象，尚可證之於《論衡》。其〈答佞篇〉有云：

問曰：「佞人養名作高，有諸？」曰：佞人貪利專權，不養名作高；貪權據凡，則高名自立矣。稱於小人，不行於君子。舉世為佞者，皆以禍眾，不能養其身，安能養其名？上世列傳，棄榮養身，達利赴名，竹帛所載，伯成子高委國而耕，於陵子辭位灌園。近世蘭陵王仲子、東郡昔廬君陽，寢位久病，不應上徵，可謂養名矣。夫不以道進，必不以道出身；不以義止，必不以義立名。佞人懷貪利之心，輕禍重身，傾死為僂矣，何名之養？義廢德壞，操行隨辱，何云作高？（註二二）

此處王充雖然認為佞人輕禍重身，傾死為僂，不能養高名，但這是就其最終的結果而言。倘若有一佞人，在其事跡未敗露之前，舉世不知其佞，則其人亦能享有一時之高名。以前舉樊英為例，若其終身不出，則世人又何由知其實無匡救之術呢？而時人既有養名作高之問，可見此種現象在東漢時應甚為普遍。東漢時期藉不仕以養名，最著者當為晉文經、黃子艾二人：

漢中晉文經、梁國黃子艾，並恃其才智，炫曜上京，臥託養疾，無所接通。洛中士大夫好事者，承其聲名，坐門問疾，猶不得見。三公所辟召者，輒以詢訪之，隨所臧否，以為與奪。符融察其非真，乃到太學，并見李膺曰：「二子行業無聞，以豪桀自置，遂使公卿問疾，王臣坐門。融恐其小道破義，空譽違實，特宜察焉。」膺然之。二人自是名論漸衰，賓徒稍省，旬日之間，慚歎逃去。後果為輕薄子，並以罪廢棄。（註二三）

晉、黃二人並無真才實學，但卻深知利用當時人崇尚處士的心理，託疾不仕，藉以坐享聲名。若非符融、李膺具識人之明，則京師諸士大夫尚不知將被誑騙到何時。另應劭《風俗通義》尚記有張伯大、鄧子敬之事：

南陽張伯大，鄧子敬小伯大三年，以兄禮事之。伯臥床上，敬寢下小榻，言：「常恐清旦朝拜。」俱去鄉里，居緱氏城中，亦教授，坐養聲價，伯大為議郎、益州太守，子敬辟司徒，公車徵。（註二四）

二人既恐「清旦朝拜」，而其後又仕至高官，辟於公府。言行不一，前後相違。則其前之「常恐清旦朝拜」，不過是其藉以「坐養聲價」的手段而已。二人雖不若晉文經、黃子艾之果為輕薄子，然其行止實亦大有可議，故應劭譏之曰：

棄聖絕知，遯世保真，當竄深山，樂天知命。今居緱氏，息偃城郭，往來帝都，招延賓客，無益誨人，拱默而已，飾虛衿偽，誑世耀名，辭細即巨，終為利動。（註二五）

「辭細即巨，終爲利動」，可謂是此輩人物的最佳寫照。士人多無長技，仕宦爲其維持生活的主要出路。徵辟制度既爲東漢士人步入仕途的重要途徑，只要舉主辭意誠懇、禮數周到，則應徵就聘乃人之常情。然此僅爲常途，未必能致顯位。故有一班士人，屢聘不出，藉以坐養聲名，希圖高位。東漢時期徵辟不就的士人中，若此之輩，當亦不在少數。

而不應徵辟之所以能獲致高名，則又與當時之社會風氣有關。蓋自戰國以來，社會上一般已有尊禮隱逸的風氣。而東漢自光武表彰氣節、崇獎隱逸之後，尊賢尚隱更成爲社會所普遍具有之共識。所謂上有好之者，下必甚焉，朝廷既尊禮隱逸，則在下位者遂亦多以隱逸相高。初時，高節者多隱逸不仕；其後流風所及，遂以不仕者必有高節。鄉舉里選制度既以士人在鄉里間的名望爲辟召的標準，中外諸官，無不以能辟得海內名士爲榮。士人爲投其所好，故常藉不應徵辟以養望，坐擁聲價，進而冀獲高官。這些人雖未必真有隱志，但其推波助瀾，卻足以鼓動風潮，遂使社會上瀰漫著一股以隱遯相尚的風氣。其人只要稍有隱德，世人不辨其真假，立即冠之以高名，其影響所及，朝廷亦得順應輿情，禮請高士（詳第三節）。於是遂使東漢一代之隱風特盛，此則不得不歸因於鄉舉里選之制度有以致之也。

3. 教育普及與學仕分途

漢代以察舉制度選拔人才，而經學通明則爲取士的重要條件之一。爲培養通曉經義的人才，漢代政府於中央及地方均設立學

校。在中央者爲太學，其制始於漢武帝時，最初僅有博士弟子員五十人，後來規模日漸擴大，至成帝時弟子員數已增至三千人。後王莽輔政，更造明堂、辟雍、靈臺，爲太學築舍萬區，太學生人數則增至一萬零八百人。東漢建立之後，光武本人出身太學，故極重視太學的興立。遷都洛陽後，於洛陽開陽門外，重建太學，起博士舍，學者雲集，諸生橫巷。後太學雖曾一度廢弛，然順帝時依左雄、翟酺之議，重修太學，擴建校舍二百四十房，千八百五十室，自是遊學增盛，太學生人數多至三萬餘人（註二六）。太學不僅爲士子學習經業的場所，並且也是漢代官僚人才的儲備庫，太學每歲一試，高第者可爲郎官，或補文學掌故。太學生除了有機會進入仕途外，在經濟上亦有優待，可免徭役賦稅，有些並能享有政府之公費（註二七）。在此種種鼓勵優惠的措施下，遂使漢代士子欣欣向學，太學生人數不斷增加，此爲東漢時期教育普及之首要象徵。

東漢教育之普及，不僅在於太學生人數增加，同時也在於地方官學的普遍成立。漢代之地方官學，當溯源於景帝時蜀郡太守文翁之設學官教化地方子弟。由於成效卓著，深得武帝之嘉許，並下令天下郡國皆立學校官，此後地方官學遂逐漸增加。至平帝元始三年（3 A.D.），王莽上書請制定地方的學校系統，將地方學制分爲四級，郡國曰學，縣、道、邑、侯國曰校，鄉曰庠，聚曰序。學、校置經師一人，庠、序置《孝經》師一人。漢代之地方學制，於此大備。光武中興之後，對地方教育尤爲重視，無論中原地區或偏遠郡縣，都有地方官興辦學校。此後明、章、安、

順諸帝，亦莫不致力於地方教育之推行。即使在桓、靈政治黑暗、社會動盪之時，興建地方學校的措施也一直沒有停頓。（註二八）而當時循吏以「師儒」的身份自期，廣設學校以推行教化，更使東漢的地方教育得到有力的支持（註二九）。班固《東都賦》描述當時「四海之內，學校如林，庠序盈門」（註三〇），當非虛辭。地方官學遍布全國各地，其對推動士人讀書研習的影響，自當比限於京師一地的太學更為普遍而深入。除中央及地方之官學外，東漢教育體系中，尤值注意的，當為私人教學的盛行。所謂私人教學者，乃是在官學之外的另一種教育途徑。通常是居於鄉里的博學碩儒，因學問精深，故當地士子多從之間學授業。若教師學高望重，甚至能吸引遠地士人前來從遊聽講。私人教學在西漢時已甚為普遍，至東漢時則更為盛行。《後漢書·儒林列傳序》謂「東京學者猥衆，難以詳載」，可見東漢時期具備教授資格者確實不少。這衆多的學者，遂成為東漢私學興盛的主要動力。東漢興辦私學的人物，包括了普通平民、地方豪族、世宦家族子弟、及官僚士大夫等（註三一），可見當時興學者遍及社會各階層。而在私學受業的生徒，更是不受經濟條件、地域遠近、及年齡輩份的限制（註三二）。至於在私學受業的人數，則由數百至數千不等，多者甚至超過萬人（註三三）。私學對東漢時期教育推廣所起的作用，亦於此可見一般。在官私學的合力推動下，東漢一代讀書就學的人數之多，恐怕為前所未有的。欲瞭解東漢時期的歷史現象，當先對這一形勢有基本的認識。

隱逸為士人中之一流品，士人人數既多，則隱逸之士亦隨之

增加，此爲甚合常理之事。然東漢隱逸風氣之所以盛行，似不應完全以如此機械式的推理來瞭解。前章第三節中已論及，西漢一代儒生隱逸之所以特少之故，是因自武帝以來表彰五經，重新結合學仕二途，士人多被吸納至政府中，故遺逸於民間者並不多見。而西漢時之官私學雖已稍具規模，但皆不如東漢之盛，士人人數亦不如東漢之多，此當爲西漢隱逸特少之另一旁因。然士人人數的增加，實不能完全解釋東漢隱逸風氣盛行的現象。依常情推想：東漢士人人數既多，政府吸納之能量有限，其勢必導致許多士人無官可做，既然無官可做，只好隱居鄉里，因此隱逸的人數亦隨之增加。此僅爲理論上的空想，並不合歷史實情。因東漢的隱逸人物，沒有一位是因無官可做而跑去隱居的。反倒是絕大多數的隱逸都會有被徵辟的記錄，只是他們不願應召，故成爲山林之士、江海之人。故隱逸是主動地選擇不仕，而非被動地被排除在仕途之外，此分辨當特別注意。

士人人數增多只是東漢隱逸盛行的一個基盤，而非其直接原因。東漢隱逸盛行之因，恐仍當於學仕二途之分合求之。東漢承西漢之制，朝廷設五經博士，各以家法教授，此即所謂今文學。今文學至西漢晚期，章句繁瑣，流弊已甚，見《漢書·藝文志》中所述可知（註三四）。而今文學之所以有此流弊，則「蓋祿利之路」使然也（註三五）。東漢學風則與西漢有所不同。東漢時，今文學統於上，爲祿利之途；而古文學則盛於下，與祿利無關（註三六）。今學章句既日趨繁瑣，故漸爲學者所厭棄，轉而研治古學。東漢雖於章帝建初四年召開白虎觀會議，欲以匡正章句繁瑣

之蔽，但成效似乎不大。章句俗學，積習如故。和帝時徐防上疏謂「今博士弟子不依章句，妄生穿鑿，以遵師爲非義，意說爲得理」（註三七），此可見章句之學已不足以壓馭人心，故人競思變。至安帝時，則「博士倚席不講，學舍頽敝」（註三八），朝廷官學可謂衰敗已甚。其後順帝雖更修黌宇，然「章句漸疏，多以浮華相尚，儒者之風蓋衰矣」（註三九）。就在章句今學漸趨式微的同時，古學則日益興盛。東漢學者多兼通數經，而不專守一家師法章句（註四〇）。換言之，東漢時期的經學，已不似西漢時具有濃厚的官學味道。漢武帝復古更化，以五經爲王官學，回復古代學仕合一的格局。而東漢時，一方面博士王官學已趨沒落，不再爲士子所群從嚮往，太學亦失去爲國育才之原意（註四一）；另一方面，由於古學盛行，民間有不少兼通數經、不爲章句的人才被徵辟爲官，而這些人並不屬於官學系統。由此可見，東漢時學仕二途實有逐漸分離的趨勢。學仕分途的意義，在於學術具有獨立的地位，不再只是依附於政治的「祿利之路」（註四二）。而東漢的學者（尤其是學古學者），確實有許多並不爲朝廷祿利所歆動，而專心於讀誦問學，覃思經義者。學術既非政府官學所能獨攬，學者又多不爲朝廷祿利所誘進，學仕分途的結果，遂使許多學者獨立於仕途之外。這些獨立於仕途之外的學者當然未必皆抱持不仕的態度，但至少這些學者在決定出仕與否之時，可供其選擇的空間當較西漢時期大得多。而若考慮到東漢中晚期政治腐敗、清議盛行，則亦不難理解何以士人多不願涉足官場，而寧隱身保持清名了。故東漢士人增加固然是隱逸盛行的基本條件，但

學仕二途由合復分，恐怕才是促成此種現象的真正原因。

社會中某一風氣的形成，通常是由各種複雜因素交錯影響而產生的，東漢時期的隱逸風氣亦然。以上從統治者的政策、選才制度、及學術發展等三個角度來分析東漢隱逸風氣之所以盛行的原因，雖然未必能對此一現象做完整的說明，但至少都是值得探討的方向。以上僅就政治社會的情勢來解釋東漢隱逸風氣盛行的原因，至於個別人物的隱逸動機及其所呈現的隱逸形態，則於下節論之。

第二節 隱逸人物之類型

由於東漢隱逸人物衆多，若不加以分類，則將漫無頭緒，不易掌握此一時代隱逸人物之特色與風貌。關於隱逸類型的劃分，前人已有嘗試，如蔣星煜分別從政治生活、經濟生活、社會生活、精神生活四個方面來區分隱士（註四三）；劉澤華在其主編的《士人與社會（秦漢魏晉南北朝卷）》一書中則依隱士的精神實質和社會意識將秦漢隱士分為五類（註四四）。這些分類的方式都有助於我們更深入地瞭解隱逸。而本文主要從思想史與政治史角度來考察隱逸現象，故乃著重以學術淵源與出處行止這兩方面來劃分隱逸的類型。然因史籍關於隱逸人物的記載未必詳明，其生平思想往往莫從窺測，這使得在做隱逸人物的類型研究時勢必遇到不少困難。而以下所做之分類，亦僅是就其大體言之，以庶幾能藉此掌握東漢一代隱逸人物的大致風貌，而非謂東漢之隱逸人物

即可依此繩度一一判定也。而除本文所提出之學術淵源與出處行止外，隱逸人物尚可依其他標準進行分類，如地域分布、生活型態、家世背景等（註四五），然因與本文論旨無密切關連，故不詳述焉。

隱逸人物的學術淵源，大抵不出儒道二家，兼或有習陰陽五行之術者。然不論儒家、道家或陰陽家，自秦漢以後，都有交互吸收融會的趨勢，學者亦往往兼習數家，故難以作嚴格之區分。本文在依隱逸人物之學術淵源做分類時，只能就其大體的趨向論之，而非認為其人即專守某一家也。

先言道家。道家多為全性保真之人，常超然於現實政治之外，故其門中自來多隱逸之士。與前代相比，東漢道家之徒在所有隱逸人物中所佔的比例雖不若西漢之高，但就人數而言卻未必少於西漢。且道家之徒常縱情山海，刻意隱名遁跡，相較於那些雖不入仕途但卻仍未能完全脫離政治圈的儒生隱逸，其留名於青史的機率自然要小得多。道家隱逸雖一直存在於歷史之中，但其人數卻未必眾多，此當為其重要原因。

東漢隱逸人物中，明白道及其學術淵源於道家者，有向長、周勰、高恢、矯慎、馮顥等五人。向長「好通《老》《易》」，周勰「少尚玄虛，慕老聃清靜」，高恢「好《老子》」，矯慎「好黃老」，馮顥「修黃老，恬淡終日」（註四六）。然此數人之學固以道家為主，但並非絕不通他家之術者。如矯慎「自言死日，及期果卒。後人有見慎於敦煌者，故前世異之，或云神僊焉」，則其面目又近於神仙家。而馮顥曾師事楊厚，厚三世家

學，曉讀圖書，顯既從其受業，則其所學當亦不只於道家。況且顯曾作易章句，《易經》固然亦為道家所尚，然章句之學則顯然為博士官學。故知此時學術已交互滲透，學宗道家者，於儒家經典亦頗有涉及。

此外，尚有許多隱逸人物，史傳雖未明載其學術淵源，然從其言談行事判斷，當近於道家一派者，如臺佟、韓康、野王二老、漢陰老父、陳留老父、龐公等是。臺佟「鑿穴為居，采藥自業」，其行跡已似道家修煉之人，而其辭聘之言曰：「佟幸得保終性命，存神養和。」則分明是道家口吻。韓康賣藥長安市，其意本在避名，而避名正是道家的一貫宗旨。至如野王二老、漢陰老父、陳留老父等人，則真實姓名猶不可知，其所以在歷史上留下記錄，正如《論語》中之長沮、桀溺、荷蕢、荷蓀丈人一般，完全是出於偶然。野王二老警戒光武提防後患，似為飽經世故之人；漢陰老父非議天子，與《莊子》之論調頗近似（註四七）；陳留老父之開導張升及其友人，則與楚狂接輿之刺譏孔子頗有相通之處。此數人者，宛如神龍見首不見尾，皆莫知其所終。類此深具智慧而隱匿民間的人物，想必應是普遍存在於社會之中，然因無人能識，故在歷史上不留下任何吉光片羽。而龐公曰：「世人皆遺子孫以危，今獨遺之以安，雖所遺不同，未為無所遺也。」此言甚合道家「人皆知有用之用，而莫知無用之用也」（《莊子·人間世》）及「天下皆知美之為美，斯惡矣」（《老子》第二章）之意。而其登鹿門山，采藥不反，則更似道家中人矣。總之，道家人物雖多不顯名於世，但他們在社會上卻形成一股潛

流，即使冒出頭地者未必多見，然其潛在的影響，則不應輕予忽視。

其次談到儒家隱逸。儒家隱逸的定義較道家更為不易，因東漢時期，士子所習皆為經業，如此說來，則東漢士人應絕大部分屬於儒家學者。但正如道家學者多兼通經學一般，東漢的儒生亦多旁治道家之言，如范升，除通《論語》、《孝經》、《梁丘易》外，又兼習《老子》；郎顗少傳父業，學《京氏易》，善風角、星筭、六日七分，而其薦黃瓊、李固書中，引《老子》「大音希聲，大器晚成」之語，可知其平時亦留心道家之言；此外，氣節名臣李固，究覽墳籍，結交英賢，允為儒者之楷模，而其詔對作書，則多引老莊之語（註四八），可見其於道家之書亦頗有涉獵。東漢儒者既多兼通道家言，則其隱逸之動機，究竟是基於儒家「用之則行，舍之則藏」的深意，抑或是出於道家「寧曳尾於塗中」的生活態度，實在難以確認。況且史籍中有關隱逸人物的記載，有許多並未提及其學術淵源。雖然以常理推之，這些人中應以習儒術者居多。但既然受儒家思想薰陶，何以其出處進退未必盡依儒術，而乃多絕塵不反之人？可見以儒術作為隱逸分類的範疇，並不十分恰當。道家之學不為當政者提倡，專研者亦不如儒術之普遍，然道家對仕隱之態度明確，故在士人群體中容易辨認。而儒學則不然。儒術既為朝廷所獎掖，習之者不可勝數，研通經籍幾成為士人之唯一出路。故士人之研讀儒家典籍，多為風氣使然，未必表示其醉心儒業，而其立身處世之大節，亦未必皆一一遵循儒術。東漢諸儒中，固有不少以禮義進退者，但對於那

些禮請不答、徵召不應、終身不仕者而言，其隱處不出的理由，恐怕未必能以儒家大義一一釋之。東漢士人之去就出處既未必與其所研習之儒術有關，故不能將這些士人隱逸的原因籠統地歸結為是受儒家思想的影響。

儒學既不適合作為隱逸分類的範疇，則隱逸類型的劃分，似仍應以隱逸人物之事蹟為準。「隱」為「仕」之對反，隱者未必終身隱，仕者亦未必終身仕。故所謂隱逸者，基本可分為先隱後仕、先仕後隱及終身不仕三類，茲分別論之。

（一）先隱後仕者

東漢時期，士人徵辟不就的現象極為普遍。而在眾多曾有徵辟不就記錄的士人當中，有相當高比例的人最後還是應召為官，這些人都可算是廣義的先隱後仕者。但前節已論及，東漢有許多士人是以徵辟不就來坐養聲價，藉此以提高自己的社會地位，並進而希冀高官厚祿。這些人雖外示清高，而其內則絲毫無隱遁之心，不過是假「隱」的外貌以圖個人之名利而已，故非本文所欲論列。本文所謂之先隱後仕者，乃專指其先前確有隱德，而後乃改行出仕者而言。此又可分為數類，茲先舉司馬均（章和時人）、楊賜（桓靈時人）為例：

司馬均，字少賓。安貧好學，隱居教授，不應辟命。信誠行乎州里，鄉人有所計爭，輒令祝少賓，不直者終無敢言。以賈逵薦，位至侍中。（註四九）

楊賜，少傳家學，篤志博聞。常退居隱約，教授門徒，不荅州郡禮命。後辟大將軍梁冀府，非其好也。出除陳倉令

，因病不行。公車徵不至，連辭三公之命。後以司空高第，再遷侍中、越騎校尉。（註五〇）

此二人在出仕之前都有一段隱居教授、不應辟命的經歷。其後出仕之理據雖不清楚，然觀其志行，絕非藉不應徵辟以沽名釣譽之徒。二人雖曾辭召命，但亦非堅決不仕之人，其對出仕與否的態度，或是遠承孔子「無可無不可」（《論語·微子》）之遺教所致。東漢時期先徵辟不就而後應召出仕的士人之中，類似此種情形的當不在少數。

其次，則如淳于恭（光武明章間）及李充（和安間）：

淳于恭，善說《老子》，清靜不慕榮名。州郡連召，不應，遂幽居養志，潛於山澤。舉動周旋，必由禮度。建武中，郡舉孝廉，司空辟，皆不應，客隱琅邪黔陬山，遂數十年。建初元年，肅宗下詔美恭素行，告郡賜帛二十匹，遣詣公車，除為議郎。引見極日，訪以政事，遷侍中騎都尉，禮待甚優。（註五一）

李充，陳留人也，太守魯平請署功曹，不就。平怒，乃援充以捐溝中，因謫署縣都亭長。不得已，起親職役。後和帝公車徵，不行。延平中，詔公卿、中二千石各舉隱士大儒，務取高行，以勸後進，特徵充為博士。（註五二）

淳于恭、李充與前楊賜、司馬均二人行跡相似，皆是先不應召命而後乃出仕者。然史傳中並未明言楊賜、司馬均二人出仕的原因，而淳于恭、李充二人之進入仕途則較可理解，蓋是因朝廷極度禮遇之故。孟子以君主之禮敬為出仕的重要條件，因身尊則道

尊。所謂高尚其志者，是由於君主不能以禮待之，故士人亦不肯降志而屈；若在上位者能虛心致禮，則儒者亦無堅決辭拒之理。東漢時期，無論中央地方，對招舉遺逸都頗為重視，隱者因此而出仕者，當亦不少。

再者，則如楊震(54-124 A.D.)與馬融(79-166 A.D.)：

楊震，少好學，受歐陽尚書於太常桓郁，明經博覽，無不窮究。常客居於湖，不荅州郡禮命數十年。眾人謂之晚暮，而震志愈篤。後有冠雀銜三鱣魚，飛集講堂前，都講取魚進曰：「蛇鱣者，卿大夫服之象也。數三者，法三台也。先生自此升矣。」年五十，乃始仕州郡。大將軍鄧騭聞其賢而辟之，舉茂才，四遷荊州刺史、東萊太守。(註五三)

馬融，為人美辭貌，有俊才。永初二年，大將軍鄧騭聞融名，召為舍人，非其好也，遂不應命，客於梁州武都、漢陽界中。會羌虜飆起，邊方擾亂，米穀踊貴，自關以西，道殣相望。融既飢困，乃悔而歎息，謂其友人曰：「古人有言：『左手據天下之圖，右手刎其喉，愚夫不為。』所以然者，生貴於天下也。今以曲俗咫尺之羞，滅無貲之軀，殆非老莊所謂也。」故往應騭召。(註五四)

楊震不荅州郡禮命數十年，雖晚暮而志愈篤，此「志」當即謂隱逸之志。而其後仕於州郡，又應大將軍鄧騭之辟，則或是受冠雀銜三鱣魚飛集堂前事件的影響。楊震既明經博覽，無不窮究，則於此類災祥讖緯之事當亦有所悉聞，故謂其因此而折入仕途，雖

無確證，但亦不無可能（註五五）。馬融先以非其好之故，不應鄧鸞召命，其後則因邊方擾亂、遭逢飢困而改變初衷。融雖為經學大儒，然其處身行事卻近於道家一派。儒家重進退，道家重逍遙，而融以老莊之道為其入仕的理據，其事亦甚弔詭。然不論如何，楊、馬二人皆是因特殊事件或經歷而轉變其仕隱態度，而此亦可算是先隱後仕的士人之另一類型。

復次，則有劉淑（?-168 A.D.）與荀爽（128-190 A.D.）：

劉淑，少學明五經，遂隱居，立精舍講授，諸生常數百人，州郡禮請，五府連辟，並不就。永興二年，司徒种嵩舉淑賢良方正，辭以疾。桓帝聞淑高名，切責州郡，使與病詣京師。淑不得已而赴洛陽，對策為天下第一，拜議郎。

（註五六）

荀爽，幼而好學，年十二，能通《春秋》、《論語》。耽思經書，慶弔不行，徵命不應。延熹九年，太常趙典舉爽至孝，拜郎中，對策陳便宜，奏聞，即棄官去。後遭黨錮，隱於海上，又南遁漢濱，積十餘年，以著述為事，遂稱為碩儒。黨禁解，五府並辟，司空袁逢舉有道，不應。後公車徵為大將軍何進從事中郎。進恐其不至，迎薦為侍中，及進敗而詔命中絕。獻帝即位，董卓輔政，復徵之。爽欲遁命，吏持之急，不得去，因復就拜平原相。行至宛陵，復追為光祿勳。視事三日，進拜司空。（註五七）

劉、荀二人皆不願為官，故屢次不應徵辟。劉淑因桓帝切責，不得已而到京師，由此遂入仕途。荀爽境遇更為可憫，為董卓所脅

迫，不得遁逃，且遷轉甚速，不旋踵而位至三公。蓋董卓初執政時，雖行無道，而猶「忍性矯情，擢用群士，幽滯之士，多所顯拔」（註五八），藉此以籠絡人心，苟爽正是在此一措施下的典型範例。若說劉淑尚稍有仕進之心，故於不得已赴洛陽後亦未堅拒官職；那麼苟爽則完全出於威勢之壓迫，故不得不虛與委蛇（註五九）。隱者因時局危亂而不得終全其志，其事實甚可感歎。要之，因迫於形勢而不得不仕，亦為士人先隱後仕的原因之一。

總之，原本隱居不仕的士人，或由主觀意識的改變，或因客觀形勢的推逼，終於還是進入了仕途。先隱後仕的士人，固然不能說其無避世之意，但至少可說其進取之意多過了退隱之意，故嚴格說來，這些人只是有（或曾經有）隱的意圖或事蹟，但並不能算是典型的隱逸。然其對出處進退的抉擇，卻亦可幫助我們更加瞭解士人隱遁或出仕的原因。

（二）先仕後隱者

先隱後仕者，其出仕的原因有種種不同。先仕後隱者隱遁的動機則較為單純，幾乎都是由小人當道，仕途不順，無法發揮其理想，因而萌退隱之意。楊倫（安順時人）之經歷，可為最佳佐證。楊倫初為郡文學掾，更歷數將，志乖於時，以不能人間事，遂去職，不復應州郡命。三府並辟，公車徵，皆不就。後特徵博士，為清河王傅。是歲，安帝崩，倫棄官奔喪，閹太后以其專擅去職，坐抵罪。其後又徵拜侍中，上書奏事，有司以倫言切直，辭不遜順，坐不敬，結鬼薪。詔書特原之，免歸田里。其後又徵拜太中大夫，大將軍梁商以為長史，諫諍不合，出補常山王傅，

病不之官，帝以其「稽留王命，擅止道路」，遂徵詣廷尉。有詔原罪。還家後，閉門講授，自絕人事。公車復徵，遜遁不行（註六〇）。楊倫前後曾三度被徵，而皆以直諫不合而去官，其間甚至數度得罪，身陷囹圄。楊倫既有此遭遇，是以其晚年自絕人事，不復應徵辟。楊倫生當安順二帝之間，其時外戚宦官雖已相互傾軋，然局勢尚未如桓靈時之黑暗，而楊倫遭遇猶如此，則無怪乎東漢晚期士人之群趨山林，往而不反了。

因政治黑暗而逃離仕途者，可舉許劭（150-195 A.D.）為例。許劭曾為郡功曹，甚得太守之敬重。其後司空楊彪辟，舉方正、敦樸，徵，皆不就。或勸劭仕，劭曰：「方今小人道長，王室將亂，吾欲避地淮海，以全老幼。」遂南到廣陵（註六一）。「小人道長」，可謂一語道破漢末之局勢。宦官氣焰乖熾，荼毒天下，兩次黨錮之禍，士人多遭摧折。當此之時，固有許多士人甘冒大險與惡勢力搏鬥（註六二），但因而避地隱居，遠離仕宦者亦不少。東漢晚期，徵辟不就及隱身潛藏者均顯著增加，此與當時之政治情勢有密不可分的關係。

東漢先仕而後隱者，尚有鄭興、唐羌、蘇章、楊匡等人。鄭興為《左氏》學大師，與大司馬吳漢俱擊公孫述，留屯成都，因私買奴婢，坐左轉蓮勺令，其後又以事免。免官後，興遂不復仕，教授鄉里，三公連辟不肯應（註六三）。鄭興免官之事由不詳，今亦無從推測其心意。唐羌為和帝時人，為臨武長，地近交州，見百姓因獻龍眼、荔枝而死亡道路者不可勝計，乃上書諫止，帝從之。章報，羌即棄官還家，不應徵召（註六四）。唐羌之

所以上書後即棄官，或有兩種可能，一為懼觸怒君上；一為目睹百姓竟為獻滋味於朝廷而觸犯死亡之害，因此對統治者感到不滿，其後雖改止，但仍難免失望之情，故棄官歸去。和帝時，東漢政治尚屬承平，而已難符合士人之深切期望，其後政局每況愈下，更不足道矣。以蘇章（安順時人）為例：

蘇章，有高名，性強切而持毀譽。順帝時，為并州刺史，以摧折權豪，忤旨，坐免。隱身鄉里，不交當世。後徵為河南尹，不就。其時天下日敝，民多悲苦，論者舉章有幹國才，朝廷不能復用。（註六五）

權豪為惡鄉里，正應予以大力整頓，而蘇章竟因此忤旨坐免，無怪其免官後隱身鄉里，不願再入仕途。而朝廷竟亦不能復用之，則當時政權之腐敗，亦可於此推知。蘇章之隱，實代表了士人不得伸展其抱負，即悲憤而又無可奈何的一種心情。而其後楊匡之隱，更是黑暗勢力籠罩政局的表徵。匡為桓帝太尉杜喬故吏，喬為梁冀所害，暴尸城北，家屬故人莫敢視者。匡聞之，乃號泣星行到洛陽，守衛尸喪，收其骸骨，為之殯殮，並送喪還家。其後遂隱匿不仕（註六六）。梁冀之殺李固、杜喬，可謂是東漢清流士大夫的一大挫折（註六七）。楊匡敢冒時諱，挺身為故主持喪葬之禮，可謂表現了極大的道德勇氣。其後隱匿不仕，一方面固然可說是躲避梁冀之報復，但另一方面則更可能是對時局感到徹底絕望，故遁身遠去，絕意仕宦（註六八）。當時節行與楊匡類同者，尚有收殮李固尸之董班（註六九）。毒戢凶張，人心惶惶，高風義行如楊匡、董班者，亦只能以收尸隱遁為其終場。二人之辟世潛匿，

其背後實隱含了士人無限的義憤與悲痛。

士人除了因政治因素而退出官場之外，亦有因自尊甚強而棄去吏職者，此可以馮良、趙曄二人為例。馮良（安順間人）出於孤微，少作縣吏，奉檄迎督郵，即路慨然，恥在廝役，因壞車殺馬，毀裂衣冠，乃遁至犍爲，從杜撫學。積十餘年，乃還鄉里。延光二年被徵，載病到近縣，送禮而還（註七〇）。趙曄（與馮良約同時）之經歷亦類似，曄少嘗爲縣吏，奉檄迎督郵，曄恥於廝役，遂棄車馬去。到犍爲資中，詣杜撫受《韓詩》，究竟其術，積二十年乃歸。州召補從事，不就。舉有道。卒于家（註七一）。此二人之事跡如出一轍，不禁令人懷疑是否爲一事兩傳。然姑不論此，總之，此二人皆是因恥於廝役而辭去吏職。縣吏職位雖不高，但畢竟已屬官僚體系之一環，且漢世任職多起於地方屬吏，爲吏實爲入仕之第一步（註七二），故擔任吏職即表示其有意於仕途。馮、趙二人初爲縣吏，其後逃去，並不應徵辟，亦可視爲先仕後隱之另一類型。

另有毛義（明章間人）、周磐（49 -121 A.D.）二人亦值注意。兩人皆以孝行著名，家貧，爲養親之故，不擇官而仕。及母歿後，皆棄官還家，不應徵辟（註七三）。蓋二人原本無意於仕途，因家貧無可奉親，故勉強出仕。及母死後，心無牽掛，始得履其高蹈之節。此雖亦爲先仕後隱之一例，然就其心跡而論，實已近於終身不仕者之流。

由以上分析可知，東漢先仕而後隱的士人，其隱退的原因雖有不同，或因世亂而隱，或因仕途不順而隱，或因恥於廝役而

隱，或因親歿無養而隱，但卻都是基於個人道德自覺所做出的抉擇。儒者雖主淑世惠人，但亦反對苟且而仕。若上述諸人，可謂致謹於去就之道，進退有節矣。

（三）終身不仕者

東漢隱逸以終的士人極多。在這些隱逸當中，固然有部分人曾自道其不仕的理由，但大多數人從傳記資料中卻難以判斷其隱逸的根本動機。因此，本文不從這個角度來為隱逸分類，只就其與政治的牽連程度來略作區分。

隱逸為不肯入仕的士人，然不肯入仕，並不就表示其不關心政治。事實上，東漢有不少隱逸是與政治有密切關連的。如張玄，以時亂不仕，司空張溫數以禮辟，不能致。靈帝中平二年，溫以車騎將軍出征涼州賊邊章等，將行，玄自田廬披褐帶索，要說溫翦除宦官。溫不能行，玄即欲仰藥自殺，溫固止之。玄遂去，隱於魯陽山中（註七四）。張玄雖隱身不仕，然其對世局仍多所關注，知天下之病害乃在宦官，去除宦官，則天下之倒懸可解。此其身雖隱，其心則不隱也。又如樊志張，為破羌將軍段熲出謀破賊，此雖為形勢所迫，但亦由此可見隱者與政治之間未必疏離。

東漢晚期的名士多不肯應徵辟，因此而終身未仕者亦不少。這些人雖未曾入仕，然其舉動言行，與一般所理解隱居山林的高人逸士仍有所不同。以當時最著名之名士郭林宗為例，林宗曾批評東漢晚期之局勢為「天之所廢，不可支也」，故此不應徵辟，終身未嘗步仕途。然林宗性明知人，好獎訓士類，其所交遊，盡

當日之名流節義之士。故其身雖無任何顯官高職，然其聲光風流，卻足以轉移天下之視聽，影響絕不下於在朝食祿之人。又如許劭，其身雖亦不仕，然好覈論鄉黨人物，甚至有「月旦評」之目。東漢士人多好名節，鄉舉里選更是以士人在地方之名聲為選拔的標準，因此所謂「月旦評」者，必與時政多有牽扯。且「月旦評」乃臧否人物，有臧否必有是非。隱者潛居避世，唯恐是非沾身，而許劭以一在野士人的身份，不忌諱捲入是非之局。則當時之所謂不仕者，實非即常識中之山林隱逸，而是在特殊的政治環境下所出現的一種士人型態。

由此便可進一步討論范曄《後漢書》卷五三《周黃徐姜申屠傳》與卷八三《逸民傳》二者之間的差別。《周黃徐姜申屠傳》中所載周燮、黃憲、徐穉、姜肱、申屠蟠諸人，亦都是不應徵辟，終身不仕者，與《逸民傳》諸人並無差異。然范曄何以分立兩傳，其去取標準為何？此問題實甚可勘究。范曄於《周黃徐姜申屠傳序》曰：

《易》曰：「君子之道，或出或處，或語或默。」孔子稱「蘧伯玉邦有道則仕，邦無道則可卷而懷也」。然用舍之端，君子之所以存其誠也。故其行也，則濡足蒙垢，出身以效時；及其止也，則窮棲茹菽，臧寶以迷國。……若二三子，可謂識去就之概，候時而處。夫然，豈其枯槁苟而已矣哉？蓋詭時審己，以成其道焉。余故列其風流，區而載之。（註七五）

此序言出與處、語與默、有道與無道、用與舍、行與止、出身與

窮棲，去與就，兩兩對舉，總之，是君子的進退之節。而最後歸結於「詭時審己」，蓋需衡量時局，又審知一己之性分，做出最佳的選擇，進退存亡不失其正，如此方能「成其道」。此為范氏此序之大旨。而傳中所列者，則為范氏認為合於去就之道的人物。今觀周燮、黃憲、徐穉、姜肱、申屠蟠等人，雖皆終身不仕，然其節操硜然，風義遠聞，乃更多人間味，而較少隱逸氣。如周燮曾曰：「夫修道者，度其時而動。動而不時，焉得亨乎！」則其所以不仕，乃是待時而動，非往而不反之類。黃憲雖處鄉里，而所交接盡當時名流君子。徐穉嘗為太尉黃瓊所辟，雖不就，然瓊卒時，穉乃徒步到江夏赴之。可見其仍重知交之意，非離俗遠世者之比。姜肱曾曰：「吾以虛獲實，遂藉聲價。明明在上，猶當固其本志，況今政在閭閻，夫何為哉！」則似乎純粹隱逸一流，然其不仕之因，終究與閭閻擅政有關，則仍合於去就之意。而申屠蟠曰：「昔戰國之世，處士橫議，列國之主，至為擁篲先驅，卒有阬儒燒書之禍，今之謂矣。」其於當日之士風，深感憂慮，故此隱而不仕。此與遠心離世的江海之士仍有所差別。總之，《周黃徐姜申屠傳》中的人物，只是在去與就間有所抉擇，而非真正跳出圈外。對於政治，雖然未必參與，但仍保持著相當程度的關心。此為其與《逸民傳》人物最大的不同點。

范曄《逸民傳序》為討論隱逸的一篇重要文字，茲不憚繁瑣，全錄於下：

《易》稱「遯之時義大矣哉」。又曰：「不事王侯，高尚其事。」是以堯稱則天，不屈潁陽之高；武盡美矣，終全

孤竹之絜。自茲以降，風流彌繁，長往之軌未殊，而感致之數匪一。或隱居以求其志，或回避以全其道，或靜己以鎮其躁，或去危以圖其安，或垢俗以動其概，或疵物以激其清。然觀其甘心畎畝之中，憔悴江海之上，豈必親魚鳥樂林草哉，亦云性分所至而已。故蒙恥之賓，屢黜不去其國；蹈海之節，千乘莫移其情。適使矯易去就，則不能相為矣。彼雖硜硜有類沽名者，然而蟬蛻鷺埃之中，自致寰區之外，異夫飾智巧以逐浮利者乎！荀卿有言，「志意脩則驕富貴，道義重則輕王公」也。漢室中微，王莽篡位，士之蘊藉義憤甚矣。是時裂冠毀冕，相攜持而去之者，蓋不可勝數。揚雄曰：「鴻飛冥冥，弋者何篡焉。」言其遠患之遠也。光武側席幽人，求之若不及，旌帛蒲車之所徵賁，相望於巖中矣。若薛方、逢萌聘而不肯至，嚴光、周黨、王霸至而不能屈。群方咸遂，志士懷仁，斯固所謂「舉逸民天下歸心」者乎！肅宗亦禮鄭均而徵高鳳，以成其節。自後帝德稍衰，邪孽當朝，處子耿介，羞與卿相等列，至乃抗憤而不顧，多失其中行焉。蓋錄其絕塵不反，同夫作者，列之此篇。（註七六）

文首將隱逸之義歸結於《易經》，並以巢、許、夷、齊為後世隱逸之鼻祖。而所謂「隱居以求其志，回避以全其道」等，即為范氏對隱逸類型的初步分類。隱逸之所感致匪一，然尋根溯本，則實乃皆源自其「性分所至」。既為「性分所至」，則性分出於自然，非人力所能挽矯。故此類人物之隱遁，乃非關時局，而實其

性分有以致之。因此，所謂出處、用舍、行止、去就等問題，乃非其所致意，其所致意者，則在一己性分之完成也。此為逸民與周、黃、徐、姜、申屠等人最大的不同之處。故周、黃、徐、姜、申屠等尚僅只於「識去就之概，候時而處」，而《逸民傳》人物則「絕塵不反」矣。東漢士人終身不仕者極多，操行各異。而范氏諳熟東京文章典故，於當時士人之風尚尤有深刻體會，故能分辨「識去就之概」與「性分所至」者之不同，各為立傳，兩得其當，可謂深具史識矣。「識去就之概」者與時政近，「性分所至」者與時政遠，此可說是東漢終身不仕者之兩大類型也。

以上為就隱逸人物的學術淵源與出處行止所做的類型研究。誠如本節開頭所言，可供隱逸類型區分的標準尚多，本文僅是就其中的兩個面向略加疏理而已。此外，有許多隱逸人物的事跡因太過簡略，故亦無法將之做合適的歸類，這是在做隱逸的類型研究時所難以克服的限制。然由於東漢隱逸人物眾多，故仍可就許多案例來加以排比分類。本文雖不能針對所有的隱逸人物做詳盡的分析，但亦儘量顧及整體性與普遍性，如此庶幾能免以偏概全之譏。

第三節 隱逸人物與朝廷政治的互動

子曰：「舉逸民，天下之民歸心焉。」（《論語·堯曰》）此語遂為歷代統治者遵行不疑。就漢代而論，兩漢的皇帝大多數都有徵舉幽隱的詔書，蓋此已成為歷來相傳之政策。而東漢時期詔

舉幽隱的動作尤多，此固是由於朝廷對隱逸特加尊崇之故（詳第一節），然當時社會普遍肯定隱逸的價值，當亦是東漢一朝屢屢徵召隱逸的原因之一。蓋隱逸名士為聲譽之所趨嚮，故朝廷統治者無不希望能藉拉攏名士以提升己身聲名。自東漢中期以後，朝廷政治為外戚宦官相爭的局面，宦官固凶殘狡狠，而外戚亦甚作威作福，此二者同為士大夫所不恥。然東漢之外戚多為世家著姓，久居士大夫之列，故雖驕恣橫行，然猶多知禮聘賢能以粉飾面目。宦官則長期居於宮內，性格異常，不學無術，徒知逞其凶暴，而鮮能虛心致禮，故東漢一代宦官徵辟隱逸之事並不多見。然名士既負高名，豈為濁流政客所能輕易招致。而朝廷主政，又常必欲致之而後快，兩相激盪下，遂使隱逸人物與朝廷政治產生一種微妙的互動關係，此乃本節所欲闡論者也。

東漢徵辟隱逸的措施，首先乃大行於光武之時，其原因在本章第一節中已略有說明，此處不再重覆。然光武所能徵至者，大多為忠於漢室、不仕王莽之人，至於那些「絕塵不反」的逸民，則光武亦無法使之屈志。如薛方、逢萌之聘而不肯至，嚴光、周黨、王霸之至而不能屈者皆是。光武之徵舉隱逸，固為實踐「舉逸民天下歸心」的政策，然當時亦有批評隱逸高自標尚之態度者，如博士范升曾奏毀周黨等曰：

臣聞堯不須許由、巢父，而建號天下；周不待伯夷、叔齊，而王道以成。伏見太原周黨、東海王良、山陽王成等，蒙受厚恩，使者三聘，乃肯就車。及陛見帝廷，黨不以禮

屈，伏而不謁，偃蹇驕悍，同時俱逝。黨等文不能演義，武不能死君，釣采華名，庶幾三公之位。臣願與坐雲臺之下，考試圖國之道。不如臣言，伏虛妄之罪。而敢私竊虛名，誇上求高，皆大不敬。（註七七）

范升此論，真如黃梨洲所譏「以君臣之義無所逃於天地之間」的小儒之見（語見《明夷待訪錄·原君》）。又同時，司徒侯霸欲讓位於王霸，閭陽乃毀之曰：「太原俗黨，儒仲頗有其風。」（王霸字儒仲，太原人）（註七八）可見當時仍有對隱逸深表不滿者。然光武則胸懷甚寬，其回應范升毀周黨之詔曰：

自古明王聖主必有不賓之士。伯夷、叔齊不食周粟，太原周黨不受朕祿，亦各有志焉。其賜帛四十匹。（註七九）

光武並不強迫士人皆需爲我所用，而能尊重其志向，可謂是一開明之君主。其影響所及，則爲移風易俗，一矯西京末流之蔽，而自此天下皆知尊尚節義矣。

明、章二帝時，天下承平，爲東漢之盛世。逃抗王莽者既已徵舉殆盡，而宦官外戚之爭亦尚未萌起，故此一時期召舉隱逸之行動並不多見。史稱明帝「善刑理，法令分明」（註八〇），又稱其「性褊察，好以耳目隱發爲明」（註八一），可見其治國之術乃近於法家一派。在位十八年間，未有一詔言及徵求隱逸，甚至一般的詔舉賢良方正亦未可得見，此在東漢諸帝中實極爲少見。明帝朝所徵之隱士，唯一可見者乃爲太原荀恁：

永平初，東平王蒼為驃騎將軍，開東閣，延賢俊，恁辟而應焉。及後朝會，顯宗戲之曰：「先帝徵君不至，驃騎辟

君而來，何也？」對曰：「先帝秉德以惠下，故臣可得而來。驃騎執法以檢下，故臣不敢不至。」後歲餘，罷歸。

（註八二）

首先，荀恂並非明帝親自徵召，而乃為其弟東平王蒼所辟；其次，荀恂之赴辟，並非心甘情願，而乃是懼驃騎執法以脅之，故勉強應召；第三，荀恂應召之後，明帝並不能相待以禮，而反以言戲之，由此可見明帝對隱逸實無尊尚之意。無怪乎傅毅會以其求賢不篤，士多隱處，故作《七激》以為諷了（註八三）。章帝則「素知人厭明帝苛切，事從寬厚」（註八四），其對隱逸亦較知尊重。如淳于恭，清靜不慕榮名，舉動周旋，必由禮度，客隱琅邪黔陬山數十年。建初元年，章帝初在位，即下詔美恭素行，告郡賜帛二十匹，並遣詣公車，徵拜為議郎，禮待甚優，其所薦名賢，無不徵用（註八五）。另外，牟紆隱居教授，章帝亦聞而徵之，欲以為博士（註八六）。總之，章帝所禮聘之隱逸雖亦不多見，然與明帝相比，實已大有改進。

章帝崩，年僅十歲的和帝即位，竇太后臨朝稱制，竇憲為大將軍輔政，此為東漢外戚掌政之始。憲權貴顯赫，驕縱自恣，並未致意於禮賢請士。永元四年，和帝與中常侍鄭眾定議誅竇憲，中官用權，亦自此始矣。鄭眾雖乘勢預政，然尚稱恭謹，並無重大惡跡，故自不需招引名士以攬名。和帝崩，生僅百餘日之殤帝即位，未一年崩，由十三歲之安帝繼位，鄧太后稱制臨朝，大將軍鄧鸞輔政。鸞雖以貴戚得尊官，然鄧氏家教素嚴謹，鸞承其遺風，故敬讓自抑，在位多善政。鸞亦注意延攬人材，史稱其「推

進天下賢士何熙、祿諷、羊浸、李邵、陶敦等列於朝廷，辟楊震、朱寵、陳禪置之幕府，故天下復安」。（註八七）然鸞雖有推進賢士之善名，其於清節高士，似未能有以致之。如張衡，常從容淡靜，不好交接俗人，舉孝廉不行，連辟公府不就。鸞奇其才，累召不應（註八八）。又如馬融，為人美辭貌，有俊才，博通經籍，鸞聞其名，召為舍人，非其好也，遂不應命（註八九）。張衡後公車特徵拜郎中，可見並非高邈不仕之人。其不應鄧鸞之召，必有其出處進退的考慮。而馬融以鄧鸞非其所好，故不應命，更可見鸞之才德尚不足以號召隱逸。此可再證於李充之事：

李充為侍中。大將軍鄧鸞貴戚傾時，無所下借，以充高節，每卑敬之。嘗置酒請充，賓客滿堂，酒酣，鸞跪曰：「幸託椒房，位列上將，幕府初開，欲辟天下奇偉，以匡不逮，惟諸君博求其器。」充乃為陳海內隱居懷道之士，頗有不合，鸞欲絕其說，以肉啖之。充抵肉於地，曰：「說士猶甘於肉！」遂出，逕去。鸞甚望之。（註九〇）

鸞既欲辟天下奇偉，而不能虛心下懷，誠摯禮賢，反因細故而與充結怨，由此亦可知鸞之終無能為矣。

然安帝世之禮請隱逸，亦非純由鄧鸞發動。建光元年，鄧太后崩，安帝始親朝事。尚書陳忠以為臨政之初，宜徵聘賢才，以宣助風化，數上薦隱逸及直道之士馮良、周燮、杜根、成翊世之徒。於是公車禮聘良、燮等（註九一）。就在此年，安帝詔公車賜策書，徵南陽樊英、孔喬、李昺、北海郎宗、陳留楊倫、東平王輔等六人。此為東漢首度大規模禮請隱逸以助安定政局，雖然六

人之中唯郎宗、楊倫到洛陽，餘四人並不至；其後徵辟馮良、周燮，二人亦皆謝聘不到，此政策成效如何不可得知。然自此之後，凡政局有所變化之時，新當權者以徵聘隱逸來博取聲名，幾成慣例。朝廷既尊寵隱逸，則士人從風嚮往，亦紛紛託言隱逸以自鳴高。故東漢隱逸風氣愈晚愈盛，安帝之徵樊英、馮良等實為其中的關鍵。

其次則為順帝。順帝即位之初，外戚閹氏已遭誅滅，宦官孫程等十九人雖因功封侯，然不久即因居功自傲，為順帝怒遣就國。故此一短暫期間內廷無外戚宦官之爭，主持朝政者為桓焉、張皓、來歷等節義名臣。朝廷歷經騷亂之後（註九二），欲藉徵聘名士以收聚民心，故乃於永建二年徵召樊英（註九三），其後又徵黃瓊、楊厚、賀純等知名士（註九四）。此外，於順帝朝被徵命的隱逸之士，可考者尚有張楷、法真、黃錯、任棠等（註九五）。則順帝於禮請遺逸，亦不可謂不盡力。然此舉是否有助於朝廷宣化，實甚可懷疑，因：一、其所徵聘之處士，多不稱望，如樊英被徵初至，朝廷設壇席，待之若神明。然英並無奇謀深策，談者以為失望（註九六）。當時所徵之處士尚有胡元安、薛孟嘗、朱仲昭、顧季鴻等人，然亦皆「功業無所採」。可知朝廷雖有禮賢之心，然擇人不精，遂使論者譏言處士純盜虛名，而實無弘謀遠略（註九七）。二、即使朝廷所徵確為真才實學之人，亦未必能適才任用。如順帝初登大位，徵樊英、黃瓊、楊厚、賀純等人，除樊英謝病辭官之外，黃瓊久處議郎，十年未獲遣轉；楊厚、賀純亦因言不見聽，故在位不久後即辭官歸家（註九八）。可見順帝雖有心求賢，但

卻不能貫徹始終，重用所徵之人。而察順帝之所以不能善用瓊、厚等之原因，則仍與閹豎外戚之擅政有關（註九九）。可見處士雖擁有清節高名，仍不免為朝廷政治鬥爭所犧牲。局勢彰明，於是此下之隱逸遂對朝廷徵命多所保留，實當時之政治生態有以致之也。

順帝陽嘉四年，拜梁商為大將軍，梁氏掌權自此始。商自以戚屬居大位，每存謙柔，虛己進賢，辟漢陽巨覽、上黨陳龜為掾屬，李固、周舉為從事中郎，於是京師翕然，稱為良輔（註一〇〇）。商死後，子梁冀繼其位。冀驕橫凶暴，靡所不為。以質帝聰慧，進藥鴆殺之，又枉害李固、杜喬，海內嗟懼。冀既貪狠，誅殺忠良，然亦稍知禮請名賢，其所辟朱穆、周景、應奉、趙岐、張奐等，亦皆一時之士。但此僅為點綴粉飾，梁冀用人之實情，可於下舉故事中見之：

下邳人吳樹為宛令，之官辭冀，冀賓客布在縣界，以情託樹。樹對曰：「小人姦蠹，比屋可誅。明將軍以椒房之重，處上將之位，宜崇賢善，以補朝闕。宛為大都，士之淵藪，自侍坐以來，未聞稱一長者，而多託非人，誠非敢聞！」（註一〇一）

南陽為東漢帝室所出，多望族大姓，而宛又為南陽大縣，故吳樹稱其為士之淵藪。而梁冀所用者皆小人姦蠹，可見其並非真能獎善士類，不過偶用一二名士，藉以裝點門面而已。而其時以冀之貴盛，被其徵命者莫敢不應，故上舉朱穆、周景、應奉、趙岐、張奐等人，其應命是否全出於心甘情願，亦不無可疑。而當時之

高士若韋著、周勰、崔寔、孔昱、楊賜等，則亦非冀之強橫所能召致（註一〇二）。

桓帝之世，自梁冀被誅後，大政掌於宦官，暴虐無道，多行不法。而此時清流士大夫則逐漸凝聚公議，非訐朝政。《後漢書·黨錮傳序》曰：

汝南太守宗資任功曹范滂，南陽太守成 亦委功曹岑暉，二郡為謠曰：「汝南太守范孟博，南陽宗資主畫諾。南陽太守岑公孝，弘農成瑨但坐嘯。」因此流言轉入太學，諸生三萬餘人，郭林宗、賈偉節為其冠，並與李膺、陳蕃、王暢更相褒重。學中語曰：「天下模楷李元禮，不畏強禦陳仲舉，天下俊秀王叔茂。」又渤海公族進階，扶風魏齊卿，並危言深論，不隱豪強。自公卿以下，莫不畏其貶議。

。（註一〇三）

此即當時之所謂「清議」。自清議出，朝廷政綱與士群風評，遂隱隱分為兩途，黨錮之禍亦以此而生。然在黨錮之前，桓帝亦時有徵召隱逸之舉，此固為延襲前朝一貫的政策，但亦或不無彌縫朝野裂痕之意。考桓帝時所徵之隱逸名士，計有徐穉、姜肱、袁閎、韋著、李膺、張楷、檀敷、韓康、魏桓、劉淑、趙典等人。其中，徐穉等五人徵之，為自安、順後又一次大規模的禮請隱逸之舉，其議乃發自尚書令陳蕃、僕射胡廣二人之上疏：

臣聞善人天地之紀，政之所由也。詩云：「思皇多士，生此王國。」天挺俊乂，為陛下出，當輔弼明時，左右大業者也。伏見處士豫章徐穉、彭城姜肱、汝南袁閎、京兆韋

著、潁川李曇，德行純備，著于人聽。若使擢登三事，協亮天工，必能翼宣盛美，增光日月矣。（註一〇四）

於是桓帝乃以安車玄纁，備禮徵之。史稱「孝桓之時，碩德繼興，陳蕃、楊秉處稱賢宰，皇甫、張、段出號名將，王暢、李膺彌縫衰闕，朱穆、劉陶獻替匡時，郭有道獎鑒人倫，陳仲弓弘道下邑。其餘宏儒遠智，高心絜行，激揚風流者，不可勝言」（註一〇五）。是桓帝時朝綱雖為宦官所把持，但朝廷中仍多俊偉弘才，故善政並未全廢，徵舉隱逸即其一端。但值得注意的是，在桓帝所禮請的十一人中，僅劉淑、趙典二人應聘，餘則皆隱匿不就。相較於順帝於徵聘樊英之後，「處士鄙生，忘其拘儒，拂巾衽褐，以企旌車之招」（註一〇六）的情形，差異不可謂不大。何以如此？魏桓之言可為註腳：

夫干祿求進，所以行其志也。今後宮千數，其可損乎？廐馬萬匹，其可減乎？左右悉權豪，其可去乎？（註一〇七）

政局淆亂，統治者奢侈靡爛，故士君子多退而少進。黨禁之後，朝中善人一空，則士人之隱處不仕者，更不可勝計矣。

桓帝崩，靈帝即位，竇武為大將軍輔政。武少以經行著稱，常教授於大澤中，不交時事，名顯關西，其本身即為名士之一。靈帝初，宦官獨霸朝柄，政治一片黑暗，而清流士人反閹豎的風潮亦此起彼落。竇武執政之後，與當時朝中唯一元老大臣陳蕃，同心盡力，徵用名賢，共參政事，天下之士莫不延頸想望太平（註一〇八）。竇武所徵用者，如前司隸李膺、宗正劉猛、太僕杜密、廬江太守朱寓，以及尹勳、劉瑜、馮述、荀翬、陳寔等，皆

爲頗負重望之士。武志在翦除宦官，故一時所用，皆爲幹練之才，至於隱士名儒，則暫無暇顧及也。然竇武誅除宦官之計蹉延不發，以至錯失良機，爲中常侍曹節等搶得先機，反將武、蕃二人下獄誅死。「當是時，凶豎得志，士大夫皆喪其氣」（註一〇九）。曹節亦知誅竇武、陳蕃之舉甚不得人望，欲借寵時賢以挽回人心，故乃徵辟隱逸韋著、姜肱二人（註一一〇）。召舉隱逸以籠絡人心，此乃外戚貴臣常用的手段，然對宦官集團而言，卻是破天荒第一次。蓋其先宦者深居禁中，於士大夫之風習無所接聞，故亦不必費心舉士。及至桓靈之時，士人之品題議論已成社會的新風尚，輿論的力量不容輕忽，即使居處大內的宦官亦無法坐視不理。故由曹節「借寵時賢以釋衆望」之舉，即可知世局已變，朝政固由宦者所專擅，而在野之風會，則由清議主持。上下離心，清流濁流截然分爲兩途，無怪乎此下歷史遂逐漸走向分裂的局面。

何進爲東漢外戚之殿軍，任大將軍輔政時，素知中官天下所疾，乃陰規誅之。於是厚待袁紹，又復博徵智謀之士以助其事（註一一一）。然何進與竇武不同，竇武所辟未及處士，而何進輔政爲時雖甚短暫，然所致禮之隱逸亦復不少。如荀爽，「公車徵爲大將軍何進從事中郎，進恐其不至，迎薦爲侍中」（註一一二）。又如鄭玄，「大將軍何進辟之，州郡以進權威，不敢違意，遂迫脅玄，不得已而詣之。進爲設几杖，禮待甚優」（註一一三）。於申屠蟠，更表現出其必欲致之之意：

大將軍何進連徵不詣，進必欲致之，使蟠同郡黃忠書勸曰

：「前莫府初開，至如先生，特加殊禮，優而不名，申以手筆，設几杖之坐。經過二載，而先生抗志彌高，所尚益固。竊論先生高節有餘，於時則未也。今潁川荀爽載病在道，北海鄭玄北面受署。彼豈樂羈牽哉，知時不可逸豫也。昔人之隱，遭時則放聲滅跡，巢棲茹薇。其不遇也，則裸身大笑，被髮狂歌。今先生處平壤，游人間，吟典籍，襲衣裳，事異昔人，而欲遠蹈其跡，不亦難乎！孔氏可師，何必首陽。」（註一一四）

則進之於禮請隱逸，亦不可謂不用心。然鄭玄一宿逃去，申屠蟠不荅辟命。不久，進即因圖謀宦官不成而被害，荀爽之詔命亦因此中絕。故何進招隱之舉實未得具體成績。而其主政日短，想必亦難以收宣助風化之效。蓋東漢至此，局勢已如朽木之不可支，何進之失敗，實為東漢以亂亡收場之一標誌。

何進被殺後，宮中一片混亂，董卓遂乘機引兵入京師，挾持少帝，不久又廢少帝，立陳留王劉協為帝，自任太尉，從此掌握朝政。卓雖凶暴殘虐，然其主政之初，「猶忍性矯情，擢用群士。幽滯之士，多所顯拔」（註一一五）。蓋因當時之名流士大夫仍足以影響視聽，故董卓不得不隱忍以相就。董卓所徵聘之隱逸名士，計有申屠蟠、鄭玄、張玄、荀爽、韓融、陳紀、蔡邕等人。申屠蟠秉持其一貫志向，仍不答應。鄭玄之聘命，因道斷不至。張玄其時隱居魯陽山中，董卓秉政，聞之，辟以為掾，舉侍御史，不就。卓臨之以兵，不得已強起，道病終（註一一六）。荀爽、陳紀、蔡邕三人，原本亦皆不欲應聘，為董卓所迫，不得已

而起身。而董卓於徵得諸人之後，亦皆能任以高位，如蔡邕補侍御史，又轉持書御史，遷尚書。三日之間，周歷三臺（註一一七）。荀爽則就拜平原相，復追爲光祿勳，視事三日，進拜司空，自被徵及登台司，九十五日（註一一八）。然二人雖據要職，其心恐怕未必樂意。董卓雖重蔡邕才學，厚相待遇，然卓多自徇用，邕恨其言少從，嘗謂從弟谷曰：「董公性剛而遂非，終難濟也。吾欲東奔兗州，若道遠難達，且遯逃山東以待之，何如？」（註一一九）可見邕雖身在朝廷，其心則欲高飛遠颺。而荀爽雖爲司空，然知董卓忍暴滋甚，必危社稷，故乃與司徒王允、長史何顥等密謀誅董卓（註一二〇）。故董卓之徵隱逸，並非以禮致之，而乃是用武力脅迫；其任用隱逸，亦非尊其才德，而全是出於無知因循，欲藉以裝點虛名而已。而自董卓之後，天下分裂，政治情勢轉變，隱逸之遭遇亦有所不同。然此已超出本文研究範圍，茲不綴述。

總之，隱逸與朝廷之間的互動關係，隨著各朝政治形勢的改變而有所不同。大體說來，光武時，朝野相互尊重，在上不驕，在下無諂，其風最醇。明、章、和三朝，朝政穩定，主政者適時舉拔遺逸，而隱者亦多溫恭和粹。安順之世，政爭已起，朝廷有意徵舉隱逸，禮待甚優；而隱逸之士亦多望風而起，相待於巖穴之中。然此時朝綱漸亂，已爲後來士人之高抗不仕埋下伏筆。至桓靈之際，朝政大壞，朝廷雖徵車四出，然此時士風已趨激越，抗節不仕者所在多有。繼而董卓擅政，威逼脅迫，士人乃多難全其高志。東漢之初，光武表彰氣節，崇禮隱逸；降至漢末，董卓乃踐踏士人尊嚴，摧殘隱逸操行。此中變化，亦不能不使人常悲

愕歎息於其間也。

註 釋

註 一：《漢書·王莽傳上》，頁四〇四六。

註 二：同上，頁四〇六六。

註 三：同上，頁四〇七〇～四〇七二。

註 四：見《蘇軾文集》（北京，中華書局，1990）卷六十五〈史評〉「西漢風俗諂媚」條，及卷七〈策問〉「兩漢之政治」條。

註 五：詳前章第四節。

註 六：《後漢書·逸民列傳序》曰：「薛方、逢萌聘而不肯至。」然考《漢書·王貢兩龔鮑傳》曰：「世祖即位，徵薛方，道病卒。」則薛方並非聘而不肯至者，只是不幸於道中病卒而已。

註 七：張栻《南軒文集》（台北國立故宮博物院景印宋刊本）卷十七〈光武崇隱逸〉。

註 八：顧炎武《日知錄》卷十七「兩漢風俗」條。

註 九：《後漢書·肅宗孝章帝紀》，頁一三九。

註一〇：《後漢書·孝和孝殤帝紀》，頁一七八。

註一一：《後漢書·孝安帝紀》，頁二一〇。

註一二：參見鄭欽仁〈鄉舉里選—兩漢的選舉制度〉，收入《中國文化新論·制度篇》（台北，聯經出版事業公司，民71）。

註一三：《後漢書·黃瓊傳論》，頁二〇四二。

註一四：《後漢書·陳蕃傳》：「刺史周景辟別駕從事，以諫爭不合，投傳而去。後公府辟舉方正，皆不就。」同書《王充傳》：「充仕郡爲功曹，以數諫爭不合去。」

註一五：《後漢書·桓鸞傳》：「以世濁，州郡多非其人，恥不肯仕。」同書《黨錮傳》：「巴肅初舉孝廉，歷慎令、貝丘長，皆以郡守非其

人，辭病去。」又同篇：「張儉初舉茂才，以刺史非其人，謝病不起。」

註一六：《後漢書·何敞傳》：「敞性公正，自以趣舍不合時務，每請召，常稱疾不應。」同書《尹勳傳》：「勳爲人剛毅直方，自以行不合當時，不應州郡公府禮命。」

註一七：《後漢書·杜根傳》：「翊世少好學，深明道術。順帝時司空張皓辟之。皓以翊世前訟太子之廢，薦爲議郎。翊世自以其功不顯，恥於受位，自劾歸。三公比辟，不應。」

註一八：《後漢書·袁閔傳》：「袁弘恥其門族貴執，乃變姓名，徒步師門，不應徵辟。」

註一九：《後漢書·方術傳》，頁二七二一～二七二三。

註二〇：同上，頁二七二四。

註二一：《後漢書·黃瓊傳》，頁二〇三二。

註二二：黃暉《論衡校釋·答佞》（台北，臺灣商務印書館，民五八），頁五二九～五三一。

註二三：《後漢書·符融傳》，頁二二三二～二二三三。

註二四：王利器《風俗通義校注·愆禮》（台北，漢京文化事業出版公司，民七二），頁一五五。

註二五：同上，頁一五七。

註二六：有關兩漢太學的設置情形，可參看伍振鷺〈漢代之太學〉，載《臺灣師大教研所集刊》第一期；又劉凌〈論漢代的高等教育—太學〉，載《天津師大學報》1985：5；及史錫平〈漢代的太學制度〉，載《史學月刊》1988：3。

註二七：詳韓養民《秦漢文化史》（西安，陝西人民教育出版社，1986），頁二九。

註二八：詳毛銳禮、沈灌群主編《中國教育通史（二）》（濟南，山東教育

出版社，1986），頁九二～九三。

註二九：詳余英時〈漢代循吏與文化傳播〉第六節「循吏與文化傳播」，收入氏著《中國思想傳統的現代詮釋》（台北，聯經文化出版事業公司，民76）。

註三〇：《文選》（台北，文津出版社，民76）卷一，頁三八。

註三一：見張鶴泉〈東漢時代的私學〉，載《史學集刊》1993：1。

註三二：史籍載當時有許多學者「以教授爲業」，教授既然可以成爲維持生計的職業，可見受業的生徒必須交納一定數目的學資，這似乎是限制了家境貧困者求學的機會。但在有關私學教授的資料中，並未見到有因求學者貧困而將之拒於門外的記錄。反倒是有許多家境貧寒的學生以傭作或執役的方式自行籌措學費的例子。可見經濟條件對求學者而言並非絕對的限制，只要有心向學，不畏艱苦，大致都能得到就學的機會。詳見張鶴泉，前引文。

註三三：東漢私學授徒人數見於記載者，董鈞、徐子盛、魯丕、張楷、唐檀等，門徒均百餘人。楊政、歐陽歙、桓郁、桓焉、桓典、承宮、伏湛、法真、史弼、李育、張珩、張酺、樂恢、劉梁、郎顗、郭躬、牟融、劉茂、周澤、甄宇、甄承、程曾、任棠、廖扶、劉淑、檀敷等均教授數百人。皇甫規門徒三百餘人，桓榮教授四百餘人，劉昆教授弟子常五百餘人。潁容、謝該、鍾皓、徐房、李子雲、牟紆、楊倫、王良、張奐、張玄、牟長、李膺、周磐、郭泰等，弟子均千餘人。楊厚弟子上名錄者三千餘人，樊儵教授門徒前後三千餘人，曹曾門徒三千人，姜肱弟子自遠方至者三千餘人。鄭玄、宋登之弟子亦皆數千。至於著錄者，則更爲可觀，如樓望著錄九千餘人；張興弟子自遠方至者，著錄且萬人；魏應徒衆常數百人，弟子自遠方至者，著錄且萬人。蔡玄門徒常數千，著錄萬六千人。著錄者雖未必爲親炙弟子，但其人數衆多，亦足以證東漢時期私學之盛。以上

資料均見於羅義俊〈兩漢私人講學考略〉一文，載《紀念顧頡剛學術論文集（上）》（成都，巴蜀書社，1990）。

註三四：《漢書·藝文志》曰：「後世經傳既已乖離，博學者又不思多聞厥疑之義，而務碎義逃難，便辭巧說，破壞形體。說五字之文，至於二三萬言。後進彌以馳逐，故幼童而守一藝，白首而後能言；安其所習，毀所不見，終以自蔽，此學者之大患也。」頁一七二三。

註三五：見《漢書·儒林傳贊》，頁三六二〇。

註三六：東漢之古文學乃針對朝廷今文學而言，並不專指古文經。所謂古文經乃指《毛詩》、《古文尚書》、《逸禮》、《左傳》、《費氏易》、《周官》等經籍，此亦為兩漢經今古文之爭的焦點所在，其詳可參閱周予同〈經今古文學〉一文（收入氏著《周予同經學史論著選集》，上海，上海人民出版社，一九八三）而東漢之所謂古學乃是針對今學而言，並非學古文經者即謂之古學。所謂今學者，乃指章句之學，即當時博士所掌之家法也。章句今學出於博士，博士為官學，故治章句者多媚上諛政，因此即當時祿利之路之所在也。而治古學者則不為章句，唯訓詁通大義而已。古學既與朝廷今學異途，故無關祿利也。東漢今古學之別，可參閱錢賓四〈兩漢博士家法考〉第十四節「今學與古學」，及其〈東漢經學略論〉（收入氏著《中國學術思想史論叢（三）》，台北，東大圖書公司，民66）。

註三七：《後漢書·徐防傳》，頁一五〇一。

註三八：《後漢書·儒林傳序》，頁二五四七。

註三九：全上。

註四〇：詳錢賓四〈兩漢博士家法考〉第十五節「白虎觀議奏與今古學爭議」。

註四一：東漢太學於安帝時曾一度荒廢，其後雖又重建，然士風已趨浮華，非復舊觀。見前引《後漢書·儒林傳序》。

註四二：皮錫瑞曰：「經學之盛，由於祿利，孟堅一語道破。在上者欲持一術以聳動天下，未有不導以祿利而翕然從之者。」（見《經學歷史》，頁一一三）此為西漢的情形。東漢則未必然，蓋東漢學者有許多是不存祿利之念而甘心研窮經籍者。

註四三：蔣星煜對隱士類型之區分如下：

一、從隱士的政治生活來觀察可區分為：

1. 真實的隱士……………如巢父
2. 虛偽的隱士……………如伯夷

二、從隱士的經濟生活來觀察可區分為：

1. 在業的隱士……………如臺佟
2. 無業的隱士……………如朱桃椎

三、從隱士的社會生活來觀察可區分為：

1. 孤僻的隱士……………如林逋
2. 交遊的隱士……………如唐僧淵

四、從隱士的精神生活來觀察可區分為：

1. 養性的隱士……………如陳搏
2. 求知的隱士……………如陸龜蒙

見其《中國隱士與中國文化》第三章「中國隱士類型的區分」。

註四四：此五類分別為：一、追求思想自由者，二、守志自重者，三、待時靜觀者，四、存身求生者，五、沽名釣譽者。見《士人與社會（秦漢魏晉南北朝卷）》（天津，天津人民出版社，1992）第五章「秦漢隱士」。

註四五：王曉毅〈東漢安順之際的汝潁名士〉（載《山東大學學報（哲社版）》1992：2）一文所涉及的範圍雖不限於隱士，但亦可做為討論隱逸地域分布的參考。

註四六：諸人之事蹟，均見於章末附錄，此處不再重複。

註四七：《莊子·應帝王》：「肩吾曰：『告我君人者以己出經式義度，人孰敢不聽而化諸？』」狂接輿曰：『是欺德也，其于治天下也，猶涉海鑿河而使蚊負山也。』」此否定天子爲天下之標準。而《盜蹠》篇則更爲激烈，抨擊所謂天子者實爲大盜。

註四八：如陽嘉二年對策引老子「其進銳，其退速」，與梁商書引老子「功遂身退」及莊子「伯成子高」的典故。見《後漢書·李固傳》，頁二〇七五，二〇七九。

註四九：《後漢書·賈逵傳》，頁一二四〇。

註五〇：《後漢書·楊賜傳》，頁一七七五～一七七六。

註五一：《後漢書·淳于恭傳》，頁一三〇一。

註五二：《後漢書·獨行傳》，頁二六八五。

註五三：《後漢書·楊震傳》，頁一七五九～一七六〇。

註五四：《後漢書·馬融傳》，頁一九五三。

註五五：延光三年，楊震因地震上疏曰：「去年十二月四日，京師地動。臣聞師言：『地者陰精，當安靜承陽。』而今動搖者，陰道盛也。其日戊辰，三者皆土，位在中宮，此中臣近官盛於持權用事之象也。」（見《後漢書》本傳）此雖用以譏刺時政，但亦可證明楊震確實通曉災祥讖緯之學。

註五六：《後漢書·黨錮傳》，頁二一九〇。

註五七：《後漢書·荀爽傳》，頁二〇五〇～二〇五七。

註五八：《後漢書·董卓傳》，頁二三二六。

註五九：荀爽於被徵之後曾秘謀驅除董卓，惜因病薨其事未成。范曄曰：「荀爽未十旬而取卿相，意者疑其乖趣舍，余竊商其情，以爲出處君子之大致也，平運則弘道以求志，陵夷則濡跡以匡時。荀公之急急自勵，其濡跡乎？不然，何爲違貞吉而履虎尾焉？觀其遜言遷都之議，以救楊、黃之禍。及後潛圖董氏，幾振國命，所謂『大直若

屈」，道固逶迤也。」（《後漢書·荀爽傳論》）可謂能深體荀爽之用心。

註六〇：《後漢書·儒林傳》，頁二五六四～二五六五。

註六一：《後漢書·許劭傳》，頁二二三四～二二三五。

註六二：參見張蓓蓓《東漢士風及其轉變》（國立臺灣大學文學院文史叢刊，民74）第三章第一節「戚宦專政對士風的影響」。

註六三：《後漢書·鄭興傳》，頁一二二三。

註六四：《後漢書·和帝紀》注引謝承《後漢書》，頁一九五。

註六五：《後漢書·蘇章傳》，頁一一〇六～一一〇七。

註六六：《後漢書·杜喬傳》，頁二〇九四。

註六七：關於東漢清流濁流兩大集團之分，可參見楊聯陞〈東漢的豪族〉第八節「外戚豪族宦官的專政」，載《清華學報》十一卷四期，民25。

註六八：據《後漢書·杜喬傳》載：「匡初好學，常在外黃大澤教授門徒。補蘄長，政有異績，遷平原令。時國相徐曾，中常侍璜之兄也，匡恥與接事，託疾牧豕云。」可見匡在杜喬事前即甚有節氣，其隱匿不仕，極可能是對時局深感失望所致。

註六九：董班為李固門徒，固死，班往哭，太后憐之，乃聽得撻斂歸葬。班以此顯名。其後遂隱身，莫知所歸。見《後漢書·李固傳》，頁二〇八八。

註七〇：《後漢書·周燮傳》，頁一七四三。

註七一：《後漢書·儒林傳》，頁二五七五。

註七二：漢代官吏之升遷管道極為暢通，即使鄉亭末吏，只要努力奮發，亦有望躋公卿之機會。故為吏乃仕途之初始。其詳見嚴耕望《中國地方行政制度史（甲部）》（台北，中央研究院歷史語言研究所，民七九三版）第十章「任遷途徑」。

註七三：毛、周二人事跡，俱見《後漢書·劉趙淳于江劉周趙列傳》，頁一二九四；一一三一。

註七四：《後漢書·張玄傳》，頁一二四四。

註七五：《後漢書·周黃徐姜申屠傳序》，頁一七三九～一七四一。

註七六：《後漢書·逸民傳序》，頁二七五五～二七五七。

註七七：《後漢書·逸民傳》，頁二七六二。

註七八：同上。

註七九：同上。

註八〇：《後漢書·顯宗孝明帝紀論》，頁一二四。

註八一：《後漢書·鍾離意傳》，頁一四〇九。

註八二：《後漢書·周黃徐姜申屠傳序》，頁一七四〇。

註八三：《後漢書·文苑傳上》，頁二六一三。《七激》文見嚴可均輯《全後漢文》卷四三。

註八四：《後漢書·肅宗孝章帝紀》，頁一五九。

註八五：《後漢書·淳于恭傳》，頁一三〇一。

註八六：《後漢書·儒林傳上》，頁二五五七。

註八七：《後漢書·鄧鸞傳》，頁六一四。

註八八：《後漢書·張衡傳》，頁一八九七。

註八九：《後漢書·馬融傳》，頁一九五三。

註九〇：《後漢書·獨行傳》，頁二六八五。

註九一：《後漢書·陳忠傳》，頁一五五六。而據《周燮傳》載，徵燮、良二人之事在延光二年，當是朝廷接受陳忠建議之後，並未立即實行。

註九二：安帝崩後，外戚閻氏欲鞏固權位，立北鄉侯爲帝，並肆力排斥異己。而北鄉侯即位二百餘日卒，宦官孫程等十九人密謀迎立故太子濟陰王爲帝，雙方激戰，閻氏事敗被戮，濟陰王遂即天子位，是爲順

帝。此事可詳《後漢書·宦者傳》，頁二五一四～二五一六。

註九三：《後漢書·方術傳》，頁二七二二。

註九四：《後漢書·黃瓊傳》，頁二〇三二。

註九五：張楷見《後漢書》本傳，頁一二四三。法真見《逸民傳》，頁二七七四。黃錯、任棠見於黃瓊薦疏，《黃瓊傳》，頁二〇三三。

註九六：《後漢書·方術傳》，頁二七二四。

註九七：《後漢書·黃瓊傳》，頁二〇三二。

註九八：《後漢書·李固傳》，頁二〇八一。

註九九：李固爲議郎，抨彈中官，宦者疾固直言，仿詐飛章以陷其罪，事從中下，黃瓊時爲僕射，救明固事，以此得罪宦者，久乃得拜議郎，見《李固傳》，頁二〇七八。楊厚則以闡宦專政，言不得信，其後梁冀威權傾朝，遣弟以車馬、珍玩致遺於厚，欲與相見。厚不荅，固稱病求退，見《楊厚傳》，頁一〇四九。

註一〇〇：《後漢書·梁商傳》，頁一一七五。

註一〇一：《後漢書·梁冀傳》，頁一一八三。

註一〇二：俱見其本傳。

註一〇三：《後漢書·黨錮傳》，頁二一八六。

註一〇四：《後漢書·徐穉傳》，頁一七四六～一七四七。

註一〇五：《後漢書·黃瓊傳論》，頁二〇四三。

註一〇六：同上，頁二〇四二。

註一〇七：《後漢書·周黃徐姜申屠傳序》，頁一七四一。

註一〇八：《後漢書·陳蕃傳》，頁二一六九。

註一〇九：《後漢書·竇武傳》，頁二二四四。

註一一〇：分見《後漢書·韋著傳》及《姜肱傳》。

註一一一：《後漢書·何進傳》，頁二二四八。

註一二：《後漢書·荀爽傳》，頁二〇五七。

註一一三：《後漢書·鄭玄傳》，頁一二〇八。

註一一四：《後漢書·申屠蟠傳》，頁一七五三。

註一一五：《後漢書·董卓傳》，業二三二六。

註一一六：《後漢書·張玄傳》，頁一二四四。

註一一七：《後漢書·蔡邕傳》，頁二〇〇五。

註一一八：《後漢書·荀爽傳》，頁二〇五七。

註一一九：《後漢書·蔡邕傳》，頁二〇〇六。

註一二〇：《後漢書·荀爽傳》，頁二〇五七。

第六章 結論

中國歷代都有隱逸存在，這容易使人將隱逸的存在視為一種文化現象，故論者每好以中國文化的特性來說明隱逸的意義與價值。此種探討固然有其必要，但卻往往忽略了隱逸在各個時代所呈現出的差異性。即就本文所涵蓋的時代而論，西周、春秋、戰國、秦、西漢、新莽、東漢，每個時代的隱逸都有其各自的形成因素與獨特的風格型態。今人於隱逸多認識不清，此固由於時代改變，當今之世已不易體貼古人之心情意態；然學者未能有細緻研究，率爾空談，亦是原因之一。故本文乃嘗試對古代隱逸問題做一較全面之研究，冀能藉由文獻的整理與分析，以求對古代之隱逸人物與思想有一較深入的理解。而論述的重點，尤在強調不同的時代中隱逸所呈現出的個別風貌，如此庶能避免因籠統概觀而產生認識上的誤差。

欲瞭解中國之隱逸，當先追溯隱逸之起源。追溯隱逸之起源，可從思想與史實兩途著手。思想方面，後人常以《易經》為隱逸思想之宗主，然詳考其實，則可發現《易經》卦爻辭本身並無明確的隱逸思想。《易經》的隱逸思想，主要是在成書於戰國時期的《易傳》中才得到詳盡的發揮。而後世學者又喜從《易經》來闡申其對隱逸的看法，遂使《易經》隱然為後世隱逸思想

之本根。然嚴格說來，《易經》卦爻辭實不能作為隱逸思想起源的代表。在史實方面，《詩經》中至少有六首可大致肯定是隱逸詩。隱逸詩的出現，表示當時已確有隱逸人物的存在。但由於詩中所透露的訊息甚少，故欲瞭解此時隱逸人物的身份性質，則應對其所處之政治社會背景有基本的認識。考察殷末至西周晚期的政治社會狀況，可以歸納出當時的隱逸基本上有兩種形態，一為政權更替之時，新政權雖較舊政權為優，但其取天下的手段仍未臻盡善盡美的境地，不符合部份清節之士的高遠理想，故寧辟地隱居，義不仕於新朝，如伯夷、叔齊者是。另一則為西周中期以後，由於政治的動亂與制度的變革，使得某些受過良好教育的貴族成員淪落下僚，生活艱苦，並對時政失去信心，因此遂生出逃避歸隱、逍遙自娛的心理，《詩經》中的隱逸詩基本上就是產生於此種時代背景之下。此外，微史高祖在亂世中之藏身隱匿，雖未可視之為隱逸，但亦顯示出當時人已知進退屈伸之道，這對後世的隱遁者當亦有所啟發。總之，由於史料所限，殷末以前是否有隱逸存在，今日已無法追溯。而可考的隱逸人物，最早是出現在殷末至西周中晚這一段期間，故此當可視為是中國隱逸之起源時期。

隱逸雖於殷周之際即已出現，但一直要到春秋末期的孔子，隱逸才正式成為一種士人的流品，因為孔子是第一位有系統有意識地反省士人仕隱進退問題的思想家。孔子重學，而君子之學尤重在其德行。君子苟能以仁義自持，則富貴利達乃非其所計。而君子之仕，其目的亦在於實踐淑世理想，而非為一己榮華打算。

若時衰世微，仕不得志，則君子寧甘於貧賤、藏身待時，此即所謂「用之則行，舍之則藏」的大義。孔子雖不鼓勵隱，但亦承認君子有時不得不隱。仕與隱固然受外在環境的限制，但更重要的則在於君子對時局的體悟與自身道德意識的決斷。孟子身當戰國士氣高張之時，對君主責禮更嚴，對自身地位之標置亦更高。而其對仕隱的看法，可歸結於「窮則獨善其身，達則兼善天下」二句，基本上仍與孔子之主張無大差異。至於道家對仕隱的態度則與以孔孟為代表的儒家完全不同。以《莊子》為例，《莊子》之主旨在於逍遙；逍遙之要義，則在於體認時命，保性全真。體認時命則能安貧樂道，保性全真則不以身殉天下。總括言之，《莊子》乃主退不主進，主隱不主仕。時命與全身雖亦是儒家論隱的兩項要素，但道家與儒家的差別，在於儒家以淑世為第一義，隱則是淑世理想未獲實現之後的第二義；道家則直以隱為第一義，倘若人人能隱，不以為治天下，則天下自臻太平之境。儒道兩家的看法雖不同，但基本上都仍肯定隱逸的價值。到了戰國晚期，則情況有所改變。由於統一的形勢漸趨明顯，學者們開始注意統一政府所應有的規模與作為，荀子韓非可為其代表。荀子仍持儒家德治的理想，主張政府職位應按士人對儒術通曉的程度來予以分配。其立義雖善，但識度未免偏於狹隘。荀子似乎只強調了儒家的「用之則行」，而忽略了儒家另有「舍之則藏」的一面。此種意態一轉而為韓非。韓非為法家之集大成者，其立論乃全從君主專制的角度出發。隱逸之士無耕戰之功，徒以虛名獲取國君之禮遇，本就應在黜斥之列；而其「上不臣天子，下不友諸

侯」的態度，更是對君主權力的一大挑戰，此為法家所不能容，故韓非乃主張誅殺隱士。此為先秦諸子隱逸思想之大較。後世之隱逸思想，雖去取有所不同，然大體則不出此數家之範圍。

隱逸既為不肯入仕之人，而入仕之環境與條件，則與當時之政治情勢有密切關連，故隱逸與政治之關係如何，乃甚值得考究。春秋時期，封建制度已漸趨瓦解，許多具有知識藝能的士人流落民間，他們雖未必即是隱逸，但卻是隱逸產生的先決條件。而就春秋時代隱逸的實例來看，基本上都是屬於士人階層，他們原本可能也擁有某種職位，但由於政治環境的變動或對個人理想的堅持，而辭官去位，隱遁於鄉野。故整體說來，春秋時期乃多士人從政治圈中退出為隱逸，而較少士人以隱逸的身份進入政治圈中。戰國時期則不然，此時因各國圖謀富強，故爭相禮聘賢才。而士人亦自知其受顧蒙寵，故乃高自標尚，先是以自居君侯師友為高，進而又以不仕君侯為高。而時君在此風潮之下，亦多崇尚巖穴、尊仰處士。君主與士人兩相鼓盪，遂使戰國時期隱風盛行。隱士傳說的流行與隱者之流的出現，亦是在此種背景下產生。及至秦漢統一政府建立，士人活動的舞臺大異於前。此時士人所面對的是唯一的中央政府，不再有遊走各國的優勢。而漢代自武帝之後，朝廷設五經博士及博士弟子員，實行學仕合一的政策。士人在此政策下，紛紛被吸納入政府的官僚體系之中。即使偶有一二賢士名儒未獲爵祿，朝廷亦立即以徵舉遺逸的方式將其引入仕途。職此之故，西漢一代隱逸的儒士遂顯得格外稀少。其後王莽篡位，士人裂冠毀冕、逃隱山林者不可勝數。此蓋因西漢

統一日久，王莽雖以五德終始的理論篡奪帝位，但忠於漢室者仍多，這些人既不滿於王莽之竊位，而又無力舉兵反抗，則唯有出於逃隱不仕一途，以示對新政權的抗議。而後光武中興，乃刻意表彰不仕新莽的士人。其事著於史籍，名垂千古，後世好名譽尚氣節之士乃紛紛仿效。此後，每逢政權更替之際，必有不仕於新朝的隱逸，遂成為國史上的常態。

東漢是繼戰國之後又一隱風盛行的時代。分析東漢隱風盛行之因，大抵可歸納出三點：一、朝廷對隱逸的尊崇，使士人砥礪修行，不輕易出仕。二、鄉舉里選的制度，士人常藉不應徵辟以養名，如此遂使社會上瀰漫一股以隱遁為尚的風氣。三、教育的普及，使士人人數增多，同時亦造成朝廷官學不再享有獨佔地位，學仕再度分為二途；學者既不必然為仕，於是遂有許多士人懷才隱居，不願進入仕途。此三因素交互作用，遂使東漢隱風大為盛行。而東漢之隱逸人物，則可依其學術淵源與出處行止分為幾個類型。在學術淵源方面，可分為儒家與道家。道家隱逸歷代皆有，風格亦無大變化，可毋庸多論。儒家隱逸則涵蓋甚廣，故可再細分為三類，一為先隱後仕者，此其先亦確有隱志，後或因朝廷禮待甚誠，或因個人思想轉變，或因在上位者強逼脅迫，於是遂改其初衷，步入仕途。二為先仕後隱者，此其先亦未嘗不有匡世濟民之雄心，而後卻因小人當道，屢遭困頓。仕既不得行其志，於是遂抽身而去，寧隱身鄉里，不苟貪利祿。三為終身不仕者，此又可分為二類：一為「識去就之概，候時而處」者，此類人雖未嘗入仕，但對政治仍保持相當程度的關心；另一則為所謂

「絕塵不反」者，此類人之所以不入仕途，乃由於性分所至，與時局優劣無大關連。前者可稱為隱士，後者則謂之逸民，此亦隱、逸之一界線也。而東漢隱逸與朝廷政治間的互動關係，尤為一有趣之課題。大體說來，光武時，朝野相互尊重，其風最醇；明、章、和三朝，朝野之互動關係亦尚稱良好；安順之世，朝廷禮待隱逸甚優，隱逸亦多望風欣從，然其時政局已為外戚宦官所牽制，隱逸被徵之後多不得善用。至桓靈之時，朝政大壞，徵召隱逸之舉雖未廢止，然此時士人已多抗節不仕者。其後董卓輔政，雖亦稍知徵聘遺逸，然手段卑劣，已非復往昔尊禮之舊觀矣。此為東漢一代隱逸地位升降之大較也。

先秦兩漢的隱逸，距離今日已有千百年的歷史。然其流風餘韻，卻有足傳之後世而不朽者。若伯夷、叔齊、介之推、長沮、桀溺、四皓、嚴子陵等，至今仍為人們耳熟能詳的人物。孟子謂：「聞伯夷之風者，頑夫廉，懦夫有立志。」（〈萬章下〉）其實不僅伯夷如此，凡隱逸人物，大多以「清」節著稱，其行足以風化百世。故隱逸人物在歷史上雖多無事功可述，但仍為人們所重視。此實由於中國人乃重人格的完成更甚於事功的表現之故（註一）。中國歷代正史中常有逸民、隱逸之類的傳記，正代表了中國人的此種傾向。

然近世風丕變，中國傳統的價值觀迭遭批判。即以對隱逸的評價為例，過去國人多對隱逸懷有崇敬仰慕之心，而近人乃多持否定的態度。如魯迅曾著〈隱士〉一文，認為歸隱與登仕並無不同，同樣都是所謂「噉飯之道」（註二）。而蔣星煜在其《中國隱

士與中國文化》中則認為，隱士的形成完全是由於個人主義或失敗主義這兩個因素作祟的結果，隱士這種自私而萎縮的人生是不合理的病態人生，對於國家社會以至整個人類更是有百弊而無一利（註三）。到最後，則以「勇敢地生活，不做隱士」做為全書的結論（註四）。隱逸受到如此的輕蔑與誤解，大概是自先秦兩漢以來所少有的遭遇吧！而現代人對隱逸的評價與傳統之所以有如此大的差異，除了時代風氣的因素外，恐怕仍是由於今人對隱逸認識不清的緣故。隱逸人物於其生前已多不為同時人所知曉，而今日之人又鮮能深體其用心。豈隱逸之人不僅隱於當時，抑且將長隱於千秋萬世之後乎？

清人龔定盒（自珍）曾著〈尊隱〉一文曰：

或問曰：「（山中）之民也，有待者耶？無待者耶？」應之曰：有待。」「孰待？」「待後史氏。」「孰為無待者耶？」曰：「其聲無聲，其行無名。後史氏欲求之，七反而無睹也。」（註五）

「其聲無聲，其行無名」者，蹤跡已全無可考矣，後史氏亦無從求之。至於「山中之民」，則仍有待後史氏之表彰發揚。吾雖不學，然亦有志於斯焉。

註 釋

註 一：參見錢賓四〈中國歷史人物〉一文，收入氏著《中國文化叢談》（台北，三民書局，民68五版），頁一四三～一四五。

250 先秦兩漢的隱逸

- 註 二：魯迅〈隱士〉，收入《魯迅全集》第六卷《且介亭雜文二集》（北京，人民文學出版社，1987 三版）。該文發表於 1935 年。
- 註 三：蔣星煜《中國隱士與中國文化》，頁六～一二。
- 註 四：同上書，頁九四。
- 註 五：《龔定盦全集·定盦續集》（台北，新文豐出版公司，民 64）卷一。

引用書目

一、傳統文獻

(一) 經部

《易經》，《十三經注疏》本。

《周易集解》，李鼎祚撰，《易經集成》本，台北，藝文印書館。

《周易述》，惠棟撰，《皇清經解》本。

《周易古經今注（重訂本）》，高亨撰，北京，中華書局，1991。

《帛書周易註譯》，張立文撰，鄭州，中州古籍出版社，1992。

《船山易學》，王夫之撰，台北，廣文書局，民60。

《詩經》，《十三經注疏》本。

《詩集傳》，朱熹撰，台南，北一出版社，民62。

《詩經通論》，姚際恒撰，台北，河洛圖書出版社，民67。

《詩經原始》，方玉潤撰，台北，藝文印書館，民72。

《欽定詩經傳說彙纂》，王鴻緒等編，台北，鐘鼎文化出版公司，民56。

《詩經詮釋》，屈萬里撰，台北，聯經出版事業公司，民79。

《詩經評註讀本》（上下），裴普賢編著，台北，三民書局，民

75。

《詩經譯註》，程俊英撰，上海，上海古籍出版社，1985。

《詩經辨義》，蘇東天撰，杭州，浙江古籍出版社，1992。

《韓詩外傳》，韓嬰撰，《四部叢刊》本。

《左傳會箋》，竹添光鴻箋，台北，明達出版社，民75。

《春秋左傳會注》，楊伯峻注，北京，中華書局，1981。

《論語正義》，劉寶楠撰，北京，中華書局，1990。

《論語新解》，錢賓四撰，台北，作者自印本，民67臺四版。

《孟子正義》，焦循撰，台北，文津出版社，民77。

(二) 史部

《史記》，司馬遷撰，台北，大申書局，民71。

《史記志疑》，梁玉繩撰，台北，學生書局，民59。

《漢書》，班固撰，顏師古注，台北，鼎文書局，民75。

《後漢書》，范曄撰，李賢注，台北，鼎文書局，民76。

《隋書》，魏徵等撰，台北，鼎文書局，民79。

《八家後漢書輯注》，周天游輯注，上海，上海古籍出版社，
1986。

《戰國策》，劉向集錄，台北，里仁書局，民79。

《列仙傳》，劉向撰，明刊《古今逸史》本。

《高士傳》，皇甫謐撰，明刊《古今逸史》本。

《華陽國志》，常璩撰，台北，世界書局，民51。

《資治通鑑考異》，司馬光撰，《四部叢刊》本。

《廿二史劄記校證》，趙翼撰，台北，仁愛書局，民73。

《文史通義》，章學誠撰，台北，漢京文化事業公司，民72。

(三) 子部

《莊子翼》，焦竑撰，台北，廣文書局，民68三版。

《莊子解》，王夫之撰，台北，里仁書局，民73。

《南華真經正義》，陳壽昌撰，台北，新天地書局，民66再版。

《莊子集釋》，郭慶藩撰，北京，中華書局，1989一版五刷。

《定本莊子故》，馬其昶撰，合肥，黃山書社，1989。

《莊子纂箋》，錢賓四撰，台北，東大圖書公司，民75再版。

《老子》，王弼註，《四部備要》本。

《荀子集解》，王先慎撰，北京，中華書局，1988。

《韓非子集釋》，陳奇猷撰，台北，漢京文化事業公司，民72。

《呂氏春秋校釋》，陳奇猷撰，上海，學林出版社，1990。

《鶡冠子》，中華書局《四部備要》本。

《文子續義》，杜道周撰，中華書局《四部備要》本。

《文子要詮》，李定生、徐慧君撰，上海，復旦大學出版社，

1988。

《淮南鴻烈集解》，劉文典撰，台北，文史哲出版社，民74。

《法言》，揚雄撰，《四部叢刊》本。

《論衡校釋》，王充撰，黃暉校釋，台北，臺灣商務印書館，民

58。

《潛夫論箋》，王符撰，汪繼培箋，台北，漢京文化事業公司，

民 73。

《風俗通義校注》，應劭撰，王利器校注，台北，漢京文化事業公司，民 72。

《說苑校證》，劉向撰，向宗魯校證，北京，中華書局，1987。

《容齋隨筆》，洪邁撰，《四部叢刊》本。

《困學紀聞》，王應麟撰，台北，臺灣商務印書館，民 74 臺一版。

《焦氏筆乘》，焦竑撰，上海，上海古籍出版社，1986。

《原抄本日知錄》，顧炎武撰，台北，明倫書局，民 68。

《太平御覽》，李昉等奉敕撰，台北，臺灣商務印書館，民 81。

《四庫全書總目提要》，紀昀撰，北京，中華書局，1990。

(四) 集部

《文選》，蕭統編，台北，文津出版社，民 76。

《全上古三代秦漢三國六朝文》，嚴可均輯，北京，中華書局，1987。

《先秦漢魏晉南北朝詩》，逯欽立輯校，台北，學海出版社，民 73。

《韓昌黎文集校注》，韓愈撰，馬其昶校注，台北，漢京文化事業公司，民 72。

《蘇軾文集》，蘇軾撰，北京，中華書局，1990。

《張載集》，張載撰，台北，漢京文化事業公司，民 72。

《二程集》，程顥、程頤撰，台北，漢京文化事業公司，民 72。

- 《南軒文集》，張栻撰，台北，國立故宮博物院景印宋刊本。
- 《牧齋有學集》，錢謙益撰，《四部叢刊》本。
- 《結埼亭集》，全祖望撰，《四部叢刊》本。
- 《解春集文鈔》，馮景撰，《抱經堂叢書》本。
- 《小倉山房詩文集》，袁枚撰，上海，上海古籍出版社，1988。
- 《龔定盦全集》，龔自珍撰，台北，新文豐出版公司，民64。

二、近人論著

(一) 專書

- 中央研究院歷史語言研究所中國上古史編輯委員會編，《中國上古史（待定稿）》第四本，台北，中研院史語所，民74。
- 尹達等編，《紀念顧頡剛學術論文集》，成都，巴蜀書社，1990。
- 毛銳禮、沈灌群主編，《中國教育通史（二）》，濟南，山東教育出版社，1986。
- 王健文，《古代中國的「國家」概念及其正當性基礎》，國立臺灣大學歷史學研究所博士論文，民80。
- 王國維，《海寧王靜安先生遺書》，台北，臺灣商務印書館，民68臺二版。
- 皮錫瑞，《經學歷史》，台北，漢京文化事業公司，民72。
- 朱鳳瀚，《商周家族形態研究》，天津，天津古籍出版社，1990。
- 余英時，《歷史與思想》，台北，聯經出版事業公司，民65。
- ，《中國古代知識階層史論（古代篇）》，台北，聯經出版

事業公司，民 78 三版。

——，〈中國思想傳統的現代詮釋〉，台北，聯經出版事業公司，民 76。

沈剛伯，〈沈剛伯先生文集〉，台北，中央日報出版社，民 71。

沈展如，〈新莽全史〉，台北，正中書局，民 66。

李學勤，〈李學勤集〉，哈爾濱，黑龍江教育出版社，1989。

——，〈新出青銅器研究〉，北京，文物出版社，1990。

杜正勝，〈周代城邦〉，台北，聯經出版事業公司，民 74 初版三印。

——，〈編戶齊民〉，台北，聯經出版事業公司，民 79。

——，〈古代社會與國家〉，台北，允晨文化實業公司，民 81。

邢義田，〈秦漢史論稿〉，台北，東大圖書公司，民 76。

周予同，〈周予同經學史論著選集〉，上海，上海人民出版社，1983。

林慶彰編，〈中國經學史論文選集（上）〉，台北，文史哲出版社，民 81。

侯外廬，〈中國古代社會史論〉，北京，人民出版社，1955。

——主編，〈中國思想通史（一）〉，北京，人民出版社，1957。

洪順隆，〈從隱逸到宮體〉，台北，文史哲出版社，民 73。

徐復觀，〈中國人性論史（先秦篇）〉，台北，臺灣商務印書館，民 79 十版。

陝西周原考古隊尹盛平主編，〈西周微史家族青銅器群研究〉，

北京，文物出版社，1992。

馬非百，《秦集史》，台北，弘文館出版社，民75。

馬華、陳正宏，《隱士生活探秘》，濟南，山東文藝出版社，
1992。

國立政治大學政治研究所暨政治系主編，《政治學論叢》，台
北，聯經出版事業公司，民69。

崔大華，《莊學研究》，北京，人民出版社，1992。

張心激，《偽書通考》，台北，宏業書局，民59。

張秉楠，《商周政體研究》，瀋陽，遼寧人民出版社，1987。

———，《稷下鉤沉》，上海，上海古籍出版社，1991。

張瑞璠主編，《中國教育史研究（先秦分卷）》，上海，華東師範
大學出版社，1991。

張蓓蓓，《東漢士風及其轉變》，台北，國立臺灣大學文學院，
民74。

張蔭麟，《中國上古史綱》，台北，里仁書局，民71。

章太炎，《章太炎全集（三）》，上海，上海人民出版社，1985。

許倬雲《求古編》，台北，聯經出版事業公司，民71。

———，《西周史》，台北，聯經出版事業公司，民73初版。

郭沫若，《青銅時代》，北京，科學出版社，1957。

陳成國，《先秦禮制研究》，長沙，湖南教育出版社，1991。

陳寅恪，《陳寅恪先生文集（一）》，台北，里仁書局，民70。

陳鼓應主編，《道家文化研究（第一輯）》，上海，上海古籍出版
社，1992。

——主編，《道家文化研究（第二輯）》，上海，上海古籍出版社，1992。

傅樂成，《漢唐史論集》，台北，聯經出版事業公司，民66。

勞榘，《勞榘學術論文集（甲編）》，台北，藝文印書館，民65。

馮友蘭，《中國哲學史新編（二）》，北京，人民出版社，1992
二版二刷。

黃中業《戰國變法運動》，長春，吉林大學出版社，1990。

黃修明、張力，《中國十大隱士》，延吉，延邊大學出版社，
1992。

黃俊傑《春秋戰國時代尚賢政治的理論與實際》，台北，問學出版社，民66。

——主編，《中國文化新論·思想篇一》，台北，聯經出版事業公司，民71。

黃釗主編，《道家思想史綱》，長沙，湖南師範大學出版社，
1991。

楊尚奎，《宗周社會與禮樂文明》，北京，人民出版社，1992。

楊寬，《古史新探》，北京，中華書局，1964。

——，《戰國史》，台北，谷風出版社，民75。

楊燕起等編，《歷代名家評史記》，台北，博遠出版公司，民79。

裘錫圭，《古代文史研究新探》，鎮江，江蘇古籍出版社，1992。

睡虎地秦墓竹簡整理小組，《睡虎地秦墓竹簡》，北京，文物出版社，1990。

熊鐵基，《秦漢新道家略論稿》，上海，上海人民出版社，1984。

- 劉文剛，《宋代的隱士與文學》，成都，四川大學出版社，1992。
- 劉澤華主編，《士人與社會（先秦卷）》，天津，天津人民出版社，1988。
- 主編，《士人與社會（秦漢魏晉南北朝卷）》，天津，天津人民出版社，1992。
- 蔣星煜，《中國隱士與中國文化》，上海，三聯書店，1988。
- 鄭良樹編，《續偽書通考》，台北，臺灣學生書局，民73。
- 鄭欽仁主編，《中國文化新論·制度篇》，台北，聯經出版事業公司，民71。
- 魯迅，《魯迅全集》第六卷，北京，人民文學出版社，1987 三版
- 齊思和，《中國史探研（古代篇）》，台北，弘文館出版社，民74。
- 錢賓四，《先秦諸子繫年》，台北，東大圖書公司，民75 初版。
- ，《國史大綱》，台北，臺灣商務印書館，民74 修訂十二版。
- ，《孔子與論語》，台北，聯經出版事業公司，民72 五版。
- ，《孔子傳》，台北，東大圖書公司，民76。
- ，《莊老通辨》，台北，作者自印本，民62 臺再版。
- ，《兩漢經學今古文平議》，台北，東大圖書公司，民72 三版
- ，《秦漢史》，台北，東大圖書公司，民76 五版。
- ，《中國學術思想史論叢（一）》，台北，東大圖書公司，

民 65。

——，〈《中國學術思想史論叢（二）》〉，台北，東大圖書公司，民 66。

——，〈《中國學術思想史論叢（三）》〉，台北，東大圖書公司，民 66。

——，〈《中國史學名著》〉，台北，三民書局，民 62。

——，〈《中國文化叢談》〉，台北，三民書局，民 68 五版。

龍宇純，〈《荀子論集》〉，台北，臺灣學生書局，民 76。

聶雄前，〈《中國隱士》〉，長沙，湖南文藝出版社，1991。

韓養民，〈《秦漢文化史》〉，西安，陝西人民教育出版社，1986。

嚴耕望，〈《中國地方行政制度史（甲部）》〉，台北，中研院史語所，民 79 三版。

饒宗頤，〈《選堂集林·史林》〉，香港，中華書局，1982。

顧頡剛，〈《秦漢的方士與儒生》〉，台北，里仁書局，民 74。

（二）論文

王開府，〈周易經傳著作問題初探〉，《孔孟月刊》10：10，民 61。

史錫平，〈漢代的太學制度〉，《史學月刊》1988：3。

伍振鶯，〈漢代之太學〉，《臺灣師大教研所集刊》1，1958。

何茲全，〈戰國時期「貴」的沒落和「賢」的升起〉，《北京師範大學學報（社會科學）》1986：5。

李定生，〈《文子》論道〉，《復旦學報》1983：3.4。

- 李學勤，〈出土簡帛佚籍與古代學術文化的演變〉，中央研究院歷史語言研究所主辦「海峽兩岸考古學與歷史學學術交流研討會」論文，1994。
- 阮芝生，〈伯夷列傳析論〉，《大陸雜誌》62：3，民70。
- ，〈伯夷列傳發微～伯夷列傳析論之二〉，《文史哲學報》34期，民74。
- ，〈論留侯與三略〉，《食貨月刊（復刊）》十一卷二、三期，民70。
- 洪安全，〈兩漢儒士的仕隱態度與社會風氣〉，《孔孟學報》42、43，民70。
- 馬新，〈略論春秋戰國時代的隱士〉，《文史哲》1993：1。
- 國家文物局古文獻研究室等，〈定縣40號漢墓出土竹簡簡介〉，《文物》1981：8。
- 張立偉，〈隱逸四要素論〉，《西南師範大學學報（哲社版）》1991：3。
- ，〈論朝隱〉，《天府新論（成都）》1993：1。
- 張金城〈《鶡冠子》箋疏〉，《國立臺灣師範大學國文研究所集刊》19，民64。
- 張鶴泉，〈東漢時代的私學〉，《史學集刊》1993：1。
- 陳桐生〈戰國時期的價值觀和士林文化心態〉，《江漢論壇》1992：7。
- 陳槃，〈春秋時代之穢、孤竹、□由、義渠〉，《史語所集刊》39上，民56。

- 黃宛峰，〈論東漢的隱士〉，《南都學壇（社科版）》1989：3。
- 楊寬，〈春秋戰國間封建的軍事組織和戰爭的變化〉，《歷史教學》1954：4。
- 楊聯陞，〈東漢的豪族〉，《清華學報》十一卷四期，民25。
- 禰夢庵，〈漢魏之際的北方高士〉，《人生》30：11，民55。
- 劉凌，〈論漢代的高等教育——太學〉，《天津師大學報》1985：5。
- 蔡明田，〈莊子應帝王篇的應治思想〉，《國立政治大學學報》第四十二期，民69。
- 齊覺生，〈戰國秦漢之間博士制度考論〉，《國立政治大學學報》第四期，民50。
- 魏明安，〈皇甫謐《高士傳》初探〉，《蘭州大學學報（社會科學版）》1982：4。
- 譚家健，〈《鶡冠子》試論〉，《江漢論壇》1986：1。

三、外文著作

（一）日文

- 下見隆雄，〈論語の隱逸について〉，《東方學》第45期，1973。
- ，〈隱逸者と權力者——《後漢書》の隱逸の場合〉，《福岡女子短大紀要》12，1976。
- ，〈後漢末期の隱逸〉，《哲學》第31期，1979。
- 小尾郊一，〈中國の隱遁思想〉，東京，中央公論社，1988。

- 小林昇，《中國・日本における歴史觀と隱逸思想》，東京，早稻田大學出版部，1983。
- 白川靜著，溫天河、蔡哲茂譯，《金文的世界》，台北。聯經出版事業公司，民78。
- 佐藤一郎，〈隱遁思想の起源〉，《北海道大學文學部紀要》第二期，1953。
- 武內義雄，《論語の研究》，東京，岩波書店，1939。
- 金谷治，〈《論語》の中の隱者〉，《文化》26:4，1963。
- 神塚叔子，〈隱と逸——論語を通して〉，《日本中國學會報》第31期，1979。
- 神樂岡昌俊，〈後漢の逸民〉，《中國哲學史の展望と摸索》，1976。
- 若山恭道，〈中國上代における隱逸思想の一考察〉，《早稻田大學大學院文學研究科紀要》第8期，1962。
- 根本誠，《專制社會における抵抗精神—中國的隱逸の研究》，東京，創元社，1952。
- 津田左右吉，《論語と孔子の思想》，東京，岩波書店，1965。
- 富士正晴，《中國の隱者—亂世と知識人》，東京，岩波書店，1990。
- 橘本循，〈隱逸思想の流變について〉，《立命館大學》150、151，1957。

(二) 英文

Vervoorn, Aat, "The Origins of Chinese Eremitism", 《香港中文大學中國文化研究所學報》15, 1984。

⑧邱澎生 十八、十九世紀蘇州城的新

興工商業團體

歷史

⑨洪淑苓 關公民間造型之研究

中文

⑩劉少雄 南宋姜吳典雅詞派相關詞學

⑪張隆志 族羣關係與鄉村臺灣——一個

論題之研討

中文

清代臺灣平埔族羣史的重建

⑫王仁祥 先秦兩漢的隱逸

歷史

和理解

歷史

⑬李訓詳 先秦的兵家

歷史

⑭張素卿 左傳稱詩研究

中文

⑮李惠綿 王驥德曲論研究

中文

⑯曾陽晴 無善無惡的理想道德主義

中文

⑰李君山 爲政略殉——論抗戰初期京滬

地區作戰

歷史

⑱劉馨珺 南宋荆湖路的變亂之研究

歷史

⑲王鴻泰 「三言二拍」的精神史研究

歷史

⑳康韻梅 中國古代死亡觀之探究

中文

- | | | | | | |
|--------|--------------------|----|--------|--------------------|----|
| ⑥3 賴惠敏 | 明代直隸賦稅制度的研究 | 歷史 | ⑦5 呂春盛 | 北齊政治史研究——北齊衰亡原因之考察 | 歷史 |
| ⑥4 方惠芳 | 曹錕賄選之研究 | 歷史 | ⑦6 王健文 | 戰國諸子的古聖王傳說及其思想史意義 | 歷史 |
| ⑥5 陳芳英 | 目蓮救母故事之演進及其有關文學之研究 | 中文 | ⑦7 楊儒賓 | 先秦道家「道」的觀念的發展 | 中文 |
| ⑥6 洪國樑 | 王國維之詩書學 | 中文 | ⑦8 李隆獻 | 晉文公復國定霸考 | 中文 |
| ⑥7 魏岫明 | 國語演變之研究 | 中文 | ⑦9 鄭毓瑜 | 六朝文氣論探究 | 中文 |
| ⑥8 沈松僑 | 學術派與五四時期的反新文化運動 | 歷史 | ⑧0 簡惠美 | 韋伯論中國——《中國的宗教》初探 | 歷史 |
| ⑥9 黃福得 | 邁涅克的國家觀念 | 歷史 | ⑧1 李榮泰 | 湘鄉曾氏研究 | 歷史 |
| ⑦0 吳慧蓮 | 東晉劉宋時期之北府 | 歷史 | ⑧2 王世宗 | 南宋高宗朝變亂之研究 | 歷史 |
| ⑦1 張蓓蓓 | 東漢士風及其轉變 | 中文 | ⑧3 徐芳敏 | 釋名研究 | 中文 |
| ⑦2 蔣秋華 | 宋人洪範學 | 中文 | ⑧4 江淑惠 | 齊國彝銘彙考 | 中文 |
| ⑦3 沈 冬 | 南管音樂體制及歷史初探 | 中文 | ⑧5 蔡 瑜 | 高棅詩學研究 | 中文 |
| ⑦4 翁佳音 | 臺灣漢人武裝抗日史研究—— | 歷史 | | | |

- | | | | | | |
|--------|----------------------|----|--------|---------------------------|----|
| ③7 黃沛榮 | 周書周月篇著成的時代及有關三正問題的研究 | 中文 | ④9 古清美 | 黃梨洲之生平及其學術思想 | 中文 |
| ③8 林能士 | 清季湖南的新政運動 | 歷史 | ⑤0 黃寬重 | 晚宋朝臣對國是的爭議——理宗時代的和戰、邊防與流民 | 歷史 |
| ③9 姜公幹 | 王弼州的生平與著述 | 歷史 | ⑤1 康樂 | 唐代前期的邊防 | 歷史 |
| ④0 周學武 | 唐說齋研究 | 中文 | ⑤2 陳華 | 捻亂之研究 | 歷史 |
| ④1 蕭璠 | 春秋至兩漢時期中國向南方的發展 | 歷史 | ⑤3 戴景賢 | 北宋周張二程思想之分析 | 中文 |
| ④2 陳萬益 | 金聖歎的文學批評考述 | 中文 | ⑤4 何澤恒 | 歐陽修之經史學 | 中文 |
| ④3 李偉泰 | 兩漢尚書學及其對當時政治的影響 | 中文 | ⑤5 葉國良 | 宋人疑經改經考 | 中文 |
| ④4 胡平生 | 梁蔡師生與護國之役 | 歷史 | ⑤6 林瑞明 | 晚清譴責小說的歷史意義 | 歷史 |
| ④5 黃清蓮 | 元代戶計制度研究 | 歷史 | ⑤7 曾華璧 | 民初時期的閩錫山 | 歷史 |
| ④6 梁庚堯 | 南宋的農地利用政策 | 歷史 | ⑤8 鄒繼萬 | 兩漢土地問題研究 | 歷史 |
| ④7 林麗真 | 王弼及其易學 | 中文 | ⑤9 謝碧霞 | 水滸戲曲二十種研究 | 中文 |
| ④8 夏長樸 | 兩漢儒學研究 | 中文 | ⑥0 賴芳伶 | 閱微草堂筆記研究 | 中文 |
| | | | ⑥1 陳幸蕙 | 二十年目睹之怪現狀上研究 | 中文 |
| | | | ⑥2 王碧華 | 王翬研究 | 歷史 |

- ①⑥ 莊 因 話本楔子彙說 (缺) 中文
- ①⑦ 林文月 謝靈運及其詩 (缺) 中文
- ①⑧ 王貴苓 陶淵明及其詩的研究 (缺) 中文
- ①⑨ 蕭啓慶 西域人與元初政治 (缺) 歷史
- ②① 陳文石 明洪武嘉靖間的海禁政策 歷史
- ②② 張 健 滄浪詩話研究 (缺) 中文
- ②③ 孫會文 梁啓超的民權與君憲思想 (缺) 歷史
- ②④ 黃然偉 殷禮考實 中文
- ②⑤ 李永熾 福澤諭吉社會思想之研究 (缺) 歷史
- ②⑥ 齊益壽 陶淵明的政治立場與政治理想 中文
- ②⑦ 許進雄 殷卜辭中五種祭祀的研究 (缺) 中文
- ②⑧ 王保珍 增補蘇東坡年譜會證 (缺) 中文
- ②⑨ 阮芝生 從公羊學論春秋的性質 (缺) 歷史
- ③① 樂衡軍 宋代話本研究 (缺) 中文
- ③② 趙雅書 宋代的田賦制度與田賦收入狀況 歷史
- ③③ 施淑女 九歌天問二招的成立背景與楚辭文學精神的探討 (缺) 中文
- ③④ 莊吉發 京師大學堂 歷史
- ③⑤ 黃敏枝 唐代寺院經濟的研究 歷史
- ③⑥ 邵 紅 敦煌石室講經文研究 中文
- ③⑦ a 羅龍治 進士科與唐代的文學社會 歷史
- ③⑧ b 張光裕 先秦泉幣文字辨疑 中文
- ③⑨ 吳春山 陳同甫的思想 中文
- ④① 李元貞 黃山谷的詩與詩論 中文

國立臺灣大學文史叢刊出版書目

- | | | | | | |
|-------|---------------------|----|-------|--------------------|----|
| ① 杜維運 | 清乾嘉時代之史學與史家 | 歷史 | ⑨ 王家儉 | 魏源對西方的認識及其海防思想 (缺) | 歷史 |
| (缺) | | | | | |
| ② 金嘉錫 | 說苑補正 (缺) | 中文 | ⑩ 彭 毅 | 錢牧齋箋註杜詩補 (缺) | 中文 |
| ⑧ 孫同勛 | 拓拔氏的漢化 (缺) | 歷史 | ⑪ 楊承祖 | 張九齡年譜附論五種 (缺) | 中文 |
| ④ 張 亨 | 荀子假借字譜 (缺) | 中文 | ⑫ 張奕善 | 明代中國與馬來亞的關係 (缺) | 歷史 |
| ⑤ 陶晉生 | 金海陵帝的伐宋與采石戰役的考實 (缺) | 歷史 | ⑬ 田宗堯 | 論衡校證 (缺) | 中文 |
| ⑥ 周富美 | 墨子假借字集證 (缺) | 中文 | ⑭ 鄭欽仁 | 北魏中書省考 (缺) | 歷史 |
| ⑦ 陳捷先 | 滿州叢考 (缺) | 歷史 | ⑮ 鄭再發 | 蒙古字韻跟八思巴字有關的韻書 (缺) | 中文 |
| ⑧ 劉家駒 | 清朝初期的八旗圈地 (缺) | 歷史 | | | |

ISBN 957-9019-72-X



9 789579 019729