【终南山文化丛书

李利安 主编

终南隐士

史飞翔 著

天下修道，终南为冠。终南山里的隐士是一群厌倦都市生活的『自然主义者』。隐士已经演变成为一种精神调适、一种心理行为、一种生活方式、一种休闲手段，成为一种『心隐』。隐士是一门哲学，也是一种艺术。

陕西出版传媒集团
陕西人民出版社

终南隐士

ZHONGNANYINSHI

ISBN 978-7-224-10856-9

定价：30.00元

终南山文化丛书

终南隐士

ZHONGNANYINSHI

李利安 主编
史飞翔 著

陕西出版传媒集团
陕西人民出版社

图书在版编目（CIP）数据

终南隐士/史飞翔著. —西安：陕西人民出版社，2013
（终南山文化丛书）
ISBN 978-7-224-10856-9

Ⅰ. ①终… Ⅱ. ①史… Ⅲ. ①终南—隐士—研究
Ⅳ. ①K820.841

中国版本图书馆CIP数据核字（2013）第236641号

终南隐士

作　　者　史飞翔
出版发行　陕西出版传媒集团　陕西人民出版社
（西安北大街147号　邮编：710003）

印　　刷　陕西彩云印务有限公司
开　　本　787mmx1092mm　16开　14.5印张　2插页
字　　数　176千字
版　　次　2013年10月第1版　2013年10月第1次印刷
书　　号　ISBN 978-7-224-10856-9
定　　价　30.00元

序

终南山是“龙脉”，是“众山之祖”，是传说中“仙界与红尘的分界”，是“月亮山”，是“父亲山”，是中国南北地理的分界线，是“献给地球的礼物”。终南山于我而言，不仅是一个地理坐标，更是一个精神概念。

我对终南山的了解，很大程度上归功于两个人。一个是长安终南山佛教协会的心一居士，另一个是紫阁峪千竹庵主马守仁先生。心一居士是长安终南山佛教协会日常事务的主要负责人之一，因为工作的关系他经常和终南山里的出家人打交道，因而几乎走遍了终南山，对终南山可以说是了如指掌。在他的带领下，我先后走访了终南山中的一些祖庭寺院，拜谒了一些高僧大德；也探寻了一些终南茅蓬，拜访了一些隐士、高人，这样就使得我对终南山既有了直观印象，又有了深刻感受。如果说心一居士让我知道了终南山，知道了终南山的隐士，那么，马守仁先生则让我进一步了解了终南山，进一步读懂了终南山的隐士。倘若说今天的终南山还有古人所谓的那种传统的隐士的话，那么马守仁先生无疑算是一个。在马守仁先生身上，你依稀可以看到古人的身影。马守仁先生不肯和我谈隐士，他本人也从来不承认

自己是隐士。他说他只是喜欢住山生活，劈柴做饭，仅此而已。十多年前，当终南山还不为人所知的时候，马守仁先生就来到终南山紫阁峪。他说，那时候一个人在终南山里行走还有些害怕，一连走几个小时，一个人影也碰不到，整座山静悄悄的。20世纪90年代初，国家实施“退耕还林”政策，终南山里的一些山民开始往山外搬迁，马守仁先生便将户县紫阁峪一带那些闲置下来的民房收购下来，供出家人居住。一直住到你不想再住，再供下一个人住。马守仁先生心系终南，对于时下终南山的升温和开发他不无忧虑，但是他也不抱残守缺，他总是说：“一切随缘吧。”

在心一居士和马守仁先生两位大德的直接影响下，我对终南山产生了浓厚的兴趣。只要有机会就尽可能地往山里跑，去亲近终南山、感受终南山、体验终南山。2008年，我所供职的西安翻译学院成立了一所以终南山和终南文化为研究对象的专业学术研究机构——陕西终南学社，学院领导特意将我调往学社任职。说实话，此前我做梦也没有想到终南山竟会成为我日后工作的主要内容，更没有想到我会走上终南研究的道路。在参与终南学社工作的过程中我自己得到了很大的提升。我从一个最初连终南山名字都不知道的愣头青，逐渐成为终南研究领域的一名专业人员，期间所走过的道路和甘苦只有自己最清楚。为了深入了解终南山，我购买并阅读了大量有关终南山、秦岭以及陕西地域文化的书籍，自己也先后写下了《终南山的地理概念》、《终南山与秦岭的关系》、《终南山地带的佛经翻译活动》、《终南山为何多隐士》、《终南文化初探》等多篇文章。在终南研究上，我耗时最多、下功夫最大的是终南山的隐士文化研究。

在研究终南山的过程中，我发现最能诠释和说明终南山历史兴衰，最能代表终南文化形态、内涵和发展变化的典型是终南山的宗教文化；而最能代表终南山宗教文化的则是隐士（隐逸）文化。因此，

隐士便成为解读终南山的一把钥匙。读懂了隐士，也就读懂了终南山。为了深入研究终南山的隐士文化，我几乎购买了所有和隐士有关的书籍，眼睛始终紧盯着国内外关于隐士研究的最新动态，生怕错过任何一个有用的信息。不仅如此，我每隔几天都要在中国知网上搜索一下，看看最近有哪些和隐士有关的论文发表；上网的时候总是不忘在百度里搜索一下和隐士有关的新闻报道和音像资料。有段时间我对隐士着了迷。只要是在终南山遇到出家人或修行人，也不管人家是住山还是隐居，我都要询问三个问题：你为什么选择终南山？终南山和其他的名山大川有什么不同？你怎样看待终南山的隐士？不仅如此，我自己一度甚至还写下了近十万字的《终南山隐士研究》，但是写着写着就写不动了。

我在研究终南山隐士的过程中遇到的第一个棘手问题是：今天隐居在终南山中的这些形形色色、成分复杂、目的不一的各色人等到底还算不算是隐士？如果说这些人不是隐士的话，那么，他们又是什么呢？我们到底该怎样来准确定位这些人？从感情上讲，我自己当然宁愿相信他们是隐士。如果这些人连隐士都不算的话，那我的研究还有什么意义？命题本身都不成立嘛。然而，理智告诉我，如果按照传统的隐士的定义来界定的话，如今终南山里的这些人显然已经不是隐士。隐士就本质而言，最早是一个政治概念，是一种政治不服从或不合作行为，是一种曲折的精神反抗，比如巢父、许由、伯夷、叔齐等。有能力也有条件去做官，但却偏偏不去的人叫隐士，用《周易》的话讲就是“不事王侯，高尚其事”。“不事王侯”是隐士的一个重要特征，也是隐士的一种精神品质。随着历史的发展，隐士的概念逐渐发生了嬗变，相继出现了“小隐”、“中隐”和“大隐”。隐士最初所孕育的那种批判的、反抗的精神品格也日渐萎缩、变形，乃至变异。今天我们来谈论隐士，更多的是从精神、心理的层面来说，这就

是说隐士已经从一个政治概念演化成一个普通概念，隐逸本身也由一种政治不服从或不合作行为演变成一种精神调适、一种心理行为、一种生活方式、一种休闲手段，成为一种“心隐”。从最早的不事王侯的“岩穴之士”、“林泉之士”到后来形色各异的“小隐”、“中隐”和“大隐”，乃至醉翁之意不在酒的“终南捷径”，直到今天的“心隐”，隐士本身也走过了一条蜿蜒曲折的道路。要厘清这其中的发展轨迹，其难度可想而知。最浅显的一个道理是：要想搞清楚终南山的隐士，那就得将终南山的隐士放在整个中国隐士发展的历史长河中来做具体的分析、定位；同样，如果要想搞清楚中国隐士发展的来龙去脉则要将中国的隐士文化放在中华传统文化这个大的历史框架下来做更进一步的分析和阐释。显然，如此浩大、复杂的一项学术工作绝不是我这样一个刚刚三十出头又无一点学养的人所能胜任。于是，我只能停下来，将写了近十万字的成果付之一炬。那时我困惑、焦虑、迷茫、沮丧，我深深地体会到了什么叫“心有余而力不足”，什么叫“老虎吃天，无处下爪”。然而，我并没有绝望。我一方面买来一些关于中国传统文化的书籍进行“补课”，一方面继续进行思考。对于隐士，大的专著我一时写不了，那我就先写一些小文章，如：《隐士的生活》、《隐士的心态》、《隐士的哲学》、《隐士的境界》等，这样既积累了资料，实际上也是在一点点地向中心接近，我将这种小的外围的专题研究称之为“蚕食”。有时候，治学就需要这种蚂蚁啃骨头的劲头。与此同时，我不断地向别人请教，先后与西北大学佛教研究所的李利安教授，陕西师范大学文学院的阎庆生教授、田刚教授等人都做过深入的交谈。我将自己的困惑、疑虑向他们和盘托出，他们给我了很好的解答。

2012年，某媒体爆料“五千多位隐士藏身终南山，住茅棚过千年前生活”，消息一出，立即引起轩然大波，加上网络的推波助澜，一

时间隐士成为一个热门话题。很多人千里迢迢来到终南山寻访隐士。看到这种情况我哭笑不得，于是写了一篇《终南山中无隐士》，文章发表后引发了一些争议。有人说：你以前写过一篇《终南山为何多隐士》，现在又说《终南山中无隐士》，这不是自相矛盾吗？终南山到底有没有隐士呢？其实，对于今天隐居在终南山的这些“住山人”、“修行人”你可以称他们是隐士，你也可以认为他们不是隐士。这取决于你从哪个角度来看。

对于终南山我的心情是矛盾的，不仅矛盾而且纠结。我一方面希望开发终南山，希望更多的人了解终南山、理解终南山；另外一方面我又不愿看到过度开发终南山。如今，随着旅游产业的兴起，越来越多的人拥向终南山。“晨鸡初叫，昏鸦争噪，那个不去红尘闹。路遥遥，水迢迢，功名尽在长安道。”如此这般，终南山早已不再平静。就连《空谷幽兰》一书的作者、美国汉学家比尔·波特都不无忧虑地表示：“现在社会很发达，终南山里面也不像以前那样安静了，以后说不定也不是修行人的好地方，或许，以后的隐士会在普通乡下，比如陕北的黄土高原上。”目前，终南山正面临着一个转型——由古典向现代的转型。时下政府开发终南山的呼声一日高过一日，从经济发展、社会进步的角度出发，这是应该的，也是挡不住的，但开发的同时我们也要首先考虑解决好几个问题：什么时候开发？开发的时机是否成熟？以怎样的方式开发？怎样才能最大限度地保护终南山现有的生态资源，特别是已经延续了几千年的终南山隐士（隐逸）传统？如果这些问题没有搞清楚的话，那么开发就会成为另一种形式上的“破坏”，就是灾难，就是对终南山毁灭性的打击。古人有一句诗叫：“近乡情更怯，不敢问来人”。这句诗正好可以用来描述我对终南山的感情和心态。我对终南山的那种感情是既复杂又微妙。打个比方，这就如同一个父亲对于自己即将长大成人的女儿，一方面他希望女儿

快快长大，恋爱、结婚，另一方面他又怕女儿染上俗世那些不好的东西，被坏人诱骗、伤害。总之很矛盾。就内心的本意而言，我更宁愿终南山像一座“象牙塔”一样，作为一种精神的象征，远离尘嚣。真不知道十几年后，那座遍野春花、鸟语空山的“桃花源”式的终南山是否还能依旧？

转眼间，我来终南山已经十五年了。十五年来，终南山已经由一个地理名词演变成为一个精神概念。如今对我而言，终南山不仅是我学习、生活、恋爱、结婚、生子、工作的地方，同时也是我的“第二故乡”，我一生中最为青春的岁月都留在了这里，这里记录着我的喜怒哀乐，也见证了我的成长历程。这里不仅是我的栖身之所，同时也是我思想和灵魂的归宿地。终南山不仅是地理意义上的一座山，也是精神上的一座山。如同阿尔卑斯山、喜马拉雅山、落基山，甚或是希腊神话中众神居住的奥林匹斯山一样，终南山也是一座具有世界文化意义的历史名山。终南山不仅是中国的，也是世界的。与此同时，终南山又是个人的。人人心中都有一座终南山。“太乙近天都，连天到海隅。白云回望合，青霭入看无。分野中峰变，阴晴众壑殊。欲投人处宿，隔水问樵夫。”唐代大诗人、终南山隐士王维的这首《终南山》写尽了终南山的雄伟气势和万千变化。尤其是“隔水问樵夫”一句，每次读来，都给我一种全新的精神感受。在我看来那遍布山野的樵夫就是高人，就是隐士，就是神仙。山高水长远，山中多神仙。终南有大道，欲辩已忘言。

总序　/李利安

序

第一章　终南山概述

第一节　终南山的名称　一

第二节　终南山与秦岭的关系　三

第三节　终南山的地理范围　七

第四节　终南山地带的历史人文概况　九

第二章　终南文化初探

第一节　终南文化产生的背景、源头　四二

第二节　终南文化概念的提出　四三

第三节　终南文化的定位　四六

第四节　终南文化的特征　四七

第五节　终南文化的研究要点　五〇

第六节　终南文化的研究现状、存在的问题及未来展望　五〇

第三章　隐士与隐士文化

第一节　隐士概说　五五

第二节　隐逸思想的形成　六一

第三节　中国隐士史略论　六八

第四节　中国历史上的隐士小团体　七六

第五节　中西方隐士比较　八二

第六节　隐士在中国历史上的地位　八六

第七节　隐士研究综述　八九

第四章 终南山的隐士

第一节 终南山的隐逸传统 一〇三
第二节 历史上的终南山隐士 一〇五
第三节 近代以来的终南山隐士 一二七
第四节 当代的终南山隐士 一三七
第五节 终南山为何多隐士 一五一
第六节 终南山隐士的现状 一五七

第五章 终南山隐士研究

第一节 终南山茅蓬文化 一六一
第二节 终南捷径的前世与今生 一七〇
第三节 终南山隐士的现代嬗变 一八一
第四节 市场经济下的终南山隐士 一八五
第五节 终南山隐士的精神透视 一八九
第六节 终南山隐士在当下社会的价值和作用 一九四
第七节 终南山隐士对现代人的生活启示 一九七
第八节 终南山隐士的消亡与终结 二〇三

主要参考文献 二〇六

后记 二〇八

第一章
终南山概述

第一节 终南山的名称

终南山得名的历史很悠久，《尚书·禹贡》、《诗经》、《山海经》等早期经典中都提到终南山。我国现存最早的一部史书《尚书·禹贡》中已有“终南”之名：“荆、岐既旅，终南、惇物，至于鸟鼠。”我国最早的诗歌总集《诗经·国风·秦风》里有一篇《终南》：“终南何有?有条有梅。君子至止，锦衣狐裘。颜如渥丹，其君也哉！终南何有？有纪有堂。君子至止，黻衣绣裳。佩玉将将，寿考不忘！”《诗经·小雅》里有一首诗叫作《南山有台》：“南山有台，北山有莱。乐只君子，邦家之基。乐只君子，万寿无期。南山有桑，北山有杨。乐只君子，邦家之光。乐只君子，万寿无疆。南山有杞，北山有李。乐只君子，民之父母。乐只君子，德音不已。南山有栲，北山有杻。乐只君子，遐不眉寿？乐只君子，德音是茂。南山有枸，北山有楰。乐只君子，遐不黄耇？乐只君子，保艾尔后。”此外，《小雅·节南山》也有：“节彼南山，维石岩岩”之句。《山海经》中将终南山简称为“南山”。

据考证，“终南”之称始于东周早期。居于甘肃陇东的秦部落因

在西周末年的动乱中勤王有功，在周天子东迁洛邑之后，便将关中这一块沃土赏给了秦人，于是秦人大部分迁到了渭河平原。“终南”表明部落的南部疆界止于此山之故。

终南山有多种称谓。唐人李泰所撰的《括地志》是我国古代一部重要的大型地理著作。《括地志辑校》卷一云：“终南山，一名中南山，一名太一山，一名南山，一名橘山，一名楚山，一名泰山，一名周南山，一名地脯山，在雍州万年县南五十里。”

终南山以其居天之中、都之南，故又称“中南山”。春秋战国时，终南山就以中南相称。《左传》昭公四年记载：“中南，九州之险也”。西汉时毛菠为《诗经》做注，也说“终南，周之名山中南也”。晋潘岳在其所撰的《关中记》中说：“所以称为终南，中南者，言在天下之中，居都之南也”。南朝宋雷次宗撰《五经要义》曰：“盖终南，南山之总名”。后来唐代的《初学记》卷五终南山条、宋代白氏《长安志》卷十一万年县条、南宋程大昌的《雍录》卷五南山条都承袭这一说法。可见中南山就是终南山，这一点古人没有异议。

终南山又称“太一山”。《汉书》曰：“太一山又为终南山。”《汉书·地理志》载：“扶风武功县有太一山，古文以为终南。”清朝阎若璩《尚书古文疏证》考据说：“终南，南山之总名；太一，一山之别号。”白氏《长安志》卷十一万年县条引潘岳《关中记》曰：“终南太一，左右三十里内名福地”。可见，潘岳、白氏认为太一山就在长安县南。南宋程大昌在《雍录》里说：“太一之名，先秦无之，至汉武始用方士言，尊太一以配天帝，而世人始知天神常有太一也。则凡太一者，皆当在武帝之后也”，卷六亦曰：“则凡指终南以为太一者，当在万年，不当在武功”。《类编长安志》“（太一山）在长安东南八十里太一谷。中有太一元君揪池，丰二年，祀太一

于此，建太一宫”。终南山有时也称“太乙山”。《汉书》卷二十五《郊祀志》(上)云：“神君最贵者曰太一”。汉武帝元丰二年，即公元前109年，汉武帝祀太一于太一山，建太一宫，“一”与“乙”通假。太一，太一山，太一宫亦称太乙、太乙山和太乙宫。因太乙山有太乙宫，沿谷南上，入山五里至大峪村有太乙池，亦称太一元君揪池。可见，太乙山就指长安县南太乙谷所处的山，这一点古人也没有异议。事实上，终南、中南、太乙、太一、太壹，实际上指的是同一座山。

《中国古代地名大词典》云：“终南山，一名地肺山。”《辞源》“终南”条目称其“又泛称秦岭、秦山”。新版《辞海》对终南山的解释是：“终南山，亦称‘南山’，即狭义的秦岭。在陕西省西安市南。古名太一山、地肺山、中南山、周南山。秦岭山峰之一，主峰海拔2604米。”

综上所述，终南山的称谓至少有终南、南山、中南山、周南山、太一山、太乙山、橘山、楚山、秦岭、秦山、泰山、地脯山、地肺山、斛斯山等十余种不同的叫法，其中以“终南山”、“南山”最为普遍。

第二节　终南山与秦岭的关系

最近几年，随着旅游业和文化产业的兴起，秦岭终南山逐渐成为一个热门话题。如今，人们说到秦岭终南山时，有人习惯将秦岭与终南山连在一起作为一个词汇，称“秦岭终南山”；有人则喜欢分成“秦岭”和“终南山”两个词汇分别使用。即便是分开使用，有人喜

欢称“秦岭”，有人则喜欢称“终南山”。那么，终南山与秦岭这二者之间究竟是一种什么样的关系呢?

“秦岭”，新版《辞海》的解释是：“横贯中国中部，东西走向的古老褶皱断层山脉。由花岗岩、片岩、千枚岩、石灰岩组成。渭河、淮河和汉水、嘉陵江水系的分水岭，中国地理上的南北分界线。历史上曾为秦国之地，故称秦山或秦岭。广义的秦岭西起甘、青两省的边境，东到河南省中部，全长1500公里。包括西倾山、岷山、迭山、终南山、华山、崤山、高山、伏牛山等。狭义的秦岭指陕西省境内一段，介于关中平原与汉水谷地之间，东西长400—500公里，南北宽100—150公里。海拔在2000—3000米。主峰太白山（3767米），北侧断层陷落，山势雄伟，分布有冰川槽谷、角峰等。北坡发育有许多深切山岭河流，俗称‘七十二峪’。山间河谷为南北交通孔道，宝成铁路和川陕公路经此。”而“终南山”新版《辞海》的解释是：“终南山，亦称‘南山’，即狭义的秦岭。在陕西省西安市南。古名太一山、地肺山、中南山、周南山。秦岭山峰之一，主峰海拔2604米。”由《辞海》的解释不难看出，秦岭与终南山实际上是两个不同的地理概念。

就得名的时间先后顺序而言，终南山在前，秦岭在后。终南山历史非常悠久。我国最早的一部史书，同时也是我国最早的历史地理文献《尚书·禹贡》中已提到“终南”之名。我国最早的诗歌总集《诗经》共收录周代诗歌305篇。其中多篇提及“终南”。《国风·秦风·终南》曰：“终南何有?有条有梅。”《小雅·南山有台》曰：“南山有台，北山有莱。”《小雅·节南山》曰：“节彼南山，维石岩岩。”《尔雅·天保九如》曰：“如月之恒，如日之升。如南山之寿，不骞不崩。”《山海经》中则将终南山简称为“南山”。《左传》有“终南九州之险也”之说。这些都表明“终南山”得名甚早。

而秦岭，在秦始皇统一中国之前，一直被称作昆仑。后来，因为秦岭矗立在秦国都城之南，所以秦岭又被称作终南山，或者南山。秦岭这个名称在早期先秦著作，如：《山海经》、《禹贡》、《诗经》等里头都不叫秦岭，当时叫南山，或者叫终南山。直到公元一世纪，史学家司马迁在他那著名的《史记》中写下“秦岭，天下之大阻也”，这句话之后，秦岭才算是有了正式的文字记载。秦汉之后，特别是唐代韩愈被贬潮州写下“云断秦岭家何在，雪拥南关马不前”的名句之后，秦岭才声名远扬。

就区域面积的大小来说，秦岭大，终南山小，终南山只是秦岭的一段。秦岭作为中国南北地理的分界线，它横亘中国中部，西起甘肃省临潭县北部的白石山，以迭山与昆仑山脉分界，向东经天水南部的麦积山进入陕西。在陕西与河南交界处分为三支，北支为崤山，余脉沿黄河南岸向东延伸，通称邙山；中支为熊耳山；南支为伏牛山。山脉南部一小部分由陕西延伸至湖北郧县，全长1600公里。终南山的地理范围按照古人的说法是：“横亘关中南面，西起秦、陇，东彻蓝田，凡雍、岐、郿、鄠、长安、万年，相去且八百里。”秦岭山脉在陕西省境内可以分为三段，周至以西至宝鸡为西段，周至、户县、长安一段为中段，蓝田及其以东一段为东段。广义的终南山泛指整个秦岭，而狭义的终南山是指秦岭山脉的中段，具体讲就是东始蓝田，西经长安、户县、周至，西至宝鸡市眉县这一段。

终南山是秦岭的中段，同时也是秦岭最核心的部分。从科考的角度来说，终南山是秦岭的核心部分，堪称“秦岭的眼睛”。秦岭在陕西境内，也就是终南山这一段，山势峻峭，风景优美，历来享有“仙都”、“天下第一福地”的美称。终南山作为秦岭山脉的主峰之一，它不仅具有得天独厚的自然环境，而且具有极为悠久的人文环境；不仅是华夏民族文化的主要源头和发祥地之一，而且是中华传统文化核

心要素的汇聚融合之地，儒、释、道这些不同体系的文化都起源或汇聚于此。华夏民族正是从终南山走向神州大地。终南山地带是华夏民族文化的最主要的发祥地之一。

在古代，很长一段时间内，秦岭与终南山实际上是通用的。从西周、春秋时期开始，终南山就泛指秦岭。《诗经·小雅》中有一首《南山有台》，据说，这首诗作于周宣王时。周人本来建都于周原，后来迁都于丰镐。周原在今扶风、岐山两县之间，丰在今户县东北，隔着丰河和镐京相望，则终南山应在周原和丰镐之南，也就是秦岭了。可见，广义的终南山即为秦岭。《史记》有“秦岭，天下之大阻”的记载。《汉书·东方朔传》云：“夫南山，天下之阻也，南有江淮，北有河渭，其地从陇以东，商以西，厥壤肥饶。”这和《括地志》中提到的终南别名“秦山”相一致。《文选》班固《西都赋》注解，秦岭，南山也。《魏略》在记述魏延建议诸葛亮由子午谷攻取长安时，也将终南山称为秦岭。《读史方舆纪要》说：“秦岭，终南，本一山矣”。《宁陕厅志》载：“山，太乙山即今之南五台，终南山，秦岭，九顶万华山。”《明史》记西安府，“长安倚治西偏，洪武三年四月建秦王府，北有龙首山，南有终南山，又有子午谷，谷中有关……”意思是说，西安南边有终南山即秦岭。《中国古代地名大词典》云：“南山，一名秦岭。今自通过陕西至河南陕县以南诸山皆是。”同样，《辞源》“终南”条目称：“终南山，又泛称秦岭、秦山”。

今天，“秦岭”与“终南山”在使用上也有合二为一的趋势。比如：2009年秦岭终南山入选世界地质公园时使用的名字就是“西安秦岭终南山世界地质公园”。现在政府部门的一些文件及对外宣传也经常将“秦岭”与“终南山”连在一起使用。尽管如此，实际上“秦岭”与“终南山”这两者之间还是有所区别，各有侧重的，称秦岭偏

重自然地理，称终南山则偏重历史人文。

第三节 终南山的地理范围

比尔·波特在《空谷幽兰》一书中曾这样描述终南山的范围："现在人们所说的'终南山'这个词，既是指西安南面40公里处的那座2600米高的山峰，又是指与之相毗邻的东西100公里以内的山峦。但是3000年前，'终南山'是指从河南省的黄河三门峡的南岸，向西沿着渭河，直到这条河的源头——位于甘肃省的鸟鼠山——为止的所有山脉，长达800公里。在中国更为遥远的神话传说中的过去，'终南山'所包括的范围甚至更广，远远超越了鸟鼠山。这列更大的山脉，既包括昆仑山，也包括终南山，并且延伸到了当前中国和巴基斯坦国境线上的乔戈里峰，乃至稍稍有些超过，长达3500公里。"那么，终南山的地理范围究竟包括哪些地区呢？对此人们是各持己见、难以统一。终南山就其地理概念而言，有广义、中义与狭义之分，具体讲它应该包含以下几层意思。

一、广义的终南山即为秦岭

秦岭是我国地理上的南北分界线。《汉书》曰：秦地有南山。《文选》班固《西都赋》注解，秦岭，南山也。《汉书·东方朔传》"夫南山，天下之阻也，南有江淮，北有河渭，其地从陇以东，商以西，厥壤肥饶"。这里说的终南山是指从黄河三门峡的南岸，向西沿着渭河，直到这条河的源头——位于甘肃省鸟鼠山为止的所有山脉，长达800公里。唐柳宗元说："中南居天之中，在都之南。国都在名山之下，名山随国威而远扬"。《宁陕厅志》载："山，太乙山即今

之南五台，终南山，秦岭，九顶万华山。”《明史》记西安府，“长安倚治西偏，洪武三年四月建秦王府，北有龙首山，南有终南山，又有子午谷，谷中有关……”这就是说，西安南边有终南山即秦岭。《中国古代地名大词典》云：“南山一名秦岭。今自通过陕西至河南陕县以南诸山皆是。”这里说的终南山是指从黄河三门峡的南岸，向西沿着渭河，直到这条河的源头——位于甘肃鸟鼠山为止的所有山脉，长达800公里。由此可见，秦岭的由来就是古时的南山、中南山、终南山等。

2. 中义的终南山是指陕西境内的秦岭山系

《史记》有“秦岭，天下之大阻也”的记载，这和《括地志》中提到的终南别名“秦山”相一致。《魏略》在记述魏延建议诸葛亮由子午谷攻取长安时，也将终南山称为秦岭。《读史方舆纪要》中所说终南山的范围是从今天宝鸡到蓝田，意即今陕西境内的秦岭部分：“秦岭，终南，本一山矣”。

3. 狭义的终南山是指秦岭的中段

狭义的终南山指西起太白、东至蓝田这一段秦岭山脉。宋人程大昌《雍录》卷五《南山》条记载了终南山的地理范围：“终南山横亘关中南面，西起秦、陇，东彻蓝田，凡雍、岐、郿、鄠、长安、万年，相去且八百里，而连绵峙据其南者，皆此之一山也。”这就是说，终南山是指秦岭山脉的主峰之一，具体讲就是秦岭山脉的中段。它东始蓝田，西经长安、户县、周至，西到眉县的太白山。

终南山约略可以分为三段，周至以西至宝鸡一段为西段，周至、户县、长安境内一段为中段，蓝田境内及其以东为东段。狭义的终南山其实是指终南山的中段——即从东向西，今西安市辖区的蓝田县、长安区、户县和周至县境内的山区。这一地区从地质地理上讲，位于亚欧板块内，属南亚陆间区与中洲大陆区交界的北缘，大致位于北纬

32° 30′—35° ，东经103°—113° 这一区域。《关中记》曰：“终南山一名中南，言在天中，居都之南也。”又曰：“终南、太一，左右三十里内名福地。”这一段长约10公里，海拔2000米以上，包括太兴山、嘉午台、翠华山、南五台、小五台、青华山、圭峰山、紫阁山、万花山等数十座名山秀峰。这一带地势险要，群山峻岭，层层叠叠，茂林修竹，甘泉飞瀑，沟壑幽深，云雾缭绕，古刹佛寺，星罗棋布，堪称“终南神秀”。

4. 通常意义上讲的终南山是指长安、户县境内这一段

实际上，人们通常意义上所讲的终南山是指长安、户县境内这一段。《辞源》“终南”条目解释为：“秦岭山峰之一，在陕西省西安市南。又称南山。”这里将“终南”划定为“秦岭山峰之一”。《中国古代地名大词典》“终南山”条目下释曰：“按清会典、陕西西安府图说云，终南山在府治南，此专指终南之主山耳。”这里说的终南山都仅指西安市南长安、户县境内这一段，尤其是距离西安市南40公里的翠华山（又称太乙山）。

五、终南山有时候也特指位于今长安区境内，翠华山后面的那座2604米高的山峰。旅游概念上的终南山常常指的就是这座山，有些地图上标的终南山也指的是这座山。

第四节　终南山地带的历史人文概况

“终南山地带”是指以终南山为轴线的南北两麓的广阔区域，包括山脉、河流与平地，主要指终南山系及其北麓渭水流域的陕西关中地区。

终南山地带具有得天独厚的自然环境。这一地带是远古华夏始祖们的主要活动地和原始农业文明的滥觞之地。终南山地带具有极为悠久的人文历史，半坡人、蓝田猿人、大荔猿人、仰韶人在这里生活；伏羲、女娲、黄帝、炎帝、姜嫄、后稷、仓颉、西王母、大禹等古史传说人物在此活动；姜太公钓鱼、商山四皓等很多中国人耳熟能详的经典传说、故事也发生在这里。这里不仅是华夏民族文化的主要源头和发祥、传承之地，而且是华夏民族传统文化构成核心要素的汇聚融合之地，儒、释、道文化都起源或汇聚于此。

一、终南山地带是远古华夏始祖们的主要活动地

中国历史上第一个王朝是夏朝，但在夏之前，远古的文明已经在终南山地带的渭河流域繁荣起来，那个时代称之为“传说时代”。伏羲、女娲、黄帝、炎帝、姜嫄、后稷、西王母、大禹等这些神话传说中的历史人物，追根溯源就是当时一些强大部族首领的一种神化。

伏羲氏是传说中创八卦、造书契、制嫁娶、教田猎、做音乐的人物，以大智慧被尊为中华民族的人文初祖。唐代司马贞在《补史记·三皇本纪》中写道：“太昊庖牺氏，风姓，代燧人氏祭天为而王。母曰华胥，履大人迹于雷泽，而生庖牺于成纪，蛇身人首，又圣德。”又说伏羲“仰则观象于天，俯则观法于地，旁观鸟兽之文，与地之宜。近取诸身，远取诸物，始画八卦，以通神明之德，以类万物之情。造书契以代结绳之政，于是始制嫁娶，以俪皮为礼。结网罟以教佃渔……”。传说伏羲曾仰观天象，俯察地貌，每日观日之东升西落，法春夏秋冬运行之律，所谓洞天法地后，始做八卦。其实，伏羲画卦可以看作是先民们对自然的思考。

女娲，传说中的人类制造者，她“炼石补天”、“捏土造人”。在今西安临潼骊山最高峰之上，传说有当时女娲补天的采石

场。如今这里建有一座供奉伏羲女娲的古老寺庙。破旧的殿堂、寂寞的石碑、古老的林木，似乎在诉说着古老的神话。 在潼关，距离黄渭洛三河交汇处大约10公里的黄河南岸，有一座高约百米，阔约数千亩的土山，名叫东山，也叫“女娲山”。 世代生长在黄河边的渔夫告诉我们，女娲造人之处便是这里。女娲昼夜不停地造人，耗尽了最后一丝气力，于是便长眠在了黄河岸边，葬于风陵，如今的风陵渡也由此得名。

中国人自称“炎黄子孙”，视炎帝、黄帝为华夏民族共同的祖先。黄帝更被尊奉为“中华始祖”、“人文初祖”。炎帝和黄帝是我国原始社会末期两位不同部落的首领。两个部落都是从少典部族中分出来的。炎帝姓姜，号烈山氏，因居住在今陕西宝鸡一带的姜水流域而得姓氏和部落名；黄帝姓姬，号轩辕氏、有熊氏，因居住在陕北高原的姬水流域而得姓氏和部落名（因部落首领之名而得部落名）。《国语·晋语》载：“昔少典娶于有蟜氏，生黄帝、炎帝。黄帝以姬水成，炎帝以姜水成。”这是最早记载炎帝、黄帝诞生地的史料。“姬水”是指从麟游流出而南流入渭河的漆水河。姬与岐古时同音，实际是指今横水与雍水相汇于岐山而形成的漳(沮)水。漳水东南流经扶风、武功而入漆水河。而据《竹书纪年》载：炎帝“育于姜水，故以姜为姓。”《史记·补三皇本纪》亦载：炎帝“长于姜水，因以为姓”。古之姜水，据北魏郦道元在《水经注·渭水》中曰：“岐水又东迳姜氏城南，为姜水。”在今岐山县周原一带。不过，据《大明一统志》载，宝鸡县南有姜氏城，城南也有姜水。炎帝所居的姜水，但无论按哪种说法，同属于终南山地带。炎帝号神农氏，为神农氏族，始生地在姜水；黄帝为轩辕氏族，始生地在姬水。黄帝部落生活在渭河下游，后迁移至中原地区。炎帝部落生活在宝鸡一带，以经营农业著名。其后炎黄氏族联合共同打败了蚩尤，统一了华夏，从此华夏民

族便以炎黄子孙自称，黄帝和炎帝也就一起成为华夏民族的始祖。这充分表明，终南山地带是华夏始祖黄帝和炎帝早期活动的主要地区。炎黄文化是炎帝、黄帝部落文化融合，进而推进中原与黄河中下游各部落文化，包括蛮夷文化融合，游牧文化与农耕文化融合，进而形成华夏文明。“炎黄文化”就是今天我们所说的“中华民族文化”或“中华文化”。

仓颉，原姓侯冈，名颉，号史皇氏，生于陕西省白水县杨武村鸟羽山（另一说山西临汾人）。享年110岁，传说是黄帝的史官，发明汉字的第一人，被称为“文祖”。许慎《说文解字·叙》说：“黄帝之史仓颉，见鸟兽蹄远之迹，知分理之可相别也，初造书契。”传说仓颉仰观天象，俯察万物，首创了“鸟迹书”，也就是原始象形文字。《淮南子·本经训》说：“昔者仓颉之作书而天雨粟，夜鬼哭。”这一说法，再好不过地说明了仓颉造字的意义。文字，使人类从蛮荒走向文明。黄帝感其功绩过人，乃赐以“仓”（仓）姓，意为君上一人，人下一君。由于仓颉造字功德感天，玉皇大帝便赐给人间一场谷子雨，以慰劳圣功，这就是现在的“谷雨”节气。仓颉去世后，当地百姓在其墓葬处修有庙宇，并将这里的村庄取名为“史官村”。

位于宝鸡市东南40公里蟠潘河上的钓鱼台，南依秦岭，北望渭水，山清水秀，古柏叠翠，景色绮丽。因西周名相姜子牙在此隐居十载，直钩垂钓遇文王而闻名于世。钓鱼台旁有文王庙，供奉着周文王姬昌。文王塑像的背后，供奉着周人的始祖——姜嫄。姜嫄传说是炎帝后代有邰氏的女儿，后来成为黄帝曾孙帝喾的元妃。传说姜嫄生于陕西省咸阳市武功县，如今在武功仍有姜嫄的墓冢。在彬县，一条横贯东西的街道也以姜嫄命名。另外众多供奉姜嫄的庙宇、与姜嫄有关的建筑更是举不胜举。姜嫄被后世尊为圣母。

姜嫄的儿子是后稷。传说姜嫄因在外踩上巨大的足迹感应怀孕而

生后稷，以为这孩子是不祥之兆，三次将其抛弃。谁知后稷这孩子几次大难不死，姜嫄认为这是神灵保佑，便将其抱回抚养，由于其曾被抛弃的缘故，故起名弃，也就是后稷。现在武功县和杨凌区都有后稷教授百姓农艺的教稼园。在杨凌区，更有一尊高达十余米的后稷像，向往来的行人昭示着这里农耕的悠久历史。

如此多的神话人物流传于此，这充分表明终南山地带是远古华夏始祖们的主要活动地。

二、终南山地带是华夏文明的发祥地

考古发掘证实，终南山地带是华夏古文明最重要、最集中的发源地之一。这里有数十万年前的蓝田人和大荔人文化，有仰韶文化的典型代表半坡文化。仰韶文化是距今约5000—7000年中国新石器时代的一种文化，最著名的当属西安半坡遗址。半坡遗址的发现，使一座远古村落从新石器时代走了出来，活灵活现地呈现在世人面前。这些远古的房屋、地窖、灶坑以及集体墓地等清楚地表明“半坡文化”已经完全具备“文明”的端倪。半坡人聚居而生，制作生活工具和捕猎工具，尊崇原始的墓葬信仰，这从出土的刀、斧、锛、凿、箭头、纺织用的石纺轮等可以证明半坡人已经懂得种植和饲养，有较发达的农业，农作物为粟和黍，饲养的家畜主要是猪、狗。半坡人已经懂得创造生活，“华夏文明”从半坡人开始启程。终南山地带开启了先秦文化，奠定了华夏民族的基础。漫长的历史文化传承，使其成为华夏民族早期文明的主要传承之地，为华夏文明的演进和渐趋成熟奠定了基础，对华夏民族的始兴和统一发挥了重要的作用。

三、终南山地带是原始农业文明的滥觞之地

终南山地带具有得天独厚、适合远古人类生存的自然环境。这

一地带不仅是远古华夏始祖们的主要活动地而且也是原始农业文明的滥觞之地。终南山地带出土过最早的劳动工具，如：旧石器时代经过简单加工的天然石块，新石器时代磨制的较为精致的石器，这些工具的出现使得农业、畜牧业取代了原始的采集狩猎方式，成为最主要的生产部门。西安半坡、临潼姜寨和宝鸡斗鸡台等地，是我国最早的原始农业发祥地，形成了最早的农耕、房屋建筑、织布、制陶等生产技术，甚至还创造了最早的文字。在西安出土文物中有一系列我国最早文化的实证，如出自半坡的最早的农渔工具、陶窑、陶文、土木建筑，出自何家湾的最早的骨雕人头像等等。此外，终南山地带（西安半坡、宝鸡北首岭、华县泉护村、华县元君庙遗址、临潼姜寨）还大量出土了一些新石器时代遗留下来的黍粟的遗存实物。其发生的时代相当于距今6000年以上的仰韶文化时期。2002年元月至8月陕西省考古工作队发掘了宝鸡关桃园遗址。在这里除了发现大量的陶器之外，还发现了数十件骨耜。这是在黄河流域的首次发现。关桃园遗址距今已有8000年左右的历史，当属于前仰韶文化时期。骨耜的出土，说明这一地区原始农业的出现可推进到8000年以前。终南山地带的原始农业文明，并不仅仅局限于农事生产，还表现在早期的社会组织形态和经济制度方面，包括部落官职的设置、实物分配、祭祀礼仪等，甚至还包括伦理道德观念等。

四、终南山地带是封建王朝繁荣兴衰之地

终南山“居天之中都之南”，地邻长安，与帝都遥遥相望，在很长一段时期一直是封建王朝繁荣复兴、更替变迁之地，周、秦、汉、唐，终南山为2000多年的封建王朝奠定了基础，也见证了历史的兴衰存亡。

周人的祖先在帝舜时因教民耕种有功而被封在了今武功、杨凌一

带。后来，他们的后代逐渐发展迁徙，最后在今宝鸡岐山县的周原定居了下来。再后来，商纣无道，武王伐之，最终在渭河流域建立了第一个王权社会——周。周人之所以建都于关中，正是充分利用、发展了这里的农耕文明。

秦人继承周族开拓进取、崇尚事功、奖励耕战的精神，凭借着自身的强毅果敢，从诸族杂居的蛮荒环境中崛起，横扫六合，拓殖疆土，建立起中国历史上第一个以汉族为主体，多民族统一的专制主义中央集权国家。秦人之所以能取天下，很大程度上是因为他们拥有关中平原——这个当时中国最大的粮仓。

汉承秦制，尤以文教昌盛著称。西汉立国不久，统治者即广事搜寻，使秦火劫余之典籍得以保存，5000年华夏文明未因断裂而灭绝，汉人的保存传承之功莫大焉。以史学、文学和经学著称的汉代文化取得极高成就，雄视百代，沾溉学林，关中方士风气之熏习，关中士人如司马谈司马迁父子、班彪班固父子、马融、贾逵、赵岐等，许为一代宗师。作为汉代文化集中代表的汉长安城建设，也充分体现了它的雄伟气魄。班固在《西都赋》中曾这样叙述汉长安："连金城其万雉，呀周池而成渊，披三条之广路，立十二之通门，内则街衢洞达，闾阎且千，九市开场，货别隧分，人不得顾，车不得旋，阗城溢郭，旁流百廛，红尘四合，烟云相连。"城内宫殿更是栉比鳞次，金碧辉煌。

秦汉以后，除了东汉迁都洛阳外，从东汉末年国家分裂到隋王朝统一全国，关中长安仍先后作为东汉献帝、西晋愍帝、前赵、前秦、后秦、西魏、北周几个割据王朝的国都，而不失其在中国文化历史上的特殊地位。隋唐时，终南山终于达到其鼎盛时代，成为全国政治、经济、文化的中心，以其宏大的气势和开放的精神，将封建王朝发挥到极致。隋唐时代是中国封建社会发展的高峰。作为首都长安，这里

不仅集中了高度发展的手工业、繁荣的商业贸易、四通八达的交通，以及卓越的科技成就，还有从四面八方聚集在长安的少数民族及外国商贾使者，长安不仅仅是唐代黄河文化的中心，而且还是一个重要的国际大都市。这时终南山地带不仅出现了李世民、魏征、贾耽、李吉甫、孙思邈等政治家、科学家，也涌现了王维、李白、杜甫、白居易、阎立德、阎立本、吴道子、张旭、怀素等文学家、艺术家，终南文化大放光彩。

宋代以后，终南山逐渐失去了强劲势头。此后的数百年间，它只能以一种重要的地域文化与其他区域文化相互交流，接受着以开封、杭州、南京、北京以及东南沿海等地为核心的政治、经济、文化等的多种影响。

总之，终南山在中国封建社会尤其是汉唐时期，以其博大的胸襟、开放的姿态和务实的精神，维持了社会的超型稳定，也激扬过大汉雄风，催生出盛唐气象，创造过辉煌的文明，激发起民族的自尊、自信、自强，在中国封建社会的历史上写下了辉煌的一页。

五、终南山地带是儒家思想的萌生、确立之地

孔子是儒家学派的主要创始人，但他自己一再声明："周监于二代，郁郁乎文哉！吾从周。"周祖兴起于终南山北麓的渭水流域，是一个古老的部落。相传，周的始祖是后稷，名弃，其母姜嫄，有邰氏之女，出野践巨人足，感而生弃。周人传说，弃是开始种稷和麦的人，因此尊他为农神，号称后稷。自后稷十几世传至公刘，迁居于豳（陕西旬邑），建立庐舍，改善农业，部落逐渐兴旺起来。自公刘九世传之古亶父，这时被称为戎的西北诸游牧部落，也向渭水流域移动，周人受到他们威胁，遂离开豳地，迁居岐山下的周原（陕西岐山县）。他们营建城郭，修筑室屋，设置官司，并把部落的周人分别组

织在很多被称为“邑”的机构之中，从此，周族进入阶级社会。周人称古亶父为太王，尊奉他为周王朝的奠基人。太王死后，经文王、武王持续努力终于建立起一个庞大的王朝。

周朝建立后，一方面因袭商代的种族血缘统治，一方面实行文化主旨上的转换，确立了兼备政治权力统治和血亲道德制约双重功能的宗法制。同时，又“制礼作乐”，即确立了固定上下尊卑等级关系的礼制，和与之相配合的情感艺术系统的乐制。相传，武王之弟周公在前人的基础上制礼作乐，建立起一整套的典章制度，具体包括祭祀、朝觐、封国、巡狩、丧葬等国家大典，又有如用鼎制度、乐悬制度、车骑制度、服饰制度、礼玉制度等具体规制，还有各种礼器的等级、组合、形制、度数等，对后世历史产生重要影响。周礼的内容，一是贯彻血缘宗族原则的“亲亲”，二是执行政治关系等级原则的“尊尊”。其形式为“仪”，即各种礼节和仪式，包括祭祀、用兵、朝聘、婚丧、嫁娶等礼节仪式，以“别贵贱，序尊卑”，从而保证“天无二日，土无二主，国无二君，家无二尊，以一治也”。周礼为后世儒家所继承、发扬，成为约束中国人的生活方式、心理情操和是非善恶观念的道德规范。以孔子学说为代表的儒家思想，其核心正源于周礼。而西周的政治、法律、思想学说、礼仪文化、青铜器铭文等都在终南山这一带产生、演绎、发展，终南山地带可以说是儒家思想的萌生之地。

此后，终南山地带对儒家思想的弘扬和推广也起了举足轻重的作用。汉武帝时，大儒董仲舒建议“罢黜百家，独尊儒术”，从而确立了儒家思想的正统地位，使得儒家思想作为一种主流意识形态成为整个宗法制国家的思想基础。东汉大儒马融少时即在终南山师从著名学者挚恂研习儒家经典，后来在关中传播儒家思想，常随弟子达400多人。著名儒家大师郑玄也是通过在终南山一带学习奠定了其在儒家

历史上的地位。终南山还孕育出了宋代理学四大学派之一的关学。关学是由北宋理学大师张载在终南山的太白山麓创立、传播，至明清时代仍然流行于关中地区的理学学派。关学兴起于终南山地带，与濂、洛、闽学并称，既有时代根据，又有地域特色。关学所蕴含的重使命、崇道德、求实用、尚气节、贵兼容的精神品质，很大程度上培育了陕西人浑厚、坚实、耿直、质朴的文化性格。关学精神至今仍具有强烈的现实意义。

儒家思想在中国历史上传播了几千年，维护了封建社会的长期稳定，备受封建统治阶级的青睐，一直占据着中国封建社会的正统和主流地位，也是华夏民族的主体文化。周、秦、汉、唐都建都于终南山地带，历经1000多年，长期以来成为全国的政治、经济中心，也是主流文化的衍生地，在哲学、文学、艺术等各个方面都达到了当时的高峰，奠定了华夏民族文化的坚实基础，而且对后世发展产生了重要而深远的影响。所以，从历史的角度考察，终南山地带堪称是儒家思想的萌生、确立和弘扬光大之地。

六、终南山是佛教诸宗汇衍之地

终南山佛教，历史悠久，源远流长，显密兼弘，各宗并隆，塔寺林立，高僧辈出，远播重洋。不论从翻译方面、文化方面还是宗派源流、文学艺术、学术研究、国际交往等方面都有着伟大的贡献。

终南山在中国佛教的传播与发展史上占有十分重要的地位。中国佛教首传之地在长安。《魏志》裴松之注引鱼豢《魏略》称："汉哀帝元寿元年（前2），大月氏王使伊存向长安博士弟子景卢口授《浮屠经》。"人们通常将这一事件看作是佛教传入中国的标志。佛教传入中国后，面临的第一件事就是如何与中国的本土文化衔接并融入的问题，这时翻译期了很大的作用。终南山地带是佛经翻译最早同时也

是最重要的场所之一，在早期佛教的传播中起着举足轻重的作用，为此后整个中国佛教的发展奠定了坚实的基础。

中国的佛经翻译运动大体上经历了两个阶段。第一阶段自西汉哀帝年间（前2）至东晋后秦的大约400年。第二阶段自后秦弘始年间（399）鸠摩罗什来长安至唐武宗会昌五年（845），为后一阶段。在为期800多年的佛经翻译运动中，终南山地带的佛经翻译活动特别引人注目。

1. 草堂寺——第一座国立翻译佛经译场

草堂寺最早创建于公元401年，是中国佛教史上著名的翻译佛经大家鸠摩罗什驻锡的地方，三论宗祖庭之一，同时也是中国历史上第一座规模巨大的国立翻译佛经译场。东晋十六国时这里不仅是第一个国立译经场，而且也是第一个管理全国佛教事务机构的所在地。

后秦弘始三年（410）皇帝姚兴遣硕德率军西伐后凉，迎鸠摩罗什至长安，后于圭峰山下逍遥园中千亩竹林之心“茅茨筑屋，草苫屋顶”，起名草堂寺，后经扩建，殿宇巍峨。鸠摩罗什率众僧住此译经。当时译经队伍非常庞大，在鸠摩罗什主持之下，译经场中有译主、度语、证梵本、笔受、润文、证义、校刊等传译程序，分工精细，制度健全，集体合作。据记载，助鸠摩罗什译经的名僧有“八百余人”，远近而至求学的僧人3000之众。故有“三千弟子共翻经”之说。盛唐之际太宗李世民曾御驾草堂寺，祭祀并题诗盛赞鸠摩罗什。

2. 唐代长安三大国立译场——大兴善寺、大慈恩寺、大荐福寺

从隋代（590）到唐代，是我国佛经翻译事业高度发展的时期。隋朝已设立了正规的、永久的国家译场。到了唐代译经事业更是达到了鼎盛时期。当时许多地方都设有译场，尤以国都长安城中的三大国立译场大兴善寺、大慈恩寺、大荐福寺最为著名。三大国立译场都在长安，这足见当时翻译活动的活跃与重要。

3. 翠微宫——玄奘译《心经》之地

翠微宫，位于西安长安区沣峪滦镇南浅山上的黄峪填充村，是唐太宗李世民避暑养病的离宫，始建唐代初年，唐贞观十年废，贞观二十一年重修。据《大唐内典录》载：玄奘大师于唐贞观二十三年（649）4月，陪唐太宗李世民至终南山的翠微宫。五月二十四，玄奘在终南山翠微宫翻经院翻译出了著名的《般若波罗蜜多心经》。《般若波罗蜜多心经》简称《般若心经》或《心经》，为般若经类的精要之作。全经260字，阐述五蕴、三科、四谛、十二因缘等皆空的佛教义理，而归于“无所得”（不可得），认为般若能度一切苦，得究竟涅槃，正得菩提果。由于经文短小精粹，便于持诵，在中国内地和西藏均甚流行。近代又被译为多种文字在世界各地流传，成为佛门弟子及在家居士必备之典籍。翠微宫经过历史的沧桑变迁，今已荡然无存，仅有历代寻访者留下的诗句可供想象当年的情形。现在有一所黄峪寺小学，据当地村民说这就是当时翠微宫的遗址。

4. 释道安的译经活动

释道安（314—385），俗姓卫，晋常山扶柳（今河北冀县）人。释道安在中国佛教史上有着重要的地位，被鸠摩罗什称誉为“东方圣人”。他于365年编纂了《众经目录》，制定了僧尼规范，开启了出家人姓“释”的先声。379年他在长安主持前秦国家译经场院，译经百万言，成为中国历史上著名的译经大师。从建元十五年（379）至建元二十一年（385）释道安一直住在长安五重寺讲经译注，“僧众数千，大弘法化”。他先后主持译经10部180卷，100多万字。还注释佛典和注经作序，仅作序就有60多种。释道安在长安时，协助当时的外籍译师审定所出经论译文。由于他见多识广，总结出翻译有“五失本、三不易”，这就为后世译经工作指明了方向。如隋彦琮的八备十条、唐玄奘的五不翻、宋赞宁的六例说都是以释道安五失本、三不易

总结为典则的。

5. 鸠摩罗什的译经活动

鸠摩罗什（梵语 Kumārajīva）（344—413），音译为鸠摩罗耆婆，又做鸠摩罗什婆，简称罗什。东晋时后秦高僧，著名的佛经翻译家。与真谛（499—569）、玄奘（602——664）并称为中国佛教三大翻译家。

鸠摩罗什原籍天竺，生于西域龟兹国（今新疆库车县）。幼年出家，初学小乘，后遍习大乘，尤善般若，并精通汉文，曾游学天竺诸国，遍访名师大德，深究妙义。东晋后秦弘始三年（401），姚兴派人迎鸠摩罗什至长安（今陕西西安石井阿福泉欢乐谷）从事译经，成为我国一大译经家。鸠摩罗什率弟子僧肇等800余人，译出《摩诃般若》、《妙法莲华》、《维摩诘》、《阿弥陀》、《金刚》等经和《中》、《百》、《十二门》和《大智度》等论，共74部，384卷。由于译文非常简洁晓畅，妙义自然诠显无碍，所以深受众人的喜爱，而广为流传，对于佛教的发展，有很大贡献。所介绍之中观宗学说，为后世三论宗之渊源。佛教成实师、天台宗，均由其所译经论而创立。

6. 玄奘的译经活动

玄奘（602—664）唐代高僧，我国杰出的翻译家，法相宗创始人。28岁时，他抱着“一睹明法了义真文，要返东华传扬圣化”的宏图大志前往印度求学。玄奘西行印度17年，其间历经艰辛。贞观十九年正月二十五日，返抵长安。史载当时“道俗奔迎，倾都罢市”。回国后，玄奘为太宗、高宗所钦重，供养于大内，赐号“三藏禅师”。“太宗且曾两度劝其弃道辅政，玄奘师均以《愿守戒缁门，阐扬遗法》而固辞之。帝唯从其志，助其译经工作，建长安译经院，诏译新经；玄奘开译场于长安弘福寺后，即请朝廷诏征天下晓法能文之名僧

襄助其事。大师先后于弘福寺、大慈恩寺、玉华宫译经，凡十九年，共译出经论75部，1335卷，约1300万字，占唐代译经的一半以上。”

玄奘所译佛经，多用直译，笔法谨严，世称“新译”。在翻译理论上他创立了著名的“五不翻”理论。玄奘在主持译场时还培养了窥基、圆测、嘉尚、普光、法宝、神昉、神泰等一大批翻译人才。玄奘的译著从数量和质量上都达到了中国佛经翻译史上的高峰，代表着中国古代佛经翻译的最高水平。玄奘大师对佛教经典翻译的贡献无人能比，印度学者柏乐天称玄奘“无论如何是有史以来翻译家中的第一人，他的业绩将永远被全世界的人们记忆着”(《伟大的翻译家玄奘》)。

7. 道宣律师的著述和译经

释道宣，俗姓钱，长城（今浙江省长兴）人（一说丹徒人）。家学渊源，世代为官。父亲钱申任吏部尚书，母亲梦月轮贯怀而有孕，复梦一梵僧告知所怀者乃梁朝僧佑律师转世，宜令其出家。道宣9岁便能作赋，15岁时由于厌倦世典，至长安日严寺随智頵律师学律，开始诵习经典。16岁时，道宣随智頵出家，潜心受教。大业十一年（615)，道宣20岁，依止大禅定寺智首律师受具足戒。智首律师戒德清净，七众宗仰，博览三藏，频开律学讲坛，独步长安30余年，有“钞疏山积，学徒云涌”之美誉。不久，道宣随智首听受四分律学。当道宣第一次听受戒律后，便亟思修习禅定，智首即呵责道：“夫适遐自迩，因微知章，修舍有时，功愿须满，夫宜即去律也！”道宣于是虚心受教，待听讲戒律20遍后，才前往林间修习定慧。由于道宣用功专精，竟感得舍利现于宝函之中。武德七年（624）道宣迁居终南山仿掌谷，营建白泉寺，大弘《四分律》。道宣30岁后开始从事著述，并曾参加玄奘译场，负责润文。道宣最主要的成就在律学和佛教史。他是唐代律宗三派之一的南山宗开创者，撰有四分律删繁补阙行

事钞三卷、四分律拾毗尼义钞三卷、四分律删补随羯磨疏二卷等。在史学的著作以续高僧传30卷、广弘明集30卷、大唐内典录10卷最有名。弟子千余人，世称“南山律师”。

由上文可以看出，终南山地带的佛经翻译既有草堂寺、大兴善寺、大慈恩寺、大荐福寺、翠微宫这样的国立译经场所，也有释道安、鸠摩罗什、玄奘、道宣这样的翻译大家，这就使得终南山地带的佛经翻译活动在整个中国翻译史上占据了十分突出的地位。佛经的翻译过程其实就是佛教中国化的过程。终南山地带的佛经翻译活动作为中国翻译的起点，对2000年来的中国历史、政治、宗教、哲学、建筑、艺术和日常生活等诸多领域都产生了不可估量的影响，发挥了举足轻重的作用。随着中外文化交流的不断深入，终南山地带的佛经翻译活动已成为中国传统文化的重要有机组成部分。

终南山佛寺林立，高僧辈出，义学发达，是佛教传入中国后许多宗派的诞生地、发源地。佛教在西汉哀帝元寿元年（前2）传入中国之初，便在终南山建立起弘教的据点，这就是位于终南山北麓户县境内庞村的罗汉寺。该寺始建于东汉永平初年（58—61），初名白马招觉院。西晋惠帝于太和元年（302）颁布圣旨敕建该寺，并派出两名监院负责扩建，扩建后更名“行香院”，并召该寺高僧普觉入宫，以国士之礼相待，赐地千倾，造殿堂百座，瓦厦数千间。三国时，朱士行从雍州出发，前往阗（今新疆和田）求取《大般若经》，说明三国时终南山地带已有佛教信仰。东晋十六国时，终南山佛教进入发展阶段，自此开始一直到民国，终南山地带一直是中国佛教重要的弘传中心。

古诗云：“长安三千金世界，终南百万玉楼台”，“一片白云遮不住，满山红叶尽为僧”。终南山寺院星罗棋布，以终南山为中心，东至太兴山，西至圭峰山的终南山中部，北以古长安城诸多寺院为依

托，城南以樊川八大寺院为经纬，终南山由西至东以圭峰山、青华山、小五台、南五台、翠华山、嘉午台、太兴山等名山为坐标，形成了一个延绵数里的寺院群，山上山下著名寺院有兴教寺、香积寺、草堂寺、净业寺、丰德寺、天池寺、兴庆寺、国清寺、西林寺、弥陀寺等四五十处。

终南山不仅寺庙众多，而且驻锡于此的高僧大德也堪称数量第一。据不完全统计，仅见于《高僧传》、《续高僧传》、《宋高僧传》的终南山高僧就有：西域的鸠摩罗什、昙摩流支、阇那崛多等；本土僧人有僧肇、道生、道融、僧睿、慧观、昙影、慧严、道恒、僧略、慧睿、僧弼、昙鉴、慧安、昙无谶、僧导、僧因、僧苞、僧业、僧周、僧亮等。南朝梁代以后有昙相、法藏(北周隋唐间之法藏，葬云际寺)，僧照、静藏、法应、静霭、普济、普安、静渊、玄奘、道宣、法诚、慧超、善慧、法琳、智藏、法喜、智正、净业(悟真寺主)、慧远、灵润、会通、觉朗、智洗、弘智、法顺、 智俨、善导、道判、慧赜、法藏(贤首国师)、澄观、宗密、净业(香积寺主)、怀恽、飞锡、惟政等等。其中不乏众多开宗立派的祖师，华严宗派祖师杜顺、智正、智俨等均活动于此。此外，还有一批生前虽不曾涉足终南山，死后却长眠于此的法师，如果加上这些人，终南山的高僧数量就更是不计其数了。终南山的佛教思想家更是层出不穷，鸠摩罗什、僧肇、善导、智俨、义湘、法藏、道宣、澄观、宗密、圆测，个个璀璨夺目，影响深远。

终南山是中国佛教众多宗派的竞衍之地。中国汉传佛教的宗派，若将三阶教包括在内，共有九宗。其中三阶教、三论宗、唯识宗、净土宗、律宗、华严宗、密宗的祖庭都在长安附近。七宗之中，又有六宗的祖庭或中心寺院都在终南山，即：三论宗祖庭草堂寺，净土宗祖庭香积寺、悟真寺，华严宗祖庭至相寺、华严寺、圭峰寺，律宗祖庭

净业寺、丰德寺，唯识宗祖庭兴教寺（与大慈恩寺并称），三阶教祖庭百塔寺。终南山下的法门寺，始建于东汉末年恒灵年间，距今约有1700多年历史，有“关中塔庙始祖”之称。法门寺因供奉佛祖释迦牟尼佛指骨舍利而成为全球佛教界共同仰望的佛教圣地。此外，蓝田县境内的水陆庵被称作是“中国第二个敦煌”，庵内的菩萨诸佛以及儒、道、医人物等塑像多达3700余尊，具有很高的艺术价值。

终南山不仅是佛教中兴之地，也是法难时佛教徒的避难所。中国历史上著名的“三武一宗”灭佛运动。每次法难来临时，终南山都会成为屏蔽劫难的堡垒。例如：北周武帝灭佛法时，静蔼法师特地前往京城，向朝廷呈递书面的文表，为佛教论理申诉，当面反抗皇上的圣旨，请求皇帝不要消灭佛教。但是他的申诉抗议，终究不被武帝采用。静蔼心知佛教大法必然要废灭，不能忍受这种残虐，于是便带着30多个门徒进入终南山，在山中建造“七十二茅蓬”（此后茅蓬隐居便成为终南山的一个传统，至今未断），依附在险峻的山岩旁，使那些逃跑来的僧徒能够有栖身之所，从而保存了法脉。

终南山的影响不仅限于国内，在国外也有广泛的影响，不少外国僧人也前来终南山学习。在终南山学习的外国僧人中，以古代朝鲜、韩国为最多，有名字可考的达到200余人。名气比较大的有神昉、圆测、智仁、胜庄、义寂、玄范、顺憬、元晓、圆安、慧超、慧昭、慈藏、孝忠、胜诠、道亮、宝壤等等。

终南山佛教的影响遍传海内外，在佛教的交流与传播方面也占据着重要地位。其中与朝鲜、日本的佛教关系最为密切。自苻秦开始以迄于明初，由朝鲜来华在终南山求法学僧者，知其名号的就达200余人，其中唐朝时期的入学僧占总数的一半以上，而此时在终南山请益求法或做短期参访者竟达20多人。最有名的如慈藏，贞观十二年（638）与门人僧实等十余人入唐，经五台山到达长安，唐太宗以殊

礼待之。不久来到终南山云际寺东崖架室而居，时达三年之久。贞观十七年回国。回国后建议新罗国王（现朝鲜）采用中国的服章制度。慈藏被任为大国统，主持新罗一切僧尼规猷，以“定律”称著本国。唐龙朔年间（661—663），义湘和尚（625—702）也来到终南山至相寺，跟随华严宗二祖智俨大师学习华严宗，与同住山中的道宣律师也有往来。咸亨元年（670）义湘返国。回国后弘华严教义，创朝鲜华严宗派，被称为“海东华严初祖”。此外，曾到终南山求法的朝鲜僧人还有孝忠、胜诠、道亮、宝壤、园安、智仁、慧超、慧昭等。

日本佛教与终南山更是关系密切。日本僧人审祥入唐师从华严三祖法藏，归国后创日本华严宗派。日本佛教净土宗创始人源空法然在创宗时曾提出“偏依善导大师”的口号，于是此宗信徒便追奉终南山善导塔院香积寺为其祖庭。日本日莲宗依据《妙法莲华经》创立宗派，《妙法莲华经》于姚秦弘始年间（399—415）在圭峰大寺由鸠摩罗什译出，因此日莲宗便以草堂寺为其祖庭。直到现在，仍有众多日本、韩国、朝鲜等国的僧人、学者前来寻祖，可见终南山不仅是中国的佛教名山，而且也是重要的国际性的佛教文化名山。

七、终南山是“天下道林张本之地”

道教是中国土生土长的本土文化。道教尊《道德经》为根本经典，推老子为其始祖。终南山道教之起始，可追溯至老子入关传经设教之时。相传，周康王时，天文星象学家尹喜为函谷关关令，于终南山中结草为楼，每日登草楼观星望气。一日忽见紫气东来，吉星西行，他预感必有圣人经过此关，于是守候关中。不久一位老者身披五彩云衣，骑青牛而至，原来是老子西游入秦。尹喜忙把老子请到楼观，执弟子礼，请其讲经著书。老子在楼南的高岗上为尹喜讲授《道德经》5000言，然后飘然而去。传说今天楼观台的说经台就是当年老

子讲经之处。由于道教最核心的经典《道德经》源于楼观台，因此终南山便成为中国道家和道教思想的发源地，楼观台成为天下道教的总祖庭。

道教的一些主要派别的祖庭也在终南山中。全真道是后期道教中最大的道派之一。全真教祖师王重阳长期在终南山修道，创立了流传至今的全真道，其墓地所在的重阳宫已成为天下公认的全真总祖庭。重阳宫在中国道教史上具有突出而重要的地位。著名书法家杨隆山先生为重阳宫撰联："胜地立宫挹终南秀气；澄源开派弘道教真传。"此联简明扼要地写出了重阳宫的地理环境及其在道教史上的重要地位。作为全真道的发源地和祖庭，重阳宫保留了大量有关全真道历史的碑石，这些碑石不仅有非常珍贵的史料价值，而且有很高的书法艺术价值和古文字研究价值，多年来一直受到道教文化学术界、艺术界等多方面人士的关注和重视。此外，韩国道教的创始人金可记修学道教的地方金仙观也在终南山子午峪，这里被奉为韩国道教的祖庭。由此可见，终南山地带实为道教的中兴之地。

终南山与道教的关系不仅是因为老子在楼观台传经宣教，历代道教中人都把浩瀚幽静的终南山视为修身养性的"洞天福地"，于终南山中建立了大量的道观。自尹喜草创楼观后，历朝于终南山皆有所修建。秦始皇曾在楼观之南筑庙祀老子，汉武帝则于说经台北建老子祠。魏晋南北朝时期，北方名道云集楼观，增修殿宇，开创了楼观道派。进入唐代，因唐宗室认道教始祖老子为圣祖，大力尊崇道教，在终南山修建了规模宏大的宗圣宫。唐末五代，盛传于世的钟吕金丹派诸道士，如钟离权、吕洞宾、刘海蟾等，均曾隐居于终南山。元初起，终南山相继建起了以重阳万寿宫为中心的大批宫观，如重阳成道宫、遇仙观、通仙万寿宫、栖云观、集仙观、太一观、玉华观、白鹿观等。明清时期，终南山道教渐趋衰落，除说经台外，其他宫观大多

因年久失修而废圮。今天在终南山中所建道观现存或可考者尚有楼观台、通道观、仙游观、金台观、重阳宫、清凉山、望仙宫、丹阳观、长春观、太一观、四皓庙、玉真观、金仙观、开元观、灵泉观(原华清宫)、白鹿观、太元观、负黎观(原负阳宫)、化羊宫(亦称化羊庙)、太平观(原太平宫)等数十座。

八、终南山是基督教的“东方圣山”

终南山不仅集中着中国本土的宗教和文化，而且还以开阔的胸怀和博大的胸襟吸收并接纳着来自异域的文明。

位于终南山北麓周至县城东南20公里处的大秦寺是历史上基督教传入中国最早的寺院之一。公元7世纪中叶，罗马基督教（聂斯脱利派）传入中国内地，当时称为“景教”。景教是由聂斯脱利派传教士阿罗本等人传入中国。聂斯脱利（Nestorius，约386—451），亦做聂斯多略、聂斯脱里或聂斯托留等，是生于叙利亚日尔曼尼西的基督教神学家，428年任君士坦丁堡大主教后因批驳阿里乌派的上帝一位论而提出基督二性二位说，主张基督的神、人二性应当分开，马利亚仅为基督的肉身之母而绝非上帝之母。这种观点遭到以亚历山大主教和罗马主教为首的正统派的坚决反对，并在431年以弗所公会议上被斥为异端。435年，聂斯脱利被革职流放。但其追随者仍在上埃及、叙利亚、两河流域、波斯等地传教。498年，聂派教会宣布与罗马教会决裂，自称“东方儿女”，先后以波斯及叙利亚为中心，称迦勒底教会，或亚述教会，他们怀着极大的宣教热情，沿丝绸之路向东传播，一直传到中国，因此被称为“着了火的教会”（A Church on Fire，意为“一个充满热情的教会”）。其影响一度超过西方教会，后衰落，现在统称的亚述教会，大约只有10万信徒。唐代称罗马为大秦国，所以就称该教为“大秦景教”，称景教寺院为“大秦寺”。据大秦景

教碑石记载，唐贞观九年（635），景教传教士阿罗本率教团来到唐都长安，当时正值中国封建社会进入鼎盛时期。唐太宗李世民在政治上励精图治，实行虚怀博纳、举贤任能的“君道”；在经济上实行轻徭薄赋的政策，留意民间疾苦，大力发展生产；在民族和外交政策上亦持开明和开放之态，不仅在周边少数民族地区广设蕃州、安置降众，以缓和民族矛盾和消除边患，而且还与远近众多国家通使通商，实行政治经济和思想文化上的友好交往及交流。这样，唐朝出现了牛马布野、谷价低廉、民族融洽、社会升平的贞观之治。其国威及影响直达边裔诸国，吸引了不少外国使臣和商人来华开展建交或通商活动。西域各国在唐代之前就已与中国有着密切交往。随着中西交通之路的开辟，载货东来的西域商贾络绎不绝。唐代之前已设有“礼四夷远人”，“掌蕃客朝会，吉凶吊祭”的宗教事务管理机构“鸿胪寺”。唐朝以来，其声威远扬，更加吸引西域各国“遣使来朝，并献方物”。当时波斯因其政治经济之需与中国关系较好、交往甚密，而其商贸特产、工匠技艺及“奇器异巧”亦受中国人的青睐。所以，唐代帝王对于波斯也保持着政治和外交上的亲善关系，为波斯宗教文化的传入敞开了大门。这一历史背景使景教由波斯入华如水到渠成，极为自然和顺利。外来宗教之东传亦成为时尚，其传教士甚至可以久留中国，译经宣道。贞观九年（635），景教高僧、叙利亚人阿罗本（Olopen）等聂斯脱利派传教士受其教长之派遣，“占青云而载真经，望风律以驰艰险”，自波斯率宣教师团东来。唐太宗对该教的入传采取了宽容的宗教政策，并给予了礼遇和恩宠，颁诏准许阿罗本建寺传教。朝廷遂在长安、洛阳等地建立了景教寺，周至大秦寺为此时所建，由于初唐几代皇帝对景教崇信和保护，该教发展迅猛，一度流行全国各地，曾创造了一个“法流十道”、“寺满百城”的辉煌时期。唐会昌五年（845），武宗灭佛时祸及景教，传教士全部被驱逐

出境，各地之景教寺均被关闭，周至大秦寺也不例外。风雨沧桑，千年古寺曾三易其主，景教之后，道教占据过，佛教也曾占据过，但寺名一直沿用至今。清嘉庆年间（1796—1820），白莲教义军转战周至，该寺焚于兵火，唯有大秦古塔幸存。据金石资料记载，大秦古塔原名“镇仙宝塔”，唐贞观年间始建，迄今已有1000多年历史。该塔为七层八棱楼阁式空心砖塔，通高40.90米，内砌圆直径为10.86米。四面错落券门，二层以上有木楼梯可通塔顶，该塔造型古朴，美观大方，被誉为我国古塔中之佼佼者，特别是该塔内遗存有景教泥塑和古代叙利亚外文刻字多处，这些都是研究古代西文化交流史不可多得的珍贵资料。大秦古塔与“大秦景教流行中国碑”、“大秦遗址”并称“景教遗存三部曲”。《大秦景教流行中国碑》（简称景教碑），于明天启三年（1623）出土于周至大秦寺，因丹麦人荷尔姆盗碑之故，该碑后被移入西安碑林博物馆保护。《景教碑》螭首龟座，通高3.60米，楷书碑文，共1780多字，叙利亚文89行，景净撰文，吕秀岩书丹，唐建中二年（781）建立，该碑记述了景教入华和传教的事迹，歌颂了唐太宗等六朝皇帝对景教的礼遇和崇信，被誉为“天下第一碑”（注：“世界四大名碑”有：《大秦景教流行中国碑》、《罗赛塔双语碑》、《希伯来文碑》和《授时碑》）。大秦寺不仅是基督教最早传入中国的空间遗迹，更重要的在于它表明了当时中国人对于异教和异域文明的容忍和友善态度，表现了东方文明的大度与宽容。

天主教是基督宗教的三大宗派之一，终南山也是天主教的圣地。地处陕西省眉县青化镇豹窝村终南山麓的十字山是罗马教皇认可的东方圣山，被称为“东方加尔瓦略山”，等同于耶路撒冷的耶稣圣地。根据历史记载：清康熙年间陕西省城固县有一个名叫刘嘉录的人，于1771年毕业于意大利那玻利城圣家学院并晋铎品。刘嘉录神父回国前谒见罗马教宗，恳求给中国这片辽阔的牧场建一座朝圣之地，幸获

恩准。其后刘嘉录神父传教于陕西各地，因见眉县豹窝村地理环境酷似耶路撒冷之加尔瓦略山，遂绘图上报罗马教廷，经教宗庇护六世恩准，命名为“十字山”并给予大赦。刘嘉录神父遂在此购地兴建圣若瑟堂、圣母亭、十字山小堂、十四处苦路。圣地营建工程于1776年开始，1777年告竣。川陕教区主教纳大纳尔甘宣告：定于每年5月3日的寻获十字日和9月14日的光荣十字架瞻礼为朝圣日。清朝末年，眉县大旱，灾民聚集圣山逃税抗赋，官府发兵围剿，大炮将山上的教会建筑夷为平地。20世纪初，当地的侯志文神父又重新恢复了十字山圣地的旧貌。1932年，十字山圣地划归新成立的周至教区，刘一志神父又加以扩建，并招来商州、山阳等地的教友来此居住。“文化大革命”期间，十字山圣地再次被毁。1984年，党的宗教政策落实后，十字山圣地被归还教会管理，至此，十字山圣地的朝圣活动再次恢复。2002年，罗马教廷再次颁发谕令，将此前颁布的“当年5月和9月内赴十字山朝圣地朝拜圣十字架的教友，每日可获一次全大赦”的恩准予以永久延伸，此后前来朝圣的人络绎不绝，最多时可达两三万之多，足见其影响之大。

九、终南山是民间文化的根脉所在

一个民族的文化血脉就其根本而言它是扎根于民间的，体现在老百姓的口耳相传、衣食住行以及“日用而不知”上，从这个意义上讲民间有大道。终南山尤其如此。

从民间宗教来说，目前全国规模最大的民间宗教活动基地在终南山太兴山。太兴山位于西安市长安区杨庄乡库峪境内，为西安民间宗教信仰活跃地区。大约起源于北朝时期，至民国年间香火依然旺盛。每年农历六月下旬到七月初古庙会期间，香客云集，宗教活动热烈。太兴山的寺庙及宗教活动有别于其他地区的佛教或道教名山，也不同

于某些地区的三教合一，而是以民间宗教为主，杂糅佛教、道教和儒教，所奉神灵以无生老母和无量祖师为核心，旁及民间宗教中各种大小神灵。在这里佛教、道教神灵非处于从属地位，而是根据民间宗教神灵信仰体系而加以改造。太兴山的所有庙宇都是各地，特别是西安地区各区县某村某镇汤房。其中比较著名的有：关帝庙、娘娘庙、三里庙、五里庙（圣轩宫）、七里庙(混元宫)、十里庙（上玄宫）、磨针观、五大菩萨殿、修真宫、太兴宫、罗家佛堂、观音洞、佛光寺(化身菩萨殿)、将军石、斗姥宫、三圣宫、千佛洞、百神洞、白衣洞、三教堂、朝阳宫、佛爷洞、兴隆寺、雷神洞、黑虎殿、八仙楼、五龙宫、水云庵、安养宫、观音老母殿、岱顶等，分布集中，布局建制独特，介于佛道教庙宇和民居宅院之间。全山寺庙几乎全归某个村所有或某几个村共同所有。太兴山属秦岭终南山主峰，雄居终南山八大名山之首，其岱顶海拔2340米，有“终南第一峰”之美誉。太兴山历史悠久，千百年来，文人墨客、达官贵人，儒佛道家纷至沓来，留下了许多人文遗迹及神话传说。“只要功夫深，铁杵磨成针”的故事就发生在这里。相传隋文帝三太子隐居太兴山修炼28年未能成仙，不免心灰意冷，遂生了还俗之心。一日，他路遇一老翁铁杵磨针颇受启发，遂返隐山中继续修炼，终于得道成仙。当年隋文帝上山参道，来到卸官坪处，见这里苍松翠柏、曲径通幽、群峰挺拔，一下子消去尘世之俗念，遂大兴佛法，置大兴国寺、大兴城、大兴县等，故有了太兴山之名。太者，大也。喻为大兴旺、大发达之意。历史上，自隋、唐、五代十国，乃至宋、元、明、清至今，太兴山一直修建庙宇、行宫，素有“一观、二寺、三座庵，四座楼台五座殿，六庙七宫，八洞仙和二十七座汤房”之说。沿山而上，每隔一二里就建有庙宇，直到岱顶，共有佛道寺庙36座，其中道教宫观32座。庙宇之多，堪称终南诸山之最。这种大规模的宗教遗存成为一种文化的活化石。

从民间信仰和民间传说来讲，中国最流行的主财神赵公明的故乡在终南山下周至县，他修道的地方也在终南山。赵公明，姓赵名朗、玄朗，字公明，终南山下周至赵代村人，与文财神刘海共同修道于陕西西安户县石井镇阿姑泉武财神钟馗故里欢乐谷。赵公明家境贫寒，年轻时为木材商打工，力大技精，背运木材。为人诚实守信，仗义勇为，深得众人信任。木材商十分赞赏，多次奖励他。赵公明攒下钱财以后，又借贷工友的钱款，凭着勇气胆识和诚信，自任木商，进行经营。赵公明目光远大，胸怀宽广，客户自然信赖他，争着和赵公明做生意，所以他就积累下了巨额财富。有人借赵公明百金做生意，不料遭遇天灾亏了本，一时无力偿还债务。赵公明仅仅让其还了一双筷子，以示抵消所欠的债账。为富行仁，义利双收。赵公明不但周济贫困，出手大方，而且资助国家军事行动，亲自参军打仗，作战十分勇敢。赵公明一边经营商业，一边到终南山楼观台拜访道家学者，精研道理修得正道。赵公明驯养了一只曾经骚扰百姓的黑色老虎，人们视为奇迹，称为赵公明的黑虎坐骑。赵公明讲信用、扶贫助困、学道修行、和美处事、善于隐讳，集众多美德于一身，所以后人才将赵公明敬为财神。

“药王孙思邈”也长期活动在终南山。孙思邈，世称孙真人，后世尊之为药王，唐京兆华原(今陕西耀县)孙家塬人。他幼时天资聪颖，勤奋好学，但是体弱多病，为治病几乎把家产荡尽。他亲身体会到医学的重要，认为医术“上以疗君亲之疾，下以救贫贱之危，中以保身长全”，于是努力学医。20岁时孙思邈已开始行医于乡里，自己的身体也开始逐渐强壮起来，后来竟活到百岁以上。公元7世纪的上半期，孙思邈来到终南山太白山。此后，他一生的大部分时间便都用在了在太白山上采集药草，完善他的医学知识，以及修道上。孙思邈在老百姓当中赢得了崇高的声望，被人们尊为“药王”。后人在他家

乡陕西耀县修建了药王庙，他隐居的山称为“药王山”。药王庙中历代碑刻林立，纷纷赞颂他的高超医术和高尚医德。民间流传的“起死回生”的故事，就是孙思邈认真行医的真实写照。宋代人将孙思邈的《备急千金要方》和《千金翼方》合为《千金宝要》，刻碑上石，如今尚存于药王庙。自宋以来，药王庙前，几乎年年有盛大庙会，人们将他作为神灵崇拜。

中国民间最著名的驱鬼逐邪之神钟馗也是终南修道之人。《唐·钟馗传略》载：夫钟馗者，姓钟名馗，古有扈氏国（今陕西省西安市户县石井镇阿姑泉钟馗故里欢乐谷）终南山阿福泉人也，生于甘而居于泉，文武全修，豹头环眼，铁面虬髯，相貌奇异，经纶满腹，刚直不阿，不惧邪祟，待人正直、肝胆相照，获贡士首状元不及，抗辩无果，报国无门，遂怒撞殿柱而亡，皇帝以状元职葬之，托梦驱鬼愈唐明皇之疾，封“赐福镇宅圣君”，诏告天下，遍悬《钟馗赐福镇宅图》护福祛邪魅以佑平安。故名噪天下也！春节时钟馗是门神、端午时钟馗是斩五毒的天师，钟馗是中国传统诸神中唯一的一位万应之神，要福得福，要财得财，有求必应。

名扬天下的“八仙”，是指民间广为流传的道教八位神仙。即汉钟离、铁拐李、张果老、何仙姑、蓝采和、吕洞宾、韩湘子、曹国舅。八仙中的大部分都在终南山修道，尤其是铁拐李、汉钟离、吕洞宾、韩湘子、何仙姑、蓝采和等，成为终南山最有名的仙人。

铁拐李，相传姓李，名玄，又叫李凝阳、李洪水、李孔目。据说他本来长得十分魁梧，相貌堂堂。在砀山洞中修行。因为约定要参加老君的华山仙会，临走时对弟子说，倘若元神七日不回返，则将尸壳焚化。于是留下尸壳，元神外游。不料到了第六天，弟子家中来人报信母亲病危，弟子们无奈就烧了尸壳。当弟子回家后，不久铁拐李的元神回归，无处可托。忽见林中有一饿死的人尸，便从他的前额脑门

进入，站起来之后，才觉不行，赶忙从葫芦里倒出老君所赠的仙丹，葫芦忽然闪出金光，映出一个丑陋的形象，黑脸蓬头，卷须巨眼，右脚还是瘸的，正在惊讶，身后忽然有人鼓掌，回头一看，正是老君，情急之下，心想把元神跳出。就在这时，老君制止说："道行不在于外表，你这副模样，只需功夫充满，便是异象真仙。"于是授他金箍一道收束乱发，授予铁拐一根助拄跛足。铁拐李还常背一葫芦，据说里面装有仙药，降到人间时，专门用来治病救人。

汉钟离，姓钟离，名权，字云房，号正阳子。京兆咸阳（今陕西）人。他在八仙中地位较高，名气仅次于铁拐李。元时，金真道奉为"正阳祖师"。有关其人物原型，约出现在五代、宋初之际。《宣和年谱》、《夷坚志》、《宋史》等书都有关于他的事迹的记载，只是后来讹为汉钟离，才附会为汉代人。《历代神仙通鉴》、《续文献通考》等书称，钟离权，复姓钟离，字寂道，号云房子，又号正阳子。东汉咸阳人，其父钟离章为东汉大将，其兄钟离简为中郎将，后也得道成仙。据说钟离长大以后，曾任朝廷的谏议大夫，后来奉召出征吐蕃，战败，隐居终南山。遇到东华帝君王玄甫，得到长生真诀、金丹火候及青龙剑法。后来又遇到华阳真人，教他太乙九圭、火符金丹，洞晓玄玄之道。最终在崆峒山紫禁四皓峰得到玉匣秘诀，成了一位仙人。传说他在唐朝的时候度化了吕洞宾，是道教北五祖之一。他的形象常常是袒胸露乳，手摇棕扇，大眼睛，红脸膛，头上扎了两个丫髻，神态自若，颇像一个闲散的汉子。

吕洞宾，姓吕名岩，唐末人。《金唐诗》、《词综》中都收有他的诗作。宋代罗大经的《鹤林玉露》、洪迈的《夷坚志》及《集仙传》等书对其均有记载。说他是京兆人（今陕西西安一带），唐咸通中及第，曾当过两任县令，后被钟离权点化成道。

韩湘子，本名韩湘，是唐代大文学家刑部侍郎韩愈的侄子。传

说，汉丞相安抚有一女儿，名叫灵灵，才貌双全。已许配韩湘。但是汉帝想把她婚配与皇侄，安抚坚决不同意。汉帝大怒，将韩湘罢官发配。灵灵悲郁而死，韩湘投生为白鹤，白鹤受钟离权和吕洞宾的点化，又投生为昌黎县韩会之子，乳名湘子，幼年丧父，由叔父韩愈抚养。长大后又得钟、吕二仙传授修行之术。韩愈对此极力反对，训斥他。韩湘子因此而出家，隐居于终南山修道，得成正果，列为八仙之列。后来，韩湘子屡次化形，度化他的叔叔韩愈，但韩愈多次不悟。后来，韩愈被降官到了潮阳，路经蓝关，雪拥不前，冻埋雪中。湘子赶来相救，并指点度化。韩愈最终感悟，也修道成仙。

何仙姑，八仙中唯一的一位女性，据说原名何秀姑，生于唐武则天时期，出生时紫云绕室，头顶上有六道佛光。从小智慧敏捷，聪敏过人。15岁时，梦见神人教她食云母粉，于是轻身如飞，往来于山顶之间，每天早上外出，晚上采山果孝敬母亲。后来辟谷，言语异常。武则天听说后，派使者召请，中途不知方向，有人说是在唐中宗时八月初八飞天。还有一种说法是，何仙姑13岁时入山，遇仙人吕洞宾，吕赐其一桃，吃了以后不饥不饿，并能预知祸福之事，颇为灵验。村里的人奉为神明，专门建楼供其居住，后来吕洞宾度其成仙。

蓝采和，南唐沈汾《续仙传》、宋初《太平广记》、陆游《南唐书》等书均载有他的事迹。唐末至五代时人。其行为怪僻，贪杯喜唱，平时穿一身破蓝衫，一只脚穿只靴子，另一只则光着脚丫子。更不近常情的是，夏天他穿棉衣，冬天却躺卧雪中而全身冒热气。平时他手持三尺有余的大拍板，一边打着竹板，一边踏歌而行，沿街行乞。他唱的歌很多，大都是触景而生，不仅令世人觉得高深莫测，而且颇具仙意。他行为癫狂，有人施钱给他，他大都送给贫苦人，蓝采和居无定处，四海为家。可见，这个仙人的人物原型本是一江湖流浪汉，仅由于他的行为癫狂，又好周济穷人，因而深得人们喜爱而被神

化成仙。

此外，终南山还是“寿比南山”、“终南捷径”等成语典故的发生地。从民俗文化角度来说，终南山有丰富的民俗文化资源，皮影、泥塑、剪纸、年画、社火、武术等，尤其是终南鼓乐和终南禅茶更是一绝。流传于终南山以北、渭水以南关中一带的终南古乐是唐宋以来中国乐坛宫廷和都市音乐，被誉为是“世界音乐活化石”。这种古乐脱胎于唐代燕乐，后融入宫廷音乐，安史之乱期间随宫廷乐师的流亡而流入民间，依托寺庙进行乐事活动，逐步分为僧、道、俗三个流派，明清时达到鼎盛，目前流传于陕西终南山以北、渭水以南、以周秦汉唐都城古长安（今终南山）为中心的关中盆地一带（长安、周至、蓝田等县区），是国家公布的第二批中国终南山民间文化遗产重点保护工程29个试点之一。终南禅茶由终南山修道者创制，禅修的高僧大德们在苦修中通过印证发现了禅茶的神奇妙处。终南禅茶最早创于隋而盛于唐，至今已有千年历史。据茶界人士讲，每饼终南禅茶中都融合了黄芪、丹参、川芎等十几味中药材，具有一定的药理功能，且在制作中通过佛法加持法道，对于有缘喝到的人都是一个吉祥的缘起。它的制作至今依然保存着传统手工制作的工艺，其方式延续着唐朝茶人的制茶秘法，为禅茶最传统、正宗的上上之品。

十、终南山是中华民族的“龙脉”

在中国古代，龙作为一种精神意向，一是与水有关，二是与帝王和国家有关。所谓龙脉，就是说这座山的走向、气势、水脉与国家命运兴衰休戚相关。基于此，终南山在历史上常是帝王修建皇家园林、离宫别苑的首选之地。秦始皇起初在终南山一带建成上林苑之后，又在苑中北端兴建阿房宫，并且自前殿下建阁道直通南山，表南山之巅以为阙。汉武帝时更是广开上林苑，将原来的阿房宫以南周至至宜

春苑(今长安区南)间的田亩山林悉数划归上林苑，全苑开12门，括36苑、12宫、25观。隋唐两代终南山中又增建了不少离宫别馆，如：隋之仙游宫、宜寿宫、甘泉宫、太平宫、凤泉宫；唐之太和宫（翠微宫）、万泉宫等。除这些皇家园林和离宫别苑之外，不少大臣显贵还在终南山建有庄园、别业和私邸，公务之余到此游赏娱乐。

终南山居“天之中，都之南”，不仅是重要的交通要道，而且是兵家必争的战略要塞。终南山地形险峻、山势陡峭，素有“天下之大阻”的称号，但是先民们却通过自身的辛勤和智慧，克服艰难险阻，在终南山修建开通了数条沟通古秦国与楚国、巴蜀等地的交通要道。其中，最为著名的有三条：其一是位于东边蓝田县境内，唐代大文豪韩愈“云横秦岭家何在，雪拥蓝关马不前”中所提及的蓝关古道；其二是位于西边周至县境内的子午古道；其三是古长安正南面，北起今长安区天都池，南至柞水县花门楼的秦楚古道。

蓝关古道早在商周时已有雏形。秦始皇统一六国后大修以咸阳为中心辐射天下的驰道，蓝关古道是当时通往荆楚的东南驰道上最接近咸阳的一段险道。秦始皇五次出巡，有两次经过这里。此后，历代统治者无不把蓝关视为沟通秦岭南北，促进东西经济、文化、商贸交流和加强中央集权统治的枢纽。史载古之蓝关道，北起咸阳，南极荆楚，经蓝田县城南七里火烧寨村上峣山、登七盘，经乱石岔、蟒蛇湾、鸡头关、风门子、六郎关、下十二箏坡到古蓝桥，再由蓝桥经新店子、牧护关入商洛、出武关到达秦岭东南各地。它既是联络关中与东南的唯一交通要道，防卫来自东南威胁的最后一道关隘，也是争夺天下，发兵东南必经的第一要塞，具有极其重要的军事战略意义。蓝关古道雄伟险峻，晚唐诗人皮日休在《蓝关铭》中描写道：“天辅唐业，地造唐关。千岩作锁，万障为栓。难图其形，莫状其秀。双扉未开，天地如斗。轧然副启，人济入济。似画秦国，铺于马底。险不

可侵，唯王之心，矧夫兹关，独可规临。”可见古道乃天赐奇道，所经之处奇秀险峻，气象万千，可御敌于千里之外。唐宋八大家之一、大诗人韩愈被贬潮州，立马蓝关想到前路艰难，留下“云横秦岭家何在，雪拥蓝关马不前”的千古绝唱。

子午古道始建于西汉平帝元始五年。《汉书》云：“北山是子，南山是午，共成子午道”。可见子午古道是因其走向南北而得名。关于子午古道的路线，历来有旧道、新道之说。旧道为汉王莽所修。《汉书·王莽传》载：“元始五年秋，莽以皇后有子孙瑞，通子午道，从杜陵直绝南山，径汉中”。其具体路线是：由长安杜陵起始，沿子午谷，经喂子坪，过子午关（石羊关）、穿关石、翻秦岭，经江口越姜子关(孤山墩)，腰竹岭，过腰岭关，沿直谷南下，经太山庙、铁炉坝进入石泉境内，走庙梁、梧桐寺、迎丰街、青石、石佛寺、中池、前池，再西折过池河镇、马岭关、石磨铺到石泉县城，转西北经古堰滩、丝银坝、饶丰镇，再西行翻饶峰关，进入西乡的子午镇，沿黄金峡，经金水（古黄金戍）龙亭、洋县、城固至汉中。新道为南北朝时梁将军王神念所建。具体路线是：从长安杜陵起始，沿子午谷，经喂子坪，过子午关，穿关石，翻秦岭，经江口以南，翻月河梁，西行经旬阳坝，再西南行，越平和梁，经火地塘过腰岭关，经宁陕老城，过关口，走汤坪南下，翻西茅垭，经饶峰街，过饶峰关，进入西乡子午镇，沿黄金峡，经金水(古黄金戍)龙亭、洋县、城固至汉中。子午古道沟通了秦岭南北，联结了三秦巴蜀，对古代的政治、军事、经济和社会均产生了重要的影响。在3000多年的历史长河中，子午古道作为沟通我国南北的重要通道，在交通、军事上占有重要地位。公元前206年，刘邦在鸿门宴上，侥幸逃脱，率领人马沿子午古道赴汉中就任汉王建立霸业。当时子午古道尚未正式开辟，仅微径可通，数万人马行进在崇山峻岭之中，金戈铁马气势磅礴，是何等壮观的场

面。三国时，蜀军首次北伐，出兵前魏延献计，称镇守长安的魏安西将军夏侯楙“怯而无谋”，故欲请“精兵五千，负粮五千，直从褒中出，循秦岭而东，当子午而北，不过十日可到长安。……如此，则一举咸阳以西可以定矣”。然而一向谨小慎微的诸葛亮，认为此计过于悬危未予采纳。如果诸葛亮采纳此计并果真获胜，那么就不会有以后的六出岐山了，三国也可能会是另一番局面。为了给杨贵妃运送荔枝，唐开元年间又修复了子午古道，并与自汉中勉县西南行，越七盘岭经朝天驿趋剑门关，联系汉中和巴蜀的金牛道（即石牛道，也称南栈或蜀栈）相连。为保持荔枝的鲜美，驿卒从荔枝产地四川涪陵取道西乡，进入子午道，50里一站，马换人不歇，三天便到长安。唐朝诗人杜牧有《过华清宫》诗描写了当年子午古道送荔枝的情景：“长安回望绣成堆，山顶千门次递开，一骑红尘妃子笑，无人知是荔枝来”。因此，子午道又称“荔枝道”。杜甫曾就此事叹曰：“百马死山谷，至今耆旧悲”。自唐以后，子午古道逐渐湮没在历史尘埃之中。

西楼观94岁的老道长

秦楚古道位于终南山南麓，是古时由秦入蜀的交通要道和枢纽，素有“秦楚咽喉”、“终南首邑”之称。据《柞水县志》记载：秦楚古道始建于南北朝北周保定二年（562），北自长安城

南入大峪，跨越秦岭后经今柞水太峪河沿乾佑河南下，再经镇安、旬阳至金州(今安康)，名“义谷道”，道宽2.5米，可通车马。唐代为加强秦岭南山防务，于贞观八年（634）和开元五年（717）两次大规模整修，作为运送荔枝的备用道，又称“西康古道”。宋代贞元二年（1154），将“义谷道”加宽为3米。元、明清时代，秦楚古道仍是连接秦岭南北的交通要道、战略要地。

作为京城门户，终南山在古代一直是长安通往地方的交通要塞，自京城往返西南、东南各地，均须途经终南山。终南山不仅具有军事上的重要性，而且具有政治、经济与文化沟通上的重要意义。直到今天，终南山仍有历代遗留下来的古驿道、古栈道、古关塞、古战场、古寺庙、古道观、古宫苑、古墓、古塔、古迹、石刻、屯兵重镇、商贸古镇、传统作坊、采矿遗址等，足见终南山昔日影响之巨。

第二章
终南文化初探

第一节　终南文化产生的背景、源头

“文化”是一个古老的词汇。《周易》中已经有：“观乎天文，以察时变；观乎人文，以化成天下。”西汉时刘向《说苑》云：“圣人之治天下，先文德而后武功。反武之兴，为不服也，文化不改，然后加诛。”这是“文化”一词正式出现在文献中的最早记载。今天，我们通常使用的“文化”一词，最早是由日本翻译引进的。

“文化”是至今为止最难精确定义的一个概念。据统计，国内外有关“文化”的各种定义先后不下200余种。综合这些定义，文化有广义和狭义之分。广义的文化泛指人类在社会历史发展过程中所创造的一切物质财富和精神财富的总和，它包括物质文化、制度文化和心理文化三个层面。而狭义的文化则特指精神文化或其中的社会意识形态。概括地讲，自然的人化就是文化，文化是人类的本质显现。“文化”是与自然相对称的，它的本质是人的一种自由自觉的创造性活动。如今，人们更倾向于将文化看作是一种生活方式。因此，大凡是与人，与人的生活有关的活动都是文化。文化就是“人化”。

终南山“居天之中、都之南”，近傍13朝古都，历史悠久、人文

积淀深厚，历来为世人所称道，当然也有它自身的文化。终南山的诞生可以追溯至700到1000个百万年之前，那时的地球还处在地老天荒的混沌时期。北方的劳亚大陆和南方的冈瓦纳大陆，在地球运转和地球内部力量的推动下，相向移动。大地就是这样在剧烈的创痛中开始形成山脉。长达1600公里的终南山正是两个地质板块的缝合带。伴随着地质运动的抬升和塌陷，大小河流在涌动、奔流，生命在毁灭的同时又在诞生，各种植物慢慢地出现在适合生长的地表层上，使大地变得郁郁葱葱。终于，在终南山脉出现了蓝田猿人站立的身影。又过了数万年，灞河两岸升起一缕缕温情的炊烟，半坡人以自己的生活和生产方式昭示了又一个新时代的到来。从那时起，人类文明的曙光在秦岭上空显得格外明亮，色彩斑斓。人类开始在这个地理板块上围绕秦岭创造自己的历史。旧石器、新石器、陶器、青铜器……伴随着文字的诞生，这部历史的演进、脉络与悲欢离合逐渐变得清晰起来。

无论是从历史遗迹、考古资料，还是从文献典籍、民间传说来看，都足以证明“终南山地带”是华夏原始农业文明的滥觞之地，是中国旱地农业起源最早的地区，是中国原始时代由采集渔猎向农业文明进步的重要发祥地。起始于终南山地带的原始农耕文明，对后来的周秦文化的形成和发展有着非常深远的影响。今天我们引以为荣的、封建社会最为强盛的汉唐文化，很大程度上也是终南文化直接孕育的，将终南文化称之为“中华民族文化的摇篮”，一点也不为过。

第二节　终南文化概念的提出

中国是一个幅员辽阔、民族众多的国家，不同的地域塑造了不同

的地域文化。所谓地域文化，就是按照地域界定而出现的一种文化类型，是某一地域由于地理环境和经济发展而呈现出的一种有别于其他地区文化风貌的一种文化形态。地域文化是最能体现一个空间范围内人的特点的文化类型。在中国历史上，文化传播呈现出“东西交流、南北并峙”的格局，不同的地域文化铸就了不同地域的人的性格。今天，我们知道有晋文化、楚文化、陇文化、徽文化、赣文化、闽文化、齐鲁文化、吴越文化、巴蜀文化、岭南文化等，那么，有没有一种文化叫作“终南文化”呢？换句话说，终南文化能不能构成一种新的地域文化呢？

一般来讲，地域文化是指特定区域源远流长、独具特色，传承至今且仍发挥作用的文化传统，它包括在这一地域所产生的经济体系、社会组织、宗教信仰、民俗传统、价值观念等。 如果按照这个定义的话，终南文化当然是一种文化。终南山是中国南北地理的分界线，它不但是自然环境的分界线也是文化传统的分界线。几千年来，活跃在终南山地带的人群在方言、饮食、婚丧礼俗、民风民俗、节庆、民间信仰、房屋居住等方面都形成了源远流长、独具特色，传承至今且仍发挥作用的文化传统。而且这种文化传统与其他地区相比，呈现出明显的差异性。基于此，我们提出“终南文化”的概念。

那么什么是终南文化呢？我们不妨这样来界定它：终南文化是以终南山为载体的一种地域文化，它是数千年来活跃在终南山地带的人们创造的灿烂的物质文明和精神文明的总和。

终南文化是一个相当大的概念，它是对终南山地带物质文明和精神文明的一个高度概括。它以自然地理景观为表征，以政治经济为背景，以人文精神为内涵，以宗教文化为特色，以文化交融为特征，以民俗心态为内核，对陕西、全国乃至世界都产生过重大影响。与其他文化种类一样，终南文化也有一个起源、发生、发展、演变、成熟、

衰落以及现代转型的过程。就历史阶段而言，终南文化产生于炎黄时代，形成于周秦，成熟于汉唐。宋以后随着经济、政治中心的转移，终南文化逐渐走向衰落。明清时期，终南山地带失去了全国政治、经济、文化中心地位，西学开始出现于东南沿海一带，终南文化开始走向低谷。但此时终南山地带依然是人才辈出、学术繁荣，尤其是“关中三李”（李颙、李柏、李因笃）名震四方。此时，编撰的《关学编》、《关学宗传》等书从历史与文化的角度对终南文化进行了系统的总结与反省。到了民国时期，一批高僧云集终南山，终南文化曾一度出现重兴之势，但很快就开始向现代转型。

终南文化内涵十分丰富，它不仅包括终南山地带的历史文物、文化遗存，而且还包括民俗、制度、宗教、哲学、思想、学术、伦理、文学、艺术等。再进一步讲，终南文化就其思想内容而言，涵盖西周文采、秦汉雄风、隋唐气象、宋明义理、明清实学，可谓博大精深，它上溯远古，下流当代，包容自然与人类、民风与帝制、宗教与哲学、闲士与官吏、艺术与科学、历史与现实，气象万千，姿态无穷。终南文化所包含的自然资源、历史资源、宗教资源、哲学资源、民俗资源等，足以构建起一个专门学科“终南学”来对其进行科学的研究梳理。

总之，终南文化是中国文化的重要组成部分，在中国各地区的文化中，终南文化引人注目、值得研究。终南文化一度曾集中反映了中华文明的成就，以汉唐长安为标志，如日中天地照耀着中国大地乃至世界各地，在中国文化发展史上有着非常重要的历史地位。今天，我们面临中华民族的伟大复兴，在这个千载难逢的历史时刻，终南文化同样可以提供历史借鉴，指导当下的文化建设。

第三节　终南文化的定位

文化有一个定位问题，否则容易出现一种模糊化、宽泛化的倾向。失之标准的话结果就会导致文化是个筐，什么都可以往里面装的现象。研究地域文化，首先必须对其进行科学界定。那么，终南文化又该怎样来界定呢?

一、终南文化是一种地域文化

终南文化就本质而言它首先是一种地域文化，是终南山地带的人们在长年累月的生产、生活中形成的一种风俗习惯和生活方式的总称，它有鲜明的地域性、差异性和不可复制性。终南文化不仅是中华文化的重要组成部分，而且在关中地域文化中也占有举足轻重的地位。

二、终南文化是一种根文化、原典文化

终南文化带有深厚的根性文化特色，在许多方面构成其他几个大文化板块的历史底色，对整个中华文化产生着重要的影响。终南文化具有原创性，几乎它的每一个组成部分都能牵扯到中华文化的根脉。譬如：终南文化中的“隐士文化”。隐士文化很大程度上属于儒家文化，是不同于仕宦文化的一种隐逸文化。但隐士文化从思想的根底和精神的底色而言又带有浓厚的道家色彩。这是就其内在品质而言，就外在表现而言，隐士文化又和佛教文化有着千丝万缕的联系。由此可见，终南文化蕴含之丰富、影响之久远。

三、终南文化是中华文化的摇篮和发祥地

终南山是华夏文明的发祥地。终南文化与中华文化在起源上具有

一致性、完整性和持续性，特别是以周、秦、汉、唐文化为代表的文化体系，已经成为中华文化的象征和核心。从中国文化的源流发展来看，炎黄、神农、后稷均活动于终南山一带，周公姬旦辅佐成王“制礼作乐”在终南山麓，《尚书》、《诗经》等基本原典多处记载终南山，《道德经》诞生在终南山。再加上更早时期的蓝田猿人，半坡仰韶文化，中华文化的起源之一就在终南山。

终南文化是一个有着广泛外延的文化概念。它与秦文化、汉文化、唐文化等历史文化，与长安文化、关中文化、三秦文化等地域文化是既有联系又有区别。它们尽管内涵不同、表现不同，但就本质而言都是中华文化的重要组成部分。这几种文化虽有分野，但始终有一种共同性的东西蕴含其中，使得它们虽“貌”离，但“神”合。终南文化与这几种文化相比更具有广泛性、典型性和代表性，终南文化从内涵上“统领”着这几种文化。

第四节 终南文化的特征

终南文化是以终南山为载体的文化，是一种地域文化，其总体特征是：近傍帝都，历史悠久，内涵丰富，兼备交融。结合历史现实，它在实际表现过程中又具有如下典型特征：

一、原创性

终南山是华夏文明的发祥地之一，许多典章制度肇源于此，许多理论成果成了民族文化的原典，影响并制约着民族文化的发展路径和思维模式。“西周文化所造就的中国文化的精神气质是后来儒家思想

得以产生的源泉和基体”，又如周人的重农精神、宗法制度，秦代的郡县制，汉代的博士制度，奠基于北魏、北周的均田制、府兵制，隋唐的科举制度，司马迁《史记》之于史书体例，杜佑《通典》之于典章制度，张载《西铭》之于理学，吕大临《吕氏乡约》之于乡规民约都在中华文化史上具有原初性和开创性的意义。

二、多样性

终南文化有一个很重要的特点就是多样性。它既有自然资源又有人文资源，既有物质文化又有非物质文化，既有有文的文化又有无文的文化，既有显文化又有隐文化。自然景观构成了终南文化的外在主体，众多的宗教古迹和著名文人雅士的逸闻事迹、民间传说则又构成了终南文化的人文景观，二者相辅相成，融为一体。

三、开放性

终南山地带就文化形态而言，属于一种交叉文化。终南文化具有开放性，较少排斥异质文化，相反它以兼容并蓄的方式，广泛吸收各地域、各民族的优秀成果来丰富壮大自己。这一点在对佛教、基督教等外来文化的态度上表现得尤为明显。这显示了终南文化博大的胸怀和壮阔的气概。

四、包容性

终南山地带是中华文化核心儒、释、道三家的重要策源地。西周建都终南山下，确立了以血缘关系为纽带的礼制，直接影响孔孟儒家文化。中国佛教的八宗有六宗都发源于终南山一带，足见其在佛教史上的重要。终南山也是道教的发祥地之一，老子在楼观台写就《道德经》流布全世界。从基督教来说，最早传入中国的空间遗迹在终南

山大秦寺。从民间信仰来说，财神赵公明的故乡和修道的地方在终南山，药王孙思邈长期活动在终南山，驱鬼逐邪的钟馗也在终南山。终南文化具有极强的包容性，堪称“五千年中华文化的一个浓缩”。

五、交汇性

终南文化不同于其他文化一个最大的特点，就在于它地理位置的交汇性。终南山位于我国南北分界线秦岭的中部，横亘于长江、黄河两大流域之间。它既是南北自然地理分界线，又是代表黄河流域文明的秦陇文化与代表长江流域文明的巴蜀文化和荆楚文化的交汇点，是我国古代文明孕育、诞生和发展的重要发源地。三种文化集于一身，这本身就是一个独特的文化现象，很值得探讨和研究。

六、兼容性

终南文化包容着各种文化形态、文化内容、文化样式。它涵盖和交融着自然景观与人文景观、帝王文化与民俗文化、官吏文化与隐逸文化、科学文化与艺术文化、宗教文化与哲学文化，它们相互结合，相互融通，彼此感应，共同发展，统一于终南山这一载体中。

七、模糊性

梁漱溟先生在谈到中国文化时曾说，中国文化一面明明白白有无比之伟大力量，一面又的的确确指不出其力量究竟在哪里？中国文化是这样，同样终南文化也有这样的特点。关于这点我们是不是可以称其为“模糊性”或“不确定性”。终南文化之所以难以总结，原因恰恰就在此。我们明显地能感觉到终南文化的存在，它是那样的强烈，几乎存在于每一个人的心中，但是，要我们说出什么是终南文化，似乎又不大能说得清。这正像老子说的“大音希声、大象无形”。正是

因为无声无形才无所不包、无所不容，这就是“道”。

八、历史延续性

终南文化资源源远流长，具有历史的延续性。终南山很早就引起了世人的关注。《括地志》、《秦风·终南》、《小雅·节南山》、《禹贡》、《左传》、《史记》等史书都谈到终南山。此后，历史一直延续不断，到了唐宋两代终南文化达到了顶峰。明清之后开始萧条，但一直没有中断。民国时终南文化特别是终南文化中的宗教文化一脉得到了很大的发展。近年来，美国汉学家比尔·波特的一部《空谷幽兰》更是将终南文化推向了全世界。最重要的是，终南山的这种历史延续性至今没有中断，反而是愈演愈烈。比如：终南山的隐士文化，近几年就大有复兴之势。

此外，终南文化还带有浓厚的农耕文化色彩，前期具有积极的开拓进取精神，后期逐渐倾向于封闭和保守，产生了一种怀旧和自满的历史惰性。

第五节　终南文化的研究要点

今天，我们研究终南文化，应重点从以下几点做起。

一、廓清终南文化所囊括的地域范围

终南文化是个地域性概念，但真的要认真推敲，其范围又似乎模糊不清。终南文化的覆盖面到底有多大，哪些文化可以划归到它的范围，这是大可研究的。由于终南山本身的地理概念就多有争议，因

此，终南文化的地域范围也就更成为一个问题。在地域文化研究中，只有把地域性看作是贯彻始终的首要原则，才有利于充分揭示它的特性和得失。

二、找准终南文化的研究对象

所谓研究对象，就是终南文化研究什么的问题。人是文化的核心载体，研究文化尤其是研究像终南文化这样博大精深但又缺乏准确史料记载的文化形态，必须紧紧抓住历史上终南山地区的人的活动。正是数以千万计的终南山人一代代地创造了辉煌灿烂的终南文化。

三、采用正确的研究方法

研究终南文化要有大思维。不要拘泥于一朝一代、一事一人的研究，而是要从各代互相继承、互相联系的角度去开展研究。要通过比较分析的方法来对比终南文化与其他文化类型的异同，进而总结出终南文化的内涵特点。研究终南文化最大的困难在于缺乏史料的佐证和实物的支撑。因此，进行终南文化研究一个关键的问题在于研究角度的切入问题。终南文化研究要史论结合，史、论、人物、专题、资料全方位展开，但当下最重要是要对终南文化从学理上做一个统摄性的研究，使终南文化有一个大致的定位。

四、要将书斋研究与田野考察结合起来

有道是："纸上得来终觉浅，绝知此事要躬行。"研究终南文化不仅要进行理论研究、系统总结，还要结合实际，走出书斋，深入终南山腹地，进行实地考察，开展专题调研，亲身感受、体验终南山的阴晴圆缺、四季变化。

第六节　终南文化的研究现状、存在的问题及未来展望

一、终南文化的研究现状

早在20世纪初终南山就引起国内外学者的注意。20世纪初期，日本学者开始研究中国唐朝时期的历史遗迹，已经涉足到终南山，当时的代表人物是足立喜六。足立喜六，日本静冈县人，生于1871年，卒于1949年。土木工程技术专家、数学家。足立喜六1906年至1910年利用他在陕西高等学堂任教之暇，对西安附近的历史遗迹进行了实地考察，并结合历史文献记载，对汉唐度里程、汉唐帝陵、汉唐长安城及长安附近名胜古迹、道观、寺院、古代碑石等进行了广泛而深入的研究之后，撰写了《长安史迹研究》一书。此书配有照片171张，插图38幅，对研究古代长安有较高的学术参考价值。足立喜六回国后继续开展此项研究，又于1933年出版了《西安史迹研究》一书。该书对西安秦汉隋唐城址和帝陵等都有较为深远的学术探讨，影响甚大。足立喜六的研究成果问世后，立即引起了日本史学界对中国唐朝佛教与寺院的研究兴趣。到了20世纪50年代，日本学者从唐朝古迹研究开始转向对唐朝佛教文化、佛教人物的研究，研究的范围逐渐由宏观转向具体。

20世纪90年代后，日本学者研究的目标直接指向终南山。这一时期的主要代表人物是川合康三。川合康三，1948年4月生于日本静冈县松浜市，京都大学博士，现任日本京都大学文学研究科教授、日本京都大学文学部中国文学专业主任，主要研究中国古典诗歌。著有：《终南山的变容——中唐文学论集》、《中国的自传文学》、《杜甫》、《曹操》、《文选》等，与人合著《中唐文学的视角》、《中国的文学史理论》、《隋书经籍志详考》。川合康三是日本中唐文学

研究会的发起人和主要成员，是当代日本汉学界的杰出学者。他发表的《终南山的变容》一书，围绕历代以终南山为题的诗作，探讨了唐代不同历史时期终南山政治、经济变化的基本情况。近年来，韩国的卞林西教授多次到终南山一带进行实地调查、了解、研究唐朝时韩国留学生在中国学习、生活等各方面情况，并写出了《韩国人在西安的遗迹》等著作。

国内对终南山系统且有规模的研究始于20世纪80年代。主要集中在对终南山史迹的整理及终南山不同历史时期的佛教活动、佛教文化研究以及一些著名佛寺的大众化介绍等方面。20世纪90年代后研究的问题多集中在终南山对外推广、宗教研究及终南山旅游资源的开发上，研究范围广，涉及内容多。目前，随着开发终南山呼声的日益提高，新一轮的关于终南山地带的文化研究已经引起了学术界的广泛注意。

二、存在的问题

有关终南文化的研究目前显然还处于起步阶段。现有的研究主要集中在旅游开发和宗教研究这两个大的方面。另外，现有的研究只重视自然资源的开发利用，忽视人文资源的挖掘。客观地讲，目前的终南文化研究在许多方面都是空白，有待拓荒。建设中华民族共有精神家园视野下的终南文化，是地域文化学发展的理论自觉，是从文化比较和当代文化功效的层面，重新审视终南文化与华夏诸多民族文化关系的需要；开展终南文化研究对于解读终南山在人类文明史和世界文化大格局中的特殊地位和作用，彰显终南山独特个性与精神，将是一个全新的视角。

三、未来展望

终南文化的研究具有很强的现实意义：一是终南文化源远流长，

终南镇的道长

具有历史的延续性，值得梳理；二是终南文化内涵丰富、博大精深，具有文化研究价值；三是终南山地处西安文化旅游带，具有研究的经济价值，值得深入研究和进一步开发；四是终南文化研究目前正处于起步阶段，具有很大的研究潜力。深入挖掘终南山地带这一区域的历史文化资源是一个值得研究的课题。如何发掘这些历史文化资源，丰富中华民族的历史文化内涵，并使之成为民族复兴的动力和凝聚力是当代学者义不容辞的责任。开展对这一区域历史时期文化资源研究，还可以为当地经济建设发展服务。通过对文化资源的开发，带动当地旅游业和文化业的发展，形成一条文化旅游链，既能传播中华文明，又能增加经济收入，为这一区域的经济发展探寻出一条科学发展之路。目前地处终南山下的蓝田、长安、户县、周至等地，由于旅游业发展的需要，文化资源越来越突显出它在经济社会中的重要地位，也引起当地各界人士和政府部门的高度重视，积极研究终南文化的历史与现状，是探讨当地经济发展的出路。因此，研究终南文化资源，既有社会效益，又有可观的经济效益，相信在不久的将来，终南文化研究一定会越来越深入。终南山也必将迎来一个繁花似锦的春天。

第三章
隐士与隐士文化

第一节　隐士概说

一、隐士的定义

“隐士”，字面解释就是隐居不仕的人。“隐”是隐蔽、隐藏的意思，引申为隐伏、归隐。“士”本意是指成年男子，后来发展成为一个社会阶层，《汉书·食货志上》曰：“士、农、工、商，四民有业；学以居位曰士。”这里的“士”是一个介于大夫与庶民之间的阶层，约略相当于我们今天所说的“读书人”或“知识分子”，但又不完全相同。

隐士的“士”，与我们今天通常意义上讲的“知识分子”接近但又有所不同。根据笔者这些年与终南山里的一些“隐士”的交谈，他们普遍认为，隐士必须是接受传统教育，且有一定信仰，不以索取物质为己任，而是专注于内心生活的人。有人甚至这样认为，如今许多所谓的“读书人”是不应该被称作知识分子的，因为他们中的许多是学习理工科知识的，完全没有古典文化方面的学养，属于技术官僚；而传统意义上的知识分子是偏向人文知识层面。只有熟读中华传统文化，比如“四书”、“五经”（即阅读人文类书籍而不是理工类），

方才配称“知识分子”。

谈论隐士有一个前提，那就是隐士首先必须是一个读书人，是知识分子，并不是说所有居住在山林乡野的人都可称为隐士。那些没有文化的农夫、山民、乡间野老，即使终生住在山里、隐于岩穴也是不能称其为隐士的。只有那些能保持独立人格、追求思想自由、不委曲求全、不依附权势、具有一定才德学识，并且是真正出自内心，不愿入仕的隐居者，才能被称之为隐士。《南史·隐逸》云：隐士“须含贞养素，文以艺业。不尔，则与夫樵者在山，何殊异也。”由此可见，隐居乡间的一般百姓是不配称隐士的。

其次，一般的“士”人隐居也不能称为隐士。隐士有一个身份建构问题，即社会舆论、政权机构和后世史家对其身份合法性认可的问题，并不是说所有隐居的士人就一定是隐士。隐士有几个条件，比如：隐士必须要有清名，至少要有“德”，即所谓“贤者”。《易》曰：“天地闭，贤人隐。”又曰：“高尚其事。”仅有名还不够，隐士还必须做出几件让世人普遍知晓并认可的重大事件或建立一番功名，像姜子牙、张良、诸葛亮、刘伯温那样。默默无闻、终生隐居、声名不彰的士人，也不是隐士。

庶民终其一生生活在穷乡僻壤，谁也不会说他是隐士。隐士从来就是那些能出仕而不肯出仕的贵族和士的角色行为。也就是《周易》中说的“不事王侯，高尚其事”。只有“志于道”的“士”才有条件和资格谈隐士。隐士是有条件做官而主观上却不想做官的一种行为。

综合以上论述，简而言之，“隐士”是指有学问、有能力、有机遇，能够做官而不肯做官，也不做此努力的人。

二、隐士的称谓

“隐士”这一称谓最早出现在《荀子·正论》：“天下无隐士，

无遗善”。《旧唐书·逸民传·序》：“坚迴隐士之车”，这是“隐士”一词见于正史的开始。

隐士有多种称谓，每一种称谓都反映了世人对隐士的认知程度和接受维度。据不完全统计，隐士有处士、逸士、居士、高士、幽人、高人、处人、逸民、遗民、隐者、隐君子等十多种称谓。“隐士”是最常用、最流行的名称。

三、隐士的分类

历史上最早对隐士进行正式分类的人是南朝刘宋时的范晔。范晔在《后汉书》“逸民列传”的序文中把隐士归纳为六种类型：“或隐居以求其志，或回避以全其道，或静己以镇其躁，或去危以图其安，或垢俗以动其疑，或疵物以激其清。”

唐人姚思廉把隐士分为三种：“古之隐者，或耻闻禅代，高让帝王，以万乘为垢辱，之死亡而无悔。此则轻生重道，希世间出，隐之上者也。或托仕监门，寄臣柱下，居易而以求其志，处汗而不愧其色。此所谓大隐隐于市朝，又其次也。或裸体佯狂，盲瘖绝世，弃礼乐以反道，忍孝慈而不恤。此全身远害，得大雅之道，又其次也。然同不失语默之致，有幽人贞吉矣。与夫没身乱世，争利干时者，岂同年而语哉!”

宋人欧阳修、宋祁亦把隐士分为三类：“古之隐者，大抵有三概：上焉者，身藏而德不晦，故自放草野，而名往从之，虽万乘之贵，犹寻轨而委聘也；其次，挚治世具弗得伸，或持峭行不可屈于俗，虽有所应，其于爵禄也，讥然受，悠然辞，使人君常有所慕企，昭然如不足，其可贵也；末焉者，资稿薄，乐山林，内审其才，终不可当世取舍，故逃丘园而不返，使人常高其风而不敢加警焉。”

明代的李赞认为：“时隐者，时当隐而隐，所谓邦无道则隐是也。

此其人固有保身之哲矣，然而稍有志者亦能之，未足为难也。若夫身隐者，以隐为事，不论时世是也。此其人盖若有数等焉:有志在长草丰林，恶嚣耽寂而隐者；有懒散又不耐烦，不能事生产作业，而其势不得不隐者。以此而隐，又何取于隐也?等而上之，不有志在神仙，愿弃人世如陶弘景辈者乎?身游物外，心切救民如鲁连子者乎?志趣超绝，不屈一人之下，如庄周、严光、陶潜、邵雍、陈传数公者乎?盖身虽隐而心实未尝隐也。此其隐盖高矣，然犹未大也，必如阮嗣宗等，始身心俱隐，无得而称焉。磋夫!大隐居朝市，东方生其人也。彼阮公虽大，犹有逃名之累，尚未离乎隐之迹也。吾谓阮公虽欲为东方、冯道之事而不能，若冯公则真无所不可矣。”李蛰把隐士分为时隐、身隐、身心俱隐、吏隐等几种，身隐又分数等，并在分类中加入自己的褒贬。

近人姜亮夫在《中国文士阶级的类型》一文中，把隐士分为逸士与修士两大类，其中修士再分为僧道与准僧道。蒋星煜从多角度对隐士进行了划分，他从隐士的政治生活观察将隐士区分为:真实的隐士和虚伪的隐士；从隐士的经济生活将隐士区分为:在业的隐士和无业的隐士；从隐士的社会生活将隐士区分为:孤僻的隐士和交游的隐士；从隐士的精神生活将隐士区分为:养性的隐士和求知的隐士。高敏把隐士分为五类:一曰抗议型隐士，或曰不合作型隐士；二曰淡泊型隐士；三曰老庄型隐士；四曰清高型隐士；五曰虚伪型隐士。张立伟根据《庄子·刻意》篇提示:“刻意尚行，离世异俗，高论怨诽，为亢而已矣；此山谷之士，非世之人，枯槁赴渊者之所好也。……就薮泽，处闲旷，钓鱼闲处，无为而已矣；此江海之士，避世之人，闲暇者之所好也。”把隐士分为怜世之隐与避世之隐两种类型。韩兆琦把隐士分为七种类型:节士型、道德型、学者型、和尚道士型、才士型、懒散放诞型、干略型。冷成金从隐逸文化传统的发展顺序中认为隐者有孔子之

隐、庄子之隐、朝隐、林泉之隐、中隐、酒隐、壶天之隐七个阶段。霍建波从中国传统思想文化的角度，认为应该把隐士分为三大类型:儒家手段式的待时之隐、道家目的式的适性之隐和佛(禅)家超脱红尘的方外之隐。陈传席先生在《隐士和隐士文化问题》一文中把中国古代隐士分为：完全归隐、仕而后隐、半仕半隐、忽仕忽隐、隐于庙堂、似隐实假、名隐实官、以隐求仕、无奈而隐、真隐而仕等十种。

笔者则依据隐士产生的心理机制将隐士分为两类：第一类是先天型隐士，也叫主动型隐士。其典型特征是性格上的“去群体化”；第二类是后天型隐士，也叫被动型隐士。其典型特征是源于“心灵与外界环境的冲突”。隐士天生者少，而后天者居多。政治黑暗和人生失意乃是产生隐士的重要根源。此外，也可依据隐士隐居的类型而将隐士分为：政治型隐士、宗教型隐士以及生活型隐士等。

四、隐士的本质

孔子说过：“隐居以求其志，行义以达其道。吾闻其语矣，未见其人也！”这话可谓一语中的，一下子就揭示了隐士的本质。孔子本人一生积极入仕，但很多时候也流露出归隐的思想。“邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之”、“危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐”、“道不行，乘桴浮于海”、“用之则行，舍之则藏”。孔子隐居的目的是“隐居以求志”，即达其“道”、行其“仁”。“道”是孔子隐逸思想的核心。在孔子看来，真正的隐士并非为隐而隐，而是为道而隐，故当隐时则隐，当仕时则仕。隐与仕路线不同，但都不过是“志于道”的权宜之计。显然，这种以“道”为进退的隐逸，实际上只是一种人生手段，而不是目的。换言之，这种隐逸，是在政治环境不利的情况下借隐逸而相机、待时，以期东山再起。孔子尚且如此，后世文人那就更不用说了。

发明了“朝隐”的那个东方朔曾这样告诫其子：“首阳为拙，柱下为工；饱食安步，以仕易农；依隐玩世，诡时不逢。” 意思是说，伯夷叔齐饿死首阳山，不知与世推移，是呆子；老子为周之柱下吏，善朝隐而终身无害，是明智；把做官当务农取俸禄，便可饱食终日了；仕与隐全看时机对不对。隐逸在东方朔这儿不仅是一种生存的手段，更是一种生存的智慧。

道教史上大名鼎鼎的“陈抟老祖”隐居武当山时曾写下过一首诗：“万事若在手，百年聊称情。他时南面去，记得此岩名。”诗中流露了他的真实心迹，隐居蓄志，等待时机，以便将来“南面而听天下”。果然，后来当周世宗一病不起，撒手西归，年仅七岁的小皇帝继位时，陈抟便立即集合起数百人，骑上白马，率众东下。行军途中，忽听殿前都点检校赵匡胤陈桥兵变做了皇帝。陈抟顿时从马上跌了下来，大笑道：“乱尘已定，天下有主矣！”遂退回华山万般无奈地做起了隐士。

鲁迅先生对隐士是不无嘲讽，他曾称隐士是“啖饭之道”。他说：“隐士，历来算是一个美名，但有时也当作一个笑柄。……凡是有名的隐士，他总是已经有了‘悠哉游哉，聊以卒岁’的幸福的。倘不然，朝砍柴，昼耕田，晚浇菜，夜织屦，又那有吸烟品茗，吟诗作文的闲暇？……登仕，是啖饭之道，归隐，也是啖饭之道。假使无法啖饭，那就连‘隐’也隐不成了。”的确，隐士有真假。真隐士追求个性的独立、精神的自由，寻求诗意地栖居，是人性的一种自然回归。如：孔子周游列国累了便说沂水春风“吾与点”；庄子看惯了大小诸侯的尔虞我诈，便要到自然中去做“逍遥游”；陶渊明厌倦了官场，便“采菊东篱下，悠然见南山”。而假隐士则是挖空心思地矫情伪饰、沽名钓誉。如：高唱“中隐”的谢朓，走“终南捷径”的卢藏用、种放，身披袈裟的“黑衣宰相”慧琳。“竹林七贤”，同样

是同游共隐于竹林，但命运却迥然不一。嵇康骨头最硬，结果惨死在屠刀下；阮籍猖狂但城府深，忧郁而死；山涛善见风使舵，结果“吏非吏，隐非隐”；刘伶、阮咸放诞，醉死于酒；向秀骨头软，便“失图”；王戎虽小，后来却成了大人物且爱上了金钱。同样是隐士，只是因为各自所抱的生存哲学不同，命运便不尽相同。这充分地说明，隐士是一门艺术，也是一种哲学。

隐士就本质而言是一种政治不服从行为。什么是政治不服从行为？简单地说，它是个人或群体的某种逆向态度和行为。所谓“逆向”包含三层意思：第一，政治不服从是被统治者或公民针对政治权威的一种行为；第二，这种不服从行为旨在脱离政治权力的轨道，或有利于其外，或反其道而行之；第三，它必须是一种有意识、有目的的行为。如果我们深入地分析中国历史上那些隐士的心态和隐居的动机，很快便能得出一个结论，那就是：隐士就本质而言，是一种政治不服从或政治不合作行为，是一种曲折的精神反抗。

第二节　隐逸思想的形成

隐逸是中国古代一种独特的历史文化现象和政治文化传统，它甚至得到官方的认同。隐逸在正史中历来占有着很高的地位。中国正史代表“二十四史”中，专门为隐士作传者居多。《史记》虽未专列隐逸传，但尊隐倾向已十分明显。《五帝本纪》载：尧在位七十载，晚年选择继承人，命四岳“悉举贵戚及疏远隐匿者”。四岳就推荐了隐于民间的虞舜。《伯夷列传》记录了“尧让天下于许由”传说。在这两则记载中，隐者地位之尊不言而喻。此外，《老子韩非列传》中的

老子“其犹龙邪”、“隐君子也”、“无为自化，清静自正”。庄子有“贤”名而“终身不仕”。总之，司马迁在《史记》中对隐士无疑是大加褒扬尊尚的。《汉书》、《三国志》也写有隐士。范晔《后汉书》第一次专门为隐士作传，即《逸民列传》，开创了“隐逸传”的传统。范晔序曰：《易》称“遁之时义大矣哉”，又曰“不事王侯，高尚其事”。是以尧称则天，不屈颍阳之高；武尽美矣，终全孤竹之洁。……意志修则骄富贵，道义重则轻王公。范氏序、传为后世史、志之隐逸传正式确定了尊隐的基调。此后，《晋书》有《高逸传》，《宋书》有《隐逸传》，《南齐书》有《高逸传》，《梁书》有《处士传》，《后魏书》有《逸士传》，《北史》、《南史》有《隐逸传》，《隋书》、《旧唐书》、《新唐书》、《宋史》、《金史》、《元史》及《明史》，均有《隐逸传》。《二十四史》中有十五史专门为隐逸写传，占62.5%，这还不包括间接写隐逸的部分。晋人皇普谧的《高士传》收录隐士96人、清人高兆的《续高士传》收录隐士143人，是隐士的专门史。由此可见，隐逸是一种得到中国古代社会广泛认可的政治文化行为。

隐逸思想就其形成而言，它几乎是和中华传统文化同时共生的。在中国早期的元典文化中随处可见隐逸思想。

一、《易经》中的隐逸思想

《易经》是中国传统思想文化的重要来源，是华夏5000年智慧与文化的结晶，被誉为“群经之首，大道之源”。《易经》中已经包含隐逸思想的萌芽。“不事王侯，高尚其事”出自《易经》“蛊”卦，常被解释为贤人君子高尚其志节，不肯出仕的意思。《象》曰：“不事王侯”，志可则也。就字面解释，其意是指占卜者不以王侯之事为事，而以自己的私事为事。就全卦的意义而言，是建议占卜者应优

先以自己父母之事为念，而暂不考虑对封建王侯应尽的义务。众所周知，西周时期，天子以“孝”治天下，孝是西周这种早期国家形态的道德支柱。正史《隐逸传》中，很大一部分隐士都是因为父母年老有疾，或者是以此为借口而隐居不仕的。如:西晋范乔兄弟“父聚阳狂不言，乔与二弟摒弃学业，绝人事，侍疾家庭，至聚没，足不出邑里”川；宗测“家贫亲老，不择官而仕”。唐代王友贞“母病笃，医言唯咦人肉乃差。友贞独念无可求治，乃割股肉以怡亲，母病寻差。则天闻之，令就其家验问，特加族表”。宋代孙作“及母病革，自誓终身不求仕”，等等。这是符合封建伦理道德规范的，因此，也得到了封建最高统治者的允许和广大人民群众的支持，并且往往因此而受到当朝者的嘉奖，得到乡里群众极高的评价。“不事王侯，高尚其事”表现出的其实是一种人格的独立和尊严，这正是隐士精神的精髓。

“肥遁，无不利”、“遁世无闷”这几句话出自《易经》“遯”卦。“遯”字是“遁”的繁体，一般解释为隐遁之意，并认为此卦是《易经》隐遁思想的最佳代表。三国时期的王弼注《肥遁》卦说:“最处外极，无应于内。超然绝志，心无疑顾。忧患不能累，蹭缴能及，是以肥遁无不利也。”这是说君子在时局不利之时，当隐身而遁。宋代程子解释说:“君子所以大过人者，以其能独立不惧，避世无闷也。天下非之而不顾，独立不惧也。举世不见知而不悔，遯世无闷也。如此，然后能自守，所以为大过人也。”君子之避世，是因小人当道，不是能有作为的时候，故隐居不现。君子隐居，是为了坚守其道，不愿在乱世中丧道殒身。这些不得时则隐的思想，固然有后代诸儒发挥的成分，使其与儒家思想相一致，但是从中华民族的独特的性格特点及中国文化的整体性考虑，这表明《易经》中确实已经存在早期隐逸思想的萌芽。

二、《诗经》中的隐逸思想

《诗经》是中国最早的诗歌总集，是中国文学的重要源头，在中国文化史占有重要地位。《诗经》中有不少作品是用来赞美隐士的。例如：《卫风·考架》就是一首写隐士的诗。诗序曰："《考架》，刺庄公也。不能继先公之业，使贤者退而穷处。"东周时，卫国的政治长期处于昏暗动荡之中。统治者的荒淫腐化、内部纷争迭起，以及外族入侵的威胁，使得国家陷于危险的境地。对于忠臣贤者的进谏，昏聩的郡主根本不愿采纳。这就使得一些有识之士对时政绝望，进而归隐到山林中去。他们对世事满怀愤激之情，出于无奈，只得沉沦山水、笑傲风月，自得其乐。《考架》全诗共三章，层层递进。首章写隐士不怕孤独，穷处山林；第二章写隐士忍饥挨饿而固守其节；第三章写隐士忍受病痛而不改其操。《陈风·衡门》也是一首写隐士的诗。此外，《鸿雁之什·鹤鸣》、《鸿雁之什·白驹》等诗也写到"隐者"或"隐士"，包含一定的隐逸思想。这些都充分证明早在《诗经》时代，就已有隐逸思想的存在。

三、儒家的隐逸思想

儒家思想要求士人要积极入仕，孔子一生周游列国，宣传自己的政治主张，以期能得到明主的重用。孔子说："笃信好学，守死善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵也，耻也。"士的人生理想就是要弘道，出仕参政是为了弘扬道，避世隐居也是为了维护道。

孔子的儒家学说，支配着2000多年来千千万万士人的入世心理，"修身、齐家、治国、平天下"历来被士人奉为立身处世所遵循的圭臬。儒家思想之所以有如此神力，是因为孔子把个人的发展与社会现

实放在一起来考虑，既强调理想，又注重现实；既强调士人的社会责任，又能预先留退路。其处世观念既符合封建社会的国情，又切合封建士大夫的人情。相对于庄子消极无为的做法，儒家的思想积极的多，可操作性也更强。孔子重视士人的价值，在于士人应该承担社会责任——弘道。仕与隐的标准就是有道和无道。之所以要出仕参政，那是因为“人能弘道”。孔子十分赞扬“舜有臣五人而天下治”，又说:“苟有用我者，期月(一年)而已可也，三年有成”。可见孔子是把出仕参政看作对道的推动和弘扬。为什么又要“无道则隐”，孔子曾反复强调“士志于道”，“君子谋道不谋食”，“君子忧道不忧贫”。当志于道的君子面临现实无道时，放弃自己的道去“枉道而事人”，在无道之邦富且贵，是件可耻的事情；不如“不降其志，不辱其身”——无道则隐，“隐居以求其志”。可见孔子是把隐逸看作对道的捍卫和维护。孔子的这些思想对后世隐逸思想的发展产生了深远的影响。

四、道家的隐逸思想

在隐逸思想的形成过程中，道家思想也具有非常重要的作用。在古代士人品格建构中，道家思想是不可或缺的一环，儒道互补，是古代士人精神生活中的重要特征。道家思想崇尚“无为”。在“罢黜百家，独尊儒术”后，道家思想并未消失，个别朝代的帝王并且十分崇尚道教，道家思想也对隐逸发展产生了重要影响。

正史《隐逸传》有众多的隐士是因为崇尚道家思想而隐居不仕的。道家隐逸的特色是崇尚自然主义，并对生存给出了不同于儒家的新说明。道家对儒家设计的圣人、君子的种种美德持断然否定的态度。道家认为，世道混乱的根源就在于儒家的圣人崇尚仁义，因为它违背“自然”，“非道德之正也”，是社会肌体上的“附赘悬统”。

道家心中的理想人格是摒弃儒家道德的人。老子说:“圣人不仁”，应“绝仁弃义”。庄子说:“退仁义，摒礼乐，圣人之心有所定矣。”在儒家看来，这种“圣人”是无德之人，但老庄却认为，这样的人不仅不是无德之人，而且是至德之人。因为合乎自然而行就是德，背离自然就是丧德。老子说:“上德不德，是以有德；下德不失德，是以无德。”上德指依自然而行，不刻意追求道德，也就不陷于虚伪，因而是有德，下德是刻意追求道德，行为也许不失德，但不免于虚伪，因而是无德。圣人是“无德至德”之人。

“楚威王闻庄周贤，使持厚币迎之，许以为相。庄周笑谓楚使者曰:‘千金，重利；卿相，尊位也。子独不见郊祭之牺牛乎?养食之数岁，衣以文绣，以入太庙。当是之时，虽欲为孤豚，岂可得乎?子鱼去，无污我。我宁游戏污渎之中自快，无为有国者所羁，终身不仕，以快吾志焉。”从庄子的这段对白可以看出，道家的理想人格是自然主义的，即主张按照自然界的本来面目来说明自然，说明人。其所追求的是顺应自然的自由，反对儒家的伦理道德说教，主张无建树、无追求，甚至“堕肢体，黜聪明，离行去知，同于大通，此为坐忘”。“坐忘”可以消除人与自然界的隔膜，达到与天地万物浑然一体的神秘精神境界。

就隐士思想的根源来说，中国的隐士大多都有浓厚的道家色彩，隐逸离道家似乎更近一些。从这个意义上讲，道家思想是产生隐逸思想的重要来源。但道家与隐逸究竟是一种什么样的关系却大可值得探讨，所以特将此问题单独提出。

五、隐逸与道家的关系

隐逸与道家的关系用一句话来概括那就是：隐逸不始于道家，也非道家专有，但道家却以“隐”留名。萧萐父在谈到道家起源时说：

“单就道家，论其起源，似乎可概括地表述为出于史官的文化背景而基于隐者的社会实践，前者指其思想理论渊源，后者指其依存的社会基础。”这就是说，隐逸与道家的关系是隐逸在先，道家在后。先有隐逸，后有道家。是隐逸产生了道家，而不是道家产生了隐逸。无独有偶，冯友兰先生在他的代表作《中国哲学简史》一书中也明确指出：“隐士是‘欲洁其身’的个人主义者。从某种意义上说，他们又是认为世界败坏、无可救药的失败主义者。……早期道家大概便是从他们中间产生的”。同样，南怀瑾先生在《禅宗与道家》一书中也说到：“与其说道家渊源于黄、老，或老、庄，毋宁说道家渊源于隐士思想，演变为老、庄或黄、老，更为恰当”。

关于隐逸与道家的关系我们不妨从以下两个方面来做进一步理解：

第一，从隐逸概念本身来讲。隐逸，“隐”取其“隐藏”之义：隐其锋而藏其机，以清静无为应世；“逸”取其“逸豫”之义：君无为而臣有为，以逸待劳。这两个方面恰好是道家文化的两种主要倾向。换句话说，隐者的政治文化倾向，从根本上说，是和道家的政治文化精神直接相通。萧萐父就曾将隐士的风格概括为“道家风骨”。隐逸是一种政治不服从行为，但单纯的隐逸行为是很难持久的。除了物质上的最低保障外，隐逸还需要一种精神和理论上的支撑。早期的隐逸往往是迫不得已的一种不自觉行为，隐士对自己的隐逸行为没有做过多的思考。随着隐逸现象的兴起，隐士越来越需要为自己的行为辩护，为自己的行为寻找思想上的依据，正是在这一背景下，道家思想应运而生。

第二，道家开创了“隐逸哲学”。道家与隐逸有不解之缘。传说中尧、舜时代的被衣、齧缺、王倪、许由、善卷等之隐，殷代末年的箕子佯狂而隐，伯夷叔齐的首阳之隐，姜太公钓鱼渭滨，诸如此

类的隐逸现象无疑是道家隐逸的先驱。从先秦的隐士到魏晋的高士，道家在中国古代隐逸传统中产生了广泛而深刻的影响，形成了一种独特的政治现象和文化传统，一直影响到清末甚至近代社会，包括当代社会的休闲文化也与这种传统有关。从隐逸之士到道家的出现，是中国古代特别是春秋战国时期宗法社会不断分化的结果。道家哲学特别是其政治哲学，在一定意义上说，是一种隐逸哲学。道家对隐逸的贡献在于：道家为隐逸这种起初并不自觉的行为提供了一种足以自立的政治哲学和文化观念，使隐逸从一种行为上升为一种哲学。是道家将“身隐”提升到了“心隐”，是道家将“山林之隐”变成了“市井之隐”、“庙堂之隐”。一句话，道家为隐逸提供了哲学依据；在某种程度上讲道家哲学是隐逸哲学；道家以隐逸而闻名。

第三节　中国隐士史略论

隐逸文化源远流长，隐士代不乏人。先秦时代有巢父、被衣、许由、吴太伯、伯夷、叔齐、老聃、庄周、桀溺、安期生、介子推、四皓、范蠡、陆通、扁鹊、鬼谷子、伊尹、傅说、姜尚等等；秦汉魏晋时代有邵平、郑子真、蒋诩、向长、严光、梁鸿、黄石公、张良、陶渊明、谢安、戴安道、阮籍、稽康、许迈、徐苗、华佗、陶弘景、诸葛亮等等；隋唐时代有徐则、张文诩、王绩、孙思邈、司空图、王维、孟浩然、李元恺、魏征、陆羽、贺知章、卢鸿、卫大经、吴绮、崔覘、张志和、陆龟蒙、王希夷等等；宋元明清时期有种放、社生、陈抟、松江渔翁、南安翁、王樵、苏辙、苏轼、魏野、林逋、顺昌山人、苏云卿、李渎、戚同文、章登、杨璞、柳永、刘秉中、刘基、周

颠、王阳明、关汉卿、王实甫、蒲松龄、范文程、曹雪芹等等。以上所举都是历史上比较有名气的一些隐士，至于那些息影山林、声闻不彰的隐士则如过江之鲫，根本就无法统计。为了对中国历史上的隐士进行一个粗浅的梳理，笔者按照时间顺序现就中国隐逸发展史略述如下：

一、上古先秦时期：有隐无士的传说期

说到隐士，人们一般会追溯到尧、舜时期的许由、巢父、善卷、子洲支父、石户之农、蒲衣子等人。然而如何正确定位和评价这批人却是一个十分困难的问题。很多时候，笔者都疑心，这些上古时代的隐士会不会是后人的一种“虚构”和“美化”？对于上古时期的这些“隐士”包括稍后一些的伯夷、叔齐等人，在笔者看来他们只能算是早期的“逸民”或“贤者，而不能称其为“隐士”。《后汉书　逸民传论》：“古者隐逸，其风尚矣。颍阳洗耳，耻闻禅让。”颍阳洗耳说的是许由隐居于颍阳，闻尧欲禅让，乃临颍而洗耳。“禅让”是指以帝位让授于贤者。既然黄帝、尧、舜时期推行的是“禅让”，士君不分、士仕不分，自然是谈不到隐士的。“士”作为一个独立的阶层，它出现于春秋战国时期。这就是说，隐逸传统的形成肯定是在历史进入阶级社会、文明社会以后。

老子是中国历史上第一个被称作“隐君子”的人。他在隐逸史上的贡献在于以自己独特的哲学表达为隐逸提供了理论基础。但老子真的就是隐士吗？却大可值得商榷。《史记·老子韩非列传》载：“老子修道德，其学以自隐无名为务”，并说“老子，隐君子也”。从此，老子便成为中国历史上第一个被称作“隐君子”的人。但老子真的是隐士吗？研究老子当然得从《道德经》入手。《道德经》尽管也谈宇宙天理、修身养性，但从根本上说，却是“君人南面之术”。

细读《道德经》，我们不难发现，老子说话的对象主要是面对君主而非普通百姓。这从《道德经》第二章、第三章提出的“圣人处无为之事，行不言之教”、“圣人之治也”等话语便可明显看出。事实上《道德经》一书的主要关怀在于君主应该以何种方式统治百姓。《道德经》中多次出现“侯王”、“王”、“万乘之君”等字眼，这更说明了老子其实一直是在为当权者着想，他扮演的是“帝王师”的角色。这样的人怎么可能是隐士呢？另外，《道德经》中不少地方流露出杀机，根本就不像是一个世外之人所言。如：“我有三宝，持而宝之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。”“将欲歙之，必固张之。将欲弱之，必固强之。将欲废之，必固兴之。将欲取之，必固与之。”读这些话，你会觉得老子的思想太可怕了。你说他阴险也好，你说他狡猾也好，你说他奸诈也好，总之老子的思想恰恰代表了中国人思想中最深、最冷、最阴晦、最不可告人的那一部分。这样的人你能说他是隐士吗？隐士就本质而言，是一种先天的精神基因。真正的隐士大多数是因为适应不了外部环境，从而选择一种自我疏离的人生态度。隐士更多的是出于一种自觉的精神选择。隐士有真假。真隐士往往是平和的、与世无争的，他们追求个性的独立、精神的自由，寻求诗意地栖居，是人性的一种自然回归。老子显然不是。老子是一个强势人物，他只是示弱。他的“以柔克刚”、“以弱胜强”更多的是一种伪装。老子说到底是一个入世的人，他俨然是一个强势人物，至少他是想做一个强者。所以笔者认为，老子不是隐士，至少不是真正意义上的隐士。

和老子并称的庄子同样是一位对隐逸有重大贡献的奠基人之一。庄子本人是一个名副其实的精神或心灵的隐士。隐逸在庄子那里从一种抗议、疏离变成了一种审美和情趣。庄子构成了隐逸文化的灵魂，他为隐逸思想开拓了一个广阔的精神天地。

在世人的印象中，孔子是一个积极入仕者，似乎与隐逸不搭边。其实不是，孔子也常常流露出归隐的思想。如："邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之"、"危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐"、"道不行，乘桴浮于海"、"用之则行，舍之则藏"。孔子隐逸思想的核心是"道"。对孔子而言，其进退去留，皆以"道"为准则。显然，这种以"道"为进退的隐逸，实际上只是一种人生手段，而不是目的。换言之，这种隐逸，是在政治环境不利的情况下借隐逸而相机、待时，以期东山再起。澳大利亚汉学家文青云博士说，隐逸是春秋后期和战国时期（约前500—前221）的产物，并且在很大程度上是从孔子本人的思想生发出来的。他还说，中国隐逸思想的萌芽产生于多种文化要素的聚合，有些要素可能有很长的历史，但一直是相互独立而存在，直到孔子做出关键的贡献，将它们结合在一起。基于此，他提出：中国隐逸传统是由儒家而不是道家奠基的。文青云博士的观点无疑是惊世骇俗，但问题的核心并不在于隐逸思想的形成究竟是儒家占得成分多一点，还是道家多一点。恰恰相反，我们应该关注的是它们之间的关系问题。也就是，究竟是儒家或道家衍化、派生出了隐逸，还是隐逸产生出了儒家和道家。对此，笔者个人的看法，是隐逸直接促成了早期儒家和道家的形成。冯友兰先生在他的代表作《中国哲学简史》一书中明确指出："隐士是'欲洁其身'的个人主义者。从某种意义上说，他们又是认为世界败坏、无可救药的失败主义者。……早期道家大概便是从他们中间产生的"。同样，南怀瑾先生在《禅宗与道家》一书中叶说道："与其说道家渊源于黄、老，或老、庄，毋宁说道家渊源于隐士思想，演变为老、庄或黄、老，更为恰当"。

先秦时期的著名隐士除以上提到的那些以外，还有：柳下惠、老莱子、原宪、段木干、列御寇、鬼谷子等。

二、秦汉时期：隐逸传统的初步形成期

秦帝国的建立宣告了一个自由时代的结束。在强大的中央集权统治下，士阶层无可避免地衰落了。隐士难以独善其身。在秦朝短暂的历史上，除了“商山四皓”和黄石公等几个屈指可数的高人外，几乎没有出现过什么隐士。

西汉建立后，养士之风再兴，隐士又开始重新出现。这一时期，真正的隐士不多，更多的是曹参、东方朔、扬雄、董仲舒等这样的一些个“避世于朝廷间”、“隐身于金马门”的官隐、吏隐、学隐、酒隐。西汉末年政治黑暗、官场腐败、王莽篡位、天下大乱，隐士人数剧增，从而出现了隐士在中国封建社会的第一个高潮期。后人将这种因天下大乱而避世归隐的情况称之为“时隐”。

东汉200年统治可以分为前后两个时期。前期因为朝廷尊隐，从而鼓励了士人的归隐；后期因为政治的迫害同样产生了大批隐士。二者比较，东汉初年的隐逸不免是一种装饰和标榜；而东汉末年的隐逸才是一种痛彻的生命选择。《后汉书》是正史中最早专辟列传来记载隐士的。在《逸民列传》中，范晔一共搜集了野王二老、向长、禽庆、逢萌、徐房、李子云、王君公、周党、谭贤、殷谟、王霸、严光、井丹、梁鸿、高恢、台佟、高凤、韩康、马瑶、矫慎、戴良、法真、汉阴老父、陈留老父和庞公26位隐士。除这26位“逸民”之外，《高士传》中还另外记载了郭泰（郭林宗）、徐稚、姜肱等数位隐士。

《后汉书·逸民列传》说，东汉末年的士人们“或隐居以求志，或曲避以全其道，或静己以镇其躁，或去危以图其安，或垢俗以动其概，或疵物以激其情。然观其甘心畎亩之中，憔悴江湖之上，岂必亲鱼鸟乐林草哉，亦云性分所至而已。”这就是说，在秦和西汉的大部分时间里，隐士并未实际形成一个阶层，只有到了东汉末年隐逸作为

一种传统才算正式成型。正是基于此，澳大利亚汉学家文青云才在他的《岩穴之士——中国早期隐逸传统》一书中这样写道："到汉代末年为止，中国隐逸传统的主要方面已基本形成，各种各样的隐逸及其哲学上的理由都已经确立。"所以说，秦汉时期是中国隐逸传统的初步形成时期。

三、三国两晋南北朝时期：隐逸文化的发展期

从汉末的建安年间到6世纪末（581），这400年是中国历史上政治最为黑暗混乱的时代之一，同时也是中国历史上隐逸的发展期，堪称是中国隐逸的"黄金时代"。

隐逸是整个六朝时期的显文化。姑且不谈许多隐居者显赫的名流出身，单从规模上讲就远胜于前代。被列入正史的隐士数量很多。譬如，《晋书·隐逸列传》记载了38位；《宋书·隐逸传》记载了16位；《南齐书·高逸列传》记载了12位；《梁书·处士传》记载了13位；《南史·隐逸列传》记载了近30位。据不完全统计，六朝正史中所载的隐士不下百位。其中著名的有庞德公、司马徽、诸葛亮、王烈、管宁、邴原、"竹林七贤"、陶渊明、谢灵运、陶弘景、孙登、郭文、鲁褒、皇普谧、戴奎、藏荣绪、顾欢、杜京产、阮孝绪等。

社会动乱、玄学思潮兴起、清谈风尚盛行，再加上"人的主体意识"的觉醒，使得六朝的隐逸之风再兴，并最终衍化成一种时代特色。综观这一时期的隐逸在总体上呈现出两大特征：第一个特征是中国隐逸史上的几乎所有类型，在这400年间无不具备，且都"隐"出了相当水平和格调。第二特征是这一时期的隐士和秦汉时期的隐士相比，作为"人的觉醒"的时代的士人，他们的归隐中属于个人追求的内容明显增多。他们的隐逸生活中更多地寻求属于个人精神方面的内容，体现了隐士的个人素养和情志。

四、隋唐时期：隐逸文化的成熟期

隋朝是一个短命的朝代，载入史册的隐士屈指可数。《隋书·隐逸列传》中记载的隐士仅有李士谦、徐则、张文诩等寥寥数人。

唐朝的隐逸是“盛世之隐”。在唐代，出于抗议和绝望而避世的隐士基本上没有。隐逸似乎一下子从一种现实的无奈变成了一种必要的心理平衡术。隐居更多地带上了一种心灵的色彩，隐逸文化呈现出世俗化的倾向。唐代隐逸的关键词是佛道、官隐和中隐。唐代的著名隐士有：王维、孟浩然、白居易，这三人都是“亦官亦隐”，白居易还提出了“中隐”思想，对唐代的隐逸做出了重大贡献。此外，唐代的隐士还有：药王孙思邈、“天台三贤”（寒山、丰干、拾得）以及走“终南捷径”的卢藏用、司马承祯等人。

五、宋元时期：隐逸文化的鼎盛期

宋代的隐逸之风较唐代有过之而无不及。两宋隐逸的兴盛体现在两个方面：第一，隐士的数量、规模庞大。据不完全统计，在近300年的宋朝期间，至少出现了近400位载于史书的隐士。其中，《宋史》记录了40多位，各地方志书零散记载的又有300多位。至于那些与世隔绝、不为人知的隐士就更多了。第二，隐士的“质量”较高，隐逸形式多样。过去的种种隐逸现象在宋朝无不具备，且蔚然成风。真隐、假隐、朝隐、市隐、学隐、道隐，五花八门、历历可陈。如：亦官亦隐、身在朝廷而心在山林、内心歌唱着精神归隐的欧阳修、王安石、苏轼、苏辙、范仲淹、范成大、陆游、辛弃疾等人；隐居山林深思著述授徒的朱熹、邵雍、戚同文、刘勉之、胡宪、张载等人；隐居的道士、高僧有陈抟、智园等人；以隐求仕的有种放、常秩等人；终老山林的有林和靖等人。此外，两宋时期的隐士还有：梅妻鹤子的

林逋、苏云卿、松江渔翁、杜生、顺昌大人、南安翁等。宋代隐逸文化的突出特点是隐士生活趋于审美化、高雅化。

元代是一个有隐无逸的年代。伴随着“一代天骄”成吉思汗的铁骑，中国历史上第一次出现了因异族征服而归隐的遗民。他们的隐逸重人格，更重民族气节。综观金元时期的隐逸主要有以下特点：一是因朝代的更迭出现了较多的遗民隐士。如：钱选、郑所南、元好问、白朴、赵孟頫、杨维桢、谢枋得等人。二是这一时期的隐士在绘画、书法、戏曲、诗词等方面都有很高的建树。如：“元四家”（黄望公、吴镇、倪瓒、王蒙）、王冕等人。三是除因国破家亡等原因隐居之外，也有不少天生具有隐逸情怀的人。如：贯云石、顾瑛等人。

六、明清时期：隐逸文化的衰落期

明清之际，隐逸文化发生了颓变。传统的隐逸文化出现了根本性转变。隐逸之风从“岩穴之士”转向“在布衣”，日趋市井化、世俗化，出现了所谓的“心隐”和“市隐”。中国的隐逸传统至此发生重大转折和转型。

明清易代，风云突起。一大批气节之士慷慨悲歌，黄宗羲、王夫之、傅山、李清、郑与桥、八大山人、石涛、方以智、万寿祺等成为这批遗逸的代表。《清史稿·遗逸传》记载的就有20多位。其他的还有：孙奇逢、张岱、吴门四杰、扬州八怪等。

七、近世以来：隐逸文化的嬗变与复兴

近世以来，天玄地黄，中国社会发生了巨大的变化，但仍有隐士存在。民国时期隐逸又回光返照，产生了一大批的高僧大德。历数近

世以来的隐士，为人所知的大概有：弘一法师(李叔同)、张作良、马一浮、周作人、钱钟书、孙犁、储安平等。直到1990年，我国当代著名朦胧派诗人顾城还在新西兰激流岛隐居。进入新世纪以来随着城市化进程的加剧以及随之而来的“自然主义”的回归，隐逸再度成为一个时髦话题。

综观中国隐士发展史，我们不难发现中国的隐士文化(隐逸文化)大致经历了这样几个阶段：从上古先秦时期的有隐无士到秦汉时期的初步形成，从六朝时期的发展到隋唐的成熟，从宋元时期的鼎盛到明清之际的延宕衰落。与此同时，隐士概念本身也不断地发生着嬗变：从“小隐”、“大隐”、“中隐”一直发展到“市隐”和“心隐”。由此可见，一部隐士发展史折射出的其实是中国社会的变迁以及中华民族文化的兴衰存亡。

第四节　中国历史上的隐士小团体

一般来讲，隐士的生活是一种去群体化的生活，讲究个体生存，注重精神独立，这是由隐士的身份特性决定的。然而，实际上隐士的生活并不像我们普通人想象的那样离群索居、郁郁寡欢，相反他们的生活多姿多彩：清谈、静坐、读书、吟诗、诵经、垂钓、品茗、酌酒、抚琴、弈棋、习武、采药、炼丹、参访、行脚、游览……不仅如此，隐士们也有自己的社会交往。他们在自己狭小的圈子里，常常两人一对、三五合伙，从而结成一些有形无形的小团体。

中国历史上有无数这样的隐士小团体，其中最为著名的有：汉时的“商山四皓”、晋时的“竹林七贤”、南北朝时的“莲社十八高

贤”、唐时的“竹溪六逸”、五代时的“华山三高士”、宋时的“南山三友”、明时的“苕溪五隐”以及近世的“海内三遗民”等。

“商山四皓”

最早见于正史记载的隐士团体是汉时的“商山四皓”。根据《史记》以及《汉书》的记载：“商山四皓”指的是秦末汉初（公元前200年左右）的东园公唐秉、甪（lù）里先生周术、绮里季吴实和夏黄公崔广四位著名学者。他们不愿意当官，长期隐居在商山，出山时都八十有余，因眉皓发白，故被称为“商山四皓”。

刘邦久闻“商山四皓”大名，曾数次邀请他们出来做官均被拒绝。“商山四皓”宁愿过一种清贫安乐的生活，为了表示志向，他们还特意写了一首《紫芝歌》：“莫莫高山，深谷逶迤。晔晔紫芝，可以疗饥。唐虞世远，吾将何归？驷马高盖，其忧甚大。富贵之畏人兮，不如贫贱之肆志。”

刘邦登基后，立长子刘盈为太子，封次子如意为赵王。后来，刘邦见刘盈天生懦弱，才华平庸，而次子如意却聪明过人，才学出众，便有意废刘盈而改立如意。刘盈的母亲吕后闻听，非常着急，后来她遵照开国大臣张良的主意，聘请“商山四皓”出山帮忙。有一天，刘邦与太子一起饮宴，他见太子背后站着四位白发苍苍的老人。问后才知是大名鼎鼎的“商山四皓”。“四皓”上前谢罪道：“我们听说太子是个仁人志士，又有孝心，礼贤下士，我们就一齐来做太子的宾客。”刘邦知道大家很同情太子，又见太子有四位大贤辅佐，顿时消除了改立赵王如意为太子的念头。刘盈后来顺利继位，这就是汉惠帝。待天下安定后，“商山四皓”又随即再回商山，后皆卒于商山。葬于商山脚下、丹江之滨。

“竹林七贤”

“竹林七贤”见《晋书·嵇康传》：“所与神交者陈留阮籍、

河内山涛、豫其留者河内向秀、沛国刘伶、籍兄子咸、琅邪王戎遂为竹林之游，号曰竹林七贤。”据此，“竹林七贤”是指三国魏时的七位名士，他们是：嵇康、阮籍、山涛、向秀、刘伶、阮咸、王戎的合称。这七个人常集于山阳(今河南修武)竹林之下，肆意酣畅，故世称“竹林七贤”。他们大都“弃经典而尚老庄，蔑礼法而崇放达”。

在政治上，阮籍、刘伶、嵇康对司马氏集团均持不合作态度，嵇康更是因此被杀。相反王戎、山涛等则先后投靠司马氏，历任高官，并成为其政权的心腹。在文章创作上，以嵇康、阮籍为代表。比如：嵇康的《与山巨源绝交书》就很见风骨，他以老庄崇尚自然为论点，说明自己不堪出仕，公开表明了不与司马氏合作的政治态度，文章颇负盛名。又如阮籍的《咏怀》诗82首，透过比兴、寄托等手法，隐晦地揭露最高统治集团的恶行，讽刺虚伪的礼法之士。透过七贤的文章创作，可窥略到他们各自的志向、意趣。他们这个集团非常有意思，山涛和王戎相差30余岁，后来嵇康与山涛绝交，其余诸人也大多出山，集团遂无形瓦解。

“莲社十八高贤”

《莲社高贤传·慧远传》说:“太元六年（381）至浔阳,见庐山闲旷,可以息心,乃立精舍……（太守桓伊）大感激,乃为建制,名其殿曰‘神运’,以在永师舍东,故曰‘东林’,时太元十一年（386）也既而谨律息心之士,绝尘清信之宾,不期而至者慧永、慧持、道生、昙顺、僧睿、昙恒、道昺、昙说、道敬、佛驮邪舍、佛驮跋陀罗、名儒刘程之、张野、周续之、张诠、宗炳、雷次宗等结社念佛,世号‘十八贤’。复率众至百二十三人,同修净土之业,造西方三圣像,建斋立誓,令刘遗民著发愿文。”根据刘程之《莲社誓文》，莲社的组织旨趣是结社念佛，立誓死后要往生西方极乐世界。

莲社表面上是一个佛教组织，实际是一个隐士俱乐部，其成员多

达123人，至今可考的有18人，世称“莲社十八高贤”。这18人成分如下：居士七人：陶渊明、刘程之、周续之、宗炳、张野、张诠、雷次宗。梵僧二人：佛驮邪舍、佛驮跋陀罗。沙门八人：慧远、道昺、昙常、慧持、昙说、道敬、道生、昙顺。道士一人：陆静修。18人之中以慧远为中心，慧远法师后为佛教净土宗始祖。“莲社十八高贤”当时名声很大，名士陶渊明、谢灵运等亦时来游玩酬唱。

“竹溪六逸”

“竹溪六逸”见《旧唐书·李白传》：“与孔巢文、韩准、裴政、张叔明、陶沔、居徂徠山、日沈饮，号竹溪六逸。”唐开元二十五年（737），李白移家东鲁，与山东名士孔巢文、韩准、裴政、张叔明、陶沔在州的徂徠山竹溪隐居，世人皆称他们为“竹溪六逸”。他们在此纵酒酣歌，啸傲泉石，举杯邀月，诗思骀荡。后来李白《送韩准裴政孔巢父还山》诗中曾有“昨宵梦里还，云弄竹溪月”之句，便是对这段隐居生活的深情回忆。

“竹溪六逸”以李白之盛名而闻世，其中坚分子则是孔巢文。《旧唐书·孔巢文传》称孔巢文“少力学徂徠”。韩准、裴政、张叔明、陶沔湮没无闻。杜甫有《题张氏隐居》一诗，考其时日地点，似指张叔明。

“华山三高士”

“华山三高士”见《新五代史·郑遨传》：“与道士李道殷、罗隐之友善，世目以为三高士，遨种田，隐之卖药以自给，道殷有钓鱼术，钓而不饵，又能化石为金，遨尝验其信然而不之求之。”他们三个人常在一起饮酒弈棋，遨并能诗。

《新五代史·隐逸传》记载：“郑遨，字云叟，滑州白马人也。唐明宗祖庙讳遨，故世行其字。遨少好学，敏于文辞。唐昭宗时，举

进士不中，见天下已乱，有拂衣远去之意，欲携其妻、子与俱隐，其妻不从，遨乃入少室山为道士。其妻数以书劝遨还家，辄投之于火，后闻其妻、子卒，一恸而止。遨与李振故善，振后事梁贵显，欲以禄遨，遨不顾，后振得罪南窜，遨徒步千里往省之，由是闻者益高其行。其后，遨闻华山有五粒松，脂沦入地，千岁化为药，能去三尸，因徙居华阴，欲求之。与道士李道殷、罗隐之友善，世目以为三高士。遨种田，隐之卖药以自给，道殷有钓鱼术，钩而不饵，又能化石为金，遨尝验其信然，而不之求也。节度使刘遂凝数以宝货遗之，遨一不受。唐明宗时以左拾遗、晋高祖时以谏议大夫召之，皆不起，即赐号为逍遥先生。天福四年卒，年七十四。”

“南山三友”

“南山三友”见《宋史·高怿传》：“与同时张峣、许勃，号南山三友。”《宋史·列传第二百一十六·隐逸上》记载：高怿，字文悦，荆南高季兴四世孙。幼孤，养于外家。13岁能属文，通经史百家之书。从种放隐终南山，乃筑室豹林谷，从放受业。放奇之，不敢处以弟子行。与同时张峣、许勃号“南山三友”。《续资治通鉴》卷四十二载：怿，季兴四世孙，从种放隐终南山，与张峣、许勃号南山三友，屡膺荐辟及召命，俱固辞。帝嘉其守，特赐之，诏州县岁时礼遇，仍给田五百亩。其后文彦博又言怿高行可厉风俗，复赐第一区。

“苕溪五隐”

“苕溪五隐”见《明史·孙一元传》：“时刘麟以知府罢归，龙霓以佥事谢政，并可湖州，与郡人故御史陆昆善，而长与吴琉隐居好客，三人者并主于其家，琉因招一元入社，称苕溪五隐。”《四库全书总目提要·太白山人漫稿·八卷》（浙江孙仰曾家藏本）记载：明孙一元撰。一元字太初，自称秦人。或传为安化王孙。王世贞《题一元墓诗》曰：“死不必孙与子，生不必父与祖。突作凭陵千古人，依

然寂寞一抔土。”盖其踪迹诡异，当时即莫之详也。尝栖太白之巅，故称太白山人。又常西入华，南入衡，东登岳，又南入吴，与刘麟、吴琉、陆昆善、龙霓称“苕溪五隐”。

“海内三遗民”

“海内三遗民”见《国朝先生正事略·徐俟斋传》：“先生与宣城沈寿民、嘉兴巢鸣盛，称海内三遗民。”《清史稿　徐枋传》将徐与沈、巢并称“海内三遗民”。

徐枋（1622—1694），字昭法，号俟斋，苏州人，清灭明，守志太平山，築涧上草堂，终身不入城市。

沈寿民（1607—1675），字眉生，号耕岩，宣城人。出生在一个诗书官宦世家，曾祖父沈宠，官至广西布政司左参议；祖父沈懋敬，蒲州同知，封德庆知州；叔祖沈懋学，万历五年状元，官拜翰林院修撰；父沈有恒，太学生。崇祯九年（1636）举贤良方正，应天巡抚张国维推荐沈寿民应诏。时国是日非，清军大兵压境，李自成、张献忠等农民起义军此起彼伏。对此沈寿民忧心忡忡，三次上书朝廷提出自己对国事的看法。但三次上书没有结果，沈寿民拂衣而归。回到宣城，沈寿民隐居麻姑山，以授徒为生，从学者常达数百人。沈寿民隐居麻姑山30多年，足不入城市，直到康熙十四年（1675）去世，门人私谥贞文。为了表示自己的民族气节，沈寿民常年“皂帽裹头”，即使在酷热的盛夏也不脱去。沈寿民的高尚节操得到士人的高度赞扬。

巢鸣盛（1611—1680），字端明，一字五峰，号崆峒、止园。嘉兴人。世居今郊区凤桥镇巢家弄。20岁时就读于石佛寺，博览群书，尽通其义。明崇祯九年（1636）举人。明亡，为遗民，隐居巢家弄。在其母墓侧筑永思草堂，又建“止阁”，因之自号止园。巢鸣盛在崇祯年间为复社中人物，明亡后，与吴中徐俟斋、宣城沈寿民合称“海内三遗民”。与长洲徐枋、桐乡张履祥、海盐陈恂等友善，彼此以气

节相勉。隐居37年，足迹不到城市，与妻钱氏以耕织自活。

除了以上几个最为著名的隐士团体外，中国历史上还有因世家、喜好、同道、择师、联姻等诸多因素而形成的隐士小团体，如：先秦时义不食周粟的伯夷叔齐；南朝时孔淳子、戴颙、王弘之、王敬弘诸人；明末清初的阎尔梅与傅山等，总之，隐士小团体一直是代不乏人。由此可见，中国历史上的绝大多数隐士他们的所谓隐居仅仅只是与仕途脱离，与社会有限度地保持一种适当距离，而不是与尘世隔离，更谈不上独来独往、离群索居。

第五节　中西方隐士比较

许多书籍、文章在谈到隐士时都会写道，隐士是中国历史特有的一种文化现象，是中国社会的特产。其实这种说法是不太确切的。“隐士”作为人类社会发展史上一个十分独特的历史人文现象，广泛存在于世界各国的文明发展史中。

西方的隐士英语叫Hermit(今天在英文里，隐士有两种表达：一做A retired scholar；一做A private gentleman)，这些人主要指出于宗教动机而脱离社会进而隐居的人。公元3世纪，罗马教皇德西乌迫害基督教徒，有些教徒不堪忍受，便逃到旷野中隐居，坚持自己的信仰。像底比斯的圣保罗、埃及的圣安东尼，都是最早的隐士。尤其是圣安东尼，他不仅自己隐居修行，而且还将隐士们组织起来，创办了戴尔·马利安东隐修院，成为隐士团体的组织者。与东方国家一样，西方的文人隐士也是层出不穷，像伏尔泰、勃朗特姐妹、托尔斯泰、尼采、叔本华、亨利·梭罗等人都曾因种种原因退隐郊野。但西方的文

人隐士与东方的隐士最大的不同是隐逸后仍坚持不懈地表达自我。

印度也有宗教隐士，这些人被称为散尼雅士（Sannys）或遁世者。这些人常常三五成群地云游四方，也可以独居斗室或岩穴。他们有自己的服饰标志，而且发清贫和独身愿。作为宗教信徒他们有自己的信仰，在社会上也具有很高的名望。印度的隐士，完全出世，甚至出家、苦行，除了自己的信念，其他的一概不论，完全地纯粹地与世隔绝。

日本也是一个具有隐士传统的国度。直到现在，日本仍有300多万“现代隐士”。据报道，这些人大多是由于惧怕和厌恶激烈的社会竞争而选择隐居，这些人除了他们的父母，几乎不跟任何人见面，日复一日在自己的家中过着黑白颠倒的“隐士”生活。

周作人先生在一篇题为《论语小记》的文章中将外国的隐士和中国的隐士做了一个十分精辟的比较和区分。他说，“外国的隐逸是宗教的，这与中国的截然不同，他们独居沙漠中，绝食苦祷，或牛皮裹身，或革带鞭背，但其目的在于救济灵魂，得遂永生。而中国的隐士却是社会或政治的，他有一肚子理想，却看得社会浑浊无可实施，便只安分去做农工，不再来多管。”

同外国的宗教隐士不同，中国的隐士大多是一种“政治不合作”行为，而并非完全出于宗教目的而隐居。中国的隐士可能是一般的读书人或从官场上退下来的官吏，也可能是某种宗教的信奉者。但他们大多不受宗教条规的约束，不能算作真正的出家人。隐士可能信仰某一种宗教，也可能只是采用某种宗教的形式以此来作为自己的生活方式。在中国，信仰佛教的和尚和信仰道教的道士，从严格意义上讲，他们不能算作是真正意义上的隐士。孔子说：“推一合十为士”。曾子说：“士不可以不弘毅，任重而道远。”由此可见，隐士的“士”是一种知识分子，犹今日之读书人或文化人。这是讨论隐士的前提。

中国的隐士是世俗中人，这同外国的宗教隐士有很大的区别。之所以会产生这种差异，原因在于中国文化中的世俗精神。与中国的大多数文化一样，中国的隐士文化同样也是一种世俗文化。在中国，世俗的力量太强大。隐士尽管宣称自己脱离世俗，超越尘世，但实际上他们不可能也根本做不到。中国的隐士所追求的仍然是一种立足社会，立足人间的世俗精神。所谓“随缘渡化”就是这个意思。中国的隐士没有“上帝”或“神”的超自然意识，他们常常提到的“道”，仍然是以社会道德为基础的目标。即便是那些信奉某种宗教的隐士，在内心深处，仍然有着强烈的人间意识。中国的隐士即使信奉宗教，也无法摆脱尘世思想的影响。他们关心的不是西方基督徒的“天堂中事”，也不是印度宗教关注的“轮回中事”，他们关心的依然是“社会中事”。如果用彼岸世界与此岸世界来划分的话。外国的宗教隐士是站在此岸，看着彼岸，一心想着彼岸；而中国的一些信奉宗教的隐士却是站在此岸，看着彼岸，心里想的却还是此岸。

中国的隐士与西方的隐士是既有相似，又有区别。相似之处在于他们都对繁华尘世产生厌倦，不喜欢过社交过于频繁、打理杂事的生活；此外，他们都热爱山水、热爱自然，以自然作为生活与修身之道，这个自然不仅是作为对象的大自然，也是“自己本来这样”的自然，自然运行之道。这些隐士们内心都很安静，所需要生活物资极少。区别之处在于，西方当代的隐士们不拒绝名声，他们往往有很高的社会声誉，并利用这些声誉去做影响社会的公益性事业。比如爱默生、巴勒斯、利奥波德等等。这些隐士们会把自己的隐居生活写成书籍，这就是“自然文学”，完全可以与中国传统的山水田园文学相媲美。在美国，“自然文学”是最悠久的文化传统，美国人开始踏上北美大陆时就开始了，所以我们今天才有这些著名的自然文学名著可读：《瓦尔登湖》、《醒来的森林》、《夏日走过山间》、《沙郡年

鉴》……而中国的隐士由于受禅宗“不立文字”以及“述而不作”的影响极少写作。中国的隐士不喜欢名声，认为被人知道、认识不是什么好事情，所以他们拒绝做官，拒绝人们的吹捧。其次，中国的隐士和西方的隐士不一样。西方人主要是因为厌世而隐居，他们想远离社会；而中国的隐士则是社会积极力量的一种，他们想更多地帮助别人。再次，西方文化的隐者归于自由主义范畴，略带民主政治的色彩，即坚持个人独立，坚持超然物外，坚持为自己的理想而放弃社会活动；中国的隐士则不然，往往身在江湖，心存魏阙，除了小部分天生隐居外，大多数都是人生蹭蹬，经历种种不平，遭遇无数碰壁，最后心如死灰，归隐山林；抑或是胸中丘壑万千，却无可施之处，天地虽广，却难觅英雄用武之地，沮丧之余，终老泉下；要不就是生逢末世，有心杀贼，无力回天，空怀满腔抱负，却因群小挡路而不得伸张，痛苦绝望袭来，遂萌引退之意；还有一类，信奉老庄，崇尚精神的绝对自由，自视清高，出淤泥而不染，像是遗世而独立的一丛幽兰，身处空谷，怡然自得，偶有恶风吹来，则和光同尘，明哲保身，以全其志。

如果说中国学者是在官僚政治的框架中定义隐士，士人隐居不仕则为隐士；那么西方学者则是在宗教信仰的视野中观察隐士，士人遁世修行即为隐士。西方的隐士指宗教隐修者，主要出于宗教动机而与世隔绝。秉持这一知识传统的西方学者，尽管承认中国有着源远流长的隐逸传统，但他们所言的中国隐士，不是出于长寿或巫术而隐遁修行的术士，就是纯粹的僧人和道士。纪仁博（David Gibeault）虽然强调中国的隐士不是或不一定是宗教人物，但他分析的隐士却主要是武当山道士——希望修炼升仙的宗教徒。澳大利亚的文青云（Aat Vervoom）博士认为，中国的隐士并不等同于宗教人士，隐逸乃是出于某种道德理想，在心理上拒斥财富、权力和虚名，在行动上逃避介

入政治或国家事务。他强调，在荒野谋生或从事宗教活动的人未必都是隐士，只有其行动遵行某种道德选择而非环境压力，只有当谋生或宗教活动发生于拒绝仕途发展和逃离公共事务的背景，或者出于与虚伪价值或腐败影响之间保持距离的愿望，其人才可以被称为隐士。作为汉学家，文青云以西方宗教隐修者作为对比参照，也许更能够理解纯粹意义上的中国隐士的实质内涵。不过，他关于用hermit还是recluse对译中文“隐士”一词的讨论，表明其隐士界定只是基于既定辨识范围做出的抽象概括，并不能有效覆盖广泛而复杂的隐逸现象。

综上所述，中国隐士与西方隐士区别主要有三点：

第一. 从概念归属上讲，中国隐士是一个政治概念，而西方隐士是一个宗教概念；

第二. 从形成的因素上讲，中国隐士是农业社会的产物、君主专制时代的产物，而西方的隐士则是宗教迫害的产物；

第三. 从主观方面来讲，中国隐士不是个人主义就是失败主义，而西方的隐士多来自自由主义和功利主义。

第六节　隐士在中国历史上的地位

一、隐士与历史政治的关系

由于种种原因，隐士与历史政治的关系这个问题往往为人们所忽略。司马迁写《史记》时，敏感地意识到这个问题。基于对隐士在中国历史政治舞台上扮演角色重要性的认识和理解，司马迁写世家以《吴太伯世家》做点题，写列传以《伯夷列传》做点题。在《伯夷列

传》中，他借题发挥，大发其对历史哲学与人生、世事哲学的议论，比他的自序还要进一层，深刻透露出文化哲学的观点，强调隐士思想的背景及其崇高的价值。司马迁不愧是“究天人之际，通古今之变”的一代史圣，他一眼就看出了中国历史的本质，看出了隐士在中国历史政治上的重要地位。出于时代的原因，司马迁只是隐晦地点出了这一点，并没有说透。将隐士与中国历史政治之关系这一问题说透的人是南怀瑾。

南怀瑾先生被人称为是“上下五千年，纵横十万里，经纶三大教，出入百家言”。他熟读中国传统文化，深谙历史兴衰存亡之道，对于中国历史政治他有很多不同于常人的独立见解。南怀瑾先生有一篇文章，题目叫《隐士思想与道家》。在这篇文章中，他专门探讨了隐士与历史政治的关系。南怀瑾先生说：“中国历史政治上常有这样的情形：凡在拨乱反正的阶段，或建国创业的时期，身为中国文化幕后的‘隐士’们道家的人物，就见危受命，挺身而出，代表一般山林在野的志士们的精神，辅翼命世之主而创造新的时代和历史。到了治平的时期，便又默默无闻，把成果与责任，付之自命为儒生们的手里了。”南怀瑾先生以伊尹、傅说、姜子牙、鬼谷子、黄石公、张良、司马德操、诸葛亮、王猛、陶弘景、魏征、徐茂公、陈抟、刘秉忠、刘基、周颠、范文程等人为例，最终得出了一个结论，那就是——隐士实际上是操持中国历史政治的幕后主角。

南怀瑾先生指出，隐士与历史政治的关系问题，在整个历史系统中是一个非常有趣的问题，只是大家都相沿因袭惯了，谈到历史，不是用一本正经的严肃面孔来读，便是抱着疑信参半的态度来研究；可是无论属于哪种方式，对于历史政治上幕后隐士们的价值，都被人们忽略过去了。但是，要真正了解中国历史的演变及其兴衰成败，隐士却是一个关键。隐士对于中国历史政治具有的这种举足轻重之势，除

了“通古今之变”的司马迁等少数人以外，一般人几乎不明实况，所以隐士在很长一段时间里一直被蒙在历史的尘埃中。

二、隐士与中国文化的关系

中国文化中有许多特殊而又值得寻味的现象。这些现象伴随历史而存在，随时间发展而变化，构成中国文化特有的形式和内涵。研究中国文化，无法回避这些特有现象。隐士文化就是这样一种特殊的文化现象。外国人不大理解中国的隐士文化，即使是中国人，今天很多人同样也不了解。隐士是中国特有的一种历史文化现象，它已经深入到中国人，特别是读书人的血液中，成为一种精神基因。隐士与文化有着千丝万缕的联系，研究中国文化不能忽视隐士文化。

隐士是中国文化的生力军。由于隐士大多是一些熟读经书、多才多艺的读书人，是文化精英，因而他们很大程度上便成为中国文化的载体，有的甚至成为中国文化的符号和象征。隐士远离官场，有更多的时间从事学术文化创造，他们潜心研读，著书立说，聚徒讲学，成为文化继承、创造和传播的重要力量。有人做过统计，古诗中约有三成的诗歌出自隐士之手。中国传统的山水诗、隐逸诗和文人画中所反映的也大多是隐士的眼光与情怀。中国的医药学、炼丹术、天文学、哲学、宗教、建筑、民俗、茶艺、武术、养生等诸多领域，很大程度上都得力于隐士的参与、精研才有了今天辉煌的成就。至于书法、绘画、美术、音乐、文学、艺术等那就更是与隐士有着千丝万缕的联系。隐士深刻地影响着中国文化的方方面面。

梁漱溟先生在《中国文化要义》一书中将中国文化总结出14个特征，其中最重要的一条就是中国文化有隐士文化。梁先生的原话是这样的：“又有蒋星煜先生著《中国隐士与中国文化》一书出版，他指出‘隐士’这一名词和它所代表的一类人物，是中国社会的特产；

而中国隐士的风格和意境，亦绝非欧美人所能了解，虽在人数上他们占极少数，然中国的隐士与中国的文化却有相当关系。这些话不无是处，惜原书皆未能认真地予以论证发挥。我们今取它的第十四特征而研究之。”

确如梁漱溟先生所指出的那样，隐士是中国文化的一大特征，是中国文化不可或缺的重要组成部分。金克木先生曾将中国文化分为显文化和隐文化，这对我们解读隐士文化很有帮助。如果我们将中国文化比作一枚硬币的话，那么以孔、孟思想为代表的儒家文化便是这枚硬币的正面；而以老、庄做代表的道家隐士思想则是这枚硬币的反面。一正一反构成了中国人的精神世界，也构成了中国文化的组成。尽管，儒家文化占据主流地位，是主导文化，是核心价值，是显文化；而隐士文化相对而言只能是非主流文化，是亚文化，是隐文化，居于从属和补充地位。但这两种文化就其最终的目的和动机而言，却是根本一致的，都是为了救世治平、维系人心。因此，这二者是相辅相成、相得益彰的关系，而不是互相排斥的关系。

对于隐士我们要有足够的认识，它不仅是操持中国文化的幕后主角，更是中国文化的另一面。不了解隐士就不能全面、深刻地认识中国社会，更谈不上深刻地了解中国的政治、文化。

第七节　隐士研究综述

隐士与隐士文化(或称“隐逸文化”)作为中国传统文化的一个重要组成部分和中国文化的一个主要特征（梁漱溟先生在《中国文化要义》一书中将中国文化总结了14个特征，其中最重要的一条就是中国

文化有隐士文化）一直为世人所关注，历代学者对它也是多有记述和研究。进入20世纪以来，隐士与隐士文化在世界范围内再次成为一个普遍关注的热点问题。有关隐士和隐士文化的研究更是层出不穷，呈现出一个空前繁荣的局面，研究著作和论文相继不断，著述颇丰。现根据笔者手头所掌握的有限资料，对20世纪以来国内外隐士研究情况进行一个粗略的归纳与梳理，以供参考。

一、国内隐士研究

国内在隐士研究方面有几部代表作很值得推荐：

1.《中国隐士与中国文化》

蒋星煜先生于民国三十二年（1943）出版的《中国隐士与中国文化》一书是我国现代史上第一本专门探讨隐士的专著，堪称是隐士研究的“开山之作”。该书在学术史上占有特殊而重要的地位。今天只要你研究隐士，你就不能不读它。

《中国隐士与中国文化》一书成为隐士研究引用率最多的权威参考书目之一。该书以10个专题的形式，系统研究了中国隐士的形成，类型的区分，政治生活、经济生活、社会生活、地域分布以及与中国绘画、中国诗歌的密切关系等。《中国隐士与中国文化》一书立意高远、选题精到，引用广博、论述严密，但该书存在严重的不足与缺陷：篇幅较小，内容相对简单，突出地陈述了隐士的消极作用，对隐士的评价有失公允。更为严重的是该书作者对隐士的认识存在偏差，对隐士的感情是隔阂的、冷漠的、不友好的，甚至是敌视的，对隐士的基本态度更是否定的。这从作者描述隐士时所使用的词语明显就能看出。“悲观”、“保守”、“冷酷”、“倨傲”、“浮躁”、“衰弱”、“懒惰”、“滞钝”、“疏忽”。不仅如此，作者还说隐士是“形如槁木、心如死灰”、“自命不凡”、“孤高自赏”，说隐士是

“个人主义、失败主义、消极主义”，这些都说明作者对隐士的基本认识是有误差的。比如，作者在书中写道：隐士“丝毫没有服务的观念，对于人类全体的生活和宇宙继起的生命，只是用一种漠不关心的态度去对付。只知道盲目地为着自己生活着，盲目地珍惜着自己的物质生命”。这个观点显然是站不住脚的。大凡对中国历史稍有熟悉的人都会知道，其实中国的隐士最悲哀（其实也是最具价值、最可爱）之处就在于“入世不彻底，出世不甘心”。也就是范仲淹所谓的“居庙堂之高则忧其君，处江湖之远则忧其民。是进也忧，退也忧”。即便是那些“跳出三界外，不在五行中”的“世外之人”，他们隐居的最终目的也是为了“随缘渡化”。你怎么能说他们是“漠不关心”、“只知道盲目地为自己而活呢”？又如：作者称隐士的人生是“自私而萎缩的”，是“不合理的病态的人生”，并说“隐士离群索居是贼天之性。对于国家社会以至整个人类是有百弊而无一利”。其实，隐士并不像作者所说的那样一无是处。中国的读书人在性格上最容易陷入两种境地：成功时得意忘形，刚愎自用；失败后一蹶不振，愤愤不平。中国人得势时都是显贵，摩拳擦掌、积极入仕；不得意时都是隐士，退隐林下、寄情山水。隐与不隐只不过是一个人一生中的不同阶段而已。隐逸思想是我们完整人生中的一个重要组成部分，它存在于每一个人的心灵深处，就像血液渗透于身体一样，隐士也是我们的一种精神基因。

是什么让作者对隐士抱有如此大的偏见呢？大概有以下几个原因：

第一，时代背景使然。蒋星煜先生写作《中国隐士与中国文化》一书正值抗日战争时期，国难当头奋勇杀敌、为国献身乃是当务之急，在这个大的历史背景下隐士思想自然是显得有些不合时宜。当此之世将隐士拉出来作为靶子批上几句似乎也在情理之中。

第二，蒋星煜先生写作《中国隐士与中国文化》一书时年仅20岁。纵然再天资聪慧、少年老成，那也只能说是在学问上先人一步，至于人生阅历毕竟是“涉世未深”。而隐士又恰恰是一种遍尝人生之后的生命选择。试想，我们怎么可能去要求一个刚刚二十出头的毛头小伙子去理解隐士的心态呢?

第三，当然还有另外一种可能，那就是蒋星煜先生尽管有着扎实的学术功底，但他对隐士确实是不大了解，至少没有走近和深入了解隐士的真正生活以及内心世界。

《中国隐士与中国文化》一书还有更严重的缺陷与不足。书名叫《中国隐士与中国文化》，显然全书的重点应该是在论述隐士对中国文化的影响，包括它在中国文化史的地位以及所发挥的作用等上面。然而，让人遗憾的是对于这个读者最为关注的关键问题，作者除了轻描淡写地写了一下隐士与绘画、隐士与诗歌外，并没有深入到文化的层面，去写隐士对中国文化所产生的久远影响。这不能不说是一种很大遗憾。综上所述，《中国隐士与中国文化》一书在隐士研究史上具有重要的开拓意义，然而该书的负面影响同样也不可忽视。

2. 中国隐士——身份建构与社会影响

中国隐士是一个身份群体，基于共同的生活方式和行动模式，以及社会对这种生活和行动的声望评价。隐士坚持不仕，通过逃遁、托病等方式拒绝与官贵接触，以不入城市、山衣野服与纵情饮酒等形式塑造自我，而社会舆论、政权机构和史家则根据隐士的角色实践进行甄别和确认。因此，隐士身份是一个动态建构过程，即“隐”不是个别人的专利特权，而是社会的共享价值。意欲成为隐士的个人和尊仰隐士的各个社会群体，共同致力于“隐士”身份的建构。不同社会层面接纳与尊崇隐士，在于借助“隐”来表达各自的思想诉求和价值观念，如士人以“隐”委婉地批评国政并表示政治不合作，官员

向“隐”以寻求精神解脱并彰显不俗情致，帝王借“隐”以敦风厉俗并制造政教清明景象。《中国隐士：身份建构与社会影响》一书从追问中国隐士的身份合法性入手，运用知识考古学和解释学等社会学理论与视角，通过对记录隐士形象的传记文本的综合分析，系统地澄清了中国隐士的身份建构机制，并在发掘隐士身份建构机制的过程中，全面呈现隐士自身实践角色规范所表现出来的人生准则与价值取向，以及不同社会群体接受隐士、认同隐逸的心理倾向，在此基础上深入探讨了中国隐士具有的独特社会功能，由此从总体上透视出中国隐士承载的价值观念，以及社会大众接受隐士和隐逸所蕴含的社会思想。《中国隐士——身份建构与社会影响》一书从理论上澄清了隐士的身份建构机制，也从发掘隐士身份建构机制的过程中有效呈现出隐士具备的社会功能。作者在本书中，从社会学及社会思想研究的视角对中国隐士这一社会现象和思想现象的探讨在很多方面具有理论创新性。

作为20世纪中国文化代表人物之一的鲁迅先生对隐士问题也是倍加关注。他先后在《隐士》、《魏晋风度及文章与药及酒之关系》、《帮忙文学与帮闲文学》、《文艺与政治的歧途》等多篇文章中提到隐士问题。鲁迅先生对隐士是不无嘲讽，他称隐士是“啖饭之道”。他说：“隐士，历来算是一个美名，但有时也当作一个笑柄。……凡是有名的隐士，他总是已经有了‘悠哉游哉，聊以卒岁’的幸福的。倘不然，朝砍柴，昼耕田，晚浇菜，夜织屨，又那有吸烟品茗，吟诗作文的闲暇？……登仕，是啖饭之道，归隐，也是啖饭之道。假使无法啖饭，那就连‘隐’也隐不成了。”鲁迅先生以其一贯的辛辣敏锐指出，既然真的隐士应当是从史家的视野中消失的人，那么我们所熟悉的那些成百上千的隐士，一定不是那么真诚的；做隐士也是一种谋生，因此也需要隐士挂起他的招牌以吸引别人对他的注意力。鲁迅先生认为隐士归隐与士人入仕一样，都是“啖饭之道”，明确指出了隐

士社会性的一面，但将隐士作用与入仕者完全画上了等号，则不是很恰当。

改革开放之后，关于隐士的著作逐渐增多起来。从隐士的分类来进行研究的有：姜亮夫的《中国文士阶级的类型》、高敏主编的《中国历代隐士》、张立伟的《归去来兮——隐逸的文化透视》、韩兆琦的《中国古代的隐士》以及冷成金的《隐士与解脱》。从隐士及隐逸文化对中国传统文化的作用、贡献等方面论述的主要著作和论文有：马华、陈正宏的《隐士的真谛》、张立伟的《隐逸贡献论》、高敏的《我国古代的隐士及其对社会的作用》、张晓军的《隐逸对中国文化的调适作用》、尤西林《隐逸的人文意义》。从隐逸产生的原因、背景等方面论述的主要论文有：王瑶的《论希企隐逸之风》、王毅的《中国士大夫隐逸文化的兴衰》、谢宝富的《两晋南朝隐士成因及其他》、马良怀的《论魏晋士人立足于此岸的超越》、张骏晕的《魏晋隐逸文化与稽康之死》等。聂雄前先生的《中国隐士》、贺宜的《隐士的胡须》、张南的《隐士生涯》、张立伟的《归去来兮——隐逸的文化透视》、许建平的《山情逸魂——中国隐士心态史》、王德保的《仕与隐》也是这一时期隐士研究的代表作。其中:前三部主要是记述历代著名隐士的生活掠影，类似于讲故事，可读性比较强；张立伟从正义、生存、自由、冷漠四要素出发，归纳了隐士的产生及其后来的发展变化。王德保则从官本位文化出发，得出在中国古代社会，仕与隐、进与退是摆在士人面前必须择其一的、无法抗拒的必然选择。他主要从士人“仕”与“隐”两个方面比较结合而写的，认为“仕”与“隐”虽途径不同，但在士人实现“道”的理想上却是殊途同归。此类写法的著作还有木斋等所著的《中国古代诗人的仕隐情结》。将“隐逸”作为中国文学的主题而研究的著作有陶东风、徐丽萍所写的《死亡·情爱·隐逸·思乡——中国文学四大主题》以及王立的《文

人审美心态与中国文学十大主题》。着重从士人心理和心态的发展来论述的著作有:张仲谋的《兼济与独善》、许建平的《山情逸魂》。

在论文方而，学者们对隐逸问题探讨得比较多。其中值得注意的有周相录的《遁归心灵宁静的港湾——中国古代知识者的隐逸心态》、《史书之隐逸传》，孙邦金的《论〈周易〉的隐逸思想》，王国胜的《隐士和隐逸文化初探》，朱铁军、叶贵霞的《浅谈中国隐逸文化的嬗变》，李红霞的《从小隐、大隐到中隐——论隐逸观念的递嬗及其文化意蕴》、《唐代士人的社会心态与隐逸的嬗变》、《唐代隐逸兴盛成因的社会学阐释》，李善奎的《古代隐逸的文化思考》，陈传席的《隐士和隐士文化问题》，谢宝富的《隐士定义及古称的考察》，胡翼鹏的《古代隐士的称谓分类及其身份特质研究》，章尚正的《山水诗与隐士文化》，王琪的《从典故看中国古代的隐士文化》，崔伟的《儒道隐逸思想之浅探》，屈小宁、余志海的《儒家隐逸观与自然观自先秦至唐的演变》，许晓晴的《论儒道的隐逸观与隐士形象》，唐俐的《儒家仕隐观及其在中国隐士文化中的核心地位》，关黑拽的《佛教文化对中国古代隐逸文化的渗透》，梅斌的《隐士：我国古代士大夫中的一个群体》，霍建波的《古代统治者对待隐士的双重标准》，赵立利、王希孟的《古代隐逸心态解析及其对当代知识分子的启示》，苏琪的《古代隐士人格对现代艺术精神的启示》，李生龙的《隐士宗教与文学》，赵冬初、李连英的《隐逸文化对中国古代环境美学的贡献》，陈刚的《隐士与中国古代医学关系探微》，徐清泉的《论隐逸文化在中国传统文学艺术发展中的意义》，谢天杰的《论隐士在中国传统文化中的独立人格和历史命运》，姜建华的《隐士与自然情节的散点透视》，王国胜的《隐士和隐逸文化初探》，宁稼雨的《中国隐士文化的产生与源流》，刘祥辉的《论中国的“隐”文化》，钟湘鸿的《中国古代的隐士文化》，兰毅的《试

论隐逸思想的流变及影响》，陈忻的《论中国古代文人朝隐的三种类型》，朱丁的《盛唐隐逸文化数议》，屈小宁的《唐代儒隐的基本模式》，胡栩鸿的《士人归隐的文化背景》，洛入文的《中国古代隐士的人格价值刍议》，陈爱娟的《浅析中国古代隐士的价值观念和功利取向》，王恩俊的《隐士与明初政治》，李蕊芹的《论北宋文人的隐逸思想》，韦凤娟的《试论魏晋朝隐之风与山水诗的兴起》，王记录的《魏晋南北朝时期隐士素质分析》，孙立群的《魏晋隐士及其品格》、《东晋南朝隐士居住地的地理分布及其成因影响》，陈鹏程的《试论先秦文学中隐士意象的文化底蕴》，刘淑梅的《先秦隐士产生的社会基础》、张德建的《明代隐逸思想的变迁》，等等。

近年来，隐士在台湾，尤其是台湾的年轻学者中引起广泛注意。产生了刘翔飞的《唐人隐逸风气及其影响》、洪安全的《两汉儒士的仕隐态度和社会风气》、沈刚伯的《仕与隐的人生观》、陈英姬的《中国士人仕与隐研究》、刘纪曜的《仕与隐——传统中国政治文化的两极》等一批研究成果。需要指出的是，这些著作都存在按照现代政治关怀来解释历史材料的毛病。在这种解释里隐士往往被描绘成传统专制社会中思想自由和个人独立的斗士。著名学者、思想史家余英时的文集《中国知识阶层史论》虽然不是专门论述隐逸而是论述早期中国知识分子地位的，但其中有些文章却对我们研究中国隐逸传统的发展具有很大的启发意义。

以隐士为研究主题的著作和论文肯定还有很多，这里不能一一列举。这些专著、论文涉及隐士和隐士文化的方方面面，有的倾向于为隐士整理传记材料、树碑立传；有的倾向于综合研究隐士社会生活问题；有的倾向于从社会学角度考察古代士人出仕、归隐之间的心理矛盾；有的力图从文化角度阐释隐士归隐的心态；有的则侧重于隐士文化对中国古代文学、艺术的影响；有的对隐士文化所产生的隐逸文学

进行了细致的探讨。总之，时下中国隐士文化的研究已成为学术界的一个热点，受到了学者们的普遍重视，呈现出一种十分繁荣的局面。

二、国外隐士研究

隐士作为一种历史文化现象，它广泛地存在于世界各国的文明发展史中，具有一定的普遍性，因而几乎所有国家的学者都对隐士表现出一种强烈的兴趣，都进行过深入的关注和研究。与国内相比，国外在隐士研究方面同样也有几部优秀著作可圈可点：

1. 空谷幽兰——寻访当代中国隐士

说到国外的隐士研究大家首先想到的可能就是前些年一度非常流行的美国人比尔·波特的《空谷幽兰——寻访当代中国隐士》一书。比尔·波特，美国当代作家、翻译家、著名汉学家。他曾将中国古代大量的佛教典籍翻译成英文，在欧美世界引起了极大反响。1972年起，他一直生活在台湾和香港，经常在中国内地旅行，撰写了大量介绍中国风土人情的书籍和游记。《空谷幽兰——寻访当代中国隐士》是一部关于中国的“寻隐之旅”。作者通过20世纪八九十年代亲身探访终南山等地的中国现代隐士全面展现了中国隐士的精神风貌，表达了对中国传统隐逸文化的赞叹和怀恋。《空谷幽兰——寻访当代中国隐士》一书最大的价值就在于它重新拾起了尘封已久的隐士这个概念，比尔　波特本人也成为新一轮“隐士热”的始作俑者。《空谷幽兰——寻访当代中国隐士》这本书另外一个贡献在于它第一次将终南山推向世界，不仅让中国人而且让西方人也知道了中国有座终南山，终南山中有隐士。然而，《空谷幽兰——寻访当代中国隐士》一书毕竟只是一本行走性质的文学书籍，学术参考价值不大。有人曾戏称，比尔·波特当年所看到的那些所谓终南山的“隐士”实际上都不是真正意义上的“隐士”。

2. 岩穴之士:中国早期隐逸传统

在目前已出版的所有有关隐士的国外研究成果中，最值得肯定的当首推澳大利亚汉学家文青云（Aat Veivoom）博士的《岩穴之士:中国早期隐逸传统》一书。文青云（Aat Veivoom）博士，出生于荷兰，大部分时间居住在澳大利亚和新西兰。先后毕业于新西兰坎特伯雷基督教会大学和澳大利亚国立大学，获哲学、文学、中国语言和历史等学科学位。曾担任澳大利亚国立大学（堪培拉）亚太学院副院长，亚洲社会和历史中心主任。现为澳大利亚国立大学亚太学院副教授。出版有《雪线的那边》（Beyond the Snowline）、《深山幽境》（MourLtain Solitudes）、《岩穴之士》（Men of the Cliffs and Caves）、《重新定向：亚洲社会的变化》（Re-Orient：Crrange in Asian Societies）等。《岩穴之士:中国早期隐逸传统》是关于3世纪前中国隐逸传统的一部殚精竭虑、精心结撰、引人入胜、情辞并茂的著作。作者对所涉及的各语种的第一手和第二手资源都做了具有相当深度和广度的探究，包括许多至今尚未翻译过来的文献。《岩穴之士:中国早期隐逸传统》是一部重要的、具有开创性的研究。作者广泛运用原始的及第二手的资料，结合普遍的视角和分析，为读者提供了迄今为止所有语种已经发表的对隐士问题的最好的论述。文青云的研究对于研究古代和中世纪早期中国的学者，以及更广泛的研究中国历史、思想、文化和制度的学者们来说，都具有相当大的参考价值。《岩穴之士:中国早期隐逸传统》一书在隐士研究领域取得了三个重要贡献：首先，是为我们提供了不同的中国知识传统中隐逸哲学和概念的发展的历史，最引人注目的是作者指出中国隐逸传统是由儒家，而不是道家奠定的；其次，文青云令人信服地揭示了汉代用人制度及其实践（包括其滥用）与隐逸之间的密切关系；第三，作者进而提醒人们注意到汉代统治者对那些拒绝应诏的隐士的宽容，不仅不像明代那样把不应诏的隐士处死，反

而给予鼓励，加上头衔，让他们回到隐居的地方继续隐居。从中可见政治权力在不同朝代的相对强弱，以及儒家之实际影响的大小。《岩穴之士:中国早期隐逸传统》全书资料翔实，内容丰富，考论严谨，叙述生动，是目前国外关于隐士研究中最重要、最富创见的一部作品。

3. 隐士：透视孤独

隐士，顾名思义：隐者，藏也；士者，知识人也。可是，知识人为什么要藏起来呢？作者法朗士通过梳理隐士的传统，为我们呈现了历史的镜框中封存的一幅幅隐士的精神画像。这种精神的实质就是：人本质上是充满欲望的，且欲壑难填；当人试图摆脱这种与生俱来的欲望时，就必然要面对孤独。隐就是一种承受孤独的方式：在孤独中寻找内心的宁静，寻找真我，寻找原初。在与孤独结伴的途中，隐士们各自踏上了不同的朝圣之路：他们有的躲到杳无人迹的沙漠，有的走进修道院，有的步入苦修会，也有的跑到瓦尔登湖(梭罗)……更有意思的是，他们的隐士生活似乎并非总如他们期望的那般安静，他们中有人在经历了一段隐士生活后又重回尘世，有人则时而隐修，时而回到尘世，也有人因隐修生活总被来访的客人打扰而不得不一再更换地点……本书为我们细致地描述了那既令人神往又让人难以想象的隐士生活。无论何种隐士，他们迥然不同的生活方式赋予了他们深刻的洞察力。他们留下的遗产，无论是智慧的言词、无声的沉默、斐然的修为，在经过岁月的百般的锤炼后，终成了时间里的金，深夜里的光。《隐士：透视孤独》一书详细介绍了西方的隐士文化，从起源、发展到隐士思想的演变与影响，帮助世人更好地了解隐士这一特殊群体，从而反思我们自身的精神世界和处世哲学。

4. 隐士的生活

《隐士的生活》一书讲述了形形色色的隐居者的故事 ——从最早在公元前1500年的埃及苦修团体，到20世纪末的失意人，包括100

多个人物和十多个相关的教派、修道院。这个红尘俗世总有隐士。他们中有僧有俗，有男有女，有贫有富，有特立独行之人，也有愤世嫉俗之辈，隐士和那些选择过独居生活的人存在于各个时代和各种文化中。在人类历史长河中的某个时间点上，我们这个星球上几乎总有某个角落，为冥思和隐居的灵魂提供庇护之所。读完这本书，我们对西方国家的隐士发展史会有一个清晰的轮廓。作者巴里·斯通，系澳大利亚著名作家、旅行摄影家，毕业于澳大利亚新闻学院。主要作品包括：《改变世界的1001项发明》、《你死之前要做的1001种逃离》、《历史上最轰动的头条新闻》、《海上兵变》以及本书。在撰写畅销书之余，许多年来，他还一直给澳大利亚最主要的旅行杂志撰稿，其中包括《夫妇假日》、《澳大利亚旅行者》等，他还长期为悉尼的《太阳先驱报》撰写游记文章。如今，他与妻子及两个孩子一起生活在澳大利亚田园牧歌般的农村地区，过着世外桃源般的平静生活。

百塔寺的僧人

与中国一样日本也是一个有着悠久隐逸传承的国度，日本学者对中国隐士的研究不亚于中国人自身。1952年，日本学者根木诚发表专论《专制社会中的抵抗精神：中国隐逸研究》。此后，有关隐士研究的文章便在日本不断产生。其中具有代表性的有：富士正晴的《中国隐者：乱民知识》、村上嘉实的《隐逸》、隆雄的《后汉末期的隐逸》、松本雅明的《后汉的逃世思想》、竹

内肇的《东晋士大夫处世的侧面》等。日本学者研究隐士其关注的焦点往往包括以下几个方面:

（1）对隐逸相关文献的解读。如《论语》中有类似隐者之流的人对孔子提出批评，这些人物是否真是隐者?他们的言论是否可以视为隐逸思想的先声?

（2）隐逸思想的起源，他们注意到了《易经》的卦词、《论语》中出现的隐者，及以《庄子》为代表的道家思想中的隐遁观念。

（3）隐逸在社会史上的意义。如佐藤认为，隐逸并非思想史上的名词，而是一社会史的名词，所谓隐逸，乃是在封建时代中一批丧失市民权的隐约穷困的人。根木诚则指出:大家族制度、专制国家的组织机能及市民性不发达，是中国隐逸发生的社会史的基盘。

（4）隐逸与政治的关系。日本学者一般多在专制政治的架构下来讨论隐逸的问题，认为隐逸乃是对专制政治的抗议、逃避。日本金泽大学安部聪一郎先生则在日本学者有关处士、隐士的先行研究的基础之上，重新论证了处士、逸民人士的定义及其政治性。

有关隐士的英文研究成果相对较少。其中比较有代表性的研究成果有：戴伟士开创性的研究《窄道：传统中国社会中隐士的一些考察》、李祁的文章《中国文学中隐士概念的变迁》，约翰·豪威的《令人敬畏的隐士：隐士作为可能研究视角的象征意义》、马尔·哈丁的《十二世纪一位隐士的功能》以及牟复礼关于元代隐逸的重要研究。牟复礼的研究近来被杜维明有关那个时期一位著名隐士的研究所补充。马瑞志关于《六朝时期名教与自然之争》的讨论也包含了许多重要资料，而更近期的则有德国汉学家鲍吾刚教授对中国的隐逸和基督教的隐逸进行的比较研究。

综上所述，对隐士与隐士文化的研究无论是国内还是国外从来就没有停止过，非但没有停止反而愈演愈烈，这也从一个侧面反映了隐

士的魅力，反映了隐士文化的强大生命力和巨大现实意义。

隐士与隐士文化作为中国古代社会文化中的一道独特风景，对于考察中国古代士人文化和社会政治史提供了一个新的视角，对于理解中国古代丰富多彩的文学艺术传统提供了一个广阔而重要的背景；探究隐士和隐士文化对于全面理解中国古代社会政治历史，深入了解中国文化的深层内涵具有十分重要的意义。相信，随着中华民族的伟大复兴，隐士和隐士文化在世界范围内还将会吸引越来越多的思想家、诗人、艺术家、专家、学者去考察研究它。隐士与隐士文化一定会迎来一个山花烂漫的春天。

第四章
终南山的隐士

第一节 终南山的隐逸传统

如果说隐士是解读中国文化的一把钥匙的话，那么，终南山隐士便是解读终南文化的一把钥匙。笔者这些年在研究终南山的过程中，发现最能代表、诠释和说明终南山历史兴衰，最能揭示终南文化形态、内涵和发展变化的典型是终南山的宗教文化，而最能代表终南山宗教文化的则是终南山的隐士（隐逸）文化。这样一来，隐士便成为终南山的一张“文化名片”。隐士研究也成为终南研究的一个通道、捷径。

隐逸文化在中国源远流长，中国大地上很多地方都有隐士。蒋星煜先生所著的《中国隐士与中国文化》一书的第七部分《中国隐士的地域分布》以图表的形式专列了全国20座名山历代隐士的数量统计和分布情况，有力地证明了隐士与地缘文化大有关系。比如宋代的隐士分布就很能说明问题。宋代隐士主要分布在南方地区，具体分布如下：苏63，浙65，皖46，闽72，赣84，粤5，川8，湘1，鄂7，鲁11，豫13，晋1，冀1，其中江、浙、皖、赣、闽一带隐士最多，这是因为这些地区在宋代是文化教育最为发达之地。隐士是文化的衍生物，因

此大凡文化教育发达的地区隐士自然就多；反之，文化教育落后的地方隐士则相对就少。

从历代隐士的分布情况来看，其中绝大部分隐栖在中原腹地、大江南北以及东南沿海的30多处名胜古迹的附近。他们或选择庐山的清幽宜人，远离王侯；或选择峨眉山的蔚然深秀，姿态妩媚；或选择华山的绝壁千尺，挺拔险峻；或选择武夷山的碧水丹山，一溪九曲；或选择青城山的仙风道骨，飘然世外。从奇、秀、险、幽诸多方面来讲，终南山远不及上述名山，但历代在终南山隐居的人却是数量最多。“天下修道，终南为冠”，这又是为什么呢？

隐逸传统与自然条件有关系。从自然地理的角度看，隐逸文化可以称之为山水文化。终南山的山川之秀、烟霞之气使人能远嚣尘、脱俗界、弃人事、绝名利，所以终南山自古以来便是隐居的好地方。葛洪《抱卜子·金丹篇》详细列举了道教名山28座，其中便有终南山。葛洪认为终南山是名山，幽静远俗，“可以静思，合作仙药”，是道士修炼的佳境。现在在中国道教九大名山之中，陕西有两个，其中之一即是终南山。正是如此，历史上终南山一直是“隐士天堂”，是知识分子隐居读书、世人学道修行的大好地方，到终南山隐居的人是前赴后继、络绎不绝。终南山复杂多变的自然气候也是文人抛弃尘世过隐居生活的最佳选地。

某一地区如果隐士很多，时间一长往往就会成为一种文化传统。终南山因为独特的自然地理优势和“王者之气”，长期靠近政治、经济和文化中心，毗邻都城，可进可退，所以自古以来就是“隐士的天堂”，历经周、秦、汉、唐、明、清、近世，最终形成了发达的、特定的且独具魅力的终南山隐士文化和隐逸传统。

第二节　历史上的终南山隐士

“天下修道，终南为冠”。终南山自古以来就是“隐士的天堂”。历史上不少名人都曾做过终南山隐士。限于篇幅这里只选取其中一些具有代表性的人物略作介绍：

老子

老子是中国历史上第一个被称作“隐君子”的人。《史记·老子韩非列传》载：“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周守藏室之史也。”并说：“老子修道德，其学以自隐无名为务。居周久之，见周之衰，乃遂去。至关，关令尹喜曰：子将隐矣，强为我著书。于是老子乃著书上下篇，言道德之意五千余言而去，莫知其所终。”相传，老子在函谷关写下《道德经》后，又在终南山楼观台口述《道德经》，所以这里至今仍有老子当年说经之处——“说经台”，苏轼在此曾留下佳句：“剑舞有人通草圣，海山无事化琴工。此台一览秦川小，不待传经意已空。”由于道家、道教的最高经典《道德经》诞生在终南山，因而楼观台便成为天下道家和道教的总祖庭。不仅如此，终南山西楼观的大陵山还是老子死后的墓地所在之处。史书记载，老子逝后，葬于陕西省周至县大陵山吾老洞。北魏郦道元《水经注》曰：渭水，“就水注之，水出南山就谷，北迳大陵西，世谓之老子陵。昔李耳为周柱史，以世衰入戎，于此有冢，事非经证。然庄周著书云：‘老聃死，秦佚吊之，三号而出。’是非不死之言，人禀五行之精气，阴阳有终变，亦无不死之理。”明清两代的《周至县志》、《长安志》、《陕西通志》等均有大陵山吾老洞的记载。从大陵山现存的碑文、石刻，也可判定老子葬于大陵山。今周至县南30里楼观台仍有老子祠。祠庙始建于秦。《华阳子录》里记载

秦始皇好神仙，于尹喜先生楼南建老子庙。晋惠帝元康五年（295）更修。时木万株，连绵七里。隋、唐、金、元、明屡有修葺。清康熙二十年（1681）知县章泰重修。作为中国隐逸学的鼻祖，老子在中国隐逸史上具有不可或缺的历史地位，他以自己独特的哲学表达为隐逸提供了坚实的理论基础。

尹喜

尹喜，又名关尹，字公文，天水人，曾为函谷关尹，天文星象学家。唐武德九年（626）欧阳询撰《大唐宗圣观记》曰：终南楼观为尹喜故居。《四库提要》据此说尹喜为秦人或为关中令，或为函谷关令。相传，周康王时，尹喜为函谷关关令，于终南山中结草为楼，每日登草楼观星望气。一日忽见紫气东来，吉星西行，他预感必有圣人经过此关，于是守候关中。不久一位老者身披五彩云衣，骑青牛而至，原来是老子西游入秦。尹喜急忙把老子请到楼观，执弟子礼，请其讲经著书。老子在楼南的高岗上为尹喜讲授《道德经》五千言，然后飘然而去。尹喜为老子学说传人，《庄子·天下》篇将尹喜与老子并称为“古之博大真人！”尹喜安葬完老子之后，潜心道学，著有《关尹子》一书，死后葬于周至县大陵山吾老洞西南，有墓，有古碑，上书“周大夫关尹喜墓”。试想如若没有尹喜的“先见之明”和“子将隐矣，强为我著书”，今天我们就无法读到博大精深的《道德经》一书。从这个意义上讲，尹喜也是一位有功之人，某种程度上讲，正是他成全了老子。今周至县南30里终南山北麓楼观台老子祠北建有尹喜祠，有授经台、文始殿等。

姜子牙

姜子牙，史称吕尚，人称姜太公。姜子牙是个有雄才大略的人，他胸怀济世之志，想施展自己的抱负，可是一直却怀才不遇，大半生都在穷困潦倒中度过。他曾经在朝歌宰过牛，又在孟津卖过面，岁月

蹉跎，转眼已到了暮年，无奈之下只好在终南山中的磻溪谷中隐居。后来，姜子牙听说周文王礼贤下士，便到渭水之滨的漱石假借垂钓之名来观望时局，希望能得到周文王的赏识，使自己的才华得以施展。时间一年一年地过去了，他的头发由花白变成了全白。他在渭水河边钓鱼已经很久了，以至于他投竿抛饵、两膝跪踞的石头上已磨出了两个浅浅的小坑。人们见姜子牙无钩垂钓，毫无收获，都劝他放弃，他却说："你们不懂其中的奥妙！"依旧在那垂钓。一天，周文王打算出外打猎，占卜的结果说："出猎所获不是龙也不是貔，不是虎也不是熊，而是能够辅佐你成就霸业的人才。"周文王这才回想起梦中先人说过的话"圣人出现之日，就是周拯兴之时"，于是他满心欢喜地外出打猎。不经意间就来到了渭水之滨。幽静的林间传来了阵阵马的嘶鸣，喧哗的人声也由远而近。这时，文王看见一位垂钓老者一副悠然自得、超然物外的样子，便上前与他交谈起来。姜子牙不失时机地告诉周文王自己的身世，两人谈得非常投机。让周文王吃惊的是，一个天天以钓鱼为乐的穷老头，对天下大事以及国家的武攻文治居然知道得这样清楚，知识又是如此的渊博，而且观点新颖、见解独到。周文王还发现这个钓鱼的穷老头对五行数术及用兵之道有很深的造诣。求贤若渴的周文王从姜子牙睿智、机敏的谈吐中发现，此人正是自己所要寻访的大贤。他高兴地感叹："我的先祖太公，早就寄希望于你啦！"于是周文王用最隆重的礼节款待姜子牙，并把他请上自己坐的马车。80岁的姜子牙终于被周文王拜为丞相。从此辅佐周安邦治国、兴兵伐纣、建立西周之朝。至此，人们才明白姜子牙为何要隐居终南山，为何要钓鱼不用诱饵用直钩。原来他是以隐居和垂钓磨其性、固其志、温韬略、练雄才，终有所得。姜子牙垂钓的故事有力地证明了一个历史事实，那就是至少在西周时期终南山已有隐士传统。

鬼谷子

鬼谷子，姓王名诩，一说为春秋时代卫国（今河南鹤壁市淇县）人；一说为战国时代卫国(今江西省贵溪市)人；具体生卒日不详，是“诸子百家”之一纵横家的鼻祖。鬼谷子通天彻地，兼顾数家学问，人不能及。一是神学：日星象纬，占卜八卦，预算世故，十分精确；二是兵学，六韬三略，变化无穷，布阵行军，鬼神莫测；三是游学，广记多闻，明理审时，出口成章，万人难当；四是出世学，修身养性，祛病延寿，学究精深。鬼谷子的主要著作是《鬼谷子》及《本经阴符七术》。其中《鬼谷子》一书是其后学者根据其言论整理而成，被完整地保留在道家的经典《道藏》中。《鬼谷子》一书内容十分丰富，涉及政治、军事、外交等诸多领域，主要讲述有关谋略的各种理论。相传鬼谷子在公元前4世纪时曾在终南山最高峰太白山隐居授徒。鬼谷子本身是一位道教徒。太白山上有一座悬崖，是以他的名字命名的。鬼谷子本人虽然常年隐居、隐名埋姓，但他的弟子苏秦、张仪、孙膑、庞涓等人却一个个声名赫赫，将天下玩于股掌之间，这充分印证了南怀瑾先生的一句话：“隐士是操持中国文化的幕后主角”。

商山四皓

商山四皓之事，最早记载于《史记·留侯世家》，其名则最早见于西汉末年扬雄的《自嘲》：“四皓采荣于南山”。四皓，即秦末汉初的东园公唐秉、夏黄公崔广、绮里季吴实和甪里先生周术。他们不愿意当官，长期隐居在商山，出山时都80有余，眉皓发白，故被称为“商山四皓”。

汉高祖刘邦久闻商山四皓大名，曾数次邀请他们出来做官均被拒绝。他们宁愿过清贫安乐的生活，为了表示志向他们还写了一首《紫芝歌》：“莫莫高山，深谷逶迤。晔晔紫芝，可以疗饥。唐虞世

远，吾将何归？驷马高盖，其忧甚大。富贵之畏人兮，不如贫贱之肆志。”刘邦登基后，立长子刘盈为太子，封次子如意为赵王。后来，刘邦见刘盈天生懦弱，才华平庸，而次子如意却聪明过人，才学出众，有意废刘盈而立如意。刘盈的母亲吕后闻听，非常着急，便遵照开国大臣张良的主意，聘请“商山四皓”出山帮忙。有一天，刘邦与太子一起饮宴，他见太子背后有四位白发苍苍的老人。问后才知是“商山四皓”。“四皓”上前谢罪道：“我们听说太子是个仁人志士，又有孝心，礼贤下士，我们就一齐来做太子的宾客。”刘邦知道大家很同情太子，又见太子有四位大贤辅佐，消除了改立赵王如意为太子的念头。刘盈后来继位，为惠帝。待天下安定后，“四皓”又归隐于终南山下太乙镇。今西安市长安区太乙宫镇还有村名四皓村。太乙宫镇的四皓村，是长安郊外唐以前存留至今的为数不多的几个古地名之一，新中国成立后尚遗存四皓庙。关于四皓隐居于此的记载，最早见于晋皇甫谧所著《高士传》。还有一些史迹可做旁证。例如：今太乙宫镇之西数里的五台留村有广惠公祠，元代骆元骧《类编长安县志》即谓“广惠公祠，终南太乙左右为福地，秦末东园公、夏黄公、绮里季、甪里先生隐居，以待天下定，在此山中也”。根据史书记载，“四皓”后皆卒于商山。葬于商山脚下、丹江之滨。

张良

张良（约前250—前186），字子房，汉初著名政治家、军事家，汉高祖刘邦的谋臣、西汉开国元勋，史称“汉初三杰”之一。张良早年隐居终南山，研究吕尚兵法，为以后辅佐刘邦建立汉朝立下不世功勋。张良深知刘邦是一个只可共患难，不能同享福的人。因此功成后不待刘邦向他动手自己就已经向刘邦请辞：“我家世代是韩国的丞相，韩国灭亡之后，我不惜万贯家财，为向秦国报仇，天下都为之震动。如今我凭借三寸不烂之舌，却成了您的老师，封地万户，位至列

侯，对于一个平民，这已经是尽头了。我张良能有今天已经很心满意足了。从今我将抛弃人间俗事，要学那神仙去了。”于是张良遁入终南山麓的紫柏山修炼辟谷之术。在今陕西省留坝县北17公里处的紫柏山下庙台子街上建有张良庙。张良庙原在紫柏山顶，约在明清之际移至山下，但初建具体时间不祥。张良庙依山傍水，古朴典雅，终年云雾缭绕，颇有仙家灵气。柴关、紫柏二山在此形成一个圈椅状，庙前一水和庙后一河又是环抱之态，庙四周幽静肃穆，方圆百里苍松紫柏挺拔苍翠。鸟语清脆，空谷传音；再加以庙宇玲珑，楼台迭现，常使风尘仆仆的游客，如处云雾缥缈，变幻无常之境，顿生飘飘欲仙、游身世外之感。张良是知识分子型隐士的典型代表，对后世读书人有深远影响。

挚恂

挚恂，字季直，京兆人（今陕西西安），东汉儒者，生卒年不详。博学多才，娴于文辞，研究五经，精通《礼》、《易》，善写文章，词论清美。东汉顺帝永和年间（136—140），公卿们举荐挚恂，公车征召，挚恂推辞不应；大将军窦武举荐挚恂为贤良，挚恂也不受。挚恂后隐居终南山，以儒术教授乡里，不愿做官，清名显于世上。

马融

马融（79—166），字季长，扶风茂陵（今陕西省兴平市）人。东汉儒家学者，著名经学家，尤长于古文经学。为人美辞貌，有俊才。从名儒挚恂学，深受器重，以女妻之。初应邓骘召，拜郎中，校对书东观。时邓太后临朝，以讽谏遭禁锢。太后卒还郎署，历武都南郡太守，复为议郎，重在东观著述，后以病去。《后汉书·卷六十上》载：马融字季长，扶风茂陵人也，将作大匠严之子。为人美辞貌，有俊才。初，京兆挚恂以儒术教授，隐于南山，不应征聘，名重关西，融从其游学，博通经籍。恂奇融才，以女妻之。马融达生

任性，不太注重儒者节操，常坐高堂，施绛纱帐，前授生徒，后列女乐，开魏、晋清谈家破弃礼教风气。其门人常有千人之多，仅常随弟子就多达400余人，升堂入室者有50余人，其中郑玄、卢植是佼佼者。马融博通今古文经籍，世称“通儒”。

郑玄

郑玄（127—200），字康成，北海高密（今山东省高密市）郑公（后店）人。郑玄少年时就一心向学，确立了学习经学的志向，终日沉湎于书卷中，孜孜以求。16岁时不但精通儒家经典，详熟古代典制，而且通晓谶纬方术之学，又能写得一手好文章，在当地声名远播，被大家称为神童。郑玄虽然已经学富五车，但他自己却毫不满足。当他感到关东（指函谷关以东）学者已经无人再可请教的时候，便通过友人卢植的关系，离开故国，千里迢迢西入关中，拜扶风马融为师，以求进一步深造。这一年，郑玄33岁。郑玄在马融门下学习了7年，因父母老迈需要归养，就向马融告辞回山东故里。马融此时已经感到郑玄是个了不起的人才，甚至会超过自己，他深有感慨地对弟子们说：“郑生今去，吾道东矣！”意思是说，由他承传的儒家学术思想，一定会由于郑玄的传播而在关东发扬光大。后郑玄果然不负众望，注释与著书“几百余万言”，创立了郑学，终成一代儒学大师。

张载

张载（1020—1077）字子厚，陕西眉县人。因讲学于眉县横渠镇，人称横渠先生。张载是北宋时著名思想家、理学家，宋明理学的奠基人、关学学派的创立者和宗师。少喜谈兵，后以书谒范仲淹，范仲淹劝其读《中庸》，遂潜心研读。六经、释老无所不读，又与河南二程相交，始构造自己学说体系。嘉佑时举进士，历祁州司法参军、云岩令等。宋神宗时，入为崇文院校书。不久，以病归养终南山，读书讲学，名动关内外。熙宁十年（1077）以吕大防荐，知太常礼

院。旋因议事不合，辞官归故里，病卒于道。门人为其买棺还葬。南宋嘉定时谥曰明公，追封郿伯。张载一生穷神研几，探索宇宙人生的真谛，屏居终南山之下，终日危坐一室，左右简编，俯而读，仰而思，有得则识之，或中夜起坐，取烛以书。教养诸生以千数，著有《正蒙》、《横渠易说》、《经学理窟》等著作，为中华民族的智慧宝库做出了重大贡献。张载的学说以“气”为核心，认为世间万物皆为“气”，即“太虚”，而“理在气中”。从而创立了朴素唯物的、辩证的“气本论”。同时主张“立礼”，要求世人以“三代之礼”作为日常行为的唯一规范。张载曾亲自指导蓝田三吕制定乡约，加以推行。由于张载长期讲学于关中，故其学说被称为“关学”。清初王夫子说：“张子之学，上承孔孟之志，下救来兹之失，如皎日丽天，无幽不烛，圣人复起，未有能易焉者也。”综观中国哲学史，审视张载所处的坐标位置及其深远影响，可以说，王夫之的评价并非过誉溢美之词。张载在终南山麓聚徒倡儒，成为一代理学大师，为中国儒学思想增添了灿烂的一页。

钟师道

钟师道（1051—1126），北宋著名将领，洛阳人。少从张载学习，以荫入仕。历熙州推官、原州通判、知成德军等，因与权臣蔡京不合，屡遭陷害，“屏废十年”。后起为泾原路都钤辖、知怀德军。一熟悉西北边事，应召入朝对答宋徽宗边事。再历知西安州、知渭州等，屡败夏人进攻，以功进侍卫亲军马副都指挥使，拜报静军节度使。宋徽宗宣和中，权臣童贯统兵伐辽，他受命随征。屡谏联金抗辽，遭童贯打击。后隐居终南山豹林谷。北宋末，金军大举南下，应召出任静难军节度使、京畿河北制置使，率西兵驰援京师开封。因年事已高，时称“老钟”。拜同知枢密院、京畿两河宣抚使。坚决反对割让河北三镇，又建议待金军粮尽北撤时追击，皆未被采纳。及金

军北归，罢为中太一宫使。旋复两河宣抚使，屯滑州，但“实无兵自随”。金军再次南下，上书迁都长安，以坚持抗战。应召入朝，寻病卒。赠开府仪同三司、少保，谥忠献。

王嘉

《晋书》卷九五《王嘉传》云：“王嘉，字子年，陇西安阳人也。轻举止，丑形貌，外若不足，而聪睿内明。滑稽好语笑，不食五谷，不衣美丽，清虚服气，不与世人交游。隐于东阳谷，凿崖穴居。弟子受业者数百人，亦皆穴处。石季龙之末，弃其徒众，至长安，潜隐于终南山，结庵庐而止。门人闻而复随之，乃迁于倒兽山。”王嘉是当时一个方士，滑稽好语笑。初隐居于东阳谷（今秦安县兴国古城、兴丰乡），凿崖冗居，有徒弟数百人。后由于战乱，王嘉丢下徒弟来到长安，隐于终南山，结庵庐而止。他的徒弟寻着他的遗迹也到达终南山，他又迁隐于倒兽山(今陕西临潼新丰镇南)。苻坚屡次征召他出山做官，他都没有答应。后被逼无奈，于晋孝武帝太元九年（384）冬入长安，居于宫中外殿。王嘉“能言未然之事，辞如谶记”，所以公侯以下，都到王嘉处参拜，询问世事。王嘉的主要作品有《牵三歌》和志怪小说《拾遗记》(又名《王子年拾遗记》)。《拾遗记》中的一些篇段故事情节、人物描写等方面都较为完善，初具短篇小说规模。王嘉可谓是中国短篇小说的奠基人之一。

尹玉羽

尹玉羽，后梁时京兆长安人，官至光禄少卿，后隐居故里，自号“自然先生”。后晋建立后，受诏入朝，以所著《自然经》五卷献于朝廷，遂以少府监致仕。史称：虽家无余资，但为政清廉，虽时局动荡，但不废学业。天福中，卒于家。有《武库集》50卷传于世。

静藹

静藹，俗姓郑，河南荥阳人。少年时到寺院游玩，看到描述地

狱种种状况的变相图，内心非常恐惧，因此想要出家修行了脱生死，于是前往瓦棺寺，依止和禅师剃度出家。年17岁时，受具足戒，严格护持戒律威仪，并通达贯彻各种经论。日常修持大慈悲心法门，凡是蚕丝绸缎华丽彩绣的衣服，和由众生皮革所制的衣物鞋履，一概都不披戴穿着，终身只穿着由粗布所造的衣服。后来，静藹来到终南山，想在此了尽一生。静藹在终南山居住的山峰名叫避世峰。在这里他只有一张绳子做成的床，连草房都没有。在露天烹火煮饭，断绝各种经营。他将那些有病的僧徒招来，与他们一起吃饭，向他们讲说佛法正理。这些人有的脓疮溃烂、污血横流，静藹从不嫌弃他们，而是悲伤地流下眼泪。因此，好多修习禅定的僧徒都来到他这里，聚集在树林里，渐渐地变成了学业上的都市。山上原来没有水源，吃水要到远处的山涧汲取再挑回。一天晚上，僧徒在静藹处侍立，忽然有一只老虎来到前面，用爪子在地上扒土而后离去。天亮时，观看老虎扒土的地方有些湿润，于是派人挖掘，结果甘泉飞涌。这就是今天锡谷避世堡“虎掊泉”。这个故事可见静霭修为不简单，真是德重鬼神钦，道高龙虎伏。

北周武帝将要消灭佛法时，静藹法师特地前往京城，向朝廷呈递书面的文表，为佛教论理申诉，当面反抗皇上的圣旨，请求皇帝不要消灭佛教。但是他的申诉抗议，终究不被武帝采用。静藹心知佛教大法必然要废灭，不能忍受这种残虐，于是便带着30多个门徒进入终南山，在山中建造72所茅棚，依附在险峻的山岩旁，使那些逃跑来的僧徒能够有栖身之所，进而保存对佛法的坚信。静霭法师率众在终南山隐居并建“七十二茅棚”之后，茅棚隐居便成为一个传统，从未间断。此后不久便开始灭佛。数百年来修建的佛寺全部扫荡净尽，佛像熔化，典籍焚烧。全国仅存的4万所寺庙全部赏赐给王公大臣，充作私宅。佛教团体财物悉数归官。近300万佛教徒被迫充军或还俗。北

周武帝知道静蔼心志刚直、不肯屈服，于是再三遣使来终南山寻找静蔼，并言“朕将给予他上卿官位，共同治理天下”。静蔼始终不肯现身，后来便隐居到太一山。

静蔼法师目睹佛法沦废、世事艰辛，而自己又没有能力维护弘赞，乃对弟子说：“既然我已经无益于这个世间，就要去舍身了，所以预先告诉你们。”一天，静蔼法师一人独自坐在一个山洞中，命令侍者下山去，明天再早一点上来。侍者离去后，静蔼就跏趺端坐在平坦的磐石上，身上只留一件内衣。他自己用刀子将身上的肉一条条割下，一段一段的铺在石头上面。又把肠子拉出来挂在松树的树枝上，五脏六腑都暴露在身外，其余的筋肉，手、足、头、面全部将上面的肌肉剐割净尽，只剩下骨头。他用刀将心脏割下，捧在手中命终往生。

第二天早晨，侍者到达山洞的时候，只见到静蔼还合掌捧着心，向着西方端正跏趺而坐，就如同他最初入座时一样。这时人们惊奇地发现法师的骨骸之间没有一点儿血迹，只见到白色的乳液大量涌出，凝结于石头之上。又看到用手书写的偈颂遗留在石壁之上。其文曰：“诸位有缘人，无论是在家出家、男子女人，皆应当要好好安住自心，在佛法中不要生起退转的念头，若生退转之心者，则将失去种种善根利益。我以三种因缘要提早舍此身命。第一个是，我觉悟到此身有无量无边过患的缘故。第二是，我无能护持佛法的缘故。第三则是，我想要速得见佛的缘故。”弟子们见此，齐刷刷跪下痛哭。后来他们用石头从外面垒封起来，将静蔼法师就地殡殓。当时是北周武帝宣政元年（578）七月十六日，时年45岁。

李白

李白（701—762），字太白，号青莲居士。其先人于隋时流寓碎叶（今中亚吉尔吉斯斯坦北部托克马克附近），李白即出生于此。

幼时随父亲迁居绵州昌隆（今四川江油）青莲乡。唐玄宗天宝年间来到长安，被任为翰林供奉。后为永王李璘幕府，因李璘谋乱兵败受牵累，被流放夜郎，途中遇赦放归。后卒于当涂县境内。善作诗，诗风雄奇豪放，想象丰富，是屈原以来浪漫主义诗歌的代表。将李白列入终南山隐士，很多人可能会不同意。但笔者认为李白恰是走“终南捷径”的那类知识分子型隐士的典型代表。李白两次上终南山楼观台谒见玉真公主都是为了“立登龙门”，求得玉真公主的赏识和引荐，实现他的政治抱负和人生理想。这样的人当然是终南山隐士。

王维

王维是盛唐隐逸的代表。王维43岁到56岁间隐居在终南山辋川。辋川位于蓝田县南约5公里的山里，是终南山东段北麓的一条川道。源出终南山北麓的辋水流经川道，从谷口两峰之间泻出而流入灞河。因为诸谷水汇流如车辋环辏，故称辋水，而川亦因此而得名称作辋川。终南之秀钟蓝田，茁其英者为辋川。这里秀峰林立，绿水潺潺，风景优美，环境幽静。《辋川志》称：“继而王维作别业于斯，辋川之名始胜。”惘川别业原为初唐诗人宋之问昔日的乡村别墅，王维购得后，精心加以修复营建，并依据山川的自然形势，从诗人的审美情趣出发，在绵延近20里的川道及山坡上，营造了华子冈、茱萸片、竹里馆等20个景区，遂使辋川别业闻名于世。王维生活在辋川，创作在辋川，辋川成为诗人活动的中心。《辋川集》为王维、裴迪诗作的合集。王维与其诗友裴迪，为蓝田辋川20个景点各写一首五言绝句，共40篇，由王维亲自结集并序，是为《辋川集》。其中可以明显地看到王维晚年全然的隐逸思想。辋川给诗人王维提供的是一个避世的世界，是一个藻雪精神的世界，将辋川别业这一人间之境，升华为“非人间”境界，没有一丝造作，浑然天成，是士大夫情结的物化世界，是封建士大夫的境遇，附着在自然山水之上，是孤独内心的世界，王

维只有置身于自然山水之间才能感到身心轻松愉悦，无拘无束地放任个性，使被压抑的个性得到释放，使在人事沉浮中受伤的心灵得到抚慰。在自然山水中的王维，掀掉了在朝中那儒家的人格面具，“如秋水芙蕖，倚风自笑”，宠辱皆忘，人与自然相和谐。同时，也为终南山浓厚的隐士文化添上了浓墨重彩的一笔。

卢藏用

卢藏用，幽州范阳（今河北省涿县）人，少有文才，寒窗苦读后考中进士。可是，朝廷并没有马上封他为官。他看到有的士人隐居深山后，不但名声未损，反而身价倍增，受到社会上下的热捧和礼遇，名利双收，于是，他也打算走“曲线救国“的道路。经过深思熟虑，他选择了大名鼎鼎的终南山作为隐居之地，一则是终南山名气大，二则终南山就在长安附近，更容易引起朝廷的注意。卢藏用这一招果然很灵，当他和他的哥哥卢征明一起跑进终南山餐风饮露、装模作样地隐居起来时，当朝女皇武则天听到本朝居然有个进士躲在终南山里隐居，赶紧命人去请卢藏用出山，给他封了个“谏议大夫”的美职，在“（唐）中宗朝，累官要职”。卢藏用常随皇帝的车驾，时人讥称他为“随驾隐士”。及至唐睿宗李旦继位，下诏将隐居天台山的道士司马承祯请到宫中，向他请教阴阳之术。睿宗很想将其留在身边，以便随时请教道法。但司马承祯坚决要回山。睿宗无奈只好放他归去。离京前的某一天，司马承祯遇到了已官至尚书左丞的卢藏用。卢藏用指着终南山对他说：“此中大有佳处，何必在远？”司马承祯有心要嘲讽一下这位假隐士，索性回答道：“以仆所见，乃仕宦捷径耳。”卢藏用听了，面有愧色。这便是“终南捷径”一词的由来。

种放

种放（955—1015），字明逸，河南洛阳人。种放隐居终南山豹林谷30年，出山赴阙后，累拜给事中，迁工部侍郎，受到真宗的无

比优礼，在宋代隐士群中独一无二。种放出身官宦人家。父亲做过吏部令史，调补长安（今西安）主簿。儿时的种放便卓然不群：他沉默好学，7岁能作文，并不和小伙伴们一起游戏。父亲曾让他应考进士，种放“辞以业未成，不可妄动”。然而，社会没有给他更多的机会，兵燹战乱促成了种放的隐居。北宋开宝三年（970），种放看到时不可为，在父亲死后，携母亲悄然隐入终南山豹林谷，开始了长达30年的隐居生涯。终南隐居生活是艰苦的。草庐仅能庇避风雨。为生活计，种放以讲学为业，靠弟子们致送的“束修”奉养老母。然而每当山水暴涨，道路阻隔，粮谷乏绝，便会出现断炊，那时就只好以芋栗为生了。种放生性嗜酒，外出沽酒不便，只好亲自种秫山中，用以自酿。“每当空山清寂，聊以养和”。幅巾短褐的种放，“负琴携壶，泝长溪，坐磐石，采山药以助饮”，高吟“溪上醉眠都不知”，于是自号“云溪醉侯”。号虽雅，似仍隐藏不住那份苦涩况味。种放虽身隐岩壑，自称退士，却已声名远播，为世人所知了。淳化三年（992），陕西转运宋惟千向朝廷表荐种放的才行，太宗诏令种放赴阙。消息传来，种放老母态度明朗：她斥责儿子既然身隐，就不该舞文弄墨，如今为人所知，从此将不得安生，并声言要独自深入穷山。大概种放也认为时机不够成熟吧，于是便称病不起。母亲又焚毁种放的笔砚，和种放转隐到山中人迹罕至之处。此后的生活更加艰难，以至咸平元年（998）母亲去世后，种放竟“贫不克葬”，仰赖朝廷赐给助丧的钱、米才得以完葬。终南山离长安城不远，种放偶尔也走出深山，一游长安。咸平五年（1002），已入中年的种放一身平民打扮，走上了崇政殿。出仕后，种放屡得召对，并经常得到朝廷的厚赏。两年以后，真宗特许种放暂归终南山。从此种放便开始了往来于朝野间的生活。史载，真宗对种放优礼无比。一日，真宗登龙图阁，种放随行。真宗垂手拉着种放的胳膊，环顾近臣说：“昔日唐明皇优

待李白，御手调羹。今天我携种放同登龙图阁，厚贤的礼节，无愧于前代了。”真宗如此优崇种放，在宋代隐士中可谓绝无仅有，然而也为日后种放的悲剧命运埋下了祸根。种放晚年累居高官，拜工部侍郎。朝中有人写信嘲笑他并劝他放弃官位，再隐岩谷。种放不答，此时他已陷入卑污官场难以自拔。由于朝廷的禄赐优厚，种放晚年开始“颇饰舆服”。《宋史·本传》载，种放“于长安广置良田，岁利甚博，亦有强市者，遂致争讼，门人族属依倚恣横”。《宋史·王嗣宗传》也记载：谏官王嗣宗多次参奏种放“夺编甿厚利”，“侵渔众民，凌暴孤寡”。此时的种放简直成为一方之患。由于王嗣宗屡次派人审责种放不法，真宗只好诏人推究，“会赦恩而止”。不久，种放主动上表辞官归隐，徙避嵩山，从此不再出仕。大中祥符八年（1015）十一月的一天早晨，种放起床后，忽然取来所有诗文奏疏，全部焚掉，又穿上一身道士服，“召诸生会饮于次，酒数行而卒”。享年61岁。

麻衣子

麻衣子（357—457），晋代著名道人。姓李名顺甫，秦中人。据史料记载：李顺甫(麻衣子)生于晋穆帝升平元年（357）三月十五日，其父名思温，号西宁君真人。幼时李顺甫，“绀发美质，膂力绝等，性明慧，契悟玄要。”孝武太元九年（384），时年28岁的他，因厌恶世俗，决计离家修道，遂告别亲友独自前往终南山。后来，修道已成的李顺甫，开始云游四方，因衣着麻衣，被称之为“麻衣先生”。因道术大行，被百姓敬之如神。宋孝武帝大明元年（457）八月八日，麻衣子仙游至湖南郧阳时，“白鹤翔集，祥云蔚烨”，真人严坐而逝，行年一百有一岁，郧阳百姓立即在他羽化的地方建造庙观，起名“白鹤”。而在他修真的灵堂山，当地百姓也建造了一座白仙观，作为纪念。

陈抟

陈抟（tuán）（872—989），五代宋初著名道教学者。字图南，号扶摇子，赐号希夷先生，常被尊称为陈抟老祖、希夷祖师等。陈抟隐于武当山九室岩，后移华山云台观，多著述。陈抟老祖隐居武当山时曾写下过一首诗："万事若在手，百年聊称情。他时南面去，记得此岩名。"诗中流露了他的真实心迹，隐居蓄志，等待时机，以便将来"南面而听天下"。果然，后来当周世宗一病不起，撒手西归，年仅7岁的小皇帝继位时，陈抟便立即集合起数百人，骑上白骡，率众东下。行军途中，忽听殿前都点检校赵匡胤陈桥兵变做了皇帝。陈抟顿时从骡上跌了下来，大笑道："乱尘已定，天下有主矣！"遂退回华山万般无奈地做起了隐士。

张无梦

张无梦，宋初著名道士。字灵隐，号鸿蒙子。陕西盩厔（今西安市周至县）人，生卒年不详。出身于儒生家庭，幼"好清虚，穷《老》《易》"，笃孝闻于乡里。及冠，委资产于其弟，出家为道士，入华山师事陈抟，多得微旨。后"游天台，登赤城，庐于琼台，行赤松导引、安期还丹之法"。宋真宗时召至京城问治国之策，张无梦以守之以谦对答，封为著作侍郎，坚辞不受，返天台山继续修炼，朝廷令台州地方官按著作侍郎供奉，十余年后，返陕西，隐居终南山鹤池。晚年游嵩山等地，后居金陵，99岁时卒于金陵。张无梦继承了陈抟的内丹学说，主张修炼应"静之复静，以至于一"。其著作编为《琼台诗集》，《道藏》中所收的《学仙辩真诀》据考证也是他撰写。

王重阳

王重阳（1112—1170），自呼王三（排行第三）或王害风(意为疯子)。原名中孚，字允卿，又名世雄，字德威，入道后改名喆，字

知明，道号重阳子，故称王重阳。北宋末京兆咸阳（今陕西咸阳）大魏村人，金代道教著名道长、道教全真派创始人。王重阳出生于庶族地主家庭。幼好读书，后入府学，中进士，系京兆学籍。金天眷元年（1138），应武略，中甲科，遂易名世雄。年四十七深感“天谴文武之进两无成焉”，愤然辞职，慨然入道，隐栖山林。金正隆四年（1159），弃家外游，自称于甘河镇遇异人授以内炼真诀，悟道出家。金大定元年（1161），在终南山南时村挖穴墓，取名“活死人墓”，又号“行蔀”，自居其中，潜心修持两年。三年，功成丹圆，迁居刘蒋村。七年，独自乞食，东出潼关，前往山东布教，建立全真道。其善于随机施教，尤长于以诗词歌曲劝诱士人，以神奇诡异惊世骇俗。在山东宁海等地宣讲教法。同时，先后收马钰、孙不二、谭处端、刘处玄、丘处机、郝大通、王处一为弟子，遂后建立全真教团。收弟子七人，后世称全真教七真人。十年，携弟子马钰、谭处端、刘处玄、邱处机四人返归关中，卒于开封途中。葬于终南刘蒋村故庵(今陕西户县祖庵镇)。现有祖庵遗迹，庵内有《终南山神仙重阳子王真人全真教祖碑》等碑石。元代初年，追赠其“重阳全真开化君”称号。王重阳著有《重阳全真集》、《重阳教化集》等。王重阳创立全真教，主张儒、释、道三教平等，三教合一，提出“三教从来一祖风”的融合学说，对后世影响巨大。

杨奂

杨奂（1186—1255），字焕然，号紫阳，奉天（今陕西省乾县）人，元代官吏。杨奂少年时，受到良好的家庭教育，3岁时随口咏唱“白水满长干，紫阳阁下清风细”的诗句，5岁入学读书，8岁出外就学。11岁时，母亲程氏不幸病逝，杨奂十分悲痛，每日粗茶淡饭，颂《孝经》为课。潜心读书，学识一天天长进。金末举进士不中，教学于乡里。金亡，投靠冠氏县赵天锡。元初，抵鄠县柳塘，创紫阳阁，

隐居讲道授徒，门生百余人，影响颇大，人称“紫阳先生”。1237年，杨奂参加东平进士考试，“两中赋论第一”，授河南路征收课税所长官，兼廉访使，有政绩。忽必烈分藩关中，杨奂应召参议京兆宣抚司事。宪宗五年（1255），杨奂患病，自感不支，唤侄子秀民等于病榻前，叮嘱他们“孝悌力田，以廉慎自保”，不要舞文弄墨，以免“玷伤风化”。神情自若，口授遗诗三章，怡然而逝，享年70岁。史称他“博览强记”，作文不拘旧法，关中士人无出其右者。著作有：《还山集》60卷、《正统书》60卷等。卒后，谥“文宪”。

王九思

王九思（1468—1551），明代著名文学家、戏曲家。字敬夫，号“紫阁”，一号渼陂，世称“渼陂先生”，陕西鄠县(今户县)人。王九思是明孝宗弘治9年（1496）进士。曾任庶吉士、翰林院检讨、吏部郎中等。武宗时宦官刘瑾败，因名列瑾党，受到株连，先贬官，后罢官。回乡后，与康海游，“自比俳优，以寄其怫郁”。在弘治、正德时期，王九思与康海等人并称“前七子”，诗文有名当世。曾自纂嘉靖《鄠县志》七卷，人称：“鄠之有志，创于渼陂。”著有诗文集《渼陂集》16卷，杂剧《沽酒游春》、《中山狼》（一折），及散曲集《碧山乐府》等，对陕西秦腔的发展做出巨大贡献。王九思43岁正当中年有为时，被迫归乡。回到家乡鄠县后，他彻底放弃了做官的念头。带领乡亲们修涝河桥，施舍医药、教育生徒外，把主要精力集中在文学创作和倡导戏曲方面，历40年，84岁辞世。

冯从吾

冯从吾（1557—1627），字仲好，号少墟，陕西长安（今西安市）人。著名教育家，关学代表人，以耿直著称。生而纯懿。及长，有志濂、洛之学，受业于许孚远。登万历进士，授御史，巡视中城，

阉人修刺谒，拒不见。旋抗章言帝失德，帝大怒，欲廷杖之，阁臣力解得免。寻告归，杜门谢客，造诣益深。家居25年，又起为尚宝卿。累迁工部尚书致仕。明万历三十七年（1609）以后，冯从吾在地方官的协助下，创办了著名的“关中书院”，讲学议政，弘扬关学之风，先后培养5000人，声名大振，被誉为“关西夫子”。权宦魏忠贤干政时，冯从吾遭到削籍处分，所建书院也被拆毁，他忧愤而死。崇祯初，复官职，赠太子少保，谥“恭定”。冯从吾著有《冯少墟集》22卷，又有《元儒考略》、《冯子节要》及《古文辑选》，均《四库总目》并行于世。冯从吾70寿辰时，写了一首诗《七十自寿》：“太华有青松，商山有紫芝。物且耐岁寒，人肯为时移？点检生平事，一步未敢亏。”这首诗是他最好的人格写照。

李颙

李颙（1627—1705），明清之际著名哲学家、思想家，关学代表人之一。名颙，字中孚，号二曲，陕西周至人。少时家贫，借书苦学，遍读经史诸子以及释道之书。曾讲学于江南，门徒甚众，后主讲关中书院。与孙奇逢、黄宗羲并称“清初三大儒”。康熙十二年（1673）陕西总督鄂善修复关中书院，聘李颙主讲，一时“德绅名贤、进士举贡、文学子衿之众，环阶席而侍，听者几千人”，陕西巡抚阿席熙也前来听讲。不久又以“山林隐逸”举荐入朝，李颙八次上书以疾力辞，清廷屡以博学鸿词征召，十八年（1679）康熙派大员看望他，等病好催促入京，李颙卧在床上被抬到西安，最后以绝食坚拒得免。康熙四十二年（1703），康熙西巡，闻李颙盛名，传旨召见，李颙以年老多病辞召，派儿子李慎言将其所著之《二曲集》和《四书反身录》进献，帝赐御书“操志高洁”褒奖之。李颙晚年寓居关中富平。两年后，病死于家中。李颙被当时学者誉为“海内三大儒”之一，其学术注重实效，反对空泛章句之学，继承了张载、吕柟、冯

从吾以来的关学学风，提倡“明道救世”之学，主张学者“文武兼资”，有益于社会。著述甚丰，主要有：《四书反身录》、《二曲集》等。

李柏

李柏（1630—1701），字雪木，号太白山人，眉县曾家寨（今属槐芽镇）人。祖籍汉中府城固县，其七世祖徙居于眉，遂为眉籍，兄弟三人，柏居其仲。明末清初文学家，与周至李颙（二曲）、富平李因笃（天生）齐名，世称“关中三李”。李柏少时家贫，9岁丧父，佣于酒家。奇服诡行，任情放诞。一日，驱羊吃草，背着日头朗读《晋处士集》，亡羊而不知。后入私塾读书，24岁依母命应试，“补博士弟子员”。母殁，庐墓三年，旋弃冠服而隐，率家人力耕，衣食居室简陋，图书万卷。过着淡泊的隐士生活，拒绝入仕做官。他同情劳苦民众，抨击社会不公平，提倡“以德治天下”，不满清廷民族压迫，决心“存铁心，养铁膝，蓄铁胆，坚铁骨，以铁汉老可也。慎无捷径以终南”。李柏著作有：《斛叶集》、《一笑集》、《麟山十二诗》等。明末清初，李柏为躲避清朝统治者的征召，隐居太白山38年，自号太白山人。李柏一生都在太白山中度过，他曾经三次躲避乡试，有时躲在野寺内，有时藏在枯井中。母亲去世，他守孝三年之后，脱掉冠服隐居太白山。李柏隐居太白山后，关中一带不断有李柏的消息传到皇帝耳朵里，一道又一道的征诏从京城送达关中。但这些并没有打动李柏在太白山隐居。恼怒的皇帝下令封山30年，禁止纸笔和粮食进山。他们认为没有了纸和笔，这位爱写诗的隐士大概就会结束隐居生涯出仕为官。后来，人们在太白山的河边经常捡到一些槲叶，叶上是李柏用血书写的诗句，后来这些诗句被收集起来结集成册，这便是《斛叶集》。李柏在《槲叶集自序》中说：“山中乏纸，采幽岩之肥绿，退心血之余沥，积久盈筐，遂为集名。”

李因笃

李因笃（1631—1692），名因笃，字子德，一字孔德，号天生。陕西富平人，明清之际著名思想家、教育家、音韵学家、诗人。精于音韵，长于诗词，兼通音律，崇尚实学。李因笃天资聪颖，5岁即读经史，过目不忘。7岁时，其母见因笃逐渐懂事，便取出其父遗书及冯从吾小像，哭诉曰："此孔孟真传，若父畴昔之潜心从事者也，小子从此自厉，若父为不亡矣。"因笃从此昼夜诵习，手不释卷，继承父志，学益大进。"八岁能文章，出语辄惊人"，11岁应县试，考取第一名，入庠学习，时人称之为"神童"。康熙中，李因笃被举荐博学弘儒科，试授翰林院检讨之职。但不出一月，李因笃便以母老为由辞官，从此不入仕门，专心著述讲学。与周至李颙、眉县李柏并称"关中三李"，有名于当世。著作有：《诗说》、《春秋说》等。李因笃一生安贫乐道，被时人称为不涉仕途的华夏"四布衣"之一。他笃勤于研读，执教著文，毕生不倦，学识渊博，著述宏富，在经学方面可与顾炎武齐名。李因笃与名儒顾炎武、朱彝尊、傅山为莫逆之交，顾炎武下狱，托信求救，李因笃"冒暑入都，行三千里救之"，震动全国，致使李天生"骚客词客，趋之若鹜，致邸舍不能容"，"邮使相闻，络绎不绝"。

王宏撰

王宏撰（1622—1702），字修文，亦字无异，号山史，陕西华阴县人，清代关中著名学者，与"关中三李"（李颙、李柏、李因笃）齐名。幼年随父亲在南京读书，聪明勤学，曾手抄《左传》、《史记》、《汉书》及历代诗词等。明亡后，奔走各地，联络抗清武装，从事反清活动。清朝建立后，他长期游历江南，结交名士，后应贾汉复的聘请，参与纂修《陕西通志》。与当时关中著名学者李颙、李因笃、李柏等人多有往来。后来隐居于华山脚下茅屋中读书，潜心研究

程朱理学和张载的关学理论。康熙十八年，王宏撰被举荐入博学鸿儒科，他借故有病坚不参加廷试，并与应试的密友李因笃绝交。此后，他再次漫游江南，历时10年，因年老有病回归故乡。康熙四十一年（1702）卒于家中，时年81岁。王宏撰一生无意仕途，潜心治学，顾炎武赞其勤学不倦。王宏撰擅长古文，韵味精深。文章之外，亦工书法，仿王羲之，兼学颜真卿和米芾，在关中曾撰书了许多碑志。他精通金石学，善鉴别书法名画和金石文，著作有《砥斋集》12卷、《周易筮述》8卷、《正学偶见述》1卷、《山志》6卷。

金可记

金可记（？—858），新罗人，道教传入韩国的重要传播者之一。《续仙传·金可记传》载：金可记，新罗人也，宾贡进士。性沉静好道，不尚华侈，或服气炼形，自以为乐。博学强记，属文清丽。美姿容，举动言谈，迥有中华之风。俄擢第，于终南山子午谷养居，怀隐逸之趣。手植奇花异果极多，常焚香静坐，若有思念。又诵《道德》及诸仙经不辍。后三年，思归本国，航海而去。复来，衣道服，却入终南。务行阴德，人有所求，初无阻拒，精勤为争，人不可偕也。唐大中十一年十二月，忽上表言："臣奉玉皇诏，为英文台侍郎，明年二月二十五日当上升。"时宣宗极以为异，遣中使征入内，固辞不就。又求玉皇诏辞，以为别仙所掌，不留人间，遂赐宫女四人，香药金彩，又遣中使二人，专伏侍者。可记独居静室，宫女中使，多不接近。每夜，闻室内常有客谈笑声，中使窃窥之，但见仙官仙女，各坐龙凤之上，俨然相对，复有侍卫非少。而宫女中使，不敢辄惊。二月二十五日，春景妍媚，花卉烂漫，果有五云唳鹤，翔鸾白鹄，笙箫金石，羽盖琼轮，幡幢满空。仙侍极众，升天而去。朝列士庶，观者填隘山谷，莫不瞻礼叹异。金可记生前修学的金仙观玄都坛在终南山子午峪，如今这里已成为韩国道教祖庭。另外，在今陕西省

长安区子午峪的入峪口不远处的山体上刻有一幅年代不详的题记，记载了新罗人金可记在子午峪修炼健身的一段历史，称为兴隆碑。约在20世纪中期山体坍塌，刻有文字的巨石落入河床，所幸文字未遭崩损且字面未被覆压，但风雨河流对其损蚀可能加剧。整石高约9米、宽约6米余、厚约4米，重量估计在100吨以上。经过千百年的风雨侵蚀，现存文字234个（原文估计在320字左右），字为楷书，可见“金可记者新罗人××文章宾于国遂擢进士性沉默有意于××××因隐终南山子午谷好花果于所××诵经及炼形服气凡数年归本国”等字样。

第三节 近代以来的终南山隐士

虚云和尚

虚云禅师（1840—1959），俗姓萧，初名古岩，又名演彻，字德清，别号幻游。祖籍湖南湘乡县，生于福建泉州。据老和尚《自述年谱》讲，他初生下来时是一个肉团，母亲颜氏骇恸，气壅而死。第二天有卖药翁来，剖开肉团，得一男婴，这就是后来的虚云和尚。虚云幼时在泉州府衙，从师读儒书。13岁时，祖母逝世，他随父送祖母及生母灵柩返湘乡安葬。家中做佛事，他见佛像经书、三宝法物，心生欢喜。17岁时潜离家乡，想到南岳出家，途中被家人追回。父亲怕他再出家，为他娶了两房妻子。但他婚后与二女虽同居而实无染。清咸丰八年（1858），虚云偕弟富国礼鼓山泉涌寺出家，次年依鼓山妙莲受具足戒。其后，为避父亲追寻，虚云隐居山后岩洞，长达三年。此后行脚学道，遍参金山、高昊、天童、天宁诸名刹，巡礼佛教四大名山。1900年，虚云去北京，逢八国联军入侵，随慈禧、光绪一行至西

安。次年至终南山结茅修行，改号虚云（此前人们称他德清师），与戒尘法师结为同参。两年后，虚云朝拜峨眉山、鸡足山，不久在昆明江南会馆闭关。三年后出关，再至鸡足山。大觉寺道成长老请其住持钵盂庵，改建该寺为十方丛林，后由戒尘料理寺务，自往南洋等地募缘建寺。1909年，虚云自北京请得《龙藏》全部回鸡足山，奉敕改钵盂庵为护国祝圣寺。1920年，重兴昆明西山华亭寺，改名云栖寺。历任福建鼓山、广东南华、云门诸大寺住持。1952年4月，虚云离云门北上，11月在北京出席中国佛教协会发起人会议，并被推举为首席发起人。1953年6月3日，中国佛教协会正式成立，虚云被选举为名誉会长。是年，虚云被聘为全国政协委员。1959年10月13日，虚云法师在江西云居山真如寺圆寂。世寿120岁。

在中国现代佛教史上，坚持苦行长达百余年，历坐15个道场，重兴六大祖庭，以一身兼承禅门五宗，法嗣信徒达数百万众的高僧，唯有禅宗泰斗虚云一人而已。虚云所著《楞严经玄要》、《法华经略疏》、《遗教经注释》、《圆觉经玄义》、《心经释》等，皆毁于“云门事变”，仅存法语、开示、书问等，后人编为《虚云和尚法汇》、《虚云和尚发汇续编》。

虚云老和尚与终南山颇有因缘。他67岁时住终南山狮子茅蓬与戒尘法师结为同参。戒尘法师是一位讲大部经的法师，听说虚云老和尚在高旻寺开了悟，便到终南山茅蓬找老和尚辩论禅宗的机锋语。虚云老和尚听他把话说得很大，便对他说：“你的机锋辩论虽然很好，但这个不是你自己的真正工夫，在生死根本上做不了主，阎王老子不会放过你的。不要再多辩了，咱们俩坐坐看吧。”于是他们两人就在茅蓬里打坐。虚云一坐，就是七日七夜，如如不动。而戒尘法师只坐了半天，双腿已痛得不得了，心里的妄想更是烦躁不安。戒尘法师每天都绕着老和尚走几圈，好不容易等到第七天，老和尚终于出定了。

戒尘法师问老和尚："您在定中，是有觉知，还是没有觉知呢？若是有觉知的话，就不名为入定；如果没有觉知的话，那岂不是枯定，不就是所谓的死水不藏龙吗？"老和尚说："要知道禅宗这一法，原不以定为究竟，只求明心见性。若是真疑现前，其心自然清净。由于疑情不断，所以不是无知；也因没有妄想，所以不是有知。虽然没有妄想之知，但就是一支针掉在地上，也能听得清清楚楚；你每天绕着我走几圈，我都知道，只因疑情之力，不起分别而已。虽然不起分别，因为有疑情在，功用不断，所以不是枯定。虽然不是枯定，这亦只不过是功用路途中事，并非就是究竟的。所以过去这七天，我只是觉得好像一弹指间就过去了，如果我一生分别心，便会出定了。参禅办道的人，必须将此疑情，疑至极处，一旦因缘时至，打破疑团，摩着自家鼻孔，才是真正的道契无生啊！"自此以后，戒尘法师就一直跟随着老和尚，且对他信服得五体投地。不仅如此，史料还记载：清光绪二十六年（1900）虚云和尚北上再朝五台，行抵北京，遇战事随邑跸路西行至西安后，再次折回上终南山，结茅蓬于狮子岩，独修禅行。这一年岁暮，大雪封山，严寒彻骨，他独居茅蓬，身心清净。一日他在釜中煮上芋头，结跏趺坐待熟，不觉入定。到了新岁，邻蓬的复成师等去给他贺岁，见蓬外虎迹遍满，以为他被虎食。入蓬见他仍在定中，乃以磬开静，问他吃饭否？他答："尚未，釜中的芋头大约已熟了。"开釜一看，釜中坚冰如石，原来他入定不觉已达半月之久。

印光法师

印光法师（1861—1940），俗名赵绍伊，字子任，法号圣量，别号常惭愧僧，清末民初著名高僧，净土宗第13代祖师、中兴人物，为中国近代佛教的复兴做出重要贡献。印光法师少习程朱理学，后因病困，皈依佛法。1881年，21岁的印光来到终南山南五台莲花洞随道纯和尚正式出家。但很快被其兄长强行拉回家并遭到禁足处置，然而

印光意志坚定，趁兄长外出时又潜回终南山，继续修持佛法。次年，印光在陕西兴安府双溪寺从印海法师受具足戒，遂隐居终南山太乙峰，专修净土宗。民国元年（1912）《佛学丛报》刊行，徐蔚如、高鹤年特意向印光法师索稿，遂以“常惭”之名发表弘法文字。从此，即以文字摄化众生，弘扬净土。民国六年（1917）刊行《印光法师信稿》，次年刊行《印光法师文钞》，后多次增补，广受僧俗两界追捧。1918年起，专门刻印善书、佛经，印行净土经论近百种，印量达数十万册，并广泛赠送各界人士。（民国二十六年）1937抗战爆发，印光法师应灵岩山寺监院妙真和尚之请而迁至灵岩山寺，持续弘扬净土法门。（民国二十九年）1940年农历十月底，印光法师感身体不适，遂委任妙真和尚担当灵岩山寺住持职务。至农历十一月初四凌晨，印光大师向妙真和尚与身边弟子做最后嘱咐与告诫。印光大师告诉妙真和尚：“维持道场、弘扬净土，勿学大派头！”同时语重心长地劝告众弟子：“大家要念佛、要发愿，要生西方！”此后，大师面向西方端身正坐，等待阿弥陀佛前来接引，在和尚、大众的念佛声中安详而逝，享寿80岁。荼毗后，示现舍利无数。印光法师圆寂后被尊为净土宗第13代祖师。因生前种种神迹，佛教徒深信印光大师是大势至菩萨化身。1942年，佛化社在终南山圣寿寺为印光法师建舍利石塔，上层刻国民政府主席林森亲题的“佛光宝塔”四字，下层影堂内有其石雕遗像及太虚法师所撰、张翔初将军所书塔铭。

智海

智海（1860—1934），俗姓李，字青莲。江苏扬州人。父母早亡。20岁在苏州灵鹫寺肖岩和尚处剃度出家。清光绪十一年（1885年）在天童静禅和尚处受具足戒后，住金山禅堂参究。历游天台、普陀、九华、清凉诸名山，遍参尊宿，辗转来终南山南五台，与觉朗、法性、体安诸同参合力建十方圆觉大茅蓬，受推任第一任主持。三年

任满，行往康峪，爱其幽静，得山口姚居士护持，遂在此结茅静修。此后浏览经藏，久修禅关并曾研习天台唯识诸学，晚年兼修净土。民国十七年（1928），智海担任陕西佛教会会长，此后一直不懈弘法护法。1934年，7月26日，智海圆寂。1937年，宋联奎诸人为智海法师建寿塔，郑子屏作记。智海圆寂前四年，朱子桥曾助其募建圆通庵佛殿，后由太虚法师题名“终南第一若兰”。

圣宗

圣宗（1874—1937），俗姓倪，字怡峰。长安引镇人。自幼父母双亡，誓愿出家。17岁在终南山下大悲寺剃度，28岁在宝参和尚处受具足戒，29岁在禅一和尚处参学。时月霞、觉朗、体安等僧先后在终南山大茅蓬养道弘法，圣宗随侍参学。30岁时发愿行脚，遍礼普陀、天童、九华等佛教名山，适楚泉法师在金陵讲经，随坐恭听。不久因病返回终南山，住山近十年，戒律精严，远近敬仰。后紫竹林寺改建，大家一致公推其为主持，人多服其高洁。民国二十六年（1937）圆寂，有塔建于引镇。

常慧

常慧（1919—1986），俗姓郭，名宝树，字树仁。陕西武功人。早年就读于凤翔师范学校，立志以教育救国。而立之年偶游佛化社，顿悟所学难以超拔众生之苦，及读印光大师文钞，遂辞亲割爱，赴终南山南五台紫竹林礼拂尘老和尚座下剃度出家。仿效古代祖师，磨砺以除旧习。曾数度发心头陀行，自备少许衣单，不存余钱，冬夏赤足，修苦行以励志。擅长书法，常自作诗赠人。经禅之暇，精研中医，常取山中草药为人治病，尤其擅长慢性病的治疗。住香积寺期间为前来求医者诊病施药，在信众中有很高威望。

慧雨

慧雨（1913—1992），俗名周澜洁。河南省漯河市人。民国

二十八年（1939）在河南偃师观音寺自润老和尚门下剃度出家。同年在终南山大茅蓬受具足戒，后住西安卧龙寺。1942年任卧龙寺监院。1946年南下参学。1953年返陕住卧龙寺。后任西安大兴善寺监院。1956年被选送中国佛学院进修，结业后回大兴善寺主持寺务。1982年当选陕西省佛教协会副会长兼秘书长。1985年5月当选西安市佛教协会副会长，主持工作。1989年9月15日升座大兴善寺方丈，同时受卧龙寺两序礼请。1992年5月兼任卧龙寺方丈，同年圆寂。

李宗阳

李宗阳（1860—1939），号抟虚道人，河南济源人。早年读书，通诗文，工书法，未及成年在南阳卧龙岗武侯祠出家，研读道教经典并学习医术达十年之久，其间曾在陕西华山修道。后赴北京，拜白云观方丈高仁侗为师，并从高受戒。后偕母来西安，在八仙庵常住，被举为监院。清光绪二十六年（1900）光绪帝与慈禧太后逃至西安，慈禧在西安期间曾赴八仙庵进香，封李宗阳为“忠孝神仙”、“玉冠紫袍真人”。慈禧还赐银修建八仙庵殿堂、山门，敕封八仙庵为“万寿八仙宫”，并题“玉清至道”匾额。光绪帝封李宗阳“大德禅师”之号，题“宝篆仙传”匾额。光绪三十二年（1906），李宗阳在八仙庵传戒。此后，李宗阳自思与佛教有缘，辞八仙庵监院，赴少林寺、普陀山参悟佛法。后又住杭州玉皇山黄龙洞习静功及禅法。民国元年（1912）应请任河南南阳玄妙观主持，曾与南阳红十字会举办红十字医院，又在玄妙观设孤儿院，收养弃婴及苦难儿童。民国25年（1936）春，再次回到陕西，赴终南山楼观台拜谒老子说经台和老子墓。同年因年高辞去玄妙观主持。民国28年（1939）病逝。

高鹤年

高鹤年（1872—1962），名恒松，字野人，号隐士，别号终南侍者、云山道人、玄溪道人。祖籍安徽贵池，后迁居江苏兴化，近代

著名佛教居士、旅行家、慈善家。生于清同治十一年（1872），卒于1962年，终年90岁。高鹤年早年家道殷实，衣食无忧，但自幼体弱多病。10余岁时，偶游云台山，遇到一位高僧赠给他几本佛经，“披读之，如贫获宝，似渴得泉，知三界无安，犹如火宅，人命危脆，不能偷安，始有忏悔访道朝礼名山之志”。光绪十六年（1890），年仅19岁的高鹤年踏上了漫漫的行脚之路，足迹遍及全国大部分省区。所到之处，或结茅深山，或隐居古刹，或顿息水边，随缘而至、随遇而安。在漫长的行脚生涯中，他克服了常人难以想象的困难，仅凭一双脚踏遍了祖国的名山大川。高鹤年居士的行者生活是以清风为伴，松月为邻，静心修真，抛名利，弃痴爱，习定坐禅，饥餐草果，渴饮涧水。作为一名在家居士，高鹤年一杖一笠，行程万里，行脚飘飘，艰苦参访，诚为不易，可谓奇迹。

高鹤年居士与终南山有不解之缘。自光绪二十一年（1895）至光绪三十年（1904），高鹤年两度入陕，并在终南山经冬。民国三年（1914）9月29日，他游罢北岳恒山，由风陵渡渡河入陕，经潼关、华阴、临潼、灞桥抵达西安，至柏树林卧龙寺，拜见方丈定慧。后在卧龙寺挂单十天休息治病，10月24日前往终南山结茅。民国六年（1917）11月16日，高鹤年出山往京津地区勘灾放赈，完事后仍返回西安。此时时局大乱，终南山也不安宁，他将山中诸事交待后，转往西山，经陈仓古道去陕南紫柏山隐居。高鹤年历时35年，将沿途见闻写成《名山游访记》一书，民国三十七年（1948）刊印，共分七卷，后连续整补再版六次，盛极一时。与陕西有关的篇目有：《由终南经栈道入川至峨眉游访记》、《陕西诸山游访略记》、《终南山经冬略记》、《长安游访略记》、《西岳游访记》、《由陕西至武当游访略记》、《由北岳经五台太华回终南山游访略记》、《由终南山往京津勘灾放赈回终南略记》等。其中《由终南经栈道入川至峨眉游访

记》一篇，记述其光绪二十五年（1889）在西安游南五台、少陵塬等终南诸景及大慈恩寺、荐福寺、碑林等名胜古迹，并西出西安，经咸阳、兴平、武功、宝鸡、凤县等一带游历至四川峨眉的经过。《陕西诸山游访略记》记述其光绪二十九年（1903）农历七月由山西渡河入陕，游韩城龙门山、耀县药王山、泾阳崇文塔，入安远门至西安游卧龙寺，出南关游大雁塔、大兴善寺，经少陵塬游杜工部祠、兴教寺，前往终南山过冬的经过。《终南山经冬略记》记述其光绪二十九年（1903）农历八月入终南山结茅过冬，至次年二月下山的经过。《长安游访略记》记述其光绪三十年（1904）农历二月二十三日由终南山太乙峰下山，游历白塔寺、香积寺、净业寺、草堂寺、大兴善寺，入城游卧龙寺、八仙庵、城隍庙及西安城垣等经过。《西岳游访记》记述其光绪三十年（1904）农历三月八日，由西安启程，经灞桥、临潼、新丰、渭南、华州、华阴登临华山游览的经过，并有沿途景胜及观感。《由陕西至武当游访略记》记述其光绪三十年（1904）农历三月十六日，至蓝田游辋川及蓝关古道，入龙口岭经商州游历武当山的经过。《由北岳经五台太华回终南山游访略记》记述其民国三年（1914）农历五月由北岳恒山经山西五台山，八月过黄河入陕西，经华山回终南山的经过。《由终南山往京津勘灾放赈回终南略记》则记述其民国六年（1917）农历十月，由终南山东出潼关前往京津地区赈济水灾的经过和感受。高鹤年居士对终南山怀有深厚感情。“天下修道，终南为冠”的说法就出自他之口。他的《名山游访记》中有一篇《终南山经冬略记》，其中有这样一段文字，是少有的对于终南山的精确描写：“终南者。从京南连接葱岭万余里。俗云万里终南八百里秦岭。西域记云。终南山相属数千里未尝间断。其山为天下之祖。出异类之物。不可胜数。昔百工之所取给万民之所仰足也。其北为秦为雍。其南为蜀为梁。上逼诸天。觉红日之近。下睹渭水。绕长安之

城。”

朱子桥

朱子桥（1874—1941），名庆澜，字子桥，浙江山阴人（今浙江绍兴），近代著名佛教居士。曾任黑龙江巡按使、广东省长、广西省长。民国十四年（1925）脱离军政，献身社会救济事业。早年不信佛法，曾以拆庙掀神为能事，后接受友人劝告，信仰佛教，积极兴建寺庙，以补旧失。民国十八年（1929），陕西发生严重旱灾，朱子桥赴陕查看后多方呼吁赈灾，使百姓活命无数。此外，他还在西安、扶风等处设灾童教养院和安老所多处，派人宣讲佛学。此后便定居西安。民国二十年（1931），朱子桥与康寄遥发起辛未讲经会，请太虚法师莅陕讲经。近代以来，关中佛教祖庭古刹大多破败不堪，朱子桥与康寄遥共同发起祖庭古刹的修复。比较大的事迹有1931年重修大慈恩寺、青龙寺，邀请在湖南弘化的宝生法师来陕主持大兴善寺，由他提供经费，整修大雁塔和殿堂，实行丛林制度。朱子桥还主持修复了铁塔寺、泾阳大寺。对位于终南山的净土宗祖庭香积寺、律宗祖庭净业寺、三轮宗祖庭草堂寺等，朱子桥都出资加以修复，并在终南山添置了几处茅棚，供入山修道者使用。朱子桥还修葺了兴教寺玄奘塔、华严寺祖师塔。据说朱子桥瞻礼华严寺塔，见到元代重修碑内有“修塔即降甘露”的文句，便于塔前发愿“重修两塔，祝愿普雨”。不日天降大雨，朱子桥遂与佛教界人士动工修塔，并建房三间。其他寺院遗存，能力所及的也都予以支持修葺。另外，朱子桥还发现并保护了在西安城内卧龙寺、开元寺发现的宋版《碛砂藏》，联络释范成、狄荷贤、叶恭绰等人影印出版500部，保护遗产，泽及后世。1941年元旦过后，朱子桥自临潼返回西安，感觉身体不适，嘱咐家人若有不测，愿埋骨于终南山下。1月13日，朱子桥溘然长逝，终年67岁。陕西省下半旗示哀，各方均发来唁电，十八集团军办事处也派人前来吊唁。

同年6月，遵其所嘱，安葬于位于终南山下的长安县杜曲乡东韦村。1968年，台北善导寺曾为朱子桥举行了90冥寿纪念会，众多高级军政人员和社会名流前往悼念。据说韩国总统朴正熙向朱子桥追赠了最高建国勋章。

康寄遥

民国年间，陕西出现了一位护法居士，有感于佛教衰微，正法不振，亟思复兴之策。他联络同道，组织佛化社，辛苦耕耘，数十年如一日，此人就是西北佛教的大护法康寄遥居士。康寄遥（1880—1968），名炳勋，字寄遥，法名法真，因其常住西安市东关寂园，故亦自称“寂园居士”，陕西临潼人。少年时就学于陕西高级学堂，宣统元年（1909）负笈北京，入京师大学堂就读。1911年毕业后回陕参加辛亥革命，西安光复后任陕西省军政府财政司次长，后又相继担任过西北大学预科校长、国民党秦支部副部长等职。此后，他又热衷于发展实业。1921年在上海正式皈依净土名师印光法师，发愿辞去公职，复兴西北佛教。1927年，康寄遥和路禾父、吴文林、张玉山等成立西北第一所佛教居士团体佛化社，成立了讲经会、念佛会、佛教青年会、妇女观音会等组织。1930年，陕西遭遇百年不遇的旱灾，赤地千里，饿殍遍野。朱子桥在上海募得善款，到陕西放赈。康寄遥对朱子桥赈济活动给予了全力支持和协助，从此开始了二人联手复兴西北佛教的历程。中华人民共和国成立后，康寄遥继续从事佛学研究。1956年至1958年写成《陕西佛寺纪略》手稿。该书从位置、沿革、宗派、国际关系和现状五个方面对关中地区26所重要佛寺做了详细介绍，为人们提供了关中诸寺明晰的历史发展线索，填补了明清以后陕西佛寺历史的空白。1963年6月，康寄遥经过六年半的辛勤笔耕，又完成了《陕西省民族宗教志》佛教部分的手稿，包括沿革、宗派、人物、经典、寺院五部分，为人们研究陕西佛教史特别是陕西现代佛教

史提供了珍贵资料。由于“左”倾思想影响，1958年后康寄遥不断受到批判。“文化大革命”中，康寄遥更是遭到迫害与摧残。1968年，康寄遥含冤去世。死后葬于今西安市长安区杜曲镇竹园村。墓前有碑两块。一块为其子女立，一块为冯玉祥将军立。有墓志铭一合，于右任篆盖，草书“绍兴朱子桥先生墓志铭”，叶公绰撰文并书，楷书47行，满行44字，共1980字。

第四节 当代的终南山隐士

当代的终南山隐士虽然不像古代的隐士那样具有浓厚的政治色彩，但是他们的种类变得更加纷繁多样，成分更加复杂多变，僧俗的分界线也日渐模糊，隐居的内容更加多样，隐居的形式也越来越现代化，隐居的心态更加复杂难辨，有鉴于此，这里只好按照宗教型、学问型、生活型等几大类型选取几个代表人物略加介绍：

一、终南山悟明禅师

悟明禅师者，终南山智空和尚也。悟明禅师21岁时生病，久治不愈，因见母亲天天拜佛，一气之下摔碎神龛供奉的观音塑像，结果发现观音身子竟是空的，遂大彻大悟，第二天就随一苦行僧出家。从此南参北学、云游四方。

悟明禅师是土生土长、地地道道的终南山“特产”。在他身上既有传统佛门禅宗衲子的古风，又有佛法适应当代社会的一面，既有代表性又有特殊性。禅师不同于一般和尚的“拘泥死板”，能够超脱有形，不为外相所拘；饱参饱学，戏谑人生。禅师性情开朗、举止洒

脱，为人处世戏谑、可爱，偶遇尴尬处也会狡辩一二。

悟明禅师修炼多年，道行深厚，身上常显奇异。有一年冬天，下着大雪。笔者和禅师及心一师兄在兴教寺喝茶。显然，那天禅师高兴，兴之所至，也就口无遮拦了。笔者问："师父，你悟道多年，参透生死，那你说说我和心一师兄前世是什么人。"禅师先是不语，笔者穷追不舍，无奈之下，禅师喝了一口茶，然后闭上眼睛说："心一这辈子之所以要供养出家人（心一居士任长安终南山佛教协会驻会副会长），原因是他上辈子是个持'朱笔'的人(意思是判人生死)，笔下有不少冤魂。"笔者迫不及待地问："那我呢？"禅师说："你别看你能写文章。师父给你说，你前世是个道人，所以这辈子离佛有些隔。"听到这，笔者一时无语，但仔细想想，很多时候自己确实在精神上接近道教的静虚。如果说破前世今生多少还有些虚幻的话，那么接下来的这件事无论如何让笔者对禅师的法力深信不疑。谈话中，无意间提到一个人。此人和禅师及心一都很熟，只是很久没有联系了。想到他心一师兄便随口说："不知他最近忙什么呢？"禅师说："你不用惦记，他今天之内肯定会到你这儿来。我已经闻到他身上的气味了。"禅师说完笔者半信半疑。笔者原本打算再喝几杯茶离去，一听决定留下来看看禅师的话准不准。于是我们继续喝茶、聊天。下午天快黑的时候，忽然有人敲门。打开门，一个人夹带着雪花走了进来，正是我们说到的那个人。

悟明禅师平时隐居终南山嘉午台。那里危峰兀起、壁立千仞，最窄处径宽仅尺许，两旁全是一眼望不到底的深渊，令人胆战心惊，不敢俯视，然师行走自如、如履平地。每逢大雪封山，吃水都困难。在如此恶劣之环境下，悟明禅师竟能参禅悟道、安之若素，且时常笑口常开、红光满面，这真是到了一种"逢苦不忧"的境界。

悟明禅师貌似疯癫，心中实则装有无上庄严。师善谈，常有智慧

之语。笔者向他询问对隐士的看法。他说，隐士都是平常人。但隐士有一个前提，就是功成名就之后才隐。隐其道、隐其德、隐其性。隐士都是深受传统教育，且有信仰的人，他们不以索取物质为己任。隐士上山参禅悟道、成佛做祖；下山行军布道、匡世救民。再问他如何立身处世？答：吃好、穿烂、世事看淡。末了，想起禅师门前的一副联语：高高兴兴造业，欢欢喜喜受报。谁说，法师疯癫，明明一开悟禅师。

二、南山如济居士

如今终南山中有很多在家居士，他们发心护持、供养出家人。终南山的隐士传统之所以能流传至今很大程度上正是得益于这些居士。南山如济居士就是其中一位代表人物。南山如济，俗姓马，字守仁。别署冷香斋主人、千竹庵主、如济居士、终南行者、煎茶翁等。现任中华茶道文化研究会会长、“中华煎茶道——南山流”宗主。著有：《冷香斋煎茶日记》、《无风荷动》、《岭上多白云——南山如济的茶隐生活》等。听人讲，如济居士曾在某研究部门任职，因喜茶道而喜山居，品行高洁、善缘广结，人称“城南名士”。如济居士多才多艺，除煎得一手好茶外，又精通琴道、香道，至于诗词文章、书法绘画那就更是不在话下。

记得笔者第一次去“千竹庵”，适逢如济居士弹琴。素衣、焚香、净手、定神、抚琴，一脸整肃。再看那一双素手，时拨时捻，时急时缓，真是行云流水、目送手挥。先是《平沙落雁》、《双鹤听泉》，接着是《阳关三叠》、《将进酒》，最后是如济居士自己定谱的《阿弥陀佛》，是他日常习琴开指的曲子，既练习了指法，也持颂了佛号，可谓两得之举。幽静中那一声声清逸、悠远的琴声真像是来自天际的仙乐，让人一时忘却时空，飘飘然不知身在何处。那一刻

笔者看到了一个现代知识分子的古典情结，看到了一个都市香客的隐逸情怀。如果说今天的终南山真的还有古人所谓的那种传统的隐士的话，那么如济居士肯定是一个。如济居士就像是一个穿越了时空隧道的人，身在当下，心，却在古代。在他的身上，你依稀可以看到古代读书人（或者说“文人”）的身影——古风犹存。

一位外地的作家朋友曾在笔者的博客留言：“西安是古都，有一个终南山，几个朝代的隐士在此生老病死，文化积淀非常厚实。我读过一本西安马守仁居士的《无风荷动》，那种行文、那种修行、那种对茶文化的痴迷与解读，世上少有。这本书我读过之后，又买了一本，我熟悉的西安人里很少有人提及他，就想，知道他的，也不会很多吧？真正的隐士，是大隐隐于市的，他们藏还来不及呢，就更不招摇了，遇上热闹上镜都躲到角落里或者萧然自远，唯恐世人知道。可是一旦他们有东西扔出来，则顿使湖面掀起大波，不是惊艳，而是震撼了。”这位朋友提到的马守仁居士就是南山如济。

如济居士身上有许多古典的东西。比如他至今喜欢使用繁体字，喜欢读古代典籍，对当下那些走红的东西他总是本能地保持着一种警惕。在如济居士看来，如今许多所谓的“读书人”是不应该被称作知识分子的，因为他们中的许多是学习理工科知识的，完全没有古典文化方面的学养，这属于技术官僚；而传统意义上的知识分子是偏向人文知识层面的，只有熟读中华传统文化，比如“四书”、“五经”，方才配称“知识分子”。如济居士认为国人在标榜“民主”、“自由”、“平等”、“博爱”这些西方口号的同时，轻易地否定了东方所固有的人文精神传统。西方真正有价值的东西我们并没有学会，东方传统美德和文化精神却完全丢弃了。我们现在的文化乃至于精神是残缺、扭曲，甚至是畸形的。在这种文化背景下，我们的社会生活出现了严重的偏差。我们内心的贪欲越来越强烈，滥用权势，贪图物质

享受，蔑视个体生命，违反自然规律……在汹涌的经济发展洪流中，我们彻底溃败了，沦落成为富足的文化乞丐，成为现代文明的可怜囚徒。基于此，如济居士说："我个人以为在当前社会人文环境下，提倡'过清贫的日子，重建人格尊严'，比西方哲人提倡的'环保'、'关爱'、'分享'等话题更适用，也比时下国人中间所流行的'绿色'、'低碳'、'环保'等更有意义。"

陈寅恪先生在为王国维纪念碑撰写的碑文中这样写道："士之读书治学，盖将以脱心志于俗谛之桎梏，真理因得以发扬。思想不自由，毋宁死耳。斯古今仁圣所同殉之精义，夫岂庸鄙之敢望。先生以一死见其独立自由之意志，非所论于一人之恩怨、一姓之兴亡。呜呼！树兹石于讲舍，系哀思而不忘。表哲人之奇节，诉真宰之茫茫。来世不可知者也，先生之著述，或有时而不章。先生之学说，或有时而可商。惟此独立之精神，自由之思想，历千万祀，与天壤而同久，共三光而永光。"同样，如济居士的观点你可以商榷，也可以不同意，但他独立思考、笃持己见，不随世俯仰、不人云亦云的这种精神却是难能可贵的。

如济居士隐居的终南山紫阁峪自古以来就被誉为是"隐士的天堂"，但居士本人从来不承认自己是隐士。他说，他只是喜欢住山，结茅而居，劈柴做饭、煎水煮茗、参禅念佛，过一种山居生活，在季节轮回中走完人生路途，仅此而已。如济居士有一段铭文可看作是自我精神的真实写照，文曰：清贫生活，人格尊严。自由精神，独立思辨。浮云富贵，敝履贫贱。直心不染，谄曲莫现。邦国有道，佩彼芝兰。邦国无道，隐我南山。晨兴夜寐，好学不倦。知足常乐，聊尽残年。岁云暮矣，冻地寒天。持佛名号，欣彼白莲。信愿具足，心光成片。莲池化生，永脱苦难。

三、终南山心一居士

心一居士，本名田洪纲，1977年出生于陕西省西安市长安区（当时叫长安县）滦镇。自幼受母亲熏染常拜观世音菩萨，与人为善，喜乐独处。小学时受一位语文老师影响对中国传统的书法艺术产生浓厚兴趣，从此常在家中墙上、器皿上、粮食口袋上练习写毛笔字，不亦乐乎。8岁时，因父亲鼓励，自己开始动手写春联。13岁起每年春节前他都要在集镇上为人写春联，所得收入用来供自己读书。

初中毕业后，心一踏入社会，先后从事过各种不同工作，比如：在私人办的锻铸车间干过杂活、当过机械加工厂的学徒，算是尝尽了千般滋味。这段来自底层的“草根”生活，使他对社会有了一种痛彻的“切肤”的认识，同时也使他对人生有了更深刻的体悟。

1998年正月，经一位画家介绍，心一来到北院门，干起字画装裱的营生。相对于先前那种漂泊动荡的生活，他此时总算是安定了下来。于是他在工作之余，遍习诸帖，苦心钻研书法艺术。2000年，一个偶然的机会他结识了净业寺本如法师。本如法师见他勤奋好学，便有心“接引”。于是对他说：“你的字写得再好，即使成为一个著名的书法家，也解决不了你对人生意义的参悟，更不能解决你生从何来死向何去的问题。古人常讲书法乃文人余事，属于小伎，学佛乃大丈夫事。”说到这，本如法师以李叔同为例，说弘一法师李叔同天资聪颖，“二十文章惊海内”，在书法、美术、音乐、话剧、诗词歌赋等诸多领域开一代之先河，堪称是艺术天才。然而，就是这样一位在世人看来是功成名就的艺术巨匠，后来却在杭州虎跑寺出家，成为一代高僧。本如法师语重心长地对心一说：“你若能了解佛法的意义从而使现实人生充满欢喜自在，像佛陀一样做一个觉悟的人，一个明白人生意义的人，那才是人生的最大享受，才是有意义的事情。”

本如法师的这番话如大海潮音，让人醍醐灌顶；又似琼浆玉液，滋润心田。心一在心中反复琢磨、仔细体味，很快就对佛教、佛法产生了浓厚兴趣。从那以后，他一有空便来到位于沣峪口的律宗祖庭净业寺，与本如法师彻夜长谈。渐渐地，心一的心性发生了改变，他开始重新审视自己的生活，开始思考起人生的究竟意义。有一日，他忽然间若有所悟，于是在本如法师座下皈依。本如法师为他取法名兴山，字心一。心一语出佛教经典《遗教经》："制心一处，无事不办。"2001年6月，心一转让了位于北院门的书画装裱工作室，带着一套茶具、几本字帖，来到位于少陵原畔的长安护国兴教寺，正式开始了他的寺院生活。

心一虽常住兴教寺但他却并非和尚，他只是以服务出家人为职业的佛教居士而已。心一居士对外的头衔是：长安终南山佛教协会副秘书长、办公室主任；长安终南山佛教协会驻会副会长、终南山佛教文化研究所副所长。长安终南山佛教协会是由陕西省西安市长安区境内的各佛教寺院主要负责人及佛教界人士联合组成的一个非经营性社会团体，它一无正式编制，二无财政经费。常言道：巧妇难为无米之炊。要将这样一个几乎没有任何物质保证的草根组织办好，其难度可想而知。但世间的事往往是因缘不可思议。心一居士凭借内心对佛法的虔诚以及那种锲而不舍的精神，整合多方力量，共同努力，硬是将这样一个松散的组织搞得是风生水起。受净慧老和尚"生活禅"理念的影响，心一居士从2003年起，每年策划组织一次"终南山佛教文化夏令营"。让那些来自全国各地的佛教文化爱好者利用七天时间在佛教圣迹遍布、传统文化深厚的终南山里零距离地体验一回寺院生活，从而结下佛缘。截至目前这项活动已举办了十届，先后熏陶、感染佛子近千人，其中不少人已是学有所成，更重要的是传播了一种理念、播下了一批种子，影响深远。笔者也是因为参加了这个夏令营对佛

法有所了解并进而专心研究起终南文化。近年来，心一居士又先后组织策划了“终南禅修”、“终南禅茶会”、“终南写经”等一系列活动。此外，他还编辑出版了《长安古刹》、《长安佛教》、《终南山佛教文化系列活动图册》等书籍刊物，为弘扬佛法、挖掘终南文化做出了巨大贡献。作为长安终南山佛教协会日常事务的具体操办人，心一居士通过他的不懈努力将一个原本松散的民间组织办成了终南山各大寺庙互通有无的枢纽单位，成为联络政府与民间的纽带，更重要的是成为出家人信得过、有求必应的“急救站”。

心一居士2011年的仲夏曾写过这样一首诗：“一入空门便十载，几度逢春心未生，但将年华付云水，闲看窗外山数峰。”这首诗是他心境的最好表白。

江文湛

江文湛1940年出生于山东郯城。擅长中国画。1961年毕业于西安美术学院附中，1980年毕业于西安美术学院研究生班。曾在西安美术学院中国画系任教，曾留校执教于该院国画系。1985年调入西安中国画院任副院长。现为西安中国画院副院长，一级美术师，中国美协会员、有突出贡献的专家；西安美术学院客座教授、陕西文史馆馆员、中国花鸟画杂志编委等。作品《秋荷》入选第七届全国美展等。2012年，作品《烟花待裁剪》、《荷花图》入选第二届全国九城艺术联展。论文有《浅谈笔墨抽象美》等。出版《江文湛画集》等。

20世纪80年代初，江文湛先生的花鸟画已在全国颇具影响，并逐步形成自己鲜明的个性面貌和绘画语言，在花鸟画坛独树一帜。江文湛先生被业内人士认为是一位真正做学问的、才情兼备的画家。1993年，江文湛在长安秦岭深山喂子坪乡建造别墅，开始过起“隐居”创作生活。他花了五年多的时间，硬把这荒山建成了“艺术家的天堂”。多年来，江文湛先生不喜张扬，一直致力于钻研学问，尤其是

他用十多年时间在终南山创建的艺术创作基地“红草园”，成为其潜心治学、精心研究花鸟画创作的重要艺术家园，在全国美术界产生广泛影响。江文湛也成为新时期当代艺术家“终南画隐”的代表人物。

樊洲

樊洲，字龙人，祖籍山西运城，1953年出生于西安。自幼承祖训学艺习画，师承李西岩、叶访樵、康师尧、石鲁四大名家苦修，早年已成绩斐然。在20世纪80年代，与王西京等著名西北青年画家发起创立“中国西安画院”，其影响达至国内外。樊洲擅长山水，花鸟，尤以风格独具的动物画享誉画坛，所作虎、牛、鹰、猴等，传神达意，笔精墨妙，极具学术性及观赏性。自1990年始，樊洲先后在美国、新加坡、黑龙江、深圳等国家和地区举办个人画展多次，著有《中国花鸟画史》等，出版画册、专集多种。

1992年冬，樊洲冒着漫天大雪走进终南山，过起了隐居生活，把曾经拥有的荣光、名利全留在了山外。他宿农舍，住山洞，攀山越岭，在人迹罕至的密林沟壑中几次与狗熊、野猪狭路相逢，也与深山的隐士和道人促膝交谈。从冬到春，从夏到秋，看雪峰春树，读云舒云卷，听鸟鸣虫吟，乐不思归。能够有此举，是因为此时的樊洲已经明白了生活才是创作的源泉，而艺术攀登之路，实际上就是苦行僧求道成佛之路。但作为一个现实的人，要摆脱浮躁谈何容易！考虑再三后，他便毅然决定离开喧嚣的城市，深入山水，去探寻万物之理趣。樊洲因悟道而毅然入山，隐居于风景秀美而人文丰厚的终南山翠华峰中，在太乙石旁结庐为舍，潜心研道与修艺，并谢绝一切世俗事务，不参与市场交易。在终南隐居的20年中，樊洲先生研习儒道释经典、中国传统文化典典籍、中外艺术理论，并对古今杰出画家作品做系统研修反思。经数年苦修，在山中创出彩墨山水画法、金墨书法，开一代新风；同时，开始独具一格、气势磅礴的巨幅山水画创作、融洽古

音律书法禅境的抽象中国画创作，形成了“樊洲风格”。2001年，为更好地将中国传统文化艺术发扬光大，并引导习艺创作正气，樊洲先生在其终南山隐居地兴建“樊洲中国画馆”，并于次年落成，同时承办“中国美术批评研讨会”。自始，“终南画隐”不胫而传，造就成艺术乱世中的一股正气清风。

苏非舒

苏非舒，1973年出生于重庆丰都。21岁时从重庆来到北京，加入“北漂一族”。诗人、物主义运动主要发起人、诗工厂厂长、终南山物学院创办人。因其一系列大胆、前卫的诗歌活动，被认为是中国当代最具争议性的先锋诗人。

2004年，苏非舒与朋友一起创立物主义流派。此后他们相继进行了一系列大胆、前卫的诗歌实践活动：舞台上旁若无人地洗脚，往火盆里一页一页地撕《诗经》；行为诗体《洗脚》、《鸟语》、《我和我的衣服》令人瞠目结舌；“论斤卖诗”、“诗工厂”乃至“裸诵”更是引来非议。2006年 9月30日，苏非舒在中关村第三极书局举行了一场以“支持赵丽华(blog)保卫现代诗歌”为口号的诗歌朗诵。会上苏非舒裸体朗诵诗歌《我和我的衣服》，被海淀分局中关村派出所处以拘留10天的处罚。这一系列的惊世骇俗之举，使得苏非舒成为一个饱受争议的先锋诗人。

然而让人意想不到的是，就是这样的一位前卫、先锋诗人却于2009年突然离开北京来到位于陕西省西安市长安区引镇大峪乡新贯寺村的西翠华当起“终南山隐士”来。与终南山里的其他隐士不同，苏非舒即使住山隐居仍然是一个不断折腾的诗人。来终南山不久，他就创办了一个终南山物学院，提倡“拜自然为师，向万物学习！”2010年3月13日，位于终南山大峪口的西翠华村人来人往，热闹非凡。二三十位来自北京、上海、深圳等大城市的画家、诗人、编辑、教

师、研究生以及一些自由职业者齐聚这个偏远的山坳，参加终南山物学院开学典礼。在终南山物学院的招生简章上你可以看到如下文字：

“终南山物学院是为实现‘建立与自然、地球的亲近感’这一目标而建立，为寻求进入未来的更可行的方式而建立。它是新世纪的上山下乡运动，不是政治的，而是自然和生活的。它以互助、学习、体验为教学方式，提倡拜自然为师，向万物学习。学什么呢？就是学习怎样与自然、与万物有效地相处。它是一开放性学院，不设课程，不设学位。提倡所有人都是教授，每个人就是一个学院。它的目标就是要把人们重新带回到自然面前，重新建立起我们对自然的好感，从而达到人与自然的和谐相处。进而倡导一种住山的生活方式。人应该住在山上，人应该跟自然在一起。人从一开始便是生物链的一环，它不会也不可能脱离开其他生物而独自存活。……终南山物学院为非盈利机构，不收取学费，以互助为方式。接受来自社会各个层面的捐助。同时，捐助者，还可以享受在物学院免费的学习、生活、体验。”

苏非舒以他异乎寻常的举止，再次惊动了世人。对于苏非舒隐居终南山创办物学院，有人说，这与他此前的那些行为艺术一样，是作秀，是吸引眼球；也有人说，苏非舒之所以如此，无非是想走“终南捷径”，是沽名钓誉，是欺世盗名。苏非舒自己说，他来终南山，是想跟自然学习。在苏非舒的博客上赫然写着这样一行字：我不是隐居，我只是住在山上。不仅如此苏非舒还说：“我不是修道之人，更不是隐士，我是一个普通的人，七情六欲都有。我是想，不念佛、不信道的人也应该选取一种更健康、与大自然和谐的生活；社会的发展速度太快了，与生态环境产生了愈来愈严重的矛盾，时代应该降一点速度。”苏非舒以他的特立独行为现代山居生活注入了新的时代内容，堪称是现代版的“终南山隐士”。

现代版的“杨过”与“小龙女”

终南山下活死人墓，神雕侠侣绝迹江湖。终南山曾因金庸小说而广为世人所知。可是有谁会想到，今天的终南山竟会上演一出现代版的“杨过”与“小龙女”。46岁的明居士出生于江南一中医世家。7岁时生了“出离心”，想做一个云游四海的行者。此后，母亲患病去世他无限伤悲。17岁时，他离家出走。徒步从福建、广东、江西走到湖北，走破了两只鞋。路上只带着一个铝制的缸子、两个打火机，经常处于身无分文的境地，住过桥洞、住过工地。后来，他开始在城市打工，自学了大学课程，创办了两家公司，成了大老板。事业成功的他，有一天忽然产生一个疑问：现在大家都在想着如何赚更多的钱，然后就是大把花钱，挺庸俗的，生活的意义又是什么呢？于是他开始周游世界，西藏、尼泊尔、意大利。等到他觉得自己什么都经历了，因缘也成熟了，他开始寻找适合自己的地方。在几乎走遍了整个中国之后，一个偶然的机会他来到了终南山，并在终南山翠云岭的一个山谷里住了下来。从此开始过起一种食仅果腹、衣仅蔽体，“山中无甲子，寒尽不知年”的隐居生活。与终南山里那些保守的传统隐士不同，明居士很时髦，穿迷彩服、戴墨镜、骑摩托、摆弄各种电器。更重要的是，他有一个美丽的女伴侣。她是海南大学的毕业生，精通英文，后皈依佛门，法号“悟宏”。在别人眼里，他们这种浪漫的组合堪称是现代版的“杨过”与“小龙女”。明居士隐居的地方没有电，晚上他就和他的“小龙女”守着一盏油灯，或在茅棚里研读书籍，或在院子里沐浴着月光、山风轻盈地散步。明居士喜欢研究天文，他将佛经、道经引入天文研究。他觉得别人不一定能懂得自己的这些心得发现，于是将自己的研究成果刻在石头上，一任风吹雨打去。在终南山中，像明居士这样的民间学术研究者很多，他们隐居以求志，巡山以察天理，冥坐以究人道，徜徉逍遥、怡然自得。

隐于终南的台北老总

近年来，常有一些职场精英人士，在人生正得意之际，忽然落下风帆，退隐江湖、栖身林泉，来自台湾的张先生就是如此。张先生原是台北一家大型公司的高层领导，事业有成、收入颇丰，娇妻爱女、家庭和睦。2006年他辞职，与朋友一起合伙创业。因老友欺骗，4000多万元血本无归。雪上加霜的是，妻子和女儿又在一场车祸中丧生。这一系列突如其来的打击，使得张先生痛不欲生。他开始酗酒，并患上严重抑郁症。2008年夏天，张先生来到终南山看望一位在此隐居研究佛学的韩国朋友。从那以后，他再也没下过山。如今，张先生住在自己亲手搭建的茅蓬里。茅蓬里有很多藏书，他还亲手做了很多精美的家具。张先生留着长发、特立独行。张先生称，他现在做隐士是为了将来更好地入世。在终南山中完成身心修炼后，他还要最终回到红尘中去，造福百姓、回报社会。张先生相信，有了这段终南山隐居修行的经历，他会变得更加圆融通透，入世后更容易抵达人生更高层次。他说："只有极少数隐士会一直在山中，明年我可能就要下山返回社会了。"

孟尧夫妇：终南山中好教子

2009年8月3日，《华商报》刊登了这样一条新闻："一夫妇对现有教育失望带女儿隐居深山读经书"。大体意思是：一对眷恋传统文化的夫妇，带着4岁半的女儿在终南山中居住已近3年，用诵读经典的方式教育女儿，希望培养出他们心目中人格完整的现代"君子"。

主人公名叫孟尧。孟尧已年近五十，最后的学历是北京大学的MBA。她和丈夫在20世纪80年代"下海"经商，家境富裕，生有一儿一女。像所有望子成龙的家长一样，他们给孩子选择的都是最好也是最"贵"的学校教育。然而，儿子的成长最终让孟尧感到失望，尽管儿子最后也上了大学。孟尧夫妇决定再要一个孩子。他们希望能采用

背诵中国古代典籍的教育方式，培养出他们理想中的“君子”。40岁这一年，孟尧如愿以偿地生下女儿西西。当年在对女儿胎教时，她就播放经典；女儿上幼儿园时，她想选择上有“读经班”的幼儿园，但没有找到。2005年暑假，孟尧带着女儿去了上海“观摩”了闻名一时的私塾孟母堂。孟母堂的孩子给她留下了深刻的印象。孩子们吃住在一起，日常的学习主要是读诵经典，并学习传统礼仪。“看上去孩子们的气质就是与众不同。”孟尧说。西西在孟母堂住了一周时间，他们又去了厦门。那里的一个私塾是复古型的，孩子们见人都要“九十度鞠躬”。回来后不久，孟尧夫妇决定带女儿进山，自己教育孩子。但为什么一定要选择进山隐居这样“极端”的方式?孟尧解释说还有一个原因，就是自己和丈夫多年来在商海中打拼，虽然挣了些钱，但身心疲惫，并不快乐。到山里生活，“一方面，是为了女儿的教育；另一方面，是为了休整身心，内省自己”。2005年冬天，在丈夫进山“探路”半年后，孟尧也带着女儿西西进了山。在终南山海拔1300米处，一个有三间土屋的农家院子，是孟尧一家隐居的地方。山谷里前后数里不见人烟，他们的“邻居”只是一些散居于山谷中的隐修者。土屋附近的榛子林下，常常传来野猪刨土的声音。离家不远的一个山头，长满了松树，被西西的爸爸修整成了一个茶寮。夏日里坐在磨盘茶桌旁，时有清风徐徐而来。在山上生活了3年，西西已经能背诵完2万多字的《易经》。孟尧认为，孩子如果在13岁前记住一部经典，就可能“和哲人对话”。“但如果只背一肚子儿歌、广告词，就不一样了。”一开始，孟尧是让女儿背《论语》，后来决定还是先背《易经》，“因为《易经》里包罗万象，什么都有。”虽然学习内容枯燥，但和上学的孩子相比，西西一天玩的时间还是比较多，学习并没有硬性的规定，比较随意。西西一天的生活大体是这样的：早晨6点起床，6点半开始读书。读的是孔子《论语》，读诵的这个时段要

两个小时，中途可以上厕所，但不能乱跑。母亲在一旁陪着，偶尔给她提提兴致。早晨8点半，西西可以休息一下，到门口山路上带着狗跑一圈。9点开始读英语，到10点半，吃当天的第一顿饭。饭后如有时间，背背《诗经》。中午午休到2点，起来后开始写字。内容是抄写英文和古汉语。晚上画画，或听妈妈讲《说文解字》。家里没有电视。但西西也知道“美羊羊”。偶尔，妈妈会在电脑上给她放动画片。平均几个月才跟随父母下一次山的西西，对山下生活的向往是：可以吃冰淇淋，吃一个汉堡包。

孟尧认为终南山给西西提供了得天独厚的“格物”条件，认识和浸润于大自然，正是“童蒙养正，扶正性情”的一个重要内容。在孟尧夫妇的眼里，山居生活最大的乐趣，是“带着孩子和自然对话”。这是一个处处都显得浮躁的社会，西西在山中的学习却不温不火。“孩子学会慢节奏，对他们的生命状态是有益的。”孟尧承认自己的选择没有可效仿性。“首先我们自己的生活是有保障的。”她说。这对早年曾经是“工作狂”的夫妇，有着殷实的家境保障他们如今的隐居生活，而且他们也有自己的佛教宗教信仰，这使得他们在山中的居住“能安下心来”。

第五节　终南山为何多隐士

为什么会有这么多的人选择来终南山隐居？终南山与其他地方相比又有着怎样的奥秘？我们还是先听听那些当事人的说法吧。

已故中国佛教协会咨议委员会委员、原中国佛教协会常务理事、陕西省佛教协会原副会长、西安市佛教协会原会长、长安兴教寺方

丈常明老和尚说："自从佛教传到中国以后，人们一直就来终南山修行。甚至中国南方的和尚和尼师也来这儿修行。他们呆上三五年，然后回到南方，建立自己的修行中心。这儿是为法出家的和尚和尼师来的地方。修行不是一两天就能完成的事情。你要花费很多年时间，才能真正有所得。这不容易。但是来这儿修行的人都不怕苦。这正是他们来这儿的原因。他们中的很多人在这座山里开悟了，还有很多人继续修行，将来会成为大师。在现代，虚云和印法曾经住过嘉午台；印光和来果住过南五台。这儿是他们开悟的地方。每个人都知道这些山是修行的好地方。这就是我选择它们的原因。"

原西安市佛教协会副会长、香积寺方丈续洞老和尚先后卓锡于户县大圆寺、草堂寺、西安卧龙寺、终南山大茅蓬（西林寺）、观音洞、仙人岔、圣寿寺等历经世事云烟，对于终南山可谓了然于心。老和尚说："最初的和尚们来中国的时候，他们就定居在终南山里。而且中国的绝大多数大师都曾经在终南山修行。但那是过去的事。现在这么多出家人仍然来终南山的原因是，这里还很容易找到一个隐居的地方。还有，这一带仍然有很多在家人，愿意供养来此修行的人。"

原终南大茅蓬主持德三说："对于一个出家人来说，最重要的事情是精神上的修炼，为此他需要一个安静的地方。这座山很安静。在中国，我们有几座山，大多数和尚都是为了修行去那里的。这儿就是其中的一座。在这里，出家人修行要靠自己。自唐朝以来，这一带就已经成为那些想致力于宗教修行的人汇集的中心。"

中国佛教协会理事、陕西省佛教协会副会长、观音禅院住持果宣禅师说："终南山是儒释道三教文化的发祥地。隐士文化十分发达，特别是隋唐时期。终南山历史上的隐士主要有三种人，一种是不愿意跟新政权合作的士大夫；一种是躲避战乱的逸民；再有一种就是看开放下的人。"

国学大师南怀瑾先生的弟子、终南山佛教律宗祖庭净业寺主持本如禅师说："终南山北抵黄河，南依长江，西遥昆仑，东指大海，有王者之气。祖师大德，多聚于此。在这里修行的隐士规格都很高，一般都是国师级，出现过智正、静渊、普安、静藹、灵裕、虚云等多位高僧大德。而且终南山有一种'气场'，能直通人心，在这里修道易成。正如高鹤年先生在《名山游访记》所写：名山修道，终南为冠。站在终南山上，望长安红尘滚滚，繁华如梦。看秦岭层峦叠嶂，古刹钟声。背后是山，眼前是佛，本如如本，修道养佛。现在有人说，终南山是西安（或陕西）的后花园。笔者认为这个认识不够。终南山是中国人心目中的一座圣山，是中国文化的发祥地。终南山是中国传统文化的山脉脊梁，中国文化的精神在终南山。终南山是清净的家园。笔者在这里住山感到很受用，有真切的身心感受。为什么会有那么多的人愿意来终南山隐居？我觉得可能有四点原因：（一）青城山幽，峨眉山秀，黄山奇，华山险，泰山雄伟，终南山有王者之气。王者之气为道气。天下修行，终南为冠。（二）终南山气候温和、四季分明，这对修行很重要。（三）终南山"精气神"俱足。（四）终南山自古以来就有隐士传统许多人是"慕道"而来。"

终南山观音禅寺住持悟宣禅师曾在终南山石砭峪的梅花洞修炼三年，其人可谓是当代终南隐士的一个典型代表，对于隐居修行他有着自己切身的体会。他说："出家人住山，主要是寻求一种环境，一种没有外界干扰的环境。南方的山秀气，但藏不住人，摩托车可以直接开进去。更重要的是南方的山多半潮湿温热，且蚊虫多，不适宜隐居。东北的山太高，但黄鼠狼成精，缺乏圣人教化。终南山不一样。终南山能藏住人。终南山的吸引力在于它有'道'。虽然道在一切处，但终南山的道容易被领悟，被感受，被吸收。终南山有一种'气场'，能直通人心。另外，终南山有灵气，可以代表华夏文化之灵

性。”

原陕西省佛教协会会长许力工居士说：“终南山里有隐士，至少已经3000年了。但是隐士有几种：道教隐士、佛教隐士、知识分子隐士。知识分子隐士，为了学习或写作，他们喜欢安静和孤独。已经有很多人隐居在终南山里，有些是出于社会原因，有些是宗教原因，有些则是出于做学问的原因。”

西北大学副校长李浩说：“隐逸终南由来很久，不是现在才出现的。一方面，因终南山的自然地理条件相当好，是距离大都市最近的大山，宜游宜居；另一方面，终南山是大秦岭支脉，是横亘南北的分界，同时也是南北文化的汇集地。终南山同时距离中华文化发祥之地的关中最近，‘秦中自古帝王州’。距离帝都近，可进可退，可隐可仕，可游可居，既实用又时尚，所以隐居终南为历代隐者所推崇，隐士的数量历代都居诸山的前列。”

长安终南山佛教协会驻会副会长心一居士说：“不破本参不住山，不破冲关不闭关。终南山之所以云集如此众多向道之士，主要有三个原因：首先是终南山的地理位置与山林环境独特。‘天之中，都之南，故名中南，亦称终南’，长江黄河分水岭，是我国地理气候的南北分界线，山大沟深，水源充沛，林木茂密，野果满山，而且四季分明，气候干燥，为山居生活提供了理想的客观环境。其次，终南山住山的传统长期保持未有间断。从隋末静藹率领徒众入终南锡谷隐居并建七十二茅蓬至今，住山隐居修道之风从未间断，或为避嚣静志；或为躲法难；或闭关取证；或隐迹阅藏，林林总总，不一而足。茅蓬岩洞林立，承传未有间断，有利于修道者建立信心，也便于相互切磋学习。其三，终南山的山民有护持住山者的良好风气。在终南山搭建一处茅蓬，往往会得到当地山民的支持，因为，终南山住山的风气很盛，当地老百姓见惯不怪，林业部门也不会过度干涉。据一位参访过

全国各地道场的禅师讲，如今像终南山这样可以随意搭建茅蓬而无人干涉的现象，恐怕仅剩终南山了。可见，终南山的人文环境为住山者提供了基本保障。”

藏传佛教上师益喜宁宝堪布从2003年至今陆续在终南山行持近10年。他说，从隋末静藹率领徒众入终南锡谷隐居并建七十二茅蓬至今，住山隐居修道之风从未间断，一个重要的原因，就是终南山的人文环境为隐修者提供了基本保障。“终南山自古就有隐居修道的传统，这里的山民对隐修者也心怀尊敬。在终南山搭建一处茅蓬，往往会得到当地山民的支持，林业部门也不会过度干涉。如今，在山里可以随意搭建茅蓬而无人干涉的现象，恐怕只能出现在终南山了。”

西北大学佛教研究所所长李利安教授认为，终南山的隐士众多，隐士文化非常发达，原因在于终南山靠近古都长安，长安长达1000多年的政治中心特别是文化中心所具有的强劲辐射作用，对全国乃至整个东方世界产生巨大的影响，更为终南山注入了文化发展的绵延不断的活水源头和强大的动力，而这种动力又是通过各种不同的方式乃至看似矛盾的方式传递的。隐士不同与遁世，不同于销声匿迹，所以隐士一般并不彻底地绝对地远离社会，而是通过脱离社会接触社会，通过批判社会来接纳社会，通过反对现实来力图改变现实，所以隐是相对与世俗社会特别是喧嚣的都市社会而言的，而且隐士的一个重要特点就是对现实社会的反思和批判，而这种反思和批判既要建立在观察社会的基础上，也要为其他人观察社会提供不同俗常的角度，所以，隐士与现实社会总是若即若离。终南山幽静深邃与国都的喧嚣繁荣处于一种相离相即的状态，正好符合隐士文化的这一特色。

《空谷幽兰》一书的作者比尔·波特说：“终南山离西安很近，修行的人和城市的人很容易来往，比如诗人、书法家。古时候，皇帝也会去山里找他们帮忙。修行人只需要几个小时，就能很方便地到城

里。如果一座山里以前没有隐士，那么现在也不会有。”

一位跟踪关注终南山多年的终南文化爱好者说：“首先终南山自古以来就有隐士传统。终南山的隐士规格很高，一般都是国师级。二是终南山有所谓的‘秘境’，在这里修道易成，因为终南山有‘加持力’。三是终南山的气候、地理，以及物产等外界条件适合隐居。”

综合以上这些观点我们可以看出，终南山之所以多隐士，主要是因为以下几个原因：

第一，终南山自古以来就有隐逸的传统，“天下修道，终南为冠”，几千年流传下来的隐逸传统使得人们对它心生向往，这是终南山隐士文化得以延续至今的一个根本原因。

第二，终南山“居天之中都之南”，是秦岭的核心部分，我国南北地理的分界线，其气候、物产及外界环境适合修行人隐居。终南山四季分明，瓜果梨桃不断，在山上即使没有粮食，依靠山果野菜也能生存，说得更直白一点就是终南山好养活人，这是终南山修行人聚集的客观原因。

第三，终南山至今基本上还保持着原始自然状态，未被过度开发，尚是一块净土，能藏人，在山上搭建茅篷，当地政府一般不会干涉。

第四，终南山有护持住山人的风气和传统。这里民风淳朴，有不少人肯发心供养住山的修行者。千百年来，终南山的山民与隐士和谐共生，形成了一个良性的生态系统。

第五，与其他地方相比，终南山有一种“王者之气”，有一种“先天气场”，充溢着“道”，甚至产生“秘境”，具有“加持力”，在此修行容易成道。

正是由于以上这些原因，加之终南山本身就是一座具有世界文化意义的历史名山，因而它至今仍吸引着全国乃至世界各地的智慧之人

来此隐居修行。

第六节 终南山隐士的现状

终南山是中国乃至世界为数不多的、至今还存在隐士的地方。每年都有不少人不远千里慕名而来在此隐居修行。据不完全统计，终南山现有1260个茅蓬，约有1500个隐士在茅蓬内修行（也有媒体爆料终南山有5000名隐士）。根据笔者这些年的实际走访，终南山住山隐士的数量可能没有那么多，他们大概在300到400名之间（此处仅指“住山”人数，不含“丛林”人数）。这些人来自全国各地，包括香港、台湾，此外日本、韩国、美国、法国的不少修行人也来此隐居。他们中有的是来学佛问道，有的是为了练气养身，更多的仅仅只是为了寻找一处清静的地方来读书做学问或放松身心，调剂精神心灵。

终南山的隐士可以从不同角度划分为不同的类型。从隐士产生的背景与追求来看，可以划分为政治型、宗教型和个人生活型。所谓政治型又包括因为厌恶险恶腐败的政治而辞官隐居的，因为政治斗争失败而被迫隐居的，因为王朝更迭不愿也不能继续为官的前朝忠烈之士，为了致仕而采取隐居的，因为官场环境的需要而办隐半官的，等等。所谓宗教型隐士，就是为了追求宗教解脱的目的，以隐居修行的方式达到某种超越性的目标，终南山这种隐士主要分属于佛教和道教，也有民间宗教和民间信仰的，部分儒士也曾经在终南山有过短暂的隐居经历。宗教型隐士在古代一直不断，今天的隐士则很少再有政治型隐士，而主要是宗教型隐士和生活型隐士。所谓生活型隐士，就是既不是出于政治的背景，也没有宗教解脱的目标，而是出于个人

对原有生活方式的主动或被动放弃，自愿采取悠闲、自在、独立、朴素、恬静的生活方式。这种类型的隐士有的是因为感情的失意，有的是因为经济的窘迫，有的则是因为个人对原有常态生活的深刻反思。从隐居的程度与表现来划分，终南山隐士则可以划分为全隐和半隐等不同的形态，其中若从与仕途相关的角度看，则有完全归隐、先隐后官、先官后隐、半官半隐、忽隐忽官、似隐非隐、隐于庙堂、以隐求仕等等。因为隐居的关键在于心态，所以，后来也从内在的精神性隐居程度方面将隐士划分为大隐、中隐和小隐三种。所谓大隐隐于朝，中隐隐于市，小隐隐于野。

如今终南山中已经没有古代那种所谓的政治型隐士了。今天终南山的隐士主要包括两类人：一类是出于宗教信仰而来终南山隐居修道的佛道教的隐修者，他们占大多数。另外一类人则是生活型隐士。他们隐居终南，是出于个人精神追求，或者个人对原有生活方式的放弃，自愿追逐安宁朴素的生活。生活型隐士在外在形态上也往往是以和尚或道士（个别有例外，如诗人身份也有）的身份出现。他们生活在终南山的各个角落，大多数人是独自一人，也有三五人在一起，但人数不会再多。栖身之地或是隐士们代代修行后留下的年久失修的茅草屋，或是山民搬走留下的老屋，或是一间凄凉简陋的寺庙，只有老得无法照顾自己时才会回到一座稍具规模的寺庙中过丛林（集体）生活。他们大多靠小屋前后一块田地为生，或是由家人、居士供养。

与别的地方的隐士不同，终南山的隐士，是真正的隐士，他们隐居不是为了求官、不是为了发财。他们隐居是为了修身弘法，为了摆脱了世俗的纠缠和污染，获得了心灵的纯洁和宁静，为了了悟生命和自然的真谛，从而使灵魂得以净化和升华。问及他们来终南山的动因，有的说是来学佛问道，有的说是为了练气养身，有的说是为了寻找人生真谛，有的仅仅只是想找一处清静之地来读书做学问。

正是因为目的单纯，今天这些终南山隐士虽然身处物质文明高度发达的现代社会但却依然能坚守历史上终南山隐士的那些代代相传的美好传统，比如住山，比如持戒。这些隐士吃得很少，穿得很破，睡的是茅屋，在山上垦荒，种菜，采松子或采集草药来自足。只有在不得已的情况下他们才会下山去买些米面油盐等基本的生活用品。这在今天这个物欲横流的社会是多么的难得。

很多人可能无法想象今天终南隐士的日常生活。他们觉得这些人就像是风干了的动植物标本或是陈列在博物馆中的恐龙化石。其实终南山隐士的实际生活并不像世人想象的那样晨钟暮鼓、梵呗僧袍、念佛坐禅，他们的生活要远比这丰富得多。隐士行吟山泽，啸傲山林，闲云野鹤。他们或在躬耕稼穑中寻求生活的诗意，或在理性王国中感受知性碰撞的乐趣，或在艺术天地中达到感性的迷狂，或在宗教圣殿中寻求形而上的终极关怀，或在自然山水中体味天人合一的仁山智水之乐。终南隐士的日常生活可简单地划分为禅定打坐、闭关修行、阅藏诵经、悠闲山居、作画写书等不同类型。就具体内容而言除了隐居而住山所必备的规定生活外，他们还常常散步、习武、吟诗、写字、画画、品茗、酌酒、抚琴、弈棋、静思、游览。此外，隐士中的不少人爱书、藏书、读书、抄书、嗜书如命，留下了不少的逸闻趣事。

中国文人有一个特点，也可以说是一种传统心理，就是喜欢把生活艺术化，同时将艺术生活化，使人生与艺术统一起来。人生如文学，人生如艺术；文学是人生哲学，艺术是生活的艺术。他们喜欢将艺术的趣味灌注于生活的每一个细节，使“蓬荜生辉”，使瓦石放光，使平淡的生活变得有滋有味，使寻常事物别有一番韵致，特别是他们喜欢将自己的人生置于一种艺术的境界之中，在人生旅途中“边走边唱”，自我欣赏，自我陶醉，即使现实的处境穷愁潦倒，他们也会将此种风雨飘摇的日子幻化成一种伤痛而又美丽的境界，拉开一种

本如法师

心理距离进行回味。这段话可以作为终南山隐士生活的一个注解。

隐士的生活一般说来是“去群体化”的，但这并不排斥少量适当的交往。隐士同外界的关系可以分为随缘与排斥两种类型。有的隐士拘谨一些，他们不大喜欢与人交往，尤其是在闭关期间更是一语不发。相反有的隐士则洒脱通达一些，看到游人他会热情接待甚至开怀畅谈。一位居士曾向笔者讲述了他自己所见闻的一些隐士的故事，特别是一些驴友在隐士居住地同隐士之间发生的故事，这些故事充分表现了隐士与外界之间的关系，从中可以看出隐士对外交往的不同心态以及他们鲜为人知的生活风貌与精神境界。

第五章
终南山隐士研究

第一节 终南山茅蓬文化

“茅蓬”，又名“茅舍”、“茅屋”、“茅庵”、“茅庐”、“草庐”等。本意是指用茅草修建的简陋小屋。后专指在深山中隐居的人所居住和修行的场所。“茅蓬”一词最早出现在东晋葛洪《抱朴子》里，但用“茅蓬”代指茅草修建成的、简陋的房屋则是在宋代。唐以前，人们习惯上把茅屋称作茅茨、茅椒、蒿庐、蓬蒿、蓬茇、蓬庐等等。“茅蓬”专指建造在偏远地方用于佛教徒或居士修行的处所则始于明代。“茅蓬”作为隐士修行居住的一种特殊形态遍布于全国各地，但以终南山茅蓬最为著名。

一、终南山茅蓬的历史渊源

终南山茅蓬最早可追溯至隋末北周静蔼法师率领徒众入终南山锡谷隐居并建七十二寺，或曰“七十二茅蓬”。据《续高僧传·卷二十三》记载：静蔼，俗姓郑，河南荥阳人。少年时到寺院游玩，看到描述地狱种种状况的变相图，内心非常恐惧，因此想要出家修行了脱生死，于是前往瓦棺寺，依止和禅师剃度出家。年17岁时，受具足

戒，严格护持戒律威仪，并通达贯彻各种经论。日常修持大慈悲心法门，凡是蚕丝绸缎华丽彩绣的衣服，和由众生皮革所制的衣物鞋履，一概都不披戴穿着，终身只穿着由粗布所造的衣服。后来，静藹来到终南山，想在此了尽一生。静藹在终南山居住的山峰名叫避世峰。在这里他只有一张绳子做成的床，连草房都没有。在露天烹火煮饭，断绝各种经营。他将那些有病的僧徒招来，与他们一起吃饭，向他们讲说佛法正理。这些人有的脓疮溃烂、污血横流，静藹从不嫌弃他们，而是悲伤地流下眼泪。因此，好多修习禅定的僧徒都来到他这里，聚集在树林里，渐渐地变成了学业上的都市。山上原来没有水源，吃水要到远处的山涧汲取再挑回。一天晚上，僧徒在静藹侍立，忽然有一只老虎来到前面，用爪子在地上扒土而后离去。天亮时，观看老虎扒土的地方有些湿润，于是派人挖掘，结果甘泉飞涌。这就是今天锡谷避世堡“虎掊泉”。这个故事可见静藹修为不简单，真是德重鬼神钦，道高龙虎伏。

北周武帝将要消灭佛法时，静藹法师特地前往京城，向朝廷呈递书面的文表，为佛教论理申诉，当面反抗皇上的圣旨，请求皇帝不要消灭佛教。但是他的申诉抗议，终究不被武帝采用。静藹心知佛教大法必然要废灭，不能忍受这种残虐，于是便带着30多个门徒进入终南山，在山中建造七十二所茅棚，依附在险峻的山岩旁，使那些逃跑来的僧徒能够有栖身之所，进而保存对佛法的坚信。此后不久便开始灭佛。数百年来修建的佛寺全部扫荡净尽，佛像熔化，典籍焚烧。全国仅存的4万所寺庙全部赏赐给王公大臣，充作私宅。佛教团体财物悉数归官。近300万佛教徒被迫充军或还俗。北周武帝知道静藹心志刚直、不肯屈服。于是再三遣使来终南山寻找静藹，并言“朕将给予他上卿官位，共同治理天下”。静藹始终不肯现身，后来便隐居到太一山。

静蔼法师目睹佛法沦废、世事艰辛，而自己又没有能力维护弘赞，乃对弟子说："既然我已经无益于这个世间，就要去舍身了，所以预先告诉你们。"一天，静蔼法师一人独自坐在一个山洞中，命令侍者下山去，明天再早一点上来。侍者离去后，静蔼就跏趺端坐在平坦的磐石上，身上只留一件内衣。他自己用刀子将身上的肉一条条割下，一段一段的铺在石头上面。又把肠子拉出来挂在松树的树枝上，五脏六腑都暴露在身外，其余的筋肉，手、足、头、面全部将上面的肌肉剐割净尽，只剩下骨头。他用刀将心脏割下，捧在手中命终往生。

第二天早晨，侍者到达山洞的时候，只见到静蔼还合掌捧着心，向着西方端正跏趺而坐，就如同他最初入座时一样。这时人们惊奇地发现法师的骨骸之间没有一点儿血迹，只见到白色的乳液大量涌出，凝结于石头之上。又看到用手书写的偈颂遗留在石壁之上。其文曰："诸位有缘人，无论是在家出家、男子女人，皆应当要好好安住自心，在佛法中不要生起退转的念头，若生退转之心者，则将失去种种善根利益。我以三种因缘要提早舍此身命。第一个是，我觉悟到此身有无量无边过患的缘故。第二是，我无能护持佛法的缘故。第三则是，我想要速得见佛的缘故。"弟子们见此，齐刷刷跪下痛哭。后来他们用石头从外面垒封起来，将静蔼法师就地殡殓。当时是北周武帝宣政元年（578）七月十六日，时年45岁。

静蔼法师率众在终南山隐居并建"七十二茅蓬"之后，茅蓬隐居便成为一个传统，至今未断。清末、民初，终南茅蓬曾是当时高明禅师、驰名居士云集的处所。在终南茅蓬中清修的高僧大德，有光绪八年（1882）到终南结茅的月霞禅师。光绪十一年，46岁的虚云禅师随逃避八国联军的太后慈禧、皇帝光绪来到长安，在终南山南五台大茅蓬修行两年多，自认为"在南五台茅蓬，与诸师参究，甚有绕益。"

不仅如此，他结庐于嘉午台后山狮子岩，煮芋入定十几日，传为佛门佳话。来果老和尚隐居南五台湘子洞，遇巨蟒“起单”而回高旻寺弘法度众；印光禅师出家于终南山大峪莲花古洞，后于南五台塔寺沟圣寿寺隐居，相传，一年过庙会时，一小孩因爬上供桌取供果吃而拉大便于供桌上，印光禅师因此与当地乡人理论，不想竟被当地乡人威胁，后愤然发誓“吾若此生不成道业，终生不回陕”，从此离开终南参方，后终成莲宗十三祖。当时在南五台住茅蓬的，还有撰写《名山游访记》的高鹤年居士，他在拴龙茅蓬住了三年时间。其间，应僧众请求，修建十方普同塔院，建造了供尼众居住的报恩庵，重修了观音茅蓬、湘子茅蓬、拴龙茅蓬、老虎窝茅蓬等，修建了西林大觉茅蓬。时至今日，终南茅蓬之风依然不减。作为隐士在山中建造的一种用于修行和居住的简陋处所，终南茅蓬如今已经成为一种文化符号和精神象征。某种程度上讲，它已成为终南山的一种象征和代表，不仅是隐士文化的一个重要载体，而且成为终南山的代名词，成为终南文化的一大亮点。

二、终南茅蓬的特征

陕西省社科院宗教研究所的李蓉老师曾将终南山茅蓬的特征总结为五大特点，对此笔者深以为然。这五大特点是：

1. 茅蓬大都远离人群，而且是有限度地远离人群；

2. 建筑简陋，规模较小；

3. 单个茅蓬居住人数不多，但有时候形成规模性的“茅蓬群落”；

4. 茅蓬是作为与丛林相对应的存在；

5. 茅蓬和闭关紧密联系，茅蓬是闭关的好去处。

此外，终南山茅棚的形式比较多样，有的是利用天然的岩穴、

石洞以及河堤旁的有利地形稍加修葺建成，比较原始、简陋，条件恶劣；有的甚至是搭建在树上。今天，终南山里的茅蓬多是前些年国家实行“退耕还林”政策，山民搬迁时遗留下来的一些废弃民房改建而成，条件要比那些原始的岩石、洞穴好多了，至少大多都通有水电。近年来，终南山的茅蓬有向群体化集中发展的趋势。往往是三五个隐士住在一起，或比邻而居。这样既可以保证各自的清修，也可以互相照应，比较方便。

三、终南山为何多茅蓬

历史上终南山曾经是全国茅蓬修行传统最盛的地方。“天下修道，终南为冠”的说法，也主要是针对终南山茅蓬而言的。那么，终南山为何多茅蓬呢？

终南山佛教协会副会长心一居士告诉笔者终南山的茅蓬之所以能吸引来自全国各地的众多修道之士前来结茅而居，主要有三个原因：首先是终南山的地理位置与山林环境独特。“天之中，都之南，故名中南，亦称终南”，长江黄河分水岭，是我国地理气候的南北分界线，山大沟深，水源充沛，林木茂密，野果满山，而且四季分明，气候干燥，为山居生活提供了理想的客观环境。其次，终南山住山的传统长期保持未有间断。从隋末静藹率领徒众入终南锡谷隐居并建“七十二茅蓬”至今，住山隐居修道之风从未间断，或为避嚣静志，或为躲法难，或闭关取证，或隐迹阅藏，林林总总，不一而足。茅篷岩洞林立，承传未有间断，有利于修道者建立信心，也便于相互切磋学习。其三，终南山的山民有护持住山者的良好风气。在终南山搭建一处茅篷，往往会得到当地山民的支持，因为，终南山住山的风气很盛，当地老百姓见惯不怪，林业部门也不会过度干涉。正是由于这些

原因，使得终南山的茅蓬传统至今保留。

四、终南山主要茅蓬简介

茅蓬几乎遍布于整个终南山，但主要集中在终南山中部的蓝田、长安、周至、户县境内，尤其是几个峪口，包括终南山深处。历史上终南山茅蓬很多，如：净业茅蓬、极乐茅蓬、大茅蓬、观音洞茅蓬、清净茅蓬、清凉茅蓬、观音茅蓬、九龙茅蓬（亦称狮子茅蓬）、中凉茅蓬、净土茅蓬、佰慧茅蓬、圆通茅蓬、安心茅蓬、方石沟茅蓬、后山茅蓬、石砭峪茅蓬、仙人岔茅蓬、洗心茅蓬、天台茅蓬、摩天顶茅蓬、楞严茅蓬、大峪茅蓬、释迦茅蓬、无名茅蓬、贫僧茅蓬、天宝茅蓬、分水岭茅蓬、广福茅蓬等。现选取几个具有代表性的茅蓬简介如下：

1. 大茅蓬

大茅蓬，后称西林寺，位于南五台大台南峭壁悬崖间。据《长安续志》载："大茅蓬在城南五台山后，光绪十六年（1891）觉郎和尚创建。境极幽，遂南来名僧多集于此。"《印光禅师文钞》记，自隋这儿就有比丘所开道场，距今已有1300余年。明代，隐居无门洞(即湘子洞)的有幸天文理老人，南游至杭州，住于黄龙庵。莲池大师皈依座下，继则披剃。不久文理老人复返长安，莲池中兴净土。无门洞属西林寺范围，故西林寺应为中兴净土宗的发源地。这儿称"大茅蓬"，是因为此处为修行人"结茅静修"之所。光绪十三年（1887）虚云大禅师曾于此茅蓬过冬。光绪十六年（1890），觉郎禅师收徒弟，改大茅蓬为瓦顶。光绪二十五年（1899），大茅蓬住定道坚诸师及觉郎。民国年间，印光大师改建砖木结构，其大茅蓬始称西林寺。著名居士高鹤年曾于民国四年（1915）住此寺，据他著《名山游访记》中《由北岳经五台太华回终南山略记》一文记，他是民国三年(甲寅)九

月初六日上终南山茅蓬的。1929年朱庆澜(朱子桥)来陕赈灾，同时为抢救古迹亲自发起募修，得到各地佛教会响应，东南佛教会捐了一大笔款项，通过以工代赈方式修葺了西安青龙寺、大慈恩寺及寺内大雁塔，塔右褚遂良所书的《圣教序碑》，塔左集王羲之字迹的《圣教序碑》。一起修葺的还有西安南郊的大兴善寺和终南山的大茅蓬。西林寺是终南山著名的佛教道场，在我国南方及东南亚一带知名度很高，高僧大师常集于此。近代名僧虚云大师于光绪十一年（1885）到大茅蓬晤觉郎、冶开、法忍、体安、法性诸大师。1953年，海灯禅师曾来西林寺讲经。香港大德宝莲寺方丈年逾八十的圣一禅师一行50人观光团，于1990年3月登上终南五台岱顶，并朝拜大茅蓬。大茅蓬自古以修禅清净、幽避，道风严谨讲究驰名海内外，觉郎、冶开、虚云、印光、来果、高鹤年、博雅等名僧高师曾先后来此弘法讲经。民国时期，挂单及常住僧人多时曾达五六十人，海内外朝拜者络绎不绝，如法如律佛七禅常年不断。民国三十年（1941）兴慈禅师住锡还曾传三坛大戒一次。西林寺是观音台下一个幽静去处和景点集中之地，原寺内大殿东侧菩萨像两旁有副对联："孔雀神师供乘驭，毒龙猛兽伏清凉"。它记述了一个观音大士降伏毒龙的神奇故事。距此不远的"拴龙桩"、"碾龙场"，据说就是孔雀菩萨降毒龙的主要行刑道场。还有传说八仙之一的韩湘子修行之地的"湘子洞"，也在此寺西南不远，据传这个神秘的古洞能容近千人，是一个很有开发价值的地方。此处还有一所新发现的风洞，洞口冷气飕飕，呼呼作响。此外，还有险要无比的老虎岩、僻静的虎窝小茅蓬等等，可去可玩的景点星罗棋布。西林寺坐北向南，倚崖面壑而建，三面翠峰环抱，古木森森，奇松怪石，比比皆是。西林寺内张贴着一副对联："竹密不妨流水过，山高岂碍白云飞"，更烘托出这儿若诗若画之仙境。

2. 小茅蓬

小茅蓬，亦称净土茅蓬，原称虎窝茅蓬。高鹤年居士著《名山游访记》，称他在民国五年（1916）时曾经来此茅蓬，由此可见，最少在民国五年以前小茅蓬就已经存在。称净土茅蓬，是1954年有东北僧龙照禅师开始的，据说初建为山草茅蓬两间。一年多后来了四位比丘尼慧因、慧融、慧远及慧因的徒弟乘瑞四人。龙照禅师将净土茅蓬让给这四位比丘尼居住，自己则云游去了。到20世纪60年代，由于极“左”路线的干扰，慧融与慧因的徒弟乘瑞被迫参加工作。当时慧远有病，由慧因照看，所以没有还俗。这些老比丘尼先后圆寂，先由慧远的徒弟乘波主持净土茅蓬，净土茅蓬现住比丘尼三人，其中有乘波尼师新收的徒弟妙亮，净土茅蓬专修佛教净土宗。

3. 狮子茅蓬

终南山中历史最悠久、影响最大、最著名的茅蓬大概要数狮子茅蓬。狮子茅蓬，位于终南山大峪深处的嘉午台。狮子茅蓬坐西向东，北西南三面环山，东边敞开，站在狮子茅蓬朝东眺望，远处山峰连绵不绝，却无屏塞之感。狮子茅蓬之所以著名很大程度上是与虚云老和尚在终南山住茅蓬的事迹相关。虚云老和尚67岁时住终南山狮子茅蓬。一日，静中入定，时逾半月，锅中煮芋，早已霉高寸许，坚冰如石。

五、终南山茅蓬的现状

在21世纪的今天，在物质生活越来越丰富的今天，在居住条件已大为改善的今天，依然有很多人愿意来终南山结茅而居，以此来体验住山生活，感悟生命真谛。时至今日，终南茅蓬非但没有绝迹，反而有愈演愈烈之势。2012年，有媒体报道：终南山有5000名隐士住茅蓬，过着和几千年前一样的生活。消息一出，立刻引起全国关注。很多外地的富商、老板、小资和成功人士都来到终南山，寻访终南山隐士和终南茅蓬。有的人则干

脆留在了终南山，为的就是体验一回茅蓬生活。那么，今天终南山的茅蓬究竟是一个什么情况呢？它会面临一种怎样的新环境？

据不完全统计，终南山现有1260个茅蓬，约有1500个隐士在茅蓬内修行。如今，你走进终南山，在人迹罕至的地方冷不丁就会冒出一个简陋的房舍，那很可能就是僧人或隐士修行的茅蓬。为了寻求个性的独立、精神的自由，不少人来到这荒凉偏僻的山涧林壑，或依树结茅，或栖止洞穴，或托钵分卫，或垦殖自食。这种精神正是对当下这个浮躁社会的一种批判与反省。

茅蓬说穿了就是一个供出家人居住、清修的一个简陋住所，是一个息心、断缘、修持佛法的处所，并无神秘。但最近几年终南山茅蓬却成为宗教界乃至整个文化界高度关注的一个焦点话题，对此曾有过十几年住山经历、亲手搭建过“千竹庵”、“如茅居”、“广福茅棚”等多处茅蓬的南山如济居士告诉笔者：“关于茅蓬大家谈论了很多。在我个人看来，这种现象其实很令人担忧。现在随着现代文明的加剧，随着旅游业的兴起，驴友漫山遍野，传统的山林隐居生活将不复存在，那些由茅草、树枝、夯土及片瓦建造起来的茅蓬也将不复存在。这些很可能是终南山最后一批茅蓬了，以后不会再有了。”《空谷幽兰》一书的作者、美国汉学家比尔·波特先生也不无忧虑地感叹道：“现在社会很发达，终南山里面也不像以前那样安静了，以后说不定也不是修行人的好地方。或许，以后的隐士会在普通乡下，比如陕北的黄土高原上。而那些茅蓬也许或变成活动板房。”对此如济居士说：“世界上的一切事情，都本于因缘。缘聚即生，缘散即灭，众缘和合，才成就了我们这个婆娑世界。离开因缘，世界本来不生，当体清净。茅棚原本是清静的，和山林间一直静静流淌着的溪流一样，时光一天天过去，溪流就这样流淌了近3000年。或许中间有些时候断流了，但用不了多久，溪水又会重新满盈，温润着这片山林和隐居者的心。”

第二节　终南捷径的前世与今生

“终南捷径”作为一个成语，显然是一个贬义词，令人生厌。与大家一样，笔者一度也曾想极力回避它。但是，后来随着对终南山隐士文化的深入研究，笔者发现，只要你研究终南山的隐士，那么“终南捷径”就是一个绕不过去的话题。不仅绕不过去，而且还得认真面对，颇费一番周折。为什么这样讲呢？这是因为“终南捷径”作为一种特殊的历史文化现象，有它深刻的文化意义，包含很多东西。而这些东西恰恰是构成中国隐士精神品质最重要的一些组成。终南山隐士最能代表中国隐士。中国隐士就精神品质而言，最典型的范例恰恰正是走“终南捷径”的终南山隐士。这样一来，“终南捷径”便成为解读隐士精神的一把钥匙，读懂了“终南捷径”，也就读懂了终南山，读懂了中国隐士。

一、终南捷径的出处

“终南捷径”一词，出自《新唐书·隐逸传·卢藏用传》：“藏用，能属文，举进士，不得调。与兄征明偕隐终南、少室二山，学练气，为辟谷……始隐山中时，有意当世，人目为‘随驾隐士’。晚乃徇权利，务为骄纵，素节尽矣。司马承祯尝召至阙下，将还山，藏用指终南曰：‘此中大有佳处。’承祯徐曰：‘以仆视之，仕宦之捷径耳。’”

卢藏用（664—713），字子潜，幽州范阳（今河北涿县）人。少有文才，寒窗苦读高中进士。可是，朝廷并没有马上封他为官。他看到有的士人隐居深山后，不但名声未损，反而身价倍增，受到社会上下的一致热捧和礼遇，名利双收，于是，他也打算走“曲线救国”的道路。经过深思熟虑，卢藏用选择了大名鼎鼎的终南山作为隐居之

地，一则是终南山名气大，二则终南山就在长安附近，更容易引起朝廷的注意。卢藏用这一招果然灵验，当他和他的哥哥卢征明一起跑进终南山餐风饮露、装模作样地隐居起来时，当朝女皇武则天听到本朝居然有个进士躲在终南山隐居，赶紧命人去请他出山，给他封了个“谏议大夫”的美职，在“（唐）中宗朝，累官要职”。他的行止常随皇帝的车驾为定，时人讥称他为“随驾隐士”。及至唐睿宗李旦继位，下诏将隐居天台山的道士司马承祯请到宫中，向他请教阴阳之术。李旦很想将其留在身边，以便随时请教道法。但司马承祯坚决要回山。李旦只好放他归去。离京前的某一天，司马承祯遇到了已官至尚书左丞的卢藏用。卢藏用指着终南山对他说：“此中大有佳处，何必在远？”司马承祯有心要嘲讽一下这位假隐士，回答道：“以仆所见，乃仕宦捷径耳。”卢藏用听了，面有愧色。这便是“终南捷径”一词的由来。

历史上与卢藏用如出一辙的还有宋代的种放。种放（955—1015），字明逸，河南洛阳人。《宋史·隐逸传》以很长篇幅为其立传。《五朝名臣言行录》、《名臣碑传琬琰集》、《宋诗纪事》、《宋朝事实类苑》、《宋人轶事汇编》等诸典籍对其都有记载。种放终南隐居30年，出山赴阙后，累拜给事中，迁工部侍郎，受到真宗的无比优礼，在宋代隐士群中独一无二。他又是名道士陈抟的高足、《易学》大师，《唐才子传·陈抟》称种放为“一流高士，有诗名”。种放出身官宦人家。父亲做过吏部令史，调补长安（今西安）主簿。儿时的种放便卓然不群：他沉默好学，七岁能作文，并不和小伙伴们一起游戏。父亲曾让他应考进士，种放“辞以业未成，不可妄动”。然而，社会没有给他更多的机会，兵燹战乱促成了种放的隐居。少年种放生活在宋初展开大规模统一战争的时代，天下刀兵不息，社会动荡不安。北宋开宝三年（970），是宋太祖大举用兵南汉

的一年。其时，卧榻之侧，江南尚有南唐鼾睡，北地还有强大的北汉割据，统一战争的高峰即将到来。这一年，种放看到时不可为，在父亲死后，携母悄然隐入终南山豹林谷，开始了长达30年的隐居生涯。终南隐居生活是艰苦的。草庐仅能避风雨。为生活计，种放以讲学为业，靠弟子们致送的“束脩”奉养老母。然而每当山水暴涨，道路阻隔，粮谷乏绝，便会出现断炊，那时就只好以芋栗为生了。种放生性嗜酒，外出沽酒不便，只好亲自种秫山中，用以自酿。“每当空山清寂，聊以养和”。幅巾短褐的种放，“负琴携壶，泝长溪，坐磐石，采山药以助饮”，高吟“溪上醉眠都不知”，于是自号“云溪醉侯”。号虽雅，似仍隐藏不住那份苦涩况味。生活虽苦，却没有阻止种放潜心《易学》，并课徒授业，传播文化。种放执子弟礼于名道士陈抟。《宋史》记载，种放的《易学》受之于陈抟，“源流最远，其图书象数变通之妙，秦汉以来鲜有知者”。身为《易学》大师，种放不忘传承后人。经学深醇的朱震在《汉上易解》中说：“陈抟以《先天图》传种放，放传穆修，穆修传李之才，之才传邵雍；放以《河图》、《洛书》传李溉，溉传许坚，许坚传范谔昌，谔昌传刘牧。”可谓后继有人。授业余暇，种放还勤于著述，他写的《蒙书》十卷及《嗣禹说》、《表孟子上下篇》、《太一祠录》为世人称道。他所作诗词，也多传出去被人们广为吟诵。此时的种放，虽身隐岩壑，自称退士，却已声名远播，为世人所知了。淳化三年（992），终南山第一次迎来了朝廷的使者。陕西转运使宋惟千向朝廷表荐种放的才行，太宗诏令种放赴阙。消息传来，种放老母态度明朗：她斥责儿子既然身隐，就不该舞文弄墨，如今为人所知，从此将不得安生，并声言要独自深入穷山。大概种放也认为时机不够成熟吧，于是便称病不起。母亲又焚毁种放的笔砚，和种放转居到山中人迹罕至之处。此后的生活更加艰难，以至咸平元年（998）母亲去世后，种放竟“贫不克

葬”，仰赖朝廷赐给助丧的钱、米才得以完葬。然而终南生活并不封闭。山外的消息，弟子们会不时传来。终南山离长安城不远，偶尔，种放也走出深山，一游长安。因此，外面的世界对种放来说并不陌生。咸平五年（1002），已入中年的种放一身平民打扮，迈步走上了崇政殿。真宗“询以民政边事”，种放回答说：“明王之治，爱民而已，唯徐而化之。”正中皇帝下怀。真宗龙颜大悦，赐授种放左司谏一职，掌规谏讽喻。出仕后，种放屡得召对，并经常得到朝廷的厚赏。两年以后，真宗诏许种放暂归终南山。从此种放开始了往来于朝野间的生活。而每次到京师，除奏章规谏，种放还热衷于传授学业，秦、雍二地的学生多前来拜师。种放不仅经学满腹，而且身负经世之术。真宗每次询问，种放都能据经以对，“斟酌化源，丹青王度”，深得真宗赏识。在景德三年（1006）十月的诏谕中，真宗赞赏种放“每所咨询，备详理道，载观敷纳，蔚有材谋，深简朕怀”。很想重用他。并期望种放“恢富国强兵之术，陈制礼作乐之规，返朴还淳，措刑息讼，辅予不逮，驯至太平”。种放上言表示有幸处太平盛世，又承蒙皇上恩宠，哪敢碌碌无为，不竭忠尽力。不久，种放官拜给事中，掌驳正政令的违失。身为台谏大臣，种放敢于放言直谏。大中祥符四年（1011），真宗西祀至河中府（今山西永济西），长安父老请皇上临幸。真宗意犹未决，招来种放商量。“种奏大驾此幸，有不便者三。上玉色悚然曰：‘臣僚无一语及此者。’放曰：‘近臣但愿扈清跸，行旷典，文颂声。陛下当自悟于清衷也。’”第二天，真宗便传诏起驾回宫（《宋人轶事汇编》卷五）。劳民伤财的长安临幸被谏止了。史载，真宗对种放优礼无比。一日，真宗登龙图阁，种放随行。真宗垂手拉着种放胳膊，环顾近臣说：“昔日唐明皇优待李白，御手调羹。今天我携种放同登龙图阁，厚贤的礼节，无愧于前代了。”真宗如此优崇种放，在宋代隐士中可谓绝无仅有，然而也为日

后种放的悲剧命运埋下了祸根。种放晚年累居高官，拜工部侍郎。朝中有人写信嘲笑他并劝他放弃官位，再隐岩谷。种放不答，他已陷入卑污官场难以自拔。由于朝廷的禄赐优厚，种放晚年开始“颇饰舆服”。《宋史·本传》载，种放“于长安广置良田，岁利甚博，亦有强市者，遂致争讼，门人族属依倚恣横”。《宋史·王嗣宗传》也记载谏官王嗣宗多次参奏种放“夺编甿厚利”，“侵渔众民，凌暴孤寡”。此时的种放简直成为一方之患。由于王嗣宗屡次派人审责种放不法，真宗只好诏入推究，“会赦恩而止”。不久，种放主动上表辞官归隐，徙避嵩山，从此不再出仕。大中祥符八年（1015）十一月的一天早晨，种放起床后，忽取来所有诗文奏疏，全部焚掉，又穿上一身道士服，“召诸生会饮于次，酒数行而卒”。享年61岁。

二、终南捷径的衍化

卢藏用与种放堪称是走“终南捷径”的代表人物。事实上以退为进，以隐居获得清名，由隐而仕，历史上代不乏人，姜尚、诸葛亮、王猛、谢安、李白、陶弘景等皆是此类。“终南捷径”现象虽说古已有之，但似乎以有唐一代最为典型。

这里以大诗人李白为例。李白自称“天生我材必有用”，他从不掩饰自己在政治上的野心。在《代寿山答孟少府移文书》中，李白公开表示自己欲“申管晏之谈，谋帝王之术，奋其智能，愿为辅弼，使寰区大定，海县清一”。“愿为辅弼”清楚地表明，李白要做良相，进入最高权力核心。与一般文人不同，李白恃才狂放，他不愿按部就班地一步一步去走科举之路，他想通过非常手段取得非常效应，走“终南捷径”。

开元十八年（730）夏秋之交，30岁的李白抱着“三十功名尘与土”的心情离开湖北安陆，经南阳来到长安。李白到达长安后并没有

直接进入长安城，而是隐居在距离长安城不远的终南山。李白隐居终南山的目的，他在《赠裴十四》诗中说得很清楚："身骑白，不敢度，金高南山买君顾"，这表明李白隐居终南山就是要以隐居为手段，自抬身价，以便有朝一日得到君王重用，完成功业。为了实现"买君顾"的理想，李白隐居终南山，并以此为据点，四出活动。在长安结识了崔宗之，拜见了宰相张说，并结识了他的两个儿子，在他们的帮助下李白两次登上终南山楼观台谒见玉真公主。玉真公主是睿宗的第十女，当朝天子唐玄宗的妹妹。她在太极元年出家做道士，后赐号"持盈法师"。李白在玉真公主别馆向公主呈献了《玉真公主词》等一系列表达进取、希冀提携的赠友唱和之诗，意在求得玉真公主的赏识和引荐，实现他的政治抱负和人生理想。遗憾的是，李白在玉真公主别馆忙乎了一段时间，却没有得到任何举荐。第二年，李白就再也待不下去了，于是他走下终南山，西游邠州、坊州。翌年春，再由坊州回到终南山。不想，在长安街市与一帮斗鸡徒们发生了冲突，五月份即离长安由黄河东下至梁苑。最后，32岁的李白很不甘心但又无可奈何地回到了安陆。

可能是时机未到，也有可能是玉真公主此时对李白还不太了解，所以，李白的第一次隐居终南山和长安之行，并无具体的收获。李白在隐居终南山期间写过不少诗，很能说明他此时的心境。"出门见南山，引领意无限。秀色难为名，苍翠日在眼。有时白云起，天际自舒卷。心中与之然，托兴每不浅。"这是李白隐居期间写的一首描绘终南山的诗。把终南山丽肌秀姿、千峰碧屏、深谷幽雅、令人陶醉的景象描写得活灵活现，更重要的是这首诗表明李白此行的隐居是"托兴每不浅"。李白离开楼观玉真别馆，眼见自己的一番努力全无希望，怅然之下写下古乐府诗《长相思》："长相思，在长安。络纬秋啼金井阑，微霜凄凄簟色寒。孤灯不明思欲绝，卷惟望月空长叹。美人如

花隔云端。上有青冥之高天，下有绿水之波澜。天长路远魂飞苦，梦魂不到关山难。长相思，摧心肝。”此诗运用比兴手法，将“天子”比作“美人”，意在表现自己近在咫尺却无缘晋见的痛苦心情。接着，他写下另一首不朽之作《行路难》：“金樽清酒斗十千，玉盘珍羞直万钱。停杯投箸不能食，拔剑四顾心茫然。欲渡黄河冰塞川，将登太行雪满山。闲来垂钓碧溪上，忽复乘舟梦日边。行路难，行路难，多歧路，今安在？长风破浪会有时，直挂云帆济沧海。”其中不乏牢骚。

李白虽然怅然、苦闷地离开了终南山，但他此番的隐居并没有白费。后来，玉真公主还是在皇帝哥哥面前举荐了李白，这才有了后来天宝元年的奉诏入京和赐翰林供奉的事。李白在终南山实施的这一系列的“买君顾”活动，虽然当时看着无果，但后来还是起了关键作用，这表明“终南捷径”还是有用的。也就难怪士人要竞相模仿了。

《旧唐书·隐逸传序》云：“即有身在江湖之上，心游魏阙之下，托薜萝以射利，假岩壑以钓名，退无肥遁之贞，进乏济时之具，山移见诮，海鸟兴讥，无足多也。”《新唐书》卷一九六《隐逸传》云：“唐兴，贤人在位众多，其遁戢不出者，才班班可述，然皆下概者也。虽然，各保其素，非托默于语，足崖壑而志城阙也。然放利之徒，假隐自命名，以诡禄仕，肩相摩于道，至号终南、嵩少为仕途捷径，高尚之节丧焉。”这表明，在唐代“终南捷径”不再是个别人的个体行为，相反它已成为一种社会风尚，进而衍变成为一种奇特的历史文化现象。

三、终南捷径背后蕴含的社会问题

“终南捷径”之所以能成为古代文人登堂入室、获取功名的一种途径和手段，是因为它确实是文人入仕的一条途径。试以唐代社会分

析之。

唐代可能是我国历史上最重视征召隐士的朝代。据《新唐书·选举制上》载："天子又自诏四方德行、才能、文学之士，或高蹈幽隐与其不能自达者，下至军谋将略、翘关拔山、绝艺奇伎，莫不兼取。其为名目，随其人主。"《唐大诏令集》卷一〇六《处分高蹈不仕举人敕》条云："敕，古之贤君，贵重真隐者，将以励激浮躁，敦厚风俗。《传》不云乎：举逸人，天下之人归心焉。盖谓此者。朕缅稽古训，思弘致理，以为道之为体，先崇于静退；政之所急，实仗于贤才。是用求诸岩薮，假以轺传，虚伫之怀，亦云久矣。卿等各因旌贲，来赴阙庭，诚合尽收，以光是举。然孔门荷篠，唯数七人。商山采芝，空传四老。今之应辟，其数颇多，朕顷缘幸汤，粗令探赜，或全诚抗迹，固辞避于呈试，或含光隐器，不耀颖于文辞。未测津涯，难于处置。语默之际，用舍遂殊。其弟子春等，并别有处分。自余人等，宜各赐物十段，用成难进之美，以全至高之节。宜皆坐食，食讫好去。仍依前给公乘还贯。其华阴郡李岗等十六人，虽所举有名，或称疾不到，宜令本部取诸色官物，各赐二十段，以充药物之资。"不仅如此，唐代的帝王对隐士也是礼遇有加。唐太宗曾下诏："若有鸿才异等，留滞末班；哲人奇士，沉沦屠钓，宜精加搜访，进以殊礼。"此后，唐高宗及武则天也秉承了这一风气，"访道山林，飞书岩穴，屡造幽人之宅，坚回隐士之车"。中宗、睿宗时仍沿用这一风气。到了玄宗朝尊隐得到进一步发展。开元五年（717），皇帝下诏"有嘉遁幽栖，养高不仕者，州牧各以名闻"。肃宗乾元元年"尤虑岩穴内尚有沉沦，宜令所在州县更加搜择，其怀才抱器，隐遁丘园，并以礼征送"。代宗广德元年"有怀才抱器，安贫守节，素养丘园，为众所知者，具以名闻"。穆宗元和十五年"如有隐于山谷，退在丘园，行义素高，名节可尚，或才兼文武，卓然可奖者，具名荐闻"。

由此可见，礼遇隐士几乎贯穿于整个唐代。唐代帝王对隐士的优遇助长了终南捷径之风的盛行。

此外，唐代还在科举中设置了一系列征召隐士的举制科目，如：唐高宗显庆四年的“养志丘园嘉遁之风戴远科”，麟德元年的“销声幽薮科”，乾封三年的“幽素科”，中宗神龙元年的“草泽遗才科”，景龙三年的“藏器晦迹科”，玄宗开元二年的“哲人奇士隐沦屠钓科”，天宝四年的“高蹈不仕科”，代宗大历二年的“乐道安贫科”，德宗建中元年的“高蹈丘园科”，穆宗长庆四年的“山人科”，文宗大和二年的“处士科”等。由于制举一经登第即可授官，无须如进士、明经那样要过礼部、吏部的考试关，待释褐而逐个阶梯攀升。这些科举科目的设置无疑促使了大量终南捷径之士的产生。

唐代如此，其他朝代也存在类似情况，这表明“终南捷径”形成，并非一时的风尚，而是长久以来中国历史文化的积累。“终南捷径”之所以能成为一种风气、一种时尚，一种特殊的文化现象，是有它深刻的社会根源的。“终南捷径”之所以能成为古代文人的一种情结，是与中国古代社会的政治环境有关。在古代，征辟隐士被认为是政治清明的表现。《论语·尧曰》：“举逸民，天下之人归心焉。”对帝王而言，征辟隐士是王朝收服民心的一种重要举措，也是政治清明、王朝兴盛的一种象征和表象。高蹈不仕的存在无疑是对统治者的一种极大的嘲讽和否定，这种政治上的负面效应是当政者所不愿看到的。基于此，历代帝王大多对隐士是惠赐存问，优渥有加，甚至是“蒲轮当车”。士人渴望进入权力中心、建功立业，而帝王也愿意以举隐士来标榜自我、收买人心。这样一来，在士人与帝王之间便形成了一种相互利用的关系。正是这种彼此需要促成了“终南捷径”的发生。

为什么要在终南山隐居而不是其他地方呢？这是因为“终南与

清都，烟雨遥相通”。位于“天之中，都之南”的终南山与长安宫阙近在咫尺，隐于终南山容易为上层社会所知晓。终南山成为隐居的胜地，除自然景色外，地临长安是一个最为重要的原因。在一些人的心目中，终南山原本就是长安城的一部分，接近此地，也就意味着距离京城上流社会不远了。地理位置与人文荟萃的紧密联系，使得终南山成为政治中心——长安——的一个不可割裂的舞台。对于那些一心想进入官场的人来说，隐于毗邻京城长安的终南山，名为隐居，实为扬名待举，候诏入仕，无疑是一条进入仕途的捷径。

四、终南捷径的现代意义

“终南捷径”虽然是一个含有浓厚贬义色彩的词，专门用来讽刺那些借隐居以求官的假隐者和政治投机者，但是它却是最能代表中国隐士精神的一种特殊形态。隐士就实质而言，虽然不乏一些息心绝念、高蹈远举的真隐者，但更多的恐怕还是像卢藏用、种放之流的假隐者。真隐士是寻求心灵上的旷达和洒脱，而假隐士则是借隐居来达到做官的目的，隐居只是一种手段——一个为达到目的而比较有效、便捷的手段。真隐士是“心隐”，是为了摆脱世俗的困扰，追求心灵的自由，实现诗意地栖居，是人性的一种回归，是人生的一大解脱。譬如孔子周游列国、疲惫不堪了，便说沂水春风“吾与点”；庄子看惯了大小诸侯的尔虞我诈，便要凭虚御风、悠游逍遥；陶渊明在仕途失意时，便解甲归田，“采菊东篱下，悠然见南山”。而假隐士是“身隐”，是官迷、财迷，譬如走“终南捷径”的卢藏用、“中隐”到宣城的谢朓、披着袈裟的“黑衣宰相”慧琳。

如今，“终南捷径”早已成为一段前尘往事，衍生“终南捷径”的时代已成为历史，诞生“终南捷径”的土壤也不复存在。今天再也不会出现“蒲轮当车”、“具以名闻”的情况了。今天，如果谁还幻

想或妄想着在终南山搭建一个茅蓬，以此等待组织部门前来考察，那只能说此人脑袋让驴踢了。今天的时代，早已没有“终南捷径”存在的土壤、条件和环境了。

“终南捷径”是不存在了，但“终南捷径”带来的种种思想理念、行为方式并没有完全消解。相反，在某些时候它有可能还会愈演愈烈。世界已进入信息化、网络化时代，整个地球都成为一个“地球村”，但是今天我们依然面临一个体制问题。明明是一个青年才俊、有为青年，却因为各种原因，被排斥在体制之外。体制内、体制外，壁垒森然。这就难怪为什么会有那么多的人削尖脑袋要去报考公务员，以至于公务员考试被称为是“国考”、“天下第一考”。常言道：水往低处流，人往高处走。人生在世，人人都想谋求成功。但实现自我人生价值不一定非得都要当官。现代社会是一个全面开放的社会，市场经济下越来越细的社会分工，多元化的就业渠道，加上无处不在的网络信息，为每一个有志青年提供了广阔自由、自主的发展空间和职业道路，同时为马克思提出的“每一个人的自由发展是一切人全面发展的前提”的论断提供了条件。

“终南捷径”在现代社会的意义就在于可以启发我们另辟蹊径，反其意而用之，张其意而用之。今天，我们再也不可能走以隐退作为晋身之阶的隐士之路，相反，我们要积极入世，与时俱进、与世和谐。在社会的大前进、大发展中寻求自己的人生发展之路，实现自我的人生价值。无数成功人士的实践证明：一个成功的人之所以能够成功，就在于他能将自身的发展同社会的需要以及别人的需求结合起来，找到一个恰当的切点。融入社会、和谐发展才是今日的“终南捷径”。

终南捷径翻新意。对于今天的知识分子而言，无论是从政、经商、还是治学，只要运用得妙，都可以从“终南捷径”中汲取营养、智慧，进而找到适合自己的人生道路。现代社会经济转轨、文化多

元，在这样一个时代“终南捷径”并非毫无现实意义。相反，它可能会承载更多的文化内涵。

第三节 终南山隐士的现代嬗变

在关注终南山的这几年里，笔者心中最大的一个困惑是，今天隐居在终南山的这些个来自全国各地的形形色色、成分复杂、目的各异的住山人是否还能称其为“隐士”？终南山隐士的命题在今天是否还能成立？如果说这些人不是隐士的话，那么，又该如何称呼他们呢？我们到底该怎样来准确定位今天终南山里的这些所谓“隐士”呢？

坦率地讲，笔者当然希望今天住在终南山的这些人依然是隐士。如果说这些人不是隐士的话，笔者在感情上首先就无法接受。说实话，笔者从内心里宁愿相信他们是隐士，——一种变化了的“新型的隐士”。然而一旦当笔者心平气和地静下心来仔细想想的时候，却发现这些想法只不过是一种美好的愿望，是一厢情愿，甚至是一种自欺欺人的可笑举动。理智告诉笔者，如果按照传统的隐士的定义来界定的话，今天终南山里的这些人显然已经不是真正意义上的“隐士”了。

隐士是一个动态概念，它有一个历史嬗变的过程。如果我们仔细考察一下隐士的源头的话，就会发现，最早的隐士是出于一种政治的因素而隐居于山林洞穴之中，如：巢父、许由、伯夷、叔齐等。这表明，隐士就本质而言，最初是一个政治概念，是一种政治不服从或不合作行为，是一种曲折的精神反抗。什么是隐士？隐士就是客观上有能力也有条件去做官，但主观上却偏偏不去的人，用《周易》的话讲就是“不事王侯，高尚其事”。“不事王侯”是隐士的一个最

重要的特征，同时也是隐士最可贵的一种精神品质。然而，随着历史的发展，隐士的概念逐渐发生了嬗变，相继出现了隐于地方官的“中隐”，隐于庙堂或朝市的“大隐”和隐于心灵的“心隐”。无论是“大隐”、“中隐”还是“心隐”，说穿了都只不过是一种中庸的、艺术的、平衡的“生存的哲学和智慧”，是一种无奈的、迫不得已的人生样式和痛苦的生命选择。朱熹曾说过：“隐士多是负气之人。”这话确是见道之言。历史上很多隐士都是“入世不彻底，出世不甘心”，一心处两端，异常痛苦。从“小隐”、“中隐”到“大隐”，从“身隐”到“心隐”，隐士经历了一个嬗变的历史过程。这个过程就像佛教的中国化一样，就像禅宗的创立一样，是一个与时俱进、不断发展的过程。在这个过程中，隐士最初所孕育的那种犀利的、批判的、反抗的精神品质日渐萎缩、变形，乃至发生变异，变得更加温和、简易。隐士嬗变的过程说穿了其实就是一个“世俗化”的过程，在这个过程中，隐士原有的政治色彩越来越淡，而心灵色彩越来越凸现。如今，隐士已从一个“政治概念”演变成为一种人生认同、一种价值观年、一种生活方式，乃至成为一种休闲方式。隐士在发展过程中，逐渐淡化了传统士人以道抗势的抗议精神，显示出精神化、世俗化的倾向，这反映了在世俗王权挤压下士人持守的道统的不断整合、调整和重新定位。隐士概念的这种嬗变不仅是隐逸形迹和地域处所的转换，更是社会政治和文化思潮在士人心理上的折射，背后蕴含着丰富的文化信息。

王学泰先生在《谈谈隐士文化——〈采菊东篱下〉自序》一文中这样写道：“自50年代以来，我们建立起一个高度组织化的社会。数亿人口，每个人都有一个定位，人人生活在‘世内’，再没有世外之人了。不仅城市不可能，农村也断绝了所谓‘隐逸’人的生存环境。……隐士这个阶层至此完全消失，隐士文化当然就此断绝。”王

学泰先生得出这个结论是从政治阶层的角度而言的。从这个意义上讲隐士的确已经不存在。隐士是农耕社会的产物，今天已进入后工业时代、信息时代，整个世界已成为一个“地球村”，资源共享信息互通使得隐士们早已难藏踪迹。

今天，我们面临一个问题，如何正确定位今天终南山里的这些住山人？他们是否还能称作“隐士”？关于这个问题笔者曾先后与西北大学的李利安教授，陕西师范大学的阎庆生教授、田刚教授等人做过深入持久的交谈。他们一致认为，今天终南山里的这些“隐士”，确实已完全不同于传统意义上的那种“隐士”。今天终南山的这些“住山人”、“修行人”，你可以称他们是隐士，也可以认为他们不是隐士，这要看你从哪个角度来看。如果像王学泰先生那样从社会阶层的角度分析，那的确是不存在隐士了。士，都不存在了，何来隐士？不过，西北大学佛教研究所所长李利安教授认为，士在某些时候也可以指在某一方面做出贡献、有重大成就或学有专长的人，从这个意义上讲，今天终南山里的这些人仍然是隐士。阎庆生教授则认为，任何概念都有它自身难以克服的局限。在定义一个事物的同时另一面也是限制了它。基于此，他建议笔者使用“新隐士”这个概念，以区别传统意义上的隐士定义，不仅如此阎教授还在方法论上给了笔者不少有益的建议。受阎教授启发笔者试图将今天终南山的这些隐士称之为“当代隐士”。相对于农耕时代传统意义上的那种政治色彩鲜明的隐士，今天终南山的这些隐士是一种变化了的、新型的隐士，他们说穿了其实只是一群厌倦都市生活，因而来到终南山中或体证佛法、或研习学问、或健身养生、或调剂生活，寻求精神放松、探索生命本来意义的“自然主义者”。准确地说，他们只是一群喜欢山居生活的“住山人”、“修行人”。如果单从衣食住行等外在形态来看，这些人的生活和几千年前终南山里的隐士几乎没有什么太大的变化，从这个意义

上讲，你仍可以称他们是隐士。

准确地说，今天终南山里的这些“当代隐士”只是一群寻求心灵生活的修行人。基于习惯和感情我们仍然称他们是隐士。然而，此隐士早已非彼隐士。“当代隐士”，已经彻底冲破了传统隐士的那种历史文化的藩篱，抛弃了隐居不仕的陈腐观念，不再是“隐居以求其志”，更不是什么妄想走“终南捷径”，它只是一种生活的方式而已。

综上所述，今天我们谈论隐士，更多的是从精神、心理的层面来说，也就是说隐士已经从一个政治概念演变成为一个普通概念，隐逸本身也由一种政治不服从或不合作行为演变成一种精神调适、一种心理行为、一种生活方式、一种休闲手段，成为一种“心隐”。从最早的不事王侯的“岩穴之士”、“林泉之士”到后来行色各异的“小隐”、“中隐”和“大隐”，乃至醉翁之意不在酒的“终南捷径”，直到今天的“心隐”，隐士本身也走过了一条蜿蜒曲折的道路。今天，我们之所以还讲终南山隐士，还承认终南山隐士这个命题的存在，更多的是从“心隐”的角度。隐，不仅是指形体隐遁山林，也指内心的归隐。隐，有大小之分。小隐，隐于丘山、隐于市朝；大隐，隐于天地、隐于无形。无论隐在哪里，都是隐在心里，心隐了世上便无处不可隐。因此，隐在今天已成为一种生活方式。从心隐的角度讲，人人都是隐士，每个人都可以做自己心灵的隐士。

第四节　市场经济下的终南山隐士

隐士是传统农业社会农耕文明的历史产物，那么当历史进入工商社会，进入工业时代和后工业时代，特别是进入信息时代和网络时代

以后，隐士还会存在吗？

近世以来，中国社会发生了巨大的变化，但仍有隐士存在。民国时期隐士又回光返照，产生了一大批的高僧大德，形成了一个隐逸的高峰。历数近世以来的隐士，为人所知的大概有：弘一法师(李叔同)、马一浮、张作良、周作人、钱钟书、孙犁、储安平等。这里重点提一下孙犁。1987年，孙犁在一篇题为《小同窗》的散文中提到他中学时代的同学李之琏。李之琏是河北蠡县人，北平大学法商学院毕业。中学时曾与孙犁同学。新中国成立后，曾任中宣部秘书长；因1957年办“丁陈反党集团”案不力而被打成右派，流放到新疆石河子去了。平反后，当了中顾委常委。孙犁说：“官儿，李做得够大了，这在过去，就是左都御史！”李的照片曾与国家领导人排列在一起。他退下来以后，来天津看望孙犁这位老朋友。孙犁在这篇散文中写道：“我向他发牢骚，说社会风气如此，我真想找个地方隐遁去了。他没有批评我，只是笑了笑，说：‘哪里也是一样。’”（见《孙犁选集·散文卷》172页）试问还有比这更清楚的文字吗？

即使是在改革开放以后的20世纪90年代依然有人向往隐居并付之于实践。如著名作家徐光耀等一些河北文化人，在山上修筑房子住下来，过起一种简易的生活，这似乎可以看成是短时段的隐居。他们的事迹，河北的报纸上曾经报道过。徐光耀先生有短期的隐居生活——那至少是一种“体验”——别样的一种体验。为什么孙犁与徐光耀这两位具有“慷慨悲歌”情怀的燕赵名士，都产生过隐退心理呢？这里面有没有深层次的东西可以挖掘呢？——这一问题至今似乎还没有人提出来。

1990年，我国当代著名朦胧诗人顾城在新西兰激流岛隐居。此外，一心想做隐士的还有：躲回湖南老家的周立波、在湖南岳阳农庄里种菜的韩少功、半隐不居的张承志和张炜、早在雅典奥运会时就

想隐居的许海峰以及在岳阳西冲村盖3间瓦房隐居的全国政协原副主席、前湖南省委书记毛致用……

2011年，媒体报道："北大教师王青松、张梅夫妇携子隐居深山十几年，寻桃花源生活"，引发社会强烈反响。

2012年，某媒体爆料："五千多位隐士藏身终南山，住茅棚过千年前生活"，引起轩然大波，加上网络的推波助澜，一时间隐士成为一个热门话题。许多人不远千里来到终南山寻找隐士。

2013年3月，媒体再次报道："37岁白领放弃两万月薪寻找梦中隐居地"。直到最近，一位当代学者还亲口告诉笔者："我的本心，也想隐居，只是家庭条件不允许，时常闪过此念头。静读十年书，与二三素心师友时而交往，是何等舒心的事。体制，家庭，都是鸟笼；扩大而言，社会也无非是一个牢狱，我们都是坐在它里边的'囚犯'（西方学者认为语言是牢狱）。读点西方的理论著作，我觉得得出这样的结论，并没有什么奇怪。整个人类的前途，并不容乐观——后现代主义的理论，似乎并非梦呓，它的眼界开阔，是从世界现实出发的。中国大多数知识分子，现在似乎还被束缚在传统思想里。振拔出来，需要时日。我尽量读西方的书，也是为了弥补自己的知识缺陷。中国的思想界令人窒息。我可能有点悲观；但在历史哲学上，悲观是不对的——这我也知道。历史有选择性——被选择了的不一定是最好的，正像一个人选择了当隐士并不一定是最佳途径一样——历史的变幻莫测，极难把握!"由此我们不难看出，隐士是多么的具有诱惑力，它几乎成为隐藏在我们每一个人内心深处的一种挥之不去的情结。

随着城市化进程的加剧我们进入了工业时代、后工业时代、网络时代、信息时代。这样我们就面临一个问题：如何看待市场经济下的终南山隐士。的确，时代变了就连隐居这一最古老的精神安放的形式也随之发生了深刻的变化。如今你要在终南山隐居，已不像以前那

么容易了。你可能得购买一处房屋，即使是破败不堪。你要修葺房屋就要请山民帮忙。而请山民是需要花钱的。如今的山民也懂得市场经济，漫天要价。另外，今天你住在终南山隐居还得提防有人来谋财害命。世事如此，人心不古。世界早已不是原来的样子了。今天你要在终南山做隐士，少量的财物已成为必不可少的条件之一。事实上，今天的终南山隐士已远比他们的先辈们幸福得多。总体来说，今天终南山里的这些隐士其隐居的条件已今非昔比，大为改善了。今天在终南山隐居的这些个隐士差不多都能用到自来水和照明电。这和前代是何等的不同。即使是那些最因循守旧、终日持戒的和尚和道士也大多都有一部手机，用以和外界联络。笔者曾特意留心过一些隐士的茅蓬，在那里收音机、电饭锅、电磁炉甚至液化气等家用电器一应俱全。个别隐士的隐居处，甚至很奢华，堪比五星级酒店。终南山的隐士们每隔一段时间都会下山，购买一些基本的生活用品。今天的终南山隐士很少再有那种“一贫如洗”的“穷和尚”了。相反倒有不少“富和尚”，这是因为越来越多的居士和护法团时常给他们供养钱物，有时候数目还很大，足以保证他们的物质生活了。一位隐居在终南山紫阁峪里的隐士亲口告诉笔者，他的茅蓬里积压了十多桶金龙鱼食用油，压根就用不了，徒生烦恼。他说：“物质太好并不是什么好事，这样下去隐居就失去了意义。修行原本就是为了要吃苦的，如今却变了样。”庆幸的是，终南山里的这些隐士大多都不恋财，他们将金钱视为身外之物。

物质变化带来的是心理的变化。如今的终南山隐士早已不是“山中无甲子，寒尽不知年”了，相反他们是“隐士不出门，全知天下事”。他们对社会并不陌生。即使下山进入社会也能进退自如、游刃有余。

如今终南山的隐士除了先前那种传统的宗教型隐士外，更多的是

生活型的“现代隐士”。这些人大多是事业有成的成功人士，因为厌倦了都市的生活，而跑到了山里。这些人的隐居多半是“半隐”，隐居对于他们而言只不过是换一种生活的方式而已。就像城里人大鱼大肉吃腻了，偶尔吃点白菜萝卜，反倒感慨万千、唏嘘不已。

隐居是要有本钱的，今天在市场经济下做隐士是越来越难了。正像一位作家所说的那样“世人都晓神仙好，惟有功名忘不了”、“今欲做陶渊明而不得”。对于那些不得不为五斗米折腰、上班打卡的工薪族来说，即使有财力，隐居也是一件遥不可及的奢侈的事，因为你很难有充裕的时间。做隐士既要有钱还要有闲，二者缺一不可。基于此，一些都市白领，只好附庸风雅，要么周末开着越野车沿着环山路四处欣赏风景，要么独自背着行囊漫山遍野地去寻访隐士，至少也要在家里挂一两幅仿制的“山水画”，在办公桌案头上摆一两个迷你盆景，以引发“悠然见南山”的神往。相反对于那些身处万丈红尘争名夺利的官僚商贾、社会精英，时不时也会突然玩一下“失踪”，以“抱歉，你所拨打的用户不在服务区”为荣，他们还喜欢在自己的别墅里造园林、假山、草堂和山房，种上一垄竹子，放几块湖石，以满足归隐山林的雅兴，附庸“高人逸士”之风雅。不管怎么说，精神的闲适总是需要物质的丰盈作为后盾的。

在今天这个市场经济下，一方面是做隐士越来越难，一方面是新的“现代隐士”不断地出现。市场经济下的隐士可能是政府高官、商业巨子、明星大腕、学者文人，也可能是宅男、宅女、蜗居蚁族等等。几乎每一个社会领域都会孕育出一些现代隐士。随着网络时代的到来，在软件公司、媒体业、投资银行等“热门行业”里，又出现了一批“新兴隐士族”。他们是这样一类人：他们不懂得动静结合，他们一天十几个小时地坐在电脑椅里，与电脑对话。他们一边上网一边工作，离开了电脑他们会觉得空前无聊。他们不喜欢打网球，不喜欢

看电影，不喜欢参观博物馆，不喜欢旅游，不喜欢结婚，也不喜欢与人交流。他们对一切都提不起精神，他们觉得人生一点都没意思。如果这样的人也能称为隐士的话，那实在是一种空前的悲哀，是隐士精神的绝对扭曲与变异。

第五节　终南山隐士的精神透视

隐士就精神层面而言，它是一种先天的精神的基因。笔者常常这样想，也许在人类站起身子直立行走的最初那一瞬间起，隐士的基因就已经诞生了。我们可以这样设想，当人还是猴子的时候，猴群中或许就有一只离群索居、郁郁寡欢的猴子，当别的猴子都兴高采烈地玩耍或觅食的时候，这只猴子却躲在一边，静静地注视着远处的白云、蓝天而若有所思。这只“离群索居、郁郁寡欢”的猴子就是隐士的鼻祖。人群中总有那么一小撮人，天生就有一根孤独、敏感的神经。正是这根孤独敏感的神经造就了隐士先天的那种精神的基因。隐士是心灵与外界环境产生冲突的产物，“心灵的异化”是产生隐士的根源。

如果我们对隐士的心态进行一番深入的分析的话，我们就能发现，隐士的内心是十分复杂的。首先从隐居的动机来说，隐士有真假。真隐士追求个性的独立、精神的自由，寻求诗意地栖居，是人性的一种自然回归。如：孔子周游列国累了便说沂水春风“吾与点”；庄子看惯了大小诸侯的尔虞我诈，便要到自然中去做“逍遥游”；陶渊明厌倦了官场，便“采菊东篱下，悠然见南山”。而假隐士则是挖空心思地矫情伪饰、沽名钓誉。如：高唱“中隐”的谢朓，走“终南捷径”的卢藏用、种放，身披袈裟的“黑衣宰相”慧琳。

隐士因何而隐，那更是难以言尽。有这样一个故事颇能揭示隐士的命运。说是从前，有一个人出生于世家，经济富裕、无忧无虑。按说这个人应该很高兴，可是实际上他并不快乐。他内心一直向往一种宁静的生活。后来他的父母去世了。这个人便将家中的金银财宝装进箱子，沉到了海底。自己则流落街头，靠编织笊篱为生，偶尔也为人算卦。渐渐地这个人声名鹊起，不仅一般百姓敬仰他，就连官府也多次请他做官。他不愿意当官，于是离开闹市，在父母的墓地旁搭建了一个草棚和妻儿住下。可是不久官府就将这个人抓了起来并且直接砍了头。官府这样做的理由是：这个人自诩高士，不肯做官，但却在父母的坟墓旁，在三年守孝期间一连生了两个子女。这是一个伤感但却饱含深意的故事。这个故事包含了隐士的全部心酸，是解读隐士心灵的一把钥匙。每一个隐士背后差不多都有一个离奇、曲折的故事。就本意而言，世人大约是没有一个人愿意心甘情愿地去做隐士的。隐士多半是一种无奈的选择、无奈的人生样式，当然这也不排斥为数很少的几个自我觉悟之人，主动去追求精神的洒脱和生命的彻悟。然而这样的人毕竟是少数，用佛教的话讲，那是天生“慧根”，是先天的，是“过来人”（意为二是修行）。对于绝大多数人来说，人生是常态的。也就是说，走着、走着，拐了个弯。这个过程可能是主动的也可能是被动的。

大家不要觉得只要是隐士那一定就是觉悟的、智慧的、可以为人师的，是大德，是菩萨。并不尽然，实际上隐士是形形色色的，隐逸的动机和表现也是大相径庭、迥然有异的。隐士，有尊儒的，崇道的；有自作清高、待价而沽的，有誓死不渝、不改初志的；有饿死的，冻死的；有装疯卖傻的，有痴狂疯癫的，也有天性扭曲、人格变态的。汉代有位隐士叫向栩，恒读《老子》，不好说话而喜长啸。宾客来访，辄伏不视。整束似狂人，经常披头散发，拿根红带子系在

头上。向栩经常骑着一头驴上街乞讨，一旦得到钱财，立即找来那些街头乞丐一起到自己家里吃住玩乐、纵酒欢会。晋初隐士董京，整天披头散发在洛阳城中乞讨，不要别的东西，只要破布头碎棉花。有人想送他一点好的布帛，他坚决不肯。有人对他恶言相辱、拳脚相加，他竟连一点怒容也没有，整个人就跟精神病院的疯子没啥两样。《晋书·隐逸传》记载：公孙凤“冬衣单布，寝处土床，夏则并食于器，停令臭败，然后食之”。如果说冬穿单衣、夜睡土炕还能理解的话，将食物放馊了再吃，无论如何却说不通。《金史·隐逸传》记载的王予可也是一个矫情的变态者。他“夜宿土室中，夏月或尸秽在旁，蛆虫狼藉，不恤也”。这等恶心和吃馊饭有何区别？此外，隐士中压抑天性、终身不娶的更是大有人在。矫慎少好黄老，为清净，隐居山谷洞穴，苦练赤松子、王子乔神仙导引之术。友人吴苍敬重他，写了封信：“足下审能骑龙弄凤，翔嬉云间者，亦非狐兔燕雀所谋也。”吴苍本意是想试试矫慎的意志如何并顺便劝告他学学古人萧史与弄玉，也来个夫吹箫、妻凤鸣。谁知，矫慎竟连信也不回。“年七十余，终不肯娶”。《晋书·隐逸传》记载，夏统不但不婚娶，而且见女人如见鬼魂。一次，他的堂父祭祀先人，找来两女巫做法事。这两个女巫“并有国色，庄服甚丽，善歌舞”。夏统进门忽见两女巫在中庭“轻步徊舞，灵谈鬼笑，飞触挑枰，酬酢翩舞。统惊愕而出，不由门，破藩直出。”又有一回，夏统为母亲买药至洛阳，正逢三月上巳之节，洛中“士女骈填，车服烛路”。夏统只在船上晒药，懒得抬头看那份节日的热闹。太尉贾充路过，见此情形，好生奇怪。一番问答之后，才知他是个弃情绝欲的大隐士，因“使妓女之徒服袿襹，炫金翠，绕其船三匝”。夏统危坐如故，若无所闻，贾充叹道：“此吴儿是木人石心也。”何点是南朝时著名的大隐士，性至孝，因感家祸，发誓断绝婚宦。祖父何尚之为门户兴旺计，强行为之定亲赫赫有名的高门琅

琊王氏之女。换帖、聘礼已过，即将迎王氏之女入门了。何点连日哭泣不止，恳求退亲，祖父无奈，只好依他。如此这般可谓坚贞。但是谁也料想不到何点老了老了却娶鲁国孔嗣女。娶就娶吧，谁料，何点“虽婚，亦不与妻相见，筑别室以处之，人莫晓其意”。当初为洁身高名，死活不娶，后晚节不保，又娶而不见。何点的做法实在叫人不思其解。隐逸本是为抗议政治、保全性命，寻求思想自由、人格独立，但像公孙凤、王予可、夏统、何点之流这样的自卑、自贱、自虐是否已背离隐逸初衷？其精神固然高蹈，然其行为却不能不叫人为之恻痛。

隐士表面上洒脱，实则内心都有无穷的痛苦。因此，笔者常说，对隐士我们要有一种“温情”和“敬意”，对他们，我们应抱一种“理解的同情”或“同情的理解”。举个例子：很多人都以为今天隐居在终南山里的那些隐士，他们的生活一定很苦、很孤独，既无乐趣也无喜悦，他们是苦行僧，他们是世人眼中的异类。记得，有一年笔者在终南山紫阁峪里碰到了一位四川籍的苦行僧。他身材高大、短发无须，面容清峻有力，双目炯炯有神。身披棉大衣，正襟危坐，手持佛珠，口念佛号。一说话，遂露出一口白牙，如农民一般淳朴憨厚。笔者问他：师父，你修行苦不苦？他说，不苦。其实你们身处山下也不容易，工作学习，还要养一家妻儿老小。他说这话时一脸虔诚，笔者闻之却差点落泪。“大慈念一切”，这就是——终南山的隐士！很多人都以为隐居一定是苦难的。然而等我们真正地走进了终南山隐士、了解了他们，才发现原来他们一点也不苦。他们活得很自在。那些在我们世人眼里觉得很苦的东西，他们丝毫不觉得苦，他们逢苦不忧，甘之如饴、处之泰然。与此相反，另外一些人将终南山想象成是神仙之地，将那里的出家人、隐士想象成是闲云野鹤、衣带飘飘、天人送食。他们哪里知道住山的艰难。特别是冬天，大雪封山，水管冻

裂，吃水困难，以至于要去河里凿冰煮水。夜间温度骤降，常在零下十几度。为了取暖那些住在终南山深处的隐士要在烧得很热的土炕上再支一顶帐篷人钻进去，方才能勉强度日，就这还有人差点被冻死。常言道："天下修道，终南为冠。"可是人们哪里知道，终南山并不是谁想住就能住的。每年都有很多人来到终南山，每年也都有很多人走下终南山。有些人在终南山修道，非但没有修成，反而是疯掉或命丧黄泉。在终南山隐居除了大力、大愿，你还要有住山的知识、智慧，乃至生活的艺术。否则便很难在此结庐居住。

实际上，很多人对隐士的理解是有偏差的。他们以为隐士是消极的、悲观的、失败的、心如死灰的，其实不是这样的。隐士是积极的、入世的，他们的隐是为了不隐。暂时的隐居修行是为了将来更好的度化众生。"不破本参不住山，不破冲关不闭关"。隐士很少有终生隐居的，隐士往往都是阶段性的。

根据笔者的观察和了解，隐士的精神就外在表现而言可以总结为三个特点：其一是柔，其二是淡，其三是远。进一步分析，其精神特征似乎可总结为求真、率性、适意、闲适、艺术、智慧等。和终南山里的这些隐士相处得久了，你便能从心里理解并读懂他们。终南山的隐士并不像我们想象的那样枯燥、死板，相反他们是一群有血有肉的、活脱脱的、煞是可爱的智慧之人。

第六节　终南山隐士在当下社会的价值和作用

隐士对当下社会还有意义吗？《空谷幽兰》一书的作者比尔·波特曾称，中国的隐士很像研究生，他们在攻读自己精神觉醒的硕士学

位。而终南山隐士是中国最幸福、最有智慧的人。“有的人什么都不想要，而只想过一种简单的生活：在云中，在松下，在尘世外，靠着月光、芋头过活。除了山之外，他们所需不多：一些泥土，几把茅草，一块瓜田，数株茶树，一篱菊花，风雨晦暝之时的片刻小憩。他们都很清贫，但是他们的微笑，使我们觉得自己遇见了中国最幸福、最有智慧的人。”比尔·波特说：“我很喜欢终南山的隐士们，他们是最好的人，很善良，很快乐，如果世界多一些这样的人，世界会很美丽。”在谈到隐士会对当下社会有何影响时，比尔·波特说：“隐士传统，会帮助社会发展为一个道德社会，但不是有钱社会，他们的修行是过朴素的生活，从朴素的生活中得到快乐。现在的社会有很多毛病，不只是中国社会，还有美国，社会太复杂，很多人为了钱、地位、名利，做一些不道德的事情，这样的隐士传统给社会很多帮助，告诉大家在社会上的一些行为不一定是对的。但他们不是说大家都要到山里来，而是提醒大家都要做好人，他们帮助社会往这个方向发展，但他们可能对经济发展没有兴趣，他们认为人的心灵建设最重要，道德发展最重要，他们不会问津经济，他们不在乎钱，只管人的心理。”

西北大学佛教研究所所长李利安教授长期关注终南山隐士文化。他认为终南山隐士在当下社会仍有积极意义。李教授说，社会的进步要靠多种因素来推动，从积极参与社会这个角度来看，隐士具有消极遁世的特点，但从发现问题、对抗欲望、审视现实的角度来看，隐士所具有的独立人格、精神的丰沛、境界的超越、对现实的深刻反思和批判，对世人均具有警醒作用，这对一味追求发展，特别是物质的发展来说，是具有调剂作用的。当然，历史上也有一小部分应该说极个别隐士只是把终南隐居作为致仕的一个捷径，像唐代卢藏用在终南山修道后被朝廷诏用就被天台山来的司马承祯贬斥为终南捷径。总之，

隐士的行为尽管呈现出一定的消极特色，但总体上来看，应该说是一种反思社会、批判现实、独享精神清静的文化现象，既能为人们冷静地观察社会提供借鉴，也有利于人们提升精神境界，获得心灵的安详。不仅如此，李利安教授还认为隐士精神的核心是反思社会。他说，隐士精神就是重新审视人的社会性，重新调整人的自然性和社会性之间的关系，就是在具有社会性之后再重新审视社会性，或者挣脱社会性、或者是追求新的社会性。隐士的隐居行为对当前社会具有批判性。在中国历史上对社会的批判，由不同人群来承担。儒释道在我国历史上，都对权力起到过巨大的牵制作用，对社会的批判和反思，主要是由前锋型的社会群体来承担。今天，主流团体的批判性有所减弱了，隐士在这个时代的反思作用，反而发挥得更大了。隐士精神对社会当中的人来讲，一定不是逃避社会、抗拒社会，而是重新审视这个社会，从而更加适应这个社会。

西北大学副校长李浩教授在谈到隐士与中国传统文化的关系时说，隐逸可能有很多问题，会招致许多争议，但亲近自然、亲近经典是没错的，不该受到批评。中国社会当下的诸种疑难杂症，都与不尊重自然、不尊重传统有关，而自然和经典刚好构成中国文化的两极，这在隐者身上都能很好的体现。所以对这两极的践行，实际上也就是对中国文化精神的践行，应该受到尊重。

有着长期隐居生活和住山经历的南山如济居士在他最新出版的《岭上多白云——南山如济的茶隐生活》一书中写到，所谓现代隐士，是指那些暂时抛开现代文明，隐居山林，选择过简单清贫生活的人群。除了身心方面的考虑外，环保、健康、创建和谐社会也是当代隐士存在的理由之一。现代人生存压力大、生活节奏快，很需要进行放松。终南山也称地肺山，是中华大地的肺腑，有着吐故纳新的作用。如果有机缘居住在终南山，不但远离污染，对净化我们的身心也

大有裨益。山林间富含负氧离子，能缓解疲劳，清洗肺腑，营养心脑血管，无疑是一座天然氧吧，是现代人藉以舒缓身心的理想场所。身体健康，心情舒展，对于创建和谐社会无疑也能起到促进作用。基于此，作者指出，终南山隐士对当下社会最大的意义就在于“过清贫的日子，重建人格尊严”。

笔者以为，对隐士的评价不应一概否定。隐士的人生态度、价值追求在特定的历史条件下，有其积极的一面。这种积极性主要体现在隐士有把握命运的自觉意识。隐士重视生命深层意识的体验。另外，隐士洁身自好、淡泊名利的价值观在某些特殊的时间段，可以引导人们从日常忙碌的俗世生活中解脱出来，留更多的时间和心境去思考、捕捉精神深处的细微感受，最大程度地发挥生命的自主性，对纷乱时期的人心有一定的治疗作用。

总之，在思想观念、生活方式多样化发展的今天，隐士仍然是这个时代多样文化中不可或缺的一个部分。基于此，笔者呼吁更多的人能了解、关注终南山隐士文化，尊重隐士、尊重他们的生活方式和行为选择。

第七节　终南山隐士对现代人的生活启示

英国作家狄更斯在他的成名作《双城记》一书的开头写道：“这是一个最好的时代，这是一个最坏的时代；这是一个智慧的时代,这是一个愚蠢的时代。”这话在今天同样适用。前些天，笔者在网上看到一个帖子《活腻了怎么办》，读完触动很大，不禁思考：今天人究竟怎么了？是什么让世界变得如此复杂？我们到底需要什么？

我们每天面对车来车往，面对不同的人群，观察不同的表情，猜测不同的内心……都市霓虹闪烁，世界扑朔迷离。每天我们都心神不定。我们不断地思考这样那样的问题，不断地揣摩他人的心思。世界纷繁，俗事纷扰。大多数时候，我们是从这幢写字楼钻到那幢写字楼，每天从封闭的写字楼里出来，被汽车载往住所，由电梯搬运到房间，最后用防盗门和防盗网将世界完完全全地挡在外面。正像一首歌唱的那样：

我们的楼房越来越高，耐性却越来越小；
道路越来越宽阔，思想却越来越狭隘；
房子越建越大，家庭却越来越小；
便利越来越多，常识却越来越少；
药品越来越好，毛病却越来越多。

我们花钱越来越多，花钱的乐趣却越来越少；
看电视越来越多，读书越来越少；
说得越来越多，爱得越来越少；
计划得越来越多，完成得越来越少。

我们懂得了如何生存，却不懂得如何生活；
我们的寿命不断延长，生命的内涵却不断稀释；
我们可以不辞远道地在月球和地球之间来回，却不愿意去拜访对门的新邻居；
我们能分裂原子，却无法冲破偏见。

我们的收入高了，品德却低了；
食品丰富了，饮食的享受却少了；

认识的人多了，朋友少了；
努力多了，成功少了。

我们的电脑信息越来越多，交流却越来越少；
我们获取的东西越来越多，质量却越来越差。

这是一个流行快餐而消化迟钝的时代；
体格健壮但缺乏个性的时代；
充满功利而人情淡漠的时代；
世界和平而家庭纷争的时代；
空闲多而娱乐少的时代；
食物种类繁多而营养缺乏的时代；
这是一个家庭收入高而离婚率也高的时代；
这是一个充满快速旅行、一次性尿布、廉价道德、一夜激情、体重超重，吃药能使人兴奋、安静甚至死亡等一切目的的时代。

我们生活在一个人们渴望羡慕而不是被尊重的时代。

生活在这样的一个时代，我们一个劲地打拼事业，我们一味地追逐高物质的奢靡，与此同时我们却轻易地忽略了内心的存在。当物质越来越好，我们却越来越不会善待自己。当事业越来越大，我们的内心世界却越来越小。我们懂得经营事业，却不懂得经营内心。“这些年来，一次又一次超越事业的顶峰，事业越做越大，高度越来越高。但是闲暇的时候，心里忽然间变得空旷起来。似乎以前的纯净瞬间消失了。”这是财富论坛上一位卓越CEO的感叹。“人类一思考，上帝就发笑。”走过了人生的千山万水，我们才恍然大悟，原来生命中许

多真诚的幸福体验，它不一定就与物质相关。或许山涧一声鸟鸣，或许雪后一缕梅香，或许清晨洒进卧室的一抹清亮的阳光，都会在蓦然间让我们发现自己，感慨良久。是该找到自己的时候了。善待自己不应只停留在物质满足，而要更多地去发现生命的真正需求。经营内心亦不只是无限地扩展疆土，而要更多地用心去体验常人难以企及的生命中的那些细微感动。在很多时候我们都需要为生命去寻求一个支撑。

正是带着现代人的这些诸多烦劳和焦虑，笔者近几年在终南山四处寻觅隐士的踪迹。刚寻名僧庐，复谒高士馆。根据笔者的观察，终南山隐士的生活是适意的、率性的、求真的。与终南山里的那些隐士相处得久了，便能从他们身上学到不少人生的真义。譬如：我们可以学习他们那种觉醒的人生态度；学习他们淡泊名利、宁静致远的那种精神境界；学习他们栖身林泉、亲近自然、与天地融为一体的那种艺术的、智慧的活法；学习他们“大慈念一切，慧光照十方”的那种慈悲、善心；学习他们随缘度化、普度众生的人生理想与济世情怀；学习他们心系一处、守口如瓶的成大事的那种生存的智慧。所有这些你都可以称之为“隐士的哲学”，而这种人生的智慧恰恰是身处都市的现代人最最需要的心灵支撑。

终南山隐士对现代人的生活究竟有哪些启示呢？

1. 每个人的心中都有一种隐士情结

隐士是一种先天的精神的基因，是人内心深处的一种挥之不去、抹之不掉的退隐情结。中国人得势时，摩拳擦掌、跃跃欲试，个个都是“勇士”，而一旦遭遇挫折，便心灰意冷、萌生退意，便人人都是“隐士”，栖身林泉、寄情山水。在商朝冲击的当下社会，不管你承认不承认，每个人的心中都有一种隐士情结。试想，当我们被快节奏的现代生活逼得无路可退的时候，当我们面临巨大压力心力交瘁的时候，当我们面对种种诱惑而身心不定的时候，当我们左冲右突仍无法

找到慰藉心灵的途径和出路的时候，我们是否萌生过退隐的想法？我们是否憧憬过那种闲云野鹤、恬淡安静的隐士生活？为什么历史上会有那么多的人甘于冒着杀头的风险而做隐士？为什么到了21世纪的今天依然有那么多的人想做隐士、要做隐士？那是因为，在我们每个人的心中都有一种隐士的情结，平日里它像处在冬眠中的动物一样隐忍蛰伏，但实际上它更像是火苗，一旦有机会就要往外窜，挡都挡不住。

2. 人人都可以做自己心灵的隐士

隐士说到底，其实就是一种生活方式，一种心灵的生活方式。《后汉书·逸民列传》这样总结隐士，“或隐居以求其志，或回避以全其道，或静己以镇其躁，或去危以图其安，或垢俗以动其概，或疵物以激其清。然观其甘心畎亩之中，唯悴江海之上，岂必亲鱼鸟、乐林草哉！亦云性分所至而已。”“性分所至”，这就是之所以会有人要做隐士的根本原因。在这个世界上，有人逐名追利，有人敛财猎色，但也有人喜欢静思，清心寡欲、淡泊名利。唯追求不同，人生遂各异。隐士是人群中勇敢、智慧、觉悟的那一类人，他们能够容忍绝世的寂寞，是因为他们过着一种心灵的生活。把物质的欲求降到了最低，把精神世界搞得有声有色。隐士，对我们现代人最重要的一个精神启示就是，人人都可以做隐士，活在自己的心灵世界里，做一个“心灵的隐士”。

3. 每个人都必须选择适合自己的一种生活方式

作家贾平凹在总结自己五十年人生得失的那篇著名的生日纪念文章《五十大话》中这样写道：“造物主按照这世上的需要造物，物自己是不知道的，都以为自己是英雄，但是你是勺，无论怎样地盛水，勺是盛不过桶的。”同样，中国人民大学国学院的黄朴民教授在一次讲话中说，自己活了大半辈子总算明白了一个道理：所谓人生就是“做自己喜欢做的事，做自己能够做的事”。李开复先生有一句

名言，叫“做最好的自己”。想想人生的道路虽然复杂多样，但从整体上来说无非三条，要么你“经商”，要么你“做官”，要么你“治学”。《红楼梦》中有一句话，叫“仕宦中无骨人，纨绔中无雅人，道学中无达人”。一个人能干什么不能干什么，很大程度上也是“性分所至”。为什么我们会有烦恼?为什么我们总感觉不到幸福？因为我们总是看着别人，而忘记自己。这山望见那山高。什么是隐士？隐士就是只听从内心召唤而不看别人脸色的人。一个人不管拥有多么巨大的物质财富，拥有多么崇高的社会地位，如果他始终是在别人的脸色下生活，那么他就是不快乐的，甚至是痛苦的。古人讲：人贵自知，各安其命。西哲云：认识你自己。我们每个人都必须选择适合自己的人生道路，每个人都必须选择适合自己的生活方式。记住：你要活得随意些，你就活得平凡些；你要活得辉煌些，你就活得痛苦些；你要活得长久些，你就活得简单些。

4. 隐士是一种人生智慧

隐士它不仅是一种精神价值和生活方式，它更是一种人生智慧。冯友兰先生有一句人生座右铭——阐旧邦以辅新命，极高明而到中庸。这话用来形容隐士的智慧是再恰当不过了。隐士都有自己的人生哲学（也可叫作人生智慧）。有一次，一位年轻的终南山的行脚僧告诉笔者，他喜欢林语堂。笔者当时很吃惊。一个隐士怎么可能喜欢林语堂呢？后来笔者终于明白了，这个隐士喜欢的不是林语堂的小说、散文，而是他的人生哲学——“半半哲学”。笔者之所以如此肯定是因为，笔者在他茅蓬的南窗上看到两行字——心情半佛半仙，名字半藏半显。还有一次，某年春天，笔者随几位师兄去终南山给那些住山的师父们送道粮。有一位老比丘断粮已经很久了。但他看上去依然是精神矍铄。笔者很奇怪，就问：“师父，你都断粮这么久了，那你吃什么？”老师父粲然一笑，“老天饿不死瞎眼的雀。”后来我们才

得知，他是靠吃松毛喝泉水度过了整个严冬。在终南山，笔者最感动的就是那些住山隐士身上常常都有一种豁达与宽容，逢苦不忧。没有一种定力，没有一种智慧，一般人是做不到的。古人常言：泰山崩于前而色不变。倘若我们把每一天都当作是生命的最后一天来过，倾宇宙之全力活于当下一瞬，那样我们就能体会到“春有鲜花秋有月、夏有凉风冬有雪”的自然之趣，就能拥有“闲爱孤云净爱僧”的悠闲从容，就能够在此生活得既智慧又洒脱。

无论隐在哪里，都是隐在心里。心隐了，便能“眉间无恨生”、“眼见得天下没有一个不是好人”，能随处可隐、随地皆隐。人人都可以做自己“心灵的隐士”，人人都可以成为隐士。这就是终南山隐士给我们当代人的启示。

第八节　终南山隐士的消亡与终结

在本书行将结束的时候，笔者想再探讨一个问题，这也是一个不能不说的沉重话题，那就是——终南山里的这些隐士会不会有一天突然消亡和终结？

《空谷幽兰》一书的作者，美国汉学家比尔·波特先生就曾不无忧虑地说：“现在社会很发达，山里面也不像以前那样安静了，以后说不定也不是修行人的好地方，或许，以后的隐士会在普通乡下，比如陕北的黄土高原上。”事实上，比尔·波特先生的这种忧虑并非杞人忧天。如今，随着旅游业的兴起，休闲文化深入人心，许多驴友利用星期天、节假日成群结队地跑到终南山。他们常常会打破山里的宁静，也扰乱住山人的生活。于是那些住山的隐士便开始抱怨随着游客

的增多，终南山中可供修行的地方越来越少，他们中的许多人已经迁到更深、更远的幽谷、密林中去了。真不知十几年后，是否还能看到隐士的踪迹。一位关注终南山多年的环保主义者告诉笔者，如今的终南山和十几年前已经大不一样了。十几年前他初来终南山的时候，这里异常安静，常常是一连走几个小时的山路一个人也碰不到，以至于一个人害怕。如今终南山也搞起开发旅游，终南山变得不再平静。或许我们下一代人就看不到茅蓬里的住山修行人了。到时可能满山都是活动板房。没办法，这就是现代文明的进程。听到这话，笔者不寒而栗。时下政府开发终南山的呼声一日高过一日，从经济发展、社会进步的角度出发，这是应该的、也是挡不住的，但开发的同时我们也要先考虑解决好几个问题：什么时候开发？开发的时机是否成熟？以怎样的方式开发？怎样才能最大限度地保护终南山现有的生态资源，包括这已经延续了数千年的隐逸传统？如果这些问题没有搞清楚的话，开发就会成为另一种形式上的“破坏”，就是灾难，就是对终南山毁灭性的打击。

由终南山隐士的处境，笔者进而联想到整个隐士群体的前途和命运。隐士作为一种特殊的文化生态样式，会不会也随着工业化进程的加剧从此消失？当代著名学者王学泰先生在一篇题为《谈谈隐士文化——〈采菊东篱下〉自序》的文章中这样写道：“自从20世纪50年代，隐士作为一个阶层已完全消失，隐士文化断绝。”更有学者认为，“士”在当今已不存在，隐士更无从谈起。事实是不是这个样子呢？隐士究竟是会灭绝呢，还是会复兴？

传统的隐士文化出自小农社会，工商社会里会不会还有隐士的存在？这很难说。过去大家都是穷人，几乎没有个人财产，干一天活，吃一天饭；现在有了社会分层，一生吃穿不尽的人有的是，“官二代”、“富二代”比比皆是，这就为某些人士隐居提供了经济基

入定

础。笔者曾听说如今南方有些成功人士花巨资打造古代那种可以隐居赏玩的园林，像模像样地模仿起已经消失了近百年的文人士大夫过起隐居生活来。你说他东施效颦也好，你说他作秀也好，你说他“土”、没有文化也好，但这确实是个新鲜事。几十年了，没有见过。再过几十年，当暴发户的第三、第四代的时候，会不会有一些真诚归隐者出现呢？这有待于二三十年后再做进一步的观察和分析了。

俗话说“一龙生九子，九子各不同”，人性各如其面。只要不是生活在一个过度束缚人性的社会里，符合人性某个侧面的事物就总会出现。工商社会与农业社会相比，竞争更为激烈、节奏更为紧张，人性更易于被格式化、碎片化，这更会使一些性情痴重者难以承受。这些人如果吃穿不愁，没准就会选择避世的隐居生活。日本卫生部的一项调查显示，日本的现代隐士急剧增长，且年龄越来越小。这类人不愿见其他人，拒绝沟通、行为低调、沉迷网络，对外界漠不关心，隐于常态社交空间之外，习惯爱理不理。据统计这类人的人数有300万之多，香港也有类似的情况。目前，人们把这些人当作社会病态看待。实际上，这些人是不能适应现实生活快节律，对社会、人群采取了一种疏离的态度。看来，工商社会更容易出隐士。另外，笔者一再重申，隐士是一种先天的精神的基因，是人与生俱来的一种精神情

结，是人性的产物。时有古今、地分南北。但人类普遍的感情却是相通的，人性是永恒的。既然人性是永恒的，既然人群中总有那么一小撮人天生就有“一根孤独而又敏感的神经”，既然现实中不少人好静怕动、孤独沉思，好独居而不喜结交，既然他们对大自然有一种本能的、天生的热爱，出于“性分所至”，那么，谁又能保证他们不会做隐士呢?

基于此，笔者坚信，只要有人就会有隐士。隐士永世不会断绝。非但不会断绝，而且还有可能会复兴。君不见近年来愈来愈兴盛的隐士热，某种程度上已经预示着一个“隐士时代”的到来。也许在不久的将来，随着现代社会的日益分化，随着人们生活水平的提高，随着精神追求的凸显，会有一批新型的、真正的隐士的出现。隐士在现代社会只会变得越来越多，而不是越来越少。汝若不信，不妨拭目以待。

主要参考文献

专著

1.《中国隐士与中国文化》，蒋星煜 著，上海人民出版社，2009年1月版

2.《空谷幽兰——寻访当代中国隐士》，［美］比尔·波特 著 明洁 译，当代中国出版社，2006年11月版

3.《岩穴之士：中国早期隐逸传统》，［澳］文青云 著，山东画报出版社，2009年9月版

4.《隐士：透视孤独》，［美国］法朗士（Peter France）著，华东师范大学出版社，2010年6月版

5.《中国隐士的品格》，王广新 著，三秦出版社，2010年12月版

6.《历史的面孔》，史飞翔 著，陕西师范大学出版社，2011年10月版

7.《岭上多白云——南山如济的茶隐生活》，南山如济 著，陕西师范大学出版社，2013年1月版

8.《禅宗与道家》，南怀瑾 著，复旦大学出版社，1996年8月版

9.《白云深处》，周语 著，吉林出版集团有限责任公司，2011年1月版

10.《西安历史大词典》，西安市地方志办公室编，陕西人民出版社，2012年11月版

11.《终南文库（第一辑）》，沈久福 李星 编，陕西人民出版社，2013年5月版

12.《采菊东篱下》，王学泰 著，陕西人民出版社，2009年4月版

论文、文章

1.《唐代隐士与终南捷径》，王学会，《许昌学院学报》，2009年第1期

2.《宋代终南山地区文化资源研究》，王晓如，《唐都学刊》，2007年1月第23卷第1期

3.《试论三秦文化的形成发展》，王长坤，鲁宽民，尹洁，《西安教育学院学报》，2003年第3期

4.《略论陕西佛教文化特色“终南茅蓬”》，李蓉，中国佛教网

5.《终南山隐者的复古生活》，李蕊娟‘江涛’默然，《龙门阵》，2012年第8期

本书在写作过程中参阅了大量文献和研究成果。除以上所列外，限于篇幅，没有将所参考的文献、著作、文章、新闻报道等全部列出，谨在此向作者表示衷心的感谢和歉意。

后记

“妆罢低声问夫婿，画眉深浅入时无。”在经过一阵手忙脚乱后，这本《终南山隐士文化探微》终于要付梓了。此时此刻，心情格外忐忑并惴惴不安。为什么讲呢？因为终南山实在太博大了，加之隐士又是一个十分复杂、很难说清的问题，这就决定了，这本书实际上远远超出了我的能力和水平。而我之所以敢斗胆接下这个选题，是因为我想，终南山总需要有人来写。尽管我学识浅薄，尽管我水平有限，但我的发心至少是正的，不是旁门左道。另外，我对终南山的感情是深厚的。从1999年初到终南山，到2008年真正走进并深入了解终南山，我关注终南山隐士至少有五六年的时间了。在这五六年内，我行脚参访、苦思冥想，与终南山里的隐士结下了不解之缘，他们中的很多人与我成了朋友。几年来，我先后在大雁塔论坛、白鹿书院、终南山佛教文化夏令营、观音禅院、嘉汇汉唐书城等不同地方和场合做了多场有关终南山隐士的讲座，所到之处受到社会各界人士的普遍欢迎和充分肯定。我原以为将这些对隐士的心得体会写成文章当不是一件怎么困难的事，但是事实上当我真的将心中的这些观点、感受形成文字写进书稿的时候，才发现很多东西是很难用文字来表达的，更别

说用学术的语言准确地传达出来了。所以，这本书是我截至目前下功夫最大、写得最辛苦的一本书。考虑到阅读，写作中我尽量使用一种轻松的笔法，以避免那种掉书袋式的学究气。另外，为了使读者对终南山隐士能有一个直观的认识，我在自己平时拍摄的有关终南山隐士的照片中选取了一部分附在书中。

在本书的写作过程中，陕西师范大学的阎庆生教授、田刚教授，西北大学的李利安教授，西安市文联的王民权先生，李星、陈长吟、李志慧、赖伯年、田洪刚、马嘉善、郭风、周亦清等人给予了很多建议和意见，我工作的西安翻译学院对我的写作也给予大力支持，将终南山隐士研究列为2013年院级科研立项，在此，表示衷心感谢。感谢陕西人民出版社梁彩虹编辑，她不仅是这本书的策划者、催生者，而且给予了具体而实际的指导，她的这种敬业精神着实令我感动。

最后要说的是，由于笔者水平有限，加之学识浅薄，掌握的地理文史知识有限，调查研究不够，书中错误和不足之处在所难免，敬请各位专家、学者及广大读者在阅读中能给予切实的批评指正并提出宝贵意见，以便作者将来做进一步的修改补充。

史飞翔

2013年4月于终南山太乙宫