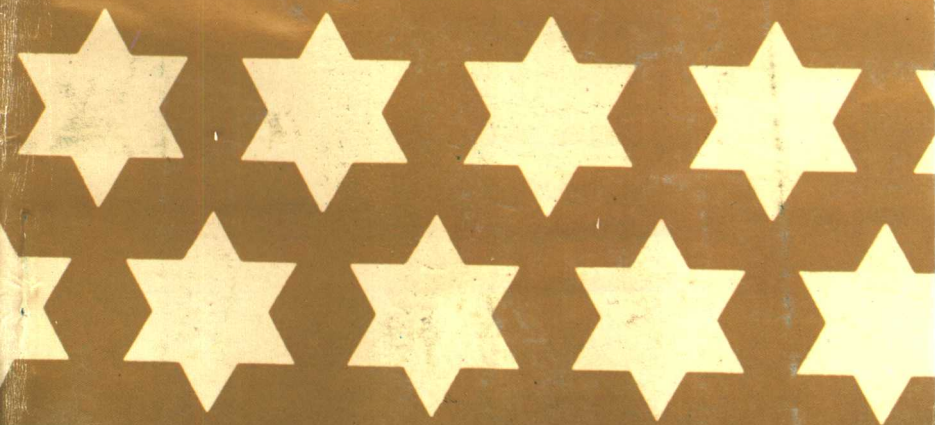


中国文化史丛书

逍遥尘世边

— 中国文人的隐逸

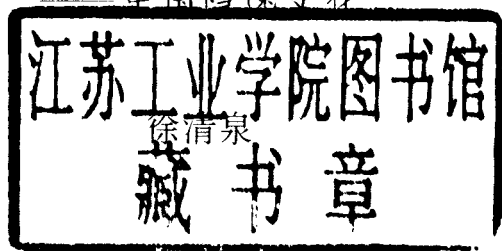
徐清泉



沈阳出版社

逍遥尘世边

——中国隐逸文化



沈阳出版社出版

一九九七年

中国文化史知识

编辑委员会

主 编

张岱年

执行主编

朱立元

委 员

王振复 李祥年 周振鹤 葛剑雄

朱立元 涌 豪

总策划

石铜钧

责任编辑

封兆才 祝乃杰 葛君 田雪峰

封面设计

曾一中 庆芳

目 录

一、尘世边缘的逍遥	
——隐逸文化的源流及表里·····	(1)
二、营构精神的家园	
——审美与隐逸人格精神·····	(11)
三、追寻身心的超越	
——自然美、个体美与隐逸人格精神·····	(22)
四、超越中的自由心态	
——艺术美与隐逸人格精神·····	(40)
五、洪波巨水下的潜流	
——隐逸人格精神与中国古代审美文化风格 ·····	(56)
六、守朴养真弥终始	
——嵇康及其个体美实践·····	(66)
七、形入紫阁意青云	
——阮籍及其人格精神·····	(74)
八、幽居田园聊卒岁	
——陶渊明及其隐逸审美实践·····	(83)
九、纵情山水度生年	
——谢灵运及其隐逸审美实践·····	(92)
十、画语诗言诉云天	
——王维及其艺术美实践·····	(100)

一、尘世边缘的逍遥

——隐逸文化的源流及表里

隐逸及隐逸文化,可以说是中国文化发展中的特有现象。隐逸首先表现的是那种在肉体上或精神上或是二者结合基础上逃避现实社会的行为。隐逸文化涵盖的范围要大得多,它既包括了隐逸,又包括了从事隐逸的人,更包括了隐逸行为及隐逸当事人所成就的一系列物质性及精神性结果,当然还包括了与此相关的一切因素。隐逸及隐逸文化之所以说是中国文化发展中的特有现象,这主要是指隐逸及隐逸文化在中国古代整个社会文化发展体系中长期占有重要的地位,尤其是中国古代为数众多的士大夫们对隐逸及隐逸文化的倾心或投入,在一定的程度上给中国文化的内部整合与品性塑造带来了不少积极的或消极的影响。这相对于世界其它国家古代文化的发展都显得有些决无仅有。

隐逸虽然被包含在隐逸文化之中,但在某种意义上来说,隐逸又是隐逸文化之源。正是有三皇五帝时期巢父、许由及商周时期伯夷、叔齐等人开隐逸之先风(也许还有比之更早者),才有后世道家甚至儒家等隐逸思想的流行以及历朝历代许

多多士大夫们的隐逸生活实践之蔚然成风。其实这种隐逸风气的传承与扩大、隐逸影响的触类旁通以及隐逸结果的纷繁多流布，恰恰就构成了隐逸文化之流。

从隐的古代中国人在隐逸的独特境遇中或特殊心态下，围绕园林营赏、山水田园文学、山水田园画、琴棋书法、论玄清谈、品茗饮酒、讲学著述、游山玩水、斗虫戏禅、服药养身、文玩收藏等等一系列极具艺术浪漫性及生活享乐性的文化生活事体，度过了自己的隐逸生活阶段。在这一过程中，他们因地制宜、因时制宜、因事制宜将自己曾经饱受压抑的创造力相对地释放了出来，使自己天性中本色的一些东西张扬了出来。

隐逸文化之表，就是指隐逸文化本身所表现出的为我们可观可感的林林总总的事物化性状，当然也指从隐者自身。而隐逸文化之里，也就是指隐逸文化的本质，在我们看来，它是指隐逸文化本身所表现出的那种精神性的价值。要想真正了解中国古代隐逸文化的“庐山真面目”就必须认识隐逸文化的精神价值。中国古代隐逸文化为什么那么引人瞩目，为什么那么不容忽视？这倒不仅是因为在中国历史上出现了许多具体的隐士及隐逸事体，而是因为这些隐士及隐逸事体在精神价值上给社会及其文化带来了不小的冲击^①。从消极的方面看，隐逸文化的勃兴在一定程度上消解了许多文人武士直接积极进取的斗志。从积极的方面看，也正是因为隐逸文化在古代中国的勃兴，才使得中国古代文化尤其是中国古代审美文

① 我们以为，隐逸文化欠缺物质的、经济的、科技的集体实践与成果，因此它对政统社会不具备这方面的冲击力和影响力。相反，由于它精于隐士个人精神化、观念化、文娛化及浪漫化的实践，又不乏隐逸成果（主要反映在诗歌、绘画、园林、书法等审美领域），所以它最易在精神上、观念上给社会造成冲击。

化能够获得特有的发展契机。之所以会产生消极和积极这两种结果,隐逸文化单凭物质因素施加影响,没有精神价值起决定作用是根本办不到的。这种精神价值开宗明义就是指隐逸文化的主体人格。隐逸文化同中国古代审美文化的关系十分密切,隐逸中人的生活实践也特具审美艺术之浪漫色彩,中国古代隐逸文化的重要之处也许正是从这一方面体现出来。如果我们去追溯和探究隐逸及隐逸文化现象的史实,并与此同时去深入地考察中国古代审美文化的内在形质结构及发展历程的话,其结果则足以让我们深信,隐逸及隐逸文化是中国古代特有的审美文化之孕育、形成及发展的一个特有的刺激因素。隐逸及隐逸文化是中国古代士大夫对人生理想实现方式的一种超常选择,说到底是其选择的完成人格建构的自由之路。隐逸文化是隐士所创造的,隐士自身也是隐逸文化的一部分,而隐士的人格则成了隐逸文化的一种精神性象征。马尔库塞认为:“人格是文化理想的承担者”^①,依此逻辑,则隐逸人格之于隐逸文化,甚至隐逸人格之于中国古代审美文化都很有可能成为事实上的“承担者”(这个精神性象征实际上就是前面所说的精神价值)。

隐逸,在我国有着悠久的历史。许慎《说文解字》释此二字曰:“隐,蔽也;逸,兔善逃也。”《荀子·王制》云:“故近者不隐其能,远者不疾其劳”。《晋书·王嘉传》曰:“隐于东阳谷,凿崖穴居”。这里的“隐”指的正是“隐蔽、隐藏”。所谓“逸”,则有下面几种义项:一指“逃亡”,《左传·桓八年》云:“随师败绩,随侯逸”。二指“放纵”,《书·大禹谟》曰:“罔游于逸”。三指“隐

① 《审美之维》,马尔库塞著,李小兵译,第34页,三联书店1989年版。

居不仕者”，《北史》云：“搜贤采逸”。四指“超绝”，《三国志·蜀诸葛亮传》云：“亮少有逸群之才，英霸之器”。“隐”，“逸”二字组合为“隐逸”，主要表示“隐居，远遁”以及“隐士、逸民”等意，《汉书》八六《何武传》曰：“吏治行有茂异，民有隐逸，乃当召见，不可有所私问”；《后汉书》十七《岑彭传》曰：“（岑熙）迁魏郡太守，招聘隐逸，参与政事，无为而化”；嵇康《嵇中散集》—《述志诗之二》曰：“岩穴多隐逸，轻举求吾师”。从以上这些关于“隐逸”见诸于文字的真实记载，可见隐逸作为一种特殊的社会现象的文化意蕴。

隐逸文化在我国源远流长。据说早在“三皇五帝”时代，就有专事隐逸生活的隐士。皇甫谧《高士传序》称：“有鸿崖先生，创高于上皇之世；许由、善卷，不降于唐虞之朝”。我国先秦典籍也有关于隐逸的种种言说。《周易》曾有多处谈及隐逸，《易传》释乾卦初九爻辞云：“初九日‘潜龙勿用’，何谓也？子曰：‘龙德而隐者也。不易乎世，不成乎名；遁世无闷，不见世而无闷；乐则行之，忧则违之，确乎其不可拔，潜龙也’”^①《诗经·国风·考》及《二雅·鹤鸣》等诗也有对隐逸及隐逸环境的评说。那么隐逸及隐士究竟起自何时呢？我们以为真正意义上的隐士、隐逸，应当起自古代封建官僚制度同古代知识阶层的有机结合实现以后。而古代知识阶层则始于春秋战国之交的孔子时代^②。这样似可断定隐士隐逸最早出现于春秋战国之时。此前出现的那些过隐逸生活的人充其量只能称作“隐者”，因为“隐士”中的“士”在很大程度上指的就是有一定学问及造

① 《周易译注》，黄寿祺、张善文撰，第11页，上海古籍出版社1989年版。

② 《士与中国文化》，余英时著，第5页，上海人民出版社1987年版。

诣的知识分子。许慎《说文解字》段玉裁注，释“士”曰：“学者由博返约，故云推十合一，博学、审问、慎思、明辨、笃行，帷以求其至是也”。刘向《说苑·修文》称：“通古今之道，谓之士”。士既然有知识，则他要比一般人更具备参与国家政治生活的条件，他一旦进入官僚制度运作体系成为公职人员，则就变成了“士大夫”。真正的隐士隐逸或者说本书意义上的隐士隐逸应当就是指士大夫的避世脱俗。

谈到士大夫从隐的原因，蒋星煜先生曾明确指出：“其实隐士之所以形成，从主观方面来说，完全是由于个人主义或失败主义这两个因素的作祟。凡是隐士，不是个人主义者，便是失败主义者”^①。据蒋先生的说法，“自从巢父许由（三皇五帝时期人物一笔者注）以下，一直到民国初年的哭庵易顺鼎辈，中国的隐士不下万余人，即其中事迹言行历历可考者亦数以千计”^②。难怪中国古代正史自《后汉书》始基本上设有较大篇幅的《逸民传》。在这为数众多的隐士当中，失败主义者显然占有较大比例。与失败主义者相对的自然那些成功主义者，也就是那些为官非隐的人士。中国古代的士大夫在一般的人格心态上无非显现为如下两种：其一是在官僚政治生活中春风得意，颇得统治者赏识礼遇，遂表现出积极进取、力图大济苍生、实现自己远大抱负的精神面貌，这实际上就是典型的成功主义者，这些人就是非隐人士。其二是那些政治上不得伸展、仕途坎坷失意或虽一时功成名就但却怀有隐忧的人士，这些

① 《中国隐士与中国文化》，蒋星煜著，第6页及第1页，上海书店1992年版。

② 《中国隐士与中国文化》，蒋星煜著，第6页及第1页，上海书店1992年版。

人或在物质上或在精神上或在二者结合的基础上，寄情山水，避世弃俗，寻求超脱。这些人就是典型的失败主义者。而纯粹个人主义者则是那种对人间世事不闻不问、麻木不仁，仅仅追求个人人格完善的人。另外，还有一些隐士可以说是失败主义与个人主义合二为一的。也有些先是失败主义者，其后才成为个人主义者的。不可否认，失败主义及个人主义是隐士及隐逸出现的主要的、直接的精神诱因^①。

而间接诱因则基本上可以概括为以下几点：第一，由于隐逸在我国历史悠久，它必然会以一种文化传统的模式而向后世传承。这种传承之所以得以实现，是因为隐逸行为及隐士本身几乎在历代都较少成为攻讦和禁绝的对象，相反他们大多容易受到人们的钦羨和赞赏。例如《周易》中就有关于“潜龙遁世”的说教；《诗经》中就有关于隐逸环境的颂扬，《论语》中则有对隐士及“无道则隐”的赞誉；而道家代表人物老子、庄子则既有对“隐君子”生涯的充分肯定，又有自己投注“隐逸”的身体力行；中国佛教一禅宗则有关于“放舍身心，令其自在”（《五灯会元》卷三），“识心见性，自成佛道”（敦煌本《坛经》第三十节）的那种包含着某种隐逸精神的崇尚。许多朝代的统治者不时地要对隐士实施“招隐”政策，有的不仅仅是因为欣赏隐士们的才干，更主要的是为装饰门面。梁代甚至出了个“山中宰相”陶宏景。这种赞隐风气的形成，无疑激发了本具有失败主义及个人主义倾向的士大夫们从隐的决心。第二，正如蒋星煜

^① 个人主义者不一定就是失败主义者，个人主义者中间有麻木不仁隐逸者；也有并未曾经历失败与挫折便隐逸者，这种人也许尤为关注现世或对抗现世。可见隐逸的原因复杂多样，这里不一定能纳全。

先生所指出的那样，中国文化本质中那些“尚谦让，行中庸，薄名利，鄙财富”的思想对隐逸的出现也起了一定的催化作用”^①。

第三，道家出世、避世思想是导致隐士隐逸出现的最根本最关键的原因。隐逸及隐逸文化根本的哲学底蕴实际上也正是道家这一思想。道家素来主张回到“小国寡民”甚至连“小国寡民”也不要的超脱状态。在一部分学者看来，隐逸思想其实就是道家思想，而道家思想就是隐逸思想。如王瑶先生就曾明确地指出：“老庄哲学本身就是由隐士行为底理论化出发的”^②。道家思想似乎始终同代表现世封建专制的“正统”唱对台戏。正统体现出一种十足的“入世”及“大济苍生”的姿态，它似乎永远是现世的成功者和胜利者，这很容易与传统的儒家相吻合。而道家则以其“避世、出世”的消极灰暗色彩衬托出一种失败者的落泊情态，所以林语堂先生会说：“所有的中国人在成功时都是儒家，在失败时则是道家”^③。道家本质上所具有的避世、出世的强烈倾向，无疑在思想意识上为隐士隐逸的产生埋设下了一种契机，也为隐逸文化的形成奠定了一定的基础。

隐士及隐逸各有很多不同的区分。首先有真假之分。象秦汉时期的严君平、郑玄、王辅、孔乔、王充、王符、仲长统、赵康、袁宏等，魏晋时期的嵇康、陶渊明、谢灵运等，他们洁身自爱、笃守尊严、心存正义、渴望自由、一心归隐，因而被人们视

① 见《中国隐士与中国文化》序言。

② 《中古文学史论》第184页，王瑶著，北京大学出版社1986年版。

③ 《中国人》，林语堂著，第67页，上海文艺出版社1994年版。

为真正的隐士。而汉代的樊英、晋代的冯恢、梁代的陶宏景等则多少有点故弄玄虚，妄要清高，他们力图获得怪行异举中的哗众取宠之效。在他们那里，真隐士所恪守的人格准则几乎荡然无存，正如《旧唐书》卷192《隐逸传序》所说的那样，“托辟萝以射利，假岩壑以钓名”，这些隐士大都把隐逸作为扬名或出仕的终南捷径，他们几乎都成为后人耻笑的对象。其次，隐士更有按其生活意志指向不同所划分的各个类型。隐逸的方式也有不同，其中有寄居林泉岩壑、远别尘世的隐，也有居处于闹市身仕心隐的隐等等。人们形象地将这些不同的隐逸方式归纳为小隐（离别尘世、投身山林之隐）、中隐（实际上就是那种既世俗化也超脱化的隐，即是白居易、苏轼所倡导的隐）、大隐（也叫朝隐，如汉东方朔、魏晋向秀所言及的亦官亦隐之隐）等。在这些不同的类型中，显然大隐或曰朝隐是最特殊的一类，它虽不免为那些山林之士所轻看，但褒奖之词也不时从一些士大夫那里脱口而出，如魏晋王康琚《反招隐》中云：“大隐隐朝市，小隐隐陵薮”，《南史·齐宗室传》曰：“身处朱门而情游江海，形入紫阁而意在青云”，《莲社高贤传·周续之传》称：“情致两忘者，市朝亦岩穴耳”。这些说法很清楚地透露出这样一种意向，即内在精神上的隐逸要比外在行止上的隐逸高明得多。然而不管是真隐假隐，还是大隐小隐，它们事实上都是隐逸文化的重要组成部分。

这里不拟对隐士及隐逸的类型作更多的价值判断，而关注于隐士隐逸所产生出的隐逸文化及其本质，关注于由此而产生在审美生活实践中的人格精神。这就要求我们对隐士及隐逸必须把握其精神价值，而不仅仅局限于外在物质形式。从某种意义上说，骨子里的隐比皮肉上的隐更显得接近隐的本

真,它可以说是隐的一种高级形态。因此,不管空间化、物质化的小隐也好,还是时间化、精神化的大隐(朝隐)也好,以及兼具二者特性的中隐也好,它们都将成为我们关注和论及的对象,换句话说,也就是那些时官时隐、亦官亦隐及官而后隐的士大夫都将成为我们关注和论及的对象。这是隐逸文化的主体性及不可分割性所决定的。这里须指出的一点是,我们认为那些由从仕而转为从教(宗教)的人也是隐士,如宗炳之拒官从佛,黄公望之离仕从道等即应为如是说。

隐士作为隐逸文化的创造者及实践主体,它同隐逸这种实践行为一起构成了隐逸文化体系的重要组成部分。而隐逸实践的精神性及物质性成果则在事实上标识出了隐逸文化的客观实在性。在中国古代封建专制历史上,代表现世统治者意志的文化从来被视为正统,而这种正统又大多以儒家思想的传统价值观念为核心。相形之下,隐逸文化实际上成了一种特立独存的非正统的东西。如果将儒家文化看作中国自孔夫子以来的主流文化的话,那么隐逸文化则是非主流文化。隐逸文化处在儒家主流文化正统的边缘,它既同主流文化正统保持着千丝万缕的关系,又以一种不合作的态度来与之相抗衡。

隐逸从本质上说是一种生存策略,也是一种人格追求,所谓:“隐居以求其志”(见《论语》)。隐逸生活中的隐士看似逍遥自在,实则深沉自持,他们中的大多数都比常人更关注于对生与死的思考,对自我实现的追问,他们不能在众目所向的主流文化正统中自我陶醉,只能在正统的尘世边缘作无奈的逍遥自慰,其结果必然导致人格的重建与整合。弗洛姆曾经指出:“人的生存的不和谐境遇促发了人的大大超越自身动物性成分的种种需求。这些需求驱策着人急迫地去恢复自身与自身

宁静之间的统一和平衡。在力求恢复这种统一和平衡时，人首先想到的是建构一个涵括一切的精神上的世界观，它是一个人们解答自己处于何处以及自己应该作什么这一问题的参照系统”^①。这里所说的“涵括一切的精神上的世界观”应当说指的正是人格精神。马尔库塞说过：“人格是所有力量和属性的源泉，它使得个体能够按他的需要掌握他的命运，改变他的环境”^②。士大夫从隐，既是为了改变他的生存环境，也是为了其人格精神的自建。这种人格精神的自建更多地是在隐士们的审美实践活动中完成的。费夏先生指出：“观念越高，便含的美越多。观念的最高形式是人格”^③，此乃中肯之见。马林诺夫斯基指出：“文化可以使人格深深地改变”^④，的确，正是隐逸文化的勃兴，才使得中国古代的许多士大夫重建或调适了自己的人格。因此，我们要认识隐逸文化的本质，就必须首先把握古代从隐士大夫是如何通过隐逸生活实践尤其是隐逸审美实践来塑造人格的。

① 《人的潜能和价值》，弗洛姆等著，第109页，华夏出版社1987年版。

② 《审美之维》第34页。

③ 《中国艺术精神》，徐复观著，转引自第49页。

④ 《文化论》第76页，费孝通等译，民间文艺出版社1987年版。

二、营构精神的家园

——审美与隐逸人格精神

马克思主义美学认为：美是人的本质力量的对象化。在我们看来，所谓人的“本质力量”，实际上是和“人格”有着极为密切的关系的。而费夏的“观念的最高形式是人格”的说法在相当大的意义上支持了我们的这一看法。勿庸置疑，人们在进行审美时必须投入人格，使人格得以畅适和张扬，因为审美不仅是人格的象征，而且也是人格提升的必由之路。这对古代中国人来说也并无例外。可见，审美与人格的关系是紧密的且又至关重要的，研究人的审美问题可以说在很大的程度上就意味着研究人格问题。对隐逸文化进行美学向度上的研究，实际就是对隐逸文化中的人格精神问题进行研究。

文化、审美及人格这三者之间仿佛存在一种互动互应的双向选择关系，特定的审美、特定的人格必定有特定的文化与之对应。隐逸文化及隐逸中的审美生活实践是隐士们所作出的选择，因此隐逸中的人格精神也必定是与此相契合的。相对而言，主流文化中的审美生活实践是非隐士大夫们顺应正统的结果，它有相应的人格精神。前者我们暂称作“隐逸人格精

神”或“隐逸人格”，后者则称作“正统人格精神”或“正统人格”。隐逸人格可以说是隐逸文化的特有产物，它是隐士们为自己营构的精神家园。从某种意义上来说，隐逸文化正是对以老庄为核心的道家思想智慧所作的一种具体实践和运演。其人格精神，则是隐士们在这种实践和运演过程中，冲破正统意识形态的藩篱，努力追求身心的解放和超脱，达到和谐、美好的人生境界的结果。藉此，隐逸人格实现了对以儒家思想智慧为核心的正统人格的有限突破。在这一过程中，审美的意义及作用显得格外重要与突出，这也许要得力于道儒两种智慧本身所具有的审美性。李泽厚曾指出：“体用不二、天人合一、情理交融、主客同构，这就是中国的传统精神，它即是所谓中国的智慧。如前面所多次说过，这种智慧表现在思维模式和智力结构上，更重视整体性的模糊的直观把握、领悟和体验，而不重分析型的知性逻辑的清晰。总起来说，这种智慧是审美型的”。^①

那么，为什么说隐逸人格对正统人格的突破是有限的呢？这需要分别从两种人格模式谈起。先说正统人格。众所周知，在中国几千年的文化发展历程中，儒、道、释（禅）是居于主导地位的思想，其中又尤以儒家思想最为有力突出。正统人格虽不好笼而统之地说就是儒家人格，但起码它的主要倾向就反映在儒家人格上。儒家主张以仁义孝悌为本、以道德治天下、要求人们积极入世。“论语”曰：“克己复礼为仁”、“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（见《论语·颜渊》）。“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

^① 《中国古代思想史论》第311页，李泽厚著。

隐”(见《泰伯》)、“邦有道则仕，邦无道则可卷而怀之”(《卫灵公》)、“用之则行，舍之则藏”(《述而》)、《孟子·尽心上》曰：“穷则独善其身，达则兼善天下”。总之，儒家强调以“修身、齐家、治国、平天下”为己任，以“内圣外王”为其宗旨。这些可以说是儒家人格的基本要求，在儒家看来，这是一种理想的君子人格，它最重立志，所谓“三军可夺帅也，匹夫不可夺志也”(《论语》)，仁、义、礼、智、信可以说是这种人格的主要特征。毋庸置疑，儒家人格是一种典型的伦理人格。它反映在美学上，则认为礼、仁为美，圣人、君子为美，主张“君子比德”及达至“中和”的“乐而不淫，哀而不伤”，要求“志于道，据于德，依于仁，游于艺”(《论语·述而》)以及“兴于诗，立于礼，成于乐”(《论语·泰伯》)，其终极是成德。儒家的审美实际上是一种关于人们伦理道德教化的审美，其求善的意识非常明确。正统人格不管在本质内容及表现形态上大抵与儒家人格相吻合。正统人格以儒家人格为核心，兼蓄其它人格的某些特色(其中不排除隐逸人格对它产生的影响)，在主导倾向上表现出如下风格，即它是一种突出伦理规范的、入世化的、群体化及社会化的人格。

隐逸人格与正统人格有很大的不同，它基本上走的是以老庄思想为核心的道家人格的实践路子，然而它又不全拘泥于道家人格，它实际上还受到了儒家人格及其它一些人格的影响^①。正因为如此，它可以以一种独立的姿态存现于隐逸文化之中。道家人格有自己的明确主张，其人格典范是“真人”、

^① 比如儒家人格中“有道见，无道隐”及“兼济”、“独善”这种有条件地隐逸的思想对中隐及朝隐士大夫的人格就有不小的影响。