

中国隐士

聂雄前著

湖南文艺出版社



中国隐士

聂雄前 著

责任编辑：张自文

*

湖南文艺出版社出版、发行
(长沙市河西银盆南路67号)
湖南省新华书店经销 长沙市银都教育印刷厂印刷

*

1991年9月第1版第1次印刷
开本：787×960 1/32 印张：5.25 插页：2
字数：96,000 印数：1—6,000

ISBN N7—5404—0765—4

I·614 定价：1.90元

目 录

引言 圭臬之死·····	(1)
一 阵痛中的裂变·····	(16)
儒道之分“道”与山林文化的溯源·····	(16)
“越名教”与山林文化的兴起·····	(37)
隐士的生命类型之一：入世、厌世到出世··	(52)
隐士的生命类型之二：傲世、顺世与游世··	(63)
二 虚静中的大道·····	(74)
山林文化的性质与内含·····	(74)
物质生活的反文化与精神生活的超文化····	(86)
隐士与中国文艺的发展·····	(99)
三 重陷乌托邦·····	(122)
文化的极境与绝境·····	(122)
生命的绿洲与荒漠·····	(137)
情感的强化与虚化·····	(149)
结语 凤凰涅槃·····	(161)

引言 圭臬之死

在中国历史上，被称为“士”的知识分子一直是文化的自觉创造者和敏感承受者，文化塑造与自我塑造，在他们身上体现出一种高度的同一性。由“士”而“仕”，既为皇家保帝祚又为百姓谋安居的特殊身份，使他们成为封建文化制度（包括成文的法规典章与不成文的道德观念和民俗规范）的实际制定者和执行者，同时也使他们的与封建统治阶级的文化（庙堂文化）保持着休戚与共的联系。因此，文化内部的破裂、崩溃，外部的撞击、交融，所有这些冲突都会集中地在“士”的形象及其“形象史”中烙下印痕。

屈原和王国维，这两位分别处于我国封建社会初期和末期的大诗人、政治活动的热心参预者，其文化创造和人格形象，无疑已经成为封建文化传统的重要组成部分。我们将他俩的名字摆在一起，不仅是因为他们的生命历程和死亡方式有着惊人的相似，而且，还因为在生命历程和死亡方式的种种表层对应之外，他们存在着思维方式和价值取向的深刻一致。而这种深刻一致正反映了处于封建文化体系之中的知识分子的共性。封建知识

分子以怎样的姿态创造文化，又怎样为这种文化所左右，被文化所左右的封建知识分子的精神状态又如何？诸如此类问题在屈原和王国维的比较研究中，或许都会得到一个大体上的了解。

1

两千多年来，屈原一直是中华民族知识分子的偶像，屈子精神作为中华民族文化传统的一部分，既包括他那“苏世独立，横而不流”的高尚操守，“虽九死其犹未悔”的坚强意志，“长太息以掩涕兮，哀民生之多艰”的悲天悯人的情怀，“首身离兮心不怨”的以身殉国的无畏气概，也包括他的忧患意识和道德理想。但是，以诗人形象在我们心目中出现的屈原，首先是一位政治家，一位中国古代社会的高士（知识分子）。

在放逐之前，屈原的诗作并不多，而且以抒发人格抱负（《橘颂》）和状写人间风情（《九歌》）为主。他的主观意愿不是要成为一位诗人，而是要实现自己的完美人格理想，其途径就是当一个出色的政治家，辅佐君王施行德政，一统天下。事实表明，作为高士的屈原“博闻强志，明于治乱，娴于辞令。入则与王图议国事，以出号令；出则接遇宾客，应对诸侯，王甚任之”。^①完全能

^① 司马迁：《史记·屈原列传》。

够胜任其政治上的职务。但是，屈原不幸的为王爱之又弃之，不得已才成为诗人。带自传性质的《离骚》为我们认识屈子精神展示了一系列复杂的心理现实，简而言之，这就是：忠君爱民，情怀高洁，却遭谗受贬，在社会、个人生活的多重磨难中，忧郁苦闷，彷徨迷惘，但最后仍然抱定坚持及牺牲的决心。

首先，屈原超越了个人的立场，把目光投向“皇舆”和“民生”，所谓“岂余心之殚祸兮，恐皇舆之败绩”，“长太息以掩涕兮，哀民生之多艰”，就表明他的使命在为皇家保帝祚和为百姓谋安居两个方面。屈原的不幸在于，当最高统治者醉生梦死之时，他却看到了船破浪险、巢危风急。这种显示“士”的特别敏感的超前性反应反倒给他带来了恶运，其深层原因可以追究到统治者和人民利益的对立，但屈原还不能从经济和政治的角度来分析认识这些。他关注时局，了解真情，同情人民，但只能吁请帝王拯救国家，当帝王“不察余之中情”时，就只有遗憾和哀怨了。这，既表明他对自己作为“士”所肩负的使命有着朴素的认识，又体现了古代知识分子的历史局限性。

其次，屈原追求“美政”，富有“内美”。他的忧患和悲剧，即产生在“美政”不可能实现的客观环境和“内美”的主观价值原则的冲突之中。“彼尧、舜之耿介兮，既遵道而得路。忽奔走以先后兮，及前王之踵武”。表明了屈原的社会理想，其中复古和贤人政治是突出的特点。屈原赞美上古社会的举贤授能，隐含着自己能得到重用

的愿望。“内美”则集中体现了屈原的人格理想，屈原强调自己的家世，生辰，名字，服饰直至品格都是美好的，并且孜孜以求，这种对精神升华和道德完善的追求，具有长久、普遍的意义，但是他没有费力去揭示自己作为“社会关系的总和”的深层或低层的意识，自我剖析的不足，导致屈原自我陶醉、自我怜惜的心理，并导致他对社会问题的肤浅认识。

在《离骚》里，屈原为我们提供了一个高度道德化的灵魂。受儒家学说哺育而成的屈原赋予个体人格以至高的价值，他把完美的人格（儒之君子）比做美人，梦寐以求；比做橘树，以歌咏之；比做贤人，以香草象征。坚持完美的人格，受命不迁，哪怕蒙受苦难，也在所不辞。个体人格观念正是儒家学说的主要出发点，所谓“修身齐家治国平天下”就表明了这一点，不管是社会政治问题还是自然世界的问题，都由伦理道德化的人格出发来予以解决。把从尧舜至文武诸先王所奉行的人道政迹——先王之道内化为个体的人格内涵，从而才能一方面带着“吾非斯人之徒而谁与！天下有道，丘不与易也”^①的己舍入世精神和从政要求，来试图确立公正的社会秩序（“美政”），另一方面以“参赞化育”“与天地参”的内圣外王哲学，来把握自然世界的秩序和规律。历史社会问题、自然宇宙秩序问题都内在地收摄在个体人格之

① 《论语·微子》。

中，个体人格不能不担当巨大的责任和使命。

拥有这样一个高度道德化灵魂的屈原，在“黄钟毁弃，瓦釜雷鸣”的时代的精神痛苦理所当然地集中在“士不遇”的主题之上。《离骚》实际上是一曲“我爱君王，君王不理解我”的悲凄之歌，鲁迅先生称之为“不得帮忙的不平”。^① 我们清楚看到，这种不得帮忙的悲惨遭遇和压抑心境，被时间的长轴所贯穿，已成为一种非个人的重要历史现象。自从屈原开创“我爱君王，君王不理解我”的牢骚模式以来，“士不遇”主题成为中国古代文学体系中一个长久遗传的情结，董仲舒、司马迁、陶渊明都写过《士不遇赋》，而更大量的诸如“哀时命”，“显志赋”、“咏怀”一类作品，都是“不遇”主题的发挥。尽管在古代知识分子中，屈原和这些创作过《士不遇赋》作品的人决不比别人软弱或缺乏独立性，但社会结构和时代形势限制了他们的思想，他们的身份和地位限制了他们的想象力。

在这里，我们不能不着重考虑古代知识分子的“官文合一”的身份。在漫长的中国封建社会，正如人们所常言，文学是一切知识的象征。自然世界的知识，以至关于纯粹的知识的知识，封建知识分子是不用关心的。他们仅需就社会现实状况与历史给定的准则的关系写成文章，作为皇上“经夫妇、成孝教，厚人伦，美教化，

① 鲁迅：《且介亭杂文二集·从帮忙到扯淡》。

移风俗”^①的思想利器，就完成了“士”之为“士”的使命。正是由于从孔子开始的“士”的使命感与皇权的要求若合符契，“中国历史的演变，经过若干曲折与试验，最后达到‘文人垄断’的一途。整个的科举制度，驯至八股制度，就是要制造出一种标准文人以充当官位”。^②因此，“官文合一”实际是“士”“仕”一体的体现。而做官一旦成为知识分子的谋生手段、职业和社会地位，知识分子的独立性也就失去了：一方面他们“位卑未敢忘忧国”、“人生识字忧患始”，自觉地将民族和国家的利益置于自己的身家性命之上；另一方面，他们对主张文学成为政教附庸的儒家思想必然感到特别的亲切。于是，人的思想感情便成为国家利益和封建伦理道德的直接对应物，缺乏对自身历史命运和现实作用的清醒认识，在这个意义上，人并未能获得其存在的独立意义，而文学的创作境界也被限制在一个固定的模式之中，“华实所附，斟酌经辞”缺乏个人情怀的抒发。

由“士”而“仕”所获得的“官文合一”的双重身份，虽然使知识分子的视野比较开阔，关注的问题比较重大，并能够较多地介入社会实际矛盾，但就整体而言，这种身份所带来的依附性和隶属性，使知识分子难以承担反抗社会和叛逆正统的使命，甚至也难以承担以学术

① 《诗大序》。

② 林同济：《士的蜕变》，见《中国文化与中国的兵》，岳麓书社1989年1月第1版。

态度超越现实而对它进行客观深入分析的使命。

在屈原自杀以后的二千多年里，就诗人的自杀事件来讲中国历史似乎比较平静，但伟大的传统成为伟大的因袭并不因此稍有减弱，汉代司马迁在《报任安书》中感慨，“屈原放逐，乃赋《离骚》；左丘失明，厥有《国语》；孙子膑脚，《兵法》修列；不韦迁蜀，世传《吕览》；韩非囚秦，《说难》、《孤愤》。……”为我们开列了一个长长的失意之“士”的名单，他自己也是这个名单上的“士”的延续，一样的执著于理想，一样为现实所吞噬。在司马迁之后，曹子建《赠白马王彪序》云“愤而成篇”，固怨深情激，除了手足情深之外，也牵引出个人抱负落空的凄怆。唐代杜甫“穷年忧黎元”的恳切，白居易“文章合为时而著，歌诗合为事而作”的痴情；宋代陆放翁至死不忘中原河山的忠诚，辛稼轩登楼遥望、阑干拍遍的痛切。……都是屈子精神在历史上的动人回响。清末民初诗人兼学者王国维的自杀，再一次将问题推到我们面前，使我们的文化反思更加无法回避。

2

屈原是王国维最喜爱的我国四位大诗人之一，1906年他撰有专文论述“屈子文学之精神”，1927年端午节前，王国维以他所景仰的屈原的自沉方式结束一生。

在关于王国维死因的种种分析中，绕来绕去总也躲

不开王国维所接受的叔本华悲观主义人生观的影响。但是，学术界对是什么促成王国维接受叔本华的悲观主义哲学，却一直缺乏关注。我认为，考察一下王国维怎样地接受了叔本华的思想比单纯认定他是叔本华的信徒更有意义。通过这种考察可以发现：王国维归根结底是以一种中国人的文化心态理解、吸取了叔本华的思想，在笼罩着他的叔本华身影的后面，始终隐含着—个中国知识分子特有的道德化灵魂。

首先应注意的问题是，王国维接受叔本华哲学的契机是什么？我认为—是中国知识分子特有的忧患意识。忧患意识是一种儒家文化心态，儒家文化性格的形成本来就与忧患意识密切相关。春秋战国时期，随着奴隶制社会形态的向封建制社会形态的过渡，中华民族对自己以前的历史文化进行了前所未有的极为深入的全面反思。这场反思当然以儒家文化的创始人孔子为代表，孔子对“郁郁乎文哉”的周代文化的没落有一种强烈的不忍之情，极想恢复过去的礼乐制度。这种以过去为中心的忧患意识，使孔子的儒家文化思想有了一个鲜明的特色：言必称尧舜禹和夏商周三代，重仁义、重礼，表现出对过去文明的无保留的倾慕。由于中国历史上无情的阶级对抗关系，—直笼罩在原始时代保留下来的血缘氏族宗法关系之下，这种双重关系所形成的异化现实，使得忧患意识在中华民族文化心理结构中积淀下来，并—直发生巨大的影响。王国维处在“中华民族向何处去”的历史

紧要关头，与孔子对周代文化的崩溃感到于心不忍一样，以中华民族传统文化“托命之人”自居的王国维也忧心忡忡。《杂诗》第一首云：“飘风自北来，吹我中庭树。鸟乌覆其巢，向晦归何去？”就是王国维忧患意识的直接表露。

因此，我非常同意缪钺先生在《王静安与叔本华》一文中的观点：“在未读叔本华书之前，其所思所感或已有冥符者”，一旦接触到叔本华哲学“必喜其先获我心”，

“而大好之。”王国维在其《叔本华与尼采》一文中阐发的叔本华的“天才忧郁”论：“……若夫天才，彼之所缺陷者与人同，而独能其洞见其缺陷之处，彼与蚩蚩者具生，而独疑其所以生。一言所蔽之，彼之生活也与人同，而其以生活为一问题也与人异；彼之生于世界也与人同，而其以世界为一问题也与人异。”很大程度上就是知识分子特有的忧患意识。因此，就人生痛苦这一叔本华哲学的要旨而言，“体素羸弱，性复忧郁，人生之问题，日往复于吾前”^①的王国维即使基于自己的传统文化心态，也能够理解并产生共鸣。但问题在于如何直面痛苦的人生？

我们知道，叔本华所理解的“人生痛苦”具有本体论性质——世界的本体存在是生命意志，生命意志的本质就是痛苦，因此他说：“人生来是痛苦的，由于他的本质就是落在痛苦的手心里的。”^②从叔本华对“人生痛苦”的理解出发，必然走向灭绝生命意志的彻底悲观主义，

① 王国维：《三十自序》。

② 叔本华：《作为意志和表象的世界》，第427页。

但是，叔本华仅把这种悲观主义局限在治学的思考上，在个人生活中他仍能及时行乐，享受罪恶。中国知识分子对“人生痛苦”的理解却与此大异其趣。他们并不认为痛苦是人生历来如此、永远如此的必然本质。在中国知识分子看来，现实的非“道”是人生痛苦的根源，“道”这一宇宙的本体是人生的神圣依据。因此，从中国知识分子的忧患意识——对“人生痛苦”的理解出发，则可以走向某种社会理想，归根结底，又是个体人格理想的追求。这种人格理想是志士、仁人、圣贤（儒之君子），是“先王之道”的体现、化身、象征。王国维所咏叹的“二帝精魂死不孤，嵇山陵庙似苍梧。耄年未罢征苗旅，神武如斯旷代无”。“挥戈大启汉山河，武帝雄材世詎多”。^①都是这样一些圣贤。

以道德化的忧患灵魂去接受叔本华的悲观主义哲学，使王国维的人生态度必然地呈现出一种悲剧性的矛盾——作为叔氏信徒，他接受了人生无望的彻底悲观主义，作为“国学大师”，他又执着地追求历史人生理想，作为近代学者，他以清醒的理性、批判的反思否定了传统的价值观念，廉价的乐观主义；作为中国学者，他又受到历史积淀因素的影响，始终尊崇着旧式的道德标准、伦理要求。西与中、新与旧、科学与道德、现实与理想的冲突，在王国维归结为理性与情感，即他所谓的“可

① 分见《读史二十首》之五、之十。

信”与“可爱”的冲突。“可爱者不可信，可信者不可爱。余知真理，而余又爱其谬误”。^①王国维这种剧烈的心理矛盾，典型地表现了走向近代的中国知识分子文化心态的分裂。这种分裂是历史主义与伦理主义的悲剧性冲突的体现。在王国维那里，最终还是伦理主义战胜了历史主义。

因此、西方文化中“人的尊严不可侮”等观念，只不过强化了王国维所接受的传统文化中的“士可杀不可辱”、“宁为玉碎，不为瓦全”等观念；西方文化对王国维的最大影响，是认定《红楼梦》为“悲剧中之悲剧”，和在考古研究中“取外来之观念与固有材料互相参证”，其落脚点仍然基于对传统文化价值的肯定上，以说明叔本华的哲学观念或西方文化其他观念，在中国传统文化中都能找到，只不过是没有人将它照亮罢了。理解了这一点，我们就会理解王国维作为一个曾经高度评价西学的独立精神与科学精神，曾经猛烈抨击过为“官”劝学的儒家传统的近代学者，为什么最后还是放弃了独立与科学的西学，第一千零一次地重复了中国知识分子的常规向往——“而长治久安之道，莫备于周孔”。^②

儒家的道德化的忧患灵魂，从屈原到王国维，一如既往的崇尚一种超历史的伦理主义，追求一种素朴的、原始的人际和谐；它把所谓道德人格悬为人生的最高目

① 王国维：《三十自序（二）》。

② 王国维《论政事疏》。

的甚至唯一目的，不愿理解也无法忍受历史前进中所必然产生的一切“非道德”现象。在这个意义上我们说，王国维之依傍溥仪的小朝廷，迫不及待出任“南书房行走”，实在是因为他把这个小朝廷看成了孔孟之道的唯一的文化符号，因此才有“皇上虽在高拱渊默之时，宜严朱紫淄澠之辨”^①的痛切陈词，因此，他才始终拖着那根辫子，那根辫子实在是符号的符号，它寄托、体现了王国维的道德理想、道德人格所要求的节义操守，而不仅仅是殉清的标记。因此，他的自杀便可以获得一种新的解释：与其说他是叔本华哲学的牺牲品，与其说他是为亡清余孽殉葬，还不如说他是走上了儒的祭坛，殉了他灵魂深处的那个道德理想。

3

从屈原到王国维，中国封建社会走过了两千多年的历史。无论怎么说，两千多年都不算太短。

屈原之死是一个震撼人心的感叹号，王国维之死是一个发人深思的问号。对于他们基于共同的思维方式和价值取向的行为选择，我们感叹中国封建社会的超稳定结构也罢，感叹民族文化心理积淀的深厚与顽固也罢，都只不过验证了马克思的名言：“一切伟大的世界历史事

^① 王国维《论政事疏》。

变和人物，可以说都出现两次。”“第一次是作为悲剧出现，第二次是作为笑剧出现。”^①

屈原和王国维，无疑代表着中国封建社会统治阶级的文化——庙堂文化。“定为独尊”的儒家经典学说，为“防反侧”的科举取士制度（获取“官文合一”身份的合法途径）和封建宗法的伦理政治关系，一直是庙堂文化的三根支柱。在这三根支柱撑持下的庙堂文化，历经二千多年而长盛不衰，既是中华民族的骄傲，又是中华民族的悲哀。汤因比在《历史研究》中指出：一个文明的衰落不是从它解体那天算起，事实上在文明的创造者失去创造力的时候，文明即使还保持着社会结构的完整，在没有进取只会模仿的情况下，文明实际已经衰落。按照汤因比的此种观点来看待中国封建文明，我们说它的危机不是在近代才出现，李贽“孟子非夫”的感叹——孔子之后的儒家文化代代相传，但已经没有任何人能够超越孔子的人，就表明封建文明的危机在它建立之日起就潜伏下来了。

“文化和思想的传承与创新自始至终都是士的中心任务”。^②因此，庙堂文化的兴盛与危机必然的和“士”的命运紧密联系在一起。屈原和王国维这两位处于封建社会一早一晚的儒士的命运，既是他们为之献身的庙堂文化的规定，也显示着庙堂文化的内在危机。概括起来，

① 《路易·波拿巴的雾月十八日》。

② 余英时：《士与中国文化·自序》。

这种危机至少有如下几个方面：

一、士的政治化、官僚化传统，使士由技术化转入宦术化，从而失去了学术知识的独立性，也失去了士“有勇气在一切公共事务上运用理性”（康德）的特点。

二、以“先王之道”为神圣标准的思维方式，也就是以过去为中心的思维方式，使士失去了文化创造的想象力。

三、从道德化的个体人格出发来建构世界（“修身齐家治国平天下”），是将历史社会的法则等同于个体人格的法则，带有将价值判断来取代事实判断的潜在危险，事实上造成了历史社会的真实处境为一种虚幻的道德形态所掩盖的伪文化。

四、理想（“先王之道”）与现实的永恒冲突，不可避免地使士产生分化，一部分人攀龙附凤，屈从于现实政治的扭曲，一部分人思无所归，徘徊在理想世界的深渊。

第一点使庙堂文化失去士作为“社会的良心”的监督，第二点使庙堂文化陷入超稳定结构不能自拔，第三点使庙堂文化具有了伪文化的性质，第四点加上前三点使庙堂文化必然产生对立面。

正是由于封建统治阶级的庙堂文化的内在危机，具体说，封建制度的固有矛盾和封建官场的有限容量使绝大多数知识分子无法借助于文学这块敲门砖进入仕途，又使一部分人在无情的官场倾轧中被排挤出权力圈，从