

引 论

在中国的远古神话中，有一则关于创造文字的故事。内容是黄帝时期的史官仓颉，在初创文字的时候，惊动了天地鬼神，引起“天雨粟，鬼夜哭”。从中国的古代一直到本世纪的50年代，民间都流传着一个禁忌：不许毁弃字纸！因为文字是神圣的。这样一种崇拜和敬重文化知识的传统，便成为中国传统文化中“官文合一”、“圣王合祀”、“师道尊严”的社会心理基础。

文化知识的创造者和载体就是现代称之为知识分子的群体，这一群体在古代中国称之为“士”。在西方，把知识分子称为“社会的良心”，而且认为这一群体只是在近代才出现。但我们认为，中国古代的“士”自其诞生时起，就已自觉地充当着“社会的良心”，就把拯俗匡弊、维护社会的公正和正义作为自己义不容辞的责任。所以，中国古代的“士”，也就约略相当于近代的知识分子。

中国古代的“士”（主要是“文士”）与西方中世纪的“士”（即“教士”）有一个显著的不同之处，即中国古代的“士”，都参与、依附、认同于世俗政权，他们不仅管“上帝”的事，也管“凯撒”的事，而且主要是管“凯撒”的事；而西方中世纪的教士，则聚集于教会，与世俗王权只保持着精神的联系，他们只管“上帝”的事，而把世俗事务全部交给“凯撒”们去管。正因为

如此，他们的遭遇，他们的心理，他们的思维模式和行为举措也就很不相同。

由于参政，中国古代的士在政权的结构、组织中，占据着举足轻重的地位，在国家政治事务中发挥着不容忽视的作用。历代专制统治者既敬重他们，又畏惧他们；既要笼络他们，又要打击他们；既要任用他们，又要提防他们，因而，他们的命运也就既幸运又悲惨。

作为一支政治力量，中国古代的士有自己的政治理想和政治原则，这就是“仁政”或叫“尧舜之道”。具体说来，就是对老百姓要仁慈、要爱护（“爱民如子”）；要薄赋敛、轻徭役，“使民以时”、“制民之产”，使民不冻不饥；要教民以义，化民以德；为政要清正，为官要廉明……这批持道之士与专制统治者（帝王），在中国古代组成一对相辅相成、相互包容又相互猜忌的矛盾体。前者既要依附后者，又要指导后者；既是后者的支持者，又是后者的批评监督者；既是统治机构的成员，又可能成为某个特定统治集团的劲敌。所以，任何一个具体的统治集团对士既要笼络吸收利用，又要控制提防打击。这便造成了中国古代士人现实遭遇的穷顺交参及其人格的分裂。

作为“社会的良心”，中国古代的士在刚刚登上历史舞台的时候，便由儒家学派的祖师爷孔子给灌注了一种理想主义的精神，要求它的每一个分子都能超越个体的利害得失，通过“内圣外王”的动态流程来实现社会整体的和谐这一最高社会理想。然而，在实际操作中，“内圣”与“外王”又是分离的，“内圣”属于个人道德修养的理想境界，而“外王”，则属于治世安民的社会政治理想。这本来是两种不同的价值体系，“内圣”未必能“外王”，“外王”着眼于冷酷的现实，也未必能实现“内圣”。

“内圣”与“外王”存在着巨大的矛盾，横亘着一条难以逾越的鸿沟。如果一味执着地要跨越它，就只能导致矛盾的激发，导致悲惨的结局。在君权至上的中国古代社会，君权笼罩一切，支配一切，“士”要实现治国平天下的理想，必须以君王为中介。这样的“外王”事业本身就已经打了折扣，充其量只能算是“辅王而治”的辅臣事业。况且，专制时代从来是明君少而暴君、昏君多，倘遇上这样的君王，则“外王”已无从谈起，“内圣”之士也不屑与之同流合污，为虎作伥。即使偶遇明君圣主，也还有一个际遇和入仕的问题，不见得就都能施展其抱负。

“内圣”与“外王”不可调和的矛盾，使中国古代士的人格悲剧和命运悲剧成为必然。但是，由于中国古代思想理论的多元化和多面性（儒家在高唱“无求生以害仁，有杀身以成仁”的同时，也赞美“天下有道则见，无道则隐”和“穷则独善其身，达则兼善天下”的权变之术；道家更把“独善其身”发挥到极致，主张无条件地“避世全身”），陷于悲剧境地的中国古代士子，大多不会像西方知识分子一样怨怼激发，而是通过一系列的心理置换，使悲剧意识渐趋消解，而消解的主要途径就是退隐，这批退隐之士便是“隐士”。

隐士是士的一部分，而且是比较特殊的一部分。近、现代的知识分子，一般是不会去隐逸山林的，即使在古代，真正遁入山林泉渊的隐士也是少数。但是，作为一种文化现象和社会心理，作为一种价值选择和人格模式，它的影响却决不仅及于那些遁入山林的隐士，而几乎成为中国古代士人处世、持身的一种获得集体认同的、现实的人格模式和价值选择。即使是近、现代的中国知识分子，也还不能说已经完全割断了这根文化纽带；它还时时泛起，成为近、现代不少知识分子安顿良心、安顿人生的一种精

神寄托方式。此外，尽管隐士和隐逸现象体现了一种消极回避、明哲保身的人生观，于社会的发展、于文明的进步甚少裨益，但从个人修养和不与黑暗污浊同流这个角度而言，又不无合理性和进步性；而且，中国古代隐士在书画、音乐、文学等文化创造活动中所作出的贡献，也是巨大的，成就是多方面的，他们是与封建正统“庙堂”文化分庭抗礼的“山林”文化的主要创造者。这样一种既独特、又影响深远的文化现象，是值得我们投入足够的注意和研究的。

本书试图系统地研究古代的隐士类型及隐逸文化，力求熔学术性和趣味性于一炉，既探讨隐士产生和存在的文化背景，又具体细致地描述各类隐士的特征，力求使其具有较高的学术品位和较强的文学性和可读性。属意如此而已。

077 \ 01

目 录

引论·····	(1)
第一章 红颜弃轩冕，白首卧松云	
——中国古代“士”的人格类型·····	(1)
第一节 伏清白以死直·····	(2)
第二节 穷则独善其身，达则兼善天下·····	(7)
第三节 红颜弃轩冕，白首卧松云·····	(12)
第二章 少无适俗韵，性本爱丘山	
——“有见于几先”的全身适性之隐·····	(20)
第一节 乱世全身之隐·····	(21)
第二节 “濯淖汙泥”的持操之隐·····	(30)
第三节 “乐在风波不用仙”的怡情之隐·····	(35)
第三章 道不行，乘桴浮于海	
——独善其身的撤退之隐·····	(41)
第一节 不堪吏职·····	(41)
第二节 游宦隐士·····	(47)
第三节 前朝节士·····	(52)
第四章 非汤武而薄周孔，越名教而任自然	
——不惮身殃的矫世之隐·····	(58)
第一节 竹林名士·····	(59)

第二节 童心傲骨·····	(71)
第三节 至情至人·····	(84)
第五章 大梦谁先觉,平生我自知	
——求遂其志的蛰伏之隐·····	(97)
第一节 济世英豪·····	(98)
第二节 山中宰相与客座宰相·····	(104)
第三节 终南捷径·····	(113)
第六章 幸有微吟可相狎,何须檀板共金樽	
——隐士的社会生活和文化活动·····	(119)
第一节 隐士的物质生活与酒·····	(120)
第二节 隐士的精神生活与社交·····	(125)
第三节 哲理的慰藉·····	(130)
第四节 艺术的人生·····	(134)
(一) 文学·····	(134)
(二) 绘画·····	(141)
第七章 年来渐识幽居味,思与高人对榻论	
——隐士形成的文化机制·····	(149)
第一节 隐士形成的地理环境·····	(149)
第二节 隐士形成的社会政治制度·····	(153)
(一) 宗法制·····	(153)
(二) 君主专制·····	(158)
(三) 选举与科举·····	(161)
第三节 隐士的哲学文化思想·····	(165)
(一) 儒家的“无道则隐”·····	(166)
(二) 道家的避世全身之隐·····	(170)
(三) 佛家的厌世之隐·····	(179)

第四节	对隐士的社会评价.....	(183)
第五节	士的人格悲剧和悲剧意识的消解.....	(189)
跋	钓胜于鱼.....	(194)

第一章 红颜弃轩冕，白首卧松云

——中国古代“士”的人格类型

中国古代知识分子（士）在正式作为一个独立的群体登上历史舞台时，就建立了自己的价值体系——“道”，孔子要求“士志于道”。（《论语·里仁》）这“道”既有政治的成分：“天下有道，礼乐征伐自天子出”（《论语·季氏》），“尧舜之道，不以仁政，不能平治天下”（《孟子·离娄上》），也有伦理的成分：“君子务本，本立而道生，孝悌也者，其为人之本欤”（《论语·学而》）；既是行为的准则：“有君子之道四焉：其行己也恭，其事上也敬，其养民也惠，其使民也义”（《论语·公冶长》），也是品格的规定：“富与贵是人之所欲也，不以其道得之，不处也；贫与贱是人之所恶也，不以其道得之，不去也”（《论语·里仁》）。

在整个中国封建时代，以“道”为标榜的“士”阶层所坚持的社会政治伦理理想与以“势”为尊的君王所实际操作的社会政治伦理现状之间，有相适应的一面，也有相冲突的一面，前人将二者之间的关系概括为“势”与“道”的关系。纵观中国历史，“势”与“道”相符、相谐的时期既不多也不长，除了传说中的尧舜盛世是完全相吻合之外，大概只有几个既少又短暂的所谓“治世”可以勉强凑数。相反地，“势”与“道”相悖、相离的时期是既多且长，按照东汉末年赵壹夸大的极端的说法，是“春秋时祸败之始，战国愈复增其荼毒，秦汉无以相踰越，乃更加其怨

酷”。（《刺世疾邪赋》）简直是一代不如一代。这种残酷的现实引起了“从道不从君”的士的强烈不满和愤慨，从而他们与“势”的代表——君王乃至整个政权关系都很紧张，他们也无法把握自己的命运。大批的正直之士为了坚持自己所持守的“道”，为了保持自己人格的尊严和纯净，又由于中国传统人格理论的影响和感化，便有了除同流合污以外的其他多种人生选择：或“伏清白以死直”，或“杀身以成仁”，或“穷则独善其身，达则兼善天下”，或“红颜弃轩冕，白首卧松云”。

第一节 伏清白以死直

与西方文化的“分析对待”思维模式相区别，中国文化更强调“和谐”（和谐不同于综合）。儒家先哲所强调的是社会的和谐，是一种将人分别为不同等级，并予以先天定位的综合，这就是“礼”，礼以别之，仁以和之，而且“和为贵”。道家先哲所强调的则是自然和谐，是一种不待分析定位的和合，即“和以天倪”。

在不同的文化原则指导下，两种文化的差异也是显然的，其中表现在大量中西文学艺术作品中的一个巨大差异，便是西方文化的悲剧精神和中国文化的团圆理想。悲剧精神往往在大痛大悲中以毁灭生命为结局，其主人公往往具有一种义无反顾的赴死精神。当人生受阻、信念倒塌、理想落空时，不惜以结束生命来对命运作厉声诘问和抗争。古希腊神话中的美狄亚为报复绝情别恋的丈夫依阿宋，可以杀死自己与依阿宋所生的两个儿子（《美狄亚》）；俄狄浦斯因为自己无意之中乱伦而刺瞎自己的双眼（《俄

狄浦斯王》)；莎士比亚剧中的罗密欧与朱丽叶双双以死殉情；菲迪南因为怀疑露易丝移情他恋而毒死了她，明白真相后又立即自杀身亡（《阴谋与爱情》）……以血和血结局，以尸体叠尸体落幕，使人们在悲愤痛心之余获得一种荡气回肠的适意，领悟到某种宇宙人生的真谛。而中国的主体文化却充满了“和”与“忍”的文化设计，“无可无不可”的权变思想、避世忍让的退避精神和保生全身的人生理想，使得善良的人们顺命、服命，顶多不过叹命而已。“时运不济，命途多舛”是常见的哀叹怨愤，怨愤之后，或退避忍让，或徬徨苦闷，或谈玄礼佛，或幻想“天道赏善罚恶”，“善有善报，恶有恶报”。于是，便有了曹植“豆在釜中泣”的怨吟，有了赵壹“哀哉复哀哉，此是命矣夫”的哀号，有鲍照“拔剑击柱长叹息”和李白“拔剑四顾心茫然”的徬徨，有贾宝玉爱情受挫、家道中衰后的谈玄说道，飘然出家。民间则还有好人伸冤、坏人遭报的善恶报应（如《十五贯》）和才子落难、佳人相助，最后才子高中、佳人诰封的团圆喜庆（如《玉堂春》）。即使悲烈如民间传说的梁山伯与祝英台，焦仲卿与刘兰芝，双双以身殉情，但总忘不了拖一条死后化作蝴蝶、鸳鸯，以另一种形式团聚的团圆喜庆尾巴。

然而，在中国的原始巫术中，在中原主体文化之外的楚文化中，甚至在主体文化的主流旁，也都隐含着悲剧的因素。儒家先师孔子就曾要求“志士仁人，无求生以害仁，有杀生以成仁”（《论语·卫灵公》），儒家亚圣孟子对生死与义也曾有过一段慷慨的论述：

生，亦我所欲也；义，亦我所欲也。二者不可得兼，舍生而取义者也。生亦我所欲，所欲有甚于生者，故不为苟得也。死亦我所恶，所恶有甚于死者，故患有所不避也。

《孟子·告子上》)

在中国历史上，也确实不乏舍身取义、杀身成仁的悲壮之士，如屈原的自沉汨罗江、苏武与文天祥的坚守民族气节，明代中后期忠奸斗争期间涌现出来的大批忠臣，如蒋钦、海瑞等；在明末抗清斗争中，史可法、何刚等人在扬州抗拒清兵，扬州城破，二人皆投井而死，直至后来的陈天华在日本赴海，以死唤醒国人的革命意识。……他们都实践了先哲“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的遗训，以可歌可泣的悲剧精神为中华民族的史册增添了辉煌的一页。

楚文化的杰出代表，后代士人的圭臬楷模屈原，继承了儒家治国平天下的理想和“知其不可而为之”的坚韧执着，却没有接受儒家“用之则行，舍之则藏”的权变思想。作为楚人，他吸取了楚地原始文化中的悲剧精神、超越意识和浪漫飘逸的气质。他以楚王同宗的身份，带着显赫的身世和良好的内外禀赋，“帝高阳之苗裔兮，……纷吾既有此内美兮，又重之以修能”，怀着“及前王之踵武”的理想，力佐楚王发奋图强、革新政治，“举贤而授能兮，循绳墨而不颇”，却遭到了围在楚王周围的奸佞宵小之徒的忌恨和诽谤，遭到楚王的猜忌和疏远，“惟夫党人之偷乐兮，路幽昧以险隘”，“荃不察余之中情兮，反信谗而齎怒……既与余成言兮，后悔遁而有他。余既不难夫离别兮，伤灵修之数化”（以上见《离骚》）。他多次遭流放，“游于江潭，行吟泽畔，颜色憔悴，形容枯槁”，却始终听不进渔父“淈其泥而扬其波”、“铺其糟而啜其醪”，亦即随波逐流、同流合污的劝告，而高呼“宁赴湘流，葬于江鱼之腹中。安能以皓皓之白，而蒙此世俗之尘埃乎！”（以上见《楚辞·渔父》）坚守自己的理想和人格，几度失败，他都不灰心，不曾退避，而执着地上下求索，叩天阊，觅

逸女，“路漫漫其修远兮，吾将上下而求索。饮余马于咸池兮，总余轡乎扶桑。”“溘吾游此春宫兮，折琼枝以继佩，及荣华之未落兮，相下女之可诒。”然而，他的努力终归失败，“吾令帝阍开关兮，倚阍闾而望予。……世混浊而不分兮，好蔽美而嫉妒”，“世混浊而嫉贤兮，好蔽美而称恶。闺中既以邃远兮，哲王又不寤”。他也曾考虑过离开楚国，远逝以求合，但一当临睨故乡，又怀念故国宗室，不忍出行。“灵氛既告余以吉占兮，历吉日乎吾将行。……何离心之可周兮，吾将远逝以自疏。……陟升皇之赫戏兮，忽临睨夫旧乡。仆夫悲余马怀兮，蜷局顾而不行。”理想破灭了，远逝又不忍，从俗不屑，隐遁亦不能，便只剩下了唯一的选择，“何方圆之能周兮，夫孰异道而相安。屈心而抑志兮，忍尤而攘诟。伏清白以死直兮，固前圣之所厚”，“伏清白以死直”，即以结束自己的生命来表达对邪恶势力的抗议，表达对理想的坚持，对真理的追求，对人格的持守。

屈原的死不仅是他个人的悲剧，也是时代的悲剧，是“道”和持“道”之士的集体悲剧。战国末年，屈原的投江和苏秦的被车裂，预示了道势斗争的结局，宣示了中国古代知识分子“为君师友”梦的破灭。随后不久的秦汉大统一，以势的全面胜利确定了中国封建大一统时期知识分子的地位和命运。大一统的专制王权，已不再需要、也不能容忍“道”的指导和批评，甚至对像苏秦这一类策士的技术性服务也没有十分迫切的需要。“势”不仅掌握了物的支配权，而且执掌着精神的指导权，君王不仅“独尊”，而且“圣明”，不仅是领袖，而且是导师。而一大批耐不得冷落和寂寞的士，却迫不及待地投入了“势”的冷怀，作起粉饰太平、点缀盛世、歌颂圣明的“臣妾”来。像屈原这样的悲剧之士已是稀世间出了，即使有，也常因其对一君一姓的愚忠而减损

了悲剧的意义和价值。

然而，屈原的理想、屈原的人格是不死的，它们已成为后世知识分子的楷模、圭臬：他那举贤授能、致君尧舜的理想成了后世知识分子的理想定式；他那“忠不必用，贤不必以”的满腔怨愤，成了后世知识分子怀才不遇、欲忠无门的牢骚定式；他那世浊我清、人醉我醒的清高尖刻，成了后世知识分子对现实与自我的评估定式；他那孤芳自赏、洁身自好的处世态度，成了后代知识分子立身处世的原则和平衡失意心理的唯一补偿机制。

这种悲剧之士，还多出现于忠奸斗争时期。如明代正德年间，宦官专权，刘瑾乱政，御史蒋钦疏劾之，廷杖三十；再劾，又杖三十；越三日，又草疏灯下，闻鬼声，钦知是先灵劝阻，奋笔曰：“业已委身，不得后顾；死即死，此疏不可易也。”遂上之，又杖三十而死。这种大无畏气概，这种顽强不屈的斗争精神，其意义已远远超出了忠奸斗争这一狭隘的形式。

在中华历史上，还有不少可歌可泣的民族义士。如西汉苏武，一个普通的候补官员（郎），受汉武帝（国家）的派遣，出使匈奴。因其副手参与匈奴的宫廷政变，事发被系。苏武闻讯，首先想到的是国家的荣辱，“屈节辱命，虽生，何面目以归汉！”乃引佩刀自刺。被救活后，匈奴对他百般威逼、利诱，开始把剑比划到他眼皮底下，后来又许他降后封王封侯，他终不为所动。后来被流放到北海无人处牧羊，在那穷荒大漠之中，苏武常常靠“掘野鼠去草实”维持生命，但却时刻不忘故国，“杖汉节牧羊，卧起操持，节旌尽落”。李陵降匈奴后，封为右校王，匈奴单于派李陵至北海劝降苏武。李陵极力煽起苏武家仇私恨，告诉苏武，他的兄弟苏嘉、苏贤都因为一些小小的过失被武帝逼得自杀了，母亲已没，妻子已改嫁，“且陛下春秋高，大臣亡罪夷灭者

数十家，安危不可知，子卿尚复谁为乎？”但苏武斩钉截铁地回答说：“今得杀身自效，虽蒙斧钺汤镬，诚甘乐之”，“王必欲降武，请毕今日之欢，效死于前”。面对铮铮节烈的苏武，李陵满怀羞愧与崇敬地喟然叹曰：“嗟乎！义士！陵与卫律之罪，上通于天”（关于苏武的事迹及引文均见《汉书·苏武传》）。

第二节 穷则独善其身，达则兼善天下

先秦儒家大师对“道”的规定包含着两个层面：一是持道之士立身处世的最高原则，一是社会政治的最高原则。后者是制度器物范畴的“礼乐”，前者是伦理道德规范的忠孝仁义。实现这两大原则而又一以贯之的便是《礼记·大学》所设计的人格政治伦理的系统框架：“大学之道，在明明德，在新民，在止于至善”，“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。”修身齐家治国平天下，这便是儒家所构筑的宏中以肆外的救世方案、治国大纲（从士的人格修养角度说，这一方案又称之为“内圣外王”），在这一封闭性的内循环系统中，个人人格是其出发点和基础。这无疑提高了伦理的力量和人格的地位，从而促成了中国古代知识分子对伦理人格的自我修养和自我完善（“慎独”）。

在错综复杂的现实政治生活中，在曲折坎坷的仕宦生涯中，大多数的士子牢记着先哲“穷则独善其身，达则兼善天下”的训诲，追踪着先贤“进不入以离尤兮，退将复修吾初服”的步武，在道与势的夹缝中周旋。他们在少不更事的青少年时代，满怀着

“致君尧舜上，再使风俗淳”的社会理想和“乘风破浪会有时，直挂云帆济沧海”的人生理想，寒窗苦读，立志擎云。一旦跻身仕途，自以为可以大展宏图时，却由于缺乏世故和圆滑，遭遇到一连串的打击和挫折。经过多次的怨愤、悲伤和迷惘，他们渐次发现了理想与现实的差距，理论与实践的鸿沟，高尚人格与龌龊世俗的不合拍。于是，他们在哀叹“时运不济、命途多舛”的同时，只好关闭心扉，独善其身。

中国历史上最伟大、也最具特色的“独善其身”者，恐怕要数北宋的大文豪、大画家、大政治家苏轼了。

隋唐以后，科举取士，学而优则仕，读书人有了固定的晋身之道。但读书人多、官位少，读书人为挣得一官半职，不仅中举前要数载寒窗，做了官后，还要小心翼翼地保住官位，于是，患得患失、谨小慎微、唯上是听、圆滑融通，成了中国古代士大夫的通病；更有等而下者，不惜出卖人格，谄上压下，蝇营狗苟（这类人已不属本书所论）。另一方面，强调修身的儒家正统文化，视人格为事功的基础和保证，进而以人格为事功本身。科举取士，又以诗书为经济，更有连诗书都不通的八股进士，使得大部分入仕的读书人流于迂腐和疏阔，志大才疏，眼高手低。如大诗人李白，自视政治才干颇高，其实也只是个文学的巨匠、治国的侏儒而已。

苏轼却不同，他既是个天才文豪，又是个见解高明、办事干练的政治家。青少年时代，他就以其杰出的文学才能，使当时的文坛领袖欧阳修钦佩不已，据说欧阳修看了苏轼的文章后，曾对儿子说：三十年后没人会再谈起我。同时，苏轼还有超凡的政治见解和治世才干。在王安石执政期间，他反对王安石撤除台谏、阻塞言路的措施，也反对王安石新法中那些貌似利民，实际上是

聚民财入国库的措施。为此，他被贬为杭州通判。到杭州后，他似乎忘记了政治斗争的失败，怡然欣赏起杭州的风光美景来：

水光潋滟晴方好，山色空濛雨亦奇。

欲把西湖比西子，淡妆浓抹总相宜。

（《饮湖上初晴后雨》）

同时表达着自己热爱自然、热爱自由、不拘名利、不较得失、随遇而安的宽阔豁达的胸怀

未成小隐聊中隐，可得长闲胜暂闲。

我本无家更安住，故乡无此好湖山。

（《六月二十七日望湖楼醉书五绝》之五）

在北宋中叶的新旧党争中，苏轼被列入司马光旧党一派，但事实上他有自己独立的人格和见解，他反对王安石新法的大部分条款，但却坚持其中于国于民确实有利的措施。所以，无论哪一派上台，他都成了排挤打击的对象。苏轼后半生一直陷在新旧两党斗争的夹缝里，左右不讨好，经常被贬遭放，有时为了摆脱党争纠缠，自己也主动离开政治斗争的漩涡——中央政府，去当地方官。

在地方官任上，他不因自己的失败和遭遇不公正而意气用事，仍然尽职尽责，以其深厚的人道精神，关心百姓疾苦，同情百姓遭遇，在力所能及的范围之内，他力求宽厚待民，勤政养民。神宗熙宁四年，他被贬杭州通判（相当于现在的法院院长），除夕之夜，他不得不审问走私盐贩，他在诗中对私盐贩表示了莫大的同情，

除日当早归，官事乃见留。

执笔对之泣，念此系中囚。

小人营糗粮，堕网不知羞。

我亦恋薄禄，因循失归林。
不须论贤愚，均是为食谋。
谁能暂纵遣，闵默愧前修。

（《呈公济、子侔二通守》）^①

在给弟弟子由的信中，他更表白了自己身不由己的羞愧和对暴政的抨击。

平生所惭今不耻，坐对疲氓更鞭箠。
道逢阳虎呼与言，心知其非口喏唯。
居高忘下真何益，气节消缩今几无。

（《戏子由》）

在密州太守任上，他眼见老百姓因不堪税负，抛遗亲子，他亲自“洒泪循城拾弃儿”，将几十个濒临饿死的孤儿，安顿给各个家庭带养。密州任满去职时，他写了一首《和孔郎中荆林马上见寄》诗，把十万贫羸的百姓郑重嘱托给新来接任的郡守。

秋禾不满眼，宿麦种亦稀。
永愧此邦人，芒刺在肌肤。
平生五千卷，一字不救饥。

……

何以累君子，十万贫与羸。

这种对贫苦劳动人民的关怀和同情，是何等殷切，何等真诚！

王安石的新法，政府政策与实际执行相距甚远，原本想减轻农民一些负担，但由于执行官员贪赃枉法，反而给农民带来了极大的灾难（这种情况，王安石晚年罢官家居时也深有体会并后悔

^① 此诗有一长题，全题为《熙宁中，轼通守此郡，除夜直都厅，囚系皆满。日暮不得返舍，因题一诗于壁。今二十年矣，衰病之余，复忝郡寄，再经除夜，庭事萧然，三圉皆空，盖同僚之力，非拙巧所致。因和前篇，呈公济、子侔二通守前诗》。