

导 论

板桥魂与士人魂

中国农业文明历史悠久，发展充分。两千多年的历史孕育出了具有世界农业文明典范性质的政治、经济、军事、管理、教育、哲学的思想体系，产生了以表意、抒情为突出特征的文学、艺术，发展起了以农业生产为中心的天文、水利、耕作、交通运输、建筑的科技体系。这样庞大而近乎完备的农业文明体系，在 16 世纪中后期，自发地产生了带有近代文明萌芽性质的手工业、商业文明。在这历史嬗变的过程中，士人及士人文化在其中作出了不可磨灭的贡献，同时也在悄悄地改变着自身的特质。

郑板桥，既是这一伟大的农业文明孕育出的艺术家、思想家，又以他个人特有的才华，推动了传统农业文明向近代工商业文明转变的历史车轮。他身上所表现出的精神气质，既是传统士人文化精神的个性化表现，又有时代精神的折光。他身上所具有的新旧思想杂陈、进步与落后因素并存的现象，基本上是中国传统思想在历史的嬗变过程中所具有的复杂性的具体表现。板桥魂，即是士人魂在新时代的再现。

一、“士”与士人魂

（一）原士

“士”在中国是一个特殊阶层。其来源及其最初涵义均属颇为复杂的学术问题^①。大体来说，远古之“士”，乃是从事耕作之男子。商、周时代，“士”则可能是指“知书识礼”的贵族阶层。顾颉刚先生认为，古代之“士”皆起源于武士。余英时则认为，“士”不只是单纯地起源于武士，还可能起源于古代军事教官——“师事”。这些教官既可能是驰骋沙场的武士，也可以是懂得礼乐的文官。那些只懂得礼乐的文官发展到后来，便变成了儒。概而言之，“士”在古代主要泛指各部门掌事的中下层官吏^②。

（二）春秋战国之际的“士”及其精神品格

从影响秦汉以后士人灵魂和政治理想的角度看，以孔子及其弟子、老子为开山鼻祖的士，是我们在本书中最重要的探讨对象。他们对士的本质及其属性的认识与界定，最能影响后来的士人精神及其灵魂。

记载孔子及其弟子言论的《论语》说：“士不可以不弘毅，任重而道远，仁以为己任，不亦重乎？死而后已，不亦远乎？”又说：“士志于道，而耻恶衣恶食，未足与议也。”士而怀居，不足以为士矣。”这些有关士的特征的论述，高度地肯定了士的超越性品格。

老子说：“上士闻道，默而行之；中士闻道，若有若亡；下士闻道，大笑之，不笑不足以为道。”老子在此处所说的“上士”即是《论语》中所说的“任重道远”的“弘毅”之士。在老子的思想体系中，“道”在人类社会即是公正、合理的代名词。最具有士之德行的“上士”是以谋求社会公正、合理为己任的人物。老子所说的“上士”与《论语》中所说的“弘毅”之士，在本质上是一致的，都具

有关怀社会、救济苍生的超越性品格。因此，士在此种超越性品格意义上说即代表了“社会良心”。

士的超越性品格是就士的理想性品质而言的。士亦是人，必须生活在特定的社会历史之中。因而，他们总是表现为具体历史中存在的士，受到特定社会的政治、经济、教育、文化体制的影响。在周王朝的政治体制下，士分为三等：上士、中士、下士。整个士阶层是当时周王朝各诸侯国最低一级的官员，而在周天子的宫廷里，士是没有爵位的。在这样的政治体制下，士的经济收入状况是：“大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士与庶人在官者同禄，禄足以代其耕也。”^③在周王朝的朝廷，元士享受的经济待遇与子、男相等，“元士受地视子男”^④。

按照孟子所设想的理想状态来推算，上等农夫耕种百亩之田，再加上足够的肥料，可以养活九口人，稍差一点的亦可以养活八口人；中等农夫可以养活八口人，差一点的可以养活七口人；最差的农夫亦可以养活五口人^⑤。那么，一个下士，其禄足以代耕，则他的年收入最次也可以养活五口人，最理想的状况可以养活九口人。而一个上士的年收入是下士的四倍，则上士可以养活 36 人，最差的状况亦可以养活 20 人。因此，从经济的角度来看，士基本上是一个不事农工商贾而仅靠俸禄生活的食税阶层。他们的经济收入来源于统治者发给的俸禄，在利益上基本倾向于维护统治者；但他们又是处在社会统治阶层的最低层，掌管各种具体事务，对民生疾苦有比较真切的了解，且与一般民众的生活没有多大差别，也会经常遇到生计麻烦，因而在感情上有同情民众的倾向。这就决定了正直士人的内在人格往往是二元的：从维护社会秩序的角度出发，他们既批评统治者的苛政，亦反对下层民众造反。

事实上，春秋以降，士的社会地位不断下降。老子的具体生活状况不得其详，但有一点是肯定的，他是从贵族阶层的剧烈权

力之争中抽身出来的 故有生命的危机感 主张“保身全生”。孔子则一生栖栖惶惶，没有固定收入，靠周游列国、教育学生来谋取生活之资。当然，这可以说是孔子坚持自己的士人理想导致的，体现了士的理想性品格。不过，在孔子及其弟子生活的时代，“学而优则仕”的基本社会条件对于士人来说 还是存在的。士可以通过自己所掌握的知识去谋取俸禄。孔子的弟子子路、冉有等人 都曾出仕。

战国以降，士的成份就复杂起来，其内部的分化也剧烈了。像子路、宰我、墨子及其弟子 均是由下层社会庶人上升为士的，而像稍后一点的孟子、庄子则又是属于没落贵族的士人。整个战国时代的士人成份颇为复杂，有像苏秦、张仪一类的策士，也有像墨子、鲁仲连这样的义士 还有像驺衍、淳于髡、田骈、慎到等“稷下士人”。他们虽列于上大夫之列 但都是一些“不治而议论”的人物，与诸侯王之间没有君臣关系，相对地保持着人生与思想的自由。还有像孟子、庄子一类的士人，他们并非隐士，只是因为社会不合自己的理想而没有或不去做官，靠周游列国、教授门徒甚至靠自己的劳动来谋生，同时又关怀现实，著书立说，猛烈地抨击社会的黑暗。

像苏秦、张仪之流，他们并无政治信仰，主要是利用自己所掌握的政治、军事知识来谋求个人的荣华富贵，应属于墨子所说的“别士”之列。而像墨子、鲁仲连之类的士人 则可以说是谋求天下利益的“兼士”。驺衍、淳于髡之类的士人则比较特别。他们虽列于上大夫之列，但保持着士人的相对独立性。而像孟子、庄子等人，则更多地带有古代自由知识者的特点。他们有自己的政治理想 关怀天下 批判现实的不合理 同情民众的苦难 表现出一定的超越性品格。

就士的超越性品格来说，孟子的一段话最有典型意义。他说：“民无恒产而无恒心”；“无恒产而有恒心者 唯士为能。”这当

然是或然判断 意思是说 民无恒产 就可能“放僻邪侈”无所不为；而士当中的有些人则可以遵守社会规则，坚持自己的理想，有所不为，更不会胡作非为。孔子曾经说过，士若以恶衣恶食为耻，则不足以与他谈论大道。他自己坚持了这一原则。庄子为了保持自己的个性则坚决不仕。无论是关怀天下，还是为了保持自己的独立个性 超越性品格是“士”之所以为“士”的内在标志。

可以这样说 春秋战国以降的士 从其价值取向来看 主要分为“兼士”与“别士”两类。兼士以关怀天下为己任 代表社会良心；别士则主要谋求个人利益。从社会地位和经济收入来看，士又分为上士、中士与下士三类。与上层贵族接近的上士，有的直接为统治者服务，属于政治体制下的官僚，大多数已丧失了士的超越性品格 而那些“不治而议论”的士人 则保持着一定的独立性。下层之士 或与庶民接近 或与庶民为伍 或受人接济 或自谋生路 务农、经商者 均有人在 这便是后来的隐士。总而言之 这一时代理想的士人精神 当是“关怀天下”和“独持操守”的结合。理想中的儒家士人，是以守志弘道为己任的。理想中的道家士人，则是以保持个性为主而又关怀天下的治乱，批评现实的不合理。理想中的墨家士人 则是“摩顶放踵 以利天下”。而理想中的法家之士，则是一些依法治理国家的“能吏”。这些能吏主要是帮助国君治理诸侯国，防止贵族、大臣、一般民众私窃国君的权利和财富，比较缺乏士人的超越性品格。

先秦时期所奠定的理想的“士人魂”其基本的内蕴是 坚持自己的政治理想，独持操守，以关怀天下为己任。

（三）秦汉以后的“士”及士人理想

秦汉以后 伴随着以农业为主的经济关系的确立 政治与文化大一统局面的形成 士的产生途径 社会作用 自身内涵 均发生了很大的变化。粗略地说来 秦汉以后 魏晋以前 儒、道、墨、

法四家渐趋合流，而以儒道两家思想为主，士人的个人理想表现为修身与治世的统一。战国中晚期“稷下道家”的“内圣外王”理想，正好是融儒、墨、法三家的入世精神在较高层次上对原始道家——老子思想的回归。这一“内圣外王”的理想，将个人的人生理想与社会理想融为一体，并逐渐成为汉以后中国传统社会中士人的普遍文化心理结构和人格范式。魏晋以后，随着佛教的传播，这一“内圣外王”的文化心理结构得到了充实、丰富和发展，“内圣”的成份由道家的修身更偏重于修心修性，从而使这一人格理想和文化心理结构更偏重于“内圣”，即个人的道德心性修养。

就士的社会作用而言，西汉社会中的士主要扮演了循吏的角色^⑤。东汉时期，士则形成了特殊的贵族阶层，直至魏晋南北朝时期形成了“士族”阶层而渐趋腐化。就士的产生途径而言，西汉社会中的士多是秦汉之际的贵族子弟。东汉至魏晋南北朝时期的士，既有贵族子弟的上品之士，亦有中下层地主家庭培养出来的寒士。由于曹魏集团实行九品中正制的用人制度，魏晋之际士的内部极度分化，一度出现了“上品无寒门，下品无世族”的严重分裂局面。

就士的超越性品格而言，西汉一代的士人主要在循吏传统中得到了落实，在公正执法过程中实现了关怀天下的理想。东汉至魏晋南北朝时期，士的超越性品格最为模糊。东汉时期，只有在像王充这样的下层寒士身上，才能看到先秦理想之士的光芒。东汉末年的太学生及所谓的士之“清流”在维护皇权、反对宦官专政的斗争中，多少体现了一点关怀天下的现实内容。两晋南北朝时期，像陶渊明、鲍敬言等下层士人才代表了社会的良心。陶渊明高唱“先师有遗训，忧道不忧贫”。鲍敬言著书立说，猛烈抨击君主对社会的危害，表现了对下层民众忧乐的关怀。自道教兴起、佛教传入并受到一些士人的喜爱之后，士的超越性

品格在宗教之中得到了一定的表现。道教著作《太平经》中所表现的对妇女及女婴的同情，对当时社会残杀女婴的恶劣社会风俗的猛烈批评，从一个方面代表了社会的良心。

隋唐以降，伴随着科举制的建立、完备，中国的士人文化传统发生了很大的变化。首先，科举制度使士的产生有了合法化、正规化的途径。真正意义上的士大夫传统是从隋唐科举制建立后开始的。其次，隋唐科举制把儒家经典以及诗词、书法、历史作为考试的内容，使得与科举考试相关的一系列部类的学说、文化获得了高度的重视，儒家学说获得了真正的法定地位。西汉董仲舒理想中的‘罢黜百家 独尊儒术’的学术一统局面 至此才在政治、教育、用人制度中得到了落实。传统各学派之间的学术争鸣 由自由、平等的状态一下子变成了“正统与异端”、“官方与民间”、“在朝与在野”之间的争论 使学术争论更加容易与政治纠缠在一起，不利于学术的自由发展。百家之流的学说在士人及百姓心中，自觉不自觉地变成了非正统思想。道家思想以及佛教思想，这时便真的成了士人们失意时的个人精神镇定剂。“达则兼济天下 穷则独善其身”的人生理想模式 在正直士人心中变成普适化的心理结构。

隋唐宋元明时期 士大夫基本上坚持了儒家的‘民本思想’，他们的政治实践也程度不一地实践着“兼济天下”的理想。像魏徵、张九龄这些名相 李白、杜甫、柳宗元、刘禹锡、白居易、陆龟蒙这些士大夫兼文人，基本上是有唐一代社会良心的代表。两宋时期 像欧阳修、范仲淹、王安石、苏轼、辛弃疾、陆游等人 还有民间传说中被理想化了的包公，便成为这一历史时期社会良心的代表。范仲淹的名句‘先天下之忧而忧 后天下之乐而乐’，成了后期封建社会正直士人关怀天下的精神标志。而被理想化了的‘包青天’就成为民众心中‘公正’的代名词。因此 在封建社会后期 执法的‘公正’成了士人精神的重要维度。

应当看到隋唐儒学发展的另一方面。伴随着隋唐佛学的发展 特别是中国化的佛教——禅宗的出现，对宋明儒学的精神结构产生了极大的影响。一方面，禅宗的入世践履精神直接地影响了宋明士人的入世心态^⑦；另一方面，禅宗的心性理论，华严宗的“法界缘起论”，对宋明理学产生了重大影响。宋明理学以内圣、涵养为主而在一定程度上取代了原始儒家的入世精神。在这一历史过程中，儒学的政治化倾向更为加重，原始儒家的活泼精神遭到扼制。特别是伦理方面的理性自觉，由于受到政治化倾向的影响而异化为“理性专制”变成了权威主义的东西，成为压抑个性、扼杀新生事物的代名词。

明中晚期以后，伴随社会经济的发展，城市文明与商业文明也得到了较快的发展，带有资本主义萌芽性质的工场手工业也在江南一带蓬勃兴起。农村的土地商品化过程也在加剧，部分开明的中下层地主也加入了新兴的商业经济活动之中。中国社会和思想界均发生了新的变化。首先，正统理学中的“心学”发展到王阳明的“致良知”学说时，开始走向反面，重功夫、重实践、重入世救世、重经验的思想，伴随着新兴市民阶层的产生、手工商业的发展而逐渐成为该时代进步士人的主流思想，“原儒”成为思想界的一大奇观。特别是“王学左派”的出现，正式地展开了对传统权威主义的批判。被卫道者称为“异端之尤”的李贽，用犀利的笔锋批判了以“四书”“五经”为代表的经学独断论，初次揭开了 16 世纪中叶中国思想界的反传统序幕。这一时期的进步士人，不仅代表了社会良心，而且还代表了社会发展的新方向，成为将要来临的新型社会的理论建设者。从这一层意义上说，秦汉以后的士大夫传统又在新的历史条件下回归到先秦“百家争鸣”时期的士人传统上来了，表现出思想自由的新活力。这一反传统的思潮大体上有三方面的主题：个性解放的新道德，初步的科学思想，批判君主专制制度的初步民主思想^⑧。具体地

说来，个性解放的新道德，在理论层面主要表现在理欲、情理、义利、古今、个体的情和思与传统权威之关系的哲学论说，在现实的层面主要表现为对残害妇女的节烈观、“吃人”的忠孝观、践踏人性的尊卑贵贱等级观以及纳妾行为的批判。科学思想主要表现在三个方面：纯粹的求知态度；“缘数以求理”的科学方法；由传统的“重道轻器”向近代的“由器求道”的经验论方向发展，科学技术得到了一定的重视。初步民主思想主要表现在对封建君主专制的批判，同时提出了“公天下”的政治理想。代表历史发展方向的新人文精神——个性解放、平等、自由等意识表现得最为明显。

晚明之后，中国传统思想的自身发展逻辑地出现了儒、道、释合流的趋势。“内圣外王”的文化心理结构又渐渐倾向“外王”一面。这与明清之际江南地区的资本主义萌芽密切相关。原始儒家的“社会功利”倾向在新的时代成为统治阶级内部开明官吏要求发展手工业和商业的理论武器。道家的自然人性论成为反对伦理领域里“理性专制”、“伦理异化”的思想源泉，而且也是个性解放的思想武器。原始儒家的仁爱精神、道家的自然主义、佛教的慈悲意识和墨家的兼爱思想，共同构成了新时期的人道主义和自由意志的思想源泉。

西学的传入在当时虽不占重要位置，但却加重了“外王”的法码，而且在日后的历史进程中越发显示出其重要性。

就断代史的情况来看，明清之际的先进历史人物，在整体上还保持着“内圣外王”的文化心理结构，但已偏向于“外王”，而“内圣”的思想内涵也已经悄悄发生了变化：道家的原始自然主义逐渐蜕变为自由主义；儒家的人格、气节逐渐蜕变为个性主义；而佛教的慈悲情怀、儒家的仁爱思想、墨家的兼爱思想逐渐蜕变为带有近代气息的人道主义；儒家的爱民、民本思想，道家的惠民思想、墨家的利民思想逐渐蜕变为“民主”思想，表现出

极大的人民性特征；传统农业文明所形成的士人“穷则独善其身，达则兼济天下”的处世原则，逐渐蜕变为保持个性、伸张个性、救世济世、批评世俗的处世原则。道家的批判色彩、儒、墨的入世精神、佛教的慈悲情怀，非常奇妙地结合在一起，初步形成了反对封建等级、反对束缚个性的新人文精神和关怀现实、改造社会的新的社会理想。板桥魂，正是奠基于传统士人魂的基础上，又表现出了鲜明的时代特征，那就是积极的批判精神、追求自由的意志、平等理想和个性精神。

二、板桥魂的历史底色

郑板桥这个竟然能将“四书”默写得一字不差的人，其灵魂深处首先是儒家精神打上的烙印。在他血管里流淌的主要是原始儒家的民本理想。

（一）“大丈夫立功天地，字养生民”

中国传统社会中的正直士人，大都带有强烈的责任意识和入世情怀。立德、立功、立言的“三不朽”学说，使得传统的中国士人在极其困难的人生处境里不易逃脱到宗教之中。特别是秦汉以后儒家学说浸淫中国文化之后，士人的责任意识就更为强烈。生当清朝“盛世”的郑板桥，在科举取士而以朱熹集注的“四书”为考试内容的时代氛围下，不能不感染这一传统文化精神。他以自己特殊的个性，加上他个人的特殊人生经历，使这一抽象、普遍的文化精神获得了个性的生命形式，从而展示了这一文化传统的生命力。

八股取士的用人制度，固然扼杀了一大批不羁之才，培养了一批批官场蠹吏。然而，对于那些下层寒俭之士而言，科举途径仍是他们改变自己身份、为民为国效力的唯一“正途”。他们长期居于下位，经受着生活的磨难，“四书”“五经”中所蕴涵的“民

本思想”、忧国忧民意识，恰恰教给他们以强烈的责任情怀。郑板桥，这位出生于下层士人家庭的寒俭之士，正是从这些经典中汲取了忧患天下、立功天地、字养生民的思想精华。尤其是在他获得了七品县官之职，能够施展个人经世才能的时候，他的责任意识更为强烈。纵观板桥的诗歌、家书，其中表达强烈经世意识的，均是他作吏山东时的作品，其揭露现实矛盾的诗歌如《逃荒行》、《还家行》、《孤儿行》、《姑恶》等代表作均创作于任职范县和潍县的时候。在《与舍弟书十六通》中，板桥大讲关心民瘼、“字养生民”的道理。在《范县署中寄舍弟墨第四书》中板桥告诫其弟道：“吾辈读书人，入则孝，出则弟，守先待后，得志泽加于民，不得志修身见于世。”并认为这是正直的读书人高于农夫一筹的原因所在。而那些“小头锐面”的人物，“一捧书本，便想中举、中进士、作官，如何攫取金钱、造大房屋、多置田产”。对这种人，板桥最为痛恨。在《范县署中寄舍弟墨第五书》中，板桥借论诗大谈“忧国忧民”的道理。他认为杜甫的诗之所以“高绝千古”就是因为他在命题时“已早据百尺楼上”，那就是或“悲戎役”或“庆中兴”，一种忧国忧民忽悲忽喜之情，以及宗庙邱墟，关山劳戍之苦，宛然在目”。在《潍县署中与舍弟墨第五书》中，板桥大谈文章经世的道理，并衷心地称赞诸葛亮为民立功的人生，不同意像一般文人或帮闲文人那样把“写字作画”仅仅看作是雅事。板桥说：“写字作画是雅事，亦是俗事。大丈夫不能立功天地，字养生民，而以区区笔墨供人玩好，非俗而何？东坡居士刻刻以天地万物为心，以其余闲作为枯竹石，不害也。”至于像王摩诘、赵子昂等，只是“门馆才情，游客伎俩”，不足称道。他认为，只有诸葛亮才真正称得上“名士”二字，而当时街上“写字作画”之辈也妄称名士，真是可羞。板桥这种偏激的“功利”艺术观念，固然有其不妥之处，但却从一个侧面反映了他的责任意识与济世情怀。

在为官山东之时，板桥在权势与金钱的夹缝里，为民众办了不少好事，艰难地践履着“立功天地，字养生民”的人生理想。他在任范县知县时，“爱民如子，绝苞苴，无留牍”。调任潍县时，恰遇荒岁，甚至发生人相食的情况，郑板桥“开仓赈贷”，发谷若干石，令民具领券借给，活万余人”。

相比于稍前的蒲松龄、同时代的吴敬梓来说，郑板桥在科举制度下还算是幸运者，毕竟他还中了进士。虽然他发迹很迟，五十多岁才得了个七品县令之职，但他还是获得了施展自己才能的机会，实现了那个时代绝大部分士人的美梦。但板桥与一般士人的不同之处在于：他没有把当官看作是个人发财之道，没有丧失正直士人的良心，身上还流淌着道家批判现实的热血，还存留着陶渊明、苏轼等人“不为五斗米折腰”、不阿附权贵的正气。道家那超越的气质，使得板桥有传统士人不屑与现实同流合污、不怕辞官归隐的优秀精神气质。这种精神气质，使得板桥无论是在未仕之前，还是在既仕之后，都能保持一种独立的精神品格和追求自由的超越意志。

（二）道家的批判意识与遁世情怀

在陶渊明、苏轼等人身上，都集中体现了深受道家思想影响的中国传统士人的自由意志。他们在现实的种种束缚中，往往借酒和艺术来抒发心中抑制不住的自由意志。板桥亦如此。他虽不善饮酒，但却十分爱酒，时时离不开酒，且善书、善画。在做官之余，在牢骚之际，诗酒书画就成了他发泄心中感情、抒发心中苦闷的最好工具。未仕之前，他一方面自与心竞，发愤攻书，精进于艺，另一方面用诗酒书画来发泄对现实的不满，用道家的超世精神来批评现实，否定现实的意义。如在《道情十首》中，板桥高唱“扯碎状元袍，脱却乌纱帽”，用遁隐到山中去的人生闲适来代替现实的仕途进取。既仕之后，为了排遣官场上应酬之苦，舒展被压抑的人性，他亦借诗酒书画来宣泄心中的郁闷。尤为

值得注意的是，往往在人生失意之时，板桥对封建社会的致命病根反而有更清醒的认识。组词《瑞鹤仙》中的《官宦家》、《帝王家》两首，深刻地揭示了封建家天下必然灭亡的命运，比起他早年创作的《道情十首》更具有强烈的批判锋芒。《官宦家》写道：“羡天公何限乘除消息，不是一家悭定。任凭他铁铸铜鑄，终成画饼。对封建家天下必然灭亡的趋势有清醒的认识。《帝王家》则批判了禹、汤以私废公的政治行为，歌颂了陶唐时代“废子传贤”的“公天下”并朦胧地意识到了私有制家天下的“藩王”戚里”是造成封建家天下灭亡的根本原因。这与明清之际大思想家对封建政治的批判思想，在精神上基本一致，体现了板桥批判意识的时代特征。

在为官不顺之时，道家的归隐意识往往成为板桥抗拒官场诱惑的精神动力。如在潍县之时，他由于不堪官场的束缚，“乌纱掷去不为官”归隐扬州，写字作画，自谋生路，自畅性情。可以说，道家的批判意识与遁世情怀，为板桥提供了精神家园，又在特定的时代为他积极进取提供了精神动力。正因为他不怕归隐田园，他在官场上就有敢作敢为的胆量，就有为民做主的精神动力。道家的遁世情怀，在表面上看起来是消极的，但在特殊的人物如郑板桥身上，却表现为积极的精神。

（三）佛教的和世意识与板桥的宽容情怀

板桥对佛教并无研究。他虽一再表示要拒斥佛、道二教的诱惑，“不烧铅汞不逃禅”但有时又不反对佛、道二教，不仅与僧人、道士相唱和，而且还为佛教辩护。他认为，杀盗淫妄、贪婪势利的和尚是“佛之罪人”，佛教本身并无过错。他并不赞同当时人将僧人斥为“异端”的观点，认为现实的僧人大多是“穷而无归，入而难返者”，叱为异端而深恶痛绝之，亦觉太过。而在“佛焰渐息，帝王卿相一遵‘六经’‘四子’之书，以为齐家治国平天下之道”的时候，再言辟佛，“亦味同嚼蜡而已”。

从现存的文字资料来看，板桥只是粗略地接受了佛教的和世思想和带有辩证意味的宽容意识。如在板桥的印文中有“多种菩提结善缘”、“结欢喜缘”、“欢喜无量”、“随喜”等。这些印文表明了板桥企图以佛教的和世思想来改变自己与世抗争的性格，表现了晚年的板桥与世俗妥协的心理。他在《为松侣上人画荆棘兰花》的题识中写道：“不容荆棘不成兰，外道天魔冷眼看，门径有芳还有秽，始知佛法浩漫漫。”这是板桥从佛教中汲取宽容意识的表现。当板桥魂里的和世意识、宽容情怀与儒家的天道观结合在一起的时候，就表现为一种朦胧的追求自由的意志。他在家书中所表达的“善恶俱容纳”的思想，实质上就是对专制政治的一种抗议。如《潍县署中与舍弟墨第二书》便大谈天道“善恶俱容纳”的宽容意识。在题画诗中，他用形象的语言说要让荆棘与竹共长，并称这与张载的思想是一致的：“莫漫锄荆草，由他与竹高，《西铭》原有说，万物总同胞。”^⑩这就非常巧妙地将佛教的和世意识、宽容情怀与儒家的仁爱思想结合起来了。



墨竹图

（四）“兼济天下”与“独善其身”的统一

板桥的灵魂里，其基本的人生态度是传统士人的出处原则，即“兼济天下”与“独善其身”的统一。在他未中进士之前，一种强烈的用世情怀时时在心中激荡。特别是中进士之后等待做官的一段日子里，这种心态最为急迫。在这段时间里，他与京城里的达官贵人乃至一般的小官，多有诗作唱和。如《上江南大方伯晏老夫子》四首，其中第四首便是干谒之诗。而《读昌黎上宰相书因呈执政》一诗云：“常怪昌黎命世雄，功名之际太匆匆，也应不肯他途进，惟有修书谒相公。”从自己干谒的亲身经历中理解韩愈为何上书宰相大人求官的行为：一个正直的士人，不能用贿赂的方法去谋取官职，只有上书王公大人方为一条不失体面的上进之路。板桥就这样直率地表达了自己求官时曾有过的急迫心情。

可是，一旦真的为官之后，由于官场的污浊，事务的纷扰，长期的不得升迁，板桥又感到十分失望，一种归隐之意又上心头。从乾隆十四年（1749年）为载臣作《自咏》诗起，他便开始对官场产生厌倦之情了，其首要原因是多年不得升迁。该诗这样写道：“潍县三年范县五，山东老吏我居先，一阶未进真藏拙，只字无求幸免嫌。”当“立功天地，字养生民”的理想化为泡影之后，失望的情绪便油然而生。他59岁那年，这种为官与归隐的矛盾之情达到高潮。是年九月他作《难得糊涂》横幅，又作《梅兰竹菊》四屏条，其中“菊”条的题识写道：“进又无能退又难，宦途踟蹰不堪看，吾家颇有东篱菊，归去秋风耐岁寒。”该年十一月，他书旧作《潍县竹枝词》，回忆起乾隆十二年“告灾不许，反记大过一次”的不快经历，退隐之志更加坚决了。特别是当时潍县连年灾荒，板桥在救灾活动中也已深感疲倦了。他需要休息，需要放纵自己束缚已久的个性，于是连续创作了《思归行》诗、《思归》和《思家》两首词，又作七言联：“作画题诗双搅扰，弃官耕地两便宜。”乾隆

十七年 1752 年 秋九月,60 岁的郑板桥作《兰竹石图》其题识曰:“世间盆盎空栽植 唯有青山是我家。”清醒地意识到只有摆脱官场的束缚,才能获得自由。这时,再加上潍县的豪绅、不法巨贾联合诬告板桥贪贿 板桥为了保护自己“独善其身”的传统意识最终占了上风。在板桥的灵魂里,“兼济天下”与“独善其身”就这样巧妙地统一着。

三、板桥魂的时代意蕴

受过明末清初反理学、反权威思想运动的洗礼,传统士人魂的内涵已经悄悄地发生了变化,一种反权威的理性精神在进步的士人心中生根、发芽了。特别是那些下层士人,因为其身世的崎岖不平,更容易接受新思想。他们从各自特殊的人生经历出发,自觉地寻找自己的精神同路人或自己思想的表达方式,在不同的领域展示着时代精神。板桥在他的前辈中找到了与自己精神气质相近的徐渭、高凤翰,从他们二人身上吸取了一股“倔强不驯之气”。

(一)“倔强不驯之气”

板桥认为,自己与徐渭、高凤翰在精神上的相通之处,就是一股“倔强不驯之气”。这种“倔强不驯之气”实是板桥魂的时代内蕴之一,是板桥个性的生动体现。板桥在诗文、题识中,多次以不同的语言形式表达了这一追求个性的思想。在《板桥自序》中他说:“自愤激、自竖立 不苟同俗。”他在《刘柳村册子》中讲要“怒不同人”在《板桥自序》中说自己的诗词“亦颇有自铸伟词者”。他一再强调自己的诗歌是“自出己意”、“直掇血性”反对别人用“高古而几唐宋者”的复古主义的标准来评价自己的诗歌,自信地认为自己的诗文若能流传,必将以清诗清文而流传。在《与江昱、江恂书》中 他告诫后学说:“学者当自树其帜。”在

(范县署中寄舍弟墨第三书》中 他告诫其弟道：“竖儒之言 必不可听，学者自出眼孔、自竖脊骨读书可尔。”他的印章中有“横扫”“江南巨眼”“心血为炉熔铸古今”等印 表现了板桥自己不为人所囿，折中古今的个性特征和历史批判精神。

(二) “诗书六艺，皆术也”

重视百姓日用 重视器、术的作用 反对空谈性命、性理 是明清之际早期启蒙思想的内涵之一。在板桥的思想中，这种思想亦很突出。在《板桥自序》中 他公开地批评理学空谈：“理学之执纲纪 只合闲时用着 忙时用不着。”他称自己的《与舍弟书十六通》：“绝不谈天说地 而日用家常 颇有言近指远之处”。在《焦山别峰雨中无事书寄舍弟墨》中 他虽称“‘六经’之文 至矣尽矣”，但他又认为只有那些关系到家常日用的务实篇章才最为有用：“浑沦磅礴 阔大精微 却是家常日用，《禹贡》、《洪范》、《月令》、《七月流火》是也 当刻刻寻讨贯串，一刻离不得。这实际上是借褒扬“六经”抒发自己重视家常日用的思想，把作为权威主义的“六经”视作为家常日用服务的工具性的“六经”。在康雍乾三朝极力抬高“四书”“五经”又动辄兴起“文字狱”的时代 说话不能不小心，非经非圣要在尊经尊圣的前提下进行，不能像李贽、黄宗羲等人那样直截了当地批评经典、反对权威。在板桥印章中 有“麻丫头针线”“吃饭穿衣”“私心有所不尽鄙陋”等印，这些印文的精神实质与李贽的思想是相通的。“活人一术”印章的题识比较充分地表达了板桥鄙视“诗书六艺”，重视实际技艺的思想。这与当时社会“重器”“重技”的新思想一脉相通。板桥在题识中说：

诗书六艺，皆术也。生两间而为人者，莫不治一术以为生 然第赖以生 而非活人之术。有术焉 疾痛困苦 濒亡在即，而以术治之，无不安者，斯真活人之术矣。吾友蕉衫，