

第一章 绪论

第一节 关于隐逸文化研究的现状

本书所研究的虽然是中国古代诗人的“仕隐关系”，但侧重点却在于隐。之所以不单纯地以“隐士”或是“隐逸”为题，是由于我们所探讨的隐，是相对于仕的隐，脱离开仕，也就无所谓隐。

在时光已经越过一个新的千年之后，写作一本关于古代隐逸文化的书，似乎是不合时宜的。

隐士，这个在古代听起来极为高雅的称呼，在今天看来，却意味着不可思议，不可理喻。现实社会，特别是商品社会以来，竞争无情，哪里还有隐逸和退避？有的只是自我表现，自我推销，人人都要策高足而力争居于要路津，哪里还管无耻有耻！

其实，又何止是世俗社会这样认识，就是浸浴着古典文化气息的学术界，也未尝对于隐逸文化给予宽容的理解，未能从隐逸的消极中透视出隐逸精神的灿烂来。

研究隐士和隐逸文化，不能不提及民国时代蒋星煜的《中国隐士与中国文化》，这是进入现代以来的第一本专门探讨隐士的专著。我们久闻其大名，但到拿来展读，却不能不对它的“薄”感到失望。说它“薄”，不仅是指它只有几十页的篇幅，而且也是叹惜它视角与思想层面的浅薄。蒋星煜是将隐士或说是隐逸文化的尸骸拿出来鞭笞给现代人看的。譬如，对于“中国隐士形成的因素”这个问题作者说：

隐士在中国历史上始终扮演一种最受人家喝采拍掌的角色。至于他们为什么不愿意做国家的领袖？为什么不愿意做官吏？他们的思想和行为哪一点值得我们喝采和拍掌？却很少有人去研究。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和失败主义，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

作者所处的时代是在五四运动之后的抗日战争时期，如果你知道这一点，就可以理解作者操着现代人的革命观念，对于封建文化尸骸的掘墓鞭尸行为；也就能理解作者关于隐者的评断，例如关于“许由巢父是个人主义者。因为‘禄亦弗及’而隐居绵山的介子推当然也是个人主义者”的无需论证的武断裁决；也就能理解作者关于（隐士）“他们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”^②之类的批判。五四之后的中国，由于某种历史的使命，它们要实现对于几千年历史文化的否定，以实现新文化时代的变革，故而对于历史文化实行偏激的否定，这是我们作为后人可以理解之处。只有在历史完成了这一使命之后，才有可能重新冷静地面对几千年的历史文化，重新审视这一辉煌的、举世罕见的文化遗产。

当我们现在研究“中国古代诗人的仕隐情结”这一课题的时候，历史提供了这种冷静和科学面对的时机。

我们感觉到了历史等待我们冷静和科学面对的目光。

然而，历史的时机不等同于历史本身。我们读到了近十年来出版的一些关于隐士或是隐逸文化的书。这些专著可以视为是对于蒋星煜研究的继续。代表作如张立伟先生的《归去来兮——隐逸的文化透视》。此书不乏新见，但它只是作者随意评

^② 蒋星煜：《中国隐士与中国文化》中华书局 1943 年版，第 6 页。

点隐逸的一本通俗文化的书，并未能深邃揭示隐逸文化的内涵，如同书题所广告的那样：“隐逸的文化透视”。倒是可惜了一个好题目。在全书的总体基调上，张君立伟仍然立足于对于隐逸文化的批判，如同作者在第八章“谈遗民”题下所说：“这一本书都在反对冷漠，说说热情吧。”确实如此。全书都是基于对于隐逸文化的批判和冷嘲热讽。只不过蒋星煜操着五四的革命语言，张立伟操着当代的革命语言而已。

虽然如此，从蒋星煜到张立伟，对于隐士和隐逸文化的关注和努力，都是值得我们尊重的，是我们进一步研究的基础；而要实现对从蒋星煜到张立伟的评判，还需要首先从士与仕文化的角度说起。历来的隐逸文化研究都是孤立地研究隐逸，这也是传统研究的误区之一。

第二节 关于士与仕文化

如上所述，本书的研究对象虽然侧重点在于“隐”，但我们认为，隐逸文化是相对于仕进文化的对立物而存在着的。士则是仕隐文化两个方面的行为主体。所以，我们在探讨研究隐逸文化的意义之前，首先谈谈关于中国古代士之于仕之间的关系。

对于此一问题，学术界已经有了极为丰富的果实，譬如余英时先生的《士与中国文化》^①，阎步克先生的《士大夫政治衍生史稿》^②，钱穆先生的《国史大纲》等都是其中力作。以笔者所见，各位学者所论虽是古代的政治制度，却意在言外，目光凝视着现实，希望着能够为当代的中国政治有所借鉴。因为，在祖宗的文化

余英时：《士与中国文化》，上海人民出版社 1987 年版。

② 阎步克：《士大夫政治衍生史稿》北京大学出版社 1998 年 2 月版。

遗产中，确实有着许多丰富的足以值得我们借鉴的财富。此书并非历史文化方面的专著，我们的着眼点主要在于“中国古代诗人的仕隐情结”，因此，在本书中，我们将在借鉴前贤论述的成果上继续我们的巡礼。

“士”是个涵义极为复杂的概念，据刘泽华《士人与社会》考察：在战国文献之中，以“士”为中心组成的称谓和专用名词，就约有百余种。^①

或说士的本意是从事耕种等劳动的男子，《易·归妹》：“女承筐，无实；士刲羊，无血。”，后用作对男子的美称，《诗经》中就有许多，如《郑风·女曰鸡鸣》：“女曰鸡鸣，士曰昧旦。”《疏》曰：“士者，男子之大号。”既然是男子的美称，就自然地代表做官之意的“仕”的概念演进，所谓“士农工商”，成为庶民之上的一个社会阶层。《孟子·公孙丑下》：“有仕于此，而子悦之。”汉代王充《论衡·刺孟》引作“有士于此”，可知，到了王充的时代，“士”与“仕”还是通用的。

对于“士”字的构字初义，学者或谓从十从一，推十合一为士，如许慎《说文解字》：士，事也。数始于一，终于十，从一从十。孔子曰：推十合一为士；^②或谓士字为牡字之所从，牡为雄畜而士为男子，如王国维；或谓士像阳物，用以代指男子，如郭沫若；或谓士字像插苗田中之形，士通事，男子以耕作为事，如杨树达；或谓士字为人而坐之象，士为官长，如徐仲舒。阎步克在《士大夫政治衍生史稿》一书中赞成吴其昌的观点，认为士、王均为斧钺之形，斧钺既是战士之武器，又为王权之象征，故可以用以表示士、王。

刘泽华：《士人与社会》天津人民出版社 1988 年版，第 21 页。

^② 段玉裁注曰：引申之，凡能事其事者称士。《白虎通义》曰：士者事也，任事之称也。故《传》曰：通古今，辨然否，谓之士。

这些推测都是有道理的，它们是士字的不同涵义的不同根源。就其主要精神来说，都是最后落实到士与仕之间的关联上来。

“士”作为官员的意思，先后有：刑官，即士师，皋陶就是士。《尚书·舜典》：“帝曰：‘皋陶，蛮夷猾夏，寇贼奸宄，汝作士，五刑有服’”；诸侯时期的上士、中士、下士之士，其地位列于大夫之下：《礼·王制》：“诸侯之上大夫卿、下大夫、上士、中士、下士凡五等。”以后，渐次演变成为官吏的通称或是泛指，阎步克《士大夫政治衍生史稿》引述说：卿大夫“总皆号为士”，^①并归纳士的诸种涵义：

为一切成年男子之称；为氏族正式男性成员之称；为统治部族成员之称；为封建贵族阶级之称；为受命居官的贵族官员之称；为贵族官员的最低等级之称。^②

“士”即为具有任事者的资格，则当然需要拥有知识技艺，因此，也就具有指称知识技艺的意味。

《穀梁传·成公元年》：“古者有四民，有士民，有商民，有农民，有工民。”范宁注：“士民”曰：“学习道义者。”杨士勋疏引何休说：“德能居位曰士。”“德”可以理解为居位任事者必备之知识，它的获得要通过“学习道艺”。《白虎通义·爵释“士”为“任事之称”……“任事”则必须通古今，辨然否，掌握基本的技能。故“士”与“学”有必然联系，“士”可通“仕”。《说文解字》：“仕，学也。”仕”可训“学”，这

^① 参见阎步克所著《士大夫政治衍生史稿》，北京大学出版社 1998 年 2 月版，第 45 页。

^② 参见阎步克所著《士大夫政治衍生史稿》，北京大学出版社 1998 年 2 月版，第 46 页。

当是一个渊源古老的义项。^①

“士”虽与“仕”通用，但并不是所有的官员都是“士”。《孟子·滕文公下》记载：“阳货欲见孔子，而恶无礼，大夫有赐于士，不得受其家则往拜其门。”赵岐注曰：“阳货，鲁大夫也；孔子，士也。”赵岐之注，显然与卿大夫“总皆号为士”的说法矛盾。但其实又不矛盾，这就是从不同层面不同角度所得到的不同涵义。

关于士的考察，可以给予我们这样的印象：中国古代的文化，将读书与做官紧密联系在一起，官员必须是读书人，读书人读好书去做官，这是天经地义的，是正途。孔子的一句“学而优则仕”，就把读书人与从政紧紧地联系在一起了，它既是当时政治与文化现状的总结，又潜移默化地规范着中国以后的政治和文化。更为重要的是“仕而优则学”^②的社会环境对于这种读书风气的反推动，构成了华夏政治与文化持续繁荣的良性循环。士，既是读书人，知识的拥有者，也是官员，权力的拥有者，同时，也是士绅，是财富的拥有者。如同吴晗先生所说：“照我的看法，官僚、士大夫、绅士、知识分子，这四者实在是一个东西，虽然在不同的场合，同一个人可能具有几种身份，然而，在本质上，到底还是一个。……平常，我们讲到士大夫的时候，常常就会联想到现代的‘知识分子’。这就是说，士大夫和知识分子，两者间必然有密切的关联。官僚就是士大夫在官位时的称号，绅士是士大夫的社会身份。”^③使有知识者的地位处于社会的中心和上层，使社会达到了最为合理的结构和

参见阎步克所著《士大夫政治衍生史稿》，北京大学出版社 1998 年 2 月版，第 50 页。按：通常所说“士者，仕也”是指没有做官之前的知识阶层，经过“学”而达到“仕”。其他例证如《管子·八观》“卿毋常游，里毋士舍”的注为：“士，谓里尉。”《独癡杂记》“士次于公馆”的注则是：“士，谓邑宰。”做官从政就要做事，因此士又通动词“事”。如《诗经·豳风·东山》：“制彼裳衣，勿士行枚”。

^② 子夏语，见《论语·子张篇》。

吴晗、费孝通等著：《皇权与绅权》，天津人民出版社 1988 年版，第 66 页。

布局，从而使社会实现了最高文化价值与最高社会权力的辉煌的结合。

因此可以说，除了历史上的少数时期，“士”与“仕”几乎就是一回事，就是说，读书人就是官员的源泉，读书人倒不一定都能做官，但是，官员一定是读书人，而且是其中的佼佼者。这一点，对于中国的现实，仍有极强的现实意义，因为，目前中国的官员，仍然大多数是从士之外的阶层而来，而作为知识掌握者和道义化身的士则始终处于社会的边缘，这是当今许多问题的症结所在。

士的属性不仅仅是“士者，仕也”，而且还是士者，道也。也就是说，士不仅仅是封建王朝的各级官员，如果仅仅如此的话，士的地位就要低下得多，事实上，中国古代的士，代表了社会的良知，代表了对于人的基本价值的体认。西方人对于知识分子的这种认识，正是中国古代士的基本属性。这种属性，古人用“道”来加以概括。

士之“道”的属性，大致从其奠基者孔子所发端，直到现代仍有“铁肩担道义”的说法。

孔子讲：“士志于道而耻恶衣恶食者，不足与议也。”^①士的存在意义不是个体生命的生存，而是要以天下为己任，“士而怀居，不足与为士矣。”^②曾子的“士不可以不弘毅，任重而道远”的发挥，则士的人生道路和存在意义就有了俨如释迦和基督担荷人类罪恶之意。孟子的“无恒产而有恒心者，惟士为能”就更为明确指出士之于农工商其他社会阶层的区别所在。到了刘向，进一步界定“士的定义”为：“辨然（否），通古今之道，为之士。”^③这种属性，就使士不仅仅以做官从政本身为目的，而是要以做官从政为明

① 《论语·里仁》。

② 《论语·宪问》。

③ 《说苑·佞文篇》。

道救世的手段。所以，无怪乎在孔子孟子的儒家圣人的语录中出现既仕又隐的近乎矛盾的论述。孟子回答周霄“古之君子仕乎”的问题时答道：

仕。《传》曰：“孔子三月无君，则皇皇如也，出疆必载质。”士之失位也，犹诸侯之失国家也。

士之仕也，犹农夫之耕也。

古之人未尝不欲仕也，又恶不由其道。不由其道而往者，与钻穴隙之类也。^①

士的职业就是出世从政，不能做官就如同失业，所以会有“皇皇如也”的感觉，但是，如果无道而仕，就与钻穴隙之类无异，为士所耻。理解了这一点，对于本书后文所说的士人的仕隐矛盾的心境就有了基础。

由于士是道的象征，就由此形成代表思想和精神的道统与皇权代表的政统形成互相制衡又互相依靠的关系。政统由于是读书人做官，因此，政统与文统、师统合一，而士又是道的代表，因此，与代表民族的意识形态的道统也是合一的。

士由于是知识者，因此与“师”“学”关系密切。冯友兰《中国哲学简史》引证汉代刘歆的理论，说这个理论的要义是主张：

在周朝（公元前 1122？～前 225 年）前期的社会制度解体之前，官与师不分。换言之，某个政府部门的官吏，也同时就是与这个部门有关的一门学术的传授者。这些官吏，和当时的封建诸侯一样，也是世袭的。所以，当时只有“官学”，没有“私学”。这就是说，任何一门学术都没有人以私人身份讲授。只有官吏以某一政府部门成员的身份才能够讲述这门学问。

这个理论说，周朝后期的几百年，王室丧失了权力，政府

^① 《孟子·滕文公下》。

各部门的官吏也丧失了职位，流落各地。他们这时候就转而以私人身份教授他们的专门知识。于是他们就不再是“官”，而是私学的“师”。各个学派正是由这种官、师分离中产生出来的。^①

至于刘歆的具体分法，不在本书的讨论范围之内，我们所要论证的问题，是士仕之间的关系。看来，中国文化中对于士的重视，其中一个因素，就是士与仕之间原本一家，诸子百家也均出于官。这样，似乎也可以得出这样的结论，就是中国传统的政统、道统、文统三统本是同源的。所以，以后它们在分离后仍旧有着密切的关联，也就不足为怪了。

这种文化政治的延续性，就为文化的繁荣发展和延续提供了保障，使华夏文明成为世界上惟的一个一以贯之的特例；同时，也为政治的稳固提供了源自于文化的源泉。即由“士”来提供有知识、有责任感的官员队伍，由学者建构并不断发展的“道统”来支撑权利的大厦，由诗人为这一大厦赋于审美。官员、学者、诗人时常是一体化的。离开或丧失了代表“道”的士大夫的调节、缓解、矫正作用，封建王权就会瘫痪乃至崩溃，其极端的表现形式就是所谓的改朝换代。这也就使士的阶层更为有可能完善自己的独立自尊的品格。这也是以后隐逸者所追求的人生境界。

以上各家所论各种士的涵义，均无大谬。以我们的见解，士在漫长的历史时期中不断演变，不同的历史时期，士有着不同的范畴，不同的界说，不同的精神。^②

参见冯友兰所著《中国哲学简史》，北京大学出版社 1985 年版，第 38 页。
详见本书十六章。

第三节 士与仕文化研究的现实意义

我们今天所生活着的社会文化，正是古代文化的继续和变异，是变异后的继续，是同一个生命的不同生命阶段。我们正视今天的困惑与谬误，正可以从古代的优秀文化中找出良药来。就以我们从事的仕隐课题来说，研读着中国古代士人的政治文化，面对而今的中国现实，会使我们产生多少感慨！当我们的目光暂时离开历史，读一读今日的报刊，看到又一名省长因为贪污腐败被枪毙，看到又一个三盲官员（文盲法盲流氓）被判刑，我们不禁感慨叹息：文盲怎么能做官？体制不改，奈天下贪官何？同样是中国人，在苏东坡的北宋时代，是很难找到一个贪官的。^① 在封建社会的绝大多数时期，为什么会出现那样灿烂的文化和那么优秀的官员队伍？从经历了千百年岁月的侵蚀和兵火的燔烧之后仍然幸存于世的古籍中，我们会惊异地看到，中国古代作为知识分子的“士”的地位是何等的崇高。而这些古籍得以幸存，我们也可以看到知识自身地位的崇高。历朝历代的皇帝、军阀，他们可以对于他们的政敌铁血无情，屠戮残杀，惟独对于知识和掌握知识的人是敬重的。孔子被历代君主不断册封，一方面固然是孔子被偶像化的不幸；另一方面，也说明了知识与士以及代表知识阶层精神力量道统地位的崇高。除了少

^① 那个时代最为后人诟骂的，大概就是王安石，而王安石就其个人品格来说，无疑是一流的，他的变法正确与否，暂且不谈，其动机无疑是天下苍生，为社会的长治久安的；其次，是王安石变法期间的官员，如吕惠卿，特别是“乌台诗案”的作俑者李定、舒亶之流，最为后人所不齿。但他们只有政见之别，决不会有清廉腐败之分，党派之间互相攻击不遗余力，却未闻其中哪位有贪污腐败问题。倒是苏轼曾经因误会而被指责办丧事受贿。因为，在那个重视知识、重视士大夫，文化高度繁荣的时代，根本就说不产生腐败官员的土壤。

数的历史时期之外，可以说，中国古代的政治制度，一直是天子与士共天下的时代。士是政权的实际运作者，是天子联结天下庶民的纽带。没有了士，天子也就成为了架空的躯壳。

其中少数的历史时期，譬如秦王朝将作为知识分子的士从政权的中心抛向了边缘甚至坟墓（就是在秦王朝，也仍然有士的特殊地位，博士一职，即从秦始。）；此外，就是所谓的文化革命时期。“文革”时期搞儒法斗争的批判，将中国历史三教九流的百家争鸣简化为儒、法两家，现在看来，这种简化，如果就宏观而言而不作价值判断的话，还是对的，因为儒家代表了一切作为知识分子和文化角色的士的立场，而法家则代表了非土的专制的反文化的立场。在秦王朝的前后，虽然诸子百家共同存在，但就本质而言，都是儒家士文化的畛域。这里的儒家，不仅仅是哲学上的、伦理上的儒家，而且是作为整个士阶层代言人的儒家，是广义上的儒家。秦王朝以非士非文化的角色取得了政权，从而出现了华夏文化的历史反动。“文革”时期的儒法论争，希望能够通过证实秦王朝的正确，证实董仲舒、汉武帝重回儒家文化道路的谬误，并进一步证实除此之外一切历史文化的反动。而事实恰恰相反，中国历史的秦王朝，以吏为师，焚书坑儒，切断了士与帝王的联络，于是，“一夫作难而七庙隳，身死人手，为天下笑”。^①

现实中国的许多问题，其实多是可以 在秦王朝与汉宋文化的对立中找到正反两方面的借鉴来。

上文所说，除了秦王朝作为反面教训的历史时期之外，其他时代均是儒家士人的时代，这样说，只是一种大概的说法而已，其中需要一些例外情况的说明。例外之一是战争时期，由于军功的功利性凸现，往往会出现对于儒士与文化的轻视。但是，这常常会是短暂的，很快就能得到纠正。其中的典型是秦王朝之后的汉初时期。

贾谊：《过秦论》。

刘邦本人不是儒士，而且对于儒士极为反感，秦博士叔孙通事项王后，又从汉王。“叔孙通儒服，汉王憎之；乃变其服，楚制，汉王喜。”

叔孙通之降汉，从儒生弟子百余人，然通无所言进，专言诸故群盗壮士进之。弟子皆窃骂曰：“事先生数岁，幸得从降汉，今不能进臣等，专言大猾，何也？”叔孙通闻之，乃谓曰：“汉王方蒙矢石争天下，诸生宁能斗乎？故先言斩将搴旗之士。诸生且待我，我不忘矣。”汉王拜叔孙通为博士，号稷嗣君。^①司马迁生动记载了在“蒙矢石争天下”时代儒生之不用的原因，及叔孙通通变之儒与一般迂腐儒生之别。

钱穆先生认为：高祖得天下，大封同姓及军功，明约：“非刘姓不得王，非有功不得侯。”汉初政权，承接商鞅在秦所定“尚首功”之制，汉二十级爵承袭秦制，自步卒到封侯，皆以战功为阶级，是汉亦以军人代贵族。^②

制度虽然如此，刘邦身边的主要谋士功臣，仍然是广义上的士，如张良、陈平、韩信等皆是。樊哙不论军功还是与刘邦的个人关系均优于韩信，但是，刘邦仍然拜儒士韩信为将，说明刘邦也懂得士人才能之重要，至于“狡兔死，走狗烹”，则又说明刘邦对于士人是一种短期利用的关系。纯粹儒士的任用，是“汉五年，已并天下”，叔孙通为高祖设置礼仪之后。高祖曾感叹：“吾乃今日方知为皇帝之贵也。”^③

总体而言，汉初儒家士人并未真正得到广义上的地位，这也是贾谊为之痛哭流涕的主要原因。贾谊深知，就中国的文化传统和民族文化心理而言，只有儒家文化作为国家哲学，才有可能获得长治

① 《史记·叔孙通本传》台湾鼎文书局 1979年 2月版，第 2721 页。

② 参见钱穆所著《国史大纲》，商务印书馆 1994 年 6月版，第 138 页。

③ 《史记》台湾鼎文书局 1979年 2月版，第 2723 页。

久安，只有士人和知识得其所用，才有可能保障王朝的正常运转和发展。所以，董仲舒的学术研究成果，成为汉武帝的国家政策，实在是历史发展的必然。也可以说，不是董仲舒与汉武帝的“独尊儒术”奠定了以后的中国历史进程，而是历史的需要呼唤着汉武帝采纳董仲舒的思想。从此之后，“马上得天下”却不能马上治天下，也就成为了历代开国君主的格言。唐太宗、宋太祖莫不如是。

其中也有例外，那就是少数民族的入主中原。如元代“九儒十丐”，^①曾经使儒家文化和儒士沦落到与乞丐为伍，但是，强大的儒家文化不是以武力可以征服的，蒙古族、满族反而被汉文化所同化，元代后来也恢复了科举制度，清代更是吸取了元代的教训，从一开始就接受儒家文化，笼络士人，这才有了可与汉唐媲美的康乾盛世和二百多年的江山。

此外，就是历史上某些儒家文化沉沦时期。譬如魏晋六朝直至唐代的某些时期，或以道家为时代哲学（如魏晋时期和唐初），或以佛教为国家宗教（如梁武帝时期、唐宪宗时期），似乎偏离了儒家的文化。其实，笔者所说的已经是广义上的儒家文化，它是代表士人、士阶层、士大夫阶层的华夏文化，其中含纳着儒道互补的因素，含纳着、同化着外来的佛教文化。由佛而禅，正是这种以儒道同化佛教的果实。魏晋时期，虽然由于曹氏、司马氏以军阀势力更替政权的原因，出现了对于士人的大肆杀戮，但就时代风气而言，士人及知识文化始终是拥有着极为高尚的地位，帝王极权统治者对于士人及其知识始终是敬畏的。所以，此时期出现两个方面的特征：

一是国家政策由于偏离真正的儒家文化的轨道，而出现动荡不

^① 元代统治者把人分为十等，读书人被列为第九等，仅居于末等的乞丐之上。清人赵翼《陔馀丛考》卷四十二：“郑所南又谓之制，一官、二吏、三僧、四道、五医、六工、七猎、八民、九儒、十丐。”

安，每个朝代都是短命王朝，一直到唐、宋重新回到正统的儒家文化的轨道上来，有着科举制网罗天下士人入彀的襟怀，才有了唐宋的繁荣和与大汉帝国遥相呼应的大一统局面；二是由于士人清流虽然与政府处于对立的状态，但是，由于士人的在野势力的强大，士人与知识拥有着极为高尚的精神统治力量，所以，在短促的历史时期中，仍创造出了灿烂的士人文化。

士人处于黑暗的历史时期，常常会出现与皇权的集体对抗。其中比较著名的警如有东汉末期的党锢事件和明代末期的东林党人。明代不在本书的考察范围之内，我们可以党锢事件为中心，考察一下士人的这种积极用世精神。

党锢事件标志了士与政权之间的某种关系的一个极点和终结。所谓极点，是指士的积极从政精神，指士的以天下为己任的几乎与生俱来的使命感。而他们之所以能在东汉桓、灵末世而以强硬的姿态出现，一方面固然是春秋以来对于士的地位的尊宠所致，另一方面，也说明了士阶层未能找到合适的存在方式，他们还未拥有足够丰富的经验和历史教训。

《后汉书·党锢列传》有一段议论，可以说是党锢出现的历史背景：

强者以决胜为雄，弱者以诈劣为屈。至有画半策而绾万金，开一说而锡琛瑞。或起徒步而仕执圭，解草衣以升卿相。

士之饰巧驰辩，以要能钓利者，不期而景从矣。^①

此段置于《党锢列传》之前，是意味深长的。春秋战国以来，正是用人之际，士的地位空前提高，士的社会地位，随着个体不同的奋斗精神、才气和机遇的不同，会形成极大的反差，犹如李斯所说：“人之贤不肖”就像是仓鼠和厕鼠；“在所自处耳。”^②“自处”

^① 《后汉书·党锢列传》中华书局 1965 年 5 月版，第 2184 页。

参见《史记·李斯列传》。

为“仓鼠”者，或“起徒步而仕执圭”，或“解草衣以升卿相”，于是，“士之饰巧驰辩，以要能钓利者，不期而景从矣”，这是士阶层之所以积极向上的一个大背景。

另一方面，清正之士渐次形成一个有形无形的社会力量，对于社会形成某种制约机制，如《党锢列传》所说：

逮桓灵之间，主荒政繆，国命委于阉寺，士子羞于为伍，故匹夫抗愤，处士横议，遂乃激扬名声，互相题拂，品核公卿，裁量执政，婞直之风，于斯行矣。^①

“处士横议”，是指隐士对于当政者的批评，在这种情况下，积极仕进的清流，与“横议”的“处士”就会成为一体，共同对抗奸佞污浊的当权者。譬如陈蕃为豫章太守时，独为徐孺子置榻，待徐走后即悬吊，因为徐孺子“清妙高时，超世绝俗”，是名重一时的隐士。徐孺子“前后为诸公所辟，虽不就，及其死，万里赴吊。”表现了对于识贤执政者的敬仰。当然，他也只是“及其死，万里赴吊”，是不与辟己者相见的。

作为当时党人领袖之一的陈蕃，言为士则，行为世范。登车揽辔，有澄清天下之志。《汝南先贤传》曰：“陈蕃字仲举，汝南平舆人。有室荒芜不扫除，曰：‘大丈夫当为国家扫天下。’值汉桓之末，阉竖用事，外戚豪贵。及拜太傅，与大将军窦武谋诛宦官，反为所害。”^②

“有室荒芜不扫除，曰：‘大丈夫当为国家扫天下。’”不能不说是华夏文化中积极用世的经典典故，它与陈涉的“鸿鹄之志”；霍去病的“匈奴未灭，无以家为”；诸葛孔明的“鞠躬尽瘁，死而后已”都是其中的重要内容。

正统的儒家教育，使士人的清流阶层不断地得到补充，从而使

^① 《后汉书·党锢列传》中华书局 1965 年 5 月版，第 2185 页。

徐震鐸：《世说新语校笺》，中华书局 1984 年 4 月版，第 1 页。

之不断壮大。这就形成以太学为中心的士子集团。《党锢列传》载太学的势力：

诸生三万余人，郭林宗、贾伟节为其冠，并与李膺、陈蕃、王畅更相褒重。学中语曰：“天下楷模李元礼，不畏强御陈仲举，天下俊秀王叔茂。”……并危言深论，不隐豪强。自公卿以下，莫不畏其贬议，屣履到门。

以士子名家为领袖，以太学诸生三万余人为基本队伍，形成控制全国舆论的中心，其地位不仅类似于现在的新闻媒体，而且兼有议会之类的味道。如此强大的士子队伍，在清明盛世，尚能与政权之间相安无事，但到了桓、灵之际的末世，二者之间就不可避免地发生了剧烈的冲撞。

先是李膺作为河南尹，杀了“以方伎交通宦官”而“教子杀人”的张成，张成的弟子上书，诬告李膺等“养太学游士，交结诸郡生徒，更相驱驰，共为部党”，于是，“天子震怒，班下郡国，逮捕党人，布告天下，使同愤疾。”士子党人很快就失去原来的优势，李膺以下被逮捕二百余人。后来，由窦武等“并表为请”，才得以释放，但“禁锢终身，而党人之名，犹书王府。”犹如从监狱中释放出来的不摘帽子的右派。

但是，事情还没完。党禁之后，“正直废放，斜枉炽结，海内希风之流，遂共相标榜，指天下名士，为之称号。”窦武、刘淑、陈蕃为“三君”，李膺、杜密等为“八俊”，郭林宗、范滂等为“八顾”，张俭、刘表等为“八及”等等，不一而足。于是，就有人希承阉竖宦官意旨，“上书告（张）俭与同乡二十四人别相署号，共为部党，图危社稷”，于是，又开始了新一轮对于党人更为残酷的迫害。党人领袖李膺、杜密、范滂等人皆死狱中。党锢事件，先后两次，长达二十余年，“诸所蔓衍，皆天下善士。”都是一时之俊杰。“其死徙废禁者，六七百人。”

党人在这次事件中，表现了视死如归的精神，对于后来的文

人，产生极为深远的影响。如李膺在张俭事起时，乡人劝其逃逸，李膺答以：“事不辞难，罪不逃刑，臣之节也。”乃诣诏狱。考死，妻子徙边，门生、故吏及其父兄，并被禁锢。”著名的范滂辞母的事迹，后来成为宋人苏轼的启蒙教材。

这时的时代风貌，近乎以后的理想主义时代。几乎每个士子都可以为着理想而献身。他们都不是隐士，而是恰恰相反，是以儒家的积极进取为精神指归，以澄清天下为己任。他们与隐士共同构成中国古代知识阶层的精英文化，共同构成对于集权政权的制约。

在党锢事件之后，士人找到了更为合适的存在方式。试看《三国志》这样描述出山之前的诸葛亮：

亮躬耕陇亩，好为《梁父吟》，身長八尺，每自比于管仲、乐毅，时人莫之许也。^①

与陈蕃、李膺、杜密、范滂式的死拼显然是两个模式。

当然，这种积极用世的精神，也同时共生着、滋生着利益的熏染，必然地产生着希世的佞臣，产生着只顾个人利益的钻营者。于是，在士的阶层中，也就出现了与之相对的隐士，在文化范畴中，也就出现了与积极仕进相对立的隐逸文化。

中国本世纪以来的状况，随着五四运动的打倒孔家店，知识阶层同样是每况愈下，由沦为被改造的对象，到被承认为是“工人阶级”的一部分。这就使原来人与人之间的社会地位颠倒，使贵者贱而贱者贵，从而出现读书无用、知识低贱等一系列荒谬的社会现象，士人再也难以出现党锢事件中的那种为理想而集体献身的景观，也难以出现诸葛孔明式的、谢安式的从政方式。

本书对于古代士人之仕方面的探讨，希望能对于国家政策在此问题有所裨益。

这一点也是本书立意的出发点之一。我们当然知道为学术而学

①《三国志·诸葛亮传》，中华书局1959年12月版，第911页。