

嶺南學報 復刊第十四輯

# 隱士逸民與出處進退

——清儒論“隱”

鄭吉雄

(抽印本)

上海古籍出版社  
二〇二一年十一月

# 隱士逸民與出處進退

## ——清儒論“隱”

鄭吉雄\*

【摘 要】本文試論中國傳統隱士逸民，動機並非純粹的出世，而多牽纏於功名節操等世俗價值的考慮，終而產生矛盾掙扎的心情。隱逸始終擺脫不了士大夫靈魂中經世致用的宿命，故未出仕時因盼望帝王賞識而患得患失，改朝換代時則身不由己，藉隱退以保存名節。出處進退，多糾纏於世俗的政治取態與表態，造成了避世的不徹底、不純粹。他們退隱心情的主旋律，既非對山林自然的嚮往，亦非對生命價值的解放，而是出於世俗牽絆，帶有政治理想、動機、價值的曲折投射。有清一代儒者面對滿洲部族政治壓抑，提出貞隱、學隱、尊隱三種觀念，從不同角度作新詮解，部分印證了隱逸的世俗羈絆，同時亦有發前人所未發的意義新境。

【關鍵詞】隱士 逸民 出處進退 遺民 經世

### 一、前 言

“隱逸”一直是受到漢學家注目的課題，尤其著名的隱逸代表陶淵明（潛，365—427），研究著作可謂汗牛充棟。學者或進而隱逸與中國文學的

---

\* 現任香港教育大學文化歷史講座教授，曾任臺灣大學中文系教授、荷蘭萊頓大學亞洲研究院歐洲漢學講座、新加坡國立大學亞洲研究中心高級訪問研究學人。

關係,或聯想到中國出世的遊仙思想,到探討隱逸精神衍生的藝術創作等等<sup>①</sup>。

本文旨在推論中國傳統隱逸的主流,其動機並非純粹的出世、遊仙,而是牽涉文人面對祿仕時,思考“出處、進退”的抉擇、理由,並及於名節等世俗價值的考慮,因而所產生種種矛盾掙扎的心情。在政權遞嬗的轉變時刻,士大夫“忠君”思想的作用,催化其隱退以表達消極抗議;在太平盛世,隱士或出於對政權的不認同,或為經營終南捷徑,各種動機,不一而足。質言之,中國“士”傳統中,固然有因宗教信仰而歸隱避世的案例,當事人或者未必全出政治考量<sup>②</sup>,但論其主流,則始終擺脫不了中國士大夫靈魂中經世致用、出將入相的欲望。因為中國士大夫最高理想,是上希公侯,佐王致治,因而在面對進退、出處的抉擇之際,涉及能否被皇帝賞識拔擢,如何在弋取祿仕過程中保全名節等等,因而發生天人交戰。究其心志,雖不無超脫之想,而最後種種考慮及決定,多歸結於世俗的政治取態與表態。換言之,中國隱士的避世,大多是不徹底的,既非出於對山林自然的嚮往,亦非出於生命價值的解放,而是出於世俗的牽絆,帶有政治理想、動機、價值的曲折投射。他們或有詩畫藝術的創造,表現超逸世俗,迥出塵表的精神,豐富了中國傳統文化的內容。但讀者切不可誤以為此即是中國隱士的本質,因為回溯中國隱逸的源流,實情並不如此。這方面,舉清儒的談論,最足以說明中國隱士逸民的委曲。清儒面對滿洲部族政治壓抑,自清初迄清末,對於“隱”的詮釋,無論是唐甄(1630—1704)論“貞隱”、龔自珍(1792—1841)論“尊隱”,或章太炎(1869—1936)論“學隱”,所提出的政治解讀,均可證實“隱”這個觀念在中國士傳統中的政治意涵和世俗本質。而清儒對

① 這方面幾可謂汗牛充棟。略舉一隅,如 James Robert Hightower (海陶瑋 1915—2006) trans. & ed., *The poetry of T'ao Ch'ien*, Oxford: Clarendon, 1970; 王國瓊《古今隱逸詩人之宗: 陶淵明論析》,臺北: 允晨出版社 2009 年版; 李生龍《隱士與中國古代文學》,長沙: 湖南出版社 2003 年版; 劉忠國《中國古代隱士與山水畫》,北京: 中國書籍出版社 2014 年版; Peter C. Sturman, Susan S. Tai ed., *The Artful Recluse: Painting, Poetry, and Politics in Seventeenth-century China*, Santa Barbara, CA: Santa Barbara Museum of Art; Munich: Delmonico Books/Prestel, 2012.

② 《宋書》記載陶淵明“不仕”是因為“曾祖晉世宰輔,恥復屈身後代”,然而據《晉書》本傳記其個性“少懷高尚,博學善屬文,穎脫不羈,任真自得”,陶可能自身個性即傾慕遠離世務關係,讀其詩文,其性格澹泊亦宛然可睹。此殆或與陶氏世代天師道的信仰,因而趨於道家思想? 至如《世說新語·棲逸》第一條記“阮步兵嘯”所遭遇在山林中作嘯“如數部鼓吹,林谷傳響”(劉義慶撰,劉孝標注,楊勇校箋《世說新語校箋》,北京: 中華書局 2006 年版,第 293 頁),此一類隱居山林的“真人”,未審是否與出處進退的考慮有關。



“隱”的政治解讀，又必須上追先秦傳統，始能得其要旨。這是本文前半溯源先秦經史子典籍，後半直接轉入清代的原因。

中國隱逸思想上溯至周初，涉及的已是士大夫進退出處的問題，也是他們魂縈夢繞的難題。《易》《乾》卦初爻“潛龍勿用”喻指“龍德而隱”，已透露退隱思想；所謂“遇主”、“利見大人”，則喻指出仕的契機。出土簡帛，亦屢見此類論述。殷商遺民，是先秦道家的濫觴，其後在中國歷史上，遺民隱逸常與道家思想相糾纏。後世史書用語“隱逸”、“高士”一類，多寄寓政治異議人士。儒家以佐王致治為最高理想，提出“道統”來對抗帝王的“政統”是積極的手段，用退隱來遠離政治則是消極的身段。這與道家由遺民避禍去殺，轉變為養生長生的思想，頗不相同。明清易代之際，士大夫曾於明朝為官者仕清則為貳臣，不出仕者則或為處士，或為隱逸。唐甄《潛書·貞隱》篇即思考此一問題。有清一代，隱逸再度成為士傳統思潮中的一股伏流，與上古中古時期儒道思想所論又略有不同，而“隱”的論述中充滿政治元素則無二致。本文擬略論中國士大夫出處進退問題，說明背景，進而討論清代唐甄“貞隱”、龔自珍“尊隱”、章太炎“學隱”三個觀念，除印證中國隱逸傳統出於世俗的動機，亦勾勒清代隱逸思想的發展。

## 二、“隱逸”溯源：《周易》的“隱”與“遇”

古老的中國早在殷周之際，出處進退，就成為一個士大夫無法迴避的問題，爾後也成為他們魂縈夢繞的難題。後世的正史，有些立《隱逸傳》<sup>①</sup>，有些立《逸民傳》<sup>②</sup>，有些立《遺逸傳》<sup>③</sup>，也有像皇甫謐（215—282）《高士傳》<sup>④</sup>，傳述《莊子》書所記的逃避社會、隱居山林之中的人。考察這些著作的標準，可知歷史上隱士逸民既有別於歐洲宗教上的隱士（hermit/eremite），也很少被視為因嚮往大自然而隱居的超脫塵俗之悠遊避隱之人，卻常常被前人理解為在政治立場上或忠於前朝、或不與當權派妥協的異議者。《論語·微子》記載“逸民”以及孔子（551BC—479BC）對他們的評價：

① 如《新唐書》《元史》。

② 如《後漢書》。

③ 如《清史稿》。

④ 見房玄齡等撰《晉書》卷五十一本傳，北京：中華書局1997年版，第1418頁。



逸民：伯夷、叔齊、虞仲、夷逸、朱張、柳下惠、少連。子曰：“不降其志，不辱其身，伯夷、叔齊與！”謂：“柳下惠、少連，降志辱身矣。言中倫，行中慮，其斯而已矣。”謂：“虞仲、夷逸，隱居放言。身中清，廢中權。”“我則異於是，無可無不可。”<sup>①</sup>

孔子稱許的“逸民”，所說的“不降志”與“不辱身”，語調隱含政治色彩。據《史記·伯夷列傳》，伯夷、叔齊，正是在“天下宗周”之後“義不食周粟”而流芳千古的隱逸<sup>②</sup>，政治的不妥協成為鮮明的旗幟。他們是司馬遷（145BC—?）《史記》立傳歌頌的義士，也是本文所論的政治異議者。司馬遷是第一位奮力見證隱士逸民史蹟的史家。在他的筆下，“堯讓天下於許由”的事蹟，被《尚書·堯典》所載堯遜位於舜“傳天下若斯之難”的記載所掩蓋<sup>③</sup>。隱逸既不為《詩》《書》所載，復且“文辭不少概見”<sup>④</sup>，最後這些“巖穴之士”，“類名堙而不稱”，不為後人所知。然而他說：

余登箕山，其上蓋有許由冢云。<sup>⑤</sup>

強調他親眼見過許由的墳墓，又說“由、光義至高”。顯然深信歷史上確實有過眾多甘於隱姓埋名，不見用於世的隱士逸民。歷史的鎂光燈，總是照耀著功成名遂的聖賢，但如黃庭堅（1045—1105）所說的“波濤萬頃珠沈海”（《千秋歲》），還有數不盡堅持不同立場的異議者，往往被埋藏在黑暗中，心志也難以被後人理解。這應該是司馬遷置“伯夷列傳”為七十列傳之首的原因。

拙著《從遺民到隱逸：道家思想溯源——兼論孔子的身分認同》<sup>⑥</sup>一文

① 《論語·堯曰》則記：“謹權量，審法度，修廢官，四方之政行焉。興滅國，繼絕世，舉逸民，天下之民歸心焉。”何晏集解，邢昺疏《論語注疏》卷二〇，李學勤主編《十三經注疏》整理本，北京：北京大學出版社 2000 年版，第 303 頁。“滅國、絕世、逸民”三者並列，講的都是滅亡的國家以及身上流著帝胄血統的政治難民。

② 《史記》卷六一，北京：中華書局 1960 年版，第 7 冊第 2121—2129 頁。

③ 《史記·伯夷列傳》：“堯讓天下於許由，許由不受，恥之逃隱。”（卷六一，第 2121 頁）而《莊子·逍遙遊》亦記“堯讓天下於許由”（郭慶藩《莊子集釋》，北京：中華書局 1982 年版，第 22 頁）。

④ “《詩》《書》雖缺，然虞夏之文可知也”，“余以所聞由、光義至高，其文辭不少概見”。

⑤ 《史記》，第 2121 頁。

⑥ 鄭吉雄《從遺民到隱逸：道家思想溯源——兼論孔子的身分認同》，載於《東海人文學報》第二十二期（2010 年 7 月），第 125—156 頁。

考論先秦道家源出自殷商遺民。老子、莊子所批判的，主要是西周立國時期奠立的歷史觀、天命論及有德者為王的思想，但他們承繼政治遺民的傳統，逐漸將“避禍”轉變為養生、長生的思想。我也考證了《坤》卦與《尚書·多士》《詩經·大雅》之間的內在關係，說明卦爻辭內容是一節又一節警告殷頑民接受新主、勿予反抗的宣言<sup>①</sup>。《坤》卦喻指殷商，《乾》卦則喻指周朝。按照《乾》卦初爻有《坤》象<sup>②</sup>，《坤》卦上爻有《乾》象<sup>③</sup>的內在關係<sup>④</sup>，《乾》卦初爻“潛龍勿用”，為尚未得位之時，那就是大人君子隱伏之際，在政治上蘊積不發，不得位而行道，故而沈潛<sup>⑤</sup>。《周易》《小畜》卦卦辭“小畜，亨，密雲不雨，自我西郊”，即是西伯（周文王）積畜懿德，而尚未施行其天子之德，時暫居西郊、蓄勢待發的象徵語言<sup>⑥</sup>。而《乾》卦《文言傳》以“隱逸”詮釋《乾》卦初九：

初九：“潛龍勿用”，何謂也？子曰：“龍德而隱者也。不易乎世，不成乎名，遯世無悶，不見是而無悶，樂則行之，憂則違之，確乎其不可拔，‘潛龍’也。”<sup>⑦</sup>

“龍德而隱”，那就是可以得位行道卻隱伏而不出，故有“遯世無悶”之說。這裏講的很明顯不是後世一些嚮往山林、蕭然物外的避世者，而是有政治

① 說詳鄭吉雄《〈歸藏〉平議》，載於《文與哲》第二十九期（2016年12月），第64—66頁。

② “乾”初九“潛龍勿用”、九二“見龍在田”，有土、川之象。

③ “坤”上六“龍戰于野，其血玄黃”，即有“龍”象。

④ 說詳拙著《論乾坤之德與“一致而百慮”》，載於《清華學報》第三十二卷第一期（2002年6月），第145—166頁。朱熹說：“‘群龍無首’，即‘坤’之‘牝馬先迷’也。‘坤’之‘利永貞’，即‘乾’之‘不言所利’也。”（《易學啟蒙》卷四，臺北：廣學社印書館1975年版，第78頁。）

⑤ 孔穎達《正義》亦引劉邦隱遯不出，為“潛龍勿用”作注：“小人道盛，聖人雖有龍德，於此時唯宜潛藏，勿可施用，故言‘勿用’。……若漢高祖生於暴秦之世，唯隱居為泗水亭長，是‘勿用’也。”又說：“聖人有龍德隱居者也。”（《周易注疏》，李學勤主編《十三經注疏》整理本，北京：北京大學出版社2000年版，第2、17頁。）

⑥ “亨”是對於此卦的判斷語，而“密雲不雨，自我西郊”則是對於“小畜”的抽象意旨的一個具象描述。《彖傳》以“尚往”釋“密雲不雨”，以“施未行”釋“自我西郊”，過去屈萬里及高亨均以爲倒文（即認為“施未行”應釋“密雲不雨”，“尚往”應釋“自我西郊”），恐怕只注意到文義的一致性。實則“小畜”的“懿文德”（《象傳》語）並非泛指一般君子的以文采德行自修，經文作者特別引周文王爲例，說明其“積善累德……陰行善”（《史記·周本紀》），終能“自西至東，自南至北，無思不服”（《詩·大雅·文王》）才是“小畜”真正寄託的意旨，也就是說：此卦所述文德的畜積，終可以讓有德者爲王。

⑦ 王弼、韓康伯《周易王韓注》，臺北：大安出版社1999年版，第4頁。



地位但隱伏未出的人<sup>①</sup>。所謂“樂則行之，憂則違之”，也就是“出”（行之）和“處”（違之）兩種態度。

《周易·坤》卦記述周人警告遺民的戒令，《乾》卦初九隱括《坤》的意義討論“潛龍”的隱遯之境。這兩處所說的無論是隱逸抑或遺民，都與朝代遞嬗有關，尤其與被周朝消滅的殷朝有關。

自從周人滅殷，定鼎中原，《周易》作為周人的政治典冊，也載錄了君主與士大夫一種相互索求的微妙關係——君主之理想在於得臣養賢，士大夫之理想在於能遇明主。前者載於《大畜》卦，爻辭“豮豕”、“童牛”、“良馬”都是體型大的牲畜，而以“豮豕之牙”一辭，可知此卦所述的牲畜非豢養於家中，而係自外捕獵而得，因其勇悍而易傷人，故爻辭稱“豮豕之牙”。其餘“童牛之牯”、“良馬逐”，都清楚提示了獲得此類野獸的主人應設法駕馭並防範，避免受其傷害。以此譬諸養賢，賢士的能力強大者（不論文士或武士）亦容易傷害其主人，故古人有養士譬如養虎、養鷹的種種譬喻<sup>②</sup>。這一類的思維，即源出於《大畜》卦。卦辭所謂“不家食”，就是不食於家之意，亦即獲之於野外的意思。天子求賢，多從宮廷以外求，傳說、呂尚等都如此（詳下）。士人亦以得遇明主，為終身所望。《乾》卦由“潛龍”至“飛龍”，喻

① 《周易》第三十三卦是《遯》。《遯》和“遁”相同，孔穎達《正義》：“遯者，隱退逃避之名。”（《周易注疏》，第171頁）等於是離群索居，用孔子的話形容，就是“與鳥獸同群”的人。《象傳》，解釋“遯”卦，說：“天下有山遯，君子以遠小人，不惡而嚴。”卦爻辭中也多次出現“君子”、“小人”，意指統治者與平民，只有知識與智慧的高低之別，沒有明顯的善惡道德之分；但《象傳》這裏講的正是後者，而且含有強烈的政治意味。王弼則進一步引申到義理方面。他注上九爻辭“肥遯，无不利”句，說：“最處外極，无應於內，超然絕志，心无疑顧，憂患不能累，矰繳不能及，是以肥遯无不利也。”（第173頁）矰繳之典，漢初已為流行語，指政治迫害。《史記·留侯世家》：“戚夫人泣，上曰：‘為我楚舞，吾為若楚歌。’歌曰：‘鴻鴈高飛，一舉千里。羽翮已就，橫絕四海。橫絕四海，當可奈何！雖有矰繳，尚安所施！’歌數闕，戚夫人噓唏流涕。”（《史記》，第2047頁）又陶淵明《歸鳥》：“晨風清興，好音時交，矰繳奚施？已卷安勞。”（陶潛著，楊勇校箋《陶淵明集校箋》，上海：上海古籍出版社2007年版，第41頁。）王弼“最處外極”指的是“上九”，“內”指的是“九三”，由下往上數第三爻。由於《遯》卦是“乾上艮下”，第三爻既是下半部“艮”的最上一爻，也處於《遯》六爻中的中間部位，與上半部“乾”的上九之間，有相應的關係。這兩爻屬一陰一陽的“應”的狀態是最好的；但《遯》卦的這兩爻都是陽爻，並不理想，故稱“无應”。

② 韓非子早已以虎喻力量強大的臣下：“弑其主，代其所，人莫不與，故謂之虎。……散其黨，收其餘，閉其門，奪其輔，國乃無虎。”（《韓非子·主道》）《後漢書·呂布傳》：“始，布因（陳）登求徐州牧，不得。登還，布怒，拔戟斫机曰：‘卿父勸吾協同曹操，絕婚公路。今吾所求無獲，而卿父子並顯重。但為卿所賣耳！’登不為動容，徐對之曰：‘登見曹公，言養待將軍譬如養虎，當飽其肉，不飽則將噬人。公曰：‘不如卿言也。譬如養鷹，餓即用，飽則颺去。’其言如此。’布意乃解。”故杜甫《送高三十五書記》：“餓鷹未飽肉，側翅隨人飛。”



指士大夫遇得明主，故稱“利見大人”，這就是得位行道了。《周易》常提到“利見大人”，就是講君子如何能遇到明主（大人）而得位行道，心理上和“退隱”恰好相反。除《乾》卦中首次出現外，這四字亦在其他卦中多次出現。如《訟》卦卦辭“有孚，窒惕，中吉，終凶，利見大人，不利涉大川”；《蹇》卦辭“利西南，不利東北；利見大人，貞吉”<sup>①</sup>及上六“往蹇來碩，吉，利見大人”<sup>②</sup>。《萃》卦卦辭“亨，王假有廟，利見大人。亨，利貞，用大牲，吉，利有攸往”；《巽》卦卦辭“小亨，利攸往，利見大人”等，即係指利於與大人（天子、諸侯）相見的意思。故如《萃》卦辭的“大人”即前一句“王假有廟”的“王”；又如《巽》卦辭“小亨，利攸往，利見大人”，因能見大人，故利於攸往。在《周易》的語彙中，或稱為“遇主”。如《睽》卦卦旨為睽異、悖違，但全卦卻皆言“遇”，九二“遇主于巷，无咎”，因九二以陽爻（象徵君主）居陰位而與六五（陰爻象徵臣下）相遇，是臣遇君於巷之象。君臣相睽，身份相異，相遇於巷，其位不正，但畢竟遇見，故亦能无咎。《睽》卦以外，《豐》卦亦言“遇主”，即初九“遇其配主”、九四“遇其夷主”；甚或《小過》卦六二爻辭：

過其祖，遇其妣；不及其君，遇其臣，无咎。<sup>③</sup>

六二與六五為相對，以陰遇陰，不與陽相應，故爻辭如此。遇其臣而不及於君，未必有利，亦未必不利，故稱“无咎”。

上述這種“遇主”的思想，早就發生在殷周之際，至後世傳為佳話。《史記》記載的商湯遇“伊尹”。《史記·殷本紀》：

伊尹名阿衡。阿衡欲奸湯而無由，乃為有莘氏媵臣，負鼎俎，以滋味說湯，致于王道。或曰，伊尹處士，湯使人聘迎之，五反然後肯往從湯，言素王及九主之事。湯舉任以國政。<sup>④</sup>

武丁遇傳說。《殷本紀》又載武丁夜夢得聖人，名曰“說”：

① “利西南，不利東北”是《周易》常用語，或如“坤”卦謂“利西南得朋，東北喪朋”，“西南”指周人發源地，東北指殷人勢力根據地。

② 蹇道至於窮極，則至於不蹇，故上六而謂“來碩”（“碩”指陽爻），即陰盡陽來。

③ 《周易注疏》，第289頁。

④ 《史記》，第94頁。

於是迺使百工營求之野，得說於傅險中。是時說爲胥靡，築於傅險。見於武丁，武丁曰是也，得而與之語，果聖人，舉以爲相，殷國大治。故遂以傅險姓之，號曰傅說。<sup>①</sup>

在西周初則有呂尚，即太公望，遇於文王。《史記·齊太公世家》：

呂尚蓋嘗窮困，年老矣，以漁釣奸周西伯。西伯將出獵，卜之，曰“所獲非龍非魘，非虎非羆；所獲霸王之輔”。於是周西伯獵，果遇太公於渭之陽，與語大說，曰：“自吾先君太公曰‘當有聖人適周，周以興’。子真是邪？吾太公望子久矣。”故號之曰“太公望”，載與俱歸，立爲師。<sup>②</sup>

司馬遷所說的幾個故事，孟子（公元前 372—公元前 289）已提及過。《孟子·告子下》：

舜發於畎畝之中，傅說舉於版築之間，膠鬲舉於魚鹽之中，管夷吾舉於士，孫叔敖舉於海，百里奚舉於市。<sup>③</sup>

孟子提出上述幾個“天將降大任於斯人也……”的古代例子，重點不在於“遇”、“不遇”，而是強調所“遇”的士大夫都必須先經過艱苦的歷練。司馬遷的重點在於陳述史實，但孟子卻有所寄託，對士君子有所勉勵。一是史家的立場，一是儒家的立場，側重點明顯不同。

### 三、《論語·微子》記載的隱逸

《論語·微子》記載之隱士逸民甚多，孔子所稱“殷之三仁”的微子、箕子、比干，比干在入周之前已死，箕子和微子也都嚐了暴政的苦頭。他們和

① 《史記》，第 102 頁。

② 《史記》，第 1477—1478 頁。

③ 《孟子注疏》卷一二下，李學勤主編《十三經注疏》整理本，北京：北京大學出版社 2000 年版，第 407 頁。

後文的柳下惠以及躬耕的隱士並列，可見《論語》編者將這些朝代遞嬗之際，失去故國的政治遺民，逕視爲避世的隱逸。政治上受到迫害，自願也好，被迫也罷，遠遠地離開了政治核心，就是屬於隱士逸民之流。

《論語·微子》記柳下惠而下，尚有楚狂接輿、長沮、桀溺、荷蓀丈人等三個小故事。他們都是默默躬耕的農夫。很不尋常地，他們對於提倡禮樂的孔子，不約而同地表示了冷漠甚至蔑視的態度，值得我們靜心想想，這究竟是爲什麼呢？

一是楚狂接輿經過孔子身邊而以歌曲諷刺“今之從政者”。顯然他知道孔子是誰，故意用絃外之音來表達諷喻。孔子“欲與之言”，他卻“趨而辟之”，結果孔子“不得與之言”<sup>①</sup>。

二是子路“問津”，長沮顯然認得孔子，故問：“夫執輿者爲誰？”證實爲孔子後，冷漠地回答說：“是知津矣。”竟不願指出津渡所在。桀溺則批評天下，嘲諷孔子：

滔滔者天下皆是也，而誰以易之？且而與其從辟人之士也，豈若從辟世之士哉？<sup>②</sup>

說完後便“耰而不輟”，對孔子師徒不加理會。

第三則是廢棄“君臣之義”的荷蓀丈人，對著子路罵他的老師“四體不勤，五穀不分，孰爲夫子”，對子路卻異常客氣，“止子路宿，殺雞爲黍而食之，見其二子焉”<sup>③</sup>。

這四位躬耕的隱逸顯然都認識孔子，卻對他充滿了輕鄙。從隱士逸民源出殷遺民的歷史淵源看來，他們蔑視征服者所制訂的禮樂制度；那麼孔子以殷人貴胄遺裔，竟公然提倡周人禮樂，他們豈不更加鄙視？子路批評荷蓀丈人“君臣之義，如之何其廢之”，正指出這一輩隱士拒絕接納周民族綿延數百年的“君臣之義”。對於這些隱士的冷嘲熱諷，子路憤憤不平，孔子卻異常隱忍，唯有憮然而受，頂多說明自己不願意與鳥獸同群，說“天下有道，丘不與易也”，表達了對人類普遍命運的關懷。孔子對隱逸表達尊

① 何晏注，邢昺疏《論語注疏》卷一八，第283—284頁。

② 何晏注，邢昺疏《論語注疏》卷一八，第284—285頁。

③ 何晏注，邢昺疏《論語注疏》卷一八，第286—287頁。



重，對於殷遺民有更多的禮敬：

微子去之，箕子爲之奴，比干諫而死。孔子曰：“殷有三仁焉。”<sup>①</sup>

微子、箕子、比干都因紂王暴虐而付出慘重代價，標誌了易代之際殷王朝悲劇的序幕，故孔子以“三仁”稱許之。《論語·微子》記孔子評價殷商的隱逸，認爲他們都切中了某一特定的標準。孔子言“我則異於是”，坦然將自己與隱逸放在一起做比較，說明他的立場是“無可無不可”。要知道孔子以殷人遺裔而提倡周朝禮樂，在周人立場而言，沒有比這個更難能了；但在殷人立場而言，也沒有比這個更難堪了！孔子有用世之心，既不願作隱逸，又跋扈隱逸“言中倫，行中慮”、“身中清，廢中權”的高尚行止，“無可無不可”一語<sup>②</sup>，那是說他作爲殷人，無論做隱士或倡禮樂，都有可以成立和不可以成立的理由，實在道出了他身處兩難而又無可奈何的情況下，模糊調和的處境。以此觀之，孔子稱讚“中庸之爲德也，其至矣乎，民鮮久矣”<sup>③</sup>，那種“尚中”的思想，是他從五味雜陳的人生中體驗出來的。“尚中”的觀念，早已存在於《周易》；孔子尚中，多少含有調和殷周法統的對立的意味；而《禮記·中庸》雖主要從德性講“中庸”的涵義，但追溯其用語的來源——《論語》，“中庸”二字最早從孔子口中道出，其歷史背景也不應忽視。

#### 四、戰國以降儒者的窮達困遇之論

從西周文獻考察，天子欲有作爲，則必須求得大賢；君子要得位行道，則須遇於明主。後者尤爲後世儒家政治立場的張本。因爲儒者經世濟民，必以佐王致治爲最高理想，杜甫所謂“致君堯舜上，再使風俗淳”，所希慕的並非天子之位（據《詩》《書》，“天命”爲天子所專有），而是宰輔之職。孔子棲棲皇皇，游說各國，不也是要求遇明主，以見用於世嗎？但天下士君子那麼多，能“遇天子”的少之又少，於是未“遇”之時就只能潛伏，像《詩經·陳

① 何晏注，邢昺疏《論語注疏》卷一八，第280頁。

② 何晏注，邢昺疏《論語注疏》卷一八，第288頁。

③ 《論語·雍也》，同前書卷六，第91頁。

風·衡門》或《衛風·考槃》講述的隱士一樣，或棲遲於衡門陋舍之下，或隱遯於山林水澗之間，獲得優游快樂<sup>①</sup>。當然這種快樂的背後，隱藏著多少寂寞失意的心境，外人是不可得而知的。正如阮籍（210—263）詩“獨坐空堂上，誰可與歡者”（《咏懷》），柳宗元（773—819）詩“來往不逢人，長歌楚天碧”（《溪居》），流露出滿溢胸臆的孤寂之感。如果說道家上承自遺民心曲，是一種自甘為政治異議者的“隱逸”，經典所載錄儒家的“隱”，就僅是暫時隱伏、內心卻渴望見遇於明天子的“隱逸”。這種心情，常常反映在戰國儒家文獻中。《郭店楚簡·窮達以時》就說：

有天有人，天人有分。察天人之分，而知所行矣。有其人，無其世，雖賢弗行矣。苟有其世，何難之有哉？舜耕於歷山，陶埴於河澗，立而為天子，遇堯也。邵繇衣赧蓋，冒經蒙僮，釋板築而佐天子，遇武丁也。呂望為臧棘津，戰監門來地，行年七十而屠牛於朝歌，舉而為天子師，遇周文也。管夷吾拘繇束縛，釋械桎而為諸侯相，遇齊桓也。百里轉鬻五羊，為伯牧牛，釋板□而為朝卿，遇秦穆。■孫叔三射恒思少司馬，出而為令尹，遇楚莊也。初韜晦，後名揚，非其德加。子胥前多功，後戮死，非其智衰也。驥厄張山，騏塞於邵來，非無體狀也，窮四海，致千里，遇造故也。<sup>②</sup>

這裏講的“天人之分”，不論和司馬遷所說的抑或後世儒者所講的“天人之際”，都截然不同。《窮達以時》作者的意思是，“有其世”要先“有其人”，“時勢”有待於英雄創造；但“有其人，無其世，雖賢弗行”，即使是英雄豪傑，也要得到時勢之助。士人要弄清楚，要成為國家的賢士（所謂“有其人”）完全在於自礪，這是“人”，是可以砥礪自勉而成功的；但士人也要“遇”明主纔能做到“有其世”，這是“天”，機遇是勉強不來的。成事在天，但謀事在人，唯有士人自己做好準備，纔能有其人復有其世。“苟有其世”，一旦“遇”到

① 《考槃》：“考槃在阿，碩人之適。獨寐寤歌，永矢弗過。”毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏《毛詩注疏》卷三，李學勤主編《十三經注疏》整理本，北京：北京大學出版社2000年版，第4冊第260頁。《衡門》說：“衡門之下，可以棲遲；泌之洋洋，可以樂飢。豈其食魚，必河之魴；豈其取妻，必齊之姜。豈其食魚，必河之鯉；豈其取妻，必宋之子。”毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏《毛詩注疏》，第518—519頁。

② 李零《郭店楚簡校讀記》，增訂本，北京：中國人民大學出版社2007年版，第111—112頁。



聖明的天子，要得位行道纔算是水到渠成。作者更進一步歸納說：

遇不遇，天也。動非爲達也，故窮而不[怨，隱非]爲名也，故莫之知而不吝。……嗅而不芳。無蒼董，逾寶山，石不爲……善負己也。窮達以時，德行一也，譽毀在旁，聽之弋母。緇白不釐，窮達以時，幽明不再，故君子敦於反己。■<sup>①</sup>

“動非爲達”，那就是勉勵士人不要老抱著一種“爲了謀求某一天得‘遇’而隱”的心情——李零在第12簡前試補“怨，隱非”三字是很有道理的。《窮達以時》作者所講的“遇不遇，天也”既不是講述天道觀，也不是一般社會心理，而是提醒士人不要抱有終南捷徑的想法<sup>②</sup>。它針對的是士君子進退出處的不確定性，用現代話講就是：遇或不遇，要看老天爺眷顧。士君子得“遇”，那纔能“達”；一輩子“不遇”，就應該貞定在“隱”之中。除了關鍵性的“遇”字和“天”字外，作者也以新觀點發揮了儒典常用的“時”字。先秦儒者講“時”，原本強調宇宙人生變化運動常理中動態的變化準則<sup>③</sup>，這裏的“時”指偶然性——士人“遇”、“不遇”完全是偶然的，人生際遇決定了一切。“幽明不再”，就像“生、死”是定局，已發生的是永遠追不回來了。作者用此以勉勵士人認清這種偶然性之後，“敦於反己”，努力自我砥礪，不要懷抱著某一天能有“利見大人”之“遇”的心情。總之時機來了，士人當能“出”而不“處”，反之，做一輩子“處士”也應設法讓自己處之泰然。

孔子說“天下有道則見，無道則隱”<sup>④</sup>，這樣的“隱”針對的是腐敗的政治，原就隱含“政治異議者”的意味。在這裏，聖人並未將“遇不遇”放在心上。不過後儒能上達於聖人之境的並不多。在《荀子·堯問》中，荀子後學就用“遇不遇”來評荀子：

① 李零《郭店楚簡校讀記》，第112頁。

② 李零說：“儒家的天道觀一種簡單而直白的表述，它和當時一般的社會心理並沒有太大的區別。”（第117頁）這樣比附並不恰當，因為《窮達以時》所講述的天道觀直接討論士大夫進退出處的準則，並非一般的社會心理。

③ 譬如“仁義禮智”四者，《郭店楚簡·五行》提出要“時行之”，那就是不要一成不變地堅守某一種準則，應該依照時勢變化而靈活交替運用。說詳鄭吉雄、楊秀芳、朱歧祥、劉承慧合著《先秦經典“行”字字義的原始與變遷——兼論“五行”》，載於《中國文哲研究集刊》第三十五期（2009年9月），第89—127頁。

④ 《論語·泰伯》，《論語注疏》卷六，第116頁。



天下不治，孫卿不遇，時也。<sup>①</sup>

“孫卿不遇”，和“天下不治”一樣，都有時勢的客觀條件有以致之。《窮達以時》的意思完全相同。其實荀子自己也多次討論“遇”的問題，對於儒者遇不遇的問題，有深度的關懷。他站在儒家的立場，推極了“隱”的境界：

彼大儒者，雖隱於窮閭漏屋，無置錫之地，而王公不能與之爭名。<sup>②</sup>

荀子所講“隱於窮閭漏屋”的大儒，首要條件是要像孔子那樣有“隱行”<sup>③</sup>。但雖“隱”卻“顯”，反致王公不能與之爭名。這樣的“大儒”之境，縱觀歷史，畢竟難遇。《荀子·成相》說：

堯讓賢，以為民，汜利兼愛德施均。辨治上下，貴賤有等明君臣。  
堯授能，舜遇時，尚賢推德天下治。雖有賢聖，適不遇世孰知之？<sup>④</sup>

這段文字以下，歷數堯、舜以降至於成湯的尚賢推德之事，都可總歸一句“雖有聖賢，適不遇世，孰知之”。這樣的語調，隱含了儒者有德有能、但往往不遇於世的懔然自悲之情。“敦於反己”好得很，“隱非為名”亦是難能，但都改變不了賢而不遇的事實。《宥坐》更借孔子教訓子路的話，說明了自己的思想：

孔子南適楚，危於陳蔡之間，七日不火食，藜羹不糲，弟子皆有飢色。子路進問之曰：“由聞之：為善者天報之以福，為不善者天報之以禍。今夫子累德、積義、懷美，行之日久矣，奚居之隱也？”孔子曰：“由不識，吾語女。女以知者為必用邪？王子比干不見剖心乎！女以忠者為必用邪？關龍逢不見刑乎！女以諫者為必用邪？吳子胥不磔姑蘇東門外乎！夫遇不遇者，時也；賢不肖者，材也。君子博學深謀，不遇

① 《荀子·堯問》，王先謙著《荀子集解》，北京：中華書局1988年版，下冊第553頁。原文“孫卿不遇時也”，雄按：“時也”為句。

② 《荀子·儒效》，《荀子集解》，上冊第137頁。

③ 《荀子·貴德》：“周室衰，禮義廢，孔子以三代之道，教導於後世，繼嗣至今不絕者，有隱行也。”

④ 《荀子·成相》，《荀子集解》，下冊第462頁。

時者多矣！由是觀之，不遇世者眾矣，何獨丘也哉！”且夫芷蘭生於深林，非以無人而不芳。君子之學，非爲通也，爲窮而不困，憂而意不衰也，知禍福終始而心不惑也。夫賢不肖者，材也；爲不爲者，人也；遇不遇者，時也；死生者，命也。今有其人，不遇其時，雖賢，其能行乎？苟遇其時，何難之有？故君子博學、深謀、脩身、端行，以俟其時。<sup>①</sup>

“女以知者爲必用邪”、“女以忠者爲必用邪”、“女以諫者爲必用邪”三句話鏗鏘有力！荀子看得很透。“遇不遇者，時也；賢不肖者，材也；君子博學深謀，不遇時者多矣……不遇世者眾矣”。這樣講，後人讀史，不能只注目於“遇”而輝照千古的伊尹、傅說、呂尚等偉人，也應該看顧一下在燈火闌珊處尚有成千上萬不遇的才人。荀子和《窮達以時》的作者表達了相近的意思：芷蘭並不會因爲在深林中不遇於人，就減少芬芳；君子爲學，也不應只爲了“通”（也就是“遇”或“達”）於家國天下，而應該將“不通”（也就是“窮”）當成一種常態，讓自己“窮而不困，憂而意不衰，知禍福終始而心不惑”，那麼，荀子所謂“以俟其時”，意思就絕不是勸士人心裏繼續悠悠地等待哪天獲得明主知遇，而是勸儒者認清“遇”的偶然性，以“修身”爲終極境界，能遇則行，不遇亦不減芬芳。

漢代劉向（公元前77—公元前6）《說苑·尊賢》說：

人君之欲平治天下而垂榮名者，必尊賢而下士。《易》曰：“自上下下，其道大光。”又曰：“以貴下賤，大得民也。”夫明王之施德而下下也，將懷遠而致近也。夫朝無賢人，猶鴻鵠之無羽翼也，雖有千里之望，猶不能致其意之所欲至矣；是故游江海者託於船，致遠道者託於乘，欲霸王者託於賢；伊尹、呂尚、管夷吾、百里奚，此霸王之船乘也。釋父兄與子孫，非疏之也；任庖人、鈞屠與仇讎、僕虜，非阿之也；持社稷、立功名之道，不得不然也。猶大匠之爲宮室也，量小大而知材木矣，比功效而知人數矣。是故呂尚聘而天下知商將亡，而周之王也；管夷吾、百里奚任，而天下知齊、秦之必霸也，豈特船乘哉！夫成王霸固有人，亡國破家亦固有人；桀用于莘，紂用惡來，宋用唐鞅，齊用蘇秦，秦用趙高，而

① “奚居之隱也”的“隱”字，楊倞《注》：“隱，謂窮約。”故知此詞和隱逸無關，但文字內容討論的卻是進退出處的問題。《荀子集解》，下冊第526頁。

天下知其亡也；非其人而欲有功，譬其若夏至之日而欲夜之長也，射魚指天而欲發之當也；雖舜、禹猶亦困，而又況乎俗主哉！<sup>①</sup>

劉向這段話綜合地說明了“賢士”和國君之間的互相依存關係。對國家領導人而言，賢士固然是不可或缺的，但辨別賢愚忠奸可能更重要，因為領導人對於人材的依賴，一旦用錯了人，最糟糕會導致亡國。所以文章題為“尊賢”，困難的地方在於“尊”。若不能明辨賢否，“尊”了不應該“尊”的，會導致嚴重的後果。從這個角度觀察“士人”的心理，“士”想要遇到“明主”，智慧和能力以外，更重要的可能是德行。

## 五、道家的隱逸

“隱逸”是中國文化傳統中的一個特殊現象。但儒家有儒家的隱逸，道家也有道家的隱逸；前者多少抱著懷才不遇的落寞之情，後者則胸中多橫互政治異議的不平之氣。二者的動機、行為與理念都不相同，值得後人注意。

中國傳統，秦漢以前政治人材的來源，主要來自貴族。既是有政治立場的人，不免常因為異議而隱退。隱逸的政治立場一趨激進，便常有駭人聽聞的言論。孔子說“隱居放言”，注家或釋“放言”為不再評論時局<sup>②</sup>，其實從《莊子》所記眾多無名之士的驚世駭俗言論看來，“放言”亦可解釋為恣意批評<sup>③</sup>。古今“隱居”而“放言”的也真不少，莊子就是其中之一。我們讀其書，不難注意到其中有許多避禍的言論，如“不夭斤斧，物無害者”（《逍遙遊》）；“緣督以為經，可以保身，可以全生”（《養生主》）；“名也者，相軋也；知也者，爭之器也。二者凶器，非所以盡行也”，“菑人者，人必反菑之，若殆為人菑夫”，“若殆以不信厚言，必死於暴人之前矣”，“事若不成，則必有人

① 劉向著，楊以滢校《說苑》，北京：中華書局 1985 年版，第 71 頁。

② 《論語·微子》“謂虞仲、夷逸，隱居放言”，包曰：“放，置也。不復言世務。”《論語注疏》，第 284 頁。

③ 如《後漢書·孔融傳》：“又前與白衣襦衡跌蕩放言，云：‘父之於子，當有何親？論其本意，實為情欲發耳。’”（范曄撰，李賢等注《後漢書》卷七〇，北京：中華書局 1997 年版，第 2278 頁。）此處記孔融言論，幾乎否定父子之倫，甚為驚世駭俗，而“放言”一詞就是放肆發言之意，非指“不復言世務”。



道之患；事若成，則必有陰陽之患。若成若不成而後無患者，唯有德者能之”（《人間世》）。這些真是非常典型的政治異議者的語言，訴說了他們戒慎恐懼，深怕招惹殺身之禍的忐忑心情。因為“避禍”，出於保全性命，進而發展出“養生”、“長生”的思想。如果一時之間無法打敗敵人，至少要讓自己活得比敵人更長久，利用自然規律來戰勝敵人。《人間世》說：

散木也，以為舟則沈，以為棺槨則速腐，以為器則速毀，以為門戶則液桶，以為柱則蠹。是不材之木也，無所可用，故能若是之壽。<sup>①</sup>

樹猶如此，人又如何呢？《人間世》接著說：

支離疏者，頤隱於臍，肩高於頂，會撮指天，五管在上，兩髀為脅。挫鍼治癰，足以餬口；鼓篴播精，足以食十人。上徵武士，則支離攘臂而遊於其間；上有大役，則支離以有常疾不受功；上與病者粟，則受三鍾與十束薪。夫支離其形者，猶足以養其身，終其天年，又況支離其德者乎！<sup>②</sup>

支離疏以支離而能養其身、終其天年，完全是楚狂接輿所說的“方今之時，僅免刑焉”的但求“無傷”的思想，以及《德充符》所申言的“全形”、“全才”、“全德”。在亂世之中，在政治糾紛永無寧日的時代，能全形全才全德，大概是一種奢望吧？歸根究柢，人生之所以要這樣戰戰兢兢，都是由於人類從“競爭”而至於“戰爭”的壓力與創傷所造成的心理。道家隱逸於此痛加譴責。《莊子·盜跖》所記：

古者禽獸多而人少，於是民皆巢居以避之，晝拾橡栗，暮栖木上，故命之曰有巢氏之民。古者民不知衣服，夏多積薪，冬則煬之，故命之曰知生之民。神農之世，卧則居居，起則于于，民知其母，不知其父，與麋鹿共處，耕而食，織而衣，無有相害之心，此至德之隆也。然而黃帝不能致德，與蚩尤戰於涿鹿之野，流血百里。堯、舜作，立群臣，湯放其

① 《莊子集釋》，第1冊第171頁。

② 《莊子集釋》，第1冊第180頁。

主，武王殺紂。自是之後，以強陵弱，以眾暴寡。湯、武以來，皆亂人之徒也。<sup>①</sup>

這是很具代表性的嚴厲批判三皇五帝禪讓革命之說的言論，“以強陵弱，以眾暴寡。湯武以來，皆亂人之徒”數語，將儒家建立的聖王譜系，一口罵盡。漢末三教互動漸增。政治與宗教交互激盪，遂產生《世說新語》“棲逸”一類的人物，隱逸的流品更為多樣化了。不過，其中雖有從事“棲神導氣之術”的真人，卻仍保留了濃濃的政治意味，“好言老莊，而尚奇任俠”<sup>②</sup>的嵇康（223—262），與著名隱士孫登（209—241）從游，臨去時孫氏對嵇康說：

君才則高矣，保身之道不足。<sup>③</sup>

孫登準確地預言了嵇康被誅之事<sup>④</sup>，嵇康臨刑前亦為詩說“今愧孫登”。以此看《莊子·養生主》所說：

為善毋近名，為惡毋近刑，緣督以為經，可以保身，可以全生，可以養親，可以盡年。<sup>⑤</sup>

的一段話，更不難明白道家保身、長生之道，與遺民“避禍”思想的密切關

① 《莊子集釋》，第4冊第994—995頁。

② 《三國志》：“時又有譙郡嵇康，文辭壯麗，好言老莊，而尚奇任俠。至景元中，坐事誅。”（第605頁）

③ 《三國志》嵇康本傳裴松之《注》就記載了嵇康與孫登的對話：“初，康採藥於汲郡共北山中，見隱者孫登。康欲與之言，登默然不對。踰時將去，康曰：‘先生竟無言乎？’登乃曰：‘子才多識寡，難乎免於今之世。’及遭呂安事，為詩自責曰：‘欲寡其過，謗議沸騰。性不傷物，頻致怨憎。昔慚柳下，今愧孫登。內負宿心，外赧良朋。’”陳壽撰，裴松之注《三國志》卷二一，北京：中華書局1997年版，第606頁。

④ 《晉書·嵇康傳》記鍾會“為大將軍所呢”，卻在鍾拜訪他時，“箕踞而鍛”，“不為之禮”，將鍾會氣走，會遂向晉文帝進言嵇康“非薄湯武”，又說：“康、安等言論放蕩，非毀典謨，帝王者所不宜容。宜因鸞除之，以淳風俗。”終於因此被譖殺。《晉書》卷四九，第1373頁。王應麟《困學紀聞》卷一三“考史”中說：“嵇康，魏人。司馬昭惡其非湯武，而死於非辜，未嘗一日事晉也。《晉史》有傳，康之羞也。後有良史，宜列之《魏書》。”認為嵇康是屬於拒絕與新政權合作而隱退的知識分子。

⑤ 《莊子集釋》，第115頁。

係。《棲逸》另一故事記南陽翟道淵和汝南周子南“共隱于尋陽”，其後周出仕，翟固志。周再訪翟，翟拒絕跟這位老朋友說話。這個故事也說明了“隱逸”作為政治異議者的本質。這一類政治異議者，在改朝換代時最多，不一定是道家中人，儒家學者也不少。如明代陶宗儀（1329—1412）在《南村輟耕錄》裏就記載了一個著名的故事，提及大儒許衡（1209—1281）入仕元朝受到蒙古人重用。在赴任的途中，許衡拜訪了堅不出仕的另一位大儒劉因（1249—1293），問他何以不出仕。劉因反問他何以出仕，許衡答“非如此，則道不行”，意思是，如果我不接受蒙古人的延聘，真理就傳揚不了。許又反問劉因何以不出。劉因答：“非如此則道不尊。”意思是，如果我接受了蒙古人的條件，真理就失去價值了<sup>①</sup>。“行道”與“尊道”兩個立場的對比，十分鮮明。這使故事的意義非常深沉。歷史上數不清的知識分子，在許衡和劉因之間的這條界線上徘徊著，有些人用傳揚真理（行道）作為藉口，放棄了自己的立場和原則，獲得了名位利祿，為世欽羨；也有些人用堅守原則，來印證真理的價值，最後寂寂無聞以終。說到底，中國傳統的士大夫並沒有多少本錢去對抗威權，倒是政治威權有很多“本錢”（功名利祿）去收買士大夫。堅持志節的清流也沒有什麼防線，頂多就是走到“退隱”這一步而已，真的鼓起勇氣搞革命的人畢竟絕無僅有。畢竟中國歷史上的革命，大多出於草根而不是讀書人。

隱士大多“無名”，卻有一位介乎於儒道之間的陶淵明，也許是中國歷史上最著名的隱士。（但話說回來，究竟他的名、字、號是什麼，至今仍是一個謎。）幾乎人人都記得《宋書·隱逸傳》記載他自嘆“不能為五斗米折腰向鄉里小人”而立即“解印綬去職”。但《隱逸傳》下文接著說：

潛弱年薄宦，不潔去就之迹，自以曾祖晉世宰輔，恥復屈身後代，自高祖王業漸隆，不復肯仕。所著文章，皆題其年月。義熙以前，則書晉氏年號；自永初以來，唯云甲子而已。<sup>②</sup>

《宋書》作者稱陶淵明棄官不仕原因是因為“恥復屈身異代”。此一解讀並非孤立。後來的學者有廣泛的解說。王應麟（1223—1296）《困學紀聞》：

<sup>①</sup> 陶宗儀《南村輟耕錄》，瀋陽：遼寧教育出版社 1998 年版，第 21 頁。

<sup>②</sup> 沈約等著《宋書》卷九三，北京：中華書局 2018 年版，第 2513 頁。



陶淵明《讀史》述夷齊云：“天人革命，絕景窮居。”述箕子云：“矧伊代謝，觸物皆非。”先儒謂“食薇飲水”之言，“銜木填海”之喻，至深痛切，讀者不之察爾。顏延年《詠淵明》曰“有晉徵士”，與《通鑑綱目》所書同一意。《南史》立傳，非也。<sup>①</sup>

王應麟認為陶淵明的身份認同屬於晉朝而非宋朝，故批評《南史》不應為陶淵明立傳。而翁元圻（1751—1826）《困學紀聞注》則引述錢大昕（1728—1804）說：

淵明卒於宋時，《晉中興書》必未立傳，《宋書》入之《隱逸》，著其不仕之節，深得微顯闡幽之意。若依後儒議論，則前史既未有傳，新史又不可傳，必終於湮沒無稱，豈通論乎？

淵明立傳，昉於沈休文《宋書》。《南史》特因其舊耳。<sup>②</sup>

錢大昕持見與王應麟異，認為《宋書》收錄淵明是因為前史無傳，雖不得已而立傳，卻高揚了他的不仕之節，實已盡了史家微顯闡幽的責任。由此可見，歷代學者觀念中，陶淵明顯以晉朝人自居，目睹晉亡而不得不退隱，所謂“恥復屈身後代”，說明了他選擇做政治異議者的理由。故全祖望（1705—1755）《移明史館帖子五》說：

少讀《世說》所載向長、禽慶之語，愛其高潔，以為是冥飛之孤鳳也。及考其軼事，則皆不仕新室而逃者，然後知其所謂富不如貧、貴不如賤，蓋皆有所託以長往，而非遺世者流也。范史不知其旨，遂與逢萌俱歸逸民，於是後之作史者，凡遇陶潛、周續之、宗炳之徒，皆依其例，不知其判然兩途也。向使諸君子遭逢盛世，固不甘以土室繩床終老，而滄海揚塵，新王改步，獨以麻衣苴履，章皇草澤之間，則西臺之血，何必不與萇弘同碧？晞髮、白石之吟，何必不與《采薇》同哀？使必以一死一生，遂歧其人而二之，是論世者之無見也。……惟《宋史·忠義

① 王應麟著，翁元圻等注，樂保群、田松青、呂宗力校點《困學紀聞》，上海：上海古籍出版社 2008 年版，下冊第 1541—1542 頁。校點本亦引朱熹《通鑑綱目》於宋元嘉四年十一月書“晉徵士陶潛卒”。

② 《困學紀聞》，下冊第 1542 頁。

傳》《序》有云：“世變淪胥，晦迹冥遁，能以貞厲保厥初心，抑又其次，以類附從。”斯真發前人未發之蒙。然而列傳十卷，仍祇及死綏仗節諸君，未嘗載謝翱、鄭思肖隻字，如靖康時之褚承亮誓不仕金，祇列之“隱逸”，則又何也？夫惟歐公以死節死事立傳，則不能及生者。若概以忠義之例言之，則凡不仕二姓者，皆其人也。<sup>①</sup>

祖望提醒我們，人世間也許有“冥飛之孤鳳”，但隱士之中可能有更多是政治異議者。他們當中，殉節的固當流芳百世，最後沒有死掉而隱遯山林的也具有節操，殊堪禮敬。後人要看清楚他們的動機何在，不要只就生死論定功過。在《鮚埼亭集》中屢屢歌頌勝國遺民的全祖望，對於歷史上“隱逸”這一個流品的觀察，是相當精準而細微的。

## 六、唐甄論“貞隱”——清初的隱逸之論

進退出處對明末清初士大夫而言，更是一個難解的習題。因為對明代士大夫而言，滿洲不但覆亡了明朝，也銷亡了漢族衣冠<sup>②</sup>。明朝士大夫要不要出仕清廷，除了政治立場的是否“仕二姓”外，也牽涉到對於滿漢種族矛盾的大義。所以，我們考察清代儒學中的“隱”的思想，在追溯中國隱逸思想的源流之餘，還要加入種姓問題的元素。雍正帝《大義覺迷錄》說：

在逆賊等之意，徒謂本朝以滿洲之君，入為中國之主，妄生此疆彼界之私，遂故為訕謗詆譏之說耳。不知本朝之為滿洲，猶中國之有籍貫。舜為東夷之人，文王為西夷之人，曾何損於聖德乎？《詩》言“戎狄是膺，荊舒是懲”者，以其僭王猾夏，不知君臣之大義，故聲其罪而懲艾之，非以其為戎狄而外之也。若以戎狄而言，則孔子周遊，不當至楚應

① 全祖望《鮚埼亭集》外編卷四二，臺北：華世出版社 1977 年版，下冊第 1299—1300 頁。

② 象徵民族與文化的髮飾與衣飾，為滿清入關對漢族士大夫最重大的衝擊。《清史列傳·武臣傳》“陳名夏傳”：“（順治）十一年，大學士寧完我列款奏劾名夏曰：‘……（名夏）包藏禍心以倡亂，嘗謂臣曰：要天下太平，只依我兩事。臣問何事。名夏推帽摩其首云：‘留髮復衣冠，天下即太平。’……’後陳名夏下獄，諸罪均不認，獨獨承認曾說此二語，遂賜自盡。見蔡冠洛編纂，王鍾翰點校：《清史列傳》，北京：中華書局 1981 年版，第 6613—6614 頁。薙髮與衣冠二者對漢族士大夫而言，是最難接受的兩項。

昭王之聘。而秦穆之霸西戎，孔子刪定之時，不應以其誓列於周書之後矣。<sup>①</sup>

這段話前半論證上古聖王亦為異族，後半申述孔子亦未嘗排斥異族。在《史記·五帝本紀》，黃帝、顓頊、帝嚳、堯、舜的確被綰合為具血緣關係的宗族傳承<sup>②</sup>，似為符合大一統思想而有此一設想，與先秦歷史未必符合。無論如何，清世宗這樣直指“舜”和“文王”是東、西夷，看似避開了中國上古帝王譜系的問題，但以漢族上古聖王比附滿洲異族血統，不論其理論上能否成立，仍然無法解決實質上滿漢種姓衝突與權力鬥爭的問題從清初至清末始終無法泯滅的事實<sup>③</sup>。

清初詩壇三大家中，龔鼎孳（1616—1673）曾投降李自成（1606—1645）任北城御史，入清官至禮部尚書；錢謙益（1582—1664）在順治二年（1645）於南京城外下跪迎降清兵並旋即赴京北上任禮部侍郎兼充修《明史》副總裁；吳偉業（1609—1672）在順治十年（1653）受薦出仕，官至國子監祭酒。錢、吳雖然都很快就申請致仕告歸，但因為仕二姓的緣故，甚至被後人批評為“身名交敗”<sup>④</sup>。曾仕明的士大夫固然有不少踴躍出仕為貳臣，未曾仕明的漢族讀書人更加沒有顧慮。順治三年（1646）三月十八日，清政府在北京舉辦入關後第一次的會試、殿試，錄取及第進士以下三百七十三名士人，這件事上距甲申北京之變、崇禎帝自縊（1644）不過兩年，距離乙酉南京之變，南明福王政權敗亡（1645）不到一年。但士人為了前程，為了生計，紛紛踴躍應考，爭相進入新政府服務。因為在中國士大夫傳統的標準中，只有曾在前朝仕宦、後又服務於新政府的官員被歸入“貳臣”行列，在新朝考取功名出仕的讀書人，在名教體系中是無可非議的。

① 收入中國社會科學院歷史研究所清史研究室編：《清史資料》第4輯，北京：中華書局1983年版，第4頁。

② 據《史記·五帝本紀》，黃帝“孫昌意之子高陽立，是為帝顓頊”，帝嚳“高辛者，黃帝之曾孫也”，堯即“放勳”則是帝嚳之子，舜雖然起於民間，但也是顓頊父昌意七世的後人，且堯“妻之二女”。（《史記》，第10—21頁。）依《史記》的講法，五帝全部具有血緣關係。這樣的說法，引起了後世學者的熱烈討論。近代學者如王國維、章太炎、顧頡剛、錢鍾書等都有所討論。

③ 《清史稿》及《清史列傳·貳臣傳》等文獻記載，滿清自順治帝起即常常要求士大夫“滿漢一體”，直至清中葉乾隆帝亦然。從史實考察，充分證明了滿漢的衝突與矛盾在清代的嚴重性。

④ 以上關於降清的明臣的行跡以及吳偉業仕清的問題，詳拙著《讀清史列傳對吳偉業仕清背景之擬測》，載於《臺大中文學報》第十期（1998年），第273—297頁，又收入拙著《歷史、人物與思潮》，臺北：臺灣學生書局2013年版。



唐甄(1630—1704)<sup>①</sup>承心學之教,又推崇王守仁(1472—1529)事功,因此此在《潛書》中常強調“功”字,有《性功》《良功》等篇。他生於明末,明亡前未嘗出仕,沒有政治忠誠的問題。但滿漢種姓衝突,活生生在他的一生中不停上演。在這樣的環境下,他對君子之“遇”與“隱”,有非常深刻的感悟。在《潛書·格定》篇中他討論了君子之“遇”。首先,他指出“心體”的重要性:

天地之大也,歷年之遠也,人生其中,飛塵隙景耳。其不讓於天地歷年者,以心體全、性功大也。<sup>②</sup>

《格定》又說:

憂患道心生,安樂道心亡;貧賤道心生,富豫道心亡。治國家亦然。其生,非得也;其亡,非失也。君子之志於道也,道由心致,不由外致。是以易處而不移。<sup>③</sup>

國家滅亡是事實,但唐甄認為即使亡國也沒有什麼大不了,更重要的是,君子要堅持“道心”,也就是價值、理念,唯有這樣,真理纔能“亡”而不“失”。唐甄所謂“失”,指的是失去其“道”,也就是失去知識分子(君子)對國家民族的理想。只要這種理想存在,亡掉的國家也會有復興的一天。此所以個人在無限時空中,像飛塵隙景一樣瞬間消逝,抽象的理念卻可以代代相傳而不朽。在《貞隱》一文中,唐甄也對於“隱”的原則作了詳細的解釋。篇首首揭“凡物之生,必有其用”以申明君子欲得見用的常理。他說:

今夫弓之為物,可以禦暴,可以定亂,物之可貴者也。然而良工為之,必得善射者引而發之。苟不操于善射者之手,則亦筋弛角、撥弦絕

① 唐甄原名大陶,字鑄萬;後更名甄,號圃亭,四川達州人,《四庫全書總目》至將《衡書》著者“唐大陶”及《潛書》著者唐甄別為二人。幼年隨父宦遊,歷吳江、北京、南京。順治二年南京城破,父子避難浙江紹興。順治十四年丁酉(1657)舉人,曾任山西長子縣知縣十月,遍遊河北、河南、湖北、浙江、江蘇等地二十餘年,後困於江蘇,仍志在天下,冀為王者師,著述不輟。

② 唐甄《潛書》,北京:中華書局1963年版,第58頁。

③ 唐甄《潛書》,第56頁。

已耳。雖有良材，天下之棄材也；雖有良工，天下之棄工也。身，猶弓也；父，猶良工也；君，猶善射者也。故夫不得乎君，而居于林、觀于川者，心雖樂之，非所願也，不得已也。<sup>①</sup>

他承襲了傳統儒家的觀點，注入事功的思想，認為物必有用，暗示讀書人理想上始終要“用”於天下。他引“弓”以喻人，認為君子（弓）不見遇於明主（善射者），當非君子所願。所以他寧可相信許由是莊子處於戰國之世不得已虛構的寓言人物。他說：

至德之世，莫如堯舜。若遇其時，願為夔龍之家奴，出則從輪，入則操帚；飽其食餘之食，煖其弊垢之衣，死則裂帷而葬之，榮莫大焉，尊莫甚焉。

這一節文字道盡士人內心深處亟欲得遇明主的渴望，難免讓人懷疑是否有流於偏激——難道只認定“至德之世”，就沒有“非如此則道不行”、“非如此則道不尊”的考慮嗎？他也批評了“以富貴為陋，貧賤為高，卿相為污，野人為潔，亂不出，治亦不出。桀紂招之不來，堯舜招之亦不來”的激烈而極端的、近乎“禽鹿之類”的退隱，認為是另一種極端的選擇。讀者揣摩唐甄的用意，也許是藉由上述兩個極端，烘托出他想論證的“賢哲之隱”，也就是全篇的主旨。他認為賢哲之隱，首先在於能明辨天地的運數及其清濁啟蟄之理：

論于賢哲之隱，如龍與蚓，其辨遠矣。天地之氣，不能有解而無閉；日月之行，不能有盈而無虧；九淵之龍，不能有升而無潛；蟻螳之族，不能有啟而無蟄；曆數之運，不能有清而無濁；聖人之道，不能有興而無廢。此際窮之厄，亦時極之常也。愚者反之，智者順之。反之者溺其身、墮其名，順之者藏其身，而毋喪其寶焉。<sup>②</sup>

如果前述“桀紂招之不來，堯舜招之亦不來”的隱士是“蚓”，賢哲之隱就是

① 唐甄《潛書》，第93頁。

② 唐甄《潛書》，第94頁。

“龍”。唐甄認為賢哲首先要具有明辨的能力，考察天地之氣是“解”抑或“閉”，日月之行是“盈”抑或“虧”，曆數之運是“清”抑或“濁”，聖人之道是“興”抑或“廢”。換言之，“隱”的選擇，首要取決君子認清客觀條件，而非恃主觀意願。有智慧的君子必須順從形勢變化，來決定“出”抑或“處”。未遇明主時，君子不需要主動販售自己的長處，就像呂望八十歲遇文王以前，仍然在朝歌過著市井之徒的生活，未嘗“以其兵法奇計，出干諸侯”<sup>①</sup>。所以篇末他申論“為學之道，制欲為先”，君子在未遇之時，也要“制欲”。《格定》中亦論到“遇”：

遇猶生也。遇之不齊，猶生之不齊也。生安而遇不安，惑之甚也。生於皂則為皂人，生於丐則為丐人，生於蠻則為蠻人，莫之恥也。奈何一朝賤焉，則恥之乎？一朝貧焉，則恥之乎？皂人可以為聖人，丐人可以為聖人，蠻人可以為聖人，皆可以得志於所生。豈一朝貧賤而遂自薄乎？是故君子於遇，如身在旅。風雨凍餓，不必於適。輕富貴，安貧賤，勿易言也。果能若此，為聖之基也。<sup>②</sup>

人生下來都有某種身份和背景，這是改變不了的，沒有人需要為出身引以為恥；但在萬變的人生際遇中，人人又都不免偶遇貴賤加諸己身。作為君子，不應該受制於這些偶然的際遇、貴賤的衝擊，激於羞恥感而作出輕率的抉擇，而應該恒常將人生看成逆旅，旅途之中，本來就不可能舒適。以此為常心，自然不需要標榜“輕富貴，安貧賤”。《格定》篇中的“遇”字，講的是人生的際遇，並無關乎君子是否遇到聖君明主。在《貞隱》中他雖然看重至德之世的聖君，認為賢哲不會盲目退隱，但同時考慮《潛書》其他篇章，他對於帝王恐怕保留較諸寄望更多。《潛書》有一篇題為《鮮君》，說：

治天下者惟君，亂天下者惟君。治亂非他人所能為也，君也。小

① 《史記·齊世家》記“呂尚蓋嘗窮困，年老矣，以漁釣奸周西伯”，但接著又提出兩個“或曰”，說：“或曰，太公博聞，嘗事紂。紂無道，去之。游說諸侯，無所遇，而卒西歸周西伯。或曰，呂尚處士，隱海濱。周西伯拘羑里，散宜生、閔天素知而招呂尚。呂尚亦曰‘吾聞西伯賢，又善養老，盍往焉’。三人者為西伯求美女奇物，獻之於紂，以贖西伯。西伯得出，反國。言呂尚所以事周雖異，然要之為文武師。”在眾多記太公出仕文王的傳聞中，唐甄獨取其市於朝歌之說，可能是用以說明其退隱喻意的手法。

② 《史記》，第56頁。



人亂天下，用小人者誰也？女子寺人亂天下，寵女子寺人者誰也？奸雄盜賊亂天下，致奸雄盜賊之亂者誰也？……君有明昏，世有治亂，學無廢興。善事父母，宜爾室家，學達於人倫；寒暑推遷，景新可悅，學達於四時；薄天而翔，騰山而遊，學達於鳥獸；山麓蔚如，海隅蒼生，學達於草木。吾於堯舜之道，未有毫釐之虧也，奚必得君行道，乃為不廢所學乎？惟是賢君不易得，亂世無所逃，坐視百姓之疾苦而不能救，君子傷之矣。<sup>①</sup>

他批評君主制度，像一把兩面刃，可以致治，亦可以致亂。歷史現實就是“君有明昏，世有治亂”，就像《貞隱》所講天地曆數的轉換一樣。在這種情況下，要明辨君主是昏是明，實在困難。所以他筆鋒一轉，鼓勵君子拓寬心胸，厚積學問、見聞，達於人倫、四時、鳥獸、草木，不必老是守株待兔，為了“遇明主”膠固不變。能如此，自不愧於堯舜。換言之，君子處世，心胸眼界自可縱橫萬里，人倫、自然、草木、山川等，無不是積極踐行的領域，千萬不要過於執著，等不到賢君尋訪，棲棲皇皇，最後無法逃離亂世，又救不了百姓社會。如果我們將唐甄的思想向上與秦漢以前的隱逸思想作比較，很顯然地，飽看興亡的他，寧可鼓勵士君子貢獻自身於社會，千萬不要一成不變地待賢君之訪。這顯然是傳統中國隱逸思想所沒有注意到的。

從《貞隱》討論的內容看，唐甄觀點的特殊性在於：他指出進退出處的問題，最重要並非只是政治立場的表態，也不單單是身份認同的抉擇，而是士君子自身考慮作為知識人的社會功能，同時考慮政治環境的各項條件，從一個積極的角度自勉，盡量貢獻所學，回饋社會。明末清初，固然有不少知識分子堅不出仕清廷而有種種可歌可泣之事<sup>②</sup>，唐甄必深知於此。但幸而未嘗在明朝出仕的他沒有“仕二姓”的壓力，他反而能够保持距離，拓寬視野，客觀考慮進退出處的問題。在他的筆下，“隱逸”不再只是一種政治立場的選擇，不是為了表達抗議、異議而逃世；也不是為了等待有一天“遇”

① 《潛書》，第66—67頁。

② 康熙十七年戊午（1678）清帝開博學鴻詞科，李宗孔、劉沛先推薦時年七十四歲的傅山應試。傅山稱病，竟被官府擄到北京。距京師三十里處，傅山“以死拒不入城”。康熙皇帝以“中書舍人”的官銜給他封賜，以示尊崇。大學士馮溥硬是將他擄入紫禁城“謝恩”。當他望見午門時，“淚涔涔下”。馮溥“強掖之使謝”，他寧可“仆於地”而不肯下跪，表達了最強硬的反抗。傅山返回山西後，拒絕接見前來拜賀的官吏，後隱居在太原東南的松莊。此事記於全祖望《鮚埼亭集》卷二六《陽曲傅先生事略》。

明主之訪而暫時退隱。“隱”其實發端於士君子人倫日用之常，平素人生的價值觀念。就像王夫之曾說：

君子之道，儲天下之用，而不求用於天下。<sup>①</sup>

這三句話，大約可以概括唐甄的意旨。不過能做到“儲天下之用”而“不求用於天下”，對泰半盼望“利見大人”的儒生而言，境界實在太高。以唐甄在《貞隱》所舉的稽生之例，稽生在飲宴間因為主人以“玉卮”來敬貴賓卻不敬他，引發了他恥於多次落第的自卑，終而選擇主動投靠李自成，雖被任命為京兆尹，畢生名節卻從此而敗。一位士子在治世時心情的波動，最終在亂世中走上了不歸路。和稽生相對的一個例子是呂尚，懷著經天緯地之才，在朝歌市井過著販夫走卒的生活，不去干謁王侯。待他“遇”文王之尋訪，則以八十之年出而輔國安邦。換言之，“隱逸”不能被視為特殊政治環境下的產物，也不應是士君子政治表態的捷徑，而應該只是人生境遇的選項之一。對於滿腦子經世濟民理想的士君子而言，人生在世原本就陷阱處處<sup>②</sup>。君子經緯之才，平日就應該有所抒發，“學”達於人倫、四時、鳥獸、草木，偶或遇到英明君主，也不妨像呂尚那樣出而做一番事業。像《窮達以時》所說士人要將遇不遇的心情放下，“敦於反己”，在唐甄的觀念中，這反而是一種長期自礪的心情。

## 七、章太炎論“學隱”——清中葉的隱逸之論

乾嘉考據學向被視為無用於世，但考據學家被稱為“隱”，章太炎所撰《學隱》可能是首創。“學隱”的觀念，為中國隱逸思想注入了新的因素<sup>③</sup>。

① 王夫之《讀通鑑論》卷一“秦始皇”條第二，北京：中華書局1975年版，第1冊第3頁。

② 《格定》：“生民以來，治之世少，亂之世多。君子之生，得志者少，不得志者多；畢生之內，樂恒少，憂恒多。治少亂多者，世也；無不治者，身也。得少失多者，志也；無不得者，心也。樂少憂多者，處也；無不樂者，學也。君子亦致其在己者而已矣。得乎己，則所生皆安矣，所處皆豫矣。”《潛書》，第55頁。

③ 本文審查人注意到龔自珍年代較章太炎為早，故建議作者先講述龔氏“尊隱”，後講太炎“學隱”。但筆者之考慮，“學隱”指乾嘉專門漢學學者，而“尊隱”則講朝代興替與革命，故依歷史發展的先後，先討論太炎“學隱”，後討論龔氏“尊隱”，始合邏輯先後。



《學隱》篇共有三個版本，首附見於《煊書》初刻的再版本兩篇補佚之一，次見於《煊書》重訂本，後又收入《檢論》。根據《章太炎全集》朱維鈞考證，《煊書》初刊或在 1900 年 2 月下旬，再版亦在當年夏秋間；重訂本完稿於 1903 年春天；《檢論》則定稿於 1915 年 3 月前。三個完稿付印的時間的重要性在於，所收錄的三個版本的《學隱》篇，內容略有出入<sup>①</sup>。論者或知《檢論》版《學隱》篇在原版的篇末增添“章炳麟曰”一大段文字，與《煊書》版不同，實則不止於此。例如在《煊書》兩個版本中，首段引魏源稱乾隆中葉惠棟、戴震等儒者“爭治漢學，錮天下智慧為無用”，再引包世臣言“戴震終身任館職，然揣其必能從政”，末段皆歸結而言“繇今驗之，魏源則信矣”<sup>②</sup>。但在《檢論》的版本中，則稱“繇今驗之，二家皆信矣”，並附小字注腳一百零六字，為漢學無用之論闢謠辯解<sup>③</sup>。其餘《煊書》版好幾處言“漢學”一辭，至《檢論》版多已更改，例如《煊書》版“故教之漢學，絕其恢譎異謀”<sup>④</sup>，《檢論》版改為“故教之古學，絕其恢譎異謀”<sup>⑤</sup>；《煊書》版“東原方承流奔命不給，何至稿項自繫，縛漢學之拙哉？”<sup>⑥</sup>《檢論》版改為“戴氏方承流奔命不給，何至稿項自繫，縛無能之辭哉？”<sup>⑦</sup>這樣的改易，很明顯地是配合太炎全文論辯策略的微調。因為太炎原本在《煊書》版順著魏源“漢學無用”之論的講法，改訂版則重新解釋為漢學受到清政治高壓的不得已，遂致無用，又進一步推衍為“漢學之無用，實有‘善’者三”的正面論述。

為免混淆，以下討論，將以《檢論》的定本為主。

《學隱》寫作的主旨，在於對清代學風的批判，尤其是對魏源批判“漢學”為無用的反批判，用以闡發考據學之“用”。太炎的意旨，不在於回顧中國的隱逸思想，卻針對清代學術界眾多考據家甘於埋首整理古代文獻的奇

① 說詳《章太炎全集》第 3 冊朱維鈞撰“本卷前言”，第 1—24 頁。

② 《煊書補佚》，《章太炎全集》，第 3 冊第 111 頁。

③ “源之言，有未合者。戴震精于輿地，錢大昕習于史事，孫星衍明于法律，非祇治漢學也。雖欲有用，亦寧能廢此三物？世臣之說，蓋謂治在力行，不在多言。郡縣良吏，惴惴無華，必不出于尚口者。戴氏少為裨販，涉歷南朔，間里姦邪，米鹽瑣細，盡知之矣。故獨許其能從政，亦非虛擬。”《煊書補佚》，《章太炎全集》，第 3 冊第 489 頁。

④ 《煊書補佚》，《章太炎全集》，第 3 冊第 112 頁。

⑤ 《煊書補佚》，《章太炎全集》，第 3 冊第 490 頁。

⑥ 《煊書補佚》，《章太炎全集》，第 3 冊第 112 頁。

⑦ 《煊書補佚》，《章太炎全集》，第 3 冊第 490 頁。



特現象，從政治和歷史的角度提出新解，賦予特殊意義。一般熟悉中國文化者都曾聽聞“大隱隱於朝，中隱隱於市，小隱隱於野”之說，而未曾聽聞有“學隱”之名。學隱者，即藏身於專門漢學研究，埋首於漢學名物訓詁考證，以遮掩自身身份、思想甚或政治立場之隱者。太炎首先指出“戴震精于輿地，錢大昕習于史事，孫星衍明于法律，非祇治漢學也”，反駁魏源“漢學無用”論；而戴震“少為裨販”，熟悉世務，必擅長政事，因此包世臣“揣其必能從政”的講法也能成立<sup>①</sup>。接著太炎筆鋒再轉而反駁魏源：

吾特未知魏源所謂用者，為何主用也！處無望之世，銜其術略，出則足以佐寇，反是，欲與寇競，即網羅周密，虞侯枷互，執羽籥除暴，終不可得；進退跋扈，能事無所寫，非施之訓詁，且安施邪？<sup>②</sup>

太炎點出了清代是一個由滿洲人主治的“無望之世”，漢族身份的儒者若要展其經濟之才就等於“佐寇”，要選擇抗逆卻無奈在滿洲政權網羅重重下不能有何作為。在進退兩難的情形下，只好將自己隱藏在漢學研究中，用訓詁箋注的工作，掩藏自身的民族意識和政治立場，並藉由嚴謹的治學方法申明嚴謹的生命態度。太炎以為，這種行為與心情，和古代的隱逸並無二致。埋首於經典文獻，並不是真的對世務冷漠，而是因為在強權壓抑下無可奈何的一種治世之方。就像唐甄強調“賢哲之隱”需要先明辨天子是否聖哲一樣，他批評了李光地（1642—1718）、湯斌（1627—1687）、張廷玉（1672—1755）等漢臣“其用則賢”，品行風概則有愧於先哲。他追溯古代經師的際遇：

古者經師如伏生、鄭康成、陸元朗、窮老箋注，豈實泊然不為生民哀樂？亦遭世則然也。<sup>③</sup>

而回顧近世樸學家則有可稱頌的“三善”：

① 《學隱》原注評包世臣之觀點，說：“戴氏少為裨販，涉歷南朔，閭里姦邪，米鹽瑣細，盡知之矣。故獨許其能從政，亦非虛擬。”（第489頁）

② 《愼書補佚》，《章太炎全集》，第3冊第489—490頁。

③ 《愼書補佚》，《章太炎全集》，第3冊第490頁。

明徵定保，遠於斯詐；先難後得，遠於微幸；習勞思善，遠於媮惰。<sup>①</sup>

太炎對乾嘉經師們深致禮敬，認為他們之所以值得尊敬，並不單單因為在經典文獻的訓詁注釋上取得成就，而是以關懷生民哀樂的精神，隱身於學術研究之中，做到持正、踏實、不詐欺、不徼幸、習於勤勞、擇善固執。其中戴震胸次闊闊，不屑於媮惕祿仕，以古學訓飭士子，尤能砥礪士人的節操：

若戴氏者，觀其遺書，規摹閎遠，執志故可知。當是時，知中夏黜黯不可為，為之無魚子蟣蝨之勢足以藉手，士皆思媮惕祿仕久矣，則懼夫諧媚為疏附，竊仁義於侯之門者。故教之古學，絕其恢譎異謀，使廢則中權，出則朝隱。<sup>②</sup>

而他筆鋒一轉，也批評了樸學家中也有若干“昧者”“不識人事臧否，苟務博奧”，以至於研究有害於世道的課題，傷風敗俗，惑亂政理，流風波及於清末朝野作亂者。太炎在此歸咎於吳派學者說：

諸此咎戾，皆漢學尸之。要之，造端吳學，而常州為厲。<sup>③</sup>

最後則歸結到魏源與常州漢學同流合污，讓戴震等經學考據家未嘗用以自命的“漢學”更加衰敗，“三善悉亡，學隱之風絕矣”！

太炎所述說的學術“隱逸”雖藏身於專門漢學的圈子之中，政治意味雖受掩抑，內在動機依然不出民族氣節與身份認同。當然行為上與傳統的隱逸又有所不同。事實上，太炎“學隱”的觀念，可謂前無古人，後無來者。筆者孤陋，似未見有任何學者提出近似的觀點。這也許可以追溯到明清易代之際，漢族士大夫普遍消極的心情，也就是王汎森所說的悔罪心態與消極行為<sup>④</sup>。而錢穆先生（1895—1990）早已指出清初江浙間有一股導源於明遺

① 《廬書補佚》，《章太炎全集》，第3冊第490—491頁。

② 《廬書補佚》，《章太炎全集》，第3冊第490頁。

③ 《廬書補佚》，《章太炎全集》，第3冊第491頁。

④ 詳參王汎森《清初士人的悔罪心態與消極行為——不入城、不赴講會、不結社》，收入周質平、William J. Peterson 編《國史浮海開新錄：余英時教授榮退論文集》，臺北：聯經出版事業公司2002年版，第367—418頁。

民的流風：

當時江浙學者間，有不應科舉以家傳經訓為名高者。（原注：如吳學領袖惠棟，其家四世傳經，其第一代名有聲，字樸庵，明歲貢生，明亡，即足跡不入城市，與徐枋為莫逆交。其子周惕，孫士奇，曾孫即棟，治經皆尊漢儒，遂有漢學之稱。）亦有一涉科第，稍經仕宦，即脫身而去，不再留戀者。（原注：如錢大昕、全祖望等，此輩已到乾隆時代，與遺民漸無交涉矣。）要之在清代這一輩學者間，實遠有其極濃厚的反朝廷、反功令的傳統風氣，導源於明遺民，而彼輩或不自知。<sup>①</sup>

惠有聲在明亡後“足不入城市”，真是不折不扣的“山中之民”（龔自珍語，詳下）。錢先生舉惠氏祖孫為例，說明了清儒暗地裏“反朝廷反功令”的行為，而當時學者尊崇漢學，也寢寢然與朝廷倡宋學對立。他甚至認為，清初一直延續至清中葉全祖望、錢大昕等學者的“反朝廷反功令”的風氣，是“導源於明遺民”，間接透露了太炎所講的“學隱”的一個源頭。除了王汎森找到的各種不入城市、不赴講會、不結社的行為現象外，我們試從另一角度看看幾位乾嘉學者致仕的年齡，或許可以更加了解太炎和錢穆先生的論述依據。樸學家除了絕意出仕的以外，其餘即使參與科舉進入仕途的，也往往急流勇退，在壯年即脫離仕宦生涯：

- A. 姚鼐（1732—1815）成進士後選翰林院庶吉士，曾任乾隆三十六年（1771）會試同考官，並參與編纂《四庫全書總目》，於四十四歲辭官，翌年離京，此後絕意仕途。
- B. 錢大昕屢受不次拔擢，曾任右春坊中允，上書房師傅，並主試各省，助修《熱河志》，於乾隆三十二年（1767，時四十歲）請病假告歸，撰《廿二史考異》，以後即以著書為職志，四十八歲以後絕意仕途。<sup>②</sup>
- C. 王鳴盛（1722—1798）於四十二歲（1763）母喪後辭官不復出。
- D. 江聲（1721—1799）曾受孝廉方正之薦，獲賜六品白琉璃頂戴，但潛心學術，亦未嘗出仕。

① 氏著《國史大綱》，第八編第四十四章“狹義的部族政權下之士氣”，臺北：臺灣商務印書館 1988 年版，下冊第 654 頁。

② 錢氏晚歲自題其像贊，有“因病得閑，因拙得安，亦仕亦隱，天之幸民”四句。其中“亦仕亦隱”一語，頗堪玩味。



E. 戴震的弟子段玉裁(1735—1815)會試不第,曾於四川、貴州任知縣,四十六歲辭官,訪錢大昕於鍾山書院,之後不復出仕。

F. 焦循(1763—1820)於四十歲以後亦棄絕仕途,居於揚州郊外,著書讀書,不入城市十餘年。

回來看太炎所述的清中葉的“學隱”們,相對於傳統的隱士逸民,他們既不顯示強烈的政治異議,亦不暴露鮮明的政治立場,不是爲了求“遇”而“隱”,亦非爲了“達”而暫安於“窮”。他們樸學家的身份,爲中國隱逸的流品,添加了一個嶄新的精神與內涵。

## 八、龔自珍論“尊隱”——晚清的隱逸之論

晚清時期中國受到內憂與外患的雙重壓迫,邁入了沉重而悲愴的年代。繼洋務運動、維新運動相繼失敗後,仁人志士終於走上革命一途。由清議而至於革命的歷史機運,似乎早經龔自珍(1792—1841)《尊隱》一文道出。這又是接受儒學教養,縈繞入世用世信仰的清代儒者,藉由對“隱”的新詮釋,表達出無限苦惱與虛想。歷史上,儒家和道家各有隱逸,其反抗意識和批判精神大異其趣。龔自珍的“尊隱”思想難以用儒、道思想界定,但肯定是本於一種對於政治強權的批判精神,也是中國士傳統的核心精神。

龔自珍是十九世紀中國思潮轉變期間的關鍵人物,生當乾隆末年。父親龔麗正,曾任軍機章京、江蘇按察使等職。自珍二十一歲充武英殿校錄,填詞《湘月》:“屠狗功名,雕龍文卷,豈是平生意。”<sup>①</sup>《金縷曲》:“縱使文章驚海內,紙上蒼生而已。”<sup>②</sup>二十三歲著《明良論》,批評時政,外祖父段玉裁稱許:“晚見此材,死不恨。”<sup>③</sup>五試不第,六試三甲十九名賜同進士出身,辭縣官職,在內閣冷宦閒曹,聯合黃爵滋、林則徐等,與大學士穆彰阿抗衡,對中央政府的政策和體制大加撻伐。清代中葉,專門漢學以保守、古典爲尚,知識分子以整理研究古代文獻爲務,由於文網嚴密,對政治噤若寒蟬。自

① 《龔定盒全集類編》,臺北:世界書局1960年版,第432頁。

② 《龔定盒全集類編》,第433頁。

③ 吳昌綬《定盒先生年譜》嘉慶十九年甲戌條。一本作“吾且髦,猶見此才而死,吾不恨矣。”《龔定盒全集類編》,第468頁。

珍率先大膽地直接呼籲改革，大聲疾呼，對當時國家社會的積弊，諸如缺乏人才、官僚習氣、貪污盛行、獄政紊亂、貧富不均等展開全面而深入的批判。《尊隱》一文，是他具有代表性的一篇作品。郭延禮《龔定盦年譜》將撰著時間繫於嘉慶十九年甲戌（1814），時自珍年二十三歲<sup>①</sup>，在該文中，自珍稱“隱”為“山中之民”：

將與汝枕高林、藉豐草、去沮洳、即犖確，第四時之榮木，矚九州之神皋，而從我嬉其間，則可謂山中之傲民也已矣。仁心為幹，古義為根，九流為華實，百氏為桠落，枝葉昌洋，不可殫論，而從我嬉其間，則可謂山中之悴民也已矣。<sup>②</sup>

自珍以瀟灑、沉鬱、閎肆之筆調，渾融一體，將縱覽經史百子而疏離政治的人士之心曲，寫得絲絲入扣。隱士逸民陶融於自然，有自得的一面，那就是“傲”；從隱士逸民被服仁義，學貫九流百家來看，有憂傷的一面，那就是“悴”。這是傳統士大夫家國身世之感的抒發。“山中”儼然與“京師”遙遙相對，兩者的氣運適為相反。此所以《尊隱》篇是典型具有革命思想的文章，只是自珍文義佶屈，不易誦讀<sup>③</sup>。自珍首先將每一個朝代區分為“三時”：

是故歲有三時：一曰發時，二曰怒時，三曰威時；日有三時，一曰蚤時，二曰午時，三曰昏時。

這所謂“三時”講的正是朝代初盛、中興、衰亡的三個階段。在第一個階段中，國家朝氣蓬勃，典章制度發揮了重大的功能，人材也匯聚在京師。他說：

① 郭延禮《龔自珍年譜》，濟南：齊魯書社 1987 年版，第 38—39 頁。但諦審內容，該文撰著似不早，尤其內容經修改，可見此文之寫定，至早亦當在 32 歲（道光三年癸未，1823）首次編定《定盦初集》十九卷之後。樊克政《龔自珍年譜考略》（北京：商務印書館 2004 年版）未進一步考覈《尊隱》撰著時間。

② 《龔定盦全集類編》，第 96 頁。“神皋”，一本作“靈皋”。

③ 同治七年（1868）曹籀《序》稱：“其雄辭偉論，縱橫而馳驟也，則似孟似莊；其奧義深文，佶屈而聲牙也，則似墨似騷。其義理精微，辭采豐偉，或守正道之純粹，或尚權謀之詭譎，則又似荀似列。”《龔定盦全集類編》，第 4—5 頁。

夫日胎於溟滓，浴於東海，徘徊於華林，軒轅於高閶，照曜人之新沐濯，滄滄涼涼，不炎其光，吸引清氣，宜君宜王，丁此也以有國，而君子適生之，入境而問之，天下法宗禮，族歸心，鬼歸祀，大川歸道，百寶萬貨，人功精英，不翼而飛，府於京師，山林冥冥，但有鄙夫、皂隸所家，虎豹食之，曾不足悲。<sup>①</sup>

其時山林之中尚未有什麼傲民、悴民，只有鄙夫、皂隸。到了中興時期開始起了變化：

日之亭午，乃炎炎其光，五色文明，吸飲和氣，宜君宜王，丁此也以有國，而君子適生之，入境而問之，天下法宗禮，族修心，鬼修祀，大川修道，百寶萬貨，奔命喘塞，汗車牛如京師，山林冥冥，但有室士，天命不猶，俱草木死。<sup>②</sup>

其時國家仍然充滿朝氣，經濟繁榮。京師仍吸引了全國各地的優秀人材，山林之中只有才疏學淺而不得飛騰的室士，與前者皂隸等相同，與草木鳥獸同枯共榮。但一旦國家邁向衰亡時就不同了。《尊隱》說：

日之將夕，悲風驟至，人思燈燭，慘慘目光，吸飲莫氣，與夢為鄰，未即於床，丁此也以有國，而君子適生之；不生王家，不生其元妃、嬪嬙之家，不生所世豢之家，從山川來，止於郊而問之曰：何哉？古先冊書，聖智心肝，人功精英，百工魁桀所成，如京師，京師弗受也，非但不受，又裂而磔之。醜類皆竄，詐僞不材，是輦是任，是以為生資，則百寶咸怨。怨，則反其野矣。貴人故家烝嘗磐石之宗燼，則不暇問先之所予重器。不暇問先之所予重器，則寔者簋之去，則京師貧；京師貧，則四山實矣。京師之氣洩，洩則府於野。古先冊書，聖智心肝，不留京師，烝嘗之宗之子孫，見聞媿媿，則京師賤；賤，則山中之民，有自公侯者矣。如是則豪傑輕量京師；輕量京師，則山中之勢重矣。如是則京師如鼠壤；如鼠壤，則山中之壁壘堅矣。京師苦日短，山中之日長矣。風

① 《龔定盒全集類編》，第96頁。

② 《龔定盒全集類編》，第96—97頁。



惡，水泉惡，塵霾惡，山中泊然而和，冽然而清矣。人攘臂失度，啾啾如蠅虻，則山中戒而相與修嫻靡矣。朝士寡助失親，則山中之民，一嘯百吟，一呻百問疾矣。朝士僂焉偷息，簡焉偷活，側焉徨徨商去留，則山中之歲月定矣。<sup>①</sup>

自珍此段頗為艱澀的文字，細述京師（即今語所謂“政府”或“官方”）與“山中”（即反政府勢力）形勢的消長，隨著政府體制的僵化，人才與資源必流向民間，而逐漸積累成為推倒僵化政府體制的新興力量。大略分析：體制上政府持續的反淘汰，劣幣驅逐良幣（古先冊書，聖智心肝，人功精英，百工魁桀所成，如京師，京師弗受也），迫使傑出人才與珍貴文物匯聚於“野”而非“朝”，而形成“京師貧”而“山中實、重”的消長之勢，金字塔式的權力結構也就逐步邁向崩解。終將至於革命浪潮的席捲：

俄焉寂然，燈燭無光，不聞餘言，但聞鼾聲，夜之漫漫，鷄旦不鳴，則山中之民，有大音聲起，天地為之鐘鼓，神人為之波濤矣。<sup>②</sup>

“山中之民”就是由京師流散至於民間，暫時隱藏起來、即將推動時代變遷的英雄豪傑。自珍進一步將“隱”分為“橫”、“縱”二類。又說：

是故民之醜生，一縱一橫。旦暮為縱，居處為橫；百世為縱，一世為橫；橫收其實，縱收其名。之民也，壑者歟？邱者歟？垤者歟？避其

① 《龔定盦全集類編》。“四部備要”本《定盦文集》（臺北：臺灣中華書局 1965 年版）此段文字內容略有不同：“貴人故家烝嘗之宗，不樂守先人之所予重器。不樂守先人之所予重器，則寡人子篡之，則京師之氣泄；京師之氣泄，則府於野矣。如是則京師貧；京師貧，則四山實矣。古先冊書，聖智心肝，不留京師，烝嘗之宗之子孫，見聞弇陋，則京師賤；賤，則山中之民，有自公侯者矣。如是則豪傑輕量京師；輕量京師，則山中之勢重矣。如是則京師如鼠壤；如鼠壤，則山中之壁壘堅矣。京師之日苦短，山中之日長矣。”（第 15 頁）（陰影部分為異文。）雄按：《全集類編》付梓於民國二十四年（1935），主要依據同治七年戊辰（1868）吳煦（1809—1872）原刻本。吳《序》稱“亂後事書流聞中”，又說“惟是書經數手傳鈔，又潦草寫定，舛訛知必不免，且無善本可校”。《全集類編》編者王文濡《序》，自珍辭世後，“遺集流傳，經若干名家之評跋……又於集外搜得詩文之遺佚者，輯而補之”。從文義考察，《類編》本文筆簡捷，編者王文濡在題目下特注明“據真跡本改正”，文義似較“四部備要”本為佳。但“不暇問先之所予重器”“之”字當作“人”字，形近而誤。

② 《龔定盦全集類編》，第 97—98 頁。

實者歟？能大其生以察三時，以寵靈史氏，將不謂之橫天地之隱歟？<sup>①</sup>

這是“橫天地之隱”，指的是革命者。他又說：

其聲無聲，其行無名。大憂無蹊轍，大患無畔涯，大傲若折，大瘁若息。居之無形，光景煜燦，捕之杳冥。後史氏欲求之，七反而無所睹也。悲夫悲夫！夫是以又謂之縱之隱。<sup>②</sup>

“縱之隱”不是實質參與革命的烈士，而是將追求真理的批判精神——也就是革命思想的種子——埋藏在典冊裏、口語間的知識分子。他們具有的憂患意識，甚至於是超越時代的。他們高瞻遠矚，蹤躍於超越時空的人類知識之境，將革命的智慧火種暗中流傳予後人。也許在典冊之中，自珍隱然汲取了二千餘年改革的聲音，讓他在虛空中聆聽到革命的無聲呼喚，使他道出了“縱之隱”這樣的隱逸之境。

《尊隱》所謂“大音聲”，和《長短句自序》中的“情孰為暢？暢於聲音”<sup>③</sup>的“聲音”一樣，指的是知識分子的言論。《績溪胡戶部大集序》說“古之民莫或強之言也，忽然而自言，或言情焉，或言悟焉，或言事焉，既皆畢所欲言而去矣，後有文章家，強尊為文章祖”<sup>④</sup>；《尊任》說“言之感慨盡如是”<sup>⑤</sup>；《尊史》說“言尊”<sup>⑥</sup>；《上大學士書》說“探吾之是非，昌昌大言之”<sup>⑦</sup>，這些“言”都是指的“言論”，“聲音”即其代稱，實即指政論而言。自珍看重“言”，與韓愈《送孟東野序》所謂“大凡物不得其平則鳴”的“鳴”，取義相同。言論出自群體在野的士大夫的口中，就成了“清議”。知識人將心中的真感情，暢發而為言論，為“大音聲”或“清議”。

龔自珍《尊隱》將“隱”的議題推擴到朝代興亡的規律，並將隱逸突破了“政治遺民”和“政治異議者”兩種身份，引申到歷史形勢發展中一批又一批

① 《龔定盦全集類編》，第 98 頁。“醜”即“疇”，類也。一本又作“避其實者歟？能大其生以寵靈史氏者歟？能大其生以察三時”。

② 《龔定盦全集類編》，第 98 頁。一本作“夫如是者以是又謂之縱之隱”。

③ 《龔定盦全集類編》，第 18 頁。

④ 《龔定盦全集類編》，第 36 頁。

⑤ 《龔定盦全集類編》，第 96 頁。

⑥ 《龔定盦全集類編》，第 93 頁。

⑦ 《龔定盦全集類編》，第 189 頁。



遠離政治權力中心的豪傑之士，集體散居民間，在流散中凝聚，成為鼎革大潮中的主要力量。中國最後一個封建王朝——清——以龔自珍“尊隱”觀念為中國隱士逸民的思潮劃下句點，不但出人意表，亦值得當代知識人反思。

## 九、結 論

中國隱士逸民，無論是作為一個特殊族群，抑或作為一種文化思想，都是源遠流長，其主脈不離政治。儒家教養的士大夫因受經世濟民思想的薰染，畢生理想總離不開仕進一途，以佐王致治、得位行道為目標。因為有遇有不遇，士大夫的心情也就在進與退、出與處之間擺盪，發為言論，或自我期許，或自我安慰，或自我排解，總不免患得患失。道家的隱逸，則可溯源至改朝換代時的政治遺民，同時也代表了不同時代的政治異議者，藉由老、莊出世的言論，寄託不能或不便宣之於口的動機，遠離政治，寧與麋鹿共處，草木同枯。中國歷代隱逸主流，充滿了入世意識。這一特殊標誌，尤其可以從清朝儒者的言論中獲得印證——由反映明末清初歷史陳述（discourse）的“貞隱”、到清中葉寄託於經學考據思潮的“學隱”，到預示晚清步入衰世而至於革命的“尊隱”，處處不離政治論述和世俗價值的糾纏。其中唐甄“貞隱”竟未觸及種族矛盾問題，算是將隱逸的政治意味稍稍減輕了，鼓勵士君子積極投身經世致用之餘，亦須隨時冷看世局，貢獻一己於人倫、社會、自然，為清代儒學植根於社會的力量，添上一筆。生於晚清、以反滿為職志的章太炎則以民族文化自覺作為隱逸思想的底色，將經學考證執著於真理的理想視為政治抗逆的精神資源，由是而歌頌了乾嘉時期的樸學家為學術之隱逸。至於生當清代中晚期的龔自珍則以“尊隱”描繪了“隱”實為遠離腐敗的政治權力中心的新階層，自然凝聚，厚積力量於社會、民間，並終將成為促使朝代滅亡、革故鼎新的國家機遇。

中國的“士”傳統可歌可泣的光譜下，深埋了多少難以言詮的隱衷。傳統中國社會的知識人不免受古老封建禮教倫常思想的膠固，考慮進退出處時常常出於世俗的考慮，既要得位行道，又要考慮名節。時至今天，傳統隱逸思想已式微，人類文明的演進，需要多方面的人材，自然科學、醫學、社會學、工藝技術等等，不一而足。中國隱逸思想的悠遠與豐富，主要因為數千



年來最具智慧的士階層都將“出仕”看成是人生的終極標準和唯一前途，由是而形成了許許多多跨越時代與地域，難以爲後人了解的集體心理。充滿世俗意味的隱逸思想，也是其一。今天我們重新反思，此一現象究竟正面效應較多？抑或負面效應較大？這值得深思。

（作者單位：香港教育大學人文學院文學及文化學系）

# **Recluses and Considerations of Involvement and Withdrawal: Some Qing Literati's Disquisitions on *Yin* (Withdrawal)**

Cheng Kat Hung

This paper reexamines the rationale of eremitism in the Chinese political tradition and argues that the recluses' considerations were highly pragmatic rather than idealistic. Ever since ancient times, *jingshi* (ordering the world), the pursuit of a career in the officialdom so as to ameliorate the state and society, had been the ultimate goal of the literati. Before they entered government service, their speculations and thoughts on *yin* (withdrawal) were often the results of their anxieties over the emperors' potential actions concerning official selections and appointments. When facing a new regime, the literati's original identity with the fallen dynasty motivated them to stay away from the new political order's recruitments. Therefore, for most Chinese literati, *yin* was not merely a philosophical and existential quest for freedom from mundane everyday life. In fact, more often than not, it represented a political declaration or ethical manifesto. After offering some historical contexts and backgrounds of the phenomenon of eremitism, the paper examines three Qing scholars' views of *yin*: Tang Zhen's idea of *zhenyin* (eremitism of faith), Zhang Taiyan's notion of *xueyin* (eremitism of scholarship), and Gong Zizhen's *zunyin* (eremitism of honor). These three archetypal arguments and conceptions not only revealed their inspirations by earlier examples of thoughts on reclusion but also expressed new formulations of the justifications and patterns of *yin*.

**Keywords:** recluse, withdrawal, Chinese literati, political identity, ordering the world

## 徵引書目

1. James Robert Hightower trans. & ed., *The poetry of T'ao Ch'ien*, Oxford: Clarendon, 1970.
2. Peter C. Sturman, Susan S. Tai ed., *The Artful Recluse: Painting, Poetry, and Politics in Seventeenth-century China*, California: Santa Barbara Museum of Art; Munich: Delmonico Books/Prestel, 2012.
3. 中國社會科學院歷史研究所清史研究室編：《清史資料》第4輯，北京：中華書局，1983年版。
4. 毛亨傳，鄭玄箋，孔穎達疏：《毛詩注疏》，李學勤主編《十三經注疏》整理本，北京：北京大學出版社，2000年版。
5. 王夫之：《讀通鑑論》，北京：中華書局，1975年版。
6. 王先謙著：《荀子集解》，北京：中華書局，1988年版。
7. 周質平、William J. Peterson 編：《國史浮海開新錄：余英時教授榮退論文集》，臺北：聯經出版事業公司，2002年版。
8. 王國瓊：《古今隱逸詩人之宗：陶淵明論析》，臺北：允晨出版社，2009年版。
9. 王弼、韓康伯：《周易王韓注》，臺北：大安出版社，1999年版。
10. 王弼、韓康伯注，孔穎達疏：《周易注疏》，李學勤主編《十三經注疏》整理本，北京：北京大學出版社，2000年版。
11. 王應麟著，翁元圻等注，樂保群、田松青、呂宗力校點：《困學紀聞》，上海：上海古籍出版社，2008年版。
12. 司馬遷：《史記》，北京：中華書局，1960年版。
13. 全祖望：《鮚埼亭集》，臺北：華世出版社，1977年版。
14. 朱熹：《易學啟蒙》，臺北：廣學社印書館，1975年版。
15. 何晏注，邢昺疏：《論語注疏》，李學勤主編《十三經注疏》整理本，北京：北京大學出版社，2000年版。
16. 何晏集解，邢昺疏：《論語注疏》，李學勤主編《十三經注疏》整理本，北京大學出版社，2000年版。
17. 李生龍：《隱士與中國古代文學》，長沙：湖南出版社，2003年版。
18. 李零：《郭店楚簡校讀記》，增訂本，北京：中國人民大學出版社，2007年版。
19. 沈約等著：《宋書》，北京：中華書局，2018年版。
20. 房玄齡等撰：《晉書》，北京：中華書局，1997年版。
21. 范曄撰，李賢等注：《後漢書》，北京：中華書局，1997年版。
22. 唐甄：《潛書》，北京：中華書局，1963年版。
23. 章太炎：《章太炎全集》，上海：上海人民出版社，2014年版。
24. 郭延禮：《龔自珍年譜》，濟南：齊魯書社，1987年版。
25. 郭慶藩：《莊子集釋》，北京：中華書局，1982年版。
26. 陳壽撰，裴松之注：《三國志》，北京：中華書局，1997年版。
27. 陶宗儀：《南村輟耕錄》，瀋陽：遼寧教育出版社，1998年版。



28. 陶潛著,楊勇校箋:《陶淵明集校箋》,上海:上海古籍出版社,2007 年版。
29. 劉向著,楊以滢校:《說苑》,北京:中華書局,1985 年版。
30. 劉忠國:《中國古代隱士與山水畫》,北京:中國書籍出版社,2014 年版。
31. 劉義慶撰,劉孝標注,楊勇校箋:《世說新語校箋》,北京:中華書局,2006 年版。
32. 樊克政:《龔自珍年譜考略》,北京:商務印書館,2004 年版。
33. 蔡冠洛編纂,王鍾翰點校:《清史列傳》,北京:中華書局,1981 年版。
34. 鄭吉雄、楊秀芳、朱岐祥、劉承慧合著:《先秦經典“行”字字義的原始與變遷——兼論“五行”》,《中國文哲研究集刊》第 35 期(2009 年 9 月),頁 89—127。
35. 鄭吉雄:《從遺民到隱逸:道家思想溯源——兼論孔子的身分認同》,《東海人文學報》第 22 期(2010 年 7 月),頁 125—156。
36. 鄭吉雄:《論乾坤之德與“一致而百慮”》,《清華學報》第 32 卷第 1 期(2002 年 6 月),頁 145—166。
37. 鄭吉雄:《讀清史列傳對吳偉業仕清背景之擬測》,《臺大中文學報》第 10 期(1998 年),頁 273—297。
38. 鄭吉雄:《歷史、人物與思潮》,臺北:臺灣學生書局,2013 年版。
39. 鄭吉雄:《〈歸藏〉平議》,《文與哲》第 29 期(2016 年 12 月),頁 64—66。
40. 錢穆:《國史大綱》,臺北:臺灣商務印書館,1988 年版。
41. 龔自珍:《定盦文集》,《四部備要》本,臺北:臺灣中華書局,1965 年版。
42. 龔自珍:《龔定盦全集類編》,臺北:世界書局,1960 年版。