

论先秦儒家的归隐情结与道家的社会担当感

刘泰廷

(南京大学文学院,江苏南京 210023)

[摘要] 先秦儒者的“内圣外王”之道成为后世读书人“心向往之”的人格理想,“学而优则仕”也为士人们指明一条“治国平天下”的济世之路。与之相反,道家学派似乎对外在权势有着天然的排斥,无论是老子出关后的“莫知其所终”还是庄子“往矣,吾将曳尾于途中”的自在逍遥似乎都暗示了隐者的考槃之乐,也为中国历史造就了一个崇尚老庄,遁迹山林的隐士集体。然而在先秦,儒家的出仕与道家的归隐并不具有绝对性,只是在后代的继承发展中,这种思想被固化与放大。事实上,先秦儒者也有归隐情结,而于道家经典中亦可见其社会担当感。

[关键词] 儒家; 道家; 归隐; 社会担当

[中图分类号] I209 [文献标识码] A [文章编号] 1673-0755(2017)03-0100-05

一 儒家之隐逸情结

儒者的归隐情结在先秦一直存在,并尤为鲜明地体现在孔子的思想中。我们在《论语》里可以找到关于隐逸思想的诸多论述,如:“天下有道则见,无道则隐”(《论语·微子》);“隐居以求其志,行义以达其道”(《论语·季氏》);“以道事君,不可则止”(《论语·先进》);“道不行,乘桴浮于海”(《论语·公冶长》);“君子哉蘧伯玉,邦有道,则仕;邦无道,则可卷而怀之”(《论语·卫灵公》);“用之则行,舍之则藏”(《论语·述而》)等等。那以孔子观之,儒者在何种情况下可隐呢?总结下来,大体有两类:

(一) 邦无道可隐

孔子曾多次提到“邦无道”的情况,他认为“邦无道,谷,耻也。”在无道之邦做官,并安然获得俸禄是一件羞耻的事。因为一旦邦无道,而臣子泰然,只能有两种情况:臣谄媚于君,加重国邦的混乱或臣行乡愿之事以保全自身。前者最下,小人也。后者次之,子曰:“乡愿,德之贼也。”臣事君而不尽责,亦为君子所不齿。如朱熹所云:“居乱邦、见恶人,在圣人则可;自圣人以下,刚则必取祸,柔则必取辱。”^[1]所以儒者出仕与否完全可以依据政治情况而定,守死善道固然可嘉,但“卷而怀之”未尝不是君子之

行。孔子对“微子去之,箕子为之奴,比干谏而死”的历史发出感慨:“殷有三仁焉!”在古史话语中,“去之”的微子曾有这样的论断:

父子有骨肉,而臣主以义属。故父有过,子三谏不听,则随之号之;人臣三谏不听,则其义可以去矣^[2]。

这是君父轻重论的最早源头,把血亲关系置于君臣关系之上暗含了弃君而去的合理性,也为隐逸保身确立了道德依据。孔子在一定程度上赞同这种思想,在他看来,身处乱世,与其愚忠丧命,不如明哲保身。子曰:“邦有道,危言危行;邦无道,危行言孙。”此处“孙”便可理解为一种保身之法。孔子还对卫国的宁武子大加赞扬,说他“邦有道则知,邦无道则愚,其知可及也,其愚不可及也”。在圣人的心中:治国安邦最为重要,而实现此目标的前提就是不为不值得的事丧命。孔子的弟子也曾就此与孔子讨论,来看《论语·宪问》中的两条记载:

子路曰:“桓公杀公子纠,召忽死之,管仲不死。曰:未仁乎?”子曰:“管仲九合诸侯,不以兵车,管仲之力也。如其仁,如其仁!”

子贡曰:“管仲非仁者与?桓公杀公子纠,不能死,又相之。”子曰:“管仲相桓公,霸诸侯,一匡天下,民到于今受其赐。微管仲,吾其披发左衽矣。岂若匹夫匹妇之为谅也,自经于沟渎,而莫之知也。”

子路、子贡皆依据传统的忠君论而批评管仲不

能死义,而夫子则对管仲的贡献极为肯定。后世儒家传统中的“臣为君死”的教条在夫子语论中并没有出现,反而鼓励臣子可以在主昏政暗时选择保身,这是明智之举,如果可以像管仲般立功于民,更可道为“大仁”,正如东汉儒者延笃所论:“管仲以九合为仁功,未有论德不先回、参、考功不大夷吾。”^[3]后世儒家“权变”的理论在这里即可以找到思想萌蘖。

(二) 治世时可隐

儒家的理想是平治天下,正因为天下不平,所以才需要儒者出世;反之,如果天下已平,也就可以遁世了。孔子在与弟子谈论人生志向时,对曾皙“暮春者,春服既成,冠者五六人,童子六七人,浴乎沂,风乎舞雩,咏而归”的理想喟然而叹:“吾与点也。”学者对此句颇有争议,杨树达先生于《论语疏证》中释此句为:“孔子所以与曾点者,以点之所言为太平社会之缩影也。”^[4]暂且不讨论孔子这句话是否有其深层寓意,可以肯定的一点是,孔子向往自然恬静的生活。他对隐者似乎有着特殊的情感,如《论语·微子》言:

楚狂接舆歌而过孔子曰:“凤兮凤兮!何德之衰?往者不可谏,来者犹可追。已而,已而!今之从政者殆而!”孔子下,欲与之言。趋而辟之,不得与之言。

再如《微子》篇中这则故事:

子路从而后,遇丈人,以杖荷蓑。子路问曰:“子见夫子乎?”丈人曰:“四体不勤,五谷不分。孰为夫子?”植其杖而芸。子路拱而立。止子路宿,杀鸡为黍而食之,见其二子焉。明日,子路行以告。子曰:“隐者也。”使子路反见之。至则行矣。

孔子使子路“反见之”的原因我们不得而知,宋儒将此牵合成“欲告之以君臣之义”^[5],甚为牵强。相反,我们可以从以上两个故事中侦悉出孔子对隐者的尊崇与向往。一个一生致力于“兴灭国,继绝世,举逸民”、恢复周礼、创大同治世的圣人竟会意同隐者,我们从《论语》诸多关于隐逸主题的话语中可以推测,如果有一天孔子真的实现了他的治世理想,可能也会孑然而去,即如明代大学者王阳明所言:“一切纷嚣俗染不足以累其心。”^[6]的确,当治世已就,何累之有?终可铿然舍瑟,以足仲尼之愿。

子曰:“贤者避世。”孔子拥有隐居情结的原因是什么呢?首先,在孔子之前,隐士已然作为一个群体存在了。而此群体之标签即是拥有高尚的道德。从上古三代时期许由、巢父以及司马迁言及的“及夏之时,有卞随、务光者”,到孔子经常谈论的伯夷、

叔齐都是隐士群体中的代表人物。《诗经·卫风·考槃》即专门书写隐者之乐。而以五经为志业的孔子应当对隐士生活与隐士文化有着更为深刻的认知与了解,所以才会对隐士有着特殊的向往之情。其次,从隐者角度分析,隐者之所以选择归隐其本质是保持一种人格上的独立,不为外物所累,以故可以达到身心的愉悦。而孔子正好相反,周游列国,数次被辱。欲以一人之力挽狂澜之既倒,然大道屈而不伸,有时不得不牺牲一些准则,如《阳货》篇中饱受后人诟病的两则故事:

公山弗扰以费畔,召,子欲往。子路不悦,曰:“未之也已,何必公山氏之之也?”子曰:“夫召我者,而岂徒哉?如有用我者,吾其为东周乎?”

佛肸召,子欲往。子路曰:“昔者,由也闻诸夫子曰:‘亲于其身为不善者,君子不入也’。佛肸以中牟畔,子之往也,如之何?”子曰:“然,有是言也。不曰坚乎?磨而不磷;不曰白乎?涅而不缁。吾岂匏瓜也哉?焉能系而不食!”

上两段都谈及孔子谋仕于叛臣,后代学者为尊者辩,或质疑此段真伪,或曲释其意。前者如崔述《洙泗考信录》以此“乃圣人行事大节之所关”^[7],定出于伪托;后者如孔颖达、程颐、张栻等都只能曲说孔子的动机。然窃以为此段可信。其一,《论语》为孔门弟子所编,实无假造一个可能有损圣人清名之故事的必要。其二,孔子毕竟郁郁不得志,考虑自己“循道弥久温温无所试,莫能己用”,希望一展抱负亦属人之常情。胡适先生对此分析得很到位,“其实孔子的动机不过是赞成一个也许可以尝试有为的机会”、“这都是很近情理的感受,用不着什么解释的”^[8]。从最后一句“吾其为东周乎?”我们看到圣人的自信,但也有些许心酸。最看重名分的孔子,曾经有云“必也正名乎”的圣人,为重建礼乐,只好入叛军之地,这是多么无奈之举,相比之下,像隐者那样自由而独立又是多么难得。

最后,我们抛开圣人的光环,孔子也有寻常人的喜怒哀乐,有无助甚至绝望之时。当其道不行,其志不申时;当于向晚之年,久“不复梦见周公”时;当栖栖皇皇,“累累若丧家之狗”时,他怎么就不能从心底生发出想放下一切的愿望,幻想可以“乘桴浮于海”或如庄子所云“乃逃大泽之中”呢?

相比于孔子,孟子的归隐之情要淡得多。程颐对他的评价很准确:“才有英气,便有圭角。”^[9]尽管其主张被时人认为是“迂远而阔于事情”,但他仍然自信满满:“如欲平治天下,当今之世,舍我其谁

也?”尽管其治国之道如“持方枘欲内圆凿”,侯王不能用,但他仍不放弃:“待文王而后兴者,凡民也。若夫豪杰之士,虽无文王犹兴。”他虽然与孔子一样有志难酬,然而相比孔子的落魄,他“后车数十乘,从者数百人,以传食与诸侯”。其周游列国时的规模、气派以及受到的礼遇都远远超过了当年的孔子。或许正因为如此,孟子才对前途多了份自信,少了份归隐之情。然而,孟子仍然推崇归隐行为。《孟子·公孙丑上》云:

非其君不事,非其民不使;治则进,乱则退,伯夷也。何事非君,何使非民;治亦进,乱亦进,伊尹也。可以仕则仕,可以止则止,可以久则久,可以速则速,孔子也。皆古圣人也。吾未能有行焉;乃所愿,则学孔子也。

与孔子所设定的道德楷模一样,伯夷又一次作为“古圣人”之一而出现。更进一步的,孟子提出“可仕则仕,可止则止”的原则。这就和孔子所论一起成为儒家归隐的理论依据。再来看《孟子·尽心上》与《孟子·滕文公下》中的两个语段:

古之人,得志,泽加于民;不得志,修身见于世。穷则独善其身,达则兼善天下。

得志,与民由之;不得志,独行其道。

显然,儒者不可能人人皆达,人人皆得志。那他们该何以自处呢?孟子为其指明“独善其身”、“独行其道”之路,归隐也自然被涵纳到此路径之中。从这个角度来说,归隐成为先秦儒家理论行为逻辑中不可或缺的一环,因为它为无法行道的儒士们指明了一条应然的践履方向,同时在参政之外开辟了另一种实践儒道的方式。

荀子继踵孔孟而成为战国儒家的代表人物,然而在对待隐逸的问题上,他并没有继承孔孟而发扬隐逸思想。我并不赞同澳洲学者文青云(Aat Verboom)所谓荀子对退隐观念的“贡献”^[10],因为归隐观念在荀子的论说中几乎是缺席的,当他提到归隐时多为儒者不得已时的困境,而非如孔孟般带有赞许色彩。但值得肯定的是,荀子发展了孟子“穷则独善其身”的理论,注重儒者在归隐中对道德的修持,并明确指明这种修持可能带来的益处:“虽隐于穷阎漏屋,人莫不贵之,道诚存也。”^[11]这实际上也隐含了其对退隐合理性的认可。

有趣的,上述的先秦三位大儒在生命的最后一段时光里都选择了归乡著书,这当然与其道不行的现实以及立言留说的惯例有关。但从上文的讨论中可以看到,这种传统也与先秦儒家的隐逸思想若合

一契。它作为儒者惯性思维及典范行为的一种,并逐渐与道家的隐逸理论互相影响、交融,共同成为古代士人们归隐思想的精神源头。

二 道家之社会担当

“老庄”的“不仕”显然成为后世道家的一个标签。以致以道家自命者或隐居出世,或静虚修炼,最终演变成道教,老子亦被神化为神仙。其实先秦道家虽尚“无为”,然而骨子里却有着强烈的社会责任感。老子可谓“道家之祖”,但在老子的著作中,归隐思想却不明显。纵观《道德经》,明确提出隐逸思想的章节并不多见。《老子》第9章有“功遂身退,天之道也”的说法,可以引申为退隐或者隐遁。不过,这也是老子关于“不自伐,故有功”(第22章)思维的体现,属于老子强调的不骄、韬晦的范畴,不能说是隐遁。所谓“静虚”、“去己”也只是谈修身之道,径直把老子的至虚守静理解为归隐似乎有些不妥。最先提出老子崇尚归隐的是司马迁,此说遂成定理。《史记·老子列传》云:

老子修道德,其学以自隐无名为务。居周久之,见周之衰,乃遂去。

老子,隐君子也。

老子其人或许属隐士之列,但《道德经》中的社会担当感却是卓然可见。《道德经》上下两篇,五千余言,大体可分两类:一为治国,二为处世。其中关于治国的思想又可分为3类:以道治国的指导思想、治国者的谋略与权术、对社会图景的构划与描述。无论从哪个角度来看,作者都可以算得上是心怀天下,虽不躬亲治之以平乱世,然其言其思皆为世虑,此种思想,非忧国虑世者不能孕育。书中有很多对于治国理念及社会现实的思考。如“民之饥,以其上食税之多,是以饥;民之难治,以其上之有为,是以难治;民之轻死,以其上求生之厚,是以轻死”(第75章)、“圣人无常心,以百姓心为心”(第49章)、“治大国若烹小鲜”(第60章)、“治人事天,莫若嗇”(第59章)、“不尚贤,使民不争;不贵难得之货,使民不为盗;不见可欲,使民心不乱。是以圣人之治,虚其心,实其腹,弱其志,强其骨。常使民无知无欲,使夫知者不敢为也。为无为,则无不治”(第3章)、“民不畏死,奈何以死惧之”(第74章)等等。而老子提出“无之境”的直接目的还是要应世,就如鲁迅先生所言:“老子之言亦不纯一,戒多言而时有愤辞,尚无为而欲治天下,其不为者,以欲无不为也。”^[12]传说中,老子西出函谷关后“莫知其所终”。我们不能

只看到史籍中老子的隐逸行为,而忽略了《道德经》中的社会担当感。老子所信奉的“唯道论”注定他不会像孔子那样“知其不可而为之”,只能留给我们一个骑着青牛远去的背影以及对于现实国政的深深关切。

庄子“不仕”的思想很明确。无论是睥睨楚王的千金相位还是嘲笑惠子的“鸱得腐鼠”都表现出庄子“非梧桐不止,非练实不食,非醴泉不饮”的情怀。与其说庄子不愿“仕”不如说他不屑“仕”。但这并不能说明庄子心无天下,相反,就是因为“大有”以致“大无”之境。清代学者胡文英分析得很透彻:“庄子最是深情。人第知三闾之哀怨,而不知漆园之哀怨有甚於三闾也。盖三闾之哀怨在一国,而漆园之哀怨在天下;三闾之哀怨在一时,而漆园之哀怨在万世。昧其指者,笑如苍蝇。”^[13] 庄子的悲哀感是建立在他关于东周社会的思考之上,是故可以超脱个体经验的局限,而上升到对整个时代的观照。孙克强将庄子对时代的叩问进一步归为战争、暴政以及制度黑暗造成的社会混乱^[14],陆永品则在《老庄新论》中指出:

庄子并不是不食人间烟火的隐者,他也有一颗炽热的心,在密切地关注着人间的冷暖、世态的炎凉。过去,我们受一种错误思潮的影响,往往把庄子视为是不食人间烟火的隐士,这是对庄子片面的认识^[15]。

陆氏之论可谓运斤独照,庄子将人生看的很透彻,所以超越生死——“一受其成形,不亡以待尽”;他将社会看得很透彻,所以超越尘世——“有国于蜗之左角者,曰触氏;有国于蜗之右角者,曰蛮氏。时相与争地而战,伏尸数万,逐北旬有五日而后反”。庄子不愿担当起匡扶天下的重任,一方面,这是由他的处事哲学决定的,不愿以尘务累身;另一方面,也与他的治世哲学有关,《庄子·在宥》云:“绝圣弃知而天下大治”,《胠篋篇》云:“故绝圣弃知,大盗乃止。”^[16] 既绝圣弃知,岂有出世逞智之理?《庄子独见》云:“庄子眼极冷,心肠极热。眼冷,故是非不管;心肠热,故悲慨万端。虽知无用,而未能忘情,到底是热肠挂住;虽不能忘情,而终不下手,到底是冷眼看穿。”其忧世之心观《人间世》、《齐物论》具可知,每言忘世,腹内心酸,哀达之极点,智达之极点,失望亦达之极点,故“终不下手,到底是冷眼看穿”。

老、庄皆以隐逸著称,然其所关注的绝不限于个人心灵之安逸,而有着强烈的社会担当感与用世倾向。后世隐居山林者往往自称老庄之徒,殊不知若

无忧世虑时之思想,一味不问世事,可谓苟效其形,不得其神也。

三 余论:杨朱之现世关怀

杨朱学派乃战国道家之重要学派,其学出于老聃,故全真保性之处似老庄,然“与墨家对辨是非,则又道家所不许也”^[17]。由于后世宗道家而隐逸者少有称述杨朱之说,又因学界对其是否属于道家颇有争议,所以没有将其与老庄同列,而是专辟“余论”一节予以讨论。杨朱可能被后世认为是最没有社会担当感的学者。因一句“一毛不拔”受责千年。典出《列子·杨朱篇》:

禽子问杨朱曰:“去子体之一毛以济一世,汝为之乎?”杨子曰:“世固非一毛之所济。”禽子曰:“假济,为之乎?”杨子弗应^[18]。

孟子因此总结道:“杨子取为我,拔一毛而利天下,不为也。墨子兼爱,摩顶放踵,利天下,为之。”由此奠定后人评判之基调。然而窃以为以此段对话作为判断杨朱有无社会责任感之依据的做法有待商榷。首先是语境问题,禽滑厘设此问明显有在辩论中设下圈套之嫌。杨伯峻先生对此有清醒的认识:“嫌其不达己趣,故亦相答对也。”故而对这段对话绝不可作“死于句下”的理解,而要放到先秦论辩的文化语境中加以解释。杨朱如果说“为之”,禽滑厘立刻会抓住字眼驳倒杨朱“人人不损一毫,人人不利天下,天下治矣”的观点。实际上,两人争论的角度各有不同,杨朱是剥离“一毫”的现实属性,在纯粹价值的层面考虑问题,试想,如果拔一根毛可以解救天下,即使是大恶之人也会毫不犹豫地拔下一根。但这是不现实的,杨朱所说“人人不损一毫”岂能等同于禽滑厘的“去子体之一毛”?而是代表了一种价值判断。但禽滑厘则站在“言实”的角度认为只要杨朱“为之”即是“损一毫以利天下。”由此即与其说相悖。其次,考虑当时的社会环境。杨朱看到虚假之风日盛,“利天下”是人们的借口,“利己”才是争利者的内心,故而他试图另辟蹊径,从人性的角度提出一个使天下安定的方法。他并不自私,因为自私这种事的背后应该有一个利益归属体,杨朱主张人人不损一毫“以利天下”,但也同样不损天下一毫以“利自己”,他的自私是“公平”的。对此,贺麟先生的解释颇为合理:“‘不拔一毛以利天下’,即极言其既不损己以利人,以示与损己利人的利他主义相反,亦不损人以利己,以示与损人利己的恶人相反,而取其两端的中道。”^[19] 故而绝不能简单地把杨氏

主张的“为我”、“贵己”看作是庸俗的自私主义,而是欲以“贵存我而贱侵物”反拨世道之乱象:“古之人,损一毫利天下,不与也。悉天下奉一身,不取也。人人不损一毫,人人不利天下,天下治矣。”这是主张“不损己以利天下”的杨朱独有的社会关怀,在杨子的理论体系中,“不利”即是达到“社会大治”的手段,也是一种道德责任。

四 结 语

经过上文的讨论可以看到,后世所谓“儒家入世,道家出世;儒家出仕,道家归隐”的观点并不准确,至少在先秦不是如此绝对。质而言之,儒家和道家都包括两个面向,一是成员个体,二是思想理路。前者以人的情志意愿为中心,后者以内在逻辑为纲维。而无论归隐亦或社会担当,都可以理解为个人的价值选择,它们固然可以呈现为一种学说的话语形式,拥有一定的逻辑规则与言说框架,但这种选择毕竟是由人做出的,它们植根于人性人情,受制于个体的精神内质、知识结构与历史语境,最终表征为人格理想与现实选择。在得意与失意之间,儒道两家不惟彼此之间可资士人取用弥合,即各家内部之中也留有互相转换的思想资源与间隙:儒家亦有归隐情结,道家亦有社会担当感。太史公在《史记·老子列传》中感慨道:“世之学老子者则绌儒学,儒学亦绌老子,‘道不同不相为谋’其谓是邪?”由此观之,两家“道”之原初本有相通之处,并非抵牾难合,后学曲变其义,终成水火,至魏晋又现调合之势。今试言其本,拈出先秦儒家的归隐情结与道家的社会担当感,或可为体察儒道文明之同异别进一解。

[参考文献]

- [1] 朱熹.四书章句集注·论语集注卷3[M].北京:中华书局,1983:86.
- [2] 司马迁.史记:卷38宋微子世家[M].北京:中华书局,1982:1610.
- [3] 范曄.后汉书:卷64延笃传[M].李贤,等注.北京:中华书局,1965:2105.
- [4] 杨树达.论语疏证[M].上海:上海古籍出版社,2006:273.
- [5] 程树德.论语集释:卷37[M].北京:中华书局,1990:1276.
- [6] 王守仁.王阳明全集[M].吴光,钱明,董平,等编校.上海:上海古籍出版社,2015:961.
- [7] 崔述.洙泗考信录[M].上海:世界书局,1935:29.
- [8] 胡适.说儒[M]//历史语言研究所集刊:第4册.北京:中华书局,1987:264.
- [9] 程颢,程颐.二程集:河南程氏遗书卷:第18[M].北京:中华书局,2004:197.
- [10] 文青云.岩穴之士:中国早期隐逸传统[M].济南:山东画报出版社,2009:56.
- [11] 王先谦.荀子集解[M].北京:中华书局,1988:36.
- [12] 鲁迅.汉文学史纲要[M].北京:人民文学出版社,1973:15.
- [13] 胡文英.庄子独见[M].上海:华东师范大学出版社,2011:11.
- [14] 孙克强,耿纪平.庄子文学研究[M].北京:中国文联出版社,2006:46-49.
- [15] 陆永品.老庄新论[M].北京:中央编译出版社,2014:162.
- [16] 郭庆藩.庄子集释[M].北京:中华书局,1961:353,377.
- [17] 顾实.杨朱哲学[M].长沙:岳麓书社,2011:76.
- [18] 杨伯峻.列子集释:卷7[M].北京:中华书局,1979:230.
- [19] 贺麟.文化与人生[M].北京:商务印书馆,2005:201.

A Research into Hermitage of Confucian and Social Responsibility of Taoist in The Pre-Qin

LIU Tai-ting

(Nanjing University, Nanjing 210023, China)

Abstract: “Sagely within and kingly without”, which was developed by Confucian in the pre-Qin, had become intellectual’s ideal personality. The Confucian slogan that is “a good scholar can become an official” called on scholars to rule the country and give peace to the world. In contrast, Taoist seemed to reject government power. The life of Lao Tzu and Zhuangzi shows the meanings of hermitage and makes special Chinese eremitic tradition. However, the aim of filling an office of Confucian and the ideal of hermitage in the cliffs and caves of Taoist are not absolute in the pre-Qin, but they became the fixed stereotype in the history. In fact, Confucian also had dream of Hermitage, and Taoist had a sense of social responsibility as well.

Key words: Confucian; Taoist; hermitage; social responsibility