

真隐士的看不见与道家是一个零?

——略说客观的了解与文学史的编写

胡 晓 明

(华东师范大学 中文系, 上海 200062)

摘 要: 鲁迅、钱锺书对中国隐士文学的传统缺乏正面认识。他们有二元化的思维,即中国文人不是帮忙就是帮闲,于是中国文学只是程度不同地维护统治而已。他们只是从上往下看,几乎全是从统治术的角度理解隐士问题,无视还有另外一个重要的论述,即思想史上“道统”(即士君子传统)的观察角度。因此,在求真求实上他们无疑有识见,然而在求正大与通识方面,毕竟与隐士传统隔阂。这一隔阂是现代文学史家最大的古今之变,重新认识 20 世纪中国文学史观是当代学术史上急迫的思想课题。本文还从严陵诗学传统的意义与当代隐士诗人的事实两个层面,再认中国历史中隐士的真实生命及其存在意涵。

关键词: 隐士;中国文学史;严子陵;赖高翔

中图分类号: I207.2 文献标识码: A 文章编号: 1000-5919(2010)03-0027-11

小 引

在文学史的编写中,材料的展开越丰富、越细致,历史、社会的背景揭示得越深入,考订得越仔细,就越能够写出好的文学史。这种可以称之为“史料还原”的方法论意识,已经成为文学史撰写的金科玉律了。但是史料的充分化有时也并不能解决问题,一个极端的例子是鲁迅先生对于中国隐士的看法。他说:真的隐士,“是声闻不彰,息影山林的人物。但这种人物,世间是不会知道的”,“登仕,是噉饭之道,归隐,也是噉饭之道”,“真的‘隐君子’是没法看到的。古今著作,足以汗牛而充栋,但我们可能找出樵夫渔父的著作来?他们的著作是砍柴和打鱼。至于那些文士诗翁,自称什么钓徒樵子的,倒大抵是悠游自得的封翁或公子,何尝捏过钓竿或斧头柄。要在他们身上

赏鉴隐逸气,我敢说,这只能怪自己糊涂”(《隐士》)。^①这就是说,即使是你拿出了最充分、最确凿的证据,表明中国历史上确有隐士在,但依他的逻辑:说了、表现了,就不是真的隐士;越说得多,表现得越多,知道的人多,越不真。所以,证据的充分与史料的还原,只能悖论地证明其相反的结论。

其他文学史真相,也或多或少涉及材料与论述之间的关系悖论。譬如田晓菲教授对陶渊明形象的颠覆,其实也是对隐士文学观的颠覆,其所著《尘几录——陶渊明与手抄本文化》一书,通过对宋以来有关陶集整理考订的学术史考察指出,今人眼中的诗哲陶渊明,其实准确说来是清人、明人、宋人所“塑造”的陶渊明。^②于是,本来的陶渊明是什么样的?陶渊明的真实形象究竟还有没有?他(她)们也完全可以不论。——噫!岂非材料发掘得越多,反而离我们“对历史真相的言

收稿日期:2009-01-11

作者简介:胡晓明,男,四川成都人,教育部人文社会科学研究基地中国现代思想文化研究所研究员、华东师范大学中文系教授。

① 《鲁迅全集》第六卷,《且介亭杂文二集》,北京:人民文学出版社 1956 年版。

② 田晓菲:《尘几录——陶渊明与手抄本文化》,北京:中华书局 2007 年版。项念东认为:“对于当下的文学史研究而言,宇文所安所提‘新方式’恐难免双刃作用,这一‘新方式’在宣告新‘陶渊明’面相以及一段‘真实’文学史叙事诞生的同时,无疑也埋葬了陶渊明形象的古典意义以及所有有关‘古典意义问题’可能的追问——按照他们的思路,一切历史都只是人为的虚拟。”这不能不说是历史与理论问题对于文学史研究的新挑战。项念东文见华东师范大学博士论文未刊稿《论岑仲勉与陈寅恪——20 世纪中国诗学考据学之研究》。

说”越来越远了么?然而如果我们真的废弃了“对于历史真相的言说”,我们逐渐消解了历史的确定性的同时,也逐渐失去了思想对于后代的真义。

本文试图摆脱这个困境,探索有无存在另一种“还原”的可能,即一方面确实要有历史与社会背景与细节的还原,另一方面也存在着另一个路向,即从材料、细节、现象的还原,到理论、思想传统与文化大义的还原。好比我们画一棵大树,一枝一枝地画,甚而留连忘返于每一片绿叶么?或许我们永远得不到大树的真相。然而从根脉和主干画起,或许我们可以接近那枝枝自相连、叶叶自相关的整幅大树之生机与气韵。

一、从钱锺书论隐士谈起

钱锺书《管锥编》第三册《全汉文》卷二〇“隐士”条,勾勒整理历代有关隐士的重要论述,不啻为历代隐士思想的一篇小史^①,其代表人物及各种主张,大要如下:

(一)招隐论。即温和的隐士批评论。从淮南小山《招隐》,到左思、韩愈,皆视隐者为暂处泉林,待贾俟时,诗人皆站在儒家用世的立场,站在社会功利的立场,反对一味的退避,为主流文化招回隐士。朱熹对淮南小山的评论,是为典型。

(二)辩隐论。理性的隐士区分论。荀子、潘尼、何尚之、袁淑、薛能、释文莹等,主张辨别真假隐士,识破以营名为手段、以退为进,有迹无实的假隐者,此种论述逐渐形成了中国历史与文学上的“终南仕宦捷径”批评观。但持此种批评者还不是反隐士,因为他们还主张有“真隐”。

(三)妆点论。即隐士有益于政教论和隐士附庸风雅论。庾峻、梁武帝、左思、陆机、沈约以及《后汉书》以还皆此类。钱锺书认为,国史专设《逸民》、《隐逸》诸传,其意在于:“为政者亦识隐士妆点山林,其作用每胜于趋跄廊庙。”所谓“抑贪息鄙,功同于政”,有改良政风与敦厚人心的政教作用。正如老子说的,当其无,有“有”之用。所谓“妆点山林”,即清人蒋士铨刺陈眉公的诗:“妆点山林大架子,附庸风雅小名家。终南捷径

无心走,处士虚声尽力夸。”鲁迅的《隐士》一文即是从批“翩然一只云间鹤,飞去飞来宰相衙”的陈眉公开篇的。

(四)反隐论。思想史上整体性的隐士批判。从韩非子诋呵夷、齐,陆贾贬斥隐士、麋元讥嘲许由、袁象反对史家立《处士传》、柳璨屏黜司空图李敬义,以及杨万里、明太祖指责严光等,都是站在统治者的立场上,批判隐逸文化的偏介、激切、自私、忘恩、狂悖、不识大局等,全盘否定隐者在历史上的正当性。

最后,是钱锺书增加的一种论述,即所谓“朝隐论批判”。“朝隐”在古代不失为正面评价。“小隐隐林藪,大隐隐朝市。”(王康据《反招隐》)古代思想史上的“朝隐”论,不仅是有关士人出处思想的重要讨论,而且关系到名教与自然、身与心等重要哲学或伦理学思想,在中国思想智慧中占有重要一席。但在钱锺书看来,这不仅是假隐的传统,而且是巧言强饰,口是心非,曲学阿世,既图名声又占实惠,想投机又想永恒,两面讨好的人格,不仅“六经”、儒释道“三教”皆为我注脚,“混饭吃”的中国思想传统。

二、钱锺书隐士论的局限

钱锺书的隐士论述,自有其犀利深刻之处,尤其是批判“朝隐论”,以及论“隐士”之为统治术之一。然而其中最大的问题,是不承认中国历史上有真隐者,以及不承认中国思想中隐逸观念自有其真实价值。其实在论述之先,他即有三种预设。

第一,二元化。他只认定历来的隐士思想史只有两个系统,一是庾峻与梁武帝的系统,即主张隐士可以有裨于政教。即鲁迅先生所谓“帮闲”。一是麋元和明太祖的系统,即认定隐士是圣代罪人,无论有意与否,客观上都是反社会反统治反规范,都是一种消极的力量,一种游离的存在。统治者贬隐士与统治者利用隐士,“此古来论隐士之大较也”。在他那里似乎没有第三种可能:既与政教无关,又与反统治无涉。(容后申论)历代所谓“朝隐论”,本来也是古代隐士思想史的一种可

^① 钱锺书:“此古来论隐士之大较也”,《管锥编》第三册,北京:中华书局1979年版,第910—914页。

能,其中当然有谋生的策略考虑,但是也有诸如即世间而超世间之类有关超越的哲学,不一定就完全等同于“混饭吃”的借口。然而在钱锺书二元论式的思维下,尖锐批判道:

巧立“天隐”“地隐”“人隐”等名目,要亦无非心境两混,权实双行,以便取鱼而不舍熊掌,东食而复西宿。……盖曲学阿世,正复所以利己;三教犹“六经”然,莫不“为我注脚”,适堪资己籍口。^①

“朝隐论”于是也被钱锺书爱憎分明地视为曲学阿世的典型论调了。其实“朝隐论”的正当性,即心身二元论,“身隐”与“心隐”可以分开,“身”在魏阙之上,不妨“心”游山林之远;或云此身当“欲回天地”之际,此心更抱“永忆江湖”之思。有趣的是,钱锺书《管锥编》“全汉文卷二二条”“见可欲而不乱为德”,历述古今中外有关身心可以二分,“身在曹营而心在汉”的心性哲学,谓“心实爱好而克抑”,乃得禁欲之真;“欲摇摇若不自持之时而即肃然端念,方可谓之真操守”^②;既然此修炼时身、心可以二分,唯二分方有真实、方可成功,彼处世时身、心何以不可二分?^③

第二,钱锺书论隐士除了心理分析之外,几乎只有一个视角,即从统治者、从社会的角度去看问题。所选取的话语,无论是隐士“帮闲”也好,斥责“隐士”也罢,都是从上往下看,几乎全是从统治术的角度理解隐士问题,作者无视还有另外一个重要的论述,即“道统”(士君子传统)的角度(容后申论),因而有很大的盲点。

第三,钱先生为了完成他的预设,其中故意选取对他有利的材料,而筛去了大量对他的论述没有用的材料,而这些材料恰恰可以说明隐士思想史并非如此简单的。以论严光一题为例,钱锺书这里仅仅举证了反严光的诗文,但是在历代文献中,有关严光的诗文极其丰富,收录这一题材的文献,从宋代到清代即有两种重要总集,一是《严陵集》(宋董弅,九卷);二是《钓台集》(明杨束、陈文焕等,十卷)。实为史上讨论与探索有关隐士

问题的一大宗思想文化遗产。钱锺书绝非没有看到这两本专收有关严光论述的诗文集,但是他忽略大量正面论述严光的文献,仅仅选了宋人杨万里《读严子陵传》,元人贡师泰《钓台》两首,以及明太祖《严光论》,除了贡氏有褒意的一首,用括号括起来,表明是其论点之外的,其他均为贬严光,这表明他的材料选择与证据剪裁,终究有自己的思想框架,是为了他的论述服务的。

三、关于严陵的意象史以及钱锺书所略去的严光论述

有必要更多以严光为证。首先,关于从唐宋到明清的严子陵意象史,极其丰富,可以见出历史人物对于历代士人思想的不同影响。兹以数项,简述其轮廓:

(一)“严子陵”在唐诗中,已逐渐成为盛世隐居、艺术人生与美好生活的文化符号,唐人讲到严光时,多出现富春、富渚、钓渚、钓濑、桐江、桐庐,强调的是真实山川、江南风物、隐居人生,是对俗世生命的肯定。杜牧(一作许浑)《寄桐江隐者》可为代表:“潮去潮来洲渚春,山花如绣草如茵。严陵台下桐江水,解钓鲈鱼能几人。”推崇的是山水美的享受。所以,有时严光又是七里滩这一江南风景的标志。

(二)表现了唐代诗人入世追求的特点,即半隐半仕,或时隐时仕,亦隐亦仕的表现。某种意义上是唐代士人的普遍存在方式。杨剑辉指出:唐代君主一方面不太主张隐士影响过大,限制隐者;另一方面粉饰太平,标榜大治,在奖掖军功、诱人仕进的同时,也会不断地征逸人、招隐士,使隐居同样成为社会所需。仕进与隐逸,在唐人并不矛盾,可以说,唐人将前代一直难以处理的士大夫出处问题,比较圆满地解决了。李频《题钓台障子》称“君家尽是我家山,严子前台枕古湾。却把钓竿终不可,几时入海得鱼还。”严子陵隐于鱼钓,作者却希冀早日能够用严子陵的钓竿入海钓得

① 钱锺书:《管锥编》第三册,北京:中华书局1979年版,第913—914页。

② 钱锺书:《管锥编》第三册,第914—918页。

③ 钱锺书长于心理分析,论谢灵运《山居赋》,指出其“心境与身境凿枘”,其高言“嘉遯”,而志深轩冕,乃“心画心声总失真”,总之,缺乏同情之了解与设身处地的体察。参见《管锥编》第四册,第1288—1289页。

“大鱼”而归。^①

(三) 唐诗中严子陵的符号变得复杂化。杨剑辉指出:严子陵犹如一面镜子,照出土人在不同时期、不同境遇中的不同心态。譬如,既有盛唐时期李白等人对严子陵的正面称叹、谕扬,是其狂傲不羁、飘逸洒脱的人格投射,也最能反映唐人的时代精神与高超品格;也有借严子陵批评时风之浇漓:与盛唐时代诗人们完全的热情高歌和心慕身追不同,中唐诗人出现了一种倾向,即借严光事迹,讥刺当世无人仰慕高贤的社会风气。比批判时人更进一层,由于对时局的绝望,晚唐的诗人们,连隐逸模范严子陵隐居的动机也要怀疑,甚至连隐逸的真实性、隐逸的价值所在,也要怀疑。张继有《题严陵钓台》,诗人在严陵钓台,感觉到数百年前的严子陵仿佛还在,但诗人怀疑自古以来,在芳饵的诱惑下,谁能不吞钩呢?那么,严陵的隐逸是否也值得怀疑?^②

(四) 宋代以及宋以后,是隐者道德与政治化的时代。范仲淹《桐庐郡严先生祠堂记》,影响极大,被称为“四海斯文一范公”,以君臣相得称颂子陵挺立名教气节之功德。黄山谷《题伯时画严子陵钓滩》、李纲《过严陵滩下作》和章才邵《钓台》等,皆承其绪,表彰子陵隐逸道德之崇高社会价值。史浩《题严陵钓台》则将评价的重心由社会教化转向个体之人格尊严,评价系统由君臣政治功业转向王、士价值关系,此一转向与南宋政治之偏安局面和学术思想上道学兴起大有关系。以上两种意旨,成为范仲淹文的两端,共同成为宋人“七里滩意象”的固定套路。

此外,陈贯道等认为君臣关系应以更自然、更真实的人伦为基础,此即所谓“故人只作友朋看”,借文学意象,来讨论儒家名教政治的伦理正当性,其反面是“乾坤不是刘文叔,哪得长竿钓白头?”也借文学意象,却表达圣贤明君至上的道德正当性第一。杨万里《读严子陵传》则从功业价值的角度质问子陵固守一己高洁的社会价值何在,而“胡为掉头不肯住,意嫌汉室乾坤小”,以及“才得心安便是家”等,则反过来质疑:乾坤价值又有何意义?“轻饵是轻生”、“劳生自拘系”等,

从生命价值的自觉来响应政治人生的单一绝对,丰富了严光意象的理趣。

(五) 南宋后,宋无《子陵祠堂》,以及“义重势乃轻”、“各有志存休见迫”等诗更开示道、势二元价值比较之一途,以政治权势与道德权威较短长,不仅突破君臣一体的旧抒情,且更自觉接通了政治思想史上“道势相分”的重要命题。

(六) 明人陈白沙《晚酌示藏用诸友》诗以严光自居,子陵由人格典范则上升为精神境界。其好友庄昶《闲叟为梅溪胡处士赋和光岳》诗可以对明代猜忌的政治心理的反动,呼吁“圣主狂奴自古容”,期冀宽容多元的政治文化,如此借严光之酒杯,浇心中之块垒,则明以后成为常事。

明清诗人之“严陵诗”颇富诗史意味。胡应麟《钓台谒严祠作》和厉鹗《七里滩钓台下作》以方干和谢翱入诗,而朱彝尊《七里滩经严子陵钓台作》和查慎行《严滩》则明用西台恸哭典故,不仅有收挽、总结“严陵诗”的意味,而且诗中有诗、诗中有人,其实是他们在特定的时间、地点、特定的事件中的某种心态的投射。

总之,由唐而清,由享受人生与山水乐事,到探讨政治与道德之真谛,再到立身处事、人事实践中的挪用与暗寓,严光意象如诗史本身一样丰富,久久守护着中国诗的文化秘奥。

此外,关于严子陵文学的思想主题,这里再以《钓台集》为例,看古人有关论述的并不简单。^③

(一) 有将君统与道统对立起来,贬君统,尊道统的:

长揖万乘君,还归富春山。清风洒六合,邈然不可攀。(李白《古风》之十二)

不乐禁中卧,却归江上春。人世自今古,清辉照无垠。(李德裕《严陵钓台下作》)

士祖升遐夫子死,原陵不及钓台高。(罗隐《严陵滩》)

好个严子陵,可惜汉光武。子陵有钓台,光武无寸土。(佚名。赵吉士《寄园寄所寄》卷四引《梅窗小史》)

巨鳞入手还纵还,汉家鼎小难调理。天地此生惟故友,江湖何处不渔翁。(王佐《题严陵》)

^① ^②更详细的论述,可参看杨剑辉《唐诗与富春江研究》(华东师范大学古典文学专业硕士学位论文,2008,胡晓明指导)。

^③ 《钓台集》十卷,明杨束、龚宏、邝才乃、程敏政、陈文焕等编,文渊阁《四库全书》本。

直钩犹逐熊羆起,独是先生真钓鱼。(黄滔《严陵钓台》)

(二)也有将君统与道统两个系统综合在一起的,肯定其超越伦常的价值:

贵贱结交真不移,惟有严陵及光武。(李白《箜篌引》)

微先生不能成光武之大;微光武,岂能遂先生之高哉?(范仲淹《严先生祠堂记》)

(三)有将德性与事功对立起来,高扬德性人生的价值;也有从德性与事功并不对立,各从其好的意义上来表彰严子陵:

先生不入云台像,赢得桐江万古名。(方干《题严子陵祠》)

世祖功臣三十六,云台争是钓台高。(范仲淹《钓台》)

君不见洛阳云台高插天,邓冯耿寇俱寒烟。(陈子龙《咏严先生钓台》)

尚父鹰扬起渭滨,《六韬》犹自起周文。子陵岂是要君者,寇邓诸公已策勋。(《吴礼部诗话》引陈寿卿诗)

山林朝市两尘埃,邂逅人生有往来。各向此心安处住,钓台无意压云台。(范成大《钓台》)

(四)有从反面看问题,看出事物的转化、对面的成全,因而深解隐士的:

万事无心一钓竿,三公不换此江山。平生误识刘文叔,惹起虚名满世间。(戴复古《钓台》)

碧水几时停过客,青山终古属先生。可知遁世原持世,始信逃名是爱名。(郑江《钓台》)

由此可见,中国文学中“严陵论述”的主体,从主流来看,是礼赞真的隐士,同时,礼赞道的尊严。这是在专制君权的无上淫威下,屈而求伸所产生的一种“道义的崇高”;是在功利无边的历史主流下,寻得一片自由的绿洲。为什么会有这样的“严陵论述”?这就要说到别一个钱先生,即钱穆先生关于古代知识人的价值,关于中国特有的历史人物的意义的一番道理了。

四、钱穆论隐士文化

对比钱锺书与钱穆,可打开隐士的另一面。

什么是隐士,隐士某种意义上即在“在野之士”。钱穆有一大判断:中国文化有一项特色,即士阶层在社会上的教化意义。“中国士流之影响与贡献,主要在社会。士之亲其师,尊其师,有过于其君。……故在中国社会上,最受尊亲者,乃师而非君。乃在野之士,而非在朝之卿相。”^①士阶层的身份兼吏与师而为一,既非官吏后备队员,又非教堂神职人员,本质上是可进可退。“与上层政治虽不显居反对地位,而始终有其独立性,决不为政府一附属品”。^②

钱穆说:“孔子又赞颜渊曰:‘用之则行,舍之则藏,惟我与尔有是夫。’用者,用其道,非指用其身。能用其道,则出身行道。不能用其道,则藏道于身,宁退不仕。不显身于仕途,以求全其道而传之于后世。故士可以用,可以不用。可以仕,可以不仕。而社会有士,则其道乃得光昌传播于天地间。”^③孔子说:“士志于道。”道的尊严,是士的尊严所在;道的价值,是独立于君权系统之外的另一种价值。如果“宁退不仕”的选择缺少“藏道于身”的真实凭依,则退避只有“利害”的权衡而没有“美丑”、“是非”的重大意义了。钱穆与钱锺书的区别是他采取了士人思想的内在角度,肯定了“道的尊严”作为士本身的价值,士不为别的目的而存在,士本身就是目的。

关于隐士,钱穆还使用过一个具有普遍意义的概念:“无表现的人物”。即那些并无建功立业、并无救世大德,也并无文艺巨作的隐逸者。钱穆说,“在中国历史上,正有许多伟大人物,其伟大处,则正因其能无所表现而见。此话似乎很难懂,但在中国历史上,此种例,多不胜数,亦可说此正是中国历史之伟大处,也即是中国文化之伟大处”。中国史家特别喜欢表彰“无表现的人物”,孔子称颂颜渊、吴太伯,太史公表彰伯夷叔齐,范仲淹礼赞严光,以及春秋时代之介之推,战国时代之先生王斗,西汉初年之商山四皓,及鲁两生、诸葛亮、林和靖等,国史设《逸民传》等记录了无数无表现的人物。这是中国史家特别异于西方史家的优点。他说:“这些人只在隐处旋乾转坤,天地

① 钱穆:《国史新论》,北京:三联书店2001年版,第186页。

② 钱穆:《国史新论》,第69页。

③ 钱穆:《国史新论》,第183页。

给他们转变了,但别人还是看不见,只当是无所表现。诸位想,这是何等伟大的表现呀!……他们之无所表现,正是我们日常人生中之最高表现。”“孟子曾说:‘禹、稷、颜回同道,易地则皆然。’禹、稷是有表现的人,颜回则是无表现的人,这只因时代不同。但不论有表现无表现,历史传统,文化精神,却同样主持在他们手里。孟子又说:‘人必有所不为而后可以有为。’不为正是无表现。所以若时代不许可,我们尽可不强求表现。一旦时来运转,风云际会,到那时自有出来表现的人。‘留得青山在,不怕没柴烧。’保留得有人,还怕历史中断吗?”“中国历史这伟大,正在其由在大批和历史若不相干之人,来负荷此历史。”^①中国史书所推崇的历史精神的“可久可大”,正是道德精神与人格魅力具有历史性的影响和作用。

我们将钱锺书和钱穆对比来看,既可知前者更多注重历史与思想中的负面因素,对于历史与人心的褊狭处,幽暗处,有着深入的解剖,可以说是中国文化的“病理学家”;而后者更多看到历史与思想传统中的正面因素,对于中国历史的精彩处、高明处,有着温情敬意,有着同情的了解。这可以算得上是文化生命的“生理学家”。可能将其合在一起看,才可以认识到中国文化的真实面目,而文学史的编写,也应该合二钱于一体,才是客观的了解。

五、《后汉书·逸民传论》的分析

如果说尊重文献与史识,我以为,应该首先尊重那些具有重大影响力的核心文献与基本史识。那些属于思想史上的大关节作品,足以证明中国历史与文化活的精神与通性的真实。孔子表彰过“逸民:伯夷、叔齐、虞仲”,“不降其志,不辱其身”(《论语·微子》),司马迁《史记》列传首列伯夷叔齐,但是文学史称得上隐士思想的自觉,则应是《文选》所收范曄《后汉书》的《逸民传论》,也可以说是最重要的隐逸思想史文献之一。何焯评:“《逸民传论》。此篇抑扬反复,殊有雅思。可以希风班孟坚也。”(《义门读书记》卷四十九),有必要分析其中的思想大义。先引全文如下:

《易》称“《遁》之时义大矣哉”。又曰:“不事王侯,高尚其事。”是以尧称则天,而不屈颍阳之高;武尽美矣,终全孤竹之洁。自兹以降,风流弥繁,长往之轨未殊,而感致之数匪一。或隐居以求其志,或回避以全其道,或静己以镇其躁,或去危以图其安,或垢俗以动其概,或疵物以激其清。然观其甘心畎亩之中,憔悴江海之上,岂必亲鱼鸟乐林草哉,亦云介性所至而已。故蒙耻之宾,屢黜不去其国;蹈海之节,千乘莫移其情。适使矫易去就,则不能相为矣。彼虽矜矜有类沽名者,然而蝉蜕嚣埃之中,自致寰区之外,异夫饰智巧以逐浮利者乎!荀卿有言曰“志意修则骄富贵,道义重则轻王公”也。

汉室中微,王莽篡位,士之蕴藉义愤甚矣。是时裂冠毁冕,相携持而去之者,盖不可胜数。扬雄曰:“鸿飞冥冥,弋人何篡焉。”言其违患之远也。光武侧席幽人,求之若不及,旌帛蒲车之所征贲,相望于岩中矣。若薛方逢萌聘而不肯至,严光周党王霸至而不能屈。群方咸遂,志士怀仁,斯固所谓举逸人则天下归心者乎?肃宗亦礼郑均而征高凤。以成其节。自后帝德稍衰,邪孽当朝,处子耿介,与卿相等列,至乃抗愤而不顾,多失其中行焉。盖录其绝尘不及,同夫作者,列之此篇。

第一段说理论,表明传统中逸民的原则与大义;第二段述东汉逸民的特点。“东汉逸民,传者十八,其立身尚志,亦皆有可观。然能使东汉二百年高人义士清风峻节耿耿相望,则皆严子陵有以倡之。”都是史上真实的隐者。

文章将隐者归为六类:“或隐居以求其志,或回避以全其道,或静己以镇其躁,或去危以图其安,或垢俗以动其概,或疵物以激其清。”其实可以再归为三类:求志全道型,即为自我以及自我坚守的理想(道义)而隐居的;远祸图安型,即主要从求生避害的意义上而避世的;嫉俗愤世型,即更多为了激浊扬清、教化风俗而退隐的。有第一类的真实存在,足以表明钱锺书认为“国史专设《逸民》、《隐逸》诸传,当其不仕,有仕之用”,隐逸之功在于“佐治成化”——,是偏面之论。^②我们看此种传统对于历代知识人命运的安排,既有身体需要的,也有精神满足的;既有积极的,也有消极的;既有大群利益的,也有个人利益的。在长期的

^① 钱穆:《如何研究中国历史人物》,载《中国历史研究法》,北京:三联书店2001年版。

^② 钱锺书:《管锥编》第三册,第912页。

历史中,这一套文化心理与社会机制,起到了满足情感、和缓焦虑、化解矛盾、提升存在意义的社会作用。

文章开头即称:“《易》称‘《遁》之时义大矣哉’。又曰:‘不事王侯,高尚其事。’是以尧称则天,而不屈颖阳之高;武尽美矣,终全孤竹之洁。”将许由夷齐作为逸民传统的开创人物,这是因为,第一,他们正体现了这个传统最重要的特征,即道德精神的自主。道德之所以自主,恰恰正是由于它以自身为目的,而不以自身为实现别的目的的手段,道德精神的实现,不以其他条件为自己的条件。所以,道德人格的存在,不为尧存,不为桀亡。第二,他们也体现了这个传统的文化创造意义;即区别于争夺与攻取的历史的另一种可能性:柔退的历史的可能性(《遁》之时义大矣)。第三,正如钱穆上述所论,他们也体现了这个传统对于知识人存在的意义:区别于权势之尊的生命尊严的意义(不事王侯、高尚其事、求其志、全其道),只有当这样的选择也成为合法的经典时,文化与知识人才有一种可以依靠的传统。而后代正是在这三个层面上,全幅展开了隐逸文化的精彩与创意。“彼虽矜矜有类沽名者,然而蝉蜕嚣埃之中,自致寰区之外,异夫饰智巧以逐浮利者乎!”其实好名,也是儒家君子题中应有之义,好名,是为了成全精神性的存在。“君子疾没世而名不称焉。”(《论语·卫灵公》)“四十、五十而不闻,斯亦不足畏矣”(《论语·子罕》),不能因为有“沽名”之嫌,就全盘否定了隐者。正如鲁迅所说:“非隐士”的心目中的隐士,是声闻不彰,息影山林的人物。但这种人物,世间是不会知道的。……真的“隐君子”,是没法看到的。钱锺书与鲁迅,都在“真隐看不见,看见非真隐”这个命题上,过于执着于“隐者即无名者”这一前提了。

六、由隐士略论中国思想史的两个系统及其张力

鲁迅和钱锺书认为真隐士是看不见的,因为

隐者声闻不彰,彰者非隐,这样一来,就取消了隐者的真实性。因为隐者无法从历史上真正证明自己了。这其实是用一种貌似合理实则不通的逻辑来主张了隐士虚无论,即偷换了“隐”的概念:“隐者声闻不彰”与隐士的在与不在,应是两个不同的概念。而且,当世的声闻不彰,并不等于永世的声闻不彰。用“声闻”来判定隐士的真伪,并不成立。其实,隐士虚无论的背后,是一元化的思想模式,即:中国历史上所有的思想,要么帮忙、要么帮闲,没有其他的可能。因此,观察中国思想的要义是:只认利害,不认真理;只认统治者角度,不认士人自身目的的思想模式。

那么,中国思想史,除了利害,还有没有是非、善恶?除了统治者的思想立场,还有没有士人自身的思想立场?当具体细节的材料本身足以使人见树不见林时,我们有必要回到更大的整体观察。这要求有更大的参照系统。更大的参照系统之一,即思想史的大论述。^①其中,美国汉学思想界林毓生与余英时、张灏关于中国文化的“道”,究竟是一元论还是二元论的争论,是一个重要的关键。

这个论述包括以下命题:中国传统中的“道统”和“君统”之间的关系及其内在紧张、儒家的“天命”观所蕴涵的哲学突破及其限度、政教合一的天子制度所产生的思想问题、儒家政治对“家天下”现实的抗议和对它的唯一选择、儒家政治思想中的此世之“魅”(disenchantment)与超越之维的张力,等等,总体上皆可以用中国政治思想传统究竟是一元还是二元来表述。林毓生说:“中国思想史有很大的矛盾和紧张,要追问的是这个矛盾的历史涵义是什么?这个矛盾就是:‘君’与‘道’是一元的还是二元的,是否中国只有一个权威?在中国思想史上,表面有两个权威,一个是天命观念作为前提的天子的权威。因为人们相信天子的正当性。另一个权威就是儒者从来不认为在

^① 另一个重要的大论述是汉末魏晋思想史上个人的觉醒思潮,钱穆云:“盖凡一代之学术风尚,必有其一种特殊之精神,与他一时代迥不同者。今魏晋南北朝三百年学术思想,亦可以一言蔽之,曰‘个人自我之觉醒’是也”(《国学概要》第六章《魏晋清谈》,北京:商务印书馆1998年版),余英时论:“士大夫之避世虽云有激而然,但其内心实别有一以个人为中心之人生天地,足资寄托。”最新的讨论见黄伟伦《六朝隐逸文化的新转向:一个隐逸自觉论的提出》(《成大中文学报》第十九期,台南:台南成功大学中文系出版,2007年)。

位的天子是真正的天子。因为历史上的天子没有一天成为了圣王,‘从道不从君’的观念使得‘道高于君’。这两个权威的矛盾是很显然的。”林毓生虽然承认在儒家思想传统中另一个权威即从道不从君的传统,但又认为从根本上来说,还是只有一个权威。他的理由是:其一,历代极言直谏之士,其实反映的是他们的忠君观念。其二,异议与反抗者,客观上也支持了政教合一的天子制度。因为他们提不出一个更高的政治理想来制约昏君或取代他,他们只是想让他改得更好而已。而且“从道不从君”的主张,没有制度落实,未能威胁到天子制度。其三,内圣外王的合理性,没有根本引起过怀疑。儒者心中有一个理想的圣王与美好社会的乌托邦,因而从不认为“道”与“政”应该分开。没有第二个选项。其四,儒家的文化权威,没有超越的来源,其目的不包括把天子或干部教育成为反对天子制度、或设法建立一个比天子制度更好的制度的权威性(明案,永远只能生鸡蛋,生不出鸭蛋来)。因此,“道”只是下一个层次的权威,教育和影响他们变好一点的权威。是附属的、支持的、服务性的,中国思想传统终究是一元化的权威。^①

林先生还说,从政治意义上说,道家是一个零。他没有任何贡献。或许在文化上艺术上有意,但是在政治思想上,提不出任何积极的、建设性的东西,也不可能有什么力量来与无道君王抗衡,只能成为历史与社会上的一种可有可无的存在。他的这个看法,也是从中国政治思想的一元性这个大认知得出的判断。

我对这个问题的初步思考是:第一,中国思想史中有没有二元权威,应区分为:儒家思想人物主观上有没有二元区分的自觉?即将道统区别于政统的努力?再进一步,如果有,我们能不能肯定这种精神追求的真实性、目的性,而非功利性或手段性?譬如孟子这段著名的话:

孟子曰:“广土众民,君子欲之,所乐不存焉。中天下而立,定四海之民,君子乐之,所性不存焉。君子所性,虽大行不加焉,虽穷居不损焉,分定故也。君子所性,仁义礼智根于心,其生色也晬然,见于面,

盎于背,施于四体,四体不言而喻。”(尽心下)

明确表达了“君子所性”并不完全同于济世安邦的外在事业,自有其独立的价值与尊严。我们如果相信此一份精神追求的真实性,尊重此一份精神价值的正当性,则中国思想的“道”自有其不同于济世安邦的意义所在。

其次,中国历代知识人客观上有没有真正达到区分的效果?朱熹说的孔子之道,未尝一日行于天地之间。这就表明了这两个“统”不能合在一起的根源性宿命。当“得君行道”成为永久的根本缺失,那么自觉分开了两个系统,道成肉身,以身从道,独善其身,隐居以求其道,不就很自然成为合乎逻辑的事情了么?

第三,林先生认为做帝王师的背后是:维护与巩固专制的统治,这就是道统的真实内容,因为道没有其他的选项。其实更要追问的是,维护与巩固统治的背后,又是什么?维护与巩固本身是目的么?我认为,终极的目的,是孔子说的“天下有道”。用今天的话来说,是“文明与文化的基本价值”。所谓巩固与维护,只是个手段而已。也许,在中国传统思想那里,求一个东西形式上的正当与否,不是他们的擅长;因此可以说他们并不太在意维护与巩固统治的这个事情的正当与非正当性,他们在这个问题上或少有区分,也许因为他们也将君权视为一种手段而不是目的。中国思想的最终目的是“天下”。他们最终的目的是“天下有道”,他们就是要维护与巩固,通过君王来达到天下有道,通过政权的力量来达到社会的秩序。然而当“天下”不可为之时,他们便以自己“隐居以求其志,或回避以全其道”,完全以自己的“介性所至”为目的,正如王夫之所说的“尽身心之则”,正如钱穆所说的区别于权势之尊的意义,以此来保全“道”的尊严。这可以说是中国思想生死存亡的灵魂意义上的问题。如果能从此一内在于中国隐逸思想、也内在于隐士真生命的视角观察隐士现象,则不会有隐士是看不见的以及道家是一个零的问题了。同时,也不会对历代陶渊明的形象是塑造的还是真实的,发生一种似是而非的怀疑了。

^① 林毓生:《二十世纪中国的反传统思潮与中式乌托邦主义》附录一《为何传统中国的政治秩序基本上是一元的?》,载许纪霖主编:《二十世纪中国思想史论》,北京:东方出版社2008年版。

七、略说当代隐士赖高翔

如果承认了林毓生先生所说的传统中国思想的一元性,那就等于说中国思想最终只是一个王朝的权力系统的正当性,一切主义、学说、概念、经典、美学、模范人物、美好想象等,只是这一大系统上的结构性功能或有机体装饰,中国思想与文化传统,除了为统治阶级服务之外,没有自身独立的真美与善,除了利害就是利害,没有是非;除了帮忙与帮闲,没有其他的好事。在这样的思想史大判断与大背景下,一切隐士,要么只不过是不能在权力系统中得益的失败者,要么只是走终南捷径的假人。但是事实告诉我们并不是这样的。何况,政治上不能提供选项不等于人生不能提供选项。政治是消极,不等于生命意境、道德世界的不积极。隐士生命其实深深置根于人类心理与生俱来的个人性与集体性或社会性的矛盾。“我欲载之空文,不如见之行事之深切著明者。”当代深切著明的行事,有待于当代史家与当代人对于当代史真正的尊重与敬意。美国汉学家比尔·波特《空谷幽兰——寻访当代中国隐士》一书,记述1949年以后,有成百上千的佛教徒、道教徒,隐居深山长达数十年,这是传统中国隐士文化精神,可以维护个人生命的生存权利与自由权利,在现代真实的复活。他们的存在,表明了中国文化的道的尊严。我这里再举我生活中所亲证的一例:我的启蒙老师,四川当代学者诗人赖高翔先生。

赖高翔(1907—1993),四川简阳人。有《赖高翔文史杂论》(五卷)、《寄栎轩诗存》(六卷)。四川现代隐逸诗人。早年毕业于四川大学前身的成都大学,师从吴虞(又陵)、龚道耕(向农)、向楚(先乔)、林思进(山腴)等先生,林山腴称赞他“高姿孕明哲”、“令器瑚琏别”,并许为学术传人。后执教于成都县立中学、蜀华中学等,四十年代的蜀华中学同事、著名思想家唐君毅先生即称许他:“足下之心性行为,可为中国文化之代表。”^①李源澄称其《文论探源》为“中国第二部《文心雕龙》”,程千帆称扬他的骈体文:“晋宋高文,容甫以后一人而已。”(《赖高翔文史杂论》代序);熊十力

弟子、西南师大中文系教授、著名杜诗学家曹慕樊先生尝称他为“成都东郊当世陶潜赖君”。先生任蜀华中学校长期间,校风巨变,生机盎然,成为成都名校,为国家培育大批有用人才。之后除五十年代初曾在王恩洋所办东方文教院短期任教外,躬耕自养,累召不出,长期隐居于成都东郊沙河桥,达三十八年之久。中共十一届三中全会后,为四川省文史馆馆员。赖高翔先生国学造诣异常深阔,性好庄学、六朝文学,古骈体文、五七言诗皆有第一流成就。先生生前尝撰一联自况,自许极高:

庄情孔思,沈笔陶诗,平生白业一挥手;
文苑儒林,独行隐逸,他年青史四传人。

以下选录赖高翔先生各体诗数首^②,并略作析论:

清寂先生人日霜甘阁燕集赋诗命和

令节延淑气,嘉会展芳辰。不有文燕欢,孰知物候新。开樽荐时羞,待坐促华茵。心悟俗变非,对酒不能陈。伊余三十年,遭世涉艰屯。闭阁理陈编,战乱交我邻。一际阳九阨,再睹天地纷。徒怀微管叹,空视时运沦。古人恹手援,群彦今何臻?且复奉一觞,聊以畅精神。

蒙文通先生挽诗

幽兰误当门,遑恤锄刈捐!昆冈纵烈火,璇石共摧残。熏莸岂同器?膏液理难干。一朝委尘埃,孰辨佞与贤?颇恨通人蔽,操世徒空言。遨游羿毂中,罹此祸福端。郁郁并络精,惨惨商风寒。蜀学俄遂空,薪火定谁传?托契李生者,膏明早自煎。

霁晴大兄村居看桃花有作次韵奉和

何事乘桴北海滨,桃蹊千载隔周秦。平陵美美朝霞起,官道沉沉夜月新。陌上罗敷游女面,去年崔护看花人。知君不惮红尘拂,满目郊原浩荡春。

地震奉和

陵谷推迁事可哀。喧喧万众向泉台。月擎望朔天垂象,地竭珍奇卅召灾。国有大丧连岱岳,世方多难感风雷。伤心一卷芜城赋,寂听凝思泪已摧。

① 《唐君毅全集》第三十卷,台北:学生书局1990年版,第120页。

② 《赖高翔文史杂论》(五卷)、《寄栎轩诗存》(六卷),均由张学渊校注,由唐君毅门人赵志强先生及赖先生学生出资自印本。

清寂先生降辰霁晴携酒过饮感旧有作

江汉何年更载英,新传火尽恨难平。谁知学派开三蜀,曾有文章动两京。弟子河汾思教泽,乡贤坡颖继声名。白头重念霜甘阁,凄断伤麟叹凤情。

种菜行并序

往在太学,又陵师录黄公度人境庐七绝题屏见赠。不意遂为今讖。因演首句为种菜行,寄佩玖四姊广西。

天下英雄聊种菜,爱智题屏如相戒。人境庐诗人境诵,字字磊落生光怪。少年豪气元龙楼,学圃学稼非吾忧。谁言白发垂两鬓,却来背郭共山丘。山丘一畦种菜少,丛竹穿云翳翳早。隔日泼水布湿灰,芹苳不生蔓草。君在勤治园蔬肥,君去园荒野艾滋。青菘五寸方抽叶,啄食更有邻家鸡。葱蒜性烈鸡不啄,却与众蔓争生活。偶复蹲踞耘耔,近视时带嘉蔬出。刘家种菜草尽锄,我家种菜日荒芜。心矜夏雨萝卜大,老懒待免空守株。冰霜烈日阴润少,百卉凋悴草不枯。惟有油菜与青笋,尚留荣茂叶敷腴。近来更兼怀抱恶,独坐空庭心落寞。悼死忧生意未了,复有继羈欲绊足。以兹涤釜百不思,黄梁既熟香风吹。略点盐酱供一饱,何烦摘菜疗朝饥。七月种菜腊月过,共道播殖已非宜。且须来岁春雨发,锄畦别种君当归。

《清寂先生人日霜甘阁燕集赋诗命和》、《清寂先生降辰霁晴携酒过饮感旧有作》,可以对读。清寂先生即林山腴思进先生,霜甘阁即其书斋。前一首是山腴先生生前与诸生燕集之赋诗,后一首是先生去世经年的感怀纪念之作。前一首“心悟俗变非,对酒不能陈”,以阮公忧生忧世之笔,抒写世事之艰屯、时代之战乱、天地之大劫在诗人心中的敏锐与痛感,是民国一代苦难知识人的命运写照。后一首“白头重念霜甘阁,凄断伤麟叹凤情”更写出“凤兮凤兮,何德之衰”的沦亡之悲,一线相连的正是中华文化的命运感。《蒙文通先生挽诗》愤慨于四川著名学者蒙文通在“文革”中被批斗,关进牛棚,受折磨后旋即病卒的悲惨结局,表达通人如蒙先生者,也是“遨游羿毂中,罹此祸福端”,无所逃于天地间,结尾“托契李生者,膏明早自煎”一句,更用《宣室记》中命中注定难免一死的李生故事,强烈表达中国知识人的悲剧宿命。《霁晴大兄村居看桃花有作次韵奉和》、《地震奉和》表达“国有大丧连岱岳,世方多难感

风雷”的劫难感,以及“何事乘桴北海滨,桃蹊千载隔周秦”的隐逸之欣幸。而《种菜行并序》非常真实地写出了隐居生活中的无力、无奈、可怜与苦痛,比陶诗还要更具有自嘲的个人性与日常的叙事性,更重要的是从晚年人生伴侣四姊佩玖那里获得的生命相响的温馨,支撑着他透破生死,是诗的生命实践。无论是古诗还是近体,赖高翔的诗风都高华俊逸,流丽深情,高骞绝顶,而又真朴、清新、日常,创造了20世纪隐逸生命极高极美的风神。他以自觉以诗美完成的精神追求,超越了那个悲剧的时代,见证了中国文化对于拯救生命、实现价值的真实意义。

邓小军教授写道:“初见高翔师时,即以为是当今之陶渊明,亲见中国传统文化之见证人矣。”兹录其1983年《寄呈赖高翔师成都》诗简,作为这一节论当代隐士诗人的结束:

古来几人学渊明,谁得其粗与其精?惟有东坡差相似,东坡而后见先生。先生归田谁能解?耕种丘山云霭霭。荷锄带月还衡门,把酒散襟望千载。辛苦庶无异患干,老来风采尚童颜。沧海生桑鱼龙尽,草堂磨麦意态闲。闲时艺兰复艺竹,竹林潇潇伴吟读。三十三番燕归梁,燕语人心两相淑。忆昨访翁过锦城,论文谈道惊生平。天低吴楚秋无极,片云西飞寄深情。

余 论

以上我们讨论了文学史编撰中客观的了解可能带来的史识问题。然而这个问题却牵涉到一个更大的问题,即史识的古今之变。在几千年的文学传统与思想传统中,尽管有关隐士的事实并不单一,有关隐逸的思想与观念也并不统一,但是毕竟,自古相承的隐士真相并没有遭受到根本的怀疑,隐逸的正面价值并没有根本动摇。可是在近现代一些史家那里,隐士的真相受到了颠覆,隐逸的积极正面价值遭受解构。在自然科学史上,观察手段与观察的认知图式发生改变,也是科学发生巨变的重要因素;而文学史学的这个古今之变,其实也是文学史本身的大问题,即什么是观察文学历史的大尺度。我们可以借助于法国年鉴学派的长时段史学观来看文学史:他们认为历史的变化可以分为长时期缓慢的变化,如自然环境因素发生的变化,中时段的变化,如社会结构、社会集团

等发生的变化,以及短暂时期的变化,如政治、军事的事件引起的变化。正如孟子所说“观水有术,必观其澜。”什么是文学史的波浪与潜流?什么是文学史的巨澜?什么又是文学史的浪花与浮沤?关于20世纪的诗学史,我曾经有一个大判断:

转型时代是二十世纪中国诗学的大背景。转型时代的涵义是:(一)中国文化的大转型。(二)世界的世俗化趋势。从世纪初,到现在,仍未完成。李鸿章当初惊叹“三千年未有之变局”,确是锐感。一般人认为从随之而后的五四新文化运动后,“变局”即告完成。然而无论从文化“变局”的角度看,从哈伯马斯现代性的角度看,转型并未完成。世纪初有两个人物,可以从文化象征的意义上来解读:一是王国维之死,表明中国文化的灭亡(陈寅恪称其死为“文化神州丧一身”)。一是李叔同之走,表明了西方精神文化的异化。(中国的身心性命之学已整个破产,然而西方新学无论是戏剧、音乐、美术还是启蒙价值,却又都安顿不了他的身心性命)这两个韦伯式的先知人物,象征性地预示了中国文化的大转型。……文化学

家不得不承认,现代性就是休谟的胜利,就是可想象的世界、信仰的世界的退隐,就是诗的退隐。^①

历史学最重要的智慧是鉴往知来。我们常常要问一问:什么变化正在发生?什么过程正在展开?我们不能不借助于文学史来想象未来。因此,鲁迅与钱锺书对隐士的价值的有意遮蔽,在更广泛的意义上,我们不妨将其看作正是古典意义世界退隐的一个重要征兆,现代去魅世界来临的一个征兆。这也就是我们身处其中的文学史正在另起一章的重要信号。

附记:此文在北京大学百年中国文学史反思学术研究会(2009年10月)上宣读,邓小军教授的评论补充了赖高翔先生的事迹以支持了我的观点,更提供了有关我所不知的比尔·波特的《幽谷百合》这本重要著作,大大延伸了这个问题的当代意义。特此致谢。

Was the Real Hermit Unsighted or the Taoism School Didn't Exist?: An Brief Exposition on the Objective Understanding and the Compiling of the Literary History

Hu Xiaoming

(Department of Chinese Language and Literature, East China Normal University, Shanghai 200062, China)

Abstract: This paper considers that both Lu Xun and Qian Zhongshu didn't have an positive appraisal of the Chinese hermit literature. Their binary thinking, which defined the only two characters of chinese literati, helper or hack, led to such conclusion that chinese literature was all royalist more or less. Their viewpoints were both from top to bottom, understanding the issue of hermit in a statecraft perspective while ignoring the ideological history's perspective, the 'Confucian Orthodoxy' (means the tradition of the noble intellectuals), which was also very important. Therefore, they were successful in seeking the truth without fail, but estranged from the hermit tradition in the aspect of general - knowledge. So this paper points out that the very estrangement of the compiler of modern literature history is the most significant change from the ancient to the present, and it is very urgent to reconsider the 20th century's view of literary history for the contemporary academia. Besides, this paper also reconsiders the real life of the chinese hermits and their ontological meaning, and that is from two levels: one is the significance of the Yan - Ling poetic tradition, the other is the fact of contemporary hermitic poets.

Key words: hermit; Chinese literary history; Yan Ziling; Lai Gaoxiang

(责任编辑 郑园)

^① 《二十世纪中国诗学史小言》载胡晓明:《诗与文化心灵》北京:中华书局2006年版。