

六朝隱逸文化的新轉向 一個「隱逸自覺論」的提出

黃偉倫*

提 要

本文旨在探蹟從東漢迄於魏晉南北朝，隱逸文化從一「仕—隱」結構的突破中，所呈現的從「他目的性」的「道不行、仕不遇」之隱到「自目的性」的「為隱而隱」、「自足性分」之隱的旨趣轉向，並以一個傳統文人面對仕隱抉擇時的哲理反省為進路，以行為向理論的還原為方法論意識，企圖擺落以社會、歷史等背景為主軸的「外在研究」詮釋策略，而從一個人生哲學的視域，以內在心理根源為取向，將此隱逸行為視為個人生命情調的外在化，試圖在隱逸論題的研究中，於歷史、社會等背景因素之外，提供另一考察的視野。因此，本文首先從儒、道兩家對待隱逸的態度敘起，用以對顯「儒隱」與「道隱」兩種基本型態，並且論述老莊思想在此一轉折中，所扮演的積極作用，試圖釐清當時莊老思潮盛行與希企隱逸風尚的內在關係，繼而說明在此時期中「自目的性之隱」的情狀與「朝隱」所標誌的理論意義，藉此來論證在當時「人的覺醒」的文化語境底下，六朝隱逸活動標誌的從「他目的性之隱」到「自目的性之隱」的新轉向。

關鍵詞：隱逸、隱逸文化、隱逸的自覺、朝隱、文學的自覺、六朝

* 國立高雄師範大學國文系助理教授。

The Six Dynasties to Live in Seclusion the Culture Newly to Change

Huang Wei-Lun
Assistant Professor, Department of Literature,
National Kaohsiung Normal University

Abstract

This article is main is discussing the Six Dynasties to live in seclusion the culture to display newly changes. Then in lives in seclusion in the spiritual contrast from the Confucianist and Taoism is the discussion beginning, separately leaves two kind of different living in seclusion condition, and analyzes the Lao-zi, the Zhuang-zi thought to lives in seclusion the function and its the intrinsic connection which the culture occurs. The attempt gets rid take backgrounds and so on society, history as the main axle research viewpoint, but in the individual psychological root, will live in seclusion the behavior to regard as the life ideal external performance emphatically. The hope can live in seclusion the cultural research for the Six Dynasties, provides a new inspection viewpoint.

Keywords: Seclusion, Seclusion culture, Self-Consciousness of Seclusion, Zhao yin, Literature Consciousness, Six Dynasties

六朝隱逸文化的新轉向 一個「隱逸自覺論」的提出

黃偉倫

一、緒論

自古以來，修身正命、事君榮親、兼善天下似乎就是傳統知識分子一生所躬行踐履的理想和懷抱，而這種儒家所揭舉的對人倫、社會的終極關懷，似乎也因著歷代統治者的提倡在悠遠的歷史中起著無遠弗屆的影響，而儼然成爲烙印在傳統知識分子心志上的宿命印記。誠如《禮記·儒行篇》所言：「儒有席上之珍以待聘，夙夜強學以待問，懷忠信以待舉，力行以待取」¹，今試探這種意欲「化民成俗」、「修己以安百姓」，對蒼生社稷有種不容自己的關懷之情的意識根源，則如余英時先生所謂，是「中國知識分子剛剛出現在歷史舞臺上的時候，孔子便已努力給它貫注一種理想主義的精神，要求它的每一個分子一士一都能超越他自己個體的和群體的利害得失，而發展對整個社會的深厚關懷。這是一種近乎宗教信仰的精神」。²不過，蘊育此一內在精神的具足畢竟只是自求圓善的修養，然而當其落實爲人文世界的圓成，卻是一有待於外的事業，所以內在理想與外在現實遂不必然劃上等號，兩者有相一致之時亦有相背反之時。特別是在詭譎多變的政治局勢之中，理想得其實現故能一展經世濟民的抱負，然如時勢違礙，便只能徒呼負負，在理想、精神的失落中，或悲憤抗衡、或拂袖而去、或冷漠疏離，從而緣生了「隱」的問題。因此，如果說「入仕」是傳統知識分子實現理想與印證價值的必然道路，那麼「遁隱」便是理想

¹ 引自（清）孫希旦：《禮記集解》（臺北：文史哲出版社，民國79年8月），〈儒行第41〉，頁1399。

² 參看余英時：《中國知識階層史論—古代篇》（臺北：聯經出版社，1997年4月），〈古代知識階層的興起與發展〉，頁39-40。

幻滅、價值失落時的不二趨向。是以吳璧雍先生於論述傳統知識分子之仕與隱的問題時，便名之為「士人生命的二重奏」，並且說道：

仕，是中國文人生命的基調，當現實的社會政治失去了應有的秩序，不能契合文人心中的理想，又無力改變時，退隱似乎是較明智的選擇，尤其在以任重道遠自許的儒家思想體系裏，「隱」本來就是針對「仕」的問題而來，知識分子從政治社會的參與中引身而退，是一種不得已的選擇，也是一種對當政者不滿的間接抗議和批判。當然，又經過道家冷凝明淨的洗禮，「隱」似乎更強調珍視自我的意念，遠離了對自我的期許，成為另一章生命之歌。³

其次，專就隱逸文化⁴於東漢以迄於南北朝的發展情狀來看，希企隱逸不僅是當時流行的風尚，更在某種程度上積澱成士大夫和文人們的一般心理。特別是在相較於前代的隱逸文化時，更有其截然不同的殊異處，關於此點，或可名之為：「隱逸的自覺」。至於「自覺」的具體內容，則約可分由二方面來看：其一，隱逸到了此一階段乃樹立了自身的理論基礎，並且取得了隱逸本身的意義和價值，緣此，遂能區別於前代的「士不遇則隱」，而有「為隱而隱」的現象發生；其二，由於隱逸理論的建立和探討，因此，透過對於隱逸目的性的詮解便有了在隱逸方式上，或主張身隱、或主張心隱的不同，由是而有所謂「朝隱」的產生。

所以綜攝此一時期的隱逸風尚來看，乃是對隱逸自身的重新發現與深化，從而建立了隱逸自身的意義和價值，這是名其為「隱逸自覺」的理由所在。並且，之所以對「隱」能夠獨立地審視其意義並且賦予價值，則又是根源於對「人」的審視，能夠擺落傳統道德使命與歷史承擔的框架，能透過自覺的反省，獨立、自主地來看待自我的存在，開拓新的人生職志或價值、理想—因其有開放的意義遂能呈顯多元的價值—所以從這一角度來看，非惟當時「文的自覺」其邏輯基源在於「人的覺醒」，

³ 參看吳璧雍：〈人與社會—文人生命的二重奏：仕與隱〉，收於《中國文化新論·抒情的境界》（臺北：聯經出版社，民國 76 年 2 月），頁 165。

⁴ 關於「文化」一詞，可有廣義與狹義的用法，廣義的用法蓋將人類所創造的一切都視為文化，它涉及人類整個活動的方式及其成果，包括精神與物質的各方面。而狹義的用法則指精神領域內的人類的精神內容、精神現象和精神過程等。而本文所指的「隱逸文化」，則指六朝時期隱逸行為背後所含攝的價值判斷與取向等精神活動，以及整體隱逸行為主要趨向所呈顯的精神面貌。

同時「隱的自覺」其邏輯基源亦在於「人的覺醒」。⁵

另外，再從一價值根源的層面來看，仕、隱的問題，究其本源本就是一個繫屬於人生哲學論域之內的有關於人生理想、人生價值的抉擇問題，同時，人的價值意識或取向，並不是一個抽象的邏輯運作，而是必須落實於生活實踐中，才能展現其全幅的意義。所以「仕—隱」問題也因此在不同的時空背景中，受到一定歷史語境的制約，進而與知識份子的價值、理想，辯證融合地交織在一起，然後在不同的歷史進程上，表現著不同的精神風貌。

緣此，本文之目的旨在探討隱逸文化從一「仕—隱」結構的突破中，所呈現的從「他目的性」⁶的「道不行、仕不遇之隱」到「自目的性」的「為隱而隱」、「自足性分之隱」的旨趣轉向，並且以一個中國文人面對仕隱抉擇時的哲理反省為進路，以行為向理論的還原為方法論意識，企圖擺落以社會、歷史背景等外在因素的詮釋策略，而從一個內在心理根源的面向，將此隱逸行為視為個人生命情調的外在化，不同的出處抉擇，它背後所隱含的都是一種世界觀、人生觀、價值觀的不同蘊向，從而整個隱逸文化的轉折，其心理根源便是由一種儒家式的以仁義之道為自我承擔，意欲致君堯舜、淳厚風俗、外王化成的人生職志，轉變為一種道家式的以自然適性為究竟價值，主張貴愛其身、獨任天真、逍遙自足的生命理想。所以本文在敘述進路上，將先從儒、道兩家對待隱逸的態度敘起，用以探蹟「儒隱」與「道隱」的不同型態，並且論述老莊思想在隱逸文化發展過程中，所扮演的積極作用，將當時莊老思潮盛行與希企隱逸風尚的內在關係加以釐清，繼而說明在此時期中「自目的性之隱」的情狀與「朝隱」所標誌的理論意義，並以此來論證在當時「人的覺醒」

⁵ 李澤厚先生曾謂：「所謂『文的自覺』，是一個美學概念，非單指文學而已。其它藝術，特別是繪畫與書法，同樣從魏晉起表現著這個自覺。」見《美的歷程》（臺北：元山書局，民國 73 年 11 月），第 5 章〈魏晉風度〉，頁 100。然而，若從「文的自覺」之所由產生的人的主體性來看，那麼此一「自覺」不僅是「美學概念」，甚至可以說是表現當時文化語境的「文化概念」，是當時人精神活動在不同領域的題材化顯現。參看郭湛：《主體性哲學—人的存在及其意義》（雲南：雲南人民出版社，2002 年 1 月），第一章〈主體與主體性〉，頁 9-38。

⁶ 關於「他目的性」、「自目的性」的說法，請參看顏崑陽：《莊子藝術精神析論》（臺北：華正書局，民國 74 年 7 月），頁 172-184。不過在本文使用的「脈絡意義」裏，則是說凡隱逸只是暫時權宜、只是為了「俟機待時」以踐履其外在事業者，稱為「他目的性」；而隱逸是本身就有其意義和價值、是「性分所至」者，稱為「自目的性」。

的文化氛圍底下，「隱逸的自覺」之作爲解釋此一隱逸旨趣的轉折的合理性基礎。⁷

二、儒、道二家隱逸精神的對比

儒、道之作爲中國文化的兩大傳統，本有其在人生觀、價值觀及世界觀上的基本差異，而這個差異從一個理論的「內在理路」（inner logic）上來說，或可表述爲：儒、道兩家各自對人存有者之存在活動皆據其所肯認之「終極關懷」及「終極真實」⁸提出了一個理想型態的主張，並據此主張，在境界論上描繪其理想人格型態，在修養論上提出如何達致此一人格型態的功夫操作，從而構成其邏輯推演一致的理論系統，進而要求人存有者應如何地相應於這個主張，而來昇華自己的精神生命、拓展自己的生命向度，期能涵養知真、圓成理想、印證價值。

因此，就儒家來看，它著重的是一個秩序性的要求與道德倫理的確立，強調禮樂的教化，要以人文來化成自然；而道家則著眼於全身保性與精神的自由，故而標舉體性之本真，要取消人文以回歸自然，是以前者講的是「志道、據德、依仁、游藝」，要「興於詩，立於禮，成於樂」；後者則倡言「爲學日益，爲道日損」，要求「法自然」以「復歸於樸」。所以，如果說儒家的根本關懷是表現爲一種：對人的社會屬性存在如何「倫理化」的憂患意識；那麼道家的根本關懷則表現爲：對人的自然屬性存在如何「自然化」的自由意識，前者是站在「人文化成」的立場，表現出主體的積極能動性；而後者則是著眼於「體性之本真」，表現出價值理想的嚮往與復歸。是以儒、道二家秉此不同的生命基調來看待隱逸問題時，也就呈現出迥

⁷ 至於本文對「隱逸」一詞的使用，並不採取「字典意義」的解析，而將回溯到中國隱逸文化的實際「脈絡意義」中，舉凡史籍上對隱逸人物所做的概括性稱呼，如：隱士、隱者、隱君子、逸士、逸民、高士、處士、處子、幽人等，皆屬於討論範圍。

⁸ 所謂的「終極真實」乃是「超世俗的高度精神性或宗教性所以形成的原本根據或理據（本體實在或真理真諦），具有永恆、絕對等性質」；而「終極關懷」則是實存主體超越世俗關懷，以追求終極價值爲取向，以作爲安身立命的精神根本或源頭。參見傅偉勳：《學問的生命與生命的學問》（臺北：正中書局，民國 83 年 5 月），十一〈「生命十大層面與價值取向」模型〉，頁 259-281。

異的處理態度與價值判斷來。

首先就儒家來看，孔子對仕、隱的態度，基本上都是環繞在「有道—無道」的脈絡底下來說，如其云：「篤信好學，守死善道。危邦不入；亂邦不居。天下有道則見，無道則隱。邦有道，貧且賤焉，恥也。邦無道，富且貴焉，恥也。」⁹又言：「君子哉！蘧伯玉。邦有道則仕，邦無道則可卷而懷之」¹⁰可見孔子在仕隱出處的抉擇上，悉以「道」為權衡，「淑世」是他的終極關懷，「道」是他的終極價值，至於祿位則完全不在考慮之列，故言：「君子謀道不謀食……憂道不憂貧」¹¹，於處有道之時，則「危言危行」，冀能實現其「修己以安百姓」的理想；於處無道之時，則「危行孫言」，仍以端正自持，但出言謙遜，以避免於刑戮。又如《論語·微子》還收錄了一段孔子評騭古今隱逸人物的材料，而在此段文字中似亦隱含了夫子對隱之方式與隱之高下的評價，他說：

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。」¹²

於此，「不降其志，不辱其身」當是孔子對這些「節行超逸」¹³者的評價標準，同時也可聯貫於孔子對待出處的觀點下來理解，所謂「孫言」正是為了要免於刑戮、不辱其身，而「危行」則是「唯義所在」、「不降其志」，但以仁義自持，「守死善道」，「不患無位，患所以立」，所以當子貢反問夫子：「何為其莫知子也？」

⁹ 見（魏）何晏注·（宋）邢昺疏：《論語》（臺北：藝文印書館影印嘉慶二十年江西南昌學府刊刻十三經注疏本），〈泰伯第八〉，頁 72 上。

¹⁰ 同前註，《論語·衛靈公第十五》，頁 138 上。餘如〈公冶長〉篇云：「邦有道則知，邦無道則愚」、「邦有道不廢，邦無道免於刑戮」；〈憲問〉篇云：「邦有道，穀。邦無道，穀，恥也。」、「邦有道，危言危行。邦無道，危行言孫。」凡此，皆是在面對不同外在客觀環境的情形下，來斟酌自己的進退出處，所以說：孔子的仕、隱態度，基本上都是環繞在「有道—無道」的脈絡底下來說。

¹¹ 同註 9，《論語·衛靈公第十五》，頁 140 下-141 上。

¹² 同註 9，《論語·微子第十八》，頁 166 下。

¹³ 《論語正義》解此「逸民」之義，曰：「逸民謂民之節行超逸者也。」同註 9，頁 166 下。

孔子乃對以：「不怨天，不尤人，下學而上達，知我者其天乎」¹⁴，由於能下學人事，上知天命，所以能了解到時有否泰而用有行藏。

再以孟子來說，孟子對待出處的態度，則可從他回答公孫丑的對話裏，來作概括，他說：「可以仕則仕，可以止則止，可以久則久，可以速則速，孔子也……乃所願，則學孔子也。」（《孟子·公孫丑》）而這個用以決定「可以仕、可以止」的理據，端在「道」的本身，所以他說：「古之人，未嘗不欲仕也，又惡不由其道；不由其道而往者，與鑽穴隙之類也」¹⁵，又言：「天下有道，以道殉身；天下無道，以身殉道。未聞以道殉乎人者也」¹⁶，可見孟子所重視者，乃在「道」而不在祿位，對於出處的抉擇悉以「道」為判準，所以當陳子問他：「古之君子，如何則仕？」時，孟子便提出他或去或就的三原則，他說：

所就三，所去三。迎之致敬以有禮，言將行其言也，則就之。禮貌未衰，言弗行也，則去之。其次，雖未行其言也，迎之致敬以有禮，則就之。禮貌衰，則去之。其下，朝不食，夕不食，飢餓不能出門戶，君聞之曰：「吾大者不能行其道，又不能從其言也，使飢餓於我土地，吾恥之。」周之，亦可受也，免死而已矣。¹⁷

由於君子之仕乃在「引其君以當道，志於仁而已矣」，所以對於國君有否行其言的可能，便成為重要的判斷。倘若真是時勢未濟，無法一展抱負，那麼孟子也對士之自處，也有自我的要求與安頓之方，故言：「尊德樂義，則可以囂囂矣。故士窮不失義，達不離道。窮不失義，則士得己焉；達不離道，故民不失望焉。古之人，得志，澤加於民；不得志，修身見於世。窮則獨善其身，達則兼善天下」¹⁸而此一窮、達之道，經孟子提點後，似乎便成了後世深抱儒家情懷的知識分子對待進退出處的

¹⁴ 此見《論語·憲問篇》，又《論語正義》注此段謂：「孔子言己不用於世不怨天，人不知己亦不非人也。下學而上達者，言己下學人事，上知天命，時有否泰，故用有行藏，是以不怨天尤人也。」同註 9，頁 129。

¹⁵ 見（漢）趙岐注·（宋）孫奭疏：《孟子》（臺北：藝文印書館影印嘉慶二十年江西南昌學府刊刻十三經注疏本），〈滕文公下〉，頁 109 下。

¹⁶ 同前註，《孟子·盡心上》，頁 243 上。

¹⁷ 同註 15，《孟子·告子下》，頁 223 上。

¹⁸ 同註 15，《孟子·盡心上》，頁 230 下。

取挹準則。¹⁹

再就道家方面來看，由於《老子》書中並無對隱逸活動有具體而切確的言說，即以近人討論先秦隱逸思想所習引的《老子·十三章》、《老子·九章》、《老子·四十四章》觀之，我們仍認為凡此諸條，多在宣說身重名輕、身重貨輕、功遂身退等貴愛其身、處下不爭的處世智慧，所以充其量只能援用作對隱逸正當性的補充發揮，而無法視之為《老子》對隱逸活動的直接論述，故本文於此處將存而不論²⁰。至於《莊子》書中，則有較為具體討論到隱逸的材料，並且也是漢末以降士人所援引與再詮釋的理論根源，故於此處當細審其大意。《莊子·天地》云：

夫聖人，鶉居而鷓食，鳥行而無彰，天下有道，則與物而皆昌；天下無道，則脩德就閒；千歲厭世，去而上僊；乘彼白雲，至於帝鄉，三患莫至，身無殃，則何辱之有！²¹

又《莊子·繕性》云：

古之所謂隱士者，非伏其身而弗見也，非閉其言而不出也，非藏其知而不發也，時命大謬也。當時命而大行乎天下，則反一無跡；不當時命而大窮乎天下，則深根寧極而待，此存身之道也。²²

合此兩段觀之，雖然莊子說明隱逸行為的產生有其外在客觀環境的因素，如「無道」、「時命大謬」等，從而選擇了「脩德就閒」、選擇了「深根寧極而待」，只是此「待」並非儒家意欲化民成俗，待上位者之信吾道、行吾言的「待」，而是「處常而待終

¹⁹ 至於荀子的隱逸態度基本上也是「道」重於「祿」、「德」尊於「勢」，所以〈正論篇〉說：「志意脩，德行厚，知慮明，是榮之由中出者也，夫是之謂義榮。爵列尊，貢祿厚，形勢勝，上為天子諸侯，下為卿相士大夫，是榮之徒外至者也，夫是之謂勢榮。……故君子可以有勢辱而不可以有義辱，小人可以有勢榮而不可以有義榮。有勢辱無害為堯，有勢榮無害為桀。」又〈修身篇〉說：「志意脩則驕富貴，道義重則輕王公；內省而外物輕矣。」

²⁰ 此處所謂「存而不論」，只是專就《老子》所論並無具體指實地針對隱逸活動來陳述而言，故於論述《老子》文本內的隱逸思想時，當採此一保留的態度來處理。至於當它作為道家系統的主要理論之一，而與儒家對舉，成為後來知識分子對於人生意義與價值的兩大取向，深化於知識分子的生命情調之中，以為仕、隱抉擇的思想基礎時，則《老子》所提供的處世智慧與所產生的積極作用，又當另眼看待。

²¹ 見（清）郭慶藩：《莊子集釋》（臺北：木鐸出版社，民國 77 年 1 月），頁 421。

²² 同前註，頁 555。

年」，「深固自然之本，保寧至極之性」，隨化安排、以存身繕性的「待」，故其所以隱，雖有外在環境的因素，然其目的卻仍在保存自我之真性。所以成玄英釋「脩德就閒」乃疏曰：「時逢擾亂，則混俗韜光，脩德隱跡，全我生道，嘉遁閒居，逍遙遁世。所謂隱顯自在，用捨隨時」；又疏解「則深根寧極而待」說：「時遭無道，命值荒淫，德化不行，則大窮天下。既而深固自然之本，保寧至極之性，安排而隨變化，處常而待終年，豈有窮通休戚於其間哉！」。可見遁隱只是全身繕性的途徑，而適性得志才是最後的歸向，所以《莊子·繕性》又言道：

古之所謂得志者，非軒冕之謂也，謂其無以益其樂而已矣。今之所謂得志者，軒冕之謂也。軒冕在身，非性命也，物之儻來，寄者也。寄之，其來不可圉，其去不可止。故不為軒冕肆志，不為窮約趨俗，其樂彼與此同，故無憂而已矣。今寄去則不樂，由是觀之，雖樂，未嘗不荒也。故曰，喪己於物，失性於俗者，謂之倒置之民。²³

所謂「得志」，端不在其求有待於外的軒冕榮華，而是所求無待於外、自足性分之內，能自得其樂，獨夷其心，無順無逆，忘哀忘樂，以順於所遇，適於所造的「樂之全」，因其「至樂全矣，然後志性得焉」。如若只著意於外在的、來不可禦、去不可止的軒冕榮華上，那麼這就是斷喪了自己的性分以從物，迷失了原有的本性於世俗，而成爲「倒置之民」。所以在《莊子》看來，他所反對的乃是「以內易外」的「危身棄生以殉物」，惟求能得其道，則貴賤窮達無以撓其懷，正如同〈讓王篇〉說的：「古之得道者，窮亦樂，通亦樂。所樂非窮通也，道德於此，則窮通爲寒暑風雨之序矣。」而這種「重生輕利」的人生態度，就真切且具象地反映在〈讓王篇〉中，善卷回答舜以天下讓的那段對話上：「余立於宇宙之中，冬日衣皮毛，夏日衣葛絺；春耕種，形足以勞動；秋收斂，身足以休食；日出而作，日入而息，逍遙於天地之間而心意自得，吾何以天下爲哉」！

所以綜觀儒、道兩家對待隱逸的看法而言，儒家選擇出處的權衡乃在「道」之行或不行，因其所關注者，恆在人之道德倫理價值與社會秩序；而道家則是高舉體性之本真，所珍視者乃在逍遙適性、與大化同流，故其選擇遁隱乃是因爲循此途徑

²³ 同註 21，頁 558。

得以通往自在、自得之境。所以在儒家的理路下，由於其終極價值根著於修、齊、治、平，於是仕與隱成爲一相對的問題，非仕則隱，非隱則仕，並且其隱只是暫時權宜，只是「用之則行，舍之則藏」，只是俟機待時——「藏器於身，待時而動」。而從道家的理路來看，則仕、隱並非相對而發，惟求能自得自在，「與造化者遊」，故處有道之時，也只是「與物皆昌」、與萬物同循自然之性各得發展，而非參贊天地的化育；處無道之時，則「脩德就閒」，不因時逢謬妄，命遇迍邐而害身，以擯其攪擾，獨與天地精神相往來。因此，就莊子而言，道家式的隱逸仍有其「目的動機」，只是其目的不在於忠、恕、禮、義，而是在忘、化、齊、遊，從而隱逸行爲也不再是權宜、逃避，而是自身就有其價值和意義，於是乎這也替東漢以降士人的「爲隱而隱」作了理論奠基的工作。

三、從「人的覺醒」到「隱逸的自覺」 一個自目的性之隱的內在理據

推究自東漢以來隱逸風氣的盛行，本有其歷史的因緣，自黨錮之禍、黃巾、董卓之亂，而三國鼎立，而司馬篡位，而八王之亂，而永嘉南渡，而五胡亂華，而南北分裂，加以政治集團間的角力、爭鬥，對知識分子的迫害殘殺²⁴，又其時老、莊思想盛行，在在都提供了促使隱逸活動興起的絕佳條件，即使知識分子始初真有滿腔的熱忱，而置身此一詭譎多變、充滿危迫疑懼的環境後，亦將因受挫而有乘桴、歸歟之歎。如《三國志·魏書·袁渙傳》注引袁宏《漢紀》即載：「初，天下將亂，渙慨然歎曰：『漢室陵遲，亂無日矣。苟天下擾攘，逃將安之？若天未喪道，民以義存，唯彊而有禮，可以庇身乎！』」徽曰：『古人有言『知機其神乎』！見機而作，君子所以元吉也。天理盛衰，漢其亡矣！夫有大功必有大事，此又君子之所深識，

²⁴ 關於東漢黨錮之禍罹難之名士及魏晉南北朝遭受迫害之名士，可參看張仁青先生所整理之表格及論述，見氏著：《魏晉南北朝文學思想史》（臺北：文史哲出版社，民國 67 年 12 月），第三章、第三節〈政治環境〉，頁 166-218。

退藏於密者也。且兵革既興，外患必眾，徽將遠躋山海，以求免身。」及亂作，各行其志。」²⁵又《三國志·魏書·何夔傳》載：「太祖性嚴，掾屬公事，往往加杖；夔常畜毒藥，誓死無辱，是以終不見及」，而注引孫盛《魏氏春秋》之語曰：「故高尚之徒，抗心於青雲之表，豈王侯之所能臣，名器之所羈縲哉！自非此族，委身世塗，否泰榮辱，制之由時，故箕子安於孛戮，柳下夷於三黜，蕭何、周勃亦在縲紲，夫豈不辱，君命故也。夔知時制，而甘其寵，挾藥要君，以避微恥。《詩》云：『唯此褊心』，何夔其有焉。放之，可也；宥之，非也。」²⁶這是知識分子的無奈，也是知識分子宿命的悲哀（如果出仕濟世是其不可移易的使命）。因此，當此顛沛之時運，遂使許多知識分子，選擇高蹈棲遁，以避辱全身，所謂「大樹將顛，非一繩所維，何為栖栖不遑寧處」²⁷，而這一人生態度的轉折，遂從以社稷蒼生為己任的一端走向了以適情任性為自我抒懷的一端，從而放曠煙霞，浪跡山水，冀求高翔遠引，聊慰私臆。

只是，推究當時士人的隱逸動機雖有其外在因素可說，然而此一外在因素，雖亦可言之成理，但卻不一定能夠充分地詮解自東漢以迄於南北朝的隱逸全貌，亦不足以道盡此一時期隱逸活動從「仕不遇則隱」到「自足性分之隱」，其間轉折的底蘊，因此，除了上述的外在因素之外，尚有其內在之趨力可說。對此，余英時先生也表示漢代隱逸雖多外緣政治因素，唯獨漢末士大夫之避世，頗有非外在境遇所能完全解釋者。蓋東漢知識分子，已發展出群體與個體之自覺，表現於隱逸，便是個人主義式「率性樂志」的合理化與推崇。易言之，漢末之避世思想，雖有現實面之根源，然個人內心之覺醒，自足於胸中丘壑層面，至此已有其根本上的落實。而理解此一內在之趨力、此一「士大夫之避世雖云有激而然，但其內心實別有一以個人為中心之人生天地，足資寄託」²⁸的邏輯根源，本文以為，便須將之置於「人的覺

²⁵ 參見（晉）陳壽撰·（南朝宋）裴松之注：《三國志》（臺北：洪氏出版社，民國 73 年 8 月），《魏書十一·袁渙傳》，頁 336。

²⁶ 同前註，《魏書十二·何夔傳》，頁 378-380。

²⁷ 引自（南朝宋）范曄撰·（唐）李賢等注：《後漢書》（臺北：鼎文書局，民國 76 年 1 月），卷五十三、〈周、黃、徐、姜、申屠列傳第四十三〉，頁 1747。

²⁸ 余英時先生亦嘗言：「由是觀之，漢末之避世思想確反映個人之內心覺醒，而魏晉以下士大夫之希

醒」的脈絡下，來加以說明。

錢賓四先生嘗謂：

蓋凡一代之學術風尚，必有其一種特殊之精神，與他一時代迥不同者。
今魏晉南北朝三百年學術思想，亦可以一言蔽之，曰「個人自我之覺醒」是已。²⁹

於此，所謂「自我之覺醒」即為意識到自我本身之作為一個獨立而特殊的存在及其存在價值的高度察覺，是自我之擯落一切羈累與從屬關係而單純獨自的來思索並判斷自身的行為意義和價值。

由於漢末迄於魏晉的一段時期，政局紛擾、經學僵化以及禮教不足以維繫人心等時代背景，都在在地突顯了一個舊有秩序、價值失落並促使著人們不得不重新探索適應新時代、新環境的秩序、價值與自我存在意義的歷史機緣。於是從對經學、哲學那種繁瑣支離、人依附於神學底下的否定出發，從對風乖禮異、矯飾虛假的批判開始，人們轉而向內追究，由自我的省視而引導出自我的發現、自我的覺醒。從而透過此一內在根源的開展，遂激發了人對慣性思維與自我的重新審視，而思欲擺落外在的、加諸予自身的一切，確立自我之屬性，以揭舉對個體精神生命的重視和關懷，於是當它表現在文化領域的諸面向裏，遂呈現一迥別於以往的精神和樣態。進而當我們在探究此一歷史時期在學術思潮上有所轉變，在人物品鑑裏重其風姿神貌，在為人處世中表現一任誕狂佯、特立獨行、達生肆志的作風時，都將緣著自我的覺醒而有一共相與內在聯繫的理解。甚且在此「自覺」的意識與風潮時尚中，突顯了當時人努力要去表達出一個，對自我之作為一獨立而特殊的存在且珍視並積極追問其存在意義的命題來。

因此，當我們說考察東漢以降，隱逸活動的風尚與隱逸型態的轉折，自有其內在因素可說，亦必由「自我之覺醒」來說明時，此即是謂，當時人之所以選擇遁隱，

企隱逸，大體亦當作如是之了解，可以無疑矣」，同註 2，〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，頁 255。
²⁹ 參見錢穆：《國學概論》（臺北：臺灣商務印書館，民國 76 年 10 月臺 14 版），第 6 章〈魏晉清談〉，頁 149-150。又如李澤厚先生亦謂：「從東漢末年到魏晉，這種意識形態領域內的新思潮即所謂新的世界觀人生觀，和反映在文藝—美學上的同一思潮的基本特徵，是什麼呢？簡單來說，這就是人的覺醒」。見《美的歷程》，同註 5，第 5 章〈魏晉風度〉，頁 87。

不單只是受外在客觀環境的左右，以全身於亂世、韜晦以自保，更有其內在心理的欣向，蓋以人生最大的意義和價值，就是游於無待之境，逍遙於無何有之鄉，以暢遂吾生，繕性怡情，而要促使此一人生態度與價值觀的改變，實有待於「自我之覺醒」才能擺落從儒家式的道德、倫理層面來約定人的慣性思維，或如余英時先生所說那種士人們近乎宗教信仰的淑世精神，進而能重新去省視並發掘，人生尚有另一方天地，亦可作為理想和追求的蘄向以及生命的安頓³⁰。

繼而，此一擺脫人倫禮教的束縛以獨立反省其生命情調與人生價值的精神，反映在文學上，就有所謂「文學的自覺」，讓文學從原先那種意欲觀風俗、厚人倫、美教化的實用性目的裏解放出來，讓它突破了「為人生而藝術」的窠臼，開啓了「為藝術而藝術」的向度，使文學從「政教工具論」的桎梏中突破出來，進而開拓了「緣情本質論」的新向度，以致有了純文學創作的產生，及其連帶而來的對於文學形式、文學技巧等層面的增益、鑽研和深化³¹。是以，就此而論，如果類比於魯迅先生以「文學的自覺」³²乃是文學走出了「寓訓勉於詩賦」的框架，及其獨立地位與價值的取得，那麼自東漢以來，隱逸活動從「仕不遇則隱」的附屬地位，走向了「自求性分之隱」的新境地，使隱逸不再是仕途不遇的暫歇處，而是生命理想的桃花源，那麼這種「仕—隱」結構的突破，以及隱逸自身意義與價值的貞定，如果對比於近代學者所謂「人的覺醒」、「文的自覺」等對於六朝時期個體意識及文學觀念向其自身復歸的論述邏輯，則該時期隱逸旨趣的新轉向，或可名之為「隱逸的自覺」。

³⁰ 正因為如此，所以本文在如何解讀隱逸文化的問題上，並不從外在層面的「文化現象」入手，而是追溯其主體性根源地由「文化精神」的面向來切入，對現象之所以發生的心理性基礎做考察，以期能更為深入且真實的探究隱逸文化的底蘊。猶如余英時先生所說：「中古士大夫最重脫落形跡，宅心玄遠，故得魚則忘筌。今之治史者雖當發掘其現實之根源，但亦不宜矯枉過正，而完全忽視其內在之一面。否則縱得其形象亦必不能知其心意也。」同註 2，〈漢晉之際士之新自覺與新思潮〉，頁 255。另，謝大寧先生亦表示「隱士之所以為隱，其本質仍只是在追求某種人生超越價值的貞定」，而此所謂「價值」自當是係屬於精神面向的。參看謝大寧，〈儒隱與道隱〉，《國立中正大學學報》，第三卷第一期，1992 年，頁 140。

³¹ 有關文學自覺的意涵、判準及其發展演變的軌跡，請參看黃偉倫：《魏晉文學自覺論題新探》（臺北：臺灣學生書局，2006 年 7 月）。

³² 參看魯迅：〈魏晉風度及文章與藥及酒之關係〉一文，收於《魯迅全集》（第三卷）（北京：人民出版社，1995 年二刷），頁 501-529。

四、東漢至南北朝的「自足性分之隱」

探討隱逸旨趣的轉折而從東漢敘起，不但是因為自茲以降，隱逸之風，其流益廣，甚至演為一種社會風尚，更重要的是，在這「量」的增多的發展中³³，亦出現了「質」的轉變，而《後漢書·逸民傳序》在分析隱逸行為時，便對此一轉變作了理論性說明，其曰：

易稱：「遯之時義大矣哉。」又曰：「不事王侯，高尚其事。」是以堯稱則天，不屈穎陽之高；武盡美矣，終全孤竹之絜。自茲以降，風流彌繁，長生之軌未殊，而感致之數匪一。或隱居以求其志，或回避以全其道，或靜己以鎮其燥，或去危以圖其安，或垢俗以動其概，或疵物以激其清。然觀其甘心畎畝之中，憔悴江海之上，豈必親魚鳥樂林草哉，亦云性分所至而已。³⁴

所謂「性分所至」，這將隱逸活動的內在根源作了深度的發抉，它意味著所以選擇棲隱，不再只是單方面的外在因素，而是自我向心靈故園的復歸，是自我對其性分之本真的迴向，因而在這復其樸、反其初的根源性目的裏，隱不再是仕途失意的暫歇處，隱自有其積極的意義，是自我對追求一逍遙肆志之人生態度的肯認，於是此一人生觀一經樹起，隱逸遂得擺落原初「仕—隱」結構的附庸，而取得獨立的地位和價值。

關於這樣的「自足性分之隱」，王瑤先生在其〈論希企隱逸之風〉中即曾頗具洞見地論道，「到隱士的行為普遍以後，道家的思想盛行以後，已經無所謂『避』的問題，而只是為隱逸而隱逸，好像隱逸本身就有它的價值與道理」，又說「這些

³³ 所謂「量」的增多，不僅可以從正史裏，如《後漢書·逸民傳》、《晉書·隱逸傳》、《宋書·隱逸傳》、《南齊書·高逸傳》、《梁書·處士傳》、《魏書·逸士傳》及《世說新語·棲逸篇》中找到具體的記載，另外，亦可從此期討論隱逸的篇章中，反映出當時「希企隱逸」的盛況，如何啓民就援引劉永濟之檢索，列出兩晉「因尚老莊，於是有主恬退隱逸之論」就有七條：即石崇〈巢許論〉、桓玄〈四皓論〉、殷仲堪〈答四皓論〉、謝萬〈八賢論〉、孫綽〈難謝萬八賢論〉、皇甫謐〈玄守論〉、〈釋勸論〉。餘如嵇康的《聖賢高士傳》、皇甫謐的《高士傳》、《逸士傳》、張顯的《逸民傳》、葛洪的《隱逸傳》及《抱朴子》中的〈嘉遯〉、〈逸民〉兩篇等，皆可反映當時隱逸之風的盛行。參看許尤娜：〈魏晉人物品鑑的一個新尺度：隱逸〉，收於《鵝湖月刊》第24卷、第4期，（民國87年10月），頁7。

³⁴ 同註27，卷八十三、〈逸民列傳第七十三〉，頁2755。

人都是認為隱逸本身就是高尚的，是一種合乎自然的逍遙人生，並不必要包有其它的原因。所以不但沒有含著不滿和反抗現實的意味，而且好像簡直就與現實無關；連存身待命的思想也沒有了，只單純地剩下了追求玄遠，重視超脫」³⁵。此中，所謂的「為隱逸而隱逸」、「沒有含著不滿和反抗現實的意味」、「隱逸本身就有它的價值與道理」，都同樣表述了當時的隱逸文化已開始跳脫出「仕—隱」式的結構，突顯了從「他目的性」向「自目的性」的新轉向，這不僅是隱逸向其本位的復歸，同時也是隱逸對其自身的價值確證。

今看《世說新語·排調》條三二記載道：「謝公始有東山之志，後嚴命履臻，勢不獲已，始就桓公司馬。于時人有餉桓公藥草，中有『遠志』。公取以問謝：『此藥又名『小草』，何一物有二稱？』謝未即答。時郝隆在坐，應聲答曰：『此甚易解：處則為遠志，出則為小草。』謝甚有愧色。桓公目謝而笑曰：『郝參軍此過乃不惡，亦極有會。』」³⁶又如〈棲逸〉條六云：「阮光祿在東山，蕭然無事，常內足於懷。有人以問王右軍，右軍曰：『此君近不驚寵辱，雖古之沈冥，何以過此？』」³⁷在這兩則文字中，一則以遠志、小草譬喻出、處，隱含著對人生價值的判斷；一則推尊阮裕能內足於懷，不驚寵辱，可見隱逸在當時士大夫的心目中，就是高尚的、令人嚮往的，並且是內在自足的，無需其它的外在目的，只要能「內足於懷」、自足其性分，這就合乎人生理想中適性、逍遙、得意、自在的最高價值。

而追溯這種不以軒冕撓懷，但求肆志為樂，以隱為高的論調，已可在後漢仲長統的〈樂志論〉中，覓其端跡，據《後漢書》本傳嘗載，「統性倜儻，敢直言，不矜小節，時人或謂之狂生」，又言：常以為凡遊帝王者，欲以立身揚名耳，而名不常存，人生易滅，優遊優仰，可以自娛，欲卜居清曠，以樂其志，論之曰：

躑躅畦苑，遊戲平林，濯清水，追涼風，釣游鯉，弋高鴻。諷於舞雩之下，詠歸高堂之上。安神閨房，思老氏之玄虛；呼吸精和，求至人之彷彿。與達者數子，論道論書，俯仰二儀，錯綜人物。彈南風之雅操，發清商之妙

³⁵ 見王瑤：《中古文學史論》（北京：北京大學出版社，1986年1月），〈論希企隱逸之風〉，頁176-195。

³⁶ 見余嘉錫：《世說新語箋疏》（臺北：仁愛書局，民國73年10月），頁803-804。

³⁷ 同前註，頁654。

曲。逍遙一世之上，睥睨天地之間。不受當時之責，永保性命之期。如是，則可以陵霄漢，出宇宙之外矣。豈羨夫入帝王之門哉！

觀〈論〉中所謂「不受當時之責，永保性命之期」、「思老氏之玄虛」、「求至人之彷彿」、「逍遙一世之上，睥睨天地之間」、「豈羨夫入帝王之門哉」，似乎就隱含了從避禍全身到達生任性、游心老莊、逍遙一世，不羨慕入於帝王之門的軌跡，而這一出、處態度的轉折，亦標誌著其人生觀與價值判斷的取捨，然後才可能外化為一種人生情態，這說明了隱逸不再是緣於外在環境的迫厄，而是有其自身的意味與價值，亦必有其個人內心之欣趣足資寄託。同時這一轉折也是那些棲遁山林之士，由一種儒家型態的「藏器於身，俟機待時」之隱，向道家型態的「自足性分、逍遙肆志」之隱的轉折。

又如戴安道的〈閒遊贊〉云：

昔神人在上，輔其天理，知溟海之禽，不以籠樊服養；櫟散之質，不以斧斤致用，故能樹之于廣漠，棲之於江湖，載之以大猷，覆之以玄風，使夫淳朴之心，靜一之性，咸得就山澤，樂閒曠，自此而箕嶺之下，始有閒遊之人焉。降及黃綺，逮于臺尚，莫不有以保其太和，肆其天真者也。然如山林之客，非徒逃人患，避鬥爭，諒所以翼順資和，滌除機心，容養淳淑，而自適者爾。況物莫不以適為得，以足為至，彼閒遊者，奚往而不適，奚待而不足？故蔭映巖流之際，偃息琴書之側，寄心松竹，取樂魚鳥，則澹泊之願于是畢矣。³⁸

〈贊〉中說山林之客，並不單是為了逃人患，避鬥爭，而是為了「翼順資和，滌除機心，容養淳淑」，非在消極的避世，而是有其積極的目的，這個積極的目的無它，就在「自適」，所以說「物莫不以適為得」，是自順其生，自任其性，要從外在的桎梏中「解縣」出來，以「保其太和」、「肆其天真」，正如同《莊子·讓王篇》所說的「逍遙於天地之間而心意自得，吾何以天下為哉」。是以，這樣的隱，乃是性分內之事，是自足於懷的，不是緣於外在的不得已，而是內在心志的歸趨，它不

³⁸ 引自（清）嚴可均：《全上古三代秦漢三國六朝文》（臺北：世界書局，民國71年2月），冊五，《全晉文·卷一百三十七·戴逵》，頁3-4。

是道不行、仕不遇時的次佳選擇，而是本就有其自身的目的與價值。

今觀諸史所載，如《後漢書·逸民傳》說：向長，隱居不仕，好通《老》、《易》，王莽大司空王邑辟之，連年乃至，固辭乃止。又讀《易》至〈損〉、〈益〉卦，喟然歎曰：「吾已知富不如貧，貴不如賤，但未知死何如生耳」，後遂肆意，與同好北海禽慶俱遊五嶽名山，竟不知所終³⁹。又載嚴光拒光武之聘，並答道：「昔唐堯著德，巢父洗耳。士故有志，何至相迫乎！」（頁 2762）載梁鴻志在山林，入霸陵山中，以耕織爲業，詠詩書，彈琴以自娛，仰前世高士，爲四皓以來二十四人作頌。（頁 2765）另一則記道，當劉表問以：「夫保全一身，孰若保全天下乎」時，龐公則答道：「鴻鵠巢於高林之上，暮而得所栖；鼯鼯穴於深淵之下，夕而得所宿。夫趣舍行止，亦人之巢穴也。且各得其栖宿而已，天下非所保也。」（頁 2776）

又《晉書·隱逸傳》載：董京作詩答孫楚「胡爲懷道迷邦」之問，說：「古之至人，藏器於靈，緼袍不能令暖，軒冕不能令榮」，而有「胡不遁世以存真」之歎。（頁 2426）記劉麟之少尚質素，虛退寡欲，好游山澤，志存遁逸。（頁 2447）寫公孫永好學恬虛，隱於平郭南山，吟詠巖間，欣然自得。（頁 2451）。《宋書·隱逸傳》載劉凝之高尙不仕，性好山水，隱居衡山之陽。（頁 2285）又寫雷次宗隱退不交世務，於〈與子姪書〉說自己：「爲性好閑，志棲物表，故雖在童稚之年，已懷遠跡之意。」（頁 2293）《梁書·處士傳》載劉歊隱居求志，遨遊林澤，以山水書籍相娛而已。（頁 748）

再如《魏書·逸士傳》說：睦夸少有大度，不拘小節，未曾以世務經心，浩然物表，高尙不仕，寄情丘壑。（頁 1929）寫馮亮性情清淨，無意仕宦，還山數年，與僧徒禮誦爲業，蔬食飲水，有終焉之志，又雅愛山水，甚得栖游之適。（頁 1931）寫李謐愛樂山水，高尙之情，長而彌固，曾作《神士賦》，歌曰：「周孔重儒教，莊老貴無爲。二途雖如異，一是買聲兒。生乎意不愜，死名用何施。可心聊自樂，終不爲人移。脫尋余志者，陶然正若斯。」（頁 1937）記鄭脩前後州將，每徵不至，雅好經史，專意玄門，隱於岐南几谷中，依巖結宇，獨處淡然，屏跡人事，不交世

³⁹ 見（南朝宋）范曄撰·（唐）李賢等注：《後漢書》，同註 27，頁 2758。下文所引悉據鼎文版二十四史，於重複引用時，但標頁碼於引文之後，不再另行加註。

俗。（頁 1939）所以傳末史家評論說：「眚夸輩忘懷纓冕，畢志丘園，……非有自然純德，其孰能至於此哉？」凡此事例，都顯示當時知識份子不再以淑世的志業為其宿命性的承擔，並且之所以選擇棲逸，也不是單純為了避逃禍患，而是人生另有一方自得、自在的天地可供恣意地遨遊，同時這也是性分之純、性情之真的自然趨向與回歸。

《莊子·秋水篇》曾載：莊子釣於濮水，當楚王使大夫前去表達願以政事相委託時，莊子乃持竿不顧，而應之曰：「吾聞楚有神龜，死已三千歲矣，王巾笥而藏之於廟堂之上。此龜者，寧其死為留骨而貴乎？寧其生而曳尾於塗中乎？」或許這一鮮明而具象的譬喻，正是那些受到道家人生哲學浸染的文士們，在面對仕隱抉擇時所作的深層反省，所以當河伯問北海若：「何謂天？何謂人？」時，北海若便答以：「無以人滅天，無以故滅命，無以得殉名。謹守而勿失，是謂反其真」，正因儒、道兩家的終極關懷不同，一在成就人間道德、倫理秩序的圓滿，一在涵養、保存淳樸之本真，所以落實於人生理想的追求遂呈顯出不同的風貌來，這是一種生命情調的轉折，同時也是漢末以降的一群文士在面對「仕—隱」問題的抉擇時所做的哲理性思考，而體現在隱逸文化上便突顯出一種以隱為高、為隱而隱的取向，並且也讓隱逸文化的發展脈絡表現出一種從「他目的性」到「自目的性」的新轉向。

五、朝隱：一種「言意說」、「跡冥論」的隱逸化體現

隱逸文化的發展，除了上述「為隱而隱」的轉向之外，還有一個特殊的現象就是「朝隱說」的出現。今探蹟「朝隱說」的形成，約可從兩方面來加以把握：其一：專從隱逸本身來看，朝隱說的出現，必是有待於隱逸取得其自身之獨立意義和價值的自覺反省後，方才有的內部分化或異化，因為如無經過此一「自覺」，隱逸仍只停留在消極抗議或俟機待時的層面，則「隱」既含有抗議的性質，便無法與「朝」妥協；又之所以「俟機待時」，無非是因為大道不行或仕途不遇，於是捨「朝」就

「隱」，如若廟堂可棲，那也就無須執志箕山了。其二：此一說法的形成，乃與當時士人之心態有關，而這個心態的底蘊，就表達在玄學家對莊子思想的重新闡釋之中。

《晉書·鄧粲傳》嘗載云：

（粲）少以高潔著名，與南陽劉麟之、南郡劉尚公同志友善，並不應州郡辟命。荊州刺史桓沖卑辭厚禮請粲為別駕，粲嘉其好賢，乃起應召。麟之、尚公謂之曰：「卿道廣學深，眾所推懷，忽然改節，誠失所望。」粲笑答曰：「足下可謂有志於隱而未知隱。夫隱之為道，朝亦可隱，市亦可隱。隱初在我，不在於物。」（頁 2151）

既然人生所貴者在能暢志遂懷，因此只要能得其意，自可得魚而忘荃、得兔而忘蹄，所謂「奚用遺形骸，忘筌在得魚」，所以逸隱未必定要棲遁山澤，朝可隱，市亦可隱，蓋因得意之事，乃在我而非在物，甚且王康琚〈反招隱詩〉更直言道：「小隱隱陵藪，大隱隱朝市」，那些著意於林泉之下，脫略形骸的只是格局狹窄的「小隱」，而能恣意所適，安閒市朝的才是「大隱」，正如同謝萬作《八賢論》以處者為優，出者為劣時，孫綽乃問難他，以為「體玄識遠者，出處同歸」的論調一樣⁴⁰，於是這樣的理論一經建立之後，遂成為當時人的流風所向，亦為隱逸行為中重要類型。所以後來《梁書·處士傳序》於分析隱逸樣態時，於是就有「或託仕監門，寄臣柱下，居易而以求其志，處汙而不愧其色。此所謂大隱隱市朝」（頁 731）的說法。

然而推究這種「朝隱說」的成因，就某個角度言，雖可從當時士人認為「士當身名俱泰」（見《晉書·石崇傳》），那種崇尚「不嬰事務」、「拱默雅遠」、「既希望得到物欲與情欲的極大滿足，又希望得到風流瀟灑的精神享受」⁴¹的人生態度來加以觀察，不過理解這個態度的深層意蘊、分析這個態度的理論表述，恐怕就必須要回到當時玄學家緣於調和「自然」與「名教」所闡發的莊子新義中來加以理解。

⁴⁰ 見《世說新語·文學第四》條 91，同註 33，頁 270。

⁴¹ 羅宗強先生於討論西晉士人的心態時，即謂：「（他們）用老莊思想來點綴充滿強烈私欲的生活，把利欲熾心和不嬰世務結合起來，口談玄虛而入世甚深，得到人生的最好享受而又享有名士的聲譽。瀟灑而又庸俗，出世而又入世。出世，是尋找精神上的滿足；入世，是尋找物質上的滿足。」見《玄學與魏晉士人心態》（臺北：文史哲出版社，民國 81 年 11 月），頁 266。

如郭象釋《莊子·逍遙遊》「藐姑射之山，有神人居焉」一段說：

夫神人即今所謂聖人也。夫聖人雖在廟堂之上，然其心無異於山林之中，世豈識之哉！徒見其戴黃屋，佩玉璽，便謂足以纓紱其心矣；見其歷山川，同民事，便謂足以憔悴其神矣；豈知至至者之不虧哉！今言王德之人而寄之此山，將明世所無由識，故乃託之於絕垠之外而推之於視聽之表耳。⁴²

說「山林」無異於「廟堂」，即是消融了仕、隱之間對立性，由於聖人能隨造化之物情，順自然之本性，用心若鏡，與物無對，所以能應物而不累於物，世人但見其戴黃屋、佩玉璽、歷山川、同民事等外在之「跡」，而不見「其心無異於山林之中」的內在之「冥」，因此「跡」、「冥」遂斷為兩截，可是在郭象看來，此外在之「跡」與內在之「冥」卻是兩相契合的，所以他又說：「夫理有至極，外內相冥，未有極遊外之致而不冥於內者也；未有能冥於內而不遊於外者也。故聖人常遊外以宏內，無心以順有，故雖終日揮形而神氣無變，俯仰萬機而淡然自若。」⁴³在郭象的看法裏，聖人之所以能「常遊外而宏內」，其關鍵在於「無心以順有」，因為「無心」所以能順物之自然，能讓萬物「各任性分之適」（〈達生〉注），所以郭象說「夫無心而任乎自化者應為帝王也」（〈應帝王〉注）、「神人者，無心而順物者也」（〈逍遙遊〉注），既然「無心」以應物，自然能夠因任物情不會為物所累，而體同物情、與物俱冥（〈齊物論〉注：故無心者與物冥），於是物、我的對立泯除，「跡」、「冥」無對，「山林」與「廟堂」的分別也就在「無心」的功夫觀底下一體圓融。

因此，就理論層面而言，當那種根源於道家式人生哲學惟求性分所適、內足於懷的觀點，再配合上「得意忘言」、「跡冥圓融」的思維模式，於是就在仕、隱對立的消融中，產生了「朝隱」的論調，故能「身處朱門而情遊江海，形入紫闥而意

⁴² 同註 21，頁 28。又牟宗三先生釋此段曰：「案此即假託神人以明『聖人之體無』。聖人不只是『跡』，亦有其『所以跡』。『雖在廟堂，無異山林』。雖在山林，不泯廟堂。跡不離冥，冥不離跡。此其所以『圓照』。然世人徒蔽於其跡，而不能透其所以跡，故推開聖人之圓照，而假託於世外之神人。所謂『託之於絕垠之外，而推之於視聽之表』也。」參見《才性與玄理》（臺北：學生書局，民國 78 年 10 月），頁 190。

⁴³ 此郭象注〈大宗師〉「而丘，遊方之內者也」之語，同註 21，頁 268。

在青雲」⁴⁴，既外跡以應物，又內冥以逍遙，居廟堂之高，有權柄之重而無神疲之苦；處林泉之下，有錦衣玉食而無勞形之累，如同梁元帝在〈全德至論〉中所說的：「物我俱忘，無貶廟廊之器。動寂同遣，何累經綸之才。雖坐三槐不妨家有三徑，接王侯不妨門垂五柳。……或出或處，並以全身為貴。優之遊之，咸以忘懷自逸，若此眾君子可謂得之矣。」⁴⁵至此，隱逸與出仕不但再無對立，甚且得到統一，那些崇尚「士當身名俱泰」的知識分子，便能身在廟堂，而其心無異於山林之中，並且這種「居官無官官之事，處事無事事之心」的作法，既可博得「雅遠」⁴⁶的高名，又可維持豐裕優雅的生活，亦復有別於前代，隱含有抗憤時政的不滿，不致招來上位者的忌諱，於是士大夫們便景附風從，更促成了朝隱風尚的流播。

六、結論

總的來看，隱逸在其初始原是針對仕宦問題而發，特別是在古代「學仕不分」⁴⁷的情形下，知識分子之養成其自身之「知識」必有待於「學」，而「學」的內容又多與「仕」有關或以「仕」為目的，及至儒家興起之後，又以深具社會關懷的「道」的承擔者自居，於是知識分子似乎從此就深烙著出仕的宿命性，使得惟有當主觀的

⁴⁴ 此為蕭鈞答孔珪之語，引自（唐）李延壽撰：《南史》（冊二）（臺北：鼎文書局，民國74年3月），卷四十一，列傳第三十一〈蕭鈞〉，頁1038。

⁴⁵ 同註35，（冊七），《全梁文·卷十七·梁元帝》，頁6下。

⁴⁶ 裴頠《崇有論》嘗批判貴無論對道德風俗的危害，所謂：「立言借藉於虛無，謂之玄妙；處官不親所司，謂之雅遠；奉身散其廉操，謂之曠達。」參見任繼愈主編：《中國哲學發展史—魏晉南北朝卷》（北京：人民出版社，1988年4月），〈裴頠的崇有論〉，頁183-207。

⁴⁷ 王仁祥先生於論述古代「學仕不分」的情形時曾說：「子夏曰：『仕而優則學，學而優則仕。』仕與學對舉，學之優者可以入仕，仕之優者亦不可忘學，學仕互通，在孔子之時，皆以為然。《說文》曰：『仕，學也。』此應是封建時代，仕者皆為貴族。而貴族在正式服職事之前，又必先受過禮樂射御書數之六藝教育，具有基本藝能之後，方能勝任愉快。故學者乃學為仕，而仕者又必皆有學，此古代學仕不分之義也。」參氏著：《先秦兩漢的隱逸—從政治史、思想史考察》台灣大學歷史研究所碩士論文，民國82年，第三章〈先秦諸子的隱逸觀〉，頁44。而關於古代士階層的興起及其文化淵源與精神，則參考自余英時：《中國知識階層史論—古代篇》，同註2，〈古代知識階層的興起與發展〉，頁1-92。

外王理想因其客觀時勢的違礙而無法實現時，「隱」的問題才會附帶產生，而這也就是隱逸最原初的附庸屬性與價值。下逮漢末到魏晉南北朝的一段時期，由於四方雲擾，兵燹匝地，復以統治集團的殘殺異己，使得政治氣氛詭譎多變，其所引發的生存處境的迫厄與焦慮，遂使得知識分子不得不在此「世極迍邐」的情況下，重新來思索及調整自己的處世態度。⁴⁸再加以當時學術思潮的轉變，儒家禮教已不足以維繫人心，經學衰微，莊老盛行，凡此，都促使著知識分子不得不重新來思考自己的生命意義和理想、價值，於是他們人生態度乃由外向的、積極的、企圖洋溢的一面轉為內斂的、含藏的、韜光養晦的一面，由一種儒家式的「修己以安百姓」、意欲外王、化成的生命情調，轉變為一種道家式的貴愛其身、獨任天真、追求逍遙自足的生命情調，而此一人生觀的轉折，也正是導致隱逸行為從「仕不遇則隱」、「消極抗憤之隱」一變為「為隱而隱」、「自足其性之隱」的內在心理根源，並且也使得隱逸行為在道家的人生哲學之中，取得了理論基礎、確立了獨立地位、發現了自身的積極意義與價值。

於是由此展開，隱逸乃從仕宦的籠牢下解放出來，走出了儒家式的社會、道德思考，走進了道家式的自我精神天地之中；走出了附屬性的意義、價值，走進了「自目的性」的理想天地裏。其後又有「朝隱說」的出現，在玄學作為一種本體論哲學，其現實意蘊乃是魏晉士人對其所追求的理想人格型態所作的哲理建構的脈絡裏，揭舉「聖人雖在廟堂之上，雖其心無異於山林之中」的主張，再襯以「得意忘言」、

⁴⁸ 關於魏晉時期知識份子的境遇糾結，曾春海先生曾有過一段精警的論述，他說：「魏晉名士們所遭逢的困境與苦悶有兩方面：一方面是彼時置身於社會不同階層在理念與現實利害算計上之矛盾與衝突，感受到不同程度之壓力與彷徨無奈；另一方面是個人所意向之價值理想與現實牽掛間之自我矛盾與衝突。玄學的思想與清談的盡理精神，使他們磨練出深沉的道家形上智慧，以超脫世俗的玄遠慧見，透關的窮致宇宙與人生的終極之理。他們在這一向度上，有清澈見底的自覺性生命，提昇心境，欲超越世俗淺陋的拘絆，回歸自我原始的才性生命本質，在一任意揮灑的率性自得中閃耀出自然情性生命的清暉。可是在另一方面，他們又有一份與世俗命定而不可割捨的聯繫與深情，令他們無法忘懷雖不滿意卻又不得不關切的現實世界。因此，深邃的道家形上智慧與儒家的淑世深情，組合成魏晉名士們生命底層二重性的情理結構。」參看：《兩漢魏晉哲學史》（臺北：五南圖書公司，2002年1月），頁3-24。據此，本文也認為正因為這種「二重性的情理結構」，才導致知識份子有其在「仕一隱」問題上的因難抉擇，並且從一個內在心理根源的角度說，出處抉擇的問題正是此一儒、道「二重性情理結構」的在隱逸論域內的延伸與顯現。

「跡冥圓融」的理論模式，強調「體玄識遠者出處同歸」以「遊外冥內」⁴⁹，於是由此論調出發，貴其得意，忘其荃蹄，從而朝可隱，市亦可隱，甚至隱於市朝為大隱，隱於陵藪為小隱，既不犯忌諱於上，又可適性逍遙於我。且「朝隱」之說一經確立，亦標誌著「中國的隱逸思想發展至此，可謂已達顛峰，此後各代的隱逸思想，大體上均不脫此範圍。我們或可說中國隱逸思想的『典範』（paradigms）至此業已建立，而其思想內涵都可在先秦時代尋得其『原型』」。⁵⁰

再者，猶可加以措意的是，若就隱逸的不同表現型態來看，除了有遵時養晦、避世全身之隱；高蹈塵外、栖心自然之隱；形入紫闥、意在青雲之隱；假與周旋、托迹慢形之隱等不同樣態之外，又有所謂的「充隱」或「假隱」⁵¹。但，無論其表現為何種的隱逸面貌，若訴諸隱逸的本質，則所謂的隱逸本是自我生命的一種價值抉擇，並且在諸多隱逸行為的產生過程中，具有決定性或支配性作用的仍然是主體自身，它是個體精神對自我完善的執著追求，也是在某種人生觀、世界觀以及價值觀的肯認底下，所展現的生命情調或風貌。是以對於隱逸現象的解讀，自當追溯其內在的心理根源，著意於其價值判斷，儘管隱逸雖有不同的樣態可供言說，但這些樣態畢竟只具有「形式意義」，更重要的是在行為背後所蘊含的精神底蘊，而這也

⁴⁹ 郭象於注〈大宗師〉「畸人者，畸於人而侔於天」一語，謂：「夫與內冥者，遊於外也。獨能遊外以冥內，任物之自然，使天性各足而帝王道成，斯乃畸於人而侔於天也。」而莊耀郎先生論之曰：「內冥者，曠然無懷，無心者也。冥既是修養也是境界，即工夫即境界，能遊外必先冥內，而所謂之冥內，亦可以由能否極遊外之致體證之，然而人生天地間，必然要待人接物，則順物自然，使萬物足其性分，如此則帝王道可成，這是異於人為而任其自然。」見《郭象玄學》（臺北：里仁書局，民國 88 年 9 月），第十一章〈獨化論與玄冥論〉，頁 308。

⁵⁰ 見劉紀曜：〈仕與隱—傳統中國政治文化的兩極〉一文，收於《中國文化新論·思想篇一》（臺北：聯經出版社，民國 78 年 8 月），頁 323。

⁵¹ 《晉書·桓玄傳》記云：「玄以歷代咸有肥遁之士，而已世獨無，乃徵皇甫謐六世孫希之為著作，并給其資用，皆令讓而不受，號曰高士，時人名為『充隱』」，見（唐）房玄齡等撰：《晉書》（臺北：鼎文書局，民國 68 年 2 月），卷 99、列傳第 69，頁 2593-2594。至於「假隱」，《太平廣記》引唐·胡璩《談賓錄》：「（盧藏用）隱居之日，頗以貞白自銜，往來於少室、終南二山，時人稱為假隱。」見（宋）李昉：《太平廣記》（臺北：新興書局，民國 62 年 11 月），〈詔佞二·盧藏用〉，頁 931。又《新唐書·隱逸傳序》亦云：「然放利之徒，假隱自名，以詭祿仕。肩相摩於道，至號終南、嵩少為仕途捷徑，高尚之節喪焉。」見（宋）歐陽修：《新唐書》（臺北：鼎文書局，民國 68 年 2 月），卷 196、列傳第 121，頁 5596。是知此輩但權借隱逸為手段，以邀名爵，其隱逸行為不過是帶有功利目性的終南捷徑，猶如孔稚珪在〈移北山文〉中所譏諷的「雖假容於江皋，乃纓情於好爵」。

正是本文問題意識的聚焦之所在，所以就隱逸的「目的動機」來看，隱究竟是爲了某種外在的目的，還是隱的本身就有其獨立的意義和價值，也就是說，當個體在面對自我生命的價值抉擇時而選擇隱逸時，這個隱逸是「他目的性」的還是「自目的性」的，是一種植基於儒家式價值底蘊的「權變」，還是根源於道家式價值底蘊的「順性」⁵²，仍然是理解六朝隱逸文化內在脈絡的主要線索。其次，這樣重「心」不重「迹」的方法進路，不但是本文研究的論述脈絡，同時也正體現了六朝隱逸文化在「體玄識遠」、「得意忘言」以玄心應物的玄學風尚下，從「迹隱」到「心隱」逐漸看重其精神內蘊，追求蕭散不羈、恬淡自得、「心迹雙寂寞」的發展脈絡。

因此，說隱逸文化的新轉向，是在考索隱逸現象之所以產生的邏輯起點的前提下，並通過儒、道兩家隱逸態度的對比，考察隱逸從原初的道不行、仕不遇之隱，向爲隱而隱、自足性分之隱的轉變，且此一對比它所預設的方法論意識及目的指向，無非就是在探究中國古代知識分子面對仕、隱問題時的哲學反省，試圖擺落以社會、歷史背景等外在因素爲進路的解析活動，而從隱逸行爲內在的心理根源、從其背後所涵攝的理論基礎，將之置於世界觀、人生觀、價值觀等層面上來加以詮解，這是行爲向理論的還原⁵³，也是行爲向理論還原的類型化表述，進而希望能在此一類型的簡別中，突顯出老莊思想對於「隱逸旨趣的轉向」所扮演的積極作用。並且，所

⁵² 關於「權變」及「順性」，李連霞、王加鑫二位先生認爲：「儒家隱逸講求的是權變，終極目的是治國安邦」、「道家隱逸直抵人的心靈深處，從人的心性本體著眼，要求順性而爲」。見〈解讀隱逸〉，《河北理工大學學報》（社會科學版），2007年11月，頁74-77。

⁵³ 勞思光先生在分析「文化」這一概念時，曾將之別爲「文化現象」與「文化精神」兩個面向，所謂的「文化現象」是視文化爲一經驗的存在，而「文化精神」則指文化活動背後之自決自主的成素，它可以被描述爲「自由意志」或「自覺心」。同時，在文化精神的研究中，其基本的原則是將文化現象看作是自由意志或自覺活動之結果。而一個自覺的要求，即是一種價值意識，不同的價值意識即決定不同的活動，而活動的結果即在經驗世界中生一定的事象。因此，當我們面對文化問題時，可有兩種不同的態度：一種是以文化現象爲課題，因之作經驗事實層面的探究；另一種則以文化精神爲課題，因之須從自覺活動來解釋文化之根源，前者生出有關文化問題的經驗科學，後者則生出文化哲學。參看勞思光：《中國文化要義》（香港：中文大學出版社，2000年2刷），第一章、（1）〈文化精神與文化現象〉，頁1-7。而本文所說的「行爲向理論的還原」，即是對於六朝時期的隱逸文化作一「文化精神」面向的探究，意欲從當時的隱逸現象入手，來發抉在此現象背後的心理根源，以一種區別於由外在歷史、社會背景的詮釋角度，來思考當時隱逸活動的特質及其所標誌的歷史意義。

謂的「轉向」，乃是一個對比的概念，是一個附屬性意義的「他目的性」之隱，跟一個「自目的性」之隱的比較，也是一個社會屬性價值跟自我個體價值的比較，因此，這一「轉向」的特徵即在於隱逸自身的獨立地位的取得、獨立意義及價值的貞定，所以說，如果類比於魯迅先生所論，文學能擺脫厚人倫、美教化的禮教框架是一種「文學的自覺」，那麼隱逸文化經此轉折所獲得的積極意義，當可說是一種「隱逸的自覺」，這兩者都可說是「人的覺醒」的時代精神，在不同文化形式上的共同展現，是「人的覺醒」促成了「隱的自覺」，而「隱的自覺」也體現了當時的文化氛圍。