

## 第八章：为为

我们在最后一章中要讨论良心的应用，良心的活动和裁断，讨论个人如何处己以应世。“生生”一章是从社会的、普遍的观点考察的，而这一章则要从个人的、特殊的观点来考察，但考察的仍是个人对社会的态度。“出入之辨”是讨论个人对社会的一种优先和基本的态度，即是出世还是入世？“出处之义”则是讨论个人在社会中如何对待政治，以及其间的利益和承担，即是出仕还是退处？对一职位是去还是就？对一馈赠是辞还是受等等。总之，“出入之辨”主要讲进取和退隐，无为和有为，在历史上涉及儒道之争，所依据的不止是道德价值，还有人所重视的其他价值；“出处之义”主要讲为所应为，为所当为，在历史上主要是儒家内部的分辨，也是严格的道德分辨。

“出入之辨”与“出处之义”涉及到一般原则在特殊情况下的应用，有赖于良心的评判和裁制决断，我们想以此作为一个聚焦点，透视我们前面对良心和义理的讨论，而在传统社会中，“出世抑入世”，以及如何处理“出处辞受进退取与”的问题也确实是士人立身处世的第一义，在今天，我们面对的具体情况虽有所不同，对待社会政治的态度问题亦非知识阶层所专有，但从根本上说，这一问题仍然没有过去，仍然久久地纠缠着我们的心灵。所以，我们选择的问题虽然看起来似乎是一个“过时”的问题，但它实际上并不象它外表那样“过时”，而是一个具有普遍意义的特例。我们前面着重客观地谈行为，谈义理，现在却要突出作为道德主体的个人，突出独特地评判裁断的“一己之心

”。在这一章中，我们还较多地引用了原始材料，其意盖在“多识前言往行以畜其德。”

## 一、 古代“出入之辨”

古代的“出入之辨”明显是个具有精英色彩的问题，庶民在世，一般并不对自己发生出世还是入世的疑问，更不会进行这种抉择。这种抉择有一种精神能力的条件：并不是每个人都能够抉择、也能够孤独的。这种抉择也有社会的条件：并不是任何社会都有可以遗世而独立的现实途径，能使一些人相对隔绝于世俗社会。在佛教传入中国之后，大量寺院的存在，使出世看来对一般人也不构成什么大的困难，但在这之前，出世抑入世却特别为士这一知识阶层所专有，而且，先前的出入世也不象佛教入中国以后的出入世那样有明确的分断，有外在的形式，出世更多地带有一种纯粹个人精神上超脱的意味。个人或者是隐遁山林，或者就呆在世俗社会之中（“大隐隐于市”），但心却不在其中，这也就是出世了。我们现在在这里的讨论，主要是涉及这种出世，也就是说，主要涉及先秦儒道之间的争论，而不是汉晋之后儒释之间的争论。

讨论这个问题对现代社会是不是已经没有什么意义了？我们知道，今天的世界已经联为一体，社会组织日益繁复严密，“合理化”倾向不断加强，人越来越难逃离社会的控制了。倘若真要在二十五史之后续写纪传体的历史，大概很难再列“隐士”这一类传了。那么，讨论出入之辨不是没有什么意义了吗？或者只有作为历史研究的意

义？但我们说过，出世与入世除了直接的社会生活层面的意义，还有一种精神生活层面的意义，对待社会的不同精神状态对于个人生活，最终对于社会生活还是很有影响的。出入之辨带有一种精英色彩，但不是别的类型的精英色彩，而主要是文化精英、知识精英的色彩，出入之辨涉及到对于世界，对于人的生命的根本看法，是人对于这世界，尤其是人类社会的一个优先和基本的态度。确实，这一分辩并不在许多人心里发生，甚至在少数产生这一分辩的人心里，这种时刻可能也不多见。但是，这一时刻却是人生关键的一刻，是人生沉思，乃至透悟的一刻。我们可以由此一出入之辨接触到古老人生智慧的根本。我们在这个世界上有无作为，或者说将有何种作为，在某种意义上说，就是首先在这一分辩的基础上决定的。

中国的隐士之风其源也远，其流也长，《诗经·卫风》中有“考”一诗，描写隐者徜徉山水之间、“独寐寤言”的快乐。《尚书》“微子”一篇中记载了微子与父师在殷商将亡时，对进退出处的讨论，微子打算遁逃于荒野，隐居起来。《史记·老子韩非列传》说：“老子修道德，其学以自隐无名为务”，“莫知其所终”，“老子，隐君子也”。根据一位研究中国隐士文化的学者的意见：“自从巢父许由以下，一直到民国初年的哭庵易顺鼎辈，中国隐士不下万余人，即其中事迹言行历历可靠者亦数以千计。”<sup>①</sup>梁漱溟把隐士列为中国文化的十四个特征之一。<sup>②</sup>我们下面就来考察出入隐见的各自理由，让我们从孔子之遇隐者谈起，《论语》中记载了5次这样的相遇：

1.子路宿于石门。晨门曰：“奚自？”子路曰：“自孔氏。”曰：“是知其不可而为之者与？”（《论语·宪问》）

2.子击磬於卫，有荷蕢而过孔氏之门者，曰：“有心哉，击磬乎？”既而曰：“鄙哉，乎？莫己知也，斯已而已矣。深则厉，浅则揭。”子曰：“果哉！未之难矣。”（《论语·宪问》）

3.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。（《论语·微子》）

4.长沮，桀溺耦而耕，孔子过之，使子路问津焉。长沮曰：“夫执舆者为谁？”子路曰：“为孔丘。”曰：“是鲁孔丘与？”曰：“是也”。曰：“是知津矣。”问於桀溺。桀溺曰：“子为谁？”曰：“为仲由。”曰：“是鲁孔丘之徒与！”对曰：“然。”曰：“滔滔者天下皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？”而不辍。子路行以告。夫子怃然曰：“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与？天下有道，丘不与易也。”（《论语·微子》）

5.子路从而后，遇丈人，以杖荷。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。子路曰：“不仕无义。长幼之

节，不可废也；君臣之义，如之何其废之？欲洁其身，而乱大伦。君子之仕也，行其义也。道之不行，已知之矣。”（《论语·微子》）

从孔子之遇隐者可见，倒是隐者有些主动，甚至咄咄逼人。他们差不多总是先说话，但说完话又避开，并不真正与孔子对话。他们都是很坚决的隐者，对世界与人生有自己很坚定的看法，这些看法和孔子所持的看法不同，但他们私心又对孔子抱有敬意，所以不免有些遗憾而不忍不言，然多言亦失隐者风度。隐者多有愤世嫉俗之心，然而，他们没有被当时的世俗完全淹没，在旷野上能遇此等不俗之人，天地间能容此等不俗之人，反而令今人对当时的世界生起一种追思之情，实在说，隐者和孔子在世间都是同一种人，虽然取道不同，其不趋俗不从众则一，所以双方都未免有惺惺惜惺惺之意。

这些隐者大都自食其力，他们或荷蕢，或耦耕，或隐于卑微的职业。我们对他们不知其名，（“接舆”“荷蕢”“长沮、桀溺”“晨门”“丈人”都是就其事而举其“名”）也不知其所终。从孔子对他们的态度看，他实在是很想与他们交谈的，他在遇见狂歌之接舆时，特意下车，欲与之言；在子路遇见丈人而告时，他特意使子路反见之，然却不得见，不得与之言。孔子在听了子路所告长沮、桀溺之言后恍然而叹，夫子其时有不得已乎？其有忧患，其有无奈乎？然而，在此种无奈之后，不是可以见到一种以大无畏行此大无奈之勇者的意志和仁者的情怀？

孔子遇到这些隐者，大致都是在孔子 55-68 岁，为实现自己的社会理想和政治抱负周游列国的时候。孔子十五即“有志于学”，好学好问不倦，在初仕鲁的十余年间，他都是做小官（如“委吏”、“乘田”），其意主要不在从政，而在谋生，这十余年实际上是孔子的一个“工读”时期，至 30 岁，孔子毅然辞仕而专一讲学，自此至 51 岁，几二十多年均是讲学期（其间仅适齐一次），如果加上前面的“工读”期几达 35 年，其准备不可谓不长，其积累不可谓不厚。然而，积累到一定时候不能不求用，其救世明道之心随世益颓，道益明而更趋迫切和沉重，并且光阴荏苒，时不我待，故孔子五十再仕鲁时即旨在行道，而在父母之邦不能行其道之后，又周游列国。在周游列国的后期，孔子实在已经清楚道不可行于今世，但仍在努力尽其所欲尽之责。

隐者的隐逸当然自有其积极的或正面的追求，但他们劝孔子的理由则主要是“知其不可而勿为”。晨门、荷蓑者，接舆、长沮、桀溺、丈人虽然说法不同，但却可以归结到一点：今之世道不可为，今之政治不可为。因此，不如避世，“斯已而已”。而子路亦承认“道之不行，已知之矣”。那么，为什么要知其不可仍为之？因为，命有在天者，也有在人者，在天者可以说是天命，命运、必然性、或者说偶然性，在人者则可以说是使命，大任、职责、道义。在天者之“命运”实在说也是在人者，即在他人者，在社会者，而在人者之“使命”则要落实到自己。所以，天命纵有，亦常常是未定之天，且是在事过、成败之后言之。故世事不可不为，不可不博。即便真不可为，知道了天命已定，道将不行，个人亦应尽其使命。处不可为之时，亦须有必当为之

行。不管这世界会变得怎样，人应当尽自己的责任和使命。况且，历史未曾没有从一线之天中开出新世界的可能，若人人都仅凭有关不可为的一己之知就束手不为，人世间将一无可为。隐者活得太象纯粹的智者，而孔子却首先是仁者。

子路对隐者的评论基本上是符合夫子的精神的，但就象其性格一样，未免太直、太露、也太逼人。“君子之仕，行其义也”，诚然如此；然而，“不仕无义”却不尽然。不仕是否就是弃君臣之义？弃君臣之义是否就是弃人群之道？假如人人都学“丈人”做一个隐者，人类确实难以合群，已成的社会也终将解体，但是根据人性和历史的可靠观察，多数人并不会效法“丈人”。所以，若以子路此言表示一般的人伦道理尚可，若以此言抨击“丈人”则失之过苛。从历史上看，儒者和史家那怕从根本上不赞成具有浓厚道家色彩的隐士，却也认识到他们对于遏制世人的利欲，显示另一种高尚的生活方式的意義。

这里最重要的还是孔子所言的“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与”的大智慧。隐士深契一种隔离性的智慧，我们每个人也都可能在某一时候体会到这一点：人不是完善的存在，而是有缺陷的，有弱点的，人有时与他人保持某种距离对双方都有好处，甚至包括与应当尊敬和亲近的对象保持适当距离，如“事君数、斯辱矣，朋友数，斯疏矣”。人有时要与他所处的社会，他所处的时代保持某种距离，做出某种分别，不然他就可能是一个陷溺的、沉沦的、缺乏自我意识的人。一个成大事、立大业者亦常有一个退隐期、沉默期、孤独期，

这个时期就是一个保持距离、积蓄力量的时期。但是，隐士所持的隔离性智慧却不只这些（在此，我们所说的隐士当然是指真正的、理想的隐士），他们是要彻底地隔离于人世、全面地撤出社会生活，而且终其一生永不复出。

隐者这种与社会和时代的隔离当然不是完全消极的，这种隔离甚至可以说是为了使自己的生命与无限、与永恒联接起来，隔离者旨在追求真实的生命，追求完美、追求“无待”的真人、神人、至人的理想。但是，我们还是要细细体味孔子所说的“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与”这句话，我们承认，这句话中含有一种深沉的悲剧性蕴含，包含着对人与人关系的悲剧性一面的深刻认识，这种认识可以说是孔子与隐者共有的，但是在对待它的态度上却发生了歧异。人确实是有限的，人确实并不完美，但是，一种巨大的力量难道不正是从这种悲剧性的认识中产生出来的吗？难道人不正是要从这种对自己处境的认识中恰当地估量自己，而在有限中做一种无限的努力吗？人怎么可能脱离社会 and 历史文化？人不与人相与能够成就什么？隐者的隔离性智慧是一种深刻的智慧，但孔子的“吾非斯人之徒与而谁与”是一种更深刻也更亲切的智慧。

但是，孔子并非完全否定个人在某些时候退隐的必要性，我们可以再全面和仔细地考察一下孔子的理由。为什么个人对社会的基本态度是入世？为什么在某些时候个人又要退隐？这两个问题我们要联系起来考察。



入世的最一般理由当然是明道济世，行道救世，这是仁者之志。“克己复礼”为仁，“己欲立而立人，己欲达而达人”为仁。所以，令尹子文三仕三去不喜不愠是忠而非仁，陈文子屡离乱邦是清亦非仁。士志于道。士而怀居，不足为士。最高一等的士是“行己有耻，使于四方，不辱君命”，“君子谋道不谋食，君子忧道不忧贫”。所谋何事？所忧何为？君子“修己以敬”，“修己以安人”，“修己以安百姓”。天下愈是无道，愈是要有所承担。“天下有道，丘不与易也。”另外，从个人来说，个人的生命是有限的，短暂的，“日月逝矣，岁不我与”，个人的才能也是要努力发挥出来，并求为社会所用的。

那么，为什么在某些时候又要退隐呢？理由是：第一，不降志，不屈道，“君子不器”，因其有道在身。第二，不辱身，不残体，全身保生。此一全身保生，不仅有对自己生命负责之意，还有“孝”的意味，“父母在，不远游”<sup>③</sup>，“一朝之忿，忘其身，以及其亲，非惑与？”<sup>④</sup>第三，退隐自有其乐，自有其充足的价值，这是最重要的一条理由，这在陈述入世理由时孔子总把济世与修身联系在一起就已见其端倪，并且为后来学者常进而为儒，退而为道，儒道互为表里埋下了伏笔。夫子欲居九夷，又欲乘桴浮于海，并不全是戏言，“君子居之，何陋之有？”孔子赞颜回处陋巷而“不改其乐”，夸曾点“浴乎沂，风乎舞雩”的志趣，并说“吾与点也”，更见出孔子并不纯以退隐为手段，退隐亦不失为归宿。但是这和道家的退隐观仍有差别，两者虽都肯定退隐的自在价值，但道家之退隐是根本的退隐、彻底的撤出，而儒家的退隐则是在退之前要求尽责，在退之后亦不排除复出的可能，所以，儒

者虽然在退隐中亦心安理得，但客观上却有某种无奈。第四，在退隐中更有益于养志、讲学、明道。这就是我们前面说到的一般人的隔离性智慧。孔子也经历了这样一个时期，但是，在此退是为了进，“隐居以求其志，行义以达其道”一语最能说明这一点。

总的说来，孔子不甚执着于外在的行为方式，而是强调坚持内心的道德原则。“君子之与天下也，无适也，无莫也，义之与比。”<sup>⑤</sup>由此，在出处、进退、行止、辞受、取与、言默、穷达等问题上都不固执一端，而是因时而异。但是，孔子的基本立场当然还是倾向于入世和进取。除了上面的理由，这一点我们还可以通过分析下面一种似乎矛盾的说法得知。

孔子说过：“天下有道，丘不与易也。”这意思显然是说天下有道则隐，无道则见。但是，在《论语》中孔子另有7处说到“邦有道”则“不废”，则“知”，则“ ”，则“危言危行”，则“如矢”、则“仕”，则以“贫且贱焉”为“耻”，而“邦无道”则“免于刑戮”，则“愚”，则“不 ”，则“危行言孙”，则“可卷而怀之”，则以“富且贵焉”为“耻”。<sup>⑥</sup>孔子还在1处明确地说到：“天下有道则见，无道则隐。”<sup>⑦</sup>那么，孔子的意思究竟是什么呢？到底是天下有道则隐还是无道则隐呢？

产生这种矛盾是因为这些话是在出入与出处两个不同的层次上说的。出入是第一问，是问个人对人间社会的事要不要介入？出处是第二问，是问如何介入？是否一定要出仕参政？说天下有道则隐，无道则见是在第一个层次，即在对人间社会的根本态度的层次上说的，

在这一层次上，愈是天下无道愈是要入世，愈是要拯民于水火，救世于欲坠，即使“天下滔滔者皆是”，亦要挽狂澜于既倒。这是孔子和儒者的根本精神，⑧“吾曹不出苍生何”，天下愈无道，社会愈黑暗，愈要关切，愈要努力，此为仁者胸怀所不可辞，而假如天下大治，社会臻于理想状态，反而可以退隐山林、田园或书斋，主要做自己有兴趣而非有义务的事。由此推论，我们可以在某种意义上说，理想的社会正是要造成这样一个多数人都可相对退隐，即不必大家都来关心政治的社会，甚至热心问政和直接从政的人越少越好，这就说明政治已上了轨道，其日常运行只需借助一个可以监督和改换的专业集团即可，大多数人则可安心和自由地从事自己有兴趣也对社会有益的工作。另外，人与人之间也可保持一种“游刃有余”的活动空间，相互之间有一定的距离，这种距离包括一种自觉的距离感——即一种并非热乎，而是相对冷淡的态度，以免相互牵扯、相互掣肘，而且这也体现出一种相互之间的尊重。这大概就是庄子所说的“泉涸，鱼相与处于陆，相濡以湿，相濡以沫，不若相忘于江湖”⑨的意思。从个人品行来说，“相濡以沫”固然可贵，而从社会理想来说，“江湖”却比“泉涸”更值得向往。

至于说天下有道则见，无道则隐，则是在第二个层次，即在个人已决定入世甚至出仕之后，考虑政治上的取舍进退的时候说的。这时，考虑的主要不是个人对社会的基本态度，而是个人对政治、对政府的态度。政治的清明状况在很大程度上制约着士的进退。但在这个时候，即使退隐也是具有政治意义的，也是一种政治姿态，而不仅是

上文所言自得其乐的退隐，退不是退去救世心，所以日后有机会仍可进。考虑孔子说话的场合与背景也可帮助我们理解其意思。我们注意到，孔子说“天下有道，丘不与易”时是在与隐者相遇时说的，是第一位的出入之辨，而在说“天下有道则见，无道则隐”则是在评论政治时说的，这句话前面一句是“危邦不入，乱邦不居”，后一句话是“邦有道，贫贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也”。我们从上下文可以看出此处所说“天下”的意思，是指特定的政治或政府，而不是与隐者相遇时所指的“社会”。并且，孔子在说到“无道则隐”时仅1处使用“天下”一词，其它7处都是用“邦”一词。这些都说明在孔子那里，虽然有隐有见，有退有进，但进是第一位的，退是第二位的，前者是仁，后者是智，前者是常，后者是变，前者是经，后者是权，两者并非是对立的，而是可以统一的。

## 二、再论退隐与进取

我们可以再进一步比较一下个人对于社会的两种基本态度，第一种即上述隐者的态度，我们可以再以庄子的思想予以更充分的说明；第二种即孔子的态度，我们可以再以《周易》的思想做一概括。

为什么在阐述隐者的思想时选择庄子而非老子？老子本人最终可能是位隐者，但《道德经》中论述社会政治的言论甚多，给人的印象是作者是一个入世者而非出世者，并且是位非常冷静的入世者。作者主要还是在人世间思考，思考的多是社会问题，政治、外交、军事无不涉猎，而且作者又是从宇宙论、本体论的角度来阐述其人生哲

学和社会理论的，哲学味很浓。这些阐述的口吻使人觉得作者不是处在士的地位，不是处在臣民的地位，而倒是处在君主地位，甚至使人推测作者是位失位的君主或其后裔。《道德经》“代君王立言”的倾向是很浓的，其中考虑的常是全局、整体与大势，当然，这也可以说是因为采取了一种很不寻常的普遍和抽象的观点。

但是，有两个原因还是使老子与隐者联系起来，甚至使他被推为隐者之宗，一是他所论的道的根本倾向是清净无为，这可以用于社会政治，也可以用于个人；二是他的个人气质确实有与社会很不合的一面，他疏离于众人，例如，在《道德经》第20章中，我们可以发现一种深深的孤独感，<sup>⑩</sup>如果太史公说他最后出关“莫知其所终”的话可信，这大概是他出关隐遁的一个原因。

也许正是由于在老子思想中有这些不同的倾向，所以，老子之后的发展才会多途：一如老韩，韩非把老子的思想变成了一种狭隘的法家理论中的人君南面术；二如黄老（实应为“老’黄’”），它在汉初的社会政治中起了实际的作用；三为老庄，这是向纯粹的个人追求的哲学的一种发展，然而，后来却成为主流。

庄子的思想形象鲜明和独特地见之于一幅也许是他的自画像：庄周“独与天地精神往来而不敖倪于万物，不谴是非以与世俗处。”<sup>11</sup>我们要注意此一“独”字：个人可撇开人世而作逍遥游，可不通过人事而独见道，与世无涉，与世无碍，冷淡而不谴是非。人世间一切人们所尊所贵的东西与庄子的个人理想相比都失去了份量。庄子的精神世

界是一个非常美丽和诱人的世界，任何有幸能够进入这一精神世界的人大概都会流连忘返，其中有“肌肤若冰雪，绰约若处子”的“神人”，有“乘云气，骑日月，而游乎四海之外”的“至人”，相形之下，个人在社会中所能得到的东西：如地位、名声、财富、尊贵等当然都显得黯淡无光，得到这些东西的人往往不过是在充当“牺牛”，“神龟”，“祭豕”的角色，而这些角色，庄子一个也不愿做，他宁处穷闾陋巷、困窘织屦，也要保证自己的精神自由。一个体味到“恬淡寂寞虚无无为”乃“天地之本而道德之质”的人，怎么可能舍“醴泉”而食“腐肉”呢？

可是，庄子心底对人间社会又确实不是无动于衷的，他斥责制度的残生害性，痛哭刑场上的死者，提出“千世之后，必有人相食”的严重警告。偶而透露出来一点的庄子心底的那一种忧伤和牵怀执着，看来并不亚于儒者，不同的是他更绝望和无奈，这也许是因为他看不到实现他心中所悬的社会理想的现实途径。我们一直在讨论个人对他人的态度，而庄子也许是第一个接触到社会应当怎样对待个人（不是如何对“一己”或笼统的“一群”，而是对每一个人）的问题。庄子是在社会政治理论的起点上发言的，这里重要的不是得出何种结论，而是使人可以对最根本的事情发问，而不至于视若无睹。

《庄子》中说到一个流放者的故事，说他去国数日，见到认识的人就感到欢喜，去国旬月，见到国人就感到欢喜，及期年也，则见到似人者就感到欢喜。“去人愈久，思人愈深”，人怎么可能离开人呢？那怕人真的很丑陋、很下贱！人只要生而为人，他的命运就

在这一刻被决定了，他就是这其中的一个。虽然庄子讥讽“一犯人之形”就沾沾自喜者，认为说“老曰人耳人耳”者，造化者必以为“不祥之人”，我们在庄子的著作中还是可以看到对人的一种深深关注。庄子说，隐并非自隐，“时命大谬也”，退隐并不全是因为个人的理想和至乐寄于此，也还有深深的失望和无奈，而不做绝望的事是一种智慧。

总之，对世事的失望，对个人无待的精神自由的向往，加上一种灿烂无比的才华和异常精细的美感，使庄子倾向于做出个人宜摆脱社会的羁绊而做一个逍遥真人的结论。美国十九世纪的梭罗有两点很象庄子：一是在社会政治问题上的直指根本价值和毫不妥协的立场：二是力求过一种独立于社会的、重视精神自由漫游的简单质朴的生活。

梭罗不从事任何社会职业，未结婚，独居，不上教堂，拒绝纳税，不食肉，不沾烟酒。梭罗明确地说：“上帝将保证你不需要社会。”<sup>12</sup>但耐人寻味的是，梭罗在西方始终是孤单的、特殊的，他所受到的尊重也是少数人给予的，是一种对特立独行者的尊重，而在中国，庄子不仅给文人、艺术家以强有力的影响，也是许多儒者、士大夫的基本退路。至于作为卜筮书的《易经》，其本义则是要为人的行为提供指导，诚如顾亭林所言：“六十四卦，三百八十四爻，皆所以如人行事，所谓拟之而后言，议之而后动者也。”<sup>13</sup>我们从解释它们的“大象”之辞均是“君子以……”的格式也可证明这一点：<sup>14</sup>即所有的卜筮都是为了达到某一目的而决定行为的进退取舍，不过，这些目的在“大象

”中已经抽象化了。易传与易经的关系最好地证明了解释的力量。通过易传，周易有了成为一种宇宙论、本体论的可能，提供了一种宇宙运行的形上图景，但总的说，易传也还是立足人世的，观乎天文还是为了人文。通过易传而解释的周易基本上反映了儒家的思想、孔子的思想。

在周易中，乾卦显然是中心，它统摄着全部 64 卦。我们就试从进退的角度，借助易传的解释分析此卦：初九是潜隐，是未萌之隐，是隐居养志，立其确乎不可拔之志，“不易乎世，不成乎名，遁世无闷，不见是而无闷。”此一立身原则将贯穿今后，贯穿始终，尤其在九五之后。然而，在九二之前，君子一有可能就必须有可见之行以成其之德，内德必须外化，而且其德、其志本身就是要普施，要济世的，它不可遏制地要外化，潜藏的阳气必须发散出来，因此，就有“利见大人”之“九二”、就有“在田”，“在田”实际还是“在野”，但不再独隐，而是已有师友，可以“学以聚之，问以辨之”。此是进，但尚非大进，而是小进，小进即止，是因为有困厄，所以有“庸言之信，庸言之谨”，要“闲邪存其诚，善世而不伐”，由此到九三，九三主要是守的阶段，要守住自己，此时常有险有难，但只要“终日乾乾”，夕惕若”，终将无咎。此是最困难的时期，但也是最磨练人的时期，是“进德修业”的好时候，从外表看起来是停滞，实则内心大进，正是因此，机会来临，至九四则可大进，可奋力一跃。乾道此时出现变革之象。九二是渐进，此时则是激进，因时机可能稍纵即逝，且自身的准备也不同于昔之九一。九五则是大进所达到的境地，此时已一跃而在天，乘龙以



御天，云行雨施，天下太平，此时个人所抱理想已在社会层面实现，大功告成，个人已与天地合德、日月合明，四时合序。

至此，进已到顶点，然后可分为两面来说：从个人来说，应自动下降，“有道则隐”，如果继续升到上九，则为“亢龙有悔，盈不可久”，此时被迫下降则可能大受挫，甚至身败名裂，摔得粉碎，所以此时个人应功成不居，为而不宰，自动将自己降到与群龙并列而不为首的地位；然自动下降甚不易，能行此者其唯圣人乎！从社会来说，这时候则是要达到一个“群龙无首”的社会，前此，都是讲独龙，此处则是群龙，依靠许多独龙的努力奋进，则达到“用九”，即一个“群龙无首”的社会，一个多元而平等的社会，一个这样的社会反过来又保证了诸龙的各自奋力，各自进取。此乃天道，天则，因为“天德不可为首也”，此时即“天下治也”。古代先贤的洞察力似乎越过了几十个世纪，此一图景虽是从个人发愿，由自我推及他人所得到的，然而却为社会状况提供了一种理想的描述。“九五文言”讲“飞龙在天”之后的情景，也可视作是对社会状况的描述，此时“圣人作而万物睹，本乎天者亲上，本乎地者亲下，则各从其类也”。众人各从其类，各得其所，各尽所能，各有所获，与“群龙无首”正好可以互相印证。除了带有一些圣贤精英论的色彩之外，这几乎完美地符合社会与个人的理想，但甚至这种精英论也不与历史进程全然相忤，如果它被严格地限定在一定范围之内。

个人之进退与社会之理想当然都是伤效天道天则的，是以天道为根基的。虽然象征天道的乾卦中也有退守，以及与此对应的，象征地道的坤卦更是强调积、蓄、守、载等消极性的德性，但是，无疑天高于地，进重于退，这就是乾卦“大象”所概括的：“天行健，君子以自强不息”的精神。

我们可以再将其它各卦有关进退之辞汇拢，以与乾卦的精神相互印证。其中论退隐的如下：

坤卦六四：“括囊，无咎无誉”

蛊卦上九：“不事王侯，高尚其事。”

象：“不事王侯，志可则也。”

复卦初九象：“不远之复，以修身也”。

大过象：“君子以独立不惧，遁世无闷。”

遁卦象：“遁，亨，遁而亨也。”

象：“天下有山，遁。君子以远小人，不恶而严。”

九四象：“君子好遁，小人否也。”

九五象，“遁贞吉，以正志也。”

明夷象：“明入地中，明夷。内文明而外柔顺，以蒙大难，文王以之。

利艰贞，晦其明也。内难而能正其志，箕子以之。”

象：“君子以莅众，用晦而明。”

蹇卦象：“蹇，难也。险在前也。见险而能止。知矣哉！”

象：“君子以反身修德。”

退可分为两种：一种是遇难而退，遇险而止，此时宜韬晦，宜反身修

德，另一种是功成而退，防盈而退，如在乾卦九五之后。

我们再看有关进取之辞：

晋卦象：“君子以自昭明德。”

困卦象：“泽无水，困，君子以致命遂志。”

联系于乾卦，我们说，进也可分为渐进之进和飞跃之进，或者说渐进然后守，飞跃然后退。进还可以分为：一是在有利情况下抓住时机奋进、速进，二是在不利情况下，在险境中亦须冒死求进以“致命遂志”，“舍生取义”。一般遇险宜退，但有时遇险仍须进，因为有更重于“生”，更重于“命”者之“义”。

除乾卦外，其它各卦中论进的文字并不如论退的文字多，这大概是因为卜筮时多为困窘之时，不得不退之时，对占得之卦的解释也就多有退意。但是，64卦的地位并不是完全平等的，乾卦的地位显然最重，而且，其排列以乾卦为首，以未济“作结”，象征着一种积极有为、精进不息的精神，这种精神是周易的基本精神。如果我们参照从总体上解释周易精神的“系辞”，更能明白这一点。

系辞上第10章：“子曰：‘夫易何为者也？夫易开物成务，冒天下之道，如斯而已者也’”。

第12章：“乾坤其易之蕴邪？乾坤成列，而易立乎其中矣。乾坤毁，则无以见易，易不可见，则乾坤或几乎息矣。是故形而上者谓

之道，形而下者谓之器，化而裁之谓之变，推而行之谓之通，举而措之天下之民，谓之事业。”

乾坤是易的基本精神，这一精神必须通过全部易象来体现，而易象又是象天地万物之行，效天地万物之动。道是看不见的，它必须外化，必须成器，必须开物成务，造就事业。借用一个基督教的术语，就是“道成肉身”。不成肉身的“道”是残缺不全的道\* 必然萎缩，“或几乎息矣”。内在的一切都必须表现出来，都必须通过“开物成务”得到证明，何况这一精神本身就是不可遏止的精进不息、积极有为的精神，它将把我们带入广阔的价值领域——也是全面的人类生活的领域，并在这一领域中确证自身。

### 三、“出处之义”是否已经过时

“出处”一语源于《易·系辞上》第8章：“子曰：‘君子之道，或出或处，或默或语。’”这里的“出”不是出世的“出”，而是出仕的“出”，所以与“出入之辨”中的“出”的意思相反，不是退，而是进，而且是政治上的进，而“处”则是指退处不仕。退处不仕有暂时的，也有永久的。暂时的退处属儒，也就是我们现在所说的“出处”中的“处”，永久的退处属道，实际上是我们前面所说的“出入”中的“出”。道家的退处不仅是对权力而言，也是对大众而言，不仅想退出政治，还想退出社会。

也就是说，“出入之辨”是儒道之争（后来又有儒释之争），而嵎烈必?出处之义”则主要是儒家内部的问题，与这“义”相对立的是污

行、苟且、乡愿，另外也有狂狷与中行，言与默、穷与达，无?闻与有闻，内心与外行，圣人之心与名心、耻心等分辩。

“出处”是一统称，具体地说，是“出处、去就、辞受、取与”。“出处”是个人对政治的基本态度：仕还是不仕？“去就”则是对一定的职位而言，去是辞官，就是就职，也包括从低职就高职。“辞受”与“取与”则涉及到对待由政治、职位所带来的经济利益的态度，“辞受”主要指是否接受由君主或他人馈赠的礼物、金钱（尤其在先秦）；“取与”与“辞受”接近，但更具一般意义，也更为主动，尤其是“与”，还包含有向他人馈赠的意思。“出处”含义虽可广可狭，但却集中表现为一种对待政治的态度，焦点还是在仕与不仕。

很显然，古代的“出处”，或者说“仕不仕”的问题，主要跟士这一阶层有关。在一个社会中，要发生“出处”问题，必须是既有这个必要，也有这个可能。在古代中国，这种必要性在于中国社会没有封闭的贵族阶层，君主必须与士大夫共治天下，必须“贤贤”而不能依赖“尊尊”和“亲亲”，必须利用士这一“流动资源”；其可能性则在于士这一阶层确实客观上有某种这样的选择自由，有进退的通道和余地，也在精神上具有这样的使命感、责任心和抉择能力，总之，这是我们必须承认的一个历史事实，我们现在不打算再去追溯更深的原因，而是要问：如此说来，“出处”的问题对于今天已经打破士居中心这一格局的社会还有没有意义？

如前所述，“出入之辨”对于现代中国人的意义早已不在执着于那一种外在的生活方式，而是在于对待社会的基本态度：即是进取还是退隐，是有为还是无为。同样，“出处之义”对于现代中国人的意义也不在执着于某种外在的行为方式。

首先，传统儒家的“出处之义”虽然主要涉及的是政治领域，并且具有特定的精英论色彩——基本上只与士这一阶层有关，但它所力图贯彻的精神却是一种具有普遍意义的道德精神：即在任何情况下都不能苟且，而是要遵循义理，为所应为，为所当为。“出处”基本上是一个义利问题，而义利问题是对每一个人都存在的，而不管他是谁以及他是否从政。

其次，社会的伦理应当是诉诸原则的伦理，但是，个人在应用道德原则时，由于复杂多变的境遇常常不得不依靠一己良心的裁制决断。所以，良心对一般原则的诉诸与良心根据具体境遇的自我裁断两者实在都不可偏废。“出处”的问题可以说如此强烈地凸现出良知自我裁断的作用和意义，以致一些儒者认为出处一事是一件他人不好妄加评论，更不能越俎代庖，而是必须特别依赖于当事人自己的良知裁决的事情。宋儒胡安国说：“至于行己大致，去就语默之义，如人饮食、其饥饱寒温，必自斟酌，不可决于人，亦非人所能决也。”<sup>15</sup>我们在强调过义理原则的重要性之后，再以“出处”为例来谈良心在具体境遇中的自我抉择，不仅可以展示良心的具体应用，亦可防止前论?流向偏颇。

再次，出处可以说是迹、是行、是事关廉耻的大节，是人禽之分，高尚与堕落之分的关口。今日从社会的角度论道德，说做人，应从何处入手？是从心性、境界入手，还是从行为、大节入手？前者总有精英论痕迹，后者却能对所有人开放；前者可能造就数个崇高君子，后者却能撑起社会基本纲常；何者为急？何者为要？在传统的精英等级制社会，人们常说要由好的学风影响和造就好的士风，由好的士风影响和造就好的民风，但是，在一个士已处于边缘，或者说已融化于民的社会里，在一个不再是“君子之德风、小人之德草”的时代里，这一次序是否还有现实意义？而且，即使从士这一阶层来说，看来也必须首先重视砥砺名节，立定脚跟。顾亭林有感于明末清初的学风之日弊，曾经不无忧虑地说过：“是故性也、命也、天也、夫子之所罕言，而今之君子之所恒言也；出处、去就、辞受、取与之辨，孔子、孟子之所恒言，而今之君子之所罕言也。”<sup>16</sup> 所以他在道德上强调从基本的做起，不说“成圣成贤”，而只说“行己有耻”，自子臣弟友之至出入、往来、辞受、取与之间，皆有耻之事也，耻之于人大矣！……士而不先言耻，则为无本之人。”<sup>17</sup>

最后，即使就传统“出处之义”的特定意义而言，这一意义在今天看来也仍然没有完全过时。近一百多年来，这一问题仍然纠缠着中国的学者，甚至把他们逼入了更加困惑的两难处境。“出处”的形式当然已经改变，但是对政治采取何种态度的基本问题依然存在，乃至咄咄逼人，使人难于逃避。这不只是一个考虑是否从政的学者才遇到的问题，而是每一个有良知的学者都面临的问题：学术与政治之间究竟

有没有距离？学者要不要介入政治？或者以何种方式介入？介入到什么程度？这些问题压迫学者心灵的份量并不稍减，它的淡化大概得有赖于政治的日益清明或学者对其事业和使命的重新估价，而这些转变都离不开历史的借鉴。

### 三、 先儒“出处之义”

我们现在就来看古人所论的“出处之义”，我们着重谈谈孟子。孟子是一位深沉而“好辨”，使命感极强的思想家。孟子辟杨墨，对老庄却未发一辞，想是当时杨墨影响太大，“天下之言不归杨、则归墨”，孟子辟杨墨是辟其影响，辟其流弊。而老庄的影响尚未著形。孟子与庄子大致同时，两人各自是儒、道两家最杰出的传人，然而却可惜未曾谋面，未曾交锋，否则，两位同样深沉而“好辨”的思想家的相遇一定会很精彩。不过，“默默无闻”倒也正是庄子的心愿，符合隐者的宗旨。

不过，我们在《孟子》中也看到一位不愿沾染人间一切不洁之物的“廉士”陈仲子。陈仲子耻其兄为齐卿而避兄离母，自食其力，以至有一次饿得三天没吃东西，耳朵没有了听觉，眼睛没有了视觉，看到井边有一个金龟子吃掉大半的李子，爬过去吃了，耳才复聪，眼才复明，孟子虽尊其为齐士“巨擘”，但认为若推广其操，则必须把人变成蚯蚓才能办到。毕竟，很难知道仲子所住的房子，最初是象伯夷一样廉洁的人所盖，还是象盗跖那样的强盗所盖，他所吃的粮食，是象伯夷一样廉洁的人所种，还是象盗跖那样的强盗所种。如果把仲子的原则推广到极致，则任何物品的最初来源都是可疑的，都是可能不清白



的，所以个人也许只需做到一件东西到他这儿的来路必须正当就行了，他取得它的方式必须正当，再远，则非他所应为，也非他所能为，甚至能知，但是，这可能也正是仲子的意思？孟子批评的只是推广仲子的思想可能产生的流弊：即一种使人与世间断绝联系，不食人间烟火的倾向。

仲子之廉之清，虽无直接的政治针对性，但看来甚至有甚于伯夷，《淮南子·汜论训》说他“立节抗行，不入污君之朝，不食乱世之食，遂饿而死”。仲子之清是有所肯定、有所遵循的，他遵循的是义，这使他不同于类似庄子那样的要泯去是非、逍遥于世的隐士真人。但在孟子看来，仲子所遵循的义只是小义，人们都会相信仲子不会接受不义地交给他的齐国，但这还只是抛弃一筐饭、一碗汤的小义，而非“亲戚君臣上下”的大义。

在把伯夷，柳下惠、伊尹与孔子作比较时，孟子批评了伯夷的“隘”，也批评了柳下惠的“不恭”，耐人寻味的是，他在这三人中独遗下“圣之任者”伊尹未予批评（虽然他认为伊尹还比不上孔子）。“隘”就是隔，与世人离得太远，“不恭”则是太不隔，使自己混同于世人。这些批评给了孟子一个定位：即处于隔与不隔之间。孟子有很强烈的入世关怀，有很高的社会责任感和救世拯民的政治抱负；但是他也持有同样强烈的具有精英色彩自我使命感，有区别和疏离于众人的自豪感和极坚强的自信。实在说，孟子也主要是一位任者，除孔子外，在其他三位圣者中与伊尹最为接近。孟子虽认为君子有任，君子必

出，但又反复强调君子之出必以其道。周霄问孟子：“古之君子仕乎？”他回答道：“仕。传曰：‘孔子三月无君，则皇皇如也，出疆必载质。’”“士之失位，犹诸侯之失国家也。”“士之仕也，犹农夫之耕也。”<sup>18</sup>仕”为”士”题中应有之义。但是，古之人虽求仕甚急，又甚恶不经合乎礼义的道路来求仕，不经礼义之道来求仕的，就象想结婚的男女不待父母之命，不由媒妁之言而钻洞翻墙私通一样。

为此，孟子对一些古圣贤”干进”的传说做了分辨。他说，伊尹非以”割烹要汤”，而是”非其义也，非其道也，一介不以与人，一介不以取诸人。”“吾未闻枉己而正人者也，况辱己以正天下者乎？”<sup>19</sup>他认为，百里奚也没有”自鬻于秦养牲者五羊之皮食牛以要秦穆公”，此一传言是”好事者为之”，百里奚到秦国已是70岁，以其知虞将亡之智，不会不知道以养牛干进是一污行。孟子又解释孔子出游卫国与齐国时并没有住在君主亲近的宦官家里以求进，而是进以礼、退以义、得之不得曰”有命”。孟子说，圣人行止有不同，但是，”行一不义，杀一不辜而得天下，皆不为也”，则是圣人之所同。<sup>20</sup>

出仕不可以”钻穴”，不可以”穿”，不可以”诡遇”，不可以”枉尺直寻”，不可以”逆取顺守”。因为即使目的是好的，甚至后来的结果也是好的，这手段也会败坏目的，并从长远和整体上仍然有损于人类。目的当然会影响手段，就象那个有一妻一妾的齐人的乞讨肉食，凡求富贵利达者几莫不如此。饥渴者喜欢暴饮暴食，并觉得什么都食之如饴，但这是未得”饮食之正”，同样，一个饥渴名利者将可能无所不欲，

无所不为，所以要注意使心灵免受饥渴之害。这是从目的上反省，对欲望的限制，“人之所贵者，非良贵也。赵孟之所贵，赵孟能贱之。”<sup>21</sup> 从而“养心莫善于寡欲”。<sup>22</sup> 对自我来说，此不失为务本之为。

但是，从普遍的观点来看，更重要、更紧迫的还是手段，因为手段就是行为，而目的的实现只是一定的状态或结果，道德的基本领域不外乎行为或手段。手段不正也必然败坏目的。所以，以为可以用不正当的手段先取得某一职位再做好事的人将铸成大错，这种事前就抱有的自我宽宥、自我辩解，决不同于事后的醒悟和纠正。

孟子不仅强调出处必以其道，而且透出一种大丈夫的豪气，一种高度的士的尊严感。“说大人，则藐之，勿视其巍巍然。”<sup>23</sup> 因其显赫和富贵，若我得志，皆我所不为也。“彼以其富，我以吾仁，彼以其爵，我以吾义，吾何慊乎哉？”<sup>24</sup> 这种态度与孟子的个人气质和时代都有关系，但根本还在于孟子深信道高于势，德高于位，道义至尊至贵，故有挟贵、挟勋而问者皆不答，不肯轻易造朝见齐王，认为非道不受一簞食，而为道受天下亦不为泰。孟子去齐时，对欲为王挽留者态度甚为傲慢，明告他君主应使贤者安其身，但在离境时又缓缓而行，以致有人以为他有干禄之意，孟子答道：这是因为王用我可以安定天下之民。我希望王改变态度，把我召回，难道我一定要象那种见君不纳谏便马上怒形于色、急速离开的小丈夫吗？

这两种态度看似矛盾却不矛盾，关键是因为有“经”有“权”。孟子从气质上说最接近伊尹，但就理想而言，则最倾慕孔子。孟子是负大

任者，亦是“经权”的大家，其论述“出处”之“权”甚精微。纵横之士也讲“权”，但此“权”不同于彼“权”，此“权”是有“经”之“权”，此“权”是仁者之智，“权”说明先儒不仅考虑到动机，也考虑到效果，要在复杂多变的情境界做出正当的抉择必须有“权”，有“权”才能使道德落到实处。

孟子引墨杨为戒，说“子莫执中”，然而“执中无权，犹执一也，所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。”<sup>25</sup>虽然“男女授受不亲”，但嫂溺必援之以手，此即为“权”。礼与食相比，当然是礼更重，但是，这并非是说在任何情况下都宁愿饿死，或者宁愿鳏居也不能违反那怕很轻微的礼，不宜拿“礼之轻者”与“食之重者”、“色之重者”相比；而是要问：岂能为怕饿死而“夺兄之食”，为防鳏居而“逾墙搂东家处子”？也就是说要在同等的层次上比较和权衡。权即权衡、选择。“鱼，我所欲也”一章讲的也是“权”，那是生死之“权”，是在较特殊的边缘状态中的“权”，而我们现在尤要注意的是个人在政治生活中的出仕之“权”，辞受之“权”。

古之君子出仕有“三就三去”：第一种是有礼听言才“就”，否则即“去”；第二种是虽不听言，但有礼，此亦可“就”，礼衰才“去”；第三种是不听言亦无礼遇，只是周济使不死，若陷于饥寒交迫，此亦可“就”，但只是免死而已，稍能活即“去”，故曰“三去”。显然，第二种、尤其第三种“就”都是暂就、将就、屈就和俯就，不久即将离去，只有第一种“就”才是平就和真就。在孟子看来，对负有道命的士来说

似不存在高就的问题，所以士对优厚的礼遇并不感到受宠若惊，而是“若固有之”，受之坦然。君子之仕的目的就在于君主听其所言而行其道，所以，第二种“就”就是等待，“王庶几改之！”，第三种“就”则只是免死，保身。孟子并不否定可以仅仅为了生存而出仕，只是此时应当“辞尊居卑，辞富居贫”，宁愿做“抱关击柝”的小吏而不立于朝。这时当然仍要尽职，但“君子思不出其位”，“位卑而言高，罪也”，无官守，即无言责。政治责任是随着出仕才出现，随着职务、权力的上升才提高的，失职则应主动去职。所以，不仕时可以称病不见君主，甚至可以“役”也不可以“召”，而出仕时闻君主之召则须“不俟驾而行”。

为什么要强调礼遇？程颐的解释是：“古人之所以必待人君致敬尽礼而后往者，非欲自为尊大，盖在尊德乐道之心不如是，不足与有为也。”<sup>26</sup>另外还有一种对士人，对贤人尊重的意思，所以，据说子思会最后气愤地把给他送肉的使者赶出大门，责备其君不以礼养贤而是畜之。后儒亦不否认为谋生而出仕的行为，宋明大儒如朱子、阳明都曾首肯门生暂弃“圣人之学”而习“举业”，以便得到俸禄而奉养双亲。

孟子说孔子之仕是为行道，但也有“见行可之仕”，“际可之仕”和“公养之仕”。“见行可之仕”是因可以行道而出仕，大致相当于前面所说的第一种“就”；“际可之仕”与“公养之仕”大致相当于第二种“就”，只是“际可之仕”是特殊礼遇，“公养之仕”是一般礼遇；而孔子为“

委吏、乘田”则大概可以属于第三种“就”。古代士无恒产，而当时各种经济利益、甚至基本生存资料都与政治紧密联系在一起，所以有时第三种“就”亦不能不“就”以上是讲标准、讲原则，古人向有把标准和原则落实到人，具体化为人格和榜样的倾向，如说“唯仁者能好人能恶人。”同样，孟子也为出处的权衡原则向我们提供了数个圣贤的形象。如他谈到禹、稷、颜回三人异趣而同道，其异是由于时代条件不同，又说曾子、子思所居地遇寇，一避走一留守，亦是异趣同道。但其中最突出、最鲜明的形象，则为伯夷、伊尹、柳下惠、孔子四圣。

伯夷是“圣之清者”，是儒中的隐者，他虽有强烈的社会责任感和道义原则，责难武王“以暴易暴”，但不欲从政为仕，伯夷的反抗是大无畏的，但纯粹是个人的反抗。他离世俗最远，想着与乡人相处就如穿着朝衣朝冠坐在泥泞中一样。伊尹是“圣之任者”，其社会责任感强烈到只要想到天下有一个普通老百姓得不到尧舜之道的好处，就好象是自己把他推到了沟里一样。柳下惠是“圣之和者”，他是“不羞污君，不辞小官”，给他什么职务他都乐意接受，不给他官做也高高兴兴，但是进退必以其道。他与乡人相处快乐得“由由然不忍去也”，即使他们赤身露体躺在自己身边也不以为意。孔子则是“圣之时者”，他“可以速而速，可以久而久，可以处而处，可以仕而仕”。<sup>27</sup>

再借用一个孔子、孟子都用过的分类。我们可以说，伯夷接近于“狷者”，重在有所不为；伊尹接近于“狂者”，重在积极有为；柳下惠外表看起来象是“乡愿”，但实际上却不是，因为他行为虽然随和，内

心却坚持着确定的道德原则：“柳下惠不以三公易其介”；孔子则可以说是“中道”或“中行”。四人均称为“圣”，“行一不义，杀一无辜而得天下皆不为也”，此是他们的共同点，但行为取舍互有不同。然而，我们要注意，他们虽然各各不同，但孔子和其他三圣又有一个重要的差别：即伯夷、伊尹、柳下惠三人各自都不能采取别人的行为方式，而孔子却可以根据时宜，任意采取其中任何一人的行为方式。其它三圣都各有所执着，或清、或任、或和，而孔子却因时而定，可清、可任、亦可和。这看来正是孟子认为孔子胜过前面三圣的地方，正是孟子说孔子是“集大成者”的原因。而这“胜过”，看来主要是在于“智”，或者说，在于运用这“智”的“权”。“智”受“仁”或者“圣”的制约，“权”也受“经”的制约。“经”就是基本原则，“权”即对原则的灵活运用。

有“经”无“权”便成固执，或偏于狂狷，有“权”无“经”则成乡愿。“权”中要有“经”，“权”要不离“道”，“经”是第一位的，所以宁成狂狷也不做乡愿，孔子说，得不到中行之士与他相交，那就必须与狂狷交往。而在狂狷中，又宁失之于狷，也不失之于狂，因为有所不为更为重要。乡愿表面上最接近于“圣之时者”，最接近于“中道”，在实际生活中两者也确实不易分辨，所以，孔子、孟子最讨厌乡愿，因为乡愿会混淆道德，贼害道德。乡愿非“圣”，而仅仅是“识时务者”，是媚世者，媚俗者，貌德而非德。朱子说：“人有些狂狷，方可望圣人。思狂狷尚可为，若乡愿则无说矣。今之人才说这人不识时之类，便有些好处，才说这人圆熟识体之类，便无可观矣。”<sup>28</sup>

孟子虽强调“任”，强调“出”，但他又反复申言遇有命，君子退处亦自有所安，自有其乐。君子之乐不在广土众民，性不在定四海之民。“君子所性，虽大行不加焉，虽穷居不损焉，分定故也”。<sup>29</sup>君子要尽心、知性、知天：“万物皆备于我矣，反身而诚，乐莫大焉。”<sup>30</sup>最大的快乐源泉是在自己的心里，这种快乐是无待于一切外在条件的，关键的是要“诚”。具体说来则是“君子三乐”，其中最重要的是自己心灵的诚意之乐：“仰不愧于天，俯不忤于人”，围绕此核心的是另外两种快乐：一是“父母俱在，兄弟无故”的天伦之乐，一是“得天下英才而教育之”的讲学之乐。它们都可以看成是第一种快乐的流衍，它们仍然不脱一个“我”字。后两种快乐自然要依赖一定的外在条件，但不是普遍的，而是较具私人性质的条件，而且即使没有它们，也还有一种心不愧忤的快乐是任什么东西也夺不走的，是完全掌握在自己手里的。也就是说，如果在为社会尽力之后，即使是“时命大谬”，劳而无功，自我依然是可以得到快乐的。甚至在儒家内部，儒者也有退路，而不必退向道、退向禅，虽然此时两者只差一间。

我们不想再谈快乐，应该说，即便个人真能独自“得道”，并享受“得道”的欢乐，那么，纵使个人已经尽力，面对人间的苦难，心灵仍然不免要留有深深的缺憾，从而使这种享受并不能成为真正欣悦的享受。更值得推崇的也许还是这样一种态度，就是在穷困中“若将终身”，在利达中“若固有之”，这是一种坦然的态度，它不止是“宠辱不惊”，当然更不是一种避免失态的镇静工夫，而是一种把个人外在的一切看得很轻很淡的基本人生态度。北宋范祖禹从蜀入洛，从司马光编《资



治通鉴》，在首都十五年，不事进取，后迁著作郎兼待讲，直言时事，无所顾避，别人劝他，他说：“吾出剑门，一范秀才耳，今复为布衣，有何不可！”后果遭远谪，卒于边地。总之，坦然不同于快乐，个人的一切遭遇都可视为过眼烟云，但人世间的一切却不可如此看轻看淡，不可视尧舜事业也如“一点浮云过目”，因为人间的苦难不可等闲视之。人间的份量如果依然沉重地压在心上，就会阻止这种坦然变为快乐。

有了这一份坦然垫底，自然就不易在出处之断中受私利的诱惑，而是唯以道义为归。秦汉以后，虽然乡愿之臣层出不穷，胡广、冯道之辈迭居高位，但也涌现了许多坚守出处之义的名节之士，狂狷之士，以及有经有权、出处有道、能够建功立业的中行之士。宋明大儒虽然多谈心性，但其出处也大都灿然可观，虽其后学流弊亦不可掩。二程、象山、朱子、阳明的拯世胸怀与个人节操皆令人感佩不已。迨至明末清初，一代名儒如顾亭林、王夫之、黄宗羲等都坚持不肯仕。顾、黄二人拒应博学鸿词科，拒出修明史。顾亭林说：“故人人可出而炎武必不可出矣，……七十老翁何所求！只欠一死，若必相逼，

则以身殉之矣！”<sup>31</sup>王夫之更是窜身瑶洞，贞固自守，不与外界通声气，晚年居于一荒芜山岗十七年，以其间顽石名之为“船山”，自书堂联曰“六经责我开生面，七尺从天乞活埋”。

## 五、士人出处的历史困境

然而，纵观历史，我们已注意到这样一种趋势，即真欲坚守道德原则的士人儒者越来越强调“处”，强调“守”，强调“狷”，强调“默”了，这当然与“君子难进易退，小人易进难退”的个人品质有关，但主要还是社会条件起了变化。韩非曾有言：“明君不自举臣，臣相进也；”<sup>32</sup>他反对当时君主的礼贤下士，甚至引姜太公杀居士为例，说明不能以赏罚动者均可杀之。耐人寻味的是，在这方面，不是孟子的理想，倒是韩非的理想在后世得到了某种程度的实现。后来，不仅先秦时那种君主为迎贤“拥彗先驱”、“侧行撤席”的情景不可再见，两汉时那种对处士馈赠致问、优礼有加的现象亦不复能睹。姜太公杀居士尚属传言，明太祖杀隐者却是实事。这是不是说明，不仅出仕行道越来越难，退处守道也颇不易了。

张南轩说：“三代以下，上日以亢而下日以委靡”。<sup>33</sup>这看来也可以用作对士之出处演变情况的一个恰当概括。对这种趋势我们当然不宜以今人的眼光感情用事地急于评判。这在某种意义上是一个君主专制下的精英等级制社会发展的必然趋势，和文化的传播、发展和下移也密切相关。先秦两汉时期，如公孙弘、朱买臣一类民间的读书人毕竟寥寥可数，而到了明清，则真有村村可见方巾，处处可闻“琅琅”读书声的气象。文化大大地发展了，也世俗化了，士人大大地增加了，也混杂了，而真正受到社会尊重的进身之路又只有政治一途，就难免争先恐后，趋之若鹜了，所以朝廷亦不再待之如宾，而是防之如贼，科举场屋如“市井”、如“畜栏”，所以，不能不令识古者扼腕。但是，这种演变实在有它自己的逻辑，并在自身中包含有自我扬弃的种子。

我们在这里不再分析这种趋势产生的原因，而是承认这一事实：即士之出处之路确有越来越窄的趋势，可以迴旋的余地越来越小。尤其是出仕难有所为，难以不屈道。朱子门人黄勉斋说“今之出仕，只是仰禄。”<sup>34</sup> 清初富有才华的学者傅山说：“仕不惟非其时不得轻出，即其时亦不得轻出，君臣僚友，那得皆其人也！仕本凭一志字，志不得行，身随以苟，苟岂可暂处哉！不得已而用气，到用气之时，于国事未必有济，而身死矣。但云酬君之当然者，于仕之义，却不过临了一件耳。此中轻重经权，岂一轻生能了。”<sup>35</sup> 我们从这些话中可以看到士人的尴尬处境和深深失望。留在士人手里的主动权越来越少，出仕之路自唐以后主要是科举一途，及第之后，面对日趋硬化的制度又难有作为，所以，从宋儒开始加强的向自我心性儒学的转变，也可以从这种对制度的失望中找到原因。在一个王朝期间，出处越来越成为一个仅仅暂时去就的问题，而在王朝更迭之时，才出现较多根本不仕的遗民，但在这个时候，遗民所面对的与其说是一般的政治，倒不如说是异族异姓。“出处”被局限在一个“民族气节”的范围之内。而且，即使是遗民，也不能不“及身而止”，遗民并不世袭。

据说，元代的两位大儒许衡与刘因，一个出仕，一个不肯出仕。有人问许衡：“公一聘而起，无乃速乎？”许衡回答说，“不如此则道不行”。又有人问刘因为何不肯出仕，刘因回答说：“不如此则道不尊”。<sup>36</sup> 此两种态度从经权独断的观点看自然无可厚非，甚至客观上可以互补。但许衡的“行道”看来主要只是在教化方面有效果，而刘因的“尊道”则更只能确立个人的尊严，而难以扭转整个世风和士风的趋

移。后儒实际上越来越难于“志伊尹之所志”，而只能“学颜子之所学”；只能“明道”、“守道”而难于“显道”、“行道”；只能“为后世立法”而难于“为当世立法”；只能“为往圣继绝学”而难于“为万世开太平”。这就令人产生深深的疑问：如果情况总是这样，甚至每况愈下，那么这“道”是否真的已经弄明白了？或者，这“道”是否适合作为“治道”？如果一代代圣贤都只能“为后世立法”，那么谁“为当世立法”？而已立的“当世之法”又是什么法呢？

对这些问题的探求当属另一个范畴——即制度伦理的范畴，我们在此要说的只是：无论如何，历史上的优秀士人越来越趋于退守，越来越重视气节，虽然其高风亮节至为感人，但从客观的社会观点来看，却不能不是一种悲剧，不能不令我们感到一种遗憾。对气节的重视反衬出社会环境的险恶，气节之士越多，越是说明制度的不完善。所以，从整个社会看，理想的状态不仅是考验气节的境况较为罕见，甚至整个出处的问题也不应再具有头等的重要地位。出处的问题总还是带有某些精英论的色彩，而现代社会正日益朝着平等的方向迈进，职业分殊，职业多途，并且，各种职业不宜再有高下贵贱之分，而是都应受到社会的尊重。进取之路并不只是从政一途，政治才能也决不应凌驾于其它才能之上。一个人履行自己的社会责任和发挥自己的聪明才智可以有更多的道路可供选择。这样，传统儒士的地位也将发生变化。宋儒詹初曾言：“儒者，人之需也，上焉君需之，下焉民需之，前圣需之以继，后学需之以开，故其道大，其任重。”<sup>37</sup> 现代社会的发展将导致不仅这一历史重任的内容要发生变化，而且其中最重的治道之

任也不再是仅仅放到这一社会中的无论那一部分人的肩上，而是放到所有社会成员的肩上。当然，由于社会环境又必须要由有理性的人去改造，所以，在一个相当长的时期内，士或知识阶层又负有当仁不让的优先责任。

所以，即使仅从个人所负的社会政治责任来说，出处之义也仍未过时，若从个人成就崇高的道德人格着眼，那些明辨和严守出处之义的先贤往圣更是放射着永久的光辉，足以为我们的道德行为提供一种永不枯竭的推动力，对我们的道德心灵产生一种巨大而深刻的感召力。

三百多年前，一位儒者吕留良曾说：“今示学者似当从出处去就辞受交接处画定界限，扎定脚跟，而后讲致知主敬工夫，乃足破良知之黠术，穷陆派之狐禅，盖缘德（宋帝年号，1275-76年）以后，天地一变，亘古所未经，先儒不曾讲究到此，时中之义，别须严辨，方好下手入德耳。”<sup>38</sup> 我们如果消除其言中的门户之见，也可以说，道光以后，更是“天地一变，亘古所未经”，从而更须讲究“出处之义”，站稳脚跟。面对一个空前未有的社会的危机与生机并存，民族的耻辱与希望共萌的局面，我们的时代是一个必须起而行动，必须有所作为的时代，然而，愈是如此，我们愈不能急功近利，愈要从道德上考察我们的行为，为所应为，为所当为。只有以正当方式达致的成就才是真正可靠的成就。所以，无论从出处之义的特定历史蕴含

还是从其普遍意义来说，它都将给我们以历久弥新的启示。

-----

①蒋星煜，《中国隐士与中国文化》，中华书局，1943年10月初版。

②梁漱溟，《中国文化要义》，路明书店1949年版。

③《论语·里仁》

④《论语·颜渊》

⑤《论语·里仁》

⑥分别见《论语》“公治长篇”第2、21条，“泰伯篇”第13条，“宪问篇”第1、3条，“卫灵公篇”第15条。

⑦《论语·泰伯》

⑧这也是墨家的精神。墨子亦是一任者，认为天下愈少义而吾愈要急义，参见《贵义》篇。又见《公孟》篇，其中谈到：君子有时不扣不鸣，有时不扣必鸣，这不扣亦鸣的时候就是国有大难，上将攻伐无罪之国的时候。

⑨此语两见于《庄子》的“大宗师”和“天运”篇。

⑩《道德经》第20章：“唯之与阿，相去几何？美之与恶，相去若何？人之所畏，不可不畏。荒兮，其未央哉！众人熙熙，如享太牢，

如春登台。我独泊兮，其未兆；沌沌兮，如婴儿之未孩，兮，若无所归。众人皆有余，而我独若遗。我愚人之心也哉！俗人昭昭，我独昏昏。俗人察察，我独闷闷。……众人皆有以，而我独顽且鄙。我独异于人，而贵食母。”

11 《庄子·天下》。

12 《瓦尔登湖》第302页，上海译文出版社1982年版。

13 《亭林文集》卷四，“与人书”二。

14 在64卦的“大象”中，“君子”作为主语出现53次，“先王”7次，“后”2次，“上”1次，“大人”一次。这说明都是为上层的治者卜筮。

15 《宋元学案》第二册，第1172页，中华书局1986年版。

16 《顾亭林诗文集》，第40-41页。中华书局1987年。

17 同上书，第41页。

18 《滕文公章句下》。

19 《万章章句上》，此章多收为古圣贤辩护之辞。

20 《公孙丑章句上》。

21 《告子章句上》。

22 《尽心章句下》。

23 《尽心章句下》

24 《公孙丑章句下》中引曾子语。

25 《尽心章句上》

26 《近思录》卷七。

27 《万章章句下》。

28 张伯行集解《续近思录》卷七。

29 《尽心章句上》。

30 《尽心章句上》。

31 《顾亭林诗文集》第53页，中华书局1983年版。

32 《韩非子·难三》。

33 《广近思录》卷七。

34 《宋元学案》第二册，第2028页。

35 《霜红龕文》“仕训”。岳麓书社1986年版。

36 此说出自陶宗仪《辍耕录》，又见《宋元学案》第3022页。

但查元史刘因本传，仅载其婉拒最后一次召用，辞甚婉，甚温和，反



复声明自己不是求高名，而实在是因为疾病而不得已。且刘前已有两次应召。

37 《流塘集》，参见《宋元学案》第2040页。

38 转引自钱穆《中国近三百年学术史》上册，第76页，中华书局1986年版。