

拉曼大学

中华研究院中文系

《从〈论语〉所见隐者观孔子进退出处 抉择》

科目编号：ULSZ 3078

学生姓名：赖敏琦

学位名称：文学士（荣誉）学位

指导老师：余历雄师

呈交日期：2015年8月27日

本论文为获取文学士荣誉学位（中文）的部分条件

拉曼大学

中华研究院中文系

赖敏琦

余历雄师

《从〈论语〉所见隐者观孔子进退出处抉择》

2015年8月27日

目次

题目	I
宣誓	II
摘要	III-IV
致谢	V
第一章 绪言	
第一节 研究动机与选题意义	1
第二节 当前研究情况	2
第三节 论文构思与研究方法	5
第四节 研究资料与书目	6
第二章 孔子与隐逸文化之探究	
第一节 中国隐逸文化产生的思想背景	7
第二节 仕途与隐逸文化——孔子一生中的政治起伏	12
第三章 孔子、隐者与隐逸	
第一节 《论语》所见隐者	18
第二节 孔子对隐逸的定义	25
第四章 当理想与现实撞击——孔子的进退出处抉择	
第一节 如何到达心中的理想社会：周礼、学而、为政	29
第二节 虽不能至，心向往之：孔子的进退出处抉择	35
结论	43

参考书目.....44

附录

表（1）《论语》所见隐者之篇章及时代.....21

从《论语》所见隐者观
孔子进退出处抉择

宣誓

谨此宣誓：此论文由本人独立完成，凡论文中引用资料或参考他人著作，无论是书面文字、电子资料或口述资料，均已于注释中具体注明出处，并详列相关的参考书目。

签名：

学号：11ALB03903

日期：2015年8月27日

摘要

言及孔子，众所皆称是为中国伟大思想家与教育家，他那套以出仕为治学最终目的的“学而优则仕”之理念是《论语》一书所具有的深刻思想。然，纵观《论语》几处却可见隐者踪迹。故本论文以《论语》与孔子为主要研究对象，从书中所见隐者加以延展而论孔子的独特隐逸观与其进退出处抉择之间的关系。

孔子作为儒家先驱，后世学者向来注重于探究其“治学”与“为政”的思想内涵方面，却似乎忽略又或是并不将其视为一个“政治家”的身份，忽略了孔子在政治仕途上的表现，以及其相较于“进取”的学而优则仕外、当不得志时“退逸”的隐逸思想内涵形成之部分。有鉴于此，本论文首先就中国隐逸文化产生的思想背景进行探源与了解，再梳理孔子仕途发展上的阶段性重要事件与隐者的出现，以探其与隐逸文化之间的连接点。又在第三章中，寻究《论语》内的所有隐者并对孔子与隐者的交流情况加以补充后展开讨论，以此探讨孔子是如何看待隐逸这一行为、及其对隐逸的定义。最后第四章，则展示孔子致力打造的理想文化社会与春秋未现实社会下孔子仕途之间所产生的冲突，再结合前两章纵横叙述，从而探究孔子心境上的变化与其隐逸观的建构形成还有其在进退出处抉择上不可分割的相互影响关系。

本论文之撰写目的在于强调出将孔子放在一个政治家的位置上，来看其仕途起伏与思想理念如何影响他的独特隐逸观的形成，从而梳理孔子隐逸观与其进退出处抉择之间的关系。

关键词：孔子；《论语》；隐逸观；进退出处

致谢

“吾十有五而志于学，三十而立，四十而不惑，五十而知天命，六十而耳顺，七十而从心所欲，不逾矩。”

——《论语·为政》

白驹过隙，便已然到了十五与三十间之分水岭；学涯路漫，缓慢前行也已路过不同驿站。大学三年，中文系是一从学知识到学文化的质之转变。

感谢论文导师余历雄博士，从一开始选题时的迷惘到最后呈交初稿时的不安，余老师在百忙之中仍然掌灯提点学生在撰写论文中的迷津。而虽然因学生能力不足导致时间上的紧迫，然余老师亦尽责的在短时间内批阅学生的论文初稿并给予改正上的意见，在此对余老师致上十二分的谢意与歉意。

亦感谢大学期间曾给予指导的每一位老师，求学路上不免偶遇疑惑与困境，幸而获得老师们的教导与体谅使问题迎刃而解，让学生安定踏入大学尾声。还有求学期间得遇互相共勉的友人们，金宝山水环绕，幸得一同到处为非作歹让日子增添不少致趣，亦感恩于生活上的互相关照与包容、学业上的互相扶持与交流。

感恩父母在成长中让“储爱槽”从未空缺，使我无所畏惧的面对生活、对很多事情也有坚持的底气。成长中的学习一半来自社会、一半从于父母，感激父母所给予的良好环境以及自身处事态度，让我在成长中获益匪浅、从未迷失。

最后给自己。做的好不好，尽力就是了，虽然有时候有些事仅凭努力怎么足够，但不努力只显得你演技很差。加油、坚持、莫忘初衷。

祝 能立、不惑、知天命、耳顺，然后只要遍观山水，那已是从心所欲。

第一章 绪言

本论文之题目为《从〈论语〉所见隐者观孔子进退出处抉择》，以《论语》与孔子为主要研究对象，从书中所见隐者延展以论孔子的独特隐逸观与其进退出处抉择之间的关系。

第一节 研究动机与选题意义

孔子，又名丘，字仲尼，其作为一个春秋末期之思想家与教育家的身份是众所皆知的，亦是后世学者向来所注重的两大研究方向。作为儒家学派创始人，一般探究孔子之观念，不论是从思想或是教育的角度来作论述，大多都是围绕着《论语》中所提及的“仁”、“德”、“礼”之内容作为论述重点。然于政治方面，虽然学者亦有叙论孔子“为政以德”与“学而优则仕”之理念部分，但却较少触及孔子仕途并将其视为一个政治家来看待。又，固有学者已提出孔子之隐逸观，却忽略了将其隐逸观的形成之因与孔子为达心中理想文化社会所需采取的措举和他的仕途发展概况做上挂钩这一部分。本论文之撰写目的就在于强调出孔子作为一个政治家，其仕途起伏与思想理念如何影响其独特隐逸观的形成，从而梳理孔子隐逸观与其进退出处抉择之间的关系。

第二节 当前研究情况

钱穆（1895—1990），字宾四，是中国历史学家、儒学学者与教育家，主要研究领域为秦汉史、中国思想史及诸子学。钱穆先生对孔子及《论语》颇有研究，曾先后出版的有关著作有《论语文解》（1918）、《论语要略》（1925）、《孔子论语新编》（1963）、《论语新解》（1963）、《孔子传》（1974）、《孔子与论语》（1974）及《孔子略传〈论语〉新编》（1975）。于《论语新解》一书，钱穆先生整理历来各家解说、取诸家之长求归一是，作者致力“先原文，次逐字逐句之解释，又次综述一章大旨，最后为《论语》之白话释义。”（钱穆，1998：8）旨在企图还原最近似孔子之意。又，钱穆先生娴熟经史，并对先秦典籍的考据与阐释功力深厚，其《孔子传》一书以大量古籍如《论语》、《左传》、《春秋》、《史记》等相互参详，描写并印证每个阶段的孔子生平。据作者自身所言，“本书所采材料亦以《论语》为主。凡属孔子之学术思想，悉从其所以自为学与其教育事业之所至为主要中心。孔子毕生志业，可以由此推见。而孔子之政治事业，则为其以学以教之当境实践之一部分。”（钱穆，2002：2）此书重在考察孔子身平事迹，故无特别对儒家学说加以详解、亦无触及孔子隐逸观之部分。

匡亚明（1906—1996）是中国当代著名教育家和思想史专家，其多年专研孔子思想，在学术界有“孔学泰斗”之誉称。匡亚明先生晚年主持编撰的《中国思想家评传丛书》系列，旨在对中国传统思想文化进行全面并系统的总结，此举被称为“二十世纪中国规模最大的思想文化工程”。其在批孔运动（1974）后1985年时就已经写有一本《孔子评传》并由齐鲁书社出版，该书强调将孔子思想本身和

历代封建统治阶级及其御用学者加以吹捧、歪曲和附益的东西加以区别，划分出“真孔子”和“假孔子”，并梳理孔子思想中的积极因素和消极因素。后又于1990年时加以修订，对内容做出增减改动后再次随《中国思想家评传丛书》系列出版。匡亚明先生在重版序言里提出了做学术研究的最重要要点，亦是本论文的研究动机与目的，匡先生为之云：“有同志提出，本书（《孔子评传》）无需用第三章一章篇幅论述孔子时代的社会背景，好像就孔子论孔子就行了，不必去谈论社会背景、社会性质等问题，以免分散注意力。我认为要了解孔子其人其思想的根源，必须首先了解和阐明西周社会的性质，因为寻根究底，孔子受西周影响最深。”（匡亚明，1990：2）他在此书第一章中交代了作孔子研究时其所注意的问题，第二章和第三章则是孔子生平与时代社会背景的处理，第四章开始至第七章，都把论述重点放在孔子人生哲学、伦理、政治等不同方面的思想上，而第八章和第九章，皆对孔子在教育与文献方面的贡献做出肯定。虽然此书并没有提及任何关于孔子隐逸思想方面的研究，但就对孔子儒家学说的基本思想理念提供了一个清晰的面貌。

以上所谈乃是孔子个人方面的研究专著，而与儒家伦理及政治有关的研究著作中，则有2007年出版的杨高男《原始儒家伦理政治引论》。杨高男先生主要从事传统政治文化与传统伦理文化研究，《原始儒家伦理政治引论》顾名思义就是从儒家的伦理思想与政治文化去作论述，探讨中国古代社会政治文化的转型及原始儒家伦理政治的历史思想基础、从《论语》延展出的概念系统及其文化原理、理论建构等。此外属政治范畴下分裂出的隐逸文化方面之著作，有蒋星煜先生的《中国隐士与中国文化》（1992）。此书是中国现代史上第一本专门探讨隐士这一群体的专

著，其中以十个专题探究了中国隐士的形成、类型的区分、政治生活、经济生活、社会生活等。然此书亦有不可忽视的缺陷与不足，笔者翻阅此书深感蒋先生对隐士群体之批判有失公允，其突出描述隐士对社会的消极作用并认为隐士在感情上是隔阂甚至是怀有敌意的。诚如此书并为对孔子之隐逸观做深入研究，其却评孔子云：“《易经》上面有‘不事王侯，高尚其事。’的话，又如孔子他那一套‘天下有道则见，无道则隐。’‘贤者辟世，其次辟地……’‘隐居以求其志……’的违心之论却给于后世一个最深刻的印象。埋藏下了一颗鄙视官吏的心理的种子。”（蒋星煜，1992：11）一语带过的否定则未免过显偏激，本论文正是重在探讨孔子隐逸观由何而成，以求客观还原其思想本义。

在论文方面，则有较多针对孔子隐逸观部分的研究论述，如张立伟（1999）《孔子论隐逸三要素》，主要提出孔子对隐逸这一行为的三大评估条件，并认为若“反之，把‘天下无道’当做自己不努力的借口而自暴自弃，又用有道才见来安慰自己那颗孱弱的心，是难免要被孟夫子斥为‘凡民’的”（张立伟，1991：73）；还有胡志国和刘季冬（1999）《试论孔子隐逸思想中的矛盾》以孔子说过的“天下有道则见”与“天下有道，丘不与易也”为出发点，指出“孔子隐逸思想存在着无可避免的矛盾”（胡志国、刘季冬，1999：72）；张真真（2015）《〈论语〉中的隐逸思想》分类了论语中的隐士类型，并注意到了“从现有的历史资料来可知孔子并没有真的归隐，但这不代表他没有隐逸思想”（张真真，2015：44）提出了孔子自身行为中的隐逸成分。然而，上述的论文作品虽然从不同的视角出发，但内容几乎都仅围绕着孔子对隐逸的定义或看法上来作探讨，从孔子的仕途发展情况及轨迹上

来结合探讨是极少或甚至是没有的，笔者认为倘若关注到了孔子仕途种种对其隐逸观的影响，便可知并无“矛盾”一说了。

第三节 论文构思与研究方法

本论文在论述孔子的进退出处抉择时，最重要的论点便是认为孔子之隐逸观与其仕途发展和他对理想文化社会的追求相互关联，彼此影响。首先在第二章，便对中国隐逸文化产生的思想背景做了一番论述，也展示了孔子在仕途上的高低起伏点，以求带出其与隐逸文化的连接之处。第三章按《论语》一书逐个寻列所提及之隐者，并查视孔子与隐者的交流情况，以孔子对隐者之评价延展其对隐逸的定义。最后一章即第四章，先是言明孔子对心中理想文化社会的寄望与实施措举，再纵横结合第二章与第三章讨论在其理想与现实社会的撞击下，孔子的进退出处抉择以及其独特隐逸观的形成之因。

而有关研究孔子文献资料等疑古问题，笔者取孔子大家匡亚明先生之研究态度，为之云：“一方面充分利用后世特别是明清以至现代考据学者的合理成果，力求在文献材料上不至以伪乱真和夸大失实；另一方面对已有文献特别是离孔子较近的战国秦汉时期的文献以及其他资料中留下的有关传闻轶事，只要在逻辑上是合理的，事实上是合情的，亦适当采用。排除文献使用上的绝对化和作茧自缚，目的是力求拨开云雾，尽可能恢复和再现孔子的本来面貌，这是研究和评价孔子功过的前提。”（匡亚明，1990：15）亦特别重视钱穆先生的《孔子传》一书对司马迁以下各家所作的考订辩证工作，以求还原最的贴近的孔子原本面貌。

第四节 研究资料与书目

本论文撰写时所引用或参考的书目种类分为古今两种。古籍方面主要引用了经的部分：《论语汇校集释》、《四部要籍注疏丛刊——尚书》、《周易集解纂疏》、《孔子家语》和《说文解字注》；史的部分则引用了《新校后汉书注》、《四部备要第四十六册——说苑、列女传、高士传、国朝先正事略、中兴将帅别传》以及《史记》；子的部分引用了《庄子集释》、《韩非子校译》和《荀子集解》；集的部分则引用了《全唐文》。

近代引用或参考资料则包含了书籍与论文两种，并可分为“孔子专著”、“儒家政治、文化专著”、“中国古代文化专著”三大类。第一类中，孔子年谱资料则以匡亚明《孔子评传》中所附的为主；传记则除《孔子评传》外亦参考钱穆《孔子传》；对孔子〈论语〉的思想研究资料则有书籍：李零《去圣乃得真孔子——〈论语〉纵横读》、李泽厚《论语今读》、钱穆《钱宾四先生全集——论语新解》；提到孔子与隐逸的部分主要集中在论文：安小兰《试论孔子的隐逸观》、胡志国与刘季冬《试述孔子隐逸思想中的矛盾》、熊燕华《〈论语〉中的孔子和隐者——兼论孔子的仕与隐》、张立伟《孔子论隐逸三要素》、张真真《〈论语〉中的隐逸思想》等等。

第二类，与儒家相关的政治、文化专著则有：陈卫平与郁振华《孔子与中国文化》以及杨高男《原始儒家伦理政治》；而第三类，中国古代文化相关专著则有：蒋星煜《中国隐士与中国文化》、余英时《士与中国文化》及洪顺隆《由隐逸到宫体》。

第二章 孔子与隐逸文化之探究

首先，在还未探孔子与隐逸文化的关系前，先梳理隐逸文化的思想背景来看隐逸文化究竟如何而来，是否于春秋孔子之前就形成了？后则探讨作为倡导“学而优则仕”的儒者孔子，他和隐逸文化之间又是否具有连接点？故于第二节处做整理孔子生平与仕途过程之工作，以期一窥在不同阶段的仕途发展时孔子所采取的举动。

第一节 中国隐逸文化产生的思想背景

隐逸文化，可谓是中国古代长久以来除官吏文化外的另一支流。“隐”字，《说文解字》曰：“蔽也”（许慎撰、段玉裁注，1981：1283），有蔽匿、潜藏之意；而“逸”字，谓：“失也。……免谩訑善逃也”（许慎撰、段玉裁注，1981：843），有失踪、逃跑之意。故此言“隐逸”合为一词时，义指避世隐居、潜藏不露的行为。而具有隐逸行为者，最初可大略被分为四种范畴，即隐士、逸士、处士与高士¹。按蒋星煜先生所作的《中国隐士与中国文化》一书载：

曾经出仕而退居，固然有称隐士和逸士的资格，处士则做未尝出仕之称谓，一如处女是未出嫁之女子然，宦途蹉跎者，固不得谓之处士，一如嫠妇不得谓之处女也。又高尚本非限于在野之人，官吏之不贪污不倚势而克尽职守者，“高尚”二

¹根据易经“不事王侯，高尚其事”而定名的。易经注疏说：“不复以世事为心，不系累于职位，故不承事王侯，但自尊高慕，尚其清虚之事，故云高尚其事也。”（蒋星煜，1999：1）

字当之无愧。谓高士习用为隐士之谓称已非一日，久而久之，成了隐士的专称²。

(1992: 2)

逸士指的就是逸民，“逸民”一词在先秦时代主要指亡国之君的后裔，但到了秦汉以后则与“隐者”一词混用统称“隐逸之士”之意，大致上两者再无意义上的区别。《后汉书·逸民传》为之云：“或隐居以求其志，或回避以全其道，或静已以镇其躁，或去危以图其安，或垢俗以动其概，或疵物以激其清。”（范晔，1974: 2507）从其可见其指的是隐逸行为与目的上的类型分类而已。而发展至今，我们遂在一般情况下皆把隐士、逸士、处士与高士统称为“隐士”或“隐者”，不再以其身份位置做出划分。

中国隐士文化的起源，因史料的缺乏故目前不得确切而知是起于何时与何人。古人所认为的最早的隐士，是尧帝时期的许由及巢父。《庄子·逍遥游》载尧欲让位许由但许由不愿接受曰：“归休乎君，予无所用天下为！”（郭庆藩，2006: 24），而《高士传》对此事的后续发展做了更详尽的记录，谓许由之后逃逸到中岳嵩山附近的箕山脚下的颍水北边居住。而巢父是许由的朋友，《高士传》曰：“巢父者，尧时隐人也”（皇甫谧，1989: 5），一天巢父牵着小牛到颍水喝水时见到许由在洗耳朵，觉得非常奇怪便上前询问。许由告知巢父是因为听了尧欲禅让皇位给他的一番话，觉得玷污了自己的耳朵，故洗耳，巢父听了批评道：“子若处高岸深谷，人道不通，谁能见子。子故浮游，欲闻求其名誉，污吾犊口”（皇

² 皇甫谧的《高士传》载晋以前九十六人，清高兆的《续高士传》载晋至明一百四十三人，共计两百九十三人，其中没有一个不是隐士。（蒋星煜，1992: 2）

甫谥，1989：6），便牵着小牛到上游喝水。然而，尧时代尚是属于古史传说时代，多被史家看作非信史。而以确切的史料中来看，较早记载了进退出处问题是在《尚书·微子》中，殷商末年纣王暴虐残酷，纣王的长兄微子便与父师及少师商讨道：“我其发出狂？吾家耄逊于荒？”（孔颖达等：1998：48），对自己的进退抉择发出疑问，于《论语·微子》中亦提及此事曰：“微子去之，箕子为之奴，比干谏而死”（朱熹，2012：183），微子在观国必亡后便选择逃奔至周国。然而微子并不被视为隐士，据《史记·宋微子世家》载，后来周武王讨伐纣王得胜，“微子乃持其祭器造于军门，肉袒面缚，左牵羊，右把茅，膝行而前以告。于是武王乃释微子，复其位如故”（司马迁，1999：1335），以示其宽宏不绝殷商之祀、并封微子国于宋，微子遂成周代宋国开国国君，故其逸后又出世、非隐士矣。故此，现在依据信史能确切知道最早被记录下来的隐士当属《史记·伯夷列传》曾为其作传的殷周时伯夷与叔齐，虽并非以“隐者列传”为名目，然文中记载了两兄弟因互相让国而隐居于首阳山，后在周灭殷后拒食周粟饿死，可见中国隐逸文化在很早就开始了。

隐逸行为可说属政治范畴下所分裂而出的文化，它是一种生存方式、特殊文化景象与特殊社会语境下的产物。纵观中国古代隐逸行为的产生，大抵多是政治社会原因所致，统治阶级的强权政治导致政坛昏暗使得洁身自许的士人们仕途艰难，并且部分人类已意识到作为个人的自觉，具有独立的意志、人格与情感。当现实社会与个人理念背道而驰，便产生出了隐逸的思想。所谓“道不同不相为谋”，隐逸思想可以说是不遇的个体对其认为不合理团体（包括社会和政治结构）采取不合作

的一种理念（洪顺隆，1984：1），隐者/隐士通过疏离社会的行为来回避社会，遂选择从政治阶级中分化出来、具有一定程度的反社会性质。《周易》谓曰：“天地闭，贤人隐”（李道平，2006：91），统治者的愚庸腐败是为构成隐士形成的最大要素，譬如春秋战国时期，可谓历史上中国的第一次大动荡与变革时期，激烈的政治与经济变革、各国之间的讨伐与斗争为“士”提供了宽阔的舞台。“士”，在商朝、西周、春秋时代专指贵族阶层；到了春秋末年以后，因文化下移的现象遂渐成为统治阶级中知识分子的统称。“学而优则仕”向来是中国古代文化传统理念，作为读书人在古代基本上都是志在出仕的，然而文化下移的情况导致士阶层的大量产生让其性质起了变化，“士已从固定的封建关系中游离了出来而进入了一种‘士无定主’的状态。这时社会上出现了大批有学问有知识的士人，他们以‘仕’为专业，然而社会上并没有固定的职位在等待着他们”（余英时，2003：15），在这种情况下有部分士人选择以隐待见，大有以此抬高身价博取注意之意，因中国古代有“天下无隐士、无遗善”（王先谦，1988：331）为评断该朝“有道”这一说法。除了这类士人外，亦有另一种对社会的变革所产生的政治概况不满的士人存在，这部分士人完全无意仕途甘心隐逸、一心超然物外故不理政事，在此期间便出了接舆、长沮、桀溺、晨门、荷蓀丈人等隐士。而经过种种原因导致有能力当官却不仕者才会被称为“隐士”（后亦称隐者），其出处是必须具有精英色彩的。

早前隐居的生活范围大多在岩穴山林又或是偏远的乡间之中，如尧欲让位与许由隐居在中岳嵩山附近的箕山脚下居住、伯夷和叔齐则逸于首阳山下，皆是人烟稀疏的环境。因远离城镇，他们在经济上多是自给自足的，自行躬耕纺织、生

活辛劳清贫，这种简朴安定却能满足生存最低需求的生活正是隐士们的基本追求。虽然隐士们在生活物质上较贫寒；但他们的精神世界是十分充实的，隐士深刻了解自己的价值追求取向，有独立的意志与完全支配自己的自主权。因为对自己的操守严格把关，故隐士选择在黑暗的社会现实下遁退以不辱自身人格价值。正因如此，隐士们在中国古代社会中都颇有相当程度高的评价、受到文化社会的敬慕与尊崇，譬如司马迁就把隐士伯夷与叔齐列在《史记》列传的首篇。而相对反面的情况来看，隐士的清高孤介亦导致部分统治者是反隐、杀隐的。如《韩非子·外储说右上》篇里记载的齐国有两位隐逸之士狂裔与华士，表示自己“吾不臣天子，不友诸侯，耕作而食之，掘井而饮之，吾无求于人也。无上之名，无君之禄，不事仕而事力”（陈启天，1963：564），而被姜太公以其“今不为人用，臧获虽贱，不托其足焉。已自谓以为世之贤士，而不为主用，行极贤而不用于君，此非明主之所臣也，亦骥之不可左右矣，是以诛之”（韩非，1963：565）为由而杀掉。但纵观中国历史而言，相较于尊隐；反隐一派为属少数。

隐逸文化可说是中国古代的一种社会现象，产生因素为统治阶级的昏暗腐败与封建社会的强权政治之现实社会背景。士人们无力改变现实、亦不肯同流合污，这种期盼挣脱社会生活的束缚以及对个体价值的追求造成了中国文化中的隐逸情结。虽然蒋星煜先生批评隐者们“不是个人主义者，便是失败主义者”（1992：6），但他们在乱世下坚定的自我意志与高尚的人格节操却是仍我们不能否定的中国传统文化美德。其后，隐逸文化更随着诸子百家的发展，清晰的分化出了各家不同理念的“隐”。

第二节 仕途与隐逸文化——孔子一生中的政治起伏

孔子向来以“至圣先师”之美誉被后世广为人知，而本论文重在探讨孔子进退出处之上，故于此节处整理孔子一生仕途，并以仕途初期、发展期、辉煌期和末期为划分以使其时间线更为清晰。此节将把视角着重在孔子仕途发展上的阶段性重要事件，以观其仕途的建立与分解、以及在孔子一生中隐者之闪现。

孔子仕途初期——至二十九岁时期

鲁昭公七年（公元前 535 年）孔子母亲颜徵逝，孔子时年十七岁。在他安葬母亲不久后，逢鲁国执政大夫季孙氏在家举办宴会款待鲁国的士族子弟，孔子便系着孝麻带前往参加，然而却被季孙氏的家臣阳虎拦了下来表示其主人请的是士人、而非孔子这种身份之人，于是他便又退了回来。从孔子打算参加季孙氏家宴这一举动来看，此时的孔子便已怀有出仕之心了。鲁昭公九年（公元前 533 年），孔子服丧期满后适宋，娶亓官氏为妻；次年返鲁，并得一子孔鲤。鲁昭公十一年（公元前 531 年），孔子二十一岁时在季氏家先后当了“乘田”³与“委吏”⁴之职两回小官，可谓是他的初次“出仕”。

孔子仕途发展期——三十岁至四十九岁时期

³ 管理牧场。

⁴ 古代管理仓库的小官。

鲁昭公二十年（公元前 522 年）正好在孔子三十岁时，齐国国君齐景公与臣子晏婴来到鲁国，孔子参与接见并给予齐景公政治上的意见、点出秦国虽小但能称霸的原因。⁵时三十四岁，孔子适周问学于老子。到了鲁昭公二十五年（公元前 517 年）鲁昭公在与季平子、孟孙氏、叔孙氏的权利斗争中失败，鲁国乱，孔子便到齐国去。孔子在齐国先是作为高昭子的家臣，并通过高昭子成功晋见了齐景公，齐景公问政于孔子，答曰：“君君，臣臣，父父，子子”（朱熹，2012：137）君臣父子都必须遵从周礼规定的名分等级来行事，并教导齐景公节俭为政的道理。齐景公听了非常高兴，欲将尼谿的田地封赐给孔子，然而晏婴并不同意孔子的崇周做法，认为周礼过于繁琐不能很好的教导老百姓。齐景公认为晏婴所言甚是，故不再问礼于孔子。后来孔子听闻齐国的大夫中有人想加害他，而齐景公的态度是：“吾老矣，弗能用也”（司马迁，1999：1541），孔子便返回鲁国继续从事教育事业，时年三十八岁。

返回鲁国后的孔子基本身处杏坛。鲁定公五年（公元前 505 年）季平子逝，季桓子接替他继续操纵鲁国的国君。《史记·孔子世家》录：“季氏亦僭于公室，陪臣执国政，是以鲁自大夫以下皆僭离于正道”（司马迁，1999：1543）但实际的大权其实是在季桓子的家臣阳虎手上。阳虎想请已具有一定声望和影响力的孔子来帮助他巩固地位，但除了因为阳虎曾欺辱过孔子外，孔子认为事于以下犯上者的行为有失节气、有失礼，故不仕，专心修作《诗》、《书》等典籍。

⁵ 详见《史记·孔子世家》页 1540, 1541。（1999）

孔子仕途辉煌期——五十岁至五十五岁时期

鲁定公八年（公元前 502 年），孔子时年五十岁。季恒子的另一个家臣公山不狃觉得在季氏手下做事不如意，便欲利用阳虎并以鲁国费邑为据点来反抗季恒子、又派人去请孔子出仕来帮助他。孔子循道弥久，温温无所试，莫能己用，曰：“盖周文武起丰镐而王，今费虽小，僬庶几乎！”欲往。（司马迁，1999：1543）也许是等待了太久的时机，孔子对恢复一个如周朝般的世代的急切想望让他欲前往尝试，然而最终没能成行。阳虎与公山不狃的叛乱让鲁定公和“三桓”（季孙氏、叔孙氏、孟孙氏）感到深受威胁，开始借重孔子的才干请他出仕。鲁定公九年（公元前 501 年）孔子出任鲁国中都宰，并在一年内以礼治使四方效仿，政绩斐然，后升小司空、又升大司寇。在孔子从政后，鲁国遂从混乱的政坛局面转变至强盛的迹象逐渐引起了邻国齐国的注意。

鲁定公十年（公元前 500 年），孔子随鲁定公赴齐鲁夹谷之会。出发前，鲁定公只带上了车辆随从便打算赴约，孔子当时亦兼任礼相，曰：“臣闻有文事者必有武备，有武事者必有文备。古者诸侯出疆，必具官以从。请具左右司马。”（司马迁，1999：1544）鲁定公同意了，带了左、右司马一同前去。两国国军会面互相揖礼后，齐国分别呈现了属武舞的四方之乐，又请歌妓侏儒来表演宫中之乐，孔子斥训他们不知礼数道：“匹夫而营惑诸侯者罪当诛！请命有司！”（司马迁，1999：1544）齐景公深知自己无理，惧而归还以前所掠夺的鲁国封地来向鲁国道歉，而这件事大大的提高了孔子在政治上的威望。

鲁定公十二年（公元前 498 年），五十四岁的孔子着手改变鲁国“君不君、臣不臣”的情况，史称“堕三都”事件。鲁国的政治最大的问题便是各个私家势力太大，于是孔子提出了拆除不符大夫封邑城墙高度的郈、费、邾三邑的城墙。叔孙氏先堕郈城、季孙氏随后堕费邑，而孟孙氏虽先前同意堕邾城，但家臣公敛处父告诉孟氏：“堕成，齐人必至于北门。且成，孟氏之保鄆，无成是无孟氏也。我将弗堕。”（司马迁，1999：1545）于是孟氏遂反悔，鲁定公率兵攻城不果，“堕三都”没有达到彻底的胜利。又，因齐鲁夹谷之会让孔子的威望震惧齐国，齐人便赠送了美人与马匹给鲁君以扰乱日渐安定的政局。最终季桓子接受了齐国送来的美女与马匹，一连三日不上朝；在祭天的活动后，也不按照礼节规定没有把祭肉分给大臣们。孔子对季桓子的所作所为感到很失望，便离开了鲁国开始长达十四年的周游列国。

孔子仕途末期——五十六岁至逝世

鲁定公十四年（公元前 496 年）孔子离开鲁国后前往卫国，侍卫灵公。卫灵公为对孔子表示敬重，便给予他在鲁国时一样的俸禄。然而卫灵公是一个平庸且缺乏主见的人，《史记·孔子世家》载：“居顷之，或谮孔子于卫灵公。灵公使公孙余假一出一入。”（司马迁，1999：1546）有一次，满怀心事的孔子正在敲磬，隐者荷蕢者路过他的门前，曰其：“鄙哉，硜硜乎！莫己知也，斯已而已矣。‘深则厉，浅则揭’。”（朱熹，2012：160）孔子闻言，叹荷蕢者果断坚决之心，乃无话反驳。在卫国时，孔子每天提心吊胆、害怕被含冤按罪，于是在逗留了十个月后

就离开了。孔子后过匡、到蒲，又于鲁定公十四年（公元前 496 年）返回卫国住在蘧伯玉家。然而住了一个多月后，因觉得卫灵公过于沉溺于夫人南子的美色，故对其感到厌恶，又因卫灵公年事已高惰于朝政，于是孔子便离开卫国。

鲁哀公三年（公元前 492 年），孔子适陈。重病的季桓子看着鲁城感叹到自己因得罪了孔子导致了孔子的离去，所以鲁城最终没有兴盛起来，后又交代他的嗣子季康子说：“我即死，若必相鲁；相鲁，必召仲尼。”（司马迁，1999：1552）季桓子死后，在季康子欲请回孔子时却被大夫公之鱼阻止，曰：“昔吾先君用之不终，终为诸侯笑。今又用之，不能终，是再为诸侯笑。”（司马迁，1999：1552）遂改请孔子弟子冉求。次年，孔子移居蔡国，再至楚国叶地。叶公向孔子询问为政的道理，孔子回答道为政的道理是要能让在远方的人归来、在近处的人拥护。楚昭王曾想把七百里的地封给孔子，但令尹子西阻止楚昭王道：“今孔丘得据土壤，贤弟子为佐，非楚之福也。”（司马迁，1999：1556）楚昭王听了认为很有道理，于是就打消了这个念头。孔子在楚地遇接舆，接舆讽其：“凤兮！凤兮！何德之衰？往者不可谏，来者由可追。已而，已而！今之从政者殆而！”（朱熹，2012:184, 185）孔欲与之言而不得，后来又在离开楚国打算返回蔡国的路途中与弟子遇隐者长沮、桀溺及荷蓀丈人，弟子皆与他们有过交流。

孔子在蔡国时，吴国正攻打陈国，而楚国派兵援助陈国。楚国听闻孔子在陈、蔡的边境上，便派人去聘请孔子出仕。孔子欲接受，却被陈国与蔡国的大夫因害怕其才能使楚国得胜，而将孔子和他的弟子围困在野外，后来由楚昭王调动军队才将孔子从困境中解救出来。时鲁哀公十一年（公元前 484 年），孔子已经六十八

岁了，当时卫国大夫孔文子向孔子询问计谋、打算攻打卫国贵族太叔。仲尼辞不知，退而命载而行，曰：“鸟能择木，木岂能择鸟乎！”文子固止。（司马迁，1999：1557）正好季康子派来了公华、公宾和公林迎接孔子，孔子就结束十四年的周游列国回到鲁国去了。在鲁国时，虽然鲁哀公和季康子也曾向孔子请教治国的道理，然而鲁国最终亦无法重用孔子，孔子自己也不要求官位。

鲁哀公十四年（公元前 481 年）孔子时年七十一岁，作成《春秋》。而在鲁哀公十六年（公元前 479 年）其重病，对弟子子贡叹：“天下无道久矣，莫能宗予。夏人殡于东阶，周人于西阶，殷人两柱闲。昨暮予梦坐奠两柱之闲，予始殷人也。”（司马迁，1999：1564）七天后，孔子便逝世了，享年七十三岁。

小结

孔子二十一岁出任季孙氏家小官，一直到五十一岁才真正意义上的直接为朝廷效力。且在五十岁至五十五岁期间更是孔子政治上的辉煌期，期间因齐鲁夹谷之会提高了政治威望、又使“堕三都”政策以强公室对抗“三桓”。然而这只是孔子仕途生涯中唯一的辉煌时期，若纵观他一生的仕途，不论是帝王的不信任不重用、亦或是被其他臣子阻扰而与可以施展抱负的机会擦身而过，这种人生起伏常在孔子身上上演着。此外，从一开始遇见荷蕢者的无话可驳难，再到遇见接舆后的企图与之交谈，这些面对隐者时的分歧点又代表了孔子在仕途上一个怎样的心态转变呢？此论点将待留本论文第四章第二节处再议。

第三章 孔子、隐者与隐逸

观孔子仕途见其周游列国时曾遇隐者外，于《论语》中亦可寻几处提及到更多的隐者。而见孔子与当代隐者的互动，彼此相互打量抒意，是十分具有玩味性的。为梳理两者之间的双向关系，故先是寻列《论语》中所见隐者、观其条目，后探讨孔子是如何看待隐逸这一行为、又其对隐逸的定义。

第一节 《论语》所见隐者

《论语·述而》载，子曰：“圣人，吾不得而见之矣；得见君子者，斯可矣”（朱熹，2012：99）；又曰：“若圣与仁，则吾岂敢？抑为之不厌，诲人不倦，则可谓云尔已矣”（朱熹，2012：101）。孔子认为，在这个世道上，他已见不着圣人了，只能期望还可见得的姑且只有君子而已，他不敢自称“仁”，更不敢自名“圣”。由此可推，孔子所认为的价值标准首为圣人；其次仁人；再为君子。

圣人，邢昺注疏曰：“谓上圣之人，若尧、舜、禹、汤也”（黄怀信，2008：629）。而其中，孔子所认同的圣人，阅《论语》可知尧⁶、舜、禹⁷矣。其次

⁶子曰：“大哉尧之为君也！巍巍乎，唯天为大，唯尧则之。荡荡乎，民无能名焉。巍巍乎其有成功也，焕乎其有文章！” 《论语·泰伯》（朱熹，2012：107）

⁷子曰：“巍巍乎！舜禹之有天下也，而不与焉。” 《论语·泰伯》（朱熹，2012：107）

仁人，按《论语》载，经孔子评价为“仁人”者有六人，微子、箕子、比干⁸、伯夷、叔齐⁹和管仲¹⁰。而“君子”有三人，是为宓子贱¹¹、蘧伯玉¹²与南宫适¹³。

所经孔子“认证”第二高价值标准之仁人里，身为隐者的伯夷与叔齐竟占了六位名额中之二；又，仁人微子、箕子及达君子标准内的蘧伯玉亦具有隐逸行为¹⁴。这看似吊诡，作为和孔子追求之理念相反面的隐者，孔子为何给予他们如此评价？他和隐者之间的交流，又是一种怎样的概况呢？

整理出《论语》中所见隐者，在文内已道明其为隐者者为“隐居放言”¹⁵的夷逸及“隐者也”的荷蓧丈人，皆集中于《论语·微子》篇内。此外，据笔者翻阅黄怀信先生主撰《论语汇校集释》一书内考察所得，在集释释条内被直接注明出

⁸微子去之，箕子为之奴，比干谏而死。孔子曰：“殷有三仁焉。”《论语·微子》（朱熹，2012：183，184）

⁹冉有曰：“夫子为卫君乎？”子贡曰：“诺。吾将问之。”入，曰：“伯夷、叔齐何人也？”曰：“古之贤人也。”曰：“怨乎？”曰：“求仁而得仁，又何怨！”出，曰：“夫子不为也。”《论语·述而》（朱熹，2012：96,97）

¹⁰子路曰：“桓公杀公子纠，召忽死之，管仲不死。”曰：“未仁乎？”子曰：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之力也。如其仁？如其仁？”《论语·宪问》（朱熹，2012：154）

¹¹子谓子贱，“君子哉若人！鲁无君子者，斯焉取斯？”《论语·公冶长》（朱熹，2012：75）

¹²子曰：“直哉史鱼！邦有道，如矢；邦无道，如矢。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》（朱熹，2012：163,164）

¹³南宫适问于孔子曰：“羿善射，奭荡舟，俱不得其死然。禹稷躬稼而有天下。”夫子不答。南宫适出。子曰：“君子哉若人！尚德哉若人！”《论语·宪问》（朱熹，2012：150）

¹⁴此节注重谈论“隐者”，而虽曾具有隐逸行为但其后又出仕者通常不被世称为“隐者”，故此节对“隐后又仕”者不加以详谈。

¹⁵同列“隐居放言”者还有虞仲，但其后任西周时虞国国君，故此不纳入为“隐者”之列。

“隐”者，还可纳入长沮¹⁶、桀溺¹⁷、伯夷¹⁸、叔齐¹⁹、朱张²⁰、微生亩²¹、晨门²²与荷蕢者²³，前五者亦源于《论语·微子》章节；后三者则来自《论语·宪问》篇。而较为特别的是楚狂接舆与柳下惠（《微子》），集释内所注接舆者皆无使用“隐者”一词、绝大多称其“佯狂”，譬如皇侃义疏曰接舆因身处昭王时，政道无常于是“乃披发佯狂，不仕”（黄怀信，2008：1617）；但翟氏考异载《高士传》内有录：“楚狂姓陆名通”（黄怀信，2008：1617），又有刘氏正义记《韩诗外传》称楚王曾派使者请接舆管治河南时“接舆笑而不语，乃与其妻偕隐”（黄怀信，2008：1619）。而柳下惠虽先是被黜，然其后别的诸侯想请他再出仕时却都他拒绝了，因柳下惠认为“直道而事人，焉往而不三黜？枉道而事人，何必去父母之邦？”（黄怀信，2008：1608）据此故笔者认同接舆及柳下惠是为“隐者”一员。

¹⁶ 何晏集解：郑曰：“长沮、桀溺，隐者也。”（黄怀信，2008：1622）

皇侃义疏：二人皆隐士也。（黄怀信，2008：1622）

朱子集注：二人隐者。（黄怀信，2008：1622）

戴氏注：长沮、桀溺亦楚之隐士。（黄怀信，2008：1622）

¹⁷ 同 16。

¹⁸ 皇侃义疏：夷、齐隐居饿死。（黄怀信，2008：1644）

¹⁹ 同 18。

²⁰ 戴氏注：以其依隐玩世，故品其名为朱张矣。（黄怀信，2008：1641）

²¹ 邢昺注疏：微生亩，隐士之姓名也。（黄怀信，2008：1314）

朱子集注：亩名呼夫子而辞甚倨，盖有齿德而隐者。（黄怀信，2008：1314）

²² 邢昺注疏：此章记隐者晨门之言也。（黄怀信，2008：1329）

朱子集注：晨门，掌晨启门，盖闲人隐于抱关者也。（黄怀信，2008：1330）

刘氏正义：《高士传》：“石门守者，鲁人也，亦避居不仕，自隐姓名，为鲁守石门。”（黄怀信，2008：1330）

²³ 邢昺注疏：此章记隐者荷蕢之言也。（黄怀信，2008：1331）

朱子集注：此荷蕢者亦隐士也。（黄怀信，2008：1331）

刘氏正义：《御览》五百七十六引《论语》注云：“子击磬者，乐也。蕢，草器也。荷此器，贤人避世也。”（黄怀信，2008：1331）

按考察与衡量，得《论语》一书有隐者十二位。为一览索引之便，故列下述

图表；后依《论语》条目，简介所见隐者：

《论语》所见隐者				
	人物	出现篇章		时代
		隐者身份	其他	
1.	微生亩	《宪问》	—	春秋
2.	晨门	《宪问》	—	春秋
3.	荷蕢者	《宪问》	—	春秋
4.	接舆	《微子》	—	春秋
5.	长沮	《微子》	—	春秋
6.	桀溺	《微子》	—	春秋
7.	荷蓀丈人	《微子》	—	春秋
8.	伯夷	《微子》	《公冶长》、《述而》、《季氏》	商末周初
9.	叔齐	《微子》	同上。	商末周初
10.	夷逸	《微子》	—	西周
11.	朱张	《微子》	—	(不可考)
12.	柳下惠	《微子》	《卫灵公》	春秋

表一：《论语》所见隐者之篇章及时代

在《论语》中的隐者可大略分为两种，第一种是被孔子提及但未曾亲自接触过的；第二种则是孔子或是孔子弟子当面遇见过的。

被孔子提及但未曾亲自接触过的隐者有伯夷、叔齐、夷逸、朱张和柳下惠，共五位。第一位及第二位，伯夷与叔齐，处于商末周初。伯夷、叔齐皆是孤竹君的儿子，兄弟互相让国隐居首阳山。周灭殷后，拒绝周粟自己耕种。有人问他们：

“你们不吃周朝的粟食，为何又吃周朝土地生长出来的草木呢？”伯夷和叔齐听后遂绝食，七日后饿死。第三位，夷逸，《论语汇校集释》内载四种说法。第一种，朱子集注、黄氏后案皆言二者不见经传；第二种，翟氏考异载《汉书·地理志》云：“‘夷逸，窜于蛮夷而遁逃。’即言虞仲也”（黄怀信，2008：1640），把夷逸和虞仲视为同一个人；第三种，又翟氏考异载《论语详解》曰：“曰逸民、曰夷逸、曰朱张，三者品其目也。夷、齐、仲、惠、连，五者取其人也。”（黄怀信，2008：1640）；第四种，刘氏正义曰尸子云：“夷逸者，夷诡诸之裔。”（黄怀信，2008：1643）笔者在此按大多现本《论语》载：“逸民：伯夷、叔齐、虞仲、夷逸、朱张、柳下惠、少连。”（黄怀信，2008：1639）之录法，辅刘氏正义所言，大胆同意有“夷逸”为一者之观点。第四位，朱张，《论语汇校集释》内载三种说法。第一种，朱子集注、黄氏后案皆言二者不见经传；第二种，翟氏考异载《论语详解》曰：“曰逸民、曰夷逸、曰朱张，三者品其目也。夷、齐、仲、惠、连，五者取其人也。”（黄怀信，2008：1640）；第三种，戴氏注朱张者，“言阳狂也”、“以其以隐玩世，故品其目为朱张矣”（黄怀信，2008：1641），认为是先有此朱张一人，又刘氏正义言“朱张见《汉书·古今人表》”、“窃以朱张行

事，当夫子时以失传，故下文列诸贤不及朱张，而但存其姓名于逸民之列，盖其慎也。”（黄怀信，2008：1643）既笔者已认同夷逸为一人之观点，故此亦取其认同之缘由，以此赞同“朱张”亦是为一入。第五位，柳下惠，春秋时鲁国人。柳下惠，展禽也，曾任鲁国狱官。《论语·卫灵公》录：“臧文仲，其窃位者与？知柳下惠之贤，而不与立也”（朱熹，2012：165），他因直道而事人屡被罢黜，后不愿同流合污而弃官大隐于市。虽柳下惠不似上述其他隐者那般完全数“避世”者，但以其出处具有精英色彩，有能力当官而不仕、并且此后都不仕退居柳林村，故亦将其列入“隐者”之列。

而和孔子及其弟子接触过的隐者有微生亩、晨门、荷蕢者、接舆、长沮、桀溺与荷蓀丈人，共七位。第一位，微生亩，《通志卷二十八·氏族略第四·以名为氏》载：“微生亩，鲁武城人”（郑樵，2005：1202），是为春秋时鲁国人，因呼孔子为丘，故推测年长于孔子。微生亩年高德劭，遇孔子而讽其周游天下乃是欲逞其口才也；孔复谓非逞己能言善辩，只是痛心顽固不化罢。第二位，晨门，春秋时鲁国人。子路在石门留宿，晨间遇守门人告其是为孔子弟子，晨门乃曰：“是知其不可为之者与？”（朱熹，2012：159）第三位，荷蕢者，春秋时卫国人。孔子时在卫，荷蕢者路过孔门时闻其敲磬声，听出孔不得志的苦闷心事，他认为孔子应当知道世事深浅需识时务的道理，又何必一定要别人理解自己呢？孔子曰：“果哉！未之难矣！”（朱熹，2012：160）。第四位，接舆，春秋时楚国人。孔子适楚遇楚狂接舆，接舆以凤鸟待圣君乃见讥其不隐是为德衰、感劝孔子应避乱隐居不要做无用之功。孔子欲下车与其面对交流，然而接舆却避开了。第五位与第六位，长沮

和桀溺，皆是春秋时楚国人。孔子过山野，遇长沮、桀溺并耕，派子路向他们打听渡口在哪里。长沮得知车上的人是孔子后，答曰其应知渡口在何处，长沮这么说是因为他认为孔子周流天下、知识丰富，自然知道出路。后子路向桀溺问路，反被桀溺询问为何人。在知道子路为孔子弟子后叹世道无常难以改变，劝其“滔滔天下者皆是也，而谁以易之？且而与其从辟人之士也，岂若从辟世之士哉？”（朱熹，2012：185），说完便不再搭理他们、埋头继续耕种。子路回告孔子，孔子怅然言己安能同于鸟兽乎？倘若天下有道，他便也不必去改变了。第七位，荷蓑丈人，春秋时人。时孔子驭车而行，子路步行随后、被落下，巧遇一位用拐杖挑着除草工具的老人，便询问是否见到孔夫子？老人疑是曾耳闻孔子，却答曰：“四体不勤，五谷不分，孰为夫子？”（朱熹，2012：186），便放下拐杖去除草。子路拱手而立，敬待丈人的回答，于是其后丈人便让子路留宿他家，又介绍两位儿子给子路认识。次日，子路赶上孔子后告知孔子这件事，孔子知丈人为隐者，请子路回去找丈人想和他见个面。然而丈人出行不在家，子路留言曰：“不做官是没有道义的行为，长幼之序已不能废，更何况是君臣之义呢？若为保洁自身而不义，这是一种乱伦的行为。道之不行，已知之矣，但行义就是君子的责任。”

从孔子与隐者的交往可知，虽然隐者对孔子的态度似乎并不能称友善、认为孔子在行徒劳无功之举并加以劝诫，但孔子对隐者却是十分赞赏并想与之议论交谈的。作为一个积极用世者，孔子为何会如此欣赏隐者？部分学者认为隐者是《论语》里矛盾的存在，固然孔子与隐者的双向关系并不是同质的，然而必须注意的是，孔子称赞的是伯夷与叔齐的“不降其志，不辱其身”（朱熹，2012：186）、

柳下惠直道事人的“贤”、以及夷逸的“身中清，废中权”（朱熹，2012：187），他所取的不仅仅只是字面上的“隐”，孔子更注重的是隐者具有的过人高洁操守以及不与腐败政权同流合污的道德勇气。故此，他才会把身为隐者的伯夷与叔齐称“仁人”，同时也造就了孔子自己独特的隐逸观。

第二节 孔子对隐逸的定义

谈到孔子论隐，大约最被广知的是《论语·泰伯》里一句：“天下有道则见，无道则隐”（朱熹，2012：106）及《论语·卫灵公》：“邦有道，则仕；邦无道，则可卷而怀之”（朱熹，2012：164），皆表达了在世道和平时就去发挥自己的才干；社会不清明时则躲藏起来隐姓埋名之意。这么做是因为“邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也”（朱熹，2012：106），倘若天下和平时不出仕奉献自己的能力、不得明君的俸禄，是一件可耻的事；天下黑暗时，拥有贵爵财富、得污君的俸禄，亦是可耻的行为。然而，许多学者触及孔子的“隐”时也提到了一些“隐后又仕”的逸民²⁴，那是因为孔子在对古今隐者做出评价的同时也树立了自己对“隐”的理解，虽曰“隐”但并非以隐为其终极目的，隐之举是为了要

²⁴ 《论语汇校集释》载刘氏正义曰：颜师古《汉书·律历志》注：“逸民，谓有得而隐处者。”（黄怀信，2008：1642）。故此，结合孔子隐逸观之缘由，这些逸民将在下列亦统称为“隐者”。

避开腐败黑暗的社会不与其同流合污，那么只要随后的出仕合乎道义，也就合乎了孔子的“隐逸”、亦就不难理解为何这些隐后又仕者²⁵也涵括在内了。

而所避之事，《论语·宪问》载孔子曰：“贤者辟世，其次辟地，其次辟色，其次辟言”（朱熹，2012：159）。就以孔子“不以生存为最终目的”的隐逸观而言，程树德先生指出这“四者虽以大小次第言之，然非有优劣也，所遇不同尔”（黄怀信，2008：1326），这是孔子对隐逸层次的四种追求。第一种，孔子称其为贤人，曰“贤者辟世”。世是时代、代表着整个乱世，而“天地闭，贤人隐”（李道平，2006：91），有贤德的人在乱世不愿与之同为一丘之貉、却又无法有所作为，在这样的情况下为了固守高洁的节操和道德良知，选择了隐居世外成为避世之士。第二种“辟地”是辟危地，孔子曾表明“危邦不入，乱邦不居”（朱熹，2012：106），发现此地不可为便应该离开去需找可以实现自己“道”与“志”的地方，此举亦能保持自己的操守。第三种是“辟色”，若察觉对方（君王）脸色不好时就应当避开，懂得视情况不要做平白无谓的牺牲。第四种“辟言”要避的是恶言，乃有违言而后去也。

对于这四种“辟”的层次，安小兰先生认为归纳起来可分为“避世”和“避人”两大类，选择隐遁世外、与世隔绝的隐逸行为是“辟世”一类；而总体来说是意指避开无道之君的辟地、辟色和辟言皆归类在“辟人”一类。（参考自安小兰，

²⁵ 《论语》隐后又仕者有：后为周朝宋国国君的微子、西周虞国国君的虞仲、春秋末卫国大夫的蘧伯玉、朝鲜国君的箕子、少连。

2004: 119) 而在主讲隐逸者的《论语·微子》篇里，亦记录了有关逸民隐逸层次的条目：

“逸民：伯夷、叔齐、虞仲、夷逸、朱张、柳下惠、少连。子曰：“不降其志，不辱其身，伯夷、叔齐与！”谓：“柳下惠、少连，降志辱身矣。言中伦，行中虑，其斯而已矣。”谓：“虞仲、夷逸，隐居放言。身中清，废中权。”“我则异于是，无可无不可。”（朱熹，2012：186-187）

逸民指的是那些节行超逸、避世隐居的人，里面大多是亡国后的遗民，因受到后来侵入者的压迫或为鼎高洁之心而隐逸起来。但孔子对“逸民”有一番自己的见解，从上述条目涵括的七个逸民可知，孔子之“逸民”除了具有隐避倾向、不仕的“避世”者外，也可指虽然在朝但坚守其道与无道者不相为谋的人。“不降其志，不辱其身，伯夷、叔齐与”，周武王克商时，伯夷、叔齐曾扣其马尝劝谏无果、故认为武王的行为不合道义进而拒食周粟，其后更拒食周朝土地所产物，最后饿死在首阳山下。孔子认为他们能舍身保志、不辱气节的行为是为人品中的顶级，而《史记》更把《伯夷叔齐列传》位居七十列传之首。“柳下惠、少连，降志辱身矣。言中伦，行中虑，其斯而已矣”，少连者，除了被只孔子提及外，朱子集注曰其“事不可考”（黄怀信，2008：1645），但既将其与柳下惠合比，且曰同为“降志辱身”。而按本章第一节所提及的柳下惠之举来看，虽然他们曾在天下无道时为官，但在服侍君主时仍然依道行事、言行举止也合乎法度，孔子欣赏的便是他们这种经过思虑与考量的行为。“虞仲、夷逸，隐居放言。身中清，废中权”，虞仲者，吴仲雍曾孙也，时武王克殷，求泰伯、仲雍之后得虞仲，举其为西周虞国国

君，《论语·尧曰》亦载武王灭商后“继绝世，举逸民”（朱熹，2012：195），皇侃义疏云“举逸民”之“逸民”者是为“民中有才行超逸不仕者”（黄怀信，2008：1731）。然而虞仲和夷逸的具体隐逸事迹并不详，我们只能由条目字面来推测他们不仕乱朝、隐居山林，并且不复言其世务。从《论语·微子》的这个条目来看，在所举出的七人里分类了的其中六人，伯夷、叔齐、虞仲、夷逸是隐居世外的“辟世”者；柳下惠、少连则是趋向辟色的“辟人”者，而《论语》中出现的其他隐者，荷蕢者、接舆辟言，长沮、桀溺、荷蓀丈人辟地，亦皆属“辟人”者。由此可见孔子所说的逸民确实是分别包含了“辟世”和“辟人”两层意思的。

小结

纵览此章所论，在孔子的隐逸观里，说到隐逸行为他并不仅局限于脱离社会的遁世之举，也包括了不高栖绝世但避无道之君的“辟人”之举。更明确的来说，孔子的“隐逸”不执著于外在的形式，其隐所强调的是“隐居以求其志”（朱熹，2012：174），所以不论是“辟世”还是“辟人”，只要坚守了自己内心的道义不受乱伦社会污染，便可得称“隐逸”二字。只有将这两者结合起来，才能一窥孔子独特隐逸观的全部面貌。

第四章 当理想与现实撞击——孔子的进退出处抉择

相较于道家讲“隐逸”是重在追求个体生命精神的绝对自由，可发现孔子的“隐逸”更偏向含有了部分政治主张色彩。为窥究孔子对隐者发表的评价及其独特隐逸观的形成，接下来将先梳理在以孔子身处时代的当时现实社会概况之大背景下，孔子作为一个思想家、教育家、政治家的理想寄望、及为达到心目中的文化社会所需实行的措举，从而来更进一步的探讨这些隐逸思想产生的原因。

第一节 如何到达心中的理想社会：周礼、学而、为政

中国上古社会政治文化从殷商时一切皆听命于天、以占卜解疑的“天命思想”，转变至西周初年所主张天命的转移是取决于人事的“天命靡常”，是一从神权政治转移至伦理政治的过程。而为因袭并损益殷商时代的宗教祭祀仪式，传周公遂制礼作乐，即为周礼。礼，是中国奴隶社会的一套典章制度，它对人的身份做出划分与规范；乐，则调和人的性情、用以表达及化解喜怒哀乐。周礼作为了贵族阶级的政治与生活准则，成为维护周天子的宗法制度的一种工具。在春秋时代的礼治思潮中，进步贵族思想家还把德与作为政治制度的礼乐直接联系起来，把礼乐看作德的规则。（杨高男，2007：41）孔子正是一个以严守礼乐为德的人，在他的母亲去世后准备与其父亲合葬，孔曰：“古者不葬，为不忍先死者之复见也。诗云：‘死则同穴’，自周公以来祔葬矣。故卫人之祔也，离之，有以闻焉；鲁人之祔也，合之，美夫，吾从鲁。”（王国轩，王秀梅译注，2011：548）然而他并不知

道父亲的墓地在何处，于是便先把母亲的灵柩暂时放在鲁城内的街道处。后来谏邑人輓父的母亲告诉孔子其父葬于防山，他才把母亲迁去此合葬以示孝德。而在进入国君宫门时，孔子必定谨慎地低头弯腰、进门后小步快走表示恭敬外，甚至于到了“鱼馁，肉败，割不正，不食。席不正，不坐。食于有丧者之侧，未尝饱也”（司马迁，1999：1561）的地步以示德性。孔子重礼这点在其幼时便可见端倪，《史记·孔子世家》载：“孔子为儿嬉戏，常陈俎豆，设礼容”（司马迁，1999：1538），作为来自破落贵族世家的士族子弟，在文化的熏陶下其小时候所做的游戏便是模仿祭祀礼仪的动作。

而春秋末期是一部礼坏乐崩的历史，是贵族传统大乱套的时代。《史记·孔子世家》里载录了从鲁昭公时的卿大夫“三桓”犯国君，或是季氏的八佾舞于庭；到鲁定公时的家臣（阳虎、公山不狃）犯卿大夫（季氏），皆是有违礼治秩序的现象。孔子对这种以下犯上的行为谴责道：“天下有道，则礼乐征伐自天子出；天下无道，则礼乐征伐自诸侯出。自诸侯出，盖十世希不失矣；自大夫出，五世希不失矣；陪臣执国命，三世希不失矣。天下有道，则政不在大夫。天下有道，则庶人不议。”（朱熹，2012：172）天下是否有道，全看礼乐征伐由谁掌握为标准，然而随着周王室权威的衰微，诸侯国的权利也逐渐流散在各大夫、家臣的手中，原有的秩序瓦解从而导致了世风日下无理无德无规矩，春秋末的贵族们徒有身份地位却无道德学问。

孔子的先祖曾是殷商的王室成员，后降宋国诸侯、又转公卿之家，到了其曾祖孔防叔时因宋国动乱乃迁至鲁国，遂失贵族身份。但即使如此，孔子仍带有贵族

思想、并具有很重的行君子理念。在孔子以前，君子、小人，从根子上讲，从来源上讲，首先是指出生的不同，它是以血统高贵、血统低贱划分的概念（李零，2008：214），故贵族也称君子；到了孔子时，才加以道德高低概念来划分君子、小人，而孔子理想中的君子模样，大抵可从《孔子家语》里窥探。《孔子家语》录鲁哀公曾问孔子怎么样的人是君子，孔子回答道：“所谓君子者，言必忠信而心不怨，仁义在身而色无伐，思虑通明而辞不专。笃行信道，自强不息。油然若将可越，而终不可及者。此则君子也。”（王国轩，王秀梅 译注，2011：58）对孔子而言，作为一个君子要达到忠信、仁义、通达、遵道却不心怀自满与怨恨，荣辱不惊且自强不息。而当时的贵族已失君子德行，对孔子而言是伪君子，乃主张“克己复礼”向是为“真君子”的古贵族学习、以古代的标准重新塑造出一批与身份君子不同的新君子——道德君子。《论语·子罕》篇记载孔子被匡人囚禁时曾言：“文王既没，文不在兹乎？”（朱熹，2012：110），可见孔子认为周文王逝后，文化德性在其身，他身负了传承与损益周礼乐文化的责任。

那么要靠什么来实行孔子的理想文化社会？要由设教授徒和参政治国，即“学”与“政”两个方面，围绕着“道”来展开实行。

《论语》一书开篇即为“学而”，儒家对“学”十分的重视，而自然要成君子，就离不开好学。孔子认为：“好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂”（朱熹，2012：179），仁爱、聪明、信实、直率、勇敢、刚强是六种美德，亦是君子的品格，但若少了“学”来把握其度、善分是非对错，

那么这些美好品格也会产生弊端，孔子正名只有“文质彬彬，然后君子。”（朱熹，2012：89）子又曰：“文，莫吾犹人也，躬行君子，则吾未之有得”（朱熹，2012：101）除了要好学，孔子还强调了要“躬行”对学加以实践。好学表现了理想人格可以通过教育来培养的思想，这是以理性主义立场为出发点的；躬行则表达了对理想的自我的追求，这就蕴含着以人为目的的人道原则（陈卫平、郁振华，2000：119），只“学”与“行”合并才能成为表里如一的“真君子”。在孔子以前，教育属贵族子弟所得特权、典籍与文化的存续被统治阶层垄断，然周王室的衰微导致文化官丧失旧有的地位流散民间，形成一种“天子失官，学在四夷”的局面。这种“文化下移”的状况是春秋末社会文化发展的一大变化，从而导致私学兴起、百家争鸣的情形。官学的失坠、私学的发展，也让一般平民百姓获得了受教育的机会，孔子就是在这样的背景下一开私人讲学之风。

孔子讲学，是“仁学”。何为仁？子曰：“克己复礼为仁。一日克己复礼，天下归仁焉，为仁由己，而由人乎哉？”（朱熹，2012：132-133）总体来说是要懂得约束自己、行为合乎礼制，而要做到“仁”的具体要求，孔子给出了“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”（朱熹，2012：133），可见仁与礼脱不了关系。《论语·里仁》条目明：“君子去仁，恶乎成名？君子无终食之间违仁，造次必于是，颠沛必于是”（朱熹，2012：70），失仁无德乃非君子，他强调不论在什么情况下都不能忘记君子之道、要“正名”做好自己的本分。所以“仁”与“礼”更是齐行的，内在的仁是道德情感（学）、外在的礼是行为规范（行），没有了仁，礼就同等虚设。而既然孔子追求的是道德君子，那么他收学徒是采取不问

出身、“有教无类”的，不论是属贵族子弟的孟懿子、还是出身贫贱的颜渊乃至曾为囚犯的公冶长，只要来者有心学习，他便收入门下。《史记·孔子世家》录：“孔子以《诗》、《书》、《礼》、《乐》教，弟子盖三千焉，身通六艺者七十有二人。如颜浊邹之徒，颇受业者甚众”（司马迁，1999：1560），他对古六艺加以编修、因材施教传授弟子，并主张学习不只要学，更要“温故而知新”的进行思考复习。由此可见，孔子对个人修身方面十分的重视。他崇尚合道合义的真君子，制定了一系列以“礼仁”为核心的人道原则来处理人与社会及自我之间的关系，建构出最基础的儒家思想体系。

所谓先学而后从政，《论语》在开篇“学而”其后紧接着“为政”篇章。而对于“政”，孔子秉持“为政以德”（朱熹，2012：53）的理念，若人君有德、实行惠民政策，自然可得人心。比起以暴制暴，他讲的是“仁政”，并且主张应以“礼”为规范，所谓“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”（朱熹，2012：54），倘若只重刑罚而不重德行，固然会有人因为害怕而不敢去犯罪，然而却没有从根本上来解决问题，强制的刑政不能使人自觉的为善、无德之人亦可钻法律上的漏洞，如这种没有道德自觉的风气长久延续，人民将会变得毫无羞耻心，故此孔子才要“克己复礼”。而要天下有道，不能只是言教、用刑，人君亦必须身教来以身作则：

季康子问政于孔子曰：“如杀无道，以就有道，何如？”孔子对曰：“子为政，焉用杀？子欲善而民善矣。君子之德风，小人之德草，草上之风，必偃。”

（朱熹，2012：139）

孔子再次强调了刑罚的治标不治本，君主的德行如何，人民社会便如何。只有以己身正百姓，才能以德服众，从而达到一个“君君，臣臣，父父，子子”（朱熹，2012：137）的理想秩序社会。而在王室衰微的情况下，道德君子当出仕帮助治国。《论语·季氏》记载了孔子弟子冉有、季路曾对孔子表达了在君主下达攻打他国命令时，他们内心的拒绝之意，孔子指责他们：“求！周任有言曰：‘陈力就列，不能这止。’危而不持，颠而不扶，则将焉用彼相矣？”（朱熹，2012：171），他指出臣子的职责是应客观处事、批评和纠正国君的错误，纳谏是为儒家政治思想里君臣关系的重要枢纽。

既然我们从“学而”部分知道了孔子自认身负着复兴周道的使命与责任，那么“出仕”这一道路亦在他为重塑其乌托邦的选择措举内。孔子对于出仕的态度，按《论语·子罕》载：“子贡曰：‘有美玉于斯，韞椟而藏诸？求善贾而沽诸？’子曰：‘沽之哉，沽之哉！我待贾者也。’”（朱熹，2012：113）子贡以美玉比人，询问玉“改何去何从”来代喻人是否该入世为用，而孔子的回答很显然是赞同应该出仕的。出仕的目的，是为了要行其“道”，在更为广泛又或者说是更为容易的位置上去板正礼坏乐崩的社会。儒家讲“入世”不止要仕，要更以追求仁政为入仕的标准。而正是仁的介入，礼失去了原先那种为周代贵族集团服务的本质而成为全社会的一种与血缘出身无关的等级结构形式、选贤与能的政治原则，在孔子的伦理政治中置于很高的地位。（杨高男，2007：48）本是作为维护上层阶级利益的礼乐被孔子赋予新的意义，起到了监督执政集团的作用、维护了普通民众的权益。这种在政坛上退却了以血缘为基础的入仕条件的情形，亦将君臣之间的关系转换为

“君使臣以礼，臣使君以忠”（朱熹，2012：66）的政治上的合作关系，双方皆应尽好自己该有的德行。

总的来说，孔子心目中的理想文化社会是周公时代。他好古、好周代礼治下的社会，主张克己复礼为仁，而先修身齐家、遂治国平天下，故孔子的“仁”不只是对个人的道德要求，也是他的社会政治理想。为了重塑美好的有道社会，孔子除了设教授徒亦参政治国，在授徒方面，他创办私学传授知识文化，后世予“圣人”美誉；然在出仕方面，他却屡屡不得志。郑人曾在描述孔子的外貌时，评价其狼狈不堪、没精打采的样子“累累若丧家之狗”（司马迁，1999：1548），而孔子是欣然接受这一比喻的，大约亦是感叹自己仕途不顺罢。

第二节 虽不能至，心向往之：孔子的进退出处抉择

上节提到了孔子对于出仕的表态是赞同的，乃甚至于他自己是“我待贾者也”的积极心态、对于出仕有一定的渴望之心。然而身处于春秋末这个混乱的时代，无道的社会让他在做官的路上处处碰壁。当理想与现实撞击，在此种情况下孔子对于自己的“进”、“退”出处改如何抉择？是要“韞椟而藏诸”还是“求善贾而沽诸”？而孔子周游列国时所见隐者，又是否对他产生了什么影响呢？

其实，从本论文第三章谈论孔子与隐者的部分便可对孔子的出处选择一窥一二，我们可看到在《论语》里的隐者对孔子所说的话虽然都各有不同²⁶，但他们都是带有同一个心态：劝诫孔子不要在无道的社会做徒劳无功的牺牲，转而随他们一样当个隐者。而孔子是否具有当时“世无道”的自觉呢？其实他是知道的，其弟子子路在遇到荷蓀丈人时便表示了“道之不行，已知之矣”（朱熹，2012：186），但在面对同是隐者的长沮和桀溺的讽刺时，孔子却似乎不愿随从他们一样的“隐”，明确的表示了“天下有道，丘不与易也”（朱熹，2012：185）的发言，这似乎和他曾经说过的“天下有道则见，无道则隐”之准则起了冲突。

本论文于第二章第二节处曾提及了孔子在一开始遇见隐者荷蕢者时，对荷蕢者认为自己应当知道识时务的道理之言论是感叹荷蕢者的果断坚决之心，言其自己是无话反驳的；然而在面对之后所遇的隐者接舆与长沮等，孔子对他们所发表的意见却是欲做辩驳的。为何会出现如此分歧点？首先观孔子一生仕途，可以发现其所遇隐者时皆是在仕途末期，而荷蕢者的出现正处于孔子仕途末期之始、亦是孔子刚开始周游列国之时。然而必须注意的是，孔子是否对自己接下来将会“周游列国”之举有所意识？笔者相信孔子最初开始是未曾预料到自己将会展开长达十四年的奔波，故此可推测在此时面对荷蕢者的孔子仅是对荷蕢者的坚决之心表示敬佩，还未深入的触及到自身仕与不仕之难题。然而遇荷蕢者后，孔子又过匡、蒲、卫、陈、蔡、楚地才遇见隐者接舆等，已游多国的他在期间意识到了似乎“道之不行”这一困境，遂开始思考自身进退出处难题、将“仕”与“隐”放到天秤上做衡量，

²⁶ 参第三章第一节内。

而在孔子的儒家思想体系内十分重视“道”与“义”的存在，把这视为成君子的基本条件，《论语·卫灵公》载：“君子义以为质。礼以行之，逊以出之，信以成之，君子哉！”（朱熹，2012：166）他认为身为君子必须要做到以道义为本质、行为合乎礼节、说话要谦逊、做事则要守信，又曰“君子谋道不谋食”、“君子忧道不忧贫”（朱熹，2012：168）的崇高人格理想，要把道义放在物质之前。《士与中国文化》一书里便表示了：孔子所最先揭示的“士志于道”便已规定了“士”是基本价值的维护者；曾参发挥师教，说得更为明白“士不可以不弘毅，任重而道远。仁以为己任，不亦重乎？死而后矣，不亦远乎？”这一原始教义对后世的“士”发生了深远的影响，而且越是在“天下无道”的时代也越显出它的力量。（余英时，2003：2）不管环境还是世界如何变化，人都必须要尽到自己的道义责任，所以孔子自身不能因为处在乱世，就不行君臣之义、不顾百姓的生死，故此他才会面对接舆等隐者时屡屡叹息表明自己的心境。虽然若要作为一个政治家而言，孔子在仕途上并不能言其十分的成功，然而他对道义与礼仪的重视和追求，曾让齐王惊惧并责备齐国众臣：“鲁以君子之道辅其君，而子独以夷狄之道教寡人，使得罪于鲁君，为之柰何？”（司马迁，1999：1544）遂而归还鲁国被齐国掠夺的土地。

“士志与道”是孔子对士主导精神的高度概括，在春秋末的社会背景下有其时代的内容。所以他想出仕、想行君子之道，而从此章第一节处可知孔子心中理想文化社会的最根本的核心内容是“礼”，故曰：“不知礼，无以立也”（朱熹，2012：196）要修养仁德才是为人，并且更要“仕而优则学，学而优则仕”（朱

熹，2012：191）地时时刻刻加以进修。“学”和“仕”都可谓治国手段，故此即使在仕途屡屡受挫孔子也不肯到农村安家落户，《论语·子路》篇载樊迟向孔子请学稼时，孔子回答不知道后又言：“上好礼，则民莫敢不敬；上好义，则民莫敢不服；上好信，则民莫敢不用情。夫如是，则四方之民襁负其子而至矣，焉用稼？”

（朱熹，2012：143）真正的隐者大多隐居世外过着自给自足的生活，而从孔子的回答可知他对种地毫无兴趣、认为治国为首要并颇有看轻老圃之意，隐者荷蓑丈人曾对此讽刺他“四体不勤、五谷不分！孰为夫子？”（朱熹，2012：186）既然如此，那么孔子就不曾对隐逸生活有过一丝的向往吗？不然，《论语·公冶长》内孔子曾明确的对子路表示过“道不行，乘桴浮于海，从我者其由与”（朱熹，2012：77）这种不能行己之道时想要浮度于海而居九夷的想法。然而，这个念头也只停留在想想而已，因为比起像真正的隐者那样避世归隐，孔子具有更深的“鸟兽不可与同群，吾非斯人之徒与而谁与”（朱熹，2012：185）之念。对一个现实理性的人来说，人想要脱离人群和社会，就必须完全剥落人的社会属性，“与鸟兽同群”在他看来其实以失去人生存的价值，与动物无异了。（安小兰，2004：123）若为动物便自然无道义可言，而这是孔子在追寻人生价值中所无法忍受的。

世无道，孔子既无法出仕；亦无法放下一切当个隐者，那么孔子的“进”“退”出处究竟如何？这就是孔子独特隐逸观形成之因了。我们必须注意的是，当我们说到孔子无法去隐时，是指无法像那些隐者“一样”、“那般”的去隐；并非是指孔子毫无“隐逸行为”的成分存在。首先先来理清隐者与孔子的不同，《论语》中提到的隐者里的“避世”者，如长沮、桀溺，他们居住在深山内远离尘世、

不问朝政；隐者里的“避人”者，如接輿，他仍对朝政发表看法、也在尘世间活动，然而却没有实际的行动去做改变，大抵对现实社会抱持灰心的心态；而孔子虽说自己“我则异于是，无可无不可”（朱熹，2012：187），广义上来说，孔子对自身的定义是正确的；然而深入探讨来看，孔子其实带有隐者的“避人”成分存在，但他与隐者之“避人者”的不同之处在于，当孔子对朝政有所意见，他便身体力行的去做，所避之人也只是避开无道之君而已、并非不理尘世，因此他才会周游列国的一次又一次寻找可行其道之地、而非全然放弃隐逸起来，我们把孔子这种行为在下面称作“亦隐亦仕”。

孔子自身的“亦隐亦仕”准则，大抵可从《论语·泰伯》此条目来延展：

笃信好学，守死善道。危邦不入，乱邦不居。天下有道则见，无道则隐。邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也。（朱熹，2012：106）

从《论语汇校集释》里的注释来看，“守死”皆被古代注经家²⁷解为“以死殉道”之意。此解固然有其道理，然而笔者认为只有朱熹先生最近孔子之意，朱子集注录：“不守死则不能以善其道，然守死而不足以善其道，则亦徒死而已。”

（黄怀信，2008：706）《论语》里类似的说法可在“宪问”篇得，子路询问孔子齐桓公杀了公子纠，公子纠的臣子召忽为尽人臣礼节，自杀而亡；但管仲却没有，这样是没有仁德的行为吧？然而孔子却回答：“桓公九合诸侯，不以兵车，管仲之

²⁷ 解此意之注经家：

皇侃义疏：云“守死善道”者，宁为善而死，不为恶而生，故云守死善道也。（黄怀信，2008：706）

邢昺注疏：“守死善道”者，守节致死，不离善道也。（黄怀信，2008：706）

黄怀信按：守死，守之致死，不离弃也。（黄怀信，2008：707）

力也。如其仁！如其仁！”（朱熹，2012：154），焦氏补疏对这件事做了十分切要的解释：“孔子以管仲为仁，不取召忽之死，以为匹夫匹妇之谅，自经于沟渎而人莫知。又云有杀身以成仁，死而成仁，则死为仁；死而不足以成仁，则不必以死为仁。仁不在死，亦不在不死，总全经而互证之可见也。”（黄怀信，2008：1605）由此可见，孔子之“守死”是要人“守住死”，正如同孔子在齐国时，听闻齐国的大夫中有人想加害于他便离开了齐国，因保全了性命才能待时实行其忧乱安民之计。

这就明显的看出了，孔子的隐是要“隐居以求其志，行义以达其道”（朱熹，2012：174），是把隐逸看成是对道的维护与保留。李泽厚先生道：“儒家讲隐、藏，是为了韬晦保身，以便将来‘达则兼善天下’，基调仍是进取。”（黄怀信，2007：153）故隐者之隐最终仅停留在保全性命，而孔子的隐不仅停留在生存，更讲是为了什么而生存、是与行义相并论的。也因为他们的“志”有所不同，所以对隐者而言，孔子周游列国尽心劳力的试图改善社会是“无谓的牺牲”；但对孔子而言，他自己认为的“不做无谓的牺牲”是指不危害自己的生命、不“降志、辱身”，所以他才会劝告别人“危邦不入，乱邦不居”，而不是勿入世。

这也是孔子对待出处抉择上有趣的地方，孔子可以为了实现他的“理想”社会而“理性”，变通于进退出处的问题上。孔子在选择仕隐进退的道路时，既不像狂者只知一味进取，不知保存，也不像狷者一味的保守，独善其身，更不像彻底避世放弃人伦大道的隐者，而是让自己处于灵活机动，应时变化的状态。（熊燕华，2007：130）他懂得因时而异，就如同《论语·微子》篇里其评价隐者时所说到的：

“虞仲夷逸，隐居放言，身中清，废中权”。关于“权”一词，《全唐文》卷404《权论》篇冯用之先生言：“夫权者，适一时之变，非悠久之用，然则适变於一时，利在於悠久者也。圣人知道德有不可为之时，礼义有不可施之时，刑名有不可威之时，由是济之以权也”（董诰 等编，1983：4129,4130）、“设于事先之谓机，应于事变之谓权”（董诰 等编，1983：4131），所以对孔子而言，进退抉择一切是基于权宜之上的，故进不拘于朝；退不拘于世，因他深知如果“譬使仁者而必信，安有伯夷、叔齐？使知者而必行，安有王子比干？”（司马迁，1999：1555）的道理。身处乱世，孔子选择不在“朝”而在“野”、周游列国的去行教育与传道，这种方式既能为天下尽自己的心意与职责，也免于折损了自己的节操。因此，即便孔子自称是“待贾者”，亦还是设有选择出仕的条件而非盲目近取，《史记》录：“桓子卒受齐女乐，三日不听政；郊，又不致膳俎于大夫。孔子遂行，宿乎屯”（司马迁，1999：1546）、又或适卫时“或谮孔子于卫灵公。灵公使公孙余假一出一入。孔子恐获罪焉，居十月，去卫”（司马迁，1999：1546）、又反乎卫时“居卫月馀，灵公与夫人同车，宦者雍渠参乘，出，使孔子为次乘，招摇市过之。孔子曰：‘吾未见好德如好色者也。’于是丑之，去卫，过曹”（司马迁，1999：1548）、“季氏亦僭于公室，陪臣执国政，是以鲁自大夫以下皆僭离于正道。故孔子不仕，退而修诗书礼乐”（司马迁，1999：1543），从这些记载来看孔子是严守“危邦不入，乱邦不居”的条规，并且认为君王无德不听谏言时便离去。

虽不能至，心向往之。于“隐”，他无法做到如隐者那般不理朝事，然而却十分倾慕他们高洁的道德操守；于“仕”，他的仕途屡屡不顺，却依然孜孜不倦的

在其他道路上追寻理想的文化社会。我们或者可说，正因如此，孔子便选取了一个折中的方式。“隐居以求其志”是孔子隐逸的最高境界，“修己以安百姓”（朱熹，2012：160）是孔子的终极追求。隐对孔子而言更像是一个蓄养过程、是权宜之计，所以他的仕隐观是辩证的、在本质上是鼓励入仕的，故若要严格上说来比起真正的“隐”，孔子的“亦隐亦仕”是更偏于“避”。隐者活得太像一个纯粹的智者，而孔子同时是一个仁者（熊燕华，2007:130），更是一个思想家、教育家和政治家。因此他始终都没有想要“避世”之心，倾尽一生都在追求不负道义、毫不放弃其政治理想，即便在“改行”当个教书先生后亦作《春秋》使乱臣贼子惧。

总结

在春秋末的混乱社会，孔子破落贵族世家的背景对他造成两种层面上的存在冲击：较于庶民，孔子从小就受到礼与学的熏陶，懂得文化与尊礼的重要性；但若与贵族相比，孔子如今的家世却又不能给予他在政治舞台上与当世贵族平等的起跑点。故此，孔子虽清楚意识到礼治在春秋黑暗政治社会的需行性，然而当时士皆贵族阶层的情况却让他在施展其抱负的路上困难重重。

但诚如余英时先生所言：“中国思想家所强调的则是‘即知即行’、‘即动即静’那种辩证式的思维，故往往在‘相反’中看见‘相成’。”（2003：6）孔子作为春秋时代著名的思想家，其仕隐观亦是辩证的，若“出仕”是他的学说正面，那么“隐逸”便是他的思想侧面，只守着孔子“积极入仕”这一面的人，其实对孔子不甚了解。从孔子所遇隐者的情况来推断，他的“辟世、辟地、辟色、辟言”独特隐逸观是在其仕途末期、周游列国中发展成形的，孔子并不排斥隐逸，并且以“隐”行“志”的来教育传道以期进而改变现实社会。

简而言之，于“进”，孔子严谨遵循礼法来改变政治社会上的弊处；于“退”，他重视教育学术对个人文化修养的塑造。仕而优则学，学而优则仕，教育和政治之间有着不可分割的关系，孔子的进退出处亦是围绕着两者而行的。这是作为身兼思想家、教育家、政治家三个身份的孔子，其进退抉择之观念的特殊之处。

参考资料

古籍：

1. 【清】董诰等编（1983），《全唐文》，北京：中华书局。
2. 【宋】范晔撰、【唐】李贤等注（1974），《新校后汉书注（四）》，台北：世界书局。
3. 【清】郭庆藩（2006），《庄子集释》，北京：中华书局。
4. 陈启天著（1963），《（增订）韩非子校译》，台北：台湾商务印书馆。
5. 【晋】皇甫谧（1989），《四部备要第四十六册——说苑、列女传、高士传、国朝先正事略、中兴将帅别传》，北京：中华书局。
6. 黄怀信主撰（2008），《论语汇校集释》上、下，上海：上海古籍出版社。
7. 【唐】孔颖达等撰（1998），《四部要籍注疏丛刊——尚书》，北京：中华书局。
8. 【清】李道平（2006），《周易集解纂疏》，北京：中华书局。
9. 【汉】司马迁（1999），《史记》，北京：中华书局。
10. 【清】王先谦撰（1988），《荀子集解》，北京：中华书局。
11. 王国轩，王秀梅译注（2011），《孔子家语》，北京：中华书局。

12. 【汉】许慎撰、【清】段玉裁注（1981），《说文解字注》，上海：上海古籍出版社。
13. 【宋】郑樵（2005），《钦定四库全书荟要——通志（二）》，长春：吉林出版。
14. 【宋】朱熹（2012），《四书章句集注》，北京：中华书局。

专书：

1. 陈卫平、郁振华（2000），《孔子与中国文化》，贵阳：贵州人民出版社。
2. 洪顺隆（1984），《由隐逸到宫体》，台北：文史哲出版社。
3. 蒋星煜（1992），《中国隐士与中国文化》，上海：上海书店。
4. 匡亚明（1990），《孔子评传》，南京：南京大学出版社。
5. 李零（2008），《去圣乃得真孔子——〈论语〉纵横读》，香港：三联书店公司。
6. 李泽厚（2007），《论语今读》，天津：天津社会科学院出版社。
7. 钱穆（2002），《孔子传》，北京：三联书店。
8. 钱穆（1998），《钱宾四先生全集——论语新解》，台北：联经出版。

9. 杨高男（2007），《原始儒家伦理政治》，长沙：湖南人民出版社。
10. 余英时（2003），《士与中国文化》，上海：上海人民出版社。

论文：

1. 安小兰（2004）：〈试论孔子的隐逸观〉，《先秦两汉文学论文集》。
2. 胡志国、刘季冬（1991）：〈试述孔子隐逸思想中的矛盾〉，《武汉交通管理干部学院学报》第1卷第3期。
3. 熊燕华（2007）：〈《论语》中的孔子和隐者——兼论孔子的仕与隐〉，《湖北经济学院学报（人文社会科学版）》第4卷第2期。
4. 张立伟（1991）：〈孔子论隐逸三要素〉，《汉汉论坛》第9期。
5. 张真真（2015）：〈《论语》中的隐逸思想〉，《枣庄学院学报》第32卷第1期。