



论中国隐逸文化的“山林传统”*

程 磊

摘要:中国隐逸文化包含了独特的文化功能、人生哲学及审美旨趣,开出了历史悠久且人文意蕴深厚的山林传统,山林不仅是隐逸活动得以展开的空间场域,而且逐渐成为士人摆脱政治羁绊、追求心灵自由、彰显审美意趣的价值系统,是隐逸精神价值的集中体现。隐逸文化随着时代发展和政治文化背景的变迁,不断演化为岩穴之隐、林泉之隐、中隐、吏隐等不同表现形态,山林传统也经历了从走进山水,到回归城市,最后回到内心的演进脉络。士人在山林传统中所寄寓的价值追求和审美追求,已根基于学问、贯通于性情、流溢为文章、涵泳为襟怀,成为士人文化中至为精粹的部分。山林传统无疑是我们理解中国隐逸文化、士人山水诗画园林艺术的一个绝佳窗口。

关键词:山林传统;岩穴之隐;林泉之隐;中隐;吏隐

中图分类号:I206.2

文献标识码:A

文章编号:2095-5669(2023)04-0120-09

中国隐逸文化有非常悠久的山林传统,本文所谓“山林传统”,不仅指历代隐士普遍依据山林泉石展开具体的隐逸活动,由此形成以“林泉之隐”或“山林隐逸”为主流的隐逸文化现象;而且指士人依托山林表达精神追求与审美旨趣,处理个体与社会、自然之间的复杂关系,由此逐渐积淀的深厚人文传统。山林因其本身超越世俗的自然属性和士人文化对它的价值赋予,深刻地反映了士人对隐逸精神价值的超越性追求和审美性体验,因而逐渐成为一个意蕴丰富的价值系统,对士人摆脱伦理政教的缠缚、对抗君权政治的威压、维系主体人格的独立等具有重要的调适补充意义。隐逸的表现形态和精神价值随着时代的发展而不断变化,山林传统的变迁则是最为鲜明的体现之一。本文尝试对山林传统的内涵及其与隐逸精神价值的动态变迁作一番宏观描述,以阐明山林对于隐逸文化的重要意义。

一、隐逸何以走向山林

《宋书·隐逸传序》:“夫隐之为言,迹不外见,道不可知之谓也。”^{[1]2275}作为一种文化现象,隐逸主要指士人阶层疏离于社会政治生活之外,投身于山林草泽之中的一种“价值行为”——隐逸表面上是退避无为,实则曲折地表达着对当权者或主流价值观念的矫正与批评。隐逸观念渊源甚久,无论是上古传说中的巢父、许由,还是史传记载中的伯夷、叔齐,隐逸似乎天然就与山林关联紧密,隐者要远离社群交际,躲避尘俗喧嚣,势必会归趋自然,山林岩穴、江海湖泽就成为隐逸最初发生的空间和场域。《周易》对隐逸现象的概括就印证了上述观念,如遁卦艮下乾上,是天下有山之象,指贤人在野,卦辞说“遁之时义大矣哉”“君子以远小人,不恶而严”^{[2]171-173},指君子应观察时机,及时退隐,才能“嘉遁贞吉”“肥遁无不利”;又如艮卦是兼

收稿日期:2023-02-22

*基金项目:国家社会科学基金一般项目“唐诗宋词审美类型研究”(15BZW095)。

作者简介:程磊,男,武汉大学文学院讲师(湖北武汉 430072),主要从事六朝文学、唐宋文学研究。

山之状,是止而又止,卦辞说“时止则止,时行则行,动静不失其时,其道光明”,也是说要止其所止,“君子以思,不出其位”^[2]²⁵⁰⁻²⁵¹,遁迹山林是隐者审时度势、趋吉避凶的绝佳选择。《周易》对隐逸作为一种生存处世策略进行了高度提炼。

儒道学派从思想层面对隐逸的精神价值进行了系统的理论总结。春秋时期“士”阶层的崛起壮大,同时也标志着隐逸主体的正式确立。士人面对礼崩乐坏、君权横暴、社会动荡,不得已而退避政治,隐于山林草野,以人文本位之“道”抗拒不合理的现实,于是逸民、隐者、处士之名不绝于史传。隐士的社会角色和文化身份逐渐明确,隐逸活动也开始从零散偶然的个体行为转向士人群体的自觉选择,这是隐逸得以楔入中国文化核心的根本前提。诸子百家在各自思想体系内对隐逸进行了不同的理论阐发,简言之,儒家将隐逸当作对道的捍卫和坚守,“天下有道则见,无道则隐”(《论语·泰伯》),并提出“藏器于身,待时而动”的抗争策略和权变原则;庄子则通过隐逸表达对现实政治的全面否弃,反对世俗功利和伦理道德对人性的异化和扭曲。总之,“孔子以隐守道的理想坚守与庄子以隐全天的自由追求构成了一种自我调谐的互补机制,表明在先秦时期隐逸思想的总结已经达到了十分成熟的文化高度”^[3],儒道隐逸理论是中国隐逸文化的思想基础,山林传统正是在这种互补协调的机制中应运而生的。

隐逸文化的兴盛还与秦汉大一统集权制度的建立紧密相关。大一统集权制度使皇权得到极度强化,彻底改变了战国时期“邦无定交,士无定主”^[4]的政治形势,也限制和压缩了士人的生存空间,使择主而事、不可则止的游士风气被笼络在集权政治体系之下;尤其是汉武帝时代董仲舒改造“天人合一”的政治哲学思想以推尊皇权,天子集圣、王于一身,政治意识形态获得绝对权威和社会心理的普遍认同,士人不得不通过通经入仕、认同政治本体来参与政治实践,推行王道理想。与战国游士相比,汉代士人精神发生根本性转变:“由王师君友沦为弄臣家奴,失去了人格的平等与自尊;由天下游士变为一主之臣,失去了自由意识;由布衣之士变为食禄之士,失去了独立性;由四民之士变为儒臣之士,失去了主体意识。”^[5]政统对道统的压制,使

士人的文化理想与集权政治之间必然存在对立冲突,当矛盾激化时,士人便隐蔽林藪,坚守独立人格,捍卫道义尊严,隐逸“以道抗势”的文化功能由此凸显出来。《后汉书·逸民列传序》总结两汉隐逸之风,并指出“士之蕴藉义愤甚矣”,故“裂冠毁冕,相携持而去”^[6]²⁷⁵⁶,这种依托山林又以隐守道超越于政治秩序之外的隐逸活动,就成为中国隐逸文化最典型的表现形式。在中国传统政治的运作模式中,代表政治权威的政统总是压制代表文化理想的道统,使“道”蜕化为僵固的政治意识形态,并进而假道之名来摧残学统,造成学术依违于利禄、人格屈从于强权的思想禁锢,也迫使士人与现实政治由亲合走向疏离,转而通过隐逸展现批判的锋芒。隐逸以一种潜隐的方式来抗势守道,“发潜德之幽光”,在中国思想史上有着不可替代的精神价值,也是学统得以保持开放性和思想活力的重要源泉。尤其是汉末党锢之祸造成的士人离心和阶层分化,社会危机带来的权威解体和人的觉醒,都促使士人意识到自身的使命不是参与政治,而是自觉通过隐逸活动来引领文化建设,保证了隐逸存续道义尊严、批判专制政治的积极文化功能。由于作为隐逸主体的士人阶层的价值定位,以及士人与集权政治之间的人身依附和权力制衡等复杂关系,隐士大规模、大范围且持续不断地走向山林,就成为汉唐隐逸文化的一种普遍模式,也由此形成了隐逸精神价值的基本指向。

二、从“岩穴”到“林泉”： 山林传统的建立

山林不只是实体的山野林泽,更是一种价值的空间指向和象征符号,山林是一个笼统的概念,其内涵经过历代隐逸活动的酝酿和淬炼才逐渐明晰和丰富起来,山林传统的建立是一个不断累积深化的过程。山林最初只是作为隐逸活动的外部环境或文学书写的起兴媒介,如《诗经》中《陈风·衡门》《卫风·考槃》通过山间水湄描绘隐士的“栖迟游息”;《楚辞·渔父》将隐者的活动空间置于“川泽之域”,王逸注:“渔父避世隐身,钓鱼江滨,欣然自乐”^[7];淮南小山《招隐士》则极力描摹山林的幽深诡谲、阴森可怖,

突出隐士物质生活条件的艰苦恶劣,这大概是汉人对山林的一般看法,王夫之评曰:“于空山岑寂孤危之情景三致意焉,盖深体贤士不得已之情。”^[8]隐士据守山林,离俗独处的“不得已之情”,多源于不满现实政治的道德义愤,其本质仍是道势矛盾所激起的抗议和批判。古代典籍一般将这类隐士称之为“岩穴之士”。“岩穴”一方面突出了隐士栖居环境的蛮荒僻远,喻示着不断强化的专制政治的网罗迫使隐士不得不遁藏到隔绝世俗的深林藪泽;另一方面彰显了隐士疏离无道政治、晦迹无闻清贫独守的道德尊严,如文青云所言:“隐逸是一个坚守原则的人在不利环境下有可能达到的最大成功;是崇高道德理想在一个严酷难耐的现实中的权宜安顿。”^[9]“岩穴”用以描述山林传统的早期形态,这是儒家以隐守道的思想光芒在专制政治的威压下所展现的一种极端形态,它以岩居穴处的坚定行动表达矫世绝俗的无声抗议,构成了隐逸精神价值中最富有合理性和批判性的部分,也成为后世不断多样演化的隐逸形式的一种原初范式。

险恶的自然环境和非常人所能忍受的居住条件往往使隐士面对山林望而却步,此时隐逸的文化功能也局限在社会政治层面。魏晋以后兴起的“林泉之隐”,无论是隐逸的依托形式还是精神价值都发生了显著的变化。

第一,与岩穴之隐“贤者伏处大山嵒岩之下”(《庄子·在宥》)的生存状态相比,林泉之隐突出隐者对待隐居环境具备了“悦山乐水”的审美关注。山林不再是疏离政治、全身远祸的隔绝屏障,也不再是怀道幽隐、苦志洁行的道德象征,而是与主体的情志意趣相融相通,“远离俗世的自然山水也从实用的隐避所添上了精神的价值,并且进而成为追求逍遥自适的隐逸生活中优游观览的对象”^[10]。隐者只有从岩穴的生存忧患和政治批判的紧张感中解脱出来,才能在流连山林野逸之趣时感受幽寻胜赏的审美愉悦,进而间接催动了山水审美的萌芽。从仲长统“欲卜居清旷,以乐其志”^[6]¹⁶⁴⁴,到张华“君子有逸志,栖迟于一丘。仰荫高林茂,俯临渌水流”^[11]⁶²¹,到孙绰“乃经始东山,建五亩之宅,带长阜,倚茂林”^[12]¹⁶⁷,山林的美感特质与隐士的精神世界深度联结起来,越来越深刻地改变了隐逸活动的面貌。

第二,林泉之隐突出与山林泉石相亲的外在形式,同时又强调隐逸主体远离朝市尘氛、鄙弃仕禄荣利、崇尚清虚玄远的内在人格追求,使隐逸的精神价值在彰显道义尊严的传统上,更增添潇洒高逸的隐逸精神之美。在“时方颠沛”的六朝,隐逸已经形成浓郁的山林氛围,“好山水”的描述频繁出现在正史隐逸传的记载中,如郭文“少爱山水,尚嘉遁。年三十,每游山林,弥旬忘反”^[13]²⁴⁴⁰,雷次宗“爰有山水之好,悟言之欢,实足以通理辅性,成夫亹亹之业,乐以忘忧,不知朝日之晏”^[1]²²⁹³。当时名门高士普遍有“游玩山水,甚得适性”^[1]¹⁶⁶²的共识和风气,大德高僧也多具“性率素,好丘壑,一吟一咏,有濠上之风”^[14]的林下风流。山水游赏与隐逸精神的交融互现,缘于魏晋以来人的个体感性的觉醒和士人美学思潮的成熟,它首先表现在玄学对庄子审美精神的重新发现,开启了士人山水审美意识的萌芽和艺术创造的自觉,山水不单是精神自由或道德品性的象征,还具备独立的审美品格,与人的生命韵律和谐沟通。玄学自然观对宇宙本体之道的探讨落实到对理想人格的追求,并与庄子之隐对个体价值的重视相结合,将山水林泉视作玄远之道的所在,自然就吸引士人深入林壑,萧然高寄。其次表现在士人从汉代“政治的人”的政治伦理规范中觉醒起来,重新思考和发现生命的价值,使人逸脱于名教礼法的束缚之外,充分发展个性自觉,这就为以道抗势的隐逸活动注入了全新的精神力量。

在六朝人看来,希企隐逸不仅是为逃避政争祸患,也不独为批判政治,而是顺应自然之性、体认自然之道的必然选择。隐逸精神的审美意味往往就在隐士“寄心松竹,取乐鱼鸟”的山水审美活动中表现出来。《晋书·隐逸传序》云:

古先智士体其若兹,介焉超俗,浩然养素,藏声江海之上,卷迹嚣氛之表,漱流而激其清,寝巢而韬其耀,良画以符其志,绝机以虚其心。玉辉冰洁,川渟岳峙,修至乐之道,固无疆之休,长往邈而不追,安排育而无闷,修身自保,悔吝弗生,诗人《考槃》之歌,抑在兹矣。^[13]²⁴²⁵

先秦以来隐逸“不事王侯,高尚其事”的道德崇高感,在此化为晋人具体的、感性的人格风神之美,隐逸精神由此显示出从朝廷到山林、由

重德到尚美的时代动向。宗白华说：“晋人向外发现了山水，向内发现了自己的深情。”^[15]这里可以理解为：山水不仅作为隐逸的物质条件，更与隐士的生命情调、精神韵度相联，使人“神超形越”；隐逸也不单纯借山水全身远祸，遁世逃名，而是主动发现山水之美，在其中体玄悟道，适性逍遥。六朝隐逸精神不仅具备道德价值，更突出美学价值，这是孔子之隐与庄子之隐互补融通所促成的隐逸文化的进步。

第三，从隐逸主体的社会地位来进一步观察，六朝士族凭借政治特权、经济实力和 cultural 优势，使林泉之隐成为展现其生活方式和审美追求的重要形式，山林传统在发轫阶段就烙印着强烈的士族文化品格。士族的隐逸观念首先明确“小隐隐陵薮，大隐隐朝市”^{[11]952}，又竭力沟通朝隐的清静避世之志和小隐的山林优游之趣，他们在理论上倡言“圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中”^[16]，落实于隐逸实践就是在庄园园林中肥遁高卧、啸傲山水。《世说新语·栖逸》：“郗超每闻欲高尚隐退者，辄为办百万资，并为造立居宇。在剡为戴公起宅，甚精整。戴始往旧居，与所亲书曰：‘近至剡，如官舍。’”^{[12]778}门阀士族优厚的经济基础，使隐逸的政治意味逐渐淡退，而趋于日常生活化和家居艺术化，庄园园林介于朝廷和山林之间，既有丰裕的物质保障，又能尽享自然之趣，就成为士族纵情丘壑、满足适性之乐的一种理想追求。沈约在《宋书·隐逸传论》中总结道：

且岩壑闲远，水石清华，虽复崇门八袞，高城万雉，莫不蓄壤开泉，仿佛林泽。故知松山桂渚，非止素玩，碧涧清潭，翻成丽瞩。挂冠东都，夫何难之有哉！^{[1]2297}

以庄园为依托，士族不但妥善处理好进退出处、名爵羁宦与逍遥游放的矛盾，建立起一套不必依从于朝廷政治，更能体现本阶层价值定位的隐逸话语模式，而且在园林营造上也形成反映士族精神旨趣的审美原则。园林的选址大多依于山水林泽之地，建筑布局和景观安排也尽量使人工痕迹消融于自然机趣之中，保持林泉野逸的本色。以庄园经济为基础的士族山水园林，是六朝时期林泉之隐的一种特殊形式，它不仅承载着士族关于仕隐矛盾、名教与自然等价值观念的思考和解决路向，还是士族社会活

动与精神创造诸如清谈文会、山水游赏、学道养生、交接僧佛、艺术品鉴等得以展开的文化据点，士人园林由此成为中国隐逸文化得以生长的重要基石，山林的文化意义也在六朝士族文化和玄佛哲学的整体氛围中基本确立下来。

三、“愤隐”与“乐隐”： 隐逸精神价值的嬗变

魏晋南北朝至晚唐五代是林泉之隐兴盛的时期，隐士普遍借山水以托庇形迹、感悟生命，与自然亲切交流、与天地宇宙参化融一，成就出啸傲于尘世之外的清逸人生和自由人格，尽管在隐逸的主题表达和精神气质上有许多具体差别，或以精神体玄而任真放逸、或为坎廌失职而孤愤骚怨、或因世积乱离而凄寒苦涩，但就其总体的精神价值而言，则都是为矫正现实政治、确立个体价值而对政治本体作批判的纠偏、补救和曲折追询。它表明隐逸文化在发展过程中，总是与现实政治保持调适整合的状态，以最大限度地保障士人的人格独立，维系情理平衡。山林是士人消释政治压力、实现价值补偿的缓冲场域，承载着士人意欲摆脱政治羁绊、追求心灵自由的精神追求，使其不至于被强权暴政所吞噬，因而越来越成为与朝廷、社会、政治体系相对的自足价值体系。

六朝林泉之隐表面上是潇洒的名士风度和玄远的名理沉思，其实深藏着浓郁的忧愤，其根源仍是士人文化理想与现实集权政治之间不可调和的矛盾。儒家价值观念经汉武帝时代的政治意识形态化后，尽管不断遭遇冲击，但始终作为主流价值准则支配着社会政治秩序、伦理结构、文化观念的基本运作，具有十分强大的社会心理基础。魏晋时期，士人并不能完全舍弃既定价值体系，只是借隐逸疏离政治来调适、批判现实，反抗僵化的君权专制和礼法道德，无法根本忘怀政治，因此，六朝林泉之隐不可能做到真正的超脱。从嵇康“愿与知己遇，舒愤启其微。岩穴多隐逸，轻举求吾师”^[17]，到谢灵运“壮志郁不用，须有所泄处。泄为山水诗，逸韵谐奇趣”^{[18]603}，士人与政治之间的紧张感有赖于山林加以调和缓冲，融入山水成为化解政治悲剧意识的重要手段；陶渊明也是自觉将士风卑弱、道统沦丧之

“愤”消解、转化在躬耕田园和醉酒惬意中。山水田园诗的出现,实质上是士人站在自然的立场解决个体与社会矛盾问题的一种文学表达,是士人精神的解脱欲求与隐逸文化日渐成熟的山林传统紧密结合的表现形式。林泉之隐的忧愤底色,反映出传统社会上升期士人与皇权关系的磨合,既以文化理想校正现实政治,又在山水中发现和丰富了审美化的个体心灵,正是此阶段隐逸精神的积极价值所在。

山林传统在唐代进一步得到丰富和发展。汉代依托天道规范人伦的“政治本体”在盛唐政治格局内被发挥到极致,逐步完善的科举制度促使庶族地主阶层将民间的思想文化带到朝堂之上,将学统所倡导的文化理想提升到现实运作层面,为政治系统注入新鲜活力,开放的文化心态营造了包容一切的盛唐气象。表现在隐逸文化上就是,帝王普遍“崇重隐沦,亲问岩穴”^{[19]5117},朝廷“凡图书遗逸、贤才隐滞,则承旨以求之”^{[20]1212},虽有粉饰政治清平之嫌,却在客观上为隐逸提供了更大限度的自由,士人则“假隐自名,以诡禄仕,肩相摩于道,至号终南、嵩少为仕途捷径”^{[20]5594}。尽管据学者统计,初盛唐时期真正的隐士寥寥可数,唐人在心态上多趋入世,“隐逸几乎完全沦为文人出仕的一种手段,标志着隐逸精神的低落与迷失”^[21]。由此也可看出,“终南捷径”反映出集权政治体制的成熟,开始不断革除政治意识形态中某些不合理的因素,以开明包容的心态缓和与士人文化理想之间的固有矛盾。面对朝廷的奖掖优容、征聘恩遇,山林隐士可以公然自陈“泉石膏肓,烟霞痼疾,既逢圣代,幸得逍遥”^{[19]5117},保全傲世独立的人格,也可以借隐邀名,以隐求仕,融入主流价值体系。唐诗中更是屡屡宣言:

山水寻吴越,风尘厌洛京。扁舟泛湖海,长揖谢公卿。(孟浩然《自洛之越》)^[22]

顷来压尘网,安得有仙骨。岩壑归来,公卿是何物。(岑参《下外江舟怀终南旧居》)^{[23]260}

如何平津意,尚想尘外踪。富贵心独轻,山林兴弥浓。(岑参《刘相公中书江山画障》)^{[23]305}

诸如此类,不胜枚举。这表明唐人虽汲汲以功名富贵为念,但在仕途受阻或人生失意时,仍视

山林为傲视公卿权贵、彰显人格自尊的重要心理支柱和思想资源。在相对自由的氛围中,林泉之隐不再表现为士人社会使命与人生理想的绝对冲突,而是多重理想人格类型的尝试,隐逸精神尽管有沽名钓誉的庸俗化倾向,但并非趋于衰微,而是在现实允许的范围内愈加活跃和多元化。盛唐士人普遍具有隐逸情怀,也大多有耕读田园、隐居山林的人生经历,官僚文人阶层更是乐于在城郊建置庄园别业,于公退休沐之暇践行着“亦官亦隐”的隐居方式^[24]。山林恰似士人在入世与出世之间的沟通津梁,进可以捷径入仕,猎取功名,实现世俗的人生愿望,退可以纵情山水,涤除烦虑,成就超轶世务的高洁人格。盛唐山水田园诗人群体普遍在空静明秀的山水诗境中表现出超旷怡悦的隐逸之乐,山林传统触及了一种前所未有的人与社会、自然的和谐境界,这种和谐既得之于士人对社会与自然、政治与田园的平衡把握,将自张衡《归田赋》、陶渊明田园诗以来诗人反复探求的仕隐价值抉择主题圆融解决而非割裂处理,又得之于他们对自然宇宙最高哲理的虚静观照,借此超越于现实功利得失的圈囿之外,并转化为山水游观的审美感受,以作为塑造理想人格的根本依据,这是六朝山林隐逸留给唐人的重要精神遗产。盛唐的隐逸精神,糅合了儒的进取、道的自由和禅的觉悟,在某种程度上是基于士人心灵空前丰富和自由的“乐隐”,反映出汉唐政治发展到黄金阶段士人与皇权关系臻于最理想状态,诗人笔下的山林,形成了宁静、优美、悠远、空寂的艺术境界,体现了士人对社会秩序、自然法则和人格自由的理解和追求,达到了隐逸文化史上的高峰。

盛唐山林隐逸的和谐境界,是在一个短暂的历史阶段、在特定的社会条件下产生的,中晚唐的社会、文化危机,使这种理想状态迅速瓦解,隐逸精神也随之发生裂变。中晚唐士人面对国事蜩螗,朝政黑暗,逐渐丧失了进取功名、行道救世的信心,同时由于战乱频仍,科场阻滞,宦途蹭蹬,末世穷途,士人的生存境遇普遍恶化,他们大多怀着幻灭、消沉、绝望的心态走向山林,希冀通过隐逸回避现实,苟全性命。山林传统在经历六朝的发轫、初盛唐的高涨之后,又进入一个新的阶段。唐大历以后,隐逸的避世

取向与佛教的诱惑安慰日渐紧密,士人多寄兴于江湖僧寺,交游僧侣,题咏兰若以抒发离尘遁世的方外之想逐渐成为一种时代主题^[25]。反映在诗歌上,则多是境界狭窄、格调凄清,透露出露虫病鹤式的山林幽隐情趣。晚唐隐士普遍寄身渔樵,游心禅悦,庇借山水林泉以隔绝红尘浊世,反而收获心境的平和恬淡、清高自足,因而其林下风度也不乏“清寒空寂的色彩、宁静淡远的格调、超尘远俗的风神、空灵隽永的韵味”^[26]。然而从整体来看,士人所守之道自中唐以来趋于沉落,补救乏术,振兴无望,晚唐五代的山林隐士既无法依照孔子之隐行义求道,也做不到庄子之隐的逍遥超脱,因此其隐逸精神的整体指向是无奈而苦涩的。政治本体化时代已经过去,隐逸的价值背景也在发生着深刻的转变,从汉唐时代对政治、朝廷的退避转向宋以后对社会纷扰、人生空漠的某种疏离,隐逸文化依托山林规范政治的实用功能实质上越来越弱,更多体现在士人借以安慰精神、寻求解脱的心理层次上,隐逸日益转向内心体验,而山林也逐渐心灵化和境界化,这也是宋代以后山林隐逸重构理想人格、重塑隐逸精神价值的基本出发点。

四、“中隐”与“吏隐”:山林传统的转型

中晚唐政治的恶化,直接导致隐逸精神价值的裂变,山林传统也在此裂变链条中孕育着转型的信息,其标志是“中隐”的提出。“中隐”作为一种隐逸文化思潮,在本文中不仅指白居易首创的“中隐”模式,还包括它在唐宋文化转型中的诸多衍变形态(如“吏隐”),尤其是在北宋政治文化格局内以苏轼为代表的士人对其内涵的补充和改造。从理论到实践,“中隐”给隐逸精神和山林传统带来了深刻的变革:以山泽林泉的自然形态为特征、突出与政治权力系统相抗衡、远离世俗社会生活的山林,不再以超脱人间的面貌出现,而开始走入日常居住的都市庭园,愈加生活化和世俗化;士人借山林寄托隐逸情怀、体味宇宙之道的方式也由向外观览转为向内体悟,由离世绝俗转为泯除凡圣,由精细刻画山容水色转为注重理性化的心灵自证。隐逸精神步入了中国传统社会后期的蜕变历程。

白居易提出中隐,试图在朝市与山林之间

找到一条折中之路,其理论落脚点是“致身吉且安”^{[18]1765},即在物质生活丰足的基础上对人生适意的追求。中隐思想自白居易贬谪江州时即已显露端倪,随着日后仕宦升沉逐渐成熟。《江州司马厅记》即云居官司马是“有志于吏隐者”,“为身谋,则禄仕之优稳者”^[27]的理想方式;领郡杭州时所作《郡亭》:“山林太寂寞,朝阙空喧烦。唯兹郡阁内,器静得中间。”^{[18]682}分司东都时作《同崔十八寄元浙东王陕州》:“未能同隐云林下,且复相招禄仕间。随月有钱胜卖药,终年无事抵归山。”^{[18]2131}最终才定型为《中隐》诗所描述的隐逸模式。杨晓山指出中隐生活所需要的四个要素是“政治、经济、风景和交游”^[28],具体来说是对政治危机的主动退避和自我保全、充裕闲适的隐居生活、私家园林中的景观营造与玩赏、朋辈僚属间的社交需要与园林构筑的群体风气,这与传统隐逸模式有显著的不同。

中隐思想的提出有深刻的历史文化动因。首先,中唐以来连续不断的政治危机导致士人价值信仰失坠的文化危机,汉唐以来的王道理想、礼乐政治再难以为士人精神提供终极的价值依据,政治本体遭到质疑,体现在意识形态上,就是由传统的“天道”向世俗的“人道”过渡,作为缓冲士人与集权政治之间矛盾的隐逸文化,势必要在文化转型的关口对其精神价值进行调整和转变,在处理天人关系上由天向人倾斜。其次,受到当时流行的洪州禅的影响,士人普遍习禅修心,以慰解现实苦恼,寻求心灵解脱。白居易服膺洪州禅提倡的“平常心是道”,即是将治心养性与日常生活调和起来,消泯凡圣,融通出处,较为圆通地处理好兼济独善的仕隐矛盾,也为他沉醉世俗感性生活,追求身心闲适确立了思想依据。白氏晚年领闲职居洛阳,营建园林以自娱,将中隐付诸实践,就是要努力“作‘无为’、‘无事’的‘闲人’”^[29],将般若智慧日常化。中隐对出处界限不再以身处朝市丘樊为判,而着眼于“非忙亦非闲”的身闲适意,自不必刻意远遁山林,只在都市园林中就可以获得道的体悟。传统山林隐逸的野逸之趣,在此是通过都市宅院的“壶中天地”得以实现的,经由叠山理水、垒石植木等园艺技法的营造,小园形成完备的景观体系,这不仅是对自然山水具体而微地再现,园中的观者更以禅心转物的观念来营造全新的

山林境界：“偶得幽闲境，遂忘尘俗心。始知真隐者，不必在山林。”^{[18]696}“堆土渐高山意出，终南移入户庭间。”^{[18]1190}“寻芳弄水坐，终日心熙熙。一物苟可适，万缘都若遗。”^{[18]716}尽管只有一座土山、一泓池水，但在“境由心造”的禅心观照下，园主人却能获得如在真山真水之间的审美感受。白居易中隐所彰显的世间性和日常化的审美情调，对此后山林传统的转型有重要的影响。

宋人一方面以强烈的社会责任感和政治热情应举入仕，努力忠君为民，重建儒学道统，投身政治改革，另一方面又倦于宦途劳碌和仕进沉浮，畏惧党争文祸，加上都市生活和市民文化的刺激，白居易中隐模式得到士人广泛的服膺和仿效，直接以中隐命名亭堂轩斋、大作中隐诗的不在少数，还演变出吏隐、禄隐、酒隐、市隐等名目繁多的隐逸形式。宋人沿着中隐的方向，更加强调泯除行迹拘碍、不执随缘的出处观念，“朝市山林俱有累，不居京洛不江湖”^[30]，“君子之出处，视时与道，亦何常之有？彼安山林而不知出，徇荣利而不知返，皆一曲之士也”^[31]，此皆崇尚一种追求中隐又不执于中隐的非圣非凡的心灵境界，可谓是宋人的通识。相较于“中隐”，宋人更常以“吏隐”为话头作为诗文咏叹的主题，集中表达此种居官任事的心态。

金门吏隐能安身，何必弃官为逸人。
(田锡《酬桐庐知县刁衍歌》)^{[32]490}

我今方吏隐，心在水云间。(王禹偁《游虎丘》)^{[32]686}

不更从人问通塞，天教吏隐接山居。
(范仲淹《移丹阳郡先游茅山作》)^{[32]1900}

平生笑山涛，非隐复非吏。今更欲似之，颠瞑老将至。美君负清识，于世寡所求。能从魏阙下，径取江湖游。(刘敞《送胥元衡殿丞通判湖州》)^{[32]5696}

出还拥旌旆，归复傲林野。真得吏隐趣，岂累荣名假。(苏颂《寄题徐郎中鄱阳高居望云台》)^{[32]6238}

“吏隐”的名目虽始于唐^[33]，但在宋代更为普遍，强调履行社会责任与耽享世俗生活并行不悖，将隐逸化为注重个体感受的心理经验，有效地弥合了士人处身政治羁绊与渴慕精神自由之间的矛盾。宋人践行吏隐，多在尽心吏职、讼理政平、民生安乐的前提下追求“以吏为隐”的

内在情志的满足，往往在公退燕息之暇、游园读书之际表现出一种淡视宦途名利、超然荣辱得失的从容自得的人生态度，既矫正了中晚唐以来山林隐逸疏离现实生活的精神颓唐与价值沉沦，又化解了中隐庸俗的实用主义因素，重新校正了宋代隐逸精神的价值指向。宋人极力推尊白居易，其实质是宋人在文化转型的大势下重新解释传统天道的内涵，并将对它的悟解与实践内化为心性自觉的体认上，以挺立精神主体，重塑理想人格，故而服膺中隐的时代潮流又对其内核进行改造。苏轼《灵璧张氏园亭记》：“古之君子，不必仕，不必不仕。必仕则忘其身，必不仕则忘其君。譬之饮食，适于饥饱而已。”^[34]君子是否出仕，应该像人之饮食适于饥饱一样，出于人情，顺乎自然，而不是遵从某种外在的价值准则和社会规范，正如禅宗所谓“饥来吃饭，困来即眠”，一切都须以心灵的自由高蹈为前提。这种心灵的自由建立在糅合儒释道三家精髓的思想体系内，在肯定世俗生活的时代潮流中将感性生命本体化，并以经过理性充分积淀的情感直接体认生活本身，既执着于现实政治，努力践行着儒家的事业，又能超越感性对人生作审美观照，突出主体精神的高扬。苏轼的仕隐观着眼于心灵自由的心理主义原则，跳出了兼济独善、非儒即道的传统人格窠臼，而将隐逸视作发展自我、丰富自我的手段和形式。

宋人吏隐沿着融通出处行迹、提升心灵体悟两个方向对“中隐”模式进行补充改造，在山林传统的安放上同样效法白居易的“壶中天地”，更加普遍地在居宅庭院、衙署郡斋中满足山水之思和山林之想。试看两例：

夫驰世利者，心劳而体拘，唯隐者能外放而内适，故两得焉。……始得民家园，治而新之，水竹树石，亭阁桥径，屈曲回护，高敞荫蔚，邃极乎奥，旷极乎远，无一不称者，日与方外之士，傲然其间，乐乎哉，隐居之胜也。(尹洙《张氏会隐园记》)^[35]

思贤阁之下有斋，方丈余，北乡。前有隙地，仅一亩，叠石百拳，凿沼一泓，有乔木数株，藤蔓络之，苍然而古，杂以桃李橘柚众芳之植，浓阴幽香，清逼燕寝。东望砌台，西接玉芝，北临郡圃，隔以垣墙，幽然有山林气象，宜琴宜棋，宜饮酒赋诗，簿书狱讼止于平

政堂,斋中不知也。(王十朋《潇洒斋记》)^[36]

宋人普遍认同的是,唯有吏隐才能兼顾山林之乐与仕进之责,无怪乎宋人为践行吏隐而营造亭园成为一种时代风气。对宋人来说,山水之思、林泉之趣不仅是迁谪转徙、山程水驿间的观览吟咏,更是身居庙堂、心安华屋之中“一种心理上必要的补充和替换,一种情感上的回忆和追求”^[37]。满足此种心理情感需要的简便灵活的方法,便是在吏隐的人生取向更多倚恃主体内在心理的自我调节,山林气象自然就在政厅郡圃的垣墙之隔幽然毕现了,六朝隐逸所建立的山林传统愈益朝着走向都市的世俗化方向转变。同时,这些士人化的居宅庭园具有更加精致邃密的景观体系,并且在宋人文化艺术体系日益成熟的整体氛围中,形成以士人幽韵雅趣为主要审美倾向的园林境界。

从园林文化史的角度看,宋人庭园的山水景观技艺较之前代有了长足的进步,主流的趋势是在有限的规模布局内最大限度地表现出人文雅趣。并且此种园囿台沼之乐,又不仅仅止于耳目娱赏,消磨光景,而是与宋人读书谈艺、论道讲史、品鉴书画、玩赏金石、弈棋品茗等智性活动和精神创造紧密相关,营造出一种园林生活艺术化中的“玩”的心态,“是以一种胸襟为凭借,以一种修养为基础的‘玩’。它追求的是高雅的‘韵’”^[38]。园林玩赏与吏隐追求构成了宋人别具诗意的人生态度,反映出他们以理性把握社会人生之理的旷逸自乐的胸怀。

受理学的影响,宋人已普遍视山水亭园为蓄养道义、进德修业之所,这是六朝、中唐士人园林所不具备的人文蕴涵,极大地抬升了宋人园林的文化品位。邹浩说得极为显豁:“虽居轩冕之间,当有山林之气。士不可无山林气,节义、文章、学术大抵皆然。何谓山林气?即纯古之气也。达于命者不以得失为休戚。”^[39]由隐逸文化所开出的山林传统,发展到宋代已经臻于极致,由最初的走进山水,到返回城市,最后回到内心,士人在山林系统中所寄寓的价值追求,已根基于学问、贯通于性情、流溢为文章、涵泳为襟怀,显示着抗御强大政治文化压力所提举的人格气象,园境的开拓和深掘与宋人注重养炼心性、完善人格的精神境界浑融相契,也预示着山林传统在宋代以后依托士人园林不断演变

的发展趋向。

中国隐逸文化所包涵的文化功能、人生哲学及审美旨趣,使隐逸与山林有着天然密切的联系。山林由最初的隐逸活动空间,借以传达隐逸主体的处世策略、生活情趣、隐逸心态和人格理想,逐渐发展为与朝廷、社会、政治体系相对的自足独立的价值体系,表现出士人意欲摆脱政治羁绊、追求心灵自由的隐逸精神价值。山林传统的不断发展和人文蕴涵的深厚积淀,也使中国人眼中的山林往往具备隐逸的文化品格,山水诗画园林艺术中也总是透出隐逸精神的底色。山林传统与士人精神世界的这种价值联系可以从两个层次加以把握:第一,在社会政治层面,自然不受君权宰制,超越政治系统之外,士人通过吟啸山林,投身自然,表达对社会主流价值观的调适、校正、批判和否弃,坚守独立人格和文化理想,这是隐逸文化相对于仕宦传统最根本的价值所在,失去了这一层根柢,隐逸就往往滑入隐忍退缩、沽名钓誉的功利哲学而庸俗化;第二,在文化心理层面,隐逸精神深刻地反映出在以小农经济为基础的农业宗法社会中,个体渴望逃避政治伦理束缚、向往精神自由的深层文化心理。由于自然是可与人的生命韵律和谐相通的自在生命体,在天人合一的传统思维模式下,向自然复归就成为一种基于感性而指向超越的生命体悟,是体认宇宙情怀、建构精神家园的重要手段,因此退避政治、归隐自然亦成为士人人格提升和心灵塑建的重要一面,是与士人经由伦理实践、政治践履、哲理思辨、心性涵泳等获得人格提升的传统路径迥然有别的一条重要暗脉。前文对山林传统历史变迁的简要梳理,反映出隐逸精神在不同政治文化环境中的适时调整,也折射出六朝、唐宋以来山水审美观念和诗画园林艺术形式的变化,山林传统无疑是我们理解中国隐逸文化、士人山水诗画园林艺术的一个绝佳窗口。

参考文献

- [1]沈约.宋书[M].北京:中华书局,1974.
- [2]十三经注疏:周易正义[M].李学勤,主编.标点本.北京:北京大学出版社,2000.
- [3]程磊.从“岩穴之隐”到“林泉之隐”:中国早期隐逸中的山林传统嬗递[J].中南民族大学学报(人文社会科学版),2014(6):148-153.

- [4]黄汝成.日知录集释[M].栾保群,吕宗力,校点.全校本.上海:上海古籍出版社,2006:749-750.
- [5]查屏球.从游士到儒士:汉唐士风与文风论稿[M].上海:复旦大学出版社,2005:23.
- [6]范晔.后汉书[M].北京:中华书局,1965.
- [7]洪兴祖.楚辞补注[M].白化文,等点校.北京:中华书局,2015:141.
- [8]王夫之.楚辞通释[M].上海:上海人民出版社,1975:167.
- [9]文青云.岩穴之士:中国早期隐逸传统[M].徐克谦,译.济南:山东画报出版社,2009:58.
- [10]王国瓔.中国山水诗研究[M].北京:中华书局,2007:81.
- [11]逯钦立.先秦汉魏晋南北朝诗[M].北京:中华书局,2017.
- [12]余嘉锡.世说新语笺疏[M].周祖谟,余淑宜,周士琦,整理.北京:中华书局,2007.
- [13]房玄龄.晋书[M].北京:中华书局,1974.
- [14]释慧皎.高僧传[M].西安:陕西人民出版社,2009:276.
- [15]宗白华.美学散步[M].上海:上海人民出版社,1981:183.
- [16]郭庆藩.庄子集释[M].北京:中华书局,2013:29.
- [17]戴明扬.嵇康集校注[M].北京:中华书局,2015:55.
- [18]谢思炜.白居易诗集校注[M].北京:中华书局,2006.
- [19]刘昉.旧唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [20]欧阳修,宋祁.新唐书[M].北京:中华书局,1975.
- [21]霍建波.宋前隐逸诗研究[M].北京:人民出版社,2006:180.
- [22]佟培基.孟浩然诗集笺注[M].上海:上海古籍出版社,2013:275.
- [23]廖立.岑参诗笺注[M].北京:中华书局,2018.
- [24]葛晓音.诗国高潮与盛唐文化[M].北京:北京大学出版社,1998:99.
- [25]蒋寅.大历诗风[M].南京:凤凰出版社,2009:87.
- [26]胡遂,饶少平.试论晚唐山林隐逸诗人[J].文学评论,2003(4):79.
- [27]谢思炜.白居易文集校注[M].北京:中华书局,2017:250.
- [28]杨晓山.私人领域的变形:唐宋诗歌中的园林与玩好[M].文韬,译.南京:江苏人民出版社,2009:33.
- [29]孙昌武.禅思与诗情[M].北京:中华书局,2006:189.
- [30]黄庭坚.黄庭坚诗集注[M].刘尚荣,点校.北京:中华书局,2003:606.
- [31]葛胜仲.丹阳集[M]//景印文渊阁四库全书:第1127册.台北:台湾商务印书馆,1983:487.
- [32]北京大学古文献研究所.全宋诗[M].北京:北京大学出版社,1991.
- [33]蒋寅.古典诗歌中的“吏隐”[J].苏州大学学报,2004(2):51-58.
- [34]苏轼.苏诗文集[M].孔凡礼,点校.北京:中华书局,1986:369.
- [35]时国强.尹洙集编年校注[M].北京:中华书局,2019:386.
- [36]王十朋.王十朋全集[M].上海:上海古籍出版社,2012:949.
- [37]李泽厚.美的历程[M].北京:中国社会科学出版社,1984:209.
- [38]张法.中国艺术:历程与精神[M].北京:中国人民大学出版社,2003:239.
- [39]邹浩.道乡集[M]//景印文渊阁四库全书:第1121册.台北:台湾商务印书馆,1983:451.

The Historical Evolution of Shanlin Tradition and the Spiritual Value of Hermit Ethos

Cheng Lei

Abstract: Due to the unique cultural connotation and life philosophy of Chinese hermit, it has created a Shanlin tradition with a long history and full of humanistic implications. Shanlin is not only a living space that hermits hide themselves in, but also a value system that shows how intellectuals are eager to escape from politics, hunger for spirit freedom and expressing their aesthetic interest. With the development of times and changes of the background of politics and culture, Chinese hermit grows into different types, such as seclusion in rocky caves, seclusion in landscape, seclusion in intermediate state, seclusion in government post, and so on. Meanwhile Shanlin tradition also goes through a long process history by entering landscape, returning to city and settling down in inner spirit. The value pursuit and aesthetic interest that intellectuals imply in Shanlin tradition has rooted in their scholarism, connected into their human nature, emerged in their literary creation, self-cultivated into their temperament, which becomes the most important part of intellectual culture. Shanlin tradition is absolutely a best observation spot to understand Chinese hermit and landscape arts.

Key words: Shanlin tradition; seclusion in rocky caves; seclusion in landscape; seclusion in intermediate state; seclusion in government post

[责任编辑/周舟]