

引用格式：周瑞鑫. 先秦隐者中的个体主义生命观——基于共同体的退出与重构 [J]. 华人生死学, 2026, (1): 63-72.



# 先秦隐者中的个体主义生命观 ——基于共同体的退出与重构

周瑞鑫

**摘要：**春秋战国社会剧变与秩序崩坏，导致类似“失范”的状态，部分士人选择成为“隐者”以回应自身面对的不同困境。从政治、社会共同体的物质与精神层面不同的退出维度，隐者可被划分为多种类型。隐者精神层面对于共同体价值规范的认可或抛弃，构建出从“待时而隐”到彻底“游世”的谱系，揭示了其从社会化到个体化生命价值实现的路径。杨朱“贵己”“重生”“为我”等的个体主义生命观是隐者思想的代表。这种个体主义并非庸俗利己或纵欲，而是一种以“道”为依据的“善”的回应：当社会价值规范难以实现“善”的目的之时，个体有责任守护自身生命与本性之完整。先秦隐者独特的个体主义生命观也为当代社会和个体提供了参考。

责任编辑：魏巍

收稿日期：2025-12-09

接受日期：2026-02-10

发表日期：2026-03-10

通讯作者：周瑞鑫

**关键词：**隐者；共同体；杨朱；个体主义生命观

**中图分类号：**B821；B22      **文献标志码：**A      **文章编号：**2957-370X（2026）01-0063-10

春秋战国时期社会的剧烈变革，催生了以“道”为己任、积极参与变革的新兴知识分子阶层——“士”。他们之中也存在一批人，在这场变革中选择退出，或是退出政治生活，或是干脆隐居山林，这一群体被称作“隐者”。他们基于自身的处境与理想，构建起一套以个体存在与价值为核心的生命观，并以此为其生存方式辩护。这构成了先秦主流意识形态之外的一种鲜明的个体主义面向。先秦隐者的生命观，既是对当时政治与社会共同体的特定回应，也蕴含着其独特的思想特征，对这一问题的分析为我们反思社会与个体的关系提供了历史参照。

## 一、先秦时期隐者思想的社会背景

春秋战国时期，诸侯割据征伐逐渐加剧，秩序正在崩坏。各诸侯“争地以战，杀人盈野；争城以战，杀人盈城”（《孟子·离娄章句上》），在围城之中甚至出现“易子而食之，析骸而爨之”（《公羊传·宣公十五年》）的悲剧。这场战争在春秋之时尚能部分遵守“礼义”，重耳城濮之战“退三舍辟之，所以报也”（《左传·僖公二十八年》），及至战国末期，各国战争规模扩大到前所未有的地步，传统的贵族“礼义”也在逐渐崩塌，而酿成长平之战秦军“大破赵於长平，四十馀万尽杀之”的



悲剧（《史记·秦本纪》）。

传统秩序的打破，为士人带来了机遇，也带来了危险。正如苏秦作为“穷巷掘门桑户扃枢之士”（《战国策·秦策一》），一朝得用，“伏轼搏銜，横历天下，廷说诸侯之主，杜左之口，天下莫之能抗”（《战国策·秦策一》）。各国富国强兵，以备征伐的欲望，使得血缘关系下被压制的士人，得到前所未有的重视，以至于面见齐宣王的颜觸发出“生王之头，曾不若死士之垄也”（《战国策·齐策四》）的豪言。然而，这不仅仅是机遇，也是走向毁灭的道路。在旧贵族体系向官僚制度转型的过程中，众多锐意变革的士人不幸沦为君主与旧贵族角力下的牺牲品，而游走列国、仅凭才识获用的他们也往往缺乏氏族势力的支持，以至于其君主一死，如“吴起肢解于楚，高君车裂于秦”（《韩非子·和氏》），他们的政治生涯和现实寿命也会走向终点。同时，也如韩非所喻，“夫龙之为虫也，柔可狎而骑也；然其喉下有逆鳞径尺，若人有婴之者则必杀人”（《韩非子·说难》），伴君如伴虎，君主们拥有士人的生杀大权，一朝触其逆鳞，便可丧命于斯，此外更有士人派系之间的斗争。性命之忧以外，士人还面临着政治生活对于自我本性乃至“道”的损害，正如庄子谈及的“叶公子高”所言，“今吾朝受命而夕饮冰，我其内热与！”（《庄子·人间世》）

政治的黑暗，救世的理想无法实现，自己“道”的不得行，使得一些士人产生了“初等”的隐逸想法。要注意的是，这里的“初等”并非道德上的初等，而是其“归隐”“退出”层级的初等。孔子说，“天下有道则见，无道则隐”（《论语·泰伯》）、“道不行，乘桴浮于海”（《论语·公冶长》）。他所代表的儒家这一批力求“有为”之士抒发的隐逸思想，将自己摆在了一种退出“政治共同体”的位置，即不再参与无“道”的政治。《孔子家语》中，颜回回答孔子智者和仁者的问题，受到孔子极高的评价，即“智者自知，仁者自爱”（《孔子家语·第九章》），“自爱”的是自己坚持治国救世的理想，追求仁与礼的“道”。这种士人，他们心中怀揣着极强的社会责任感，认为自己即使退出政治，也有责任通过其他方式干预政治，造福黎民，他们的思想、隐居类型也尽有不同，但都处于“待时而隐”的状态<sup>[1]</sup>。

在此之上，又有一批士人，他们不仅认识到各国的征伐在政治与军事层面多变，感叹命运的无常，也在此基础上，认识到生命的短暂和脆弱，从救世救国转移到对于自我的关怀，形成了更深层的隐逸思想。老子所谓“道”本身就带有一种命运无常的认知，“持而盈之，不如其已。揣而锐之，不可长保”（《道德经·第九章》），企图拥有、占据，往往得不到好的回报，一时的幸运也可能导致祸患，“祸兮，福之所倚；福兮，祸之所伏。孰知其极，其无正也。正复为奇，善复为妖”（《道德经·第五十八章》）。庄子则“从普通人自己的角度体察到人生于天地之间，在苦难命运面前孤弱无助的绝望感”<sup>[2]</sup>。《庄子·大宗师》中，庄子借子桑之口，控诉命运无常，“吾思夫使我至此极者而弗得也。父母岂欲吾贫哉？天无私覆，地无私载，天地岂私贫我哉？求其为之者而不得也！然而至此极者，命也夫！”

面对这种无常的人生，一些人选择了逃避世界和政治责任，他们不再以天下为己任，不再将自己



的使命付诸治国救世。孔子同时代就已有不少这样的隐者。楚狂接舆对孔子的劝导，“凤兮凤兮！何德之衰？往者不可谏，来者犹可追”（《论语·微子》），还有一种“从政者殆”而不应损害治国理想的想法。长沮、桀溺的退出则更加彻底，“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？”（《论语·微子》）隐者们在大多文本中都是“智者”的形象，相对于“小人”的平民来说，他们毕竟还是属于“士”的阶层。有些隐者的学识也使得他们对于自我的处境有更为清晰的认知，与其“终身役役而不见其成功，茶然疲役而不知其所归”（《庄子·齐物论》），不如退出整个社会共同体，回归对自我的关照。

在先秦这样一个剧烈变革的时代，无论是政治共同体、社会共同体乃至个人旧有的价值规范都面临着危机，这种危机体现在其规范无法实现其最终价值，或是说无常的政治和社会环境部分地剥夺了个体实现其原有生存价值的方式。“文化规范和目标与社会结构赋予此群体成员实现这些目标的能力严重脱节”<sup>[3]</sup>，先秦时期正处于涂尔干及默顿所阐述的“失范”状态，而隐者正是对这种失范状态的一种回应，他们作为典型的“退缩者”，通过切断与失范系统的联系，试图在系统之外重建意义。

## 二、共同体与隐者类型

进一步讨论之前，“隐者”的概念应当得到澄清。“隐者”之所以为“隐者”，“隐”是本质，而“隐”的方式在不同的隐者之间有不同。借用维特根斯坦的“家族相似性”概念，“隐者”似乎无法给出精确、统一且适用于所有历史个例的本质定义。先秦而后，可被称作“隐者”的人更多，甚至自《后汉书》就有单独记录隐逸人士的传记，其隐逸的方式以及隐逸思想也多样。但这种“隐”总归要有对象——“从何而隐，又对谁隐”，延续并深化上文的叙述视角，“隐者”归隐的对象正是所处的无法满足其人生价值的“共同体”，而隐者对于不同“共同体”的退出形成了不同的隐逸方式。

因政治黑暗与救世理想之间的冲突而归隐的隐者，他们所厌倦的是现实的、物质的“政治共同体”。对此，有的隐者选择保守自己的政治理想，保守自身对于道的追求，而退出那个无法实现自身政治理想的共同体。“事君不得进其言，则辞其爵；不得行其义，则辞其禄”（《说苑·谈丛》），这是儒家传统“待时而隐”的隐逸思想，“非其义也，非其道也，禄之以天下弗顾也，系马千驷弗视也”（《孟子·万章上》），甚至成为儒者应当的处事规范和理想形式。这种隐逸思想，也如上文提及的楚狂接舆和孔子，他们不满的是政治生活的现实形态，对于那个他们心中更加理想化的“政治共同体”所赋予在个人身上的使命和规范，他们并没有抛弃，反而正是因为对于这种使命的重视和规范的遵守而选择退出。“邦有道，贫且贱焉，耻也；邦无道，富且贵焉，耻也”（《论语·泰伯》），当现实的、物质的政治共同体允许他们实现理想的时候，“入仕”则是应当的。

有的隐者同样见证了先秦政治的黑暗，不仅仅退出或者不再执着于加入政治共同体，也同样选择放弃政治共同体所赋予的人生价值。如《论语》中的荷蓑丈人一般，这类隐者抛弃子路批评的所谓“君臣之义”的“大伦”（见《论语·微子》），而仅仅作为一个富有智识的“小人”，过着朴素的田园生活，回归纯粹的由天下百姓、人民组成的社会共同体之中，“莫己知也，斯己而已矣。深则厉，浅



则揭”（《论语·宪问》）。

不过，作为社会共同体中的百姓，仍然会面临着无尽的灾难。诸侯征伐，大量的人力物力要消耗在战争之上，消耗的财货则来自作为生产者的人民，墨子对此深有体会，“春则废民耕稼树艺，秋则废民获敛”（《墨子·非攻中》），“与其涂道之脩远，粮食辍绝而不继，百姓死者，不可胜数也；与其居处之不安，食饮之不时，饥饱之不节，百姓之道疾病而死者，不可胜数”（《墨子·非攻中》）。在此世道之下，单单退出政治生活也难免灾祸，因此有的隐者选择彻底退出在政治触角之下的社会共同体，归隐山林，不再参与到社会的分工协作之中，尽可能隐藏自己，以逃避灾祸，这类人，便是后世所称的“逸民”。

这类“逸民”选择退出物质上的“社会共同体”，其原因也是物质上的灾祸。然而，如上文所言，一些士人在社会变化无常之上，感受到生命的短暂和道德的脆弱，感受到自己本性在物质、精神领域双重瓦解的社会中的煎熬，他们将这种退出由物质深入到精神的领域。这些隐者保有学识，拥有过往社会所塑造的“我”，在社会秩序的崩塌之下，他们发现，这种仁义道德、智慧机巧的个人价值，往往方便了那些不仁者的肆意攫取，或是在扭曲的社会之中违背其本来的目的。利他性的社会道德无法得到社会共同体中的他者的回报，反而成为某些伪善之人的牟利工具。综上，社会道德和其他的传统社会价值应当受到批判，这也便是老子所言，“大道废，有仁义，智慧出，有大伪，六亲不和，有孝慈，国家昏乱，有忠臣”（《道德经·第十八》），也如庄子笔下，“牛马四足，是谓天；络马首，穿牛鼻，是谓人”（《庄子·秋水》）。这类隐者，选择抛弃社会共同体所赋予的个体价值，退出了精神上的社会共同体。

如此，我们得到了隐者退出“政治共同体”或“精神共同体”的“物质”（也可称作现实）或“精神”上的双重维度。这两种维度并非同时进行，这种不同步的交叉结构，也便形成了不同的隐者类型。

抛去“巢父”“许由”这类偏向艺术创作的人物，“伯夷”“叔齐”应当是最早的隐者，他们“义不食周粟，隐于首阳山，采薇而食之”（《史记·伯夷列传》）。“不食周粟”意味着他们并不参与到整个“社会共同体”的物质分工协作，在“伯夷”“叔齐”看来，周朝新形成的社会共同体并不符合其“君臣父子”（此处仅就史记中记载二人的形象分析）的理想信念、道德准则。因此，他们不愿意生活在这样一个共同体之中，而选择归隐，退出这个共同体。他们的退出却非完全的退出，二人坚持着精神上对于旧的“社会共同体”规范的遵从，将之作为自己的人生价值，这种信念使他们不融于新的共同体，但其理想道德之“义”也为新的共同体所推崇，新朝重臣姜太公便称赞“此义人也”（《史记·伯夷列传》）。因此，伯夷、叔齐的归隐从物质上完全退出了社会共同体的领域，这是一种物质上的“隐者”，而在精神上坚持着共同体的准则。从这一层面上来讲，“伯夷”“叔齐”并非隐者，因为他们依然归属于精神上的社会共同体，乃至属于精神上的政治共同体。

“小隐隐陵薮，大隐隐朝市”，与之相对的，还有一种隐者，他们没有选择退出物质上的社会共同



体，而从精神上选择退出。先秦隐者之中，庄子在某种程度上可以称作如此。庄子的隐者生活方式类型，叫做“游世”。这种“游世”有着现实的因素。战国中期以后，王权在不断集中、加强，隐者们世外桃园的天地已经越来越小，唯一的出路是在各种政治势力的夹缝里，在各种政治冲击力的死角里求得生存<sup>[4]</sup>。他们想要退出物质上的社会共同体却无法实现，只能从精神上退出社会共同体。正如杨国荣先生所解，“‘心可使如死灰’意味着个体之心可以远离社会意识层面的理想追求，达到超越已有社会化意识的状态。通过身、心双遣，既忘却肉体存在，又消解外在的社会化的意识，个体的精神世界便可实现某种转化。”<sup>[5]</sup> 庄子试图消解社会共同体所赋予的理想规范，乃至更深层的、带有偏见的“我”<sup>[6]</sup>，退出精神层面的社会共同体，用以自我精神的实现。因此，这种“游世”，是在物质层面的政治共同体的退出（就庄子而言，他是不参与现实政治生活的），以及精神层面的社会共同体的退出。

从上述不同步的形式，我们能以隐者所处的共同体的位置而构建一个隐者类型的九宫格（去除精神物质皆在政治共同体中的士人，实际有八类隐者）。由于先秦时期的隐者资料相较于后世远非丰富，这里仅尝试将本文提及的隐者归入下列表格，其余类型暂时空下。

表1 隐者类型表

	精神政治共同体中	精神社会共同体中	精神社会共同体外
物质政治共同体中	苏秦、商鞅、吴起等 非隐者		
物质社会共同体中	楚狂接舆等儒家 “待时而隐”的隐者	荷蓑丈人，长沮、桀溺等 抛弃政治理想的隐者	庄子代表的“游世”的隐者
物质社会共同体外	“伯夷”“叔齐”	逃避战乱，安居乐业的 “逸民”	“杨朱”代表的归隐山林、保守自我的“彻底隐者”

注：楚狂接舆可能也归属于荷蓑丈人一类，但就以“今之从政者殆”而劝孔子退出政治，这里将其放入儒家的“待时而隐”的隐者行列。“彻底隐者”意指离开社会，并贯彻“贵己”“重生”等思想的隐者，他们进一步抛弃了精神的社会共同体的价值规范，如“仁义”“道德”等，杨朱在不讨论其理论普遍化的问题的视角下，正是他们的代表。

从精神上认同政治共同体的伯夷叔齐，到“待时而隐”的“儒士”类型的隐者，到长沮、桀溺等抛弃政治理想回归田园农耕的隐者，再到彻底抛弃社会规范，或是“游戏人间”或是“归隐山林”的更“道家化”的隐者，这展现了一条由物质和精神层面的不同共同体方位所构筑的隐者光谱，越是接近后者的隐者，他们归隐得也更加彻底（至少从精神上来说），也即从社会化的自我价值实现到个体化的自我价值实现逐渐过度。这种将自我的实现同共同体逐渐分离的生命存在方式，正是如前文所言的对于先秦时期的整个政治、社会结构“失范”的回应。

### 三、以杨朱为代表的隐者个体主义生命观

在每次精神上的退出之后，隐者都会选择建立一个新的与之相适应的精神领域，并构筑精神价值规范，以安放自己因退出而失去的人生价值，物质上的退出则是对或新或旧价值规范的坚守。那么，



在物质和精神两种维度之间，更能代表隐者这个群体独特性的，正是精神上的完全退出。他们在某种程度上走到了精神退出的“极点”——对于外在规范彻底地解构。这类隐者在此基础上重构的人生价值，即是一种个体主义的生命观，而他们则是那个失范社会的离心力。

杨朱是理解这类隐者生命观的切入点。孟子说，“天下之言不归杨则归墨”，又有“杨氏为我，是无君也；墨氏兼爱，是无父也。无父无君，是禽兽也”（《孟子·滕文公章句下》）。孟子在此将杨朱同墨子一同批驳，而后者倡导“壹同天下之义”（《墨子·尚同》），其思想代表着维护社会秩序的向心力，杨朱所谓“贵己”“为我”“重生”等思想恰恰与之相对，“可能就处在这一思路的极端”<sup>[7]</sup>，二者代表着集体主义与个体主义的两极。冯友兰讲，“一般隐者既已‘远离世俗’‘欲洁其身’，也就不再介意社会对他们的评论，不去为自己做什么辩护。早期道家则在遁世之后，还为他们的生活方式说出一套道理，杨朱便是其中最突出的一个。”<sup>[8]</sup>杨朱或许并非单纯的隐者，其可能“包含着道家的政治理想”<sup>[9]</sup>，但他个体主义的生命观，正代表着隐者的思想倾向。

杨朱的思想大多从先秦文献的只言片语、一脉相承的道家思想及杨朱的后学来推论，可总结为“贵己”“重生”“为我”等。杨朱并未有著作传世，“先秦诸子无其徒，后世六家九流之说无其宗”<sup>[10]</sup>。虽然其言论可见于先秦著作，但出于学派之争及思想的冲突，如孟子便带着主观情绪批评杨朱且有夸大之辞，其他人对于杨朱思想的引用也很有可能夹杂了自己的偏见。大篇幅记载杨朱言论的《列子》则早被考证为魏晋人伪作<sup>[11]</sup>，不过也有学者认为《列子》中《杨朱》一篇非伪作<sup>[12]</sup>，这里不再赘述争论。至少《列子》所阐述杨朱的部分思想，和先秦时期以及后世学者描述的杨朱整体思想趋向相近，例如“可在乐生，可在逸身”（《列子·杨朱篇》）的享乐观，可视做杨朱“贵己”的一种庸俗化、进一步物质化的趋向。从另一层面上说，这种脉络下所提炼出的杨朱思想反而具有一种代表性，代表当时具有隐者的个体主义思想倾向的一类人。

杨朱思想有几个面向——“贵己”“重生”等，其本质是一致的，代表着一种重视生命、重视自我，将个体的利益、价值放在社会共同体之上的个体主义生命观。“贵己重生是道家思想的一个中心”<sup>[13]</sup>，也即是老庄思想的一个基本面向。这里无论是“己”还是“生”，或是“杨子取为我”之“我”，都具有两种含义——物质和精神上的个体存在。

就物质上的个体存在而言，“贵己”“重生”一方面是对自身肉体生命的保存、重视，“吾所以有大患者，为吾有身”（《道德经·第十三章》）<sup>[14]</sup>。人的身体是一切成就的来源，在隐者脱离精神上的社会共同体之后，他们的关怀对象只剩下了自己一人。因此，自己的肉体生命也就成为其所保有的最为重要的物质存在，由此而产生了对于个体生命的重视。同时，对于物质生命的重视还同当时的社会风气有关，战国时期的经济发展导致物欲横流，士人获得了上升渠道来实现对于外在物质利益、价值的追求，却往往因此在政治生活中丢掉自己的生命。隐者退出政治共同体的重要原因之一正是如此，如《庄子·山木》中“见得而忘其形”的螳螂一般，那些汲汲于外在名利乃至治国理想的士人，往往看不到自己已经陷入到生存危机之中，而且，他们的死在价值规范崩坏的社会，如上文所言，极



可能出于偶然亦或没有任何意义。这种重视肉体生命的一面，为后世道教“修仙”“长生”提供了重要思想基础，但就先秦时期的隐者而言，他们对于“长生”的追求却并非惧怕死亡或是延长寿命，而更多的在于“全生”。庄子哲学也同样重视“对人之形体的保养，使之不受到损害”<sup>[15]</sup>，但是，正如“养生主”开篇，“缘督以为经，可以保身，可以全生，可以养亲，可以尽年”（《庄子·养生主》），庄子讲的是“尽年”而已。因此，隐者的生命观对肉体生死的态度，在于“重生而不惧死”。他们对“道”赋予肉体的认知，加之隐世状态下否定他者对自我实现的价值规训，使隐者对自身生命怀有一种“责任感”或者“使命感”：自己生于天地之间，有责任完整地走完整个人生历程，而不应为外物损害、中断；但生死由“命”或者“道”主宰，若刻意追求生命的延长，反而会损害生命。

物质上个体的另一方面则是对自我物质利益的重视，这也是孟子口中的“拔一毛而利天下，不为也”（《孟子·尽心上》）。隐者脱离社会共同体后，个体取代共同体，作为理想、价值所依存的位置，原本的共同体利益也蜕变为个体利益。如此，正如共同体内创造共同物质利益的义务一般，自我物质利益的追求也具有了某种合法性。当然，这种欲望不同于老子所批判的“五色令人目盲，五音令人耳聋，五味令人口爽，驰骋畋猎令人心发狂，难得之货令人行妨”（《道德经·第十二章》）的基于政治、社会共同体所“赋予”个人的外在欲望，而是如庄子“何不树之于无何有之乡，广莫之野，彷徨乎无为其侧，逍遥乎寝卧其下”（《庄子·逍遥游》）的自然之欲的满足。类比自然界生物群体，共同体的延续似乎应当高于共同体的物质欲望满足，对于个体来说，“满足欲望应有个原则，这就看是否对‘生’有利。”<sup>[16]</sup>不过，何为“自然”或符合“道”的欲望，这其中有着很大的解释空间，致使杨朱后学及认同这种个体主义生命观的学者中，有人将其庸俗化为“享乐主义”或“纵欲主义”，如《庄子·盗跖》中“不能说其志意，养其寿命者，皆非通道者也”。

精神上的个体存在则更为重要。顾实言“生、性古字通用，全性即全生也”<sup>[17]</sup>，“道”不仅仅赋予个人以肉体，更重要的是，“道”在某种程度上，能够被人的精神所感受或达成一种“合道”的状态。由此，“性”不仅仅是“活到‘天’赋予人的生命期限的能力”<sup>[18]</sup>，“我”也不仅是肉体上的自我，更有自然或“道”所赋予的自我本性，“全性保真，不以物累形，杨子之所立也。”（《淮南子·汜论训》）。隐者的归隐固然在于生命受到无常的威胁，但更在于个体的价值实现与社会“失范”之间的冲突，依照旧有社会的价值规范体系行为，反而会使得个体处于一种远离自然本性的“异化”状态。相较于物质上的自我，隐者们认为自己同样具有一种责任，保全“道”赋予人的自然本性，那既是人的本体，也是人的生命价值之所在。这正是隐者的个体主义生命观更具特色且更深刻的部分。

#### 四、隐者的个体主义生命观及其当代价值

隐者是先秦社会秩序崩溃—重构阶段的重要个体表现，但隐者并非唯一的可能表现。作为一种启发性参照，现代肿瘤生物学中的癌症“返祖假说”（Atavism Hypothesis）认为，当多细胞生物体内维系细胞合作与分化的调控体系遭到破坏时，细胞可能重新激活在早期生命进化阶段形成的生存与增殖程序，并由此在一定程度上脱离整体组织的约束，表现出类似单细胞生物的行为模式<sup>[19]</sup>，某种意义上



上说，“癌细胞虽然‘存在于体内’，却已不再是‘属于身体’的部分”<sup>[20]</sup>。这同上述隐者“退出社会，回归自我”的过程具有相似性，但值得注意的是，隐者并不等同于癌症细胞。事实上，对于“失范”社会的“积极”的破坏性个体是存在的，他们或是后世的“造反者”（当然，这里的造反者也分起义军和匪徒，因题材所限，不再区分），或是单纯抛弃主流社会价值规范，即涂尔干口中“越轨”的群体。隐者与之并不同，他们在退出社会价值规范体系后，构建了自己的一套“善”的、合“道”的个体主义生命观。

隐者在“隐”之前，是“士”，他们接受一种追求“善”的社会理想和道德情感。这种理想或情感是具体的社会价值规范的基础和核心，而善的情感需要类似黑格尔的“现实化”发展。先秦社会中的“礼法”等社会价值规范，正对应着这种道德情感的实现过程。然而，价值规范作为“手段”并不能取代其这种道德情感的“目的”，或者说，要以道德情感做为判断的依据。因此，孔子说“礼，与其奢也，宁俭；丧，与其易也，宁戚。”（《论语·八佾》）

社会秩序的崩溃就体现在社会价值规范作为“手段”，无法实现“善”的目的，对传统秩序的遵守甚至会远离“善”的实现。不仅道家对此有所谓“大道废，有仁义”的批判，孟子也强调内在正义的“善”的重要性，“大人者，言不必信，行不必果，惟义所在”（《孟子·离娄下》），这种“善”也即是“道”。无论是儒家还是道家，他们的“道”所代表的情感和目的是统一的，尽管其“道”的具体表现有所不同。庄子所谈“游方之内”和“游方之外”也绝非得道与否的分别，而是对于“道”的现实化方式的认识不同。对于道的追求和理解为他们从更高的角度审视社会或政治道德理想和价值提供了依据。儒家类型的隐者基于他们对“道”的追求，抛弃无法实现“道”的政治共同体的规范体系，选择了“无道则隐”，而更似“道家”的隐者基于“道”，批判了所有的价值规范，彻底的退出社会共同体，构建一套个体主义生命观。

“手段”是可以更迭的，而“目的”却并不会变化。“道”作为社会和人生价值实现的双重依据，在隐者回归自我的过程中，重塑了其实现手段，这也正是他们个体主义的生命观。正是对“道”的追求，使得先秦隐者在主流类型上并没有成为社会之“癌”，或退化成为庸俗的“享乐主义”“利己主义”，而仅仅选择退出社会，关照自我。

综上，先秦隐者的个体主义生命观，根源于个体对政治与社会共同体的失序状态的回应，具体表现为“贵己”“重生”“为我”，即对于物质和精神上的“我”或者个体的重视。基于“道”的崇高理想，隐者的生命观更倾向于对精神上的自然本性的追求，以及个体角度的对生存意义的关怀与重视，这可以说是一种“善”的对社会失序状态的回应。

先秦隐者的个体主义生命观也为当代社会和个体提供了参考。就隐者产生的原因来说，社会需要保证价值规范同“善”的目的的一致，维护社会道德秩序的正义性。孔子言，“唯仁者能好人，能恶人”（《论语·里仁》），社会为个体赋予的种种自我和社会实现的“手段”，需要能够通向合“道”的“目的”，否则，价值规范将会流于表面，退出的“隐者”们也会越来越多。就隐者的个体主义生命观



而言，个体主义的“贵己”“重生”并不意味着走向自私自利，为自身利益不择手段，而是对“个体”拥有一种神圣的使命和归属感，维护物质上的自我健康和“全”，“尽年”而“不惧死”，葆养精神上自我的“尊严”和“善”，维护“道”赋予所有人的自然本性，也正是杨朱的“全性保真”。

## 参考文献

- [1] 肖玉峰. 先秦隐逸思想及先秦两汉隐逸文学研究[D]. 四川:四川大学,2006:54-55.
- [2] 颜世安. 庄子评传[M]. 南京:南京大学出版社,1999:56.
- [3] [美]罗伯特·金·默顿. 社会理论和社会结构[M]. 唐少杰,齐心,等,译. 南京:译林出版社,2015:303.
- [4] 任继愈. 中国哲学发展史(先秦)[M]. 北京:人民出版社,1983:416.
- [5] 杨国荣. 庄子的思想世界[M]. 北京:北京师范大学出版社,2018:316-317.
- [6] 陈静.“吾丧我”——《庄子·齐物论》解读[J]. 哲学研究,2001(05):49-53+80.
- [7] 葛兆光. 中国思想史(三卷本)[M]. 上海:复旦大学出版社,2013:122.
- [8] 冯友兰. 中国哲学简史[M]. 赵复三,译. 北京:生活·读书·新知三联书店,2013:80.
- [9] 闫伟. 杨朱及其思想再考[J]. 江南大学学报(人文社会科学版),2021,20(06):78.
- [10] 钱穆. 先秦诸子系年[M]. 北京:九州出版社,2001:265.
- [11] 顾实. 杨朱哲学[M]. 北京:北京理工大学出版社,2020:3.
- [12] 陈鼓应. 杨朱轻物重生的思想——兼论《杨朱篇》非魏晋时伪托[J]. 江西社会科学,1990(06):38-42.
- [13] 龚瑶. 先秦道家贵己重生思想研究[D]. 湖南:湘潭大学,2012:1.
- [14] 刘笑敢. 老子古今:五种对勘与析评引论[M]. 北京:中国社会科学出版社,2006:180-181.
- [15] 王闻文. 知识是确证的和有益的吗?——从西方知识论的视域看庄子知识论的思想进路及其伦理意蕴[J]. 自然辩证法研究,2025,41(02):125.
- [16] 黄海德. 论杨朱思想及其与先秦诸子的关系[J]. 中华文化论坛,1994(02):99.
- [17] 顾实. 杨朱哲学[M]. 北京:北京理工大学出版社,2020:3.
- [18] [英]葛瑞汉. 论道者:中国古代哲学论辩[M]. 张海晏,译. 北京:中国社会科学出版社,2003:70.
- [19] [加]JASON F. 癌症密码[M]. 杨诚,译. 北京:北京联合出版公司,2023:169-182.
- [20] VINCENT M. Cancer: a de-repression of a default survival program common to all cells? A life-history perspective on the nature of cancer[J]. Bio Essays,2012,34(01):75.

## Individualistic View of Life among Pre-Qin *Yinzhe*: 隱者 Withdrawal from and Reconstruction of the Community

Zhou ruixin

**Abstract:** The social upheavals and collapse of order during the Spring and Autumn and Warring States periods created a state of societal "anomie." In response, some *shi* 士 "intellectuals" chose to become *yinzhe* 隱者 "hermits", withdrawing from public life. Based on their degree of disengagement—both material and



spiritual—from the political and social communities, these *yinzhe* can be classified into different types. The *yinzhe*'s spiritual acceptance or rejection of communal value norms constructed a continuous spectrum ranging from the Confucian "hiding while awaiting the proper time" (*dai shi er yin* 待時而隱) to the Daoist "wandering within the world" (*you shi* 遊世). This spectrum clearly reveals the path by which the realization of life value progressively deepened from socialization to individualization. Yang Zhu's individualistic philosophy of life—centered on "valuing oneself" (*gui ji* 貴己), "treasuring life" (*zhong sheng* 重生), and "acting for the self" (*wei wo* 為我)—stands as the most representative expression of hermit thought. This individualism is by no means vulgar egoism or hedonism; rather, it constitutes a response of "goodness" grounded in the Dao: when social value norms prove incapable of realizing the purpose of goodness, the individual assumes the responsibility of safeguarding the integrity of his own life and the authenticity of his innate nature (*xing* 性). The distinctive individualistic philosophy of life developed by pre-Qin hermits continues to offer profound reference value for contemporary society and the individual.

**Key words:** *Yinzhe* 隱者, community, Yang Zhu 楊朱, individualistic philosophy of life

### 作者简介 (ID):

周瑞鑫，男，伦理学在读硕士，上海师范大学哲学与法政学院硕士研究生，通讯地址：上海市徐汇区桂林路100号。邮政编码：200234。Email: zhou-ruixin@qq.com