

文章编号: 1673-1646(2025)04-0164-10

论“东林素衣”吴桂森的隐逸心态

王 帅

(武汉大学 文学院, 湖北 武汉 430072)



摘要: 吴桂森是东林书院第三任主盟, 其自署“东林素衣”, 乃终身布衣的学者。吴桂森的隐逸与他的家世、师承以及晚明政治环境有密切联系, 他托身于书院中, 隐逸方式本于程朱学脉的“道隐”家法, 而于隐中求乐自适, 则又受到陈献章的影响, 表现出物情人意切合下的自然和乐心态, 与晚明主流的世俗化隐逸风气判然有别。吴桂森绝意仕进并非无意用世, 他依然系心朝局民生, 表露出较强的社会使命感, 尽管也权衡过出处选择, 但吴桂森的立场始终坚定, 以学问正人心才是他隐逸的着力点, 展现出了东林布衣学者于世道人心上独有的追求。

关键词: 东林书院; 布衣士人; 吴桂森; 隐逸心态

中图分类号: I206.2 **文献标识码:** A **doi:** 10.62756/xbsk.1673-1646.2025094

引用格式: 王帅. 论“东林素衣”吴桂森的隐逸心态[J]. 中北大学学报(社会科学版), 2025, 41(4): 164-173.

On the Reclusive Mentality: Wu Guisen as the Commoner Scholar of Donglin Academy

WANG Shuai

(School of Chinese Language and Literature, Wuhan University, Wuhan 430072, China)

Abstract: Wu Guisen, the third intellectual leader of the Donglin Academy, styled himself “Donglin Suyi”, signifying his lifelong status as a commoner scholar. His seclusion was deeply intertwined with his family heritage, scholarly lineage, and the tumultuous political climate of the late Ming Dynasty. Residing within the academy, Wu practiced a form of seclusion rooted in the Cheng-Zhu School’s Dao-concealment tradition, a Neo-Confucian philosophy emphasizing moral cultivation away from worldly affairs. Yet his pursuit of inner joy and self-contentment in seclusion revealed influences from Chen Xianzhang’s teachings, reflecting a harmonious alignment with nature and human sentiment. This stood in stark contrast to the era’s prevailing trend of secularized seclusion, which often prioritized personal comfort over ethical ideals. Wu’s rejection of officialdom did not signal detachment from societal concerns. On the contrary, he maintained a profound commitment to governance and the welfare of the people, revealing a robust sense of social responsibility. While he deliberated between public service and private retreat, his conviction remained unshaken: the essence of his seclusion lay in rectifying moral values through scholarly cultivation. For Wu, the Donglin Academy was not merely a refuge but a platform to nurture ethical consciousness—a testament to the unique moral vision upheld by its commoner scholars.

Key words: Donglin academy; commoner scholar; Wu Guisen; reclusive mentality

明万历三十二年(1604年), 革职里居的顾宪成与其弟顾允成、好友高攀龙同倡修复东林书院。由于顾、

收稿日期: 2024-06-11

基金项目: 国家社会科学基金重大项目: 东林学派文献整理与文献研究(19ZDA258); 国家社会科学基金重大项目: 中国历代书院文学活动编年史(21&ZD253)

作者简介: 王 帅(1996—), 男, 博士生, 从事专业: 中国古代文学。E-mail: wang0129s@whu.edu.cn。

高等人学问道德俱佳,声名播于士林,书院建成之后,“上自名公卿,下迨布衣,莫不虚心悚神,执经以听,东南讲学之盛遂甲天下”^{[1]49}。天启元年(1621年),高攀龙起为大理寺丞,临行之际将主盟东林讲席的重任托付给吴桂森。与进士出身的顾、高两人不同,吴桂森并无功名,其自署“东林素衣”,乃是以布衣终身的儒者。黄宗羲《明儒学案》有《东林学案》四卷,下列顾宪成、高攀龙等十七人,其中多为有仕宦经历,并在政事中有过一定影响力的官员,布衣仅见吴桂森一人。吴氏以布衣身份力肩东林主盟的重任,深得诸学者推许,并且与在朝的东林人士遥相应和,“一时大儒如少墟冯先生、南皋邹先生辈,闻东林有先生,群然向往,脉脉神交”^{[2]138}。可谓不负高攀龙所托。而在吴桂森身边,还围绕着华贞元、邹期楨、储乾等布衣士人,他们之间互相交往唱和,不以穷苦为愁,布衣蔬食,以切磋学问、师友相亲为乐,称得上更为“纯粹”的书院中人。近年来,围绕东林学派的研究日益增多,其中多有述及吴桂森者,史学上,金奋飞《明末东林书院多维透视(1604—1626)》一文,将吴桂森作为东林书院的重要人物,单列一节进行个案分析,论及吴氏对东林学术基调的改变、消极的入世态度、“涉政”的思想以及与众不同的理想人格,较为全面地梳理了吴桂森的思想特征^[3]。文学上,张清河《晚明江南诗学研究》指出吴桂森崇尚性理诗,故而抬宋诗而贬唐诗,将其作为东林诗学思想的代表人物之一^[4];徐亚《明代无锡作家研究》同样将吴桂森归入“东林作家群”,并选取数首诗歌加以解读^[5]。只是在文学研究上,尚无学者利用吴氏《存笥诗草》中的作品,不得不说稍有遗憾。此外,也有文献学上的努力,比如陈开林针对《经义考》中吴桂森著述进行考辨,兼及吴氏生平^①。但由于隐者声名不显,留存资料相对顾、高等朝堂要员较少,故而关于吴氏的研究,更多的还是置于顾、高等人的次要位置,尚缺乏专论。在东林书院中,吴桂森兼具学人与隐士的特殊身份,造成他隐逸的原因是多方面的,值得深入探究,而他“道隐”自适的隐逸方式在晚明肆意纵情的隐逸风尚中尤有独特的研究价值,他的隐逸并非“对抗性”的,隐亦有为的态度,以及出与处之间的思考,颇能反映东林布衣学者的群体心态,在晚明中下层儒士中也具有代表性。

1 隐逸原因:家世、师承以及晚明政治环境

中国的隐逸传统由来已久,上古之世便有许由、巢父这样的隐士,之后又有不食周粟的伯夷、叔齐等诸多隐者。《后汉书·逸民传》首开正史为不仕者立传之风,《晋书·隐逸传》又首次以“隐逸”为名立传,记载隐士四十六人。而关于“隐士”的确切概念,具体论述上,诸家或有不同,但“可以仕而不仕即为隐”^{[6]3}则几乎称得上是共识。

布衣则原指中下层的平民,至唐代方逐渐演化为未出仕的士人的代名词。布衣士人们往往有着不弱于高官重臣的历史责任感和济世之心,他们操行高洁,以安贫为荣,又自视甚高。部分布衣士人的不仕还有待价而沽的意味,期待能够“举头望君门,屈指取公卿”^{[7]4}。明代讲学之风盛行,书院往往作为学术传播的阵地而存在,理学家们为了扩大学术上的影响力,自然就会对中下层士人进行宣讲,自明代中期始,书院讲堂开始向中下层人士开放,布衣隐逸、山野百姓、禅林僧侣都可入书院听讲,甚至登台讲说,这种转变当然得益于王学的传播,除了主讲良知学的书院之外,部分宣讲程朱理学的书院同样如此,比如东林书院,布衣士人问道者颇多,高攀龙记当时的情况云:“京口多布衣好修者,顾泾阳先生开东林精舍,来问道者蒸蒸然。先生歿,多从余游。”^{[8]870}吴桂森正是其中的佼佼者。

吴桂森(1565—1632年),字叔美,号觐华,世称“素衣先生”,江苏无锡人。学术上吴桂森师承钱一本,精通《易》学,有《周易像象述》阐发经义。吴桂森继高攀龙之后主持东林书院,并且在书院罹祸被毁后组织私下讲学,直到晦而复明,承旨复兴东林书院。

吴氏二十四岁游庠,二十七岁廩诸生,万历四十年(1612年),吴桂森“犹以宾兴第一游京兆,不售,遂谢举业”^{[2]137}。可以说这次考试就是吴桂森仕宦之心的终点。虽然在三年之后,吴氏仍然“贡举试第一”,有非常好的机会步入官场,但此时他早已志不在此,只是依照惯例应付而已。当高攀龙为其饯行,吴桂森笑云:“吾以例不能无行,聊结诸生之局。此行也,涉长江,溯黄河,望泰岳,一瞻天子宫阙,即当返初服,

① 陈开林《〈经义考〉卷六二著录易类典籍辨证》云:“《吴桂森墓志铭》称‘所著有《像象述》《像象金针》《易说》《谭易随问》,他著述不下百种,如《真儒一脉一斑录》《书经说》《曲礼注释》《春秋大全纂》《四书讲义》《皇明开泰录》《息斋笔记》《存笥草》《四名家》《二妙集》,不可殚述’,有关经学诸书,均可补《经义考》之阙。”(《重庆第二师范学院学报》2021年第3期)笔者以为,断句上尚有可讨论的余地,《真儒一脉一斑录》应分开,即《真儒一脉》与《一斑录》,而《四名家》与《二妙集》当为一书,即《四名家二妙集》。详见本人拙作《〈东林书院志〉》载录吴桂森著述补正(《诗礼文化研究》第三辑)。

不能以东林风月独让先生也。”^{[2]137} 考试的结果他已然不萦于心,试毕即归。邹期楨《(吴桂森)墓志铭》云:“人谓先生厚储远发,一第不难,而先生不屑也。即不然,而以明经起家,当新朝破格用人之际,大用不难,而先生亦不屑也。”^{[2]137} 由此观之,吴桂森是典型的“可以仕而不仕”,而造成他持如此坚定隐逸信念的原因则是多方面的。

其一,吴桂森的隐逸之志受其家世影响。吴氏乃无锡大族,延陵季子之后,吴桂森一脉属西河支,世居新塘里,以耕读传家,其先祖有诗云:“七十二湾行欲尽,读书声里是吾家。”^{[9]卷四} 其父吴汝伦为隆庆五年(1571年)进士,初授彰德府推官,政绩卓著,歿于万历三年(1575年)赴任礼科给事中的途中,其时吴桂森年方十一。而在万历二十七年(1599年)己亥,时年三十五岁的吴桂森又经历了丧母之痛,吴氏生性至孝,重视亲情,少年丧父,中年丧母,对他的打击很大。尤其是母亲去世后,吴桂森说道:“吾终日咕啐,冀得寸进以慰母耳,今已矣。”^{[10]418} 失去亲人之后的心灰意冷、无所挂怀,是他放弃科举的直接原因,他自云“己亥以后透过名利关”^{[10]421} 即指此。吴桂森曾在《息斋笔记》中记宋代名士郭原平之事:

宋郭原平父母墓前田耕者裸坦,原平见之,贵买此田,辄自束带躬耕,此可为不忘其亲矣。^{[10]447}

在母亲去世这一年,吴桂森于无锡梅梁湖畔的军帐山中筑可隐堂,隐居于此,正有效仿郭氏之意。其《可隐堂四乐》诗序云:“余自己亥岁至军帐,庚子筑居焉。倚山面湖,辟一亩之宫,树以竹木。有明窗可读,数亩可耕,可以放舟而渔,登山而樵,宜于隐者之居矣!因名其草堂曰‘可隐’,效《读书乐》体,述四词。余非能诗者也,自喻己志而已。”^{[11]卷十一} 这组诗中吴桂森渔、樵、耕、读,或许是为了以隐逸生活中的平淡去消磨掉失去至亲的悲痛。

吴桂森认为“人子以不辱身为孝”^{[10]418},故而在为母亲守孝之后赴东林讲会从事问学。姚希孟曾为桂森的小弟桂萼作墓志铭,其中记载:

寻遭曹孺人丧,其叔兄哽咽相告曰:“吾昆弟俯首半生,今捧檄已矣。闻顾、高诸先生修明圣贤之学,吾将从事焉,庶无忝所生乎!功名事终当属弟耳。”君曰:“问学与功名匪歧径也,兄往请从。”^{[9]卷四}

“叔兄”即吴桂森,可见他是将从事问学作为举业的替代品,一心投入于此。而小弟吴桂萼虽然同样从顾、高等先生游,但是“分心帖括,千秋著述以

逊其兄”,后来又因“笔墨小误”科场失利,吴桂萼遂“默默不自怍,至缠幽忧之疾,以殒其身”^[12]。桂森与桂萼年龄相仿,日夕以学问相砥砺,感情很深,目睹了小弟一生困于场屋的不幸遭遇,吴桂森隐逸不出的选择自然也更加坚定。

除桂萼外,长兄桂芳实际上对于桂森的性格影响很大,《息斋笔记》中有数条记载吴桂芳对诸兄弟的教导:

长兄伯茂常诫余兄弟曰:“世人以多财为多福,不知财之入也,必乘福而入,其出也,必乘祸而出,则积财者所以积祸也。”闻者皆以为真名言。^{[10]466}

长兄伯茂每有快论,居常云:“患贫困,至鄙也,而于物理有所不免,惟居位人能贫则品愈高,是上风贫也,而世鲜趋上风,何居?”^{[10]477}

这种重义轻财的观点也直接影响到了吴桂森。据《(吴桂森)墓志铭》记载,“癸巳遭回禄,仅存厅事数椽,客往唁之,见其手一编不辍”^{[2]139}。遭遇火灾之后,吴桂森并不系挂财物损失,依然能安心读书。而在书院被毁、高攀龙去世后,吴桂森先是“捐白镪以佐官旗需索之费”^{[2]138},稳住了紧张的局势。书院准备复建时,他又卖掉了西河头家宅的一部分房产,“先生则独力建丽泽堂三楹以会友,构小斋三间以栖息……而书院复新”^{[2]138}。凑出资金复建了东林书院。吴桂森能够安于贫困,全身心地投入到书院讲习中来,作为一介布衣,是非常难能可贵的,而他这种不重外物的性格,离不开其长兄吴桂芳的教诲。

其二,吴桂森的隐逸思想得于其师钱一本者多。吴桂森与储乾、华贞元同拜于易学大师钱一本门下,师徒之间甚为相得。钱一本对吴桂森青眼有加,称吴氏为“真道学”,吴桂森对于老师亦极尊重,钱一本至东林讲《易》,即是吴桂森向高攀龙推荐。万历四十五年(1617年),钱一本去世后,吴桂森更是“每岁九月偕同志往龟山论学,或至经正堂静坐”^{[2]138},以尽庐冢之思。

学术之外,钱一本无意中也会对吴桂森的隐逸心态产生了影响,吴桂森曾与朋友谈论云:“入钱师之门,方知立身行己之严,名利心丝毫未断,勿得言学。”^{[2]135} 在钱一本的影响下,他早已断绝名利心。吴桂森《息斋笔记》中记一事:

钱先生在龟山,一日出《源》《汇》二编以示,因曰:“中有可疑者须商榷。”余受读后,会先生问二编有所见否,愚因请曰:“管幼安、陶靖节俱一时矫矫,以附见不另立传,必有深旨。”先生曰:“陶大节著矣,然圣贤达有达之事可做,穷有穷之事可做,

寄情诗酒，未脱江左余习。若幼安，粹乎其质，只有一事未尽善。”……(按：管虽终身不受伪禄，而篡逆方行，闻名来归，与耻食周粟、采薇首阳之意则有间矣。是昔日辽东之避，不过保全性命，非为纲常、表大义也。一事未善意在斯乎?)^{[10]428,429}

钱一本表明了自己对陶渊明的看法，而对管宁的看法则出于吴桂森的推测。关于钱一本对陶渊明的评价，首先应当注意一点，即钱一本是以“圣贤”为标准(而非隐者)去衡量陶氏的行为，言其大节无亏，也是从儒家纲常名节角度对陶渊明进行认可。孔子曰：“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。”^{[13]82} 孟子又云：“古之人，得志，泽加于民；不得志，修身见于世。穷则独善其身，达则兼善天下。”^{[14]304} 儒家思想把个人价值的实现和邦国现实相联系，既号召士人积极入世，承担社会责任，又为他们预留了退路，对后世产生了巨大影响。钱一本批评陶氏“寄情诗酒，未脱江左余习”，则是对其无“穷之事”可做的不满，其中“穷之事”当是孟子推崇的对个人品性的修养，或许还包含了后世更进一步的“居庙堂之高则忧其民，处江湖之远则忧其君”^{[15]195}。此外，考虑到陶渊明所处的时代背景，正是儒、释、道三者在思想领域相争的多元时期，玄风盛行。陶渊明生于晋末，其思想不可避免地受到多家影响^②，因此，钱一本言其“未脱江左余习”，就不仅仅是针对其“寄情诗酒”的这一行为，更是站在理学醇儒的角度上指出其思想上于儒家的偏离，下文论管宁，首言“粹乎其质”，即是相对于陶氏而言的。

钱一本对管宁的评价“有一事未尽善”，没有具体说明，吴桂森就沿着老师的思路进行了推测。管宁避乱辽东，多次不应曹魏的征辟，志行高洁，又是汉魏时有名的隐士，章太炎先生赞其“不可不谓之真儒，顾后世鲜有颂法者”^{[16]344}。但吴桂森认为他隐居只不过为了避乱，而非为了抱节守志，“非为纲常、表大义也。”由此可见，钱、吴二人对隐逸、隐士的评价都是从儒家出处行藏、纲常伦理角度进行衡量，甚至还更为苛刻。

其三，中晚明的政治环境无疑也是推动吴桂森走向隐逸之路的重要外部原因。吴桂森出生于嘉靖四十四年(1565年)，逝于崇祯五年(1632年)，完整经历

了万历天启两朝，而其青壮年时期是在万历朝度过。清人有论断曰：“论者谓明之亡，实亡于神宗。”^{[17]295} 神宗朱翊钧冲龄登基，在位四十八年，在张居正辅政时还较有作为，亲政后则情况急转直下，“三王并封”不立太子，聚敛财货，大兴土木，往各地派遣矿税使，更有近三十年不上朝视事，荒废朝政，天下受病。此外，国家政治的日益不堪必然影响到科举考试上，吴桂森曾感慨：“科举至今世极弊矣！”^{[10]469} 科场舞弊之风盛行，科举考试的公正性被破坏，使得竞争压力本就较大的士人们背负了更重的枷锁，很多士人不会选择白首穷经，而是寄身山林。风云变幻的朝局、日益腐败的科举，又有顾、高等友人脱离官场的例子在前，吴桂森不愿意出仕是很容易说得通的。

2 隐逸方式：安贫求“乐”“道隐”自适

中晚明时期，王学的传播使得文人士子在长期压抑的环境中终于觅得了一片精神上的栖息地，文人们纷纷以阳明心学去解决人生面临的困境，而王学左派在中下层人士中的流行，更是对以程朱理学为核心的传统价值观产生了极大的冲击。加之商品经济的发展，享乐主义流行，即使是隐士，也多出现“仕隐”“吏隐”的情况，而晚明最著名的隐士陈继儒，“他寄迹山林而活跃朝市，不为官却交际广泛，关心世事，是‘享高名、食清福’的‘通隐’式山人”^[18]。虽然隐居，却能名动天下，颇能反映当时文人生活的新追求。相较而言，以吴桂森为代表的东林学派诸布衣学者，他们的隐居则“传统”得多，乃是典型的“道隐”途径，在隐逸心态上展现出了与陈继儒等人完全不同的一面。

吴桂森之隐，隐于书院。再回到隐士界定的问题上，鲁迅先生曾说：“非隐士的心目中的隐士，是声闻不彰，息影山林的人物。但这种人物，世间是不会知道的。”^{[19]223} 这一定义未免严苛，真正的隐士，虽然不至于世人一无所闻，但也绝不应该像陈继儒一般，隐逸却又羁身世务。晚明士人可选择的“隐”的方式有很多种，除了隐居山林之外，游艺经商、设帐授徒、参禅入道等都带有“隐”的色彩，吴桂森虽然没有藏身于山泽旷野，人迹罕至之处，但他托身书院之中，几乎杜绝了官场与俗世的叨扰。邹期桢《(吴桂森)墓志铭》记载他：“平日深居简出，即邑令下车止投一名刺，干旄在浚，有逾垣闭门之

② 杨智雄《从陶渊明早期教育看其出仕心态》云：“考诗之取典，《老》《庄》合有77处，可谓数量不少，由此可以说明陶渊明所接受的教育亦有各家参合的思想成分，而这也与当时复杂的社会思潮密切相关。(参见《中北大学学报(社会科学版)》2019年第5期)

风。友至则启扉酬答,茗碗炉香,所谈惟义理,所证惟身心。友退复扃关静坐,终年不惹一事。”^{[2]139}可以看出他的隐逸生活中,探求学问、修养性理是为主体部分,隐逸心态极为平和且廉静。

儒家对于隐逸向来不排斥,较有代表性的即是孔、颜的隐逸思想。《论语·述而》云:“子曰:‘饭疏食饮水,曲肱而枕之,乐亦在其中矣。不义而富且贵,于我如浮云。’”^{[13]70}《论语·雍也》云:“子曰:‘贤哉,回也!一簞食,一瓢饮,在陋巷,人不堪其忧,回也不改其乐。贤哉,回也!’”^{[13]59}孔、颜在穷困的条件下依然能保持自我,并且从中觅得乐趣。“孔颜乐处”为宋明理学中的经典命题,安贫乐道自然被他们当做应该追求的精神上的完美境界。因此,吴桂森对于“名隐”之流颇有微词是很能理解的,如云:

开元时高太素隐南商山,起六逍遥馆,晴夏晚云,中秋午月,冬日方出,春雪未融,暑簟清风,夜阶急雨,各制一铭。愚谓隐而借景于山林,自得之趣何在?此皆名隐一流耳。^{[10]481}

孝绪著《高隐传》,分为三品。言行超逸,名氏弗传为上篇;始终不耗姓名,可录为中篇;挂冠人世,栖心尘表为下篇。^{[10]480}

高太素颇富诗情画意的隐居方式和陈继儒很是类似,虽然不至于说吴桂森有意暗讽,但在吴氏隐逸心态中强调的很重要的一点就是隐逸之乐并非得之于山水。而吴桂森拈出阮孝绪对隐士品级的划分,至少说明吴氏持赞同态度。被分为“下篇”的“挂冠人世,栖心尘表”,正是多数晚明山人共有的隐逸风气,吴桂森之隐与他们截然不同。

君子固穷,吴桂森在给同窗好友储乾的祝寿诗中道:“良哉生平胜,何恨中慳缘。作孽有二豎,拏舟乏百钱。将情寄双鲤,托志诗一篇。”(《储储恕行三十四韵》)^[20]家庭生活的压力已经使得他缺乏路费,连为好友祝寿都无法亲赴。可见吴桂森的生活条件和晚明著名的隐士陈继儒等人相比可谓有霄壤之别,“行有余裕、不必为柴米发愁的宽松的生活环境是一个人坚持自己的道德理想所不可或缺的物质前提。”^{[21]17}在这种仅能艰难地谋求基本的食物所需的情况下,吴桂森能坚持不仕,并用心于学,求得乐趣,更是难能可贵。

吴桂森有《安贫说为华切庵作》,附于《华切庵先生传》之后,华切庵,即华贞元,字始德,号切

庵,乃吴桂森的同门好友。华贞元一生各处坐馆,以谋生计,在侄于华允谊为他作的传中,记载了很多他坐馆的经历,可谓颠沛穷困。《安贫说为华切庵作》很完整地记录了华贞元面对贫困生活的所作所为以及乐观心态。同邑的龚君向吴桂森请教安贫乐道的道理,吴桂森代其向华贞元请教。华氏先是借张载“计穷力屈,才短不能营画”^{[2]142}自谦,在吴桂森的一再坚持下,终于道出了他“以贫处身”的方式:“凡吾之所需,求增之不能,则以自减补之;既减之不足,则以自勤补之……吾朝得粥一溢焉,午得粥一溢焉,则得之于减也。粥又不可继,吾场之瓠累累可摘,庭之蔬生生可采,耘之植之,未尝一日辍吾锄者,得之于勤也。”^{[2]142}他有良好的心态调节,又亲历田亩躬耕,用勤劳取得食物,这种谋生处贫的方式显然是符合儒家传统孔颜乐处的一路,而且华贞元并不否认面对物质时内心的欲望,而是以“义”克制欲望:“吾以义处之。藜藿何味?曰:‘吾义也。’咀之有余味;荷锄何趣?曰:‘吾义也。’操之有余趣。故凡一切世味中所必不可已与必不可堪者,吾以义视之……是以人于贫或超然出之,吾于贫常穴而入之。”^{[10]142}已经将贫作为人生的一部分,淡然处之。文章结尾处,吴桂森也对这种“入于贫”的生活态度推崇备至,认为华贞元“自谓以贫处身,实以贫处心,心得其处矣”^{[2]142},在贫困的生活中修养身心才是求乐之正道。

明初隐士往往以道自高,逃避政治,但在官方的压力下,主流的隐逸文化不得不转向隐逸与达道相结合的“道隐”,隐士们抱道以隐,不再回避儒者的社会使命,展示出与朝廷合作的态势,他们所依据的思想资源乃是程朱理学^[22]。然而心学一出,又将这种隐逸风气转变了,晚明袁中道论隐逸,认为能够“以道隐而自适其穷者”唯有邵雍与陈献章两人,这是因为两人能“乐得其道”,而陶潜则因“生死迁变之际,每每泫然欲涕,而姑借酒以降之”^{[23]423},被其排除在外。吴桂森属东林学脉,但细察即可发现,他隐逸的思想资源也并非完全本于程朱理学一途。吴氏对佛学很有研究,与道教人物也有交往^③,他记录了多条关于白沙、阳明言谈的笔记,对于陈、王等心学宗师不无敬意,所反对的只是王学“无善无恶”四字,吴桂森尝云:

辩王学者,多关其“致良知”之说,夫“致良知”

③ 比如吴桂森尝云:“不翻贝叶南华不知儒书之大,不参禅机丹诀不识圣学之精。”(吴桂森《息斋笔记》第450页)可见他对佛老经典颇有研究。吴桂森又有《赠陈心水东归》诗云:“鹤鬓方瞳云水身,廿年交臂气如新。藏胸剑术谈犹壮,系肘丹方诀自真。拄杖遍看吴岭色,笈囊归卧故乡春。叮咛话我桃源路,乘兴扁舟好问津。”(《存笥诗草》,明崇祯吴升之刻本)可见其与道教人士的交往。

有何病? 阳明之学, 与朱矛盾处, 在于扫“敬”字, 惟其认本体为“无善无恶”, 故认“敬”为强多事, 此禅宗本旨, 其流弊有不可胜言者矣。^{[7]434}

阳明后学往往对外在的道德修养、实践功夫有所忽视, 其末流甚者愈发支离, “无善无恶”一语更是将晚明的士风引入任情和纵欲, 梁启超所谓: “把个人道德、社会道德一切藩篱都冲破了。”^{[24]4} 吴桂森正是针对王学末流随缘任性的修为方式进行了批评和反驳。但除此之外, 吴氏所处的东林学派并非主张破坏心学, 而是试图将心学与理学“分者复合”, 使“程朱之说复揭于中天”^{[25]351}, 故而稽文甫先生称东林学派发起的乃是“王学修正运动”^{[26]79}, 东林派的很多学者都有心学的学术背景^④, 吴桂森也不例外, 相较阳明, 他更敬仰白沙^⑤, 而于隐逸之中体悟乐趣, 并行诸于诗歌, 发为吟咏, 更能见到与白沙之隐的相似之处。

吴桂森寄诗赞储乾曰: “力田桑梓里, 筑居湖山边。充养浩然气, 朝夕对一编。精研获麟笔, 妙悟羲画前。焚香满斗室, 蒔花盈后园。寂寥一亩宫, 乐事难尽言……四时有嘉会, 俊彦相骈填。谈诗更说礼, 霏微吐幽玄……心净若禅衲, 神凝如真仙。问君何能尔, 仁者静自然。视彼人世乐, 芝兰比腥膻。”^[20] (《寿储恕行三十四韵》) 吴桂森所获得的乐趣, 不是世俗化的乐趣能相比的, 这种难以尽言的“乐事”来自安于贫困与亲身劳动, 而谈诗说礼、静心凝神的修养同样可贵。吴桂森在体悟隐逸生活中的乐趣时, 常会有言不尽意之感, 这不仅是因为他觅得的乐趣太多, 更是缘于其所求的“乐”乃是自然而然之乐, 这种“乐”缘于物我两忘的境界。其诗云: “鸟翻翠幕动, 鱼跃绣带开。物情惬人意, 彼此两忘怀。但觉乐趣多, 难言所繇来。”^[20] (《西古卞子厚诤洪载过东林偕二三兄弟访余山居且有佳句率尔奉酬》) “鸢飞鱼跃”正是“怡然自得而不知其所以然”^{[27]182} 的景象, 吴桂森用以形容物情人意相切合时难以行诸言语的境界。陈献章《与林郡博书》云: “天地我立, 万化我出, 而宇宙在我矣。得此把柄入手, 更有何事? ……色色信他本来, 何用尔脚劳手攘? 舞雩三三两两, 正在勿忘勿助之间。曾点些儿活计, 被孟子一口打并出来, 便都是鸢飞鱼跃。”^{[28]271} 白沙强调主体精神的地位, 万物在我,

又追求顺道自然, 不论是孟子“勿忘勿助”还是曾点之乐, 为学的目的都在于复归“鸢飞鱼跃”式的自然境界, 可见白沙论学更重视安顿自我, 追求和乐, 所谓“天命流行, 真机活泼。水到渠成, 鸢飞鱼跃”^{[28]278}。朱子虽然也说曾点之乐“胸次悠然, 直与天地万物上下同流, 各得其所之妙, 隐然自见其于言外”^{[29]130}, 但毕竟还有“人欲尽处, 天理流行”^{[29]130}一句伦理上的限定, 故而后世多认为“白沙之自得异于朱之严谨”^{[10]452}, 这一看法是有道理的, 毕竟白沙之学“远之则为曾点, 近之则为尧夫”^{[30]81}, 而与朱子有别。但吴桂森有不同看法, 他拈出朱子“只就吾身分上思, 相呼童子浴沂归。更无一点闲思想, 正是助忘俱勿时”一诗, 认为朱子论学也有勿忘勿助, 体贴自身者, 故而白沙“正是紫阳真正家法”^{[10]452}。吴桂森会有这种观点, 实际上与他自身学术背景息息相关, 吴桂森说自己的乐趣乃是“仁者静自然”, 一方面外在的仁义教化不会被其忽略, 他还是立足程朱本分, 另一方面, “静”的功夫则能帮助他反求诸心, 从而体会到物我两忘的“自然”之乐。

除此之外, 吴桂森与陈献章还都将求“乐”的目光投向“羲皇上世”, 并之以比附隐居光景。举例来说, 白沙诗云: “北窗一榻羲皇前, 青灯碧玉眠三年, 慈元落落吾所怜。”(《力疾书慈元庙碑记》)^{[28]324} “江门水上庐山颠, 蒲团展卧羲皇前, 洗手一弄琴无弦。”(《枕上》)^{[28]325} 吴桂森亦曰“歌中金石清宵兴, 枕上羲皇白昼眠”(《和高景逸次辛酉自寿韵》)^[20], “坐来身世羲皇上, 话久风光白社间”(《仲春同储恕行访陶宇和》)^[20], “眼前人在羲皇世, 庭草芊芊日色晞”(《来复斋》)^[20]。溯源求之, 陶渊明最早将“羲皇”这一意象纳入隐逸之乐的范畴, 《与子俨等疏》云: “见树木交荫, 时鸟变声, 亦复欢然有喜。尝言五月中北窗下卧, 遇凉风渐至, 自谓是羲皇上人。”^{[31]466} 这种躬耕闲居的欢然自喜, 不受拘束如羲皇上人般的乐趣, 为后世理学家继承、改造, 尤其是邵雍, 其诗云: “乐道襟怀忘检束, 任真言语省思量……始信渊明深意在, 北窗当日比羲皇。”(《后园即事三首》其三)^{[32]64} 他自号“安乐先生”, 自名居处为“安乐窝”, 论学更重视精神上的快乐与超脱。陈献章正是沿续这一学路, 以求乐精

④ 比如顾宪成、顾允成早年问学于“南中王门”薛应旂, 薛应旂之孙薛敷教亦是东林学派人物, 而钱一本之学得之“江右王门”王时槐居多, 耿橘学术则近罗汝芳等等。

⑤ 虽然吴桂森不反对“致良知”, 但《息斋笔记》里不无指摘阳明近禅之语, 如上引“阳明之学……此禅宗本旨”, 再如“陆近告子, 王是迦文”(第424页), 而对陈献章则均为褒语, 如记白沙求学问易事, 注解白沙之诗, 甚至认为白沙“静坐久之……心之体隐然呈露常若有物”等有关性理修养的体会更深于程子(第457页), 可见吴桂森更倾心陈献章。

神改变了明代前期士人的风貌,真正享受到了与自然和谐相融的审美愉快^{[33]197}。与前辈学者相同,“羲皇上世”这一憧憬也成为了吴桂森精神世界里重要的支撑点,他的隐逸正是沿袭“邵雍—陈献章”一路,追求融于自然、超脱世俗的乐趣。

邹期桢在《(吴桂森)墓志铭》中记吴桂森的晚年隐居生活:“居平自奉甚菲,所食蔬一盂,所衣布一缕,充然有余……于宅旁觅小搆独居,其中有疏竹数竿,潇潇有致,自谓乐无逾此。余尝赠以八言,先生和云:‘家人问我乐何在,踏遍空庭无处寻。’其会心何如哉?”^{[2]139}真率洒脱。可见吴桂森的隐逸始终恪守儒者“安贫乐道”的家法,他于贫中安闲自乐,又与自然亲融和乐,既不同于明初士人在程朱理学影响下的“道隐”,又与晚明王学末流传衍之下,士人们所追逐的任情式的,也更为世俗化的“通隐”判然有别,乃是“道隐而自适”一路,与白沙相似。在吴桂森的隐逸中,颜子之乐与曾子之乐同样重要,他既追求在贫困中以“义”克制人欲的修养功夫,又讲求自然自得,希望达到“鸢飞鱼跃”式的和乐境界。在这种隐逸方式下,吴桂森的“乐”和“道”是被置于同一层次的,正如陈来先生释伊川“使颜子而乐道,不为颜子矣”^{[34]395}一句云:“‘道’并不是乐的对象,乐是人达到与道为一的境界所自然享有的精神和乐。”^{[35]45}用以形容吴氏之“乐道”也非常合适。

3 隐逸特质:隐亦有为

吴桂森《息斋笔记》主要记学者论学语,也包含史事典故以及吴桂森本人的诗学观念,其中多有对隐士的记载。如东汉严子陵、梁伯鸾,晋代郗超、庾袞、孙登,刘宋时的绛县老人、同邑友人浦翁、姻亲华应象等,但正如前文评价陶渊明、管宁一样,吴桂森对这些隐士也多有评语,其中颇能反映吴桂森的隐逸心态,如:

晋郗超好栖遁之士,每为之起居室、作器用、市童仆,费白金不惜也,郗可谓真雅尚。然以愚论之,所好者必非真栖遁也。闵仲叔居安邑,安邑令慕其贤,问诸子仲叔何食,曰:“日食猪肝一片。”令日给之,仲叔曰:“岂以口腹累及安邑耶?”遂去之,此栖遁之概也。^{[10]448}

六朝刘宋衡阳王义季尝春月出畋,有老父被苦而耕,左右斥之,老父曰:“盘于游畋,古人所戒,今阳和布气,一日不耕,民失其时,奈何以从禽之

乐,而驱斥老农也?”义季曰:“贤者也!”赐之食。辞曰:“大王不夺农时,则境内之民皆饱大王之食,老夫何敢独受大王之赐乎?”义季问其名,不告而退。此绛县老也,论者尝谓晋至五代无人,非无人也,世污道丧,德潜而弗耀耳。观此老言谈,及辞食晦名,岂一徒隐者?其品格在五柳已上。^{[10]429}

魏晋时多有达官贵人喜好资助隐士,以为雅事。吴氏认为接受郗超赠予的一定不是真隐士,而更推崇闵仲叔这样洁身自好者。值得注意的是,闵仲叔不收食物的原因是担心增加安邑人民的负担,隐士更进一步考虑到民生的疾苦,就不仅仅是“独善其身”了。而关于绛县老人,吴桂森认为“其品格在五柳已上”的原因也是一样,既保持了自身隐士的身份,又在与统治者的交流中提出对民生有益建议,结合上文,或许闵仲叔、绛县老人这样的隐士更符合吴桂森的期许。

由此可见,吴桂森的隐逸更偏向于“穷欲兼济天下”,试看他在《息斋笔记》中对严光的评论:

夫当子陵被访之时,炎刘之旧物已复,东京之制度已定,光武虽贤,然不任三公,事归台阁,其规模不及乃祖远甚,欲进而语以帝王三五之道,其不可望明矣。则子陵于此时而出,不过与云台诸公相为颉颃耳,何足以当?子陵惟横足一加,使天下知爵禄之外别有高蹈,功名之外别有事业,以醒一世之人心,而启东京名节之风,故其效至于奸雄环列,睨神器而不敢动,天下方知皆桐江一丝挽留之功业。夫然后名与日月争光,直追踪巢许,而可与皋夔契禹易位同芳者也,岂不伟哉?^{[10]434}

晚明流行对严光隐逸的否定和怀疑态度^[22],吴桂森先是反对前人诗文中认为严子陵披裘钓鱼暗含“名利心”“利害心”的观点,然后发表了自己的看法:当时的政治环境严光即使入世,也不过是为其他高官掣肘,难以实现政治理想,但如果其隐逸不仕,则能够以高风亮节示天下,警醒世人不为爵禄缠身,起到教化风气人心的作用。正因为此,严光实际上也成为了吴桂森心中最为推许的隐者。又如评价在张居正“夺情”事中冤死的宁国生员吴仕期,“虽非明哲保身之道,而天地间必不可无此一段正气”^{[10]456}。只要有益世道人心,亦可突破儒家的出处传统。由此看来,吴桂森并非为了隐逸而隐逸,隐亦要有为才是吴桂森隐逸心态中最具有代表性的一点。再如他记载梁鸿作《五噫》歌上达天听之事,评曰:

按此为汉室末季,然以一隐士之言,能上闻而

动帝王之求，则上下犹相通也。如陈少阳之在宋，且以身殉言矣。若至今日，布衣之士虽欲剖心以献阙，而亦无由上达矣！回视古帝王采民隐、求遗逸之风为何如乎？岂不可叹！^{[10]453}

吴桂森羡慕上下相通的风气，“布衣之士欲剖心以献阙”更是亮明了态度。他本人有积极的入世精神，对朝堂政局保持关注，有时在带有私人性质的作品中也会发表见解。比如在他的《霜天行·戊午秋咏蚩尤旗也》一诗中，有对黎庶的同情：“咄哉斯变非寻常，应见黔黎尽无食。”有对诤臣的呼唤：“朝阳鸣凤会有人，碎首龙墀诎无职？”有对帝王的期盼：“君不见七日躬修枯祥桑，又不见一善出口辟荧惑。”还有对小人的辛辣讽刺：“膏血何当饱兔狐，腹心未可容蠹螭。”^[20]他并非书生意气，在面对一些敏感的国家问题时，也能够理性思考。如《息斋笔记》中记载吴桂森和高攀龙的弟子韩参夫讨论袁崇焕勾结后金被诛一事，在听闻袁崇焕实为冤死的观点后，吴桂森虽然惊愕，但依然不急于置评，“参夫草野臣，未尝知其言真得事否，然有白冤疏如此，岂可草草置不问乎？姑录此，以观后日国史定评何如”^{[10]482}。不盲从官方的说法，亦不轻信友人的观点，表现出他审慎的性格，绝非仅有一腔热血的理想主义者。

《息斋笔记》中有一段文字记载明初征辟的隐士之事，所征者如刘于、鲍恂、全思诚、余詮、梁寅等高士，文中极言帝王对隐者之礼遇，如“上喜赐座，顾问者久之”“免卿早朝，日晏而入”“每召见，赐座，赐肩舆出入”等，尽管统治者如此礼遇，但隐士们对待所授的官职无一不是采取“固辞”“复固辞”“以疾辞”“以老辞”^{[7]472,473}的态度。吴桂森虽然并未就此发表见解，但不难看出，他作为隐者，对于得到统治者的礼遇，是怀有一些期待的，这也是他儒者用世之心的自然流露，只是这种用世之心并不能使他抛弃自己隐者的身份，高蹈世外是他的底线。吴桂森也曾权衡过出与处：

出处之际难言矣！当国事危疑，存亡决于进退之时，必于洁身为是，则尽力扶持之义何存？如宁武子之愚、狄梁公之自浼，国之所赖者，必若人也。安得轻言去乎？若必于殉国为是，则王嘉、杨震之徒，可谓竭忠尽虑，国尔忘身矣，而于国事无纤毫补，徒冒不能见几名决之讥，此又何可蹈也？若云逆计其可成，则为之计，其未必成，而去之，又恐成败利钝，虽智者所难逆睹也。此其中有机焉。事有可为，虽一丝之力未殫不可去也，虽不必成，无

害于以身任也。事必不可为，虽一日不可留也，以空名为补救，必不济之道也，王嘉、杨震正坐此乎？^{[10]472,473}

国事危急，有志之士怎可一味逃避？但即便以身殉国，于国事又有何补？他将情况分为两种，“事有可为”则须竭忠尽智，身肩国政，“事必不可为”则要高蹈世外，以保其身。看似有所抉择，但实际上，吴桂森自己所处的世道，究竟“可为”或“不可为”，尽管吴桂森未曾明说，但他坚定不出的选择，恐怕就是他的答案。

清代林钧《樵隐诗话》云：“古之隐者虽高尚其志，不事王侯，而推原其心，未必生而甘隐、无心于世者也。大都因道之不能行，名之不能立，遂别由一途焉。”^{[36]卷一}隐士不过是因为内心的抱负不能行于世而隐，并非生而甘隐者，这种看法具有一定道理。而在选择归隐之后，隐士们又不得不面对人生理想的缺失以及所带来的空虚感：“既然治国平天下是古代知识阶层最基本的价值追求，‘独善其身’就不能不给他们带来心灵的痛苦。为了安顿痛苦不堪的灵魂，知识者对自己选择的生活方式进行了有意无意的审美化处理。”^[37]在东林学派成员中，有隐逸之思的实不在少数。如顾宪成曾把自己看作不问世事的桃源中人：“余抱疴泾曲，日坐卧斗室中，酬应都罢，几如桃花源人，不复闻人间事。”^{[38]卷十}高攀龙则自云：“吾少则爱慕古之隐君子，如逸民之伦尚矣。”^{[39]586}居乡近三十年，有不少诗歌抒写隐逸情怀。但是他们的隐逸更偏向不得志于时之后，借助隐逸寻求心灵上的寄托。万历三十六年(1608年)顾宪成接到起复的诏令，犹豫数月之后方决定不出，而他选择不出的原因，则是“水间林下‘讲学之效’成就非凡，庙堂之上转圜之功‘千难万难’”^[40]。他苦心经营东林讲会，于世道人心颇有益处，如此才勉强放弃出仕。而高攀龙在解“明哲保身”时虽然说：“此身是千古之身，保得方成千古。”然而紧接着又说：“若有封疆之责，便以保封疆为明哲保身矣。死于其职，又以死职为明哲保身矣。若不顾名节，便丧其千古之身，偷生几年，终归一死，何曾保身？”^{[5]1353}用世之意甚明。吴桂森作为“东林素衣”，乃是“纯粹”的书院中人，其自始至终不涉足官场，隐逸心态与顾、高颇为不同。他托身于书院之中，以求学讲学作为人生价值的实现途径，他并没有特别宏大的政治抱负，或者说在自身经历和外部环境的夹缝中，早已无意步入官场。只是在面临朝堂大事、民生疾苦时，吴桂森

才展露出不亚于朝堂重臣的热心。如果说吴桂森也有隐者不可避免的“心灵的痛苦”，那这种痛苦相较于顾、高等人也会轻微得多。他白云：“予甲辰岁听讲于东林，始知有学之一字，时年四十矣，茫无知识，安得便有进步？回思一生碌碌所作何事，岂不惭负天地？”^{[10]436} 吴桂森三十五岁时筑可隐堂隐居，四十岁后人生重心移于东林书院，他一直在试图平衡自己积极的入世精神和坚决不仕的人生态度，所寻觅到的途径就是隐逸于东林，讲学于东林，宦海俗务不萦于怀，以学问纠正王学末流，乃至唤醒世道人心。他晚年虽然感受到“惭负天地”，但其中不乏自谦之意，而些许的空虚感，也并非因他不仕的选择而引起，实则源于其讲学。吴桂森或许是感到岁月不居，以讲学正人心，成效尚未达到自我的要求，可见他始终立足儒者与隐士的本分，隐与学才是他人生的真正着力点。

4 结 语

综上，吴桂森选择隐逸的原因是多方面的。母亲的离世使得他彻底断绝名利之心，兄长重义轻利的教诲，以及小弟困于科场的经历都在无形之中坚定了他不出的选择。吴桂森赴东林问学，从师钱一本不仅承继了《易》学经义，更习得了儒家传统中仕隐抉择的核心要义。更有本于儒家传统的出处观念，此外，晚明不断恶化的政治环境也是吴桂森放弃科举仕途的重要外部因素。吴桂森的隐逸方式则源自于其学术立场，其位属东林学脉，宗祧程朱，但除了恪守颜子安贫乐道的家法之外，吴桂森同样受到了陈献章论学自然求乐的影响，吴氏的“乐”乃是在修养性理、亲融自然与超脱世俗中体悟到的乐趣，这种“道隐而自适”的方式，与晚明偏重个人情欲的世俗化隐逸方式判然有别。在吴桂森心目中，即便是隐士也要于世道人心有益，他对朝堂政局、民生疾苦始终保持关切，但他出世的选择同样坚定，以学问正人心才是他精神上的真正追求。

参 考 文 献

[1] 严毅. 东林书院志[C]//姜亚沙, 经莉, 陈湛绮, 编. 中国书院志. 第十册影印清康熙刻本. 北京: 全国图书馆文献缩微复制中心, 2005.

[2] 高崧, 高崧, 修. 许献等, 纂. 东林书院志[C]//续修四库全书编纂委员会编. 续修四库全书. 史部第七二一册影印上海图书馆藏清雍正十一年刊本. 上海: 上

海古籍出版社, 1995.

[3] 金奋飞. 明末东林书院多维透视(1604—1626)[D]. 上海: 复旦大学, 2006.

[4] 张清河. 晚明江南诗学研究[D]. 武汉: 武汉大学, 2012.

[5] 徐亚. 明代无锡作家研究[D]. 上海: 上海师范大学, 2015.

[6] 张立伟. 归去来兮 隐逸的文化透视[M]. 北京: 生活·读书·新知三联书店, 1995.

[7] 高适. 高适集校注[M]. 孙钦善, 校注. 上海: 上海古籍出版社, 1984.

[8] 高攀龙. 高攀龙全集(中)[M]. 尹楚兵, 辑校. 南京: 凤凰出版社, 2020.

[9] 姚希孟. 棘门集[M]. 明崇祯刻本.

[10] 吴桂森. 息斋笔记[C]//续修四库全书编纂委员会编. 续修四库全书. 子部第1132册影印明崇祯间刻本. 上海: 上海古籍出版社, 2002.

[11] 顾光旭, 辑. 梁溪诗钞[M]. 清嘉庆元年(1796)双桥草堂刻本.

[12] 吴振钧. 吴氏宗谱[M]. 清光绪七年(1881)至德堂木活字本.

[13] 杨伯峻, 译注. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 1980.

[14] 杨伯峻, 译注. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局, 1960.

[15] 范仲淹. 范仲淹全集[M]. 李勇先, 王蓉贵, 校点. 成都: 四川大学出版社, 2002.

[16] 傅杰, 编校. 章太炎学术史论集[M]. 昆明: 云南人民出版社, 2008.

[17] 张廷玉. 明史(第2册)[M]. 北京: 中华书局, 2013.

[18] 吴承学, 李斌. 隐逸与济世: 陈眉公与晚明的士风[J]. 中国文化研究, 2005(1): 68-81.

[19] 鲁迅. 鲁迅全集(第六卷)[M]. 北京: 人民文学出版社, 1981.

[20] 吴桂森. 存笥诗草[M]. 明崇祯间吴升之刻本.

[21] 朱丽霞. 明清之交文人游幕与文学生态: 以徐渭、方文、朱彝尊为个案[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2008.

[22] 张德建. 明代隐逸思想的变迁[J]. 中国文化研究, 2007(3): 19-35.

[23] 袁中道. 珂雪斋集[M]. 钱伯城, 点校. 上海: 上海古籍出版社, 1989.

[24] 梁启超. 中国近三百年学术史[M]. 北京: 商务印书馆, 2011.

[25] 吴桂森. 真儒一脉[C]//四库全书存目丛书编纂委员会, 编. 四库全书存目丛书. 子部第15册影印无锡市图书馆藏明天启刻本. 济南: 齐鲁书社, 1995.

[26] 稽文甫. 晚明思想史论[M]. 北京: 中华书局, 2017.

[27] 朱熹. 诗集传[M]. 北京: 中华书局, 1958.

[28] 陈献章. 陈献章集[M]. 孙通海, 点校. 北京: 中华书

- 局, 1987.
- [29] 朱熹. 四书章句集注[M]. 北京: 中华书局, 1983.
- [30] 黄宗羲. 明儒学案[C]//沈善洪, 主编. 黄宗羲全集(第七册). 杭州: 浙江古籍出版社, 1992.
- [31] 陶潜. 陶渊明集校笺[M]. 龚斌, 校笺. 上海: 上海古籍出版社, 1996.
- [32] 邵雍. 邵雍全集(第四册)[M]. 郭彧, 于天宝, 点校. 上海: 上海古籍出版社, 2016.
- [33] 左东岭. 王学与中晚明士人心态[M]. 北京: 商务印书馆, 2014.
- [34] 程颢, 程颐. 二程集[M]. 王孝鱼, 点校. 北京: 中华书局, 1981.
- [35] 陈来. 宋明理学[M]. 沈阳: 辽宁教育出版社, 1991.
- [36] 林钧. 樵隐诗话[M]. 清光绪二年(1876年)刻本.
- [37] 周相录. 遁归心灵宁静的港湾: 中国古代知识者的隐逸心态[J]. 河南师范大学学报(哲学社会科学版), 2006(1): 150-152.
- [38] 顾宪成. 泾皋藏稿[M]. 文渊阁四库全书本.
- [39] 高攀龙. 高攀龙全集(上)[M]. 尹楚兵, 辑校. 南京: 凤凰出版社, 2020.
- [40] 姚星. 出处两难中顾宪成的心理危机与忠君人格[J]. 南京师大学报(社会科学版), 2017(2): 76-84.

(上接第 163 页)

和作用, 进一步揭示其在抗日战争和妇女解放运动中的独特贡献。同时, 太行妇救会的精神也应当被传承和发扬, 激励当代妇女在实现中华民族伟大复兴的征程中继续发挥重要作用。

参考文献

- [1] 胡振良, 李中印. 社会团体(下册)[M]. 北京: 华夏出版社, 1994.
- [2] 丁卫平. 中国妇女抗战史研究 1937—1945[M]. 长春: 吉林人民出版社, 2005.
- [3] 山西省史志研究院. 山西通志·党派群团志[M]. 北京: 中华书局, 2000.
- [4] 中共中央文献研究室, 中央档案馆. 建党以来重要文献选编(1921—1949)(第 11 册)[M]. 北京: 中央文献出版社, 2011.
- [5] 河南省财政厅, 河南省档案馆. 晋冀鲁豫抗日根据地财经史料选编(河南部分)(一)[M]. 北京: 档案出版社, 1985.
- [6] 武乡县史志办公室, 武乡县妇女联合会. 武乡妇女运动史料选编(第 1 集)[M]. 内部资料, 1983.
- [7] 十八集团军政治部, 共产党冀豫晋区委. 关于紧急动员准备粉碎敌人新的进攻的指示[A]. 山西省档案馆藏, 档案号: C130-1-5-4.
- [8] 中华全国妇女联合会妇女运动历史研究室. 中国妇女运动历史资料(1937—1945)[M]. 北京: 中国妇女出版社, 1991.
- [9] 刘莎莎. 抗战时期中国共产党在晋东南地区展开妇女动员的探析[D]. 天津: 天津师范大学, 2012.
- [10] 王帮娟. 在太行山上: 一首传唱不衰的铿锵战歌[J]. 文史月刊, 2021(7): 60.
- [11] 太行革命根据地史总编委会. 太行革命根据地史料丛书之四政权建设[M]. 太原: 山西人民出版社, 1990.
- [12] 太行第四分区人民武装抗日自卫委员会关于平顺县民兵政治攻势的通知[A]. 山西省档案馆藏, 档案号: A5-5-3-1.
- [13] 政协河北省委员会. 晋冀鲁豫抗日根据地史料汇编(上)[M]. 石家庄: 河北人民出版社, 2015.
- [14] 武乡县县志编纂委员会办公室. 武乡县志[M]. 太原: 山西人民出版社, 1986.
- [15] 康克清. 康克清回忆录[M]. 北京: 中国妇女出版社, 2011.
- [16] 杜京. 太行山上巾帼情[N]. 中国女报, 2021-09-02(07).
- [17] 中央档案馆. 中共中央文件选集十二[M]. 北京: 中共中央党校出版社, 1989.
- [18] 太行革命根据地史总编委会. 太行革命根据地史料丛书之八文化事业[M]. 太原: 山西人民出版社, 1989.
- [19] 王比学. 英雄母亲: 太行奶娘[J]. 新湘评论, 2015(20): 50-51.