“辨識”與“確認”——中國隱士的社會型塑機制論略

胡　　翼　鵬

內容摘要：社會輿論的認可與認同是隱士身份建構的公共基礎，隱士的個性行動需要社會輿論的認同才能形成廣泛流播的名譽，而官方的徵召辟除也需要根據社會輿論提供的線索循名責實。官府的徵辟是隱士表達立場、表明態度的契機，也是隱士身份得到政治權力認證的契機，因而徵辟制度是隱士身份建構的認證環節，徵辟既是隱士與官僚的分水嶺，也是隱士純粹性的試金石。而一個以“隱”自我標榜，並被當時的社會輿論或政治權威承認的隱士，能否被後世繼續認可為隱士，還與史家在修纂史傳時的歸類判斷和書寫結果有密切關係，因而，史家寫作傳記時的判斷分類對隱士在歷史長河中的身份定位具有蓋棺論定的終極影響。

關鍵字：隱　　中國隱士　　身份建構　　社會型塑

隱士具備孝、義、智等德行，是社會公認的賢良之人；隱士堅持不仕，以逃遁、託病等方式拒絕與官家接觸，通過不入城市、山衣野服與縱情飲酒等形式塑造自我。憑藉這些特徵要素，我們大致可以勾勒出中國隱士的一種直觀的身份形象。不過，中國隱士的身份建構，除了個人“隱”的意向與行動，社會的認可與否同樣具有終極判決意義，如社會輿論、徵辟制度、歷史書寫等。

一　隱士身份建構的公共基礎:社會輿論

社會輿論在隱士的身份建構過程中具有基礎性的作用，一個人的隱士身份得以確立，除了自己的行止“像”一個隱士之外，還必須要得到社會輿論的認同或認可。大多數隱士的身份生成經歷了一個連續過程，隱士的個性行動必須得到社會輿論的認可，由此才能形成廣泛流播的美譽；官方的徵召辟除也需要根據社會輿論提供的線索進而循名責實；而記錄隱士的史家進行篩選時，也常以社會輿論的臧否作為甄別依據。

雖然隱士又稱為山林之士、岩穴之士或江海之士，但是多數隱士並非與世隔絕，身不為人所見，名不為人所聞，而是一如芸芸眾生，生活在村鎮、出入於市朝。文青雲指出：“在中國，身體的隔絕對於隱逸來說並不是根本的，儘管隱士們可能會選擇一些不同程度的把自己與社會區分開來的方式。”[1] 有的隱士即使在某一階段真的遁入山中、浮於海上，實際上也並沒有逸出世人關注的視線，人們總是在需要的時候能夠及時找到他們，比如在政府徵辟之時，或者官貴造訪之時。也就是說，生活儘管在別處，隱士卻就在生活中。在俗世紅塵中摸爬滾打討生活的隱士，並非在其人生一開始就是隱士，而是經過了一番歷練，才偶然以隱士的身份形象進入公眾的視野。

因此，“偶遇”某個言行超絕又曇花一現的神秘異人，在實際生活中並不常見，史傳記錄的此類隱士也歷歷可數，如《後漢書》之野王二老、陳留老父、漢陰老父，《南史》的漁夫、《宋史》的杜生、松江漁翁、順昌山人、南安翁。這些隱士的名姓無從稽考，他們只是因為在某個特定情境中的卓異表現而被視為隱士。如野王二老，是河南野王地區的二位老者，“不知何許人也”。光武帝劉秀為鄧禹的西徵大軍送行之後，順道在野王一帶打獵，碰到二位老者正在捕鳥。二位老者告訴劉秀，此處山中有虎，不要輕易冒險。劉秀說，只要我有準備，老虎有什麼可怕的。二老就給劉秀上了一小節歷史課：當年商湯伐夏桀，武王伐商紂，都準備得非常周到細緻，因為桀紂也不是吃素的，“是以即人者，人亦即之”。這一段打啞謎般的借古諷今，意在提醒劉秀，雖然你此次西徵有準備，但也不能疏忽大意啊。通過這番對話，劉秀認為二老“此隱者也”。劉秀做出判斷的依據顯然是其言談智慧與所執生業。二老既通今又博古，但卻是捕鳥人，不是隱士又是什麼？而且二老的後續行為證實了劉秀的判斷，“將用之，辭而去，莫知所在”。(《後漢書・逸民傳》)

野王二老作為隱士出現在歷史長河中，與《論語》中的隱士荷蓧丈人如出一轍，言行超絕，曇花一現，神龍見首不見尾。孔子推測荷蓧丈人是“隱者也”，劉秀判斷野王二老是“隱者也”，他們作為意見領袖，其觀點或看法猶如金科玉律，是他人、公眾乃至後世的認知基礎，於是丈人、二老就成了確信不疑的隱士。從這兩個案例來看，無論是子路轉述的丈人之言談行止，還是劉秀所見的二老之言語舉止，其本人都未曾明確標榜自己是隱士，他們的隱士身份是意見領袖賦予的。因而，丈人、二老是否是隱士其實並不重要，關鍵是社會需要隱士。當其人的行為表現與辨認者關於隱士的想像、認知和預設標準若合符節時，他們就責無旁貸地承當了隱士的身份角色，而不論他們自己是否認同這一身份類型。

那些為意見領袖確認而未經輿人之論洗禮的世外高隱，在現實中並非常態而只是特例，大多數隱士是由意見領袖的評判發端而在輿人之論中流播發酵並被確認的。郭泰是漢末士林風雲人物，名士范滂的評價是：“隱不違親，貞不絕俗，天子不得臣，諸侯不得友。”(《後漢書・郭泰傳》)將郭泰塑造為一位隨時從分又高標傲世的隱士。從文獻記錄來看，郭泰是當時眾望所歸的精神偶像：“時俗貴之，歙然猶郭解、原陟見趨於曩時也。……學之者如不及，談之者則盈耳。”(葛洪《抱樸子・正郭》)時俗貴之，反映了當時社會輿論對郭泰的肯定和認同，這種肯定與認同使郭泰的聲望日隆。學之者的模仿，是對其高隱形象的持續再現，談之者的頌揚，是對其高隱身份的不斷塑造。據《後漢書》本傳記載，有一次郭泰出門遇雨，頭巾的一角因濕水而折陷下來，“時人乃故折巾一角，以為‘林宗巾’”，郭泰字林宗，當時人愛屋及烏，竟然連郭泰本人似乎也未曾經意的服飾打扮都加以模仿。因此，郭泰冠絕一時的隱士形象，在意見領袖的評判引領下，由時人的談論模仿而不斷生成定格，可見郭泰的典範形象是在社會輿論中建構的。

社會輿論在隱士身份建構過程中不可或缺，這在不少隱士的傳略中多有反映。阮孝緒少年時代即志趣不凡，聲稱要以古代高隱赤松子、許由為榜樣，出世離塵，免除凡俗牽累。此後獨居一室，除了早晚向父母請安，足不出戶，以致家人難得見其一面，親友“因呼為居士”(《梁書・處士傳》)。

阮孝緒自己在行動上竭力實踐隱士的角色規範，首先得到了親友認可，親友稱其為居士，則是輿論認同的發端和基礎，此後阮孝緒就以隱士的身份進入公眾視野，開始了隱士的人生軌跡。與阮孝緒之隱士身份源自親友認定不同，有的隱士之身份認同來自其人所居處社區聚落的熟悉人。朱百年與妻子隱居會稽南山，靠砍柴摟草過日子。與一般山野樵夫的不同之處是，朱百年並不親自叫賣，而是將柴草放在路口，結果被人拿走，但他第二天依然將柴草放在路口。人們覺得奇怪，“積久方知是朱隱士所賣”（《宋書・隱逸傳》），於是人們根據個人所需取走柴草，並將買柴草的錢留下，採取了一種買賣雙方並不見面但恪守誠信的交易方式。[2] 從傳文來看，“朱隱士”的稱謂似乎是在朱百年賣柴度日這一時間段中被鄉黨賦予，鄉党以隱士相稱呼表明朱百年的隱士身份得到輿人之論的認可，因為朱百年的隱士人生是從此之後才開始的。

更多的隱士之身份則是由人際距離較為疏遠模糊的“時人”賦予認定的。周續之、劉遺民和陶淵明都在廬山地區隱居，“謂之尋陽三隱”（《宋書・隱逸傳》）；徐伯珍兄弟四人，都年老髮白，雖然家境貧窶，但是兄弟不離不棄，“時人呼為四皓”（《南齊書・高逸傳》），比擬漢初高隱商山四皓；臧榮緒與關康之都隱居在京口，“世號為二隱”（《南齊書・高逸傳》）；何點矢志隱逸卻不拘形跡，到處招搖，有不少士大夫仰慕追隨，“時人號為通隱”（《梁書・處士傳》）；被世人尊為茶聖的陸羽，有時獨自徘徊在荒野中，誦詩擊木，如不能盡興得意，則慟哭而歸，“故時謂今接輿也”（《新唐書・隱逸傳》）；張潛年少時仰慕荊軻、聶政，三十歲才改變舊習發奮讀書，“時人高其行誼，目曰張古人”（《金史・隱逸傳》）。因而，這些人的隱士身份在當時社會輿論中已經獲得認定和認可。與那些神秘型隱士相比，被當時人接受的隱士是在一個較長時段內，輿論對其人的行止品格進行考量之後才給予的肯定性評價。從當時人對這些隱士的評價來看，有的是簡單地認同其人為隱士，有的則是鑒古喻今，如四皓、接輿之謂，不僅認同其人的隱士身份，而且賦予非比尋常的價值內涵。在此，社會輿論對隱士不僅僅表現為接受認同，而且表現為建構強化。田遊岩隱居箕山，在許由廟的東側建房而居，“自稱許由東鄰”（《舊唐書・隱逸傳》），最終引起了唐高宗的注意。田遊岩之所以能夠激發皇帝的關注興趣，揆情度理，當是田遊岩以許由自擬的名頭，經過社會輿論的輻射傳播，名氣越來越大，名聲越來越響，由是得到皇帝的垂青。唐高宗不僅將田遊岩一家安置在京都，還在嵩山修造宮殿時特意保留了田遊岩的舊居，並親筆題詞曰“隱士田遊岩宅”。實際上，歷代搜求岩穴、徵辟隱淪，與此機理無不同。

相反，如若一個人作隱士的動機很可疑，那麼就會招致社會輿論的否定。東晉權臣桓玄把持國政，為了製造政教清明的景象，導演了一出製作隱士的把戲。他選定《高士傳》作者皇甫謐的後代皇甫希之為前臺演員，不僅授予官職，而且資助財物，但又“皆令讓而不受”，要求皇甫希之作出隱士的清高姿態，既不貪財，也不愛權。如是之後，就迫不及待地稱許皇甫希之為高士，似乎自己治下也有了隱士。但是這種製作隱士的表演太明顯，並未得到社會輿論的認同，“時人名為充隱”（《晉書・桓玄傳》）。充隱，假充隱士也，時人的輿論否定了皇甫希之的隱士身份，當然也就沒有進入隱士行列垂諸後世。而據《宋書》本傳，“尋陽三隱”之一周續之後來與劉裕父子交往密切，劉裕稱讚

其“真高士也”。又據《蓮社高賢傳》記載，周續之的行止在當時頗受詬病。有人問：“身為處士，時踐王廷，何也？”續之答：“心馳魏闕者，以江湖為桎梏；情致兩忘者，市朝亦岩穴耳。”儘管以當時通行的心隱說辭巧妙解圍，但還是受到世人的嘲諷，“時號通隱先生”。當然，此“通”不是如何點那樣的通達，而是八面玲瓏的通吃。

社會輿論之所以如此積極介入隱士的身份建構過程，在於“隱”折射的價值觀念、道德操守系連著普遍的社會心理。世人在接受隱士的高名時，事實上是把理想化的道德價值賦予了那個盛名之下的隱士。如果理想中的道德價值在某一隱士身上得到有效回應，那麼社會輿論就會認同接受這一隱士，甚至還會進一步加工美化該隱士的崇高形象；而如果現實中的隱士並未表現出世人期待已久的道德價值，社會輿論常常會質疑隱士的道德人格，甚而還會剝奪該隱士的身份名號。由此可見，社會輿論對隱士的身份建構具有關鍵性影響，譽之則名垂青史，毀之則前功盡棄。

二　隱士身份建構的政治過程:徵辟制度

官府的徵辟是隱士表達立場、表明態度的契機，也是隱士身份得到政治權力認證的契機。歷代政府都將徵召或辟除作為選拔人才的輔助手段，為那些沒有通過正常管道進入官僚系統的精英人士提供綠色通道。隱士的身份參照系是官僚，而徵辟恰恰提供成為官僚的機會，進則為官，不進則為民。因而，官府的徵辟既是隱士與官僚的分水嶺，也是隱士純粹性的試金石。

中國古代的官吏考選源選流長，時代不同，形式各異。大致而言，先秦時期有世卿世祿制、鄉舉裏選制。春秋戰國時期，由於武力兼併成為各國的頭等大事，相應地軍功就成為一種仕進的途徑，一些遊士也靠遊說上書和向諸侯自薦取得官職。漢魏六朝採用察舉制選拔官吏，以德行為考選標準。隋唐以來的科舉制，則是以知識的考量，特別是筆試成績作為考選標準。此外，歷朝歷代還可以捐財任官，這種方式常常是在王朝走向衰落時的一種無奈選擇，實質上就是賣官鬻爵，結果加速了吏治腐敗和王朝敗亡。

在正式選官制度之外，還有一些輔助性選官方式作為補充，如徵辟。徵辟是一種輔助性的選官措施，可以為國家政府搜羅一批被察舉、科舉所遺漏的人才，從而做到“野無遺賢”。而徵辟的對象，或為隱士，或為州郡屬吏，或為免官閒居者，個人身份多種多樣。徵辟包括兩方面的內容：一是徵召，一是辟除。徵召是皇帝針對個別有名望的士人實施的一種考選辦法，不必經過程式性的考察或考核；而辟除是高級官僚選任屬員的綠色通道，由中央部門或者地方政府的首腦來實施。不過，史家對徵與辟的行為主體、適用對象並不總是加以嚴格區別，而常常只是用以說明一種事件的特點。桓鸞曾作過巳吾、汲二縣的縣令，“甚有名跡，諸公並薦，複徵辟，拜議郎”（《後漢書・桓鸞傳》），劉頒案曰：“徵則上徵之，辟則府辟之，議郎當雲徵而已，明多辟字。”此處徵與辟連用，劉頒以為議郎為朝官，用“徵”就可以了，“辟”字是贅字。實際上，高級官僚而不是皇帝本人“徵”民間精英的用法非止一例。如申屠蟠隱居不仕，公卿爭相禮聘，“大將軍何進連徵不詣”（《後漢書・申屠

蟠傳》)；西漢有名的酷吏嚴延年，因彈劾他人不成，反而獲罪，只好逃亡避禍，後來被赦免，又可以作官了，“丞相、御史大夫徵書同日到，延年以禦史書先至，詣禦史府，複為掾”(《漢書·酷吏傳》)。此外，與徵、辟相同的用語還有“聘”，也是指禮遇、選用名士的制度性措施，而且徵與聘也常常並用表示一個行動，有時相互代替。[3] 而且，“聘”也不只是君主的專用語彙，大臣招納人才亦可偶爾用之。

徵召的歷史源遠流長，至少在商周時期已是一種明確的選官措施。據《史記·殷本紀》記載：“伊尹處士，湯使人聘迎之，五反然後肯往從湯。”又《呂氏春秋》曰，季春之月，天子的一項重要工作是“聘名士，禮賢者”(卷3，季春紀)。“聘”就是徵召，既表示對人才的渴求，又表示對人才的尊敬。這種選任官員的方式被沿用下來，從秦漢到明清，徵辟一直發揮著作用。在察舉選官時代，徵辟作為一種輔助的選任措施，應用的對象比較廣泛，對於一方之望或有特別才能者，都是徵召的對象，皇帝往往派專人、專車帶著禮物前去聘請，一方面表示國家重視人才，另一方面也是對被徵召者的優待。如韓康幾次徵召都沒有應聘，於是政府提高禮遇規格，“桓帝乃備玄纁之禮，以安車聘之”(《後漢書·逸民傳》)。在科舉制之前，因為得以被徵召的重要條件是獲得向皇帝薦舉，所以皇帝徵召的對象一般都是由臣下推薦的，而察舉制度的核心程式也是由專人推薦候舉人，二者在關鍵步驟上的耦合，也就意味著一個人既可以被察舉入仕，也可以被徵辟入仕，完全取決於個人名望的傳播程度。但在科舉制下，一方面以考試成績作為選任的首要條件，另一方面由於隋唐以降人口規模龐大，教育覆蓋面廣，參與科舉的讀書人數量激增，由科舉就可以滿足官員選任需求，所以隋唐之後的徵辟對象不再是全方位的，而是聚焦于部分人群，特別是隱士，此時的徵辟，重在發揮象徵意義，選拔優秀人才倒在其次了。

徵辟為那些不由正式途徑入仕的士人開闢了一條綠色通道，不少人就是通過徵辟得以躋身官僚隊伍，甚至平步青雲封侯拜相。但是，並不是所有人都對徵辟趨之若鶩。面對徵辟，有人逃遁，有人託病，拒絕的動機各有理由，表現的方式各不相同，但只要其人拒絕了皇帝或州府的“這一次”垂青，其人就有可能被目為隱士了。如東漢張楷，漢順帝稱讚其“行慕原憲，操比夷齊，輕貴樂賤，竄跡幽藪，高志碻然，獨拔群俗”，朝廷多次徵命，但張楷不是“告疾不到”，就是“辭以疾篤不行”(《後漢書·張楷傳》)，搞得順帝不得不檢討是否自己“優賢不足，使其難進”。這些人不應徵辟，態度決絕，不容置疑。不過，也有人雖然不樂仕進，但礙於情勢，也會不得已而應徵。如漢順帝以相當高規格的禮節徵辟樊英，“固辭疾篤”，於是朝廷責令地方官員“駕載上道”，類似於強行綁架，樊英不得已只好到京，不得不接受徵辟，表示服從旨意作順民。在這種情況下，仍存在兩種選擇：其一是接受了徵辟這種格外開恩的隆遇，也接受政府任命的官職，甘心成為官僚系統的一員；其二是雖然接受了皇恩美意，也以“接受”表達了臣民的禮儀，但是仍舊堅持不作官，比如這位樊英，“稱病不肯起，乃強輿入殿，猶不以禮屈”，最後只好作罷(《後漢書·方術傳》)。

不少隱士的傳文中載錄了帝王搜求隱逸的詔文，史家意在通過隱士受到的隆遇來彰顯其聲望影響。王素的傳記中記錄了宋孝武帝的一篇詔文，其曰：“濟世成務，咸達隱微，軌俗興讓，必表清

節。朕昧旦求善，思惇薄風。琅邪王素、會稽朱百年，並廉約貞遠，與物無競，自足皋畝，志在不移。宜加褒引，以光難進。”（《宋書·隱逸傳》）華麗辭藻的中心思想是要褒揚品節超群的隱士，所以史家也稱其目的在於“搜揚隱退”。這類詔文說明，在實施徵辟之前，被徵對象的隱士身份已經在社會輿論中確立了，官府徵辟是按圖索驥，把這些被目為隱士的人從芸芸眾生中挑揀出來，納入政治權力的檢核範圍。隱士被社會輿論認可乃是民間認證，官府以此為據進行徵辟時，其隱士身份只是一個假設，還需通過徵辟活動中其人的表現與隱士理想模型的契合程度加以驗證。如果沒有通過驗證，則其人的隱士身份就大打折扣，社會聲望評價會急速貶值。如果圓滿通過驗證，則其人的隱士身份得到進一步強化，社會聲望評價也會更進一層。面對政府的徵辟，隱士的表現可有如下幾種表現：一是態度決絕，不是逃遁，就是託病，堅決不答應，堅持隱遁不仕；二是接受徵辟，但堅決不接受任命，堅持不仕；三是接受徵辟之禮，也接受任命，但終究身在魏闕，心系江湖，找個藉口辭職，繼續作隱士；四是接受徵辟，也接受任命，完成了從隱士到官員的華麗轉身。前三種情況的最終結果，毫無疑問是隱士通過了檢測，是“真”隱士。第四種情況的評判稍為複雜一些，其人可能不再被視為隱士，也可能繼續享用為其帶來榮耀名利的隱士身份，在這種情況下，曾經的隱士是否能夠延續過去的身份，相當程度上取決於評判者的看法而不是“前”隱士自身。

另外，官府的徵辟對象除了隱士之外，還有其他民間精英，即徵辟實施之際，這些民間精英並未被視為隱士。而且史傳中許多隱士，其在被徵辟之時，史家並未明確申說其身份類型是什麼，那麼可以推知，其被注目的身份特質可以是德才兼備的賢人，也可以是聲望隆盛的名人，也就是說，此時此境社會輿論沒有把其人視為隱士，實施徵辟的人也沒有把其人視作隱士。不過，被徵辟就意味著可能成為官僚，因而隱士之外的其他民間精英對於徵辟採取什麼樣的態度，繼續規劃著其人的身份類型。對徵辟的可否選擇，是其身份變化的分水嶺。如果欣然應徵並接受任命，那麼其人就成了官員。而如果堅決不應徵召，也拒不接受任命，那麼其人就升格為隱士。或者接受徵辟，但只是禮節性地謁見官長，堅決不接受任命，其人的身份也成了隱士。如果接受徵辟，也接受任命，但最終又棄官不幹，則其人身份亦是隱士，如周党、王霸在東漢初期曾應徵為官，但他們當時似乎並非是以隱士被徵。周党是譽滿州郡的名人，而王霸是對王莽不滿的退職官員。周、王后來都因病從東漢政府離職，但之後仍舊不斷被官方徵辟，結果就成了隱士（《後漢書·逸民傳》）。

有些人隱居深山幽谷，本意似乎並沒有作隱士的動機，即他們既沒有腹誹“邦無道”的用意，也沒有避禍保身的居心，更沒有悠游山川美景的情致，而是要尋找一個少人攪擾的清淨之地，辟谷修行，飛升成仙，如後漢的矯慎、劉宋的翟法賜等等一干人，從他們的傳記來看，其隱遁是為了修煉。然而吊詭之處就在於，世人根本不管他們的本意如何，只是一味根據自己“尋隱”的喜好，就將那些遁跡山林的人不由分說地當作隱士，不是舉薦，就是徵辟。從這些遁世修行的人自身來看，可能他們的確有憚煩居官的考慮，但更主要的似乎是升仙為大，為官就會耽誤了成仙，因而他們當然會毫不猶豫地拒薦、拒徵。但是其拒聘的行為卻被郢書燕說地解讀為“高尚不仕”，不僅再次增加了他們的聲望含金量，而且激起了世人持續徵辟舉薦的欲望。於是，幾個回合下來，他們就被納入

了徵辟－拒絕的話語結構中，最終毫無懸念地被目為隱士了。

因此，徵辟既是官方辨識隱士的過程，也是隱士建構身份的過程，徵辟在隱士的身份建構過程中具有關鍵的認證作用。當然，官府徵辟只是一個人的隱士身份得到權威的認證，至於接受徵辟的隱士是否就不再是隱士，或者不接受徵辟的人就是隱士，實際上一定程度上仍舊受到社會輿論的左右，如上一節的“充隱”一例即是如此。隱士作為一種在社會聲望評價中建構起來的身份群體，與職業群體相對較強的客觀性相比，其建構過程極為複雜，確認結果也頗具主觀性。

三　隱士身份建構的話語甄別:歷史書寫

歷史是消逝的社會事實，對後人而言，並不能直接面對古代的隱士，只能依據歷史文獻提供的線索，追蹤隱士的行動，建構隱士的形象，探測其形象、行動背後的觀念與思想。歷史書寫作為辨別隱士身份的元根據，直接影響後世閱讀者對前代隱士的認知和評判。而歷史文獻往往包含著史家的情感好惡、知識見解或政治立場等，不同史家對同一歷史現象的理解詮釋常常不一致，甚至大相徑庭。所以，史家依據個人對隱士及其隱逸行動的評判和書寫，在隱士的身份建構過程中一定程度上具有蓋棺論定的終極影響。

具有相同行動類型的人，如果被史家納入不同的身份傳略，那麼他們在後世的解讀中就屬於不同的身份類型。在首先把隱士作為一種身份類型予以綜合考察的《後漢書》中，除了“逸民列傳”所錄的隱士外，其他傳文記錄的人物也多有與“逸民”成員相似、甚至相同的人生軌跡。他們恪守社會公共道德，孝順且仁義，知書而達理，同樣隱居不仕，也由此而聲名遠播，受到政府的垂青，或被徵召，或被辟除，他們也都態度堅決地拒絕。但是範曄並未將這些人劃入隱士的行列，而將其歸入其他身份類型。周燮、黃憲、徐穉、姜肱、申屠蟠等人不應徵辟，終身不仕（《後漢書·周黃徐姜申屠傳》），與“逸民列傳”的隱士並無不同，但史家為何卻將這些行動表現相似的士人劃分為不同的身份類型？王仁祥認為，範曄的劃分根據是“各人審時度勢，合於去就之道”，周、黃等人雖然終身不仕，但是其節操硜然，風義遠聞，表現出更多的人情味而較少隱逸氣。他們只是在去就之間有所抉擇，而非真正跳出圈外，對於政治雖然未必參與，但仍保持著相當程度的關心，與遠心離世的隱士有所差異。[4]

實際上，所謂人情味、隱逸氣之多寡，是相當主觀的理解判斷，所以基於主觀判斷的分類，操作結果也是相當主觀的，實際事實並不一定如此涇渭分明。譙玄隱居不仕，卻被史家認作“獨行”。譙玄前半生在朝作官，王莽執政期間棄官隱遁。後來公孫述在四川稱帝，屢次徵辟譙玄，譙玄堅決不從。儘管史家將其身份類型定位為“獨行”，但譙玄本人卻以隱士自命，當使者威脅說，如果不從就得服毒受死，他說:“唐堯大聖，許由恥仕。周武至德，伯夷守餓。彼獨何人，我亦何人？保志全高，死亦奚恨！”（《後漢書・獨行傳》）唐堯、周武之盛世都有高蹈不仕的隱士，而自己身處無道之世，決心如古代高隱許由、伯夷一樣保全高節，絕不苟且。言下之意，就是殺身成仁也要堅持不

仕。同傳記載的李業與譙玄的行動事蹟極其相似，也是在王莽執政期間辭職，而後公孫述徵聘，其手法也與徵聘譙玄相同，就連說客的勸誘之辭亦一脈相承。在“逸民”傳中，王莽、公孫述就作為反面角色，襯托出隱士、隱逸的價值合理性。此間王莽、公孫述仍舊是譙玄、李業等人身份意義的背景，只是這個背景突顯的身份類型不是隱士而是獨行。史傳文本規制了閱讀者對過去的瞭解，史家的書寫就是終極判決，直接影響閱讀者對隱士的判斷，所以在後人的認知中，譙玄、李業等人就被排除在隱士行列之外。

考諸《後漢書・逸民傳》，大多數隱士終身未仕，不仕是范曄辨識隱士的硬指標。然而隱士的複雜人生經歷使得不仕的標準不那麼純粹，比如周党“建武中，徵為議郎，以病去職”，可見周党在東漢初曾作官，故有因病離職的說法。但從“徵”到“去職”之間，範曄沒有明確交待周黨是否應徵作官，只是含混其辭將這段有礙隱士純粹性的經歷遮掩過去。而這種表現手法是史家的慣用技巧，比如貢禹“徵為博士，涼州刺史，病去官”（《漢書・王貢兩龔鮑傳》）；杜京產“郡召主簿，州辟從事，稱疾去”（《南齊書・高逸傳》），史家沒有明確交待貢禹、杜京產是否應徵作官，只是以最終託病離職暗示其人的那段經歷。只不過這一人生經歷被壓縮了，以春秋筆法一帶而過。運用寫作技巧暗渡陳倉，誠不得已也，既要忠於秉筆實錄的神聖使命，又要兼顧隱士形象的純粹性，從中可見史家塑造隱士的良苦用心。

《舊唐書·隱逸傳》多載錄道士，如白履忠、田遊岩、盧鴻一、王希夷、劉道合、王遠知、潘師正、司馬承禎、吳筠等，[5] 這些人修煉符籙、辟穀、服食及導引之術，其實就是升仙長壽的路子。潘師正“居於嵩山之逍遙穀，積二十餘年，但服松葉飲水而已”，司馬承禎、吳筠都是他的弟子。劉道合曾為唐高宗煉製丹藥，劉道合死後，皇帝特示恩寵，打算遷移其墓葬，當其弟子開棺起屍時，發現屍體只剩一張空皮，大家都說這就是屍解成仙。這當然是其弟子的編造，吹捧師傅羽化升仙，暗示自己的道行法術同樣可圈可點。但唐高宗很不高興，認為劉道合為自己煉丹，沒想到他本人卻把真丹吃了升仙，而拿假丹來矇騙過關。其實，在《舊唐書・方伎傳》中就有這些煉丹求仙、畫符驅鬼的道士，如張果、葉法善等人，他們的人生軌跡與隱逸傳的道士一樣，作為高人、隱士受到政府的禮遇，如唐玄宗想把玉真公主嫁給張果，而葉法善則受到唐睿宗青睞，極盡榮寵，拜鴻臚卿，封越國公，又贈其父為歙州刺史。

那麼，行為表現無不同的道士，為何卻被史家確認為不同的身份類型呢？有學者以為，隱逸強調他們超越世俗，方伎強調他們法術超群。[6] 這一看法如果是對隱逸與方伎兩種傳略之立意的解說，當然沒有問題。但就這些道士們而言，卻不儘然，最起碼隱逸中的道士就有並不超越的騙子，如劉道合是因法術高明而得到皇帝的恩寵，而史家的關注重點也是其法術。[7] 不過，史家直書唐高宗指責劉道合矇騙他，其實就是對劉道合品行的含蓄評價。而以現代知識來看，其人會止雨術、煉丹術，更是騙子，何來超越？因此，史家將品性相同的道士分列隱逸和方伎的依據為何，我們並不清楚，但從中可以看出史家書寫對於隱士身份建構的影響作用。

史家在陳述中對隱士的人生經歷進行取捨裁剪，從而使隱士形象只是呈現出某些側面，同樣對

其身份形象在後世的接受視野中產生重大影響。陶淵明在《晉書》、《宋書》、《南史》的隱逸傳中都有位置，昭明太子蕭統曾撰《陶淵明傳》，在史家的不斷塑造下，陶淵明成為一個高潔隱士。沈約在《宋書》中把陶淵明塑造為一個喜愛飲酒、不拘小節的人，並載錄陶淵明的詩文四篇，《五柳先生傳》、《歸去來》以及兩篇訓誡子嗣的詩文，其隱士形象的描寫並不突出。蕭統的《陶淵明傳》承襲了沈約的基本思路，但多有美化拔高，對陶淵明的刻畫有一種理想化、完美化的傾向。[8] 沈約雲："潛弱年薄宦，不潔去就之跡。"顯然是對陶淵明仕隱交錯的委婉批評，但蕭統的敍述卻刪除了這一句，並增加了兩件事：一是陶淵明拒不接受江州刺史的接濟；二是陶淵明作詩諷刺出山的周續之，以此強化陶淵明高尚自潔的道德操守。

而《晉書》、《南史》俱為唐初史家所撰，陶淵明的傳略不僅收錄其詩文，而且其行動事蹟、個性特徵得到進一步豐富。因為從晉宋到隋唐，隨著陶淵明詩文的廣泛流播，陶淵明本人也逐步受到推崇，有關他的許多趣聞軼事被發掘出來，史家充分利用這些材料，塑造出一個情趣高雅、生活悠閒的高隱形象。不過，一些負面的內容卻被史家有意忽略，比如陶淵明後來生活困頓，曾作《乞食》詩曰："饑來驅我去，不知竟何之。行行至斯裏，叩門拙言辭。主人解余意，遺贈豈虛來。談諧終日夕，觴至輒傾杯。情欣新知歡，言詠遂賦詩。感子漂母意，愧我非韓才。銜戢知何謝，冥報以相貽。"對此蘇軾曾感慨說："淵明得一食，至欲以冥謝主人，此大類丐者口頰也。哀哉！哀哉！"（《書淵明乞食詩後》）從陶淵明自敍的心跡可以看出，曾經傲視富貴、睥睨權貴的氣概早已壯志成灰了，這足以顛覆陶淵明苦心經營起來的高傲形象，於是史家心照不宣地回避了這一事實，反而竭力鋪陳其先前彰顯隱士個性的事蹟。由此可見史家書寫在塑造隱士形象、建構隱士身份中的又一影響作用。

另外，從兩部《唐書》中王績形象的差異也可看出史家對隱士身份建構的影響。王績的事蹟在兩部《唐書》中大率相似，《舊》雖然對唐代的隱士頗多微詞，但劉昫等人仍然刻意維護隱士的傳統價值地位，對隱士的行跡多有諱飾，而歐陽修、宋祈等人卻沒有那麼寬容了，他們在《新》的按語中流露出對唐朝隱士的不齒和不屑，所以對王績的記述評價毫不客氣。《舊》含糊其詞，稱王績"非其所好，棄官還鄉里"，似乎是不喜為官，主動辭職作隱士，但是《新》稱王績"棄官還鄉里"的原因是酒醉失職，被開除公職，不得不作隱士。又《舊》稱王績有文才，"嘗遊北山，因為《北山賦》以見志"，"往往題壁作詩"，"有文集五卷"，似乎是一個成績斐然的作家，但《新》卻沒有記載王績的文集，而是大書特書其兩篇寫酒之文，又記王績之兄撰《隋書》未成而死，"績續餘功，亦不能成"，話裏話外，將王績看作一個志大才疏之徒。比較兩書，《舊》以"減法"塑造了王績比較完滿的形象，但《新》卻以"加法"顛覆了這個形象。從兩部《唐書》所載王績事蹟的相異之處，可見史家的書寫權力在隱士身份形象建構中的重要影響。

另外，同一個具體的個人，被不同史家列入不同的傳略，也使其人在歷史座標上的身份定位出現混亂。對於隱士而言，這種身份類型的遊移尤為明顯。這種情形常常出現在同題史著當中，同題史著雖然涉及的內容是同一時空下的同一人物事件，但是不同的作者對其的理解也不盡相同，編纂書寫的結果也就不同。如《南史》是史家李延壽刪節宋、南齊、梁、陳四朝書，《北史》是刪節魏、

北齊、周、隋四代書，又增補一些材料而撰寫成的史書。李延壽對上述八種史書的刪節增補，在隱士的傳略中多有表現。《南史》的隱逸傳是對宋齊梁陳四書的隱逸傳的統籌，李氏對這些隱士逐個檢核遴選，最後挑選錄取了他所認可的幾十人，如陶潛、周續之、顧歡、雷次宗等，而一些人則被剔出隱士行列，又將其他傳略的剡縣小兒、馬樞等劃入隱士的行列。另外，《南史》、《北史》採用家傳形式，按世系而不按時代順序編次列傳，一姓一族的人物集中在一起，故而那些出身名門望族的隱士被分散于家族組合內，如《梁書》、《南齊書》中的何點等人。我們不能明確斷定這些人在李延壽的眼中是何種身份，但他以自己的理解，考核打量前代史傳的隱士，重新確認的動機十分明顯。

《舊唐書》與《新唐書》也提供了史家判決隱士身份的例證。二書所錄的隱士不盡相同，除了共同認可的隱士，還有各自認可的隱士。兩家共認的有王績、王友貞以及道士王遠知等，而《新》剔除了《舊》的陽城、孫處玄等人，增加了朱桃椎、孫思邈、賀知章、張志和、陸羽、陸龜蒙等人。在《舊》中，孫思邈是方士，王遠知、陽城是隱士，賀知章是文士。但在《新》中，孫思邈、賀知章是隱士，王遠知是方士，而陽城被列入“卓行”。這些人在不同的史家眼中，具有不同的身份歸屬，承載不同的社會評價。不過，作為具體的個人，他們的人生軌跡、行動特徵只能是一個恒定項。事實上，二書中這些人的事蹟基本無異，即史家視野中的個人形象是一致的，但對其形象展示的價值意義，卻有著非常不同的認知，於是史家按照自己的見解把那些人物安置在不同的身份類型中。因而，一個被當時的社會輿論或政治權威承認的隱士，能否被後世繼續認可為隱士，還與史家在修纂史傳時的歸類判斷和書寫有密切關係。

有的人在生前大約並沒有“成為”隱士的意識，但是史家在立傳時，按照自己的見解，從已有的隱士形象中抽繹概括出他們認為的隱士標準，以此為據檢核資料文獻中的人物行跡，如果被檢閱的人物符合史家的預設，那麼這個歷史人物就在史家的話語中成為隱士。最為典型的是一些沒有名字流傳的隱士，如《晉書》的瞿硎先生，《宋史》的杜生等。《金史》記載的宋可，是一個居鄉有德行的賢人，其傳記所錄事跡有二：一是歸還姑母所贈財物，一是不屈于夷狄強力。觀其所行，宋可既未自命隱士，也沒標榜隱居不仕。所以宋可被史家列為隱士，實際上是史家對其身份類型的追認。

另外，那些修煉道術、企求羽化升仙的隱士，其經歷常常表現出一些神奇色彩，如預料死期，此地死後、他處複見，死後有香氣等等。這些內容連紀實小說都算不上，更別說是標榜真實的歷史記載了。按照陳平原的說法，史家之文，追求的是沉穩、厚實、準確，但一旦為“奇人”立傳，往往不自覺地滲入了小說筆法。[9] 即使按照這種寬容的態度去檢核那些隱士的傳略，也不能符合歷史寫實的基本規定。不過，拂去虛構的表像，是社會對隱士神秘性的想像，是史家對奇人無限尊仰的心情，結果也就被塑造成了隱士。

四　結語

社會輿論在隱士的身份建構過程中具有基礎性作用。大多數隱士的身份生成經歷了一個連續過

程，首先必須要得到社會輿論的認可，由此才能形成廣泛流播的美譽；官方的徵召辟除也需要根據社會輿論提供的線索進而循名責實；而記錄隱士的史家進行篩選時，也常以社會輿論的臧否作為甄別依據。

官府的徵辟是隱士表達立場、表明態度的契機，也是隱士身份得到政治權力認證的契機。歷代政府都將徵召或辟除作為選拔人才的輔助手段，為那些沒有通過正常管道進入官僚系統的精英人士提供綠色通道。隱士的身份參照系是官僚，而徵辟恰恰提供成為官僚的機會，進則為官，不進則為民。因而，官府的徵辟既是隱士與官僚的分水嶺，也是隱士純粹性的試金石。

歷史書寫在隱士的身份建構過程中一定程度上具有蓋棺論定的終極影響。歷史文獻是後人體認前代隱士的主要媒介，而歷史文獻往往包含著史家的好惡、見解或立場，不同史家對同一對象的理解與詮釋常常不一致。對後人而言，史傳文本基本上規制了他們對過去的理解。歷史書寫作為辨別人物身份類型的元根據，直接影響後世閱讀者對前代隱士的認知和評判。

因此，社會輿論對隱士之德行與行止的認同，是隱士取得身份合法性的社會基礎；而官方實施的徵辟是隱士身份取得合法性的制度基礎。此外，一個人能否被後世人繼續認可為隱士，還與史家在修纂隱士傳記時的身份歸類判斷有密切關係。

---

[1] [澳]文青雲著：《岩穴之士：中國早期隱逸傳統》，徐克謙譯，山東畫報出版社，2009，第7頁。

[2] 唐朝隱士朱桃椎賣草鞋，也是如此賣法。據《新唐書・隱逸傳》記載，朱桃椎將自己編織的草鞋放在道邊，見者曰“居士屩也”，然後將茶米之屬放下，換走草鞋。等別人走開，朱桃椎出來將茶米取走。在這一交易過程中，朱桃椎被鄉人稱為“居士”，顯然其隱士身份已經在社會輿論中獲得了認同和肯定，為其進一步獲得官貴的矚目奠定了基礎。

[3] 楊鴻年：《漢魏制度叢考》，武漢大學出版社，2005，第241～242頁。

[4] 王仁祥：《先秦兩漢的隱逸》，國立臺灣大學出版委員會，1995，第217～220頁。

[5] 在《舊唐書》中史家並沒有明確指出白履忠、田遊岩、盧鴻一是道士，但在道教文獻中，他們的身份都是道士。卿希泰主編：《中國道教史》（修訂版）第二卷，四川人民出版社，1996，第164～167頁。

[6] 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，生活・讀書・新知 三聯書店，2003，第105頁，註腳[2]。

[7] 劉道合有兩種看家本領，其一是會止雨之術，大約其人懂一些氣象知識，但他卻把這些經驗改頭換面，包裝成自己的法術威力，於是缺乏這方面知識的皇帝就信以為真了；其二是會煉製仙丹，助人羽化升仙，不過他給唐高宗的丹藥就不靈，以至高宗對他很不滿。

[8] 李劍鋒：《元前陶淵明接受史》，齊魯書社，2002，第85～86頁。

[9] 陳平原：《從文人之文到學者之文》，生活・讀書・新知 三聯書店，2004，第190頁。

（胡翼鵬 ：武漢大學社會學系）