

詩 與 雜 傳

—— 陶淵明與魏晉《高士傳》——

卞 東 波

摘要：魏晉時期產生了數部以隱士為中心的新型雜傳“高士傳”，尤為嵇康《聖賢高士傳贊》、皇甫謐《高士傳》最為著名。《高士傳》是魏晉時期名士們的流行讀物，同時也進一步促進了六朝隱逸之風的發展，以及六朝隱逸美學的形成，也滲透到魏晉詩歌的創作中。陶淵明受到魏晉《高士傳》的影響也斑斑可考，其所撰的《五柳先生傳》就是一篇“高士”類的虛構性雜傳，但實現了對魏晉時期類型化《高士傳》的超越。陶淵明詩文中大量寫到《高士傳》中的人物，本文選擇魯二儒、張仲蔚這兩個人物，來討論陶淵明如何將主體性注入到詠史書寫中，如何用詩歌改造歷史的。

關鍵詞：高士傳；陶淵明；皇甫謐；閱讀與書寫

一、問題的提出

晚近以來，北美的中國古典文學研究在文學文化史的研究範式下呈現出一個有趣的趨向，即重視文本閱讀與寫作之間的關係，探討閱讀對寫作的介入。宇文所安(Stephen Owen)教授及其弟子出版了一系列的著作來探討這一問題，如宇文教授本人的《中國早期古典詩歌的生成》、田曉菲教授的《塵几錄：陶淵明與手抄本文化》、倪健(Christopher Nugent)教授的《發於言、載於紙：唐代詩歌的製作與流傳》以及王宇根教授的《萬卷：黃庭堅和北宋晚期詩學中的閱讀與寫作》¹⁾ 討論到手抄本文化、印刷術對文本生成的影響，令

1) 宇文所安《中國早期古典詩歌的生成》(*The Making of Early Chinese Classical Poetry*, Cambridge: Harvard University Asia Center, 2006; 中譯本, 北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2012)、田曉菲《塵几錄：陶淵明與手抄本文化》(*Tao Yuanming and Manuscript Culture: The Record of A Dusty Table*, Seattle: University of Washington Press, 2005; 中文版, 北京: 中華書局, 2007)、倪健《發於言、載於紙：唐代詩歌的製作與流傳》(*Manifest in Words, Written on Paper: Producing and Circulating Poetry in Tang Dynasty China*, ↗

人耳目一新。

2010年，加州大學柏克利分校羅秉恕（Robert Ashmore）教授出版的《閱讀之神“移”：陶潛所處時代的文本和詮釋》²⁾，也是從這個視角來討論陶淵明的新著。該書討論了陶淵明研究中的一個新問題，即陶淵明所處的魏晉時代的人們如何閱讀，並如何將閱讀的文本神“移”到他們文學創作中的。羅秉恕認為，陶淵明是六朝時期最有“讀者性”的詩人，最有代表性的閱讀是對儒家經典的閱讀，而《論語》是“唯一一部最重要的文本”³⁾，故《閱讀之神“移”》一書重點討論了六朝人以及陶淵明對《論語》的閱讀，以及六朝人閱讀《論語》的方式對陶淵明的影響。

《閱讀之神“移”》一書研究的不是傳統意義上中國文學傳統或古典傳統對陶淵明影響的問題，而是陶淵明所處的時代對經典文本的理解或閱讀怎麼對陶淵明產生影響，並如何反映到陶淵明寫作中的。田曉菲教授對該書予以充分的肯定，同時又指出羅秉恕研究的局限性，即作為魏晉人的陶淵明，可能道家的著作，如《莊子》對陶淵明的影響也很大，光談《論語》閱讀，而不談當時影響更大的《莊子》閱讀對陶淵明的影響，似乎有失偏頗。在書評的結尾，田曉菲教授說：“如果我們意欲本著歷史主義精神來豐滿東晉閱讀文化的語境，我們首先應該提出的問題是，在東晉時代的物質文化和社會條件下，人們都有機會接觸到哪些書籍？”⁴⁾ 所以，她提出通過“陶淵明的書架”來“窺測當時的思想文化、閱讀文化以及物質文化”。在後來發表的論文《陶淵明的書架和蕭綱的醫學眼光——中古的閱讀與閱讀中古》中⁵⁾，她對上述問題又進行了深入探討。田曉菲教授的書評也提出本文關注的問題，即“《高士傳》收錄了九十餘人，陶詩卻只關注其中的極少數，其選擇去取值得玩味”⁶⁾。筆者擬在田曉菲教授提出的問題基礎上，再做進一步的研究。

Cambridge: Harvard University Asia Center, 2010) 以及王宇根教授的《萬卷：黃庭堅和北宋晚期詩學中的閱讀與寫作》(*Ten Thousand Scrolls: Reading and Writing in the Poetics of Huang Tingjian and the Late Northern Song*, Cambridge: Harvard University Asia Center, 2011; 中文版, 北京: 生活·讀書·新知三聯書店, 2015年)。

- 2) Robert Ashmore, *The Transport of Reading: Text and Understanding in the World of Tao Qian (365-427)*, Cambridge: Harvard University Asia Center, 2010. 本處中文譯名參考的是張月博士的翻譯。
- 3) 參見田曉菲教授關於該書的書評，載香港中文大學《中國文化研究所學報》第54期，2012年1月。
- 4) 田曉菲評羅秉恕《閱讀之神“移”》，《中國文化研究所學報》第54期，第364頁。
- 5) 田曉菲《陶淵明的書架和蕭綱的醫學眼光：中古的閱讀與閱讀中古》，載傅剛主編《中國古典文獻的閱讀與理解——中美學者“饕門對話”集》，北京：北京大學出版社，2017年，第144-172頁。
- 6) 田曉菲評羅秉恕《閱讀之神“移”》，《中國文化研究所學報》第54期，第365頁。

二、以隱爲高：六朝高士類雜傳之撰作與影響

在積極入世的儒家的觀念中，隱逸並不具有正面的價值，孔子曾多次與先秦的隱士遭遇，但他明確表明了自己的觀點，即他不會放棄自己作為士對社會與國家的責任而棲隱山林，默默無爲，最具代表性的是《論語·微子》中的一段話：“鳥獸不可以與同群。吾非斯人之徒而誰與？天下有道，丘不與易也。”他也不會爲個人的獨善其身，而破壞了社會的倫理秩序：“不仕無義。長幼之節，不可廢也；君臣之義，如之何其廢之？欲潔其身，而亂大倫。君子之仕也，行其義也。道之不行，已知之矣。”（《論語·微子》）總之，儒家並不以隱爲高，在政治失意時才會想到隱逸，如孔子說：“道不行，乘桴浮於海。”（《論語·公冶長》）孟子則說：“窮則獨善其身，達則兼善天下。”（《孟子·盡心下》）

道家將隱看作明哲保身的人生方法，《莊子·繕性篇》言：“古之所謂隱士者，非伏其身而弗見也，非閉其言而不出也，非藏其知而不發也，時命大謬也。當時命而大行乎天下，則反一無跡；不當時命而大窮乎天下，則深根寧極而待：此存身之大道也。”隱只是道家的一種生存方式，並沒有將隱逸作爲一種真正的價值觀。不過先秦其他的一些經典卻對隱持高揚的態度，《易·蠱》中就說：“不事王侯，高尚其事。”又說：“幽人，貞吉。”（《易·履》）又曰：“君子之道，或出或處，或默或語。”（《易·系辭上》）《禮記·月令》中也說：季春之月“聘名士，禮賢者”，鄭玄注曰：“名士，不仕者。”孔穎達疏引蔡氏語曰：“名士者，謂其德行貞純，道術通明，王者不得臣，而隱居不在位者也。”（《禮記正義》，《十三經注疏》本）這種對隱及隱士的崇重，主要是基於道德倫理上的考量，即隱逸有助於道德的厲清。

只有到了魏晉時代，由於當時特定的時代氛圍，東漢隱逸之風的鋪墊，以及儒道兩家思想的交互作用，士人開始真正將隱逸作爲一種價值觀，一種美學追求，並以之爲高⁷⁾，這時“高士”觀念開始興起及流行。這種價值觀的確立及“高士”觀念的流行都與此時的“高士”類雜傳流行有關⁸⁾，同時“高士”類雜傳也促進了隱逸之風的進一步盛熾。

7) 參見許尤娜《魏晉隱逸思想及其美學涵義》，臺北：文津出版社，2001年。

8) 關於《高士傳》，參見魏明安《皇甫謐〈高士傳〉初探》，載《蘭州大學學報》，1982年第4期（後收入《中國古代文學論叢》一書，合肥：黃山書社，1992年）；蔡信發《析論皇甫謐之高士傳》，載臺灣《中央大學文學院院刊》第一期，1983年；丹羽允子《皇甫謐と高士傳——隱逸者の生涯——》，載《名古屋大學文學院研究論集》第50卷；松浦崇《逸民傳高士傳を通して見た隱逸思想の展開（上）》，《福岡大學人文論叢》第20卷第2號，1989年；松浦崇《逸民傳高士傳を通して見た隱逸思想の展開（中）》，《福岡大學人文論叢》第21卷第4號，1990年；朱子儀《魏晉〈高士傳〉與中國隱逸文化》，載《中國文化研究》1996年秋之卷；紀志昌《魏晉隱逸思想研究——以高士類傳記爲主所作的考察》，臺灣輔仁大學中國

隱士在中國古代有多種稱法，如“徵士”、“徵君”、“居士”、“幽人”、“逸士”等等⁹⁾。“高士”似得名於《易·蠱》中“不事王侯，高尚其事”的說法。“高士”一詞可能最早見於《史記·魯仲連鄒陽列傳》：“新垣衍曰：吾聞魯仲連先生，齊國之高士也。”這裏的“高士”可能是“高尚之士”之意。漢魏時“高士”漸用來指隱士¹⁰⁾。但並不是所有不出仕的人都可以稱為高士的，《太平御覽》卷五百四引《晉中興書》載孟陋語曰：“億兆之人，無官者十居八九，豈皆高士哉？”能稱上高士的，不但不為官，即“不事王侯”；而且也要“高尚其事”，在人格和道德上絕對不能夠有瑕疵。到了南朝後，作為高士還必須有良好的文化修養。《南史·隱逸·周續之傳》：宋武帝“迎續之館於安樂寺，延入講禮，月餘復還山。……武帝北伐，還鎮彭城，遣使迎之，禮賜甚厚，每曰：‘真高士也！’”在當時人看來，高士已成為道德、文章兼善的隱士的名稱，不恰當地亂用或錯用，也會引來譏議，《晉書·桓玄傳》：“玄以歷代咸有肥遁之士，而已世獨無，乃徵皇甫謐六世孫希之為著作，並給其資用，皆令讓而不受，號曰高士，時人名為‘充隱’。”“充隱”正是“高士”的反面典型。即使是遊心方外的沙門也不能稱為高士，《世說新語·輕詆篇》第25條載：“王北中郎不為林公所知，乃著論《沙門不得為高士論》，大略云：‘高士必在於縱心調暢，沙門雖云俗外，反更束於教，非情性自得之謂也。’”其中不無“輕詆”的成分，但也說明了“高士”之“高”在於“縱心調暢”，即思想自由，人格獨立，不受各種規範（包括宗教戒律）的拘束。這與這時流行的《高士傳》中人物的言行及思想傾向是一致的。

在六朝時代，與隱逸有關的人和事都可以用“高”來形容。隱居不仕被稱為“高蹈”，張協《七命》：“冲漠公子，含華隱曜，嘉遁龍蟠，超世高蹈。”（《晉書》本傳）《抱朴子》外篇卷二《逸民》：“嘉遁高蹈，先聖所許；或出或處，各從攸好。”卷二十七《刺驕》：“若夫偉人巨器，量逸韻遠，高蹈獨往，蕭然自得，身寄波流之間，神躋九玄之表。”懷有棲隱之情稱為“高情”。《世說新語·棲逸》：“何驃騎弟以高情避世，而驃騎勸之令仕，答曰：‘豫第五之名，何必減驃騎。’”隱士也或稱作“高逸”，《宋書》卷六十六《王敬弘傳》云：

文學研究所碩士論文，1999年2月；卞東波《六朝“高士”類雜傳考論》，南京大學古典文獻研究所編《古典文獻研究》第7輯，南京：鳳凰出版社，2004年。又熊明《漢魏六朝雜傳集》（北京：中華書局，2017年）輯錄了六朝時代所有的“高士”類雜傳，可以參看。

- 9) 蔣星煜《中國隱士與中國文化》第一章《中國隱士名稱的研究》對此討論頗詳，上海：中華書局，1947年。又張仁青《六朝隱士導論》對此亦討論，見《魏晉南北朝文學與思想學術研討會論文集》（第一輯），臺北：文津出版社，1991年。
- 10) 紀志昌《魏晉隱逸思想研究——以高士類傳記為主所作的考察》第二章第二節就討論到《“高士”觀念的由來》。“高士”最早不一定就指隱士而言，而是指德行高尚之士。蔣星煜先生《中國隱士與中國文化》第一章《中國隱士名稱的研究》說：“惟高士慣用隱士之稱謂已非一日，久而久之，成了隱士的專稱。”第2頁。紀氏具體指出：“自蘇順科錄高士以後，‘高士’概念每每在其高賢高行的原義之外，涵攝了‘隱逸’不仕之義。”見其論文第54頁。

“今內外英秀，應選者多，且板築之下，豈無高逸？”蕭子顯《南齊書》的隱逸傳，就叫作《高逸傳》；或稱作“高隱”，如梁代隱士阮孝緒就著有《高隱傳》。總之，六朝時代是真正以隱為“高”的時代。

正史中設《隱逸傳》始於范曄《後漢書·逸民傳》，其中十傳同於皇甫謐《高士傳》。可以說，正史之有《隱逸傳》始於范曄，而范曄之設《逸民傳》明顯受到魏晉時期所撰《高士傳》的影響。漢魏六朝時出現了大量的《高士傳》，可考的如下表所示：

作者	書名	存佚	備註
梁鴻	高士頌	佚	《後漢書·逸民傳·梁鴻傳》：“(鴻)仰慕前世高士，而為四皓以來二十四人作頌。”
嵇康	聖賢高士傳贊	殘	《三國志·魏書·嵇康傳》注引嵇喜《嵇康別傳》：“撰錄上古以來聖賢、隱逸、遁心、遺名者，集為傳贊，自混濁至於管寧，凡百一十有九人。”
皇甫謐	高士傳	存	皇甫謐《高士傳》序：“采古今八代之士，身不屈於王公，名不耗於終始，自堯至魏，凡九十餘人。”常見本有明吳瑄《古今逸史》本、《四庫全書》本及《叢書集成初編》本。
皇甫謐	逸士傳	佚	《隋志》、《新唐志》著錄為一卷。
葛洪	隱逸傳	佚	《抱朴子·外篇》自序曰：“又撰高尚不仕者為《隱逸傳》十卷。”《晉書·葛洪傳》載：洪撰“神仙、良吏、隱逸、集異等傳各十卷”。
孫綽	至人高士傳贊	佚	《隋志》著錄為二卷。
孫盛	逸人傳	佚	《太平御覽》卷四一四引一傳。
張顯	逸民傳	佚	《隋志》著錄為七卷，新舊《唐志》著錄為三卷。《太平御覽》卷五一〇“逸民部”引有兩傳。
虞槃佐	高士傳	佚	《隋志》著錄為二卷，新舊《唐志》亦為二卷。《太平御覽》卷五一〇“逸民部”引有五傳。虞槃佐，《太平御覽》卷五一一作“虞般佑”。
虞孝叔	高士傳	佚	《太平御覽》卷四七四引有一傳。
袁淑	真隱傳	佚	《隋志》不著錄，舊《唐志》著錄為二卷。《太平御覽》卷五一〇逸民部引有十傳。《宋書·隱逸傳論》曰：“陳郡袁淑古來無名高士，以為《真隱傳》。”
習鑿齒	逸人高士傳	佚	新舊《唐志》並著錄為八卷。《太平御覽》卷五三二引有一傳。
宗測	續高士傳	佚	《南齊書·高逸傳·宗測傳》：“續皇甫謐《高士傳》三卷。”
劉杳	高士傳	佚	《梁書·劉杳傳》曰：杳撰“《高士傳》二卷”。
阮孝緒	高隱傳	佚	《隋志》著錄為十卷，《舊唐志》為二卷，《新唐志》為十卷。《南史·隱逸傳·阮孝緒傳》曰：“乃著《高隱傳》，上自炎皇，終於天監末，斟酌分為三品：言行超逸，名氏弗傳，為上篇；始終不耗，姓名可錄，為中篇；掛冠人世，棲心塵表，為下篇。”
沈約	高士傳	佚	《藝文類聚》卷三十七引有沈約《謝齊竟陵王教撰〈高士傳〉啟》。《藝文類聚》卷三十六引其《高士贊（並序）》。
周弘讓	續高士傳	佚	《隋志》著錄為七卷，新舊《唐志》並著錄為八卷。
鐘離儒	逸人傳	佚	《新唐志》著錄為七卷。
竺法濟	高逸沙門傳	佚	《高僧傳》卷四《竺法潛傳》附《竺法濟傳》曰：“竺法濟幼有才藻，作《高逸沙門傳》。”《法苑珠林》卷一百十九載：“《高逸沙門傳》一卷。右晉孝武帝時，剡東仰山沙門釋法濟撰。”《宋高僧傳》序亦載：“釋法濟撰《高逸沙門傳》。”

以上諸書，除皇甫謐《高士傳》比較完整外，絕大部分已經散佚，個別傳記僅有殘文存世。皇甫謐《高士傳》比較完整且是魏晉時期最有代表性、影響最大的“高士”類雜

傳，今以皇甫謐《高士傳》為例來討論其中反映的隱逸思想。關於《高士傳》的隱逸思想，今人李祥年有以下論述：“我們縱覽《高士傳》中作者所選擇的這些傳記主人公，可以發現他們不論是屬於道家著作中所勾稽出的人物，還是歷史真實中的人物，都集中體現著一個共同特點：其思想基礎是老莊一派的崇尚天真自然，標榜清虛無為，齊生死、等貴賤；在具體的言行舉止上則表現出不預政務，不應徵命，與統治集團絕不合作。”¹¹⁾ 這指出了《高士傳》的隱逸思想資源來自於道家，確實如此，《高士傳》中的很多人物就直接來自於《莊子》等道家文獻。筆者認為，皇甫謐《高士傳》透露出的隱逸思想主要有以下幾個方面：

首先，不事王侯，高尚其事。孔穎達對這句話的解釋是：“不事王侯，高尚其事者，最處事上，不復以世事為心，不系繫於職位，故不承事王侯。但自尊高慕，尚其清虛之事，故云高尚其事也。”這一點正是高士的本質所在，正如皇甫謐《高士傳》序所言的：“身不屈於王公，名不耗於終始。”“不事王侯”，不與統治者合作是其外在行為，其內在的意蘊則在於“高尚其事”，即對隱逸有一種自覺地追求。通覽《高士傳》，不論傳說中的或現實中的隱士都拒絕出仕，不應統治者徵召。如許由、善卷、石戶之農、列禦寇出於《莊子·讓王》，他們都曾拒絕上古一些帝王如堯、舜出讓的王位而甘心隱淪。東漢時的高士如王霸“連徵不至”；高恢“高抗匿耀，終身不仕”；摯恂“大將軍竇武舉賢良，不就”；徐孺子“公車三徵，不就”；申屠蟠“前後凡蒲車特徵，皆不就”；姜肱“即拜太中大夫，又逃不受詔”等等。這一點與皇甫謐本人的行為與思想是息息相通的，皇甫謐（215-282）本人就是魏晉時期著名的隱士。《晉書》本傳載，晉武帝舉謐為賢良方正、太子中庶子、議郎、補著作郎；司隸校尉劉毅請為功曹，並不應。高士不仕深受道家思想影響，道家認為入仕是外在的價值，他們努力追求個體的自由，出仕不但妨礙個體自由而且可能傷及生命。這就是莊子寧作曳尾於塗中的烏龜而不願作“中笥而藏之於廟堂之上”的神龜的原因（莊子亦見於皇甫謐《高士傳》）。

《高士傳》中的高士都具有獨立的人格，認為自己是道的承擔者，不應屈伏於“勢”。如《顏彌傳》中，顏氏說：“士貴耳，王者不貴。”割據一方的軍閥隗囂以韓順“道術深遠，使人齋壁帛，卑辭厚禮聘順，欲以為師。順因使謝囂曰：‘禮有來學，義無往教。即欲相師，但入深山來。’”這裏韓順保持了戰國時士的貴士賤王的氣概。高士認為自己在人格上與帝王是平等的，王霸“建武中，徵到尚書，拜稱名不稱臣”。這些對六朝隱士產生了一定的影響，《宋書·隱逸傳·劉凝之傳》稱凝之：“慕老萊子、嚴子陵為人”，老萊子、嚴光俱見皇甫謐《高士傳》。特別是嚴光那種孤傲的獨立人格深深地影響了六朝隱士。如《宋

11) 李祥年《漢魏六朝傳記文學史稿》，上海：復旦大學出版社，1995年，第157頁。

書·隱逸傳·戴顛傳》載，宋衡陽王“義季亟從之遊，顛服其野服，不改常度”。又《孔淳之傳》載，“司徒王弘要淳之集冶城，即日命駕東歸，遂不顧也”。《南齊書·高逸傳·宗測傳》載，魚復侯“子響不告而來，奄至所住，測不得已，巾褐對之，竟不交言，子響不悅而退”。再如《宋書·隱逸傳·劉凝之傳》載，“臨川王義慶、衡陽王義季鎮江陵，並遣使存問，凝之答書頓首稱僕，不修民禮”，頗有《高士傳》中王霸“拜名不稱臣”的風範。

其次，知足常樂，安貧樂道。《老子》四十四章曰：“知足不辱，知止不殆，可以長久。”四十六章：“禍莫不於不知足。”貪欲是人性的最大敵人，高士多守止足之道。如許由對讓位於己的堯說：“鷦鷯巢於深林，不過一枝。”也就是說過多的索求並無益處。又如榮啟期雖“鹿裘帶索”，生活貧困，卻對孔子稱他有三樂：“天生萬物，唯人為貴，吾得為人矣，是一樂也。男女之別，男尊女卑，故以男為貴，吾既得為男矣，是二樂也。人生有不見日月，不免襁褓者，吾既已行年九十矣，是三樂也。”¹²⁾雖然又老又窮，卻能從自身價值中發現人生的快樂，他的話是典型的知足思想。再如陳仲子，面對楚王以相位相許，其妻曰：“夫子左琴右書，樂在其中矣。結駟連騎，所安不過容膝；食方丈於前，所甘不過一肉。今以容膝之安，一肉之味而懷楚國之憂，亂世多害，恐先生不保命也。”她的話與許由的話意思相同。過多的欲望不但有損精神的愉悅，而且還會危及生命。止足之道支配了高士們의思想和行爲，不但使他們拒絕外界的功名利祿之誘；也使他們保持內心的平靜，甘心於草澤岩穴之中，從而安貧若素。如原憲“居魯，環堵之室，茨以生草，蓬戶不完，桑以為樞，而甕牖二室，褐以為塞，上漏下濕”。生活困頓至此，仍然“匡坐面彈琴”。

再次，遁世遺名。六朝《高士傳》的作者都認為，只有不留名於世才是真正的隱者。如梁袁淑所作的《高士傳》名為《真隱傳》，《宋書·隱逸傳論》曰：“陳郡袁淑集古來無名高士，以為《真隱傳》。”《南史·何尚之傳》載：“尚之既任事，上待之愈隆。於是袁淑乃錄古來隱士有跡無名者，為《真隱傳》以嗤焉。”《資治通鑒》卷一二六胡三省注曰：“‘有跡無名’，如晨門、荷蕢、荷蓑、野王二老、漢陰丈人之類。”後四者皆見於皇甫謐《高士傳》中。在袁淑看來，只有連名字都佚失的隱士才是不為虛名的真隱。這種看法與阮孝緒的《高隱傳》相同，據《南史·隱逸傳·阮孝緒傳》，他將“言行超逸，名氏弗傳”的高士定為“上篇”。南朝時受門第觀念影響，人們往往以“品”評人並區分高下，《高隱傳》雖未以“品”命名，但其實也受到這股風習的影響，通過區分三品來劃分隱逸的境界。所謂“名氏弗傳”之隱應是阮氏心中隱逸的最高境界。

12) 榮啟期也是陶淵明詩歌中多次出現的《高士傳》人物，《高士傳》對榮啟期的描寫也化為陶詩中的內容，如“榮叟老帶索，欣然方彈琴。”（《詠貧士》其三）“九十行帶索，饑寒況當年。”（《飲酒》其二）“顏生稱為仁，榮公言有道。”（《飲酒》其十一）

最後，文以藝業。六朝時出現一種新的隱逸思潮，即隱而不忘士之身分，隱而不忘文化之傳承，用《南齊書·高逸傳序》話說就是，高士應“含貞養素，文以藝業。不然，與樵者之在山，何殊別哉？”所謂“文以藝業”就是指將文化傳承作為自己的事業，這種思潮也可以從魏晉時的《高士傳》那裏尋到源頭。皇甫謐《高士傳》記載的高士，一類是沈約所謂的“賢者之隱”（《宋書·隱逸傳序》），也就是一些無名的真隱之士；另一類高士則隱而不忘傳承文化，這主要指東漢以來的高士，如梁鴻隱而“潛閉著書十餘篇”；摯恂“明《禮》《易》，遂治五經，博通百家之言”；法真“學無常家，博通內外圖典，關西號為大儒。弟子自遠而負笈嘗數百人”；申屠蟠“隱居學，治《京氏易》、《嚴氏春秋》、《小戴禮》。三讓先通，因博貫五經，兼明圖緯，學無常師”；姜岐“治《書》、《易》、《春秋》”，“隱居以畜蜂豕為事，教授者滿於天下，營業者三百餘人”。這一點也是皇甫氏本人思想和行為的體現，《晉書》本傳載其“居貧，躬自稼穡。帶經而農，遂博綜典籍百家之言。沉靜寡欲，始有高尙之志，以著述為務”。

綜上所言，以皇甫謐《高士傳》為代表的六朝《高士傳》反映的隱逸思想有明顯的道家元素，也雜有一些儒家思想，並融入了皇甫謐本人的思想觀念和情感色彩。《高士傳》的出現與流行也奠定了魏晉以降的隱逸新風，陶淵明閱讀過《高士傳》，並形諸寫作，也斑斑可考¹³⁾。在中國文學史上，在詩歌中密集地連用“琴書”之意象始於陶淵明。如《勸農》：“董樂琴書，田園不履。”《答龐參軍》：“衡門之下，有琴有書。”《和郭主簿二首》其一：“息交遊閑業，臥起弄書琴。”《扇上畫贊》：“日琴日書。”《與子儼等疏》：“少學琴書。”《歸去來兮辭》：“樂琴書以消憂。”“琴書”之意象正來源於《高士傳·陳仲子傳》（見上文）。而《歸去來兮辭》中的“審容膝之易安”亦完全來自《陳仲子傳》（“所安不過容膝、容膝之安”）。陶詩中用此傳的典故還不止於此，《扇上畫贊》：“蔑彼結駟，甘此灌園。”《答龐參軍》：“朝為灌園，夕偃蓬廬。”其中的“灌園”意象也來自於《陳仲子傳》：“於是出謝使者，遂相與逃去，為人灌園。”¹⁴⁾

同時，陶淵明的人格也受到《高士傳》隱逸思想的影響，“不事王侯，高尙其事”是陶淵明的底線，《晉書·隱逸傳》載淵明“既絕州郡謁謁……未嘗有所造詣，所之唯至田舍及廬山遊觀而已”。江州刺史王弘要與他結交，陶也“稱疾不見”；即使後來與王弘交往，也保持著平等的態度。陶淵明身上又體現出魏晉隱風的一個重大變化，即由“隱者”向“隱士”轉變。從前的隱者棲隱於岩穴山林之中，在文化傳承上無所表現，《高士傳》中

13) 今本《陶淵明集》中有《四八目》一篇，其“商山四皓”條小注云：“見《漢書》及皇甫謐《高士傳》。”這是《陶淵明集》唯一直接提到《高士傳》的地方。但《四八目》一文是否為陶淵明所作，尚有疑問，這裏姑錄其語以俟考。

14) 參見袁行霈《陶淵明集箋注》，北京：中華書局，2003年，第510頁。

的不少東漢隱者在隱居的同時，也“文以藝業”，以文化的創造為己任。到陶淵明之後，詩與隱合一，隱而努力創造文化，開啟一股新隱風。陶淵明是中國真正的“隱士”文化的開創者，鍾嶸《詩品》稱陶淵明為“古今隱逸詩人之宗”也可以從這角度來理解，這種思想的源頭就可以追溯到《高士傳》。

三、閱讀與寫作：《五柳先生傳》對魏晉《高士傳》的創新

魏晉時期撰作的數部《高士傳》在當時就產生了一定的影響，當時就在士人間流傳，甚至可以說，《高士傳》是彼時士人中比較流行的讀物，在名士中有比較廣的閱讀面。《世說新語》非常寶貴地保存了陶淵明同時代的名士閱讀《高士傳》的記錄：

《品藻》第80則：王子猷、子敬兄弟共賞《高士傳》人及贊，子敬賞井丹高潔。子猷云：“未若長卿慢世。”

《豪爽》第9則：桓公讀《高士傳》，至於陵仲子，便擲去，曰：“誰能作此溪刻自處！”

井丹見於嵇康《高士傳》，於陵仲子則見於皇甫謐《高士傳》，劉孝標的注中也全引了《井丹傳》、《於陵仲子傳》的全文。王徽之、王獻之、桓溫閱讀《高士傳》的舉動，應該放到魏晉時期人物品評的文化語境中來看，他們的《高士傳》閱讀經驗實際上也是一種人物品評，滲透了自己的價值判斷，也反映了對他者欣賞後的一種自我體認。《高士傳》也成為很好的魏晉名士領悟歷史人物人格典範的範本。

以上三位名士只是閱讀《高士傳》，魏晉時期亦有由閱讀轉為創作者，陸雲曾依“皇甫士安《高士傳》復作《逸民賦》”¹⁵⁾。六朝時代不少文人創作了以《高士傳》中人物為表現對象的“贊”“頌”文學，如潘岳有《許由頌》，孫綽有《聘士徐君（徐孺子）墓頌》，孫楚有《榮啟期贊》，戴逵有《向長贊》，庾信有《五月披裘負薪畫贊》、《榮啟期三樂畫贊》。陶淵明的《扇上畫贊》所贊的人物荷蓀丈人、長沮桀溺、於陵仲子、張長公皆見於皇甫謐《高士傳》。

魏晉時期撰作的《高士傳》主要有嵇康的《聖賢高士傳贊》，皇甫謐的《高士傳》《逸士傳》、葛洪的《隱逸傳》、孫盛的《逸人傳》等。後兩者已經完全散佚，無從查考，陶淵明沒有直接在他的詩文中說到他閱讀過何種《高士傳》，但通過考查發現，嵇康與皇甫謐的

15) 《陸士龍文集》卷八《與兄平原書》其三，《四部叢刊初編》本。

《高士傳》確實對陶淵明的寫作產生了一定的影響，特別是皇甫謐的《高士傳》影響最明顯。

陶淵明受到魏晉《高士傳》影響最顯著的表現就是他自己也創作了一篇“類《高士傳》”式的作品——《五柳先生傳》。《宋書》、《晉書》、《南史》等正史陶淵明本傳在引用此傳後，都說“其自序如此，時人謂之實錄”，蕭統《陶淵明傳》也說：“嘗著《五柳先生傳》以自況，時人謂之實錄。”所謂“實錄”，當然是指《五柳先生傳》反映的是陶淵明自身生活的實際，不過一海知義先生通過研究發現，《五柳先生傳》與陶淵明的其他詩文存在著諸多矛盾，其實是一篇“情寓虛構”的作品：

閱讀淵明的全部作品就可得知，《五柳先生傳》既不是只描寫詩人的虛像，也不是只描寫詩人的實像。這裏的“傳”，實質上更接近於虛構。¹⁶⁾

不但五柳先生這個人物是虛構，而且傳中所用很多語言也並非原創，與前代和當時的文獻存在著一種互文性關係¹⁷⁾。《五柳先生傳》與前代文獻最有互文性的當屬嵇康與皇甫謐的《高士傳》，稍晚於陶淵明的劉宋時代的袁粲“常著《妙德先生傳》以續嵇康《高士傳》以自況”（《宋書》卷八十九《袁粲傳》）。這篇《妙德先生傳》與《五柳先生傳》在形制上幾乎相同，“續嵇康《高士傳》”一語道出其文本的淵源所自。《五柳先生傳》同樣受到嵇康《聖賢高士傳贊》、皇甫謐《高士傳》的影響，如《五柳先生傳》開頭著名的句子“先生不知何許人也”，就見於嵇康《聖賢高士傳贊》中的石戶之農、商容、榮啟期、長沮桀溺、荷蓑丈人傳，上述諸人亦見於皇甫謐《高士傳》，皇甫《傳》中的老商氏、河上丈人、東海隱者、漢濱老父傳亦有同樣的表達方式¹⁸⁾。《五柳先生傳》對魏晉《高士傳》的襲引非常明顯。

除了一海知義先生、于溯博士指出的陶《傳》與其他文獻的“互文性”之外，《五柳先生傳》中為他人稱道的另一點，即“文章自娛”說（“常著文章自娛”）其實也是來自於皇甫謐《高士傳》，如：

卷下《梁鴻傳》：詠《詩》《書》，彈琴以自娛。

卷下《胡昭傳》：昭乃隱陸渾山中，躬耕樂道，以經籍自娛。

16) 一海知義《陶淵明——情寓虛構的詩人》，載一海知義著、彭佳紅譯《陶淵明·陸放翁·河上肇》，北京：中華書局，2008年，第32頁。

17) 于溯博士對這個問題已經有很好的研究，參見于溯《互文的歷史——重讀〈五柳先生傳〉》，載《古典文獻研究》第十五輯，南京：鳳凰出版社，2012年。

18) 一海知義先生已經指出：“可以說《五柳先生傳》的開頭也不過是承襲了列傳、高士、隱士之傳記的傳統性敘述方法的一例。”《陶淵明·陸放翁·河上肇》，第23頁。

在魏晉之前，文學、音樂、經典學習都有很强的功利性，或是與道德聯繫在一起，有很強的外在性，缺乏對其內在美學價值的體認。但在隱逸的話語體系內，“自娛”說就將文學、音樂與經籍從外在的功利性設限中超脫出來，“彈琴以自娛”、“以經籍自娛”與陶淵明的“文章自娛”一樣，使文學、音樂與經籍成爲自我審美的伴侶。一個“娛”字更強調的是一種脫功利性的精神上的娛情、娛悅。能夠提出“自娛”之說，完全與隱士脫離世俗社會的價值體系的身份認同有關，而陶淵明之所以能夠寫出“常著文章自娛”，應該是受到了《高士傳》的影響。

此外，《五柳先生傳》中的“環堵蕭然，不蔽風日；短褐穿結，簞瓢屢空，晏如也”，也頗類似皇甫謐《高士傳》卷上《原憲傳》中“居魯，環堵之室，茨以生草，蓬戶不完，桑以爲樞，而甕牖二室，褐以爲塞，上漏下濕”之語。《五柳先生傳》末引用的黔婁之妻之言“不戚戚於貧賤，不汲汲於富貴”亦完全見於皇甫謐《高士傳·黔婁先生傳》中。

筆者認爲，《五柳先生傳》不僅是一篇“情寓虛構”的作品，也不僅僅與前代或當代的文獻有“互文性”關係，其實質應該就是陶淵明撰寫的一篇“高士傳”。換言之，《五柳先生傳》就是一篇虛構的作品，不能視爲陶淵明的“自況”或“實錄”。我們從《五柳先生傳》寫作的模式（有傳有贊）、使用的語言（使用大量《高士傳》中的“套語”）、傳記的長度以及思想內涵都與《高士傳》相同。這樣說，不是要抹殺《五柳先生傳》在藝術上的獨創性，而是提醒我們研究陶淵明，應該將陶淵明放到魏晉文學的歷史現場中去觀看，這樣才能看到陶淵明的文學淵源，以及陶淵明與時代文學的關係，也更能看到陶淵明在魏晉文學中的獨特性與獨創性。

那麼，《五柳先生傳》與陶淵明本人之間是一種什麼關係？其獨創性又何在？《五柳先生傳》不能稱爲陶淵明的“自傳”¹⁹⁾，可以稱爲“類自傳”。“五柳先生”與陶淵明本人之間還是有一定的距離的，五柳先生可以認爲是陶淵明本人理想的投射，但五柳先生並不是陶淵明，而是陶淵明用魏晉《高士傳》的筆法塑造的一個“高士”類的人物。《五柳先生傳》也是陶淵明對魏晉《高士傳》的創新，質言之，陶淵明讓“五柳先生傳”從一種類型化的高士人物成爲一個富有個性的隱士形象。魏晉的《高士傳》，如皇甫謐《高士傳》中的傳記有一些並非作者原創，而是來自先秦兩漢的一些典籍²⁰⁾，如《莊子》、《論語》、《列子》、《楚辭》、《說苑》、《神仙傳》等，就整個《高士傳》的寫作而言，人物存在類型化的一面，

19) 參見川合康三先生《中國の自傳文學》，東京：創文社，1996年。中譯本，見川合康三著、蔡毅譯《中國的自傳文學》第三章《希望那樣的“我”——〈五柳先生傳〉型自傳》，北京：中央編譯出版社，1999年。

20) 參見卞東波《皇甫謐〈高士傳〉考》，《南京大學文學院百年院慶論文選集》（下），南京：南京大學出版社，2014年9月。

人物形象扁平，敘事也存在模式化的一面。《五柳先生傳》雖然也借用了《高士傳》中的語言，但塑造的五柳先生形象明顯具有“人間性”與“魏晉風”。所謂“人間性”，即五柳先生不是生活在歷史中或塵世外的人物，或者行事乖戾，沒有人間煙火氣的人物，譬如桓溫所不喜的於陵仲子²¹⁾。所謂“魏晉風”，即五柳先生身上有濃厚的魏晉名士風度，他不但與魏晉名士一樣“性嗜酒”，而且飲酒極有風度，又有酒德，“期在必醉。既醉而退，曾不吝情去留”，這就是魏晉人追求的率性通脫的風度。另外，五柳先生身上亦體現了魏晉時代的新風，即對得意忘言的領會：“好讀書，不求甚解；每有會意，便欣然忘食。”這種風範其實是對兩漢以降繁瑣的章句之學的反撥，亦是對王弼等人開創的魏晉經學新風的承繼。

四、詩史之間：陶淵明筆下的《高士傳》人物

顏延之《陶徵士誄》稱陶淵明“心好異書”，據田曉菲教授研究，六朝時期的“異書”並非指異端之書或標新立異之書，而意為“珍貴或罕見的典籍”²²⁾。那麼，從這個角度來說，作為比較普及的讀物，《高士傳》在當時也稱不上“異書”。作為魏晉人的陶淵明，受到魏晉人閱讀《高士傳》的影響，閱讀過《高士傳》應該是可以確定的事實，而且可以說，《高士傳》是陶淵明“心好”的“非異書”。下文我們討論一下陶淵明筆下的皇甫謐《高士傳》中的人物。

皇甫謐《高士傳》收錄上古至後漢約 90 位隱士的傳記，在《高士傳序》中界定了他心目中的高士標準：“身不屈於王公，名不耗於終始。”陶淵明受到皇甫謐《高士傳》很大的影響，他的詩文中出現大量《高士傳》中的人物，包括巢父、許由、荷蓀丈人、長沮桀溺、榮啟期、老萊子夫妻、原憲、黔婁先生夫妻、於陵仲子夫妻、南山四皓、魯二儒、張仲蔚。《高士傳》中隱士眾多，陶淵明選擇這些人物，無疑是有所考慮的，某種程度上都是他個人情志的投射。

筆者曾經指出，陶淵明生活的晉宋之際，隱逸之風發生了一些變化，隱士也分化為三

21) 《世說新語·豪爽》第 9 則劉孝標注引《高士傳》云，陳仲子“嘗歸省母，有饋其兄生鵝者，仲子嘔顛曰：‘惡且此鴟鴞為哉！’後母殺鵝，仲子不知而食之，兄自外入，曰：‘鴟鴞肉耶！’仲子出門，哇而吐之。”此部分內容不見於吳瑄《古今逸史》本《高士傳》中。宗白華先生對桓溫這一點很欣賞，在《論〈世說新語〉和晉人的美》一文中說：“這不是善惡之彼岸的超然的美和超然的道德嗎？”見《美學散步》，上海：上海人民出版社，1981 年，第 226 頁。陶淵明多次使用《陳仲子傳》的內容，但不取陳仲子此事。

22) 田曉菲《陶淵明的書架和蕭綱的醫學眼光：中古的閱讀與閱讀中古》，《中國古典文獻的閱讀與理解——中美學者“饕餮對話”集》，第 149-153 頁。

種，正好可以所謂的“潯陽三隱”爲例：一種是以周續之爲代表的“通隱”，隱而與官場之人交遊，甚至直接與官場合作；一種是以劉遺民爲代表的“岩穴之隱”，這種隱追求與世俗社會的隔離，隱居到山林岩穴之中；還有一種是以陶淵明爲代表的高士之隱，既堅持“不事王侯，高尚其事”的隱士底線，又不走極端，完全與人世脫離²³。《高士傳》中的人物基本上都是拒絕徵召，不與官府合作，但像漢代高士臺佟“不仕，隱武安山中峰，鑿穴而居，采藥自業”，這種離群索居，脫離正常人類生活的隱士，也是陶淵明不取的。在給劉遺民的詩《和劉柴桑》中，他說得很清楚：“山澤久見招，胡事乃躊躇？直爲親舊故，未忍言索居。”

陶淵明寫到的《高士傳》中隱士明顯受到《高士傳》情感導向的影響，最明顯的是《讀史述九章·魯二儒》一詩：

易代隨時，迷變則愚。
 介若人，特爲貞夫。
 德不百年，汙我詩書。
 逝然不顧，被褐幽居。

魯二儒之事蹟原見於《史記·叔孫通傳》：

漢五年，已并天下，諸侯共尊漢王爲皇帝於定陶，叔孫通就其儀號。高帝悉去秦苛儀法，爲簡易。群臣飲酒爭功，醉或妄呼，拔劍擊柱，高帝患之。叔孫通知上益厭之也，說上曰：“夫儒者難與進取，可與守成。臣願徵魯諸生，與臣弟子共起朝儀。”高帝曰：“得無難乎？”叔孫通曰：“五帝異樂，三王不同禮。禮者，因時世人情爲之節文者。故夏、殷、周之禮所因損益可知者，謂不相復也。臣願頗采古禮與秦儀雜就之。”上曰：“可試爲之，令易知，度吾所能行爲之。”於是叔孫通使徵魯諸生三十餘人。魯有兩生不肯行，曰：“公所事者且十主，皆面諛以得親貴。今天下初定，死者未葬，傷者未起，又欲起禮樂。禮樂所由起，積德百年而後可興也。吾不忍爲公所爲。公所爲不合古，吾不行。公往矣，無汙我！”叔孫通笑曰：“若真鄙儒也，不知時變。”

這是正史中對魯二儒的敘述，司馬遷的敘述接近於“中立”，既記載了魯二儒對叔孫通的斥責，又載錄了叔孫通的反駁，司馬遷個人也沒有表達對魯二儒讚美還是否定的態度。我們

23) 參見卜東波《大隱的缺席——陶淵明不入〈世說新語〉新釋》，《古典文學知識》2006年第4期。

再看皇甫謐《高士傳》卷中的記載，有明顯的傾向性：

魯二徵士者，皆魯人也。高祖定天下，卽皇帝位，博士叔孫通白徵魯諸儒三十餘人，欲定漢儀禮。二士獨不肯行，罵通曰：“天下初定，死者未葬，傷者未起，而欲起禮樂！禮樂所由起，百年之德而後可舉。吾不忍爲公所爲。公所爲不合古，吾不行。公往矣，無汗我！”通不敢致而去。

雖然《史記》與《高士傳》都屬於講究“客觀”的史部典籍，但我們可以發現，《高士傳》的記載與其史源《史記》的記述有較大的差異，我們可以比較一下《史記》與《高士傳》的用詞：

《史記》：魯有兩生不肯行，曰：……。

《高士傳》：二士獨不肯行，罵通曰：……。

《史記》：叔孫通笑曰：“若真鄙儒也，不知時變。”

《高士傳》：通不敢致而去。

如果說司馬遷的感情色彩還比較隱晦的話，皇甫謐的態度則非常明顯，魯二儒與叔孫通的對話，《史記》只是簡單用了“曰”，而《高士傳》則是更具否定性的“罵”。《高士傳》甚至改動了《史記》原文，在傳記的末尾加上了“通不敢致而去”一句。如果說《史記》用“叔孫通笑曰”化解了叔孫通遭“罵”後的尷尬，那麼《高士傳》“通不敢致而去”一語更加入書寫者對叔孫通的不齒。皇甫謐的情感態度也影響到陶淵明，在《魯二儒》一詩中，陶淵明全盤接受了《高士傳》的歷史書寫，而沒有採納最早的史源《史記》中的典據。“介介若人，特爲貞夫”是陶淵明對魯二儒的公開頌揚。“德不百年，汗我詩書”明顯是用《高士傳》中“百年之德而後可舉”之語，而《史記》中並未出現“百年”之語。“逝然不顧，被褐幽居”是陶淵明對魯二儒拒絕叔孫通後的想象，“不顧”一語正與前文中的“介介”相呼應，“被褐幽居”則是“貞夫”的自我選擇。顏延之《陶徵士誄》稱陶淵明爲“南嶽之幽居者”，這兩處的“幽居”都是隱居的意思。值得注意的是首二句“易代隨時，迷變則愚”，表面上借叔孫通之口批評魯二儒不通世變，不隨時而變的“愚”，但這種“愚”恰是陶淵明欣賞的。“易代”不僅僅是政權的更迭，更牽涉到價值觀的變動，以及身份認同的轉移。有的人像叔孫通那樣採取投機主義的態度，立場隨權勢而轉移（叔孫通在秦漢之際，多次改變自己的立場，爲統治者服務）；而有的人則堅守自己的價值，儘管看似不合時宜，但這種不與時移的堅守有一種道德的光輝。陶淵明也生活在“易代”之際，也面臨著人生的抉擇。他的選擇已經不需要回答了，他的詩已經表明了一切。我們在陶詩與《史記》、《高士傳》

之間看到一種張力關係，閱讀與寫作是具有力量的，詩歌甚至可以“改變/編”歷史（《史記》）。

陶淵明心儀的《高士傳》中另一個人物是張仲蔚，其《詠貧士》其六專門吟詠了他：

仲蔚愛窮居，繞宅生蒿蓬。
翳然絕交遊，賦詩頗能工。
舉世無知者，止有一劉龔。
此士胡獨然？實由罕所同。
介焉安其業，所樂非窮通。
人事固以拙，聊得長相從。

張仲蔚事蹟最早見於漢趙岐《三輔決錄》卷一：

張仲蔚，平陵人也，與同郡魏景卿俱隱身不仕。所居蓬蒿沒人。

除了“蒿蓬”一詞，陶詩中的很多意象不見於《三輔決錄》，而見於皇甫謐《高士傳》卷中《張仲蔚傳》：

張仲蔚者，平陵人也。與同郡魏景卿俱修道德，隱身不仕。明天官博物，善屬文，好詩賦。常居窮素，所處蓬蒿沒人，閉門養性，不治榮名。時人莫識，唯劉龔知之。

可以發現，陶淵明之詩所用的“粉本”是《高士傳》，而非《三輔決錄》。“仲蔚愛窮居，繞宅生蒿蓬”即“常居窮素，所處蓬蒿沒人”；“翳然絕交遊，賦詩頗能工”，即“閉門養性”；“明天官博物，善屬文，好詩賦”；“舉世無知者，止有一劉龔”則是“時人莫識，唯劉龔知之”的演繹。

陶淵明是中國文學史上第一個將張仲蔚寫進詩歌中的詩人，他之所以在《高士傳》90多個人物中寫到張仲蔚，完全是因為張仲蔚與他自己之間有一種情感的共振。對讀《高士傳》與陶淵明《詠貧士》，讀者依舊可以發現陶淵明對《高士傳》的“改變/編”。陶詩首句“仲蔚愛窮居”，對讀《高士傳》原文是“常居窮素”，陶淵明加了一個“愛”字，意態全出，讓讀者想到陶淵明寫的“性本愛丘山”（《歸園田居》其一）之“愛”。用“愛”字即是強調主體的自覺性，選擇窮居也是自我決擇的結果。《高士傳》中的“常居窮素”變為陶淵明的“愛窮居”，正是陶淵明的自我投射。顏延年《陶徵士誄》說陶“居備勤儉，躬兼貧

病”，陶淵明《飲酒》其十六也說：“竟抱固窮節，饑寒飽所更。弊廬交悲風，荒草沒前庭。披褐守長夜，晨雞不肯鳴。”陶淵明的“固窮”與張仲蔚的“窮居”如出一轍，陶的“荒草沒前庭”也幾乎是張的“繞宅生蒿蓬”的翻版。

自從陶淵明在詩中寫到張仲蔚“繞宅生蒿蓬”後，“蒿蓬”立即和張仲蔚組成固定的搭配，六朝與唐宋時代的詩歌中經常寫到兩者：江淹：“顧念張仲蔚，蓬蒿滿中園。”（《江文通集》卷四《雜體三十首·左記室詠史》）駱賓王：“聊安張蔚廬，詎掃陳蕃室。”（《駱丞集》卷一《夏日遊德州贈高四詩》）岑參：“若訪張仲蔚，衡門滿蒿萊。”（《岑嘉州詩》卷一《潭石涼望秦嶺微雨貽友人登》）李白：“誰念張仲蔚，還依蒿與蓬。”（《魯城北郭曲腰桑下送張子還嵩陽》）杜甫：“車馬入鄰家，蓬蒿翳環堵。”（《杜詩詳注》卷七《貽阮隱居》）韋莊：“誰念閉關張仲蔚，滿庭春雨長蒿萊。”（《浣花集》卷六《銅儀》）黃庭堅：“惟有張仲蔚，門前蓬蒿深。”（《山谷內集詩注》卷七《次韻文潛休沐不出二首》其一）無一例外，這些詩人對張仲蔚的關注都僅僅是他“所處蓬蒿沒人，閉門養性，不治榮名”一面，而對《高士傳》中張仲蔚的其他記載則沒有涉及。反觀陶淵明的詩，雖然也寫到“繞宅生蒿蓬”，但描寫的重點顯然不在此，而在於稱讚張仲蔚雖閉門隱居，但“詩賦頗能工”，這也是上文總結出的《高士傳》反映的魏晉隱逸思想的新變，即蕭子顯《南齊書·高逸傳序》所說的“含貞養素，文以藝業”，這是魏晉隱逸的美學新風尚，也與蕭統《陶淵明傳》所說的“淵明少有高趣，博學善屬文”的人生意趣頗為相似。“翳然絕交遊”亦是對《高士傳》中“閉門養性”的改動與演繹，更是陶淵明詩人主體性對吟詠對象的滲透，我們在陶淵明在《歸去來兮辭》中發現幾乎相同的話“請息交以絕遊”。

順著語脈而下，因為張仲蔚“愛窮居”，所謂“窮居”即荒僻之居，所以才“舉世無知者”，但張仲蔚的人生知己還有一個劉龔，劉龔也是當時的人中龍鳳，班彪嘗稱：“劉孟公（龔字孟公）藏器於身，用心篤固，實瑚璉之器，宗廟之寶也。”（《後漢書·蘇竟傳》李賢注引《三輔決錄》）有這樣的人賞識，張仲蔚的人格人品亦可見一斑。陶淵明強調張仲蔚得到劉龔的欣賞，也暗示自己的落寞，陶淵明曾說自己“但恨鄰靡二仲，室無萊婦”（《與子儼等疏》）。“二仲”即求仲、羊仲，皆“挫廉逃名”（《海錄碎事》卷九下《時號數稱門》引嵇康《高士傳》）者。“萊婦”，即老萊子之妻，亦見於《高士傳》。皇甫謐《高士傳》載，老萊子本欲出仕，其妻聽聞後云：“可食以酒肉者，可隨而鞭撻；可擬以官祿者，可隨而鈇鉞。妾不能為人所制者！”遂“投其畚而去”，不仕之態度比老萊子還要堅決。陶淵明用這兩個典故也想表達自己缺乏人生知己。

上面六句是陶淵明對《高士傳》的承繼與發揮，下面六句則是陶淵明在此基礎上的感發與昇華。“此士胡獨然？實由罕所同。”陶淵明在叩問，張仲蔚何以窮居絕遊，賞識者少？原因即在於能夠與其共享價值觀的人少之又少。“介焉安其業，所樂非窮通”，“介”字再次出現，上文引用到《魯二儒》詩中也出現了“介介若人”之語，強調的是對“其業”

的堅守。從叔孫通到陶淵明生活的時代，見異思遷，跟風改變的人太多，特別是在亂世衰世，很少人能堅守自己的價值觀，大部分人都和光同塵或同流合汙了，陶淵明也會面臨這樣的選擇，但他曾在詩中表明自己的心志：“一世皆尙同，願君汨其泥。深感父老言，稟氣寡所諧。紆轡誠可學，違己詎非迷！且共歡此飲，吾駕不可回”（《飲酒》二十首其九）“寡所諧”就是“罕所同”之意。“所樂非窮通”是《莊子·讓王》中的原話，無非表達的是前一句的“介焉”之意。文青雲（Aat Vervoorn）說得好：“在心理上，隱逸意味著對那些人類行為的通常目標，諸如財富、權力和名聲等表示忽視；同時相應地更重視那些在哲學或道德意義上被認為是‘更高’的目標。”²⁴⁾ 此詩最後臨終奏雅，“人事固以拙，聊得長相從”，道出自己願意追隨張仲蔚的決心。“人事”與陶詩中的“塵網”一樣，都是讓陶淵明身不由己的異化世界，無法讓只有“拙”的自己適應。陶詩中經常用“拙”來形容自己，《歸園田居》其一：“守拙歸園田。”《乞食》：“叩門拙言辭。”《與子儼等書》：“性剛才拙，與物多忤。”拙的反意詞是“巧”²⁵⁾，在莊子看來，巧必然意味著有機心，機心則是對純樸的自然之境的破壞，所以陶淵明經常要強調“守拙”，也就是堅守人性中最純樸自然的一面。無疑，張仲蔚和陶淵明都是“拙”的世界的成員，所以陶淵明才會公開地說要和張仲蔚“長相從”，不如說相從的是他們共同的“拙”的價值觀。

歷代寫張仲蔚的詩頗多，其中不乏大家名家，但所寫之詩皆不如陶淵明此首深刻，即因為陶淵明有高度的主體性投入。陶淵明是張仲蔚的異代知己，張仲蔚身上也映射了陶淵明的自我想象與期待，同時張仲蔚的價值是陶淵明第一個“發明”²⁶⁾的。

五、結 語

魏晉時期是中國隱逸文化史上的轉折時期，開始由“隱者”向“隱士”轉變，隱逸不再是單純的逃避社會，更多的還有美學的意義。魏晉時期，隱逸具有深度的文化內涵，其標誌之一，就是這一時期出現了大量“高士”類雜傳，尤以嵇康《聖賢高士傳贊》、皇甫謐《高士傳》影響最大。作為魏晉時期“隱士”之“冠冕”的陶淵明，閱讀過當時頗為流行的《高士傳》，其寫作也受到《高士傳》之影響。他所作的《五柳先生傳》其實就是一篇虛構的“高士”類雜傳，但《五柳先生傳》在承繼魏晉《高士傳》的基礎上，實現了對《高士

24) 文青雲著、徐克謙譯《岩穴之士：中國早期隱逸傳統》（*Men of the Cliffs and Caves: The Development of the Chinese Eremitic Tradition to the End of the Han Dynasty*）“引論”，濟南：山東畫報出版社，2009年，第3頁。

25) 實際上儒家也反對“巧”，孔子曾說過：“巧言令色，鮮矣仁。”（《論語·學而》）

26) 這裏用“發明”而不是“發現”，借用的是張戒《歲寒堂詩話》“陸宣公之議論，陶淵明、柳子厚之詩，得東坡而後發明”之語。

詩與雜傳

傳》的超越，突破了《高士傳》的類型化描寫，賦予五柳先生更多的“人間性”與“魏晉風”。他的詩文中出現了大量《高士傳》中的人物，其中長沮、桀溺在陶詩中四次出現，榮啟期更是被寫到三次，但陶淵明在寫到這些人物時，延續的仍是傳統的表現模式，只有在寫魯二儒與張仲蔚的詩中，顯示出比較多的主體性投入。同時，我們可以看到，在陶詩（“詩”）與《高士傳》（“史”）的指涉中，“詩”具有強大的“改寫/編”功能，“史”在“詩”的介入下，喪失了“客觀”的向度，“史”經過詩人的熨燙，反而具有了人性的溫度。

附 記

本文先後報告於復旦大學中華文明國際研究中心舉辦的“中古文學中的詩與史”工作坊（2018年6月8-9日）、北京大學中文系主辦的“中國《文選》學研究會第十三屆年會”（2018年8月3-5日）、浙江大學高研院舉辦的“第二屆中古文獻文本文體工作坊”（2018年8月11-12日），得到了與會學者的指教，以及京都大學人文科學研究所永田知之教授的惠正，特此感謝。