

论亦隐亦仙现象

井 廷 京

内容提要 隐逸现象由来已久,神仙也是传统文化中的一大特色,二者都形成了各自独特的精神。本文讨论两者的相通之处,指出由于这种相通,形成了神仙与隐士一体的形象,并阐述了这种现象对文学创作的影响。

关键词 隐逸文化现象 道教 神仙 亦隐亦仙

行行访名岳,处处必留连。遂至一岩里,灌木上参天。忽见茅茨屋,暖暖有人烟。一士开门出,一士呼我前。相看不道姓,焉知隐与仙。^[1]

这是陈代周弘让的一首五言诗,从这首诗中可以看出,“隐”与“仙”在人们的认识中有很大的相似、相通性,二者之间甚至没有确定的区分。在很多诗赋中,我们都可以看到对隐士们仙风道骨的描写,例如:

傲世公子,体逸怀遐。意邀澄宵,神夷静波。仰群轨以遥企,顿骏翻以婆娑。寄冲气于大象,解心累于世罗。袭三间之奇服,咏南荣之清歌。濯下泉于浚涧,沂凯风于卷阿。……抱玄景以独寐,含芳风而寤语。发兰音以清唱,掺玉怀而喻予。于是葺宇中陵,筑室河曲,轨绝千途而门瞻百族。假妙道以达观,考龟龟而贞卜。苟形骸之可忘,岂投簪其必谷。^[2]

风动秋兰佩,香飘莲叶衣。坐石窥仙洞,乘槎下钓矶。^[3]

终朝吐祥雾,薄晚孕奇烟。洞洞生芝草,重崖出礼泉。中有怀真士,披褐守冲玄。石户栖十秘,金坛谒九仙。乘鸱方履汉,攀鸾上腾天。^[4]

自昔厌喧嚣,执志好栖息。啸歌弃城市,归来事耕织。凿户窥嵯峨,开轩望嵒岵。激水檐前溜,修竹堂阴植。香风鸣紫鸂,高梧栖绿翼。泉脉洞沓沓,流波下不极。仿佛玉山隈,音像瑶池侧。夜诵神仙记,旦吸云霞色。将馭六龙舆,行从三鸟食。谁与金门士,抚心论胸臆。^[5]

以上所引几篇诗赋,均被欧阳询收入《艺文类聚》卷三十六《隐逸》中,都表现了对神仙之人、神仙之事的向往,环境与气氛描写类似于仙境,其中的形象也难以分清是“隐”还是“仙”。

这种现象与传统的神仙思想是分不开的。神仙思想在中国传统文化中占有不可忽视的地位。本世纪30年代,著名道教学者陈樱宁先生提出中国传统思想不仅是儒、释、道三家,而是儒、释、道、仙四家。东汉时期道教形成以后,对传统的鬼神观念的重构起了巨大的推动作用,神仙思想更加深入人们的生活,进入文学、艺术各个领域。突出的一个表现就是许多知名人物被仙化。老子作为道教教主自不必说,他成为人们所崇奉的太上老君。黄帝也被披上了道家方士的羽衣,《山海经·西山经》有一段黄帝在崑山服食玉膏的描写,而在《博物志》、《古今注》、《列异传》中,干脆直

言“黄帝登仙”，“皇（黄）帝乘龙上天”，“黄帝葬桥山，山崩无尸，惟剑舄存”，径直把黄帝当作由凡登仙的仙人。禹也被仙化，《山海经·大荒南经》云：“有云雨之山，有木名曰栾，禹攻云雨，有赤石焉生栾，黄木、赤枝、青叶。群帝焉取药。”郭璞注谓“药”为“神药”，《抱朴子》同记此事，甚至借孔子之口对吴王说：“此乃《灵宝》之方，长生之法。禹之所服，隐在水邦，年齐天地，朝于紫庭者也。禹将仙化，封之名山石函中，今乃赤雀衔之，殆天授也。”这分明将禹塑造成了修仙慕道而终于登仙的形象。

道教以长生不死、修道成仙为主要目标，《释名·释长幼》曰：“老而不死曰仙。仙，迁也，迁入山也。”《山海经》中已大量记载了不死国、不死民、不死树、不死药等，都以长生不死为言。《抱朴子》内、外篇更论述了神仙、方药、养生、延年、攘邪、却祸之事，为道教构造了种种修炼成仙的方法。道教的修炼方法如导引术、炼气法、炼丹术、药物技术、饮食调养等，许多都已世俗化。东汉时期已有服食丹药的记载，到魏晋时，服食丹药之风盛行，不仅方士、道士炼丹服丹，一些上层士大夫也开始服用寒石散、五石散等经过烧炼的矿石药物散剂。当时“竹林七贤”中的向秀便非常热衷于修炼服食。

隐士们不少隐居山林，澄心静怀，正便于修炼，许多人都进行过此类活动，有的甚至还被说成具备了某些神仙道法，这在正史中亦有记载。如：《晋书·隐逸列传》载郭琦“凿石窟而居，服柏实以轻身”；张忠“恬静寡欲，清虚服气，餐芝饵石，修导养之法”。《魏书·逸士列传》载冯亮“以盛冬丧，时连日骤雪，穷山荒洞，鸟兽饥窘，僵尸山野，无所防护”，而其尸左右虽鸟兽之迹纵横，却毫无侵毁，“焚燎之日，有素雾蓊郁，回绕其旁，自天属地，弥朝不绝”。《旧唐书·隐逸列传》载刘道合隐于嵩山，高宗召其入宫。及封泰山，会天久雨，刘道合作止雨之术，俄而晴朗，帝大悦。死后弟子为其迁棺时，发现其尸唯存空皮，背上开裂，尽失其齿骨，蝉蜕而去。《新唐书·隐逸列传》载张志和出身不凡，“母梦枫生腹上而生志和”；武攸绪“晚年肌肉销骨，瞳有紫光，昼能见星”。

值得注意的是，在《旧唐书》的《隐逸列传》中载入的司马承祯、吴筠、王远知、潘师正、刘道合等数位隐士^[6]，都是在道教史上有影响的人物。再看道教在唐代的地位，唐统治者自称是老子的后裔，奉行崇道政策。唐高宗追封老子为“太上玄元皇帝”，唐玄宗下令“道士、女冠隶宗正寺”，即把道士道姑都当作皇帝的宗族看待。并设立了道举制度，规定贡举人应兼通道经，把《老子》、《庄子》、《列子》定为真经，将这些书的内容作为明经科的内容之一进行考试。唐玄宗亲试“四子”^[7]举人，并带头为道经作注。唐代对道教的崇奉已到了登峰造极的地步，道教几乎取得了国教的地位。王远知等道士在唐代的地位应是极高的，而后代史家把他们列入隐逸传当是经过慎重考虑，一方面可以看出对隐逸的敬重，另一方面也可以看出正史作者已经认识到道与隐在精神上的相通。

南宋时期，王重阳创立了全真道。全真道提倡精气神的修炼，认为清静无为乃修道之本，主张通过除情却欲来修炼性命，使自己的神（性）、气（命）相结合即成为所谓“神仙”，“识心见性”即为全真，此谓“内丹”术。“内丹”术与“外丹”术相比，在内在精神上与隐逸有了更大的相通。

仙人与隐士之能够相通，除却已经提到的影响外，更主要的在于神仙精神与隐逸精神的相通。神仙境界是一种理想，隐逸又何尝不是一种理想呢？它不仅是个别隐士的行为方式，在更广泛的意义上，它是对社会对生命的思考，是一种生存方式、人生态度的追求。

下面两篇赋所写的隐士与仙人相差无几，通过对它们的分析可以初步看出“隐”与“仙”的相似点：

有嘉遁之玄人，含贞光之凯迈。靡薜荔于苑柳，荫翠叶之云盖。挥修纶于回澜，临峥嵘而

式坠。溯清风以长啸,咏九韶而忘味。……形犹与以徒靡,神旷寂而难寻。浑无名于域外,和丘中以草音。于是混心齐物,邀翔容与。薄言采薇,收萝中野。朝观夷陆,夕步三渚。仰弋鸣雁,俯钓魴鳅。游无方之内,居无形之域。咏休遁之贞亨,察天心而观后。委性命于玄芒,任吉凶而靡录。^[8]

世有幽人,渔钓乎玄渚。弹云冕以辞世,披宵褐而延伫。是以物外莫得窥其奥,举世不足扬其波。劲秋不能凋其叶,芳春不能发其华。超尘冥以绝绪,岂世网之能加。^[9]

其中包含着“隐”与“仙”的几个相似因素:1. 环境之“幽”;2. 形象的“清”、“雅”、“妙”;3. 精神的超脱、自在;4. “无为”、“无形”、“委性命”、“任吉凶”的道家思想;5. 傲世、尊贵;6. 世人对他们的不可捉摸。

人们在隐逸精神中附会了这么多玄秘成分,这从下面这篇梁简文帝的《玄虚公子赋》中也可以突出地感受到。这篇赋亦见于欧阳询的《艺文类聚·隐逸》:

有玄虚公子,轻灭喧俗,保此大愚,居虚利而不染,岂声色而能拘。迴环四始,出入三坟。心溶溶于玄境,意飘飘于白云。追寂圃而逍遥,任文林又佚宕。忘情于物我之表,纵志于有无之上。不为山而自高,不为海而弥深。

为什么隐逸精神中能够接纳“仙”的神秘玄虚成份呢?这与道家思想有着密切联系。道家思想是隐逸精神的重要源泉,同时也是道教的经典,而道教正是神仙的大本营。

再看道教产生的其它几个思想渊源:传统的鬼神观念、神仙思想和神仙方术、谶纬神学。以这样的基础而在其早期就选择道家思想作为理论前提,说明道家思想与玄秘因素之间有着确凿的相通之处,正是它在隐逸与神仙之间搭起了重要的沟通桥梁。儒家思想强调君君、臣臣、父父、子子的社会伦理关系,它的许多理论都是以维护这种关系为前提的,《论语》所谓“不仕无义,长幼之节,不可废也,君臣之义,如之何其废之?欲洁其身,而乱大伦。君子之仕也,行其义也”^[10]的观点便是如此。如果不能突破这种人伦关系的束缚,也就谈不上神仙的逍遥。道家思想在一定程度上突破了这种局限,《老子》以它对宇宙本源的探索,它的微妙玄虚为神仙提供了游方之外的广阔空间。《庄子》则已经把神仙具象化,把他们作为理想的人生状态,庄子笔下的神仙已摆脱了长生不死的世俗追求,而着重于精神的超越。

下面具体分析“隐”与“仙”在生活态度、精神状态方面的相通之处。在此之前,先谈谈“神仙”问题,有助于我们的认识。如果细分,“神”与“仙”是有区别的,从字形看,神从示申声,说明与祭祀有关;仙从人山声,说明该字本义指人间事。《说文解字》说:“神,天神,引出万物者也。”即万物的支配者与创造者,与“祇”(地神)相对。《释名》曰:“老而不死曰仙”,仙指修炼得道长生不死的人。从后世成神成仙的方法来看,二者也不同。神是由皇帝封的,凡是经帝王封的人都能成神,他们多是忠臣名将,如关羽、秦琼、尉迟恭等。仙是由自己修炼成的,如葛洪、张天师、吕洞宾、陈抟、张三丰等都是由道士修炼成仙的。神都有职责,相当于在位者;而仙则是道地的散谈人。仅此一点,仙便有了浓厚的隐士味。

首先,在生活态度上,他们都爱好自然、亲近自然,力求与自然相融合的境界。隐士们的高蹈遗世很符合人们对飘然独往的神仙的想象。他们梅妻鹤子,入鸟兽而不乱群,居于荒途绝岭、游于名山大川的愿望(不少隐士也的确这样做了)与神仙行迹不谋而合。道家的“游方之外”、“避世”思想一面连着“隐”,一面连着“仙”。不同的是,他们高蹈遗世的归宿一是自然山水,一是仙宫玉阙,但自然山水与仙宫玉阙是没有认真加以区分的。一则道家所讲的“自然”代表着最高境界与最广

阔的空间，完全可以与有形的仙宫媲美。道教神仙除了少数象元始天尊一样在玉京山有宫阙，大多数还是或居山、或居水，随风雨来去的。《释名》“仙，迁也，迁入山也”可为一证。二则，虚幻的仙境比山林更有彼岸性，更有吸引力，使“超越”更加彻底，心灵更加自由。它预示着隐逸所能够达到的至高的境界，同时用形而下的东西把这种精神境界展示给世人。正如同有些人因为天堂的纯净高尚而向它迈进时，天堂也用它的黄金地面吸引着另外一些人。由此而来的是隐士的清高与不可捉摸，正所谓“物外莫得窥其奥，举世不足扬其波”，正应合了“仙”的超然脱俗。

其次，这种独特的生活方式、生活态度代表着精神的解脱与超越。超越来自于两个方面：一是淡泊自甘，与世无争；二是傲世独尊。前者使人不汲汲于名利而超越了个人荣辱。后者的“傲世”使人超越于整个社会的纷争、人生的迷雾之上，带来了人的尊严与骄傲，这是一个充满了光辉的形象，这是在对自己有了充分认识与肯定之后更高层次上的与世无争，它让我们想到了庄子笔下的仙人：

至人神矣！大泽焚而不能热，河汉沍而不能寒。疾雷破山、飘风振海而不能惊。若然者，乘云气、骑日月，而游乎四海之外。（《庄子·齐物论》）

藐姑射之山，有神人居焉。肌肤若冰雪，绰约若处子，不食五谷，吸风饮露，乘云气、御飞龙，而游乎四海之外。（《庄子·逍遥游》）

郭象在注后一则时，已经阐明它与隐逸之间的某种联系：“此皆寄言耳。夫神人即今所谓圣人也。夫圣人虽在庙堂之上，然其心无异于山林之中，世岂识之哉？徒见其戴黄屋、佩玉玺，便谓足以缨络其心矣。见其历山林、同民事，便谓足以憔悴其神矣。岂知至至者之不亏哉？今言王德之人而寄之此山，将明世所无由识，故乃托之于绝垠之外，而推之于视听之表耳。处子者不以外伤内。”

无论庙堂之上还是山林之中，可贵的是心灵的自由与精神的超越，不为物羁绊，姑射山之仙人正代表了这一令人向往的特点。隐士们所追求的“天子不得臣，诸侯不得友”正是从否定的方面表达了他们傲世脱俗、提高自身价值的愿望。

上述两侧描写还有一个共同点：“游”，这一行为使我们的视点最终由玄妙的境界落到主体本身。正是这一“游”的过程传达出伸缩随意、进退自如的逍遥。

由于“隐”与“仙”的相通，产生了不少隐士仙化与仙人隐士化的传说。隐士的仙化，是以仙为主体对隐的肯定。

汉代东方朔在隐逸现象中是一个令人瞩目的人物，他曾说：“如朔等，所谓避世于朝廷者也。古之人，乃避世于深山中。”作歌曰：“陆沉于俗，避世金马门。宫殿中可以避世全身，何必深山之中，蒿芦之下！”^[11]由于他的不同凡响，人们把他想象为道家神仙之一，乃是下凡的岁星，故刘向将其录入《列仙传》。《东方朔别传》对他是岁星下凡还有颇为生动的记载。

唐末宋初真源人陈抟，字图南，号扶摇子，见于《宋史·隐逸列传·陈抟传》。据说他散尽家财，带一石铛飘然而去，梁唐各朝士大夫仰慕他的清高，以见他一面为荣，陈抟对此深恶痛绝。唐明宗亲下诏书相请，见面后他只行礼而不跪拜，明宗越发敬重他，赐以三个宫女，陈抟拒绝后到武当山隐居，精诚修道，二十年后转到华山。宋太祖登极后，要封他为官，陈抟回答说，我的一片野心，已被白云留住。后来他到了峨嵋山，在石室中坐化，一直过了七天，容颜不改，身体温暖，并有五色祥云在洞内经月不散。这是对清高自守人生态度的肯定。

吕洞宾在道教中地位极高，全真道奉他为纯阳祖师。据说他自小便有仙风道骨，聪慧过人，但两次考进士都落第，后经仙人指点，他丢弃儒冠，隐居起来潜心修道，云游四方。如今在福建冶山

吕祖庙还保存着一副对联：“曾作宰官身，检唐苑名经，春色曲江归进士；独醒尘世梦，话岳州诗事，月华冷麓拜飞仙。”概括了他弃世为仙的经历。吕洞宾的仙化，是对他看破功名的肯定。

综上所述可以看出，成仙代表着一种理想，它对非功利的、超脱的人生进行着肯定。而仙人的隐士化，则是以“隐”为主体，向“仙”的推进，表现为“仙”向“隐”的求同。

张果老的传说非常富有传奇性。据说唐太宗、唐高宗召他做官，都被他婉言拒绝，武则天找他时，他干脆倒地装死，以至尸体腐烂。开元二十一年，唐玄宗派裴晤到恒州迎接他入宫，张果老便在裴晤面前倒地气绝。玄宗派中书舍人徐峤带圣旨再请，张果老才入宫，被安排在集贤院中，玄宗问及神仙事他只闭口不言，不久辞官而去，隐退山林。明皇再请，他再次倒地死去，弟子埋葬他时，才发现棺材是空的^[12]。

为什么在神仙身上会负载这么多“拒仕”的信息呢？这些神仙的意义就不仅仅在于长生不死，他们有了更大的人间性，负载了更多的人间理想，是隐逸思想发展后向神仙思想的浸入。前面谈到黄帝、禹这些儒家圣人的仙化，也是受隐逸思想影响的结果。

在墨子的仙化中，我们可以清楚地看到隐逸思想的这种渗透：

墨子年八十有二，乃叹曰：“世事已可知矣，荣位非可常保，将委流俗以随赤松游矣。”乃谢遣门人，入山精思至道，想象神仙。……乃得地仙，隐居以避战国。至汉武帝时，遣使者杨辽，束帛加璧以聘墨子。墨子不出。视其颜色，常如五六十岁人。周游五岳，不止一处也。^[13]

这里的墨子受到隐逸与神仙的双重加工，是一个典型的亦隐亦仙形象。在以后的文学创作中，亦隐亦仙形象有了进一步的发展。且看元代戏曲。元代文人士子的地位一落千丈，科举制度的取消使他们陷入走投无路的境地，亡国的剧痛又激起他们空前的反叛精神。元曲中有大量描写隐逸情调的作品，杂剧中也有不少描写名士隐居的故事，例如马致远的《陈抟高卧》、官大用的《严子陵垂钓七里滩》，塑造了陈抟、严光等一批隐士形象，明代戏曲家朱权在《太和正音谱》中，把它们归入了神仙道化剧一类。元代钟嗣成《录鬼簿》所载四百本元剧剧目中，神仙道化剧约占十分之一，尤其是马致远的神仙道化剧，鄙弃功名，超俗离世，否定现实的倾向非常鲜明。马致远人称“马神仙”，《录鬼簿》记他的剧作十三种，除《汉宫秋》之外，均为神仙道化剧，其中形象更象失意的文人。如《陈抟高卧》中的陈抟，《岳阳楼》上的吕洞宾，《黄粱梦》中的钟离权，《荐福碑》中的张镐，《马丹阳三度任风子》中的任风子。这些神仙道士实际上都是现实生活中郁郁不得志的文人。吕洞宾在岳阳楼上叹兴亡；钟离权耿耿于功名，进入仕途后却屡遭迫害；张镐怀才不遇；任风子表现了仕途迫害士子的罪恶。他们的出路只能是成仙避世。《陈抟高卧》第三折中陈抟言：

虽然道臣事君以忠，君使臣以礼。哎，这便是死无葬身之地，敢向那云阳市血染朝衣。本居林下绝名利，自不合划下山来惹是非，不如归去来兮。

俺那里草舍花栏药畦，石洞松窗竹几。您这里玉殿朱楼未为贵，您那人间千古事，俺只松下一盘棋，把富贵做浮云可比。^[14]

以仙人之身，在无奈的现实中得到了解脱。

神仙思想反映在文学领域中，形成了一个重要的创作题材，导致了大量游仙作品的出现。被称为“后世游仙诗之祖”的《远游》，已经表现出力求在对神仙境界的游历、追求中得到精神上的超脱。王逸早已在《楚辞章句》中点出游仙与隐居的相似之处。虽然天上人间有别，但其精神实质都是追求超脱尘世的喧嚣与纷争，求得内心的合谐与愉悦。

《艺文类聚》卷七十八所载曹丕、曹植的《游仙诗》最早以《游仙》命名。曹植曾在《秋思赋》中发出“松乔难慕兮谁能仙”的感叹，尽管心存疑虑，但如履薄冰的处境、压抑的心情使他只能把自由的灵魂寄托在虚幻的仙境中。请看他的一首《游仙诗》：

人生不满百，戚戚少欢娱。意欲奋六翮，排雾陵紫虚。蝉蜕同松乔，翻迹登鼎湖。翱翔九天上，骋辔远行游。

魏晋时期大量出现的游仙诗正是强烈的生命意识与忧愤不平的时代情绪在文学中的反映。

颜延之在《五君咏》中对嵇康的评价是：“中散不偶世，自本餐霞人”；清人陈祚明《采菽堂古诗选》说：“阮、嵇轻世肆志，所托不群，非欲真仙也，所愿长与俗人别耳。”正因不偶于世，才追求餐霞得仙。嵇康在《游仙诗》中自言：“长与俗人别，谁能睹其踪”^[15]，此正陈祚明所本。

郭璞的《游仙诗》是游仙诗中的代表作，其中流露出强烈的隐逸意识，游仙与隐逸已浑然一体，例如：

京华游侠窟，山林隐遁栖。朱门何足荣，未若托蓬莱。临源挹清波，陵冈掇丹黄。灵谿可潜盘，安事登云梯。漆园有傲吏，莱氏有逸妻。进则保龙见，退为触藩羝。高蹈风尘外，长揖谢夷齐。^[16]

青谿千仞余，中有一道士。云生梁栋间，风出窗户里。借问此何谁，云是鬼谷子。翹迹企颍阳，临河思洗耳。阖闾西南来，潜波涣鳞起。灵妃顾我笑，粲然启玉齿。蹇修时不存，要之将谁使。^[17]

翡翠戏兰苕，容色更相鲜。绿萝结高林，蒙笼盖一山。中有冥寂士，静啸抚清弦。放情凌霄外，嚼蕊挹飞泉。^[18]

王孙列八珍，安期炼五石。长揖当途人，去来山林客。^[19]

此类作品不胜枚举，阮籍《大人先生传》中的大人先生，也是仙隐一体的形象。再看梁代庾肩吾的《赠周处士诗》：

九丹开石室，三径没荒林。仙人翻可见，隐士更难寻。篱下黄花菊，丘中白雪琴。方欣松叶酒，自和游山吟。^[20]

欲招隐士与之同游，与招仙人同游有着异曲同工之妙。

陶渊明的《桃花源记》描绘了一幅世外桃源的美景，反映出一代名隐对时代纷争的厌倦，展示了理想人生的外在条件。我们将它与仙境作一番比较，可以看出其中有相似之处。

晋太元中，武陵人捕鱼为业，缘溪行，忘路之远近。忽逢桃花林，夹岸数百步，中无杂树，芳草鲜美，落英缤纷，渔人甚异之。复前行，欲穷其林。林尽水源，便得一山。山有小口，仿佛若有光；便舍船从口入。初极狭，才通人；复行数十步，豁然开朗，土地平旷，屋舍俨然，有良田美池桑竹之属；阡陌交通，鸡犬相闻。其中往来种作，男女衣着，悉如外人；黄发垂髫，并怡然自乐，见渔人，乃大惊。问所从来，具以答之。便要还家，设酒杀鸡作食。村中闻有此人，咸来问讯。自云先世避秦时乱，率妻子邑人来此绝境，不复出焉，遂与外人间隔。问今是何世，乃不知有汉，无论魏晋。^[21]

再看一段有关仙境的描写：

禹之治水土也，迷而失途，谬之一国，滨北海之北，不知距齐州几千万里，其国名曰终北，不知际畔之所齐限。无风雨霜露，不生鸟兽虫鱼草木之类，四方悉平，周以乔陟。……土气和，亡札厉，人性婉而从，物不竞不争。柔心而弱骨，不骄不忌，长幼齐居，不君不臣，男女杂游，不

媒不聘。缘水而居,不耕不稼,土气温适,不织不衣,百年而死,不夭不病。其民孳阜无数。有喜乐,无衰老哀苦,其俗好声,相携而迭谣,终日不辍音。〔22〕

桃源与仙境的区别在于前者充满了劳动的乐趣而后者强调不耕不稼的优游自在,而其境之美、其民之和乐、其不君不臣的平等都非常接近。两者的创作手法也很相似。到唐时,王维则直言桃源为仙境了:

渔舟逐水爱山春,两岸桃花夹去津。坐看红树不知远,行尽青溪不见人。山口潜行始隈隩,山开旷望旋平陆。遥看一处攒云树,近入千家散花竹。樵客初传汉姓名,居人未改秦衣服。居人共住武陵源,还从物外起田园。月明松下房栊静,日出云中鸡犬喧。惊闻俗客争来集,竟引还家问都邑。平明闾巷扫花开,薄暮渔樵乘水入。初因避地去人间,及至成仙遂不还。峡里谁知有人事,世中遥望空云山。不疑灵境难闻见,尘心未尽思乡县。出洞无论隔山水,辞家终拟长游衍。自谓经过旧不迷,安知峰壑今来变。常时只记入山深,青溪几度到云林。春来遍是桃花水,不辨仙源何处寻。〔23〕

而陶渊明在《桃花源记》文中诗末云:“愿言躡清风,高举寻吾契”,已明言了他志同道合的友人乃方外之仙人。

注释

[1][20]《艺文类聚》卷三十六。

[2]陆机《嘉遁赋》,《艺文类聚》卷三十六。

[3]周明帝《赠韦居士诗》,《艺文类聚》卷三十六。

[4]范云《答句曲先生》,《艺文类聚》卷三十六。

[5]刘孝标《始居山营室》,《艺文类聚》卷三十六。

[6]《新唐书》王远知入《方技列传》。

[7]《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》。

[8]孙承《嘉遁赋》,《艺文类聚》卷三十六。

[9]陆机《幽人赋》,《艺文类聚》卷三十六。

[10]《论语·微子》。

[11]褚少孙补《史记·滑稽列传·东方朔传》。

[12]《旧唐书·方技列传·张果传》。

[13]《神仙传》卷四。

[14]《元曲选》。

[15]《嵇康集》卷一。

[16][17][18][19]其一,其二,其三,其七,见《文选》卷二十一。

[21]《陶渊明集》卷六。

[22]《列子·汤问》。

[23]《桃源行》,《王右丞集笺注》卷六。

(本文是作者文学硕士论文《隐逸文化现象研究》的一部分,全文 30000 余字,指导教师李大明副教授)