

从贤人到仙人：唐前隐士形象的演变

郭中华^{1*}，高梁¹

(¹ 石河子大学 文学艺术学院，新疆 石河子 832003)

摘要：“隐士”作为中国古代社会的一个独特群体，其形象承载着丰厚的社会思想文化信息。而隐士形象的演变更是社会结构与信仰体系转型的缩影。唐前的隐士就经历了从“道德贤人”“神异人”到“道教仙人”的形象演变过程。先秦至两汉时期，儒道两家通过“守义型”“待时型”“体道型”三类隐士形象的塑造，构建起以道德典范为核心的贤人谱系。汉魏之际，天人感应学说、象数易学与医药养生术的融合，推动隐士角色从道德贤人转向神异人；其预言吉凶、操控自然的能力成为乱世中民间的“代天立言”者。至六朝时期，在道教地仙理论、玄学自然观、士族信仰需求的共同作用下，隐士通过通灵显圣、长生驻世与异象昭显等特质，最终完成了从“异人”到“仙人”的神圣转型。隐士形象的演变实为思想竞争、知识转型与社会需求共振的结果，不仅为中古隐逸传统提供了新的阐释路径，也为理解中国宗教文化的生成机制提供了典型案例。

关键词：隐士形象；汉魏六朝；儒家；道教

DOI: <https://doi.org/10.71411/zgwxxk.2026.v1i1.679>

From Virtuous Sages to Daoist Immortals : The Evolution of Hermit Images in Pre-Tang China

Guo Zhonghua^{1*}, Gao Liang¹

(¹ Shihezi University, College of Literature and Arts, Shihezi, Xinjiang, 832003, China)

Abstract: The "hermit", as a distinctive group in ancient Chinese society, embodies rich social, ideological, and cultural connotations. The evolution of the hermit's image reflects the transformation of social structures and belief systems. Prior to the Tang dynasty, the portrayal of hermits underwent a symbolic progression from "moral sages" and "mystical figures with supernatural attributes" to "Daoist immortals." During the pre-Qin to Han periods, Confucian and Daoist traditions constructed a lineage of exemplary figures centered on moral virtue through three archetypes: the "righteous hermit", the "opportunistic hermit", and the "Dao-embodying hermit". By the Han-Wei transition, the integration of celestial-human correspondence theories, Yijing numerology, and medical longevity practices shifted the hermit's role from moral exemplar to mystical intermediary. These figures, endowed with prophetic and nature-controlling abilities, became grassroots "divine spokesmen" during turbulent eras. During the Six Dynasties period, under the influence of Daoist theories of earthbound immortals, Neo-Daoist natural p-

基金项目：石河子大学 2023 年度高层次人才科研启动项目：“元代文人游谒之风与文学创作研究”（RCSK202315）阶段性成果

作者简介：郭中华（1985-），男，河南鹿邑，石河子大学文学艺术学院副教授，文学博士、博士后，硕士生导师，研究方向：古代文学、道教文学与文化

高梁（1998-），男，山西临汾，硕士，研究方向：中国语言文学

通讯作者：郭中华，通讯邮箱：407173977@qq.com

hilosophy, and the spiritual demands of aristocratic families, hermits acquired traits such as divine communion, immortality, and miraculous manifestations, completing their sacred transformation from "mystical figures" to "immortals." This evolution epitomizes the interplay of ideological competition, intellectual shifts, and societal needs. It not only offers a fresh interpretive framework for medieval Chinese eremitic traditions but also serves as a case study for understanding the formative mechanisms of Chinese religious culture.

Keywords: Hermit image; Han-Wei and Six Dynasties; Confucianism; Daoism

引言

“隐士”作为中国古代社会的一个独特群体，其形象的演变不仅是思想史上的重要议题，更是社会结构与信仰体系转型的缩影。从先秦至六朝，隐士就经历了从“道德贤人”“神异异人”到“道教仙人”的形象演变过程。这一过程既折射出儒道思想的竞争与融合，也映射了中古社会对超越性价值的追求。本文以汉魏六朝为核心时段，通过文献分析与历史比较，系统考察隐士形象从“贤人”到“仙人”的转型路径，揭示其背后的知识生产机制与社会动力。本文研究聚焦三个关键问题：其一，先秦两汉隐士如何被儒道两家塑造为道德典范的？其二，汉魏隐士神异异人形象的展现方式及成因。其三，六朝隐士形象如何与道教神仙体系合流及合流的文化意义。通过对这些问题的探讨，本文试图为中国思想史中的隐逸传统提供新的阐释框架。

1 道德典范：先秦两汉隐士的贤人形象

先秦至两汉时期的隐士形象，以道德典范为核心特征，其精神追求与政治理想深刻影响了士人阶层的价值取向。这一时期的隐士虽未完全脱离现实社会，但其形象已超越生命个体，成为儒家与道家竞相塑造的思想文化符号。按其精神特质而言，可归为三类：以道德持守为内核的“守义型”、以时命审视为准则的“待时型”、以适性逍遥为旨归的“体道型”。三类形象虽各有侧重，却共同勾勒出贤人隐逸的精神谱系。

首先，“守义型”隐士。这类隐士以辞让尊位、持节守义为精神标识，以拒斥权力彰显道德高度。许由的故事最为典型：尧欲让天下于许由，许由以“鷓鴣巢于深林，不过一枝；偃鼠饮河，不过满腹”^[1]为喻，直言“尸祝不越樽俎而代之”^[1]。这种对权力的疏离姿态，在《庄子·天地》中通过伯成子高的事迹进一步具象化：禹继位后，伯成子高辞诸侯之位，躬耕田野，面对禹的质问，他直言：“昔尧治天下，不赏而民劝，不罚而民畏。今子赏罚而民且不仁，德自此衰，刑自此立，后世之乱自此始矣。”^[1]以此批判集权对淳朴民风的破坏。

值得注意的是，此类传说中的隐士虽多具虚构色彩，但在汉代却被史家反复重塑。司马迁在《史记·伯夷列传》中详述伯夷、叔齐“不食周粟”^[2]而饿死首阳山的事迹；班固更在《汉书·古今人表》中将许由、伯夷列为“上中仁人”^[3]。在汉代史家眼里，伯夷、叔齐的隐逸行为并非消极避世，而是以死明志，表达对周武王“以暴易暴”^[2]的抗议。这种将隐逸与道德批判结合的方式，使得隐士形象从传说走向历史，成为士人面对乱世时的精神参照。除传说的人物之外，现实中的人物同样被汉代史家所塑造。春秋时期持义让国者吴季札、曹子臧等人即是。《史记·吴太伯世家》载，季札多次辞让王位，并以曹子臧“去之，以成曹君”^[2]自喻，称“有国，非吾节也”^[2]。其谦让之德，与被孔子称赞“可谓至德矣，三以天下让”^[2]的吴太伯一脉相承。这些人物虽身居贵族，却以隐逸者态践行道德理想，成为持义礼让精神的化身。

其次，“待时型”隐士。这类隐士以隐遁为权宜之策，其退藏实为待明主以行其道。正如孔子所言：“天下有道则见，无道则隐。”^[4]伊尹“乐尧舜之道”^[5]而耕于有莘，汤三聘方出，终成伐夏大业；吕尚垂钓渭滨，年八十而遇文王，遂佐周室开八百年基业；传说“衣褐带索，庸筑于傅岩之城”^[6]，武丁举以为相。王夫之《读通鉴论》卷十即谓：“伊尹之耕，传说之筑，胶鬲

之贾，托以隐耳。”^[7]此类故事在先秦典籍中反复出现，正印证了《周易·系辞》“君子藏器于身，待时而动”^[8]的处世智慧。

而到了汉代，此类隐士形象则有了新的精神质素，更加突显出高尚的道德情操。他们洁身自善，守义待时，“天子不得臣，诸侯不得友”^[9]，即使与权贵交接，也不亢不卑。严光与光武帝共卧，足加帝腹，面对侯霸的试探，回信讥其“怀仁辅义天下悦，阿谀顺旨要领绝。”^[9]包咸拒太守“往教”之请，坚守“礼有来学，而无往教”的原则^[9]。而在乱世、昏世中，隐士更加坚守节操，守义不出，如宣秉洞见王莽专政，有篡权企图，“遂隐遁深山，州郡连召，常称疾不仕。王莽为宰衡，辟命不应。”^[9]又如胡刚“值王莽居摄，刚解其衣冠，县（悬）府门而去，遂亡命交阯，隐于屠肆之间。”^[9]这正如《周易》所言：“天地闭，贤人隐。”^[8]这些隐士并非是消极避世，而是以隐居为名行蓄势待发之实，其追求的是更高的道德境界和人生理想。孟子所谓“天将降大任于是人也，必先苦其心志”^[10]，正是对此类隐士命运的诠释。

最后是“体道型”隐士，这类隐士超越世俗荣辱，以追求个体自由为旨趣。庄子堪称此类隐士的缩影。《庄子》一书中以自己为主人公的数则隐逸故事，将其鄙视功名富贵、追求逍遥适性的道隐气质表现得淋漓尽致。《秋水》篇载楚王遣使聘庄子为相，庄子以神龟“宁生而曳尾涂中”^[1]为喻，表明对权位的蔑视；同篇又以“鸛鹑非练实不食，非醴泉不饮”自况^[1]，讽刺惠子贪恋相位的世俗鄙见。此类寓言不仅展现了庄子对世俗价值的否定，更构建了“至人无己，神人无功，圣人无名”的理想人格^[1]。除此之外，列子御风而行的超然姿态、汉阴丈人拒用桔槔的守真之举、南伯子綦“形如槁木，心如死灰”的坐忘境界，进一步强化了此类隐士“法天贵真”的精神内质^[1]。

相比来说，汉代“体道型”隐士的行止则更具现实主义色彩。严君平隐居成都卜筮，日阅数人，“得百钱足自养，则闭肆下帘而授《老子》”^[3]；郑朴躬耕于岩石之下，名震京师却终身不仕；韩康采药山中，以“口不二价”立信于市^[9]。他们的隐居方式突破了“山林”与“市井”的界限，将道家思想融入日常生活。扬雄评价严君平说：“不作苟见，不治苟得，久幽而不改其操，虽随、和何以加诸？”^[3]恰好说明此类隐士已超越隐显之对立——其价值不在于遁世形式，而在于通过适性逍遥的生命状态实现与自然之道的冥合。

上述先秦两汉隐士形象的贤人化，溯其缘由，实为思想竞争与社会需求共振的结果。首先看先秦诸子典籍对隐士形象的塑造。先秦诸子之所以精心塑造这些生动的隐士人物形象，并非如后世的文学家那样，是有意识地进行文学创作，而主要是为了阐明或宣扬他们各自的思想取向。儒家通过伊尹、吕尚强调“穷达以时”^[11]；道家以许由、庄子解构权力逻辑；墨家推崇“自苦为极”的隐士精神^[1]。陈鼓应先生说：“《庄子》这本书，‘寓言十九’，举凡山川人物，鸟兽虫鱼，无一不是他手中的素材……其实任何人、物都只是借来表达庄子自己哲学思想的传声具罢了。”^[1]非止《庄子》一书，先秦诸子在著述时大都使用了这种“传声”技法。同时我们不难发现，先秦典籍中所塑造的隐士多是被颂扬的对象。这种正面塑造，恰恰饱含着对自我价值观的投射。

其次，汉代史学家深受儒家思想的影响，他们依循儒家的价值观念，对隐士的行为与精神进行美化，将其与儒家的理想人格相融合，从而塑造出具有鲜明儒家特色的隐士形象。司马迁在《史记》中开创性地为隐士立传，但其叙事策略却暗合儒家价值观。伯夷、叔齐因“义不食周粟”^[2]饿死首阳山的事迹，本属对武王伐纣的道德质疑，却被司马迁转化为“求仁得仁”的典型^[2]。他在文中反复诘问：“或曰：‘天道无亲，常与善人。’若伯夷、叔齐，可谓善人者非邪？”^[2]这种追问表面上质疑天道的公正，实则通过凸显二人“积仁洁行”^[2]却遭厄运的悲剧性，强化其道德崇高性。又如《史记·吴太伯世家》所记季札让国的事件，司马迁加入大段文学性描写：“季札之初使，北过徐君。徐君好季札剑，口弗敢言。季札心知之，为使上国，未献。还至徐，徐君已死，于是乃解其宝剑，系之徐君冢树而去。”^[2]这个“挂剑徐墓”的故事不见于先秦文献，实为司马迁糅合《新序·节士》等汉代传说创作而成。通过添加“信义”细节，季札从春秋时期的政治

人物被重塑为“延陵季子”^[2]这一儒家道德符号。

再次，汉代政府为了借助隐士的影响力对民众进行教化，对隐士进行表彰与宣扬。他们通过修建隐士祠庙、为隐士树立碑铭等多种方式，广泛地将隐士的形象与事迹传播至社会各阶层，以此弘扬儒家的价值理念与道德观念。例如东汉初期，对宁死不屈从公孙述割据势力的李业，“光武下诏表其闾，《益部纪》载其高节，图画形象”^[9]。又如《汉书·礼乐志》记载西汉河间献王聘求天下的隐士：“河间献王聘求幽隐，修兴雅乐以助化”^[3]，主要就是希望隐士宣扬礼乐，进而教化百姓。

与官方的表彰和宣扬相对应，当时的隐士确实对周围民众起到了潜移默化的规引作用。他们修身养志，严于律己，实为社会大众的道德典范。如南阳人冯良，“虽处幽暗，必自整顿，非礼不动，乡里以为师。”^[12]又如周燮，“居家清处，非法不言，兄弟、父子、室家相待如宾，乡曲不善者皆从其教。”^[9]隐士们还以善化恶，以身教感化周围民众。北海人淳于恭，“善说《老子》，清静不慕荣名。家有山田果树，人或侵盗，辄助为收采。又见偷刈禾者，恭念其愧，因伏草中，盗去乃起，里落化之。”^[9]隐士凭借其道德教化与感化之力，为维护民间的和谐与稳定做出了不可小觑的贡献。这些行为不仅进一步巩固了隐士作为贤人的形象，还显著提升了他们在社会中的地位与影响力。

2 神异超凡：汉魏隐士的神异异人形象

先秦两汉的隐士以贤人形象示人，其道德追求与政治理想为世人所重。但到了汉魏之际，隐士的形象逐渐脱离了纯粹的道德范式，开始被赋予神秘色彩。此时的隐士不仅以高洁品行闻名，更被视为能沟通天意、预知吉凶的“异人”，其形象呈现出显著的神异化特征。这一转变既延续了贤人形象的精神内核，又为六朝隐士神仙化埋下伏笔。

汉魏文献中记载的隐士神异能力，可归纳为两类：其一预言吉凶；其二操控自然。这些能力虽带有传说色彩，却深刻反映了时人对隐士角色的重新认知。

首先，预言吉凶。此类隐士以预知未来、解读灾异著称，其预言往往与政治兴衰、民生祸福紧密相关。东汉南阳人樊英的事迹堪称典型。《后汉书·方术列传》载：樊英隐居壶山，“善风角、星算，《河》《洛》七纬，推步灾异。”^[9]又载其预言成都大火，云：“英谓学者曰：‘成都市火甚盛。’……客后有从蜀都来，云‘是日大火，有黑云卒从东起，须臾大雨，火遂得灭’。”^[9]这种精准预言并非孤立个案，《后汉书》载郎宗预言京师大火，曰：“（郎宗）望气占候吉凶……时卒有暴风，宗占知京师当有大火，记识时日，遣人参候，果如其言。”^[9]《后汉书》又载任文公预言水患：“天大旱，（任文公）白刺史曰：‘五月一日，当有大水。其变已至，不可防救，宜令吏人豫为其备。’刺史不听……日将中，天北云起，须臾大雨，至晡时，湔水涌起十余丈，突坏庐舍，所害数千人。”^[9]更离奇者如矫慎，《后汉书》称其晚年归乡，“忽归家，自言死日，及期果卒。”^[9]隐士王远、郑玄也曾自言死日。此类预知生死的事迹，将隐士能力推向通晓天命的高度。

与此同时，此类隐士常以拒官彰显超然之气度。如廖扶，《后汉书·方术列传》载其“尤明天文、讖纬……州郡公府辟召，皆不应，就问灾异，亦无所对。”^[9]又如董扶，《后汉书·方术列传》载其“前后宰府十辟，公车三征，再举贤良方正、博士、有道，皆称疾不就。”^[9]他们的行为暗含“代天立言”而非“屈从王权”的象征意义。《后汉书·方术列传》将樊英、廖扶等隐士与“不知所由来”^[9]的术士们（如左慈、蓟子训等人）并列，也反映了史家对隐士神异化的默认，正如范曄所评说：“幽赞于神明，遂知来物……时亦有以效于事也。”^[9]

其次，操控自然。不少隐士被描述为能呼风唤雨、驱灾除祸的异人。其异能直接干预自然秩序。《后汉书》载有郭宪“含酒三嚥”扑灭齐国火灾的事迹：光武帝郊祀时，“宪在位，忽回向东北，含酒三嚥。执法奏为不敬。诏问其故。宪对曰：‘齐国失火，故以此厌之。’”后齐果上火

灾，与郊同日。”^[9]《后汉书》又载公沙穆早年隐居东莱山，后来任弘农令时遇螟灾，于是“设坛谢曰：‘百姓有过，罪穆之由，请以身祷。’于是暴雨，不终日，既霁而螟虫自销，百姓称曰神明。”^[9]公沙穆代民受过的仪式，体现了隐士道德与神异能力的结合。《后汉书》又载张楷“性好道术，能作五里雾。时关西人裴优亦能为三里雾，自以不如楷，从学之，楷避不肯见”^[9]。雾术看似荒诞，实则暗合汉代“气化宇宙论”对自然元素的操控想象。《淮南子·泰族训》有“圣人怀天气，抱天心”^[13]之说，认为至德者可“精诚感于内，形气动于天”^[13]。这种与天地共鸣的能力，使得隐士即便拒绝官职，仍被视为调和天人关系的枢纽，成为君主面对灾异时不得不倚重的对象。郭宪虽屡辞征召，隐遁终老，但也曾被强征入朝；公沙穆虽早年隐居，但后来也出任县令，入世救灾。时人认为隐士贤人拥有如同“天神”或“神仙”般的非凡力量，能够帮助君王消除世间的灾祸，为人间带来太平。正如《太平经》所言：“贤明异术，可以长安天下而消灾异。古者圣人在位，常力求隐士贤柔，可以共理。”^[14]

汉魏隐士形象的神异化绝非偶然现象，而是思想嬗变、学术转型与社会动荡共振的结果。细究其成因，我们可从天人感应学说的制度化、易学占验的普及化、医药养生的神秘化三个维度展开分析。

首先，天人感应说的理论奠基。“天人感应”这一传统观念可追溯至《尚书》与《诗经》。在《左传》中我们已能窥见相对完整的表述，如大夫文士伯就曾说：“国无政，不用善，则自取谪于日月之灾。”^[15]意谓上天对国政的善恶皆有感应，执政者要依善治政，否则将自取其咎。上天处处感应着人间的行为，自然要以某种异象预兆示意人间，因而“灾异说”从汉代开始蔚为大观，汉儒对其理论进行了充分的论述。董仲舒《春秋繁露》说：“凡灾异之本，尽生于国家之失，国家之失乃始萌芽，而天出灾害以谴告之；谴告之，而不知变，乃见怪异以惊骇之；惊骇之，尚不知畏恐，其殃咎乃至。”^[16]他认为，天和人与人之间存在着一种神秘的联系和感应关系，人的行为和思想可以影响到天的运行和变化，从而导致各种自然灾害和异象的出现。这种思想在当时社会中广泛传播，人们开始关注自然现象的变化和征兆，试图从中寻找天意和命运的启示。

古代素有记述的传统，《诗》《书》等五经中详细记载了灾异现象，并提供了圣人对上天旨意的解读，所以汉代官方将灾异解释权收归经学博士。但隐士群体因兼具儒学修养与方术技能，逐渐成为民间阐释天意的重要力量。《后汉书·郎顗传》载其多次借星象异常上书直言：“今月十七日戊午，征日也，日加申，风从寅来，丑时而止。丑、寅、申皆征象，不有火灾，必当为旱。”^[9]这种将天文历算与运程预言结合的阐释方式，使得隐士在民间获得通天彻地的声望，隐士逐渐被赋予了一道神秘而超凡的光环。

其次，易学占验的普及。汉魏时期的隐士熟读儒家经典，尤其是易学，并用于卜筮，增加了其行为的神秘性。如郎宗“学《京氏易》”^[9]；景鸾“能理《齐诗》《施氏易》”^[9]；任安“少游太学，受《孟氏易》”^[9]。《汉书·艺文志》载当时易学流派已有“十三家，二百九十四篇”^[3]。随着术数、灾异、讖纬思想的盛行，易学家注《易》时往往会将卦象、爻数与天文、历法、阴阳等联系在一起，从而形成了注重占验、卜筮的象数易学。易学史上的这一转变，跟隐士不无关系，如象数易学家焦延寿便是“独得隐士之说，托之孟氏，不相与同”^[3]。许多隐士还以卖卜为生，通过占卜预测来为人解疑与消灾。如严君平雅性澹泊，不好仕途，“专精大《易》，耽于《老》《庄》，常卜筮于市”^[17]；姜肱不愿与宦官同流合污，“遂羸服间行，窜伏青州界中，卖卜给食”^[9]；范冉性格狷急，不能从俗，“议者欲以为侍御史，因遁身逃命于梁沛之间，徒行敝服，卖卜于市”等等^[9]。范晔在《后汉书·方术列传》中直言：“占也者，先王所以定祸福，决嫌疑，幽赞于神明，遂知来物者也。”^[9]当隐士通过占卜准确预言事件时，其“通神”形象自然深入人心。

再次，医药养生的神秘化。汉魏隐士常以采药卖药为生，且精通医术、养生术，妙手济世，行止上颇具超越凡人的神秘色彩。早在秦朝就有安期先生，“卖药于东海边”^[18]。《后汉书·逸民列传》中所述台佟、韩康均是如此。台佟隐居于武安山，“凿穴为居，采药自业”^[9]。韩康避

名于市，“常采药名山，卖于长安，口不二价，三十余年。”^[9]东汉后期隐士韦豹为躲避梁冀征召，遁入云阳山，也采药为生。汉末庞公携妻儿登鹿门山，“因采药不返”^[9]。与此同时，这些隐士还善用草木之性以调养身体、防病延年，如涪翁精于医学，“著《针经》《诊脉法》传于世”^[9]；壶翁授费长房“悬壶济世”之术，令其“医疗众病，鞭笞百鬼”^[9]。有些隐士还热衷于导引、吐纳和辟谷之类的方术，如矫慎“仰慕松、乔导引之术”^[9]。又据袁宏《后汉纪》所载，郭泰说自己之所以归隐，是想要“岩栖归神，咀嚼元气，以修伯阳、彭祖之术”^[12]。虽然也有可能是郭泰的托辞，但在当时知识分子看来，这些方术的确有助于延年益寿。

这种生计方式与养生术的结合，催生出了世人对隐士的神秘化认知。时人将隐士对医药、养生知识的垄断赋予了“仙术”色彩，如华佗“晓养性之术，年且百岁而犹有壮容，时人以为仙。”^[9]这种将医药养生与修仙术混同的认知，实为道教丹鼎派的前奏。王充《论衡·道虚篇》虽批判“道家相夸曰：‘真人食气，以气而为食’”^[19]，却从侧面印证了时人对隐士养生术的神化倾向。

综上所述，汉魏隐士神异人形象，是多重因素共同作用的结果：天人感应说赋予其民间场域阐释天意的权威，象数易学提供技术手段，医药养生术建构神秘光环。这三重因素共同塑造出兼具贤人品德与异人能力的隐士形象。樊英推演灾异、张楷作雾遁形、韩康卖药立信的典籍记载，所见的不仅是个体传奇，更是整个时代对天人关系的集体想象。隐士通过超自然能力重塑自身权威，成为乱世中连接天人的特殊纽带。这一形象演变，既延续了先秦贤人的道德内核，又为六朝时融入道教神仙体系开辟了道路，堪称中古隐士形象史的关键转折。

3 超越凡尘：六朝隐士的道教仙人形象

汉魏之际的隐士虽被赋予神异色彩，但本质上仍以道德贤人的形象为核心。然而到了六朝时期，隐士形象发生了根本性蜕变，其超凡特质不再局限于预言吉凶或操控自然，而是彻底融入道教神仙体系，具备了“地仙”与“活神仙”的形象特征。这一转变不仅标志着隐士形象与神仙信仰的深度融合，更折射出六朝社会对超越生死的终极追求。如果说汉魏隐士是沟通天人的“异人”，那么六朝隐士则已然成为游走于人间与仙界的“半神”。二者的差异主要体现在三个方面：其一，汉魏隐士的异能多服务于现实政治与民生（如禳灾、预言），而六朝隐士的神通更强调长生久视与超脱尘世；其二，汉魏隐士的事迹多依附于儒家经典阐释（如《易》学与灾异说），六朝隐士则直接依托道教经典（如《抱朴子》《真诰》）；其三，汉魏隐士仍被视为具有特殊能力的凡人，六朝隐士却普遍被视为得道成仙的仙人，其形象、居所与行为均被赋予神圣性。

六朝文献中记载的神仙化隐士，按其特质可划分为三类：

其一为“通灵显圣型”。此类隐士能感应天地、驱使鬼神，其异能远超汉魏时期的占卜预言之术。如刘宋时期的顾欢，《南史·隐逸传》载其隐居剡中时，“山阴白石村多邪病，村人告诉求哀，欢往村中为讲《老子》，规地作狱。有顷，见狐狸鼯鼯自入狱中者甚多，即命杀之。病者皆愈”^[20]。更令人惊叹的是他对国家命运的预判能力，“元凶劬弑逆，欢谓弟子曰：‘非尔所图，勿预也。’劬败后，人服其先识”^[20]。其异能已突破对个体命运的窥测，上升到洞知国运的层面。与此相类，郭璞精于术数，《晋书》称其“攘灾转祸，通致无方”^[21]，太守胡孟康见数千赤衣人围其家，郭璞“为符投于井中，数千赤衣人皆反缚，一一自投于井”^[21]，后又预言自身死于王敦之乱。《晋书》又载淳于智“善厌胜之术……消灾转祸，不可胜纪，而卜筮所占，千百皆中……应詹少亦多病，智乃为符使詹佩之，诵其文，既而皆验。”^[21]葛洪在《抱朴子》中强调：“上士入山，持《三皇内文》及《五岳真形图》……则木石之怪，山川之精，不敢来试人。”^[22]而郭璞、淳于智的异能，正是对道教此类符篆理论的实践印证。这些记载表明，六朝隐士的神奇能力已从汉魏的占验之术，演变为道教“役使鬼神”的神异之法。再如萧齐时期的卢度，《南史·隐逸传》称其隐居庐陵三顾山时，“鸟兽随之。夜有鹿触其壁，度曰：‘汝勿坏我壁。’鹿应声去。屋前有池养鱼，皆名呼之，次第来取食乃去。”^[20]这种与自然生灵的默契沟通，恰是道教“物我合一”

境界的具象化展现。

其二,“长生驻世型”。此类隐士通过服食炼丹、导引辟谷等道术突破生死界限,实现长生久视的生命追求。东晋陶淡就是其中代表,《晋书·隐逸传》载:“淡幼孤,好导养之术,谓仙道可祈。年十五六,便服食绝谷,不婚娶。家累千金,僮客百数,淡终日端拱,曾不营问。”^[21]他不仅拒绝世俗生活,更通过极端修炼追求肉体不朽。这与汉魏隐士“卖卜自养”的生存方式形成鲜明对比。再如刘宋时期的刘凝之,《宋书·隐逸传》载其隐居衡山后:“登高岭,绝人迹,为小屋居之,采药服食,妻子皆从其志。”^[23]这种全家隐遁、共修仙道的模式,显示出神仙信仰已渗透至家庭伦理层面。

更值得关注的是,隐士羽化成仙的记载。《晋书》载:许迈“时欲断谷……常服气,一气千余息……莫测所终,好道者皆谓之羽化矣。”^[21]又如《南史·隐逸传》载邓郁“断谷三十余载,唯以涧水服云母屑……神仙魏夫人忽来临降,谓郁曰:‘君有仙分,所以故来,寻当相候。’……少日无病而终。山内唯闻香气,世未尝有。”^[20]此类隐士的修炼方式,直接践行了葛洪“假求外物以自坚固”^[22]的丹道理论,将长生追求从玄想转化为可操作的实践体系。这不仅强化了隐士驻世长生的仙道形象,更通过飞升成仙的结局,将道教形神俱妙的理想推向极致。

其三,“异象昭显型”。此类隐士常伴生超自然现象,昭示其得道成仙的非凡身份。史料典籍中此类记述并不鲜见。《晋书》载葛洪死后“颜色如生,体亦柔软,举尸入棺,甚轻,如空衣,世以为尸解得仙。”^[21]《晋书·隐逸传》载东晋郭文入大辟山后,“猛兽为暴,入屋害人,而文独宿十余年,卒无患害。”^[21]《南史·隐逸传》详述南齐徐伯珍的事迹,谓其隐居九严山后,“阶户之间,木生皆连理。门前生梓树,一年便合抱。白雀一双栖其户牖,论者以为隐德之感焉。”^[20]《南史》载陈朝马枢“目精洞黄,能视暗中物。有白燕一双,巢其庭树,驯狎格戾,时至几案,春来秋去,几三十年。”^[20]《华阳陶隐居内传》描述陶弘景所隐居的茅山,“潜光隐耀……榛芜不生……灵芝秀于下馆,甘露被于昭台,毛龟泳于前塘,白鼠见于药屋,皆致真之巨符,瑞圣之丕迹。”^[24]《真诰》记东晋马朗的居所,“每有神光灵炁见于室宇……有青衣玉女,空中去来,状如飞鸟。”^[25]此类记述不仅是个人修行的见证,更将隐逸实践与道教成仙理想融为一体,较之汉魏时期的异能传说,显然更具系统化。与此同时,此类记载通过赋予隐士居所以神圣性,也为后世道教洞天福地说的形成提供了铺垫。

上述三类神仙化隐士的出现,标志着六朝隐逸文化质的飞跃。当我们将视线投向现象背后的成因,可以发现三个至关重要的因素:道教地仙说的理论建构、玄学思潮的精神转向以及士族社会的信仰需求。这三者相互交织,共同构成了隐士形象神仙化的历史动力。

首先,道教“地仙说”的理论建构,为隐士形象神仙化提供了根本依据。葛洪在《抱朴子》中明确将仙人分为三等:“上士举形升虚,谓之天仙;中士游于名山,谓之地仙;下士先死后蜕,谓之尸解仙。”^[22]这种等级划分具有革命性意义——它将修仙实践从虚无缥缈的天界拉回现实山林,使“地仙”成为士人可以企及的生命目标。地仙理论调和了世俗与超越的矛盾,隐士既不用抛家舍业,又能通过采药炼丹在山林里修炼成仙。葛洪进一步强调:“山林之中非有道也,而为道者必入山林,诚欲远彼腥膻,而即此清静也。”^[22]这种理论直接将隐逸山林等同于修仙必经之路,为士人隐居修道提供了神圣的合法性。陶弘景在《真诰》中更以茅山为例,宣称“大天之内,有地中之洞天三十六所,其第八是句曲山之洞,周回一百五十里,名曰金坛华阳之天。”^[25]从而吸引了大批隐士聚居修炼。他通过虚构仙人杨羲、许谧降授经书之事,将隐士修行与仙界直接连通,使隐士的日常居所升格为仙界在人间的投影。

在理论建构之外,道教的仪式实践也强化了隐士的神圣性。如《抱朴子》规定入山修道者需“持《三皇内文》及《五岳真形图》”^[22]“立七十二精镇符”^[22]。可以说,道教经典不仅提供了修仙方法论,更构建了完整的符号系统,将隐士的日常行为(采药、服食、辟谷)转化为神圣的修仙仪式。这一理论直接催生了如徐伯珍、马枢等“异象昭显型”隐士的出现。

其次,玄学思潮的深化推动了隐逸内涵的根本转变。王弼注《老子》“人法地,地法天,天法道,道法自然”^[26]时,指出:“自然者,无称之言,穷极之辞也。”^[26]这种对“自然”本体的哲学思辨,使六朝隐士的追求超越汉魏时期的道德坚守,转向对“道”的终极体悟。郭象在《庄子注》中发展出“适性逍遥”理论,认为“夫大小虽殊,而放于自得之场,则物任其性,事称其能,各当其分,逍遥一也。”^[27]这种思想深刻影响了隐士的价值取向——他们不再纠结于仕隐的人生抉择,而是将隐逸本身视为实现“自然之性”的途径。

东晋玄学注重将“自然”本体与个体生命实践相融合,其“即体即用”的思维模式,直接催化了隐逸行为向修仙实践的转型。这一时期的玄学家,如支遁以佛解玄,在《逍遥论》中强调“至人乘天正而高兴,游无穷于放浪”^[28],其“即色游玄”理论不仅深化了自然观,更将隐逸的终极目标指向“与造化同流”的仙境境界。更为重要的是,东晋玄学通过“山水悟道”的审美转向,重构了隐逸空间的神圣性。谢安隐居东山时“出则渔弋山水,入则言咏属文”^[28];许询“好泉石……隐于永兴西山”^[29]。他们将自然山水视为体悟玄理的媒介。孙绰在《游天台山赋》中提出“浑万象以冥观,兀同体于自然”^[30],将玄学“体无”的抽象思辨转化为栖山饮涧的具体修行,其笔下天台山“玄圣之所游化,灵仙之所窟宅”^[30]的描写,使隐士栖居之地兼具玄境与仙窟的双重特质。

再次,士族社会的信仰需求催化了隐士形象的神圣建构。六朝门阀政治下,士族既需维持现世特权,又渴望突破生死局限,这种矛盾心态催生出对“地仙”的狂热崇拜。《晋书·郗愔传》载郗愔“与姊夫王羲之、高士许询并有迈世之风,俱栖心绝谷、修黄老之术。”^[21]王羲之晚年与道士许迈“共修服食,采药石不远千里”^[21],可见修仙已成为顶级士族的集体行为。陈郡谢氏、琅琊王氏等大族通过资助隐士、修建道观等方式,既巩固自身文化权威,又使神仙化隐士成为门阀政治的象征性资本。这种需求推动史家对隐士事迹进行神圣化加工,如《南史》刻意渲染徐伯珍居处的祥瑞异象,实则是为满足士族对“人间仙境”的想象。

另一方面,佛教轮回观刺激了道教对“即身成仙”的强调。慧远《沙门不敬王者论》宣扬“形尽神不灭”^[31],以佐证六道轮回的真实性。而葛洪在《抱朴子内篇》中则针锋相对,指出:“夫神仙之法,所以与俗人不同者,正以不老不死为贵耳。”^[22]《神仙传》亦宣称“仙人者,或竦身入云,无翅而飞;或驾龙乘云,上造天阶。”^[32]佛道之间在思想领域的竞争,促使道教将隐士塑造成现世成仙的典范。而这种对肉体飞升的渲染,恰与士族追求现世永享的心理深度契合。葛洪宣称“求长生者,正惜今日之所欲耳”^[22],实则为士族提供了纵情享乐与修道成仙并存的解决方案。这种功利化的信仰模式极大加速了隐士神仙化的进程。

总之,六朝隐士的神仙化绝非偶然现象,而是理论思潮与社会现实共振的产物。道教地仙说提供了神圣依据,玄学思想赋予了哲学深度,士族需求注入了现实动力。在三者的交织作用下,隐士最终完成了从“贤人”到“异人”再到“仙人”的形象蜕变。这种转变不仅重塑了中古时期的隐逸传统,更深远影响了后世道教神仙体系的建构。当我们审视顾欢驱邪、陶淡绝谷、徐伯珍显瑞等记载时,所见不仅是历史人物的神奇事迹,更是整个时代精神追求的鲜活投射。

4 结语

综上所述,从贤人到仙人的隐士形象演变,本质上是中古思想史中神圣性建构的典型案列。先秦两汉时期,隐士作为儒道思想的实践载体,通过持节守义、待时行道与适性逍遥,完成了贤人谱系的伦理奠基。汉魏之际,在天人感应与象数易学的知识转型中,隐士被赋予预言吉凶、操控自然的神异能力,成为沟通天人的特殊中介。至六朝时期,道教地仙理论、玄学自然观与士族信仰需求的共同作用,最终将隐士推入神仙谱系,实现“人间”与“仙界”的符号同构。这一过程不仅反映了儒道思想对隐逸价值的争夺与调和,更揭示了中古社会通过神圣叙事重构现实秩序的内在逻辑。在此基础上可进一步探讨隐士形象在唐宋时期的世俗化转型,或对比佛教隐修传统

对道教神仙叙事的冲击，以深化对隐逸文化多元形态的理解。

参考文献：

- [1] 陈鼓应. 庄子今注今译[M]. 北京: 中华书局, 2020.
- [2] [汉]司马迁. 史记[M]. 北京: 中华书局, 1959.
- [3] [汉]班固. 汉书[M]. 北京: 中华书局, 1962.
- [4] 杨伯峻. 论语译注[M]. 北京: 中华书局, 2018.
- [5] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局, 2010.
- [6] [清]孙诒让. 墨子间诂[M]. 北京: 中华书局, 2001.
- [7] [清]王夫之. 读通鉴论[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- [8] 李学勤. 十三经注疏·周易正义[M]. 北京: 北京大学出版社, 1999.
- [9] [宋]范晔撰. 后汉书[M]. 北京: 中华书局, 1965.
- [10] 杨伯峻. 孟子译注[M]. 北京: 中华书局, 2010.
- [11] 李零. 郭店楚简校读记[M]. 北京: 中国人民大学出版社, 2007.
- [12] [晋]袁宏. 后汉纪[M]. 北京: 中华书局, 2017.
- [13] 何宁集. 淮南子集释[M]. 北京: 中华书局, 1998.
- [14] 王明. 太平经合校[M]. 北京: 中华书局, 1960.
- [15] 杨伯峻. 春秋左传注[M]. 北京: 中华书局, 1981.
- [16] [清]苏舆. 春秋繁露义证[M]. 北京: 中华书局, 1992.
- [17] 刘琳. 华阳国志新校注[M]. 成都: 四川大学出版社, 2015.
- [18] 王叔岷. 列仙传校笺[M]. 北京: 中华书局, 2007.
- [19] 黄晖. 论衡校释[M]. 北京: 中华书局, 1990.
- [20] [唐]李延寿. 南史[M]. 北京: 中华书局, 1975.
- [21] [唐]房玄龄. 晋书[M]. 北京: 中华书局, 1974.
- [22] 王明. 抱朴子内篇校释[M]. 北京: 中华书局, 1985.
- [23] [梁]沈约. 宋书[M]. 北京: 中华书局, 1974.
- [24] 道藏(第5册)[M]. 北京: 文物出版社, 1988.
- [25] 赵益. 真诰[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [26] 楼宇烈. 老子道德经注校释[M]. 北京: 中华书局, 2008.
- [27] [清]郭庆藩. 庄子集释[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- [28] 余嘉锡. 世说新语笺疏[M]. 北京: 中华书局, 2011.
- [29] [唐]许嵩. 建康实录[M]. 北京: 中华书局, 1986年版.
- [30] [清]严可均. 全上古三代秦汉三国六朝文(第3册)[M]. 上海: 上海古籍出版社, 2009.
- [31] 李小荣. 弘明集校笺[M]. 北京: 中华书局, 2013.
- [32] 邱鹤亭. 神仙传注译[M]. 北京: 中国社会科学出版社, 2004.