

# 論魏晉詩歌中的遊仙意識

駱 水 玉

## 【本文提要】

本文嘗試對魏晉遊仙詩作一整體的普泛觀照，探索詩人的遊仙世界之精神含蘊。全篇共四分大方向，第一部分先考察魏晉遊仙詩與屈原「異乎經典」的遠遊圖像、莊子悟道的神話「寓言」，以及兩漢樂府詩中的神仙之思的承傳關係，並把重點放在精神面的考索上；第二部分概略地觀照魏晉遊仙詩的基本精神面向，就其中所表述的長生的企羨、遠遊的情境、與世隔絕的樂園等三大質素作深入的分析；第三部分則縮合於詩人所立足的真實世界，以與第二部分參證；第四部分主要根據前兩部分的探索結果，從其轆轤面著眼，研析必然落空的遊仙夢想對魏晉詩人的可能意義，並藉以探照魏晉文士的精神世界與價值取向。

## 一、引言

在現存的魏晉（二二〇～四一九）詩歌中，可以發現許多鋪敘仙境、表現嚮往登仙的作品。這類詩歌在詩題上未必全冠以「遊仙」之名，在形構、旨趣上或因「文變染乎世情，興廢繫乎時序」<sup>①</sup>，或受詩人才性、現實際遇等因素之影響，而存在著諸多個別差異。但是就詩作本身而言，它們所呈現的是美麗超俗的仙道境域，而非人生實況的展現；就創作者而言，那是他們所追慕或藉以適性解憂而寄託其「出世之思」的奇幻世界，不同程度地表述了魏晉詩人普遍存在的遊仙夢想。故實際上應可歸於「遊仙」類的詩歌題材下，作多重面向的觀察與分析。例如，綜理魏晉遊仙詩的興衰過程，辨其類別，究其正、變之體<sup>②</sup>；或具論遊仙詩如何從虛無縹緲的「非人間」境域漸移至大自然山林美景，而終

① 語見劉勰，《文心雕龍·時序》。王久烈等，《語譯詳註文心雕龍》（臺北：弘道文化事業公司，民國七十年），頁五九九。

② 參照康萍，〈論魏晉遊仙詩的興衰與類別〉，收錄於《中國古典文學論叢（一）》（臺北：中外文學出版社，民國六十五年）；李豐楙，〈郭璞遊仙詩變創說之提出及其意義〉，收錄於氏著《憂與遊：六朝隋唐遊仙詩論集》（臺北：臺灣學生書局，民國八十五年）。

為山水詩取代的轉變之跡<sup>③</sup>；或從道教史的觀點，考察其發展、衍變等<sup>④</sup>。諸多面向的討論與探索，均有助於吾人掌握魏晉遊仙詩在文學史上的價值、定位，以及其特殊的內涵、風貌。

本文則嘗試探求魏晉遊仙詩所表述、孕藏的整體精神底蘊。在基本取徑與論述基點上，一方面著眼於共相，將之比擬為魏晉詩人所共同譜寫的遊仙組詩；另一方面則確認其所現呈或投影、指涉的世界，乃基於詩人的生命之感，而與奉道者虔心修鍊以求度脫的境界有別。因此注目的焦點不在於魏晉遊仙詩描寫或採用那幾種仙家、仙境類型，或究察其與招隱、玄言、山水等詩歌題材的關聯，而是視之為詩人所召喚出來的，關乎心靈底蘊之生命符號，一個既關涉現實又脫逸現實之再創造的虛構世界，從而深入其中，重新體驗、了解那個世界的精神活動。

從這個角度出發，本文將考察魏晉遊仙詩與先秦屈原（前三四三～前？）「異乎經典」的遠遊圖像、莊子（前三六八？～前二八六？）悟道的神話「寓言」，以及兩漢（前二〇五～二二〇）樂府詩中神仙之思的承傳關係，進而概略地觀照魏晉遊仙詩的基本精神面向，並結合於詩人所立足的真實世界，從其轆轤面探索，而不是批判必然落空的遊仙夢想對魏晉文士的可能意義。這種論述架構，或不免於掛一漏萬之弊，然而在魏晉「命不可變，時不可止」<sup>⑤</sup>，冥頑的人生現實中，求詩人虛無的「列仙之趣」，藉以探照所謂「魏晉風流」曲折掩映的精神世界與價值取向，或可有「課虛無以責有，叩寂寞而求者」<sup>⑥</sup>之功吧！

## 二、魏晉遊仙詩的承傳與發展

任何一種文學現象或流行題材的產生，當然不會是突然興起或單一因素所誘發的。關於遊仙文學的源流與發展，李豐楙先生指出：

神仙思想表現於文學之中，前道教時期首推楚辭系的遠遊類辭賦，為遊仙文學的祖型。至漢朝漢府，相和歌中有詠述神仙之作，表現民間俗樂的遊仙願望，直接啟發六朝遊仙詩的創作。道教出現於漢晉之際，遊仙詩即承襲樂府系的素樸仙說，並因應仙道體系的蓬勃發展，逐漸形成新風格。<sup>⑦</sup>

③ 參見林師文月，〈從遊仙詩到山水詩〉，《中文外學》，第一卷第九期（民國六十二年二月）。

④ 參見李豐楙，〈六朝道教與遊仙詩的發展〉，收錄於《憂與遊：六朝隋唐遊仙詩論集》（臺北：臺灣學生書局，民國八十五年）。

⑤ 語見《莊子·天運》。郭慶藩，《莊子集釋》（臺北：臺灣中華書局，民國六十二年），卷五下，頁二七九。

⑥ 語見陸機，〈文賦〉。《中國歷代文論選（上）》（臺北：木鐸出版社，民國七十六年），頁一三七。原意旨在說明構思的作用及行文樂趣。

⑦ 李豐楙，〈六朝道教與遊仙詩的發展〉，同前揭書，頁二五。

展現仙心仙趣，固然是魏晉遊仙詩的中心命題，遊仙詩體的正式成立，也的確奠基於兩漢樂府詩的長期醞釀，但未必可完全納入仙道體系或道教文學的發展脈絡裏。在辭賦類作品中，〈大人賦〉、〈遠遊〉鋪敘仙人、仙境、輕舉飛升、長生服食等境象，雖非原創或首見於文學作品中<sup>⑧</sup>，仍不可忽視其作為遊仙文學之重要祖型之一的地位，故黃節逕指相傳為屈原所作的〈遠遊〉乃遊仙文學之始<sup>⑨</sup>。然而若從精神層面探求，屈原〈離騷〉中「上下求索」的超現實遊歷，《莊子·逍遙遊》中「遊乎四海之外」的神人形象，相當程度地攙雜、轉化了遠古神話傳說或楚地巫俗傳統，雖無嚴格定義下的「遊仙」之實，卻間接提供了魏晉遊仙詩兩大深遠的精神背景。

〈離騷〉後半段所鋪敘的升天遠遊的情境，是一「憂」與「遊」相結合的追尋（quest）之旅<sup>⑩</sup>，以第一段為例：

朝發軔於蒼梧兮，夕余至乎縣圃。欲少留此靈瑣兮，日忽忽其將暮。吾令羲和弭節兮，望崦嵫而勿迫。路曼曼其脩遠兮，吾將上下而求索。<sup>⑪</sup>

除了展現一個在現實界信而見疑、忠而被謗的苦悶靈魂輕身遠舉，以超離或排遣生之憂嗟的超現實遊歷外，其中敏感的時間意識、寥廓的空間意象、內在的追尋，在後世的魏晉遊仙詩中，亦為升天遠遊的詩人慣常表露的情懷。〈離騷〉第二段「求而不得」的追求女神之經歷，第三段於「陟陞皇之赫戲」的剎那「忽臨睨夫舊鄉」，既登臨高妙的上界復返顧人世所表露的這種哀悽、遲疑之情，已啟後世郭璞、阮籍的遊仙變奏之調。此外值得注意者，屈原對彼世（other world）的追慕，實與現世的困厄、局促，甚至對人世的眷戀懷思之情相互滲透生發，而充滿了無成之悲。

《莊子·天地》所云：「千歲厭世，去而上僊，乘彼白雲，至於帝鄉。」<sup>⑫</sup>已雜糅了仙家之思，以彼世對照出此世之不值得留戀。但《莊子》一書中的至人、真人、神人

⑧ 〈遠遊〉因襲〈離騷〉之跡甚顯，而攙雜了神仙思想及道家玄虛之理；司馬相如〈大人賦〉一文多仿襲〈遠遊〉，雖意在感諷奢而好仙之君主，然反令閱者「飄飄有凌雲之氣，似遊天地之間意」。參見洪興祖，《楚辭補註》（臺北：漢京文化事業公司，民國七十二年），頁一六三～一七八；金國永，《司馬相如集校注》（上海：上海古籍出版社，一九九三年），頁九二～一一〇。

⑨ 黃節《曹子健詩注》卷二〈遊僊〉云：「屈原〈遠遊〉，王逸章句曰：『屈原履方直之行，不容於世。上為讒佞所譖毀，下為俗人所困極。章皇山澤，無所告訴。……遂敘妙思，託配仙人，與俱遊戲，同歷天地，無所不到。』是遊仙之作，始自屈原。」（臺北：藝文印書館，民國六十四年，頁一三二）

⑩ 李豐楙認為「憂」與「遊」是遊仙文學的永恆主題，屈原〈離騷〉是遊仙之祖，也是「士不遇賦」之源，能深沈地敘寫由憂而遊的心路歷程。參見前揭書，〈導論〉，頁八～九。

⑪ 洪興祖，《楚辭補註》，頁二六～二七。

⑫ 語見《莊子·天地》，郭慶藩，《莊子集釋》，卷五上，頁二二五～二二六。

、聖人、天人等，皆屬能超脫塵世桎梏，臻至天人合一之絕對自由的心靈境界者，而又往往以某種超自然的形象喻現此「不以好惡內傷其身」、「旁礴萬物以為一」的妙境<sup>⑬</sup>。〈逍遙遊〉中的「神人」即是一具象化的典型：

藐姑射之山，有神人居焉，肌膚若冰雪，綽約若處子，不食五穀，吸風飲露，乘雲氣，御飛龍，而遊乎四海之外。<sup>⑭</sup>

這等超凡絕塵的神人意態，對後世文學作品中的仙人形象，有莫大的啟迪作用。在《莊子》，則是以謬悠之言具現超死生、無所待而逍遙，獨與天地精神往來的悟道境界，而與魏晉遊仙詩中超塵之想、悟物遠託之旨，亦有一精神上的聯繫<sup>⑮</sup>。唯《莊子》之超凡絕塵，實與「自高異俗」或「流遁避世」之人的境界有別<sup>⑯</sup>，其物莫之傷、物我兩忘的逍遙遊世之道境、樂境，乃根植於〈知北遊〉所云「哀樂之來，吾不能御，其去弗能止。悲夫！世人直為物逆旅耳」<sup>⑰</sup>，對於存在之深沈悲感與真切體悟，「莊子也深體陷溺於乍生乍滅的哀樂世情之可悲，因此開展其層層續進的工夫歷程，以擺脫心靈的種種束縛造作，使之轉化、提昇，而達『哀樂不能入』之忘情體道的境界」<sup>⑱</sup>。因此，〈逍遙遊〉所塑造的「大不近人情」的神人，不應把它局限為一種狂言或浪漫的玄想，而應追溯其寓言底下深刻而真切的人生體證。

兩漢社會盛行神仙傳說，漢鏡、墓壁畫、畫像磚中的銘文與圖像，多有神仙之思，寄寓著凡俗對仙人世界的想像、戀慕的情感與思維，表現出兩漢社會所瀰漫的熱烈求仙的風氣<sup>⑲</sup>。漢世樂府詠述神仙之作，祈福祝壽的意味濃厚，且多為下對上、客對主的頌辭，以吟歎曲〈王子喬〉為例：

王子喬，參駕白鹿雲中遨，下遊來。王子喬，參駕白鹿上至雲，戲遊遨，上建逋陰廣里踐近高。結仙宮，過謁三臺，東遊四海五嶽上，過逢萊紫雲臺。三王五帝

⑬ 語見〈德充符〉、〈逍遙遊〉。《莊子集釋》，卷二下，頁一二〇；卷一上，頁二〇。

⑭ 《莊子集釋》，卷一上，頁一七～一九。

⑮ 王師國瓔指出，魏晉遊仙詩除了表露長生的祈求外，更重要的是「企圖寄懷於超越時空、無往而不自得的神仙境界，以便從人的苦悶中逃離出來，逍遙遊心於塵外，得到大解脫」，「可說始終不離老、莊思想的範疇，是一種對個人生命存在的自覺，也是一種追求心靈逍遙自適的表露」。參見《中國山水詩研究》（臺北：聯經出版事業公司，民國七十五年），頁八一。

⑯ 〈刻意〉：「刻意尚行，離世異俗，高論怨誹，為亢而已矣；此山谷之士，非世之人，枯槁赴淵者之所好也。……就藪澤，處閒曠，釣魚閒處，無為而已矣；此江海之士，避世之人，閒暇者之所好也。」《莊子集釋》，卷六上，頁二八〇～二八一。

⑰ 《莊子集釋》，卷七下，頁三九〇。

⑱ 引自吳冠宏，《魏晉玄論與士風新探——以「情」為綜合及詮釋進路》（國立臺灣大學中國文學研究所博士論文，民國八十六年），頁二七，附註②。

⑲ 這方面的討論，詳參張金儀，《漢鏡所反映的神話傳說與神仙思想》（臺北：國立故宮博物院，民國七十年）。

不足令，令我聖朝應太平，養民若子事父明。當究天祿永康寧，玉女羅坐吹笛簫，嗟行聖人遊八極。鳴土銜福翔殿側，聖主享萬年，悲吟皇帝延壽命。<sup>20</sup>

有仙遊、仙境的簡單勾勒，基本上是採取客觀述仙的態度。另外一首平調曲〈長歌行〉中的仙人形象則較鮮明生動，且「導我上太華」，「我」亦參與仙人境界，然與〈王子喬〉同樣導向「延壽命」的功利目的<sup>21</sup>。而且「仙人是高高在上的，祂們導引人、教救人、賜與人；而人力是如此渺小，只能求，只能受」<sup>22</sup>；因此，「遊」的情境不是主體，延壽長生的世俗願望才是這類樂府的主要信念。現存樂府中保存漢人遊仙思想者多屬相和歌，屬於清商樂，聲調「清越而哀傷」，誠如李豐楙先生所云「街陌謠俗之曲用以表現遊仙，正可在愉悅仰慕的情緒中微微透露一種空幻之感」，「漢世民間對於生命不死的祈求與宿命式的無奈，完全具現於這些曲調之中」<sup>23</sup>。魏晉遊仙詩中延生、求仙的基調，亦相當程度地夾雜著這類無分貴庶所共通的俗世之情。

相較於此，瑟調曲〈隴西行〉展現了極為特殊的情調：

邪徑過空廬，好人常獨居。卒得神仙道，上與天相扶。過謁王父母，乃在太山隅。離天四五里，道逢赤松俱。攬轡為我御，將吾天上遊。天上何所有，歷歷種白榆。桂樹夾道生，青龍對伏趺。鳳凰鳴啾啾，一母將九雛。顧視世間人，為樂甚獨殊。

全篇結構始於「好人常獨居」的人間現實與主觀感受，驟轉入「卒得神仙道」，超離塵濁而訪仙、遇仙、上天遊歷，結尾於俯瞰世間，自得於「為樂甚獨殊」。其中，「好人」的意旨甚籠統，然「獨居」的事實則揭示某潔身自好者在人世的孤獨感，頗蘊輕世、憤世之情，故仙境遊歷具有雙重的超升意味：既超越凡俗肉體生命的局限，亦超離是非不彰、混濁的人間。由此，一舉跨越世俗對仙界的仰望姿態，而與仙人齊等，乃有一精神飛躍、洋洋自得、不局促於現實之生命境界。在技巧上，白榆、桂樹、青龍、鳳凰等仙境物象的描繪，聲色俱佳，且巧妙地使「天上星宿具象化」<sup>24</sup>，語涉雙關，意象靈轉生動。

〈隴西行〉在表現手法與意涵上，雖屬漢代樂府之特例，卻顯示詠述神仙之作在慕仙祈福、翹首仙人沐臨的情緒之外，可開展出關乎個人情志或生命境界的另類投射。而後者，正是突破民間謠曲近似宗教俗願的狹小格局，使遊仙詩具有文學旨趣，而上接屈

<sup>20</sup> 錄自遼欽立輯校，《先秦漢魏晉南北朝詩》（臺北：木鐸出版社，民國七十七年）。以下所引詩例不另註明者，均同此。

<sup>21</sup> 〈長歌行〉：「仙人騎白鹿，髮短耳何長。導我上太華，攬芝獲赤幢。來到主人門，奉藥一玉箱。主人服此藥，身體日康彊。髮白復更黑，延年壽命長。」

<sup>22</sup> 引自張鈞莉，《六朝遊仙詩研究》（國立臺灣大學中國文學研究所碩士論文，民國七十五年），頁九。

<sup>23</sup> 引自李豐楙，《六朝道教與遊仙詩的發展》，同前揭書，頁二七。

<sup>24</sup> 黃節，《樂府風箋》。轉引自張鈞莉，《六朝遊仙詩研究》，頁一一。

原、莊子的知識分子之「遊」的重要關鍵，也更有賴於文士的自覺意識與驅遣文詞的才華。

經過兩漢長期的醞釀，遊仙詩在魏晉之世大放異彩。曹操（一五五～二二〇）、曹丕（一八七～二二六）、曹植（一九二～二三二）、嵇康（二二三～二六二）、阮籍（二一〇～二六三）、傅玄（二一七～二七八）、成公綏（二三一～二七三）、棗據（？～二八五？）、張華（二二二～三〇〇）、鄒湛（？～二九七）、何劭（？～三〇一）、陸機（二六一～三〇三）、張載（？～二八九）、張協（二五五～三一〇）、潘尼（二六九～三一〇）、郭璞（二七六～三二四）、庾闡（二八六？～三三九？）、盧諶（二八四～三五〇）、湛方生（約四世紀後半期）、王彪之（三〇五～三七七）、陶潛（三六五～四二七）等人，均有遊仙之作留存至今。

歷來對遊仙詩的討論，每有正體、變體之辨。梁蕭統（五〇一～二二〇）所編《昭明文選》，在詩歌類中特立「遊仙」目，選錄五言體的何劭、郭璞兩家，李善（？～一六八九）注郭璞遊仙詩云：

凡遊仙之篇，皆所以滓穢塵網，錙銖纒紱，餐霞倒景，餌玉玄都。而璞之制，文多自敘，雖志狹中區，而辭無俗累，見非前識，良有以哉！<sup>⑤</sup>

何焯（一六六一～一七二二）《義門讀書記》釋曰：

何敬祖遊仙詩，遊仙正體，宏農其變。<sup>⑥</sup>

鍾嶸（四六七？～五一九？）《詩品》評郭璞遊仙之作，亦言其「辭多慷慨，乖遠玄宗」，「乃是坎壈詠懷，非列仙之趣也」<sup>⑦</sup>。是以遊仙「正體」為純粹鋪敘「列仙之趣」，不涉個人身世懷抱者，「變體」則是藉遊仙之語以言志詠懷者。然則，言志詠懷乃是傳統詩歌的本質，即如〈遠遊〉篇首：「悲時俗之迫阨兮，願輕舉而遠遊」<sup>⑧</sup>，遊仙文學中的「列仙之趣」往往有一「憂生之嗟」的背景，方得以成立。因此所謂的遊仙變體，應是指涉詩中所涵容的個人情志寓託，甚至憂憤之氣，已蓋過原本以「列仙之趣」為本色的情調。不過，在魏晉遊仙詩中，詠懷與列仙的旨趣往往難以截然判分，而郭璞之作實兼具「變創」意義<sup>⑨</sup>。從另一個角度看，正變之說的提出，正足以顯示遊仙詩在魏晉時期已蔚為流行、成熟的題材，且建立獨樹一幟的格調，與其他詩歌類型有別；同時也

⑤ 蕭統編、李善注，《文選》（臺北：文津出版社，民國七十六年），卷二一，頁一〇一八。

⑥ 《景印文淵閣四庫全書》，第八六〇冊（臺北：臺灣商務印書館，民國七十二年）。

⑦ 楊祖華，《詩品校注》（臺北：文史哲出版社，民國七十年），頁一一二。

⑧ 洪興祖，《楚辭補註》，頁一六三。

⑨ 李豐楙指出，郭璞遊仙之作無論置於遊仙、玄言或招隱類詩歌的發展中，在題材的選擇、語言的運用、意象的鍛鍊、主題的表現上，均自覺性地有意變遷。單就遊仙詩而言，則是開展出一種結合當時新興的仙隱與隱逸思想之新仙境說。詳參〈郭璞《遊仙詩》變創說之提出及其意義〉。

反映出魏晉遊仙詩並非體製單調、內容千篇一律的作品，而能容納豐富複雜的創作意圖與旨趣，遠非漢世樂府所可比擬。

此外，所謂的「列仙之趣」，除了仙家之思及俗世願望外，魏晉遊仙詩中的「仙」、「遊」實與《莊子》的神人境界，乃至其對「世人直為物逆旅耳」的悲感及亟思有所超越的態度，存有一或淺或深的精神聯繫，而又受到魏晉玄理化的老莊思想所影響。所謂的「憂生之嗟」，亦以屈原〈離騷〉中迫於現實人生的困厄而「上下求索」的遠遊情境為精神遠祖，而與魏晉詩人的現實處境，以及時代的基調有密切的聯繫。

魏晉是遊仙詩全盛時期。魏晉以後，遊仙詩雖未銷聲匿跡，但不再是主要的寫作題材之一，其原本的「文學」旨趣亦漸不彰，或產生根本上的變化，如南北朝（四二〇～五八九）遊仙詩「用典的道教化」，唐代（六一八～九〇七）「遊仙」之義往往成為士人「狎邪」或「登第」的轉喻<sup>⑩</sup>，其基本的精神特質或情調已與魏晉遊仙詩分道揚鑣，故不一一具論。

### 三、魏晉遊仙詩的基本精神面向

如前所述，本文旨在對魏晉文士表現於詩歌中的遊仙意識作一整體的普泛觀照，故僅側重其基本、共通的精神面之剖析，而不深論其形製衍變轉化之跡，以及作家個人情志、風格之具體差異。

不論是主觀遊仙或客觀述仙，魏晉遊仙詩甚少頌禱意味<sup>⑪</sup>，亦乏宗教宣傳的企圖，而多鋪陳超現實、永恆而愉悅的仙境，以遨遊其中，詩人的心境或詩中境象，基本上皆趨向一「別有天地」的非現實的存在，因而洋溢著浪漫、超世的文學想像氣息。在這個饒富夢想意味的神遊之境中，最突出的是與時間意識關涉的長生之企羨、與空間意識關涉的遠遊情境，以及與世隔絕的樂園等質素。

相對於人間「逝者如斯夫，不捨晝夜」<sup>⑫</sup>的直線、不可逆之時間觀，神仙境域乃「河水盡，不東流」（曹操〈氣出唱〉）之地，時間停駐在永恆的瞬間。躋升者服仙藥、飲玉漿、受祕道、養精神，當下脫胎換骨而逆轉時間之流，長生不老的俗世願望得以實現，對生命流逝的焦慮感得以解消。希企肉體不趨向自然的老死過程，就遊仙的目的而言，或許是功利的、世俗的，因為生命的不朽性未必僅建立在肉身不朽上，而仙道的超凡境界亦非僅限於「萬壽無疆」。然則，死生亦大矣！解消凡俗不得不面對的「朽壞」

<sup>⑩</sup> 詳參李豐楙，〈六朝道教與遊仙詩的發展〉、〈唐人遊仙詩的傳承與創新〉，前揭書。

<sup>⑪</sup> 就現存作品觀之，僅曹操〈氣出唱〉、陸機〈前緩聲歌〉以明顯的頌禱語作結，然前者是漢世樂府之遺風，後者則似公讌詩。

<sup>⑫</sup> 語見《論語·子罕》。朱熹，《校點四書章句集注》（臺北：長安出版社，民國八十年），頁一一三。此為孔子川上歎逝之語，蓋歲月之不居，一如既往不復之流水。

的宿命式恐懼，本是人類意識中最原始深沈的渴望。魏晉遊仙詩形諸文字的長生企求，一方面是毫不隱晦地道出俗世之願；另一方面，則是以時間意識為基調的人生悲感的隱微表述，以及對生命有限性的突破意欲。

以曹操〈精列〉、成公綏〈仙詩〉為例：

厥初生，造化之陶物，莫不有終期。莫不有終期，聖賢不能免，何為懷此憂？願螭龍之駕，思想崑崙居。

盛年無幾時，奄忽行欲老。那得赤松子，從學度世道。西入華陰山，求得神芝草。珠玉猶是土，何惜千金寶。但願壽無窮，與君長相保。

詩人或欲遁入仙境，或希冀求得靈藥，皆緣於生命短促易逝的威脅與憂懼。如果王羲之（三二一～三七九）〈蘭亭集序〉「向之所欣，俛仰之間，已為陳跡」、「修短隨化，終期於盡」<sup>③</sup>的人生無常之歎逝基調，乃是生命之歌共通、永恆的感觸，亦因而具有「人類代代相交相感」而「自成一永恆持續之生命」的意義與價值<sup>④</sup>，那麼在正對「人生壽促，天地長久」的事實下，魏晉遊仙詩中「思欲登仙，以濟不朽」<sup>⑤</sup>的長生夢想，同樣表述了所有生命根柢的共同情感，看似膚淺，實即是相當深沈的。

從短暫倏忽的人間躍升永恆的仙境，如陸機〈東武吟行〉所云：「投跡短世間，高步長生闈」，是一種生存狀態的大躍轉。於此，詩人或突轉入當下情境之超升：

乘風忽登舉，彷彿見眾仙。（曹植〈升天行〉）

輕舉觀滄海，眇邈去瀛洲。（庚闡〈遊仙詩十首〉之四）

或憑藉奇遇式的仙人導引、仙藥作用：

王喬昇我去，乘雲駕遊龍。（嵇康〈遊仙詩〉）

服藥四五日，身體生羽翼。輕舉乘浮雲，倏忽行萬億。（曹丕〈折楊柳行〉）

一旦轉入仙界時空，立即現呈出寥廓的空間意象。不論是詩人身歷其境的飛升或鋪敘仙人之遊，貫串整個空間意象的是「超現實之遊」，而具顯一遺落塵俗，遠行遨遊的情境。

魏晉遊仙詩的「列仙之趣」乃建立於「遊」的基礎上。遊心於九天之上，上天入地，周遊不殆，其本質便是一舉突破時間與空間的局限，臻至絕對自由的心靈境界。時間與空間同為人類認知自身存在與定位之原始意識，而把自我從局限於時間之流中的形體物質世界解放出來，遐升至「無時間性」的超越境域時，實亦轉化了原本的空間經驗，

③ 語見王羲之，〈蘭亭集序〉。嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》（京都：中文出版社，一九八一年），頁一六〇九。

④ 引自張師淑香，〈抒情傳統的本體意識——從理論的「演出」解讀「蘭亭集序」〉。收入《抒情傳統的省思與探索》（臺北：大安出版社，民國八十一年），頁四九。本文僅擷取其對〈蘭亭集序〉中「生命之情」、「人生之痛」的興感所作的分析。

⑤ 語見嵇康〈四言贈兄秀才入軍詩十八章〉之七。

進入廣漠無垠之野。因此，「遊仙」之「遊」，不僅止於「玩樂觀賞於外物」<sup>⑥</sup>的表面意思，而當與《莊子·讓王》「立於宇宙之中」、「逍遙於天地之間而心意自得」<sup>⑦</sup>同觀。蓋《莊子》的宇宙觀不將時間與空間視作互相排斥或針鋒相對的概念，而採取「時空融貫觀」，「並且擴拓了『宇』的內容以包攬精神世界」，如〈人間世〉「虛室生白」即是一例<sup>⑧</sup>。魏晉詩人之「遊」，周行迅疾，遨遊之跡不可以道理計；縱心聘目，泅汪自適，極盡想像之能事，亦極盡飛翔流覽之樂。以詩作為例，如一舉超升、逕赴仙界：

乘蹻追術士，遠之蓬萊山。靈液飛素波，蘭桂上參天。玄豹遊其下，翔鷗戲其巔。  
。（曹植〈升天行〉）

超登元氣攀日月，遂造天門將上謁。闔闔闕，見紫微絳闕，紫宮崔嵬，高殿嵯峨，  
，雙闕萬丈玉樹羅。（傅玄〈雲中白子高行〉）

或如登遐遠舉，遨遊八極：

翱翔九天上，騁轡遠行遊。東觀扶桑曜，西臨弱水流。北極登玄渚，南翔陟丹邱。  
。（曹植〈遊仙詩〉）

朝起瀛洲野，日夕宿明光。再撫四海外，羽翼自飛揚。（阮籍〈詠懷詩八十二首之七十三〉）。

其中樂境，自有「心意自得」的精神逍遙之遊，更涵攝「飄飄於天地之外，與造化為友」<sup>⑨</sup>的主體向上躍升、不受繫累的超逸之姿。仙界不再是可望不可即的神聖禁地，詩人透過書寫即可躋登仙列，豐富擴展了一己之生存境域。

然則揆諸《莊子》「遊乎四海之外」的神人意態，畢竟是一種「隱喻」境界，且奠基於「心齋」、「坐忘」等治心工夫，乃能臻至「哀樂不能入」、「物莫之傷」的無往而不逍遙、與世渾同之境。魏晉詩人所營構的出入遨遊之樂，固然是自由浪漫的超世想像，也將生之意態與主體精神作最飛揚的呈現，但「遊」的最後目標皆趨向非人間的境域，頗有厭作人間語之隱意。故其「翱翔六合之外」的遠遊情境，乃似對應於詩人無以解消俗世憂患的遁逃之姿<sup>⑩</sup>。當然，每位詩人所親受的「俗情」往往各有其殊異的底蘊，現僅考求遊仙詩中所陳述的「俗情」，以窺其一隅。

⑥ 引自陳昌明〈遊於物——論六朝詠物詩之「觀象」特質〉一文對「遊」的界說。《中外文學》，第十五卷第五期（民國七十五年十月），頁一四〇。

⑦ 《莊子集釋》，卷九下，頁四八五。

⑧ 詳參王煜，〈道家的時間觀念〉一文。收錄於氏著《老莊思想論集》（臺北：聯經出版事業公司，民國七十年），頁一〇一——一一。

⑨ 語見阮籍，〈大人先生傳〉。嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁一三一六。

⑩ 朱乾云：曹植〈遠遊篇〉「九州不足步，中州非我家」二句，皆其「憂患之辭」也。轉引自黃節，《曹子建詩注》（臺北：藝文印書館，民國六十四年），頁一四六。

登列仙界後，詩人「臨眺舊鄉」的感悟：

俯視五嶽間，人生如寄居。（曹植〈仙人篇〉）

一縱飛開陽，俯視當路人。哀哉世間人，何足久託身。（嵇康〈五言詩三首〉之三）

俯看故鄉，二儀設張。樂哉二儀，日月運移，地東南傾，天西北馳，鶴五氣所補，四足所支……逍遙五岳間，東西馳。長與天地並，復何為！復何為！（傅玄〈雲中白子高行〉）

這三首詩皆對現實界絕少眷戀之情。然前二首所凸顯的是類似「崑崙本吾宅，中州非我家」的情懷（曹植〈遠遊篇〉），以人間世為短暫寄居或不足久託身之所；末首則在遂其飄飄然凌雲之志後，滌淨塵慮，遊觀天地造化，雖無鄙世之意，然已超然物外，不以世俗為念。

再看詩人明心悟道之語：

繫累名利場，駑駿同一軌。豈若遺耳目，登遐去殷憂。（阮籍〈詠懷八十二首〉之二十八）

抗跡遺萬里，豈戀生民樂。長懷慕仙類，眇然心邈邈。（何劭〈遊仙詩〉）

尋我青雲友，永與時人絕。（郭璞〈遊仙詩十九首〉之十三）

高酣發新謠，寧效俗中言。（陶潛〈讀山海經十三首〉之二）

詩人遺世棄累，發出永與時人別之決裂語，頗有鄙俗自高之意。故遠遊之境是一慕仙的精神嚮往，而此等嚮往乃緣於某種輕世傲俗的孤絕之情，其間又往往蘊涵著複雜的「憂生之嗟」，如以下詩例：

人生不滿百，戚戚少歡娛。意欲奮六翮，排霧凌紫虛。（曹植〈遊仙詩〉）

俗人不可親，松喬是可鄰。何為穢濁間，動搖增垢塵。（嵇康〈五言詩三首〉之三）

天網彌四野，六翮掩不舒。隨波紛綸客，汎汎若浮鳧。生命無期度，朝夕有不虞。列仙停脩齡，養志在沖虛。飄飄雲日間，邈與世路殊。（阮籍〈詠懷詩八十二首〉之四十一）

表述了三種具有代表性的世情觀照。其一乃基於「悲晨曦之易逝，感人生之長勤」<sup>④</sup>的人生悲感之體悟；其二則因世路穢濁，故疾俗排俗以自清；其三則視世路為塵網，既懷抱「不虞」之殷憂，復有衝決網羅或避禍遠離之意。以之對照魏晉詩人的超世之遊，則

<sup>④</sup> 語見陶潛，〈閑情賦并序〉。楊勇，〈陶淵明集校箋〉（臺北：正文書局，民國六十五年），頁二六一。

其樂境實夾雜了難以消解的生之憂嗟，正如屈原〈離騷〉的超現實遊歷，同秉「好修」的堅持，藉「遊」以消憂、避世，乃至轉向超越界求索、重尋自我歸屬感的追尋況味。

因而相對於人間世，遠遊的情境是一種超塵之想，也是無以解消人生現實種種憂愁悲憤的遁逃之姿，同時亦是一追尋之旅。但不論是超塵、遁逃或追尋，它的方向始終是遠離人間的，詩人所歸棲、嚮往之境，實即是一與世隔絕的樂園。

魏晉遊仙詩中的樂園境域，即相當於詩人遠遊的空間，可大略概分為三種類型：

- (一)神話輿圖中的東方蓬萊、西方崑崙等至高聖域，以及上界仙人聚遊之所；
- (二)泰山、華山等修道名山；
- (三)人間山林美景。

這三種空間類型的樂園氛圍，嚴格說來，除了受到時代思潮與流行仙說影響外，主要與詩人的辭采、表述意圖有關，並非某一類型的樂園空間必定會呈顯出某特定風貌，且詩人往往鑄不同類型的樂園於一爐。大體而言，魏晉遊仙詩中的仙境前承兩漢素樸仙說，綜合、轉化古代東西二系的樂園神話與傳說<sup>④②</sup>，並納入漢晉仙道體系中新起的域內名山，使原本具有神祕、神聖信仰意味的聖域與修道名山染上「仙遊」氣息<sup>④③</sup>；同時因應魏晉仙道體系中他界的想像與信念之發展衍變，境象的構設愈趨繁富多姿，飄渺的仙氣逐漸籠罩人間山林美景，而神話輿圖中的樂園轉趨近於實際勝景<sup>④④</sup>。

從其共通面著眼，不論其間境象是金碧輝煌、富麗大觀，或虛無縹緲、奇詭莫測，

- ④② 王孝廉歸納中國古代仙鄉神話為兩大系統，亦即「由仙人、方士、蓬萊（海上仙山）、歸墟所組成的東方仙鄉」，以及「由神、巫、崑崙（帝之下都）、黃河之源所組成的西方仙鄉」，前者源於歸墟（黃河入海的歸聚之處）信仰，後者則源於河源（黃河之源）信仰。詳參《中國民族的神話與信仰》第三章〈仙鄉傳說——仙山與歸墟的信仰〉（臺北：時報文化出版公司，民國七十六年），頁九一～一一四。可稍加補充者，《山海經》所傳錄的崑崙境域，就其空間方位而言，至少可畫分為西方崑崙、東南方海外崑崙兩大系，但以西方崑崙（見於〈西山經〉、〈海內西經〉、〈大荒西經〉）的傳錄較詳盡。
- ④③ 漢代《河圖括地象》記云：「地部之位，起形高大者有崑崙山，從廣萬里，高萬一千里，神物之所生，聖人仙人之所集也」，「崑崙山為天柱，氣上通天。崑崙者，地之中也。」（黃奭，《黃氏遺佚書考》，冊一五，臺北：藝文印書館，頁一二）神物、聖人、仙人並聚於崑崙。《漢書·郊祀志》言迂怪之談：「世有僊人服食不終之藥，遙輿輕舉登遐倒景，覽觀縣圃，浮游蓬萊。」（臺北：鼎文書局，頁一二六〇）即融合崑崙縣圃與蓬萊為僊人遐遊之境。此外，《史記·孝武本紀》與《漢書·郊祀志》中的封禪五嶽——華山、首山、太室山、泰山、東萊山，本源於原始的山嶽崇拜，因應漢晉仙道體系的發展，乃成為新起的域內修道「名山」。葛洪《抱朴子·金丹》述及眾多的中國名山，且擴至江東名山（臺北：臺灣中華書局，民國六十九年，內篇卷四之一一、一二）。更詳實深入的考述，參見李豐楙〈神仙三品說的原始及其衍變——以六朝道教為中心的考察〉，收入《誤入與謫降：六朝隋唐道教文學論集》（臺北：臺灣學生書局，民國八十五年），頁六六～七七。
- ④④ 魏晉詩人所援用的仙境輿圖和仙說，並非本文論述重點，故不例舉詩作具體申明其發展衍變之跡。詳參李豐楙〈六朝道教與遊仙詩的發展〉，另唐亦璋〈神仙思想與遊仙詩研究〉亦可資參照。《淡江學報（文學報）》，第十四期（民國六十五年四月）。

抑或奇山麗水、美勝可玩，這些「仙境」皆與塵濁俗憂絕緣，故詩人徜徉其中，亦與人間道隔絕。但所謂的「仙道」境界，卻呈現出相當駁雜的色彩。魏晉玄言，道教方術思想，繽紛的神話世界，高士達人隱逸之思，老莊養生保真之談等，相當程度地雜糅為一。當然，遊仙詩本非修仙之術，也不完全是某種修養境界，而是文士的情志與想像世界，它不純粹的性質，正緣於詩人的造意、幻設，故特具豐富而複雜多姿的面貌。但值得注意者，晉世遊仙詩中的仙境或遠遊的空間漸趨山林美景，其仙道境界漸與隱逸或「山水以形媚道」<sup>④</sup>之思合流。此等轉變趨勢，或正顯示詩歌主流由遊仙趨向山水之跡<sup>⑤</sup>，或與神仙思想中地仙、仙隱之說的發展有關<sup>⑥</sup>，然亦可藉此體察出遊仙詩中隱遁避世，以及縱遊以樂生的精神特質更加濃郁了。

仙道而兼隱士形象，誠屬《莊子·刻意》所批評的「就藪澤，處閒曠」，「無為而已矣」，乃「江海之士」、「避世之人」<sup>⑦</sup>，把遊仙詩中本有的遁逃之姿或避世心態加深加濃，也相當程度地抹銷了「憂生之嗟」的沈重意味。同樣地，《莊子·知北遊》中「山林與！皋壤與！使我欣欣然而樂與！」由山林平野的悅豫進而體認到「樂未畢也，哀又繼之」的乍生乍滅的生之悲情<sup>⑧</sup>，轉進至晉人的山水之感，雖亦有無常之悲，然往往以一往不返的「鍾情」睽睽致意。如《晉書·羊祜列傳》記云：

祜樂山水，每風景，必造峴山，置酒言詠，終日不倦。嘗慨然歎息，顧謂從事中郎鄒湛等曰：「自有宇宙，便有此山。由來賢達勝士，登此遠望，如我與卿者多矣！皆湮滅無聞，使人悲傷。如百歲後有知，魂魄猶應登此也。」<sup>⑨</sup>

而王羲之於晉室東渡後，「徧游東中諸郡，窮諸名山，泛滄海」，竟歎曰：「我卒當以樂死。」<sup>⑩</sup>這種對自然美景的眷戀之情，一來是樂以忘憂忘返，其次亦藉山林之遊「使人情開滌」而「覺日月清朗」<sup>⑪</sup>。如是，魏晉遊仙詩中的遠遊空間雖更趨向人間自然美勝之境，其「樂生」的情味亦似轉濃，但實際上卻更加疏離了深重的人間現實。

魏晉遊仙詩的基本精神是超世的、浪漫的、自由的、玄妙的，相對於人所立足的真

④ 語見宗炳，〈畫山水序〉。嚴可均校輯，《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁二五四五～二五四六。

⑤ 詳參林師文月，〈從遊仙詩到山水詩〉。

⑥ 詳參李豐楙，〈郭璞《遊仙詩》變創說之提出及其意義〉，同前揭書，頁一一六～一二七。

⑦ 同註⑥。

⑧ 《莊子集釋》，卷七下，頁三九〇。

⑨ 楊家駱主編，《新校本晉書并附篇六種》（臺北：鼎文書局，民國六十五年），卷三四，頁一〇二〇。

⑩ 同上，〈王羲之列傳〉，卷八〇，頁二一〇一。

⑪ 語見楊勇，《世說新語校箋》（臺北：明倫出版社，民國六十年），〈言語第二〉，頁一〇八。此為王司州遊吳興印渚之歎語。

實境地，遊仙世界是美善而虛幻的存在，只是詩人以文字書寫出來的，另一有別於現實的夢幻世界。

#### 四、魏晉文士所立足的真實世界

從東漢（二五一～二二〇）末年一直到東晉滅亡（四二〇）約兩百多年的時間裏，大多陷於動盪不安的混亂世局中。黃巾之亂、羣雄割據、三國鼎立，至曹丕篡漢、司馬炎篡魏；入晉之世，又有八王之亂、五胡亂華、王敦等羣起作亂。大小戰事綿延不斷之外，饑荒、災疫亦連年不絕。在那樣的亂世裏，生命的脆弱、人生的憂苦，是詩人舉目可見的切膚之感，如曹操〈蒿里行〉、潘岳（二四八～三〇〇）〈關中詩十六章〉之七所述的戰爭實況：

鎧甲生蟻虱，萬姓以死亡。白骨露於野，千里無雞鳴。

哀此黎元，無罪無辜。肝腦塗地，白骨交衢。夫行妻寡，父出子孤。

或如曹丕〈與吳質書〉痛陳英傑之士不免於疾疫之災的人間現實：

昔年疾疫，親故多離其災，徐、陳、應、劉，一時俱逝，痛可言邪！<sup>53</sup>

皆可謂亂世之音。但魏晉時代並未發展出可觀的社會寫實文學思潮，而代之以生命無常的喟嘆。誠如李澤厚先生所云，從漢末「古詩十九首」始，直至晉宋，從中下層直到皇家貴族，性命短促、人生無常的悲涼之音，「在相當一段時間中和空間內瀰漫開來，成為整代的典型基調」<sup>54</sup>。加上政局多變，權力的追逐傾軋愈形凶險猛烈。傳統以「仕進」為唯一出路及自我實現之道的知識分子，每每進退失據，依違於詭詐的政治情勢中，充滿了憂懼與孤獨感。在那個「天下多故，名士少有全者」的時代中，被戮的文士不計其數，知名的如孔融（一五三～二〇八）、禰衡（一七三～一九八）、楊修（一七五～二一九）、丁儀（？～二二〇）、丁廙（？～二二〇）、毋丘儉（？～二二五）、何晏（一九四？～二四九？）、嵇康、張華、陸機、陸雲（二六二～三〇三）、石崇（二四九～三〇〇）、潘岳、劉琨（二七〇～三一七）、郭璞等，皆難倖免。而苟全於亂世者，曹植憤言：「太息將何為，天命與我違」（〈贈白馬王彪詩〉之五），阮籍自述：「終生履薄冰，誰知我心焦」（〈詠懷詩八十二首〉之三十三），張協棄絕人事：「結宇窮岡曲，耦耕幽藪陰」（〈雜詩〉之九），左思（二五〇？～三〇八？）無所用於世：「高志局四海，塊然守空堂」（〈雜詩〉），陶潛則慨嘆「世路廓悠悠，楊朱所以止」（〈飲酒二十首〉之十九）而退守田園。雖得以自保，然或憤激或憂懼或隱遁，畢竟無力扭轉外在現實，而充滿了知識分子的挫敗感與無成之悲。

<sup>53</sup> 《文選》，頁一八九六。

<sup>54</sup> 參見李澤厚，《美的歷程》（臺北：元山書局，翻印本），頁八七～八九。

然則，正是在如此混亂陰晦、不自由的時代中，魏晉文士逐漸從僵化的正統儒教價值體系中解放出來，轉而重視人本身的「風度」，重視文學本身的價值，而不以之附庸於外在的政教意義，崇尚清淨無累、自由逍遙的老莊玄理蔚為精神主流。蓋魏晉文士以其敏銳的心靈面對擺盪不安的人間世，既無法釋懷於深重的生命無常之感，又難以全然擺脫世網的籠限，於是或託言老莊，或寄情山水田園，渴望尋求一暫忘現實憂懼，乃至個人安身立命之所。但無論他們對外在現實世界所採取的因應之道是積極仕進、隱遁出世或適性任情，種種現實的糾葛仍然真實的存在著，使世網中人無所逃於天地之間。即令陶醉於乘雲氣、御飛龍、縹緲的遊仙世界，也只是暫時的解脫或昇華，事實上並不能真正、徹底地祓除人間世的陰影，詩人終須「臨睨舊鄉」。

進一步苛求之，魏晉文士的遊仙夢想本身就是脆弱而不堪一擊的。秦皇（前二二一～前二一〇）、漢武（前一四〇～前八七）位居帝王之尊，功蓋一世，然以其權位、韜略、氣概，窮其可用之力，終究無以預於神仙之道。這兩個「活生生」的例子，正說明了企羨長生自是人之常情，但生老病死乃自然循環之理，貴庶難逃。達人識此理，或能以理化情：

彭祖愛永年，欲留不得住。老少同一死，賢愚無復數。……縱浪大化中，不喜亦不懼。應盡便須盡，無復獨多慮。（陶潛〈形影神詩三章·神釋〉）

若「志意在蓬萊」，則只能長懷此憂，一唱三歎而與時俱逝：

思想崑崙居，見欺於迂怪，志意在蓬萊。志意在蓬萊，周孔聖祖落，會稽以墳丘。會稽以墳丘，陶陶誰能度，君子以弗憂。年之暮奈何，時過時來微。（曹操〈精列〉）

再者，迂怪的神仙之說固然令詩人心嚮往之，但實際上，他們的態度始終是存疑，甚至全盤否定的。曹植在詩中熱烈地營構了快意逍遙、氣勢磅礴的遊仙世界，然在所撰〈辯道論〉一文中，攻擊仙家之談乃「虛妄之辭」、「眩惑之說」，「經年累稔，終無一驗」，不但視之為迷惑人心的異端，且以為「宮殿闕庭，等曜紫微，何顧乎西王母之宮，崑崙之域哉！夫三鳥備役，不如百官之美也；素女姮娥，不若椒房之麗也；雲衣羽裳，不若黼黻之飾也；駕螭載霓，不若乘輿之盛也；瓊藥玉華，不若玉圭之潔也」<sup>65</sup>，儼然為諫道之士。曹丕〈折楊柳行〉一詩，於詠述遊仙之樂後，突然急轉直下，竟成「反遊仙」詩：

彭祖稱七百，悠悠安可原？老聃適西戎，于今竟不還。王喬假虛辭，赤松垂空言。達人識真偽，愚夫好妄傳。追念往古事，憤憤千萬端。百家多迂怪，聖道我所觀。

<sup>65</sup> 語見《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁一一五一～一一五二。

嵇康雖相信「導養得理」，可以使人長壽，但立論具體而微的〈養生論〉一文，先是肯定「神仙雖不目見」，「其有必矣」，然畢竟承認神仙「似特受異氣，稟之自然，非積學所能致也」<sup>66</sup>。而阮籍陷於人生憂懼之境，慨言「獨有延年術，可以慰我心」（〈詠懷詩八十二首〉之十），然「虛無求列仙」，卻可能陷入另一種生命的疑懼：

採藥無旋返，神仙志不符。逼此良可惑，令我欠躊躇。（〈詠懷詩八十二首〉之四十一）

郭璞「善卜筮」，頗懷異能，然出身寒族，才高位卑。不論在世道或仙道的營求上，他始終是一無以「變形」、「飛升」的失意者：

淮海變微禽，吾生獨不化。雖欲騰丹谿，雲螭非我駕。（〈遊仙詩十九首〉之四）

疑仙反仙的論調早在魏晉之前的「古詩十九首」中即已出現：

浩浩陰陽移，年命如朝露。人生忽如寄，壽無金石固。萬歲更相送，聖賢莫能度。服食求神仙，多為藥所誤。不如飲美酒，被服絜與素。（〈古詩十九首〉之十三）

生年不滿百，常懷千歲憂。晝短苦夜長，何不秉燭遊？為樂當及時，何能待來茲？愚者愛惜費，但為後世嗤。仙人王子喬，難可與等期。（〈古詩十九首〉之十五）

這兩首詩皆導向一「及時」行樂的人生態度，而與魏晉詩人之「遊於仙」同具生命短促、人生憂苦的基調，看似掌握有限人生，樂以忘憂，其實充滿了虛無的色彩。

魏晉詩人「虛無求列仙」，本緣於對人生現實世道的虛無感、孤獨感，故抽離現實而飄飄然遊於仙道，然始終將信將疑，甚至全然推翻這個遊仙夢想的存在意義。仙境本在虛無縹緲間，遊仙之「樂」亦是幻中之幻。

虛幻的樂園與世隔絕，或可令人暫忘現實，在美麗新世界中整裝待發。曹植建功立業的雄才大略，在仙界的遨遊中昇華為「萬里不足步，輕舉凌太虛」（〈仙人篇〉）、「意欲奮六翮，排霧凌紫虛」（〈遊仙詩〉）之奮飛壯闊的精神意態。慨言「年命時相逝，慶雲鮮克乘」（〈梁甫吟〉）的陸機，亦變形為「濯髮冒雲冠，浣身被羽衣」（〈東武吟行〉）的飛揚之姿，高步長生闈。因此遊仙的本質雖是虛幻的，卻也是有意義的。

飄飄然之境足令現實昇華、變形，給與詩人自我聘現的空間，也讓讀者窺見詩人內在的另一種改裝過的真實身影，但偶然也會傳來現實的雜音：

王子十五年，遊衍伊洛濱。朱顏茂春華，辯慧懷清真。焉見浮丘公，舉手謝時人。輕蕩易恍惚，飄飄棄其身。飛飛鳴且翔，揮翼且酸辛。（阮籍〈詠懷詩八十三首〉之六十五）

<sup>66</sup> 語見《全上古三代秦漢三國六朝文》，頁一三二四。

逸翮思拂霄，迅足羨遠遊。清源無增瀾，安得運吞舟。珪璋雖特達，明月闇難投。  
 潛穎怨清陽，陵苔哀素秋。悲來惻丹心，零落緣纓流。（郭璞〈遊仙詩十九首〉之五）

這兩首詩當然是詩人別有寓託之作。若僅就「遊仙」的角度審視之，阮詩詠王子晉成仙事，棄俗累而輕舉遠託，看似解消人之大患，但人的生命意義與價值畢竟要在現實歷程中方能透顯，捨真實之域而就輕蕩恍惚之境，是生命價值的全然落空，壽如金石固的仙道境界，其立足境的本質是蹈空的，故揮別血肉真實的人間乃饒富辛酸況味。郭詩則悲側於仙道難以攀躋的普遍事實，秉具仙心、仙骨、仙才等不同凡響的條件，若無援引之機，終只能徒呼負負。「濟世」是傳統知識分子實現自我價值的最終旨歸，陶淵明歸田躬耕，嵇康避地河東、鍛以自給，皆有不得已之情，亦是退一步的抉擇，更何況是追求虛無的列仙之趣呢？魏晉詩人不僅在理智上對神仙之說不全然相信，即使在醉心於遊仙境界的同時，偶爾也會清醒的意識到此等嚮往的虛無與徒然，從而生發對仙界之遊的疏離感與隔絕感。

詩人的遊仙夢想雖不可能成真，但正因這類夢想的本質是虛幻的，更能讓創作者盡情發揮，馳騁文學與想像技能，也重新建構另一個別有天地的自我空間。

## 五、結語：遊仙幻夢的可能意義

魏晉詩人熱烈、認真地詠述了一個必然幻滅的美麗世界，除了具有文學史層面的探索價值外，還透顯出以下意義：

(一)虛幻與真實之間的矛盾。遊仙世界是虛幻不真的，經不起現實理念的檢證，然則相對於魏晉文士所立足的真實世界，卻是一令人嚮往的隱遁的樂園，也表述了另一種層面的真實之聲。若把詩人的奮飛之志比喻為飛鳥翱翔之姿，那麼宛如「天網彌四野」的現實世道，終令詩人無所逃於天地之間。但是在遊仙境界裏，詩人遠行遨遊，不為現實網羅所拘執，而能振翅飛升。因此，寄情於文學天地中的遊仙夢想，可以逃避、超離現實界的局促與沈重的陰影，追尋另一廣闊的、有無盡可能性的自由天地，雖不免於虛幻，卻可滌盪現實，使人的情緒與精神得到紓解、昇華。

(二)長生的嚮往與人不免於一死的事實。正因無法釋懷於「人生無常」的現實，魏晉文士才會如此醉心於「一死生」、「齊彭殤」的老、莊玄悟之理，甚至藉登仙的嚮往，在文學的想像世界中祓除死亡的夢魘。因此，魏晉遊仙詩中所傳達的長生訊息有多普遍熱烈，則詩人對時光流逝的歎息就有多沈重深摯。雖則人終不免於一死的事實穩如泰山，當然不是輕飄飄的仙夢所可撼移，但也因而凸顯出它在詩人心中的分量。在「人生無常」的深重歎息中，映現的是人對生命本身的眷戀、珍惜。魏晉之際，文人竟日清談雅

集、服藥行散、縱情詩酒、沈湎於山水之遊等看似頹靡喪志的流風，或如追求建功立業、慷慨多氣的建安（一九六～二二〇）風骨，皆蘊涵著「人生無常」的哀傷下對有限生命的珍視。

（三）遊仙夢想的必然落空。魏晉詩人嚮往超然物外、遺世獨立的遊仙世界，輕視世事卻不可避免地立足人世。身在塵俗，或崇尚應物無累的老莊玄理，或激矯狂狷之氣，或適性任情，雖成就所謂的「魏晉風度」，實即未嘗不是一種苦悶的象徵，未嘗不深藏著對人生現實的憂懼與惶惑。莊子遊於「無何有之鄉」，本出於亂離之世的精神體悟，又不得已託諸謬悠之言、無端崖之辭，而魏晉文士託言老、莊，復增益其玄虛之氣，於人生更無落實之境，雖有慰心遣情之效，然應世之士進退失據、慘遭刑戮者所在多有。遠遊飛升的樂境與道境，終究要回歸真實的憂生之嗟。

處在紊亂黑暗的時代中，魏晉文士的精神底蘊是苦悶的。但是他們卻在詩歌裏營造了美麗的仙境，暫時陶醉其間，傳頌人可以長生不死，傳頌人可以自由遨遊天地，傳頌人可以羽化成仙。然則想像終歸是想像，遊仙之夢一直是虛無縹緲的蹈空之境，詩人必然還是要面對真實的世界。遊仙詩的大量出現，對那個時代的真實境況而言，其實是退避的、矛盾的，也同時是一種如實的呈現，透顯了斯時斯人的精神世界與價值取向，雖不是整體的生活寫照，但在探索魏晉文士的精神思想時，這組輕飄飄的遊仙夢幻，無疑應占有相當重的分量。

（本文作者現為臺灣大學中國文學研究所博士班研究生）