

“竹林七贤”之“竹林”发微

万晴川 刘 利

【摘要】“竹林七贤”之“竹林”与佛教无关,乃源自中国本土文化。“七贤”之选择在“竹林”聚会,与道教竹崇拜有关。道教认为竹是天机星的精气孕育而成;竹的药用价值得到深度开发,并被道教放大甚而神化为仙药;道士模仿竹的生理机制进行修炼,并以竹为材料制作法物、用具等。汉魏六朝时期,神仙道教盛行,“七贤”喜好老庄,注重养生,追慕神仙,崇尚清谈,他们在竹林中聚会,或为服食竹养生,或为与竹感应,或为模拟神仙聚会仪式。东晋以后,“七贤”被人们神仙化,并成为贵族墓葬壁画中的主要元素。

【关键词】竹林七贤;竹崇拜;道教养生;神仙化

【作者简介】万晴川,原名万润保,男,江西南昌人,扬州大学文学院教授,博士生导师,文学博士;刘利,女,湖北利川人,扬州大学文学院古代文学专业研究生(江苏 扬州 225000)。

【原文出处】《江苏师范大学学报》:哲学社会科学版(徐州),2020.6.1~13

【基金项目】本文系国家社科基金项目“道教图像与中国古代小说关系研究”(项目编号:15BZW106)阶段性成果。

关于晋时“竹林七贤”之“竹林”出处,陈寅恪先生认为来自佛教,他在《陶渊明之思想与清谈之关系》一文中指出:

大概言之,所谓“竹林七贤”者,先有“七贤”,即取《论语》“作者七人”之事数,实与东汉末“三君”“八厨”“八及”等名同为标榜之义。迨西晋之末,僧徒比附内典、外书之“格义”风气盛行,东晋初年乃取天竺“竹林”之名加于“七贤”之上,至东晋中叶以后江左名士孙盛、袁宏、戴逵辈遂著之于书,而河北民间亦以其说附会地方名胜,如《水经注》玖“清水篇”所载东晋末年人郭缘生撰著之《述征记》中嵇康故居有遗竹之类是也。^①

此后,陈先生反复申述此说,明确指出“竹林”“则为假托佛教名词,即 Velu 或 Veluvana 之译语,乃释迦牟尼说法处,历代所译经典皆有记载”^②。所谓王戎与嵇康、阮籍饮于黄公酒垆,共作“竹林之游”,“都是东晋好事者捏造出来的,‘竹林’并无其处”^③。

陈先生的观点后来得到不少学者的响应,如范子烨教授称赞是“凌越千古的卓见”^④,但也有提出质疑者,如蔡振翔教授认为:“这种说法倒是很有启发,

但几乎没有任何根据,而有关竹林的史料却不少,多到简直无法否认它的存在,轻易地把这些史料斥之为‘附会’是不妥当的。”^⑤王晓毅教授通过详检《大正藏》经译名,发现恰恰相反,“不是佛经的‘竹林说法’典故影响了‘竹林七贤’称号的产生,可能是‘竹林七贤’的典故影响了佛经翻译”^⑥。滕福海教授也说“竹林七贤”之得名,与佛教经义以及印度“异型文化”没有直接关系。竹林是实有的,“竹林”应该出自本土古籍^⑦。笔者同意后一种观点,即“竹林”不是来自佛教,而是出自本土文化,并进一步对“竹林七贤”之“竹林”意涵及“七贤”在竹林聚会之原因等问题进行探讨。

一、“竹林”出自中国本土文化

当时“竹林七贤”聚会的山阳实有竹林,《述征记》中的记载是可靠的,现代一些历史、地理学者通过考察,也得出了同样的结论,如竺可桢先生研究发现,距今3000至5000年前,黄河流域的气温相当于现在长江流域的气温,气候湿润,曾是竹子的重要分布区域^⑧。两汉时期,随着竹树的经济价值被大力开发,黄河流域广泛种植竹林,主要集中于关中、六盘

山麓以及河南地区^⑨。河南境内的淇园、洛阳更是当时北方竹子的重要产地,其中淇园自殷商至汉代就是国家竹园^⑩。由此可见,“七贤”在山阳竹林中聚会是可信的。

陈先生“竹林”一词来自佛教的观点虽然不对,但他在《天师道与滨海地域之关系》一文中敏锐地认识到“天师道对于竹之为物,极称赏其功用。琅琊王氏世奉天师道,故世传王子猷之好竹如是之甚。疑不仅高人逸致,或亦与宗教信仰有关。”^⑪即谓“七贤”作竹林之游,不全为闲情逸致,而是与宗教信仰有关。宗教信仰应该就是道教,在当时及后来道教中,普遍存在对竹的崇拜。

最早记载“七贤”竹林之游的可能是东晋初孙盛的《魏氏春秋》:“(嵇)康寓居河内之山阳县,与之游者,未尝见其喜愠之色。与陈留阮籍、河内山涛、河南向秀、籍兄子咸、琅邪王戎、沛人刘伶相与友善,游于竹林,号为‘七贤’。”^⑫此后,袁宏《竹林七贤传》、戴逵《竹林七贤论》等并有述及,《世说新语·任诞》云:“陈留阮籍,谯国嵇康,河内山涛,三人年皆相比,康年少亚之。预此契者:沛国刘伶,陈留阮咸,河内向秀,琅邪王戎。七人常集于竹林之下,肆意酣畅,故世谓‘竹林七贤’。”^⑬其实,“七贤”只是“竹林之游”中的主角人物,除他们外,其他士人如阮德如、吕安兄弟、郭遐周兄弟等人也不时参与其中。在才情、品性和政治倾向方面,“七贤”有所不同,但有共同的爱好,嵇康、阮籍、阮咸三人都精通音律,善于弹琴;阮籍、阮咸、刘伶和山涛则嗜酒如命,七人共同的特点是“越名教而任自然”,美国著名汉学家 Richard B. Mather 指出:“东晋怀旧的流亡者重新努力构建了一个想象中的联合体,使之成为自由与超越精神的象征,这就是‘竹林七贤’。”^⑭这个“自由与超越精神的象征”,后经东晋六朝画家的图绘和接受者的渲染,遂成为一个文化符号。

“越名教而任自然”就是蔑视礼法,行为放诞,崇拜老庄,信仰道教。阮籍任性不羁,然喜怒不形于色,他“博览群籍,尤好老庄。嗜酒能啸,善弹琴^⑮。

阮籍在诗中表现了神仙不可企及的怅惘,如《咏怀诗》中云:“昔有神仙士,乃处射山阿。……可闻不可见,慷慨叹咨嗟。”^⑯在阮籍的诗中,竹是道教仙境中具有鲜明特色的自然景观,如《咏怀诗》:“修竹隐山阴,射干临增城”;“琅玕生高山,芝英耀玉堂。”^⑰嵇康与阮籍的性格很相似,但也有很大的不同,其兄嵇喜在《嵇康传》中说他:“学不师授,博洽多闻,长而好老、庄之业,恬静无欲。性好服食,尝采御上药。善属文论,弹琴咏诗,自足于怀抱之中。以为神仙者,禀之自然,非积学所致。至于导养得理,以尽性命,若安期、彭祖之伦,可以善求而得也;著养生篇。知自厚者所以丧其所生,其求益者必失其性,超然独达,遂放世事。”^⑱可见嵇康追求一种恬静寡欲、超脱自然的生活。他在《与山巨源绝交书》中称老庄“吾之师也”,“吾倾学养生之术,方外荣华,去滋味,游心于寂寞,以无为为贵。”^⑲他虽认为神仙天生异禀不可学,但在很多诗中描写了与仙同游的愿望,如《赠兄秀才入军十八首》之十六:“乘风高逝,远登灵丘。结好松乔,携手俱游。”^⑳《游仙诗》:“王乔弃我去,乘云驾六龙。飘遥戏玄圃,黄老路相逢。授我自然道,旷若发童蒙。采药钟山隅,服食改姿容。蝉蜕弃秽累,结友家板桐。临觞奏九韶,雅歌何邕邕。”^㉑《重作六言诗十首》其六:“思与王乔,乘游八极。”其七:“受道王母,遂升紫庭。逍遥天衢,千载长生。”^㉒可见嵇康梦想羽化登仙,与赤松子、王子乔等神仙携手同游,在仙界昆仑得到西王母传道。向秀同样“雅好老庄之学”,他针对嵇康的《养生论》撰《难养生论》,“与康论养生,辞难往复,盖欲发康高致也”^㉓。就是说,他并不是否定嵇康的观点,而是对他的观点做进一步的完善和发挥。刘伶则形貌丑陋,嗜酒放荡,“不交游,与阮籍、嵇康相遇,欣然神解,携手入林”^㉔。阮咸“妙解音律,善弹琵琶”,“纵情越理”^㉕。王戎“濬冲清赏”^㉖。嵇康等人喜欢音乐,也与养生有关。嵇康在《琴赋》序文中说自己少好音声,长而不倦,以为“可以导养神气,宣和情志,处穷独而不闷者,莫近于音声也”^㉗。他在《养生论》的结尾,强调善于养生的人

应是“清虚静态，少私寡欲”，“又守之以一，养之以和，和理日济，同乎大顺。然后蒸以灵芝，润以醴泉，晞以朝阳，绥以五弦，无为自得，体妙心玄”^③。弹琴可以修身养性，是汉代以来士人的共见，著名琴家蔡邕就指出，伏羲发明琴的初衷即为“修身理性”：“昔伏羲氏作琴，所以御邪僻，防心淫，以修身理性，反其天真也”^④。“竹林之游”的其他参与者也大致与“七贤”志趣相投，如阮德如陈留郡人，官至河内太守，精研本草，著有《摄生论》二卷。吕安恃才傲物，蔑视礼法。郭遐周兄弟则都是隐士。

由此可见，“七贤”都性格疏狂，喜读老庄，精通音律，注重养生，信仰道教，他们之所以爱在竹林中聚会，与当时道教的“竹”信仰密切相关。在道教的影响下，魏晋六朝士人爱竹成癖，《晋书·谢安传》记谢安每携子侄游集于“楼馆竹林”^⑤，王子猷称“何可一日无此君(竹)!”^⑥据晋邓德明《南康记》载，翟矫因酷好种竹，竟拒绝赴任。而道士对竹尤为钟情，他们认为竹与桃有驱邪功能，因而竹、桃成为仙界标志性的植物，如《桃花源记》中之桃花，王子年《拾遗记》云：“蓬莱有浮筠之竿，叶青茎紫，子大如珠，有青鸾集其上，下有沙砾，细如粉，柔风至，叶条翻起，拂细沙如云雾，仙者来观而戏焉。风吹竹叶，声如钟磬之音。”^⑦刘宋时期，戴凯之撰成我国第一部竹类植物专著《竹谱》，苟萃华指出：“戴凯之以‘之’为名，与其宗教信仰有关”；“戴凯之之所以爱竹叶受天师道徒之影响。”^⑧道书《桓真人升仙记》载陶弘景“酷爱山水，栽种松筠。”^⑨后来宋吴淑《江淮异人录》、元休思斋道人李衍《竹谱详录》等书中，都有仙道人物爱竹、种竹、住竹庵的记载。

二、“竹”与修道

竹子用途广泛，是人民生活中的重要经济作物，可用作弓矢、简牍、乐器、兵符以及日常生活器具等，在鞭炮未发明之前，古人还以燃烧竹子发出的爆裂声来驱逐邪祟，又用两块瓢形的竹占卜吉凶，称为“磕竹”或“笃筮”。竹有义竹、玉干、龙种等各种美称，这些或许都是竹被道教化的重要原因。当然，竹

被神化最根本的原因还是其自身的药用价值，在古代医家看来，竹木和桃树可谓全身是宝，竹叶、竹皮、竹茹、竹沥、竹根、竹笋、竹实等，皆可入药，并有神奇的疗效^⑩，当然，在竹被道教神化后，其药用价值又随之更被放大。在东晋葛洪的《葛仙翁肘后备急方》、南朝陶弘景的《神农本草经集注》，以及孙思邈《千金翼方》、李时珍的《本草纲目》等著名医典中，都有大量以竹为药料的医方，如葛洪《肘后备急方》卷二载：治霍乱：“浓煮竹叶汤五六升，令灼已转筋处”；治伤寒：“竹沥少饮许”；“疸中杂治”：“切竹煮饮之”，还可与竹叶与小麦等一起煮饮^⑪。孙思邈在《千金翼方》卷三“草木部”，对竹子的药性及其功能作了一简要小结：

(筴)竹叶：味苦平，大寒，无毒。主咳逆上气，溢筋急恶疮，杀小虫，除烦热风痉，喉痹呕吐，根作汤，益气止渴，补虚，下气消毒。汁主风(痉)；实通神明，轻身益气。

淡竹叶：味辛平，大寒。主胸中痰热，咳逆上气。沥大寒，疗暴中风风痹，胸中大热，止烦闷。皮茹微寒，主呕(哕)温气寒热，吐血崩中，溢筋。

竹笋：味甘无毒，主消渴，利水道，益气，可久食。^⑫

总之，竹被广泛运用于古代医学治疗中，举凡疮痍、儿科诸症、妇女产后疾病、饮醉头痛、“时气病”“齿出血不止”“妇人汗血吐血尿血下血”“欬逆下血不息”“噎声不出”、风痹四肢不收、“消渴淋闭尿血水肿”等种种疾病，都可用竹药治愈。小说等文献中也有这类记载，如《神异经》写南方有涕竹，“其笋甚美，食之可以止疮疔。”^⑬汉末以降瘟疫流行，道教主要就是以驱邪除疾作为创教手段，故竹不但成为道士治病的药料，也是他们修行的服食品。道经《太平经钞·甲部》载：“灵书紫文，口口传诀在经者二十有四”，其中“二十二者即为竹笋”，“备此二十四，变化无穷，超凌三界之外，游浪六合之中，灾害不能伤，魔邪不敢难，皆自降伏，位极道宗，恩流一切”^⑭。可知道教很早就把“食竹筍”纳入了其养生体系，并神化为仙品。如

《世说新语·栖逸》记阮籍与苏门仙人交往时,刘孝标引《魏氏春秋》注曰:“(阮籍)尝游苏门山,有隐者,莫知姓名,有竹实数斛,杵臼而已。籍闻而从之。谈太古无为之道,论五帝、三王之义,苏门先生翛然曾不眄之。籍乃嘒然长啸,韵响寥亮。苏门先生乃逌尔而笑。籍既降,先生喟然高啸,有如凤音。”^④“臼杵”据说是月中玉兔捣仙药的工具,苏门仙人孙登并把竹实作为服食的仙药。后来道教又认为竹聚集了太阳之精华,《云笈七签》卷之二十三《食竹笋》曰:“服日月之华者,欲得常食竹筍。竹筍者,日华之胎也。”^⑤道士还认为竹叶可以益精通神,有助于修真,因而将竹叶制成饮品,如《上清太极隐注玉经宝诀》载:“真人曰:浓煮竹叶作饮,以读经而存思,益精通神,和气流行”^⑥。

其次,道士模仿竹的生理机制及其被赋予的品格进行修炼。老子的《道德经》中就以“橐籥”比拟宇宙结构:“天地之间,其犹橐籥乎?虚而不屈,动而愈出”。王弼注曰:“橐,排也。籥,乐器也。橐籥之中空洞,无情无为,故虚而不得穷屈,动而不可竭尽也。天地之中,荡然任自然,故不可得而穷,犹若橐籥也。”^⑦就是说,天地之间中虚圆通,气贯其中,因而宇宙才能保持生生不息。而“竹”正是一种中虚圆通的生物,与天地异质同构。东晋江逌《竹赋》曰:“有嘉生之美竹,挺纯姿于自然,含虚中以象道,体圆质以仪天”^⑧。竹被用来制作乐器也是根据这个原理,《晋书·律历上》云:黄帝使伶伦取昆仑之阴的竹子,制作十二律,“则律之始造,以竹为管,取其自然圆虚也”^⑨。

在道教中,正是基于竹“合于道”的结构特征,从而使竹成为“通天地之气”的植物,并因而赋予竹极为突出的养生和生命象征功能。“道者,导也”,汉代流行人禀气而生说,认为人有气则生,无气则死,清代方东树指出:“观于人身及万物动植,皆全是气所鼓荡。气才绝,即腐败臭恶不可近。”^⑩因此,道教认为,天地之间犹如竹管,中间虚通,气来则通,因而生命的运转机制就是“通气”,天、人、竹同构,只有保持

内部的“空虚”或“空灵”,才能使其气流贯,生命得以正常运行。南宋张伯端在《悟真篇》中曰:“敲竹唤龟吞玉芝,鼓琴招风饮刀圭。”董德宁等注云:第一句“言敲叩其虚心,使之感通以采铅,如吞啖长生之灵芝,故谓之‘敲竹唤龟吞玉芝’也。”第二句“言鼓动其和气,使之运行以取汞,如饮服延年之药物,故谓之‘鼓琴招风饮刀圭’也。”^⑪张伯端以“敲竹”来比喻内丹的修炼方法息气。又如《青城山后岩栖谷子灵泉井歌》曰:“谷子有一妙竹竿,觅得之时骨永坚,心中节节皆通透,取水之时力又全,不使桶,非用瓶,只向竿头取把行,自使往来无损折,终朝取水不曾歇。此竹竿,堪爱惜,抽出水味甜如蜜,若人有病吃便安,能除饥渴难可匹。千经万论露真诀,若是水竿须口说,不因师指实难寻,时人若把即便折。一竿竹,一泉水,济度修学人不死”^⑫。在道教修炼中,“竹子”已成为阐释“道”或“通气”生命运行机制的理想喻体。因而古代道士在医疗活动中,常以“律管”即竹管“导气”。《汉武帝外传》曰:“(封君达)闻有病死者,识与不识,便以要(腰)间竹管中药与服,或下针,应手皆愈。”^⑬《葛仙翁肘后备急方》载救卒中恶死方:“取雄鸭就死人口上,断其头,以热血沥口中,并以竹筒吹其下部,极则易人气通下,即活”;“若小腹满不得小便方:细末雌黄蜜和丸,取如枣核大,内溺孔中,令半寸,亦以竹管注阴,令痛朔之通。”^⑭古代道士对“律管”的制作要求非常严格,唐司马承祯《修真真义杂论》中说,必须“皆取山阳之竹孔圆者,其节生枝不堪用”^⑮。可见山阳竹在道教中的地位。《黄帝内经素问补注释文》卷三又载“以竹管吹其两耳”法。唐王冰注:“言使气入耳中,内助五络,令气复通也。当内管入耳,以手密压之,勿令气泄,而极吹之,气蹇然后络脉通也。”宋林亿新校正云:“按陶隐居云:吹其左耳极三度,复吹其右耳三度也。鬢其左角之发方一寸矫治,饮以美酒一杯。不能饮者,灌之,立已”^⑯。元代道教医书《仙传外科秘方》还记载,有自缢而死者,急用竹管吹其两耳,可使其死而复生。

道教又认为,竹感北斗精气而生,因而被称为“天竹”。《真诰》云:

我家《九合内志文》曰:“竹者,为北机上精,受气于玄轩之宿也。”所以圆虚内鲜,重阴含素。亦皆植根敷实,结繁众多矣。公试可种竹于内北宇之外,使美者游其下焉。尔乃天感机神,大致继嗣,孕既保全,诞亦寿考。微著之兴,常守利贞。此玄人之秘规,行之者甚验。

紫微夫人诗云:“灵草荫玄方,仰感旋曜精。洗洗繁茂萌,重德必克昌。”^③

“北机”指北斗七星中的第三星天机(又作“玗”)星,又称“天竹星”。《周氏冥通记》陶宏景注云:“按竹是星精,多会神用。”^④按《晋书》卷三二《孝武文李太后传》,简文帝为相王时问道士许迈生嗣之道,此即许迈的回答。竹四季常青,根实籽繁,生殖力旺盛,生命力强劲,早在《诗经·小雅·斯干》篇中,就以“如竹苞矣”比喻家族兴旺,六朝人更以竹为“灵草”,认为是北斗天机星的精气孕成,故古人种竹于北窗之下以象天,妇人游于竹下,能感孕生子,且母子康寿。道经《北斗九皇隐讳经》中说:天机星为“真人星,天之司空,主神仙。上总九天高真,中监五岳灵仙,下领学道之人。真仙之官,莫不隶焉”^⑤。因而竹就自然衍生出驱邪功能,《神异经》之《西荒经》中就记载烧竹以驱赶“山臊”:西方深山中有山臊,“其音自叫。人尝以竹著火中爇燔,而山臊皆惊惮”^⑥。葛洪《西京杂记》记八月四日,宫女“出雕房北户,竹下围棋,胜者终年有福,负者终年疾病,取丝缕,就北辰星求长命乃免”^⑦。《南史·齐南海王子罕传》又记南海王子罕母尝寝疾,子罕“以竹为灯纒照夜,此纒宿昔枝叶茂,母病亦愈,咸以为孝感所致”^⑧。因为竹是北斗星精,以竹为灯,就是向北斗祈寿,《搜神记》中谓“南斗注生,北斗注死。凡人受胎皆从南斗,祈福皆向北斗”^⑨。

竹为北斗星精,其形状似龙,风过竹林及吹奏笛子的声音又像“龙吟”,故称“龙竹”,竹笋称“龙孙”。马融《长笛赋》云:“数竿苍翠似龙形”,“龙鸣水中不

见己,截竹吹之声相似”^⑩。后来竹笛之音色,也唤作“龙吟”。在道教故事中,有许多竹杖化龙,骑竹飞升的描写。如《汉书方术列传·费长房传》李贤注引《汉武帝内传》云:费长房离开仙境回家时,壶公以一竹杖骑之,费长房骑之顷刻到家,“即以杖投陂,顾视则龙也”^⑪。《神仙传·苏仙公》写苏仙公持一竹杖,“土人谓曰苏生竹杖,固是龙也”^⑫。《异苑》载晋太元中,汝南有人上山砍竹,“见一竹中蛇形已成,上枝叶如故。又吴郡桐庐常伐余遗竹,见一竹竿雉头颈尽就,身犹未变,此亦竹为蛇,蛇为雉也”^⑬。蛇即龙象。在江总、梁元帝等人的诗中,皆称竹为龙,唐代韩愈还多次向竹林神祈雨,著有《祭竹林神文》,可见古人谓竹神与龙都有行雨的能力。竹又是“天下至清之物”^⑭,制作箝帚,可扫除污秽和不祥,《神仙传·苏仙公》中写苏仙公仙去,神魄常来号哭,“先生哭处,有桂竹两枝,无风自扫,其地恒净”^⑮。东汉应劭《风俗通义》卷六记载:“箝者,涤也,所以荡涤邪秽,纳之于雅正也。长二尺四寸,七孔,其后又有羌箝。”^⑯即谓“箝”字是荡涤邪秽之意。宋元时期的八仙之一徐神翁,因其手中常执有一竹帚,道经《度人经》中又有“神公受命,普扫不祥”之语,所以世人尊为“神翁”。

职是之故,道教修行时对竹进行全方位模仿。《炼虚歌》曰:“处事以直,处世以顺,处心以柔,处身以静,竹之节操也;动则忘情,静则忘念,应机忘我,应变忘物,竹之中虚也;立决定志,存不疑心,内外圆通,始终不易,竹之岁寒也;广参至士,遍访明师,接待云水,混同三教,竹之丛林也”^⑰。道教成仙登遐的方式之一有“竹解”,即死后留有空衣如蝉蜕,棺中唯留一青竹杖。如《神仙传·成仙公》写成仙公成地仙,后忽病死。这时,成仙公的友人从临武来,在武昌岗上遇见他向西而行,并让友人转告他家人,替他收刀和履。友人至其家,告知所见之事。家人发棺视之,“不复见尸,唯一青竹杖,长七尺许。方知先生托形仙去”^⑱。《汉武故事》写方士李少翁被武帝诛杀月余,“使者籍货关东还,逢之于漕亭。还言见之。上乃

疑。发其棺,无所见,唯有竹筒一枚”^⑥。可见竹能替人受祸,后来竹又被广泛运用于丧葬仪式中。另外,《抱朴子内篇·杂应》讲到的道家“隐沦之道”即隐身法,其中就有“入竹田之中”。

三、竹与道教法物

道教的许多法物皆以竹子为材料,如竹杖就是道教的神杖,五斗米道的九节杖就是以“九节向阳竹”而制成。《三国志·张鲁传》注引鱼豢《典略》云:“太平道者,师持九节杖为符祝,教病人叩头思过,因以符水饮之。”^⑦王嘉《拾遗记·周灵王》中写有五位神仙“手握青筠之杖,与聃共谈天地之数。”^⑧晋葛洪《神仙传·王遥》写神仙王遥有竹筐,一夜大雨晦暝,王遥令弟子钱某以九节杖担此筐,冒雨而行,“遥及弟子衣皆不湿”^⑨。因而在后来的诗文中,“九节杖”一直成为神仙的标志性物件之一。

道士用竹叶与桃枝、柏叶、兰香一起煮水,以之沐浴净身,谓可驱邪去秽。在道经《太上九化十变易新经》《洞神经》《灵宝玉鉴》等中都有类似记载。在早期道教中,道士常将符书写在竹膜之上,仪式完成后,用水吞服。道教认为,“竹膜虚洞,上通八素玄晖之气,日月二景光所流唳,故飞精明于竹膜之上也”,所以吞服竹膜符水,可使“胃管通明”“六腑五藏通明”“通血脉”,等等^⑩。竹膜可用于道教解结释冤仪式,如道书《洞真太一帝君太丹隐书洞真玄经》载,“欲施行解结时,先吞此符三枚。向本命处以真朱书青竹中白膜也。白膜生于坚节之内,遂虚中而受灵者也,故书竹膜为解结之符文”^⑪。因竹膜生于竹管内壁,因而可用来疏通血脉,解除人身体内部的疾病症结。又可用于解除疾病症候之结,疏通经脉阴阳,如《灵宝无量度人上品妙经符图》中有一道“黑帝通血之符”,是将经文书写在竹膜上,人吞服之后,即可以“护育得道之人,使血脉通利,荣盛一身,无有窒碍”^⑫。古代医书中也有大量关于竹膜医方的记载,认为可用来帮助人们解除疾病、通灵利生,甚而长生成仙。

另外,竹还常被道士用以制作各种炼丹和医用

工具,如以竹筒盛丹砂,《黄帝九鼎神丹经诀》载“以清酒和丹砂,纳竹筒蒸之,日数亦如暴渍丹法,白蜜丸之……或以新瓦瓶盛,或竹筒盛之”^⑬。“竹筒”还可作为一种医用器具,用于排出病人的疮毒脓血,如道教医书《仙传外秘秘方》卷八载,发背痂疽疔疮肿毒,用竹筒拔出膜血恶水,毒尽消之,即敷生肌药,内满后,用膏药即愈^⑭。竹刀则用来采取和切割药材,中医及道教认为,有些药物不能用铁制刀具切割,否则会破坏药效,必须用竹制刀具,如《图经衍义本草》卷十八载,“何首乌新采者,去皮后,用铜、竹刀薄切片,上甑如炊饭,蒸下用瓷石锅,忌铁”^⑮。《太上灵宝芝草品》用竹刀采南方芝,“阴干百日,食之如钱,得三万岁仙矣”^⑯;用竹刀采天目芝,“阴干百日,食之,五万年仙矣”;用竹刀采天心芝,“阴干百日,食如一爪甲,成三千年仙矣”^⑰;用竹刀采夏精芝,“阴干百日,食之四万年仙矣”^⑱。如《神异经》写到南方大荒之中有椶梨树,此树三千年开花,九千年结果。果实长九尺,以竹刀剖之,如凝蜜^⑲。除了用于采集草药外,竹刀还可用来切割、劈破、刮削某种药物材料等,如《图经衍义本草》卷八引《肘后方》云:“治妇人一切血病,产妇一切伤损。益母草不限多少,竹刀切洗净,银器内炼成膏,瓷器内封之,并以酒服之”^⑳。医生还用竹夹子夹取药物,以竹弓弹出脓血,以竹盒子装药,等等。此外,据道书《天皇至道太清玉册》卷六载,古代道士以竹制器物簸扬米麦,以箕洒米,以竹制甑、笊箕蒸炊药物,“道门山居之所不可缺。”^㉑

综上所述,竹在道教修行、医疗等众多方面有着广泛而重要的用途,而“七贤”喜好老庄,宣扬玄学,注重养生,所以他们选择在竹林中聚会,其目的可能是为服食竹以养生,或与竹感应以成仙,总之,就是道教修真。因而“竹林”并非一个可以任意取代的场所,它是一种文化符号,被赋予了某种特定的宗教意义。因而,“竹林”体现的是实实在在的中国文化。

四、“竹林七贤”的仙化

在后人的传播接受中,“竹林七贤”具有二种面

相,一是高蹈隐士,二是道教偶像。据唐张彦远《历代名画记》中记载,东晋不少画家以“七贤”为题材,作有“七贤”图、竹林像,有的是竹林“七贤”集体画像,有的则是个人独幅画像,这些画像主要还是突出他们作为名士或隐士的品格。但在民间传说和有些绘画作品中,“竹林七贤”的身份已在不知不觉中发生了转变,由名士而隐士,由隐士而神仙。如葛洪《神仙传·王烈》记嵇康与神仙王烈交游:“数数就学,共入山游戏采药。后烈独之太行山中,忽闻山东崩地,殷殷如雷声。烈不知何等,往视之,乃见山破石裂数百丈,两畔皆是青石,石中有一穴口,径阔尺许,中有青泥流出,如髓。烈取泥试丸之,须臾成石,如投热蜡之状,随手坚凝。气如粳米饭,嚼之亦然。烈合数丸,如桃大,用携少许归。乃与叔夜曰:‘吾得异物。’叔夜甚喜,取而视之,已成青石,击之琤琤如铜声。叔夜即与烈往视之,断山已复如故。烈入河东抱犊山中,见一石室,室中有石架,架上有素书两卷,烈取读,莫识其文字,不敢取去,却著架上,暗学得十字形体,以示康,康尽识其字,烈喜,乃与康共往读之。至其道径,了了分明,比及,又失其石室所在。烈私语弟子曰:‘叔夜未合得道故也。’”^⑧《神仙传》中另一篇《孙登》记嵇康往见神仙孙登:“登不与语,叔夜乃扣难之,而登弹琴自若。久之,叔夜退,登曰:‘少年才优而识寡,劣于保身,其能免乎?’俄而叔夜竟陷大辟。”^⑨可见在葛洪看来,嵇康没有仙缘,不能成仙,但至顾恺之,嵇康之死就被解释为“尸解”,他在《嵇康赞》中通过葛洪的老师南海太守鲍靓说,“叔夜迹示终,而实尸解”^⑩。《世说新语·栖逸》记阮籍与苏门仙人孙登也有交往:“阮步兵啸闻数百步。苏门山中,忽有真人,樵伐者咸共传说。阮籍往观,见其人拥膝岩侧,籍登岭就之,箕踞相对。籍商略终古,上陈黄、农玄寂之道,下考三代盛德之美,以问之,屹然不应。复叙有为之教、栖神导气之术以观之,彼犹如前,凝瞩不转。籍因对之长啸。良久,乃笑曰:‘可更作。’籍复啸。意尽,退还半岭许,闻上晒然有声,如数部鼓吹,林谷传响,顾看,乃向人啸也。”^⑪阮籍与

孙登交流道教修炼之道,分手时以神仙标志性的长啸告别。作者暗示阮籍接受了道教的保身之道,故得以全终。

在江苏南京和丹阳地区、山东济南和临朐地区,先后发现6座六朝时期的“竹林七贤”和荣启期墓葬壁画,墓葬的规格很高,李若晴据此推测,“刘宋、萧齐两朝可能存在一项以‘七贤’砖画装饰帝陵墓室的葬制”^⑫。据《南史·齐废帝东昏侯纪》记载,齐帝大起诸殿,又别为潘妃起神仙、永寿、玉寿三殿,“皆匝饰以金璧。其玉寿中作飞仙帐,四面绣绮,窗间尽画神仙。又作‘七贤’,皆以美女侍侧。凿金银为书字,灵兽、神禽、风云、华炬,为之玩饰”^⑬。可见“七贤”与飞仙画像,作为帝王贵戚的陪葬品。有人将“皆以美女侍侧”解释为“七贤”的艳情化,其实这里的侍女就是天上的玉女,纬书《礼含文嘉》解释道:“禹卑宫室,尽力沟洫,百谷用成,玉女敬降养。”宋均注:“玉女,有人如玉色也,天降精生玉女,使能养人。美女玉色,养以延寿也。”^⑭在魏晋道教上清派存思神中,就有玉女。如《朝出户存玉女第十二》云:“玉女者,是自然妙气应感成形。形质明净,清皎如玉,隐而有润,显又无邪。学者存真,阶渐升进,进退在形,出入在道。道气玄妙,纤毫必应,应引以次,从卑至尊。故白日则玉女守宫;夕夜则少女通事,济度危难,登道场也。”^⑮道教认为,凡得道者会受到玉女来侍的奖励,如《太平经》云,得道后“其恶者悉除去,善者悉前助化,青衣玉女持奇方来赐人,是其明效也”^⑯。这在《抱朴子》《神仙传》等道书中多有载述,表明“七贤”已是品级较高的神仙,体现出帝王贵戚的墓葬规格。

对于墓葬中“七贤”的性质,学术界大致可以分为两种意见,一种意见认为是名士,另一种意见认为是神仙或者具有神仙性质,其实这两种性质的墓葬都有。1960年南京西善桥宫山发掘一座大型南朝砖室墓,墓室两壁拼砌有“竹林七贤和荣启期”,南京西善桥南朝墓葬中,有“竹林七贤”和荣启期壁画,墓砖是卷草花纹装饰,壁画中有10株树木,但都不是竹

树。“竹林七贤”和荣启期的神态刻画细腻传神,人物的特点与史书中的描述非常契合^⑨。荣启期是春秋时期的一位隐士,事见《列子》《孔子家语》《淮南子》《说苑杂言》等书,魏晋以来,文士对荣启期极为推崇,嵇康《琴赋》中就有“于是遁世之士,荣期绮季之畴”之语^⑩。两晋时人取名,多取义于荣启期,如裴启、范启皆字荣期。另外,南京狮子冲M1出土了一壁“竹林七贤”砖画,但没有竹子。这类画很使学界困惑,许多学者都从不同的视角做出了自己的解释。宋伯胤教授的观点比较有代表性,他认为“竹林七贤”而无竹林,我看是无关宏旨的”^⑪。因为这些作品是为了凸显“竹林七贤”作为山中隐士的形象,与正史的记载是一致的。

崔芬墓和八里洼北齐墓中的“七贤”像都绘制在屏风中,与周围的神兽、树木、四神、日月星辰等画像混杂。崔芬墓甬道及墓室均绘有壁画,石门绘有披铠按蹲的门吏。墓室顶部绘有天象,四壁壁画分为上下两层,上层绘有四神和神人、人形神兽,并衬以山峦树木,在青龙和白虎图像前还分别绘有日、月;下层后壁绘有八曲的屏风,屏风上各绘有坐于树下席上的男子形象,均宽衣袒胸,神态悠闲,有侍女侧侍。两壁亦绘人物,在西壁龛额处绘有墓主夫妇在奴婢的簇拥下出行的情形^⑫。墓主崔芬为清河崔氏之后,记载清河崔氏笃信天师道,崔浩与高道寇谦之过从甚密,在他的墓葬中出现“竹林七贤”和荣启期,与骑青龙和白虎的神仙同侪,自在情理之中。金家村墓葬壁画,阮籍面前有株灵芝仙草。江苏丹阳胡桥、建山两座南朝墓葬中的“竹林七贤和荣启期”壁画,除“七贤”和荣启期外,还有日月、狮子、羽人戏龙(虎)、车马出行、骑马乐队等多幅画面。据林树中回忆,“在此墓墓地调查时,见墓地上尚有碎砖甚多,偶然拣到一块,一面是六角形的龟背花纹,另一面阴刻文字‘玄武’二字”,并由此推断该墓葬中应有“玄武”和“朱雀”,与“大龙”“大虎”构成“四神”壁画^⑬。由此可见,这些绘画作品都是将“七贤”作为得道神仙来进行刻画的。

五、结语

可以这么说,“七贤”都有用世之心,都曾出仕为官,他们之所以不时遁世,只是因为政治气候险恶而采取的避祸行为。汉魏六朝时期,神仙道教盛行,“七贤”喜好老庄,注重养生,追慕神仙,崇尚清谈,是当时社会风气使然,也是当时名士的标配,非“七贤”所独有。而竹的药用价值在当时已被深度发掘,并成为道教的神物。因而,“七贤”选择在竹林中聚会,是经过精心组织和策划的,有其特别用意,或为服食竹养生,或为与竹产生巫术感应,或为模拟神仙聚会仪式。东晋以后,“七贤”被人们神仙化,并成为贵族墓葬壁画中的主要元素。总之,“竹林”取自中国固有之文化,“竹林之游”史上实有,“七贤”选择在“竹林”中聚会,是道教竹崇拜的产物。

注释:

①陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社,1980年版,第181页。

②陈寅恪:《〈三国志·曹冲华佗传〉与佛教故事》,陈寅恪:《寒柳堂集》,上海古籍出版社,1980年版,第161页。

③陈寅恪著、万绳楠整理:《陈寅恪魏晋南北朝史讲演录》,黄山书社,1987年版,第49页。

④范子烨:《论异型文化之合成品:“竹林七贤”的意蕴与背景》,《学习与探索》,1997年第2期。

⑤蔡振:《翔竹林名士交游考》,《求索》,1993年第1期。

⑥王晓毅:《“竹林七贤”考》,《历史研究》,2001年第10期。

⑦滕福海:《“竹林七贤”称名依托佛书说质疑》,《温州师范学院学报》,2002年第2期。

⑧竺可桢:《中国近五千年来气候变迁的初步研究》,《考古学报》,1972年第1期。

⑨陈业新:《两汉时期气候状况的历史学再考察》,《历史研究》,2002年第4期。

⑩文焕然:《中国历史时期植物与动物变迁研究》,重庆出版社,1995年版,第91页。

⑪陈寅恪:《金明馆丛稿初编》,上海古籍出版社,1980年版,第9页。

⑫陈寿:《三国志》卷二十一《嵇康传》附裴注,中华书局,1962年版,第606页。

⑬刘义庆著,刘孝标注:《世说新语详解》,上海古籍出版社,2013年版,第478页。

⑭Richard B. Mather. A New Account of Tales of the World, P371, University of Minnesota Press, 1976.

⑮房玄龄等撰:《晋书》,中华书局,1974年版,1369页。

⑯逯钦立辑校:《先秦汉魏南北朝诗》,中华书局,1983年版,第630页。

⑰逯钦立辑校:《先秦汉魏南北朝诗》,中华书局,1983年版,第505页。

⑱陈寿:《三国志》卷二十一《嵇康传》附裴注,第605页。

⑲殷翔、郭全芝注:《嵇康集注》,黄山书社,1986年版,第117、125页。

⑳殷翔、郭全芝注:《嵇康集注》,黄山书社,1986年版,第117、125页。

㉑殷翔、郭全芝注:《嵇康集注》,黄山书社,1986年版,第14页。

㉒殷翔、郭全芝注:《嵇康集注》,黄山书社,1986年版,第47—48页。

㉓房玄龄等撰:《晋书》,中华书局,1974年版,第1374页。

㉔房玄龄等撰:《晋书》,中华书局,1974年版,第1376页。

㉕房玄龄等撰:《晋书》,中华书局,1974年版,第1362页。

㉖房玄龄等撰:《晋书》,中华书局,1974年版,第1231页。

㉗殷翔、郭全芝注:《嵇康集注》,黄山书社,1986年版,第92页。

㉘殷翔、郭全芝注:《嵇康集注》,黄山书社,1986年版,第153页。

㉙蔡邕撰:《琴操》,中华书局,1985年版,第1页。

㉚房玄龄等撰:《晋书》,中华书局,1974年版,第2075页。

㉛刘义庆著,刘孝标注:《世说新语详解》,上海古籍出版社,2013年版,第496页。

㉜王嘉著,齐治平校:《拾遗记》,中华书局,1981年版,第224页。

㉝荀萃华:《戴凯之〈竹谱〉探析》,《自然科学史研究》,1991年第4期。

㉞《道藏》第5册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年版,第520页。

㉟参见杨蓉:《竹之道——道教竹医药与养生研究》,文中言之甚详,广西民族大学硕士论文,2012年。

㊱《道藏》第33册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版

社,1988年版,第17—23页。

㊲孙思邈著,李景荣等校释:《千金翼方校释》,人民卫生出版社,1982年版,第55页。

㊳《神异经》,《笔记小说大观》第十三编,台北新兴书局有限公司,1983年版,第31页。

㊴罗炽:《太平经注释》卷1,西南师范大学出版社,1996年版,第10页。

㊵刘义庆著,刘孝标注:《世说新语详解》,上海古籍出版社,2013年版,第433页。

㊶张君房:《云笈七签》,齐鲁书社,1988年版,第143页。

㊷《道藏》第6册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年版,第643页。

㊸王弼著,楼宇烈校释:《老子道德经校释》第五章,中华书局,2008年版,第14页。

㊹严可均:《全晋文》,商务印书馆,1999年版,第1130页。

㊺房玄龄等撰:《晋书》,中华书局,1974年版,第264页。

㊻方东树:《昭昧詹言》卷一,人民文学出版社,1961年版,第25页。

㊼张伯瑞著,董德宁、刘一明、朱元育注:《悟真篇三家注》,华夏出版社,1989年版,第46页。

㊽《道藏》第24册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年版,第182页。

㊾范晔:《后汉书》,中华书局,1965年版,第2750页。

㊿《道藏》第33册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年版,第6页。

①《道藏》第4册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年版,第959页。

②《道藏》第21册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年版,第236页。

③吉川忠夫、麦谷邦夫编:《真诰校注》,朱越利译,中国社会科学出版社,2006年版,第259—260页。

④《道藏》第5册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年版,第520页。

⑤《道藏》第34册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年版,第776页。

⑥《神异经》,《笔记小说大观》第十三编,台北新兴书局有限公司,1983年版,第34页。

⑦葛洪:《西京杂记》,中华书局,1985年版,第20页。

⑧李延寿:《南史》,中华书局,1975年版,第1114页。

⑤9 干宝著,李剑国辑校:《新辑搜神记》,中华书局,2007年版,第66—67页。

⑥0 萧统:《文选》卷18,中华书局,1977年版,第249—255页。

⑥1 范晔:《后汉书》,中华书局,1965年版,第2744页。

⑥2 李昉:《太平广记》第一册,上海古籍出版社,1990年版,第74页。

⑥3 刘敬叔:《异苑》,中华书局,1996年版,第21—22页。

⑥4 牟应龙:《竹谱详录序》,李衍:《竹谱详录》,清嘉庆刊《知不足斋丛书》本。

⑥5 李昉:《太平广记》第一册,上海古籍出版社,1990年版,第75页。

⑥6 应劭:《风俗通义》,中华书局,1955年版,第160—161页。

⑥7 《道藏》第4册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年版,第506页。

⑥8 李昉:《太平广记》第一册,上海古籍出版社,1990年版,第74—75页。

⑥9 刘真伦、岳珍:《历代笔记小说精华》第一册,四川人民出版社,1999年版,第113页。

⑦0 陈寿:《三国志》卷二十一《嵇康传》附裴注,中华书局,1962年版,第264页。

⑦1 王嘉著,齐治平校:《拾遗记》,中华书局,1981年版,第79页。

⑦2 李昉:《太平广记》第一册,上海古籍出版社,1990年版,第58页。

⑦3 《道藏》第33册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年版,第480页。

⑦4 《道藏》第33册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年版,第543页。

⑦5 《道藏》第3册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年版,第73页。

⑦6 《道藏》第18册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年版,第836页。

⑦7 《道藏》第26册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年版,第689页。

⑦8 《道藏》第17册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年版,第502页。

⑦9 《道藏》第34册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版

社,1988年版,第318页。

⑧0 《道藏》第34册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年版,第321页。

⑧1 《道藏》第34册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年版,第325页。

⑧2 《神异经》,《笔记小说大观》第十三编,台北新兴书局有限公司,1983年版,第31—32页。

⑧3 《道藏》第17册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年版,第359页。

⑧4 《道藏》第36册,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社,1988年版,第417页。

⑧5 李昉:《太平广记》第一册,上海古籍出版社,1990年版,第51页。

⑧6 李昉:《太平广记》第一册,上海古籍出版社,1990年版,第52页。

⑧7 严可均:《全晋文》,商务印书馆,1999年版,第1457页。

⑧8 刘义庆著,刘孝标注:《世说新语详解》,上海古籍出版社,2013年版,第4483页。

⑧9 李若晴:《是否为南朝葬制及其起止年版代——关于“竹林七贤与荣启期”画像砖的两个问题》,《浙江艺术职业学院学报》,2005年第4期。

⑧0 李延寿:《南史》,中华书局,1975年版,第153页。

⑧1 安居香山、中村璋八:《纬书集成》上册,河北人民出版社,1994年版,第495页。

⑧2 张君房:《云笈七签》,齐鲁书社,1988年版,第249页。

⑧3 罗炽:《太平经注释》卷1,西南师范大学出版社,1996年版,第974页。

⑧4 南京市考古研究所:《南京栖霞狮子冲南朝大墓发掘简报》,《东南文化》,2015年第4期。

⑧5 殷翔、郭全芝注:《嵇康集注》,黄山书社,1986年版,第97页。

⑧6 宋伯胤:《竹林七贤砖画散考》,《新亚学术集刊(中国艺术专号)》第4卷,1983年版,第225页。

⑧7 山东省文物考古研究所、临朐县博物馆:《山东临朐北齐崔芬壁画墓》,《文物》,2002年第4期。

⑧8 林树中:《再谈南朝墓(竹林七贤与荣启期)砖印壁画》,《艺术探索》,2005年第1期。