



唐代诗人接受 道家道教思想史论

段永升 著

中国社会科学出版社



扫一扫
获得更多新书信息

ISBN 978-7-5161-7651-1



9 787516 176511 >

定价：58.00元



唐代诗人接受

道家道教思想史论

段永升 著



中国社会科学出版社

图书在版编目(CIP)数据

唐代诗人接受道家道教思想史论 / 段永升著. —北京: 中国社会科学出版社, 2016. 3

ISBN 978 - 7 - 5161 - 7651 - 1

I. ①唐… II. ①段… III. ①道家思想—影响—诗人—人物研究—中国—唐代②道家思想—影响—唐诗—诗歌研究 IV. ①K825.6②I207.22

中国版本图书馆 CIP 数据核字(2016)第 032911 号

出 版 人 赵剑英
责任编辑 周晓慧
责任校对 无 介
责任印制 戴 宽

出 版 中国社会科学出版社
社 址 北京鼓楼西大街甲 158 号
邮 编 100720
网 址 <http://www.csspw.cn>
发 行 部 010 - 84083685
门 市 部 010 - 84029450
经 销 新华书店及其他书店

印 刷 北京君升印刷有限公司
装 订 廊坊市广阳区广增装订厂
版 次 2016 年 3 月第 1 版
印 次 2016 年 3 月第 1 次印刷

开 本 710 × 1000 1/16
印 张 15.5
字 数 263 千字
定 价 58.00 元

凡购买中国社会科学出版社图书,如有质量问题请与本社营销中心联系调换
电话:010 - 84083683
版权所有 侵权必究



本成果获

咸阳师范学院学术著作出版基金

咸阳师范学院拟建硕士点支撑学科中国语言文学学科建设经费

咸阳师范学院省级特色专业汉语言文学专业建设经费

陕西省高校优势学科建设项目中国史（历史地理0602）专项资金

陕西（高校）哲学社会科学重点研究基地——关中古代陵寝文化研究中心经费
资助

目 录

绪论	(1)
一 唐前诗歌接受史简论	(1)
二 研究现状综述	(9)
三 选题的意义和价值	(12)
四 研究的基本思路与方法	(14)
五 研究的基本理论	(15)
 第一章 道家道教思想界说	(20)
第一节 道家及道家思想	(20)
一 老子及其思想	(20)
二 庄子及其思想	(27)
三 道家及道家思想	(34)
第二节 道教及道教思想	(38)
第三节 道家道教思想观念的提出	(40)
 第二章 唐代诗人接受道家道教思想的社会文化背景	(43)
第一节 唐代的政治政策	(43)
第二节 唐代的经济政策	(46)
第三节 唐代的文化政策	(50)
一 科举取士 加试诗赋	(50)
二 健全体制 培养人才	(51)
三 海纳百川 兼容并蓄	(54)
第四节 唐代的宗教政策	(56)
一 推崇道教	(57)

二	儒教为根 诸教并行·····	(65)
第三章	唐代诗人接受道家道教思想的原因 ·····	(71)
第一节	帝王诗人接受道家道教思想的原因·····	(72)
一	为政权合法性寻求依据·····	(72)
二	抬高李氏门第声威·····	(75)
三	崇祖敬宗的需要·····	(77)
四	治国理身的法宝·····	(78)
五	长生不死的幻想·····	(80)
第二节	文士诗人接受道家道教思想的原因·····	(81)
一	寻求终南捷径·····	(82)
二	渴望心灵解脱·····	(85)
三	梦想长生成仙·····	(87)
四	追求独立人格·····	(89)
五	家世出身影响·····	(92)
第三节	方外诗人接受道家道教思想的原因·····	(94)
一	对“得道”的不懈追求·····	(96)
二	对道教仙术的痴迷·····	(99)
三	对教理教义的探索·····	(102)
四	对俗世荣华的向往·····	(103)
五	对俗世创伤的疗治·····	(105)
第四章	唐代诗人对道家道教思想形式的接受 ·····	(107)
第一节	对道家道教语词的接受·····	(107)
一	对道教神仙及名物的熟稔·····	(107)
二	瑰奇富丽的神仙诗·····	(115)
第二节	对道家道教故实的运用·····	(120)
一	对道家道教人物典故的引用·····	(120)
二	对道家道教人物的直接吟咏·····	(126)
第三节	对道教义理的诗化阐释·····	(129)
一	方外诗人对道教义理的诗化·····	(129)
二	文士诗人对道教义理的体悟·····	(134)

第四节 对丹道理论的探索与实践	(136)
一 对外丹服食的接受	(137)
二 对内丹炼养的接受	(142)
第五章 唐代诗人对道家道教思想内核的接受	(146)
第一节 对长生不死的渴慕	(147)
第二节 对自由生活的向往	(152)
一 对神仙境界的艳羨	(153)
二 对冷漠人世的超越	(156)
第三节 对独立人格的追求	(162)
一 对依附生活的挣脱	(163)
二 对男女平等的追求	(166)
第四节 对“功成身退”理想的践行	(169)
第五节 对社会百态的讽刺	(172)
一 对帝王求仙荒淫的批判	(172)
二 对腐败黑暗现实的揭露	(175)
三 对神仙虚妄的讽喻	(178)
第六节 对俗世艳情的抒写	(180)
第六章 唐代诗人接受道家道教思想的规律性	(183)
第一节 帝王诗人接受道家道教思想的嬗变规律	(183)
第二节 文士诗人接受道家道教思想的嬗变规律	(186)
第三节 方外诗人接受道家道教思想的嬗变规律	(193)
第四节 唐代诗人接受道家道教思想的规律	(195)
结语	(198)
附录一	(203)
附录二	(224)
参考文献	(232)
后记	(240)

绪 论

世界上任何一种事物的产生和形成，都不是孤立的，它是与周围、前后的事物普遍联系在一起的。唐诗能够取得后人难以企及的辉煌成就，与其对前朝诗歌创作经验、创作思想的继承与接受密切相关。探究唐诗对道家道教思想的接受问题，可以让我们从一个新的角度看待唐诗及唐代诗人。这重新开启了一种审视唐诗的思路，并可以更清晰地解释唐诗何以辉煌、雄奇、瑰丽的原因。

一 唐前诗歌接受史简论

中国是一个诗的国度。中国古代诗歌的发展有着悠久的历史 and 丰厚的创作积淀。可以说，后代诗歌的每一次进步与发展，都是对前代创作经验的吸收、继承和发挥。从接受美学的角度看，则是诗人在当时历史条件下对前代诗歌的新解读与新创造。“在接受美学看来，读者对本文的接受过程就是对本文的再创造过程，也是文学作品得以真正实现的过程。文学作品不是由作者独家生产出来的，而是由作者和读者共同创造的。读者不只是鉴赏家、批评家，而且也是作家，因为鉴赏和批评的本身就是对文学作品的生产，就是文学作品的实现。”^① 换句话说，没有读者的鉴赏、批评和解释，作品还仅仅只是“本文”，读者对“本文”的鉴赏、批评是文学作品实现的必由之路。诚然，“接受美学的一条重要原则就是‘视野融合’（Fusion of Horizons），只有读者的期待视野与文学本文相融合，才能谈得上接受和理解。”^② 这就对接受者提出了一定的要求，即接受者必须

① [联邦德国] H. R. 姚斯、[美] R. C. 霍拉勃：《接受美学与接受理论》，周宁、金元浦译，滕守尧审校，辽宁人民出版社1987年版，第5页。

② 同上书，第8页。

具备相应的阅读、欣赏和批评的能力。接受者的“期待视野”与“文学本文”视域融合程度越高，文学作品的实现程度就越高，接受和理解也就越全面、越丰富。

下面，我们就简要回顾一下唐前诗歌接受史，以便我们更清楚地了解唐代诗歌何以如此繁荣？何以呈现如此面貌？

在距今 3000 多年以前，也就是《诗经》被创作出来以前，中国的诗歌就已经产生了许多诗篇。

据陆侃如、冯沅君考证，“《诗经》以前的古诗歌，大都收集在杨慎的《风雅逸篇》，冯惟讷的《风雅广逸》及《诗纪》前集十卷《古逸》里。其中有传说产生于神农氏时的《蜡辞》、有黄帝时的《弹歌》、《有焱氏颂》、《游海诗》，有少昊时的《皇娥歌》、《白帝子歌》，有唐尧时的《击壤歌》、《康衢谣》，有虞舜时的《卿云歌》、《南风歌》、《虞帝歌》，有夏代的《涂山歌》、《五子歌》、《夏人歌》，有商代的《盘铭》、《桑林祷辞》、《商铭》等等”^①。到《诗经》被编辑成册，在社会上广为传唱之时，中国古典诗歌便创造了一个后人难以企及的高峰。此后，在南中国又有《楚辞》被创作出来，风格、语言与《诗经》截然不同。《诗经》与《楚辞》，一南一北，双峰并峙，成就了中国诗歌最初的辉煌与风采。

《诗经》与《楚辞》，一为现实主义的源头，一为浪漫主义的滥觞，共同奠定了中国古典诗歌创作的坚实基础和优良典范。毋庸置疑，《诗经》与《楚辞》确实奠定了中国诗歌抒情的传统。正如日本学者吉川幸次郎所言：“就《国风》而言，其内容有歌唱已婚或未婚男女间爱情的欢乐与悲哀的歌，有歌唱以农耕为中心的劳动的欢乐与悲哀的歌，有那些农民当兵时唱的歌，有歌颂或讥讽统治者的行为与措施的歌，还有歌唱友谊的快乐与谴责对友谊的背叛行为的歌，等等，全都是抒发自己感情的抒情诗。象古希腊诗歌中所能见到的那种叙事诗，只有《大雅》中的一部分。若要在《国风》中寻找类似叙事诗的作品，那么只能找出叙述卫文公重建国都的《定之方中》这一首。把标准再放宽一些，找一下歌唱一个事件始末的作品，那末也只能举出叙述不幸婚姻经过的《谷风》与《氓》这二首。除此之外，都是歌唱瞬间感受的抒情诗，这是后来中国诗一直以

^① 陆侃如、冯沅君：《中国诗史》，作家出版社 1957 年版，第 5 页。

这种抒情诗为主流的开端。”^①而《楚辞》则更是偏重于抒情，其中以《离骚》为代表。《离骚》为屈原所作，共273句，是中国诗歌史上文人独立创作的最早的抒情长诗。我们试比较一下《诗经》中的诗歌与《离骚》便会发现，《离骚》的情感更为强烈，也更为深沉。这是因为“《诗经》（主要指《国风》）中的诗，都是平凡的、不知名的男女在日常生活环境中唱出的歌；与此相反，《楚辞》则是屈原这个具有强烈个性的知识分子喷发的对特异环境的反抗”^②，由于有切肤之痛，故而情感更为浓烈。

《楚辞》晚于《诗经》200年左右，在文学发展的独立性方面，显得更为突出，其与音乐的关系也较《诗经》更为宽松一些。“据说，《楚辞》不象《诗经》的诗歌那样是被歌唱的，而是被朗诵的。也就是说，文学脱离了音乐，开始走上独立发展的道路。”^③从《楚辞》开始，中国诗歌逐渐脱离了音乐，从依附逐渐走向了独立，从稚嫩走向了成熟。《楚辞》的作家除屈原之外，还有宋玉、唐勒、景差等人。这是先秦时期诗歌创作的大致状况。

战国后期，七国争雄。最后，秦始皇相继灭掉其他六国，统一天下，建立了历史上第一个统一的中央集权的封建王朝。然而，由于秦朝国祚甚短，又因为秦始皇焚书坑儒，致使古典典籍损毁严重，一朝无诗。

西汉高祖五年（前202），刘邦在经过五年艰苦的楚汉相争之后，最终战胜项羽，统一天下，建立了大汉帝国400年基业。项羽战败后，自刎于乌江。自杀前，项羽所唱之《垓下歌》以及虞姬和项羽之歌^④，可谓是汉王朝留下的最早的诗歌。此后，刘邦在高祖十二年（前195）衣锦还乡，重返沛地时作《大风歌》，并自己击筑起舞而歌。这首《大风歌》的演唱成了汉乐府诗的开端。^⑤据《史记·高祖本纪》载：“高祖还归，过沛，留。置酒沛宫，悉召故人父老子弟纵酒，发沛中儿得百二十人，教之歌。酒酣，高祖自击筑，自为歌。诗曰：‘大风起兮云飞扬，威加海内兮’

① [日] 吉川幸次郎：《中国诗史》，高桥和已编，章培恒等译，安徽文艺出版社1986年版，第22页。

② 同上书，第25页。

③ 同上书，第24页。

④ 虞姬和项羽之歌为：“汉兵已略地，四方楚歌声。大王意气尽，贱妾何聊生！”此诗为五言诗，载于《楚汉春秋》。宋王应麟《困学纪闻》卷十二以这首虞姬歌为证据，主张汉初已有五言诗了。此不是我们要讨论的问题，暂搁置。

⑤ 陆侃如、冯沅君：《中国诗史》，第157页。

归故乡，安得猛士兮守四方！’令儿皆和习之。高祖乃起舞，慷慨伤怀，泣数行下。”^①足见当时高祖动情高歌的场面。项羽、刘邦等人所作之楚歌，即是对战国时期楚辞抒情传统的接受和发挥，其情感浓烈而真挚，且多以悲情见长。缘此而下，两汉 400 年间，楚歌的创作虽不是诗歌创作的主流，然一直得以延续。这也从另外一个角度说明楚歌是有着一定的接受群体的。

汉代诗歌的主流创作要算汉乐府。乐府机构，虽然从秦朝开始已有设置，汉初延续秦制，亦设立乐府。然而，汉乐府机构的真正壮大与乐府诗的大量创作，则是汉武帝时期的事了。《汉书·礼乐志》云：“至武帝定郊祀之礼……乃立乐府，采诗夜诵，有赵、代、秦、楚之讴。以李延年为协律都尉，多举司马相如等数十人造为诗赋，略论律吕，以合八音之调，作十九章之歌。以正月上辛用事甘泉圜丘，使童男女七十人俱歌，昏祠至明。”^②乐府的职能在武帝时进一步强化，除了组织文人创作朝廷所用的祭祀歌诗外，还广泛搜集各地歌谣，并配乐演奏。武帝之后，乐府诗还继续发展了 100 年的时间。在这 100 年中，民歌的数量有所增加。我们现在所看到的汉乐府诗则多为东汉时期保存下来的。汉乐府诗接受了《诗经》现实主义传统而又有所创造。汉乐府民歌的形式由杂言渐趋五言，采用叙事写法，刻画人物细致入微，故事情节较为完整，且能突出思想内涵，着重描绘典型细节，开拓叙事诗发展成熟的新阶段，这是中国诗史五言诗体发展的一个重要阶段。汉代乐府诗可以分为三类：第一类是贵族特制的乐府诗，如郊庙歌、燕射歌、舞曲等，其创作年代较早，五言诗的成分几乎没有；第二类是外国输入的乐府诗，如鼓吹曲与横吹曲等，其创作时代较晚，颇杂不少五言诗句；第三类是从民间采集来的乐府诗，如相和歌辞等，其产生最晚（大都是东汉的作品），五言的成分最多。^③这就是乐府诗发展的概况。

除乐府而外，文人五言诗也在两汉 400 年的时间长河中日渐发展。早在西汉时期，就有戚夫人和李延年所唱的歌，虽不是五言诗，但杂言中已

①（汉）司马迁：《史记》卷八，中华书局 1959 年版，第 389 页。

②（汉）班固：《汉书》卷二二，中华书局 1962 年版，第 1045 页。

③ 陆侃如、冯沅君：《中国诗史》，第 264 页。

夹杂五言之句。逮至李陵、苏武，始有五言之目。^①到了东汉，方有纯粹五言诗的诗人，如应亨、班固、蔡邕、秦嘉、郦炎、赵壹、高彪、蔡琰等皆有作品传世。在这些诗人之中，成就最高的要数秦嘉了。他留传下来的诗不仅数量多（今存诗6首，其中《留郡赠妇诗》三篇是五言诗），而且质量也高。另，其妻徐淑也善诗，如《诗品》评其诗：“夫妇事既可伤，文亦悽怨。二汉为五言诗者，不过数家，而妇人居二。徐淑叙别之作，亚于团扇矣。”^②诚然，此时的五言诗作品，有的内容空洞，有的质木无文等，其缺陷不一而足，明显很不成熟。两汉真正意义上的五言诗则是东汉后期的文人五言诗。其代表作便是《古诗十九首》了。《古诗十九首》是乐府古诗文人化的重要标志，由南朝萧统从传世无名氏《古诗》中选录十九首编入《昭明文选》而得名。《古诗十九首》无论是内容题材的拓展，还是艺术上的成就，都达到了汉代五言诗创作的顶峰。《古诗十九首》是在汉代民歌基础上发展起来的，内容多写文人士子的离愁别恨、彷徨失意，追求的幻灭与心灵觉醒之痛，情调低沉，情感真挚。在艺术上取得了很高的成就，描写生动真切，长于抒情，寓情于景，情景交融，达到了浑然天成的境界。这既有对汉乐府诗创作经验的接受，又有对《诗经》现实主义传统的张扬。

魏晋南北朝时期是文学发展的自觉时期，更是诗歌发展的黄金时期。这一时期，无论是诗歌创作的艺术手法，还是诗歌理论的发展与完善，都取得了辉煌的成就，为唐诗的繁荣奠定了坚实的基础。

魏晋时期不仅诗人辈出、流派纷呈，而且诗歌创作风格多样、题材内容进一步拓展。这一阶段，首先登上诗坛的是曹氏父子和“建安七子”。建安是汉献帝的年号，从196年至219年，在历史上虽属汉朝，但从文学自身发展的角度来看，与曹魏初期文学则应属于同一风格范畴。这一时期，诗人创造了中国古代诗歌史上的第二次辉煌，形成了别具一格的文学美学风格——“建安风骨”。汉末建安时期文坛巨匠“三曹”（即曹操、曹丕、曹植）、“七子”（即孔融、陈琳、王粲、徐干、阮瑀、应瑒、刘

① 有学者认为，李陵、苏武的五言诗非其所作，乃是后人假托李陵、苏武之名而作。此延续成说，置而不论。

② （梁）钟嵘著，周振甫译注：《诗品译注》，中华书局1998年版，第52页。注：“妇人居二”：指徐淑、班婕妤二家。“亚于团扇矣”：秦嘉妻徐淑之诗，钟嵘认为不如班婕妤《团扇诗》，故言“亚于团扇矣”。

楨)继承了《诗经》和汉乐府民歌的现实主义传统,普遍采用五言形式,诗歌创作在反映社会动乱和民生疾苦的同时,又表现了统一天下的理想和壮志,有着鲜明的时代特色。政治理想的高扬、人生短暂的哀叹、强烈的个性、浓郁的悲剧色彩,以风骨遒劲而著称,并具有慷慨悲凉的阳刚之气,形成了文学史上“建安风骨”的独特风貌,被后人尊为典范。

魏明帝卒后,废帝即位,年号正始。在诗歌史上,正始时期是与建安同样光彩照人的时期,因为正始时期也产生了一批轰动一时的“名士”。《三国志·魏志·嵇康传》注引《魏氏春秋》曰:“嵇康寓居河南之山阳县,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、琅琊王戎、沛人刘伶相与友善,游于竹林,号为‘七贤’。”^①后人称他们为“竹林七贤”或“竹林名士”。这一时期,政治时局和玄风思潮对诗歌产生了重要的影响,形成了与建安时期截然不同的诗风。曹氏与司马氏的明争暗斗,政局动荡且黑暗,文人士子多有被牵连罹祸者。文人士子整日为生存担忧,为人处世,如履薄冰,生死无常,故诗歌多忧生之嗟,并且由于诗人对现实世界的失望,转而追求一种理想的人生境界。正始诗人多崇尚老庄,他们提倡玄学,在追求自然无为、心与道合的同时又将老庄的人生理想带入诗中,形成了此时创作的哲理化倾向。从整体风貌看,正始诗歌以对人生哲理的思考和忧生之叹为主题,最突出的特征是深刻的理性思考和尖锐的人生悲哀。正如《文心雕龙·明诗》所云:“乃正是明道,是杂仙心,何晏之徒,率多浮潜。唯嵇志清峻,阮旨遥深,故能标焉”^②,颇得其要。

西晋诗坛颇有几位轰动一时的诗人,人们习惯上将他们并称为“三张二陆两潘一左”,即张载、张协、张亢、陆机、陆云、潘岳、潘尼和左思。这一并称来源于《诗品序》中的一段评述:“尔后凌迟衰微,迄于有晋。太康中,三张二陆两潘一左,勃尔俱兴,踵武前王,风流未沫,亦文章之中兴也。”^③这些诗人虽名重一时,然而其诗歌成就确实不高。其中唯有左思颇能继承建安、正始之诗风,诗歌创作成就居太康诗人之首。而太康之后的元康年间有两位诗人——刘琨与郭璞。刘琨诗随笔倾吐,凄厉

① (晋)陈寿撰,陈乃乾校点:《三国志》,中华书局1959年版,第606页。

② (梁)刘勰著,范文澜注:《文心雕龙》,人民文学出版社1962年版,第67页。

③ (梁)钟嵘著,周振甫译注:《诗品译注》,第17页。

清拔，风格悲壮；郭璞诗则借游仙之名，吟咏怀抱，将游仙诗推进到了一个新的高度。陆侃如、冯沅君两位先生认为，西晋时期诗歌成就最高的三位诗人应为左思、刘琨和郭璞。因而，陆、冯二先生将这三位诗人并称为“元康诗人”^①。西晋元康之后，永嘉之时，玄风日炽，诗歌创作“理过其辞，淡乎寡味”^②，已不足道也。

晋室南渡之后，文学中心南移至江左一带。钟嵘《诗品序》云：“爰及江左，微波尚传，孙绰、许询、桓、庾诸公诗，皆平典似《道德论》，建安风力尽矣。”^③可见，到了东晋时期，玄学风气更盛，而活跃于诗坛上的孙绰、许询、桓温、庾亮诸人都接受了玄学思想，以诗歌谈玄说理，诗歌遂沦为了玄学之附庸，成就都不高，建安风骨已经丧失殆尽了。此一时期，除了以上诸位诗人之外，还出现了谢混、谢灵运和陶渊明三位大诗人。这三位大诗人以其大量的诗歌创作对中国诗歌的发展做出了重要的贡献。谢混、谢灵运大量创作山水诗，而陶渊明则大量创作田园诗。陶、谢等人的诗歌创作，使得山水田园题材成为中国古典诗歌的重要题材之一，对后世诗歌发展影响深远。

南北朝时期，也是中国诗歌史上一个非常重要的时期，因为这一时期不仅形成了近体诗的格律理论，还是近体诗创作趋于定型的时期。南北朝初期，诗人在此前诗坛流行的两种趋势，即对偶和作小诗趋势的基础上，提倡新体诗。“对偶在古代诗史上已见其端，中代初期的诗人如曹植、阮籍及陶潜等的作品中亦多此例。小诗亦起于古代，晋宋后则更盛。所以，永明诗人便以‘四声’、‘八病’相号召，而演变成后代的律诗与绝句。”^④这“四声”、“八病”就是永明体诗人所倡导的诗歌声律理论的代表。当时的作者，南方以谢朓为主，北方以庾信为首。除此而外，南朝诗坛还有沈约、江淹、王融、徐陵、庾肩吾、吴均、何逊、江总、阴铿等人，而北朝诗坛则有王褒、萧悫、卢思道和薛道衡等。这些人皆可为谢朓、庾信之羽翼，共同缔造了诗坛的繁荣。

① 陆侃如、冯沅君：《中国诗史》，第339页。注：理由是《宋书·谢灵运传》（梁沈约撰：《宋书》，中华书局1974年版，第1778页）将潘（岳）、陆（机）二人归于元康诗人，而左思与潘、陆是同时代人，理应归于元康诗人。而当时左思年约四十，而刘琨、郭璞二人正值壮年，故陆、冯二先生将左、刘、郭三人并称为“元康诗人”。

② （梁）钟嵘著，周振甫译注：《诗品译注》，第17页。

③ 同上。

④ 陆侃如、冯沅君：《中国诗史》，第338页。

魏晋南北朝时期，无论是在诗歌形式、格律方面，还是在艺术表现手法方面，都取得了重要的成就。四言、五言、六言、七言等诗歌形式，都在这一时期出现，且重要的诗歌形式，如五言和七言也于此时趋于成熟。在创作时，诗人也能注意到诗歌形式之美，将声律理论应用于创作之中，作诗讲究格律、对仗、押韵等。从接受美学的角度看，魏晋南北朝的乱世时期，诗人创作思想多元化，儒、佛、道、玄各种倾向尽皆有之。“接受美学认为，任何文学本文都具有未定性，都不是决定性的或自足性的存在，而是一个多层面的未完成的图式结构。它不是独立的、自为的，而是相对的、为我的。它的存在本身并不能产生独立的意义，而意义的实现则要靠读者通过阅读对之具体化，即以读者的感觉和知觉经验将作品中的空白处填充起来，使作品中的未定性得以确定，最终达致文学作品的实现。所以，接受美学关于文学作品的概念包括这样的两极，一极是具有未定性的文学本文，一极是读者阅读过程中的具体化，这两极的合璧才是完整的文学作品。”^① 可以这样说，这一时期的诗歌创作正是对此前诗歌“本文”所具有的“未定性”的多元接受，是对诗歌“本文”的“多层面的未完成的图式结构”的多方面完成。同时，魏晋诗人的诗歌创作也是对前代诗歌“本文”在特定时期的具体化。这一使前代诗歌作品中“未定性得以确定”和“具体化”的结果便是魏晋南北朝时期多彩多姿的诗歌创作成就。这就是魏晋时期诗歌对前代诗歌创作经验和优良传统的接受。这些经验的积累都为下一阶段诗歌的全面繁荣奠定了良好的基础。

以上便是中国唐前诗歌发展嬗变的大致脉络，我们是顺着时间的发展对其进行简要论述的。这是符合传统思维方式的。如果从接受美学的角度看，则会得出不同的结论，即后代诗歌创作都是在接受前代诗歌创作经验基础上的进一步创新、拓展。

同理，唐代诗歌之所以如此繁荣，创作成就如此之高，也是对前代诗人、诗歌创作经验和艺术成就的接受与承继。诚然，唐代诗人对前代诗歌创作思想和经验的接受是多方面的。我们仅就其一方面来看，不禁要问：唐诗雄奇、瑰丽、虚静、空灵的艺术风格与境界缘何而来呢？唐代诗人身上的浪漫气质、仙风道骨、好奇尚怪等特征又缘何而来呢？这便要追溯到老庄那里了。答案便是：唐代诗人接受了道家道教思想，无

① [联邦德国] H. C. 姚斯、[美] R. C. 霍拉勃：《接受美学与接受理论》，第4—5页。

论这种接受是诗人的自觉行为还是出于被迫的原因,其造成的客观结果就是诗人将这些道家道教元素表现在自己的诗歌之中,使得唐诗呈现出多彩多姿的风貌。

唐代诗人接受道家道教思想的人数众多,情况复杂。在唐王朝近 300 年的历史进程中,不同阶段、不同诗人群体对于道家道教思想的接受动机、接受内容、接受方式、接受效果均各不相同,需要我们分门别类地加以分析和研究。这便是本书的主要内容了。

二 研究现状综述

对于道家道教思想与唐代诗歌关系的研究前人已有丰硕的成果,前贤或从文化学,或从美学,或从接受学,或从宗教学,或从政治学,抑或从单个诗人的微观角度做了研究。撮其要者,梳理如下。

(一) 从文化学角度进行的研究

葛兆光《道教与中国文化》(上海人民出版社 1987 年版)共分三编。上编阐述了道教宇宙理论的形成与神化、道教神仙谱系及其结构、巫医与道教的关系;中编重点阐述了唐宋时期道教嬗变发展的三种趋势;下编论述了道教对士大夫文化、俗文化与古典文学的影响。卿希泰主编的《道教文化新探》(四川人民出版社 1988 年版)收录论文 24 篇,内容涉及道教思想的各个方面。另外,卿希泰还主编了《道教与中国传统文化》(福建人民出版社 1990 年版),该书论述了道教在中国传统文化中的地位,分析了道教的基本信仰与教理概要,叙述了汉魏、宋明的道教哲学,评析了道教与儒释二教的关系,阐述了道教对中国文学艺术的影响,并介绍了道教学者在古代化学、医学、养生学和气功学方面的贡献。陈鼓应主编的《道家文化研究》(上海古籍出版社 1992 年版)收录了大量学者关于道家思想研究的论文。李裕民主编的《道教文化研究》(书目文献出版社 1995 年版)收录了从各个角度对道教文化进行研究的论文数百篇,内容颇为丰富,成果卓著。王明《道家与传统文化研究》(中国社会科学出版社 1995 年版)下编收录道教思想研究论文 8 篇,探讨了道教基本理论之来源、道教哲学之范畴、道教生死观等问题。卿希泰、詹石窗主编的《道教文化新典》(上海文艺出版社 1999 年版)从神仙、道派、金丹、医药、气功、符咒、占卜、堪舆、辨兆、禁忌、科仪、艺术 12 个方面对道教文化进行了研究。美国学者刘达的《道与中国文化》

(刘泰山、成项译,广西人民出版社1990年版),也是从文化学角度进行研究的。

(二) 从美学角度进行的研究

高楠的《道教与美学》(辽宁人民出版社1989年版)从道教与美学的接合点上找到突破口,深入探讨了道教作为宗教与美学的关系问题。全书分四章,从真、幻结合的此岸诱惑、道教——审美型宗教、道教思维与中国古代美学范畴和中国古代文化结构与道教审美型四个方面探究了这种审美型宗教与人们审美心理之间的复杂关系。孙昌武的《道教与唐代美学》(人民文学出版社2001年版)更有针对性地对道教与唐代美学思想的关系做了探究。

(三) 从接受学角度进行的研究

尚学锋、过常宝、郭英德合著的《中国古典文学接受史》(山东教育出版社1999年版)包括研究性与非研究性的各种接受活动,同时还涉及研究者的作品阐释、批评及其作家论、鉴赏论、风格论等方面的内容。从接受学角度对先秦到清代的文学接受做了研究,当然也探讨了唐代文学的接受问题,是从纯文学的角度进行论述的,没有涉及唐代文学对道家道教思想的接受。

(四) 从宗教学角度进行的研究

李养正《道教概说》(中华书局1988年版)在整体归纳、概括道教的教理教义的基础上,对各个时期道教思想的发展历史作了论述。牟钟鉴、胡孚琛、王葆玄主编的《道教通论——兼论道家学说》(齐鲁书社1991年版)对道家道教从宗教学、文化学的角度进行了分析,并阐述了道教外丹黄白术与内丹术两大道术的发展历史、流派、理论和功法,探讨了道教对文学艺术的影响,以及道术中所透露出来的道教精神。胡孚琛、吕锡琛合著的《道学通论:道家·道教·丹道》(社会科学文献出版社2004年版)界定道学包括道家、道教、仙学三个组成部分,认为道学跟儒学“家国同构”的特点不同,是一种“身国同构”的学问。该书勾勒了道家思想的发展线索,简述了道教发展的历史,介绍了道学的方技术数,研究了丹道学的三元丹法,并探讨了道学的现代意义和发展前景。另有清凉道人的《道教教理教义》(宗教文化出版社2002年版),李大华的《隋唐道家与道教》(人民出版社2011年版),皆是从宗教学角度对道家道教思想进行研究和探讨的。

（五）从政治学角度进行的研究

吕锡琛的《道家道教与古代政治——道家道教政治伦理阐幽》（湖南人民出版社2002年版）分为理论篇和史鉴篇两部分。理论篇共9章（第1章至第9章），从“道家政治伦理思想的发展概况及其理论基础”谈起，到“道教影响中国古代政治诸原因探析”作结；史鉴篇共17章（第10章至第26章），从“新道家的厄运与秦王朝的衰微”谈起，到“迷恋道教方术而国危身亡的明世宗”作结。该书从政治学角度对道家道教的治世思想和政治伦理进行了探究，体制宏大，内容丰富，涵盖面广。林西朗的《唐代道教管理制度管窥》（巴蜀书社2006年版）在“绪论”中对该书的研究意义与价值、研究现状、主要内容、研究方法等做了说明。正文部分分为上、下两篇。上篇（第1章到第4章）着重研究唐代政府管理道教的有关制度；下篇（第5章到第8章）对唐代道教内部的管理制度作了较为深入的探讨。

（六）从史学角度进行的研究

卿希泰的《中国道教思想史纲》第1卷（四川人民出版社1980年版）的出版，标志着大陆学者系统研究道教思想的开始。该书分析了道教产生的历史条件和思想渊源，论述了汉魏两晋南北朝时期道教思想的发生和发展情况，并着重研究了《参同契》《太平经》等道教经典和葛洪、寇谦之、陆修静、陶弘景等道教人物的思想。1985年，《中国道教思想史纲》第2卷出版。此卷勾勒了隋唐五代北宋时期道教理论发展的线索，分析、评价了孙思邈、成玄英、王玄览、司马承祯、吴筠、李筌、杜光庭、谭峭、陈抟、张伯端、陈景元等道教学者的思想。任继愈主编的《中国道教史》（上海人民出版社1990年版）对隋唐道教重玄学、唐代道教外丹、唐宋之际道教神仙思想的演变以及金元全真道的内丹学说都有较深入的研究。卿希泰主编的《中国道教史》（1—4卷，分别于1988年、1992年、1993年、1995年由四川人民出版社出版）不仅全面阐述了中国道教产生、发展和演变的历史过程，而且对道教思想做了充分的研究。该书论述了道教哲学思想的阶段性发展，分析了道教与儒、释二教既相互斗争又相互吸收、融合的关系，挖掘了道教科技思想，探讨了道教内丹学说，并第一次对明清以及近代的道教思想作了较全面的研究。詹石窗的《道教文学史》（上海文艺出版社1992年版）。将汉代至北宋期间具有文学价值的道教经典和反映道教思想、道教活动的文人创作以史的顺序兼收

并蓄，揭示了独特的文学现象——道教文学的产生、发展和繁荣的过程，丰富了中国文学史的研究领域。

总体而言，前贤们的研究有的从道家道教思想对唐代政治、历史、宗教、文学的影响方面进行探讨，有的单纯从宗教的角度研究道教文学，有的则从接受学的角度研究文学的承袭与接受问题，而很少甚或没有人将宗教、文学与接受美学结合起来进行研究。这就为本书的研究留下了空间。另外，前人始终将唐代诗人及诗歌放置在一个被动的地位上来研究，忽视了唐代诗人自身的主观能动性，很少有学者将唐代诗人看作一个主动的、能动的对象，去深入探究作为接受主体的唐代诗人是在怎样的环境下接受道家道教思想的？接受道家道教思想出于何种目的？以何种方式、方法接受道家道教思想？接受的效果如何？接受道家道教思想后唐代诗歌呈现出怎样的艺术风貌？这些问题正是本书所要解决的。本书将宗教、文学与接受美学三者的接合点作为突破口，将唐代诗人视为一个主动的、能动的对象，去深入探究作为接受主体的唐代诗人与作为接受客体的道家道教思想之间的相互关系，从而全新解读唐代诗歌繁荣的深层次原因，为唐诗的研究开辟一条新的也更为广阔的道路。

三 选题的意义和价值

本书重点从接受美学的角度，对唐代诗人、诗歌与道家道教思想的关系做深层次、多角度的探究，从而将唐代诗人、诗歌由被动地位提升到主动地位，由后台提升到前台，以唐代统治者接受道家道教思想的环境氛围为背景，以重要文士诗人、道士诗人、女冠诗人对道家道教思想的接受为切入点，以《全唐诗》、唐代诗人之别集及丰富的道家道教典籍资料为基本材料，对唐诗和道家道教思想的关系进行深入研究，从而得出规律性的认识，以期于古拾遗，于今借鉴。研究唐代诗人对道家道教思想的接受有着重要的文学意义、文化意义和历史意义。

首先，研究唐代诗人对道家道教思想的接受有着重要的文学意义，是把文学与文化学、接受美学进行结合研究的一个有益尝试。如前所述，对于唐诗的纯文学研究成果已经非常丰富了，再单纯从文学角度研究唐诗已经难有创新。用接受美学理论作为媒介，将文学（即诗歌）与文化（或称思想，即道家道教思想）结合起来，从文化学的角度审视唐代诗人是在怎样的情况下接受道家道教思想的，这不失为一个新角度。这对文学本

身的研究来说,也是一个方法论上的扩展或拓宽。而且,这样的研究有利于我们深刻认识唐代诗歌的繁荣与唐代宗教政策之间的密切关系。唐帝国采取了较为开放的文化政策,对哲学思想界的控制也较为灵活与宽容,允许各种学术思想和哲学派别的存在,儒、释、道等各家学说并存共荣,相互吸收。唐王朝的统治者总是以“君权神授”为由,强化其统治地位的合理性,发挥宗教维护既定政权统治的作用。这为各种学术思想的发展提供了一个有利的大环境,道家道教思想更是在李唐统治者的大力扶持和推崇之下,一步步走向鼎盛,为唐代诗人普遍接受。唐代诗人将这一思想自觉地表现在其诗歌创作之中,为唐代诗歌增添了瑰丽、神秘的色彩,使唐代诗歌出现了空前繁荣的景象,进而成为中国古典文学发展史上的一座高峰,后人难以企及。

其次,研究唐代诗人对道家道教思想的接受有着重要的文化意义,有利于我们深层次理解唐代诗人接受道家道教的文化原因。文学的繁荣有其深层次的文化原因。文学(这里主要指诗歌)植根于文化之中,是文化的一个重要方面和直接反映。有唐一代,道家道教思想一直受到统治者的提倡和尊奉,成为全社会接受、学习、践行的文化思想。唐代诗人是社会中的精英分子,其思想观念和接受能力都可以作为唐王朝的一个代表。统治者积极提倡并且亲身践行,上行下效,唐代诗人对道家道教思想更是充满热情,有时候近乎迷狂。从这个角度来看,几乎所有的诗人或高级知识分子,在唐代的社会环境之下,都或多或少地接受了道家道教思想。由于唐代诗人接受了道家道教思想,其出处行藏、功业观念、人生态度与价值取向均于无形之中打上了道家道教思想的烙印。在唐诗中,诗人们熔铸了既注重功名又顺应自然的思想内容,既自由浪漫又淡泊超然的美学风范。除此之外,道家道教的修道成仙、长生久视思想更是被唐代诗人接受,使唐诗在游仙题材的新开拓、幻想奇境的新探索、玄妙手法的新发展等方面,产生了丰硕的成果,为唐诗蒙上了一层缥缈神秘的面纱。唐诗因此也更具有了迷人的魅力和瑰丽的色彩。

最后,研究唐诗对道家道教思想的接受有着重要的历史意义,有助于我们深入理解在盛唐这样的五彩光环之下唐代诗人真实的内心需求和生存状态。众所周知,唐王朝是中国封建王朝最辉煌的朝代之一。在这样的盛世之下,是不是所有的文人士子都能够一展才华、实现理想、报效国家呢?很显然,答案是否定的。大浪淘沙,在盛世之中,失意之人比比皆

是，他们如何安顿自己的理想与灵魂呢？在儒家的“达则兼济天下”的宏伟抱负受到挫败之时，文人士子想到的往往是“穷则独善其身”，以归隐田园或笑傲山林来消解自己内心的苦闷与彷徨。在这样的情况之下，唐代诗人的内心需求与道家道教思想之豁达与通脱一拍即合。道家道教思想成了他们抚慰心灵创伤的一剂良药，让诗人们在受到打击之后获得些许慰藉。唐代诗人的许多感人至深的名篇佳作，便是其真实心迹的流露与展现，是其痛苦的呐喊与哭号。这些现实的痛苦在诗人笔下，经过道家道教思想的冲淡之后，便多了一份无奈的洒脱与豁达，不至于显得那样剧烈。从这个角度来说，许多诗人接受道家道教思想纯粹是仕途受挫后的无奈选择罢了。我们研究唐代诗人对道家道教思想的接受，其实就是研究盛世背后那些鲜为人知的诗人的血泪史。此外，道士诗人和女冠诗人的诗歌创作也是唐诗不可或缺的一部分。他们接受道家道教思想，或出于政治原因，或出于个人信仰，或迫于生活压力，或基于沽名钓誉等。他们之中不乏才子佳人，秉笔成篇，为我们留下了宝贵的精神财富。千年之后，我们通过对其诗作的解读，亦可窥见其内心的隐秘，了解其生活、生存状态。

总之，通过唐代诗歌对道家道教思想接受情况的研究，以期全面了解唐代的政治、历史、宗教和文化之间的密切关系，从接受美学的角度，为人们重新解读唐帝国的文化与文明。

四 研究的基本思路与方法

胡适先生说过，他一生追求、研究的兴趣就是方法论。的确，大千世界、众说纷纭，探究其内在奥秘的根基说到底就是一个方法论的问题。本书的研究方法与思路如下：

首先，文本阐释法。本书以“唐代诗人对道家道教思想的接受”为研究目标，以唐代诗人的诗歌作品为基本材料，兼及唐代的宗教政策、唐代诗人的社会地位和生存状态、道士诗人和女冠诗人的心理需求等，用接受美学理论对其做出阐释。将唐代诗人的地位从幕后提升到台前，结合诗人所处的社会环境和宗教背景，紧紧围绕诗歌“本文”，全方位挖掘唐代诗人接受道家道教思想的原因，凸显“读者”（按：唐代诗人对于接受客体道家道教思想来说就是“读者”，“道家道教思想”则成了“本文”）的主观能动性。“在接受美学中，读者的地位超过了作者的地位，读者不仅是没有参与本文创作的作者，而且又是使本文得以成为作品的必不可少

的作者。”^① 唐代诗人用诗歌对道家道教思想“本文”重新做了“补充”与“具体化”。由此，细读文本，全方位阐释，便是本书研究的基本方法。

其次，理论分析法。本书采用接受美学理论，从哲学、宗教学和文学的交汇点上切入，用新的视角重新审视唐代的诗歌创作。注重宏观性的把握，坚持站在全局的高度，对唐诗与道家道教思想的关系进行研究，重新阐释二者之间相互作用的主客体关系。本书始终坚持历史的观点，将其纳入唐代具体的历史背景之中进行剖析，以期得出全面的而非孤立的、整体的而非片段性的结论。立论始终坚持实事求是的唯物史观，坚持有一分材料说一分话的原则，在丰富的典籍和历史资料的基础上，将唐诗和唐代历史及诗人生平经历紧密结合起来进行考察，尽量避免主观猜想和简单推断，以史料说话、以事实为据，确保观点正确、论据坚实。在有限的篇幅里，不可能做到面面俱到，只能坚持有重点地进行理论阐释和有代表性的史实、人物分析，使立论获得力所能及的坚强支持。

最后，规律探寻法。唐代诗人接受道家道教思想的情况非常复杂，可以说人人各不相同，甚至有些诗人在不同的人生阶段和历史时期，其接受道家道教思想的情况也有很大的差异。这就需要我们既要宏观把握唐王朝的宗教政策、文化政策，又要深入了解每位诗人接受道家道教思想的具体情况，认真辨析，仔细研究，得出科学结论。在个案研究的基础之上，将诗人或诗人群体放置到唐代整个历史长河中进行审视和考量，对唐代诗人接受道家道教思想的总体情况进行宏观把握，按照时代的先后顺序和材料内部的逻辑关系进行梳理，条分缕析，上钩下连，理出头绪，总结规律。

五 研究的基本理论

本书将唐代诗人、诗歌作为研究的主体，将道家道教思想作为客体，从接受美学的角度来探究作为接受主体的唐代诗人、诗歌与作为接受对象的道家道教思想之间的密切关系。

接受美学（Rezeptions Ästhetik）并不是对作品的美感研究，也不类于文艺理论中的欣赏与批评的研究，而是“以现象学和解释学为理论基础，

^① [联邦德国] H. C. 姚斯、[美] R. C. 霍拉勃：《接受美学与接受理论》，第9页。

以人的接受实践为依据的独立自足的理论体系”^①。这一理论尤为重视接受者的接受实践活动。接受美学理论的创始者姚斯和伊瑟尔，其接受理论的基础便是现象学和解释学理论。姚斯理论的核心概念诸如“期待视域”“效应史”等源于解释学理论家海德格尔和伽达默尔；伊瑟尔理论的核心概念如“未定性”“具体化”等皆来自现象学美学家茵格尔顿。接受美学理论诞生于20世纪60年代联邦德国的康斯坦茨大学。之后，美国学者R. C. 霍拉勃又提出了所谓的“文学史悖论”。文学像“文体批评派”所认为的那样，它有自身独立的审美特质和形式的演进；但它同时又与“一般历史”即经济、政治、思想、文化史的发展息息相关，并从根本上受制于这个“一般历史”的进程。如何把文学的审美自主性和历史依存性有机地结合起来，是当时无数美学家苦苦寻求而又不得其解的一个“谜团”，这也就是“文学史悖论”这个命题的内涵。姚斯在《论接受美学》中指出：“一部文学作品，并不是一个自身独立、向每一时代的每一位读者均提供同样观点的客体。它不是一尊纪念碑，形而上学地展示其超时代的本质。它更多地象是一部管弦乐谱，在其演奏中不断获得读者新的反响，使本文从词的物质形态中解放出来，成为一种当代的存在。”^②姚斯说的意思是，每一部优秀的文学作品，都会在不同的时代、不同人的心中产生不同的影响。姚斯认为，审美经验是接受与接受史研究的核心问题。他早就意识到：“奠基于接受美学之上的文学史的价值取决于它在通过审美经验对过去进行不断的整体化运用中所起到的积极作用。”^③他认为，审美经验的实质就是审美愉悦，审美愉悦维护了审美经验在文艺理论中的关键地位，从而他历史地分析了审美愉悦的三个基本范畴：创造（poiesis）；愉悦（aisthesis）；净化（catharsis），指出这三个范畴分别揭示了审美经验的生产方面、接受方面和交流方面，它们共同动态地构成了审美经验的整体内涵。^④以“文学史悖论”为突破口，提出接受理论，然后深入探究审美经验的历史、范畴和内涵，这就是姚斯所开创并拓展的接受美学之路。

姚斯认为：“在作家、作品和读者的三角关系中，后者并不是被动的

① [联邦德国] H. C. 姚斯、[美] R. C. 霍拉勃：《接受美学与接受理论》，第4页。

② 同上书，第26页。

③ 同上书，第25页。

④ 同上书，第358—362页。

因素，不是单纯做出反应的环节，他本身便是一种创造历史的力量。”换句话说，阅读作品的过程并不是作家与作品单向地向读者灌输形象和意义，读者只是被动接受的过程，而是读者融入了自己的能动性。第一，读者在阅读作品之先，自己已有特定的“期待视界”和对作品的“前理解”（pre-understanding）；第二，读者对作品的意义有着自己独特的理解和阐释，其接受是“阐释性的接受”，也就必然带来“阐释的主观性问题，不同读者的鉴赏趣味或读者的水平问题”，也就造成了一千个观众心中就有一千个哈姆雷特；第三，阅读又是读者想象性再创造的过程，因此相同的作品在不同人的心中所激起的联想和想象是各不相同的。姚斯第一次将读者作为能动的群体来对待，重视读者自身的审美经验和趣味趋向，重视读者自身的能动性。他强调读者群体的主观能动作用，把读者从被动的地位提升到了主动的地位。

康斯坦茨学派的另一位代表人物伊瑟尔吸收了英伽登的现象学理论，他在1970年发表的《本文的召唤结构》中提出了“召唤结构”一说，指出本文具有结构上的“空白”“空缺”和“否定”的概念。伊瑟尔认为，“本文中悬而未决的可联系性”的空白、“游移视点的参照域内部的非主题性部分”的空缺和“阅读过程中轴上的动力空白”的否定，这三者共同构成了文学本文的潜在结构，它们共同构成了唤起读者填补空白、连接空缺、建立新视界的本文结构。伊瑟尔称之为“本文的召唤结构”^①。换句话说，召唤性是文学本文最根本的结构特征，它也成为读者再创造活动的一个基本前提。

姚斯和伊瑟尔两人都大力提倡接受美学，都把研究的重点从作者、本文转向了读者，使这一理论得以确立。这一接受美学派别认为“读者决定一切”，虽然矫正了此前文艺批评只重视作者和作品的弊病，但也并非至善至美。正如鲁迅先生在《文艺的大众化》中所说：“若文艺设法俯就，就很容易流为迎合大众，媚悦大众。”^②因此，作家、艺术家还肩负着引导读者、启发读者、教育读者的作用。马克思《〈政治经济学批判〉导言》中有一句名言：“艺术对象创造出懂得艺术和能够欣赏美的大

① [联邦德国] H. C. 姚斯、[美] R. C. 霍拉勃：《接受美学与接受理论》，第378—380页。

② 鲁迅：《鲁迅全集》第七卷，人民文学出版社1981年版，第349页。

众。”^① 因而读者与作家、作品应该是“互补”的关系，而不应是非此即彼的“依赖”“依从”关系。接受美学理论在创始阶段，虽然有其不足之处，但是瑕不掩瑜，并以其巨大的包容性与开放性，在世界范围内赢得了广泛的响应。

接受美学理论传播到中国，也改变了中国的文艺批评模式。如朱立元先生的《接受美学》吸收了接受美学各派的合理因素和独创性成果，结合中国文学、美学的历史和现状，从“读者接受”这一特定角度切入，构建起自己的接受美学理论框架。马以鑫《接受美学新论》在继承姚斯等人接受美学理论成果的基础上，提出了自己的新见解。他认为：“现代派文学的出现，为接受美学的诞生奠定了一块基石。”^② 他还指出：“读者、观众、听众等并不是什么‘客体’；相反，文学的终极功能要依靠他们去完成。因此，他们是主体，一种接受主体。”^③ 刘小枫认为：“接受美学所要突出的乃是以艺术经验为主的历史的审美经验，它是在读者的接受和解释活动中表达出来的。”“望文生义地以为接受美学就是只重视读者，是一个严重的误解。”^④ 自此之后，接受美学理论经过了中外几代人的充实和发展，已经相当成熟。

纵观所有的接受美学理论，无论理论分歧有多大，但有一点是相同的，那就是都把以前作为客体对象的接受者从被动地位提升到主动地位上，重视接受者的能动作用。接受者可以对同一部作品、同一种思想从不同的角度，结合个人的生活经历、所处的历史环境、崇尚、喜好进行主动地、有选择地接受、欣赏和批评。接受主体的形成打破了传统的文学欣赏、文学批评格局。接受者不再是可有可无的了，而是以显赫的身份昂首阔步地登入文学殿堂。

这就为我们重新审视作者、作品和接受者之间的关系提供了理论依据。本书之所以采用这一理论对唐代诗人诗歌创作进行研究，是因为目前唐代文学的研究始终将唐代诗人作为被动的对象来看待，研究者只谈论唐前文学或思想对唐代诗人的影响，很少甚或没有人将唐代诗人看作能动的主体，他们对于唐代以前优秀文化成果并不是全盘接受的，而是体现出了

① 马克思：《马克思恩格斯选集》第二卷，人民出版社1971年版，第95页。

② 马以鑫：《接受美学新论》，学林出版社1995年版，第7页。

③ [联邦德国] H. C. 姚斯、[美] R. C. 霍拉勃：《接受美学与接受理论》，第21页。

④ 刘小枫：《接受美学的真实意图》，《读书》1987年第1期。

极大的主观能动性。这样，我们就将以前被忽视的接受主体——唐代诗人从后台提升到前台的突出位置上，从而可以更深刻地认识唐代诗人接受道家道教思想深层的历史因素和心理因素。唐代诗歌发展到空前绝后的程度，自然离不开文学自身的发展规律和唐代雄厚的经济实力以及宽松的文化政策，但是唐诗能呈现出百花齐放、异彩纷呈的辉煌景象，也与唐代诗人思想解放和对待唐前文化遗产的能动态度密切相关。

第一章 道家道教思想界说

道家和道教两个术语既有区别又有联系。习惯上，人们有时把道家也称为道教。其实，严格说来，道家和道教不是一回事。这在学术界已有共识。大致而言，道家属于先秦诸子学派之一，是一种哲学派别；而道教属于宗教，属于社会意识形态范畴，是在接受了先秦道家思想的基础之上发展形成的一种宗教。下面我们分三节来明确一下道家思想、道教思想和道家道教思想三个概念。

第一节 道家及道家思想

道家之名虽起于西汉，然道家之实则始于先秦时期。人们普遍认为，老聃是先秦道家学派的创始人，庄子继承了老聃的思想而使道家有了长足的发展。现在看来，其实不然，老子和庄子的思想有相同之处，但也有很大的不同，且道家学派的形成也是一个比较漫长的过程，道家思想是道家学派后学整合老、庄二人思想并进一步发展而成的。在本节中，我们主要讨论道家及道家思想。要搞清楚这个问题，就不得不从老子和庄子说起。

一 老子及其思想

老子究竟何许人也？

关于老子其人，《史记·老子韩非列传》载：“老子者，楚苦县厉乡曲仁里人也，姓李氏，名耳，字聃，周收藏室之史也。”^①司马迁对老子的这个记载是有国、有县、有乡又有里，名、姓、字齐全，且有官职。而后，《史记》又记载了老子与同时代的孔子、尹喜等人的交往，让人感觉

^①（汉）司马迁撰：《史记》卷六三，中华书局1959年版，第2139页。

老子身世应该非常确凿，没有问题了。然而，事实并非如此。接下来《史记》又记载了两个人：老莱子和太史儋。而太史儋的情况则是：“自孔子死之后百二十九年，而史记周太史儋见秦献公曰……或曰儋即老子，或曰非也，世莫知其然否。”^①从这个记载来看，老子和太史儋显然不是同一个人。据《史记》载老子世系云：“老子之子名宗，宗为魏将，封于段干。宗子注，注子宫，宫玄孙假，假仕于汉孝文帝。而假之子解为胶西王卬太傅，因家于齐焉。”^②而关于老莱子，则言：“或曰：‘老莱子亦楚人也，著书十五篇，言道家之用，与孔子同时云’。”^③这段记载夹在老子和太史儋之间，虽未明确说老子与老莱子是同一个人，但说老莱子也是楚人，也言说道家之用，且著书15篇。司马迁这样记载，实际上说明当时他也弄不清楚，但又不愿意妄下结论，故而俱存于此，以示客观公允。这可能就是司马迁的良苦用心吧！

关于老子的身世问题，清代著名学者汪中的考证很有见地，他说：“孔子所问礼者，聃也。其人为周守藏之史。言与行，则《曾子问》所载者是也。周太史儋见秦献公，本纪在献公十一年，去魏文侯之歿十三年。而老子之子宗为魏将，封于段干^④，则为儋之子无疑。而言道德之意五千余言者，儋也。其入秦见献公，即去周至关之事。本传云：‘或曰儋即老子。’其言是也。”^⑤汪中认为，孔子所问礼之老聃乃周之守藏史，事迹在《论语·曾子问》之中，是很早以前的另外一回事。而周太史儋与周守藏史聃是两个人，太史儋就是著述五千言的老子，是战国时期人，是《道德经》的作者。这个结论得到了学人如梁启超、罗根泽、钱穆等人的赞同^⑥，为学界所接受。

关于《老子》一书的成书时间这一问题，学界有两种不同的观点。

① (汉)司马迁撰：《史记》卷六三，第2142页。

② 同上书，第2142—2143页。

③ 同上书，第2141页。

④ 注曰：《魏世家》：“安厘王四年，魏将段干子请予南阳以和。”《国策》：“华军之战，魏不胜秦。明年，将使段干崇割地而讲。”《六国表》：“秦昭王三十四年，白起击魏华阳军。”按：是时，上距孔子之卒凡二百一十年。

⑤ (清)汪中著，田汉云点校：《新编汪中集·老子考异》，广陵书社2005年版，第407页。

⑥ 罗根泽编著：《古史辨》第四册下编，上海古籍出版社1982年版，第305、383页。

一种观点认为,《老子》成书较早,以胡适为代表。^①另一种认为,《老子》成书较晚,如梁启超、冯友兰^②、钱穆、王明等人都持这样的观点。他们认为《老子》成书大约在战国中期,具体成书时间或认为早于《庄子》,或认为晚于《庄子》^③,也有分歧。此外,日本学者窪德忠认为,《道德经》非老子一人所作,而应成于众手,成书时间大约在西汉前期。窪德忠指出:“《道德经》批判的内容相当广泛。从时代的范围来看,包括战国到前汉初期;从批判所涉及的学派来看,包括儒家学说在内的诸子百家的学说。这是一项超人的工作,难道是一个人所能完成的吗?再聪明的人也绝对办不到。因此坦率地说,《道德经》是长期以来许多具有相同观点的人们的思想,它在某个时候,由某个人归纳整理而成。虽然尚不清楚此书成于何时,但从其对前汉初期盛行的兵家、法家、儒家以及阴阳家的批判来看,归纳整理成我们现在看到的《道德经》的时代,恐怕可以认为是前汉前期。”^④这算是《老子》晚出观点下的一种新的说法。

以上是学术界对于老子其人及著作《老子》的相关看法,虽非本书要重点讨论的问题,然在探究老子思想之前必须对其人、其书有一定的了解,亦可谓“知人论世”矣。我们关注之重点是老子思想。从《老子》五千言文本出发,我们大致可以归纳出老子的基本思想:

(一)“道”之本源性

《老子》第二十五章曰:“有物混成,先天地生。寂漠!独立不改,周行不殆,可以为天地母。吾不知其名,字之曰‘道’,强为之名曰‘大’。”^⑤从这段引文中我们可以得知,“道”有如下特性:其一,“道”是化生天地万物的本源,先天地而生成;其二,“道”无声无形,寂静而虚空,是独立于物质世界之外的恒常不变的东西;其三,“道”是永恒运

① 参见罗根泽编著《古史辨》第四册下编,第411—414页。胡适先生从思想史的角度做了探究,认为《老子》应该成书较早,至于究竟为何时所作,没有具体指出。

② 梁、冯二人认为,《老子》成书应在战国之末。参见罗根泽编著《古史辨》第四册下编,第305页。

③ 钱穆先生认为,《老子》之书出《庄子》内篇后。参见罗根泽编著《古史辨》第四册下编,第383页。而王明认为,《老子》之书不会比《庄子》晚出。参见王明《道家思想和道家思想研究》,中国社会科学出版社1984年版,第9页。

④ [日]窪德忠:《道教史》,萧坤华译,上海译文出版社1987年版,第38—39页。

⑤ 陈鼓应:《老子注译及评介》,中华书局1984年版,第163页。注:下引《老子》原文皆出该书,只标章数。

动，永不衰竭的。这是对“道”的本源性描述。

《老子》对“道”之特性多有描述。如第一章云：“道，可道，非常道。”此之谓“道”不可言说，如能言之，则已然不是恒常、本来之“道”了。第二十一章又云：“道之为物，唯恍唯惚。惚恍中有象，恍惚中有物。窈冥中有精，其精甚真，其中有信。”可见，“道”是恍恍惚惚，扑朔迷离的，但这扑朔迷离之中似乎又有物有象，有精有信。“道”既不可言说，又恍惚扑朔，终究难以把握。如第四十章曰：“天下万物生于有，有生于无。”从这里我们似乎可以得知，“无”即为“道”，因为“无”亦为天地万物化生的根源，具有与“道”同样的性能。然而，我们仔细想想，其实不然，“无”又是何物呢？其不过是“道”的另一种称谓而已，还没有说清楚“道”究竟是什么？“道”既为天地万物之本源，那么，“道”又是如何化生天地万物的呢？且看第四十二章：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”这是老子的宇宙生成论，也说明了“道”之本源性特点，阐发了世间万物由“道”而衍生的过程。关于这一章中“道”的解释，王明先生认为，“道”是最初的精神性的实体，是虚无的本体，并进一步指出，就是这个“精神性的实体最初产生元气，再由元气产生阴阳二气，阴阳二气和合产生冲气。阴气、阳气、冲气三气变化而为天、地、人三才，三才具备，就共生云云万物了”^①。

至此，我们可以较为清晰地看到，老子之所谓“道”乃是天地万物之母，是化生万物之本源，是精神性的实体存在，无形无象，不可触摸，难以言说，但却实实在在地存在着。

（二）绝圣弃智

绝圣弃智是《老子》哲学思想的又一大特点。老子以此对抗儒家的仁义思想。最能体现老子绝圣弃智思想的是第三章：“不上贤，使民不争；不贵难得之货，使民不盗；不见可欲，使心不乱。圣人治：虚其心，实其腹，弱其志，强其骨。常使民无知无欲，使知者不敢为，则无不治。”老子生活于春秋末期，当时天下大乱，国与国之间互相征伐兼并，大国称霸，小国自保，统治者为维持自己的统治，纷纷招贤纳士，用以治国安邦。在当时的社会生活中，处处崇尚贤才，许多学派和学者都提出“尚贤”的主张，这原本是为国家之本着想，目的是好的。然而，在尚贤

^① 王明：《道家 and 道教思想研究》，中国社会科学出版社1984年版，第16页。

的旗号下，一些富有野心之人，竞相争权夺位，抢占钱财，给民间也带来了恶劣影响。一时民心紊乱，盗贼四起，社会处于大动荡、大变动之中。因此，老子主张“不尚贤”，“使民无知、无欲”，他设想要人们回到一种无矛盾的“无为”境界。这可以说是老子绝圣弃智思想的现实社会来源。循此路径继续发展，便有了第六十五章中之主张：“古之善为道者，非以明人，将以愚之。民之难治，以其智多。以智治国，国之贼；不以智治国，国之福。”这就是后来常遭到学者诟病或批评之愚民思想。此段引文确有替统治者出谋划策而进行愚民统治之意味，然而，学者们忽略了一个很重要的问题，那就是老子在怎样的社会环境下提出这样的主张的？对于老子的这一观点，我们认为，陈鼓应先生持论甚是公允。陈鼓应说：“老子认为政治的好坏，常系于统治者的处心和做法。统治者若是真诚朴质，才能导出良好的政风，有良好的政风，社会才能趋于安宁；如果统治者机巧黠滑，就会产生败坏的政风。政风败坏，人们就相互伪诈，彼此贼害，而社会将无宁日了。据于这个观点，所以老子期望统治者导民以‘愚’。老子生当乱世，感于世乱的根源莫过于大家攻心斗智，竞相伪饰，因此呼吁人们扬弃世俗价值的争纷，而返归真朴。老子针对时弊，而作出这种愤世矫枉的言论。”^①这便是老子绝圣弃智思想的现实社会基础。

（三）为而不争

在《老子》中，关于“不争”的论述很多，可以说是老子最有特色的思想观点之一。第八章云：“上善若水。水善利万物，又不争。处众人之所恶，故几于道。居善地，心善渊，与善人，言善信，政善治，事善能，动善时。夫唯不争，故无尤。”在本章中，老子以自然界的水来喻人、教人。老子首先用水性来比喻高尚的人格，认为具有高尚人格的人就像水那样：一是柔顺；二是处众人之所恶而不怨；三是滋润万物而不与之争。故而，最完善的人格也应该具有这种心态与行为，不但要做有利于众人的事情而不与之争，而且还愿意处众人不愿处的卑下的地方，情愿做别人不愿做的事情。可以忍辱负重，任劳任怨，能尽其所能地贡献自己的力量去帮助别人，而不会与别人争功争名争利，这就是老子“善利万物而不争”的著名思想。如果说，第八章是以自然界的水来说明不争思想的话，那么第六十六章则直接用圣人之道来说明不争的道理。老子云：“江

^① 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1984年版，第315页。

海所以能为百谷王，以其善下之，故能为百谷王。是以圣人欲上人，必以言下之；欲先人，必以身后之。是以圣人处上而民不重，处前而民不害，是以天下乐推而不厌。以其不争，故天下莫与之争。”老子由江海能为百谷之王作为隐喻，讲了“大者宜为下”的道理，从而说明“圣人”也要“为下”的道理。老子认为，统治者应该处下、居后，这样才能对百姓宽厚、包容，犹如处于下游的江海可以包容百川之水，具有博大的胸襟与气度。此外，第七十三章——“天之道，不争而善胜”，第八十一章——“圣人之道，为而不争”，都是老子对不争思想的补充阐发。

（四）贵柔守雌

与老子“不争”思想关系甚为密切的就是“贵柔守雌”的哲学思想。《老子》第六十七章云：“我有三宝，持而保之：一曰慈，二曰俭，三曰不敢为天下先。夫慈，故能勇；俭，故能广；不敢为天下先，故能成器长。”老子讲的是“道”的原则在政治、军事方面的运用。老子说，“道”的原则有三条（即三宝），分别为：“慈”，即爱心加上同情感；“俭”，即含藏培蓄、不奢侈、不肆为；“不敢为天下先”，是谦让与不争。这就是“不敢为天下先”的思想。不仅如此，在第二十八章中，老子进而提出“知其雄，守其雌”；“知其白，守其黑”；“知其荣，守其辱”。这便是老子守雌、守辱之思想。其守雌、守辱是以知雄、知荣为基础的，“守雌”既有持静、处后、守柔之意，同时亦有内收、凝敛、含藏之蕴。

（五）无为自化

无为自化是老子哲学思想的重要方面之一。老子在第二章中云：“是以圣人处无为之事，行不言之教。万物作而不辞，生而不有，为而不恃，成功不居。”在这一章中，老子提出了“无为”的观点。此处所言之“无为”不是无所作为，而是要以辩证法的原则指导人们的社会生活，帮助人们寻找顺应自然、遵循事物客观发展规律的做法。他以圣人为榜样，教导人们要有所作为，但不是强作妄为。第五章曰：“天地不仁，以万物为刍狗；圣人不仁，以百姓为刍狗。”第十章曰：“爱人治国，能无为？”老子在以上各章中，已将天道自然的思想，推之于人道，提出了“无为而治”的思想。于第五十七章中，更是将“无为”的思想应用于治国：“天下多忌讳，而民弥贫；人多利器，国家滋昏；人多伎巧，奇物滋起；法物滋彰，盗贼多有。故圣人云：‘我无为，人自化；我好静，人自正；我无事，人自富；我无欲，人自朴’。”在这里，老子“无为自化”的思想得

到了十分完整的表达。胡寄窗评价道：“老子把工艺技巧认定为社会祸乱的原因，认为‘民多利器，国家滋昏；人多技巧，奇物滋起’。他们要求废除工艺技巧，甚至认为盗贼之产生也是由于工艺技巧的关系……可见他们对工艺技巧的深恶痛绝。”^① 胡寄窗之评价有一定的道理。其实，老子反对机巧的深层次原因乃在于其对人民“自化”“自正”“自朴”的信奉。从此意义而言，老子“无为自化”思想也是有其积极意义的，“无为”强调的是不妄为，是对事物运行规律的尊重。

（六）反者道之动

最能体现老子朴素的辩证法思想的就是“反者道之动”的提出。第四十章云：“反者道之动，弱者道之用。”首先老子认为，道的运动方式是循环往复的，这便是老子辩证思想的核心。老子的辩证法思想不是凭空而来的，他是通过对自然界和社会人事等的观察、体悟而得出的。第二十三章云：“飘风不终朝，骤雨不终日。孰为此者？天地。天地尚不能久，而况于人乎？”这是就自然界来讨论辩证法问题的，并由自然界引向了社会人事。其次，老子认为，宇宙间的任何事物都有相反相成的矛盾对立面，如刚柔、阴阳、强弱、兴废、荣辱等，这些矛盾对立面都是相互依存、相互连接的。如第二章云：“故有无相生，难易相成，长短相形，高下相倾，音声相和，前后相随。”第三十九章亦云：“故贵以贱为本，高以下为基。”再次，老子认为事物在一定条件下能够向其对立面转化。如第五十八章云：“祸，福之所倚；福，祸之所伏。……政复为奇，善复为妖。”这是说祸福、正奇、善妖之间能够相互转化；第二十二章云：“曲则全，枉则正；洼则盈，弊则新；少则得，多则惑。”这也说明了对立面的事物并不是一成不变的，而是相互转化的，委曲反而能够伸直，低洼反而能够充满，破旧反而能够新鲜，少取反而能够多得。这些都是老子的辩证法思想。

综上，我们可以看出老子哲学的最高范畴便是“道”，遵循“道”的原则做事，便会达到“无为而无不为”的境界，使国家安定，人民富足，社会和谐。老子哲学重在探讨人与社会的关系，并且指出了为政者的为政原则以及人在社会生活中的处世之道。宋太宗赵光义所云，“伯阳五千言，读之甚有益，治身治国，并在其内”^②，即揭示了老子哲学思想的根本。

① 胡寄窗：《中国经济思想史》（上），上海财经大学出版社1998年版，第210页。

② （宋）李攸：《宋朝事实》卷三《圣学》，商务印书馆1935年版，第37页。

二 庄子及其思想

庄子，名周，战国时期宋国蒙人，生卒年月，学界说法不一。据《史记·老子韩非列传》载：“庄子者，蒙人也，名周。周尝为蒙漆园吏，与梁惠王、齐宣王同时。”^① 庄周是中国历史上著名的思想家、哲学家、文学家，道家学说的主要创始人之一。庄子祖上系出楚国公族，后因吴起变法，楚国发生内乱，先人为避祸而迁至宋国蒙地。庄子因崇尚自由而不应同宗楚威王之聘，故生平只做过地方漆园吏一类的小官。庄周是老子思想的继承和发展者，后世将他与老子并称为“老庄”。他们的哲学思想体系被学术界尊为“老庄哲学”。

人们对于庄子的一般印象大致如此。先秦道家学说首推老庄。然而仔细分析，我们会发现：老子和庄子的思想其实在哲学上不属于同一个类型。在上面的论述中，我们对老子的思想有了一个大致的了解。下面，我们探讨一下庄子的思想。

庄子的思想集中体现在《庄子》之中。司马迁《史记·老子韩非列传》载：“其（即庄周）学无所不窥，然其要本归于老子之言。故其著书十余万言，大抵率寓言也。作《渔父》、《盗跖》、《胠箧》以诋訾孔子之徒，以明老子之术。”^② 可知，庄子著书有十万余言。而今本《庄子》仅33篇，共6.5万多字，分内篇、外篇、杂篇三部分，较司马迁之记载，少了许多。《汉书·艺文志》载“《庄子》五十二篇”^③，大抵不错。然今本的33篇，可能是在晋代郭象注《庄子》时删减而成的。以前一般认为《庄子》全部为庄子所著。从宋代起，有学者认为《内篇》为庄子本人所著，而《外篇》和《杂篇》是后人托名。总的来说，《庄子》除了《杂篇·说剑》类似纵横家所著以外，其思想还是较为统一的。通读《庄子》，我们发现，庄子的思想大致可以归纳为如下几个方面。

（一）“道”的本体性

在对“道”的本体性认识上，老庄可谓一脉相承。庄子对“道”有一段描述：

① （汉）司马迁撰：《史记》卷六三，第2143页。

② 同上书，第2143—2144页。

③ （汉）班固撰：《汉书》卷三〇，第1730页。

夫道，有情有信，无为无形；可传而不可受，可得而不可见；自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地；在太极之上而不为高，在六极之下而不为深，先天地生而不为久，长于上古而不为老。^①（《大宗师》）

首先，庄子认为“道”是真实而有信验的，无所作为亦无行迹。所谓“有情有信”，即为《老子》第二十一章所说的：“窈冥中有精，其精甚真，其中有信。”“精”与“情”古时通用，故庄子的“情”，就是老子所谓的“精”。其次，庄周对“道”的特性的描述也与老子颇近。庄周认为，“道”是“无为无形”的，是说“道”看不见、摸不着；“可传而不可受，可得而不可见”，是说“道”只可意会不可言传，与老子所说“道可道，非常道”义同。再次，庄子说“道”是“自本自根，未有天地，自古以固存；神鬼神帝，生天生地”，即是说“道”自身就是本，就是根，在未出现天地的远古时代，“道”就已经存在；它能生出鬼神、上帝和天地。换句话说，“道”就是天地万物的本源。最后，庄子认为，“道”是在太极之上而不算高，在六合之下而不算深，先天地存在而不算久，长于上古却不算老，揭示了“道”在时间与空间上的特性，即在空间上是弥漫宇宙，无处不在的；在时间上是贯通古今，无时不在的。综上，我们可以看出，在“道”的本源性问题，庄子的认识与老子是一脉相承的。

（二）无碍无待的逍遥游思想

“逍遥游”的思想是庄子哲学思想的一个重要方面，体现了庄子反对投身社会活动，志在不受任何拘束，追求优游自得的生活旨趣的思想。在庄子的眼里，客观现实中的一事一物，包括人类本身都是对立而又相互依存的，这就没有绝对的自由，要想无所依凭就得无己。因而他希望一切顺乎自然，超脱于现实，否定人在社会生活中的一切作用，把人类的生活与万物的生存混为一体；提倡不滞于物，追求无条件的精神自由。正如陈鼓应先生所说：“《逍遥游》篇，主旨是说一个人当透破功、名、利、禄、

^① 陈鼓应注译：《庄子今注今译》，商务印书馆2007年版，第213页。注：下引《庄子》皆出此书，仅标篇名。

权、势、尊、位的束缚，而使精神活动臻于悠游自在，无挂无碍的境地。”^① 庄子为了阐明这一主旨，在《庄子》中用了许多比喻、寓言故事，如“夫列子御风而行，泠然善也，旬有五日而后反。彼于致福者，未数数然也。此虽免乎行，犹有所待者也。若夫乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷者，彼且恶乎待哉？故曰：至人无己，神人无功，圣人无名。”（《逍遥游》）这里，庄子借“列子御风而行”，说明了虽然轻盈美好，免于行走之劳，但还是有所“待”的。关于“待”，徐复观解释说：“庄子认为人生之所以受压迫，不自由，乃由于自己不能支配自己，而须受外力的牵连。受外力的牵连，即会受到外力的限制甚至支配。这种牵连，称之为‘待’。”^② 如若能遵循宇宙万物的规律，把握“六气”的变化，遨游于无穷无尽的境域，便是“无所待”。这便是“逍遥游”的境界了！而能真正达到“逍遥游”境界的人，也只有达于忘我之境的“至人”，无功业牵绊的“神人”，以及无荣誉之想的“圣人”。这样的人才是真正勘破世事，精神不受挂碍与羁绊，达到了精神上的绝对自由，亦即“逍遥游”之境。庄子在《逍遥游》中充分地阐释了自己的“逍遥游”思想。

（三）“是非两行”的齐物思想

老子认为，天地间万事万物都存在着对立、矛盾的两个方面，且这两个方面在一定条件下会互相转化，这是朴素的辩证法思想。在这一点上，庄子的思想与老子不同。庄子也认为，事物存在着对立、矛盾的两个方面，然而不同的是，庄子用自己的方法将事物的对立、矛盾都消解掉了。庄子用来消除事物差别的方法有如下几种：其一，庄子用“道”的眼光看待一切，则万物齐一，没有了差别。庄子用自我的主观精神看待是与非、生与死、贫与富、穷与达。这些矛盾对立面在“道”的境界下，完全成了无差别、无矛盾的了，彼此都是一样的。《齐物论》云：“凡物无成与毁，复通为一。唯达者知通为一，为是不用，而寓诸庸；因是已。已而不知其然，谓之道。……是以圣人和之以是非而休乎天钧，是之谓两行。”庄子认为，一切事物从通体来看，就没有完成和毁誉，都复归于一个整体，只有通达之士才能明白这个道理，进而认为，只有圣人才能不执着于是与非、物与我的争论而保持事理的自然与均衡，这就是所谓的

① 陈鼓应注译：《庄子今注今译》，第5页。

② 徐复观：《中国人性史论》，上海三联书店2001年版，第347页。

“两行”。其二，庄子用相对主义思想观察事物，让事物处于同一类别之下，以消除其差别。如《齐物论》云：“天下莫大于秋毫之末，而大山为小；莫寿于殇子，而彭祖为夭。天地与我并生，而万物与我为一。”在这里，事物的大与小、寿与夭的界限，让庄子用相对主义给消解掉了。换句话说，就是大小、寿夭等的差别，不再是靠客观事物的内在规定性，而是靠人们的主观看法来评价了。正如王明所说：“对相对主义来说，任何东西都失掉了它的质的规定性。如，大如屋柱，细如草茎，没有差别了。”^①《德充符》亦云：“自其异者视之，肝胆楚越也；自其同者视之，万物皆一也。”肝胆虽紧密相连，但若从两者不是同一种东西的角度去看待，则相去甚远；而如果从同属人体内脏器官的角度去看，则两者又没有什么差异了。所谓“两行”即是从事物的两端进行观照，使两端各得其所，而不是执其一端。

（四）“安之若命”的宿命思想

庄子的宿命论思想与儒家所说的“死生有命，富贵在天”不同。^②因为儒家所说的“天”，乃是其所信奉的宇宙的主宰者——天帝，而庄子则将人的生死归结为无可奈何、不可抗拒的结局。既然是不可抗拒的必然结果，那么人就应该顺从命运的安排，泰然处之。庄子不止一次地论说生死问题，如“知其无可奈何而安之若命，德之至也”（《人间世》），“知无可奈何，而安之若命，唯有德者能之”（《德充符》）。这里，庄子强调的是人在命运——生死面前无可奈何，然而又为人们指出了一条安然处之的方法，或者叫方向，那就是修“德”。这里的“德”也不同于儒家所修持的道德行为，而是指“道通为一”的，可以消除一切矛盾、对立的主观精神。这就解决了一个重要的问题，即人们面对生与死时的恐惧与不安。《齐物论》亦云：“死生无变于己，而况利害之端乎！”庄子认为，生死、利害并无分别。在《大宗师》中对真人的描绘，充分体现了他的生死观。

古之真人，不知说生，不知恶死；其出不訢，其入不距；傴然而

① 王明：《道家与道教思想研究》，第42页。

② （清）阮元校刻：《十三经注疏·论语注疏》卷一二，中华书局1980年版，第2503页。注：儒家所言“死生有命，富贵在天”者，意谓人生在世死生短长、财位富贵各有所禀之命，君子但当敬慎处世，恭谨有礼，而无须忧虑生死问题。这与庄子之“安之若命”相比，人生态度似更积极一些。

往，儻然而来而已矣。不忘其所始，不求其所终；受而喜之，忘而复之，是之谓不以心损道，不以人助天。是之谓真人。

若然者，其心忘，其容寂，其颀颀；凄然似秋，煖然似春，喜怒通四时，与物有宜而莫知其极。

庄子心目中之“真人”，是不以生存为喜，不以死亡为恶；出生不欣喜，入死不推辞，无拘无束地死去生来便罢了。不忘己之所从来，亦不求己之所焉往，承受际遇欢喜无忧，忘掉死生复返自然，此即谓不以心智侵损大道，不以人为辅助自然。这样的人才称得上“真人”。若然，其内心忘却一切，容颜静寂安闲，面容质朴端严；冷肃如秋，温暖似春，喜怒变化如四时运行一样自然，与外物合宜相称而无人能窥测其真谛。这里的“真人”其实就是前文中所说的得道之人。《大宗师》又云：“泉涸，鱼相与处于陆，相响以湿，相濡以沫，不如相忘于江湖，与其誉尧而非桀也，不如两忘而化其道。”庄子意谓，泉水干涸了，鱼困于陆地之上，以湿气相嘘唏，借唾沫相湿润，倒不如彼此相忘于江湖之中。与其赞誉唐尧而非议夏桀，倒不如忘却两者之是非而融化于大道之中。庄子又云：“死生，命也，其有夜旦之常，天也。人之有所不得与，皆物之情也。”（《大宗师》）可以看到，庄子非常看重生死问题，认为死和生均非人力所能左右，犹如黑夜和白天交替那样永恒地变化，完全出于自然。在死生面前，人是无能为力、无可奈何的。这都是事物自身变化之实情。由此，我们可知，庄子的“死生，命也”，是以与道相融来消解生死界限而解决生死问题的，故而穷达、是非、毁誉、得失等一切问题也就不再是问题了。

（五）“顺物自然”的无为思想

老子的社会政治哲学是无为而无不为，即所谓的无为而治。庄子的社会政治观与老子有相似之处，即庄子也主张自然无为。这集中体现在《应帝王》之中。庄子借无名人之口云：“游心于淡，合气于漠，顺物自然而无容私焉，而天下治矣。”（《应帝王》）庄子主张为政之道，毋庸干涉，常顺人性之自然，以百姓之意志为意志，人民才可享有自由与幸福；只有治人者去除私欲，才能走向为民为公的路径。为政者游心于恬淡之境，顺应事物本性而无用私意，清静无为，天下便会被治理好了。庄子又云：“明王之治：功盖天下而似不自己，化贷万物而民弗恃；有莫举名，使物自喜；立乎不测，而游于无有者也。”（《应帝王》）意谓，明王治理

政事，功绩广被天下却像与己不相干，教化施及万物而民不觉有所依恃，其虽有功德却不能用名称说出，使万物各得其所，而自己却立于不可测识的地位，行所无事一样。此言明王能不居功而民自化。最能体现庄子“顺物自然”思想的就是关于“混沌”的寓言故事：

南海之帝为儵，北海之帝为忽，中央之帝为浑沌。儵与忽时相与遇于浑沌之地，浑沌待之甚善。儵与忽谋报浑沌之德，曰：“人皆有七窍以视听食息，此独无有，尝试凿之。”日凿一窍，七日而浑沌死。（《应帝王》）

混沌寓言内涵颇丰，有喻纯朴自然为美，有喻各适其性，还有以南海喻阳，北海喻阴，中央喻阴阳和合之说。^①而无论何种喻义，皆能说明庄子之无为自然思想。陈鼓应揭示此则寓言故事喻义云：“混沌喻真朴的人民。‘日凿一窍，七日而混沌死’，为政者今天设一法，明天设一政，烦扰的政举，屡屡置民于死地。庄子目击战国时代的惨景，运用高度的艺术手笔描绘混沌之死以喻‘有为’之政给人民带来的灾害。”^②诚然，这是陈鼓应对庄子思想的引申，但起码也说明庄子寓言本身已含有为治人者提建议的意味。

（六）“与天为一”的天人合一思想

“天人合一”思想观念最早是由庄子阐述的，后被汉代思想家、阴阳家董仲舒发展为天人合一的哲学思想体系，并由此构建了中华传统文化的主体。庄子《达生》篇云：

未欲免为形者，莫如弃世。弃世则无累，无累则正平，正平则与彼更生，更生则几矣。事奚足弃而生奚足遗？弃事则形不劳，遗生则精不亏。夫形全精复，与天为一。

庄子《达生》篇旨在言养神，强调人精神的作用。“达生”之义便是通达生命之真义。庄子认为，若要身体免于劳累，则应舍弃俗世。唯有舍

① 参见陈鼓应注译《庄子今注今译》，第265页。

② 同上书，第246页。

弃俗世，方可心正气平，心正气平方可顺随自然同步变化，与自然同步变化便是接近道了。故而，舍弃俗世，方能使精神不亏。精神充足，形体健全，便能与自然合而为一。这里庄子所言之“天”即大自然；人即人类；合，就是相互融合。天人合一就是要保养人自身的精气，顺随自然的变化而变化。此便是庄子天人合一之思想内涵。《周易》强调三才之道，将天、地、人并立起来，并将人放在中心地位，与庄子显然不同。《周易》认为，天有天之道，天之道在于“始万物”；地有地之道，地之道在于“生万物”；人有人之道，人之道在于“成万物”。再具体地说就是：“昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六爻而成卦。”^①周振甫认为，从前圣人创作《周易》是要顺从性命的道理，因此确立阴阳为天道、柔刚为地道、仁义为人道，并认为三者虽各有其道，但却是相互对应、相互联系的，将阴与柔、仁相对应，阳与刚、义相对应。这不仅是一种“同与应”的关系，而且是一种内在的生成关系和实现原则。天地之道是生成原则，人之道是实现原则，二者缺一不可。在《周易》中，人与天地是对应关系，庄子则进一步发挥了《周易》的天人观念，认为人不仅仅可以与天对应，而且经过一番修养的工夫，是能够“与天为一”的，即以人道去合天道，达到天人合一之境界。这便是庄子的天人合一思想。

通过分析，我们可以得知，庄周学说的主要任务是解决个人生与死的问题，关注更多的是个体的生命体验。正如湟德忠所言：“庄周的学说本来是人生论，其中心是解决生与死的问题，即个人安身立命，因此同《道德经》一样，并不言及政治，且注重现实超越自身的无我境地。无我境地即服从绝对的天，与天合为一体。”^②虽然湟德忠的观点有些偏颇^③，但就其大端而言，还是较为中肯的。

① 周振甫译注：《周易译注》，中华书局1991年版，第281页。

② [日]湟德忠：《道教史》，萧坤华译，第43页。

③ 按：如湟德忠认为，庄周思想与《道德经》一样未言及政治，其实不然，庄周“混沌凿七窍”的故事，便是对为政者提出的建议。至于《道德经》，则多谈及政治，如无为而治的思想等。

三 道家及道家思想

如前，我们对道家思想的两位创始人及其思想做了介绍。下面，我们将在此基础上对道家及道家思想进行简要梳理。

道家既是先秦诸子的学说之一，同时也是一个哲学派别。道家作为一个学派，其创始人为老子，后经庄子等人进一步发展而形成。“道家”之名，最早由西汉史学家司马谈在《论六家要旨》中提出：

道家使人精神专一，动合无形，赡足万物。其为术也，因阴阳之大顺，采儒墨之善，撮名法之要，与时迁移，应物变化，立俗施事，无所不宜，指约而易操，事少而功多。儒者则不然。以为人主天下之仪表也，主倡而臣和，主先而臣随。如此则主劳而臣逸。至于大道之要，去健羨，绌聪明，释此而任术。夫神大用则竭，形大劳则敝，形神骚动，欲与天地长久，非所闻也。

道家无为，又曰无不为，其实易行，其辞难知。其术以虚无为本，以因循为用。无成执，无常形，故能究万物之情。不为物先，不为物后，故能为万物主。有法无法，因时为业；有度无度，因物与合。故曰：“圣人不朽，时变是守。虚者道之常也，因者君之纲”也。^①

司马谈在《论六家要旨》中两次提到“道家”一词。第一次是在将道家与儒家做对比中指出其思想“指约而易操，事少而功多”以及集儒墨名法各家之长的特点。第二次则是专论道家无为无不为思想以及其虚无、因循等特性。这是司马谈对道家思想要旨的一个总结。晋葛洪亦云“道者儒之本也，儒者道之末也”^②，表达了与司马谈相近的看法。此后，刘向、刘歆父子领校群书时所写之《七略》，便将“道家”列为诸子百家之一家，遂使道家正式成为一种学说、一个学派。

这是“道家”之名的确立。“道家”之名虽在汉代才确立，然作为一个学派则肇始于老子。若要追溯道家思想渊源的话，至少可以上溯到老子

① (汉)司马迁撰：《史记》卷一三〇，第3289、3292页。

② 王明：《抱朴子内篇校释》卷一〇，中华书局1985年版，第184页。

之前的殷商时代。《汉书·艺文志》将汤相伊尹、纣臣辛甲、周初吕望、鬻子以及齐相管仲都看作道家学派的先驱，并将他们的著述列入道家门下。^①班固还认为，道家是由古代的史官逐渐演变而来的。《汉书·艺文志》曰：

道家者流，盖出于史官，历记成败存亡祸福古今之道，然后知秉要执本，清虚以自守，卑弱以自持，此君人南面之术也。合于尧之克攘，《易》之嗛嗛，一谦而四益，此其所长也。及放者为之，则欲绝去礼学，兼弃仁义，曰独任清虚可以为治。^②

班固认为，道家最初的著作就是史官在总结古今成败祸福存亡的基础上，概括出清虚自守、卑弱自持、清虚无为的“君人南面”之治世要道。由此看来，道家著作从一开始便有为“君人”服务的特色。朱熹云“盖老聃周之史官，掌国之典籍、三皇五帝之书，故能述古事而信好之。如五千言，抑或古有是语而老子传之，未可知也”^③，认为五千言的《道德经》早在老子之前就有可能存在了。闻一多在谈及道家原始崇拜和“巫教”的文化背景时曾云：“我常疑心这哲学或玄学的道家思想必有一个前身，而这个前身很可能是某种富有神秘思想的原始宗教，或更具体点讲，一种巫教。这种宗教，在基本性质上恐怕与后来的道教无大差别，虽则在形式上与组织上尽可截然不同。”^④李泽厚《说巫史传统》认为，在孔子之前，有一个悠久的巫史传统，并进一步指出，从远古到殷周很长一段历史时期是“巫君合一”的，且“从远古时代的大巫师到尧、舜、禹、汤、文、武、周公，所有这些著名的远古和上古政治大人物，还包括伊尹、巫咸、伯益等人在内，都是集政治统治权（王权）与精神统治权（神权）于一身的大巫”。到周初，“巫术礼仪”彻底分化，一方面，“发展为巫、祝、卜、史的专业职官，其后逐渐流入民间，形成小传统。后世则与道教合

① 按：关于道家的起源，不唯上溯至殷商时代，仅就历史上的常用术语“黄老道家”一语，最起码就可以将道家之起源上推至传说中的黄帝时代。因为黄帝在后世已经以“道家”名，故推黄帝之前已有道家之起源了，只可惜黄帝并无著述流传下来。

② （汉）班固撰：《汉书》卷三〇，第1732页。

③ （宋）朱熹：《朱子全书·晦庵先生朱文公文集》卷三〇，上海古籍出版社、安徽教育出版社2002年版，第1293页。

④ 闻一多：《闻一多全集·庄子编》第九册，湖北人民出版社1993年版，第448页。

流，成为各种民间大小宗教和迷信。”另一方面，则是经由周公旦“制礼作乐”即理性化的体制建树，将天人合一、政教合一的“巫”的根本性质，制度化地保存、延续下来，成为中国文化大传统的核心。^①

综上所述，道家作为一个学派肇始于老子，然道家的产生与巫文化有着千丝万缕的联系，道家著作从某种意义上说就是因巫史传统而得以保存并流传的。似乎可以这样说，道家的远源为原始巫文化，而其近亲则是由巫到史之转变，进而由史官文化发展成道家学说。

以上是对道家学派渊源及形成的讨论，下面我们探究道家思想的内涵。

道家学派除老、庄而外，主要代表人物还有关尹、列子、庄周、杨朱、彭蒙、田骈等。基于此，我们认为，道家思想应涵盖以老、庄思想为基础的道家学派共同的思想倾向和内涵，其主流派有黄老学派、老庄学派等。后者思想以《老子》《庄子》《列子》为代表，前者以《黄帝四经》（即《经法》《十大经》《称》《道原》）《淮南子》《管子》（以《心术上》《心术下》《白心》《内业》四篇为主）等为代表。

道家学派的思想内涵丰富，从文学角度说，被后世文人所接受的思想大致有如下诸端：

其一，道之本源性。这是道家学派之所以成立的根基。道家的所有派别都承认“道”是化生天地万物的本源。道家思想的核心是“道”，认为“道”是化生宇宙万物的本源，也是统治宇宙中一切运动的法则。这一点，前文已有论述，此不赘述。

其二，清静无为。无论是黄老道家还是老庄学派，都主张清静无为。道家所言之“无为”，乃是顺应自然本性，是不妄为，以“无为”而达于“无不为”的目的。“处无为之事，行不言之教”（《老子》第二章），这是老子的治世思想。又如“治大国若烹小鲜”（《老子》第六十章），意谓治理大国，就如同煎炸小鱼一样，不可烦，不可挠，烦则人劳，挠则鱼烂。为政之要，在于安静无扰，在于清静无为。高明的圣人只会处无为之事，行不言之教。这对后世的统治思想有着深远的影响。

其三，崇尚自然，返璞归真。道家提倡道法自然，人与自然和谐相处，最终达于天人合一的境界。在此基础上，庄子更强调“道”的虚无

^① 参见李泽厚《历史本体论·己卯五说》，三联书店2003年版，第156—179页。

性，在认识论上提出了“齐物论”的思想。《齐物论》云：“物固有所然，物固有所可；无物不然，无物不可。故为是举：莛与楹，厉与西施，恢、诡、谲、怪，道通为一。其分也，成也；其成也，毁也。凡物无成与毁，复通为一。”这是一段有关万物齐同的典型论述。庄子认为，人和物（即自然）从道的角度看，是等同齐一的，是没有分别的，亦即可以合而为一。既如此，一切就应顺乎自然，反对刻意雕饰，这一点对后世文学思想也产生了深远的影响。

其四，致虚守静，形神兼养。《道德经》第十六章云：“致虚极，守静笃。”此云“虚”和“静”都是指人心境的空明宁静状态，但由于外界的干扰、诱惑，人的私欲开始活动。因此心灵闭塞不安，所以必须注意“致虚”和“守静”，以期恢复心灵的清明。在重视虚静养神的同时，庄子也注重养形。《庄子·刻意》云：“吹响呼吸，吐故纳新，熊经鸟申，为寿而已矣；此导引之士，养形之人，彭祖寿考者所好也。”由此可见，中国古代道教的导引术是由庄子倡导的，其最初目的就在于追求长寿。重视形神兼养，倡导去物欲致虚静以养神，为后来道教所接受，从而发展成为道教的炼养和长生之术。

其五，逍遥无待，追求精神的绝对自由。庄子的“逍遥”思想是以他的“齐物”思想认识为基础的，其核心就是如何获得“自由”，与万事万物融为一体。庄子把依赖一定条件而实现的事情叫做“有待”，而把不依赖任何条件的绝对自由称为“无待”。庄子所向往的是“无待”状态下的绝对自由与逍遥，做到了这一点，就可以“乘天地之正，而御六气之辩，以游无穷”，就可以像藐姑射之山的神人那样“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”了。庄子认为，要达到超然物外，无所不适的“逍遥”境界，首先就要做到“无己”，即抛弃功名利禄；其次要做到“无分”，即不要过于强调生与死的区别。如果人真能抛开名誉、功业和肉体，心灵达到“无己”“无分”的境界，那就成了真正的“真人”了。这样的人在心灵上无思无虑、无情无欲、无知无识，能与万物融为一体，也就是复归于“道”了，从而达到最为完美的自由与幸福境界了。尽管庄子所幻想的“无待”与“逍遥”的绝对自由在现实生活中无法找到，但他所提到的神人、神山和真人等概念却对后世道教神仙思想影响深远。

总而言之，从文学的角度看，唐代诗人对道家思想中的如上诸端都有

所接受，并且在诗歌作品中多有表现。

第二节 道教及道教思想

道教作为一种土生土长的宗教，尊奉老子为始祖，是在东汉后期特定的社会历史背景之下，吸收了黄老之学、神仙方术、神灵观念、谶纬迷信多种思想的基础上产生的。

从道教及其思想形成历史渊源看，其思想应起源于殷商时期的神仙信仰。中国的历史可以追溯到夏朝，但夏朝无文字记载，不属于信史时期。中国历史有文字记载的时期则是在商朝。这就是1973年河南安阳县小屯村的殷都遗址——殷墟的发现。在殷墟中，发掘出大量刻有象形文字的龟腹甲和牛肩胛骨，文字的内容多为当时帝王请示神意得到的结果，也称甲骨卜辞。卜辞的内容相当丰富，有战争、祭祀、帝王巡幸和狩猎、天候、祈晴、疾病、报应等，因此“可以说在殷代一切都得遵照神意行事，不妨说殷代属于神权政治……根据卜辞推测，当时祭祀的诸神似乎是殷王的直系祖先神、联盟诸族的祖先神、过去的大臣、山、川、风、土地及其他自然神、天界之神等等。称为帝或上帝的至上神是左右一个国家的政治、生产之神，他授意帝王，并保护帝王的行动，又称保护神。”^①从这个意义上说，殷人所信仰的诸神基本上奠定了中国后来的诸神或诸神信仰的基础。

周革殷命是一次遵从天意的改朝换代。在那个时代，上帝甚至可以左右一个国家的命运，是至高无上的尊神。周朝初期，仍是按照上天的旨意管理国家的，可以说还算是殷商神权政治的继续。不过，“从另一角度来说，帝王是知晓神意并能向神（上帝）转告自己意志的人。在古代，祭、政是一致的，能向神转告自己意志并将神意转告人的是巫师，因此不妨说周代的帝王是巫师，即中国称之为巫的人。殷代祭神的是帝王，因此殷王当然也具有巫师性质。可是随着时代的发展，祭、政发生了变化，帝王专管政治，巫师只管信仰。可以认为属于巫系统的是东周后期战国时代以后被称为方士的人，以及继承了方士某些方面的道教的道士。其实这种系列

^① [日] 湊德忠：《道教史》，萧坤华译，第31—32页。

关系肯定并不如此简单。也许古代的各种民间信仰均源于对巫的信仰吧。”^① 溲德忠的判断大体不错，因为从中国殷周时期的历史来看，确实是在周代祭与政走向了分离，巫的地位也逐渐趋于衰落，而帝王虽不事占卜，但仍然是天神旨意的执行者。在周代，“天”的观念已经形成，周人视天为神，并将代替天行使权力的人间帝王称为“天子”。此时的天神与上帝一样，具有宗教与政治两方面的权威，与殷代所不同的是，天命的延续受到天子积德多寡的左右。

后来，“天”的观念一直支配着中国人的精神生活，经春秋到战国，社会战乱频仍，诸侯国之间相互吞并，周代前期的神权政治逐渐受到人们的质疑。在这样的社会环境下，思想界却异常活跃，各种学派的思想家纷纷著书立说，以期寻求能够解决社会矛盾的良方。以老庄为代表的道家学派就是这样的环境中应运而生的。这样看来，道家的产生与先秦时期的巫文化及神权政治关系密切。

后来的道教思想正是对道家这一思想的进一步发挥和发展，正如《中国文化简论》所说：“道教的产生有着深厚的思想文化渊源和社会历史背景。商周形成的天神、地祇、人鬼信仰和崇拜为道教的产生提供了神灵体系。战国至秦汉盛行的神仙方术为道教的产生补给了道法之术。《庄子》、《列子》等道家图籍对神仙生活、仙家世界激荡人心的描绘为道教的产生构建了理想境界；黄老之学为道教的产生奠定了哲学基础。两汉之交，佛教开始传入中国，为道教的产生带来了外部刺激和组织模式。‘宗教是劳动者的呻吟。’东汉后期，政治腐败、农桑失所，人民转死沟壑，各种社会矛盾十分尖锐，这就为道教的产生创造了社会历史条件。农民起义领袖往往利用方术及迷信思想号召和组织信众，又为道教的产生提供了广泛的群众基础。”^② 道教是一个杂神教，所崇拜的神箓常见的有 240 种之多。正如马端临在《文献通考·经籍考》^③ 中所说的：“道家（教）之术，杂而多端。”刘勰在《灭惑论》中也说：“道家之法，厥有三品：上

① [日] 溲德忠：《道教史》，萧坤华译，第 33 页。

② 李健、孟兆怀、唐健禾主编：《中国文化简论》，四川大学出版社 2003 年版，第 112—113 页。

③ （元）马端临撰：《文献通考》卷二二五·经籍考五二，中华书局 1986 年版，第 1810 页。

标老子，次述神仙，下袭张陵。”^① 然其基本信仰有三：其一，大道无形，生有天地。“道”是道教信仰的根本与核心，是宇宙万物的主宰，是产生和支配天地万物的造物主。道教所崇奉的祖师——太上老君则是“道”的化身。其二，生道合一，长生成仙。道教与佛教正好相反，道教是“乐生而恶死”的宗教，以追求长生不死、羽化成仙为最高目标。其三，天道承负，因果报应。道教信徒深信，善有善报，恶有恶报。善报则延命，福及子孙；恶报则折寿，祸及后人。关于这种善恶承负的报应，《太平经》说：一是身报，即当代承负，报应在本人身上；一是后报，即隔代承负，报应在后人身上。因此，道徒相信，只有行善，才能成仙。“人欲地仙，当立三百善；欲天仙，立千二百善，若千一百九十九善，而忽复中行一恶，则尽失前善。”^② 又说：“善不在大，恶不在小”“积善事未满，虽服仙药亦无益也；若不服仙药，并行好事，虽未便得仙，亦可无猝死之祸矣。”^③ 因此，为了劝善，道徒们还制定了不少的清规戒律。

宗教的产生源于人与自然的矛盾关系，但是它与来自社会的压迫关系更为密切。任继愈先生说：“道教是宗教。它有团体、教派、教义、宗教规范仪式、宗教组织、固定数量的信徒、固定的传布地区等。”^④ 刘增惠先生也认为：“道家与道教不是一回事。道家由老子在春秋末年创立，而道教则形成于东汉末年。”^⑤ 道教正是这样，它产生于封建社会阶级矛盾日渐突出的东汉时期，从一开始就具有了宗教的上述特点。

第三节 道家道教思想观念的提出

由以上论述可知，道家思想和道教思想并非一回事，然又很难截然分开，实为水乳交融，剪不断，理还乱。有关道家与道教的区分，任继愈在《道家与道教》一文中作过准确而细致的分析。他说：“先秦无道家，只有老子哲学、庄子哲学，以及与他们的哲学相应的老子学派、庄子学

①（清）严可均辑，冯瑞生审定：《全梁文》卷六〇，商务印书馆1999年版，第664页。
注：刘勰此处指“道家”实际上是指“道教”而言的。

②（晋）葛洪：《抱朴子内篇》卷三，宋绍兴二十二年临安府荣六郎家刻本。

③ 同上。

④ 《文史知识》编辑部：《道教与传统文化》，中华书局1997年版，第122—123页。

⑤ 刘增惠：《道家文化面面观》，齐鲁书社2000年版，第1、8页。

派。”“学术界习惯把老庄学派称为道家，是后起的一种学派分类观念。东汉时期严君平《老子指归》开始有了以老庄为道家的倾向。魏晋玄学早期‘老庄’联称，后期‘庄老’联称。魏晋以后，以老庄为道家的分类方法得到承认。这个道家不同于司马谈的‘道家’，仍属于哲学。”^①刘增惠亦云：“道家最初是指先秦时期诸子百家中的一家。广义地说，它是古代中国社会思想文化体系中以道为核心概念，强调天道自然无为、人道顺应天道的一个流派。历史上凡是崇尚老庄黄老之学说的人都可以称为道家。”^②胡孚琛、吕锡琛亦给出了他们对道教的定义：

所谓道教，是中国母系氏族社会自发的以女性生殖崇拜为特征的原始宗教。在演变过程中，综合进古老的巫史文化、鬼神信仰、民俗传统、各类方技术数，以道家黄老之学为旗帜和理论支柱，囊括儒、道、墨、医、阴阳、神仙诸家学说中的修炼思想、功夫境界、信仰成分和伦理观念，在度世救人、长生成仙进而追求体道合真的总目标下神学化、方术化为多层次的宗教体系。它是在汉代及以后特定的历史条件下不断汲取佛教的宗教形式，从中华民族传统文化的母体中孕育和成熟的以“道”为最高信仰的具有中国民众文化特色的宗教。^③

“道家道教思想”这一概念并非笔者个人凭空创造，其实张松辉早就主张将“道家道教视为一体”来讨论问题。张松辉在《唐宋道家道教与文学》中给出了三条理由：一是道家与道教是一家学派发展的不同阶段，而非两家各不相关的学派；二是若将道家、道教截然分开，就会使两大学派研究出现“无头无尾”的现象；三是若将道家、道教分开，视为两家，那么中国传统文化的三大支柱——儒、释、道中的“道”便指代不明。^④张松辉的观点有一定的道理，然从本书立论角度而言，我们提出“道家道教思想”这一概念还有一个理由，即道家思想与道教思想虽不相同，然唐代诗人在接受时并不加以区分。唐代诗人在现实社会中受到或是来自社会，或是来自心灵的压迫时，接受道家道教思想以寻求心灵解脱也就是

① 《文史知识》编辑部：《道教与传统文化》，第7、122—123页。

② 刘增惠：《道家文化面面观》，第1、8页。

③ 胡孚琛、吕锡琛：《唐宋道家道教与文学》，社会科学文献出版社2004年版，第258页。

④ 张松辉：《唐宋道家道教与文学》，湖南师范大学出版社1998年版，第1—6页。

自然而然的事情了，而且诗人各自都有其独特的社会历史背景和心理因素，不能一语而总括之。道家思想和道教思想在历史的发展中水乳交融，而且人们在接受道家和道教思想的时候，也并不是孤立的、割裂开来的，而是各取所需，从而使得同为接受道家道教思想的唐代诗人，其诗歌创作却表现出异彩纷呈的风貌。但我们有一点必须明确，那就是道家思想是源，而道教思想是流。道教是在吸收道家思想的基础上，对其进行改造而形成的宗教派别。作为一种宗教，它与人们日常生活的联系更为紧密，更容易被人们所接受。葛兆光在《人生情趣·意象·想象力——道教与唐代文学》^①一文中说：“和佛教以生为苦，以死为解脱正好相反，道教以生为乐，以长寿为大乐，以成仙永生为极乐，这正好吻合人们的第一欲求——生存；和佛教实行禁欲、苦行相反，道教是主张人要活得自在、活得舒服的，这又正好吻合了人们的第二欲求——享受；既能生存，又能享乐，道教还能让人超尘脱俗，高雅飘逸，赢得清名，这种日子是神仙日子，这就吻合了人们的第三欲求——精神满足。”道教正是打出了长生不死做神仙的旗号，迎合了人们的三大基本欲求，具有极大的诱惑力，从而吸引了一大批人去访道求仙，梦想长生。在这些人当中，文人占了很大一部分比例，而尤以唐代的诗人最为热衷。

唐代诗人既接受了道家思想，同时又接受了道教思想，而且两者已经水乳交融地表现在诗歌创作之中，确已很难区分。我们无法片面地、孤立地断定哪个诗人的哪首诗歌接受的是道家思想，或接受的是道教思想。那样做既不科学，也无必要。在中国古代思想史发展中，道家道教思想一直绵延发展，犹如一条长河，时而波涛汹涌，巨浪滔天；时而悄无声息，细细流淌，但从未中断过。正是这中国土生土长的道家道教思想，被后代的文人士子广泛接受，从而改变了他们的生存状态和生活态度，也使他们的创作呈现出亦真亦幻的神秘色彩。

基于以上原因，本书为了论述方便，才合而称之为“道家道教思想”，不再做没有必要的细究。

^① 《文史知识》编辑部：《道教与传统文化》，第122—123页。

第二章 唐代诗人接受道家道教思想的社会文化背景

李唐王朝在近 300 年的历史进程中，创造了中国封建社会最辉煌的基业。无论是政治、经济还是文化、对外交流等，都堪称封建社会之最。在文学创作方面，唐诗更是以空前绝后的成就抒写了中国诗歌史上最光辉灿烂的一页。

唐王朝创造出如此辉煌的文化成果，涌现出一大批光耀千秋、彪炳史册的伟大诗人，与唐代统治者积极推行的一系列政治、经济、文化和宗教政策密不可分。唐朝国力强盛，思想开放，宗教政策宽松，多元文化并存，各项制度完备。这些都为唐诗的繁荣准备了条件，同时也为唐代诗人接受道家道教思想提供了外部环境。正如《唐律疏义》序云：“盖姬周而下，文物仪章，莫备于唐。”^① 本章将从四个方面探究唐代诗人接受道家道教思想的社会文化背景。

第一节 唐代的政治政策

唐代的统治政权是在推翻了隋朝统治之后建立起来的。隋朝由于政策制度不善，国祚短命，蹈秦亡之覆辙。这让唐代统治者常常心存戒惧。正如魏征所云：“臣愿当今之动静，必思隋氏以为殷鉴，则存亡治乱，可得而知。若能思其所以危，则安矣；思其所以乱，则治矣；思其所以亡，则存矣。”^② 他们认为，隋之速亡与其统治者不知动静存亡之理，骄奢淫逸，不能以时役使百姓有关。唐太宗曾云：“夫以铜为镜，所以正衣冠；以古

①（唐）长孙无忌等撰：《故唐律疏义》，京都大学平松文库藏本，序。

② 骈宇騫、骈骅译：《贞观政要》卷八，中华书局 2009 年版，第 216 页。

为镜，可以知兴替；以人为镜，可以明得失。朕常保此三镜，以防己过。”^① 这也是在说要吸取前代王朝灭亡的教训，以古为镜，同样体现了以史为鉴的思想。于是，唐代的统治者便采取了一系列政策对弊政进行改革。唐代的政治制度在皇帝制度、中央行政体制、地方行政体制、监察制度、司法制度、军事制度、财政管理制度、人事管理制度等方面都有很大的改观，提高了政治管理的能力和效率，对唐代社会的全面繁荣做出了重要的贡献。下面我们仅从与文学发展关系较为密切的方面，简要论述唐代统治者所采取的一些开明的政治措施。

其一，严整军纪，废除苛法，以缓和阶级矛盾。唐初，高祖李渊、太宗李世民等便采取了一系列的政治措施来稳定政局，巩固政权，收揽人心。《旧唐书·刑法志》载：

高祖初起义师于太原，即布宽大之令。百姓苦隋苛政，竞来归附。旬月之间，遂成帝业。既平京城，约法为十二条。惟制杀人、劫盗、背军、叛逆者死，余并蠲除之。及受禅，诏纳言刘文静与当朝通识之士，因开皇律令而损益之，尽削大业所用烦峻之法。又制五十三条格，务在宽简，取便于时。^②

在军队治理方面，废除苛法，严整军纪。在反隋起义中，李渊在剪除异己力量，掌握了胜利局势之后，即效法汉高祖刘邦进军关中时的做法，“与民约法十二条，悉除隋苛禁”^③，使得天下百姓竞相归附，最终成就了帝业。太宗继位之后，又采纳裴弘献建议，“除断趾法，改为加役流三千里，居作二年。比古死刑，殆除其半。据有司定律五百条，分为十二卷，于隋代旧律，减大辟入流九十二条，减入徒者七十一条。又定令千五百九十条，为三十卷。贞观十一年正月，颁行之”^④。唐初统治者所采取的这些宽简之法，目的就是缓和阶级矛盾，赢得民心，使新政权尽快巩固下来。

①（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷七一，中华书局1975年版，第2561页。

②（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷五〇，第2133—2134页。

③（宋）司马光编著，（元）胡三省音注：《资治通鉴》卷一八四，中华书局1956年版，第5762页。

④（唐）杜佑撰，王文锦等点校：《通典》卷一六五，中华书局1988年版，第4243页。

其二，完善中央决策机构，建立了“皇权专制—三省分权—政事堂集议”的新体制。唐初的统治者为了有效地加强皇权统治，提高管理效力，在对中央决策机构进行完善的基础上，又建立了政事堂议事的新体制，从而有效地提高了皇权的执行水平。唐袭隋制，进一步完善了三省六部制，并明确了各自的职能。唐三省六部制建制如下：

尚书令一人，正二品。尚书令掌总领百官，仪形端揆。其属有六尚书，法周之六卿，一曰吏部，二曰户部，三曰礼部，四曰兵部，五曰刑部，六曰工部，凡庶务皆会而决之。^①

（门下省）侍中二人，正三品。侍中之职，掌出纳帝命，缉熙皇极，总典吏职，赞相礼仪，以和万邦，以弼庶务，所谓佐天子而统大政者也。凡军国之务，与中书令参而总焉，坐而论之，举而行之，此其大较也。凡下之通于上，其制有六：一曰奏抄，二曰奏弹，三曰露布，四曰议，五曰表，六曰状。皆审署申覆而施行焉。^②

（中书省）中书令二人，正三品。中书令之职，掌军国之政令，缉熙帝载，统和天下。入则告之，出则奉之，以厘万邦，以度百揆，盖以佐天子而执大政者也。凡王言之制有七：一曰册书，二曰制书，三曰慰劳制书，四曰发日敕，五曰敕旨，六曰论事敕书，七曰敕牒。皆宣署申覆而施行焉。^③

由此可知，唐代尚书省设最高长官尚书令一人，官阶为正二品，尚书令总领百官。尚书省下辖吏、户、礼、兵、刑、工六尚书，六部长官为尚书，六部分理各种事务，每部又领四司，计 24 司。门下省设侍中二人，为门下省最高长官，官阶为正三品。侍中主要负责出纳皇帝命令，辅佐天子而统领大政方针。若遇军国要务，须与中书令“参而总焉”，并“举而行之”。中书省设中书令二人，为中书省最高长官，官阶为正三品。中书令主要掌管军国政令，辅佐天子执掌国家大政。可以说，唐代尚书、门下和中书三省联合办公，中书省是决策机构，负责草拟、颁发皇帝的诏

①（唐）李林甫等撰，陈仲夫点校：《唐六典》卷一，中华书局 1992 年版，第 5—6 页。

②（唐）李林甫等撰：《唐六典》卷八，第 240—242 页。

③（唐）李林甫等撰：《唐六典》卷九，第 272—273 页。

令；门下省是审议机构，负责审核政令，驳正违失；尚书省是执行机构，负责贯彻执行重要政令。三省为中央最高统治机构，三省长官共同负责中枢政务。尚书省下属之吏、户、礼、兵、刑、工六部，分别掌管官吏的考核任免、户口和赋税、礼仪制度、军政、法律刑狱、水陆工程等，各部长官为尚书。三省长官共议国政，执宰相之职，其议政的场所叫政事堂。唐初三省分权统治方式，使相职一分为三，互相牵制，有效地削弱了宰相的权力，加强了皇权。三省六部职司划分明确，大大提高了行政效能，加强了中央统治力量。

然而，三省分立行政后不久，就出现了中书省发布命令，而门下省则予以封驳，“日有争论，纷纭不决”^①的现象，直接影响到皇帝诏令的下达与贯彻。于是，唐太宗便提高了政事堂的地位，以加强三省配合协作的效率，使三者连为一体。高宗以后，以“平章事”“同三品”等行宰相事，参与政事堂议决军国大政。这些官员品阶不高，易于皇帝控制，又进一步加强了皇权。太宗朝之所以能出现“贞观之治”的局面，正是因为“唐太宗整顿了国家机构，改革了各项政治制度，建立起‘皇权专制——三省分权——政事堂集议’三者结合的中央集权新体制”^②。

唐朝至开元、天宝之际，疆域“东至安东，西至安西，南至日南，北至单于府，盖南北如汉之盛，东不及而西过之”^③，成为世界上地域面积最为辽阔的大帝国。这与其开明的政治政策的贯彻执行，海内竞相归附是分不开的。

第二节 唐代的经济政策

唐代初期，经济衰败，百废待兴，为此，唐代的统治者采取了一系列经济措施来恢复经济，发展生产。

其一，清静无为，休养生息，发展人口。唐政权建立初期，经济凋敝，人口锐减，全国经济形势极其糟糕。统治者关注国计民生，采用道家清静无为，休养生息的治国策略以恢复经济生产。太宗李世民曾云：“夫

①（元）马端临撰：《文献通考》卷五〇，中华书局1986年版，职官考四。

② 张晋藩、王超：《中国政治制度史》，中国政法大学出版社1987年版，第429页。

③（宋）欧阳修、宋祁撰：《新唐书》卷三七，中华书局1975年版，第960页。

安人宁国，惟在于君。君无为则人乐，君多欲则人苦。”^① 他还在《令道士在僧前诏》中说：“况朕之本系，出于柱史。今鼎祚克昌，既凭上德之庆；天下大定，亦赖无为之功。宜有改张，阐兹元化。”^② 即是说自己乃老子的本家，能够承继大统，天下大定，都有赖于老子和道家无为而治的治国思想。《贞观政要》又载：

贞观初，太宗谓侍臣曰：“为君之道，必须先存百姓。若损百姓以奉其身，犹割股以啖腹，腹饱而身毙。若安天下，必须先正其身，未有身正而影曲，上理而下乱者。朕每思伤其身者不在外物，皆由嗜欲以成其祸。若耽嗜滋味，玩悦声色，所欲既多，所损亦大，既妨政事，又扰生人。且复出一非理之言，万姓为之解体，怨讟既作，离叛亦兴。朕每思此，不敢纵逸。”^③

唐太宗深刻地认识到为君之道，必先使百姓安居乐业。统治者言行对于天下治理极其重要，只要皇帝不妄为、不嗜欲，心存百姓，克己正身，就不会劳民伤财，损害百姓利益。正如贞观六年（632），群臣都建议太宗举行封禅大典，独魏征反对，而唐太宗采纳了魏征的建议。魏征给出的理由是：“今自伊、洛之东，暨乎海、岱，萑莽巨泽，茫茫千里，人烟断绝，鸡犬不闻，道路萧条，进退艰阻。”^④ 唐初的经济状况虽经过十几年的恢复，但仍然十分匮乏，人烟稀少。唐太宗李世民率先垂范，克制自己的欲望，取消了封禅大典，为国计民生赢得了发展之机。人口的锐减，使得唐朝的经济发展面临着非常严峻的形势。唐代的统治者深刻地意识到人口自身的生产和发展对国家的重要性，一方面，采取清静无为的国策，另一方面，大力发展人口，以增强国家的实力。

现将隋炀帝大业五年与唐开元二十八年的郡、县、户、口等情况统计如下^⑤：

① 骈宇騫、骈骅译：《贞观政要》卷八，第206页。

② （清）董诰编：《全唐文》卷六，中华书局影印1983年版，第73页。

③ 骈宇騫、骈骅译：《贞观政要》卷一，第2页。

④ 骈宇騫、骈骅译：《贞观政要》卷二，第58页。

⑤ （后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷三八，第1384—1393页。

时间	州郡 (个)	县 (个)	户 (个)	口 (个)
隋大业五年 (609)	190	1255	8907536	46019956
唐开元二十八年 (740)	328	1573	8412871	48143609

由上表统计可知,唐开元二十八年,全国范围内的州(郡)、县、户与人口数量四项指标中,有三项都已超过了隋朝。据《通典》载:“炀帝大业五年,户八百九十万七千五百三十六,口四千六百一万九千九百五十六,此隋之极盛也。”^①也就是说,隋朝极盛时,人口也就4600多万。然而,据《通典》载:“大唐贞观(627—649)户不满三百万”^②,户口还不及隋朝极盛之时的三分之一,可推知人口数量更是少得可怜。若从贞观末(649)算起,到开元二十八年(740)止,唐王朝用了90年的时间,使得唐帝国的人口不仅赶上而且反超了隋朝210多万,足见唐朝历代帝王对人口问题的重视。唐玄宗在位44年,其前期的治国理念仍以道家清静无为为主导思想。玄宗李隆基在《御制道德真经疏》中云:《道德经》“其要在乎理身、理国。理国则绝矜尚华薄,以无为不言为教。……理身则少私寡欲,以虚心实腹为务。”^③统治者实行的休养生息、发展经济政策,故而创造了历史上的“开元盛世”。

其二,颁布均田令,实行租庸调法。在强化国家机能的同时,唐朝的统治者为了扩大税源,保障国家收入,维护封建等级制度,改善国计民生,于武德七年(624)实行了均田制、租庸调法,并建立了严密的户籍制度。度田之制与赋役之法规定:

武德七年,始定律令。以度田之制:五尺为步,步二百四十为亩,亩百为顷。丁男、中男给一顷,笃疾废疾给四十亩,寡妻妾三十亩。若为户者加二十亩。所授之田,十分之二为世业,八为口分。世业之田,身死则承户者便授之;口分,则收入官,更以给人。赋役之法:每丁岁入租粟二石。调则随乡土所产,綾绢絁各二丈,布加五分之一。输綾绢絁者,兼调绵三两;输布者,麻三斤。凡丁,岁役二

① (唐)杜佑撰,王文锦等点校:《通典》卷七,中华书局1988年版,第147页。

② 同上书,第148页。

③ (清)董诰编:《全唐文》卷四一,第449页。

旬。若不役，则收其庸，每日三尺。有事而加役者，旬有五日止免其调，三旬则租调俱免。通正役，并不过五十日。若岭南诸州则税米，上户一石二斗，次户八斗，下户六斗。若夷獠之户，皆从半输。蕃胡内附者，上户丁税钱十文，次户五文，下户免之。附经二年者，上户输羊二口，次户一口，下三户共一口。凡水旱虫霜为灾，十分损四已上免租，损六已上免调，损七已上课役俱免。^①

这便是唐代所实行的均田制改革的内容，均田令规定，凡丁男 18 岁以上均可受田 100 亩，其中口分田 80 亩，永业田 20 亩，并规定永业田可以继承，口分田在受田人死后收回官府。另外，残疾或寡妻妾之人亦可得田。在此基础上，唐王朝实行了新的赋役之法——“租庸调法”。新法规定：每丁每年向国家输粟 2 石，为租；输绫绢絁各 2 丈、绵 3 两（或布 2.4 丈、麻 3 斤），为调；服役 20 日，称正役，不役者每日纳绢 3 尺（或布 3.6 尺），为庸。若因事增加派役，则以所增日数抵除租调，“旬有五日止免其调，三旬则租调俱免”，并限定所增日数与正役合计不得超过 50 日。岭南一带则以米交租，夷獠蕃胡之人或减收赋税，或以钱物抵之，赋税方法灵活多样。这些规定承袭了北魏以来对赋役制度的改进，租调负担比前代略有减轻，并订有水旱灾害减课的具体办法；在服役与纳绢之间纳税人可以灵活调整。这些政策的实施在很大程度上减轻了民众的赋税负担，刺激了中下层劳动者的生产积极性。经过唐初几十年的积蓄与发展，唐代的经济实力逐渐增强。此后，又有两税法的实施，也对唐代经济的发展起到了一定的促进作用。

综上所述，唐王朝的统治者非常重视国家经济的发展，在清静无为思想的主导下，实施租庸调制和两税法，目的都是改善国计民生，发展经济。在历代帝王的努力之下，终于开创了“忆昔开元全盛日，小邑犹藏万家室。稻米流脂粟米白，公私仓廩俱丰实”^② 的繁荣局面。

①（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷四八，第 2088—2089 页。

②（唐）杜甫著，（清）仇兆鳌注：《杜诗详注》卷一三，中华书局 1999 年版，第 1163 页。

第三节 唐代的文化政策

唐王朝文化的全面繁荣，与其开放多样的文化政策密切相关。唐代的文化建设在多个方面诸如史馆制度与图书管理、教育管理、音乐管理等机构的建制以及海外交流方面皆有开拓。本节所述，仅就其对唐诗繁荣产生重要影响的文化政策如科举、教育和文化融合交流等方面做简要分析。

一 科举取士 加试诗赋

科举选士制度全面普及，为唐王朝选拔了大批优秀人才。科举制度虽在隋朝创立，然而到了唐代才进一步发扬光大，并为唐朝社会文化的发展和繁荣做出了重要贡献。

隋唐科举制度是对魏晋以来的选官制度——九品中正制的重大改革。九品中正制，又称九品官人法，是魏晋南北朝时期重要的选官制度。在选官问题上，曹操推行“唯才是举”的政策。这对世家大族势力造成了极大的抑制和打击，然而世家大族势力不断膨胀发展的客观形势又使曹魏统治者不得不予以正视，只好转面与其达成妥协。曹操死后，魏文帝曹丕为了拉拢世族势力而采纳吏部尚书陈群的建议，于黄初元年（220）命其草拟该制度。九品中正制创立之初，评议人物尚能坚持家世、道德、才能三者并重的标准。然而，由于各地中正官几乎皆由二品以上的门阀世族担任，导致在中正官品第过程中，才德标准逐渐被忽视，家世则越来越重要，甚至成为唯一的标准。到西晋时，正如刘毅在《请罢中正除九品疏》中所言：“今立中正，定九品，高下任意，荣辱在手。操人主之威福，夺天朝之权势”，“今之中正，不精才实，务依党利；不均称尺，务随爱憎。所欲与者，获虚以成誉；所欲下者，吹毛以求疵。高下逐强弱，是非由爱憎”，最终形成了“上品无寒门，下品无势族”^①的局面。九品中正制遂沦为世家大族操纵政权的工具，不利于人才的选拔。

隋唐科举制就是在改革九品中正制弊端的基础上建立起来的。科举选士制度“冲破了九品中正制设立的门第界限，为庶族地主开辟了入仕之

^①（唐）房玄龄等撰：《晋书·刘毅传》卷四五，中华书局1974年版，第1273—1274页。

途，使大批庶族地主知识分子进入仕流而登上政治舞台”^①。科举考试的科目分常科和制科两类。大致情况如《新唐书·选举志》所载：“唐制，取士之科，多因隋旧，然其大要有三。由学馆者曰生徒，由州县者曰乡贡，皆升于有司而进退之。其科之目，有秀才，有明经，有俊士，有进士，有明法，有明字，有明算，有一史，有三史，有开元礼，有道举，有童子。而明经之别，有五经，有三经，有二经，有学究一经；有三礼，有三传，有史科。此岁举之常选也。其天子自诏者曰制举，所以待非常之才焉。”^② 每年按期举行的分科取士称常科，由皇帝下诏临时举行的考试则称为制科。常设的科目有秀才、明经、进士等 50 多种。在众多的考试科目中，唯明经与进士两科最为时人所重。有唐一代，进士出身而位列宰相者 142 人，占宰相总数的 38.6%。^③ 唐时，科举考试录取比例很小，进士科尤少，“其进士，大抵千人得第者百一二；明经倍之，得第者十一二”^④。

科举取士对于唐诗的全面繁荣也产生了重要的影响。“永隆二年，以刘思立言进士惟诵旧策，皆无实材，乃诏进士试杂文二篇，通文律者然后试策，此进士试诗赋之始。”^⑤ 唐代进士科自永隆二年（681）刘思立改革之后，逐渐重视诗赋而设立词科。唐玄宗时制科也开始加试诗赋。唐代科举加试诗赋，极大地刺激了文人士子认真学习、研究、创作诗歌的热情。这在客观上推动了唐代诗歌的发展。对于这一点，历代诗论家多有论述。如严羽《沧浪诗话》云：“唐以诗取士，故多专门之学，我朝之诗所以不及也。”^⑥ 明人王文禄亦云：“唐以诗取士，盛矣。”^⑦ 这都说明了唐代科举考试以诗赋取士对唐诗兴盛所产生的重要作用。

二 健全体制 培养人才

唐代继承了隋代的学校教育体制，重视人才培养，形成了一整套相当

① 杨荫楼：《唐代科举制度的意义及流弊》，《齐鲁学刊》1986 年第 1 期。

② （宋）欧阳修、宋祁撰：《新唐书》卷四四，第 1159 页。

③ 据（宋）欧阳修、宋祁撰《新唐书》卷六一至卷六四《宰相表》统计。

④ （唐）杜佑撰：《通典》卷一五，第 357 页。

⑤ （清）赵翼撰：《陔余丛考》卷二八，中华书局 1963 年版，第 583 页。

⑥ （宋）严羽著，郭绍虞校释：《沧浪诗话校释》，人民文学出版社 1983 年版，第 147 页。

⑦ （明）王文禄撰：《文脉》卷二，王水照编《历代文话》第二册，复旦大学出版社 2007 年版，第 1701 页。

完备的学校教育制度，为唐王朝储备了大批优秀人才。

唐代的学校分为官学和私学两个系统。官学又分为中央官学和地方官学两种，私学情况更为复杂。这里我们简要论述唐代官学的基本情况，以见出唐代教育制度之概貌。唐代中央官学的管理机构为国子监，下设有“六学二馆”。据《新唐书·选举上》载：

凡学六，皆隶于国子监：国子学，生三百人，以文武三品以上子孙若从二品以上曾孙及勋官二品、县公、京官四品带三品勋封之子为之；太学，生五百人，以五品以上子孙、职事官五品期亲若三品曾孙及勋官三品以上有封之子为之；四门学，生千三百人，其五百人以勋官三品以上无封、四品有封及文武七品以上子为之，八百人以庶人之俊异者为之；律学，生五十人，书学，生三十人，算学，生三十人，以八品以下子及庶人之通其学者为之。京都学生八十人，大都督、中都督府、上州各六十人，下都督府、中州各五十人，下州四十人，京县五十人，上县四十人，中县、中下县各三十五人，下县二十人。国子监生，尚书省补，祭酒统焉。州县学生，州县长官补，长史主焉。

凡馆二：门下省有弘文馆，生三十人；东宫有崇文馆，生二十人。以皇缙麻以上亲，皇太后、皇后大功以上亲，宰相及散官一品、功臣身食实封者、京官职事从三品、中书黄门侍郎之子为之。

凡博士、助教，分经授诸生，未终经者无易业。凡生，限年十四以上，十九以下；律学十八以上，二十五以下。^①

中央“六学”属于直系，包括国子学、太学、四门学、律学、书学、算学。六学直隶于国子监，长官为国子祭酒。六学中的前三学属大学性质，后三学属专科性质。“二馆”即崇文馆和弘文馆，属旁系。弘文馆属门下省直辖；崇文馆属东宫直辖。“六学二馆”对于学生的入学资格、招生人数等都有严格的规定。除此之外，又有玄学、集贤殿书院、医学、兽医学、天文学、音乐学、工艺学等。玄学隶属于祠部，亦属大学性质。集贤殿书院隶属于中书省，实际上是中央图书馆。医学附设于太医署，兽医学附设于太仆寺，天文学附设于司天台，音乐学附设于太乐署，工艺学附

①（宋）欧阳修、宋祁撰：《新唐书》卷四四，第1159—1160页。

设于少府监，这都属于专科性质。

唐代的地方官学也很完备。在各府、州、县分别设有府学、州学和县学，县内又有市学和镇学。所有府、州、县市各学校统属直系，由长史掌管。地方学校的实际发展是在贞观年代。629年，唐王朝还命令州设医学。这在中国历史上属首创。到开元年间（713—741），府、州、县学已具有一定的规模并形成相对完备的制度。据前文所引资料，开元二十八年（740），唐帝国有328个府州、1573个县。唐代的地方官学中京都学的学生总额为80人；大、中都督府和上州的学校各60人；下都督府、中州、京县各50人；下州、上县各40人；中县、中下县各35人，下县20人。这样规模的学校网，不仅在中国历史上是空前的，在世界上也可说是独一无二的。

此外，唐代官学的教师管理与前代相比也较为完善。从上述引文来看，学校不仅设有专门的老师，而且还对学生的入学年龄做了相应的规定。有学者指出，唐代“学校设立博士、助教、直讲等，专门负责教学。博士分经教授诸生，必须把所担任的科目讲完，中途不得改授其他科目。助教协助博士分经教授。直讲协助博士、助教专以经术讲授。律学、书学和算学的博士、助教各以专业教授诸生，并负责督课代举的责任。唐代的教育行政长官和教师，同时具有双重身份；既是政府官员，又是学校教师”^①。一般学生入学年龄限14岁以上，19岁以下；律学学生则须18岁以上，25岁以下。此为教师、学生管理制度。

唐代官学教育不仅有完善的师生管理制度，还有明确的教学内容。“为适应唐代官学的发展和科举考试的需要，唐太宗命颜师古考定五经、孔颖达加以疏证。贞观九年，将《五经正义》颁行全国，令士人习诵，并以此作为学校教材和科举考试录取的准则。”^②实际上，唐代科举考试对于儒家经典的考查内容涵盖了“九经”。据《新唐书·选举志》载：“凡《礼记》、《春秋左氏传》为大经，《诗》、《周礼》、《仪礼》为中经，《易》、《尚书》、《春秋公羊传》、《穀梁传》为小经。通二经者，大经、小经各一，若中经二。通三经者，大经、中经、小经各一。通五经者，大经皆通，余经各一，《孝经》、《论语》皆兼通之。凡治《孝经》、《论语》

① 刘羽琼：《论唐代官学》，《贵州社会科学》1996年第5期。

② 同上。

共限一岁；《尚书》、《公羊传》、《穀梁传》各一岁半，《易》、《诗》、《周礼》、《仪礼》各二岁，《礼记》、《左氏传》各三岁。”^①在唐代，儒经被分为正经和旁经。正经即所谓的“九经”，又可分为大、中、小三类；旁经为《孝经》和《论语》。对于经典的学习时间，也根据部头大小、难易程度，设置了由一年到三年不等的学制。这是对儒经学习的要求。此外，如书学、算学等科目，也有明确的学习内容和具体的学制要求。

唐王朝教育的发达，吸引了大量周边国家的留学生来华学习经史、法律、礼制、文学、医学等。由以上所引资料看，中央所设的“六学二馆”，开始时的学生人数仅为2260人。《唐会要》卷三十五载：“贞观五年以后，太宗数幸国学、太学，遂增筑学舍一千二百间，国学、太学、四门学，亦增生员。其书、算等，各置博士。凡三千二百六十员。其屯营飞骑，亦给博士，授以经业。已而，高丽、百济、新罗、高昌、吐蕃诸国酋长亦遣子弟请入国学。于是国学之内，八千余人。国学之盛，近古未有。”^②到太宗贞观年间，由于扩充学舍，生员增加到3260人。再后来，由于周边国家的留学生大量涌入，国学规模迅速扩大，数量猛增，共计8000多人。唐代国学之盛，前所未有的。有关唐代官学的贡献，有学者认为有四点：一是改善了统治集团的文化素质，使统治阶级增强了管理国家的能力，提高了治国的水平；二是极大地推动了唐代科学技术的进步，促进了唐代社会生产力的发展；三是促进了唐代文学艺术的繁荣；四是传播了唐文化，开创了东亚汉字文化圈的雏形。^③

因此说，唐代完备的教育体系和制度，不仅为唐王朝培养了大批的优秀人才，而且为世界文明的发展也做出了重要的贡献。

三 海纳百川 兼容并蓄

唐初的统治者不仅改革弊政，实行科举取士制度，而且对于外族、外国文化，能够采取海纳百川、兼容并蓄的态度，融合吸收多种文化，从而玉成了唐代文化瑰奇、富丽的鼎盛局面。

唐太宗贞观四年（630）大败突厥，原属东突厥的各属国，尽归唐

①（宋）欧阳修、宋祁撰：《新唐书》卷四四，第1160页。

②（宋）王溥撰：《唐会要》卷三五，中华书局1955年版，第633页。

③ 参见刘羽琼《论唐代官学》，《贵州社会科学》1996年第5期。

朝，并推尊唐太宗为天可汗。唐王朝遂取代势力强大的突厥而成为东亚盟主。贞观八年（634）平定吐谷浑，贞观十四年（640）踏平高昌，高宗显庆二年（650）击破西突厥。唐帝国在军事、政治上的扩张，使得其帝王李世民被称为“天可汗”。与“天可汗”称号相一致的是其在文化上所秉持的海纳百川的开放态度。唐太宗云：“自古皆贵中华，贱夷、狄，朕独爱之如一，故其种落皆依朕如父母。”^①唐太宗视华夷为一家的思想，为他的后继者所继承，直到玄宗朝，李华还说：“国朝一家天下，华夷如一。”（李华《寿州刺史厅壁记》）^②唐王朝从国家政权到生活方式，都体现了华夷如一的思想。唐代帝王的这种思想，为其在心理上接受和吸收少数民族文化奠定了基础。宋司马光《资治通鉴》卷一百九十四载：

（太宗贞观七年，十二月）戊午，还宫，从上皇置酒故汉未央宫。上皇命突厥颉利可汗起舞，又命南蛮酋长冯智戴咏诗，既而笑曰：“胡、越一家，自古未有也！”帝奉觞上寿曰：“今四夷入臣，皆陛下教诲，非臣智力所及。昔汉高祖亦从太上皇置酒此宫，妄自矜大，臣所不取也。”上皇大悦。殿上皆呼万岁。^③

这是说唐帝国对于少数民族文化的吸收与融合。这种四夷来朝、胡越一家的局面，在太宗时期已经形成。唐代的文化不仅仅在乐舞方面，而且从饮食、衣着、婚姻到生活趣味，均杂取胡汉。如唐人婚俗，即在很大程度上受鲜卑婚俗的影响。敦煌发现的写本书仪残卷，记载唐代民间婚礼的主要仪式在女家举行，这是与中原固有习俗不同的。唐代胡汉文化交融所形成的开放社会风气，对于文学题材内容的拓展，文学趣味、文学风格的多样化，都产生了重要的影响。

唐帝国实行开放的民族文化政策，不仅兼容吸收少数民族文化，很快使首都长安成为全国的政治、经济、文化中心，而且还积极吸收外来文化，使长安成为当时闻名世界的国际大都会和东西方文化交流的中心。除了回鹘、突厥、鲜卑、吐蕃等国内少数民族云集长安外，还有龟兹、印

①（宋）司马光编著，（元）胡三省音注，“标点资治通鉴小组”校点：《资治通鉴》卷一九八，中华书局1956年版，第6247页。

②（清）董诰编：《全唐文》卷三一六，第3208页。

③（宋）司马光编著：《资治通鉴》卷一九四，第6103—6104页。

度、波斯、大食、阿拉伯以及新罗、日本，甚至东罗马帝国等也派人沿丝绸之路往返长安。当时和唐朝政府来往朝贡的国家先后达二三百之多。在唐极盛时期，不仅兄弟民族云集长安，而且外国使者也聚集长安，形成了“九天阊阖开宫殿，万国衣冠拜冕旒”（王维《和贾至舍人早朝大明宫之作》）的盛况。

总而言之，唐王朝在文化方面所采取的积极开放政策，使唐代的文化呈现出了百花齐放、万紫千红的极盛局面，成为唐诗繁荣的基础。正如李泽厚《美的历程·盛唐之音》所言：

对外是开疆拓土，军威四震，国内则是相对的安定和统一。一方面，南北文化交流融合，使汉魏旧学（北朝）与齐梁新声（南朝）相互取长补短，推陈出新；另一方面，中外贸易交通发达，“丝绸之路”引进来的不只是“胡商”会集，而且也带来了异国的礼俗、服装、音乐、美术以致各种宗教。“胡酒”、“胡姬”、“胡帽”、“胡乐”……是盛极一时的长安风尚。这是空前的古今中外的大交流大融合。无所畏惧无所顾忌地引进和吸取，无所束缚无所留恋地创造和革新，打破框框，突破传统，这就是产生文艺上所谓“盛唐之音”的社会氛围和思想基础。^①

第四节 唐代的宗教政策

总体说来，有唐一代的宗教文化政策相对来说比较宽松。唐代统治者能够以开放的心态接纳儒、道、佛、伊斯兰教、景教（即基督教）、摩尼教、祆教（即拜火教）、蕃教、东巴教等多个教派在中国的传播。这些宗教在唐帝国的土地上相互融合、相互吸收、相互砥砺，共同缔造了帝国宗教文化之繁荣。在这样的大背景下，唐代诗人接受道家道教思想就是顺理成章之事了。本节就唐代的宗教政策及其特点作简要论述，以见出其与唐代文学的密切关系。

^① 李泽厚：《美的历程》，天津社会科学院出版社2001年版，第207—208页。

一 推崇道教

唐代统治者对道家道教思想的极力推崇，使道教的发展达到了极盛，有国教之称。纵观整个唐代，几乎所有帝王都对国教持推崇态度，即使像武则天那样的依靠佛教力量登上皇位的帝王也不例外。正如有些学者所说：“唐代道教以其自身的特殊地位和宗教义理的民族性与世俗性自然而然地渗透于唐代文化，在唐代文化的形成与发展中扮演了主角。唐代文化代表着中国古代文明发展的顶峰，并对后世文明产生了深远的影响。这些影响可以视为唐代道教对我国民族文化渗透和推动的必然结果。”^①下文以典型的唐代帝王为例，对其崇道活动作简要论述，以见出唐代道教发展之盛及其宗教政策之特点。

（一）高祖、太宗对道教之利用与推崇

唐高祖李渊在夺取政权的过程中，广泛利用道教为其制造舆论。他曾对李世民说：“隋历将尽，吾家继膺符命，不早起兵者，顾尔兄弟未集耳。”^②这表明此时李渊已经有明确地利用道教图谶为自己夺取政权制造舆论的目的。同时，他还利用童谣“桃李章”为自己制造政治图谶：“桃李子，皇后绕扬州，婉转花园里。勿浪语，谁道许。”^③而道家道教此时正好找到了一个传播和发展的大好时机，自然不会放过这个好机会，主动向统治阶级靠拢。茅山道士王远知、蜀郡道士卫元嵩、楼观道士岐晖等纷纷为李渊称王称帝制符作谶，以测未来，同时为自己寻求新的政治靠山。不仅如此，一些道士还直接参加李渊的起义队伍，为其冲锋陷阵。李渊称帝后，又一再宣称“李氏将兴，天祚有应”^④，并确认他与道教教主老子一脉相承的祖孙关系。

《唐会要》载：“武德三年五月，晋州人吉善行于羊角山见一老叟，乘白马朱鬣，仪容甚伟，曰：‘为吾语唐天子，吾汝祖也。今年平贼后，子孙享国千岁。’高祖异之，乃立庙于其地。”^⑤这位老叟就是李聃。李渊

① 贾剑秋：《论唐代道教对唐代文化的影响》，《西南民族学院学报》（哲学社会科学版）1996年第3期。

② （唐）温大雅撰，李季平、李锡厚点校：《大唐创业起居注》卷一，上海古籍出版社1983年版，第4页。

③ （宋）司马光编著：《资治通鉴》卷一八三，第5709页。

④ （后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷一，第8页。

⑤ （宋）王溥撰：《唐会要》卷五〇，第865页。

于武德三年就利用吉善行为自己制造舆论,说明李唐的统治者乃李聃之后裔。后来,李渊在羊角山修建了老君庙,并取名曰伏唐观,将老子作为其老祖宗加以祠祀,还将羊角山改为龙角山,以此确立了老子李聃与李唐统治者的祖孙关系。

李渊还在武德八年(625)借“幸国学”释奠之际,“堂置三坐,拟叙三宗”,“时五都才学,三教通人,星布义筵,云罗绮席,天子下诏曰:‘老教孔教,此土先宗,释教后兴,宜从客礼。令老先、次孔、末后释宗。’当尔之时,相顾无色。”^①高祖认为,道教、儒教皆为本土宗教,而释教为外来宗教,按照主先客后的原则排了三教顺序,将老子所代表的道家道教排在了首位,表明了崇道的倾向性。

从高祖李渊以老子为先祖开始,唐太宗李世民进一步确认道家道教为本家,宗老子为“祖祢”,故其大力尊崇道家道教思想就是发扬“尊祖之风”。李世民还进一步推行崇道抑佛政策,大肆兴修道观,在宫廷内外大兴崇道之风,再次明确宣布道教在佛教之上,称佛教为“殊俗之典”。贞观十一年(637)二月,太宗颁布《令道士在僧前诏》曰:“朕之本系,出于柱史……自今以后,斋供行立。至于称谓,其道士女冠,可在僧尼之前,庶敦本之俗,畅于九有;尊祖之风,贻诸万叶。告报天下,主者施行。”^②太宗认为自己本为老子后裔,令道士、女冠在僧尼之前,是“敦本”“尊祖”表现。这就将崇道尊道与认祖归宗结合起来,为崇道信道找到了坚实的伦理依据。

(二) 高宗、武后之崇道举措

道家道教的社会地位虽经过高祖和太宗的推崇与提倡,有了显著提高,但在现实道教生活中,由于道教经典及教义的芜杂不经和粗俗形态,极大地影响了人们选择信仰时的态度,甚至影响到人们对其神圣性的怀疑。

道教教主的地位也是如此,老子在道教庞杂的神仙谱系中的地位也是几经沉浮的。在道教初创时,以老子为始祖,尊老子为最高神,称太上老君。至东晋中、后期,上清派、灵宝派出,不再尊太上老君为最高神,上清派以元始天王或太上道君地位最尊,灵宝派以元始天尊和太上

① (唐)释道宣撰:《续高僧传二集》释慧乘传,清刻本第8函卷31。

② (清)董诰编:《全唐文》卷六,第73页。

道君地位最显，而太上老君则往往被排在稍次的地位，甚至作为元始天尊、元始天王和太上道君的弟子来看待。^① 这种情况非常不利于唐王朝的统治。尤其是在唐初激烈的佛、道斗争中，道教及其教主老子受到猛烈的攻击。如在太宗朝，有的佛教徒不但攻击道教“妄托老君之后，实是左道之苗”，甚至揭露李唐皇室假托老子之后的谎言。据《唐护法沙门法琳别传》^② 载，对李氏自称的宗源谱系，僧人法琳当着李世民的面予以反驳：“琳闻拓跋达闼，唐言李氏，陛下之李，斯即其苗，非柱下陇西之流也。”公然否定老子为李唐皇室之祖的说法。更有甚者，不惜以造谣诽谤的手段，丑化老子及其父母的形象。《法琳别传》录天水太守囊绥语云：“老聃父，姓韩，名虔，字元卑，癯跛下贱，胎即无耳，一目不明，孤单乞贷，年七十二无妻，遂与邻人益寿氏宅上老婢，字曰精敷。野合怀胎而生老子。”同卷又说“如舍宝女与婢交通，陛下即其人也；弃北代而认陇西，陛下即其事也。”这不仅丑化了老子的形象，而且直接侮辱了李唐皇室。由此可见，唐初佛道斗争之激烈。为了进一步巩固政权，唐代的统治者必须不断地神话老子，提高道教的地位，借此神话自己的统治。

于是，唐高宗、武则天共同执政以后，进一步神化老子及其经书，以确立老子在道教中的至高无上地位。高宗、武后亲临老君故里，首开给老君上尊号的先例。乾封元年（666），武后陪同高宗东封泰山以后，接着又巡幸了孔子故里曲阜和传说中的老君故里亳州谷阳县，成为唐代历史上唯一亲临老君故里的最高统治者。他们凭吊了老君庙，令扩建老君庙的规模，并下诏在“兖州界置紫云、仙鹤、万岁观，封峦、非烟、重轮三寺。天下诸州置观、寺一所”。“二月己未，次亳州。幸老君庙，追号曰‘太上玄元皇帝’，创造祠堂；其庙置令、丞各一员。”^③ 高宗皇帝为老子建造祠堂，修建庙宇，并设置相应的官员来维护，追尊老君为太上玄元皇帝，重申老君为“朕之本系”^④，这是历史上第一个被加封为至高无上的

① 参见卿希泰主编《中国道教史》第一卷，四川人民出版社1988年版，第524—525页。

② （唐）彦琮撰：《唐护法沙门法琳别传》卷下，[日]高楠顺次郎、渡边海旭监修，小野玄妙等编：《大正藏·史传部》第五〇册，日本大正一切经刊行会出版社1934年版。

③ （后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷五，第89—90页。

④ 同上书，第90页。

“帝”号的道教人物，当时作为统治思想的儒学的奠基者孔子，才被加封为“太师”。最值得注意的是，在追赠老子的同时，老子的母亲也被追封为“先天太后”^①。老子母亲被追封，其中多少露出了武后在此次崇老活动中的地位和作用。

到了晚年，高宗对于道教思想更是推崇有加。他在《改元弘道大赦诏》云：“朕之绵系，兆自元元，固当远协先规，光宣道化；变率土于寿域，济苍生于福林。……可改永淳二年为弘道元年，大赦天下。……仍令天下诸州置道士观，上州三所，中州二所，下州一所，每观各度七人。”^②在诏书中，高宗既阐明了自己改元的原因和目的，进而“变率土于寿域，济苍生于福林”，又在天下广置道观，以落实自己的想法。王洪军据两《唐书·地理志》的记载做了一个大致的推算：唐太宗贞观十四年（640），天下州府共计360处，高宗时期几无变化。若将全国的360处州府均以中州计，那么，此次全国共增置道观720余所，增度道士5000余人。这实际上是唐初三帝时期规模最大的一次置观、度道士活动。^③

除了追封老子，大加封号之外，高宗、武后还在科举考试中加试《道德经》并对道教理论大加建设。其具体做法是：

其一，加试《道德经》，进一步提升老子在文人士子心目中的地位。唐高宗采纳了武则天的建议，在科举考试中首次加试老子《道德经》。上元元年（674），武后在建言十二事提出：“伏以圣绪出自元元，五千之文，实惟圣教。望请王公以下，内外百官，皆习老子《道德经》，其明经咸令习读，一准《孝经》、《论语》，所司临时策试，请施行之。”^④上元二年（675），正式下令：“加试贡士《老子》策，明经二条，进士三条。”^⑤仪凤三年（678），又进一步申令：“自今已后，《道德经》并为上经，贡举人皆须兼通。”^⑥这样，在武则天的建议和支持下，道家哲学和道教经典就在以儒家经学为主导的唐代科举考试中，争得了一席之地。这是武后在创立武举之前对科举制度的又一项贡献，因为这为唐玄宗朝设立

①（清）董诰：《全唐文》卷一二，第60页。

②（清）董诰：《全唐文》卷一三，第162页。

③ 王洪军：《中古时期儒释道整合研究》，天津人民出版社2008年版，第512—153页。

④（宋）王溥：《唐会要》卷七五，第1373页。

⑤（宋）欧阳修、宋祁撰：《新唐书》卷四四，第1163页。

⑥（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷二四，第918页。

道举奠定了基础。

其二，搜集、整理道家道教经典，加强道教理论建设。上元二年（675），武则天命为她的长子李弘写《一切道经》36部，凡7万卷之多，为其追冥福。在现存敦煌道经中，就有《洞渊神咒经》卷一及卷七末尾均题有“麟德元年（664）七月二十一日奉敕为皇太子灵应观写”。另有《一切道经序》，也为唐写本，后来由著名道士史崇玄修成的《一切道经音义》和《妙门由起》均与此有关。这对于保护道教文化典籍，为玄宗朝《开元道藏》的编辑开创了先例。

为更好地适应唐王朝封建统治的需要，道教亟待进行理论化方面的建设，“使道教从低层次的粗俗的宗教形态发展为高层次、有教养的系统理论形态”^①。随着唐王朝尊祖崇老活动的深入开展，道教紧紧依托道家，发展出了盛极一时的以注老解老为主要特征的重玄之学。唐王朝的道教理论建设也把尊老、注《老》，以《老子》《庄子》《文子》《列子》作为道经文本，把对它们进行宗教性的诠释当作头等大事。在这种情况下，具有双重身份的老子——既是李唐皇室的祖先，又是道教的始祖——及其著作，首先受到重视。在武则天的倡议下，《道德经》被奉为经典，开始列入选拔官吏的科举考试内容中，使老子《道德经》在社会上产生了巨大的影响。同时武则天还积极支持佛、道之间展开自由的学术论争，从显庆三年（658）至龙朔三年（663），曾先后七次在两京内殿召集僧道论对，“综观七次内殿论对，诸项竖义问难多已关涉佛道哲学的本体论、发生论和认识论；某些辩对过程颇含精致的内在逻辑”^②，从而促进了道教的理论化建设。当时重玄学的著名代表人物李荣就受到高宗、武后的礼遇，并多次代表道家道教参加内殿论对。另外，当时对重玄学做出过重要贡献的还有成玄英、孟安排、王玄览、司马承祯等人也都不同程度地受到过高宗、武后的礼遇。正是在高宗、武后的交相推动之下，道教重玄学盛极一时。

经由李治和武则天的大力扶持与倡导，加之他们亲自参与崇老活动和道家道教理论建设，道家道教思想在唐代得到了进一步的发展和巩固，为

① 萧萐父：《隋唐时期道教的理论化建设》，《海南大学学报》（社会科学版）1991年第1期。

② 张弓：《隋唐儒释道论议与学风流变》，《历史研究》1993年第1期。

唐玄宗时期第二次接受道家道教思想高潮的到来打下了良好的基础。

(三) 唐玄宗对道家道教思想的推尊

在唐代帝王之中，对道家道教思想之推崇、普及与践行用力最深者要数唐玄宗李隆基了。唐玄宗李隆基在位期间，采取了多种措施对于道家道教思想大加提倡。其具体做法如下：

第一，不断神化老子，提高道教权威。唐人封演曾经指出：“国朝以李氏出自老君，故崇道教。”^①然而，玄宗接受并尊崇道家道教思想有其更深层次的目的。他曾对臣下说他“梦见”了老子，老子告诉他：李唐江山“享祚无穷”^②。他还下诏说：老子“密降仙府，永镇人寰”^③。“爰自创业，迨于兹岁，频彰嘉贶，屡睹真容。使夫天清地宁，物阜人庶，六气时若，四夷来王，皆圣祖（老子）之感也。”^④在李隆基看来，被神化的老子具有无穷的神威，他能“永镇人寰”，使天清地宁，国泰民安，保佑李唐王朝“享祚无穷”。玄宗如此神化老子，就是要为李唐王朝找到一个有力的保护神，利用道教教主老子控制人心，为巩固其统治制造政治舆论。

第二，治国理身，推崇道教经典。玄宗说：“三皇之时，兆庶淳朴，盖由其上，以道化人。自此厥后，为政各异。”^⑤意思就是说，《道德经》是“以道化人”的思想武器，它可以使民风“淳朴”无争。他下诏说：“圣人至教，用明其宗极。故能发挥妙本，弘济生灵，使秉志者信征，迷方者知复。”^⑥他还说：《道德经》等“可以理国，可以保身，朕敦崇其教，以左右人也。”^⑦老子“著元经五千言，用救时弊”^⑧。在《道德真经疏释题词》中，玄宗指出《道德经》“其要在乎理身理国，理国则绝矜尚华薄，以无为不言为教。……理身则少私寡欲，以虚心实腹为务”^⑨。玄

①（唐）封演撰，赵贞信校注：《封氏闻见记》卷一，中华书局2005年版，第2页。

②（宋）王钦若等编纂，周勋初等校订：《册府元龟》卷五三，凤凰出版社2006年版，第561页。

③（宋）宋敏求：《唐大诏令集》卷一一三，商务印书馆1959年版，第589页。

④（宋）王钦若等编纂：《册府元龟》卷五四，第565页。

⑤（宋）王钦若等编纂：《册府元龟》卷五三，第561页。

⑥（宋）宋敏求：《唐大诏令集》卷一一三，第589页。

⑦ 同上。

⑧（清）董诰编：《全唐文》卷三一，第353页。

⑨（清）董诰编：《全唐文》卷四一，第449页。

宗提倡扶持道教最重要的原因在于其可“理身理国”。《为玄元皇帝设像诏》又云“道德者，百家之首；清静者，万化之源。务本者，立极之要；无为者，太和之门。……求所以理国理身，思至乎上行下效”^①，明确了自己的治国理身的理念乃在于清静无为。在此，唐代的统治者将修身与治国等同为一理，将修身之法与治国之术结合起来，道教理念便由修身修心的利己上升为治国平天下的利他，从而具有了普世性的宗教意义。正如杜光庭所言“修身理国，先己后人，故近修诸身，远形于物，立根固本，不倾不危，身德真纯，物感自化矣”^②；“夫一人之身，一国之象也。……知理身则知理国矣，爱其民所以安国也”^③，都表达了同样的意思。

第三，利用道家道教思想，“训导氓黎”，淳化风俗。玄宗曾说：“道释之教，盖惩恶而劝善。”^④他之所以大力扶植道教，就是要利用道家道教的这一特殊功能。他还说：“朕粤自君临，载弘道教，崇清静之化，畅玄元之风。庶乎泽及苍生，时臻寿域，积以岁月，未尝懈怠。”^⑤他认为：“道教之设，淳化之源，必在宏阐，以敦风俗。”^⑥在玄宗看来，道家道教思想是淳化民风的根本工具，因此必须弘扬道家道教思想“以敦风俗”，从而使民风淳朴无争，“清静”无欲。在《一切道经音义序》中，玄宗更是明确指出：道教经典可以“毗助风化，训导氓黎”^⑦。由此可见，玄宗接受并弘扬道教就是要利用它来“惩恶劝善”、“训导氓黎”，加强思想统治，为巩固其统治服务。

第四，厚遇道士、女冠，使道家道教思想更加深入人心。道士、女冠是道家道教思想的信奉者和主要传播者，为了使道家道教思想能进一步深入人心，真正起到维护其统治的目的，唐玄宗广交道士，并对他们大加优待。这是唐玄宗接收道家道教思想的一个重要方面。这一点在下文中有详细讨论。

第五，唐玄宗为了提高道教的政治化水平，还亲著《道德真经疏》

①（清）董诰编：《全唐文》卷三一，第348—349页。

②（唐）杜光庭：《道德真经广圣义》卷三八，《道藏》第一四册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第509页。

③《道德真经广圣义》卷八，《道藏》第一四册，第352页。

④（宋）宋敏求：《唐大诏令集》卷一一三，第588页。

⑤（宋）宋敏求：《唐大诏令集》卷六七，第377页。

⑥（清）董诰编：《全唐文》卷三九，第429页。

⑦（清）董诰编：《全唐文》卷四一，第448页。

并颁行天下。唐玄宗不仅在治国理念上大力倡导道教，而且还重视道教典籍的整理与道教思想的传播工作。玄宗初即位，就命太清观主史崇玄等修撰《一切道德经音义》。^① 开元二十一年，又亲自撰成《御注道德经》四卷，进一步阐明道家道教思想的治身理国功用。“开元二十九年正月十五日，于元（玄）元皇帝庙置崇元（玄）学，令习《道德经》、《庄子》、《文子》、《列子》，待习成后，每年随举人例送名至省，准明经考试，通者及第人处分。其博士置一员”^②，将道教经典直接纳入科举考试——明经科的考试范围之内。这对于道家道教思想的普及与传播起到了非常重要的作用。

确乎如此：上有所好，下必甚焉。道家道教思想在唐代上层统治者中间得到了广泛的推崇和认可，影响所及，以致在社会下层的普通百姓和文士之间，也到处可见道家道教思想的踪影。正如葛兆光所言：“上层统治者对道教的尊崇与社会文化心理和道教宗旨间的契合拧成了一股合力，使道教在初、盛唐顿时如滚油沃火，锦上添花，渗透了社会生活的各个方面。”^③ 的确，唐代的统治者和道教理论家通过对道家道教的大力倡导和宣讲注释，使得道教的国教性质进一步彰显。唐代道教丰富了老子“无为之政”的治国理论内涵，使老子的政治愿望变为现实，并且发挥了极其重要的政治效用。然而，唐代的道家道教在对待世俗方面有着共同的倾向，即理论上分界截然，实际上则和光同尘；理想中是超人，现实生活中则是俗人。受这种认识倾向的影响，唐代道教在对待实际人生方面的政治理性明显表现出两极：其一，因不满世俗而以救俗为目的；其二，因无法超脱而以和俗为原则。^④

玄宗以后的唐代帝王也都扶持和倡导道家道教思想，或出于维护统治的需要，或出于对长生的渴望，或出于对老庄及成仙的迷信，只是少了一些利用道家道教思想治国的成分，而多了一些对长生不老、羽化登仙的渴望和对现实的逃避。在对待佛道之争问题上，他们无论如何也没有了初盛唐统治者的胸襟和气度，因而不免走向了偏颇。但总而言之，唐代帝王对于道教的崇奉则是贯穿始终的。

① 唐玄宗：《一切道德经音义》，《全唐文》卷四一，第448页。

② （宋）王溥撰：《唐会要》卷七七，第1404页。

③ 葛兆光：《道教与中国文化》，上海人民出版社1987年版，第178页。

④ 傅绍良：《唐代谏议制度与文人》，中国社会科学出版社2003年版，第239—240页。

二 儒教为根 诸教并行

唐代统治者对于各种宗教的态度是：只要不危及国家的统治，且对教化百姓有利的，全部都接受并予以提倡和扶持。因此，诸教并行，兼容并包成了唐代宗教政策的最大特点。

尽管多种宗教并存于唐代，然在治国的根基上，统治者仍然是有所侧重的，即以儒学为旨归。如唐太宗贞观二年，曾对待臣谈起梁武帝父子好佛老以致乱的教训时说：

古人云：“君犹器也，人犹水也，方圆在于器，不在于水。”故尧、舜率天下以仁，而人从之；桀、纣率天下以暴，而人从之。下之所行，皆从上之所好。至如梁武帝父子志尚浮华，惟好释氏、老氏之教。武帝末年，频幸同泰寺，亲讲佛经，百寮皆大冠高履，乘车扈从，终日谈论苦空，未尝以军国典章为意。及侯景率兵向阙，尚书郎已下，多不解乘马，狼狈步走，死者相继于道路。武帝及简文卒被侯景幽逼而死。孝元帝在江陵，为万纽于谨所围，帝犹讲《老子》不辍，百寮皆戎服以听。俄而城陷，君臣俱被囚繫。庾信亦叹其如此，及作《哀江南赋》，乃云：“宰衡以干戈为儿戏，缙绅以清谈为庙略。”此事亦足为鉴戒。朕今所好者，惟在尧、舜之道，周、孔之教，以为如鸟有翼，如鱼依水，失之必死，不可暂无耳。^①

这表明了李世民对于尧舜之道、周孔之教在治国理政方面的根本作用的深刻体认。为了稳固统治的思想基础，唐太宗还曾诏令颜师古考订《五经》，颁行天下，以为定本；又命国子监祭酒孔颖达等修撰《五经正义》，统一南北各家经说，以作为学校教学与科举的教科书。政府规定科举考试经义，还在各地兴办学校，讲解儒经，一时以为彬彬大盛。侯外庐亦云：“他（唐太宗）一方面由于佛教已成为一种传统的社会势力而不得不加以利用，另一方面又抬高道教的地位以抑制佛教，而他自己真正重视的却是儒学。”^②

① 骈宇騫、骈骈译：《贞观政要》卷六，第170页。

② 侯外庐：《中国思想史纲》，中国青年出版社1980年版，第224页。

一般说来,所有宗教从修行理念上来讲,无论成圣、成佛、成真、成仙,都先要从做一个世俗的完人、善人开始,这一点十分契合统治者的统治需要。正如道教经典《太平经》所云:“男女相通,并力同心,共生子。三人相通,并力同心,共治一家。君臣民相通,并力同心,共成一国,此皆本之元气自然、天地授命。凡事悉皆三相通,乃道可成也。”^①《太平经》正是借着宗教的名义,教化信徒要想修成正果,达到“道”的境界,首先必须“并力同心”,然后才可“共生子”“共治一家”“共成一国”,从而营造一个仁爱、公正、祥和的太平世界。换句话说,“道教的政治理性首先要解决的是道教的超越性问题,道教利用老庄哲学中的玄妙之道和神仙思想,引导人们走向超越有限生命和世俗人生之路,然而,这个在中国本土产生的宗教,从一开始就陷入了超越与约束的矛盾之中,因此道教清楚无误地告诉人们,要想做超人,首先必须做好俗人,用老庄的话来说,就是要做‘善人’、‘至孝’、‘至忠’的人”^②。

不仅道教教义有劝善功能,佛教教义也有着突出的劝善功能。如《增一阿含经》卷一借尊者阿难之口说出的所谓“通戒偈”云:“诸恶莫作,诸善奉行;自净其意,是诸佛教。”^③因此,唐代的统治者才一面大力推尊道教,另一面也不排斥佛教。如贞观三年十二月癸丑日,唐太宗下诏为“义士凶徒殒身戎阵者”立寺刹,“时沙门玄奘,于中天竺国将梵本经论六百多部而归,太宗奇之,召高业沙门,与之翻译,出《三藏圣教》,太宗为其论序。皇太子重阐斯美,乃著《述圣记》以广其义”^④。这是说太宗皇帝为了超度亡灵,下令修建寺刹。当时恰逢玄奘取经归来,于是太宗召集高僧与玄奘一起翻译出了《三藏圣教》,并为之作序。皇太子也著《述圣记》,以弘扬经义。

高宗、武后时期,对佛教的扶持力度更大。永徽六年(655)春正月甲戌,高宗李治谒昭陵,“于陵侧建佛寺”^⑤。显庆元年(656)五月二十三日,又颁行《停敕僧道犯罪同俗法推勘敕》:“道教清虚,释典微妙,

① 王明:《太平经合校》,中华书局1960年版,第113页。

② 吴秀兰:《论道教对唐初政治典制的影响》,《青海师范大学学报》(哲学社会科学版)2006年第6期。

③ (晋)瞿昙僧伽提婆译,梁踰继校注:《增一阿含经》卷一,线装书局2012年版,第10页。

④ (宋)王钦若等编纂:《册府元龟》卷五一,第543页。

⑤ (后晋)刘昫等撰:《旧唐书》卷四,第69、73页。

庶物借其津梁。三界之所尊仰，比为法末人浇，多违制律，且权依俗法，以伸惩戒，冀在止恶劝善，非是以人轻法。但出家人等俱有条制，更别推科，恐为劳扰。前令道士、女道士、僧尼有犯，依俗法者，宜停。”^① 这是从法律角度对于违反法律的方外之人给予相应的宽大处理。

武则天是依靠佛教势力登上皇帝宝座的，因此对佛教加以大力扶持。《旧唐书·本纪第六》载：载初元年秋七月，“有沙门十人伪撰《大云经》，表上之，盛言神皇受命之事。制颁于天下，令诸州各置大云寺，总度僧千人。”^② 这是武则天利用佛教符谶为自己做皇帝制造舆论。载初二年“夏四月，令释教在道法之上，僧尼处道士女冠之前”^③，以提高佛教的地位。对于武则天利用佛教符谶为自己登基做皇帝一事，陈寅恪先生评价云：“儒家经典不许妇人与闻国政……武曩以女身而为帝王，开中国政治上未有之创局。如欲证明其特殊地位之合理，决不能于儒家经典中求之。此武曩革唐为周，所以不得不假托佛教符谶之故也。”^④ 此外，武则天称帝后，又对佛教高层大加礼遇。这在社会上又一次掀起了崇佛之风。如《旧唐书》卷一九一载：“弘忍以咸亨五年卒，神秀乃往荆州，居于当阳山。则天闻其名，追赴都，肩舆上殿，亲加跪礼，敕当阳山置度门寺以旌其德。时王公已下及京都士庶，闻风争来谒见，望尘拜伏，日以万数。中宗即位，尤加敬异。”^⑤ 足见当时高僧大德所受之荣宠。唐玄宗李隆基执政时，亲注《金刚经》诏颁天下，普令宣讲。

在唐代，皇帝经常召集三教名人在一起论辩。如现今保留在《白居易集》中的一篇《三教论衡》^⑥，就真实地记录了唐文宗太和元年十月皇帝生日那天麟德殿内“对御三教谈论”的情况。现节录如下：

僧问

义林法师所问：《毛诗》称六义，《论语》列四科。何者为四科？何者为六义？其名与数，请为备陈者。

①（清）董诰编：《全唐文》卷一四，第164页。

②（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷六，第121页。

③ 同上。

④ 陈寅恪：《陈寅恪全集·武曩与佛教》，里仁书局1979年版，第431页。

⑤（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷一九一，第5110页。

⑥（唐）白居易著，顾学颜校点：《白居易集》，中华书局1999年版，第1434—1440页。

对

孔门之徒三千，其贤者列为四科。《毛诗》之篇三百，其要者分为六义。……请以法师本教佛法中比方，即言下晓然可见。何者？即如《毛诗》有六义，亦犹佛法之义例，有十二部分也。佛经千万卷，其义例不出十二部中。《毛诗》三百篇，其旨要亦不出六义内。故以六义，可比十二部经。又如孔门之有四科，亦犹释门之有六度。六度者，六波罗蜜。六波罗蜜者，即檀波罗蜜、尸波罗蜜、羼提波罗蜜、毗梨耶波罗蜜、禅定波罗蜜、般若波罗蜜。以唐言译之，即布施、持戒、忍辱、精进、禅定、智慧是也。故以四科，可比六度。……

由僧儒的问答中可以看出，儒者对于佛经的熟稔程度；由高僧的提问，也可见出其对于儒家经典了然于心。该文还记录了僧与道、儒与道之间的辩论，皆相当深入地反映出中唐之际，儒、佛、道三家在相互辩难之中又相互吸收、相互融合的趋势。文宗以后的唐代帝王，除武宗外，虽出发点各不相同，然大多都能对佛教持一种宽容、扶持的态度。

总而言之，佛教在唐代发展到鼎盛之时，寺庙林立，全国有寺4600余所，兰若4万余所，流派纷呈，完成了佛教的中国化历程。通过不断相互渗透，相互融合，逐渐形成了以佛、道补充儒教的儒、佛、道互渗合一的局面。

佛教在唐代统治者的扶持下，有了很大的发展。中国佛教在唐代出现了众多派别，主要有八宗：一是三论宗，又名法性宗；二是瑜伽宗，又名法相宗；三是天台宗；四是贤首宗，又名华严宗；五是禅宗；六是净土宗；七是律宗；八是密宗，又名真言宗。这就是通常所说的性、相、台、贤、禅、净、律、密八大宗派。在佛教中国化方面，这八大宗派都已经发展到相当成熟的阶段，禅宗尤其如此，已经深深浸润在中国文化之中。

不唯道教、佛教，其他宗教诸如伊斯兰教、景教（即基督教）、摩尼教、祆教等也都是如此，都有着劝善的功能，因此也都得以在唐朝传播。正因为各种宗教有这一共同特点，同时唐帝国又为各种宗教提供了一个相互吸收、彼此融合的历史舞台，故而才有了唐代宗教文化繁荣局面的出现。

值得一提的是，在多种宗教文化的交融发展中，唐代的儒、道、佛三教呈现出由三教并行到三教合一的发展倾向。这一点从上文所举的僧俗辩

难中即可窥见一斑，另外从佛道各教的戒律中也可以看出来。如唐末道士杜光庭在《道门科范大全集》卷七九对于持斋受戒者所列的七条戒约为：第一戒者不得杀害；第二戒者不得嗜酒；第三戒者不得生背叛心，言不忠直；第四戒者不得无孝顺心，违逆父母；第五戒者常行慈心；第六戒者不得诽谤三宝及有道师尊，及至在家出家一切道像；第七戒者今日道场之中常当恭敬，不得懈怠。^①若违反以上戒律，合道场人还要遭受各种报应。从以上戒约中我们可以看出，第一、二、五戒是对佛教教义的吸收，乃是佛道共同遵循的戒律；第三、四、六、七戒既有道教特点，又有对儒家思想的吸收，故而可以说，道、佛、儒三教鼎立、合流已成为唐代宗教的一大特点。正如侯外庐所指出的：“在唐代，思想界基本上是（儒、佛、道）三教并立的局面。”^②任继愈亦云：“到了隋唐初期，终于形成了‘三教’鼎立的局面。封建统治集团为适应政治上统一的需要，调整了思想文化上的政策，改变了以往独尊一教的格局，实行‘三教’并用的政策，虽然在个别问题上有所偏重，但从总体上看，利用‘三教’，调和‘三教’的政策并没有改变。”^③统治者对于儒、释、道三教的态度，时而尊崇儒学，贬抑佛、道；时而推尊道教，打击儒、佛；时而奖掖佛陀，压制儒、道。唐代统治者对于三教思想的尊崇或贬抑态度，在很大程度上取决于现实社会政治统治的需要。这是唐代宗教政策的一个特色，即重视事功。唐代统治者以儒家思想为根基，允许各种宗教并行发展的一个最根本的原因也在于此。

总而言之，三家思想各有自己的一套理论体系与宗旨，对于唐代的统治来说，各有其不可替代的作用，因此唐代统治者并没有完全禁绝某一种宗教，而是采取了较为开放的政策，使儒、道、佛三家宗教并存。正如著名史学家向达所云：“李唐起自西陲，历事周隋，不唯政制多袭前代之旧，一切文物亦复不间华夷，兼收并蓄。第七世纪以降之长安，几乎为一国际的都会，各种人民，各种宗教，无不可于长安得之。”^④若从唐诗的发展角度来看，唐代诗人大多儒、释、道三家思想都有接受，只是成分多少不同，或隐或显罢了。儒家思想给唐诗带来了进取的精神，佛教思想丰

①（唐）杜光庭：《道门科范大全集》卷七九，《道藏》第三一册，第945—946页。

② 侯外庐：《中国思想史纲》，中国青年出版社1980年版，第224页。

③ 任继愈：《中国哲学史·隋唐卷》，人民出版社1994年版，第124页。

④ 向达：《唐代长安与西域文明》，河北教育出版社2001年版，第42页。

富了唐诗的心境表现，道家道教思想则拓展了唐诗的想象空间。对于唐代文学的发展来说，三家思想都有其积极作用。正是这种开放多元的宗教文化氛围，为唐诗的发展提供了良好的外部环境，同时也为唐代诗人接受道家道教思想提供了宗教文化基础。

第三章 唐代诗人接受道家道教思想的原因

唐代是一个诗的王朝，上自帝王将相，下到童子妇人，几乎皆可为诗，故而诗人成分非常复杂。唐诗之盛，如明人胡应麟《诗薮》所云：“甚矣，诗之盛于唐也。其体则三、四、五言，六、七杂言，乐府、歌行、近体、绝句，靡弗备矣。其格则高卑、远近、浓淡、浅深、巨细、精粗、巧拙、强弱，靡弗具矣。其调则飘逸、浑雄、沉深、博大、绮丽、幽闲、新奇、猥琐，靡弗诣矣。其人则帝王、将相、朝士、布衣、童子、妇人、缙流、羽客，靡弗预矣。”^① 胡应麟从体、格、调、人四个方面，论述了唐诗之盛的具体表现，可谓精当。因此，要想弄清楚唐代诗人接受道家道教思想的原因，应对唐代诗人进行分类，只有分门别类，才能更深入地讨论与研究。众所周知，若分类标准不同，则分类结果不同。如按照诗人社会地位和所属阶层分，唐代诗人分为帝王、将相、朝士和布衣诗人；按照所属宗教划分，可以分为道士诗人和僧徒诗人等。本书主要讨论唐代诗人对道家道教思想的接受情况，因此依据是否入道，将唐代诗人分为两大类，即俗世诗人和方外诗人。俗世诗人依据社会地位的不同，又可分为帝王诗人和文士诗人^②；方外诗人按照性别又可分为道士诗人和女冠诗人。这样的话，唐代诗人姑且可以分为四类，即帝王诗人、文士诗人、道士诗人和女冠诗人。为了不致使问题过于细碎，本章没有将方外诗人接受道家道教思想的原因再做细分。故而，本章将从帝王诗人、文士诗人和方外诗人三个方面来探究唐代诗人接受道家道教思想的原因。

① （明）胡应麟：《诗薮·外编》卷三，中华书局1958年版，第157页。

② 之所以将唐代帝王单独作为一类诗人列出，是因为唐代的帝王大多都有诗歌传世，且他们对于道家道教思想的接受与扶持，直接影响了唐代的宗教政策和其他诗人对于道家道教思想的态度。而文士诗人则是指除了帝王诗人以外的俗世诗人，即包括了将相、朝士和布衣诗人等。

第一节 帝王诗人接受道家道教思想的原因

道家道教思想经过长期的理论和组织准备，至唐代时，已经羽翼丰满、蓄势待发。统治阶级也无时无刻不在企图对其进行利用和操纵，为稳固自己的政权服务。而道家道教也想借助唐代帝王的权威，得以进一步发展壮大。因此，道家道教发展壮大与唐代帝王政权稳固的双向需求，在这样一个特定的历史时期，一拍即合，互惠共荣。一方面，统治者在主动接受与扶持道家道教思想的基础上，使自己的政权有了合法的依据，并逐步走向稳固；另一方面，道家道教思想借助帝王之扶持与倡导，获得了大好的发展时机，进而成为唐代的国教，达到了道家道教思想发展的顶峰。下文就唐代帝王诗人接受道家道教思想的原因做简要分析。

一 为政权合法性寻求依据

为了解决李唐王朝政权的合法性问题，初唐统治者接受、利用道家道教思想为其夺取政权制造舆论，并为其统治地位的合法性做出神学论证。道家道教思想之所以能为唐代统治者接受并加以利用进而发展到顶峰，固然基于统治者维护其统治地位的主观愿望，还与道家道教思想作为中国土生土长的传统思想，易于为广大信众所接受有着密切的关系。

唐高祖李渊，在起兵反隋的过程中就极力利用道教为其打造声势和舆论。且看《混元圣纪》卷八之记载：

隋大业七年辛未，炀帝亲驾征辽。楼观道士岐晖谓门弟子曰：“天道将改，吾犹及见之，不过数岁矣。”或问曰：“不知来者若何？”曰：“当有老君子孙治世，此后吾教大兴，但恐微躯不能久保耳。”后数年，隋果乱。

大业十三年丁丑，老君降于终南山，语山人李淳风曰：“唐公当受天命，淳风由是归唐。”

唐高祖皇帝初起义兵于晋阳，帝女平阳公主柴绍妻也，亦起兵应帝，屯于宜寿宫。（岐）晖逆，知真主将出，尽以观中资粮给其军。及帝至蒲津关，晖喜曰：“此真君来也，必平定四方矣。”乃改名为平定以应之，仍发道士八十余人向关应接。帝嘉之，乃下诏曰：“今

东应义旗，西开幕府，设官分职，本在忠诚。道士岐平定铲迹求真，销名离俗，恬淡荣利，无闷幽闲，而能彻损衣资，以供戎服；抽割菽粟，以赡军粮，忠节不嘉，理须标授。平定宜受紫金光禄大夫，已下并节级，授银青光禄大夫，以酬其义。”平定力辞曰：“草莽之臣，应接圣君，心崇道本黄冠，不贵金紫，玄教岂向银青？虽奉殊私理，恐非惬。”^①

上引文献揭示了如下几个问题：其一，楼观道士岐晖预言“老君子孙治世”；其二，道士李淳风亲耳聆听老君预言“唐公当受天命”；其三，道士岐晖率80余道士应接“真君”，并“以观中资粮给其军”；其四，道士岐晖受封、辞封紫金光禄大夫。在这四件事情中，前两件的谶语造势，从原文中看，似乎都是道士顺应天意，传达神旨，然很难说没有唐统治者的安排与指使；而三、四两件事则是实实在在的唐统治者与道教之间的双荣双赢的互动行为。在这个过程中，唐统治者获得了君权神授的合法性依据，而道士则得到了实实在在的俗世利禄与无上荣宠。唐代帝王利用道教谶语制造舆论者，其他如《隋书·来和传》载：“道士张宾、焦子顺、雁门人董子华，此三人，当高祖龙潜时，并私谓高祖曰：‘公当为天子，善自爱。’及践阼，以宾为华州刺史，子顺为开府，子华为上仪同。”^②由此看来，凡是为李氏父子称帝出过力的道士，李氏父子都给予了丰厚的回报。

李渊称帝后，还不断利用道教以神化自己的祖先，巩固自己的政权。据《混元圣纪》载，武德元年，绛州人吉善行于羊角山遇白发素衣老者：

老人谓善行曰：“与我语唐天子，李某今得圣治，社稷延长，宜于长安城东置安化宫而设道像，则天下太平。”言讫腾空而去。……善行驰驿入奏……高祖大悦。七月六日诏授善行朝散大夫，敕通事舍人刘宪于羊角山立庙。八月二十五日，善行至庙所，复见老人在二树间，张大帐，坐牙床，凭玉几，珠花罗网，垂覆其上，二青衣童子来侍，后有黄衣力士控马。老人问曰：“天子喜否？”曰：“大喜。但疑

①（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷八，《道藏》第一七册，第854页。

②（唐）魏征、令狐德棻撰：《隋书》卷七八，中华书局1973年版，第1774页。

不知圣者姓名。”老人曰：“我是无上神仙，姓李，字伯阳，号曰老君，即帝祖也。亳州谷阳县有枯桧再生可以为验。今年平贼后，天下太平，享国延永。”语已，忽不见。善行复以告贺若孝义。孝义差襄阳县主簿席通与善行驰驿入奏。高祖赐善行御袍一领并束帛。二年五月，敕楼观令鼎新修营老君殿、天尊堂及尹真人庙，应观内屋宇，务令宽博，称其瞻仰并赐土田十顷及仙游监地充庄……^①

这里记载了绛州人吉善行两次遇到太上老君的情形。第一次相见，太上老君命吉善行传话给唐高祖须建安化宫并设道像，天下才会太平；第二次是吉善行询问老者身份，太上老君告知并说明了验证之法。这是以制造舆论来说明李唐的统治者乃李聃之后裔。于是，李渊在羊角山、楼观台等地营造了老君庙，将老子作为其老祖宗加以祠祀，并改羊角山为龙角山，以此确立了老子李聃与李唐统治者的祖孙关系。以老子为先祖，以示自己为“神仙之苗裔”，借以神化其统治的合法性。除岐晖、李淳风、吉善行之外，隋末高道王远知，也在李渊起兵之前声称奉老君旨意，前往“密传符命”^②，称李渊当受天命。武德七年，李渊曾下诏：“玉清观道士王远知授朝散大夫，赐金缕冠，紫丝霞帔，以远知尝奉老君旨，预告受命之符也。”^③

有学者指出：“这些符命谶语实际上是李渊集团与道士合谋炮制的，以为其皇权神授制造舆论。”^④这一结论的得出，虽无直接证据，但也有一定的道理。李渊不仅利用道士为自己称帝制符做谶，而且还曾亲自对李世民说：“隋历将尽，吾家继膺符命，不早起兵者，顾尔兄弟未集耳。”^⑤亲口宣称自己起兵反隋是继膺老君符命，上合天意，下顺民心的。无论如何，道教的符命谶语在李渊集团夺取政权、稳固政权的过程中确实起到了重要的作用。一方面，高祖和太宗对道家道教极力奖掖、扶持；另一方面，知名道士积极为李氏父子制符作谶，二者相互利用，互利双赢。在这

①（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷八，《道藏》第一七册，第854—855页。

②（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷一九二，第5125页。

③（宋）谢守灏编：《混元圣纪》卷八，《道藏》第一七册，第856页。

④ 王洪军：《唐初三帝的宗教政策——隋唐五代宗教政策研究之二》，《孔子研究》2004年第9期。

⑤（唐）温大雅撰：《大唐创业起居注》卷一，第4页。

个过程中，唐代的统治者为其政权的稳固寻找到了合理的依据，道士则得到了世俗的荣华与名位。

由此可见，老子地位的高低，与李氏天下的稳定、兴衰有着紧密的联系，“老子”从宗教教主转而成为与李唐天下关系紧密的政治符号。可以说，道教成为李氏王朝的“定国之基”。尽管李唐统治者对于宗教和文化采取了比较开放的态度，但是在“抑佛扬道”还是“抑道扬佛”的问题上，也直接体现着李氏政权的稳固程度。出于政权稳固的考虑，李唐王朝的统治者对于道家道教思想的接受和扶持也显得更为积极和主动了。

二 抬高李氏门第声威

李唐皇族出身于陇右军事贵族集团，虽在隋末农民起义战争中凭借着军事实力夺得了天下，登上了皇帝的宝座，但其门第族望并不高。其崇尚道教，与教主老子攀上亲缘关系，不仅可使自己的政权获得“君权神授”的合法依据，同时也有抬高李氏门第声威的目的。

自西汉末年以来形成的世族豪强，借助魏晋以来施行的“九品官人法”，形成了士族阀阅制度，其崇尚门第郡望的思想意识于唐初依然流行。这让贵为天子的李唐统治者内心很不舒服。郑樵《通志·氏族略第一》云：“自隋唐而上，官有簿状，家有谱系。官之选举，必由于簿状；家之婚姻，必由于谱系。”^①门第久盛者自不待言，而衰微者却仍以自身门第郡望自矜，借自己高贵之门第索取高额婚费。如《新唐书》卷九五所载：

初，太宗尝以山东士人尚阀阅，后虽衰，子孙犹负世望，嫁娶必多取贄，故人谓之卖昏。由是诏（高）士廉与韦挺、岑文本、令狐德棻责天下谱牒，参考史传，检证真伪，进忠贤，退悖恶，先宗室，后外戚，退新门，进旧望，右膏粱，左寒畯，合二百九十三姓，千六百五十一家，为九等，号曰氏族志，而崔幹仍居第一。帝曰：“我与崔、卢、李、郑无嫌，顾其世衰，不复冠冕，犹恃旧地以取贄，不肖子偃然自高，贩鬻松楸，不解人间何为贵之？”^②

① （宋）郑樵撰：《通志》卷二五《氏族略第一》，中华书局1987年版。

② （宋）欧阳修、宋祁撰：《新唐书》卷九五，第3841页。

太宗对这种“不复冠冕”的世家大族仍“恃旧地以取贵”的现象甚为不满，于是诏命高士廉等重新编纂《氏族志》，以“进忠贤，退悖恶，先宗室，后外戚”，达到提高李氏门第声望的目的。《唐会要》“氏族”条载曰：

书成（指《氏族志》），太宗谓曰：“我与山东崔、卢家，岂有旧嫌也？为其世代衰微，全无官宦人物，贩鬻婚姻，是无礼也；依托富贵，是无耻也。我不解人间何为重之？我今定氏族者，欲崇我唐朝人物冠冕，垂之不朽。”^①

字里行间，能够明显感受到唐太宗对山东崔、卢等大姓门第之“无礼”“无耻”行为的不满情绪。李唐皇族为了抬高自己的门第威望，主动与道教教祖李聃攀上了亲缘关系，认定老子为自己的始祖。在此基础上，唐代帝王以皇帝之权威，下诏在国家机构中设“宗正寺”，以“掌九族六亲之属籍，以别昭穆之序，并领崇玄署。……崇玄署……掌京都诸观之名数、道士之帐籍，与其斋醮之事”^②。很显然，李唐王朝是把道士当作自己的族亲来看待的。李唐皇室借助道教教祖老子，抬高自己的门第威望；道教徒借助与李唐皇室同祖，而在政治上受其袒护，两者相互利用，双赢共荣。

如此一来，李氏作为国姓，自然要比其他姓氏尊贵了。李唐统治者为了巩固李氏的尊贵地位，有效地利用魏晋以来流行的门阀等级观念，以诏赐国姓作为褒赏功臣的手段，笼络人心，巩固政权。据两唐书所载，高祖武德年间汉族他姓被诏赐国姓者，如徐世绩、罗艺、刘孝真、杜伏威、高开道、胡大恩、郭子和等；玄宗初年，赐麻嗣昌李姓；乾元二年，赐董秦李姓；大历十二年，赐鲜于叔明李姓；长庆二年，赐王日简李姓；昭宗年间，赐胡弘生李姓等。而诏赐其他少数民族如鲜卑、回鹘、突厥、党项、沙陀等就更多了。唐代帝王的这一举措不仅使李姓人数大量增加，有利于社会的稳定，同时也从客观上淡化了汉族固有的门第宗族观念，使“华

①（宋）王溥撰：《唐会要》卷三六，第664页。

②（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷四四，第1880—1881页。

夷一家”的观念更加深入人心，有利于民族的融合与团结。

综上，唐代帝王追认老子为先祖，重修《氏族志》，诏赐国姓，不仅可以神化自己的血统，提高李氏的门第声威，而且能够进一步稳固统治，促进民族大融合。这是道教在李唐王朝中得以尊崇的一条重要原因。

三 崇祖敬宗的需要

唐代帝王推崇道家道教思想，并进而尊崇老子，是因为认定老子为李氏始祖，尊崇老子就是对祖宗的敬奉。这对李唐王朝大兴崇祖敬宗之风起到了推波助澜的作用。

唐代帝王为了表示其对祖宗的尊崇与敬重，都极力为老子加封尊号。在对待佛、道二教的关系上，李氏政权从一开始就奉行“抑佛扬道”政策。在关于佛、道孰先孰后的问题上，高祖李渊与武德八年（625）颁布《先老后释诏》云“老教孔教，此王先宗，释教后兴，宜崇客礼。令老先、次孔、末后释宗”^①，明确规定道家道教在儒、释之上。李渊的行为开启了唐代道教尊崇老子的风气。

从高祖李渊以老子为先祖开始，唐太宗李世民进一步确认道家道教为本家，宗老子为“祖祢”，大力倡导崇道就是发扬“尊祖之风”。贞观二十一年（637）二月，太宗下诏：“自今已后，斋供行法，至于称谓，道士女冠可在僧尼之前。庶敦本之俗，畅于九有。尊祖之风，贻诸万世。”^②乾封元年（666），唐高宗李治亲至亳州，“幸老君庙，追号曰太上玄元皇帝，创造祠堂”^③。唐玄宗是唐代帝王中崇奉道家道教最为狂热的一位。他即位后，不仅多次亲谒玄元皇帝庙，而且还一再给老子追赠尊号，将唐代帝王神化老子、崇祖敬宗的行为推向了极致。天宝元年（742），“二月丁亥，上加尊号为开元天宝圣文神武皇帝。辛卯，亲享玄元皇帝于新庙。”^④天宝二年（743），“春正月丙辰，追尊玄元皇帝为圣祖玄元皇帝，……三月壬子，亲祀玄元庙以册尊号。制追尊圣祖玄元皇帝父周上御史大夫敬曰先天太上皇，母益寿氏号先天太后，仍于谯郡本乡置庙”^⑤。

① 《先老后释诏》，《全唐文·唐文拾遗》卷一，第10373页。

② （宋）宋敏求：《唐大诏令集》卷一〇三，第586页。

③ （后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷五，第90页。

④ （后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷九，第215页。

⑤ 同上。

这不仅追封老子，而且连老子的父亲、母亲也一并追封尊号。天宝十三载（754），“二月癸酉，上亲朝献太清宫，上玄元皇帝尊号曰大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝。甲戌，亲享太庙，上高祖谥曰神尧大圣皇帝，太宗谥曰太宗文武大圣大广孝皇帝，高宗谥曰高宗天皇大圣大弘孝皇帝，中宗谥曰中宗太和大圣大昭孝皇帝，睿宗谥曰睿宗玄真大圣大兴孝皇帝”^①。如此一来，老子便成了“圣祖”，唐代开国以来的皇帝便自然地与“大圣祖”老子合为一宗，加以祭祀崇奉，故而将崇祖敬宗之风推向了高峰。

这些追封的目的都是借道教来提高李唐皇室的门第声望，进而巩固自己的政权。玄宗以后的唐代帝王，大多也都能秉持尊祖敬宗之风，以各种方式不断加固道家道教的地位。此外，尊奉老子，对于李唐皇室来说，就是尊祖敬宗。而尊祖敬宗又是封建社会儒家的传统伦理观念，对于下层民众来说，有着更强的亲和力，可以赢得绝大多数人的支持和拥护。这一点对于李唐的统治也是大有裨益的。

四 治国理身的法宝

唐代帝王为了政权的长治久安，接受了道家道教思想。这在前文中已有论述，而道家道教清静无为的思想，对于唐代帝王的治国理身也有着极其重要的指导意义。

唐代帝王大多接受了道家道教的治国理念，能够坚持清静无为的宗旨。从高祖李渊、太宗李世民，到高宗李治，再到唐玄宗李隆基，唐代社会经济文化能够臻于封建社会的鼎盛，其中一个重要原因就是道家清静无为治国理念的贯彻。唐玄宗李隆基汲取了武则天时期苛政滥刑、穷奢极欲的历史教训，采取减轻刑罚和赋税，与民休息，重视国计民生，倡导节俭等国策，终于缔造了唐帝国的“开元盛世”。唐玄宗在位前期所任用的姚崇、宋璟、苏颋等贤相，大多也都能领会并贯彻玄宗的治国理念，以不生事扰民、清静无为为旨归。如《旧唐书·姚崇传》载，姚崇在临终前，告诫其子孙要薄葬自己，明确表示了对范蠡、疏广等辈“知知足之分”的赞同，对“三王之代，国祚延长，人用休息，其人臣则彭祖、老聃之类，皆享遐龄”的羡慕，最后提出“本以玄牝为宗，初无趋竞之教”的

^① （后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷九，第227—228页。

认同。^①唐柳芳《食货论》亦云：“姚崇、宋璟、苏頌等，皆以骨鲠大臣，镇以清静，朝有著定，下无覬觐。四夷来寇，驱之而已；百姓富饶，税之而已。继以张嘉贞、张说，守而勿失。”^②正是因为玄宗君臣对道家无为而治思想的接受与贯彻，才创造了历史的辉煌。

牟钟鉴在谈到汉初以黄老思想治国时指出：“黄老之学的宗旨在‘清静无为’四字，其实际政治意义在于政尚简易，与民休息，故它在战乱之后百废待举的汉初恢复时期受到重视。”^③唐初的情况和汉初很相似，故而黄老道家“清静无为”的治国理念，在唐初也得到了统治者的重视。贞观二年，太宗曾对侍臣说：“凡事皆须务本，国以人为本，人以衣食为本，凡营衣食，以不失时为本。夫不失时者，唯在人君简静乃可致耳。若兵戈屡动，土木不息，而欲不夺农时，其可得乎？”又云：“夫安人宁国，惟在于君。君无为则人乐，君多欲则人苦。朕所以抑情损欲，克己自励耳。”^④由此可见，唐太宗明确将道家清静无为思想作为治国的基本思想。

唐睿宗也曾于景云二年（711）诏司马承祯入宫，询问治国理身之道：

景云二年，睿宗令其兄承祿就天台山追之至京，引入宫中，问以阴阳术数之事。承祿对曰：“道经之旨：‘为道日损，损之又损，以至于无为。’且心目所知见者，每损之尚未能已，岂复攻乎异端，而增其智虑哉！”帝曰：“理身无为，则清高矣。理国无为，如何？”对曰：“国犹身也。《老子》曰：‘游心于淡，合气于漠，顺物自然而无私焉，而天下理。’《易》曰：‘圣人者，与天地合其德。’是知天不言而信，不为而成。无为之旨，理国之道也。”睿宗叹息曰：“广成之言，即斯是也！”承祿固辞还山，仍赐宝琴一张及霞纹帔而遣之，朝中词人赠诗者百余人。^⑤

①（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷九六，第3026—3029页。

②（清）董诰编：《全唐文》卷三七二，第3777页。

③ 牟钟鉴：《道家学说与流派述要》，陈鼓应主编：《道家文化研究》第一辑，上海古籍出版社1992年版，第21页。

④ 骈宇騫、骈骅译：《贞观政要》卷八，第206页。

⑤（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷一九二，第5127—5128页。

睿宗询问司马承祯阴阳术数和修身治国的大事，成祯以老庄哲学、道教思想之“顺物自然”“淡漠无为”应对，向睿宗阐说治国理身之道，深受睿宗的赞许。唐代其他帝王也多有向道士请教治国理身之道的，此不赘言。

五 长生不死的幻想

大体上说来，唐代帝王从高宗起，接受道家道教思想的原因就更为复杂多样了。如果说，前期的帝王接受道家道教思想更多的是为了加强统治，巩固李唐政权，那么，唐代自高宗以后的帝王接受道家道教思想，则有着多重目的，既有维护统治的需要，也有长生不死的幻想。而且这后一种倾向，随着唐代国运的衰弱而不断增强。

道教思想渊源杂而多端，然而神仙思想乃是其核心信仰。如上所述，唐代帝王接受道家道教思想的原因本就多种多样。因此，帝王们对于道家道教思想的虔诚接受，并非是要精研道家道教思想理论，而更多的是基于现实的考虑，具有更加明确的功利性。其中，追求现实享乐生活的无限期延续和对神仙世界的迷狂向往，便成为唐代帝王接受道家道教思想的一个极为重要的原因。为此，他们对道教的炼丹饵药、驱邪禳灾、占验预测、通灵变化等法术有着极大的热情，并多次诏道士入宫为其炼制丹药。

唐高宗时，就曾下令“广征诸方道术之士，合炼黄白”^①。道士刘道合隐居嵩山时，“高宗又令道合合还丹，丹成而上之。咸亨中卒。及帝营奉天宫，迁道合之宾室，弟子开棺将改葬，其尸惟有空皮，而背上开坼，有似蝉蛻，尽失其齿骨，众谓尸解。高宗闻之不悦，曰：‘刘师为我合丹，自服仙去。其所进者，亦无异焉！’”^②由此可知，高宗对于饵药成仙之痴迷。

武则天临朝称制后，虽对道教有所贬抑，然而也不妨碍其内心对于长生成仙的强烈渴求。武则天《赐胡洞真天师书》云：“先生道位高尚，早出尘俗……日御先开，望霓裳之渐远；天津后渡，瞻鹤盖以方遥。空睇风云，惆怅无已。倘蒙九转之余，希遗一丸之药。”^③武则天对于高道胡天师的赞赏，对羲和御日、牛女仙会之欣羨，以及希望得赠一丸仙药的企盼

①（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷一九二，第5107页。

② 同上书，第5127页。

③ 武则天：《赐胡洞真天师书》，《全唐文》卷九七，第1001页。

之情都溢于言表。

唐玄宗执政前期，尚能励精图治，奋发有为，以致开创了历史上的开元盛世。而到了后期，玄宗则逐渐迷信丹道，命道士为其炼丹制药，以求长生。《旧唐书·礼仪志四》曰：“玄宗御极多年，尚长生轻举之术。于大同殿立真仙之像，每中夜夙兴，焚香顶礼。天下名山，令道士、中官合炼醮祭，相继于路。投龙奠玉，造精舍，采药饵，真诀仙踪，滋于岁月。”^①唐玄宗本人多次称梦见玄元皇帝，并为老子造像、加尊号，设置大量道观，进行各种佞道活动，“仅玄宗朝所置观就不会少于1300座”^②。这些作为都说明，唐玄宗对于服药成仙、长生不死已经极为相信了。如宋人范祖禹《唐鉴》评论说：“开元之末，明皇怠于庶政，志求神仙，惑方士之言，自以老子其祖也。故感而见梦，亦其诚之形也。自是以后，言祥瑞者众，而迂怪之语日闻，谄谀成风，奸宄得志，而天下之理乱矣。人君心术，可不慎哉？”^③

玄宗之后，中晚唐的许多帝王也都因迷信丹药、服食丹药而死，如唐宪宗、穆宗、敬宗、武宗、宣宗等皆是。《旧唐书·武宗本纪》载“帝重方士，颇服食修摄，亲受法箓。至是药躁，喜怒失常，疾既笃，旬日不能言”^④，后不久便去世了，卒年33岁。

此外，唐代帝王对于道教方术也极为迷信，兹举二例，以见一斑。高宗李治在位时，曾将道士刘道合“召入宫中，深尊礼之。及将封太山，属久雨，帝令道合于仪鸾殿作止雨之术，俄而霁朗，帝大悦。又令道合驰传先上太山，以祈福祐”^⑤。肃宗时，天大旱。肃宗“于曲江池投龙祈雨。又令道士何志通，于尚书省都堂醮土神，用特牲，设五十余座”^⑥。由此可知，唐代帝王对于祈福禳灾之道术也是相当迷信的。

第二节 文士诗人接受道家道教思想的原因

唐代文士诗人接受道家道教思想是极其广泛而深刻的。道家道教思想

①（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷二四，第934页。

② 王永平：《道教与唐代社会·经济篇》，首都师范大学出版社2002年版，第183页。

③（宋）范祖禹撰：《唐鉴》卷五，上海古籍出版社1981年版，第126页。

④（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷一八上，第610页。

⑤（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷一九二，第5127页。

⑥（宋）王钦若等编纂：《册府元龟》，第605页。

对于唐代文士诗人人生信仰的渗透力很强，如王绩、王勃、卢照邻、陈子昂、宋之问、张九龄、李白、王维、孟浩然、李颀、王昌龄、岑参、王建、元稹、白居易、李商隐、李贺等人，都不同程度地接受了道家道教的神仙信仰。从形式和表面上看，他们或求仙问道、服食仙丹，或隐居深山、不问世事等。这些诗人从不同侧面结合自己的身世环境接受了道家道教思想，并将自己的思想流注于笔端，发而为诗，成就了唐诗之中最为浪漫、神秘的篇章。然而，我们完全可以透过他们接受道家道教思想的表面形式，去探究其更为深刻的思想原因。这样做，我们不仅可以更深刻地理解唐人的诗歌，而且可以更全面地探究唐人的生存状况和诗歌创作的环境。

一 寻求终南捷径

关于“终南捷径”，我们得从卢藏用说起。卢藏用“能属文，举进士，不得调。与兄徵明偕隐终南、少室二山，学练气，为辟谷，登衡、庐，徧洋岷、峨”^①，师从道士。“终南捷径”出自《新唐书·卢藏用传》中卢藏用和道士司马承祯的一段对话^②，而此事在《太平广记》中记载得更为详细：

时（卢）藏用早隐终南山。后登朝，居要官。见承祯将还天台。藏用指终南山谓之曰：“此中大有佳处，何必在天台？”承祯徐对曰：“以仆所视，乃仕途之捷径耳。”藏用有惭色。^③

由此可知，卢藏用最初对于仕进是很热心的，他是因为“举进士，不得调”才隐居终南山学道的，其学道的目的便是博得隐士美名，以引起唐代帝王的重视，所以时人称之为“随驾隐士”。后来，卢藏用终于通过终南隐居的方式，在中宗朝以高士之名得官，且累居要职。故而，当司马承祯说终南山“乃仕途之捷径”时，卢藏用便自感惭愧。由于唐代帝王对道士的恩遇，不仅是卢藏用一人，而且当时社会上的伪隐之风已经很

①（宋）欧阳修、宋祁撰：《新唐书》卷一二三，第4373页。

② 同上书，第4375页。

③ 李昉等编：《太平广记》卷二一，中华书局1961年版，第143—144页。

盛行了，如《新唐书·隐逸传》载：“唐兴，贤人在位众多，其遁戢不出者，才班班可述，然皆下概者也。……然放利之徒，假隐自名，以诡禄仕，肩相摩于道，至号终南、嵩少为仕途捷径，高尚之节丧焉。”^①

在唐代，以隐居终南学道而赚得名利的文士诗人不在少数。因而在唐代这样一个崇奉道家道教思想的王朝中，在统治阶级普遍厚遇道士的大环境之下，唐代文士诗人靠隐居终南（或隐居其他名山，如嵩山等）而获得统治者的青睐与赏识，从而不经科举考试便可直接被征召做官。这在当时被称为“终南捷径”。对于那些文士诗人来说，他们才华横溢，满腹经纶，隐居终南山，既可博得隐士美名，又接近长安、洛阳，易于为朝廷所知，这便是他们选择名山为隐居地的主要原因。对于这一类行为，晚唐诗人皮日休《鹿门隐书六十篇并序》云：“古之隐也志在其中，今之隐也爵在其中。”^②皮日休的话可能有些偏激，因为仅靠“隐”而起家的人毕竟只是少数，但是以隐求仕的“终南捷径”却成了唐代的一种时代风尚。

唐代不少饱学之士功名心切，而又无以致之，接受道家道教思想，进而隐居入道，借“终南捷径”以求仕，在当时可以说是一种不错的选择。试看几例：孟浩然“隐鹿门山，即汉庞公栖隐处也。四十游京师。诸名士间尝集秘省联句，浩然曰：‘微云淡河汉，疏雨滴梧桐。’众钦服。张九龄、王维极称道之。维待诏金銮，一旦，私邀入商较风雅，俄报玄宗临幸，浩然错口伏匿床下，维不敢隐，因奏闻。帝喜曰：‘朕素闻其人而未见也。’诏出，再拜。帝问曰：‘卿将诗来耶？’对曰：‘偶不赍。’即命吟近作，诵至‘不才明主弃，多病故人疏’之句，帝慨然曰：‘卿不求仕，朕何尝弃卿，奈何诬我！’因命放还南山”^③。从这段记载里可以看出，孟浩然隐居鹿门山，并非真心想做一辈子隐士，乃是为了博得隐士美名，获得晋身的资质以期得到皇帝的重视，而且他也确实引起了玄宗的注意。然而，最终未能做成官，乃是因为他的一联诗得罪了玄宗。

唐代道举乃玄宗时开始设置。这为促进文士诗人接受道家道教思想开启了一道门径。文士诗人只要潜心修道，研习道经，也可以通过参加道举而一举成名，进入官场。如独孤及“卯角时，诵《孝经》，父试之曰：

①（宋）欧阳修、宋祁撰：《新唐书》卷一九六，第5594页。

②（唐）皮日休著，萧涤非、郑庆笃整理：《皮子文藪》卷九，上海古籍出版社1981年版，第96页。

③ 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷二，中华书局1987年版，第362—366页。

‘尔志何语?’曰:‘立身行道,扬名于后世。’天宝末,以道举高第,代宗召为左拾遗”^①。独孤及“立身行道”乃是为了“扬名于后世”,其接受道家道教思想的目的便是以修道进入仕途。

唐代文士诗人中,以“终南捷径”进入仕途者,应以李白最有代表性。据《新唐书》载:

(李白)十岁通诗书,既长,隐岷山。州举有道,不应。苏頲为益州长史,见白异之,曰:“是子天才英特,少益以学,可比相如。”然喜纵横术,击剑为任侠,轻财重施。……天宝初,南入会稽,与吴筠善,筠被诏,故白亦至长安。往见贺知章,知章见其文,叹曰:“子,谪仙人也!”言于玄宗,召见金銮殿,论当世事,奏颂一篇。帝赐食,亲为调羹,有诏供奉翰林。^②

李白10岁既通诗书,长大后,就隐居在岷山学道。当时,州中有道举,他也不愿应举,后得到苏頲的赏识。天宝初年,南游会稽,结识了著名道士吴筠。吴筠被玄宗诏入京师,李白也一同到了长安。之后,李白谒见大诗人贺知章,贺知章对李白大加赞赏,认为他是天上谪居世间的仙人,并把李白推荐给了唐玄宗。唐玄宗在金銮殿上召见了李白,赏赐食物,亲为调羹,并令其供奉翰林。我们可以看到,李白进入仕途完全走了一条“终南捷径”。他不愿参加科举考试,与其满腹经纶,喜纵横之术,桀骜不驯的性格有关,而他能获得成功,又与其隐居岷山、与高道交游,博得美名,引起帝王关注有关。

再如杜荀鹤隐居修道,接受道家道教思想也是为了寻求终南捷径。《唐才子传》载:杜荀鹤“早得诗名。尝谒梁王朱全忠,与之座,忽无云而雨,王以为天泣不祥,命作诗,称意,王喜之。荀鹤寒峻,连败文场,甚苦,至是遣送名春官,大顺二年裴贻侍郎下第八人登科”^③。可知,杜荀鹤早年即有诗名,还曾干谒过梁王朱全忠,以期通过“终南捷径”进入仕途,并以诗阿谀朱全忠而博得其欢喜。杜荀鹤是一个名利心很重的

① 傅璇琮主编:《唐才子传校笺》卷三,第577—579页。

② (宋)欧阳修、宋祁撰:《新唐书》卷二〇二,第5762—5763页。

③ 傅璇琮主编:《唐才子传校笺》卷九,第265—268页。

人，在科举“及第前曾隐居庐山十年”^①，且早期文场失意，吃尽了苦头。杜荀鹤隐居修道，接受道家道教思想，并非真心信奉道家道教思想，乃是为了博得隐士美名，以求帝王赏识。他在《山居寄同志》中云：“茅斋深僻绝轮蹄，门径缘莎细接溪。垂钓石台依竹垒，待宾茶灶就岩泥。风生谷口猿相叫，月照松头鹤并栖。不是无端过时日，拟从窗下蹑云梯。”^②此诗乃荀鹤隐居期间所作，明确地道出了自己隐居的目的，他并非安于这种无事闲淡的生活，而是要在静中求动，闲中求成，最终的目的是要“蹑云梯”的。“蹑云梯”即是羽化登仙的另一种表述，但也应包含诗人要登世俗之云梯，建功立业、博取功名之意愿。后来，在朱全忠的帮助下，终于得中大顺二年（891）第八名进士。

综上所述，“终南捷径”在唐代已经成为一种风尚，文士诗人在隐居山林与高道相交游的过程中，既得到了隐士的美名，同时也获得了晋身仕途的潜在机遇，而对于道家道教思想的接受则是这一行为的副产品而已。

二 渴望心灵解脱

大唐盛世为文人士子提供了发挥聪明才智的广阔天地。在这样一个文化繁荣，宗教自由，政治开明的时代氛围之中，唐代士人踌躇满志，跃跃欲试，总想干一番惊天动地的大事业，以图青史留名。年轻的文人士子身强体健，死亡对于他们来说，似乎很遥远。因此，他们对于道家道教的养生之术，并不太有兴趣，世俗功名对于他们的诱惑远远大于养生、成仙。

然而，当时的社会现实能够为这些自视甚高的饱学之士提供的官职，尤其是能够满足众多文士要求的高级官职实在是太少了。他们中的大部分人压根儿就攀不上仕宦之路，一部分人虽然跻身仕途，但由于种种原因，他们的仕途举步维艰，甚至在半道上被排挤下来的大有人在。因此，许多隐逸之士并非真的甘心终生归隐。如《旧唐书·隐逸传》所云：“即有身在江湖之上，心游魏阙之下，托薜萝以射利，假岩壑以钓名，退无肥遁之贞，进乏济时之具。”^③这些隐逸之士入山学道，并非内心真正皈依，而是借道家道教思想以安慰自己受伤的心灵，进而寻求解脱。

① 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷九，第270页。

② （清）彭定求等编，中华书局编辑部点校：《全唐诗（增订本）》卷六九二，中华书局1999年版，第8021页。注：下引《全唐诗》均为此版本，仅标注篇名、卷数及页码。

③ （后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷一九二，第5115—5116页。

初唐文士诗人王绩接受道家道教思想即是出于这样的目的。据《旧唐书·王绩传》载：“隋大业中，应孝悌廉洁举，授扬州六合县丞，非其所好，弃官还乡里。绩河渚中先有田数顷，邻渚有隐士仲长子先，服食养性，绩重其真素，愿与相近，乃结庐河渚，以琴酒自乐。”^①王绩由于仕途不顺，才罢官归隐，接受了道家道教思想，与隐士一起服食丹药，修身养性，以琴酒自娱。^②

再看罗隐，早年抱负远大，他在《逸书·重序》中云：“盖君子有其位，则执大柄以定是非；无其位，则著私书而疏善恶。斯所以警当世而诫将来也。”^③《唐才子传》亦云：“（罗隐）性简傲，高谈阔论，满座风生。好谐谑，感遇辄发。……隐恃才忽睨，众颇憎忌。自以当得大用，而一第落落，传食诸侯，因人成事，深怨唐室。诗文凡以讥刺为主，虽荒祠木偶，莫能免者。”^④由以上材料可知，罗隐早年恃才傲物，心怀雄图大志，渴望仕进，其理想是做一位“执大柄以定是非”的名臣，然其科第却“一第落落”，致使自己只能“传食诸侯”，因而对唐室心生怨恨，故而诗文多怨刺之声。其诗文不仅痛斥贪官污吏，甚至将矛头直接指向了皇帝，如《华清宫》《帝幸蜀》《感弄猴人赐朱绂》便是。诗人的这种疾恶如仇且不知含蓄的性格，遭到了官场的一致排挤。在社会上处处碰壁之后，罗隐终于想起了庄子。他在《水边偶题》中写道：“穷似丘轲休叹息，达如周召亦尘埃。思量此理谁人会？蒙邑先生最有才。”^⑤诗中罗隐在道的境界中将穷困与通达等量齐观，同时表达了对庄子的欣羡。他在《晚眺》中还说：“天如镜面都来净，地似人心总不平。……谁人得及庄居老，免被荣枯宠辱惊。”^⑥在经历了人生的不平与苦闷之后，罗隐开始用老庄的万物齐一、宠辱不惊等思想来安慰自己，以期获得心灵的解脱。

其他如刘慎虚、常建、李颀等皆是。刘慎虚“性高古，脱略势利，啸傲风尘。后欲卜隐庐阜，不果。交游多山僧道侣”^⑦。常建“大历中授

①（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷一九二，第5116页。

② 关于王绩接受道家道教思想的具体原因，可参看段永升《王绩对道家道教思想的被迫接受》，《文艺评论》2011年第6期。

③（清）董诰编：《全唐文》卷八九五，第9344页。

④ 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷九，第118—123页。

⑤ 雍文华校辑：《罗隐集》，中华书局1983年版，第50页。

⑥ 同上书，第154页。

⑦ 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷一，第187页。

盱眙尉。仕颇不如意，遂放浪琴酒，往来太白、紫阁诸峰，有肥遁之志。尝采药仙谷中……”^①李颀“性疏简，厌薄世务。慕神仙，服饵丹砂，期轻举之道，结好尘喧之外”^②。以上三则资料皆引自《唐才子传》，虽不一定完全真实，但也足以看出刘慎虚、常建、李颀都是因性格不容于世俗官场，故仕途偃蹇，内心苦闷，才开始与高道交游，并进而走向山林，采仙药，服丹砂，以期轻举成仙的。对于这些诗人而言，接受道家道教思想，并非出自其本心，而仅仅是疗治自己心灵创伤的一种无可奈何的途径而已。

还有一部分诗人，他们的仕途虽然较为顺利，但是由于家庭生活上的不幸，让他们感到人生的无常和生命的脆弱，从而主动接受了道家道教思想，皈依道门，如白居易等，其接受道家道教思想的主要原因便在于此。与白居易等人相比，李商隐、王建等则经受了家庭不幸与仕途不顺的双重打击，尤其是王建。诗人自言“白发初为吏”，“再经婚娶尚单身”，老大人仕，再加上家庭生活的不幸，使得诗人心灵备受煎熬。诗人感到人生如梦、变化无常，故而王建接受道家道教思想主要是寻求心灵上的安慰与解脱。

三 梦想长生成仙

道家道教思想在唐代统治者的推崇之下，已经风靡社会的各个阶层，尤其是其中的修道服食、羽化成仙思想，深受广大民众的欢迎，为人们所乐于接受。而那些满腹经纶却地位卑下的文人士子，接受道家道教思想，饵药修道，既可以满足他们生理和心理上的双重需要，也不违背统治者的宗教政策，甚或还可以得到实实在在的好处，真可谓一举两得。因而，一大批诗人便是在这种社会氛围的熏染之下，接受了道家道教思想。

道家道教是最珍视生命的，其终极目的便是长生成仙。道家道教的仙人观念，当源于庄子对神人的描绘。《逍遥游》云：“藐姑射之山，有神人居焉，肌肤若冰雪，淖约若处子；不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙，而游乎四海之外。”^③此处所云“神人”乃指圣人，谓圣人动寂相应，

① 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷二，第264—266页。

② 同上书，第356页。

③ （清）王先谦撰：《庄子集解》卷一，中华书局1999年版，第5页。

虽居庙堂之上，然无异于处山林之中，和光同尘，在染不染；智照灵通，无心顺物，不疾而速，变现无常，寄生万物之上而神超六合之表。^①《天地篇》亦描绘圣人云：“千岁厌世，去而上仙，乘彼白云，至于帝乡。”^②神人的这些特征经过道教学者的改造、发挥，进而形成了神仙观念。

道教所谓神仙是指修炼得道，神通广大，变化莫测，而又长生不死之人。《云笈七签·洞玄灵宝定观经》曰：“长生不死，延数万岁，名编仙箓，故曰仙人。……真气通神、阴阳不测，故曰神人。”^③《释名·释长幼》曰：“老而不死曰仙。仙，迁也，迁入山也，故其制字，人旁作山也。”^④由此可知，神仙不仅可以长生不死，而且还有真气通神，阴阳不测的特性。除此而外，葛洪《神仙传·彭祖》篇亦云：“仙人者，或竦身入云，无翅而飞。或驾龙乘云，上造太阶。或化为鸟兽，浮游青云。或潜行江海，翱翔名山。或食元气，或茹芝草，或出入人间，则不可识，或隐其身草野之间。面生异骨，体有奇毛，恋好深僻，不交俗流。”^⑤对神仙的形象特征和特异之处做了更为具体的描述。葛洪在《抱朴子内篇·论仙》中引《仙经》将神仙的等级分为天仙、地仙和尸解仙。^⑥此后的道教经典更是在此基础上不断丰富发展，最后形成了道教等级森严、名目繁多的神仙谱系及完整的洞天福地系统。

神仙的长生不死、自由自在、高洁不迁，与现实人生中的生命无常、束缚羁绊、污秽腐败形成了鲜明的对比。当文人士子在现实生活中遭受到种种排挤和倾轧，无法排遣之时，均可在道家道教的神仙世界中得到抚慰与补偿。因此，道家道教的神仙思想便自然而然地对文人士子产生了极大的吸引力。在唐代崇奉道家道教思想的社会氛围中，文人士子开始走向山林道观，与高道大德相交游，他们学仙、修道，梦想能够长生不死、羽化登仙，遂成为一种社会风尚。

唐代有不少的文士诗人都有过炼制和服食金丹的经历，一般都带着成

① 参见（清）郭庆藩撰，王孝鱼点校《庄子集释》卷一，中华书局1961年版，第28—30页。

② （清）王先谦撰：《庄子集解》卷三，第103页。

③ （宋）张君房编，李永晟点校：《云笈七签》卷一七，中华书局2003年版，第414—415页。

④ （汉）刘熙：《释名》卷三，中华书局1985年版，第43页。

⑤ （晋）葛洪撰，胡守为校释：《神仙传校释》卷一，中华书局2010年版，第16页。

⑥ 王明校释：《抱朴子内篇校释》卷二，中华书局1985年版，第20页。

仙的浪漫情怀。在唐代文士诗人之中，李白的学仙经历有一定的代表性。李白族叔李阳冰《唐李翰林草堂集序》云：“天子知其不可留，乃赐金归之。遂就从祖陈留采访大使彦允，请北海高天师授道箓于齐州紫极宫，将东归蓬莱，仍羽人，驾丹丘耳。”^①由此可知，李白当在唐天宝三年（744），于齐州（今济南）道观紫极宫，由北海（古北海郡，今山东昌乐一带）道士高如贵传授道箓，成为一名正式的“注册”道士。李白在此后的诗歌作品中，多次提到自己烧炼、服食金丹的情况，并以此为精神满足。此外，岑参少时居嵩山，亲见道士炼丹，印象深刻，后隐于终南山，曾在道士指点下进行炼丹实践，只可惜丹未成而人已去。储光羲也在同样的地点进行同样的活动，又生出同样的感慨。总体上，金丹道至中唐虽逐渐衰微，但由于帝王的身体力行，文士诗人中还有一些人对烧炼金丹心仪不已，如李绅、李端就在终南山炼过丹。昆仑仙境的主人是西王母，西王母的出现总伴随着美丽的仪仗，她最隆重的出场是下降汉宫会汉武帝之时。李颀、韦应物、储光羲、刘复都有以西王母为题材之诗作。

唐人炼丹服饵的热情高涨，其本质是对生命的珍视和热爱，接受道家道教思想并身体力行，则寄托着唐代诗人对于生命永恒的美好愿望。杜甫在漂泊西南天地间时犹对金丹道念念不忘，临终时仍有炼丹无成的无尽遗憾；韦应物劝人炼丹，认同老子是金丹道之祖的说法；白居易则为自己服丹无效而感叹。许多诗人在诗中都颂扬金丹的驻颜之功。李白做的是白日仙梦，其梦仙的地点或在山上，或在天上，极具幻中有真的艺术魅力。唐代诗人对于神仙的歌咏羡慕，实质上是对人类自身生命短促的想象性代偿。人生短暂，生死无常，就只能借梦仙学仙来加以补偿了。

总而言之，唐人对金丹道的接受热情有各自特定时代文化的投影：初盛唐诗人主要出于飞升的浪漫，中晚唐诗人则多多少少有出于逃避苦难世俗的意味。无论出于何种心理，在客观上，唐代的文士诗人总是表现出了对于道家道教练丹术的极大热情。

四 追求独立人格

道家道教所描绘的那种高蹈绝尘、遗世独立、自由自在的神仙形象，对于满腹诗书、自命清高的唐代文士诗人来说，有着天然的亲和力和吸引

^①（唐）李白：《李太白全集》卷三一，中华书局1999年版，第1446页。

力。牟钟鉴指出：“道家精神皆由崇尚自然而引出。自然的内涵要在三种对立中把握，一是非神所造，没有主宰，自生自成；二是与人对立，非人所造，没有伪饰，自行天成；三是与社会对立，非礼义所制，没有繁文缛节，乃是山水灵秀的自然界。由崇尚自然而形成三大特质：其一是追求返璞归真，其二是追求脱俗超迈，其三是提倡柔静之道。”^① 道家精神的这三大特质，体现在唐代诗人的诗歌创作上，便是对儒家道统思想的疏离与对超凡脱俗的神仙独立自由人格的追求。

这种对独立自由人格的追求，既是对老庄思想的发挥与继承，又有对唐代世俗社会厌弃与鄙夷的意味。这样的文士诗人在唐代比比皆是。如初唐诗人王绩便是在追求独立人格、实现自身价值与和光同尘、随波逐流之间备受煎熬。《唐才子传》载：王绩“年十五，游长安，谒杨素，一座服其英敏，目为‘神仙童子’。隋大业末，举孝廉高第，除秘书正字。不乐在朝，辞疾，复授扬州六合县丞。”^② 这说明王绩少年时便有着极强的功名之心，因为天资聪颖，被称为“神仙童子”。王绩在15岁便开始了干谒活动，且在隋末大业年间，科举考试一举高中，然而只授秘书正字的小官。这或许与王绩“明经思待诏，学剑觅封侯”^③（《晚年叙志示翟处士正师》）之大志相去甚远，因以疾辞官。唐代秘书正字的官阶是正九品下，虽然六合县丞是正九品上（唐代县分为上、中、下三等，下县丞为正九品上，中县丞为从八品下、上县丞为从八品上的官阶），比秘书正字高了一阶，但还是与王绩的期望值相差悬殊。又因王绩“性简傲，好饮酒，能尽五斗，自著《五斗先生传》。弹琴为诗著文。高情胜气，独步当时”^④，终不见容于官场，故王绩最后接受道家道教思想，“实在是他几经努力，远大志向不得实现后的痛苦无奈的选择罢了，并非是王绩的本心。”^⑤ 纪昀也指出王绩“身事两朝，皆以仕途不达，乃退而放浪于山林，《新唐书》列之《隐逸传》，所未喻也”^⑥。纪昀认为，《新唐书》将王绩

① 牟钟鉴：《道家学说与流派述要》，陈鼓应主编：《道家文化研究》第一辑，上海古籍出版社1992年版，第12—13页。

② 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷一，第6—8页。

③ （唐）王绩著，韩理洲校点：《王无功文集五卷本会校》卷三，上海古籍出版社1987年版，第110页。

④ 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷一，第14页。

⑤ 段永升：《王绩对道家道教思想的被迫接受》，《文艺评论》2011年第6期。

⑥ （清）永瑢、纪昀等：《四库全书总目》，中华书局1965年版，第1277页。

列于《隐逸传》之中是未明其本心，堪称的评。

除王绩之外，还有很多文士诗人也是出于此种原因而接受道家道教思想的。如李白才华横溢，但由于性格放荡不羁，不被官场所容，最后不得不“自请放还”。其深层次原因便是官场的庸俗将李白变成了唐玄宗的文学侍从，而完全没有留给李白施展治国才华、成就功名的机会和空间。因此，李白才喊出了“安能摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜”的痛苦心声。正是出于这样的原因，李白才离开了朝廷，再一次回到了山林之中，寻求自己人生的真谛。话又说回来，即使皇帝给了李白机会，依李白的政治才能，未必真能实现自己“申管、晏之谈，谋帝王之术。奋其智能，愿为辅弼，使寰区大定，海县清一。事君之道成，荣亲之义毕，然后与陶朱、留侯，浮五湖，戏沧州”（《代寿山答孟少府移文书》）^①的宏大志向，然后功成身遂。正如《唐才子传》所云：“能言者未必能行，能行者未必能言。观李、杜二公，崎岖版荡之际，语语王霸，褒贬得失，忠孝之心，惊动千古，骚雅之妙，双振当时，兼众善于无今，集大成于往作，历世之下，想见风尘。”^②辛文房对李、杜二人的诗才给予了很高的评价，然而对于李、杜二人仕途不顺的根本原因也进行了深刻的总结：李、杜二人大概皆是因为能言而不能行才被驱逐出官场的。如果我们从接受道家道教思想的角度来看，李、杜二人皆有对道家道教独立自由思想的接受，渴望能在现实社会中一展自己的才华，实现自己的生命价值，从而成就独立不迁之人格。然而，由于其放荡不羁的性格，不容于官场，致使理想无法实现，才不得不在道家道教的世界中寻求精神的解脱了。另外，顾况因“作《海鸥咏》嘲谏权贵，大为所嫉，被宪劾贬饶州司户。作诗曰：‘万里飞来为客鸟，曾蒙丹凤借枝柯。一朝凤去梧桐死，满目鸱鸢奈尔何！’遂全家去，隐茅山，炼金拜斗，身轻如羽。”^③顾况是因为讥谏权贵，被贬官饶州司户。他也因此对官场彻底失望了，在遭受打击之后，又一次回到了茅山，隐居为道士。顾况在其诗中以道教太阴炼形复为人之说来自慰，道教名山成为他在仕途挫折后的避难所，道教义理又是他在家庭遭难时的心灵止痛膏。这也同样是众多文士诗人接受道家道教思想的原因

①（唐）李白：《李太白全集》卷二六，第1225页。

② 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷二，第396—397页。

③ 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷三，第645页。

之一。

其他的文士诗人，如陈子昂、常建、白居易、李商隐、杜荀鹤等，接受道家道教思想均有这方面的原因。兹不赘述。

五 家世出身影响

唐代文士诗人接受道家道教思想除了自身主观原因之外，还有客观环境的原因。这里所说的客观环境主要包括家庭背景和社会风气等。一个人思想的形成总是会受到环境影响的，它包括所受的教育和社会风气的熏染。唐代诗人接受道家道教思想也同样会有环境方面的影响，他们或秉承家风，或接受道风熏染，最终使他们的思想或深或浅地打上了道家道教的烙印。略举几例，以说明之。

宋之问是初唐时期的著名诗人，他接受道家道教思想就是受到父亲的濡染。其父宋令文信奉道教。《旧唐书·孙思邈传》载：“上元元年，（孙思邈）辞疾请归，特赐良马，及鄱阳公主邑司以居焉。当时知名之士宋令文、孟诜、卢照邻等，执师资之礼以事焉。”^①这说明宋令文不仅信道，而且还拜了当时的著名道士孙思邈为师。由于父亲的影响，宋之问也接受了道家道教思想，并进而信道修仙。他与司马承祯、李白、孟浩然、王维、贺知章、卢藏用、王适、毕构、陈子昂等人被时人称为“仙踪十友”^②。

与宋之问接受道家道教思想相类似的还有陈子昂。陈子昂在中国文学史上占有相当高的地位，他上承建安风骨，下启盛唐气象，对扭转六朝以来的颓靡诗风做出了巨大的贡献。陈子昂就出生在一个世代信仰道家道教思想的家庭里。他在《梓州射洪县武东山故居士陈君碑》中云：“（高祖陈太乐）生曾祖方庆，好道不乐为仕，得墨子五行秘书，而隐于武东山。生烈祖汤，汤仕郡为主簿，遇梁季丧乱，避世不仕。……（陈嗣）修养生之道，山壑高居，农野永岁，雅闻汉有王丹者，隐居不仕。”^③《我府君有周居士文林郎陈公墓志文》又云：“公讳元敬，字某，其先陈国人也。五世祖太乐，梁大同中为新城郡司马，生高祖方庆。方庆好道，得墨子五

①（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷一九一，第5095页。

②（元）赵道一撰：《历世真仙体道通鉴》卷二五，《道藏》第五册，第246页。

③徐鹏校点：《陈子昂集》卷五，中华书局1960年版，第111页。

行秘书、白虎七变法，遂隐于郡武东山，生曾祖汤。汤为郡主簿，汤生祖通。通早卒，生皇考辩，为郡豪杰。……公（即陈元敬）乃山栖绝谷，放息人事，饵云母以怡其神，居十八年，玄图天象，无所不达。”^①从以上引文可以看出，陈子昂的家族之中，有曾祖陈方庆、烈祖陈汤、继父陈元敬等都好道避世。他们或隐居修道，或研习道书，或饵云母绝五谷等都是道士的修道行为。在这样的家族环境熏陶之下，陈子昂本人对道家道教思想就自然而然地接受了，并且对服饵很有研究。

再如李白，他的青少年时代是在四川昌明一带度过的，当时这里出现过王玄览、王太霄、王仙卿、赵仙甫等一批著名道士。他家乡附近的紫云山便是一个道教圣地。在这样一个道风弥漫的地方，李白耳濡目染，自然而然地接受了道家道教思想。他“仙风道骨”的个性气质也许就是在这样的环境氛围中被塑造出来的。虽说李白接受道家道教思想的原因十分复杂，但是他所成长的环境对他日后思想的形成，也起到了一定的作用。刘长卿早年隐居嵩山读书，而当时的嵩山住着许多道士。他便是在长期与道士的交往和学习中，渐渐地接受了道家道教思想。

在唐代文士之中，有一些早年入道而终以诗名世的诗人，他们接受道家道教思想是顺理成章的。后来他们大多都走出山林，步入仕途，从而也接受了世俗生活，其诗歌创作既有别于一般的道士诗人，又不同于纯粹的俗世诗人，而带上了道家道教思想的特征。此以吉中孚、曹唐为例。吉中孚是一位道士出身的诗人。《唐才子传》卷四云：“中孚，楚州人。居鄱阳最久。初为道士，山阿寂寥，后还俗。……来长安，谒宰相，有荐于天子，日与王侯会，名动京师。无几何，第进士，授万年尉，除校书郎。”^②我们可以清楚地看到，吉中孚初为道士，并非想做一辈子道士，最后终于耐不住寂寞，还俗入仕了。吉中孚诗才不高，《全唐诗》仅录一首。他能跻身十才子之列，大概也是占了“仙气”的便宜。又如曹唐是晚唐较有成就的诗人。关于他的生平，《唐才子传》卷8载：“唐，字尧宾，桂州人。初为道士，工文赋诗。大中间举进士，咸通中为诸府从事。……唐始起清流，志趣澹然，有凌云之骨，追慕古仙子高情，往往奇遇，而已才思不减，遂作《大游仙诗》五十篇，又《小游仙诗》等，纪其悲欢离合之

① 徐鹏校点：《陈子昂集》卷六，第115—116页。

② 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷四，第13—14页。

要，大播于时。”^① 曹唐也是初为道士，后来才还俗仕进的，所以接受道家道教思想就顺理成章了。而真正使他名震一时的却是他所作的《游仙诗》。

总之，我们将唐代文士诗人接受道家道教思想的原因归结为以上几种，并非涵盖了所有。这样做仅仅是为了论述方便，而条分缕析实出于无奈。实际上，所有诗人，他们身处在那样一个道家道教思想盛行的时代中，其接受道家道教思想的原因既复杂又多样，以上诸种原因或兼而有之，或兼有一二种、二三种，不能执一而论。

第三节 方外诗人接受道家道教思想的原因

唐代的方外诗人依据前文的分类标准可以分为道士诗人和女冠诗人。本书所说的道士诗人指一直身在道门且有诗名的唐代道士。他们对道家道教思想的接受和俗世诗人有很大的区别，无论是入道的目的，还是他们的诗歌特色，都与接受了道家道教思想的俗世诗人迥然不同。

唐代是道家道教思想发展的鼎盛时期，其特点是：“道教的社会地位大大提高，道士的人数大增，组织日益强大，宫观规模日益壮观，并遍布全国。”^② 唐代道家道教思想之所以能迅速发展起来，从统治阶级方面来说，原因有二：一是维护统治的需要。首先，道家道教思想为其统治提供了君权神授的理论依据；其次，初盛唐统治者将道家道教“清静无为”和“君无为，臣有为”思想加以改造和利用，^③ 从而开创了“贞观之治”和“开元盛世”的繁荣局面。二是道家道教的长生成仙思想，正好迎合了统治者享乐的欲望。这使得中晚唐的统治者迷恋长生、服食丹药成为风气。从民众角度来看，道士地位的提高，大大刺激了唐人接受道家道教思想的积极性和热情，进而使他们出家入道，成为道士。道家道教思想迅速波及社会各个阶层，上到帝王将相，下至平民百姓，无不对道家道教思想显示出极大的兴趣。

在唐代，出家做道士是很荣耀也很时髦的事情，因为那样既可以获得

① 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷八，第489—492页。

② 卿希泰主编：《中外宗教概论》，高等教育出版社2002年版，第227页。

③ 参见黄钊主编《道家思想史纲》，湖南师范大学出版社1991年版，第360—366页。

美名，而且还能享受到皇帝的恩遇。正是因为这样，唐王朝才对入道条件做了严格的规定：“诸色人中，有情愿入道者，但能暗记《老子经》及《度人经》，灼然精熟者，即任入道。其《度人经》情愿以《黄庭经》代之者，亦听。”^① 尽管如此，唐人还是汲汲于道士之名，纷纷迈过这个苛刻的门槛，做了道士。唐代道士的数量说法不一。有学者考证，唐代道士应当有 10000 多人，^② 这个数字显然是错误的。《唐六典》载：“凡天下观一千六百八十七所”^③。王永平《论唐代道教的发展规模》^④ 认为，这个数字“与《新唐书》所载相同，这说明《新唐书》的资料来源是《唐六典》。《唐六典》从唐玄宗开元十年（722）开始编撰，至二十七年完成，这组数字反映的应该是这个时期的情况”。他进一步推算出“开元年间全国道士数应在 43214 至 69948 名之间”。如果“把整个唐代各个时期的道士人数都考虑在内的话，应该是个很庞大的数字，绝不会像杜光庭所说的仅区区 15000 余名”。这足以说明在唐代接受道家道教思想并进而入道的人数之多，波及面之广。

在这些道士中，能够称得上高道的也不少。周永慎《历代真仙高道传》辑录了历代高道的情况，据笔者统计，其中隋唐五代时期的高道有 53 人之多。^⑤ 如果我们以这些高道主要活动在唐代为标准来计算，唐代的高道人数应接近 50 人。在这数万名道士和近 50 位高道之中，能为诗者当不在少数。如司马承祯、吴筠、张果、张志和、施肩吾等皆能诗。据周勋初主编的《唐诗大辞典》（凤凰出版社 2003 年版）统计，剔除宋代道士误作唐人收录者外，共得道士诗人 55 名。这一数字虽不可能完全准确，但大致上反映了道士诗人在唐诗人中的比重。《全唐诗》中就收录了不少道士诗人之作，如初唐的叶法善、司马承祯、冲虚子、李荣、李播、张氲等；盛唐的王仙乔、成真人、赵惠宗、张果、吴筠等；中唐的卢眉娘、吉中孚、施肩吾、许鹄、轩辕弥明、陈寡言、柳泌、韦渠牟等；晚唐的王氏女、轩辕集、吴子来、吴涵虚、廷瑞、张令问、张辞等。道家道教追求长生成仙，故而神仙诗成为唐代方外诗人创作的常格。

①（宋）王溥：《唐会要》卷五〇，第 867 页。

② 张泽洪：《唐代道士人数辨说》，《郑州大学学报》1995 年第 6 期。

③（唐）李林甫等撰：《唐六典》卷四，第 125 页。

④ 王永平：《论唐代道教的发展规模》，《首都师范大学学报》2002 年第 6 期。

⑤ 周永慎：《历代真仙高道传》，中国社会科学出版社 2003 年版，第 75—111 页。

本节主要结合唐代方外诗人的生存状况和诗歌创作,对其接受道家道教思想的原因进行简要分析,为较为客观、全面地把握道士诗人的创作情况打下良好的基础。唐代方外诗人接受道家道教思想,总是站在自己的立场上有所取舍,表现出极大的主观能动性和选择性。他们接受道家道教思想的原因,概括起来,有如下几方面。

一 对“得道”的不懈追求

道家道教是以“道”为最高教理,而以得道成仙为终极目的的。一切的道家道教理论都是围绕着“道”与“得道”而展开的。唐代的道士诗人在接受道家道教思想的时候,有一批诗人也是将阐释“道”与探索“得道”作为自己的最终目标。

道教在很大程度上继承了远古先民对生命统一性和连续性的信念,并将这种信念凝结为对长生不死的信仰和对得道的追求,即相信个体生命可以通过向“道”的回归最终实现形躯生命与精神生命的结合与不朽。正是基于这种对“形而下的不朽”的信仰,道家道教生命观中作为生命重心的“道”便相应地具有明显的形而下倾向。^①早期道家道教经典秉承道家的宇宙起源论,且有所发展。如《太平经》云:“道者,天也,阳也,主生;德者,地也,阴也,主养”^②,道是宇宙生命的本源,是因为“道”能导化一切,能生养万物,包括天地都是“道”所生成的;“德”能长养一切,天地万物都是“德”所滋养的。又“夫道何等也?万物之元首,不可得名者。六极之中,无道不能变化。元气行道,以生万物,天地大小,无不由道而生者也”^③。“夫道者,乃大化之根,大化之师长也。故天下莫不象而生者也。”^④“道无所不能化,故元气守道,乃行其气,乃生天地,无柱而立,万物无动类而生,遂及其后世相传,言有类也。”^⑤从这些论述中可以看出,道家道教始终认为,“道”存在于天地万物之先,并且是天地万物生成变化的共同根源,天地万物都是由“道”化生出来的。

① 参见[英]李约瑟《中国古代科学思想史》,陈立夫等译,江西人民出版社1999年版,第173页。

② 王明:《太平经合校》卷五六至卷六四“阙题”,中华书局1960年版,第218页。

③ 王明:《太平经合校》卷一八至三四“守一明法”,第16页。

④ 王明:《太平经合校》卷一一七“天咎四人辱道诫”,第662页。

⑤ 王明:《太平经合校》卷一八至三四“安乐王者法”,第21页。

庄子亦云：“道者，万物之所出也，庶物失之者死，得之者生；为事逆之则败，顺之则成。”^①道出了万事万物与道合一的重要性，凡庶物得道则生，失道则非败即亡。

早期道家道教“与道合一”的思想，被唐代的道士诗人所接受，并且进一步发展、阐述，加上自己的亲身实践，逐渐形成了自己的道家道教理论。司马承祯便是其中最具有代表性的一位，其一生著作颇丰，最主要的有《修真秘旨》12篇、《修真秘旨事目历》1卷、《坐忘论》1卷、《修身养气论》1卷、《天隐子》8篇等，其中《坐忘论》和《天隐子》深入阐发了他的修道理论，是反映其修道思想的重要著作。司马承祯认为，人要修道成仙，就必须有执着坚定的信仰，再加上勤于修炼，就可净除心垢，开释神本，即可与道冥合。司马承祯是道教茅山宗的第十二代宗师，又是南岳天台派的创始人，是陶弘景的四传弟子。陶弘景早年受葛洪神仙养生术的影响，对神仙方药甚为擅长，故此派实属外丹一脉。这种炼丹服药的修炼之法，不但无益于得道成仙，而且往往还会因长期服食丹药而中毒身亡。司马承祯鉴于历史教训，虽身为陶氏弟子，但对炼丹、服食之类的方术并不认同。司马承祯以老、庄思想及其经典为依据，吸收儒家正心诚意、佛教止观、禅定等思想，写成了《坐忘论》一书，形成了自己的一套内丹修炼法，并命名为“安心坐忘之法”^②。司马承祯的《坐忘论》分“敬信”“断缘”“收心”“简事”“真观”“泰定”“得道”七部分^③，也即是修道的七个步骤和层次，集中讲坐忘收心、主静去欲的问题。他指出，学道之初，要须安坐，在此基础上便可收心离境，不著一物，入于虚无，最后才能心与道合，谓之“得道”。修道之人，唯有“得道”，才能长生久视。司马承祯《天隐子》则重在阐述其长生成仙的思想。司马承祯指出，修仙之道可分为五个渐次而进、由低到高的阶段，称为“五渐门”，即“斋戒”“安处”“存想”“坐忘”“神解”等，并进而阐述说：“是故习此五渐之门者，了一则渐次至二，了二则渐次至三，了三则渐次至四，了四则渐次至五，神仙成矣。”^④由此可知，司马承祯“《天隐子》的‘五渐’与《坐忘论》的‘七阶’，其基本思想是完全一致的。一繁

①（清）王先谦撰：《庄子集解》卷八，第276—277页。

② 参见卿希泰《司马承祯的生平及其修道思想》，《宗教学研究》2003年第1期。

③ 司马承祯：《坐忘论》，《道藏》第二二册，第894—896页。

④ 司马承祯：《天隐子》，《道藏》第二一册，第699页。

一简，互相补充。因此，我们可以把这两本书看成是姊妹篇，都是研究司马承祯修道思想的重要著作”^①。司马承祯通过著述，向我们展示了他对于“得道”的思考与追求。他通过自己的努力，推动着唐代茅山宗上清派外丹道向内丹道的转变。

除了司马承祯之外，另有道士诗人成玄英、吴筠等，也都表现出了对于“道”与“得道”的不懈追求。如果说司马承祯是在丹道修炼方面做出贡献的话，那么成玄英则是在重视道教方术向关注道教义理转变方面，做出了自己的理论贡献，从而建构了他完备的重玄学理论体系。成玄英一生著述甚丰，但多散佚，至今完整保存下来的仅有《道德经义疏》和《庄子疏》二书。成玄英重玄学理论体系主要由重玄论、道体论、心论和性论几部分构成。重玄是成玄英对“道”的否定性描述，同时揭示了修道的方法和步骤。他认为，“道”的本质决定了人修道以及何以可能得“道”的先天机制，即重玄，也就是人复归于“道”的路径。关于道性与修道复性的关系，成玄英有云：“命者，真性惠命也。既屏息嚣尘，心神凝寂，故复于真性，反于惠命。”^② 这里的“命”，就是真性，即道性。成玄英认为，众生皆有道性，只是由于世俗的诱惑而导致人们心神不宁，因此，要想得道成仙，就需心神宁静，不为尘俗所动。只有这样，众生才能复归道性。吴筠《玄纲论》亦云：“道者，何也？虚无之系，造化之根，神明之本，天地之源。其大无外，其微无内。浩旷无端，杳冥无对。至幽靡察而大明垂光，至静无心而品物有方。混漠无形，寂寥无声。万象以之生，五音以之成。生者有极，成者必亏。生生成成，今古不移，此之谓道也。”^③ 在此，吴筠把天地万物的本源归于“道”，认为“道”为“造化之根”“天地之源”“万象以之生”，对道家道教以“道”为生命之源的思想做了概括性的论述。那么，修道也就是对生命本源的复归了。其他如叶法善、轩辕集、吴子来、吴涵虚等都表现出对“道”的不懈追求。

除了道士诗人之外，一些女冠诗人接受道家道教思想也是出于对“大道”的仰慕。如蔡寻真与宰相李林甫之女李腾空便是。据元代赵道一《历世真仙体道通鉴后集》卷五载：“蔡寻真，侍郎蔡某之女也。李腾空，

① 卿希泰：《司马承祯的生平及其修道思想》，《宗教学研究》2003年第1期。

② （唐）李隆基注疏：《道德真经玄德纂疏》卷四，《道藏》第一三册，第395页。

③ （唐）吴筠：《宗玄先生玄纲论》，《道藏》第二三册，第674页。

宰相李林甫之女也。二人少有异趣，生长富贵，无嗜好，每欲出家修道，父母不能夺其志。唐德宗贞元中，相友入庐山寻真，居咏真洞天屏风叠南五老峰东，腾空居屏风叠北凌云峰下。”^① 蔡、李二人之慕道修仙决心之坚定，连其父母也无可奈何。李白赠其诗云：“羨君相门女，爱道爱神仙。素手掬秋霭，罗衣曳紫烟。一往屏风叠，乘鸾著玉鞭。”这从另一角度说明了蔡、李的好道慕仙。再如戚逍遥，“冀州南宫人也，父教授生徒以自资，而逍遥十余岁，情颇静澹，不为儿戏，有好道心。父母亦知之，常行阴德于人。而父以女诫授于逍遥。逍遥览之，曰：‘此常人之事尔。’遂取老子仙经颂之，不辍及笄。”^② 其他如女冠诗人谢自然、卢眉娘、裴元静等，也都对修道学仙充满着热情和喜好。她们入道学仙完全是一种自觉自愿的行为，是出于对“得道”的向往与追求。

总之，在唐代的道士诗人中，以修道、得道为目的进而接受道家道教思想理论的人不在少数，而且他们之中也有不少人终生恪守着自己的信仰，并付诸积极的实践和探索，终能有所成就。他们的成就不仅丰富了中国思想史的内容，而且他们还能将自己的思想付诸诗歌，这也同样丰富了唐代诗歌的内容。

二 对道教仙术的痴迷

道家道教对于神仙世界的想象与描绘，令人神往，吸引着古往今来一批又一批的人为之前赴后继。蓬莱仙话、白日升天等神仙事迹的广泛传播，更让唐代方外诗人对神仙的自由、飘逸向往不已。

不言而喻，仙人本身就是具有永恒生命的人。道家道教认为，仙人之所以“长生久视，而旧身不改”，不必面临凡人所必然面对的死亡恐惧，是因为他们有一套“以药物养生，以术数延命，使内疾不生，外患不入”的特殊修炼方法。于是，寻找仙人并向仙人学习那些神秘的长生术，以至于自己能掌握道术，修炼成仙，便成为许多方外之人终生不辍的追求。

唐代的方外诗人便是这样，有的诗人甚至终身迷恋于道术，勤于实践，乐此不疲。司马承祯也讲符水等法术，但更重视服气、养神等内炼方法，《天隐子》中将修道历程分为斋戒、安处、存想、坐忘、神解五渐

① (元)赵道一：《历世真仙体道通鉴后集》卷五，《道藏》第五册，第480页。

② 同上书，第478页。

门，而以“坐忘”为合道的重要契机，以神解为得道标准。李淳风、袁天罡、孙思邈、张果、叶法善、钟离权、吕洞宾等人皆有道术，且其中的钟离权、吕洞宾、张果等本就被传为神仙。

道士诗人张果精研道教法术，是唐玄宗时期著名的道教大师。由于受到唐玄宗的厚遇，因而名声大噪。张果，姓张名果，又称张果老，号通玄先生，是唐代有名的炼丹家、养生家。其事迹最早载于刘肃所著的《大唐新语》。该书卷十“隐逸第二十三”载：

张果老先生者，隐于恒州中（枝）条山，往来汾晋。时人传其长年秘术。耆老咸云：“有儿童时见之，自言数百岁。”则天召之，佯尸于妒女庙前。后有人复于恒山中见。至开元二十三年，刺史韦济以闻，诏通事舍人裴晤驰驿迎之。果对晤气绝如死。晤焚香启请，宣天子求道之意。须臾渐苏。晤不敢逼，驰还奏之。乃令中书舍人徐峤、通事舍人卢重玄赍玺书迎之。果随峤至东都，于集贤院肩舆入宫，倍加礼敬。公卿皆往拜谒。或问以方外之事，皆诡对。每云：“余是尧时丙子年生。”时人莫能测也。又云：“尧时为侍中。”善于胎息，累日不食，时进美酒及三黄丸。寻下诏曰：“恒州张果老，方外之士也。迹先高上，心入窅冥，是混光尘，应召城阙。莫知甲子之数，且谓羲皇上人。问以道枢，尽会宗极。今将行朝礼，爰申宠命。可授银青光禄大夫。仍赐号通玄先生。”累陈老病，请归恒州。赐绢三百匹，并扶持弟子二人，并给驿舁至恒州。弟子一人放回，一人相随入山。无何寿终，或传尸解。^①

由以上材料可知，张果不仅对则天皇后、玄宗皇帝的使者多次施展道术，而且还服食丹药并能施展胎息之术。故知张果是兼修内外丹道的。胎息属内丹修炼功法，在两次征召过程中，张果以胎息之法或佯死，或气绝后复苏，均表明其内丹功夫之深。而张果又服食三黄丸，乃是由雄黄、雌黄和硫黄做原料炼制而成的丸药，则属于外丹术。作为丹道大师，张果留下了许多理论著作，《新唐书·艺文志》载张果著作六种：“《阴符经太无

^①（唐）刘肃撰，许德楠、李鼎霞点校：《大唐新语》卷一〇，中华书局1984年版，第157页。

传》一卷、《阴符经辨命论》一卷、《气诀》一卷、《神仙得道灵药经》一卷、《罔象成名图》一卷、《丹砂诀》一卷。”^① 综上，张果一生都沉浸在自己的道术修炼之中，他对道术的痴迷和精湛在唐代道士诗人之中有一定的代表性。

钟离权与吕洞宾活动的年代为唐末至北宋初。^② 《宋史·隐逸传·陈抟》载：“关西逸人吕洞宾有道术，百余岁而童颜，步履轻疾，顷刻数百里，人以为神仙。”^③ 由此可见，时人已经将吕洞宾视为神仙了。吕洞宾是拜钟离权为师学道的，《宣和书谱》卷一九载：“宋神仙钟离先生名权，不知何时人，而间出接物，自谓生于汉，吕洞宾于先生执弟子礼，有问答题及诗成集。”^④ 关于吕洞宾拜神仙钟离权为师之事，北宋秦观的《淮海集·魏景传》云：魏景“遇华山元翁，从授炼丹、铸剑、长生之术。元翁名碧天，其师曰刘海蟾。海蟾之师曰吕洞宾。洞宾之师曰钟离权。自权至景凡五世矣。”^⑤ 《历代神仙通鉴》又说，吕洞宾生于贞元十四年（798），三举进士不第，在长安酒肆中遇钟离权，被钟离权收为弟子。由此看来，吕洞宾归隐学道的原因似乎是“因为科举失利，但这只是个直接原因或谓导线而已，此外诚更有其间接而深远的思想根源和社会根源。”^⑥ 吕洞宾本就是儒生，素有“穷则独善其身，达则兼济天下”的思想，科考失利，再加上自己生逢乱世（即唐朝末年），归隐修道不失为一条“独善其身”的好路子。一经入道，便拜名师，苦心修炼，潜心道术，终成神仙。

宋元之际的学者马端临在《文献通考·经籍考》中说：“道家（教）之术，杂而多端。”^⑦ 这种“杂而多端”的情况，正说明了唐代方外诗人为寻求长生成仙之法所做的各种努力。总之，道家道教所宣扬的成仙长生

① （宋）欧阳修、宋祁撰：《新唐书》卷五九，第1521页。

② 参见胡孚琛等《道教志》，上海人民出版社1998年版，第142页。

③ （元）脱脱等撰：《宋史》卷四五六，中华书局1977年版，第13421页。

④ 潘运告主编，桂第子译注：《宣和书谱》卷一九，湖南美术出版社1999年版，第358页。

⑤ （宋）秦观撰，徐培均笺注：《淮海集笺注》卷二五，上海古籍出版社1994年版，第825页。

⑥ 赵立纲：《历代名道传》，山东人民出版社1996年版，第367页。

⑦ （元）马端临撰：《文献通考》卷二二五·经籍考五二，中华书局1986年版，第1810页。

的思想以及前代神仙传说，为唐代道士诗人钻研道术、实践道术，提供了坚实的理论依据，“幻想形体长生不死而成仙，乐生、重生，注重方术修炼，这便是道教最突出的特征”^①。成仙是道家道教的根本信仰和终极目标，而长生则是神仙的根本特征。道家道教对神仙特征的描绘，其实是人类生命局限的一种超越欲望的结晶。

正是在这种超越有限生命欲望的驱使下，唐代一大批道士诗人对修炼道术进而成仙深信不疑。这也是方外诗人接受道家道教思想的一个原因。

三 对教理教义的探索

有一部分道士诗人，入道的直接原因就是想把道家道教的教理教义中寻求精神的安慰与寄托，所以他们在入道之后，便能一直沉迷于教理教义的探索研究之中，终生不辍。对于这一部分方外诗人来说，接受道家道教思想，进而探索研究教理教义只是他们逃避现实、麻醉自己的一种方式而已。然而，这一行动在客观上却促进了唐代道家道教思想理论的发展和丰富。

司马承祯、吴筠等高道自不必说，他们早年之时，都是因为有远大志向，而由于各种原因未能实现，最后才入道的。遁入道门之后，他们将自己的思想、才华展露于道家道教的著作之中，便是自然而然的事了。初唐蜀中高道李荣，道号任真子，大致活动于唐高宗时代。其主要著作有《西升经注》和《老子注》等。在这些著作中，李荣建构起了自己的“重玄”理论。李荣“重玄”思想的核心是“双遣双非”的中道观，与前文成玄英的“重玄”理论相比，又有自己的特点。他说：“道德杳冥，理超于言象；真宗虚湛，事绝于有无。寄言象之外，托有无之表，以道幽路，故曰玄之。犹恐迷方者胶柱，失理者守株，即滞此玄以为真道，故极言之非有无之表，定名曰玄。借玄以遣有无，有无既遣，玄亦自丧，故曰又玄。又玄者，三翻不足言其极，四句未可致其源，寥廓无端，虚通不碍，总万象之枢要，开百灵之户牖。达斯趣者，众妙之门。”^②李荣认为，“玄”即是“非有非无”，乃是对“有”“无”这组对立范畴的否定；在此基础上，李荣进一步连“非有”“非无”也否定了，这就达到了“又

① 赵立纲：《历代名道传》，山东人民出版社1996年版，第5页。

② （唐）李隆基注疏：《道德真经玄德纂疏》卷一，《道藏》第一三册，第361页。

玄”，即“重玄”之“寥廓无端，虚通不碍”的至虚至空境界。李荣先后两次被高宗召入长安，以道家道教的代表人物身份参加道佛两教之间的辩论。^① 敏捷的才思、雄辩的口才，每次都以胜利而告终，不仅为自己赢得了名声，而且也很好地阐发了自己的道家道教思想理论。此外，王玄览也受到李荣重玄思想方法的影响，通过对“道”的解释阐述了他的道体论和修道思想。他的修道理论不再执着于早期道教所注重的肉体永恒，而是强调炼神。

另外，唐代长安清都观道士张万福和玉清观道士朱法满则在道教斋醮科仪和戒律的整理方面，有重大成就。张万福又称张清都，后授大德称号。玄宗时为金仙、玉真二公主亲授道箓，为三洞高功法师。著有《传授三洞经戒法箓略说》《三洞众戒文》《三洞法服科戒文》《醮三洞真文五法正一盟威箓立成仪》《洞玄灵宝无量度人经诀音义》《太上洞玄灵宝三洞经戒法箓择日历》《洞玄灵宝三师名讳形状居观方所文》等。^② 朱法满所著《要修科仪戒律钞》则是当时道教各种科仪和戒律的类钞，全书共16卷，后收入《正统道藏》洞玄部戒律类。他们的著作是对六朝以来直到唐初期间三洞经戒科仪的整理和总结，且有所发展。从这些戒律著作中可以看出，他们整理戒律，辑录成书，目的在于整治经戒传授过程中的种种混乱现象，而其举动又对道教的进一步发展产生了重要影响。^③ 此外，李筌的《黄帝阴符经注》等多种著作，对道教的哲学思想和军事辩证法思想均有重大的贡献。

综上所述，道士诗人以其才华和对道教教理教义的痴迷执着，从各个方面阐释“道”、探究“道”，为道教理论建设做出了应有的贡献。有的道士诗人还自作诗歌或与世俗文人交游唱和，留下了他们道教意味浓重的诗歌作品，丰富了唐诗的内容。

四 对俗世荣华的向往

唐代对于道家道教思想的崇奉，可以说发展到了无以复加的程度。如前章所述，有唐一代，近300年间，几乎所有帝王都有过崇道的活动或经

① 第一次是在高宗显庆三年（658），李荣等与大慈恩寺僧慧于宫中辩论；第二次是在高宗龙朔三年（663）五月、六月十二日，李荣在蓬莱殿与僧人灵辩辩论。

② 胡孚琛主编：《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社1995年版，第96页。

③ 参见唐怡《道教戒律研究》，巴蜀书社2008年版，第36—37页。

历。他们或出于政治需要，或出于对长生不死的追求，都不同程度地厚遇道士、赐官封爵。这使得道士在唐代享有很高的社会地位和声誉。

一部分道士的入道动机本就不纯，不排除他们有借道士之名为自己谋求荣华和爵位的成分。唐代的帝王或要维护统治，或想长生不死，而道士有道术，可以预知未来、炼制金丹，还有一套修仙长生之法，两者一拍即合。有些高道，“或受统治阶级的收买利用，或因本自出于儒门，‘入世’之念未绝，他们在一定的历史条件下，趋于社会上层，打着‘无为而治’的道旗，佐国辅命，为统治阶级出谋划策，有的竟贵为国师帝友”^①。因此，这一部分道士诗人，其入道的动机便是借道士之尊贵与获得的恩宠来猎取俗世的荣华富贵。

唐代获得帝王恩遇的高道比比皆是，他们从唐王朝那里获得了实实在在的物质利益。所以，从这些高道的实际情况来看，我们很难说其入道纯粹没有一点点的世俗之心。如隋末唐初道士王远知，早在李渊打天下之时，就曾以向唐高祖李渊密告符命而深得高祖、太宗的信任和礼遇。另有潘师正、司马承祯、吴筠、张果、叶法善、赵归真等，尽皆获得过皇帝的恩遇，可谓是名利双收，俗世荣华与高道之名兼而得之。在这些道士诗人之中，最为典型的当属赵归真了。

赵归真可以说是专门以道术蒙骗皇帝来谋取荣华富贵的典型了。《新唐书》载：“方士赵归真以术进，德裕谏曰：‘是尝敬宗时以诡妄出入禁中，人皆不愿至陛下前。’帝（武宗）曰：‘归真我自识，顾无大过，召与语养生术尔。’对曰：‘小人于利，若蛾赴烛。向见归真之门，车辙满矣。’帝不听。”^② 赵归真在敬宗时就已经入宫，然而他的用心早被李德裕等一批大臣看穿，所以在皇帝单独召见赵归真时，向皇上进谏，但皇上居然不听。

除了赵归真之外，还有前文所述之卢藏用便是借入道获取俗世荣华的。《大唐新语》载：“（卢藏用）未仕时，尝辟谷练气，颇有高尚之致。及登朝，附权要，纵情奢逸，卒陷宪纲，悲夫！”^③ 卢藏用是个功名心很重的人，“终南捷径”之事典便是讽刺他的作为。由于入道动机不纯，故

① 赵立纲：《历代名道传》，山东人民出版社1996年版，第7页。

② （宋）欧阳修、宋祁撰：《新唐书》卷一八〇，第5343页。

③ （唐）刘肃撰：《大唐新语》卷一〇，第158页。

而最终身陷宪纲也在情理之中。

这些道士是利用皇帝想长生不死或维护统治的心理，以显露自己的道术，或以隐居名山博得美名来取信于皇帝，从而得到自己想要的荣华与地位。这也许是这部分道士接受道家道教思想的更深层次的原因吧！

五 对俗世创伤的疗治

唐代方外诗人接受道家道教思想的另一个重要原因，乃是疗治现实社会带给诗人的心灵上的痛苦和创伤。这一点表现最为突出的就是女冠诗人的入道。

尽管唐代的社会较为开放，统治者较为开明，但是女子的社会地位仍然十分低下。在那样一个男权社会中，女子常常会在爱情和婚姻中受到种种伤害。当这些弱女子遭遇到爱情背叛、婚姻不幸和生活打击时，一部分人选择逆来顺受，默默垂泪，在痛苦中度过残生；而另一部分女子则转而在道，在道家道教的博大境界中寻求心灵的归宿和精神的解脱。她们相信“有情有信”的大道能够带给自己心灵的安慰。于是，她们抛却世俗，遁入道门，成了女冠。这些女冠往往才气横溢，不让须眉，用自己的诗笔抒写着自己内心的爱与恨，为我们留下了宝贵的、了解唐代女性心灵世界的第一手资料。

女冠诗人鱼玄机是晚唐时期著名的女诗人，与李冶、薛涛、刘采春并称唐代四大女诗人。其生平事迹不见于正史，据《唐才子传》载：

玄机，长安人，女道士也。性聪慧，好读书，尤工韵调，情致繁缛。咸通中及笄，为李亿补阙侍宠。夫人妒不能容，亿遣隶咸宜观披戴。有怨李诗云：“易求无价宝，难得有心郎。”^①

由以上材料可知，鱼玄机聪慧好学，尤工于诗。因为年轻貌美，得以侍奉李亿，而不为李亿夫人所容。于是，被李亿遣往咸宜观做了女道士。鱼玄机内心的痛苦可想而知，既不能与所爱之人长相厮守，又对所爱之人的薄情寡义而心生怨恨，因此才有“易求无价宝，难得有心郎”的痛苦呐喊。鱼玄机的出家入道，并非出于其本心，而是在男权社会压迫下的不

^① 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷八，第448页。

得已的行为罢了。

不唯女冠诗人，一些道士诗人的入道也是为了疗治感情或心理上的创伤。这样的道士诗人以李白、王建等为代表。这些诗人虽然接受了道箓，成了一名真正的道士，但是其内心有太多的俗世牵绊。尤其是李白，他正式接受道箓成为道士是在自己仕途受挫，被排挤出京城之后，内心的愤懑、痛苦似乎只有借道家道教思想才能得到抚慰。因此说，李白接受道家道教思想虽不能完全归结为疗治心理创伤，但是最起码有这方面的原因吧！王建入道也是为了抚慰受伤的心灵。这一问题前文已有论述，此不赘述。

此外，还有一部分诗人接受道家道教思想是因为身体疾病的原因。因为道家道教的养生之术，可以祛病强身，疗治疾病，故而有些诗人因为身体疾病的原因而接受道家道教思想，并进而钻研道教的理论经典。这一方面最为典型的就初唐诗人卢照邻。《旧唐书·卢照邻传》载：“（卢照邻）后拜新都尉，因染风疾去官，处太白山中，以服饵为事。”^①卢照邻去官入道的直接原因就是疗治疾病，减轻病痛。卢照邻入道后，如前文所述，还执师资之礼拜孙思邈为师，专心学道，服食丹药。但金丹大药还是没能减轻卢照邻的病痛，在40岁时，卢照邻终于“沉痾挛废，不堪其苦”，“遂自投颍水而死”。

综上所述，唐代方外诗人接受道家道教思想的原因多种多样，为了论述方便，才条分缕析，逐条分析。其实，现实生活中每一位方外诗人的思想都是极其复杂的，他们接受道家道教思想绝不会仅有某一种原因，而是多种因素综合作用的结果，因此，我们在理解方外诗人接受道家道教思想的原因时，也不可持孤立片面的态度。

^①（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷一九〇上，第5000页。

第四章 唐代诗人对道家道教思想形式的接受

如前文所述，道家道教思想“杂而多端”。道家道教思想虽为中国本土产生的哲学和宗教思想，然而在其发展过程中也有对儒家、佛教思想的吸收与融摄，如此，道家道教思想便更显多姿多彩了。道家道教既有名目繁多、等级森严的神仙谱系，浩如烟海的经书典籍，而且还有一整套系统而完备的神仙修炼理论和戒律科仪，故而唐代诗人接受道家道教思想，首先表现在对于道家道教思想形式的接受上。本章将从四个方面论述唐代诗人接受道家道教思想形式的大致情况，以期对唐诗从接受美学、文化学、宗教学的视角做出新的解读。

第一节 对道家道教语词的接受

唐代诗人对道家道教语词的接受在诗歌创作中有多种表现形式：其一，对道教神仙及名物的熟稔；其二，对道家道教故实神话的运用；其三，对道家道教义理的钻研；其四，对自己修道生活的记录。

在道家道教思想系统中，对浪漫的唐代诗人产生极强诱惑力的便是神仙观念以及长生成仙之道。故而，唐代诗人接受道家道教思想，便是从接受道教神仙谱系开始的。关于道教的神仙数量，粗略统计大约有上千位。唐代诗人不仅在自己的诗歌之中出现了各种神仙的名号和意象，而且还大量创作神仙诗，使得神仙诗成了唐诗中最为瑰丽、浪漫的一道风景线。

一 对道教神仙及名物的熟稔

在道家道教思想系统中，对唐代诗人产生极强诱惑力的便是神仙观念以及长生成仙之道。故而，唐代诗人接受道家道教思想，便是从接受道教

神仙谱系及其洞天福地系统开始的。

(一) 道教的神仙谱系

神仙信仰是道家道教的基本信仰。人要想成仙,就必须学习仙道理论,按照一定的方法进行修炼,故而道教的神仙谱系、洞天福地以及相关的丹药服食方法等一整套话语系统,遂成为道家道教区别于其他宗教的鲜明特色。唐代诗人接受道家道教思想的一个最突出特点即是对道家道教神仙及其名物的接受。

那么,何为神仙?道教的神仙谱系又是怎样被建构起来的?《周易·系辞上》云:“阴阳不测之谓神”,“唯神也,不疾而速,不行而至”^①。这里揭示出“神”作为一种超自然存在的神秘性和神通。古人的神仙思想当萌发于春秋战国之际,因为《庄子》中已经有对各种神仙人物的描绘,诸如真人、至人、圣人、神人、仙人等。^②《三天内解经》云:“老子主生化,释迦主死化。”^③所谓“生化”就是指长生成仙;佛教则主张“死化”,即涅槃寂灭。这说明道家道教是非常重视生命的。古代典籍最早对“神仙”概念做出界定的是史学家班固的《汉书》。《汉书·艺文志》云:“神仙者,所以保性命之真,而游求于其外者也。聊以荡意平心,同死生之域,而无怵惕于胸中。”^④这里仅说明了神仙有“保性命之真”的长生不死特点,而对神仙的形成过程及神通并未提及。据《道教大辞典》:“神仙,一般是指长生不死,修炼得道的人。……若从‘神仙’一词的广义和道教神学来看,神与仙是有区别的,神是先天自然之神,是出于天地未分之前,亦称先天之圣;仙是后天在世俗中修炼得道之人,亦称后天仙真。”^⑤这里的“神”即为《钟吕传道集》所云之“天仙”,是“五等仙”中之最上等,是“神仙厌居三岛而传道人间,道上有功而人间有行,功行满足,受天书以返洞天”^⑥者,非凡人之可学也,如三清尊神、玉皇大帝、南极仙翁等天界尊神即是。而“仙”则如《钟吕传道集》所云之“神仙、地仙、人仙”,是可以通过后天的修炼而达到的,得道之

① (清)阮元校刻:《十三经注疏·周易正义》卷七,中华书局1980年版,第78—81页。

② 参见胡孚琛主编《中华道教大辞典》,中国社会科学出版社1995年版,第1434页。

③ (南朝宋)道士徐氏撰:《三天内解经》卷上,《道藏》第二八册,第415页。

④ (汉)班固撰:《汉书》卷三〇,第1780页。

⑤ 胡孚琛主编:《中华道教大辞典》,中国社会科学出版社1995年版,第1434页。

⑥ (唐)仲离权述,(唐)吕洞宾集:《钟吕传道集》(《修真十书》卷一四),《道藏》第四册,第658页。

后即可长生不死，称为仙人。

道教的神仙谱系是在神仙观念不断丰富发展的过程中形成的。东汉后期，道教初创时，五斗米道所崇信的“天地水三官”以及诸天帝、日月星君、风伯、雨师、诸山神、水府之神等，均从中国古代宗教祭祀之神演化而来，还没有形成谱系。道教最早的经典《太平经》将神仙体系划分为六等：“一为神人，二为真人，三为仙人，四为道人，五为圣人，六为贤人。”^① 这可以算作是最早的道教神仙系统了，然而也是非常粗略的。此后，张角太平道则奉中黄太一。两晋南北朝时，随着《上清》《灵宝》经典和各种道教派别的相继出现，又出现了许多新的神灵，然而神灵之间亦均无统序，互不相关。到南北朝后期，一些高道试图排列神仙谱系，于是出现了北周道书《无上秘要》“道人名品”的尝试。《无上秘要》以“得道成仙”为依据，从下至上将修炼程度分为八个层次，依次为“得鬼官道人”“得地仙道人”“得地真道人”“得九宫道人”“得太清道人”“得太极道人”“得上清道人”“得玉清道人”，共计列有450多位神仙。^② 而梁陶弘景《洞玄灵宝真灵位业图》则以世俗“朝班之品位”排定出神仙界的“真灵之阶业”，将50多位神仙分成七个神团，由天间、人间、阴间三大体系组成，从玉清、上清、太极、太清、九宫、洞天（相当于《无上秘要》的“得地真道人”）、太阴的框架构想中，设了七个中位，每个中位设一个主神，又设左位、右位、女真位、地仙散位等。^③ 有意思的是，尽管《无上秘要》与《洞玄灵宝真灵位业图》对神仙谱系的顺序排列不同，即前者由低到高排序，后者则是从高到低排列，然而从本质上看，两者对于神仙谱系的构建则大体相同。基于此，我们大致可以认定，南北朝后期，南北方道教对于神仙谱系基本上有了较为一致的认识。

道教的神仙谱系在经过了南北朝时期道教各派长期的磨合与交融之后，到了唐代，基本上达成共识，都尊奉“三清”（即玉清境元始天尊、上清境灵宝天尊、太清境道德天尊）为道教最高神。尽管唐代的统治者尊老子李聃为李氏始祖，有意识地推尊老子，大有独尊老子为教主之意，以神化自己的政权。然而，道教以“三清”为至上神的格局已经形成，

① 王明：《太平经合校》，第289页。

② （北周）宇文邕撰：《无上秘要》卷八三至八四，《道藏》第二五册，第233—244页。

③ （梁）陶弘景撰：《洞玄灵宝真灵位业图》，《道藏》第三册，第272—282页。

即使以皇帝之尊也难以改变。

唐之后，到了两宋时期，道教一再加封玉帝并新造神仙，致使玉皇大帝逐渐成了民间信奉的天界最高神，并且新造了以玉皇大帝为首的“四御”，于是形成了以“三清”“四御”为主体的新的神仙谱系，即“三清”为“教门之尊”，“四御”为“昊天三界之尊”。一般认为，道教神仙体系到两宋时期基本定型，后世几乎一直延续，改变较少，流传至今。宋以来的神仙谱系，可以概括为十个层次：“最高层是‘三清’、‘四御’或‘六御’；第二层是诸天帝，如九天上帝、五灵五老天君、三十二天帝等；第三层是日月星辰，如十一大曜真君、五斗星君、二十八宿星君等；第四层是三官帝君、三元真君、四圣真君等；第五层是历代传经著名法师，如玄中大法师、灵宝三师、三天大法师等；第六层是雷公、电母、龙王、风伯、雨师等；第七层是五岳、诸山神及靖庐治化洞天福地仙官等；第八层是北阴酆都大帝、水府扶桑大帝及它们所属诸神；第九层是各种功曹、使者、金童、玉女、香官、役使等；第十层是城隍、土地、社稷之神等。”^①

我们从对道教神仙谱系的形成过程的梳理来看，大致可以分为三个时期，即南北朝以前为第一期，是道教神仙谱系的草创阶段；南北朝至唐末为第二期，是道教神仙谱系框架的建构阶段；两宋以后为第三期，是道教神仙谱系定型、丰富和完善阶段（可参见附表2“道教神仙谱系演变表”）。

我们所探讨的唐代诗人对神仙谱系的接受，实际上是对唐以前神仙谱系的接受。这段时期，道教神仙谱系才初步建立，还很不完备。故而，唐代诗人在诗歌中所描绘的神仙，大多为个体形象或是模糊的群像，甚或连名号也没有而笼统地称为仙人或神仙等。唐代诗人对道家道教神仙谱系的接受水平与道家道教神仙谱系自身的发展、建构水平是相协调的。

（二）对道教神仙谱系及名物的接受

唐代诗人接受道家道教思想有多重表现形式，其中最鲜明的一种便是对道教神仙谱系和名物的接受与吸收。具体而言，不仅包括神仙谱系、洞天福地系统，还包括与修道学仙相关的黄白丹药、仙花仙草以及其他名物等。

^① 胡孚琛：《中华道教大辞典》，第1435页。

道家道教不仅创造了庞大而严密的神仙谱系，而且还为这些神仙提供了居住的仙境系统。这便是道教关于神仙世界的洞天福地系统。道家道教除了将宇宙整体分成三十六层天以及无尽宇宙空间之外，还详细描述了各个空间的具体情况，这就是洞天福地。所谓洞天福地，主要是指大天之内的道教神圣空间，它包括洞天、福地、靖治、水府、神山、海岛等，具体说来就是十大洞天、三十六小洞天、七十二福地、十八水府、五镇海渚、二十四治、三十六靖庐以及十洲三岛等无尽虚空的宇宙世界。“洞天福地说”亦即“道教仙境学”，是道教文化的重要组成部分。盛唐道士诗人司马承祯在入王屋山修道期间，潜心研究唐以前的道教洞天福地说，同时仔细探究王屋山的山形山势、洞穴、涧水和四时风雨云气，从而提出了天下“十大洞天、三十六小洞天、七十二福地”之说，并且编集成《天地宫府图》。司马承祯《天地宫府图》不但把所有洞天福地绘了图，而且列出了领治的仙人。其中洞天是由上天派遣上仙统治，福地则由上帝命真人治之，其间多真仙得道之所。这些名山胜境大多是唐以前道教活动比较集中、比较活跃的地方。到了唐代，统治者对于山神、海神的祭祀非常重视，每年都会照例奉祭。《旧唐书·礼仪四》载：“五岳、四镇、四海、四渚，年别一祭，各以五郊迎气日祭之。东岳岱山，祭于兖州；东镇沂山，祭于沂州；东海，于莱州；东渚大淮，于唐州。南岳衡山，于衡州；南镇会稽，于越州；南海，于广州；南渚大江，于益州。中岳嵩山，于洛州。西岳华山，于华州；西镇吴山，于陇州；西海、西渚大河，于同州。北岳恒山，于定州；北镇医无闾山，于营州；北海、北渚大济，于洛州。其牲皆用太牢，簋、豆各四。祀官以当界都督刺史充。”^①唐代统治者以国家名义对这些神灵的拜祭，对于唐代诗人接受神仙谱系和神仙境界系统起着推波助澜的作用（可参见附表3“仙境系统列表”）。

唐代诗人在接受道家道教神仙谱系的同时，也接受了其仙境系统，在自己的诗歌作品中多有描绘，从而形成了唐诗的一大特色，为唐诗增添了云蒸雾罩的神秘浪漫气息。唐代诗人或通过道教名物表现其修道炼丹的感受，或表现其服丹饵药的体验，或表现其对于神仙境界的向往等，不一而足。下文结合唐代诗人的诗歌创作，对其接受道家道教神仙及名物情况进行深入探究。

①（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷二四，第910页。

在唐代，无论是帝王诗人、文士诗人还是方外诗人，其诗歌之中都有对神仙意象或道教名物的吸收和运用。无论其出于什么原因，要表达什么样的思想情感，对于道家道教神仙意象的接受都是显而易见的。诸如唐诗之中出现的上元夫人、天帝、老君、王子乔、羡门高、宋毋忌、麻姑、正伯侨等神仙；周穆王、秦始皇、汉武帝、弄玉、谢自然等与道教有关的人物；瀛洲、方丈、蓬莱、昆仑、王屋山、茅山等道教洞天福地；金丹、鼎炉、灵芝、菖蒲、丹砂、硫黄等道教名物，非常丰富，琳琅满目。这表明唐代的诗人群体对于道家道教神仙谱系及其洞府名物之熟悉和接受。

初唐诗人王绩便是其中有代表性的一位。如前文所述，王绩虽然被动地接受了道家道教思想，然而他对于道教名物却是相当熟悉。且看其《过山观寻苏道士不见题壁四首》^①：

暂出东陵路，过访北岩前。蔡经新学道，王烈旧成仙。驾鹤来无日，乘龙去几年。三山银作地，八洞玉为天。金精飞欲尽，石髓溜应坚。自悲生世促，无暇待桑田。

上月芝兰径，中岩紫翠房。金壶新炼乳，玉釜始煎香。六局黄公术，三门赤帝方。吹砂聊作鸟，动石试为羊。缙氏还程促，瀛洲会日长。谁知北岩下，延首咏霓裳。

结衣寻野路，负杖入山门。道士言无宅，仙人更有村。斜溪横桂渚，小径入桃源。玉床尘稍冷，金炉火尚温。心疑游北极，望似陟西昆。迎秋还旧里，萧条访子孙。

真经知那是，仙骨定何为？许迈心长切，嵇康命自奇。桑疏金阙迥，苔重石梁危。照水然犀角，游山费虎皮。鸭桃闻已种，龙竹未经骑。为向天仙道，栖遑君讵知！

该组诗《全唐诗》题为《游仙四首》，名为游仙，实则为游山之作，抒写了作者修仙学道的复杂心情。这组诗中出现了许多道家道教的神仙和名物语词，大致可分为如下几类：其一是丹药及炼丹工具，如金精、石髓、金壶、玉釜、玉床、金炉等；其二是道教人物，如蔡经、王烈、黄

^①（唐）王绩著，韩理洲校点：《王无功文集五卷本会校》卷三，上海古籍出版社1987年版，第94—95页。

公、赤帝、许迈、嵇康等；其三是道教洞府名称，如三山、八洞、西昆、金阙、瀛洲等；其四是与道家道教相关的事物，如龙、鹤、芝兰、紫翠（房）、霓裳、鸭桃、竹龙等。如此全面地将道家道教名物出现在一组诗之中，足见王绩对道家道教思想的熟悉程度。该组诗从诗歌创作的角度看，有如下两个特点：其一是以游山的方式写游仙，使得神仙诗更接近于写景之作，故而少了些许“列仙之趣”；其二是在诗歌之中大量堆砌道家道教术语名词、神仙故事等，使得诗歌更趋于质实，而缺少了神仙诗浪漫的想象力和张力。唐太宗李世民在其《帝京篇》中亦有“无劳上玄圃，对此即神仙”的诗句，虽为反对求仙之词，然而“玄圃”等道教语词的出现，正好从反面说明其对道家道教语汇的接受。

再如诗仙李白，其诗歌作品中也以大量道家道教语词作为表现手段。李白青少年时期就接受了道家道教思想并开始了求仙学道。他那执着、天真的性格，使他认为自己一定会像道士司马承祯所说的那样，有“仙风道骨，可谓神游八极之表”。日本学者松浦友久亦云：“谪仙人”的称号作为对李白恰如其分的评语，已经载入史册，其影响之大，就连讲出这一称号的贺知章的地位也被抬高了。而且这一称号也唤醒了李白不同凡响的“谪仙”意识。^①正是因为李白强烈的“谪仙”意识，才使得他不断地在诗歌作品中展现自己的仙才，他的诗思自由地往来于人界与仙境之间，同时也使诗人的自我形象带有强烈的仙化倾向。如李白《古风》^② 59首中，或与神仙结为仙侣，同游仙境；或受仙人邀约，同登仙界等。

唯应清都境，长与韩众亲。（其四）

仙人绿云上，自道安期名。（其七）

邀我登云台，高揖卫叔卿。（其一九）

萧飒古仙人，了知是赤松。（其二十）

不及广成子，乘云驾轻鸿。（其二八）

但识金马门，谁知蓬莱山？（其三十）

幸遇王子晋，结交青云端。（其四十）

① 参见马鞍山市李白研究会编《中日李白研究论文集》，中国展望出版社1989年版，第18—30页。

② （唐）李白：《李太白全集》卷二，中华书局1977年版，第87—156页。注：下引李白诗，均出自该书，仅标题目。

彭咸久沦没，此意与谁论？（其五十一）

安识紫霞客，瑶台鸣玉琴。（其五十五）

在这些诗歌中，李白描绘了各种神仙名号和道教名物。道教神仙或人物有韩众、安期生、卫叔卿、赤松子、广成子、王子晋、彭咸、王母等；道教洞府名物有清都、云台、轻鸿、蓬莱、紫霞、瑶台、少室山等，比比皆是。其他如道士诗人吴筠《游仙诗》^① 24 首中，即大量运用道家道教语词作为表现手段：

高真诚寥邈，道合不我遗。孰谓姑射远，神人可同嬉。结驾从之游，飘飘出天垂。不理人自化，神凝物无疵。因知至精感，足以和四时。（其六）

碧海广无际，三山高不极。金台罗中天，羽客恣游息。霞液朝可饮，虹芝晚堪食。啸歌自忘心，腾举宁假翼。保寿同三光，安能纪千亿。（其七）

《游仙诗》其六由高真境界高远难求引入，转而写到只要能与道合，就一定可以成仙，表现出对于成仙的坚定信念。之后，以浪漫的想象写自己与神人同嬉，结驾从游的自由与逍遥。其七写法同其六，先从碧海之广阔无际、三山之高远无极入手，写到仙界之金台，羽客之逍遥，进而想象神仙朝饮霞液，暮餐虹芝，长歌腾举，自由自在的生活情境，表达了作者对于神仙的企慕之情。诗中的道教语词如高真、道合、姑射、神人、碧海、三山、金台、羽客、霞液、虹芝等，共同构筑了一个令人神往的逍遥仙境。24 首中的其他诗歌，也是广泛吸收了道家道教语词，诸如太清、羽盖、霓旌、紫薇、瑶林、真人、道骨、丹景、黄月、玉皇、金阙、云軿、玉清、灵府、仙经、轻举等，足见诗人对于道家道教神仙谱系及其名物的熟悉。

综上，在唐代诗人之中，对道家道教神仙谱系了然于心者，对道教洞天福地充满兴趣者大有人在。这些诗人如李隆基、陈子昂、司马承祯、鱼玄机、李冶、卢眉娘、白居易、李商隐、李贺等，举不胜举。他们的诗歌

① （清）彭定求编：《全唐诗》卷八五三，第 9704—9707 页。

也描写大量神仙形象以及神仙洞府，为我们营造了一个个云雾缭绕的神仙境界，令人神往。囿于篇幅，此不尽述。

二 瑰奇富丽的神仙诗

如前文所述，道家道教神仙谱系是在上古神话系统的基础上形成的。唐代诗人以诗歌创作为基础，吸收了道家道教的神仙思想和道教语词，从而造就了唐代神仙诗的辉煌成就。本书“神仙诗”的概念是指思想内容或语词形式涉及神仙或道家道教的所有诗歌。这个概念比“游仙诗”的概念要宽泛得多，之所以使用“神仙诗”的概念，是因为接受了道家道教思想的唐代诗人所创作的神仙诗内容相当丰富，有涉及道家道教语词的，有关涉道家道教人物及典故的，有描绘神仙境界的，当然也有游仙的，等等。

顾颉刚认为：“中国古代流传下来的神话中，有两个很重要的大系统：一个是昆仑神话系统；一个是蓬莱神话系统。昆仑的神话发源于西部高原地区，它那神奇瑰丽的故事，流传到东方以后，又跟苍莽窈冥的大海这一自然条件结合起来，在燕、吴、齐、越沿海地区形成了蓬莱神话系统。此后，这两大神话系统各自在流传中发展，到了战国中后期，在新的历史条件下，又被人结合起来，形成了一个新的统一的神话世界。”^①早期道教正是在这两个神话系统的基础上，建构自己的神仙谱系的。尽管这两个神仙系统所信奉的神灵各异，然而其对于长生不死和自由境界的追求则是完全一致的。如顾颉刚所云：

西方人说人可成神，他们的神有黄帝、西王母、禹、羿、帝江等等，是住在昆仑等山的。东方人说人可成仙，他们的仙有宋毋忌、正伯侨、羡门高等等，是住在蓬莱等岛的。西方人说神之所以能长生久视，是由于“食玉膏，饮神泉”，另外还有不死树和不死之药；东方人说神之所以能永生，是由于“餐六气、饮沆瀣、漱正阳、含朝霞”，另外还有“形解销化”，并藏着不死之药，所以“神”和“仙”的名词虽异，而他们的“长生不老”和“自由自在”的两个

^① 顾颉刚：《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，钱小柏编：《顾颉刚民俗学论集》，上海文艺出版社1989年版，第41页。

中心观念则没有什么两样。^①

唐代诗人接受道家道教思想后,使得大量的神仙意象和道家道教意象进入了诗歌领域,进而促成了唐代神仙诗的繁荣。唐代的神仙诗之所以能取得辉煌成就,一方面是由于诗人接受道家道教思想的缘故,另一方面也是在魏晋以来游仙诗创作经验的基础上丰富、发展的结果。若就游仙诗的旨趣而言,细察程千帆先生在对郭景纯与曹尧宾游仙诗的仔细考辨,我们可以将游仙诗分为坎壈咏怀、列仙之趣与隐喻艳情三类。^②大致说来,初盛唐的神仙诗大多写得积极乐观,充满浪漫色彩,而中晚唐的神仙诗则多以神仙诗的形式观照社会现实,讽喻意味和艳情化倾向大大加强。

唐人神仙诗的一个最大特点就是以组诗的面目出现。这在唐代的各个阶段都不乏名家名作。如初唐时期有王绩《游仙四首》(又题《过山观寻苏道士不见题壁四首》);盛唐道士诗人吴筠的《游仙诗》24首和《步虚词》10首、李白《古风》59首(其中的部分诗作);中唐韦应物《汉武帝杂歌三首》、孟郊《列仙文》四首、鲍溶《弄玉词》二首、吴清妻《仙诗五首》;晚唐司空图《游仙二首》、曹唐《大游仙诗》50首和《小游仙诗》99首^③等。尤其是曹唐的《大游仙诗》50首,几乎把神仙境界和神仙谱系全部囊括在诗歌之中了。据《唐才子传》载:“(曹)唐始起清流,志趣澹然,有凌云之骨,追慕古仙子高情,往往奇遇,而已才思不减,遂作《大游仙诗》五十篇,又《小游仙诗》等,纪其悲欢离合之要,大播于时。”^④从这段记载里我们可以得到三个讯息:其一,曹唐初为道士,有追慕神仙之高情,志趣澹然;其二,曹唐才思敏捷,常常奇遇神仙,故作大、小《游仙诗》以纪其悲欢离合之要,且明确记载《大游仙诗》为50篇;其三,曹唐以《游仙诗》大播于时而名满天下。可惜今传曹唐《大游仙诗》已大多佚失,《全唐诗》卷六四〇^⑤所载曹唐《大游仙

① 顾颉刚:《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》,钱小柏编:《顾颉刚民俗学论集》,第46页。

② 程千帆:《郭景纯曹尧宾〈游仙〉诗辨异》,张伯伟编:《程千帆诗论选集》,山西人民出版社1990年版,第62—74页。

③ (清)彭定求编:《全唐诗》卷六四一先录98首,后有一首见《唐诗纪事》,补于98首之后,故谓99首。

④ 傅璇琮主编:《唐才子传校笺》卷八,第492页。

⑤ 据(清)彭定求编《全唐诗》(增订本),第7387—7390页。

诗》七律自《汉武帝将候西王母下降》至《汉武帝思李夫人》仅存 17 首。从现存的 17 首《大游仙诗》内容来看，乃是取若干神仙故事，分体吟咏，一事一章或数章，各有首尾。如《刘晨阮肇游天台》《刘阮洞中遇仙子》《仙子送刘阮出洞》《仙子洞中有怀刘阮》与《刘阮再到天台不复见仙子》五首诗，即完整记述了刘晨、阮肇入天台山遇仙女之故事，首尾相连，情节完整。其他如《汉武帝将候西王母下降》与《汉武帝于宫中宴西王母》两首，则记述汉武帝与西王母相会之事。若据刘阮故事推之，则汉武、王母故事必有其他篇章缺佚，诸如汉武帝迎接西王母、汉武帝恭送西王母升天，甚或汉武帝怀念西王母等诗篇尽皆亡佚，亦未可知。有的诗篇从题目中就可看出，定非一篇，如《张硕重寄杜兰香》之“重寄”即表明一定会有“初寄”之作，而《黄初平将入金华山》之“将入”也透露出必有“入山”后之作等。总之，从现存的 17 首《大游仙诗》所咏的内容来看，可分为咏爱情和咏友情两种。咏爱情之诗，又可细分为三类：其一，咏神仙之爱情，如牛郎与织女；其二，咏凡仙之爱情，如萧史与弄玉、许真人与萼绿华、张硕与杜兰香、刘阮与天台仙子等；其三，咏凡人之爱情，如汉武帝与李夫人等。咏友情之诗，可分为两种：其一，神仙之友情，如王远与麻姑之友谊；其二，凡仙之友情，如周穆王与西王母、汉武帝与西王母等。由此可见曹唐《大游仙诗》内容之丰富。

至于曹唐的《小游仙诗》99 首^①，则全用绝句写成。大、小游仙诗之分，似乎一为律体，一为绝句。至于《小游仙诗》之内容，亦不外乎情感、友谊，抑或对神仙生活、神仙境界之描绘。试看几首：

玉箫金瑟发商声，桑叶枯干海水清。净扫蓬莱山下路，略邀王母话长生。（其一）

冰屋朱扉晓未开，谁将金策扣琼台？碧花红尾小仙犬，闲吠五云嗔客来。（其十三）

玉皇赐妾紫衣裳，教向桃源嫁阮郎。烂煮琼花劝君吃，恐君毛鬓暗成霜。（其二三）

紫羽麾幢下玉京，却邀真母入三清。白龙久住浑相恋，斜倚祥云

^①（清）彭定求编：《全唐诗》卷六四一，第 7396—7404 页。

不肯行。(其三五)

共爱初平住九霞，焚香不出闭金华。白羊成队难收拾，吃尽溪头巨胜花。(其四十)

叔卿遍览九天春，不见人间故旧人。怪得蓬莱山水下，半成沙土半成尘。(其四四)

树下星沉月欲高，前溪水影湿龙毛。洞天云冷玉花发，公子尽披双锦袍。(其七二)

青童传语便须回，报道麻姑玉蕊开。沧海成尘等闲事，且乘龙鹤看花来。(其八一)

九天王母皱蛾眉，惆怅无言倚桂枝。悔不长留穆天子，任将妻妾住瑶池。(其九三)

绛阙夫人下北方，细环清佩响丁当。攀花笑入春风里，偷折红桃寄阮郎。(其九八)

以上诸诗，咏仙凡之友情者如其十一、其八十一；咏仙人之离思者如其十三、其七十二；咏神仙之情爱者如其三十五；咏神仙之事者如其四十；咏仙凡之爱情者如其二十三、其四十四、其九十三、其九十八等。略举十首，以资三反。由以上分析我们可以看出，曹唐之游仙诗吟咏神仙、仙凡之事，所用意象虽大多为神人仙子、洞府仙山，然其字里行间却充满了浓浓的凡俗意味。如程千帆所云：曹唐的“《大、小游仙诗》所写景物情况固极虚无、缥缈、灵异、芳菲之致，而诸凡君臣、朝廷、夫妇、朋友、尊卑、贵贱之序，车骑、服饰、宫室、饮食、婚媾、游燕之事，悲欢、离合、死生、得丧、爱恋、愁恨之怀，虽云天上，不异人间”^①。又云：“《大、小游仙诗》所咏之人，不尽女仙，而实以女仙为主；所咏之事，不尽情感，而实以情感为多。唐世所谓仙人，含义既或如此，则谓尧宾（即曹唐字）之作，虽用古代神仙故事为题材，实以当时女冠生活作影本，或非不根之谈。”^②也就是说，曹唐的游仙诗虽写得缥缈、浪漫，然探其旨归，则是以当时的现实生活作为出发点和落脚点的。从这个角度来理解，曹唐之游仙诗应归于坎壤咏怀一类了。其他如鲍溶《弄玉词二

① 张伯伟编：《程千帆诗论选集》，第67页。

② 同上书，第70页。

首》：“素女结念飞天行，白玉参差凤凰声，天仙借女双翅猛。五灯绕身生，入烟去无影。三清弄玉秦公女，嫁得天上人。琼箫碧月唤朱雀，携手上谒玉晨君。夫妻同寿，万万青春。”^①此《弄玉词二首》也是专咏弄玉仙事，与曹唐之大、小《游仙诗》相类，仍缺乏盛唐游仙诗如李白、吴筠等的长生成仙的激情，而表现出了汲汲于保命的世俗化倾向。

除了游仙组诗外，单篇神仙诗也不少，如李贺《秦王饮酒》《金铜仙人辞汉歌》《神仙曲》《天上谣》；司空图《梦中》；陈陶《飞龙引》等。且看陈陶《飞龙引》：

有熊之君好神仙，餐霞炼石三千年。一旦黄龙下九天，骑龙枿枿升紫烟。万姓攀髯髯堕地，啼呼弓剑飘寒水。紫鸾八九堕玉笙，金镜空留照魑魅。羽幢褱褱银汉秋，六宫望断芙蓉愁。应龙下挥中园笑，泓泓水绕青苔洲。瑞凤飒遫天光浅，瑶阙峨峨横露苑。沆瀣楼头紫凤歌，三株树下青牛饭。鸿胧九阙相玉皇，钧天乐引金华郎。散花童子鹤衣短，投壶姹女蛾眉长。彤庭侍宴瑶池席，老兔春高桂宫白。蓬莱下国赐分珪，阿母金桃容小摘。仙流万緇虫篆春，三十六洞交风云。千年小兆一蟬蜕，丹台职亚扶桑君。金乌试浴青门水，下界蜉蝣几回死。

此诗从传说中黄帝御龙升仙的神话故事引入，大量运用道家道教意象来铺写神仙境界，如餐霞、炼石、骑龙、紫烟、紫鸾、玉笙、羽幢、瑞凤、瑶阙、沆瀣楼、紫凤、青牛饭、玉皇、钧天乐、金华郎、散花童子、投壶玉女、瑶池、老兔、桂宫、蓬莱、阿母、金桃、丹台、扶桑、虫篆、三十六洞、金乌、青门等。在这些意象之中，既有道教名物，又有道教神仙，还有道教仙境等，均说明诗人对于道家道教神仙谱系、洞天福地及其名物之熟稔。诗人通过这些道教语汇的运用，将整首诗歌装点的富艳瑰丽、珠光宝气，充满了仙道韵味。

综上所述，唐代的神仙诗以其丰富的想象力、瑰奇浪漫的仙境、富丽贵艳的道教语词，对神仙世界和洞天福地等做了大量细致的描绘，既表达了唐代诗人对道家道教神仙境界的向往，又表现出诗人们对修仙学道、服

^①（清）彭定求编：《全唐诗》卷四八六，第5553页。

食饵药的体验，还有对于人间艳情的隐喻等，向人们展现了一个瑰奇富丽的神仙世界，增添了唐诗的神秘、浪漫气质。

第二节 对道家道教故实的运用

唐代诗人对道家道教思想的接受除了表现在对神仙世界、洞天福地和道教名物的吸收和描绘上外，还表现在精通道家道教经典，在诗歌中对道家道教典故、故事、人物的运用与抒写上。本节将从两个方面对唐代诗人接受道家道教思想进行分析和探究。

一 对道家道教人物典故的引用

道家道教经典浩如烟海。在长期的发展过程中，道家道教积累了卷帙浩繁的经籍著作。道家道教著作内容包罗万象，不仅记录了道教的教理教义、教规教戒、修炼方术、斋醮科仪，还保留了中国古代哲学、文学、医药学、养生学、化学、音乐、地理等多种学科的珍贵资料，堪称中国传统文化的一个宝库。唐代以前出现的道家道教典籍就已经相当丰富了，诸如《道德真经》《南华真经》《文始真经》《冲虚真经》《通玄真经》《度人妙经》《阴符经》《清静经》（《太上老君说常清静经》）《西升经》《心印经》《黄庭外景经》《黄庭内景经》《玉皇经》《玉枢经》《三官经》《北斗经》《周易参同契》《悟真篇》《太上老君内观经》《洞玄灵宝定观经》《太上感应篇》《文昌帝君阴骘文》《坐忘论》等，再加上各种道书如《太平经》《抱朴子内篇》《正一经》《上清经》《灵宝经》等，就更难以计数了。

唐代诗人接受了道家道教思想，对道家道教典籍了然于心，故而在诗歌作品中往往借用典籍中的语汇、故事、人物来表现自己的某种情感，使得整首诗歌作品也带有一丝浪漫气息，拓展了诗歌的界域，带给人更为广阔的想象空间。这主要表现在如下几个方面：

首先，是对庄子本人及其典故的运用。这在唐代诗人的诗歌创作中表现得尤为突出。如李白《古风》其九：“庄周梦胡蝶，胡蝶为庄周。一体更变易，万事良悠悠。乃知蓬莱水，复作清浅流。青门种瓜人，旧日东陵侯。富贵故如此，营营何所求。”“庄周梦胡蝶，胡蝶为庄周”二句用“庄周梦蝶”之事。典出《庄子·齐物论》：“昔者庄周梦为蝴蝶，栩栩然

蝴蝶也。自喻适志与！不知周也。俄然觉，则遽遽然周也。不知周之梦为蝴蝶与？蝴蝶之梦为周与？周与蝴蝶则必有分矣。此之谓物化。”^①“乃知蓬莱水，复作清浅流”二句则用“沧海桑田”之事典。典出葛洪《神仙传》卷三《王远》篇：“麻姑自说：‘接待以来，已见东海三为桑田，向到蓬莱，水又浅于往昔会时略半也，岂将复还为陵陆乎？’方平笑曰：‘圣人毕言，海中行复扬尘也’。”^②李白诗中用此二典，重在阐述贫富穷通变化之理，沧海桑田，倏忽之间，落脚点在于俗世之人不必汲汲于功名富贵，有着强烈的出世之想。然而，正是由于道家道教典故的运用，李白整首诗的内容含量一下子扩大了许多，诗歌的意境由凡间拓展到仙界，天上人间，倏忽往来，自由无碍，充分体现出道家道教思想对唐诗瑰丽奇幻意境的构建之功。

对于“庄周梦蝶”事典的运用，在唐诗之中比比皆是。如骆宾王《同辛簿简仰酬思玄上人林泉四首》之二：“有蝶堪成梦，无羊可触藩”^③，表现出对思玄上人之思念；白居易《疑梦二首》之二：“鹿疑郑相终难辨，蝶化庄生讵可知”^④，反用庄周梦蝶之典，表现自己对于人生真实性的怀疑；刘禹锡《览董评事思归之什因以诗赠》“欹枕醉眠成戏蝶，抱琴闲望送归鸿”^⑤，表现董氏思归乡野之念；钱起《衡门春夜》：“寄言庄叟蝶，与尔得天真”^⑥，有得庄周天真之愿望；杜牧《寄浙东韩八评事》：“梦寐几回迷蛱蝶，文章应解伴牢愁”^⑦，则表现出逃避俗世纷扰的意愿；韦庄《春日》：“旅梦乱随蝴蝶散，离魂渐逐杜鹃飞”^⑧，表现出俗事凡务对王孙归隐的干扰与阻挠等。这些诗人的诗作之中均用到了“庄周梦蝶”之事典，值得一提的是，这些诗中诗人或正用，或反用，或借题发挥，或断章取义，不一而足，然而都说明唐代诗人对道家道教典籍尤其是《庄子》之熟悉。唐代诗人之所以钟爱“庄周梦蝶”之事典，乃是出于对庄子处世方式的认同。如清胡文英《庄子独见》所云：“庄子眼

①（清）郭庆藩撰，王孝鱼点校：《庄子集释》，中华书局1961年版，第43页。

②（晋）葛洪撰；胡守为校释：《神仙传校释》卷三，中华书局2010年版，第94页。

③（清）彭定求编：《全唐诗》卷七八，第842页。

④ 谢思炜撰：《白居易诗集校注》卷二八，中华书局2006年版，第2215页。

⑤（清）彭定求编：《全唐诗》卷三五九，第4057页。

⑥（清）彭定求编：《全唐诗》卷二三七，第2625页。

⑦（清）彭定求编：《全唐诗》卷五二三，第6026页。

⑧（清）彭定求编：《全唐诗》卷六九六，第8079页。

极冷，心肠极热。眼冷故是非不管，心肠热故感慨无端。虽知无用而不能忘情，到底是热肠挂住。虽不能忘情而终不下手，到底是冷眼看穿。”^①中晚唐诗人所处之社会境遇与庄子相似，既不甘于平庸，又对现实无能为力，故而多有同庄子一样的眼冷心热之慨。在唐诗之中，对“庄周梦蝶”之典运用得最著名的诗作乃是李商隐的《锦瑟》^②：

锦瑟无端五十弦，一弦一柱思华年。庄生晓梦迷蝴蝶，望帝春心托杜鹃。沧海月明珠有泪，蓝田日暖玉生烟。此情可待成追忆，只是当时已惘然。

李商隐此诗，字字珠玑，句句有典，含意深邃，意境朦胧，隐晦含蓄，勾起人无限情思，令人回味无穷，使无数后世读者为之倾倒，遂成为一首凄婉的千古绝唱。李商隐用“庄周梦蝶”来表现人生如梦般的恍忽与浑然不觉。“晓”字道出了梦境的短暂，“迷”字表达了梦者的迷惘。李商隐借“庄周梦蝶”的旖旎意象，表达了世事变幻、浮生若梦的迷茫与怅惘。然学者对此诗主旨之解说则众说纷纭，或曰暗喻爱情，或曰悼亡，或曰隐喻政治遭遇等，莫衷一是。我们认为《锦瑟》一诗，很难排除诗人对社会之冷热感慨。其他如李商隐“战功高后数文章，怜我秋斋梦蝴蝶”（《偶成转韵七十二句赠四同舍》）^③与“枕寒庄蝶去，窗冷胤萤销”（《秋日晚思》）^④，皆有困居秋斋，抱负成虚之喟叹。

对于《庄子》中典故的运用，除以上所举之外，还有“鲲鹏”之典，如李白《古风》三十三“北溟有巨鱼，身长数千里。仰喷三山雪，横吞百川水”，即用《庄子·逍遥游》之事典，表现自己的凌云之志，与庄子原意借鲲鹏展翅高飞以明“有所待”之哲理相去甚远。又如李白《答长安崔少府叔封游终南翠微寺太宗皇帝金沙泉见寄》：“河伯见海若，傲然夸秋水。小物昧远图，宁知通方士？”《赠宣城宇文太守兼呈崔侍御》：“兴发每取之，聊向醉中仙。过此无一事，静谈《秋水》篇。”二

①（清）胡文英：《庄子独见·庄子论略》，华东师范大学出版社2011年版，第6页。

②（唐）李商隐著，刘学锴、余恕诚集解：《李商隐诗歌集解》，中华书局2004年版，第1579页。

③ 同上书，第1078页。

④ 同上书，第518页。

诗皆用《庄子·秋水》篇之典。不过，李白在这些诗里则各有所寄，不一而足。至于庄子其书、其人之事典的运用在唐诗之中也屡见不鲜，此不赘述。

其次是对其他道家道教人物及神仙事典的运用。如王绩《过山观寻苏道士不见题壁四首》其二：“六局黄公术，三门赤帝方。吹砂聊作鸟，动石试为羊。缙氏还程促，瀛洲会日长”^①，就用到道教神仙黄石公、炎帝、黄初平等事典，还提到缙氏山（缙氏山传说为西王母修道之所，周灵王太子晋也在此驾鹤成仙，遂成道教名山）、瀛洲等道教仙山。其中黄初平“叱石成羊”之典出自晋葛洪《神仙传》。《神仙传·黄初平》卷二：

黄初平者，丹溪人也。年十五，而家使牧羊，有道士见其有良谨，使将至金华山石室中四十余年，忽然不复念家。其兄初起入山索初平，历年不能得见，后在市中有道士，善卜，乃问之曰：“吾有弟名初平，因今牧羊，失之，今四十余年，不知死生所在，愿道君为占之。”道士曰：“金华山中有一牧羊儿，姓皇名初平，是卿弟非耶？”初起闻之惊喜，即随道士去寻弟，果得相见，兄弟悲喜，因问弟曰：“羊皆何在？”初平曰：“羊近在山东。”初起往视，了不见羊，但见白石无数，还谓初平曰：“山东无羊也。”初平曰：“羊在耳，但兄自不见之。”初平便乃俱往看之，乃叱曰：“羊起！”于是白石皆变为羊数万头。^②

黄初平 18 岁开始修道，得道后易名为赤初平，号黄大仙，又称“赤松仙子”。民间流传其法力高强，能够点石成金，可能源于其“叱石成羊”之传说。黄初平因为炼丹得道、羽化登天，且以“药方”度人成仙，故得到人们的信仰和崇祀。此诗以黄初平“叱石成羊”之典展现神仙的神通广大，从而表达了诗人对于得道成仙的渴望。对于赤松子事典的运用，其他如李白《古风》之十七：“金华牧羊儿，乃是紫烟客。我愿从之

①（唐）王绩著，韩理洲校点：《王无功文集五卷本会校》卷三，上海古籍出版社 1987 年版，第 94 页。

②（晋）葛洪撰，胡守为校释：《神仙传校释》卷二，第 41 页。

游，未去发已白”，表现了诗人追随仙人的美好愿望；陈子昂《春日登金华观》：“还疑赤松子，云路坐相邀”^①，则表现出对仙人赤松子的怀疑。

若说王绩《过山观寻苏道士不见题壁四首》其二多用神仙事典的话，其四则多用道教人物故事：

许迈心长切，嵇康命自奇。桑疏金阙迥，苔重石梁危。照水然犀角，游山费虎皮。鸭桃闻已种，龙竹未经骑。为向天仙道，栖遑君
 詎知！^②

此诗用到道教人物许迈、嵇康、汉武帝、费长房等人事典。其中“鸭桃闻已种，龙竹未经骑”二句，分别用汉武帝吃仙桃与费长房骑龙竹事。《汉武帝内传》：“（侍女）以盘盛仙桃七枚，大如鸭子，形色青，以呈王母。母以四枚与帝，自食三桃。桃之甘美，口有盈味，帝食辄录核。（王）母曰：‘何谓？’帝曰：‘欲种之耳。’母曰：‘此桃三千岁一生实耳，中夏地薄，种之不生。如何？’帝乃止。”^③ 费长房骑龙竹事典出《神仙传》。晋葛洪《神仙传·壶公》：“长房（即费长房）忧不能到家，公（即壶公）以一竹杖与之曰：‘但骑此得到家耳。’长房辞去，骑杖忽然如睡，已到家……长房以所骑竹杖投葛陂中，视之乃青龙耳。”^④ 此二典本事皆云人神交往，汉武帝虽未得道成仙，然亦吃到王母所赐仙桃；费长房则在壶公指点下得道成仙，骑龙竹归乡。王绩诗用此二典在于向苏道士诉说俗世之人若不得真经，又无仙骨，纵使整日栖遑忙碌，辛苦不已，又有何益？其他诗人，如李白在诗中还多次运用道教人物的典故。《效古》其一：“光景不可留，生事如转蓬。早达胜晚遇，羞比垂钓翁”，是说人生短暂，早达胜于晚遇，而像姜太公吕尚晚年得遇文王，则是自己所不愿效法的事情。

除了以上诗歌所运用的道家道教人物典故外，还有广成子、西王母、王子乔、萧史、弄玉等形象和事典，在唐诗之中纷至沓来，络绎不绝。如卢眉娘《和卓英英理笙》诗：“但于闺阁孰吹笙，太白真仙自有情。他日

①（清）彭定求编：《全唐诗》卷八四，第906页。

②（唐）王绩著，韩理洲校点：《王无功文集五卷本会校》卷三，第95页。

③《汉武帝内传》卷一，《道藏》第五册，第48页。

④（晋）葛洪撰；胡守为校释：《神仙传校释》卷九，第308—309页。

丹青骖白凤，何愁子晋不闻声。”子晋即为王子乔。王子乔相传是周灵王太子，喜吹笙作凤凰鸣，被浮丘公引往嵩山修炼，后升仙。典出汉刘向《列仙传·王子乔》：“王子乔者，周灵王太子晋也。好吹笙作凤凰鸣。游伊、洛之间，道士浮邱公接以上嵩高山。三十余年后，求之于山上，见桓良，曰：‘告我家，七月七日待我于缑氏山巅。’至时，果乘白鹤驻山头。望之不得到，举手谢时人，数日而去。”^①女诗人借吹笙为喻，袒露自己渴望成仙的愿望，并深信太白真仙有情有义，只要自己潜心修道，定会接引自己登入仙籍。

再如萧史弄玉事典的运用，在唐诗之中也很普遍。白居易《同诸客题于家公主旧宅》：“平阳旧宅少人游，应是游人到即愁。春谷鸟啼桃李院，络丝虫怨凤凰楼。台倾滑石犹残砌，帘断真珠不满钩。闻道至今萧史在，髭须雪白向明州。”^②《列仙传》载：“萧史者，秦穆公时人也。善吹箫，能致孔雀白鹤于庭。穆公有女字弄玉好之，公遂以女妻焉。日教弄玉作风鸣，居数年，吹似风声，凤凰来止其屋，公为作风台，夫妇止其上，不下数年。一日，皆随凤凰飞去，故秦人为作风女祠于雍宫中，时有箫声而已。”^③萧史、弄玉骑凤成仙的典故被唐代诗人接受后，运用在诗歌之中，从而产生了更为丰富的内涵。白居易此诗则借萧史、弄玉之情侣仙子之幸福美满，以反衬宪宗长女永昌公主歿后，其宅邸之荒芜以及驸马于季友生活之寂寥。诗中以萧史代指驸马于季友，而以汉武帝姊平阳公主旧宅代指永昌公主所居。诗中纯粹借道家道教人物故事来抒写现实社会的内容。其他如权德舆《杂诗五首》其一：“婉彼嬴氏女，吹箫偶萧史。彩鸾驾霏烟，绰约两仙子。神期谅交感，相顾乃如此。岂比成都人，琴心中夜起。”^④琴心为书名，乃《黄庭内景经》的别名。诗人夜深难眠，想起萧史、弄玉骑彩鸾，驾霏烟，悠游自在的仙侣生活，不禁想到自己要去读一读道经了。诸如此类，不胜枚举。

综上所述，唐诗中对于道家道教人物、典故的抒写和运用，表达了诗人内心的独特情感，这正体现了唐代诗人对道家道教思想理解的多元化倾向。

① 王叔岷撰：《列仙传校笺》卷上，中华书局2007年版，第65页。

② （唐）白居易著，谢思炜校注：《白居易诗集校注》，中华书局2006年版，第2387页。

③ 王叔岷撰：《列仙传校笺》卷上，第80页。

④ （清）彭定求编：《全唐诗》卷三二八，第3673页。

二 对道家道教人物的直接吟咏

唐代诗人不仅在诗歌中运用各种神仙典故和道教名物来表达特定的情感，而且还有一批诗人直接以道教神仙或道教人物为诗题来表现神仙生活的悠游自在或抒发诗人对于神仙境界的艳羨等。

首先是直接对神仙的体态、容貌、风度等进行描写，以表现神仙的超凡脱俗与雍容自在。如李白《上元夫人》：“嵯峨三角髻，余发散垂腰。裘皮青毛锦，身着赤霜袍。手提嬴女儿，闲与凤吹箫。眉语两自笑，忽然随风飘。”此诗从上元夫人的发髻、衣着、神态等方面，着力描绘上元夫人之飘逸超凡、不染尘俗之美，表现出对于仙子的爱慕之情。李贺《兰香神女庙》：“吹箫饮酒醉，结绶金丝裙。走天呵白鹿，游水鞭锦鳞。密发虚鬟飞，腻颊凝花匀。团鬓分蛛巢，秣眉笼小唇。弄蝶和轻妍，风光怯腰身。深帙金鸭冷，奁镜幽凤尘。踏雾乘同归，撼玉山上闻”^①，铺陈、描绘得更细致入微，既有动态描写，如吹箫、饮酒、走天界、呵白鹿、鞭锦鳞、弄蝶等，又有静态容貌、器物的描写，如金丝裙、密发、腻颊、团鬓、秣眉、小唇、金鸭、奁镜等，写出了兰香仙女之雍容华贵，多了几分人间的脂粉气，而少了几分仙味仙韵。

其次是对神仙生活、仪仗等的描写。如韦应物《王母歌》：“众仙翼神母，羽盖随云起。上游玄极杳冥中，下看东海一杯水。海畔种桃经几时，千年开花千年子。玉颜眇眇何处寻，世上茫茫人自死。”^②该诗用《汉武帝内传》故事，以丰富的想象力，极力铺写王母出游时众仙随从，羽盖遮天的宏大场面，又写到从天宫俯视东海、海畔种桃等仙事，最后落脚于俗世之人求仙之渺茫上。仙界的长生不死与人间的生命短促形成鲜明对照，表现了诗人对神仙的渴慕之情。李颀的诗歌虽以“王母歌”为题，但诗歌内容则全部续写西王母与汉武帝于承华殿宴饮之事，以“武皇斋戒承华殿，端拱须臾王母见”领起，写到王母下凡时的霓旌、羽盖、麒麟车、孔雀扇等，又写王母遣帝食梨，并言食梨之后可以长生等，最后写宴毕王母之离开。以诗歌叙写仙凡故事，似乎也含有诗人对长生成仙的怀疑。

①（清）彭定求编：《全唐诗》卷三九三，第4443页。

② 孙望编著：《韦应物诗集系年校笺》卷十，中华书局2002年版，第526页。

最后是直接抒写道教人物及神仙之事，作为隐喻，借以表达某种情感。如韦应物《汉武帝杂歌三首》^① 完全讲述汉武帝求仙之事，然诗人借汉武帝与西王母之间的仙凡交往，似乎在讽刺当朝皇帝唐玄宗。且看其一：

汉武好神仙，黄金作台与天近。王母摘桃海上还，感之西过聊问讯。欲来不来夜未央，殿前青鸟先回翔。绿鬟紫云裾曳雾，双节飘飘下仙步。白日分明到世间，碧空何处来时路。玉盘捧桃将献君，踟蹰未去留彩云。海水桑田几翻覆，中间此桃四五熟。可怜穆满瑶池燕，正值花开不得荐。花开子熟安可期，邂逅能当汉武帝。颜如芳华洁如玉，心念我皇多嗜欲。虽留桃核桃有灵，人间粪土种不生。由来在道岂在药，徒劳方士海上行。掩扇一言相谢去，如烟非烟不知处。

此诗较长，思想内容比较复杂，具体而言应有如下几个方面：一是写汉武帝好求仙，筑黄金台以待西王母；二是西王母摘仙桃，下降凡间；三是王母捧桃欲献武帝时，想到沧海几度变桑田，仙桃也数度成熟，然而可怜的周穆王却无缘享用；四是写西王母赐桃汉武帝，武帝享用后留桃核欲种，无奈人间粪土种而不生；五是西王母点拨多欲之武皇，修仙求仙在道不在药，无须再烦劳方士去海上寻药了。此诗纯以道教人物和神仙方式叙事，然讽谏唐玄宗之意甚明。唐玄宗李隆基与汉武帝刘彻都好神仙，崇道教，也都沉迷声色，惑于方士，且诗中提到“武皇”（在“其二”中有“武皇”，而该诗提到“我皇”，二者同指一人），明指汉武，而暗喻唐明，因为玄宗也被尊为武皇。故虽事涉刘、李，时异汉唐，而求仙荒淫之旨同。这就是此类神仙诗一个方面的主题。

再如专咏唐玄宗妹妹玉真公主者。《新唐书·玉真公主传》载：“玉真公主字持盈，始封崇昌县主。俄进号上清玄都大洞三景师。”^② 公主入道，在唐代较为普遍。据笔者统计，有唐一代，共有 18 位公主入道。^③ 玉真公主与多位诗人有过交往，如李白、吴筠、司马承祯等，故而文士多

① 孙望编著：《韦应物诗集系年校笺》卷十，第 534—538 页。

② （宋）欧阳修、宋祁撰：《新唐书》卷八三，第 3657 页。

③ 参见附表 4 “唐代公主入道、早卒、改嫁情况统计表”。

以诗歌来吟咏其事。如储光羲《玉真公主山居》：“山北天泉苑，山西凤女家。不言沁园好，独隐武陵花”^①，是写玉真公主山居修道生活。高适《玉真公主歌》：“常言龙德本天仙，谁谓仙人每学仙。更道玄元指李日，多于王母种桃年。仙宫仙府有真仙，天宝天仙秘莫传。为问轩皇三百岁，何如大道一千年。”^②此诗意在赞颂玉真公主潜心修道，而将玉真公主目为真仙。龙德是后梁末帝朱友贞的年号。诗人先宕开一笔，从天仙梁末帝朱友贞写起，兼及玄元皇帝老子、西王母等神仙故事，而后才写到玉真公主修道之所与修道秘诀，最后称颂玉真公主乃是要修千年大道，而非古代皇帝所修之“三百岁”之道。卢纶《过玉真公主影殿》：“夕照临窗起暗尘，青松绕殿不知春。君看白发诵经者，半是宫中歌舞人。”^③影殿是寺庙道观供奉佛祖、尊师真影的殿堂。此诗写玉真公主影殿，显然玉真公主已仙逝，而影殿中之夕照暗尘和绕殿青松衬托着殿宇的静谧，与白发诵经者共同诉说着殿主的生前身后之事，不无今夕沧桑之慨。其他如鲍溶《萧史图歌》^④引用萧史、弄玉故事；孟郊《列仙文》四首^⑤，即《方诸青童诸君》《清虚真人》《金母飞空歌》《安度明》等，也分别以一首诗歌咏某一神仙。

综上，唐代诗人无论在诗歌中对道教神仙、名物、典故的描绘和运用，还是直接以道家道教人物、神仙为题，吟咏神仙故事或仙凡之事，都从一个方面反映了其对道家道教思想的接受与吸收，也即是对道家道教话语系统的接受，使得唐诗的语汇系统更加富丽、瑰奇、古奥和神秘。正如葛兆光在《道教与唐代诗歌语言》中所说：“道教则是强调‘神灵拯救’，一方面要由道士垄断沟通人、神的权力，对信仰者产生震慑力量，一方面要把俗界与天界隔离开来，使天界更有诱惑力量，所以它的语言就需要‘古奥’，古奥才会有神秘感，也需要‘华丽’，华丽才会有吸引力。所以总的来说，唐代影响文学的宗教中，佛教语言趋向浅近自然机智。儒教语言趋向平直、朴素、严肃。道教语言趋向古奥、华丽、诡秘，正是因为佛

①（清）彭定求编：《全唐诗》卷一三九，第1418页。

②（清）彭定求编：《全唐诗》卷二一四，第2242页。

③（清）彭定求编：《全唐诗》卷二七九，第3165页。

④（清）彭定求编：《全唐诗》卷四八五，第5338页。

⑤（清）彭定求编：《全唐诗》卷三八〇，第4278—4279页。

教重在启迪，儒家重在劝说，道教重在想象。”^①也正是因为唐代诗人对道家道教思想的接受与践行，才将人们的想象世界由地面拓展到了天宫、昆仑与东海之上，从而极大地提升了唐诗的审美价值和文学品位。

第三节 对道教义理的诗化阐释

道家道教典籍浩如烟海，其思想内容驳杂丰富，义理深奥。唐代诗人在接受道家道教思想时，不仅接受其语词语汇，而且还表现为对道教义理的研读与探究，并以诗歌的形式加以表现。

一 方外诗人对道教义理的诗化

对于道教义理的研究和探索，表现最为突出者当属方外诗人。这些诗人不仅修道学仙，而且能将自己的修仙体悟行诸笔端，发而为诗，成了方外诗人诗歌内容的一个重要题材。

如前文所述，从魏晋南北朝至隋唐，神仙道教和重玄学派以生命永恒与心性复归为旨归，对修仙理论和方术做了许多探讨和实践。神仙道教的宗旨是通过炼养精、气、神，使自身与道体合一，进入长生不死的境界。其修炼方法主要有外服丹药和内养形神两大类。自葛洪、陶弘景等人倡导炼丹服食以来，外丹术经过数百年的实践，服食丹药非但不能长生，反而中毒身亡者比比皆是，从而使得外丹术所宣扬的“服食成仙说”不攻自破。而内丹的服气、存神、还精等内炼养生术，自魏晋以来不乏勤行修炼者，虽有治病延年之功效，但终究难以不死成仙，且因其中又杂有符咒、巫术等而遭到诋毁。这就使得外丹道和内丹道在发展过程中同时面临着困境，必须有所创新或改变才有发展的空间。

隋唐时期，内、外丹道理论都有所创新，于是赢得了新的发展机遇。首先就是内丹道内部的分化。同为内丹心性修炼，隋唐道士对定心修性有两种不同的认识，故而形成了两派：一派提出了“得性遗形”论。此派以《清静经》《定观经》《玄珠录》《坐忘论》等经论为基本经典，主张“但凝空心，不凝住心”，即要在沉思修炼中收束心念，无所停住，既不执着于色身物欲，亦不拘执心神，住于空境，从而生出形体超凡得道的想

^① 葛兆光：《道教与唐代诗歌语言》，《清华大学学报》（哲学社会科学版）1995年第4期。

法。另一派则受神仙道教炼形长生之说的影响,主张“凝住心,不凝空心”,要使心有所停住,形神俱超。此派认为“但凝空心,不凝住心”,不能使人修成形神俱妙的不死真仙,只能修成精神超越而肉身沉沦的“清虚善爽之鬼”。这种主张形神双修的提法,大约起于唐道士吴筠的《玄纲论》。吴筠的内丹道著作除此而外,还有《神仙可学论》一卷、《形神可固论》一卷、《著生论》一卷、《明真辨伪论》一卷、《心目论》一卷、《玄门论》一卷、《元纲论》一卷、《诸家论优劣事》一卷、《辨方正惑论》一卷等。^①下面我们就以吴筠的诗歌创作来看唐代道士诗人对道教义理的探索。

吴筠是盛唐时期著名的道士诗人,多次受到唐玄宗的征召。其诗歌创作较为全面地反映了他的道家道教信仰和实践。《全唐诗》卷八五三收其诗一卷,卷八八八又收6首,再加上陈尚君《全唐诗补编》所收,达119首之多。其中组诗有《游仙诗》24首、《览古》14首、《步虚词》10首、《高士咏》50首等。值得一提的是,吴筠早年并非专心学道,而是兼收儒墨,其诗“弱冠涉儒墨,壮怀归道真”(《酬刘侍御过草堂》)^②便是明证。到了壮年,吴筠才接受道家道教思想,而吴筠一旦接受道家道教思想,便笃志于求道学仙,心无旁骛。《游倚帝山二首》云:“山间非吾心,物表翼所托。振衣超凡滓,策杖追岑壑。……目冀睹乔羨,心希驭龙鹤。”^③可以看出,山林只是吴筠修仙求道的场所,并非其志向所在,其最终目的是要像王子乔、羨门高一样能够驭龙驾鹤,飞升成仙。

吴筠把自己对道家道教思想义理的探索,以诗歌的形式加以表现,既剔除了道书的沉闷呆板之说教气息,又增添了唐代诗歌的仙道韵味。其《游仙诗》24首与《步虚词》10首^④,若从修道学仙的角度来看,就是其对教理教义的诗化阐释。且看下面的诗歌:

一朝出天地,亿载犹童婴。(《游仙诗》其四)
 暂赏过千椿,遐龄谁复算?(《游仙诗》其十四)
 一举流霞津,千年在俄顷。(《游仙诗》其十九)

① (元)脱脱等撰:《宋史·艺文志》卷二〇五,中华书局1977年版,第5190页。

② 陈尚君辑校:《全唐诗外编·全唐诗补逸》卷一八,中华书局1992年版,第297页。

③ (清)彭定求编:《全唐诗》卷八八八,第10110页。

④ (清)彭定求编:《全唐诗》卷八五三,第9704—9710页。

不疾而自速，万天俄已周。（《游仙诗》其二十三）

良会忘淹留，千龄才一眄。（《步虚词》其二）

诗中的“童婴”“暂赏”“俄顷”“一眄”等说明时间之短暂，而“亿载”“千椿”“千年”“万天”“千龄”等则说明时间之漫长。而这些在修道者的眼里，在大道的层面上已经是通而为一，没有什么分别了。这便是诗人在内丹修炼时对于教理教义的体验、感悟和诗化。再如《游仙诗》其二十四：“返视太初先，与道冥至一。空洞凝真精，乃为虚中实。变通有常性，合散无定质。不行迅飞电，隐曜光白日。玄栖忘玄深，无得固无失”，则是对与道合一的太初境界的描述，从凝练“真精”开始，而后可自由地变通合散，不行而迅如飞电，隐曜而光如白日，无思无虑而达于“玄栖”之境，最终获得“无得固无失”的修炼正果。这里既有修道方法、修炼体验，而且还有修炼结果，完全就是对内丹修炼教理教义的诗化阐释。至于“心协太虚静，寥寥竟何思。玄中有至乐，淡泊终无为”（《步虚词》其三）；“禀化凝正气，炼形为真仙。忘心符元宗，返本协自然”（《步虚词》其四）；“怡然辍云璈，告我希夷言。幸闻至精理，方见造化源”（《步虚词》其九）等，则或为诗人的修道感悟，或是对教理教义的解读，不一而足。在经过长时间的修炼之后，便可达于“永用超形神”（《步虚词》其十）的得道境界。

自吴筠之后，主张形神兼修的还有钟离权、吕洞宾等人的内丹派方术。他们亦主张以心性修炼与形气修炼相结合。该派对神仙道教的外丹修炼法做了改造，以自身为鼎炉，精气为丹药，以阳神控制精气在体内依照阴阳法则运行，凝练成丹，即为内丹。钟吕宣传内炼成功后，精气神会在丹田凝成不坏的“阳神”，可从顶门自由出入而飞升天界，超越生死。钟离权与吕洞宾师徒对于内丹修炼理论的建树，可以算是唐代道士诗人精研道教义理方面的代表了。其内丹理论主要见载于《钟吕传道集》。该书以钟、吕二人问答的形式，巧妙地将修炼内丹功法中所遇到的18个大问题一一做了解答，理论涵盖相当广泛。吕洞宾跟随钟离权主要修习“内丹之道，而斥外丹、服食、导引、房中之术为旁门小法”^①。钟吕二人之内丹修炼理论已经相当完备，他们提出了内丹修炼“十八论”，即真仙、大

① 李远国：《论钟离权、吕洞宾的内丹学说》，《宗教学研究》2005年第2期。

道、天地、日月、四时、五行、水火、龙虎、丹药、铅汞、抽添、河车、还丹、炼形、朝元、内观、磨难、证验修炼内丹道过程中的 18 个问题，涉及内丹修炼理论的各个方面。钟离权指出：“仙非一也。纯阴而无阳者，鬼也；纯阳而无阴者，仙也；阴阳相杂者，人也。惟人可以为鬼，可以为仙，少年不修，恣情纵意，病死而为鬼也；知之修炼，超凡入圣，而脱质为仙也。仙有五等，法有三成，修持在人，而功成随分者也。”又“法有三成者，小成、中成、大成之不同也。仙有五等者，鬼仙、人仙、地仙、神仙、天仙之不等。”^①在五等仙中，鬼仙故无需求，天仙亦未敢期，唯有人仙、地仙、神仙可学而致之。钟离权又云：“人之仙其等有三，太上引年益寿；其次案而引年；其下安而无疾，皆小乘也。地之仙其等有三，太上极阳轻身，腾举自如；其次炼形久视，至于千岁；其下引年益寿，皆中乘也。神之仙其等有三，太上超凡入圣，而归三岛；其次炼神合道，出入自然；其下炼形成气，亘古长存，皆大乘也。”^②钟离权、吕洞宾这种道分三成、仙分五等的观念，比之汉唐以来的神仙学说更为精微和系统。^③可算是精研神仙系统理论的一对代表人物了。

钟、吕师徒二人，不仅精研道教内丹修炼之法，而且徒弟吕岩（字洞宾）还表现出了相当高的诗才。《全唐诗》收其诗 4 卷，计 200 多首，仅其无题的《七言》诗就有 113 首之多。这些诗歌内容广泛，较为全面地反映出其内丹道学思想。兹举几例，以窥一斑。如吕岩《得火龙真人剑法》：“昔年曾遇火龙君，一剑相传伴此身。天地山河从结沫，星辰日月任停轮。须知本性绵多劫，空向人间历万春”^④，就是对内丹修炼教义“凝住心，不凝空心”，要使心有所停住，从而达于形神俱超之境的诗化解读；《七言》其二：“通灵一颗正金丹，不在天涯地角安。讨论穷经深莫究，登山临水杳无看。光明暗寄希夷顶，赫赤高居混沌端。举世若能知所寓，超凡入圣弗为难”，则是自己在修炼内丹功法时对于金丹莫向身外求的道教义理的体认和诗化。诗人是在经过长时间的修炼之后，才体会到这一点的，并提醒修道者，若能懂得此理，则超凡入圣也不是什么难事；《七言》其二六：“闭目存神玉户观，时来火候递相传。云飞海面龙吞汞，

① 《钟吕传道集》（《修真十书》卷一四），《道藏》第四册，第 657 页。

② 《传道上篇》（《道枢》卷三九），《道藏》第二〇册，第 824 页。

③ 参见李远国《论钟离权、吕洞宾的内丹学说》，《宗教学研究》2005 年第 2 期。

④ （清）彭定求编：《全唐诗》卷八五六，第 9738 页。

风击岩巅虎伏铅。一旦炼成身内宝，等闲探得道中玄。刀圭餌了丹书降，跳出尘笼上九天”：完全将教理教义诗化了，以诗歌的形式描绘了内丹修炼及其最后得道成仙，“跳出尘笼上九天”的至高境界。在吕岩诗中，诸如此类不胜枚举，皆表现出道士诗人对道家道教思想、义理的诗化阐说。

若论对教理教义的探究和阐发，最为专业的当属吕岩的师傅钟离权了。钟离权《破迷正道歌》^①虽为道教内丹书，然全篇以七言歌诀体写成。在《破迷正道歌》中，钟离权颂扬内丹之道，完全以外丹道的语汇阐释内丹功法，如“说破木金无间隔，真铅真汞岂有形。谁知这个天机理，便会日月得高奔”。有对内丹修炼方法的具体阐发，如“果然采得先天炁，日月擒来两手中。昼夜打交成一块，自有龙吟虎啸声。初时上下风声吼，渐凝渐结紫云生。云满山中遮日月，此时一阵似朦胧。默默自然云雾动，定里时闻霹雳声。紫凤乌兔交一处，金乌玉兔自相争。虎绕龙蟠寻至宝，金公姹女结婚姻。这番子母里相会，神炁归根合本真。一点最初真种子，入得丹田万古春”，认为内丹以先天之气为本，如能采得先天气，即可日月擒来两手中。有对内丹药物采取、火候等的描述，如“烹炼金液混元晶，万朵紫云笼北海。千条百脉撞昆仑，真炁辉辉星斗暗。红光赫赫太阳昏，加减自然分进退。前弦后弦定其真，丹头老嫩须辨认。抽添运用片时中，结胎火候有时刻。真火炎炎烧宇宙，乾坤上下尽通红”。有强调拜师对学丹的重要性，如“若遇神仙亲指诀，捉住北斗周天轮。撮得阴阳归掌内，顷刻之间万物生。这些金液还丹诀，不遇仙师莫强攻”；“有缘遭遇明师指，顷刻之间造化生”。有对大道得成，登入仙籍之后自由境界的描绘，如“一理变合天地理，神仙口诀不为虚。更若保守一二载，百千万亿劫无穷。会得金液种形法，乘鸾跨鹤自飞腾。出有人无无阻碍，蓬莱三岛任纵横。若更万年百千劫，海变桑田貌亦同”。有对错误修炼方法的指正，如“有如餐松并服餌，如何脱免死生根。有如忘形习定息，如何百脉尽归宗。有如呼吸想丹田，到底胎仙学未成。有如息气为先天，至老无成也是空。有如口鼻为玄牝，恰似漏网去包风。有如思心为方寸，怎得归元见祖宗。更有积精为铅汞，转与金丹事不同。有执气神为子母，亦隔天仙万里程。有如开顶为炼养，枉施功力漫劳神。更有缩龟并炼乳，正是邪门小法功。更有行炁为火候，九载三年误了人。鼻头闲息服元

① 钟离权：《破迷正道歌》，《道藏》第四册，第916—918页。

炁，引得邪风肚里鸣”，强调修炼内丹功法贵在存思、守静、忘念、忘身，而这些道教义理，诗人皆以比喻的方式道出，形象生动。最后，诗人指出，只要按照正确的方法勤加修炼，就一定能够达到“金光罩体人难视，节制仪威左右行。仙鹤接引朝元去，白日飞升谒上京”的神仙境界。

诚然，钟离权的诗歌从艺术性的角度来说，与前边的吴筠、吕洞宾等人相比有一定的差距，然其以长篇诗歌的形式来阐发道教义理的做法，在唐代诗人之中却是独树一帜的。

二 文士诗人对道教义理的体悟

不唯道士诗人对于道教义理深入钻研，俗世诗人也会因为种种原因而学习和研究道教教义和教理。诗人不仅研究教理教义，而且还将自己研究的心得和感悟行诸笔端，发而为诗，以记录自己的修道学仙历程。

初唐四杰之一的卢照邻，因为常年患病，从而接受了道家道教思想。诗人希望用道家道教的养生之术来帮助他减轻病痛，故对道家道教的养生及丹药特别迷恋。卢照邻曾经有一段“学到龙门山精舍”的经历，据《旧唐书·文苑上》载：卢照邻“拜新都尉，因染风疾去官，处太白山中，以服饵为事”^①。《新唐书·文苑上》则记载更为细致，说其任新都尉时，“病去官，居太白山中，得方士玄明膏饵之，会父丧，号呕，丹辄出，由是疾益甚”^②。这里指出卢照邻曾得方士的玄明膏而服之。玄明膏是方士炼制的一种膏状药物，卢照邻因长期服膏，又适逢父丧，号啕大哭之时，竟然呕出了服食的丹药，足见其对服食丹药之迷恋。若非对道教义理做过深入研究，岂会以服食金丹来为自己治疗疾病？再如卢照邻《赠李荣道士》：“锦节衔天使，琼仙驾羽君。投金翠山曲，奠璧清江滨。圆洞开丹鼎，方坛聚绛云。宝軿幽难识，空歌迴易分。风摇十洲影，日乱九江文。敷诚归上帝，应诏在明君。独有南冠客，耿耿泣离群。遥看八会所，真气晓氤氲”^③，诗中“羽君”“丹鼎”“方坛”“十洲”“真气”等语汇大量出现，也说明了卢照邻对于道教义理的精熟。

如前文所述，李白是在被唐玄宗赐金放还后，在齐州紫极宫请北海天

①（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷一九〇，第5000页。

②（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷二〇二，第5742页。

③（清）彭定求编：《全唐诗》卷四一，第517页。

师高如归授道箓，正式入道的。在入道后的一段时间里，李白对道教的理论著作更是认真研读。且看其《草创大还赠柳官迪》^①：

天地为橐籥，周流行太易。造化合元符，交媾腾精魄。自然成妙用，孰知其指的？罗络四季间，绵微无一隙。日月更出没，双光岂云只。姤女乘河车，黄金充辕轭。执枢相管辖，摧伏伤羽翮。朱鸟张炎威，白虎守本宅。相煎成苦老，消铄凝津液。仿佛明窗尘，死灰同至寂。捣冶入赤色，十二周律历。赫然称大还，与道本无隔。白日可抚弄，清都在咫尺。北酆落死名，南斗上生籍。抑予是何者，身在方士格。才术信纵横，世途自轻掷。吾求仙弃俗，君晓损胜益。不向金阙游，思为玉皇客。鸾车速风电，龙骑无鞭策。一举上九天，相携同所适。

诗题中“大还”，即大还丹，道教丹药名，又称九还金丹。《云笈七签》卷六八：“大还丹皆因师师相承传之口诀，灵文藏于洞府，金简秘在仙都。”^② 诗题意谓自己开始烧炼大还丹而赠诗给柳官迪，诗人那种对长生不死、得道成仙的自信表现于字里行间。整首诗充分显示出李白对道教理论的熟悉，且看诗中用到的道家道教理论著作：“橐籥”语出《老子》；“交媾”“妙用”“罗络”“姤女”“河车”等语出《参同契》；“黄金”语出《抱朴子》；“枢辖”语出《龙虎经》；“清都”语出《列子》；“北酆”语出葛洪《枕中书》；“南斗”语出《搜神记》，等等，至于诗中的“太易”“元符”“羽翮”“朱鸟”“白虎”“津液”“方士格”“金阙”“玉皇”“鸾车”“龙骑”等语词，皆用道教神仙语。诗从道家的宇宙创始理论说起，所谓“天地为橐籥，周流行太易。造化合元符，交媾腾精魄”，认为烧炼金丹符合天地创生、阴阳交媾的原理，故而服食金丹便可超尘脱俗、羽化成仙。中间部分写到自己烧炼大还丹的过程和体验。最后，用“吾求仙弃俗，君晓损胜益。不向金阙游，思为玉皇客。鸾车速风电，龙骑无鞭策。一举上九天，相携同所适”，表明了自己借此以成仙的美好愿望。李白对道家道教义理的研读功力由此可见一斑。再如李白《游泰山

①（唐）李白：《李太白全集》卷十，第536页。

②（宋）张君房编，李永晟点校：《云笈七签》卷六八，中华书局2003年版，第1488页。

六首》其四：“清斋三千日，裂素写道经。吟诵有所得，众神卫我形”^①，就是对其研读道经生活的真实写照。

孟浩然是盛唐时期著名的隐逸诗人，在《宿天台桐柏观》^②中他表示“愿言解缨路，从此无烦恼。高步陵四明，玄踪得二老。纷吾远游意，学彼长生道”，表达了自己愿意抛开尘世俗务的缠绕，登上四明山，追踪老子、老莱子学道的愿望。在《游精思观题山房》^③中，孟浩然则自认为“渐通玄妙理，深得坐忘心”，说明他平日里除了学习长生术之外，还经常阅读道教经典，深入钻研道家道教修仙义理，故而才有“深得坐忘心”的体会与心得。其他如曹唐《小游仙诗》其五“金殿无人锁绛烟，玉郎并不赏丹田”；其九“武帝徒劳厌暮年，不曾清静不精专”，以“丹田”“清静”“精专”等道教语汇入诗，即可见出曹唐本人对于内丹修炼法之熟悉。曹唐若没有对上清派教理教义的研读，是不可能对汉武帝由于不精专、不清静而求仙无果的批判的。

诸如此类在诗歌之中阐发道家道教教理教义者如元稹、白居易、李商隐、李贺等，不胜枚举。诗人将自己对于道家道教理论的体会与感悟，以诗人独有的方式表现出来，便是以上所举的包含道家道教韵味的神仙诗了。这些神仙诗无论是道士诗人所作，抑或是俗世诗人所赋，既显示出较一般诗歌更为神奇浪漫的想象力，又表现出道家道教诗歌特有的灵动性与形象性，兼二者之美于一体。

第四节 对丹道理论的探索与实践

道教具体的修道方法多种多样，各门各派均不相同，然依据修仙方式和服食丹药来分，大体说来有外丹派和内丹派两种。所谓外丹派是“以炼制外丹黄白为修炼方术的道派”的统称，起源较早，由秦汉方仙道中精于炼金术和炼丹术的方士承传而来。“唐代外丹派发展到高峰，由于柳泌的铅汞说传入宫廷，毒死了不少官僚和皇帝，因之败落”；而内丹派则是与外丹派相对而言的，是以修炼内丹为承传的道派。内丹派“采用外

①（唐）李白：《李太白全集》卷二〇，第924页。

②（唐）孟浩然著，佟培基笺注：《孟浩然诗集笺注》，上海古籍出版社2000年版，第11页。

③ 同上书，第375页。

丹黄白术的术语，但含义根本不同，内丹派以人身为鼎炉，精、气、神为药物，呼吸为风，意念为火，运用意念和呼吸的程度为火候，以精气神的凝合体为还丹”^①。

唐代道家道教思想的发展虽然承袭了汉魏以来的道家学说和道教思想，但也有所变化和创新。外丹道与内丹道并存，总体而言，呈现出外丹道由盛而衰，内丹道由兴而盛的发展特征。此外，道士成玄英、李荣、杜光庭、王玄览等人对“重玄”奥义的阐发与探究，遂将道教重玄哲学推向鼎盛。在这样的宗教背景下，唐代诗人对道家道教思想的接受则表现为对丹道理论的探究与实践。具体而言，既有对外丹架炉炼丹、饵药服食生活的实践，也有对内丹辟谷服气、吐纳内观之法的修习，还有对道教理论的探索。本节将从三个方面探讨这一问题。

一 对外丹服食接受

外丹道派发展到唐代达到了极盛，尤其是初盛唐时期，不仅道士炼丹成风，而且唐代的帝王和大臣对服食仙丹也极为着迷。许多高道因得到唐代帝王的召见而名声大振，影响深远。正是在这样的社会氛围下，唐代诗人接受了道家道教的外丹服食思想。外丹道服食的成仙之药多种多样，有植物类、矿物类和水气类等，我们按照服食对象的不同来分别论述唐代诗人对外丹道的接受情况。

首先是植物类仙药的服食。外丹道教所服食植物类仙药如枣、白术、人参、灵芝、天门冬、首乌、茯苓、松实、菊、菖蒲等。且看李益《罢秩后入华山采茯苓逢道者》^②：

委绶来名山，观奇恣所停。山中若有闻，言此不死庭。遂逢五老人，一谓西岳灵。或闻樵人语，飞去入昴星。授我出云路，苍然凌石屏。视之有文字，乃古黄庭经。左右长松列，动摇风露零。上蟠千年枝，阴虬负青冥。下结九秋霏，流膏为茯苓。取之砂石间，异若龟鹤形。况闻秦宫女，华发变已青。有如上帝心，与我千万龄。始疑有仙骨，炼魂可永宁。

① 参见胡孚琛《中华道教大辞典》，第17—18页。

② （清）彭定求编：《全唐诗》卷二八二，第3203页。

整首诗写自己罢职后，抛弃绶带，来到山中修道学仙的经过及感受。诗中就写自己在千年古松的根部找到茯苓，并采之作为仙药而服食之。诗人还听说秦时的宫女因服食茯苓而华发变青的传说，因而也希望自己通过服食茯苓而能享“千万龄”。又如李商隐《送阿龟归华》：“因汝华阳求药物，碧松根下茯苓多”^①；贾岛《赠牛山人》：“二十年中饵茯苓，致书半是老君经”^②等，皆是对采摘、服食茯苓仙药的描述。就连杜甫亦有“知子松根长茯苓，迟暮有意来同煮”^③（《严氏溪放歌行》），与友人采摘松根茯苓，共同煮而服食的经历。

除了茯苓之外，菖蒲便是道教人士常常服食的一种仙药。李白《嵩山采菖蒲者》云：“我来采菖蒲，服食可延年。”在《送杨山人归嵩山》中又云：“尔去掇仙草，菖蒲花紫茸。”^④对于灵草菖蒲的功效，《神仙传》云：“嵩山石上菖蒲，一寸九节，服之长生。”《抱朴子》亦云：“菖蒲须得生石上，一寸九节以上，紫花者尤善。”《神仙服食灵草菖蒲丸方》据《上清经》说得更为具体：“服经十日，能消食；两月，除冷疾；三月，百病痊；而至四年，精神有余；五年，骨髓充满；六年，颜色光泽，状如童子；七年，发白再黑；八年，齿落重生；九年，皮肤滑腻；十年，面如桃花；十一年，骨轻；十二年，永是真人，长生度世，颜如芙蓉，役使万灵，精邪不近，祸患永消。”李白不仅服食菖蒲，而且还曾服食朱实，如《天台晓望》：“观奇迹无倪，好道心不歇。攀条摘朱实，服药炼金骨。安得生羽毛？千春卧蓬阙。”^⑤“朱实”不知何物，据罗宗强先生考证，当与菖蒲同类，均为植物类的药物。^⑥我们认为当是仙草的红色果实，并非专指一种植物。孟浩然《寄天台道士》——“海上求仙客，三山望几时。焚香宿华顶，裊露采灵芝”^⑦——又有对采摘、服食灵芝的抒写。此外，还有对菊、首乌、天门冬、人参等的服食与描绘，不能尽述。

其次是对矿物金属类仙丹的服食。外丹道教所服食的矿物金属类仙丹

①（唐）李商隐著，刘学锴、余恕诚集解：《李商隐诗歌集解》，第2133页。

②（清）彭定求编：《全唐诗》卷五七四，第6732页。

③（唐）杜甫著；（清）仇兆鳌注：《杜诗详注》，中华书局1999年版，第1401—1402页。

④（唐）李白：《李太白全集》卷一七，第829页。

⑤（唐）李白：《李太白全集》卷二一，第971页。

⑥ 参见罗宗强《李白的神仙道教信仰》，《中国李白研究》，安徽文艺出版社1992年版。

⑦（唐）孟浩然著，佟培基笺注：《孟浩然诗集笺注》，第155页。

如朱砂、云母、玉石、硫黄、汞、铅等。道教在形成初期，方士就开始了烧丹炼汞的活动。晋代葛洪在《抱朴子·内篇》中即有详细的记录。唐代诗人，无论是帝王诗人、文士诗人，抑或是道士诗人，几乎都有对服食金丹笃信者。

在唐代帝王诗人之中，有多位曾服食金丹黄白，因服食金丹而丧生者就有六位皇帝。据赵翼《廿二史札记》统计：“唐代服丹药者六君，穆、敬昏愚，其被惑固无足怪，太、宪、武、宣皆英主，何为甘以身殉之？实由贪生之心太甚，而转以速其死耳。”^① 赵翼将唐代帝王服食丹药的原因归结为“贪生之心太甚”，是很准确的。因为太过贪生，才会不顾一切地求长生，于是也就很容易为道士所惑，迷信于服食了。一旦迷信了，就无关乎昏愚还是英明了。兹举一例，以见一斑。唐武宗好道术，《旧唐书》载：会昌六年，“三月壬寅，上不豫，制改御名炎。帝重方士，颇服食修摄，亲受法箓。至是药躁，喜怒失常，疾既笃，旬日不能言”^②，最终中毒身亡。而以诗歌表现自己服食愿望的帝王诗人则是李隆基。其《送玄同真人李抱朴谒灊山仙祠》云“参同如有旨，金鼎待君烧”^③，即希望玄同真人李抱朴能为自己烧炼金丹。

在文士诗人之中，服食丹药者就更多了。李白就是其中最有代表性的一位，他在《金陵与诸贤送权十一序》中云：“吾希风广成，荡漾浮世，素受宝诀，为三十六帝之外臣。即四明逸老贺知章，呼余为谪仙人，盖实录耳。而尝采姹女于江华，收河车于清溪，与天水权昭夷，服勤炉火之业久矣。”^④ 此《序》文表达了李白希图效法仙人广成子，能够接受宝诀，得道成仙的愿望。况且，李白又有谪仙之资，于是经常采来姹女和河车以炼金丹。此外，李白还在多首诗中抒写了自己对于炼丹服食的笃信与虔诚：

《登敬亭山南望怀古赠窦主簿》：“愿随子明去，炼火烧金丹。”^⑤

①（清）赵翼著，王树民校证：《廿二史札记校证》卷一九，中华书局1984年版，第399页。

②（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷十八上，第610页。

③（清）彭定求编：《全唐诗》卷三，第33页。

④（唐）李白：《李太白全集》卷二七，第1263—1264页。

⑤（唐）李白：《李太白全集》卷一二，第635页。

《游泰山六首》之五：“终当遇安期，于此炼玉液。”^①

《落日忆山中》：“愿游名山去，学道飞丹砂。”^②

《留别广陵诸公》：“炼丹费火石，采药穷山川。”^③

《留别曹南群官之江南》：“闭剑琉璃匣，炼丹紫翠房。身佩豁落图，腰垂虎盘囊。”^④

《流夜郎半道承恩放还书怀示息秀才》：“弃剑学丹砂，临炉双玉童。寄言息夫子，岁晚陟方、壶。”^⑤

以上所引诗歌有对烧炼金丹的向往，有对服食修仙的体验，又有对采掇仙药的描绘，还有对陟登方、壶之境的期许。由此完全可以看出李白对于炼丹服食的迷狂，他俨然是一个地地道道的道教徒了。李白以上诗歌显非一时一地所作，想来李白也不可能随时随地架起丹炉，烧炼金丹，有的可能只是表达了他一种炼丹修道的愿望而已，然从《送权十一序》来看，他是有过一段实践自己炼丹计划的经历的。^⑥ 上述引文所提到的“姹女”即是汞，而“河车”则是铅。这些都是外丹道教练丹的药物。东汉魏伯阳《周易参同契·姹女黄芽章》云：“河上姹女，灵而最神。得火则飞，不见尘埃。”^⑦ 我们知道，汞和铅都是有毒的金属物质，长期服食，必然导致中毒。然而道教却认为，长期服食金丹可以达到长生久视、羽化登仙之境界。李白《庐山遥寄卢侍御虚舟》——“手持绿玉杖，朝别黄鹤楼。五岳寻仙不辞远，一生好入名山游。……早服还丹无世情，琴心三叠道初成。遥见仙人彩云里，手把芙蓉朝玉京”^⑧——道出了自己对修道成仙的坚定信念。诗人以饱满的激情，抒写着自己不辞辛劳，遍访名山，服食金丹的修道决心。经过一段时间的修炼之后，诗人修道小有成就，想象着似乎看到了彩云中的仙人，正手把芙蓉朝拜玉京呢！李白服食金丹，虽未至

①（唐）李白：《李太白全集》卷二〇，第921页。

②（唐）李白：《李太白全集》卷二三，第1088页。

③（唐）李白：《李太白全集》卷一五，第718页。

④（唐）李白：《李太白全集》卷一五，第708页。

⑤（唐）李白：《李太白全集》卷一一，第591页。

⑥ 参见周勋初《李白评传》，南京大学出版社2004年版，第168页。

⑦（东汉）魏伯阳著，（清）仇兆鳌集注：《古本周易参同契集注》，上海古籍出版社1989年版，第184页。

⑧（唐）李白：《李太白全集》卷一四，第677页。

中毒而亡的地步，然其晚年身体骤然衰弱，与服食金丹不无关系。

除了李白之外，唐代还有一大批诗人都有服食金丹黄白的经历。且看白居易《思旧》^①为我们所做的记录：

闲日一思旧，旧游如目前。再思今何在，零落归下泉。退之服硫黄，一病讫不痊。微之炼秋石，未老身溘然。杜子得丹诀，终日断腥膻。崔君夸药力，终冬不衣绵。或疾或暴夭，悉不过中年。唯予不服食，老命反迟延。况在少壮时，亦为嗜欲牵。但耽葷与血，不识汞与铅。

诗中白居易对于旧日好友的怀念情真意切，然而由于好友退之（即韩愈）、微之（即元稹）、杜子（即杜元颖，存疑）、崔君（即崔玄亮）皆因服食仙药而未及中年就命归下泉了。诗人则庆幸自己为“嗜欲”所牵绊，耽于葷腥，不曾服食铅汞，而得以迟延老命。从白居易的诗中，我们可以看到在中唐时期，外丹服食已经在接受道家道教思想的诗人之中非常普遍了。

最后，是对水气类丹药的服食。外丹道教服食的丹药甚至有更为轻灵的水气，如露水、雾、气、霞光等。唐代诗人也以自己的诗笔记录了餐霞饮露、服气吸雾的亲身经历。如张籍《赠殷山人》即有“放逸栖岩鹿，清虚饮露蝉”^②，是对饮露之描写；李隆基《送玄同真人李抱朴谒灊山仙祠》云：“采药逢三秀，餐霞卧九霄”^③，则是对道教采药餐霞的诗化描述。在唐诗之中，诗人对餐霞的描写很多，或是自己餐霞，或是别人餐霞，诸如：

李颀《谒张果先生》：“餐霞断火粒，野服兼荷制。”^④

张籍《赠辟谷者》：“学得餐霞法，逢人与小还。”^⑤

①（唐）白居易著，谢思炜校注：《白居易诗集校注》卷二九，第2273页。

②（清）彭定求编：《全唐诗》卷三八四，第4339页。

③（清）彭定求编：《全唐诗》卷三，第33页。

④（清）彭定求编：《全唐诗》卷一三二，第1340页。

⑤（清）彭定求编：《全唐诗》卷三八四，第4318页。

元稹《开元观闲居》：“已得餐霞味，应嗤食蓼甜。”^①

刘禹锡《和游房公旧竹亭闻琴绝句》：“尚有竹间路，永无綦下尘。一闻流水曲，重忆餐霞人。”^②

陆龟蒙《五歌·刈获》：“平生幸遇华阳客，向日餐霞转肥白。”^③

吕岩《渔父词一十八首·自无忧》：“长守静，处深幽，服气餐霞饱即休。”^④

从以上诸诗可以见出唐代诗人对于外丹服食的熟悉与实践，他们或为帝王诗人，或为道士诗人，或为文士诗人，不一而足，但同样都表现出对于水气类丹药服食的热情与信念。

二 对内丹炼养的接受

道教的茅山上清派重视内丹修炼，且从陶弘景开始，便有着清晰的传承谱系，即陶弘景传王远知，王远知传潘师正，潘师正传司马承祯，司马承祯传李含光，李含光传胡紫阳等，因为茅山派涌现出了一大批高道大德，故而有“茅山为天下道学所宗”之美誉。这就是说，在唐代王远知、潘师正、司马承祯、李含光、胡紫阳等都是遵循内丹修炼法的。

司马承祯是茅山上清派的第四代传人，历高宗、武周、中宗、睿宗、玄宗五朝。由于诸位帝王对道教的扶持，司马承祯在当时极受恩宠。武周、中宗、睿宗都曾征召其入京，尤其是玄宗两次迎其入京，甚加礼遇。司马承祯重视内丹修炼，其所撰《坐忘论》《天隐子》等，皆重视内心的虚静。玄宗《赐司马承祯敕》云“司马炼师以吐纳余暇，琴书自娱”^⑤，足见其对以吐纳之法修炼内丹功法的重视。唐玄宗《王屋山送道士司马承祯还天台》——“间有幽栖者，居然厌俗尘。林泉先得性，芝桂欲调神”——点出了司马承祯的修道方式，且玄宗对其幽栖山林，以林泉之清静，芝桂之幽香，调理心神的内丹修道方式大加赞赏。

施肩吾是中唐时期的重要诗人和道学家。他是非常重视内丹养生的诗

①（清）彭定求编：《全唐诗》卷四〇五，第4529页。

②（清）彭定求编：《全唐诗》卷三六四，第4116页。

③（清）彭定求编：《全唐诗》卷六二一，第7194页。

④（清）彭定求编：《全唐诗》卷八五九，第9775页。

⑤（清）董诰编：《全唐文》卷三十六，第401页。

人，其《座右铭》^①曰：

元气真精，能得万形。其聚则有，其散则零。我气内闭，我心长宁。至人传授，小兆谛听。如病得愈，如醉得醒。心安而不惧，形劳而不倦。心澹而虚，则阳和集；意躁而欲，则阴气入。心悲则阴集，志乐则阳散。不悲不乐，恬澹无为者，谓之元和。清静无为，不以外物累心，则神全而守固。

文中，施肩吾强调的是“气内闭”“心长宁”的澹然、恬静心态的重要性，即对外界的世事变化要做到淡然处之，不悲不喜，唯有如此，才能够“清静无为，不以外物累心”，而达于“不悲不乐，恬澹无为”的“元和”境界。这样才能“神全而守固”，从而获得长生。施肩吾把道教修炼方术从“外术”金丹大药转向人体内部“精、气、神”的内炼上，如其《修仙词》：“丹田自种留年药，玄谷长生续命芝。世上漫忙兼漫走，不知求己更求谁。”^②诗歌强调修仙要从自身做起，重视丹田之精、气、神的炼养，而世人学仙大多不明此理，而是漫忙漫走，徒向外部求取长生之道。这实际上是对外丹修炼法的怀疑和批评。再如张籍《求仙行》：“汉皇欲作飞仙子，年年采药东海里。蓬莱无路海无边，方士舟中相枕死。招摇在天回白日，甘泉玉树无仙实。九皇真人终不下，空向离宫祠太乙。丹田有气凝素华，君能保之升绛霞。”^③该诗通过对汉皇求仙采药之荒诞的揭露，指出唯有内炼丹田之气，方能“保之升绛霞”而达于仙境。

同样，接受内丹修炼方法的还有韦应物。韦应物《学仙二首》^④皆用诗阐明修道求仙当以内心精专炼养为要，如其一云：

昔有道士求神仙，灵真下试心确然。千钧巨石一发悬，卧之石下十三年。存道忘身一试过，名奏玉皇乃升天。云气冉冉渐不见，留与弟子但精坚。

①（清）董诰编：《全唐文》卷七三九，第7634页。

②（清）彭定求编：《全唐诗》卷四九四，第5639页。

③（清）彭定求编：《全唐诗》卷三八二，第4294页。

④ 孙望编著：《韦应物诗集系年校笺》卷一〇，第525页。

该诗以昔日道士十三年如一日，心无旁骛，静心修道，存道忘身，最终成正果，得道升天为典范，告诫现世的修道之人，求仙学道当以“精坚”为要，注重炼养内丹，从而达于神明境界。再如李商隐《戊辰会静中出贻同志二十韵》^①：

大道谅无外，会越自登真。丹元子何索？在己莫问邻。茜璨玉琳华，翱翔九真君。戏掷万里火，聊召六甲旬。瑶简被灵诰，持符开七门。金铃摄群魔，绛节何飏飏。吟弄东海若，笑倚扶桑春。三山诚迥视，九州扬一尘。我本玄元胄，禀华由上津。中迷鬼道乐，沉为下土民。托质属太阴，炼形复为人。誓将覆官泽，安此真与神。龟山有慰荐，南真为弥纶。玉管会玄圃，火枣承天姻。科车遏故气，侍香传灵芬。飘飘被青霓，婀娜佩紫纹。林洞何其微？下仙不与群。丹泥因未控，万劫犹逡巡。荆芜既以薅，舟壑永无湮。相期保妙命，腾景侍帝宸。

此诗题言“戊辰会静中出”之“静”即道教所谓之“入静”。“道家所谓入静，即禅家人定而稍异。入静者，静处一室，屏去左右，澄神静虑，无思无营，冀以接天神。”^②从诗题看，李商隐刚刚于戊辰日做完道教修斋，因出静而作此诗以赠同道。《云笈七笺·斋戒部》云：“正月七日，天地水三官检校之日，可修斋。”又“三会日：正月七日（举迁赏会斋），七月七日（庆生中会斋），十月五日（建生大会斋），三会日，三官考核功过，宜受符箓斋戒，呈章以祈景福。”^③由此可知，诗人对道教内丹修炼法相当熟悉，并且身体力行，认真实践。《笺评》引清姚培谦云：“首四句提纲，‘在己莫问邻’乃一篇之骨。‘茜璨’以下十二句，言登真之乐。‘我本玄元胄’以下十八句，言修真之志，正所谓‘在己莫问邻’者。‘丹泥’下六句，言蹉跎未遂，而欲与同志共勉之也”^④，对此诗内容做了准确的解读。其中“茜璨”以下十二句，详细描述了诗人修炼内丹

①（唐）李商隐著，刘学锴、余恕诚集解：《李商隐诗歌集解》，第927—928页。

②（宋）司马光编著，（元）胡三省音注：《资治通鉴·唐纪僖宗光启三年》卷二五七，中华书局1976年版，第8370页。

③（宋）张君房编：《云笈七笺》卷三七，第815、823页。

④（唐）李商隐著，刘学锴、余恕诚集解：《李商隐诗歌集解》，第935页。

道法时的体验和具体做法。

这些诗人都以自己的诗歌创作从不同角度、不同侧面丰富着唐诗的宝库，为我们更好地理解唐诗、理解唐代诗人的生活，提供了宝贵的资料。正确看待和客观评价这些诗人的诗歌，有助于我们更加深入地发掘唐诗的内涵及其道家道教文化意蕴。

第五章 唐代诗人对道家道教思想内核的接受

如第三章所言，唐代诗人接受道家道教思想的原因是多方面的，反映在其诗歌创作之中也是各有千秋。唐代社会文化极度繁荣，诗风弥漫，可以说上自帝王将相，下至普通百姓、贩夫走卒，几乎都能作诗，故而诗歌成了有唐一代最有代表性的文学样式。正如王国维所云：“凡一代有一代之文学：楚之骚、汉之赋、六代之骈语、唐之诗、宋之词、元之曲，皆所谓一代之文学，而后世莫能继焉者也。”^① 唐诗不仅是唐代文学的代表，同时也达到了中国古典诗歌史的顶峰。王定璋在《道教文化与唐代诗歌》一文中将道家文化、道教思想对唐代文学尤其是诗歌的影响归结为四点：一是道教超越功名利禄的思想对唐代诗人人生态度与价值观念产生了重要影响；二是直接表现神仙世界的游仙之作；三是驰骋纵横，在玄想中创造新生活，寻求新境界的浪漫情调在唐诗中的回响；四是自然神秀、空灵飘逸的审美追求。^② 如果从接受美学的角度来看，又会有另一番景象。正如美学大师朱光潜所说：“诗虽不是讨论哲学和宣传宗教的工具，但是它的后面如果没有哲学和宗教，就不易达到深广的境界。诗好比一株花，哲学和宗教好比土壤，土壤不肥沃，根就不能深，花就不能茂。”^③ 故而，从宗教学的视角审视和挖掘唐代诗歌的内涵和底蕴，从接受美学的角度观照唐代诗人接受了道家道教思想内核后，我们才能窥探到唐诗所蕴含的深层次价值取向和人生体验。如此，我们对唐诗的理解和阐释也算是挖地三尺，关注到了唐诗创作之根本了。

① 王国维：《宋元戏曲史》，上海古籍出版社1988年版，第1页。

② 王定璋：《道教文化与唐代诗歌》，《文史哲》1997年第3期。

③ 朱光潜：《诗论》，三联书店1984年版，第76页。

第一节 对长生不死的渴慕

道家道教思想的旨归之一便是得道成仙、长生不死。正如冯天瑜所云：“道教的文化功能首先体现在它以‘长生不死’的追求满足了人们惧死乐生的心理愿望。长生不死是不可能的，在无可抗拒的衰老死亡面前，人们不可避免地潜藏有惧死乐生的意绪与长生不死的愿望。道教否定死亡，鼓吹通过修炼达到长生不死，使幻想长生的人们颇受鼓舞。”^① 道家道教的这一思想内核被唐代诗人深刻领悟和接受，且内化为诗人的一种生命本能。

唐代诗人以其天才的创造力和想落天外的艺术才情，在诗歌的天地中纵横驰骋，兴发自如，尽情地抒写着自己的思想和对生活的体悟。接受了道家道教思想的唐代诗人更是如虎添翼，将想象的空间由人间拓展到了天官仙界，以最瑰丽、最浪漫的神仙诗的方式展现出神仙世界的美好，表达出诗人对于神仙长生不死的羡慕与渴望。唐代诗人对道家道教思想这一内核的把握，正是“中华民族重现世、重现实的民族性格的体现”^②。

在接受了道家道教思想的唐代诗人之中，对于长生成仙愿望表现得最为强烈，也最为虔诚的便是李白。李白早年就生活在道风弥漫的蜀中地区，中年之后还接受道箓，成了一名在籍道士。可以说，李白的一生就是寻求长生成仙的一生。其爱好神仙，热衷修道，对于长生不死、得道成仙的热情至死不减。如其《感兴八首》其五云：“十五游神仙，仙游未曾歇。吹笙吟松风，泛瑟窥海月。西山玉童子，使我炼金骨。欲逐黄鹤飞，相呼向蓬阙。”^③ 即使到了晚年，他还一直做着“欲逐黄鹤飞，相呼向蓬阙”的神仙梦。《凤笙篇》云：“仙人十五爱吹笙，学得昆丘彩凤鸣。始闻炼气餐金液，复道朝天赴玉京。玉京迢迢几千里，凤笙去去无穷已。欲叹离声发绛唇，更嗟别调流纤指。此时惜别讵堪闻，此地相看未忍分。重吟真曲和清吹，却奏仙歌响绿云。绿云紫气向函关，访道应寻缑氏山。莫学吹笙王子晋，一遇浮丘断不还。”^④ 此诗是李白为好友元丹丘所写的一

① 冯天瑜、何晓明、周积明：《中华文化史》，上海人民出版社1999年版，第524页。

② 同上书，第523页。

③ （唐）李白：《李太白全集》卷二四，第1102页。

④ （唐）李白：《李太白全集》卷五，第281页。

首送别诗。开元二十九年（741）元丹丘应唐玄宗之妹玉真公主之邀，共同访道，自其隐居处东蒙山西入长安，途经兖州治城瑕丘，李白为他饯别。李白对于元丹丘受到玉真公主之邀的欣羡与惜别之情甚为深切动人。李白修道学仙的目的就是“向蓬阙”“赴玉京”，这是李白心驰神往的修道境界，也是他对道教追求的最高境界。其他如《古风》^① 其四：

风飞九千仞，五章备彩珍。銜书且虚归，空入周与秦。横绝历四海，所居未得邻。吾营紫河车，千载落风尘。药物秘海岳，采铅青溪滨。时登大楼山，举手望仙真。羽驾灭去影，飙车绝回轮。尚恐丹液迟，志愿不及申。徒霜镜中发，羞彼鹤上人。桃李何处开，此花非我春。唯应清都境，长与韩众亲。

此诗可能作于天宝三载（744），李白被“赐金放还”前后。全诗可分为两段：“所居未得邻”以上是一段比兴文字。诗人以凤凰自比，抒写自己卓然不群、超然物外的胸怀。后一段是说，自己羡慕神仙，不恋红尘，想及时炼成丹药，好早早仙去。此段写得很有层次，先写自己采药炼丹，烧炼长生玉液——“紫河车”；次写自己登上大楼山，见仙人驾鹤不返，深恐自己丹药迟成，成仙的志愿不能实现，身老发白，见仙人而自羞；最后写诗人无意留恋人间繁华，只想身赴仙境，与仙人共处。诗人的殷殷成仙之情溢于言表。再如：

我来逢真人，长跪问宝诀。粲然启玉齿，授以炼药说。铭骨传其语，竦身已电灭。仰望不可及，苍然五情热。吾将营丹砂，永与世人别。（《古风》其五）

春容舍我去，秋发已衰改。人生非寒松，年貌岂长在？吾当乘云螭，吸景驻光彩。（《古风》其十一）

萧飒古仙人，了知是赤松。借予一白鹿，自挟两青龙。含笑凌倒景，欣然愿相从。（《古风》其二十）

呼我游太素，玉杯赐琼浆。一餐历万岁，何用还故乡？永随长风去，天外恣飘扬。（《古风》其四十一）

① （唐）李白：《李太白全集》卷二，第87—156页。

这些诗或表现诗人静心炼丹，以及与俗世之人诀别之决心；或感慨人生短暂，幻想乘骑云螭，遨游仙境，留春住容；或希望借助仙人之力，陟登仙界；或渴慕得到仙人邀请，永随长风，自由徜徉于仙境等，都从不同角度表现了诗仙李白对于长生成仙的渴望。李白神仙诗中流露出的对青春的眷恋以及时光倒流的幻想，不仅仅是对肉体生命不能长存的慨叹，而且饱含着对于自己早日建功立业，实现人生理想的焦虑与渴望。此诗从思想内容上讲，除道家道教得道成仙思想外，还有儒家的积极进取精神和纵横家的侠义精神。如龚自珍《最录李白集》云：“庄、屈实二，不可以并，并之以为心，自白始。儒、仙、侠实三，不可以合，合之以为气，又自白始也。”^① 换句话说，李白以出世的神仙诗的形式，表达的是入世的人生理想，使得个体的生命意识得以高扬，显示出极强的感染力和生命张力。

中唐时期，诗人也以诗歌来表现自己长生不死的愿望，然而与初盛唐的诗人相比较，则少了一份激情与浪漫，渗入了更多的世俗成分。这似乎与唐代道家道教修仙方法的发展变化有着一定的内在关系。道教的修仙法从横向来看，有三种，即方仙道、外丹道和内丹道。若从纵向来看，则方仙道在先，接下来是外丹道和内丹道的风行。道家道教由于修仙方法的不同，似乎也影响了唐代诗人的想象指向：方仙道使诗人的关注点放在了因遥远而变得奇异的山与海上，这以西方的昆仑山和东海三神山为代表；外丹道使诗人的想象力飞上天空，直至三清天之上的最高天——大罗天；内丹道则把诗人的想象力引入人体的内部世界，从而构建起隐秘复杂的内丹修炼理论。方仙道是道教早期的修仙方法，到了唐代则主要以金丹道和内丹道为主。且看如下几位诗人的诗作：

石上生菖蒲，一寸十二节。仙人劝我食，令我头青面如雪。（张籍《寄菖蒲》）^②

梦别一仙人，霞衣满鹤身。旌幢天路晚，桃杏海山春。种玉非求

① （清）龚自珍：《龚自珍全集》，上海人民出版社1975年版，第255页。

② （清）彭定求编：《全唐诗》卷三八二，第4304页。

稔，烧金不为贫。自怜白头早，难与葛洪亲。（卢纶《送王尊师》）^①

勿以朱颜好，而忘白发侵。终期入灵洞，相与炼黄金。（李端《长安书事寄卢纶》）^②

这些诗歌已没有了盛唐诗人对于仙境的浪漫想象与描写，也没有驰骋仙境的萧散自然仪态，有的只是实实在在的服食仙药与种玉烧金，显然缺失了盛唐诗人飞升成仙、永登仙籍的豪情与自信，而更趋于世俗化的保命长生。

梦仙题材的诗歌在唐代相当发达，诗人以梦仙的形式表达了自己内心对于神仙的渴慕与向往。李白就不用说了。晚唐诗人曹唐也是以游仙梦仙诗而名噪一时的。据《唐才子传》载：“唐始起清流，志趣澹然，有凌云之骨，追慕古仙子高情，往往奇遇，而已才思不减，遂作《大游仙诗》五十篇，又《小游仙诗》等，纪其悲欢离合之要，大播于时。……忽一日，昼梦仙女，莺服花冠，衣如烟雾，倚树吟唐咏天台刘阮诗，欲相招而去者，唐惊觉，颇怪之，明日暴病卒，亦感忆之所致也。”^③白日梦仙，事虽荒诞，然而从这些行为中，我们完全可以感受到唐代诗人对于神仙的向往之情。如前文所述，曹唐在其《游仙诗》中，既有对自己梦仙求仙的描写，也有对凡人梦仙、遇仙的描绘，内容相当丰富。

女冠诗人卓英英《答玄士》诗云：“数载幽栏种牡丹，裹香包艳待神仙。神仙既有丹青术，携取何妨入洞天。”^④诗中卓英英以数年修道之功，期待神仙的接引，希望能够跟随神仙一起进入洞天福地之中，同样表现了诗人对于神仙世界的渴望。卢眉娘《和卓英英理笙》诗：“但于闺阁孰吹笙，太白真仙自有情。他日丹青骖白凤，何愁子晋不闻声。”^⑤卢眉娘以王子乔吹笙的典故为喻，表露自己修道之心。女诗人深信太白真仙有情有义，只要自己潜心修行，就一定能够得道成仙。最后，诗人还幻想着自己他日羽化登仙，骖乘白凤，徜徉于丹青之中，何愁王子乔听不到自己的箫声？再如道士诗人吕岩《献郑思远施真人二仙》——“万劫千生到此生，

① （清）彭定求编：《全唐诗》卷二八〇，第3182页。

② （清）彭定求编：《全唐诗》卷二八六，第3272页。

③ 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷八，第492—494页。

④ （清）彭定求编：《全唐诗》卷八六三，第9819页。

⑤ 同上书，第9820页。

此生身始觉飞轻。抛家别国云山外，炼魄全魂日月精。比见至人论九鼎，欲穷大药访三清。如今获遇真仙面，紫府仙扉得姓名”^①——也同样希望自己能够名列仙籍，表现出了对修炼仙道的决心和得道成仙的渴望。

不唯文士诗人、道士诗人和女冠诗人有对长生不死的渴望，就连帝王诗人对于长生成仙也是情意殷切。在这些帝王诗人之中以玄宗李隆基最有代表性。唐玄宗是集雄才大略、励精图治和奢侈淫靡、迷信仙道于一身的帝王诗人，同时也是极富争议的才子型帝王。其帝王之才如宋范祖禹《唐鉴》卷五所云：“开元之初，谏者受赏，及其末也，而杀之。非独于此而异也。始诛韦氏，抑外戚，焚珠玉锦绣，诋神仙，禁言祥瑞，岂不正哉？其终也，惑女宠，极奢侈，求长生，悦襍祥，以一人之身，而前后相反如此，由有所陷溺其心故也。可不戒哉？”^②范氏对玄宗的评价可谓恳切，而“陷溺其心”者无非两样东西：一曰美女，一曰神仙。其诗才则如钟惺《唐诗归》所云：“六朝帝王，鲜不能诗，大抵崇尚纤靡……至明皇而骨韵风力，一洗殆尽，开盛唐广大清明气象，真主笔舌与运数，隆替相对。”^③唐玄宗虽身为帝王，然而其多才多艺，风流儒雅，在六朝以来的帝王中诗才冠绝。他以万乘之尊，乘万机之暇，以诗为媒，与高道酬唱应和，表现出自己对于长生成仙的渴望。

据笔者统计，《全唐诗》共收唐玄宗诗 63 首，其中与道家道教思想有关的就多达 14 首^④，再加上唐玄宗赠李含光（司马承祯弟子）诗三首^⑤（即《诗送玄静先生赴金坛》《诗送玄静先生暂还广陵》《诗送玄静先生归广陵》）共有 17 首。这些诗既有表现其清静无为治国理念的，如《送忠州刺史康昭远等》《春中兴庆宫酺宴》《左丞相说右丞相璟太子少傅乾曜同日上官命宴东堂赐诗》《送张说巡边》等；又有歌咏道教始祖或道家仙真的，如《过老子庙》《经河上公庙》等；有记录玄宗与上清道士司马承祯、李含光、薛季昌等交往的，如《王屋山送道士司马承祯还天台》《答司马承祯上剑镜》等，或表现玄宗对高道惜别、思念之情，或表现玄

①（清）彭定求编：《全唐诗》卷八五六，第 9738 页。

②（宋）范祖禹撰：《唐鉴》卷五，上海古籍出版社 1981 年版，第 124 页。

③（明）钟惺、谭元春选定，林梦熊重订：《唐诗归》卷六，云烟家藏本，盛唐一（玄宗皇帝）。

④（清）彭定求编：《全唐诗》卷三，第 26—42 页。注：整诗有 13 首，加上残句 1 首，共 14 首。

⑤ 此三诗见于陈尚君《全唐诗续拾》卷十四，中华书局 1992 年版，第 861—862 页。

宗对长生不死神仙生活的渴望。^①如当薛季昌还山时，玄宗依依不舍，并为其赋诗赠序。《送道士薛季昌还山序》云：“炼师初解簪裾，栖心衡岳。及登道箓，慨然来兹，愿归旧居。以守虚白。不违雅志，且重精修，尚遇灵药，尚望时来城阙也。乃赋诗一首宠行云。”^②诗云：“洞府修真客，衡阳念旧居。将成金阙要，愿奉玉清书。云路三天近，松溪万籁虚。犹期传秘诀，来往候仙舆。”^③薛季昌是司马承祯弟子，曾撰《道德玄枢》，“唐明皇召入禁掖，延问道德，乃谈，极精微。上喜，恩宠优异，寻即还山。”^④诗与《序》皆深情款款，希望薛季昌能早日采得灵药，觅得仙诀，并进献给自己，好让自己也能长生不死。又如《诗送玄静先生归广陵序》曰：“炼师气远江山，神清虚白，道高八景而学兼九流。每发挥玄宗，启迪仙箓，延我以玉皇之祚，保我以金丹之期。敬焉重焉，深惜此别，因赋诗以饯行云耳。”^⑤唐玄宗对于炼师玄静先生（即李含光）的敬重可见一斑，他特别希望能够借助炼师的力量来延长国祚，使自己长生不老。玄宗除了与茅山派宗师有较多诗歌往来之外，还与贺知章、李抱朴、赵法师、邓紫阳、胡真师等也有唱和。

综上，渴望通过修仙学道达到长生不死的神仙境界，是唐代诗人接受道家道教思想的一个很重要的原因。诗人以诗歌的形式反复吟唱着自己长生不死的美好夙愿，正好说明了他们对于生命的珍视，对于短暂人生的超越愿望，同时也说明唐代诗人生命意识的高扬和对人生价值的思考。

第二节 对自由生活的向往

对自由生活的向往与追求，是人类永恒的目标。接受了道家道教思想的唐代诗人以自己特有的方式表达了这一愿望。唐代诗人之所以用神仙诗的形式来表现其对于自由美好生活的向往，一方面是因为其接受了道家道教思想，对神仙世界有一定的了解和认识，有了相应的知识储备和思想基

① 参见丁放、袁行霈《唐玄宗与盛唐诗坛——以其崇尚道家与道教为中心》，《中国社会科学》2005年第4期。

② 陈尚君：《全唐诗续拾》卷一四，第862—863页。

③ （清）彭定求编：《全唐诗》卷三，第33页。

④ （元）赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷四〇，《道藏》第五册，第327页。

⑤ 陈尚君：《全唐诗续拾》卷一四，第862页。

础；另一方面是因为神仙世界与现实社会之间存在着鲜明的对照，在现实生活中所遇到的种种束缚与限制，诗人都可以借神仙诗的方式在诗的王国中获得满足和补偿。本节将从如下两个方面对唐代诗人追求自由生活的思想予以分析。

一 对神仙境界的艳羡

唐代诗人写了大量的道教神仙诗，透过这些诗歌表层语言的描绘，我们能深切地感受到诗人内心对于神仙境界的艳羡。而诗人对于神仙世界的艳羡，往往是以现实生活中的某种不幸、挫败或隐痛作为潜台词的。

王勃是初唐四杰之冠，天资聪颖，文名早著，志大而才高，因其仕途屡次受挫，而生出归隐之念。王勃在《仲氏宅宴序》中云：“仆不幸，在流俗而嗜烟霞。恨林泉不比德，而稽阮不同时。”^①可见其在受到现实打击之时，对道家道教和嵇康、阮籍之隐逸、服食生活的欣羡。然而，王勃必定年轻志雄，且生于清明盛世，故功名事业仍是其人生的主要目标，因而其游仙之作也有自己的特色。如《忽梦游仙》^②：

仆本江上客，牵迹在方内。寤寐霄汉间，居然有灵对。翕尔登霞首，依然蹑云背。电策驱龙光，烟途俨鸾态。乘月披金帔，连星解琼佩。浮识俄易归，真魂莫难再。寥廓沉遐想，周遑奉遗诲。流俗非我乡，何当释尘昧。

王勃说自己本是一位散淡于江湖之人，因俗事牵绊而遁迹方内。睡梦之中，诗人终于摆脱了世俗的羁绊，成了仙人。在仙境之中不仅“登霞首”“蹑云背”，腾云驾雾，而且还驱龙光、驾鸾车、乘明月，与星光同辉。诗人在俗世中所遭遇的种种束缚与挫败，在这美妙的仙境之中统统烟消云散，有的只是尽情地享受与快意的满足。然而，梦境毕竟短暂，醒来之后总有一丝怅惘寥廓之感，不禁生出“流俗非我乡，何当释尘昧”的感慨。话又说回来，王勃毕竟年轻自信，这种由现实的不如意所引起的对

①（唐）王勃著，（清）蒋清翔注：《王勃集注》，上海古籍出版社1995年版，第201页。

② 同上书，第70—71页。

于神仙境界的幻想渴慕，实际上反映了他渴望超越现实，冲破现实的束缚与羁绊，实现自己人生理想，而达于自由境界的内心诉求。王勃的这一思想根基，成了他游仙怀仙之作的基本主题而多有表现，如“常希披尘网，眇然登云车”（《怀仙》）^①；“自能成羽翼，何必仰云梯”（《观内怀仙》）^②；“终希脱尘网，连翼下羽田”（《八仙径》）^③，均表现出冲破束缚、积极进取、追求理想的激情与张力以及乐观浪漫精神。王勃有时虽会产生“悲时俗之迫阨兮，愿轻举而远游”的游仙之想，然而从其精神状态来说，在面对现实生活中的不如意、不顺心时，他并不消沉、不颓废，出世的愿望也不是那么强烈，神仙诗中所流露出的轻举远游之念，只是其精神的一种调剂而已，用以抒发其内心的压抑与向往。王勃之外，同为四杰之一的卢照邻也同样表现出对于神仙境界的向往。如其《怀仙引》——“若有人兮山之曲，驾青虬兮乘白鹿，往从之游愿心足”^④——表达了愿从神仙、高道驾青虬、乘白鹿的内心期许。

不唯文士诗人，许多道士诗人也借道教神仙诗来抒写自己对神仙境界之企慕。在这之中，盛唐时期著名的道士诗人最具代表性，据《旧唐书·吴筠传》载：“（吴筠所著文赋）词理宏通，文采焕发，每制一篇，人皆传写。虽李白之放荡，杜甫之壮丽，能兼之者，其惟筠乎！”^⑤对吴筠的文才评价虽不免过誉，然而也在一定程度上说明了吴筠文才是相当高的。吴筠善著述，“平生所作凡四五〇篇”^⑥，可惜大部分已散佚，今保存下来的诗歌有131首。他的诗歌也同样以企慕神仙境界来表现对世俗的超越。最能反映吴筠神仙企慕情结的是其组诗《游仙诗》24首。^⑦如其《游仙诗》其一云：

启册观往载，摇怀考今情。终古已寂寂，举世何营营。悟彼众仙妙，超然含至精。凝神契冲玄，化服凌太清。心同宇宙广，体合云霞轻。翔风吹羽盖，庆霄拂霓旌。龙驾朝紫微，后天保令名。岂如寰中

①（唐）王勃著，（清）蒋清翔注：《王子安集注》，第69页。

② 同上书，第88页。

③ 同上书，第86页。

④（清）彭定求编：《全唐诗》卷四一，第523页。

⑤（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷一九二，第5130页。

⑥ 周祖谟主编：《中国文学家大辞典·唐五代卷》，中华书局1992年版，第373页。

⑦（清）彭定求编：《全唐诗》卷八五三，第9704—9707页。

士，轩冕矜暂荣。

诗人开启典册观古览今，感叹古人已沉寂，而现世之人还在汲汲奔逐。相较之下，顿悟众仙之超妙，自己仿佛凝神而契于虚静之状态，羽化成仙而身凌仙境，身心俱合于宇宙云霞，驾着仙车，遨游于仙界。最后诗人发出誓愿：自己绝不会像寰尘中的营营之士那样，以短暂的官位爵禄而矜夸和自豪。吴筠此诗将仙境之悠闲自得与尘世之忙碌迷乱相比较，让我们看到，诗人所追求的是一种超然物外的境界，其对仙境的企羨是以对尘世的厌弃为根基的。如《游仙诗》其二：“鸾凤栖瑶林，雕鹗集平楚。饮啄本殊好，翱翔终异所。吾方遗喧嚣，立节慕高举。解兹区中恋，结彼霄外侣。”其三：“栖神合虚无，洞览周恍惚。不觉随玉皇，焚香诣金阙。”其九：“赤帝跃火龙，炎官控朱鸟。导我升绛府，长驱出天杪。”其十八：“羽服参云霄，童颜皎冰雪。隐符千魔骇，鸣玉万帝悦。遂使区宇中，祇气永沦灭。”这些诗都从不同角度表现了诗人对于仙境的向往。蒋寅认为，这24首《游仙诗》是一个整体，“由修炼开始，逐步进入幻想的境界，超越生命的限度，摆脱日常时间的框架，渐至诸天的最高境界，达到了肉体与精神的无限自由。而在那自由的极境，他又悟得了自然本源的空虚应变的真性，于是归结为‘玄栖忘玄深，无得故无失’的宗旨。”^①

正是因为唐代诗人对神仙境界的企羨，所以他们常常幻想自己与神仙自由自在地遨游于仙界之中，而将这一内心渴望表现得最为真切的便是诗仙李白了。李白《游泰山六首》^②其一：“玉女四五人，飘飘下九垓。含笑引素手，遗我流霞杯”；《古风》^③其五：“去天三百里，邈尔与世绝。中有绿发翁，披云卧松雪。不笑亦不语，冥栖在岩穴。我来逢真人，长跪问宝诀。粲然启玉齿，授以炼药说。铭骨传其语，竦身已电灭。”其四十一：“朝弄紫泥海，夕披丹霞裳。挥手折若木，拂此西日光。云卧游八极，玉颜已千霜。飘飘入无倪，稽首祈上皇。呼我游太素，玉杯赐琼浆，一餐历万岁，何用还故乡。永随长风去，天外恣飘扬。”在这些诗中，李白或跻身于仙人之中，与仙人亲密接触，接受仙人所赠之流霞杯；或虔诚

① 蒋寅：《大历诗人研究》，中华书局1995年版，第321页。

② （唐）李白：《李太白全集》卷二〇，第922页。

③ （唐）李白：《李太白全集》卷二，第87—156页。

地向仙人请教练药之法；抑或自己俨然成了神仙，在仙人的邀约之下，升入天界，拜谒上皇，并得到琼浆玉液的赏赐，进而幻想着永随长风，恣意天外的自由境界了。总而言之，这些对遇仙、成仙、梦仙等幻境真切描绘的背后，实质上是诗人自身对于现实社会中束缚羁绊的反抗与挣脱，对仙境的向往与对自由生活的渴慕只是诗歌的表征而已。

除以上道士诗人、文士诗人之外，女冠诗人对神仙境界的向往之情也绝不逊色。《全唐诗》卷八六三收“云台峰五仙女”即杨敬真、马信真、徐湛真、郭修真、夏守真之诗五首，名为《会真诗》^①，五诗皆有飞升成仙之想。杨敬真诗云：“人世徒纷扰，其生似梦华。谁言今昔里，俯首是云霞”，表现出对于俗世的厌弃和对自己升入天界，俯视云霞的欣然之感。徐湛真诗云：“绰约离尘世，从容上太清。云衣无绽日，鹤驾没遥程。”诗人充分发挥自己的想象，将平日里积聚的对于神仙自由境界的向往，完全展现在诗歌的境界里。诗人以得道仙人自比，驾着仙鹤从容地离开尘世，飞向那仙气缭绕的瑶台仙境。诗歌表面上是在写自己对于得道成仙的幻想，而我们透过诗歌表层，完全可以感受到诗人对于自由自在、无拘无束生活的向往与追求。郭修真诗云：“华岳无三尺，东瀛仅一杯。入云骑彩凤，歌舞上蓬莱。”该诗写出了诗人修仙过程中那神奇美妙的“骑彩凤”“上蓬莱”的自由境界。马信真诗：“几劫澄烦思，今身仅小成。誓将云外隐，不向世间存。”诗人发誓定要修成正果，绝不想再寄身于俗世之中，只可惜自己经过长时间的修道，才仅仅有了一点小小的成就，离得道成仙还有很长一段路要走。我们试做更深一层探究：本来修道之人应该心气平和，无思无欲才对，而女诗人马信真却有着极其强烈的超脱欲望，若非诗人在俗世之中遭遇到极大的压抑、痛苦或是束缚，决不至于对世俗世界如此厌弃。故而，我们可以看到，唐代女冠诗人以修道士的形式表现出的对自由生活的向往和对世俗生活的鄙夷，反映了她们对生命本质的艺术化追求。

二 对冷漠人世的超越

人情冷漠，世态炎凉，现实生活的残酷在唐代诗人心理上造成了难以抹去的印痕。有一部分诗人接受道家道教思想完全是为了超越世俗社会冷

^①（清）彭定求编：《全唐诗》卷八六三，第9821—9822页。

漠炎凉的需要。需要是“人类一切心理，一切行为的根源和动力，它当然也是信仰的根源和动力”^①。唐代诗人正是在这样一种内心需求之下，选择了接受道家道教思想，借以超越残酷的现实社会。

众所周知，安史之乱给唐王朝致命一击，使得唐帝国元气大伤，从此一蹶不振。中晚唐时期的社会政治环境也没有了盛唐时期的开明、开放与自由，战乱频仍，民不聊生，社会腐败，再加上朋党之争，藩镇割据，使得唐王朝国运有如江河日下。在这样的社会氛围中，唐代诗人往往感到孤立无助，无力回天，晋身无门，于是自然而然地就产生了出世之念。如中唐诗人刘复《经禁城》诗云：“日没路且长，游子欲涕零。荒城无人路，秋草飞寒萤。东南古丘墟，莽苍驰郊垌。黄云晦断岸，枯井临崩亭。昔人竞何之，穷泉独冥冥。苍苔没碑版，朽骨无精灵。俯仰寄世间，忽如流波萍。金石非汝寿，浮生等臊腥。不如学神仙，服食求丹经。”^②日暮途远，游子眼中，城垣荒芜，秋草寒萤，井枯亭崩，古丘苍台，一副残破景象。昔日之人，现已变成朽骨孤魂。生于人世间，俯仰一世，恍若浮萍。战争给天下带来了巨大灾难，杀伐不断，民不聊生，血腥骇人，因此诗人想到了学神仙，求丹经。这是诗人在残酷现实重压下走投无路的悲愤抉择，是对现实的失望与逃避。此类的诗人还有很多，诸如李商隐、李贺等皆是。

不仅如此，就连女冠诗人也真真切切地体味着来自世俗的种种打击。她们抛却红尘，遁入道门，与青灯黄卷做伴，折射出的则是她们对于现实社会人情淡薄的极度失望与无奈。既失望又无奈，故而选择了超越。唐代女冠按照身份地位大致可分为皇家女冠和平民女冠两大类。皇家女冠又可细分为公主、后妃和宫人三类。其中，后妃女冠就数量而言，应当不在少数，然可考者唯有寿王妃杨玉环一人，故而影响不大，不做讨论。现就公主女冠、宫人女冠和平民女冠诗人的情况做具体探讨。

首先，是公主女冠诗人。公主女冠数量虽不多，但在唐代影响却很大。笔者据《新唐书·诸帝公主传》（卷八三）、《唐会要》（卷五十）和《文献通考·帝系考九》（卷二五八）^③所载制成《唐代公主入道、早卒、

① 罗竹风：《宗教学概论》，华东师范大学出版社1996年版，第95页。

② （清）彭定求编：《全唐诗》卷三〇五，第3468页。

③ 此表据（宋）欧阳修、宋祁撰《新唐书》（中华书局1975年版，第3641—3676页）、《唐会要》（中华书局1955年版，第865—882页）、《文献通考》考2044—2046（中华书局1986年版）所载统计。

改嫁情况统计表》(见附表4)。数计显示,有唐一代共有208位公主,其中有18位公主先后入道,做了女冠;有28位公主早卒:太宗女4人、睿宗女1人、玄宗女6人、代宗女7人、德宗女4人、顺宗女1人、宪宗女4人、穆宗女1人;有26位公主遭遇过改嫁:高祖女3人、太宗女6人、高宗女1人、中宗女3人、睿宗女1人、玄宗女9人、肃宗女2人、代宗女1人。具体情况可参看附表4。从统计表可以看出,唐代自代宗以后,再无公主改嫁的记录;自穆宗之后再无公主早卒的记录,其原因当与“安史之乱”的影响与唐王朝的国运日衰有关,抑或是史书记载阙如亦未可知。早卒与改嫁均属人生不幸,换句话说,唐代公主生活不幸者就有54位,占到公主总数的26%,比例之高,令人震惊。这些公主命运的不幸,若从婚姻的角度来看,主要是由于公主的婚姻带有强烈的政治因素。有学者将唐代公主丈夫的选择概括为五种情况:一是为密切君臣关系而下嫁公主;二是为拉拢臣下而下嫁公主;三是与后族联姻,以巩固新士族集团的地位而下嫁公主;四是为彰臣下功德而下嫁公主;五是迫于无奈而下嫁公主^①。如此看来,公主的爱情与婚姻原本自主选择性就很小,而在政治因素的作用之下就变得更为狭小和不自由了。爱情婚姻的不自由,导致了婚后生活的不幸,故而改嫁、早卒就在情理之中了。

此外,有些公主的悲惨命运则是由于政治斗争造成的,如唐高宗之女义阳公主、宣城公主,均为萧淑妃所生。“义阳、宣城二公主以母故幽掖廷,四十不嫁,弘闻胎侧,建请下降。武后怒,即以当上卫士配之,由是失爱。”^②萧淑妃与武则天争斗失败,被武则天杀害后,义阳、宣城二公主被幽禁掖庭几十年,近40岁而不得嫁。太子李弘听闻后非常震惊,请求母后准其下嫁。结果,武后发怒,随即以卫士婚配了她们。她们完全成了政治斗争的牺牲品,其悲惨的婚姻生活连当政治筹码的资格都没有,更不要说选择自己的婚姻生活了。再如唐睿宗女金仙、玉真二公主,两姐妹的少年时期,恰逢宫廷斗争最复杂、最血腥的时候,此时最热衷于参政的、最飞扬跋扈的公主,下场往往也是最悲惨的。可以想见,她们耳闻目睹如此惨烈的宫廷争斗,又没了母亲的庇护,在宫中生活得提心吊胆,尽

① 冉万里:《略论唐代公主的婚姻生活》,《西北大学学报》(哲学社会科学版)2002年第4期。

② (宋)欧阳修、宋祁撰:《新唐书》卷八一,第3589页。

量远离这些复杂的人事，便是她们最好的选择。她们可能从早年起就开始慕仙学道，向往静修的生活了。据《新唐书·金仙公主传》载：“金仙公主，始封西城县主。景云初进封。太极元年，与玉真公主皆为道士，筑观京师，以方士史崇玄为师。”^①由此可见，唐代公主不可能主宰自己的命运，其生存空间也越来越恶劣，在这种现实政治环境的重压之下，惨痛的教训摆在她们面前，致使多位公主选择了逃避。从附表4中可以看出，由高宗至穆宗朝，十朝之中，以帝女之贵，不嫁而入道者，竟有18位之多。这一段时间，也是唐王朝内部政治斗争最为激烈的时期。尽管公主入道的原因甚为复杂，有为祈福而入道者，如高宗女太平公主为荣国夫人祈冥福而入道；有因疾病而入道者，如代宗女华阳公主即以病丐为道士，号琼华真人；有因夫死而不愿再嫁入道者，如新昌公主、永安公主等，不一而足。然而，以逃避残酷的政治斗争而接受道家道教思想并进而入道，可能是唐代公主入道的一个最主要的原因吧！

其次，宫人女冠则是唐代女冠中数量较多的一个群体。这由两方面的原因造成：一是唐代宫人数量本就很多，如李百药《请放宫人封事》云：“窃闻大安宫及掖庭内，无用宫人，动辄数万。”^②二是“入道”成为唐代皇家安置宫人的办法之一。如《旧唐书·文宗纪》载：“（开成三年六月）辛酉，出宫人四百八十，送两街寺观安置。”^③唐代诗人戴叔伦《汉（一作送）宫人入道》^④诗——“萧萧白发出宫门，羽服星观道意存。霄汉九重辞凤阙，云山何处访桃园。瑶池醉月劳仙梦，玉辇乘春却帝恩”——描述的就是大批白发苍苍的宫人，身着道服，头戴星冠，辞别帝都，进入道观的情景。此外，还有一部分宫人追随公主入道或因为各种原因而自愿入道。

以上便是唐代皇家女冠的大致情况。皇家女冠虽然人数众多，其中也不乏能诗者，然留下的诗作太少，亦没有形成群体或个体的风格，故而我们姑且将皇家女冠诗人的入道学道情况，看作是平民女冠诗人入道学仙的背景和参照。平民女冠中有不少名媛才女，她们的诗作不仅数量多，而且各有特色，内涵丰富，是我们分析讨论的重点。

①（宋）欧阳修、宋祁撰：《新唐书》卷八三，第3656页。

②（清）董诰编：《全唐文》卷一四二，第1441页。

③（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷一七下，第574页。

④（清）彭定求编：《全唐诗》卷二七三，第3087页。

平民女冠是唐代人数最多的一个女冠群体。在唐代皇家女冠的影响之下，社会下层的许多女子，或是渴望成仙而自愿入道，或是遭遇到生活胁迫，或是受到感情上的伤害而被迫入道等。总之，她们最后接受了道家道教思想，纷纷走向了道门。在这些女子之中，不乏才华横溢者，如薛涛、鱼玄机、李冶、元淳等便是。《全唐诗》共收4人诗歌158首。她们以自己的诗笔抒写着自己人生的喜怒哀乐和修道感悟，为我们留下了最宝贵的第一手资料。我们通过对女冠诗人诗歌的解读和分析，可以更为深刻地了解女冠诗人的生存状态和内心世界。

唐代社会思想开放，女性也随之获得了较为自由的生存空间。赵文润《隋唐文化史》云：唐代“社会风气的开放，对妇女的束缚较少。那时的妇女敢抛头露面，可以骑着高头骏马招摇于通衢闹市，可以披着透明的丝织品，自然展示她们丰满的情影，可以和着欢快的音乐跳着胡旋舞，连道姑、女尼和妓女也可以同达官显贵在一起吟诗作文，与文豪名儒结为文友，互相唱和。”^①这里尤其提到道姑、女尼和妓女，她们在唐代更是活跃，可以自由地与文豪名儒吟诗作文、交游往来。而女冠诗人又大多天生丽质、生性聪颖，色艺双馨、风雅灵慧，而且可以凭借学道诵经的名义，名正言顺地与帝王官宦、文人士子交游往来，从而建立起自己较为独立宽松的社交圈。

在这样的社会环境中，女冠诗人广泛结交文人士子，长期的诗酒唱和、谈文论道，使得女冠诗人与文士之间建立起了深厚的友谊，甚或萌生了爱慕之情。而这样的爱情往往得不到社会的认可，抑或是文人士子本身对此也不一定忠贞，故而才有了女冠诗人借以袒露心灵世界的哀婉动人的诗歌作品。如女冠诗人薛涛，《唐才子传》载：

（薛）涛字洪度，成都乐妓也。性辨慧，调翰墨。……元和中，元微之使蜀，密意求访，府公严司空知之，遣涛往侍。微之登翰林，以诗寄之，曰：“锦江滑腻蛾眉秀，幻出文君与薛涛。言语巧偷鹦鹉舌，文章分得凤凰毛。纷纷词客皆停笔，个个公侯欲梦刀。别后相思隔烟水，菖蒲花发五云高。”……其所作诗，稍欺良匠，词意不苟，

^① 赵文润：《隋唐文化史》，陕西师范大学出版社1992年版，第371页。

情尽笔墨，翰苑崇高，辄能攀附。^①

由此可知，薛涛年轻时就是成都很有名的乐妓，其入道则是晚年的事。薛涛很有才华，元稹在蜀期间，曾密意求访过她。之后，薛涛做了元稹的侍从。元稹离蜀到翰林院后，还以诗寄薛涛，字里行间，既有对薛涛诗才的赞颂，又有对其相思之情。元稹诗中之“菖蒲”乃道教所服食的一种植物类仙药，而“五云”则是指云英、云珠、云母、云液、云沙五种云母，亦为道教所服之仙药。晋葛洪《抱朴子·仙药》：“服五云之法……服之一年，则百病除；三年久服，老公反成童子；五年不阙，可以役使鬼神，入火不烧，入水不濡，践棘而不伤肤，与仙人相见。”^②可见，元稹所怀念者依然是薛涛神仙般的姿容与修道生活。正因为如此，薛涛才对元稹心生爱慕，且有《赠远》二首^③相赠，向元稹表达了自己的爱慕之情：

芙蓉新落蜀山秋，锦字开缄到是愁。闺阁不知戎马事，月高还上望夫楼。

扰弱新蒲叶又齐，春深花落塞前溪。知君未转秦关骑，月照千门掩袖啼。

《赠远》其一前二句，薛涛先以秋山凋零之芙蓉自比，再叙收到元稹信件时的愁苦，三句则以闺阁、戎马比喻自己寄身蜀中与元稹身处京都的天各一方之境遇，四句竟以“望夫”出之，直接将二人关系说成是夫妻，自己对元稹的思念即为妻子对丈夫之思念。《赠远》其二则回应了元稹的菖蒲之思，以菖蒲新叶又长齐起兴，上首言“山秋”，此诗言“春深”，则是岁月流转，时日变迁。当得知元稹没有赴蜀之意后，薛涛便极度失望，只能掩袖而独泣。薛涛在经历了这次感情的挫败后，似乎对俗世间的一切情感都产生了怀疑。其《寄张元夫》云“借问人间愁寂意，伯牙弦绝已无声”^④，表达了世间知音难觅的无奈，流露出对朋友之间纯真友谊

① 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷六，第103—109页。

② 王明：《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第203页。

③ （清）彭定求编：《全唐诗》卷八〇三，第9140页。

④ 同上。

的怀疑。正是因为有了以上的经历和对生活的感悟，聪颖敏感的薛涛才表现出了对于俗世红尘的超越，而向往仙境了。如其诗《寄词》云：“茵阁芝楼杳霭中，霞开深见玉皇宫。紫阳天上神仙客，称在人间立世功。”^①诗中“茵阁”“芝楼”“玉皇宫”“紫阳”皆为神仙所居之地，换句话说，此诗全在状写仙境，然从题意观之，当有所寄托，而不仅仅是对神仙境界的描绘。

除薛涛外，与文士诗人发生情感纠葛的女冠诗人还有很多。如女冠诗人杨敬真诗——“人世徒纷扰，其生似梦华”^②；以及夏守真诗——“共作云山侣，俱辞世界尘”^③，则表现出对尘世的厌弃，而愿意与自己的伴侣抛却红尘，逍遥世外，同样表现出了对人世冷漠的超越。

有些女冠诗人很理性，她能够身处世外，以旁观者的身份看破红尘中的一切情感，故而表现出与尘世的距离感和超越感。如李冶《八至》诗：“至近至远东西，至深至浅清溪。至高至明日月，至亲至疏夫妻。”^④此诗作者以世外之人的身份设置了层云叠嶂，前三句只是个过场，主要是为了引出最后一句“至亲至疏夫妻”，专在针砭世情，极为冷峻。诗人以超凡的眼光反观红尘，即使是至亲至爱的夫妻之间，其感情也会出现至疏至远的变故，世情洞明如此，唯有舍身入道，在大道的境界中寻求对于世俗情感的超越了。

第三节 对独立人格的追求

唐代诗人有着明确的自我意识和独立的人格精神，他们满腹经纶，才华横溢，有着崇高的人生理想和远大抱负，意志坚定，为实现自己的人生价值而拼搏，百折不挠。当现实社会给予诗人沉重打击，使其理想受挫、人格受损、人生价值不能实现之时，他们会毫不犹豫地拿起诗笔，酣畅淋漓地抒写自己的内心苦闷，使道家道教所倡导的独立之人格精神流露于诗歌的字里行间。

①（清）彭定求编：《全唐诗》卷八〇三，第9134页。

②（清）彭定求编：《全唐诗》卷八六三，第9758页。

③ 同上。

④（清）彭定求编：《全唐诗》卷八〇五，第9157页。

一 对依附生活的挣脱

唐代社会开放自由的氛围，为女子提供了相对宽松地展示自己才华的空间和平台。社会上层的女子如长孙皇后、武则天、上官婉儿、徐贤妃等皆有诗才，此外，《全唐诗》还收录了大量的嫔妃、公主、女冠、妓女之诗。这些诗歌充分表达了唐代女性内心对于依附生活的挣脱和对独立人格的追求。这些女性之中尤以女冠诗人为最。

如前文所述，薛涛乃蜀中的一名官妓，因其才情美貌而名动蜀中。《十离诗》表达的便是其对依附权贵与人格独立两种生活方式的痛苦抉择。其《十离诗》分别是《犬离主》《笔离手》《马离厩》《鹦鹉离笼》《燕离巢》《珠离掌》《鱼离池》《鹰离臂》《竹离亭》《镜离台》。诗前《序》云：“元微之使蜀，严司空遣涛往事。因事获怒，远之，涛作十离诗以献，遂复善焉。”据此《序》，明确得知薛涛因侍奉元稹不慎而获怒，元稹疏远了薛涛。于是薛涛作《十离诗》献给元稹，最后元稹原谅了薛涛，两人关系又和好如初。其实，关于薛涛和元稹交友的最早记录，保存在晚唐范摅所作《云溪友议》中。《云溪友议》卷下《艳阳词》云：“安人元相国，应制科之选，历天禄畿尉，则闻西蜀乐籍有薛涛者，能篇咏、饶词辩，常悄悒于怀抱也。及为监察，求使剑门，以御史推鞠，难得见焉。及就除拾遗，府公严司空绶，知微之之欲，每遣薛氏往焉。临途诀别，不敢挈行。”^① 据此书，我们没有看到薛涛获怒于元稹之记载，而《序》中却说薛涛作《十离诗》是因为献给元稹以消元稹之怒。关于《十离诗》的创作原因学界还有争论，我们暂且搁置不论。单就内容来看，诗中薛涛不惜把自己比作犬、笔、马、鹦鹉、燕、珠、鱼、鹰、竹、镜，而把自己所依附的元稹比作主、手、厩、笼、巢、掌、池、臂、亭、台。只因为“犬咬亲情客”“笔锋消磨尽”“名驹惊玉郎”“鹦鹉乱开腔”“燕泥汗香枕”“明珠有微瑕”“鱼戏折芙蓉”“鹰窜入青云”“竹笋钻破墙”“镜面被尘封”，所以引起主人的不快而遭厌弃，实在是咎由自取，无可辩白。且看《犬离主》^②：

①（唐）范摅：《云溪友议》，古典文学出版社1957年版，第63页。

②（清）彭定求编：《全唐诗》卷八〇三，第9141页。

驯扰朱门四五年，毛香足净主人怜。无端咬著亲情客，不得红丝毯上眠。

诗中薛涛用犬来形容自身的卑微。此诗作为《十离诗》的第一首出现，读后不禁让人心中酸楚。众所周知，“犬”在世俗观念中意味着什么，可是薛涛却以此自喻，实在让人为这位才女感到悲哀。从诗第三句可以看出，诗人是因为说错了话，得罪了“亲情客”而失去了“红丝毯上眠”的优宠生活。薛涛天生丽质，才华横溢，以薛涛的诗风“无雌声”来看，其性格不卑不亢，是不甘于充当男性赏玩的工具的。在佐酒赋诗的场合中，在言语问对的过程中，薛涛当以维护个人的独立人格为出发点，不料自己的言语却冲撞了这位“衣食父母”，故而遭到被抛弃的厄运。试想一下，彼时彼境，薛涛又能如何面对这噩梦般的遭遇呢？在如此残酷的现实面前，薛涛平日里的骄矜、孤傲之气全然无存，至于人格、尊严、个性等一切的一切，此时全是无价值的虚无之物，唯有锦衣玉食、安定繁荣的生活才是最实在的。当薛涛远离了此前的生活方式，亲身见识到了边境的荒凉以及凄苦时，她才慢慢后悔起来，悔不该当初那样不顾后果的冒失行为。于是，她妥协了，以放弃对独立人格尊严的维护为代价，来换取一种优裕恩宠的依附生活。没有独立人格的女子，在当时社会上要想生存下去，唯有依附权贵，并不惜以人格尊严为代价换取主子的同情与怜悯。从这个角度来认识薛涛的《十离诗》，则诗中的谄媚之辞，乃是以人格的牺牲为潜台词的，饱含着女冠诗人灵魂深处的痛苦与哀怨。

女冠诗人鱼玄机是个聪慧绝伦的女子，在与李亿的感情纠葛中体会到了爱情失落的不能复归，深感女子人格的不独立，是导致爱情痛苦的根源。她在《送别二首》其中一云：“水柔逐器知难定，云出无心肯再归？惆怅春风楚江暮，鸳鸯一只失群飞。”^① 鱼玄机将女子比喻成“逐器”之“柔水”，只能依附于男子，向男子乞求爱情，而男子则如“无心”之云，飘忽不定。这样的依附性的爱情，女子是永远无法掌控的，一切只能企盼男子的重情重义。因为鱼玄机已经意识到了这一点，而自己在当时的社会环境下又无法改变这一切，因而只能落得一个“惆怅春风楚江暮，鸳鸯一只失群飞”的悲惨结局。正如前贤所指出的，这些“反映女冠诗人爱

^①（清）彭定求编：《全唐诗》卷八〇四，第9055页。

情经历的诗歌大多都折射出女冠诗人的生活理念：女子没有独立的经济和社会地位，没有独立的人格，仅仅依赖于男子，是不会得到幸福的。故她们宁愿忍受孤寂的痛苦，再也不愿将自己的感情托付给男子。于是她们大多转而求道，从修道生活中去体味生活的真谛，去维护自己的尊严，去感受自己的独立人格”^①。

不唯女冠诗人，许多文士诗人也表现出对于独立人格的追求与渴望。如李白便是最典型的一位。李白《梦游天姥吟留别》^②一诗，最后发出了“且放白鹿青崖间，须行即骑访名山。安能摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜”的强烈呼声。唐玄宗天宝三载（744），李白在长安受到权贵的排挤，被“赐金放还”。次年，李白由东鲁南游越州时写了这首诗，实为诗人内心愤激之情的抒发。此诗既为记梦，亦为游仙，然梦境也好，仙境也罢，都是对现实社会的映射。诗中“烟涛微茫信难求”的瀛洲以及“势拔五岳掩赤城”的天姥山实乃朝廷的映射。诗人以描写天姥山的美丽壮阔，来表现自己进入朝廷之初受到重用时对朝廷的依赖和好感。而“忽已暝”三字暗示自己深陷其中，不辨事实真相。“熊咆龙吟殷岩泉，栗深林兮惊层巅”，则暗指诗人已开始得罪权贵。之后的“列缺霹雳，丘峦崩摧”则影射自己的失宠。“忽魂悸以魄动，恍惊起而长嗟”，说明诗人突然顿悟，才发现这一切不过是一场梦而已，然而自己却一直挣扎在如梦幻般的“得”与“失”之中。诗人素来认为自己有王佐之才，其《代寿山答孟少府移文书》^③云：“申管、晏之谈，谋帝王之术。奋其智能，愿为辅弼，使寰区大定，海县清一。事君之道成，荣亲之义毕，然后与陶朱、留侯，浮五湖，戏沧洲，不足为难矣。”李白以管仲、晏婴自比，理想是像管、晏一样辅佐帝王，使“寰区大定，海县清一”，“事君”“荣亲”，功成名就之后，然后像范蠡、张良一样泛舟五湖，游戏沧洲。这才是李白完满的人生。然而，令李白感到万分失望的是唐玄宗尽管将自己招致身边，但并未重用，而只是当作点缀升平的御用文人看待，这使李白的人格尊严受到了损伤。同篇又指出李白个性：“近者逸人李白自峨眉而来，尔其天为容，道为貌，不屈己，不干人，巢、由以来，一人而已。”李白的

① 岳齐琼：《从唐女冠诗歌看女冠诗人崇道的内在动因》，《社会科学研究》2000年第4期。

② （唐）李白：《李太白全集》卷一五，第705页。

③ （唐）李白：《李太白全集》卷二六，第1220页。

人格是高贵而独立的，绝不会“屈己”“干人”，以牺牲自己的人格尊严为代价，依附于玄宗的。而“安能摧眉折腰事权贵，使我不得开心颜”响亮宣言，则是李白不为五斗米折腰，追求人格独立所奏出的最强音。至此，一个高洁的蔑视权贵、不满于现实、不屈于世俗的诗人形象跃然纸上。他虽渴望济苍生、安社稷、佐明君而治理天下，但这样的伟大理想若要以牺牲独立人格为代价，李白是万万不会苟且的。

与李白一样有着强烈自我意识的诗人，在唐代还有很多。文士诗人，如初唐诗人王绩，因不满黑暗的官场，情愿挂冠归隐，也要保全自己的人格独立。道士诗人如吴筠、司马承祯等，尽管帝王一再召见、恩遇，然而他们都有自己对“道”的追求，有自己完整的生活和独立的人格，不愿受到外界环境的束缚，最终还是回归了山林。

二 对男女平等的追求

对男女平等的追求是唐代女诗人追求独立人格的表现之一。唐代女性的社会地位大大提高，不仅可以参政议政，如皇后、武则天、徐贤妃、上官婉儿等，而且有的女子还能够自主决定自己的婚姻，如《开元天宝遗事》卷上载：“李林甫有六女，各有姿色，雨露之家，求之不允。林甫厅事壁间，开一横窗，饰以杂宝，幔以绛纱。常日使六女戏于窗下，每有贵族子弟入谒，林甫即使女于窗中自选可意者事之。”^① 在这样开放的社会风气影响下，唐代女冠诗人的女性意识也得到了强化，她们在生活和社交中，极力追求与男性平等的社会地位和角色定位。

北宋张瑞义《贵耳集》云：“汉人尚气好博，晋人尚旷好醉，唐人尚文好狎，本朝尚名好贪。”^② 由此可见，唐代文士尚文好狎的风气乃唐代的一大风尚。这一社会风尚的形成有着复杂的社会原因和心理原因。

从社会方面来说，唐王朝允许各级官吏蓄养官妓。唐代官妓隶属于各级官府，又称“官使妇人”、“官使女子”等，至中唐时已普及到州、府、县级衙门。官僚贵族们还普遍蓄养家妓，“黄金不惜买蛾眉，拣得如花三四枝”，便是对唐代这一世风的真实写照。唐时女冠诗人固不乏刻苦清修

^① （五代）王仁裕等撰，丁如明辑校：《开元天宝遗事十种》，上海古籍出版社1985年版，第81页。

^② （宋）张瑞义：《贵耳集》卷下，《文渊阁四库全书》子部，杂家类，杂说之属。

的人，而借出家以便其交际之自由的，却也不在少数。女冠诗人鱼玄机存诗 30 余首，有半数为艳情之作。与其交往的文士名流很多，诸如李子安、温飞卿等。

从心理方面来看，文士官宦狎妓乃是其文才渴望得到认可的心理需求。封建社会对女子的教育不够重视，因此具有高深学养的封建男子，其妻往往不通文墨，夫妻之间自然缺乏沟通的基础。而唐代女冠诗人大多通晓文墨，与文士诗人志趣相投，故士大夫喜与其交游。狎妓对于文士官宦来说，能使风雅者之雅趣得到异性的认同，心理上得到满足。因此，每闻有翰墨之才的女子，风流文士便视之为威凤祥麟，珍重不已，甚至求与唱和，设法与之亲近。不唯歌妓、舞伎，女冠诗人也就成了唐代文士诗人狎赏的对象了。

女冠诗人虽然在唐代被视为官妓一类的狎谑对象，然她们自己却在与文士的交往中表现出强烈的男女平等意识的诉求。如女冠诗人李季兰，据《唐才子传》：“（李）季兰名冶，以字行，峡中人，女道士也。美姿容，神情萧散。专心翰墨，善弹琴，尤工格律。……夫士有百行，女唯四德。季兰则不然，形气既雄，诗意亦荡。自鲍昭以下，罕有其伦。……尝会诸贤于乌程开元寺，知河间刘长卿有阴重之疾，诮曰：‘山气日夕佳。’长卿应声曰：‘众鸟欣有托。’举座大笑。论者两美之。”^① 唐代，在一般情况下，女子会成为男子狎谑的对象，而在这里，李季兰则反其道而行之，以刘长卿的阴重之疾相诮，表现出了女冠诗人强烈的独立平等意识。

封建社会女性的心理世界是隐秘的，很少有女子将自己的内心世界大胆地袒露出来，致使我们很难了解女性内心的感受及其生存状态。有着强烈的女性意识的唐代女冠诗人，用她们的诗歌为我们开启了了解唐代女性心灵世界的大门。这些诗歌将女冠诗人的喜怒哀乐酣畅淋漓地表现出来，让我们透过诗句的描写，完全可以感受到女冠诗人那颗滚烫的渴望男女平等的心。女冠诗人李冶《春闺怨》：“百尺井栏上，数株桃已红。念君辽海北，抛妾宋家东。”^② 又是一年春桃红，大好春光，而诗中的夫君却抛下妾家独自远行，似乎流露出对于两地分居的夫妻生活的埋怨。而这种内心感情的大胆袒露和对夫君的埋怨，已经超出了封建社会对于女子的伦理

① 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷二，第 326—328 页。

② （清）彭定求编：《全唐诗》卷八〇五，第 9157 页。

要求，表现出一定的男女平等思想。女子也是有血有肉的活生生的人，她们有感情、有需求，同男子一样也有享受生活的权利，而不仅仅是作为男性的附属物或财物一般。另有《寄朱放》^①：

望水试登山，山高湖又阔。相思无晓夕，相望经年月。郁郁山木荣，绵绵野花发。别后巫咸情，相逢一时说。

此诗毫不掩饰地道出了女诗人对于朱放的思念之情，望水又登山，日夜相思，经年累月，山木又荣，野花再发，时光流转，时序更迭，别后的无限情思，期待着相逢时痛快相告。诗最后两句，似乎带有对朱放别后再无音讯的埋怨之意。

再如鱼玄机，“长安人，女道士也。性聪慧，好读书，尤工韵调，情致繁缛。咸通中及笄，为李亿补阙宠姬。夫人妬不能容，亿遣隶咸宜观披戴。有诗怨李云：‘易求无价宝，难得有心郎’。”^② 由此可知，鱼玄机的入道也是出于无奈，身为李亿侍宠，然不见容于亿妻，李亿为缓和家庭矛盾，无奈之下，将鱼玄机送入咸宜观做了女冠。有着强烈自我意识的鱼玄机不愿意作为李亿的附属物供其驱遣，在诗歌中大胆地表达了自己的情感，怨恨李亿对自己无心。除此而外，鱼玄机的男女平等思想还表现在志向不让须眉上。鱼玄机虽为女儿身，但却有着男子一样的志向，曾作《游崇真观南楼睹新及第题名处》：“云峰满目放春晴，历历银钩指下生。自恨罗衣掩诗句，举头空羡榜中名。”^③ 《唐才子传》评此诗云：“观其意激切，使为一男子，必有用之才。”^④

综上，我们通过对女冠诗人诗歌的分析和解读，从女性本位的角度，更深刻地了解了唐代女冠诗人的内心世界。这些女冠诗人聪明灵秀，慧质兰心，不仅有丰富的情感，独立的人格，而且还有男女平等的思想意识。她们以自己的才气和勇气大胆地表露自己的思想情感和内心世界，不仅为我们探究唐代女性的生存状态提供了第一手资料，而且还从女性文学的角度丰富着唐诗的内容，成为唐代诗歌中最为本真烂漫的部分。

①（清）彭定求编：《全唐诗》卷八〇五，第9155页。

② 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷八，第448页。

③（清）彭定求编：《全唐诗》卷八〇四，第9148页。

④ 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷八，第452页。

第四节 对“功成身退”理想的践行

在唐代诗人之中，有许多诗人对道家道教思想的接受或非出于本心，或非自觉行为，他们实际上有着强烈的用世之心，胸怀天下，故其诗歌虽以神仙为题材，然而要表达的却是诗人的高洁志向和雄心抱负。这种对人生价值的体认与追求就是诗人独立人格的表现，同时这也是对道家道教“功成身退”思想的接受与践行。

《老子》第九章云：“持而盈之，不如其以。揣而锐之，不可长保。金玉满堂，莫之能守。富贵而骄，自遗其咎。功成、名遂、身退，天之道。”^① 这里，老子所讲的是辩证法，即俗语所谓“人无千日好，花无百日红”，功成名就之后就应该全身隐退，此乃天道。若违背了天道，就只能是自取其祸了。对道家道教这一思想内核的接受，在唐代诗人之中也不乏其人。

如初唐诗人陈子昂便是。陈子昂有着崇高的人生理想，同时也是一位接受了道家道教思想的诗人。陈子昂是初唐时期力主革除六朝以来浮靡诗风的伟大诗人。其名作《与东方左史虬修竹篇》是一首咏物抒怀之作。原诗前有一段《序》文，简要地阐述了诗人倡导恢复建安时期“风雅”“兴寄”诗歌革新的主张。本诗则巧妙地运用了比兴寄托的手法，通过对修竹的品性、功用及志向的生动描写和丰富想象，赞颂了坚贞不屈的高洁情操。全诗 36 句，可分为两部分：第一部分，即前 18 句，主要介绍修竹的生长环境和优良质地；第二部分，即后 18 句，写修竹被制成洞箫之后的功用及愿望。下文所引为第二部分：

不意伶伦子，吹之学凤鸣。遂偶云和瑟，张乐奏天庭。妙曲方千变，《箫韶》亦九成。信蒙雕斲美，常愿事仙灵。驱驰翠虬驾，伊郁紫鸾笙。结交嬴台女，吟弄《升天行》。携手登白日，远游戏赤城。低昂玄鹤舞，断续彩云生。永随众仙去，三山游玉京。^②

① 朱谦之撰：《老子校释》，中华书局 2000 年版，第 33—35 页。

② 徐鹏校点：《陈子昂集》卷一，中华书局 1962 年版，第 16 页。

《汉书·历律志上》载：“黄帝使伶伦，自大夏之西，昆仑之阴，取竹之解谷生，其窍厚均者，断两节间而吹之，以为黄钟之宫。制十二简以听凤之鸣，其雄鸣为六，雌鸣亦六，比黄钟之宫，而皆可以升之，是为律本。”^① 诗句“不意伶伦子，吹之学凤鸣”，就是对这一事典的化用。“不意”相对前文的“始愿”而言，使全诗顿起波折，全篇的歌赞对象由修竹转向了洞箫。由于得到黄帝乐官的雕琢，修竹的制成品——管乐洞箫，得到了配合弦乐“云和瑟”在朝廷演奏的机遇。诗人用“遂偶”“张乐”暗示洞箫得到的赏识和器重。“妙曲方千变，《箫韶》亦九成”，生动地再现了洞箫在朝廷上的表演。“方千变”“亦九成”，说明了演奏的乐曲甚多。然洞箫并非满足于此。“信蒙雕琢美，常愿事仙灵”，抒发了洞箫报答知遇之恩，追求美好理想的心愿。从这两句开始到全诗一变第三人称写法，改用洞箫的口吻，描绘了洞箫“事仙灵”的心愿：伴随仙人驾翠虬，与仙女弄玉吟赏着美妙的《升天行》，携手登白日、戏赤城、入三山、游玉京，玄鹤在身边忽高忽低展翅起舞，彩云也在四周时断时续飘来飞去。在这里，诗人以洞箫自喻，融合想象、拟人、夸张等多种手法，借用游仙的方式，描绘了一个自由和乐、光明美好的理想境界。这个境界虽然是虚幻的，却生动地表现了洞箫，即诗人自己对美好理想的热切追求和实现人生价值的乐观精神。陈子昂此诗，不仅显示出他对于道家道教思想的熟悉和接受，而且还为魏晋以来游仙诗咏怀传统注入了一种昂扬进取的时代精神。

除陈子昂外，对道家道教的“功成身退”思想认识最深刻，践行最彻底的要数诗仙李白了。李白在诗歌中多次声称自己要功成身退，如其名作《行路难》其三^②：

有耳莫洗颖川水，有口莫食首阳蕨。含光混世贵无名，何用孤高比云月。吾观自古贤达人，功成不退皆殒身：子胥既弃吴江上，屈原终投湘水滨，陆机雄才岂自保，李斯税驾苦不早，华亭鹤唳讵可闻，上蔡苍鹰何足道。君不见吴中张翰称达生，秋风忽忆江东行，且乐生前一杯酒，何须身后千载名。

① （汉）班固撰：《汉书》卷二一上，第959页。

② （唐）李白：《李太白全集》卷三，第191—192页。

此诗通篇运用对比手法，前四句言人生须含光混世，不务虚名，对许由、伯夷、叔齐的弃世提出非议。中八句列举功成不退而殒身者，对伍子胥和屈原殒身政治深感憾恨，后又用华亭鹤唳与上蔡苍鹰二典对陆机、李斯之功成不退而致身死表示同情，以为求功恋位者戒。最后赞成张翰唯求适意的人生态度。一篇之中三意两折：言虚名无益重视事功；而功成则须及时退身，一为避祸，二求适意自由。这是李白的人生哲学，也是其对道家功成身退思想的深刻领悟。弃世非其人生理想，而济世又深感世情险恶，故而功成身退就成了诗人最好的选择。正因为如此，李白的《行路难》才有别于鲍照等人，具有更深刻的悲剧性，而悲剧性的根源则是对现实的清醒认识。再如李白《古风》其十六——“功成身不退，自古多愆尤。黄犬空叹息，绿珠成衅仇。何如鸱夷子，散发弄扁舟”——也表达了同样的思想。李白所仰慕的人如范蠡、鲁仲连、张良、谢安等，皆为功成身退的典范。在这些人之中，李白对鲁仲连和谢安最为敬佩，因为他们都能于危乱之中出奇谋而挽救时局，建立不世功业，且能进退自如，隐遁江湖而自适。这两位历史人物最符合李白的人生理念和信条，故而诗人反复吟咏，推崇备至。

有学者认为，李白功成身退的人生理想是对儒家人世和道家出世思想的融合，虽有一定的道理，但我们如果仔细考察李白的思想轨迹和诗歌，就会发现“李白的涉世显然与服膺儒术的士子所走的道路有别，而其出世也并不想以隐逸终老。他的这一‘功遂身退’思想，具有明显的个人特点，显然出于道家，而非儒道结合等说所能解释”^①。总而言之，李白一生的“最大愿望，是功成身退。既未成功，则此心永不安宁。所以即使他在赐金还山而至齐州受箴之后，或是晚年广结禅缘之际，还没有忘掉用世之心，导致最后在永王事件中的失败”^②。

诸如此类以诗歌表现功成身退思想的诗人还有王绩、王勃、李商隐等。下面仅举一例，以见一斑。如李商隐诗《安定城楼》：“迢递高城百尺楼，绿杨枝外尽汀洲。贾生年少虚垂涕，王粲春来更远游。永忆江湖归

① 周勋初：《李白评传》，南京大学出版社2004年版，第184页。

② 同上书，第173页。

白发，欲回天地入扁舟。不知腐鼠成滋味，猜意鹖雏竟未休。”^①此诗作于唐文宗开成三年（838），诗人时年26，应博学宏词科不中，乃回泾原节度使王茂元幕府。他虽仕途受阻，并遭到一些人的谗伤，但并不气馁，反而鄙视和嘲笑谗佞的小人，表现了诗人的高远抱负和奋发精神。诗首二句，诗人登楼即景，胸中生出无限感慨。三四句以贾谊献策不被采纳与王粲避乱荆州依附他人自比。诗人仕途虽受挫，但并不消沉。五六句承接上文，以春秋时范蠡功成名就，泛舟五湖的典故表明自己淡泊名利之心，而更重要的是从侧面抒写了自己建功立业的雄心。要想如范蠡一样，不建功立业，何以泛舟五湖？七八两句则借《庄子》寓言，反击社会上的恶语中伤，以明自己鄙视功名、淡泊宁静的磊落胸襟。

总而言之，道家道教“功遂身退，天下之道”的思想已经内化为唐代诗人的自觉追求，甚至成为大批诗人一生为之奋斗的终极目标。这不能不说是道家道教思想对于唐代诗人心灵的净化和人生境界的提升。

第五节 对社会百态的讽刺

唐代诗人除了以神仙诗的形式表现个人情感外，还进一步以神仙诗针砭时弊，对现实社会中存在的种种弊端进行干预和讽刺，从而使唐代的神仙诗有了充实的现实内容，多了一份质实。这是唐代神仙诗的另一个特点。

一 对帝王求仙荒淫的批判

唐代帝王对道家道教思想分外崇信，多位帝王都有过优待道士，服食仙丹的经历或修道的体验。如前所述，唐代有六位皇帝，都曾因长期服用所谓的仙丹而中毒。由于这些帝王对外丹道的迷信和狂热，使得炼丹服食在唐代甚为盛行。唐代诗人以诗歌讽喻唐代帝王佞道求仙，其着眼点往往在于社会事功方面。

唐代帝王迷恋神仙、迷信丹药，严重影响了国家政权的安危和江山社稷，因而许多诗人对此以诗歌的形式进行讽谏和批判。如李白《古风》四十三：

^①（唐）李商隐著，刘学锴、余恕诚集解：《李商隐诗歌集解》，第289页。

周穆八荒意，汉皇万乘尊。淫乐心不极，雄豪安足论。西海宴王母，北宫邀上元。瑶水闻遗歌，玉杯竟空言。灵迹成蔓草，徒悲千载魂。

此诗当作于李白赐金放还以后。唐玄宗崇奉道教，还迷信丹药，积极提倡炼丹和醮祭等活动，并在宫中筑起高达 50 米的望仙台来炼丹药。李白此诗批判矛头直指唐玄宗风流好仙的奢侈生活。诗以带有神奇色彩的两位古代帝王——周穆王和汉武帝写起。周穆王与汉武帝都是历史上雄图大略的君王，却同时又是以淫乐风流而出名的人物，所以说“淫乐心不极，雄豪安足论”。其淫乐之心永无休止，就连其征战统治的英雄豪气也不足以相提并论。接着写周穆王西游瑶池，在西海之上宴请西王母事；汉武帝与上元夫人在北宫相会之事。次写周穆王与西王母约定成空和汉武帝求仙药以求长生之徒劳。最后总结周穆王、汉武帝求仙访道，均荒诞不经，而今徒留荒冢蔓草。此诗讽刺批判的矛头直指当朝皇帝唐玄宗。

白居易也有同类诗作。如其《海漫漫》^①就是用来讽刺帝王求仙的：

海漫漫，直下无底旁无边；云涛烟浪最深处，人传中有三神山。山上多生不死药，服之羽化为天仙。秦皇汉武信此语，方士年年采药去。蓬莱今古但闻名，烟水茫茫无觅处。海漫漫，风浩浩，眼穿不见蓬莱岛。不见蓬莱不敢归，童男傭女舟中老。徐福文成多诞诞，上元太一虚祈祷。君看骊山顶上茂陵头，毕竟悲风吹蔓草。何况玄元圣祖五千言：不言药，不言仙，不言白日升青天。

诗人从道教的传说东海之上有三神山即蓬莱、方丈、瀛洲，并传神山之上生不死之药写起，再写到秦皇、汉武对此传说的迷信，年复一年，派遣方士前去采药，然后指责了徐福、文成（李少翁）一类方士的“诞诞”，实际上是讽刺醉心于不死之道的秦皇、汉武，到头来仍免不了“骊山顶上茂陵头，毕竟悲风吹蔓草”的结局。诗最后借用老子《道德经》语：“不言药，不言仙，不言白日升青天”来增强“戒仙”的说服力。诗

① （唐）白居易著，谢思炜校注：《白居易诗集校注》卷三，第 288—289 页。

虽只字未提唐代帝王，然讽喻的矛头却直指唐代的最高统治者。另有一首《八骏图》^①：“日行万里速如飞，穆王独乘何所之？四荒八极踏欲遍，三十二蹄无歇时。属车轴折趁不及，黄屋草生弃若遗。瑶池西赴王母宴，七庙经年不亲荐。璧台南与盛姬游，明堂不复朝诸侯。《白云》《黄竹》歌声动，一人荒乐万人愁。周从后稷至文武，积德累功世勤苦。岂知才及四代孙，心轻王业如灰土。由来尤物不在大，能荡君心则为害。文帝却之不肯乘，千里马去汉道兴。穆王得之不为戒，八骏驹来周室坏。至今此物世称珍，不知房星之精下为怪。八骏图，君莫爱。”诗中写周穆王驾着由八骏拉着的车子，踏遍四荒八极，马不停蹄，赶赴西王母之宴，以至于天子七庙不荐，朝政不理，一味沉迷于歌舞享乐之中，致使“一人荒乐万人愁”。《白云》《黄竹》传说是周穆王与西王母唱和之作。接着追忆文王、武王开创王业，累世勤苦，而至穆王仅历四世，即心轻王业，玩物丧志，最后指出“八骏图，君莫爱”，为周穆王提出告诫。纵观全诗，白居易全用周穆王和西王母欢宴说事，然其主旨实为托神仙之事以讽刺唐宪宗。

同样，以周穆王与西王母为题材来讽刺帝王求仙的诗歌还有李商隐的《瑶池》：“瑶池阿母绮窗开，黄竹歌声动地哀。八骏日行三万里，穆王何事不重来。”^②此诗的写作角度非常独特，与前举白居易诗《八骏图》重点写周穆王不同，而是以西王母的视角来写。首句写西王母倚窗伫望，等候周穆王而不至。次句借《黄竹》歌声暗示穆王已死。《黄竹》之曲传说为周穆王所作。《穆天子传》卷五：“日中大寒，北风雨雪，有冻人。天子作诗三章以哀民。曰：‘我徂黄竹，□负閼寒’。”^③三四句则写西王母因穆王不能按时赴约而心生疑问。此诗斥神仙而以神仙（王母）的口气写出，句句对比，以见长生之虚妄，求仙之荒诞。《李商隐诗歌集解》引程梦星语：“此追叹武宗之崩也。武宗好仙，又好游猎，又宠王才人，此诗熔铸其事而出之，只周穆王一事足概武宗三端，用思最深，措辞最巧。”^④唐代诗人斥求仙之愚妄，多从长生不可求，神仙不可遇入手。此诗则翻进一层，指出穆王虽遇神仙，然神仙西王母也不能使其长生，言外

①（唐）白居易著，谢思炜校注：《白居易诗集校注》卷四，第372页。

②（唐）李商隐著，刘学锴、余恕诚集解：《李商隐诗歌集解》，中华书局2004年版，第623页。

③王贻梁、陈建敏选：《穆天子传会校集释》，华东师范大学出版社1994年版，第295页。

④（唐）李商隐著，刘学锴、余恕诚集解：《李商隐诗歌集解》，第625页。

之意，非但求仙虚妄，即使遇仙也无益。李商隐还有一首《海上》，也同样为讽帝王求仙的，只是所用道教人物不同而已。其诗云：“石桥东望海连天，徐福空来不得仙。直遣麻姑与搔背，可能留命待桑田。”^①首二句写秦始皇派徐福入海求仙而不得，三四句则更进一步指出，即使有神仙为其搔背，亦不能使其延寿。

总之，唐代许多皇帝以及大臣名人之所以求长生，大吃长生药，是为了永久保持其尊荣富贵和饮食男女的享受。但是，由于这些“仙药”的化学成分是硫黄、水银一类烈性物质，因而往往会使人中毒，甚至丧命。唐玄宗建集灵台、武宗筑望仙台，后世帝王也大都纷纷仿效，服食丹药。当唐宪宗吃了方士柳泌制的“金丹”而生病时，裴潏就曾上疏劝谏说：“夫三牲五谷，禀自五行，发为五味，盖天地生之所以奉人也，是以圣人节而食之，以致康强逢吉之福。若夫药石者，前圣以之疗疾，盖非常食之物。况金石皆含酷烈热毒之性，加以烧治，动经岁月，既兼烈火之气，必恐难为防制。若乃远征前史，则秦、汉之君，皆信方士，如卢生、徐福、栾大、李少君，其后皆奸伪事发，其药竟无所成。事著《史记》、《汉书》，皆可验视。《礼》曰：‘君之药，臣先尝之；亲之药，子先尝之。’臣子一也，臣愿所有金石，炼药人及所荐之人，皆先服一年，以考其真伪，则自然明验矣。”^②裴潏的态度代表了当时有识之士对这种愚妄行为的共同看法。然而，唐宪宗却没有听从这逆耳忠言，结果还是因为服食丹药而命丧黄泉。^③如果服食丹药的行为仅仅属于个人爱好，而不影响社会秩序和国计民生的话，那么唐代诗人也不会如此愤世嫉俗地以诗讽谏了。诚然，也就不可能产生如此多的名篇佳作了。

二 对腐败黑暗现实的揭露

唐代诗人以神仙诗的形式反映现实社会内容，成为唐诗尤其是中晚唐诗歌的一个重要特点。

①（唐）李商隐著，刘学锴、余恕诚集解：《李商隐诗歌集解》，第626页。

②（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷一七一，第4447—4448页。

③ 因为史学界认为，唐宪宗的死似与宦官谋逆弑君有关。《新唐书·宦官传》则说：“（王）守澄与内常侍弑帝于中和殿。”又有一种说法，唐宪宗之死与唐穆宗李恒有关。因为唐宣宗上台后，撤销了其太庙之位，并对其大加贬斥。具体参见岳纯之、唐瀚《论唐宪宗之死》，《烟台师范学院学报》1997年第1期。

早在盛唐时期，敏感的诗人就已经看到了社会的黑暗面，用自己手中的诗笔以神仙诗的形式来反映社会现实。如李白《古风》三十九：

西上莲花山，迢迢见明星。素手把芙蓉，虚步蹑太清。霓裳曳广带，飘拂升天行。邀我登云台，高揖卫叔卿。恍恍与之去，驾鸿凌紫冥。俯视洛阳川，茫茫走胡兵。流血涂野草，豺狼尽冠缨。

此诗当作于安禄山攻陷洛阳之后，全诗分为两部分：前一部分写游仙；后一部分写现实。诗人用仙人卫叔卿的故事暗合自己的遭遇，虚构了一个莲峰插天、明星闪烁的仙境，通过美妙洁净的仙境和血腥污秽的人间的强烈对照，表现了诗人出世和用世的思想矛盾。李白自天宝三载（744）被“赐金放还”后，开始了以东鲁、梁园为中心的第二次漫游。其间，他的生活并不得意，思想也很矛盾：他一方面憎恨当时的黑暗政治，想借漫游生涯得到精神上的解脱和慰藉；另一方面，“济苍生”“安黎元”的政治抱负又时时萦绕在他心间，使他不能超离现实、忘怀国家军政大事。诗人独善与兼济的思想矛盾和忧国忧民的沉痛感情，积聚于内心。此诗就是在这种心境之下创作的，表现了对现实社会的关切与对安史叛军的痛恨。

与李白的诗歌精神一脉相承的还有中唐时期的卢仝。其《忆金鹅山沈山人二首》其二^①，也以神仙诗的形式揭露现实社会的黑暗。且看全诗：

君爱炼药药欲成，我爱炼骨骨已清。试自比较得仙者，也应合得天上行。天门九重高崔嵬，清空凿出黄金堆。夜叉守门昼不启，夜半醺祭夜半开。夜叉喜欢动关锁，锁声扑地生风雷。地上禽兽重血食，性命血化飞黄埃。太上道君莲花台，九门隔阔安在哉。呜呼沈君大药成，兼须巧会鬼神情，无求长生丧厥生。

诗以沈君炼药、“我炼骨”领起，写自己神游天界以期见到太上道君的经过。本来仙境应是明净瑰丽的，然诗人却将仙境描绘成由夜叉把守天

^①（清）彭定求编：《全唐诗》卷三八八，第4394—4395页。

门的阴森世界。本应昼开夜闭的天门却“昼不开”，而夜开天门还要对夜叉进行“醮祭”。此处的夜叉与人间“重血食”的禽兽皆成一丘之貉。“夜叉喜欢动关锁，锁声扑地生风雷”二句，则将夜叉玩弄权柄、无端滋事的丑恶面目揭露无遗。诗中仙界的丑陋正是人间罪恶的投影。此外，卢仝《月蚀诗》用1700多字的篇幅描述了一次月全食的全过程，诡异万状，纵横捭阖，然而此诗并不是天文现象的简单记载，而是借题发挥，对中唐时期强藩权宦的不臣行径借蛤蟆食月的神话故事予以尖锐的讽刺，讥切所至，切中时弊。正如《新唐书·卢仝传》所云：“（卢仝）尝为《月蚀诗》以讥切元和逆党，愈称其工。”^①其实，将美好的仙境进行丑陋化处理，不仅是卢仝一个人的做法，而成为中晚唐诗人共同的审美追求，造成这种审美倾向的一个最重要的原因就是国势日颓，奸恶横行，社会黑暗。在这样的社会氛围中，有着强烈社会责任感的唐代诗人，一方面接受道家道教思想，以逃避现实，安顿自己的灵魂；另一方面又不甘心就此消沉，故而将世俗社会神仙化，或曰将神仙世界丑陋化，以此表现自己对于社会的不满和控诉。

再如中唐诗人鲍溶《会仙歌》：“详玉字，多喜气，瑶台明月来堕地。冠剑低昂蹈舞频，礼容尽若君臣事。”^②直截了当地揭示出“冠剑低昂蹈舞频”的仙界，其实就是“礼容尽若君臣事”的凡间。李绅《赠毛仙翁》^③：

九州争夺无时休，八骏垂头避豺虎。我亦玄元千世孙，眼穿望断苍烟根。花麟白凤竟冥寞，飞春走月劳神昏。百年命促奔马疾，愁肠盘结心摧崟。今朝稽首拜仙兄，愿赠丹砂化秋骨。

诗分前后两部分，此处引文为后半部分。前半部分从追述“我祖神仙主”的玄元皇帝开始，写到先祖师轩辕、友尧汤、佐周武，并认为成武康昭等周王皆无仙气，唯独周穆王粗知仙事，前半部分全为游仙之体；后半部分笔锋一转，写到九州大地战事不休，就连日行万里的八骏也须垂

①（宋）欧阳修、宋祁撰：《新唐书》卷一七六，第5268页。

②（清）彭定求编：《全唐诗》卷四八五，第5539页。

③（清）彭定求编：《全唐诗》卷四八三，第5530页。

头躲避豺虎了，豺虎为祸之烈，可想而知！而自己亦玄元千世孙，有像先祖一样辅佐帝王的雄心壮志，然令诗人愁肠百结的是人间兵祸不断，国无宁日，自己却束手无策。最后还是归于拜仙兄，希望能赐以丹砂作结。这样的诗歌仅仅是用了神仙诗的形式，而其内容则完全是现实性的。

唐代诗人以神仙诗的形式来描写社会百态，既是对魏晋以来游仙诗传统的继承，同时又嵌入了唐代社会新的内容。诗人大胆的开拓精神和创造性，不仅增加了唐诗的厚重感，也提升了神仙诗的艺术品位和表现能力。

三 对神仙虚妄的讽喻

对于接受道家道教思想的唐代诗人来说，他们在自己的诗歌之中表现对神仙的信仰或向往，是比较正常的。然而，有一些诗人却在诗歌之中讽刺学仙之虚妄，斥责炼丹服食之危害。这看似十分矛盾，然而我们如果稍加分析就会明白：凡是以诗歌斥责、讽刺学仙修道者，这些诗人对于道家道教思想的接受都是被动的，他们对于神仙世界的羡慕或是对于学仙修道的讽刺，都是基于对现实世界的关切，或是借批判修仙来批判某种社会现象，或是借讽刺学道来干预某种虚妄行为，充满了更多的现实内容，而少了许多神仙诗的浪漫与神秘色彩。如白居易的《梦仙》：

人有梦仙者，梦身升上清。坐乘一白鹤，前引双红旗。羽衣忽飘飘，玉鸾俄铮铮。半空直下视，人世尘冥冥。渐失乡国处，才分山水形。东海一片白，列岳五点青。须臾群仙来，相引朝玉京。安期羡门辈，列侍如公卿。仰谒玉皇帝，稽首前致诚。帝言汝仙才，努力勿自轻。却后十五年，期汝不死庭。再拜受斯言，既寤喜且惊。秘之不敢泄，誓志居岩扃。恩爱舍骨肉，饮食断膻腥。朝餐云母散，夜吸沆瀣精。空山三十载，日望辘轳迎。前期过已久，鸾鹤无来声。齿发日衰白，耳目减聪明。一朝同物化，身与粪壤并。神仙信有之，俗力非可营。苟无金骨相，不列丹台名。徒传辟谷法，虚受烧丹经。只自取勤苦，百年终不成。悲哉梦仙人，一梦误一生。

这首诗讲述了一个“一梦误一生”的故事，语言明白如话，诗先写梦境，梦仙之人，骑鹤飞升仙境，朝拜玉皇大帝，玉帝言其有仙才，当努力学习，15年后接引其归仙境；次写梦仙之人在凡间的勤苦修炼，舍骨

肉、断腥荤、餐云母、吸沆瀣，至死不悟；最后是诗人的讽喻之辞，对修仙的理性态度并揭示梦仙之人的愚蠢可笑，令人警醒。再如韩愈《记梦》一诗。此诗当作于元和二年春^①，诗以“夜梦神官与我言，罗缕道妙角与根”的自己夜梦神官的形式，展现了一个光怪陆离的神仙世界，然而其要表达的却是极其现实的内容。元和元年六月，韩愈自江陵法曹召为国子博士，不久就去拜谒了宰相郑絪。郑絪爱其诗文，将任以文学职，然而“有争先者为飞语”谗诬韩愈，又谗之于翰林学士、中书舍人李吉甫、裴垍。韩愈唯恐受祸，于是于元和二年请求分司东都。此诗中的“神官”即指宰相郑絪，诗以独白的形式向郑絪倾诉了自己的衷肠。我们知道，韩愈是唐代的大儒，而且也以儒家的继承者自居，他能以神仙诗的形式来表达情感，不能说韩愈一定接受了道家道教思想，至少说明他对于道家道教的神仙世界和谱系是比较了解的。

再如李商隐《华岳下题西王母庙》：“神仙有分岂关情？八马虚追落日行。莫恨名姬中夜没，君王犹自不长生。”^②此诗借汉武帝驾八骏虚追落日，讽喻帝王既希望长生不死又贪恋美色，最终总难免一死。与此诗纯粹讽喻不同，李商隐《华山题王母庙》则是讽中带谏：“莲华峰下锁雕梁，此去瑶池地共长。好为麻姑到东海，劝栽黄竹莫栽桑。”^③此诗前两句写莲花峰下，雕梁空锁，瑶池仙境，路远难达，神仙之事，甚为渺茫。后二句则暗用周穆王作《黄竹》歌之事典。《黄竹》歌乃周穆王哀生民冻寒而作，“栽黄竹”可动帝王哀民之念。诗言王母若到东海，劝麻姑莫栽桑而栽黄竹，栽黄竹尚可有关民之想，而栽桑于东海之地，焉知其不复变为沧海哉？诗人讽谏之意甚明。其他如《过景陵》《汉宫》《海上》《海上谣》《缙绳》等，皆以讽刺神仙虚妄为主题，纯然构成了一个讽刺求仙的系列。

除了以上所表现的对神仙虚妄的批判之外，还有对求仙方式的批判。如孟郊《求仙曲》——“仙教生为门，仙宗静为根。持心若妄求，服食安足论”——强调的是学仙修道当以修心、清静为要，若持心浮华虚妄，纵使天天服食丹药亦不会得道成仙的。其他如韦应物《汉武帝杂歌》“由

①（唐）韩愈撰，马其昶校注，马茂元整理：《韩昌黎文集校注》，上海古籍出版社1986年版，第68—69页。

②（唐）李商隐著，刘学锴、余恕诚集解：《李商隐诗歌集解》，第615页。

③ 同上书，第618页。

来在道岂在药，徒劳方士还上行”^①，也表达了同样的思想。张籍《求仙》——“弟子得其诀，清斋入空房。守神保元气，动息随天罡。炉烧丹砂尽，昼夜候火光。药成既服食，计日乘鸾凰。虚空无灵应，终岁安所望。勤劳不能成，疑虑积心肠。虚羸生疾疹，寿命多夭伤。身歿惧人见，夜埋山谷傍。求道慕灵异，不如守寻常”^②——则是以旁观者的身份对道观中的一个年轻人修仙学道提出了告诫，诗中张籍既有对“守神保元气”的内丹修道法的否定，也有对“炉烧丹砂”的“药成既服食”外丹修炼法的否定，并以身死怕人见，“夜埋山谷旁”的惨痛教训来告诫年轻人：与其追慕灵异，倒不如恪守寻常的好。张籍对内、外丹道修仙学道的否定，也许是出于对道教神仙虚妄的冷静认识和深刻了解吧！

综上所述，唐代诗人借大量的神仙诗在表现神仙世界的同时，也渗透了诗人对于现实社会的关切。唐代诗人或以诗歌批判唐代帝王的荒淫求仙之举，或揭露社会的黑暗和反映人民的疾苦，或讽喻求仙学仙之虚妄，使神仙诗带有更多的世俗化倾向。

第六节 对俗世艳情的抒写

唐代诗人接受了道家道教思想，故而形成了道家道教的思维模式，表现在诗歌创作方面，就是以神仙诗的形式来表达俗世的情感，如上节所论即是。除此以外，唐代诗人还以神仙诗的形式来写艳情，这使得唐代的艳情诗带有了仙界的神秘浪漫色彩，同时也使得唐代的神仙诗表现出了艳情化的特色。

唐代社会道风弥漫，加之统治者对人的思想控制较为宽松，故而许多才女如歌妓、舞伎、女冠等得以与文士名流交游酬唱，进而产生爱慕之情也不乏其人。唐代又有将女冠，甚或妓女目为仙女的习尚，故而唐代的许多神仙诗是以表现诗人与女冠、妓女之间的感情纠葛为实际内容的。如元稹《会真诗三十韵》描写了张生在井桐庭竹声中艳遇美人崔莺莺之事，二人最初一见钟情，继而交颈合欢，互赠信物，最后许下誓言，永久相爱。不过诗人将这一故事以“遇仙”的形式道出，尤其是其中“张生”

① 孙望编著：《韦应物诗集系年校笺》卷十，中华书局2002年版，第534页。

② （清）彭定求编：《全唐诗》卷三八三，第4311页。

向“西王母”（即崔莺莺）求欢一节，写得相当细腻直露：

戏调初微拒，柔情已暗通。低鬟蝉影动，回步玉尘蒙。转面流花雪，登床抱绮丛。鸳鸯交颈舞，翡翠合欢笼。眉黛羞频聚，朱唇暖更融。气清兰蕊馥，肤润玉肌丰。无力慵移腕，多娇爱敛躬。汗光珠点点，发乱绿松松。方喜千年会，俄闻五夜穷。留连时有恨，缱绻意难终。慢脸含愁态，芳词誓素衷。赠环明运合，留结表心同。^①

此段写张生调戏美人，美人初始微拒，继而柔情暗通，转面登床，成就了交颈合欢之私情。紧接着描写交颈合欢时的眉黛、朱唇、气息、肌肤、汗珠、乱发等，女性的娇柔旖旎之态，展露无遗。历来诗人从未有过公然赋咏男女阴私之事，元稹可谓是始作俑者。陈寅恪先生《读莺莺传》云：“故真字即与仙字同义，而‘会真’即遇仙之谓也。又六朝人已侈谈仙女杜兰香、萼绿华之世缘，流传至于唐代，仙（女性）之一名，遂多用作妖艳妇人，或风流放诞之女道士之代称，亦竟有以之目倡伎者。”^②元稹《会真诗三十韵》可谓是以神仙诗的形式来表现艳情的典型代表。另有《刘阮妻二首》其二：“芙蓉脂肉绿云鬟，罨画楼台青黛山。千树桃花万年药，不知何事忆人间。”^③前二句对仙女体态的描摹直露写真，近乎挑逗。这实际上就是诗人的现实欲望借神仙诗的形式而进行的形象表达。

除元稹之外，诸如施肩吾《赠仙子》诗：“欲令雪貌带红芳，更取金瓶泻玉浆。凤管鹤声来未足，懒眠秋月忆萧郎。”^④诗中的“萧郎”并不是专指萧史，而是一种泛称，指美好的男子或女子爱恋的情郎。此诗可能写一位女道士对于自己心上人的思念之苦。又《及第后访月仙子》云：“自喜寻幽夜，新当及第年。还将天上桂，来访月中仙。”^⑤这是诗人金榜题名后的一次夜里狎妓行为的直接描绘，诗人由秋闱折桂，联想到月中仙子，并将自己的此行称为月中访仙。施肩吾《清夜忆仙宫子》——“夜

①（清）彭定求编：《全唐诗》卷四二二，第4655—4656页。

② 陈寅恪：《陈寅恪集·元白诗笺证稿》，三联书店2001年版，第110—111页。

③（清）彭定求编：《全唐诗》卷四二二，第4651页。

④（清）彭定求编：《全唐诗》卷四九四，第5656页。

⑤ 同上书，第5632页。

静门深紫洞烟，孤行独坐忆神仙。三清宫里月如昼，十二宫楼何处眠”^①——则是将自己结识过的女道士当作神仙来写，夜深人静，自己或孤行，或独坐，辗转难眠，不禁想到了与女道士相处时的快乐时光，进而猜想起女道士——仙女的生活起居了，女仙是否也和自己一样孤枕难眠呢？诗人的款款深情尽现于字里行间。其他如《赠女道士郑玉华二首》也表达了思恋之情。

韦应物《萼绿华歌》云：“有一人兮升紫霞，书名玉牒兮萼绿华。仙容矫矫兮杂瑶珮，轻衣重重兮蒙绛纱。云雨愁思兮望淮海，鼓吹萧条兮驾龙车。世淫浊兮不可降，胡不来兮玉斧家。”^②“萼绿华”是传说中的女仙。《真诰·运象篇第一》云：“萼绿华者，自云是南山人，不知是何山也。……是九嶷山中得道女子罗郁也。”^③“玉釜”是传说中仙人许翊的小字。南朝梁陶弘景《真诰·翼真检第二》云：“（许穆）小男名翊，字道翔，小名玉釜。”^④诗人以玉釜自喻，以自己思恋的女子为萼绿华，表现出对仙女萼绿华的欣羡，进而写到世间淫浊不可下降，而渴望女仙来到自己身边。

这一类诗就是借神仙诗的形式来表现诗人的现实需求，使得诗人的世俗欲望趋于仙化和雅化。这也是接受了道家道教思想的诗人对自己放荡风流的狎妓生活的美化。唐代文人狎妓风气的盛行，促进了艳情诗的仙化与雅化，从而提高了唐代艳情诗的艺术品位和审美价值。

①（清）彭定求编：《全唐诗》卷四九四，第5642页。

② 孙望编著：《韦应物诗集系年校笺》卷一〇，第526页。

③ [日]吉川忠夫等编：《真诰校注》卷一，朱越利译，中国社会科学出版社2006年版，第1—2页。

④ [日]吉川忠夫等编：《真诰校注》卷二〇，朱越利译，第589页。

第六章 唐代诗人接受道家道教思想的规律性

通过前面五章的讨论，我们对唐代诗人接受道家道教思想的情况有了较为全面的感性认知和了解。从表面上看，似乎杂乱无章，纷繁复杂。如唐代诗人有初为道士后来还俗者，有最初排斥而后来笃信甚至迷信道家道教思想者，有最初笃信而后来排斥讽刺者，有始终如一信奉接受者，有主动接受者，有被动接受者，有迷信外丹黄白者，有勤于内丹修炼者，等等，不一而足。

然而，如果我们对唐代诗人接受道家道教思想的历史脉络，加以深入考察，进行理性分析，便会从中寻绎出一些规律性的东西。本章将从宏观与微观、纵向与横向两个维度，分别对帝王诗人、文士诗人和方外诗人接受道家道教思想的内在规律性进行阐释和总结。

第一节 帝王诗人接受道家道教思想的嬗变规律

唐代的帝王诗人接受道家道教思想从总体和个体角度来分析，皆呈现出一定的规律性。

就唐代帝王诗人接受道家道教思想的总体情况来说，呈现出如下几个特点：

其一，唐代帝王的诗歌创作、崇道活动与唐帝国的国力盛衰有着密切的关系。这可以从两方面来理解：一是唐代帝王诗人的诗歌创作；二是唐代帝王诗人的崇道活动。

从唐代帝王的诗歌创作方面看，有唐一代，包括武则天（即武周）在内，共有 21 位帝王。这些帝王几乎人人都能赋诗。据笔者统计，《全唐诗》卷一至卷五就收录了 11 位帝王（包括武则天）诗歌近 300 首。其

中太宗李世民 98 首，居唐代帝王诗人之首；其次为玄宗李隆基和武则天，分别收 64 首和 46 首，居二、三位。正是由于这些帝王的大力创作和对诗歌的重视，并在科举考试中加试诗赋等举措，才使得整个社会从上到下形成了诗歌创作的高潮，从而共同缔造了唐诗的辉煌。从这一统计中完全可以看出，唐代帝王创作最多的三位皆出自初盛唐时期，其诗歌创作数量占帝王创作整体的 $\frac{2}{3}$ 还要多，而中晚唐帝王的诗歌创作数量则少了许多。

从唐代帝王崇道情况来看，如前所论，唐代帝王从高祖李渊起，就掀起了崇道的热潮，而且这个热潮在唐朝历代帝王的大力提倡和坚持下，始终未衰。另外，据附表 1 “唐代帝王崇道活动统计表”，唐代 21 位帝王，除了唐顺宗李诵等 4 位帝王或因在位时间短，或由于其他原因，没有崇道活动外，其余 17 位帝王均有过崇道活动，总次数为 146 次。从高祖李渊起至玄宗李隆基止，初盛唐共有 7 位帝王，而其崇道活动有 89 次，占崇道次数的 61%；从唐肃宗李亨至唐哀帝李祝的中晚唐时期，共 14 位帝王，其崇道活动则仅有 57 次，占崇道次数的 39%。这至少可以说明一个问题，唐代帝王的崇道活动与唐帝国的经济、政治、文化、宗教等方面的因素密切相关。

若将唐代帝王的诗歌创作、崇道活动与其接受道家道教的情况结合起来考察，我们似乎可以得出这样的结论：当唐代社会经济繁荣、政治清明、文化政策宽松、宗教信仰自由之时，唐代帝王的诗歌创作和崇道活动就相对多一些；反之，则诗歌创作与崇道活动也会相对减少。这种情况的出现绝不是偶然，其中有着一定的必然性。我们可以想见：当初盛唐的帝王登上历史舞台之时，他们励精图治、奋发图强，在使得国家大治，社会繁荣之后，还有足够的精力和财力去举行各种崇道和诗歌唱和活动；而中晚唐的帝王诗人之所以诗作和崇道活动都相对减少，是因为国力衰退，政治腐败，他们要处理好藩镇割据、宦官擅权、朋党之争等棘手问题已经很不容易了，自然也就没有时间和精力去搞崇道活动和诗歌创作了。

其二，初盛唐帝王诗人对道家道教思想之利用成分多于中晚唐诗人。如前文所述，唐代帝王在推翻隋朝统治，建立李唐政权的过程中，就注重利用道家道教思想。这以高祖李渊和太宗李世民为代表。他们为了巩固自己的政权和解释自己政权的合法性，就大力推崇道家道教思想，不断抬高道家道教的地位，神化自己的政权。从附表 1 我们可以看出，高祖崇道 10 次、太宗 11 次、高宗 14 次，到了玄宗则达到了顶峰，有 36 次之多。

这些崇道活动的具体内容有对老君庙的拜谒，有对老子的敕封，有对道士的厚遇，有对道家道教典籍的重视，等等。而到了中晚唐时期，唐代帝王的崇道次数相对减少，其崇道的内容也有相应的变化，有对老子大加追封以显示老君神威的，有对方术之士的寻求与封赏，有对服食仙丹的记录，有对神仙的迷信等，不一而足。

不过，从总体来看，以唐玄宗天宝末为界，初盛唐的帝王对道家道教的崇奉多于迷信。这些帝王多将注意力集中在政权的稳固与道家道教思想的社会功用方面。他们接受道家道教思想，或神化老子，或厚遇道士，或亲注道教典籍，大多出于政权统治的需要，关注崇道行为的社会效应。而中晚唐的帝王对于道家道教思想则是迷信多于崇奉。他们或对老子大加封号，或宣扬老子之神威，或厚遇方术之士，大多出于长生不死的个体生命需求，故而多服食、入道者，其对道术的迷信多于对老子的崇奉。

以上为帝王诗人接受道家道教思想的总体特点。若从个体角度来看，唐代帝王诗人接受道家道教思想也有一定的规律性，具体来说，有如下两种：

其一，对于同一个帝王诗人而言，年轻时期雄才大略，励精图治，到了晚年则迷信丹药，妄求长生。在唐代帝王诗人中以太宗李世民和玄宗李隆基最为典型。唐太宗李世民是唐代的开国皇帝，在位前期，励精图治，使得社会稳定，国家强盛，开创了历史上著名的“贞观之治”。说到底，唐代帝王虽接受并推崇道家道教思想，然而并非全都信仰。如前文所述，太宗李世民执政前期就不好神仙方术，曾经对待臣说，神仙事本虚妄，空有其名。太宗的文德皇后也说：“道、释异端之教，蠹国病民，皆上素所不为。”（《通鉴·贞观十年》）^①太宗前期接受道家道教思想完全是为了巩固政权，维护唐王朝的长治久安，接受老子无为而治的治国理念，使国家经济迅速复苏。然而，到了晚年，太宗由于身体疾病等原因，沉迷于神仙方术，迷恋丹药服食，终究因服食丹药而中毒身亡，享年52岁。唐玄宗也是唐代很有作为的帝王，在执政前期，诗人年轻气盛，接受道家道教思想以治国理身为要，而天宝后则陷入了对道教所宣扬的长生不死、羽化登仙的迷信之中，希望服用不死之药，使自己能够长生不老。玄宗虽未因服食丹药身亡，然而其晚年迷信神仙、丹药则与太宗相同。由此观之，唐

^①（宋）司马光编著：《资治通鉴·唐纪十》卷一九四，第6120页。

代帝王诗人对神仙、丹药的迷信，无关乎英明与昏愤，似乎与人年龄的关系更为密切。年轻时，精力旺盛，死亡尚且遥远，故能专注于治国理政；到了晚年，越是接近死亡，求生之欲望则会越强烈，故而也就会不择手段、不辨真伪地寻求长生不死之法了。

其二，接受道家道教思想似乎只是为了长生不死。这一类帝王以中晚唐居多，诸如唐宪宗、唐穆宗等。兹举唐穆宗李恒为例，以见一斑。唐穆宗李恒的父亲为宪宗李纯。李纯早年尚能励精图治，是一个较有作为的皇帝，然而到了晚年，也像其先辈太宗、玄宗一样迷信丹药，最终因服丹而中毒身亡。穆宗深明父亲的死亡原因，还亲自处死了为其父炼丹的柳泌和大通和尚。据《旧唐书·穆宗本纪》载，唐穆宗曾下诏曰：“山人柳泌轻怀左道，上惑先朝。固求牧人，贵欲疑众，自知虚诞，仍更遁逃。僧大通医方不精，药术皆妄。既延祸衅，俱是奸邪。邦国固有常刑，人神所宜共弃，付京兆府决杖处死。”^①然而，穆宗在位期间，游幸无常，沉于酒色，久不视朝，致使唐朝政治腐败，无力对付藩镇，造成河朔三镇再度割据，朋党斗争更加激烈，争权夺利，互相倾轧。此时，唐穆宗早已将其父的教训忘得一干二净，开始重蹈其父覆辙，最终也因服食金丹大药而中毒身亡。中晚唐帝王诗人接受道家道教思想虽不排除有治国理政方面的原因，但大多数还是因为政治腐败，皇帝无法驾驭朝廷重臣，或处理好藩镇割据等问题，故而迷恋仙丹，渴望在道家道教所构建的神仙世界中获得暂时的麻痹与慰藉。从这个角度讲，迷信并服食神仙丹药乃是他们麻痹自己、逃避现实的手段之一。

第二节 文士诗人接受道家道教思想的嬗变规律

文士诗人是唐代诗人中思维最活跃、创造力最强的一个群体，其诗歌创作不仅数量最多，而且题材广泛，内容丰富，成为唐诗创作的主体。文士诗人接受了道家道教思想后，为唐诗注入了新鲜血液，使得唐诗的表现界域由世俗人间拓展到了虚无缥缈的神仙世界、十洲三岛以及西方昆仑神山，从而极大地提高了唐诗的审美价值和表现力。通过对这些雄奇瑰丽的美妙诗歌进行深入分析和考察，我们可以寻绎出唐代文士诗人接受道家道

^① 《（后晋）刘昫等撰：《旧唐书》卷一六，第475—476页。

教思想的一些规律性的东西。

从文士诗人群体角度来看，其接受道家道教思想呈现出如下规律性：

其一，大批文士诗人徘徊于仕隐之间，体现了内儒外道的思想根基。唐代统治者的政治导向以及对于道家道教的扶持，使得唐朝社会形成了两种与道教有关的社会风尚：“一是隐逸，二是交道友。由于朝廷屡次下诏征求山野之士，又开道举广纳习道经之才，隐逸和交友便失去了宗教的特色而演绎成政治行为。”“道士习道深山固然没有政治企图，但唐代皇帝却有‘招隐逸’的政治活动，士的‘修身’、道隐便与政治存有难以割舍的情愫，‘修身’在人君政治社会秩序中的确处于枢纽地位。”^①如此一来，唐代社会出现了一种很有趣的现象，即隐居深山，颇有名望者，更容易获得唐代帝王的青睐。于是，在唐代出现了以隐居名山来博取功名的“终南捷径”。这正是内儒外道思想的表征，也是唐代文士诗人接受道家道教思想的规律之一。

文士诗人进入仕途，不仅可以选择“终南捷径”，还可以通过科举考试来达到目的。如前所述，唐代社会文化政策宽松，科举取士为文人学士敞开了大门，使得大批的寒门士子得以进入仕途，成为唐代社会管理队伍中的一分子。然而，这些才华横溢的年轻士子在走上仕途之后，并非一帆风顺，并非有能力就可以平步青云。当他们或因为个性放荡，或因为政治斗争，或因为位不符才等原因而受到排挤和挫败时，便想到了道家道教思想。在这种情况下接受道家道教思想的文士诗人，其内心有着强烈的功名欲望，接受道家道教思想并归隐山林，只是他们无奈的选择罢了。他们虽身处山林之中，心却存于魏阙之下，因此只要一有机会，他们又会再次入仕，以期实现自己的人生理想。像这样徘徊于隐逸和入仕之间的文士诗人很多，诸如初唐士人王绩、盛唐诗人李白、中晚唐诗人李商隐等。王绩一生三仕三隐，其接受道家道教思想的原因前文已经有所论述。李白也是一样，青少年时期，于蜀中学道，后出蜀漫游，结交高道进而结识唐玄宗的妹妹玉真公主，在玉真公主的荐举下得以供奉翰林，一步登天，来到玄宗身边。然而，由于其个性放荡不羁，得罪了权贵，遭到排挤，在皇帝身边仅仅待了三年，就被以“赐金放还”的名义逐出了京师。出了京师之后，

① 吴秀兰：《论道教对唐初政治典制的影响》，《青海师范大学学报》（哲学社会科学版）2006年第6期。

李白便开始了第二次漫游，并在这一时期接受了道箓，成了一名在籍道士。之后，李白便时而隐居，时而漫游。直到晚年，一听说永王李璘举义兵平定安史叛军，便不顾身体老迈，前往投奔，不料却因此而获罪。由此看来，王绩、李白徘徊在仕与隐之间，并非真想做隐士，而是时时惦念着出仕的。其他如李商隐，虽未做真正的隐士，然其在仕途受挫后，时时怀念自己玉阳山学道的经历，也算是一种意念上的归隐吧！

其二，初盛唐诗人被动接受道家道教思想者多，而中晚唐诗人则主动接受道家道教思想者多，即呈现出由被动接受向主动接受嬗变的规律性。初盛唐的文士诗人处在政治清明、经济繁荣、信仰自由的盛世之中，他们对新王朝充满着自信和自豪感，思想的主导面还是儒家积极入世的一面。正如李泽厚所云，处于初盛唐时代的知识分子，有着大体相同的情感、要求和向往：“他们要求突破各种传统的约束和羁勒；他们渴望建功立业，猎取功名富贵，进入社会上层；他们抱负满怀，纵情欢乐，傲岸不驯，恣意反抗。而所有这些，又恰恰只有当他们这个阶级在走上坡路，整个社会处于欣欣向荣并无拘无束的历史时期中才可能存在。”^① 他们接受道家道教思想并非出于对道家道教思想的真正信仰，而多作为仕途偃蹇时的心理调节剂，因为其思想根基仍是儒家的建功立业与获取功名富贵。如前文所述，在这样一个开放、自由的时代，文士诗人很少有只接受一种思想的，而往往是儒、道、佛、纵横家等思想兼而有之，只不过在不同时期、不同心境下表现不同而已。这样的文士诗人不胜枚举，如王勃、卢照邻、王绩、陈子昂、李白、杜甫等。故而，从其思想根基的主导面而言，他们对道家道教思想的接受是被动的。如此一来，道家道教思想就成了他们仕途挫败后的安慰剂和调节剂了。当诗人们仕途通达之时，往往是儒家思想或纵横家思想占了上风。如李白在得到了玄宗召见时，便很自豪地大声高呼“仰天大笑出门去，我辈岂是蓬蒿人”，而当他受到排挤，志向不得实现时，则有了《梦游天姥吟留别》中骑白鹿、访名山的梦仙求仙之想了。再如王勃，他出身于豪门望族，祖父王通是隋末大儒，号“文中子”。王勃从小便接受了儒家思想，志向远大，抱负不凡。然而，他也接受了道家道教思想，写了不少的神仙诗或与道家道教有关的诗歌。这些诗歌如《怀仙》《忽梦游仙》《寻道观》《八仙径》《观内怀仙》等，如前文所论，

① 李泽厚：《美学三书》，安徽文艺出版社1999年版，第134页。

皆为其仕途偃蹇时的调节剂而已。

与初盛唐文士诗人不同，中晚唐文士诗人则多是主动接受道家道教思想，且较为专一。这既有时代的原因，也有诗人自身的原因。总体说来，中晚唐文士诗人已经没有初盛唐诗人的朝气、锐气与勇气了，其诗歌创作不像初盛唐诗人诗歌中对边关塞漠、杀敌建功、成就功名的表现与描绘，其眼界多局限于狭小的个人世界或个体生活感悟之中。中晚唐诗歌的气势、风格、审美取向、表现形式等均与初盛唐形成鲜明对照。文士诗人往往晋身无门，报国无望，又不甘与世俗之人同流合污，故而选择了对道家道教的接受和信奉，把自己在现实社会中不能实现的、不能直言的，借助道家道教语汇或神仙诗的形式加以表达，故而中晚唐文士诗人的诗歌往往表现为对心灵世界的开拓与表现。此类诗人以李商隐、曹唐和施肩吾等为代表。

其三，由“终南捷径”到“迷仙恋道”，即经历了一个由利用到迷信的发展过程。与帝王诗人接受道家道教思想相似，文士诗人接受道家道教思想总体上也呈现出由利用到迷信的嬗变过程。这样的文士诗人在唐代有不少，如卢藏用、李白、孟浩然等。卢藏用与李白，前文已论及，兹举孟浩然为例。孟浩然是盛唐时期著名的隐逸诗人，然其隐逸的目的并非想做一辈子的隐士，而是想借隐逸而一步登天，走一条“终南捷径”，实现自己的伟大抱负与理想。且看孟浩然《望洞庭湖赠张丞相》：“八月湖水平，涵虚混太清。气蒸云梦泽，波撼岳阳城。欲济无舟楫，端居耻圣明。坐观垂钓者，空有羡鱼情。”^①张丞相即张九龄，也是唐代著名诗人，官至中书令，为人正直。孟浩然想进入政界，实现自己的人生理想。诗人先以自己面对浩瀚的洞庭湖，意欲横渡，苦于没有舟楫为隐喻。接着写自己生于圣明之世，应当为社会贡献力量，然因无人引荐，只能闲居在家，满腹才华而无用武之地，实在有愧于这样的好时代。最后，诗人以“临渊羡鱼，不如退而结网”之俗谚表达了自己希望得到张丞相推荐，进而建功立业的雄心壮志。可惜的是，孟浩然一生都未曾获得入仕的机会。到了后来，孟浩然因为入仕无望，理想抱负无法实现，才结束了漫游，又一次归隐山林。在对仕途极度失望之后，便想着“高步陵四明，玄踪得二老。纷吾

①（唐）孟浩然著，徐鹏校注：《孟浩然集校注》，人民文学出版社1989年版，第146页。

远游意，乐彼长生道”^①，以对道家道教长生之道的追求来慰藉自己孤苦之灵魂。再后来，孟浩然对于修道成仙，不仅内心向往，而且还付诸实践。如《题鹿门山》云：“昔闻庞德公，采药遂不返。金涧饵芝木，石床卧苔藓。纷吾感耆旧，结缆事攀践。”^②诗人表示自己要学习庞德公，且要“结缆事攀践”，效仿庞德公采药、服饵了。庞德公乃东汉时期“南郡襄阳人也。居岷山之南，未尝入城府。夫妻相敬如宾。荆州刺史刘表数延请，不能屈，乃就候之。……后遂携其妻子登鹿门山，因采药不返”^③。诗人仰慕庞德公人品，故而有效仿之意。另在《山中逢道士云公》中，诗人又表达了“何时还清溪，从尔炼丹液”^④的夙愿。总而言之，孟浩然到了晚年，几乎完全醉心于服饵炼丹、修养身心、长生不死的神仙幻想中了。

就文士诗人个体而言，接受道家道教思想也有其嬗变的规律性：

其一，前后期呈现出不同的动机和愿望。唐代诗人处在纷繁复杂的社会环境之中，社会环境瞬息万变，诗人的人生阅历、年龄等自身因素也处在不断变化中，故而在不同人生阶段对道家道教思想的认识和理解也是不同的。于是，对于同一位个体诗人而言，接受道家道教思想便表现出前后期的不同，甚或是相反的动机与愿望。这方面以白居易、李商隐等为代表。白居易对道家道教思想的前后态度变化便是以其生活和仕途遭际为基础的。当白居易仕途受挫时，诗人便架起丹炉，烧丹炼药，在修道炼丹的实际体验中寻求精神解脱。《唐才子传》云：“公好神仙，自制飞云履，焚香振足，如拨烟雾，冉冉生云。初来九江，居庐阜峰下，作草堂烧丹，今尚存。”^⑤元和十年（815），白居易被贬为江州司马后，曾结庐遗爱寺与庐山香炉峰之间，并向道士郭虚舟学习炼制金丹。有诗云：

我为江司马，君为荆判司。……授我参同契，其辞妙且微。六一
闕肩鑪，子午守雄雌。我读随日悟，心中了无疑。黄芽与紫车，谓其

①（唐）孟浩然著，佟培基笺注：《孟浩然诗集笺注》，上海古籍出版社2000年版，第11页。

② 同上书，第52页。

③（宋）范曄撰，（唐）李贤等注：《后汉书》卷八三，中华书局1965年版，第2776—2777页。

④（唐）孟浩然著，佟培基笺注：《孟浩然诗集笺注》，第363页。

⑤ 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》卷六，第17页。

坐致之。……泥坛方合矩，铸鼎圆中规。炉橐一以动，瑞气红辉辉。斋心独叹拜，中夜偷一窥。二物正诘合，厥状何怪奇。绸缪夫妇体，狎猎鱼龙姿。简寂馆钟后，紫霄峰晓时。心尘未净洁，火候遂参差。万寿觐刀圭，千功失毫厘。先生弹指起，姹女随烟飞。始知缘会间，阴鹭不可移。（《同微之赠别郭虚舟炼师五十韵》）^①

诗中白居易虔诚地向郭炼师学习《参同契》理论，并且有了深刻的领悟，达到了“心中了无疑”的程度。在此基础上，诗人还认真地体验了烧炼金丹的经过。其他如“曾住庐峰下，书堂对药台”（《题别遗爱草堂》）^②；“亦曾烧大药，消息乖火候。至今残丹砂，烧干不成就。行藏事两失，忧恼心交斗。化作憔悴翁，抛身在荒陋”（《不二门》）^③；“名利心既忘，市朝梦亦尽。暂来尚如此，况乃终身隐。何以疗夜饥，一匙云母粉”（《宿简寂观》）^④；“晓服云英漱井华，寂然身若在烟霞。药销日晏三匙饭，酒渴春深一碗茶”（《早服云母散》）^⑤；“我心忘世久，世亦不我干。遂成一无事，因得常掩关”（《闭关》）^⑥等诗句，既有对炼烧丹药的痴迷，又有对服食丹药的描绘，还有对闭关修道的实践。总而言之，在这样的人生境遇和心境下，白居易以烧丹炼药、服食修道作为疗治心灵创伤的良药，故而对服食炼丹如痴如醉。

而当白居易仕途通达，儒家积极入世思想占上风之时，诗人又会以儒家的理性精神来批判服食仙丹、追求长生之虚妄，从服食炼丹的迷狂状态中解脱出来。如前文所述之《戒药》《海漫漫》皆是此种心态下对道家道教思想接受情况的表现。再进一步探究，白居易到了晚年，在身体衰朽，越来越接近死亡之时，诗人又一次表现出对于炼丹服食的留恋。如开成二年（837），诗人66岁高龄时所作《烧药不成命酒独酌》——“白发逢秋王，丹砂见火空。不能留姹女，争免作衰翁”^⑦——表明诗人留意丹砂，

①（唐）白居易著，谢思炜校注：《白居易诗集校注》卷二一，中华书局2006年版，第1664—1665页。

②（唐）白居易著，谢思炜校注：《白居易诗集校注》卷二〇，第1593页。

③（唐）白居易著，谢思炜校注：《白居易诗集校注》卷一一，第864—865页。

④（唐）白居易著，谢思炜校注：《白居易诗集校注》卷七，第601页。

⑤（唐）白居易著，谢思炜校注：《白居易诗集校注》卷三一，第2409页。

⑥（唐）白居易著，谢思炜校注：《白居易诗集校注》卷七，第629页。

⑦（唐）白居易著，谢思炜校注：《白居易诗集校注》卷三三，第2560页。

烧之而不成，否则，庶几可不作“衰翁”了。

不唯白居易，还有许多文士诗人都存在前后期接受道家道教思想动机和目的发生变化者，囿于篇幅，不能尽述。

其二，由被动接受转而迷恋服食丹药。有一批文士诗人，由前期接受道家道教思想是为了安慰受伤的灵魂，以获得精神上的解脱，变为后期心理上的虔诚信奉，进而接受道箴，成了一位真正的道教徒。换句话说，即是由被动接受变为主动接受。以王绩、卢照邻、李白、白居易等为代表。这样的文士诗人，其最初对道家道教思想并非真正信仰，而是出于某种原因，或仕途坎坷，或家庭不幸，或婚姻变故，或身体疾病等，在形式上接受了道家道教思想。如对道教经典的学习，对教理教义的研读，对服食炼养的模仿，但从内心来说并未真正皈依。兹以王绩为例加以简要说明。据唐人吕才《王无功文集序》载：“大业末，应孝悌廉洁举，射策高第，除秘书正字。”^①王绩在隋朝大业末年中举，授以秘书省正字。王绩自负很有才华，从小就有“明经思待诏，学剑觅封侯”（《晚年叙志示翟处士》）^②的雄心壮志。而射策高第后，仅授予秘书省正字这样一个八品小官，当然与王绩的政治理想相去甚远。所以，在做了秘书省正字后不久，就辞官归隐了。此后，王绩长期痛苦地徘徊于求仕与归隐之间，终其一生，三仕三隐。王绩最后归隐田园，实在是他几经努力，远大志向不得实现后的痛苦无奈的选择罢了，并非是王绩的本心。但是王绩自从真正归隐田园以后，便渐渐从心理上接受了道家道教思想，不仅开始熟读道教经典，而且有了炼丹服食的实践。如其《过山观寻苏道士不见题壁四首》^③其一云：“驾鹤来无日，乘龙去几年。三山银作地，八洞玉为天。金精飞欲尽，石髓溜应坚。”龙来鹤往，仙人如麻；碧玉为天，白银铺地，境界阔大，奇异万分，令人心驰神往。王绩对神仙典故十分熟悉，能很巧妙地把多个典故融化为一系列神仙意象，从而构成一个色彩斑斓、令人眼花缭乱的神仙世界，就是其熟悉道教典籍的明证。再如《过山观寻苏道士不见题壁四首》其二：“金壶新练乳、玉釜始煎香。”王绩晚年似乎对金壶炼乳，玉釜煎香的炼丹服食生活很感兴趣。王绩正是这样的一个人。

①（唐）王绩著，韩理洲校点：《王无功文集》卷首，“序”第2页。

②（唐）王绩著，韩理洲校点：《王无功文集》卷三，第110页。

③ 同上书，第94页。

典型，即前期被动接受道家道教思想，后期则对道家道教思想深入体悟和精研，进而炼丹服食，走上求仙证道的道路。

此外，卢照邻、李白、白居易、唐玄宗、唐宪宗等，他们在其人生后期对丹药的迷恋，前文已有分析，此不赘述。

第三节 方外诗人接受道家道教思想的嬗变规律

对于方外诗人而言，接受道家道教思想的情况较为复杂。有对道教丹道方术的执着追求，有对长生不死的信奉与渴求，有对道教义理的精研，有对道教科仪的践行，还有对俗世浮华的追逐与向往。方外诗人接受道家道教思想的嬗变有如下几个特点：

其一，唐代诗人接受道家道教思想大致上经历了一个由外丹学向内丹学转变的过程。唐代是道教思想从外丹学向内丹学发展、转变的重要时期。总体而言，初盛唐时期，修仙术以外丹修炼为主，重视服食、辟谷；到了中晚唐时期，内丹学修炼法兴起，使得注重炼养真气、坐忘虚心的内丹修炼法与外丹修炼法平分秋色，同时并存。这一变化过程既有道家道教思想自身发展规律的制约，也有唐代特定的历史原因。外丹道与内丹道的不同在于：外丹的合炼是在人体之外进行的，所使用的鼎器、药物、火候、法度等都是有形的可见之物。外丹道通过合炼所获得的丹是看得见、摸得到的金丹或银丹。而内丹修炼则不同，其所谓的炼丹实际上只是一种比喻，是以外丹合炼之事为模本，以人身为炉鼎，以精气为药物，以心神为火候，通过参证天地大宇宙的阴阳造化规律以测度一己之身的血气运行节律，从而据此确立内丹修炼的时间与火候。其修炼的丹，通常称为内丹。内丹是看不见、摸不着的无形之物。尽管有如此的区别，然外丹道和内丹道赖以建立的理论依据则是一致的，从其依据的根本道论到学理法则、功夫节次、名词术语，甚至是超脱境界，都存在着高度的一致性。唐代方外诗人在接受外丹道思想的同时，也接受着内丹学的思想，且由于外丹服食中毒的血淋淋的教训，致使外丹道趋于衰落，而内丹道则逐渐兴盛。到了中晚唐时期，基本上形成了内丹道与外丹道同时并行的局面。

其二，丹道理论与实践的不一致性，或曰修仙实践的转变滞后于修仙理论的更新。尽管唐代诗人在接受道家道教的过程中，实践与理论并重，但总体说来是修仙实践滞后于理论探索与建构。初盛唐之时，已经出现了

对道教内丹学理论的探索与研究,诸如成玄英、司马承祯、李荣、吴筠等内丹学理论家。到了中晚唐时期,内丹修炼的实践还是显得十分薄弱的。实际情况是,外丹道的服食金丹仙药之风依然很盛行,尽管有些诗人因为服食丹药而中毒身亡,然前赴后继者仍不绝如缕。这一现象的出现与帝王诗人对外丹服食的迷信有一定的关系。

其三,有些道士诗人接受道家道教思想的目的不纯,是想借助道士之法术猎取俗世的荣华富贵。这一类道士诗人以赵归真最有代表性。《旧唐书·武宗本纪》载:开成末年,“帝在藩时,颇好道术修摄之事,是秋,召道士赵归真等八十一人入禁中,于三殿修金箓道场,帝幸三殿,于九天坛亲受法箓。”^①唐武宗在赵归真的迷惑下接受了道箓,成了一位真正的道士皇帝。“(会昌)五年春正月己酉朔,敕造望仙台于南郊坛。时道士赵归真特承恩礼”,又“归真自以涉物论,遂举罗浮道士邓元起有长年之术,帝遣中使迎之。由是与衡山道士刘玄靖及归真胶固,排毁释氏,而拆寺之请行焉”^②。赵归真不仅自己以道术邀宠,而且还极力鼓动唐武宗排毁佛教。赵归真身为道士,乃方外之人,本应该清静无为,而由以上材料可以看出,赵归真对于俗世之荣华富贵极为看重。他以自己的道术迷惑武宗,从而获得了武宗对他的宠幸,进而达到自己猎取荣华禄位的目的。会昌六年,武宗因服食赵归真等所炼之丹药,中毒致死,赵归真遂被杖杀。^③

其四,写作世俗内容的诗歌,是方外诗人诗歌创作的一大特点。方外诗人,无论是道士诗人,抑或是女冠诗人,不仅创作了大量的神仙诗,而且创作大量世俗内容的诗歌。方外诗人的神仙诗在一定程度上丰富和拓展了唐诗的内容和风格。从神仙诗的发展历程来看,唐代,大量文士诗人的创作使得神仙诗摆脱了浓厚的宗教气息,呈现出清新、浪漫的新特点,如道士诗人吴筠、司马承祯、钟离权、吕洞宾、张果、叶法善等的诗歌创作也少了许多呆板的教理教义说教,表现出了灵动、浪漫的仙风道气。除此之外,方外诗人诗歌创作的最大亮点就是以方外之身大量创作世俗内容的诗歌。在这一方面最有代表性的就是一大批女冠诗人,如鱼玄机、薛涛、李季兰等的诗歌。之所以会出现这种情况,是因为如前所论,这一批女冠

① (后晋)刘昫等撰:《旧唐书》卷一八上,第585—586页。

② 同上书,第603页。

③ (宋)司马光编著:《资治通鉴》卷二四八,第8024页。

诗人出家入道并非出于自愿、自觉，而是有着各种各样的原因，是被动地接受了道家道教思想，走向了道门。于是，她们内心深处充满着对俗世生活的眷恋或世俗社会的怨愤，发而为诗，则成为唐诗中最真实、最大胆地对女性心灵世界的袒露和抒写。这些诗作与以男性视角来写女性或是那些代言体的诗歌相比较，有着本质的区别，是第一次从正面将女性内心完全展露给读者，故而也最能打动人。不唯女冠诗人，道士诗人之中也有写俗世内容的诗歌者，如前文所论吴筠的《高士咏》50首，明确表现了诗人对于唐代出现的伪道士、假隐士的讽刺与批判。方外诗人写俗世诗与俗世诗人写神仙，恰好从不同的角度说明了唐代诗人接受道家道教思想的复杂性和多维性。

第四节 唐代诗人接受道家道教思想的规律

唐代诗人从整体上接受道家道教思想的历史脉络有其变与不变两方面的规律性。以上三节从三个诗人群体角度概括了唐代诗人接受道家道教思想的变化规律。本节将从如下几个方面探究唐代诗人接受道家道教思想不变方面的规律。

其一，有一批诗人对道家道教义理的精研始终未变，接受道家道教思想就是为了探究道家道教成仙的理论。如孙思邈、司马承祯、吴筠、钟离权、吕洞宾、韩湘等。吴筠的《游仙诗二十四首》《步虚词十首》等，内容丰富，思想复杂，就有对教理教义的诗意阐释，前已有讨论。孙思邈《四言诗》——“取金之精，合石之液。列为夫妇，结为魂魄。一体混沌，两精感激”^①——就是对炼丹之法的诗意化阐释，以比喻的手法抒写教义，阐说教理，丝毫不觉晦涩板滞。再如钟离权《赠吕洞宾》：“知君幸有英灵骨，所以教君心恍惚。含元殿上水晶宫，分明指出神仙窟。大丈夫，遇真诀，须要执持心猛烈。五行匹配自刀圭，执取龟蛇颠倒诀。三尸神，须打彻，进退天机明六甲。知此三要万神归，来驾火龙离九阙。九九道至成真日，三界四府朝元节。气翱翔兮神烜赫，蓬莱便是吾家宅。群仙会饮天乐喧，双童引入升玄客。”^②此诗是钟离权写给自己徒弟吕洞宾的，

①（清）彭定求编：《全唐诗》卷八六〇，第9779页。

② 同上书，第9787页。

诗中有对吕洞宾英灵骨的赞颂，又有对吕洞宾学道修仙的指导和鼓励，最后是对得到成仙后，群仙会饮场面的描绘，都表现出诗人对教理教义的精熟程度。若非烂熟于心，何能如此自如地做诗意化的阐释？尽管钟、吕师徒是否得道成仙，我们已无从考证，但从后世关于钟、吕成仙得道的传说看，至少说明了唐人修道之虔诚与执着。

其二，有一批诗人对道教法术和炼丹服食的热情始终未变，如张果、叶法善等。试看张果《题登真洞》：“修成金骨炼归真，洞锁遗踪不计春。野草漫随青岭秀，闲花长对白云新。风摇翠筱敲寒玉，水激丹砂走素鳞。自是神仙多变异，肯教踪迹掩红尘。”^①其中，“风摇翠筱敲寒玉，水激丹砂走素鳞”二句，即是对道教练丹道术的诗化描绘，而“修成金骨炼归真，洞锁遗踪不计春”，则是对其修道成仙坚定信念的抒写。叶法善《留诗》——“今日登云天，归真游上清。泥丸空示世，腾举不为名。为报学仙者，知余朝玉京”^②——则是对修道学仙者的鼓励之辞。诗人以自己归真登仙为榜样，现身说法，勉励学道修仙者要勤于修道。唐代诗人之中有采药服食、修仙学道经历的诗人也不少，这其中既有九五之尊的唐代帝王，如唐太宗、唐玄宗、唐宪宗、唐穆宗、唐武宗和唐宣宗等，又有大名远播的文士诗人，如王绩、卢照邻、李白、白居易、李颀、李商隐等，至于那些道士诗人和女冠诗人，那就更不计其数了。

其三，有一批诗人对求仙问道的热情至死不渝，如李白、王建、韩湘等。兹以王建为例，稍加说明。诗人王建早年就有修仙经历，而且态度十分认真。他在《山中寄及第故人》中对友人离开山林，走上仕途一事很是不满：“去年与子别，诚言暂还乡。如何弃我去，天路忽腾骧。谁谓有双目，识貌不识肠。岂知心内乖，著我薜萝裳。寻君向前事，不叹今异翔。”^③王建对友人的愤激之情溢于言表。可惜的是，王建因为家贫，无钱炼制仙药，求仙不成，也被迫走出山林，入世干禄。然而，由于仕途偃蹇，晚年再次入道。他在《新修道居》中云：“世间无所入，学道处新成。两面有山色，六时闻磬声。闲加经数遍，老爱字分明。若得离烦恼，焚香过一生。”^④诗人经历了人间的辛酸，仍然没有找到适合自己的容身

①（清）彭定求编：《全唐诗》卷八六〇，第9780页。

② 同上。

③（清）彭定求编：《全唐诗》卷二九七，第3361页。

④（清）彭定求编：《全唐诗》卷二九九，第3389页。

之处。到了晚年，便再一次回到道居中静修仙学了。终其一生，王建都没有忘记学仙的愿望，这与他生命的体认是密不可分的。其《短歌行》云：“人初生，日初出。上山迟，下山疾。百年三万六千朝，夜里分将强半日。有歌有舞须早为，昨日健于今日时。人家见生男女好，不知男女催人老。短歌行，无乐声。”^①王建认为，人生短暂，希望通过学道修仙能将短暂人生变为永恒。其他如道士诗人韩湘《言志》诗云：“青山云水窟，此地是吾家。后夜流琼液，凌晨咀绛霞。琴弹碧玉调，炉炼白朱砂。宝鼎存金虎，元田养白鸦。一瓢藏世界，三尺斩妖邪。解造逡巡酒，能开顷刻花。有人能学我，同去看仙葩。”^②韩湘以此诗表明自己修道之志，既有以青山云水之洞窟为家，潜心修道决心的表达，又有对自己修炼内丹功法的具体描绘，最后又以自己修道成仙的范例来鼓励修道者。韩湘就是传说中的八仙之一韩湘子。

其四，有一批诗人对神仙生活的渴慕之心始终未变。这既有方外诗人，也有俗世诗人。如前文所论之唐玄宗，他身为帝王，到了晚年，非常迷信神仙长生，四处寻求高道为其炼制长生不死之药。唐玄宗的这种对神仙生活的渴慕，至死不渝。再如李白也是如此。李白一生对自由自在、长生不死的神仙生活的向往与追求，终生不渝。李白在20岁时出蜀漫游，抵达江陵遇到了当时的著名道士——茅山上清派的司马承祯。司马承祯赞誉李白有仙风道骨，如李白《大鹏赋序》云：“余昔于江陵，见天台司马子微，谓余有仙风道骨，可与神游八极之表，因著《大鹏遇希有鸟赋》以自广。”^③“大鹏”出自庄子《逍遥游》篇，其毕生所追求的就是《逍遥游》中“大鹏”形象所体现的超越世俗的精神境界。后来，贺知章、杜甫等人对李白“谪仙子”的赞誉，更加强化了诗人学道求仙的信念。正因为有了如此强烈的学仙意识，所以才有了李白多姿多彩的梦仙游仙之作。这些诗歌作品一再申说着李白对于神仙的渴慕。这种渴慕是发自内心的，因此显得真诚而执着，伴随了诗人一生，至死不渝。

①（清）彭定求编：《全唐诗》卷二九八，第3372页。

②（清）彭定求编：《全唐诗》卷八六〇，第9785页。

③（唐）李白：《李太白全集》卷一，第2页。

结 语

综前所述，接受了道家道教思想的唐代诗人，以其独特的视角，丰富的想象力和诗才，为唐代诗歌增添了浓墨重彩的一笔，丰富了唐诗的内容，拓展了唐诗的风格，铸就了唐诗瑰丽奇崛的新风貌。具体而言，取得了如下几个方面的成就。

一 成就辉煌的神仙诗

唐代的神仙诗是在继承魏晋以来游仙诗创作经验的基础上，融入唐人对生活的体验和感悟，在人境与仙境之间建构起了一条康庄大道，诗人们可以在想象的境界中，自由往来于两个世界，将诗人的思想与肉体在现实中的束缚和压抑，于神仙诗的境界中得到解脱和释放，从而缓解来自现实世界的压力和重负。《诗·大序》亦曰：“诗者，志之所之也。在心为志，发言为诗。情动于中，而形于言。言之不足，故嗟叹之。嗟叹之不足，故永歌之。永歌之不足，不知手之舞之足之蹈之也。”^①从这个意义上说，唐代的神仙诗正是对《诗经》以来的优良传统的接受和发扬。

唐代的神仙诗内容较前代更为丰富，有对神仙世界的描绘与赞颂，有对长生成仙的渴望与向往，有对妄求长生的讽刺，也有对现实世界的批判。而唐代诗人写得最为精彩，也最有开拓性的则是以神仙诗抒写人间艳情。唐代有狎妓的风尚，因倡妓、女冠大多才艺双馨，尤其女冠又是方外之人，故唐代诗人多将其与倡妓等均目为女仙。在长期的交往中，诗人与其自然而然地生出各种感情。诗人将与她们之间的感情纠葛，以神仙诗的形式加以表现，这不仅使唐代的艳情诗趋于雅化和仙化，而且也使神仙诗的内容得以丰富，促使神仙诗趋向于世俗化和艳情化。

^①（清）阮元校刻：《十三经注疏·毛诗正义》卷一，第269—270页。

二 心灵世界的真率袒露

唐代诗人思想开放，言论自由，加之对道家道教思想自由精神的汲取，使得他们在诗歌作品中能够尽情展露自己的心灵世界。文士诗人、帝王诗人的喜怒哀乐尽现于诗中，自不必说。就连那些方外诗人，尤其是女冠诗人也以其大胆泼辣、毫无顾忌的才情，将自己的内心世界真率地表现出来，如薛涛、鱼玄机、李季兰、卢眉娘、谢自然、杨敬真、马信真、徐湛真、郭修真、夏守真等。

通过对这些女冠诗人诗歌的分析和阐释，我们更加深入地了解了唐代社会中这个特殊的诗人群体的生存状况和喜怒哀乐。她们身在道门，却有着与世俗女子相同的对美满爱情和美好生活的向往与追求，而诗歌恰恰成了她们表现内心诉求，袒露心灵世界的绝好工具。女冠诗人以方外之身创作大量的世俗内容的诗歌，恰与文士诗人以世俗之身创作大量的神仙诗形成鲜明对照。这种现象的出现绝非偶然，正好说明了唐代诗人假借他物来表现自己内心需求的强烈愿望。俗世诗人有着强烈的出世之想，或有着逃避残酷现实的心理需求，接受道家道教思想之后，神仙的自由洒脱、无拘无束再一次激活了诗人追求美好生活的热情，内心郁结之苦痛，便自然而然地以神仙诗的形式加以表现。对于方外诗人（包括道士诗人和女冠诗人）而言，有些诗人的入道并非完全自愿，而是迫于社会的某种压力，或是对世俗人生的不满。他们入道后，获得了更为宽松的生存环境。作为方外之人，尤其是女冠诗人，其入道后既可享受朝廷相对宽松的宗教政策，不受世俗名教思想的束缚，还可以凭借道教名义联络十方施主，名正言顺地与社会名流交往，获得了较普通女性更为自由的生存权利。她们将自己对于男性、对于社会的认识或评价倾泻于诗中，成就了方外诗人写作世俗诗歌的现象。

不唯女冠诗人，许多道士诗人也写作世俗内容的诗歌，如吴筠的《高士咏》50首便是，其诗《序》云：“故始于混元皇帝，终于陶征君。举其绝伦，明其标的。为五十首，以咏讽其德音焉。”^①目的就是歌颂标榜古代那些高道和真隐之士，以此讥讽唐代那些趋炎附势，借隐居肥遁而博取社会声誉之徒。权德舆《中岳宗元先生吴尊师集序》评价吴筠诗歌

^① （清）彭定求编：《全唐诗》卷八五三，第9714页。

云：“观其自古王化诗与大雅吟、步虚词、游仙杂感之作。或遐想理古，以哀世道；或磅礴万象，用冥环枢，稽性命之纪，达人事之变。”^① 方外诗人以仙道身份表达世俗情感，就如同文士诗人借仙境仙话表现出世之想一样，都可以获得更大的自由度。这是出现这一现象的深层次原因。

三 生命意识的张扬与展现

道家道教非常珍视生命，其所有教理教义所教授的修道方法，都是为了肉体生命的长生不死，以至于羽化登仙。

接受了道家道教思想的唐代诗人，对肉体生命的存在价值有着更深刻的体认，由于生命短暂，生死无常，且是一个不可逆的单向旅程，故而肉体生命的长生不死便成了诗人的永恒追求。这在唐诗之中有三方面的表现：

一是诗人对炼丹服饵、服气修道的迷信与执着。唐代诗人积极炼丹服饵，虔诚地修道学仙，达到了近乎迷狂的状态，这正是诗人渴望肉体生命长生不死内心诉求的反映。

二是以诗歌的形式尽情地抒写对长生不死的渴望与追求。在唐诗的世界里，我们完全可以感受到唐代诗人那份对于生命存在的珍视和体悟。正是有了浓厚的生命意识，才有了于有生之年成就一番功业的伟大抱负的抒写，才有了对神仙世界无比美好的描绘，也才有了对生命长生不死的真挚追求。

三是对现实享乐的抒写和对服丹炼药的讽刺。对肉体生命的珍视，产生了“今朝有酒今朝醉”的及时行乐思想，有了对现世荣华富贵尽情享受的抒写，也有了对丹药害命的强烈讽喻等。凡此种种，都表现出唐代诗人对道家道教思想的深刻领悟和接受。

四 对独立人格的向往

对独立人格的追求是人类天生的欲望。独立的人格、自由的思想，成为唐代诗人毕生追求的目标。

然而，在家天下的封建社会里，唐代诗人要成就一番功业，同时又要保持人格独立、思想自由，似乎是鱼和熊掌不可兼得的事情。因为，在那

^① （清）董诰编：《全唐文》四九八，第4999页。

样的社会环境中，君王就是国家的象征，忠君与爱国往往是合而为一的。诗人要想实现自己的伟大抱负，唯有忠君，唯有走“致君尧舜上”的道路，借助君王实现自己建功立业、保家卫国的理想。而只要忠君，诗人的独立人格和自由思想就很难保全。因为，只有在君主英明、尊重人才的情况之下，唐代诗人才有可能获得尽忠报国、成就理想的机会，而一旦遇上昏君，便纵有天大的本事，其伟大理想也是无法实现的。

正因为难以实现，同时又有一定的可能性，所以才有了唐代诗人前赴后继、不绝如缕地对明君贤臣风云际会的歌咏。王绩、王勃、陈子昂、李白、白居易、元稹、李商隐、曹唐、吴筠、吕洞宾、鱼玄机等诗人，将其真真切切的人生体验用诗歌加以表现，他们一方面要力求仕进，建立功业；另一方面又要自由地思想，不受外在力量的干预，保持自己的独立人格。于是，唐代诗人总是苦苦徘徊于仕与隐之间，不懈地追求着人格的独立和思想的自由。

五 对“得道”的执着追求

在唐代方外诗人中一大批人都有着自觉的修道意识，他们接受道家道教思想完全是自觉自愿的行为，如司马承祯、吴筠、吕洞宾、张果老、卢眉娘、卓英英等。

这些诗人在诗歌中不仅表现其修道的体验和心得，还表现出对于得道成仙的向往以及仙境美满的赞颂。在诗人笔下，“得道”的境界是美好的、自由自在的。因此，“得道”成仙就成了这批诗人执着追求的目标。他们的诗中虽不乏道教教理教义的阐发，修道体验的抒写，但并没有呆板的说教气息，而多了一份诗人的浪漫天真与奇思妙想。这些道家道教语汇的大量输入，建构了唐诗神奇瑰丽的神仙世界，自由和乐的洞府仙境，使得唐诗的表现界域由世俗人间延伸到了十洲三岛和昆仑仙界，极大地拓展了唐诗的表现力。

六 对雄浑壮丽大唐精神的抒写

唐代诗人身处在社会环境宽松、文化氛围良好的封建社会的鼎盛时期，尤其是初盛唐时期，国家统一，政治开明，经济繁荣，思想开放。这一切都为唐代诗人提供了良好的成长环境和施展才华的社会氛围。

在大唐帝国的上升期，唐代诗人对国家抱有绝对的自信和希望，同时

对自己的人生也有着很高的期望与要求。在这样的社会环境里，诗人总是以极高的热情拥抱伟大的时代，积极投身于大唐帝国的文化建构之中。诗人们个个才华横溢、满腹经纶、积极仕进、热衷功名，或参加科举考试，或走“终南捷径”，渴望能在有生之年建功立业、显姓扬名。然而，大多诗人的仕途并非一帆风顺，总会遭遇各种各样的挫败和打击，历数唐代的著名诗人如王绩、陈子昂、李白、王维、孟浩然、白居易、元稹、李商隐、曹唐等，无有例外。在遭受打击后，诗人便会在道家道教的思想中求解脱，接受道家道教思想，进而学道修仙，以诗歌抒写自己心中的苦乐酸甜。

即便如此，处于盛世中的诗人的诗歌哀伤但不颓废，愤激但不消沉，总有一种阔大的气象，雄壮宏大的气魄蕴含其中。如对神仙境界的雄奇浪漫的想象，对宏大的神人遇合场面的描绘，对昆仑蓬莱、十洲三岛等仙山洞府的状态，无不显示出唐代诗人海涵地负的博大胸襟，无不昭示着壮丽雄浑的大唐精神。

附 录 一

附表 1 唐代帝王崇道活动统计表^①

序号	皇帝	次数	年代	具体活动	典籍出处
1	高祖 李渊 (618— 627)	10	武德元年 (618)	九月，白马道士傅仁均造《戊寅历》成，奏上，行之。	《资治通鉴》卷一八六《唐纪二》
			武德二年 (619)	五月，敕楼观，令鼎新修营老君殿、天尊堂及尹真人庙，应观内屋宇务令宽博，称其瞻仰，并赐土田十顷及仙游监地充庄，仍观侧立监置官检校修造，即以岐平定（岐晖）主观事。	《混元圣纪》卷八
			武德三年 (620)	春，亲诣老君于祠庭。（岐）平定率道众驾迎，仍具千人之食以献。……乃降召改楼观曰宗圣观，赐白米二千石，帛一千匹，以供观中修补。	《混元圣纪》卷八
			武德七年 (624)	二月，高祖释奠于国学，召名儒、僧、道论义。	《历代佛祖通载》卷十一
				冬十月……癸酉，幸终南山。	《旧唐书》卷一《本纪第一》
				冬十月，丙子，谒老子庙。	

^① 本表是依据中国道教协会研究室编《道教史资料》（上海古籍出版社 1991 年版）进行统计的。

续表

序号	皇帝	次数	年代	具体活动	典籍出处
1	高祖 李渊 (618— 627)	10	武德九年 (626)	四月, 辛巳, 废浮屠、老子法。	《新唐书》卷一《高祖本纪》
				六月, 庚申……复浮屠、老子法。	
				夏, 四月, 太史令傅奕上疏, 请除释、道。……上亦恶沙门、道士苟避征徭, 不守戒律, 皆如(傅)奕言。又寺观邻接廛邸, 溷杂屠沽, 辛巳, 下诏: “命有司沙天下汰僧、尼、道士、女冠, 其精勤练行者, 迁居大寺观, 给其衣食, 毋令阙乏。庸猥粗秽者, 悉令罢道, 勒还乡里, 京师留寺三所, 观二所, 诸州各留一所, 余皆罢之。”	《资治通鉴》卷一九一《唐纪七》; 《历代佛祖通载》卷第一; 《旧唐书》卷一《本纪第一》
				九月……诏: “民间不得妄在妖祠。自非卜筮正术, 其余杂占, 悉从禁绝。”	《资治通鉴》卷一九二《唐纪八》
2	太宗 李世民 (627— 650)	11	贞观元年 (627)	十二月壬午, 上谓侍臣曰: “神仙事本虚妄, 空有其名。秦始皇非分爱好, 遂为方士所诈……汉武帝为求仙, 乃将女嫁道术人, 事既无验, 便行诛戮。据此二事, 神仙不烦妄求也。”	《旧唐书》卷二《本纪第二》
			贞观二年 (628)	夏, 四月……上曰: “梁武帝君臣惟谈苦空, 侯景之乱, 百官不能乘马。元帝为周师所围, 犹讲《老子》, 百官戎服以听。”	《资治通鉴》卷一九二《唐纪八》
			贞观五年 (631)	春, 正月, 诏僧、尼、道士致拜父母。	《资治通鉴》卷一九三《唐纪九》
			贞观十年 (636)	六月, 太宗因皇后疾病, 欲赦罪人及度人入道, 后固止之。	《资治通鉴》卷一九四《唐纪十》
			贞观十一年 (637)	秋七月……丙午, 修老君庙于亳州, 宣尼庙于兖州, 各给二十户享祀焉。	《旧唐书》卷三《本纪第三》
				七月……上乃下诏云: “……自今以后, 斋供行立, 至于称谓, 道士女冠可在僧尼之前……”	《广弘明集》卷二十五
				帝幸京洛, 诏道先释佛, 时沙门智实上表进谏, 固执不奉诏, 杖于庙堂, 民共服, 流之岭表而卒。	《续文献通考》

续表

序号	皇帝	次数	年代	具体活动	典籍出处
2	太宗 李世民 (627—650)	11	贞观十五年 (641)	夏四月……上命太常博士吕才等勘定近世阴阳杂书,凡四十七卷。	《资治通鉴》卷一九六《唐纪十二》
			贞观二十二年 (648)	上问太史令李淳风《秘记》有“女主武氏代有天下”事,欲尽诛武氏之女,淳风谏止。	《资治通鉴》卷一九九《唐纪十五》
				五月庚子……使方士那罗迺娑婆于金阊门造延年之药。	《旧唐书》卷三《本纪第三》
			贞观中	贞观中……(薛)颐后上表请为道士,太宗为薛颐置紫府观于九嵎山,拜颐中大夫,行紫府观主事。又敕于观中建一清台,候玄象,有灾祥薄蚀,谪见等事,随状闻奏。	《旧唐书》卷一九一《列传第一百四十一》
3	高宗 李治 (650—684)	14	显庆二年 (657)	上即位,复诣(方士那罗迺娑婆寐)长安,又遣归。	《资治通鉴》卷二〇〇《唐纪十六》
			龙朔二年 (662)	六月……乙丑,初令道士、女冠、僧、尼等,并尽礼致拜其父母。	《旧唐书》卷四《本纪第四》
			麟德元年 (664)	有道士郭行真,出入禁中,尝为厌胜之术,宦者王伏胜发之。上大怒,密召西台侍郎、同东西台三品上官仪议之。	《资治通鉴》卷二〇一《唐纪十七》
			麟德二年 (665)	秘阁郎中李淳风撰《麟德历》成,五月,令行之。	《资治通鉴》卷二〇一《唐纪第十七》
			乾封元年 (666)	春,正月,高宗上祀昊天上帝于泰山南。……癸未,至亳州,谒老君庙,上尊号曰太上玄元皇帝。	《资治通鉴》卷二〇一《唐纪第十七》; 《旧唐书》卷五《本纪第五》
			上元元年 (674)	冬,十一月……壬寅,天后上表,以为:“国家圣绪,出自玄元皇帝,请令王公以下皆习《老子》,每岁明经,准《孝经》、《论语》策试。”	《资治通鉴》卷二〇二《唐纪第十八》; 《旧唐书》卷五《本纪第五》
			调露元年 (679)	偃师人明崇俨,以符咒幻术为上及天后所重,官至正谏议大夫。	《资治通鉴》卷二〇二《唐纪第十八》

续表

序号	皇帝	次数	年代	具体活动	典籍出处
3	高宗 李治 (650—684)	14	永隆元年 (680)	春,二月,幸道士宗城潘师正所居,上及天后、太子皆拜之。	《资治通鉴》卷二〇二《唐纪第十八》
				二月,戊午,亲谒少姨庙。赐故玉清观道士王远知谥曰升真先生,赠太中大夫。又幸隐士田游岩所居。	《旧唐书》卷五《本纪第五》
				二月,己未,又幸嵩阳观及启母庙,并命立碑。又幸逍遥谷道士潘师正所居。	
			显庆中	高宗闻道士叶法善名,征诣京师,将加爵位,固辞不受。求为道士,因留在内道场,供侍甚厚。时高宗令广征诸方道术之士,合炼黄白。	《旧唐书》卷一九一《列传第一百四十一》
			不详	高宗幸东都,因召见与语,问(潘)师正:“山中有何所须?”师正对曰:“所须松树清泉,山中不乏。”高宗与天后甚尊敬之,流连信宿而还。寻敕所司于师正所居造崇唐观,岭上别起精思观以处之。	《旧唐书》卷一九二《列传第一百四十二》
			永淳元年 (682)	高宗及天后追思不已,赠(潘师正)太中大夫,赐谥曰体玄先生。	《旧唐书》卷一九二《列传第一百四十二》
4	周武 则天 (684—705)	7	光宅元年 (684)	九月,大赦,改元。追尊老子母为先天太后。	《新唐书》卷四《则天皇后本纪》
			天授二年 (691)	夏四月,令释教在道法之上,僧、尼处道士、女冠之前。	《旧唐书》卷六《本纪第六》
				四月,制以释教开革命之阶,升于道教之上。	《资治通鉴》卷二〇四《唐纪二十》
			万岁通天元年 (696)	六月,敕旨,老子化胡,典浩攸著,岂容僧辈妄请消除。	《混元圣纪》卷八

续表

序号	皇帝	次数	年代	具体活动	典籍出处
4	周武 则天 (684— 705)	7	圣历二年 (699)	二月, 戊子, 幸嵩山, 过王子晋庙。	《旧唐书》卷六《本 纪第六》; 《资治通鉴》卷二〇 六《唐纪二十二》
				二月, 己丑, 太后幸嵩山, 过缙氏, 谒升 仙太子庙。	
			不详	则天召见道士尚献甫, 起家拜太史令, 固 辞。后, 数问灾异于献甫, 事皆符验。	《旧唐书》卷一九一 《列传第一百四十二》
5	中宗 李显 (705— 710)	2	神龙元年 (705)	二月, 甲寅, 复国号为唐, 老君依旧为玄 元皇帝。……己未, 贡举依旧习《老 子》。……丙子, 诸州置寺、观一所, 以 “中兴”为名。	《旧唐书》卷七《本 纪第七》; 《资治通鉴》卷二〇 八《唐纪二十四》
			神龙二年 (706)	二月, 丙申, 僧会范、道士史崇玄等十余 人授官封公, 以赏造圣善寺之功也。	《旧唐书》卷七《本 纪第七》
6	睿宗 李旦 (710— 712)	9	景云元年 (710)	十二月, 癸未, 上欲为二女西城、隆昌公 主为女官, 以资天皇后之福, 仍欲于城 西造观。	《资治通鉴》卷二一 〇《唐纪二十六》
			景云二年 (711)	三月, 癸丑, 作金仙、玉真观。	《新唐书》卷五《睿 宗本纪》
				四月, 甲辰, 作玄元皇帝庙。	
				四月, 癸未, 诏令僧、尼、道士、女冠等 齐行道集。	《旧唐书》卷七《本 纪第七》
				四月, 壬寅, 天下滥度僧、尼、道士、女 冠并依旧。	
				五月, 改西城公主为金仙公主, 隆昌公主 为玉真公主, 仍置金仙、玉真两观。	
				九月, 修金仙、玉真二观。	《资治通鉴》卷二一 〇《唐纪二十六》
				上召天台道士司马承祯问阴阳、理国 之术。	《资治通鉴》卷二一 〇《唐纪二十六》
			不详	上令中书令张说访王希夷以道义, 宦官扶 入宫中, 与语甚悦。	《旧唐书》卷一九二 《列传第一百四十二》

续表

序号	皇帝	次数	年代	具体活动	典籍出处
7	玄宗 李隆基 (712—756)	36	先天二年 (713)	睿宗即位,称叶法善有冥助之力。先天二年,拜鸿胪卿,封越国公,仍依旧为道士,止于京师之景龙观,又赠其父为歙州刺史。当时尊崇,莫与为比。	《旧唐书》卷一九一《列传第一百四十一》
			开元二年 (714)	春,正月,闰月癸亥,令道士、女冠、僧、尼致拜父母。	《旧唐书》卷八《本纪第八》
			开元六年 (718)	四月,敕度郑铎、郭仙舟为道士。	《资治通鉴》卷二一二《唐纪二十八》
			开元十三年 (725)	四月,玄宗曰:“仙者凭虚之论,朕所不取。”遂改集仙殿为集贤殿。	《资治通鉴》卷二一二《唐纪二十八》
				冬十月,东封泰山神为天齐王,礼秩加三公一等,近山十里,禁其樵采。	《旧唐书》卷八《本纪第八》
			开元十九年 (731)	夏四月,丙申,令两京及天下诸州各置太公尚父庙,以张良配飨,春秋二时仲月上戊日祭之。	《旧唐书》卷八《本纪第八》
				五月,五岳各置老君庙。	《旧唐书》卷八《本纪第八》
			开元二十一年 (733)	春正月,制令士庶家藏《老子》一本,每年贡举人减量《尚书》、《论语》两条策,加《老子》策。	《旧唐书》卷八《本纪第八》
			开元二十二年 (734)	二月,辛亥,征恒州张果先生,授银青光禄大夫,号曰通玄先生。	《旧唐书》卷八《本纪第八》
				上遣中书舍人徐峤赍玺书迎张果至东都,肩輿入宫,恩礼甚厚。	《资治通鉴》卷二一四《唐纪三十》
			开元二十五年 (737)	春正月,壬午,制:“道士、女冠,宜隶宗正寺,僧尼令祠部检校。”	《旧唐书》卷九《本纪第九》
				春正月,初置玄学博士(崇玄学,习《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》,亦曰道举),每岁依明经举。	《资治通鉴》卷二一四《唐纪三十》

续表

序号	皇帝	次数	年代	具体活动	典籍出处
7	玄宗 李隆基 (712—756)	36	开元二十九年 (741)	春正月，丁丑，制两京、诸州各置玄元皇帝庙，并崇玄学，置生徒，令习《老子》、《庄子》、《列子》、《文子》，每年准明经例考试。	《旧唐书》卷九《本纪第九》
				上梦遇玄元皇帝，因遣使求得老君像于周至楼观山间。	《资治通鉴》卷二一四《唐纪三十》
				夏，闰四月，迎置兴庆宫。	
				五月，命画玄元真容，分置诸州开元观。	
			天宝元年 (742)	春正月，甲寅，上遣使就函谷故关尹喜台西发得之，乃置玄元庙于大宁坊。	《旧唐书》卷九《本纪第九》
				二月，辛卯，亲享玄元皇帝于新庙。丙申，封庄子号南华真人，文子号为通玄真人，列子号为冲虚真人，庚桑子号为洞虚真人。其四子所著改为真经。崇玄学置博士、助教各一员，学生一百人。	
				九月，丙寅，两京玄元庙改为太上玄元皇帝庙，天下准此。	《资治通鉴》卷二一五《唐纪三十一》
				正月，壬辰，群臣上表，以“函谷灵符，潜应年号；先天不违，请于尊号加‘天宝’字。”从之。	
				二月，辛卯，上享玄元皇帝于新庙。	
			天宝二年 (743)	春正月，丙辰，追尊玄元皇帝为大圣祖玄元皇帝，两京崇玄学改为崇玄馆，博士为学士。	《旧唐书》卷九《本纪第九》
				三月，亲祀玄元庙以册尊号。制造尊圣祖玄元皇帝……改西京玄元庙为太清宫，东京为太微宫，天下诸郡为紫极宫。	
			天宝三载 (744)	夏四月，敕西京、天下州郡取宫物铸金刚天尊及佛各一躯，送开元观开元寺。	《旧唐书》卷九《本纪第九》
				十一月，玉真公主先为女道士，让号及实封，赐名持盈。	
				十二月，甲寅，亲祀九宫贵神于东郊。	《资治通鉴》卷二一五《唐纪三十一》
				上令寿王妃（杨玉环）自以其意乞为女官，号太真；更为寿王娶左卫郎将韦昭训女。潜内太真宫中。	

续表

序号	皇帝	次数	年代	具体活动	典籍出处
7	玄宗 李隆基 (712— 756)	36	天宝四载 (745)	八月, 壬寅, 册杨太真为贵妃。	《资治通鉴》卷二一 五《唐纪三十一》
			天宝七载 (748)	十二月, 戊戌, 言玄元皇帝见之于华清宫之朝元阁, 乃改为降圣阁。改会昌县为昭应县, 会昌山为昭应山; 封山神为玄德公, 仍玄祠宇。	《旧唐书》卷九《本 纪第九》
			天宝八载 (749)	六月, 闰月, 丙寅, 上亲谒太清宫, 册圣祖玄元皇帝尊号为圣祖大道玄元皇帝。高祖、太宗、中宗、睿宗五帝, 皆及加“大圣皇帝”之字; 太穆、文德、则天和思、昭成皇后, 皆加“圣顺皇后”之字。群臣上皇帝尊号为开元天地大宝圣文神武应道皇帝。	《旧唐书》卷九《本 纪第九》
				六月, 丁卯, 上御含元殿受册, 大赦天下。又封太白山为神应公, 金星洞为嘉祥公, 所管华阳县为贞符县。	
				六月, 戊申, 上圣祖号曰大道玄元皇帝, 上高祖谥曰神尧大圣皇帝, 太宗谥曰文武大圣皇帝, 高宗谥曰天皇大圣皇帝, 中宗谥曰孝和大圣皇帝, 睿宗谥曰玄真大圣皇帝, 窦太后以下皆加谥曰顺圣皇后。	
			天宝九载 (750)	上尊道教, 慕长生, 命刑部尚书张均等往宝仙洞求妙宝真符, 得之。李林甫等皆请舍宅为道观以祝圣寿, 上悦。	《资治通鉴》卷二一 五《唐纪三十二》
			天宝十三 载 (754)	二月癸酉, 上亲朝献太清宫, 上玄元皇帝尊号曰大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝。	《旧唐书》卷九《本 纪第九》
				二月, 甲戌, 亲飨太庙, 上高祖谥曰神尧大圣大光孝皇帝, 太宗谥曰太宗文武大圣大广孝皇帝, 高宗谥曰高宗天皇大圣大弘孝皇帝, 中宗谥曰中宗太和大圣大昭孝皇帝, 睿宗谥曰睿宗玄真大圣大兴孝皇帝。	
			天宝十四 载 (755)	冬, 十月, 甲午, 颁御注《老子》并《义疏》于天下。	《旧唐书》卷九《本 纪第九》

续表

序号	皇帝	次数	年代	具体活动	典籍出处
8	肃宗 李亨 (756—762)	3	乾元二年 (759)	春正月, 戊寅, 上祀九宫贵神。	《资治通鉴》卷二二—《唐纪三十七》
			上元元年 (760)	闰四月, 追封周太公望为武成王, 依文宣王例置庙。	《旧唐书》卷十《本纪第十》
			上元二年 (761)	己酉, 上朝献太清宫。	《资治通鉴》卷二二—《唐纪三十八》
9	代宗 李豫 (762—780)	5	广德二年 (764)	二月, 癸酉, 上亲荐献太清宫、太庙。	《旧唐书》卷十一—《本纪第十一》
				二月, 乙亥, 祀昊天上帝于圜丘, 即日还宫。	
			大历二年 (767)	春, 正月, 癸酉, 诏曰: “天文著象, 职在于畴人; 讖纬不经, 蠹深于疑众。盖有国之禁, 非家私所藏。”	《旧唐书》卷十一—《本纪第十一》
			大历十二年 (777)	十二月, 己亥, 天下仙洞灵迹禁樵捕。	《旧唐书》卷十一—《本纪第十一》
10	德宗 李适 (780—805)	4	广德二年 (764)	其国祚等见据状推勘, 如获赃状, 伏望许臣征收, 便充当县邮馆本用。其湫既竭, 不可更置祠堂, 又不当为大地建立祖庙, 臣并请停。其三皇、道君、天皇、伏羲、女娲等, 既先各有宫庙, 望请并于本所依礼斋祭。上从之。	《旧唐书》卷一三〇《列传第八十》
			大历十四年 (779)	六月, 乙亥……自今更不得奏置寺观度人。	《旧唐书》卷十二—《本纪第十二》
			建中元年 (780)	春正月, 己巳, 上朝太清宫。	《旧唐书》卷十二—《本纪第十二》
				上依术士桑道茂言, 命京兆发丁夫数千, 杂六军之士, 筑奉天城。	《资治通鉴》卷二二六《唐纪四十二》
			贞元十二年 (796)	四月, 上降诞日, 命沙门、道士加文儒官讨论之教, 上大悦。	《旧唐书》卷十三—《本纪第十三》

续表

序号	皇帝	次数	年代	具体活动	典籍出处
11	顺宗 李诵 (805—806)	0		无	
12	宪宗 李纯 (806—821)	11	元和二年 (807)	春正月, 己丑朔, 上亲献太清宫、太庙。	《旧唐书》卷十四 《本纪第十四》
				正月, 辛卯, 祀昊天上帝于郊丘。	
				二月, 辛酉, 诏僧、尼、道士全隶左右街功德使。	
			元和五年 (810)	八月, 乙巳, 上问李潘神仙之事。	《旧唐书》卷十四 《本纪第十四》
			元和十三年 (818)	上晚节好神仙, 诏天下求方士。甲戌, 诏柳泌居兴唐观炼药。	《资治通鉴》卷二四 ○《唐纪五十六》
				丁亥, 以(柳)泌权知台州刺史, 仍赐服金紫。	
			元和十四年 (819)	十一月, 丁酉, 上服方士柳泌金丹药, 起居舍人裴潏上表切谏, 上怒。己亥, 贬裴潏为江陵令。	《旧唐书》卷十五 《本纪卷十五》
				柳泌采药无所得, 举家进入山中, 捕入京师。上复使待诏翰林, 服其药, 日加躁渴。	《资治通鉴》卷二四 一《唐纪五十七》
			元和十五年 (820)	春正月, 甲戌朔, 上以饵金丹小不豫, 罢元会。	《旧唐书》卷十五 《本纪卷十五》
				正月, 戊戌, 上对(刘)悟于麟德殿。上自服药不佳, 数不视朝。	
				上服金丹, 多躁怒, 左右宦官往往获罪, 有死者, 人人自危; 庚子, 暴崩于中和殿。	《资治通鉴》卷二四 一《唐纪五十七》

续表

序号	皇帝	次数	年代	具体活动	典籍出处
13	穆宗 李恒 (821—825)	14	长庆元年 (821)	正月, 己亥, 上亲献太清宫、太庙。	《旧唐书》卷十六 《本纪第十六》
				正月, 辛丑, 上祀昊天上帝于圜丘。	
			长庆四年 (824)	正月, 辛亥, 上御殿受朝如常仪。上饵金石之药, 处士张皋上疏切谏, 上悦, 召之, 求皋不获。	《旧唐书》卷十六 《本纪第十六》
			宝历元年 (825)	八月, 戊午, 遣使往湖南、江南等道及天台山采药。时有道士刘从政者, 说以长生久视之道, 请于天下求访异人, 冀获灵药, 仍以从政为光禄少卿, 号升玄先生。	《旧唐书》卷十七 《本纪第十七上》
			宝历二年 (826)	三月戊辰朔, 命兴唐观道士孙准入翰林待诏。	《旧唐书》卷十七 《本纪第十七上》
				五月, 甲戌, 浙西送到绝粒女道士施子微。	
				五月, 癸未, 山人杜景先于光顺门进状, 称有道教; 令中使押杜景先往淮南及江南、湖南、岭南诸州, 求访异人。	
				五月, 甲午, 赐兴唐观道士刘从政修院钱二万贯。	
				八月, 丙申, 令供奉道士二十人随浙西处士周息元入内宫之山亭院, 上问以道教。	
				十一月, 甲子, 以太清宫道士赵归真充两阶道门都教授博士。	
				十二月, 甲辰, 僧惟真、齐贤、正简, 道士赵归真, 并配流岭南。	
				十二月, 丁未, 道士纪处玄、杨冲虚, 伎术人李元戢、王信等, 并配流岭南。	
				十二月, 庚申, 诏: “妖妄僧惟真、道士赵归真等或假于卜筮, 或托以医方, 疑众扶邪, 已从流窜。其情非奸恶, 迹涉诬误者, 一切不问。”	
			太和七年 (833)	冬十月, 壬辰, 上降诞辰日, 僧徒、道士讲论于麟德殿。	《旧唐书》卷十七 《本纪第十七上》

续表

序号	皇帝	次数	年代	具体活动	典籍出处
14	敬宗 李湛 (825—826)	0		无	
15	文宗 李昂 (826—841)	1	开成五年 (840)	九月,帝在藩时,颇好道术修摄之事,是秋,召道士赵归真等八十一人入禁中,于三殿修金箓道场,帝幸三殿,于九天坛亲受法箓。	《旧唐书》卷十八上 《本纪第十七八上》
16	武宗 李炎 (841—847)	9	会昌元年 (841)	三月壬申,造灵符应圣院于龙首池。	《旧唐书》卷十八上 《本纪第十七八上》
				六月,以衡山道士刘玄靖为银青光禄大夫,元崇玄馆学士,赐号广成先生,令与道士赵归真于禁中修法箓。	
				上命道士赵归真等于三殿建九天道场,亲授法箓。	《资治通鉴》卷二四六 《唐纪六十二》
			会昌三年 (843)	五月,筑望仙观于禁中。	《旧唐书》卷十八上 《本纪第十七八上》
			会昌四年 (844)	三月,以道士赵归真为左右街道门教授先生。时帝志学神仙,师归真。	《旧唐书》卷十八上 《本纪第十七八上》
			会昌五年 (845)	春正月,己酉朔,敕造望仙台于南郊坛。赵归真遂举罗浮道士邓元起有长年之术,帝遣使迎之。	《旧唐书》卷十八上 《本纪第十七八上》
				六月,修望仙楼及廊舍五百三十九间,功毕。	
			会昌六年 (846)	春正月,己丑,东都太微宫修成玄元皇帝、玄宗、肃宗三圣容,遣左散骑常侍裴章往东都荐献。	《旧唐书》卷十八上 《本纪第十七八上》
				三月,壬寅,上不豫,制改御名炎。帝重方士,颇服食修摄,亲授法箓。至是药躁,喜怒失常,疾既笃,旬日不能言。	
				冬十月,甲申,上受三洞法箓于衡山道士刘玄静。	《资治通鉴》卷二四八 《唐纪六十四》

续表

序号	皇帝	次数	年代	具体活动	典籍出处
17	宣宗 李忱 (847—859)	4	大中元年 (847)	武皇好长生久视之术，大中宫筑望仙台，势侵天汗，上始即位，道士赵归真等杖杀之，罢望仙台院，大中八年，复命修葺之。	《东观奏记》
			大中十一年 (857)	上晚节颇好神仙，遣中使迎道士轩辕集于罗浮山。	《资治通鉴》卷二四九《唐纪六十五》
			大中十二年 (858)	春正月……罗浮山人轩辕集至京师，上召入禁中，谓曰：“先生遐寿而长生可致乎？”曰：“彻声色，去滋味，哀乐如一，德施周给，自然与天地合德，日月齐明，何必别术长生也。”留之月余，坚求还山。	《旧唐书》卷十八下《本纪第十八下》
			大中十三年 (859)	上饵医官李玄伯、道士虞紫芝、山人王乐药，疽发于背。八月，疽甚，宰相及朝士皆不得见。	《资治通鉴》卷二四九《唐纪六十五》
18	懿宗 李漼 (859—873)	0		无	
19	僖宗 李儇 (873—889)	1	文德元年 (888)	张守一与吕用之同归杨行密，复为诸将合仙丹，又欲干军府之政，行密怒而杀之。	《资治通鉴》卷二五七《唐纪七十三》
20	昭宗 李晔 (889—904)	0		无	

续表

序号	皇帝	次数	年代	具体活动	典籍出处
21	哀帝 李祝 (904— 907)	5	天祐二年 (905)	四月……癸卯，太清宫使柳璨奏修上清宫毕，请改为太清宫，从之。	《旧唐书》卷二十下 《本纪第二十下》
				五月己未朔，以星变不视朝，敕曰：“天文变见，合事祈禳，宜于太清宫置黄箓道场，可支給斋料。”	
				五月，己巳，太清宫使柳璨奏：“近敕改易宫殿门名，窃以玄元皇帝，西京曰太清宫，东京曰太微宫，其太清宫请复为太微宫，臣便给人官阶。”从之。	
				六月，辛卯，太微宫使柳璨奏：“前使裴枢充宫使日，权奏请玄元观为太清宫，又别奏在京弘道观为太清宫，至今未有制置。伏以今年十月九日陛下亲事南裡，先谒圣祖庙，弘道观既未修葺，玄元观又在北山，若车驾出城，礼非便稳。今欲只留北邙山上老君庙一所，其玄元观请拆入都城，于清化坊内建置太微宫，以备车驾行事。”从之。	
				六月，丙午，全忠奏：“得宰相柳璨记事，欲拆北邙山下玄元观移入都内，于清化坊取旧昭明寺基，建置太微宫，准备十月九日南郊行事。缘延资库盐铁并无物力，令臣商量者。臣已牒判大军诸卫张全义指挥工作讫。”优诏嘉之。	《旧唐书》卷二十下 《本纪第二十下》
总计	21	146			

附表 2

道教神仙谱系演变表

道教典籍	分类标准	分类详情	具体内容	备注说明
东汉《太平经》（参见王明《太平经合校》卷七一）	按等级分	六等	一为神人；二为真人；三为仙人；四为道人；五为圣人；六为贤人。	神人主天，真人主地，贤人主风雨，道人主教化吉凶，圣人主治百姓，贤人辅佐圣人。
		十等	最高神灵为皇天（或称天君、天公），天君以下之神、仙、人分为九等，各有职责。	其无形委气之神人，职在理元气；大神人职在理天；真人职在理地；仙人职在理四时；大道人职在理五行；圣人职在理阴阳；贤人职在理文书，皆受语；凡民职在理草木五谷；奴婢职在理财货。
晋葛洪《抱朴子内篇》	按修炼成仙方式分	三类	天仙、地仙、尸解仙。	
《无上秘要》卷八三至八四	按等级分	八等	得鬼官道人、得地仙道人、得地真道人、得九宫道人、得太清道人、得太极道人、得上清道人、得玉清道人。	等级从鬼官道人到玉清道人，由低到高，玉清道人等位最高，共计有 450 多位神仙。
晋陶弘景《洞玄灵宝真灵位业图》	按位业等级	七等	玉清、上清、太极、太清、九宫、洞天、酆都。	其中每一级都有一位居于中位的主神统领，左右分设众多辅神拱卫守护，形成一个等级森严、和谐有序的神仙谱系。七阶之中，最上四阶为天仙之境，中二阶为地仙之府，最下一阶为鬼官之域。共计有 50 多为神仙。
汉钟离权《钟吕传道集》	按等级分	五类	天仙、神仙、地仙、人仙、鬼仙。	五等仙中，鬼仙无需求，天仙亦未敢期，唯有人仙、地仙、神仙可学而致之。

续表

道教典籍	分类标准	分类详情	具体内容	备注说明
宋张君房《云笈七签》卷三《道教三洞宗元》	按等级分	三等二十七级	太清境九仙, 上清境九真, 玉清境九圣, 共27位。	其号分别为: 上仙、高仙、太仙、玄仙、天仙、真仙、神仙、灵仙、至仙, 真、圣二境, 其号亦以上、高、太、玄、天、真、神、灵、至而为次第。
张集《三坛圆满天仙大戒略说》		九级	金仙三位: 混元无始金仙, 洞元太初金仙, 灵元造化金仙; 人世修正六位: 天仙、地仙、水仙、神仙、人仙、鬼仙。	前三者为神, 后六者为仙。
五代杜光庭《雍城集仙录》		九级	第一上仙, 第二次仙, 第三太真人, 第四飞天真人, 第五灵仙, 第六真人, 第七灵人, 第八飞仙, 第九仙人。	
陶弘景《真灵位业图》	按性质分	天神	三清尊神、四御; 西王母、东王公、五方五帝、三官大帝、日月星辰、风雨雷电主神; 诸天之天帝、天尊、仙官等。	
		地祇 (即地神)	后土、社稷、五岳、山林、川泽、河海之神; 门神、灶神、井神、厕神、行业神等。	
		物灵	灵石; 动物神灵; 十二生肖神; 植物神等	灵石信仰如泰山石敢当等; 动物神灵如龙、凤、虎、龟“四灵”; 十二生肖神如马王、牛王等; 植物神如五谷之神、四季花神、树神等。
		地府神灵	东岳泰山、四川酆都山; 十殿冥王、冥界执事等。	

续表

道教典籍	分类标准	分类详情	具体内容	备注说明
晋 魏 华 存 《黄庭经》	按性质分	人体之神	三部八景二十四真神。	上部八景神：脑神、发神、皮肤神、目神、项神、膂神、鼻神、舌神；中部八景神：喉神、肺神、心神、肝神、胆神、左肾神、右肾神、脾神；下部八景神：胃神、穷肠神、大小肠神、膈中神、胸膈神、两肋神、阴左卵神、阴右卵神。
		人鬼之神	祖先神；圣贤神；行业神，等等。	

附表 3

仙境系统列表

神仙世界名称	作者及出处	作者朝代	具体内容	备注
三十二天	《元始无量度人经上品妙经》	南北朝	东方八天：太皇皇曾天、太明玉完天、清明何童天、玄胎平育天、元明文举天、上明七曜摩夷天、虚无越衡天、太极蒙翳天； 南方八天：赤明和阳天、玄明恭华天、耀明宗飘天、竺落皇笏天、虚明堂曜天、观明端靖天、玄明恭庆天、太焕极瑶天； 西方八天：元载孔升天、太安黄崖天、显定极风天、始皇孝芒天、太皇翁重浮容天、无思江由天、上揆阮乐天、无极昊誓天； 北方八天：皓庭霄度天、渊通元洞天、太文翰宠妙成天、太素秀乐禁上天、太虚无上常容天、太释玉隆腾胜天、龙变梵度天、太极平育贾奕天。	《度人经》按四方方位划分三十二天。
三十五天	严 东《度人经注》	南朝齐	在三十二天的基础之上，加上黄天、苍天、青天，合为三十五天。	严东将原来的三十二天分为四个层次，即欲界六天、色界十二天、无色界十天、无色界上四天。

续表

神仙世界名称	作者及出处	作者朝代	具体内容	备注
三十六天	潘师正《道门经法相承次序》	唐	<p>欲界六天：太皇皇曾天、太明玉完天、清明何童天、玄胎平育天、元明文举天、七曜摩夷天；</p> <p>色界十八天：虚无越衡天、太极蒙翳天、赤明和阳天、玄明恭华天、耀明宗飘天、竺落皇笏天、虚明堂曜天、观明端靖天、玄明恭庆天、太焕极瑶天、元载孔升天、太安黄崖天、显定极风天、始皇孝芒天、太皇翁重天、无思江由天、上揲阮乐天、无极昊誓天；</p> <p>无色界四天：皓庭霄度天、渊通元洞天、翰宠妙成天、秀乐禁上天；</p> <p>四梵天，即四种人天：无上常容天、玉隆腾胜天、龙变梵度天、太极平育贾奕天；</p> <p>三清天：大赤天、禹馀天、清微天，又称太清天、上清天、玉清天；大罗天。</p>	潘师正将三十六天分成三界内和三界外，三界即欲界、色界、无色界，其中欲界六天、色界十八天、无色界四天，三界共二十八天；其次三界上四天名为四梵天；其次上三天为三清天；最上一天名曰大罗天。
十大洞天	张君房《云笈七签》卷二七	宋	王屋山洞、委羽山洞、西城山洞、西玄山洞、青城山洞、赤城山洞、罗浮山洞、句曲山洞、林屋山洞、括苍山洞。	
三十六小洞天	杜光庭《洞天福地岳渎名山记》；张君房《云笈七签》卷二七	五代	霍桐山洞、东岳太山洞、南岳衡山洞、西岳华山洞、北岳常山洞、中岳嵩山洞、峨眉山洞、庐山洞、四明山洞、会稽山洞、太白山洞、西山洞、小汾山洞、灊（潜）山洞、鬼谷山洞、武夷山洞、玉笥山洞、华盖山洞、盖竹山洞、都峤山洞、白石山洞、岵脊（嵝）山洞、九嶷山洞、洞阳山洞、幕阜山洞、大酉山洞、金庭山洞、麻姑山洞、仙都山洞、青田山洞、钟山洞、良常山洞、紫盖山洞、天目山洞、桃源山洞、金华山洞。	

续表

神仙世界名称	作者及出处	作者朝代	具体内容	备注
七十二福地	司马承祯《天地宫府图》；杜光庭《洞天福地岳渎名山记》；李思聪《洞渊集》；张君房《云笈七签》卷二七	唐 五代 北宋	地肺山、盖竹山、仙磻山、东仙源、西仙源、南田山、玉溜山、清屿山、郁木洞、丹霞洞、君山、大若岩、焦源、灵墟、沃洲、天姥岑、若耶溪、金庭山、清远山、安山、马岭山、鹅羊山、洞真墟、青玉坛、光天坛、洞灵源、洞宫山、陶山、三皇井、烂柯山、勒溪、龙虎山、灵山、泉源、金精山、合皂山、始丰山、逍遥山、东白源、钵池山、论山、毛公坛、鸡笼山、桐栢山、平都山、绿罗山、虎溪山、彰龙山、抱福山、大面山、元晨山、马蹄山、德山、高溪蓝水山、蓝水、玉峰、天柱山、商谷山、张公洞、司马梅山、长在山、中条山、茭湖鱼澄洞、绵竹山、泸水、甘山、嘒山、金城山、云山、北邙山、庐山、东海山。	
五镇海渎	杜光庭《洞天福地岳渎名山记》	五代	五镇即东镇沂山、南镇会稽山、中镇霍山、西镇吴山、北镇医巫闾山。五镇与五岳相配合。五岳可分为海中五岳和中国五岳。海中五岳分别是东岳广桑山、南岳长离山、西岳丽农山、北岳广野山、中岳昆仑山；中国五岳分别是东岳泰山、南岳衡山、中岳嵩山、西岳华山、北岳恒山。 四海分别是东海广德王、南海广利王、西海广润王、北海广泽王。 五渎分别是江渎东广源王、淮渎南长源王、河渎西灵源王、济渎北清源王、汉渎汉源王。	五岳分为海中五岳和中国五岳。五岳与五镇相配合，也是道教所信奉祭祀的神灵。
二十四治；二十八治	张君房《云笈七签》卷二七	北宋	上治八品：阳平治、鹿堂山治、鹤鸣神山上治、漓沅山治、葛瓌山治、庚除治、秦中治、真多治等；中治八品：昌利治、隶上治、涌泉山神治、稠梗治、北平治、本竹治、蒙秦治、平盖治等；下治八品：云台山治、溱口治、后城山治、公慕治、平冈治、主簿山治、玉局治、北邙山治等。 加上冈氏治、白石治、钟茂治、具山治，为二十八治，上应二十八宿。	二十四治分为上品、中品和下品三等，每等各八品。二十四治均为后汉汉安元年太上老君所立；后四治为张天师所加。

续表

神仙世界名称	作者及出处	作者朝代	具体内容	备注
三十六靖庐	杜光庭《通 天福地岳 读名山记》	五代	三十六靖庐分别是绵竹庐、紫盖庐、泸水庐、丹棱庐、守玄庐、灵净庐、送仙庐、契静庐、凌虚庐、凤凰庐、子真庐、玄性庐、契玄庐、启元庐、出谷庐、君平庐、斗山庐、光天庐、腾空庐、昭德庐、寻玄庐、得一庐、启灵庐、宗华庐、朝真庐、黄堂庐、迎真庐、招隐庐、紫虚庐、启圣庐、凤台庐、东华庐、祈仙庐、元阳庐、东蒙庐、贞阳庐。	
十洲三岛	张君房《云笈七签》卷二六	北宋	十洲即祖洲、瀛洲、玄洲、炎洲、长洲、元洲、流洲、生洲、凤麟洲、聚窟洲；三岛为方丈、蓬丘、昆仑。	

附表 4

唐代公主入道、早卒、改嫁情况统计表^①

唐代帝王	公主总数	入道人数	早卒人数	改嫁人数
世祖	1	0	0	0
高祖	19	0	0	3（高密、房陵、安定公主）
太宗	21	0	4（汝南、金山、晋阳、常山公主）	6（襄城、南平、遂安、晋阳、城阳、新城公主）
高宗	4	1（太平公主）	0	1（太平公主）
中宗	8	0	0	3（安定、长宜、安乐公主）
睿宗	11	2（金仙、玉真公主）	1（安兴昭怀公主）	1（薛国公主）
元宗 （即玄宗）	29	5（万安、楚国、咸宜、新昌、永穆公主）	6（孝昌、灵昌、上仙、怀思、普康、宜春公主）	9（常山、卫国、真阳、宋国、咸宜、齐国、广宣、万春、新平公主）
肃宗	7	0	0	2（肃国、郾国公主）

^① 此表据（宋）欧阳修、宋祁撰：《新唐书》卷八三《诸帝公主传》（中华书局 1975 年版，第 3641—3676 页）、《唐会要》卷五〇（中华书局 1955 年版，第 865—882 页）、《文献通考·帝系考九》卷二五八考 2044—2046（中华书局 1986 年版）所载统计。

续表

唐代帝王	公主总数	入道人数	早卒人数	改嫁人数
代宗	18	1 (华阳公主)	7 (灵仙、真定、玉清、太和、玉虚、西平、章宣公主)	1 (赵国庄懿公主)
德宗	11	1 (文安公主)	4 (韩国贞穆、普宣、义川、晋平公主)	0
顺宗	11	3 (浔阳、平恩、邵阳公主)	1 (临汝公主)	0
宪宗	18	3 (永嘉、永宣、永安公主)	4 (衡阳、普康、义宣、贵卿公主)	0
穆宗	8	2 (义昌、安康公主)	1 (清源公主)	0
敬宗	3	0	0	0
武宗	7	0	0	0
宣宗	11	0	0	0
懿宗	8	0	0	0
僖宗	2	0	0	0
昭宗	11	0	0	0
总计	208	18	28	26

附录二

王绩对道家道教思想的被迫式接受

王绩是由隋入唐的一位特立独行的诗人，他的诗歌一扫六朝以来的脂粉之气，也不同于初唐上官仪等一批宫廷诗人的诗风。他独特诗风的形成源于他对道家道教思想的接受，而王绩对道家道教思想的接受实属无奈，可以说是一种被迫式接受。王绩一生的思想变化极其复杂，我们认为，导致这一变化的原因有如下几个方面。

一 家世出身与个人禀赋

王绩自幼聪明好学，抱负远大。正如《王无功文集·前言》所言：“王绩岐嶷好学，抱负远大。十五岁便至国都长安考试了干谒活动。”^①唐吕才在《王无功文集·序》中对于这一点说得更为详细，曰：“君幼岐嶷，有奇思，八岁读《春秋左氏》，日诵十纸。初，君祖安康献公，周建德中，从武帝征邺，为前驱大总管。时诸将既胜，并虏获珍物，献公丝毫不顾，车载图书而已，故家富坟籍，学者多依焉。”又“其（指王绩）性特好学，博闻强记，与李播、陈永、吕才为莫逆之交”。由此看来，不仅王绩的祖上好学嗜书，而且王绩本人自小便表现出聪敏好学的天资。王绩如此，王绩的族人也是如此。《文中子世家》云：

文中子王氏，讳通，字仲淹。其先汉征君霸，洁身不仕。十八代

^①（唐）王绩著，韩理洲校点：《王无功文集》，上海古籍出版社1987年版，前言第1页。文中下引《王无功文集》仅注明卷数或篇名。

祖殷云中太守，家于祁，以《春秋》、《周易》训乡里，为子孙资。十四代祖述，克播前烈，著《春秋义统》，公府辟不就。九代祖寓，遭愍怀之难，遂东迁焉。寓生罕，罕生秀，介意文学显。秀生二子，长曰玄谟，次曰玄则。玄谟以将略升，玄则以儒术进。玄则字彦法，即文中子六代祖也。仕宋，历太仆、国子博士……卿相不可以苟处也，故终为博士。曰先师之职也，不可坠，故江左号王先生，受其道曰王先生业，于是大称儒门，世济厥美。先生生江州府君焕，焕生虬，虬始北仕魏。大和中为并州刺史，家汾河，曰晋阳穆公。穆公生同州刺史彦，曰同州府君。彦生济州刺史一，曰安康献公。安康献公生铜州府君，讳隆，字伯高，文中子父也。传先生之业，教授门人千余。隋开皇初，以国子博士待诏龙门。……开皇四年，文中子始生，铜州府君筮之，遇坤之师，献兆于安康献公。献公曰：素王之卦也，何为而来？地二化为天一，上德而居下位，能以众正，可以王矣，虽有君德，非其时乎？是子必能通天下之志，遂名之曰通。^①

从引文中我们可以看出，仕宦之家的出身，且先祖大多以儒学为业。这样的家世出身对王氏族人的人生理想之确立，其影响可谓是根深蒂固。以致王通在14岁时，即有“四方之志”^②。于是，“盖受《书》于东海李育，学《诗》于会稽夏璜，问《礼》于河东关子明，正《乐》于北平霍汲，考《易》于族父仲华，不解衣六岁，其精志如此”^③，终使王通成为隋末唐初之大儒。在“仁寿三年，文中子冠矣，慨然有济苍生之心，四游长安，见隋文帝。帝坐太极殿，召见。因奏《太平策》十有二策，尊王道，推霸略，稽今验古，恢恢乎运天下于指掌矣。帝大悦，曰：‘得生几晚矣，天以生赐朕也’”^④。无论王通后来为何退而授学，坚辞不仕，但这曾经的荣耀与辉煌就足以对其家人产生深刻的影响。

王绩乃“文中子通之弟也”^⑤。他生长在这样一个世代奉儒守官的家庭之中，人生理想与思想受到先祖及长兄的影响，就不言而喻了。于是，

① 郑春颖：《文中子中说译注》，黑龙江人民出版社2003年版，第194页。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》第一册，中华书局1987年版，第6页。

王绩“年十五，游长安，谒杨素，一座服其英敏，目为‘神仙童子’”^①。如此才华横溢的少年，其前途可谓无可限量，因此王绩早年便立下了“明经思待诏，学剑觅封侯”（卷三《晚年叙志示翟处士》）的伟大志向。有了这样的志向，再加上个人天资聪颖，因而王绩早年便开始寻求自己的晋身之路了。于是，到处干谒，以求进取，然至“大业末，应孝悌廉洁举，射策高第，除秘书正字”（卷首）。大业末年为618年，这一年王绩已经28岁了，也就是说，王绩从15岁于长安干谒杨素开始，到其28岁时，用了整整13年的时间，才“应孝悌廉洁举”，且只得到一个秘书正字的小官。我们只能说这位少年才俊，满腹经纶，但仕途多舛。这样的人生经历对王绩后来的思想和人生影响很大。

二 宦海浮沉与个人性情

首先，王绩性情耿直，不同流俗。其“性简傲，好饮酒，能尽五斗，自著《五斗先生传》。弹琴为诗著文。高情胜气，独步当时”^②。因有才华而自负，因不同流俗而遭官场厌弃，故而做《五斗先生传》，以表其心迹。自己虽身在官场，却不以官场之事为务，唯整日弹琴、赋诗、著文、饮酒为乐。

武德中，诏征，以前扬州六合县丞待诏门下省。时省官例日给良酝酒三升。君第七弟静，时为武皇千牛，为君曰：“待诏可乐否？”曰：“待诏俸殊为萧瑟，但良酝三升，差可恋尔。”待诏江国公，君之故人也。闻之曰：“三升良酝未足以绊先生也。”特判日给王待诏一斗，时人号为“斗酒学士”。（卷首）

此段引文说明，王绩官职低微，俸禄萧瑟，故心情郁闷，唯以饮酒为乐。然乐非真乐，王绩乃借此作为逃避现实的手段，借酒浇愁而已，时人不解王绩内心苦闷，且送其雅号“斗酒学士”。另，赋诗乃是为了言志。这一点王绩自己曾说：“诗者，志之所之也。”（卷一《游北山赋》）王绩是以诗明志的，以诗来表现自己的清高之志和对社会黑暗政治的深恶痛

① 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》第一册，中华书局1987年版，第6页。

② 同上书，第14页。

绝，对那些蝇营狗苟之辈的鄙视。如其诗《端坐咏思》（卷二）云：“明治若不足，昏暴常有余。”《祭杜康新庙文》（卷五）更进一步指出：“昏主作式，刑罚不中，谗淫罔极。”正是主昏臣佞，才使得世道败坏。这是说政治上的黑暗与污秽。至于官场上，则更是一派钻营投机、钩心斗角、尔虞我诈的景象，如“无处不营营”“物情争逐鹿”等。王绩对此也是深恶痛绝的。因此，他耿直的性格、傲岸的人格，便成了他不能为官场所容，不能与奸佞同流的最重要因素了。他看到了官场和政治的黑暗，不愿置身其中，并在《赠梁公》中劝说当时的宰相房玄龄应该向范蠡、张良等人一样，功成身退，免遭迫害。像王绩这样毫不隐讳地发泄自己对于当时社会政治和官场不满情绪的诗人，在隋末唐初的诗坛确是罕见的。如此秉性狷介、孤傲不俗之人，见弃于官场，就不难想象了。

其次，王绩宦海浮沉也与其族人的升沉有关。唐太宗贞观四年（630），其兄王凝得罪了朝阁重臣，故“王氏兄弟皆抑而不用”（王福峙《录东皋子答陈尚书书》）^①。他在百般无奈之下，不得不借托风疾，退隐还乡。在仕途通达之时，人往往都是儒家思想占上风；在仕途偃蹇多舛之时，佛道思想便会占上风。王绩也不例外。于是，他在被抑而不用之时，便会向佛道思想求得心灵的慰藉，尤其是道家思想。

王绩的思想是极其复杂的，儒、道、释、阴阳历数诸家的学说，都对他产生过一定的影响。特别是儒、道两家“入世”与“出世”两种不同的人生观，随着隋、唐之际风云激变、社会变革及个人仕途的顺逆，在他一生中消长起伏，不断的发生着变化。当天下承平，有机遇的可能时，他便牢记着“当世孔子”——三兄王通的教诲，不坠儒业，“思待诏”、“觅封侯”欲为凤鹏云龙；当时局昏昧或仕途阻碍时，他又对儒学产生了怀疑和不满，转而从老、庄哲学思想中，寻找精神慰藉，清高自持，纵情山水，佯狂傲世，排遣怀才不遇、落魄失意的苦闷。因此，王绩绝非超凡脱俗的隐士，所谓“言不怨时”、“行不忤物”的“乐天君子”云云，并不能概括其人。纪昀批评《新唐书》将他列入《隐逸传》乃“所未喻也”洵为破的之论。（《前言》）

^①（清）董诰等编：《全唐文》卷一六一，中华书局1983年版，第1644—1645页。

与其说是儒、道两家思想对王绩的影响，毋宁说是王绩对儒、道两家思想的接受。从前文的分析可知，王绩接受儒家思想是积极主动的，而对于道家思想的接受，结合这段引文来看，实属王绩在自己人生理想不能实现时的一种痛苦无奈的选择。尤其是纪昀对于《新唐书》将王绩列入《隐逸传》的批评，可谓把握住了王绩的真实思想状况。

三 理想崇高与现实残酷

王绩一生志向远大，然而其仕途却偃蹇多舛，才高而位卑的现实使他常常处于痛苦的折磨之中。这一点，我们可以从他三仕三隐的人生经历中窥视出其思想深处的些许隐痛。

据前文可知，王绩是在隋朝大业末年应举，并且考中，被授以秘书省正字的。但是，不久王绩就罢官归隐了。这次归隐的真正原因应该是秘书省正字这样一个八品小官和王绩的政治理想相去甚远。因为他自负很有才华，自小就对自己的仕途期望很高，然而在经过十几年的努力之后，仅仅得到了一个八品小官。这着实让抱负远大的王绩痛苦不堪，因此在做了秘书省正字后很不满意，于是辞官了。

王绩第二次进入仕途，是在唐武德中。根据今人张大新、张百昂的考证，“王绩再次出仕，与友人薛收的造访可能有直接关系”^①。薛收是王绩的老朋友，是王绩之兄王通的得意门生。他在任秦王府主簿时，曾经造访王绩。此时他正肩负着为唐王朝搜访遗贤的使命。王绩早就等待着机会再次出仕了。于是，在好友薛收的举荐之下，王绩被授以扬州六合县丞待诏门下省。这一次入仕，新朝并没有授予他理想的官职，只是让他以隋时的官职待诏门下省。他只有待诏之名，而无待诏之实。所以，他在门下省除了整天饮酒以外，并无真正的用武之地，不能施展自己的才华。这一点前文已有论述，我们由王绩“良酝三升，差可恋尔”的话中，不难体会到他在门下省时的失望和落寞。第二次入仕又得不到重用，于是又辞官了。

但是，王绩的济世之心始终没有泯灭，所以在第二次罢官后不久，一有机会，他就又一次入朝了。《王无功文集序》说：“贞观中，以家贫赴

^① 张大新、张百昂：《王绩三仕三隐补辨》，《唐代文学研究》第二辑，广西师范大学出版社1990年版。

选。”其实，王绩第三次入仕并非迫于家贫。有诗曰：“院果谁先熟？林花那后开？”（卷三《在京思故园见乡人遂以为问》）从诗句中完全可以看出，王绩老家是有果园的，而且所种树的品种还比较多，所以他的生活绝不可能到了揭不开锅的地步。《唐才子传》云：“君有奴婢数人，多种黍，春秋酿酒，养浮雁、蒔草药自给。”^①清贺裳《载酒园诗话·又编》亦云：“彭泽、东皋，皆素心之士，陶为饥寒所驱，时有凉音；王黍秣果药粗足，故饶逸趣。”^②由此看来，王绩家中有奴婢数人，且种黍、药，春秋酿酒，生活也算是殷实，故很有些闲情逸致。所以，王绩的第三次入仕并非《序》中所言的“以家贫赴选”。那么，其真正原因又是什么呢？原因很简单，就是因为他的用世之心和济世之志。此次被朝廷选中之后，王绩还是没有致身台辅，恭宣大道。原因主要有两点：其一是他的好友薛收已经去世，无人提拔举荐；其二是王绩秉性高傲，迂阔浮夸，反反复复。魏征等人此时都忙于务实勤政，未必会喜欢他的作风。在这种情况下，王绩只好索求了一个地位虽然卑微，但是可以自由自在饮酒度日的太乐丞。到后来，连酒也喝不成了，就只好挂冠归隐了。王绩此次归隐龙门大约是在贞观十三年（639）^③，此时他已经是垂暮之人了。

四 结语

由以上的分析可知，王绩最后一次归隐田园，实在是他几经努力，远大志向不得实现后的痛苦无奈的选择，并非王绩的本心。但王绩自从真正归隐田园以后，便渐渐地被迫接受了道家道教思想，而他对于道家道教思想的接受始终不是全身心的。这一点，我们可以从王绩诗歌创作中看出一些蛛丝马迹。王绩归隐后，并不一味渴望长生不老，羽化登仙，而是“醉翁之意不在酒”，为了邀世誉、钓名位罢了。王绩诗集中有许多这样的诗歌，如其诗《山中独坐自赠》（卷三）：

幽人似不平，独坐北山楹。携妻梁处士，别妇许先生。摈俗劳长

① 傅璇琮主编：《唐才子传校笺》第一册，中华书局1987年版，第12页。

② （清）贺裳：《载酒园诗话》，郭绍虞编选：《清诗话续编》，富寿荪校点，上海古籍出版社1983年版，第297页。

③ 傅璇琮主编，陶敏、傅璇琮著：《唐五代文学编年史·初盛唐卷》，辽海出版社1998年版，第82页。

叹，寻山倦远行。空山斜照落，古树寒烟生。解组陶元亮，辞家向子平。是非何处在？潭泊苦纵横。

由于当时所授官职低微，和王绩的政治理想相差太远，王绩索性不干了，学陶渊明那样归隐田园了。可以说，王绩此时归隐，确实带有明显的功利色彩，想借着隐居走一条“终南捷径”，从而实现自己少年时“明经思待诏，学剑觅封侯”的伟大抱负。这使王绩的诗歌创作在披着道家清静无为外衣的下面，包含着难以言说的隐痛。然而，也正是因为如此，才成就了王绩诗歌的独特之处，这便是外道内儒的隐逸诗。

因此，王绩虽然接受了道家道教思想，但是他并不陷于虚妄的神仙迷信，反而对那些希望通过服食丹药而羽化登仙的人给予嘲笑。王绩在《游北山赋》（卷一）中说：“昔怪燕昭与汉武帝，今识图仙之有由。人谁不愿，直是难求。闻鼎湖而欲信，怪桥山之遽修。玉台金阙，大海水之中流；琼林碧树，昆仑山之上头。不得轻飞如石燕，终是徒劳乘土牛。”王绩认为，人们都痴心妄想去海外仙山，或者去昆仑山上寻找什么玉台金阙，这就像是石燕不会轻飞，土牛不会行走一样，他们的所有努力都是徒劳的。

另外，王绩对道家道教神仙典故十分熟悉，能很巧妙地把多个典故融化为一系列神仙意象，从而构成一个色彩斑斓、令人眼花缭乱的神仙世界，以此排遣自己的人生苦闷和寻求心灵慰藉：“驾鹤来无日，乘龙去几年。三山银作地，八洞玉为天。金精飞欲尽，石髓溜应坚。”（卷三《过山观寻苏道士不见题壁四首》其一）龙来鹤往，仙人如麻；碧玉为天，白银铺地，境界阔大、奇异万分，令人心驰神往；“金壶新练乳，玉釜始煎香。六局黄公术，三门赤帝方。吹沙聊作鸟，动石试为羊。”（卷三《过山观寻苏道士不见题壁四首》其二）金壶炼乳，玉釜煎香；动石成羊，飞沙作鸟，林林总总皆非人间所有。诗人将仙境描绘得如此美好，无非是想借游仙来寻求某种解脱，“自悲生世促，无暇待桑田。”（《过山观寻苏道士不见题壁四首》其一）人生短促，诗人等不到沧海变桑田了。人生的苦闷无以排遣，便借助仙境来寻求解脱。因而，我们可以感受到，王绩的游仙诗美妙仙境的背后，其实是以无法排遣的人生苦闷为潜台词的。这就是王绩对于服食丹药、飞升成仙不是那么感兴趣的真正原因。

王绩的诗没有华丽的文字，只是淡淡写来，不雕琢、不藻饰，使他的

诗歌呈现出纯朴自然、疏野清新的风貌。细细品味，他的诗中更有一股幽怨之气盘旋其间，既融入了自己的身世之感，又体现出道家道教思想的特征，有如邈姑射之山上吹来的一股清风，呈现出了独特的精神风貌，既扫荡了宫体诗所残存下来的脂粉气息，又为初唐诗坛带来了一种清新自然的审美风韵。

（本文原载于《文艺评论》2011年第6期）

参考文献

一 古代典籍

- (汉) 司马迁撰：《史记》，中华书局 1959 年版。
- (汉) 班固撰：《汉书》，中华书局 1962 年版。
- (宋) 范晔撰，(唐) 李贤等注：《后汉书》，中华书局 1965 年版。
- (晋) 陈寿撰，陈乃乾校点：《三国志》，中华书局 1959 年版。
- (唐) 房玄龄等撰：《晋书》，中华书局 1974 年版。
- (唐) 魏征、令狐德棻撰：《隋书》，中华书局 1973 年版。
- (后晋) 刘昫等撰：《旧唐书》，中华书局 1975 年版。
- (宋) 欧阳修、宋祁撰：《新唐书》，中华书局 1975 年版。
- (宋) 司马光编著，(元) 胡三省音注：《资治通鉴》，中华书局 1956 年版。
- (宋) 郑樵撰：《通志》，中华书局 1987 年版。
- (宋) 范祖禹撰：《唐鉴》，上海古籍出版社 1981 年版。
- (宋) 王钦若等编纂，周勋初等校订：《册府元龟》，凤凰出版社 2006 年版。
- (宋) 李昉等编：《太平广记》，中华书局 1961 年版。
- (元) 脱脱等撰：《宋史》，中华书局 1977 年版。
- (五代) 王仁裕等撰，丁如明辑校：《开元天宝遗事十种》，上海古籍出版社 1985 年版。
- (清) 永瑢等撰：《文渊阁四库全书影印本》，上海古籍出版社 1987 年版。
- (清) 永瑢等撰：《四库全书总目》，中华书局 1965 年版。
- (清) 赵翼著，王树民校证：《廿二史札记校证》，中华书局 1984 年版。
- (唐) 杜佑撰，王文锦等点校：《通典》，中华书局 1988 年版。

- (唐) 李林甫等撰, 陈仲夫点校:《唐六典》, 中华书局 1992 年版。
- (唐) 长孙无忌等撰:《故唐律疏义》, 京都大学平松文库藏本。
- (唐) 温大雅撰, 李季平、李锡厚点校:《大唐创业起居注》, 上海古籍出版社 1983 年版。
- (宋) 宋敏求:《唐大诏令集》, 商务印书馆 1959 年版。
- (宋) 王溥撰:《唐会要》, 中华书局 1955 年版。
- 骈宇騫、骈骅译:《贞观政要》, 中华书局 2009 年版。
- (宋) 李攸:《宋朝事实》, 商务印书馆 1935 年版。
- (唐) 刘肃撰, 许德楠、李鼎霞点校:《大唐新语》, 中华书局 1984 年版。
- (唐) 封演撰, 赵贞信校注:《封氏闻见记》, 中华书局 2005 年版。
- (唐) 范摅著:《云溪友议》, 古典文学出版社 1957 年版。
- (清) 阮元校刻:《十三经注疏》, 中华书局 1980 年版。
- (清) 汪中著, 田汉云点校:《新编汪中集·老子考异》, 广陵书社 2005 年版。
- (元) 马端临撰:《文献通考》, 中华书局 1986 年版。
- (清) 严可均辑, 冯瑞生审定:《全梁文》, 商务印书馆 1999 年版。
- (清) 董诰编:《全唐文》, 中华书局影印 1983 年版。
- (清) 彭定求等编, 中华书局编辑部点校:《全唐诗(增订本)》, 中华书局 1999 年版。
- 陈尚君:《全唐诗续拾》, 中华书局 1992 年版。
- (汉) 刘熙:《释名》, 中华书局 1985 年版。
- (梁) 刘勰著, 范文澜注:《文心雕龙》, 人民文学出版社 1962 年版。
- (梁) 钟嵘著, 周振甫译注:《诗品译注》, 中华书局 1998 年版。
- (宋) 严羽著, 郭绍虞校释:《沧浪诗话校释》, 人民文学出版社 1983 年版。
- (明) 胡应麟:《诗薮》, 中华书局 1958 年版。
- (明) 钟惺、谭元春选定, 归安林梦熊重订:《唐诗归》, 云烟家藏本。
- (宋) 朱熹:《朱子全书·晦庵先生朱文公文集》, 上海古籍出版社、安徽教育出版社 2002 年版。
- (晋) 葛洪:《抱朴子内篇》, 宋绍兴二十二年临安府荣六郎家刻本。
- [日] 吉川忠夫等编:《真诰校注》, 朱越利译, 中国社会科学出版社 2006 年版。

- (唐) 释道宣撰:《续高僧传二集》第八函,清刻本。
- (晋) 瞿昙僧伽提婆译,梁踦继校注:《增一阿含经》,线装书局 2012 年版。
- (晋) 葛洪撰,胡守为校释:《神仙传校释》,中华书局 2010 年版。
- (东汉) 魏伯阳著,(清) 仇兆鳌集注:《古本周易参同契集注》,上海古籍出版社 1989 年版。
- (宋) 张君房编,李永晟点校:《云笈七笈》,中华书局 2003 年版。
- 王明校释:《抱朴子内篇校释》,中华书局 1985 年版。
- 傅璇琮主编:《唐才子传校笺》,中华书局 1987 年版。
- 王叔岷撰:《列仙传校笺》,中华书局 2007 年版。
- 王明:《太平经合校》,中华书局 1960 年版。
- 《道藏》,文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年版。
- [日] 高楠顺次郎、渡边海旭监修,小野玄妙等编:《大正藏》第五〇册,日本大正一切经刊行会出版社 1934 年版。
- 王贻梁、陈建敏选:《穆天子传会校集释》,华东师范大学出版社 1994 年版。
- (明) 王文禄撰:《文脉》,王水照编:《历代文话》第二册,复旦大学出版社 2007 年版。
- (清) 赵翼撰:《陔余丛考》,中华书局 1963 年版。
- (清) 郭庆藩撰,王孝鱼点校:《庄子集释》,中华书局 1961 年版。
- (清) 王先谦撰,沈啸寰点校:《庄子集解》,中华书局 1999 年版。
- (清) 胡文英:《庄子独见》,华东师范大学出版社 2011 年版。
- 朱谦之撰:《老子校释》,中华书局 2000 年版。
- 陈鼓应:《老子注译及评介》,中华书局 1984 年版。
- 陈鼓应注译:《庄子今注今译》,商务印书馆 2007 年版。
- 周振甫译注:《周易译注》,中华书局 1991 年版。
- 潘运告主编,桂第子译注:《宣和书谱》,湖南美术出版社 1999 年版。
- (唐) 王绩著,韩理洲校点:《王无功文集五卷本会校》,上海古籍出版社 1987 年版。
- (唐) 王勃著,(清) 蒋清翊注:《王子安集注》,上海古籍出版社 1995 年版。
- (唐) 陈子昂著,徐鹏校点:《陈子昂集》,中华书局 1962 年版。

- (唐)孟浩然著,佟培基笺注:《孟浩然诗集笺注》,上海古籍出版社2000年版。
- (唐)孟浩然著,徐鹏校注:《孟浩然集校注》,人民文学出版社1989年版。
- (唐)李白著,(清)王琦注:《李太白全集》,中华书局1999年版。
- (唐)杜甫著,(清)仇兆鳌注:《杜诗详注》,中华书局1999年版。
- (唐)白居易著,顾学颉校点:《白居易集》,中华书局1999年版。
- (唐)白居易著,谢思炜校注:《白居易诗集校注》,中华书局2006年版。
- (唐)李商隐著,刘学锴、余恕诚集解:《李商隐诗歌集解》,中华书局2004年版。
- (唐)韩愈撰,马其昶校注,马茂元整理:《韩昌黎文集校注》,上海古籍出版社1986年版。
- (唐)皮日休著,萧涤非、郑庆笃整理:《皮子文藪》,上海古籍出版社1981年版。
- (唐)罗隐著,雍文华校辑:《罗隐集》,中华书局1983年版。
- (宋)秦观撰,徐培均笺注:《淮海集笺注》,上海古籍出版社1994年版。
- (唐)韦应物著,孙望编:《韦应物诗集系年校笺》,中华书局2002年版。
- (清)龚自珍:《龚自珍全集》,上海人民出版社1975年版。
- 王国维:《宋元戏曲史》,上海古籍出版社1988年版。

二 现当代著作

- 《马克思恩格斯选集》第二卷,人民出版社1971年版。
- [联邦德国]H. R. 姚斯、[美]R. C. 霍拉勃:《接受美学与接受理论》,周宁、金元浦译,滕守尧审校,辽宁人民出版社1987年版。
- 陆侃如、冯沅君:《中国诗史》,作家出版社1957年版。
- [日]吉川幸次郎著,高桥和已编:《中国诗史》,章培恒等译,安徽文艺出版社1986年版。
- 鲁迅:《鲁迅全集》第七卷,人民文学出版社1981年版。
- 马以鑫:《接受美学新论》,学林出版社1995年版。
- 罗根泽编著:《古史辨》第四册下编,上海古籍出版社1982年版。
- 王明:《道家 and 道家思想研究》,中国社会科学出版社1984年版。
- 王明:《道家与传统文化研究》,中国社会科学出版社1995年版。

- [日] 窪德忠:《道教史》,萧坤华译,上海译文出版社 1987 年版。
- 胡寄窗:《中国经济思想史》(上),上海财经大学出版社 1998 年版。
- 徐复观:《中国人性史论》,上海三联书店 2001 年版。
- 闻一多:《闻一多全集·庄子编》第九,湖北人民出版社 1993 年版。
- 李健、孟兆怀、唐键禾主编:《中国文化简论》,四川大学出版社 2003 年版。
- 《文史知识》编辑部:《道教与传统文化》,中华书局 1997 年版。
- 刘增惠:《道家文化面面观》,齐鲁书社 2000 年版。
- 胡孚琛、吕锡琛:《道学通论:道家·道教·丹道》,社会科学文献出版社 2004 年版。
- 周勋初主编:《唐诗大辞典》,凤凰出版社 2003 年版。
- 张松辉:《唐宋道家道教与文学》,湖南师范大学出版社 1998 年版。
- 卿希泰、詹石窗主编:《道教文化新典》,上海文艺出版社 1999 年版。
- [美] 刘达:《道与中国文化》,刘泰山、成项译,广西人民出版社 1990 年版。
- 高楠:《道教与美学》,辽宁人民出版社 1989 年版。
- 孙昌武:《道教与唐代美学》,人民文学出版社 2001 年版。
- 尚学锋、过常宝、郭英德合著:《中国古典文学接受史》,山东教育出版社 1999 年版。
- 李养正:《道教概说》,中华书局 1988 年版。
- 牟钟鉴、胡孚琛、王葆玄主编:《道教通论——兼论道家学说》,齐鲁书社 1991 年版。
- 清凉道人:《道教教理教义》,宗教文化出版社 2002 年版。
- 李大华:《隋唐道家与道教》,人民出版社 2011 年版。
- 吕锡琛:《道家道教与古代政治——道家道教政治伦理阐幽》,湖南人民出版社 2002 年版。
- 林西朗:《唐代道教管理制度管窥》,巴蜀书社 2006 年版。
- 卿希泰:《中国道教思想史纲》第一卷,四川人民出版社 1980 年版。
- 卿希泰:《中国道教思想史纲》第二卷,四川人民出版社 1985 年版。
- 卿希泰主编:《中国道教史》第一、二、三、四卷,四川人民出版社 1988、1992、1993、1995 年版。
- 任继愈:《中国道教史》,上海人民出版社 1990 年版。

- 詹石窗：《道教文学史》，上海文艺出版社 1992 年版。
- 李泽厚：《美的历程》，天津社会科学院出版社 2001 年版。
- 李泽厚：《历史本体论》，三联书店 2003 年版。
- 王洪军：《中古时期儒释道整合研究》，天津人民出版社 2008 年版。
- 葛兆光：《道教与中国文化》，上海人民出版社 1987 年版。
- 傅绍良：《唐代谏议制度与文人》，中国社会科学出版社 2003 年版。
- 陈寅恪：《陈寅恪全集·武墨与佛教》，里仁书局 1977 年版。
- 侯外庐：《中国思想史纲》，中国青年出版社 1980 年版。
- 任继愈：《中国哲学史·隋唐卷》，人民出版社 1994 年版。
- 向达：《唐代长安与西域文明》，河北教育出版社 2001 年版。
- 牟钟鉴：《道家学说与流派述要》，陈鼓应主编：《道家文化研究》第一辑，上海古籍出版社 1992 年版。
- 卿希泰主编：《道教文化新探》，四川人民出版社 1988 年版。
- 卿希泰主编：《道教与中国传统文化》，福建人民出版社 1990 年版。
- 王永平：《道教与唐代社会》，首都师范大学出版社 2002 年版。
- 陈鼓应主编：《道家文化研究》第一辑，上海古籍出版社 1992 年版。
- 李裕民主编：《道教文化研究》，书目文献出版社 1995 年版。
- 卿希泰主编：《中外宗教概论》，高等教育出版社 2002 年版。
- 黄钊主编：《道家思想史纲》，湖南师范大学出版社 1991 年版。
- 周永慎：《历代真仙高道传》，中国社会科学出版社 2003 年版。
- [英] 李约瑟：《中国古代科学思想史》，陈立夫等译，江西人民出版社 1999 年版。
- 胡孚琛等：《道教志》，上海人民出版社 1998 年版。
- 赵立纲：《历代名道传》，山东人民出版社 1996 年版。
- 胡孚琛主编：《中华道教大辞典》，中国社会科学出版社 1995 年版。
- 唐怡：《道教戒律研究》，巴蜀书社 2008 年版。
- 马鞍山市李白研究会编：《中日李白研究论文集》，中国展望出版社 1989 年版。
- 张伯伟编：《程千帆诗论选集》，山西人民出版社 1990 年版。
- 顾颉刚：《〈庄子〉和〈楚辞〉中昆仑和蓬莱两个神话系统的融合》，钱小柏编：《顾颉刚民俗学论集》，上海文艺出版社 1989 年版。
- 罗宗强：《李白的神仙道教信仰》，《中国李白研究》（1991 年集），安徽

文艺出版社 1992 年版。

周勋初：《李白评传》，南京大学出版社 2004 年版。

张晋藩、王超：《中国政治制度史》，中国政法大学出版社 1987 年版。

朱光潜：《诗论》，三联书店 1984 年版。

冯天瑜、何晓明、周积明：《中华文化史》，上海人民出版社 1999 年版。

周祖谟主编：《中国文学家大辞典·唐五代卷》，中华书局 1992 年版。

蒋寅：《大历诗人研究》，中华书局 1995 年版。

罗竹风：《宗教学概论》，华东师范大学出版社 1996 年版。

赵文润：《隋唐文化史》，陕西师范大学出版社 1992 年版。

陈寅恪：《陈寅恪集·元白诗笺证稿》，三联书店 2001 年版。

李泽厚：《美学三书》，安徽文艺出版社 1999 年版。

中国道教协会研究室：《道教史资料》，上海古籍出版社 1991 年版。

三 期刊文章

刘小枫：《接受美学的真实意图》，《读书》1987 年第 1 期。

杨荫楼：《唐代科举制度的意义及流弊》，《齐鲁学刊》1986 年第 1 期。

刘羽琼：《论唐代官学》，《贵州社会科学》1996 年第 5 期。

贾剑秋：《论唐代道教对唐代文化的影响》，《西南民族学院学报》（哲学社会科学版）1996 年第 3 期。

吴秀兰：《论道教对唐初政治典制的影响》，《青海师范大学学报》（哲学社会科学版）2006 年第 6 期。

王洪军：《唐初三帝的宗教政策——隋唐五代宗教政策研究之二》，《孔子研究》2004 年第 9 期。

张泽洪：《唐代道士人数辩说》，《郑州大学学报》1995 年第 6 期。

王永平：《论唐代道教的发展规模》，《首都师范大学学报》2002 年第 6 期。

卿希泰：《司马承祯的生平及其修道思想》，《宗教学研究》2003 年第 1 期。

李远国：《论钟离权、吕洞宾的内丹学说》，《宗教学研究》2005 年第 2 期。

丁放、袁行霈：《唐玄宗与盛唐诗坛——以其崇尚道家与道教为中心》，《中国社会科学》2005 年第 4 期。

- 冉万里：《略论唐代公主的婚姻生活》，《西北大学学报》（哲学社会科学版）2002年第4期。
- 葛兆光：《道教与唐代诗歌语言》，《清华大学学报》（哲学社会科学版）1995年第4期。
- 王定璋：《道教文化与唐代诗歌》，《文史哲》1997年第3期。
- 岳齐琼：《从唐女冠诗歌看女冠诗人崇道的内在动因》，《社会科学研究》2000年第4期。
- 张弓：《隋唐儒释道论议与学风流变》，《历史研究》1993年第1期。
- 萧萐父：《隋唐时期道教理论化建设》，《海南大学学报》（社会科学版）1991年第1期。
- 段永升：《王绩对道家道教思想的被迫接受》，《文艺评论》2011年第6期。

后 记

这部书稿由最初构思到现在成书，掐指算来，已有十个年头了。书稿即将付梓，不禁掩卷而思。几十年来的人生路，风雨兼程，苦辣辛酸，个中滋味，惟自己最为清楚。如此想着，不禁百感交集，五味杂陈，种种生活片段，像过电影一般历历在目……此书成稿，绝非我一人之力，而是得到了导师、亲人和朋友的大力支持和帮助。

首先，我要将此书献给赐予我生命的父母亲。我出生在关中平原一个普通的农民家庭。祖辈、父辈皆以务农为业，家族中亦无读书之人。故而，在读书求学上，父母对我的期望值尤高。父母虽无诗书传家，然而却给了我宝贵的东西——庄稼人的勤劳善良和质朴正直。这两样东西，不仅成为我享用至今的法宝，也是我教育子女的传家宝。在父母的精心教导和自己的勤奋努力下，我终于成为一名人民教师。这着实让父母感到骄傲和自豪！走上工作岗位后，我始终相信一句话：“一个人可以不成功，但可以不成长！”于是，我一边工作，一边学习。而立之年，我终于以优异的成绩考取了陕西师范大学的研究生，开启了一段新的人生旅程。父母大恩，无以为报，唯以此书，聊表心意！

其次，我要将此书献给赋予我学术生命的恩师曾志华和张新科二位先生。曾师是我的硕士导师，张师是我的博士导师。两先生学识渊博，风度儒雅，为人正直谦和。在攻读学位期间，先生曾多次耐心细致地教导我应该如何做人、做学问，以及读书、搜集资料，尤其是对毕业论文的指导，先生更是细致入微，一丝不苟。这让我深深地感受到了上一辈学者做人、做学问的谨严作风和人格风范。近来，微信风行，恩师使用微信分享学术信息，不失时机地指导我做学问的门径。先生与时俱进的不老心态，更激励着我不断前行。先生高风，高山景行，虽不能至，然心向往之！

再次，我要将此书献给我的妻子史小伟。我和妻子相识、相伴、相携

是在我人生中最艰难的时期。她为我们的家庭付出了很多很多，在我心情颓废、将要放弃梦想之时，她总是以女性特有的温柔、善解人意和悉心照料让我感受到人间最美最纯的亲情与温暖，重新燃起对美好未来的希冀，重整旗鼓，走出低谷。可以毫不夸张地说，如果没有妻子的精心呵护与鼓励，我是无法完成人生中的许多任务的。时光荏苒，娇妻已不再年轻，然而，岁月冲刷掉的只是浮华，留下的才是至美至真的情性。书稿既成，功若两分，尔居其一。

最后，我要将此书献给我诸多帮助和支持的师友。首先要感谢的是王长顺师兄，在书稿写作过程中，师兄给了我很多建设性的建议；其次要感谢张华、韩鹏飞、刘彦青等同门。在书稿校对和修改过程中，他们也提出了许多宝贵的意见。师大的寒窗苦读，有他们的陪伴；工作后的学术进步，有他们的扶持和帮助。良师益友，是我人生的又一笔无价的财富。在此也一并致谢！

段永升

二〇一五年十月