

茅山道教與顧況詩歌之關係*

何安平**

摘 要

顧況生於茅山，早年長於茅山，晚年歸於茅山，茅山不僅是他事實上的故鄉，也是精神的家園、靈魂的歸宿，他有強烈的道教信仰，最初的起點應當就在茅山，山中無處不在的道教氛圍浸潤著他，奠定了他與茅山道教的緊密聯繫。之後搬遷異地，四處宦遊，仕途偃蹇，憂愁難解，從而讀道書以抒懷，同時結交的朋友也多有慕道之士，相互影響，促進了他對道教的體認，最後在年近七十時返回茅山隱居，此時已經是受上清籙的高階位道士，有如此的濃厚道教背景，又身處上清聖地的茅山，他的詩歌創作受道教影響實屬必然，〈金璫玉珮歌〉、〈朝上清歌〉等就是以道教修煉的宗教體驗和道教專門知識為基礎寫作的。顧況詩的仙山書寫也與道教關係密切，他特別重視在山嶽自然風景的描繪中融入仙道元素，將自然的空間改造成具有神聖性的仙境。這些受道教影響而形成的詩歌特徵使顧況在中唐詩壇獨樹一幟、新奇不俗，拓展了詩歌的表現領域，在唐詩史上留下了重要的一筆。

關鍵詞：顧況、學道歷程、生活、茅山道教

2022 年 11 月 5 日收稿，2023 年 8 月 24 日修訂完成，2024 年 1 月 25 日通過刊登。

* 本文係 2023 年度國家社科基金後期資助項目「唐代茅山道教與文學研究」（批准號 23FZWB021）、2023 年度教育部人文社會科學研究青年基金項目「唐五代道教史料編年輯考」（批准號 23YJCZH070）的階段性成果。

** 作者係華中師範大學文學院副教授。

一、前 言

顧況是中唐詩壇極為重要的一位詩人，詩風獨特，是所謂「吳中詩派」的代表人物，¹ 皇甫湜〈唐故著作左郎顧況集序〉評價其詩歌：「偏於逸歌長句，駿發踔厲，往往若穿天心，出月脇，意外驚人語，非尋常所能及，最為快也。李白、杜甫已死，非君將誰與哉？」² 許之為可以接踵李、杜。因此，關於顧況的研究也頗多，其中不乏顧易生、傅璇琮、趙昌平、葛曉音等名家，³ 最全面的研究則屬馮淑然《顧況及其詩歌研究》，⁴ 該書對二十世紀以來的顧況研究有詳細的梳理，此不贅述。從中可以發現，還沒有顧況與道教關係研究的專門論著，僅個別文章提及，如趙昌平〈「吳中詩派」與中唐詩歌〉提到包括顧況在內的吳中詩派詩人「多以南宗禪與南方天師道為精神歸宿」；⁵ 鄧紅梅〈顧況詩歌新論〉認為顧況一生「同時受到正統儒家、天師道、禪宗思想影響」。⁶ 但因為「顧況與道教的關係」並不是作者關注的重點，所以文中只是幾句話帶過，並未深論，何況所謂天師道的說法也不正確。所以綜合來看，多數研究都沒有特別關注顧況的道教信仰，因之，他與道教的關係是如何建立的、道教對其詩歌有何具體影響等基本問題都還沒有得到較充分的回答。但實際上他是唐代詩人中少有的擁有最高位階的道士，而且其早年和晚年都生活在茅山這一道教聖地，因此要深化顧況及其詩歌研究，就不得不仔細討論他與茅山道教的關係。鑑於此，本文從顧況的學道歷程入手，詳細考索他與唐代影響最大的道團——茅山道教之間的關係，進而從宗教體驗和仙山書寫兩個角度來論述道教對其詩歌的影響。

-
- 1 趙昌平，〈「吳中詩派」與中唐詩歌〉，《中國社會科學》1984.4(1984.8): 191-212。
 - 2 清·董誥編，《全唐文》（北京：中華書局，1983），卷 686，頁 7026。
 - 3 顧易生，〈顧況和他的詩〉，《復旦》1960.1(1960.2): 28-34；傅璇琮，〈顧況考〉，《唐代詩人叢考》（北京：中華書局，2003），頁 396-426；趙昌平，〈關於顧況生平的幾個問題——與傅璇琮先生商榷〉，《蘇州大學學報（哲學社會科學版）》1984.1(1984.2): 77-81；葛曉音，〈《篋中集》詩人和顧況的另類古調〉，《清華大學學報（哲學社會科學版）》33.6(2018.12): 34-46。
 - 4 馮淑然，《顧況及其詩歌研究》（北京：光明日報出版社，2014）。
 - 5 趙昌平，〈「吳中詩派」與中唐詩歌〉：193。
 - 6 鄧紅梅，〈顧況詩歌新論〉，《蘇州大學學報（哲學社會科學版）》1988.3(1988.4): 57。

二、學道的歷程

茅山在唐代屬潤州，是道教上清經派的聖山，故上清經派又被稱為茅山宗，經過南北朝的發展，到唐代，茅山宗吸收靈寶等其他道派後更為壯大，成為唐代道教的主流，⁷ 加之唐代皇室攀援老子，大崇道教，茅山宗師受到極高的禮遇，第十三代宗師李含光甚至成為唐玄宗的授籙度師，茅山也因此不同他山，成為「天下學道之所宗」，⁸ 所謂「道門華陽，亦儒門洙泗。」⁹ 顧況的學道歷程即以此為中心展開。

顧況生年史無明文，學者一般趨向於開元十五年（727）前後，籍貫記載也是紛雜難定，傅璇琮〈顧況考〉歸納為三說：蘇州人、吳興人、海鹽人，認為應該確定為蘇州人，趙昌平在《唐才子傳校箋》〈顧況〉中提出異議，以為顧況祖籍當為潤州丹陽，後遷居海鹽衡山，¹⁰ 馮淑然進一步考辨，認為顧況的郡望和祖籍是吳郡，籍貫是潤州丹陽，海鹽為里居，馮說後出轉精，可以信從。¹¹ 從此可知，顧況早年生活在丹陽，〈哭從兄蕞〉即言「共居雲陽里，坎坷多別離」，雲陽即丹陽。具體的生活地點，馮淑然考證在桃花庵，《茅山志》〈括神區〉：「桃花庵，在小茅北。林壑幽邃，春時華卉紛敷，不異武陵源也。」¹² 可見顧況從小生活在茅山中，〈憶山中〉言「春還不得還，家在最深山」可證。又據〈題元陽觀舊讀書房贈李範〉：「此觀十年遊，此房千里宿。還來舊窗下，更取君詩讀。」知顧況曾

7 參見卿希泰主編，《中國道教史（修訂本）》（成都：四川人民出版社，1996），第5章第3節，頁119-139。對於唐代道教史上是否還存在上清派，學者中間還有爭議，小林正美對此持否定態度，見氏著，王皓月、李之美譯，《唐代的道教與天師道》（濟南：齊魯書社，2013），頁4-7。

8 元·劉大彬編，王崗點校，《茅山志》（上海：上海古籍出版社，2016），卷12〈顏真卿〈有唐玄靜先生廣陵李君碑銘並序〉〉，頁324。

9 元·劉大彬編，王崗點校，《茅山志》，卷12〈柳識〈唐茅山紫陽觀玄靜先生碑〉〉，頁320。

10 元·辛文房著，傅璇琮等校箋，《唐才子傳校箋》（北京：中華書局，1995），卷3，頁635。按：〈顧況〉一篇由趙昌平撰寫。

11 馮淑然，《顧況及其詩歌研究》，頁41-56。

12 元·劉大彬編，王崗點校，《茅山志》，卷4，頁147。

在元陽觀讀書，這是唐代士子讀書山林的普遍風氣。元陽觀在茅山，《茅山志》〈樓觀部〉：「元陽觀，古觀名，見顧況詩……今觀在茅洞之上。」¹³ 顧況何時遷居海鹽，唐代文獻中無從查證，明人所作〈顧華陽集序〉〈顧著作傳〉以為是因求知新亭監，趙昌平結合《元和郡縣志》，推斷顧況任鹽監定居橫山當是三十歲以前事，¹⁴ 胡正武不同意趙說，認為求任新亭監應在其三十歲以後，¹⁵ 但實際上二人所依之明人說法本無根據，因而遷居時間只能存疑，但揆之情理，顧況既是海鹽橫山顧氏的始祖，¹⁶ 應是其自遷而非父祖，則其至少已經成年。綜上，顧況早年在茅山生活的時間是比較長的，雖然無法證明這個時期他對道教的態度，但長期浸潤在山中濃厚的道教氛圍中，為以後更為深入地學道奠定了基礎，可以說顧況學道歷程的起點即在茅山。

至德二載（757）顧況在江東侍郎李希言下及第，之後宦遊於江南，在大曆二年（767）至六年（771）間，在江西與李泌、柳渾相交，¹⁷ 《舊唐書》：「初，泌流放江南，與柳渾、顧況為人外之交，吟詠自適。」¹⁸ 此番交遊對顧況之後的人生軌跡有重要影響，另可注意的是李泌此人有一定的道教色彩。《舊唐書》〈李泌傳〉記載李泌曾潛遁名山，後又「遂隱衡嶽，絕粒棲神」¹⁹ 並言：「泌頗有讜直之風，而談神仙詭道，或云嘗與赤松子、王喬、安期、羨門遊處，故為代所輕，雖詭道求容，不為時君所重。」²⁰ 《太平廣記》引《鄴侯外傳》中的李泌形象則直接是一受籙道士：

遂遊衡山、嵩山，因遇神仙桓真人、羨門子、安期先生降之，羽車幢節，流雲神光，照灼山谷，將曙乃去。仍授以長生羽化服餌之道。且戒之曰：「太上有命，以國祚中危，朝廷多難，宜以文武之道，佐佑

13 元·劉大彬編，王崗點校，《茅山志》，卷 10，頁 271。

14 趙昌平，〈關於顧況生平的幾個問題——與傅璇琮先生商榷〉：81。

15 胡正武，〈顧況任新亭監時地新考〉，《台州師專學報》1996.1(1996.2): 71。

16 馮淑然，《顧況及其詩歌研究》，頁 53。

17 元·辛文房著，傅璇琮等校箋，《唐才子傳校箋》，卷 3，頁 642。

18 後晉·劉昫等編，《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷 130〈李泌傳〉，頁 3624。

19 同上註，頁 3621。

20 同上註，頁 3622-3623。

人主，功及生靈，然後可登真脫屣耳。」自是多絕粒咽氣，修黃光谷神之要。……泌自丁家艱，無復名宦之冀，服氣修道，周遊名山，詣南嶽張先生受錄。²¹

《鄴侯外傳》屬小說家言，將李泌神仙化了，所記自不屬實，但反應出來的李泌形象也能部分說明他的道教色彩。柳渾性格曠達，不受約束，史言其「好諧謔放達，與人交，豁然無隱。」²² 曾棄官隱居武寧山。²³ 他的兄長柳識「篤意文章，有重名於開元、天寶間，與蕭穎士、元德秀、劉迅相亞。其練理創端，往往詣極，當時作者，咸伏其簡拔，而趣尚辨博。」²⁴ 柳識即撰寫〈唐茅山紫陽觀玄靜先生碑〉者，碑言「忝曾遊道，敢述玄風」，²⁵ 則他與李含光有交往，當也屬於慕道之人。從柳渾行事風格和可能受其兄影響來推測，他或許對於道教也比較親近。顧況與此二人除性情相投外，相近的宗教傾向也可能是他們能深交的原因之一，這一過程對於顧況進一步走進道教起到了推動作用。

建中二年（781）至貞元二年（786），顧況在潤州刺史、浙江東西節度使韓滉幕任判官，貞元三年（787）因李泌、柳渾相繼拜相，得以入京任職，李、柳亡故後，貞元五年（789）被貶饒州司戶，途中與時任蘇州刺史的韋應物有唱和，韋應物有〈郡齋雨中與諸文士燕集〉詩，稱「吳中盛文史，群彥今汪洋。」²⁶ 群彥就包括左遷途經蘇州的顧況，顧況集有〈酬本部韋左司〉，原注一題作〈奉和同郎中韋使君郡齋雨中宴集〉，正是和作。又有〈宴韋庶子宅序〉，盛讚雅集之盛況。顧況頗為韋應物賞識，《唐詩紀事》記：「應物性高潔，所在焚香掃地而坐。惟顧況、劉長卿、

21 宋·李昉，《太平廣記》（北京：中華書局，1961），卷 38〈李泌〉，頁 239-242。

22 後晉·劉昫等編，《舊唐書》，卷 130〈李泌傳〉，頁 3555。

23 宋·歐陽修、宋祁等撰，《新唐書》（北京：中華書局，1975），卷 142〈李泌傳〉，頁 4671。

24 後晉·劉昫等編，《舊唐書》，卷 125〈柳渾傳〉，頁 3555。

25 元·劉大彬編，王崗點校，《茅山志》，卷 12，頁 322。

26 唐·韋應物著，孫望校箋，《韋應物詩集繫年校箋》（北京：中華書局，2002），卷 9，頁 424。

丘丹、秦系、皎然之儔，得廁賓列，與之酬唱。」²⁷ 韋應物對道教也是很親近的，有給道士的詩，如〈寄黃尊師〉、〈寄劉尊師〉、〈寄黃劉二尊師〉、〈寄全椒山中道士〉等，他還閱讀道經，〈休暇東齋〉言：「懷仙閱《真誥》，貽友題幽素。」所作〈萼綠華歌〉也本之《真誥》。另外，〈餌黃精〉言「終期脫印綬，永與天壤存。」說明他還有服藥求長生的行為。顧況此次雖在蘇州停留不久，但也可能受其影響。

貞元九年（793）秋顧況離開饒州，回茅山受上清籙，²⁸ 韋夏卿〈送顧況歸茅山〉：「聖代為遷客，虛皇作近臣。法尊稱大洞，著作已受上清畢法。學淺忝初真。夏卿初受正一。鸞鳳文章麗，煙霞翰墨新。羨君尋句曲，白鵠是三神。」²⁹ 韋詩自注是明證。顧況回歸茅山後的詩〈崦裏桃花〉：「崦裏桃花逢女冠，林間杏葉落仙壇。老人方授上清籙，夜聽步虛山月寒。」³⁰ 也可證明其確實已經是受籙的道士，而且所受是級別最高的上清籙。道教從梁朝起經籙傳授就與道士位階相關聯，不同的位階按照一定的層級只能接受相應的經籙，此制度教外人士也已知曉，故《隋書》〈經籍志〉記載：「其受道之法，初受《五千文籙》，次受《三洞籙》，次受《洞玄籙》，次受《上清籙》。」³¹ 到唐代進一步完善，最晚唐初問世的《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》〈法次儀〉詳細記載了全部的十九個位階及其所受經籙，其中第十八位列有「上清大洞真經目」，包含《上清大洞真經三十九章》、《上清太上隱書金真玉光》、《上清玉珮金璫太極金書》、《真誥》等數十種，受此類經，稱「無上洞真法師」，最高的第十九位受《上清經總》一百五十卷、上清太素交帶、上清玄都交帶、上清白紋交帶、上清紫紋交帶，一曰迴車

27 宋·計有功著，王仲鏞校箋，《唐詩紀事校箋》（北京：中華書局，2007），卷 26，頁 884。

28 元·辛文房著，傅璇琮等校箋，《唐才子傳校箋》，卷 3，頁 649。

29 清·彭定求編，《全唐詩》（北京：中華書局，1960），卷 272，頁 3057-3058。下文所引唐詩，如無說明，皆出本書，不再出註。

30 唐·顧況著，王啟興、張虹注，《顧況詩注》（上海：上海古籍出版社，1994），頁 254。

31 唐·魏徵、令狐德棻等撰，《隋書》（北京：中華書局，1973），卷 35〈經籍志〉，頁 1092。

交帶，亦謂畢道券，又名元始大券，可稱上清玄都大洞三景弟子、無上三洞法師。³² 此經又說：「科曰：道士女冠法位次第稱號各有階級，須知尊卑，上下不得叨濫。」³³ 可見要嚴格執行。對照韋夏卿〈送顧況歸茅山〉，可知韋夏卿學道級別還很低，「初受正一」即「初受《五千文籙》」，所以他才說「學淺忝初真」，這並不是自謙而是事實。顧況所受上清籙級別最高，其稱號據「法尊稱大洞」之說，可能全稱即是「上清玄都大洞三景弟子、無上三洞法師」，所謂「上清畢法」或即指「畢道券」。那麼此種道教法位制度在顧況的時代是否還在真實運行呢？玉真公主、金仙公主早於顧況，據張萬福《傳授三洞經戒法籙略說》記載，她們在景雲二年（711）從史崇玄受靈寶自然券、中盟八帙經等，先天元年（712）又再受五法、上清經法，³⁴ 說明二人雖貴為公主，但也遵守了法位次序。吳筠和顧況同時而稍早，在《玄綱論》中說：「道雖無方，學則有序。故始於正一，次於洞神，棲於靈寶，息於洞真。」³⁵ 可見當時存在此制度。再往後，晚唐時的《洞玄靈寶三師記》記述了道士應夷節（810-894）的學道次序，稱：「年十五，入天台，參正一。十七佩高玄紫虛。十八詣龍虎山係天師十八代孫少任，受三品、大都功。二十四參靈寶真文，洞神、洞玄之法。二十九進昇玄。三十有二受上清大洞、迴車畢道、紫文素帶、藉地騰天之符。」³⁶ 可知道門內在中晚唐也堅持了法位制度。由此來看，顧況當時也應遵循了這一制度，並達到了最高一級，道教修為十分之高，絕非如一般文士的泛泛了解。當然，儘管顧況是受籙道士，但從其生平行事來看，他並沒有生活在道觀中，這種情形和同受道籙的李白相同，可謂一種文士類型的宗教信仰，和出家住觀的道士有所不同。

貞元九年或稍後是顧況學道歷程的頂點，這一過程中，重要的推動因素是他在饒州的生活，〈書衢州開元觀碑後〉：「自貞元辛未歲九月哉生明，

32 《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，收入明·張宇初等編，《道藏》第24冊（北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1988），卷4，頁760。

33 同上註，頁757。

34 唐·張萬福，《傳授三洞經戒法籙略說》（《道藏》第32冊），頁196-197。

35 唐·吳筠，《宗玄先生玄綱論》（《道藏》第23冊），頁677。

36 唐·劉處靜（杜光庭），《洞玄靈寶三師記》（《道藏》第6冊），頁752。

余窮愁幽憤，思以自適，吟詠道篇，以攄煩襟。」³⁷ 貞元辛未歲即貞元七年（791），因是被貶於外，在窮愁幽憤的心境下，廣讀道書，從而更為親近道教。

三、晚年在茅山的生活

顧況自貞元十年（794）隱居茅山後，事跡不明，但可知其大部分時間應在茅山或海鹽，也往來於附近一些地區。³⁸ 根據生年推斷，顧況至茅山時年近七十，九十四歲去世，中間長達二十餘年，現存顧況詩有不少即是創作於茅山這一特殊的神聖場域之中，為更好地理解詩歌作品，需要先考察顧況在茅山的生活。

顧況搬遷到海鹽前在茅山的居處是桃花庵，他晚年回歸茅山也是在此，《茅山志》有〈思歸桃花庵二首〉，《全唐詩》分別題名，分為〈苦雨〉（原題下注：一本題下有思歸桃花庵五字）、〈在滁苦雨歸桃花庵傷親友略盡〉，二詩從詩題已可知所歸之處，從後詩能看到在顧況離開多年後，故里親友去世者眾多，詩句「廢棄忝殘生，後來亦先夭」說明晚輩中亦已有人逝去。「桃花庵，在小茅北。林壑幽邃，春時花卉紛敷，不異武陵源也。」³⁹ 風景優美，隱居修道者非顧況一家，《庵裏桃花》就提到他曾在此遇到女道士，還能聽到步虛聲。〈送李道士〉言：「羨君乘竹杖，辭我隱桃花。」這位李道士看來也是要隱居在桃花庵。在桃花庵的生活是充滿道教氛圍且閒適美好的，〈山居即事〉言：「下泊降茅仙，蕭閑隱洞天。楊君閑上法，司命駐流年。庵合桃花水，窗分柳谷煙。抱孫堪種樹，倚杖問耘田。世事休相擾，浮名任一邊。由來謝安石，不解飲靈泉。」⁴⁰ 下泊指下泊宮，「在中茅西，大司命君以漢地節三年，自咸陽昇舉，徑來句曲，外立茅舍以侯二弟處也。」⁴¹ 貞元十五年（799），茅山十五代宗師黃洞元

37 宋·李昉，《文苑英華》（北京：中華書局，1966），卷 849，頁 4488。

38 趙昌平，〈關於顧況生平的幾個問題——與傅璇琮先生商榷〉：80。

39 元·劉大彬編，王崗點校，《茅山志》，卷 4，頁 147。

40 唐·顧況著，王啟興、張虹注，《顧況詩注》，頁 192。

41 元·劉大彬編，王崗點校，《茅山志》，卷 10，頁 269。

有〈重立茅君下泊宮碑〉：「下泊宮者，上清司命真君之舊宅也。夫大道杳冥，遼廓無像，神仙主宰，尚有元司太古，立以祠堂，示存教之跡也。」⁴²因是茅盈故宅，所以說「下泊降茅仙」。「蕭閑」指蕭閑堂，是男子學道居處，⁴³在洞天之中，不是現實存在的物質性景觀，和下泊宮不同，故曰「隱」。楊君指楊羲，是仙凡之間的靈媒，司命指茅君，承首句而來，寫山居所在的仙意。「柳谷」古已有之，《真誥》：「《名山內經福地志》曰：『伏龍之地在柳谷之西，金壇之右，可以高棲。』正金陵之福地也。」陶弘景注：「按今呼為柳谷汧者，其源出小茅後田公泉，而西南流至述墟首，入大汧。」⁴⁴「窗分柳谷煙」說明顧況居住離此頗近，還在小茅山。顧況生活在這洞天福地之中，遠離世事，不再汲汲於功名，悠然自得。⁴⁵

但此後顧況有過搬遷，韋夏卿〈送顧況歸茅山〉：「羨君尋句曲，白鶴是三神。」顧況〈奉酬茅山贈賜並簡綦毋正字〉：「鶴廟新家近，龍門舊國遙。」都可證顧況此時新家在白鶴廟附近，白鶴廟據《茅山志》在中茅山西。⁴⁶依趙昌平研究，韋夏卿詩作於常州，韋任常州刺史在貞元八年至十一年，⁴⁷此詩最遲作於貞元十一年，所以可推知顧況歸茅山桃花庵不久後就移居到了中茅山白鶴廟附近。白鶴廟為供奉三茅君之所，從漢代時已有，被道教化後，信仰者在每年三月十八和十二月二日入山參拜，《真誥》記錄了其宗教背景：「三月十八日、十二月二日，東卿司命君是其日上要總真王君、太虛真人、東海青童合會於句曲之山，遊看洞室。好道者欲求神仙，宜預齋戒，待此日登山請乞。篤志心誠者，三君自即見之，抽引令前，授以要道，以入洞門，辟兵火之災，見太平聖君。」⁴⁸之所以選擇

42 宋·周應合，《景定建康志》（北京：中華書局，1990），卷 45，頁 2068。

43 元·劉大彬編，王崗點校，《茅山志》，卷 12，頁 223。

44 梁·陶弘景，趙益點校，《真誥》（北京：中華書局，2011），卷 11〈稽神樞〉，頁 194。

45 馮淑然於《顧況及其詩歌研究》分析過此詩，認為：「回歸茅山，詩人終於找到了自己的生活家園和精神家園。」（頁 190）

46 元·劉大彬編，王崗點校，《茅山志》，卷 10，頁 271。

47 郁賢皓，《唐刺史考全編》（合肥：安徽大學出版社，2000），頁 1887。

48 梁·陶弘景，趙益點校，《真誥》，卷 11〈稽神樞〉，頁 202。

這兩日，就是因為會有司命真君等神仙降臨，虔心修道者登山可見。陶弘景描述當時的情況：「今臘月二日多寒雪，遠近略無來者。唯三月十八日，輒公私雲集，車有數百乘，人將四五千，道俗男女，狀如都市之眾。」⁴⁹ 可見在三月十八日這天的盛況。此種情形，在唐代依舊，作於大曆十三年（778）的柳識〈茅山白鶴廟記〉記載稱：「每歲春冬，皆有數千人，潔誠洗念，來朝此山。」⁵⁰ 五代南唐的徐鉉在〈茅山紫陽觀碑銘〉亦言：「每至日薄星迴，歲之云暮，桐華萍合，春聿載陽，赤城旋軫之初，白鶴會朝之際，都人士女，舉袂成帷。」⁵¹ 已身為道教徒的顧況遷居至此，道教信仰應起到了主要的推動作用。

此後顧況茅山居處再次變換，遷到了大茅嶺東，有〈大茅嶺東新居憶亡子從真〉可證，也可從此詩知曉遷居的大致時間。《酉陽雜俎》〈冥跡〉記載：

顧況喪一子，年十七。其子魂遊，恍惚如夢，不離其家。顧悲傷不已，乃作詩，吟之且哭。詩云：「老人喪一子，日暮泣成血。心逐斷猿驚，跡隨飛鳥滅。老人年七十，不作多時別。」其子聽之感慟，因自誓：「忽若作人，當再為顧家子。」經日，如被人執至一處，若縣吏者，斷令托生顧家，復都無所知。忽覺心醒開目，認其屋宇兄弟，親愛滿側，唯語不得。當其生也，已後又不記。年至七歲，其兄戲批之，忽曰：「我是爾兄，何故批我！」一家驚異。方敘前生事，歷歷不誤，弟妹小名，悉遍呼之，抑知羊叔子事非怪也。即進士顧非熊，成式常訪之，涕泣為成式言。釋氏《處胎經》言人之住胎，與此稍差。⁵²

結合前詩可知，顧況所喪之子即從真，而再生之子為非熊。故事雖荒誕不經，但學者普遍認為，顧非熊與段成式交誼頗深，所記當有據。從中可依

49 梁·陶弘景，趙益點校，《真誥》，卷 11〈稽神樞〉，頁 202。

50 宋·李昉，《文苑英華》，卷 815，頁 4305。

51 元·劉大彬編，王崗點校，《茅山志》，卷 12，頁 338。

52 唐·段成式著，許逸民校箋，《酉陽雜俎校箋》（北京：中華書局，2015），頁 931-932。

顧非熊及第之年考知其生年，趙昌平推斷為貞元十三年（797），郭文鎬以為是貞元十五年（799），⁵³ 後者注意到顧非熊〈陳情上鄭主司〉一詩，所考更確。從而〈大茅嶺東新居憶亡子從真〉的作年也可認為是貞元十五年，顧況遷居大茅嶺新居的時間也當在此稍前。晚年喪子之痛對顧況影響很大，從「悲恨自茲斷，情塵詎能侵。真靜一時變，坐起唯從心。」（〈大茅嶺東新居憶亡子從真〉）等詩句，能體會到其萬念俱灰之感，但又有顧非熊出生，老年得子是大喜，這一悲一喜是顧況晚年茅山生活的重大事件。

四、體驗書寫：道教影響詩歌之一

如上所述，顧況與茅山道教關係密切，道教影響其詩歌創作自然也就在情理之中。

道教如何影響創作，最直接的就是作者閱讀道教典籍。顧況曾自述道：「況往嘗盜開靈書，罰露天誥，免冠自懲。慮不塞咎戾，矢其文以自贖，蓋欲鋪簡神明，非為道士所發。」⁵⁴ 道教對道經極為珍重，非師不傳，不得私自取閱，否則會有災殃，所以顧況才有此說。之後，隨著顧況的道教階位逐漸升高，他能閱讀到的道經會越來越多，比如屬於上清經的《真誥》，是在受上清籙後才能接觸到的經典，⁵⁵ 顧況在〈戴氏廣異記序〉中列舉神奧之作時即言「顧君《真誥》、周氏之《冥通》」，⁵⁶ 說明他此時應已讀過《真誥》。〈大茅嶺東新居憶亡子從真〉也是顧況讀道經的一例：「古來失中道，偶向經中尋。大象無停輪，倏忽成古今。其夭非不幸，鍊形由太陰。」此處之「經」，從後幾句看然顯為道教經典，⁵⁷ 而所謂「鍊形由

53 郭文鎬，〈《茅山志》纂輯唐人詩文雜論商榷——兼考顧非熊生年〉，《徐州師範學院學報》1988.4(1988.8): 113。

54 宋·李昉，《文苑英華》，卷 849，頁 4488。

55 李靜，〈《真誥》對唐詩發生影響之時間再議〉，《中華文史論叢》2017.3(2017.9): 237。

56 宋·李昉，《文苑英華》，卷 737，頁 3838。《四庫全書》本作「顧君之《真誥》」，《全唐文》作「陶君之《真誥》」。

57 唐·顧況著，王啟興、張虹注，《顧況詩注》，頁 84。

太陰」則是典型的道教觀念，《老子想爾注》已說：「太陰道積，練形之宮也。世有不可處，賢者避去，託死過太陰中，而復一遍生像，沒而不殆也。」⁵⁸ 上清派繼承了此說，《真誥》〈運題象〉有四條專論太陰鍊形，其中之一言：「若其人暫死適太陰，權過三官者，肉既灰爛，血沉脈散者，而猶五藏自生，白骨如玉，七魄營侍，三魂守宅，三元權息，太神內閉。或三十年、二十年，或十年、三年，隨意而出。當生之時，即更收血育肉，生津成液，復質成形，乃勝於昔未死之容也。真人鍊形於太陰，易貌於三官者，此之謂也。」⁵⁹ 可見，顧況是把兒子的早夭看作尸解成仙，⁶⁰ 所以稱「非不幸」，實是以道教理論來寬慰自己的喪子之痛，同時也說明了他對道經和相關理念的熟悉。

（一）〈金璫玉珮歌〉詳析

閱讀道經是學習道教的基礎，由閱讀進而通過相應儀式而獲得宗教體驗，從而加深對道教的認知，是一個自然而然的過程，〈金璫玉珮歌〉一詩是一個絕佳的例子，可藉此展示顧況詩歌所受的道教影響。⁶¹ 全詩如下：

贈君金璫太霄之玉珮，金鎖禹步之流珠，五嶽真君之祕籙，九天丈人之寶書。東井沐浴辰已畢，先進洞房上奔日。借問君欲何處來，黃姑織女機邊出。⁶²

58 饒宗頤，《老子想爾注校證》（上海：上海古籍出版社，1991），頁 21。

59 梁·陶弘景，趙益點校，《真誥》，卷 4，頁 76-77。按：饒宗頤先生《老子想爾注校證》已指出此條文獻，見頁 70。

60 劉屹詳細討論過道教的煉度，可參看，見氏著，〈死後成仙：晉唐至宋明道教的「煉度」主題〉，收入葉煒主編，《唐研究》第 18 卷（北京：北京大學出版社，2012），頁 225-248。

61 葛曉音〈神仙想像的變異——中唐前期古詩的一種奇思〉也注意到這首詩，並指出：「此詩看似寫主人熱情待客的過程……其實句句都是寫道家修煉之術。」見《北京大學學報（哲學社會科學版）》2018.2(2018.3): 101。

62 唐·顧況著，王啟興、張虹注，《顧況詩注》，頁 117。「欲」《唐文粹》、《唐詩紀事》作「從」。

此詩甚為簡短，內容是「君」被贈予真經後，得以修仙遨遊天空，作者是贈予者自居，所居之處正是「君」來之地。詩中所贈之物均為道經，分別是《太上玉珮金璫太極金書上經》、《金鎖流珠引》⁶³（可能是）《五嶽真形圖》，九天丈人之寶書難以確定，《雲笈七籤》卷五三〈雜秘要訣法〉記「太上隱書八景飛經八法」，序曰：「九天丈人受太空靈都金真玉光於元始天王，名之《八景飛經》，廣生太真名之《八素上經》，青真小童名之《豁落七元》，九天太上大道君名曰《隱書玉訣金章》。同出於九玄之先，目其上篇而四時名焉！其道高妙，眾經之尊。」⁶⁴ 顧況所言或即《太上隱書八景飛經》。詩題即為〈金璫玉珮歌〉，詩中內容應主要針對《太上玉珮金璫太極金書上經》，〈衢州開元觀碑〉也提及「金璫玉珮之書」，可見顧況對此經十分重視。該經為六朝古籍，⁶⁵《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》卷五〈上清大洞真經目〉有《上清玉珮金璫太極金書》一卷，即此經。能受此經，說明顧況至少已是第十八級的無上洞真法師，已受上清籙。《漢武帝內傳》（《太平廣記》「上元夫人」條引）《太元真人東嶽上卿司命真君傳》中均曾出現過此經：

王母復敕侍女李方明，出丹瓊之函，披雲珠之笈，出《玉珮金璫經太霄隱書經洞飛二景內書》，傳司命君。⁶⁶

西王母曰：「子心至矣！吾昔先師元始天王及皇天扶桑太帝君見遺以要言，汝願聞之邪？」於是口告盈以玉珮金璫之道、太極玄真之經。

63 《顧況詩注》指出道經有《三元流珠經》。從詩句「金鎖禹步之流珠看，更有可能是《金鎖流珠引》，該經現存《正統道藏》，〈太玄部〉卷一下注：「中華總真大仙宰主方平張道陵趙升王長司命李仲甫茅盈許玉斧等系代撰述中華仙人李淳風注」。所列撰述之人無疑是假托，李淳風也可能是偽托。英國學者巴雷特（T. H. Barrett）著，呂鵬志譯〈《金鎖流珠引》年代考〉認為其成書於八世紀末九世紀初，更有可能成書更早的時期，且傾向於唐代宗年間（762-779）。如此，顧況是有可能讀到這部道經或道經的前身（有可能後來有有逐漸的補充）。經文中正有關於禹步的內容，與「金鎖禹步之流珠」相合。該文收入《宗教學研究》2006.2(2006.6): 24-25。

64 宋·張君房，《雲笈七籤》（北京：中華書局，2003），卷 53，頁 1170。

65 任繼愈，《道藏提要》（北京：中國社會科學出版社，1991），頁 45。

66 宋·李昉，《太平廣記》，卷 56，頁 346。

盈拜受所言，稽首而立。又告盈曰：「夫金璫者，上清之華蓋，陰景之內真；玉珮者，太上之隱玄，洞飛之寶章。得其道者，皆上陟霄霞，登遊太極，寢晏高空，游行紫虛也。向說元始天王太帝君言，是太霄二景隱書玉珮金璫之文章也。」⁶⁷

司命君即大茅君茅盈，《太上玉珮金璫太極金書上經》乃王母所賜。〈上清源流統經目注序〉所述稍有不同：「太元真人茅君諱盈，師西城王君受上清玉珮金璫二景璿璣之道，以漢宣帝地節四年三月昇天」。⁶⁸ 無論傳授如何，都是茅盈所受，顧況晚年長居之茅山，正是茅盈兄弟修道成仙之處，顧況對此經如此重視，當與其居地不無關係。另外，也與此經之功用有關，經中說：「有得此道，克成長生」⁶⁹ 顧況受上清籙時年近七十，已屬古稀之年，對長生久視格外在意是很正常的。關於經名的含義，《雲笈七籤》卷九〈三洞經教部經釋〉有解釋，其釋義來自經文本身，經曰：

玉珮以九天魂精，九天之上名曰晨燈，一曰《太上隱玄洞飛寶章》，處於玉清之館，太霄之中，結青陽之炁虛映九天。青光泔泔，洞照三元之臺，色如青玉，形如月圓。內有空玄玉臺紫殿，則魂精帝君處在中央。⁷⁰

金璫以九天魄靈，九天之上名曰虹映，一曰上清華蓋陰景之內真，處上清之館，太霄之中，結白煙之炁虛映九天。白光奕奕，洞觀上清，色如白雲，形如玉山。上有瓊林之宮，則魄靈帝君所處。⁷¹

從釋義可以就看出這是一部經的兩部分，分別是《玉珮太霄隱書洞飛寶經》、《金璫太霄隱書洞飛寶經》，所以顧況言「金璫玉珮」也無不可。二者是相對應的經文，前者在玄臺南軒，後者在玄臺北軒，修行者可達到的效

67 宋·張君房，《雲笈七籤》，卷 104，頁 2257。

68 同上註，卷 4，頁 49。

69 《太上玉珮金璫太極金書上經》（《道藏》第 1 冊），頁 898。

70 同上註，頁 897。

71 同上註，頁 901。

果是類似的，能修行前者則「皆飛行太虛，逸遊九清，白簡結錄，東華書名。」⁷² 修行後者「皆上步霄霞，遨遊太極，寢宴九空，遊行紫虛也。」⁷³ 總之是可以飛升成仙、遨遊太空。《玉珮》、《金璫》的修行，各有其儀式要求。修《玉珮》：

夫欲騰身九清，宴景南軒，迴玉珮於明堂，引金璫於泥丸，降魂真於晨燈，招飛景於帝君，凡行此道，常以暮卧，兩手撫心，閉目內思，引玉珮青陽之氣，光色沌沌，如月之圓，虛映兆身，洞達一形。魂精帝君姓開元諱開明，形長九寸，頭建紫冠，披珠繡華披，衣飛錦青裙，帶月銜日，乘御青鳥，在青光之中，下降兆身，安鎮泥丸。兆當叩齒九通，嚥液二十七過，陰呪曰：「……」畢，以手相摩令熱，拭目二七過，咽炁三過止，便卧。如此則魂安魄寧，萬神鎮宮。內固靈氣，外塞邪源。八景變化，鍊真變仙。九年尅能，洞觀幽冥，逆究未然，坐在立亡，與神對顏。一十八年，道成真降，飛行上清。⁷⁴

修《金璫》：

夫欲騰景九霞之上，運身上清之中，迴金璫於泥丸，引玉珮於明堂，降華蓋於虹映，招飛景於帝君者，常以雞鳴天光未分之時，叩齒二十四通，思金璫白雲之氣，光色奕奕如玉山，虛映兆身，洞達一形。魄靈帝君姓陰暉諱閔元，形長九寸，頭建華冠，披紫繡珠帔飛羅丹裙，帶日銜月，乘白翮之鸞，在白光之中，下降兆身，入明堂之中，便引炁二十四咽，陰祝曰：「……」畢，摩兩掌令熱，拭目二七過，捻兩目後二七過，咽液二七過止。此則金璫下映，帝君安鎮，萬神總歸，身生光明，行之九年之內，飛行上清矣！⁷⁵

顧況詩中之「君」在接受道經後，努力修行，道成飛升。「東井沐浴辰已

72 宋·張君房，《雲笈七籤》，卷 51，頁 1136。

73 同上註，頁 1138。

74 《太上玉珮金璫太極金書上經》，頁 897-898。

75 同上註，頁 901-902。

畢，先進洞房上奔日。」這是在進行道教儀式。東井本是二十八宿之一，《禮記》〈月令〉：「仲夏之月，日在東井。」⁷⁶ 道教將其宗教化了，「東井沐浴」之說在六朝古上清經《上清黃氣陽精三道順行經》中已有，⁷⁷ 其中言：「東井之內，有廣靈之堂，中生三花高環之樹，高四千丈，枝超行二千里，圍二百四十里，一劫則生自然三氣之花，花似芙蓉之暉也。得食一花，年同一劫。上有金翅之鳥，披翼周帀其境。下有青芝玉膏之泉，名為東井，深九萬丈，縱廣九千里，暘谷神王所食之泉也。諸上仙萬帝，皆以立秋之日，悉詣廣靈之堂、東井之泉，沐浴自鍊，更受津源通真之容也。凡後學道成，莫不詣東井沐浴，鍊於玉膏之泉，而昇天也。受鍊過，便得食三氣之花，金翅之鳥皆以羽衣結為飛仙之服，給於受鍊之身，以登東華青宮也。」⁷⁸ 詩言「東井沐浴辰已畢」，說明此一學道階段已經完成，可準備下一步的修煉。「先進洞房上奔日」則應是利用了《洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經》中的觀念。該經是早期上清派重要經典，屬於上清經中「三寶奇文」之一，「全編載訣法多種，其要旨為修誦《大洞》，服符微咒，朝禮存思神真之法，而以思神為主。」⁷⁹ 其所載道法第四部分為〈中央黃老君大丹先進洞房內經法〉，說：「房為真京，存思三素，躡靈眇翔，南憩朱宮，北攜常陽，玄鈞廣音，鳳鳴獸騰，深呼微哉，在元之先，唯思三寶，無英白元，中央黃老，太上之真，子而見之，白日登晨。……白元攜魄，無英提魂，中央黃老，扶我身神，我遂升天，得為真仙。讀畢內視，輒存三元，三素所在，成道之根，萬徧既畢，不死神仙，洞房畢矣，慎不妄傳。」⁸⁰ 所謂「三素」即三素元君：白素元君、黃素元君、紫素元君，分別是右白元君、中央黃老君、左無英君之母。能存思三素等神，則可白日飛升，成為神仙。所以「先進洞房上奔日」正可看作是「東井沐浴辰已畢」的進一步修煉。至此，「君」已得道，遨遊天界，最後一問一答也是在天界之中。黃姑織女是天中二星，黃姑星即牽牛星，是「君」在天界所

76 清·孫希旦，《禮記集解》（北京：中華書局，1989），卷 16，頁 447。

77 任繼愈，《道藏提要》，頁 30。

78 《上清黃氣陽精三道順行經》（《道藏》第 1 冊），頁 824。

79 任繼愈，《道藏提要》，頁 1034。

80 《洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經》（《道藏》第 33 冊），頁 389。

見。接續前面已經飛升成仙的思路，「黃姑」句或許是指通過存思修煉而能飛翔宇宙，是由黃姑、織女迴旋而上的。

通過對〈金璫玉珮歌〉道教內涵的解析，可見到顧況對道教經典和儀式的熟悉，這些都屬於上清經典和修行道法，當是他在受上清籙後居於茅山時所作，實則是以詩歌的形式展現了道教修行的神祕經歷和體驗，非一般詩人可作。但由於篇幅短小，且比較晦澀，如不閱讀道經、無宗教體驗，是無法真正理解其內容的，藝術性當然也就受到部分影響。

（二）其他涉道詩歌分析

〈金璫玉珮歌〉是比較極端的例子，顧況其他有道教色彩的詩歌，利用道教獨特的知識與意象，使其瑰麗多彩、迥異時流。〈梁廣畫花歌〉：「王母欲過劉徹家，飛瓊夜入雲駟車。紫書分付與青鳥，卻向人間求好花。上元夫人最小女，頭面端正能言語。手把梁生畫花看，凝噤掩笑心相許。心相許，為白阿孃從嫁與。」⁸¹ 本詩旨在稱讚梁廣畫之精妙，但不正面描寫，而是嵌入王母、上元夫人等仙女的故事中。起筆從西王母和眾女仙降漢武帝開始，按一般情理，仙界高於凡間，仙人之畫藝自然高於凡人，但「卻」字一轉，寫王母竟向人間求好花，是否求得還未知，此為第一層。第二層繼而引出王母小女上元夫人，《太平廣記》引《漢武內傳》：「（上元夫人）是三天上元之官，統領十萬玉女名籙者也……夫人年可二十餘，天姿精耀，靈眸絕朗。服青霜之袍，雲彩亂色，非錦非繡，不可名字。頭作三角髻，餘髮散垂至腰，戴九雲夜光之冠，曳六出火玉之珮，垂鳳文林華之綬，腰流黃揮精之劍。」⁸² 如此美麗之仙女，觀賞梁廣畫不覺「凝噤掩笑」，芳心相許，至此才知從人間求得的好花原來是梁廣畫花，揭開了第一層的設疑，而夫人看花時的情態，烘托出梁畫之精妙非凡。於是末尾第三層更進一步，上元夫人因欣賞畫作，以致想要嫁給梁廣，從而將故事推向高潮結束，把梁廣畫的神妙提升到了無以復加的高度。在《漢武內傳》等傳統的西王母與漢武帝的故事中，劉徹雖貴為天子，但在西王母等

81 唐·顧況著，王啟興、張虹注，《顧況詩注》，頁 94。

82 宋·李昉，《太平廣記》，卷 3，頁 16。

仙人眼中，實為凡夫俗子，人間帝王之尊根本不能和神仙相比。顧況此詩扭轉了以往的敘事模式，提升了人間的價值，是唐代道教逐漸世俗化的表現。最後，上元夫人欲嫁梁生的情節，則是借用了道教神人遇合故事，但不是普通的劉晨、阮肇遇仙一類，而更像是上清派經典《真誥》中記述的仙凡結合，⁸³ 只是取消了引導修道的內容。顧況整首詩想像奇特，全以故事敘述，雖無一語直接涉及畫作，但讀者已可從中體會到梁畫的魅力，確實是「意外驚人語非尋常所能及」（皇甫湜〈唐故著作郎顧況集序〉），此種奇特顯然與他藉助道教神話有關。又〈悲歌六首·其六〉：「軒轅黃帝初得仙，鼎湖一去三千年。周流三十六洞天，洞中日月星辰聯。騎龍駕景遊八極，軒轅弓劍無人識，東海青童寄消息。」⁸⁴ 此處之黃帝不是歷史上作為人文始祖的黃帝，而是已經被道教神化，他周流的則是三十六洞天，更可見其道教化，而所謂「洞中日月星辰聯」描寫的則是洞天的獨特景象，通過《真誥》對茅山華陽洞天的描述可見一斑：「洞墟四郭，上下皆石也……其內有陰暉夜光，日精之根，照此空內，明並日月矣。陰暉主夜，日精主晝，形如日月之圓，飛在玄空之中……日月之光既自不異，草木水澤，又與外無別，飛鳥交橫，風雲蓊鬱，亦不知所以疑之矣。所謂洞天神宮，靈妙無方，不可得而議，不可得而罔也。」⁸⁵ 顧況這兩句詩極有可能和〈梁廣畫花歌〉一樣是藉助了《真誥》，顯示了與上清派的聯繫，末句的「東海青童寄消息」可進一步強化此一判斷。東海青童是道教的重要仙真，陶弘景《真靈位業圖》記其全稱是「九微太真玉保王金闕上相大司命高晨師東海王青華小童君」，⁸⁶ 其神靈形象經常出現在上清派文獻中，特別是《真誥》中記述豐富，他是茅山道教第一代太師魏華存的天界聖師之一，還曾造訪楊羲，為他吟誦詩歌，⁸⁷ 說明他能自由往來於仙凡之間，因

83 《真誥》故事在唐詩的接受，可參看趙益，〈《真誥》與唐詩〉，《中華文史論叢》2007.2(2007.6): 97-112。

84 唐·顧況著，王啟興、張虹注，《顧況詩注》，頁 104。

85 梁·陶弘景，趙益點校，《真誥》，卷 11〈稽神樞第一〉，頁 195-196。

86 梁·陶弘景纂，王家葵校理，《真靈位業圖校理》（北京：中華書局，2013），頁 38。

87 柯睿對青童君有專門研究，文中這些敘述參考了他的論文，見（美）柯睿（Paul W. Kroll）著，白照傑譯，〈青童宮內〉，《古典文獻研究》23.2(2021.2): 147-162。

此可以傳遞消息。顧況此處引入青童君可能即是受《真誥》的影響。經過詩人的創造，將黃帝傳說、洞天福地、東海青童相聯繫，利用道教知識，豐富了原本黃帝的故事，增強了內容的奇異性。再如〈大茅嶺東新居憶亡子從真〉中作者喪子後，悲痛難抑，只能以道教之說來自解：「其夭非不幸，鍊形由太陰。凡欲攀雲階，譬如火鑄金。虛室留舊筍，洞房掩閑琴。泉源登方諸，上有空青林。彷彿通寤寐，蕭寥邈微音。」⁸⁸ 太陰鍊形已見前文，唐詩中使用這一道教典故者，僅有兩例，另一見李商隱〈戊辰會靜中出貽同志二十韻〉。自我寬慰後，迷離恍惚中進入仙界宮殿，所登之方諸正是前文已見的青童君居處——大方諸宮，此外還有小方諸，《真誥》載：「大方諸之東小方諸上，多奇靈寶物，有白玉酒金漿汧，青君畜積天寶之器物，盡在於此。亦多有仙人，食不死草，飲此酒漿，身作金玉色澤，常多吹九靈簫以自娛樂。能吹簫者聞四十里。簫有三十孔，竹長二、三尺，九簫同唱，百獸抃舞，鳳凰十數來至和簫聲。」⁸⁹ 聽到的微弱仙音或即此簫聲。作者通過道教內容的直接加入，使詩有了一種奇幻色彩，超越了日常生活經驗，在悼亡類詩中較為少見，也屬「非尋常所及」之作。〈朝上清歌〉與道教關係更為密切，全詩如下：

潔眼朝上清，綠景開紫霞。皇皇紫微君，左右皆靈娥。曼聲流睇，和清歌些。至陽無諛，其樂多些。旌蓋颯逕，簫鼓和些。金鳳玉麟，鬱駢羅些。反風名香，香氣遐些。瓊田瑤草，壽無涯些。君著玉衣，升玉車些。欲降瓊宮，玉女家些。其桃千年，始著花些。蕭寥天清而滅雲，目瓊瓊兮情感。珮隨香兮夜聞，肅肅兮悒悒，啓天和兮洞靈心。和為丹兮雲為馬，君乘之觴於瑤池之上兮，三光羅列而在下。⁹⁰

因「上清」是仙真所登天界之地，《雲笈七籤》：「四梵天，元始曰：二十日日常融天，三十日玉隆天，三十一日梵度天，三十二日賈奕天。四天之上，則為梵行，梵行之上，則是上清之天，玉京玄都紫微宮也，乃太上道

88 唐·顧況著，王啟興、張虹注，《顧況詩注》，頁 83。

89 梁·陶弘景，趙益點校，《真誥》，卷 9〈協昌期第一〉，頁 161。

90 唐·顧況著，王啟興、張虹注，《顧況詩注》，頁 145。

君所治，真人所登也。」⁹¹ 飛升上清在道教文獻中常見，較早的如在《上清大洞真經》：

太微綠字，書名神仙。飛行上清，朝謁帝尊。（卷一）

拔出幽根基胎嬰，驂晨御氣昇上清（卷二）

羽車曜雲羅，令我昇上清。（卷三）

三塗滅罪根，輪轉昇上清。（卷六）

顧況〈朝上清歌〉即在此一背景下，表達了對仙界、仙人的嚮往。從文學傳統而論，則明顯與遊仙詩相類似。遊仙書寫可追溯至《楚辭》，之後隨著道教的發展，遊仙成為詩歌的題材之一，到郭璞的〈遊仙詩〉十九首發生了轉變，與傳統的玄言詩、遊仙詩都有不同，主要是運用了新的神仙意象來構築神話世界，⁹² 也突破了單純的仙界遊歷描寫，在詩歌中寄托了更多的個人情志，即鍾嶸《詩品》所謂「乃是坎壈詠懷，非列仙之趣也。」⁹³ 但後人評價此實為變體，正體應是何劭一類，「是指所表現的是幻想遊歷仙界的傳統內容。」⁹⁴ 後代遊仙詩在此基礎上繼續發展，唐代遊仙詩就在詩題、語言、意象、主題等方面出現了新變，⁹⁵ 但總體的風格一直有其共性，「基本面貌是華豔奇詭，逸思縹緲，遊思囁語，雜以感慨」。⁹⁶ 〈朝上清歌〉在內容上是寫遊歷天界所見的場景和仙人，可借用「華豔奇詭，逸思縹緲」概括，但無明顯的個人感慨，基本符合遊仙詩正體的特徵。特異之處在於體式，遊仙諸作大都是五言古體，〈朝上清歌〉開始四句是正常的五言句，但之後的形式則全變為楚辭體，這在之前的遊仙詩中還未見到，因此別具特色，在內容新奇之外又加之以體式的奇異，道教的影響主要是在內容，如沒有豐富的道教知識，恐怕很難詳細且有序地描寫詩中的仙人與仙界。

91 宋·張君房，《雲笈七籤》，卷 21，頁 499-500。

92 見李豐楙，〈郭璞〈遊仙詩〉變創說之提出及其意義〉，《憂與遊：六朝隋唐仙道文學》（北京：中華書局，2010），頁 51-79。

93 王叔岷，《鍾嶸詩品箋證稿》（北京：中華書局，2007），頁 247。

94 孫昌武，〈遊仙詩與步虛詞〉，《文史哲》2004.2(2004.4): 92。

95 見李豐楙，〈唐人遊仙詩的傳承與創新〉，《憂與遊：六朝隋唐仙道文學》，頁 27-50。

96 孫昌武，〈遊仙詩與步虛詞〉：96。

五、仙山書寫：道教影響詩歌之二

顧況詩中有眾多的山嶽意象，馮淑然《顧況及其詩歌研究》已有全面論述，但因為忽略了中古宗教名山的文化特質，因此還有繼續深入討論的空間。

洞天福地最早出現在《紫陽真人內傳》，謝靈運、陶淵明對之已有了解，陶弘景編訂的《真誥》則較為完整地呈現了茅山華陽洞天和金陵福地。⁹⁷ 至唐代茅山宗師司馬承禎的《天地宮府圖》，道教洞天福地系統基本形成，這些洞天福地基本都是現實世界中存在的山嶽，但被道教化後，自然山嶽成為仙界，山中居住著神仙，成為與世俗世界相隔的神聖空間。顧況身為道教徒，自然明白茅山等道教仙山的宗教意義，因此論述顧況詩中的山嶽是不能脫離道教的，同時，因山嶽又首先是客觀的物質性存在，自然屬性也不可忽略，所以世俗空間與神聖空間其實是共存的，而且沒有明確界限，二者互相依憑，世俗是神聖的物質基礎，神聖是世俗的宗教超越，交融為一體，難以完全剝離，形成了「聖俗一體」的文化特質。身處其中或有相關山中生活經驗的詩人的作品，相應也會出現神仙想像與現實經驗相互融合的特點。

從顧況詩看，涉及是洞天福地的名山之時，描寫中常會仙人與自然風景並提。如在江西時所作的〈望簡寂觀〉：「青嶂青溪直復斜，白雞白犬到人家。仙人住在最高處，向晚春泉流白花。」⁹⁸ 簡寂觀是道教大師陸修靜的故居，位於廬山，有三十六小洞天第八之廬山洞，「周回一百八十里，名曰洞靈真天。在江州德安縣，真人周正時治之。」⁹⁹ 首句寫景，用直而復斜顯示山之神祕性，次句及仙，所謂白雞白犬是入山尋神藥必備之物，《抱朴子內篇》〈仙藥〉：「欲求芝草，入名山，必以三月九月，此山開出神藥之月也。勿以山偃日，必以天輔時，三奇會尤佳。出三奇吉門到山，須六陰之日，明堂之時，帶靈寶符，牽白犬，抱白雞，以白鹽一斗，及開山符

97 參見（日）三浦國雄著，王標譯，〈論洞天福地〉，《不老不死的欲求：三浦國雄道教論集》（成都：四川人民出版社，2017），頁 332-358。

98 唐·顧況著，王啟興、張虹注，《顧況詩注》，頁 225。

99 宋·張君房，《雲笈七籤》，卷 27，頁 613。

檄，著大石上，執吳唐草一把以入山，山神喜，必得芝也。」¹⁰⁰ 唐前道經《九轉流珠神仙九丹經》卷下也有類似說法：「凡欲入名山，采芝草，當先齋戒，勿往入喪家乳產家，勿食葷辛，衣白衣以入山，抱白雞，持白監（鹽）一斗，或可牽白犬，必見芝。芝有再重三重四重者五重者，極九重也，皆可服，令人長生不死，飛行徹視，役使鬼神也。」¹⁰¹ 從中可見顧況對道教入山法的熟悉，入山後或可見到住在最高處的仙人，所見的春泉白花之景，可能是指慧遠所植白蓮，實有其物，¹⁰² 但在全詩仙氣氤氳的氛圍中，此景象幾乎感覺不到佛教的意味，其自然屬性被淡化，更多的是構成了仙境的一部分。又如晚年所作〈送李秀才遊嵩山〉：「嵩山石壁掛飛流，無限神仙在上頭。采得新詩題石壁，老人惆悵不同遊。」¹⁰³ 嵩山是五嶽之一，有三十六小洞天第六之中嶽嵩山洞，「周回三千里，名曰司馬洞天，在東都登封縣，仙人鄧雲山治之。」¹⁰⁴ 顧詩首句描繪嵩山景象，一動一靜，十分生動，次句即點出山上有神仙，即因在《列仙傳》、《神仙傳》中已能看到嵩山有仙人活動，後又成為道教洞天，在山嶽「聖俗一體」的文化特質影響下，自然容易聯想到山中仙人。因此前兩句相互映照，共現了嵩山仙境，緣此，正可激發詩興，而老邁的詩人則無法同遊，倍感惆悵。再如越中所作〈從剡溪至赤城〉：「靈溪宿處接靈山，窈映高樓向月閑。夜半鶴聲殘夢裏，猶疑琴曲洞房間。」¹⁰⁵ 靈山即赤城，赤城山洞是十大洞天之一，「周回三百里，名曰上清玉平之洞天，在台州唐興縣，屬玄洲仙伯

100 晉·葛洪著，王明校譯，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1985），卷 11，頁 202。

101 《九轉流珠神仙九丹經》（《道藏》第 19 冊），頁 436。《九轉流珠神仙九丹經》成書的時間，《道藏提要》以為在唐前（第 715 頁）；Kristofer Schipper 和 Yuan Bingling 亦懷疑在唐代，見 Kristofer Schipper and Franciscus Verellen, eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: The University of Chicago Press, 2004), 399.

102 唐·顧況著，王啟興、張虹注，《顧況詩注》，頁 225。

103 同上註，頁 251。

104 宋·張君房，《雲笈七籤》，卷 27，頁 612。

105 唐·顧況著，王啟興、張虹注，《顧況詩注》，頁 252。

治之。」¹⁰⁶ 此詩在寫法上與前二首不同，不直接描寫神山仙境，全是側面渲染，以意象暗示赤城山之「靈」，三四句所寫的場景亦真亦幻，既可理解為演奏古琴曲《別鶴操》的聲音在迴蕩，也可理解為仙人所奏的仙樂，特別是夜半鶴鳴，更添加了詩境中的仙意，真幻交織，神俗相融。

〈曲龍山歌〉是專門歌詠仙山的，不同之處是曲龍山為傳說之山，不是像嵩山、廬山一樣的現實中的山嶽，詩人可以馳騁想像，不受現實的束縛。曲龍山之傳說見於《太平廣記》卷四七引《傳奇》：「許棲巖，岐陽人也。舉進士，習業於昊天觀。每晨夕必瞻仰真像，朝祝靈仙，以希長生之福。」¹⁰⁷ 可見許棲岩乃慕道之人，入蜀時墜萬丈岩底，遇太乙真君，真君受東皇君之邀遊曲龍山橋，許棲巖同去，至則「見危橋，若長虹亙天，勢連河漢，深入滄溟。」¹⁰⁸ 東皇君告知許棲巖乃「許長史孫也」，許長史即許謐，《真誥》中重要人物，被茅山道教追認為嗣上清第三代真師。又李德裕〈述夢詩四十韻〉自注：「內署垣壁，皆畫松鶴。先是西壁畫海中曲龍山，憲宗曾欲臨幸，中使懼而塗焉。」¹⁰⁹ 以上兩處記載的時代皆晚於顧況，但當是早已流行之傳說。《傳奇》中的許棲巖不見他處記載，其時代可從其入蜀是因韋臯廣接賓客判斷。韋臯自貞元元年（785）鎮蜀，時達二十一年，¹¹⁰ 則許棲岩與韋臯為同時代人，與顧況也為同時代人，顧況有可能聽說了這一傳奇故事，從而寫作了〈曲龍山歌〉，詩的內容是有所本還是自己構想無從得知，和後來的故事版本對照，顧況個人創造的可能性更大，以他的道教知識背景，是完全可以做到的。〈曲龍山歌〉分兩部分，前一部分以曲龍丈人為中心，謂曲龍丈人已成仙，昇天而去，「摩天截漢何瀟灑，四石五雲更上下。下方小兆更拜焉，願得騎雲作車馬。」¹¹¹ 自己對此心嚮往之，也希望可以和曲龍丈人一樣自由翱翔。詩中對曲龍山的描

106 宋·張君房，《雲笈七籤》，卷 27，頁 620。

107 宋·李昉，《太平廣記》，卷 47，頁 294。

108 同上註，頁 295。

109 唐·李德裕著，傅璇琮、周建國校箋，《李德裕文集校箋》（北京：中華書局，2018），頁 556。

110 後晉·劉昫等編，《舊唐書》，卷 140〈韋臯傳〉，頁 3822-3823。

111 唐·顧況著，王啟興、張虹注，《顧況詩注》，頁 266。

寫：「遙指叢霄杳靈島，島中曄曄無凡草。九仙傲倪折五芝，翠鳳白麟回異道。石臺石鏡月長明，石洞石橋連上清。」¹¹²對比寫人間實有山嶽的詩，明顯看到此處將仙山描摹的更為神異奇幻，充滿了凡間所無的仙草，仙人以神物為坐騎往來其間，原因即在於此山非普通山嶽，而是與天界相連的仙山。該詩的後一部分，也有對曲龍山的描寫：「曲龍何在在海中，石室玉堂窅玲瓏。其下琛怪之所產，其上靈棲復無限。」¹¹³進一步渲染了曲龍山的神異。最後則是期望飛升天界，下視人間，這和前一部分結尾「下方」句同樣表達了成仙的願望。

無論是人間仙山還是傳說仙山，顧況的書寫中都充滿讚賞和嚮往，傳說的仙山只能想像，但人間的洞天福地卻可親往，顧況詩中最重要山嶽無疑是他長期居住的茅山。茅山這一在道教中的神聖之地既是詩人的家鄉，又是人生的歸處，〈憶山中〉言：「薄田臨谷口，小職向人間。去處但無事，重門深閉關。」¹¹⁴他把山中看作是與人間不同的世界，只是為了生計才不得不離開，但內心一直掛念，希望可以再次回歸。現存顧況關於茅山的詩歌基本都是晚年歸隱後所作，這些詩歌的書寫方式和其他仙山書寫有同有異，不同處在於由於是自己日常所居，對周邊景觀都十分熟悉，寫作時會直接描寫，富有生活氣息，如〈山中贈客〉：「山中好處無人別，澗梅偽作山中雪。野客相逢夜不眠，山中童子燒松節。」¹¹⁵四句詩不避重複，「山中」三見，強調了山中生活的「好處」，閒適自在。相同處在於還是將自然風景與仙人仙境相融合，自然風景也被仙化了，如前引〈山居即事〉，前四句即點明居處有仙真和洞天，中間四句寫所見所為，都是在這一仙境中展開，最後四句表達要捨棄世事與浮名，決心歸隱於此，還特意強調山中有「靈泉」，與前面的仙境相呼應。仙境之中必有仙人，但無由得見，所以道士就被塑造得猶如神仙一般，再比如〈題盧道士房〉：「秋砧響落木，共坐茅君家。唯見兩童子，門外汲井花。空壇靜白日，神鼎飛

112 唐·顧況著，王啟興、張虹注，《顧況詩注》，頁 266。

113 同上註。

114 同上註，頁 178。

115 同上註，頁 242。

丹砂。塵尾拂霜草，金鈴搖霽霞。上章塵世隔，看弈桐陰斜。稽首問仙要，黃精堪餌花。」¹¹⁶ 這位茅山盧道士或許只是位很普通的道士，做的事情也是常見的煉丹、齋醮等，但因身在處於仙境的「茅君家」，詩中所呈現形象就變得仙風道骨，將塵世的道士神仙化，也是受到山嶽「聖俗一體」文化特質的影響。

從上述山嶽詩可以看到，在寫作上聖俗相融為一體，創造了亦真亦幻的神仙詩境，但精神價值上，顧況在山中世界的聖與俗兩方中是更強調神聖世界的一面，神聖空間具有超越世俗空間的價值，可以為他或其他山中人提供精神上的超越，以此來面對世俗生活的不如意，而這似乎正是宗教對現實世界的意義。

六、結 論

顧況生於茅山，早年長於茅山，晚年歸於茅山，茅山不僅是他事實上的故鄉，也是精神的家園、靈魂的歸宿，他有強烈的道教信仰，最初的起點應當就在茅山，山中無處不在的道教氛圍浸潤著他，奠定了他與茅山道教的緊密聯繫。之後搬遷異地，四處宦遊，仕途偃蹇，憂愁難解，從而讀道書以抒懷，同時結交的朋友也多有慕道之士，相互影響，促進了他對道教的體認，最後在年近七十時返回茅山隱居，此時已經是受上清籙的高階位道士，有如此的濃厚道教背景，又身處上清聖地的茅山，他的詩歌創作受道教影響實屬必然，〈金璫玉珮歌〉、〈朝上清歌〉等就是以道教修煉的宗教體驗和道教專門知識為基礎寫作的。顧況詩的仙山書寫也與道教關係密切，他特別重視在山嶽自然風景的描繪中融入仙道元素，將自然的空間改造成具有神聖性的仙境。這些受道教影響而形成的詩歌特徵使顧況在中唐詩壇獨樹一幟、新奇不俗，拓展了詩歌的表現領域，在唐詩史上留下了重要的一筆。

116 唐·顧況著，王啟興、張虹注，《顧況詩注》，頁 193。

引用書目

一、傳統文獻

- 晉·葛洪著，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1985。
- 梁·陶弘景，趙益點校，《真誥》，北京：中華書局，2011。
- 梁·陶弘景纂，王家葵校理，《真靈位業圖校理》，北京：中華書局，2013。
- 唐·魏徵、令狐德棻等撰，《隋書》，北京：中華書局，1973。
- 唐·韋應物著，孫望校箋，《韋應物詩集繫年校箋》，北京：中華書局，2002。
- 唐·顧況著，王啟興、張虹注，《顧況詩注》，上海：上海古籍出版社，1994。
- 唐·李德裕著，傅璇琮、周建國校箋，《李德裕文集校箋》，北京：中華書局，2018。
- 唐·段成式著，許逸民校箋，《酉陽雜俎校箋》，北京：中華書局，2015。
- 後晉·劉昫等編，《舊唐書》，北京：中華書局，1975。
- 宋·李昉，《太平廣記》，北京：中華書局，1961。
- 宋·李昉，《文苑英華》，北京：中華書局，1966。
- 宋·張君房，《雲笈七籤》，北京：中華書局，2003。
- 宋·歐陽修、宋祁等撰，《新唐書》，北京：中華書局，1975。
- 宋·計有功著，王仲鏞校箋，《唐詩紀事校箋》，北京：中華書局，2007。
- 宋·周應合，《景定建康志》，北京：中華書局，1990。
- 元·劉大彬編，王崗點校，《茅山志》，上海：上海古籍出版社，2016。
- 元·辛文房著，傅璇琮等校箋，《唐才子傳校箋》，北京：中華書局，1995。
- 明·張宇初等編，《道藏》，北京：文物出版社；上海：上海書店；天津：天津古籍出版社，1988。
- 清·彭定求編，《全唐詩》，北京：中華書局，1960。
- 清·孫希旦，《禮記集解》，北京：中華書局，1989。
- 清·董誥編，《全唐文》，北京：中華書局，1983。

二、近人論著

- (日)三浦國雄著，王標譯 2017 《不老不死的欲求：三浦國雄道教論集》，成都：四川人民出版社。
- (日)小林正美著，王皓月、李之美譯 2013 《唐代的道教與天師道》，濟南：齊魯書社。

- 王叔岷 2007 《鍾嶸詩品箋證稿》，北京：中華書局。
- (英) 巴雷特 (T. H. Barrett) 著，呂鵬志譯 2006 〈《金鎖流珠引》年代考〉，《宗
教學研究》2006.2(2006.6): 24-25。
- 任繼愈 1991 《道藏提要》，北京：中國社會科學出版社。
- 李豐楙 2010 《憂與遊：六朝隋唐仙道文學》，北京：中華書局。
- 李 靜 2017 〈《真誥》對唐詩發生影響之時間再議〉，《中華文史論叢》2017.3
(2017.9): 231-247。
- 胡正武 1996 〈顧況任新亭監時地新考〉，《台州師專學報》1996.1(1996.2): 70-74。
- 郁賢皓 2000 《唐刺史考全編》，合肥：安徽大學出版社。
- (美) 柯睿 (Paul W. Kroll) 著，白照傑譯 2021 〈青童宮內〉，《古典文獻研究》
23.2(2021.2): 147-162。
- 卿希泰 1996 《中國道教史 (修訂本)》，成都：四川人民出版社。
- 孫昌武 2004 〈遊仙詩與步虛詞〉，《文史哲》2004.2(2004.4): 92-98。
- 郭文鎬 1988 〈《茅山志》纂輯唐人詩文雜論商榷——兼考顧非熊生年〉，《徐州師
範學院學報》1988.4(1988.8): 109-113。
- 傅璇琮 2003 〈《唐代詩人叢考》〉，北京：中華書局。
- 馮淑然 2014 《顧況及其詩歌研究》，北京：光明日報出版社。
- 葛曉音 2018a 〈神仙想像的變異——中唐前期古詩的一種奇思〉，《北京大學學報
(哲學社會科學版)》2018.2(2018.3): 98-111。
- 葛曉音 2018b 〈《篋中集》詩人和顧況的另類古調〉，《清華大學學報 (哲學社會
科學版)》33.6(2018.12): 34-46。
- 趙昌平 1984a 〈「吳中詩派」與中唐詩歌〉，《中國社會科學》1984.4(1984.8): 191-
212。
- 趙昌平 1984b 〈關於顧況生平的幾個問題——與傅璇琮先生商榷〉，《蘇州大學學
報 (哲學社會科學版)》1984.1(1984.2): 77-81。
- 趙 益 2007 〈《真誥》與唐詩〉，《中華文史論叢》2007.2(2007.6): 97-112。
- 鄧紅梅 1988 〈顧況詩歌新論〉，《蘇州大學學報 (哲學社會科學版)》1988.3(1988.
4): 57-61。
- 劉 屹 2012 〈死後成仙：晉唐至宋明道教的「煉度」主題〉，收入葉煒主編，《唐
研究》第 18 卷，北京：北京大學出版社，頁 225-248。

饒宗頤 1991 《老子想爾注校證》，上海：上海古籍出版社。

顧易生 1960 〈顧況和他的詩〉，《復旦》1960.1(1960.2): 28-34。

Schipper, Kristofer and Franciscus Verellen, eds. *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago: The University of Chicago Press, 2004.

The Relationship Between Maoshan Taoism and the Poetry of Gu Kuang

He An-ping*

Abstract

Gu Kuang 顧況 (fl. eighth century) was born in Maoshan 茅山, where he grew up and returned to in his later years. Maoshan was thus not only his hometown, but also his spiritual home and the final destination of his soul. He maintained a strong belief in Taoism, the starting point of which should be Maoshan, with the Taoist atmosphere of the mountain permeating through him and laying a strong connection between him and Maoshan Taoism. Later, he moved to many different places and traveled extensively, but his career as an official was largely unsuccessful, leaving him discontented. To better express his feelings, he read Taoist texts and developed friendships with Taoist practitioners, influences of which promoted his understanding of Taoism. Finally, when he was nearly seventy years old, he returned to Maoshan. At this time, he had already become a high-ranking Taoist priest within “shangqing” 上清 (“supreme clarity”). It was inevitable that his poetic works would be influenced by his beliefs, exemplified by “Jindang yupei ge” 金璫玉珮歌 (“Song of Gold and Jade Ornaments”) and “Chao shangqing ge” 朝上清歌 (“Song of Supreme Clarity Pilgrimage”) being based on his religious experiences and expertise in Taoism. The writing of Xianshan 仙山 (mountains of the immortals) in Gu Kuang’s poetry is likewise closely related to Taoism, as he particularly emphasizes the integration of surreal elements of *xian* 仙 into depictions of natural mountain scenery, thereby transforming natural spaces into sacred paradises. These poetic characteristics formed under the influence of Taoism made Gu Kuang unique and innovative in the world of poetry in the mid-Tang dynasty, expanding its reach and leaving an important mark within its history.

Keywords: Gu Kuang 顧況, Taoist learning, life, Maoshan Taoism

* He An-ping, Associate Professor, School of Chinese Language and Literature, Central China Normal University.

