

眾神護形，步虛玉京——李白的謫仙詩學*

陳偉強**

香港浸會大學中國語言文學系

摘 要

李白 (701-762) 詩中的道家、道教和神話傳說的母題元素形成其獨特的詩風。本文通過考察這些特有意象、境界的建構及生成背景，梳理其出處脈絡，從而整合李白這個重要的詩學體系，為分析其詩中各種意象的經營以及傳統「比興」視野下的詩思，提供理論根據和切入視角。

本文以李白的「謫仙」意識為主要脈絡，考察其獨特詩學的形成。李詩吸取了上清經系的意象和意境，以及靈寶經系中的「步虛」科儀場景營構，據自身特點和需要用作敘事抒懷的新手段。這個仙道視界下形成的「謫仙詩學」原理體系有助於探索理解李詩獨特的題材風格，為李詩中的神話題材及情景結構、寄興方式等的構成原理和藝術魅力，提供一個較新穎的解讀角度和方法。

關鍵詞：謫仙，詩學，東方朔，上清派，玉京

* 本文初稿承蒙兩位評審專家提供寶貴意見，據以修訂改進，特致謝忱。本研究獲香港特別行政區研究資助局優配研究金 (General Research Fund) 資助，編號：12603318。

** 作者電子郵件信箱：chant@hkbu.edu.hk

一、引言

李白 (701-762) 與道教的關係，前賢已做過不少研究並取得十分可觀的成就。這些研究對於解讀其詩中所涉及道家、道教和神話母題元素的宗教意義和藝術力量，構築了重要的基石，為李白研究開出了一個新路向。¹ 本文在前人相關研究的基礎上進一步開掘，考察這些「仙言道語」特有意象和境界的建構及其生成背景，梳理其出處脈絡，從而整合其詩學體系一個極為重要的方面，作為分析其詩中慣用的意象經營以及傳統視為「比興」，評為「奇之又奇」、「逸態凌雲」、「詩以神行」等詩學的構成和詩風評鑒，² 冀能開發出新的思路和視角。

本文以李白的「謫仙」意識為主要脈絡，結合其學道歷程和政治遭遇，對其獨特詩學的形成進行溯源。李白所屬的道教宗派，一般認為以唐代茅山派為主，故反映在其作品中關於上清經系所載的修煉頗多，而研究成果亦頗豐富。³ 本文除了循此思路探討李詩如何吸取上清經中的意象和意境構建，也會重點論述靈寶經系中的

¹ 例如較早的李長之，《道教徒的詩人李白及其痛苦》（香港：商務印書館，1940）；後來的中文著述多圍繞李白求仙與從政的關係，見杜曉勤，〈二十世紀的李白研究〉，收入中國李白研究會、馬鞍山李白研究所合編，《20世紀李白研究論文精選集：紀念李白誕辰 1300周年（公元701-2001年）》（西安：太白文藝出版社，2000），頁942-944。日本學界較早的相關研究有大野實之助，《李太白研究》（東京：早稻田大學出版部，1959），頁454-523。英語世界裡較早的是韋利對李白煉丹及道家之「遊」的論述：Arthur Waley, *The Poetry and Career of Li Po, 701-762 A.D.* (London: G. Allen and Unwin, 1950), pp. 53-57. 另有業師柯睿的論文：Paul W. Kroll, "Li Po's Transcendent Diction," *Journal of the American Oriental Society*, 106.1 (1986), pp. 99-117; Paul W. Kroll, "Li Po's Purple Haze," *Taoist Resources*, 7.2 (1997), pp. 21-37. 前者有蔡振念的中譯：柯睿撰，蔡振念譯，〈李白詩中的仙言道語〉，《大陸雜誌》，73.2（臺北：1986），頁27-37。

² 分別見陳沆，《詩比興箋》（上海：上海古籍出版社，1981），卷3，頁131-159；殷璠選，《河嶽英靈集》，收入元結、殷璠等選，《唐人選唐詩（十種）》（上海：上海古籍出版社，1958），卷上，頁53；李白著，王琦注，《李太白全集》（北京：中華書局，1985），卷34，頁1527，引《西清詩話》；頁1551，引屈紹隆〈粵遊雜咏序〉。

³ 砂山稔探討了茅山派第十三代宗師李含光 (683-769) 的「清真」思想對李白的影響，也論述了茅山派吳筠、胡紫陽、元丹丘與李白的關係。砂山稔，〈李白と唐代の道教：レトロとモダンの間〉，收入松林城弘編，《言語と文化・文学の諸相：岡田仁教授笹尾道子教授退任記念論文集》（盛岡：岩手大学人文社会科学部欧米研究講座，2008），頁244-249。薛愛華和司馬虛先後梳理了唐代茅山派的歷史發展，分別見：Edward H. Schafer, *Mao Shan in T'ang Times* (Boulder, CO: Society for the Study of Chinese Religions, University of Colorado, 1980); Michel Strickmann, *Le Taoïsme du Mao Chan: Chronique d'une révélation* (Paris: Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1981), pp. 32-39.

「步虛」傳統對李詩在詩境的營構，以及其人如何在此道教修煉禮儀語境中作出大膽的開創，把原屬於步虛系統的意象，尤其是神話傳說中的玉京山，據自己的特殊需要用作敘事抒懷的新手段。

重構李白這個詩學原理體系有助於探索理解李詩獨特的題材風格。除神話題材外，其詩中常用的情景結構、寄興方式等，可據詩人的仙道視界下形成的「謫仙詩學」作出嶄新的解讀，藉以重新審視李白對唐詩的貢獻及其獨特意義。

二、「謫仙」意識的形成與作用

李白的「謫仙」稱號，一般認為始於其二入長安時期，即天寶元年（742）秋至三載春。⁴ 最為人所熟悉的文獻為孟棨（875年進士）《本事詩》所載：

李白初自蜀至京師，舍於逆旅。賀監知章聞其名，首訪之。既奇其姿，復請所為文。出〈蜀道難〉以示之。讀未竟，稱歎者數四，號為「謫仙」。⁵

這條記載與李白〈對酒憶賀監〉所說相合：「四明有狂客，風流賀季真。長安一相見，呼我謫仙人。」⁶ 孟棨之說雖有不實成分（如「自蜀至京師」），但對於賀知章（659-744）稱李白為「謫仙」的背景有頗實在的根據，即其詩〈蜀道難〉的美學特質和藝術力量，大概亦能透露賀知章讚歎的緣由。史載：「知章晚節尤誕放，遨嬉里巷，自號『四明狂客』及『祕書外監』」，於天寶初「請為道士」，⁷ 正在這時唐帝國熱衷於道教的勁頭上，自然注意到那時甫至長安的李白，因為李白早年被

⁴ 參看松浦友久，《李白伝記論—客寓の詩想》（東京：研文出版，1994），頁18-26。

⁵ 孟棨編撰，《本事詩》，收入丁福保編，《歷代詩話續編》（北京：中華書局，1986），〈高逸第三〉，頁14。

⁶ 其詩序曰：「太子賓客賀公，於長安紫極宮一見余，呼余為謫仙人。」此外，魏萬有〈金陵酬李翰林謫仙子〉，杜甫也在〈寄李十二白二十韻〉中記述「昔年有狂客，號爾謫仙人」事。彭定求編，《全唐詩》（北京：中華書局，1960），卷182，頁1859；卷261，頁2905；卷225，頁2430。

⁷ 歐陽修、宋祁，《新唐書》（北京：中華書局，1987），卷196，〈隱逸〉，頁5607。有關賀知章生平資料的研究，可參看Russell Kirkland, "From Imperial Tutor to Taoist Priest: Ho Chih Chang at the T'ang Court," *Journal of Asian History*, 23.2 (1989), pp. 101-133.

司馬承禎 (639-735) 譽為「有仙風道骨，可與神遊八極之表。」⁸ 而中年改訂後的「〈大鵬賦〉時家藏一本」，⁹ 引發了賀知章的極大興趣，讀到〈蜀道難〉後就更感驚喜。詩中尤其值得注意的是那迴旋反覆三次的「蜀道之難難於上青天」句子。

至此，我們不禁發問：李白為何要勉為其難地「上青天」呢？不論〈蜀道難〉的主旨是藉送別寓仕途之難還是「遊戲性」，¹⁰ 「上青天」一語十分典型地透露著詩人「來自天上」的思想。這個屬性，可從詩中「捫參歷井」、「捫天摘匏瓜」等與天相關的描述得到印證；這大概就是賀知章的目擊道存、驚為天人的主要因素。這樣看來，李白的「謫仙」思想、意識並非始自賀監的稱賞，而是早已潛藏心中。松浦友久對「謫仙」的屬性有三方面的概括：

- 一、才能的超越性、越俗性；
- 二、社會關係的客體性、客寓性；
- 三、言行舉止的放縱性、非拘束性。¹¹

這三方面貫徹李白一生，也貫穿在其作品中，決定了他的人生道路：他的一生就是遊走於從「謫仙人」生活中渴望回到其原屬的歸宿之間。

李白的「謫仙」意識可以說是與生俱來的。其誕生神話曰：「驚姜之夕，長庚入夢。故生而名白，以太白字之。世稱太白之精得之矣。」¹² 這段佳話雖然當得

⁸ 瞿蛻園、朱金城校注，《李白集校注》（上海：上海古籍出版社，1984），卷1，〈大鵬賦〉，頁1。

⁹ 同前引，附錄三，魏顥〈李翰林集序〉，頁1790。

¹⁰ 此詩的寓意解讀概況可參閱郁賢皓校注，《李太白全集校注》（南京：鳳凰出版社，2015），卷2，頁200-202。「遊戲性」說見乾源俊，《生成する李白像》（東京：研文出版，2020），頁122。柯睿師論述〈蜀道難〉樂府舊題的歷代書寫，指出殷璠在天寶十二載收錄李詩，其繫年則未見具說服力的論證。文中也沒有探討李詩的寓意。Paul W. Kroll, "The Road to Shu, from Zhang Zai to Li Bo," *Early Medieval China*, 10-11.1 (2004), pp. 230-231.

¹¹ 松浦友久，《李白伝記論》，頁19、228。艾龍對於李白家族的西域，尤其是突厥文化背景的討論，有助於理解其人其詩的「外來」文化因素。Elling O. Eide, "On Li Po," in Arthur F. Wright and Denis Twitchett (eds.), *Perspectives on the T'ang* (New Haven, CT: Yale University Press, 1973), pp. 389-402.

¹² 瞿蛻園、朱金城校注，《李白集校注》，附錄三，李陽冰〈草堂集序〉，頁1789。Kathlyn Liscomb 聯繫道教上清思想分析李白「謫仙」稱號的來源。Kathlyn Liscomb, "Iconic Events Illuminating the Immortality of Li Bai," *Monumenta Serica*, 54 (2006), pp. 80-85. 李乃龍亦以李白降生神話為其謫仙意識之始。李乃龍，〈論李白「謫仙」意識的形成及其表現〉，《廣東社會科學》，6（廣州：1994），頁118。

自其父母，但傳播者當是李白自己。實際上，其詩文中屢見「太白」、「長庚」、「明月」等語彙意象，與其人「天上來」、「太白之精」之思有著重要聯繫。故李白終其一生，在凡塵的生命歷程中一直以「返回」天界為目標。¹³ 這個行程或許可以解讀為〈離騷〉中的巫術詩人通過「憂與遊」的天界歷險 (*itineraria*) 至回歸，從而獲得力量和快樂；¹⁴ 但觀李白入道後配戴豁落七元符，¹⁵ 在進入他界時起著護體作用，其達至「仙」、「真」的目標十分明確，¹⁶ 是知其入道目的之一在於回歸天界。這個為對應「謫仙」遭遇的長久願望貫徹其一生，也是形成其詩歌獨特風格的一個重要因素。

三、謫仙「上青天」的兩重意義

一般以為，〈蜀道難〉的作年和意旨是詩人於開元十八年 (730) 首次入長安求仕不果，藉送別友人入蜀寄寓失落之情。¹⁷ 據此，「上青天」便孕生出兩重含義，即以求仕成功為目標，以及求仙入道「返回」天界為終極目標。循此思路解讀其作於天寶十二載 (753) 的〈宣州謝朓樓餞別校書叔雲〉中的「欲上青天覽明

¹³ 古希臘酒神戴奧尼斯 (Dionysus) 的形象性格，可與李白自許「謫仙」的心理狀態作比照。戴為宙斯 (Zeus) 與凡間女子塞默勒 (Semele) 所生，在人間生活、成長，受盡世人鄙棄。這位酒神既為世人帶來歡快，也使世人迷醉。他有暴力的一面，最後在忍無可忍下使錫伯斯 (Thebes) 的婦女們進入瘋癲狀態，把暴君彭透斯 (Pentheus) 碎屍萬段。戴奧尼斯的原始形象後來成為了尼采 (Friedrich Nietzsche, 1844-1900) 的「悲劇」(tragedy) 和「超人」(overman) 理論的主要根據。Friedrich Nietzsche, *The Birth of Tragedy: Out of the Spirit of Music*, trans. Shaun Whiteside, ed. Michael Tanner (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1993), pp. 21-53; Friedrich Nietzsche, *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, trans. & ed. Adrian Del Caro (Cambridge: Cambridge University Press, 2006), pp. 5-9; pp. 92-93, n. 1. 塑造戴奧尼斯形象最為突出的是歐里庇得斯: Euripides, *The Bacchae and Other Plays*, trans. Philip Vellacott (Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1973), pp. 191-244. 李長之分析了李白的「極端的反現實主義」及其「想對目前的一切都施以報復」的心態。李長之，《道教徒的詩人李白及其痛苦》，頁 18。這既是來自現實的失意，更重要的是其內心的酒神精神和謫仙定位的作用。

¹⁴ David Hawkes, "The Quest of the Goddess," in Cyril Birch (ed.), *Studies in Chinese Literary Genres* (Berkeley: University of California Press, 1974), pp. 59-60.

¹⁵ 李白，〈訪道安陵遇蓋還為余造真籙臨別留贈〉、〈留別曹南群官之江南〉，收入彭定求編，《全唐詩》，卷 169，頁 1742；卷 174，頁 1780。

¹⁶ Edward H. Schafer, "Li Po's Star Power," *Bulletin of the Society for the Studies of Chinese Religions*, 6 (1978), pp. 8-9.

¹⁷ 郁賢皓校注，《李太白全集校注》，卷 2，頁 202；郁賢皓，《李白叢考》（西安：陝西人民出版社，1982），〈李白兩入長安及有關交遊考辨〉，頁 60-63。

月」，就更有著落：這是詩人在謫居人間時仕途失意，即從喻指天界的長安被放還後的抑鬱情緒下，登樓餞別李華赴任校書，¹⁸ 彼將飛昇而已已被謫，更勾起其失落之情。「欲上青天」的這兩重意義均已不可能，故末云「人生在世不稱意」亦兼指仙籍與仕途之謫。筆者在近作中對此二種「求仙」作過一些探討，¹⁹ 這裡就此作延伸探討。

東方朔 (160 B.C.-93 B.C.) 是李白引以自比的一位「謫仙」。²⁰ 最為人熟悉的是〈玉壺吟〉中一聯：「世人不識東方朔，大隱金門是謫仙。」²¹ 所詠的第一個層面是東方朔，實際上是詩人自我的化身。東方朔之所以被詩人引為同調約有幾方面因由。首先，他的不凡才能得到漢武帝賞識，正如李白得玄宗器重，供奉翰林。夏侯湛 (243-291) 〈東方朔畫贊〉云：「先生……以為濁世不可以富貴也，故薄遊以取位。」又曰：「戲萬乘若寮友，視儔列如草芥。」²² 更在李詩中被模擬，尤其重要的是東方朔的道術修為以及與天界的關係：

談者又以先生噓吸沖和，吐故納新，蟬蛻龍變，棄俗登仙，神交造化，靈為星辰。此又奇怪惚恍，不可備論者也。²³

李詩中所云「大隱」即「陸沈」，²⁴ 可視為「謫仙人」在俗世中進入「寂寞虛淡」之境，²⁵ 暫時找到自己所屬之地——即東方朔的「潔其道而穢其迹」、「弛張而不為邪，進退而不離羣」。²⁶ 如上所論，詩人的終極目標是返回仙界，這個「仙界」的意義從東方朔的相關記載中可以窺見一二。以上引〈東方朔畫贊〉已見

¹⁸ 郁賢皓校注，《李太白全集校注》，卷 15，頁 2212-2213。

¹⁹ Timothy Wai Keung Chan, "The Transcendent of Poetry's Quest for Transcendence: Li Bai on Mount Tiantai," in Thomas Jülch (ed.), *Buddhism and Daoism on the Holy Mountains of China* (Leiden: Peters Publishers, 2022), pp. 203-243.

²⁰ 宮川尚志對於「謫仙」的研究，梳理出此詞的原始意義，如因罪罰而下凡塵，但後來詞義有所增損，加入了避世、寒門、佛教和對於神仙思想的批判等因素。但他並沒有把東方朔列作「謫仙」。宮川尚志，〈謫仙考〉，《東方宗教》，34-35（筑波：1969），頁 1-12。

²¹ 彭定求編，《全唐詩》，卷 166，頁 1716。

²² 蕭統編，李善注，《文選》（北京：中華書局，1977，據胡克家本影印），卷 47，頁 668。

²³ 同前引，頁 668-669。

²⁴ 《莊子·則陽》：「其聲銷，其志無窮，其口雖言，其心未嘗言，方且與世違，而不屑與之俱，是陸沈者也。」郭象注：「人中隱者，譬無水而沈也。」郭慶藩，《莊子集釋》（北京：中華書局，1985），卷 8 下，頁 895-896，注 8。

²⁵ 同前引，注 8，引成玄英疏。

²⁶ 蕭統編，《文選》，卷 47，頁 668。

其概；此外，《漢武帝內傳》載其「偷桃」事：

須臾，殿南朱雀窻中忽有一人來窺看仙官。帝驚問何人，王母曰：「女不識此人邪？是女侍郎東方朔。是我鄰家小兒也，性多滑稽，曾三來偷此桃。」²⁷

西王母說東方朔本是其鄰居，且「三來」偷桃。他又是漢武帝的侍郎，即見其來回仙界的「出入自由」。²⁸ 東方朔的「謫仙」屬性又見於他書中所載其小時「恒指揮天上空中獨語」的記載，以及遊紫泥海、食流霞、騎虎背為虎所傷等出入仙界之事。²⁹ 這些神話自然使從小以太白自稱的詩人引為典範，其中一個二人共有的身分是「太白之精」，李白的這個身分認同自其降生神話得之，而東方朔則從小時「遊鴻濛之澤」得黃眉翁點化而知此身分（印證了上引〈東方朔畫贊〉所說「靈為星辰」）。既長而仕漢武帝，多有求仙長生之說。³⁰ 李白既與東方朔有此共同身分屬性，在〈古風〉其四十一就直接把東方朔小時的遊蹤寫成是詩人自己「朝弄紫泥海」。³¹

東方朔的仙遊成為李白人間之遊的喻體。初入長安後遊嵩山訪尋焦真靜，即以對方為西王母，自己為東方朔，期望這位修煉成仙的焦煉師能傳授仙術。³² 此後，李白「大隱金門」至離京後的遊歷，皆有東方朔的影子，如在〈送王屋山人魏萬還王屋〉開篇說：「仙人東方生，浩蕩弄雲海。沛然乘天遊，獨往失所在。」³³ 從構思至用詞，皆出於上引《朔別傳》。魏萬酬答曰：「應為岐路多，不知歲寒

²⁷ 《漢武帝內傳》(HY 292)，《正統道藏》第 8 冊（臺北：新文豐出版，1985-1988），頁 235-236。本文所引道籍版本皆據明版《正統道藏》，各種道籍均附有以 HY 開頭的編號，所據系統為翁獨健編，《道藏子目引得》，《哈佛燕京學社引得特刊》第 25 冊（北京：哈佛燕京學社，1935）。

²⁸ 柯素芝指出：既然西王母說東方朔「曾三來偷此桃」，那麼他必定活過仙桃的三次收成期，即九千年。因此，故事中的神仙顯然是東方朔而不是漢武帝。Suzanne E. Cahill, *Transcendence and Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1993), p. 55. 筆者按：據文本所述，不能排除「三來」發生於同一個收成期內。

²⁹ 李昉等編撰，《太平廣記》（北京：中華書局，1986），卷 6，頁 39，引《朔別傳》。

³⁰ 同前引，頁 39-40，引《朔別傳》。

³¹ 瞿蛻園、朱金城校注，《李白集校注》，卷 2，頁 164。《全唐詩》作「紫沂海」。彭定求編，《全唐詩》，卷 161，頁 1677。

³² 李白，〈贈嵩山焦煉師〉，收入彭定求編，《全唐詩》，卷 168，頁 1740。繫年據安旗等主編，《李白全集編年注釋》（成都：巴蜀書社，1990），頁 201-202。關於焦真靜的生平及道術修煉，可參看土屋昌明，《神仙幻想：道教的生活》（東京：春秋社，2005），頁 146-149。

³³ 彭定求編，《全唐詩》，卷 175，頁 1788。

在。君游早晚還，勿久風塵間。此別未遠別，秋期到仙山。」³⁴ 雖然這「仙山」指的是王屋山，但也是從東方朔出遊的語境立意。此外，李白〈留別西河劉少府〉引述友人之言：「謂我是方朔，人間落歲星。白衣千萬乘，何事去天庭。」³⁵ 更強調了他與東方朔兩個共同屬性——太白金星和侍帝金門，是為本文所論謫仙的兩重意義。這個以東方朔自比的情意結，³⁶ 造就了李白在其作品中屢見類似的與天界、仙人等密切交流的描寫，如：「仙人相存，誘我遠學」、「仙人浩歌望我來」、「仙人撫我頂」、「騎龍攀天造天關」、「丹丘談天與天語」等。³⁷ 「與天語」這個奇想並非他人所能編造，而是只有自以為來自天界的詩人所專有的視界和活動。對於李白的這種以仙人自居的奇想，葛兆光論曰：

李白堅信自己就是神仙，仙境異質向自己敞開大門，……他自信自己是從天上而降又將回到天上的仙人。……這想像世界對他來說並不是對象化的「異質物」而是他生活中的同一體。³⁸

在李白看來，人間中的「仙界」是真正仙界的暫代品，即在人間至高處——唐朝——服務。這種暫代性也是形成其功成身退思想的體現；而當他從這個人間「仙界」被逐時，也被詩人看作是一次「謫」的經歷。因此，天寶三載離開長安後即到齊州紫極宮入道，大概可以視為這次人間之「謫」轉而寄望於道教，作為「重返」天界的另一個新的努力。

李白在〈駕去溫泉宮後贈楊山人〉寫道：「忽蒙白日回景光，直上青雲生羽翼。」³⁹ 除了這裡所見以侍奉天子為「得仙」外，〈相逢行〉中的一些意象也有著相似的含義：

³⁴ 魏萬，〈金陵酬李翰林謫仙子〉，收入彭定求編，《全唐詩》，卷 261，頁 2905。

³⁵ 此外，〈書懷贈南陵常贊府〉亦以東方朔自況，述侍帝後離京事。同前引，卷 174，頁 1781-1782；卷 171，頁 1765。

³⁶ 關於李白引東方朔為同調的論述，另可參看周勛初，《李白評傳》（南京：南京大學出版社，2005），頁 395-398。

³⁷ 分別見：〈來日大難〉、〈懷仙歌〉、〈經亂離後天恩流夜郎憶舊遊書懷贈江夏韋太守良宰〉、〈飛龍引〉其二、〈西嶽雲臺歌送丹丘子〉。彭定求編，《全唐詩》，卷 164，頁 1701；卷 167，頁 1727；卷 170，頁 1751；卷 162，頁 1683；卷 166，頁 1717。

³⁸ 葛兆光，《想像力的世界》（北京：現代出版社，1990），頁 67-70。

³⁹ 彭定求編，《全唐詩》，卷 168，頁 1735。

朝騎五花馬，謁帝出銀臺。秀色誰家子，雲車珠箔開。金鞭遙指點，玉勒近遲回。夾轂相借問，疑從天上來。蹙入青綺門，當歌共銜杯。銜杯映歌扇，似月雲中見。相見不得親，不如不相見。相見情已深，未語可知心。胡為守空閨，孤眠愁錦衾。錦衾與羅幃，纏綿會有時。春風正澹蕩，暮雨來何遲。願因三青鳥，更報長相思。光景不待人，須臾髮成絲。當年失行樂，老去徒傷悲。持此道密意，毋令曠佳期。⁴⁰

詩中的「天上」景象如「銀臺」、「雲中」等，經過詩人的藝術處理，成為仙境的人間縮影。詩人自出生被「謫」以來，此時總算「返回」人生政治道路上的「仙界」。無奈好景不常，這個暫代的仙境很快便破滅了。這也是由於「謫仙」的三大屬性，使詩人「一生傲岸苦不諧」。⁴¹ 天真的詩人往往自以為是，自視甚高，放誕不羈以致不取容於世；這一點他就沒能做到如東方朔般，因此這「仙界」很快便待不下去。

四、上清存思詩學的來源和作用

李白詩歌創作的一大特色是意象的獨特、鮮活和清晰。這除了得力於其人的強烈感情和天真、豐富的想像力，加上其「謫仙」名號的作用下自比東方朔的身分認同意識，還受益於道教思想所賦予他的靈感、素材和形象思維方式。詩人身上特有的謫仙奇想為他的詩歌創作定下了重要的基調：在其一生對返回仙界的執念中，驅動著他的創意，除了澎湃的感情，道家、道教和神話在他意念中一直成為返回仙界的手段和途徑，其中上清派特有的修煉方式——存思，在他的創作活動中起著十分關鍵的作用。除了在原理上提供思路外，在題材、場景和意象的選擇和營構都產生了重要的推動力。

上清派修煉的主旨在於通過形象在意念中的強烈作用，把天界神祇召入體內，從而達到對內臟這個與天界相對應的小宇宙 (microcosm) 的維護作用。⁴² 這個修

⁴⁰ 同前引，卷 165，頁 1707。

⁴¹ 李白，〈答王十二寒夜獨酌有懷〉，收入彭定求編，《全唐詩》，卷 178，頁 1821。

⁴² 馬伯樂 (1883-1945) 對於體內神明的論述，參見：Henri Maspero, *Le Taoïsme et les religions chinoises* (Paris: Gallimard, 1971), pp. 470-478. 關於大、小宇宙的對應關係論述，參見陳偉強，〈意象飛翔：《上清大洞真經》所述之存思修煉〉，《中國文化研究所學報》，53 (香港：2011)，頁 228。

煉過程稱為「存」或「存思」，一般英譯為“visualization”即「視像化」；⁴³ 而筆者更傾向於薛愛華的譯法“actualization”，可回譯作「活現」，其解說為：

存思活動的目的不止於產生一個精神圖畫 (mental picture)，還要使存思對象可感知地出現，使這對象真實存在，甚至快要到了將這對象物質化 (materialize) 的地步，因此 visualization 一詞不足以表其意，應譯作 actualization。這個見解，強調了宗教情感的作用。⁴⁴

這種修煉的「活現」，其中一個重要手段是承傳自《太平經》所載的觀圖冥想，⁴⁵ 即依靠圖畫中的形象把修煉者的想像活動循圖中之景進入而構成「精神意象」(mental image)，⁴⁶ 從而在此境界當中召請神祇從天界這個大宇宙 (macrocosm) 進入修煉者的小宇宙即身體內。

觀圖存思的創作過程在李白而言最典型地體現在其「讚」體創作中。「讚」體本義為「明也，助也」，⁴⁷ 後來發展出畫讚一體，蔚成大宗，上引〈東方朔畫

陸機 (261-303) 在其〈文賦〉中論神思至意象來臨的一段頗像存思的過程作用：「其始也，皆收視反聽，耽思傍訊。精鶩八極，心游萬仞。其致也，情曠曠而彌鮮，物昭晰而互進。……抱暑者咸叩，懷響者畢彈。……課虛無以責有，叩寂寞而求音。」蕭統編，《文選》，卷 17，頁 240-241。陸機所據主要是道家思想的創作原理，而沒有涉及道教修煉思想。

⁴³ 見 Isabelle Robinet (賀碧來), *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, trans. Julian F. Pas and Norman J. Girardot (Albany, NY: SUNY Press, 1993), pp. 48-50; Isabelle Robinet, *Taoism: Growth of a Religion*, trans. Phyllis Brooks (Stanford, CA: Stanford University Press, 1997), pp. 122-124; Isabelle Robinet, “Visualization and Ecstatic Flight in Shangqing Taoism,” in Livia Kohn (ed.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques* (Ann Arbor, MI: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1989), pp. 160-161. 作者還引述西方類似概念作類比分析，如：Mircea Eliade 的「創造性想像」(creative imagination)、Henri Corbin 的「主動想像」(active imagination；按此詞亦為榮格 (Carl Gustav Jung, 1875-1961) 使用) 等等。此外還有其他譯法，參見陳偉強，〈意象飛翔〉，頁 231-232。

⁴⁴ 陳偉強，〈意象飛翔〉，頁 232。薛愛華之說見 Edward H. Schafer, “The Jade Woman of Greatest Mystery,” *History of Religions*, 17.3-4 (1978), p. 387.

⁴⁵ 如：「夫人神乃生內，返遊於外，遊不以時，還為身害，即能追之以還，自治不敗也。追之如何？使空室內傍無人，畫象隨其藏色，與四時氣相應，懸之窗光之中而思之。」王明，《太平經合校》（北京：中華書局，1997），頁 14。具體論述，參看陳偉強，〈意象飛翔〉，頁 224-228。

⁴⁶ 「精神意象」指的是「精神意象涉及的內在再現」(internal representations involved in mental imagery)。Ned Block, “Introduction: What Is the Issue?,” in Ned Block (ed.), *Imagery* (Cambridge, MA: MIT Press, 1982), pp. 2-9.

⁴⁷ 劉勰著，范文瀾註，《文心雕龍註》（北京：人民文學出版社，1958），卷 2，〈頌讚〉，頁

贊〉即此體的代表作。其「視覺」效果為這個文體的特點，尤其體現在佛教語境中的以神祇畫像或雕像為對象的韻體讚。⁴⁸ 李白現存十七首讚，其最大特色是構建的景象事物如寫鷹、鶴、和尚等，有著鮮活靈動、感情奔放的特點，欲將畫中內容再賦予生命。⁴⁹ 例如〈觀飲飛斬蛟龍圖讚〉，詩人將《淮南子》所載飲飛故事的畫像以五言讚體呈現其觀圖所得：

飲飛斬長蛟，遺圖畫中見。登舟既虎嘯，激水方龍戰。驚波動連山，拔劍曳雷電。鱗摧白刃下，血染滄江變。感此壯古人，千秋若對面。⁵⁰

末句「千秋若對面」即是李白「活現」的重要追求——把意念中的事物通過形象思維轉化成文字。這個創作理念除了通過觀圖運思，在上述從《太平經》發展而成的上清派存思活動找到同樣的原理。

李白作品中，較確切觸及和「實踐」上清派修煉思想的作品有〈題隨州紫陽先生壁〉和〈遊泰山〉六首。前者作於開元二十年（732），李白與好友元演一同到隨州（即漢東，今湖北隨縣）拜訪道士胡紫陽所作：

神農好長生，風俗久已成。復聞紫陽客，早署丹臺名。喘息餐妙氣，步虛吟真聲。道與古仙合，心將元化并。樓疑出蓬海，鶴似飛玉京。松雪窗外曉，池水階下明。忽耽笙歌樂，頗失軒冕情。終願惠金液，提攜凌太清。⁵¹

詩中有幾處最與道教修煉相關，如：「餐妙氣」、「步虛」、「元化」、「玉京」、「金液」等是。砂山稔和土屋昌明先後結合一些李白關於胡紫陽的作品，以及上清經文如《真誥》、《靈書紫文上經》、《洞真高上玉帝大洞雌一玉檢五老寶經》等所述的關於服食日月、流霞等存思法，勾勒出胡紫陽的修道概況，解析李白

158。

⁴⁸ 參見陳偉強，〈從“贊”體的發展看王勃《觀音大士贊》的真偽〉，《古典文獻研究》，23.1（南京：2020），頁5。

⁴⁹ 柯睿師新作集中研究李白的讚，將之分類為詠人、詠物、佛教題材等，並選譯了一些代表作，探討李白這些作品的藝術成就。Paul W. Kroll, “Li Bo and the Zan,” *T'oung Pao*, 108.1-2 (2022), pp. 98-125.

⁵⁰ 瞿蛻園、朱金城校注，《李白集校注》，卷28，頁1635。

⁵¹ 彭定求編，《全唐詩》，卷184，頁1873。

此詩提及的修煉思想的脈絡，⁵² 為我們的論述提供了堅實的根據。是知李白早已熟習這些修煉法並用之於詩中，創造出由道教思想構建的獨特意境。

上清派的修煉思想對於李白詩境的營構起著重要的作用，作於天寶元年 (742) 奉詔入京前的〈遊泰山〉六首更是這種思維模式的最典型作品。先不論其創作動機如何——即是否為迎合玄宗和為入京積攢政治資本，⁵³ 這組詩的「遊仙」特質、意象特色和場景鋪排均有著濃厚的上清修煉色彩。這裡引錄其一和其四以見其大概：

四月上泰山，石屏御道開。六龍過萬壑，澗谷隨縈迴。馬跡遶碧峰，于今滿青苔。飛流灑絕巘，水急松聲哀。北眺崕嶂奇，傾崖向東摧。洞門閉石扇，地底興雲雷。登高望蓬瀛，想象金銀臺。天門一長嘯，萬里清風來。玉女四五人，飄飄下九垓。含笑引素手，遺我流霞杯。稽首再拜之，自愧非仙才。曠然小宇宙，棄世何悠哉。（〈遊泰山〉其一）

清齋三千日，裂素寫道經。吟誦有所得，眾神衛我形。雲行信長風，颯若羽翼生。攀崖上日觀，伏檻窺東暝。海色動遠山，天雞已先鳴。銀臺出倒景，白浪翻長鯨。安得不死藥，高飛向蓬瀛。（〈遊泰山〉其四）⁵⁴

其一所述的玉女遺流霞的描寫，土屋昌明解為詩人登山所見日出景象，通過冥想而將目光之精的意象與實景融合，可又「自愧非仙才」，故需加以練習。⁵⁵

其四的存思作用也十分顯著。⁵⁶ 此首述詩人在泰山上修齋寫經，唸誦經文而

⁵² 砂山稔，〈李白と唐代の道教〉，頁 247-248；土屋昌明，〈神仙幻想〉，頁 186-192。李白的〈唐漢東紫陽先生碑銘〉見劉大彬編，〈茅山志〉(HY 304)，〈正統道藏〉第 9 冊，卷 24，頁 259；又見瞿蛻園、朱金城校注，〈李白集校注〉，卷 30，頁 1734-1736。

⁵³ 參見陳貽焮，〈唐詩論叢〉（長沙：湖南人民出版社，1982），〈唐代某些知識分子隱逸求仙的政治目的——兼論李白的政治理想和從政途徑〉，頁 166-167。施逢雨則以「隱士意識」作為脈絡，分析唐代文人通過隱逸而求仕的普遍現象，從而解讀李白的同樣心態和活動。施逢雨，〈唐代道教徒式隱士的崛起：論李白隱逸求仙活動的政治社會背景〉，《清華學報》，16.1-2（新竹：1984），頁 40-47。柯睿師認為學界對於李白求仙的政治目的的論述忽略了一個重要的方面：李白的道教修為是玄宗詔其入仕的重要原因。Paul W. Kroll, "Li Po's Transcendent Diction," pp. 99-100. 許東海則以〈遊泰山〉六首為「李白渴望君臣遇合的文學隱喻及其困境象徵」。許東海，〈仙遊·貴遊·夢遊——李白供奉翰林的謫仙身影及其遇合困境〉，收入陳偉強編，〈道教修煉與科儀的文學體驗〉（南京：鳳凰出版社，2018），頁 319。

⁵⁴ 彭定求編，〈全唐詩〉，卷 179，頁 1823。

⁵⁵ 土屋昌明，〈神仙幻想〉，頁 193。

⁵⁶ 柯睿師早於 1986 年已指出此首的存思作用，只是沒有進一步論述。Paul W. Kroll, "Verses from on High: The Ascent of T'ai Shan," in Lin Shuen-fu and Stephen Owen (eds.), *The Vitality of the Lyric Voice:*

終於進入存思所預期的仙界。明人朱諫注曰：「言我之持清齋者三千日，已有十年之功。裂素而寫道經，其用心亦勤矣。吟誦既久，心有所得，眾神皆護我形，使我乘雲馭風如生羽翼。」⁵⁷ 頗得其旨。這個修煉過程和效果直接取自道經，如《上清大洞真經》載咒曰：

上清玄晨，三宮六門。典我玉名，降我神真，龍裙羽章。以給我身，誦詠洞章，朗徹九天。上升玉清，東華投篇。名刻金格，長為帝賓。⁵⁸

這裡的上昇境域，兼有大小宇宙的屬性，即人身修煉作為仙界行遊的縮影。同經卷十九所載文字和圖像，對這個原理有更具體形象的展示。如圖一：



圖一：《上清大洞真經》存三十九君圖⁵⁹

這裡的景象，有文字說明：「思兆身三十九戶，逐一分明，各有神真，嚴固守之。」

Shih Poetry from the Late Han to the T'ang (Princeton: Princeton University Press, 1986), pp. 208-209.

⁵⁷ 李白撰，朱諫選注，《李詩選註》，《續修四庫全書》集部第 1306 冊（上海：上海古籍出版社，1995），卷 11，頁 125。

⁵⁸ 蔣宗瑛校勘，《上清大洞真經》(HY 6)，《正統道藏》第 1 冊，卷 1，頁 789-790。關於誦詠《大洞真經》萬遍而能成仙之說，記載甚多，較早者如：陶弘景編，《真誥》(HY 1010)，《正統道藏》第 35 冊，卷 19，頁 176；《無上祕要》(HY 1130)，《正統道藏》第 42 冊，卷 45，頁 407。

⁵⁹ 蔣宗瑛校勘，《上清大洞真經》，卷 1，頁 796-797。

存三十九君，各降真炁，來灌兆身。」之後是咽液、扣齒、搖身等修煉方法，「都畢，萬神皆歡」。⁶⁰ 經文結以呪，總述這次修煉的概況及效果，最典型地展示上清派存思的過程中，修煉者在意念上進行仙界行遊的理論和「實踐」，而這些場景以文字和插圖的方式，更具體地展示與神明同遊這個人身中的天界的情景，對於文學創作的仙界行遊書寫，最具啟發意義。又如：

承天履地，出入洞門。左振流鈴，右擲七元。帶金佩玉，仙衣紛紛。八
靈羅列，策輿乘雲。萬遍朗達，飛入帝晨。⁶¹

這樣的引神祇入體、想像飛昇、得眾神護衛的景象，上清經中比比皆是。又如，《雲笈七籤》引〈二十四神行事訣〉祝文曰：

上景八神，一合入身。舉形遁化，流變適真。千乘萬騎，俱昇帝晨。八
靈翼體，玉華衛身。恍惚十周，逕造日門。⁶²

所述存思神人進入體內，修煉者跟隨「千乘萬騎」一同登仙，途中也有「八靈翼體，玉華衛身」。

除上清經外，李白詩中的抄寫和吟誦道經、「眾神衛我形」而至於「高飛」的過程情景在南朝其他道經中也十分常見。⁶³ 初唐則有《太上老君說常清靜妙經》的如下內容：

⁶⁰ 同前引，頁 796。

⁶¹ 同前引。

⁶² 張君房編，《雲笈七籤》(HY 1026)，《正統道藏》第 37 冊，卷 52，頁 382。

⁶³ 例如北周（六世紀後期）成書的《無上祕要》所引靈寶齋儀中的「復爐」儀：「香官使者，左右龍虎君，侍香諸靈官，當令靜室之中，自然生金液丹碧芝英，眾真百靈交會，在此香火之前，願某等眾神擁衛，早得仙真。」《無上祕要》，卷 39，頁 362、365。按：兩處所引內容相同，但有異文。又如約成於公元 400 年的《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》：「與道結緣，諸天友識。獨步三界，無所罣礙。長離三惡，五道八難。神明敬護，地祇擁衛。門戶清肅，萬災不干。」《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》(HY 352)，《正統道藏》第 10 冊，卷上，頁 591。關於二經的成書時間，分別據：John Lagerwey (勞格文)，“*Wushang biyao* 無上祕要”；Hans-Hermann Schmidt, “*Taishang dongxuan lingbao chishu yujue miaojing* 太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經,” in Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* (Chicago: University of Chicago Press, 2004), pp. 118, 217.

左玄真人曰：學道之士，持誦此經者，即得十天善神，擁護其人，然後玉符保神，金液鍊形，形神俱妙，與道合真。

正一真人曰：人家有此經，悟解之者。災障不干，眾聖護門。神升上界，朝拜高尊。功滿德就，相感帝君。誦持不退，身騰紫雲。⁶⁴

這種類似的誦經修煉所得上昇景象的主要思路，源於與神交往的存思、冥想、召神等宗教性的藝術構思。「眾神衛我形」一類的描述既見於多種文獻，也側面說明李白詩句背後思想來源的複雜性。這些情景的描述，印證了道教修煉者的飛昇想像，從思想基礎到具體描述，與李白的頗為一致。詩人得到「眾神衛我形」，加上上述佩戴豁落七元符等，用以驅逐邪氛，經過誦詠《大洞真經》等經典，進入存思之境，得到流金火鈴、豁落七元，穿戴仙衣金玉，在八景照耀下和「眾神擁衛」下煉成「真仙」。原來在上清經系的大小宇宙共通的存思日、月、神祇至人身中之法，到了南朝諸教派的經文中的廣泛傳播，又到了詩人手中，則成為其遊仙活動的原理。據此，李白這次「登仙」之旅的奇思妙想，主要來自他的宗教信仰及其努力練習。李白在泰山一住就是一個月，⁶⁵ 這次行程，是一次修煉之旅——宗教上的裨益，也提昇了其詩歌技術的開發。

康若柏 (Robert Ford Campany) 對於上清經文的「表演性質」的論述，有助於進一步瞭解李白宗教修煉與文學創作的關係。康氏將文本的閱讀活動視作一個表演過程，讀者修煉者與文本形成一個互惠關係：「文本成為了讀者獲得神聖地位的工具。……文本授予其讀者即擁有者愈多的權利時，它也鞏固了自身的權威，使人們愈來愈需要它。」⁶⁶ 這個基於司馬虛早期論述而加以發揮的見解，尤其適合於天

⁶⁴ 《太上老君說常清靜妙經》(HY 620)，《正統道藏》第 19 冊，頁 2。Hans-Hermann Schmidt 根據張照 (1650-?) 在《祕殿珠林》著錄懷素和柳公權的兩個抄本 (分別為 785 和 840 年)，將此經繫於唐代前半時期。Hans-Hermann Schmidt, "Taishang laojun shuo chang qingjing miaojing 太上老君說常清靜妙經," in Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon*, p. 562; 張照、梁詩正等奉敕撰，《祕殿珠林》，《景印文淵閣四庫全書》子部第 823 冊 (臺北：臺灣商務印書館，1983)，卷 16，頁 659。筆者則根據東京國立博物館藏越州石氏本褚遂良 (596-658) 抄本，把繫年下限定於七世紀中期。褚遂良書，《太上老君常清靜經》，收入角井博解說，福本雅一等釋文，《魏晉唐小楷集》，《中國法書選》第 11 冊 (東京：二玄社，2008)，頁 58-62。此本除經名稍異 (少「說」、「經」、「妙」三字，頁 58)，引文中的「擁護」作「衛護」、「人家有」作「家有」(頁 62)。

⁶⁵ 其四「清齋三千日」，一作「三十日」。彭定求編，《全唐詩》，卷 179，頁 1823。安旗、薛天緯繫於天寶元年四月至五月。安旗、薛天緯，《李白年譜》(濟南：齊魯書社，1982)，頁 55。

⁶⁶ 康若柏，〈上清經的表演性質〉，收入陳偉強編，《道教修煉與科儀的文學體驗》，頁 38-40。

寶元年的崇道風氣，也巧妙地體現了玄宗召李白入京的「互惠」關係（論見上文注 53 引柯睿師之見）。康氏又說：

筆者以為，最好把上清經視為修煉者在實地場景，以一個新的秘傳身分，扮演一個新的角色，藉以演出的手段或腳本。這些修煉方法的實踐必定能把修煉者引入一個令他對自身及其在社會宇宙的地位有重新認識的境界，這是修煉的即時性效果，儘管他距離得道成仙的時日尚遠，又或是他相信只有在離開此世間後才能成仙。⁶⁷

康氏所論誠然解說了李白據上清經文本修煉過程的原理。其中對於「存」的扮演性和修煉者與仙真的互動，⁶⁸ 尤其切中李白的道教詩學原理。然而，當中有一點卻不適用於李白，因為他從來沒有認為自己「只有在離開此世間後才能成仙」，而自認為本來就有著仙人的身分屬性。

因此，除了道教修煉，上文所論的謫仙意識在〈遊泰山〉六首中也起著重要的作用。詩人既以謫仙自許，在凡間生活期間欲與天通，就必需借助道教神話，尤其是存思的方法，方能在這聖山上達到「回歸」天界的目的。⁶⁹ 伊利亞德關於聖山作為「世界中心」的論述，最典型地見於其用詞“*hierophany*”，可譯作「神聖的顯現」。⁷⁰ 李白「一生好入名山遊」透露了求仙與入山的重要動機，只有在這些名山高處，才能做到「山際逢羽人」、「朝飲王母池」、「捫天摘匏瓜」。正如伊利亞德所說：「未來巫者的神召可以隨時發生——在做夢時、忘形狀態或生病期間——偶然與半神者相遇。」而登上「宇宙之山」(Cosmic Mountain) 就有可能做到

⁶⁷ 同前引，頁 42。

⁶⁸ 同前引，頁 43-44。

⁶⁹ 伊利亞德對於巫者進入天界或地獄的方法的論述中，有兩個方面值得參考：擊鼓和世界中心說。擊鼓是進入神遊 (trance) 的重要方法之一；而上清派修煉中的扣齒又名「鳴天鼓」，作用是驅邪氣、召眾神等，藉以進入大小宇宙中的天界，也是發爐齋儀的重要方法。《無上祕要》，卷 50，頁 445、446 等。泰山的神聖地位，往往被視為「世界中心」(“Center of the World”) 或「天柱」，至此修煉有利於登仙。相關論述見 Mircea Eliade, *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trans. Willard R. Trask (Princeton: Princeton University Press, 1964), pp. 168-174, 259-269. 關於鳴天鼓的修煉作用，參看柯睿師對李白〈玉真仙人詞〉的分析，Paul W. Kroll, “Li Po’s Transcendent Diction,” p. 103.

⁷⁰ Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trans. Willard R. Trask (San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1959), pp. 21-24. 另可參看蕭麗華，〈出山與入山：李白廬山詩的精神底蘊〉，《臺大中文學報》，33（臺北：2010），頁 8；頁 13，注 36。

與天界溝通。⁷¹ 詩人的刻意入山、沉湎於夢境和藉醉酒進入忘形的超世狂想，也許就是要尋找這種通神的機遇。其筆下的天姥山、泰山、天台山、廬山、黃山等，除了帶有濃厚的宗教目的外，⁷² 也包含了其個人返回天界的基本動機，故登泰山的這兩重意義也就顯而易見了。

〈遊泰山〉六首作品中出現的場景、意象如仙真、石扉、銀臺等形成了一套李白專有的語彙和境界。「與天語」、「仙之人兮列如麻」、「仙人撫我頂」、「騎二茅龍上天飛」等情景構成了其詩的一道獨特風景線，「神仙排雲出」的景象雖來自郭璞 (276-324)，⁷³ 但這一類眾仙齊集的场景在道經中比比皆是，以上所舉上清、靈寶經文已見其中景象，這裡再舉一例：

真君眾仙，天官大神等，常以月三十日，上會靈寶太玄都玉京七寶紫微宮奉齋朝天真萬帝，眾神諸天諸地普集。⁷⁴

這裡所述的是玉京山眾神朝會時莊嚴而熱鬧的場景，將於下一節續論。此外，《黃庭經》中更有教人存思臟神，引入三光，而神仙（體內神）「千千百百自相連，一一十十似重山」而至的景象。⁷⁵

眾真群集的场景是詩人存思進入的境界。由以上分析可見道教修煉、道經——尤其是上清經所述，為李白詩中的仙界景致的重要文本來源之一，亦可窺見其詩歌創作方法所受道教修煉思想的啟發之一斑。

五、玉京山意象的變化與作用

眾真群集场景除了上清經常見之外，更加典型的應數靈寶經中所記步虛禮儀的玉京山眾真旋繞的盛況，這個景象在李白的詩筆下有保留其原來宗教含義的，也有衍變出新的意涵。詩人根據不同文本場景的需要，把玉京山意象帶到專為詩人服務的詩學世界去。

⁷¹ Mircea Eliade, *Shamanism*, pp. 42, 269.

⁷² 柏夷在譯注和論述李白關於黃山的作品的一個考察重點，是其煉丹思想。Stephen R. Bokenkamp, "Li Bai, Huangshan, and Alchemy," *Tang Studies*, 25 (2007), pp. 29-55.

⁷³ 蕭統編，《文選》，卷 21，〈遊仙詩〉其六，頁 308。

⁷⁴ 《元始五老赤書玉篇真文天書經》(HY 22)，《正統道藏》第 2 冊，卷下，頁 376。

⁷⁵ 劉處玄編撰，《黃庭內景玉經註》(HY 401)，《正統道藏》第 11 冊，頁 178。

玉京山並非真實地點，而是靈寶經系中所述神話傳說的一座聖山。它的出現，與道教步虛儀的關係至深。較早記載其概況的是舊題葛洪 (284-343) 所編《元始上真眾仙記》引《真記》：「玄都玉京七寶山，週迴九萬里，在大羅之上。」⁷⁶ 更詳細的記載且交代玉京與步虛關係的文獻，是約編成於五世紀初的《洞玄靈寶玉京山步虛經》，有以下記述：

玄都玉京山在三清之上，無色無塵，上有玉京金闕，七寶玄臺，紫微上宮，中有三寶神經山之八方，自然生七寶之樹。……太上無極虛皇天尊之治也。其山林宮室皆列諸天聖眾名籍，諸大聖帝王高仙真人，無鞅數眾，一月三朝其上，燒自然旃檀，反生靈香，飛仙散花，旋繞七寶玄臺三周匝，誦詠空洞歌章。⁷⁷

這個天界景象成為人間道士步虛禮儀的原型。筆者就玉京朝會從宗教語境進入文學世界作過粗淺的論述，其中兩個較重要的論點是：一、玉京山與人間的嵩山有直接關聯，甚至可以說嵩山是玉京的人間「實體」。因此，王子晉隨浮丘伯在此登仙，司馬承禎等「方外十友」嵩山之遊，乃至於高宗武后封祭嵩嶽等活動均與玉京有關。二、玉京意象在初唐詩中除了是遊仙的目的地，代指隱逸、避世、修道等之外，陳子昂 (661-702) 的〈修竹篇〉也提及詩人對玉京朝會場景的嚮往，表達了欲跟隨東方虬一同在朝廷中服務的願望，⁷⁸ 因此唐人亦有以玉京代指京城用例。⁷⁹

⁷⁶ 《元始上真眾仙記》(HY 166)，《正統道藏》第5冊，頁106。雖然《上清大洞真經》有數首呪中提到了「玉京」，但這部成書於東晉的經書，具有「文獻集」的特點，即摻雜了後來加入的內容。蔣宗瑛校勘，《上清大洞真經》，卷5，頁833；卷4，頁825等。據張超然「小本」《大洞真經》（即較接近原本）之說作判斷，這些呪屬後人所加。全書只有兩處《大洞玉經》引文屬於「小本」內容，即：「混一玉京炁」和「龍山秀玉京」（卷2，頁803；卷6，頁844），並無涉及靈寶經中所述的景象（引文見下）。關於《大洞真經》的文獻研究，參看 Isabelle Robinet, *La Révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome 2 (Paris: École française d'Extrême-Orient, 1984), pp. 29-43; 張超然，《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清派的基礎研究》（臺北：國立政治大學中國文學研究所博士論文，2007），頁238-243。

鄭燦山引述《元始五老赤書玉篇真文天書經》（卷下，頁368）指出玉京山從「玉山」演變而成，而又「大概參酌了上清道經」。鄭燦山，〈崑崙與玉京：方士的仙鄉與道教的聖都〉，《東洋學》，59（龍仁：2015），頁42-44。

⁷⁷ 《洞玄靈寶玉京山步虛經》(HY 1427)，《正統道藏》第58冊，頁106。

⁷⁸ 陳偉強，〈玉京山朝會——從六朝步虛儀到初唐遊仙詩〉，《中國文化研究所學報》，72（香港：2021），頁18-22。

⁷⁹ 「玉京」作為京城長安的代稱早見於駱賓王（七世紀中葉）和王勃（650-675?）的作品中，而中唐

初唐時期玉京山的意涵，對於李白如何理解和使用同一個意象的討論有著重要的啟導作用。以下從三個方面論述。

(一)紫陽先生壁上的「樓疑出蓬萊，鶴似飛玉京」

玉京的兩個意義——道教神話中的仙境和京城的代稱，在盛唐時期大致保存著。⁸⁰ 然而，真正保留此仙山在靈寶經系的原始意涵者，應屬李白的〈題隨州紫陽先生壁〉（見前引）。砂山稔和土屋昌明對此詩的分析重點在強調胡紫陽的上清修煉思想（見上文），但對於此詩的靈寶步虛傳統的內涵卻沒有觸及。⁸¹ 胡真人所居名餐霞樓，以「鍊吸景之精氣」，以期「心飛蓬萊」。⁸² 據〈題壁〉詩所記，真人在「餐妙氣」的同時，是在進行步虛儀式並吟唱著〈步虛吟〉一類的道教科儀歌曲。通過步虛禮儀，他「進入」了神話中眾仙旋繞、蘊藏真經的玉京山上，從而達至「道與古仙合」和「心將元化并」的遊仙境界。因此，其居處被視為蓬萊一類的仙境，而鶴之飛舞指稱著浮丘公接王子晉上嵩山的傳說，以及後者「駕鶴」等事，皆發生於嵩山，並喻指著玉京。⁸³ 胡紫陽的道教修為及其修煉處，成為了李白與元演拜訪的重要動機。李白在其回憶中記述：「紫陽之真人，邀我吹玉笙。」

時期孟郊 (751-814) 更有「玉京十二樓」之句，抒寫自己作為「孤士」在長安的不遇之感，同時也反映了玉京與崑崙的「互換」關係（論見下文）。駱賓王〈詠懷古意上裴侍郎〉、王勃〈上巳浮江宴韻得陟字〉、孟郊〈長安旅情〉，見彭定求編，《全唐詩》，卷 77，頁 832；卷 56，頁 670；卷 374，頁 4204。

⁸⁰ 陳偉強，〈玉京山朝會〉，頁 14-23。

⁸¹ 砂山稔雖有提及吳筠的〈步虛詞〉，但其重點是「清真」一詞。砂山稔，〈李白と唐代の道教〉，頁 246。吳筠 (?-778) 雖為唐代〈步虛詞〉的代表詩人，但其詩中並沒有提及玉京，而代之以「太上京」，其六曰：「瓊臺劫萬仞，孤映大羅表。常有三素雲，凝光自飛繞。羽幢泛明霞，升降何縹緲。鸞鳳吹雅音，棲翔絳林標。玉虛無晝夜，靈景何皎皎。一觀太上京，方知眾天小。」所寫的情景就是眾真朝玉京的盛會。彭定求編，《全唐詩》，卷 853，頁 9647。薛愛華指出，其六中的「朱宮」在大宇宙中位於玉京山，在小宇宙則位於人體的心臟。然而在其六的譯注中，薛愛華並沒有把「太上京」視作玉京，而譯作“all-highest capital”和“mighty manor”。Edward H. Schafer, “Wu Yün’s ‘Cantos on Pacing the Void,’” *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 41.2 (1981), pp. 394-395, n. 69; pp. 407-408.

⁸² 郁賢皓校注，《李太白全集校注》，卷 26，〈冬夜於隨州紫陽先生餐霞樓送烟子元演隱仙城山序〉，頁 3838。

⁸³ 史載浮丘公為嵩山道士，庾信〈奉和趙王遊仙〉言其《相鶴經》傳自玉京。庾信撰，倪璠注，許逸民校點，《庾子山集注》（北京：中華書局，1980），卷 3，頁 217。浮丘接王子晉事，見蕭統編，《文選》，卷 16，江淹〈別賦〉，頁 238，李善注引劉向《列仙傳》。關於嵩山之為玉京山的論述，見陳偉強，〈玉京山朝會〉，頁 11-13。

餐霞樓上動仙樂，嘈然宛似鸞鳳鳴。」⁸⁴ 而在〈題壁〉詩的結尾則寫道：「忽耽笙歌樂，頗失軒冕情。終願惠金液，提攜凌太清。」兩處引文除了把胡紫陽居所喻為通向玉京的所在，也用了浮丘公引王子晉登仙的典故，表達希望胡真人能帶著自己一同登仙。這裡一條明顯的線索是王子晉吹笙，《列仙傳》載：「王子喬者，周靈王太子晉也。好吹笙，作鳳凰鳴，遊伊洛之間，道士浮丘公接以上嵩高山。」⁸⁵ 這是李白筆下玉京山最為接近此聖山的原始意義，並巧妙地運用相關傳說的用例，也反映了上清靈寶經籍所載玉京神話與嵩山關係在盛唐的流行概況。

這個玉京的原始用法也被李白「古為今用」。玉京山作為收藏道經的聖山，在他天寶三載（744）受道籙後送別高如貴詩中出現，寓意對方回歸玉京天界，而自己也心嚮往之：

道隱不可見，靈書藏洞天。吾師四萬劫，歷世遞相傳。別杖留青竹，行歌躡紫煙。離心無遠近，長在玉京懸。⁸⁶

這裡借用壺公把竹杖留予費長房的故事，表達自己他日能乘龍飛達玉京的願望。⁸⁷ 李白此時剛從長安被「謫」，仕途登仙的願望破滅了，他便隨即到山東求高天師授道籙，⁸⁸ 試圖實現宗教上的登仙。

（二）〈鳳笙篇〉中的「朝天赴玉京」

玉京山的神話內容自陳子昂賦予了服務朝廷的喻意後，⁸⁹ 李白把這個喻意寫得更是活靈活現。在其〈鳳笙篇〉中，詩人巧妙地把玉京神話演繹成一首既為送別之作，亦藉以囑託友人勿忘對自己在仕途上施以援手。這樣，就把玉京神話變成了有隱喻意旨的詩化表述。詩云：

⁸⁴ 李白，〈憶舊遊寄譙郡元參軍〉，收入彭定求編，《全唐詩》，卷 172，頁 1769。

⁸⁵ 劉向，《列仙傳》（HY 294），《正統道藏》第 8 冊，卷上，頁 258。

⁸⁶ 李白，〈奉餞高尊師如貴道士傳道籙畢歸北海〉，收入彭定求編，《全唐詩》，卷 176，頁 1800。

⁸⁷ 此詩的英譯及分析可參看 Paul W. Kroll, "Li Po's Transcendent Diction," pp. 112-113.

⁸⁸ 瞿蛻園、朱金城校注，《李白集校注》，附錄三，李陽冰〈草堂集序〉，頁 1789-1790；繫年見附錄一，王琦〈李太白年譜〉，頁 1761-1762。

⁸⁹ 陳偉強，〈玉京山朝會〉，頁 21-22。

仙人十五愛吹笙，學得崑丘彩鳳鳴。始聞煉氣餐金液，復道朝天赴玉京。玉京迢迢幾千里，鳳笙去去無窮已。欲歎離聲發絳脣，更嗟別調流纖指。此時惜別詎堪聞，此地相看未忍分。重吟真曲和清吹，卻奏仙歌響綠雲。綠雲紫氣向函關，訪道應尋緱氏山。莫學吹笙王子晉，一遇浮丘斷不還。⁹⁰

詩中所敘玉京傳說，亦以《列仙傳》所載王子晉學仙為主線。先述其「愛吹笙」、學「鳳鳴」，至「煉氣餐金液」，一系列「成仙」之法學成後便是「朝天赴玉京」。王琦指出：「此詩是送一道流應詔入京之作。……所謂『朝天赴玉京』者，言其入京朝見，非謂其超昇輕舉。舊註以遊仙詩擬之，失其旨矣。」⁹¹ 安旗引郁賢皓、李寶均之說，否定此詩之「舊說」——吳筠薦李白入朝事，而以為：「顯係丹丘入朝後薦白於玉真公主」事，並繫於開元二十九年（741）。⁹² 結合玉京山的人間圖景寓意，筆者認同王琦與安旗之說：赴玉京即赴京高就。⁹³ 詩人送行不捨之情不僅是友人離別，更重要的是眼看友人「赴玉京」，而自己卻一事無成，於是借浮丘伯接王子喬昇仙事，囑咐友人「莫學」神話中的王子晉，一旦「成仙」便一去不還，⁹⁴ 寄望友人對自己多加引薦。

⁹⁰ 李白，〈鳳吹笙曲〉（一作〈鳳笙篇送別〉），收入彭定求編，《全唐詩》，卷164，頁1699。

⁹¹ 李白，《李太白全集》，卷5，頁283。

⁹² 安旗等主編，《李白全集編年注釋》，頁410-411；安旗，《李白研究》（西安：西北大學出版社，1987），頁54。Jan A.M. De Meyer 指出吳筠於天寶四載才入長安，李白不可能寫此詩送行。Jan A.M. De Meyer, "An Inquiry into the Social Circle of an Eminent Tang Dynasty Taoist Master," in Jan A.M. De Meyer and Peter M. Engelfriet (eds.), *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper* (Leiden: Brill, 2000), pp. 155-156, n. 18. 關於吳筠不可能推薦李白入朝的考證，以郁賢皓之說最為翔實，見郁賢皓，《李白叢考》，〈吳筠薦李白說辨疑〉，頁65-78。

⁹³ 詹鍔與郁賢皓均不採寓意解讀。詹鍔以此詩的玉京同於〈題隨州紫陽先生壁〉中的玉京，「則玉京皆指仙界仙山，非指京城。……似亦與胡紫陽有關。」郁賢皓則否定王琦以來的寓意解讀，以為「可能是送一道流至嵩山或別地去拜師求道」。詹鍔主編，《李白全集校注彙釋集評》（天津：百花文藝出版社，1996），卷5，頁696；郁賢皓校注，《李太白全集校注》，卷4，頁516。柯睿師亦不同意王琦之說。Paul W. Kroll, "Li Po's Transcendent Diction," p. 107, n. 56. 伊利亞德認為：宮殿和王者之都等皆在「宇宙之山」頂峰上的「世界中心」。Mircea Eliade, *Shamanism*, p. 269. 伊利亞德的「象徵」讀法，可借用作支撐。李白天姥山的政治寓意幾成定論。關於這些名山的實景、道教意義和詩人的登覽過程的解讀，參看土屋昌明，〈李白與司馬承禎的洞天思想〉，《洞天福地研究》，6（東京：2016），頁81-86。

⁹⁴ 《列仙傳》載：自王子晉登仙，「三十餘年後，求之於山上，見栢良曰：告我家七月七日，待我於緱氏山巔，至時，果乘白鶴駐山頭，望之不得到，舉手謝時人。」劉向，《列仙傳》，卷上，

李白這首〈鳳笙篇〉在玉京山神話處理上再次印證了此山的人間屬性並作了重要發展。所謂人間屬性包括了兩個方面，其一是嵩山傳說與玉京神話的合流，和高宗與武后封禪嵩嶽以及對緱山王子晉等的敬禮。⁹⁵ 這個合流狀態雖在六朝時已有，但在高宗武后朝達到了高峰。其二當是嵩山在享盡皇家榮譽下所形成的道士文人趨之若鶩的盛況而派生的憧憬——飛昇玉京與學仙嵩嶽成為了進身朝廷的喻體和「終南捷徑」。⁹⁶ 李白早年於江陵結識「方外十友」之一的司馬承禎，司馬及其他道人文士之成功入朝自然成為他的楷模。〈鳳笙篇〉中所述的這次送別被詩人設喻為王子晉得道，並寄望對方能引薦自己。這個表述與詩人在〈秋日煉藥院鑷白髮贈元六兄林宗〉中囑咐友人元丹丘入朝後多加關照涉引的做法一致。⁹⁷ 故此，飛昇仙界思想在這樣的語境下，也就成為了仕途順遂的隱喻，也是「謫仙」從「人間」得以「昇仙」的一種表述話語。

(三)玉京山的仙境和退隱意涵

隨著詩人從待詔翰林的「昇仙」至「賜金放還」的人間之「謫」的發生和失意情緒的發展，玉京意象的神話屬性在李詩中轉而指向了退隱。「返回」仙界成為詩人後期尤其是安史亂後的一個重要的精神歸宿。

〈經亂離後天恩流夜郎憶舊遊書懷贈江夏太守韋良宰〉的開頭幾筆所述的白玉京，並非喻指朝廷，而是謫仙原屬之所：「天上白玉京，十二樓五城。仙人撫我頂，結髮受長生。」⁹⁸ 詩人在這天界從小得仙人授長生之術。詩的下文記述了其被「謫」的過程。首先交代他如何「誤逐世間樂，頗窮理亂情」，投身於世間俗務，經歷了唐朝由盛而衰的種種巨變。然後是自己如何在「香爐頂」「餐霞漱瑤泉」的仙境般隱居生活中，被「迫脅」入永王李璘 (?-757) 幕，是為二入長安後從隱居中再一次墮入「世間」。隨著李璘之敗而再度被「謫」，久住人世而年事漸高的詩人，尤其感受到時日流轉之速，⁹⁹ 故有「夜郎萬里道，西上令人老」之歎；

頁 258。

⁹⁵ 陳偉強，〈玉京山朝會〉，頁 19-21。

⁹⁶ 同前引，頁 21-23。

⁹⁷ 安旗等主編，《李白全集編年注釋》，頁 406-408，引詹鏞說。

⁹⁸ 彭定求編，《全唐詩》，卷 170，頁 1751。

⁹⁹ 李白的〈日出入行〉雖難以繫年，但從詩中對於時光飛逝而幻想「囊括大塊」，以停止時間流轉的主旨看，當為中年或以後之作。關於此詩及時空主題的論述，參看 Timothy Wai Keung Chan, "Engulfing and Embracing the Vast Earth: Li Bai's Cosmology in His 'Ballad on the Sun Rising and Setting,'" *Tang Studies*, 37.1 (2019), pp. 30-58.

幸而中道遇赦而得以拜謁韋良宰。這時，〈鳳笙篇〉中的那種玉京的寓意復生：「君登鳳池去，勿棄賈生才。」這裡的「鳳池」，又稱鳳凰池，並非仙界而是因「其地在樞近，多承寵任」而作為朝廷要職的代稱。¹⁰⁰ 詩人既已落入世間，一「謫」再「謫」，只好努力從「謫」中「返回」鳳池。這時的返回，已不復是詩人「原屬」的玉京仙界了。

這裡的「白玉京」的描述，與《步虛經》所述顯然有別。首先，白玉京這個地名並沒有出現在《步虛經》中。該經所記眾真朝會之地為玉京山。雖然白玉京在《靈寶無量度人上品妙經》中出現，如：「渺渺三天上，巍巍白玉京」、「玄玄太羅天，中有白玉京」，¹⁰¹ 但並非見於四世紀末原本《度人經》；這個由玉京山衍生出來的美稱，反而更可能是宋人從唐人借來，¹⁰² 亦為配合這些五言詩節奏而成。其次，李白句當為「引用」時斷句錯誤而成。王琦注引《五星經》：「天上白玉京，黃金闕。」¹⁰³ 王注所據《太上洞真五星秘授經》作：「元始天尊於大羅天上，白玉京中，黃金闕內，承華殿上」，¹⁰⁴ 如果此經確為李詩所本，則似是將原文「斷章取義」而寫成「天上白玉京」，它既非來自步虛傳統的玉京山，也不是大羅天上的白玉京；最大疑點是《太上洞真五星秘授經》的成書時代不能確定，其內容最早被引用於北宋文獻，¹⁰⁵ 當非李白所本。據此，似乎可以推斷「白玉京」為李白所創，但由於盛唐時大量前代道經已經亡佚，不宜妄斷。以下引文雖出現於李白之後，但也能看出白玉京一詞的發展脈絡。例如舒元興 (791-835) 〈長安雪下望月記〉寫作者在雪景中的遐想：

¹⁰⁰ 李白，《李太白全集》，卷 11，頁 577，注 3，引《通典》。

¹⁰¹ 《靈寶無量度人上品妙經》(HY 1)，《正統道藏》第 1 冊，卷 16，頁 163；卷 26，頁 264。

¹⁰² 《靈寶無量度人上品妙經》六十一卷中只有第一卷屬於原本《度人經》，其餘均為宋人所作。見司馬虛的考證：Michel Strickmann, "The Longest Taoist Scripture," *History of Religions*, 17.3-4 (1978), pp. 331-354. 此經的簡介另可參看 John Lagerwey, "Lingbao wuliang duren shangpin miaojing 靈寶無量度人上品妙經"; Kristofer Schipper (施舟人), "Lingbao wuliang duren shangpin miaojing 靈寶無量度人上品妙經 1," in Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon*, pp. 1083-1084, 214-215.

¹⁰³ 李白，《李太白全集》，卷 11，頁 568，注 1。大野實之助注意到李白對於「白」字的偏好，並認為與他的神仙道教思想有關，因為「黃白」在道教修煉中有獨特的宗教含義。大野實之助，《李太白研究》，頁 510-517。

¹⁰⁴ 《太上洞真五星秘授經》(HY 44)，《正統道藏》第 2 冊，頁 495。

¹⁰⁵ 見 John Lagerwey, "Taishang dongzhen wuxing bishou jing 太上洞真五星秘授經," in Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon*, p. 1052. 其中提到此經見引於約成書於公元 1200 年的《靈寶無量度人上經大法》。

此時定身周目，謂六合八極，作我虛室，峩峩帝城，白玉之京，覺我五藏出濯清光中，俗埃落地，塗然寒膠，瑩然鮮著，徹入骨肉，眾骸躍舉，若生羽翎，與神仙人遊雲天汗漫之上，冲然而不知其足猶躡寺地，身猶求世名。¹⁰⁶

這裡的「白玉之京」乃由皎潔月色映照下的長安城雪景。作者據此而生發的想像遊仙情境，然而這畢竟還是人間的景象。樂朋龜（活躍於九世紀末）在〈西川青羊宮碑銘〉寫「九重天上，白玉為京」，¹⁰⁷ 則與李白筆下「天上白玉京」為同一景致。而在中晚唐詩中也找到白玉京的身影，如呂巖（796-?）〈七言〉其一一九：「神仙暮入黃金闕，將相門關白玉京。」杜牧（803-852）〈洛陽長句〉其二云：「天漢東穿白玉京。」李商隱（813-858）〈五言述德抒情詩一首四十韻獻上杜七兄僕射〉則曰：「帝作黃金闕，僊開白玉京。」¹⁰⁸ 這些引文，反映了白玉京在唐代作為遊仙目的地的共識，其中最能說明白玉京為玉京的別稱是呂巖〈七言〉，將二者混同其他神仙故事，作為「仙境」的稱謂。¹⁰⁹

儘管如此，李白筆下的白玉京中加入了看似原本不屬於玉京的「十二樓五城」這個元素。《步虛經》中對玉京山上的建築物的描寫是：「上有玉京金闕，七寶玄臺，紫微上宮。」¹¹⁰ 而「十二樓五城」卻來自與玉京原典似乎無涉的傳說。較早的記載是《史記·封禪書》：「方士有言『黃帝時為五城十二樓，以候神人於執期，命曰迎年』。」又見《漢書·郊祀志下》，應劭曰：「昆侖玄圃五城十二樓，仙人之所常居。」¹¹¹ 此外，《藝文類聚》引《河圖》曰：「崑崙之墟，五城十二

¹⁰⁶ 董誥編，《全唐文》（北京：中華書局，1987），卷 727，頁 7490。

¹⁰⁷ 樂朋龜，〈西川青羊宮碑銘〉（HY 962），《正統道藏》第 33 冊，頁 59。感謝評審人提供這條資料。

¹⁰⁸ 彭定求編，《全唐詩》，卷 856，頁 9690；卷 521，頁 5962；卷 541，頁 6243。

¹⁰⁹ 「玉京」三見於呂巖〈七言〉，即其二十八、五十三、六十八。同前引，卷 856，頁 9683、9685、9686。

¹¹⁰ 《洞玄靈寶玉京山步虛經》，頁 106。

¹¹¹ 司馬遷，《史記》（北京：中華書局，1982），卷 28，頁 1403；班固，《漢書》（北京：中華書局，1987），卷 25 下，頁 1246。《雲笈七籤》引《軒轅本紀》則說是黃帝所造，以接引神人。張君房編，《雲笈七籤》，卷 100，頁 292。又，《山海經·西山經》：「昆侖之丘，是實惟帝之下都」，《山海經·海內西經》：「海內昆侖之墟，在西北，帝之下都。」袁珂注引郭璞注及《穆天子傳》確定此「帝」為黃帝。袁珂校注，《山海經校注》（上海：上海古籍出版社，1983），《山海經山經東釋》，卷 2，頁 47；頁 48，注 2；《山海經海經新釋》，卷 6，頁 294-295，注 2。

樓，河水出焉。」¹¹²《抱朴子內篇》繼承崑崙山有五城十二樓之說，但加入了：「樓下有青龍白虎，蛟蛇長百餘里，其中口牙，皆如三百斛，大蜂一丈，其毒煞象。」¹¹³

李白似乎雜糅了玉京與崑崙。這現象既符合玉京神話的歷史發展，也透露了二者相關的歷史概況。上文引伊利亞德關於聖山作為「世界中心」的論述以崑崙山為例；¹¹⁴ 而崑崙山這個聖山意象，據鄭燦山研究：在六朝時期當玉京山神話大行之時，玉京便成為了「漢晉的人間仙界聖山『崑崙山』之道教版本」——兩座聖山據「原型」(archetype) 發展而融合。¹¹⁵ 但二山在李白手中卻明顯未見通用之例。¹¹⁶ 從上清派存思語境看，崑崙為人體頭顱，屬於較「實體」器官；而其「精神」則在其上更「虛無」處，故傳統有「崑崙山之頂曰玉京山」的概念，¹¹⁷ 這個概念據《雲笈七籤》引五世紀初的《諸天靈書經》：¹¹⁸

飛步入北清者，是三界之上，四天帝王北真天也，言此四帝，上為三清，玉京之巔，應化接引，中為三界四八，御運五氣。……北清天者，北斗是也。又云北斗之下，崑崙上宮，故人頭首上象崑崙。¹¹⁹

又，同卷引《大洞隱注經》云：

崑崙山上接九氣，以為璇璣之輪，在太空之中。中斗既在崑崙山上，即

¹¹² 歐陽詢等編撰，汪紹楹校，《藝文類聚》（上海：上海古籍出版社，1982），卷 7，頁 130；李昉等編撰，《太平御覽》（北京：中華書局，1985），卷 38，頁 182，引《河圖始闔圖》。文句略有不同。

¹¹³ 葛洪，《抱朴子內篇》(HY 1177)，《正統道藏》第 47 冊，卷 20，頁 760。

¹¹⁴ 「《三界圖》云：其天中心皆有崑崙山，又名須彌山也。」張君房編，《雲笈七籤》，卷 21，頁 345。

¹¹⁵ 鄭燦山，〈崑崙與玉京〉，頁 35-47。

¹¹⁶ 李詩中雖有以「玉山」代指崑崙山，但未見以玉京山即崑崙山的用例。前者如〈天馬歌〉，既言天馬「騰崑崙」，後又以「玉山禾」作為其食物。另外，〈寓言〉其二寫三青鳥「往還瑤臺裏，鳴舞玉山岑」，皆為王母所居的崑崙山景象。彭定求編，《全唐詩》，卷 162，頁 1683-1684；卷 183，頁 1864。

¹¹⁷ 張商英編撰，《三才定位圖》(HY 155)，《正統道藏》第 4 冊，上篇，篇目，頁 650。

¹¹⁸ 《太上諸天靈書度命妙經》(HY 23) 成書於公元 400 年左右，見 Ursula-Angelika Cedzich, "Taishang zhutian lingshu duming miaojing 太上諸天靈書度命妙經," in Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon*, p. 229.

¹¹⁹ 張君房編，《雲笈七籤》，卷 21，頁 340。

大羅天闕亦在玉京山上也。¹²⁰

是見玉京位於崑崙之上。結合靈寶經所述的眾仙朝會場景，乃知玉京境界為神祇之境，在大、小宇宙結構中，所對應的是精神境界，而非人體器官的「實體」對應。這個理解，又有流傳於清代的《靈樞金景內經》參證：「下離塵障，上界玉京。」元君注：「玉京之下乃崑崙北都。」¹²¹

據此，結合早期道教修煉語境，就能更準確地理解李白的詩句。玉京之下既為崑崙的五城十二樓，其大、小宇宙結構具體見於成書於東晉的《太上靈寶五符序》：¹²²

中黃老君曰：子既知身藏之神名，又當知天地父母赤子之家，五城十二樓，真人祕之於太清玄和之府，叢霄之觀，非有仙錄者不見其篇矣。¹²³

這裡指的是人體內臟對應於大宇宙的仙境中的城樓。此外，《雲笈七籤》引三國時代成書的《老子中經》，亦以五城十二樓為存思詞彙。¹²⁴ 上文引述的《黃庭經》神人飛遊景象，發生地點是人體內，中有崑崙（頭部）的描述。下頁的表一中左欄為經文，右欄加入劉處玄（1147-1203）的注，為上述崑崙、玉京的關係作支撐。注文除了指出修煉中人體為仙界的縮影外，更重要的是：經文所說的崑崙這個仙界的環境，儼然是《步虛經》中所述玉京山中的大羅眾仙朝會的場景，直接把崑崙視作玉京加以描述，而原文中崑崙的十二樓，在這類修真的道經中成為了玉京的景物。¹²⁵

¹²⁰ 同前引，頁 341。

¹²¹ 庾信撰，吳兆宜註，《庾開府集箋註》，《景印文淵閣四庫全書》集部第 1064 冊，卷 4，頁 97。這個上下結構，大概基於「四帝上為三清玉京之巔」，而崑崙為人體頭顱的概念。張君房編，《雲笈七籤》，卷 21，頁 339-341，引《三界寶籙》。

¹²² 該經的成書年代據勞格文綜合他人的研究寫成的條目：John Lagerwey, "Taishang lingbao wufu xu 太上靈寶五符序," in Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon*, pp. 232-233.

¹²³ 《太上靈寶五符序》(HY 388)，《正統道藏》第 10 冊，卷上，頁 732。

¹²⁴ 張君房編，《雲笈七籤》，卷 18，頁 304。《老子中經》之繫年，據施舟人，〈《老子中經》初探〉，收入陳鼓應主編，《道家文化研究》第 16 輯（北京：三聯書店，1999），頁 208-210。

¹²⁵ 《太上黃庭外景玉經》則曰：「子欲不死修崑崙，絳宮重樓十二級。宮室之中五炁集，赤城之子中池立。」《太上黃庭外景玉經》(HY 332)，《正統道藏》第 10 冊，卷上，頁 114。施舟人繫之於公元 255 年以前並視為《黃庭經》原本（《內景》則為擴充本，繫於東晉）。見 Kristofer Schipper, "Taishang huangting waijing yujing 太上黃庭外景玉經"; Kristofer Schipper, "Taishang huangting neijing yujing 太上黃庭內景玉經," in Kristofer Schipper and Franciscus Verellen (eds.), *The Taoist Canon*, pp. 96-97, 184-185. 關於《內景》、《外景》繫年及相互關係，另見 K. M.

表一：《黃庭內景經》「若得」章（選）及劉處玄注

《黃庭內景經》 「若得」章（節選）	劉處玄注
若得三宮存玄丹，	往來昇降，不離三宮。靈丹一粒，服了神通。
太一流珠安崑崙。	神光迸出，萬顆玄珠。冲和一點，體洽太虛。
重中樓閣十二環，	重樓十二，上接雲煙。鸞迎鳳吹，聚會神仙。
自高自下皆真人。	真仙厭世，雲步朝元。地去高天，八萬四千。
玉堂絳宇盡玄宮，	大羅衆仙，各居寶所。鳳閣龍宮，祥光罩霧。
璇璣玉衡色闌玕。	摘星樓上，憑玉闌玕。慧觀八極，日赴千壇。 ¹²⁶

據以上分析，李白筆下的白玉京之下有五城十二樓確有根據。即便如此，詩中的個人化處理，使李白後期筆下的玉京山與靈寶步虛禮儀的關係有了距離；五城十二樓不論是黃帝所造或是存思境界，通過靈活運用，詩人模糊了白玉京和崑崙的上下、虛實關係，而且為了押韻而改成「十二樓五城」，在不煩細究的挪用中，以此境界為其早年學道、得長生的代指，¹²⁷ 亦為全詩開頭構建了一個充滿神話氣息的場景，作為下文鋪敘其生平的對照，敘述其人原屬於此仙境，但從降生的「謫仙」歷程而歷經塵世中的「昇仙」與「謫仙」的過程，起了重要的映襯和諷刺作用。

玉京山的這個屬性，在詩人晚年的作品中更加入了退隱的意義。這層意義具見於〈廬山謠寄盧侍御虛舟〉。此詩作於上元元年（760）詩人流放遇赦後，¹²⁸ 寫在〈經亂離後〉之後。其時詩人已年屆六十，經歷過人間種種風浪，從來就滿懷「客寓」意識的這位謫仙，此刻更難覓到人間定位——如一官半職、安定居所等。據艾龍的解讀：此詩開篇以楚狂接輿自比，取笑孔子出仕，以提醒當時在朝為官的盧虛舟的危險處境；中間以司馬相如「琴心」典故勸說盧離開官場，到風景絕美的廬山；而「黃雲」、「白波」等句既是寫景，更隱含詩人對大唐政治命運的慨歎。¹²⁹ 於是，詩人自幼生成的來自天界的想法又再發生作用，玉京山也就成為其「返回」

Schipper, *Concordance du Houang-t'ing King: Nei-king et Wai-king* (Paris: École française d'Extrême-Orient, 1975), pp. 2-8.

¹²⁶ 劉處玄編撰，《黃庭內景玉經註》，頁 178。

¹²⁷ 錢志熙以為李白「在白玉京仙城受長生之術的情節，其實正是其早年在紫雲山、峨眉山學仙情節的誇大表現。」錢志熙，〈李白與神仙道教關係新論〉，《中國高校社會科學》，5（北京：2015），頁 70。

¹²⁸ 安旗等主編，《李白全集編年注釋》，頁 1580。詩見彭定求編，《全唐詩》，卷 173，頁 1773。

¹²⁹ Elling O. Eide, "On Li Po," pp. 385-387.

天界的圖符。

〈廬山謠〉所述的「返回」天界的觸機也是登上這充滿神話色彩的廬山，而不限於嵩山這個玉京山的人間實體，或者崑崙之上的眾仙旋繞之山。詩人在「興因廬山發」的神思中，有感當年「謝公行處蒼苔沒」——謫仙在人間自覺陽壽漸盡時，轉而通過服食還丹和修煉琴心，「遙見仙人綵雲裏，手把芙蓉朝玉京」，¹³⁰ 這雖然重現了玉京山眾仙朝會的原型狀貌，但這情景卻已被詩人的退隱思想個人化了，並巧妙地將「廬」和「廬」嵌入詩中，把廬虛舟當成秦始皇時召為博士並使求神仙，最後去而不返的廬敖結合，藉以表達自己與廬在這廬山一同「遊太清」的願望。這個願望實際上體現了謫仙從被謫於人世，至其政治路上的一再被「謫」，當面對人間有限的光陰而無奈政途上「登仙」之路卻已無望，於是「重返」仙界的思想便又一次成為其作品中的主調。¹³¹

六、結語：謫仙視野下的詩學

李白自小形成的謫仙意識造就了其人其詩的獨特風格。後雖有李賀 (790-816) 的瑰麗奇險風格創作，但李白詩風的不可企及處，乃在於其一生為了返回自己原屬的仙界所作的努力，對仙界景象的「親歷」書寫，以及為求回歸而訴諸神話、道家和道教的各種手段，從而產生了中國詩史上獨一無二的詩歌。本文綜合其構成因素、風格特點等，稱之為「謫仙詩學」。一旦飛昇，就不想再回歸人間，而是越走越遠，希圖在不死福庭永住，但畢竟最後還是「回到」人間，因為他的塵緣太重了。¹³² 這個從「仙」至「謫仙」的循環，雖包含著不同意義、地域和階段，譜寫著詩人一生的經歷和不懈追求，是為其詩學最主要的能量來源。這套詩學原理的主要原動力來自其天真狂妄的個性精神，同時更有賴他一生信奉的道教思想。在上清派存思修煉的方法啟導下，李白筆下超現實境界往往活靈活現，仿如身處其中，與

¹³⁰ 彭定求編，《全唐詩》，卷 173，頁 1773。

¹³¹ 這個主調，在晚年所作的〈天馬歌〉中卻仍見其以仙界喻皇宮的寫法：「請君贖獻穆天子，猶堪弄影舞瑤池。」郁賢皓校注，《李太白全集校注》，卷 2，頁 265、273。另可參看 Elling O. Eide, "On Li Po," pp. 395-396.

¹³² Joseph Campbell 在論述英雄的回歸時，他們都被寫成為世人帶回福祉；但無數的英雄被寫成永留於仙鄉。然而，人間總有一股力量把他牽扯回來。只要活著，生命必然召喚；人世間嫉妒長久外出的人們。Joseph Campbell, *The Hero with a Thousand Faces* (Novato, CA: New World Library, 2008), pp. 167, 178.

仙真遨遊，伴神人飛昇。這種藝術思維尤其在登高場景中得到觸發，因為詩人在一定高度就更接近於天界，以其「上青天」的奇想，就能「捫參歷井」、「覽明月」、「與天語」，甚至想像「返回」仙境。此外，當然還有醉酒時的「舞影零亂」，做夢時的「雲霓明滅」等，都是其仙言道語的詩境的重要觸發契機。

本文對謫仙詩學的構成和主要特點的探討可歸納如下幾個方面：李白的降生神話以及其自以為「太白金星」轉世貫徹一生，配合著他天真狂妄的個性，在「謫居」人世期間仕途上的大起大落，於是孕生出返回天界的兩重意義——即從神話天界和人間政治權力中心的被謫與渴求回歸二地的欲望。李白在這兩重意義上，為求仙所作的不懈努力中，最為鍾愛而常引以自比的歷史人物是東方朔，因為東方朔既是「謫仙」，也能在人間侍奉萬乘人主。這個理想定位為李白的詩歌創作定下了重要的基調。在藝術表現上，李白取法了上清派存思活動的原理，進而發展出自身的文學風格手法，對於創作客體的再現，實踐了「活現」(actualization)。這些藝術手段用於其遊山經歷和道教神話題材，形成了其詩學體系中的獨特場景、意象、語彙和境界，如仙真神人、明星玉女、洞天石扉、銀臺倒景等，背後烙有詩人特有的思想印記，因而產生了「上青天」、「與天語」、「仙之人兮列如麻」、「仙人撫我頂」、「騎二茅龍上天飛」等情景，構成了其詩學體系和表述中的一道獨特風景線。此外，道教神話中的玉京山在其手中也發展出天界與人間的「被謫」與返回的兩重意義，並隨著其人間政治道路的障阻而孕生出退隱意涵：既已久滯人間而遭一「謫」再「謫」，除了努力尋求引薦返回鳳池，而另一方面也藉返回玉京仙界而表達退出政治的思想。這些詩學表述的形成和發展與詩人自幼生成的來自天界的想法一直緊密聯繫著，玉京山這類仙境元素也就成為其「返回」天界的圖符，成為其詩學思想的主調。

謫仙詩學的視野下，對於道教傳統的吸收及創新較為顯著處是李白對於詩境的開發。在領會和接受上清、靈寶派的大小宇宙結構的思想架構之餘，再結合其自身遭遇和回歸天界的奇想，展現了嶄新的詩歌風格和藝術構思。當其友人吳筠從宗教儀式繼作〈步虛詞〉，李白卻沒有拘泥於儀式，而借鑒了步虛作品仙真飛騰遨遊的景象和筆法，創製出多以「飛」、「躡」、「渡」、「凌」、「駕」等描述自己和眾仙遊走的盛大場面，展現出攝人心魄的藝術力量。在玉京山意象的使用上，更有多方面的嘗試，它既保留了神話中原有的步虛場景和藏經處所，也以之作為在朝廷高就的喻體，更將之作為「仙境」——一個自己熟悉的「故鄉」，而表達「回歸」遨遊的目的地。這些思想內容，加以其超凡絕俗的才情詩筆，寫成了一篇篇上天入

地、奇之又奇的藝術精品，自騷人以還，後世之不可企及，於茲可見。¹³³

李白的謫仙詩學為盛唐詩學中的「寄興」、「氣象」等開啟了嶄新的面貌。上清詩學強烈「活現」的意象營構方法，生成了超越理性思維和直露抒情的窠臼，也大大提昇了自陳子昂以來的復古詩學，通過對崑崙蓬瀛景象的探索和融匯，形成了生動可感的藝術形象，將心中熱熾之情寄寓其中，在奇幻的神話敘述中透露著詩人心中深處的靈魂，筆下的花鳥走獸、名山大川、明星玉女、燭龍羲和等意象，成為詩人寄興的絕妙載體。李陽冰曰：「唯公文章，橫被六合，可謂力敵造化歟。」¹³⁴最是的論，因為李白詩的一個藝術力量來源就是要回歸天界，有了這等視界、胸襟、才情，乃能「力敵造化」。葉燮 (1627-1703) 論詩，舉「蜀道之難難於上青天」為例，說明「其中之理，至虛而實，至渺而近，灼然心目之間，殆如鳶飛魚躍之昭著也。」¹³⁵ 在李白而言，詩中的仙言道語都是他自己奇想中所經歷過而又十分嚮往的景物。正因如此，其詩作的「至虛而實」並非空中樓閣。葉燮的「理事情」詩學對於這類超現實想像的境界的論述，在李白詩中得到了最佳的實踐：

惟不可明言之理，不可施見之事，不可徑達之情，則幽渺以為理，想象以為事，惝恍以為情，方為理至、事至、情至之語。¹³⁶

對於他人而言，神仙之事也許為虛妄之談，但李白則有此胸襟眼界，故能造就不一樣的詩學和詩歌，寫就了中國詩史上的最獨特的樂章絕響。

(責任校對：廖安婷)

¹³³ 「至如〈蜀道難〉等篇。可謂奇之又奇。然自騷人以還。鮮有此體調也。」殷璠選，《河嶽英靈集》，卷上，頁 53。

¹³⁴ 瞿蛻園、朱金城校注，《李白集校注》，附錄三，李陽冰〈草堂集序〉，頁 1789。李白為李陽冰的畫像作讚時也有這一類的筆法：「眉秀華蓋，目朗明星。鶴矯閩風，麟騰玉京。若揭日月，昭然運行。窮神闡化，永世作程。」當中也提及閩風和玉京作為仙境的代稱。同前引，卷 28，〈當塗李宰君畫讚〉，頁 1618。閩風為崑崙山三層高峰的第二層。「《水經》云：《崑崙說》曰：崑崙之山三級：下曰樊桐，一名板松；二曰玄圃，一名閩風；上曰層城，一名天庭。」洪興祖，《楚辭補注》（北京：中華書局，1982），〈離騷經章句第一〉，頁 26。

¹³⁵ 葉燮，《原詩》，收入王夫之等撰，丁福保編，《清詩話》下冊（上海：上海古籍出版社，1982），卷 2，頁 586。

¹³⁶ 同前引，頁 587。

引用書目

一、傳統文獻

- 《元始上真眾仙記》*Yuanshi shangzhen zhongxian ji* (HY 166)，《正統道藏》*Zhengtong daozaog* 第 5 冊，臺北 Taipei：新文豐出版 Xinwenfeng chuban，1985-1988。（以下《正統道藏》均同此版。）
- 《元始五老赤書玉篇真文天書經》*Yuanshi wulao chishu yupian zhenwen tianshu jing* (HY 22)，《正統道藏》*Zhengtong daozaog* 第 2 冊。
- 《太上老君說常清靜妙經》*Taishang laojun shuo chang qingjing miaojing* (HY 620)，《正統道藏》*Zhengtong daozaog* 第 19 冊。
- 《太上洞玄靈寶赤書玉訣妙經》*Taishang dongxuan lingbao chishu yujue miaojing* (HY 352)，《正統道藏》*Zhengtong daozaog* 第 10 冊。
- 《太上洞真五星秘授經》*Taishang dongzhen wuxing mishou jing* (HY 44)，《正統道藏》*Zhengtong daozaog* 第 2 冊。
- 《太上黃庭外景玉經》*Taishang huangting waijing yujing* (HY 332)，《正統道藏》*Zhengtong daozaog* 第 10 冊。
- 《太上靈寶五符序》*Taishang lingbao wufu xu* (HY 388)，《正統道藏》*Zhengtong daozaog* 第 10 冊。
- 《洞玄靈寶玉京山步虛經》*Dongxuan lingbao Yujingshan buxu jing* (HY 1427)，《正統道藏》*Zhengtong daozaog* 第 58 冊。
- 《無上祕要》*Wushang biyao* (HY 1130)，《正統道藏》*Zhengtong daozaog* 第 42 冊。
- 《漢武帝內傳》*Han Wudi neizhuan* (HY 292)，《正統道藏》*Zhengtong daozaog* 第 8 冊。
- 《靈寶無量度人上品妙經》*Lingbao wuliang duren shangpin miaojing* (HY 1)，《正統道藏》*Zhengtong daozaog* 第 1 冊。
- 王 明 Wang Ming，《太平經合校》*Taipingjing hejiao*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1997。
- 司馬遷 Sima Qian，《史記》*Shiji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1982。
- 安 旗 An Qi 等主編，《李白全集編年注釋》*Li Bai quanji biannian zhushi*，成都 Chengdu：巴蜀書社 Ba Shu shushe，1990。
- 李 白 Li Bai 著，王琦 Wang Qi 注，《李太白全集》*Li Taibai quanji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1985。

- 李 白 Li Bai 撰，朱諫 Zhu Jian 選注，《李詩選註》*Li shi xuanzhu*，《續修四庫全書》*Xuxiu siku quanshu* 集部第 1306 冊，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，1995。
- 李 昉 Li Fang 等編撰，《太平御覽》*Taiping yulan*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1985。
- ____，《太平廣記》*Taiping guangji*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1986。
- 孟 棨 Meng Qi 編撰，《本事詩》*Benshi shi*，收入丁福保 Ding Fubao 編，《歷代詩話續編》*Lidai shihua xubian*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1986。
- 洪興祖 Hong Xingzu，《楚辭補注》*Chuci buzhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1982。
- 郁賢皓 Yu Xianhao 校注，《李太白全集校注》*Li Taibai quanji jiaozhu*，南京 Nanjing：鳳凰出版社 Fenghuang chubanshe，2015。
- 殷 璠 Yin Fan 選，《河嶽英靈集》*Heyue yingling ji*，收入元結 Yuan Jie、殷璠 Yin Fan 等選，《唐人選唐詩（十種）》*Tangren xuan Tangshi (shi zhong)*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，1958。
- 班 固 Ban Gu，《漢書》*Hanshu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1987。
- 袁 珂 Yuan Ke 校注，《山海經校注》*Shanhaijing jiaozhu*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，1983。
- 庾 信 Yu Xin 撰，吳兆宜 Wu Zhaoyi 註，《庾開府集箋註》*Yu kaifu ji jianzhu*，《景印文淵閣四庫全書》*Yingyin Wenyuange siku quanshu* 集部第 1064 冊，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1983。
- 庾 信 Yu Xin 撰，倪璠 Ni Fan 注，許逸民 Xu Yimin 校點，《庾子山集注》*Yu Zishan ji zhu*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1980。
- 張 照 Zhang Zhao、梁詩正 Liang Shizheng 等奉敕撰，《祕殿珠林》*Bidian zhulin*，《景印文淵閣四庫全書》*Yingyin Wenyuange siku quanshu* 子部第 823 冊，臺北 Taipei：臺灣商務印書館 Taiwan shangwu yinshuguan，1983。
- 張君房 Zhang Junfang 編，《雲笈七籤》*Yunji qiqian* (HY 1026)，《正統道藏》*Zhengtong daoze* 第 37-38 冊。
- 張商英 Zhang Shangying 編撰，《三才定位圖》*Sancai dingwei tu* (HY 155)，《正統道藏》*Zhengtong daoze* 第 4 冊。
- 郭慶藩 Guo Qingfan，《莊子集釋》*Zhuangzi jishi*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1985。

- 陳 沆 Chen Hang, 《詩比興箋》 *Shi bixing jian*, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 1981。
- 陶弘景 Tao Hongjing 編, 《真誥》 *Zhengao* (HY 1010), 《正統道藏》 *Zhengtong daoze* 第 35 冊。
- 彭定求 Peng Dingqiu 編, 《全唐詩》 *Quan Tangshi*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1960。
- 葉 燮 Ye Xie, 《原詩》 *Yuanshi*, 收入王夫之 Wang Fuzhi 等撰, 丁福保 Ding Fubao 編, 《清詩話》 *Qing shihua* 下冊, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 1982。
- 葛 洪 Ge Hong, 《抱朴子內篇》 *Baopuzi neipian* (HY 1177), 《正統道藏》 *Zhengtong daoze* 第 47 冊。
- 董 誥 Dong Gao 編, 《全唐文》 *Quan Tangwen*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1987。
- 詹 鍔 Zhan Ying 主編, 《李白全集校注彙釋集評》 *Li Bai quanji jiaozhu huishi jiping*, 天津 Tianjin: 百花文藝出版社 Baihua wenyi chubanshe, 1996。
- 褚遂良 Chu Suiliang 書, 《太上老君常清靜經》 *Taishang laojun chang qingjing jing*, 收入角井博 Kakui Hiroshi 解說, 福本雅一 Fukumoto Masakazu 等釋文, 《魏晉唐小楷集》 *Gi Sin Tou syoukai syuu*, 《中國法書選》 *Tyuugoku housyo sen* 第 11 冊, 東京 Tokyo: 二玄社 Nigensya, 2008。
- 蔣宗瑛 Jiang Zongying 校勘, 《上清大洞真經》 *Shangqing dadong zhenjing* (HY 6), 《正統道藏》 *Zhengtong daoze* 第 1 冊。
- 劉 向 Liu Xiang, 《列仙傳》 *Liexian zhuan* (HY 294), 《正統道藏》 *Zhengtong daoze* 第 8 冊。
- 劉 勰 Liu Xie 著, 范文瀾 Fan Wenlan 註, 《文心雕龍註》 *Wenxin diaolong zhu*, 北京 Beijing: 人民文學出版社 Renmin wenxue chubanshe, 1958。
- 劉大彬 Liu Dabin 編, 《茅山志》 *Maoshan zhi* (HY 304), 《正統道藏》 *Zhengtong daoze* 第 9 冊。
- 劉處玄 Liu Chuxuan 編撰, 《黃庭內景玉經註》 *Huangting neijing yujing zhu* (HY 401), 《正統道藏》 *Zhengtong daoze* 第 11 冊。
- 樂朋龜 Yue Penggui, 〈西川青羊宮碑銘〉“Xichuan Qingyanggong beiming” (HY 962), 《正統道藏》 *Zhengtong daoze* 第 33 冊。
- 歐陽修 Ouyang Xiu、宋祁 Song Qi, 《新唐書》 *Xin Tangshu*, 北京 Beijing: 中華書局 Zhonghua shuju, 1987。
- 歐陽詢 Ouyang Xun 等編撰, 汪紹楹 Wang Shaoying 校, 《藝文類聚》 *Yiwen leiju*, 上海 Shanghai: 上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe, 1982。

- 蕭 統 Xiao Tong 編，李善 Li Shan 注，《文選》*Wenxuan*，北京 Beijing：中華書局 Zhonghua shuju，1977，據胡克家本影印 Ju Hu Kejia ben yingyin。
- 瞿蛻園 Qu Tuiyuan、朱金城 Zhu Jincheng 校注，《李白集校注》*Li Bai ji jiaozhu*，上海 Shanghai：上海古籍出版社 Shanghai guji chubanshe，1984。

二、近人論著

- 安 旗 An Qi，《李白研究》*Li Bai yanjiu*，西安 Xi'an：西北大學出版社 Xibei daxue chubanshe，1987。
- 安 旗 An Qi、薛天緯 Xue Tianwei，《李白年譜》*Li Bai nianpu*，濟南 Jinan：齊魯書社 Qi Lu shushe，1982。
- 李乃龍 Li Nailong，〈論李白“謫仙”意識的形成及其表現〉“Lun Li Bai ‘zhexian’ yishi de xingcheng ji qi biao xian”，《廣東社會科學》*Guangdong shehui kexue*，6，廣州 Guangzhou：1994，頁 117-121。
- 李長之 Li Changzhi，《道教徒的詩人李白及其痛苦》*Daojiaotu de shiren Li Bai ji qi tongku*，香港 Hong Kong：商務印書館 Shangwu yinshuguan，1940。
- 杜曉勤 Du Xiaoqin，〈二十世紀的李白研究〉“Ershi shiji de Li Bai yanjiu”，收入中國李白研究會 Zhongguo Li Bai yanjiuhui、馬鞍山李白研究所 Ma'anshan Li Bai yanjiusuo 合編，《20 世紀李白研究論文精選集：紀念李白誕辰 1300 周年（公元 701-2001 年）》*20 shiji Li Bai yanjiu lunwen jingxuan ji: jinian Li Bai danchen 1300 zhounian (gongyuan 701-2001 nian)*，西安 Xi'an：太白文藝出版社 Taibai wenyi chubanshe，2000，頁 911-976。
- 周勛初 Zhou Xunchu，《李白評傳》*Li Bai pingzhuan*，南京 Nanjing：南京大學出版社 Nanjing daxue chubanshe，2005。
- 施舟人 Kristofer M. Schipper，〈《老子中經》初探〉“Laozi zhongjing chutan”，收入陳鼓應 Chen Guu-ying 主編，《道家文化研究》*Daojia wenhua yanjiu* 第 16 輯，北京 Beijing：三聯書店 Sanlian shudian，1999，頁 204-216。
- 施逢雨 Shih Feng-yu，〈唐代道教徒式隱士的崛起：論李白隱逸求仙活動的政治社會背景〉“Tangdai Daojiaotu shi yinshi de jueqi: lun Li Bai yinyi qiuxian huodong de zhengzhi shehui beijing”，《清華學報》*Qinghua xuebao*，16.1-2，新竹 Hsinchu：1984，頁 27-48。
- 柯 睿 Paul W. Kroll 撰，蔡振念 Chai Jen-nien 譯，〈李白詩中的仙言道語〉“Li Bai shi zhong de xianyan daoyu”，《大陸雜誌》*Dalu zazhi*，73.2，臺北 Taipei：1986，頁 27-37。
- 郁賢皓 Yu Xianhao，《李白叢考》*Li Bai congkao*，西安 Xi'an：陝西人民出版社 Shaanxi renmin chubanshe，1982。

- 翁獨健 Weng Dujian 編，《道藏子目引得》*Daozang zimu yinde*，《哈佛燕京學社引得特刊》*Hafu Yanjing xueshe yinde tekan* 第25冊，北京 Beijing：哈佛燕京學社 Hafu Yanjing xueshe，1935。
- 康若柏 Robert Ford Campany，〈上清經的表演性質〉“Shangqingjing de biaoyan xingzhi”，收入陳偉強 Timothy Wai Keung Chan 編，《道教修煉與科儀的文學體驗》*Daojiao xiulian yu keyi de wenxue tiyan*，南京 Nanjing：鳳凰出版社 Fenghuang chubanshe，2018，頁25-53。
- 許東海 Hsu Tung-hai，〈仙遊·貴遊·夢遊——李白供奉翰林的謫仙身影及其遇合困境〉“Xianyou, guiyou, mengyou: Li Bai gongfeng hanlin de zhexian shenyong ji qi yuhe kunjing”，收入陳偉強 Timothy Wai Keung Chan 編，《道教修煉與科儀的文學體驗》*Daojiao xiulian yu keyi de wenxue tiyan*，南京 Nanjing：鳳凰出版社 Fenghuang chubanshe，2018，頁312-343。
- 陳偉強 Timothy Wai Keung Chan，〈意象飛翔：《上清大洞真經》所述之存思修煉〉“Yixiang feixiang: Shangqing dadong zhenjing suo shu zhi cunsi xiulian”，《中國文化研究所學報》*Zhongguo wenhua yanjiusuo xuebao*，53，香港 Hong Kong：2011，頁217-248。doi: 10.29708/JCS.CUHK.201107_(53).0010
- _____，〈從“贊”體的發展看王勃《觀音大士贊》的真偽〉“Cong ‘zan’ ti de fazhan kan Wang Bo Guanyin dashi zan de zhenwei”，《古典文獻研究》*Gudian wenxian yanjiu*，23.1，南京 Nanjing：2020，頁1-20。
- _____，〈玉京山朝會——從六朝步虛儀到初唐遊仙詩〉“Yujingshan chaozhui: cong Liuchao buxuyi dao chu Tang youxianshi”，《中國文化研究所學報》*Zhongguo wenhua yanjiusuo xuebao*，72，香港 Hong Kong：2021，頁1-24。doi: 10.29708/JCS.CUHK.202101_(72).0001
- 陳貽焮 Chen Yixin，《唐詩論叢》*Tangshi luncong*，長沙 Changsha：湖南人民出版社 Hunan renmin chubanshe，1982。
- 張超然 Chang Chao-jan，《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清派的基礎研究》*Xipu, jiaofa ji qi zhenghe: Dongjin Nanchao Daojiao Shangqingpai de jichu yanjiu*，臺北 Taipei：國立政治大學中國文學研究所博士論文 Guoli zhengzhi daxue Zhongguo wenxue yanjiusuo boshi lunwen，2007。
- 葛兆光 Ge Zhaoguang，《想像力的世界》*Xiangxiangli de shijie*，北京 Beijing：現代出版社 Xiandai chubanshe，1990。
- 鄭燦山 Cheng Tsan-shan，〈崑崙與玉京：方士的仙鄉與道教的聖都〉“Kunlun yu Yujing: fangshi de xianxiang yu Daojiao de shengdu”，《東洋學》*Tongyanghak*，59，龍仁 Yongin：2015，頁35-50。

- 蕭麗華 Hsiao Li-hua, 〈出山與入山：李白廬山詩的精神底蘊〉“Chushan yu rushan: Li Bai Lushan shi de jingshen diyun”, 《臺大中文學報》*Taida Zhongwen xuebao*, 33, 臺北 Taipei: 2010, 頁 185-224。doi: 10.6281/NTUCL.2010.33.05
- 錢志熙 Qian Zhixi, 〈李白與神仙道教關係新論〉“Li Bai yu shenxian Daojiao guanxi xinlun”, 《中國高校社會科學》*Zhongguo gaoxiao shehui kexue*, 5, 北京 Beijing: 2015, 頁 66-78、155-156。
- 土屋昌明 Tsuchiya Masaaki, 《神仙幻想：道教的生活》*Sinsen gensou: Doukyou teki seikatu*, 東京 Tokyo: 春秋社 Syunzyuusyua, 2005。
- _____, 〈李白と司馬承禎の洞天思想〉“Ri Haku to Siba Syoutei no douten sisou”, 《洞天福地研究》*Douten fukuti kenkyuu*, 6, 東京 Tokyo: 2016, 頁 76-87。
- 大野実之助 Ōno Jitsunosuke, 《李太白研究》*Ri Taihaku kenkyuu*, 東京 Tokyo: 早稻田大學出版部 Waseda daigaku syuppanbu, 1959。
- 松浦友久 Matsuura Tomohisa, 《李白伝記論—客寓の詩想》*Ri Haku denkiron: kakuguu no sisou*, 東京 Tokyo: 研文出版 Kenbun syuppan, 1994。
- 砂山稔 Sunayama Minoru, 〈李白と唐代の道教：レトロとモダンの間〉“Ri Haku to Toudai no Doukyou: retoro to modan no aida”, 收入松林城弘 Matsubayashi Kunihiko 編, 《言語と文化・文学の諸相：岡田仁教授笹尾道子教授退任記念論文集》*Gengo to bunka, bungaku no syosou: Okada Hitoshi kyouzyu Sasao Michiko kyouzyu tainin kinen ronbunshyuu*, 盛岡 Morioka: 岩手大学人文社会科学部欧米研究講座 Iwate daigaku zibun syakai kagaku bu Oubei kenkyuu kouza, 2008, 頁 243-262。
- 宮川尚志 Miyagawa Hisayuki, 〈謫仙考〉“Takusen kou”, 《東方宗教》*Touhou syuukyuu*, 34-35, 筑波 Tsukuba: 1969, 頁 1-15。
- 乾源俊 Inui Mototoshi, 《生成する李白像》*Seisei suru Ri Haku zou*, 東京 Tokyo: 研文出版 Kenbun syuppan, 2020。
- Block, Ned. “Introduction: What Is the Issue?,” in Ned Block (ed.), *Imagery*. Cambridge, MA: MIT Press, 1982, pp. 1-18.
- Bokenkamp, Stephen R. “Li Bai, Huangshan, and Alchemy,” *Tang Studies*, 25, 2007, pp. 29-55. doi: 10.1179/073750307790779513
- Cahill, Suzanne E. *Transcendence and Divine Passion: The Queen Mother of the West in Medieval China*. Stanford, CA: Stanford University Press, 1993.
- Campbell, Joseph. *The Hero with a Thousand Faces*. Novato, CA: New World Library, 2008.

- Chan, Timothy Wai Keung. “Engulfing and Embracing the Vast Earth: Li Bai’s Cosmology in His ‘Ballad on the Sun Rising and Setting,’” *Tang Studies*, 37.1, 2019, pp. 30-58. doi: 10.1080/07375034.2019.1676265
- _____. “The Transcendent of Poetry’s Quest for Transcendence: Li Bai on Mount Tiantai,” in Thomas Jülch (ed.), *Buddhism and Daoism on the Holy Mountains of China*. Leiden: Peters Publishers, 2022, pp. 203-243.
- De Meyer, Jan A.M. “An Inquiry into the Social Circle of an Eminent Tang Dynasty Taoist Master,” in Jan A.M. De Meyer and Peter M. Engelfriet (eds.), *Linked Faiths: Essays on Chinese Religions and Traditional Culture in Honour of Kristofer Schipper*. Leiden: Brill, 2000, pp. 148-183.
- Eide, Elling O. “On Li Po,” in Arthur F. Wright and Denis Twitchett (eds.), *Perspectives on the T’ang*. New Haven, CT: Yale University Press, 1973, pp. 367-403.
- Eliade, Mircea. *The Sacred and the Profane: The Nature of Religion*, trans. Willard R. Trask. San Diego: Harcourt Brace Jovanovich, 1959.
- _____. *Shamanism: Archaic Techniques of Ecstasy*, trans. Willard R. Trask. Princeton: Princeton University Press, 1964.
- Euripides. *The Bacchae and Other Plays*, trans. Philip Vellacott. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1973.
- Hawkes, David. “The Quest of the Goddess,” in Cyril Birch (ed.), *Studies in Chinese Literary Genres*. Berkeley: University of California Press, 1974, pp. 42-68. doi: 10.1525/9780520313347-005
- Kirkland, Russell. “From Imperial Tutor to Taoist Priest: Ho Chih Chang at the T’ang Court,” *Journal of Asian History*, 23.2, 1989, pp. 101-133.
- Kroll, Paul W. “Li Bo and the *Zan*,” *T’oung Pao*, 108.1-2, 2022, pp. 98-125. doi: 10.1163/15685322-10801007
- _____. “Li Po’s Purple Haze,” *Taoist Resources*, 7.2, 1997, pp. 21-37.
- _____. “Li Po’s Transcendent Diction,” *Journal of the American Oriental Society*, 106.1, 1986, pp. 99-117. doi: 10.2307/602366
- _____. “The Road to Shu, from Zhang Zai to Li Bo,” *Early Medieval China*, 10-11.1, 2004, pp. 227-254. doi: 10.1179/152991004788305783
- _____. “Verses from on High: The Ascent of T’ai Shan,” in Lin Shuen-fu and Stephen Owen (eds.), *The Vitality of the Lyric Voice: Shih Poetry from the Late Han to the T’ang*. Princeton: Princeton University Press, 1986, pp. 167-216.
- Liscomb, Kathlyn. “Iconic Events Illuminating the Immortality of Li Bai,” *Monumenta Serica*, 54, 2006, pp. 75-118.

- Maspero, Henri. *Le Taoïsme et les religions chinoises*. Paris: Gallimard, 1971.
- Nietzsche, Friedrich. *The Birth of Tragedy: Out of the Spirit of Music*, trans. Shaun Whiteside, ed. Michael Tanner. Harmondsworth, Middlesex: Penguin Books, 1993.
- _____. *Thus Spoke Zarathustra: A Book for All and None*, trans. & ed. Adrian Del Caro. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.
- Robinet, Isabelle. *La Révélation du Shangqing dans l'histoire du taoïsme*, tome 2. Paris: École française d'Extrême-Orient, 1984.
- _____. *Taoism: Growth of a Religion*, trans. Phyllis Brooks. Stanford, CA: Stanford University Press, 1997.
- _____. *Taoist Meditation: The Mao-shan Tradition of Great Purity*, trans. Julian F. Pas and Norman J. Girardot. Albany, NY: SUNY Press, 1993.
- _____. "Visualization and Ecstatic Flight in Shangqing Taoism," in Livia Kohn (ed.), *Taoist Meditation and Longevity Techniques*. Ann Arbor, MI: Center for Chinese Studies, University of Michigan, 1989, pp. 159-191.
- Schafer, Edward H. "The Jade Woman of Greatest Mystery," *History of Religions*, 17.3-4, 1978, pp. 387-398. doi: 10.1086/462799
- _____. "Li Po's Star Power," *Bulletin of the Society for the Studies of Chinese Religions*, 6, 1978, pp. 5-15.
- _____. *Mao Shan in T'ang Times*. Boulder, CO: Society for the Study of Chinese Religions, University of Colorado, 1980.
- _____. "Wu Yün's 'Cantos on Pacing the Void,'" *Harvard Journal of Asiatic Studies*, 41.2, 1981, pp. 377-415. doi: 10.2307/2719049
- Schipper, K. M. *Concordance du Houang-t'ing King: Nei-king et Wai-king*. Paris: École française d'Extrême-Orient, 1975.
- Schipper, Kristofer and Franciscus Verellen (eds.). *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang*. Chicago: University of Chicago Press, 2004.
- Strickmann, Michel. "The Longest Taoist Scripture," *History of Religions*, 17.3-4, 1978, pp. 331-354. doi: 10.1086/462797
- _____. *Le Taoïsme du Mao Chan: Chronique d'une révélation*. Paris: Collège de France, Institut des hautes études chinoises, 1981.
- Waley, Arthur. *The Poetry and Career of Li Po, 701-762 A.D.* London: G. Allen and Unwin, 1950.

“Gods Protecting My Physical Form” and Pacing the Void in the Jade Capital: Li Bai’s Poetics of the Banished Transcendent

Timothy Wai Keung Chan

Department of Chinese Language and Literature
Hong Kong Baptist University
chant@hkbu.edu.hk

ABSTRACT

The Daoist diction and mythological motif elements in Li Bai’s 李白 (701-762) poetic works contribute to the formation of a unique poetic style. The present study is an attempt to examine the provenance and background of this peculiar imagery in order to reconstruct Li’s poetics. It offers a theoretical framework for the re-examination of various images in his poetic works and a new angle for the discussion of his poetic thought, which has been roughly categorized in terms of its metaphors and allegories.

A main task of the present study is to trace the formation of Li Bai’s unique poetics by looking into the background of his sobriquet “Banished Transcendent,” his Daoist learning experience, and his political life. It discusses Li Bai’s use of diction and imagery, which were derived from the Shangqing 上清 (Highest Clarity) and Lingbao 靈寶 (Numinous Treasure) meditative methods and rituals as recorded in the two schools’ classic scriptures, as a means to serve his personal poetic purposes. These explorations enhance our understanding of the poetry and poetics of Li Bai. The mythological components and metaphorical discourse in his poetry may be understood by means of an alternative approach and theory stemming from the “poetics of the Banished Transcendent,” which sheds new light on the study of Li Bai and his poetry.

Key words: Banished Transcendent, poetics, Dongfang Shuo 東方朔, School of Highest Clarity, Jade Capital

Les dieux protégeant ma forme physique, je marchais dans le vide à la capitale de Jade : La poétique du transcendant banni sur terre Li Bai

Les éléments taoïstes et mythologiques dans la poésie de Li Bai 李白 (701-762) contribuent à donner à celle-ci son style unique. Cet article examine la formation de cette poétique, en la plaçant dans le contexte essentiel de la conscience du « transcendant » ou « immortel banni » (*zhexian* 謫仙). La poésie de Li Bai s'approprie les images et la conception artistique du Shangqing 上清 (Clarté suprême) ainsi que la structure de scène de marche rituelle dans le vide (*buxu* 步虛) du Lingbao 靈寶 (Trésor spirituel), et s'en sert pour développer une nouvelle méthode d'expression narrative en fonction de ses propos objectifs. Cette « poétique d'immortel banni », élaborée dans une perspective taoïste, permet l'analyse du style et des sujets de la poésie de Li Bai avec une approche relativement nouvelle et, ce faisant, de comprendre le principe des thèmes mythiques, des compositions et des significations profondes, ainsi que l'attrait artistique de la poésie de Li Bai.

Mots clés : immortel banni, poétique, Dongfang Shuo 東方朔, école Shangqing 上清 (Clarté suprême), capitale de Jade

眾神護形、步虛玉京—李白謫仙詩の詩学

李白 (701-762) の詩は、道家、道教と神話伝説の要素をテーマに取り入れたことで独特な詩風をもつ。本論は、李白の「謫仙」意識を中心に形成された独特な詩学を考察する。李白詩は上清経系統の表象と境地、さらに靈宝経系列の「步虚」という儀式場面の構造を吸収しつつ、自らの特性と需要に基づき叙事や叙情のための新たな手法として用いた。このような仙道的視点から形成する「謫仙詩学」の原理体系は、李白詩にみる独特な題材や風格の探索と理解に役立つ。李白詩における神話題材や情景構造、表象方式などの構成原理と芸術的魅力について、新しい解説の視点と方法を提供する。

キーワード : 謫仙、詩学、東方朔、上清派、玉京

„Götter, die meine körperliche Gestalt beschützen“ und in der Jade-Hauptstadt durch die Leere gehen: Li Bais Poetik des verbannten Transzendenten

Die daoistische Diktion und die mythologischen Motivelemente in Li Bais 李白 (701-762) poetischem Werk sind durch einen einzigartigen Stil gekennzeichnet. Ziel der vorliegenden Studie ist es, die Poetik Li Bais auf Basis der Herkunft und des Hintergrunds dieser besonderen Bildsprache zu rekonstruieren. Die Studie bietet einen theoretischen Rahmen für weitere Untersuchungen der Bilder in Li Bais poetischem Werk und für eine neue Perspektive auf sein poetisches Denken, das bisher annähernd nach seinen Metaphern und Allegorien kategorisiert wurde. Um die Entstehung von Li Bais einzigartiger Poetik nachzuzeichnen, werden seine daoistische Lernerfahrung und sein politisches Leben als „Verbannter Transzendent“ auf der Basis seiner von den meditativen Ritualen der „Schule der Höchsten Klarheit“ (Shangqing 上清) und der „Schule des Numinösen Schatzes“ (Lingbao 靈寶) Schulen beeinflussten Diktion und Bildsprache untersucht. Dieser neue theoretische Rahmen dient zum Verständnis der mythologischen Komponenten und des metaphorischen Diskurses in Li Bais Poesie, und wirft demgemäß ein neues Licht auf die Untersuchung von Li Bai und seiner Poesie.

Key words: Verbannter Transzendent, Poetik, Dongfang Shuo 東方朔, Schule der Höchsten Klarheit, Jade-Hauptstadt

(收稿日期：2021. 6. 8；修正稿日期：2021. 9. 6；通過刊登日期：2021. 10. 19)

