

## 茅山宗道教方術與李白的幻覺思維

魯華峰

(安徽師範大學文學院)

李白與道教之間的關係，歷來是李白研究領域中一個廣受關注的重要問題，但以往這方面的研究，由於忽視了對李白所屬道教宗派及其修習方術的關注，往往流於空泛。本文試圖廓清李白曾經修習過哪些道教方術，進而探討方術修習對其詩歌創作的深刻影響。不當之處懇請方家指正。

### 一、李白的道教信仰屬於茅山宗

唐代道教的主流道派是南北朝時期已開始興盛的茅山宗。茅山宗由產生於魏晉時期的上清派發展而來，是上清派以茅山為中心的別稱。上清派道教早期的創始人和傳道者，大都是江南士族出身。他們有較高的文化修養，和封建統治的上層人物有密切聯繫，屬於士族知識份子。有的本身就是封建王朝的官吏，如上清派的重要人物丹陽句容許氏一門，就是高門士族，其中許謐（一名許穆）曾擔任過東晉時的尚書郎、郡中正、護軍長史、給侍中、散騎常侍等官職。因此上清派逐步排除了早期道教反映農民群眾的願望和要求的思想，走上了上層化的發展道路。陶弘景開創茅山宗以後，繼續走上層化的路線，與封建統治者的關係更加密切。陶弘景本人就有“山中宰相”之稱。因此，入唐以前，上清派茅山宗就已經在上流社會廣泛傳播。其次，到隋唐之際，在魏晉南北朝時期分化出來的各個道派之間又開始呈現出融合之勢。其中茅山宗吸收了重玄宗的老學義理、靈寶派的齋法，以及樓觀道的老子化胡說等等，其教理教義、科儀規範等不斷充實發展，使之逐漸超越了其他道派。此外，隋唐時期，茅山宗在壯大發展過程中，湧現出了王遠知、潘師正、司馬承禎、吳筠、李含光等一大批著名的宗師，他們不僅為茅山宗教理教義的發展作出了重要貢獻，而且以他們嫺熟的政治技巧，與統治者建立了密切的關係，使茅山宗更加受到了帝王們的重視和扶持。如茅山宗師王遠知就是個熱衷政治，善於觀察政治風向的道士。他受到陳朝、隋朝和唐朝皇帝的優渥，隋煬帝為晉王時，曾對其親執弟子禮，但到隋末天下即將大亂時，他又密傳符命給李淵，以尋求新的政治靠山。司馬承禎不僅受到過武則天的召見和讚美，還曾為唐玄宗親授法籙；吳筠也曾被唐玄宗征為翰林供奉。由於上述因素，茅山宗在隋及盛唐時期得到了更大的發展，尤其是在上流社會得到了普遍接受<sup>[1]</sup>。

在茅山宗為上流社會普遍接受和重視的時代環境下，對希望通過修道學仙走“終南捷徑”的李白來說，信奉茅山宗當然是最明智的選擇，否則他就很難融入上流社會，“以道術聞於天子”的理想恐怕也就無從實現。李白所交遊的道門中人，如胡紫陽、司馬承禎、吳筠、元丹丘、玉真公主等人，也都是茅山宗的著名人物，從中也可略窺他所隱含的政治目的。

此外，在李白的文章中，我們也可以找到明確的證據，可以說明他與茅山宗的關係。其《漢東紫陽先生碑銘》中談到：“予於紫陽神交，飽餐素論，十得其九。”在《冬夜於隨州紫陽先生餐霞樓送煙子元演隱仙城山序》中又說：“吾與霞子元丹，煙子元演，氣激道合，結神仙交。……歷可天下，周求名山，入神農之故鄉，得胡公之精術。”從中可知他和道門中人胡紫陽存在一種界乎師友的關係。那麼，胡紫陽又是屬於哪個道派呢？《漢東紫陽先生碑銘》中也有明確記述：“聞金陵之墟，道始盛於三

茅，波乎四許，華陽（原文下脫七字）陶隱居傳昇元子，昇元子傳體元，體元傳貞一先生，貞一先生傳天師李含光，李含光合契乎紫陽。”文中所提到的“三茅”指茅盈、茅衷、茅固，“四許”指許穆以及他的三個兒子許玉斧、許揆、許虎牙，均為上清派的主要創始人，陶隱居即陶弘景，昇元子即王遠知，貞一先生即潘師正。李白所記，正是非常清晰的上清派茅山宗的師承順序。李白在說到李含光與胡紫陽之間的關係時，雖然用的只是“合契”（關係非常融洽、非常投機之意）一詞，但至少可以說明他們之間存在實質上的師徒關係，即胡紫陽的道術來自於李含光，所以胡紫陽也算得上是茅山宗的正宗嫡傳。那麼，與胡紫陽有著實質上的師友關係的李白所信奉的道教宗派自然也應當是茅山宗。

## 二、李白修煉過的茅山宗方術

既然李白所信奉的道派屬於茅山宗，那麼，他是否曾經修習過茅山宗的某些方術呢？

李白在《寄王屋山人孟大融》一詩中曾說：“我昔東海上，勞山餐紫霞”，何謂“餐霞”呢？顧名思義，餐霞就是服食、采吸自然界的雲霞。陶弘景《真誥》載：“日者霞之實，霞者日之精。君惟聞服日之法，未知餐霞之精也。夫餐霞之經甚秘，致霞之道甚易，此謂體生玉光霞映上清之法也。”<sup>[2]</sup>指出餐霞和服日一樣，是“上清之法”，雖然獲得自然界的雲霞很簡單，但餐霞的方法很神秘，並不容易掌握。在《早望海霞邊》詩中，李白再次提到自己練習“餐霞”之法：“四明三千里，朝起赤城霞。日出紅光散，分輝照雪崖。一餐咽瓊液，五內發金沙。舉手何所持？青龍白虎車。”據詩意，這裏所說的“咽瓊漿”，也是指餐霞，而不是指飲用某種煉製的玉液瓊漿。《淩陽子明經》載：“春食朝霞者，日始出赤黃氣。”<sup>[3]</sup>說餐霞的時間應該是太陽剛剛出來，天空中有紅黃之氣的時候。李白詩中所寫到的，大致也就是這個時間。“五內發金沙”是李白描述自己“餐霞”之後體內所產生的感覺。看來，李白不僅確實修習過上清派神秘的餐霞之術，而且達到了一定的層次和水平。李白道門“神交”胡紫陽在隨州專門建造了一座餐霞樓，以練習此術。其“餐霞”的本領，可能就是得自胡紫陽的傳授。

李白《登太山六首》其四曰：“清齋三千日，裂素寫道經。吟頌有所得，衆神衛我形。雲行信長風，颯若羽翼生。攀崖上日觀，伏檻窺東溟。海色動遠山，天雞亦已鳴。銀台出倒景，白浪翻長鯨。安得不死藥，高飛向蓬瀛。”詩中比較具體地寫了一次方術修煉的過程。在修習前他進行了長時間的準備工作，齋戒、沐浴，然後認真虔誠地抄寫道經。抄好之後開始不斷的吟誦。吟誦果然產生了實際效果，他感到自己的形體被衆神圍繞，漸漸的產生騰雲駕霧的感覺，就像長上了翅膀一樣，在天空中飛翔。李白這裏所寫的究竟是什麼方術，竟讓他產生如此奇妙的幻覺體驗呢？

上清派和茅山宗奉的最重要的經典是《上清大洞真經》。陶弘景在《真誥》中宣稱：“若得《大洞真經》者，復不須金丹之道也，讀之萬過，畢便仙也。”<sup>[4]</sup>認為只要把這部道經讀上萬遍，便可以成仙。李白作為茅山宗的信徒，對成仙飛昇之術又始終保持著終身不衰的熱情，是不大可能沒有修習過這部上清派的“真經”的。在修習這部重要經典之前，必須“苦齋三年，乃得讀之”，<sup>[5]</sup>這與李白詩中寫到的“清齋三千日”，頗為相似。很顯然，李白這裏所說的“三千日”，是泛言齋戒的時間之長，並非實指。

《上清大洞真經》中的修煉方法稱之為存思術，它是上清派和茅山宗最重要的修習方術。該經共三十九章，每章各記神真名字和該神真所鎮守的人身部位及其功能。修煉者在詠誦某章經時，首先“謹請”神真某某，再“真思”該神真降生不同顏色的真炁神雲，罩於修煉者的頭頂；再“次思”此神雲從泥丸中入，乃口吸神雲，咽津若干遍，則真炁結作若干神，在人體內運行，經過一定的關竅，達到神真所鎮守的部位。修煉者然後詠誦《大洞玉經》，默念咒祝，佩戴各神真的“消魔玉符”，“存呼”神真名字，請求發揮其護衛功能<sup>[6]</sup>。這大概就是李白詩中所寫的“吟頌有所得，衆神衛我形”。

茅山上清派第二十三代宗師觀妙先生朱自英在《上清大洞真經》的序中曰：“誦詠此章萬遍既

畢，中央黃老道君上奏太上，命丹靚綠蓋之車，九靈使者、太乙司命來迎於子，於是五老翼軒，八風扇羽，神雷前驅，玉華扶轂，乘雲駕龍，即日昇天。”<sup>[7]</sup>李白在詩中寫到的“雲行信長風，颯若羽翼生”，大約就是描述自己誦習後所產生的這種幻覺效果。

除了《上清大洞真經》，李白誦習過的道經還有《黃庭內景經》。在《至陵陽山登天柱石酬韓侍御見招隱黃山》詩中就寫到自己“朗頌紫霞篇”。《紫霞篇》就是《黃庭內景經》，也是上清派和茅山宗的重要經典，其內容除了闡述身神的理論外，也著重闡述的是“存思法”。

通過對《上清大洞真經》和《黃庭內景經》的修習，可以推測，李白對上清派茅山宗的存思術應該掌握得非常熟練了。

此外，李白還修習過煉丹術。關於煉丹問題，李白在詩中屢屢談及，據羅宗強先生考證，李白既煉過外丹，也煉過內丹，但外丹沒有煉成。關於煉內丹，其《草創大還贈柳官迪》一詩，描寫的是煉大還丹的過程，其中大量引用了《周易參同契》中的內容和術語。羅先生認為，詩中所寫的乃是內丹修煉的內容，其內丹法亦屬茅山宗。茅山宗也是提倡煉丹的<sup>[8]</sup>。陶弘景的《真誥》中就載有不少煉骨成仙的故事，不過陶弘景時還沒有內丹。內丹的興起是從唐代才開始的。

由此可見，李白曾經修習過上清派茅山宗方術至少有餐霞、存思、煉內外丹等幾種。

### 三、茅山宗方術修習與李白的神仙幻覺世界

雖然求仙學道的熱情有時高有時低，但在李白的一生中，這是他從未放棄過的行為。上文已經說過，李白修習過存思、餐霞、煉內外丹等上清派和茅山宗重要方術。聯繫李白一生對求仙學道的不懈熱情，可以想見，他對這些方術的修習決不可能是偶爾為之，雖然可能時有中斷，但應該是一個貫穿他一生的長期行為。那麼，長期的方術修習，又會對李白產生什麼樣的影響呢？

存思作為上清派茅山宗最重要的修習方術，從表面上看有種種嚴格的要求和煩瑣的程式，讓人眼花繚亂，實質上不過是通過意念的力量，以及一些輔助性的動作，如扣齒、咽津、行氣、咒祝等，以達到集中思想、去除雜念，進入氣功能境界，存念身體內的各神出現<sup>[9]</sup>。而那些神真之所以最終能夠出現在修習者的腦海和意念之中，主要是由於人的意念所產生的幻覺。可以想像，像《上清大洞真經》那樣的方術修習著作，若嚴格按照其規定程式和步驟去長期修習，固然不可能真成仙，但在人的主觀意識和精神狀態上，也會早已覺得自己已登真飛昇、身在天庭了。

內丹的修習，也具有相類似的作用。其修煉原理和方法是：以人身為鼎爐，以精、氣、神（魂魄）為煉丹之藥物，以呼吸為風，意念為火，運用意念和呼吸為火候，以精氣神的凝合體為還丹<sup>[10]</sup>。可見，內丹的修煉很大程度上也是靠發揮意念的作用來實現的。

餐霞和煉外丹，屬於外修的方術。餐霞時，一般要求登上很高的地方才能進行，如胡紫陽為餐霞就專門修造了餐霞樓，李白詩中幾次寫到餐霞時也都是身處高山之上。當人處在這樣的高處，從感覺上來說，已經覺得離天很近了，再加上采吸雲氣時的呼吸吐納，也是很容易產生飄飄欲仙的幻覺體驗的。而煉外丹雖然不直接發揮意念的作用，但煉丹過程中漫長期待以及煉丹時藥物發生的種種變化，也會促使煉丹者對成仙產生更加強烈的渴望，並誘發對神仙世界的種種遐想的。

蔣寅先生認為吳筠的遊仙詩是由修煉的實際體驗開始，逐步進入幻想的境界<sup>[11]</sup>。李白方術修習的實際體驗，也促使他在主觀意識上中常常產生成仙飛昇的幻覺，這與吳筠相類似。我們從他的遊仙詩當中也可以得到某種程度的驗證。

遊仙詩的基本模式，大致可分為列仙之趣、坎壤詠懷和隱喻豔情三類<sup>[12]</sup>。李白的遊仙之作更多是屬於列仙之趣一類的。其遊仙詩的獨特之處是詩中對神仙世界的描寫，往往伴隨著某種幻覺性，即常常含有詩人對成仙飛昇的某種幻覺體驗。例如《古風》其五：“太白何蒼蒼，星辰上森列。去

天三百里，邈爾與世絕。中有綠髮翁，披雲臥松雪。不笑亦不語，冥棲在巖穴。我來逢真人，長跪問寶訣。粲然啟玉齒，授以煉藥說。銘骨傳其語，竦身已電滅。仰望不可及，蒼然五情熱。吾將營丹砂，永與世人別。”如果我們按照現實生活的邏輯來解釋分析這首詩，會發現詩中所寫實在讓人難以置信。詩人說他在太白山上碰到了一個“真人”，於是向他請教成仙飛昇的妙訣，這位“真人”果真傳給了他煉丹的秘方，然後聳身入雲，像閃電一樣消失了，詩人仰望天空，感到仙界可望而不可即，內心受到極大的震撼，從而產生了要去煉丹砂和永絕塵世的願望。蕭士贇認為此詩“非泛然之作，蓋一時紀實之詞也”（《分類補注李太白詩》卷二）。大概蕭氏覺得詩中所寫實在太真切了，無法再進行其他的解釋，只能認為是實有其事。當然，實有其事是不可能的。那麼，除了可以認為是詩人的幻覺之外，很難做其他的解釋。試想現實的世界中怎麼可能出現如此稀奇古怪的事情呢？

又如《登太山六首》其一：“……登高望蓬瀛，想像金銀台。天門一長嘯，萬里清風來。玉女四五人，飄搖下九垓。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！”詩人一邊向巍峨的泰山之巔攀登，一邊向東海之中的蓬萊仙境眺望，腦海中想像著仙境中富麗華美的金宮銀闕。當他站在天門之上，發出了一聲長嘯，頓時感到萬里之外的清風向自己撲面吹來。這裏的天門，可能實指泰山上的南天門，也可能是他幻想中的仙境的天門，這時他漸漸產生了一種飄然欲仙的感覺了。恍惚之中，他看到天上有四五位美麗的仙女，騰雲駕霧，從九天之外飄飄飛來。仙女面帶微笑，伸出纖纖素手，拿出仙人所用的流霞杯贈給他。《登太山六首》作於李白受徵召入長安之前夕。這段時間是李白前期道教信仰的高峰。從這首詩以及前面所引的其五，我們可以真切地體會到李白此時方術修習的虔誠以及他成仙幻覺的強烈。

上舉兩例也許還具有某種程度上的推測，不足以充分說明李白的仙人幻覺與方術之間的內在關係，下面的兩例可能更有說服力：

《古風》其四曰：

風飛九千仞，五章備彩珍。銜書且虛歸，空入周與秦。橫絕歷四海，所居未得鄰。吾營紫河車，千載落風塵。藥物秘海嶽，采鉛青溪濱。時登大樓山，舉首望仙真。羽駕滅去影，飄車絕回輪。尚恐丹液遲，志願不及申。徒霜鏡中發，羞彼鶴上人。桃李何處開？此花非我春。惟應清都境，長與韓眾親。

詩中同樣寫到了非常真切的“遇仙”場景，但詩中同時也告訴我們，詩人此時正沈迷於一種名為“紫河車”的煉丹活動當中，他孜孜不倦地到處尋找煉丹的藥物。沈浸在成仙飛昇之術中的他在這時產生“遇仙”的幻覺是極有可能的。

又如，他在《寄王屋山人孟大融》一詩中寫到：“我昔東海上，勞山餐紫霞。親見安期公，食棗大如瓜。”他說自己在勞山上修煉“餐霞”術時，親眼見到了仙人安期公正在吃比瓜還要大的棗。安期公事，本是一個神仙傳說，但李白說他“親見”，也可能正是他修煉方術後所產生的幻覺現象。否則，我們根本沒有辦法對此給出合理的解釋。

#### 四、神仙世界的幻覺體驗對李白“謫仙人”意識的強化

日本學者松浦友久先生在《有關“謫仙人”稱呼的幾個問題》一文中<sup>[13]</sup>，對李白的“謫仙人”稱號對李白的創作及其在文學史上重要意義進行了精彩的分析，筆者很贊同松浦先生的觀點。李白的作品中的確經常表現出強烈的“謫仙人”意識。如《金陵與諸賢送權十一序》中曰：“吾希風廣成，蕩漾浮世，素受寶訣，為三十六帝之外臣。即四明逸老呼余為謫仙人，蓋實錄耳。”他自稱是“三十六帝之外臣”，並強調賀知章稱他為“謫仙人”乃是實話實說，而非溢美之辭。《經亂離天恩後流夜郎憶舊遊書懷贈江夏韋太守良宰》中曰：“天上白玉京，十二樓五城。仙人撫我頂，結髮受長生。誤逐世間

樂，頗窮理亂情。”說自己原居仙界，是一個仙人，只是“誤逐世間樂”，才來到了人間；《贈饒陽張司戶燧》中云：“朝飲蒼梧泉，夕棲碧海煙。寧知鸞鳳意，遠托梧桐前。……蹉跎人間世，寥落壺中天”，寫自己原居仙界，因不自知而落入人間，所以遭此磨難。《留別曹南群官之江南》中“仙宮兩無從，人間久摧藏”和《門有車馬客行》中“謂從丹霄落，乃是故鄉親”，以自己為仙人，仙鄉為故鄉。這些地方都完全是地道的“謫仙人”口吻。

松浦先生在文中指出，“謫仙”稱號並非只用於李白一人，“謫仙”是對優秀人才的讚語，對具有仙風道骨的人物的通稱。“謫仙”的用例在當時也並不罕見。那麼，李白為什麼會對賀知章給他的“謫仙人”的稱號，具有遠遠超出常人的強烈的認同感呢？對此，松浦先生並未專門作深入的探討。

勿庸置疑，李白的認同感來自於他對道教的信仰與對自己非凡才能的充分自信。但僅有這些，是遠遠不夠的。

實際上，正如前面所談到的，李白對“謫仙人”這個稱號強烈的認同感，是離不開他對神仙世界的幻覺體驗的。正是由於長期的茅山宗道教方術的修煉，才使他對仙界的幻覺體驗越來越真切，才會越來越感受到自己作為“謫仙人”的真實性。如果不是這樣，即使李白在短時間內對“謫仙人”稱號感到親切，也是很難對之保持持久不衰之熱情的。

## 五、幻覺思維與李白詩歌想像世界的擴張與突破

清人趙翼曰：

李青蓮自是仙靈降生。司馬子微一見，即謂其仙風道骨，可與神遊八極之表。賀知章一見，亦即呼為‘謫仙人’，放還山後，陳留採訪使李彥允為請於北海高天師授道籙，其神采必有迥異乎常人者。詩之不可及處，在於神識超邁。飄然而來，忽然而去，不屑屑於雕章琢句，亦不勞勞於鏤心刻骨，自有天馬行空，不可羈勒之勢。……此仙與人之別也。（《甌北詩話》卷一）

又曰：

青蓮少好學仙，故登真度世之志，十詩而九。……其視成仙得道，若可操勝券者，蓋其性靈中所自有也。（同上）

趙翼認為李白詩歌之所以具有超邁飄逸，天馬行空，不可捉摸的藝術風格，與其天生的仙姿妙質以及後天的求仙學道有著內在的必然聯繫。說李白是“仙靈降生”，當然不符合事實，而指出李詩風格的形成與其求仙學道有密切關係，則很有見地，只是趙氏並未做進一步的考察，以揭示出求仙學道活動究竟是如何對李白的詩風發生作用的。

清人潘德輿曰：“若見太白詠仙者多，用以‘詩仙’當之，則高如郭璞，卑若曹唐，亦將以號‘詩仙’耶？”（《養一齋李杜詩話》）潘氏此語頗為精闢，他認為李白的詩風超邁飄逸並不是因為他在詩中大量引用仙人仙語、仙話故事的緣故。

那麼，李白的求仙學道行為究竟是如何對其詩風產生影響的呢？

上文已經述及，由於茅山宗修習方術如存思、內丹等主要通過人的意念的力量來實現的，所以往往使李白產生對神仙世界的幻覺，極大地強化了他的“謫仙”意識，由此形成了他在主觀意識上的自我仙化傾向，在思維方式上，則常常將人間和仙境合二為一，實現了人間和仙境的自由往來。因此，李白在詩歌創作時，思維往往能夠隨時隨地打破現實世界的界限飛入仙境，使其想像的空間獲得極大的突破與擴張，使一些原本容易寫得比較拘泥呆板的作品，也極具飛動飄逸之態。我們不妨把李白的這種思維方式稱之為幻覺思維。

如《廬山謠寄盧侍御虛舟》一詩中的後半部分：

好為廬山謠，興因廬山發。閑窺石鏡清我心，謝公行處蒼苔沒。早服還丹無世情，琴心三

疊道初成。遙見仙人彩雲裏，手把芙蓉朝玉京。先期汗漫九垓上，願接盧敖遊太清。  
詩人寫自己由廬山景物和謝靈運的遺跡，產生了成仙之想。當這個念頭一出現，他就仿佛遠遠望見神仙在彩雲裏，手拿著蓮花飛向玉京。這已經超出了一般意義上的想像而帶有一定程度的幻覺特徵了。

又如《登太白峰》：

西上太白峰，夕陽窮登攀。太白與我語，為我開天關。願乘冷風去，直出浮雲間。舉手可近月，前行若無山。一別武功去，何時復更還？

詩人在夕陽西下的時候登上了太白峰，當他站在高聳入雲的峰頂，他的思維幻覺超越了人世，向仙境飛去，冥冥之中，他感到天上的太白星好像在他說話，並為他打開了通向天界的大門。於是他希望駕著清風，一直到達天上的浮雲之間，舉起手來，就可以靠近月亮；向前行進時，就像沒有任何山巒的阻擋，非常順暢。詩中的現實世界和天上的神仙世界似乎處在一個可以自由往來的空間當中，可以看出，正是這種幻覺思維使其想像任意從現實世界向虛幻的仙境擴張。

上舉的李白作品，也許還存在某種易於進入仙界的情境，使他的幻覺思維易於向仙境擴張，而有的作品中連這樣的情境也不存在，更能體現李白這種思維的特徵。如《酬殷明佐見贈五雲裘》：

我吟謝朓詩上語，朔風颯颯吹飛雨。謝朓已沒青山空，後來繼之有殷公。粉圖珍裘五雲色，暉如晴天散彩虹。文章彪炳光陸離，應是素娥玉女之所為，輕如松花落金粉，濃似錦苔含碧滋。遠山積翠橫海島，殘霞飛丹映江草。凝毫采掇花露容，幾年功成奪天造。故人贈我我不違，著令山水含清暉。頓驚謝康樂，詩興生我衣。襟前林壑斂螟色，袖上雲霞收夕霏。群仙長歎驚此物，千崖萬嶺相縈鬱。身騎白鹿行飄搖，手拂紫芝笑披拂。相如不足會鸛鶴，王恭鶴氅安可方？瑤台雪花數千點，片片吹落春風香。為君持此凌蒼蒼，上朝三十六玉皇。下窺夫子不可及，矯手相思空斷腸。

從題材來說，這是一首酬贈答謝之作，詩的主要筆墨集中在對五雲裘的極度讚美，通過贊美來表達對友人深情厚誼的感謝，故而更像是一首詠物詩。一般來說，詠物以工細傳神見長，而李白此詩卻迥然異趣。詩從開頭到“袖上雲霞收夕霏”，寫五雲裘質地之優良與外觀之美侖美奐，以及詩人穿上此裘後的主觀感受。他想像自己穿上五雲裘之後，連謝靈運都為之驚歎，看來人間已經是不足誇了，於是自然要去仙境展示和炫耀一番。當他身披紫雲裘來到仙界時，連那些住在金宮銀闕之中，過著錦衣玉食般生活的仙人們都為之驚歎，他們從四面八方趕過來圍觀。接下來，他的想像思維又切換到了人間，自詡司馬相如的鸛鶴裘和王恭的鶴氅都不足以與之相比，寒冷的雪花飄落在裘上也會散發出春天般的氣息。最後，他的想像再次進入仙界：他手持此裘，飛昇上天，去朝見天上的玉皇，他從仙界下窺人間，看不見贈裘的殷明佐，頓感無限的思念之情湧上心頭，對友人的深深感激也就盡情展現。在整首詩中，李白的視角先後在人間和天上之間進行了三次轉換，而每次轉換，他的思維和想像沒有經歷任何阻礙，也沒有進行刻意的鋪墊和過渡，完全達到了隨心所欲、暢通無阻的程度。

綜上所述，我們可以這樣認為：李白詩歌之所以能夠“飄然而來，忽然而去”和“有天馬行空、不可羈勒之勢”，正是由於其思維和想像達到了高度自由的境界，而這種自由境界的獲得，推本溯源，乃是與其茅山宗道教方術的修煉是密不可分的。

註釋：

[1]此處論述參卿希泰主編的《中國道教史》第三章第六節、第四章第五節，四川人民出版社1996年版

[2][3]轉引自瞿蛻園、朱金城《李白集校注》，上海古籍出版社 1980 年版

[4]見《道藏》第一冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社 1988 年聯合出版

[5][7]見《道藏》第二冊，文物出版社、上海書店、天津古籍出版社 1988 年聯合出版

[6]參卿希泰主編《中國道教》第一冊，東方出版中心 1994 年版

[8]羅宗強《李白的神仙道教信仰》，載《20 世紀李白研究論文精選集》，太白文藝出版社 2000 年版

[9]參卿希泰主編《中國道教》第三冊，東方出版中心 1994 年版

[10]見《中華道教大辭典》第 47 頁，中國社會科學出版社 1995 年版

[11]參蔣寅《大曆詩人研究》第三章第四節，中華書局 1995 年版

[12]參程千帆文《郭景純曹堯賓〈遊仙〉詩辨異》，載《程千帆詩論選集》，山西人民出版社 1990 年版

[13]載《中日李白研究論文集》，中國展望出版社 1986 年版