

郭璞《游仙诗》中的神仙世界与宗教存想

赵沛霖

内容提要 郭璞《游仙诗》第三、九两首诗中的神仙世界不是作为现实生活和诗人理想升华的艺术想象的产物，而是通过服食丹药、行气、服炼津液和“静啸”等方术修炼所诱发的宗教存想的结果，具有鲜明的宗教性质。这两首诗的主要内容都是由方术修炼、存想“幻视”所见的神仙世界和从神仙世界对人间的审视等三部分构成。在这三个方面，这两首诗之间又存在明显差别，而这些差别无一例外都是学道修仙不断进展和加深的具体表现。对于第三、九两首诗的新解读，将影响我们对于《游仙诗》的认识和评价，促进郭璞和《游仙诗》研究的深入发展。

关键词 郭璞 《游仙诗》 神仙道教 方术 存想

郭璞《游仙诗》中有很多关于神仙世界的描写，对于游仙诗这一诗体来说，这些描写是其中心内容的重要组成部分，其重要性是不言而喻的；正是基于此，神仙世界也就成为自古至今《游仙诗》研究的重要对象。从总的方面看，这些研究多集中于考察描写神仙世界是否有所寄托以及由此形成的“列仙之趣”和“非列仙之趣”之争上^①，至于关于神仙世界的其他问题则未能顾及。考察描写神仙世界是否有所寄托主要是着眼于这些描写的目的和意义，对于游仙诗研究，特别是对认识其思想内容和社会意义来说当然是十分必要的。不过，像任何研究都有其特定的适应对象和范围一样，考察游仙诗中神仙世界是否有所寄托也有其特定的对象和范围：例如，对于以嵇康、阮籍和曹植等为代表的所谓“正格的游仙诗”^②来说，这样的研究可谓抓住了问题的症结；但是对于郭璞的《游仙诗》来说，如果研究范围也仅仅是局限于此，就未免削足适履了。因为无论是内容还是形式，郭璞的《游仙诗》都有很多“正格的游仙诗”根本不具备的新特点。

比如，就诗中所描写的神仙世界的来源途径看，二者之间就有明显的区别：一般所谓的“正格的游仙诗”，其神仙世界的来源途径或为艺术想象和虚构，或为古代流传下来的神话传说的移植，而郭璞《游仙诗》中神仙世界的来源途径除了艺术想象和移植古代神话传说之外，还有另一个特殊的来源途径：宗教存想。

在今存的郭璞《游仙诗》中共有五首诗，即第二（“青溪千余仞”）、三（“翡翠戏兰苕”）、六（“杂县寓鲁门”）、九（“采药游名山”）和十（“璇台冠崑崙”）都集中描写了神仙世界，从神仙世界的来源途径和性质看，这五首诗是不同的，其中不是来源于艺术想象和古代神话传说移植，而是来源于道教修炼过程中的神秘的宗教存想，并具有明显宗教性质特征的是第三首和第九首。

由于来源途径不同，两种神仙世界的性质自然也完全不同：一般“正格的游仙诗”中的神仙世界根本不具备郭璞《游仙诗》第三、九首中神仙世界所具有的宗教性质。不把《游仙诗》中神仙世界的来源途径及其性质彻底搞清楚，不注意对两种性质不同的神仙世界加以严格区别，《游仙诗》研究很难

① 陈道贵《东晋诗歌论稿》，安徽教育出版社2002年版，第18—22页。

② 关于“正格的游仙诗”及其代表诗人，参阅张海明《魏晋玄学与游仙诗》，《文学评论》1995年第6期。

取得进展：多年来，《游仙诗》研究始终停留在“是否有所寄托”的狭窄范围内，而未能扩大视野，挖掘和研究新问题，就是明显的证明。

鉴于郭璞《游仙诗》中神仙世界的复杂性及其与一般“正格的游仙诗”的区别以及前人研究的局限性，本文没有停留在神仙世界是否有所寄托这一传统视角上，而是从神仙世界的来源途径和性质的视角切入，对第三、九这两首诗进行了考察，至于其他三首即第二、六、十首中神仙世界的来源途径和性质，限于篇幅，将有另文论及，这里暂不涉及。

搞清《游仙诗》中神仙世界的来源途径和性质，不仅能够恢复第三、九这两首诗的本来面貌，而且对于反思《游仙诗》研究所走的道路、促进郭璞和《游仙诗》研究的深入发展，都将大有裨益。

通过宗教存想而出现的神仙世界之一

现在来考察《游仙诗》第三、九首中神仙世界与宗教存想的关系。为了便于论述和理解，先来分析第九首。第九首全诗如下：

采药游名山，将以救年颓。呼吸玉滋液，妙气盈胸怀。登仙抚龙骧，迅驾乘奔雷。鳞裳逐电曜，云盖随风回。手顿羲和轡，足蹈阖闾开。东海犹蹄涔，昆仑若蚁堆。遐邈冥茫中，俯视令人哀。^①诗中“登仙抚龙骧”六句是对神仙世界的集中描写。从来源的途径看，这个神仙世界不是艺术想象的产物，而是宗教存想的结果。

一般说来，作为现实生活和诗人理想升华的艺术想象，不管多么荒诞离奇，总有其现实的根源。正是因为如此，在诗文中当需要描写神仙世界时往往首先都要对神仙世界出现的现实基础或引发神仙世界的具体由头做出交代和说明。例如《离骚》中的上叩天阍，下求佚女的“上下求索”和驱使众神，驾驭龙凤的“远逝自疏”两部分分别描写了两个不同的神仙世界。这两个神仙世界的出现绝非诗人的随意杜撰，而与其前面所描写的楚国黑暗腐朽的现实、诗人的人生价值取向和对远大理想的追求密切相关，正是诗人人生价值取向和远大理想与黑暗现实之间的矛盾冲突构成了关于神仙世界的艺术想象的现实基础。再如曹植的《洛神赋》描写黄初三年他自京都还国经洛水邂逅洛神的悲欢离合的凄婉故事虽属子虚乌有，但像《离骚》中的神仙世界一样，曹植笔下的神仙世界也与现实生活、人生经历和遭遇息息相通：无缘交接神女和美梦落空的惆怅、抑郁正是他晚年遭受压抑，理想不得实现的曲折反映。至于为什么是写洛神而不是写其他神女则与写作的具体由头密切相关：“黄初三年，余朝京师，还济洛川。古人有言，斯水之神，名曰宓妃。”^②看来，正是同一空间（洛川）引发了曹植关于洛神的美丽而丰富的想象。可以看出，这些神仙世界的出现都是诗人在社会现实和个人生活经历的基础上，运用联想和想象对自己意识中储存的各种生活表象（包括古代流传下来的神话传说的表象）进行改造和重组，所创造出的新的艺术形象。这就是说，艺术想象虽然可以不受时空限制地自由驰骋，但却深深地植根于现实生活的土壤中。

从这个角度看，第九首中“登仙抚龙骧”六句所描写的关于神仙世界的“想象”，其产生的基础是什么呢，或者说是由什么具体由头所引起呢？这不可避免地涉及到神仙世界与其前面四句“采药游名山，将以救年颓。呼吸玉滋液，妙气盈胸怀”之间的关系。那么，这二者即“登仙抚龙骧”六句所描写的与“采药游名山”四句之间究竟有没有关系，如果有的话，这又是怎样的一种关系呢？要解决这个问题，首先必须搞清楚“采药游名山”四句的具体内容。

十分明显，这四句诗所写的不是一般的世俗性的日常生活，而是道教信仰者的方术修炼。其中前

① 本文所引郭璞作品出自张溥编《汉魏六朝百三名家集》（光绪五年信述堂刊本），江苏古籍出版社2002年影印。

② 曹植《洛神赋·序》，《文选》，中华书局1977年版，第270页。

两句“采药游名山，将以救年颓”是对于道教信徒为了“救年颓”达到长生不老的目的而服食仙丹妙药的概括。第三句“呼吸玉滋液”中的“呼吸”，结合全诗和关于方术修炼的道教文献，可以知道这里并非指每个人须臾不能离开的简单的一呼一吸，而是一种有着特定要求的行气功法修炼，这种功法要求修炼者“澄心绝虑，调息令匀，寂然常照，勿使昏散……静极而嘘，如春沼鱼；动极而噏，如百虫蛰。氤氲开阖，其妙无穷”^①。又“玉滋液”：道教文献称口为玉池；玉滋液又称玉液，即津液，又名醴泉、玉浆^②，这里代指服炼津液的功法。诗中“呼吸”与“玉滋液”连用，说明修炼者是把行气与服炼津液这两种功法结合起来进行修炼的。道教信仰者相信，严格按照功法程序和要领进行修炼，并长期坚持，即可取得神奇的效果，最终达到宗教目的。第四句“妙气盈胸怀”是说服食丹药、行气和服炼津液等功法之后所取得的非同寻常的效果：修炼者产生了“妙气”充盈胸怀的飘飘欲仙的神奇之感。

关于方术修炼的神奇效果，据说没有这方面亲身经历的非道教信徒是很难体会到的。为了理解这种效果，不妨看一看神仙家和道教思想家的有关说明。陶弘景指出：“唾者，漱为醴泉，聚为玉浆，流为华池，散为精馥，降为甘露。故曰为华池中有醴泉，漱而咽之，溉藏全身，流利百脉，化养万神，肢节毛发，宗之而生也。”^③《上清黄庭内景经·口为章第三》对此也有具体说明^④。由此不难看出，结合行气服炼津液之后，诗人产生“妙气”充盈胸怀的神奇之感并非虚词，而是方术修炼效果的真实体验。

诗歌在描写了方术修炼及其所产生的飘飘欲仙的神奇效果之后，紧接着以“登仙抚龙骧”六句描绘了修炼者与神灵融为一体走进神仙世界，并像神仙一样腾云驾雾，风驰电掣直奔天庭的神奇画面。如何看待这个神仙世界，特别是它的出现与前面所写的方术修炼及其所取得的令人飘飘欲仙的神奇效果之间有没有关系，显然是正确理解这首诗不可回避的重要问题。

有的学者把在这种语境下出现的神仙世界与前面所举的《离骚》、《洛神赋》所写的神仙世界等量齐观，认为也是艺术想象的结果，显然是完全错误的。

如前所说，《离骚》、《洛神赋》中通过艺术想象而出现的神仙世界不管如何虚无缥缈和荒诞离奇，终归是植根于现实，即有其现实生活和诗人人生经历的根据，因而对于二者之间的内在联系总能做出符合理性和经验的解释说明。但是，“登仙抚龙骧”六句所写的神仙世界的出现则不然，它前面的“采药游名山”四句既没有提供任何现实生活方面的内容，也不涉及作者个人的任何生活经历和遭遇，实际上完全相反，它所写的是与社会生活、个人经历和人生道路没有任何关系的方术修炼。既然“采药游名山”四句所写的内容与社会现实和诗人的个人生活经历、遭遇风马牛不相及，当然也就不是后面所写的关于神仙世界想象赖以产生的现实基础。就是说，这个神仙世界产生的具体途径与《离骚》、《洛神赋》中通过艺术想象而产生的神仙世界完全不同：不是建立在现实生活基础上的诗人理想的艺术升华。

既然这六句所写的神仙世界不是来源于一般的艺术想象，那么，它又是怎样产生的呢？这涉及到人们心目中神仙世界形成的另一种机制——一种与艺术想象完全不同的机制：这就是方术修炼所诱发的关于神仙世界的“想象”。这种“想象”不是《离骚》、《洛神赋》和一般“正格的游仙诗”中大量出现的那种艺术想象，而是性质完全不同的神秘的宗教存想。

存想也是道教方术之一，又名存思，是一种以除邪却病，长生不老为目的的凝神结想，神思守一的视观通神之术。视观通神既包括“内视内观”，也包括“外视外观”。所谓内视内观，即视观体内之神。“外视外观”就是视观体外之神。关于存想所见的体外之神，正如神仙道教思想家葛洪所说：所谓

① 陈虚白《规中指南》，《道藏精华录》，浙江古籍出版社1989年版，下册，第7页。

② 详务成子《上清黄庭内景经·口为章》注，《道藏精华录》，下册，第7页。

③ 陶弘景《养性延命录》，《道藏精华录》，上册，第2页。

④ 《上清黄庭内景经》，《道藏精华录》，下册，第7页。

“天灵地祇皆可接见，山川之神皆可使役也”^①。这说明，通过宗教存想“外视外观”，不但可以“见到”天灵地祇、山川之神，而且修炼者可以走进神仙世界，使这些神灵供自己“使役”，从而达到修炼的目的。

道教文献关于方术修炼的记载说明，一般情况下存想不是单独进行，而是与其他方术一并修炼，这是因为其他的方术修炼有助于更快和更顺利地展开存想：原来，方术修炼即通过具有一定程序和技术规范的动作和意念变化可以使人的注意力高度集中，并忘掉外物，忘掉自己，进入“入静”状态，即进入心理和情绪被宗教力量所控制的神秘状态。而一旦进入“入静”状态，修炼者在宗教神秘思维定势的主导下，就可能在幻觉中见到梦寐以求的神仙世界，即达到了所谓的方术通神。事实上，修炼者通过方术修炼不仅能够“看到”神仙世界，而且其本人“也往往会感到自己与神灵融为一体而忘却了自己的本来面目”^②，即个人受到宗教的控制而处于失去自我的迷失状态。西方宗教学家把这种在宗教观念支配下通过方术修炼而见到神仙世界的现象称为“幻视”^③，并认为这是世界各种宗教的共同特征。

这样看来，诗歌在写方术修炼及其所取得的飘飘欲仙的神奇效果之后，紧接着出现的随风驾龙，乘雷逐电，直奔天庭的神奇图画，不正是诗人通过方术修炼诱发了宗教存想，在“幻视”中所见的神仙世界以及“自己与神灵融为一体”的写照吗？

关于第九首中神仙世界来源于宗教存想和宗教性质的证据，除了以上所述之外，还可以通过旁证证明：

在实际生活中，郭璞是相信存想致神的，他的学术著作明确说明了这一点。《山海经图赞》：“水玉沐浴，潜映洞渊。赤松是服，灵蜕乘烟。吐纳六气，升降九天。”说的正是赤松子通过服食、行气等方术修炼而举身飞升成仙的“事实”。这一观点与诗歌所描写的存想致神是完全一致的。

再有，看一看散文体的道教文献关于方术修炼与存想“幻视”之间关系的记载，或许对我们会有进一步的启发。《存思·存思三洞法》：

入室东向，叩齿三十二通……仰咒曰：“洞渊幽关，上参三元，玄气郁勃，飞霞紫云……乘空驾灵，游宴玉晨，提携景皇，结友真仙。”思洞渊毕，还东向，叩齿九通，咽气九过，三洞毕矣！子能行之，真神见形，玉女可使，玉童见灵，三元下降，以丹舆绿辇来迎兆身，上升太清。^④

《存思·紫书存思九天真女法》：

……思毕，心拜真女四拜，叩齿二十四通，仰祝曰：“天真回庆，游宴紫天。敷陈纳灵，合运无间……思微立感，上窥神真。流精陶注，玉华降身。万庆无量，长种福田。”毕，仰引气二十四咽止。如此，真女感悦，神妃含欢，上列玉帝，奉兆玉名……面发金容，体映玉光，神妃交接，身对灵真，克乘飞盖，游宴紫庭。^⑤

将以上两则资料与《游仙诗》第九首加以比较，可以明显看出两则道教文献除了多出“仰咒”、“仰祝”等文字之外，其他与《游仙诗》第九首的内容基本相同，都是由两部分构成：一部分是方术修炼，一部分是存想“幻视”所见的神仙世界。关于这两部分之间的关系，即方术修炼诱发了关于神仙世界的存想，在两则散文体的道教文献中表述得十分明确：在叙述方术修炼之后分别用“子能行之”、“如此”等字样将它们与紧承其后而出现的神仙世界联系起来，从而充分肯定了神仙世界的出现完全是由方术修炼所引起。但是，这种方法在诗歌中则行不通：受诗歌体裁的限制，在诗歌创作中诸如“子能行之”、“如此”这类表示二者关系的字样只能省略。由于不能直接说明二者之间的关系，因而造成了理解的困难甚至误

① 王明《抱朴子内篇校释》，中华书局1985年版，第326页。

② 葛兆光《道教与中国文化》，上海人民出版社1987年版，第82页。

③ 杰弗里·帕林德《世界宗教中的神秘主义》，今日中国出版社1992年版，第194—199页。

④ 《云笈七签》，中华书局2003年版，第2册，第951页。

⑤ 《云笈七签》，第2册，第1004页。

读。不过，诗歌对于这种关系虽然不便加以直接说明，但也有其相应的表现手段：《游仙诗》中关于神仙世界的描写与服食丹药、行气、服炼津液等方术修炼前后相承，紧相衔接，不正是这种关系的反映吗？

通过宗教存想而出现的神仙世界之二

再说第三首中的神仙世界与宗教存想的关系。第三首全诗如下：

翡翠戏兰苕，容色更相鲜。绿萝结高林，蒙笼盖一山。中有冥寂士，静啸抚清弦。放情凌霄外，嚼蕊挹飞泉。赤松临上游，驾鸿乘紫烟。左挹浮丘袖，右拍洪崖肩。借问蜉蝣辈，宁知龟鹤年！

搞清了第九首中神仙世界的来源途径和宗教性质，第三首中“放情凌霄外”六句所描写的神仙世界与宗教存想的关系就比较容易理解了。

像第九首一样，此诗主要也是写道教修炼者的方术修炼及其在存想“幻视”中所见的神仙世界。诗中在关于神仙世界的描写之前还有六句，其中开头四句通过翠鸟兰苕，容色鲜丽，草木葱茏，笼罩高山的描写，展示了一幅远离喧扰人世的清幽而美丽的图画，而这正是修炼者进行方术修炼的场所。显然，这个自然环境并没有提供任何足以引发艺术想象的社会现实、人生理想和人生经历等方面的内容，因此，其后所写的神仙世界也不可能是由它所引发的艺术想象。

或许有人提出不同的看法：诗中所描写的神仙世界正是由其前的仙境般的清幽而美丽环境所引起，即仙境般的环境景物触发了关于神仙世界的艺术想象，而与宗教存想无关。应当说，这四句所描写的环境与后面六句所描写的神仙世界之间如果没有任何其他内容，而是二者直接衔接，这样的看法或许不无道理，但实际情况并非如此：在环境描写与神仙世界之间还有十分重要的两句诗：“中有冥寂士，静啸抚清弦。”而这两句所写的不是其他什么内容，恰恰正是说明诗人正在学道修仙以及引发存想“幻视”的方术修炼。

先说前一句“中有冥寂士”。十分明显，“冥寂士”是诗人自指，就像第二首中诗人以“鬼谷子”自指一样。“冥寂”，李善解为“玄默”^①，所谓“玄默”即清静无为，但这只是“冥寂”二字的字面含义；除了字面含义，这里更有其特定的宗教内涵。“冥寂”二字出自《三洞经教部·三洞序》：“《洞神》之教，以教主神宝君为迹，以冥寂玄通元无上玉虚之气为本。”^②而“神宝君住太清境”^③，这说明“《洞神》之教”即《洞神》经（道教“三洞”经之一）所规定的学道修炼内容是属于以升入太清境为目标的阶次^④。那么，这个阶次在学道修仙的历程中究竟属于哪个仙位呢？原来学道修炼可以分为三个仙位：以升入太清境为目标的阶次为初级，太清境中有九“仙”，“仙”又分为九等；以升入上清境为目标的阶次为中级，上清境中有九“真”，“真”又分为九等；以升入玉清境为目标的阶次为上级，玉清境有九“圣”，“圣”又分为九等^⑤。这就是所谓的“以三境三名，示其阶位之始也”^⑥。诗人以出于“《洞神》之教”的“冥寂”形容自己，正是暗指自己学道修炼的阶次是以升入太清境成“仙”为目标的初级。道教史诸多事例说明，对于一般道教信徒来说，能够登上初级仙位，即入太清境成“仙”已是极为难得之事，至于入上清成“真”，入玉清成“圣”根本不敢奢望。郭璞也是如此，他所强烈向往的仙境始终是太清境，而根本不是上清境和玉清境。这从《游仙诗》残句可以得到进一步的证明：残句一“飘然凌太清，眇尔景长灭”^⑦。残句七“翘首望太清，朝云无增景”。这些诗句十分清楚地表明了郭璞修仙的具体目标。

① 《文选》，第306页。

②③ 《云笈七签》，第1册，第87页。

④ 《云笈七签》，第1册，第87—88页。

⑤ 《云笈七签》，第1册，第36、87页。

⑥ 《云笈七签》，第1册，第88页。

⑦ 《游仙诗》残句的排列顺序根据逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗》中册，中华书局1983年版，第867页。

总而言之，诗人自称“冥寂士”是说自己是一个以升入太清境为目标的修仙者，可见，这里取道教经典中的特定词语自指，不但十分含蓄地表明了自己已经开始学道修炼及其所处的具体阶次，而且与全诗所表现的宗教生活内容和基调完全一致，从而保持了诗歌艺术形象的完整统一^①。

再说后一句“静啸抚清弦”。这句是写方术修炼的具体内容：与第九首中所写的服食丹药、行气和服炼津液等等不同，这是另一种完全不同的方术修炼，即“静啸”。

“啸”作为一种独特的发声方法，一般说来大致分为两种，一种是日常生活中的啸，一种是道教宗教生活中的啸。日常生活中的啸作为感情交流的手段，汉魏六朝时代很多人都能运用，所谓“古人以啸为常，非绝艺也”^②。而用于道教宗教生活中的啸则有其特殊要求，情况比较复杂，需要传授，不是一般人随便都能掌握的。据传这种“啸”起于道教尊神西王母，“西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜……”^③，“啸”法即由西王母传下：“西王母以授南极真人，授广成子”^④并传至后代。

道教宗教生活中的啸按其功能和特征又可以分为两种：一种是“禁啸”，一种是“歌啸”^⑤。所谓“禁啸”是一种据说可以改变客观事物的巫咒禁术^⑥，其发声方法可以是没有声调变化的念诵，也可以是与音乐密切联系的吟唱。“歌啸”可以用于方术修炼，其发声既非一般的撮口以气激舌所出之声，亦非大声呼吼，而是发声悠长的“吟”。啸本来就有“吟”义，《说文》说得很明确：“歔，吟也。”^⑦歔，即啸。正是因为如此，古籍中“啸”与“吟”经常连用，如《抱朴子内篇·畅玄》：“吟啸苍崖之间，而万物化为尘氛。”^⑧《金楼子·志怪》：“乐安故市，枯骨吟啸。”^⑨“歌啸”中的啸既是发声长吟，不可能没有高低、轻重和缓急的变化，所以，“歌啸”的“啸”自然也就与音乐密不可分。

不止如此，诗中的“静啸”还有“清弦”伴奏，更说明它属于“歌啸”是毫无疑问的，而在“啸”前特别加了一个“静”字，不止是突出了其低声吟唱的特点，而且在功能上也有其特殊的作用（详后）。至于这个“歌啸”是有声无义，还是声义结合，诗中没有具体说明，不过，修仙者诵念经咒一般都是既有声又有义，是声义结合的^⑩。

如前所说，与音乐关系密切的“歌啸”可以用于方术修炼，在“歌啸”修炼达到一定程度时，其效果与前面所说的行气和服炼津液一样，同样可以使修炼者的心理和情绪被宗教力量所控制而产生飘飘欲仙的神奇之感。“歌啸”修炼的效果因修炼者的修炼功夫深浅不一而有很大差别，“技艺较高超者亦当可达到特别的气功入静状态，从而产生一些料想不到的效应”^⑪。而当“歌啸”修炼达到一定程度并与存想结合时，其“料想不到的效应”之一便是“啸歌”致神，即“啸歌”存想致神。

所谓“啸歌”致神，其实并不神秘，它不过是修炼者在“啸歌”所酿成的神秘宗教氛围中更加顺利地进入存想状态，并最终在“幻视”中见到了他所向往的神仙世界。如前所说，诗中强调不是一般的“歌啸”，而是“静啸”，并且有“清弦”伴奏，更凸显了其和谐、静穆和深沉的特征，这当

① 关于“冥寂士”的更多论证详赵沛霖《关于郭璞〈游仙诗〉中的“鬼谷子”和“冥寂士”》（未刊稿）。

② 陈伯君《阮籍集校注》所附《阮籍传》笺注引《啸旨》，中华书局1987年版，第424页。

③ 袁珂《山海经校注》，中华书局1980年版，第50页。

④ 陈伯君《阮籍集校注》，第424页。

⑤ 详詹石窗《道教与女性》，上海古籍出版社1990年版，第115—122页。

⑥ 关于“禁啸”具有改变客观事物的巫咒禁术的作用，可参阅《后汉书·方术列传》关于赵炳“长啸呼风，乱流而济”的记载（中华书局1965年版，第10册，第2742页）。

⑦ 《说文解字》，中华书局1963年版，第179页。

⑧ 王明《抱朴子内篇校释》，第2页。

⑨ 许逸民《金楼子校笺》，中华书局2011年版，下册，第1200页。

⑩ 这从前面所引《存思·存思三洞法》、《存思·紫书存思九天真女法》以及后面所引的《高仙盼游洞灵之曲》可以得到证明。

⑪ 詹石窗《道教与女性》，第121—122页。

然更有利于达到“入静”状态。“道教中人都深信正是修道者在身心高度和谐的状态下，反复地诵念经咒后发出那些内心的声波，由内而及于外，由近而及于远，终能让它超出此界的时空之维而‘传译’向另一他界的时空”^①，这个“另一他界的时空”正是人间之外的神仙世界。这说明，在“身心高度和谐的状态下，反复地诵念经咒”诱发存想“幻视”并非什么罕见之事。

这样看来，紧承“静啸”之后诗人所“看到”的赤松、浮丘和洪崖等神仙在祥和氤氲中驾鸿飞翔，逍遥同游的神奇场景，同样不也正是存想致神的写照吗？

关于“静啸”诱发存想“幻视”，即“啸歌”致神，除上面的分析之外，也可以通过道教文献所记载的一些真人道士所创作的“仙歌道曲”予以证明。《云笈七签》卷九六《西王母授紫度炎光神变经颂》之一：“啸歌九玄台，崖岭凝凄凄。……积感致灵降，形单道亦分。”^②又《高仙盼游洞灵之曲》：“吟咏《大洞章》，唱此《三九篇》。曲寝大漠内，神王方寸间。”^③这两则“仙歌道曲”明确无误地说明“啸歌”和“吟咏”具有“致灵降”和使“神王”致于“方寸间”的作用。它们都是真人道士根据自己修炼的亲身体会而创作，所言不虚。从宗教修炼的角度看，《游仙诗》第三与这两则“仙歌道曲”一样，都是写“啸歌”致神，内容基本相同，区别仅仅在于两则“仙歌道曲”是对于“啸歌”致神的抽象说明，而郭璞《游仙诗》之三则是对“啸歌”所引起的存想“幻视”，亦即他所见到的神仙世界的具体描绘。另外，“仙歌道曲”中除了对于“啸歌”致神的抽象说明之外，也有不少作品对“啸歌”引起的存想“幻视”展开了详尽铺陈，如《云林右英夫人授杨真人许长史诗》等，限于篇幅这里不再引证。

第三、九这两首的共同点与具体差别

以上分别对《游仙诗》第三、九这两首诗做了初步分析，指出两首诗中的神仙世界不是作为现实生活和诗人理想升华的艺术想象的产物，而是在宗教观念和神秘思维的主导下，通过服食丹药、行气、服炼津液和“静啸”等方术修炼所诱发的宗教存想的结果。在全部《游仙诗》中集中反映方术修炼和存想“幻视”内容的只有这两首诗，为了进一步认识这两首诗的思想性质和内容，有必要再做一些综合分析。

如果暂不考虑第三首诗开头描写环境的四句诗，而就其余部分（也是该诗的主要内容）与第九首加以比较，有两个方面特别值得注意：

一个方面是：这两首诗的主要内容基本上都是由三部分构成：方术修炼、存想“幻视”中所见的仙人世界和从仙人世界对人间的审视（译后）。就是说，两首诗的基本内容存在三个共同点。另一个方面是：两首诗在基本内容相同的基础上又存在具体差别，而这些差别无一例外都是学道修仙不断进展和加深的表现。

现将这两首诗的共同点和具体差别论述如下：

一、方术修炼及其差别。

按神仙道教教规，信仰神仙道教不能仅仅停留在精神层面，而必须同时按规定进行严格的方术修炼，这样才有可能实现长生不老，自由快乐的宗教理想。这是因为与其他宗教不同，“道教是重视实际践行的宗教，除了有对形而上之道的信仰外，也有一些可操作性的‘法’与‘术’”^④。所谓“法”是指具有神秘性特征的修道的具体方法，“术”则是掌握这种规范性方法的特殊技巧。方术修炼就是掌握这种“法”和“术”并按规定反复践行。魏晋时期方术种类繁多，诸如服食丹药、思神守一、行气导引、服

① 李丰楙《道教劫论与当代度劫之说》，李丰楙、朱荣贵主编《性别、神格与台湾宗教论述》，台湾天翼电脑排版印刷股份有限公司1997年版，第321页。

② 《西王母授紫度炎光神变经颂》之一，《云笈七签》，第4册，第2087页。

③ 《高仙盼游洞灵之曲》，《云笈七签》，第4册，第2097页。

④ 孙亦平《道教文化》，南京大学出版社2009年版，第305页。

炼津液、存想“幻视”、辟谷不食、还精补脑等等不一而足，所谓“神仙之道百数，非一途所限，非一法所拘也”^①，说的正是这种情况。就诗中所涉及的方术修炼看，第三首主要写了“静啸”和存想，第九首主要写了服食丹药、行气、服炼津液和存想等等。这些无疑都是诗人在学道修炼过程中结合自己情况所选择的方术修炼的具体种类。可以看出，与当时繁多而庞杂的方术种类相比，诗中涉及的方式种类虽不算多，但也足以反映出诗人进行方术修炼活动的大体情况。

更为重要的是，两首诗虽然都写了方术修炼，但在方术修炼的具体内容上又存在明显的差别：由开始（即第三首所写）的少而简单到后来（即第九首所写）的多而复杂，不但方术修炼的种类增加了，而且是多种方术修炼结合进行，充分反映出诗人修炼由简而繁，由浅入深的发展过程。诗人这样描写方术修炼的过程，与道教经典所要求的“学道当阶浅以涉深，由易以及难”^②完全一致，这在一定程度上可以证明诗人描写的真实性。

二、存想“幻视”及其所见神仙世界的差别。

第三、九两首诗在叙述方术修炼之后都写了存想“幻视”及其所见的神仙世界，但神仙世界的具体画面及其所显示的意义又存在明显的差别。

存想“幻视”作为一种在丧失自我的迷失状态下的无意识行为，实际上是宗教理想和宗教观念的不自觉的演绎，所以不但与艺术想象具有本质的区别，而且对于主体（即艺术想象和宗教存想的主体）来说其意义也完全不同：一般的艺术想象虽然具有现实生活的基础和根据，但想象者本人也十分清楚：那些荒诞离奇的画面纯属虚构，而并非真实的存在；宗教存想则不然，虽然“幻视”中的神仙世界完全是子虚乌有，并非真实的存在，但在修炼者看来却并非如此：存想“幻视”中的神仙世界正是独立于人间之外的神仙世界的再现，不但具有无可争辩的“真实性”，并且也是神仙道教信仰的终极根据。正是因为如此，存想“幻视”所见的神仙世界对于神仙道教的修炼者来说，也就具有非同寻常的意义：既然已经看到并进入了神仙世界，就说明自己已经超越了自身的境界，而与终极实在建立了联系，而任何宗教的终极实在都被认为是把“人类从痛苦中解脱出来的理想境界”^③，因此，修炼者从中不仅能够体验到神仙降临的神圣以及神仙世界的美好和永恒，而且还被视为自己接近神仙世界或即将成为神仙的证明。

事实上，修炼者在存想“幻视”中的所视、所感虽然与现实生活无关，丝毫不具备历史真实性，但却是一种超理性的神秘的宗教经验的真实体验。这说明，这两首诗所写的正是一般诗歌很少触及的修炼者的神秘宗教体验。

随着方术修炼由少而简单到多而复杂和修炼过程的不断加深，相应地，由它们所诱发的存想“幻视”也呈现着由外及内、由浅而深的特征：第三首的存想“幻视”仅仅是“看到”了赤松、浮丘和洪崖等神仙逍遥同游的神奇场景，而自己还是远远地在神仙世界之外。第九首则不同，诗人在存想“幻视”中不仅仅“看到”神仙世界，而且还走进神仙世界，并像神仙一样腾云驾雾远游。对于修炼者来说，这一变化反映着他距离神仙世界越来越近，所抱定的宗教理想目标正在逐步实现。

需要指出的是，诗人在存想“幻视”中所展示的神奇画面完全属于宗教性质，但是，当诗人把这些神奇画面付诸文字而写成诗时，就不单是具有宗教属性，而更兼具鲜明的艺术特征和强烈的艺术感染力。比如第三首通过写赤松、浮丘和洪崖三位神仙携手拍肩逍遥自在地同游，寥寥几笔就十分传神地表现出神仙世界的自由和快乐。第九首写诗人在“幻视”中与神灵融为一体向神仙世界飞奔，所使用的一连串形象生动而富有张力和动感的词语，如“抚龙骧”、“乘奔雷”、“逐电曜”、“随风回”以及“手顿”、“足蹈”等等，更把诗人深信自己属于神仙世界，渴望与神仙融为一体，强烈向往和追求神仙世界的内心状态表现得淋漓尽致。

三、从神仙世界对人间的审视及其差别。

① 杜光庭《墉城集仙录叙》，《云笈七签》，第5册，第2525页。

② 王明《抱朴子内篇校释》，第123页。

③ 斯特朗《宗教生活论》，徐钧尧等译，今日中国出版社1992年版，第31页。

两首诗在描写了存想“幻视”所见的神仙世界之后，都写了从神仙世界对人间的审视：即第三首中的“借问蜉蝣辈，宁知龟鹤年”，第九首中的“东海犹蹄涔，昆仑若蚁堆。遐邕冥茫中，俯视令人哀”。与一般常见的从人间看神仙世界相反，这里却是从神仙世界看人间。独特的视角决定了非同寻常的发现，并体现着诗人对人间的独特感受。

第三首诗中，在描写赤松、浮丘和洪崖等神仙逍遥同游的神奇场景之后，紧接着的两句“借问蜉蝣辈，宁知龟鹤年”，不仅表现出诗人对于诸仙长生不老，快乐自由的强烈向往，而且通过“蜉蝣辈”与神仙世界的隔膜，反衬出自己心向神仙世界的强烈信心和希望。

与第三首相比，在第九首中随着修炼的加深，诗人从神仙世界俯视人间的感受更为丰富和复杂。主要有两点：

（一）世界渺小，没有什么值得留恋：诗人设想从九霄云外的神仙世界远望人间，发现世界原来是如此的渺小：浩瀚无际的东海不过如同蹄子般大小的水洼，巍然耸立的昆仑也不过如同蚁穴隆起的土堆。我们生活的世界既是如此的可怜，那么，人间的功名利禄、权势、地位、荣誉、声望、得失、成败等等岂不更是微不足道？这样看来，人间还有什么值得挂念的呢！显然，只有在看破人世，超越世俗，心目中有了更高的形而上的追求，才能产生这样的感受。

（二）世事可哀，决心告别人间：诗人从天上俯视人间产生了“俯视令人哀”的感受，根本原因在于他的强烈的生命悲剧意识以及对于生命悲剧所造成的焦虑和痛苦的强烈感受。所谓生命悲剧是一种具有人类普遍性的悲剧，主要是指人类在宇宙中不可避免的局限性所造成的不幸甚至毁灭性的结局，即生命毁灭感和生命不自由感。所以，生命悲剧意识主要针对的不是给人带来痛苦和烦恼的世俗性的成败得失，如仕途困顿、财产损失、疾病灾难等等，而是终极关怀的失落和人生价值的虚无。郭璞通过反复探索，认定走高举远游，学道修仙的人生之路，才是摆脱生命悲剧及其造成的焦虑和痛苦的根本途径^①。可见，与第三首相比，第九首结尾从神仙世界俯视人间的感受虽只短短四句，但却蕴含着更为深刻而丰富的内容，并在无限深沉的悲情中宣示自己告别人间，走学道修仙之路的坚定决心。

最后，还有一个问题应当说明，两首诗在写了方术修炼和存想“幻视”之后，为什么都要写从神仙世界对人间的审视？有的学者可能以抒发内心情怀的需要来解释这一问题，但从道教信仰者的修炼实践来看，恐怕并非如此。原来，道教信仰者有这样一种根深蒂固的观念：仙道神圣，玄理奥妙，非玉身仙人根本无法理解，因此一般不轻易为外人道。这既表现出自己的超脱，也反映了对于人间凡俗的鄙视。例如《大洞消魔神慧内祝隐文存诸真法》在吟咏《大洞真经三十九章》并取得“身致羽童，驾景乘云，飞行玉清，位齐紫宸”的神奇效果之后，特别指出：“此高玄之妙道，玉清之秘篇，皆授金名玉字高仙之人。”^②《阴真君传》在叙述他修炼之后特别说明修仙之道“亦何急令朝菌之徒，知其所云为哉”^③，葛洪《神仙传·阴长生传》对此也有记载^④。又在《马明生真人传》中录有太真夫人赠马明生诗之一在叙述了“上下凌景霄，羽衣何婆娑”的神游天界之后，也写道：“五岳非妾室，玄都是我家。下看荣竞子，笃似蛙与蟆。顾盼尘浊中，忧患自相罗。……祸湊由道泄，密慎福臻多。”^⑤将这些材料与《游仙诗》第三、九首关于从神仙世界对人间的审视加以对比，可谓大有异曲同工之妙：不仅在观念上彼此相一致，而且有些词语和诗歌句式也颇多相同。

综上所述，《游仙诗》第三、九首都写了方术修炼、存想“幻视”和从神仙世界对人间的审视，但在具体内容上又存在明显的差别：方术修炼有多与少、繁与简之别；存想“幻视”部分所写的神仙世界有“看

① 赵沛霖《郭璞的生命悲剧意识与〈游仙诗〉——兼论“非列仙之趣”部分及其与“列仙之趣”部分之间的关系》，《天津社会科学》2011年第6期。

② 《云笈七签》，第2册，第948页。

③ 《云笈七签》，第5册，第2309页。

④ 葛洪的记载文字稍有出入，见葛洪《神仙传》，中华书局2010年版，第172页。

⑤ 《云笈七签》，第5册，第2304页；又见《太平广记》“太真夫人”条。

到”与“进入”之别；从神仙世界对人间的神仙世界有不屑与“蜉蝣辈”谈仙论道和决心告别人间之别。可见，《游仙诗》第三、九首主要是由这样既有共同点又有具体差别的三部分组成。就其共同点来看，这三个部分的内容都是神仙道教修炼生活中最常见的活动，具有鲜明的宗教性质特征。关于具体差别可以从两个角度审视：从宗教信仰的角度看，这些差别反映了诗人学道修炼的不断加深和进步，体现着诗人距离实现神仙道教宗教理想的目标越来越近；从诗歌艺术的角度看，这些差别十分自然而突出地反映了诗人内心世界的深刻变化：对于人间凡俗越来越鄙弃和疏离，对于神仙世界的向往和追求越来越强烈和迫切。

根据以上所述，可将《游仙诗》第三、九首的中心内容概括如下：这两首诗是诗人对其所参与的神仙道教的学道修仙活动，即方术修炼和存想“幻视”及其所引起的人生态度变化的“自叙”，反映了诗人对于神仙世界的向往和追求，没有停留在精神的层面，而是落实在具体的修炼活动上。而这些活动都属于神仙道教的宗教生活，是学道修仙历程中的一个重要的阶段。

揭示神仙世界与宗教存想关系的意义

揭示《游仙诗》第三、九首诗中的神仙世界与宗教存想的关系及其宗教性质特征具有重要意义：

一、使我们清醒地看到《游仙诗》研究历史中存在的两个问题。

搞清楚第三、九两首诗中神仙世界的宗教性质特征及其与方术修炼的关系，对恢复这两首诗的本来面貌，正确认识《游仙诗》来说十分重要，而问题本身也并不艰深复杂，因为诗中的神仙世界都是紧承方术修炼之后，二者之间的关系很明显，正确把握这一点并不十分困难，可是实际上并非如此。现在看来，本该早就解决的问题而长期未能得到解决并非偶然，而有其深刻的原因。原因主要有二：

一个是长期以来思维定势的严重束缚使创新思路难于打开。

从古至今，一提到郭璞《游仙诗》研究，首先想到的往往是诗中的神仙世界“是否有所寄托”，研究的焦点既被习惯性地牵引到前人走过的老路上，“视力”也就有了“选择性”：凡不符合这种观点的资料，如采药服食、服炼津液、行气、静啸及其所引起的存想幻视等等，统统被严重忽略，而将神仙世界的出现不假思索地归之为艺术想象，并与《离骚》、《洛神赋》和一般“正格游仙诗”中的神仙世界等量齐观。神仙世界的来源途径和思想性质既被混淆，接着走下去只能是距离正确的目标越来越远。其结果，不但不能正确理解这两首诗，而且为正确认识全诗带来了新的混乱。

诚然，对于一般的游仙诗研究来说，“是否有所寄托”确实是一个值得研究的重要问题，但不管作品的具体性质和内容，也不管作者思想和信仰，只要是游仙诗就一概用这个尺子来衡量，就很难不走弯路了。这充分说明不打破传统思维定势的束缚，就根本不可能对作品进行实事求是的具体分析，《游仙诗》研究也不可能真正取得进展。

另一个原因是《游仙诗》研究与郭璞的宗教信仰研究严重脱节。

长期以来，关于郭璞的宗教信仰问题，即郭璞是否信仰神仙道教的问题一直被束之高阁，这不仅影响到对于郭璞生平和人生态度的认识，而且直接制约和阻碍着《游仙诗》研究的深入发展。

魏晋时代神仙道教盛行，很多士大夫都有濡染，郭璞是否具有神仙道教的宗教信仰，对于神仙道教持有怎样的态度和观点，是郭璞《游仙诗》研究中不可避免的重要问题。信仰构成了一个人精神世界的核心，在很大程度上决定着他的人生态度和人生道路；对于诗人来说，则是决定和影响其创作的最主要的因素之一。对于用第三、九两首诗的篇幅来描写宗教修炼生活的《游仙诗》来说，宗教信仰更是正确解读和评价它的一把钥匙，脱离开诗人的宗教信仰而孤立地研究《游仙诗》无异于是抽掉了灵魂。

笔者之所以肯定第三、九两首诗中神仙世界的宗教性质及其与方术修炼之间的关系，一个重要的原因正是对诗人的神仙道教信仰做过一些考察，通过郭璞的学术著作和诗赋作品认识到郭璞认为存在

着一个独立人间之外的神仙世界,而人通过修炼可以成为神仙^①。掌握了诗人的宗教信仰,对《游仙诗》的审视便多了一个宗教学的视角,新的视角带来了新的发现,看到了原来看不到的东西。

回顾《游仙诗》的研究历史令人深感奇怪:在古典文学研究中我们一向非常重视作家的思想立场和思想倾向,比如某一位作家的思想属于儒家还是道家,或受到哪一家思想的什么影响等等,从来是研究工作中不可或缺的重要内容,不知为什么对于郭璞的宗教信仰问题却根本不予重视。虽然郭璞及其《游仙诗》从来就是古代文学研究中的热点之一,但多年来对他的宗教信仰问题始终无人问津,这是很不正常的。事实说明:在魏晋时代神仙道教成为人们共同的价值取向的条件下,忽略这一点必然会影响古代文学研究的顺利发展。

二、有利于重新认识《游仙诗》的思想内容和主题,促进《游仙诗》研究的深入发展。

本文对于《游仙诗》第三、九两首诗的新解读必然会影响到对于整体《游仙诗》的认识,那么,究竟应当如何认识《游仙诗》呢?

在《游仙诗》研究中比较流行的观点认为,“非列仙之趣”部分,即第四(“六龙安可顿”)、第五(“逸翮思拂霄”)和第七(“晦朔如循环”)等表现“身世之感”和“世俗之累”的篇章,不符合“正格游仙诗”的要求,是游仙诗诗体中从来所没有的,而包括第三、九两首诗在内的几首描写神仙世界的诗歌即“列仙之趣”部分,符合游仙诗诗体的要求。现在看来,这一看法也根本不能成立:如前所说,第三、九两首诗中的神仙世界是方术修炼所引起的存想“幻视”的结果,反映了诗人对于神仙世界的向往和追求,不只表现在精神层面,还落实在具体的修炼活动上,就是说,诗中所描写的是诗人参与的宗教生活。十分明显,这样的内容更是这个诗体所从来没有的。这足以说明郭璞的《游仙诗》已经完全突破了游仙诗的范畴,甚至已经失去了游仙诗的“本意”。正是因为如此,一些按传统思路所提出的观点,如“非列仙之趣”说和“列仙之趣”说等等都难以解释《游仙诗》的创作主旨和结构。无奈之下,有些学者便“化整为零”,把完整的《游仙诗》划分为互不相干的两部分或几部分,并最终形成了一种颇为流行的观点:《游仙诗》没有完整统一的主题和结构。在这种观点的影响下,研究的视野多集中于神仙世界“是否有所寄托”以及“列仙之趣”与“非列仙之趣”的争论上,而将《游仙诗》主题和结构研究弃置一旁。这种状况充分说明旧的道路越来越走不通,要恢复《游仙诗》的本来面貌,正确认识其主题和结构,必须另寻出路。

首先可以从提出问题开始:比如,从本文对于第三、九首诗的解读就可以提出:诗人为什么要写方术修炼和宗教存想,这些内容说明了什么,与他的信仰和生活经历有没有关系?这与以前我们对于郭璞和《游仙诗》的认识是否一致?如果不一致,应当如何修正原来的认识?第三、九两首诗在整体《游仙诗》中处于怎样的地位,与其他各首诗之间有怎样的关系?此前,有的学者已经注意到郭璞《游仙诗》不同于“正格游仙诗”的新特点,考虑到本文所论,又应当如何看待《游仙诗》的新特点?正确回答这些问题对于进一步认识《游仙诗》的本来面貌,特别是《游仙诗》的思想性质和创作主旨可能会有某些启发作用,从而使《游仙诗》研究摆脱长期以来一直在“是否有所寄托”的老问题中徘徊的境况,而得以继续发展。

事实上,“列仙之趣”说和“非列仙之趣”说这两种广有影响的观点,各有其正确之处,可用以解释《游仙诗》中的某些问题,但是,用它们来解释《游仙诗》的全部思想内容,概括《游仙诗》的主题思想,事实已经证明是根本不可能的。

例如,一般认为,钟嵘是以“辞多慷慨”、“坎壈咏怀”概括“非列仙之趣”部分,即《游仙诗》第四、五、七等几首诗的思想内容。应当说,这样的概括虽不完全准确和全面,但有其一定的正确因素。不过,即使这个说法“准确”、“全面”,充其量也只是阐释了部分诗歌,即“非列仙之趣”部分的思想内容,那么,另一部分即“列仙之趣”部分呢,两部分之间的关系呢?在这些问题没有得到正确解决的情况下,怎么能说它是对《游仙诗》创作主旨的概括呢?同样,“列仙之趣”说也不能全面解释和概括《游仙诗》的思想内容和主题。这说明,要正确认识《游仙诗》的思想内容、主题和结构,就不能躺在“列仙之趣”

^① 赵沛霖《从郭璞的神仙道教信仰看他的〈游仙诗〉》,《中州学刊》2011年第5期。

说和“非列仙之趣”说等前人的认识上,而应当在前人研究成果的基础上继续前行。

笔者在这方面做了一些尝试,对上述问题,特别是《游仙诗》的主题和结构做了一些思考,认为《游仙诗》具有完整统一的主题和结构。

正确认识《游仙诗》的思想内容和主题,首先要正确认识和评价“非列仙之趣”部分的思想内容。笔者认为,所谓“非列仙之趣”部分,即第四、五、七首主要是写诗人对于生命悲剧及其所带来的焦虑和痛苦的深刻体验,以及为了超越生命悲剧所做的探索;通过探索,诗人找到了超越生命悲剧,消解悲剧性命运所带来的焦虑和痛苦的道路,即走学道修仙的人生之路。

正确认识《游仙诗》的思想内容和主题,需要解决的另一个重要问题是如何认识包括第三、九首两首诗在内的“列仙之趣”部分及其与“非列仙之趣”部分之间的关系。本文所研究的正是这个问题中的一个重要部分。如前所说,第三、九两首诗都是写修仙者的方术修炼和存想幻视所见的神仙世界,十分明显,这正是诗人对于他所选定的学道修仙人生之路的实际践行,即把对于神仙世界的向往和追求落实在具体的修炼活动上。

正确把握了“非列仙之趣”部分和“列仙之趣”部分的思想内容,二者之间的关系也就清楚了:前者是诗人选择学道修仙人生之路的思想基础和原因,而后者则是对于所选定的学道修仙人生之路的实际践行和结果(除此之外,“列仙之趣”部分和“非列仙之趣”部分都还包括其他一些内容,这里不一一涉及)。

搞清楚“非列仙之趣”部分和“列仙之趣”部分的思想内容和相互关系,《游仙诗》的主题和结构也就比较容易理解了^①。这说明对于《游仙诗》第三、九首诗的新阐释,有助于进一步促进《游仙诗》研究的深入发展。

当然,笔者的探索只是初步尝试,不一定正确。要真正解决有关《游仙诗》的诸多问题,还有待大家的共同努力。

三、提供了认识郭璞生平思想的新线索,有助于郭璞生平思想研究。

迄今为止,郭璞生平思想研究,资料来源主要依靠《晋书》本传和郭璞的学术著作等文献,而很少把《游仙诗》收入视野。由于今存的郭璞生平资料本来就不多,而对流传下来的资料利用又很不全面,所以,多年来郭璞生平和思想研究进展十分缓慢,这只要看一看有关论著对于郭璞生平思想的介绍即可一目了然^②。诗是诗人生活和心声的反映,蕴含着诗人生平思想的大量信息。例如,从前面关于第三、九两首诗的论述可以知道,诗人对于他所参与的方术修炼的描写还是比较具体和全面的:不但写了方术修炼的功法种类和神奇效果,而且对于存想幻视中的神仙世界做了绘声绘色的描绘,并按修炼的惯常程序在方术修炼之后写了从神仙世界对人间的审视;不止如此,虽然同是方术修炼,但具体内容却彼此不同,因而分成两首诗:一为第三,一为第九,而两首诗又不直接衔接。十分明显,这分明是说诗人的方术修炼是在不同时间和不同地点分别进行的,实际是表示诗人是在长期坚持方术修炼并不断加深和精进。如果郭璞不信仰神仙道教,这一切无论如何是无法解释的。虽然不能仅仅就此便肯定郭璞信仰神仙道教,但起码为我们研究这个问题提供了一个具有重要价值的线索,这对于拓展研究视野,促进诗人的生平思想研究无疑具有重要意义。

[作者简介] 赵沛霖,天津社会科学院研究员。发表过专著《现代学术文化思潮与〈诗经〉研究——20世纪〈诗经〉研究史》等。

① 关于《游仙诗》的主题和结构详另文。

② 一般论著对郭璞的生平经历介绍都十分简略,只有曹道衡先生《郭璞》(《中国历代著名文学家评传》,第1卷,山东教育出版社1983年版,第379—391页)一文稍详,但也未涉及郭璞的宗教信仰问题。