臺大文史哲學報　第八十九期
2018年05月　　頁77~116
臺　灣　大　學　文　學　院　　DOI: 10.6258/bcla.201805_(89).03

皮日休、陸龜蒙與道家
——晚唐儒家復興的一個側面*

李　長　遠**

摘　要

學界一般認為，晚唐儒家復興是中唐儒學潮流的延續，並深受韓愈思想的影響。本文以皮日休和陸龜蒙為例，嘗試發掘過去較少注意到的思想面向。主要的發現是，他們視儒家學說為經世唯一合理的思想準則，在維繫集體秩序及公共生活的領域裡，擁有絕對的權威，不容其他思想系統的介入和挑戰。在這個意義上，皮日休曾有排拒佛老的言論。然而，在私人領域裡，皮、陸崇尚養生，懷抱神仙的理想，過著道家式的生活，特別與茅山上清的道教傳統有緊密連結，顯示道家在他們的精神及文化生活中仍具有重要價值。皮、陸的思想狀態並非晚唐的獨特現象，當時其他儒家復興的成員，也以不同的方式兼融道家元素，韓愈主張一元化的儒家價值世界、堅決排除其他思想因子的觀點，並未獲得共鳴。相對而言，晚唐儒家皆視佛教為外來宗教，認為它的廣泛流行嚴重破壞了原本華夏的生活秩序，大不利於儒家政教的推行，故表現出親道排佛的傾向。

關鍵詞：皮日休　陸龜蒙　晚唐儒家復興　道家　茅山上清傳統

106.05.11 收稿，106.10.25 通過刊登

* 本文改寫自作者博士論文《融道入儒：唐宋思想轉型期間的士人與道家傳統》之一章，在學位口試時，曾獲得李豐楙、陳弱水、吳展良、甘懷真、方震華諸位老師的審閱指正，兩位匿名審查人亦提供寶貴的修改建議，使本文的論述更加完整，謹此致謝。

** 中央研究院歷史語言研究所博士後研究員。Email: ednup79@gmail.com。

臺灣大學學術期刊資料庫

一、前言

皮日休（834?-883?）與陸龜蒙（?-882?）是晚唐儒家復興的代表人物，他們在古文理念上追繼韓愈（768-824），強調以儒家之道匡救時局，是少數持續呼應儒家復興思潮的士人。發端於安史之亂前後的中唐儒家復興，以古文運動為主要動力，這股潮流不僅宣揚文學改革，更帶動了儒學的復興。探索儒家之道，尋求政教秩序的重建，成為重要的思想課題。一般而言，晚唐儒學的思想表現不如中唐活躍，推動儒學復興的士人之間沒有緊密的連結，缺乏群體性，古文寫作也不再是一種風潮，顯示儒家復興的力道在晚唐已趨衰微。[1]皮、陸等人的聲勢雖然微弱，追隨者甚少，但此一餘波到了北宋再次形成浪潮，最終匯流開出近世儒學的新傳統。由此觀之，考察皮、陸的思想，探索晚唐儒家復興的動向，對於理解唐宋之際的思想變遷實有重要意義。

今天我們對皮日休和陸龜蒙的認識，很大部分是透過古文運動或儒學史的相關研究，這類作品主要在一種敘事框架中進行論述：皮、陸是中唐古文運動或儒學思潮在晚唐的繼起者，他們極推崇韓愈，有強烈的儒家意識。圍繞這個主題，所提出的重要論點包括：皮、陸強調古文寫作的目的在促成儒家之道的實現，重視文章的政教功能，反對辭藻華麗的形式主義；[2]揭示儒家的道統譜系，表現出強烈的儒家認同；在推尊儒家之道的同時，有貶斥異端、排拒佛老的傾向。[3]皮日休更經常被視為韓愈以降，堅決攘斥佛老的代表。[4]上述的說法凸出了儒家在皮、陸思想中的核心位置，韓愈的影響也清晰可見，立論堅實。只是，這些視角過於集中在儒家的層面，未能完整呈現兩人思想的全貌，難免輕估他們和其他思想傳統的連結。此外，皮、陸的專門研究雖以文學的探討為主，但多能留意他們不同層面的表述，反映儒家之外的思想意趣。尤其是注意到皮、

1 王國堯，〈中唐儒學復興運動與晚唐五代儒學〉，《明大アジア史論集．氣賀澤保規先生退休記念号》第 18 号（2014 年 3 月），頁 320-323。

2 孫昌武，《唐代古文運動通論》（天津：百花文藝出版社，1984），頁 330-342；劉國盈，〈皮日休和古文運動〉，《唐代古文運動論稿》（西安：陝西人民出版社，1984），頁 299-307。

3 王國軒，〈皮日休與晚唐儒學〉，《孔子研究》1989 年第 1 期（1989 年 4 月），頁 43-47；陳啟智，《中國儒學史．隋唐卷》（北京：北京大學出版社，2011），頁 690-698、709-720。

4 張躍，《唐代後期儒學的新趨向》（臺北：文津出版社，1993），頁 113-114。

臺灣大學學術期刊資料庫

陸的詩歌經常流露出世的嚮往，乃至慕道的傾向。[5]中古士人的心靈包容多元文化價值雖是一個普遍的現象，但作為韓愈堅定的支持者，皮、陸親道的態度仍然令人感到意外。如何理解皮日休既有批判佛老的言論，同時表現出對道家的興趣，是一個有待釐清的難題。

在中唐儒學運動的研究中，陳弱水曾提出一個頗具啟發性的論點：中古思想有一種二元的格局，即指涉宇宙人生的根本道理或超俗理想的「方外」之教，與代表現世秩序及行為規範的「方內」之教；前者屬於佛教、道家（含道教）的領域，後者則是儒家的範疇，兩者時常並存，構成士人世界觀的整體。韓愈思想的意義，就在於打破這種二元的心靈結構，尋求一個以儒家價值為核心的一統世界。故韓愈排斥佛、道的態度堅決，絲毫不容妥協。[6]皮、陸在思想觀念上雖多受韓愈的影響，但他們傾心道家的表述顯然和韓愈的立場有根本上的歧異。究竟該把他們的詩歌看成一時的風雅之作？或者說它展現了心靈真實的一面，是久被忽略的思想線索？皮、陸與道家的關係為何，牽動著我們如何描述唐宋之際思想變遷的軌跡。本文試圖透過皮、陸眾多的詩文材料，發掘過去較少被人注意的思想面向及生活情態，藉以呈現道家在晚唐士人生命中的比重。這個結果當有助於我們重新評估皮日休和陸龜蒙在思想史上所扮演的角色，以及更深入地瞭解晚唐儒家復興的性質。

「道家」是本文的核心主題，在進入正式的討論之前，有必要先說明它在皮、陸思想中的意涵。一般來說，區分哲理性的「道家」與宗教性的「道教」是現代學術的概念，在傳統中國的語境裡，兩者關係緊密，界線模糊，若非在特定的論述中，經常是以「道」或「道家」來指涉與儒家、佛教三足鼎立的宗教文化傳統。[7]皮、陸在使用「道家」一詞時，即具有寬泛的定義，涵括了《莊

5 蘇雪林在《唐詩概論》中，首先指出陸龜蒙「喜修鍊術，故作品有鉛汞氣」。見蘇雪林，〈唐末詩壇〉，《唐詩概論》（上海：上海書店，1992），第 20 章，頁 189。其他有關皮、陸詩歌頗具道家情懷的討論，可見姚垚，《皮日休陸龜蒙唱和詩研究》（臺北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文，羅聯添先生指導，1980），頁 98-101；王錫九，《皮陸詩歌研究》（合肥：安徽大學出版社，2004），頁 103-105；江政寬，《皮日休的生平與思想——兼論其在唐宋之際思想變遷中的角色》（臺北：花木蘭文化出版社，2009），頁 85-93。江政寬的研究是少數從思想史的角度所進行的探索，對於皮日休的思想內涵及其在儒學潮流中的位置，都有深入剖析。

6 中古士人心靈呈現二元區分的情況，陳弱水在《唐代文士與中國思想的轉型》書中有相當全面且系統性的論述，韓愈突破此一思想格局的意義，可參考陳弱水，《唐代文士與中國思想的轉型（增訂本）》（臺北：臺大出版中心，2016），頁 97-108、311-320。

7 有關「道家」和「道教」的意義及區別，可參考酒井忠夫、福井文雅執筆，〈道教と

臺灣大學學術期刊資料庫

子》思想、神仙方術及具有宗教意涵的道教等範疇。[8]故本文在論述上，也以「道家」作概括性的說明，只有在描述特定的道教宗派、義理或修鍊傳統時，才會以「道教」稱之。

二、經世之道與世外之交

皮日休，字襲美，復州竟陵（湖北天門縣）人，早年曾隱居襄陽的鹿門山讀書，故有「鹿門子」之號。咸通八年（867）春，通過了禮部考試，但在隔年的博學宏詞科落選，於是離京東遊。咸通十年（869），皮日休來到吳中，在蘇州刺史崔璞幕下擔任郡從事，並與陸龜蒙等文士建立起密切的交誼。[9]陸龜蒙，字魯望，自號「天隨子」，出身江南名族吳郡陸氏，家居太湖東側的長洲縣，根據《新唐書・宰相世系表》的記載，他的先祖可以追溯到武周時宰相陸元方（639-701）及玄宗朝宰相陸象先（665-736），家族擁有長久的仕宦及文化傳統。[10]陸龜蒙也曾參加科舉考試，但未中第，因此除了短暫出任地方幕職，便隱居鄉里。[11]皮、陸的交遊僅有兩年左右的時間，咸通十二年（871），皮日休便重返長安任官；但從思想的層面來看，兩人確有許多相近之處，故乍識即成莫逆，留下豐富的酬贈詩作。

は何か〉，福井康順等監修，《道教》第 1 卷（東京：平河出版社，1983），頁 6-17；福井文雅，〈道家（道教）の系譜とその問題点〉、〈道教（道家）についての公的見解〉，《道教の歴史と構造》（東京：五曜書房，2000），第 2、3 章。

8 陸龜蒙說：「莊生乃道家者流」。又云：「道家齋日以為常」。包含今日所謂思想、宗教層面的意涵。皮日休有「神草延年出道家」之句，則涉及養生之說。見唐・陸龜蒙，〈幽居賦并序〉，《唐甫里先生文集》，卷 15，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊（南京：鳳凰出版社，2015），頁 845；唐・陸龜蒙，〈四月十五日道室書事寄襲美〉，《松陵集》，卷 7，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1468；唐・皮日休，〈友人以人參見惠因以詩謝之〉，《松陵集》，卷 8，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1494。其他例子尚多，詳見後文論述。
本文所引陸龜蒙文，悉據何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》一書，惟該書標點如有未妥之處，則稍加修訂。

9 有關皮日休的生平考證，參見傅璇琮主編，《唐才子傳校箋》第 3 冊（北京：中華書局，1990），卷 8，頁 497-508。另外，可參考李福標，《皮陸年譜》（廣州：中山大學出版社，2011）。

10 宋・歐陽修、宋祁，〈宰相世系三下〉，《新唐書》（北京：中華書局，1975），卷 73 下，頁 2969-2971；李福標，《皮陸年譜》，頁 45-56。

11 陸龜蒙的生平簡歷，參見傅璇琮主編，《唐才子傳校箋》第 3 冊，卷 8，頁 508-517。

臺灣大學學術期刊資料庫

在皮、陸的時代，唐帝國的政治秩序已逐步走向崩解，中央政府的控制力衰弱，藩鎮相互攻伐，變亂更有蜂起之勢。咸通元年（860），浙東的裘甫之亂剛被平定，唐與南詔的戰事再起，並持續了十餘年之久。咸通九年（868），又爆發龐勛所率領的戍卒叛亂，江淮一帶的經濟受到嚴重破壞。[12]皮日休曾作〈憂賦〉云：「王道不宣，皇綱不維。元惡作矣，大盜乘之。是臣憂也」。[13]正表現對時局的憂慮與不安。咸通十年，龐勛的兵亂已漸次弭平，吳中並未受到此前戰事的波及，經濟、文化生活維持相對的穩定。故皮、陸雖處在一個動盪紛擾的時代，吳中卻為他們提供了一個遠離世亂的生存空間。

吳中交遊是皮、陸生命歷程裡一個重要的創作時期，也是我們探索兩人思想動向的突破點。咸通十至十二年間，陸龜蒙賦閒在家，皮日休的政治生涯也遭遇挫折，轉任地方幕職。兩人以詩歌結為摯友，並和吳地的文人、隱士往來唱酬，形成一個在野的、遠離唐帝國權力核心的社交網絡。皮、陸此一時期的詩作後來被陸龜蒙收編為《松陵集》，透露了特殊的文化傾向。[14]作為一部友朋間的詩歌總集，《松陵集》表現出兩項特點：首先，參與唱和或贈詩的對象，不少是在野處士或僧侶、道士，即便是有仕宦身分的士人，也多為地方上的幕職小官。[15]因此，詩歌的題材和內容缺乏政治性，較多地呈現文士間的私人交遊及文化生活，有相當程度的方外色彩。其次，松陵唱和的多數詩篇是對日常生活的描寫，包括寫景詠物、時節問候和憶舊訪友等，以身邊貼近的情節、事物寄意抒懷，大致反映皮、陸二人實際的生活情態。[16]因此，《松陵集》可以說是一部私人生活的特寫。

陸龜蒙對道家一直有很深的情感，他在《松陵集》中的作品，與乾符六年（879）自編的《笠澤叢書》，都表現出儒、道並存的特色。[17]但對皮日休而言，

12 王仲犖，《隋唐五代史》（北京：中華書局，2007），頁 666、777-786。

13 唐．皮日休，〈憂賦并序〉，蕭滌非、鄭慶篤整理，《皮子文藪》（上海：上海古籍出版社，1981），卷 1，頁 4。文中所述大抵和咸通初年的變亂有關，《皮陸年譜》繫此文於咸通四年，見該書，頁 136-137。

14 《松陵集》的編輯情況，可參考唐．皮日休，〈松陵集原序〉，《松陵集》，卷首，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1309-1311。

15 當時參與唱和或往來的成員中，品級較高的官員只有以大司諫出任蘇州刺史的崔璞。皮日休在吳中期間的交友考述，參見江政寬，《皮日休的生平與思想——兼論其在唐宋之際思想變遷中的角色》，頁 42-47。

16 和田英信，〈陸龜蒙について〉，《集刊東洋學》第 64 期（1990 年 11 月），頁 32-33；王錫九，《皮陸詩歌研究》，頁 155-159。

17 以〈幽居賦〉為例，陸龜蒙自述：「樂令有名教之樂，必以仁行；莊生乃道家者流，

臺灣大學學術期刊資料庫

《松陵集》的詩作和早年編輯作為行卷之用的《文藪》，卻有很大的差異。不僅經世的意念明顯降低，宣傳儒家理念、貶斥異端的態度，也一轉而變成對道家、隱逸的嚮往。[18]皮、陸的情況雖不同，卻都在儒家理想之外，展現對道家的喜好。如果我們能對這個現象提出適當的解釋，將可更確切地掌握道家與晚唐儒家復興的關係。由於皮日休和陸龜蒙沒有直接探討儒、道關係的文字，因此，以下打算從兩個方面來進行討論：首先說明皮、陸心目中儒家之道的基本性質是什麼？接著再分析他們如何定位道家？

皮、陸闡述儒家之道的文字頗多，牽涉的課題也廣，但有一個明確的核心關懷，就是尋求政教秩序的重建。簡單地說，他們心目中的儒家之道就是匡俗濟世之道。陸龜蒙〈村夜〉詩的第二首云：

> 平生守仁義，所疾唯狙詐。上誦周孔書，沈湎至酣藉。豈無致君術，堯舜馳上下。豈無活國方，頗牧齊教化。[19]

龜蒙因求仕不遇，在返歸鄉里後，寫下兩首〈村夜〉詩以抒發情志。詩中透露他對儒家經典用力甚深，並表示這是推行教化、達到理想政治的重要依據。皮日休的看法與此相近，他談論周孔之道，實際上就是在描述王政或治道的理想典型。如〈原化〉中說：

> 聖人之化，出於三皇，成於五帝，定於周、孔。其質也，道德仁義；其文也，《詩》、《書》、《禮》、《樂》。此萬代王者未有易是而能理者也。[20]

這段話簡要而清楚，周孔所確立的儒家經典，就是統治者治理、教化的唯一準則，再無其他選項。對皮日休而言，儒家之道作為維繫政教秩序的價值系統，不僅有優先性，還具有排他性，這是他政治思想的基調。在〈請行周典〉一文

咸從達起」。或可代表他儒、道兼融的價值觀。見唐．陸龜蒙，〈幽居賦并序〉，《唐甫里先生文集》，卷 15，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 845。

18 《文藪》編定的時間大約在咸通七年（866），見唐．皮日休，〈文藪序〉，蕭滌非、鄭慶篤整理，《皮子文藪》，頁 2。

19 唐．陸龜蒙，〈村夜〉之二，《唐甫里先生文集》，卷 3，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》上冊，頁 297。

20 唐．皮日休，〈原化〉，蕭滌非、鄭慶篤整理，《皮子文藪》，卷 3，頁 21。

臺灣大學學術期刊資料庫

中，他再次強調：「周公，聖人也；《周典》，聖人之制也。未有依聖制而天下不治者」。[21]焦點仍在天下之「治」上。顯然，皮、陸對儒家之道的理解，都偏重在經世的一面，這與他們身處晚唐，亟欲挽救逐漸崩解的政治、社會秩序，有直接的關連性。

接著要說明皮、陸建立儒家道統譜系的意涵，以及他們對於韓愈的理解。近世儒家的道統說，可上溯至韓愈的〈原道〉。在這篇文章中，韓愈提出了一個儒家之道的傳承譜系，更重要的是，他試圖表明此道是能夠全面指導現世政治、社會等一切生活的價值系統，捨此無他，故嚴厲地排斥佛、道二教。韓愈的論述對晚唐士人有很大的影響，皮、陸在闡述儒家之道時，也曾列舉出歷史上能夠符合其理想的傳道之人，並且都在這個譜系中為韓愈留下位置。但皮、陸與韓愈的思想有同有異，過去學界很少注意到他們的歧異處，因此多少錯估了皮、陸宣揚儒家之道的歷史意義。

皮日休的道統說見於〈請韓文公配饗太學書〉，這也是他推崇韓愈最具代表性的文字。該文開宗明義便說：「聖人之道，不過乎求用」。接著談到「仲尼之道」久不明於天下，後世能「翼傳孔道」的，只有孟子、荀卿、文中子王通及韓愈四人。其中，他對韓愈的評價很值得注意：

> 夫孟子、荀卿翼傳孔道，以至于文中子。……文中之道，曠百祀而得室授者，惟昌黎文公焉。文公之文，蹴楊、墨於不毛之地，蹂釋、老於無人之境，故得孔道巍然而自正。夫今之文，千百士之作，釋其卷，觀其詞，無不裨造化，補時政，繄公之力也。[22]

這段話與〈原道〉的精神大致相近，既尊儒道，也兼排佛、老。不過，皮日休強調聖人之道在乎「用」，韓愈的主要貢獻就在於使文章具有「裨造化，補時政」的功能，經世的色彩強烈，凸顯儒家在重整政教秩序的道路上，無可取代的地位。從這個角度解讀皮日休排斥佛、老的看法，意思似乎是：儒家之道在政治、教化的領域裡，擁有絕對的權威，不容其他思想系統的介入和挑戰。在這個意義上，他並沒有否認佛、老在個人精神及文化生活中的價值。

陸龜蒙在敘述儒家的傳道譜系時，同樣將重點放在治道或群體秩序的維繫

21 唐．皮日休，〈請行周典〉，蕭滌非、鄭慶篤整理，《皮子文藪》，卷 7，頁 63。

22 唐．皮日休，〈請韓文公配饗太學書〉，蕭滌非、鄭慶篤整理，《皮子文藪》，卷 9，頁 87-88。

臺灣大學學術期刊資料庫

上。如他在給皮日休的一首奉和詩中，談及先儒振作孔子之道的努力：「孔聖鑄顏事，垂之千載餘。其間王道乖，化作荊榛墟。天必授賢哲，為時攻翦除。軻雄骨已朽，百氏徒趑趄。近者韓文公，首為開闢鋤。夫子又繼起，陰霾終廓如。蒐得萬古遺，裁成十編書」。[23]句中「夫子」指的是皮日休，「十編書」是他早年的作品《文藪》十卷。在孔子之後，陸龜蒙列出的「賢哲」包括孟子、揚雄、韓愈和皮日休，他的意思很明白，這是一份致力於廓清阻礙、意圖恢復「王道」理想的名單，彰顯了儒家之道的政治性格。在另一篇〈蟹志〉中，陸龜蒙除了尊儒家之道統，也貶斥其他學說：「今之學者，始得百家小說，而不知孟軻、荀、揚氏之道；或知之，又不汲汲於聖人之言，求大中之要」。[24]這裡加入了荀子，但意義大抵相同，儒家之所以比其他學說優越，正因為聖人之言蘊含了「大中之要」。「大中」一詞在唐代的士人群體中經常被使用，有時和「皇極」互訓或並舉，指的就是治國之道。[25]由此可知，皮、陸在建立儒家的傳道譜系時，主要懷抱的是經世理想，對他們來說，儒家的核心價值就在重建政治秩序。

在確認了儒家之道的基本性質後，接著要說明皮、陸如何定位道家。皮日休在咸通四年（863）向朝廷進呈一篇〈請孟子為學科書〉，主要論旨在推崇《孟子》能得「聖人之微旨」，有助於教化，應當立為學科；而《莊子》、《列子》則不宜列入科舉考試的項目。皮日休所提出的理由是：

> 今有司除茂才、明經外，其次有熟《莊周》、《列子》書者，亦登于科。其誘善也雖深，而懸科也未正。夫《莊》、《列》之文，荒唐之文也。讀之可以為方外之士，習之可以為鴻荒之民，有能汲汲以救時補教為志哉？[26]

23 唐．陸龜蒙，〈奉和因贈至一百四十言．覽皮先輩盛製因作十韻以寄用伸歎仰〉，《松陵集》，卷 2，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1344。

24 唐．陸龜蒙，〈蟹志〉，《唐甫里先生文集》，卷 19，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1049。

25 陳弱水，〈柳宗元與中唐儒家復興〉，《唐代文士與中國思想的轉型（增訂本）》，頁 289-293。

26 唐．皮日休，〈請孟子為學科書〉，蕭滌非、鄭慶篤整理，《皮子文藪》，卷 9，頁 89。皮日休上書的時間背景，可參考五代．孫光憲，〈皮日休獻書〉，賈二強點校，《北夢瑣言》（北京：中華書局，2002），卷 2，頁 31-32；宋．王溥，〈貢舉下．科目雜錄〉，牛繼清校證，《唐會要校證》（西安：三秦出版社，2012），卷 77，頁 1202。

臺灣大學學術期刊資料庫

這段文字並沒有完全否定《莊》、《列》等道家經典的價值，但認為它們的內容對於改善時局沒有幫助，難以作為政治教化的依據，故不應立為學科。這個說法正合乎我們前面所作的觀察，即皮日休主張儒家之道是指導現世政治唯一合理的思想原則，其餘學說在治道的場合沒有正當性，必須加以排除。這是他兼斥佛、道的基本設想。不過，他在文章中也提到《莊》、《列》對「方外之士」與「鴻荒之民」的意義，似乎暗示在「救時補教」的儒家之外，另有一塊屬於道家的領域？要回答這個問題，必須進一步解讀皮日休所謂「方外之士」及「鴻荒之民」的意思。

皮日休在酬答陸龜蒙的一首詩中，曾經這樣形容兩人的相識相知：

> 既見陸夫子，駑心卻伏廄。結彼世外交，遇之於邂逅。兩鶴思競閒，雙松格爭瘦。唯恐別僊才，漣漣涕襟袖。[27]

在中古思想中，「世外」和「方外」的意思往往相通，指的是超脫塵俗或在現世的政治、社會秩序之外，與儒家經世的意念有所不同。皮日休把兩人的交遊定調為「世外交」，意謂著他們另有一種超俗的追求。這類想法在皮、陸的詩句中經常出現，如皮日休寄詩魯望云：「各負出俗才，俱懷超世情」。陸龜蒙在兩人的聯句詩中也說：「俱懷出塵想，共有吟詩癖」。[28]顯見兩人彼此認定有一種超俗的交誼。但所謂「世外」之交的內容是什麼呢？在〈江南道中懷茅山廣文南陽博士三首〉之三中，皮日休有這樣一段詩句：「如何世外無交者，一臥金壇只有君」。前句下注云：「許邁與王羲之父子為世外之交」。[29]這段注語為我們提供了初步的解答。許邁（300-349）是東晉丹陽句容（江蘇句容）人，《晉書》記載他「少恬靜，不慕仕進」。曾從南海太守鮑靚學道，善服氣

27 唐．皮日休，〈陸魯望讀《襄陽耆舊傳》見贈五百言過褒庸材靡有稱是然襄陽曩事歷歷在目夫《耆舊傳》所未載者漢陽王則宗社元勳孟浩然則文章大匠予次而贊之因而寄答亦詩人無言不酬之義也次韻〉，《松陵集》，卷 1，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1315。

28 分別見唐．皮日休，〈初夏即事寄魯望〉，《松陵集》，卷 1，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1324；唐．皮日休、陸龜蒙，〈北禪院避暑聯句〉，《松陵集》，卷 10，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1577。

29 唐．皮日休，〈江南道中懷茅山廣文南陽博士三首〉之三，《松陵集》，卷 6，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1430。

臺灣大學學術期刊資料庫

辟穀，後來隱居臨安西山。王羲之（303-361）時常與他往來，且為他作傳，記錄了許多神異事跡。[30]這首詩的寫作對象是張賁，字潤卿，南陽人。宣宗大中時（847-860）登進士第，唐末為廣文博士，此時已棄官寓居茅山學道。[31]《松陵集》中以張賁和皮、陸的唱和詩最多，共計十六首。由眾多的詩題判斷，張賁經常往來於茅山和吳中，與皮、陸的交情深厚，除了共組「文會」，詩歌酬贈，也會分享習道的心得。[32]由此看來，不論是許、王之遊，或皮日休與張賁的實際交往，「世外」之交的道家意味都相當濃厚。陸龜蒙的看法與皮日休基本相同，如他在〈四明山詩并序〉中描述自己「性誕逸，樂神僊中書，探海嶽遺事，以期方外之交」。[33]這裡所謂的「期方外之交」，顯然是尋仙求道的意思。他在給友人魏朴的詩中也說：「倚肩滄海望，鉤膝白雲吟。不是逍遙侶，誰知世外心」。[34]同樣表現道家的情懷。

「鴻荒之民」與「方外之士」的意義不同，但在觀念上有相通之處。「鴻荒」一詞意指混沌初開的太古之世，由於一切質朴自然、未受文明價值的干擾，很接近道家對素朴世界的嚮往。[35]皮、陸在詩歌中所表達的上古意念，便與道家的元素相融，成為脫逸世俗規範、回歸自適生活的一種投射。以下試以皮、陸和張賁的一組唱和詩來進行解說。皮日休在〈潤卿魯望寒夜見訪各惜其志遂成一絕〉詩中首先談到：

> 世外為交不是親，醉吟俱岸白綸巾。風清月白更三點，未放華陽鶴上人。

30 唐．房玄齡等，〈許邁傳〉，《晉書》（北京：中華書局，1974），卷 80，頁 2106-2107。

31 我們對張賁的生平事蹟所知有限，相關的記述可參考宋．計有功撰，王仲鏞校箋，《唐詩紀事校箋》（北京：中華書局，2007），卷 64，頁 2150-2151。

32 張賁和皮、陸的交往情況，後文將會詳述。有關共組文會之事，可見唐．張賁，〈偶約道流終乖文會因成一絕用答四篇〉，《松陵集》，卷 9，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1547。

33 唐．陸龜蒙，〈四明山詩并序〉，《松陵集》，卷 5，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1407。這段話是來訪的四明山隱者「謝遺塵」轉述「玉泉生」的說法。

34 唐．陸龜蒙，〈奉和五貺詩．烏龍養和〉，《松陵集》，卷 5，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1416。

35 漢．揚雄，〈問道〉，汪榮寶義疏，陳仲夫點校，《法言義疏》（北京：中華書局，1987），卷 4，頁 118；漢．王延壽，〈魯靈光殿賦并序〉，梁．蕭統編，唐．李善注，《文選》（上海：上海古籍出版社，1986），卷 11，頁 515。

臺灣大學學術期刊資料庫

「華陽」即茅山，在道教洞天福地的神話傳說中，茅山屬於十大洞天的「金壇華陽之洞天」；「鶴上人」則指在茅山修道的張賁。[36]皮日休以「世外」交形容三人的情誼，自然是有特殊深意，張賁的和詩就提供了最好的註解。他說：

> 雲孤鶴獨且相親，倣效從他折角巾。不用吳江歎留滯，風姿俱是玉清人。

「玉清」是道教三清之一，為仙人所居之境，張賁以此形容三人的風度，其意蘊不言可喻，透露他們對道家神仙理想的企求，同時也印證我們前面對「世外」之交的解讀。陸龜蒙在和詩中，則加添了新的意象，其云：

> 醉韻飄飄不可親，掉頭吟側華陽巾。如能跂腳南窗下，便是羲皇世上人。[37]

「羲皇世上人」與「鶴上人」、「玉清人」等詞語不同，不具有道家意涵，但龜蒙以此呼應兩人的詩意，代表他認為它們反映同一類的生活情態。陸龜蒙的〈幽居賦〉談到：「遇境逍遙，就魚鳥之性樂；開襟散誕，見羲皇之道尊」。[38]可見他心目中的羲皇之世，具有和道家一般超脫羈束、逍遙自適的生活特質，上古的意念以此和「世外」風骨達到了交集。皮日休也曾多次表達對上古生活的憧憬，如詩云：「癭木四五器，筇杖一兩莖。泉為葛天味，松作羲皇聲」。[39]葛天氏和伏羲一樣，也是傳說中的上古帝王。這段詩句呈現他對上古素朴生活的美好想像。而在〈酒中十咏并序〉裡，皮日休更坦率地抒發他的上古情懷：

---

36 唐．司馬承禎，〈天地宮府圖并序〉，宋．張君房編，李永晟點校，《雲笈七籤》（北京：中華書局，2003），卷 27，頁 611。

37 這組詩可見《松陵集》，卷 9，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1549-1550。陸龜蒙在另一首奉和詩中，也曾以「共是虛皇簡上僊，清詞如羽若飄然」形容三人的交遊，充分反映其間的道家意趣。見唐．陸龜蒙，〈奉和次韻．醉中即席贈潤卿博士〉，《松陵集》，卷 9，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1537。

38 唐．陸龜蒙，〈幽居賦并序〉，《唐甫里先生文集》，卷 15，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 847。

39 唐．皮日休，〈初夏即事寄魯望〉，《松陵集》，卷 1，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1324。

臺灣大學學術期刊資料庫

> 余飲至酣，徒以為融肌柔神，消沮迷喪，頹然無思。以天地大順為隄封，傲然不持；以洪荒至化為爵賞，抑無懷氏之民乎？葛天氏之臣乎？[40]

上古之民沒有後世的建制封賞，一切回歸自然，只見天地之運化。換言之，這是一個脫去世俗規範和人文價值的世界，與儒家強調禮樂教化的理想大異其趣。

綜合以上的討論，我們發現皮日休所言「方外之士」及「鴻荒之民」的意蘊，皆可從他和陸龜蒙的作品中找到線索。他們的「世外」或「方外」觀念中，具有嚮往道家神仙的內涵；上古之民的想像，則融入自然素朴的意趣，以及超越現實秩序的企求。總括而言，這是皮、陸理想中的生活境界，構成其「世外」交遊的主要因子，迥異於表達淑世理念的儒家樣貌。如果我們再回到〈請孟子為學科書〉的論述脈絡，皮日休的立意並不難理解，道家學說雖不是重建人間秩序、改善集體生活的思想基礎，在個人的精神文化生活中，仍有重要價值。陸龜蒙沒有批評道家的言論，但從他對儒家之道的闡述來判斷，立場也應該相近。這裡頭約略呈現一種公、私領域的劃分：儒家扮演了指導公共生活及維繫政治、社會秩序的角色；嚮往神仙境界、追求超俗理想的道家志趣，則構成私人領域的文化內涵。

最後，再以《莊子》的例子來印證上述的立論。皮日休雖不同意將《莊子》列為科考項目，但私底下卻毫不掩飾自己對《莊子》的喜好。他曾在詩中表示：「茗爐盡日燒松子，書桉經時剝瓦花。園吏暫棲君莫笑，不妨猶更著《南華》」。[41]不僅以莊子自比，甚至還想寫一部像《莊子》一樣的作品。陸龜蒙在一首和詩中稱讚他：「辯伏《南華》論指指，才非玄晏借書書」。[42]足見皮日休對《莊子》確有獨到見解，令陸龜蒙深為折服。事實上，有更多的證據顯示，陸龜蒙也頗好《莊子》，這部書大概是皮、陸最常談論的經典之一。[43]概言之，皮日

40 唐．皮日休，〈酒中十咏并序〉，《松陵集》，卷 4，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1387。

41 唐．皮日休，〈夏景冲澹偶然作二首〉之一，《松陵集》，卷 7，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1479。

42 唐．陸龜蒙，〈奉和次韻．新秋即事三首〉之三，《松陵集》，卷 8，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1500。

43 皮、陸二人好談論《莊子》，可由陸龜蒙奉答皮日休的一些詩句作為佐證，如：「除

臺灣大學學術期刊資料庫

休在公、私領域的思想表現差異極大，立場分明。〈請孟子為學科書〉一文在儒學史上有重要意義，它象徵《孟子》在晚唐地位的逐漸提高，是日後升上經部的先聲。[44]此文過去亦被視為皮日休擁護儒家、抵制異說的宣言，卻忽略他以道家作為個人的「世外」追尋，是其心靈中與經世之道並存的思想成分。

三、皮、陸的道家生活——仙道追求

皮日休與陸龜蒙的交遊，經常流露出求道之志，一方面是實踐儒家之「道」的意念，另一方面則是對神仙養生之「道」的探求。在私人生活裡，後者的比重相當高。《松陵集》所記錄兩人在吳中的活動內容，在很大程度上是私人「文化空間」的展示，不同於他們闡述政教理念、關懷公共事務時的儒家面貌。本節嘗試透過細緻的考索，還原皮、陸道家生活的實際樣態。

陸龜蒙有一首詩題為〈秋日遣懷十六韻寄道侶〉，詳細描寫了自己的道家生活：

> 盡日臨風坐，雄詞妙略兼。共知時世薄，寧恨歲華淹。且把靈方試，休憑吉夢占。夜然燒汞火，朝鍊洗金鹽。有路求真隱，無媒舉孝廉。自然成嘯傲，不是學沈潛。……藥鼎高低鑄，雲菴早晚苫。胡麻如重寄，從誚我無厭。[45]

龜蒙自述雖有才學謀略，欲求仕進卻「無媒」可薦，於是投身「真隱」，尋求另一種寄託。此詩主要談自己根據「靈方」，煉製丹藥，由「夜然燒汞火」、「藥鼎高低鑄」等詩句研判，應該是從事外丹的煉製。此外，他可能也服食一些養生藥物，如「金鹽」為中藥五加的隱名，「胡麻」即芝麻，古代又稱「巨

卻伴談〈秋水〉外，野鷗何處更忘機」；「春恨與誰同酩酊，玄言何處問〈逍遙〉」。參見唐．陸龜蒙，〈奉酬次韻．夏首病愈因招魯望〉，《松陵集》，卷 7，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1467；唐．陸龜蒙，〈奉酬病中見寄〉，《松陵集》，卷 6，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1439。

44 江政寬，《皮日休的生平與思想——兼論其在唐宋之際思想變遷中的角色》，頁 103-110。

45 唐．陸龜蒙，〈秋日遣懷十六韻寄道侶〉，《松陵集》，卷 5，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1420。

臺灣大學學術期刊資料庫

勝」，都被認為是可以延年長生的餌食藥物。[46]此詩題為「寄道侶」，但寄詩的對象並沒有清楚交待。《松陵集》中有皮日休的同題奉和之作，從詩句的語氣推斷，他應當就是陸龜蒙口中的「道侶」。皮詩云：

> 高蹈為時背，幽懷是事兼。神僊君可致，江海我能淹。共守庚申夜，同看《乙巳占》。藥囊除紫蠹，丹竈拂紅鹽。與物深無競，於生亦太廉。……共君還有役，竟夕得厭厭。[47]

皮日休的詩意與前詩相呼應，皆感嘆不為時用，故追慕神仙，走入道家的領域。詩裡提到的內容，如「守庚申」即是在庚申日之夜，通宵靜坐不眠，以期消滅「三尸」的修鍊方法。在中古的道教典籍中，多視伏滅三尸為得道成仙的重要基礎。[48]《乙巳占》是唐初李淳風（602-670）撰寫的占星學作品，這部書雖非道教經典，卻頗受唐代煉丹家的重視。唐人偽託的《周易參同契》陰長生註本，即引用《乙巳占》推演日月星辰及陰陽時序的變化，作為煉丹火候的根據。[49]下句的「藥囊除紫蠹，丹竈拂紅鹽」，便說明了皮、陸對《乙巳占》的興趣，正和他們的煉丹活動有所關連。

以上二詩透露了兩個訊息，值得注意：首先，皮日休在和詩中使用「共守」、「同看」與「共君」等詞，且兩人皆未提及第三者，說明這些是他們一同從事

46 宋．唐慎微撰，曹孝忠校，寇宗奭衍義，《證類本草》，卷 12，《景印文淵閣四庫全書》第 740 冊（臺北：臺灣商務印書館，1983），頁 62；晉．葛洪，〈仙藥〉，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》（北京：中華書局，1985），卷 11，頁 196、205。

47 唐．皮日休，〈奉和次韻．秋日遣懷十六韻寄道侶〉，《松陵集》，卷 5，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1420-1421。原文作「庚辰」，但中國傳統並無「守庚辰」的說法，應是「庚申」之誤。

48 日本學者窪德忠對庚申信仰及「三尸說」有詳盡而全面的研究，參考窪德忠，《庚申信仰の研究》上卷，《窪德忠著作集》第 1 冊（東京：第一書房，1996），頁 43-110。與皮、陸同時代的張讀在《宣室志》中也記述：「凡學仙者，當先絕其三尸，如是則神仙可得，不然，雖苦其心，無補也」。見唐．張讀，《宣室志》（北京：中華書局，1983），卷 1，頁 14。

49 後晉．劉昫等，〈經籍下．天文類〉，《舊唐書》（北京：中華書局，1975），卷 47，頁 2037；唐．長生陰真人，《周易參同契註》，卷上，《正統道藏》第 34 冊（臺北：新文豐出版公司，1985），頁 22-25。長生陰真人的《參同契》註本屬於唐代的外丹理論作品，參考陳國符，〈《道藏》經中外丹黃白法經訣出世朝代考〉，《陳國符道藏研究論文集》（上海：上海古籍出版社，2004），頁 131。

臺灣大學學術期刊資料庫

的活動，皮日休正是陸龜蒙口中的「道侶」。其次，從「汞火」、「紅鹽」及《乙巳占》的運用可知，兩人偏好外丹煉製，甚至是相當熱衷。以「鹽」字為例，在古代煉製外丹常用的礦物原料中，有不少以「鹽」為名，如皮詩中的「紅鹽」，可能就是煉丹藥物「赤鹽」。言外丹伏制之法的《參同契五相類祕要》注下云：「礬鹽合煉，以成赤色，故號曰赤鹽。用以飛造丹之霜雪也」。[50]由於合製外丹所需的礦物原料相當複雜，道經中甚至出現了各種煉製丹藥原料的方法，如《造戎鹽法》、《造赤鹽法》、《煉石鹽法》等。[51]皮日休在〈太湖詩〉的其中一首談及西漢劉根升仙之事時，就形容他「既用文武火，俄窮雌雄篇。赤鹽撲紅霧，白花飛素烟。服之生羽翼，倏爾冲玄天」。[52]句中除了以文武火候描述金丹的燒煉，也明白提到「赤鹽」這項材料，可知皮日休對此事相當熟諳。值得一提的是，與皮、陸交好的張賁，興趣似乎也在外丹，如皮詩稱他：「白石煮多熏屋黑，丹砂埋久染泉紅」。[53]陸龜蒙則期許：「丹臺已運陰陽火，碧簡須雕次第僊」。[54]「陰陽火」意同「文武火」，指煉丹火候的進退強弱。這些詩句從字面上看，都很難解釋為內鍊的功夫。

在皮、陸的詩句中，我們不太容易找到關於內丹修鍊的具體內容，反而較多的是與外丹相近的藥物服食。皮日休在給陸龜蒙的一首奉和詩裡談到：「松膏背日凝雲磴，丹粉經年染石牀。剩欲與君終此志，頑僊唯恐鬢成霜」。[55]「松膏」即松脂，「丹粉」則是丹鉛，都是道教徒常見的服食藥物。詩句中把它們和成仙的意念作連結，顯示通過食用丹藥來達到升仙的信念仍相當強烈。陸龜蒙有詩云：「早晚吞金液，騎將上絳河」。[56]也反映相同的意思。在道教史上，

50 宋．盧天驥，《參同契五相類祕要》，《正統道藏》第 31 冊，頁 6。

51 陳國符，〈《石藥爾雅》補與注（增訂本）〉，《陳國符道藏研究論文集》，頁 167-168、210-212。

52 唐．皮日休，〈太湖詩．以毛公泉一鉼獻上諫議因寄〉，《松陵集》，卷 3，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1350。「毛公」即劉根，以服食丹藥成仙，事見晉．葛洪，《神仙傳》，卷 8，《中華道藏》第 45 冊（北京：華夏出版社，2004），頁 51-53。

53 唐．皮日休，〈懷華陽潤卿博士三首〉之三，《松陵集》，卷 7，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1473。

54 唐．陸龜蒙，〈奉和次韻．江南道中懷茅山廣文南陽博士三首〉之二，《松陵集》，卷 6，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1431。

55 唐．皮日休，〈奉和．四月十五日道室書事寄襲美〉，《松陵集》，卷 7，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1468。

56 唐．陸龜蒙，〈四明山詩．鹿亭〉，《松陵集》，卷 5，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1409。

臺灣大學學術期刊資料庫

晚唐五代被認為是煉丹術由外丹轉向以內丹為主流的關鍵時期，人們對外丹的效用逐漸喪失信心，內丹學則出現了一批具有理論深度的作品。[57]宋代以後，內丹學幾乎成了儒、道思想的橋樑，與天道性命的新思潮相結合，構成士人世界觀的基礎。[58]但皮、陸在觀念上，顯然更接近中古道教傳統以服用還丹、金液為「仙道之極」的看法，與近世士人兼融儒、道時，偏重內丹修鍊的方式，有所不同。[59]

陸龜蒙曾提到自己有一個「道室」，是從事各類道教相關活動的場所。在一首題為〈四月十五日道室書事寄襲美〉的詩中，他記述了一段道室裡的日常：「烏飯新炊菨臛香，道家齋日以為常。月苗杯舉存三洞，雲蕊函開叩九章」。[60]「三洞」是道經的總稱，「九章」意義不明，由「函開」一詞推測，應該也是某種讀物。根據詩意，龜蒙有在道室用齋及研讀道經的習慣。句中提到的齋食「烏飯」，是中古道教的一種養生飲食，這裡必須稍作說明。「烏飯」又名「青精飯」或「青餷飯」，一般是以植物的葉、枝搗汁，將米飯染製成青黑色以供齋食，據說有卻病、延年的功效。在陶弘景（456-536）所撰的《登真隱訣》中，已有詳細的記載。[61]皮日休和張賁也食用烏飯，他們對烏飯的來源及製作曾提供重要的訊息。張賁〈以青餷飯分送襲美魯望因成一絕〉詩云：

> 誰屑瓊瑤事青餷，舊傳名品出華陽。應宜僊子胡麻拌，因送劉郎與阮郎。[62]

「劉郎」和「阮郎」分別代指皮、陸，張賁以烏飯分送兩人，並建議可拌胡麻食用。句中的「華陽」則指「華陽隱居」陶弘景，張賁此時在茅山修道，烏飯

57 任繼愈主編，《中國道教史》（上海：上海人民出版社，1990），頁 446-450；盧國龍，《道教哲學》（北京：華夏出版社，1997），頁 515-527。

58 這方面的代表性研究，可參考吾妻重二，〈太極圖の形成——儒佛道三教をめぐる再檢討〉、〈《周易參同契考異》の考察〉，《朱子学の新研究──近世士大夫の思想史的地平》（東京：創文社，2004），頁 22-49、282-315。

59 晉．葛洪，〈金丹〉，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》，卷 4，頁 70。

60 唐．陸龜蒙，〈四月十五日道室書事寄襲美〉，《松陵集》，卷 7，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1468。

61 梁．陶弘景撰，王家葵輯校，《登真隱訣輯校》（北京：中華書局，2011），頁 170-178、374-379。

62 唐．張賁，〈以青餷飯分送襲美魯望因成一絕〉，《松陵集》，卷 9，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1547。

臺灣大學學術期刊資料庫

是他平時常用的齋食，這裡特別點出它與陶弘景的關係，似乎說明茅山在齋食生活上一直延續著南朝以來的上清傳統。[63]皮日休在答謝詩中談到它的具體做法：「分泉過屋舂青稻，拂霧彩衣折紫莖」。根據句下注，烏飯是「以青龍稻為之」，而「南稻莖微紫色」，可能就是作為染製的原料。陸龜蒙的答謝詩則透露，以烏飯作為齋食，不只在延年養生，還有成仙的企求：「舊聞香積金僊食，今見青精玉斧餐。自笑鏡中無骨錄，可能飛上紫霞端」。[64]除了《登真隱訣》，在《真誥》等道教文獻中，也有一些食用青精飯可以輔助修道、達致成仙的記載，這或許反映皮、陸在飲食生活中亦蘊含登仙遠舉的嚮往。[65]

陸龜蒙也在「道室」中進行道教的齋醮儀式，這在〈上元日道室焚修寄襲美〉詩中有細緻的書寫。此詩的道教意蘊豐富，不易詮解，茲先引錄於下：

> 三清今日聚靈官，玉刺齊抽謁廣寒。執蓋冒花香寂歷，侍晨交珮響闌珊。將排鳳節分堦易，欲校龍書下筆難。唯有世塵中小兆，夜來心拜七星壇。[66]

就字面上的意思來說，前兩聯描寫的是想像中的神仙世界。「三清」指道教神仙所居的三清境，「靈官」即仙官，「玉刺」是名帖的美稱，首聯暗示焚修正值美好的時節，故仙官齊聚天宮。第四句下注云：「執蓋、侍晨，皆僊之貴侶矣」。則頷聯亦是神仙形象的描繪。頸聯以下，「鳳節」或指齋醮的儀仗安排，「龍書」比喻道教符籙，「小兆」原指未受過經籙道法的道士，這裡是行齋醮時的自謙之辭。[67]後二聯所敘述的當是道室中的焚修情況。如末句所言，陸龜

63 《松陵集》中有不少記述張貴食用青精飯的詩句，參見唐．皮日休，〈江南道中懷茅山廣文南陽博士三首〉之一，《松陵集》，卷 6，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1430；唐．皮日休，〈南陽廣文欲於荊襄卜居因而有贈〉，《松陵集》，卷 8，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1503。

64 唐．皮日休，〈潤卿遺青餷飯兼之一絕聊用答謝〉，《松陵集》，卷 9，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1548；唐．陸龜蒙，〈潤卿遺青餷飯兼之一絕聊用答謝〉，《松陵集》，卷 9，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1548。

65 梁．陶弘景，〈稽神樞第四〉，吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯，《真誥校註》（北京：中國社會科學出版社，2006），卷 14，頁 447；唐．王懸河，〈服食品〉，《三洞珠囊》，卷 3，《正統道藏》第 42 冊，頁 14-15、22。

66 唐．陸龜蒙，〈上元日道室焚修寄襲美〉，《松陵集》，卷 6，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1443-1444。

67 《三洞修道儀》云：「凡道士未受經法，通稱小兆可也」。見宋．孫夷中，〈初入

臺灣大學學術期刊資料庫

蒙此時進行的是與祭祀北斗七星相關的科儀。在道教的齋醮科儀中，禮拜星斗以召役神將、伏魔降邪是一種常見的儀式，一般會跟隨道曲，按星辰斗宿之方位步行轉折，稱為「步罡踏斗」。「罡」即北斗七星之柄。在另一首給皮日休的詩中，陸龜蒙便談到：「幾時當斗柄，同上步罡壇」。[68]正可與此相印證。皮日休也曾嘗試過「步罡」的儀式，他在〈寒日書齋即事〉詩的第一首中提到：

> 將近道齋先衣褐，欲清詩思更焚香。空庭好待中宵月，獨禮星辰學步罡。[69]

這裡明白透露，他對禮拜北斗、學行「步罡」等道教科儀深感興趣，與陸龜蒙的邀約不謀而合。另外，還有兩個值得注意的訊息：其一是此詩題作「書齋」，但句中卻有「道齋」之名，由「欲清詩思更焚香」一句來研判，他的書齋應即是道齋，兼有從事道教活動的功能，反映儒、道知識生活的緊密相融。其二是句中談到的「衣褐」，指穿著道服，在該詩的第二首中，皮日休又說：「皮褐親裁學道家」。「皮褐」就是道士的衣飾。[70]由此可知，皮日休在日常生活裡，也有穿著道服的習慣。

關於道服，這裡需要再略作探考。道士服飾一般可區分為「法服」及「常服」二種，前者為舉行宗教儀式時所穿，依照道士經籙法位的高低而有嚴格規定；後者是平時的穿著，較無特殊約制。[71]皮、陸二人都沒有受過道籙的記載，因此皮詩中所說的「將近道齋先衣褐」，應該是屬於常服的一種。前引陸龜蒙詩中提到的「華陽巾」，也是道士穿戴的帽子，皮日休在〈太湖詩〉的其中一

道儀〉，《三洞修道儀》，《正統道藏》第 54 冊，頁 4。

68 唐．陸龜蒙，〈襲美見題郊居十首因次韻酬之以伸榮謝〉之七，《松陵集》，卷 5，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1428。

69 唐．皮日休，〈寒日書齋即事三首〉之一，《松陵集》，卷 8，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1510。

70 同上註。「衣褐」是道教徒的一個明顯標誌，如衛憑在為司馬承禎所寫的廟碣中，即稱他「年二十一，始服巾褐入道」。見唐．衛憑，〈唐王屋山中巖臺正一先生廟碣〉，清．董誥等編，《全唐文》（北京：中華書局，1983），卷 306，頁 3108。另參考不著撰人，〈法服圖儀〉，《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，卷 5，《正統道藏》第 41 冊，頁 4-8。

71 關於道士服飾的介紹，可參考陳耀庭，《道教禮儀》（北京：宗教文化出版社，2003），頁 239-258；Livia Kohn, *Monastic Life in Medieval Daoism: A Cross-Cultural Perspective* (Honolulu: University of Hawai'i Press, c2003), 147-59.

臺灣大學學術期刊資料庫

首亦云：「頭戴華陽帽，手拄大夏笻。清晨陪道侶，來上縹緲峰」。[72]足見他經常作道家式的裝扮。不過，皮日休最偏愛的衣著，應該還是「鶴氅」。這是一種道袍樣式的服裝，以鳥羽製作，六朝名士王恭（？-398）已有被著的記載，時人認為其風度有如神仙中人。[73]皮日休在日常生活裡也時常被著，他的詩句說：「爭得共君來此住，便披鶴氅對清風」。張賁的一首和詩也以此描摹他的形象：「清標稱住羊車上，俗韻慙居鶴氅前」。[74]鶴氅在中晚唐的士人群中頗為流行，但多半出現在與道家人物、活動相關的場合。如劉禹錫（772-842）〈酬令狐相公雪中遊玄都觀見憶〉云：「好雪動高情，心期在玉京。人披鶴氅出，馬蹋象筵行」。杜荀鶴（846-907）〈贈漂水崔少府〉也說：「洞口禮星披鶴氅，溪頭吟月上漁舡」。[75]皮日休喜愛穿著鶴氅，當是他個人道家志趣的展現。陸龜蒙即有詩稱：「君披鶴氅獨自立，何人解道真神僊」。[76]可見鶴氅在他們心中，與道家神仙的意象相連結，透露出特殊的文化價值。

四、皮、陸與茅山上清經系的傳統

前一節對皮、陸道家生活的樣貌做了初步的考察，並嘗試說明其中的文化意涵。接著要進一步探討皮、陸對道教思想、信仰的理解，和哪一個道派或經典傳統有較直接的關連。皮、陸在詩句中經常提到茅山，比如陸龜蒙有詩云：「身為大塊客，自號天隨子。他日向華陽，敲雲問名氏」。[77]皮日休也說過：「仕應同五柳，歸莫捨三茅」。[78]這兩段文字都表達了如果走向歸隱，茅山會

72 唐．皮日休，〈太湖詩．縹緲峰〉，《松陵集》，卷 3，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1351。

73 南朝宋．劉義慶，〈企羨第十六〉，梁．劉孝標注，楊勇校箋，《世說新語校箋》第 3 冊（北京：中華書局，2006），下卷，頁 578。

74 唐．皮日休，〈褚家林亭〉，《松陵集》，卷 9，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1543；唐．張賁，〈奉和次韻．醉中即席贈潤卿博士〉，《松陵集》，卷 9，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1536。

75 唐．劉禹錫，〈酬令狐相公雪中遊玄都觀見憶〉，《劉禹錫集》（北京：中華書局，1990），卷 33，頁 465；唐．杜荀鶴，〈贈漂水崔少府〉，《杜荀鶴文集》（上海：上海古籍出版社，1994，影印上海圖書館藏宋蜀刻本），卷 2，頁 12 下。

76 唐．陸龜蒙，〈早春雪中作吳體寄襲美〉，《松陵集》，卷 6，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1431。

77 唐．陸龜蒙，〈奉和太湖詩二十首．縹緲峰〉，《松陵集》，卷 3，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1361。

78 唐．皮日休，〈新秋言懷寄魯望三十韻〉，《松陵集》，卷 5，何錫光校注，《陸

臺灣大學學術期刊資料庫

是最終的寄託之所。皮、陸所說的不只是地理上的茅山，還帶有宗教的意念。「華陽」既可指茅山，也可比喻作「華陽隱居」陶弘景；「三茅」指的又是在茅山得道升仙的三茅君──茅盈、茅固和茅衷，他們都是道教上清派信仰中的重要人物。

在中古道教史上，上清派是一支具有重大影響力的道教流派，它的起源可以追溯到東晉中葉，以楊羲（330-386?）和許謐（305-376）、許翽（341-370）等人為首在茅山的降真活動，透過這個方式所記錄、撰造的真仙誥諭，即構成早期上清經的基礎。從東晉到梁初，又陸續有新的上清經被創造出來，最後由陶弘景完成上清經典的整理。陶弘景以上清教法為核心，在茅山築館授徒、建立教團，成為上清派實際的創始人。南朝上清派的活動也主要以茅山為中心。因此，茅山和上清傳統在歷史上有很深的連結。[79]相傳於漢代成仙的三茅君，也因為地緣上的因素，被納入到上清派的神仙譜系之中。[80]唐代的茅山仍高道輩出，但有學者認為，當時的道教只有天師道，上清、靈寶等早期的獨立教派在唐代已經消失。[81]即便有此說法，唐代的茅山仍存在一個持續未絕的上清信仰及經典傳統，這正是皮、陸道教思想的基礎。陸龜蒙在一首山水詩中即有「何人乘月弄，應作上清吟」之句。[82]皮日休的友人李縠也曾稱他「才子襟期本上

龜蒙全集校注》下冊，頁 1419。

79 關於茅山上清派的成立及早期發展，可參考宮川尚志，〈茅山派道教の起源と性格〉，《東方宗教》創刊號（1951 年 12 月），頁 21-27；Michel Strickmann, “The Mao-shan Revelations: Taoism and the Aristocracy,” *T'oung-pao* 63 (1977): 1-63；小林正美，《六朝道教史研究》（東京：創文社，1990），頁 25-36；神塚淑子，〈六朝時代の上清經と靈寶經〉，吉川忠夫編，《六朝道教の研究》（東京：春秋社，1998），頁 101-123；Isabelle Robinet, “Shangqing: Highest Clarity,” in *Daoism Handbook*, ed. Livia Kohn (Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000), 196-224.

80 有關三茅君整合入上清信仰的情況，可參考張超然，《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》（臺北：政治大學中國文學研究所博士論文，李豐楙先生指導，2008），頁 89-112。

81 小林正美的研究主張，唐代的道教皆屬於天師道系統，上清、靈寶等說法都只是傳授經籙的名稱，構成天師道道士的位階制度。參考小林正美，《唐代の道教と天師道》（東京：知泉書館，2003），第 1 章。不過，在本文的考察中，仍清楚可見皮、陸對茅山及上清信仰的特殊情感，故文中暫且以「茅山上清經系」來指稱這個兼有地域和經典特徵的道教傳統。

82 唐．陸龜蒙，〈四明山詩．潺湲洞〉，《松陵集》，卷 5，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1409。

臺灣大學學術期刊資料庫

清」。[83]已隱約透露皮、陸和上清信仰的關係。

依據目前所見的資料，皮日休應該是來到吳中之後，才和茅山上清經系的傳統有了連繫，但陸龜蒙與茅山的關係密切，可能有經常性的往來。陸龜蒙曾作〈句曲山朝真詞二首〉，他在〈序〉中談到：

> 歲三月十八日，句曲山道士朝真於大茅峰上，學神僊有至自千萬里者。余距華陽洞天，程止信宿，塵約不能遂去。馳神旦旦，忽若載昇矣。因作〈朝真詞〉迎送各二解，以自塞意。[84]

茅山古名「句曲山」，又是道教十大洞天的「華陽洞天」。故〈序〉文大意是說，自己居住的地方離茅山只有兩三天的路程，但因有事不能親赴「朝真」，乃作〈朝真詞〉以自解。陸龜蒙另外還有〈寄茅山何道士〉、〈寄懷華陽道士〉等詩題，以及茅山道士到訪的記錄，因此推估陸龜蒙的交友圈中，有不少是茅山道士。[85]

在皮、陸與茅山的宗教連結中，張賁也是一個關鍵角色。張賁在結束政治生涯後，來到茅山修道，並時常往來於吳地和茅山之間，與皮、陸詩歌酬酢。他有一首唱和詩，述及自己棄儒從道的心路歷程：

> 尋疑天意喪斯文，故選茅峰寄白雲。酒後只留滄海客，香前唯見紫陽君。近年已絕詩書癖，今日兼將筆硯焚。為有此身猶苦患，不知何者是玄纁。[86]

感到天將「喪斯文」是促使張賁捨棄詩書之學，轉而求道的推力，展現晚唐士

83 唐．李縠，〈奉和襲美先輩悼鶴二首〉之一，《松陵集》，卷 9，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1532。《松陵集》在李縠名前有「前浙東觀察推官兼殿中侍御史」之銜，當是他參與吳中唱和時的官職，今集中存詩四首。李縠的生平可參考宋．計有功撰，王仲鏞校箋，《唐詩紀事校箋》，卷 64，頁 2145。

84 唐．陸龜蒙，〈句曲山朝真詞二首并序〉，《唐甫里先生文集》，卷 10，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》上冊，頁 636。

85 分別見唐．陸龜蒙，《唐甫里先生文集》，卷 4，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》上冊，頁 326、354-355；唐．陸龜蒙，〈丁隱君歌并序〉，《唐甫里先生文集》，卷 17，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 981-982。

86 唐．張賁，〈酬襲美先輩見寄倒來韻〉，《松陵集》，卷 9，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1528。

臺灣大學學術期刊資料庫

人面臨時代衰亂的憂危之情。詩中的「香前唯見紫陽君」，則是張賁選擇茅山隱居的另一股拉力，代表他所嚮慕的道教傳統。「紫陽君」是上清派的真仙「紫陽真人」周義山。根據《紫陽真人內傳》的記載，周義山，字季通，西漢末年人。少好仙道，遇仙人授以經籙、方術，積修道成後白日升天，受封為紫陽真人。周義山是上清派重要的真仙，他的許多降授言語仍保留在陶弘景的《真誥》裡，東晉成書的《紫陽真人內傳》篇末，臚列了他所受的道經目錄，相當程度地反映早期上清經典的組成面貌。[87]張賁此詩吐露了他對上清傳統的重視。

皮、陸在給張賁的詩中，時常有關於茅山和上清經典的敘述，這些文字從側面彰顯了張賁對上清信仰的崇奉，同時反映皮、陸熟悉此一傳統的深度。如皮日休在寄贈張賁的詩裡說：

> 春彩融融釋凍塘，日精閒嚥坐巖房。瓊函靜啟從猿覷，金液初開與鶴嘗。八會舊文多搭寫，七真遺語剩思量。不知夢到為何處，紅藥滿山烟月香。[88]

此詩運用了許多道教的專有名詞，顯示皮日休對相關義理有深入的瞭解。他在前兩聯談到了以調息、口咽的方式吸取日月精華的道教養生法，以及閱讀道經和煉製外丹的活動。第三聯提到的「八會舊文」和「七真遺語」，則傳達出重要訊息。「八會舊文」指天降之秘書，陶弘景在《真誥》卷一曾述及：「八會之書是書之至真，建文章之祖也。雲篆明光是其根宗所起，有書而始也」。[89]後來道教乃用以指稱一切自然天降的經籍文字。[90]不過，皮日休此處的「八會舊文」，應與上清經典直接相關，這個推測可以後面一句的「七真遺語」作佐證。「七真遺語」意指茅山、上清歷代的真道作品，陸龜蒙在一首懷念張賁的詩作中便說：「一片輕帆背夕陽，望三峰拜七真堂」。句下注云：「三茅、二許、

87 不著撰人，《紫陽真人內傳》，《正統道藏》第 9 冊，頁 1-17。陳國符考察此書當於東晉出世，作者很可能是與許謐關係密切的華僑，參考陳國符，《道藏源流考》（北京：中華書局，1963），頁 8-9。張超然對紫陽真人在上清派形成過程中的意義有深入考察，詳見張超然，《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》，頁 23-46。

88 唐．皮日休，〈奉和次韻．南陽廣文博士還雷平後寄〉，《松陵集》，卷 8，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1513。

89 梁．陶弘景，〈運象篇第一〉，吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯，《真誥校註》，卷 1，頁 22。

90 宋．張君房，〈道教所起〉，李永晟點校，《雲笈七籤》，卷 3，頁 32。

臺灣大學學術期刊資料庫

一陽、一郭，是謂七真」。[91]故「七真」包括了「三茅君」，發展和傳播上清經典的主要人物許謐、許翽和楊羲，以及唐代道士郭崇真。郭崇真是唐初高道潘師正（584-682）的弟子，與司馬承禎（647-735）為同門。[92]從皮、陸的描述大致可以肯定，張賁隱居茅山，學習上清教法，茅山上清經系作為一個宗教傳統，仍深刻影響著晚唐士人。[93]

皮、陸同樣浸潤於茅山上清的道教傳統之中，他們尤其看重陶弘景及《真誥》。《真誥》是陶弘景整理真人降授之語的總集，包含上清派的歷史、傳記和方術等記錄，是上清信仰的重要經典。在前引詩中，皮日休即利用《真誥》的文字來描寫張賁的信仰內容。此外，他也經常以陶弘景作為典型，刻畫理想的修道風範。如「鳳骨輕來稱瘦容，華陽館主未成翁」，句下注云：「陶隱居昔為華陽館主」。又如「高眠可為要玄纁，鵲尾金爐一世焚」，同句下注：「陶貞白有金鵲尾香爐」。[94]「貞白」即陶弘景的諡號。這些詩句雖非用以自況，但應含帶自身信仰意念的投射。陸龜蒙對《真誥》更是情有獨鍾，他在〈寄懷華陽道士〉詩裡，曾這樣描繪嚮往中的超俗生活：「頻拋俗物心還爽，遠憶幽期目剩瞑。見買扁舟束《真誥》，手披僊語任揚舲」。[95]悠然自在的世外追求，只需要一部《真誥》隨身即可，充分表現自己對《真誥》的喜好。這個說法絕非空言，在陸龜蒙的詩作中，《真誥》的用詞典故隨處可見。以下茲舉幾例，作為佐證。龜蒙有詩云：「何當授〈真檢〉，得召天吳術」。「天吳」是傳說中的水神，〈真檢〉當是〈翼真檢〉的省稱，為《真誥》七篇中的一篇。與其他六篇不同的是，〈翼真檢〉不只是神靈誥授的記錄或楊、許等人的抄經、尺牘，更包含陶弘景親自撰述對《真誥》整體的理解和闡釋。[96]在另一首詠竹詩

91 唐．陸龜蒙，〈奉和次韻．江南道中懷茅山廣文南陽博士三首〉之一，《松陵集》，卷 6，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1431。

92 宋．張君房，〈中嶽體玄潘先生〉，李永晟點校，《雲笈七籤》，卷 5，頁 81-82。

93 時代稍前的李德裕（787-849）亦接受茅山的上清信仰，他嚮慕陶弘景的表現，與皮、陸頗類似。李德裕與茅山道教的關係，可參考砂山稔，〈李德裕と道教──茅山派道教の宗師．孫智清との関わりを軸に〉，《隋唐道教思想史研究》（東京：平河出版社，1990），頁 389-415。

94 唐．皮日休，〈懷華陽潤卿博士三首〉之三，《松陵集》，卷 7，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1473；唐．皮日休，〈寄潤卿博士〉，《松陵集》，卷 9，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1528。

95 唐．陸龜蒙，〈寄懷華陽道士〉，《唐甫里先生文集》，卷 4，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》上冊，頁 355。

96 唐．陸龜蒙，〈奉和太湖詩二十首．初入太湖〉，《松陵集》，卷 3，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1358。有關〈翼真檢〉的性質，可參考梁．陶弘景撰，

臺灣大學學術期刊資料庫

中，陸龜蒙談到：「恭聞稟璇璣，化質離青冥」。句下註云：「竹，璇璣玉精，受氣於玄軒之宿」。這段話明顯依據《真誥》卷八所引的《九合內志文》。[97]此外，皮、陸還經常以《真誥》中描述神仙居所的「金庭」，指稱內心嚮往的超俗境界。如陸龜蒙〈四明山詩・雲北〉云：「金庭如有路，應到左神天」。皮日休的同題奉和詩則說：「焚香住此地，應得入金庭」。[98]皆足以證明《真誥》是形塑皮、陸道教世界觀的基礎。

皮、陸在詩歌中引述道經，以及對於茅山、上清諸真的傳說書寫，不只是一種文化意象的表達，對他們自身而言，亦具有實質的信仰內涵。以下再舉兩個例子進行分析，以取得確證。陸龜蒙在一首奉和詩中談到：

> 已上星津八月槎，文通猶自學丹砂。僊經寫得空三洞，隱士招來別九華。靜對真圖呼綠齒，偶開神室問黃牙。方諸更是憐才子，錫賚於君合有差。[99]

「文通」是南朝著名文士江淹（444-505）之字，他曾撰有〈丹砂可學賦〉，申說煉丹服食可致升仙的信念；第三聯中的「神室」指鼎爐裡合丹的內室，「黃牙」則形容鼎內丹藥生機方萌之象，皆是敘說外丹的煉製，符合陸龜蒙的神仙企求。不過，「靜對真圖呼綠齒」一句，卻不同於一般的煉丹活動，它似乎暗示一種「靜功」，或許和上清傳統的存思鍊養功夫有關。依據詩歌的對仗原則，「綠齒」在詩中應當喻指道教的某一特定事物。查考現有道教經典的記載，它很可能就是對「天蓬大將（真君）」的描寫。在〈天蓬神咒〉中有如下的文字敘述：

吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯，〈前言〉，《真誥校註》，頁 2-3。

97 唐・陸龜蒙，〈奉和公齋四咏次韻・新竹〉，《松陵集》，卷 2，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1342。《九合內志文》原文作：「竹者，為北機上精，受氣於玄軒之宿也」。見梁・陶弘景，〈甄命授第四〉，吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯，《真誥校註》，卷 8，頁 259。

98 唐・陸龜蒙，〈四明山詩・雲北〉，《松陵集》，卷 5，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1408；唐・皮日休，〈奉和四明山九題・雲北〉，《松陵集》，卷 5，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1411。喜以「金庭」描寫真仙所居之境，大概是陶弘景及其門下的特點。除了《真誥》之外，還可見陶弘景整理弟子周子良所記錄的《周氏冥通記》。

99 唐・陸龜蒙，〈奉和每篇各用一韻・寒日書齋即事三首〉之二，《松陵集》，卷 8，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1511。

臺灣大學學術期刊資料庫

素裳三晨，嚴駕夔龍。威劍神王，斬邪滅蹤。紫氣乘天，丹霞赫衝。吞魔食鬼，橫身飲風。蒼舌綠齒，四目老翁。天丁力士，威南禦凶。[100]

可見「天蓬大將」恰具有「綠齒」的形象。依據杜光庭（850-933）《道教靈驗記》的記錄，〈天蓬咒〉在晚唐時期相當流行，經常作為辟邪驅妖的持誦咒語。[101]杜牧在〈贈李處士長句四韻〉詩中，也談到「老翁四目牙爪利，擲火萬里精神高」。[102]前一句同樣引自〈天蓬咒〉。由此可以推斷，〈天蓬咒〉的內容在陸龜蒙的時代非屬冷僻。不過「綠齒」和「真圖」的對應，卻必須在上清系的修鍊傳統中找答案。早期的上清經典《上清大洞真經》中，首見與「天蓬」有關的修鍊記載，裡頭的「天蓬大將」已被視作道教存思內養的「身神」。《經》文說到：「次思赤炁從兆泥丸中入，兆乃口吸神雲，咽津三過，結作三神。一神狀如天蓬大將，二神侍立」。並附有存思圖。[103]正好對應了陸龜蒙詩中「靜對真圖呼綠齒」的說法。這條證據或許可以補充說明，陸龜蒙雖喜好外丹，但因上清信仰的關係，亦熟悉存思內養的工夫。

皮日休較少談及自己與上清傳統的關係，但仍有線索可尋。他曾描述自己在吳中的生活狀況：「或看名畫徹，或吟閒詩成。忽枕素琴睡，時把僊書行」。[104]其中「僊書」指的自然是道教方面的書籍，而且應該就是上清系的經典。此一推測並非無據，皮日休在〈奉和・四月十五日道室書事寄襲美〉詩中就明白吐露：「望朝齋戒是尋常，靜啟《金根》第幾章」？[105]意思是，除了持守齋戒，

100 梁・陶弘景，〈協昌期第二〉，吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯，《真誥校註》，卷 10，頁 323。

101 唐・杜光庭，《道教靈驗記》，《正統道藏》第 18 冊，卷 10，頁 6-8；卷 12，頁 6-7。

102 唐・杜牧，〈贈李處士長句四韻〉，《樊川文集》（上海：上海古籍出版社，1978），卷 2，頁 31。

103 不著撰人，《上清大洞真經》，《正統道藏》第 1 冊，卷 2，頁 1-2。有關天蓬信仰、道法及形象的考證，參見李遠國，〈天蓬、天蓬信仰及其圖像的考辨〉，《宗教學研究》2011 年第 2 期（2011 年 6 月），頁 1-7。此外，「天蓬咒」也可作為驅除三尸的誦咒，見窪德忠，《庚申信仰の研究》上卷，《窪德忠著作集》第 1 冊，頁 83-84。

104 唐・皮日休，〈初夏即事寄魯望〉，《松陵集》，卷 1，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1324。

105 唐・皮日休，〈奉和・四月十五日道室書事寄襲美〉，《松陵集》，卷 7，何錫光

臺灣大學學術期刊資料庫

閱讀道經也成為一種習慣。查考《道藏》經目，「《金根》」所指的很可能是《洞真上清青要紫書金根眾經》。這部經典出現的年代相當早，至少有一部分內容是出自上清經的主要作者楊羲之手。現行的版本為兩卷本，上卷輯錄了包括存思服炁、採納日精月華、辟災解穢等內容，下卷則詳敘奏簡、投札求升仙的「儀格」，許多上清經的書目如《上清大洞真經目》、《真誥》等，都有著錄此經。[106]皮日休平時翻讀此書，足可證明他的道教信仰更直接地受到上清經典的影響。

綜上所述，皮、陸的生活中的確具有豐富的道家內涵，這代表他們另有一種生命的歸宿，甚至隱含超越世俗的成仙意念。包括煉製丹藥、食用青精飯及守庚申等，絕不只在追求延年養生，究極而言，也有達到神仙不朽的企盼。另外，透過詩句的分析，我們也能看到皮、陸相當熟悉茅山上清的歷史和經典傳統，只是相較於眾多和外丹有關的描寫，他們談論存思內養的比例卻偏低，似未完全掌握上清經系的核心教法。不過，《真誥》也記載：「若但知行房中、導引、行炁，不知神丹之法，亦不得仙也。若得金汋神丹，不須其他術也，立便仙矣。若得《大洞真經》者，復不須金丹之道也，讀之萬過，畢便仙也」。[107]可見上清教法並沒有完全否定金丹服食，它的優先性雖不如讀經，仍不失為一種升仙捷徑。[108]這大概也是皮、陸等人好言金丹之法的原因吧。

五、晚唐儒家復興的思想動向

上述對皮、陸道家生活的考察，主要集中在咸通十至十二年間，當時陸龜蒙賦閒家居，皮日休亦因吏部宏詞試不第，遊幕至吳中，兩人因經世之志難伸，回歸到個人精神生活的追求。這裡的取樣時間雖短，卻透露了重大的訊息。首先，在皮、陸宣揚儒家之道，建立道統譜系的背後，仍保留了一個屬於道家的「文化空間」。皮日休抗拒佛、道的言論，主要是在政治教化層次上的發聲，他視儒學為經世唯一合理的思想準則，道家志趣被壓縮到私人生活之中，構成群體性或公共性的關懷之外，個人生命的文化追尋。這說明在晚唐儒家復興的

校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1468。

106 參考 Kristofer Schipper and FranciscusVerellen eds., *The Taoist Canon: A Historical Companion to the Daozang* vol. 1 (Chicago: University of Chicago Press, 2004), 155.

107 梁．陶弘景，〈甄命授第一〉，吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯，《真誥校註》，卷 5，頁 184。

108 丹藥服食在上清傳統中仍占有一定的位置，參見坂出祥伸，〈陶弘景における服藥．煉丹〉，吉川忠夫編，《六朝道教の研究》，頁 281-311。

臺灣大學學術期刊資料庫

潮流中，道家對於士人的思想、生活仍有巨大的影響力。其次，韓愈兼斥佛、道的觀點，具有挑戰中古二元思想格局的突破性意義，他否認有獨立於儒家文化秩序之外的精神世界或存在方式，故任何的方外追尋都是虛妄的背道之舉。皮、陸雖極推崇韓愈，思想表現多有近似之處，但實質上卻立場有別。可見晚唐儒家復興的後繼者，雖受到韓愈的啟發，但不必然完全接受他的看法，或許對他思想的意義也未有充分地理解。

針對以上兩點初步的結論，有必要稍作補充，以完整本文的論證。第一點需要說明的是，儒、道的思想元素應同時並存於皮、陸的心靈之中，只因所處的立場、環境不同，故有或隱或顯的表現。中國傳統士人常因仕途不順，或厭倦社會現實，於是有棄儒從道的現象。一般來說，這具有思想轉向的意味。但皮、陸的情況則不然。陸龜蒙的作品一直都有道家情結，自不必說；皮日休也並非到了吳中之後，思想即由儒轉道，放棄了原本的立場。皮日休在《松陵集》中的作品，相較於《文藪》，的確更具出世色彩。但《文藪》是他早年的行卷之作，如同〈序〉文所言，其內容「皆上剝遠非，下補近失，非空言也」。[109]性質自然不同。況且，《松陵集》中也不乏經世意念的表露，皮日休就曾因雨澇不止，寄詩龜蒙說：「須權元化柄，用拯中夏酷。我願薦先生，左右輔司牧」。[110]陸龜蒙也在一首奉和詩中談及：「茅洞烟霞侵寤寐，檀谿風月掛樵漁。清朝還要廷臣在，兩地寧容便結廬」。[111]「茅洞」當指茅山，「檀谿」在襄陽城西，概指皮日休曾經隱居之所。陸龜蒙的意思相當明白，隱居生活固然閒散愜意，但不該就此安身，有機會仍當出仕，成為治世良臣。可見淑世的理想一直留存在兩人心中。[112]相對來說，皮日休對《莊子》的喜好，及對道教事物的瞭解，很難說是一時之興趣，他的思想中應早已蘊含這方面的因子，旅居吳地、遠離政治場域的時空環境，才是促使此一文化面向「顯性化」的關鍵因素。

第二點是，對皮、陸而言，即便未全面性地抗拒佛、道，追求現世秩序的重建仍具有更核心的意義，方外的價值並未高過淑世的理想。換言之，皮、陸

109 唐．皮日休，〈文藪序〉，蕭滌非、鄭慶篤整理，《皮子文藪》，頁 2。

110 唐．皮日休，〈吳中苦雨因書一百韻寄魯望〉，《松陵集》，卷 1，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1322。

111 唐．陸龜蒙，〈奉和每篇各用一韻．寒日書齋即事三首〉之三，《松陵集》，卷 8，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1511。

112 皮日休在〈襄州孔子廟學記〉中，對孔子之道大加頌揚，與〈請孟子為學科書〉、〈請韓文公配饗太學書〉等文旨趣相近。此文不見於《文藪》，當是後期之作，可視為皮日休始終未忘卻儒家立場的一個例證。參見清．董誥等編，《全唐文》，卷 797，頁 8354；李福標，《皮陸年譜》，頁 278。

臺灣大學學術期刊資料庫

所代表的晚唐儒家復興，雖沒有明確挑戰中古二元的思想格局，卻對它進行了翻轉，凸顯經世才是他們的終極關懷。前一段提到皮、陸在吳中期間，仍心繫社稷，已是很好的證明，這裡再舉兩段表述，以更確切把握兩人的心理。皮日休在〈移元徵君書〉中，曾明白說過：「古之聖賢無不欲有意於民也」。強調士人對現實的政治、社會生活，有不容迴避的責任。他甚至指斥「木石然，麋鹿然，期夫道家之用，以全彼生」者，只是所謂的「野人」而已。[113]足見皮日休對公共事務的使命感遠超過個人的追求。另外，陸龜蒙也在一次唱和中說：「松島伴譚多道氣，竹窗孤夢豈良圖。還須待致昇平了，即任扁舟放五湖」。[114]這段話顯示他對於自己安閒的道家生活微有不安，認為必須等到天下昇平，才能自足於個人天地的追尋。上述的說法皆表明，皮、陸固然鍾情於道家生活，但實踐儒家的理想顯然具有更深刻的意義。此一對現世集體秩序的關照，正是他們作為晚唐儒家復興的代表人物，最鮮明的表徵。也就是在這股動力的催迫下，皮日休才在兩年的吳中生活結束後，再次返回長安，走向經世之途。

以上所見皮、陸的思想內涵，多大程度地反映了晚唐儒家復興的整體趨向？這個問題不易有明確的回答，但他們所表現的思想特徵，的確可以在許多晚唐士人身上找到印證。以皮、陸的交遊圈為例，前面提到曾任廣文博士的張賁，即在卸下官職後，來到茅山學道。張賁可能沒有成為道士，在《松陵集》中皮、陸皆以「博士」稱呼他，可見他仍保有士人身分。張賁的求道之舉，應該也是退出公共場域後，個人超俗生活的實踐。值得注意的是，陸龜蒙的另一名友人丁翰之，除了避世隱居、有明顯的道家傾向，也受到古文潮流的影響。根據陸龜蒙在〈丁隱君歌并序〉中的描述：

> 隱君姓丁氏，字翰之，濟陽人也，名飛舉。讀《老子》、《莊周》書，善養生，能鼓琴。居錢塘龍泓洞之左右，或曰憩館耳。別業在深山中，非得得行，不可適到其下。……綸巾布裘，貌古而意澹。好古文，樂聞歌詩，……夜半山靜，取琴彈之，奏雅弄一二而已。[115]

陸龜蒙對古文的意涵有強烈自覺，這裡逕以「好古文」形容丁翰之的學問，可

113 唐．皮日休，〈移元徵君書〉，蕭滌非、鄭慶篤整理，《皮子文藪》，卷 9，頁 85-86。

114 唐．陸龜蒙，〈奉和次韻．新秋即事三首〉之二，《松陵集》，卷 8，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1500。

115 唐．陸龜蒙，〈丁隱君歌并序〉，《唐甫里先生文集》，卷 17，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 981-982。

臺灣大學學術期刊資料庫

說已點出他與晚唐儒家復興的關連性。換言之，丁隱君可能和皮、陸有相近的儒學理念，但他山居的隱逸生活，仍呈現更多的道家氣味。這再次說明，受到新的儒學思潮影響的晚唐士人，當退居在野，或走入私人領域時，也傾向於構築一個道家式的生活。

以下再舉兩個同時代與儒家復興潮流有關的士人為例證。劉蛻（821-？），字復愚，自號文泉子，大中四年（850）由荊州取解及進士第，官至中書舍人，終於商州刺史，是晚唐古文運動的成員。[116]劉蛻在〈移史館書〉中，曾表達自己服膺「聖人之教」，期望恢復禮樂教化，將佛教的流行比喻為古之洪水，危害更甚於楊墨。[117]他的另一篇〈太古無為論〉則強調，人間秩序有賴於儒家的政令教化，認為「太古」無為而治是不曾存在的想像。[118]這些說法顯示，劉蛻在政治教化的立場上，堅定地維護儒家價值，不僅抵斥佛教，也排擠道家「無為而化」的主張。然而，在一組由短文及寓言性故事所構成的〈山書一十八篇〉中，劉蛻卻又大張其道家理念。這組文章的核心思想是崇尚自然，裡頭許多觀念的原型來自《莊子》，故有反智識、反禮教的傾向。[119]特別的是，劉蛻還嚮往太古的淳朴之世，認為在當時的自然狀態下，就不會有後世的紛爭殺伐。[120]〈山書一十八篇〉的旨意和〈太古無為論〉頗有衝突，裡頭對於文明價值的否認，和前述的儒家立場大相逕庭。我們不確定劉蛻的論述為何會出現這樣的歧異？也許和他寫作的時空環境有關。[121]但可以確認的是，劉蛻的思想深受《莊子》世界觀的影響，且存在「自然」與「名教」對立的觀念，和玄學思潮中的阮籍、

116 劉蛻的生平及家世，可參考五代．王定保，〈海述解送〉，《唐摭言》（北京：中華書局，1985），卷 2，頁 14；五代．孫光憲，〈劉蛻山人不祭先祖〉，賈二強點校，《北夢瑣言》，卷 3，頁 58；陳寅恪，〈劉復愚遺文中年月及其不祀祖問題〉，《金明館叢稿初編》（北京：生活．讀書．新知三聯書店，2001），頁 343-366。劉蛻和古文運動的關係，參見劉揚忠，〈劉蛻、孫樵與唐代古文運動〉，《唐代文學論叢》第 9 輯（西安：陝西人民出版社，1987），頁 79-97。

117 唐．劉蛻，〈移史館書〉，《劉蛻集》（臺北：臺灣商務印書館，1979，四部叢刊正編影印明天啟間吳郡刊本），卷 5，頁 5-7。

118 唐．劉蛻，〈太古無為論〉，《劉蛻集》，卷 3，頁 1-2。

119 唐．劉蛻，〈山書一十八篇并序〉，《劉蛻集》，卷 2，頁 2。

120 同上註，頁 4。

121 〈山書一十八篇〉的序文說：「予於山上著書一十八篇，大不復物意，茫洋乎無窮，自號為山書」。也許可以解釋，這一系列文字是山居在野時的撰作，表達的是超然物外的浩渺之思，與其他經世的言論有所區別。見唐．劉蛻，〈山書一十八篇并序〉，《劉蛻集》，卷 2，頁 1。

臺灣大學學術期刊資料庫

嵇康非常類似。[122]他的例子顯示，晚唐士人雖期待以儒家之道重建政教秩序，但心靈中仍存在深厚的道家因子，看不到儒家一元化的跡象。

羅隱（833-909），字昭諫，餘杭人，也是晚唐儒家復興的推動者，但他最著名的思想作品《兩同書》，則闡述儒、道融合。羅隱早年即與陸龜蒙相識，兩人志趣相投，因事感慨，有「以為讀書不逢韓吏部，作人不識陽先生，信吾徒之弊也」之嘆，可見他對韓愈思想有同情的理解。[123]羅隱曾自許「以方寸廣聖人之道」，志在「秉筆立言，扶植教化」，有強烈的儒家認同感。在一首遊歷孔廟的詩中，甚至作出「三教之中儒最尊」的表述。[124]羅隱的詩文經常流露對現實政治社會的關心，他亟欲用世，卻屢試不第，至唐僖宗光啟三年（887），始入杭州刺史錢鏐（852-932）幕下任職，並大約在這個時期完成《兩同書》的撰述。如書名所示，羅隱試圖證明儒、道的基本價值是相通的，他所規畫的政治藍圖包含兩家的思想元素，像皮、陸認為道家只屬於個人生命追求的觀念，在羅隱的思想中並未出現。不過，羅隱相當重視倫理性道德，例如他心目中理想的君主必須擁有儒家的品德素質，政治秩序也要以禮樂教化為基礎。因此，在他的論述中，已小心地排除了道家否棄人文建制、消解倫理價值的觀點。[125]羅隱晚年和江南道門的關係密切，寄贈高道的詩篇頗多，可能已成為一名道教徒，有修道成仙的企求。[126]總的來說，儒家思想是羅隱重整人間秩序的根柢，他同

122 陳弱水，〈漢晉之際的名士思潮與玄學突破〉，陳弱水主編，《中國史新論──思想史分冊》（臺北：聯經出版事業公司，2012），頁 184-201。

123 唐．羅隱，〈序陸生東遊〉，《讒書》，卷 5，潘慧惠校注，《羅隱集校注》下冊（杭州：浙江古籍出版社，2011），頁 431。詩中的「陽先生」指德宗時諫議大夫陽城（736-805）。此文寫作的時空背景，可參考李定廣，《羅隱年譜》（上海：上海古籍出版社，2012），頁 28-29。

124 唐．羅隱，〈答賀蘭友書〉，《讒書》，卷 5，潘慧惠校注，《羅隱集校注》下冊，頁 425；唐．羅隱，〈代文宣王答〉，《甲乙集》，卷 3，潘慧惠校注，《羅隱集校注》上冊，頁 96。〈代文宣王答〉和同卷的〈謁文宣王廟〉是同一組詩作，主要感嘆儒家衰微及孔廟的頹圮荒涼。

125 唐．羅隱，〈貴賤第一〉，《兩同書》，潘慧惠校注，《羅隱集校注》下冊，頁 447-448；〈敬慢第四〉，《兩同書》，潘慧惠校注，《羅隱集校注》下冊，頁 453。關於羅隱思想中儒、道觀念的調和運用，可參考 Jan De Meyer, “Confucianism and Daoism in the Political Thought of Luo Yin,” *T'ang Studies* 10-11 (1992-93): 67-80.

126 李定廣，《羅隱年譜》，頁 144-145。時人對羅隱晚年形象的描寫，顯示他已潛心向道。如黃滔〈寄羅郎中隱〉詩云：「三徵不起時賢議，九轉終成道者言」。杜荀鶴的〈獻錢塘縣羅著作判官〉則說：「猩袍懶著辭公宴，鶴氅閑披訪道流」。分別見唐．黃滔，〈寄羅郎中隱〉，《唐黃先生文集》（上海：上海書店，1989，四部

臺灣大學學術期刊資料庫

時接受道家的若干原則和治術理念，並以道教作為個人精神生活的歸宿。羅隱對待儒、道的方式雖與皮、陸不同，但展示了一個相近的思想趨向：晚唐儒家復興從未如韓愈一般嚴格地排斥道家傳統，即便在政教理念上有以儒家為尊的傾向，道家在晚唐士人的精神、文化生活中，仍具有強韌的影響力。

以上討論的都是晚唐士人和道家的關係，至於他們面對佛教的態度為何？還需要略作說明。一般而言，晚唐儒家復興的成員看待佛、道，有相當不同的態度，如果要用一句話來概括，就是有親道排佛的傾向。皮日休雖然在政治教化的立場上，對道家學說略有微辭，但他對佛教的批評顯然更為激烈。在〈原化〉一文中，皮日休將佛教視為恢復儒家理想政治、社會生活的最大阻礙，他說：

> 至於東漢，西域之教，始流中夏。其民也，舉族生敬，盡財施濟，子去其父，夫亡其妻，蚩蚩嚚嚚，慕其風、蹈其梱者，若百川蕩滉不可止者，何哉？所謂聖人之化者，不曰化民乎？今知化者，唯西域氏而已矣。……古者楊、墨塞路，孟子辭而闢之，廓如也。……今西域之教，岳其基，而溟其源，亂於楊、墨也甚矣。如是為士，則孰有孟子哉？[127]

皮日休攻詆佛教的理由，並無太多新意，這裡提到的主要是對經濟及倫理價值的危害。但關鍵在於，佛教的流行已完全奪去儒家「化民」的主導權，故皮日休才說其亂甚於楊、墨，必須嚴加打擊。除了這一點之外，皮日休總是以「西域氏」來指稱佛教，如他在〈題後魏書釋老志〉中也批評魏收「大夸西域氏之教」，對於「戎狄之道，不能少抑其說」，實為「聖徒之罪人」。[128]反映他分辨夷夏的意識相當強烈。〈原化〉全篇以佛教為論敵，未涉及道家，若以皮日休排抑佛教的論點來推敲，或許他認為道家在群體生活上的影響力遠不如佛教，對儒家的威脅尚輕；另一方面也可能儒、道同屬本土思想，在世界觀和基本價值上，有相近之處，故不必然形成像儒、佛一般的緊張對立。

《松陵集》中有不少皮、陸寄贈僧侶或在寺院吟詠的詩作，就內容來看，

叢刊初編影印明萬曆刊本），卷 3，頁 9 下；唐．杜荀鶴，〈獻錢塘縣羅著作判官〉，《杜荀鶴文集》，卷 3，頁 3 上。

127 唐．皮日休，〈原化〉，蕭滌非、鄭慶篤整理，《皮子文藪》，卷 3，頁 21-22。

128 唐．皮日休，〈題後魏書釋老志〉，蕭滌非、鄭慶篤整理，《皮子文藪》，卷 8，頁 76-77。

臺灣大學學術期刊資料庫

並無明顯的貶抑之辭。可見「排佛」是一種意識型態或思想立場的對立，不代表儒士和僧侶的交誼就此斷裂。[129]不過，皮、陸對佛教的興趣顯然不大，較少在詩中引據佛典，與大量使用道教詞彙的情況無法相比。陸龜蒙不曾寫作文章公開指斥佛教，但他在詩歌中仍多次流露排佛的心態。在某一次閒遊佛教精舍時，皮日休對僧侶的避世生活表達了羨慕之情，沒想到引來陸龜蒙的不滿，在奉和詩中回答：「詎寵生滅詞，肯教夷夏錯。未為堯舜用，且向烟霞托。我亦擺塵埃，他年附鴻鶴」。[130]句中「鴻鶴」一詞出自王嘉的《拾遺記》：「或乘鴻鶴，或衣羽毛，……與聃共談天地之數」。寓有求仙習道之意。[131]他告訴皮日休，不應該有贊同佛教的想法，以免壞亂了夷夏之別；即使不能為世所用，也可選擇遺世超脫的神仙之道。這段詩句意謂著陸龜蒙對待佛、道，也具有清楚的夷夏意識，是他親道排佛最明白的表述。此外，在一首奉和〈太湖詩〉中，陸龜蒙又從經濟民生的角度批判廣建佛寺的情況，詩云：「浮屠從西來，事者極梁武。巖幽與水曲，結構無遺土。窮山林幹盡，竭海珠璣聚。……釋子厭樓臺，生人露風雨」。[132]綜合來說，皮、陸排拒佛教的言論可歸納為一個重點：佛教是外來的宗教，它的廣泛流行嚴重破壞了原本華夏的生活秩序，大不利於儒家政教的推行。

前文提到劉蛻在〈移史館書〉中也有攻擊佛教的言論，他的觀點和皮、陸相近，但立場似乎更為堅決。劉蛻認為佛教之害甚於楊墨的理由是：「今釋氏夷其體而外其身，反天維而亂中正，自晉以來，相率詭怪而狂之，半天下而化其衣冠」。仍從夷夏觀的角度批評佛教傳入，造成華夏原有文化秩序的崩壞，

129 具備詩文素養與禪修境界的僧人，仍是唐代士人推崇、交遊的對象，即便是韓愈，亦不例外。皮、陸的友人章上人，即是一名詩禪兼具的僧侶。皮日休稱他「客到無妨睡，僧吟不廢禪」。陸龜蒙也有「每伴來方丈，還如到四禪。……相看吟未竟，金磬已泠然」等句。見唐．皮日休，〈初冬章上人院〉，《松陵集》，卷 5，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1424；唐．陸龜蒙，〈奉和次韻．初冬章上人院〉，《松陵集》，卷 5，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1425。

130 唐．陸龜蒙，〈奉和初夏遊楞伽精舍次韻〉，《松陵集》，卷 2，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1339。

131 晉．王嘉，〈周靈王〉，梁．蕭綺錄，齊治平校注，《拾遺記》（北京：中華書局，1981），卷 3，頁 79。

132 唐．陸龜蒙，〈奉和太湖詩二十首．孤園寺〉，《松陵集》，卷 3，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》下冊，頁 1363。《松陵集》所收詩，末句作「主人露風雨」，《唐甫里先生文集》則為「生人露風雨」，今依後者改。見唐．陸龜蒙，〈奉和襲美太湖詩二十首．孤園寺〉，《唐甫里先生文集》，卷 2，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》上冊，頁 235。

臺灣大學學術期刊資料庫

「聖人之教」也遭到棄置冷落。因此，他熱烈讚揚武宗滅佛，「絕其法，不使汙中土」的政策，認為這是「出禹、湯、武王、孔子、孟軻之上」的功業。[133]肯定武宗以激烈的政治手段打擊佛教的言論，在稍早杜牧（803-852）的〈杭州新造南亭子記〉中也可看到。這是杜牧在宣宗大中年間（847-860）為錢塘守李子烈所寫的建亭碑記，內容引述文宗皇帝所說的「古者三人共食一農人，今加兵、佛，一農人乃為五人所食，其間吾民尤困於佛」之語，並對武宗皇帝的滅佛行動表示贊同。他和李子烈甚至將武宗視為「聖人」：

> 子烈曰：「……佛熾害中國六百歲，生見聖人，一揮而幾夷之，今不取其寺材立亭勝地，以彰聖人之功，使文士歌詩之，後必有指吾而罵者」。乃作南亭……予知百數十年後，登南亭者，念仁聖天子之神功矣，美子烈之旨跡。[134]

這裡主要著眼於佛教對民生經濟的影響，但「佛熾害中國六百歲」之說，似也有夷夏之辨的立場。杜牧是晚唐儒家復興的支持者，他的〈書處州韓吏部孔子廟碑陰〉除了盛稱孔子之德，也明確繼承了韓愈兼排佛、道的思想主張。[135]只是相對於他支持武宗的激烈反佛姿態，杜牧私底下仍表現出較親近道家的一面，對於一些學道的處士，多給予極高的評價。[136]

中國中古的排佛言論是長期存在的現象，但在儒家主體意識抬頭的浪潮中，為何士人們只以佛教為大敵，甚至是激烈的抗拒，卻依然對道家有相當的包容及嚮往呢？本文無法充分回答這個問題。不過從上述的反佛意見中，或許可以歸納出兩個主要原因：其一是佛教的社會影響及經濟勢力遠比道教強大，嚴重威脅到儒家公共生活與集體秩序的重建，與晚唐儒家復興的主要目標相衝突。故當時具有強烈儒家意識的士人，幾乎都有反佛的言論。再舉一個前面未提到的例子，自稱古文上承韓愈的孫樵，也在大中五年（851）上書宣宗請求抑制佛教，停止恢復武宗時已廢棄的寺院。[137]另一個原因是，夷夏觀念逐漸加深，佛

133 唐．劉蛻，〈移史館書〉，《劉蛻集》，卷 5，頁 5-6。

134 唐．杜牧，〈杭州新造南亭子記〉，《樊川文集》，卷 10，頁 153-156。

135 唐．杜牧，〈書處州韓吏部孔子廟碑陰〉，《樊川文集》，卷 6，頁 105-106。

136 杜牧對習道、入道之士的推崇讚譽，可見唐．杜牧，〈洛中送冀處士東遊〉，《樊川文集》，卷 1，頁 11-12；〈贈李處士長句四韻〉，《樊川文集》，卷 2，頁 31。

137 宋．司馬光著，元．胡三省注，《資治通鑑》（臺北：天工書局，1988），卷 249，頁 8047。孫樵的古文理念及其和韓愈的關係，可參考劉國盈，〈孫樵和古文運動〉，

臺灣大學學術期刊資料庫

教不同於本土的道家，屬於「異域」的宗教，它的傳入被認為破壞了華夏原本的文化價值及生活方式，且難以融入中國的政教系統中。[138]因此，晚唐儒家有羅隱兼採道家治術的情況，卻始終與佛教保持距離。值得一提的是，在武宗滅佛期間，儒士們支持壓制佛教的主要論點，也在於它對國家經濟的榨取和夷狄之教對傳統價值的破壞，可見晚唐儒家復興的反佛意向，尚有一特定的政治、社會的背景。[139]

六、結語

本文主要探討皮日休與陸龜蒙實際生活中的道家成分，分析他們如何定位道家的理想和追求，並透過這項考察，說明晚唐儒家復興的基本性質及其歷史意義。我們所得到的結論是，皮、陸主張以儒家之道匡救時弊，重建政教秩序；作為維繫集體秩序及公共生活的指導原則，儒家思想具有最高的權威，不容其他思想的介入與挑戰。故皮日休在闡述經世理念時，有強烈的儒家主體意識，排斥佛、道的態度相當堅決。不過，在私人領域裡，皮、陸也懷抱神仙的理想，過著道家式的生活，形成一種「世外」追求。因此可以說，皮、陸的淑世意念以儒家為依歸，此一對公共的、群體性的關懷，壓縮了個人的道家志趣；相對的，在私人生活中，他們則保留了一個「文化空間」，自足於道家方外的追尋。皮、陸的思想狀態並非晚唐的獨特現象，當時宣揚儒家價值、和儒學復興潮流有關的其他成員，也以不同的方式兼融道家元素，顯示儒家意識的高張，並沒有完全抵斥道家在士人精神生活中的價值。從思想史的角度來看，韓愈主張單一而自足的儒家價值世界、決絕排除其他思想因子的觀點，在晚唐儒家復興思潮中顯然未獲得共鳴。但皮、陸推崇韓愈，以及彰顯儒家經世功能的努力，仍有重要意義。他們以實現儒家理想作為人生的首要目標，將現世秩序的重建置於更核心的位置，遠超過個人對道家的追求。這是晚唐儒家復興的重大宣示。

皮、陸的案例還顯示，中古道家傳統對晚唐士人的影響力不容小覷，即便是服膺新的儒學思潮的士人，也廣泛接受道家的思想、信仰及生活方式。皮、

《唐代古文運動論稿》，頁 308-320；劉揚忠，〈劉蛻、孫樵與唐代古文運動〉，《唐代文學論叢》第 9 輯，頁 87-93。

138 有關唐代後期夷夏之防漸嚴的討論，可見傅樂成，〈唐代夷夏觀念之演變〉，《漢唐史論集》（臺北：聯經出版事業公司，1977），頁 209-226；陳弱水，〈思想史中的杜甫〉，《唐代文士與中國思想的轉型（增訂本）》，頁 232-233。

139 Stanley Weinstein, *Buddhism under the T'ang* (Cambridge: Cambridge University Press, 1987), 114-36.

臺灣大學學術期刊資料庫

陸都有「道室」或「道齋」的生活空間，他們持守齋戒、閱讀道經，並習作道教科儀，在私人領域裡，儒、道知識生活幾乎沒有明確的界線。皮、陸信仰的核心是茅山上清經系的傳統，他們熟悉上清經典及茅山的仙道歷史，尤其推崇陶弘景及《真誥》。不過，皮、陸最感興趣的似乎是外丹修煉，而非上清系的存思內養之說，包括在茅山修道的張賁也有相同的傾向。在皮、陸的作品中，找不到關於內丹的討論。因此，不論是單純倚重服食丹藥成仙的信念，或與茅山上清傳統的連結，皮、陸都和中古的道教流脈較為接近，屬於舊有的儒、道兼融的形態，不同於宋代以降，從內丹學的角度融攝儒、道的思維方式。

本文的發現也許能為唐宋之際的思想變遷提供一些新的認識。晚唐儒家復興雖未繼承韓愈建立一元化儒家價值世界的主張，但抗拒異端的思想的確存在，主要是針對佛教而來。重建政教秩序的呼聲，和漸趨嚴厲的夷夏觀念，都使佛、道的角色變得不同，於是在儒家陣營中出現了親道排佛的現象。這提醒我們在思考唐宋間儒學運動與佛、道的關係時，應有不一樣的探索視角和處理方式，以更精確把握二者在思想變遷中所分別發揮的效用。皮、陸等人的例子也說明，晚唐儒家復興的主要關懷是以儒家的學說、理念來改善現實世界，道家則形成私領域的追求。但在唐末五代，士人相對缺乏穩固的政治舞台，淑世濟民的意念沒有落實的基礎，這個背景很可能造成儒學運動走向沈寂，同時促使士人回歸個人生活的經營，從而加深了道家在士人思想、文化中的作用。因此，探尋唐宋之際的思想醞釀及轉型等問題時，儒、道的交融互涉或許是一個相當關鍵的線索。

臺灣大學學術期刊資料庫

引用書目

一、傳統文獻

不著撰人，《上清大洞真經》，《正統道藏》第1冊，臺北：新文豐出版公司，1985。

———，《洞玄靈寶三洞奉道科戒營始》，《正統道藏》第41冊，臺北：新文豐出版公司，1985。

———，《紫陽真人內傳》，《正統道藏》第9冊，臺北：新文豐出版公司，1985。

漢・揚雄著，汪榮寶義疏，陳仲夫點校，《法言義疏》，北京：中華書局，1987。

晉・王嘉撰，梁・蕭綺錄，齊治平校注，《拾遺記》，北京：中華書局，1981。

晉・葛洪著，王明校釋，《抱朴子內篇校釋》，北京：中華書局，1985。

晉・葛洪，《神仙傳》，《中華道藏》第45冊，北京：華夏出版社，2004。

南朝宋・劉義慶撰，梁・劉孝標注，楊勇校箋，《世說新語校箋》，北京：中華書局，2006。

梁・陶弘景撰，吉川忠夫、麥谷邦夫編，朱越利譯，《真誥校註》，北京：中國社會科學出版社，2006。

梁・陶弘景撰，王家葵輯校，《登真隱訣輯校》，北京：中華書局，2011。

梁・蕭統編，唐・李善注，《文選》，上海：上海古籍出版社，1986。

唐・王懸河，《三洞珠囊》，《正統道藏》第42冊，臺北：新文豐出版公司，1985。

唐・皮日休著，蕭滌非、鄭慶篤整理，《皮子文藪》，上海：上海古籍出版社，1981。

唐・杜光庭，《道教靈驗記》，《正統道藏》第18冊，臺北：新文豐出版公司，1985。

唐・杜牧，《樊川文集》，上海：上海古籍出版社，1978。

唐・杜荀鶴，《杜荀鶴文集》，上海：上海古籍出版社，1994，影印上海圖書館藏宋蜀刻本。

唐・房玄齡等撰，《晉書》，北京：中華書局，1974。

唐・張讀，《宣室志》，北京：中華書局，1983。

臺灣大學學術期刊資料庫

唐・長生陰真人，《周易參同契註》，《正統道藏》第34冊，臺北：新文豐出版公司，1985。

唐・陸龜蒙著，何錫光校注，《陸龜蒙全集校注》，南京：鳳凰出版社，2015。

唐・黃滔，《唐黃先生文集》，上海：上海書店，1989，四部叢刊初編影印明萬曆刊本。

唐・劉禹錫，《劉禹錫集》，北京：中華書局，1990。

唐・劉蛻，《劉蛻集》，臺北：臺灣商務印書館，1979，四部叢刊正編影印明天啟間吳郡刊本。

唐・羅隱著，潘慧惠校注，《羅隱集校注》，杭州：浙江古籍出版社，2011。

五代・王定保，《唐摭言》，北京：中華書局，1985。

五代・孫光憲撰，賈二強點校，《北夢瑣言》，北京：中華書局，2002。

後晉・劉昫等撰，《舊唐書》，北京：中華書局，1975。

宋・王溥撰，牛繼清校證，《唐會要校證》，西安：三秦出版社，2012。

宋・司馬光著，元・胡三省注，《資治通鑑》，臺北：天工書局，1988。

宋・計有功撰，王仲鏞校箋，《唐詩紀事校箋》，北京：中華書局，2007。

宋・唐慎微撰，曹孝忠校，寇宗奭衍義，《證類本草》，《景印文淵閣四庫全書》第740冊，臺北：臺灣商務印書館，1983。

宋・孫夷中，《三洞修道儀》，《正統道藏》第54冊，臺北：新文豐出版公司，1985。

宋・張君房編，李永晟點校，《雲笈七籤》，北京：中華書局，2003。

宋・歐陽修、宋祁撰，《新唐書》，北京：中華書局，1975。

宋・盧天驥，《參同契五相類祕要》，《正統道藏》第31冊，臺北：新文豐出版公司，1985。

清・董誥等編，《全唐文》，北京：中華書局，1983。

二、近人論著

小林正美，《六朝道教史研究》，東京：創文社，1990。

———，《唐代の道教と天師道》，東京：知泉書館，2003。

王仲犖，《隋唐五代史》，北京：中華書局，2007。

王國軒，〈皮日休與晚唐儒學〉，《孔子研究》1989年第1期，1989年4月，頁43-47。

臺灣大學學術期刊資料庫

王國堯，〈中唐儒學復興運動與晚唐五代儒學〉，《明大アジア史論集・氣賀澤保規先生退休記念号》第18号，2014年3月，頁319-335。

王錫九，《皮陸詩歌研究》，合肥：安徽大學出版社，2004。

任繼愈主編，《中國道教史》，上海：上海人民出版社，1990。

吉川忠夫編，《六朝道教の研究》，東京：春秋社，1998。

江政寬，《皮日休的生平與思想──兼論其在唐宋之際思想變遷中的角色》，臺北：花木蘭文化出版社，2009。

吾妻重二，《朱子学の新研究──近世士大夫の思想史的地平》，東京：創文社，2004。

李定廣，《羅隱年譜》，上海：上海古籍出版社，2012。

李福標，《皮陸年譜》，廣州：中山大學出版社，2011。

李遠國，〈天蓬、天蓬信仰及其圖像的考辨〉，《宗教學研究》2011年第2期，2011年6月，頁1-7。

和田英信，〈陸亀蒙について〉，《集刊東洋學》第64期，1990年11月，頁21-39。

姚垚，《皮日休陸龜蒙唱和詩研究》，臺北：臺灣大學中國文學研究所碩士論文，羅聯添先生指導，1980。

砂山稔，《隋唐道教思想史研究》，東京：平河出版社，1990。

孫昌武，《唐代古文運動通論》，天津：百花文藝出版社，1984。

宮川尚志，〈茅山派道教の起源と性格〉，《東方宗教》創刊號，1951年12月，頁21-27。

張超然，《系譜、教法及其整合：東晉南朝道教上清經派的基礎研究》，臺北：政治大學中國文學研究所博士論文，李豐楙先生指導，2008。

張躍，《唐代後期儒學的新趨向》，臺北：文津出版社，1993。

陳弱水主編，《中國史新論──思想史分冊》，臺北：聯經出版事業公司，2012。

———，《唐代文士與中國思想的轉型（增訂本）》，臺北：臺大出版中心，2016。

陳啟智，《中國儒學史・隋唐卷》，北京：北京大學出版社，2011。

陳國符，《道藏源流考》，北京：中華書局，1963。

———，《陳國符道藏研究論文集》，上海：上海古籍出版社，2004。

陳寅恪，《金明館叢稿初編》，北京：生活・讀書・新知三聯書店，2001。

臺灣大學學術期刊資料庫

陳耀庭，《道教禮儀》，北京：宗教文化出版社，2003。

傅樂成，《漢唐史論集》，臺北：聯經出版事業公司，1977。

傅璇琮主編，《唐才子傳校箋》第3冊，北京：中華書局，1990。

福井文雅，《道教の歷史と構造》，東京：五曜書房，2000。

福井康順等監修，《道教》第1卷，東京：平河出版社，1983。

窪德忠，《庚申信仰の研究》上卷，《窪德忠著作集》第1冊，東京：第一書房，1996。

劉國盈，《唐代古文運動論稿》，西安：陝西人民出版社，1984。

劉揚忠，〈劉蛻、孫樵與唐代古文運動〉，《唐代文學論叢》第9輯，西安：陝西人民出版社，1987，頁79-97。

盧國龍，《道教哲學》，北京：華夏出版社，1997。

蘇雪林，《唐詩概論》，上海：上海書店，1992。

Kohn, Livia. *Daoism Handbook*. Leiden; Boston; Köln: Brill, 2000.

Kohn, Livia. *Monastic Life in Medieval Daoism: A Cross-Cultural Perspective*. Honolulu: University of Hawai'i Press, c2003.

Meyer, Jan De. “Confucianism and Daoism in the Political Thought of Luo Yin.” *T'ang Studies* 10-11(1992-93): 67-80.

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

Strickmann, Michel. “The Mao-shan Revelations: Taoism and the Aristocracy.” *T'oung-pao* 63(1977): 1-63.

Weinstein, Stanley. *Buddhism under the T'ang*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.

臺灣大學學術期刊資料庫

Pi Ri-xiu, Lu Gui-meng and Taoism: An Aspect of the Confucian Revival in Late Tang

Lee, Chang-yuan*

Abstract

By analyzing two intellectuals, Pi Ri-xiu (834?-883?) and Lu Gui-meng (?-882?), this article attempts to uncover some unnoticed aspects of the intellectual development in late Tang while it is commonly accepted that the Confucian revival, via the influence of Han Yu's (768-824), was the continuation of the mid-Tang Confucianism. Pi and Lu considered Confucianism the paramount principle for statecraft and the absolute authority in maintaining the order of the collective and public life. Hence, Pi advocated excluding Buddhism and Taoism from the public domain. However, in their private domain, both Pi and Lu pursued the dream of becoming immortal deity, engaged in the practice of refining medicine, and thus led a Taoist style of life that was closely related to the Maoshan-Shangqing (茅山上清) tradition. Taoism in reality played a dominant role in their spiritual and cultural life, which was not unique to these two figures. In the late Tang period, many intellectuals participated in the Confucian revival and also included various Taoist elements in their personal life. Han Yu's advocacy of "Confucian monism" resonated less from late Tang Confucians' mind; instead, they regarded Buddhism as a foreign religion, arguing that its prevalence had grievously upset the Hua-Xia (華夏) order and impeded the promotion of Confucianism-based political systems. As a result, while being tolerant of or even drawn close to Taoism, these Confucians remained adamant opponents against Buddhism.

Keywords: Pi Ri-xiu, Lu Gui-meng, the Confucian Revival in late Tang, Taoism, the Maoshan-Shangqing tradition

* Postdoctoral Researcher, Institute of History and Philology, Academia Sinica.
Email: ednup79@gmail.com

臺灣大學學術期刊資料庫