

唐代官場道教文化側記一 李商隱黃籙齋文撰作時間與對象考述

林雪鈴

文藻外語學院應用華語文系助理教授

摘要

李商隱共有六篇黃籙齋文作品傳世。分別為：〈為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋文〉三篇、〈為相國隴西公黃籙齋文〉、〈為滎陽公黃籙齋文〉、〈為故鄜坊李尚書夫人王鍊師黃籙齋文〉。本文首先考述作品寫作時間與相關對象，在繫年方面，得出：王氏三篇應為聯繫同年三元建齋而作、〈為相國隴西公黃籙齋文〉作於會昌五年補證、〈為滎陽公黃籙齋文〉作於大中元年補證等結果。相關對象方面，得出：鄧君應為高道鄧延康、符君應為高道符契元、隴西公確為李石等推論。另外，在作品對唐代官場道教文化的反映上，也就「委請知名文士撰寫齋文」、「崇尚名道名觀的社會風氣」、「女官修道生活細節」等方面，進行討論。除了釐清作品的撰寫時間與相關對象外，也確認了李商隱這批作品作為社會史料上的價值。

關鍵字：唐代道教、李商隱、黃籙齋、齋文、三元

一、前言

李商隱共有六篇齋文作品傳世，均為黃籙齋文，分別為：〈為滎陽公黃籙齋文〉、〈為相國隴西公黃籙齋文〉、〈為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋文〉、〈為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋第二文〉、〈為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋第三文〉、〈為故麟坊李尚書夫人王鍊師黃籙齋文〉。

所謂黃籙齋，是以拔度先祖為主要訴求的道教齋醮儀式。根據張君房《雲笈七籤》中的記載，齋法有三：分為積德解愆的「設供齋」，和神保壽的「節食齋」以及除嗜欲、去穢累、絕思慮的「心齋」。¹ 而若以上清、靈寶、洞神、太一、指教、塗炭六大齋法來分類，黃籙齋則屬於靈寶齋法的一種。² 陸修靜《洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀》針對黃籙齋亦有「開度七祖，救度三塗。黃錄（籙）大齋，最為第一」的說法³。

除了拔度先祖之外，黃籙齋也可運用在個人的消災解厄、謝罪希恩、家國祈福等方面。唐末杜光庭與李商隱時代相近，其《太上黃籙齋儀》一書形容黃籙齋之功驗極廣，所謂：「黃籙齋拯救幽靈，遷拔飛爽，開度長夜，昇濟窮泉，固其大旨也。然祛災致福，謝罪希恩，人天普修，家國兼利，功無不被也。」⁴ 根據周西波的研究指出，早期黃籙齋的運用有所限制。六朝、唐初的文獻資料均顯示當時黃籙齋的功能集中在拔度先祖。⁵ 對照杜光庭的說法，可以推論：從唐初到唐末，黃籙齋被廣泛的認同與運用，因此內涵大為擴充。從李商隱六篇黃籙齋文的告啓訴求來看，內容遍及君王安康、四方綏寧、五穀豐稔、懺悔赦罪等方面，確實不限於拔度祖先。與杜光庭所述相近。由此可知，李商隱這些黃籙齋文作品對於反映唐代道教齋醮文化，有一定的效度。

除此之外，李商隱的齋文作品還有幾個特點：

其一，對象均為官場要員或其夫人。

其二，內容詳述唐代女道士出家入道的經歷。

其三，能結合當時戰亂、飢荒等時事。

其四，對於李商隱平生交遊的情形有所反映。

其五，李商隱為杜光庭之外，唐代齋文作品最多的文人。⁶

以《全唐文》中收錄所見，唐代流傳下來的齋文作品並不多。除了杜光庭的創作數量較大外，其餘不過李商隱六篇、沈亞之〈郢州修明真齋詞〉、崔致遠〈上元黃籙齋詞〉等少數作品而已。黃籙齋在當時運用極廣，文人撰寫齋文的情形亦

¹ 又有節食齋，為祭祀之齋，中士行之。心齋，澡雪精神、疏淪其心、培擊其智，上士行之的說法。以上見[宋]張君房編：《雲笈七籤》卷之三十七〈齋戒敘〉，北京：中華書局，2003，頁 805-806。

² [宋]張君房：《雲笈七籤》卷之三十七〈齋戒敘〉，頁 805-806。

³ [宋]蔣叔輿編：《無上黃籙大齋立成儀》卷一〈洞玄靈寶齋說光燭戒罰燈祝願儀〉，《正統道藏》第九冊，頁 380。

⁴ [五代]杜光庭：《太上黃籙齋儀》卷五十七。

⁵ 周西波：《杜光庭道教儀範之研究》，台北，新文豐出版股份有限公司，2003，頁 59、110。

⁶ 依《全唐文》收錄所見。[清]董誥等編：《全唐文》，北京：中華書局，1983。

非沒有，但能夠留存下來的為何如此之少？其原因恐怕在於並非所有作家均能掌握道教的教義、儀式的內涵，並以此對齋文進行高質量的創作。而或者身為教徒，限於對道經儀範的敬重，不敢多加改易。於是如同其他的宗教應用文書一般，多為延續既有的經典，所謂儀範教科書，加以沿襲套用罷了。如此一來，便缺乏將其視為文學作品流傳的前提，於是後代收錄較少。像李商隱這樣，具有高超的文字能力，又對道教有所深研的文人，實在不可多得。再加上其平生的際遇，多流轉於官場，任事於人情酬酢之間，因此特別有機會為官場人物執筆齋文。而這些齋文的內容，又因為李商隱在創作上，特別能掌握性別身份轉換、婉曲敘事等特色，因此居然能將曾為大官夫人、為寄託後半生出家為女道士、進階受籙乃為女高道等婦女半生行由，結合宗教儀式文章的要求，娓娓道來。

從以上撰文對象的特殊、內容與時代的緊密結合、李商隱個人的代表性、文學藝術的特出等方面來看，這些黃籙齋文作品無疑值得重視，並且特別具有反映唐代齋醮文化的價值。

然而這些難得的作品，過去極少被注意。現有的幾部道教文學史，均未言及。⁷李商隱道教文學的相關論文，亦集中在討論詩歌的部分。目前所見僅有劉學鍇、余恕誠曾在《李商隱文編年校注》註釋中對文章內容初步考訂。但是寥寥數語，所及亦有限。基於這些作品具有高度價值，加上研究尚少，因此本文嘗試對其撰作時間、背景及相關人物，加以考察。除考錄文獻資料、補證《李商隱文編年校注》所得外，最後並略述文章內容所反映的道教信仰內涵，作為唐代官場宗教文化的側記。

二、撰作時間推論

李商隱六篇齋文的內容，劉學鍇、余恕誠所著《李商隱文編年校注》均曾初步考訂。然而寥寥數語，在關係對象的確認、撰作年代的推測、文獻資料補證等方面，仍有很大空白。文中部分人物，註解中亦未及考出。本文在此節中，主要以《編年校注》的成果為基礎，進一步發揮。《編年校注》未考出或值得商榷的部分，以「應為某年」、「應為某人」行文。《編年校注》或其他論文已言及的部分，文獻史料中有值得補充的，則以「確作於某年」、「確為某人」，加以補證。

（一）〈為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋文〉三篇，應為同年三元建齋而作

馬懿公，即馬總。因馬總諡為懿，故李商隱稱其為馬懿公。事見《新唐書·馬總（摠）傳》：

⁷ 如詹石窗：《道教文學史》（上海：上海文藝出版社，1992）、楊建波：《道教文學史論稿》（武漢：武漢出版社，2001）。

馬摠（總），字會元，系出扶風。……卒，贈右僕射，諡曰懿。⁸

又根據《舊唐書·職官志》記載：「三品以上母妻爲郡夫人。」⁹由此可知，唐代三品官以上其妻可稱郡夫人。由於馬總曾任尚書左僕射、戶部尚書等職，位在三品以上，因此李商隱稱王氏爲郡夫人。

李商隱共爲王氏撰作了三篇黃籙齋文，即：〈爲馬懿公郡夫人王氏黃籙齋文〉、〈爲馬懿公郡夫人王氏黃籙齋第二文〉、〈爲馬懿公郡夫人王氏黃籙齋第三文〉。這三篇文章，有的明確的載錄了撰寫時間，有的則未言明。由於這三篇作品代筆的對象都是馬總夫人，舉行齋醮儀式也都是黃籙齋，文章題目十分相似。爲了加以分別，於是前人在輯錄李商隱文集時，爲其加上了第一文、第二文、第三文的標示。

此一具有次序意義的標示，乍看之下似乎意味著撰寫的順序。於是在先前的作品編年工作中，往往依此推斷撰寫時間。例如：第二文明確記年月爲「會昌三年十月十五日」。劉學鍇、余恕誠所著《李商隱文編年校注》於是依據「第一文應在第二文之前」的原則，加上「本文作於洛陽」、「李商隱四年七月移家永樂」兩點考量，將第一文的撰寫時間，推定在稍早於會昌三年十月十五日的同年九月末。¹⁰不過，若以原文章標題順序爲考量，認定第一文應在第二文之前、第二文應在第三文之前，此一原則在《編年校注》同一書中也有矛盾的情形。第三文《編年校注》認爲作於「會昌三年七月十五日」。如此一來，第三文便成爲三篇文章中最早的一篇。第三文既是最早，那麼一、二、三的順序便沒有時間先後上的意義了。如果時間次序上的意義已被打破，又拿來作爲編年的依據，便不可靠。因此，這三篇的定年，應該拋開次序編號的問題，重新考量。

前人的編年考訂雖未盡善盡美，但也提供了許多珍貴的資料。依據既有的資料，加上進一步的文獻考察。筆者認爲這第一文，應恐作於正月十五日。全套三篇，則爲同年（會昌三年）三元建齋而作，是上元、中元、下元三度建齋一體的作品。其中第二文，行文中明確記年爲會昌三年十月十五日。第三文《編年校注》考訂作於會昌三年七月十五日。如今筆者推論第一文撰寫的正確時間，應改於上元正月十五日，而非原先《編年校注》認爲的九月。理由有五，分述如下：

第一，會昌三年年初，李商隱身在建齋地點長安。

會昌三年初，李商隱居母喪在京。約八月中旬，爲徐氏姐遷葬於景亳之事奔走。秋冬兩季，則爲懷州刺史李璟襄贊文事、爲家族合葬等事宜，往來於洛陽、河陽、懷州、鄭州等地。因此，李商隱會昌三年穩定居住於長安家中的時間，是在年頭。年中後即往來奔走。考本文齋主王氏，本在洛陽安國觀修道，爲了奉請長安龍興觀高道鄧君建齋，方率弟子來到長安。既然建齋的地點是在長安，而李商隱早歲遊宦在外，會昌三年以前又久不在洛陽，兩人無由會面。因此合理的時

⁸ 《新唐書》第十六冊·卷一百六十三〈馬總傳〉，北京：中華書局，1975，頁 5033-5034。

⁹ 《舊唐書》卷四十三，北京：中華書局，1975，頁 1820。

¹⁰ 見劉學鍇、余恕誠：《李商隱文編年校注》第二冊，北京：中華書局，2002，頁 736-737。

間點，自然應以李商隱也在長安為宜。李商隱僅有會昌三年年頭穩定住居長安，為此，正月十五日這個年初的節日點較為適宜。

第二，八月中至九月底李商隱均四處奔走，似乎無暇撰文。

據〈祭徐氏姐文〉，李商隱曾於會昌三年八月中，遷葬徐氏姊。九月二十前數日，岳父王茂元去世。九月二十日，李商隱為上〈代僕射濮陽公遺表〉。因此，若將時間點訂在九月中，似乎李商隱分身乏術。

第三，同年九月、十月，連續於長安、洛陽二地舉行類似齋會，似無必要。

第二文中明確記年為「會昌三年，太歲癸亥十月丙辰朔十五日庚午……奉依科儀，修建下元黃籙妙齋」，顯示馬總夫人王氏在九月稍後的十月十五日曾舉行過一場黃籙齋法會。九月與十月十五日，相隔極近，似乎無理由連續舉行兩次齋會。且一次在長安，一次在洛陽。因此，將第一文繫年於較早的正月十五日，似乎時間上較為適宜。

第四，九月無明確節日意義。三元建齋則有例可循。

上、中、下三元，本為道教修齋拔度的重要節日。同一齋主在同一年的三元節日修建一整套的黃籙齋儀式，十分合理。李商隱文中亦曾明確提到三元的觀念。而《編年校注》中推定的九月，則無明確節日意義。

又，三元節與三官信仰有所聯繫。三官為天官、地官、水官，結合三元節，便形成上元天官賜福、中元地官赦罪、下元水官解厄的信仰系統。考李商隱文中所述，第一文為家國、為君王、為來年收成、為道師、為亡夫祈福。其中求請天官賜福的意味濃厚。第三文寫於中元，言及：此為「地官校籙之日」，望「錄一念之清心，赦億劫之重罪」。其中求請地官赦罪的訴求明確。第二文寫於下元，言及：此為「下元大慶之日，水官校籍之晨」，望「長育咸絕於夭傷，窮滯皆蒙於開釋」。其中水官解厄的求請動機，也昭然表明。因此，這三篇文章極有可能是聯繫完整的三元修齋而寫。第一文因為主要訴求在於祈福，所謂天官賜福，自然極可能用於上元日。

第五，第一文體制最為嚴整。

這三篇文章在體制的嚴整度上，以第一文最為考究。其次為下元節一篇，中元節的作品，則頗為省簡。在文氣上，第一文氣象最高，從玄黃布氣、太一傳形、三古九黃講起，很有開篇的味道。中元之作較為粗略。下元之作結語頗為肅穆，自言「誓盡驅命，欽奉香燈。苟違斯言，分當冥考」，大有功成收束的意味。

經由以上五點推論，筆者認為第一文並非會昌三年九月的作品，而是正月。全套三篇，是聯繫三官信仰、三元建齋的道教信仰而成。第一文作於上元日正月十五，第二文作於下元日十月十五日，第三文作於中元日七月十五日。原先的編號次序應是依內容份量而定，與時間先後無關。第三文篇幅最少，因此編為第三。

(二)〈為相國隴西公黃籙齋文〉作於會昌五年補證

本文的撰作時間《李商隱文編年校注》繫於會昌五年。

考李商隱以會昌四年移居永樂，到會昌五年秋才回長安任職秘書正字。而當

時李石則以檢校吏部尚書，拜東都留守。確實二人均在洛陽。

至於「永樂」這個地點，則恰好《太平廣記》中的〈三枝槐〉故事，也提到宰相李石「永樂有宅」。

唐相國李石，河中永樂有宅。庭槐一本，抽三枝，直過堂前屋脊，一枝不及。相國同堂昆弟三人，曰石、曰而（程），皆登宰執。唯福一人，歷七鎮使相而已。¹¹

李商隱當時移居永樂，而李石又在永樂有宅，這地緣上的關係，可以說更增加兩人往來的便利性。

（三）〈為滎陽公黃籙齋文〉作於大中元年補證

滎陽公，即鄭亞。鄭亞謫任桂管觀察使期間，辟李商隱為書記，兩人關係親厚。《李商隱文編年校注》將此文繫年於大中元年。

《舊唐書·宣宗紀》載：

大中元年二月，以檢校太尉、東都留守李德裕為太子少保、分司東都。

以給事中鄭亞為桂州刺史、御史中丞、桂管防禦觀察使。¹²

由此可知，鄭亞就任桂管觀察使時正是大中元年。當時李商隱隨同赴任。鄭亞一行抵桂後，李商隱曾為撰寫〈為滎陽公桂州謝上表〉¹³。據表中所言，鄭亞與李商隱抵達桂州的日期，是六月九日。而這一篇李商隱為鄭亞寫的黃籙齋文，中有「涼颿已屆，溽暑尋徂」的字句，所以應是在夏秋交替時節所寫。《編年校注》將本文撰寫時間，推定在當年七月十五的中元節。七月正是夏秋之交，中元節亦是建醮行齋之日，頗為合理。如今再細核齋文中所述，鄭亞自陳「五嶺之表，再麾始臨。撫凋瘵之民人，壓蠻耄之雜俗」，可見當時確實已至桂州履任。

又，其中有「臣限以嚴局，屬茲戎寄。不獲躬齋素簡，親詣黃壇」之句，從戎寄、無法親赴齋壇推敲，或可能是託人在長安舉行齋會亦未可知。

鄭亞之子鄭畋，在大中十三年曾為長安龍興觀道士鄧延康道士撰寫墓誌銘。即〈唐故上都龍興觀三洞經錄賜紫法師鄧先生墓誌銘〉一文。文中鄭畋自陳：「畋受正一法於宇下。今令似以銘石見託。既熟玄範，非所宜辭，乃揮涕為銘。」¹⁴由此可知，鄭畋曾入道士鄧延康門下。此一鄧延康，會昌三年還曾為馬總夫人王氏舉行黃籙齋，齋文出自李商隱手筆。從中可推測彼此間隱約的關係。

三、相關對象考述

（一）隴西公確為李石補證

¹¹ [宋]李昉編：《太平廣記》卷 407 〈三枝槐〉，北京：中華書局，1961，頁 3293。

¹² 《舊唐書》卷十八，頁 617。

¹³ 李商隱：〈為滎陽公桂州謝上表〉，《李商隱文編年校注》，第三冊，頁 1295-1296。

¹⁴ 據〈唐故上都龍興觀三洞經錄賜紫法師鄧先生墓誌銘〉自述，《全唐文》第八冊·卷 767，頁 7983。

隴西公，疑為李石或李回。這篇齋文中，有「臣忝系仙枝」、「早配相印」等語。可知是曾任宰相的宗室成員。查考《新唐書》卷一百三十一「宗室宰相」，共得：李適之、李峴、李勉、李夷簡、李程、李石、李回七人。¹⁵時代上可能與李商隱有交集的，則有李夷簡、李程、李石、李回四人。其中李夷簡卒於穆宗長慶年間、李程卒於武宗會昌年間，時間點過早。¹⁶因此較無可能。刪汰後，可能人選僅存李石與李回二人。

這兩人與李商隱均有淵源，並且都流傳有與道教相關的事蹟。

李石，據《新唐書》本傳載：元和中舉進士，入李聽幕，從歷四鎮，佐理軍務。其後先擢為工部郎中，後隨令狐楚節度河東。由於李商隱長久追隨令狐楚，所謂「令狐楚帥河陽，奇其文，使與諸子游。楚徙天平、宣武，皆表署巡官，歲具資裝使隨計」（《新唐書本傳》），因此二人應同在幕中，頗有故誼。

核對李商隱齋文中所提到的齋主事蹟：「忝系仙枝」，與李石身為「襄邑恭王神符五世孫」¹⁷相符。「早配相印」，與李石在文宗時即拜相相符¹⁸。「屢登齋壇」，據張君房《雲笈七籤》中所收錄的一則故事，差可印證。故事為：

唐相李石，未達時頗好道。嘗遊嵩山，荒草中間，有人呻吟聲，視之，乃病鶴。鶴乃人語曰：「某已為仙，厄運所鍾，為樵者見傷，一足將折，須得人血數合，方能愈也。君有仙骨，故以相託。」李公解衣，即欲刺血。鶴曰：「世間人少，公且非純人。」乃拔一眼睫，曰：「持往東都，但映照之，即知矣。」李公中路自視，乃馬首也。至洛陽，所遇頗眾，悉非全人，或犬彘驢馬首。偶於橋上見一老翁騎驢，以睫照之，乃人也。李公敬揖，具言病鶴之事。老翁忻然下驢，宣臂刺血。李公以小瓶盛之，持往鶴所，濡其傷處，裂衣封裹。鶴謝曰：「公即為明皇時宰相，後當輕舉，相見非遙，慎勿墮志。」李公拜之，鶴冲天而去。¹⁹

其中首句所言「唐相李石，未達時頗好道」，應可推敲出早年屢次親臨齋壇的奉道習慣。《編年校注》疑此處的齋壇，似指李石任軍職時，「設壇拜將」的將壇。²⁰但是對照下句「雖八景三清，麤聞科戒；而六情七賊，未勉修持」的文意，可探知文中轉述的是齋主自認：雖然早歲即屢次登臨齋壇，得以聽聞傳自仙界的金科玉律，但是自慚修持不謹，奉道有虧。因此，此處應是建齋的道教齋壇無疑。其餘「入輔出征，繇時歷歲」一句，與李石在李聽幕下輔佐軍務、擔任令狐楚之河東節度副使、歷任荆南節度使、河東節度使、東都留守等職務相符。「慮政刑

¹⁵ 《新唐書》卷 131·列傳第五十六「宗室宰相」，頁 4503。

¹⁶ 《新唐書》卷 131·列傳第五十六「宗室宰相」，頁 4510-4512。

¹⁷ 據《新唐書》卷 131「宗室宰相」，頁 4512。

¹⁸ 本傳：「訓誅死，乃擢石以本官同中樞門下平章事。」《新唐書》卷 131，頁 4513。按：李訓是在甘露之變後遭誅，可知李石拜相是在唐文宗太和九年。

¹⁹ [宋]張君房：《雲笈七籤》第五冊·卷 113〈李石〉，頁 2477。

²⁰ 《李商隱文編年校注》，頁 1083，原書作者按：「[按]李石曾任荆南、河東節度使及東都留守，與『屢登齋壇』正合。齋壇指齋戒設壇拜將的將壇。」

非當，賞罰或乖」一句，則與李石掌兵權、掌相位決斷賞罰有關。依這些細節推敲，此文的齋主隴西公，應即為李石。

另一可能人選—李回，《雲溪友議》²¹、《宣室志》²²均載有其親習鬼神的故事。不過，由於李回是李商隱的座師。李商隱在其他作品中，除了稱隴西公外，也多敬稱「座主」，如〈為湖南座主隴西公賀馬相公登庸啓〉一文。而此處並無。又，李回到會昌末才拜相，旋即又外任劍南西川節度使。不太符合「早佩相印」之說，所謂「入輔出征，縣時歷歲」，考李回也並非久在軍戎。因此本文的主角，應屬李石較為正確。

（二）「鄧君」應即龍興觀道士鄧延康

〈為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋文〉一文中提到為王氏建齋的道士為「龍興觀東岳先生鄧君」，此一鄧君，似即鄭畋〈唐故上都龍興觀三洞經錄賜紫法師鄧先生墓誌銘〉²³中的鄧延康道士。線索有三：一、李商隱此文寫於會昌三年（843），鄭畋文中的鄧延康，自太和八年（834）重修龍興觀起，即常駐在此。大中十三年（859）去世後，方由第三子鄧道苗繼任。二、李商隱文中稱鄧君為「東岳先生」，故其人應於干支屬卯或屬寅的木年出生。²⁴以鄭畋所記，鄧延康享年八十有六。逆推至干支為甲寅的大曆九年（774），恰是春秋八十六。三、鄭畋記載：太和八年鄧延康重建龍興觀後，此地香火極盛。當年鄧延康以齋醮法籙聞名。修道麻姑山時便通契「三景五牙二星八道之秘，雲章龍篆齋玄醮會之法」。後來曾以禱請之術，治癒元稹夫人。鴻臚少卿屈突謙之妻李氏魅狐得孕，也是鄧延康以神篆符籙驅治。駐龍興觀期間，經常主持齋醮法會，也與官場往來頻繁。高官師事的風氣十分普遍。如文中所述：

每傳法受籙，持爐焚章，儼容潛慮，間不容髮。故三事以降，多執香火之禮。神都威儀與名德道士，半出於門下。法教之盛，近未有也。

²⁵

而與官場往來密切這一點。從鄧延康屢次為官夫人療疾也可以看出來。

考李商隱為馬總夫人寫的這篇齋醮文，時間是會昌三年，正是鄧延康活躍於長安龍興觀的時期。而馬總夫人師事鄧延康，又請為修建黃籙齋法，這也正符合鄧延康道士的專長。因此，就其事、其時考定，鄧君應即鄧延康無疑。

附帶一提，鄧君墓誌銘的作者—鄭畋，即鄭亞之子。鄭亞任職桂管觀察使時，李商隱曾為掌書記，當時鄭畋也隨父在任。鄭亞後來再貶循州，李商隱並未追隨，

²¹ 見《太平廣記》卷 217〈鄒生〉故事，頁 1660。

²² 見《太平廣記》卷 308〈李回〉故事，頁 2437。

²³ 《全唐文》第八冊·卷 767，頁 7982。

²⁴ 據：唐代類書《道典論》卷二引《太上丹簡墨籙經》：「若受法位，至真一及太一素券之號，可署先生之位。其生年屬東方宿者，當署東嶽先生之號；生年屬南方宿者，當署南嶽先生之號；生年屬西方宿者，當署西嶽先生之號；生年屬北方宿者，當署北嶽先生之號；生年屬辰、戌、丑、未並中央七宿，當署中嶽先生之號。」由此可知，稱人某岳先生，與其人生年干支所屬五行有關。

²⁵ 《全唐文》卷 767，頁 7982。

他在北返前，送鄭畋往循州省父，並寫就〈送鄭大台文南觀〉²⁶一詩相贈。兩人頗有故誼。

（三）馬懿公與夫人王氏資料補輯

馬總於兩唐書有傳，相關生平，茲不複述於此。馬總傳世的著作中，有采錄道家道家要言的《意林》一部，而其餘唐代小說中，也不乏馬總與道教信仰相關的記載。如《太平廣記·馬總》：

馬總為天平節度使，暇日方修遠書，時術人程居在傍。總憑几，忽若假寐，而神色慘蹙，不類於常。程不敢驚，乃徐起，詣其佐相元封告之。俄而總召元封，屏人謂曰：「異事！異事！某適有所詣。嚴邃崇闕，王者之居不若也。為人導前，見故杜十丈司徒，笑而下階相迎曰：『久延望，甚喜相見。』因留連曰：『祐之此官，亦人世之中書令耳。六合之內，靡不關由。然久處會劇，心力殆倦，將求賢自代。公之識度，誠克大用，況親且故，所以奉邀，敬以相授。』總因辭退，至於泣下。良久，杜乃曰：『既未為願，則且歸矣。然二十年當復相見。』總既寤，大喜其壽之遐遠。自是後二年而薨。豈馬公誤聽，將祐增其年以悅其意也？（出《集異記》）²⁷

此故事敘述馬總某日假寐，忽身臨異境。仙官杜佑告訴馬總，二十年後當相見，馬總於是自喜尚有二十年陽壽，誰知最終竟於二年後棄世。而文中也意外透露：馬總平日休閒寫信時，竟有術士陪侍在旁。不知其是否對仙道有所信仰？

又，此則故事雖登錄「出《集異記》」，但是牛僧儒《玄怪錄》也有類似記載，《玄怪錄》另有一則〈崔紹〉故事，與此有所關連。該故事言及太和九年，崔紹身患重病，遂為冥司所羈。來到地府與最高長官--「大王」相見時，由於大王自言「總是人間馬僕射」，崔紹遂起身申敘。此時才發現，原來馬總的姪子礪夫娶的正是崔紹的妹妹，崔紹與大王馬總，兩人還是姻親的關係。而既以相認，崔紹遂直率相詢：大王在人間名德至重，官位甚崇。如何身後竟在陰司任職？馬總回答：此官亦不易得。先是李若初²⁸在位，因為個性嚴強寡恕，上帝於是委由杜佑接替。數年後，又因為杜佑舉薦抬愛，馬總我才得任此官。²⁹至此，這兩故事便得以接續起來。此一故事亦見於《集異記》與《玄怪錄》，然而故事雖骨幹相同，文字敘事細節卻差異甚多。可見流傳較廣，版本已有出入。再看《玄怪錄》中收錄的〈崔紹〉故事，不僅有後續發展，還接上同時代的賈繼宗、李彧等人，豐富了整個故事跟現實社會的結合。由編輯者身份和故事特質來看，應不是流傳於一隅的冷僻故事。或許李商隱曾聽聞亦未定。

²⁶ 李商隱：〈送鄭大台文南觀〉：「黎辟（一作壁）灘聲五月寒，南風無處附平安。君懷一匹胡威絹，爭拭酬恩淚得乾。」《全唐詩》第十六冊，卷540，頁6193。

²⁷ 《太平廣記》卷308〈馬總〉，頁2441-2442。

²⁸ 李若初為貞元年間能吏，曾任御史大夫、諸道鹽鐵轉運使等官，以嚴察廉能著稱。

²⁹ 原文見《太平廣記》卷385·再生十一〈崔紹〉，頁3068-3073。

有關於馬總是否奉道，相關故事均未提及。倒是李商隱所撰三篇黃籙齋文中，對於馬總夫人王氏奉道的經過，記敘詳細，從中也多少透露馬總對夫人奉道的想法。

第一文中有：「去元和某年，獲託於故戶部尚書贈左僕射臣馬總」。可知王氏是在元和年間嫁與馬總。元和年共有十五年（806-820），馬總後來在長慶三年（823）去世。就算兩人是在元和元年結褵，亦僅有不到二十年的緣分。而就算王氏遲至二十歲才出嫁，馬總去世時她也不過三十多。

王氏自言：由於馬總在外統兵，節度一方，爲了維護安寧秩序，難免有用刑持法的情形。而如此一來，可以說傷人不記。³⁰爲了減輕馬總的罪業，王氏當時便潛心向道，欲爲馬總積福。而馬總亦支持其作法，所謂：「臣總平生之時，許妾以虛無為念」（第一文）。

十幾年後，馬總去世，王氏說自己「婚姻羸畢，門戶如初」，終得以正式入道。這時她年紀尚輕，卻失去依靠，也因此第二文中有「永惟女弱，早服師門」的說法。最初收她入門的道士，乃「東都某觀道士南岳先生符君」。後來進階受籙，又從師於「龍興觀東岳先生鄧君」。鄧君即前考鄧延康。至於「符君」爲誰？《太平廣記》中有一則〈符契元〉故事，此高道符契元，與馬總極爲交好，似即所謂「符君」。³¹只不過他長駐的道觀，是長安昊天觀，與李商隱第一文中提到的「東都某觀」不符。不過《太平廣記》原故事已提到符契元往往雲遊四方。又於此處，李商隱不像提及鄧延康時，詳細記載爲「京兆府萬年縣永崇坊龍興觀」而寫作「東都某觀」。可能亦是代撰齋文時，藉王氏本在洛陽修道的權宜記事，有留與謄錄者再行更定的意思。

而此處王氏二度從師的記載，也符合《傳授三洞經戒法籙略說》、《十戒經傳授盟文》等經中，敘述道教授籙儀有經師、籍師、度師之分，又授法籙係分階爲之的規定。李商隱文中分稱其爲「先受道師」、「今傳法王」與「本師」，也顯示其瞭解受籙規矩。

最後再將王氏生平，加以歸納整理，可得：

王氏於元和某年，嫁與馬總。馬總以元和四年任嶺南觀察使。八年任桂管觀察使。後又任淮西節度使、忠武軍節度使、天平軍節度使等職。常在地方。王氏當時若隨同在任，亦是輾轉各地。馬總長慶三年（823）去世後，王氏頓失依憑。先從符姓道士披度，正式入道。開成四年（839），再從長安龍興觀鄧延康道士受法³²。五年後（會昌三年 843），平日常駐於洛陽安國觀修道的王氏，特率私屬弟子數人，遠赴長安龍興觀，奉請本師鄧延康爲其修建黃籙齋。此時王氏已有數位弟子追隨左右，平日則相隨修行於安國觀內。安國觀位於洛陽政平坊，屬皇家女

³⁰ 《舊唐書》本傳中有馬總經略地方時「威行勸導」的記載。

³¹ 符契元故事見《太平廣記》卷七十八，頁 493。該故事中說：「僕射馬總，時方爲刑部尚書，素善契元」。又提到馬總任陰官之事，「人皆知之」。

³² 依第一文「爰從披度，驟歷年光」一句。另，由文中得知會昌三年（843），乃是王氏入鄧延康門下的第五年，推算可知，王氏當初師從鄧延康是在開成四年（839）。當時離馬總長慶三年（823）去世已有十六年之久。

冠觀。本為太平公主宅，先為道士觀，開元十年，玉真公主居之，改為女冠觀。多皇家內眷、退宮嬪御修道其間³³。到了王氏的時代，雖國力大不如前。但據李商隱文中所述：「斯觀棟宇無虧，圖書不蠹，綵札如舊，靈文若新」。環境維持甚佳。王氏平日修道外，八慶三元，良辰吉時，均依時修齋。有時並慎重其事，請知名文家撰寫齋文。除為自身及親友消災外，亦關懷國家大事，祈願國泰民安。王氏平日奉道甚勤，後半生安養於環境佳美的安國觀，又有弟子隨侍在側，身心同在虔誠的宗教信仰中，得到安頓。

李商隱為王氏所作的黃籙齋三文，側面記載了一位唐代官夫人奉道的經過與修道生活，亦可算是難得的實錄。

（四）道士張抱元資料補充

〈為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋第二文〉一文中，提到當時為王氏建齋的道士，乃「中岳先生黃帝真人張抱元」。「張抱元」一名，亦見於白居易〈對鏡偶吟贈張道士抱元〉一詩。詩曰：

聞來對鏡自思量，年貌衰殘分所當。白髮萬莖何所怪，丹砂一粒不曾嘗。眼昏久被書料理，肺渴多因酒損傷。今日逢師雖已晚，枕中治老有何方？³⁴

就詩中「年貌衰殘」、「白髮萬莖」等語，可知是白居易晚年的作品。白居易自太和三年以太子賓客分司東都後，即定居洛陽。王氏修道的安國觀，恰巧也在洛陽。由此推測，道士張抱元似經常活動於洛陽一帶。至於他常駐的道觀為何？雖文中、詩中均未明言，但應非王氏修道的地點--安國觀。原因在於安國觀本是一所女冠觀，加上屬於皇家，禁衛較嚴。應無男道住持的道理。依唐書中記載，道觀或為道士觀、或為女冠觀。有所改易時，則有某年為道士觀，某年改制女冠觀的字樣。可見兩不相雜。又如張籍〈題玉真觀〉中有：「院中仙女修香火，不許閒人入看花」之句。顯示皇家女冠觀門戶嚴密。盧尚書〈題安國觀〉一詩，則提到洛陽安國觀內多居上陽退宮嬪御。既然觀內女冠多屬皇家內眷，禁衛應更為森嚴。

關於張抱元所駐的道觀，另根據該文「於所居宮內修齋」一句中，稱「宮」而不稱「觀」的用字，似又別有可探之處。

本文的建齋地點，記載於文中「上清大洞三境弟子中岳先生黃帝真人張抱元於所居宮內，奉依科儀，修建下元黃籙妙齋，兩日兩夜，轉經行道，懺罪謝恩」一句。本句似指：建齋的地點在王氏所居安國觀內。又疑本句主辭乃是張抱元，莫非所指為張抱元所居道觀？由於該句用語特殊，稱「宮」而不稱觀，又為張抱元可能駐止的道觀，提供可能線索。

「宮」是敬稱，唐代曾在兩都及各郡設玄元皇帝廟，後長安玄元廟改名為太

³³ 盧尚書〈題安國觀〉（題下注：東都政平坊安國觀，王真公主所建，女冠多上陽退宮嬪御）：「夕照紗窗起暗塵，青松遶殿不知春。君看白首誦經者，半是宮中歌舞人。」《全唐詩》卷 783，頁 8843。

³⁴ 《全唐詩》卷 458，頁 5201。

清宮、洛陽玄元廟改名為太微宮，天下諸郡者為紫極宮，意指此為玄元皇帝居所，同皇宮規模。³⁵除太清宮、太微宮、紫極宮外，唐代詩文中多稱其他道觀為某觀，沒有尊稱為「宮」的習慣。齋主用「宮」來自稱自己住的道觀，似不近情理。尊稱對方居止的道觀為宮，也未見他例。

或疑張抱元乃洛陽太微宮高道，此齋係假太微宮舉行？但仔細考量，也有幾點不妥。第一，洛陽太微宮是國家舉行齋醮慶典的重地，私人宗教活動似不宜入內舉辦。第二，李商隱文中提到，張抱元並不是常駐洛陽，他往往雲遊四方，這次是「爰以金慈，忽聞至止」，王氏才趕緊懇求他建齋。張抱元如果真主持太微宮，王氏應沒有張道士行蹤不定的想法。第三，根據《舊唐書》中的記載，洛陽太微宮的正殿在會昌五年傾頹，因此當時擔任東都留守的李石趕緊將殿中神主移奉他處。³⁶如此看來，會昌三年洛陽太微宮的情形，恐也堪慮。循此種種跡象推測，若假設文中「於所居宮內修齋」一句，意指在張抱元當時居止的太微宮內修齋，亦有未盡合理之處。

另一可能，「於所居宮內修齋」一句，是指在王氏修道的安國觀內修齋。雖本句主詞是張抱元，但是對照李商隱所撰的黃籙齋文第一文，發現由於是為同一齋主撰文，因此行文略有簡省。第一篇齋文在年月和建齋地點中間，還詳敘了「上清大洞弟子妾某，本命某年，若干歲，某月日生，屬北斗某星」云云。若將本段依樣還原安插於第二文內，那麼「於所居宮內修齋」的主詞，便應為王氏。王氏所居宮內，即為安國觀。至於稱宮不稱觀的問題，或可以此觀本為公主居所，故稱「宮」，加以合理化。

四、作品中反映的唐代道教文化

(一) 知名文士代筆齋詞

齋醮儀式進行中所用文書，大致可分為兩類：一為儀文，一為齋文（或稱齋詞、青詞）。儀文是儀式進行中所唱念的文辭，齋文是啓告齋主心聲的文章，以臣聞、妾聞自稱，透露衷曲。這兩類文書雖然應用於同一儀式，但是性質又有所差異。儀文多有定制，古今相延襲，少有改易。³⁷至於告啓齋主心聲的齋文，則雖有體制上的規定，但是內容各出心聲，文辭多少不同。不過齋醮類的文書，多用駢偶行文，綴以典故麗詞，一般大眾由於知識能力有限，無法自行寫就。因此

³⁵ 《舊唐書》卷九「本紀第九」，頁 216：「三月壬子，親祀玄元廟以冊尊號。制追尊聖祖玄元皇帝父周上御史大夫敬曰先天太上皇，母益壽氏號先天太后，仍於譙郡本鄉置廟。尊咎繇為德明皇帝。改西京玄元廟為太清宮，東京為太微宮，天下諸郡為紫極宮。」

³⁶ 《舊唐書》卷十八「本紀第十八」，頁 614：「會昌五年，留守李石因太微宮正殿圯墜，以廢弘敬寺為太廟，迎神主附之。」

³⁷ 如呂大古：《道門通教必用集》卷五〈職佐篇〉中「懺悔」一條所言：「道家儀文至於巢先生號為大備，文字皆有所出。或儒書、或道書，剿裁鋪張，自有體製，一字不可移易。」《正統道藏》第三十二冊，頁 26。

在使用上，也有襲用標準範文的情形。只是個人訴求、時間地點的部分，稍加改易而已。

齋文中，以第一人稱陳訴意願的一類，可稱告啓齋文。行齋儀之初，齋主對神靈啓告建齋時間、地點、齋主何人、建齋法師何人、建齋目的等，稱爲「齋主投詞」，這是告啓齋文的一種。其細節如《無上黃籙大齋立成儀·古法宿啓建齋儀》中所載述：

齋官再拜上香，執詞函於玄師前，自述修齋意詞。再拜。次齋官回身，捧詞函跪授法師，師受詞迄，齋官再拜，法師退立於右。次高功三禮上香告齋。³⁸

上段經文原文下有小注。杜光庭注記曰：古齋法中，若建齋數日，則齋主需每日投詞，此實過於繁複，因此修改爲建齋首日投詞即可。齋主投詞，就是經文中所記的「執詞函自述修齋意旨」。這種齋文，就是李商隱受託代筆的一類。用於建齋首日唸誦。其餘告啓齋文，則由道士行之，所誦多是歷朝高道修訂的套語，再改換齋主名銜而已。

在行齋設醮時，能夠請專人重新撰寫一篇私屬齋文的人士，大約多是上層貴族高官及其親屬。以《全唐文》中的收錄所見，確實便以翰林學士爲皇室寫作、高官及其親屬請文人代撰、高道手筆三種情況爲主。

李商隱是當時知名的文章家，殆無可疑。如唐末李涪《刊誤·釋怪》便有：「商隱辭藻奇麗，爲一時之最。所著尺牘篇詠，少年師之如不及」的記載³⁹。從「少年師之如不及」一語，可見其大家地位。

李商隱代撰齋文的對象，有給事中鄭亞、宰相李石、戶部尚書馬總夫人、李尚書夫人。均爲朝廷要員或其親屬。其中除去鄭亞曾聘李商隱爲書記外，其他在職場上並無從屬關係。應是爲齋醮儀式的需要，才特別委請李商隱此一知名文士代爲撰寫齋文。此一現象，也顯示當時官場道教文化中對齋醮文辭的講究。

（二）名道、名觀與官場奉道風氣

對於齋醮文辭的講究，除了虔敬於宗教信仰的因素外，也有時尚風氣的影響。唐代道教自唐初崇奉老子，標榜王室的神仙血統以來，大規模的齋醮活動、各地敕建老子廟、開辦道舉、皇帝及其親族受籙入道、寵信道士等等諸多的崇道活動，使唐代社會不分階層背景，均熱烈的投入崇信道教、追求神仙永生的狂潮中。

由本文先前的考述可知，李商隱這些齋文中的相關人物，有的身居要職，有的具有皇室身份，有的是官夫人。他們從青年時期到進入仕宦的階段，或多或少均有親習道教，或受籙入道的經歷。如：鄭亞屢次舉行齋會，其子鄭畋，從名道鄧延康受正一法。李石「未達時頗好道」，早歲即屢登齋壇。馬總傳世的作品中，

³⁸ 《無上黃籙大齋立成儀》卷十六〈古法宿啓建齋儀〉，《正統道藏》第九冊，頁471。

³⁹ 《舊唐書》本傳亦載：「商隱能爲古文，不喜偶對，從事令狐楚幕，楚能章奏，遂以其道授商隱，自是始爲今體章奏。博學強記，下筆不能自休，尤善爲誄奠之辭。與太原溫庭筠、南郡段成式齊名，時號『三十六』。」

有摘錄道家道教要言的《意林》一部，並有道教相關傳說數則。馬總夫人未出家時，即以虛無為念。馬總一去世，便正式入道等等。顯示奉道的風氣，在官場中十分普遍。

而這些官場人物在舉行齋會或拜師入道時，除了委請知名文士撰寫齋文外，建齋地點或拜師對象，往往也是所謂的名道士或知名道觀。如：鄭亞的兒子鄭畋，拜鄧延康為師。鄧延康是長安知名的高道，由鄭畋為其撰寫的墓誌銘可知，鄧延康是唐武宗受籙時的監度師，當時長安威儀與名德道士，半出其門下。又如：馬總夫人王氏入道，選擇隸籍的道觀是洛陽安國觀。安國觀本為公主宅，後來改建為皇家性質的女冠道觀。名氣極盛。由唐代詩人吟詠的詩作可略窺一二。又，馬總夫人舉行黃籙齋儀式，選擇的長安龍興觀，便是鄧延康長駐的道觀，也是長安名觀。從中可見唐代道教信仰上追逐名道名觀的時尚風氣。孟浩然〈梅道士水亭〉有「名流即道流」的說法，雖然恭維的是梅道士，也有反映社會崇道文化的意味。

（三）官夫人受籙出家

李商隱在〈為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋文〉一文中，以「妾」自稱，為齋主王氏陳詞。從這些角色轉擬的自述可知：王氏自嫁與馬總後，因為恤念夫婿掌軍政於地方，執法用刑，傷人不記。因此入門以來，即有心奉道，為夫君祈福。查參《舊唐書》中關於馬總的記載，恰也有「威行勸導」⁴⁰的評價。此段話不經意流露為人妻的王氏，以一個家屬的、非統治者的角度，看待經管地方的手段與效果時，不一樣的關懷角度。其後馬總去世，王氏於是正式從師受籙為女冠，轉入道觀修行。如本文前段所考，此時王氏年齡應不過三十初，生活、經濟雙方面的頓失依靠，大約便是她選擇入道觀修行的原因之一。

至於〈為故鄜坊李尚書夫人王鍊師黃籙齋文〉一文的李尚書夫人，也是因為生活無依出家。

王鍊師原為李尚書夫人，本應稱李夫人，然因出家入道，因此回復本姓，稱王鍊師。文中未提及夫君，似已去世。由「兒息凋零，孫姪孤藐」一句看來，王鍊師當時頗有年紀，兒子已經去世，剩下孫姪輩。又以「孤藐」多指幼年喪父，王鍊師之子恐去世較早。除了親子早逝，王鍊師生活也較不安定。她早年離開長安，來到洛陽，即文中所謂「一辭西雍，久寓東周」，但是在洛陽的生活也不安定，甚至「五遷家居，十變年序」，流離的處境，使她對塵世現實的焦慮，數倍於生活安逸的馬總夫人王氏。李商隱文中有「莫忘塵累，備極艱虞」一語，婉轉的透露王鍊師雖已入道卻未免於勞思的焦慮處境。

（四）唐代女冠生活細節

李商隱的齋文作品對於當時女冠修道生活的細節也有所反映。

1. 居所

⁴⁰ 語出《舊唐書》馬總本傳。

馬總夫人王氏入屬的洛陽安國觀，是一所以安頓皇家退宮嬪御為主的皇家道觀。⁴¹這些因為老病、皇位輪替、服侍妃嬪等因素而移居道觀的皇室成員，和王氏有著相似的命運。這群來自上階層的女冠，生活的樣態、社群互動的方式，應與一般女冠不同。普通道觀為了經濟來源問題，會以勞作或是為民眾修建齋醮的方式來獲取收入。也有年幼女子入道觀負擔勞務，服侍女冠的情形。但是皇家女冠觀在運作方面，有國家為後盾，不需考量經濟來源問題。甚至她們所居住的道觀環境也是富麗堂皇，非尋常道觀所及。安國觀本是玉真公主舊居，唐人稱之為「九仙公主舊莊」。劉禹錫有詩，言此觀當年是「天使來栽宮裡樹」⁴²。《唐語林》卷七對於洛陽安國觀也有細緻的描寫。

門樓高九十尺，而柱端無斜。殿南有精思院，琢玉為天尊、老君之像。
葉法善、羅公遠、張果先生，並圖形於壁。院南池引御池渠水注之，
壘石像蓬萊、方丈、瀛洲三山。⁴³

由此中可見王氏所居道觀，不僅雄偉壯觀，富於皇家氣派，又造景雅致，符合女主身份。李商隱在〈為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋第二文〉中，對安國觀當時的景況，也有細膩的描寫。他藉王氏口吻，表露自己所見的安國觀是：

所居觀宇，乃肇於貴主，創自平時。絳館清宮，居惟帝女；珠囊錦帙，
來自天家。通仙之象設可憑，大國之慶靈無泯。……斯觀棟宇無虧，
圖書不蠹，綵扎如舊，靈文若新。⁴⁴

這篇文章的後續，李商隱講到對國家兵亂的憂慮，對照此段描寫，特別提及道觀創自國家昇平之時，因此氣象不同，似多少懷有對盛世的嚮往。晚唐幾位詩人參訪安國觀的詩作，感觸也與此相近。可見當時安國觀應還維持一定的盛況，使參訪者多生感慨。

王氏居住於如此豪華的道觀中，現實層面的問題，便不在思慮之中了。而一群不需考量生活問題的奉道女冠，她們又多非自小奉道，只是寄託殘生而已，她們不知是如何互相扶持？如何看待修道這種安頓生命的方式？李商隱對王氏當初入居道觀的心情，沒有多加陳述，只用「臣總捐家，妾終喪紀」、「永為女弱，早服師門」帶過。不過「喪紀」，此一講失去憑靠的用詞，也很能表露王氏的處境了。

2. 人際關係

李商隱齋文中的部分描述，頗能透露馬總夫人王氏在女冠圈中的人際型態。如王氏自覺周遭道友，對她的修為過於推崇，使她微有不安。見：

爰從披度，驟歷年光。雖積穢行尸，感通莫冀；而三蟲六賊，制伏無虧。流輩之中，吹噓驟至，謂可以奉三洞之尊法，稽七真之異聞，勸請殷勤，推許重疊。妾雖榮從非望，亦念切良時。⁴⁵

⁴¹ 參見林雪鈴：《唐詩中的女冠》，台北，文津出版社，2002，頁69-71。

⁴² 出自劉禹錫：〈經東都安國觀九仙公主舊院作〉，《全唐詩》卷三百，頁3403。

⁴³ 《唐語林》卷七，頁200。

⁴⁴ 李商隱：〈為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋第二文〉，《李商隱文編年校注》第二冊，頁735。

⁴⁵ 同上註。

其中「吹噓驟至」一詞，在現代的語用看來，較為負面。李商隱以代筆者的身份加以使用，不知實情考量為何？但是此文中有許多同學、道流與王氏熱絡互動的形容，如上文的「勸請殷勤」、後段的「同學男女官某，嘉妾至心，勉妾上路」之類，其中親暱的情感交流，與尋常道士間的往來，情態不同。大約可以透露生活較為清閒的貴族女冠間，情感上如姊妹般相扶持的景況。而日常活動方面，三篇齋文都寫到每逢五臘二直、八慶三元、良辰吉時，均奉行齋會。這大約是生活重心之一。而請託知名文士代筆齋文、奉請高功法師舉行齋會、率領所屬弟子、四方清眾⁴⁶來參與具社交性質的宗教儀式，甚至遠赴長安名觀請知名高道辦法會，也是生活樣態之一。

李商隱為王氏所撰寫的齋文，除了私人祈請外，還言及國家大事、四方兵亂。此類於齋會進行之初，當眾誦唸的齋文，大約也預設了參與的教眾於閱讀對象中。因此李商隱撰文時，也考量到了參與場面的名流人物，因此加入政治性的祈請。若非出於上述的社交型態及場面考量，以一個喪夫多年、遠離政治圈的女冠，年紀已過半百，久在道觀清修，齋文中卻屢次稱美當今天子，頌揚恩德，關心國家盛衰，祈願兵亂平定等，似亦不符其生活形態。

3. 佩籙

根據《傳授三洞經戒法籙略說》、《十戒經傳授盟文》等經的記載，道教授籙儀有經師、籍師、度師之分，依據修道的程度，分階授與不同法籙。李商隱在為馬總夫人王氏撰寫的黃籙齋文中，曾分別提及「先受道師」、「今傳法王」與「本師」，顯示王氏確有不同階段的道師為其分階受籙。

而李商隱〈為故鄜坊李尚書夫人王鍊師黃籙齋文〉一文，則述及李尚書夫人王鍊師不慎遺失所佩符籙，因而建齋悔過的心聲。此一主題，也是齋文中少見的。

李商隱本文寫王鍊師擔憂符籙失墜的焦急心情，筆法細膩。從寶籙最初如何慎而重之的盛裝在雕奩中，到不幸為盜賊所竊。再寫王鍊師深感罪孽深重，惶慮不安的心情。其後四方尋索，終於失而復得。王鍊師又趕緊選定吉時，珍重迎歸。還「修存香火，拂拭塵埃」，小心翼翼的檢視瑤緘、錦帙是否有絲毫毀損。其中對於心情轉折、事件經過的精細描寫，呈現李商隱能夠細膩的體察女性齋主心思，並試圖精準轉述其想法的寫作態度。而本篇齋文的文字風格，也不同于馬總夫人的三篇。寫與馬總夫人的三篇，文辭華美，內容堂皇，駢儷富贍。此文則多用 4：4 句法，平實的傳達王鍊師的心曲。其中描述王鍊師身世的部分，雖是代齋主陳言，但是不難看出李商隱同情傷憐的筆觸。

此種神靈想像隱身於齋主之後，齋主隱身於執筆者之後，執筆者又隱身於文字後的奇特敘事基礎，實在耐人尋味。而且此中還有神與人之間，神聖與世俗的差離。齋主茫茫陳告，神靈對象高高在上，一場沒有回音的訴願。此一啓告的過程，伴隨懺悔滅罪的齋會儀式，實際上治療了王鍊師心中的不安。李商隱是傾聽者，也是慰問者。當他幫王鍊師寫下：

⁴⁶ 第一文有「謹攜私屬弟子」、「特延清眾」。

伏乞太上三尊，十方眾聖。曲流殊渥，旁敕玄司，錄其歸咎之誠，許以自新之路。使良緣漸固，真路稍通。既勤肉血之餘，長奉靈仙之戒。

李商隱也成了此一宗教現場的祈請者。雖然他本應是這一場神人齋會的局外人，卻也在染翰落筆之際，許給了王鍊師一個悲憫的承諾。

五、結 論

李商隱傳世的文章，共計有三百五十二篇。其中以應用文書居多。包括了：表 27 篇、狀 151 篇、啓 76 篇、牒 12 篇、祝文 27 篇、祭文 24 篇、箴 1 篇、碑銘 5 篇、書 5 篇、序 4 篇、行狀 3 篇、黃籙齋文 6 篇、傳 1 篇、賦 4 篇、其餘雜文 6 篇。這些作品中，與宗教信仰有所關連的篇章極多。除去祭文之外，賽神用的祝文、建齋用的齋文、為寺觀寫就的碑銘，都是宗教性很強的作品。李商隱作為晚唐能文的代表人物，殆無疑義。其作品不僅文藝性受到肯定，由於身為文字幕僚，作品應於實用的特質也無庸置疑。此類在文學藝術上表現傑出，又能體現唐代宗教信仰實際應用情形的作品，實屬難得。然而過去在唐代宗教文學的討論時，李商隱的文章受到的注目較少，十分可惜。基於這批作品具有高度價值，值得研究，因此有本文的嘗試。

文章中首先考述李商隱六篇齋文作品的寫作時間與相關對象。在繫年方面，得出：王氏三篇應為聯繫同年三元建齋而作、〈為相國隴西公黃籙齋文〉作於會昌五年補證、〈為滎陽公黃籙齋文〉作於大中元年補證等結果。相關對象方面，得出：鄧君應為高道鄧延康、符君應為高道符契元、隴西公確為李石等推論。另外在作品對唐代官場道教文化的反映上，就「委請知名文士撰寫齋文」、「崇尚名道名觀的社會風氣」、「女官修道生活細節」等方面進行討論。除了釐清作品的撰寫時間與相關對象，也確認了李商隱這批作品在社會史料上的價值。

李豐楙先生曾以〈嚴肅與遊戲：道教三元齋與唐代節俗〉一文，深入聯繫三元日在唐代定型化為節俗的整體背景。文中便曾提及李商隱所撰寫的齋文，是證明唐代道教三元齋事已深入民間的珍貴史料。⁴⁷如今進一步考證李商隱為王氏所寫的三篇齋文，是為修建完整的三元齋會而寫，不僅確認其史料價值，亦具有核察道教三元齋在唐代實際施行情形的意義。

⁴⁷ 李豐楙：〈嚴肅與遊戲：道教三元齋與唐代節俗〉：「在唐代一朝的道教政策之下，官方所敕建的太清宮、定期性的元元皇帝禮祀，均使三元日的設齋行香具有濃厚的官式化色彩。……現存只有少數資料是為私的個別家族性儀式，諸如李商隱以一度入道的文人身分而精熟道教故實，為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋連寫三篇，就頗為當行本色，特別第三文明顯表明是『因中元大慶之辰，地官校籙之日』而作，（《全唐文》七八〇）其文集內這類黃籙齋文總共還有數篇。可知當時這類私家為先祖設齋的必多，自是也會禮請有名文人撰寫而得以傳世，這類奉道弟子所行的私家齋法，才是證明道教三元齋事在唐代已普遍深入民間珍貴史料，足以說明三元日與三籙齋已漸為民眾所接受。」《傳承與創新—中央研究院中國文哲研究所十週年紀念論文集》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999，頁 82。

而李商隱作為文學大家傳世，最受後人重視的當然是他的文學藝術。這批作品在文學上的表現亦十分突出，具有傳達李商隱對道教的理解、凸顯李商隱善於轉擬角色、婉曲敘事等特點。但是囿於篇幅，竟割捨了此一重要部分。未竟之處，尚俟日後另撰文闡述。

主要參考書目

- [劉宋]陸修靜：《太上洞玄靈寶眾簡文》，《正統道藏》洞玄部·玉訣類
- [五代]杜光庭：《太上黃籙齋儀》，《正統道藏》洞玄部·威儀類
- [宋]蔣叔輿編撰：《無上黃籙大齋立成儀》，《正統道藏》洞玄部·威儀類
- 王蒙、劉學鍇主編：《李商隱研究論集》，廣西，廣西師範大學出版社，1998。
- 周西波：《杜光庭齋醮儀範之研究》，台北，新文豐出版公司，2003。
- 馮浩詳注，錢振倫、錢振常箋：《樊南文集》，上海，上海古籍出版社，1988。
- 葉蔥奇：《李商隱詩集疏注》，北京，人民文學出版社，1998。
- 劉學鍇、余恕誠：《李商隱文編年校注》，北京，中華書局，2002。
- 劉學鍇、余恕誠：《李商隱詩歌集解》，台北，洪葉文化事業有限公司，1992。
- 李豐楙：〈嚴肅與遊戲：道教三元齋與唐代節俗〉，鍾彩鈞主編：《傳承與創新——中央研究院中國文哲研究所十週年紀念論文集》，台北：中央研究院中國文哲研究所籌備處，1999。

Side Record of Tang Dynasty's Taoism Culture in Officialdom-upon the time and objects in Li Shang-Yin's huang-lu 齋文

Lin,Xue-Ling

Assistant professor ,Department of Applied Chinese, Wenzao Ursuline College of
Languages

Abstract

Li Shang-Yin had six 黃籙齋文 to be passed down for generations, which are three pieces of 〈爲馬懿公郡夫人王氏黃籙齋文〉、〈爲相國隴西公黃籙齋文〉、〈爲滎陽公黃籙齋文〉、and〈爲故鄜坊李尚書夫人王鍊師黃籙齋文〉.This essay explores and analyzes the composing time and the objects concerned of the works and discusses the value of the works of Li Shang-Yin's, which reflect the Taoism culture of officialdom in Tang Dynasty.

Through the research, we have found that the composing time of the three works 〈爲馬懿公郡夫人王氏黃籙齋文〉 was written for 三元建齋, which was completed in the same year. 〈爲相國隴西公黃籙齋文〉 was exactly composed in 會昌五年, while 〈爲滎陽公黃籙齋文〉 was written in 大中元年.As for the objects concerned in the work: 鄧君 is supposed to be the famous Taoism priest 鄧延康, 符君 is actually 符契元, and 隴西公 is 李石。

In reflecting Taoism culture in Tang Dynasty, one can detect from these works that there was a climate in which well-known writers in Tang Dynasty were usually commissioned to compose 齋文. People at the time adored famous Taoism priests and Taoism temples; wives of officials sometimes chose to be women Taoism priests late in life. The works also reflect the details of these women Taoism priests' lifestyles.

From the study, one is able to understand more about the writing background of Li Shang-Yin's 齋文 works, and to confirm the value in reflecting the Taoism culture in Tang Dynasty.

Keywords : Taoism in Tang Dynasty,Li Shang-Yin,huang-lu ,ceremonial airticle