



文學新鑰 第13期
2011年6月，頁61-86
南華文學系

敦煌道教齋文的內容與意義

周西波

嘉義大學中文系副教授

摘要

本文根據敦煌遺存的道教齋文文書，探討其結構及文辭、與佛教齋文的關係、在儀式中運用的時機等等方面，並持與傳世文人作品相較，以明其特點，最後論及其對後世類書編纂內容的影響。

關鍵詞：敦煌、齋文、道教儀式



The Content Analysis and Significance of Taoist Zaiwen in Dunhuang

Chou Hsi Po

Associate Professor, Department of Chinese
Literature, National Chiayi University

Abstract

This study explores the Dunhuang Taoist zaiwen's structure and rhetoric, relationship with Buddhist zhaiwen, and using timing in the Taoist rituals. Furthermore, the Dunhuang Taoist zaiwen is compared with the well-known literati's works in order to present its characteristics. In addition, the impacts of the Dunhuang Taoist zaiwen on the contents of subsequent encyclopedias are also discussed.

Keywords : Dunhuang, zhaiwen, and Taoist ritual



一、前言

齋文是瞭解宗教信仰傳播及影響的重要材料之一，在敦煌文獻中保留的佛教齋願文數量較多，故而頗受研究敦煌文獻的學者關注，歷經前輩學者的整理、探究，也取得可觀的成果，如黃征、吳偉對願文文獻的整理，張廣達、梅弘理關於《齋琬文》研究，郝春文對佛教齋文類別、結構的界定與分析，王師三慶對佛教齋文內涵、意義的發掘，並探討道教的相關資料與運作情況等等，¹使得敦煌佛教齋文的內容與形式逐漸被清楚的呈現出來，也為理解道教齋文的相關問題提供參照之依據。

道教齋文在敦煌文獻中留存的數量相當稀少，此自與中古時期敦煌當地佛、道二教勢力之懸殊有關，但也正因如此，這些稀少的文書對於探討敦煌地區或唐代民間道教的歷史文化現象的價值，更顯珍貴。汪泛舟、鄭師阿財及李小榮等亦均曾利用敦煌道教齋醮文獻撰文探討不同層面的問題，包括道教齋醮活動、道教齋文的用途及其與佛教俗講的關係，以及道教齋文結構等等，²讓

¹ 詳參黃征、吳偉《敦煌願文集》，岳麓書社，1955年1月。張廣達〈嘆佛與嘆齋—關於敦煌文書中的《齋琬文》的幾個問題〉，《慶祝鄧廣銘教授九十華誕論文集》，河北教育出版社，1997年2月，頁60-73。梅弘理〈根據P.2547號寫本對《齋琬文》的復原和斷代〉，《敦煌研究》總23期，1990年5月，頁50-55。郝春文〈敦煌寫本齋文及其樣式的分類與定名〉，《北京師範學院學報》，1990：3，頁91-97,20。又〈敦煌寫本齋文的幾個問題〉，《首都師範大學學報》，1996：2，頁64-71。王師三慶的相關論著經整理出版，集中體現於以下二書：《敦煌佛教齋願文本研究》，新文豐出版公司，2009年2月。《從敦煌齋願文獻看佛教與中國民俗的融合》，新文豐出版公司，2009年8月。

² 詳參汪泛舟〈敦煌道教與齋醮諸考〉，《1994年敦煌學國際研討會論文集—紀念敦煌研究院成立50周年·宗教文史卷》上，甘肅民族出版社，2000年6月，頁1-18。鄭師阿財〈唐五代道教俗講管窺〉，《敦煌學》27，2008年2月，頁331-346。又〈唐五代道教通俗講經活動與



道教齋文的面貌與意義逐漸清晰而突顯。隨著各國所藏敦煌文獻圖版的陸續刊行，也可以看到新的道教齋文材料，提供不同層面的訊息，例如新刊布日藏「羽 072b」這件文書的內容，呈現出與傳世唐代知名文人作品有別的內容，對於理解唐代民間道士寫作齋文的方式及其與佛教齋文的聯繫等方面，即可作為進一步討論的根據。本文即擬在前述研究成果的基礎上，補充前賢尚未論及的新材料，探討此類文書的內容及其性質與意義。

二、現所知見之敦煌道教齋文寫卷

目前已刊布的敦煌文獻中可明確被歸屬於道教齋文類別之寫卷至少有：

P.3556V.5、P.3562V、P.4053、BD15423 及羽 072b 等五件。³其中 P.3556V.5 寫卷，存 20 行文字，起「蓋聞玉臺秘境」，迄「咸登玉晨」。《法藏敦煌西域文獻》（以下簡稱《法藏》）擬為〈道教齋文〉，王卡則擬為〈道士為唐高宗度亡造像文〉，並逐錄其文字⁴，觀其內容，確為記載道士於唐高宗忌日造萬福天尊像之事，然其

遺存〉，《敦煌語言文學研究的歷史、現狀和未來—紀念周紹良先生仙逝三周年學術研討會》，2008年8月21-23日，頁6-7。李小榮《敦煌道教文學研究》，巴蜀書社，2009年3月。

³ 另有 P.4979 號寫卷，首尾俱殘，草書，字跡模糊，存 33 行，前 20 行約四段文字，主要在闡述、頌揚大道、天尊之玄妙，故《法藏》擬為〈道經論釋〉，王卡因文中第 27 行後有「今謹有三洞道士么乙，斯乃九清駕風…，所以廣捨財寶，…天尊變一鋪云云。」擬為〈三洞道士造天尊像記〉。從其「今謹有…」、「斯乃…」至「所以…」等用語與內容而言，均與 P.3562V 所載齋文行文用法相同，此卷或亦為齋文，則其前文字或為為齋文中嘆道之文字，暫存疑。又有 P.4965 號寫卷，《法藏》雖擬為〈道家祝願文〉，而其內容實為金籙齋儀之三念上香程序的內容，故不列入。

⁴ 見前註書頁 231-232。



文書體裁，則顯然是屬於度亡之齋文性質。P.4053 約存 27 行文字，起「羽儀作宗師之軌□」，迄「□得真氣□」，草寫，不同齋文字體大小不一，再加上背面字跡顯然，故頗難辨識，然大致可識別至少存有兩篇較完整的齋文內容，第一篇乃弟子為法師攘疾而畫救苦天尊，設齋廣度的內容，至第 13 行「度」字為止，第 14 行「惟夫人」云云起，當是另篇子女為亡母某七設齋的內容，《法藏》擬為〈道教祭文例〉，王卡則將兩篇視而為一，故擬為〈道士濟度亡師祈願文〉。⁵BD15423 寫卷據王卡所述，存 13 行文字，草書，擬為〈慶祝玄元皇帝降生齋文〉⁶，該卷筆者尚未得見。

保存內容較多者為 P.3562V，首尾俱殘，存 252 行，起：「夫守真者藏真於一」，迄：「玉塞生還」，木筆書寫，約存 21 篇齋文，陳祚龍先生認為是吐蕃占據沙州前的作品，馬德考定為唐末張氏歸義軍時期抄本，關於此卷有不同的擬題，王重民先生擬為《道教雜齋文》（《法藏》同。），陳祚龍先生擬為《設齋祈福文範小集》，馬德擬為《道家雜齋文集》，王卡則擬為《道教齋醮度亡祈願文集》。⁷寫卷所存內容，計有：齋願文、邑願文、亡考妣文、亡師文、女師亡文、僧尼亡文、當家平安願文、病差文、征回平安願文、兄弟亡文、夫妻亡文、亡男女文、亡考文、迴禮席文、東行亡文、歲初願文、亡孩子文、入宅文、造宅文、齋法、報願文等。其中同類之齋文辭語相互套用，故文辭重覆情形相當普遍。其齋文性質則可大別為「度亡」與「保安」兩類。

⁵ 見前註書 236，此卷錄文見李小榮書頁 168-169，擬題仍沿王卡之說，部份文字稍有訛誤。

⁶ 見前註書頁 232。

⁷ 詳參馬德〈敦煌文書《道家雜齋文範集》及有關問題述略〉，《道家文化研究》第 13 輯，三聯書店，1998 年 4 月，頁 226-248。王卡《敦煌道教文獻研究—綜述·目錄·索引》，中國社會科學出版社，2004 年 10 月，頁 235-236。



又日藏「羽 072b」⁸寫卷計有兩紙斷片，根據原書中的說明，第一紙原編號 72，題作「十六國春秋（0261）」，重編號為 72b 之一，擬題為「道教齋儀之一」。長 27cm，寬 29.4cm，赤白椴色楮紙，存 22 行，每行 28-29 字，行書，有「敦煌石室秘笈」、「李盛鐸印」及「李滂」三印，卷中有朱點。第二紙原編號及原題與第一紙同，重編為 72b 之二，擬題為「道教齋儀之二」。長 27.5cm，寬 44.6cm，赤白椴楮紙，存 27 行，每行 28-29 字，行書，與第一紙筆跡相同。

經檢視該卷圖片，第一紙實際存 33 行文字，第二紙實際存 35 行文字，兩紙文字不相連續，內容有所差異，但是應該都是齋文範本。茲補充說明如下：

（一）72b 之一

首尾俱殘，計存 33 行，起：「□□□□名香請至聖□□」，迄：「元始天尊弘慈普救能使刀兵息害□必消災萬福[禍]驅除千凶稱滅即席齋主」。內容文字包括五種齋事活動，第 1 行至第 6 行因為內容並不完整，較難遽斷其齋事性質，第 7 行至第 15 行乃為亡子修齋，內容敘述因為一歲多的小兒夭折，故設齋祈求其重新投胎，表達重續母子之緣的沉重企盼。第 16 行至第 24 行第三句，是為攘除疾病而修齋，文敘齋主身患重病，醫藥罔效，遂寄希望於神力，渴求藉由齋會的功德而得以延年益壽。第 24 行第四句始，至第 30 行止，乃兒女滿月，遂廣邀親友，大設清齋，祈求小兒「克保遐齡」，將來能夠加官晉爵。文中開頭雖作「男女滿月」，但是從文中「瑞子生門」、「貴等五公」、「榮高七相」等語觀之，當是針

⁸ 見武田科學振興財團杏雨書屋編《敦煌秘笈 影片冊一》，武田科學振興財團，2009 年 10 月。



對小兒滿月而設的齋會。第31行至第33行內容亦殘缺不全，從殘存文字中「文王聖者，尚有牖里之災；孔子賢人，猶致□□之厄」等語推測，似為某種災厄而設齋攘禍。

(二) 72b 之二

首尾俱殘，計存35行，起：「□德合□」迄：「矣哉我昔廣成之臥崆峒軒轅以成道老君之度函谷關？尊之為代師」。第一紙內容是比較完整的齋文，第二紙則是部份文句的摘鈔，其內容似為雜抄而成，其中第1行至第7行第10字止的內容文字殘缺較甚，但由文中「寄重專城，職參符竹，宣揚聖澤，俱廢六條」等語可知是對郡守的頌揚。第7行第11字起，至第14行止，抄錄的是《文場秀句》中關於「天地」與「日月」兩部份的內容。第15行至第16行第9字止為祈願文，同行第10字起，至第27行第9字止，主要都是贊美形容不同身份人物的文辭，包括錄事、公主、縣主、一般男女等，其中也抄有形容燃燈的詞句。而從第27行第10字起，至第31行止，抄錄的是法師說法之前的啟白之辭，第32行至第35殘存說法內容開端的部份。敦煌寫卷BD1219保留了道教齋會部份程序活動的詳細內容，其中講說經法之前的啟白：「貧道謬廁玄門，濫承訓功，…詎可默然。」即與此相近。⁹

第二紙所抄錄的文字中，比較特殊的是出現《文場秀句》的

⁹ 另外，本與此卷同一編號而重編為「羽 072aV」號，且重新擬題為「不知題僧傳」寫卷，原書說明文字中以為與「法師玄心、法師碧丘、法師芳桂」的事蹟有關，實屬誤解，該卷內容不僅與「僧傳」無關，且仍屬道教齋儀文書，如第8行起的文字為「法師碧落垂論，紫宮騰譽。演微言於寶座，滯魄咸懼；攬仙秘於玉京，幽魂離苦。」寫卷為「碧落」而非「碧丘」，亦非法師名號，實際內容是講經說法時，向法師問難者的啟白文字，可能是供都講參考之用。



內容，關於《文場秀句》一書，《新唐志·總集》與鄭樵《通志略·藝文略八·詩評》皆著錄「王起《文場秀句》一卷」，《宋史·藝文志六·子部類事類》不著撰人，而《宋秘書省續編到四庫闕書目·二·類書》則著錄「孟憲子撰《文場秀句》一卷，闕」，敦煌本《雜抄一卷》第十八類第十則載：「《文場秀句》，孟憲子作。」王師三慶考察王起生平資料，認為王作為增廣本，著作時間約在大和九年（835年）至開成三年（838年）間，孟作或居此之前，至遲約在同時不久。¹⁰李銘敬則推斷孟憲忠大約生活於武則天至唐玄宗時代，並考證日本所存注本《游仙窟》、《倭名類聚鈔》、《注好選》、《仲文章》及《言泉集》等書乃至敦煌寫卷《古類書語對》俱引用孟氏《文場秀句》之文。¹¹今取相關引文與本卷引用文字對照，發現只有《注好選》所引的部份大致相當，茲列舉如下：

羽 72b 之二	《注好選》
<p>07 塗鸞鳳遐心豈栖於枳棘 <small>天文</small> 圓清<small>天形</small> <small>之清者</small> <small>上為天地</small></p>	<p>注好選抄中 付法家明佛因位 天名曰太極第一 （略）文場秀句云天云圓清。天</p>
<p>08 方濁<small>地</small>形方<small>天</small>之重<small>天</small>圓蓋<small>天</small>員在上<small>方</small> <small>濁者下為地也</small> 如蓋也 （輿）<small>地</small>方如<small>天</small>玄蓋<small>天</small>色玄<small>地</small>黃輿<small>地</small>色黃<small>天</small> <small>在下輿</small> 也高天</p>	<p>刑圓氣之輕清者上為天。又天云 玄蓋。即天色玄故也。（略） 地稱為清濁第二</p>
<p>09 地九天<small>天</small>有九野<small>陽</small>數九也<small>圓</small>清上廓日月 以為綱方濁下敷列山河而</p>	<p>（略）文場秀句云地云方濁。地 之方濁地之方氣重濁者下為</p>

¹⁰ 詳參王師三慶《敦煌類書》上冊，麗文文化事業公司，1993年6月，頁124-125。

¹¹ 詳參李銘敬〈日本及敦煌文獻中所見《文場秀句》一書的考察〉，《文學遺產》2003：2，頁62-68。



<p>作鎮圓蓋上</p> <p>10 浮耀七星於乾紀方輿下關 列五？於坤維 日月第二 金烏 <small>日色赤故 云金中有</small></p> <p>11 <small>三足 鳥也</small>玉菟 <small>月色白故 又月中有菟也</small>陽烏 <small>日為 陽清</small>陰 精 <small>月為 陰精</small>朝義 <small>??為 日初也</small>夜魄 <small>十五日巳之 月清而魄玉</small> 義</p> <p>12 光 <small>日也</small>娥影 <small>恒娥有 月御也</small>扶光 <small>日月出於 扶桑上也</small>桂 影 <small>月中有 桂樹也</small>烏影蟾輝 <small>月中蟾 餘觀慕</small>朝輝 <small>日也</small> 夜</p> <p>13 景 <small>月也</small>輝靈 <small>日也</small>望舒 <small>月也</small>日烏月菟 杲杲 <small>日光</small>杳杳 <small>日將 夕沒也</small>輝輝 <small>月中 中也</small>金 烏旦上散朱</p> <p>14 景於遙空玉菟霄懸騰素華 於向漠蟾輝東上烏景西傾</p>	<p>地。又地云方輿。地方在下為輿。(略)¹²</p> <p>注好撰下</p> <p>日名金烏第一</p> <p>文場秀句云日色赤故云金。日中有三足鳥故云烏。亦日云陽烏。日為陽精。亦日扶光。日出於扶桑山。(略)</p> <p>月稱玉兔第二</p> <p>文場秀句云月色白故云玉。月中有兔故云兔。亦月云陰兔。亦月云娥影。恒娥為月御。亦月云桂影。月中有桂。亦云景夜。亦望舒。(略)¹³</p>
---	--

《注好選》所引顯較節略，刪除了許多注釋的文字，透過寫卷可以掌握更完整的內容。《注好選》引用此書應是作為某些概念的說明之用，而敦煌寫卷將之與其他齋文片段抄錄在一起，顯然是基於「秀句」的功能，作為寫作齋文時遣辭造句的參考用途。李文中尚提及另一書《言泉集》，並說明：「《言泉集》是日本鎌倉時代建久年間（1190-1199）天台宗唱導流派安居院流所用唱導資料中的代表作品。該作品收集編錄了佛會唱導時用的漢文願文、

¹² 據《三寶繪、注好選》（新日本古典文學大系 31），岩波書店，1997 年 9 月，頁 414。

¹³ 同前注書，頁 431。



表白等例文，…。」此與本紙寫卷內容所呈現的現象可以說是一樣的。

羽 72b 及 P.3562V 寫卷的內容，就記載的齋事活動類別而言，因為同屬生活需求的反映，故在現存敦煌佛教齋文中都可看到相同性質的齋文記載，如《齋琬文》所列條目「悼亡靈」中即有為亡男設齋者，「賽祈讚」中亦見有滿月的齋文，而「患文」尤所在多有。

結構方面，以羽 72b 之一所錄各篇齋文為例，三部份內容分別以「尋夫、夫以、祥[詳]夫」、「今△、今齋主、即席齋主」及「伏惟」等語加以區隔，茲舉第 7 行至第 15 行的齋文內容為例以觀之：

尋□□道變化，晝夜度靡差；序物推移，寒暑之期未爽。況乎人居三界天地之內，隨氣運以生成；稟質陰陽之中，順春秋而喘息。故養之得理，則□命延長，實自乖之致。今△詞稱：誕生一子，養未二年，實冀豎立家門，？堂隆樓，豈意育之失所，鞠哺殊途，始自嬰孩，奄從變念，其初業識是非，為當先業使然，為是今身狂[枉]去，三途莫測，一念傷懷，慨父母子之暫時，痛死生之永隔。故為墳[焚]香發願，誦念度齋。願早託生，轉階勝處。儻因未盡，母子有緣，還反胎中，更生長壽。合門大小，內外親羅，終身無憂患之災，畢代有歡娛之慶，衣食豐足，年遐長，門戶興望，子孫昌熾。暨乎凡諸有識、？？無情，各保生成，咸皆化乎，稽首天尊，成大上道。

文中以「尋□□道變化」起首，至「實自乖之致」止為第一部份，在於推崇道之力量，為自然運行之動力，人生其中，須順應自然，



否則無法延年益壽。文中開頭之「尋」與「道」字雖有殘損，但依稀可辨，第二字字跡雖已難辨識，然按照常見的發語詞使用習慣，當為「夫」字，此類發端置辭，在於「陳造化物象，上古風跡，及開廓大德，敘狀事理」¹⁴接著以「況乎」為詞意之轉折，在於呈現前大後小、前重後輕等差異的對比。¹⁵本文僅分別以四句隔句對來表達道與人的差別，而以「故養之得理，則□命延長，實自乖之致。」三句歸結。接著自「今△詞稱：」至「故為焚香發願，誦念度齋」止，為第二部份的內容，在於陳告修齋的原由，本文乃為夭折的兒子設齋，將其死因歸於宗教的「業因」，故欲藉由宗教儀式來超渡亡魂，並表達企盼再續親緣的思子之情。齋文於此處往往利用「實冀」及「豈意」等類之語的轉折，來呈現生者對亡者期待破滅的心境變化，藉以強調其哀痛之情。在敦煌佛教文獻中為亡者設齋的齋文常見制式的寫法，例如 S.5639 寫卷中為亡兒△七修齋云：「將為[謂]成人長大，侍奉尊親，何期逝水無情，去留有恨。」又如 S.2832 寫卷中「妹亡日」云：「將謂宗枝永茂，冠蓋重榮，豈期珠欲圓而忽碎，花正芳而凌霜。」等等，然與佛教齋文相較之下，本文也較缺少形象生動的比喻用法。最後自「願早託生」以下，為第三部份，明白揭示此次修齋所欲達到的願望，有主次之別，先陳述自身主要願望，並將修齋功德擴及其他親屬乃至世間一切。

郝春文先生曾利用 S.2832 寫卷等材料，將敦煌佛教齋文結構明確區分為五個部份，第一部份是齋文的引言，稱為「號頭」或「號」，或稱「小序」。第二部份是「嘆德」，說明齋會事由和被追福或齋主的美德。第三部份為「齋意」，敘述設齋的緣由與目的。

¹⁴ 見杜正倫〈文筆要訣·句端〉，引文據張伯偉《全唐五代詩格校考·附錄一》，陝西人民教育出版社，1996年7月，頁519。

¹⁵ 參前註杜正倫書，頁521。



第四部份為「道場」，描繪齋會盛況。第五部份為「莊嚴」，亦稱「號尾」或「尾」，表達對佛的種種祈求。¹⁶李小榮曾取 P.3562V 及 P.4053 所載齋文內容加以分析對照，指出兩者結構基本一致的現象。¹⁷至於「羽 72b 之一」所載齋文與佛教齋文結構相對照，則大致相當於「嘆德」、「齋意」及「莊嚴」三部份，完全省略「道場」的描述，至於「嘆德」的部份則著重於齋會事由的說明，缺少美德的頌揚部份。但是在「羽 72b 之二」中所見如「錄事？榮精伐，歷職多年，字人有易俗之能，當官無濫形職之稱，故得總茲天扃，行聞蘭桂之芳；贊彼白城，坐見歲寒之節。」等，都是頌揚之辭，「比珠星於遠漠，以佐天光；喻芳？於繁林用消幽暗」即對道場的描繪，可以因應需要適時添加入齋文內容之中，故其結構與佛教齋文是大致相同的。

另從抄寫的情形來看，抄寫者的態度顯然並不嚴謹，文字衍、脫、誤等情形皆有，例如「羽 72b 之一」第 3 行「鑒映福於田」衍一「於」字，故在字旁加一刪節符「卜」。第 6 行文末將「咸登大道」誤抄為「登咸大道」，故又加上乙倒符「乙」。第 7 行「尋夫大道變化，晝夜度靡差；序物推移，寒暑之期未爽。」此處文字應屬隔句對形式，「晝夜度靡差」句顯然於「夜」字下脫一「之」字。又第 29 行有「萬福雲消，千祥霧聚」之語，第 33 行則有「萬福驅除，千凶稱滅」之言，兩處之「福」字皆當作「禍」，否則文意不通，意義截然相反，祈福反成招禍。「羽 72b 之二」第 21 行更出現重複抄第 19 行的兩句文辭而統統加上刪節符「卜」的情況。

在文辭的運用方面，「羽 72b 之一」和 P.3562V 所錄齋文雖然採用駢文格式，著重對偶，但是多為習見之詞句，例如「車書混

¹⁶ 詳參郝春文〈敦煌寫本齋文的幾個問題〉，《首都師範大學學報》1996：2，頁 64-71。

¹⁷ 詳參李小榮《敦煌道教文學研究》，巴蜀書社，2009 年 3 月，頁 161-173。



一，鴻基永固」、「年齊白石，壽等青山」等等，乃至前舉「萬福雲消，千福霧聚」之句，若非抄寫錯誤，則可能是生搬硬套，只顧及詞句的對仗，而忽略了辭意的反差。P.3562V 更出現同類齋文相互套用，幾無差別的現象。至於景物的描寫、情志的鋪陳或義理的闡述等方面則明顯不足，故而內容較為簡略，是相當制式的應用文書，與傳世之文人所寫作的齋文，文學性相對薄弱。

三、道教齋文運用的時機

現存唐人所作齋文，多數或在標題或在內容中可以明確得知所修齋儀的類別乃至規模的大小，例如沈亞之〈郢州修明真齋詞〉內容即見「明真大齋主」云云，而李商隱〈為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋文〉亦於內容明確指出「修建黃籙妙齋三日三夜」等等，而「羽 072b」號寫卷抄錄的齋文所提供的訊息只能得知修齋目的，無法確知任何齋會儀式以及齋儀類別名稱。不過其於齋儀程序使用的時機，仍可透過道教齋儀程序的結構來瞭解。

道教齋儀的類別見載於劉宋·陸修靜〈洞玄靈寶五感文〉、《洞玄靈寶道學科儀》、北周時期《無上秘要》、唐代《道教義樞》、《唐六典》及朱法滿《要修科儀戒律鈔》等等典籍文獻之中，雖然說法略有差異，然至唐代時期以所謂「三籙七品」之說為主，以致連佛教徒對道教齋法的認知，亦採此說，如初唐法琳《辨正論·三教治道篇》云：

三籙者，一曰金籙，上消天災，保鎮帝王，正理分度，太平天下；二曰玉籙，救度兆民，改惡從善，悔過謝罪，求恩請福；三者黃籙，救度九玄七祖，超出五苦八難。……七品者，一者洞神齋，求仙保國之法；二者自然齋，學真



修身之道；三者上清齋，入聖昇虛之妙；四者指教齋，救疾禳災之急；五者塗炭齋，悔過請命之要；六者明真齋，拔幽夜之識；七者三元齋，謝三官之罪。此等諸齋，或一日一夜，或七日七夜，具如儀典。其外又六齋、十直、甲子、庚申、本命等齋，通用自然齋法。

各類齋儀在唐代以後留存的文獻資料中，所呈現的現象是以金籙、黃籙及明真等齋較為流行，唐末五代因為杜光庭對黃籙齋法的功能擴充與提倡，使得黃籙齋在入宋以後最為普及民間，明真齋拯拔幽夜的功能被黃籙取代而逐漸沒落，這種現象不僅在文人文集中有所反映，即在宋代小說如《夷堅志》的記載也呈現出相同的趨勢。然而儘管三籙七品齋在修齋者的身份、祈請信奉的對象、齋法的功能乃至規模大小不同等等而有所區別，主要齋儀程序的結構卻是以「自然齋」為基礎而加以調整擴充。

陸修靜《洞玄靈寶五感文》云：「其六法自然齋，普濟之法，內以修身，外以救物，消災祈福，適意所宜。法亦結徒眾，亦可一身，禮謝十方，亦一日三日，亦百日千日，亦可三時，亦可六時。」¹⁸《太上洞玄靈寶業報因緣經》卷五則云：「解免愆過，致福延齡，朝奏諸天，傳度經法，普為男女一切眾生，無量因緣，最為第一。」¹⁹而敦煌寫卷 P.2256《通門論》則云「扶濟一切存亡厄難」；敦煌寫卷 P.3282《靈寶自然齋儀》亦云「自然齋儀為國及百姓悉用。」《大唐六典》卷四言「普為一切祈福」²⁰；朱法滿《要修科儀戒律鈔》卷八引《聖紀經》、《齋戒籙》及《雲笈七籤》

¹⁸ 見《道藏》，上海書店、文物出版社、天津古籍出版社，1996年8月，第32冊，頁618。以下註解不另註出版資料。

¹⁹ 見《道藏》第6冊，頁103。

²⁰ 見《大唐六典》（三秦出版社，1991年6月），101-102。



卷三七引《道門大論》均言「為百姓祈福」²¹從這些記載來看，自然齋適用性頗為廣泛，對象包括道士自身及一般老百姓的需求。而值得注意的是，「自然齋儀」對於理解道教其他雜齋日修齋儀軌有其重要的意義，蓋《洞玄靈寶玄門大義》云「其外又有六齋、十直、甲子、庚申、八節、本命、百日、千日等齋，通用自然之法。」²²此一說法亦見《道教義樞》卷二。²³而初唐法琳《辯正論·三教治道篇》亦云：「二者自然齋，學真修身之道。……其外又六齋、十直、甲子、庚申、本命等齋，通用自然齋法。」關於其齋儀內容的記載，陸修靜在《洞玄靈寶五感》文中記載了當時的情況云：

法亦結徒眾，亦可一身，禮謝十方。亦一日、三日，亦百日、千日，亦可三時，亦可六時。²⁴

相較於金籙、黃籙及明真等齋而言，自然齋的內容，不論在人員的組成、舉行的時間，乃至實施的儀式方面，都顯得較具彈性而簡單易行，應是為了因應其「適意所宜」的性質，故而「六齋、十直、甲子、庚申、本命等齋，通用自然齋法。」

敦煌寫卷亦保存有自然齋儀的內容，見 P.3282、P.2455、S.6841、北京大學藏 D 171 及中國國家圖書館藏 BD15636 等，四件寫卷中，缺失行道儀第（6）至（13）項程序及第（14）項前半部份的文字。但是透過寫卷記載，仍可基本掌握自然齋儀的整體結構，主要區分為四大部份，即：（一）宿啟儀、（二）誦經儀、（三）行道儀、（四）言功拜表儀。其中「宿啟」的主要活動在於向神靈

²¹ 分別見《道藏》第 6 冊，頁 954 及頁 1004、第 22 冊，頁 258。

²² 見《道藏》第 24 冊，頁 738-739。

²³ 見《道藏》第 24 冊，頁 818。

²⁴ 見《道藏》第 32 冊，頁 620。



預告修齋之意，並完成職務的分配，以宣說行道過程之中所應遵守的各項戒律。在宿啟儀中即見有預告齋主詞意的程序，此部份在杜光庭《太上黃籙齋儀》卷五三「齋壇讚唱儀軌」中有較為詳細的說明：

啟齋夜，眾官列位於玄中法師前，差一人讀職狀訖，又一人引齋主禮玄師再拜，又三捻香，又禮再拜，捧詞函，自述齋意，訖，又執函禮拜，訖，回身長跪，授詞函於高功，接函訖，齋主禮高功再拜，退復本位。

次，高功即執詞函於玄師前三上香，禮三拜，訖，捧函正立，上啟告齋都訖。²⁵

至於誦經與行道則是隔日的正式齋會活動，S.6841 寫卷第八十七至九十二行列舉隔日行道程序的項目，包括：1.初入齋堂咒戶、2.禮師思神、3.誦衛靈神咒、4.咒香發爐、5.出官啟事、6.三上願、7.十方禮懺、8.存思命魔、9.步虛及禮經懺謝、10.願念、11.咒香復爐、12.詠奉戒頌、13.出道戶咒。雖然在敦煌寫卷中沒有詳述各程序的細節，不過參照《道藏》所載各類齋儀內容，可以知道在行道儀中的「出官啟事」是具有宣讀齋文的程序的，寫卷中的「出官啟事」之「出官」實包含於「發爐」程序中，亦即召出身中神靈，而「啟事」在其他道教齋儀範本中又區分為「各稱法位」與「讀詞」，例如《道藏》所收可能成於宋代的《洞玄靈寶自然齋儀》²⁶所載內容為：

²⁵ 見《道藏》第9冊，頁347。

²⁶ 見《道藏》第9冊，頁819。



次發爐

無上三天玄元始三氣太上老君召出臣等身中三五功曹、左右官使者、左右捧香驛龍騎吏、侍香金童、傳言玉女、五帝直符直日香官，各三十六人出，關啟此間土地里域真官正神，臣今正爾燒香行道，奉為弟子某陳乞所願，願得十方正真生氣降流臣等身中，令臣所啟速達，逕御太上無極大道至真玉皇上御前。

各稱法位

具法職某嶽先生臣某等同誠上啟

虛無自然元始天尊、無極大道太上道君、太上老君、高上玉皇、十方已得道大聖眾至真諸君丈人、三十二天帝、玉虛上帝、玉帝、太帝、東華、南極、西靈、北真、玄都玉京金闕七寶玄臺紫微上宮靈寶至真、明皇道君、玄中大法師、三界官屬、一切尊靈，臣等宿命因緣，生逢大化，玄真啟拔，得入法門，三師盟受三寶神經，供養尊禮，以求所願，荷恩隆重，喜懼交并。然受法之日，約當罄竭愚短，自效毛髮，宣通法音，讚揚妙化，普令一切咸入法門，救生度死，令眾安樂，凡有投告，理合申騰。今有詞文，謹當宣奏。

次讀詞

具如詞言，情唯丹慊，仰憑至道，由慮將來。(以下略)

在讀詞程序中以「具如詞言」一語帶過，即因齋文乃另外寫作，故在科儀範本中皆加以省略。而行道儀中於宣讀齋文之後，另一



種重要的應用文書即懺悔文，亦為道教齋儀的重心所在。另外，有些齋儀或因規模小，或因儀式精簡的因素，並不使用宿啟儀，然行道儀則為齋會的正式活動內容，基本結構亦頗固定。²⁷

從以上所探討的情況來看，齋會儀式的進行過程中，宣讀齋詞的場合並不只一次而已，按理舉辦一次齋會，所需使用的齋文數量是按齋會規模的大小而有所差異的，並非一次齋會只撰寫一篇即可。如《玄壇刊誤論·論齋主心詞品第十五》云：

雲光先生曰：凡修齋一晝兩夜，或三晝三夜，或七晝七夜，並須詞文逐日更換。在齋意即不殊，於詞言須各別，不可遍遍宣讀元上詞文也。…。²⁸

然而這種情況若遇較大規模、時日較久的齋會，勢必造成齋主的負擔，甚至影響舉辦齋會的意願，故而有加以簡化的必要，故而在杜光庭整理的《太上黃籙齋儀》中有著不同的主張，其書卷一「第一日清旦行道儀」標題下小字注云：

舊儀令齋主每日投詞，如告齋之法，既初建齋時已投詞祈告，若每日重疊，即於禮為繁，今止一度，餘日並停。²⁹

四、敦煌道教齋文寫卷的意義

檢尋嚴可均所輯《全上古三代秦漢三國六朝文》，未見有任何

²⁷ 詳參拙作〈敦煌寫本靈寶自然齋儀考論〉，《敦煌學》第二十四輯，2003年6月，頁29-46。

²⁸ 見《道藏》第32冊，頁627。

²⁹ 見《道藏》第9冊，頁181。



以齋文或齋詞名篇的道教儀式文書，唯陶宏景有〈請雨詞〉一篇，其文云：

華陽隱居陶弘景、道士周子良詞：竊尋下民之命，粒食為本；農工所資，在於潤澤。頃亢旱積旬，苗稼焦涸，遠近嗷嗷，瞻天雀息，百姓祈請，永無感降。伏聞雨水之任，有所司存，願哀憫黔首，霈垂霑渥，呵風召雲，膚寸而合，使洪潦溢川，水陸咸濟，則白鵠之詠，復興於今。共伸至誠，稽顙詞情，謹詞。天監十四年乙未六月二十日詞。詣句曲華陽洞天張理禁、趙丞前。³⁰

此文寫作背景見載於《周氏冥通記》卷二中天監十四年六月二十一日夜夢境記事的小字注，其云：

按此年夏旱不雨積旬，諸道士恒章奏，永無雲氣。隱居是與周共作辭，依常朱書青紙，二十日晴後共周於靜中奏之，故二十一日得此夢。…。此是前所朱書辭者，隱居製，周書。³¹

據此，則該文乃陶隱居所作醮詞，觀其行文格式以及「青紙朱書」的特點，與後世青詞相符，實為目前僅見留存下來的六朝道教齋醮詞作。

唐代道教齋醮文留存的情況，據《全唐文》等書的輯錄，有如下作品：

³⁰ 嚴可均輯〈全梁文〉卷四十七，《全上古三代秦漢三國六朝文》第四冊，中華書局，1999年6月，頁3223。

³¹ 見《道藏》第5冊，頁529。



作者	作品數量	備註
1. 唐武宗 (814-846)	九天生神保命齋詞	《全唐文》 卷 79
2. 唐僖宗 (862-888)	靈寶道場設周天醮詞	《全唐文》 卷 89
3. 白居易 (772-846)	上元日歎道文	《全唐文》 卷 677
4. 沈亞之 (? -831)	郢州修明真齋詞	《全唐文》 卷 737
5. 封敖 (? -862?)	1. 太清宮祈雪青詞 2. 太清宮祈雨青詞 3. 慶陽節玉晨觀歎道文 4. 憲宗忌日玉晨觀歎道文 5. 立春日玉晨觀歎道文	《全唐文》 卷 728
6. 李商隱 (813? -858)	1. 為滎陽公黃籙齋文 2. 為相國隴西公黃籙齋文 3. 為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋文 4. 為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋第二文 5. 為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋第三文 6. 為故麟坊李尚書夫人王鍊師黃籙齋文	《全唐文》 卷 780



7. 獨孤霖（生卒年不詳）	1. 七月十一日玉晨觀別修功德歎道文 2. 九月一日玉晨觀別修功德歎道文 3. 玉晨觀祈雨歎道文 4. 玉晨觀祈雨歎道文	《全唐文》 卷 802
8. 張玄晏（生卒年不詳）	下元金籙道場青詞	《全唐文》 卷 818
9. 吳融（?-903）	上元青詞	《全唐文》 卷 819
10. 陳敬瑄（?-893）	青羊宮醮詞	《全唐文》 卷 819
11. 杜光庭（850-933）	齋詞 31 首 醮詞 187 首	《全唐文》 卷 934-944
12. 崔致遠（857-928?）	應天節齋詞 3 首 上元黃籙齋詞 1 首 中元齋詞 2 首 下元齋詞 2 首 上元齋詞 1 首 齋詞 1 首 黃籙齋詞 1 首 禳火齋詞 1 首	《唐文拾遺》卷 41
13. 顧雲（?-894?）	代高駢草黃籙齋詞（題擬） （僅存「天靜則星辰可摘」	《全唐文補編》卷 90 ³²

³² 見陳尚君《全唐文補編》中冊，中華書局，2005年9月，頁1094。



上列資料中的歎道文，樊波曾分析其結構可大致分為三部份：第一部份是贊詞，第二部份以「今以」、「今屬」、「伏以」為句首，引出祈禱的事由、法事的主要承擔者—女道士和祈福的對象—皇帝，第三部份則以「伏願」為句首，道出祈求要達到的目的，認為是與青詞類似的道教齋醮時的一種祝文。³³可見作品年代集中於中晚唐時期，最早的作品是白居易的〈上元日歎道文〉，是其於元和二年十一月六日至元和六年四月四期間任翰林學士的應制作品³⁴。而十二位作者群中，唐武宗與唐僖宗為崇道帝王，其餘十位則為官僚階層中的知名文人，其中杜光庭為道教史上整理齋醮儀式的重要人物，其創作大量齋醮詞文，自與其本身因應主持齋醮活動的需要有關。白居易、封敖、獨孤霖、張玄晏及吳融皆曾任翰林學士³⁵，其作品即為任職期間應制之作，乃因應太清宮、玉晨觀及青羊宮等地舉辦官方齋醮活動所需，太清宮與四川青羊宮為祠祀老子之所，玉晨觀為女觀，是唐代中央重要的內道場之一³⁶。崔致遠的齋詞雖未明載齋主名字，但從文中如「無苟免而

³³ 見樊波〈唐大明宮玉晨觀考〉，載嚴耀中主編《唐代國家與地域社會研究——中國唐史學會第十屆年會論文集》，上海古籍出版社，2008年6月，頁416-424。

³⁴ 有關白居易任翰林學士的時間，係據岑仲勉先生〈白氏長慶集偽文〉的考證，見《中央研究院歷史語言研究所集刊》第九本，商務印書館，1947年9月，頁483-486。

³⁵ 詳參毛蕾《唐代翰林學士》「附表一：德宗—懿宗時期翰林學士表」，社會科學文獻出版社，2000年11月，頁186、191、193、196。

³⁶ 玉晨觀在大明宮紫宸殿北，王永平曾撰文考證唐代道教內道場的場所與活動等內容，玉宸觀為其中之一。詳參《唐代與道教社會》，首都師範大學出版社，2002年12月，頁160-173。雷聞曾結合獨孤霖等人的青詞作品等資料，探討玉晨觀在國家祈雨活動中所具備的功能，突顯了玉晨觀的重要性。詳參〈祈雨與唐代社會研究〉，《國學研究》第八卷，頁243-289。又參註16樊波一文。



臨難，不得已而用兵，蓋報主恩，慮虧臣節，只誓顯誅寇孽，寧知暗積潛殃，雖軍律克申，而真科是懼。」、「然以早分相印，久握兵符」或「臣雖手提金鉞而心寄瑤臺」等等的內容來看，顯然是為崇信道教的高駢而寫。沈亞之一文的齋主為郢州刺史，是其晚年任郢州司戶參軍的代筆之作。

由此可知，這些作者的創作大部份與其本身的信仰未必有關，而是因為文筆受到肯定而成為齋主的代言人。究其原因，蓋道教齋醮儀式與國家禮制結合後，對駢儷典雅的訴求成為必要條件，寫作這類應用文書成為翰林學士的工作之一，文人的參與，大大提高了作品的文學性，而不再僅僅被視為是單純的宗教文書而已，這是這些作品得以傳世的主因。不過傳世的這些作品，反映的是帝王、官僚階層的道教信仰與活動，而非百姓的生活內容。

齋文的本質乃在於向信仰對象表達齋主的訴求，本應由齋主撰擬，再委由主持齋會的高功法師宣讀，然而對社會大眾而言，營辦齋會的齋主未必皆具撰寫此類文書的能力，故而往往委由主持齋會的道士撰寫或請託其他文人代筆，即使是道士本身，能夠如杜光庭般「駢偶之文，詞頗瞻麗」者，恐亦屬少數，故其為因應主持齋醮活動所需，不能不備有寫作齋文的範本以供參考，或者亦尋求文人的協助³⁷，這些民間道士抄寫的作品，與知名文人作品受重視的程度自不可相提並論，此外道士對自己擁有的儀式

³⁷ 此種情況至清猶然，例如清代龔自珍「九州生氣恃風雷」一詩自注云：「過鎮江，見賽玉皇及風神雷神者，禱祠萬數，道士乞撰青詞。」即反映了道士委請文人代筆的現象，論者或有據此而認為有所謂「詩體青詞」者，實屬誤解。蓋此詩乃是抒發此事所帶給他的感觸，從青詞的形製與功能等內外條件而言都與齋醮文字的本質不符，龔自珍當時所撰青詞當另有他文而非此詩。另據張澤洪所述，北京白雲觀藏有明代任太寧撰、清代高明峒補充的《玄壇要旨四六金書》十二卷二十四品，即是針對不同目的齋醮而撰擬的青詞範本。見氏著《道教齋醮符咒儀式》，巴蜀書社，1999年4月，頁129-130。



文書往往秘不示人，甚至於臨死時加以焚毀者亦有之，如《全唐文》卷七六七載鄭畋所撰《唐故上都龍興觀三洞經籙賜紫法師鄧先生墓誌銘》敘其臨終前之事云：「今年十月，忽簡料經典、告牒及所撰科法儀軌，一以焚之，弟子請其故，默而無復。」故而流通不廣，留存稀少，敦煌道教齋文寫卷正是補充這方面文獻的重要材料，內容涉及度亡、造像、滿月、安宅等齋醮活動，而如 P.3562V 在每則齋文之前有標目云「亡師文」、「女師亡文」等等，齋文中用語如「總茲福德，先用莊嚴」、結語用「念無上尊，施一切誦」等，不見於文人作品之中，文人作品大抵遵循唐代楊鉅《翰林學士院舊規》所載的〈道門青詞例〉的格式：

維某年月歲次某月朔某日辰，嗣皇帝臣署僅差某銜威儀某大師賜紫，某處奉依科儀修建某道場幾日。謹稽首上啟虛無自然元始天尊、太上道君、太上老君、三清眾聖、十極靈仙、天地水三官、五嶽眾官、三十六部眾經、三界官屬、宮中大法師、一切眾靈，臣聞云云，尾云謹詞。

其體例在於標明時間、主事者、地點、齋醮性質以及神明等，這是翰林學士為皇帝撰寫青詞的標準格式，而從「臣聞」以下，才是說明齋醮的原因或願望等，為青詞的主要內容。文人作品即使不是為朝廷齋醮活動而撰寫，其行文大抵亦循其格式。例如李商隱〈為馬懿公郡夫人王氏黃籙齋文〉的大致格式：

唐某年月日朔，上清大洞三境弟子妾某本命某年若干歲…，今謹携私屬弟子某等詣京兆府萬年縣永崇坊龍興觀內，奉謁受上法師東岳先生鄧君，奉依科儀於三聖會仙堂內修建黃籙妙齋三日三夜，轉經行道，奉為先受法尊並道場男女官眾及九元七祖弟子門徒等懺罪拔苦，祈恩辭上謁



虛無元始自然天尊…諸靈仙等，妾夙值師尊，欽聞教旨，
伏以元皇布氣，時播群生，…伏願善緣益長，丹悃獲申。…
妾某無任懇惻祈恩之至。謹辭。

敦煌道教齋文寫卷的抄寫格式與用語與敦煌佛教齋文頗有類似之處的情形，反映深受佛教文化背景的影響，呈現出與傳世唐代文人齋文作品有別的樣貌。

此外，誠如前言，寫作齋醮文書逐漸成為民間文士必須具備的常識之一，道士或文人為因應寫作齋醮文書之需求而抄寫或編錄範本的情形，也反映在後世的類書中，例如宋代劉應李所輯《新編事文類聚翰墨全書·己集》³⁸卷一「薦悼門」有「道家青詞」及「青詞活套警聯」，乃為度亡所用，包括了七七及小祥、大祥等等。卷六「祈禳門」亦有「道家青詞」及「青詞活套警語」等內容，包括了秋報、祈雨、謝晴、保安、禳災等，尤其保安即涵括生日、新居、任官、疾病、生產、經商…等等，與敦煌齋文寫卷所呈現之世俗生活的種種祈求是一樣的，兩相對照，將有助於瞭解道教齋文的流變乃至類書內容構成的源由等。

五、結語

現存唐人齋詞以文人作品為主，反映的是帝王、官僚的道教信仰活動，民間的相關文書因不受重視而留存數量相當稀少，王師三慶曾論述敦煌佛教齋文文獻的價值云：

這類東西在今天見存的佛道科儀本中都曾經記載其形式，
而遺棄其內容，足見一般科儀軌範是因為實用與共遵的原

³⁸ 見《四庫全書目叢書》子部類書類第169冊，齊魯書社，1995年9月。



則被保留。以其對於歷次舉行的齋會，由於不同之人、時、地或目的與祈福的林林總總，無法掌握而不見存；而文評家與選本者，又因欠缺風騷，略乏文采，既是公式化的格式，只好棄置一旁。幸好敦煌一地保留眾多的唐代齋文資料，使我們得以重窺唐代實用文體的盛況和社會活動的真相，更有《齋琬文》那麼標準的四六文體和優美的文采留存下來，補充了《全唐文》或《全唐文拾遺》及《續拾遺》不少的材料。³⁹

P.3562V、P.4053、P.4979 及羽 072b 等道教齋文殘卷相較於佛教齋願文而言，留存數量愈顯稀少，不僅可補充唐代齋文的材料，且其文學性雖然稍弱，但是其有別於傳世文人作品的樣貌，與《道藏》收錄的文獻相較，更貼近民間道教的原始內容，對於吾人觀察雅俗作品兩者之間的差異，瞭解道教齋文寫作的過程、方式，當時社會的道教齋醮活動、與佛教齋文之間的關係，乃至於後世類書編纂源由等，仍甚具價值。

³⁹ 見王師三慶《從敦煌齋願文獻看佛教與中國民俗的融合》，新文豐出版公司，2009年8月，頁33-34。

