

本文章已註冊DOI數位物件識別碼

► 青詞試探—周西波〈杜光庭青詞作品初探〉讀後

doi:10.7013/CCTHCWHSNK.200009.0247

中正大學中文學術年刊, (3), 2000

作者/Author：龍亞珍

頁數/Page：247-275

出版日期/Publication Date：2000/09

引用本篇文獻時，請提供DOI資訊，並透過DOI永久網址取得最正確的書目資訊。

To cite this Article, please include the DOI name in your reference data.

請使用本篇文獻DOI永久網址進行連結:

To link to this Article:

<http://dx.doi.org/10.7013/CCTHCWHSNK.200009.0247>



DOI Enhanced

DOI是數位物件識別碼（Digital Object Identifier, DOI）的簡稱，是這篇文章在網路上的唯一識別碼，用於永久連結及引用該篇文章。

若想得知更多DOI使用資訊，

請參考 <http://doi.airiti.com>

For more information,

Please see: <http://doi.airiti.com>

請往下捲動至下一頁，開始閱讀本篇文獻

PLEASE SCROLL DOWN FOR ARTICLE



青詞試探—周西波 〈杜光庭青詞作品初探〉讀後

龍 亞 珍

國立中央大學中國文學系

前 言

周西波先生〈杜光庭青詞作品初探〉一文，發表於第二屆海峽兩岸道教學術研討會（註一），全文分五部分，除前言、結語外，餘為「二、青詞源起及其體例略述」、「三、杜光庭青詞作品之美文形式」、「四、杜光庭對青詞寫作意境之開拓」三部分；分別對「青詞」的起源、性質、寫作體例，與杜光庭青詞作品在宗教文學上的價值，提出相當可貴的說明和意見，除有裨於了解道教發展過程中，青詞與政治、文化、文學的關係外，也有助於開拓道教文學研究的領域，然閱讀之餘，翻檢青詞相關資料，發現其間尚有一些待思考斟酌與補充的空間，因此針對杜文所論，對青詞和宗教文學的研究，提出一些閱讀心得和意見。

一、青詞溯源的討論

周文謂青詞「發源於傳統的祝盟」，是「古代祭祀時向鬼神表達誠信，祈求福祐之文字…其後道教徒取之作爲齋醮時上章之用，仿朝廷章表形式，藉以祈求消災除厄」（頁911-912）。

按：將祭祀祝禱之詞，形諸記載，並以之與鬼神溝通的方式，淵源甚早，就考古所見而言，一九六五年在山西侯馬春秋時代的晉國盟誓遺址中，曾經發掘出晉國大夫歃血祭祀的盟書玉簡（註二）。現存文獻資料，則以《尚書·金縢篇》爲最早。文中記錄了武王寢疾，周公欲代武王死，故設壇祝告周先王的冊文。而類此祈祭之詞的文字形式，甚至可上溯至殷商以甲骨貞卜的記錄。至於「青詞」則出於唐朝，是道教舉行齋醮祭儀時，道士上奏神眞所用的章表文書中的一種。唐宋以降，更成爲道場普遍使用的祭告文體，許多詞臣文士的文集中，都輯有青詞作品。若從道教與傳統文化的關係探求，周文謂其發源於傳統的祝盟儀式、依仿朝廷奏章形式，固無庸置疑，然其中尚有可補充之處。蓋道教章奏更直接的淵源，是前道教時期東漢三張的天師道宗教科儀，南北朝出世道經《赤松子章曆》卷一云：

謹按太眞科及赤松子章曆，漢代人鬼交雜，精邪遍行，太上垂慈，下降鶴鳴山，授張天師正一盟威籙一百二十階，及千二百官儀，三百大章，法文祕要，救治人物…後年代綿遠，寶章缺失，今之所存，十得一二。（註三）

經文中所謂的「三百大章」，殆即後代道教章奏之所本，雖然亡佚甚多，

但部分三張舊章，仍保留在《赤松子章曆》（卷3）、《要修科儀戒律鈔》（卷10、11）等的道經中（註四）。史書也記錄了幾則初期天師道上章的情形，《魏書·釋老志》：

張陵受道于鵠鳴，因傳天官章本千有二百，弟子相授，其事大行，齋詞跪拜，名成道法。（註五）

《三國志·張魯傳》裴松之注所引《典略》，則記載了三張之一的張衡，在漢中爲鬼吏，爲病患請禱而有「三官手書」的上章形式：

請禱之法，書病人之名，說服罪之意，作三通：其一上之天，著山上；其一埋之地；其一沉之水；謂之三官手書。（註六）

從齋詞跪拜的齋詞，因病請禱的「三官手書」，到卷帙龐大的「三百大章」、千二百「天官章本」，道教上章的內容、格式及儀程的變化，似乎隱約透露了初期天師道，宗教組織與制度逐次形成的一段歷史。而章奏儀程與內容格式，是道教教義、制度的體現，換言之，章奏形式內容的變化，實亦具現了道教的發展過程；而青詞乃由早期道教章奏，經歷代反覆的演練、實踐、變化，逐漸形成的，因此，不論就宗教史或道教文學的發展而言，回溯青詞這種上章形式和道教奏章間的關係，都是必要而有意義的。例如古代祝盟文書有散文、有韻語，然《赤松子章曆》等諸道經所保存的道教早期章奏，則樸質而少韻語，這種情形一方面顯現道教上章神真的宗教語言特質，另一方面則反映了道門取用傳統文化素材的宗教意識—雖取仿古代章奏形式，但仍有意識的與世俗文化作

同中有異的區隔。相較之下，類如杜光庭所作青詞，在形式上的趨於駢偶化，在修辭上的追求工麗，雖然豐富了道教文學，卻也反映了特定時代中，道教與世俗社會的關係，及道門對待俗眾事務態度上的變化。

此外，若取周文所錄南宋蔣叔輿編撰之《無上黃籙大齋立成儀》的「青詞格式」，與《赤松子章曆》卷二所記「書章法」（3b-4b）對勘，可發現青詞之名雖始於唐朝，然謄章紙筆所用的青、朱之色與書寫的方式、禁忌，實與早期道教徒上章形式雷同，但早期道門上章之詞，並不稱做「青詞」，據周文（頁912-913）所舉唐·李肇《翰林志》、楊鉅《翰林學士院舊規》「道門青詞例」，及南宋·呂元素《道門定制》卷六「青詞」、《文獻通考》卷七十一「郊社考」所載（註七）可知，不論唐或宋，「青詞」一名的成立，都和王室採道教醮儀以祀聖祖之廟有關（詳下文），換言之，在青詞的溯源上，從道教與章奏本身的發展過程觀察，應當更能說明「青詞」所具有的歷史文化與宗教意義，甚至可以說，青詞的出現也標誌著道教與政治王朝的新關係。

二、青詞的色彩

如周文所論，青詞乃用青紙朱筆書寫，但青詞用青朱二色的意義，除周氏所論及者外，尚有進一步探討的必要。

從宗教人類學而言，顏色在宗教祭祀中具有重要意義。英國人類學家維克多·透納（Victor Turner）透過對非洲恩登布（Ndembu）人祭祀所用顏色及其含義的調查，以為「顏色的象徵含義跟人的感官感覺有密切的關係，它帶有人類體質經驗，也帶有社會關係的痕跡，常常被用來作為分類的依照。由於人們對顏色的經驗可以改變他們的日常處境，它被理解為一種神密力量，神聖跟世俗就對立了。」（註八）青詞所用青朱二色，也正具有類似的作用與意義。而

這種作用和意義可從兩方面來理解。

從道教義理方面說，青詞朱青二色實為道教神書與章奏色彩的沿用，《赤松子章曆》「書章法」即載：

若急事上章，當用朱筆題署，若上逐鬼章，當朱書…若治邪病章用青紙，三官君吏貴在青色，若疰氣鬼病作擊鬼章，朱書青紙…。
(卷2，4b)

所謂三官君吏以青為貴，治邪病、逐鬼、擊鬼用朱書青紙上章，大抵如透納所說，乃因而青朱二色被道門視為某種神祕的力量的象徵，故用此二色逐擊邪鬼。而其所象徵的神祕力量，在道教流傳至今最早的一部經典—《太平經》中已所宣示：

吾書中善者悉使青首而丹目，何乎？吾道乃丹青之信也，青者生，仁而有正；赤者太陽，天之正色也。吾道太陽仁政之道，不欲傷害。（註九）

從這段文字可知，青朱是道門正色，青色象徵生氣，朱赤象徵太陽，二者皆取諸天象，且同被道門用為仁心、仁政之道的象徵，也可以說，青朱二色是道教重生、不欲傷害的貴生思想在色彩譜系上的代表，具有透納所說的宗教神聖意義。故青朱二色既是道門義理與生命色彩的象徵，則章奏青詞用此二色，被視為具有擊鬼治邪病的神祕力量，便可以理解了。

另一方面，青朱二色的象徵，尚可從傳統文化探求其更根源性的解釋。因為以青象徵生氣、朱赤象徵太陽，實淵源於陰陽五行之說。蓋先秦以來，在天

人合一思想與類比思維的相互作用下，由簡趨繁的陰陽五行名類系統中（註十），五行、五色、五方等名類，已逐漸納入為解釋的宇宙模型裡。以五色為論，即各具不同的取象和意義，隋·蕭吉所撰綜論古代五行學說的《五行大義》卷三〈論配五色〉云：

東方木為蒼色，萬物發生，夷柔之色也。南方火為赤色，以象盛陽炎之狀也。中央土黃色，黃者地之色也，故曰天玄而地黃。西方金色，秋為殺氣，白露為霜，白者喪之象也。北方水色黑，遠望黯然，陰黯之象也。溟海淼邈，玄闇無窮，水為太陰之物，故陰闇也。（註十一）

故在五行宇宙圖式中，青色是萬物生發繁盛的象徵，赤色是令萬物興旺的炎陽象徵，道門所以取青朱二色者，其來有自。而以人應乎天，是陰陽五行宇宙觀的理想，故在實際操作上，便以順應天時為最高鵠的，最具代表的是的古代的月令書。以月令書系統中較晚出的《禮記·月令》為例，其書即以天子順天行令為主要內容，而顏色便是順天行令儀式的重要項目之一。如〈月令〉云：孟春「天地和同，草木萌動」，天子須居大寢之東：青陽左个，駕蒼龍、載青旂、衣青衣、服蒼玉（註十二），即不論乘駕旂幟、所衣所服，都取青色。春季另兩個月仲春、季春也一樣。至於夏季，則乘駕衣服等皆取赤朱之色，目的不外乎與天地之道相應。在此文化傳統中，道門以青朱為正色，並喜用青色之稱，如青簡、青冊、青編、青籙、青玉板、青瓊板、青燭、青飯、青童、青娥、海青…等，宗教義理外，自當與傳統文化宇宙觀中，青色所象徵的心理、社會意義關係密切。若從人類文化學角度解釋，也可視為古老巫術思維中，以青朱為生命象徵的同類相感思維的實踐（註十三）。而若從宗教修辭的角度觀察（註

十四），則因此可知，道教透過修辭以傳達其教旨的意識，是面面俱到極具滲透性的。

其次，道教喜取青色作為修辭的宗教語言，除了淵源於普同的傳統文化心理與傳統文化意象外，也另有其宗教內部的神學性解釋，如劉宋道經《三天內解經》云：

老子主生化，釋迦主死化。故老子剖左腋而生，主左，左為陽氣，主青宮生籙；釋迦剖右腋而生，主右，右為陰氣，主黑簿死籙。是以老子釋迦教化，左右異法，左化則隨左宮生氣，使舉形飛仙；右化則隨右宮死氣，使滅度更生，法眼悉黑，使著黑衣，以法陰氣，入於黑簿也…右化雖不及左宮速易，輪轉歸真，亦為善乎。所以言右不如左者，經言真道好生而惡殺，長生者道也，死壞者非道也，死王乃不如生鼠，故聖人教化，使民慈心於眾生，生可貴也。(9b—10a) (註十五)

這個老子和釋迦出生的宗教神話，也是借用中國傳統陰陽五行的宇宙圖式觀念，巧妙的闡釋佛老教義的差異，將陽氣、青宮、生籙、主左與老子類比聯繫，陰氣、黑簿、死籙、主右與釋迦類比聯繫；應是魏晉南北朝佛道論辯下，道門自尊自貴的宗教神學見解。這個解釋，和前引《太平經》、《赤松子章曆》關於青朱之色，較為素樸簡略的的經文比較，充分顯現了道教教義隨其宗教意識的形成，而逐漸開展確立的歷史痕跡。

此外，逐鬼、擊鬼奏章與青詞用朱書的意義，除《太平經》以赤為太陽象徵的教義外，也可從遠古文化的普同現象上加以理解。

在早期文明中，血普遍被認為具有靈力，是神聖的生命泉源，生物精氣所

在，生命力所聚，故血廣用於祭祀之中。（註十六）而與血同為紅色的赤鐵礦、紅赭石、丹砂等，舊石器時代以來，即被普遍的塗飾在人的頭蓋骨和屍骨上。以我國考古發現而言，新石器時代周口店的山頂洞人，便將赤鐵礦撒於屍體周圍，其他先秦或漢代墓葬中，陪葬的玉珎、玉蟬、護身符，或棺板、鎮墓陶瓶等，都有以朱砂或赤鐵礦塗染的痕跡。（註十七）這種墓葬現象，大約都是基於以血之紅色象徵再生願望的普同心理。至於以朱紅之色用於祈祭文書，則殷商貞問神靈卜辭已有硃書（註十八）之例。古代歃血盟誓，故祝盟的「盟」字，部首從「血」，而早期盟書文字大概也塗朱，其塗料可能是紅色的丹砂，故有「鐵券丹書」之名，史冊、緯書中便有許多書丹的記載（註十九）。及至後代追求長生的煉丹術也以丹砂為貴（註二十），《抱朴子·仙藥篇》說：「仙藥之上者丹砂」，除藥理上的原因外，正如勞榘先生所推斷的，是「以丹砂的紅色代表生氣，就這一個基本出發點，來尋求生命的延長和繼續」（註二十一）。道門上章本具神人契盟性質，因此以朱筆書章逐鬼，從文化根源上考察，也是巫術類比思維下，以朱色類比血色，認為其具有神祕靈力的文化心理的儀式。

再者，就道教教義而言，道門以為身神五體真官中，「血為水官」，而「肝為青帝，肺為白帝，心為赤帝，腎為黑帝，脾為黃帝」（註二十二），故南宋·金允中編《上清靈寶大法》解釋青詞色彩便說：「青詞代剖肝，丹書象瀝血」（卷42，10b），呂元素《道門定制》卷一「議詞意」也說：「又有以黃紙書詞者，尤為未安，豈有臣子之詞，而以黃紙？蓋青紙朱書以代披肝瀝血之謂也」（卷1，4b）（註二十三）。這樣的詮釋，一則來自於道教五體真官觀念，一則也淵源於陰陽五行的天人宇宙圖式，以人體和五行相配的傳統文化及醫學。但從金允中、呂元素的解釋中可以看出，在宗教不同的發展時期，針對同一科儀，道士也會隨時代變遷，賦予其新詮釋或更具宗教人文色彩的意義。

逐鬼朱書與青詞的用色，具體的呈現了道教醮儀對色彩的重視。這種青朱

相配的色彩，也廣泛運用在道教上章儀程中。《赤松子章曆》於道教書符之法即云：「凡書符之法，先以青黑郭外四周，乃以丹書符文於內」。道士存思符中真官時，《赤松子章曆》謂左右直符童子的衣著是「朱衣青裙」。封章時則「以青絲三道纏…以青紙外封，先以朱點上下」（註二十四）。諸如此類的色彩應用，既保留了相當原始的傳統文化色彩感應心理與象徵意義，也凸顯了道門的宗教色彩意識，而道教文化的特色，更在於將傳統文化的顏色象徵，廣衍為一套繁複的宗教色彩學及語言，並使之制度化。

三、青詞與唐宋王室的關係

周文引南宋道士蔣權輿所編《無上黃籙大齋立成儀》「青詞格式」云(頁91 3)：

應青詞須用上等青紙，勿令點污穿破。如紙薄，即將兩幅背之。
高一尺二寸，只許用一幅，通前後不過十七行…。(註二十五)

按：青詞用尺二寸紙的記載，未見於早期道經，疑此規格源於唐代皇朝的醮儀。呂元素《道門定制》卷六「青詞」言：

唐天寶四載，敕太清宮行事官皆具冕服，停祝板，改為清詞，書於紙上(見杜佑通典，唐奉老君為聖祖，置太清宮，奠謁祠事甚嚴，故有此敕)。逮及宋朝真宗皇帝，更以青紙謂之青詞，青青之義各有攸始。(8a-8b)

世所周知，唐宋二朝崇奉道教，唐玄宗與宋真宗更是有名的崇道皇帝（註二十六），道教醮儀在帝王崇奉之下，變成官方祭祀。唐玄宗改祝板為清詞，正是這位有名的奉道皇帝眾多崇道事蹟與政策中的一環。而且值得留意者，是清詞的出現，和玄宗推尊老君所帶動的禮制變遷有關，尤其是郊祀禮天的國家大典。

玄宗鑒於武后借用佛教勢力篡奪李氏天下，故在位期間，不斷提高老子封號，以老子為「仙聖宗師，國家本系」，故以老子為本宗大聖祖，詔令兩京、諸州、五嶽置玄元皇帝廟、老君廟，也親往朝獻謁拜。據《新唐書·玄宗本紀》所載，開元十四年（726年），玄宗折衷《貞觀禮》、《顯慶禮》，制定《開元禮》，改變祭天南郊，祭地北郊的古制，依武后天冊萬壽元年例，合祭天地於南郊，並以先帝配享。開元二十九年（741年），因陳府參軍陳同秀言玄元皇帝降於丹鳳門，而立玄元皇帝廟。更在天寶元年（742年）的郊祀大典中，於享太廟前，先親享玄元皇帝廟，改變了郊祀祭天，先享太廟，而後於圜丘郊天的禮次。《新唐書·禮樂志三》云：

二月辛卯，親享玄元皇帝廟；甲午，親享太廟；丙申，有事於南郊。其後遂以為故事，終唐之世，莫能改也。（卷13，頁337）

從此郊祀制度丕變。天寶三年（744年），又將玄元廟之名改為「宮」：西京玄元廟為太清宮，東京為太微宮，天下諸郡為紫極宮。（從宗教修辭角度而言，宗教聖地名稱的更易，實可視為宗教內涵變化的符號象徵。）天寶十三年（754年）二月的郊祀，則於壬申朝獻太清宮，上玄元皇帝號：大聖祖高上大道金闕玄元天皇大帝，於癸酉朝享太廟（註二十七），於是先朝獻聖祖玄元皇帝，再朝享太廟，而後郊天，成為新的禮制，且為宋朝王室延用。宋真宗時代，和唐

玄宗相仿，除了更神化王室與道教天尊的關係，出現有名的大中祥符天書事件，並以「天尊趙玄朗」為宋室聖祖的政治神話外，更因天書、聖祖事件，制定天慶節、天禎節、天貺節、先天節、降聖節等節日；而且大興宮觀：天慶觀、景靈宮、太極宮、元符觀等。尤以大中祥符七年完成，耗費巨大人力物力，用以供奉天書的玉清昭應宮，規模最為宏偉。真宗並以玉皇後殿作為聖祖正殿。在郊祀方面，則禮同唐代，沈括《夢溪筆談》云：

上親郊廟冊文皆曰恭薦歲事，先景靈宮，謂之朝獻；次太廟，謂之朝享；末乃事於南郊…求其所從來，蓋有所因。按唐故事，凡有事於上帝則百神皆預，遣使祭告，唯太清宮、太廟，則皇帝親行其冊祝，皆曰：取某月某日，有事於某所，不敢不告宮廟，謂之奏告，餘皆謂之祭告，唯有事於南郊，方為正祠。至天寶九載，乃下詔曰：告者，上告下之詞，今後太清宮宜稱朝獻，太廟稱朝享，自此遂失奏告之名，冊文皆為正祠。（註二十八）

馬端臨《文獻通考》按語也說：

按三歲親郊，而所祭者凡三：一曰祀原廟，二曰祀太廟，三日詣園丘行禮此禮始於唐，而宋因之。…。（註二十九）

郊祀祭天是古代國家的常祀大典，也是政教合一體制下，帝王受有天命的依據，政權的合理根源。因此，唐宋先朝獻聖祖，後享太廟的禮制變更，實為一代大事，也是唐宋崇道的極致表現。唐宋帝王借著與道尊本宗血源關係的政

治神話，神化其統治地位，郊祀禮制的改變，正是政治神話的實踐和制度化，道教也因此正式在國家祭禮中，佔有一席之地。故不論在政治、宗教、社會、制度、思想等方面，這一變革都具有重大的意義和影響。就當代而言，則更意味著現實社會中，宗教地位與政教權力的高低變化，因此，唐宋王室的禮儀變革，曾引起許多朝臣與儒生的辯詰（註三十）。

古代朝廷重要祭祀，必有祭告祝文，唐朝記錄王室祝文所用的「祝版」，據《新唐書·禮樂志三》所載：

其長一尺一分，廣八寸，厚二分。其木：梓、楸。凡大祀、中祀，署版必拜。」（卷12，頁332）

唐玄宗改太清宮祝版為清詞，清詞紙幅除前舉《無上黃籙大齋立成儀》所言高一尺二寸外，《靈寶玉鑑》、《天皇至道太清玉冊》等道書，也都謂其高「一尺二寸」（註三十一）。雖然「十二」為普見於道書的聖數，然取唐朝祝版與清詞尺寸比較，筆者以為，唐朝停用太清宮一尺一分的祝版，改為一尺二寸的清詞，祝文謄錄材料的改變、清詞與祝版大小、尺寸的區別，其實正標誌著唐代政教關係間的具大變化，也是唐朝王室崇道的具體象徵。

青詞與唐宋皇室的關係，尚可從宋代「降青詞」的事件中窺其端倪。南宋·江少虞編撰的《皇朝事實類苑》卷三十三，「降青詞」條引《蓬山志》云：

降青詞，每進天慶、天祺、先天、降聖、三元節，及 皇帝本命，各預先一月降入。馬遞兗州會真太極觀、景靈宮；亳州明道宮、太清宮；慶成軍太寧宮；西京上清宮；嵩山崇福宮；昇州茅山鳳翔府太平宮；中岳天封宮；泗州延祺觀；杭州天柱山大滌洞宵宮；

五岳真君觀；內中延真殿、天符觀、會慶殿、天安殿、滋福殿、玉清昭應宮、景靈、會靈觀、祥源觀、上清宮、金明池水殿等。非時建道場，即當直日草詞，或急速者，學士未入，亦就宅草…（註三十二）。

雖然青詞後來已成為道教為奉道士庶上章的通用文體，但如前文所述，宋朝天慶、天祺、降聖等節日，乃宋王室為攀附與道教天尊的本宗關係而設；而三元節和皇帝本命日設道場齋戒，為帝王、家國祈福的禮俗，始於唐朝，三元節與道教三元日亦有極深的淵源與繆葛。（註三十三）在這些綰結王室與道教關係的節慶日中，朝廷特命翰林學士草青詞，而後降青詞於各重要宮觀，用之齋醮祈祥，則青詞與王室的關係，已然成為宋代特殊而又關涉層面廣泛的政教現象與制度。而且其重要性似乎與時俱進，明朝顧鼎成、袁煒、李壽芳、嚴訥、嚴嵩等，竟可因善撰青詞邀寵，至有青詞宰相之譏，則青詞在古代政治與社會中扮演的角色，實有待我們重新評估。

四、青詞的異名

周文引宋·程大昌《演繁錄》謂青詞亦稱「綠章」（頁913）。

按：以「詞」作為祝禱文字之名，可溯源於《周禮·太祝》的「六辭」：祠、命、誥、會、禱、誅。「六辭」也作「六詞」，義無分別（註三十四）。古代祝禱文字統稱祝文，故青詞也可稱為祝文。但其與一般祝文不同者，在於青詞是道士應奉道者所託，為其上章的通稱，與道士自上的章表有別。金允中所編的《上清靈寶大法》即云：

允中稽考古式齋醮，自始及終，皆備詞關申，是高功措辭者；獨青詞乃齋主之情旨，高功之所據憑，科所謂騰青詞者也(卷24，10b)(註三十五)。

據此可知，齋主雖或自備青詞，但醮祭之時，仍需高功道士依道門格式重新謄寫。而各類齋醮因性質有別，齋醮過程從建齋到散壇醮謝，又頗多節次，因此為因應各類需要，便有各種不同青詞的製作。故後代選集或別集中所輯錄的青詞，也極為多樣。有依節慶醮儀性質、目的標題者，如《文苑英華》〈翰林制詔〉「青詞」項錄青詞四首：白居易「季冬薦獻太清宮青詞」、吳融「上元清詞」、張玄晏「下元金籙道場青詞」、封敖「太清宮祈雪青詞」(卷472)即是。也有依齋醮的儀程關節分別標題者，如杜光庭《廣成集》中所製錄的青詞，便有齋詞、然燈詞、道場詞、醮詞、謝恩醮詞等的名目。(註三十六)

別稱外，青詞的通稱尚有「心詞」一名。《道門定制》云：「若醮事止用啓散，心詞爲善」(卷1，4b)，《羅天大醮朝科》「請稱法位」後云：「齋官心詞，謹當宣奏」(2b)(註三十七)，二書所說的「心詞」，指的都是奉道者祈醮之時所上的青詞。至於金籙齋及大內內醮所上的青詞，宋代也稱爲「密詞」，許多曾任翰林學士的文臣，文集中多有這類作品。例歐陽修集中有「東太一宮開啓祝聖壽年交金籙道場密詞」、「三十集禧觀凝祥池崇禧殿就上清宮功德前開啓保夏祝聖壽金籙道場密詞」等(註三十八)；王安石集有「延福宮開啓皇后生辰道場密詞」、「金明池開啓謝雨道場密詞」等(註三十九)。

五、青詞風格與作者創製心態

青詞既爲齋主心詞，作者便不一定皆出道門，因此撰作者的身分相當複雜。

有法師應帝王、士友等委撰者，如周文所論述的杜光庭《廣成集》即屬之。有詞臣應制所撰寫的，如前舉歐陽修、王安石所作便是。也有士大夫出任職官時應地方父老之齋醮而作，或受親友委託撰製者，例《蘇東坡集》〈內制集〉收錄了他應制所製作的大量青詞外，前集卷三四則另收有以青詞標目的二首作品：

「鳳翔醮土火星青詞」、「徐州祈雨詞」。從內容判斷，應即是東坡外放鳳翔、徐州時所作。詞臣之外，宋代帝王也自撰青詞，《正統道藏》所收《宋真宗御製玉京集》（註四十），便是真宗所作，上三清、玉皇、太祖皇帝等的表、詞，其中「詞」的部分，格式與文臣所作的青詞雷同，也應當歸為青詞一類。

這些不同作者撰述青詞時，由於創製動機和參與醮儀的深淺度不一，述作心態不同，故所作青詞的文學價值也有高低之別。以蘇軾為例，保留在《蘇東坡全集》中的應制青詞相當多，絕大部分都是依翰林青詞體例撰寫，如同制式公文，文學價值較低，例其「隆祐宮設慶宮醮青詞」：

伏以長樂告成，光動紫宮之象，清都下照，誠通絳闕之僊，祇率多儀，肅陳菲薦，永惟慈孝之本，克享天人之心，介萬壽之無疆，錫五福之純備，無任懇禱之至。（註四十一）

這類應制之作，注重道典與宗教術語的準確使用，如本詞的「紫宮」、「清都」、「絳闕之僊」都是道門用語。內容和體例則依倣祝辭舊有形式和成語外，甚少新意。然東坡應制外所作的其他青詞，卻有明顯不同的風格。仁宗嘉祐六年（1061），東坡任大理評事，簽書鳳翔府判官（註四十二），因關中岐下山川風雨不時，百姓禾稼荒歉，東坡為民請命，除禱於太白山，撰「鳳翔太白山祈雨文」等文外，也於齋宮為壇醮告，而有〈鳳翔醮土火星青詞〉其詞略云：

嗚呼，天之保佑下民罔不至，所資以生罔不蕃育…帝用不赦丕降罪疾於下，則爲雨暘，常以訖我黍稷禾菽麻麥，我民用蕩析隕越，天亦終哀矜，其忍翦棄其命罔予遺？今秦民既不獲於秋，乃十旬弗雨，曰尚克有夏，走於山川鬼神亦罔不至，既不獲，乃曰維熒惑鎮星次於井，秦民其亦應受多罪。茲用於齊宮爲壇位，以與百姓請命。嗚呼，其庶幾哀之。俾克有夏，亦克蓺厥秋，民今其粟粟，朝不能夕。（註四十三）

詞文表現了父母官與百姓同甘苦，哀哀上告的懇切，與東坡其他應制青詞有很大的差別。

徐州祈雨青詞」，則當是東坡神宗熙寧十年所作（1077）。當時東坡自密徙徐，因「河決曹村，泛於梁山泊，溢於南清河」，東坡乃不避途潦，率民眾築堤以堵水患。（註四十三）孰料其後二麥不登，釀成饑荒，於是東坡醮祭祈雨，草此青詞：

河失故道，遺惠及於東方，徐居下流，受害甲於他郡。田廬漂蕩，父子流離；飢寒頓仆於溝坑，盜賊充盈於犴獄；人窮計迫，理極詞危，望二麥之一登，救飢民於垂死。而天未悔禍，歲仍大荒，水未落而旱已成，冬無雪而春不雨，煙塵蓬勃，草木焦然。今者，麥已過期，穫不償種，禾未入土，憂及明年。臣等恭循舊章，並走群望，意水旱之有數，非鬼神之得專，是用稽首告哀，籲天請命。若其賦政多僻，以謫見於陰陽；事神不恭，以獲戾於上下；

臣實有罪，罰其敢辭，小民無知，大命近止。願下雷霆之詔，分
敕山川之神，朝隲寸雲，莫洽千里，使歲中得熟，則民猶小康。

（註四十五）

文中不僅將徐州百姓困頓於水旱的無奈、痛苦，如實呈現，也道出了東坡人溺己溺，欲解民於倒懸的胸懷。這樣的青詞作品，在東坡文集中，和應制之作相較，篇數並不多，不僅和應制的規格化作品有別，也與杜光庭《廣成集》青詞諸作，在形式和內容上都有很大的差異。而諸如此類青詞風格的作品，極具史料價值，且其直書胸臆，愷陳民望的書寫方式，也賦予青詞神人交通神聖意義外的人間世文學面貌，在道教文學的發展上是值得留意的。

六、青詞格式與宣詞醮儀

青詞書寫格式，周文據唐·楊鉅《翰林學士院舊規》的〈道門青詞例〉、《道門定制》所載歐陽修〈皇帝本命道場青詞〉、杜光庭《廣成集》青詞所做的分析，已言之綦詳（頁913-915）。惟綜觀諸書所錄，尚可補充的是，完整的青詞形式，概言之應包括起首語、列聖位、詞文、結束語、及詞末云「謹詞」數項。其中「詞文」一項，乃奉道者上告神真齋醮目的，與齋主激切之誠的祈願文字，是青詞主要的內容，也是詞臣可以發揮文采，而青詞可視為道教文學的主要部分，故詞臣文集所錄青詞，多只選載此部分文字而省略其餘。但在道門醮儀中，青詞既是上告三清神真的章奏，自有其宗教神聖性。因此在青詞格式上，除「詞文」這一部分的寫作外，還有許多教門內的儀式講究。如就其封章方式而言，法師憑據齋主願意，依教內上章格式以青紙朱筆謄寫青詞後，需蓋

上三炁玉章印，再以「黃紙三寸腰封」，而後另用方函密封其外（註四十六），故有「綠章封事」之稱。此外，起首用語、所列聖位諸天、列真名諱、申奏術語等，也不可隨意。（註四十七）若為皇室醮儀所上青詞，則需另備帝王之印。《皇朝事實類苑》「醮祠御寶」條引《東齋記事》，有如下記載：

真宗皇帝嚴於醮祠之事，其奏章則用昭受乾符之寶，其後大內火，寶亡，止用御前之寶。慶曆中下學士院，別製其文曰：皇帝欽崇國祀之寶，醮祠則用之（註四十八），

青詞格式之講究，於此可見一般。

道教齋醮科儀種類繁多，但每一類醮儀的規模、次第等，都有嚴格要求，在齋醮儀程中，青詞的宣讀即醮儀節次中「宣詞」一項，以杜光庭刪定的〈北斗延生清醮儀〉為例，杜氏自敘其儀節有：祝香、敘事、述聖、宣詞、三上香、懺悔、讚德、七皈依、三獻、散壇等程序，杜氏於「宣詞」項自釋云：「既述聖已，不陳詞則誠不立，故以宣詞次之」（註四十九），儀程最後則「止系一詞」，蓋醮儀終了也以青詞作為結束。青詞在醮程中的位置與意義，由此可窺知一二。

至於法師在醮儀進行中，代齋主進拜青詞的身分，道門則借儀程中的不同節目予以區隔。例法師進拜青詞之前，另有「引進狀」以上啓太上，有「發詞關」以關發。引進狀「狀紙依青紙高低，以狀裹青詞，入方函內發」，狀及函之外，皆須書法師法位姓名；發詞關則「當直功曹同朱表焚於天門上」（註五十），焚奏之後，「宣詞」與齋醮儀式才算完成。這些引進、關發等儀程，可謂一絲不苟的宣告著法師做為天地人間疏通者的「天地神師」角色。

由上述「宣詞」儀程可知，作為宗教文學，青詞實具備顯著的宗教實踐性

格，不只是齋主心願的具體化、儀式化，也是此界、彼界交通的憑證和神聖文本，故道門以慎重的格式，繁複的醮儀，凸顯它的神聖性。而青詞的書寫、封章方式，宣詞關啓的步驟，也是道門神學觀念的實踐。因此，青詞的創作者，對青詞儀式性格的認識與否，必然影響其創制青詞的態度，故詞文內容、文體、用語、詞氣等，亦因之有所不同。這是宗教文學研究必然要面對的創作心理課題，也是評價這類作品時另一個層面的觀察角度。

七、道門創製青詞的態度

周文的三、四、五三節，闡述了杜光庭青詞作品的美文形式，與寫作意境之開拓。以爲杜氏之作內容多端，不再局限於頌德、懺過、祈福等狹窄範圍，而融入了局勢的敘述、心理情感的刻劃、景物的描繪，擴展了青詞的意境（頁915-923）；尤其重要的是：

他大量運用駢文寫作的文學技巧，追求語言藝術的美感，使青詞作品具有「隸事用典」、「句式靈動」、「聲律和諧」以及「字句精鍊」等美文形式。（頁923）

按：就文學觀點而言，周文所言極是，歷代詞臣、文人所撰作的青詞極多，相較之下，杜光庭青詞作品所具的文學趣味與價值，更爲清楚顯豁。然青詞不同於其他宗教文學者，在於青詞的宗教實踐性，它是宗教齋儀的一部分，是上奏天曹的文書，而天不可侮，故青詞具有相對於文學作品呈現世俗人生外的嚴肅性、超越性、神聖性。因此，若從道士奉道的宗教角度衡量，對杜氏講求藝術

美感的青詞作品，便將有不同的評價，如金允中所編的《上清靈寶大法》即感慨的說：「古今印行青詞，極其浩博，文章偉麗者甚多，體合科格者至少」、「不識避忌者尙眾，至於違戾道典格者皆是也」（卷24，12b、19a）。以下即據《上清靈寶大法》，條列道門創製青詞態度如後：

(一)詞文文字尙簡貴質

由於青詞是奉道之士，奏達下聞於天曹的言詞，故以誠信爲要，繁文縟詞，乃道門所不取。《道門定制》「詞文式」云：「詞文止欲簡要」（卷6，10a），《上清靈寶大法》亦謂：「青詞…其辭貴簡而不尙繁，貴質而不尙麗，傾心露膽，求哀於上帝也」。又說：「其文切在簡，當一念萌於胸次，萬靈鑑於空中，但不可不致辭以伸懇禱而已，又何待繁文而後動天乎？」（15a-15b）

諸如這種對青詞修辭貴簡不貴繁的意見，從道經的傳承體系來看，實際上是道教章奏傳統的延續，《赤松子章曆》「章辭」項，即云：

凡欲奏章先具辭，疏列鄉貫、里號、官位、姓名、年幾，並家口、見存眷屬、男女、大小等。令依道科，齋某法信於某處，詣某法師，請求章奏，伏乞慈悲，特爲關啓。辭中或說事意，須質而不文，拙而不工，樸而不華，真而不僞，真而不肆，辯而不煩，弱而不穢，清而不濁，簡要輸誠，則感天地、動鬼神，御上天曹，報應立至，如違，奪算一紀。（卷1，18b—19a）

由是言之，樸拙不文，才是道教爲道民上章辭的正宗態度。

(二)詞文敘事宜退遜稱情

古來一般文士爲他人撰作傳記或墓志，多沾溉世情，有美化傳主、墓主，

矜耀其所長的情形，當其受委託撰述青詞時，也依然不脫此習，金氏以爲這種態度不宜用於告天請宥的青詞：

俗人之見，每於薦度則力稱亡者之德行，備述生前之勤勞，豈是告天請宥之意耶？人子孰不愛其親，若欲稱其行義，當求大手筆，以爲墓志、行狀及祭文挽章之類，可詳書之，此詞非此例也。(12a)

而且從宗教角度而言，天無所不知，誇大或怨尤的文詞，金允中以爲都是不適當的：

禱病禳災之詞，亦不能悔愆引咎，反怨天尤人，或取經史中語，以爲請福之辭，或希求爵祿，或僥望壽祇，極口形容，不識退遜，彼以天爲何物耶？(12b)

(三)青詞詞意應視齋儀而有別，不宜重複

由於齋主青詞多委託他人撰述，而受委託的文士，未必熟悉齋醮過程與青詞的宗教意義，因此常有詞文與醮儀意義不合，或詞旨重複的情形；金氏曰：

所有黃籙建齋，至散壇方行設醮謝恩，此隨齋之醮，以其營衛壇場，傳達誠悃，功成事竟，醮謝真靈者也…故齋中青詞，則求哀請宥，述建齋之所禱也。至於醮謝青詞，則齋修有闕，祈請蒙恩陳謝之辭也…常俗齋官，或非自己撰述詞文，率多委之他人，而士人用力於功名，未免專心舉業，又不復辭以不能，往往齋中青

詞祈一次，醺中青詞又請祈一次，間有善於作文者，不過形容齋之與醺而已，彼又安知家齋後設醺之本旨？(16a-16b)

換言之，青詞內容固為主述齋主心聲，以上達天聽，但仍應配合實際齋醺儀式的進行，使心聲、詞文、儀式，內外一如，恰如其分。

(四)詞文不宜引史傳故實

古代文人撰述，每喜引用故典，或誇博瞻，或求雅麗，或馳玄想，但在創製青詞上，這種誇炫學養的文士習氣，卻為道門所不取，金氏曰：

近世能文之士，專肆浮華，強記之人，則多引故事，儒家程文，尚不得引史以證經，況於混元未判，大道先天，而史傳記載，乃世間塵跡，豈應取以質證於先天上帝之前。(9a-10a)

這種不取史傳故實入文的主張，也是道教區隔聖俗的宗教意識反映。

(五)青詞狀事用語，不宜雜用詩詞雜體

文體通行既久，染指遂多，文人不能於其中自出新意，必思有以變之，這是文學發展的必然現象，文人撰寫青詞既眾，上焉者思有所變化，於是不免運用文學技巧寫青詞，藏頭、歇後、隱語、雙關語等紛紛出籠，下焉者「俚語、土奏」有所不避。針對這種情形，金氏舉出許多當時撰述青詞而修辭不當的實例，並云：「近時有青詞用藏頭、隱語者甚多，求哀請命於天，乃用變格異體以肆褻瀆，於心安乎？」(19a)誠然，在宗教情境中，青詞畢竟是下民面覲仙顏，哀懇祈望的憑藉，具有人神溝通的性質，豈同兒戲？故必以直指胸臆，展敬佈

誠爲貴，而言語道斷，更何況文學語言的賣弄。金氏對青詞修辭的意見，顯示了道門自清之士在宗教語言上的潔淨觀，和對教門語言戒律的堅持。道門這種青詞用語的選擇，和頌讚神真的華美辭藻是有區別的，因此不同宗教功能的道教文學，便有了相異的面貌，這也是宗教意識在宗教文學中所起的作用。

(六)引用道典，宜詳審道經

據金氏所言，南宋時道經真偽混雜，未易分別，也有脫漏不可讀者，因此作青詞引用道典時，「當深加詳酌，不宜一例輕用」(12a)。

另外，唐宋以來，因王室的提倡，世俗普存崇道之風，青詞撰作既多，弊端亦夥，其實情，由金氏之言也略可窺知：「邇來世態澆漓已甚，主行之士，曲意趨時，廉恥道盡，惟恐齋主之不見用也，何論此旨之當否」。(12b-13a)因此，不合科典，詞旨猥陋的青詞，也可進拜，針對這種現象的出現，金氏也提出矯弊的意見。他認爲不當青詞的謄用，其過全在主其事的高功法師。高功主行齋事，便不當自撰青詞，若齋主青詞有所違礙，高功應當告知齋官削易，不合典格決不謄錄，「不當貪施利而媚齋官，順俗情而罔造物」(19b)。同時高功應「該貫古今，精考科典，謄繕之時，研加考酌」(15b)，否則，「心知其非，徇情順意，拱手聽命於俗輩，其罪當如何哉？」(13a)

結 語

綜合周文的論述與前文的觀察，對青詞或宗教文學的研討，可得出如下的初步觀察意見。

就宗教文學研究方法而言，誠如許多中外學者曾指出的，（註五十一）宗教文學的探論，雖以文學爲主，但亦不能捨棄宗教層面的理解，或忽略其在宗

教文學中的關鍵性角色，否則必然有東向而望，不見西牆之病。以青詞言，若未能探求歷史上青詞與王室信仰的關係，我們很難想像它曾經是許多翰林院文臣的例行工作，也不易理解青詞何以數量多到被文論家歸類為文體的一種。而青詞是與現實生活具體結合的作品，雖為道教齋醮書奏之一，卻也是和政治社會息息相關的應用文，研究青詞若未能探討其在宗教、政治、社會上的實用功能，與其在醮儀中的意義，那麼，我們對青詞作為一種宗教文學作品的認識，必然是極為不足的。

從前述金氏對創製青詞的態度可知，他視青詞為道門醮儀心詞，具有神聖而嚴肅的意義，和周文評價杜光庭青詞的角度，大相逕庭；這兩種背道而馳的觀點，也可說是宗教藝術必然會遭遇到的問題。從宗教的立場而言，取自於世俗的形式，都是為宗教服務的，藝術亦然。因此，宗教藝術存在一些先天上可能的矛盾，如創作態度上，便有藝術創新求異等美學的價值追求和宗教信仰間的衝突辯證；在內容、形式上，則題材的選擇，技巧的運用，哲理的多元探索等，都可能受到教義與宗教價值觀的限制或影響。故從事宗教藝術的創作，猶如在某些範圍固定的框架裡生活，不易突圍而出。因此理解宗教對藝術作品的制約，當更能揭露創作者的藝匠所在。而青詞是道教文學的一環，也是齋醮儀程之一，因特具宗教意涵，較其他宗教藝術受到更多的限制與要求，這些要求，從前文金允中等道士編造的道經中，已可窺曉，但也就是從這些道門與俗世自我區隔的對照中，我們更能在比較下，把握杜光庭和其他作者創製青詞上的成就與特色。而杜氏身為道士，精熟儒道典籍，著述豐富，更對道教的教義、神話傳說、齋醮科儀做過系統的整理、闡發，編有《太上黃籙齋儀》等眾多道書，對靈寶齋的修訂與保存，貢獻極大。前文所引南宋·蔣叔輿編纂《無上黃籙大齋立成儀》即踵武杜氏，杜氏因此有「詞林萬葉，學海千尋，扶宗立教，天下第一」之譽（註五十二）。然其創作青詞的態度卻與同為道士的金允中等有別，

這是時代因素使然？抑或杜氏原爲儒生的背景有以致之？或是道門不同道派奉道觀點不同？就杜光庭青詞作品而言，不論我們探討的是宗教文學觀、美學觀，或文學的宗教現象，這都是一個有趣的問題。

其次，青詞從唐宋王室的帶領風騷，到成爲社會普遍的齋醮文體，其間的發展、衍變，其內容反映的宗教心理、社會現象，文人、朝臣創作青詞的心態，圍繞著青詞的政教關係等，都是吾人可以再思索的課題，也是頗值得玩味研究的領域。

而就文學研究的視野而言，青詞等宗教文學作品，一方面可豐富文學的研究領域，拓展文學史的版圖，促使吾人重新思考文學史如何建構的課題。另一方面，宗教文學有時是文學家的社會實踐作品，這類作品通常更細緻的反映了當時的社會氛圍與社會關懷，因此宗教文學作品不僅在文學、歷史、宗教、社會等領域上都具有史料價值，在文學鑑賞與研究上，也對吾人有所裨益；以本文所談到的蘇東坡青詞爲例，我們閱讀東坡有名的〈喜雨亭記〉時，如果能同時留意與〈喜雨亭記〉相關的《鳳翔醮土火星青詞》，透過東坡爲同一相關事件所作的兩篇文體不同，旨趣有別的作品，諒能開拓我們鑑賞文學作品的層面，提昇文學作品研究的深度與廣度。

註釋：

- 註 一：1991年3月4、5、6日，南華管理學院、宗教文化中心、高雄道學院主辦，頁911—923。
- 註 二：參閱《侯馬盟書》，臺北，里仁，1980。
- 註 三：《正統道藏》第18冊，洞玄部，表奏類，啓字號1，頁649，臺北，新文豐。以下所引道書版本皆同，不另註記。
- 註 四：陳國符〈南北朝天師道考長編〉以爲這兩部道書經此部分所錄奏章，尙是天師道三張古科，見氏著《道藏源流考》，頁360，臺北，祥生，1995。關於三張天師道（五斗米道）的組織與制度，則參閱日・大淵忍爾：《初期の道教》，第六章〈後漢末五斗米道の組織にフジヘ〉，頁367—406，東京，創文社，1991。千二百官儀的研究，可參考日・小林正美：〈千二百官儀の思想と成立〉，收入氏著《六朝道教史研究》，頁389—400，東京，創文社，1990。
- 註 五：北齊・魏收：《魏書》，卷114，頁3048，臺北，鼎文，「名成法道」句，校勘記據《廣弘明集》卷2，以爲疑作「各有成法」，頁3061。
- 註 六：裴松之；《三國志・魏志》注，卷8，頁264，臺北，鼎文，1978。
- 註 七：周文所引諸書資料偶有失檢之處：呂元素《道門定制》記載唐天寶四年停太清宮祝版，而代以清詞，乃見該書卷6，「青詞」項中（8a—8b），周文誤植爲卷1，「議詞意」項；又引《文獻通考》卷71「郊祀考」一段文字（頁645，臺北，新興），實乃轉錄自宋・岳珂《愧郊錄》；另李肇《翰林志》、楊鉅《翰林學士院舊規》，皆收入宋・洪遵編纂之《翰苑群書》，見《影印文淵閣四庫全書》，595冊，史部職官類，臺北，臺灣商務。
- 註 八：透納的研究，參考汪濤〈殷人的顏色觀念與五行說的形成及發展〉引，收入艾蘭、汪濤、范毓周主編：《中國古代思維模式與陰陽五行說探源》，頁275，南京，江蘇古籍，1998。
- 註 九：《正統道藏》，41冊，太平部，外7字，《太平經鈔》，庚部，卷七，27b，頁74。相同內容亦見於外4字，丁部，卷四，12b，頁33。
- 註 十：有關陰陽五行的專門研究，自梁啟超、顧頡剛以下已相當豐富，此處陰陽五行的名類系統可參考呂理政：《天、人、社會一試論中國傳統的宇宙認知模型》，第一章第三章，臺北，中央研究院民族學研究所，1990。
- 註 十一：日・中村璋八：《五行大義校註》，頁86，東京，汲古書院，1984。
- 註 十二：十三經注疏本，頁285，臺北板橋，藝文。

- 註十三：人類所具的原始思維特質，研究者甚多，其中巫術思維原理的提出，最早見於弗雷澤（J·G·Frazer）：《金枝》（The Golden Bough），第三章〈交感巫術〉，頁21—23。汪培基譯，臺北，久大、桂冠，1991。
- 註十四：關於宗教修辭，哲學家肯尼斯·伯克（Kenneth Burke）的意見極具啟發性。他以為「在所有神學的論述中，都存在一個修辭的因素，這個修辭因素給我們提供線索，來發現語言的使用怎樣使得早期或晚期的宗教思想家在思考基本宗旨思想時採用一些特別的方式。」見班大為：〈天命和五行交替理論中的占星學起源〉，同註6所引書，頁177。
- 註十五：《正統道藏》，第48冊，正一部，滿字號8。
- 註十六：拙著：《山經祭儀初探—祭品篇》，已有所論述，此不贅，頁161—166，國立政治大學中國文學研究所碩士論文，1988。
- 註十七：參考英·李約瑟（Joseph Needham）著，胡懋麟、余傳韜譯：《中國之科學與文明》第15冊，《煉丹術和化學》下，頁3—4，臺北，臺灣商務，1985。勞榘：〈中國丹砂之應用及其推衍〉，《勞榘學術論文集》甲編，頁130。
- 註十八：參閱董作賓：《甲骨文斷代研究例》，頁109，中央研究院歷史語言研究所專刊之五十，臺北，1965。及《小屯乙編》，見嚴一萍《甲骨學》下引，頁1347—1349，臺北板橋，藝文，1978。
- 註十九：見勞榘註十七前揭書，頁130—132。
- 註二十：古人貴重丹砂的原因，可參閱趙匡華〈中國煉丹術思想試析〉，《國學研究》，第一卷，頁33—35，北京，北京大學，1993。
- 註二十一：勞榘：〈道教中外丹與內丹的發展〉，《中央研究院歷史語言研究所集刊》，第59本之4，頁987，臺北，1988。
- 註二十二：見註三，「書符式」，卷2，2b，豈字號2，頁663。
- 註二十三：《正統道藏》，第53冊，正一部，彩字號6及丙字號。
- 註二十四：見註三，「書符式」，卷2，1a—3a。及「封章法」，卷2，22b。
- 註二十五：原文見《正統道藏》，第15冊，洞玄部，在字號1。
- 註二十六：有關唐宋帝王的崇道事蹟，參考唐·杜光庭撰：《歷代崇道記》，收入《正統道藏》，第18冊，洞玄部，惟字號1，5a—20b。宮川尚志：〈唐の玄宗と道教〉，《中國宗教史研究》，頁327—355，東京，同朋舍，1983。呂錫琛：〈宋真宗的崇道鬧劇〉，收入氏著《道家、方士與王朝政治》，頁242—261，長沙，湖南人民，1991。卿希泰主編：《中國道教史》第二卷，第五章〈道教在隋至盛唐時後的興盛與教理大發展〉，及第七章〈道教在北宋的復興和發展〉，成都，四川人

民，1992。

註二十七：《新唐書·玄宗本紀》卷5，頁142—149，臺北，鼎文。

註二十八：參閱《文獻通考》，卷71，〈郊社四〉，頁644，臺北，新興。

註二十九：見註二十八，頁646。

註三十：見註二十八，卷71、72，頁633—646。

註三十一：《靈寶玉鑑》，見《正統道藏》第17冊，洞玄部，萬字號2。《天皇至道太清玉冊》，見《續道藏》（臺北：，新文豐），第60冊，陪字號3。

註三十二：頁206，京都，中文出版社。

註三十三：李豐楙先生：〈道教三元日與唐代節俗〉（臺灣清華大學中文系、北京清華大學中文系主辦，第二屆中國古典文學國際研討會—紀念聞一多先生百週年誕辰論文，1999年，10月23、24日）論證三元節與齋法的配合始於唐玄宗，並引《唐會要》：「千秋節及三元，行道設齋，宜就開元觀、寺」《大唐六典》卷四：「凡道觀三元日、千秋節日，凡修金籙、明真等齋」（頁17）。帝王生日於觀寺設齋祈福，則唐代王室與佛道的關係略可知矣。

註三十四：參考鄧國光：〈《周禮》六辭初探—中國古代文體原始的探討〉，《漢學研究》，11卷，1期，頁340，臺北，中央圖書館漢學研究中心，1983。

註三十五：《正統道藏》，第53冊，正一部，彩字號6。

註三十六：《正統道藏》，第18冊，洞玄部，表奏類，敢字號一毀字號。

註三十七：《正統道藏》，第15冊，洞玄部，威儀類，壹字號11。

註三十八：《歐陽修全集》上，〈內制集〉，卷1、2，頁614、623，臺北，世界，1988。

註三十九：《臨川先生文集》，前集，卷34，頁46—47，商務書局國學基本叢書版，第6冊。

註四十：《正統道藏》，第9冊，洞真部，表奏類，官字號。

註四十一：《蘇東坡全集》下，〈內制集〉卷5，頁673，中國書店版。

註四十二：見蘇轍〈東坡先生墓誌銘〉，《東坡樂府箋》頁30錄，臺北，華正，1974。《宋史·蘇軾傳》，卷338，頁10802，臺北，鼎文。

註四十三：《蘇東坡集》，卷34，頁46—47，商務，國學基本叢書版。

註四十四：見註四十一，蘇轍之文，頁32—33。

註四十五：見註四十三，頁47。

註四十六：參閱註二十五，《無上黃籙大齋立成儀》，卷11「青詞」、「內封」項8b—9b），及註三十《天皇至道太清玉冊》卷3，21b—22a。

註四十七：參閱註三十五《上清靈寶大法》，〈黃籙散壇設醮青詞〉文後附錄，卷24，9a—10b、13a—15a。

註四十八：見註三十二，卷18，頁124。

註四十九：參閱《道門科範大全集》，《正統道藏》，第53冊，正一部，卷55，1a—2b。

註五十：參閱《無上黃籙大齋立成儀》，卷11，「引進狀」、「發詞關」二項，9b—11a。

註五十一：相關研究參考余國藩：〈宗教與中國文學〉，收入氏著《余國藩西遊論集》，頁181—220，臺北，聯經，1989。

註五十二：參閱卿希泰：〈杜光庭對道教建設的多方面〉，同註二十六，第六章，第四節，頁421—477。