

拉曼大学

中华研究院中文系

李商隐与女冠诗

科目编号: ULSZ 3078

学生姓名: 林惠湘 LIM HOEI SHIAN

学位名称: 文学士 (荣誉) 学位

指导老师: 林志敏师

呈交日期: 2015 年 11 月 26 日

本论文为获取文学士荣誉学位 (中文) 的部分条件

目次

题目	I
宣誓	II
摘要	III
致谢	V
第一章 绪论	1
第一节 研究范围与动机	1
第二节 前人研究成果	3
第三节 研究方法	5
第四节 研究难题	7
第二章 唐代女冠	9
第一节 唐代崇道之风气	9
第二节 女冠诗之定义	13
第三章 女冠诗创作背景与其形式内容	18
第一节 李商隐经历与女冠题材创作	18
第二节 女冠诗的形式与内容	21

第四章 女冠诗中的神话意象	48
第一节 神话意象概念	48
第二节 神话意象的运用	51
第五章 李商隐女冠诗及其恋情	82
第一节 李商隐学仙玉阳之年份	83
第二节 玉阳山道观与入道公主的关系	86
结语	90
参考书目	
一、古籍	93
二、专书	98
三、期刊论文	101
四、学位论文	101
五、研讨会论文	102
附录	
表（一）	103
表（二）	105
图（一）	106

李商隐与女冠诗

宣誓

谨此宣誓：此论文由本人独立完成，凡论文中引用资料或参考他人著作，无论书面文字、电子资讯或口述材料，皆已于注释中具体注明出处，并详列相关的参考书目。

签名：

学号：12ALB04133

日期：26-11-2015

摘要

李商隐诗的代表多数为无题诗、爱情诗等诗作，相对于其他诗作类别，则较少提及。女冠诗虽不是李商隐研究中的主流，但某种程度上却能反映李商隐的思想性格。在了解李商隐的思想之前，必须清楚了解唐代整个时代崇道风气盛行的原因，借此明白李商隐入道学仙之缘故。基于唐代崇道风气的兴盛，女冠这个特殊群体开始在这个时代崭露头角，而女冠诗亦是在这个时代兴起。纵观唐代描写女冠的诗作不少，亦有唐代女冠诗人的诗作传世，而李商隐女冠诗究竟有何特色即是本文主要探讨之内容。

诗人女冠诗所出现的神话意象并非没有在其他诗人诗中出现，李商隐与其他诗人虽引同样之意象，但其所表达的含义却是截然不同。诗人引神话意象入女冠诗之用意究竟为何，而这些神话涉及什么，这些特点与创作之间的关系正是本文要探讨的内容。在解决女冠诗神话意象的同时，本文采用西方神话原型理论解析女冠诗中的神话意象，试图从另一个视角解读诠释女冠诗，由此了解李商隐的思想性情，所以神话原型理论不可不提。从李商隐女冠诗可见女冠之生活情感，这些女冠的情感生活究竟与李商隐有没有关系，这种关系到底又是怎样的关系，而使诗人女冠诗均用道教之神话意象入诗。

因此在处理上述问题后，本文探讨李商隐与女冠的恋情，李商隐学仙玉阳之年份至今尚有争议，而其恋爱对象的身份据考证乃是侍奉公主之宫人。由此，本文先略谈李商隐学仙玉阳之事，再分析玉阳山上的道观是否与入道公主有所牵连，最后对李商隐与女冠恋情一说提出一些看法。经过本文的整理与分析，

更能了解李商隐的内心想法与其女冠诗用神话之用意，亦补缺了从女冠诗观李商隐思想之部分。

关键词：李商隐；女冠诗；神话意象；恋情说

致谢

在我的中学求学生涯中幸运遇到我的启蒙恩师，是她让我知道原来大学有一门科系专门专研中华文化，中华文化是如此的有趣可爱，正是这样的原因让我坚持选择中文系之原因。直到中五毕业选择科系时，基于我的坚持让家严非常头痛不已，家父甚是不解为何我就那么死脑筋选择中文系。在此我想对家父说一声对不起，其实女儿明白您的一番苦心，担心我毕业后找不到工作无法在社会生存，是我的任性让家父担心了，让我感动的是家父对我的选择妥协和退让，并且全力支持我就读中文系，无论是学费还是生活上的问题，都一一帮我解决。我知道我的任性不仅让家父担心，更多的是家父肩负的担子更重，还常需要家父来回奔波。借此机会我想对家父说一声对不起，也谢谢您对我的宽容。

除了要感激家严，亦要感激家慈在这几年大学的生涯的付出。谢谢您在我选择中文系的时候毫不犹豫的支持我，并对我的选择不加干涉，谢谢您把我的意愿放在第一位。在赶论文的这段时间里，我甚少回家，母亲不曾责怪我半句，还劳烦她常来看我，给我熬汤准备营养丰富的餐点。家慈平日里甚忙，兼职两份工作，如今还要与父亲来回奔波来看看我的状况，女儿心里很是感激。母亲常说父亲甚是思念我，所以常到金宝看我，而父亲则说都是母亲放心不下，觉得家里少了我叽叽喳喳的声音甚是冷清。他们都不说自己想念我，反而推到对方的身上，我知道这是父母对子女的挂念却碍于面子不好意思直接表达。我很庆幸我拥有这样爱我的父母，也很感激他们对我的付出，谢谢。

当我的大学生涯迈入大三，遇到选择毕业论文的难题，在此感激导师林志敏老师对我无私的指导。面对中文系的经史子集的多种选择，我只知对自己除

了经部兴趣不大以外，其他方面的兴趣几乎是一致的，由此对论文选题方面毫无头绪。感谢老师在此时给予的意见，让我自己去寻找感兴趣的课题，以作为研究论文的题目。在我初步定下题目时，老师立刻指出我论文题目的弊病，并建议我阅读西方神话理论解析诗歌。我在中文系三年并没有拿过文学概论及文学批评等这几门课，对于西方理论我一窍不通，感谢老师给予的提点，让我有所开窍，而得在茫茫书海中寻得这方面的著作细细研读。在林老师的帮助下，我逐渐明白对论文命题、范畴中必须注意的事项，让我逐渐掌握论文写作的内容和方式等。历时近三个月的论文写作期间，我因饮食作息等问题而生病，老师对我的慰问和关心让我甚是窝心，在此感激老师的教诲和关心。

这些年来陪伴在我身边的朋友，谢谢你们对我的扶持和帮助。最后我还想对学术界的学者们致谢，谢谢你们多年来在学术界的耕耘，让作为后辈的我在进行研究时有资料可考，为我寻找资料时提供了一些便利，也为学术研究打下根基。对所有帮助过我的朋友及师长，我万分感激你们对我的帮助，借此再次致谢你们的付出。

第一章 绪论

李商隐诗研究在清代开始兴盛起来，考据学的兴盛为李商隐诗带来很大的变化。在清代以前，李商隐诗并不受到文人多大的关注，因此几乎没有清代以前的李商隐注本流传下来。注本的流传与时代是否接受的关系非常密切，也许当时曾有人为此作注，但却没有流传下来，说明诗作并不受到重视，所以时代的变迁已把该注本淘汰。关于女冠诗，历代以来争议颇多，至今也尚未有定论，民国以前冯浩等人虽有描写女冠之说，但仅有把女冠诗当成艳情诗看待。

民国以后均以女冠诗探讨李商隐恋爱之事，认为李商隐与女冠有不可告人的情感，民国以后则着重于女冠诗情感上的讨论。女冠诗艰涩难懂，乃是多引道教神仙典故之故，而实际上，李商隐诗并非女冠有引道教神仙之典故，但本文仅论女冠诗，故其他诗作中的道教神仙之事在此不论。李商隐恋情说随着时代的变迁，其故事内容也相对完善，两人如何相识相恋相离之事均有所考证，但有些细节却经不起推敲，有些类似戏曲小说之剧情。

第一节 研究范围与动机

本文将着重于讨论李商隐的女冠诗及其神话意象。李商隐的爱情诗、无题诗较受注目，其他的诗作则比较冷门。谈及李商隐诗时，浮现出来的关键字多是〈锦瑟〉诗、爱情无题诗等，而论及李商隐时，焦点则置放于牛李党争之中，或是李商隐的恋爱事迹上。李商隐可研究的范围甚广，以其诗而论，政治诗、咏史诗、无题诗、女冠诗皆可作为研究范围。以其人论之，可探讨的甚至更广，其中李商隐与牛李党争、游江乡事迹考、恋爱事迹考、生平事迹、思想、诗歌渊源等均是仍需待论证的研究课题。

本文以李商隐及其女冠诗为题目，试图探讨李商隐与道教之间的渊源，追溯其女冠诗之写作手法。李商隐在玉阳山学道之事并无记载于史书，而学术界已普遍认可李商隐曾学道之事，但是关于李商隐学道背后原因的研究甚少。李商隐选择学道必定与唐代整个社会的风气有关，否则李商隐何必选择入道而非出家。故本文希望能够整理出一些头绪，概述李商隐学道之事与唐代崇道的风气两者之间的关系，甚至期望能以女冠诗为例子，理清李商隐女冠诗与早期学道两者之间的关系，以及入道学仙之事对李商隐的影响。

以李商隐诗的研究而言，女冠诗是较为冷门的研究课题，而且女冠诗常与爱情诗摆在同一个平台上讨论，讨论的内容不外乎是李商隐的恋爱事迹。女冠诗独立出来讨论的著作与论文甚少，而无题诗独立出来研究的论著多不胜数，

〈锦瑟〉诗之研究亦是非常多样，就以对〈锦瑟〉诗的解读在学界中至少有八十多种理解。既然李商隐其他题材的诗作能够有多方面的研究，理应女冠诗亦能如此，但如今学术界仅把女冠诗局限于恋爱考证上，甚少从多方面讨论女冠诗。笔者认为女冠诗可探讨的范围甚广，基于论文的篇幅有限，所以研究范围只注重于女冠诗中的形式与内容，透过李商隐的女冠诗了解李商隐部分的内心世界。

基于李商隐诗多运用典故与意象，而女冠诗所用之典故意象在历代文人学者的解释中有很大的差异，这与解读者所处的时代环境相关，也与解读者对李商隐的了解有关。李商隐女冠诗描写女冠，自然与道教有所关联，所用的典故意象也与道教息息相关。基于笔者对道教不甚了解，但又有浓厚的兴趣，所以想从李商隐诗中入手，了解李商隐女冠诗与道教之间的关系。道教典故中常以神话传说解释道教的思想文化，这些神话传说恰是信者有，不信者无的，并无

确切证据，后世对神话传说赋予了不同的看法，更对神话传说进行更进一步的完善，增添或删减细节，以神话主人公寄托自己的情感。李商隐于诗作中不引其他宗教典故，而以神话道教典故入诗定另有深意，故借此论文寻回神话传说之雏形，以加深对神话原型的了解。

李商隐的恋爱事迹在笔者尚未选修唐宋诗课之前已有所听闻，但对其事尚有模糊之处，直到选修唐宋诗课时才知道些端倪。李商隐与女冠之恋情研究已有许多学者进行探讨，笔者认为通过前人研究的成果，以及分析李商隐的女冠诗，更容易得知李商隐的女冠诗是否与其恋爱事迹有关，从中辨析李商隐与女冠之恋情。本文仅对李商隐女冠诗作出探讨，以及从神话意象中找出唐人对该神话的看法及运用，试图了解李商隐的某部分人格，以进行对李商隐恋爱事迹的考证。

第二节 前人研究成果

李商隐研究自唐末有之，但从唐末至明代李商隐的诗文并没有得到重视，一直八百年来没有一部流传至今的整理论著。李商隐研究在清代非常兴盛，这与当时考据学兴盛的背景相关。清代李商隐现存最早的研究论著应为朱鹤龄

《李义山诗集笺注》¹，此论著为李商隐诗第一个提供完整的注释，内容较为简单明了，且驳斥了历代对李商隐诗的曲解。冯浩《玉谿生诗笺注》²是清代李商隐诗集较为完整精细的版本，三个版本的差别甚大³，显示出李商隐诗难以诠释，并且能够多重解释的特点。作者以诗、文、史互证，考订出较贴近的李商隐生卒年，改动年谱以及整理出能够编年的诗作。

¹ 【清】朱鹤龄注（2005），《李义山诗集笺注》，长春：吉林出版社。

² 【清】冯浩笺注、蒋凡校点（1998），上海，上海古籍出版社。

³ 初刊于乾隆二十八年，乾隆四十五年重新校对订正，定本为嘉庆元年。

民国时期的李商隐研究受新思潮影响，对其诗的笺注解读与传统研究不同，李商隐生平研究亦有异于传统的研究著作。其中李商隐恋爱事迹研究以苏雪林的《李义山恋爱事迹考》⁴影响最大，其书专门考证李商隐的恋爱事迹，并对李商隐的恋爱对象作出考据，认为李商隐生平中曾与女冠、宫嫔、妻、妓女相恋，将全部的无题诗当作李商隐自叙爱情的诗作。李商隐恋爱事迹的考证并非由苏雪林开始，清代冯浩就已经开始对李商隐的艳情诗作出总结⁵，而以苏雪林的说法，最早对李商隐恋爱事迹作出考证的是张鹤群⁶。对于李商隐年谱研究，张采田⁷与岑仲勉⁸均有对这方面作出研究，但岑仲勉的考证较为出色，纠正冯浩及张采田年谱中的不妥之处，提出确切的证据。整体而言，岑仲勉的考据较为精准可靠。

李商隐研究稍着重于李商隐牛李党争的考证，其诗已达到义理、辞章、考据并重的研究成果。李商隐与道教的关系研究较为冷门，对其女冠诗的研究多附在对李商隐的恋爱事迹考证，真正论李商隐女冠诗之著作较少。吴调公《李商隐研究》⁹、董乃斌《李商隐的心灵世界》¹⁰、刘学锴《李商隐传论》¹¹对李商隐与道教的关系或女冠诗有较多的论述。钟来茵¹²则以李商隐与道教的关系结合爱情诗作出讨论，认为道藏中的隐文影响了李商隐爱情诗的写作手法。苏雪林提出的观点引起学术界对此事的关注及讨论，其中就有陈贻焮〈李商隐恋

⁴ 详见苏雪林（1928），《李义山恋爱事迹考》，北京：北新书局。

⁵ 冯浩对李商隐艳情诗之总结引文于本文第五章有所论述，兹从略。

⁶ 〈李义山与女道士恋爱事迹考证〉，发表于东吴大学十五周年纪念会所刊《回溯》。

⁷ 张采田（1963），《玉谿生年谱会笺》，北京：中华书局。

⁸ 岑仲勉（1948）〈玉谿生年谱会笺平质〉，《历史语言所集刊》第十五本，页 281-318；岑仲勉（1960）〈李商隐南游江乡辨证〉，《唐诗余瀋》，上海：上海古籍出版社，页 179-181。

⁹ 吴调公（1988），《李商隐研究》，台北：明文书局。

¹⁰ 董乃斌（1992），《李商隐的心灵世界》，上海：上海古籍出版社。

¹¹ 刘学锴（2002），《李商隐传论》，合肥：安徽大学出版社。

¹² 详见钟来茵（1985），〈唐朝道教与李商隐的爱情诗〉，《文学遗产》，1985年9月，页 26-38；钟来茵（1997），《李商隐爱情诗解》，上海：学林出版社。

爱事迹考辨》¹³、葛晓音〈李商隐江乡之游考辨〉¹⁴、杨柳〈李商隐咏女冠诗初探〉¹⁵、黄世中〈十二城中锁彩蟾——李商隐咏女冠诗探解〉¹⁶、苏涵〈一个弱者的爱情世界〉¹⁷，他们以苏雪林考证成果作为基础，继续探讨纠正李商隐的恋爱事迹。其中苏涵对李商隐的爱情诗提出独特的见解，他认为政治与三次爱情的失落造成李商隐的人格弱化，进而影响作者的艺术选择，成就了艺术的圆满。

苏雪林的说法在学术界仍有争议，张荫麟〈评雪林女士李义山恋爱事迹考〉¹⁸、张采田〈论李义山恋爱事迹〉就认为苏雪林的说法有不妥之处，张尔田认为李商隐无题诗只能作艳情诗之解，而张荫麟甚至觉得苏雪林推断出的结果缺乏历史的根据。本文吸取前人的研究成果试图探讨李商隐女冠诗中之蕴含，以刘学锴、余恕诚《李商隐诗歌集解》¹⁹作为李商隐诗之主要参考，辅以陈贻焮、葛晓音、黄世中对李商隐女冠诗的观点，以对李商隐之女冠诗作出更全面的讨论，使其女冠诗能够独立讨论，而非附在李商隐恋爱诗事迹中作为论据而已。

第三节 研究方法

本文以传记历史互见的方法对李商隐以及其女冠诗进行研究，欲研究李商隐及其女冠诗之前，必须先对唐代崇道的风气有基本的概念，理解为何唐代崇

¹³ 陈贻焮（1980），《唐诗论丛》，长沙：湖南人民出版社。

¹⁴ 葛晓音（1990），〈李商隐江乡之游考辨〉，《汉唐文学的嬗变》，北京：北京大学出版社，页 428-446。

¹⁵ 杨柳（1982），〈李商隐咏女冠诗初探〉，《齐鲁学刊》，1982 年 3 月，页 60-66。

¹⁶ 黄世中（1986），〈十二城中锁彩蟾——李商隐咏女冠诗探解〉，《温州师专学报》，1986 年第 2 期，页 39-45。

¹⁷ 苏涵（1993），〈一个弱者的爱情世界——李商隐爱情诗的人格阐释〉，《山西师大学报》，1993 年 7 月，页 51-57。

¹⁸ 【美】陈润成、李欣荣编（2013），〈评雪林女士李义山恋爱事迹考〉《张荫麟全集》，北京：清华大学出版，页 1057-1059。

¹⁹ 刘学锴、余恕诚（1988），《李商隐诗歌集解》，北京：中华书局。

道风气之盛，这为历史研究。李商隐的生平研究即为传记研究，佐以古籍史书理解李商隐的生平，从而了解李商隐的人格品性，以传记历史互见结合的方式达到知人论世的效果。基于本文题目并非李商隐生平研究，故只能讨论李商隐心灵及精神的某一方面，无法全面知其人。根据传记历史互见之法，探讨李商隐与女冠诗千丝万缕的关系，以李商隐之生平所经历大概推断出其女冠诗内容形式等特点形成之原因。

李商隐女冠诗之数据以统计法取得，笔者以刘学锴、余恕诚《李商隐诗歌集解》所收录之诗作整理出关于女冠的诗作，以将作品的数量数据化，说明女冠诗与李商隐现存诗的比例篇幅。对于女冠诗的分析，本文以归纳法处理女冠诗，把同样性质内容的诗作进行排比，进而考证出李商隐女冠诗中的内容，以对女冠诗之内容作出简单的结论。女冠诗中的神话意象运用分析同是以归纳法进行讨论，说法各异但同指一事之意象均归纳一起进行讨论，但不全然以归纳法解析神话意象而已，还以陈寅恪的三重证据法²⁰中的两重证据法企图还原神话的原型。

本文还借鉴西方神话理论对神话意象进行讨论，以神话原型的理论寻找出中国神话传说最初的雏形以及神话形成的原因。神话理论以李维斯陀、弗雷泽的说法为主，辅以叶舒宪的说法，试图以比较文学的方式，融合西方理论于中国神话中。李维斯陀以结构学研究神话学，而弗雷泽则以民俗学的角度研究神话，虽然两人研究神话的方式有所不同，但是却是殊途同归，对神话的研究最终都回归到神话原型上。中国神话的研究离不开古籍的记载，因此本文以古籍

²⁰ 参考自陈寅恪《王静安先生遗书序》《金明馆丛稿二编》，内文记载“一曰取地下之实物与纸上之遗文互相释证、二曰取异族之故书与吾国之旧籍互相补正、三曰取外来之观念，以固有之材料互相参证”（陈寅恪，2009：247），本文神话意象部分仅使用第一种以及第三种方式。

作为辅助，试图追溯记载中的神话雏形，再与近年来的出土文献进行对照互证，借此方式找回神话的原型。

关于李商隐恋爱事迹的考证，以前人的研究作为基础配搭历史地理环境的考据作出假设，进而探寻李商隐与女冠相恋之事的来龙去脉。李商隐的女冠恋人在学术界的身份有所争议，甚至有些学者对李商隐恋爱一事提出反对的意见，故此文以史书古籍等记载探讨其女冠恋人之身份，借李商隐笔下之女冠诗对照，把李商隐女冠恋人的神秘面纱揭开一角。

简而言之，本文借西方神话理论、统计法、归纳法、三重证据法等方式达到知人论世的目的，考察出李商隐与其女冠诗的关系，理清唐代崇道风气盛行之原因，了解李商隐的生平。这两方面乃是作为解读李商隐女冠诗的基础，对李商隐笔下之女冠有所理解，考察出李商隐某方面的人格以及大概理解唐代女冠之生活形态。李商隐笔下的女冠诗多用神话意象入诗，这是李商隐女冠诗中的一大特色，辅以西方神话意象扩张神话之蕴含及视角，探讨李商隐用神话意象叙述女冠诗之原因。李商隐以神话意象写女冠诗是否与其恋人身份相关仍待考证，甚至李商隐恋人的身份至今还是争论不休。故本文大胆假设李商隐恋人为女冠，再对李商隐女冠诗作出诠释。

第四节 研究难题

本次研究所遇到的难题在于如何搜集、确认李商隐诗中的女冠诗。李商隐现存诗作近六百首，而女冠诗占了不到百分之五，加上李商隐诗作的解释颇多，女冠诗之定义又非常之广泛，因此学者各持有意见。李商隐女冠诗的篇名中无一标着女冠或女道士等字眼，仅有为数不多的诗篇名仍可看出是描写女冠之诗

作。由于李商隐女冠诗用典甚多，解读者所处的时代背景影响了解读者对诗作的解读，因此女冠诗之争议甚多。即使是如今，学术界仍有许多备受争议的女冠诗，或是模糊不清，不能确定的女冠诗。同样的诗作有些学者确定为女冠诗，有些却不认为是女冠诗，或是觉得该诗的定位界限非常模糊，故不列为女冠诗。基于女冠诗的争议甚多，浮动性非常高，故笔者整理收集女冠诗所耗费的时间甚长，需要再三确认理解才能够进行下一步的研究。

李商隐女冠诗较为艰涩难懂，对于对道教信仰不甚熟悉之人，很难理解诗作的内容蕴含，对其诗之注释亦似懂非懂。历代学者对女冠诗的看法不一，加上女冠诗本身的多解性，造成学者对女冠诗的内容有所误解，解释起来似乎有些不合理，笔者只好根据注释大概理解，整理出一些头绪。关于李商隐的研究论著虽然不少，但是研究女冠诗的论著基本上依附于爱情诗上，或是李商隐的爱情考证中，笔者需要收集李商隐多方面的研究论著，再进行归纳，整理出相关的研究，颇为耗费精神。图书馆中的李商隐论著不多，更不论关于李商隐恋爱事迹考证这方面的研究资料，因此笔者需要尽量寻得影响甚广或是代表性的研究论著，而神话意象研究所需的西方神话理论书籍并不齐全，往往一套书籍中常常有缺失的情况。基于神话理论来自西方，与中国之神话有些不同，故在神话理论的运用上面对难题，采取与中国神话内容相符的资料更需小心谨慎。

由于李商隐女冠诗的诗篇争议颇多，进行分类时需要考虑多重方面，有些诗作并非唯有一个主题而已，而是许多主题内容融合一起，难以归类。总而言之，本文起笔时遇到的难题甚多，但后来逐渐能够抓到论文的核心节奏，还有老师给予的帮助，使得本文能够顺利完成。

第二章 唐代女冠

唐代女冠的盛行与唐代崇道的风气息息相关，下文将讨论唐代崇道之原因以及崇道风气的体现，次节则论析女冠之渊源，唐代女冠群体构成及女冠的分类等问题，两者均以先秦之唐之典籍中的记载进行论述。

第一节 唐代崇道之风气

唐代自开国以来已实施崇道之政策，这项政策除了在武后时期的崇佛政策推行时受到影响外，其他时期可说是不遗余力地推动。崇道政策的推动是统治阶级最直接有力的扶植，对唐代道教的发展影响深远的背后因素。故在道义的开拓、女冠之质量、道观之规模各方面有所发展。唐代统治者对道教如此推崇而使道教的兴盛发展，不外乎为了稳定政权及太高门第（参考自林雪玲，2002：16），而实际上唐代帝皇并非全然崇奉道教，而是以道教作为政治手段，让人民归顺而已。

唐高祖在隋末活动中，常与道教实力来往密切，茅山道士王远知²¹、终南道士李淳风²²等曾与李渊密告符命。李渊对道教籙纬似乎有所迷，他曾告诉唐太宗隋唐将尽，吾家继膺符命，认为自己就是应籙纬而出的真命天子。李渊相信且运用籙纬的力量以巩固自己的政权，让天下之民认同他是真龙天子，理应成为掌握天下命运之君。他以道教信仰之力量巩固政权，从他建国前与道教势力的往来便可得知，登基为帝后更是发布许多有利于道教的敕令。

²¹ 【后晋】刘昫（1975），〈隐逸列传〉《旧唐书》卷192谓“高祖之龙潜也，远知尝密传符命”（刘昫，1975：5115）。

²² 《混元圣纪》记载“老君降于终南山，与山人李淳风以唐公受命之符”（上海书店17册，1988：791-792）

高祖取得天下的前几年，天下尚未完全太平，高祖为了收复余下之势力，在老子显灵后，立庙宗祠，营造天命所归的气象。“见一老叟，乘白马朱鬣，仪容甚伟，曰：‘为吾语唐天子，吾，汝祖也。今年平贼后，子孙享国千岁。’高祖异之，乃立庙于其他”（【宋】王溥，2006：1013）。且不论此事的真实性，从李渊祭祀老子的举动观之，李渊不仅要巩固其政权，把自身的统治神化，还有抬高门第的作用，故应和所有民间里太上老君显灵的传说。陈寅恪谓之，“李唐先世若非赵郡李氏之‘破落户’，即是赵郡李氏之‘假冒牌’”（陈寅恪，2009：194）。依陈寅恪所说，如此出身的皇室之家族渊源总归不体面，况且当时社会特别讲究出身，李渊为了抬高自身门第，托自己为太上老君之后裔也是无可厚非，为了加强可信度，李渊陆续下诏，如〈问慧乘诏〉²³、〈先老后释诏〉、〈问佛教何利益诏〉，逐渐落实崇道政策。

唐太宗李世民延续其父崇道之政策。他于登基前已与道教徒有着密切的关系，玄武门之变亦与道教徒有所关联。他登基后为曾助他一臂之力的道士建道观，如置紫府观于薛颐（参考自刘昫，1975：5089）、敕置太受观于王远知（参考自【后晋】刘昫，1975：5125）。唐太宗之谏臣魏徵亦曾为道士，多次接纳魏徵建议，并以道家无为而治的理念治国。崇道政策中最具争议的理应是〈道士女冠在僧尼之上诏〉。魏晋南北朝以降，佛教本在道教之上，然唐初之崇道抑佛之政策，引起佛教徒的反弹。此举合乎扶植道教之理念，亦说明唐代崇道之政策，乃是道先佛后，为唐朝道教往后的走向定下基础。

高宗续崇道之政策，以教育、典制等方面逐一落实，追封老聃为“太上玄元皇帝”（参考自【后晋】刘昫，1975：90），“敕道士宜隶宗正寺”（上海书

²³本文内容所述之诏令均见【宋】宋敏求（2008），《唐大诏令集》，北京：中华书局；李希泌主编（2003），《唐大诏令集补编》，上海：上海古籍出版社。

局 11 册，1988：2），唐朝的宗正寺为皇室宗族管理事务之机构，而高宗把道士归于皇室宗族管理机构处理，此举即是认可道士女冠为本家，提高道士女冠之地位。另一方面，高宗规定“王公百僚皆习老子，试于有司”（【后晋】刘昫，1975：99），将《老子》列入科举考试项目，这有助于《老子》的流传。从上述之举动可知，唐皇室不断在提高道教的地位，把道教列为国教的崇高地位，并给予道教徒一定的优惠。

武后崇佛之政策为道教的地位带来不小的影响，她更易佛道的先后次序，下〈释先道后诏〉，僧人尼姑的地位在道士女冠前（参考自【后晋】刘昫，1975：121）。除却崇佛政策的落实，武后并没有给道教作出具有破坏性质的政策。中宗登基后依然实行先祖的崇道政策，贡举依旧习《老子》（参考自【后晋】刘昫，1975：137）。睿宗笃信道教，为金仙、玉真二位公主动支钜万修建道观，此举引起朝野的批判（参考〈谏造道观疏〉【清】董浩等编，1983：902），尔后睿宗下〈停修金仙玉真两观诏〉。

玄宗对道教十分笃信，他曾亲受法籙，尚长生之术，于宫中立真仙之像，日夜焚香顶礼膜拜之，召集道士、中官炼制丹药，采药饵等（参考自【后晋】刘昫，1975：934）。玄宗多次宣称老子降临或托梦，或是自己腾云驾雾等异象（【宋】王钦若，1960，593）。皇室崇道之风气在民间产生了巨大的号召力，民间纷纷寻仙访道，各地不断传出玄元皇帝显灵的事迹，崇道风气可谓达到唐之巅峰。

李商隐生命年限虽不长，但曾经历六朝皇帝，这六位皇帝中就有三位皇帝曾服丹药，并死于服食丹药。宪宗四十三岁食金丹而崩（参考自【后晋】刘昫，

1975: 472)；穆宗亦食金石之药，崩于三十岁（参考自【后晋】刘昫，1975: 504）；敬宗夜捕狐狸返宫被弑，时年十八（参考自【后晋】刘昫，1975: 522）；文宗在其诞辰曾聚僧、道士讲论，但谓“降诞日设斋，起自近代。朕缘相承已久，未可便革，虽置斋会，唯对王源中等暂入殿，至僧道讲论，都不临听”（【后晋】刘昫，1975: 552），由此可见文宗不信佛道，并非迷信之人。武宗与宣宗一样曾受法籙，重方士，常服食丹药，崩时三十三岁（参考自【后晋】刘昫，1975: 610）；宣宗曾谓，“每观前史，见秦皇汉武为方士所惑，常以为诫”（参考自【后晋】刘昫，1975: 934）。

纵观唐代统治者崇道政策，在科举文教方面落实，“置崇元学，专攻《老子》、《庄子》、《文子》、《列子》、名之曰道举”（【宋】欧阳修，1975: 1164）以法律保护凡道士、女冠等罪犯，“所由州县官，不得擅自刑决罚”（【宋】王溥，2006: 1013），并给予道士女冠经济上的优待，“凡道士者给田三十亩，女冠二十亩”（【唐】李林甫等撰，1992: 74）。这些政策的施行为道士女冠的盛行的因素之一，更多的是这些政策下的社会风气影响入道者的数量，而女冠更是这个时代的产物。基于社会风气与政策优惠的吸引力，女子入道的积极性更高，某种程度上女性亦拥有独立的经济能力。

李商隐经历六朝皇帝，仅有两位皇帝不迷信，可见当时好道之风气旺盛。上有好者，下必甚焉，皇帝如此迷信好道，民间亦是如此，更何况常有神异事迹，这对一般民众而言，其吸引力可想而知。虽然有服食丹药而丧命之例，但是服食丹药能长身不老的传闻接连不断，并无损民众对丹药的狂热追求。韩愈对此现象在〈故太学博士李君墓志铭〉一文中有所说明，“不知服食说自何世起，杀人不可计，而世尚慕之益至，此其惑也”（【唐】韩愈撰，1987: 554），从韩

愈的文章中可看出民众对丹药热衷追求又深受其害的情形，由此可知当时服丹药之风气竟是如此旺盛。韩愈在文中也描绘了服食丹药而死的恐怖情况，希望世人能够引以为戒，不再沉迷于此道。

李商隐处在崇道之时代，其思想受环境之影响，其女冠诗多以道教意象典故呈现。唐代女冠的数量或质量上达到巅峰乃是唐代崇道之缘故，下一节将论析女冠之渊源，唐代女冠群体构成及女冠的分类等问题。

第二节 女冠诗之定义

女冠诗和道教信仰密切相关，受到道教思想之影响而作，无论是思想内容方面，亦或是题材皆与道教蕴含息息相关，属于道教文学的范畴。李丰楙认为道教文学是一种外烁的创作题材的选择、思想主题的激发，这样地理解‘道教’如何影响文学，就成‘道教文学’（参考自李丰楙，1996：4）。据其说法延伸，道教文学是受到影响而创作，但不止于此，更是继承、改造、重塑内在思想后再进行新的诠释与创作的文学。

女冠是唐朝对女性道教修行者的正式称呼，官方文书如《唐大诏令集》、《唐律疏议》、《唐六典》等都称之为女冠，她们需通过正式入道仪式的女性修行者，其籍帐资料必须交送中央及地方官府存查，而其他非官方文献如文学作品，尚有炼师²⁴、尊师²⁵、女道士²⁶等称谓。唐代道教自身的成熟发展，配合时代风气，女冠数量在政治推动下有所增长，女冠得以注目。最早关于道教

²⁴ 李白〈赠嵩山焦炼师〉（参考自【唐】李白，2006：508）、王昌龄〈谒焦炼师〉（参考自【唐】王昌龄，2000：11）

²⁵ 王维〈送方尊师归嵩山〉（参考自【唐】王维撰，1997：625）、刘长卿〈送宣尊师醮毕归越〉（参考自【唐】刘长卿，1996：460）

²⁶ 贾岛〈元日女道士受箓〉（参考自黄鹏著，2002：253）、刘长卿〈故女道士婉仪太原郭氏挽歌词〉（参考自【唐】刘长卿，1996：275）

女性修行者的记载疑似《莊子》〈逍遥游〉〈大宗师〉篇章中的‘神女’‘女偶’，其“不食五谷，吸风饮露，乘云气，御飞龙”（【清】郭庆藩撰，2004：28），“色若孺子”（【清】郭庆藩撰，2004：251）等特征与修炼得道时的特征相似。因《莊子》记载的神女与后来所知修炼得道的女冠形象相近，籍此学者多数视之其为道教长生不老之术的记载，神女及女偶为早期的‘女冠’。詹石窗在《道教与女性》一书中就认为女偶是古代养生炼气的女性先驱（詹石窗，1990：17）。由此可知女冠可追溯的源流是相当悠远的，而当时的‘女冠’有着不食人间烟火、腾云驾雾、年老后还拥有年轻样貌的形象。

东汉末年，五斗米道创教者张道陵、其子衡、其孙鲁、其妻孙氏、儿媳鲁氏、长女张文姬、次女张文光、三女张贤、四女张芝、孙女张玉兰的事迹皆收录在《历代真仙体道通鉴后集》中，创教三代中就有七位女子被列入仙班，可见当时妇女已在道教活动中展现出重要的地位，并作出贡献让后人记载，其中鲁氏的具体活动事迹在《三国志·刘焉传》²⁷有所描述，在道教活动中有所影响的女子。除去孙氏不知，其他女子最终记载皆是白日升天，这与《莊子》记载中的‘神女’相似，可为人所不能为之，其形象尚是一致。

魏晋南北朝的魏华存是上清派的宗派祖师，其事迹记载于《太平广记》，乃晋司徒剧阳文康公舒之女（参考自【宋】李昉，1961：356-361），关于魏华存父亲魏舒的事迹记载于《晋书》，为魏华存存在可靠性提供了一定的依据。上清派的经典多托为魏夫人授之，女性能在宗教中有着如此高的地位，为道教女性教徒的扩张上产生某种程度上的号召效果，提高女性舍家入道的意愿。但

²⁷ 《三国志》卷31〈刘焉传〉，“张鲁母始以鬼道，又有少容，常往来焉家，故焉遣鲁为督义司马，住汉中，断绝谷阁，杀害汉使”（【西晋】陈寿撰，1959：867）。

当时的政治纷乱、阶级分化问题等，以致道教的发展有所局限，其影响力也受限制。

至唐，道教的发展随着政治与社会环境的变化而迅速发展，公主贵族相继入道，国家政策优待之下，教徒人数迅速扩张。根据《唐六典》记载，“天下观总一千六百八十七所，一千一百三十七所道士，五百五十所女道士”（【唐】李林甫等撰，1992：125）。由此可见当时道教之盛行，道观数量如此可观，其道士女冠的人数可想而知。在道教中的女冠比起佛教的比丘尼更据重要的地位，纵观道教的发展就可发现其对女性表现出相对尊重的态度（参考自孙昌武，2001：361）。佛教有女性化为男性之说，以女子之身非成佛之器，故有五障之说，（参考自鸠摩罗什译，1994：78）。反观道教常有女仙的出现，相较之下道教更符合阴阳互补的思想，男女皆占有重要之地位。在这些观里的女冠大致上可分为两大类，即皇家女冠及平民女冠，而这两大类中又能各细分为三类，皇家女冠成员为后妃、公主、宫人，平民女冠则可分出一般女冠、得到女冠、变相女冠这两大类、六小类（参考自林雪玲，2002：13）。

皇家女冠是指拥有皇室身份的女性修行者²⁸，目前已知后妃女冠只有寿王妃一人，即杨贵妃，而公主女冠仅知的就有 18 人²⁹（见附录 1），多集中于中唐，其中玄宗之女就有五人入道为女冠。由于公主入皇家道观修道，宫人需陪同，加上宫人入道亦是唐代处置宫人的规定之一，所以宫人女冠的人数应该不少，是皇家女冠中人数最多的族群。晚唐基于僖宗、昭宗两朝的动荡，内廷典

²⁸ 此定义不包括高宗、玄宗敕令道士女冠为宗族的条列。

²⁹ 此数据依据《新唐书》及《唐会要》中公主入道之明确记载，居住于观内之公主不计。另有“一代妃主，凡为女道士，可考于传记者四十余人”（【清】龚自珍，1975：298）之说。

籍散佚，仅列公主之名讳，生卒年则难以得知，更何况其生平事迹，以致于晚唐公主入道为女冠的记载空白，无从得知。

平民女冠是女冠群中人数最为庞大、分布最为广阔、宗教活动最为踊跃的一群，唐诗中呈现的女冠生活文化多数是由平民女冠所呈现的。一般女冠是相对皇家女冠而言无任何特殊身份的一群，也无似媚色彩的女冠，属于道教中的基层。得道女冠乃是修炼得道之女冠，多有神奇灵异之事迹，可靠性不高，但却是诗人创作的养分来源。她们可以通过修炼而列入仙班，收录得道女冠事迹最为齐全即为杜光庭《墉城集仙录》。“变相女冠”是沿用谢丽卿《唐代女冠之研究》之名目³⁰，她们具有多情、浮浪等行为，与道教清修的说法有所相悖。她们的出现与富庶的经济、社会风气离不开关系。在富庶社会中投身宗教的女冠并非全然皆有虔诚宗教信仰的教徒，更多的是非宗教的成分，或是随着流行趋势而投入宗教。平民女子入道一事对她们而言是世俗生活的结束，更是自由人生的开始，是为了生存的权宜之计（参考自何小芬，2010：8）。梁乙真对此认为女冠至其末流或尚佻达，而衍礼法，所以唐代女冠常与士大夫往来（参考自梁乙真，1990：225），甚至有些由女冠变成妓。在一般女冠及得道女冠中未曾见女冠称之为仙的情形，而‘仙’在唐朝常用于称呼娼妓。可见唐代神女妓化和妓女神仙化的形象非常普遍（参考自杨卓，2007：18），陈寅恪在《元白诗笺证稿》谓“庄子称关尹老聃为博大真人，后来固有真诰真经诸名，故真字即与仙字同义，而‘会真’即遇仙或游仙之谓也。又六朝已侈误仙女杜兰香、萼绿华之世缘，流传至于唐代，仙之一名，遂多用作妖艳夫人，或风流放诞之女道士之代称，亦竟有以之目娼妓者”（陈寅恪，2009：110）。

‘仙’的观念变化在康骥《剧谈录》

³⁰ 谢丽卿（1998），《唐代女冠之研究》，硕士论文，中兴大学，台中。

中清楚反映，其形象及含义与六朝道典表现中的仙截然不同，完全以欣赏的心态对待，不见宗教痕迹，可见仙已经世俗化。张鸾《游仙窟》里的妓女更在此成为女仙，玩乐之地则是仙窟，这样的观念完全符合陈寅恪所考据，六朝之后的女仙乃是女冠的代称，甚至是娼妓的代称，可见神仙意义已全然改变。

女冠诗不仅内容上可以有所区分，其诗之作者也可决定其诗属性。作者为女冠者，其诗自然为女冠诗，若不是女冠，其诗描述对象为女冠亦可称之为女冠诗。女冠诗的定义亦与女冠之含义息息相关，若定变相女冠为女冠诗之描述对象，其诗即如娼妓诗，若以得到女冠为描述对象，其诗如游仙诗，而以一般女冠为诗之描述对象，其诗反映女冠之生活形态及其文化。本文所摘取引用之诗将以综述的女冠种类论述之，以论女冠诗之神话意象运用及作者意涵。

第三章 女冠诗创作背景与其形式内容

李商隐的生平与女冠诗的关系密切，他的自身经历生平为他的诗作提供创作背景，而这些经历正是表现在他的诗作中，其中女冠诗便是明显表现其生平经历的作品。故本章将着重论述李商隐的年少生平以及女冠诗中所表达的内容。

第一节 李商隐经历与女冠题材创作

李商隐，字义山，怀州河内人（河阳沁阳），曾祖叔恒曾任最高官职安阳县令。其祖父甫，曾任邢州录事参军（参考自旧唐书，1975：5077）。父亲嗣，在李商隐出生那年（元和七年）³¹时任获嘉县令（刘学锴、余恕诚，1988：2322）。李商隐自述为凉武昭王李嵩之曾孙李承后裔³²，与唐朝皇室同宗，〈哭遂州萧侍郎二十四韵〉提及“我系本王孙”以及〈戏题枢言草阁三十二韵〉中说到“我家在山西”，山西指陕山之西，唐朝皇室出于陕西，而李商隐亦有如此说法，即是说明李商隐与唐皇室同宗。唐朝皇帝奉老子为宗，李商隐既然与唐皇室有宗族关系，自然也是老子的后裔了。李商隐虽与唐皇室有宗亲关系，但实际上而言，两者之间的关系是非常疏远的同宗关系，所以不可能给他带来任何的实际利益（刘学锴，2002：13）。

李商隐幼而能文，十二岁时不得不佣书贩舂来贴补家用（参考自旧唐书，1975：5077）。李商隐曾祖、祖父、父亲皆患病而英年早逝，家计落到孤儿寡母的肩上。李商隐靠着替官府抄写文书、买谷物舂米出售两种方式维持生计，

³¹ 李商隐出生年份具有争议，前人有四种说法，一为元和八年，冯浩、岑仲勉、何林天等支持此说法；二为元和七年，张采田、杨柳、吴调公、刘学锴等主此说法；三为元和六年，钱振伦、董乃斌同意此说法；四为元和四年之说，仅有张振佩认同此说法，但六十年来未见响应。李商隐女冠诗与生卒年相关不大，故本文不详加论述。

³² 《新唐书》作英国公使、世勤之裔孙（【宋】欧阳修，1975：5792），冯氏云：误。

但其酬劳是非常微薄的。虽然酬劳微薄，李商隐还是选择用这样的方式维生，可见当时李商隐家境非常贫困。同年，李商隐跟从从淮海回到荥阳的堂叔学习经典亲授李商隐文章。〈请卢尚书撰故处士姑臧李某志文状〉就对这位堂叔的生平个性学术渊源等作详细的叙述。根据李商隐在〈请卢尚书撰故处士姑臧李某志文状〉的叙述，其堂叔通五经且对五经有独特的见解，所写的诗文都阐扬儒家学说，还通石鼓隶与钟、蔡八分书（刘学锴，2002：45）。可见李商隐十六岁前所受到的影响和教育都以儒家为主。

学仙玉阳的事迹不见于《新唐书》、《旧唐书》、《唐才子传》等史料，仅能从李商隐诗中得知。“忆昔谢骅骑，学仙玉阳东”、“十年长梦采华芝”透露出两个资讯，其一、李商隐曾经在玉阳东学仙，其二、他学仙的过程离写“十年长梦采华芝”此诗句已十年。〈东还〉作于大和九年秋，因此学仙玉阳应该在解除父丧这段时间到文宗刚即位这段时间，即长庆四年至大和元年之间。李商隐在玉阳山、王屋山学仙，根据《河南通志》记载，“玉阳山有二，在济源县西三十里。唐睿宗第九女昌隆公主修道于此，改封玉真公主，唐玄宗署其门曰灵都观”（【清】沈荃，1969：175）。可见玉阳山、王屋山当时是道教圣地、求仙学道的地方。东、西玉阳山之间，有溪水，即玉谿，而李商隐号玉谿生，证明玉阳山学仙生活对他留下深刻的记忆，往后的日子常常惦记着。

大和三年，李商隐十八岁时，令狐楚帅河阳，奇其文，于是令他与诸子令狐绪、令狐綯、令狐绹等交游，并授以文法，对李商隐甚好（参考自【宋】欧阳修，1975：5792；傅璇琮，1990：266）。十九岁开始，李商隐不断进京参加进士考试，无奈屡次不第，期间为令狐楚幕僚。开成二年，李商隐应举，同年令狐楚病逝。隔年，他参与吏部博学宏词科试但落选，后为泾原节度使王茂元

幕僚。王茂元爱惜他的才华，将女儿嫁给李商隐（参考自【后晋】刘昫，1975：5077；【宋】欧阳修，1975：5792；傅璇琮，1990：268）。这段婚姻即是使李商隐陷入牛李党争的开端，王茂元与李德裕交好，视之为李党，而令狐父子属于牛党。李商隐迎娶王茂元之女为妻的举动惹怒了令狐綯，认为李商隐背叛刚刚去世的令狐楚（参考自【后晋】刘昫，1975：5078；【宋】欧阳修，1975：5793）。

李商隐通过考试后成为秘书省校书郎，不久便调为弘农县尉，但任职期间不顺，受到上司的责难。会昌二年，他重回秘书省正字，同年其母丧，按照惯例李商隐必须辞职回家守丧三年，错失被重用的黄金机会。三年后，李商隐应郑州刺史李褒招募，为他作公函草稿等工作。大中元年，桂管观察使郑亚请他作观察判官，亚谪循州，商隐从之。大中二年，他凭借自己的能力考到盩厔尉一职。隔年，他为卢弘止幕僚，大中五年，卢弘止逝世，同年妻子亦逝世，恰逢西川节度使柳仲郢邀请随他到四川任职，为参军。大中九年，柳仲郢调回京城任职，上奏推荐李商隐为盐铁推官。大中十二年，李商隐罢官回到郑州，同年卒。（参考自【后晋】刘昫，1975：5078；【宋】欧阳修，1975：5793；傅璇琮，1990：271-275）

李商隐一生多数为人幕僚，为官的时间非常少。由于牛李党争的关系，他一生仕途坎坷，多次上书令狐綯，但令狐綯厌恶其背叛，所以不施予援手。李商隐的诗作多有神话典故归功于年少时曾学仙玉阳，由于入道修行时必须阅读道教典籍，因此对道教神话、道教学说、典故等有所了解。同时，他能够对女冠的境遇感同身受取决于他早期学道之遭遇，后来他一生仕途不顺的苦闷更能让他与女冠产生同病相怜之感。道教典故并非任何人能够理解，而能够化用入

诗者更少，可见李商隐对道教典籍的熟悉，而且能够运用自如，不显粗糙。年少学仙之事对李商隐影响甚大，不论在题材、典故上，均可见道教对李商隐的影响。早期的学道经历更是成为李商隐写诗的素材，不论在女冠诗、政治诗、爱情诗等都可见道教典故的印记。

第二节 女冠诗形式与内容

李商隐现存五百四十首诗³³，女冠诗³⁴则占了二十二首，篇幅占据不到二十分之一³⁵。李商隐女冠诗虽有二十二首，但可编年的女冠诗数量不及一半，仅有四首能够编年而已。故此节所讨论的女冠诗不作编年，唯以形式内容论女冠诗。女冠诗以女冠为描写对象，反映女冠之容貌、生活形态等事。本节将论李商隐女冠诗中之形式内容以及引神话入诗的证明。

一、李商隐女冠诗之形式

（一）朦胧含蓄

李商隐女冠诗创造出怅然迷惘之感，情感含蓄朦胧，其诗蕴涵深远以致于产生遐想，但又似懂非懂。梁启超就曾在《中国韵文里头所表现的情感》里提及李商隐诗，他觉得李商隐的〈锦瑟〉、〈碧城〉、〈圣女祠〉这些诗所表达的内容事情他理会不了，但却能够精神上得到愉快的美（参考自梁启超，1989：120）。梁启超这番话看起来似乎是李商隐的诗难解所以才理会不了，实际上他是认为若把李商隐的诗拆解下来，一个字一个字地解释会破坏掉李商隐诗中的美。这种美正是朦胧美，这样的美在于朦胧中若有若无，似隐似现，捕捉不到

³³ 此数据依据刘学锴、余恕诚《李商隐诗歌集解》所收录诗篇而计，但不计附编诗，附篇诗据考皆不是李商隐所作，乃后人托名而作，故不计。组诗亦为一首而论之。

³⁴ 据诗题及内容可知其为咏女冠之作，疑似之作、诸多说法无法定论之女冠诗不计在内。

³⁵ 准确数据为 4.07%。

真实感，有点类似虚无缥缈之感，让人不知身处何地的陌生感。朦胧美及含蓄美两者之间有互相关联的联系，含蓄美是有所寄托的，而这种被寄托的意蕴是深刻邃远，令人反复回味的意境美。司空图《二十四诗品》就对含蓄美作出诠释，认为含蓄美就是“不着一字，尽得风流”（【唐】司空图著，1963：21）的特点。之前已有提到朦胧美及含蓄美之间互相联系之事，朦胧美需要建立在含蓄美的基础之上，不能独立存在于诗歌中，这是基于朦胧美的特性，若是朦胧美独立出现，诗中的蕴涵无法体现，感情有所匮乏，这样的朦胧美显得十分的空洞。

女冠诗正是朦胧美与含蓄美结合之下的产物，从诗中能感受到李商隐情真意切，但对于内容所要表达的事情就不如情感清晰。诗中的内容似懂非懂，有种雾里看花的感觉，花非花，雾非雾的模糊感。这些正是李商隐诗美的所在，他选择刻画人的内心世界，对人的情感刻画十分到位，不管是失落、相思、郁郁寡欢的情绪都能入木三分，而外在方面，如所发生的事情则需要读者去感觉猜测了，就以〈碧城三首〉、〈嫦娥〉来说，其内容说法众多，读者均推断其诗所记载的事情究竟是何事。朦胧美不仅体现在内容而已，从女冠诗中的背景看来，多数为仙界，仙界缥缈无边，这样的背景为诗的朦胧更添上一份朦胧。正是这样的艺术手法，使得其诗的解读多元，说法各异，一首诗能够解出各种不一的说法，说明李商隐能够在同一首诗承载不同的思想情感，把这些不同的内容融入表面上看上去毫无关联的意象中，而这些意象在诗中能够延伸其原本含义，进而把它们贯通起来。

朦胧美体现在李商隐女冠诗中，促成女冠诗朦胧美的表现手法正是神话意象的运用以及赋比兴的交替使用。李商隐善用这两种技巧于女冠诗中，故女冠

诗之内容形式上均别树一帜。神话意象与赋比兴的运用将在稍后讨论，兹此略。

从女冠诗中可看出朦胧含蓄之美，而这种美给予人雾里看花之感，似花非花，看不清楚也琢磨不透，但是却觉得异常美丽，却无法用言语形容的美丽。

（二）神话典故的运用

李商隐女冠诗巧妙地运用神话典故，这些典故意象在诗中的运用赋予诗多元化的解释，诗又给予神话新的内涵，两者之间的思想内容互相扩大延伸，到达深化的作用。除此之外，运用神话典故还能为诗增添一份朦胧美，达到扑朔迷离的效果，引读者琢磨诗中的内涵。女冠诗中运用神话意象的例子将在稍后论述，每首诗均有引神话之典故，而这些神话意象的运用亦会在下章讨论，故在此不多加叙述。

这些神话意象的运用在诗中达到意境悠远的效果，而李商隐更把这些神话意象融入诗中，让自己设身处地与神话结合。诗人的个人情感，主观意识为神话带来另一种角度的诠释，利用神话的出尘脱俗达到诗人的内在世界，属于自己的境界。李商隐的神话是以自己的主观心境审视观察神话人物的心境，让神话不只是指自己的心境，而是做到融合自己与神话，自己就是神话人物，神话人物就是自己，两者之间高度的契合。女冠诗即是运用了这样的手法，而使诗意耐人寻味，不知神话人物究竟是诗人还是诗人笔下的主人公，亦或者是两者兼备。

（三）比兴手法

比兴手法在中国文学史上最早的诗歌集《诗经》中已经出现，诗六义即曰风雅颂，赋比兴。李商隐虽也用比兴手法，但女冠诗中的比兴手法与往常有所

不同，比《诗经》更为含蓄隐晦，意思更加婉转，既自然又雕刻得不着痕迹。

李商隐所运用的比兴手法建立在神话意象的运用中，其中他以嫦娥比喻女冠，亦以嫦娥兴女冠，比兴之间同时交替运用，亦比亦兴，取决于读者的解读而定。

如“慢妆娇树水晶盘”（刘学锴、余恕诚，1988：45）一句，李商隐用其形容女子的容貌体态，但全诗中不见美貌一词，不见一握即折之纤腰，唯以水晶盘兴女子的形态，这两者之间看起来丝毫没有关联，但水晶盘的典故是说明女子的体态轻盈，由此引发读者对水晶盘的联想。另有〈石榴〉一诗为例，李商隐以石榴对比桃，石榴比喻已婚妇女，桃则比喻女冠。以上两首诗均用比兴手法进行创作，先兴后比，或是先比后兴交替运用，引起读者的一番联想。

李商隐女冠诗运用比兴手法的例子将在稍后的李商隐女冠诗内容一文中进行论述，兹此略。李商隐常以具体事物言抽象事物，如〈河内诗两首〉中的“栀子交加香蓼繁”（刘学锴、余恕诚，1988：1840），诗人以具体的感官感受形容抽象的内心感受，用药材的性味形容等待的辛酸，让读者更易了解难以表述的情感。比兴手法带来的联想让读者产生多种诠释，即使无法理解诗中的含义亦能被打动，甚至觉得美丽，这种不解模糊的美丽正是上述所说的朦胧美。

二、李商隐女冠诗之内容

（一）描写女冠之容貌服饰

李商隐女冠诗中较少有描写女冠容貌服饰之诗作，更多在叙述女冠心情生活时带出女冠的容貌，而在李商隐笔下的女冠多为年轻漂亮的女子，这反映出当时部分入道的女子的容貌，入道女子遍布社会层面非常广，这已在前章有所

讨论，兹此略。李商隐描写女冠之容貌的诗作仅有〈天平公座中呈令狐相公〉、〈燕台诗四首〉右春两首，〈河内诗二首〉其一则描写女冠之服饰。

〈天平公座中呈令狐相公〉一开始说明女子的身份。霓旌乃是仙人的旗帜，以云霞为旗帜，〈高唐赋〉曰“霓为旌”（【战国】宋玉著，2001：60），醮坛则是道士祈祷时所设，罢一字贯穿整句，说明诗中所描绘之人不再手执霓旌上醮坛，暗指主人公曾入道。慢妆二字即透露主人公为女子，女子略施薄妆，再说主人公曾为道士，即是说明诗中描绘之人是女冠。故程梦星云：“大都女道士之在镇府醮坛者，故起句如此。而末句又有不敢公然仔细看之语，若妓，则醮坛何指？又何不可仔细看乎？”（刘学锴、余恕诚，1988：47）娇树暗用了陈后主〈玉树后庭花〉曲“琼树朝朝新”（【唐】李延寿，1984：348）之语，此语形容张贵妃、孔贵嫔之容色，在此说明此女冠的容貌艳丽。水晶盘根据《杨太真外传》记载为“成帝获飞燕，身体欲不胜风，恐其飘翥，为造水晶盘，令宫人掌之而歌舞”（鲁迅校录，1997：176），根据记载中可知该女冠身姿轻盈，略施薄妆的容貌艳丽，善歌舞，但敛眉欲诉，容颜看似幽怨而不得诉也，夜寒着装轻薄更易醒。《法苑珠林》对白足一词是如此描述，“魏太武时期，沙门昙始甚有神异，足不蹶履，跣行泥秽中。奋足便净，色白如面，俗号白足阿练也”（【唐】释道世撰，2003：630）。白足延伸其含义，即为僧人，僧人思败道，即僧人想着破戒而未曾还俗者也。根据《唐六典》记载，“袍之制有五，一曰青袍”（【唐】李林甫等撰，1992：463）。青袍御史即客座上的官员也欲休官。僧人思破解、官员欲休官，这其中的缘故与女冠相关，客座上之人皆为这位女冠的容貌所动，可见此女冠貌美之程度，能够诱惑出家为僧看破红尘之人破戒、为国为民或是为权为财的官员萌生休官的念头，以求能与佳人相伴而已。李商隐此诗作时为

令狐楚幕僚，因此将军客，说是自己还有青袍御史者皆为令狐楚幕僚，但自己却是不敢仔细看。仔细看这话让人玩味，究竟是女冠美得不可方物所以不敢直视之，亦或是怕唐突了佳人，如此美丽的女子与乐府诗中的罗敷别无二致。此诗之所以为女冠诗，源自于霓旌、醮坛二字，一为仙人之物，二为道士之祭坛，两者与道教相关，而女冠正是女性入道者。但此女子究竟曾为女道士，而今为姬妾者之流，还是以女冠之名行舞姬之实则不得而知了。

〈燕台诗四首〉右春中的“暖蔼辉迟桃树西，高鬟立共桃鬟齐”（刘学锴、余恕诚，1988：85）引《诗经》〈七月〉谓“春日迟迟”（程俊英、蒋见元著，1991：409），春天和煦，忆昔桃树开得繁茂如云鬟，两人初遇于桃树下，女子高鬟云鬟，与开得茂盛的桃花相映，人面桃花相映红，说女冠的容貌十分艳丽。

〈河内诗〉其一提到“短襟小鬟相逢道”（刘学锴、余恕诚，1988：1840）一句，描写女冠之服饰，短襟小鬟为夏令之服饰，应为女冠于夏季的穿着。

（二）对女冠命运之同情

李商隐女冠诗体现出对女冠命运的同情，这乃是他的可贵之处，与他同时期或较为早期的唐人亦有写女冠诗，但却没有对女冠所遭遇的命运产生同情。李商隐之所以对女冠产生同情，是基于他一生为幕僚，不得重用的辛酸，进而同情女冠的不自由。李商隐对女冠的同情可从〈和韩录事送宫人入道〉看出。

《后汉书》〈李郃传〉记载“和帝遣使者二人到益都，郃曰有二星使入蜀分埜”

（【南朝宋】范晔，1965：2717），古代天文家以为天节八星主使臣持节，宣威八方，故称帝皇使者为星使，在此指宫人入道者，不自由表现出对宫女入道的同情。九枝灯，《汉武内传》记载“七月七日王母至，帝扫除宫内，然九光之灯”

（参考自上海书店第五册，1988：47），从中可知九枝灯为宫廷之物，说明该宫人之前朝金殿的君王在宫廷内侍奉，三素云则为三元君的飞云，即说如今该宫人入道侍奉元君，写出宫廷与道观的生活，而无论在宫廷还是道观中生活，皆是不自由的。凤女之典故出自《列仙传》，“萧史者，秦穆公时人，善吹箫，作鸾凤之响，穆公女弄玉妻焉。日于楼上吹箫，作风鸣，风来止其屋，公为作风台，夫妇止其上，不下数年，一日，皆随凤凰飞去”（王叔岷，2007：80），由此说明弄玉、秦娥、凤女为女冠无疑。宫人入道为女冠后，便与宫中相伴之人久别了，往后只有道观中的女冠可以与之相伴而已。韩公子一说众多说法，其中以冯浩最为恰当，冯浩谓借古人以点姓，诗家泛例，不必更有事在也。当年如此爱韩公子，今而入道，道观清规甚严，恐两人相隔，故两情相悦者长恨无绝期也，即恨未休，此乃李商隐戏谑之语，实乃表示同情入道宫女如独嫖之处境。

他对女冠的同情还可以从〈槿花二首〉看出。燕体乃用飞燕事，《三辅黄图》记载“成帝与赵飞燕戏于太液池，以金锁揽云舟于坡上。每清风时至，飞燕殆欲随风入水，帝欲以翠缕结飞燕之裾”（何清谷校注，1995：251）。在此喻槿花如飞燕轻盈，大风吹而落。鸡香即是丁香，说槿花艳丽，色如丁香，朝露寄于花上，虽有花纹添之美丽，但也容易受寒而受损。殷为赤黑色，赤黑色与鲜嫩的花瓣交杂，鲜者笑殷者啼哭，两者于一树难以区分，写槿花花开花落之速度非常。月姊指嫦娥，谓之月宫里难道无嫦娥，即道观中难道无女冠陪伴，云中难道没有云中君否。三清即指上清、玉清、太清，仙岛则是蓬莱三山也，道观中既然有眷属，为何还要离群独居，应当与他们相聚而居才是，说明女冠孤独寂寞，即便与人群同居亦觉独居。冯浩谓“道书每有珠馆二字，则朱与珠二字通用”（【清】冯浩，1998：392），此处指道观，与〈圣女祠〉每朝珠馆几时归互相

参照，此指该道观中已焚香许久，〈郊祀歌〉解释玉房作“神之出，排玉房”

（【汉】班固，1962：1066），即谓玉房是神仙居住之地，故为女冠居住之处。

女冠熏香许久意味着她梳妆打扮的时间已经有些长了，女为悦己者容，若非有悦己者又何必长时间装扮自己。《晋书》记载“窦滔妻苏若兰织锦为回文璇玑图诗以赠滔，辞甚凄惋”（【唐】房玄龄等撰，1974：2523），女冠燃兰香炼制的烛火，香味环绕，女冠反复折叠信纸欲寄之，奈何不成书，不知万般柔情如何诉，更不知何人可寄，其中之凄婉不能言语之。本以为居于道观可远离凡夫俗事，谁解脉脉不得语之苦，道观中寂寥日子之难熬。回头欲问残阳，夕阳西照更显得孤身一人之寂寥可悲。夕阳西落亦有风烛残年之意，晚年回头看方觉得此生之寂寞孤独，带有落寞之感。早晨梳妆打扮无人赏，夕阳残照显空虚，大有朝为红颜，暮枯骨之意。〈槿花二首〉咏女冠的处境及命运，带有同情之意。

李商隐常以嫦娥谓女冠之孤寂，且带有同情，〈嫦娥〉一诗即是例证。嫦娥是后羿之妻，“羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月”（何宁撰，1998：501）。因为嫦娥窃药升天，导致自己独处月宫，清冷寂寞无人相伴的结果，所以她应该是后悔偷灵药的。嫦娥代指女冠孑然一身，李商隐推己及人设想嫦娥窃药后的心理活动，嫦娥窃药奔月虽然远离了尘嚣俗世，但夜夜碧海青天。

《十洲记》云“东複有碧海，与东海等，水不咸苦，正作碧色”（参考自上海书店卷十一，1988：153），长河落晓星沉说明天将破晓，月亮也将落下，月亮自东方升起，所以嫦娥每天从月宫看回人间的景色也只有碧海青天，而月亮只有夜间才升起，夜深人静更易惹孤寂之感。此诗可看作女冠之生活、心情之写照，同情女冠孤独清冷的生活。

〈石榴〉一诗最能体现出诗人对女冠的同情，诗人以石榴与桃做对比，方显得女冠无趣，同情更为深刻。榴之婀娜、轻明、鲜皆为赞美之词，其意致似妇女产子后容光焕发之写照。石榴结实又美艳，即说妇人产子之容貌艳丽，岂会羡慕碧桃树之红颊。《武汉内传》曰“王母命侍女索桃，须臾，以玉盘盛仙桃七颗。帝食辄收其核，欲种之，母曰：此桃三千年一实”，（参考自上海书店第五册，1988：48），桃乃是仙家特有，道教又以为仙家，故桃喻女冠。桃与石榴对比，桃三千年方得一实，而石榴多子。诗言世间妇人有相夫教子之乐趣，而女冠唯有常保红颊而无人生乐趣，故妇人之人生乐趣更胜于女冠，同情女冠之人生无趣寂寞。

（三）女冠人性遭到束缚

李商隐之所以对女冠产生同情，与女冠年轻貌美却在道观耗费自己的青春，必须严格遵守清规之事有着一定的联系。年轻貌美的女冠对爱情必定有所向往，而清规规范她们的言行举止，这是非常违反人性的，束缚人的自然本性以及欲望。李商隐曾学仙玉阳，故对此事有深刻体验，更容易感同身受，因此他的女冠诗以女冠之生活表达女冠之心境，反对宗教对人性的压抑，肯定人的情感及欲望的存在。

〈风〉体现出女冠心情孤苦，合欢锦带鸳鸯鸟，鸳鸯乃是恩爱鸟，女冠本应清虚守静，但与鸳鸯挂钩，意为女冠春心荡漾。《汉武内传》曰“帝以紫罗荐地，燔百和之香以待王母”（参考自上海书店第五册，1988：47），此为诗中所描写之人为女冠更添说服力。〈长门赋〉谓“徂清夜于洞房”（【汉】司马相如著，1993：119），长夜漫漫唯有女冠一人，孤独寂寞可想而知。此诗作女冠因

春风之撩拨而春心荡漾，然身处道观中，清规甚严，寂寥苦闷，似有只羡鸳鸯不羡仙之感。

对于李商隐肯定人正常欲望及人性之事，可从〈碧城三首〉其二看出。李商隐首联便以玉池入诗。玉池在《黄庭内景经》与《黄庭外景经》中解释为口，“口为玉池太和宫”（参考自上海书店第五册，1988：909），“玉池清水灌灵根”（参考自上海书店第五册，1988：913）等语。玉池即舌下之津池，其处能生津液，以灌灵根，而道家又善于颠倒隐比，玉池也可指女阴（钟来茵，1997：55）。荷叶田田出自〈江南〉，闻一多先生曾对此诗之鱼解释为男子，莲叶为女子（参考自闻一多著，1993：235），诗言男主人公闻心爱女子之声见其影已觉女子惹人怜爱，更何况相见交欢。紫凤为女，赤麟为男，唐时称女阴为琴弦，白行简《天地阴阳交欢大乐赋》（参考自张锡厚辑校，1996：241）便可作为证明。《列仙传》〈江妃二女〉记载，“江妃二女，出游江汉，逢郑交甫，交甫见而悦之，不知其为神女。后神女解珮与交甫，交甫悦，受而怀之，趋数十步，视珮，空怀无珮，顾二女，忽然不见”（王叔岷，2007：52），故诗中之紫凤实为女冠也，写男女翻云覆雨之情景，女冠情不自禁主动相迎，有狂野放纵之态。

〈当句有对〉亦与〈碧城三首〉其二所表达的内容一致，肯定人性欲望的合理性。平阳指秦时平阳宫，上兰则是上林苑中的上兰观。平阳宫与上兰观的距离很近（钟来茵，1997：85），以此说明男女双方的距离相近，方便往来。秦楼有鸳鸯瓦，而汉宫有承露盘，武帝为求仙而建承露盘³⁶，故在此暗示女子为女冠，而鸳鸯瓦又有鸳鸯双栖之意，说明女冠期盼能与情郎双宿双飞，做对只羡鸳鸯不羡仙的爱侣。池光即指玉池，玉池反射出的光与花乱飞舞的光景结

³⁶ 《汉书》〈郊祀志〉作“其后又作柏梁、铜柱、承露、仙人掌之属矣”（【汉】班固，1962：1220）。

合，言女子之热情奔放，透出春色撩人之意，而露气干表示天晓日出而露水蒸发，两人天晓后就要分离，心中万般不舍。虽然春意正浓，蜜蜂欲怜爱蝴蝶也无法阻止两人即将分离之事。

女冠与男子发生关系后珠胎暗结的后果在诗中亦有说明，其中〈碧城三首〉其三以及〈药转〉均有提及。诗作以七夕牛郎织女相会之事说男女幽会，并透露出两人晤面之前已约好时间。如今女子房中的帘箔深垂，既说女子正在休养中，清静又深秘。女子休养之原因，诗人以典故言之，引《楚辞》〈天问〉

“夜光何德，死而又育？厥利维何，而顾兔在腹”（【宋】洪兴祖撰，1983：

88），以此说明女子怀有身孕，但仍未生产，故以帘箔遮掩，有隔绝于世之意以隐瞒此事。为免此事泄漏，女子以神方驻景，神方应指堕胎药，服堕胎药而使容颜永驻不老，妇女生育易衰老，不生育方能驻景。凤纸透露出女子的身份，刘学锴引《天中记》曰“唐时将相官诰用金凤纸写之”（刘学锴、余恕诚，1988：1849），将相之家眷若怀有身孕，必定好生照料，而女冠怀孕，此事便说的通了。道观中生育严重违反清规，故将此事遮掩实属正常。女冠怀孕之事毕露后，将凤纸暂且收起，停止与情郎书信来往，暂断书相思之情。《武皇内传》内载“汉武帝求仙，西王母降临，派上元夫人给武帝教授房中秘术”（参考自上海书店第五册，1988：49-50），作者借用此事说武帝之事记载于武帝内传，故世人皆知女冠怀孕之事，无法对世人隐瞒。〈药转〉诗中引《汉武内传》，“王母谓帝曰：子但爱精握固，闭气吞液，一年易气……七年易骨”（参考自上海书店第五册，1988：50），借此说女冠以药堕胎，〈碧城三首〉已有珠胎暗结之事发生，亦有堕胎之事，此诗又描述堕胎，故两者可作互证。

最后，李商隐也希望女冠能够过上正常人的生活，与情郎相会相守，从〈袜〉一诗便可得知。此诗谓曾经听闻宓妃的罗袜在水波上行走，溅起来的水珠落在上面就如同细细的尘埃³⁷。所以想把宓妃的罗袜借给嫦娥穿上，这样嫦娥就能踏着月轮渡水前来相会了。嫦娥在李商隐诗中多言女冠，故希望有人能助女冠与其情郎相会，做成人之美之事，以解檀郎与女冠的相思之苦，使女冠不再寂寞孤冷。

（四）女冠之相思恋情

李商隐因曾经入道，对道规有所了解，亦对入道女冠的生活有所听闻。他反对宗教对人性的束缚，对女冠人性的解放持有赞同的意见，方在以女冠为题材的诗作中提及女冠之恋情。他与女冠是否有恋情此事尚待考据，但对女冠之恋情相思有所描写。若他反对女冠拥有自由的人性，不应被束缚的话，那么他不会写出一系列以女冠为题材的恋情诗。

〈燕台诗四首〉右夏右秋又冬分别写女冠与情郎相识又分离的情景，及想象女冠受相思之苦折磨的情况。右夏写夏季漫天飞雨终日不止，随着愁飘而不止，芳树阴阴，幽昏黑暗。《旧唐书》〈音乐志〉谓“石城在竟陵”（【后晋】刘昫，1975：1065），〈讽赋〉曰“君不御兮妾谁怨，死日将至今下黄泉”

（【战国】宋玉著，2001：117），主人公认为竟陵或金陵的景物如黄泉般幽暗昏黑，从中可见当时主人公应居于石城。《晋书》〈潘岳传〉曰“少时常挟弹出洛阳道，妇人遇之，皆连手萦绕，投之以果”（【唐】房玄龄等撰，1974：1507）。恰逢凄黯夜雨，操柘弹游行的美少年也无人欣赏。主人公自喻为美少年，无人能懂想象所思念之女子的现况之凄哀孤寂。今值夏夜又逢雨，对方亦是孤独寂

³⁷ 参考自〈洛神赋〉：凌波微步，罗袜生尘（【魏】曹植撰，1998：18）

寞，一人取着绫扇轻摇，轻帏翠幕如渊旋泛起涟漪。于是想象自己遥问对方，〈蜀都赋〉谓“鸟生杜宇之魂”（【清】严可均撰，1997：768），即说在异乡为客，就如子规啼血，满腹愁思中可有人相伴否。蜀魂为南方之鸟，木棉花为南方之花，点明思念之女子如今居于南方，并以木棉花红凸显女子的寂寥如同木棉花之繁盛。月色难酌取，形容昔日双方约会时正是月光流转，难以揽取拥有，相对于轻声细语，感觉如〈洛神赋〉曰“含辞未吐，气若幽兰”（【魏】曹植撰，1998：18），馨香馥郁。此时恨不得银汉堕落在怀中，免得织女辛苦奔波来回。浊水清波何必有异源，但却如《战国策》所说“齐有清济浊河”（【汉】高诱注，1934：59），借浊水清波的来源不同比喻自己与对方如同济河、黄河一样无法相携相伴。

又秋则写秋季景色带入情感，月色如水，就像天宇因为寒凉而呈现的湿意。月有蟾蜍，秋月之蟾蜍故称凉蟾，月亮与疏星落尽，说明主人公彻夜未眠才能得知月亮升起落尽。主人公想象自己思念的女子在绘有云彩的屏风后蹙眉独坐，西楼夜风指秋天萧瑟之风，吹得风筝呜呜作响，何其寂寥孤独。主人公欲寄雁书以传达相思之情，终日相思反化作满腔哀怨，怨只能想念而不能相见之苦，怨天地之不公而使两人分隔两地。《楚辞》谓“操余弧兮反沦降，援北斗兮酌桂浆”（【宋】洪兴祖撰，1983：75），即北斗为酌浆之器。主人公听闻北斗酌浆之声音环绕，而清浅的银河隐而不见，表示天色渐亮，延伸为星移斗换，时光流逝。《一品集》记载“平泉庄有剡溪之红桂”（【唐】李德裕撰，2005：185），主人公以红桂比喻所思念之女子，言所思女子已被金屋藏娇，有断送红颜青春之意。昔日的鸳鸯褥布满尘螨，说明女子昔日之故居已荒废之景象。人已不在，小苑无人居住，则人人能过，故作长道之语。玉树、亡国人用陈后主

之典故，陈后主被俘，玉树还在，说明女子不在但故居还在，主人公只能睹物思人。瑶琴悒悒深藏悲怨之楚声，喻想象所思之人深夜弹琴，琴声哀怨凄凉。屑金以为物饰，名之泥金，泥金服饰即是锦衣华服，说明女子着锦衣华服，但越罗衣薄禁不起夜晚夜霜露重，所以觉得身躯犹如泥金般沉重。帘钩上的鹦鹉因惊霜而啼叫，以《高唐赋序》曰“昔者楚襄王与宋玉游于云梦之台，望高唐之观”（【战国】宋玉著，2001：50），两人犹恐相逢是梦中，但实际上只能于梦中相逢了，故为鹦鹉之啼叫唤醒女子萦绕南云的美梦。双瑯尺素皆是主人公所寄予女子的物品，〈春雨〉“玉瑯缄札何由达”（刘学锴、余恕诚，1988：1966）、〈夜思〉“寄恨一尺素，含情双玉瑯”（刘学锴、余恕诚，1988：1973）均可互相证明，内记两人在湘川相识相逢之情景，料想对方之泪雨将尺素浸湿。但两人永不能相逢相伴，瑯札之馨香亦将消失不复存在，表示情缘已成过去。

又冬描述冬日甚短，方才日出转眼即日落，《左传》记载“帝赐之乘龙，河汉各二，各有雌雄”（杨伯峻注，1982：1501），故诗中雌凤、女龙皆喻女子，但此女子孤飞、寡说明主人公所思之人现为寡居一人。《搜神后记》记“沙门昙遂入青溪，梦一妇人曰：我是青溪庙中姑”（【宋】陶潜撰，2007：503），作者以青溪白石表示对方与自己彼此遥隔，无法相望也，言对方所居之堂远甚苍梧野，《礼记》〈檀弓〉记载“舜葬于苍梧之野，二妃未之从也”（【清】阮元，1980：1281）表示双方永隔之恨，生离之距离甚于死别。主人公愿与所思之人死别也不愿饱受生离之苦，生不能共枕眠，死后也许能相伴一起，可见两人之间的阻绝更甚于死亡。冬日严寒，壁上霜华隐隐结起，如此寒冷的天气，恐芳树根断、香心枯死，虽言树，但言所思之人。恐女子心中之寒冷，没有希望的活着，把女子之念想磨灭，而芳心枯死。主人公乘坐画舸追思自己想念的女子，

张衡〈灵宪〉解释“姮娥托身于月，是为蟾蜍”（【清】严可均撰，1997：533），因此蟾蜍为女子，这里指的便是主人公思念之人。主人公觉得经历此磨难，月娥也憔悴瘦损不复当年美好之姿态仪容，联想到自己所思念之女子经历思念的磨难后难免不复昔日之美。透过想象女子如今是破鬟倭堕的情况，憔悴伤别离，只能凄怨独自哆嗦于寒冷的清晨。在《洞冥记》里记载“元鼎元年，起招灵阁，有神女留玉钗于帝，帝以赐赵婕妤。至元凤中，宫人犹见此钗，共谋欲碎之。明旦发匣，唯见白燕飞天上。后宫人学作此钗，因名玉燕钗。”（【宋】李昉，1960：3181），玉燕钗与黄金蝉皆为首饰，女子穿戴华冠丽服，但心中之忧愁并无因此而减弱半分，反衬心中幽怨更深。夜来风车雨马不能带走她的忧伤哀怨，独有蜡烛落泪陪伴她的寂寞，夜不能寐观烛泪至天亮。这三首诗中可寻得两个线索，其一，双方在湘川相遇，分离后再也没有相逢之日，其二，女子离开后到南方，诗中木棉花、蜀魂即能为证。

〈河内诗二首〉其一同样说不能相守之苦，但仍是情深不渝的坚守。鼉鼓乃是树灵鼉之鼓，秦丝为秦筝，两者皆为乐器，咽与绝二字说明乐声停止，亦是说无法琴瑟和鸣之意。嫦娥独处月宫，暗喻女冠独处道观，夜深人静乐声已停，唯剩寂寞伴随，狂欢后的清冷比一直清冷更为清冷，所以不禁寒，不仅夜深雾重衣薄的清寒，更多是内心寂寥之寒。乐声奏响与宴会相关，因而女冠晚间浓妆艳抹赴宴乃是在理之中，女为悦己者容，女冠梳妆打扮是为悦己者，说明该女该尚有所期盼。《太平御览》谓：“元始天尊，居紫云之阁，碧霞为城。”

（【宋】李昉，1960：3004）故碧城为道士居住之地，而道观冷清空落，人烟稀少。灵香之典故出自《真诰》，“灵王第三女名观灵，字众爱，于子乔为别生妹，受子乔飞解脱网之道。又有妹观香，成道受书，为紫清宫内侍妃，子乔兄弟得道者七

人，其眉寿是观香之同生兄，亦得道。”（【日】吉川忠夫编，2006：82），在此言女冠与其相伴之人。王胄诗谓“吹动相风竿”（刘学锴、余恕诚，1988：1843），相风杆是测试风向之仪器，指对方不能轻易下来，自己就升高迁就之。女冠与情人彼此相逢时相诺以千年为期再相遇，去掉闰年的时间只留月小，盼望时间快些到来，以解相思之苦。梔子味辛、香蓼味苦，〈摘同心梔子赠谢娘〉³⁸诗题可知梔子同心，两者带有辛苦、同心之意，说明虽然等待的时间难熬，也愿意等待，可见其情深不渝。

女冠一往情深的同时，也希望情郎能够对自己一往情深，不负自己的一番情意，〈河内诗二首〉其二就拟女子之口吻，表示愿倾身侍奉以博君一笑，又恐自己身份卑贱而被抛弃，但愿对方记得今日共划舟之乐趣，对饮之时光。后言莫因为风言风语而罢团扇，班婕妤曾作团扇诗，而〈团扇郎歌〉言“羞于郎相见”（【宋】郭茂倩编，1998：661）之语，故罢团扇应是舍弃之意，君若舍弃之，又何来颜面再见君，致使女子歌断肠之声。

〈碧城三首〉其一亦有渴望相守之意，诗中男女主人公已有夫妻之实，尚无夫妻之名，但由于女主人公的女冠身份，两人不可能有夫妻之名的哀伤。

《述异记》记载“却尘犀，海兽也，然其角辟尘，致之于座，尘埃不入。”（【梁】任昉撰，2005：8），说明道观不沾半分尘埃之气，洁净华美，幽静，温润和煦。玉辟寒亦暗示道观为欢爱之地，冯浩谓之“入道为辟尘，寻欢为辟寒”（【清】冯浩笺注，1998：573）。仙家以鹤传书，说明女冠是以鹤书的方式相约幽会之期。《山海经》〈西山经〉谓之“西南三百里，曰女牀之山……有鸟焉，其状如翟而五采文，名曰鸾鸟。”（袁珂校译，1981：26），鸾鸟虽为雌性，亦有雄性之

³⁸ 见逯钦立《先秦汉魏晋南北朝诗》，1983年，2132页。

说，鸾凤和鸣即是鸾为男凤为雌的例子，所以诗中所写为男女交欢之事。李商隐诗中之云雨多为高唐之雨，巫山云雨后，两人相对而坐，见星沉海底即破晓，两人又要面对分离，难免惆怅惘然。两人不能朝夕相伴，过着夜晚相聚白日离散的日子，所以期盼女子可以变成明又定的珠子，陈贻焮言晓珠易干，虽明而不定，所以希望它又明又定，这样就可以放在水精盘里，一生过着朝夕相对的日子。

女冠与情郎欲相守并非易事，〈银河吹笙〉说男主人公在昨夜梦断后就再不能入眠，怅望着望着银河吹笙，在寒冷的夜晚中孤身迎接晨曦的到来。羁雌透露出诗中主人公为女性，失去雄鸟的雌鸟告别居住一段时间的书去寻找雄鸟，奈何寻不得，哭啼一夜，亦言女主人公失去伴侣孑然一身的清冷孤寂。梦醒后闻得月榭的残花因为雨水的浸润而散发出香味，又见隔着帘幕的残烛的微光柔弱凄凉，残花残烛表达自身的孤寂凄冷，雨与高唐云雨相关，所以月榭也比喻自己曾经受到雨露的滋润而散发幽香，带有回忆往昔之意。《列仙传》记载“王子乔善吹笙，七月七日乘白鹤于缑氏山头，举手谢时人而去。”（王叔岷，2007：65），湘瑟则是指湘水女神鼓瑟，另有湘夫人舜妃之意。因此女主人公叮咛情郎不必学王子晋升仙，不如琴瑟和鸣，学萧史一样与其妻双双飞升。

相守非易事，就连相会也非常困难，〈曼倩辞〉就记载了这样的事情。东方朔字曼倩³⁹，《东方朔别传》谓东方朔是岁星⁴⁰，即是木星，男主人公以东方朔喻己，言己离开仙界已久，如今堕入凡世间已有十八年之久。虽然在凡世间十八年，但料想瑶池仙境依旧，碧桃依旧，意态闲适不受拘束。《西京杂记》

³⁹ 参考自东汉王允《论衡》，下章第二节言东方朔之部分有引其出处

⁴⁰ 《东方朔别传》记载“朔谓同舍郎曰：“天下人无人能知朔，知朔者唯太王公耳。”朔卒后，武帝招太王公问之曰：“尔知东方朔乎？”公曰：“不知”“公何所能？”曰：“颇善星历。”帝问诸星俱在否，曰：“俱在，独不见岁星十八年，今复见耳。”（【宋】李昉，1961：41）

记载“汉彩女常以七月七日穿七孔针于开襟楼。”（曹海东注译，1995：25），所以诗中的穿针夜即是七月七日，七夕节也。男主人公心想如何能够在七夕佳节之夜又能重新看到阿环之事。阿环乃是上元夫人小字耳，上元夫人是神话中的女仙，传说她是西王母的幼女，在此代指为男主人公往昔认识的女冠。东方朔是男道士之代称，而上元夫人为女冠之代称，两人分离许久后方能见上一面，与牛郎织女七夕相会之事如出一辙。

平日里的相思之苦在〈寓怀〉一诗中有所描述，鸾鸟食天边气，即是说女仙也，女仙不食人间烟火，以食颢气存活，言主人公出尘脱俗，不为俗世所牵绊。《礼记》解释“汲汲然如有追而弗及也”（【清】阮元，1980：1656），在此言女子如同烟波一样难以追寻抓住，亦无法用弓箭将她从天上射下，说明她离人世间相当之遥远，已经脱离了世俗的牵绊挂碍，所以无论什么办法都不能将她带回人间。《墉城集仙录·金母元君》记载“传太帝之命，赐盈紫玉之版，黄金刻书九锡之文”（参考自上海书店第18册，1986：171），而玉管之典故借自《水经注》“昔王子晋好吹凤笙。”（【北魏】酈道元注，2007：370），回生草记载于《格致镜原》，传“汉武帝时日支国献活人草三茎，有人死者，将草覆面，则活之矣。”（【清】陈元龙撰，2003：324），却死香的功效也是死而复生，《异述记》谓：“尸在地，闻气即活”（【唐】欧阳询，1999：1507），这四种东西，金书、玉管、回生草、却死香与神话神仙相关，居住于此之人的生活，唯见金书听闻玉管之声，有回生草，却死之香，而在那里常居的人有不死之身，即便是死了，也还有回生草却死香能够使人死而复生，所以能够说是与天齐寿的，但就是因为能够死而复生，相思之苦更无终结的一天。天地之大之阔而男主人公无法跨越距离与女子相遇，可谓可望而不可及也。仙界中蹇树自

月中而生，无需劳作便可以自己生长，神禾同样无需人力耕种，可以自动生长，既然粮食无需动手就可以获得，那么神仙还有什么烦恼不可解，生活自然自在闲适，过逍遥清闲的日子。女仙之日子虽然清闲自在，但风露霜日变化却无人能与其一同欣赏作陪，实在孤寂清冷。霜之易失，日易近黄昏，形容时间流逝十分之快，年华易逝，红颜转眼成枯骨。星机月杵代表织女捣药兔，织女饱受相思之苦，无法厮守终生，一年只能与牛郎见面一次，而捣药兔喻嫦娥，孤零零的在寒冷的月宫中日复一日，永无相见之日。女子因为女冠故无法厮守终身，虽不愁吃穿，但心理需求无法得到满足，无法言说因而苦。

李商隐女冠诗言相思之苦的诗作不少，其中〈寄远〉说出了女冠的相思之苦，更说出女冠对情郎情意之深。玉兔捣药永远没有停止的那天，就如嫦娥永远驻留于月宫一样，没有离开的那天，亦没有与后羿相守的那天。《太平御览》引《神异经》曰：“东王公与玉女投壶，脱误不接，天为之笑，开口流光，今电是也”（【宋】李昉，1960：68），玉女乃是仙女也，因此玉女与嫦娥应喻为女冠，玉女一直投壶而不肯休息，应解释为女冠不愿意放弃，努力摆脱自己的命运，不想永远困于月宫之中实属因为月宫生活之寂寥清冷。诗中言桑田俱变，伊水东流，《神仙传》记载麻姑成仙以来，“已见东海三为桑田。向到蓬莱，水又浅于往者会时略半也。岂将复还为陵陆乎？”（【宋】李昉，1961：370），沧海桑田一直不断的在转换，世事变迁的速度很快，物是人非的事也是常发生的，伊水“出南阳县西曼渠山，皆东北流，过伊阙中至洛阳县南，北入洛阳”（【北魏】酈道元注，2007：370），伊水一直都是从北向南流的，要让伊水变成东流，这与沧海全变成桑田一样是不可能的事，人力无法对抗大自然的力量，也无法改变地理环境的面貌，所以解脱于寂寞清冷与情郎是不可能发生的。此诗言相思

之情，诗题寄远与欲织相思花寄远（燕台诗四首）相似，沧海伊水之事如〈上邪〉之誓言，只有沧海桑田、伊水东流，相思之情方可断矣！

情人之间离别的不舍，离别后又要受相思之苦的折磨，其中的煎熬难以言说。〈代应二首〉其一以卓文君〈白头吟〉为隐语，“踈躑御沟上，沟水东西流”（【南朝陈】徐陵编，2007：14），用沟水形容男女主人公已经分离。分离后的处境如同秋天黯淡的色调，而秋天肃杀之气非常重，万物因秋风的摧残而凋零，两人的心境皆是黯然伤神的，又因分离而觉得孤冷，彼此互相思念对方。男主人公欲问女子如今在何方，但是天各一方，欲问也不知如何能问。此诗伤别离，表述昔日女冠恋人分别后的感慨。

（五）描写男子向女冠求爱与相思

李商隐女冠诗多数言女冠之心境生活，但亦有不少描写男子对女冠求爱之作。学者持李商隐曾与女冠相恋者认为这些诗作乃是李商隐的自叙，但能明显看出李商隐自叙的诗作甚少，多为第三者视角描写这些事，故可能是自叙或是学道时曾听闻之经历。诗中言男子对女冠的一片真心，希望对方不负自己情意，这与女冠叮咛情郎莫负自己之语似乎互相呼应。

〈燕台诗四首〉右春借春天东西道路的风光甚好言恋人女冠寻不得，美景少了所思念之人相伴左右的无趣。寻不得的原因自然是佳人不知去向，那么自己的魂也随之不知去向了，所以再好的光景也没有闲情欣赏了。羽客，郭璞〈蜜蜂赋〉曰亦“徽号明于羽族”（【清】严可均撰，1997：1228），羽族即是《山海经》〈海外南经〉记载的“羽民国在其东南，其为人长头，身生羽。一曰在比翼鸟东南，其为人长颊”（袁珂校译，1981：185），在此诗中说的是芳心

如羽族如蜂，心能如羽族一样翱翔在天空，如羽族身上之羽毛似有似无的撩动，也如蜂能伤人却也自伤。钱谦益则谓蜜蜂类我之心，花丛无所不到。男主人公追忆往事，故陌上东西飘荡寻春，相思之情却不停在波动，冶叶倡条，徧皆相识，只有想念之人的踪迹寻而不得，不得会合，心里撩乱亦相思致伤。朱鹤龄曰“春心如絮乱思烦，天若有情亦当迷矣”（刘学锴、余恕诚，1988：87）。当日初相逢与如今不得而见，是对女子无穷思念之缘由，故相思之情如同这漫天飞舞的乱絮繁丝，纷扰迷乱斩而不断，若天有情亦会为之而着迷。醉醒时微阳恰如初曦，饮酒而醉或是沉溺其中而醉，醒而不知朝暮，朦胧之中似乎听闻思念之人的声音。梦醒不见伊人，愁更甚，《外国杂传》记载“大秦西南涨海中珊瑚州，州底大盘石，生其上，人以铁网取之”（【唐】徐坚等著，1962：115），在此说明将入海升天，掘地三尺地寻找想念之人，但海何其阔，天何其宽，无边无际如何寻得，而终迷处所。正如《古诗》云，“相去日已远，衣带日已缓。”（隋树森，1955：1），忧愁使人心烦，心不宽则体瘦，突然惊觉衣带渐宽，而衣带无情不会随着身型而改变，就如同春烟碧绿、秋霜星白无情，不因其他而改变，唯有相思刻骨。《吕氏春秋》谓“石可破也，而不可夺坚，丹可磨也，而不可夺赤”（【战国】吕不韦著，2002：640）。主人公自喻为研丹擘石，赤诚坚定但天却不知，但愿得天牢以锁彼此之魂魄，不再使其迷失所处。

〈无题〉（紫府仙人）则言女冠难以求爱追攀之感，云浆乃是仙酒，《汉武故事》云“西王母曰：太上之药有玉津金浆，其次药有五云之浆。”（鲁迅校录，1997：222），主人公想望紫府中号宝灯之女仙，方欲饮云浆，云浆就忽然结成冰。钟来茵解读为失恋者渴望爱情，而爱情久久不至，热情冷却成冰，写相思

之苦（钟来茵，1997：32）。雪月交光之夜，女仙在瑶台十二层上，表示出女子可望而不可及，而自己向往之事又变化迅速，故有难以追攀之感觉。

〈碧城三首〉其二就写男子对女冠恋人的叮咛。男主人公自喻萧史，希望女子独处，没有自己相伴时莫要回顾生情，不要见到洪崖就去拍肩。洪崖乃是神仙名，见于《列仙传》，〈游仙诗〉有“洪崖领其颐”（【南朝梁】萧统编，1955：204）之句，此叮咛女子勿见他人就对他移情别恋。〈圣女祠〉亦有类似的书写，男主人公惊恐自己心爱的女子在寂寞孤单的情况下，于碧桃树下寻找东方朔，意思为害怕自己思念之人耐不住寂寞而在道观中寻找男道士，称呼别人为夫君。如此怕是男主人公心碎断肠，所以期盼女子不负他的一片痴心，还望该女子珍惜他的真心痴情。对于情郎为男道士者，〈月夜重寄宋华阳姊妹〉对男女双方均为道士作出非常好的诠释，偷桃者用东方朔的典故，而窃药则用嫦娥之典故，故偷桃者为男道士，而窃药者为女道士，又言事难兼，谓之男女不同观。月宫中蟾蜍在此应指宋华阳姊妹，言道观中锁女冠，即说女冠不自由。三英与〈寄永道士〉中的三珠树应该同指三人，而此诗所言之三英应全为女子。良辰美景本来应该与宋华阳姊妹等人同赏，奈何两人不同道观，况且还有清规戒律，所以不自由，即使两人相思也不得而见。

男子与女冠分离许久后之重逢在李商隐女冠诗中亦有所论述，但是两人的感情似乎走到终点了。〈中元作〉根据《道藏》记载言：“中元之日，地官勾搜选众人，分别善恶……于其日夜讲诵是经，十方大圣，齐咏灵篇。囚徒饿鬼，当时解脱。”故诗中说道士在中元节于宫中参加法会之事。绛节即是使者持有的绛色符节，“绛节陈宇，满堂繁会”（【清】严可均撰，1997：239），人多热闹的节庆中得以容易辨识的证物，尤其道士要入宫诵经，绛节更是重要之物以方便宫中人

物辨识其身份。羊权金条出自《真诰》，“萼绿华以晋升平二年十一月十日夜降羊权家，赠以诗一篇，并致火浣布手巾一条，金玉跳脱各一枚。”（【日】吉川忠夫编，2006：1）。萼绿华是女仙也，得女仙定情赠礼意为男主人公爱慕之人为女冠，女冠曾与他定情并赠与他定情之物。玉镜台是温峤⁴¹娶媳时的聘礼，诗中却言终虚，是为女子是女冠故不能明媒正娶或是男主人公家境贫寒，无法为心爱之人置办聘礼则不得而知，不论是何种原因但最终结果是两人都没有共结连理。

《幽明录》与《神仙传》记载刘晨阮肇之事迹，两人入天台上采药迷路，遇二仙女，被邀回家，半年后回乡，子孙已过七代，后重入天台山访女，踪迹渺然（参考自鲁迅校录，1997：143）。诗中之雨乃是高唐之雨，男主人公曾经在梦中惊醒，梦里与自己心爱之人相逢而翻云覆雨，又曾因不知觉的情迷意乱而到对方居住的道观去，忘情于情爱而迷路忘返。《离骚》言“望瑶台之偃蹇兮，见有娥之佚女”（【宋】洪兴祖，1983：32），但诗中之女子与男主人公居住的地方没有瀛洲那么遥远，两人尚可以书信相通，但男主人公“令鸬为媒兮，鸬告余以不好”（刘学锴、余恕诚，1988：1899），青鸟可以带为传信而男主人公所托非人，以鸬鸟作媒，所以两人难以再相聚了。本来两人虽不能为平凡夫妻一般共结连理，但尚能书信来往，以书信抒发自己的爱慕之情与相思之意，但奈何有人从中作梗，使得两人被迫分离，徒留遗憾。

⁴¹ 《世说新语》：温公丧妇，从姑刘氏家值乱离散，唯一女甚有姿慧，属公觅婚。公密有自婚意，答曰：“佳婿难得，但如峤比云何？”姑云：“丧败之余，乞粗存活，何敢希汝比？”却后少日，公报姑云：“已觅得婿处。”因下玉镜台一枚，姑大喜（徐震堉著，1985：458）。

（六）女冠诗与自身境遇相契合

由于李商隐曾经学道，其一生为幕僚之苦闷与女冠的处境心情异常相似，故能够体会女冠之心情，进而同情她们的遭遇。在诗中描述女冠遭遇生活情况的同时，李商隐也在诗中融合了自己的境遇，女冠与自己互相结合。

〈重过圣女祠〉以自身之遭遇融入女冠之事。陈贻焮谓圣女祠即指玉阳山玉真公主之灵都观，白石门上碧绿的青苔鲜滋暗示道观之冷清，越是鲜滋之青苔越显得冷清，只有冷清之处无人抵达方能长出鲜嫩之青苔。从这里可知李商隐把自己当成道观，乏人问津。《天中记》曰“三清之间，各有正位，圣登玉清，真登上清，仙登太清”（【明】陈耀文撰，2003：669），此以上清比喻女冠，沦谪而迟迟未归，亦说明自身的仕途不顺。梦雨二字引《高唐赋》之“旦为朝云，暮为行雨，朝朝暮暮，阳台之下”（【战国】宋玉著，2001：50），形容女冠不知觉的想起缠绵悱恻之事，终日神风簌簌也吹不走寂寞之苦。萼绿华和杜兰香皆为女仙，萼绿华之事迹记载于《真诰》，“萼绿华者，自云是南山人，不知是何山也，女子，年可二十上下，青衣，颜色绝整，以升平三年十，一月十日夜降于羊叔家，自此往来，一月辄六过，来与叔尸解药”（【日】吉川忠夫编，2006：1）。杜兰香之事迹则记载于《搜神记》，“汉时有杜兰香者，自称南康人士，以建业四年春数诣张硕，言本为君作妻，情无旷远，以年命未合，其小乖，太岁东方卯当还求君。”诗中以两位女仙说明女冠之踪迹不定，不知往何去，不知何时去，飘渺不定，即无所依托。刘学锴、余恕诚认为玉郎是掌管学仙簿录者（刘学锴、余恕诚，1998：1483），女冠在沦谪时希望掌管仙籍的玉郎能够出现在自己面前，帮助自己回到仙籍，方便于到天阶摘取仙芝，此乃求于不沦谪的方式也，同时也是李商隐希望有人能赏识他，以助他能够重新为官。

〈聖女祠〉一诗与〈重过聖女祠〉内容大致上相同，但此诗拟男子心态思念已经分离的女冠恋人。仙迹代指聖女祠，主人公于暮色中滞留路过云气笼罩的聖女祠，聖女祠处在白云苍茫之地。碧落⁴²是指青天，主人公欲问女仙何时回到天上，女仙为女冠而天上则是聖女祠，眼前的路是通往皇都的路，暗示女冠现于长安。《山海经》〈大荒西经〉记载“西有王母之山，有三青鸟”（袁珂校译，1981：370），三青鸟在《楚辞》〈九叹〉则解释为“愿寄言于三鸟兮，去飘疾而不可得。”（【宋】洪兴祖撰，1983：300），故青鸟为王母之使者，主人公期盼青鸟能为他带来女仙的消息，说明两人异地分开，他期盼着对方的消息，一边等他想等的那个，奈何却等不到他想等的人，等到的是另一个紫姑。旧注以为紫姑引自《异苑》，“紫姑是人家妾，为大妇所嫉，每以秽事相次役，正月十五日感槩而死，故世人作形，夜于厕间或猪栏边迎之。”（【南朝梁】刘敬叔，1996：44），李商隐以厕神比喻男主人公心仪的女子实属不妥，况且以厕神比喻女冠也是十分怪异的，所以紫姑应该为女仙，而非厕神。楚国梦引《神女赋》、《高唐赋》，两篇文赋皆描写楚襄王与神女在梦中相遇，两人于梦中翻云覆雨，后又分离，故有回肠伤气之说，在此描写男女主人公昔日之恩爱，如今仅有离别的失落，想回到过去的日子但是再也回不去的伤感。根据《汉书》〈郊祀志〉记载，“长安置祠祀官，女巫有梁巫、晋巫、秦巫、荆巫、九天巫，各有所祠，皆以岁时祠宫中”（参考自【汉】班固，1962：1211），在此汉宫巫代指女冠，女冠若如汉宫巫一样驻留，就能够见面了，然而女子已走，男主人公见不到心仪的女子，所以心断。《后汉书》方术传谓“翁与一竹杖与长房曰：

‘骑此任所之’，长房乘杖，须臾归来，投杖葛陂中，视之则龙也。”（【南朝宋】范晔，1965：2744），李商隐以此形容女冠回皇都时骑车马仪盛大的景象，随

⁴² 《度人经》记载“始青天王隆腾胜天也。碧落空歌，大浮黎土”（上海书店卷二，1988：470）

从骑的马就像龙一样迅速，行驶于开满白榆的道路上。白榆用于诸侯丧事，但在此表达男女主人公的分离如同死离，难以重聚，所以分别与送殡是别无二致，心情一样难过哀伤。星娥代指织女，传说织女为天帝的孙女，在此依然用于比喻女冠，但这女冠的身份是天子之女，而月姊指嫦娥，应该是陪伴公主入道的宫女，是男主人公的心上人，当织女回到天庭后，嫦娥还能不能再回到这里的聖女祠？《列女传》记载“陶婴夫死守义，做歌曰悲夫！黄鹄早孤兮，七年不双。”

（【汉】刘向，1968：68），故孤鹄是失去爱侣尚坚贞不移的鸟。女主人公不回到此聖女祠，男主人公在苍茫的山谷之间等待，在等待中迷惘，怨怪翠绿的梧桐没有留住凰，致使自己孤单栖息于梧桐树上，是只失去伴侣的孤鹄而已。在此东方朔代表男道士，也代表夫君。李商隐以女冠喻能够帮助自己的贵人如今已在长安，离自己的距离非常之遥远，只能在原地等候，希望贵人莫要忘记提拔自己。

李商隐学道时必会认识一些朋友，而〈寄永道士〉诗即言自己与朋友的感情。永道士与李商隐两人一起到玉阳山学仙，但是久久不见永道士下山。《真诰》曰“王屋山，仙之别天，所谓阳台是也。始得道者，皆诣阳台，是清虚之宫也”

（【日】吉川忠夫编，2006：351），诗中所说的阳台是学仙者的聖地，李商隐与永道士就是在那里学仙的。“三珠树在厌火国北，生赤水上，树如柏，叶皆为珠。”（袁珂校译，1981：184），三珠树另有一种说法，王勔王勃王勣三兄弟才名双全，杜易简称他们为三珠树，在诗中三珠树所指的对象不明确，但可知的一定包括了永道士自己，还有相识的女冠，而李商隐则不可确定，若是李商隐在远处寄诗，三珠树应该为宋华阳姊妹与另一个女冠同永道士一起。併倚暗喻三珠树的关系亲密，所以李商隐写诗谑戏永道士已经忘记他这个故友了，表

述自己被冷落的心情。李商隐借自己的朋友道士女冠为题材，写出自己被冷落的心情，以前常在一起，如今朋友转身与别人交好的失落感，似言令狐与李商隐交恶之事。

李商隐女冠诗的内容大致上可分为六个主题，言女冠之事居多，融合自身的境遇较少，对女冠之生活境遇抱有同情，亦是对自己的遭遇同情。女冠诗中的女冠并非看破红尘，无欲无求之人，而是放不下红尘俗世，但基于清规的约束而压抑自己之人。从李商隐女冠诗中可看出唐代女冠部分的生活形态，女冠并非自愿入道，或是女子因为入道的待遇甚好，所以入道。另外可从李商隐诗中大概了解女冠为何半娼式，女冠不甘寂寞，不甘自己只能过着清虚的日子，因此与学子文人交游进而产生感情，而唐代才子文人均不合则散，故女冠的恋情短暂（参考自黄世中，1997：154）。

第四章 女冠诗中的神话意象

李商隐女冠诗运用许多的神话意象，这些神话意象恰是女冠诗中的关键。本章将讨论神话意象的概念，再延伸到李商隐女冠诗中的神话意象进行讨论，以古籍记载中的神话追溯神话最原始的形成背景，并以李商隐诗作以唐人之诗作作简易的对比。

第一节 神话意象概念

意象是属于文学、美学及心理学的研究范畴，以心理学的角度解说意象，意象即是过去的感受和感知的经验，储存在记忆中不断地重演。对于此事，盖尔顿(Francis Gaiton)发现人类在视觉上重演过去经验的限度与在摹想时有很大程度上的差别（参考自 Francis Gaiton, 2001: 57）。这种差别决定了人对意象的定义，影响人对意象的感觉。对于意象的感觉来源，可分为味觉、嗅觉、温度、触觉、颜色等五感，亦有静态意象与动态意象之分，而这两者有着非常重要的区别。这些意象的运用通常带有传统或是个人的象征含义。李商隐女冠诗的意象运用上虽为静态，但可从静态感觉出其中的变化，即为动态意象，而且常出现颜色、温度、嗅觉上的意象，让读者如置身其中。

李查兹(I.A.Richards)在《文学批评原理》(Principles of Literature Criticism)一书中提到，意象的效果并不是来自它之作为意象的那种生动逼真性，而是来自意象所具有的特性，即意象与感受作特殊的连接后而产生心灵上的事那种特性（参考自李查兹，2010: 214）。从上述观知，意象本身并没有什么特殊意涵，而是人感受赋予了意象含义，进而影响了意象效果的象征意味。这些意象的运用会带给人类心灵及感受一种不可观察的痕迹，而这种痕迹是不经意地将那刻

的感受呈现出来，呈现出知性与感情上瞬间的复杂经验。意象是代表复杂经验的呈现，也代表作者的内在，牵涉到不可见的某种东西，也兼指明喻和隐喻。象征与意象的概念非常类似，但两者并不能一概而论，象征表示符号与符号所表示的事情两者之间的内在关系有某种相似，而这些符号都是约定俗成统一认定的记号。

亚里士多德《诗学》(Poetics)认为神话(Myth)是情节、故事、叙述结构（参考自亚里士多德，2006：24-27）。神话是叙述性的故事，也是非理性的，它同时是宗教、民俗、考古人类学、社会学、心理分析等科系的术语。在十七十八世纪，神话带有轻蔑的意思，认为神话是虚构、异端邪说。事实上，神话是崇拜仪式所呈现出来的故事，记录了世界的起源与命运，更是社会给人类对大自然的一种解释，并非与逻辑、理性思维等相对立，相当于真理，但并不能与历史或科学的真理抗衡，只能作对历史和科学的补充（参考自韦勒克、沃伦等著，1976：313）。神话的起源来自于原始人相信可以通过仪式来达到控制、干预自然环境的运作，但人意识到巫术无法控制大自然后，便转向信仰可以干预自然环境的神灵，即是宗教崇拜，而宗教衰微之际，才使真正的科学出现。在历史演变中，巫术的仪式消失，而神话却流传了下来（参考自弗雷泽，1991：128），所以从巫术到宗教再到科学这个过程中，神话的神秘便可以完全理解了。

在文学理论而言，如果神话对一个作家是必要的，那么就表示他需要与他的社会沟通，需要社会承认他的社会地位。弗洛伊德认为人的行为是受潜意识所影响（参考自弗洛伊德，2007：57），既然如此意象即是潜意识的流露，而神话与意象的结合恰是对神秘而不可知的事情所感兴趣，潜意识下用意象来表达内心所想，是探讨社会群体的外在行为与文学产生连接的工具。针对弗洛伊

德个体无意识之说法，荣格提出集体无意识的理论，他认为人有种族记忆⁴³，就像动物身上先天性遗传的某种本能一样，积存着原始、祖先的经验（参考自荣格，1971：151-161）。这样的表现在神话和宗教中最为明显，也会自发地出现在个人的想象中。人在试图解释神话之际往往忘记心理活动，无意识的心理活动正是全部神话意象的源流，不自觉的阐述内心的心理事件（参考自C.G.Jung,1969:154）。女冠诗诸多的神话意象均有渊源可靠，李商隐引神话入诗或是潜意识的流露，也可能是受祖先写诗文的方式所影响。

文学始于原始文化，要追溯其根源必定会涉及古老的宗教仪式、神话和民间传说，因此探求原型即是文学上的人类学⁴⁴。（参考自 Frye,1957:426）原始人类对大自然有所畏惧，对于自然现象的疑惑不解转换为神话，想象成自己能够理解明白的故事，口口相传。譬如说，闪电打雷是正电荷与负电荷摩擦的结果，原始人不知其原理，按照人类的思维杜撰出雷公发怒的故事，如果犯罪作恶雷公就会怒吼，以五雷轰顶之刑法处决。这类型的神话传说带出社会惩善扬恶的愿望，也是作为劝诫世人的工具。这些想象中的神灵依照人类的生活模式存在，有七情六欲，也会相恋结婚生子。《诗》是中国现存最早的文学，其中〈颂〉诗就是用于祭祀及告知神明国家收成情况的作品。由此可见，文学与原始文化、神话及宗教仪式等脱离不了关系。神话故事看起来像是任意杜撰的、无意义、荒诞不经的，照理说，发生在某个地方的一个“幻想的”心灵创作，应当是独一无二的，应该不会在别的地方发现一模一样的创作，实际上它们却似乎在世界各地一再出现（李维斯托，2001：31）。史前大洪水即是一个例子，

⁴³ 可理解为“生物性继承”。

⁴⁴ 此概念与体质人类学无关，乃是文化人类学。

各国的古籍⁴⁵包括宗教典籍都曾记载这样的事情，其地点、时间、内容具有非常高的相似度，说明宇宙中存有某种秩序，而这种秩序隐藏于神话之中。

李商隐女冠诗中多用神话意象，以隐喻的方式表达其诗内容，借用神的形象反映唐代社会人的形象，亦用于表达自己内心不可直说之事。李商隐以神话作题材背景，融入自己的主观情感，重新诠释属于本身的神话，使神话与心境两则互相融合。这样的写作手法反映诗人对外界的态度及表现自身意识，亦扩展了神话的意涵。

第二节 神话意象的运用

李商隐诗不论是政治诗、爱情诗亦或是女冠诗均多以神话意象表诉内容，欲彻底了解内容就必须先了解李商隐诗中所运用的神话以及神话的背后蕴涵。本节将重点讨论李商隐女冠诗中的神话意象及神话的原型，由于李商隐使用的神话众多，不能一一论述，故选择出现较为频密的神话着重讨论。

一、月宫系列（嫦娥、蟾蜍、窃药）

月宫系列以嫦娥、蟾蜍、窃药为同一系列，李商隐女冠诗中常以这三种意象互相使用。蟾蜍与窃药绝大多数是为嫦娥的代称，而嫦娥其他名称如月姊、姮娥、月娥亦常出现于诗中，基于月姊等名称是嫦娥之别名，故在此以嫦娥统一论述。嫦娥的意象出现于李商隐女冠诗中的频率非常高，欲理清李商隐为何多次使用嫦娥作为意象且出现，必须先理清嫦娥传说的渊源，理解嫦娥传说表达的意涵。

⁴⁵ 古巴比伦〈吉尔伽美什史诗〉、中国《山海经》、《尚书》、玛雅《波波尔·乌》、圣经等皆有记载

嫦娥最早的记载见于《归藏》，成书年份约于战国初年，是秦以前之典籍，但《归藏》已亡佚，而出土文献之《归藏》争议甚多，故不以出土文献作为论证。今所看到有关《归藏》的内容均由其它典籍保存下来，《昭明文选》注有引《归藏》之资料，虽不是一手资料，但尚可姑且信之，以其为论证。〈月赋〉注言“昔嫦娥以不死之药奔月。”（【南朝梁】萧统编，1955：130），〈祭颜光禄文〉注“昔嫦娥以西王母不死之药服之，遂奔月为月精。”（【南朝梁】萧统编，1955：551），两种资料均出于《归藏》，虽不知这是否完全是《归藏》的原文，或是后人添加而成，但能确定的是在战国时期，嫦娥的神话传说基本上已经定型，与如今所知之传说相差不远。湖北江陵王家台号秦墓出土秦简《归藏易》之《归妹》卦辞亦证实了嫦娥奔月的神话最早产生于战国（参考自艾兰、邢文编、王明钦著，2004：26-49）。

如不以《归藏》为最早记载，那么最早记载起源也最无争议的起源应该为《淮南子》〈览冥训〉，“羿请不死之药于西王母，姮娥窃以奔月，怅然有丧，无以续之”（何宁撰，1998：501）。西汉年间的记载比战国时期的更为完善，战国嫦娥神话尚未说嫦娥何以得不死之药，且无羿、西王母等人的出现。东汉张衡〈灵宪〉的记录彻底改变了嫦娥的结局，“羿请不死之药于西王母，姮娥窃之以奔月。将往，枚占于有黄，有黄占之，曰：‘吉。翩翩归妹，独将西行，逢天晦芒，毋惊毋恐，后且大昌。’嫦娥遂托身于月，是为蟾蜍。”（【清】严可均撰，1997：533），从记载上看来，东汉嫦娥神话增添占卜的情节，而嫦娥最后化身为蟾蜍。嫦娥化身为蟾蜍此事流传甚广，后世文学创作以蟾蜍喻嫦娥之事甚多，可谓嫦娥与蟾蜍已划上等号。河南出土的汉代画像石刻中即可证明月亮与蟾蜍之间有所联系，故嫦娥奔月即是与蟾蜍月亮划上等号。



图一 月中蟾蜍，河南南阳出土（取自张道一著，2006：189）



图二 嫦娥奔月，河南南阳西关出土（取自张道一，2006：196）

东汉末年高诱为《淮南子》作注，言“姮娥，羿妻，羿请不死之药于西王母，未及服之，姮娥盗食之，得仙，奔入月中为月精也。”（何宁撰，1998：501），东汉末年嫦娥的故事细节又有所改动，嫦娥与后羿的关系本来并无说明，而东汉时期嫦娥成了后羿之妻，嫦娥是成仙在先，后来才奔月成了月精。嫦娥的形象与传说在东汉末年已经趋近完善，与如今传说版本相差甚少。

嫦娥奔月之源流大致上已梳理清楚，而嫦娥为何奔向的是月亮，而不是奔向太阳、星星，嫦娥又为何化身为蟾蜍，而不是其他的动物，这些问题决定嫦

娥神话背后意涵。月亮的存在于银河中显得非常独特，月亮有阴晴圆缺的变化，而这种变化是周而复始的。所以古人认为月亮有长生不死的生命力，这种想法在春秋战国的典籍中多有记载⁴⁶。月亮主宰雨水的事情可以在《开元占经》找到，书中记载：“月失行，离于毕，则雨、月晕围辰星，所守之国有大水。”，月亮主宰水，而水能够浇灌农作物，影响人民明年的粮食的收成。所以古人求风调雨顺，希望雨水不会过多或过少，过多或过少都会影响农作物的收成产量，进而影响国家的强盛。古人崇拜月亮，进而崇拜与月亮有相似习性的生物，而蟾蜍即于月亮的特性相似。

蟾蜍是白天潜伏不出夜间活动的动物，而月亮只有在夜间才能看见，其特性非常的类似。战国时期已有月中有蟾蜍的说法，《楚辞》〈天问〉有“而顾菟在腹”（【宋】洪兴祖撰，1983：88）的说辞，闻一多在《天问释天》里引证十多种说法证明顾菟是蟾蜍（参考自闻一多著，1993：510-511）。蟾蜍未生育时肚子是瘪的，而怀孕时肚子圆鼓鼓的形状与月亮圆缺相似，且蟾蜍之生产能力非常惊人，而族群为壮大自己的部落民族，对人口数量相当在乎，蟾蜍则成了他们的崇拜对象。蟾蜍幼儿与成年的形态完全不同，从蝌蚪长成蟾蜍，其形态之转化犹如变体重生。蟾蜍有冬眠的习性，冬天时隐而不见，春天又苏醒，这样的特性类似死而复生，所以古人以为蟾蜍与月亮有某种联系，便以蟾蜍作为自己氏族的图腾。蟾蜍本身能入药，《抱朴子》记载“肉芝者谓万岁蟾蜍”（王明撰，2002：201），《玄中记》亦有相关记载，云“蟾蜍头生角，得而食之，寿千岁。”（鲁迅校录，1997：239），所以蟾蜍在古人心中是仙物，服之

⁴⁶ 《楚辞》〈天问〉：“夜光何德，死则又育”（【宋】洪兴祖撰，1983：88）、《孙子兵法》〈虚实第六〉：“日有短长，月有生死”（魏汝霖，1984：127）、《鹖冠子》：“月信死信生，进退有常”（黄怀信撰，2004：169）。

既能长生不老，寄托了人类求长生不老的愿望。对于嫦娥最后化身为蟾蜍一事，袁珂认为古人对蟾蜍的认知观念是丑恶的，而嫦娥化作蟾蜍的结局，乃有谴责的意味（参考自袁珂，1987：145）。

女性一直作为孕育生命的载体，原始人认为女性与月亮的本性一样，怀孕时肚子“膨胀”的趋向与月亮圆缺一致，而且女性还拥有与月周期一样长的月经（参考自【美】艾瑟·哈婷，1992：23）。基于女性的生理与月亮相似，故原始人认为生命力隐藏于月亮之中，月亮可以让生物有生育能力，而女子能够生育，这表现在女子的经期上。母系社会中女子的地位较为崇高源于其生殖能力是男性所没有的，此特性赋予了女性神秘感，乃是对生命的崇拜与敬仰。嫦娥本身就是女性，因此化身为蟾蜍奔向月亮其本意是一致的，皆具有生命力。最早关于嫦娥的记载中，嫦娥并无伴侣，东汉末年才开始有后羿妻子这一说。嫦娥从独立存在到成为男性的配偶是社会发展过程由母系社会到男性为中心社会的产物，森三树三郎则认为中华民族不喜独立的神，所以把独立的神与其他神配对，使他们为对偶神（参考自马昌仪编、王孝廉著，1994：428）。

李商隐诗中之嫦娥出现频率甚高，其诗中之嫦娥是有伴侣却又失去而孤单的女子，与原本的神话蕴含相差甚远。作者借嫦娥奔月之事言女冠之孤单寂寞后悔的心情，虽然已经成仙，得到长生不老之能力，但无法排遣孤单寂寞的哀伤。以下为出现于李商隐女冠诗⁴⁷中的诗句，在二十二首女冠诗中，就有十首诗出现了嫦娥的意象。

月浪衡天天宇湿，凉蟾落尽疎星入〈燕台诗四首〉右秋

⁴⁷ 本节所引女冠诗全文均见附录。

浪乘画舸忆蟾蜍，月娥未必婵娟子〈燕台诗四首〉又冬

风女颠狂成久别，月娥嬾独好同游〈和韩录事送宫人入道〉

月里宁无姊，云中亦有君〈槿花二首〉其一

嫦娥衣薄不禁寒，蟾蜍夜艳秋河月〈河内诗二首〉右一曲楼上

星娥一去后，月姊更来无〈圣女祠〉

嫦娥应悔偷灵药，碧海青天夜夜心。〈嫦娥〉

好借嫦娥著，清秋踏月轮〈袜〉

星机抛密绪，月杵散灵氲〈寓怀〉

嫦娥擣药无时已，玉女投壶未肯休〈寄远〉

偷桃窃药事难兼，十二城中锁彩蟾〈月夜重寄宋华阳姊妹〉

嫦娥神话原型因为社会发展过程从独立存在的女神变成有配偶的女神，而李商隐诗中的嫦娥并没有后羿这个配偶，甚少赋予嫦娥配偶，甚至应该说李商隐诗中的嫦娥配偶并不固定。这在某种程度上反映了当时女冠的恋情是短暂式的，但是嫦娥却是多情的。作者对嫦娥奔月后的心情作出想象，而神话记载中并无说明嫦娥的心情，这是作者对嫦娥的同情，也是其他诗人咏嫦娥诗中所看不到的。杜甫〈月〉言“斟酌姮娥寡，天寒耐久秋。”（【唐】杜甫著，1979：1476），杜甫并没有为嫦娥奔月后的心情作出想象，而是借嫦娥抒发自己的情感，本质上与李商隐有很大的差别。李商隐多想象嫦娥之生活心情，其他诗人如杜甫则借嫦娥之形象言自己之事，而且与神话原型相差甚远。李商隐解嫦娥咏女冠，所以神话原型中嫦娥、月亮、蟾蜍的生育能力被剥夺了，女冠不能生

育，某种程度上自由被剥夺了，而又囚于道观之中，自由并不多，而神话中的嫦娥虽然没有生子的记录，但是背后的文化蕴涵还是求后代繁衍，多子多孙的。故李商隐借嫦娥言唐代女冠之哀愁，说明她们的生活状态不由得自己做主。

二、高唐系列（云雨、巫山神女）

李商隐诗题有雨多为自然之雨，而诗题中无雨，内容却有雨，这些往往是高唐雨（参考自钟来茵，1997：452）。云雨喻男女交欢之事源自于宋玉〈神女赋〉及〈高唐赋〉，两篇文赋奠定了云雨为男女交合之事之隐语。单从字面上看来，云雨与男女交欢似乎扯不上关系，而宋玉却以云雨作隐语，这得从云雨的本源下手探察方能理解。

弗雷泽在《金枝》一书解释说，人类常在同一时间以同一行动把生物再生的事件表演与两性结合在一起，促进农作物的多产和动物的繁衍，原始人认为两性结合会给予植物某种感应，从而把性行为作为使大自然丰产的手段（参考自弗雷泽，1991：250-263）。男女交合能够与大自然产生感应，某种力量会受其影响而下雨，滋润天地万物，使得农耕物享有雨露恩泽，而生长茂盛。只有农耕物的收成良好、动物繁衍迅速，才能够确保粮食的充裕。弗雷泽曾说祭祀王与女神（女祭司为代表）交合结婚的圣婚仪式，可促进粮食与人口的双重丰收。楚王神女的形式与祭祀王女神的形式类似，可作为参考辅助，所以男女交合与雨水能够互相感应，能让动植物繁衍，同时也能使人口增加，满足原始人的基本需求。张军则认为，在母系社会女子的情人或性伴侣越多，其地位越是尊贵，这是因为淫荡与生命力的旺盛两者是相等的，故在远古时期淫荡是一种美德

（参考自张军著，1994：33），这种说法与弗雷泽类似，虽方式有些不同，但均是为增加人口。

原始人求风调雨顺，但对大自然不甚了解，故有所畏惧，于是他们以他们能够理解的方式来解释大自然万物的规律。他们认为神明掌握着生命的奥妙，而把神明拟人化，需要祭祀来取悦祂以得到庇佑。高唐神女的形象即是人类想象而来的神明，关于神女形象的源流，大致上可分为八种，一为帝女说⁴⁸，二为云雨说⁴⁹，三为蓀草灵芝说⁵⁰，四为先妣高禖说⁵¹，五为盐水女神说⁵²，六为巫儿尸女说⁵³，七为爱神与女神说⁵⁴，八为复合型神女说⁵⁵，从这八种分类上可知高唐神女原型形象的塑造与神明或是神秘力量息息相关。高唐女神形象塑造在某种程度上反映远古人类的思维模式，楚人“信巫鬼、重淫祀”（【汉】班固，1962：1666），《汉书》〈郊祀志〉记载“楚怀王隆祭祀，事鬼神，欲以获福助”）【汉】班固，1962：1666），从这里可看出宋玉处于楚国的时代是好巫术的。文学的产生通常与特殊的社会实践关系密切，所以原始社会中诗与

⁴⁸ 帝女说资料来源参考《山海经》、《水经注》、《昭明文选》、而《宋玉集》与《襄阳耆旧传》并非一手资料，乃是《昭明文选》注所引及《渚宫旧事》引用方知，连锁标、黄崇浩持此说法。

⁴⁹ 龙耀宏、杨琳、叶舒宪、吕美生、林涓、张伟然均此说，其中林涓与张伟然认为神女的形象与巫山的地理环境、气候离不开关系。

⁵⁰ 袁珂、尹荣方、程地宇持此说法，古人认为灵芝是仙草，能滋阴壮阳，延年益寿，羽化成仙，是媚药、长生不死药、补药，故高唐神女的原型出自灵芝无不道理。张军则持异议，他认为蓀草乃是媚药，能够令人产生与妙龄女子交合的幻象，故高唐神女是淫神。

⁵¹ 郭沫若、陈梦家、吴天明持此说，其中吴天明在《高唐神女传说之再分析》中解释，楚王幸神女这类故事并不是在楚国才有，而曾是血缘婚和野蛮时代末期文明时代早期各地皆有的野蛮礼俗的折射，但并非增加人口，而是使杰出的人通过交合而产生出高质量的后代。

⁵² 张应斌、蔡靖泉、程地宇持此说，蔡靖泉指出盐水女神与巫山神女有爱恋君长、自荐枕席、居阳台之下、有遮云蔽日的能力又同时是巫山之女五个共同点。

⁵³ 陈梦家、杨琳、萧兵、黄洽均持此说，黄洽解释神女的神性表现不仅于呼风唤雨，更重要是让与她发生男女情爱关系的人得到精神上的重生和悟性。

⁵⁴ 叶舒宪指高唐神女是中国的爱神与美神，程地宇、吕美生、杨琳均、傅少良、孙善奇均认同，吕美生认为巫山神女表现出女性对爱欲和欢愉的自由，杨琳则认为巫山女神的举动带有宗教目的。

⁵⁵ 张君、刘不朽、鲁瑞菁、吴广平均认同此说，张君认为巫山神女集合了云神、爱神、禖神、司命神、处女神的特质而产生的新形象，而鲁瑞菁认为神女是掌管生育的高禖神，具有大地母崇拜的原型。

宗教仪式、巫术、劳动密不可分，文学不属于个人而是有社会功用的（参考自韦勒克、沃伦等著，1976：149）。

高唐神女寻找楚王与他翻云覆雨这事积淀着圣婚仪式的遗风以及父系社会中冥婚的习俗（鲁瑞菁，2008：38）。马之骥在《中国的婚俗》一书中解释冥婚为往生者再结婚，世人以为阴间仍有婚姻，故男女生前未婚而死，或已经订婚但来不及完婚即往生的，两家父母亲友为其办婚礼，让往生者在阴间做夫妻（马之骥，1985：189）。娄子匡在《婚俗志·台湾冥婚制与记事》较为详细深入解释，世俗认为鬼女在适龄的时候会思春，所以为防止作怪就必须为她们择婿，将鬼女生前服饰置于道中，拾起的男子需要与鬼女成亲，并立碑祭奉。高唐神女不同记载中均有未行而亡，封巫山之台的记录，这个细节与冥婚非常相似。神女未行而亡，即未嫁而亡，神女一缕幽魂飘荡到高唐做客，寻找合适的男子为夫婿，所以托梦楚王甚至自荐枕席，是怀有让楚王为她立庙的目的，是自己的幽魂有寄托凭依的地方，而文献中记载的结局均是楚王为她建立朝云庙。楚王梦遇神女之事，某种程度上反映古代的冥婚习俗。

李商隐女冠诗中并无出现神女，但以云雨引出神女之典故，故在此以神女云雨共同讨论，简约论述神女形象的原型，以探源李商隐使用云雨的意涵。以下均为李商隐女冠诗中带有云雨之意之句。

一春梦雨常飘瓦，尽日灵风不满旗〈重过圣女祠〉

星沉海底当窗见，雨过河源隔座看〈碧城三首〉其一

月榭故香因雨发，风帘残烛隔霜清〈银河吹笙〉

曾省惊眠闻雨过，不知迷路为花开〈中元作〉

诗中之雨并无冥婚习俗之影，也没有繁衍人口的作用。女冠本应该守清规，不与男性结合甚至没有怀孕的机会，所以没有繁衍人口之意。观李白《清平调词三首》“一枝红艳露凝香，云雨巫山枉断肠。”（【唐】李白，2006：304），李白诗中之云雨亦是男女交合之意，但乃是夫妻房中之事，与李商隐诗中的不合法交合有所不同，李白诗中本应该是雨露均沾，如今却是独享恩泽，基于诗中两人身份是夫妻，故云雨即有大地母崇拜，或是女性崇拜的意味。反观李商隐咏女冠时用了云雨之典故，明知女冠不可能与男子交合，更不可能怀孕，既然如此，李商隐仍以云雨入诗一来是说明女冠只能在梦中或是秘密与情郎幽会，二来同情女冠之孤单清冷，进而用诗反对禁锢女冠的人性情欲，三是认同情爱本是正常存在的。

三、江妃、湘妃

女冠诗中甚少见湘妃或江妃词汇的运用，但以典引湘妃江妃之事。湘妃的原型可见于《山海经》⁵⁶《中山经》，“洞庭之山……帝之二女居之，是常游于江渊。”（袁珂校译，1981：145），《山海经》中的记载尚未言二女即是湘妃，郭璞对此段文字作注补充，认为：“帝之二女，而处江为神，即列仙转江妃二女也，离骚九歌所谓湘夫人，称帝子者是也。”（袁珂校译，1981：145）从这段文字中，可知三个讯息，其一，湘妃就是列仙传里的江妃二女，也就是为何本文以湘妃江妃相提并论之缘故，其二，江妃既然就是湘妃，那么就是帝之女，其三，屈

⁵⁶ 《山海经》成书年代众说纷纭，茅盾认为成书年代应早于战国（参考自茅盾《神话研究》1981：30），袁珂则认为是战国中期至汉初（参考自袁珂《山海经写作的时地及篇目考》），孙致中提出成书于西周之说，经东周至秦汉之文人添补（参考自孙致中《山海经的作者及著作时代》），本文以袁珂之说为准。

原赋所说的湘夫人就是湘妃。湘妃的身份不仅有江妃说，还有游女说，而闻一多⁵⁷则认为《诗经》汉广所言的游女即是湘妃。

郭璞为《山海经》作注解解释湘妃即是江妃，但刘向《列女传》比郭璞年代更早，其书亦有记录湘妃、江妃之事迹，而湘妃与江妃并不是同两个人。关于湘妃之事是如此记载的，“帝尧之二女，长曰娥皇，次曰女英，尧以妻舜于妫汭。舜既为天子，娥皇为后，女英为妃。舜死于苍梧，二妃死于江湘之间，俗谓之湘君。”（【汉】刘向，1968：1），湘妃是姐妹两人，较为年长的是娥皇，比较年幼的是女英，虽然江妃亦有两人，但是刘向言不知何所人也，出游於江汉之湄，即说明刘向的年代已有江妃但不知是谁也没有说就是湘妃，可知当时江妃与湘妃并非同两个人，直到郭璞当时以为湘妃即是江妃，所以两者混为一谈。

由于湘妃、江妃二者身份模糊，再者两者为水神，故相提并论江妃与湘妃之原型。湘妃之所以称之湘，而不称作其他，这与湖南的地理环境相关。江妃称之为江，即是与长江相关，而长江非常常，恰好长江又连接湖南，所以大致上以湖南之地理环境为标准。湖南主要以水运为主，其地形三面环山，而河流非常多，所以水运成了湖南境内的主要首选，但是对外的交通并不是十分便利，滩多浪急，遇到雨季时，便无法通行。由于水路发达，湘人维生的方式只能依靠种植水稻猎鱼，水稻与鱼均离不开水，《史记》〈越世家〉记载湘人均是断发文身，披草莱而居焉，断发是为了在水中活动便捷，而文身是为了避免蛇虫叮咬（参考自傅玉兰，2006：117）。基于他们常年与水打交道，发生溺水之事在所难免，自然会产生对水的畏惧，进而崇拜水。

⁵⁷汉之二女即湘之二妃，所谓娥皇女英者也。娥皇女英者，舜之二妃，其传说之起，自当甚古。因知以诗之游女为神女，三家并同，其必有据。（参考自闻一多，1993：309）

远古时期人类不了解自然现象，于是产生了原始宗教信仰，认为山川河流均有主宰者。基于地理环境的原因，湘人更为尊崇水神，以楚王对河川的祭祀便可得知。楚庄王曾经祭祀黄河，而楚昭王谓“三代命祀，祭不越望，汉、江、睢、漳，楚之望也，祸福之至，不过也。”（杨伯峻注，1982：1636），楚王把山川与祖先作同等份量进行祭祀可知湘人对水之敬畏。道教之始祖老子是楚国人，《道德经》常以水为例，其中就有上善若水等语句，因此道教对水也甚是崇拜，道士用符水驱邪治病，进行任何活动前必须沐浴，这些活动与水均有关系。

湘妃、江妃之所以为女子，与生殖崇拜有关。远古时期的生活环境较为恶劣，面对大自然各种威胁，所以每天重新生产人类以达到增殖的目的（参考自中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编，2012：33）。他们非常注重种族的繁衍，这与种族的盛衰有着直接的关系，所以产生生殖器崇拜和母体崇拜。郭沫若对《易经》阴阳思想作出阐释，他认为八卦是古代生殖器崇拜的孑遗，以‘一’为阳具，分而为‘--’则象征女阴，由此演化男女、阴阳、刚柔、天地的概念（参考自郭沫若，1982：33）。生育工作由女性完成，所以延伸出母体崇拜，而且在母系社会中，女性占有较为重要的地位，由此产生出女神的形象。

李商隐女冠诗中并无直接言湘妃江妃之事，而是借玉佩言江妃，以湘言女子。以下为李商隐女冠诗中有湘妃、江妃之诗句。

紫凤放娇衔**楚佩**，赤鳞狂舞拔**湘弦**〈碧城三首〉其二

不须浪作缢山意，**湘瑟**秦箫自有情〈银河吹笙〉

双璫丁丁联尺素，内记**湘川**相识处〈燕台诗四首〉右夏

湘可为地名，亦可谓湘妃，即女子。基于本文言女冠诗，所以诗必言女冠，女冠乃是唐朝特殊群体，李商隐又有事不便直接言说，借隐喻而言之。在诗中湘妃江妃并无崇拜水之意，倒是有阴阳交合之意。白居易〈听弹湘妃怨〉中“玉轸朱弦瑟瑟徽，吴娃徵调奏湘妃”（【唐】白居易著，1988：1310），这里的湘妃是古琴曲湘妃怨，湘妃为何怨，皆因舜的死亡而怨，又因此而投湘水，白居易中的湘妃更像是思念情郎的女子形象。李商隐诗中湘妃没有思念情郎的形象，而湘若指女冠，那了解诗人所表达之事就容易多了，以〈碧城三首〉为例，言男女交合，而〈银河吹笙〉言男女之情，〈燕台诗四首〉则言认识女冠于湘川，此湘一字双关。

四、七夕、织女、星娥、星机

织女在李商隐女冠诗中常与嫦娥一起出现，本文以七夕、织女、星娥、星机一并讨论，七夕指七月七日，即织女与牛郎相会之日、而星娥与星机均指织女，是织女之别名。织女不能单独论之，需以牛郎、七夕相逢之事一并论之。

牛郎织女故事的雏形见于《诗经》〈大东〉，“维天有汉，监亦有光。跂彼织女，终日七襄，虽则七襄，不成报章。皖彼牵牛，不以服箱。”（程俊英、蒋见元著，1991：630），最开始时牛郎织女仅作为星辰的存在，虽然已把星辰人格化了，但两者并无联系，更无爱情之说。东汉班固〈西都赋〉方始见端倪，

“临乎昆明之池，左牵牛而右织女。”（【清】张溥辑，1991：19），牛郎织女分别立在昆明湖两岸，两人隔湖相望，这时他们的关系究竟为何则不得而知了。但有一点必须注意，牛郎织女以男女人形的形象出现了，而且似乎有所关联，不再如《诗经》中的星辰毫无关系了。

同为东汉时期，牛郎织女的记载中两人开始有了爱情关系。东汉崔寔《四民月令》记载“七月七日，河鼓织女二星神当会。”（【汉】崔寔，1981：78），根据《尔雅》解释“何鼓谓之牵牛”（胡奇光、方环海撰，2004：243），可见当时已有七月七日为织女牛郎相会的日子之说了。牛郎织女的爱情故事较为完整的记载于《古诗十九首》〈迢迢牵牛星〉中（参考自隋树森，1955：15-16），他们的关系显而易见，亦说了两人分隔两地的无奈，相思之苦，而这时候的牛郎织女也被赋予了现实生活中人类别离的哀愁。两人的爱情关系与重逢时之情景在东汉应劭的《风俗通》记载更为详细，虽如今已亡佚，但《岁华纪丽》卷三曾引之，言“织女七夕当渡河，使鹊为桥。”（【五代】韩鄂，1937：77），可知牛郎织女在鹊桥相会之事在东汉已有流传。

蔡邕《青衣赋》有“悲彼牛女，隔于河维。”的记载，而稍后的曹丕《燕歌行》中存有“牛郎织女遥相望，尔独何辜限河梁。”（魏宏灿校注，2009：11）的资料，牛郎织女之事开始运用于诗赋中，渐渐成为熟知的典故。关于牛郎织女之事在汉代已经逐渐成形，基本架构也具备了，两颗毫无关联的星辰在时间的递进中人性化、同时赋予了现实生活中人类的情感。南朝梁殷芸《小说》今已亡佚，所幸《月令广义》曾引牛郎织女之事，提供南朝梁时期牛郎织女之版本，《小说》里记载“天河之东有织女，天帝之子也。年年机杼劳役，织成云锦天衣。帝怜其独处，许嫁河西牵牛郎，嫁后遂废织纴。天帝怒，责令归河东，但使一年一度相会”，而《荆楚岁时记》引《道书》的记载是“牵牛娶织女，借天地二万钱下礼。久不还，被驱在营窟中”（【宋】宗懔，1987：54）。两个版本的牛郎织女故事均有所不同，与现今所知的版本更是截然不同，但可知当时牛郎织女

事情大致上的样貌。干宝《搜神记》则把牛郎织女的故事变成是汉代董永夫妇的故事（参考自【晋】干宝，2007：136），这与历来的故事版本相差甚远。

牛郎织女之事在南北朝基本定型，人神可以彼此沟通，人赋予神具有人的特性，把神的形象化成世俗的各种形象，而牛郎织女亦成为文学中言相思之苦或别离之苦的典故。由于李商隐诗中并没有提到牛郎，所以本文章只论织女的内在意涵。牛郎织女之事中的男女主人公是以星辰命名的，这展现远古人类对星辰的崇敬。中国进入农耕时期依赖牛来作翻土的工作，所以牛在远古时期被认为具有神秘的力量。农耕需要的不仅是牛，还要季节天气等因素配合，当时农耕的收成全靠气候的变化，所以人对天有所崇拜，认为气候季节掌握在天神的手中。人类敬畏天神，认为万物有神灵，故星辰也同样是神明，所以牛郎织女两颗星辰的名字作为男女主人公的名字正是展现远古人类对星辰的崇拜。

如果抛开牛郎织女在后来文学发展中的形象，仅探讨它最初的形象的话，织女的原型实际上就是高唐神女的置换形态（参考自张爱美，2007：29）。织女的形象是高唐神女被世俗化的形象，顺应礼教文明的发展而产生的形象，合理化高唐神女的存在蕴含。叶舒宪认为高唐神女是爱神与美神，但是华夏民族最原始的性爱女神在文明发展制约下，转换为四种不同的形式，政治化、哲学化、宗教仪式化、文学艺术化（参考自叶舒宪，1997：309-314）。生殖崇拜虽然在中国受到礼教的压制，但并没有完全消失，而是从大地崇拜和女性崇拜极力扩张，积淀为桃源情节和巫山情节（参考自刑莉，1995：208）。由此织女可说是被世俗化、合理化的高唐神女，因结为夫妇后而取得合理的存在。

牛郎织女的神话大约形成于汉朝，大致上体现神话产生的原始心理。董仲舒独尊儒术，而儒学讲求礼，婚姻的选择权多数不在自己手中，必须遵从父母之命，媒妁之言，所以牛郎织女、刘兰芝和焦仲卿被迫分开的爱情故事大量出现（刘晓红，2003：79）。由于现实生活中无法摆脱不由自主的爱情与婚姻，于是人类开始从神话中得到一丝慰藉，牛郎织女尚能够一年相会一次，自己也盼望着与心爱之人有相会之期，哪怕是一日也好。

李商隐诗中的织女所表现出来的蕴含并没有星辰崇拜之意，而高唐神女和与世俗礼教抗衡的意味更多。以下为李商隐女冠诗中提及织女之句。

七夕来时先有期，洞房帘箔至今垂〈碧城三首〉其三

直教银汉堕怀中，未遣星妃镇来去〈燕台诗四首〉右夏

星娥一去后，月姊更来无〈圣女祠〉

星机抛密绪，月杵散灵氲〈寓怀〉

诗中之织女常与嫦娥作出比较，嫦娥常居月宫，而织女虽然两地相隔，但是织女比嫦娥更加幸福，织女尚有念想，每年还可以见上牛郎一面，而嫦娥却没有这样的机会。女冠诗中嫦娥喻女冠，女冠常居于道观之中，故羡慕织女，即是一年见上一面也是好的。骆宾王〈代女道士王灵妃赠道士李荣〉云乍“可匆匆共百年，谁使遥遥期七夕”，诗中之织女本来是可以与牛郎百年好合，却因为命运而分隔两地，诗人更多对织女与牛郎分开之事感到遗憾。李商隐诗中的织女是幸福且受人羡慕的，这种幸福是相较于诗中的嫦娥而产生，诗中的织女除了幸福和相思之苦，别无遗憾。李商隐借织女言永不相见之苦，以及以牛郎织女之故事抗衡礼教的束缚，让女冠有人身自由，甚至自由恋爱的机会。

五、西王母、东方朔

东方朔与西王母两人看上去似乎没有半点关系，但在此把他们相提并论必定会让人产生疑惑，故先论两人之间的关系。李商隐诗中言东方朔时常会出现东方朔与西王母之间的事情谈话，但言西王母时则未必与东方朔相关。东方朔在李商隐诗里常喻为男道士，而历史上的东方朔并非男道士，在这汉到唐这段时间里，东方朔的形象应该产生了巨大的转变，所以才使东方朔从文人的形象变成神仙的形象，进入道教神仙家。本文将先理清西王母之事迹再论东方朔形象之转变。

西王母的雏形见于《山海经》，分别散落于《山海经》的〈西山经〉、〈海内北经〉、〈大荒西经〉。〈西山经〉记载“西北三百五十里，曰玉山，是西王母所居也，西王母其状如人，豹尾虎齿而善啸，蓬发戴胜，是司天之厉及五残”（袁珂校译，1981：31），而〈海内西经〉言“西王母梯几而戴胜，其南有三青鸟，为西王母取食，在昆仑虚北”（袁珂校译，1981：226），〈大荒西经〉则言“西海之南，流沙之滨，赤水之后，黑水之前，有大山，有曰昆仑之丘。有神人面虎身，有文有尾，皆白处之。其下有弱水之渊环之，其外有炎火之山，投物辄然。有人，戴胜虎齿，有豹尾，穴处，名曰西王母。此山万物尽有”（袁珂校译，1981：272）。从《山海经》中可知当时西王母有虎齿豹尾、善啸、似人、戴胜四个特点。西王母在此时是半兽半人的形象，凶神恶煞且掌管刑法，又雄雌难辨。

先秦典籍《穆天子传》⁵⁸记载“吉日甲子。天子宾于西王母，乃执白圭玄璧，以见西王母，好献锦组百纯，□组三百纯……天子觴西王母于瑶池之上。西王母为天

⁵⁸ 出土于西晋时期，于河南汲县战国时期魏国墓葬，历代学者对此书有所争议，在此姑且信其为真。

子谣”（王天海译注，1997：62），《穆天子传》成书于何时尚待考证，但绝对不会晚于战国，西王母的形象在战国或以前已经有所改变，《山海经》中的人兽神形象已经消失，取而代之的是西王母人的形态，西王母在这时候基本上已有作为仙人的雏形了。《穆天子传》里的西王母褪去动物的气息，变成懂得以歌谣对答的人，且知书达礼的形象。

随着西王母人格化，西王母的形象汉代也有所改变，文献记载中的西王母延续《穆天子传》中人的形态，但是以老妪的形象出现。司马相如〈大人赋〉指西王母“浩然白首戴胜而穴处兮”（【汉】司马相如，1993：100），同时代的扬雄〈甘泉赋〉“西王母欣然而上寿兮”（【汉】扬雄，1993：62），两种文献显示西王母此时以老妪的形象出现，白首二字明显透露出西王母已老，故头发全白，而上寿就不如白首容易理解了，《庄子》〈盗拓〉谓“人上寿百岁，中寿八十，下寿六十”（【清】郭庆藩撰，1961：1000），以《庄子》之意理解，即是西王母应该已经百岁了，百岁自然就是老妪。

魏晋时期西王母的形象基本上已经定型，《武帝内传》中的西王母不再以老妪的形象出现，已经是“天姿掩霭，容颜绝世”（参考自上海书店第五册，1988：48），的女子。西晋《博物志》记载“汉武帝好仙道，祭祀名山大泽以求神仙之道，时西王母遣使乘白鹿告帝当来”（【晋】张华著，1981：97），由此可见西晋时期西王母虽然已经人格化，但是身边还有各种动物，而这些动物都不是一般的动物，是能够通灵的动物，同时不死之药在这时已经化为具体事物——仙桃。西王母的事迹在这时开始与汉武帝迷信道术、到处寻仙以达到长生的目的连接起来，其中《武帝内传》就记载不少这类的故事。西王母形象的转变

与人的审美观相关，人以自己的思维去塑造神的形象，既然神拥有超能力而受到崇拜，而爱美之心人皆有之，故神明应该就是长得美艳无双的形象。

西王母的原型有两种说法，一是古代氏族部落的国家名称，二是图腾崇拜的产物。《尔雅》〈释地〉解释“西王母、觚竹、日下、北户并称四荒”（胡奇光、方环海撰，2004：259），对此郭璞解释西王母处于西方、觚竹在南、日下在东、北户在北，“皆是四方昏荒之国次四极者”（胡奇光、方环海撰，2004：259），由此而知西王母应该是西方极度昏荒的国家，《世本》又记载“舜时，西王母来献白环及珮”（【汉】宋衷注、【清】秦嘉谟、茆泮林辑本，2008：12），大致上可推断西王母这个国家的实力弱小，生产力也比较落后的部落，否则也不需要向舜的部族献礼。西王母的地理位置大概是在昆仑山一带，《山海经》共有两次提及昆仑山与西王母的关系。《山海经》还提到一点，“玉山是西王母所居”（袁珂校译，1981：50），郭璞注说“此山多玉石，因以名之”（袁珂校译，1981：50），而《史记》〈大宛传〉亦记载“汉使穷河源，河源出于寘，其山多玉石，采来，天子案古图书，名河所出山曰昆仑云”（【汉】司马迁撰，2006：4981），于寘是如今的新疆和田，也就是说西王母居于玉山，玉山产玉。古人认为玉能够使尸身不腐，出土的汉代中山靖王墓葬中的金缕玉衣便可作为古人尚玉的辅证。古人相信玉有神秘的力量能够不腐，故产玉石的昆仑山被视为长生不死之地，而居住于此的西王母亦是长生不老之神，所以可窥西王母为何在后世形象演变中变成长生不老之神。西王母生活于洞穴之中，食物来源依靠三青鸟取得，由于西王母居于三危之山，只有狩猎才能维生，这说明了西王母是以狩猎为生的部落。西王母蓬发戴胜、虎齿豹尾善啸这些特征是狩猎民族的服饰，这些装饰正好表现出狩猎者的勇猛，也是原始的图腾崇拜（孙

厚岭，2002：27），亦可作为西王母是狩猎部落的辅证。吴晗先生认为西王母是公元前三千年左右在甘肃、陕西一带活动的‘西戎’别称（参考自吴晗，2009：287-298），顾颉刚也认为西王母可能是一个国家（顾颉刚，1951：7）。

殷代卜辞记录了与西母、东母相关之事迹，陈梦家《殷墟卜辞综述》提及“佑于东母、西母、若”（参考自陈梦家，1988：449）的卜辞，从上述可知西母就是西边国家所崇拜的图腾。朱芳圃认为西王母这个图腾本是西方摸族的图腾，只是随着社会的发展，图腾的本义渐渐消亡了。族群选择何种动物为图腾往往与生活环境有关，如果说虎齿豹尾这些特征是图腾的图形，那么这个族群应该是狩猎民族，他们生活随时会受动物的威胁，故需要借助虎豹之力来对抗。萧兵却认为西王母代表猕猴图腾，他提出四种论点证明他的说法，第一，猕猴是深山常见之动物，第二，虎齿如同我们所说的虎牙一样，是对猿猴牙齿的尖锐作出夸张的表达，第三，善啸同样也是对猿猴啼叫声的夸大，第四，蓬发戴胜还是对猿猴头部体毛的说法。李文实《西王母考》中解释，汉文记载中的西王母，是氏羌最早女首领的称呼，而被音译为王母，所以被理解成神话中的女仙首领。

东方朔在《汉书》〈叙传〉中的形象是“诙谐倡优，讥苑扞讎，正谏举邨，怀肉污殿，弛张沉浮”（参考【汉】班固，1962：4258），东汉时期东方朔是幽默、敢于直谏正直之人。西汉时期，正是最靠近他的年代，司马迁把他列入〈滑稽列传〉，司马贞解释滑稽为“辨捷之人，言非若是，言是若非，谓能乱同异也”【汉】司马迁，2009：5027），这句话说明了东方朔的口才甚好，但是社会地位并不高。东方朔曾言及他的学问渊源，年十三学书，十五学击剑，十六学诗书，十九学孙吴兵法，又常服子路之言，勇若孟贲，捷若庆忌，廉若鲍叔，

信若尾生（参考自【汉】班固，1962：2841），由此可见他所学甚多，涉及儒学和兵法不同的领域，故《汉书》〈艺文志〉把他列入杂家。班固把他列入杂家亦可证明他所学颇杂，是个博学多识之人。

《汉书》记载东方朔“虽谈笑，然时观察颜色，直言切谏，上常用之”（【汉】班固，1962：2860），虽然他的社会地位并不高，“旷日持久，官不过侍郎，位不过执戟”（【汉】班固，1962：2864），但是他给予的劝谏，汉武帝多会采纳。虽然汉武帝采纳他的意见，但是他的官职始终不高不低，这对一个胸怀抱负的文人来说是非常郁闷且无奈的。故东方朔曾有隐于市的想法，以寻找心灵上的自由和解脱，《史记》记录了当时东方朔喝酒后高歌的内容，“陆沈於俗，避世金马门。宫殿中可以避世全身，何必深山之中，蒿庐之下”（【汉】司马迁，2009：5042），大致上可以看出他的隐逸思想，而东方朔的放荡不羁显示在他娶妻之事，此事已在本文上章第二节中论述，故在此不再予论述。桓谭《新论》〈离事〉提及太史公写《史记》后交给东方朔品评，“太史公造书，书成，示东方朔，朔为平定，因署其下。‘太史公’者，皆朔所加之者也”（【清】严可均撰，1997：150），姑且不论这是否实情，但就以这件事看来，东方朔人品相当可靠，不然司马迁也不会信任他而请东方朔品评。再来，司马迁本身已是博学之人，为史官者博学上知天文下知地理，而司马迁请东方朔品评这事，说明东方朔本身也是博学多闻之人。

魏晋时期，东方朔的形象有了很大的转变，曹植〈辩道论〉言“夫神仙之书，道家之言，乃言传说上为辰尾宿，岁星降下为东方朔”（【魏】曹植撰，1998：155），故得知当时已有东方朔乃是星辰化身之说，东方朔是星辰化身之说在

《神仙传》⁵⁹中亦有提及，此说法流传甚广。《列仙传》作为东方朔从文人转变成仙人证明，因其身份转变故能收录于《列仙传》中。其中《列仙传》是如此记载东方朔的，“至宣帝初，弃郎以避乱世。置愤官舍，风飘之而去。后见于会稽，卖药五湖，智者疑其岁星精”（王叔岷撰，2007：103），可见当时东方朔的形象不再限于文人，而是为仙者，或是说他是拥有文人身份的神仙、拥有仙人身份的文人。嵇康亦是非常欣赏东方朔之为人，〈与山巨源绝交书〉言“柳下惠、东方朔，达人也，安乎卑位”（戴明杨校注，1978：114），虽然嵇康没有把东方朔神仙化，但是东方朔在这里的形象绝对不仅是文人如此简单，而是一个隐逸达人，所以可以安于卑位亦没有功名权利之心。《北齐书》记载樊逊其人“常服东方朔之言，陆沉世俗，避世金马，何必深山蒿庐之下，遂借陆沉公子为主人”

（【唐】李百药，1972：608），由此可见当时东方朔不再是文人而是隐士，更是逍遥自在的隐士代表符号。东方朔的神化表现在他的占卜形象，《汉书》

〈艺文志〉里有关东方朔的作品只有〈东方朔〉二十篇，但是在汉以后的许多占卜书籍皆言东方朔所作，其中《隋书》〈经籍志〉收录有关东方朔的作品至少有六种⁶⁰之多，故后世东方朔之作皆是托东方朔之名而已。李远〈灵棋经序〉中解释了此现象为“盖好事者倚声借价以重其术，岂尽数公为之乎？虽然，余闻之久矣”（【汉】东方朔撰、何承天著，1936：1），足见当时托东方朔之名的事情非常兴盛，甚至泛滥的地步。此现象到清代依然非常兴盛，故《四库全书总目提要》一百一十卷谓之“盖古来杂占之书，托於朔者甚多”（【清】永瑢等撰，1965：936）。东方朔的形象大致上在晋代时期定型，后来的变化并不大。

⁵⁹ 《神仙传》：说上据箕尾为宿，岁星降为东方朔。传说死后有此宿，东方生，无岁星。

⁶⁰ 《十洲记》一卷、《神异经》一卷、《东方朔岁占》一卷、《东方朔占》二卷、《东方朔历》一卷、《东方朔占候水旱下人善恶》一卷（参考自隋书〈经籍志〉，页1035）

东方朔本身的形象转变始于东汉，《论衡》提及当时对东方朔的传闻，“世或言：东方朔亦道士也，姓金氏，字曼倩。变姓易名，游宦汉朝。外有仕宦之名，内乃度世之人。此又虚也”（黄晖撰，1990：332）。东方朔的形象有所转变在于他的行事作风与常人不同，有很大的想象空间，所以后人借东方朔光怪陆离之事随着自己欣赏的样貌进行改变。魏晋时期由于司马家族掌权，文人性命危在旦夕，心里有所恐惧，故寄托于宗教信仰以求安乐，或是选择隐逸避世，或是装疯卖傻以求躲过成为司马家族的目标。由此佛教及道教大为兴盛，求仙风气流行于世，在此背景之下星辰之说成了东方朔本身的来历，道教更是取东方朔之形象进行改造以符合当时世人对神性的相信，东方朔由此成了偷桃者，借此而获得长生不老的能力。王瑶先生对魏晋时期东方朔形象的转变作出总结，魏晋前东方朔以仕为隐，是他在朝中可以形见神藏，避世全身，所以他的隐逸只是为了明哲保身。经过魏晋玄学的影响，东方朔由抗志尘表的高人回到以仕为隐，但其意义已有所转变，除去避世全身的意义还赋予了崇高怀道、心神超越的意义（参考自王瑶，1999：229）。

女冠诗中的东方朔与西王母形象并非原本的形象，而是经过时代变迁而出现的形象。以西王母为例，西王母的形象是年轻貌美的女子，而不是老妪的形象，而东方朔的形象更不完全是历史上的形象。李商隐女冠诗言东方朔的诗句如下，而西王母并无在诗中言及，而是借嫦娥、东方朔、武帝求仙之事带出，故并无西王母之诗句。

惟应碧桃下，**方朔**是狂夫〈圣女祠〉

十八年来堕世间，瑶池归梦碧桃闲〈曼倩辞〉

偷桃窃药事难兼，十二城中锁彩蟾〈月夜重寄宋华阳姊妹〉

李商隐诗中之东方朔唯有一处是历史上东方朔之原型，其余皆是后世为东方朔添加的形象，借东方朔原型娶妻之事谓东方朔为夫君，又以后世东方朔偷桃之事喻求仙长生不老，延伸为男道士。观其他诗人诗作中的东方朔并无男道士之说，如杜甫〈题郑十八著作丈故居〉一诗，“祢衡实恐遭江夏，方朔虚传是岁星”（【唐】杜甫著，1979：471），由此可知唐代诗人已知东方朔是岁星下凡的传说，但对此杜甫认为不过是虚传，并不把此事当真，也没有长生不老的东方朔出现。李商隐女冠诗的东方朔在两者合一的情况下，有着男道士与夫君的身份，即说诗中东方朔与别人有夫妻之实。西王母长生不老的形象之原型来自她居住之地产玉，李商隐多次引典故言及西王母均有长生不老的特征，而长生不老药从不知何物具体成为仙桃。道士修炼仙丹求长生不老，而西王母长生不老有又长生不老药，故仙桃不老药等物皆喻道士。

六、宓妃

宓妃之事仅在女冠诗中出现一次，宓妃与湘妃、江妃身份类似，均为水神。宓妃乃是洛水女神，或称之为洛神。关于宓妃之事最早的记载者应为屈原，其〈离骚〉记载“吾令丰隆乘云兮，求宓妃之所在。解佩纕以结言兮，吾令蹇修以为理。纷总总其离合兮，忽纬繣其难迁。夕归次于穷石兮，朝濯发乎洧盘。保厥美以骄傲兮，日康娱以淫游。虽信美而无礼兮，来违弃而改求。”（【宋】洪兴祖，1983：31），以〈离骚〉的描写看来，宓妃带有不讲情理、骄傲、无礼、纵欲淫乐的女子形象。〈天问〉则提出“帝降夷羿，革孽夏民，胡射夫河伯，而妻彼雒嫫。”（【宋】洪兴祖撰，1983：99），这里出现的雒嫫与〈离骚〉的宓妃是为同一人。〈离骚〉中的宓妃看起来似乎是以追求女神的形象出现，其性格鲜明，而〈天问〉的宓妃却以他人妻子的身份出现，其性格也与〈离骚〉中的性格差异

甚大，不如〈离骚〉性格鲜明。东汉王逸为〈天问〉作注，〈天问〉中说明宓妃之事，言“洛嫔，水神，谓宓妃也，传曰：河伯化为白龙，游于水旁，羿见射之，眇其左目……羿又梦与洛水神宓妃交接也。”（【宋】洪兴祖撰，1983：99）。根据注释理解故事之来龙去脉得知，宓妃本是河伯之妻却让羿给霸占，此事应该在战国以前就已流传，故〈天问〉对此事才有不解之处。宓妃的形象在战国时期已有雏形，其事迹亦有流传许久。

西汉时期宓妃的形象有所改变，以《淮南子》〈俶真训〉为例，“夫真人，则动溶于至虚而游于灭亡之野，骑蜚廉而从敦圉，驰于外方，休乎宇内，烛十日而使风雨，臣雷公，役夸父，妾宓妃，妻织女。”（何宁撰，1998：129），这句话说明战国时期宓妃作为正妻的身份在西汉变成妾，还有一项需要注意的细节，这里织女为妻宓妃为妾，织女通常与牛郎有所关联，夫君若为牛郎似乎有些不妥，织女与牛郎相爱理应容不下第三者，而神话传说中并没有牛郎另娶妻妾之事，若非牛郎则似乎与神话传说有所出入，织女与牛郎相爱而另嫁他人，这与神话中牛郎织女结为夫妻之事相冲突。司马相如〈上林赋〉则对宓妃的容貌、神态、装饰等方面进行叙述，为战国时期宓妃的美丽给予详尽的描写，“若夫青琴、宓妃之徒，绝殊离俗，妖冶嫋都，靓妆刻饰，便嬛绰约，柔桡嫋嫋，妩媚纤弱。（【汉】司马相如，1993：76），这里的宓妃性格似乎与〈离骚〉中的有所不同，略带温婉柔弱的女子。唐代司马贞在《史记索隐》引汉人如淳对宓妃的注解，言“宓妃，伏羲女，溺死洛水，遂为洛水之神。”，宓妃的事迹在战国略有雏形，本来只有形象性格事迹，并无言明其身份由来，由此而来宓妃即是洛神之说在汉代已定型，且宓妃成为洛神的缘由亦交代清楚。扬雄〈太玄赋〉记“听素女之清声兮，观宓妃之妙曲。”（【汉】扬雄，1993：142），由此可知宓妃还有善歌

舞的形象。西汉时期宓妃形象的转变甚大，从妻变妾，其中说明其地位的下降，但性格不如战国时期骄傲蛮横，成为温婉的女子，且善歌舞，是个才貌双全的女子。宓妃的形象在曹植《洛神赋》可谓完美无缺，达到人与神的结合，对后世文学描写女子形象时影响甚大。

宓妃既是水中女神，其神话意涵与本节江妃、湘妃相似。宓妃溺死于洛水与洛神本身的意义相关，洛水是黄河的支流，洛水与黄河交汇的地区即是河洛地区，或称为河洛文化。河图洛书便是辅证，《易·系辞》谓“河出图，洛出书，圣人则之。”（李学勤主编，1999：290），这里的河指黄河，而洛就是指洛水。传说伏羲受河图洛书启发而画八卦，其女儿又死于洛水，两者均与洛水有关。洛水既是华夏文化的发源地，远古古人认为一定有神明庇佑之，而有宓妃溺死洛水化身洛神之事，体现对大自然的崇拜以及女性崇拜，还有对洛水孕育大地的感激之情。

李商隐女冠诗唯有一处提及宓妃，但宓妃之形象并无直接言说，借外物言宓妃的形象，而他处的宓妃形象并无在女冠诗中出现。以下为女冠诗中言宓妃之诗。

尝闻宓妃袜，渡水欲生尘《袜》

诗中以《洛神赋》中宓妃的形象言女冠，《洛神赋》中的宓妃神态、容貌、气质均是无可挑剔的，身姿轻盈可于水上行走，行走的仪态亦是非常端庄，走在水中央亦能不湿鞋袜。李白《感兴其一》言“洛浦有宓妃，飘飘雪争飞”

（【唐】李白，2006：1102），李白诗中的宓妃依然是衣袂飘飘的女子形象，飘若惊鸿宛若游龙的绝色女子，而这个女子在诗中与楚王宋玉曹植等人有所牵

扯，但均是神女无心。李商隐则以宓妃于洛神赋中的形象言女冠，说明该女冠如宓妃外貌标致，气质出众，并无提及其情感之事，但对宓妃的描写曾在其他诗篇出现，因本文论女冠诗，故其他诗篇不予论述，就以女冠诗中出现的宓妃而言，李商隐笔下的宓妃能渡水与他人相逢，对嫦娥而言即是羡慕的对象。

七、青鸟、凤凰

青鸟与凤凰相提并论之缘故在于两者均是鸟类，其神话蕴含大致上相同，故能两者同时探讨之。李商隐女冠诗中凤与鸾常同时出现，鸾与凤同属凤类⁶¹，亦有鸾即青鸟之说⁶²，在此以鸾代作青鸟凤凰，不另作讨论。

《山海经》多处提及青鸟，〈海内北经〉记载其南有三青鸟，为西王母取食，〈大荒西经〉则言“有玄丹之山，有五色之鸟，人面有发。爰有青鸛、黄鸛。青鸟、黄鸟，其所集者其国亡”（袁珂校译，1981：272），从《山海经》的描述看来，当时的青鸟是为西王母取食的使者，而且有带来国破人亡的象征。〈西山经〉提及青鸟居住之地的情况，“又西二百十里，曰三危之山，三青鸟居之。是山也，广员百里，其上有兽焉”（袁珂校译，1981：54），青鸟居住之地有兽出现，而能够在兽出没之地居住，其特性应该能够与兽相抗衡，就以袁珂所说三青鸟并非婉转动人小鸟，应该是力大善飞的猛禽（参考自袁珂校译，1981：54）。《山海经》的成书年代不详，说法众多，虽然如此但其对青鸟的记载可知当时青鸟已有作为使者的身份，同时也是宣告死亡的使者，其亦有强猛的飞禽形象。

⁶¹ 《艺文类聚》引《决疑注》言多赤色者凤，多青色者鸾，（【唐】欧阳询撰：1999：1560）

⁶² 《山海经》〈大荒西经〉记载爰有青鸛、黄鸛、青鸟、黄鸟，其所集者其国亡。袁珂校注说明此经之下文青鸟、黄鸟亦即上文青鸛、黄鸛矣。（袁珂校译，1981：272）

青鸟最初的意象应出自《左传》，昭公十七年鲁公问少皞氏以鸟命官名之缘故，回答曰：“我高祖少皞氏摯之立也，凤鸟适至，故纪于鸟，为鸟师而鸟名……青鸟氏，司启者也”（杨伯峻注，1982：1387）。青鸟是司启者，而在古代青色有美好或难以捉摸之意，青帝是五帝之一，东方之神。东方与春天相连，南与夏，西与秋，北与冬，青鸟为司启者，东风即代表春风，故青鸟司启的理应是春天，春天万物复苏生长，这与青鸟作为司启者的意涵相符。魏晋时期，青鸟的意象有所改变，《汉武故事》记载“七月七日，上于承华殿斋，正中，忽有一青鸟从西方来，集殿前。上问东方朔，朔曰此西王母暮必降尊像”（鲁迅校录，1997：222），在此青鸟不再作为西王母的取食者，而是成为替西王母传递消息的侍从，伺候在西王母身边并担任保卫西王母安危的随从。青鸟的任务本来只有单一的工作内容，随着时间的转移，青鸟的形象更多元化趋近全能的地步了。

凤的原型说法众多，王维堤认为凤是传说中的神鸟，既然如此其原型必定为鸟，凤乃鸟之神化、理想化、美化的结果（王维堤，2000：183）。刘城准则提出凤凰以雉类为主体，融合鹰等多种鸟的典型形象之说。在《中国的图章》一书中，庞进谈到凤的原型是古人对禽鸟和游走动物模糊集合而生的神鸟。凤的原型虽然众说纷纭，尚可总结出凤最基础的原型为禽鸟，或是美化、添加其他动物的形象而成为凤。凤的形象一直随着时代的变迁而改变，《尚书》〈益稷第五〉应为最早形象的记载，“箫韶九成，凤皇来仪”（【清】阮元，1980：144），这里凤的形象已带有吉兆祥瑞之意，大禹治水后的宴庆凤出现，天下再无水患之忧，自然有吉兆祥瑞之意。《论语》〈微子〉言“凤兮凤兮，何德之衰，往者不可谏，来者犹可追”，（【清】阮元，1980：2529）这里凤的形象转换成人了，以凤喻君王之德行，若是君王有德其德必盛，而无德之君王其德必衰。

战国时期，凤的形象依然延续春秋时期的形象，《国语》〈周语〉说“周之兴也，鸞鸞鸣于岐山”（徐元诰撰，2002：29），《国语》所说鸞鸞即是凤，而在这里凤的形象基本上与《尚书》、《论语》相结合，凤的出现是君王受天命的象征，乃是预示天下兴旺的祥瑞，若凤不出现则是说明天下大乱，带有民族盛衰，国家兴亡之意。在《山海经》〈南山经〉记载的凤凰带吉兆祥瑞之意，其记载“有鸟焉，其状如鸡，五采而文，名曰凤凰，首文曰德，翼文曰义，背文曰礼，膺文曰仁，腹文曰信。是鸟也，饮食自然，自歌自舞，见则天下安宁”（袁珂校译，1981：8），说明凤凰的出现即是天下安宁太平之事，且《山海经》中的凤形象不再局限于天下太平，添加凤身上有文字之事，而这些文字提及德义礼仁信五种。此事说明天下欲太平君王必须实践德义礼仁信这五种德行，带有借神鸟劝诫君王的意味。

凤所代表的意涵在《莊子》〈秋水〉里有所延伸扩张，谓“南方有鸟，其名鹓鶵⁶³……非梧桐不止，非练实不食，非醴泉不饮”（【清】郭庆藩撰，1961：605），这里解释凤的生活品性，并以凤之生活品性喻人，以凤说人品。凤的象征形象从天下大事到君王德行至人的品性不断地在变化，亦把代表祥瑞的凤转为代表人格。凤本无喻女子之说，汉代司马相如弹奏一曲〈凤求凰〉吸引卓文君注意，〈凤求凰〉曲名便可知当时凤喻男凰为女，故当时应无以凤言女子之说。凤象征女性之说可从《列仙传》看出，萧史弄玉之事提及萧史教弄玉作凤鸣，弄玉为女子作凤鸣，说明当时凤已有喻女子之说。

青鸟与凤均为鸟类，凤的起源源于鸟图腾崇拜，而青鸟本身已是鸟，两者均与鸟崇拜相关。《左传》昭公十七年便可证明当时对鸟的崇拜，故有以鸟名

⁶³ 《小学紺珠》：凤象者五，五色而赤者朱雀、黄者鹓雏。

鸣官名之事。闻一多在《龙凤》论及凤是原始殷人的图腾（参考自闻一多，1993：159），而李长傅又说东夷以鸟为图腾，所以称为鸟夷，两人均提出原始人以鸟为图腾之现象。闻一多的说法可依据《诗经》〈玄鸟〉的传说记载，“天命玄鸟，降而生商”（程俊英、蒋见元著，1991：1030），殷人以鸟为图腾可以始祖的出生作为证明，“殷契，母曰简狄……见玄鸟堕其卵，简狄取吞之，因孕生契”（【汉】司马迁，2008：192），殷契乃是殷人的始祖，其母吞玄鸟卵而生殷契。姑且不论简狄吞鸟卵而生殷契之事是否反映了当时是母系社会之事实，但此事可见殷人对鸟的崇拜。远古人类生产水平不高，对自然界与自身认识的水平亦不高的情况之下，出现以自然界的物体作为本氏族的祖先而进行崇拜（参考自刘祥，高深，2015：24）。

远古人类对于鸟崇拜源于它们的飞翔能力，远古人不了解鸟飞翔能力的缘故，以为鸟有神秘的能力。故以为以模仿神秘之物相似的条件就能取得这种神秘的力量。鸟能摆脱重力的束缚而飞翔，人类因此而羡慕，便希冀得到这种神秘力量，模仿鸟的翅膀羽毛。最为明显的例子便是以鸟羽为服饰，汉服的形制凤冠的样式均与鸟有相似之处。陈勤建对此现象提出看法，人类以鸟羽作为鸟类具有神力的符咒，以鸟羽为服饰穿戴在身上，是期待获得鸟神奇力量的表现。

李商隐女冠诗中提及的青鸟形象与道教相关，而凤多喻女子，而女冠诗中的女子自然只有女冠而已。以下为诗中提及青鸟与凤之句子。

雄龙雌凤杳何许？絮乱丝繁天亦迷。〈燕台诗四首〉右春

天东日出天西下，雌凤孤飞女龙寡。〈燕台诗四首〉又冬

凤女颠狂成久别，月娥孀独好同游。〈和韩录事送宫人入道〉

紫凤放娇衔楚佩，赤鳞狂舞拨湘弦。〈碧城三首〉其二

但觉游蜂饶舞蝶，岂知孤凤忆离鸾。〈当句有对〉

离鸾别凤今何在？十二玉楼空更空。〈代应二首〉其一

消息期青雀，逢迎异紫姑。〈圣女祠〉

有娥未抵瀛洲远，青雀如何鸛鸟媒。〈中元作〉

诗中之凤多喻女子，并以萧史弄玉之事言该女子，女子为女冠无误，但以凤言女冠，说明女冠是有伴侣之人，伴侣离去所以才有孤凤之词。陈子昂〈感遇诗三十八首〉第二十五首谓“瑶台有青鸟，远食玉山禾。昆仑见玄凤，岂复虞云罗”（【唐】陈子昂撰，2005：562），陈子昂诗中的青鸟及凤均是不食人间烟火的鸟，象征着性格清高之人，与神话意象的关系不大。李商隐女冠诗中的青鸟及凤亦可说成是爱情鸟，女冠本应该清修，但却有情郎，女冠与情郎之事不宜公开，因此女冠与情郎常分离是常有之事。有情人不能相聚相守，分隔两地之时自然希望有使者能够为两人传递消息书信，因此把希望寄托在青鸟身上。青鸟为西王母之使者，随着西王母在道教地位之提升，成为女仙的首领，身边的青鸟地位随之提高。女冠常以女仙作为代称，且女冠便是道教的修行者，以青鸟作为传递消息的使者最匹配不过。李商隐以青鸟及凤两者能够飞翔之物言女冠，说明女冠需要释放被束缚之情感，而青鸟及凤均是象征爱情，女冠与爱情鸟有千丝万缕的关系，说明女冠拥有爱情之事。

第五章 李商隐女冠诗及其恋情

李商隐及女冠有恋情一说始于冯浩。冯浩言李商隐诗似艳情有二，一为柳枝而发，二为学仙玉阳时所欢而发，“〈燕台〉〈河阳〉〈河内〉诸篇，多言湘江，多引仙事，似昔学仙是所欢者，今在湘潭之地，而后有不知所往也。”（【清】冯浩，1998：855）。从冯浩对李商隐爱情诗的概括中，大概可梳理出四个细节，这四个细节恰是提及李商隐与女冠恋情之证明。其一，冯浩仅说学仙玉阳所欢者，并没有明言这个所欢者是女冠，唯可确定李商隐学仙玉阳时有所欢者这点而已。其二，冯浩提出〈燕台〉等诗与李商隐所欢者有关，源于诗中多次提及湘江和引用神仙典故，但李商隐诗多引神仙典故，并非在女冠诗或言及所欢者之诗有神仙典故而已。其三，李商隐所欢者曾在湘潭之地，之后不知所往，故之后再不曾相逢。其四，冯浩把李商隐的爱情诗归类于艳情诗，且恋爱对象唯有柳枝和学仙玉阳时的所欢者。

五四新文化运动时期，苏雪林在《李义山恋爱事迹考》⁶⁴一书专门谈论李商隐与女冠恋爱之事，他认为李商隐一生中有四个恋爱对象，分别为女冠、宫嫔、妻、娼妓。苏雪林根据〈赠华阳宋真人兼寄清都刘先生〉、〈月夜重寄宋华阳姊妹〉等诗论证出李商隐所爱的女道士姓宋且住在华阳观，而诗中的圣女祠即是华阳观，并以〈重过圣女祠〉此诗论宋华阳之身份为宫女。同时苏雪林认为李商隐与宫嫔有私情之事可与女冠恋情一事合并讨论，李商隐之所以与宫嫔有情乃是由相识之女冠介绍而产生感情，并提出女冠有女冠的典故，而宫嫔有宫嫔的典故之说，以典故理清李商隐爱情诗中人物的身份。陈贻焮并无提及宋华阳是李商隐之恋人，仅说李商隐所恋之女冠姓宋，其他则尚待考证，但提

⁶⁴ 后来出版更名为《玉溪诗谜》。

出李商隐的恋爱发生于玉阳灵都观之说法，出事后与义姐才移居至长安华阳观，故称为宋华阳姊妹⁶⁵。对于李商隐与女冠分开之事，葛晓音提出李商隐与自己喜欢的女冠已经情同夫妇的看法，甚至那女冠怀孕堕胎，此事败露而使他们分离（葛晓音著，1990：429）。钟来茵对李商隐与宋女冠分开之事提出不一样的看法，他认为李商隐与宋女冠恋爱的事情被别人知道了，双方都受到惩罚，李商隐被赶下山逐出道观，而宋氏遣返回宫后就被派去守陵了。

学者对李商隐之恋爱事迹的观点，大致上已经交代清楚，李商隐是否与女冠有不可告人之恋情稍后将进行下一步的考证。从学者对李商隐与女冠恋情的研究来说，有几件事是不得不注意的。其一、李商隐何年到玉阳学仙；其二、玉阳山与公主的关系，这两件事必须梳理清楚才能够继续探讨李商隐与女冠是否有恋情之说。

第一节 李商隐学仙玉阳之年份

李商隐学仙玉阳山之事史书并无记载，此事已在第三章李商隐生平提及，故在此不再进行讨论。由于李商隐学仙玉阳山之事史书不载，故李商隐学仙玉阳山之年岁不甚清楚。学术界对此提出两种说法，一为大和九年乙卯，李商隐二十四岁学仙玉阳，张尔田⁶⁶主此说法，二为大和元年、二年左右，刘学锴⁶⁷主此说。本文将对二人之说法提出论述，并对两人所持李商隐学仙玉阳年份之说法作出补充。张尔田引〈上河东公启〉、〈李肱所遗画松诗两纸得四十韵〉、〈东还〉等诗进行论证。李商隐在诗文中对他在玉阳山学仙之事有所论述，

⁶⁵ 参考自陈贻焮《李商隐恋爱事迹考辨》，311页

⁶⁶ 张尔田对李商隐学仙玉阳之年份均参考自《玉谿生年谱会笺》（张尔田，1963：38、42）

⁶⁷ 刘学锴对李商隐学仙玉阳之事均参考自刘学锴《李商隐诗歌研究》（刘学锴，1998：167、168）

“兼之早岁，志在玄门、忆昔谢四骑，学仙玉阳东、十年长梦采华芝”等均为李商隐学仙玉阳之论证。〈上河东公启〉作于大中六年（公元 852 年），李商隐当时正值四十，回想年轻时志在玄门之事，故李商隐学仙之事早于大中六年。〈李肱所遗画松诗两纸得四十韵〉则作于开成元年（公元 836 年），当时李商隐尚未中进士，已有学仙玉阳东之语，故李商隐学仙之事更早于开成元年。张尔田对李商隐于大和九年学仙提出看法，他根据《邵氏闻见后录》记载李商隐〈为郑州天水公言甘露事表〉是本年年终，尚在故乡，学仙玉阳应该是在这几年的事情，而且〈寄永道士〉、〈玄微先生〉、〈赠白道者〉等诗，皆是当时往还给道侣的诗作。张尔田将〈东还〉诗作之年份编入于开成元年丙辰（公元 836 年）的编年诗中，为此诗作注谓下第东归，借学仙寄慨，李商隐于大和二年（公元 828 年）应举，学仙与应举之事年份相差已接近十年，所以才有十年长梦采华芝之语（参考自张尔田，1963：37-38）。

刘学锴对李商隐于大和九年学仙玉阳之事提出不同的看法，并提出张尔田对李商隐于大和九年学道的说法有所不妥的三个理由。张尔田对李商隐诗中的细节有所忽略，故刘学锴指出虽然李商隐言忆昔学仙玉阳东之诗作作于开成元年，但学仙玉阳之事的时间必定不在近数年内，否则也不必有忆昔的字眼。其二、〈东还〉诗中的十年长梦采华芝似乎是说这十年来回忆玉阳山学仙求道之事，而这首诗的写作年份应该距离求仙生活和旧师有近十年的时间。其三、刘学锴认为李商隐学仙之事应该在父丧解除之后，大和三年谒令狐楚之前，从〈送从翁从东川〉诗看来，素女、秦娥之句，集中颇多涉及女冠的艳情诗，学仙的年龄应该不至于太小，大概是在大和元年、二年左右。从大和三年求仕至大和九年，已经长达七年的时间，与十年长梦采华芝恰好相符（参考自刘学锴，

2002, 49-53)。刘学锴的三个理由颇为有理，长庆三年李商隐刚除父丧，大和三年后便跟随令狐楚为期幕僚，之后李商隐生平均可考，由此看来李商隐学仙玉阳之事不可能迟于大和三年。从刘学锴的三个理由中，可知三个要点，其一、刘学锴认为李商隐集中颇多涉及女冠的艳情诗，所以学仙年龄不应该太小，由此证明刘学锴认同李商隐与女冠有难以言说的情感存在。其二、刘学锴认为李商隐与女冠有难以言说的情感，年龄不会太小，所以认为李商隐学仙玉阳之事在大和元年、二年左右，不太可能在大和三年到九年这段时间。其三、张尔田与刘学锴所用的证据，大致上相同，主要以十年长梦采华芝之语作为证据。

刘学锴对于李商隐学仙年龄不会太小的看法是基于李商隐诗中多涉及女冠的艳情的缘故。李商隐与女冠难以言说的情感若是真的，那么年龄太小的确不太合理，若两者之间并无情感瓜葛，李商隐学仙年龄年幼或年长就不受影响了，那李商隐学仙之年份就有待商榷了。刘学锴与张尔田均以〈东还〉诗作为证据论述李商隐学仙玉阳之事，而此诗上半句言十年长梦采华芝，下半句则说归去嵩阳寻旧师。诗中提及嵩阳寻旧师之事，而在第三章李商隐生平中已经提及李商隐学仙玉阳之事。李商隐乃是于玉阳学仙，并非于嵩阳学仙，而诗中却言嵩阳寻找旧师，玉阳山于王屋山，而嵩阳则是嵩山，两者均为道教圣地，王屋山于今河南省西北部济源市，而嵩山则是于今河南省西部登封市。玉阳山与嵩山地点有异，虽两者均在今河南省，但两者不能一概而论，既然嵩阳与玉阳地点不同，那么学仙玉阳之事和嵩阳寻旧师之事不能混为一谈。因此〈东还〉之十年长梦采华芝不能转移到学仙玉阳之事上讨论，故李商隐学仙玉阳之年份与嵩阳旧师之事尚无定论。

第二节 玉阳山道观与公主的关系

李商隐于玉阳山学仙之事在其诗文叙述中已可确定，关于玉阳山之地理位置的相关记载可见于《河南通志》和《怀庆府志》。冯浩注引《河南通志》对玉阳山记载，“玉阳山有二，东西对峙，相传唐睿宗女玉真公主修道之所”（【清】沈荃，1969：175），《河南通志》记载玉真公主修道之所时运用“相传”的字眼，由此证明沈荃对此事抱着存疑的态度，不能完全肯定此事的真假。《怀庆府志》则记载“玉阳山在济源西三十里，唐睿宗第九女昌隆公主修道于此，改封玉真公主，唐玄宗署其门曰灵都观”（【清】乔腾凤等撰，1968：247）。钟来茵依据这两种材料提出自己的看法，他认为李商隐二十三岁到玉阳山学仙，玉阳山有两座道观，东峰是玉阳观，而西峰则是灵都观，灵都观中住着侍奉公主的宋氏宫女⁶⁸。纵观上述资料，李商隐与宋氏女冠相恋于玉阳山，这位宋氏女冠并非一般女冠，而是侍奉在公主身边的宫人，随着公主入道而成为女冠。李商隐是否曾与具有宫女身份的女冠相恋，需要解决玉阳山上是否有入道公主居住此问题方能作出定论。

根据《河南通志》和《怀庆府志》记载，玉阳山相传是玉真公主修道之所，而灵都观即是玉真公主所居的道观之名称。由此，玉真公主修道之所是否在玉阳山成了李商隐与女冠恋情说的关键问题。根据《旧唐书》〈睿宗本纪〉的记录，“景云二年改西城公主为金仙公主，昌隆公主为玉真公主，仍置金仙、玉真两观”（【后晋】刘昫，1975：157），而《新唐书》言“筑观京师”（【宋】欧阳修撰，1975：118），说明金仙公主之道观名金仙观，而玉真公主之道观为玉真观，两者皆在长安。玉阳公主之道观既然位于长安，理应玉阳山上即无玉阳观，但

⁶⁸ 参考自钟来茵《李商隐爱情诗解》，页2。

《河南通志》与《怀庆府志》皆有记载玉阳公主曾于玉阳山上修道。钟来茵所说的玉阳观未见于古籍记载，苏雪林也未曾提及玉阳观此名，仅说李商隐所爱之女道士居于华阳观。根据吴调公的说法，华阳不是宋氏的名称，而是她修道的华阳观（吴调公，1988：128），但华阳观的地理位置也不在玉阳山，乃是位于长安，乃是代宗为华阳公主追福而立，华阳公主出生年不详，卒于大历九年（公元774年）。李商隐此时尚未出生，故李商隐所爱之女冠断非随公主入道之宫女。

卿希泰主编的《中国道教史》一书提及唐睿宗大修金仙、玉真二观而在朝廷上引起风波之事（卿希泰，1988：86）。因此事上疏或议论者不少，其中就有魏知古⁶⁹、辛替否⁷⁰、崔蒞⁷¹、甯原悌⁷²等人，由此可知玉真观确实在京城无误。《怀庆府志》记载之事，在《旧唐书》〈司马承祯传〉⁷³有所提及玉真公主曾奉玄宗之命到王屋山阳台观从司马承祯受金籙，但没有说明玉真公主从此居住于王屋山修道，也没有提到玉阳公主曾在玉阳山另修筑道观之事。玉真公主之前于长安的玉真观修筑一事已经引起满城风波，故不太可能于另一处修筑道观再惹非议。玉真公主应该居住于长安至终老，并没有另置道观，否则也不可能自由地邀集门下清客，召集诗人名士宴会作乐，俨然像法国十七世纪贵族夫人主持的沙龙（参考自施蛰存，2001：410）。另根据《两京城坊考补》，唐代入道公主之道观均于京城长安中⁷⁴，故入道公主应不可能居于玉阳山。既然

⁶⁹ 见《旧唐书》〈魏知古传〉1975，页3062。

⁷⁰ 见《旧唐书》〈辛替否传〉1975，页3160。

⁷¹ 见《全唐文》第六册〈谏为金仙、玉真二公主造观疏〉，（参考自【清】董浩等编，1983：3536）

⁷² 见《全唐文》〈论时政疏五篇〉，（参考自【清】董浩等编，1983：3565）

⁷³ 见《旧唐书》〈司马承祯〉，1975，页5128。

⁷⁴ 地图请参见附录

无入道公主居于玉阳山，那么李商隐所爱之女冠是随公主入道之宫女一说更是无稽之谈。

即使玉真公主曾居住于玉阳山，并且修筑道观于此，李商隐所爱之女冠也并非侍奉于入道公主左右之入道宫女。玉真公主生于武周长寿元年（公元 692 年），卒于代宗宝应元年（公元 762 年），而李商隐生于元和七年（公元 812 年），玉真公主逝世多年后，李商隐方才出生，李商隐学仙玉阳时玉真公主已经逝世多年，时间点对不上，故这是李商隐所爱之人非侍奉于公主左右之入道宫女的第三个原因。李商隐生卒年间史书无公主入道的记录⁷⁵，况且公主入道所居之道观必定在长安。李商隐〈燕台诗四首〉写女冠之恋情，写作年份不详，但〈柳枝五首〉序曾提及柳枝听闻〈燕台诗四首〉而惊讶之事，故〈燕台诗四首〉早于〈柳枝五首〉所作，〈柳枝五首〉作于开成二年⁷⁶，遂〈燕台诗四首〉早于开成二年所作，李商隐与女冠之恋情亦早于开成二年。

据前人考证，李商隐之女冠恋人宋氏，其身份是侍奉公主左右随公主入道的宫女，李商隐与宋氏相识相恋于玉阳山。关于宋氏姊妹的身份，史书并无记载，宋氏姊妹之名字宋华阳亦是学者根据李商隐诗题考证而知，对于宋氏姊妹究竟是一人或是两人，学界尚有争议。宋氏姊妹除去李商隐诗提及以外，并无其他的文献记载。本文根据史料记载整理得知，宋氏姊妹并非随公主入道之宫人，原因有三：其一、唐代入道公主均居住于长安道观中，故玉真公主居住在玉阳山的可能性不大；其二、玉阳公主、华阳公主之生卒年早于李商隐，入道时李商隐尚未出生，而宋氏姊妹既然是李商隐之恋人，其年龄应当不会与李商

⁷⁵ 参见附录

⁷⁶ 参照刘学锴、余恕诚《李商隐诗歌集解》，页 110

隐相差太多，故宋氏姊妹随玉阳公主居住于玉阳山或华阳观的可能性基本上为零，故宋氏姊妹侍奉其他公主而成为女冠基本上不能成之。

宋氏姊妹虽然不可能是侍奉公主而随公主入道的宫女，但还是有可能是宫女的身份。根据《新唐书》的记载，肃宗乾元元年（公元 758 年）就有出宫女三千人（参考自【宋】欧阳修，1975：160），顺宗永贞元年（805 年）放后宫三百人、放后宫教坊女妓六百人，宝历二年（公元 827 年）敬宗驾崩，文宗即位下令出宫人四百八十人送两街寺观安置。从年份上看来，宋氏姊妹最有可能是宝历二年时所放的宫女，文宗已下令将这些宫人送到寺观安置，故宋氏姊妹可能是入道宫女，但其身份仍需后人考证方能得知。

结语

李商隐诗研究中以无题诗讨论较多，然女冠诗却被边缘化，附在李商隐的恋爱事迹中讨论而已。唐代女冠诗之盛行与唐代崇道的风气息息相关，由于唐朝皇室推崇道教，并颁布了一系列的崇道政策，使得唐代道教兴盛。唐朝统治者对道教的推动见于施行的法律，法律中多有对道士女冠有利的条例，并规定科举考试必读道家之典籍。基于唐代统治者给予道士女冠的优渥条件，具有女冠身份的女子在某种程度上是与男子平等的。唐朝皇室推崇道教，故许多公主均入道为女冠的记录，公主虽入道为女冠，但还是需要宫人在身边伺候，而这些宫人也随之入道成为女冠。居高位者入道必定会影响各社会阶层的女子入道为女冠，女冠人数质量也随之增加。

女冠数量剧增，促进了文人对女冠诗的创作，文人多赞叹女冠之才情样貌，而李商隐却能同情女冠之遭遇。李商隐之所以能够对女冠的经历感同身受，产生共鸣，进而同病相怜，这与其早期经历息息相关。李商隐年少时曾入道学仙，入道时所见所闻即是他后来写诗之素材，而他在学道时所阅读的道教典籍中的典故更是融入他的诗作中，对他可谓影响甚远。同时道教典籍的典故并非任何人都能够理解，唯有熟知道教典籍者能够理解，这对李商隐的诗带来难解多解的现象。李商隐年少时的学道经历，与一生为幕僚之苦闷，两者互相结合入诗，因此女冠诗中不仅言女冠之事迹心情，还有融入于女冠诗中李商隐的苦闷感，两者之间的结合甚为契合。

李商隐女冠诗中的道教典故采用不少的神话意象，若完全依据前人对李商隐诗的研究考据，那么便不能对李商隐的研究做到面面俱到。故本文利用神话

理论从诗中的神话典故下手，重新理解神话典故的含义，对这些已经熟悉的神话意象再进行新的诠释。根据神话理论中的神话原型，打破熟悉的认知，从史籍中得知神话最早的面目，找到雏形进而讨论形成神话的背后蕴含。这些神话随着时间的转移，世事的变迁，简单明了的神话变成细节颇多人物形象丰满的神话。从神话原型中可看出李商隐使用这些神话的目的，在与前人研究成果作对比。分析这些神话的原型后，更能理解李商隐女冠诗所要表达的内容，更能凸显出李商隐取此神话意象的原因。李商隐以神话喻女冠，这些神话有许多恰是悲剧，而悲剧更能引起别人的共鸣，进而让读者贴近唐代女冠的内心世界。

李商隐女冠诗一直附在李商隐恋爱事迹的考证上进行讨论，前辈根据李商隐诗而推断出李商隐曾和具有宫女身份的女冠恋爱。本文则以史料与诗之内容作比较，试图找出李商隐恋爱对象的蛛丝马迹，分析出李商隐恋爱之事的真相，以满足笔者及后人的好奇心。神话理论对于李商隐诗的诠释来说，是新的观点，对李商隐恋爱本事来说，更是新的考证方式，以神话的故事轮廓及结局大概推断出李商隐恋爱对象的真相。

本文碍于论文的篇幅以及时间有限之缘故，尚有不完善或错漏之处，无法对本文所提及之事进行详尽的探讨，只能以小观大，取女冠诗进行分析。由此大概整理出李商隐女冠诗所要表达的内容以及神话意象的运用，再从中分析李商隐恋爱对象的身份推断出当年的真相。李商隐研究的资料甚多，各种说法与争议不断，这些说法与争论已有整理本，但整理本所收录的并不完整，尤其二十世纪后的研究成果并不收录在内，至今漫散于各种书籍中，尚无有系统的整理本出现。如若提及本文往后的发展，可以尝试论述李商隐女冠诗与道教之间的联系，研究除了道教神话以外能够代表道教的用语出现其中，或是讨论李商

隐政治诗与神话意象，又或者研究李商隐诗与女性形象等课题，局部分析李商隐的人格，再进行整合研究。由此对李商隐的人格有完整的了解，亦能从李商隐诗中得知晚唐社会的部分面貌，这对唐代的研究有一定的作用及贡献，为了解唐人思维生活面貌上有深远重大的意义。

参考书目

一、古籍

1. 【唐】白居易著、朱金城笺校（1988），《白居易集笺校》，上海：上海古籍出版社。
2. 【汉】班固（1962），《汉书》，北京：中华书局。
3. 曹海东注译（1995），《新译西京杂记》，台北：三民出版。
4. 【魏】曹植撰、【清】丁晏编（1998），《曹子建集评注》，台北：世界书局。
5. 【西晋】陈寿（1959），《三国志》，北京：中华书局。
6. 【明】陈耀文撰（2003），《天中记》，《钦定四库全书》卷 966，上海：上海古籍出版社。
7. 【清】陈元龙（2003），《格致镜原》，《钦定四库全书》卷 1023，上海：上海古籍出版社。
8. 【唐】陈子昂撰（2005），《陈拾遗集》《钦定四库全书荟要》，长春：吉林出版社。
9. 程俊英、蒋见元著（1991），《诗经注析》，北京：中华书局。
10. 【汉】崔寔（1981），《四民月令辑释》，北京：农业出版社。
11. 戴明杨校注（1978），《嵇康集校注》，台北：河洛图书出版社。
12. 【汉】东方朔撰、何承天注（1936），《灵棋经》，上海：商务印书馆。
13. 【清】董浩等编（1983），《全唐文》，北京：中华书局。

14. 【唐】杜甫著、【清】仇兆鳌注（1979），《杜诗详注》，北京：中华书局。
15. 【南朝宋】范晔（1965），《后汉书》，北京：中华书局。
16. 【唐】房玄龄等撰（1974），《晋书》，北京：中华书局。
17. 【清】冯浩注、【唐】李商隐著（1998），《玉谿生诗集笺注》，上海：上海古籍出版社。
18. 傅璇琮主编（1990），《唐才子传校笺》第三册，北京：中华书局。
19. 【汉】高诱注（1934），《战国策》，上海：商务印书馆出版。
20. 【清】龚自珍著（1975），《龚自珍全集》，上海：上海古籍出版社。
21. 【宋】郭茂倩编（1998），《乐府诗集》，北京：中华书局。
22. 【清】郭庆藩撰（1961），《庄子》，北京：中华书局。
23. 【五代】韩鄂撰（1937），《岁华纪丽》，长沙：商务印书局。
24. 【唐】韩愈撰、马其昶校注（1987），《韩昌黎文集校注》，上海：上海古籍出版社。
25. 何宁撰（1998），《淮南子集释》，北京：中华书局。
26. 何清谷校注（1995），《三辅黄图校注》，陕西：三秦出版社。
27. 【宋】洪兴祖撰（1983），《楚辞补注》，北京：中华书局。
28. 胡奇光、方环海撰（2004），《尔雅译注》，上海：上海古籍出版社。
29. 黄怀信撰（2004），《鹖冠子汇校集注》，北京：中华书局。
30. 黄晖撰（1990），《论衡校释》，北京：中华书局。
31. 黄鹏著（2002），《贾岛诗集笺注》，成都：巴蜀书社。

32. 【日】吉川忠夫等编、朱越利译（2006），《真诰校注》，北京：中国社会科学出版社。
33. 【后秦】鸠摩罗什译（1994），《妙法莲华经》，香港：香港佛经流通处。
34. 【唐】李百药（1972），《北齐书》，北京：中华书局。
35. 【唐】李白著、【清】王琦注（2006），《李太白全集》，北京：中华书局。
36. 【北魏】酈道元著（2007）、陈桥驿校证，《水经注校证》，北京：中华书局。
37. 【唐】李德裕撰（2005），《会昌一品集》《钦定四库全书荟要》，长春：吉林出版社。
38. 【宋】李昉等编（1961），《太平广记》，北京：中华书局。
39. 【宋】李昉撰（1960），《太平御览》，北京：中华书局。
40. 【唐】李林甫等撰（1992），《唐六典》，北京：中华书局。
41. 【唐】李延寿撰（1984），《南史》，北京：中华书局。
42. 李学勤主编（1999），《周易正义》，北京：北京大学出版社。
43. 李学勤主编（1999），《周易正义》，北京：北京大学出版社。
44. 【唐】刘长卿（1996）、储仲君笺注（1996），《刘长卿诗编年笺注》，北京：中华书局。
45. 【南朝梁】刘敬叔撰（1996），《异苑》，北京：中华书局。
46. 【汉】刘向（1968），《列女传》，台北：台湾中华书局。
47. 【后晋】刘昫（1975），《旧唐书》，北京：中华书局。

48. 刘学锴、余恕诚，《李商隐诗歌集解》，北京：中华书局。
49. 刘学锴（1998），《李商隐诗歌研究》，合肥：安徽大学出版社。
50. 【战国】吕不韦著、陈奇猷校释（2002），《吕氏春秋新校释》，上海：上海古籍出版社。
51. 【宋】欧阳修撰（1975），《新唐书》，北京：中华书局。
52. 【唐】欧阳询撰（1999），《艺文类聚》，上海：上海古籍出版社。
53. 【清】乔腾凤、【清】萧瑞苞等辑撰（1968），《怀庆府志》，台北：学生书局。
54. 【梁】任昉撰（2005），《述异记》《钦定四库全书荟要》，长春：吉林出版社。
55. 【清】阮元（1980），《十三经注疏》，北京：中华书局。
56. 【唐】释道世撰、周叔迦、苏晋仁校注（2003），《法苑珠林校注》第二部，北京：中华书局。
57. 【清】沈荃（1969），《河南通志·续通志》，台北：华文书局。
58. 【唐】司空图（1963），《诗品集解》，北京：北京人民文学出版社。
59. 【汉】司马迁、【日】泷川资言（2006），《史记会注考证》，北京：新世界出版社。
60. 【汉】司马相如著、金国永校注（1993），《司马相如集校注》，上海：上海古籍出版社。
61. 【战国】宋玉著、吴广平编注（2001），《宋玉集》，长沙：岳麓书社。
62. 隋树森编（1955），《古诗十九首集释》，北京：中华书局。

63. 【汉】宋衷注、【清】秦嘉谟等辑、茆泮林辑本（2008），《世本八种》，北京：中华书局。
64. 【宋】陶潜撰、李剑国辑校（2007），《新辑搜神后记》，北京：中华书局。
65. 【唐】王昌龄著、胡问涛、罗琴校注（2000），《王昌龄集编年校注》，成都：巴蜀书社。
66. 【宋】王溥（2006），《唐会要》，上海：上海古籍出版社。
67. 王明撰（2002），《抱朴子内篇校释》，北京：中华书局。
68. 【宋】王钦若（1960），《册府元龟》，北京：中华书局。
69. 王叔岷撰（2007），《列仙传校笺》，北京：中华书局。
70. 【唐】王维集校注（1997），《王维集校注》，北京：中华书局。
71. 王天海译注（1997），《穆天子传全译》，贵阳：贵州人民出版社。
72. 魏宏灿校注（2009），《曹丕集校注》，合肥：安徽大学出版社。
73. 魏汝霖注释（1984），《孙子今译今注》，台北：台湾商务。
74. 【南朝梁】萧统编（1955），《昭明文选》，台北：艺文印书馆。
75. 【唐】徐坚等著（1962），《初学记》，北京：中华书局。
76. 【南朝陈】徐陵编、【清】吴兆宜注（2007），《玉台新咏》，上海：上海古籍出版社。
77. 徐元诰撰、王树民点校（2002），《国语集解》，北京：中华书局。
78. 徐震堃著（1985），《世说新语校笺》，台北：文史哲出版社。
79. 【古希腊】亚里士多德（2006），《诗学》，上海：上海世纪出版集团。

80. 【清】严可均撰、陈延嘉等校点主编（1997），《全上古三代秦汉三国六朝文》，石家庄：河北教育出版社。
81. 杨伯峻注（1982），《春秋左传注》，台北：源流文化。
82. 【清】永瑢等撰（1965），《四库全书总目提要》，北京：中华书局。
83. 袁珂注（1981），《山海经校注》，台北：里仁书局。
84. 张采田（1963），《玉谿生年谱会笺》，北京：中华书局。
85. 【清】张溥辑（1991），《班兰台集校注》，郑州：中州古籍出版社。
86. 【晋】张华著、范宁校证（1981），《博物志校证》，台北：明文书局。
87. 【宋】宗懔（1987），《荆楚岁时记》，山西：山西人民出版社。

二、专书

1. Carl Gustav Jung(1969),The concept of the Collective Unconscious,The Collected Works of C.G.Jung,Volume 9 Part 1, Princeton University
2. 陈梦家（1988），《殷墟卜辞综述》，北京：中华书局。
3. 陈寅恪（2009），《金明馆丛稿二编》，北京：三联书局。
4. 陈寅恪（2009），《元白诗笺证稿》，北京：三联书局。
5. Francis Gaiton(2015),Inquiries into Human Faculty and Its Development,Everyman 2nd Edition, 2015 年 10 月 10 日阅自
www.gaiton.org
6. Frye (1957), The Archetypes of Literature, Princeton Press.
7. 【英】弗雷泽著（1991），《金枝》汪培基译，台北：桂冠图书出版
(James George Frazer)。

8. 【奥】弗洛伊德（2007），《精神分析引论》张堂会编译，北京：北京出版社(Sigmund Freud.)。
9. 葛晓音（1990），《汉唐文学的嬗变》，北京：北京大学出版社。
10. 郭沫若（1982），《中国古代社会研究》，北京：人民出版社。
11. 【法】克劳德·李维斯托(Claude Lévi-Strauss)著、王德威主编（2001）：《神话与意象》，台北：麦田出版社。
12. 【英】李查兹（2010），《文学批评原理》杨自伍译，北京：百花洲文艺出版社，（Ivor Armstrong Richards）。
13. 李丰楙（1996）：《忧与游：六朝隋唐游仙诗论集》，台北：台湾学生书局。
14. 梁乙真（1990），《中国妇女文学史纲》，上海：上海书店。
15. 梁启超（1989），《冰饮室合集》第四册，北京：中华书局。
16. 林雪玲（2002），《唐诗中的女冠》，台北：文津出版社。
17. 刘学锴（2002），《李商隐传论》，合肥：安徽大学出版社。
18. 刘学锴、余恕诚（1988），《李商隐诗歌集解》，北京：中华书局。
19. 鲁迅校录（1997），《唐宋传奇集》，济南：齐鲁书社。
20. 【美】M·艾瑟·哈婷（1992），《月亮神话-女性的神话》，上海：上海文艺出版社。
21. 马昌仪编、王孝廉著（1994），《中国神话学文论选粹》，北京：中国广播电视出版社。
22. 马之骥（1985），《中国的婚俗》，上海：经世书局。
23. 茅盾著（1981），《神话研究》，天津：百花文艺出版社。

24. 卿希泰主编（1988），《中国道教史》，四川：四川人民出版社。
25. 【瑞士】荣格（1971），《未发现的自我》叶颂寿译，台北：晨钟出版社（Carl Gustav Jung.）。
26. 上海书店、文物出版社、天津古籍出版社（1988），《道藏》。
27. 施蛰存（2001），《唐诗百话》，上海：华东师范大学出版社。
28. 孙昌武（2001），《道教与唐代文学》，北京：人民文学出版社。
29. 王瑶（1999），《王瑶全集》，石家庄：河北教育出版社。
30. 王维堤（2000），《龙凤文化》，上海：上海古籍出版社。
31. 【美】韦勒克、沃伦著（1976），《文学论》，台北：志文出版社（René Wellek & Austin Warren）。
32. 闻一多著（1993），《闻一多全集》，武汉：湖北人民出版社。
33. 吴晗著（2009），《吴晗全集》，北京：中国人民大学出版社。
34. 邢莉（1995），《中国女性民俗文化》，北京：中国档案出版社。
35. 叶舒宪（1997），《高唐神女与维纳斯：中西文化中的爱与美主题》，北京：中国社会科学出版。
36. 袁珂（1987），《神话论文集》，台北：京汉文化事业。
37. 詹石窗（1990），《道教与女性》，上海：上海古籍出版社。
38. 张道一著（2006），《汉画故事》，重庆：重庆大学出版社。
39. 张军著（1994），《楚国神话原型研究》，台北：文津出版社。
40. 张锡厚辑校（1996），《敦煌辞汇》，南京：江苏古籍出版社。
41. 中共中央马克思恩格斯列宁斯大林著作编译局编（2012），《马克思恩格斯选集》，北京：人民出版社。

42. 钟来茵（1997），《李商隐爱情诗解》，上海：学林出版社。

三、期刊论文

1. 傅玉兰（2006），《湘妃神话探源》，《哈尔滨学院学报》，2006年2月，第27卷第2期。
2. 顾颉刚（1951），〈穆天子传及其著作年代〉，《文史哲》，1951年第一卷第二期。
3. 黄世中（1997），〈爱的困扰与半娼式恋情——《全唐诗》女冠恋歌透视〉，《东方丛刊》，1997年第4辑。
4. 刘祥、高深（2015），《中国崇凤文化研究综述》，2015年第1期。
5. 刘晓红（2003），《牛郎织女神话传说的演变》，徐州教育学院学报，2003年12月，第18卷第4期。
6. 孙厚岭（2002），《西王母“本来面目”初探——兼及西王母形象之演变》，枣庄师范专科学校学报，2002年8月第19卷第4期
7. 张爱美（2007），《七夕诗织女原型解读》，中国石油大学胜利学院学报，2007年3月，第21卷第1期。

四、学位论文

1. 何小芬（2010）《李商隐女冠诗及其文化精神研究》，硕士论文，陕西理工学院，陕西。
2. 谢丽卿（1998），《唐代女冠之研究》，硕士论文，中兴大学，台中。

3. 杨卓（2007），《走下神坛的神女——论唐代人神恋爱诗歌的嬗变》，
硕士论文，中央民族大学，北京。

五、研讨会论文

1. 艾兰、邢文编，王明钦著（2000年8月），〈王家台秦墓竹简概述〉
《新出简帛研究》，发表于“新出简帛国际学术研讨会”，北京：文物
出版社。

附录

表（一）

	公主封号	公主父	观名	观别称	所在坊名	资料出处
1	太平公主	高宗	太平女冠观		大业坊	《新唐书》卷83〈诸帝公主〉页3650 《两京城坊考补》，页331
2	金仙公主	睿宗	开元观 金仙女冠观		道德坊 辅兴坊	《新唐书》卷83〈诸帝公主〉页3656 《两京城坊考补》，页486及页505
3	玉真公主	睿宗	玉真女冠观		辅兴坊	《新唐书》卷83〈诸帝公主〉页3657 《两京城坊考补》，页506
4	蔡国公主	睿宗	九华观		通义坊	《唐会要》卷50页
5	永穆公主	玄宗	万安观		平康坊	《唐会要》卷50页877 《两京城坊考补》，页351
6	万安公主	玄宗				《新唐书》卷83〈诸帝公主〉页3658
7	新昌公主	玄宗	新昌观		大业坊	《唐会要》卷50页877 《两京城坊考补》，页331
8	楚国公主	玄宗				《新唐书》卷83〈诸帝公主〉页3659
9	咸宜公主	玄宗	咸宜女冠观	肃明观 太真观	亲仁坊	《唐会要》卷50页877 《两京城坊考补》，页365
10	华阳公主	代宗				《新唐书》卷83〈诸帝公主〉页3663

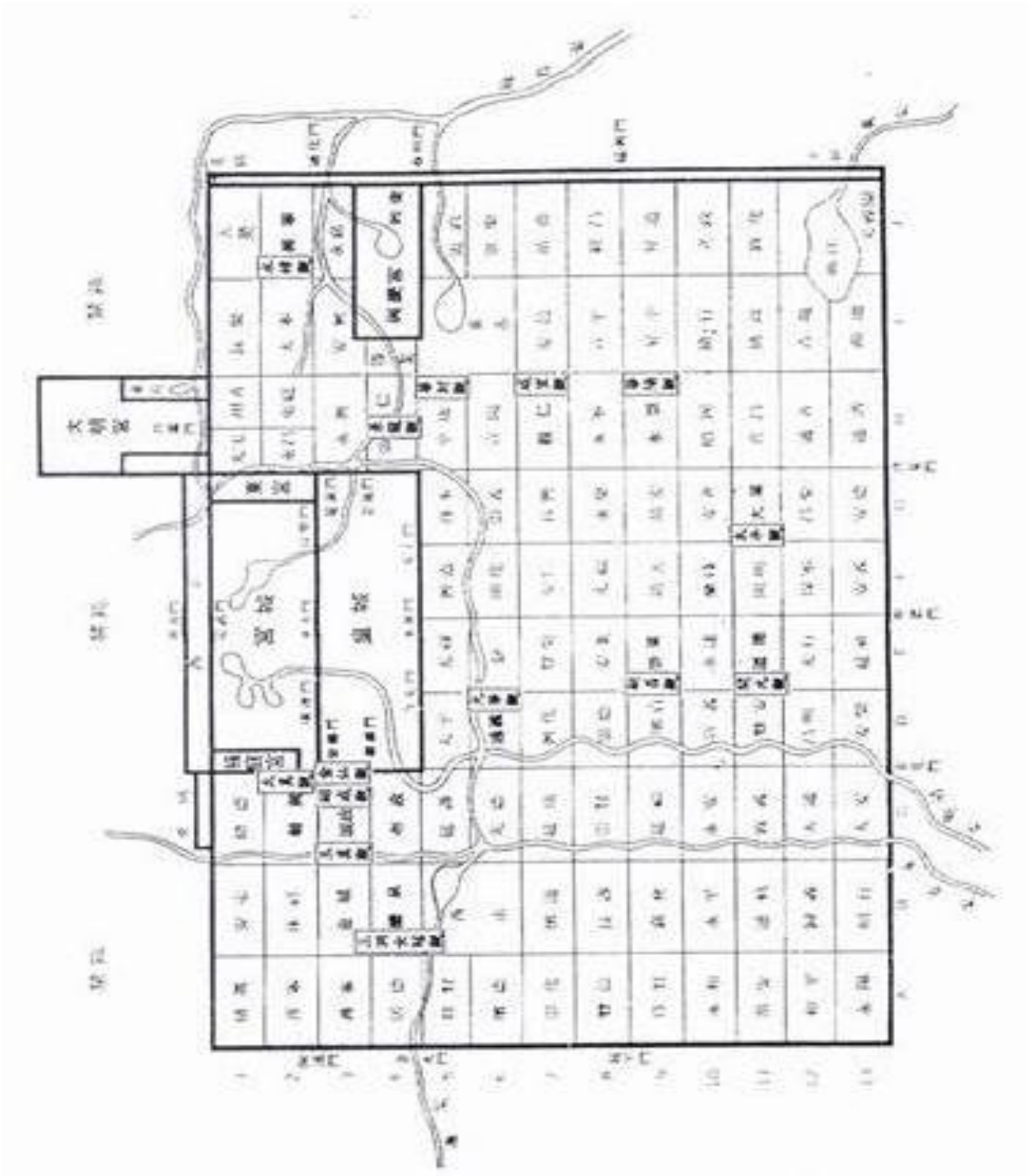
11	文安公主	德宗				《新唐书》卷83〈诸帝公主〉页 3665
12	浔阳公主	顺宗				《新唐书》卷83〈诸帝公主〉页 3666
13	平恩公主	顺宗				《新唐书》卷83〈诸帝公主〉页 3666
14	昭阳公主	顺宗				《新唐书》卷83〈诸帝公主〉页 3666
15	永嘉公主	宪宗				《新唐书》卷83〈诸帝公主〉页 3667
16	永安公主	宪宗				《新唐书》卷83〈诸帝公主〉页 3668
17	义昌公主	穆宗				《新唐书》卷83〈诸帝公主〉页 3670
18	安康公主	穆宗				《新唐书》卷83〈诸帝公主〉页 3670

表（二）

	观名	观别名	所在坊名	置观者	资料出处
1	太平女冠观		大业坊	太平公主	《两京城坊考》，页331
2	新昌观		大业坊	新昌公主	《两京城坊考》，页331
3	万安观		平康坊	永穆公主	《两京城坊考》，页351
4	咸宜女冠观	肃明观 太真观	亲仁坊	咸宜公主	《两京城坊考》，页365
5	宗道观	华阳观	永崇坊	为华阳公主追福	《两京城坊考》，页377
6	太真观	肃明观	安邑坊	贵妃姊裴氏	《两京城坊考》，页420
7	开元观		道德坊	金仙公主	《两京城坊考》，页486
8	金仙女冠观		辅兴坊	金仙公主	《两京城坊考》，页505
9	玉真女冠观		辅兴坊	玉真公主	《两京城坊考》，页506
10	昭成观	太平观 太清观 魏国观 大崇福观	颁政坊	为昭成太后追福	《两京城坊考》，页507
11	三洞女冠观		醴泉坊		《两京城坊考》，页555

图（一）

参考自平岗武夫《唐代长安与洛阳的地图》



李商隐女冠诗

〈天平公座中呈令狐相公〉

罢执霓旌上醮坛，慢妆娇树水晶盘。

更深欲诉蛾眉敛，衣薄临醒玉艳寒。

白足禅僧思败道，青袍御史拟休官。

虽然同是将军客，不敢公然仔细看。

〈燕台诗四首〉

风光冉冉东西陌，几日娇魂寻不得。

蜜房羽客类芳心，冶叶倡条偏相识。

暖蔼辉迟桃树西，高鬟立共桃鬟齐。

雄龙雌凤杳何许？絮乱丝繁天亦迷。

醉起微阳若初曙，映帘梦断闻残语。

愁将铁网罟珊瑚，海阔天宽迷处所。

衣带无情有宽窄，春烟自碧秋霜白。

研丹擘石天不知，愿得天牢鑊冤魄。

夹罗委篋单绡起，香肌冷衬琤琤佩。

今日东风自不胜，化作幽光入西海。

右春

前阁雨帘愁不卷，后堂芳树阴阴见。
石城景物类黄泉，夜半行郎空柘弹。
绡扇唤风闾阖天，轻帏翠幕波渊旋。
蜀魂寂寞有伴未？几夜瘴花开木棉。
桂宫流影光难取，嫣薰兰破轻轻语。
直教银汉堕怀中，未遣星妃镇来去。
浊水清波何异源，济河水清黄河浑。
安得薄雾起绡裙，手接云軿呼太君。

右夏

月浪衡天天宇湿，凉蟾落尽疎星入。
云屏不动掩孤嚬，西楼一夜风筝急。
欲织相思花寄远，终日相思却相怨。
但闻北斗声回环，不见长河水清浅。
金鱼鰕断红桂春，古时尘满鸳鸯茵。
堪悲小苑作长道，玉树未怜亡国人。
瑶琴愔愔藏楚弄，越罗冷薄金泥重。
帘钩鹦鹉夜惊霜，唤起南云绕云梦。
双璫丁丁联尺素，内记湘川相识处。
歌唇一世衔雨看，可惜馨香手中故。

右秋

天东日出天西下，雌凤孤飞女龙寡。
青溪白石不相望，堂中远甚苍梧野。

冻壁霜华交隐起，芳根中断香心死。
浪乘画舸忆蟾蜍，月娥未必婵娟子。
楚管蛮弦愁一概，空城舞罢腰支在。
当时欢向掌中销，桃叶桃根双姊妹。
破鬟倭堕凌朝寒，白玉燕钗黄金蝉。
风车雨马不持去，蜡烛啼红怨天曙。

又冬

〈和韩录事送宫人入道〉

星使追还不自由，双童捧上绿琼輶。
九枝灯下朝金殿，三素云中侍玉楼。
凤女颠狂成久别，月娥孀独好同游。
当时若爱韩公子，埋骨成灰恨未休。

〈重过圣女祠〉

白石岩扉碧藓滋，上清沦谪得归迟。
一春梦雨常飘瓦，尽日灵风不满旗。
萼绿华来无定所，杜兰香去未移时。
玉郎会此通仙籍，忆向天阶问紫芝。

〈无题〉

紫府仙人号宝灯，云浆未饮结成冰。

如何雪月交光夜，更在瑶台十二层？

〈石榴〉

榴枝婀娜榴实繁，榴膜轻明榴子鲜。

可羡瑶池碧桃树，碧桃红颊一千年。

〈槿花二首〉

燕体伤风力，鸡香积露文。

殷鲜一相杂，啼笑两难分。

月里宁无姊，云中亦有君。

三清与仙岛，何事亦离群！

其二

珠馆薰燃久，玉房梳扫余。

烧兰缠作烛，褰锦不成书。

本以亭亭远，翻嫌脉脉疏。

回头问残照，残照更空虚。

〈风〉

撩钗盘孔雀，闹带拂鸳鸯。

罗荐谁教近？斋时锁洞房。

〈河内诗二首〉

鼙鼓沉沉虬水咽，秦丝不上蛮弦绝。

嫦娥衣薄不禁寒，蟾蜍夜艳秋河月。

碧城冷落空蒙烟，帘轻幕重金钩栏。

灵香不下两皇子，孤星直上相风竿。

八桂林边九芝草，短襟小鬓相逢道。

入门暗数一千春，愿去闰年留月小。

栀子交加香蓼繁，停辛伫苦留待君。

右一曲楼上

阊门日下吴歌远，陂路绿菱香满满。

后溪暗起鲤鱼风，船旗闪断芙蓉幹。

倾身奉君畏身轻，双桡两桨尊酒清。

莫因风雨罢团扇，此曲断肠唯此声。

低楼小径城南道，犹自金鞍对芳草。

右一曲湖中

〈碧城三首〉

碧城十二曲阑干，犀辟尘埃玉辟寒。

阊苑有书多附鹤，女牀无树不栖鸾。

星沉海底当窗见，雨过河源隔座看。

若是晓珠明又定，一生长对水精盘。

其二

对影闻声已可怜，玉池荷叶正田田。

不逢萧史休回首，莫见洪崖又拍肩。

紫凤放娇衔楚佩，赤鳞狂舞拨湘弦。

鄂君怅望舟中夜，绣被焚香独自眠。

其三

七夕来时先有期，洞房帘箔至今垂。

玉轮顾兔初生魄，铁网珊瑚未有枝。

检与神方教驻景，收将凤纸写相思。

武皇内传分明在，莫道人间总不知。

〈当句有对〉

密迩平阳接上兰，秦楼鸳瓦汉宫盘。

池光不定花光乱，日气初涵露气乾。

但觉游蜂饶舞蝶，岂知孤凤忆离鸾。

三星自转三山远，紫府程遥碧落宽。

〈圣女祠〉

杳蔼逢仙迹，苍茫滞客途。

何年归碧落？此路向皇都。

消息期青雀，逢迎异紫姑。

肠回楚国梦，心断汉宫巫。

从骑裁寒竹，行车荫白榆。

星娥一去后，月姊更来无。

寡鹄迷苍壑，羈凰怨翠梧。

惟应碧桃下，方朔是狂夫。

〈嫦娥〉

云母屏风烛影深，长河渐落晓星沉。

嫦娥应悔偷灵药，碧海青天夜夜心。

〈袜〉

尝闻宓妃袜，渡水欲生尘。

好借嫦娥著，清秋踏月轮。

〈曼倩辞〉

十八年来堕世间，瑶池归梦碧桃闲。

如何汉殿穿针夜，又向窗中窥阿环？

〈银河吹笙〉

怅望银河吹玉笙，楼寒院冷接平明。

重衾幽梦他年断，别树羁雌昨夜惊。

月榭故香因雨发，风帘残烛隔霜清。

不须浪作缑山意，湘瑟秦箫自有情。

〈中元作〉

绛节飘飘宫国来，中元朝拜上清回。

羊权虽得金条脱，温峤终虚玉镜台。

曾省惊眠闻雨过，不知迷路为花开。

有娥未抵瀛洲远，青雀如何鸂鸟媒。

〈寓怀〉

綵鸾餐颢气，威凤食卿云。

长养三清境，追随五帝君。

烟波遗汲汲，矰缴任云云。

下界围黄道，前程合紫氛。

金书唯是见，玉管不胜闻。

草为回生种，香缘却死熏。

海明三岛见，天迴九江分。

騫树无劳援，神禾岂用耘。

鬪龙凤结阵，恼鹤露成文。

汉殿霜何早，秦宫日易曛。

星机抛密绪，月杵散灵氲。

阳鸟西南下，相思不及群。

〈寄远〉

嫦娥擣药无时已，玉女投壶未肯休。

何日桑田俱变了，不教伊水更东流？

〈代应二首〉

沟水分流西复东，九秋霜月五更风。

离鸾别凤今何在？十二玉楼空更空。

其二

昨夜双鉤败，今朝百草输。

关西狂小吏，唯喝遶牀盧。

〈寄永道士〉

共上云山独下迟，阳台白道细如丝。

君今併倚三珠树，不记人间落叶时。

〈月夜重寄宋华阳姊妹〉

偷桃窃药事难兼，十二城中锁彩蟾

应共三英同夜赏，玉楼仍是水晶簾。