

百年道学精華集成

第一辑

历史脉络

卷五

隋唐五代道教 宋辽金元道教



隋唐五代道教

试论唐代的道教*

李斌城**

道教，是从我国古代巫术逐渐发展起来的一种宗教。它始于后汉，魏晋南北朝时正式形成。这个宗教在唐代获得长足发展，开元末、天宝年间尤为兴盛。本文试图根据马克思主义经典作家关于宗教的光辉论述，对唐代的道教作一初步分析，着重说明道教与唐代封建政权的关系、它在维护地主阶级统治方面所起的重要作用及其与当时社会阶级斗争的联系。

唐代道教的兴衰

唐高祖李渊，是非常尊崇道教的皇帝。他以道教教主太上老君为祖先，优礼道徒，封官赐物，置观度人，规定道教在儒家和释氏之上，制定了有唐一代奉为家教的崇道政策。

贞观年间，为了扭转社会上崇奉佛教、轻视道教的风气，使“尊祖之风贻诸万叶”^①，唐太宗下诏规定道士女冠位在僧尼之前。

唐高宗乾封元年（666），封太上老君为玄元皇帝，道士女冠隶宗正寺，位在亲王之次。唐代的宗正寺，是管理皇族的机构。唐王朝将道流直属它，除把李唐与太上老君的家族关系巩固下来外，也使道教身价倍增。

武则天以周代唐，无法自称太上老君的后裔，有人还诈称传玄元皇帝“国家祚永而享太平，不宜有所僭也”^②的真诰，反对她临朝称制。与此相反，佛教徒却不遗余力地为她上台大造神话舆论。武则天遂毅然改变唐初以来崇道政策，摘掉太上老君的玄元皇帝金冠，仍称老君。罢举人习《老子》，大力扶植佛教。当然，武则天对道教也不是一味排斥。在她看来，“佛道二教，同归于善”^③，对她都有用处。因此，这位女皇也搞过一些优礼道流、求仙炼丹之类的活动。

唐代的道教，在唐玄宗开元末年以后发展得最为兴盛。

* 本文原载《山东师范大学学报》（人文社会科学版）1978年第6期，第30-39页。

** 李斌城，中国社会科学院历史研究所研究员。

① 《令道士在僧前诏》，载于《大正藏》卷五十二《史传部》。

② 《历代崇道记》，载于《道藏洞玄部·记传类》。

③ 《条流佛道二教制》，载于《唐大诏令集》卷一百一十三。

唐玄宗认为,《道德经》“可以理国,可以保身”^①,治国之方,莫如道教,被人称为“以道理国”^②的皇帝。在藩邸时,即留意道要。执政后,自称刻意真经,虔诚至道,崇重祠醮,日夜斋心谒老子近三十年。从开元末年起,唐玄宗的崇道行为,简直达到了登峰造极的地步。

开元末年,唐玄宗已由前期比较有作为的皇帝,逐渐变成了专门讲求享乐的昏君。人间的穷奢极侈,已无法填满他那贪得无厌的欲望。而道教宣扬的所谓长生不老、白日飞升的极乐神仙思想,特别合他的口味。

道士们看见唐玄宗喜欢神仙符篆,遂投其所好。不少头戴黄冠的骗子,自称千百岁的活神仙,在宫廷里为他活灵活现地吹嘘什么延年益寿之方、炼丹合药之术,市恩求宠。如张果,说他唐尧时官至侍中。据说他给唐玄宗表演了许多神秘莫测的法术。这个昏君在惊叹之余,竟要替红颜公主召白发骗子张果为驸马。

另外一些人,也觉得这是投机进身的终南捷径,不断地向朝廷报告梦见或看见玄元皇帝现形的“祥瑞”。尤其是一个小京官,说他看见玄元皇帝于丹凤门空中告以灵符,被唐玄宗渲染成“震动京邑”^③的大事,在他获得五品大官的重酬后,社会上争言“祥瑞”的风气更加盛行。同时,什么蒲州偃月罄、汝州玉瑛、衢州瑞鱼之类的吉兆,相继献到御案上。唐玄宗本人也不止一次地梦见或看见了他的老祖宗。在这种情况下,他更加相信神仙符篆,扶植道教的劲头更足了。

首先,他把玄元皇帝的声望进一步拔高,唐玄宗多次亲至玄元皇帝庙谒拜,上“大圣祖”等尊号。尊玄元皇帝之父为先天太皇,母为先天太后。西京的玄元皇帝庙改称太清宫(即至高无上的仙人的神庙),东京的改称太微宫,天下诸郡的,则改称紫微宫。以后朝廷一切郊祀,必先朝太清宫。唐玄宗以玄元皇帝经常显现,规定行“事生之礼”^④,如宫阙之制,亲制霓裳羽衣曲、紫微八卦舞等以为荐献。令文宣王和南华、通元、冲虚、洞灵四真人列侍玄元皇帝石像左右。在太微宫,还有“五圣联龙袞,千官列雁行”^⑤的陪祀壁画。

其次,唐玄宗通过一系列行政措施,提高道教的社会地位。他赠庄子号南华真人,所著书为《南华真经》。文子号通玄真人,所著书为《通玄真经》。列子号冲虚真人,所著书为《冲虚真经》。庚桑子号洞灵真人,所著书为《洞灵真经》。典籍中犹称玄元皇帝和南华等真人旧号者,一律改正。编录经义时,《道德经》列为诸经之首;南华等经,不入子书。国家制命表疏簿书,所试制策文章,一事以上,凡语指道教之词,必须半阙。设置崇玄学和玄学博士,令习老、庄、列、文。每年贡举,量减《尚书》《论语》一、二道策,加试《老子》,准明经例考试内外官。诏求明老、庄、列、文四学者。允许自荐,经长官考试申送,唐玄宗亲自策试道举。

第三,健全管理制度。唐初沿用隋代管理办法,道士女冠由崇玄署掌握。开元二十五年(737),仍隶宗正寺。天宝元年(742),两京置博士、助教各一员,学生百人。次年,道士女

① 唐玄宗:《策道德经及文列庄子问》,载于《全唐文》卷四十。

② 《贺神兵助取石堡城表》,载于《王右丞集》卷十六。

③ 《历代崇道记》,《正统道藏》本。

④ 《唐会要》卷五十。

⑤ 杜甫:《冬日洛城北谒玄元皇帝庙》,载于《全唐诗》卷二百二十四。所谓“五圣”,系指唐高祖、太宗、高宗、中宗和睿宗。

冠改隶司封，停崇玄署。改崇玄学为崇玄馆，博士为学士，助教为直学士，设大学士一名，以宰相兼职，领两京玄元宫及道院。改天下崇玄学名通道学，博士名道德博士，旋罢。八载（749），司封奏，道士籍每载一度，永为恒式。天宝前后，停京都检校道门威仪^①。

第四，搜集整理道经。早在先天元年（712），唐玄宗就诏京都名道士和两宫学士，将现有数千卷道经，“讨论义理，寻绎冲微”^②，纂成《一切道经音义》一百四十卷。后又遣求道使，到各地搜访亡经逸籍，将唐以前经籍勘定成道藏，名曰《三洞琼纲》，三千七百四十四卷^③，命崇玄馆缮写，分送诸道采访使，转写持诵，以扩大道教的影响。

第五，在全国大力提倡道教。唐玄宗在诸州道观画所梦玄元皇帝像，立御书玄元皇帝赞碑。令每一斋日转读经典，“惩恶劝善”，颁亲注老子和义疏于天下，命全国士庶家藏一本，鼓励习读，使知道要。

第六，颁布各种崇道规定。每年正月、七月、十月、元月，全国禁断屠宰。每月十斋日和间阎私社，不得杀生。玄元皇帝降生日设斋祭祀。封后汉张道陵为太师，梁陶弘景为太保，其洞宫山各置坛祠宇，度道士五人，取近山三十户，各地自古以来所谓得道升仙之处，各度二人（灵迹尤著者度三人），茅山紫阳观，取侧近二百户，太平、崇元二观各一百户，蠲免租税差科，长充修葺洒扫。天下灵山仙迹，禁止樵采、弋猎。吃荤血者不得入茅山。

此外，唐玄宗还炼药嵩山，立坛宫中，亲受法箓，教道士学步虚声韵。王公贵族对他的崇奉道教，“表贺无虚月。李林甫等皆请舍宅为观，以祝圣寿”^④。为唐玄宗在各地寻访神仙异人，纠合一些道士者流，多次联名上表，给他戴上“应道”“证道”皇帝的桂冠。

唐玄宗如此狂热地崇奉道教，但是，那个被道教徒吹嘘得神圣无比的“大圣祖”，不仅没有帮助他这个“曾孙”理好国，没有使他在霓裳羽衣曲的陶醉中，成为活神仙，而且就在玄元皇帝于紫云中，向唐玄宗遥致“国祚延昌”^⑤的祝福时，酝酿已久的一场政治大危机——安史之乱，在次年突然爆发了。这个妄想用超现实的虚幻神力，实现现实侈望的昏君，在惊心动魄的渔阳鼙鼓声中，差一点把李唐的江山和自己的老命也丢了。这真是一个绝妙的讽刺。

狼狈逃窜四川后，唐玄宗在蒙尘中仍不能忘怀他朝思暮想的仙山琼阁。据说，他刚入蜀，就看见“大圣祖”骑着白卫，在山岭示“收（安）禄山之兆”^⑥。唐玄宗如获至宝，欣喜礼谒。在嵩山、成都等地置观，幻想玄元皇帝替他平叛。

和一切剥削阶级一样，唐统治者既需要道教麻醉人民，也要用它来填补空虚的灵魂。在平叛中上台的唐肃宗，为了维护“大圣祖”的威望，满足自己对乘鸾玉液的艳羨，尽管他完全清楚安史之乱是如何平定的，但他不讲唐玄宗怎样佞道误国，反说这是“仰荷玄元之祐”^⑦，故意将靖乱之功，记在并不可靠的“大圣祖”的账上。

① 安史之乱后，唐王朝对道教的管理有所改变。贞元四年（788），崇玄馆罢大学士后，后置左、右街大功德使，东都功德使、修功德使。元和二年（807）道士女冠改隶左、右街功德使。会昌二年（842），太清宫设玄元馆，置学士，六年废。

② 唐玄宗：《一切道经音义序》，载于《全唐文》卷四十一。

③ 《文献通考》卷二百二十四。关于《三洞琼纲》卷数，诸书所载不一，请参阅陈国符：《道藏源流考》，第120-121页。

④ 《资治通鉴》卷二百一十六，唐玄宗天宝九载十月。

⑤ 《资治通鉴》卷二百一十七，唐玄宗天宝十三载正月。

⑥ 《历代崇道记》，《正统道藏》本。

⑦ 唐肃宗：《答李含光敕》，载于《全唐文》卷四十四。

安史之乱后，唐王朝一蹶不振。随着唐统治的日益衰落，靠它一手扶植起来的道教也由盛而衰。从唐肃宗至唐懿宗，在长达一个世纪左右的时间里，虽然历朝皇帝念念不忘“大圣祖”，给一些道教头面人物封官赐爵，置吏铸印，修观起宇，馈赠财帛，新度侍者，颁布降圣节、禁断屠钓等崇道规定，乃至延入宫闱侍奉，特别是非常好道的唐宪宗和唐武宗，在殿庭刻木作方丈、蓬莱、瀛洲三神山，修金碧辉煌的望仙台榭，访九转金丹^①，亲受法箓，但是，经过近八年的战乱，“正教凌迟，两京秘藏，多遇焚烧”^②，宫观荒废，昔日禁断百姓樵采弋猎的圣旨已成一纸空文。许多所谓洞天灵宅，均被邻近百姓“侵占转深，采伐山林，妄称久业”^③，道士向朝廷吁请重申旧旨，护持教门，而内外交困的唐朝皇帝，江山难保，对道教的照顾自然有限。因此，元和、会昌年间的一些起色，只是短暂现象，它终究无法使这个宗教重现开元天宝时代的兴盛。

道教在晚唐僖宗时，又曾喧闹过一阵。

那时，在唐后期阶级矛盾尖锐化的基础上，爆发了以黄巢大起义为中心的唐末农民战争。在这场关系到唐王朝生死存亡的大搏斗中，唐统治者于诉诸武力的同时，还使用一切可以利用的工具，帮助他们扑灭革命烈火。

在唐统治者看来，道教的创立者——太上老君，不仅帮助李渊缔造了唐朝，而且在尔后的二百多年里，“每逢多难，皆在殊祥”，以“福萌皇基”^④，冥助他的子孙，挫败了一次又一次的叛逆阴谋，镇压了庞勋等农民起义，击溃了吐蕃和南诏的入侵。李唐统治之所以屡次濒临危难而能逢凶化吉，宗祧不绝，重要原因之一，就是托这位“大圣祖”之福。值此农民革命烽火燃遍神州大地的危难之秋，战战兢兢的唐统治者，幻想再次倚仗他的冥助，挽狂澜于既倒。唐僖宗这时进行的大量崇道活动，就成了唐统治者为镇压唐末农民起义而进行的紧张的政治、军事活动的一个环节。可见，宗教的所谓福祐、灵验，本来是荒诞无稽的，但它却含蕴着何等鲜明的阶级性。

唐僖宗召道士赵希越入宫，征询镇压黄巢大起义、收复长安之计，并命他于内廷奏醮祈祷。多次派遣朝臣和道士在蜀中道教名山，修灵宝道场，设周天大醮，神灯千余，辉灼山林，“犹资道力，俾殄巢巢”（所谓“巢巢”，是唐王朝对黄巢的诬蔑称呼）^⑤。据说，元中观的“大圣祖”果然示以“太上平中和灾”^⑥（意为太上老君为唐统治者镇压黄巢起义）的古字祓符。僖宗喜出望外。大宦官田令孜、宰相郑畋率群臣上表祝贺“将歼大‘盗’之兵戈，水耀中兴之事”^⑦，诏付史馆。模拟古字祓符，遍告诸道，飞报军前，为其官兵打气^⑧。僖宗赐元中观名青

① 九转金丹，是道家讲的一种“仙丹”。最早见于东晋葛洪的《抱朴子》一书。所谓金丹，是由一些矿石粉末，与丹砂（硫化汞）混合烧炼而成的药物。所谓转，则是烧炼所引起的变化。烧炼时间越久，转数越多，药力越足，成仙也越快。金丹因转不同效果相异：“一转之丹服之三年得仙，二转之丹服之二年得仙，三转之丹服之一年得仙，四转之丹服之半年得仙，五转之丹服之百日得仙，六转之丹服之四十日得仙，七转之丹服之三十日得仙，八转之丹服之十日得仙，九转之丹服之三日得仙。”

② 杜光庭：《无上黄箓大斋后述》，载于《全唐文》卷九百四十四。

③ 《茅山志》卷之二《大和禁山敕牒》，载于《道藏·洞真部·记传类》。

④ 《历代崇道记》，《正统道藏》本。

⑤ 杜光庭：《皇帝为老君修黄箓斋词》，载于《全唐文》卷九百三十六。

⑥ 杜光庭：《道教灵验记》，载于《道藏·洞玄部·记传类》。

⑦ 《历代崇道记》，《正统道藏》本。

⑧ 《道教灵验记》，《正统道藏》本。此外，唐统治者利用道教镇压黄巢大起义的事例还有：郑畋在《檄黄巢书》中，在武力恫吓黄巢的同时，曾引《道德经》上的“飘风不终朝，骤雨不终日”之言，说什么天地都不能长久，何况人呢？企图用这种虚无伤感的颓废思想腐蚀黄巢，促其向唐王朝屈膝投降。

羊宫，大加修葺，替它赎回宫侧两顷地，亲至该宫奖赏祭祀有“功”者。他还命诸道长吏照样缮修紫极宫，大搞祭醮，表彰精修宫观的官员和道士，为尽快镇压黄巢大起义鼓噪。唐朝末年的道教，就是在这样腥风血雨的背景下，从唐中期以来的长期衰落里“中兴”了。但是，既然“任何宗教教义都不足以支持一个摇摇欲坠的社会”^①，那么，太上老君的《道德经》，当然也无法挽救李唐统治的厄运。在黄巢大起义的狂飚震撼下，唐王朝只剩下一副躯壳，所谓“中兴”，也不过是暮霭沉沉中的回光返照而已。

黄巢大起义失败后，唐王朝更加衰微。在旧有的和新崛起的藩镇卵翼下苟延残喘的唐统治者，依然死守崇道的遗风，不忘乞求“大圣祖”庇祐他们这些残存的末代“神孙”。有的朝臣也有类似幻想。唐昭宗时，宰相陆希声说，《道德经》是老子在西周末年，据三皇之质以治乱世的作品。用它驾驭今天，大治天下易如反掌。唐王朝很想修复七零八落的宫观灵迹，重振道教，无奈力不从心。尽管有唐末五代时最有名望的道士杜光庭，于漂寓成都的羁旅中，不避艰险地搜访逸经亡文，以与“（白）乐天齐肩”^②的天才，绞尽脑汁地炮制大量道书，极力扩张道教影响，终因屡阻兵锋，成效了了，无法遏止唐王朝及其附庸——道教的继续衰落。

唐代道教兴盛的原因

唐代道教为什么格外兴盛？

马克思在《论犹太人问题》一文中说：“我们不是到犹太人的宗教里去寻找犹太人的秘密，而是到现实的犹太人里去寻找犹太教的秘密。”^③这就是说，要弄清唐代道教格外兴盛的问题，不是到道教里去寻找答案，而是到唐代社会阶级斗争的史实中去揭开它的真相。从马克思的这一指示出发，我们认为，唐代道教格外兴盛，主要是由于唐统治者的大力扶植。

唐统治者大力扶植道教的原因如下。

第一，道教徒曾向李渊父子密告灭隋立唐符命。

在波澜壮阔的隋末农民大起义中，一些道士眼看隋王朝即将覆亡，躲进山林避难。另一些道士，则认为天道将改，是兴盛道教的大好时光。他们抛开旧主子，或走出岩穴，在逐鹿中原的群雄中，选择新靠山。

有的道士向王世充献媚，说他“当代隋为天子”^④。更多的道士，则认为李渊父子会得天下，趋之若鹜，为他们削平群雄、镇压农民大起义效劳。如著名道士焦子顺、张宾，伙同一名布衣对李渊说：“公当为天子。”^⑤另一著名道士王远知，也向李渊“密告符命”，而当李世民私访他时，又恭维李是“圣人”，请“方作太平天子”的这位秦王“自爱”^⑥。钻进秦王幕府的

① 恩格斯：《〈社会主义从空想到科学的发展〉英文版导言》，见《马克思恩格斯选集》第三卷，人民出版社1972年版，第402页。

② 《鉴诫录》卷五《高尚士》。

③ 《马克思恩格斯全集》卷一，人民出版社1971年版，第446页。

④ 《隋书》卷八十五《王（世）充传》。

⑤ 《隋书》卷七十八《来和传》。

⑥ 《云笈七籤》卷五《唐茅山升真王（远知）先生》。

道士薛颐，同样诡称李世民“当有天下，愿王自爱”^①。

在中国封建社会里，凡是改朝换代之君，几乎都将自己打扮成“受命于天”的所谓真龙天子。他们常常自己，或者指使某些人伪造“祥瑞”，或者由某些趋炎附势的僧道者流，预言受命之符，证明自己南面登基的“合理性”，以维护他们在统治阶级内部的地位，镇压劳动人民的反抗。上述道士们的行为，恰好投合正在紧张地争夺皇冠的李渊父子的政治需要，因此，他们对道士及其宗教，颇有好感。李渊授王远知朝散大夫，赐紫霞帔、侍者和道观，李世民又追加银青光禄大夫。其他道士也都封官赏物，褒扬他们的“济国之功”^②。

第二，唐统治者与太上老君联亲，利用道教进一步神化自己的统治。

据道教徒记载，早在隋炀帝大业末年，李渊就从神人获悉太上老君的暗示：“必得天下。”^③ 晋阳起兵后，楼观道士歧晖，说李渊是太上老君的子孙，将要治世，道教靠他大兴。拿出观中全部资粮，响应李渊起兵的平阳公主军。李渊至蒲津关，他改名歧平定（李渊必能平定四海之意），派八十名道徒前往接应。李渊十分高兴。立即授歧平定金紫光禄大夫，道徒们“皆授银青（光禄大夫）”^④，赐名宗圣观，田二百顷，并许以得京城后再给重酬的允诺，下诏奖掖他们的“忠节”。武德三年（620），李渊亲至宗圣观，建醮祈福，向歧平定咨询早日削平群雄、镇压农民大起义之策。这个老谋深算的道士，乘机阿谀道：“陛下圣德感天，秦王谋无不胜，此乃上天所命，圣祖（指太上老君）垂祐，何寇孽不可诛也。”^⑤

同年，晋州人吉善行，说他在浮山县羊角山，看见一个白衣老人，叫他转告唐天子：我是你的祖宗太上老君，今年天下太平，“唐祚永兴”^⑥。

同时，邵州也献上太上老君嘱意的“天下安千万日”^⑦的石龟。

这一切，使李渊觉得与太上老君联亲，既可给自己的统治披上一件君权神授的漂亮外衣，又都姓李，假托十分方便。因此，他在羊角山修了一座兴唐观，立一尊彩饰的太上老君像，将这个教主认作老祖宗加以祠祀。并改浮山县为神山县，羊角山曰龙角山（李渊应当皇帝的“龙兴”之意）。在李渊装模作样地亲自跑到宗圣观，参拜太上老君后的下一年（武德八年，625），他在一次盛大的国学释奠典礼上，正式宣布道先、儒次、佛后的三教地位，崇道的宗教政策遂确立起来。

李渊以后的唐代历朝统治者，尽管由于当时政治斗争的需要，道、儒、佛之间的矛盾和斗争，使他们对三者有厚薄之分，道、儒、佛的地位有高低之别，但是，除武则天外，他们都奉行李渊制定的崇道政策，声称“我国家系承混元”，以“神仙之苗裔”^⑧自居，极力扶植道教。道教徒则利用唐统治者的青睐，不遗余力地扩张势力。唐代的道教，就是在这种情况下发展、

① 《旧唐书》卷一百九十一《薛颐传》。

② 《仙苑编珠》卷下，载于《道藏·洞玄部·记传类》。

③ 《历代崇道记》，《正统道藏》本。

④ 《仙苑编珠》卷下，《正统道藏》本。

⑤ 《道教灵验记》，《正统道藏》本。

⑥ 张仲虚：《上枯松再生表》，载于《全唐文》卷九百二十八。

⑦ 《录异记》卷之五，载于《道藏·洞玄部·记传类》。

⑧ 《历代崇道记》，《正统道藏》本。

兴盛起来的。

第三，唐统治者大力扶植道教，再一原因是为了长生不老。

唐代的皇帝，因服饵仙丹中毒而死的很多。唐宪宗以道士柳泌为台州刺史，让他利用职权之便合药。大臣用秦皇、汉武帝受骗，唐太宗吃天竺僧的药丧命的事例谏阻。他不听。结果吃了金丹暴死。唐穆宗在诛柳泌的诏书中，斥他的合药为“人神所宜共弃”^①，似乎接受了教训。哪知不久，他也吃起金丹来了。以一百个“（赵）归真亦不能相惑”^②自诩的唐武宗，还是仰他的仙药，遍体生疮，髭发俱脱而卒。而声称常以秦皇、汉武帝为方士所骗为诫的唐宣宗，一面杖杀赵归真，一面又禁不住长生久视之道的引诱，迎道士轩辕集入宫，请刘玄静受法箓，仍然死于长生药。他们就是这样一些明明知道金丹玉液无效，却一再重蹈覆辙的蠢人。

在唐代，统治阶级中的许多人，从公主嫔妃、文官武将、地主商人，到士大夫，都十分热衷炼丹合药，羽化登仙。他们与道教徒打得火热，诗赋唱酬^③，探询道要，请受法箓，舍庄宅为观宇，甚至有将乌纱、汤沐易为黄冠者^④。他们尊崇道教，有的出于逢迎皇帝，有的为了升官发财，有的羡慕逍遥自在的神仙生活，有的则是仕途失意，企图在这个宗教里寻找精神寄托^⑤。有些人碰钉子后逐渐醒悟了。不少人却执迷不悟，看着别人毒死了，依然步其后尘的不胜枚举^⑥。

第四，唐统治者大力扶植道教，还为了免罪祈福。

根据道教宣扬的所谓灵验，不管人们犯了什么滔天大罪，只要虔诚地修黄箓斋，马上就能消除一切罪孽。在《道教灵验记》中，就记载了不少犯有大斗进小斗出、投毒杀人和血腥镇压农民起义等罪恶的人，听从道士规劝，修黄箓斋，便一一超度亡魂，解除冤家，万事大吉了。书中还说什么，一些地主老财，由于平时朝夕供奉太上老君像，在黄巢攻占长安时，逃亡中仍不忘转经礼道，因而同行的人，房产毁于兵火，或被起义军俘、杀，他们却平安无事。因此，统治者将道教当作平时求仙养生之道，乱世避灾弭难护符。镇压唐中期哥舒晃造反的刽子手路嗣恭，屠杀黄巢大起义的郑畋、高骈，都是道教忠实信徒的重要原因，正在这里。

此外，唐代道教格外兴盛，与道教徒施展各种手腕，奔走权门，依附统治者，以博取他们的大力扶植，也有很大关系。

既然唐统治者需要道教，道教徒为了宣扬该教，光大门庭，过与世俗地主贵族相媲美的剥削生活，最好的途径是依附统治者，正如佛教“基本上是和封建主义联系着”^⑦一样。他们互

① 《旧唐书》卷十六《穆宗纪》。

② 《旧唐书》卷十八上《武宗纪》。

③ 仅与茅山道士诗赋酬唱者，就有李德裕、权德舆、王建、韩愈、李商隐、皮日休、陆龟蒙、杜荀鹤、张籍和刘长卿等达官名流二十余人，详见《茅山志》卷之二十八，载于《道藏·洞真部·记传类》。

④ 汤沐易为黄冠者，如（天宝三载十一月癸丑）“玉真公主先为女道士，让号及实封”（《旧唐书》卷九《玄宗纪》，可参阅《新唐书》卷八十三《玉真公主传》）。

⑤ 如唐以后成为道教崇拜之神的吕祖（即吕洞宾、吕纯阳），据道书记载，他家古代为官，本人在唐末因屡试科举不第，在长安的困境中，做了一枕黄粱梦，经神仙指点富贵烟云，感悟宦海不足恋，遂弃儒学道，成为著名的神仙（《古今图书集成》之《神异典·神仙部》卷二百四十六）。

⑥ 如唐德宗时，昭义军节度使李抱真，晚年好方士，求长生。他服道士炼的金丹，中毒几天不省人事。被救活后还说：“垂上仙何自弃也。”（《旧唐书》卷一百三十二《李抱真传》）又贪婪地大吃金丹而死。

⑦ 毛泽东：《团结起来，划清敌我界限》，见《毛泽东选集》卷五，人民出版社1977年版，第68页。

相勾结，彼此利用，高骈和吕用之的关系就是典型的一例。

高骈好神仙，道士吕用之用装神弄鬼、变化黄白的伎俩，骗取他的信任。如当他知道高骈与郑畋有矛盾，故意对高说，郑畋派来杀你的刺客今晚到。高骈大惧，向他求计。吕用之乘机荐举同伙张守一可以抵御。他们让高衣妇人服匿于别室。夜里，掷铜器于地，洒猪血在庭，伪装与刺客格斗之状。次晨，笑着对高说：险些落到敌人手里。高骈流泪感谢“更生之惠”^①，倚为左右手。吕用之进一步诡称神仙喜楼居绝俗。高骈悉去宾客，谢绝人事，僭住迎仙楼，日夜斋醮，炼丹合药。他常常披着羽服，骑在木刻的仙鹤上，仰望茫茫的苍天，幻想着有朝一日，突然飞来天使，在香花和悠扬的仙乐声中，驾鹤冲天，飞入极乐仙境。

吕用之将高骈骗入圈套后，又重贿权贵，猎取了岭南东道节度使的头衔，建牙开幕，出入导从近千人。侍妾百余，生活极端奢靡。高骈左右及文武将吏，凡是不趋附他的，就设法除掉。吕用之等一伙骗子，杀人夺财，抢掠妇女，被害者数百家，官民虽家居犹惶惶不可终日。

后来，高骈逐渐觉察吕用之等的奸佞，与部下密谋翦除。最后，求仙者和骗子手全被别人杀了，他们都得到了应有的下场。

唐统治者对道教中不利他们的东西，则采取限制和严惩的方针。

在有唐一代大臣们历次抨击佛教规避赋役、蠹国害民时，往往将道教相提并论。朝廷沙汰僧尼，除“会昌法难”外，道流几乎遭到同样的厄运。朝廷关于禁止僧尼与百官往来，不得私自度人，修葺庙宇需经官府批准等规定，道教徒也必须恪守。唐王朝还规定道士不得妄称占筮，假说灾祥，诤言符咒，不利社稷，命有关部门严加访察。如贞观末年，因《三皇经》中有“凡诸侯有此文者，必为国王；大夫有此文者，为人父母；庶人有此文者，钱财自聚；妇人此文者，必为皇后”^②这样的话，唐太宗下诏除毁。对于“宿宵妖讹，亡命聚众，诱陷愚人”^③即利用道教发动群众造反者，进行残酷屠杀。在唐中期和唐末农民起义风起云涌时，唐王朝都曾下过此类诏令。唐昭宗天复元年（901），道士杜从法领导昌、普、合三州人民起义，遭到数万官军镇压。

唐代的佛道之争

论述唐代道教，不能不讲讲佛道之争。

道教在唐统治者的大力扶植下，迅速发展、兴盛起来。但它只是唐统治者维护封建统治、麻醉人民反抗意志的工具之一。另外两个工具——佛教和儒学，特别是佛教，在唐代更加兴盛，其实力则远远超过道教。他们对道教徒所受特殊尊宠十分嫉妒，因此，三者尤其是佛、道之间的矛盾和斗争，非常激烈。

佛道之争由来已久，最早见于记载的，是西晋王浮作《老子化胡经》。此后历代均有二教

① 《资治通鉴》卷二百五十四，唐僖宗中和二年四月。

② 《法苑珠林》卷六十九《破邪篇·舍邪归正第六》。

③ 唐玄宗：《加应道尊号大赦文》，载于《全唐文》卷三十九。

的矛盾和斗争。武德初，道教徒倚仗朝廷尊崇，压制佛教。傅奕的反佛，在当时有其进步的一面，也夹杂着门户之见，所以一些道士撰书相助。佛教虽处不利地位，但法琳等僧徒拼命抗争。唐高祖从起兵以来的经历中，更加懂得了佛道二教都有利于维护封建统治和麻醉人民，对它们的纠葛采取调和折中政策。他命沙门、道士和儒家博士，在国学释奠时讲论，首开三教辩论的先例。此后在宫廷多次让佛道对辩。

贞观年间和高宗统治时期，唐统治者在推崇道教的同时，继续在禁中延请佛道名流讲说，总章元年（668），曾专门辩论《老子化胡经》的真伪。武则天上台后，沙门由劣势转为优势。她在优待佛教的前提下，不许僧道互相毁谤，如有违犯，决杖后勒令还俗。而对佛道都很崇信的睿宗，规定法事集会时，僧道齐行进集，不准互争雄长。由于道教人数少，经济势力较弱，理论上不如佛教，因而即使在这个宗教最吃香的开元天宝时期，也不断受到缙服的压抑。唐玄宗虽然异常尊宠道教，但也认为“道教释教，其归一体”^①，对它们之间的争吵依然采取调和折中态度。如四川青城山常道观，为僧徒强夺为寺，唐玄宗派人会同州县官进行处理，“令勿相侵”^②。

安史之乱后，佛道开始衰落，二教之争比较缓和。经过半个世纪左右的恢复和发展，它们之间的倾轧随之逐渐加剧。尽管在此期间，唐王朝仍旧不断地诏二教在宫廷讲论，从中斡旋，还是在会昌年间酿成了一次尖锐斗争。道教徒依靠佞道的唐武宗，狠狠地打击了佛教，被沙门视为一大“法难”。幸灾乐祸的道教徒，很快又遭到佞佛的新皇帝的冷遇。此后，这两个宗教在他们的主子——唐统治者，愈来愈严重地受到农民起义致命威胁的新形势下，共同的切身利益，使他们站在同一的反动立场上，直接或间接地为唐王朝镇压人民革命斗争而并肩效劳了。

佛教以空寂为宗，把现世说成苦海，编造了所谓西方极乐世界的神话。道教以虚无为本，教人浮云富贵，杜撰了什么洞天福地的仙境臆说。佛教有天堂地狱、因果报应的说教，道教有一模一样的所谓灵验。佛教说，诵经礼佛可以除祸得福。道教讲，读道经奉老君像能够化险为夷。僧徒念咒驱鬼治病，道士画符役神消灾。缙服有几百条戒律，主要是不杀生、不偷盗、不淫邪、不饮酒和不妄语等五戒。黄冠也有上千条戒律，基本的同样是这五条。佛门弟子高谈人生无常，不问尘世之事，实际上却非常热衷俗书。他们攀附帝王，奔走权门，追名逐利，积极从事政治活动。而标榜不食人间烟火的黄巾之徒，在这些方面与前者乃是一丘之貉。可见，佛道二教，形式不同，本质一样。它们之间的矛盾和斗争，主要是为了向当权统治者争宠，在社会上争信徒，是“大狗小狗饱狗饿狗之间的”^③争权夺利。

在道教流行的唐代，或多或少地受统治者提倡的这种宗教影响的劳动人民是有的。然而，求仙访道，飞炼金丹玉液，没有充裕的时间和钱财，是不可能的。成年累月挣扎在饥亡线上的劳动人民，哪有这种条件？

《太平广记》上的一则故事，从一个侧面反映了劳动人民对佛道之争的态度：一位背柴的

① 《僧尼拜父母诏》，载于《唐大诏令集》卷一百一十三。

② 张敬忠：《准敕勘复蜀州青城山常道观奏》，载于《全唐文》卷二百七十七。

③ 毛泽东：《论反对日本帝国主义的策略》，见《毛泽东选集》第一卷，人民出版社1970年版，第134页。

樵夫，见僧徒与道士辩论优劣，气愤地斥责道：你们“不耕而食，不蚕而衣”，“偷生于人间”，还有什么脸争长道短？“遂遽焚其芋庵，仗伐薪之斧，皆欲杀之。老僧惊走入地……”^①

在劳动人民揭竿而起时，在沉重打击封建统治阶级的同时，也对它的两个帮凶——佛教和道教，进行了武器的批判。如唐末农民大起义中，不断有成千的起义军攻打太上老君的老巢——亳州太清宫，想要烧毁这个反动的魔窟^②。经过农民战争暴风骤雨的荡涤，“真宫道宇，所在凋零，玉笈琅函，十无三二”^③，天下灵迹，“基址多毁”^④。

① 《太平广记》卷第三百七十《出潇湘录》。

② 亳州真源县太清宫，据说是太上老君降生地，殷周已有古迹。自汉宣帝增修后，几乎历代统治阶级都不断营葺扩建。两宫二观，有屋宇七百余间，五百名士兵镇卫宫所。在唐代，据道教徒说，每有大事，这儿的古桧便示荣枯之祥异。太上老君曾多次以风云雾电等的“显圣”方式，帮助唐统治者镇压前来攻打太清宫的农民军。

③ 杜光庭：《无上黄箓大斋复述》，载于《全唐文》卷九百四十四。

④ 唐昭宗：《答钱镠奏重修天柱观敕》，载于《全唐文》卷九十一。

道史小考二则*

丁培仁**

吴 猛 许 逊

《晋书·艺术·吴猛传》载称：“吴猛，豫章人也。少有孝行，夏日常手不驱蚊，惧其去己而噬亲也。年四十，邑人丁义始授其神方。因还豫章，江波其甚急，猛不假舟楫，以白羽扇画水而渡。观者异之。”《老氏圣纪》（似即尹文操撰、杨上器注《太上老君玄元皇帝圣纪》）记述近此而稍繁，云：“吴猛字世云，豫章人也。性纯孝，夏夜在父母侧，不敢驱拂蚊蚋，恐去己而集亲。年三十，邑人丁义士奉道，以术传之，乡人隐铜为设酒，既去，酒在器中不耗。道士舒道云病疰以年，猛授以《三皇诗》使讽之，顿愈。尝还豫章，以白羽画江而渡。县东有石笥，历代未尝开。猛往发之，多得简牒，古字不可识。县南有峻石，时立千仞，猿狖不能上，猛策杖登之。县令新蔡千（一作干）庆好畋猎，猛屡谏不听。后庆大猎，四面引火烘天，而猛坐草中自若，鸟兽依附左右，火不能及。庆大骇，因是悔。王敦于坐，收猛，俄失之。敦大怒。是岁，敦败。猛登庐山，见一叟坐树下，以玉杯承甘露授猛；又有玉屋金室，见数人与猛语，若旧相识，设玉膏终日。猛又乘铁舡于庐山顶。”（《太平御览》卷六百六十六引）此皆唐代传说。《晋书》撰于唐太宗贞观年间，其说殆有所本。

按《太平御览》卷四百一十三引《搜神记》曰：“吴猛，蜀人。小儿时在父母旁卧，夏月多蚊而终不摇扇，惧蚊虻之去我，及父母也。”除里籍外，《晋书》所载吴猛孝行事与此同。《御览》所引，不见于今本《搜神记》。考《艺文类聚》卷二十引有《续搜神记》，其“吴猛性至孝”一段文字略同《御览》，继云：“父母终，行服墓次，蜀贼纵暴，焚烧邑室，发掘丘陇，民人进窜，猛在墓侧，号恸不去，贼为之感怆，遂不犯。”因知《御览》引其书名脱一“续”字，且引文亦有节略。《艺文类聚》是唐高祖武德七年编纂之类书，与《御览》存不少六朝旧文。则此说盖出东晋南朝。

又，如《老氏圣纪》所说，吴猛与王敦同时，则亦当与两晋间人干宝、葛洪同时。然干宝

* 本文原载《宗教学研究》1989年第3-4期合刊本，第8-13页。

** 丁培仁，1953年生，四川大学宗教学研究所讲师。

所撰《搜神记》卷一记述“吴猛，淮阳人。仕吴，为西安令，因家分宁。性至孝。遇至人丁义授以神方，又得秘法神符，道术大行。尝见大风，书符掷屋上，有青鸟衔去，风即止。或问其故，曰：‘南湖有舟遇些风，道士求救。’验之果然。西安令干庆，死已三日，猛曰：‘数未尽，当诉之于天。’遂卧尸旁，数日，与令俱起。后将弟子回豫章，江水大急，人不得渡，猛乃以手中白羽扇画江水横流，遂成陆路，徐行而过，过讷水复。观者骇异。尝守浔阳参军周家，有猛风暴起，猛即书符掷屋上，须臾风静。”濮阳郡治所在今河南濮阳县西南。豫章为汉献帝建安年间分海昏所立，吴时称西安，晋太康复改豫章。上述种种奇迹自不可信，但干宝去吴未远，所言吴猛仕吴为西安令并师丁义则近是。《晋书》谓吴猛为豫章人，盖据其迁居分宁而定。又以吴猛为晋人，则因晋朝建立后吴国尚存，或吴猛经历吴、晋二代。南朝陈马枢《道学传》说：“吴猛字世云，有道术。庾亮闻其神异，厚礼迎之来武昌。寻求归，辞以箠尽，请具棺，庾公闵然，即日发遣，未达家五十里而终，形状如生。”（《御览》卷六百六十四引）庾亮，两晋间人。据此，则吴猛卒于西晋末或东晋初。

南宋白玉蟾承袭《搜神记》之说，并言吴猛得丁义神方后继师南海太守鲍靓，复得秘法。吴黄龙中，天降白云符授之，道术遂大行于吴、晋之间。西安令干庆弟著作郎干宝感其异，遂作《搜神记》行于世（《修真十书玉隆集》卷三十五《逍遥群仙传》“吴君”条）。按《晋书·干宝传》，干宝字令升，新蔡人。少勤学，以才器召为著作郎。平杜弢有功，赐爵关内侯。领国史，以家贫，求补山阴令，迁始安太守。王导请为司徒右长史，迁散骑常侍。著《晋纪》，凡二十卷，咸称良史。“性好阴阳术数，留思京房、夏侯胜等传。宝父先有所宠侍婢，母甚婢忌，及父亡，母乃生推婢于墓中。宝兄弟年小，不之审也。后十余年，母丧，开墓，而婢伏棺如生，载还，经日乃苏。言其父常取饮食与之，恩情如生。在家中吉凶辄语之，考校悉验，地中亦不觉为恶。既而嫁之，生子。又宝兄尝病气绝，积日不冷，后遂悟，云见天地间鬼神事，如梦觉，不自知死。宝以此遂集古今神祇灵异人物变化，名为《搜神记》，凡三十卷。”是书“博采异同，遂混虚实”，“以明神道之不诬”。干宝尚未明言干庆即其兄，亦未言及许逊与吴猛有何关系。后人遂将许逊牵附于吴猛，谓西晋末南昌人许逊往师豫章孝道之士吴猛（南昌在豫章附近），得道于豫章西山（今在江西南昌），进而取代吴猛，称吴反师于许。此线索贯穿于《孝道吴许二真君传》《云笈七籤·许逊真人传》《修真十书玉隆集·旌阳许真君传》和《历世真仙体道通鉴·许太史》等传记。《晋书》虽为官修“正史”，然《吴猛传》显系采撷民间及道教传说，其言吴猛画江而渡，乃其明证。

另，虞世南于隋代所编《北堂书钞》引《吴猛别传》三则：“猛性至孝。入山采薪还，忽失其九岁妹，乃寻逐十三日，逾难险绝，无饮食，于大石岩下息，因得眠，梦见一老公，语之曰：‘君妹当已还。’惊觉，归，妹果在家。”“豫章县东乡吕里山中有石笥，历代不能开。吴猛往，遂得发之，多有石牒古字，弟子莫有晓者，猛亦不言。弟子数十人合力举盖，不动如山，猛一手提，若无重焉。”“县南山有石直立水中，峻峭千仞，猿猴不能至。猛乃策杖升之，令二弟子随后，忽若平路。”（卷一百六十）其二、三条为《老氏圣纪》所本。此亦晋时旧说（详后）。大概吴猛初仕吴为西安令，三国归晋后隐修道，得丁义神方而为道士，有弟子数十人，道术大行于西晋。故后人托之以重许逊。

自唐代以降，无论在道教抑在民间，皆盛传许逊事迹，且渐有超过吴猛传说之势。然六朝

书均未提及许逊其人，《晋书》亦未立传。而宋邓牧《洞霄图志》、白玉蟾《旌阳许真君传》等皆称许逊与许迈、许穆为再从兄弟。

按许迈、许穆家谱见于《真诰》卷二十《翼真检》第二“真胄世谱”，其中并不胪列许逊世系。六朝时期有关许逊事迹的记述最早见于《许逊别传》。此书早已亡佚，幸赖《艺文类聚》《太平御览》尚存一条。《御览》引其文：“逊年七岁，无父，躬耕负薪以养母，尽孝敬之道。与寡嫂共用桑，推让好者，取其荒者，不营利。母常随之，如此，当乞食无处。逊叹应母曰：但愿母老寿耳。”（卷四百二十四）《类聚》（卷二十一）作“自取其荒，不营荣利。母常遣之：‘如此，当乞食无处居！’笑应母曰：‘但愿老母寿耳。’”因知《御览》误“遣”为“随”。别传流行于晋代，《三国志注》《世说新语注》《书钞》《初学记》《御览》等多所称引。见于清丁国钧《补晋书艺文志》《晋书艺文志补遗》和文廷式《补晋书艺文志》著录者，即有《孙登别传》《许迈别传》《罗含别传》《许逊别传》《张华别传》《王弼别传》《谢玄别传》《王献之别传》《葛洪别传》《杜祭酒别传》《孙略别传》《吴猛别传》《马明生别传》。另尚有《石勒别传》《郭文举别传》等。故可断定《许逊别传》撰于东晋，是有关许逊的最早记载：历史上确有许逊其人，且以孝声闻于当时。至于许逊何时生、何时死？是否为道士？其详细事迹如何？因无从查核，只能据唐以后道士所撰晚出仙传窥见一二。有关传记以唐高宗时道士胡慧超所撰《十二真君传》《许逊修行传》最早。《新唐志》著录道士胡慧超《神仙内传》一卷、《晋洪州西山十二真君内传》一卷、道士胡法超《许逊修行传》一卷。光绪刊本《逍遥山万寿宫志》卷四“仙传”条按云：“《旌阳先生修行传》作于胡慧超，《十二真君传》作于胡法超，白玉蟾之《旌阳正传》、李长聊之《全传订讹》皆本于此。若《旌阳后传》亦出于白玉蟾。”疑胡法超即胡慧超。唐武后时人张鷟《朝野僉载》记洪州西山道士胡超僧为武则天炼金丹事。参以《仙鉴》，知即胡慧超。唐玄宗开元中道士罗子房撰有其传（《新唐志》著录冲虚子《胡慧超传》一卷，注云：“佚名。”据《仙鉴》卷三十五，知冲虚子即罗子房）。稍后，有《孝道吴许二真君传》记述许逊飞升即死后，其宗族乡党为立祠，后改为游帷观事，且记其侄许简以下世系。六朝谱录特盛，故所述许逊为道士、高扬孝道、宗族乡民世传其教等节或许确有不少事实，唯当细细辨察，剔除其神化成分。

诸仙传所载之许逊事迹甚多，且随时代变迁而演化，日人秋月观暎氏《中国近世道教的形成——净明道的基础研究》论之颇详，故此不赘。唯《许逊别传》秋月氏尚未引及，因对许逊之存在与否持保留态度。特录出，以证晋代确有许逊其人。

施肩吾与“钟吕传道”

南宋释志磐《佛祖统纪》卷四十三云：“钟离权字云房，自称汉时遇王玄甫得长生之道，避乱入终南山，于壁间得《灵宝经》，悟阴中有阳，阳中有阴，为天地升降之宜；气中生水，水中生气，即心肾交合之理。乃静坐内观，遂能身外有身。唐吕岩字洞宾，三举进士不第，于长安酒肆遇云房，将洞宾入终南山，授《灵宝毕法》十二科，曰‘金诰’‘玉书’‘真原’‘比喻’‘真诀’‘道要’，其义有六，包罗五仙之旨，以授洞宾……洞宾乃客游江淮，度何仙姑、郭上灶、施肩吾云。”据《括异志》，郭上灶，宋真宗天禧年间东京佣人；何仙姑，宋周密《齐

东野语》载称仁宗庆历中人；唯施肩吾其人，或被混同于唐代同名者，或为世所疑，致刘鉴泉先生有“儒者皆疑之，犹刻舟而求剑也”之讥（《道教征略》中册）。

按施肩吾有二：一为唐代栖真子施肩吾，一为北宋华阳子施肩吾。唐施肩吾撰有《辨疑论》一卷（即《养生辨疑论》，收入《正统道藏》），《新唐志》道家类神仙家著录，云：“睦州人，元和进士第，隐洪州西山。”又据《全唐文》卷七百三十九“施肩吾”小传：“肩吾字希圣，自号栖真子。洪州人，元和十年进士。隐居洪之西山。”谓“洪州人”，盖就隐居之地而言。施肩吾实为睦州人，生当唐宪、穆、敬、文宗诸朝。著有《西山集》十卷、《闲居诗》百余首。赵道一称其“睦之分水人，世家严陵七里濑。少举进士，习《礼记》，有能诗声。趣尚烟霞，慕神仙轻举之学”（《仙鉴》卷四十五）。又说他于“唐宪宗元和十五年登进士第”，“文宗太和中，乃自严陵入西山访道，栖静真矣”（同上）。登科时间异于别说，隐居时间似不合施肩吾自谓“元和进士，长庆隐沦”之义。《全唐文》于“施肩吾”下收入《太羹赋》《象樽赋》《与徐凝书》《西山群仙会真记序》《五空论》《识人论》《座右铭》《述灵响词序》《养生辨疑诀》，其中《西山群仙会真记序》《识人论》和《座右铭》实非唐栖真子作。《识人论》中有“《西山记》曰：‘古今圣贤，虽有兼人之智、普照之明，未尝不先求于人。’谓务学不如务求师。师，人之模范也。”又言黄帝求赤松子，刘安玉师王道原，阴长生师马明生，葛稚川师郑思远，朱度胡氏，方昉遇金华，张梦乾三遇刘海蟾，解志一见许旌阳，王猛见长寿大仙，梅福遇大洞真君，均见于《道藏》所收《西山群仙会真记》。《座右铭》：“元气真精，能得万形，其聚则有，其散则零。我气内闭，我心长宁。”见于《道枢》卷三十《三住篇》引华阳子自铭。又《五空论》跟《道枢》所引陈抟《观空篇》语言相同，思想一致，恐亦非栖真子自著。不但《全唐文》将华阳子施肩吾的作品误入栖真子作品之中，就是元人赵道一编《仙鉴》，也把二人混为一人。如“施君名肩吾，字希圣，号华阳，睦之分水人……栖静真矣”，此是叙述栖真子事迹而误作“号华阳”；自“初，希圣遇旌阳”至“使补其遗云”一段，又言及华阳子。有关华阳子的事迹，《仙鉴》卷四十五记云：“初，希圣遇旌阳（许逊）授以五种内丹诀及外丹神方，后再遇吕洞宾传授内炼金液还丹大道，于是隐西山……琼山白玉蟾跋《施华阳文集》云：李真多以太乙刀圭火符之诀传之钟离权，钟离权传之吕洞宾，吕即施之师也。施有上足李文英。昔施君授李一十六字，世罕知者：‘一灵妙有，法界园通，离种种边，允执厥中。’予偶得之，故并以告胡栖真，使补其遗云。”

此仿伪《古文尚书》“人心惟危，道心惟危，惟精惟一，允执厥中”作十六字心传者，即华阳子施肩吾。苗善时编《纯阳帝君神化妙通纪》卷五称：“施肩吾字希圣，湓浦人。少业习佛，博经史，攻词章，而学道。隐居豫章西山，遇帝君教以五行颠倒之法、三田反覆之义。或以《钟吕传道集》《会真记》皆施所编也。道成之日，作诗曰：‘重重道炁结成神，玉阙金堂逐日新。若记西山学道者，连余即是十三人。’”原注：“唐亦有肩吾，栖真子。如此两铁拐、三马自然。”确然指出此非唐栖真子施肩吾。按：湓浦又名湓江、湓水、自江西瑞昌至九江流入长江。而唐栖真子为睦州人。睦州，隋仁寿二年（603）置，当今浙江桐庐、建德、淳安三县地。又，考唐栖真子诸作，如《与徐凝书》说“仆……栖心元（玄，清人避康熙讳改）门，养性林壑”；《述灵响词序》言其于开成三年（838）正月一日闭户习三静关“皆应”；《养生辨疑诀》主“保气者其要在乎运，栖神者其秘在乎用”；虽有保气静神方法，尚无所谓“钟吕金

丹派”的系统内丹观念构架。而北宋华阳子则不然，在其论著中屡屡中张“知五行之颠倒”“得三田之反复”，且已形成系统的观念构架。皆可证编撰《钟吕传道集》和《西山群仙会真记》者非唐栖真子施肩吾。

《钟吕传道集》见录于陈振孙《直斋书录解题》神仙类，作《钟吕传道记》三卷，题施肩吾撰，“叙钟离权云房、吕岩洞宾传授论议”。又，“《西山群仙会真记》五卷，九江施肩吾希圣撰。唐有施肩吾能诗，元和进士也。而曾慥《集仙传》称吕岩之后，有施肩吾者撰《会真记》，盖别是一人也。”按《集仙传》，《说郛》（商务涵芬楼本）卷四十三有辑本，其云：“施肩吾字希圣，九江人也。授真筌于洞宾。”即指宋华阳子施肩吾。《郡斋读书志》作《群仙会真记》，误题“唐施肩吾集”，云：“言炼养形气，补毓精神，成内丹之法，凡二十五篇。”《遂初目》无卷数，亦不著撰者。然《传道集》《会真记》虽见录于南宋书目，亦非南宋人编。曾慥，两宋间人，绍兴初编有《类说》，又编集《道枢》，凡引唐施肩吾著述称“栖真子”，引宋施肩吾则称“华阳子”或“华阳真人”，而所引后者之论多与钟、吕有关。陈振孙说，此书“采诸家金丹大药修炼般运之术，为百二十二篇，初无所发明”（《直斋录》神仙类、“道枢”解题）。今校以《传道集》《会真记》，确信此言不误。如《道枢》卷三十八《会真篇》相当于《西山群仙会真记》，实为其提纲。卷三十九《传道上篇》相当于《修真十书》卷十四《钟吕传道集》“论真仙”（均起于问生死）；卷四十《传道中篇》相当于《修真十书》卷十五及卷十六之第一篇“论还丹”；卷四十一《传道下篇》相当于《修真十书》卷十六之“论炼形”，盖《传道集》之节本耳。末谓钟离于是择吉日授纯阳子《灵宝毕法》，卷四十二《灵宝篇》即相当于《灵宝毕法》。《灵宝毕法》即《秘传正阳真人灵宝毕法》，《正统道藏》收，三卷。此书郑樵《通志略》已著录，作《钟离授吕公灵宝毕法》十卷。又《钟吕传道集》（《正统道藏·修真十书》题“正阳真人钟离权云房述，纯阳真人吕岩洞宾集，华阳真人施肩吾希圣传”）末言：“钟曰：仆有《灵宝毕法》凡十卷一十二科……实五仙之指趣，乃三成之规式，当择日而授于足下。”据此，知《灵宝毕法》成于《传道集》前。曾慥的编排本之。《正统道藏》所收《西山群仙会真记》题“清虚洞天华阳真人施希肩希圣撰，三仙门弟子、天下都闲客李竦全笑编”，前有“华阳真人施肩吾希圣序”。而南宋初正一道士陈葆光于高宗绍兴中撰集之《三洞群仙录》引《指元图序》云：“李竦自称三仙弟子、天下都闲客，尝作《指元序》，云：欲叩玄关，须凭匠手；不遇真仙，难晓大道。仆游江南，于南京应天遇华旧施真人肩吾希圣者……遂授仆《修真元图》一十五式，显然明白，可谓真仙之秘本矣。”（《三洞群仙录》卷十四）按此亦见于《修真太极混元图》（在《正统道藏》中与《修真太极混元指玄图》同卷）正文，唯“《修真元图》一十五式”，作“《修真指玄》”，无“应天”二字，末题“古杭竹坡金全子传”。当是金全子据李竦原本加以调整、增附而成，遂使原序混入正文。尤当注意的是李竦序中“南京应天”一语，殆非南宋时人口吻。南京应天府治在宋城（今河南商丘南），北宋真宗时始建置（先置应天府，后置南京），至南宋已属金国版图，天会八年（即宋建炎四年，1130）更名归德。据此可推定，李竦生当宋真宗大中祥符七年（1014，是年始建南京）之后至北宋末。李竦称施肩吾为师，则施理所当然也是北宋中人。《灵宝毕法》《传道集》和《会真记》三书虽著录于南宋，但此类道书为道士所秘，久之流传于民间，然后为官私书目所著录，大抵须经过一段时间（试比较新、旧《唐书》，宋代编的《新唐志》所著录的道书多不见于五代所编《旧

唐志》)，故不可仅凭某书见录较晚而断言其必定晚出。

华阳子究为北宋何朝人，诸仙传皆未详。然《西山群仙会真记》有云：“吕先生言，幼习儒业，长好性宗，修天爵而弃人爵，鄙顽空而悟真空。天爵止于人事，真空不离因缘。”此论显带禅宗色彩，与《五空论》相近。又引及《钟离秘诀》《崔玄真秘诀》等。不避“玄”讳（序亦然），当作于真宗大中祥符六年之前。卷四谓：“吕公曰：‘因看崔公《入药镜》，令人心地转分明。’”卷六列举海蟾公、钟离公、吕公出壳法，分明以刘海蟾在钟、吕之前。又贬达磨、六祖禅师（慧能）之法为“阴神出壳”，与《灵宝毕法》相合，唯更细分“炼法入道”“炼形化炁”“炼炁成神”“炼神合道”诸阶段。南宋末元代始以刘海蟾上承钟吕道统。但《还金篇》一卷为《新唐志》所收录（亦见于《崇文总目》，另《秘书省书目》著录《海蟾子诗》一卷），云“海蟾子《元（玄）英还金篇》一卷”，是北宋欧阳修、宋祁直以刘玄英为唐代人。崔玄真的修炼著述著录于《崇文目》《新唐志》《秘书省书目》等，有多种，真伪尚待考查。钟离权，宋曾慥谓其“字云房，不知何许人也。唐末入终南山”（《集仙传》，《说郛》商务本卷四十三）。江少虞称“五代时隐士”（《皇朝事实类苑》卷三十五）。行迹较吕洞宾更为隐秘，后世道流遂附会成汉代人、八仙之一的汉钟离。按：钟离为复姓，源出于周代封国钟离国（在今安徽临淮关一带），嬴姓，后为楚国吞并，国人称钟离氏。秦汉以后，姓氏合一，遂以为姓。历史上曾以钟离为县名，始于秦而屡废，北齐复名（在安徽凤阳）。之所以把钟离权附会为汉人，可能是因为相传他自称“天下都散汉”。其实此称犹李竦自称“天下都闲客”——“闲散的汉子”之谓也。江少虞又说：“华阳隐士李奇，自言开元中郎官，年数百岁，人罕见者。关中吕洞宾者，有剑术年百余岁，貌如婴儿，行步轻疾，皆尝至〔陈〕抟斋中。”（同上，卷四十一）元张辂编《太华希夷志》，亦如是云，并称“此皆旧史之文也”（卷下）。元末所编《宋史·陈抟传》并同。按：“旧史”当指王旦《国史》或吕夷简《宋三朝国史》。《正统道藏》收有谷神子注《龙虎还丹诀颂》，正文：“余生巴蜀之地。”谷神子注：“余者，先生自称也。先生姓林，名太古，字象先，道号淳和子。其先并州太原人，因官生于梁州。泊长，访道寻师，多游齐鲁之地。太宗皇帝知名，召见，赐于京兆山居，遂称京兆山人。后隐居于益州之华阳，复号华阳先生。”又正文及注皆不避“玄元”讳。因知林太古乃宋太宗时人（唐太宗时尚未封老子“太上玄元皇帝”号），谷神子（此非唐谷神子裴铏）注作于宋真宗即位之后至大中祥符六年（皇帝死后方立庙号，此称“太宗”，又不避真宗所称圣祖赵玄朗讳，故知）。正文尚提及“吕先生”，注云：“吕先生名洞宾，盖近代得道也。”所引“一吕先生诗云‘一粒粟中藏世界，半升铛内煮山川’，亦见于北宋太、真宗时人杨亿《谈苑》称引（见《皇朝事实类苑》卷四十三）。则吕洞宾亦活动于五代，约与陈抟同时。宋《国史》称吕“年百余岁”，应是就宋初死时而言。上推百余年，吕当生于唐末（9世纪末）。后世谓吕洞宾为唐人，盖有以焉。《杨文公谈苑》述丁谓、张洎遇吕洞宾，恐皆他人依托。杨亿又说：“吕洞宾者，多游人间，颇有见之者……洞宾诗什，人间多传写。”（同上）此种事件两宋屡屡发生，不绝如缕。类似情况在陈抟亦有之，如北宋刘斧云：“先生亦时来山下民家，至今尚有见之者。”（《青琐高议》卷八）又《神仙传》载称，真宗时人徐（一作涂）定辞遇一书生自称陈抟，与一刀圭药，徐“其后亦尸解矣”（《山洞群仙录》卷五引）。要之，华阳子施肩吾托钟、吕以自重，并构造“钟吕传道”，当在真宗时期。

华阳子施肩吾尚撰有《华阳真人秘诀》一卷，今见于《道枢》卷十《华阳篇》；《三住铭》一卷，即《道枢》卷三十《三住篇》。《三洞群仙录》卷十六引《三住铭》：“凡在万形之中，其所保者莫先于元气。元气若住则形住，形住则神住。住者三者既住，则‘我命在我，不在于天’也。”见于《三住篇》。《道枢·众妙篇》另引栖真子施肩吾言：“道之要，其在于神留形住，形住则神留焉。”华阳子似参考过栖真子此论而形成自己的“三住”思想。颇疑北宋一隐道士依托唐施肩吾而未尽（道号异），盖类唐初人张氲慕古洪崖先生而自号洪崖子（人称洪崖先生）。《二程集》载称：“道家有三住：心住则气住，气住则神住，此所谓存三守一。”（《河南程氏遗书》卷一）在“气住”前有“心住”而无“形住”，大概是儒者以“心”“形”音近而传误，次序亦颠倒，程颢遂借题发挥说：“此三者，人终食之顷未有不离者，其要只在收放心。”（同上）若果真是华阳子施肩吾的三住思想而讹传于世，则他应在程颢（即约北宋中期仁宗、神宗时之前）。换言之，华阳子施肩吾也许生当真宗、仁宗时。李竦自称“三仙弟子”，“三仙”应指钟离权、吕洞宾、华阳子施肩吾。

由上考述，可以断定：在北宋时期，所谓“钟吕金丹派”的传授系统是钟离权—吕洞宾—施肩吾，而非宋末元初编制的钟离权—吕洞宾—刘海蟾。华阳子施肩吾在传播“钟吕传道”之说的过程中起着关键作用。此后，这种说法才流传于民间。至于将伯端《悟真篇》自序中所言“遇异人”说成是得刘海蟾丹道之传而上承于钟吕、下启白玉蟾，那是金丹派南宗的依托，实不足信。

唐玄宗与茅山道*

汪桂平**

唐玄宗开元、天宝年代是中国封建社会的盛世，也是道教发展繁荣的时期。在众多的道教流派中，茅山道是最大的一个派别，其分布地域之广、信徒之众、影响之深都是其他道派无法比拟的。玄宗本人崇尚道教，与茅山道的关系尤为密切，曾两度拜茅山道宗师司马承祯和李含光为师，而成为茅山道弟子。并且，玄宗在位期间与茅山派道士司马承祯、吴筠、李含光、薛季昌等人交往密切，多次召至京师，书信赐物不断、尊宠至极。本文通过分析唐玄宗这个典型皇帝与主流道派之间的关系，以揭示道教对皇权的顺应，以及封建统治者对道教扶植、利用和控制的策略。

一、尊崇与顺从

茅山道是以江苏句容的茅山为中心，在梁朝陶弘景时期最后形成的一个道教派别，以传承、修习上清经系为主。至唐玄宗时代，茅山成为冠于天下的道教圣地，五代徐铉作《复禁山碑》即曰：“华阳洞天，金陵福地，群仙之所都会，景福之所兴作，故其坛馆之盛，荐享之殷，修奉之严，樵牧之禁，冠于天下，其所由来旧矣。”^① 这大致反映了玄宗时代茅山的盛况。茅山道亦成为天下道学之所宗，颜真卿撰碑即云：“自先生（李含光）距于隐居（陶弘景），凡五叶矣，皆总习妙门大正真法，所以茅山为天下道学之所宗矣。”^② 茅山道在唐玄宗时期发展到如此繁荣的局面，一方面是其自身历史发展的必然，另一方面则与玄宗的尊崇扶植分不开。唐玄宗对茅山道的尊崇是唐代其他皇帝无法比拟的，也远远超过了对其他道派的尊崇，这从玄宗与茅山道交往的大量史实可以看出。唐玄宗在位43年（712-755），与茅山道交往几乎没有中断过，特别是与茅山宗师司马承祯和李含光的交往尤为密切。玄宗与其妹玉真公主均拜承祯为师，玄宗又多次召承祯至京，后来甚至于王屋山为建阳台观居住，以其地近京师，易召见也。又听从承祯建议，于五岳各置真君祠一所，在司马承祯死后，又御制碑文，并以其南岳旧居为

* 本文原载《世界宗教研究》1995年第2期，第63-71页。

** 汪桂平，1967年生，中国社会科学院世界宗教研究所助理研究员。

① 徐铉《复三茅禁山记》（亦为《复禁山碑》），《徐公文集》卷十三，《茅山志》卷二十四。

② 《茅山玄静先生广陵李君碑铭》，见《金石萃编》卷一百、《茅山志》卷二十三。

降圣观，可以说尊宠无比了。而玄宗与李含光的交往更频繁，关系更微妙，玄宗不仅多次召李含光到京询问道术，请受道法，并终于接受三洞经箓，而且每次李含光辞疾归山，玄宗都御制诗序以饯行。在李含光归隐茅山期间，双方使臣、诏奏往还不断。从天宝四年到十三年短短的十年间，玄宗发往茅山的诏敕至少二十四通（只据现有资料统计），而李含光的奏表至少十八通（现存表奏）^①。其中多是问安赐物、建斋设醮、表奏祥瑞之事。玄宗赐予茅山的物品众多，李含光多次为国斋醮。频繁、亲密的交往给茅山带来了极大的荣耀，使茅山道在玄宗时发展到顶峰。柳识作《唐茅山紫阳观玄静先生碑》赞叹道：“曩者天书继至，务欲尊崇，及公卿祈请，信无虚月，卒使玄门之中，转见真璞，持慈俭之宝，归羲皇之风，至矣哉，我师教也。”^②说明玄宗的尊崇促进了茅山道繁荣和道门首领地位的确立。那么，唐玄宗如此尊崇茅山道的原因何在呢？

唐玄宗是历史上一位有名的好道的皇帝，史载：“玄宗御极多年，尚长生轻举之术，于大同殿立真仙之像，每中夜夙兴，焚香顶礼。天下名山，令道士、中官合炼醮祭，相继于路。投石奠玉，造精舍，采药饵，真诀仙踪，滋于岁月。”^③因此，为追慕长生成仙而尊礼茅山道是其一个方面。但是，玄宗对神仙方术的崇信迷恋是在其统治后期，他早年对此是持怀疑态度的。开元十三年，唐玄宗与群臣宴于集仙殿，对群臣说：“仙者凭虚之论，朕所不取。”^④改集仙殿为集贤殿。直到开元末年，玄宗才对神仙长年之事表现出迷信。然而在此之前，玄宗就拜茅山宗师司马承祯为师，对茅山道尊崇有加，这说明了玄宗尊崇茅山道并不完全是基于个人信仰，还有重要的原因就是利用茅山道为政治服务。茅山道之与政治的契合在于它的教义理论特点。

茅山道创立之初，主要奉行上清经系，讲求存神内视、服气导引等长生养生之说。但茅山道善于融合各家之长，第十代宗师王远知（530—635）就兼承有两个学术传统，一为陶弘景的上清派养生法，一是臧矜的重玄学^⑤。玄宗时代，师承茅山道传统的是当时乃至后世著名的道教学者司马承祯、李含光、吴筠等人，他们兼容各家之说，对茅山道理论多所发展，并将上清派的养生法与老庄的重玄学有机地结合起来，形成独具特色的经教体系，正好适合了唐玄宗的需要。

司马承祯将老庄清静自守、顺任自然的全生思想贯穿到宗教修持中而形成的坐忘主静之说，是融通老庄之学和上清经法而形成的。老庄之学成为道教徒修持的理论指导，也是茅山道的基本教义。这与唐玄宗尊老子为始祖，利用老庄思想治理国政的思路正好契合。司马承祯不仅将老庄思想贯穿到宗教修持，而且主张利用老庄无为之旨治国。他曾对睿宗说：“国犹身也。《老子》曰：游心于澹，合气于漠，顺物自然，而无私焉，而天下理……无为之旨，理国之要也。”^⑥

如果说司马承祯还没有系统地将老庄之道阐发为儒家的治国之道，那么玄宗时另一位茅山

① 这些诏奏现存于《茅山志》卷二，《全唐文》卷三十六、四十一、九百二十七。本文所引《茅山志》均出自《正统道藏》第九册，台湾艺文印书馆印行。

② 见《茅山志》卷二十三。

③ 《旧唐书》卷二十四《礼仪四》。

④ 《资治通鉴》卷二百一十二。

⑤ 有关重玄学部分参见卢国龙著：《中国重玄学》第六章，人民中国出版社1993年版。

⑥ 《旧唐书》卷一百九十二。

高道吴筠(?-778)却是典型的儒道结合,他从道德仁义以治世的角度糅合儒道,将老庄思想与儒家治世思想相结合,形成其政治和处世哲学,大为玄宗所赞赏。

天宝初,玄宗召吴筠至长安,与语甚悦,玄宗问道法,对曰:“道法之精,无如五千言,其诸枝词蔓说,徒费纸札耳。”^①玄宗深重之。天宝十三年(754),献《玄纲论》三篇。在《玄纲论》中,吴筠将老子的道德观与儒家的仁义思想糅合统一起来。他认为,道家的道德是根本,儒家的仁义礼智等是从道德衍生出的枝节,当今之世,道德既已演变为仁义,所以需要运用仁义礼智等手段对人的情性加以约束,以达到恢复道德之本的目的。他说:“仁义礼智者,帝王政治之大纲也。”这样,他将老子的哲学思想与儒家的治世态度结合起来,这种结合正是唐玄宗所极力倡导的,故而深得玄宗的赞赏。

唐玄宗极力提倡研究道家学术,设置崇玄学,以老、庄、文、列四子经典为考试内容,选拔人才,他亲自注疏《道德经》,颁布全国,要求人人习读。但是玄宗的倡导研究道家有其政治目的,即以道家思想诱导时俗,以成不言之教,因此他是从治国修身、诱导风俗的角度出发来倡导的。他举行的道举考试要求考生从《老》《庄》等书中研究出一套治国策略,并调和儒道,为现实政治服务。在玄宗御注《道德经》中,更是鲜明地反映了这一点。玄宗在《道德真经疏释题词》中说:

而其要在乎理身理国。理国则绝矜尚华薄,以无为不言为教……理身则少私寡欲,以虚心实腹为务。

这是唐玄宗注释道德经的主导思想,亦即从道家哲学的理论高度,阐述儒家的政教世用。唐玄宗御注道德经并颁于天下的结果,进一步确立了老子在政教中的崇高地位,并且使研习老子的诸家学说皆从于玄宗的一家之言,遏止了不同见解的出现,这也是玄宗御注道德经的政治原则。在玄宗的原则倡导下,茅山道士吴筠所进的《玄纲论》实际上是其影响下的著作。吴筠的糅合儒道、从治国修身角度阐发老庄思想,代表了唐代茅山道的理论特色。同一时期的茅山宗师李含光亦对玄宗说:“《道德经》,君王师也,昔汉文帝得其言,仁寿天下。”^②因此,茅山道的经教体系和理论特色深为玄宗所赏识,这是唐玄宗尊崇茅山道的一个重要原因。

同时,历代茅山道士都深知只有与皇帝合作才能生存和发展。从陶弘景开始就积极向梁武帝进献图讖,制造符命,与王权结合紧密。隋末唐初,王远知看到天下大乱,遂及时向唐高祖李渊密告符命,以求得新政权的保护和支持,其后,又博得太宗李世民的信奉,从而为唐代茅山道的发展奠定了基础。司马承祯更是务弘道不宁其居,入见圣上,广交王侯。唐玄宗与李含光的交往更是鲜明地反映了这一点。开元二十四年,李含光归居茅山后,玄宗屡诏不起,但是没有皇帝的支持,直到天宝四年的近十年时间里,茅山的营建工作进展不前。李含光终于意识到这一点,于天宝四年应召至京,通过与玄宗的交往,至六年归山后,各项工作顺利展开。此后又多次赴京,并奉诏为国斋醮。在玄宗支持下,茅山营建一新,冠于天下。

总而言之,唐玄宗与茅山道的密切交往反映了一种尊崇和顺从的关系,由于茅山道士对朝廷的效忠,对时政的辅佐,唐玄宗才如此地尊崇其道,又正是借助玄宗的尊崇,茅山道才达到

^① 《旧唐书》卷一百九十二。

^② 《茅山玄静先生广陵李君碑铭》,见《茅山志》卷二十三,《正统道藏》本。

繁荣的顶峰。

二、控制与反控制

但是，茅山道的发展并不是没有限制的，在王权至上的封建社会，宗教的发展只能在国家允许的范围内进行，唐玄宗对茅山道尊崇的背后，充满了严格的控制。虽然茅山道士力图摆脱这种控制，但终究完全屈服于王权，最终成为国家御用宗教，这是唐玄宗与茅山道关系的关键。这种控制策略主要表现于以下方面：

（一）对茅山宗师的控制

唐玄宗对茅山宗师司马承祯和李含光尊崇备至，但这只是表面现象，在尊崇的背后蕴含着更多的控制意味，玄宗将茅山宗师从隐居深山召入宫廷，询问道法，名为尊崇，实为一种试探和控制。司马承祯曾受武后、睿宗、玄宗三代君主的召见，每次都固辞回山。开元九年，玄宗又遣使迎入京，十年，还天台。十五年，玄宗又召之，并令承祯于靠近京师的王屋山自选形胜，筑坛室以居。名曰易于召见，实际上是更近于监视和控制。司马承祯高道隐逸，云游名山，弘道不倦，他一开始就不愿受控于朝廷，这从景云年他与卢藏用的对话可看出。承祯将还天台，卢指终南山曰：“此中大有佳处，何必在远？”承祯徐答曰：“依仆所观，乃仕宦捷径耳。”^① 卢藏用是追求宦达的御用道士，当然以地近京师的终南山为佳处。而司马承祯根本不愿受控于朝廷，所以每次召见后就固辞回天台，然而，最终还是被玄宗所控制，居于王屋山多年直至仙逝。

玄宗与李含光的交往更充满了控制与反控制的意味。开元二十三年，玄宗召含光入宫，深感异之，知其偏得承祯之道，将是未来的茅山宗师，诏以居王屋山，但李含光岁余即称疾请居茅山，遂隐居不出，玄宗屡召皆不至。天宝四年，玄宗遣中使责玺书征之，李应召至京，但玄宗请传道法，李以疾推辞。六载，李含光回茅山营建。七载，将茅山真经手迹悉数上献玄宗。这是李含光为修复茅山而作出的巨大让步。此后在玄宗的尊崇下，茅山成为道学之宗，但同时唐玄宗也就控制了茅山道。李含光亦完全受控于朝廷，他在表奏中不断表示忠心：“唯愿香炉致福，上答圣躬，终此余生，不敢有二。”^② 他多次带领茅山道士虔诚地为国斋醮。茅山道已成为完全的御用道教。

对茅山宗师的控制是唐代统治者对待茅山道的一贯政策。由于隋末动乱中各路英雄竞起，他们大多利用道教符谶、政治预言。例如道士桓法嗣曾为王世充制造符命^③。唐高祖取得政权亦得益于王远知、岐晖等道士制造的各种预言和神话^④。正因如此，唐初统治者心有余悸，对道教活动并不放心，他们对道教的尊崇也是有限度的。唐代高宗至玄宗朝，宫闱变乱频繁，亲

① 《大唐新语》卷十。

② 《茅山志》卷二《天宝六载九月二十五日表》。

③ 《隋书·王充传》。

④ 《册府元龟》卷二百一十六《帝王部·神助》载：“大业十三年，高祖起义师于太原。七月，师次霍邑，隋将宋老生陈兵拒险，义师不进。高祖患之，忽有白衣老父诣军门请见，曰：吾霍山神，遣语大唐皇帝，若向霍邑，当东南傍山取路，八月雨止，我当助尔破之。”果如其言。据日本学者宫川尚志的研究推测，这场事件的策划者为茅山道士王远知。此后，武德元年，他又制造了羊角山老君下凡的神话，载于《历代崇道记》中。参见《唐室的创业和茅山派道教》，载于《佛教史学》1950年版第1-3期。

王、皇后、公主等，多结引道士，妄谈休咎祸福，有的道士甚至直接参与宫廷政变，唐玄宗之取得帝位，亦多借助道士之力。在诛灭韦后之役中，有道士冯处澄、王崇晔等出谋划策^①。在韦后、太平公主之密谋政变时，道士叶法善因“先事启沃”立有大功^②，正因如此，玄宗深知道士与贵族、百官交往有导致政变之危，故先天二年下令：“王公以下，不得辄请将庄宅置寺观。”^③开元二年，又下敕禁百姓与僧道往还，曰：“如闻百官家，多以僧尼道士等为门徒往还，妻子等无所避忌，或诡托禅观，妄陈祸福，事涉左道，深敦大猷。自今已后，百官家不得辄容僧尼等至家，缘吉凶要需设斋者，皆于州县陈牒寺观，依数听去。”^④玄宗对道士术人充满猜疑，故广招天下道术之士入宫，以示优崇，实为控制，使之为己所用。玄宗身边总是聚集着一批道士术人，“开元中，时又有邢和璞、罗公远、叶法善、吴筠、尹愔、何思远、史崇、秘希言，佐佑玄风，翼戴圣主”^⑤。实际上，被玄宗招致的道士尚有很多，他们有的是以术取宠，追求宦达；有的则是被迫招致。

（二）对茅山经典的控制

茅山道属于经箓派道教，道门之内以经法相传承。李渤《真系》曰：“今道门以经箓授受，民所自来远矣……陶君（弘景）搜摭许令之遗经略尽矣。陶授王君（远知），王君又从宗道先生得诸胜诀，云经法秘典，大备于王矣。王授潘君，潘君授司马君，司马君授李君。”^⑥可见，宗师之传承一般都要传授全部的上清经法及道门要诀。如潘师正传司马承祯时，以“金根上经、三洞秘箓、许真行事、陶公微旨”尽授之^⑦。承祯对李含光也是“云篆宝书，倾囊传授”^⑧。而对于一般的上清弟子，其传授经箓有一定的等级次序。开元九年，玄宗从司马承祯受上清经法，也许只有一般的传授。天宝四载，李含光应召至京，他日，玄宗请传道法，李含光“辞以足疾不任科仪者数焉”^⑨。玄宗知不可强而止。但是，李含光请求回山修复，玄宗即命令他搜寻杨许及陶弘景所写经法。杨许三君手迹，加上陶弘景自写经法，实际上包含了茅山道的全部经典。这些手迹是茅山的历代传宝，也是历代宗师嗣承最重要的部分。李含光为了营建茅山，不得不将搜寻到的真迹全部上献。至此，玄宗终于达到目的，即控制了茅山真经。玄宗随即接受上清经箓，遥礼李含光为度师。按照《黄素方》：“因缘值经，准法奉修，亦同师授。”^⑩所以玄宗依戒旨摹写，并依经法造足贖信之物，投于华阳洞天以为明证。这样即使没有李含光的亲自传授，他也算是正宗的上清传人，并掌握了全部的茅山经典，他已是相当于茅山道宗师式人物。这样，茅山道当然处于他牢牢的控制之下。李含光也只有听命于朝廷。唐玄宗通过控制茅山经典以控制茅山道的办法，是一个很高明的策略。此后，杨、许、陶以至李含光的手迹

① 《新唐书·玄宗本纪》。

② 参见丁煌：《叶法善在道教史地位之探讨》，载于台湾《成功大学历史学报》。该文还认为，睿宗之女金仙、玉真公主初习道于叶法善，第二年又拜史崇玄为师，而为太平公主党羽，则二公主入道有刺探密奥的政治动机，由此可见道士在宫廷政变的政治作用。

③ 《唐会要》卷五十《杂记》。

④ 《唐会要》卷四十九《杂录》。

⑤ 《太平广记》卷三十三“申元之”条。

⑥ 载《云笈七籤》卷五，《正统道藏》第36册。

⑦ 卫昇：《唐王屋山中岩台贞一先生庙碣》，载《续语堂碑录》。

⑧ 《唐茅山紫阳观玄静先生碑》，载《茅山志》卷二十三。

⑨ 《茅山玄静先生广陵李君碑铭》，见《茅山志》卷二十三，《正统道藏》本。

⑩ 见《云笈七籤》卷五《真系》，《正统道藏》第36册。

都不再藏于茅山，而藏于宫廷，这样茅山道不得不长久地听命于朝廷，而且茅山自然也失去了诸多魅力。

唐玄宗不仅控制了茅山道的经典真迹，在此之前，他已经控制了天下所有的道经。玄宗先天中，曾敕令诸观大德及昭文馆、崇文馆学士修撰《一切道经音义》，“据京中藏内见在经二千余卷，以为音训，具如目录”^①。这已经将京城中现有道经清理了一遍。开元中，玄宗又发使天下，四处搜访道经，汇编成藏，目曰《三洞琼纲》，后人称为《开元道藏》，总三千七百四十四卷^②。这是对中国道教文化的极大贡献。但是，玄宗之编道藏，其动机是为了控制天下道经。《混元圣纪》卷九载：

唐玄宗天宝七载闰六月，丙辰，诏曰：玄宗妙本，实备微言，垂范后学，将弘至化。朕所以发求道之使，远令搜访。因闻政之余，亲加寻阅。既刊讹谬，爰正简编。必有阐扬，以劝崇道。今内出《一切道经》，宜令崇玄馆即缮写分送诸道采访使。令管内诸道转写，其官本便留采访，至郡，亲劝持诵。

此诏可明显看出玄宗的意图。他发使远令搜访，说明对此事的重视程度。他在百忙之中仍要亲加寻阅、刊正讹谬，说明对道经的熟悉和利用道经维持统治的意图。在玄宗的亲自把关之下，编成道藏。至天宝七年，茅山所藏众真手迹亦收之于朝廷。于是玄宗将官修《一切道经》，通过崇玄馆来缮写，并发送诸使，再往下转写流布。这样，使全国道经有一个统一的样本，从思想上经典上规范全国的道教徒。这不能不说是唐玄宗编制道藏的意图，也是他控制全国道经的策略。

前文提到，唐玄宗亲自注疏《道德经》，使之符合经教世用并颁布全国，这实际上是统一全国思想学术，这与他控制道教经典的策略是一致的。

（三）对其他道派的扶植和控制

唐玄宗不仅通过控制茅山宗师和经典的办法来控制茅山道，而且通过扶植其他道派以与之相抗衡，从而达到控制双方的目的，在对其他道派的扶植过程中，仍然表现出唐玄宗对待道教的扶植和控制的两手策略。

唐玄宗好道，全国上下形成一种浓郁的道教气氛，各地符瑞表奏不断，各个名山洞宫、古庙古观都恢复兴盛起来，各种不同的道教流派也蓬蓬勃勃地发展起来。唐玄宗对这些派别均加以扶植，力图保持各派力量的平衡，以避免任何一派的过度强大，从而便于控制。在玄宗的扶植下，其间比较兴盛的道派除茅山道外，尚有如下几派：

1. 天师道 汉末张道陵创立的五斗米道，至魏晋时发展为天师道。南北朝时，经寇谦之和陆修静的整理改革，与其他道派混归一流。但是张氏子孙仍有人继承祖业。至唐代发展为很有影响的道教流派。唐初以来，张天师后裔不断有人活跃于道教和社会领域，例如，称为张道陵之胄的张探玄在玄宗时备受尊崇。开元初，补为西京景龙观大德，十四年，诏迎至京修持大圣祖玄元庙。二十一年诏为东都道门威仪使，俄兼圣真、玄元两观主。后来与玉真公主共同修炼于王屋山，天宝元年卒^③。因此探玄通过与玄宗及公主的交往，使天师道影响日益扩大。这样

^① 史崇：《一切道经音义妙门由起》，《正统道藏》第41册。

^② 《文献通考》卷二百二十四。

^③ 蔡玮：《张探玄碑》，载《金石续编》卷八。

至天宝七年玄宗下诏褒扬追溯茅山道宗师的同时，也追溯到天师道的宗师张天师，“并令有司审定子孙，将有封植，以嗣真也。天师册为太师”^①。这说明玄宗将天师道几乎扶植到与茅山道同等的地位。随后玄宗召见第十五代天师张高，命即京师置坛传篆，颁赐金帛，免租税，册封汉祖天师号^②。这样，玄宗将张天师世系扶植到天师道的正宗地位，并审定子孙，以嗣真传。这是封建王朝扶植天师世系的开始。大约在此时或此后不久，构造了龙虎山张天师世系的系谱。天师道的发展日益兴盛，至唐末，龙虎山张天师一系成为道门中举足轻重的一个流派。

2. 楼观道 楼观道是南朝时期在北方新兴的一个道教派别，它以陕西周至县终南山为中心，具有综合北方新天师道和南方上清派的特点。尊奉老子及关令尹喜，亦重视服饵、符篆斋醮、劾召鬼神之术。楼观道历周、隋至唐初，发展兴盛。至玄宗时期，仍然非常活跃，是玄宗扶植的一个流派，但已经变为完全的御用道教了。为了迎合皇帝心理或政治需要，楼观道士们常常制造老君下凡的神话或各种符瑞。例如，天宝元年正月，“陈王府参军田同秀上言：见玄元皇帝降见于丹凤门之通衢，告赐灵符在尹喜之故宅。上遣使就函谷故关尹喜台西发得之。乃置玄元庙于大宁坊”^③。于是，改年号为“天宝”。很显然，这样的神话是楼观道士和田同秀合谋制造，以至“时人皆疑宝符同秀所为”^④。因此，楼观道自唐初以来就与皇权密切结合，至此已成为玄宗手中一张玩牌，玄宗利用它制造政治神话，来与其他道派相平衡。

3. 北帝派 开元年间，邓紫阳入麻姑山学道，诵《天篷咒》不绝，因感北帝遣神人授以剑法，遂创立北帝派^⑤。但北帝派的形成和发展离不开玄宗的扶植，邓紫阳与玄宗的交往极其密切，据李邕《唐东京福唐观邓天师碣》记载：开元二十三年，明皇下诏求方士，邓紫阳应辟至京，帝间所习，雅重其言，使巡江南六十郡，冥搜元览。明年春二月，复命称旨，敕度为道士，名紫阳，配东京福唐观，兼本郡龙兴观以宠之。九月，扈从西京，敕安置同德兴唐观。二十五年，敕许归觐，出中使二人监侍。二十六年春特敕诣中岳、王屋、函谷、宗圣及诸名山修功德。二十七年卒。临终要求御书仙灵观额及于麻姑山置庙，玄宗从之。归葬于麻姑山顶^⑥。由此可知，邓紫阳一方面接受玄宗的控制，留住京师名观，随侍玄宗左右，奉诏勤修功德等。另一方面又得到无比的尊宠，其“篋藏手诏三十纸，壁挂道经五千言，前后所赐法衣七副而金紫者，杂彩七百二十八段，钱二十六万七千”^⑦。邓紫阳利用这些赏赐扩大自己的影响，“尽以幡像香油之供费……或贖老病贫窶”^⑧。在玄宗的尊崇扶植之下，麻姑山北帝教团初具规模，在他死后，玄宗御书仙灵观额，并于麻姑山置庙，度其弟思明为道士，其侄德诚续修香火，并有弟子谭仙岩，史玄洞、左通玄、邹郁华等皆殊秀^⑨。因此，北帝派是玄宗扶植并控制之下的一个道教流派。

天师道、楼观道、北帝派是其间较大的几个流派，受玄宗尊崇扶植的其他道派和人物当有

① 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》。

② 《历世真仙体道通鉴》卷十九，《正统道藏》第8册。

③ 《旧唐书·玄宗本纪》。

④ 《资治通鉴》卷二百一十五。

⑤ 参见《历世真仙体道通鉴》卷三十二。

⑥ 《唐东京福唐观邓天师碣》，载《全唐文》卷二百六十五。

⑦ 同上。

⑧ 同上。

⑨ 颜真卿《麻姑仙坛记》，载《金石萃编》卷九十六。

很多。从而使玄宗时期的道教呈现出一派繁荣芜杂的现象。其实，这个时期最受尊崇的道教人物和经典乃是老子及其《道德经》，这反映了唐玄宗道教政策的一个方面，即把老子抬高到各派的教祖地位，以达到控制道教的目的。

（四）对老子的无上尊崇

唐室尊崇老子由来已久，至玄宗时期，尊崇老子变本加厉。老子先后被册封为“大圣祖玄元皇帝”“大圣祖高上金阙玄元天皇大帝”，在两京及诸州都置有老子庙，颁老子像于全国。玄宗亲自注释《老子》，要求士庶家藏一本，劝令习读。这样，老子被尊为全国道教的最高教祖，《道德经》亦成为道教的首经。那么，唐玄宗开展这样大规模地轰轰烈烈地崇奉老子的活动，其目的何在呢？除了继续神化自己的统治和利用老子的清静无为思想治理国政外，还有非常重要的一点，就是利用老子作为控制道教各派的手段。

玄宗时期，各种道派蓬勃发展，尤其是茅山道已经成为地域广布、影响深远的最大的一个流派。面对这种局面，玄宗一方面要利用道教，所谓“玄元之教，家国是资，匪为先祖，贵申道本”^①。因此道教活动不可能取缔，并不得不表示优崇。另一方面，他又充满担心和猜忌，因而采取各种措施策略来加以控制，其中一招就是利用老子。因为老子被尊为唐室始祖，那么，以老子为最高教祖的道教自然就成为皇室宗教。所以玄宗将道士隶属于掌管皇室事务的宗正寺。“开元二十五年，敕以道本玄元皇帝之教，不宜属鸿胪，自今已后道士、女道士并宜属鸿胪，以光我本根。”^②那么，唐代皇帝作为老子的后裔，自然也就是道教的最高领袖。作为唐代皇室宗教的道教，当然不能反叛皇上，并且还要履行为皇帝、为国家祈福延祚的义务。从制度上规定把定期为国斋醮作为唐代宫观道士的主要活动，“斋有七名，其一曰金篆大斋，调和阴阳，消灾伏害，为帝王国土延祚降福。其二曰黄篆斋，并为一切拔度先祖。其三曰明真斋，学者自斋，斋先缘”^③。因此，祈愿王室长久、国家安宁已成为唐代道士斋醮的主要内容之一。唐代道教成为国家御用宗教。因此，唐玄宗对老子的无上尊崇达到了目的，使各道派统一于老子及《道德经》之下，也就统一于唐代皇帝的控制之下。

① 《册府元龟》卷五十三“开元二十年制。”

② 《唐六典》卷十六《崇玄署》。

③ 《旧唐书》卷四十三。

唐代扬州的道教*

李廷先**

早在东汉末年，扬州地区即有道教活动，据《女仙传》载：

东陵圣母，广陵海陵（今江苏泰州，属扬州市）人。嫁杜氏，从刘纲（汉末道士）学道。杜不信道，常怒之。圣母治病救人，常离家他往，杜愈怒，诉于官，云其妻奸妖，不理家务，官捕入狱。顷之，已从狱窗中飞去，人望见之，转高入云中，唯留所着履一双于窗下，于是远近为之立庙奉祀。

圣母为民治病事，当有所据，飞升事乃故神其说，道教事迹往往如此，亦犹佛教之坐化也；若是病死，则谓之“尸解”。乾隆八年所修《江都县志》谓东陵圣母，姓杜名姜，乃因其夫姓而附会，今江都县治所在地，原名仙女庙镇，仙女庙，即东陵圣母庙，庙已不存。

东晋以来，道教在江东地区陆续发展。江东道教的发展和茅山很有关系。茅山绵亘于句容、金坛、溧水、溧阳四县之境，主峰在句容境内，本名句曲山；相传西汉茅盈兄弟三人得道于此，因名茅山。这里当时距东海不远，风光绝胜，自是修炼的理想所在。东晋著名道士葛洪、杨羲、许谧、许翊、许黄民、许迈等皆句容人，可见和这个地区的崇道风气有关。梁朝道教大师陶弘景，修道于茅山，极受梁武帝尊礼，被称为“山中宰相”，见《南史·隐逸传》。唐代道士吴筠亦栖隐于此山，天宝中奉召入长安。扬州和茅山仅一江之隔，自易受到华阳道风影响。

据《洞仙传》载：

董幼，海陵人，兄弟三人，早丧父。幼年十八，多病欲依道门洒扫，以度一世，母从其请，幼在师家，恭谨勤修，未尝稍怠，遂洞明道术。年四十一，夜有真人降，授以水行不溺之道，并与一马鞭令幼鞭水而行，如在平地，晋义熙中（405-418）别母而去，曰：“应往峨嵋山更受道，未有归期。”中表乡邻共送至江口，见幼鞭水而行，渐渐而远，顾谓二兄曰：“世世传道业矣。”

董幼是继东陵圣母之后，扬州籍又一位道士，所从之师也是道士，反映出东晋时期扬州的道教活动。海陵当时濒海，董幼可能深谙水性，鞭水而行，则是神话。

* 本文原载《扬州教育学院学报》2005年第5期，第46-51页。

** 李廷先（1917-2003），扬州大学人文学院教授。

《太平御览》卷八百六十七引《广陵耆老传》载：

晋元帝时，有老姥每旦擎一器茗往市鬻之，市人竞买，自旦至暮，其器不减茗；所得钱散路旁孤贫乞人。人或异之，拏执而系之于狱，夜擎所卖茗器自牖中飞去。

此条又见《太平广记》卷七十引，作出《墉城集仙录》，无“所得钱散于路旁孤贫乞人”情节，文字亦稍有不同。此条是扬州人饮茶的最早记载，飞走事可以置而不论。

《隋书·隐逸传》载：

徐则，东海郟人，早入缙云山学道。陈宣帝时，应召至建业，栖止于至真观，未久辞入天台山，绝谷养性。隋炀帝为晋王时镇江都，知其名，手书召之……则至江都，晋王将请受道，则辞以时日不便。其后夕中，命侍者取香火，如平常朝礼之仪，至于五更而死，肢体柔弱如生，停留数日，颜色不变。晋王下诏悼惜，遣使送还天台定葬。是时自江都至于天台，在路者多见其徒步而行，云得放还。至其旧居，取经书道法分授弟子，并令净扫一室曰：“若有客至，宜延至于此。”然后跨石解而去，不知所往。须臾灵柩至，方知其灵化，时年八十二。晋王闻而益异之，令画工图其像，文士柳攄为之赞。

晋王手书召徐则全文，见《文苑英华》卷六百八十八。

《旧唐书·隐逸传》载：

道士王远知，琅邪人。少聪敏，博览群书。初入茅山，师事陶弘景，传其道法。陈主闻其名，召入重阳殿，令讲论道法，甚被称赏。隋炀帝为晋王镇江都，起玉清玄坛，邀远知主之，使王子相，柳顾言相次召之，远知乃来谒见，霎时而须发变白，晋王惧而遣返，少顷又复其旧。高祖未起兵时，远知尝密传符命。武德初，太宗平王世充，与房玄龄微服访之，远知迎谓曰：“此中有圣人，得非秦王乎？”太宗因以实告。远知曰：“方作太平天子，愿自惜也。”太宗即位后，将加重位，固辞还山。至贞观九年（635），敕润州于茅山置太受观以安之，度道士二十七人，并降玺书慰勉。其年死，年一百二十六岁，谥号升玄先生，弟子潘师正传其道法。

炀帝为晋王时，矫情饰性，既崇佛，又尊道，实则是沽名钓誉，为夺嫡计耳，岂是真心求玄牝之旨乎！徐则、王远知洞悉其伪，不肯授以道法，先后以魔术自免，真可谓有远知矣。《太平广记》卷二十三记王远知事，云出于《谈宾录》，与《旧唐书·隐逸传》所载基本相同，当是《旧唐书》本之《谈宾录》。《太平广记》卷七十一“窈玄德”条引《玄门灵妙记》，谓王远知住扬州修道，曾以法术延窈玄德十二年之命，当是来往于茅山、扬州两地活动。

开元、天宝中，国家富盛，扬州因有水陆交通之便，成为商业发达、经济繁荣的大都会，十里红尘中，不乏黄冠活动。《太平广记》卷五十三引《神仙感遇传》载维扬十友与一老叟交往故事：

一日，叟言于十友，愿力为一会，以答厚恩，并约以时日。至期，叟引十友至东塘郊外，见草莽中有茅屋三两间，倾侧欲摧，引入其下，有丐者数辈坐其中，皆蓬发弊衣，形状秽陋；见叟至，相顾而起，拱立以待命，叟令扫除舍下，布以菅席，邀十友环坐。日晏，咸有饥色，久之，丐者醢盐、竹筋，置于客前；又共举一巨板如案，长四五尺，设于席中，以油靶围之。十友相顾，谓必济饥，甚以为喜，既撤油靶，视之，乃是蒸一童儿，可十余岁，耳目手足，半已堕落。叟揖让十友就食，众深嫌之，多托以饥饱；亦有忿恚而

逃，都无肯食者。叟纵意啖，似有余味。食之不尽，即令诸丐擎去，令尽食之。因谓十友曰：“此所食者，千岁人参也，颇难求。吾得此物，感诸公延遇之恩，聊欲相报。且食之者，白日升天，身为上仙，众既不食，其命也夫！”十友惊异，悔谢未及。岁促问诸丐，令食毕即来。俄而丐者化为青童玉女，幡盖导从，与叟一时升天。十友剖心追求，更莫能见。

东塘在节使衙门之东，约在今扬州铁佛寺附近。

开元、天宝中明皇帝大倡玄道。他所尊礼的道士中，除叶法善、罗公远、张果、司马承祯而外，还有一位，即李含光。李含光，两《唐书》无传，唐、五代人所著杂史，笔记涉及的亦不多。《全唐文》卷三十四、《颜鲁公文集》卷九均收有颜真卿《茅山玄请先生广陵李君碑铭》，详记其生平；《云笈七籤》卷五也载有李含光事迹，较为简略，当是从颜文简化。颜鲁公与李含光同时，有书信往还，且与含光弟子韦景昭、郭闳等有交往，故能尽得其详，现据颜文，撮述大要：

李含光（683-769），广陵江都人。本姓弘，为避高宗子李弘（死后追谥为敬皇帝）讳，乃改姓李……父孝感，修彭、聃之道，与天台大炼师司马承祯为方外交。母琅邪王氏，贤明有德行。含光幼习儒典。年十八，志求妙道，师事同邑李先生，游艺数年。中宗神龙初，以清行度为道士，居兴龙观，深研《老》《庄》《周易》之学。开元十七年（729），从司马承祯于王屋山，传授大法。玄宗知其尽得承祯之道，乃令居王屋山阳合观，以继承祯之业。岁余，请居茅山，纂修经法，许之。以后频诏征，皆谢病不出。天宝四载（745）冬，命中官赍玺书征至长安，延入禁中，每欲咨禀，必先斋沐。他日屡请传授道法，含光皆辞以足疾不任科仪；玄宗知不可强而止。含光常以茅山灵迹荒芜，真经秘策，亦多散落，请归修葺；乃特诏以杨羲、许谧旧居紫阳观以居之，并赐绢二百匹、法衣两副、香炉一具，御制诗及序以饯之。又禁于山侧采捕渔猎，食荤者不得辄入。含光以天宝六载（747）秋到山，是岁诏书三至以劳之。初，山中有上真人许长史（谧）、杨君（载）、陶隐居（弘景）自写经法，历代宝传，而屡遭丧乱，散逸无遗，含光奉诏搜求，悉备其迹而上之，天宝七载（748）春，玄宗又欲受《三洞真经》，三月，遣中官赍玺书云：“其月十八日，剋受经诰，是日于大同殿洁修其事。遥请先生为玄师，并赐之一裘，以申师资之礼。”因赐号玄端先生，仍诏于华阳洞宫刻石以志之。是岁夏，又诏紫阳观侧二百户，太平、崇玄两观各一百户，皆蠲其徭役，以供香火。秋七月，又诏征。既至长安，请居道观以养疾。天宝九载（750）春，辞归旧山。是岁冬，又征。既至，馆于宫中别院。十载（751）秋，又恳辞告老，明皇复亲制诗及序以饯之。十一载（752），奉诏与门人韦景昭等于紫阳观之东郁岗山别建斋院，潜心修道，大历四年（769）十一月十四日通化于茅山紫阳观之别院，年八十七。门人赴丧而至者凡数千人。含光博览群书，长于撰述，著有《本草音义》两卷，《老》《庄》《周易》《学记义略》各三卷、《内学记》二篇，以续仙家之遗事。幼年颇工篆籀，而隶书尤妙。或赏之云，贤于其父，因投笔不书，玄宗诏山人王旼强请楷书《上经》一十三纸，以补许、杨之阙。

综观含光生平所受唐玄宗之尊礼，不下于梁武帝之于陶弘景，同时代的叶法善、司马承祯等皆莫能比。于颜文中并可见玄宗在天宝中倦于政事而勤于求道情状，事关唐代兴衰，而两

《唐书》皆未为含光立传，遂使其事湮而不彰，幸赖颜文之存，是可补唐史之阙矣。

《全唐文》卷九百二十七收有李含光表奏十三通，第一通云：

道士臣含光言：今月十八日，品官王仙游宣口敕，赐臣法衣六幅。又今日将军高力士宣旨，赐臣御制诗一道，缣二百匹并香炉等。

第七通云：

臣含光言：昨十四日，内侍袁思艺宣口敕，以御制送臣归广陵诗一首见赐。

以上两表皆在长安中所上。高力士是明皇最宠信、声势最煊赫的宦官，竟派至含光住所宣旨赐物，这是一种特殊恩遇，王公大臣中亦甚少有。

第八通云：

中使啖庭瑶至山宣口敕，以所赍缣二百匹并香三合，令臣于茅山用施斋醮，并赐臣衣两幅。

第十一通云：

去载十二月二十五日，中使啖庭瑶及臣弟子唐若倩等至，伏奉恩敕劳问。臣蒙赐绢百匹，行道道士赐绢二百匹。又奉圣旨，以本色紫纹七十匹，五方纹、缁各二十四匹，银五百两，令臣依《河图内篇》奉修斋谢及馀功德。臣爰以去载十二月晦及今载无正之日，先于广陵郡大唐广业大龙兴观，谨修月古斋，以助履新之庆。

以上两表皆在茅山时所上，年代亦不详，观用“去载”“今载”字样，当是天宝年间事。以所上四表与颜所作碑文印证，可知颜文所叙，皆据实而录，足可征信，惜玄宗所赐含光诗及送行序皆不传。第十一通表中所说的“大唐广业大龙兴观”，即颜碑中所说李含光度为道士后所居的“龙兴观”，此当是其时广陵最大的道观，而历代扬州府志中皆未载，想是战乱中早已被毁，幸赖颜文：李表之存，今犹得知其名，是可补方志之阙矣。

颜碑中言含光父好黄老道，与司马承祯为方外交。含光年十八，师事同色李先生。此“李先生”信奉道教自无疑义。可见在高宗、武则天时，道教流风所及，信之者众，其详不可得而知，犹可于颜碑中窥见一斑。

李含光生当盛世，多次应召，出入京师，恩礼极隆，而屡谦退，不慕荣华，不为帝师，不尚诡异，不进丹药，积年愈久，道心愈坚，可谓道教徒中特立卓行之士。颜鲁公于碑文中称：“先生能于阴阳数术之道，而不以艺业为能；极于转炼服食之事，而不以寿养为极。但冥怀素朴，妙味玄津，非夫博大之至人，孰能尽于此！”可谓定评。

玄靖先生长于鉴真和尚五岁，死于鉴真之后六年，两人同生长于广陵，又处于同一时期，缙、黄殊途，而同臻高境，可谓奇迹。

天宝十四载（755）安、史之乱爆发后，中原板荡，北人大批南下，集中江、淮，扬州成为八方杂处之地，有更多的道士进行活动，《太平广记》卷二十三引《广异论》载：

唐开元中，有张、李二公，同志相与，于泰山学道。久之，李思仕宦，辞而归。天宝末，李仕至大理丞。属安禄山之乱，李携家归襄阳寓居。录奉使至扬州，途遇张子，衣服破弊，佯若自失。李氏有哀恤之意，求与同宿。张曰：“我主人颇有生计。”邀李同去。既至，门庭宏壮，宾从璀璨，状若贵人。李甚惊愕，曰：“焉得如此？”张戒无言。既而备极珍膳，食毕，谓李曰：“君欲几多钱而得遂愿？”李云：“得三百千足矣。”张即以故席帽付

李曰：“可持此诣药铺，问王老家，云张三令持此取钱，当与君也。”明日，李复至张门，见亭馆荒秽，无复有人行迹。乃询傍舍求张三，邻人曰：“此刘道玄宅也，十余年无居者。”李讶叹良久，遂持帽诣王老家求钱。李问张是何人，王云是五十年前来茯苓主顾，今有二千余贯钱在药行中。李领钱而回，重寻张，仍不复见。

看来，这位张三是以贩卖茯苓致富的大药商，茯苓者，传为仙药，《抱朴子》《神仙传》均有载，大概张三还是位精于道术的人。

《云笈七籤》卷一百一十三引《续仙传》载：

刘商，彭城人。少好学强记，精思攻文。登进士后，历台省为郎，性耽道术，逢道士即师之，炼丹服气，靡不勤切。以病免官，道服东游，至广陵，于城街逢一道士，方卖药，聚众极多，人言其药颇有灵效。道士于众中见商，因目之，置药携手登楼，以酒相劝。道士所谈自秦汉历代事，皆如目睹，商惊异，师事之，复言神仙道术不可得也。及暮，商归旅，道士下楼，闪然不见。次日，商又于城街访之，道士仍卖药，见商愈喜。复携上酒楼，剧谈劝醉，出一小囊赠商，暮乃别去。后商累寻之，不复见。乃开囊视，有重纸裹一葫芦，得九拉药，如麻粟，依道士口诀吞之，顿觉神爽不饥。商乃过江游茅山，复游宜兴张公洞，爱鼉画溪之景，遂于胡父渚葺居，隐于山中不复出，已为地仙矣。

刘商是大历、贞元间著名诗人，作有《胡笳十八拍》传世。《唐诗纪事》末言其好道事，《唐才子传》始言：“商好神仙，炼金骨，后隐宜兴胡父渚，结侣幽人。世传冲虚而去。”可能本之此条。又见《太平广记》卷四十六引《续仙传》。

《太平广记》卷二十三引《原化记》载：

贞元初，广陵人冯俊，以佣工为生。尝遇一道士于市卖药，置一囊，重百余斤，募能独负者，当倍酬其值，俊乃请行，负药随道士乘舟至庐山下星子湾上岸。道士引俊于乱石间行数里。将至山下，有一大石方数丈，道士以小石扣之数十下，大石分为二，遂入石穴中。下十余丈，旁行渐宽平；入数十步，其中洞明。有大石室，道士数十，弈棋戏笑。敕俊舍药，命左右供食，又与一碗浆，饮之甘滑如乳，不知何物。前道士送俊出，与钱一千文，令系腰下。问俊家有几口，俊云妻儿五口。道士乃授以丹药，可百余粒；并云日食一粒，可百日不饥。俊至家，解腰下，皆金钱也。自此不复为人佣工，广置田园，为富民，里人皆疑为盗也。后他处有盗案发，里人意俊同之，遂执以诣府。时节度使杜亚，重药术，好奇说。闻俊言，遂命取其金丹。丹至亚手，如坠地焉而失之。亚命舍俊。由于精意于道，颇好烧炼，竟无所成。俊后以寿终。

庐山近年发现大溶洞，景物奇丽。道士所入石穴，盖亦大溶洞。扬州当时为东南地区重要药物集散市场，所以道士活动，多与买卖药物有关。杜亚为淮南节度使在兴元元年（784）到贞元五年（788）。亚信道好烧炼事，两《唐书》本传皆未涉及。亚本浮夸之士，《太平广记》此条所载，事出有因，必非虚构，可与两传相参。

《太平广记》卷二十七引《仙传拾遗》载：

刘白云者，扬州江都人。家富好义，有财帛多以济人，亦不知有阴功修行之事。忽在江都遇一道士，自称乐子长，家寓海陵。谓白云有仙骨，因出袖中两卷书与之，并指摘次第教白云。良久，失子长所在，白云依书行之，遂能役致风雨，变化万物。乃于襄州（治

所在湖北襄阳)隔江一山上,化兵士数千人,于其中结紫云帐幄,天人侍卫,连月不散。节度使于頔疑其妖幻,使兵马使李西华引兵攻之,帐幄、侍卫渐高,弓矢不能及。判官窦处约曰:“此幻术也。秽之即散。”乃取尸秽焚于其下,兵卫果然散去,白云乘马与从者四十余人,走于汉水之上,蹙波起尘,如履平地,追之不得,谓追者曰:“我,刘白云也!”后白云复于江都遇乐真人,谓之曰:“尔周游人间,固有年矣,金液九丹之经,太上所敕,令授于尔,可选名岳福地,炼而服之,千日之外,可以登云天矣。”乾符中白云犹在长安市卖药。

观刘白云所为,当是大型魔术,于頔为襄州节度使在贞元年间,自贞元至乾符已八九十年,刘白云当在百岁以上。白云多财好义,故为仙家所喜,授以道法,此条之微旨在此。

段成式《酉阳杂俎》卷五载:

众言石旻有奇数,在扬州,成式数年不隔旬与之相见,言事十不一中,至开成初,在城亲故间,往往说石旻术不可测。盛传宝历中,石随钱徽尚书至湖州,尝在学院,子弟皆以“文丈”呼之,于钱氏兄弟求兔汤饼。时暑月,猎师数日方获,因与子弟共食,笑曰:“可留兔皮,聊志一事。”遂钉皮于地,垒壑涂之,上朱书一符,独言曰:“恨校迟!恨校迟!”钱氏兄弟诘之,石曰:“欲共诸君共记卯年也。”至大和九年(835),钱可复凤翔遇害,岁在乙卯也。

钱徽,大历著名诗人钱起子,穆宗长庆元年(821)为礼部侍郎,主贡举,被人攻击有舞弊行为,贬官。子可复、可及,皆登进士第,即此条所谓“钱氏兄弟”也。大和九年郑注为凤翔节度使,可复为副使,其年十一月,发生“甘露之变”,郑注被杀,可复亦遇害,事见《旧唐书》卷一百六十八《钱徽传》。石旻盖亦黄冠之流。

《太平广记》卷三十一引《续仙传》载:

李珣,广陵江阳(今邗江县地)人。世居城市,贩来自业,珣性端谨,介于常辈。年十五时,父适他行,以珣主贩事,人有余者,珣即授以升斗,俾自量之,不计时之贵贱,一斗只求两文利。岁月既久,衣食甚丰,父回,怪而问之,珣以实对。后父母歿,及珣年八十,不改其业。适李珣节制淮南,珣以新节度使与己同姓名,乃改名宽。李节使下车数月,修道斋次,夜梦入洞府中,见石壁光莹,填书金字,列人姓名,似有李珣,珣视之极喜,自以生于明代,久历显宦,又升宰辅,有功德于天下,今洞府有名,必已无疑,方喜之际,有二仙童自石壁左右出,珣问:“此何所也?”曰:“华阳洞天,此姓名非相公也。”珣恇问是何人,仙童以江阳部民对,及晓,珣历记梦中事,乃令城府内访求同姓名者,乃得李宽,珣乃以车迎至府,置于静室,斋沐拜谒,称为“道兄”。宽自言年六十时,有道士教其胎息,已久不食,珣愈敬之,及月余,珣问宽得何道术,服炼何药,宽对以贩余自业,只求薄利事,不解道术服炼。珣叹曰:“此常人之难事,阴功不可及也。乃知动静食息。莫不有报,苟积德,虽在贫贱,神明护佑;名书仙籍,以警尘俗。”是后,珣师宽胎息,亦不食。宽年百余岁,轻健异常,一夕而卒。三日,棺裂有声,开视之,已尸解矣。

此道家报应之说,与刘白云条同一微旨,已借节度使李珣之口说出。李珣,文宗开成三年(838)为同平章事,武宗即位罢相。宣宗大中三年(849),出为淮南节度使。大中六年

(852) 卒于任所，珽信道事，两《唐书》本传皆未涉及。此条所述，当不至全属虚构，可与珽传相参证，华阳洞天在茅山。

《太平广记》卷七十四引《仙传拾遗》载：

张定，广陵人。童幼入学，于街中见一道士行甚急，顾见定，立而言曰：“汝何好？”答曰：“好长命耳。”道士曰：“不难。汝有仙骨，求道必成；且教汝变化之术，勿泄于人，十年外，吾自迎汝。”因以口诀教之。定在家私为此术，召鬼神，化人物，无不能者。尝提一水瓶，可受二斗以来，置于庭中，步绕三二匝，乃倾于庭内，见人无数，皆长六七寸，官僚将吏，士女看人，喧填满庭。即见戏场内局筵队仗，音乐百戏，楼阁车棚，无不精丽。邀其父母看之。至久，侧瓶于庭，即见人物车马，千群万队，具入瓶内。父母取瓶视之，无复一物。每见图障屏风，有人物音乐者，以手指之，皆能飞走敬舞，与真无异。父母问其从何学之，曰：“我师姓乐（原文误作药），海陵山神仙也，已踢升天之道，约在十年，今七年矣。”一日谓父引曰：“十六年后，广陵为瓦砾矣。可移家海州，以就福地。”留丹二粒与父母，曰：“服之百余年无疾。”自此不复归，父母遂移居海州，乾符中犹在。

按其所述之年判断，应是大中年间事。所谓“十六年后，广陵为瓦砾”，乃指咸通九年（868）庞勋自桂州（广西桂林市）率戍卒起兵北归，淮南大乱事。

冯翊子休《桂苑丛谈》载：

僖宗末，广陵有穷丐人杜可均，人见其好饮绝粒，每日常入酒肆，巡坐求饮。人有怜之者，命与之，三两杯即止。有乐姓者，列酒肆于城街之西，常诣之。一日遇大雪，又往求饮，有主事者白乐云：“既已齧损，即须据物陪来。”乐甚不喜，可均问故，乐曰：“有人将衣物换酒，收藏不谨，致鼠齧坏。”杜曰：“此间屋院几何？”曰：“若干。”杜曰：“某弱年曾记得一符，甚能却鼠，即不知可有验否。请书以试之，术或有验，则尽此室永无鼠矣。”就将符依法命焚之，自此鼠踪遂绝。

道家能降龙伏虎，何患鼠乎？

《桂苑丛谈》又载：

护军李将军全皋，罢淮海日，离居开元寺，以朝廷艰梗，未获西归，一旦有一小校介绍一道人，云能炉火之事，护军乃延而客之，自此常与之善。一日话及黄白事，道人曰：“唯某颇能得之。可求一鼎容五六升已来者，得金二十余两为母，日给水银药物，火候足而换之，莫穷岁月，终而复始。”李喜其说，顾囊有金带可及其数，以付道人。诸药既备，用火之后，日日亲自验看。居数日，宜有微倦，乃令家人亲爱者守之，数日既满，斋沐而后开，金色粲然，的不度矣。李拜而信之，三日之内添换有征。一日道士不来，药炉一切如旧，疑骇之际，俄经再宿，初且讶其不至，不得已启炉而视之，不见其金矣。事及导引小校，代填其金，道人杳无踪迹。

当时广陵市上，以道术行骗者决不此一道士；上当受编者大有人在。以高骈之机诈，而为吕用之等一伙奸徒所愚弄，其他可知。

徐铉《稽神录》载：

茅山道士陈某，壬子岁（此壬子当是唐昭宗景福元年，892）游海陵。寓于逆旅，雨雪方甚，有同宿者，身衣单葛，欲与同寝，道士嫌其垢弊，乃曰：“寒夜如此，何以过

夜？”答曰：“君但卧，无以为忧。”既皆就寝，陈窃视之，见怀中出三角碎瓦数片，炼条贯之，烧于灯上，俄而火炽，一室皆暖。陈去衣被乃得寝。未明而行，竟不复见（“见”字原文脱，以意补）也。

即今电炉之前身，古人幻想，今已成为现实。

唐代在扬州活动的道士，除传道、买卖药物之外，还兼为人治病，如《太平广记》卷四十八“李吉甫”条，引《逸史》记李吉甫为淮南节度使时，请楚州（州治在江苏淮安）王炼师至扬州治百姓瘟病事；同书卷二百一十九“高骈”条引《玉堂闲话》记扬州一术士治百姓麻风病事；同书卷二百二十“广陵木工”条引徐铉《稽神录》记广陵一木工在后土祠遇一道士治手足麻痹事等。不备录。

唐代淮南节度使中，最崇信道教、梦想飞升的是高骈。骈自僖宗乾符六年（879）自浙西节度使调任淮南节度使后不久，即被吕用之、张守一、诸葛殷等一伙道教骗子所包围，大搞求仙活动，起望仙楼、延和阁等，穷奢极丽，靡费巨万。吕用之等一伙奸徒乘机搜取大权，敲诈勒索，无恶不作，政纪日紊，上下离心。终于导致毕师铎叛变，反攻扬州，骈全家被害。两《唐书·高骈传》，《资治通鉴·唐纪》等均有记载，而以罗隐《广陵妖乱志》记述为最详。多为《新唐书·高骈传》及《资治通鉴·唐纪》所采录。吕用之等人的活动，纯系诈骗，毫无宗教意义，故不备述。

以上所采资料，大多来自道书、小说，都带有不同程度的传奇、迷信色彩。其实，任何宗教都包含着迷信，不独道教为然。作为史料来看，它们仍具有不同程度的真实性。其中反映出唐代在扬州活动的道士比较多，扬州信道者也比较多，结合正史记载和扬州所处的地理环境以及扬州城市经济发展来看，应当可信。研究道教史，唐代扬州的道教是应该受到重视的，此文所述，只是梗概而已。

论唐代道教对唐代文化的影响*

贾剑秋**

宗教作为一种社会历史现象，其产生、发展、演变具有自身的规律和特点，其与人类文化的发展同步，并渗入社会文化的各部分，甚至影响社会的发展。有时，在某一时代宗教对整个社会文化的形成与发展起着决定性的作用。中国人的宗教意识相对淡薄，但多数人认为中国文化是儒教文化，即使其中交杂有释、道思想，但儒教的主导地位是不容置疑的。从宏观历史来看，这当然是对的；问题在于，魏晋以后像汉代那样独尊儒术的局面并不常有，更多的时候是儒与释、道并行或儒为主，释、道为辅。佛教是外来宗教，要同中国本土文化融合有着较多的障碍，甚至自身还得改头换面，借儒道之力方能生存。道教植根于本土文化，其信仰不假外力便深入人心，其对国人的影响是直接而明晰，甚至是深远的，在某些历史阶段，甚至可以左右国政，其影响力之大并不逊于儒教。道教发展到唐代是其成熟和鼎盛阶段。唐代道教以其自身的特殊地位和宗教义理的民族性与世俗性自然而然地渗透于唐代文化，在唐代文化的形成与发展中扮演了主角。唐代文化代表着中国古代文明发展的顶峰，并对后世文明产生了深远的影响，这些影响可以视为唐代道教对我国民族文化渗透和推动的必然结果。本文拟对唐代道教的特点、唐代道教对唐代文化的影响情况及唐代文化中的道教特征讨论如下。

一

道教的思想渊源杂而多端，包括了中国古代鬼神迷信、自然崇拜、神仙方术、阴阳五行和黄老之学。在其发展过程中不断吸收和融汇儒释思想，充实壮大其理论基础。唐以前道教的宗旨是神仙方术、经讖符图，主要以修仙羽化的虚幻之境吸引希冀长生者，或以方术道法为人驱邪化灾，表现出浓厚而粗俗的原始迷信色彩。其教义教理难与博大精深的儒、释并肩而被限制了它的影响力。故自魏晋以来，历代道教思想家都在对道教教义教理进行研修改革，寻找与儒释之间的融汇点，建立自身的理论体系，并向精细、完备发展。经过数百年努力，至唐始趋成熟。特别是李唐王朝奉道教教主老子为宗祖，采取一系列扶植、崇奉道教的措施，并规定道、

* 本文原载《西南民族学院学报》（哲学社会科学版）1996年第3期，第53-60页。

** 贾剑秋，1956年生，西南民族学院中文系副教授。

儒、释三教地位，道教第一。至此，道教影响扩大，身价陡增。与唐以前比，唐代道教具有几个异于前朝的明显特征：

其一，道家哲学思想成为唐代道教思想的支柱。唐以前道教虽奉老子，但却是以修仙长生为要。老子高寿，是长生的偶像；道教成仙需静养修炼，与老子的清静寡欲一致。即使这样，老子的教主身份道教各派并未一致认可，如葛洪就力非老子，老子哲学本质亦未真正成为道教思想主流。唐以前庄子的地位亦不如唐，老庄主要为僧徒、玄学家所好，以庄释佛的现象极为普遍。老庄尤得玄学家青睐。玄学是学术思想而非宗教信仰，尽管玄学家中不乏道徒，但道教对玄学家的影响仅限于神仙长生之说和丹鼎符箓之术。老庄哲学对玄学家的影响主要是自然任性，清静无为的人生态度，这两者有着质的区别。对热衷神仙方术，不喜玄理微言的道徒来说，老庄哲学并不是道教哲学的支柱。如南朝谢镇之驳顾欢《夷夏论》所指：“今之道家所致，唯以长生为宗，为死为主。其练映金丹，餐露饵玉，灵升羽蜕，尸解形化，是其托术，验而竟无睹其然也。”“大乖老庄立言本理，然犹可无违世教。”（《弘明集》卷六《与顾道士析夷夏论》）唐代在确立了老子的宗祖地位后，朝廷力倡习老、庄，老庄之学被定为科举策试内容，研习老庄成为社会时尚。注疏老庄之学的过程中，涌现了一大批对学术思想界产生重要影响的道教思想家——成玄英、李荣、王玄览、潘师正、司马承祯、吴筠等。他们高举“重玄之道”的旗帜，将道教的神仙信仰与老庄哲学紧密结合，淋漓尽致地发挥了老庄学说中自然素朴、清静无为、追求超尘脱俗，以达精神绝对自由的思想，哲学家的老子、庄子才成为真正意义上的宗教偶像，老庄哲学真正走进了道教领域，并占据了道教思想核心，从而推动道教教理向纵深和细密发展。由于大量吸收道家思想，唐代道教的精微玄妙远远超过葛洪、陶弘景时代，而为道教跻身于文人士大夫阶层扫清了障碍，道教也才有可能渗透于唐文化的方方面面。

其二，唐代道教具有轻方仙道术，重自我精神解放，讲求心性双修，追求超脱自由的人格趋向。唐以前的道教，无论是葛洪、陆修静，还是寇谦之、陶弘景，他们的补阙开拓，缮修改革始终坚持炼性养神，神仙长生的目的，关注的是人的个体生命的质量，即如何延续生命，如何得道成仙，而少于注视人的内心世界和人格精神，所以炼丹服药，符箓经讖之说充斥其教理。其宗教思想很难抗衡于重视内心觉悟，具有理性精神的释儒二教。唐代道教以老庄之学为核心，哲学思辨多于方术迷信。更有李荣、司马承祯、吴筠等辈对老庄思想的利用发挥，认为：人与人之间争斗束缚，俗世生活的种种欲念迷失了人的本性，人的身心都受到戕害，要摆脱这些烦恼，使心性超越尘世，让生命活力回复到原初的蓬勃状态，必须“重玄”“坐忘”“守静去躁”“无欲无争”，修养个人的品德心智，寻找人的自然素朴的本心，即发见“道性”，通过身心俱遣，物我两忘而走进虚静、素朴，自然无为，人天同一的境界，最终获得身心自由，无累无欲而悠然长生。因此，唐代道教的修炼目的已不仅仅限于长生久视，还纳入了个人精神品性、道德人格的修养，关注的视觉扩展到人的精神世界，讲求生命的质量意义，即人如何超脱俗世，超越自我，获得心理和生理的绝对愉悦、自由。“尽管不同的宗教传统在精神修炼中运用的方法不同，其所描述的意识超验状态也不相同，但投身于这种转变过程的人们在目的上是一致的，这就是摆脱对物质条件和社会条件的执著。”（斯特伦《人与神——宗教生活的理解》第五章）这种从内心自省，精神解放为要的修炼充满了哲理思悟和高雅脱俗的意趣，具备了与释、儒相安平衡的可能，使具有儒、释思想的人也刮目相看并接纳吸收，影响面自然

扩大。唐代多亦儒亦道、亦佛亦道者，及至道教的全民化，这种异于前朝的修炼思想的影响是一个重要因素。

其三，道教成为全民性宗教。首先李唐王朝将道教列为三教之首，又钦定道教为宗，上倡下行，为道教普及为全民性的宗教提供了极好条件。其次，唐代道教将道家哲学悉数采纳，冲淡了以前的粗陋之色，受到文人士大夫的赏识。再者道教发端于鬼神方术，可以为民众消厄祈福，深得民众欢迎，从而使道教得以进入全民生活中。

纵观唐史，上自帝王卿相，下至平民百姓，不信道教者极少。没有哪个朝代象唐朝有那么多皇帝信道、崇道、殉道；信奉道教或有道教思想倾向的文人名士比比皆是，不少将相名士将修道作为“第二职业”，甚至房玄龄、贺知章等干脆脱下朝服做了道士。王维崇佛有名，却极为赞赏随炼金道士独居深云高岫的生活（《李处士独居》），引道士为“同心人”（《过李楫宅》），还直接表白：“愿奉无为化，斋心学自然。”（《奉和圣制庆玄元皇帝玉像之作应制》）可见其时道教的深入人心。唐人即使不纯粹奉道，也表现出亦儒亦道或亦佛亦道的倾向。如白居易就是典型的儒家文人，曾在长安三教论衡时代代表儒教论辩，平时则炼铅烧汞，学制金丹（参见《西溪从语》卷下），并在庐山修建草堂隐居，将炼养与修性结合，表现出与道徒相仿的生活态度和修养方式。由于道教的普及，唐代出现一种奇特现象：“乃使道家与道教，泾渭难分。”（南怀瑾《禅宗与道家》）或者排老子不排老君。所以，在唐代的三教论辩中常常出现令人困惑的情况——以道教代替道家，明明所指是道家却要归于三教之一的道教。这说明唐代只有道教的老庄而无道家的老庄。比如，唐代士大夫中排佛老最甚者韩愈，他排老，但所排的是道家的老子而非道教的老君，因为他交道士信鬼神，自己还炼石服药，服用硫磺后“一病竟不痊”（白居易《思旧诗》）。唐人排老，大都像韩愈一样不排道教之老。可见在唐代文化中起影响作用的是道教的老庄而非学派的老庄（即使二者的关系不可割裂）。由此，可以认为：渗透唐代文化的老庄道家思想，实际已成了一种宗教化的道家思想，即道教思想。

唐代民间，道教烟火亦炽盛于世。家家奉神，村村祭鬼，蔚然成风。《朝野僉载》记：“唐初以来，百姓多事狐神，房中祭祀以乞恩，食饮与人同之，事者非一主，当时有谚曰：‘无狐魅，不成村。’”其他还可从唐代志怪、传奇小说的大盛，山水诗、神仙诗的流行中找到佐证。如果说唐以前道教主要以神仙羽化、方术迷信影响一定范围的士子百姓，那么唐代道教则以道家哲学结合神仙长生、方术迷信席卷了整个唐代社会。因此，唐代文化中必然会留下道教的深刻痕迹。

二

道教教义的核心是“道”。所谓“道”，在老庄哲学中是存在的本体，天地万物由“道”而生：“有物混成，先天地生，寂兮寥兮，独立而不改，周行而不殆，可以为天下母。吾不知其名，字之曰道。”（《老子》二十五章《象元》）“自本自根，未有天地，自古以固存，神鬼神帝，生天生地。”（《庄子·大宗师》）道还具有宇宙生成的概念：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”（《老子》四十二章《道化》）道还可以是物质运动的规律、生活的准则、审美理想等等。“道”的这些多异的特点，使道教阐释发挥其宗教思想，指导其宗教行为有了极大的

便通性。老庄主张天道自然无为，道法自然，生而不有，为而不恃，长而宰，人效法道，应无为无名，顺应自然。自然是道的形态，道是最自然、素朴的自由境界，故“道即自然之道”。依据自然之道的观点，万物一体，无是无非，无知无欲，应以虚静恬淡，寂寞无为，物我两忘，逍遥自得的态度和方法追求个人身心的绝对自由。道教接过这一思想，将“道”释为：“一散形为气，聚形为太上老君，常治昆仑，或言虚无，或言自然，或言无名，皆同一耳。”（《老子想尔注》）这就在保留老庄之道的本质时，替“道”穿上了一层宗教外衣。唐代道教极力倡导重道之学。曾注过《老子》《庄子》的唐初大道士成玄英、李荣等继承了陈、隋之际的重玄思想，援佛入道，熔铸成一套较为完整的道教义理之学，强调借“玄”以遣有、无，从根本上忘掉物我，让身心彻底超脱，精神绝对自由，达到无为无名、自然寂静、人天无二的至境。这种思想在唐代学术界颇为流行，影响很大。自然之道实际成了自然无为、自由适意的代名词。唐代思想界广为流传的诸种超越自我，追求精神解放，重视内省性修炼的思想，如潘师正的“道性”说、司马承祯的“坐忘”论、吴筠的“守静”说等，都与成玄英、李荣的“重玄之道”一样，是老庄自然之道的一脉传承。甚至唐代佛教禅学的“识心见性，自成佛道”“定无所入”“无念为宗”“心性本觉”学说也折射出“自然之道”的色彩，其“放舍身心，全令自在，心如木石，口无所辩，心无所行，心地若空”的修禅理论与道教的自然无为、自由超脱理趣同归。自然之道聚焦了唐人对宇宙本体的认识，又外化成唐人的精神追求，审美意识和生活态度。

作为抽象的理念，自然之道的内涵包容了自然界、自然规律、人的自然天性及一切非人为的天然的存在和表现，冲静质朴、超然物外与宇宙万化冥合为一是其本质。自然之道的哲学反映在唐人的人生观上是对超尘脱俗之境和人格自由的追求：反映在宇宙观上是以天地万物生于“道”，“道”体“周行而不殆”为存在模式；反映在审美观上是以自然、含蓄、冲淡、质朴为至美；反映在生活情趣上是追求身心的清静、闲适、恬淡、超脱，由此而重养身修性，向往隐逸林泉、返朴归真，如白居易那样筑舍匡庐：“物诱气随，外适内和，一宿体宁，再宿心恬，三宿后颓然，嗒然，不知其然而然。”（白居易《草堂记》）身心俱遣，物我两忘。以绘画论，自然之道对唐画的影响一是题材，二是技法，三是意境，四是画家的创作态度。唐以前无纯粹的山山水水画，六朝山水入画仅为衬托人物画的背景，且意境浅直，技法简单，用功太多，过于雕饰，缺少自然美。唐代山水画异军突起，作为专门表现自然题材的独立画科而与花鸟画、人物画并行。与六朝相反，唐代山水画均以自然山水为表现主题，人物退而为陪衬。旨在抒写冲静、闲适、恬淡的情志意趣和疏旷自由的人格精神。反映出唐人对自然山水的激赏，对清静素朴之境的追慕。在画技和画境方面，吴道子、李思训、王维等为代表的山水画家，或用“敷色于墨痕之中，略施微染”的简淡设色法，“轻拂丹青”，随意挥洒，用富有生命、独立自主的线条创造出疏放、简淡、自然、素朴的艺术境界；或用自然基调——青绿设色法，状曲径秀岭、江天楼台的古朴、悠远之势，描绘“丰岩松暝时藏鹤，一枕秋声夜听泉”（弁融《题李思训山水》）的奇妙胜境；或用水墨皴染，“肇自然之性，成造化之功”，表达意出尘外，空灵幽寂的诗情画意。许多画家在其作品中自然而然地反映出道教思想。比如，李思训的山水好配以神仙故事，好写丘壑幽邃，云水缥缈，透出一派仙风道骨。吴道子虽也画释家人物，但他笔下的释家人物往往是以道教人物形象代替，其人物画代表作《送子天王图》中释家天王、天后就明显

是道教玄元皇帝和王母娘娘的形象，他笔下的钟馗是道教的门神，甚至传说中他的归宿亦以仙化为终（详见〔英〕波西尔《中国美术史》）。这些画家作画时循自然之道而为，表现出任情适意，自由无拘的创作态。张璪“毫飞墨喷”“真思卓然”的泼墨法，王洽“应手随意，倏忽造化”的泼墨法等完全是以适意、即兴、自由无滞的态度来抒写主体情志，是一种自然超脱、不加雕饰的创作手法，自然之道形象地融贯于艺术创作中，成为唐代画家的审美追求。故在《历代名画记》中，“自然”者被誉为绘画的最高品，体现了唐画以“妙悟自然”、物我两忘为审美感受之极致和道法自然的创作主旨。唐人所开山水画创作传统深深地影响了后世画家的创作。荆浩的天地无限、恣意纵横的全景山水，李成的气象萧疏、烟林清旷的画境以及元代四大家的平淡天真的绘画风格都是唐代自然之道人画的遗风。

另外，由于自然之道在唐人的观念中已演化成一种超脱无拘、自由任情的人格理想和精神追求，从而深入唐代知识阶层，直接导引了唐代书法家的创作活动。中国书法自东汉成型便有“肇于自然，自然既立，阴阳生焉，阴阳既生，形势出焉”（蔡邕《九势》）之论，强调书法要得自然之妙，反对人工雕琢，刻意追求，书法美学应反映流动自然的生命形式。但是，由于书法始终具有助人伦、成教化的功利性，在其发展过程中难免会受到时运交移、质文代变、刻意为美的影响。虽有师事道教的王羲之、王献之父子俩努力效法自然，不滞于物，以潇洒、飘逸的魏晋风度创造了气韵生动、妍美柔媚的书法风格，依然没能摆脱华丽、高雅，以姿媚为念的贵族书风传统。总体上都没有唐代书法家那样充分地张扬人的个性才情，尽性表现生命张力和自然运动的蓬勃生机。唐代书法家承二王余绪，重自然法则，重个人性情的自由发挥，提出书法应该“达其情性，形其哀乐”“随其性情，便以为姿”（孙过庭《书谱》）的观点，强调超脱无拘，任情而为，摒弃六朝以来刻意为美的柔靡书习。观览唐代书法佳作的结体构字，往往空灵圆转，流畅自然，气象清奇，呈现出蓬勃的生命活力和朴质天然的艺术情趣，让人体会到自然冥化的魅力和超脱任情的人格精神。在书法创作中，唐代书法家是循自然之道而为。李邕“随笔一落，随意一发，自成天蒙。处处通情，处处醒透，处处脱尘而生活。自脱天地牢笼之手，归于自然矣”（《石涛题画》）的纵势荒率的意象，颜真卿“萧然出于绳墨之外”的超脱创造精神，张旭的疏放不羁、恢奇奔佚、一任于心的艺术个性，杨凝式的天真纵逸、恣肆脱俗的风格色彩，莫不启于自然之道。如此，而蔚成唐代书法博大清新，气度宏奇、人才辈出的辉煌局面。

三

“道”无形可求，它在宇宙中是以“存在”而蕴于自然中。“道”体以“周行而不殆”的循环形式从“无”到“有”再到“无”，沿着圆曲柔和的轨迹而运动变化，由返而复。因而曲线的律动、循环便反映“道”的存在，自然无为，又自由无碍。于是唐人体会到，圆、曲、柔等形态是“道”的直观意象，是天地万物的外观特征和自由生命的内蕴。尚圆、尚曲、尚柔体现了尚道、循道而合符自然。在人们的审美感觉中，“直线、方形、硬物、重音、狂吼、情绪激昂是一个系列，曲线、圆形、软和、低声、细声、柔情又是一个系列”（李泽厚《审美与形式感》）。后一系列的审美直觉同“道”的和谐、自然、复返等表现相同。唐人尚圆尚曲尚

柔正是道教素朴无为、柔静平和思想的返照，是对“道”体存在的形象注释。我们审视唐代文化，随处可见圆曲柔和之迹。例如，唐代园林在表现自然山水时注重突出自然的曲线美，以圆峰曲水、萦云迴路为模山范水，这在唐人的山水画中已有充分反映。唐代的人物绘画和雕塑都有一显著特征，即“以丰厚为体”。而这“丰厚”却是以圆润、柔畅的曲线构成。圆则灵活多变，柔则轻灵无滞，由此构成的美是一种冲静平和、圆转阴柔之美。带给人自然的朝气和生命的活力。吴道子用“莼菜条”画出了线条圆转，衣裙宽松，飘摇欲举的释道人物而获“吴带当风”之誉；周昉以匀柔流利的曲线描绘曲眉丰颊、圆柔肥丽的宫廷仕女而以“周家样”名垂后世。至于莫高窟唐代壁画、龙门石窟的唐代雕像也莫不以丰厚、圆润、柔和、飘逸为审美准则。唐代形成并流传于世的川派、扬派、徽派盆景，在艺术造型上喜欢采用蟠扎、缠扎、剪扎的技术，讲究枝干的“曲”“弯”“扭”“拐”等屈曲圆转的姿态，所谓“一寸三弯”，形成各种圆弧曲线样的盘曲多姿，古朴苍雅的特色，从一个侧面映显出唐人尚曲尚柔，返朴归真于“道”的心态。唐代舞蹈亦有重圆曲轻柔的审美倾向。由道曲《霓裳羽衣曲》编排的舞蹈是唐舞的代表。从史料的记载看，该舞大量运用了适合表现圆曲轻柔的姿态意义的舞袖、舞腰、旋转技巧，创造了超尘脱俗，虚幻缥缈，富于“道”意的舞蹈审美意境，与唐以前的《公莫》《城舞》《七盘》等舞蹈以形象动作模仿生活所表现的现实主义风格迥然有别，呈现出道教独特的浪漫主义色彩。不仅如此，唐代舞蹈无论健舞、软舞，或者引进后又加以改造的西域舞《柘枝》《胡旋》等都始终贯穿着曲柔飘逸、回环圆转之态的舞蹈语汇，其舞蹈艺术沿着自然规律而动，表现的是大自然的律动之美，循环之轨，虚缈之神，人与宇宙融为一体，循环往复，构成了永恒运动的自然整体。

四

“道”散形而为“气”，“气”是“道”的体现。在道教哲学中，“道”生宇宙，宇宙生元气，元气构成天地、阴阳、四时而生万物。故气是万物之母，气聚则物生，气散则物灭，“然天地之道所以能长且久者，以其守气而不泄也”（《太平经》）。道教重视气的守泄循环，生生不息，强调气在宇宙中的作用，影响到唐人的重气观念。在唐人的意识中，“气”可以是朦胧神秘，虚幻缥缈的云烟之气，是仙界道境云烟苍茫的氤氲之气，为众多诗人、画家追求、讴歌。“气”在他们眼里不仅是一种满贮道意的审美境界和艺术氛围，也是一道人生理想的风景线，与自然冥合玄化，若有若无，似隐似现，如诗如画。“气”也可以是生命意义的符号，即道教关注的精神之气，养炼之气。人的寿命长短、体质强弱赖于其摄自然元气的多少，炼气功夫的深浅。人体精气充盈，脉络贯通而能天长地久，与自然万化同一。推而广之，帝王皇朝的盛旺亦由气运来决定。故，国家要具帝王运气，山川地理需有龙脉虎气，万事万物不可离开气。对道教“气”论的理解与崇拜深深地内化和积淀于唐人群体文化的心理结构之中，在唐代文化中表现出一种超越前朝的重气观念，讲究自然万物元、精、脉诸气的充盈贯通、自然和谐，建构效天法地的精神与物质空间。唐代长安城的规划布局就明显反映了皇祚之气易聚不易泄，易守不易冲的道理。唐长安城共建 108 昭坊，每坊周围夯以土墙，坊内开十字街或十字巷，坊墙四围各开一门交通，唯紧挨皇城以南的四列小坊只有一条横街并只开东西两道坊门。

据《长安志》卷七载：“盖以在宫城直南，不欲开北街泄气以冲城阙。”北街气泄冲击代表唐王朝的宫城，自然要影响唐国祚运数。尽管荒唐，却反映出“气”在唐代是具有相当突出的文化特征。唐代民居基本改变了唐以前一字型、曲尺型、日字型的布局格式，而以回廊环护的四合院、三合院形式为定式。依道教的观念，四围以金、木、水、火与中央土相配而五行俱全，如此便可俱四方之气，迎四方之神，聚气藏风，物丰业茂。这种构建格局虽亦有大唐气度的寓意，但主要还是体现唐人潜意识中，重气脉聚生、迴环贯通的宇宙意识。人们认为，在自然界中“气”与风、水关系最大。气旺之地风水好；气的强弱又与地脉地形有关，山为龙脉是地之气，山高则龙脉宏壮；水为龙血是穴之外气，水环则聚气助生。这些归于道教阴阳气化学说的风水理论形成了唐代独有的风水理气派。唐人基于重气观念而审势建筑环境的山川形势，讲究宫宅墓穴的方位向背、气脉强弱。就皇陵建筑看，唐太宗的昭陵，建于海拔1188米的九嵕山上，东西两侧沟壑纵横、山光水色，气势雄伟。按照唐人的审美观，这是一个龙脉强旺、生气聚盛之处，陵墙四围以朱雀、玄武、青龙、白虎等道教神物护卫，形成了风藏水聚、气脉强旺、龙蟠凤翥的理想风水格局，具有高度审美价值和宗教象征意义。这种格局是天、地、人同源同构，形成了自然和谐的宇宙空间，人由元气化生，又归于自然元气。唐陵的构建充分体现了道教“天人合一”的哲学观，又表现出和谐稳定，均衡自然又层次分明的美学效果，让人感受到大自然的博大精深，更能领悟道教张扬的人与自然永恒相生、同与为一的道理。唐人以理气为要的风水理论和布局形式直接影响了后世中国人构建宫宅墓园的格局，典型者如明十三陵、清东陵等。

“气”进入个体生命即为“精气”，“精气”的多寡决定着生命质量的好坏。道教所谓“我命在我不在天”，就是主张通过修炼静养，摄自然元气为自身精气。方法上要尚朴素、少思虑、归童蒙、塞邪智，从而清虚静泰长生久视。唐代的“重玄之道”“坐忘”“守静去躁”同时也是养炼精气，长生久视的实践方法，客观上表现为闲适、恬淡、静笃无滞的人生理想和生活方式，如此道教提倡的性命双修亦可得以实现。“精气”源于自然，向自然寻觅长生之方是唐人的必然行为，因而唐代兴盛我国独有的食疗养生，长于深山老林的药物、植物不再是道士们的专利，而纷纷进入酒、茶、粥、点心中，成为唐人的日常食物。“气”在唐人的意识中是通向生命无极之路，重气就是重视生命。“气”不仅支配了唐人长生久视的信念，也造就了他们心神虚静，物我两忘的生活哲学。

五

道教不仅在思想理论、观念信仰方面影响唐代文化，而且其宗教内容形式、实践方法等也对唐代文化多有影响，主要表现为丰富或生发了唐代多种文化形式，使之成为后世文化形式之滥觞。比如，我国真正意义上的小说应从唐代算起。唐人小说从唐以前残丛小语走向成熟，宗教哲学冲淡了原初迷信，题材不再囿于奇异怪诞的志怪，而更关注现实生活中的理想人格和人生，题材扩大为传奇与侠义；道教哲学意味增浓，人物塑造以萧旷疏朗、具有道家风范的文人、神仙或擅道术、具神通的义士为理想形象；创作手法受道教虚幻义理的影响，构思奇幻想像丰富，长于描写迷离瑰奇的幻境，创造出虚幻缥缈的小说审美意境。凡此种种，对后世神

魔、侠义、公案、文言小说都有启迪开拓之功。

成形于唐代的中国戏剧，从内容到形式都受到道教的影响。唐代戏剧主要有歌舞戏、武戏和宗教戏三类。宗教戏除有“弄波罗门”“弄孔子”外，多有“立说于仙凡交接之中，向寓浓厚之俗情，于是由传奇化而戏剧化，颇为自然”的道教神仙戏。唐歌舞戏内容常以爱情离合为题材，戏中女主角为仙女，男主角为士子、措大，双方对唱，各作代言。有的歌舞戏内容是直接演义神仙故事，如《神白马》即记“老君度关事也”（《唐会要》卷五）。当时戏剧演员的化妆、表演皆如唐诗所述“侍从非常客，俳谐象列仙”（孙昉《题梅岭泉诗》）。这种歌舞戏成为后世神仙黄冠戏和各种地方戏剧之源。唐代武戏多演驱魔、镇妖、降神的内容，以道教神魔内容和奇幻之境取胜，表演动作同道教科仪异曲同工。如《灌口神队》演二郎神率天兵天将与二龙斗法，收伏二龙之事，此剧一直延演至今。这类武戏成为后世武打戏、神魔戏之滥觞。在表演形式上，唐戏剧主要受傩礼和道教祭鬼神仪式的影响。傩巫之风乃道教之源。唐代傩礼盛行：“驱傩击鼓吹长笛，瘦鬼染面惟齿白。”（孟郊《弦歌行》）“金吾除夜进傩名，画裤朱衣四队行。”（王建《宫词》）傩礼表演人员要用面具化妆，“染面”，着“画裤朱衣”，有规定的队列形式；道教祭鬼神亦有规定的队列形式，着规定的道服，持特殊的法器。唐代戏剧受此影响基本形成了化妆表演、道具应用和相应的程式化虚拟手法。特别是道教的斋醮科仪对唐代戏剧表演的程式化和虚拟手法影响最为直接，从而形成中国古典戏曲的两大美学特征。我国戏曲从唱词、表情、动作、音乐到人物造型都有严格的技术规范和充满想象的虚拟，这被戏曲界称作“科范”。而“科范”一词最早也出自唐代道教。唐代道教炽盛，斋醮科仪繁多。唐末大道士杜光庭将南北朝至唐的各种醮仪收集编纂成《道门科范大全集》八十七卷。这些科范仪式均按一定的程序进行，道士在法事中往往以形象化的动作并辅以镜、剑、印符等法器来模拟驱疫逐鬼、迎神祀福，其程式化动作具有极强的虚拟性。唐代斋醮科仪范围广、种类多，且伴有道乐，故对富有宗教热情的唐人具有极大吸引力。人们观看道教醮仪如同观赏民间杂耍、歌舞表演，甚至因醮仪更具宗教意味而更受一般人的欢迎。这些法事科仪表演无疑启迪了唐代戏剧表演的程式化和虚拟性，使得戏剧和科仪在实践形式和审美特征上相通相融，甚至青出于蓝，唐代戏剧的这些特点具有浓厚的文化意味和特殊的审美视角，一直影响着中国传统戏曲的表演艺术。

另外，道教还以其特殊的宗教文化意识影响到唐代的文化习俗。兴盛于唐并且源流后世的鹤文化现象就是一例。传说老子登仙、王子乔成仙皆系乘鹤而去。道教视鹤为灵物而纳入仙籍。唐以前仅有少数王公贵族附庸风雅，以鹤为玩物，一般人并不热衷。唐代道教普及，鹤也变成热门，不仅为诗歌、绘画的一大主题。亦成为唐人的生活伴侣。贾岛要“养雏成大鹤”，皮日休则“鹤静共眠觉”；花鸟画家薛稷画鹤闻名，引来诗圣杜甫讴歌：“薛公十一鹤，皆写青田真；画色久欲尽，苍然犹出尘。低昂各有意，磊落如长人，佳此志气远，岂惟粉墨新。”（杜甫《通泉县署屋壁后薛少保画鹤》）唐代的殿堂之壁、屏风之上常以鹤饰，绘以六鹤图的屏风样式流传至今，唐人对鹤的崇拜、热爱形成我国独有的鹤文化传统，赋以中国文化独有的民族特色。所以在我们的中华民族语言里就有了“松鹤延年”“童颜鹤发”“驾鹤西去”等丰富多彩的吉祥语、赞美语、避讳语。

唐代女冠述略*

尹志华**

道教在唐代由于受到皇室的尊崇、扶持而特别兴盛。当时上至将相士大夫，下至凡夫走卒，炼丹服药，入道仙游，蔚然成风。而女冠的大量涌现及其产生的多方面影响，更成为唐代道教兴盛局面中的一大特色。据《唐六典》卷四载，当时全国宫观总数达 1687 所，其中女冠观为 550 所。在京师长安，就有景云观（务本坊）、金仙观（辅兴坊）、玉真观（辅兴坊）、咸宜观（亲仁坊）等 10 来所大型女观^①。本文拟对唐代女冠状况作一简要介绍。

唐代女冠的盛况，以众多公主的相继入道最为引人注目。据《新唐书》记载，高宗的女儿太平公主，睿宗的女儿金仙公主、玉真公主，玄宗的女儿万安公主、寿春公主，代宗的女儿华阳公主，德宗的女儿文安公主，顺宗的女儿得阳公主、平恩公主、邵阳公主，宪宗的女儿永嘉公主、永安公主，穆宗的女儿义昌公主、安康公主等都曾入道为女冠^②。这些公主，基本上是在皇帝掀起的崇道热潮中，自愿要求出家的。不过，也有因某种原因被假扮为道士的。如太平公主“则天皇后所生，后爱之倾诸女。荣国夫人死，后丐主为道士，以幸冥福。仪凤（676—679）中，吐蕃清主下嫁，后不欲弃之夷，乃真筑宫，如方士薰戒，以拒和亲事”^③。公主入道后，地位、特权不变。《唐会要》载：“天宝七年（748），皇女首道士万安公主出就金仙观，赐实封千户，奴婢，所司准公主例给付。”^④《新唐书》亦载玄宗诏令说：“（公）主不下嫁，亦封千户，有司给奴婢如令。”^⑤不仅如此，入道公主每年还能得到皇帝的额外赏赐，如“大和三年（829）正月敕：浔阳、平恩、邵阳三公主皆舍俗入道，宜令每年各赐封物七百段疋”^⑥。正因为入道后依然可以过奢华的生活，甚至在各方面更自由，所以众多公主相继出家。她们中很少有人能清净修持，相反，很多人在外面搞得乌烟瘴气，连皇帝也不得不出来干涉。如“永安公主，为道士。乾符四年（877），以（该公）主在外颇扰人，诏与永兴、天长、宁国、兴唐四

* 本文原载《中国道教》1996年第4期，第38—40页。

** 尹志华，1972年生，中国道教协会研究人员。

① 《唐会要》卷五十《观》。

② 《新唐书·诸帝公主传》。

③ 同上。

④ 《唐会要》卷六《杂录》。

⑤ 《新唐书·诸帝公主传》。

⑥ 《唐会要》卷六《杂录》。

(公)主还南内”^①。当然，也有个别公主确实诚心向道，主动放弃世俗的各种特权，如玉真公主，“天宝三载（744）上言曰：‘先帝许妾舍家，今仍叨主第，食租赋，诚愿去公主号，罢邑司，归之王府。’玄宗不许。又言：‘妾，高宗之孙，睿宗之女，陛下之女弟，于天下不为贱，何必名系主号，资汤沐，然后为贵？请入数百家之产，延十年之命。’帝知至意，乃许之。”^②

众多公主的相继入道，无疑具有榜样作用。民间女子纷纷效尤，要求出家者难计其数。唐朝政府对出家一事控制得还是比较严的，一般不轻易给度牒。但每逢公主入道，皇帝往往要赐给各宫观一些度牒名额。这样一来，公主入道成了壮大道教阵营的重要契机。不仅如此，公主入道对提高道教的政治地位也有一定的作用。入道的公主一般要拜一位道士为师，从而使道士们得以有机会接近皇帝和权贵。唐代不少道士就是由于公主的提挈而飞黄腾达的。

唐代的女冠中，最庞大的一群乃是入道宫女。这是封建制度与统治者的崇道相结合的产物。唐统治者因自然灾害等原因经常出宫女，如武德九年（626）出宫女三千余人^③，神龙元年（705）亦出宫女三千人^④，大历十四年（779）出宫女百余人，贞元二十一年（805）出宫女三百人，元和八年（813）出宫女二百人，越二年又出七十二人，开成三年（838）三月出宫女百余人，宝历二年（862）敕放宫女三千人^⑤。这些被放出来的宫女，并非全都获得了自由，而是有相当多的人又被遣送入道。如唐文宗在开成三年（838）六月就曾“出宫女四百八十，送两街寺观安置”^⑥。当时一些诗人，还写诗来欢送宫女入道。如李商隐就写过一首《和韩录事送宫人入道》的诗。这些被度为女冠的宫女，一般安置在入道公主的宫观中，服侍那些公主。即使公主“飞升”后，她们仍然不能获得自由，而必须供奉着公主的遗像，彼此终老。卢纶的《过玉真公主影殿》说：“夕照临窗起暗尘，青松绕殿不知春。君看白发诵经者。半是宫中歌舞人。”这正是被封建帝王强制遣送入道的宫女悲惨遭遇的真实写照。

唐代毕竟是我国封建社会中较为开放的时代，因而女冠们在社会交往方面还是享有较大的自由。当时不少诗人与女冠有过交游，并留下了一些酬赠诗篇，如温庭筠《赠张炼师》、李商隐《别智玄法师》、女冠鱼玄机《冬夜寄温飞卿》、李季兰《道意寄崔侍郎》等等。此外，从一些诗人的作品如司空曙《题玉真公主池院》、白居易《华阳观中八月十五日夜招友玩月》《春中与卢四周谅华阳观同居》等可以看出，唐代的女冠观对外开放，准许游人参观，甚至可出租房子给士子居住。这就为女冠们结识社会各界人士创造了条件。在这种环境下，一些年轻女冠与士子发生恋情乃是很自然的事情。这在唐人作品中屡有反映。然而，唐代的女冠中有一大部分是入道宫女，而这些宫妇是没有还俗自由的。可是与士子发生恋情的女冠又往往以入道宫女居多，因为他们入道乃是被迫的，她们理所当然渴望像普通人那样生活。一位姓宋的宫女就曾经与著名诗人李商隐相恋。李商隐《无题》诗中的“相见时难别亦难”篇，即是写他与该女冠的相思之情^⑦。当然，他们的爱情同样受到了阻挠而没有成功。

① 《新唐书·诸帝公主传》。

② 同上。

③ 《旧唐书·太宗本纪（上）》。

④ 《新唐书·中宗本纪》。

⑤ 《唐会要》卷三“出宫人”。

⑥ 《旧唐书·文宗本纪》。

⑦ 参见董明钧：《李商隐传》，台北国际文化事业有限公司1985年版。

唐代女冠盛况空前，其中不乏才艺超群者。限于篇幅，这里只介绍驰骋当时诗坛的两位女冠，鱼玄机与李冶。

鱼玄机，字幼微，一字蕙兰，长安人。性聪慧，好读书。及笄，补阙李亿纳为妾。夫人妒，不能容，亿遣隶咸宜观为女道士。工诗，其“风月赏玩之句，往往播于士林”^①。后因笞杀侍婢罪被京兆尹温璋判处死刑，死年约27岁。有诗集一卷（约50首）传世。其诗婉情悲凄，多抒发妇女幽怨之情，如“易求无价宝，难得有心郎”（《赠邻女》）“江南江北愁望，相思相忆空吟”（《隔汉江寄子安》）等句均直抒胸臆，毫无遮饰。这种诗风跟唐代开放的社会风气是分不开的。

李冶，字季兰，乌程（今浙江吴兴）人。年六岁时，作《蔷薇》诗说：“经时不架却，心绪乱纵横。”其父见之曰：“此女聪黯非常，恐为失行妇人。”既长，入道为女冠，时往来剡中，与陆羽、刘长卿、释皎然等交往，刘长卿称之为女中诗豪。她的名气曾引起皇帝的注意，其《恩命追入留别广陵故人》诗即自叙说：“无才多病分龙钟，不料虚名达九重。”后因上诗叛将朱泚，被德宗捕杀。她的诗以五言见长，多赠人及遣怀之作，今存十余首。时人对其诗评价很高，认为：“自鲍照以下，罕有其伦。如‘远水浮仙棹，寒星伴使车’，盖五言之佳境也。”^②

唐代女冠中，因道行高超而被列入各种《仙传》者，人数亦颇为不少。下面择其事迹较著者述之。

黄灵微，一作黄令微，抚州临川（今属江西）人。少即好道，丰神卓异。十二岁度为天宝观女道士。驻颜有术，年八十，发白面红，貌如处子，时人号为“花姑”（或作“华姑”）。自唐初往来江浙湖岭之间，名山灵洞，无所不至。听说临川的南边有南岳魏（华存）夫人修炼的仙坛，但找了很久也没有找到。长寿二年（693）访问洪州西山胡超天师（即胡慧超），获知其处。发掘地下，得魏夫人昔日所用之物多件。武则天闻之，尽收入宫内。黄氏置精舍于仙坛西南之井山，时闻仙梵之音，环坛五七里间莫敢樵采。景云（710-711）中，受唐睿宗之命修法事，于坛西建洞灵观，度女道士七人住持。玄宗时，醮祭不绝。开元九年（721）无疾而终，传为尸解^③。

谢自然，果州南充（今属四川人）。自幼入道，常诵读《道德经》《黄庭内景经》。十四岁绝粒不食。每焚修瞻祷王母、麻姑，慕南岳魏夫人之节操。年四十，出游青城、峨嵋、三十六靖庐、二十四治。不久离蜀，历京洛，抵江淮，遍览名山洞府灵迹之所在。《墉城集仙录》说她在唐德宗贞元三年（787）三月，于果州开元观诣绝粒道士程太虚受《五千紫文宝篆》。《续仙传》称自然闻天台山道士司马承祯居玉霄峰，有道孤高，遂师事三年，几经周折，终得传承上清法。贞元六年（790）四月，刺史韩侂欲试其道法，把她关在一间屋子里整整一个月，出而容颜不变，声气朗然。韩侂敬服，即让女儿拜她为师。贞元九年（793）谢自然告请于刺史李坚，筑室于金泉山修炼。其神异事颇多，据称山神曾告诉她将授东极真人之位。贞元十年（794）十一月十二日“白昼升天”。节度使韦皋奏闻于朝^④。

① 《唐才子传》卷八。

② 高仲武：《中兴间气集》卷下。

③ 《云笈七籤》卷一百一十五。

④ 《续仙传》卷上。

卢眉娘，南海（今属广东）人。自幼聪慧，工巧无比。能在一尺帛上绣《法华经》，字小如粟米。又能以丝一缕作飞仙盖五重，中有十洲三岛。时人称为“神姑”。永贞元年（805），南海太守将她上贡给朝廷。但她志在清虚，不愿呆在宫中。宪宗皇帝于是将她度为道士，放归南海，赐号“逍遥”。卢眉娘还善写诗，今存其唱和卓英英《锦城春望》诗颇见功力，且具极为浓厚的仙家韵味。诗云：“蚕市初开处处春，九衢明艳起香尘。世间总有华事，争及仙山出世人。”《墉城集仙录》说她归南海后，“数年不食，常有神人降会。一旦羽化，香气满室”^①。

柳凝然，一作默然，字希音，河东虞乡（今山西永济）人。居家奉佛。夫亡，出家修道。先后于天台、衡山受灵宝、上清法篆。后居王屋山司马承祯旧居。精诚斋戒，严守操履，数十年如一日。募资建老君像十余尊，为时人所推许。长庆元年（821），遇道士徐某，称得司马承祯《坐忘论》。柳氏广为刊布，而以世间流行的七篇本《坐忘论》为道士赵坚所作。天成五年（840）卒于东都圣真观^②。

李腾空，宰相李林甫之女。虽生长富贵，而志慕清虚，每欲出家修道，父母不能夺其志。唐德宗贞元（785—805）中，与蔡寻真（侍郎蔡某之女）相友入庐山，学三洞法，以丹药、符箓救人疾苦。周围百姓感激她们，常于三元八节聚集于瀛真洞，敬拜二人。九江太守奏报于朝廷，昭德皇太后赐以金帛、田土。德宗敕令于其地修建宫观，并赐名为“昭德宫”^③。

唐代女冠的阵容，可以说是历代之中最为壮观的。而如此多的公主入道为女冠，更是为其他朝代所未曾有的现象。这与唐王朝自始至终的崇道政策是分不开的。

① 《云笈七籤》卷一百一十六。

② 陈垣：《道家金石略·大唐王屋山上清大洞三景女道士柳尊师真宫志铭》。

③ 《历世真仙体道通鉴后集》卷五。

S. 2729 背《悬象占》与蕃占时期的敦煌道教*

刘永明**

关于敦煌道教的研究，学界主要集中于对蕃占以前的道教文书的研究，同时涉及到归义军时期，而关于蕃占时期敦煌道教的状况则措意较少。日本学者大渊忍尔的《敦煌道经目录编》和吉冈义丰等所编的《敦煌と中国道教》均认为，吐蕃占领敦煌后，对当地的道教进行了严厉的打击和镇压，致使道教绝迹，此观点为我国一些学者所认同^①。事实上，蕃占时期敦煌道教并未绝迹。据 P. 4638《大蕃故敦煌郡莫高窟阴处士公修功德记》载，阴嘉政之父阴伯伦于沙州陷落后，曾任吐蕃所委授的“沙州道门亲表部落大使”一职。而“沙州道门亲表部落”长期未得的解，姜伯勤先生曾对此进行考释，特撰《沙州道门亲表部落释证》一文，文章指出：“‘沙州道门亲表部落’，就是 8 世纪末吐蕃管辖沙州后由道士、女官及其有关内亲、外亲所组成的一个千户。”^② 该部落是由吐蕃宰相尚绮心儿设置的，大约设置于公元 790 年前后，不久便又废除了。这就说明，吐蕃占领敦煌后对道教的打击并不是毁灭性的，道教在一定范围内依然存在着。至于其存在的具体状况如何，尚需另加考证。翻阅敦煌文书，一个明显的印象是，蕃占以前的初、盛唐时期敦煌道教比较繁荣，蕃占以后的归义军时期道教重新抬头，而蕃占时期的道教几乎悄无声息，相关材料极少，只有写于蕃占时期的 S. 2729 号背面的《悬象占》和《太史杂占历》为我们认识蕃占时期的敦煌道教提供了一定的信息。本文即以该文书为核心对蕃占时期的敦煌道教作一初步探讨，敬希方家指正。

S. 2729 号文书正面为《二月十使论悉诺罗接谟勘牌子历》《辰年三月某日僧尼部落朱净言牒》和《毛诗音》，前端完整，后端残缺。其背面为《悬象占》和《太史杂占历》，前端残缺，后端完整，尾题“大蕃国庚辰年（800）五月廿三日沙州口”。这里首先应略作交待的是，该卷号正面文书的“辰年”与背面文书的“庚辰年”并非同一年，因为前者的内容并不限于辰年三月，还有辰年四月、六月、八月以及午年正月的内容。所以这正反两面的文书当非同一年抄卷，结合公元 790 年前后沙州才有部落建置的情况可推断，正面的文书当写于公元 788 年^③。

* 本文原载《敦煌学辑刊》1997 年第 1 期，第 103 - 109 页。

** 刘永明，1966 年生，兰州大学历史系 2004 级硕士研究生。

① 朱越利著《道经总论》第六章《敦煌道经》即采用此观点。

② 见《敦煌研究》1986 年第 3 期。

③ 谢重光《吐蕃占领期与归义军时期的敦煌僧官制度》将 S. 2729《辰年三月五日算使论悉诺罗接谟勘牌子历》之辰年断为公元 800 年，见《敦煌研究》1991 年第 3 期。

《悬象占》只剩后一部分，内容是关于武威、酒泉、张掖、晋昌、敦煌五州所要发生的天灾人祸，尤其是关于战乱的预测。内容可见标题的依次为《西秦日耳法第廿七》《西秦日晕占第廿九》《占月光不明第廿三》，最后为道符五幅，并附有用法及咒语。其文字内容较多，兹移录数则以见梗概。《西秦日耳法第廿七》对一年十二个月中每月所见日耳所示的征兆做了预测，如：

五月日耳，注秋八月、冬十一月煞将，下人谋上，外国侵城得地，注张掖大将野营校旗阵，兵在外，禳之即解，大吉利。六月日耳右边出右无，注酒泉夏四月边兵惊城，人忧尽哭悲之象，将须行令罚，教练士卒，贮粮，大吉利。七月日耳左右尽有，注张掖合城忧哀怨惊，不出半年有兵……九月日耳上下有，注晋昌、敦煌半年内举兵罚外国，合得地，先喜后忧，大将须严令，吉……十一月日耳，注武威人相煞，流血满川，不出当年，大将纳忠良言，逐佞人去，大吉利。十二月日耳者，注敦煌、晋昌臣谋其君，自立主，不出一年内。

《占月光不明第廿三》云：

正月不明，注武威、张掖兵起，远期半年。二月不明，注酒泉、晋昌多阴谋，大半人民饥，万人死，兵起，期一年。三月不明，注敦煌多阴谋事……五月不明，多风，雨不顺，贼起西秦五州，期半年，兵甲动，煞人流血，万人死，人马食土，甚恶……九月不明多阴者，冬十月注酒泉移邑位，众人自立其主，众恶之。十月不明，注武威人民自立白衣为主，万人死，期半年。十一月不明多阴，注晋昌、敦煌自立，不从京师。天子自立王本，方五年得定。十二月不明，武威、张掖、酒泉万人煞上，兵甲起，失城亡邑。

最后为解除正文所言及的种种灾祸的五星道符和咒语。其内容如下：

武威荧惑（符）	酒泉镇星（符）
张掖太白（符）	晋昌辰星（符）
敦煌岁星（符）	

此符所有日月食晕耳关及暝关云起、临城恶灾怪，占知者即须用五星符，朱书桃木长七寸，书此符安置四城门厌攘。大将须清斋沐浴、著新净衣服，手自执符丁在四门上，入土二寸，咒：我是所由，专守此城，城中苍生，我视之如赤子，我今占见日月晕食及恶气色，注我城中流亡，辰夕忧惶，寝食不安，伏愿天之五星，我今知子各摄其气恶，我自修善，转祸为福。咒讫，大将须三七日用贤良，召忠取义，布恩恤下，矜孤敏穷，思下士如渴，用此事禳之，事有灾乱，使自消灭，更不灾。此法不令愚见，万金不传于人，秘之，出（勿）传之。

S. 2729 背《悬象占》的内容还见于 P. 2632《手诀一卷》和 S. 5614《悬象占》（拟）中。P. 2632 文书尾题“咸通十三年（872）八月廿五日于晋昌郡写记”。从内容看，其与 S. 2729 背《悬象占》的对应部分完全相同，只有个别文字不同，显然，这两者是相同内容的不同抄本。同时，P. 2632《手诀一卷》中相应的部分内容比 S. 2729 背《悬象占》的内容较为完整，可补其《占十二日暝法》《西秦日食法》之残缺。S. 5614《悬象占》（拟）包括《日暝占第卅六》《占西秦日关法第卅七》《占日蚀吉凶法第卅八》《占西秦日晕第卅九》。其后尚有《五藏论》

一卷、《平脉略例一卷》及《五脏脉候阴阳相乘法》等内容。据考证，这些医学文书系五代写本^①。由此可断，该文书《悬象占》部分也大致写于五代时期，则其为时代更晚的又一份《悬象占》抄本。其日食占、日晕占部分与 S. 2729 背文书和 P. 2632 的相应部分无异，《日暝占第卅六》内容完整，可补前二份文书之残缺。兹引数则与道教相关的文字如下：

子日鸣（暝）者，注敦煌各仲月注外国兵罚，民人兵起流亡，大将凶，取本分符法攘（禳）法之大吉。丑日暝者鬼山崩，主武威各季之月煞万人死，来年粟贵饥冻，人民相噉食，谷麦虫食……午日暝者，注西秦秋七月下旬万人死，大将用符雄之吉。未日暝者，注酒泉夏四月自立张梁氏为主，外国兵临城，杀万人。

以上是关于《悬象占》的内容简介和摘录，我们所关注的道教内容已全部包括在其中了。紧接《悬象占》的为《太史杂占历》，此两者字体完全相同，显系一人所抄，故知其为同时的写卷。《太史杂占历》内容较为驳杂，当属辑录汇编而成，包括《太史所占天下动静善恶吉凶法》，《占风雨善恶及看时节动静急难法》《太史所占十二时善恶吉凶法》《太公占候雨法》《十二月生气法》《出军口口日法》《初出门闭气法》《十二时相刑相合法》《五行用情之法》《夫妻相法》等。末题“大蕃国庚辰年五月廿三日沙州□”。该文书的主体内容为传统通行的八卦、九宫、阴阳五行等占候之术，这里不作介绍。需要指出的是《太史所占十二时善恶吉凶法》关涉河西一带民族争战问题，当属河西地方术士的作品，而《初出门闭气法》应属道教法术。此两者的内容将见于后文。

从上面的引文中我们已经看到了一部分道教内容，然而该文书之所以被渗入道教内容，及其在吐蕃占领的特殊时期与道教的关系和反映道教活动的特点及状态等方面的内容，尚需结合多方面的材料予以揭示。

首先，占卜类文书与道教类文书既是有区别的，又是有密切联系的。从宗教学的角度来看，占卜活动中所预设的鬼神信仰已经包含有一定的宗教意义，而在道教的产生和发展中，占卜术的确起到过十分重要的作用。占卜之术多以周易八卦、阴阳五行为其理论基础，而这正是道教理论的重要组成部分，在此基础之上，道教吸收了许多占卜内容，并使之成为道教发展和传播的重要手段。同时，道士修炼活动也往往需要占卜术为其趋吉避凶。历史上的许多高道教精于占卜之术，如唐道士叶法善“自曾祖三代为道士，皆有摄养占卜之术”^②。李含光“能于阴阳术数之道”^③。在明《道藏》中也收有占术类著作，如“洞真部众术类”的《黄帝龙首经》《黄帝金柜玉衡经》《黄帝授三子玄女经》《通占大象历星经》等皆是，其他涉及或包括占卜内容者更多。总之，道教和占卜从理论基础到实际活动中都有十分密切的关系，从占卜入道教，或从道教入占卜，都是十分自然的事。

第二，河西地区自汉魏以来道教即已流行，近年从敦煌一带魏晋十六国时期的墓葬中所发现的道教内容足以说明，道教早已在当地人们的生活习俗中扎下了深深的根基^④。再从敦煌文

① 见赵健雄等：《敦煌遗书医学卷考析》，载于《敦煌研究》1991年第4期。

② 《旧唐书》卷一百九十一《叶法善传》。

③ 《颜鲁公文集》卷九《广陵李君碑铭并序》。

④ 参夏鼎：《敦煌考古漫记》，见《考古学通讯》1995年第1期。《记敦煌发现的西晋、十六国墓葬》，见《敦煌吐鲁番文献研究论集》四。

书看，唐代敦煌地区的道教相当繁盛。正是在这种大的文化背景下，吐蕃于8世纪后半期攻占了敦煌等地。吐蕃占领敦煌后，大力崇扬佛教，汉族传统文化则遭到打击和压制，当地百姓倍受奴役，翘首企盼回归中原王朝。在这种情况下，涉于战争的、具有强烈的反吐蕃统治倾向的传统占卜术的流布，其所蕴含的意义已远远超过了它作为占卜术本来具有的内涵。在此地流行已久的、与之有亲缘关系的道教完全可以借助占卜术继续传播和发展。S. 2729 背的《悬象占》和《太史杂占历》正是如此。

第三，具体而论，在抛开明显的道教内容后，《悬象占》所具有的宗教色彩依然是比较浓厚的。从内容来看，《悬象占》是模仿李淳风《乙巳占》而创作的河西地方性占卜书^①，在它的另一抄卷P. 2632《手诀一卷》中，紧接五星符咒之后的“占日月旁气法”“占风法”就直接引用了李淳风《乙巳占》的材料。李淳风认为：“夫气者万物之象，日月光明照之使见，是故天地之性，人最为贵，其所应感亦大矣。人有忧乐喜怒诚诈之心，则气随心而见，日月照之以形其象。或运数当有，斯气感占召，人事与之相应，理若循环矣。”^② 这当是《乙巳占》与《悬象占》共同的理论依据。将两者内容比较，《乙巳占》多有理论阐述，且对各种食耳晕气的形状颜色辨析细微，预兆吉凶相参，内容广泛。而《悬象占》多言杀伐征战及天灾人祸，几乎全为凶兆（这自然也与当时的具体背景有关），悬象与预兆简单对应，亦无理论阐述，显得较为粗糙。两者最大的不同在于，《乙巳占》只指出悬象所预示的事件，未指出具体的预防或解除办法，也就是说，该事件的发生是不可避免的。这和传统的占卜术完全一致，宗教色彩淡漠。而《悬象占》则不同，它往往于每条占验内容下提出具体对应的转凶为吉的方法，如：“八月日耳，注酒泉易主，君臣相煞，不出一年内，大将须用忠直，去佞邪，吉。”“五月关，君煞忠臣，注敦煌人民流亡，秋八月外国兵相征罚，（二）千石去佞人，用忠良言，大吉。”显然，这和一般的劝谏是有区别的，从而使道教符咒禳解之术的介入成为自然而然的事。于是，《悬象占》中便有了如下解除方法：“五月口耳，注秋八月、冬十一月煞将，下人谋上，外国侵城得地土，张掖大将野营校旗阵，兵在外，禳之即解，大吉。”“子日鸣（暝）者，注敦煌各仲月注外国兵罚，民人兵起流亡，大将凶，取本口符法禳（禳）之大吉……午日暝者，注西秦秋七月下旬万人死，大将用符禳之吉。”由此可以看出，与以上三处禳解法相伴随的当是一系列道教斋醮法事活动。《灵宝玉鉴》分道教大斋为三品，一为上元金箓，必须接受皇帝诏令才能举行；二为中元玉箓，只有王侯将相才能举行；其三为下元黄箓，任何阶层的人都可以举行，其具体针对的情况是：“星宿错度，日月失昏，雨暘愆期，寒燠失序，兵戈不息，疫病盛行，饥瑾荐臻，死亡无告，孤魂流落，新鬼烦冤，若能依式修崇，即可消弥灾变，生灵蒙福，幽壤沾恩。自天子至于庶人，皆可建也。”^③ 可见禳灾度厄确为道教的一大特点，上述凶祸无疑可以依此下元黄箓禳解，以达“消弥灾难”的目的。使《悬象占》整体具有道教性质，从而使之与普通占卜术有较为根本的区别的是其末尾的五星道符和咒语，内容已见前文。符咒法术是道教的重大特点之一，符箓尤为道教独家所有，是道教的符、气、药三大秘术之一^④，号称“天地

① 《乙巳占》和《悬象占》中都有日、月食晕之占、日月旁气占及占风法等。

② 《乙巳占》卷二《日月旁气占第五》。

③ 《灵宝玉鉴》卷一《设醮辨》。

④ 《云笈七籤》卷四十五《秘要诀法·序事一》云：“术之秘者，唯符与气、药也。”

之真信”“阴阳契合之具”，可以“假尺寸之纸号召鬼神”^①的神物。关于道符的具体功用，第三十代天师张继先曾说：“吾家法箓（亦即符箓），上可以动天地，下可以撼山川，明可以役龙虎，幽可以摄鬼神，功可以起朽骸，修可以脱生死，大可以镇家邦，小可以却灾祸。”^②可见道教给符箓赋予了扭转乾坤，无所不能的神功。从《悬象占》的内容结构来说，前述一切占验征兆都在后面的神奇符咒部分找到了归结，亦即一切日月食晕耳关，及白虹、月光不明等反常现象所预示的种种灾难，均可用此符咒以不变应万变地对治之。这些灾难包括外国入侵、破城亡邑，征罚不绝、横尸散骨，蝗虫食粟、百姓流离，白衣自立为主、不归京师，父杀其子、骨肉相争，以及君杀其臣、臣杀其君、君臣相杀、下人谋上、人民相杀、城人自乱、地动流血、法令不行、粟贵人民相食等等。这些灾祸无疑是怵目惊心的，当此之时，仅凭占卜之术预知后被动逃避或者坐以待毙，均不能满足人们内心最根本的要求，佛教让人们逆来顺受的训导也不足以解决这一实实在在的祸患。这就为可以“化险为夷”的神秘法术的运用提供了广阔的天地，敦煌的道教术士正是抓住人的这一心理需要而施展其符咒法术的。因而该占卜活动便成了道教活动的一部分。由此我们可以看到蕃占时期敦煌一带道教活动的影子。

《太史杂占历》中有《初出门闭气法》一节，其内容为：“手持刀画地，作踪五横，令方三尺，随意所向方面立，密咒之；四踪五口，长使我行，周遍天下，无有祸殃，谋我者死，犯我者亡。咒讫便跨度去，勿顾其后。”这是典型的道教法术，从葛洪的《抱朴子》中我们可以看出这类法术的根源，其“禁虎法”云：“以左手持刀，闭气画地作方，祝曰：恒山之阴，泰山之阳，盗贼不起，虎狼不行，城廓不完，闭以舍关。因以刀横，旬日中白虎上亦无所畏也。”^③这两者法术虽不相同，但其持刀、画地、闭气、念咒等作法方法完全一致，其目的也均是通过作法训练获致一种超常的、神奇的能力，用以却除灾祸，保全自身。可见，“初出门闭气法”当属道教法术无疑。在当时的混乱年代里，人们的生命安全没有保障的情况下，这种用以却灾全身的简单易行的法术对人们有着极大的吸引力。所以《太史杂占历》的编抄者将其纳入本与道教法术修炼无关的占卜术当中。如果说《悬象占》中的符咒镇城禳灾的法术必须在遇到相应的事件时，需要守城将领的信仰和配合才得以付诸实施，因之受到许多客观条件的制约的话，“初出门闭气法”则纯属个人的修习行为，不受任何条件的限制，因而其应用性更为广泛。

从以上可以看出，《悬象占》已非一般意义上的占卜书，而是具有了十分明确的道教性质，《太史杂占历》中也渗入了道教内容。该文书在蕃占时期出现证明当时道教并未消亡，而是继续存在着。而且这种存在并非偶然的特例，而是在某种程度上、某种范围内的存在。

S. 2729 背《悬象占》的篇目排序为《西秦日耳法第廿七》《西秦日晕占第廿九》《占月光不明第廿三》，内容未按篇目的自然序数排列，这说明该文书系一转抄写卷，亦即说明当时尚有其所本的其他写卷存在。再加上咸通十三年（872）的 P. 2632 文书中的《悬象占》抄卷和五代时期的 S. 5614《悬象占》（拟）抄卷，我们已知的从晚唐到五代一百多年间，《悬象占》的抄卷至少有四种。另据《悬象占》秘密传授的方式看，在这一段历史时期，此方术代有传

① 《清激元降大法》，转引自中国道教协会等编：《道教大辞典》，华夏出版社 1994 年版，第 876 页。

② 张继先：《开坛法语》，《道藏·正一部》。

③ 《抱朴子内篇》卷十七《登涉》。

人，因而该文书的写卷当比四种远远为多。这就充分说明，《悬象占》中所展示的操作性极强的占卜术和符咒法术在当时是颇受人们重视的，也是受到人们的普遍信仰的。将 S. 2729 背与 P. 2632 文书中的悬象占内容相对照，就会发现，五星符中除属敦煌的岁星符二者所画相同外，其余四幅均有所变化。这一有变与不变的情况说明该符咒法术在流传过程中，被道教术士不断地研习甚至运用着，并根据自己的理解进行了修改。因而，今天关于此文书的研究对我们认识蕃占时期的敦煌道教活动有一定的代表性。

我们认为，《悬象占》之所以颇受人们的重视，主要是由于道教符咒斋醮的实用性。道教活动大致有两个方向，一是出世求仙，二是入世救苦（当然此二者又是相通的）。出世成仙固然为人所企羡，但对于广大民众来说，成仙毕竟过于虚无飘渺，而只有解除现实苦难才是他们实实在在的需要，尤其是在天灾人祸不断、性命朝夕不保的年代里，这种需要就显得更加强烈。《悬象占》中的符咒斋醮之术以及《太史杂占历》中的“初出门闭气法”正是应这一现实需要而产生的，其目的就是为了解除人们所面临的现实的灾难，而不是引导人们去追求虚无的仙境。这在一定程度上代表了道教的发展方向，对于说明归义军时期以民众化、方术化、实用化的道教为主流的情况有一定的意义。

从蕃占时期的 S. 2729 背《悬象占》写卷到归义军时期的 P. 2632 中的《悬象占》写卷，还有一个值得注意的变化。前者于咒文之后有“此法不令愚见，万金不传于人，秘之，出（勿）传之”之句，而在后者中此语被删去。结合当时的历史背景可以看出，S. 2729 背此语的从有到无隐含了道教存在状态变化的某些信息。与《悬象占》同卷的《太史杂占历》中也有多处“秘而勿传”的告诫，亦有助于我们对这种状态的认识。这种秘而不传的告诫一方面反映了道教术士视法术为珍宝，不得其人则不轻传的传统，当然也不乏故神其说的色彩。更重要的是这一告诫的再三出现与吐蕃占领河西所导致的道教的命运有关。我们已知，吐蕃在占领河西和陇右时，对当地的汉族人民进行了奴役和压迫，许多人沦为奴隶，替吐蕃奴隶主耕田放牧。而且，他们还被迫改变服饰，只有每年元旦才可以穿唐衣祭祀先祖，每逢此日，人们无不东向号哭，期盼唐王朝收复故土^①。与此相应，汉文化也遭到压抑，敦煌文化繁华之地，终吐蕃占领时期，只有佛教文化一花独放，其他文化则一片消沉^②。道教的命运更是如此，唐室以李姓之故，认道教的万神领袖太上老君为先祖，大力崇道，不断下诏令在全国修建玄元皇帝祠、修建道观，以宗教手段制造唐朝受命于天的神话。道教因之盛极一时，几成国教。敦煌地区的情况与内地相同。吐蕃统治者则十分崇尚佛教，而且其既已与唐室为敌，所以在攻占敦煌的过程中，对唐室一贯崇奉且有“亲缘”关系的道教打击尤烈。从现存的敦煌文书看，自蕃占以后，敦煌原有的十座道观不复见于记载；原有的道经大量流入寺院，充当了抄写佛经的纸张；新的道观与新的道经在蕃占时期也未出现。这种种迹象表明，道教所遭受的打击是十分惨重的，以宫观为中心的道教由此走向衰落了。另一方面，吐蕃统治者于 9 世纪末曾一度建立“道门亲表部落”，统一管理道门人士。但被任命为“道门亲表部落大使”的是原唐游击将军、而后投降

^① 参陈守忠：《公元八世纪后期至十一世纪前期河西历史述论》，见陈著：《河陇史地考述》，兰州大学出版社 1993 年版。

^② 颜廷亮主编《敦煌文学概论》第 126 页说：“这一时期中，在吐蕃贵族的统治下，作为敦煌地区主体民族的汉族人民精神上处于压抑状态；吐蕃统治者除了重视佛教以外，于文化事业并不怎么在意。因而文教不兴，作者寥寥。”

吐蕃、“屈膝两朝之主”^①的阴伯伦。由于阴伯伦本为与道教无关的武人，因而他受命于吐蕃统治者对道门组织的管理实同管制，这恰恰反映了蕃占时期道教受打击、受排挤和压制的命运，从而使之与佛教界由高僧出任都僧统和都教授的状况形成了鲜明的对比^②。在这种管理下，道教人士已无法按原先的方式展开活动了，这大概是我们如今很难看到蕃占时期有关道教活动的材料的重要原因。而且道门亲表部落为时不久便被废除了，此后，这些道门中人的去向如何，文书中没有明确的材料说明，大概在没有道观依托的情况下，他们只能携其眷属重新回到民间。于是，遣散后的道教人士从身份上日益失去了往日的纯洁性，向归义军时期阴阳术士的身份转化；其宗教活动也日益舍弃了往日规范化的形式和种种虚幻的内容，向着民众化、实用化、方术化的方向转变，从而使道教活动更加隐蔽，往往借助占卜术等其他形式委婉曲折地表现出来。至于有关道教法术的传播只能更加秘密。这就是《悬象占》“万金不传于人”的一个重要原因。另外，《悬象占》和《太史杂占历》含有浓厚的反吐蕃入侵的民族情绪。《太史杂占历》之《太史所占十二时善恶吉凶法》云：“六十年有好，六十年有恶；逢好年即好，逢恶年即恶……岁在子年，蕃浑遍川；岁在丑年，将佛似袄……岁在午年，蕃贼寂然；岁在未年，鲜卑在前……”又云：“太史问言：子日见其苦乐也，知其何年岁？子骨答曰：置天立地，有汉有胡，有蕃有浑，鲜卑离半，若有窥心，皆有别意。”从历史上看，这一段内容的形成当是以初唐到中唐以来河西的民族争战和民族大迁移为背景的。唐初吐蕃开始扩张，吐谷浑被迫东迁，高宗龙朔三年（663），其国为吐蕃所破，吐谷浑数千帐徙凉州，咸亨三年（672）再徙于鄯州浩门水（今大通河）南，开元十一年（723），又有其部落走依沙州，浩门吐谷浑又东徙灵州。安史之乱后，吐蕃逐渐据有河陇一带。文中“蕃浑遍川”和“鲜卑在前（吐谷浑原为鲜卑的一支）”应是这段历史的真实写照。而“置天立地，有汉有胡，有蕃有浑”句所体现的思想以及呼吐蕃为“蕃贼”的称谓都反映了河西人民反对吐蕃的侵略和奴役的立场。同时，《悬象占》以河西五州为一整体，预测天灾人祸尤其是战争，旨在保卫地方平安、反抗外敌入侵，则其所反映的道教术士的立场也是很明确的。显然，他们和反吐蕃入侵的汉族人民是站在一起的。所以在蕃占时期，这种内容的流传授受自然只能是在秘密中进行的，这便是《悬象占》“万金不传于人”和《太史杂占历》“秘而勿传”的又一重要原因。

至于在 P. 2676 卷的《悬象占》中不再有秘传之说，这正是由于在归义军时期，吐蕃统治者对道教的打击和压制不复存在的缘故。这时，道教活动从隐蔽转入公开，并可以大规模进行斋醮法事活动，道教的传法也不再如蕃占时期那样秘密进行，有关道教内容的文书也越来越多的。所以，那种慎之又慎的告诫便逐渐被取消了。

① P. 4638 《大番故敦煌郡莫高窟阴处士公修功德记》，见郑炳林：《敦煌碑铭赞辑释》，甘肃教育出版社 1992 年版，第 238 页。

② 如 P. 4660 号文书所载敦煌高僧李惠因、吴和尚等曾任蕃占时期沙州僧界都教授。

唐初三帝的三教共存与道先佛后政策

——唐代三教并行政策形成的第一阶段*

寇养厚**

唐初三帝主张道教居先的一个共同原因是借助道祖老子以抬高皇族李姓的门第名望。除此之外，唐高祖为了对道教徒的兴唐之功表示回报，唐太宗在与其兄李建成争夺皇位继承权的斗争中曾得到道教徒的大力支持，唐高宗为了利用道教徒阻止武则天篡位等，也是其主张道教居先的具体原因。唐初三帝在道教居先的前提下，又给佛教以合法地位，使其与道教共存。之所以如此，除了由宗教的性质及其对统治阶级的作用这个共同原因所决定外，唐太宗想和天竺建立与保持正式的友好外交关系、唐高宗慑于佞佛的武则天的淫威等，也是一些具体原因。

这里首先说明三个问题。

(一) 唐代三教并行、不分先后的政策的形成，经历了漫长的过程。这个过程大体可分为三个阶段：第一阶段是唐初三帝（高祖、太宗、高宗）统治时期，其所实行的是三教共存、道先佛后的政策。第二阶段是武则天与唐中宗统治时期，其所实行的是三教共存、佛先道后的政策。第三阶段是唐睿宗统治时期，三教并行、不分先后的政策在此时正式形成，终唐之世，遂为定制。由于三个阶段所涉问题甚多，一篇文章难以容纳，因此我将三个阶段的问题共写成三篇文章。本文只谈第一阶段的问题。

(二) 关于“三教”。所谓“三教”，按一般说法，是指以孔子为教主的儒教（孔教）、以释迦牟尼为教主的佛教（释教）、以老子为教主的道教（老教）。佛教和道教都是名副其实的宗教，不存在争论。但孔子创立的儒学是不是宗教，在历史上却一直有争论。从董仲舒到康有为等今文经学家和宣扬符合迷信的讖纬学家，都曾把儒学看作宗教，把孔子看作教主；而古文经学家则既不同意儒学是宗教，也不同意孔子是教主，并一直阻碍着儒学的宗教化。本文所谓“三教”，实际是指儒学与佛教、道教，文中之所以将三者合称为三教，只是为了称述方便而沿

* 本文原载《文史哲》1998年第4期，第69-77页。

** 寇养厚，山东大学《文史哲》编辑部副教授。

用一般说法，并非认为儒学就是宗教。

(三) 关于三教中的“儒学”。产生于中国本土的儒学，其核心内容最后要落实在正心、修身、齐家、治国等方面。在治理国家方面，儒学有三个要点：一是强调夷夏之别，认为“夷狄之有君，不如诸夏之亡也”（《论语·八佾》），重视华夏文化而轻视夷狄文化。二是强调等级之别，要求上下尊卑，井然有序，各安其位，不得僭越。三是强调忠孝，要求臣忠于君，子孝于父，臣子绝对服从君父。这三个要点，深深扎根于中国古代汉民族的思想中，是维护封建统治秩序的根本所在。与儒学相比，佛教和道教都不同时具备这三个要点。因此，自汉代以后的汉族统治者，无论其如何偏护佛教或道教，也没有任何人敢于彻底废除儒学或公开批评儒学的创始人孔子，都毫不例外地以儒学为正统意识形态。此正如《旧唐书·儒学传》所说：“（儒学）可以正君臣，明贵贱，美教化，移风俗，莫若于此焉。故前古哲王，咸用儒术之士。”即使入主中原的异族统治者，为了从思想上征服以汉族为主体的全国民众，也不得不以儒学为正统意识形态，元朝和清朝就是典型例证。所以，从表面上看，儒学的地位有时虽低于佛教或道教，但实际上始终在意识形态中居统治地位，而孔子的地位则是儒学地位的象征。

儒学在唐代君主心目中的崇高地位，我们可用唐太宗在《封孔德纶为褒圣侯诏》中的一段话进行概括：“宣尼以大圣之德，天纵多能，王道藉以裁成，人伦资其教义，故孟轲称生人以来，一人而已。自汉氏馭历，魏室分区，爰及晋朝，暨于隋代，咸相崇尚，用存禋祀。”正由于儒学在唐代君主心目中的地位很崇高，因此唐高祖追赠孔子为“先师”，唐太宗追赠孔子为“先圣”，唐高宗追赠孔子为“太师”，武则天追封孔子为“隆道公”，唐玄宗追封孔子为“文宣王”等。与其他朝代的君主一样，唐代的所有君主，无论其对佛教和道教的态度有何不同，但对儒学都一致推崇。所以，唐代三教并行、不分先后的政策的形成过程，实际上是在以儒学为正统意识形态的前提下，对佛教和道教之间的关系及地位不断进行调整，最后使之达到平等均衡的过程。正是由于这个原因，本文在论述时，不再谈论儒学，只论述唐代君主对佛教和道教的态度。

二

唐高祖李渊是唐朝的开国君主。在他即位之初，产生于天竺的佛教已在中国流行传播了六百年左右，势力已相当强大，而产生于中国本土的道教，势力亦相当可观。为了争得唐高祖的偏护，道教与佛教展开了一场旷日持久的大辩论。道士出身的太史令傅奕，在武德四年（621）和武德七年（624）两次上表抨击佛教，建议唐高祖废除佛教，令僧尼还俗。为了配合傅奕的反佛举动，道士李仲卿著《十异九迷论》，道士刘进喜著《显正论》，也都极力对佛教进行抨击，并托傅奕转奏唐高祖。与此同时，以佛教护法者自居的僧人法琳，则著《破邪论》《辩正论》《对傅奕废佛僧事》等，对道教进行反击。

为了配合法琳的反道举动，僧人明概著《决对傅奕废佛僧事》，也对道教进行反击。以傅奕与法琳为代表人物的这场道教与佛教之间的大辩论，主要是从两教的教义方面立论的。为了争得唐高祖的偏护，他们都极力为己方进行巧言辩饰，而对对方进行夸大其词的攻击。但是，作为开国君主的唐高祖，他所关心的重点问题却不是两教教义本身的是非曲直，而是两教在政

治上对新兴的唐王朝作用之大小。

经过反复慎重的考虑，唐高祖终于在武德八年（625）年下诏明确规定：“老教、孔教，此土之基；释教后兴，宜崇客礼。今可先老，次孔，末后释宗。”（《集古今佛道论衡》卷丙）这就是唐高祖所制定的三教共存、道先佛后的政策。为了落实这个政策，唐高祖在武德九年（626）五月又下诏重新规定了全国佛寺和道观的数量：“京城留寺三所，观二所。其余天下诸州，各留一所。”（《旧唐书·高祖本纪》）此诏虽规定全国佛寺比道观多出一所，但并非偏护佛教。由于佛教的势力在隋朝已相当强大，特别是隋炀帝时期佛寺和佛教徒的数量已远远超过道观和道教徒的数量，因此，唐高祖重新规定全国佛寺只比道观多出一所，这实际是有意偏护道教而削减佛教势力。

那么，唐高祖为何要偏护道教，实行道先佛后的政策呢？原因主要有两条。

第一，为了借助道祖老子以抬高皇族李姓的门第名望。中国自魏文帝曹丕时期所形成的九品官人的士族制度，其崇尚门第郡望的思想对后世影响甚大。到了北魏太和年间，重新确定天下士族，以北魏陇西李宝、太原王琼、荥阳郑温、范阳卢子迁、卢浑、卢辅、清河崔宗伯、崔元孙、前燕博陵崔懿、晋赵郡李楷，凡五姓十家，为士族之冠。其中尤以清河与博陵崔氏、范阳卢氏、赵郡李氏、荥阳郑氏等山东四姓，门第郡望最为崇高。唐高祖李渊的族姓虽然出自陇西，但因不属李宝一支，所以只是一般贵族，还不是门望崇高的士族。唐朝建立之后，崔、卢、李、郑等士族大姓，虽经多次改朝换代已在政治上渐趋衰微，但仍以门第郡望自负，看不起已经成为皇族的李渊族姓和朝廷其他新贵，不愿与他们通婚；即使通婚，也要大量索取钱财，以示自己门第郡望的高贵。此正如《新唐书·高俭传》所说：“山东士人尚阀阅，后虽衰，子孙犹负世望，嫁娶必多取贖，故人谓之卖婚。”对此，唐高祖也曾感叹道：“关东人崔、卢为婚，犹自矜伐。”（《唐会要》卷三十六）为了改变这种状况，唐太宗曾命高士廉等人主持修撰《氏族志》，本意是想以当代官爵定等级高下，将皇族李姓列为第一等，但高士廉等人仍将出身于士族而官职不高的黄门侍郎崔民干列为第一等。对此，唐太宗感叹道：“我与山东崔、卢、李、厥，旧既无嫌，为其世代衰微，全无冠盖，犹自云士大夫，婚姻之间，则多邀钱币，才识凡下，而偃仰自高，贩鬻松楸，依托富贵。我不解人间何为重之！”他又斥责高士廉等人道：“我今特定族姓者，欲崇重今朝冠冕，何因崔 犹为第一等？……卿等不贵我官爵耶？”（均见《旧唐书·高士廉传》）在唐太宗的斥责下，高士廉等人只得将皇族李姓改升第一等，将崔民干改降第三等。为了压抑士族，唐太宗在为皇子选妃及为公主择婿时，又有意不取于山东士族，而取于当世勋贵名臣之家。但朝廷重臣如房玄龄、魏征、李靖等，仍主动与士族通婚。至唐高宗时，已经当了宰相的李义府，系出瀛洲饶阳，本非士族，为了抬高身价，便主动攀附赵郡李氏，“乃言系出赵郡，与诸李叙昭穆”，但士族并不承认，致使“义府为子求婚不得”（《新唐书·李义府传》）。李义府既耻其先世不见叙于《氏族志》，许敬宗又以《氏族志》不载武则天本望为由，二人遂共同奏请删正。唐高宗更命孔志约等人重新刊定，凡仕唐官至五品者一并叙入，改书名为《姓氏录》。由于所叙太滥，兵卒以军功升至五品者亦被叙载，因此缙绅耻之，嗤为“勋格”。为了进一步压抑士族，唐高宗又诏命北魏所定之五姓十家士族，“不得自为婚”（《新唐书·高俭传》），即限制他们之间互相通婚，迫使其与皇族及其他庶族通婚。山东士族虽经唐太宗时的《氏族志》和唐高宗时的《姓氏录》两次摧抑，但仍以门第郡望自矜，看不起皇

族李姓和其他新贵。而庶族出身之人，即使位极人臣，但在婚姻问题上仍然不以与皇族联姻为荣，而看重士族的阀阅门望。例如唐高宗的宰相李敬玄，系出亳州谯县，本为庶族，但“前后三娶，皆山东士族，又与赵郡李氏合谱”（《旧唐书·李敬玄传》），致使高宗很不高兴。再如唐文宗的宰相郑覃，系出郑州荥泽，本为庶族，但在为孙女择婿时，不取于皇族及权贵子弟，却选择了士族出身的“官裁九品卫佐”（《新唐书·郑覃传》）的崔皋。难怪唐文宗在为皇姑真源公主和临真公主择婿时，曾感叹道：“民间修婚姻，不计官品而上阀阅。我家二百年天子，顾不及崔、卢耶！”（《新唐书·杜兼传》）以上情况充分说明，在整个唐代，与山东的崔、卢、李、郑等士族大姓相较，皇族李姓的门第名望在人们的心目中并不崇高。这种情况对李唐政权十分不利，尤其在建国伊始的唐高祖时期，对政权的稳固构成很大的潜在威胁。

为了抬高皇族李姓的门第名望，唐高祖李渊便有意攀附道教的始祖老子。由于老子姓李，与李渊同姓，因此李渊便声言老子是唐朝皇族的始祖。老子既是道教的始祖，又被唐高祖攀为始祖，则唐朝天子与道士自然也就是族亲关系了。据《新唐书·百官志》记载（《旧唐书·职官志》亦有同样记载）：唐代设有“宗正寺”，其职责是“掌天子族亲属籍，以别昭穆”；而“宗正寺”下面又设有“崇玄署”，其职责是“掌京都诸观名数与道士帐籍”。“宗正寺”是掌管天子族亲户籍的机构，而掌管道士户籍的“崇玄署”又是“宗正寺”所辖的一个下属机构，按此关系，则唐朝天子确实是把道士当作族亲看待的。道士既被唐朝天子视为族亲，则道教受其偏护便在情理之中了。反过来，唐朝天子主动认道士为族亲并偏护道教，也正可利用道祖老子以光耀皇族李姓的门第，在政治上对李唐王朝大有好处。所以，借助道祖老子以抬高皇族李姓的门第名望，不但是唐高祖偏护道教，实行道先佛后政策的一条最主要的原因，也是唐初三帝实行道先佛后政策的一个共同原因。

第二，为了对道教徒的兴唐之功表示回报。唐高祖李渊以隋朝大臣的身份起兵反隋而建立唐朝，这不但需要军事经济实力，更需要舆论的支持，而在这些方面，道教徒都立下大功。隋炀帝大业十三年（617）李渊起兵太原时，其女（即后来的平阳公主）在关中起兵接应，楼观道士岐晖（后改名平定）曾“彻损衣资，以供戎服；抽割菽粟，以贍军粮”（李渊《褒授岐平定等诏》），给李渊之女以有力资助。李渊兵至蒲津关，岐晖派众道士前去迎接，并为李渊设醮祈福，祝他早日攻克长安，同时宣称霍山神奉太上老君（老子）谶语，预言李渊必得天下。李渊称帝后，岐晖又说：“陛下圣德感天，秦王（李世民）谋无不胜，此乃上天所命，圣祖垂祐，何寇孽不可诛也。”（《道教灵验记》卷十四）所谓“圣祖”，就是老子，看来道士岐晖也把老子视为李渊的始祖了。由于岐晖有如此大功，因此后来被李渊授以金紫光禄大夫之职。除岐晖之外，其他许多道士看到隋朝将亡，唐朝将兴，也都竞相编造李渊父子将得天下的谶语，为即将兴起的李唐王朝大造舆论。如著名道士王远知，曾师事南朝齐梁时期的陶弘景，受其道法，至隋末已年过百岁，李渊起兵时，“远知尝密传符命”（《旧唐书·王远知传》），说李渊将得天下。唐朝建立后，又有人制造老子暗中支持唐朝的舆论。如据《唐会要》卷五十《尊崇道教》记载，武德三年（620）晋州樵夫吉善行奏称他在浮山县羊角山见到一位骑白马穿素衣的老人，自称是当今皇帝的祖先太上老君，并说太上老君让他转告唐高祖，在讨平王世充之后，子孙可享国一千年。唐高祖于是改浮山县为神山县，改羊角山为神角山，并在山上修建兴唐观，塑太上老君像。在隋唐易代之际，道士们的以上举动，尤其是他们所造的舆论，对唐朝代隋而兴，

以及后来讨平王世充、窦建德等割据势力，都确实起到很大作用。所以，对道教徒的兴唐之功表示回报，也是唐高祖偏护道教，实行道先佛后政策的一条重要原因。

(二) 唐高祖虽然主张道教居先，但并不是禁止佛教，而是给佛教以合法地位，使其与道教共存。之所以要给佛教以合法地位，这是由宗教的性质及其对统治阶级的作用所决定的。这实际也是唐初三帝给佛教以合法地位的一个共同原因。

从宗教的性质方面讲，包括佛教在内的所有宗教，作为一种社会意识形态，都是对客观世界歪曲虚幻的反映，都相信并崇拜超自然的神灵，寄希望于天国或来世。在物质生产尚不能完全满足人们的现实生活需求，以及在科学知识尚不能对客观世界的一切现象完全作出正确解释的古代社会里，宗教的有神论属性便具有极大的诱惑力。因此，当一种宗教一旦产生并流行传播之后，任何统治者想用政策加以强行禁止或灭绝，都是绝对不可能的。北魏太武帝太平真君七年(446)三月和北周武帝建德三年(574)五月都曾实行灭佛政策，虽然暂时奏效，但佛教的势力在此后却更加强大。此正如王通《中说》所云：“真君、建德之事，适足推波助澜，纵风止燎耳。”这两次实行灭佛政策的结果，唐高祖都很清楚，尤其后一次，是他所亲身经历的。以上情况决定了唐高祖不可能禁止佛教，必然会给佛教以合法地位。

从宗教对统治阶级的作用方面讲，包括佛教在内的所有宗教，都既有有利作用，也有不利作用，关键是要权衡其利弊之大小。隋炀帝大业六年(610)正月初一，有盗数十人，皆素衣白冠，焚香持花，“自称弥勒佛，入自建国门……既而夺卫士仗，将为乱”(《隋书·炀帝本纪》)。大业九年(613)十二月，善变幻术的唐县人宋子贤“自称弥勒出世，远近信惑，遂谋因无遮大会举兵袭乘舆”；与此同时，扶风僧人向海明“亦自称弥勒出世”，三辅百姓翕然奉之，向海明“因举兵反，众至数万”，并自称皇帝，改元“白乌”(均见《资治通鉴》卷一百八十二)。在李渊起兵之前，这些打着佛教旗号的反隋活动，具有很大的煽动性，已经闹得天下大乱，人心思变，这无疑对李渊日后的起兵反隋大为有利。李渊起兵之时，佛教徒中也有为他制造舆论者，如僧人景晖曾授李渊密语，说他当为天子。李渊称帝后，李世民在武德三年至四年(620-621)奉旨讨伐割据洛阳的王世充时，曾请求少林寺僧众予以援助：“今东都危急，旦夕殄除，并宜勉终茂功，以垂令范。”(《告柏谷坞少林寺上座书》)以上是佛教对唐王朝有利作用的例证。当然，不利作用的例证也有，如武德元年(618)十二月，怀戎县僧人高昙晟，趁县令设斋而士民大集之时，率僧五千人拥斋众而反，杀县令及镇将，“自称大乘皇帝，立尼静宣为邪输皇后，改元法轮”(《资治通鉴》卷一百八十六)。但从总体上说，佛教在隋唐易代之际对唐王朝的有利作用大于不利作用。尤为重要的是，佛教与道教一样，都是精神鸦片，对民众有极大的精神麻痹作用，这无疑对唐王朝的统治更有好处。以上情况也决定了唐高祖不可能禁止佛教，必然会给佛教以合法地位。

正是由于以上原因，唐高祖不但给佛教以合法地位，而且在武德九年(626)五月所下诏书中还说“释迦阐教，清净为先，远离尘垢，断除贪欲。所以弘宣胜业，修植善根，开导愚迷，津梁品庶”，给佛教以很高评价，并说自己“膺期驭宇，兴隆教法，志思利益，情在护持”(均见《旧唐书·高祖本纪》)，表示信奉佛教并保护佛教。

所以，唐高祖统治时期，其所实行的是三教共存、道先佛后的政策。

三

唐太宗李世民也是唐朝的开国君主，而且是唐王朝的主要缔造者。但他的皇位却来之不易。在李世民与其兄李建成争夺皇位继承权的斗争中，以王远知为首的道教徒支持李世民，以法琳为首的佛教徒支持李建成。这种情况决定了李世民在即位之初就对道教有所偏护。如武德年间李世民奉旨讨平王世充之后，王远知曾对李世民说：“方作太平天子，愿自惜也。”（《旧唐书·王远知传》）李世民即位后，欲重用王远知，远知苦辞，固请归山，李世民遂于贞观九年（635）敕于润州茅山为置太受观，请往居之，并度道士二十七人，又下玺书表彰其道行。而王远知于此年无病而终，享寿一百二十六岁。又如著名道士薛颐，在武德年间曾密语秦王李世民曰：“德星舍秦分，王当帝天下。”（《新唐书·薛颐传》）李世民遂表其为太史丞。李世民即位后，拜薛颐为太中大夫，又为其筑观于九山，号曰“紫府”，请往居之。另有道士成玄英，对道教经典颇有研究，曾为《老子》和《庄子》作注疏，贞观五年（631）被李世民召至京师，加号西华法师。所以，唐太宗即位后确实对道教有所偏护。

由于唐太宗和唐高祖一样，都偏护道教，因此佛教徒极为不满，一直与道教徒进行激烈辩论。到了贞观七年（633），太子中舍辛谓站在道教立场上向佛教徒提出问题，僧人慧净著《析疑论》为答，僧人法琳更在《析疑论》的基础上增广其义，著《广析疑论》进行答辩。当时佛道两教的情况是：虽然唐高祖早在武德八年（625）已下诏明确规定了道先佛后的政策，但在社会现实中佛教势力仍大于道教势力。面对佛教徒与道教徒的激烈辩论以及佛教势力仍然大于道教势力的社会现实，唐太宗不得不在贞观十一年（637）颁布《令道士在僧前诏》。他在诏书中对外来的佛教仍然居先，而中国本土的道教反居其后的状况大为不满：“殊俗之典，郁为众妙之先；诸华之教，翻居一乘之后。”为此，唐太宗在诏书中明确指出：“朕之本系，出于柱史。今鼎祚克昌，既凭上德之庆；天下大定，亦赖无为之功。宜有改张，阐兹玄化。自今以后，斋供行立，至于称谓，其道士女冠，可在僧尼之前。庶敦本之俗，畅于九有；尊祖之风，贻诸万叶。”另外，《大慈恩寺三藏法师传》卷九亦载唐太宗语曰：“老子是朕祖宗名位称号，宜在佛先。”这就是唐太宗继唐高祖之后所重申的三教共存、道先佛后的政策。值得注意的是：唐太宗在诏书中明确地说自己的李姓世系，出于老子李耳（老子曾为周柱下史，故称“柱史”）；又认为唐朝之所以国祚昌隆，天下大定，也都靠的是老子“上德不德，是以有德”（《老子》第三十八章）和“为无为，则无不治”（《老子》第三章）等上德无为的治国思想；他还把道教居先的政策与“敦本”“尊祖”直接联系起来。所以，在李唐皇族与道祖老子及道教的关系方面，唐太宗比唐高祖说得更为明确。

虽然唐太宗重申了道先佛后的政策，但佛教徒仍然不满。针对唐太宗的《令道士在僧前诏》，僧人智实冒死上《论道士处僧尼前表》。智实在表文中把当时的道士与东汉末年利用道教发动黄巾起义的太平道首领张角、张梁、张宝兄弟三人加以联系，说今之道士，“所著衣服，并是黄巾之余，本非老君之裔，行三张之秽术，弃五千之妙门……妄托老君之后，实是左道之苗，若位在僧尼之上，诚恐真伪同流，有损国化”。智实虽不曾攻击道祖老子，只是说当时的道士都是妄托老君后裔的旁门左道之人，但已激怒唐太宗，被当堂杖责，不久死去。而僧人法

琳自恃位高名重，直挖道教的祖坟，他说老子是牧母所生，身份下贱，劝唐太宗不要认老子为李唐皇族的始祖。这当然更不能为唐太宗所容忍。道教徒在反击佛教徒时，除了从教义上进行反驳外，还凭借唐朝皇帝认老子为始祖这张王牌，在政治上给佛教徒无限上纲，动辄说佛教徒攻击道教就是诽谤皇帝，攻击老子就是诽谤皇宗。结果，佛教的护法者法琳，因道士秦世英密奏其《辩正论》一书攻击老子，在贞观十三年（639）以诽谤皇宗的罪名被逮捕下狱。唐太宗在《诘沙门法琳诏》中曾斥责法琳曰：“诽毁我祖祚，谤讟我先人，如此要君，罪有不恕。”他再次申明老子是自己的“祖祚”和“先人”，认为攻击老子，就是诽谤皇宗；又认为让佛教居于道教之先，就是要挟君主。后来法琳在狱中认罪并向唐太宗献媚，说唐太宗功德巍巍，就是佛经中所说的广化众生的观音菩萨，结果被免去死罪，流放益州，途中病死于百牢关菩提寺。佛教徒遭受这次打击之后，终唐太宗之世，不敢再攻击道教，而道先佛后的政策得以顺利实行。

（二）与唐高祖一样，唐太宗虽然主张道教居先，但并不是禁止佛教，而是给佛教以合法地位，使其与道教共存。之所以要给佛教以合法地位，除了由宗教的性质及其对统治阶级的作用这个共同原因所决定外，还有唐太宗统治时期的具体原因。

第一，从客观上讲，唐太宗之时，随着政治的逐步稳定，经济的逐步发展，对外交往的逐步扩大，唐王朝的综合国力已大为提高，在意识形态方面更具备了吸收消化异域思想文化的条件。而来自天竺的佛教，虽然与中国本土的儒学和道教有矛盾，但在长期的斗争中也逐渐意识到要在东土站稳脚跟，就必须在某些方面趋同于儒学和道教，作出适当之让步妥协。这些客观因素，是唐太宗给佛教以合法地位的一条重要原因。

第二，从主观上讲，唐太宗想和天竺建立与保持正式的友好外交关系，也不能不给佛教以合法地位。在唐太宗之前，中国与天竺虽有民间往来，但两国从未正式互通信使，即使贞观初年唐僧玄奘入天竺求经，亦非朝廷派遣，纯属个人行为。贞观十五年（641），天竺摩伽陀王尸罗逸多（即戒日王）从玄奘处得知唐太宗的为人后，主动遣使向唐廷上书朝贡，唐太宗亦遣梁怀徹持节抚慰。梁怀徹至天竺后，尸罗逸多惊问国人：“自古亦有摩诃震旦（指中国）使者至吾国乎？”国人皆曰：“无有。”（《新唐书·天竺传》）据此，则《后汉书·天竺传》《高僧传》《魏书·释老志》等所载汉明帝夜梦金人而派蔡愔出使天竺求取佛法之传说，殊难凭信，而唐太宗才是中国历史上与天竺建立正式的友好外交关系的第一人。此后，尸罗逸多复遣使入唐，而唐太宗亦复遣李义表报聘。从此，两国信使往来，颇为频繁。唐太宗想和天竺建立与保持正式的友好外交关系，这个主观因素，也是他给佛教以合法地位的一条重要原因。

正是由于以上原因，因此唐太宗不但给佛教以合法地位，而且在道教居先的前提下，开始有意识地逐渐提升佛教的地位。贞观十五年（641），唐太宗亲至宏福寺，“敬以绢二百匹奉慈悲大道”（《为太穆皇后追福手疏》），为其母太穆皇后追福。他在手制的《宏福寺施斋愿文》中自称“菩萨戒弟子”，并说“惟以丹诚，归依三宝”，表示信奉佛教。在追福之后，唐太宗又郑重其事地向宏福寺僧众解释自己实行道先佛后政策的原因：“师等宜悉朕怀。彼道士者，止是师习先宗，故列在前。今李家据国，李老在前；若释家治化，则释门居上。”（《集古今佛道论衡》卷丙）这个解释完全用的是请求佛教徒予以谅解的口气。他虽然认为李唐王朝治理天下不得不尊奉“先宗”老子，将道教列于佛教之前，但对佛教的态度却缓和多了，甚至认为“若

释家治化，则释门居上”，有意提升佛教的地位。

至于唐太宗资助玄奘翻译佛经，更为当时一大盛事。高僧玄奘前往天竺求取梵本真经，所经百余国，历时十七载，于贞观十九年（645）正月二十四日返回长安，二月六日在洛阳被唐太宗召见。太宗与之谈论，赞叹不已，于是诏将所取梵本真经六百五十七部于弘福寺翻译，并敕房玄龄、许敬宗“广召硕学沙门五十余人，相助整比”（《旧唐书·玄奘传》）。后来唐太宗又亲为撰写《大唐三藏圣教序》，称玄奘为“法门之领袖”，给以很高的评价。

不仅如此，唐太宗在其统治后期，还屡下剃度僧尼的诏书，以增加佛教徒的数量。如在《度僧于下天诏》中说：“其天下诸州有寺之处，宜令度人为僧尼，总数以三千为限……其往因减省还俗，及私度白道之徒，若行业可称，通在取限。”虽然总数只限定三千人，但与唐高祖时有意沙汰僧尼、削减佛教势力的做法已有明显不同。而且诏书又规定，过去因沙汰减省而还俗者，以及民间私度之人，均可重新剃度。尤其是贞观二十二年（648），唐太宗认为自己的宿疾平复，乃福善所感而致此休征，于是下《诸州寺度僧诏》，命“京城及天下诸州寺宜各度五人，宏福寺宜度五十人”。这是唐朝初期规模最大的一次度僧活动。同年五月，王玄策从天竺带回自言二百岁的僧人那罗迺娑婆，唐太宗命那罗迺娑婆“于金飙门造延年之药”（《旧唐书·太宗本纪》），并发使天下，采集奇药异石。但药成之后，唐太宗不仅服之无效，反而在贞观二十三年（649）五月泻痢而死。

可以说，太宗之死，与其信奉佛教有直接关系。所以，唐太宗统治时期，其所实行的也是三教共存、道先佛后的政策。

四

（一）唐高宗李治虽是昏庸懦弱的君主，但在即位之初的永徽年间，辅佐他的却是忠心耿耿而又有政治才干的顾命大臣长孙无忌（高宗舅父）和褚遂良，而高宗当时亦能听从他们的意见，故永徽之政犹有贞观遗风。在意识形态方面，唐高宗也自然而然地继承了唐太宗统治时期所实行的三教共存、道先佛后的政策。

但是，唐高宗之所以主张道教居先，尤其是越到后期越偏护道教，还有更为具体的原因，这就是为了利用道教徒阻止武则天篡位。

武则天的篡位活动，是由逐步夺权开始的。永徽六年（655），唐高宗欲废王皇后而立出身寒微且比自己大五岁的武则天为皇后，长孙无忌和褚遂良坚决反对，但高宗不听劝阻，执意废立。武则天既立为后，于当年先将褚遂良逐出朝廷，使其不久即郁闷而死于爱州。显庆四年（659），武则天又授意许敬宗诬奏长孙无忌谋反，遂将长孙无忌削去官爵，流徙黔州，不久又逼令自缢而死。武则天接连除去两位顾命忠臣，其用意不言自明，而昏庸的唐高宗对此竟一无察觉。此正如《新唐书·长孙无忌传》所说：“初，无忌与遂良悉心奉国，以天下安危自任，故永徽之政有贞观风。帝亦宾礼老臣，拱己以听。纲纪设张，此两人维持之也。既二后废立计不合，奸臣阴谋，帝暗于听受，卒以屠覆，自是政归武氏，几至亡国。”这是武则天夺权的第一步。显庆五年（660），唐高宗得了风眩症，头重而目不能视，百司奏事，均使武后暂代决之。由于武后天性明敏，涉猎文史，处事皆能称旨，因此高宗“始委以政事”，武后从此“权

与人主侔矣”（《资治通鉴》卷二百）。这是武则天夺权的第二步。武后既得志，擅作威福，高宗每有所为，辄被牵制，几无权力可言。此时，高宗方才醒悟，看出武则天的野心，决定废黜武后。麟德元年（664）冬天，高宗召上官仪议商废后之事，并命其起草废后诏书，左右奔告武后，武后前来申诉并训斥高宗，而懦弱的唐高宗竟被吓得说：“我初无此心，皆上官仪教我。”（《资治通鉴》卷二百零一）结果上官仪被杀。从此，高宗每临朝视事，武后则垂帘于后，政无大小，皆与闻之，天下大权，悉归中宫，黜陟杀生，决于其口，中外虽并称帝后为“二圣”，但高宗实已成为拱手之傀儡。此正如《新唐书·上官仪传》所说：“自褚遂良等元老大臣相次屠覆，公卿莫敢正议，独仪纳忠，祸又不旋踵，由是天下之政归于后，而帝拱手矣。”这是武则天夺权的第三步。至此，夺权已经成功，只待伺机篡位了。

为了阻止武则天篡位，唐高宗除采取了许多政治措施外，在宗教政策上也与武则天针锋相对，以配合其政治措施。武则天偏护佛教，依靠佛教徒为其篡位大造舆论；唐高宗则偏护道教，利用道教徒阻止武则天篡位。在麟德元年（664）废后未成，上官仪被杀而政权全归武则天之后，唐高宗于乾封元年（666）二月亲至亳州祭拜老子庙，追尊老子为“太上玄元皇帝”（《旧唐书·高宗本纪》）。道祖老子既被尊为“皇帝”，则预示着佛教的地位无论如何也无法超过道教。更为重要的是，高宗在《上老君玄元皇帝尊号诏》中说“粤若老君，朕之本系”，认为老子是自己的祖宗；又说祭拜老子并尊其为太上玄元皇帝，是为了“尽孝敬于宗祧”，直接把偏护道教与尊祖敬宗联系起来。他还说“大圣所资，克昌宝祚；上德所履，允属休期”，认为唐朝之所以国祚昌隆，政治休明，也靠老子的资助庇护。高宗在大权完全落于武则天之手后，重提自己与老子的关系，无非是向道教徒暗示：老子既是道教的始祖，又是李唐皇帝的始祖，因此道教徒应该大力支持李唐皇帝，阻止武则天篡位。为了使道教家喻户晓，深入人心，高宗又在上元元年（674）十二月诏命“王公百僚皆习《老子》，每岁明经一准《孝经》《论语》例试于有司”（《旧唐书·高宗本纪》），把道教经典与儒家经典一并定为明经科的考试科目；在仪凤三年（678）又下诏以《道德经》为上经。

为了得到道教徒的大力支持，唐高宗对著名道士也尊礼有加。道士叶法善，少传符箓，尤善厌胜之术，显庆年间被高宗召至京师，将加爵位，法善固辞不受，高宗“因留在内道场，供待甚厚”（《旧唐书·叶法善传》）。调露二年（680），高宗召见已故著名道士王远知年已六十五岁的儿子王绍业，“追赠远知太中大夫，谥升真先生”（《新唐书·王远知传》），并说王远知“性含几颐，迹循幽玄，体兹县解，见称先觉”（《赠王远知太中大夫诏》），给以极高的评价。道士潘师正，曾拜王远知为师，尽得其符及道门隐诀之法，后隐于嵩山逍遥谷数十年，自称辟谷不食，唯服松叶泉水而已。高宗幸洛时，召见与语，甚为敬重，特敕有司为造“崇唐观”和“精思观”以居之；在修建奉天宫时，高宗又命有司在逍遥谷特开“仙游门”，在苑北特置“寻真门”，皆因师正而立名；当时太常寺新制乐曲，高宗特命以《祈仙》《望仙》《翹仙》为曲名，又前后赠师正诗数十首。永淳元年（682）师正九十八岁寿终，高宗“追思不已，赠太中大夫，赐谥曰体玄先生”（均见《旧唐书·潘师正传》）。又有道士刘道合，初与潘师正同隐于嵩山，高宗闻其名，命于隐所为置“太一观”以居之，后又召入宫中，“深尊礼之”（《旧唐书·刘道合传》）。及高宗将封泰山，值久雨不停，又命道合作止雨之术，并先上泰山，以祈福祐。总之，唐高宗尊礼道士，较唐高祖和唐太宗有过之而无不及，其中的原因，显然是为了在

阻止武则天篡位的斗争中得到道教徒的大力支持。

最能看出唐高宗偏护道教之目的是为了阻止武则天篡位者，是他在永淳二年（683）十二月丁巳日临死之时所颁布的《改元弘道大赦诏》，以及宣诏前后的一些表现。此日原定在“则天门”楼举行的宣诏大典，临时改在“贞观殿”前举行，史书虽称其原因是高宗病危，“气逆不能上马”，但我以为也不能排除高宗有意避忌“则天”而留恋“贞观”的因素。宣诏之后，百姓感悦，但高宗却对待臣说：“苍生虽喜，我命危笃。天地神祇若延吾一两月之命，得还长安，死亦无恨。”（均见《旧唐书·高宗本纪》）当晚，高宗即死于“贞观殿”。唐朝国都本在长安，但高宗在位时却七幸洛阳，并在首次幸洛时改洛阳为“东都”。虽然高宗首次幸洛时曾下《幸东都诏》，说“咸京天府，地隘人繁，百役所归，五方胥萃，虽获登秋之积，犹亏荐岁之资”，把幸洛原因归于关中地小人稠，粮食供应不足，但我以为，天子逐粮，自古少见，高宗多次幸洛，实由武则天之挟制使然。武则天欲篡唐位，便有意另起炉灶，避开国教长安而预营新都洛阳，其挟制高宗多次幸洛，目的乃在于从舆论和基础设施方面预作准备。高宗即位后的前几年未曾幸洛，其首次幸洛时间是显庆二年（657）正月，当时辅臣褚遂良已被逐而死，长孙无忌也不被信任，武则天开始掌握大权。其后，随着大权全归武后，高宗的幸洛次数便日益频繁，最后竟死于洛阳。由此可见，幸洛并非出于高宗本意。尤其是高宗西葬乾陵时，武则天不但未曾亲临，而且在高宗死后刚九个月，便迫不及待地改东都洛阳为“神都”，以后便成为武周王朝的国都。所以，高宗临死时慨叹不能返回长安，实反映了其发自内心的悔恨和懊恼，帝后矛盾，昭然若揭。

现在再看《改元弘道大赦诏》的内容。本来是改永淳二年（683）为弘道元年（改元“弘道”，含义深刻）和宣布大赦的诏书，但高宗却在诏书中以大量篇幅回顾唐高祖的唐太宗的艰难创业经历，以及自己即位以来“未尝不孜孜访道，战战临人，日慎一日，三十四载于今矣”的谨慎守业过程。其欲哀求百官庶民同情支持李唐王朝，阻止武则天篡位之用意，虽不明言而自明。更为重要的是，高宗在诏书中说：“朕之绵系，兆自玄元，常欲远叶先规，光宣道化……令天下诸州置道士观，上州三所，中州二所，下州一所，每观度道士七人，以彰清净之风，洽无为之化。”高宗在临死前再次申述自己与道祖老子的关系，无疑是向百官庶民暗示，唐朝皇帝是老子的后代，姓李不姓武；也是向道教徒暗示，唐朝皇帝与道士同宗，为族亲关系。因此，百官庶民和道教徒应该联合起来，共同支持李姓皇帝，阻止武则天篡位。至于增置道观，增度道士，则是为了壮大道教力量。据两《唐书》之《地理志》载，唐太宗贞观十四年（640）天下共有三百六十州，高宗之世无变化。据此，若不论州之上下，均以每州二观之中州计算，则此次共增置道观七百二十所，增度道士五千余人，实为唐初三帝时期规模最大的一次度道活动。

与《改元弘道大赦诏》相联系的是唐高宗临死时所颁布的《遗诏》。诏文开头便说：“皇极者天下之至公，神器者域中之大宝。自非乾坤幽赞，历数在躬，则凤邸不易而临，龙图难可辄御。”此言帝王之政，至大至公；帝王之位，至尊至贵。若非上天暗助，历数在身者，即使地位再高，亦不可妄图夺取。这分明是暗示武则天不可觊觎唐朝帝位。诏文在回顾了唐高祖和唐太宗创业建国以来六十六年的历史后，又说太子李显“早著天人之范，夙表皇帝之器”，是理所当然的帝位继承人。最后又嘱咐“百王公卿佐，各竭乃诚，敬保元子，克隆大业”，并说

天下至大，宗社至重，自己死后，帝位不可一日暂缺，“皇太子可于柩前即皇帝位”。高宗临死时关于帝位继承问题的以上有针对性的议论和仔细周到的嘱咐安排，说明他与武则天的矛盾已经很深，私下的斗争已非常激烈，只是还不敢公开指责武则天，在诏书中还不得不加上一句“军国大事有不决者，兼取天后进止”的违心话。将《遗诏》和《改元弘道在赦诏》参看，可知唐高宗为了保住李唐王朝的宗庙社稷，阻止武则天篡位，确实动员了百官庶民和道教徒等各种社会力量，用心可谓良苦。

唐高宗偏护道教的良苦用心，也确实感动了道教徒。例如：弘道元年（683）十二月唐高宗死后，太子李显即位（唐中宗），但仅过两月，武则天便于嗣圣元年（684）二月废李显为庐陵王，另立李旦为过渡性的傀儡皇帝（唐睿宗），加快了篡位步伐。道士邬玄崇洞察到武则天的篡位用意，便在此年假托玄元皇帝（老子）之语，冒死对武则天说：“我国祚无穷，当千万君。”（唐玄宗《追赠邬玄崇敕》引）邬玄崇明确告诉武则天，李唐帝位将万代相传，他姓之人，不可篡夺，结果被武则天禁锢而死。道教徒虽然最终未能阻止住武则天篡位，但唐高宗偏护道教之目的却于此可见。

唐高宗之所以偏护道教，除了想利用道教徒阻止武则天篡位这个最主要的原因外，还与他相信道教的炼丹之术有关，以为服食丹药，可以长生不老，羽化登仙。他在显庆年间曾“广征诸方道术之士，合炼黄白”（《旧唐书·叶法善传》）。所谓“黄白”，即指道士烧炼丹药时间以点化之金（黄）银（白）。又据《旧唐书·刘道合传》载：道士刘道合曾为高宗炼制丹药，高宗服后并无效果。刘道合死后，殁而未葬，暂厝殡室，后来弟子们开棺改葬时，却见棺内唯留空皮，并无尸体，有如蝉蜕，尸解仙去。高宗闻之不悦道：“刘师为我合丹，自服仙去。其所进者，亦无异焉。”高宗虽然认为刘道合进给自己的丹药并不灵验，但又认为刘道合本人是服食丹药而飞升成仙了，并因此而不悦，这说明他还是很相信道教的炼丹之术和丹药之功效的。

与唐高祖和唐太宗一样，唐高宗虽然主张道教居先，但并不是禁止佛教，而是给佛教以合法地位，使其与道教共存。例如高宗为太子时，曾给纪国寺上座慧净以很高评价，说他不但佛学修养高深，而且对老氏之至言及孔氏之妙义，“莫不穷理尽性，寻根讨源”（《谕普光寺僧众令》），因此敦请慧净为普光寺主，仍兼知纪国寺事。又高宗为太子时，在《为文德圣皇后荐福令》中说“窃以觉道洪慈，实资冥福，冀申孺慕，是用归依”，表示自己信奉佛教。为了给其母文德皇后追福，高宗又奏请建造慈恩寺。贞观二十二年（648）十二月寺成，“凡十余院，总一千八百九十七间”（段成式《西阳杂俎》续集卷六），高宗又“奉敕旨度三百僧，别请五十大德，同奉神居”（《建大慈恩寺令》），使慈恩寺成为当时长安最大的寺院。寺成五个月之后，唐太宗去世，唐高宗即位。当时高僧玄奘正在弘福寺译经，高宗乃以隆重仪式迎请玄奘入住慈恩寺译经。显庆元年（656）又命于志宁等“共润色玄奘所定之经”，命范义硕等人“助加翻译”（《旧唐书·玄奘传》）。所译经文奏上之后，高宗又亲为撰写《三藏圣教后序》和《述圣记》，给玄奘以很高评价。除此之外，高宗还诏命在其他地方建过一些佛寺并剃度僧人，《旧唐书·高宗本纪》均有记载。

唐高宗还为南朝齐代的明僧绍写过一篇《摄山栖霞寺明征君碑铭》。明僧绍本为著名隐士，并未遁迹空门，只是与僧徒有过交往并曾寄居佛寺而已，《南齐书》为他立传时也是归入“高逸”类。而高宗在铭文中虽称明僧绍为“征君”（隐士），但在具体评价时却主要从佛教方面

立论，说他“早植净因，宿苞种智；悟真空于绮岁，体法性于青襟……即相非相，指万象为虚空；无我无人，等四流于寂灭”等。这说明在高宗的心目中，符合佛教教义的人，其品行是很高尚的。

不过，唐高宗对佛教的态度，前后有所变化。其中的原因，与武则天的夺权篡位活动有直接关系。在前期，高宗尚有一定权力，佛教对他并不构成什么威胁，故其对佛教表现出较高的热情。到了后期，武则天大权独揽，专擅朝政，并依靠佛教徒大造篡位舆论，而高宗大权旁落，形同虚设，故其对佛教渐趋冷淡。但高宗慑于佞佛的武则天的淫威，又一直不敢公开反对佛教，即使后期也不得不给佛教以合法地位。甚至在高宗临死的永淳二年（683），他还遣使远道迎请南天竺高僧菩提流志至洛阳。但这并非出自高宗本意，实为武则天之挟制使然，因为武后当时正招集天下大德高僧，准备在洛阳大规模翻译佛经，而菩提流志亦是重要人选之一。

所以，唐高宗统治时期，其所实行的同样是三教共存、道先佛后的政策。唐初三帝所实行的三教共存、道先佛后的政策，共同构成了唐代三教并行、不分先后的政策形成过程中的第一个阶段。

从刘禹锡诗中看中唐道教的升降变迁*

张思齐**

一、引言

刘禹锡（772 - 842），字梦得，是唐代具有广泛影响的诗人之一，与白居易齐名，合称“刘白”。在唐代名家纷起，大家如云，流派众多的中唐诗坛，他独树一帜，形成风格。刘禹锡的诗以雄浑爽朗流畅明快为基本风格，不似退之奇崛，不似乐天平易，然而独自名家。历代对刘禹锡的诗歌创作，研究者甚多。近几十年来对刘禹锡的诗歌创作，研究亦有进展，表现在将其诗歌作三分法之研究：政治讽刺诗、怀古诗、在改造民歌的基础上而创作的诗。纵观已有之研究，固然已经有人指陈刘禹锡的诗如何的具有朴素的唯物主义思想，然而就其诗歌创作之总体和微观从宗教学的维度进行探索者还不多见。本文做了三项工作。首先就刘禹锡涉及道教的诗歌做一番清理，然后重点分析涉及道教玄都观的作品的宗教意义，笔者认为历代对这些诗的理解显然存在误读。最后力求以诗证史，从刘禹锡的本意考察中唐时期道教的升降与变迁。

二、刘禹锡涉道诗考索

《新唐书·艺文志》著录《刘禹锡集》四十卷，因古代习惯以文集概称诗文集，今传者称《刘宾客文集》或《刘梦得文集》。刘禹锡另有一些按专门分类的著作，如《传信方》二卷、《刘白唱和集》三卷、《汝洛集》一卷、《彭阳唱和集》三卷、《吴蜀集》一卷，均佚。但是记述中具有较多道教色彩的药学著作《传信方》，在宋代药学家唐慎微撰《证类本草》中得到了较多的保留，其中不少条目极富历史文化价值。因不在本文范围之内，仅在必要时引用，不专门讨论。《全唐诗》编刘禹锡诗为十二卷，见卷三百五十四至三百六十五。《全唐诗逸》收其断句五联，《全唐诗补编·续补逸》卷五补入其诗二首，又《续拾》卷二十七补入其诗四首又五句。通检以上材料，刘禹锡诗歌涉及道教的情形包含以下五种类型。出处的卷数一般指《全唐诗》，否则另外注明。

* 本文原载《宗教学研究》1999年第1期，第1-8页。

** 张思齐，1950年生，武汉大学中文系副教授。

第一，在长诗中回忆身世，产生慕道思想。比如：《游桃源一百韵》《韩十八侍御见示岳阳楼别宴司直诗，因令属和，重以自述，故足成六十二韵》《和郴州杨侍郎郡斋紫薇花十四韵》《和浙西李大夫，晚下北固山，喜径松成荫，怅然怀古，偶题临江亭，并浙东元相公所和，依本韵》，以上卷三百五十五；《桃源行》《八月十五夜桃源玩月》，以上卷三百五十六；《武陵抒怀五十韵并序》，卷三百六十二。刘禹锡的长诗基本上都是慕道诗。由于刘禹锡与当时佛教僧人亦颇多交往，酬和之作亦多。有趣的是，刘禹锡写道佛教的诗大都是短章，并无大篇。这说明了什么问题呢？这说明刘禹锡与佛教僧侣不过是一般交往罢了，他对佛教并不向往，那些诗只不过是写给别人看的。长诗则不同，长诗寄托了自己的身世之感。那些长诗之所写是自己内心深藏的感情，是刘禹锡心灵的活姿态。因此，就再现刘禹锡的精神风貌来说，慕道长诗远远比涉及佛教的短诗有价值得多。

第二，与白居易、崔玄亮等涉道颇深的诗人交往。比如：《衢州徐元外使君，遗以缟纈，兼竹书箱，因成一篇，用答佳贶》，卷三百五十九；《吴方之见夫独酌小醉首篇，乐天续有酬答，皆含戏谑，极至风流，两篇之中，并蒙见属，辄呈滥吹，溢美来章》，卷三百六十；《答东阳于令寒碧图诗并引》，卷三百六十一；《奉和书崔舍人八月十五夜玩月二十韵》，卷三百六十二。另外，《祭韩吏部附诗》^①亦属此类。刘禹锡与白居易、崔玄亮的交往诗篇极多。诗篇题目中的白太守、白二十二、白宾客、白舍人曹长、白侍郎、乐天等，即指白居易；崔湖州、崔郎中、崔郎中曹长，即指崔玄亮。《新唐书·艺文志四·总集类》：“《刘白唱和集》，三卷，刘禹锡、白居易；《汝洛集》，一卷，裴度、刘禹锡唱和。”此记载并不准确，从内容看，今本《汝洛集》主要是刘禹锡和白居易的作品，裴度的作品很少^②。白居易宗教观佛道杂糅，他既信仰佛教的净土宗，又对道教有兴趣。崔玄亮则宗教情结甚为深固，他对唐代存在的各种宗教都有所涉猎。比较其对各种宗教的态度之后，可以认为崔玄亮具有虔诚的道教信仰。崔玄亮著有《海上集验方》十卷。正如俗语所说，十个老道九个医。从崔玄亮好医亦可反观其乐道。同时崔玄亮还热衷于道教的法术，曾观一“僧”从锅中水里取出范金小塑像^③。

第三，与道士交往，直接抒发对道教的认识。比如：《寻汪道士不遇》，卷三百五十八。《赠东岳张炼师》，卷三百五十九；《闻道士思归引》《伤桃源薛道士》，以上卷三百六十五。这些是刘禹锡诗中的涉道因素最为宝贵的篇章。从《赠东岳张炼师》可以明白刘禹锡知道修炼内丹的具体操作规程，如果他有弄不懂的地方，便可以向张炼师等人请教。炼师，是有唐一代对精通养生炼丹方法的道士的尊称，《唐六典》有正式的记载。

第四，写诗记载唐人过道教节日和游览道观的情形，或在诗中作极富道文化意蕴的描写，顺便抒发对道教的认识。比如：《三乡驿楼，复睹玄宗望女儿山诗，小臣斐然有感》，卷三百五十六；《经东都安国观九仙公主旧院作》，卷三百五十七；《和令狐相公郡斋对紫薇花》《酬令狐相公雪中游玄都观见忆》《元日感怀》，以上卷三百五十八；《怀妓四首》《巫山神女庙》，以上卷三百六十一；《元和十一年，自朗州召至京，戏赠看花诸君子》《再游玄都观并引》《和严

① 陈尚君辑校：《全唐诗补编》，中华书局1992年版，第1071页。

② 卞孝黄：《刘禹锡丛考》，巴蜀书社1988年版，第200页。

③ 《太平广记》卷七十三引《唐年补录》，第1072页。

给事闻唐昌观玉蕊花下有游仙二绝》，以上卷三百六十五；《听轧筝》^①亦属于此类。刘禹锡还有一篇脍炙人口的《陋室铭》，体裁界于诗与文之间，描写他自己的居所，提出“有仙则灵”的观点。这一命题道教意蕴深厚，概括了这一类作品的总的主题。回顾中国诗歌发展的历史，在六朝时期，谢灵运的山水诗，起到了扭转诗坛格局的作用，所谓“老庄告退，山水方滋”。那时候的诗坛，由于长时期的玄言诗的统治，需要竭力将诗歌创作中的言道因素排除出去，才能够恢复生动活泼的局面。在刘禹锡那里，道教的因素却起到了积极的作用。原因何在呢？这是因为时代不同因而诗坛的格局也不同了。唐诗以“兴象”为主，然而一味讲究兴象则易致流俗。言仙言道，诗自高妙。刘禹锡提出的“有仙则灵”可谓抓住了当时诗歌创作的关键，颇中肯綮。

第五，用道教的文学体裁制作诗章，或者直接抒写道教的题材。比如：《七夕二首》，卷三百五十七；《鹤歌二首》《同乐天和白微之深春二十首》之二、之九，以上卷三百五十八；《送春词》，卷三百五十九；《麻姑山》，卷三百六十一；《步虚词二首》《秋词二首》，以上卷三百六十五；《田顺朗歌》，卷三百六十五。从刘禹锡这些作品的内容来看，说它们是神仙诗也谓无不可。其中，《步虚词二首》尤其值得我们重视。

《步虚词》一体，是斋醮时在音乐伴奏下的唱词，内容一般是对神的赞颂和祈祷。这样的作品，虽然态度虔诚，但是多半流于空泛的唱祷，文学艺术性往往不高。道教历史的科仪大师们往往撰写有大量的步虚词，它们的主要价值也都在宗教方面，而文学的意蕴不够浓郁。虽然历代也有一些文人仿作步虚词，但是步虚词一体在文人中并不普遍。而且常见的步虚词多是五言，刘禹锡的两首步虚词却是七言，尤堪注意。

其一：“阿母种桃云海际，花落子成三千岁。海风吹折最繁枝，跪捧琼盘献天帝。”

其二：“华表千年一鹤归，凝丹为鼎雪为衣。星星仙语人听尽，却向五云翻翅飞。”^②

第一首，押仄声韵，具有含蓄无尽的艺术魅力。第二首，押平声韵，含思婉转但是景象却相当开阔。第三句尤为绝妙之笔，表现了丰富的想象力。细细品味这两首步虚词，应当承认，无论在意境上还是在手法上，它们都属于上乘之作，为道教文学中的精品。两首诗都用七言绝句体，这是刘禹锡对步虚词体制的重大突破。

三、玄都观诗新解

玄都观是唐代最著名的道教宫观之一。由于玄都观位于京城长安，具有不同于一般道教宫观的重要性，从它的变化可以间接地观察到唐代道教的升降和变迁。

玄都观是中国道教史上的一所重要宫观。玄都观的所在地即今陕西省社会科学院址。由于历史的变迁，玄都观早已荡然无存。刘禹锡是唐代的著名大诗人，其诗中写到了玄都观，又颇寄予盛衰感叹之意蕴，不少人误以为从刘禹锡的那个时代起玄都观就开始衰落了。因此有必要扫除对刘禹锡诗的误读，有必要清理一下玄都观诗的历史脉络。

^① 《太平广记》卷七十三引《唐年补录》，第1072页。

^② 《全唐诗》卷三百六十五。

刘禹锡诗中有三首直接写到玄都。

其一是《元和十一年，自朗州召至京，戏赠看花诸君子》，这是刘禹锡写玄都观的第二首诗，亦是三首玄都观诗中最著名的一首，此诗乃名篇，接触过刘禹锡诗的人大都耳熟能详：“紫陌红尘扑面来，无人不道看花回。玄都观里桃千树，尽是刘郎去后栽。”^① 诗题中载明了年月，元和十一年，即816年。诗中言刘禹锡离开京师之后玄都观里才栽了桃树千株。由于永贞革新失败，刘禹锡自屯田员外郎左迁朗州司马。事在永贞元年，即805年。由该诗可知，此前玄都观里并无桃树。由于玄都观面积大，空地多，道士们才栽种了桃树。玄都观里为什么要栽桃树呢？目的不在于卖桃获经济收入，而在于吸引游人。游人一多，则法事众多，道场兴隆。这与唐代渐渐兴盛起来的赏花习俗有关。唐人赏花，遍及民众，唐代诗文中多所记载。我们知道，桃树有许多种类，大抵其花繁盛者其果实便不肥硕，其果实肥硕者其花便不繁盛。千株桃树齐花发，不但景致极佳美，也给玄都观带来了实际上的好处。这是元和年间唐代道教兴盛的表现。

其二是《再游玄都观》诗。该诗有较长的引文：“余贞元二十一年为屯田员外郎，时此观未有花。是岁出牧边州，寻贬朗州司马。居十年，召至京师。人人皆言，有道士手植仙桃满观，如红霞。遂有前篇，以志一时之事。旋又出牧，今十有四年，复为主客郎中。重游玄都观，荡然无复一树，唯兔葵、燕麦，动摇于春风耳。因再题二十八字，以俟后游，时大和二年三月。”诗曰：“百亩庭中半是苔，桃花净尽菜花开。种桃道士归何处？前度刘郎今又来。”^② 由诗前之引文，可知做诗年月大和二年三月，即828年春。由此诗可知数事，俱与中唐道教升降变迁有关。

（一）玄都观中可以用于种植的土地约有百亩，这对位于长安市区的道教宫观来说，土地面积不可谓不大。

（二）从诗前之引文可知，所种的植物为蔬菜类作物兔葵和粮食类作物燕麦。从诗可知，还种植了“苔”和油菜。

（三）从前种植桃树，而今种植粮食和蔬菜，都是玄都观内道士们的自主行为。否则就没有必要问上一句“种桃道士今何在”了。

（四）玄都观内有桃与无桃都是刘禹锡亲眼所见的事实。不过需要注意，其间的变化，经历了二十余年，而在这一段时间里，刘禹锡并不在京师。天下事态之变化，固然处处均可以感觉到，但是在中国古代，一般当以京师最为明显，上层建筑里的变化尤其是这样。

第五，由于经历了二十余年宦海沉浮，刘禹锡此时的心情是凄楚的。

其三是《酬令狐相公雪中游玄都观见忆》：“好雪动高情，心期在玉京。人披鹤氅出，马踏象筵行。照耀楼台变，林立松桂情。玄都留五字，使人步虚声。”^③ 写作上一首诗的时候，刘禹锡曾期待再次游览玄都观，他的期望并未落空。一年以后，他又去游览了一次。这一次他的心情要好得多，他自己的官位已较高，又与高官同游，还写下了《步虚词》诗篇作纪念。令狐相公，指令狐楚。《旧唐书·文宗纪》上：大和二年十月癸酉，“以（李）逢吉为宣武军节度使，

① 《全唐诗》卷三百六十五。

② 同上。

③ 《全唐诗》卷三百五十八。

代令狐楚，以楚为户部尚书。”大和二年十癸酉为公历828年12月1日，令狐楚应于此日入渔关，则令狐楚与刘禹锡游玄都观必在828年岁末或829年初春方有可能。以829年初春的可能性较大。因令狐楚为方面大员，回京升任户部尚书，事务繁多，需时间交待。此诗的道意在尾联，“玄都留五字”言这一次游览玄都观还留下五言诗以为纪念。“使人步虚声”，言这一次游览玄都观所作的诗是步虚词。步虚词的正体为五言，恰好与此相吻合。不过，刘禹锡这次游览玄都观所做的步虚词，没有流传下来，今本刘禹锡集不载五言的步虚词。

欲正确理解《重游玄都观》诗，必须明白诗中描写的几种农作物。

兔葵 葵是菊科草本植物，其中不少种类可以食用。兔葵，亦作菟葵，是其中的一种。“兔葵，味甘，寒，无毒，主下诸石五淋，止虎蛇毒。”唐本注云：“苗如石龙芮，叶光泽，花白似梅，茎紫色，煮汁极滑，堪瞰。”^① 葵类植物中，还有一种冬葵。冬葵又名寒菜，在我国广大区域均有栽培。四川有谚语云：“冬寒菜煮稀饭，特好吃。”冬葵也有利尿解毒的作用，和米熬粥可以治疗感冒。兔葵的形态和作用均近似于冬葵。区别在于，冬葵八九月种植，冬天采吃。兔葵春天种植，六七月采吃。兔葵的解毒力亦更强，可采叶和茎捣汁敷疮及虎蛇咬处。道士大都喜欢服用矿物类仙药，这些东西容易导致结石，经常食用兔葵，有利于排除各种结石。

燕麦 燕麦又称雀麦，野生于荒地废墟间，因燕雀喜食，故名。燕麦亦有种植。四川东部山区称为回麦。回麦粒细长如针，本身带有较多的油质，营养价值极高。回麦的缺点是产量极低。20世纪60年代末70年代初，在笔者当知青的川东山区，每户可分得六七斤，用作待客或尝新。《本草纲目》集解引周定王曰：“燕麦穗极细，每穗又分小叉十数个，子亦细小，作面蒸食，及可饼食，皆可救荒。”^② 这里顺便谈谈辟谷。道士讲究辟谷，笔者认为，所谓辟谷，并非完全不吃东西，完全不吃东西是要死人的，如何能够修炼成为神仙呢？所谓辟谷，是提倡最大限度的节食。燕麦恰恰是符合这个目的粮食作物。今日欧洲人，极喜欢吃燕麦片，用牛奶冲作粥食用，每餐也吃得较少。

苔 一是狭义用法，指苔菜，野生于阴湿处的一种苔类植物，俗称地木耳，可凉办食用。一是广义用法，指某些可食用的植物的嫩芽，比如油菜苔、离笋苔、青菜苔等，又指某些植物开花结籽从中央部分长出的茎，蒜苔、韭菜苔等。

菜花 油菜，其嫩芽可以食用，即油菜苔、菜苔。其籽可以榨油。世界上的宗教，有不少要求僧侣吃素。至于道教徒的饮食，一般而言与各地世俗社会相同，比如正一道士可以吃荤。但是有的教派如全真道也要求信徒吃素。道教提倡清心寡欲，反朴归真，讲究营养和清淡，不喜欢甘肥的食物，油菜不论作蔬菜还是用其油，都符合道教自徒普遍的饮食要求。

以上考据有关植物尽，下面重新解释刘禹锡描写玄都观桃花诗篇。

比较《元和十一年，自朗州召至京，戏赠看花诸君子》和《重游玄都观》这两首诗，可以看出，诗中所描写的意象的主要区别是植物种类的不同。二十余年前，玄都观种的是桃树；二十余年后，玄都观里种的是粮食和蔬菜。种桃树可供人赏其花，种粮食和蔬菜做什么呢？当然是供人食用。供谁食用呢？当然是供给道人们食用了。因为在唐代，亦如在各代一样，宫观庙

①（宋）唐慎微：《正和证类本草》卷九。

②《本草纲目·谷一·雀麦》集解引周定王语。

宇的种植收入是不必纳粮上交农业税的。由此而观之，只能得出一个结论，在贞元至大和年间玄都观的事业发展了，道士增加了，将观内桃树改种为粮食和蔬菜是为了满足道士们最基本的生活需要即吃饭问题。那么为什么历代对刘禹锡的头两首玄都观诗会产生误读呢？就其直接的原因，则是为后人所记的《刘宾客嘉话录》，其记载指为：“有素嫉其名者，白于执政，又诬其有怨愤。”诗话类著作，依其体例，多网罗只言片语的评鹭与传闻轶事。评鹭之中往往多真知灼见，而传闻轶事多为小道消息，不足为文学史的依据。但是此说一开，各种诗话承袭。《本事诗·事感》《太平广记》卷四百九十八、《诗话总龟》前集卷三十一、《古今诗话》《续世说》卷六等均照样抄录，造成以讹传讹。就其根本的原因，则是在刘禹锡玄都观桃花诗中，流露出了凄恻的心情，这种心情造成了读者的普遍误解。陈寅恪先生认为，唐代的不少诗词作品是可以当作史料来运用的，他还以身作则撰写了传世佳作《元白诗签证考》。当然这样做需要以材料为证据，而且必须加以仔细辨别。以上是贯彻如此思路的一个尝试。

其实古人中也有学者发现这种误读，但较少引起人们的注意。宋罗大经指出：“刘禹锡种桃之句，非甚有所讥刺也。”^①刘禹锡遭迁谪打击，是封建社会反对改革的黑暗势力造成的，与他的玄都观桃花诗无关。人们之所以认为刘禹锡悲剧遭遇和玄都观桃花诗有关，就古人来说实际上是所谓“诗讖”观点在作怪，对今人来说则是未加以详细审查而造成的以讹传讹。通观中唐时期政治斗争的大势，即使刘禹锡不写这样的诗，他仍然会遭到迁谪。不过，假如刘禹锡没有写这样的诗，他在中国诗坛的地位就不会像现在这样高了。刘禹锡事实上写了玄都观桃花诗，于是他便千古流芳，饮誉诗坛。

四、中唐道教之升降变迁

中唐时期我国道教的基本走势是怎样的呢？

卿希泰先生主编的《中国道教史》指出：“唐初确定的崇奉道教的政策，是有唐一代的一项基本国策，到唐玄宗采取各项措施，把这一政策推向顶峰。经安史之乱及其以后的纷纷战火，‘正教凌迟，两京秘藏多所焚烧’，各地道教设施，遭到程度不同的破坏，统治者的崇道活动，也因动乱而有所减弱，但崇尚道教，尊奉其‘大圣祖’玄元皇帝的既定政策，仍作为维持李唐王朝的精神支柱而继续受到重视，进行一系列崇道活动，从而大大地促进了道教在中唐以后的恢复和发展。”^②笔记认为，这是合符历史实际的结论。

中唐时期我国道教的基本走势可以从玄都观的变迁得到旁证。

玄都观，又名元都观，本名通达观，北周大象（581）三年置。隋开皇二年（582）移至安善坊。在隋朝，玄都观是全国的道教学术研究中心。隋文帝杨坚任命王延为观主。在盛唐时，玄都观十分兴盛。《唐会要》：“玄都观有道士尹从，通三教，积儒书万卷，开元年卒。天宝（713-742）中，道士荆拙，亦出道学，为是所尚，太尉房绾每执师资之礼，当代知名之士，无不游荆公之门。”由此可见，至盛唐时，玄都观的地位不仅没有衰退，而且较隋代有所发展。

^① 罗大经：《鹤林玉露》乙编卷之四“诗祸”条。

^② 卿希泰主编：《中国道教史》第二卷，四川人民出版社1992年版，第353页。

由于玄都观地处京师长安，它在唐代的地位类似于全国道教研究中心。在刘禹锡生活的中唐时期，玄都观是否衰落了？这个问题关系重大，因为如此重要的一所道教宫观的兴衰变迁，实际上暗示着中唐时期整个道教的兴衰变迁。这个问题需要用历史事实来回答。

玄都观在中唐时代衰落了没有呢？看看以后的记载就知道了。

（一）晚唐资料。喻鳧《玄都观李尊师》诗：“藤几翠髯公，存思古观空。晓坛生叶露，晴圃柳花风。寿已将椿并，棋难见局终。何当与高鹤，飞去海光中？”^① 喻鳧，毗陵（今江苏常州）人，生卒年不详，开成五年（840）登进士第。喻鳧与李商隐、杜荀鹤、顾非熊等人有交往唱和，为晚唐诗人无疑。

（二）南宋资料。女诗人朱淑真（1182年前后）《杏花》诗有云：“春心自得东皇意，远胜玄都观里桃。”^② 此联脍炙人口。

（三）南宋资料。洪迈（1123-1202）著《荣斋随笔·荣斋三笔》卷第三，首条“兔葵燕麦”：“刘禹锡《再游玄都观诗序》云：‘唯兔葵燕麦，动摇春风耳。’今人多引用之。予读……”^③ 史载洪迈博通经史百家之语，旁及医卜星算之书，对宋代掌故为熟悉，言之必有根据。

（四）金代资料。元好问《玄都观桃花》诗：“前度刘郎复阮郎，玄都观里醉红芳。非关小雨能留客，自是桃花要洗妆。人世难逢开口笑，老夫聊发少年狂。一杯尽吸东风了，明日新诗满晋阳。”^④ 可见在金代，玄都观的影响仍旧很大。

（五）元代资料。元代有两位诗人写到玄都观。一位是至治元年（1321）迁侍讲学士的袁桶。他在《次韵马伯庸应奉绝句八首》之一写道：“玄都观里桃花句，沉香亭前芍药词。今年春风似怜我，明年春风更相思。”^⑤

（六）元代资料。另一位是至正七年（1347）知制造同修国史的黄潜。他在《杭州送儿侄归里》诗中写道：“空江月满潮声怒，二儿勇踏潮头去。故国天末吵予怀，梦中识汝归时路。起向江头遥望汝，江上青枫正霜露。凉风飒飒吹汝急，槽摇背指龙山渡。篇然一叶舞中流，磋汝童心得无惧。自我西游历三纪，举目交朋半新故。下车相揖何纷纷，白头朝士犹徒步。玄都观里看桃花，见我重来能几度？缅思畴昔仍念汝，徙倚阑干日将暮。前潮将断后潮续，层波复浪无重数。鱼龙出没相后先，疾雷褪山雨如注。隔岸峰峦空复多，沙际渺茫但烟雾。记程知汝已登陆，息肩驰担今何处？明朝过我三釜山，能无徘徊起哀慕。近闻早魅肆为虐，杀吾手植千株树。且需为我语比邻，莫遣牛羊上丘墓。”^⑥ 诗中言及“西游历三纪”。古代以十二年为一纪。在长达三十六年的西部生活中，黄潜说他曾经游览过玄都观，可知诗中所写并非泛泛而论的一般作典。倘若玄都观衰败零落，三四百余年后的诗人们不可能将之一再描写反复咏叹。

① 《全唐诗》卷五百四十三。

② 朱淑真：《断肠集》。

③ 洪迈：《荣斋三笔》，见《荣斋随笔》，岳麓书社1994年版，第302页。

④ 《元遗山集》卷十，此据姚莫中主编：《元好问全集》上册，山西人民出版社1990年版，第175页。

⑤ 袁桶：《清容居士集》，此据《元诗选》第1册，中华书局1987年版，第645页。

⑥ 黄潜：《日损斋稿》，此据《元诗选》第2册，中华书局1987年版，第1099页。

五、余 论

由这些后来的诗篇可以推测，在刘禹锡活动的中唐时期，道教名观玄都观不可能即已衰落。那么，对刘禹锡的玄都观诗第二首《重游玄都观》就很有必要加以重新解释了。

中国古典文学界对刘禹锡玄都观桃花诗是怎样处理的呢？历来对刘禹锡玄都观桃花诗的误读，与世间一切事物一样，具有双重的意义。其积极意义在于，有助于把握刘禹锡心态特征，透过对景物的描写而体会诗中意志的一面。其消极的意义在于，滋生并且助长人们对中唐时期我国道教基本走势的误解。因为刘禹锡毕竟是一位大诗人，其作品尤其是其名篇影响极大。一些高明的学者在涉及刘禹锡诗的时候，大致也觉察到了其中的问题，因此他们往往避开有玄都观的作品，比如朱东润主编的六卷本《中国历代文学作品选》^①未作选录，又如施蛰存著《唐诗百话》^②未作讲论。也有学者注意到了罗大经的见解，但未加以考证和辨析，比如周勋初主编《唐诗大辞典》^③关于《元和十一年自朗州召至京戏赠看花诸君子》诗的词条^④。至于《重游玄都观》诗，仍未选录。

刘禹锡还有长三首诗《酬令狐相公看雪中游玄都见忆》。此诗写雪中游览，虽然与桃花无关，但仍然写到了玄都观。此诗可用作旁证，证明自刘禹锡遭受贬谪离开长安的二十余年之间，玄都观并没有衰落，依然是极其兴盛的。否则令狐楚和刘禹锡就没有必要在雪中去游览一番了。既然两位大员肯在雪中一游，一定是所游之处道场旺盛，法事兴隆。玄都观是位于京师的著名道观，其情势是天下道教的缩影。玄都观的兴盛可以说明贞元至大和年间（785—835）道教的情形，一观之内，道士由少变多。这正是中唐时期。由此也可以大致见出中唐以后道教升降变迁的基本情形，全国之内，道士有所增加。道士数量的增加，只能说明道教的恢复和发展。至于刘禹锡和令狐楚浏览玄都观，当在829年初春时节。通检令狐楚之诗，不见直接点明玄都观的作品，不过《春游曲三首》（又作《游春词三首》）当是记述这次浏览之诗。

其一：“晓游临碧殿，日上望春亭。芳树罗仙仗，晴山殿翠屏。”

其二：“一夜好风吹，新花一万枝。风前调玉管，花下簇金鞮。”

其三：“阊阖春风起，蓬莱雪水消。相将折杨柳，争取最长条。”^⑤

中国学术史的发展说明，专门学术的研究有助于文学研究的深入，而文学研究的深入也有助于专门学术的推进和验证。对刘禹锡和玄都观桃花诗的新解释，有助于加深我们对中唐时期道教升降变迁情况的总认识。

① 上海古籍出版社1979—1980年版。

② 上海古籍出版社1987年版。

③ 江苏古籍出版社1990年版。

④ 周勋初主编：《唐诗大辞典》，江苏古籍出版社1990年版，第668页。

⑤ 《全唐诗》卷三百三十四。

论唐代道教的管理体制*

王永平**

唐代是道教发展的重要时期。唐王朝为了更好地发挥道教维护封建统治的功能，对道教实施了有效的控制与管理，从中央到地方形成了一整套比较完善的管理机构，对后代道教管理体制的发展演变产生了至为深远的影响。但是，长期以来，学术界对于唐代道教管理体制的研究几乎是空白，本文拟就此问题作些探讨，以期抛砖引玉。

一、中央道教管理体制的确立与变动

唐代道教管理体制的一个重要特点，就是实行道官制度。它充分体现了道俗结合、政权高于并控制教权的管理体制的特征。从中央道教管理体制的确立与变动来看，它是与唐代政治制度的发展变化以及政治风云变幻相联系的。

秦汉魏晋时期，尚无专门的道教管理机构，一些受早期道教影响较深的起义和割据政权曾建立过政教合一的政权，如汉末太平道组织的黄巾起义，张鲁在汉中建立的五斗米道政权，西晋末年李特、李雄兄弟在巴蜀领导流民起义所建立的成汉政权，以及东晋末年的孙恩、卢循起义等。这些政权和起义大都稍纵即逝，并没有形成正规的道教管理制度和机构。这主要是与早期道教还处于形成和发展阶段有关，它还没有得到封建政府应有的重视，且经常处于与政府相对抗的状态。即使如此，这些起义政权的探索，为后世的封建政府更好地管理道教提供了正反两方面的启迪与经验。

北周始有道教管理机构的记载，在政府中置春官府，下有司寂上士、中士，掌沙门之政；司玄中士、下士，掌道门之政。隋朝正式建置专职管理佛道事务的机构崇玄署，设令、丞，加强对道佛二教的控制；炀帝时还改佛寺为道场，改道观为玄坛，各置监、丞^①，强调皇权和政权凌驾于教权之上。

唐初承袭隋朝旧制，但又有所变化，并最终形成了比较完备的道教管理体制。在中央政府中，唐王朝设置了专门机构，任命官员管理道教事务。据《新唐书·百官志·三宗正寺·崇玄

* 本文原载《首都师范大学学报》（社会科学版）2000年第5期，第12-18页。

** 王永平，1966年生，首都师范大学历史系副教授。

① 杜佑：《通典》卷二十五《职官典》七，中华书局1998年版，第704页。

署》记载：

初，天下僧、尼、道士、女官，皆隶鸿胪寺，武后延载元年（694），以僧、尼隶祠部。开元二十四年（735），道士、女官隶宗正寺，天宝二载（743），以道士隶司封。贞元四年（788），崇玄馆罢大学士，后复置左右街大功德使、东都功德使、修功德使，总僧、尼之籍及功役。元和二年（807），以道士、女官隶左右街功德使。会昌二年（842），以僧、尼隶主客，太清宫置玄元馆，亦有学士，至六年废，而僧、尼隶两街功德使。

从以上记载看，唐代中央道教管理体制屡有变动，大致说来，经历了一个从僧道共管到僧道分管，再到僧道共管的合—分—合的发展轨迹，从中也反映出道教在唐代政治生活中的地位之变化。

唐前期，道教管理机构的变化，显示出道教在唐代政治生活中的地位日益重要的趋势。唐初，沿袭隋制，由鸿胪寺下属的崇玄署管理佛道事务。鸿胪寺是掌管“宾客及凶仪之事”^①的机构，这显然与唐初皇室尊崇道教的政治态度不相适应，所以，唐高宗将道教划归宗正寺管理。关于这次变动的的时间，文献记载不一。杜光庭在《历代崇道记》中说，乾封初（666），高宗追尊老君太上玄元皇帝，其后又“敕道士隶宗正寺，仍立位在亲王之次”。而《佛祖统记》卷三十九载：仪凤三年（678），老君降于北邙山之清庙，高宗又下敕令道士自今宜隶宗正寺，班在诸王之次。又据《犹龙传》卷五与《混元圣记》卷八的记载，均系其事于仪凤四年。总之，这次变动出现在唐王朝崇道的第一个高潮期，当时武则天的势力已经形成，唐高宗企图通过提高道士的社会地位，借助神权力量来巩固皇权。但在官修史书中却没有关于这次变动的反映，这可能与后来武则天改唐为周的政治变故有关。武则天称帝前后，佛教徒为她上台大造神话舆论，因而佛教受到格外尊崇，社会政治地位迅速上升。而被尊为李唐祖先的道教教主太上玄元皇帝则为人所利用，伪造“显圣”的神话，遣邬元崇传言武后不可革命^②；尤其是，武则天要革唐命，就不可能将李唐祖先玄元皇帝继续尊为武周祖先。因此，武则天在永昌元年（689）废黜了玄元皇帝的尊号，仍称老君，相应地此时道士、女冠又复归鸿胪寺下属的崇玄署，仍与僧、尼复归共管。武则天登基以后，于延载元年（694）五月下令：“天下僧、尼隶祠部。”^③从此正式结束了自隋代以来僧、道归崇玄署共管的格局，崇玄署成为专门管理道教事务的中央机关。

崇玄署，设“令一人，正八品下；丞一人，正九品下。府二人，史三人，典事六人，掌固二人。令掌京都诸观之名数、道士之帐籍，与其斋醮之事。丞为之贰”^④。

唐玄宗即位以后，掀起第二次崇道高潮，恢复了高宗隶道教于宗正寺的作法。《新唐书·百官志》将此事系于开元二十四年（736），实际上这件事是在这一年由中书门下提议，次年才由玄宗下令予以确认的^⑤。宗正寺是掌管“天子族亲属籍”^⑥的重要机构，唐政府将管理道士、

① 欧阳修：《新唐书》卷四十八《百官志》三，中华书局1975年版，第1257页。

② 《混元圣记》卷八，《正统道藏》第30册，台湾艺文印书馆1977年版，第23823—23824页。

③ 王溥：《唐会要》卷四十九《僧尼所隶》，上海古籍出版社1991年版，第1006页。

④ 刘昫：《旧唐书》卷四十四《职官志》三，中华书局1975年版，第1881页。

⑤ 王溥：《唐会要》卷四十九《僧尼所隶》，上海古籍出版社1991年版，第1006页。

⑥ 欧阳修：《新唐书》卷四十八《百官志》三，中华书局1975年版，第1250页。

女冠的崇玄署由隶鸿胪寺改隶宗正寺，正如当时中书门下所奏称：“圣心以玄元本系，移就宗正。”^①也就是说正式确认道教徒为其本家，道教为皇族宗教。其用意当然是通过抬高道教的地位，进一步神化李唐皇室，以达到巩固其封建统治的目的。

唐玄宗在重申道士、女冠归宗正寺管理的同时，又在具有皇家宗庙性质的玄元皇帝庙设立崇玄学。天宝二载（743），崇玄学改为崇玄馆，置大学士一人，以宰相兼领，“两京玄元宫及道院等，宜委崇玄馆大学士都检校，务在精修，勿令喧杂，仍不更隶宗正。其道士等名籍，任依常式”^②。以宰相兼领玄元宫及道院，实开宋代以宰相领道观之先河，这标志着道教的政治地位极大提高。但宰相兼领不过是名义，具体事务还得有关部门专管，所以同年又下令由吏部的司封负责道教具体事务的管理。据《通典》卷二十三《职官典》“尚书吏部司封”条载：司封“掌封爵、皇之枝族及诸亲、内外命妇告身及道士、女冠等”。掌管道教的崇玄署由宗正寺划归司封管理，一方面是为了使崇玄署与新成立的崇玄馆相配套，实行对口管理；另一方面也是为了方便宰相的直接领导。这次变更，从本质来说，并没有改变道教为皇族宗教的意义。

唐后期道教管理机构的变动，反映了中唐以来封建政治体制的变化。中唐以来政治生活中的重大现象，即宦官专权局面的形成，宦官势力通过使职差遣逐渐渗透到政治生活的方方面面。在东岳泰山保存下来的近30块唐代各朝派遣道士修道祈禳的碑刻中，就有武周、中宗、玄宗朝派遣内廷宦官协同前往的情况^③。这对掌管道教事务的职能部门必然形成巨大冲击，所以唐肃宗至德二载（757）重申“道士、女冠宜依前属司封”^④，显示了政府加强对道教管理的姿态。但在代宗朝出现了专职的宦官修功德使，这说明道教归专门的使职管理已是大势所趋。唐德宗贞元四年（788），崇玄馆罢大学士，这意味着宰相兼领道教事务的结束。随着左右街大功德使、功德使、修功德使的正式设立，佛教事务皆归其统管，道教的归属问题亦需有所调整。宪宗“元和二年二月，诏僧尼、道士同隶左右街功德使，自是祠部、司封不复关奏”^⑤。此后，武宗会昌二年至六年，曾以僧、尼隶掌“诸蕃朝见之事”^⑥的礼部主客郎中短暂管理，意在贬低排斥佛教；道教管理则基本上再无变动，从而在唐后期形成了一个由宦官领导的、国家实行有效管理的控制系统。佛道管理问题也由分管格局复归共管。

二、各级道官机构的设置与管理

道官，即由政府任命，由道士、女冠担任的管理道教的各级官员。如果说中央道教管理体系的确立，是国家试图将道教管理纳入政府管理系统，实现以政（政府）管教（道教）的目的，那么各级道官机构的设置，就是政府充分发挥道官统治教团管理道教的职能，达到以教（教团）管教（道教）的目的。

就全国范围来看，唐政府设有全国性的道官和地区性的道官——道门威仪，又称道门威仪

① 王溥：《唐会要》卷四十九《僧尼所隶》，上海古籍出版社1991年版，第1006页。

② 王溥：《唐会要》卷五十《尊崇道教》，上海古籍出版社1991年版，第1015页。

③ 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社1988年版。

④ 王溥：《唐会要》卷五十《杂记》，上海古籍出版社1991年版，第1031页。

⑤ 王溥：《唐会要》，上海古籍出版社1991年版，第1031页。

⑥ 欧阳修：《新唐书》卷四十六《百官志》一，中华书局1975年版，第1195页。

使，简称道门使。道门威仪的职责是“监领诸道士”^①，所谓“道、释二教，必在护持，须置威仪，令自整肃”^②，即在唐政府的领导和监督下，实行以道（道官）治教（道教）的方针。威仪本来是道士修行的一种名号，据《唐六典》卷四《礼部·祠部》载：“道士修行有三号，其一曰法师，其二曰威仪师，其三曰律师。”唐政府将表示道士道行和修炼程度的名号纳入道官制度，由国家正式任命，表明政权高于并控制教权的管理特征。

由于史载阙如，关于唐代各级道官机构的组织形式及管理职能难以确知，但从一些零星记载来看，唐政府对各级道官的选拔态度是严格、审慎的。

据记载，唐代担任过全国性威仪的道士有：玄宗开元时道士汉东胡紫阳、龙兴观道士司马秀、天宝时昭成观观主萧园裕、东明观道士王虚真和阎□、肃、代两朝光天观道士申甫、文宗、武宗朝道士郗玄表、僖宗朝道士尹嗣玄等。

胡紫阳与大诗人李白有很深的交往。李白撰《汉东紫阳先生碑铭》曰：

先生姓胡氏，□□□□□族也。代业黄老……始八岁，经仙城山□□□□□□□□□□□□有清都紫微之遐想。九岁出家，十二休粮，二十游衡山……召为威仪、及天下采经使。因遇真人……道始盛于三茅，波乎四许，华阳□□□□□□陶隐居传升玄子，升玄子传体玄，体玄传贞一先生，贞一先生传天师李含光，李含光合契乎紫阳。□□□□□于神农之里，南抵朱陵，北越白水，稟训门下者三千余人。邻境牧守，移风问道，忽遇先生之宴坐□□□□□隐机雁行而前。为时所重，多此类也。天宝初，威仪元丹丘，道门龙凤，厚礼致屈，传篆于嵩山。东京大唐□□官，三请固辞，偃卧未几而诏书下责，不得已而行。入官一革轨仪，大变都邑，然海鸟愁臧文之享，猿狙裂周公之文，志往迹留，称疾辞帝，克期离阙……归骨旧土。王公卿士，送及龙门，入叶县，次王乔之祠，目若有睹，泊然而化，天香引道，尸轻空衣。及本郡太守裴公以幡花郊迎，举国雷动，□□□□，开颜如生，观者日万，群议骇欲。至其年十月二十三日葬于郭东之新松山，春秋六十有二……余与紫阳神交，饱餐素论，十得其九……篆石颂德，与兹山不朽。^③

其侄胡齐物也是道士。玄宗即位以后，即着手搜集、整理、编纂《道藏》，胡紫阳当是在此时出任威仪及天下采经使的。从碑文中可以看出，这是一个在当时有很大影响的道士。

司马秀，生年不详，仅见于今河北邢台开元寺西北的“道德经石台”。台为八角形，现存台座、柱身、宝盖三部分。南面上部篆刻“大唐开元圣文神武皇帝注道德经台记”，其下刻经注，皆正书，经前有玄宗自序和敕造年月。经文最后有：“玄元皇帝道德经御注。右检校道门威仪龙兴观道士司马秀奏：望□两京及天下应修官斋等州，取尊法物，各于本州一大观造立石台，刊勒经注，及天下诸观并令开讲。敕旨依奏。开元廿三年九月廿三日。”^④唐玄宗从开元十一年（723）起亲自注解《道德经》，用了近十年时间，注成颁下，其间司马秀参与了这项工作。

萧园裕，生平不详，仅见于今陕西周至楼观的《玄元灵应颂》碑。开元二十九年（741），

① 王钦若：《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老》二，中华书局1988年版，第605页。

② 《全唐文》卷三百一十，中华书局1996年版，第3154页。

③ 《李白集校注》，上海古籍出版社1980年版，第1735-1736页。

④ 《河北邢台地上文物调查记》，《文物》，1963年第5期。

唐玄宗梦见玄元真容，命人往周至楼观山谷间掘得天尊像，迎置兴庆宫大同殿，掀起一股崇道热潮。《玄元灵应颂》碑就是记载这件事的，碑后题：“敕检校道门威仪昭成观观主萧园裕天宝元年岁次壬午七月癸卯朔十五日丁巳中元建。”^①看来萧某参与了开元、天宝之际的这场尊老崇道活动。

王虚真（？-755），天宝后期颇受宠幸的御前道士。据《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》记载：天宝十载（751）六月戊辰，“道门威仪王虚真奉宣圣意……为五圣写一切《道德经》五本，于玉清宫、兴唐、东明、龙兴观各置一本”。又天宝十二载（753）二月，“亲献太清宫，上圣祖玄元皇帝尊号曰大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝。又诏太清宫阙，圣祖仙居，频告休征，屡贻启迪，不有优异，岂表殊常，其本宫道士宜各赐物三十段，道门威仪王虚真赐物五十段，陪位大德各赐物二十段”。王虚真卒于天宝十四载（755）四月，追赠洞微先生，可谓备极哀荣。

阎口，生平不详，仅见于《唐华封观主王楚玉墓志铭》，曰：“天宝十四载十月十四日，（王楚玉）归真也。道门威仪阎口，骠骑高公，咸闻之而出涕。”^②看来阎某是继王虚真之后出任道门威仪的。

申甫，生卒年不详，约在肃、代朝担任道门威仪。据《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》载：“（大历）七年（771）二月。光天观道士检校殿中监冲虚先生申甫上言，请下制诫天下道士增修道法，许之。四月，申甫又上言玄真观、开元观、望天观，并载先帝圣谥，请至讳日，各于其观行香。从之。”又：“十三年乙巳，新作乾元观……仍遣道门威仪申甫司其事。”又据《永仙观主田名德碑》载，“粤有道门使检校殿中监冲虚申先生”，曾于肃宗上元、宝应年间（760-763），举荐田名德出任永仙观主^③。这个申先生当即申甫。另外，申甫还著有《道德真经疏》五卷；在安史乱后两京秘藏多遭焚毁散佚的情况下，他搜扬海内经书，于京师缮写七千余卷^④，对道教典籍的保护及道教发展作出了巨大贡献。

郗玄表（？-847），约活动于文宗、武宗时期，卒于宣宗即位初。刻石于大和三年（829）的《唐大明宫玉晨观田法师（元素）玄室铭并序》就是由郗玄表书写的，其结衔曰：“太清宫内供奉三教讲论大德兼左街道门威仪赐紫郗玄表。”又据开成元年（836）刻石的《大唐回元观钟楼铭并序》载：“道门威仪、麟德殿讲论大德赐紫郗玄表，冲用希声，为玄门领袖。”^⑤但是，这样一个地位崇高、颇为活跃的道士，在崇道高潮的武宗会昌年间却相当沉默。大中元年（847）二月，宣宗下令赐道门威仪郗玄表谥曰通玄先生时^⑥，他已经去世。

尹嗣玄，生卒年不详。据《西川青羊宫碑铭》载：“右街威仪明道大师尹嗣玄，大仙灵苗，高族茂叶，太上玄元之上足，文始真君之哲孙。七岁悟道，十三逢师，紫玉之骨将成，终游阆苑，黄书之文已究，即上朱陵。”^⑦碑铭中说尹嗣玄出自“高族茂叶”，按唐前期高宗、武后时

① 王昶：《金石萃编》卷八十六，中国书店1985年版。

② 樊光春：《陕西新发现的道教金石》，《世界宗教研究》，1993年第2期。

③ 陈垣：《道家金石略》（唐部分），文物出版社1988年版，第152页。

④ 朱越利：《道经总论》，辽宁教育出版社1995年版，第140页。

⑤ 樊光春：《陕西新发现的道教金石》，《世界宗教研究》，1993年第2期。

⑥ 王溥：《唐会要》卷五十《尊崇道教》，上海古籍出版社1991年版，第1018页。

⑦ 陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第191页。

有著名的楼观派道士尹文操^①，玄宗开元时有高道尹愔^②，抑或尹嗣玄即其后人。

按：郗玄表曾任左街道门威仪，尹嗣玄结衔称“右街威仪”，看来到唐后期，随着左右街大功德使的设立，道门威仪也随之分为左右街道门威仪。

担任过地区性道门威仪的道士有：玄宗时东京道门威仪张探玄、代宗时括州道门威仪叶修然、唐末淮南管内威仪谢遵符等；还有主管一县或几个县的道门威仪，如永仙观主田名德为检校两县威仪使；更为基层的则有主管几座道观、甚至一座道观的威仪，如文宗时道士孙智清和唐末道士邓启霞，曾先后出任茅山道门威仪，中宗时道士张行为易州重光观都监斋知威仪事、成正因为紫烟观威仪^③、玄宗开元时道士张湛为□□观威仪^④、元丹丘为天宝时西京大昭成观威仪等。

唐政府对各级道门威仪的选拔是较为严格和慎重的，所选大多是道教界头面人物。如张探玄，“家世南阳，正一真人道陵师君之胄也……玄元将斧纆妙门，光传法印，兴复乃烈，是生贞玄……文明初（684），天皇下度，国家延庆于道，度为仙官……（开元）廿一年（733），诏为东都道门威仪使，与洞唐先生司马秀同拜于玉清玄坛”^⑤。由此可见，张探玄是唐代兴复张天师一系的重要人物。又如叶修然，据《宣阳观钟铭》记：大历十二年（777），“宣阳观奉为国王圣化普及，道俗存亡，敬造洪钟一口，用铜一千五百斤”，“都检校道门威仪、紫极宫道士叶修然（舍）廿斤”。宣阳观为著名道士叶法善在他的家乡括州丽水县舍宅所置的道观，紫极宫即括州的国立道观。大历十二年前后的全国性道门威仪为冲虚先生申甫，叶修然应该是括州道门威仪。《钟铭》还提到叶郎清、叶惠光、叶仙灵、叶齐真、叶招福、叶招泰、叶思庭、叶待贤、叶待正、叶万春、叶光超等人名^⑥，显然都是叶法善的后人。他如谢遵符，为上都昊天观声赞大德、赐紫道士^⑦；田名德，为道门威仪申甫举荐，由朝廷颁诏正式任命的检校两县威仪使，据《大唐检校两县威仪使兼永仙观主田（名德）尊师德行之颂》碑载：“粤有道门使检校殿中监冲虚申先生，德高诂仰，道邃难名，偏承雨□□□□中统之教，奏尊师为四方妙选，领两县□□□□声自宫闻，而诏从天落，因于□□□以光荣乃抑□之坎，岂求之也。”^⑧孙智清，为茅山宗第十六代传法宗师，“大和六年（832），为山门威仪”^⑨；邓启霞，为唐代邓天师一系的传人，五代人徐锴《茅山道门威仪邓先生碑》云：“故茅山道门威仪邓君启霞，字云叟，其先南阳人，今为丹阳金坛人也。开元时有邓天师者……君即其后也……君所传经，昭显于时。”^⑩元丹丘，为玄宗时道门威仪汉东胡紫阳之弟子，被誉为“道门龙凤”，他和李唐皇室有密切来往，曾于天宝二载（743）奉敕修建《玉真公主受道灵坛祥应记》碑，其结衔称

① 陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第102-104页。

② 欧阳修：《新唐书》卷二百《儒学下·尹愔传》，中华书局1975年版，第5703页。

③ 《龙兴观道德经碑额并阴侧题名》，陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第98页。

④ 《大房山投龙壁记》，陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第123页。

⑤ 《张探玄碑》，陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第136页。

⑥ 陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第161-162页。

⑦ 崔致远：《桂苑笔耕集》卷十四《上都昊天观声赞大德赐紫谢尊符充淮南管内威仪指挥诸宫观制置》，中华书局1985年版，第136页。

⑧ 陈垣：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第152页。

⑨ 《茅山志》卷十一，《正统道藏》第9册，第6920页。

⑩ 《全唐文》卷八百八十八，中华书局1996年版，第9283页。

“西京大昭成观威仪臣元丹丘”^①。他与大诗人李白来往密切，结下很深的友谊，李白诗文中有多处提到他^②。

除各级道门威仪外，还有道门都教授博士一职。如敬宗宝历二年（826）“以太清宫道士赵归真充两街道门都教授博士”^③；敦煌文书 P3768 号《文子》有题记为“天宝十载七月十七日道学博士索肃林之校定”。索氏为敦煌望族，敦煌设有道学博士，表明唐代在地方也设有此职。

最基层的道官当属三纲。据《旧唐书·职官志二》“尚书吏部司封郎中”条载：“每观立三纲，以道德高者充。”所谓三纲，即“每观观主一人，上座一人，监斋一人，共纲统众事”^④。如建于垂拱二年（686）的潞州长子县白鹤观，有观主谷太希、上座常齐物、监斋任太素、练师李知白、威仪程游玄、法师韩驯以及道士关兴图等 10 人^⑤。这是一座建置很完善的道观。三纲由政府选拔道德高者充任，具体负责掌管一个宫观的宗教活动，是政府委任的最基层的道官。唐初，政府曾试图直接控制与管理基层宫观，“置诸寺观监，隶鸿胪寺，每寺、观，各监一人”^⑥，但不久即于贞观中废除。这样，由政府直接控制与管理基层宫观的作法，最终由政府任命的基层道官所代替。

由此可见，唐代从中央到地方，再到基层宫观，形成了一整套严密的道官制度。道官就是由政府任命的、代表政府管理宗教的代理人。他们一方面是宗教界的头面人物，受到统治者的礼遇和重视，同时又是政府任命的职官，在国家有关部门的监督下从事工作。

总之，唐代的道教管理体制，体现了国家通过道、俗两条渠道，实行以政（政府）管教（道教）前提下的以教（道官统治教团）管教（道教）方针。这是唐代封建专制制度下，政府与道教的特殊联结形式。这种道教管理体制既体现了君权至上的原则，又使得道教具有一定的相对独立性，也就是说，既不完全附属于王权，又不能够完全自治。唐政府正是通过这种道、俗结合的模式，实现了政府对宗教的有效控制与管理。这点正是中国宗教区别于西方宗教的不同之处。也正因为如此，在中国历史上自始至终没有形成过教权凌驾于皇权之上或教权独立于皇权之外的情形。唐代道教管理体制对以后各封建王朝的道教管理体制也有深刻的影响。

① 陈垣：《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 139 页。

② 元丹丘，又称丹丘子，或称丹丘生，李白与之相交甚厚，在诗文中经常提到他。如《李白集校注》卷七《西岳云台歌送丹丘子》：“云台阁道连窈冥，中有不死丹丘生。”（第 488 页）《元丹丘歌》：“元丹丘，爱神仙。”（第 492 页）卷十三《闻丹丘子于城北山营石门幽居中有高风遗迹仆离群远怀亦有栖遁之志因叙旧以赠之》：“春华沧江月，秋色碧海云。离居盈寒暑，对此长思君。思君楚水南，望君淮山北。梦魂虽飞来，会面不可得。畴昔在嵩阳，同衾卧羲皇。绿萝笑簪绂，丹壑贱岩廊。晚途各分析，乘兴任所适。仆在雁门关，君为峨眉客。心悬万里外，影滞两乡隔。长剑复归来，相逢洛阳陌。陌上何喧喧，都令心意烦。迷津觉路失，托势随风翻。以兹谢朝列，长啸归故园。”（第 837-838 页）卷十五《颍阳别元丹丘之淮阳》：“吾将元夫子，异姓为天伦。本无轩裳契，素以烟霞亲……我为锦囊诀，可以持君身。当餐黄金药，去为紫阳宾。”（第 915 页）卷十九《以诗代书答元丹丘》：“故人深相，忆我劳心曲。”（第 1106 页）。

③ 王钦若：《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》，中华书局 1988 年版，第 607 页。

④ 《大唐六典》卷四《尚书礼部·祠部郎中》，三秦出版社 1991 年版，第 101 页。

⑤ 陈垣：《道家金石略》，文物出版社 1988 年版，第 74 页。

⑥ 《大唐六典》卷十六《宗正寺·崇玄署》，三秦出版社 1991 年版，第 337 页。

唐代公主入道现象探析*

邹流芳**

唐代公主出家修道现象较为普遍，据《新唐书》卷八十三记载，唐代公主入道者共计 13 人，她们是睿宗女金仙、玉真公主，玄宗女万安、寿春公主，代宗女华阳公主，德宗女文安公主，顺宗女浔阳、平恩、邵阳公主，宪宗女永嘉、永安公主，穆宗女义昌、安康公主。这些公主多生活于盛唐及中唐时期，而且由于其“皇帝的女儿”的特殊身份，她们出身尊贵，资财丰茂，如此锦衣玉食、金枝玉叶的公主们何以安心于清心寡欲、晨钟晚课的修道生活？据笔者分析，其原因有三。

一、唐代社会崇道之风盛行

道家创立于先秦时期，在作为一种哲学思想流传的过程中，因不断吸收融合中国古代的鬼神迷信、自然崇拜、神仙方术、阴阳五行及黄老之学，至东汉时期形成为一种拥有众多信徒的宗教形式——道教。道教尊老子李耳为教主，以庄子等为先师。至唐朝时期，李唐皇室为了巩固统治，迎合人们迷信神仙方术的心理，尊与之同姓的道家老祖李耳为先祖，在唐代社会形成了一股盛况空前的崇道风气。有唐一代，帝王们几乎人人崇道。唐高祖李渊起兵之时就得到了道士王远知的鼎力相助。《旧唐书·王远知传》载，“高祖之龙潜也，远知尝密传符命”。唐朝建立后，李渊于武德八年（625）颁布了《先老后释诏》，明确规定道教在儒、释二教之上。随后上台的太宗、高宗都继续推崇道教。太宗晚年迷恋道教长生之术，时有天竺方士自称能合长生药，“文皇帝（太宗）颇信待之。数年药成，文皇帝因试服之”^①。高宗即位后曾两次以诏令形式把道家经典正式确定为科举考试内容：上元元年（674），高宗同意武后的请求，“令诸王公以下皆习《老子》，每岁准《孝经》《论语》策试”^②；仪凤三年（678），高宗再次下诏：“自今已后，《道德经》并为上经，贡举人皆须兼通”^③。唐玄宗在位期间，道教受到了更高的

* 本文原载《衡阳师范学院学报》（社会科学）2001年第4期，第91-93页。

** 邹流芳，1968年生，湖南师大历史系硕士研究生。

① 王溥：《唐会要》卷五十，上海古籍出版社1991年版。

② 司马光：《资治通鉴·唐纪·高宗上元元年》，中华书局1956年版。

③ 刘昫：《旧唐书·礼仪志》，中华书局1975年版。

推崇。玄宗曾于天宝年间三次追封老子为“大圣祖玄元皇帝”“大圣祖大道玄元皇帝”“大圣高上大道金阙玄元皇帝”，并于两京及诸州县广置玄元皇帝庙，立自己的石像侍立于老子神位前。这一时期，道家经典除继续成为科举考试内容外，玄宗还“亲注《老子》，并修疏义八卷及至开元文字音义三十卷，颁示公卿士庶及道释二门”^①。

由于帝王们的普遍推崇，上有所好，下必从之，崇道风气迅速从上流社会蔓延开来。例如，唐朝开国功臣尉迟敬德晚年“笃信仙方，飞炼金石，服食云母粉”^②；太子宾客贺知章告老还乡后即“度为道士”，舍其家宅为观；道士张果在东都时，“公卿皆往拜谒。或问以方外之事”^③。不仅官僚如此，公主也多受崇道风气的影响而舍身入道。据《唐会要》卷六《公主杂录》载，天宝六年，新昌公主“奏请度为女冠”；天宝七年，永穆公主出家为女道士，并且“舍宅置观”；同年，万安公主也出家修道。甚至杨贵妃也曾入观当过道士，道号“太真”。唐代的崇道之风在寻常百姓之中也非常盛行，正如《朝野僉载》所记：“唐初以来，百姓多事狐神，房中祭祀以乞恩……当时有谚曰：‘无狐魅，不成村。’”在这种从上至下普遍崇道的大气候影响下，众多公主受其影响而入道实在是平常不过的事情。

其次，由于帝王崇道，很多道士成为帝王们的座上嘉宾，他们可以自由地出入禁宫内庭，这一现象为公主们拜师学道提供了极大的方便。《新唐书》卷八十三载：“金仙公主……以方士史崇玄为师。崇玄本寒人，事太平公主，得出入禁中。”从这段记载可以看出，金仙公主之所以能以史崇玄为师，就是因为史崇玄有“得出入禁中”的特权。另外，这些可以随意出入禁宫的道家方士一般都会阴阳术数或烧丹炼药之术，如道士司马承祯“事潘师正，传其符及辟谷导引服饵之术……景云二年（711），睿宗令其兄承祯就天台山追至京，引入宫中，问以阴阳术数之事”^④。道士张果数次受玄宗之请入宫中讲道，其中有一次，“会天寒，使以薑汁饮果。果乃引饮三卮……顷之，取镜视齿，则尽焦且黧。命左右取铁如意击齿坠，藏于带。乃怀中取出神仙药，微红，付坠齿之断。复寐良久，齿皆出矣，粲然洁白”^⑤。方士们这些所谓的神仙之术对帝王及公主具有相当的吸引力。玄宗因张果的表演而“好神仙”，并“欲果尚（玉真）公主”^⑥，只因张果拒不奉诏，玉真公主的这次“神仙眷属”才没有成功，但随后玉真公主即遁入空门，诚心修道，这一事实足以说明张果的道术对玉真公主产生了极大的吸引力。

二、因病入道，以求祛病延年，长命百岁

道教具有各种道术，尤以“长生术”和“神仙术”最为有名。老子高寿，是长生的偶像，唐代的一些道家高人也都以高寿著称，如道士张果，“时人传其有长年秘术，自云年数百岁

① 王钦若：《册府元龟》，中华书局1960年版。

② 刘昫：《旧唐书·尉迟敬德传》，中华书局1975年版。

③ 刘肃：《大唐新语·隐逸》，中华书局1984年版。

④ 刘昫：《旧唐书·隐逸·司马承祯传》，中华书局1975年版。

⑤ 刘昫：《旧唐书·方伎·张果传》，中华书局1975年版。

⑥ 同上。

矣”^①；另一著名道士叶法善，“生于隋大业之丙子，死于开元之庚子，凡一百七岁”^②。这些当世高人的高寿为道教的长生之术起到了现身说法的作用，因此，当时的崇道之士一般都相信道家的长生之术。他们祈求长生的方法一般有三种：（1）服食道士们烧炼的“仙丹”，如前所述的太宗服天竺方士之长生药。这种方法以帝王居多，除太宗外，武后、玄宗、宪宗、敬宗、穆宗等，都有服食“仙丹”的记载。（2）度人入道替别人祈福。如《资治通鉴》卷一百九十四载，贞观十年，长孙皇后病重，太子欲度人入道为之祈福。太平公主也曾入道为其姨母荣国夫人祈福，《新唐书》卷八十三载：“太平公主，则天皇后所生，后爱之倾诸女。荣国夫人死，后丐主为道士，以幸冥福。”（3）舍身入道，修炼长生之术。唐代公主入道以此类居多。由于医疗技术及设备落后，很多疾病得不到彻底根治，即使是这些贵为皇亲国戚的公主，史书中关于她们“早毙”的记载也比比皆是。在医治无望的情况下，这些体弱多病的公主只有寄希望于神奇的道家长生之术。在唐朝入道的诸公主中，代宗女华阳公主就“以病丐为道士，号琼华真人”^③；顺宗女浔阳、平恩、邵阳三公主并为道士，其中平恩、邵阳二公主“早毙”，可以推断，这两位公主身体并不强健，很可能也是因病入道的。只是其结果并不令人满意，华阳公主“以病丐为道士后”，不久即毙；平恩、邵阳二公主的“早毙”证明她们也没有因入道而祛病延年。至于那些迷信“仙丹”延年益寿的帝王们，更是一个个英年早逝，例如太宗 53 岁，宪宗 43 岁，穆宗 30 岁，武宗 33 岁。

三、为逃避和亲而入道

中国古代的中原王朝为了求得边疆地区的暂时安宁，经常使用公主和亲的外交政策。由于和亲的少数民族多数地处北部大漠，不但其文明程度远不如中原地区，而且还存在着语言不通、风俗不同等诸多问题，和亲的公主一旦出使塞外就意味着她们将从此远离故土、亲人，饱受思乡之苦，而且多数还要从“胡俗”，实行“丞”“报”婚姻，被当作财物一样在统治者之间转手，这种痛苦是难以忍受的。然而，自西汉刘邦起，统治者都以宗室女加公主封号出使塞外。这种习惯延续到唐代以后，情况发生了一些变化。一些势力强大的少数民族已不满足于娶回一个假公主，他们在和亲时不但自己的女儿要嫁给李唐太子（武则天时突厥因女婿非李家太子而是武延秀，突厥因此发兵攻唐。事见两《唐书·突厥传》），而且在迎娶唐室公主时也指定要娶真公主。为了逃避和亲，公主就只有“丐为道士”。据《新唐书》卷八十三《太平公主传》载，“仪凤中，吐蕃请主（太平公主）下嫁，后（武则天）不欲弃之夷，乃真筑宫，如方士薰戒，以拒和亲事。”武后只有太平公主一个女儿，为了不让太平公主“弃”于吐蕃，武后选择了将其入道的办法。

“安史之乱”以后，唐肃宗为了借回纥兵收复两京，首开了真公主和亲的先例，自此以后，唐朝政府先后派出了四位真公主与回纥和亲。这些和亲的真公主出塞的情景非常悲壮，如肃宗

① 刘昫：《旧唐书·方伎·张果传》，中华书局 1975 年版。

② 刘昫：《旧唐书·隐逸·叶法善传》，中华书局 1975 年版。

③ 欧阳修，宋祁：《新唐书·华阳公主传》，中华书局 1975 年版。

以幼女宁国公主嫁回纥可汗，“公主泣而言曰：‘国家事重，死且无恨’”^①。其言虽然慷慨，而无可奈何之情更加溢于言表。这些公主一旦被确定和亲，一般是不可更改的，但也有例外的一次。《新唐书》卷八十三《永安公主传》：“永安公主，长庆初，许下嫁回鹘保义可汗，会可汗死，止不行。太和中，丐为道士……且归婚费。”幸运的永安公主本已“许下嫁回鹘”，因为其可汗刚好死去，永安公主随即“丐为道士”，才得以逃脱出使塞外的厄运。同样于长庆初出嫁回纥的太和公主就没有永安公主幸运。太和公主在长庆二年（822）出嫁回纥崇德可汗至会昌三年（843）回到长安的21年间，先后经历了崇德、昭礼、彰信和至驰四位可汗，在此期间太和公主很可能要从“胡俗”嫁给四位辈分不同的统治者。随后回纥被黠戛斯所破，太和公主也被劫走，后黠戛斯又被回纥新主乌介可汗所败，太和公主被乌介劫持并用作人质向唐政府勒索财物，及至会昌三年唐军打败乌介，太和公主在历经了无数的颠沛流离之后才回到阔别21年的长安。从时间上看，永安公主于“长庆初许下嫁回纥”，太和公主于长庆二年下嫁回纥，据此推断，太和公主很可能是代替永安公主而出嫁回纥的。永安公主则因出家修道而摆脱了出塞的厄运。

^① 刘昫：《旧唐书·回纥传》，中华书局1975年版。

汉唐时期疟病与疟鬼*

范家伟**

一、引言

陈寅恪读过了沈兼士写的《鬼字原始意义之试探》一文后，写了一封信给沈兼士，信中说：“依照今日训诂学之标准，凡解释一字即是作一部文化史。”^① 一个字随着时代不同而有特别的解释，或被赋予新的内涵，往往要在历史变迁中探求。“疟”，在古代文献常常出现。《说文》：“疟，寒热交作病。”《释名》：“疟，酷虐也。凡疾，或寒或热耳。而此疾，先寒后热，两疾，似酷疟者。”^② “疟”的病症是寒热交作，在古代医书中，对“疟”有其多方面的理解^③。

由于文献所载的“疟”病病症，与现代医学对“疟疾”（malaria）的认识很接近，医学史学界多认为古代医书的“疟”，就是疟疾^④。从现代医学知识知道，疟疾分为间日疟、三日疟、恶性疟等，是由按蚊为传播媒介的疾病，当疟原虫经按蚊叮咬而进入人体，产生分裂生殖，刺激人体体温调节中枢，引起发热发冷的症候。疟疾是困扰人类的疾病，今时今日在未开发国家仍然盛行，夺去无数生命^⑤。

研究古代疾病史，每每遇到的困难，就是无法再进行科学检验，要确定文献所说的疾病究竟是甚么疾病，并不容易。“疟”的病症是“寒热休作”“恶寒发热”，历来学者都视古代文献所说的“疟”，就是疟疾。然而，科学的检验才是最准确判断病人是否患有疟疾。因此，讨论古代文献中“疟”是否就是疟疾，恐怕争论不休。余岩在《疾病名候疏义·说文解字病疏》中释疟字，说：“疟之为病，先寒后热，休作有时，而病之寒热休作者，不独疟病原虫所生之疟

* 本文来源于《华林》2002年第2期。

** 范家伟，1968年生，香港中文大学中国文化中心研究人员。

① 陈寅恪信件，载沈兼士著，葛信益、启功整理：《沈兼士学术论文集》，中华书局1986年版，第202页。

② 许慎著、段玉裁注：《说文解字注》，浙江古籍出版社1998年版，第350页。

③ 有关疟病的史料，可参上海中医文献研究馆：《疟疾专辑》，上海科学技术出版社1965年版。

④ 庞京周：《中国疟疾概史》，载《医学史与保健组织》1957年第1号。冯汉鏞：《瘴气的文献研究》，载《中华医史杂志》1981年第11期。陈胜昆：《中国疾病史》第十五章《瘴气的真相》，自然科学文化事业公司1981年版。何斌：《我国疟疾流行简史》，载《中华医史杂志》1988年第18期。范行准：《中国病史新义》第五章《疟疾》，中医古籍出版社1989年版，第305-7页。丁迪光：《诸病源候论·瘴气候》卷十注（1），人民卫生出版社1991年版，第338页。李经纬：《疟疾史述要》，载氏著《中国医学之辉煌——李经纬文集》，中国中医药出版社1998年版，第430-434页。Miyasita Saburo（宫下三郎），“Malaria (yao) in Chinese Medicine During the Chin and Yuan Periods”，Acta Asiatica 36。

⑤ 有关疟疾对人类危害的资料，笔者参 <http://www.bbc.co.uk/horizon/mosquitotrans.shtml>。

为然，化脓菌所成之疮疖亦有之，今谓之化脓热，人见其寒热休作也，即误以为疟。今人之患肠室扶斯者，其后半期热势，由稽留热变为弛张热，旧俗以为伤寒变疟，其误正同。疥之为病，皮肤溃破，化脓菌最易侵入，酿成疮疖，而发所谓化脓热，亦常有之事，古人不知，遂误以为疟耳。然则齐侯遂痼者，先患疥疮，后黄发化脓热，因误以为疟，亦未始不可然。《左传》有‘期而不瘳’之言，谓历一年而未愈，恐化脓热不能有如此久？盖期而不瘳，谓疥期而不瘳，非谓疟也。且无论何病，未有每日寒热休作而可支持一年之久，疟亦然也。要而言之，疟者，每日寒热休作之病也。如间一日疟、间二日疟之重复传染，如化脓热，如肠室夫斯后期之弛张热，如肺结核病之消耗热皆是，不独热带疟原虫所成之热带热而已也。”^① 又如萧璠所言：“以现代医学知识而言，具有周期性的发冷、发热临床证候的疾病，并不限于由疟原虫所引起的疟疾病。例如早期黑热病表现的临床证候不够典型，其中的疟疾型病人可每日或隔日发作一次发冷、发热、出汗；其中双峰热型病人则每天有两次发作。这些症状，在没有实验室诊断的情况下，即使在今天也可能误诊为疟疾，在古代当是包括在疟疾一名之内。”^② 可能还有其他疾病都会出现相同的症状^③。不过，相对于其他疾病而言，“疟”视为疟疾在学术界中争论还是较少。

在人类学的研究中，其中一种看法将病因系统分为“自然”与“非自然”。在“自然病因系统”中，人们认为冷、热、阴阳等这些因素和社会环境因素在人体内处于平衡状态时就意味着健康。当这种平衡遭到破坏时就产生疾病。在“非自然病因系统”中，人们认为疾病是由超自然的神、上帝、鬼、恶魔或巫师有目的的干扰所致^④。

在唐代以前医学文献记载“疟”病因的理解，姑且可以归类为“自然病因系统”与“非自然病因系统”。陈邦贤《中国医学史·疾病史》谓：“疟疾的名称很多，最初的记载，见于《素问》。”并认为文献中所谓的“疟”，就是疟疾，并说：“疟疾的原因很多，起初以为是邪魅所致，继以为是外感或瘴气；近代始知疟疾是由于原虫所致。”陈氏指出了对疟疾病因的了解，经历了三个阶段——“邪魅所致”“外感或瘴气”“原虫”^⑤。大概“邪魅所致”可归入“非自然病因系统”，而“外感或瘴气”则可归入“自然病因系统”。

陈邦贤在《中国医学史·绪言》说：

医学史是一种专门史，研究的须分三类：第一类关于医家地位的历史；第二类关于医学知识的历史；第三类关于疾病的历史；研究这三类的史料，当先研究每一时代环境的背景和文化的现状。^⑥

疾病史是医学史研究中一个重要项目。疾病史的研究对于病因的解释，是其中不可忽略的一项。陈氏最重点指出的是每一时代环境的背景和文化现状，是非常重要的。姑勿论从“自然”

① 余岩：《古代疾病名候疏义》，自由出版社1972年版，第133页。

② 萧璠：《汉宋间文献所见古代中国南方的地理环境与地方病及其影响》，载《中央研究院历史语言研究所集刊》1993年第63本第1分，第67-171页。

③ 据香港《东方日报》1999年6月15日报道，有一个香港人在非洲感染了疟疾，回港后被医生误认为流行性感冒及咽喉炎。

④ 席焕久：《医学人类学》，辽宁大学出版社1994年版，第166页。

⑤ 陈邦贤：《中国医学史》第十三章《疾病史》，商务印书馆1957年版，第401-402页。

⑥ 陈邦贤：《中国医学史·绪言》，商务印书馆1937年版，第2页。

与“非自然”病因系统来探讨“疟”，背后的历史环境背景^①和文化发展状况，都是考虑的因素。

“疟”字沿用已久，有学者甚至认为在甲骨文中已有此字^②。从文献对疟病的记载，患上疟疾，会令人周期地发冷、发热，而古代医家已懂得利用常山、青蒿治疟^③。如果文献中所说的“疟”，主要包括了疟疾，对于疟疾的病因，古人固然有其解释。本文的目的是研究古代（唐及以前）文献“疟”的病因——疟鬼的探讨，透过汉唐时期各种史料对“疟鬼”的含意剖析，从而窥探医学与社会、文化转变的一些关系。

二、疟鬼观念的出现及其转变

鬼神致病在中国一直是对病因常见的解释，古人因对疟疾的恐惧，往往视为疟鬼入侵人身而引起。在古代，中外皆曾有疟疾由鬼作祟而来的说法^④。疟鬼观念的出现，至少可以追溯到汉代的一个传说，以疟病发生是疟鬼作祟而来。及至唐代，从史料所见，疟鬼观念显示出更丰富内容。

疟鬼观念，在汉代流传着颛顼氏三子死后为疫鬼，其中一子就是疟鬼。在《汉旧仪》《论衡》《订鬼篇》和《解除篇》都载此说。《订鬼篇》说：

礼曰：“颛顼氏有三子，生而亡去为疫鬼。一居江水为虐鬼。一居若水，是为魍魉鬼。

一居人宫室区隅沓库，善惊人小儿（《搜神记》作为小儿鬼）。”^⑤

虐鬼即疟鬼。《文选·东京赋》注引《汉旧仪》作“疟鬼”。此段资料，在蔡邕《独断》、干宝《搜神记》皆有记录，显示传说广泛流传着。疫鬼、魍魉鬼、小儿鬼都入于疫鬼范围。《论衡·解除篇》说：

解遂之法，缘古逐疫之礼也。昔颛顼氏有子三人，生而皆亡。一居江水为虐鬼。一居若水，是为魍魉。一居欧隅之间，主疫病人。故岁终事毕，驱逐疫鬼，因以送陈、迎新、内吉也。世相仿效，故有解除。^⑥

在汉代，每年年终举行仪式来驱逐疫鬼，为解除之法，即是方相氏逐疫。所谓疫，或许是某些流行病，当然也被视为是鬼在作祟。疟鬼行疟，归入疫鬼范围，也成为岁终驱逐的行列。刘熙《释名》说：“疫，役也，言有鬼行疾也。”^⑦透过某些仪式，可以驱除疫鬼，不受疫鬼侵袭，疾疫便不会流行，而当中疟鬼也属疫鬼的一种。

① 笔者曾撰一文讨论六朝时期岭南地区开发与瘴气病，参拙文：《六朝时期人口迁移与岭南地区瘴气病》，刊于《汉学研究》台北1998年第十六卷第1期，第27-58页。

② 范行准：《中国病史新义》第九章《疟疾》，中医古籍出版社1989年版，第301页。

③ 参甄亚志主编：《中国医学史》第四章第3节《常山、蜀漆治疟疾》，知音出版社1994年版，第146页。马伯英：《中国医学文化史》第十五章《疾疫流行与灾难激发机制》，上海人民出版社1994年版，第587页。

④ R. Hoeppli and I-Hung Ch'iang, "Malaria Therapy in Old-Style Chinese Medicine and European Folklore Medicine - a Comparison," *Peking Natural History Bulletin* 20 (2-4), 1951-52, pp183-203.

⑤ 王充著、黄晖校释：《论衡校释》卷二十二《订鬼篇》第3册，中华书局1990年版，第935页。

⑥ 《论衡校释》卷二十五《解除篇》第4册，第1043页。

⑦（宋）李昉：《太平御览》卷七十三《疾病部四》第4册，中华书局1960年版，第3294页。

《史记·楚世家》说：“楚之先祖出自帝颛顼高阳。”^① 颛顼是楚人的先祖，而颛顼三子死后成为疫鬼，疾疫流行的地点与楚地存在若干关联。范行准在《中国病史新义》说：

惟当时文化中心，尚滞留于黄河流域，故于疟疾流行的记载，多为中原地区。由于商旅和战争的关系，江淮流域的疟疾，亦渐被重视起来。如《汉旧仪》所载的传说：颛顼所生三子，都逃去作疫鬼，其中之“一居江水，是为虎（疟）鬼”。虽为神话，却往往有一定的历史和地理背景。“江水”，即今长江，可知长江流域很早已为疟疾的流行区域，而其中的主要地域则为荆楚。^②

范行准解释《汉旧仪》所载疟鬼居于江水，以江水即长江，而长江流域为疟疾的流行地域，因而疟鬼居江水的神话是有其历史和地理背景^③。范行准首先将疟视为疟疾，并站在这个理解上，指出疟鬼居江水与发现长江流域是疟疾流行区域联系。

在这传说中，颛顼氏生下三个儿子，“生而皆亡”，其中一个儿子死去后居于江水，而化为疟鬼，其子尚未成人就死去，死后仍然保存着小儿的形象。《世说新语·言语第二》记：

中朝有小儿，父病，行乞药，主人问病，曰：“患疟也。”主人曰：“尊侯明德君子，何以病疟？”俗传行疟鬼小，多不病巨人。故光武尝谓景丹曰：“尝闻壮士不病疟，大将军反病疟耶？”答曰：“来病君子，所以为疟耳。”^④

《后汉书·景丹传》引《东观记》说：

丹从上至怀，病疟，见上在前，疟发寒栗。上笑曰：“闻壮士不病疟，今汉大将军反病疟邪？”使小黄门扶起，赐医药。还归洛阳，病遂加。^⑤

疟鬼传说中颛顼氏三子生而皆亡，故疟鬼是小儿鬼，不能病大人。《晋书·桓石虔传》说：

石虔小字镇恶。有才干，趯捷绝伦。从父在荆州，于猎围中见猛兽被数箭而伏，诸督将素知其勇，戏令拔箭。石虔因急往，拔得一箭，猛兽跳，石虔亦跳，高于兽身，猛兽伏，复拔一箭以归。从温入关。冲为苻健所围，垂没，石虔跃马赴之，拔冲于数万众之中而还，莫敢抗者，三军叹息，威震敌人。时有患疟疾者，谓曰“桓石虔来”以怖之，病者多愈，其见畏如此。^⑥

《南史·桓康传》记：

（桓康）随（齐）武帝起兵，摧坚陷阵，膂力绝人，所经村邑，恣行暴害，江南人畏之，以其名怖小儿，书其形于寺人。病疟者写形帖着床壁，无不立愈。^⑦

桓石虔勇冠三军，无人敢敌，人皆见畏。桓康因其骁勇，冲锋陷阵，所经村邑，饱受其害，江南人因而畏惧，于是画了他的容貌，凡病疟者，将所画容貌贴在床壁，即时便愈。两个故事所表达的内容却十分接近，所反映的观念值得探讨。第一，桓石虔和桓康皆是骁勇军人，桓石虔

① 《史记》卷四十《楚世家》，中华书局1959年版，第1689页。

② 范行准：《中国病史新义》第五章《疟疾》，第305-307页。

③ 马伯英则认为周秦汉时期，当时北方气候不像现在这样寒冷、干旱，而类似今日温带气候，雨水丰沛，多沼泽池塘，故蚊蚋孳生，易致流行。见氏著：《中国医学文化史》，第577页。

④ 《世说新语》卷上《言语第二》上册，中华书局1984年版，第48-49页。

⑤ 《后汉书》卷二十二《景丹传》，中华书局1965年版，第774页。

⑥ 《晋书》卷七十四《桓石虔传》，中华书局1974年版，第1943页。

⑦ 《南史》卷四十六《桓康传》，中华书局1975年版，第1151页。

“威震敌人”、桓康则“恣行暴害”。第二，桓康“以其名怖小儿”，即可以威吓到小儿，而疟鬼是小儿鬼，故此，画其形则疟鬼不敢犯人。桓石虔则人皆畏怖，故须呼唤其名，就可以治疟。《太平广记》卷三百一十八引《录异传》记：

嘉兴令吴士季者，曾患疟，乘船经武昌庙过，遂遣人辞谢，乞断疟鬼焉。既而去庙二十余里，寝际，忽梦塘上有一骑追之，意甚疾速。见士季，乃下，与一吏共入船后。缚一小儿将去。既而疟疾遂愈。^①

同书又引《录异传》记：

邵公患疟，经年不差。从独在墅居，疟作之际，见有数小儿，持公手足，公因阳暝，恍起，捉得一小儿，化成兼鹞，其余皆走，仍缚以还家悬于窗，将杀食之，及曙，失鹞所在，而疟遂愈，于时有患疟者，但呼邵公即差。^②

吴士季患疟，过武昌庙而求神乞断疟鬼，而梦中有人乘骑帮吴士季缚一小儿鬼而病愈。邵公的故事也差不多，邵公患疟在梦中见有数小儿作怪，缚小儿后即愈。两个故事也正说明了疟鬼就是小儿鬼。

从上述史料可见，疟鬼是颛顼的儿子，在幼时已死，死后成为疟鬼。因此，疟鬼就是专门威吓小儿的小儿鬼。正因如此，大人就不怕疟鬼，出现“壮士不病疟”的说法。不单“壮士不病疟”，当视疟鬼是小儿鬼时，出现了一个对付疟鬼的方法，利用在战场上有勇猛表现，及令人望而生畏的人画像，以此惊吓疟鬼，令疟鬼不再骚扰病患者。这种治疟方法，基于疟鬼是小儿鬼的观念，以为疟鬼既是小儿鬼同样具一般小儿的特性，对恐怖的大人生畏。如果从巫术角度来看，这是建基于“相似律”的治疗法。如果从疟疾角度看，在年幼时曾经患过疟疾，身体会产生抗体，年长后再次感染疟疾，身体会有较强抵抗能力，会压抑了临床的症候。当然，如果疟病真的是“疟疾”，只利用画像、呼名是否便可以治愈，就不在本文范围了。

由于疟病是由鬼而来，尤其疟鬼，对付的方法也往往针对此种思想，在医书中也载有不少对付疟鬼的方法，表达了疟是由疟鬼引致的想法，而在医书之中，可以看出对疟鬼的理解，并非只是小儿鬼而已。在《医心方》卷十四《治鬼疟方》引《范汪方》治鬼疟方，记载了有关疟鬼的两种说法。范汪是东晋名医，又名范东阳，在《隋书》《经籍志》载有《范东阳方》，而陶弘景在《本草经集注·序》也说家传《范汪方》一部^③。在《范汪方》中，基本上已对于疟鬼的认识，已有另一阶段的看法。两种说法皆认为不同发病时段的疟病，是由不同类型的鬼所致的。第一种说法是：

平旦发者，市死鬼，恒山主之，服药讫持刀；食时发者，缢死鬼，蜀木主之，服药讫持索；日中发者，溺死鬼，大黄主之，服药讫持盆水；晡时发者，舍长鬼，麻黄主之，服药讫持磨衡；黄昏发者，妇人鬼，细辛主之，服药讫持明镜；夜半发者，厌死鬼，黄芩主之，服药讫持车软（軫？）；鸡鸣发者，小儿鬼，附子主之，服药讫持小儿墓上折草木。^④

按平旦、依时、日中、晡时、黄昏、夜半、鸡鸣六个发病时段，认为分别由市死鬼、缢死鬼、

① 李昉等编：《太平广记》第7册，中华书局1961年版，第2519页。

② 《太平广记》第7册，第2518页。

③ 陶弘景：《本草经集注·序》，人民卫生出版社1994年版，第30页。

④ 丹波康赖著，高文铸等校注：《医心方》卷十四《治鬼疟方》，华夏出版社1996年版，第295页。

溺死鬼、舍长鬼、妇人鬼、厌死鬼、小儿鬼作祟所致。

第二种说法是：

平旦作者，客民鬼也，先作时，令病者持衣如辞去，言欲还去立愈；食时作者，客死鬼也，先作时，令病者辞言欲归之，大道上桥梁下逃之；禺中作者，市死鬼也，先作时，令病者因结械，北向吐营以支以埃。日中作者，溺死鬼也，先作时，令病者取盆水中着庭，南向坐营埃。日昃作者，亡死鬼也，先作时，令病者人言吏捕汝庭中；晡时作者，自缢死鬼也，先作时，令病人当栋下卧以绳索羈病者头；日入作者，人奴舍长死鬼也，先作时，令病者磨碓间逃之；黄昏作者，盗死鬼也，先作时，令病者逾去远亡，无令人知其家；人定作者，小儿鬼也，先作时，病者取小儿墓折草木立愈；夜过半作者，囚死鬼也，先作时，取司空械笞，令病者持之，因从出可榜笞汝者；夜半作者，寒死鬼也，先作时，令病者温妾营以埃，持桃枝饮食逃内中，无人知见紫此次上；鸡鸣作者，乳死鬼也，先作时，令病者把薰席之，菰目应令持桃枝营以埃。^①

此说按平旦、食时、禺中、日中、日昃、晡时、日入、黄昏、人定、夜过半、夜半、鸡鸣十二个发病时段^②，认为分别由客民鬼、客死鬼、市死鬼、溺死鬼、亡死鬼、自缢死鬼、人奴舍长死鬼、盗死鬼、小儿鬼、囚死鬼、寒死鬼、乳死鬼。当中汉代以来认为疟疾是小儿鬼的看法，在两种说法中仍然保持着。

《千金翼方》卷十八《杂病·疟疾》记：

黄帝问岐伯曰：“疟方多少，愈者何？”岐伯对曰：“疟有十二种。”帝曰：“疟鬼字何？可得闻乎？”岐伯对曰：“但得疟（鬼）字便愈，不得其字，百方不愈。”

黄帝曰：“疟鬼者十二时，愿闻之。”岐伯对曰：“寅时发者，狱死鬼所为……卯时发者，鞭死鬼所为……辰时发者，堕木死鬼所为……巳时发者，烧死鬼所为……午时发者，饿死鬼所为……未时发者，溺死鬼所为……申时发者，自刺死鬼所为……酉时发者，奴婢死鬼所为……戌时发者，自绞死鬼所为……亥时发者，盗死鬼所为……子时发者，寡妇死鬼所为……丑时发者，斩死鬼所为。”^③

王焘《外台秘要方》卷五《十二时疟方十二首》亦有引录《千金翼方》此段文字。疟鬼包括的内容是非常多样化，疟鬼是引致疟疾的因由，但疟鬼又是从何而来，《范汪方》以发作的时间，作为疟鬼来源。人死之后，变为疟鬼，在《范汪方》中所列疟鬼有两种特点：第一，将疟疾发作分为不同时段；第二，不同时段发病的疟鬼，视为不同疟鬼在作祟。第三，疟鬼再非颛顼氏所生儿子，也非单单小儿鬼一种，而是一些枉死之人。到了唐代，可说是再将发作时段细加划分，从日作、日入等区分到了十二时辰。但是，在十二时辰疟鬼说中，小儿鬼却不在其内。

疟鬼的理解，不再限于小儿鬼，而是在不同时段发作的疟疾，就是不同的疟鬼在作祟。不

① 《医心方》卷十四《治鬼疟方》，第295-296页。

② 据赵翼《陔余丛考》卷三十四《一日十二时始于汉》条，以一日十二时，干支为纪，始于太初改正朔之后。在干支纪时之前，使用夜半、鸡鸣等纪时。（清）赵翼：《陔余丛考》卷三十四《一日十二时始于汉》，河北人民出版社1990年版，第596-7页。此外，在《素问》《藏气法时论篇》亦是用“夜半”“平旦”“日出”“日中”“日昃”“下晡”纪时。

③ 孙思邈著、朱邦贤等校注：《千金翼方校注》卷十八《杂病上·疟疾第二》，上海古籍出版社1999年版，第486-487页。

过，在唐代医书中对于疟鬼是小儿鬼的看法，并非绝迹，而是与十二时辰疟鬼说并存。《千金方》卷十《温疟第六》载禳疟法：

治疟符，凡用二符：疟小儿父字可拔，母字石锤，某甲着患人姓名患疟，人窃读之曰：一切天地、山水、城隍、日月、五星皆敬君，今有一疟鬼小儿骂灶君作黑面奴，若当不信，看文书急急如律令。^①

因此，从史料所见，对于疟鬼有两套看法，就是小儿鬼和枉死鬼。

这些令人病疟的鬼，都是枉死的鬼，小儿鬼也包含其中。为什么这些引发疟病的鬼都是枉死鬼？是否枉死者有特别力量使人患疟？在中国人的死后世界观中，枉死即非自然而死，不是享正寿。李丰楙、林富士研究中国人对枉死的看法，指出凡是死后的丧葬、祭祀之事未得妥善处理的是“非常”之鬼，横死、冤死就是非自然的亡魂。非常之鬼、非自然死亡之鬼又不得正常善后者，都有资格成为厉鬼。厉鬼由于无人奉祀，在人世间遭受种种的灾害而死，无法安息，因而留在人间进行报复、泄恨^②。

生老病死是人生必然的事情，然而生死之间存在怎么样的关系？古往今来，人们都相信在形体之外，还有魂魄。人死之后，离开了人世间，可能在另一个世界存活。“古之今之为鬼也，非他也。有天鬼，亦有山水鬼神者，亦有人死而为鬼者。”^③“人死曰鬼，鬼者归也。精气归于天，肉归于土，血归于水，脉归于泽，声归于雷，动归于风，眠归于日月，骨归于木，筋归于山，齿归于石，膏归于露，发归于草，呼吸之气复归于人。”所谓“鬼”，即有“归”的意思，人身有形无形的部分都回归于自然。除了回归自然之外，人死之后魂魄必须有所归，受人奉祀。一般人死后，会有后人奉祀，可能在家，可能在宗庙。若果某些人是枉死的，无人奉祀，或是遭到冤屈或各种惨痛的意外灾害而死，便无法在另一世界获得安息。因此，枉死者死不瞑目，其灵体回到人间，以威吓和恐怖的手段，求觅血食及供养，或是复仇、泄恨，变成厉鬼^④。

《左传·昭公七年》记载了一个耳熟能详的故事，郑国人杀了伯有，伯有鬼魂作祟杀人，子产封了伯有子为大夫，来奉祀伯有，子产说：“鬼有所归，乃不为厉。”^⑤《礼记·祭法》记载有泰厉、公厉、族厉，唐孔颖达疏说：

泰厉者，谓古帝王无后者也，此鬼无所依归，好为民作祸，故祀之也。

公厉者，谓古诸侯无后者。

族厉者，谓古大夫无后者。族，众也。大夫无后者众多，故言族厉。^⑥

无后的帝王、诸侯、大夫，死后“好为民作乱”，祭祀的任务交予各个阶层。然而，子产时，匹夫匹妇也有灵魂，不仅是王公贵族的专利品，灵魂观念已扩大到每一个社会成员^⑦。匹夫匹妇若是枉死的，同样会在人间作祟。《左传·昭公七年》又说：

① 孙思邈：《千金方》卷十《温疟第六》，华夏出版社1993年版，第160页。

② 林富士：《孤魂与鬼雄的世界》第二章《厉鬼——痛苦的灵魂》，台北县立文化中心，1995年，第15-17页。

③ 孙诒让：《墨子间诂》，《明鬼篇》上册，中华书局1986年版，第224页。

④ 参林富士：《孤魂与鬼雄的世界》第二章《厉鬼——痛苦的灵魂》，第16页。

⑤ 杨伯峻编著：《春秋左传注·昭公七年》（修订本），中华书局1990年版，第1292页。

⑥ 孙希旦撰，沈沈寰、王星贤点校：《礼记集解·祭法》下册，中华书局1989年版，第1203页。

⑦ 有关中国古代死后观，可参余英时：《中国古代死后世界观的演变》，载《中国思想传统的现代诠释》，联经1987年版，第128页。康韵梅：《中国古代死亡观之探究》，台湾大学出版委员会，1994年，第136-156页。蒲慕州：《追寻一己之福——中国古代的信仰世界》，允晨，1995年，第90-96页。

匹夫匹妇强死，其魂魄犹能依于人，以为淫厉。^①

只要是非自然的死亡，虽匹夫匹妇魂魄亦会在人间作乱为祸，成为厉鬼。人枉死后，固然无人祭祀，亦有背负冤情者，在人间作祟。《后汉书·王恽传》载王恽：

仕郡功曹，州治中从事。举茂才，除郿令。到官，至釐亭。亭长曰：“亭有鬼，数杀过客，不可宿也。”恽曰：“仁胜凶邪，德除不祥，何鬼之避！”即入亭止宿。夜中闻有女子称冤之声。恽咒曰：“有何枉状，可前求理乎？”女子曰：“无衣，不敢进。”恽便投衣与之。女子乃前诉曰：“妾夫为涪令，之官过宿此亭，亭长无状，贼杀妾家十余口，埋在楼下，悉取财货。”恽问亭长姓名。女子曰：“即令门下游徼者也。”恽曰：“汝何故数杀过客？”对曰：“妾不得白日自诉，每夜陈冤，客辄眠不见应，不胜感恚，故杀之。”恽曰：“当为汝理此冤，勿复杀良善也。”因解衣于地，忽然不见。明旦召游徼诘问，具服罪，即收系，及同谋十余人悉伏辜，遣吏送其丧归乡里，于是亭遂清安。^②

王恽遇鬼，即先施咒，然后与之对话。女鬼称冤，王恽开口便问：“有何枉状。”女鬼情况可归入盗死鬼一类，被盗贼谋财害命，冤魂不散，害索人命。故事反映枉死有冤情的鬼，阴魂不息，有时会出来害人。

总起来说，从史料性质分类而言，疟疾在不同时辰发作是由不同的枉死之鬼作祟而来的观念，是在医书上记载；反而笔记小说材料反映的仍然是小儿鬼令人病疟的观念。从医学发展角度来看，会否是因医家对疟疾发病有了比较细致的观察，了解病疟者会在不同时候发病？前引《千金翼方》说：

黄帝问岐伯曰：“疟多方少，愈者何？”岐伯答曰：“疟有十二种。”帝曰：“疟鬼字何？可得闻乎？”岐伯曰：“但得疟鬼字便愈，不得其字，百方不愈。”

黄帝问了岐伯一个问题，就是“疟多方少”，疟疾种类很多，治疗的方却少。医家对疟疾的观察，发现疟疾有很多种类。然而，这些种类如何划分？岐伯指出疟疾共有十二种，而此十二种疟疾的划分是根据十二时辰而来的。

在《素问·疟论》中讨论疟疾的划分主要在隔日疟或数日发疟，即经过多少时间而发作，其中大部分的篇幅集中疟疾日作、间作的病机，而且也指出发作“日晏”与“日早”的分别^③。《疟论》记（黄）帝问曰：“善。其作日晏与其日早者，何气使然。”^④ 岐伯的答案是以邪气留在体内循脊骨和伏膂之脉移行，因而发作时间有早有晏。同一段资料在《甲乙经》卷七第五则说：“其以日作，以时发者。”^⑤ 换言之，在《内经》已察觉到疟疾发作时间在每天都有不同的可能，却没有详尽地将分为十二种。在《刺疟篇》，则有六经疟、五脏疟、胃疟，称为十二疟，并说：

① 杨伯峻编著：《春秋左传注·昭公七年》（修订本），第1292页。

② 《后汉书》卷八十一《王恽传》，第2680-2681页。

③ 山东医学院，河北医学院校释：《黄帝内经素问校释》卷十《疟论篇第三十五》上册，人民卫生出版社1982年版，第448-469页。

④ 《黄帝内经素问校释》卷十《疟论篇第三十五》上册，第452页。

⑤ （晋）皇甫谧：《针灸甲乙经》卷七《阴阳相移发三疟第五》，收入《历代医学名著》第7册，海南国际新闻出版中心1996年版，第6543页。

十二疟者，其发各不同时，察其病形，以知其何脉之病也。^①

可见在《内经》已十二疟之说，而十二疟也被认定发作不同时，“以时发者”“其发各不同时”，只能指明发作时间的不同，却不是严格地以发作时间来区分十二种疟。《诸病源候论》卷十一《疟病诸候·发作无时疟候》说：

夫卫气一日一夜大会于风府，则腠理开，腠理开则邪入，邪入则病作。当其时，阴阳相并，随其所胜，故寒热，故动作皆有早晏者。若脏腑受邪，内外失守，邪气妄行，所以休作无时也。^②

疟病的发病是“发作无时”，有早有晏。检视汉唐时期相关医着后，发觉医家对疟病发病时间，虽认为疟病休作无时，或隔日发作，始终并未细致地将疟病划分为不同时辰发病，而且以不同时辰发病的疟病区分为不同类型。如果从汉唐时期所展示疟病的医疗知识，似乎找不到有关十二时辰疟鬼说的蛛丝马迹。

从医书中，对于疟病的治疗利用符别及厌胜方法，都可以看出与道教相关。在六朝道教中，记载有关对付疟鬼的经典，是在陆修静《太上洞玄灵宝素灵真符》^③ 卷下《治疟疾》，记载了治病符，在符顶载发作时间，符底载行疟疾的鬼，可以整理出一些对应关系。

发作时间	行疟疾鬼
平旦发	兵死鬼
日出发	盗贼死鬼
食时发	溺死鬼
禺中发	烧死鬼
止午发	市死鬼
日昃发	乳产死鬼
哺时发	客死鬼
日入发	客死鬼
黄昏发	奴婢死鬼
人定发	未嫁女死鬼
夜半发	猴死鬼
鸡鸣发	小儿死鬼

陆修静《太上洞玄灵宝素灵真符》卷下《治疟疾》已经载了不同时段发作的疟病，是由不同的鬼主宰。在《太上洞玄灵宝素灵真符》中，出现了两次客死鬼，可能有误。在文中陆修静谓符“主治十二时疟鬼，书佩之立愈”^④。《太上洞玄灵宝素灵真符》与《范汪方》《千金翼方》所载基本上是很接近的。这些鬼的死因都不是“享正寿”，即是死于非命。

① 《黄帝内经素问校释》卷十《刺疟篇第三十六》上册，第480页。

② （隋）巢元方著，丁迪光主编：《诸病源候论校注》卷十一《疟病诸候·发作无时疟候》，人民卫生出版社1991年版，第357-358页。

③ 《太上洞玄灵宝素灵真符》三卷，据序说唐乾元间天师翟干佑梦见天尊，得此符。据《道藏提要》说：“书凡三卷，上中卷俱题陆先生受，下卷则题杜先生受。则此书符录实陆修静传授而杜光庭增补者。”任继愈主编：《道藏提要》，中国社会科学出版社1991年版，第289页。

④ 陆修静：《太上洞玄灵宝素灵真符》，收入《正统道藏》衣字号，第10册，新文丰出版社1986年版，第789-790页。

	《范汪方》	《太上洞玄灵宝素灵真符》
平旦	客民鬼	兵死鬼
食时	客死鬼	盗贼死鬼
禺中	市死鬼	溺死鬼
日中	溺死鬼	烧死鬼
日昃	亡死鬼	市死鬼
晡时	自经死鬼	乳产死鬼
日入	人奴舍长死鬼	客死鬼
黄昏	盗死鬼	客死鬼
人定	小儿鬼	奴婢死鬼
夜过半	囚死鬼	未嫁女死鬼
夜半	寒死鬼	猴死鬼
鸡鸣	乳死鬼	小儿死鬼

	《千金翼方》卷五 《十二时疟方十二首》
寅	狱死鬼
卯	鞭死鬼
辰	堕木死鬼
巳	烧死鬼
午	饿死鬼
未	溺死鬼
申	自刺死鬼
酉	奴婢死鬼
戌	自绞死鬼
亥	盗死鬼
子	寡妇死鬼
丑	斩死鬼

道教鬼神观认为，枉死鬼在人间周游、骚扰，是令人患病的原因。这些枉死鬼，部分与医书所载疟鬼重叠。总结上文所论，疟鬼观在医书、道书中表现出极接近的观点，并且改变汉代以来疟鬼乃小儿鬼的看法。这种转变呈现的方向是疟鬼再非单一的小儿鬼，而是林林总总的枉死鬼，而且按十二时辰值班。上文提及疟鬼值班是道教的说法，而陆修静制作的治疟疾符又具体地表达了枉死鬼与疟病关系，究竟与道教扯上什么样的关系？又是否可以将这个问题放在道教发展脉络中观察？

三、疟鬼与道教鬼神谱系的建构

如果甲骨文中真的有“疟”字，疟病在中国可说是较早为人认识的疾病。在古代人的知识世界，疟病的病因可以在不同的范围内被认识，其中一个范围就是鬼神世界。鬼神致病论是古人理解疾病病因的重要一环，从汉代伊始，疟鬼是令人患疟的鬼物，起初疟鬼只视为小儿鬼。魏晋以后，对于疟鬼的观念起了变化，从小儿鬼一变而成众多枉死鬼，而且按十二时辰发作而有不同的枉死鬼。如果结合道教文献来看，当中极可能寻找到一些端倪。

东汉末叶，疾疫流行，道教适值此时兴起。道教传播与疾疫流行，有密切关系。当时道教首领，利用民间符水咒术的技术来治病，作为传布、吸引信众的手段，其中尤以五斗米道、太平道最为人所熟知。历来学者就道教兴起与医学、疾疫关系的课题，已有不少的研究^①，本节着重道教鬼神谱系建立与疾病解释体系的关系。

^① 略举其要者钟肇鹏：《道教与医药及养生的关系》，《世界宗教研究》1987年第1期，第39-50页。卿希泰：《道教与医学》，收入《道教与中国传统文化》，福建人民出版社1990年版，第342-367页。吉元昭治著，杨宇译：《道教与不老长寿医学》，成都出版社1992年版。林富士：《东汉晚期的疾疫与宗教》，载《中央研究院历史语言研究所》1995年第66本第3分，第695-745页。

汉代以来，民间对疾病的解释，鬼神致病论占有重要位置。道教兴起，大量吸收了民间的方术、思想，而形成道教体系。枉死之人，在民间信仰中，被视为死无所归，背负冤情，因而流连人间，伺机作祟害人。与此同时，恶鬼致病的观念，在道教教团一直都是重要思想，并以此来解释汉末以来的状况。在道教看来，汉末天下大乱，在于人心不古。《太平经》说：

今天地开辟，淳风稍远，皇平气隐，灾厉横流。上皇之后，三五以来，兵疫水火，更互竞兴，皆由亿兆，心邪形伪，破坏五德，争任六情，肆凶逞暴，更相侵袭，尊卑长少，贵贱乱离。致二仪失序，七曜远经，三才变异，妖讹纷纭。神鬼交伤，人物凋丧，眚祸荐至，不悟不悛，万毒恣行，不可胜数。大恶有四：兵、病、水、火。^①

在汉末乱世之中，道教以世间人行恶行，而招致各方灾难，只有信道者才能得救，此说是道教救世的一个基调。刘宋时期的《三天内经解》又说：

下古僭薄，妖恶转兴，酌祭巫鬼，真伪不分。太上于琅琊以《太平道经》付于吉，蜀郡李微等，使助六天检正气。微等复不能使六天正气，反至汉世，群邪滋盛，六天气勃，三道交错，疠气纵横，医巫滋彰……即拜张（道陵）为太玄都正一平气三天之师，付张正一明威之道、新出老君之制，罢废六天三道时事，平正三天……永寿三年，岁在丁酉，与汉帝朝臣，以白马血为盟、丹书铁券为信，与天地水三官太岁将军共约永用三天正法。^②

其中所谓“三天正法”关涉到治疗疾病的，是“疾病者但令从年七岁有识以来首谢所犯罪过，立诸仪章符救疗。久病困疾，医所不能治者，归首则差”^③。道教以汉末大乱的历史说明人间秩序的破坏，在于人心不古，刀兵疾疫四起，宝与世人不信道法、正气不存有关。在汉末之世，疾疫流行，就如末世来临，道教扮演着救世角色。道教教团面对着疾疫流行、患病者众的局面，掌握着医疗资源，及能够治疗疾病，变成重要的传教工具。在《太平经》中，甚至主张集合各方面力量，专门治病，犹如一医疗部队，各有司职。《斋戒思神救死诀》说：

今承负之后，天地大多灾害，鬼物老常凶殃尸咎非一，尚复有风湿疽疥，今下古得流灾众多，不可胜名也。或一人有百病，或有数十病。假令人人各有可畏，或有可短。或各能去一病；如一卜卦工师之中知之，除一祸祟之病；大医长于药方者，复除一病；刺工长刺经脉，复除一病；或有复长于灸者，复除一病；或复有长于劾者，复除一病；或有长于祀者，复除一病；或有长于使神自导视鬼，复除一病。此七人，各除一病……假令一人能除一病，十人能除十病，百人能除百病，千人能除千病，万人能除万病。一人之身，安得有万病乎？故能悉治决愈之也。^④

文中载有两类治疗法，一是使用神秘力量，驱鬼治病；一是使用药物针灸的医疗方法，而理想的地步则是培养众多医者，治疗万病。“万人能除万病”固属理想，然而《太平经》载有《草木方诀》《生物方诀》《灸刺诀》，显示出教团中也当有医者，专司医药。吉元昭治认为：

从这段话（指上引《斋戒思神救死诀》）可以看出，在太平道中，存在医疗集团。可

① 王明：《太平经合校》卷一至卷十七《甲部》，中华书局1960年版，第3页。

② 《三天内经解》，收入《正统道藏》满字号，第10册，第80-81页。

③ 同上书，第81页。

④ 王明：《太平经合校》，第293-294页。

以认为，这种集团医疗活动，极大地促进了太平道的布教。随着太平道的日益扩大，其医疗实践部门的行医范围也随之扩大，可以认为当时存在行医（又称走医或走方医，即在某地巡回医疗的民间医）性质的，运用当地的植物、动物类药、针灸及神祝等当时所有的医疗方式而治病的医疗集团。^①

汉末三国道教教团，治病是教团内至为紧要的事情。东汉后期，道教已形成两支势力。一是张陵在巴蜀创立的五斗米道，一是张角在华北创立的太平道。此两支道教教派，皆创制道符，招来信徒。这些道教教团，皆以鬼神设教，又称鬼道。《后汉书·皇甫嵩传》说张角太平道：

初，巨鹿张角自称“大贤良师”，奉事黄老道，畜养弟子，跪拜首过，符水咒说以疗病，病者颇愈，百姓信向之。^②

《三国志·魏书·张鲁传》裴注引《典略》说：

光和中，东方有张角，汉中有张修……角为太平道，修为五斗米道。太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之。得病或日浅而愈者，则云此人信道；其或不愈，则为不信道。修法略与角同。加施静室，使病者处其中思过。又使人为奸令祭酒，祭酒主以《老子》五千文，使都习，号为奸令。为鬼吏，主为病者请祷。请祷之法，书病人姓名，说服罪之意。作三通，其一上之天，着山中；其一埋之地；其一沉之水，谓之三官手书。使病家出五斗米以为常，故号曰五斗米师。^③

《三国志·吴书》裴注引《江表传》记：

时有道士琅邪于吉，先寓居东方，往来吴会，立精舍，烧香读道书，制作符水以治病，吴会人多事之。^④

魏晋南北朝时期，道教对治病的重视程度依然不减。《抱朴子·内篇》说：

曩者有张角、柳根、王歆、李申之徒……进不以延年益寿为务，退不以消灾治病为业，遂以招集奸党，称合逆乱。^⑤

葛洪认为道教徒的要务，以修炼金丹而成仙为先，就算不能成仙也要延年益寿。葛洪批评张角、柳根、王歆、李申，只顾招集奸党，祸乱社会，最根本的“消灾治病”的工作也没有做到。《抱朴子·内篇·对俗篇》说：

为道者以救人危使免祸，护人疾病，令不枉死，为上功也。^⑥

葛洪心目中对道教徒行为标准，救人于疾病，令不枉死，为上功德。在《太上洞渊神咒经》《杀鬼品》卷九第六说：

大道法师，内外俱通，世间书疏，无不解者，治病医药针灸，悉皆明了，行来人间，万民敬爱，三洞大经，无不备足。^⑦

① 吉元昭治：《道教与不老长寿医学》，第34页。

② 《后汉书》卷七十一《皇甫嵩传》，第2299页。

③ 《三国志》卷八《张鲁传》，中华书局1959年版，第264页。

④ 《三国志》卷四十六《吴书·江表传》，第1110页。

⑤ 葛洪著，王明校释：《抱朴子内篇校释》卷九《道意篇》，中华书局1986年版，第172页。

⑥ 《抱朴子内篇校释》卷三《对俗篇》，第53页。

⑦ 《太上洞渊神咒经》，《正统道藏》第10册，第280页。

至于在道教文献中，创造出许多关于利用符咒、祝水、药物等等治愈疾病的故事，而疾疫、疠气横行，更往往是传说的背景。太平道和五斗米道有差不多的治病方法，就是祈祷之法，书写病人姓名于符上，由教中祭酒、都习、鬼吏等主持。并以《老子五千文》为病者祈祷，向忏悔己罪，之后便可饮符水。这种治病方法，一直流传。如《抱朴子内篇·道意》说：“吴大帝时，蜀中有李阿者，穴居不食，传世见之，号为八百岁公……后有一人姓李名宽，到吴而蜀语，能祝水治病颇愈。”^①《晋书·周札传》说：“有道士李脱者，妖术惑众，自言八百岁，故号李八百。自中州至建业，以鬼道疗病，又署人官位。”^②治病是道教传教不可或缺的手段。

《广弘明集》卷八《辩惑篇·周沙门释道安二教论》引李膺《蜀记》说：

张陵避病疰于丘社之中，得咒鬼之术书，为是遂解使鬼法。

《幽明录》记：

河南杨起字圣卿，少时病疰，逃于社中，得《素书》一卷，遣劾百鬼法，所劾辄效。杨起病疰，获得《素书》，能够遣劾百鬼。故事内容虽然不完整，可以推测故事表达的是《素书》所具治百鬼的力量，也为杨起治疰。张陵故事的情节，与杨起完全一样。张陵是五斗米道创始人，陵传子衡、衡传子鲁。张陵曾客蜀，学道于鹤鸣山中，造作道书。李膺《蜀记》记载，张陵病疰，为了避疰，避入社中，却获得了咒鬼之书，遂懂得解使鬼之法。文中提及的“遣劾百鬼法”“咒鬼之术”的具体内容已不得而知，张陵避疰病，得咒鬼之书后，解除了鬼物威胁，治疰与道教在道教初起时已经扯上一些关系。

当道教的信仰体系，在魏晋南北朝日渐完备的时候，治病不单单就是治愈疾病，而是须要对病因进行解释，才能合理化所使用的治疗方法。当道教掌握着病因解释时，患病者就必须求助于控制着这种知识的人。换言之，道教使用各种方法为人治病的同时，其实也创造了疾疫流行的解释，操纵着这种知识权力，而唯有道教教团才拥有治愈疾病的力量。根据前文所述，利用符水祝咒是当时各个道教教团最常见的治病方法，而恶鬼四出害人，正是民皆疾疫的原因。

在中国民间信仰中，枉死之人，无所归属，背负冤气，四出作祟。道教形成是大量地吸取了民间思想而来，在道教思想中疾疫流行归咎于恶鬼行祸，利用符水祝咒能够驱杀行疫之鬼，是作为治病的思想基础。道教具备了控制鬼的力量，等同于具备了阻止鬼作祟行祸的能力，疾疫流行也可以被中止了。然而，汉末三国时期，道教只是初起阶段，延续着巫觋传统，大部分的轨仪、教戒尚未形成，虽然道教教团已着重对鬼的控制力量，但整个鬼神谱系仍未成熟，鬼神无序。

道教经历汉末三国时期的发展，渐渐“来自道教内部，对道教自身文化品格、道德伦理和行为规范的批评与反省也相当严厉”^③。鬼神万端，在民间信仰中鬼界秩序是模糊的，而早期道教的体系中鬼神谱系也不明确，究竟是什么鬼行疫？如何合理地控制鬼物？道教逐渐建立其鬼

① 《抱朴子内篇校释》卷九《道意篇》，第173-174页。

② 《晋书》卷五十八《周札传》，中华书局1974年版，第1575页。

③ 葛兆光：《中国思想史》卷一，复旦大学出版社1998年版，第475页。

神谱系，而且是有秩序的，并可依据谱系所确立的关系而认清鬼神特质。若果鬼神谱系混乱，道教整套驱鬼克鬼机制，也不全具说服力。魏晋以后，道教日益认识到“清整”的重要意义，清整运动亦随之而展开，北朝寇谦之、南朝陆修静、陶弘景在清整过程中扮演了举足轻重的角色。葛兆光教授指出：“从公元4世纪以来，道教逐渐开始对鬼神的祭祀祈禳系统进行清理，从陆续成书的陶弘景《真诰》与《真灵位业图》《度人经》，直到《无上秘要》，道教的鬼神谱系凸显了它大体的轮廓，也隐隐地显示了清整这一神鬼谱系所依据的观念性框架。”^①在清整运动中，鬼神谱系的确立是其中一环，而鬼神谱系被确立后，鬼神世界变成可以知晓的，甚至纳入秩序。

如果考察一连串造神运动中鬼神谱系的建构，《真灵位业图》展现的其一环是将历史上有名的人物纷纷纳入谱系之中，成为众神。在《真灵位业图》所建构了七个神只层次，在第七个层次为首的是酆都北阴大帝，“天下鬼神之主”^②，为地狱之鬼最高统治机构，很可能司职管理众鬼，在其之下则有一批历史上显赫闻名的人物，如秦始皇、魏武帝等等，而这些历史人物也编入管理众鬼的行列。又如《真诰》卷十五《阐幽微第一》：“炎庆甲者，古之炎帝也，今为北太帝君，天下鬼神之主也。武王为鬼官北斗君，夏启、文王、邵公奭、吴季札组成四明公，主领四方鬼。在第二、三天专管诸煞鬼及卒死暴亡之人。”^③《元始上真众仙记》主要叙述诸神仙官号及治所，凡古代历史人物、道教人物都收入其中，而张衡、嵇康亦成为五方鬼帝的成员^④。

道教鬼神谱系的建立不仅是安排神祇的位置，还确定了神祇所司职的功能，而其中神祇有权力管理众鬼。道教的观点是疾疫或者各种疾病流行是由枉死鬼作祟而来，早期道教实已吸收了民间各类克鬼杀鬼的方技。不过，鬼神谱系却一直处于混乱状态^⑤。直到道教进行了清整运动，重新安排鬼神秩序及其司职。当然，《真灵位业图》反映了道教鬼神谱系整理的具体结果，这项工程当然并非始于陶弘景^⑥。道教世界秩序里面，将为祸人间，毒害万民的枉死鬼，亦重新编入秩序之内，由历史人物负担管理工作。

在魏晋南北朝时，道教开始了清整运动，而鬼神谱系的建构，代表了对人鬼神世界秩序的塑造。在建构过程中，不仅神的位置与职责被确定，而鬼亦被定位。在《太上洞渊神咒经》^⑦中就有非常清楚的记载，表达了由于世人积恶，不信道法，上天派遣鬼王、魔王统领鬼兵行

① 葛兆光：《中国思想史》卷一，复旦大学出版社1998年版，第486-487页。

② 陶弘景：《真灵位业图》，《正统道藏》第3册，第30页。

③ 陶弘景：《真诰》，《正统道藏》第35册，第139页。

④ 《元始上真众仙记》，《正统道藏》第5册，第13-17页。

⑤ 汤一介认为东晋以后，道教整理鬼神谱系，原因是来自佛教的挑战及门阀社会等级观念。见汤氏著：《魏晋南北朝时期的道教》第十章《为道教建立神仙谱系和传授历史的思想家陶弘景》，陕西师范大学出版社1988年版，第281-282页。

⑥ 葛兆光在《道教与中国文化》中指出，当时有不少神谱。见葛氏著：《道教与中国文化》，上海人民出版社1987年版，第59-60页。

⑦ 一般学者都认为《太上洞渊神咒经》不是成于一时，而是以前十卷为原始部分。吉冈义丰认为前十卷成于东晋末孙恩卢循之乱始，到刘宋末一段时期。大渊忍尔则以前十卷中，卷一与卷五大约成于东晋末到刘宋初，卷二至卷三成立于梁末陈初，其集卷数则成于陈隋之际。参吉冈义丰：《道教经典史论》第二编第一章《六朝图识道经——太上洞渊神咒经》，道教刊行社，1955年。大渊忍尔：《道教史の研究》第三篇第四章《洞渊神咒经の成立》，冈山大学共济会书籍部，1964年，第446页。

疫，出来杀人^①。统领鬼兵魔王、鬼王、邪王大都是历代坏军死将，他们是死于刀兵之下^②。《太上洞渊神咒经》卷四第一：

道言：伏羲以来，坏军败将，举众形残，刀兵腥死，万万为群，或有露尸，骨节分张，身首他处，或飞或扬，精神不得集聚，或有身无头，有足无手，有口无目，千千万亿，游托自守，依山倚木，取人年命，人不备知，恻乱人心，动欲作祟，祟耗田蚕，凡百不利，恼人家亲，张生异端，令生人大小疾病，六畜暴死，口舌官事，水火数起，令人不吉，此都是汝等世间客死之鬼……^③

人之所以患上种种疾病，正因各种恶鬼作祟^④。上天下降此经，只要奉持，便能消灾解难，各种恶鬼皆不能侵害人。《太上洞渊神咒经》卷一第二：

自今以去，若国土之人，枉死急病刑狱囚徒者，悉是魔王等不摄下鬼，使贼害种民。

今国土之人，遭其疫疠，刀兵困苦，刑狱囚徒死亡，不以理者，斯是魔王先坐不禁下鬼，故斩之不恕也。^⑤

上天派法师打救世俗，禁止魔王、鬼王放纵鬼兵再行疫杀人。这些鬼兵部分就是枉死之鬼。上引坏军死将出来杀人，最后则说此等“世间客死之鬼”。客死鬼也是十二时疰鬼之一。卷六第二：

甲子壬辰之岁，流殃万丈，皆汝等之妖鬼、古之死将国主大臣下官，故悉世间鬼贼，或男女之殍，水火刀兵之殍，行客之鬼，因世之人有衰竟来祟之图，害万民取其名誉，希其血食……^⑥

客死鬼可能指的就是身首异处，客死异乡的鬼，李丰楙认为“客死”两字具现死鬼的漂泊苦楚，并说：

当时之人将战场上牺牲的“坏军死将”“败军死将”视为冤曲而死者，其灵飘泊不定、出没无常，不受“死籍”的约束，一旦地上之人善少恶多，就是它们聚集助邪王、鬼王作恶的机会。这类鬼说显示国人在死亡观中，蔚于非自然、未正常处理的死亡具有强烈的怖

① 《太上洞渊神咒经》卷三第一说：“大劫之运，恶人不信道法，天遣疫鬼，行七十二种病，病杀恶人，世间浩浩，鬼兵流毒，奈何奈何。”《太上洞渊神咒经》，载于《正统道藏》第10册，第242页。

② 《太上洞渊神咒经》卷六第五说：“甲申之旬年中，有鬼王名蒙恬、王翦，各领三万赤鬼，遍行天下，令人斗炁病下恶痢、面见臃肿、胸满、吐下、不安、小儿惊啼、官事口舌，犯人刑狱，千病万疾……皆王翦等鬼王所作。自今以去，蒙恬、王翦等不摄汝下兵者。汝下鬼死尽，鬼王头破。”卷六第六说：“甲戌之旬年，有鬼王共五国鬼兵，宋赵燕魏鲁之死将国王，各领三万六千鬼游行国土……自今以去，已知汝名字，鬼王淮南子、逐白公、干涉、宋铕、王善等，自今以去救汝下鬼，故来杀人，不去者，汝头破作七十八分矣。”卷七第五说：“大汉之后，有五通大鬼，鬼王名王翦、白起、干章、乐阳、楚狂，又有郝景、女娲、祝融，三万九千人，各领八亿万人，此鬼从伏羲以来，帝王相丞，此大鬼主召领十二万人，天下小鬼依凭求食，与其鬼王作兵，来耗动万民，万民患之，各各伺人家，取人男女，疾病急厄。”卷七第六说：“国土有大鬼王，邓艾、锺士季、赵山、王莽、李敖、杜周、刘斗乌、王离、夏侯婴、蒋公琰、南阳叶公里、夏檀支、萧何、申屠伯、干信、田进、梁洪、高沛、孙温、司马迥、刘元达，有此大鬼主，令世人或有祠武帝文王，世间供养立祠不绝，各各有兵马为天下人作祟，祟病杀人，年年月月，行千万种病，或四支沉重，寒热、下痢、臃肿、水腹、黑病、头目悉痛、胸背燥热，或有黄瘡，声欬咽喉不通，一切万病，杀人无度。道言：此等之人，皆悉是往时大将、任事之人，死亡之后，各有人立祠，祀之不止。今传有百鬼附之。”《正统道藏》第10册，第261-262页、第266-267页。

③ 《太上洞渊神咒经》，《正统道藏》第10册，第248页。

④ 《太上洞渊神咒经》卷一第六：“道言：汝等大邪王，汝等先世无福，不信大道，作罪山积，今在邪中，专行疰疾，毒苦万姓……”疰疾流行也是由大邪王主宰。见《正统道藏》第10册，第234页。

⑤ 《太上洞渊神咒经》，《正统道藏》第10册，第232页。

⑥ 同上书，第260页。

惧情织。凡自然、正常处理的死亡，死后有所凭依则为神主为祖先崇拜的信仰对象，也就与生者能安然而和谐地相处；但是非自然横死、暴死或未正常处理的苦魂，却因无所依凭而成为厉鬼、疫气。^①

《太上洞渊神咒经》对于有祭与无祭之鬼间，有很明显的划分。受人祭祀之鬼，不属于被对付范围之内。卷二第二说：

道言自今以去，道士转此经处，令三洞力士四十九万人，六天力士八十万人，三十六天大兵九十亿万人，一合来下，共杀此疫鬼，令人生有病之者，官事之人，速得解脱，疾病轻差，和喻万神，令家亲欢喜，中外社灶，悉令分了，勿使枉挠生人。自非家祀之鬼，一切禳之，永绝他方。^②

虽然受持《神咒经》，上天力士亦不会对付家祀之鬼，即是有后人奉祀的，不在歼灭之列。同书卷四第二说：

令瓦解丁零鬼、山图木子鬼、大殃走死鬼、六畜人形鬼、五木百魅鬼、蛮夷氏獠鬼、北狄羌虏鬼、山上鬼、山下鬼、水中鬼、火中鬼、射公万种鬼、十二乱病鬼、六畜奴婢鬼、自刺自杀鬼，一切大小鬼子，自今以入地千尺，勿复令人病困，官事者了，鬼气自散，不去者斩汝等，不恕之矣。^③

水中鬼、火中鬼可能就是溺死鬼、火烧鬼，而六畜奴婢鬼、自刺自杀鬼同样属于令人病症的鬼。其中“十二乱病鬼”有可能根据十二时辰行病之鬼。十二疟鬼中有自绞鬼，也当属于自杀一类。《誓魔品》卷一第六说：“道言：汝等大邪王汝等先世无福，不信大道，作罪山积。今在邪中，专行疟疾，毒苦万姓，或有身体寒热，反目白黑，狂走妄语，歌嗥哭泣，四肢壅肿，惚惚斗气，如此之疾，流满天下，或迷乱人心，令人遭公事，枉入刑狱，荼害万民，如是之病，悉汝等邪王为之。”^④ 疟病就是大邪王所为。

《女青鬼律》^⑤ 卷六第七载有二十四鬼和三十六鬼。“二十四鬼放纵下，罗截四方，充塞六合，擅算五行，更相署置官府，列阵出入，导从兵马，权强杀害无辜，恣意快心，寡福之心，悉逢其苦，志士学道方术厌禳符章禁断，乃保利贞。”^⑥ 二十四鬼之中其中有“伤死鬼”“狱死鬼”“客死鬼”，而且更赋予名字，如饿死鬼名伏藏、客死鬼名逆千等等。三十六鬼则“皆游行世间，乘人衰隙，伺候有恶，助佐凶殃，造作祸害”，其中有“斩死之鬼”“寄死之鬼”“行客之鬼”。在《女青鬼律》又载有十二日温鬼，“各各直日，其日从十二时支干上来疾病民人”^⑦。可见的是在每一个日子及时辰皆有瘟鬼值班，负责行疫杀人之事。

枉死鬼受道教神祇管治，故只要道教徒施法，学懂“方术厌禳符章禁断”，差遣神祇、鬼

① 李丰楙：《〈洞渊神咒经〉的神魔观及其克治说》，载《东方宗教研究》第2期，第143页。此外，夏德安研究出土的战国时期楚简，当中有兵死者的祷辞，也同样指出祷辞的作用是令兵死者归安，得到安息，死于战争而非平静去世的鬼魂必定是活着的人所害怕的对象。参夏德安《战国时代兵死者的祷辞》，载中社科院简帛研究中心编：《简帛研究译丛》第二辑，湖南人民出版社1998年版，第30-42页。

② 《太上洞渊神咒经》，《正统道藏》第10册，第238页。

③ 同上书，第248页。

④ 同上书，第234页。

⑤ 据《道藏提要》说《女青鬼律》：“从内容判断，似为南北朝时天师道戒律。”参任继愈主编：《道藏提要》，第569页。

⑥ 《女青鬼律》，《正统道藏》第30册，第594-595页。

⑦ 同上书，第594页。

王摄服它们，或者利用符咒收服它们。魏晋以来道教经历改革下，重新对鬼物定位，并编入管治秩序内。因此，十二时辰瘟鬼说，极可能在道教整个鬼神整理过程中，所作的编排，枉死鬼也成为有秩序的体系。因此，鬼神皆有秩序，枉死鬼亦不例外，井井有条地行疫为祸。枉死鬼在神祇谱系下，成为可以有秩序而控制的。这种秩序表现出来的，枉死鬼不再是漫无目的的作祸，根据十二时日及时辰值班，只须掌握了他们值班的资料，就可以有效地治疗疾疫，其中当然包括了疟病。所以，疟鬼是枉死鬼及在十二时辰行疫杀人，极可能是道教进行鬼神谱系过程中建构出来的秩序。

道教建构鬼神秩序，令鬼神世界可以被认识，而认识之后就可再进一步对付它们。前引资料之中，对付疟鬼的办法都是知其名字。呼名法就是知道疟鬼的姓名或名字，疟鬼自然无所施其技。这种方法在对付鬼物方面，常常用得上。《千金翼方》记黄帝问疟鬼的名字，岐伯指出知道疟鬼的名字，便得以治愈，否则“百方不愈”。又如《千金翼方》卷二十九《禁经上·禁疟病第八》记禁疟鬼法：“北斗七星知汝姓字，不得住家。”^①《太上洞玄灵宝素灵真符》载治疟符，文中说：“……吾是太上之使，知汝名字，源由何不疾走，令行水火追杀汝，急急如律令。”^②在道教的体系中，对付鬼物，只要知道它们的名字，就可以克制它们。《女青鬼律》说道民“随病呼之，知领鬼姓名，病即差矣”^③。在《神咒经》中，也有相类似的记载，如卷十一第五：

摄鬼治病，应须出示行病之鬼姓名，令人咒诵，呼其姓字，彼行病鬼，闻己姓名，自生惭愧，各怀恐怖，于三宝前大众之中，羞闻其恶，不敢为害。^④

《神咒经》解释知道鬼姓名便可以克制鬼物的原因，是咒诵鬼的姓名，使到为害人间的鬼物，自生惭愧，而不敢再加害于人。李丰楙则认为，这种方法基于法则是：

我完全知道你的名字、形状、能耐及目的，所以你就不能加害于我；最好你赶快远离，要不然就要重重地惩罚你。^⑤

在《抱朴子内篇·登涉》记：

或问曰：“辟山川庙堂百鬼之法。”抱朴子曰：“道士常带天水符及上皇竹使符，老子左契及守真一思三部将军者，鬼不敢近人也。其次则论《百鬼录》，知天下鬼之名字及《白泽图》《九鼎图》，则众鬼自却。”

葛洪列出辟百鬼之法，其中有《百鬼录》《白泽图》^⑥、《九鼎图》，可能记载百鬼的名字，然而“知天下鬼之名字”，使众鬼自却。当有人知道鬼的名字后，就可以利用各鬼害怕的方法来对付它们，这是对付鬼物的一种逻辑。道教角度来看，安排疟鬼的秩序，每一时辰由一疟鬼发病，当此秩序建构后，再配合知鬼名字法，疟鬼便可轻而易举在掌握之中了。

① 《千金翼方校注》卷二十九《禁经上·禁疟病第八》，第835页。

② 《太上洞玄灵宝素灵真符》，《正统道藏》第10册，第792页。

③ 《女青鬼律》，《正统道藏》第30册，第592页。

④ 《太上洞渊神咒经》，《正统道藏》第10册，第290页。

⑤ 李丰楙：《道藏所收早期道书的瘟疫观》，载《“中央研究院”中国文哲研究集刊》第3期，第437页。有关呼鬼名法探讨，参胡新生：《中国古代巫术》第二章《呼鬼名》，山东人民出版社1998年版，第179-185页。胡新生指出在咒语中不厌其烦地列举主要禁咒对象及其兄弟父母的姓名，是从汉代《杂疗方》记录的禁治蛇虫的咒语一脉相传下来。在《千金方·温疟》所载攘疟法，其中也有列明疟小儿的父母名字。

⑥ 《法苑珠林》卷五十八收录了《白泽图》，《白泽图》载有众多鬼怪名称、鬼形和呼名驱鬼法。

从陆修静撰《太上洞玄灵宝素灵真符》，可以知道疟鬼由枉死鬼所组成的观念，而这种编排应该放在道教鬼神谱系建构的背景中，加以理解。道教鬼神谱系的确立同时也是对疾疫流行解释、道教对付恶鬼之法，合理化了道教一套说法。在道教文献中，可以找寻到有关疟鬼观念转变的两大重要线索，十二时日的疫鬼值班与疟鬼为枉死鬼。刘宋时，陆修静改革道教，整顿道教组织和经典，并建立完整道教斋醮仪式。现存《道门科略》，是陆修静改革后订立的道教守则，在文中所持观点与《太上洞渊神咒经》十分近似，说：

太上老君以下古委愆，淳浇朴散，三五失统，人鬼错乱，六天古气，称官上号，构舍百精，及五伤之鬼，败军死将，乱军兵死，男称将军，女称夫人，导众鬼兵，军行师止，游放天地，擅行威福，贵人庙舍，求人殮祠，扰乱人民，宰杀三牲，费用万计，倾财竭产，不蒙其佑，反受其患，枉死横夭，不可称数。^①

所谓“败军死将”，领导鬼兵，游行人间，擅行威福，四处杀人，死者不计其数。如果参照《太上洞渊神咒经》的说法，这些游行人间杀人的鬼，大多是枉死鬼。正值此时，“（太上）授天师正一盟威之道，禁戒科律，检示万民逆顺祸福功过，令知好恶。置二十四治，三十六靖庐，内外道士二千四百人。下千二百官，章文万通，诛符伐庙，杀鬼生人，荡涤宇宙，门正三五，周天匝地，不得复有淫邪之鬼”^②。“正一盟威之道”能够对付淫邪之鬼，杀鬼生人。其中也提及治疗说：

若疾病之人，不胜汤药针灸，惟服符饮水，及首生年以来所犯罪过，罪应死者皆为烈赦，积疾困病，莫不生全。

盟威法，师不受钱，神不饮食，谓之清约。治病不针灸汤药，唯服符水首罪，改行章奏而已。^③

有病之人，药物未能治疗，则饮符水，及忏悔以往罪过^④。在对付疟疾方面，也上章治疗，《太上洞玄灵宝素灵真符》保存着服符首过的材料，载有《治疟章》：

上言谨按 男子某某素以胎生肉人，百官子孙千载，有幸得奉清化，道气扶持，从来蒙恩如愿，肉人于行多达招延罪考，某年若干岁以某月日，忽患疟疾，连日发动，项脑疼痛，寒热嘘吸，不下饮食。发动之日，气息垂尽，转加重剧，大小惶怖，无复情计，驰来诣臣求乞救治，不胜肉人婴此疟疾，在可哀愍。谨为伏地太上诸君丈人师君夫人门下典者五气君等。^⑤

结合上述两条资料来看，陆修静在改革道教确立了道教治病方法，而这种方法的具体做法则记

① 《道门科略》，《正统道藏》第41册，第728页。

② 同上。

③ 同上。

④ 在北朝，道教则经寇谦之改革，去三张之法，托太上老君之名，又创立新科律，即现存《老君音诵诫经》，在治疗方面，亦以上章首过方法为最重要，在《老君音诵诫经》说：“老君曰：道民家有疾病，告，归到宅。筛先令民：香火在靖中，民在靖外，西向散发叩头谢写违罪过，令使皆尽，未有藏匿，求乞原赦。若过一事不尽，意不实，心不信，章奏何解。师亦别启事云：民某甲，求乞事及病者，亦道首过。若过尽者，师亦得好感应；若过不尽，师亦不得好感应。报首过事，为可并行符衙民首辞上章一日三过上。三日后，病人不降损，可作解先亡谪罚章。病家书则向靖叩头，夜则北向天地叩头首过，勿使一时有阙。”南北朝道教皆以首过上章，忏悔生平罪过，为治病方法。而且，更可设厨会，同为病者求福，“若能备厨，请客三人五人十人以上，随人多少，按如科法设会。会时客、主人、病者考，礼拜烧香叩头，一宿之中，满三过，以病者救渡。”有关研究可参丸山宏：《上章仪礼より見たる正一道教の特色——治病の章な中心としこ》，载《佛教史学研究》30：2，第493-506页。

⑤ 《太上洞玄灵宝素灵真符》，《正统道藏》第10册，第789页。

在《太上洞玄灵宝素灵真符》内。道教治疟符咒同样被医家所吸收。《范汪方》《千金翼方》卷二十九《禁经上》所载的“禁疟病咒”与《太上洞玄灵宝素灵真符》，便可窥见两者传承关系。

《太上洞玄灵宝素灵真符》	《医心方》卷十四《治鬼疟方》 《范汪方》	《千金翼方》卷二十九 《禁经上》
<p>登高山，望寒水，临虎狼，捕疟鬼，朝食三千，暮时死得之不捕，与同罪，急急如律令</p>	<p>丹书额言：戴九天；书臂言：把九地；书足言：履九江；书背言：南有高山，上有大树，下有不流之水，中有神虫，三头九尾，不食五谷，但食疟鬼，朝食三千，暮食三百。急急如律令。书胸言：上高山，望海水，天门亭长捕疟鬼，得便斩，勿问罪。急急如律令</p>	<p>登高山，望海水使螳螂捕疟鬼，朝时来，暮时死，暮时来，朝时死，捕之不得与同罪，急急如律令。</p>
<p>登高山，望寒水，临虎狼，捕疟鬼啖汝血，汝何不疾去。吾家有贵客，字为破，头如西山，躯如东泽，不食五谷，只食疟鬼，朝食三千，暮食八百，一鬼不尽，守须索，急急如律令。登高山，望海水，临虎狼，捕疟鬼啖如何不疾去。吾家有贵客，字名破石，头如西山，躯如东泽，不食五谷，但食疟鬼，朝食三千，暮食八百，食汝不足，今来更索，急急如律令。</p>		<p>登高山，望海水天公下捕疟鬼啖汝不疾去，吾家有贵客子各破，头如东山，躯如东泽，不食五谷，但食百鬼，朝食三千，暮食八百，一食未足，催促来索，急急如律令。</p>

孙思邈自言《禁经》编纂的情形说：“余早慕方技，长崇医道，偶逢一法，岂吝千金，遂使名方异术，莫能隐秘。且此书也，人间皆有，而其文零叠，不成卷轴，纵令有者，不过两三章，既不专精，探其至赜，终为难备。斯之一法，体是神秘，详其辞采，不近人情，故不可得推而晚也。但按法施行，功效出于意表，不有所缉，将恐零落。”^①《禁经》所载禁咒是孙思邈多方搜寻而来，在民间沿用。可以说，至少这批禁疟鬼咒，由南朝流行至唐，一直保存着。两者之间文字有小异，大体上仍然是一致的。孙思邈在治疟符咒使用，完全继承了南朝陆修静一派所传。因此，医书中记载十二时辰疟鬼说，受到道教观念的影响，是很可能的，而道教枉死鬼观念又与鬼神谱系的建构有着密不可分的关系。

道教在南朝进行清整运动，重新梳理三张旧法，建构其鬼神谱系。汉末以来，天下混乱，疾疫流行，道教解释人间秩序混乱，是恶鬼四处杀人。当道教在日渐建构其体系时，将枉死鬼纳入到鬼神谱系之内，重新安插入秩序中，为历史人物或败军死将所支配、管理。道教鬼神谱系的建构，是一连串过程，不可能完成于一时，从东晋南朝零碎资料得见，道教鬼神谱系将疟鬼确定为枉死鬼，按十二时辰值班，编整入道教鬼神秩序之内，只要根据某些道法就可以控制、驱除疟鬼。这种对疟病的理解，医家吸纳入著作之中，作为解释疟病病因。正由于道教掌控了疟病病因的解释，同时也支配了治疗技巧。

^① 《千金翼方校注》卷二十九《禁经上》，第813页。

四、结 论

本文探讨汉唐之间对疟疾病因其中的一个解释——疟鬼说。在中国医学史来看，疟疾的病因不是只得一套看法，可以在不同层次上对疟疾病因作解释。吉元昭治对道教医学作出了三个层次的划分：第一个层次是针灸、汤液、本草；第二个层次是房中、辟谷、导引、服饵、调息；第三个层次是符、签、祝、咒^①。其实，孙思邈早已说过：“医方千卷，未尽其性，故有汤药焉，有针灸焉，有禁咒焉，有符印焉，有导引焉。斯之五法，皆救急之术。”^② 不同治疗方法，是不同层次上理解病因，就算医家、病者，面对疾病时，往往会在不同层次间转移。在不同层次对病因的理解，不一定是矛盾对立的，在医书中很多时是共存的。因此，古人所谓医学知识，禁咒、符印也包含在内，是一整套的体系。道教对疾病形成的观念，往往从鬼神角度出发，亦为医家所吸收，融合在医书之中。

十二时辰的疟鬼说，透过本文的考察，极可能受到道教影响。本文初步认为道教兴起，正当汉末天下大乱时，道教重构世界秩序解释时，将枉死鬼纳入鬼神谱系之内，变成值班制度，十二时辰疟鬼说亦由此而来。道教与医学关系，除了养生法、符咒治疗外，在晋唐时期对病因的解释，也值得探究的。

^① 吉元昭治：《道教与不老长寿医学》，第9页。

^② 《千金翼方校注》卷二十九《禁经上》，第813页。

唐代道教教育管理制度*

李永贤**

道教教育活动是一种特殊的教育活动——宗教教育。在唐朝，封建统治者出于政治的需要大力扶持道教，使道教教育既有宗教特色，又有浓厚的政治色彩。这一特点，在道教教育的管理体制上体现得非常突出。

一、中央政府对道教教育的管理体制

(一) 文教政策中“重视道教”的倾向

从整体上看，唐代的文教政策是“尊崇儒术，兼重佛道”，并且以儒学为治国安家之本。但是，从“兼重佛道”的角度来看，唐朝多数皇帝支持道教的发展，并在不同程度上抑制佛教的发展。

唐高祖颁布《先老后释诏》，规定三教的排列顺序为“令老先、次孔、末后释”^①，又颁布《问佛教何利益诏》《沙汰佛道诏》对佛教进行了激烈的指责和打击。太宗诏令：“至于称谓，其道士女冠可在僧尼之前。”^②玄宗以道教“清静无为”的思想作为治国之策，来消除武周崇佛的社会影响，同时还沙汰僧尼，颁布了一系列抑制佛教发展的诏书。武宗发动了“废佛”事件，史称为“会昌法难”，这虽然不是道教与佛教的直接冲突，但道士起了催化剂的作用。

虽然唐朝实行佛道并重的政策，但实质上是通过抬高道教来削弱佛教的势力。原因有三：第一，统治者尊崇道教，既可以抬高自己的血统，又能为其政权披上一层神圣的外衣；第二，借助道教来打击佛教，使僧尼还俗，收回大量的土地和钱财，有利于社会经济的恢复和发展；第三，统治者幻想能够长生在世，永远君临天下，道教思想的部分内容迎合了这种需要。

(二) 政府的管理机构

在唐朝，已经形成了自上而下的道教教育管理体制。

首先，宗正寺是最高的道教教育行政管理机构。《唐六典》载：“宗正卿之职，掌皇九族、

* 本文原载《国家教育行政学院学报》2003年第4期，第76-83页。

** 李永贤，国家教育行政学院杂志社编辑。

① 《续高僧传·释慧乘传》。

② 《唐大诏令集》卷一百一十三《道士女冠在僧尼之上诏》。

六亲之属籍，以别昭穆之序，纪亲疏之列，并领崇玄署。”^①唐朝初年，高宗敕令道士自今宜隶宗正寺，班在诸王之次^②。玄宗进一步重申此事，“自今已后，道士、女道士并宜属宗正，以光我本根”^③。宗正寺是管理皇亲属籍的机构，把管理道教及其教育事务的机构——崇玄署隶属于宗正寺，就等于把道教抬高到了皇室宗教的地位，道教教育也就处在皇家教育的地位。

其次，崇玄署是直接主管道教教育具体工作的行政机构。崇玄署的官员设置为“令一人，正八品下；丞一人，正九品下”，其职责主要是“掌管京都诸观名数与道士帐籍、斋醮之事”^④。每三年在全国范围内进行一次道士人数的统计，“每三岁州、县为籍，一以留县，一以留州……一以上宗正，一以上司封”^⑤。

再次，崇玄学是最基层的道教教育管理机构，是在崇玄署下设的专业道教学校。开元年间，唐政府不仅在中央设置了专门学习道教经典的两京崇玄学^⑥，而且令各州也建立一所崇玄学^⑦。虽然两京崇玄学真正建立起来，并一度兴盛，但在玄宗之后便处在时断时续的状态，而各州的崇玄学建立起来的并不很多。在崇玄学中，具有一系列的制度和规定。

1. 教师设置

天宝元年在两京崇玄学中置博士、助教各一人^⑧，诸州崇玄学教师“委所系州长官于诸色人内精加访择”^⑨而定。天宝二年改诸州崇玄学的博士为道德博士；改两京崇玄学的博士为学士，助教为直学士，并置大学士一人，以宰相为之^⑩。崇玄馆的大学士负责管理两京玄元宫及道院等，使道士和生员“务在精修，勿令喧杂”^⑪。既标志着统治者对道教教育的重视，同时也开创了宋及以后以宰相统领天下道观的先河。

2. 学生设置

天宝元年，唐政府规定两京崇玄学内置学生一百人，诸州崇玄学则没有固定的数量^⑫。到唐代宗“宝应、永泰年间，学生存者亡几”，“大历三年，复增至百人”^⑬。在两京崇玄学就读的生员除了常规学习之外，还在祭祀时代替斋郎，“每祠部享，以学生代斋郎”^⑭。

3. 学习内容

初置崇玄学时，学习内容主要是《道德经》《庄子》《文子》《列子》^⑮，并分别尊称为《道德真经》《南华真经》《通玄真经》《冲虚真经》，学成之后，可以同举人一样送名至省，参加明经考试。在这些经书中，《道德真经》是诸经之首，被尊为上经，并与《南华真经》《通

① 《唐六典》卷十六《卫尉宗正寺》。

② 《佛祖统纪》卷三十九。

③ 《唐六典》卷十六《卫尉宗正寺》。

④ 《新唐书·百官志三》。

⑤ 同上。

⑥ 《新唐书·百官志三》载：“（天宝）二年，改崇玄学曰崇玄馆。”

⑦ 《新唐书·百官志三》载：“（天宝二年）改天下崇玄学为通道院。”

⑧ 《新唐书·百官志三》。

⑨ 《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老一》。

⑩ 《新唐书·百官志三》。

⑪ 《唐会要》卷五十《尊崇道教》。

⑫ 《新唐书·选举志上》载：“……其生，京都各百人，诸州无常员。”

⑬ 《新唐书·百官志三》。

⑭ 同上。

⑮ 《唐会要》卷七十七《贡举下》。

玄真经》《冲虚真经》一同被称为“四子”，所以，有时也把考中“道举”之人称为“四子举人”。

4. 关于考试

唐朝时，崇玄学的学生可以参加科举考试，即“道举”。两京崇玄学的生员自然具备崇玄生出身，可以直接参加中央的科举考试；而诸州崇玄学的生员则要自己报名，由当地的地方长官组织考试，考试合格的生员可以得到崇玄生出身，然后，送名至省，与两京崇玄学的生员一同参加中央的科举考试。

唐朝科举考试的方法有帖经、默义、口试、策问、诗赋五种，道举也不外乎这几种方法。玄宗天宝二年规定，崇玄学生员考试时，帖经和策问各减一条；天宝七载又下令：“崇玄生出身，至选时，宜减于常例一选。”德宗规定道举不再减策问一条，而改为减大义两条^①。唐玄宗还亲试“四子”举人，开创了道举的“殿试”之例，“诸色人有能明《道德经》及《庄子》《列子》《文子》者，委所由长官访择，具以名闻，朕当亲试，别家甄奖”^②。并于开元二十九年（741）“御兴庆门楼，亲试《道德经》及庄、列、文子举人问策……有姚子彦、靳能、元载等对策入第，各授之以官”^③。其实，唐朝官吏铨选，多有道举出身者或崇玄馆的大学士，如陈希烈、尹懋等。

关于道教教育的考试，唐后期政府还有另外一种方式，即入道考试，也可以说是一种资格考试。“诸色人中有情愿入道者，但能暗记《老子经》及《度人经》，灼然精熟者，既任入道。其《度人经》情愿以《黄庭经》代之者，亦听。宣令所司，具令立文状条目，限降诞月内投名请试，今年十月内试毕。”^④

另外，唐政府还规定了道士、女道士的服饰和行为。“凡道士、女道士衣服皆以木兰、青碧、皂荆黄、缁坏之色。”如果违反此规定，就会勒令还俗。“若服俗衣及绫罗、乘大马、酒醉、与人斗打、招引宾客、占相吉凶、以三宝物饷馈官寮、勾合朋党者，皆还俗。若巡门教化、和合婚姻、饮酒食肉、设食五辛、作音乐博戏、毁骂三纲、凌突长宿者，皆苦役也。”^⑤

可以说，唐朝已经建立了专门的道教教育机构及其管理体制。以宗正寺为最高管理机构，说明了封建政府对道教教育的高度重视，也说明道教教育对维护封建统治的重要作用。而两京崇玄学、诸州崇玄学和道举的设立，不仅标志着道教教育在封建社会中央和地方的学制系统中都占有了一席之地，而且还在当时选拔官吏最主要的考试制度——科举制度中也占有了一定的位置。在科举考试中，不仅崇玄馆出身的生员要考《老子》《庄子》《列子》《文子》等道家道教经典，而且连儒家出身的贡举之士也要“加试《老子》，明经二条，进士三条”^⑥，“每年贡举人量减《尚书》《论语》两条策，加《老子》策”^⑦。

① 《唐会要》卷七十七《贡举下》。

② 《唐大诏令集》卷一百一十三《玄元皇帝临降制》。

③ 《混元帝纪》卷八。

④ 《唐会要》卷五十《尊崇道教》。

⑤ 《唐六典》卷四《尚书礼部》。

⑥ 《新唐书·选举志上》。

⑦ 《旧唐书·玄宗本纪上》。

二、道教自身的教育管理体制

在唐朝，道教教育管理体制不仅包括从政府的宏观管理体制，而且包括道教自身的教育管理体制。封建政府设立崇玄学和“道举”来加强对道教教育的管理，同时也推动着道教教育事业的发展，这是封建政府从自身的角度出发对道教教育的宏观管理，只占全部道教教育活动的一小部分，而大多数的道教教育活动是在遍布全国各地的道教宫观内进行的。

（一）道观的组织与管理

1. 人员设置及作用

在唐朝，每个道观内都有观主一人，上座一人，监斋一人^①，道观中的所有事务都由这三位修行有素的高级道士来决定。道观中最重要的工作是祭祀圣祖玄元皇帝和逐渐培养符合一定规范的道士，也就是说，培养合格的道士是道观中的主要任务之一，而这些活动毫不例外地由观主、上座、监斋共同领导和决策。

2. 关于斋醮的规定

斋醮是道教传统文化中的重要内容，也是隋唐时期道教活动中的一项重要内容。“醮”主要是指道士设坛祭祀或禳谢祈福的活动，“斋”则指道士在“醮”之前整洁身心的活动，道徒在“醮”之前要除去五情六欲和游荡不静的思想。“斋”和“醮”都是祭祀的仪式，而且在中唐以前“斋”较为流行，中唐以后则“醮”仪居主流^②，之后则逐渐“斋”“醮”合二为一，成为道教祭祀仪式的特有名称。

在进行斋醮祭祀活动时，参加活动的道士和信徒必须遵守以下规定：不得傲忽圣真，常怀恭敬；不得轻慢经文，常怀信重；不得诽谤法门，常怀爱护；不得触秽道场，常怀精洁；不得放纵身心，常怀畏谨；不得争竞财利，常怀廉逊；不得减省法事，常怀勤恪；不得退转道心，常怀坚固；不得错误章奏，常怀审订；不得扰乱形身，常怀专一^③。

3. 主要职责

第一，收藏道教的经典著作，作为对道士进行学业教育的主要内容，即主要教材。唐玄宗于开元二十一年“制令士庶家藏《老子》一本”^④，由此推之，作为道士们活动的固定场所——道观中一定藏有《老子》《庄子》《列子》《文子》等经典著作。天宝年间，玄宗令修讫、校订《通玄真经》《冲虚真经》《洞灵真经》三经，并各写千卷，分送诸道颁行。而且“御注《道德经》并《义疏》分示十道，各令巡内传写，以付宫观”^⑤。唐政府把道教当作政治的一部分来对待，必然要统一人们对道经的理解，道经的编写、修订工作一般由政府的某些官员来掌握，所以道观收藏道书的功能比编定、修订道经的功能要大得多。

第二，供奉、祭祀玄元皇帝，实际上就是一种潜移默化的情感教育或情感陶冶。不论是专

① 《唐六典》卷四《尚书礼部》。

② 张泽洪：《道教斋醮仪式的源流及其影响》，巴蜀书社1999年版，第30-31页。

③ 《道门科范大全集》卷五十九《北斗延生醮说戒仪》。

④ 《旧唐书·玄宗本纪上》。

⑤ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》。

门为老子建置的庙观，还是为一般道士兴建的道观等，都有供奉、祭祀老子的职责。唐朝历代皇帝给老子加封尊号、图写真容，以供宫观内供奉祭祀。玄宗规定：每年二月十五日 是玄元皇帝的降生日，诸州玄元皇帝庙“宜准西都福唐观，一例设斋”^①。“自今以后，每太清宫行礼官，宜改用朝服。”武宗又规定：“今太清宫荐告皆用朝谒之仪。”^②供奉、祭祀玄元皇帝时，竟然改用朝服、皆用朝谒之仪式，一方面说明了朝廷对此事的重视程度，另一方面也说明了道教宫观中这一职责的神圣和重要。

第三，传道授业，培养合格的道士。这一职责就是指道士由一个俗人逐渐成长为合格道士的过程。道观中的教育事务主要由观主、上座、监斋三位高级道士来操作，接受教育的道士主要学习《老子》《庄子》《列子》《文子》等经典著作，同时还必须学会一些实际操作的技能，如设坛祭奠、斋醮科仪、祈福禳灾和配合这些活动的音乐、舞蹈等。一般来说，道士完成学业后有三种选择：第一种选择是去参加科举考试，考中者被政府委以官职，从此走上仕途；第二种选择是留在宫中诵读经书、修心养性，安于从事道教事业；第三种选择是离开道观，或云游四方、为百姓解除病苦；或隐居山林、静坐修炼，幻想飞升成仙。

实质上，道观的这三项主要职能，已经涉及到了教育内容、情感教育和专业教育方面的问题。

（二）对受教育者的管理

就道教教育而论，受教育者就是接受道教教育而日渐成长的道士。道观内对接受教育的道士管理非常严格。

1. 服饰的规定

唐朝道教服饰的品位和种类很多，“衣服者，身之章也，随其享受品次不同，各有科仪”^③。且有“仙服”“法服”之分。所谓“仙服”，就是“无衣之衣”：“无衣之衣，谓四梵以上，妙体自然，变化无常，本无形质。或隐或显，应见化身，接引下凡，暂假衣服，随机设教，逐境分仪，神用自然，变化不测，此不衣而衣。”所谓“法服”，就是“有衣之衣”：“有衣之衣，谓三界以下，乃至弃贤，形质尚粗，未能合道，游行出处，要籍威仪，衣服阶修，致有差别。”^④可以说，只有上界神仙才有资格穿“仙服”，这是道士们想象中的上品服饰；而“法服”是一般道士所着之衣，虽然比不上“仙服”高贵，但也与“俗服”不同，包括冠、帔、褐、裙四部分。

“法服”既是道教威严的标志，也具有劝人内外清静的深刻内涵，因此在观道士的“衣服，卧具坐褥，皆不得用青绿绀绛、红碧玄素、锦绮绣画、珠玉间错”，道士“常须备其法服、整饰形容、沐浴冠带，朝奉天真，教化一切，勿得暂舍”，而且“道士护法服，当如两眼，又如手足”，甚至“宁犯毒蛇，不得犯出家法服”^⑤。如果有犯法服，就会失去十种恭敬，得到十种

① 《唐会要》卷五十《杂记》。

② 《唐会要》卷五十《尊崇道教》。

③ 《三洞法服科戒文》。

④ 同上。

⑤ 同上。

轻贱^①。

2. 尊师的规定

也许是三教相互融合的结果，也许是作为宗教的必须要求，在某种程度上说，唐朝的道教比儒家更讲师道尊严。道观内的道士跟从老师学习时，在言语行动上必须遵守规定。弟子与师说话，不得高声大语，不得称师为道士，而应称为家师，不得犯师名讳；弟子与师同行，不得傲慢无敬，应当谦卑恭敬，甚至在走路时不得践踩老师的身影；弟子与师一起吃饭，不得在师前食、在师前止；弟子向老师请教道法时，要巾褐冠带、执简礼拜、谦苦求情、长跪问讯，而且所请教的内容必须限于老师所传授的范围之内，不得论及其他；如果老师有过失，弟子不得在他人面前指出老师的是非丑鄙，而应当在隐蔽的场合下，长跪进谏，而且弟子始终都不能背叛老师等^②。

实际上，儒家讲师道尊严、师法家法最严重的时期是在两汉时期。唐朝时，教育文化的开放性和多元性比较明显，相对来说，师生关系也比较开明一些。甚至当时“耻于为师”的人也为数不少^③，因此韩愈提出教师的任务是“传道、授业、解惑”，而师生关系则是“弟子不必不如师，师不必贤于弟子，闻道有先后，术业有专攻，如是而已”^④，柳宗元非常赞赏韩愈的观点，并且进一步提出了“交以为师”^⑤的口号。可以说，以韩愈和柳宗元为代表，力倡把师生关系变为师友关系，这既包含有教学相长、能者为师的涵义，也包含有教育或学术上平等和民主的涵义。

如果把道教尊师的规定与以上论及的儒家思想相比的话，可以说道教的尊师之规定更类似于两汉时期的师法家法之规定：一方面，在道教宫观中，教师的地位的确得到最大程度上的提高，会刺激一般道士精专学业，主动从事教师这一职业；而另一方面，在道教宫观中，一般道士必须服从老师，甚至是不分是非的盲目服从，师生之间形成了一种森严的等级制度，既人为地限制了受教育者个体潜能的发挥，也不利于道教学术的繁荣和发展。

（三）关于戒律

道士在道观内学习、修行就必须遵守道教及道观的一系列规章制度和要求。为了防止道士违背规定，或在他们犯错误时能有合理的惩罚手段，道教门内逐渐形成了戒律制度。

1. 戒律的涵义

从实质上讲，“戒”是以防范为目的，“律”则是以惩罚为手段，“律”的内容是根据“戒”的内容而制定的。唐朝时，道教法师们认为，戒律的目的是使人们脱离三灾九厄、十苦八难；使众生羽化飞升，永享逍遥之乐。这一时期，“戒”不仅种类很多，而且内容也非常具体；律文约有《天师老君玄都律》《女青鬼律》《四极明科》《明真科》《千真科》《女真科》

① “失去十种恭敬”的具体内容是诸天生不恭敬、诸魔生不恭敬、鬼神生不恭敬、帝王生不恭敬、父母生不恭敬、兄弟生不恭敬、姊妹生不恭敬、眷属生不恭敬、贵人生不恭敬、贱人生不恭敬。“得到十种轻贱”的具体内容是得诸天地轻贱、得诸魔轻贱、得鬼神轻贱、得帝王轻贱、得父母轻贱、得兄弟轻贱、得姊妹轻贱、得眷属轻贱、得贵人轻贱、得贱人轻贱（均参见《三洞法服科戒文》）。

② 《三洞众戒文·弟子奉师科戒文》中总共记载了三十六条奉师的要求。

③ 这一点可以从韩愈的《师说》《马说》和柳宗元的《答韦中立论师道书》《师友箴》等著作中看出。

④ 《师说》。

⑤ 《答严厚舆秀才论为师道书》。

等。也许是由于某些律文早已散佚，抑或是由于戒与律本来密切相关、难以分开，不仅学术界戒律并称，而且在某些道教经典著作中也戒律并称。

2. 戒律的作用

关于戒律的作用，道教的经典著作中有许多记载。“戒者，解也，界也，止也。能解众恶之缚，能分善恶之界，防止诸恶也”^①。“夫戒者，戒诸恶行，防众行之最，若不持戒，道无由得”^②。出家道士受戒主要是用来防止诸恶、遏制外念、断绝俗欲，而诸恶俗欲的产生或形成与否主要在于心。“人之所以躁竞者，由是六情之所使也。”“六情者，六欲也。眼欲淫色，鼻欲芬芳，舌欲脂味，身欲柔滑，意欲放佚，如此六事皆成乎心，故为之情也。”^③因此修行的道士必须通过调御心神、而防止外念。“心定则生，忘戒失主，心乱则死。”“所以教人修道，即修心也；教人修心，即修道也。”^④

当时著名的道教大法师张万福更加形象地指出，对于入道修行的道士来说，戒律就相当于人口中之舌，又相当于涉河渡海之舟楫：

若有法而无戒，犹欲涉海而无舟楫，犹有口而无舌，何缘度兆身耶？凡初入法门，皆须持戒。戒者，防非止恶，进善登仙，众行之门，以之为键。夫六情染著，五欲沉迷，内浊乱心，外昏秽境，驰逐名利，耽滞色声，动入恶源，永乖仙域，自非持戒，莫之能返。^⑤

3. 道士受戒的条件

世俗之人要出家成为道士就必须受戒，而且必须具备一定的条件和要求。一般来说，受戒的弟子必须具有很好的人品和德行，具体包括十方面的要求，即“十相”：好求胜法；好近贤智；聪明，能鉴别真伪；谨慎，言不过行；柔和，少无过恶；无骄傲心；敬师重教，能奉师长；不辞劳苦；知恩图报；殷勤请受，昼夜不懈。具备这十项条件的弟子，才可以传授经戒的。

出家受戒是一件大事，要举行一定的授度仪式。唐朝时期，出家分为两种情况：第一种是为深造玄业，学习道教经典教义，称为“出恩爱之家”；第二种情况是为羽化飞升而出家，称为“出诸有之家”。在出家的授度仪式上，出家者要礼拜三师，听讲出家因缘，告别父母，礼拜君王，礼拜自家祖先，拜别亲朋知友，再由法师脱去俗衣，穿着道履、道裙、道服、道冠、手执道简、表示成为道门弟子，从此称为十戒弟子，或智慧十戒弟子，太上初真弟子，号白简道士。

4. 道士受戒的方法

戒律是依道经而传授的，唐朝的道教已经分化出许多派别，各派中法师品位都有高低之分，各派的经戒内容、传授仪式和传授方法也不尽相同。综括各派经戒传授的情况，不外乎以下几种情况：

(1) 单授经文：法师传授弟子经文不附有戒条，只抄录经文背诵。

① 《洞玄灵宝玄门大义》。

② 《三洞众戒文·序》。

③ 《太上老君戒经》。

④ 《老君内观经》。

⑤ 《传授三洞经戒法策略说》。

(2) 单授戒文：法师向弟子宣讲戒文，不附有应传经典，只抄录戒文背诵。

(3) 经戒同授：法师向弟子正式传授经戒，表示弟子已经成为某阶品位的法师，这一仪式对于受戒弟子来说是非常重要的。因此，必须先择吉日，法师弟子均沐浴并斋醮三日，准备信物、券契，然后穿戴法服、法裙、法袍、冠帽，并有三五监斋法师陪同，由弟子本人书写经文，先经文、后戒文、再写盟文。授戒后三日，弟子还要设斋谢恩，法师再授以经、籍、度师三师的名讳、形状，居观方所，使弟子牢记，以备上章奏表使用。

中唐时期，法师传授经戒时非常重视弟子在戒堂中站立的位置。因为道认为东方、南方为左，属太阳；西方、北方为右，属太阴。弟子先谢罪求度，所以向太阴，北向回礼十方；然后弟子请生求义，故又转向太阳，东向而受。这种站法，目的是使弟子保持面向象征生气的方位站立，具有潜移默化的教育意义。

而且，道教中的经戒传授还讲究因材施教和循序渐进的原则。“教戒须渐顿悟，人有贤愚，设法随机，要存合道。”“从凡入圣，各有等差”^①。修道者的悟性有早、迟之分，因此授道也应有快、慢之别。对于聪颖的上机之人，就不必拘泥于文字戒条，只要用顿悟法^②传授就可以使之得道。对于一般的信徒来说，就应当按道门阶次，经法浅深，循序渐进地给以引导和疏通，才可能使其位登上乘。

(四) 经费管理

唐朝时期，道教宫观遍布全国，而所有的宫观都进行着自成系统的教育活动，这么庞大的教育组织，其开展教育活动的经费从何而来？又是如何支配的？

1. 经费的来源

道观的教育经费主要来源四个方面。

第一，封建政府的授田。唐朝实行的是均田制，均田令规定，入道的道士不仅免除徭役，而且“凡道士给田三十亩，女冠二十亩”^③。

第二，封建政府向道观赐田地、物件和奴婢。唐高祖“赐楼观土田十顷及仙游监地充庄……赐白米二百石，帛一千匹”^④。太宗“修老君庙于亳州，宣尼庙于兖州，各给二十户享祀焉”^⑤。代宗“敕赐诸寺观凡千余顷”^⑥。宪宗“修兴唐观，赐钱十万……又命以内库绢千匹，茶千斤，为兴唐观复道夫役之赐。又以庄宅钱五十万，杂谷千石，充修斋醮之费”^⑦。穆宗“以内库钱一百贯赐太清宫”^⑧。

第三，许多皇家公主和公卿官吏舍宅为观。从高祖开始，唐朝的多数皇帝积极鼓励、资助道观的修建。唐高祖建庆唐观，唐太宗兴建了太平观、紫府观、衡岳观、西华观、华阳观等，唐玄宗修建了栖霞观、福祥观、阳台观等，睿宗景“以洛州襄王府宅为太安国观”^⑨。于是贵

① 《三洞众戒文·序》。

② 这与当时佛教思想中顿悟、渐修思想是一致的，反映了当时佛、道思想相互交融的情况。

③ 《唐六典》卷三《尚书户部》。

④ 《混元圣记》卷八。

⑤ 《旧唐书·太宗本纪下》。

⑥ 《唐会要》卷六十五《闲厩使》。

⑦ 《唐会要》卷五十《观》。

⑧ 《册府元龟》卷五十四《帝王部·尚黄老二》。

⑨ 《册府元龟》卷五十三《帝王部·尚黄老一》。

族公卿们也纷纷舍宅为观，贺知章请为道士时，“舍会稽宅为千秋观”^①。唐朝还有不少公主入道，她们的田地、物件和奴婢也相应地成为道观的财产。新都公主“舍宅为新都寺”，永穆公主“舍宅置观”^②，“万安公主出就金仙观安置，仍赐实封一千户，奴婢，所司准公主例给付”。“浔阳、平恩、邵阳三公主，皆舍俗入道，宜令每年各赐封物七百段匹。”^③ 毋庸置疑，这么一支庞大的社会上层力量必然为道教宫观带来可观的收入。

李唐王朝，在社会上层人物的倡导下，全国自上而下掀起了入道崇玄的热潮，民间一般的教外信徒也很多，他们为了祈福消灾，也常常布施捐钱，这也是当时道观教育经费的一个来源。

2. 经费的使用

从上面可以看出，以经济为基础，道观能够筹集到一笔可观的经费。而经费的使用情况主要有以下几个方面：首先，要维持道观的日常生活，如道士们的衣、食、住、行等。其次，用于观内道士们的教育消费，如笔、墨、纸、砚等必需的学习用品。复次，用于日常的祭祀活动，如每个道观中除了要供奉老君外，还有各自派别尊崇的人物，进行这一活动时需要一定的香火、器具等。这种活动可以说是一种情感教育活动，对接受教育的道士有着潜移默化的作用。再次，还要用于重要日期的斋醮活动。举行斋醮活动时，要设置法坛、准备供器（包括香炉、蜡台、花瓶、香筒、果盘、净盂、灯火等）和法器（包括法铃、法钟、奏板、于笏、法印、法剑、法尺、法绳、木鱼、令牌、鼓、龙角、甘露碗等），这些费用都要从经费中支出。这种活动由接受教育并达到某种品阶后的道士来操作，实际上就是道教教育的教育实践或实习。

① 《唐会要》卷五十《杂记》。

② 《唐会要》卷五十《观》。

③ 《唐会要》卷六《杂录》。

王屋山道教与司马承祯*

胡孚琛 李善文**

河南省济源市，乃古代四渎之一的济水发源地，号称道教十大洞天第一的王屋山洞天，也位于济源市境内。王屋山东连太行，西接中条，山势挺拔，幽溪翠谷纵横交流，群峰雄伟秀丽，道教宫观林立，云雾缭绕，是天下少有的人文景观，被历代隐士、方士、道士视为仙境，从而促进了当地道教文化的发展。

王屋山的道教文化，源远流长，文化资源十分丰厚。相传黄帝曾登王屋山顶祭天，受玄女兵法以破蚩尤，故王屋山主峰（海拔 1711 米）有天坛山之称，其北有五斗峰为屏障，四周有华盖峰、灵山峰、日精峰、月华峰簇绕，颇有王者气象。天坛山南面的华盖峰相传为仙人王子乔修仙之地，起南麓有开阔平坦的八仙岗，著名道观阳台宫即坐落于此。战国时《列子·汤问》篇记述了愚公移山的故事，成为发生于此地的古老优美传说，更增加了王屋山的知名度。汉代至三国期间，赵叔期、毛伯道、刘道恭、谢稚坚、张兆期、甘始等方仙道徒在此修道。晋葛洪《抱朴子内篇·金丹》中云炼制金丹大药“必入名山之中，斋戒百日，不食五辛生鱼，不与俗人相见，尔乃可作大药”。《仙经》中就载有王屋山为名山，“此皆是正神在其山中，其中或有地之人。上皆生芝草，可以避大兵大难，不但于中以合药也。若有道者登之，则此山神必助之为福，药必成”。南朝高道陶弘景《真诰》中，亦称“王屋山，仙之别天，所谓阳台是也。诸始道者皆诣阳台。阳台是清虚之宫也”。直至唐代司马承祯，始提出系统的洞天福地说，将全国名山分为十大洞天、三十六小洞天、七十二福地，王屋山为十大洞天之第一洞天，其所集《天地宫府图》云：“第一王屋山洞：周回万里，号曰小有清虚之天，在洛阳、河阳两界，去王屋县六十里，属西城王君治之。”杜光庭著《天坛王屋山圣迹记》，亦称天坛山为“五岳四渎，十大洞天，三十六小洞天神仙朝会之所”。

道教在王屋山地区，早在方仙道和黄老道阶段就有活动，至魏晋时期已成为闻名全国的名山。唐宋年间，为王屋山道教的鼎盛时期，洛阳为唐朝之陪都，宋朝都开封，皆离王屋山较

* 本文原载《济源职业技术学院学报》2003 年第二卷第 2 期，第 4-6 页。

** 胡孚琛，1945 年生，中国社会科学院哲学研究所研究员；李善文，1946 年生，济源市王屋山古文化学会会长。

近，皇帝祭祀济渎庙，游幸迎恩宫，促进了王屋山道教活动的开展及道教宫观的建设。王屋山的著名道教宫观以天坛山顶之总仙宫历史最久，唐代规模宏大，历朝皆有修葺，清代以后败落。天坛山南麓中岩台上的十方大紫微宫为唐代高道司马承祯创建，历朝香火不断，民国期间败落，“文革”中损毁殆尽。其中遗留唐、宋、元、明、清碑碣数十通，《大唐王屋山中岩台大紫薇宫贞一先生墓碣》，是研究司马承祯的珍贵资料。市内的济渎庙和奉仙观保存尚好，奉仙观（又名荆梁观）建筑独特，唐道士孔志道创建，宋代高道贺兰栖真曾主持该观。位于三官岭下的清虚观，唐代以来为王屋山道教三宫之一，一直延续到清代。此外尚有十方院、迎恩宫、麻姑庙、长春观、金炉顶和王母洞古建筑群等。据笔者考察，王屋山、茅山、天台山，为道教上清派的重要道坛，上清派第四代宗师司马承祯主持王屋山道坛，玉真公主来此修道，可谓极盛一时。唐代天师道、北帝派、金丹神仙道教，在王屋山都有流传。唐代王屋县令王璨，弃官入王屋山修道，诵读《黄庭经》。《续仙传》中记有唐道士许绮，亦修道王屋山。《云笈七籤》卷六十四载有《王屋真人口授阴丹秘诀灵篇》，为唐代高道王长生所传，乃人元大丹男女双修法诀。唐代玉真公主修道王屋山之灵都观，终老于仙姑顶。金皇室后裔完颜德明亦为天坛山守寺道人。王褒、孙思邈、张探玄、李含光、谭峭、烟萝子（即燕真人，著述甚丰）、宋德方、秦志安、张志谨等高道皆曾在王屋山修道，足见王屋山道坛在道教中具有重要位置。就笔者所见济源市王屋山道观，虽说大多创建于唐代，但亦有不少重建、修葺的明清建筑，说明直至清代香火仍盛。就宫观中供奉的神灵看，全真道、正一道、太一道、龙门派、三丰派、上清派等道教各派都有，王母洞一带还供奉有通天教主、齐天大圣、无生老母等民间宗教神灵，说明此地清代亦是民间宗教的重地。从全国范围看，在一个县内集中如此多的宫观，有如此多名山景观，济源市可谓得天独厚，称为“道教之乡”也不为过。然而自民国至今，除了以“愚公移山”著名的愚公村修建一新外，道教宫观大多败落，也早已全部断绝了道士的踪迹。好在该地区民风淳厚，自改革开放以来，文物保护意识逐渐增强，近些年旅游业又发展起来，前景将越来越好。

二

在王屋山的道教史上，存在一些有待考证的问题，今列举如下。

1. 王屋山相传为商山四皓隐居之地，此处有避秦沟、商山寺、绮里季墓（四皓之一）等遗迹，如经考察确认，可增加王屋山的文化含量。

2. 相传仙人河上公曾于黄河北岸之王屋山一带结草为庵，注《老子》。如果此传说属实，则王屋山为汉代黄老道的发祥地，在道教史上有重要地位。

3. 相传帛和传道洛中，“洛中道士已博涉众事治炼术数者，以诸疑难咨问和，和皆寻声为论释，皆无疑碍，故为远识人”（《抱朴子·祛惑》）。《神仙传》又云帛和曾去西城山事王君，后人林虑山为地仙。林虑山南连太行，北接恒岳。《神仙传》佚文亦称干吉为北海人，因病于市中遇帛和，帛和授予《太平经》，行之疾愈，“乃于上虞钓鱼台乡高峰之上，演此经成一百七十卷。今太平山干绮在焉”。《后汉书·襄楷传》云：“初，顺帝时，琅邪宫崇诣阙上其师干吉于曲阳泉水上所得神书一百七十卷。”王屋山早在战国时便有曲阳地名，现仍有曲阳村。若果

是帛和、干吉活动的地方，则此处为方仙道的重要传播地，又是帛家道、干君道的发祥地，在道教史上的价值不言而喻。

4. 相传“道教上清派第一代宗师、南岳夫人魏华存，晚年入阳洛山（即王屋山），托言王屋洞清虚真人王褒授于她神真之道貌岸然”（《王屋山志》）。考王屋山洞，道教中谓西城真人王君管领，王褒则为西城王君降授之弟子。《云笈七籤》卷之一百六十载题魏华存撰《清虚真人王君内传》云：“华存师清虚真人王君，讳褒，字子登，范阳里平人也。”“后隐阳洛山中，感南极夫人、西城真人并降。”成仙后授为“太素清虚真人，领小有天”，“治王屋山洞天之中”。又《南岳魏夫人传》云：“魏夫人者，任城人也，晋司徒剧阳文康公舒之女，名华存，字贤安。幼而好道，静默恭谨。”“常欲别居闲处，父母不许。年二十四，强适太保掾南阳刘文幼彦，生二子。”“二子粗立，乃离隔宇室，斋于别寝。后众真下降，而清虚真人王君为之师。”“其后幼彦物故”，夫人“知中原将乱，携二子渡江”。“夫人自洛邑达江南，盗寇之中，凡所过处，神明保佑。”据以上资料，王褒曾在王屋山修道，魏华存家在南阳、洛阳一带，当为事实。然魏华存“晚年入王屋山修道”，不知何所据？若然，王屋山又为上清派发祥地，这是需碑记文物进一步认证的。

5. 济源市地方史志办公室编《王屋山志》记载，马丹阳“死后葬于王屋山南岭长春观东侧”。宋德方于“元太宗九年（1237），尊师遗志，广搜各地道藏经籍，携弟子寓居王屋山灵都观、紫微宫，抄阅经书”。秦志安“卒后葬于天坛山麓松台”。赵道坚“自龙门山随师东游，进王屋山小有洞秘受戒律”。全真道宋德方师徒编辑《玄教宝藏》，马丹阳传道，赵道坚开龙门律宗，皆为道教史上的大事，必须以王屋山原始资料，石刻碑文等证实之。

6. 《王屋山志》还载有赵复阳于王屋山长期修炼，崇祯初年密传弟子王常月。伍守阳亦于王屋山小有洞依王常月受三大戒。王常月于王屋山遇赵复阳，密于天坛王母洞告盟天地，授以戒律，历时八九年。这都是龙门派复兴之大事，亦须原始资料印证。

此外尚有位于大店河西崖孙真人村西北庙岭上的孙思邈墓，太一道二祖萧道熙在王屋山蟒河畔建太清万寿宫布道之事，皆须公布原始资料予以确证。如济源市地方史志办公室编《王屋山志》所载以上传说都以文物、碑刻等原始资料考定为史实，则中国道教史须重新订正。王屋山如此多的宫观遗迹说明历史上道派繁多，大量道士墓葬更兆示着王屋山道教史上还隐藏着大量鲜为人知的史实。因之，出版王屋山的宫观碑文，收集有关王屋山道教的原始资料，是揭示王屋山道教真实面目的重大学术课题。如果能有一部考证严谨的《王屋山道教史》问世，则为中国道教研究中一大学术贡献。

三

司马承祯，字子微，河内温人，年二十一人道，事潘师正，居嵩山，为陶弘景上清法第四代宗师，在道教史上居有显要位置。司马承祯得道后，居天台山，自号天台白云子。景云二年（711）入京答唐睿宗问，与陈子昂、宋子问、卢藏用、王适、毕构、李白，孟浩然、王维、贺知章相在还，号“仙宗十友”。据考，司马承祯于武后时曾居王屋山中岩台，故其所撰《潘尊师碣》题“弟子中岩道士司马承祯书”。考《旧唐书》等典籍，开元十五年（727）唐玄宗又

召司马承祯至宗师，令其于王屋山自选形胜，置坛室以修炼。《天坛王屋山圣迹记》谓开元十二年（724）敕修阳台观，内设白云道院，供司马承祯居止。李含光曾于开元十七年在王屋山从司马承祯修道，后归茅山。司马承祯善金剪刀书，以三体会《道德经》，定为五千三百八十言。开元二十三年六月十八日卒，葬于王屋山西北之松台。其弟子七十余人，李含光最著，司马承祯年八十九仙逝，唐玄宗下制云：“王屋山道士司马子微心依道胜，理会玄远。”“宜赠徽章，用光丹录。可银青光禄大夫，号贞一先生。”足见司马承祯为王屋山道士，逝于王屋山确实无疑，《云笈七籤》及《茅山志》中司马承祯于天台山玉霄峰冲举之说为谬。

司马承祯一生仙迹甚多，著述又丰，玉真公主从之修道。王屋山中岩台大紫微宫遗址，泥土中有唐碑，上刻有司马承祯《坐忘论》，可谓价值连城之珍宝，今就《坐忘论》之学术价值，略作分析。

《坐忘论》并序凡七篇，序中极言“生道合一”之旨，阐述“我命在我不在天”之思想。下面以信敬、断缘、收心、简事、真观、泰定、得道七个阶次，论修道程序。《坐忘论》云：“夫信者道之根，敬者德之蒂。”信敬为人道之门。又云：“断缘者，谓断有为俗事之缘也。弃缘莫结。礼交势合，自致日疏。无事安闲，方可修道。”由此可见，道士首先树立起对大道的信仰和敬畏，以此为根基，斩断俗缘，才能一心向道。

《坐忘论》又云：“学道之初，要须安坐、收心、离境、住无所有，不著一物，自入虚元，心乃合道。”司马承祯之“收心”，是“息乱而不灭照，守静而不着空，行之有常，自得真见”。如此既以道家静坐为基础，又吸引了禅宗止观法门的长处，将心猿意马驯熟，而不执著，使心不染而神不乱。缘断于内，事简于外。鸟入巢林，仅栖一枝，兽饮洪波，只可能满腹。人生世间，事有万千，只应较量轻重，识其去取，不可贪多务得，疲劳丧身，自致亡败。

《坐忘论》云：“形如槁木，心若死灰，死灰无感无求，寂泊之至。无心于定，而无所不定，故曰泰定。”定极生慧，要慧而不用，恬养久之，自成道德。心乃至虚至灵变化莫测之物，只有以“为道日损”之法，寂定入微，不冲不动，无惊无惧，才能入道。惟道集虚，形神合一，神性虚融，变化体质与心灵，才能达到仙人境界。

《坐忘论》以道家庄子有关坐忘的学说为根基，汲取儒、释修炼辩论的精华，创立了一套人体生命与心灵修炼工程的基本程序，为后世内丹学的基本理论打下了基础。由此可见，司马承祯《坐忘论》是中国道教学者探索人体生命的心灵奥秘的重大科研成果。

李白学道洛阳嵩山考*

赵荣珣**

李白为唐代伟大的浪漫主义诗人。他的浪漫主义风格，可以说根植于中国的道教。他自幼在西蜀向往道教；出蜀后，在洛阳嵩山踏实学道；最后，在齐州入道教，完成了学道的归宿，形成了自己的文学上特殊的浪漫主义风格。本文其存世的文学作品，重点关注他在洛阳嵩山学道时所写的部分，条分缕析，以求探讨出他的洛阳学道的历史意义及对他一生的影响。

一、在西蜀向往道教，树立了学道的信心

李白，字太白，于武则天大周长安元年（701）生于西域巴尔喀什湖南碎叶河上的碎叶城（今吉尔吉斯共和国托克马克城附近）。后随其父李客带领全家，于唐中宗神龙元年（705）逃迁定居到西蜀绵州昌隆县（后亦称江油县，今四川省江油县）青莲乡（今青莲镇）。

李白出生前后的唐朝现状是“初唐三帝（高祖、太宗和高宗）崇道抑佛”，“武则天利用道教”和“唐玄宗推崇道教”^①。道教逐渐成为国教，天下风行，士庶人等，皆以学道为荣，并成为当时仕进的重要手段之一。

五岁的李白，启蒙教育即接受了道教的“六甲”内容。李白在后来写的《上安州裴长史书》中说：“五岁诵六甲。”这“六甲”是指甲子、甲戌、甲申、甲午、甲辰、甲寅。它既是道教专有的术数技艺，又是道教修炼的符箓功法，初、盛唐时特别盛行。

二十岁后的李白，开始了他的道教社会活动。他访道到过戴天山，有《访戴天山道士不遇》诗：“犬吠水声中，桃花带露浓。树深时见鹿，溪午不闻钟。野竹分青霭，飞泉挂碧峰。无人知所去，愁倚两三松。”诗中描绘了戴天山清幽静谧的优美环境，末二句描写了李白访道不遇的惆怅心态。

李白在二十岁后的四、五年中，通过自己的学习、访问和修炼，在人品、文品和道品等方面，都形成了自己的风格，但他从不满足，他在后来写的《上安州裴长史书》中回忆当时的心境是：“以为士生则桑弧蓬矢，射乎四方，故知大丈夫必有四方之志，乃仗剑去国，辞亲远

* 本文原载《中国道教》2003年第6期，第40-44页。

** 赵荣珣，洛阳老庄研究院院务委员。

① 以上引述均见赵荣珣编著：《九都释道》，中国科学文化出版社2001年版。

游。”李白就是按照自己的思想行动了。

二、在洛阳嵩山学道，坚定了入道的思想

二十五岁的李白，便雄心勃勃地“仗剑去国，辞亲远游”，顺江东下，到达江陵。碰巧，遇上了年近八十的天下名道司马承祯，二人一见如故，李白即写了一篇《大鹏遇稀有鸟赋》，以“大鹏”自比，以“稀有鸟”比司马承祯。后来，李白将其改为《大鹏赋》，并写了一篇小序。其中说：“余昔于江陵见天台司马子微，谓余有仙风道骨，可与神游八极之表，因著《大鹏遇稀有鸟赋》以自广。”

李白与司马承祯这位在洛阳嵩山修道成名的道人，结为至密道友，为司马承祯在天下所结的“仙宗十友”的第十位。二人畅叙后，即告分别。李白顺江南游和东游；司马承祯回到天台。第二年，司马承祯应玄宗之诏到东都洛阳，献治国长寿之道。后受诏在东都河南府济源县王屋山建阳台观以居之。十年后，便在此观去世。李白无从再与之晤面。

二十八岁的李白，漫游之后遂暂居湖北安陆。不久，便与前宰相许圜师的孙女结婚。

三十二岁的李白，便开始北上到洛阳嵩山学道。山中传道的就是他十分羡慕的司马承祯的三传弟子嵩山道士元丹丘。元丹丘，字霞子，自号丹丘子，叶县人。为茅山派第七代嵩山传人，从学胡紫阳。胡离嵩山为汉东太守，元一直在嵩山隐居传道，名播东西两京。

李白之所以特选嵩山学道，他的第一印象是从司马承祯那里得到的。他知道嵩山古今出过不少仙人，在嵩山北的缙山，曾在周朝出过仙人王子晋，他在《感遇四首》（之一）中歌颂道：

吾爱王子晋，得道伊洛滨。金骨既不毁，玉颜长自春。可怜浮丘公，猗靡与情亲。举手白日间，分明谢时人。二仙去已远，梦想空殷勤。

诗中李白对古代二位仙人是多么的向往，但诗的末二句，描写出诗人只可望而不可及的惆怅心情，因为毕竟是古代的事了。他当然知道嵩山还出过不少高道，如晋代的鲍靓、葛洪，北魏的寇谦之，更知道当朝茅山一系在嵩山的传承情况，所以，他对嵩山是“高山仰止，景行行止”（《诗·小雅·车牵》）的。从此，他“五岳寻仙不辞远，一生好入名山游”（《庐山谣寄卢侍御虚舟》）。

李白甚是欣羡元丹丘的神仙生活，他特作《元丹丘歌》一诗：“元丹丘，爱神仙。朝饮颍川之清流，暮还嵩岑之紫烟。三十六峰长周旋。长周旋，蹑星虹，身骑飞龙耳生风。横河跨海与天通，我知尔游心无穷。”

李白不但对元丹丘人品的向往，还对元丹丘的栖居地异常陶醉，真是“爱屋及乌”了。他特意《题元丹丘山居》一诗：“故人栖东山，自爱丘壑美。青春卧空林，白日犹不起。松风清襟袖，石潭洗心耳。羨君无纷喧，高枕碧霞里。”这真是仙人、仙居、仙生活。李白羡慕得五体投地。李白对元丹丘在嵩山的修炼处，一直耿耿于怀，他离开嵩山多年，久居庐山，仍念念不忘，特又写诗《题嵩山逸人元丹丘山居并序》以寄意：

白久在庐、霍，元公近游嵩山，故交深情，出处无间。岩信频及许为主人，欣然适会本意，当冀长往不返，欲便举家就之，兼书共游，因有此赠。

家本紫云山，道风未曾落。沉情丹丘志，冲赏归寂寞。揭来游闽荒，扞涉穷禹凿。夤

缘返潮海，偃蹇陟庐霍。凭雷蹶天窗，弄影憩霞阁。且欣登眺美，颇惬隐沧诺。三山旷幽期，四岳聊所托。故人契嵩颖，高义秉丹臆。灭迹遗纷嚣，终言本峰壑。自矜林湍好，不羨朝市乐。偶与真意并，顿觉世情薄。尔能折芳桂，吾亦采兰若。拙妻好乘鸾，娇女爱飞鹤。提携访神仙，从此炼金药。

这首诗的小序，说明李白深怀嵩山元君山居，他希望元君长住此处，自己也可同热爱仙道的妻女去那里长住学道。诗共二十八句，前四句写自己从小学道，又从元君学道后，对道教更加热爱；五至十二句，写自己离开嵩山元君后，南游山川，寓居庐、霍，随心所见的快意心情；十三至二十句，描写元丹丘在嵩山一心修道炼丹不事人间烟火的高品德；二十至二十八句，描写自己不但能与元丹丘志同道合隐居修炼，而且还能偕引爱好道教的妻子和爱女一同到嵩山学道与炼丹。

李白对嵩山的历史神仙故事很感兴趣，他特意写了《嵩山采菖蒲者》一诗：

神仙多古貌，双耳下垂肩。嵩岳逢汉武，疑是九疑仙。我来采菖蒲，服食可延年。言终忽不见，灭影入云烟。喻帝竟莫悟，终归茂陵田。

这是李白根据《神仙传》的记载所写的一首诗。《神仙传》载：“汉武帝上嵩山，登大愚石室，起道宫，使董仲舒、东方朔等，斋洁思神。至夜，忽见有仙人，长二丈，耳出头巅，垂下至肩。武帝礼而问之，仙人曰：‘吾九疑之人也。闻中岳石上菖蒲一寸九节，可以服之长生，故来采耳。’忽然失人所在。帝顾侍臣曰：‘彼非复学道服食者，必中岳之神以喻朕耳。’为之采菖蒲服之，经三年，帝觉闷不快，遂止。时从官多服，然莫能持久，唯王兴闻仙人教武帝服菖蒲，乃采服之不息，遂得长生。邻里老少皆云世世见之，竟不知所之。”

李白用这个古代神仙故事，是想说明嵩山出过神仙，而且，这位仙人不食人间烟火味，不与凡人沟通，哪怕他是皇帝。所以，汉武帝毕竟成不了仙，最后死了葬在茂陵。再者，他相信凡人要想成为仙人，只有诚心修道而持续服食抛却人世的人，才能成仙。言外之意，像只有自己这样的人，才可以成为仙人。

李白在嵩山修道，选择了少室三十六峰之一的玉女峰作为练功场地。他与元丹丘常在各峰间漫游，并时合时离，各自修炼。他后来在东方漫游写的《送杨山人归嵩山》一诗，说明了这个情况：

我有万古宅，嵩山玉女峰。长留一片月，挂在东溪松。尔去掇仙草，菖蒲花紫茸。（一说：君行到此峰，餐霞驻素容）岁晚或相访，青天骑白龙。

李白在嵩山除了从学元丹丘外，还自己寻师访道，几乎嵩山传说有高道修炼的地方，他都走遍了。据说，嵩山有位焦姓女炼师，已经几世几劫，而神通广大，功法高超，仍驻留嵩山。他听说后，踏遍嵩山，一心寻访，终究未晤，但仍然抱着满腔崇敬的心情。为此，他写下了《赠嵩山焦炼师并序》：

嵩山有神人焦炼师者，不知何许妇人也。又云，生于齐梁时，其年貌可称五六十。长胎息、绝谷，居少室麓。游行若飞，倏忽万里。世或传其入东海，登蓬莱，竟莫能测其往也。余访道少室，尽登三十六峰，闻风有寄，洒翰遥赠。

二室凌青天，三花含紫烟。中有蓬海客，宛疑麻姑仙。道在喧莫染，迹高想已绵。时餐金鹅药，屡读青苔篇。八极恣游憩，九垓长周旋。下飘酌颍水，舞鹤来伊川。还归空山

上，独拂秋霞眠。萝月挂朝镜，松风鸣夜弦。潜光隐嵩岳，炼魄栖云幄。霓裳何飘摇，风吹转绵邈。愿同西王母，下顾东方朔。紫书倘可传，鸣骨誓相学。

李白通过这首诗，表明了他在嵩山学道的真诚之心，他光明磊落毫不掩饰自己的内心世界，他清清楚楚了解自己学道的目的，所以，静下心来，身居嵩山，从师修炼。

李白在嵩山学道究竟学到了什么呢？他自己作了一次思想总结。那就是《与元丹丘方城寺谈玄作》一诗：“茫茫大梦中，难我独先觉。腾转风火来，假合作容貌。灭除昏疑尽，领略入精要。澄虑观此身，因得通寂照。朗悟前后际，似知金仙妙。幸逢禅居人，酌玉坐相召。彼我俱若丧，云山岂殊调？清风生虚空，明月见谈笑。怡然青莲宫，永愿恣游眺。”

这是一首李白在嵩山学道最重要的诗，诗中援引了释家修炼的哲理。全诗共十八句，首二句，写自己是先觉入道者，三至八句，结合自己对释道两家功法的理解，写出自己修道练功的层次体会，他炼的是内丹功法，可以说是周天大法，达到了最高的境界，“朗悟前后际，始知金仙妙”，是他的体会写照；九至十二句，写与元丹丘在方城寺遇到禅人相互交谈后的感受；后四句，写与禅人交谈后的环境和自己要坚守修炼的怡然自得的心情。

三十五岁的李白，已在嵩山学道三年多，得到元丹丘无微不至的关怀，元无私地将道教高级秘诀，传给了李白，李白深深感受到天地间的手足之情。但他为了想得到更高的道境，只有忍痛离别元丹丘，跟元的老师胡紫阳学道。他在《颖阳别元丹丘之淮阳》一诗中畅述了这种感情：

吾爱元夫子，异姓为天伦。本无轩辕契，素以烟霞亲。长恨迫世网，铭意俱未伸。松柏虽寒枯，羞逐桃李春。悠悠世朝间，玉颜日缁磷。所失重山岳，所得轻埃尘。精魄渐秽芜，衰老相凭因。我有锦囊诀，可以持君身。当餐黄金药，去为紫阳宾。万事难并立，百年犹崇晨。别尔东南去，悠悠多悲辛。前志庶不易，远途期所遵。已矣归去来，白云飞天津。

他在胡紫阳处停留了相当长一段时间，胡紫阳也确实传给了他道教的高级功法。李白感激之余，特作了《题随州胡紫阳先生壁》一诗：

神农好长生，风俗久已成。复闻紫阳客，早署丹台名。喘息餐妙气，步虚吟真声。道与古仙合，心将元化并。栖疑出蓬海，鹤似飞玉京。松雪窗外晓，池水阶下明，忽耽笙歌乐，颇失轩冕情。终愿惠金液，提携凌太清。

这首诗共十六句。前四句，说明紫阳大名早已名扬天下，并形成社会风气；中八句，描述胡紫阳的功法内涵、操作、渊源和功效；后四句，写胡紫阳在官署奏乐练功，是否有碍作官形象的担心，但愿能授我金丹，共登太清仙境。

这年冬天，李白与元参军在胡紫阳处正热心学道的时候，元参军提出要到仙城山隐居，无奈，李白只好为他送行，并特意写了一篇《冬夜于随州紫阳先生餐霞楼送烟子元演隐仙城山序》一文，表示了他与元丹丘、元演，同向胡紫阳学道的极其亲密的特殊情感，他道：“吾与霞子元丹，烟子元演，气激道合，结神仙交，殊身同心，誓老云海，不可夺也。历行天下，周求名山，入神农之故乡，得胡公之精术。胡公身揭日月，心飞蓬莱，起餐霞之孤楼，练吸景之精，延我数子，高谈混元，金书玉诀，尽在此矣。”

从上引《序》文来看，李白学道之诚心，也只有如此而已矣。

三、齐州入道籍，是嵩山学道的自然归宿

正当李白跟胡紫阳学道极其热心的时候，第二年的五月，元演忽发奇想，从仙城山来邀李白北上太原去探亲，李白也就完全同意了。于是，李白与元演一同北上，经洛阳嵩山与元丹丘话别。谁知道，他们见面以后，元丹丘也产生了外访之意。有关这一段奇妙的经历，从后来李白写的《闻丹丘子于城北山营石门幽居，中有高风遗迹，仆离群远怀，亦有棲遁之志，因叙旧以寄之》一诗中，找到了原委。他们当时商定：丹丘子西访峨眉山，数月后，重与李白在洛阳会面。诗中是这样写的：“仆在雁门关，君为峨嵋客。心悬万里外，影带两乡隔。长剑复归来，相逢洛阳陌。陌上何喧喧，都令心意烦。”

第三年春天，李白只身从太原回到洛阳，与提前从峨眉回洛的元丹丘预约相会，不差毫厘。这种惊人的诚信行为，可为世代楷模。李白与元丹丘见面之后，对所见所闻感慨万千。接着，便南下安陆。五月，又携家小迁往东鲁任城。此后六年，就一直在山东、安徽、江苏一带浪游，居无定所。

第七年（开元二十九年，741年）的秋末、冬初，身兼道教威仪的元丹丘，奉诏入京都长安，就玄宗询经问道。元丹丘向道门至友持盈法师（玉真公主）陈述了李白的情况，持盈法师便郑重向其兄玄宗皇帝，奏报了李白的优良行迹。于是，玄宗即下诏召李白入京。

次年，四十二岁的李白，也许是大展政治抱负的机会到了。也就在这一年（玄宗天宝元年，742年）的春天，玄宗为招贤纳士，特下诏天下：“前资官及白身人有儒学博通、文辞英秀及军谋武艺者，所在具以名荐京。”

在这两个好消息传出后的秋天，时在安徽南陵的李白，接到诏书后，喜出望外，特作《南陵别儿童入京》一诗记其事。其中有句说：“仰天大笑出门去，我辈岂是蓬蒿人。”李白初到长安，便会见了持盈法师和元丹丘。尤其与持盈法师来往较密。这期间，他写有《玉真仙人词》《玉真公主别馆苦雨赠卫尉张卿二首》等诗，前首诗赞颂了玉真公主有高深的道法；后二首诗，写自己暂住玉真公主别馆，焦急待命的苦闷情绪，并希望立即获得成功便告隐退，留下美名。

李白除了与玉真公主交往外，还与元丹丘有所来往。在元丹丘谒见玄宗后，告诉他想到华山隐居，李白听了很高兴，于是，便写下了一首气势磅礴的《西岳云台歌送丹丘子》的长诗：

西岳峥嵘何壮哉，黄河如丝天际来。黄河万里触山动，盘涡毂转秦地雷。荣光休气纷五彩，千年一清圣人在。巨灵咆哮擘两山，洪波喷箭射东海。三峰却立如欲摧，翠崖丹谷高掌开。白帝金精运元气，石作莲花云作台。云台阁道连窈冥，中有不死丹丘生。明星玉女备洒扫，麻姑搔背指爪轻。我皇手把天地户，丹丘谈天与天语。九重出入生光辉，东求蓬莱复西归。玉浆倘惠故人饮，骑二茅龙上天飞。

李白得到持盈法师和元丹丘的举荐，入宫后，供奉翰林。次年春天，在牡丹花开季节，他完成了名动朝野的大作《清平调词》三首，获得了玄宗和杨贵妃的青睐。不久，还为玄宗写过《出师诏》和《答蛮书》，玄宗很是赏识他的才华。

李白在长安期间，接到了元丹丘寄来的信，于是，便写了《以诗代书答元丹丘》一首，来

表达自己当时沉重的心情：

青鸟海上来，今朝发何处？口衔云锦字，与我忽飞去。鸟去凌紫烟，书留绣窗前。开缄方一笑，乃是故人传。故人深相勗，忆我劳心曲。离居在咸阳，三见秦草绿。置书双袂间，引领不暂闲。长望杏难见，浮云横远山。

这首诗是李白离开长安前夕所写，可能这时他还没有上奏玄宗还山的动念。元丹丘在信中深相勉励，要他好好干。但元丹丘却不知道好友李白，已是“三见秦草绿”，仍在不断地“劳心曲”“不暂闲”，而却没有建树。

据记载，李白在宫廷的言行，招致了玄宗所有近臣，甚至包括杨贵妃在内的不满与反对，玄宗也逐渐淡薄了他。第三年的春天，李白在郁郁不得志的情况下，上疏玄宗，请求还山。玄宗便顺水推舟，遂赐之金，“优诏罢遣”。就这样，李白的伟大理想和抱负，在前后不到三年的时间里，匆匆化为泡影了。这是怎样的情感滋味呢？

李白怀着极度的愤懑心情，离开了长安。春末，他到了洛阳，天作巧合地遇到了比他小十一岁的诗人杜甫，二人结下了永恒的友谊。接着，李白东去，到了梁园。入秋，杜甫应约到了梁园。恰又一同遇见边塞诗人高适。三位诗人聚会了一段时间，便分别了。高适南方漫游，杜去长安应试，而李白却到陈留，访问采访使李彦允，由李彦允介绍，李白到齐州（今山东历城）紫极宫请道士高如贵授道箓，成了道门一位真正的道士。这也算圆了李白多年向道、学道的仙道梦。

李白受道箓后，很是感激，高如贵要北行，李白特设宴招待，并作《饯高尊师如贵道士传道箓毕归北海》一诗来纪念：“道隐不可见，灵书藏洞天。吾师四万劫，历世递相传。别杖留青竹，行歌蹑紫烟。离心无远近，长在玉素悬。”诗中表现了对高如贵十分崇敬的心情。

李白为了巩固这次受道箓的信念，他又北到安陵，请当时著名的高道盖还，为他造真箓，他又特意作长诗《访道安陵遇盖还为余造真箓临别留赠》来纪念：

清水见白石，仙人识青童。安陵盖夫子，十岁与天通。悬河与微言，谈论安可穷？能令二千石，抚背惊神聪。挥毫赠新诗，高价掩山东。至今平原客，感激慕清风。学道北海仙，传书蕊珠宫。丹田了玉阙，白日思云空。为我草真箓，天人惭妙工。七元洞壑落，八角辉星虹。三灾荡璿玑，蛟龙翼微躬。举手谢天地，虚无齐始终。黄金横高堂，苔藓难克充。下笑世上士，沉魂北罗酆。昔日万乘坟，今成一科蓬。赠言若可重，实此轻华嵩。

诗共三十二句。前十六句，描述盖还道士的功能及在山东的影响；后十六句，写盖还为自己造真箓的作用和批判世人追求名利的虚无下场。

这首诗表现了诗人脚踏实地地回归道门的平静心态，此时此刻，他完全摒弃和否定了常人追求功名富贵的思想和行为。

李白入道后，把自己此前学道的经验收获，认认真真地作了一次总结。在长诗《草创大还赠柳官迪》中，详述了他所创《大还》内丹的渊源、方法、名称和功能，直通《道德经》《易》和《周易参同契》。所以，名为《大还》，实际为《大还丹》的略称，可以说是道家的上乘功法了。诗的末尾十二句，道出了他公开草创《大还》的目的和思想：

抑予何为者？身在方士格。才术信纵横，世途自轻掷。吾求仙弃俗，君晓损胜益。不向金阙游，思为玉皇客。鸾车速风电，龙骑无鞭策。一举上九天，相携同所适。

这是李白从青少年开始便热爱道教，到壮年，更加专心致志地在洛阳嵩山学道三年多的圆满结局。这是时代使然，是李白个人，在大唐帝国“开元盛世”缓慢下滑走向的、特殊时空下的结局。

从上边我们所引李白在洛阳和嵩山，以及此前此后的诗文，可以看出：他时欲匡世，激情于怀，高歌拍案，醉语惊人，应属积极的浪漫主义风格；而他时欲出世，修仙学道，先据锦囊，后拥金液，应是进取虔敬地学法行为，颇具飘逸风格；他这种表面看来，极为矛盾的思想 and 行为，时而入世占上风，时而出世占上风。一旦入世的客观环境极为不利于自己的思想和行为时，他无能改革现状，更谈不上旋转乾坤，于是，就自然而然地顺势而下，走上了出世的道路，最终成为一位真正的道士。可以说，李白的洛阳嵩山学道，就深蕴着他终将成为道士的结局，只是时间早晚罢了。从“道法自然”观说，历史是不能假设的。正像后来的大诗人白居易，退居洛阳十八年，深谙佛学，结缘龙门香山寺，最后死葬于此，并没有一点影响他作为诗人的“伟大”。可以说，唐代三大诗人：李白的道（诗仙）、杜甫的儒（诗圣）、白居易的佛，三家鼎立，代表着一代中国传统文化的最高境界，犹如三颗璀璨的明星，闪耀在东方的太空，成为中华民族骄傲的象征。

唐五代时期道教在朝鲜的传播*

张泽洪**

民国时期傅勤家著《中国道教史》，书中论及道教在海外传播情况，其中包括道教在朝鲜的传播，但傅氏的介绍十分简略。同时代朝鲜学者李能和（1869-1945）著《朝鲜道教史》，该书在二战前用中文撰写，至今被视为研究朝鲜道教的力作。当代韩国学者车柱环著《韩国道教思想研究》，由汉城大学出版部1978年刊行。车柱环的增补本改名为《韩国的道教思想》，由同和出版社1984年出版，此书由日本学者三浦国雄、野崎充彦译为日文，日译本改为《朝鲜的道教》，由京都人文书院1990年6月出版。

有关唐五代时期道教在新罗的传播，中国和朝鲜的史籍文献都可资参考。在高句丽、新罗、百济鼎峙的三国时代，是道教正式传播进入朝鲜半岛的时期，但朝鲜有关此时代的史书多已佚失，学界研究三国时代的道教，多采用高丽时代金富轼撰《三国史记》和高丽僧一然著《三国遗事》，两书分别撰于1145年和1285年，带有明显的儒教、佛教观点。唐代道教在朝鲜半岛的传播，与入唐留学的新罗宾贡进士颇有关系，新罗宾贡进士金可记、崔致远就是道教的传人。学界研究朝鲜道教史的发展，一般都要提及金可记、崔致远的活动，本文则以金可记、崔致远为中心，来考察唐五代时期道教在朝鲜的传播。

一、金可记入唐求学与道教信仰

探讨道教在朝鲜社会的传播，最早可追溯至先秦道家思想的影响。三国时代神仙思想的起源，可追溯至新罗花郎道的修炼活动。修花郎道者称为花郎国仙，花郎道又谓“玄妙之道”，以修行神仙之道为特质。其“玄妙”明显受道家思想影响，“玄之又玄，众妙之门”，是老子《道德经》第一章的名句。另据金富轼《三国史记》记载：百济太子大破入侵的高句丽军，乘胜追击至水谷城西北，将军莫古解谏告太子说：“尝闻道家之言：‘知足不辱，知止不殆。’今所多矣，何必求多。”^①于是太子闻言而停止追击，这说明老庄道家思想的影响，在三国时代已传人百济。崔致远《鸾郎碑序》说：

* 本文原载《宗教学研究》2005年第5期，第58-64页。

** 张泽洪，1955年生，四川大学中国民俗文化研究所兼职教授。

① 《三国史记》，汉城，明文堂1988年6月。下同。

国有玄妙之道曰风流，设教之源备详仙史。实乃包含三教，接化群生。且如入则孝于家，出则忠于国，鲁司寇之旨也。处无为之事，行不言之教，周柱史之宗也。诸恶莫作，诸善奉行，竺乾太子之化也。^①

新罗曾有仙史记载花郎道的起源，玄妙之道具有中国道家无为的特点，花郎国仙“处无为之事，行不言之教”，逍遥于山水之间的修炼形式，都说明花郎道具有道家的精神特质。

檀君神话是古朝鲜的始祖神话，檀君神话建立在神仙信仰基础上，相传檀君治理天下1500年，最后进阿斯达山成为神仙。僧一然《三国遗事》卷第二说：“郡中有三山：日山、吴山、浮山，国家全盛之时，各有神人居其上，飞相往来，朝夕不绝。”^②此神人“飞相往来”的记述，来自《列子·汤问》中对五神山仙人的描写。百济的三仙山居住着神人，这些飞相往来的神人就是神仙，中国秦汉时期的蓬莱、方丈、瀛洲三神山传说，可谓是古朝鲜神仙思想的原型。公元16至17世纪时，朝鲜文士赵汝籍撰《青鹤集》，称檀君神话中的桓因为真人，桓真人被视为为东方仙派鼻祖。

朝鲜历史大致可分为古朝鲜、三国、统一新罗、高丽、近世朝鲜、现代等六个阶段。唐朝立国初年道教正式传播进朝鲜社会，当时正值三国时代的末期，根据高丽汉文史籍的记载，唐高祖、唐太宗都曾派道士赴三国布道。《三国史记》说高句丽荣留王七年（624），唐遣刑部尚书沈叔安，策封为上柱国辽东郡公高句丽国王，又命道士以天尊像及道法，前往高句丽宣讲老子。这是道教正式传入高句丽的明确记载。北宋司马光《资治通鉴》卷一百九十，也载唐高祖遣史册封高丽王之事。高句丽荣留王八年（625），高句丽又派人入唐学佛老教法。在高句丽宝藏王时期，道教在高句丽得到进一步发展。《三国史记》载盖苏文告宝藏王说：

三教譬如鼎足，阙一不可，今儒、释并兴，而道教未盛，非所谓备天下之道术者也。伏请遣使于唐，求道教以训国人。大王深然之，奉表陈请。太宗遣道士叙达等八人，兼赐老子《道德经》。王喜，取僧寺馆之。^③

《三国遗事》卷第三有“宝藏奉老”条，专门记载宝藏王听盖书文劝告兴道教事，并说唐太宗遣道士叙达等八人抵达高句丽，宝藏王“以佛寺为道馆，尊道士坐儒士之上。道士等行镇国内有名山川”^④。僧一然撰《三国遗事》，将道教的传播定位在隋唐之际，《三国遗事》卷第三说：“《高丽本纪》云：丽季武德贞观间，国人争奉五斗米教。唐高祖闻之，遣道士，送天尊像来，讲《道德经》，王与国人听之。”^⑤由此在唐武德（618-626）至贞观（627-649）的三十余年时间里，高句丽国人已信奉道教。关于新罗道教的传播，有唐使节邢（王寿）奉命入新罗，送《道德经》给新罗国王的记载。

新罗赴唐求学的学人对道教的兴趣，是唐代道教在朝鲜半岛传播的途径之一。早在隋代就有高丽、新罗、百济的学人来华学习，唐太宗贞观年间（627-649），接纳外邦学子的国学相当兴盛。《唐会要》卷三十五《学校》载：“高丽、百济、新罗、高昌、吐蕃诸国部长，亦遣

① 《三国史记》卷四，新岁本纪第四，真兴王37年条。

② 《大正新修大藏经》卷四十九，财团法人佛陀教育基金会出版部1990年版，第979页。下同。

③ 《三国史记》卷二十一《高句丽本纪》，第9页。

④ 《大正新修大藏经》卷四十九，第988页。

⑤ 同上。

子弟请人国学。于是国学之内，八千余人，国学之盛，近古未有。”^① 公元668年，新罗与唐军攻灭了高句丽，朝鲜半岛历史进入统一新罗时代。此后来唐朝求学的外邦人中，考取进士科的新罗人最多。崔灏《送奉使李中父还朝序》说：“进士取人，本盛于唐。长庆初，有金云卿者始以新罗宾贡，题名杜师礼榜。由此以至天祐终，凡登宾贡科者五十有八人。”^② 唐穆宗长庆（821-824）至唐昭宗天祐元年（904），新罗考中进士科的宾贡进士多达58人。唐代的长安、洛阳汇聚着一批新罗学生，据崔致远《遣宿卫学生首领等人朝状》说：“是时簪笏之子，分在两京，憧憧往来，多多益办。至今国子监内，独有新罗马道，在四门馆北庭中。”^③ 唐朝的国子监内专门辟有新罗马道，可见来自统一新罗的留学生人数之众。在唐代道教颇受尊崇的时代背景下，入唐的留学生不能不受到崇道风气的熏染，时人甚至称入唐求学为“渡海登仙籍”^④。在唐代科举考试制度中，由乡贡及第者称乡贡进士，由生徒及第者称国子进士，而外邦士子登第者则习称宾贡进士。清徐松《登科记考叙》论唐代进士科类别说：“而宾贡得人，新罗有金可纪，高丽有崔致远，大食有李彦升。无流品之别，无华夷之限，衡校古今，得士之盛，于斯为最。”^⑤ 在统一新罗时代入唐求学的学人中，金可纪与崔致远都与道教有着密切关系。金可纪来华留学的时间，是在唐文宗开成年间（836-840），登第则在唐宣宗大中年间（847-859）。

在入唐的新罗宾贡进士中，金可记以信奉道教而著称，中国史籍、道经有关于他奉道的记载。至迟在五代时期，金可记就被列入道教神仙传记。南唐沈玠《续仙传》卷上载：

金可记，新罗人也，宾贡进士。性沉静好道，不尚华侈。或服气炼形，自以为乐。博学强记，属文清丽，美姿容，举动言谈，迥有中华之风。俄擢第，进居终南山子午谷中，怀隐逸之趣。手植奇花异果极多，常焚香静坐，若有思念。又诵道德及诸仙经不辍。后三年，思归本国，航海而去。复来，衣道服，却入终南，务行阴德，人有所求无阻者。精勤为事，人不可谐也。唐大中十一年十二月，忽上表言，臣奉玉皇诏，为英文台侍郎，明年二月二十五日当上升。时宣宗极以为异，遣中使征入内，固辞不就。又求见玉皇，诏辞以为别仙所掌，不留人间。遂赐宫女四人，香药金綵，又遣中使二人专看待。可记独居静室，宫女中使多不接近。每夜，闻室内常有人谈笑声，中使窥窃之，但见仙官仙女，各坐龙凤之上，俨然相对，复有侍卫非少。而宫女中使，不敢辄惊。二月二十五日，春景妍媚，花卉烂慢，果有五云唳鹤，白鹤，笙箫金石，羽盖琼轮，幡幢满空，仙仗极众，升天而去。朝列士庶，观者填隘山谷，莫不瞻礼叹异。^⑥

北宋李昉编《太平广记》卷五十三《金可记》条，即引录自南唐沈玠《续仙传》。元代浮云山道士赵道一编《历世真仙体道通鉴》，卷三十六有《金可记》的传记，其事迹沿袭《续仙传》的记载，仅在文字上略有润色而已。道经中仙传所载的道教史，多有虚实结合的特点，关于金可记入终南山修道一事，却有长安子午谷金可记摩崖石刻为佐证。20世纪80年代，西北大学

① 《文渊阁四库全书》第606册，台湾商务印书馆1986年版，第469页。

② 《东文选》卷八十四，民族文化刊行会1994年版。下同。

③ 《东文选》卷四十七。

④ 张乔《送宾贡金夷吾奉使归本国》，《全唐诗》卷六百三十八《全唐诗》第19册，中华书局1960年版，第7305页。下同。

⑤ 徐松：《登科记考》卷二十三，上册，中华书局1993年版，第1-2页。

⑥ 《道藏》第5册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第81页。下同。

李之勤教授等考察子午道，首先发现金可记摩崖石刻^①。此石刻在历史上著名的子午道北口，大石上刻有楷体字15行，每行约20字，另外还有其他石刻文字。大字前五行半为“杜甫赞元逸人玄坛歌”，即《全唐诗》中杜甫《玄都坛歌寄元逸人》诗，第五行下半行之后是金可记的事迹，题为“金可记传”。此楷书传文现共存125字，是《续仙传》金可记文字的缩写。诗文前下方有“转写刘礼”四字。金可记摩崖石刻文字，史籍、金石或地方志都不见著录。中国学者周伟洲认为摩崖碑上的金可记传及杜甫诗文，是北宋时一位名叫刘礼的人转刻的，是据《续仙传》中金可记传缩写而成，缩写的原因主要是因崖面的限制^②。

终南山子午谷历来是隐居修道之地，长安子午谷金可记摩崖石刻，记载曾在子午谷修道的元逸人、金可记的事迹。元逸人是唐代著名的文人，曾在终南山子午谷隐居修道。杜甫《玄都坛歌寄元逸人》诗曰：

故人今居子午谷，独在阴崖结茅屋。
屋前太古玄都坛，青石漠漠常风寒。^③

金可记在考中进士科后无意仕途，退居终南山子午谷中修道，是继元逸人之后的隐居修炼者。金可记归新罗不久后重来长安，身穿道服再次隐入终南山修道，显示他笃志于求道修炼的热忱。唐大中十二年（858）二月十五日，金可记在终南山子午谷羽化升仙。《续仙传》中金可记羽盖幡幢升仙的描写，习见于张陵、许逊等高道的羽化升仙场面，是道教仙传中典型的虚拟化表达。但正是通过这种具有象征意义的描写，反映出中国道教对金可记神仙地位的肯定。

金可记在唐朝修道期间，与高道大德交往并得到道法的真传。相传他从钟离将军得道书、口诀传授，经三年修炼丹成。据朝鲜汉文古籍《海东传道录》记载：钟离权向新罗的崔承佑、金可纪、僧慈惠传授道法，并授《青华秘文》《灵宝毕法》《人头五岳诀》《金诰》《内观玉文宝箓》《天遁炼魔法》《参同契》《黄庭经》《龙虎经》《清净心印经》等经书。学界认为《道藏》在朝鲜社会的传播，是新罗末期的留唐学人带回的，金可记得钟离将军道书传授可谓实证之一。相传金可记在终南山会见天师申元之，申元之“游名山博采方书，得内修度世之道”^④，金可记有在终南山与申天师相见的可能。唐代道士申元之长于太阴炼形之道，唐代柳宗元撰《龙城录》，就记载唐明皇与申天师八月十五日游月宫事。

金可记有《题仙游寺》曰：“波冲乱石长如雨，风激疏松镇似秋。”^⑤为《全唐诗逸》卷中收录。金可记与唐代文士还有交往，唐代诗人章孝标《送金可纪归新罗》诗曰：

登唐科第语唐音，望日初生忆故林。
蛟室夜眠阴火冷，蜃楼朝泊晚霞深。
风高一叶飞鱼背，潮冷三山出海心。
想把文章合夷乐，蟠桃花里醉人乡。^⑥

① 李之勤：《再论子午道的路线和改线问题》，《西北历史研究》1987年号，三秦出版社1989年版。

② 周伟洲：《长安子午谷新罗人金可记摩崖碑释解》，《中国2000丝绸之路与西北少数民族国际学术研讨会》，兰州，2000年8月5日-11日。

③ 《全唐诗》卷二百一十六，第7册，第2253页。

④ 《历世真仙体道通鉴》卷三十九《申元之》，《道藏》第5册，第323页。

⑤ 《全唐诗》第25册，第10194页。

⑥ 《全唐诗》第15册，第5753页。

金可记在文献中又作金可纪，徐松《登科记考》中对此有考证。

二、崔致远的道教思想

崔致远（857-？），字孤云，一曰字海夫，号孤云。新罗王朝京城（庆州）沙梁部人^①。崔致远12岁即入唐求学，关于崔致远登第的年龄，学界多有18岁登第之说，徐有集《校印桂苑笔耕集序》：“年十二，从商舶入中原。十八举进士第。”^②《三国史记》卷四十六《崔致远传》亦持此说。中国学者诸祖煜在考辨资料的基础上，提出崔致远二十岁中第的新见，认为崔登第之时不是十八岁，也不是十九岁，而是二十岁^③。崔致远《初投献太尉启》自述：“自十二则别鸡林，至二十得迁莺谷。方接青襟之侣，旋从黄绶之官。”^④唐韦绚《刘宾客嘉话录》说：“今谓进士登第为迁莺者久矣！”^⑤这是崔致远20岁登第的可靠证据。唐僖宗乾符四年（877），崔致远任宣州溧水县尉，四年任满后被淮南节度使高骈聘为从事。

崔致远有较高的文学造诣，在宾贡进士中为著述宏富者。据崔致远《桂苑笔耕集》自序，他曾作《今体赋》五首、《五言七言今体诗》共一百首、《杂诗赋》三十首、《中山覆篋集》五卷、《桂苑笔耕集》二十卷。崔致远回到新罗以后，曾将著述编成《文集》三十卷。徐有集《校印桂苑笔耕集序》说崔致远：“东还后著作，散佚无传，唯有梵宫祠墓之间，披林藪，剔苔藓，尚可得十数篇。”^⑥牛林杰根据近年崔致远汉诗考证最新成果统计，韩国现存崔致远的诗共有127首^⑦。崔致远存世诗文被纂辑为《崔文昌侯全集》，由韩国成均馆大学于1972年6月出版。

崔致远回新罗后编撰《桂苑笔耕集》，于公元886年表进于新罗朝廷。崔致远《桂苑笔耕集》中的诗文，是在淮南高骈幕府期间写成。崔致远自称：“四年用心，万有余首，然淘之汰之十无一二。”^⑧可见《桂苑笔耕集》是经过崔致远严格挑选的。《唐文拾遗》卷三十四至卷四十四为崔致远文集，此十六卷收录《桂苑笔耕集》的文章。《唐文拾遗》中有崔致远写的斋词，计有《应天节斋词三首》《上元黄箓斋词》《上元斋词》《中元斋词》《下元斋词》《斋词》《黄箓斋词》《禳火斋词》《天王院斋词》《为故昭义仆射斋词二首》等十二首，还有《祭五方文》《筑羊马城祭土地文》《求化修诸道观疏》等科仪文书，这些科仪文书用四六骈文写成，《唐书·艺文志》卷五十记载：“崔致远《四六》一卷，又《桂苑笔耕》二十卷。”崔致远在淮南时曾撰《四六》一卷，《唐文拾遗》中崔致远的斋词应出自《四六》。

崔致远撰写的涉道诗文，反映出他的道教思想和道家情趣。崔致远所写十三首斋词中，多为道教三元斋会使用的文书。如《上元黄箓斋词》说：

① 韦旭升《朝鲜文学史》说崔致远沙梁部人。韦旭升：《朝鲜文学史》，北京大学出版社1986年版。金富轼《三国史记·新罗本纪》说沙梁部系高墟村改名。李朝高丽人徐有集《校印〈桂苑笔耕集〉序》说崔致远为新罗湖南沃沟人。

② 《孤云先生文集》卷一，《崔文昌侯全集》，韩国成均馆大学1972年，第286页。

③ 诸祖煜：《崔致远登第年龄考》，《扬州教育学院学报》2001年第1期。

④ 《唐文拾遗》卷四十二《全唐文》第11册，中华书局1983年版，第10843页。下同。

⑤ 《文渊阁四库全书》第1035册，第465页。

⑥ 《孤云先生文集》卷一，《崔文昌侯全集》，韩国成均馆大学1972年，第286页。

⑦ 牛林杰：《韩国文故中的〈全唐诗〉逸诗考》，《文史哲》1998年第5期。

⑧ 《桂苑笔耕集·序录》。

年月朔启请如科仪。伏以有德不德，无名可名。自施倏忽之功，莫究希微之旨。是以紫府乃修心可到，玄关非用力能开。臣志慕真风，躬行正道。但以汉良前筋，劳战伐之谋；越蠹扁舟，未遂优闲之望。既荣人爵，须报主恩。誓歼无赖之徒，久练不祥之器。动拘俗役，虑犯玄科。今则节已及于上元，灾未销于下界，谨修常醮，仰贡微诚。所愿泉覆顽巢，凤迴仙驾。帝座与三台永耀，王畿与九牧皆安。雷惊而蛰户全开，风埽而妖氛静息。俾臣灵根日茂，至业天成。虎符提阊外之权，终安泽国；虹节指壶中之境，得认家山。臣无任虔肃祈祷恳悃之至。谨辞。^①

从斋词内容可知举行上元黄箓斋，是为唐王朝的国祚祈祷。黄巢起义军攻占长安，唐僖宗入蜀避难，斋词祈愿唐僖宗凤回仙驾，早日回到长安，使“王畿与九牧皆安”。《应天节斋词三首》第三首曰：

伏以濒乡白鹿，既挂仙踪；函谷紫云，果资王气。积庆于天长地久，传华于圣子神孙。耀玉京而我李长春，演金箓而庄椿永茂。伏惟皇帝陛下三无朗德，万有覃恩。叶感星梦日之祥，掩四乳八眉之瑞。上天降圣，爰乘解愠之风；列土修斋，况值宴阴之月。伏愿峒山顺轨，汾水迴銮。迎万岁之岩音，归九重之天阙。享七百年之休运，寰宇中兴；守五千字之格言，兵戈大定。仰祈玄鉴，永护皇居。^②

唐代的应天节按例举行金箓斋会，道教的金箓斋是为唐王朝的国运祈祷。唐代举行道教斋醮用敬献天神文书，这些科仪文书多由斋主慕名请文士撰写，崔致远传世的十余首斋词，即是唐代淮南道教斋醮仪式的记录，也反映出崔致远的道教修养学识。道教的斋词是科仪文书的一类，多运用骈体的四六文句，如此构成对仗工整、音律相协的祀神文书，这需要撰写者的文学与道学修养。斋词作为在斋醮科仪中敬献天神的文书，其实是表达道教思想的一种工具。斋词采用四六体的骈文格式，在书写上比较讲究对仗、用典，以收言简意赅、道韵深沉的效果。崔致远撰写的祀神斋词，可见对斋词格式和道教思想都有很好把握。

崔致远还撰写有涉道的骈文，反映他对道教典故非常熟悉。崔致远《上都昊天观》牒文说：

大德真璞混成，灵源广润。淘俗态于心水，莹仙姿于面冰。蓬岛神仙，应待衔杯之乐；茅家兄弟，敢攀执袂之游。思救苦于囊中，尚阻追欢于物外。属以阵蛇出穴，戎马生郊；每勤斋敬之心，深假护持之力。达圣聪而有谓，施醮礼以无亏。今则秦岭烟昏，难寻四老；楚淮月皎，幸伴八公。但以桂苑繁华，扬都壮丽。既见星坛月殿，处处荒摧；难期鹤驾霓旌，时时降会。欲设精严之备，须资扬统之权。白马将军，方役大朝之元帅；青牛道士，暂充下界之仙官。比年既遂于攀留，他日必同于轻举。事须请充淮南管内威仪，兼指挥诸宫观庄田等务。^③

标题注文称：“声讚大德赐紫谢遵符充淮南管内威仪指挥诸宫观制置。”可知谢遵符为上都昊天观声赞大德，是精于科仪的赐紫道士，同时又充淮南管内威仪，指挥诸宫观制置。昊天观是唐代长安著名道观，于唐高宗显庆元年（656）以晋王宅置立，地处长安保安坊的昊天观规模甚

① 《唐文拾遗》卷四十一，《全唐文》第11册，第10831页。

② 同上。

③ 《唐文拾遗》卷四十，《全唐文》第11册，第10829-10830页。

为宏大，唐代诗人姚合《游昊天玄都观》诗可以为证^①。崔致远撰《蓬莱山图一面》，他描写道家的蓬莱山图说：“千堆翠锦，一朵青莲。雪涛蹙出于墨池，鲸喷可骇；云峤涌生于笔海，鼇戴何轻……所冀近台座而永安寰海，展仙斋而便对家山。许沾一顾之荣，预报三清之信。”^②崔致远撰写的十余篇涉道骈文，是文学与道教义理完美结合的作品。

崔致远还写有几篇道教题材的诗，属于中国文坛中的涉道诗之类。涉道诗描写道教宫观胜地，抒发与道士交往的情谊，吟咏道教教义思想、养生修炼，是文人与道士的唱和之作。涉道诗兴起于两晋南北朝时期，在唐代已趋于极盛，敦煌文书中就有李翔《涉道诗》二十八首。崔致远与道门人士唱和酬答的涉道诗篇，为我们研究致远的道教思想提供了线索。崔致远《朝上清》诗曰：

斋心不倦自朝真，岂为修仙欲济人。
天上香风吹楚泽，江南江北镇成春。^③

上清是道教三清神之一，诗中描写斋醮朝拜上清，道士修仙以济世度人，这是道教的基本教义。崔致远《留别女道士》诗曰：

每恨尘中厄宦途，数年深喜识麻姑。
临行与为真心说，海水何时得尽枯？^④

此诗原收录于《桂苑笔耕集》卷二十，其前一首《行次山阳续家太尉赐衣段令充归东观续寿信物谨以诗谢》，后两首是《酬进士杨贍送别》《楚州张尚书水郭相迎因以诗谢》。据此可判断《留别女道士》是崔致远在楚州所作。崔致远东渡回国前，在大珠山下写了十首诗，在写景抒情的意境里，不时流露出道家的情趣。如《石峰》诗曰：

巉岳绝顶欲摩天，海日初开一朵莲。
势削不容凡树木，格高唯惹好云烟。
点酥寒影妆新雪，戛玉清音喷细泉。
静想蓬莱只如此，应当月夜会群仙。^⑤

朝鲜文士李晬光（1563-1628）《芝峰类说》，韩国李钟殷、郑氓编《韩国历代诗话类编》，张志渊编《大东诗选》，分别收录崔致远数首涉道诗，为《全唐诗》所不见者，在此不赘。

最能表现崔致远道教思想的，还有一篇以他亲身经历写成的传奇作品。新罗末期有《新罗殊异传》流传，其中有一篇题为《崔致远》，是讲崔致远在宣州漂水游“双女坟”事。《新罗殊异传》原书已佚，朝鲜汉文献《太平通载》卷六十八收录此篇，名称则题为《仙女红袋》。该篇故事体裁是唐代流行的传奇，《仙女红袋》的作者应为崔致远，有中国史籍的记载为佐证。唐代《传奇》的作者裴铏，号“谷神子”，唐懿宗咸通五至九年（864-868）曾为高骈的掌书记。裴铏《传奇》所记皆神仙怪谲事，崔致远与裴铏都在高骈幕府供事，他用传奇体写《仙女红袋》，或许受到裴铏传奇的影响。《仙女红袋》写崔致远梦见二女仙，相互以诗歌酬答的故

① 张泽洪：《唐代长安道教》，《宗教学研究》1993年1-2期。

② 《唐文拾遗》卷四十二，《全唐文》第11册，第10851页。

③ 王重民、孙望、童养年辑录：《全唐诗外编》上册，中华书局1982年版，第315页。下同。

④ 《全唐诗外编》上册，第317页。

⑤ 同上。

事，这与唐代张文成《游仙窟》相类。宋张敦颐《六朝事迹类编》卷下《双女墓》条说：

《双女坟记》曰：有鸡林人崔致远者，唐乾符中补溧水尉。尝憩于招贤馆，前岗有冢，号曰双女坟。询其事迹，莫有知者。因为诗以吊之。是夜，感二女至，称谢曰：“儿本宣城郡开化县马阳乡张氏。”二女少亲笔砚，长负才情。不意为父母匹与盐商小竖，以此愤志而终。天宝六年同葬于此。宴语至晓而别。在溧水县南一百一十里。^①

唐宋时期的新罗有鸡林之称，新罗人金大问撰《鸡林杂传》，就是一部有关新罗的杂史，北宋元丰年间王云亦撰《鸡林志》四十卷。在民国七年《高淳县志》载：“双女墓，县东三十里，花山李氏宅旁。鸡林人崔致远，唐乾符中补溧水尉，曾为诗吊之。”1998年8月，高淳县政府正式确定双女坟遗址，于双女墓前立文物保护单位标志石碑^②。朝鲜汉文献《仙女红袋》说崔致远，“尝游县南界招贤馆，馆前冈有古，号双女坟，古今名贤游览之所”。崔致远在双女坟题诗以吊，当晚冢在招贤馆梦见手提红袋的两仙女，并与二仙女有芳词的酬答。《仙女红袋》说道：

致远乃作诗翠襟曰：“我把狂词题古坟，岂期仙女问风尘。翠襟扰带琼花艳，红袖应含玉树春，偏隐姓名寄俗客，巧裁文字恼诗人，断肠唯愿陪欢笑，祝祷千灵与万神。”继书末幅云：青鸟无端报事由，暂时相忆泪双流，今宵若不逢仙质，判却残生入地求……致远归冢边，彷徨啸咏，感叹尤甚，作长歌自慰曰：“草暗尘昏双女坟，古来名迹竟谁闻，唯伤广野千秋月，空锁巫山两片云，自恨雄才为远吏，偶来孤馆寻幽邃，戏将词句向门题，感得仙姿侵夜至……阮肇刘晨是凡物，秦皇汉帝非仙骨，当时嘉会杳难追，后代遗名徒可悲。”^③

在崔致远撰写的传奇故事中，张氏二女成了梦中的女仙，唐代杜光庭撰《墉城集仙录》，是历代道教女仙故事的集成。崔致远撰《仙女红袋》的传奇，刻意将张氏二女联想为女仙，诗歌中仙女、仙质、仙姿、仙骨、青鸟的描写，既具有传奇文学的浪漫气息，也是他道教思想的自然流露。我们从崔致远的涉道斋词、诗文，不难看出他十分熟悉道教教义、典故，可以说崔致远在唐朝留学，接受了盛唐道教文化的洗礼和熏陶。

三、结 语

由于地理的因素，中国道教曾在朝鲜传播，并在朝鲜社会产生一定影响。中国道教传入朝鲜半岛后，大致分科仪道教、修炼道教、道教民间信仰三大流派，对朝鲜社会产生了深刻的影响。朝鲜的修炼道教，是以研习内丹为特色的道派，又称丹道、丹学。金可纪得钟离权传授丹功奥义，经多年修炼终成有道之士，其升仙过程颇富传奇色彩。崔致远是朝鲜丹学具有影响的人物，他赴唐学修炼丹道的返反之学，回新罗后著《参同契十六条口诀》《伽伽步引法》《量水尸解》《松叶尸解》等道书，后人尊为朝鲜丹学派鼻祖，实为朝鲜道教最有影响的传人。李

① 《文渊阁四库全书》第589册，第246页。

② 江苏高淳地方史志作者陈后翔、濮阳康京撰有《双女坟与崔致远》一文，登载于《高淳文史资料》第十四辑，1998年版。

③ 《太平通载》卷六十八。

能和《朝鲜道教史》评价崔致远说：“先生之于道教志慕盖深耳。”^① 释纯白《新罗国石南山故国师碑铭后记》，称赞新罗崔氏“一代三鹤，金榜题回”，誉崔致远为三鹤之一，“实君子国之君子，亦大人乡之大人”^②。在儒释道三教并兴的唐代社会，其实崔致远同时受到了儒释道三教的影响，这与唐代文士的学识修养也是相同的。唐五代时期道教在朝鲜社会的影响，这是东亚文化圈文化传播的典型例证。

① 李能和：《朝鲜道教史》，民族文化社1981年版，第92页。

② 陈鸿墀纂：《全唐文纪事》下册，上海古籍出版社1987年版，第1292页。

论杜甫对道教的态度*

李乃龙**

李唐皇室为提高门第以对抗山东士族的需要，将老子李聃奉为本族始祖，进而把奉老子为教祖的道教尊为国教。道教到了好道崇仙的唐玄宗朝进入了发展的高潮期。杜甫作为盛唐诗坛的代表之一，不可能置身于正处于鼎盛阶段的道教的影响之外。杜甫在多大的程度上接受道教的影响？何以为然？既往研究大抵从杜甫对道教整体的接受着眼，多少有笼统之嫌。本文讨论杜甫对道教的态度，是从他与道士的交游、对道观的兴趣、对道教各宗派的接受程度及其原因进行具体探究，期望能将这一问题的研究引向深入，愿方家有以教之。

—

和其他唐代文人一样，杜甫对道教关注的最明显表征是造访道观、与道士交往。

杜甫造访的道观见诸诗中的只有两座，一是玉台观，在《玉台观》诗中，诗人这样抒发感慨：“更肯红颜生羽翼，便应黄发老渔樵。”另一是金华山观，有《冬到金华山观，因得故拾遗陈公学堂遗迹》诗云：“雪岭日色死，霜鸿有馀哀。焚香玉女跪，雾里仙人来。”因为道教以成仙为目的，道观被视为仙境就是很自然的事。在道观中引起神仙的联想也在情理之中。早在初唐，这样的联想已经被确认，王勃诗《观内怀仙》和陈子昂《春日登金华观》“还疑赤松子，天路坐相邀”句可证。因此，从访观怀仙诗看不出杜甫对道教的情怀。能透露诗人对道教心仪的是他与道士的交往。

与杜甫有交的道士不多，见诸诗中有名有姓的只有三位，一是曾经与之赏画的李姓道士，《题李尊师松树障子歌》：“老夫清晨梳白头，玄都道士来相访。握发呼儿延入户，手提新画青松障。障子松林静杳冥，凭轩忽若无丹青。阴崖却承霜雪干，偃盖反走虬龙形。老夫平生好奇古，对此兴与精灵聚。已知仙客意相亲，更觉良工心独苦。松下丈人巾屦同，偶坐似是商山翁。怅望聊歌紫芝曲，时危惨澹来悲风。”那幅新画的松障当为李尊师亲手所作，清晨携画相访，可想交情不薄。老杜做过许多题画诗，自然与爱画的李尊师声气相投。还有一位萧姓道

* 本文原载《广西师范大学学报》（哲学社会科学版）2004年第2期，第46-50页。

** 李乃龙，1957年生，广西师范大学文学院教授。

士，想是杜甫避乱途经汉中所交结。老杜入蜀，得到了萧尊师亡故的消息，作《奉汉中王手札报韦侍御、萧尊师亡》一诗，诗云：“秋日萧韦逝，淮王报峡中。少年疑柱史，多术怪仙公。”诗人对萧尊师一身的仙术印象很深。出蜀后流落江湘，杜甫在衡阳还结识了一位董姓道士，其《忆昔行》说：“更讨衡阳董炼师，南浮早鼓潇湘柁。”

杜甫与道士交游，从时间上看，都在中年以后。这除了声气相投等原因外，还因为中年以后的诗人身体多病。至于病因，有生理上的，也有心理上的，杜甫在作于代宗广德二年（764）的《同元使君春陵行》诗有过清楚的叙述：“叹时药力薄，为客羸瘵成。”伤时忧世，漂泊流离，心力交瘁，焉得不病！为此，诗人在避乱奔蜀的路途中，还曾跻险攀危采药，《秦州杂诗二十首》其十六：“野人矜险绝，水竹会平分。采药吾将老，儿童未遣闻。”一俟定居下来后，杜甫就开辟一个药圃，《高楠》云：“楠树色冥冥，江边一盖青。近根开药圃，接叶制茅亭。”这药圃的用处，《远游》有说明：“种药扶衰病。”诗人在《江村》诗中感叹：“多病所须唯药物，微躯此外更何求。”《寄韦有夏郎中》：“亲知天畔少，药味峡中无。”药圃里没有并且也采集不到的药就必须购买。有时药资短缺，还得靠人接济，《魏十四侍御就弊庐相别》诗云：“有客骑骢马，江边问草堂。远寻留药价，惜别到文场。”过访杜宅的魏氏就曾给贫病交加的杜甫留下药资。病中得良药，总让诗人心生欣喜，《大雨》诗云：“沉疴聚药饵，顿忘所进劳。”不过，服药既需要对症，又要根据气候的变化而加减药量，弄得杜甫都有些不胜其烦了，《秋清》即其证：“高秋苏病气，白发自能梳。药饵憎加减，门庭闷扫除。”

诗人出蜀以后，病势日沉，更是整天离不开药物，《晓发公安》诗云：“出门转眄已陈迹，药饵扶吾随所之。”药成了杜甫须臾不可或缺的拐杖。《秋日荆南送石首薛明府辞满告别奉寄薛尚书颂德…三十韵》诗叹云：“十年婴药饵。”其绝笔诗《风疾舟中伏枕书怀三十六韵，奉呈湖南亲友》有云：“转蓬忧悄悄，行药病涔涔。瘵夭追潘岳，持危觅邓林。”可知诗人最后是被病魔夺去生命的。

长期的疾病缠身是杜甫走向道教的重要原因。道教本由先秦的道家、阴阳家、神仙家等演变而来，而殷周的巫史文化正是这些道家、阴阳家、神仙家的源头。商周的巫被认为是人与鬼神之间交流的媒介，人的疾病被认为是鬼神对人的惩罚，故巫的当然职责之一还有祭神劾鬼疗病。《论语·子路》云：“人而无恒，不可作巫医。”巫医并称，说明巫史与医士原为一体。要之，巫与医同源，这就是理论上道士即医士的根源。《抱朴子·内篇·杂应》指出这一点：“古之初为道者，莫不兼修医术，以救近祸焉。”实践上，神仙道教的集大成者葛洪就是出色的医学家，曾采集古医方成《玉函方》一百卷。又从该书中选录急救药方八十六条，因其简便易行，可置之佩囊，悬之肘后，以备不时之需，故称《肘后备急方》。上清派道教集大成者陶弘景将葛洪的八十六方合为七十九方，另增补二十二方，更名为《肘后一百方》。初唐道士孙思邈被人目为“药王”，撰有《千金要方》三十卷等医学名著，举凡脏腑之论、针灸之法、脉证之辨、食治之宜、备急之方、养性之术，无所不包。道士医病，除了用药外，还有符水治病之说。早期道教之五斗米道的道士为病人请祷，作“三官手书”，向神说明病人服罪之意，求神免罪，见《太平经》卷九十二。《千金要方》也有以符治病之术，其卷十一言治魃魅咒客忤法、卷三十五载治症符，并是其例。杜甫对此是深信不疑的，其《寄张十二山人彪三十韵》诗云：“肘后符应验，囊中药未陈。”又《寄刘峡州伯华使君四十韵》诗也有“药囊亲道士，灰劫问

胡僧”之句。这是中年以后杜甫倾心道教、与道士交游的一大动因。值得玩味的是，李颀的《送王道士还山》把道士随身携带的医方视为仙方，说“应传肘后长生法”，这与他醉心仙道有关。而杜甫没有把道士的肘后医方（包括神符）仙化，这体现了杜甫对道教的现实态度。

事实上，杜甫对道术的留意时间很早，其《寄司马山人十二韵》有云：“道术曾留意，先生早击蒙。家家迎蓊子，处处识壶公。”这是杜甫早年接触道教的夫子自道。道教的法术相当部分是医术，杜甫所“留意”的“道术”即系此类，其《丈人山》诗云：“丈人祠前佳气浓，绿云拟住最高峰。扫除白发黄精在，君看他时冰雪容。”又《太平寺泉眼》诗云：“何当宅下流，馀润通药圃。三春湿黄精，一食生毛羽。”按黄精方即出孙思邈《千金要方》卷八十二：“黄精一石，去须毛，洗令净洁，打碎，蒸令好熟，压得汁，复煎去……常未食前，日二服，旧皮脱，颜色变光，花色有异，鬓发理改……绝谷食之，不饥渴，长生不老。”两相对勘，不难发现杜甫对这一药方的了解是透彻的。杜甫在《赠李白》诗中还叙述了他对青精方的服用，诗云：“岂无青精饭，使我颜色好。”青精饭方为唐道士卢道全《太上肘后玉经方》中所传。据《云笈七籤》卷七十四：“白粱米一石，南烛汁浸，九蒸九曝，干，可三斗已上。每日服一匙饭，下一月后用半匙，两月日后可三分之一。尽一剂，则肠化为筋，风寒不能伤，须如鬓青丝，颜如冰玉。”“颜色好”者，“须如鬓青丝，颜如冰玉”之谓也。

二

杜甫对道教的接受，也表现为对老子作为皇室始祖和教祖这一统治者观念的接受。

由于道教的终极目的是修炼成仙，故而被唐人称为“仙教”（孟郊《求仙曲》）。合乎逻辑的推理是皇族李氏就成了“仙李”。自认为与皇族同宗的李白在其《感时留别从兄徐王延年从弟延陵》诗中骄傲地说：“七叶运皇化，千龄光相支。仙风生指树，大雅歌螽斯。”杜甫也接受了老子作为李唐皇室始祖的“圣意”，《冬日洛城北谒玄元皇帝庙》云：“仙李蟠根大，猗兰奕叶光。世家遗旧史，道德付今王……身退卑周室，经传拱汉皇。谷神如不死，养拙更何乡？”可见也同时注意到了《老子》中的“谷神不死”观念——不死的观念正是神仙道教的核心教义，道教所有的道术正是围绕这一核心发明、设置的。如果说杜甫在此诗中对道教不死信仰的接受还比较模糊，那么在《寄薛三郎中》一诗中就已是十分明晰：“人生无贤愚，飘摇若埃尘。自非得神仙，谁免危其身。”特别到了晚年，生命临近终点的杜甫对生命的依恋更是促使他对神仙道教的感情由相信上升到了渴望的程度，其《游子》诗云：“厌就成都卜，休为吏部眠。蓬莱如可到，衰白问群仙。”《览镜呈柏中丞》诗云：“起晚堪从事，行迟更学仙。镜中衰谢色，万一故人怜。”衰老的生理强化了重获青春的心理。

人有生老病死。儒家对此持宿命态度：“死生有命。”道家持旷达态度：“齐生死。”道教则持积极态度，葛洪《抱朴子·内篇·黄白》云：“我命在我不在天，还丹成金亿万年。”《老子西升经》云：“我命在我，不属天地。”道教正是要通过内外丹的修炼，夺天地之造化，获得生命的永恒，把人作为自然生命体的生存欲望推演到了一个无限的境地。道教的许多炼形炼神术在事实上是可以实现的长寿的医学理想，许多方术则是不可实现的长生的神学幻想。其中烧炼金丹就是最为重要的方术。葛洪《抱朴子·内篇·金丹》说：“余考览养性之书，鸠集久视之

方，曾所披涉篇卷，以千计矣，莫不皆以还丹金液为大要者焉。然则此二事，盖仙道之极也。服此而不仙，则古来无仙矣。”什么叫还丹？本篇解释道：“凡草木烧之即烬，而丹砂烧之成水银，积变又还成丹砂，其去凡草木亦远矣。”还丹的化学反应过程实际是丹砂（硫化汞）加热发生氧化反应，产生汞和二氧化硫，即所谓丹砂成水银；继续加热，汞发生氧化反应，产生一氧化汞。一氧化汞在外表上与丹砂十分相似，遂被认为还成丹砂。还成丹砂的过程也叫“转”，还一次叫一转，还二次叫二转，一直到九转丹。《金丹》又说：“其转数少，其药力不足，故服之用日多，得仙迟也。其转数多，药力盛，故服之用日少，而得仙速也。”据该篇说，一转丹服后需三年才得仙，而服九转立即白日升天。难怪唐人对九转还丹倾注了今人难以想象的热情。

杜甫早年是有过炼丹实践的，其《忆昔行》诗云：“巾拂香馀捣药尘，阶除灰死烧丹火。”其《昔游》诗云：“胡为客关塞，道意久衰薄。妻子亦何人，丹砂负前诺。”《解闷十二首》其十二：“侧生野岸及江蒲，不熟丹宫满玉壶。”老去回首前尘往事，诸多憾恨，其中之一就是炼丹不成。这样的遗憾一直延续到诗人生命的终点（详下）。

杜甫是从什么时候开始措意金丹之道的？史无明载，只能推测。种种迹象表明，杜甫对金丹的兴趣应该从天宝三载（774）在东都洛阳遇见李白开始的。李杜二人“夜眠秋共被，携手日同行”（杜甫《与李十二白同寻范十隐居》），此前李白对金丹已到了痴迷的地步，如入京之前的《天台晓望》诗就说他“攀条摘朱实，服药炼金骨”。他对杜甫灌输炼丹妙处实在情理之中。杜甫对李白的景仰使他欣然接受李白的观念也在情理中。这从杜甫几首赠李白的诗中可以看出端倪。《赠李白》诗云：“二年客东都，所历厌机巧。野人对腥膻，蔬食常不饱。岂无青精饭，使我颜色好？苦乏大药资，山林迹如扫。李侯金闺彦，脱身事幽讨。亦有梁宋游，方期拾瑶草。”这是天宝三载（744），杜甫在东都遇由翰林供奉被放的李白时所作。诗的前八句自叙，后四句叙李。诗里的“大药”就是葛洪在《抱朴子·内篇·释滞》中的与宝精、行气并列为“三事”的金丹大药。烧炼金丹大药需要购买丹砂等原料，而那些原料的价格又不菲，所以卢照邻就曾作《与洛阳名流朝士乞药直书》，恳请他们施舍些钱让他作“药值”。杜甫也有“苦无大药资”的遗憾，这遗憾是朝李白叙述的，可见话头是由李白引起的。在《赠李白》诗里又说：“秋来相顾尚飘蓬，未就丹砂愧葛洪。”话面是“愧葛洪”，听话的人是李白，其实也是“愧”对李白的劝导。后来杜甫又有《冬日有怀李白》诗云：“寂寞书斋里，终朝独尔思。更寻嘉树传，不忘角弓诗。短褐风霜入，还丹日月迟。未因乘兴去，空有鹿门期。”杜甫怀念李白的内容之一就是“还丹”。从末二句还可知，李杜二人是有过鹿门之期（隐居炼丹）的。只因俗务缠身，杜甫未能乘兴即去，前约成空，惟有付之一叹。这是李白迷恋金丹道对杜甫影响的明证。据《晋书·葛洪传》载：力倡还丹金液修仙的葛洪闻交趾盛产丹砂，遂求为勾漏（今属广西）令，以便就近采料炼丹。行至广州，为刺史邓岳所留，乃止于罗浮山，在罗浮炼丹积年，在彼处结束了他的丹鼎生涯。对葛洪的那段史事，李杜二人均了然于胸，时常形诸诗中。一生好入名山游、对炼丹痴迷不已的李白却没有罗浮之行，这成了他的终生大憾。他常把对罗浮的景仰和不能前往一游的遗憾形诸笔端。《当涂赵炎少府粉图山水歌》诗云：“峨眉高出西极天，罗浮直与南溟连。”李白身在安徽当涂，看到山水画——画中的山水自然不会标出画的是那里的山，可李白就认定里边的一座山就是罗浮——与南海相连的罗浮。《安陆白兆山桃花岩

寄刘侍御馆》云：“时升翠微上，邈若罗浮巅。”这是身在湖北安陆想念罗浮。有人去罗浮，李白就百感丛生，《江西送友人之罗浮》诗云：“君王纵疏散，云壑借巢夷。尔去之罗浮，我还憩峨眉。”有时远游的人只是南行，并不是到罗浮去，也触动李白的心事，《同王昌龄送族弟襄归桂阳》云：“余欲罗浮隐，犹怀明主恩。踌躇紫宫恋，孤负沧洲言。”桂阳和罗浮只是同在岭南，两地距离还很远，可在李白（也包括中原人士）的眼里，那里已和罗浮近在咫尺了。他羡慕走近罗浮的族弟，告诉他说很想把罗浮作为生命的归宿地。

李白对金丹道的名家葛洪和葛洪炼丹的罗浮的景仰深深感染了杜甫，其《奉寄河南韦尹丈人》诗也说他“浊酒寻陶令，丹砂访葛洪”。像李白一样，每当送人南行，杜甫就自然地想起罗浮，《送重表侄……使南海》云：“洞主降接武，海胡舶千艘。我欲就丹砂，跋涉觉身劳。”葛洪炼丹的罗浮就在南海之滨，传说盛产丹砂的交趾也在南海，杜甫很想随船而行，但路太远，体太乏，只能望空慨叹了。《送段功曹归广州》诗云：“交趾丹砂重，韶州白葛轻。幸君因旅客，时寄锦官城。”诗的末句表明，杜甫当时客居成都。他告诉段功曹，韶州的白葛布和交趾的丹砂都是他急欲得到的宝贝。《咏怀二首》云：“葛洪及许靖，避世常此路……结托老人星，罗浮展衰步。”也能见出杜甫对葛洪和罗浮（实质是对金丹道）至老不衰的深情。

杜甫《风疾舟中伏枕书怀三十六韵，奉呈湖南亲友》云：“葛洪尸定解，许靖力还任。家事丹砂诀，无成涕作霖。”诗人用那只因风疾而颤抖不已的手写下了他对重在超越死亡的道教的复杂感情。尸解，指弃世于世而自己却化解仙去，葛洪《神仙传·葛玄》谓葛玄自称：“吾为天子所逼留，不遑作大药，今当尸解。于是衣冠入室，卧而气绝，其色不变。”葛洪《抱朴子·内篇·论仙》：“下士先死后蜕，谓之尸解仙。”病危的老杜面对自己临近生命终点的残酷现实，只能以尸解理论作最后的自我安慰。“尸解”而说“定”可见对尸解之说是既相信又有所怀疑。这从他为自己炼丹不成而泪落如雨可以看出。同时也可以从中体悟到杜甫对服食金丹不死理论的承认以及一位垂死者对生命深深的眷恋。

三

杜甫对内丹道的漠视恰好与其对金丹道的重视相映成趣。内丹道以人身为炉鼎，精、气、神为药物，呼吸为风，意念为火，运用意念和呼吸的程度为火候，以精气神的凝合体为还丹，是一种与外丹（也称金丹、还丹）相对而言的道派。如果从所奉经典来区分，以奉《上清大洞真经》而得名的上清派（此派主要以茅山为传道基地，故又称茅山派）差可与内丹道对应。上清派的主要经典《黄庭经》等大都以论述如何进行精气神锻炼为宗旨。

据陶弘景的《真诰》卷十九《叙录》载，《上清真经》是晋哀帝兴宁二年由“紫虚元君上真司命南岳魏夫人下降，授弟子琅琊王司徒公府舍人杨某（羲），使作隶字写出”，从此代代相传。因而魏夫人被茅山派尊为第一代宗师。魏夫人即魏华存，山东任城人，晋司徒剧阳文康公魏舒之女，《太平广记》卷五十八《魏夫人传》说她“幼而好道，静默恭谨。读《老》《庄》、三传，五经百氏，无不该览。志慕神仙，味真耽玄，欲求冲举。常服胡麻散、茯苓丸，吐气纳液”。又说景林真人“又授夫人《黄庭经内景》，令昼夜存念，读之万遍后，乃能洞观鬼神，安适六府，调和三魂，五脏生华，色返婴孩，乃不死之道也”。魏夫人在南岳静修长达16年，后

世因尊称为南岳夫人。这一史实，早在隋朝就为文人所认知并形诸于诗，李德林《入山诗》有云：“王母西山至，夫人南岳还。”李白《江上送女道士褚三清游南岳》也说：“足下远游履，凌波生素尘。寻仙向南岳，应见魏夫人。”

杜甫晚年流落江湘，来到南岳脚下，也有过《望岳》诗：“恭闻魏夫人，群仙夹翱翔。有时五峰气，散风如飞霜。”不过，与内外丹道兼修的李白不同，杜甫对上清派的修炼方法并不感兴趣。

被刘大彬《茅山志》列为上清派第九代宗师的陶弘景在其《真诰》卷二中记载有采吸自然云霞的“餐霞”法，说：“日者霞之实，霞者日之精。君唯闻服日实之法，未见知餐霞之精也。夫餐霞之经甚秘，致霞之道甚易，此谓体生玉光霞映上清之法也。”这一功法在盛唐的道林中是相当流行的，李颀《谒张果先生》：“餐霞断火粒，野服兼荷制。白雪净肌肤，青松养身世。”孟浩然《寻天台山》：“吾友太乙子，餐霞卧赤城。”《伤岷山云表观主》：“岂意餐霞客，溘随朝露先。”并是其证。李白也曾实践过餐霞法，其《经乱离后天恩流夜郎忆旧游书怀赠江夏韦太守良宰》云：“仆卧香炉顶，餐霞漱瑶泉。”《江上秋怀》云：“餐霞卧旧壑，散发谢远游。”

杜甫《空囊》也涉及餐霞法，诗云：“翠柏苦犹食，晨霞高可餐。世人共卤莽，吾道属艰难。”显然，杜甫所留意的道术也包括餐霞术在内，苦涩的柏子他“食”过，高高的晨霞也“餐”过，但这一切置于“空囊”“吾道属艰难”的生活境况下，就已不是心平气和的修炼，而掺入了苦涩的自嘲。

无疑，上清派是唐代影响最大的道教流派，其分布地域之广、信徒之众，均为其他派别所不及。杜甫之前的王远知、潘师正、司马承祯以及与杜甫同时的李含光等人，被列为上清派第十代至第十三代宗师，深为高祖、太宗、高宗、则天皇后和玄宗的尊崇，屡屡受诏入京接受各种封号。杜甫面对来势澎湃的上清派却不为所动，其根本原因是其骨子里的注重现实观念所使然。杜甫对有实在功效的道士医药和具有操作性的炼丹术给予一贯而深切的关注，却对玄虚的内炼道术措意甚微。再者，上清派的内炼术需要静心息虑，而杜甫心怀家国，在不在其位都要谋其政，无论穷达都要兼济天下，一腔热血，挂念苍生。这也注定了他对上清派的漠视。

四

道教形成于东汉末年，此前有一个漫长的形成期。道教学史把这一形成期称之为方仙道。“方仙道”语出《史记·封禅书》，指先秦两汉时期方士所宣扬的仙道。方仙道的特征有二：一是认定仙人所居的仙境，一在西方的昆仑山，一在东海的蓬莱等十洲三岛；二是认为成仙的捷径是直接从那些远离凡人的仙人那里弄到仙药。后羿之妻窃服其夫从西王母处得来的仙药，奔月成仙；秦始皇汉武帝遣人人海求仙药，一无所获，都是方仙道的著名故事。

杜甫对方仙道是熟悉的。不过，诗人只注意到了方仙道的第一个特征，并且大都是在涉及山水诗画时加以表现。《木皮岭》诗云：“远岫争辅佐，千岩自崩奔。始知五岳外，别有他山尊……西崖特秀发，焕若灵芝繁。润聚金碧气，清无沙土痕。忆观昆仑图，目击玄圃存。”《奉同郭给事汤东灵湫作》诗云：“倒悬瑶池影，屈注沧江流……至尊顾之笑，王母不肯收。”《观李固请司马弟山水图三首》云：“虽对连山好，贪看绝岛孤。群仙不愁思，冉冉下蓬壶。”前两

首以昆仑比拟山水之美，后一首以仙人下蓬壶的动态称颂山水画面人物之美。《奉赠太常张卿垧二十韵》则以仙山比拟对方人格气质声望：“方丈三韩外，昆仑万国西。建标天地阔，诣绝古今迷。气得神仙迥，恩承雨露低。相门清议众，儒术大名齐。轩冕罗天阙，琳琅识介圭。伶官诗必诵……”这是利用仙的超凡特征来称美人物。而仙的超凡特性正是由方仙道首先确定下来的^①。

值得注意的是，李唐朝廷把宫殿之一命名为“蓬莱宫”，这是方仙道对唐代地名学的渗透，杜甫《秋兴八首》其五云：“蓬莱宫阙对南山，承露金茎霄汉间。西望瑶池降王母，东来紫气满函关。”这透露出了个中消息。方仙道留下了许多优美的仙话。《后汉书·方术传》载：“王乔者，河东人也。显宗世，为叶令。乔有神术，每月朔望，常自县诣台朝。帝怪其来数，而不见车骑，密令太史伺望之。言其临至，辄有双凫从东西飞来。于是候凫至，举罗张之，但得一只凫焉。乃诏尚书课视，则四年中所赐尚书官属履也。”正如李白在其《淮阴书怀寄王宗成》诗中所说的那样：“眷言王乔凫”，乘凫上朝而凡人不见其形的叶县县令王乔，成了唐代诗人在与县令交往酬唱时的典故。杜甫《阆州奉送二十四舅使自京赴任青城》云：“闻道王乔凫，名因太史传。如何碧鸡使，把诏紫微天。”《七月一日题终明府水楼二首》云：“看君宜著王乔履，真赐还疑出尚方。”《敬简王明府》：“叶县郎官宰，周南太史公。神仙才有数，流落意无穷。”明府是唐人对县令的美称，把县令比作仙人叶令王乔，更是双重的雅化。

把县令的下属县尉美称为神仙的时间更早，《汉书·梅福传》载：西汉人梅福，字子真，尝为南昌尉，后去职。汉成帝时，屡上书言事，刺讥擅权的外戚王凤，均不被成帝采纳，于是“以读书养性为事。至元始中，王莽专政，福一朝弃妻子，去九江，至今传以为仙”。这也反映到杜甫诗中，其《送裴二虬尉永嘉》诗云：“故人官就此，绝境与谁同？隐吏逢梅福，游山忆谢公。”梅福实质上是避世的隐士，裴虬作尉的永嘉山水绝佳，南朝谢灵运为永嘉太守时每出游，从者数百，旬日不归。其地其人其职，让杜甫作如此联想是很自然的。

据《汉书·淮南衡山济北王传》载，淮南王刘安“招致宾客方术数千人，作为《内书》二十篇，《外书》甚众，又有《中篇》八卷，言神仙黄白之术，亦二十余万言”。当是刘安好仙道，所以后世就有了刘安成仙，“鸡犬舐药器者亦同飞去”的传说，见《神仙传》卷六。杜甫《滕王亭子》诗“仙家犬吠白云间”句正是这一仙话的写照。滕王是高祖子李元婴，身份与淮南王刘安相类，元婴也是好道者，上文所提及的玉台观就是滕王所筑。因此，由滕王亭子而想起已经辞世的滕王，再由滕王想起淮南王故事，自然妙合。

本文的结论是：杜甫与道士的交往和对道术的选择是出于功利的目的，是为他疗疾服务的；他对金丹道的一贯关注既来自李白的影响，也有对生命眷恋的心理原因；对上清派的漠视则出于他对玄虚的怀疑和否定，是他不能也不愿遁世的人生观的曲折体现；对方仙道的注意则出自一种诗学的关注，无关乎他对道教的情感问题。

^① 李乃龙：《论仙与游仙诗》，《西北大学学报》1995年第4期。

唐代女性道教情怀的成因初探*

田晓膺**

唐代是我国诗歌最繁盛的时代，上至达官贵人下至山野樵夫，能诗者随处可见。在璀璨的诗歌海洋里，有一大批女性创作的诗歌，这些诗歌或多或少地反映了唐代女性有意识或无意识的道教情怀。《全唐诗》中收录的女性诗歌很多，卷五、卷七、卷九收录妃嫔公主的诗歌约 53 首，其中武则天、女学士宋氏若华、蜀太后徐氏在诗歌中明显使用了道教术语和道教典故，上官昭容的诗歌也具有鲜明的道家林下风致；卷七百九十七至卷八百五十收名媛诗歌 107 家，诗 535 首。其中李冶、鱼玄机、元淳是女道士，薛涛晚年常着道服，入道与否没有确凿的证据，她们 4 位的诗歌 158 首。根据诗歌内容，崔仲容、葛鸦儿、葛氏女属于在家修道者，她们的诗歌有 6 首，卷八百六十三至卷八百六十七收女仙、女神、女鬼诗 73 首。其中张云容、崔少玄、戚逍遥、眉娘、南溟夫人、云台五仙女、上元夫人、王仙仙、黄陵美人、吴彩鸾等修道者的诗歌 42 首。另外，《补全唐诗拾遗》收女道士李冶诗 2 首；《全唐诗补遗》收武则天道教慕仙诗 1 首，女道士元淳复出 1 首，薛涛诗 2 首。《全唐诗续补遗》收女性诗 9 首，其中何仙姑诗 5 首；《全唐诗续拾》收女道士谢自然、崔玄真的道教还丹诗各 1 首，薛涛的残诗 1 首，武则天补 2 首。这些诗歌在描述色彩时，大多数都琳琅满目，充满了道教鎏金溢彩的神仙色彩。

一、唐代崇道氛围的濡染

唐朝是我国历史上道教空前繁荣的时期。唐朝廷尊崇和扶植道教，除了出于一般的信仰和政治上的需要之外，还因为追崇老子为圣祖可以抬高家族的声望，提高唐朝统治者的身份。为了制造唐皇室是老子后裔的说法，除武则天统治时期，唐统治者从唐初就一直下达“尊祖”的诏令。《唐会要》云：“乾封元年三月二十日，追尊老君为太上元元皇帝；至永昌元年，却称老君；至神龙元年二月四日，依旧号太上元元皇帝；至天宝二年正月十五日，加太上元元皇帝号为大盛祖玄元皇帝；八载六月十五日，加号为大圣祖大道元元皇帝；十三载二月七日，加号大圣高上大道金阙元元皇帝。”^① 随后道教和道士倍受推崇。《旧唐书·隐逸传》记载：“王希夷，

* 本文原载《中国道教》2005年第3期，第32-34页。

** 田晓膺，1978年生，四川大学道教与宗教文化研究所2004级博士研究生。

① 王溥：《唐会要》，上海古籍出版社1991年版，第865页。

徐州滕县人。孤贫好道……隐于嵩山……及玄宗东巡，敕州县以礼征，召至驾前，年已九十六。上令中书令张说访以道义，宦官扶入宫中，与语甚悦。开元十四年。下制曰：徐州处士王希夷……可朝散大夫，守国子博士，听致仕还山。”^①“潘师正，赵州赞皇人……高宗幸东都，因召见与语……高宗与天后甚尊敬之，留连信宿而还。寻敕所司于师正所居造崇唐观，岭上别起精思观以处之。初置奉天宫，帝令所司于逍遥谷口特开一门，号曰仙游门，又于苑北面置寻真门，皆为师正立名焉。”^②即使是在武则天崇佛抑道时期，也曾经追赠王远知“金紫光禄大夫。天授二年，改谥号升玄先生”^③。则天晚年，在《赐胡洞真天师书》中对道士胡超大加赞誉：“先生道位高尚，早出尘俗，如轩历之广成，汉朝之河上。”^④

唐代流行外服金丹，帝王的求仙、服药大大抬高了道士和道教的地位。天宝二年，“太子宾客贺知章请为道士，还乡。舍会稽宅为千秋观”^⑤；宰相李林甫请舍宅为观；诗人李白、吴筠正式度为道士……白日飞升、平步青云的成功之路，霓旌照耀、羽盖淋漓的人间天国极大地刺激着人们求仙学道的热忱。这样一种浓厚的崇道氛围点燃了唐代女性求道的情热。在唐代，许多公主妃嫔、贵族妇女、闺阁千金、贫女侍儿纷纷入道或者学道。武则天女太平公主，睿宗女金仙公主、玉真公主，玄宗女寿安公主，代宗女华阳公主，宪宗女永嘉公主、永乐公主，穆宗女义昌公主、安康公主等都曾为女冠。公主入道，贵族小姐也频频效仿。元代赵道一编修的《历世真仙体道通鉴后集》云：“蔡寻真，侍郎蔡某之女也。李腾空，宰相李林甫之女也。二人少有异越，生长富贵无嗜好。每欲出家学道，父母不能夺其志。唐德宗贞元中，相友入庐山寻真。”^⑥诗仙李白有《送内寻庐山女道士李腾空二首》诗，这二首诗可以作为李腾空是道士的佐证。而诗中“送内”的“内”也是出生于贵族家庭——宗楚客家的宗氏夫人。《唐代墓志汇编续集》选载有女道士冯得一的事迹，云其是“赠工部尚书昭泰之孙，鸿胪卿绍烈之季女”^⑦。但就是这样一个出身名门的大家闺秀，却偏偏“炼骨道成，玄根厌世”，“精五千之玄理，明六一之丹方”^⑧，最后成了五通观威仪和观主，一个标准的道门领袖；在民间，有白日飞升的华阳谢自然、尸解仙化的南海卢眉娘、鹤飞尘外的庐山梁洞微、服食云母的广州何仙姑等等。《新唐书·百官志》载：“天下观一千六百八十七，道士七百七十八，女官九百八十八。”^⑨天下观女性多于男性似乎不太可能，但从这个数据我们对唐代女性入道的普遍性可窥视其一斑了。

二、生存空间的拓展

相比其他的宗教，以长生不老为宗旨的道教给予女性的空间相对是较为宽松的。道家思想是道教哲学的主要源流之一，而道家却建立了一套主阴的哲学体系。《道德经·六章》云：“谷

① 刘昫：《旧唐书》，中华书局1997年版，第5121页。

② 同上书，第5126页。

③ 同上。

④ 武则天：《赐胡洞真天师书》，《全唐文》，中华书局1982年版，第1001页。

⑤ 王溥：《唐会要》，上海古籍出版社1991年版，第880页。

⑥ 赵道一：《历世真仙体道通鉴后集》，《道藏》第5册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1998年版，第480页。

⑦ 翟约：《大唐五通观威仪兼观主冯仙师墓志铭并序》，《唐代墓志汇编续集》，上海古籍出版社2001年版，第814页。

⑧ 同上。

⑨ 欧阳修、宋祁：《新唐书》，中华书局1997年版，第1252页。

神不死，是谓玄牝。玄牝之门，是谓天地根。绵绵若存，用之不勤。”^①所谓玄牝即微妙的母性，是女性不可思议的生育力的象征，道家以此来象征“道”生万物的绵绵不绝。在此基础上，道家又以女性的博大宽容、柔韧谦和、慈俭不争等等品格对“道”的义理体系进行了建构。道教把这种主阴思想纳入了自己的信仰体系。早期道教五斗米道就信奉五方星斗，特别推崇北斗。但北斗在五行五方中配水，故主水，为阴。《秘藏通玄变化六阴洞微遁甲真经》卷中《元阴隐秘要》亦云：“阴者，阴为无也，无则能变化，能无能有，出生入死，包容隐显也，如临军之用兵法也，六阴无形，用之则应。凡有道之士用阴，无道之士用阳，阳则可测，阴则不可穷也。”^②受这种主阴思想的影响，道教的神仙体系里面有了女性身影，西王母和众多的女仙成了道教徒顶礼膜拜的对象，而道门内也出现了和男性一样为师、为祭酒的女性宗教领袖。比如众所周知的南岳魏华存夫人就是汉末道教创始阶段的天师道祭酒。南北朝时期，女性入道修行已逐渐成为一种风尚。到了唐代，更是颇具规模。在民间，一般的接神、祀神活动都不排斥女性，甚至出现了像中秋这样的必须由女性自己主持的宗教活动。道家和道教对女性的这种宽容和接纳给地位低下的封建时代的女性一个道教教义庇护下的避风港，也拓展了唐代女性的生存空间。

君王对道士的偏爱和垂青影响了世风。盛唐以后，社会和道教内部的风气急剧变化，女道士往往以其特殊的身份活跃在各种社交场合里。那些活跃在贵族世界的女冠大多能歌善舞，文人们欣赏她们的美丽容颜与灵动的才情，把和她们交往视为雅事。在唐人的诗词歌赋、笔记小说里留下无数文人与女道士交往的记载：刘长卿、李白、白居易、元稹、李商隐、李有、武元衡、马凭等人也留下与女道士交往的诗作。李白在《江上送女道士褚三清游南岳》写到：“吴江女道士，头戴莲花巾。霓衣不湿雨，特异阳台云。足下远游履，凌波声素尘。寻仙向南岳，应见魏夫人。”^③

李白描写了与其交往的女道士高逸清远的风姿，非常清晰地刻画了她的女性美。

《全唐诗》中，也有许多女性写给道士的酬唱诗歌：比如薛涛的《送扶炼师》《酬杨供奉法师见招》；鱼玄机的《寄题炼师》《访赵炼师不遇》等等。

在儒家“男女授受不亲”的传统教条下，帝王贵胄、文人雅士乐于和女道士交往，有意无意地和女道士进行了一定层次的思想交流，这自然从某种角度滋养了唐代女性的道教情怀、给予了她们生存的缝隙！

三、生命翻腾的调和

唐代是一个强大的盛世。由于种种原因，唐前期儒学的影响虽不及释、道二教势力强大，但作为一种几千年来官方的意识形态和正统文化精神的体现，儒学的正统地位是任何宗教都取代不了的。唐统治期间，从唐太宗开始，统治者在思想文化方面一直没有抛开儒教，而是实行儒、释、道三教互补政策，让儒、释、道同为其政治统治服务。可见，唐代儒学的衰微只是相

① 陈鼓应：《老子注译及评介》，中华书局1983年版，第85页。

② 《道藏》第18册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第585页。

③ 《全唐诗》，中华书局1997年版，第1810页。

对于释、道二教极盛而言的。在唐代，宋明理学家“女子无才便是德”的思想虽然还没有形成主流，但社会风尚仍然希望居家的女性贤淑温良、湮灭才思。《全唐诗》卷七百九十九在孙氏诗前有一小序：“孙氏，乐昌（一作安）人，进士孟昌期妻也。善诗，每代夫作。一日忽曰：‘才思非妇人事。’遂焚其集。”^①可见，尽管唐代女性的地位在整个漫长的封建岁月里相对来说是比较高的，但女性仍然不可能完全独立。不过，在道教的范围里，作为方外之人的女道士，却享有一定的自由。唐代女性入道者很多，但入道的条件却比较高，《唐会要》云：“诸色人中，有情愿入道者，但能谳记《老子经》及《度人经》，灼然精熟者，即任入道，其度人经情愿用黄庭经代之者，亦听。”^②这要求入道女性有一定的文化涵养和聪慧的头脑。而且道教的不少经书，比如《周易参同契》《黄庭经》都是用诗歌的形式和语言书写的，这就要求入道之后的女性能读诗、懂诗、甚至能写诗。这样，许多历经无数痛苦、挫折和打击的女诗人就利用道教这样一个空间来抒发自己心中不平之块垒。

唐代道教盛行，长生不老的许诺确实令人神往，但并不是所有的女性走向道门都出于诚意求仙。现实生活的种种不如意，让她们的痛苦与悲哀无处发泄，于是在生命的翻腾中她们借道门作了一种调和。从唐代女性入道中，我们也窥见许多女性入道的无奈。正是对世俗社会中人世情人的绝望使她们选择了入道这条路。

^① 《全唐诗》，中华书局1997年版，第9085页。

^② 王溥：《唐会要》，上海古籍出版社1991年版，第867页。

汉唐皇权与道家方士

——阅读陈垣教授编纂《道家金石略》的札记*

韦庆远**

由陈垣教授编纂，经其嗣孙陈智超研究员和曾庆瑛教授伉俪校补的《道家金石略》一书（下文简称为《金石略》），已经公开出版十余年了（文物出版社1988年版）。这部经过增补后的巨构，辑有自汉到明关于道家发展源流、分派、学理教义、道术修炼、斋醮仪式、代表性人物的主要活动及其学说，特别是，它是在不同历史时期对社会经济政治和民风习俗的影响等方面内容的碑刻资料全书，约一千五百篇，字数达200近万字，是一部特大型的道家资料集。祖辈筚路蓝缕以励耘，孙辈秉承家学以拓展；自上世纪20年代开始，以至80年代告成，历经60年，终于结成硕果，得以奉献于国内外学术界之前，实为史坛一盛事。

笔者最近重读了《金石略》全书，受到多方面的教益，对笔者来说，不论在知识，抑或在学术修养等方面，都是一次重要的补课。

在我国史学研究中，一直有着重视金石资料的优良传统。历代帝王、硕学通儒，以至佛道两教的高僧高道、教派领袖，也多爱好勒鼎刻石，“古者圣王……书于竹帛，镂于金石，琢于盘盂，传遗后世子孙”^①。到秦汉以后，则多在石块上刻写文字来代替铜器勒铸，因为碑刻文字取材较易，存世数量远较铜器为多，而且分布面较大，记事的内容更为广泛。当时，这些石刻文件是“史之大支”，既是为了昭示于众，又因为它不易受风雨侵蚀，易于世代保留，具有尊崇纪念的长远意义。对于后代来说，又多成为第一手的珍贵史料。笔者早年曾写作过《简谈金石档案问题》一文，将金石碑铭列为历史档案的一种^②，读《道家金石略》，更加深了这样的认识。

历代有关道家的碑刻数量繁多，主持刻碑的人士上自帝后勋贵，下及士庶，以及真人方士人等，正反映出道教和道家思想在中国历史上曾占有过的重要地位。《金石略》从《道藏》中

* 本文原载《中国文化研究》2005年冬之卷，第20-35页。

** 韦庆远（1928-2009），中国人民大学档案系教授。

① 《墨子》。

② 该文原载《历史档案》1959年第5期，其后收录在拙集《档房论史文编》，第446-451页。

的碑记，各家金石志，文集和拓片，以至石碑原文中搜集资料，再加以精心的选择和考订校勘、增补，逐件加以标点，有必要的则酌为作出注释说明，然后妥为统一字体格式，分类编排，还另制订有目录以及作者、主要人名和宫观索引，在我国已出版的学术资料书中，是具有很高质量的。

评价一部资料书的学术价值，重要的标准是它登载的内容是宽广深入抑或单薄粗浅，收录的范围是较为齐备抑或有严重偏漏，主题是鲜明集中抑或散漫凑杂。搜集宜广，选择宜精，考订宜严，校勘宜细，参考工具宜备，是学术资料书编纂者多奉为准绳的。以此衡量校补后的《金石略》，可以名实相符地称之为“自汉至明我国道教的碑传琬琰集”^①。

《金石略》不但是记载自汉魏六朝以迄明代道教史的专门资料书，而且基于道家在每一历史阶段与中国社会的经济、政治、思想文化各方面的密切联系和相互影响，也可以说是一部有所侧重的小百科全书。《金石略》收录的大多数碑文不但反映着宗教性的问题，而且在不同程度上也从道教史此一侧面，折射出各该时期当权阶层的统治意图、社会思潮的发展、民俗士风的变化，特别是，以历届皇帝为首的统治者对道教、道家思想的尊崇、限制和利用。故此，《金石略》不但是研究中国宗教史的必读参考书，同时也是探讨诸如中国古代政治史和政治思想史、文化史、社会经济史、民俗以及科技史、医药养生史的重要读物。

笔者在重读《金石略》时，边读边写了一些札记，用以记录自己的学习心得。本文试论的《汉唐皇权与道家方士》即为其中之一。

二

道家思想早在战国时期即已广泛流传，它早期以老庄哲学为理论基础，老子主张虚静、贵柔、无为、着重自我修养；庄子崇尚自然，主张回归自然，反对趋附权势，抗拒凡尘俗世名利的羁绊，追求精神上的解脱和自由。这种思潮在战乱频繁、政权兴亡变易迅速、广大士民生活困蹶、思想无出路的情况下，极易受到人们的接受和信奉。但几乎在孕育道家思想的早期，就被糅合进古代巫术和鬼神崇拜，神仙的传说与由巫祝转化而来的方土方术，编造出海外有仙山仙人，还有什么仙丹仙药，服之可以长生不死甚至尸解升仙的神话，老子和庄子亦被神化和仙化，对他们的事迹和学术著作作了片面歪曲的解说和宣扬。到东汉魏晋时期，便以这样混合型的道家思想为基础，以神仙信仰为核心，逐渐形成了作为宗教组织的道教。

道教是在中国本土产生，并长期传布，有过重大影响的重要宗教。它宣扬神仙幻境的彼岸世界以超脱人间现实的苦难，提倡养生保健以缓解民间缺医少药的疾病之苦。当东汉末期政局动乱，人民生活生命毫无保障，对刘汉皇朝的腐朽统治又普遍憎恨，迫切要求改变世道的时候，在汉中巴蜀，由奉事黄老的张修、张鲁为首的五斗米道发动起义，驱斥汉官汉军，造成一个以民间道教为号召，奉行道规道法的政治局面。由于提倡平等、互助、公正，所以得到广大民众的信从，并乐于接受教义。同一时期，张角亦以太平道的名义崛起于东方，用符水治病，周济贫民困苦，推行与张修、张鲁大体相同的主张，徒众号称百万，管治地域跨越八州，民间

^① 参见陈智超《道家金石略》的校补前言。

道教一时大盛。可见，道教在早期曾发挥过动员和组织群众对抗反动统治的作用。

但是，由于道教的主体思想既是构建于神仙世界之上，于是，讲求养生，服药修炼以求长生，祈求升入仙界，享受洞天福地的幸福便成为教徒的普遍理想。为达到此一目的，既需要刻符念咒以驱恶济善，又以劝设斋醮，撰写青词以架设人神交通的渠道，还提倡选择名山幽谷，砌炉立鼎，采用多种矿物和植物以炼制所谓长生不老之药，名之为金丹（外丹），或以本人的身体为鼎炉，以本身的精气神为导引，炼制出也是称为长生不老之用的内丹，甚至推行房中术，“采阴补阳”以“臻趋寿域”。凡此种种，逐渐形成为道教宗教生活的重要内容。道教中人许多著作多有围绕这样的内容加以研讨和发挥的。作为宗教神职人员的道士，其中有些人已经蜕变为以兜售方术为主的方士。汉魏以后的道家思想亦无可避免地渗入这些杂质，逐渐转型，号称遵奉老庄，实际上已与原来的老庄哲学思想背离，甚至南辕北辙了。

三

举凡去邪驱鬼、消灾祈福、求取神祇庇护以保平安，在当时，都是易于为一般人民群众接受的，道教和改塑后的道家思想，遂能在很长的历史阶段深入到社会各阶层，成为一种足以与佛教和儒家理论相抗衡的重要宗教，具有很大影响力的社会思潮。

特别值得注意的是，自战国以迄明清，道家方士们都曾经采用不尽相同的腔调，大力宣扬只要接受教义熏陶，访仙受教，或者在方士指引下虔修不息，只要感动了上苍神祇，便有可能长生不死，甚至白日飞升，逍遥仙域。这样的前景对于封建社会的高层人士，曾经产生过巨大的震撼，而对于作为掌握国家最高统治权力的帝王，则具有更强大的吸引力。他们中间一些人，虽然已跻身九五，高踞在千万臣民之上，已经享受到人间至高无上的荣华富贵，但最令他们忧虑的，却是人生寿算有限，一旦撒手红尘，本来占有的宝座、玺冕、宫阙、妃嫔、权位、疆土等等，便顷刻化为乌有。如果能够益寿延年，能够无限期地永踞皇位，无保留地保存特权，甚至进而序列仙班，跳出生死限，超越人仙阻隔，正是这些帝王梦寐以求的幻想。故此，自秦汉以来，不少帝王偏听和宠信方土方术，挟手中的权柄，不惜花费巨大的人力财力以寻仙祈禳，甚至前踵后继，竭力以追求，演出过一幕又一幕狂热的闹剧。两千年来，皇权与道家方士的结合一再高潮迭起，间歇地兴衰，在整个封建社会中始终未有终结。《金石略》在所收载的碑文中，为我们提供出自汉魏到明代大量鲜活的事例。

皇权与道家方土方术的结合，自始至终总是和各该时期的政局不可分的。它的表现形式也多种多样，并不是按事先铸造的统一模式上演，版本各有不同，因人因时因事而异。从有关帝王来说，有些人是虔信而狂热执迷；有些人则是疑信参半，动摇于儒、佛、道之间；有些人前后态度迥异，多有反复，更有一些人虽然也追求长生，但却着力于利用方士辈编造的各种神话，以说明本朝本人受命于神，借以换取到统治地位的稳固，皇权神授有时竟成为政治权术的魔杖，对方士们或宠信或利用或限制或先宠后疑，或因疑而驱斥诛戮，情况是极为错综复杂的。道家方士有求于皇权，故此极力兜售其术，企图依附皇权以行其道，但决定成败操纵之权却只能紧紧握在皇权手里，由此便产生了有些皇帝与有关方士恩仇中变，宠辱不常的关系。当然，在历史上存在过的方士，其人品学识和政治倾向又各有不同，对社会民生所起的作用更大

有不同，切不可因“方士”一名词笼而统之视为一体。贵在客观评价，贵在具体分析。

当道教还处在孕育之际，道家长生不死，海外有仙山奇迹的说法已经风靡一时。秦和西汉时期，传说中的黄帝铸鼎飞升，淮南王得道升天，卢敖学道成仙，老子修道成真人，王子乔辟谷不食，被誉为“上世之真人”^①等等，已经广为流传。更值得注意的是，这样的社会思潮，居然俘虏了自认为功业远在三皇五帝之上的秦始皇嬴政，和历被称誉为具有雄才大略的汉武帝刘彻。

秦皇汉武都有过显赫功业，是中国历史上极有名气的人物，但是，他们都向往长生，盼望寻觅到仙人以取得仙丹灵药，达到长生不老的目的。秦始皇严令焚书，但又明确规定卜筮之书不烧，可见鬼神崇拜在他思想中一直占有重要的地位，他派遣徐市（即徐福）、卢生、韩终等先后偕同童男女出海求仙药，岂知徐市等畏秦苛暴，怕寻不到仙药回来必尽受诛戮，于是都遁迹不返。秦始皇大怒，竟迁怒于诸生，将四百六十余人尽坑之于咸阳。他在位期间，一再出巡博浪沙、碣石、会稽等处，怀有亲自追踪仙山仙人的动机。

汉武帝在位五十余年（前140—前87），终生好仙求药，重用方士，为此进行过不少活动。他在治国方略上尊崇儒道。登极元年，便接受董仲舒的对策，推行“六艺之科，孔子之术”，任命董仲舒为江都相，但他实际上并没有彻底地“罢黜百家”，在个人的幸福追求上，却是执着迷信道家神仙，长生有术的说法。孔子说“敬鬼神而远之”，而武帝却是终生实践着“佞鬼神而近之”，两者之间的矛盾从未调和。

汉武帝宠信过不少方士，最早的是李少君，此人侈言祠灶可招致鬼物，并称有法术可化丹砂为黄金^②。少君死，武帝竟说他不过是“登仙化去”。其后，又听某方士之言，在首都咸阳建造柏梁台，台的顶端用铜作承露盘，高二十丈，上有仙人掌，用以敬承仙露，以为用玉屑拌和仙露饮用，即可得长生。其后因柏梁台遭火灾焚毁，武帝又命建造更高大的建章宫，其北有太液池，楼台最高处达五十丈。

汉武帝还曾授给得宠方士以官职，曾任命方士栾大为五利将军，封乐通侯，妻以公主，贵宠冠一时。另一方士巫锦言上天赐有大鼎，武帝命将鼎迎至甘泉宫。方士公孙卿进而说黄帝在得到宝鼎后便骑龙升天，今得此鼎是将成仙的吉兆，武帝即拜公孙卿为郎，又改年号为元鼎。任用道家方士为正式职官，应是从武帝开始的。

武帝曾多次派方士上山采芝和入海求仙，在出海无所获后，仍续派多批人前去，其规模和次数均超过秦始皇。他本人多次东巡海滨，甚至乘船出海，曾多次亲赴东莱（治掖县，今属山东），迎候公孙卿所说即将降临凡世的“神人”，虽无所见，但仍不死心，到征和四年（前89），他不辞老迈，又第三次来到东莱，想亲自浮海求神仙，只因风浪太大而中止。这是最后一次东巡，距离他去世仅有一年多的时间，说明武帝迷信道家方士神仙之说，可谓老死不休。

秦皇汉武寻仙求药的主要活动，都是在他们功业最盛，权势处在巅峰时期进行的。挟最高的威望，有强大的国力以支持，道家方士亦可谓得风云际会，开创出与皇权结合的局面，其影响力已不可小觑。作为一种具有固定教义又有系统的宗教组织——道教，亦呼之欲出了。

^① 蔡邕：《王子乔碑》，载于陈垣编纂：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第2页。

^② 《道家金石略》第1页《会仙左题字》碑文，就是反映汉武帝宠信李少君的事，该碑文可能是汉代存世涉及道家方士刻石最早的一件。

四

道教在东汉末期到魏晋间逐渐成形，它经历了数百年的酝酿，通过道家思想的广泛传播，奉李耳（老子）和元始天尊为教宗，罗列传说中诸多神祇为偶像，对老子、庄子、列子等的著作作出自己的解读，奉为理论，再通过大量的神仙故事，反复向人们宣讲仙界的真实性和成仙的可能性，与社会各阶层都不同程度地保存联系，故此，一旦组成宗教，便具有很大的规模，拥有众多的信徒。

但必须看到，道教徒虽然都声言奉信神仙，但对神仙在人间社会的功能，对不同时期皇权统治的态度，本人修道的方式，却是有很大的不同。一部分人是能够习虚致静，“寂虚于温泉，冥精于寒谷”^①，恪遵老庄本意，与皇权勋贵保持距离，而且鄙视方术。即使被召授以高官，亦多拒而不受。遇有垂询，能答以正言，此类高道人数虽然有限，但似可视为道教的主流^②。

唐朝是道教最盛行的时期，唐代皇权与道家方士的结合亦最为密切。但细析之，则唐代初期与中后期，有关帝王和方士的结合形式和内涵亦有很大的差异，本节先论唐初高祖李渊和太宗李世民的时期。

在隋末大动乱中，天下汹汹，李渊集团起兵反隋，从一开始，即充分利用了在社会中广泛流传的“杨氏将灭，李氏将兴”，特别是“老子度世，李氏将王”，“天道将改，将有老子子孙治世”等宣扬改朝换代的谶语，这些谶语当然也反映出，李渊集团崛起符合人心所向的事实。原来传说中的老子本姓李，名耳，号老聃，其后被尊称为老君，最迟在东汉时期已普遍受到社会各阶层的尊崇，已经逐渐将他神化和仙化^③。李渊、李世民父子及其谋士们，敏锐地觉察到，利用此一人物和舆论有利于扩大声势，收到实在的政治利益。

唐代上接魏晋和隋朝，讲究家族门第的风气未衰。李渊家族相传是北魏拓跋氏的后代，为减小以少数民族统驭华夏的阻力，故此迫切需要高攀上一个望族名人，不惜冒认祖宗，将老子奉为族祖，有意将道教奉为皇族宗教，借以提高自己的政治地位，为的是有利于夺取和巩固全国的统治。李渊父子重用方士王远知。远知预见到，在群雄争霸中，李氏父子力量最强，极有

① 《尹尊师碑》，见《道家金石略》，第103页。

② 在这里，笔者从《道家金石略》碑文记载中，举出个别有代表性的道教人物，例如：唐高宗李治本人信道甚深，迷信方士术，但在道士中有尹文操其人，却能以正言相劝谏，总章二年（669），高宗亲谒九成宫，发现有彗星长数丈经天而行。高宗畏惧不已，认为是凶兆，他询问当时挂单在九成宫的道士尹文操有何见解，文操对曰：“此天诫子也。子能敬父，君能顺天，纳谏征贤，斥邪远佞，罢役休征，责躬励行，以合天心，当不日而灭。”“上依而行之，应时消矣。”（《尹尊师碑》，载于《道家金石略》，第103页）十多年后，高宗因久罹重病，风眩严重，在开耀二年（682）以危病之身，却仍要去封禅嵩山，想在嵩山建寿天宫以祈神，途中病情更重，高宗还想挣扎前去，以求得神佑。尹文操在答复垂询时，也直言：“真境仙坊，亦著代谢，物有荣悴，气有初终，大道之常，幸康福器。陛下宜存思谅暗，极想钦明，密理百神，潜庇万姓……”（《尹尊师碑》，载于《道家金石略》，第103页）尹文操在本人病重濒危，徒众有建议上奏天帝以为他延寿祈福的，他也阻止道：“有顺宜遵，不可犯禁，言讫委化。”（《尹尊师碑》，载于《道家金石略》，第103页）道士尹文操的言论颇近儒家，对天时、神迹和生死安危的认识较为清醒。

③ 《道家金石略》，第3-4页，载有边韶所撰的《老子铭》，可能是现在道家关于老子事迹最早的碑刻。这一碑文记载着东汉坚信神仙传说的桓帝刘志在延熹八年（165）梦见老子，因而尊祀之的故事。在碑文中将老子称颂为“离合于混沌之气，与三光为终始”“道成身化，蝉蜕度世”，居然是已脱离了凡胎，进入了仙域。但亦应看到，这道碑文对于老子事迹的叙述还比较有分寸，谓：“老子生于周之末世，玄虚守静，乐无名、守不德、危高官、安下位，遭孔子以仁言，避世而隐居，变易姓名，唯恐见知……盖老子劳不定国，功不加民，所以见隆崇于今，为时人所享祀，乃昔日逃禄处微，损之又损之余也。”说明在祀祭老子的初期，还只说到有限的神迹。没有抹煞他在人世间以不羨荣禄为特点的履历，是处于由人转化为神的早期阶段。

可能取得最后的胜利，于是大力配合之，伪造出种种符命讖言，并广为传扬，借以大造舆论，收到过明显的效果。为酬其功，唐初授王远知为朝散大夫，赐缕金冠和紫衣^①；武德三年（620）四月，晋州人吉善行更迎合李渊父子的心理，进一步编造事实，声言在龙角山见到一个骑红鬃白马的老人，对他说：“为吾语唐天子，吾老君，汝祖也。今年平贼后汝当为帝，天下太平，必得百年享国，子孙且千岁。”^②吉善行亦因此得授朝散大夫。其后，其他职官纷纷称见到老子，都是以祖先身份言及李氏必享皇嗣的“事实”。其实，所有这些巧遇老子并聆受教言的奇迹，都是受李渊父子鼓励甚至是幕后串演而来的。在此基础上，李渊父子便隆重追封老子为圣祖玄元皇帝、太上老君，相继在全国诏修老子庙，为老子立像，按照祭祖的礼仪规格隆重祭祀，并赐给祭祀户，颁发记述李氏源出老子的《氏族志》等等，以从各方面论证本家族的确是“玄元苗裔”。

在《金石略》一书收载有《大唐宗圣观记》碑文，全碑一千余字，较具体地反映出初唐李氏皇族冒认老子为祖宗所采取的部分措施和逐步升温的过程。原来在西北盖屋县有一座相传从周秦遗留下来的古建筑，名叫楼观，是当地名胜，且因该楼观的地理位置，“中分秦甸，西距终南，东眺骊峰，接晴岚之浥浥；西顾太白，粲积雪之皑皑”^③。这座楼观已经屹立千年，是历代观瞻之所在。李渊当了大唐皇帝后，竟硬说“大教之兴，盖起于此”^④。武德三年（620）下诏，将楼观改名为宗圣观。高抬老子为圣，奉为皇族家神，将这座古建筑改为皇族家庙，“宸扈兴念，纂胄所先，启族承家，鼻于柱史”^⑤，倡言老子的后代“瓜瓞绵长”，子孙繁衍，自己则理所当然地继承了圣神血脉。七年，他亲率文武大臣勋贵及道教法师人等，“六轡齐骧，百辟咸从，亲幸观所，谒拜尊仪”^⑥，并敕制铭文，用以记“宗玄壮观”之盛。九年，又将宗圣观扩大重建，本碑及所附铭文即刻制于该年。

唐太宗李世民进一步发展了李渊的做法，他在贞观时期，指示在重修《氏族志》时，必应“崇重今朝冠冕”，追赠老子为始祖。为此，他有意崇道抑佛，在所颁《道士女冠在僧尼之上诏》中，高奉老子相当于上帝的地位，明确说：“尊祖之风，贻之万叶。”在另一场合中更说：“今李家据国，李老在前。”^⑦其实，李世民也自知，所以抬高老子和道家，实际上是为了抬高自己的门第，说明本身血统的高贵，帝系来自神授。

有充分证据表明，李渊，特别是李世民并不相信神仙方士之事，他们之所以吹捧老子，杜编祖系，拔高道教的地位，不过是借以用为巩固本身统治的特别手段，一种纯功利性的政治炒作，本来谈不到信仰。李世民曾在言论中一再流露出自己的真实认识。早在贞观元年，即对待臣们说：

神仙事本虚妄，空有其名。秦始皇非分爱好，遂为方士所诈，乃遣童男女数千人随徐

① 《旧唐书》卷一百九十二，《王远知传》载：“高祖之龙潜也，远知尝密传符命。武德中，太宗平王世充，与房玄龄微服以谒之，远知迎谓曰：‘此中有圣人，得非秦王乎？’太宗因以实告，远曰：‘方作太平天子，愿自惜也。’太宗登极，将加重位，固请归山。”说明王远知搞的政治投机，是取得成功的。

② 《道家金石略》第114页引《金石录》《龙角山纪圣铭》述评。

③ 《大唐宗圣观记》，《道家金石略》，第46-48页。按，柱史，即柱下史，指老子在周昭王时曾任客理国籍档案的职务。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 引自《金石萃编》卷四十一《大平寰宇记》。

⑦ 贞观十五年，驾幸弘福寺，对主持道懿言。

福入海求仙药，方士避秦苛虐，因留不归，始皇犹海侧踟蹰以待之，还至沙丘而死。汉武帝为求仙，乃将女嫁道术人，事既无验，便行诛戮。据此二事，神仙不烦妄求也。^① 诗言志，李世民在一首诗中更坦然披露出，他继乃翁之后继续大兴神仙之说，着眼点乃在政治：

之罘思汉帝，碣石想秦皇。霓裳非本意，端拱且图王。^②

好个“端拱且图王”，既识其虚妄且鄙薄之，但又若有其事地隆而重之，铺张宣扬之，这就是初唐皇权与道家方士结合的实际。充分利用方士之术以为我用，但又严守清醒和约束。终唐高祖和太宗之世，尚未有任何方士得以左右国政，不过傀儡蓄之而已。唐太宗摆弄这样的政治游戏是相当圆融老练的，对初唐的稳定也曾起过有利用价值的效果。

五

公元683年十二月，崇道抑佛的唐高宗李治去世，其子李显嗣位，年号嗣圣，史称中宗。翌年，皇太后武则天废黜李显，另立豫王李旦为帝，年号文明，即睿宗，但由武则天以皇太后身份垂帘听政。李显既已沦为废帝，而李旦则不过是一个徒拥虚号，实处于被囚禁中的空头皇帝。690年九月，武则天宣布“大周革命”“揖让受唐”，断然建立了武周王朝，正式称号为圣神皇帝，继又示意李显、李旦俱请改为武姓，意味着唐祚已终。从改元夺权到705年二月因病重失势被迫恢复李显帝位，旋又病死，武氏实掌权二十二年。武周王朝则存在过十四年。

武则天原名曩，是中国历史上唯一真正掌握过全国政权，有大兴革的女皇帝。对其人的评述，不在本文研讨的范围，仅对她的宗教政策，对佛道两教的信奉和操纵利用，对道家思想和方土方术的实际认识和态度，作一探讨。

武则天改唐为周，必然面临一系列严重的问题，必须接受由此引起的严峻挑战。

其中很重要之一是，应如何对待李唐王朝历经高祖、太宗、高宗三代六十五年奠定崇道抑佛的国策，如何安排久已成为皇族宗教的道教，久已被尊为“圣祖”老子的地位，凡此，都必然会成为她篡权夺国的障碍。事实上，从武则天垂帘之日，称帝之心渐露之时，朝野之间便有借老子显圣传言，警戒武则天“不宜有所僭”的流言^③。基于政治上的考虑，武则天在其掌权初期，不得不大力削弱道教的地位，贬低老子的形象，作出崇佛抑道的姿态。天授二年（691）发布制书，言释教“开革命之阶……宜在道法之上，缙服处黄冠之前”^④；继又宣布取消老子“圣祖玄元皇帝”的封号，改称为太上老君；通命全国举子停止学习《老子》一书，改以她所作的《臣轨》为教本。所有这些举措，都是为了服务于当时政治的需要。

与此同时，武则天又充分利用佛教僧尼和信众们对于唐初崇道抑佛的不满，依靠之作为改朝换代的社会基础和舆论工具，示意他们伪造诸如“圣母临人，永昌帝业”等所谓瑞石，论证废唐建周，是应时改制，是“天授圣图”。东魏国寺僧人法明等伪撰《大明经》，竟吹捧武则天

① 《旧唐书》卷二《太宗本纪第二》。

② 李世民：《春日望海》，载《全唐诗》卷一。

③ 事见《犹龙传》《历代崇道记》等。

④ 《释教在道法之上制》，载于《唐代诏令集》卷三。

为“弥勒佛下生，当代唐为阎浮提主”^①，企图利用这些符瑞神言，以显示应天顺人。对她亲幸的僧人怀义，任用之为洛阳白马寺主持，又委任他督建明堂、天堂等大型工程，塑造巨大佛像等等。一切举措都表明，是高举着崇佛仰道的旗帜以跻登帝位的。

但是，《金石略》记载有武周时期，特别是从武则天称帝的第二年（大周天授二年，691年）开始，直到她辞位去世前一年（大周长安四年，704年）止十三年中，共现存有在此时期刻制的十五处崇道碑刻（或拓片），此外，另有由臣下或道众承其意刻制有关崇道活动的碑铭文（或拓片）若干种，按照武周国祚短促，能留存这样多数量的道家金石文件，与其他历朝历帝在同样长短的统治时期相比，是极少见的。可以说武则天在当权称帝时期，其崇道活动范围甚广，持续时期很长，而且内容也相当重要。

在这十五块奉敕或御书的崇道碑文中，其中有十块，是武则天派遣道教中的方士分赴全国各地进行“投龙活动”。所谓“投龙”，是道教中一种隆重的敬神仪式，并且主要是以帝王的名义下敕派人代表来举行的。道家有金龙玉简之说，金龙以铜制，玉简则用石刻。举行此一仪式时，先由学士院撰文说明主旨，再由方士带头携带着金龙玉简，偕同内宦及当地地方官等举办斋醮（一般为三日三夜，亦有十二日夜，甚至延长至四十九日夜的），斋醮毕，便将金龙玉简投放于名山洞府，祈求神灵鉴闻庇佑。天授二年（691），亦即武则天称帝第二年，又是她公开宣布崇佛抑道的同一年，她就命著名道士金台观主马元贞“缘大周革命，令元贞往五岳四渎投龙，作功德”^②。现在存有马元贞在山东泰安、曲阜，河南登封、济源等地“投龙”后刻制的碑文。这个马元贞，是武则天称帝初期最受重用的方士，此人极谄迎合谄媚，在碑文中总是善颂善祷，大力弘扬废唐兴周是出自天意：“大周革命为圣神皇帝五岳四渎投龙，作功德于此淮渎，为国章醮。逐日抱重轮，祥云显彩，五鹤坛上萦绕徘徊，天花舞空，若素雪而飘扬……”^③除了使用马元贞以外，武则天在这十多年中，还先后委派东明观三洞道士孙文俊，大弘道观主恒道彦，神都青元观主麻慈力，金台观主赵敬，云表观主周玄度，庆林观主蒲应真、威龙仪师邢虚应，法师阮孝波等人连续分赴各地投龙或隆重建立金篆、黄篆大斋醮，造钟刻铭。“黄篆者，帝之金简也”^④，以为自己祈福增寿，祝愿武周国运昌隆。可见，对道家神仙的确还是抱着厚望的。结合这些斋醮活动，武则天还多次敕命建造石刻等同身高的元（原）始天尊像、太上老君像，并夹带以神仙真人等像。此亦可见，她对老子其“神”，仍然保持着高度的尊重和崇敬。

在《金石略》记载武周时期崇道的碑文中，有一些极其珍贵的资料，诸如，有关此一时期道家所处的实际地位，以至武周本人较深层次的崇道思想倾向等等，这些资料说明武则天的抑道可能只是出于唐周交替间的政治形势考虑。她在礼拜佛家三宝的同时，确实还保留着对道家神仙的信仰。《金石略》记载有大周天册金轮圣神皇帝御制御书《升仙太子碑并序》碑文，这一件碑文长达二千余字，相传所谓升仙太子，是指东周灵王的太子乔（王子晋）得道成仙的故事。在这件刻制于武周圣历二年（699）的长文，对一个古史传说的道家仙人，反复使用各种华丽的

① 《资治通鉴》卷二百零四“则天皇帝天授二年”。

② 《岱岳观碑》（三），《道家金石略》，第79页。

③ 《金台观主马元贞投龙记》，《道家金石略》，第80页。

④ 《金石萃编》卷五十三引《隋书·经籍志》。

道家词藻进行称颂，什么“傍稽素篆，仰叩玄经，时将玉帝之游乍洽琳宫之宴”……什么“岩岩石室，纪黄老千字之文，赫赫灵坛，披碧洞三元之篆”等等^①。文末，还附有武则天自己的一首御制诗，最后四句是：“仙储本性谅难求，圣迹奇术秘玄猷，愿口丹口赐灵药，方期久视御隆周。”^②此诗虔诚地祈求道家仙人支持武周的帝业，难道还有丝毫压抑道家的味道吗？

对于道家的著名方士，武则天一直持着十分尊敬景仰的态度。《金石略》中收录有一篇《潘尊师碣》，由潘的首徒司马承祯著文。潘师尊即潘师正，早在隋朝文帝大业年间即为道士，入唐后经历高祖、太宗、高宗三朝，他和司马承祯都自称精于“隐诀”“符篆及辟谷导引服饵之术”^③，是方士中的头面人物。高宗曾偕同武后两次亲自到天台山访谒他们师徒，并下敕特建隆唐观以给居住修行。潘师正死，司马承祯继其业，武则天称帝后诏召来长安，降手敕以赞美之。司马承祯在文章中叙述武后当年入山访谒之诚挚，“时天册金轮圣神皇帝潜光宝纬，佐理瑶房，深祈绛阙之游，遥契紫元之妙，霓装羽从，斋心致谒”^④。不但将武则天当年信道甚深的情景形容得惟妙惟肖，还叙述当潘师正死后，“圣神皇帝闻而兴感，乃降宝命，式溢松扃，曰：去年晚，轩皇之驾不追；今岁秋，广成之居又寂，以此哀悼，情何可任，赠太中大夫，追谥传曰体玄先生，昭国礼也”^⑤。对这位方士班头，武周完全继承李唐传统，一贯特殊宠重，不仅大力褒扬，而且赐予生荣死哀，赠官给谥，其尊贵非一般世俗官员所能企望。这样的事实，难道还有丝毫压抑道家的气息吗？

对武则天跻登帝位后，实际上并不如在表面上作过的“抑道”姿态，反而是在新形势下以新的形式继续崇道，这在《金石略》收录的另两份碑文中，有强而有力的证明：

第一件，为武则天在圣历二年（699），以圣神皇帝名义赐名为大崇福观的碑记。这座大崇福观有着特殊的背景，是用以纪念武则天的先祖武士的。武士在唐高祖武德年间曾任荆州都督，死于太宗贞观九年（635）。武周建立后，先后被尊为魏王、大周忠孝太皇、太祖孝明高皇帝等。对于这位肇始武周帝系的祖先，理所当然是第一家神、国神，但奇怪的是，武则天竟然专门下诏，着以建立道观的形式以祭祀尊崇之：“天子乃悯然迁思回虑，旌别斯观，赐名曰大崇福焉……遂经玄都，爰伐琴瑟，作为仙观之宫。”^⑥在碑文中，还歌颂这位已故祖先“……瑶坛跻于上清，银阙表于中界，高步玄云，肃然灵风，仿佛紫阳之天也”。称誉武士过着“朝浮彩云，夕泫清露”的道家神仙生活^⑦。如果当今皇帝真是要贬抑道教，却把自己尊之为太祖皇帝的祖先用道教宫观祀拜，又将他跻进道家神仙行列，不是大不敬吗？

第二件，是武则天在久视元年（700）专派使臣到嵩山峻极峰，向道教尊神投送简文，祈求免罪宽恕，文如下：

上言：大周国主武墨，好乐真道，长生神仙，谨诣中岳崇高山门投金简一通，乞三官九府除武墨。

① 《升仙太子碑并序》，《道家金石略》，第81-90页。

② 《金石文字记》，《道家金石略》，第85页引。

③ 《潘尊师碣》，《道家金石略》，第83-85页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 陈子昂：《荆州大崇福观记碑》，《道家金石略》，第91页。

⑦ 同上。

太岁庚子七月甲申朔七日甲寅，小使臣胡昭稽首再拜谨奏。^①

在中外多数宗教中，大都有向所奉神灵忏悔祈祷求赦罪的惯例，武则天按道家仪式，刻石祈求除去本人罪孽，当亦是属于此种礼拜仪式。但遍读《金石略》收载历朝皇帝的刻石中，这却是唯一一件此种类型的碑文，可见当事人悔罪之诚挚和求赦免的殷切，亦说明道家神祇的权威，在武则天心目中确实一直占有着重要的地位。

以上较突出的材料表明了，武则天由于政治原因曾声言崇佛抑道，但在她的人生实践上却从来是既崇佛又崇道的，有时崇道的活动甚至凌驾于崇佛之上。这是有多方面原因的：首先，从历史渊源上说，她出生和成长于崇道最重，道家思想成为主要社会潮流的初唐时期，入宫以后，更受到浓厚道家信仰氛围的熏陶。据史籍记载，她曾多次随同唐高宗登山跋岭以访谒道教宫观，延接高道方士。高宗时期在全国发布《老子》一书，并定为举子必修功课，据说就是由她建议才被采纳的。对她来说，道家信仰扎根很深，势难一旦拔除。其次，汉民族自古以来就有着多神崇拜的传统，即使在唐代道教最兴盛的时期，僧寺尼庵仍然遍布于全国，连太宗皇帝也曾专派三藏和尚西行取佛经。佛道两教，或者再加上儒家的理论，虽然有互相冲突排斥之处，但亦有着彼此包容渗透的空间。对于武则天来说，也未尝不可以既礼拜如来，又尊崇元始天尊和老子，以求取两教祖师的共同庇佑。对两教及其信众，采取调和平衡的政策，争取他们的共同拥戴，是最符合刚缔造的武周政权长远利益的。最后，就武则天的实际处境和心理状态而言，她一举篡唐兴周，女主当权，自改元之日起，唐朝勋臣文武发布檄文声讨，兴兵反对的络绎不绝，虽先后被扑灭，但在武周统治的全过程中，皇族内部和朝臣内部的矛盾冲突潜滋暗长，几度激成变乱。时局不断动荡，已深入到社会各阶层的儒家纲常伦理，世俗中反对牝鸡司晨的偏见等等，都必然会对这个女皇帝形成巨大的心理压力。试观武则天在主政二十二年中，竟更换了十八次年号，其中在一年中更换两次年号的有五次，一年更换三次年号的有两次^②。凡此，亦都反映出她精神状况的重大起伏和不平衡。表面上甘冒大不韪，表现大无畏，而实际上是有所畏有所惧，她畏惧旧唐复辟成功，畏惧手创的武周皇祚不永，畏惧为当代及后世非议。她果于杀戮，喜怒不常，可能也有受这种惶恐心理驱使的因素，果然，她在公元705年终于被群臣和羽林兵胁迫退位，武周皇朝被宣布撤废，正说明她所畏所惧的紧张心理是有客观事实根据的。她在位时频频按照道家方士的提点，在全国各名山大岳“投龙”借以避灾祈福，甚至祈求道家神祇“除罪”的活动，可能正是这样复杂矛盾心态的表现。

六

唐代中叶，在玄宗李隆基主政期间，曾兴起一次为期将近半个世纪的崇道高潮，道教空前兴旺，道家思想在政治和文化领域都占有着主流的地位。玄宗笃信道教，在其主政的前中期，

^① 《中岳投金简文》，《道家金石略》，第93页。

^② 武则天当权后，曾先后使用过光宅、垂拱、永昌、后载初等年号；称帝后曾先后使用过天授、如意、长寿、延载、证圣、万岁、天册万岁、万岁登封、万岁通天、神功、圣历、久视、大足、长安等年号。自公元684—705年，二十二年中共用过十八个年号。其中在一年中更改过两次年号的，为690年的后载初年和天授元年；695年的证圣元年和天册万寿元年，697年的万岁通天元年和神功元年；700年的圣历三年和久视元年，701年的大足元年和长安元年。在一年中更改过三次年号的，有692年的天授三年、如意元年、长寿元年；696年的天册万岁二年、万岁登封元年、万岁通天元年。

曾极力要将老庄的教义转化为治国方针和个人的人生追求。为此，进行过大量的活动，采取过一系列的措施。道家著名方士在此期间仍然很活跃，但主导方面却不是炼丹寻仙那一套。

李隆基生于患难，他是被视为傀儡皇帝，又在实际上已被废立的睿宗李旦之子，父子喘息于武周不测权威之下，韬晦忧危以谋幸存。他们看到武则天竟逼令自己的亲生儿子，原太子李贤自杀，还杀害了李贤两子；又先后将已经为帝的中宗和睿宗废立，威焰震天撼地，手段奇谲毒辣，李隆基因为自己的独特身份和背景，不能不战栗惶恐，害怕杀身大祸在什么时候会降临到头上，是在巨大压力下渡过了自己的青少年时期的。他经历过武则天篡唐兴周的漫长岁月，其后武周一旦崩解，中宗李显复位，却又发生了韦后临朝摄政企图步武氏的后尘，竟然毒死中宗，准备正位九五，因而引发起朝野多种势力交相火并，为争取最高统治权力而斩杀不休。新的乱局孕育着新的变局。公元701年，李隆基巧用谋略，采用大方士法善的献计，联合李唐勋贵和部分拥有军权的将领，起兵诛杀韦后及其党羽，拥立父亲李旦复位，本人则以太子身份监国，712年被传位登极。应该说，玄宗初政，能拨乱反正，大力整顿朝纲，重新建立起比较稳定的统治秩序，针对当时朝野厌乱思治的普遍要求，他引申黄老虚静无为的教义，在《再诏上太上老君观》说：“道德者百家之首，清静者万化之源，务本者立极之要，无为者太和之门……求所以理国理身。”在当时特定的背景下执行注意休养和培植国力民力的政策，无疑是符合客观需要的。

玄宗嗣位后，便公开打着崇道抑佛的旗帜。一方面是针对中宗、韦后和长宁公主等都狂热信佛，在全国各地大建佛寺，广渡僧尼，当时供佛之款已超过太府岁入之数，变成社会难以负荷的负担。故此，玄宗屡次颁旨沙汰僧尼，禁止百官与僧尼交往，还勒令占住四川青城山等处道观的僧人迁出，将佛寺再改为道观，并下敕在青城、庐山、五岳等处建立真君庙，“行道设斋，使大供道观”^①。

另一方面，针对武周时期废除老子为国姓族神，借以贬低李唐受命于天的地位，玄宗反其道而行之，在恢复“圣祖玄元皇帝”称号之后，又一再提升为“圣祖大道玄元皇帝”“大圣祖高上大道金阙玄元天皇大帝”，敕命两京诸州各建立玄元皇帝庙，立玄元皇帝像，甚至以唐高祖、太宗、高宗、中宗、睿宗五帝之像作为老子像的陪祀，用以申明李唐诸帝都是老子嫡传的子孙，将老子的地位提到前所未有的高度。他还在两京设置崇玄馆、设博士、助教等专职人员，命全国贡举士子减少学习儒家《尚书》《论语》等书的分量，专精研读《道德经》《庄子》《列子》等书，考试合格的按贡举及第对待，称为“道举”，授予官职。玄宗这些做法无疑是对武周贬降老子的反弹，重振道教实质上是为了重振李唐的皇统。

玄宗崇道时期一大事，是所谓御注《道德经》。他认为《道德经》是自古以来最深奥、最合乎世情人性的学说，其价值远在儒家六经之上，在诏文中说：“化之原者曰道，道之用者曰德，其义至大，非圣人孰能奉之……我列祖玄元皇帝乃发明妙本，汲引生录，逐述玄经五千言，用求时弊，义高象系，理贯东夷，非万代之能俦，岂六经之所拟。”^②又说：“我玄元皇帝，著道德五千文，明乎真宗，致于妙用。而有位者未之讲习，不务清静，欲令所为之政教何从而

^① 《九天使者庙碑并序》，《道家金石略》，第114-115页；又见《育城山常道观敕并表》，《道家金石略》，第110-111页。

^② 《混元圣纪》卷六。

至于太和者耶？百辟卿士，特须详读，勉存讲道之诚，更图前夕之议。”^①这些话清楚地表明所谓御注显然贯注着引道入政的统治意图，在《道德经》的注文中，他着重阐发以清净无为为治国的理念，已超出对宗教的探讨范围，可视为一种学说在实际政治生活中的运用，他企图用御注的形式弘扬老子学说以统率舆论，解决治理中存在的问题。故此，他命天下各州，各於本州的主要道观立石刊勒所谓御注的《道德经》，以政权的力量保证它能广泛流传，“宜令士庶存一本”^②。

任何崇拜必然有它的限度。超过合理的限度，就必然流于荒谬。玄宗在利用老子及其学说以治国临民的同时，对老子作为最高偶像的依赖亦日益加深，更加以对开元盛世繁荣的自我陶醉，玄宗从开元末期起，便逐渐追求奢侈淫逸，不但大造道观浪费了巨量国帑，而且征歌逐色，宠爱杨太真贵妃，并破格宠用杨氏的兄弟姐妹，偏信蕃将安禄山，授以重兵；听从方士之言，旦夕炼制并服用所谓金丹，奢望长生成仙，懒于处理国政，信任与方士沆瀣一气，被指为“口蜜腹剑”的阴谋家奸相李林甫，堕落日深，竟至不能自拔。当初颇为振作的玄宗，竟至陷入了执拗迷惘、幻听幻觉的境地，沦为政治上的庸人，昏愤之君。

首先，他亲自炮制了所谓梦见老子真容，并得到老子仙魂点化，因而大肆宣扬的闹剧。开元二十四年（736）闰四月，玄宗自谓一日在黎明时分，忽梦见老子显露真容，对他说：“吾是汝远祖，吾之形象可三尺余，今在京城西南一百余里，时人都不知年代之数。汝但遣人寻求，吾自应见。汝当庆留万叶，享祚无穷。吾自度其时，今合汝于兴庆中相见，汝亦当有大庆。”^③据此，玄宗即派遣官员和道士等在京城西南寻访，果然在盩厔县山间，找到一座老子像，便隆重地恭迎回来，供奉在兴庆宫大同殿上。玄宗宣称，这座老子像和他在梦中所见毫无差异：“真容入梦，烈祖表灵，求之西南，果与梦协。”“伏以玄元大圣，降见尊容，感通之征，实符睿德。”^④这样以梦呓的语言说道梦中的幻象，居然又依据梦境找到预藏的偶像以为佐证，显然是人为的做作。玄宗模仿其高曾祖父的故伎，要再次借取老子的死魂灵给复辟后的唐皇朝和本人涂饰上吉祥油彩，增加天命有归的说服力。于是，又应善于奉承色笑的群臣之请，将这道《梦真容敕》“宣示中外”，“勒于贞石，入仙宫而物睹，知圣祚天长”^⑤。其实这一套一再上演的自编戏文，其欺骗效率是递减的。史家对此早有定评：

老子其生以清净无为为宗，岂身没数千岁而区区人称述符命哉！盖唐太宗初起，托以自神，此陈胜所谓卜之龟者也。史臣既载之于实录，明皇已文之于碑，遂以后来为真可欺罔，岂不可笑也哉！^⑥

可悲之处，是当事者自以为将可笑之事作为可喜之据，既欺人，又自欺。

玄宗一生，在不同阶段与不同的方士关系密切，特别受一些著名大方士的影响甚深。与这些大方士不同的关系实亦反映出玄宗在位早、中、晚期不同的政治取向。

试以叶道善、司马承祯、张果、孙太冲等人的有关事迹为说明：

① 《开元圣帝神武皇帝注道德经敕》，《道家金石略》，第118页。

② 同上。

③ 《梦真容敕》，《道家金石略》，第126-127页；参见《玄元灵应颂》，同书，第132-133页。

④ 《梦真容敕》，《道家金石略》，第126-127页。

⑤ 同上。

⑥ 《尤角山经圣铭》，《道家金石略》，第114页引《金石录》。

叶道善，自称三代（有时说五代）为道士，家传“摄养占卜之法”^①，“有人水不濡，蹈火不热，啸叱风雨，鞭笞魔魅”之能^②。他曾经为唐高宗用黄金炼制长生金丹，未有成效。但据玄宗在《御制叶真人碑》所言，叶道善与睿宗、玄宗父子的政治关系却极为隐秘。当韦后被杀，睿宗登极而地位未稳之时，太平公主及其党羽图谋危害李隆基和推翻刚复位的李旦，局势极其危急，李旦父子困蹶焦灼而问计于叶道善，并得到他的指点，因而度过危机并取得大位。玄宗自言：“朕在藩邸，屡闻道要，及临宇县，虚仁昌言。奸臣寓谋，凶丑僭逆，未尝不事先启沃，函申幽赞。”^③“讨逆辅顺，功就佐时，藏往察微，业与神期。”^④可见，在时势关捩成败悬于一线的时刻，叶道善曾为李旦父子谋划于帷幄，献计策划，有助于扶危定倾，并顺利地摧毁了敌对的营垒^⑤。正因此，玄宗对叶道善深怀感铭之情，对其人作了极不寻常的赞颂：

“道善常从朕游，仰之弥高，钻之弥坚，藏察无象，钩致不测，若言匡国辅主，鼓舞发挥焉，朕可推而尊之，不可得而臣也”。^⑥

这样以君谏臣的语调，在一般君臣关系中是很罕见的。叶道善在中宗、睿宗、玄宗交替的关头，实际上起到李旦父子机要性军师的作用，使用枚卜讖言的形式，以分析现实形势，提供克敌制胜的决策，已经是一个政客型的方士了。玄宗在道善死后，追封他为“金紫光禄大夫鸿胪卿越国公景龙观主赠越州都督”，合世俗高官厚爵与道家神职于一身，以表示“不忘旧情”^⑦。终玄宗在位年间，能享受如此高誉荣位的，叶道善是唯一的一人。

玄宗主政的初中期，即与茅山派道家建立了密切的关系。开元初，即诏封正一真人张道陵为“中鼓之仙”，授其后人张探玄为“仙官”，居龙虎山，率导茅山派，即俗称世袭张天师。茅山派其他道士，如司马承祯、吴筠等均受到特殊的礼遇，其中，司马承祯的影响力更大。

司马承祯是唐初著名方士潘师正的首徒，他们师徒二人一直受到李唐几届帝王和武周的重视，经常垂询道学和治道，本文上半对他们已略有提及。司马承祯死于开元二十三年（735），是一个经历过初唐从兴盛转入动乱，武周篡唐随后又废周复唐，由乱入治全过程的人物。此人被称为“生而能言，幼而知道”^⑧，“对符篆辟谷导引服饵之术无不通”，“发晨蕴口陈咒，步宵坛之飞章，回冥岁于三官，走故气于百鬼”^⑨的神奇人物。综合其一生活活动，理应将他定位为方士，而非纯清修习静的道士。在司马承祯与睿宗、玄宗的沟通交往内容中，可以从一侧面看到开元前中期，玄宗对道家方士的态度和所受的影响。

但司马承祯在茅山派道人中，也不是徒以方术惑世的人物，他有时也说到食丹不慎也会招致病患等。他比较专注于如何将清净无为的学说贯彻于现实政治。有一次，睿宗召见他，问以

① 《唐有道先生叶国重墓碑》，引《金石文字记》注文，《道家金石略》，第104-106页。

② 唐玄宗：《御制叶真人碑》，《道家金石略》，第124页。

③ 同上书，第124-125页。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 关于叶道善出力为李旦、李隆基父子平叛制胜的事迹，李邕在所撰《叶慧明碑》有更具体的记述，言：“自顷贼臣蓄祸，小人吹盅，敢为戎首，兴此厉阶，天步未亨，人事将殆。公乃极陈幽赞，大启圣猷，枚卜撰辰，并走群望，作为邦翰；先后主忧，殄戮元凶，翼扶皇统。”可资参考。李邕之文载《道家金石略》，第106-107页。

⑦ 唐玄宗：《御制叶真人碑》，《道家金石略》，第124页。

⑧ 薛希昌：《贞一先生庙谒》，《道家金石略》，第120-122页。

⑨ 同上。

阴阳术数之事：

帝曰：“理身无为，则清高矣。理国无为，如何？”对曰：“国犹身也，《老子》曰：‘游心于澹，合气于漠，顺物自然而无私焉，而天下理。’《易》曰：‘圣人者，与天地合其德。’是知天不言而言，不为而成。广成之旨，理国之道也。”睿宗叹息曰：“广成之言，即斯是也。”^①

司马承祯也是一个学者兼书法家。他对道学的研究较有心得，著有《太上升玄消灾护命妙经》《道体论》《上清侍帝晨桐真人图赞》等著作。他精于篆隶之书，自成一派，被称为金剪刀书。他曾奉玄宗之命，以三种不同的字体抄写《道德经》。

玄宗在开元十二年（724）和十五年（727）两次遣使迎司马承祯入京，承祯在内殿给玄宗讲授《上清经法》，其中虽有符咒金篆斋醮之言，但尚无求仙膜拜的内容。

司马承祯其人及其言论的主要方面，与玄宗父子在复辟后履行统治的意向若合符拍，与玄宗当时励精图治，与民休息的思想高度一致。当时以司马承祯为代表的道家方士，与信道的皇帝，都比较着重履行道家弘道济世，“崇道理国”，“斋心虚求，将倚国政”^②。对宗教，对社会现实，对本人还能抱着比较清醒的态度，还不是故弄玄虚、不食人间烟火。司马承祯在开元前中期继续受到重视，是不奇怪的，不能以形而上的观点，对道家所有方士或其言行一概否定。

如果说，在开元逐步走向全盛，“国家富安，行者虽万里不持寸兵”的时刻，玄宗有选择地亲近类似司马承祯（还有吴筠）等兴味相投的方士，接受他们言论中合理部分，那么到开元末期，特别是天宝以后，另一种类型的方士就成为皇权的宠信。

历史人物在其一生的前期和后期，有时会存在迥然不同的变化，唐玄宗就是这样的一个样板。他早期崇尚道家，着重是希企援道人政，谋求国阜民安，但随着渐入老境，对长生术的兴趣便愈来愈浓烈，不惜倾全力追求。当年惕厉忧勤的劲头也消磨殆尽了，奢淫与怠懒交相增长。天宝三年（744）动乱初起，他却认为“天下无事，朕欲高居无为，悉以政事委（李）林甫”^③。十三年（754），安禄山野心已充分暴露，但他却还对高力士说：“朕今老矣，朝事付之宰相，边事付之诸将，夫复何忧。”^④朝中奸佞之臣以李林甫为代表，和茅山方士张果、孙太冲等为代表，对于皇帝的心态和动向是最敏感，且亦最能因应和加以利用的。早在开元二十年（732），相州刺史韦济即荐以能炼丹求长生有神仙术的方士张果入宫，大受宠用，封为银青光禄大夫，赐号通玄先生。其后，一向迎合固宠，妒贤嫉能，屡起大狱的奸相李林甫又援引另一方士孙太冲入谒，与张果联手串演炼丹有成，仙阶不远的闹剧，使玄宗愈陷愈深。李林甫亲自撰文说：“陛下承紫气之真宗，接黄神之远运，玉检之文已备，金丹之验未彰，天将授之，其在今矣。”^⑤又说：“后代圣人，顺其外为封禅，修真中为导养，故玉检有不死之文，金丹为长生之要。”^⑥玄宗亲自参加张果、孙太冲等叩拜神仙和炼制方药之事，屡受他们使用遮眼法的魔

① 《旧唐书》卷一百九十二《司马承祯传》。

② 同上。

③ 《资治通鉴》卷二百一十五。

④ 《资治通鉴》卷二百一十七。

⑤ 李林甫：《嵩阳观纪圣德感应颂》，《道家金石略》，第140-142页。

⑥ 同上。

术手段欺骗，尽信之为真。李林甫又一再为孙太冲吹嘘，反复吹捧其术有灵效。这位年迈的皇帝便在宫中设寿星坛，祭老人星，每日早晚都虔诚拜老子，祈求神灵“告我以无疆之体”^①。任从大变乱已迫近眉睫，但均置之不理，走上了政治的绝路。

果然，天宝十四年（755），安禄山公开叛乱，在洛阳称帝。唐军屡战屡败，玄宗仓皇奔逃入蜀，军民对这个神仙皇帝已经失去信心，乃拥立留讨安禄山的太子李亨即位于灵武，是为肃宗，尊玄宗为太上皇，实际上是礼貌地废黜了他已在位四十五年的帝位。玄宗是在事后才知道已被李亨代位的，但已经无可奈其何了。等到乱平，肃宗和群臣迎太上皇回长安，却不让他再过问国政，将其左右佞人方士等尽予贬逐，奉他僻居西内，渡其残年。诗人白居易在其名作《长恨歌》中说：“西宫南内多秋草，落叶满阶红不扫。”正是这个昏愦皇帝晚景凄凉的写照。

不同时期相处的不同方士，反映着唐玄宗一生兴衰起伏的政治历程。

本文试图上溯秦代，着重探索汉唐两代几个具典型性皇帝与道家方士的关系，他们之间的契合和背离、利用和反利用，以说明当时道家方士对中国古代政治曾起过不容忽视的作用。方士们确曾以不同的方式介入过不同时期的政治，对政局朝政起过不同影响。作为封建国家首脑的皇帝，往往大力宣扬其掌有的统治权力是“天命攸归”，是“奉天承运”。故此，总离不开对上天神灵的崇祀，祈求赐福庇护；而有些皇帝更不以已享有人世间一切荣华富贵为满足，还妄求长生不死，甚至奢望能序列仙班。有所求于神，转而有所求于作为神灵代表的方士，这就是方士们得以活跃于历朝历代的原因。

当然，方士们的捭阖纵横，并不仅限于汉唐时期。唐奉老子，宋仰天尊；唐以李姓为尊，宋真宗赵恒也托梦捧出赵玄朗为始祖。辽、金、元虽是少数民族主政，多有自己世代奉祀的宗教，但道家方士在此一阶段仍相当活跃，受到个别皇帝的宠用。明朝世宗嘉靖皇帝朱厚熜时期，专事斋醮，求仙最急，禀祷皇天玉帝用的青词成为压倒一切军国重务的最尊贵的文体，又掀起过空前的狂热崇道高潮。明世宗先后重用方士邵元节、陶仲文、段朝用、蓝道行等人，这些人分别被赐予真人、国师、仙翁等称号，拜为礼部尚书，封以伯爵，甚至一身而兼三孤（少傅、少师、少保），可以左右国政，影响宰辅大臣的荣辱进退，决定皇子皇孙的贵贱地位，可以说达到皇权与方士结合的最高度。这说明，只要封建社会及其政治体制仍然存在，方士们就还踞有大肆活动的土壤，皇权政治和道家方士不离不弃、相互依存的关系亦必存在。限于篇幅，关于宋明皇权与道家方士结合和互相利用的形式和特点等有关问题，只好另撰文论述了。

^① 《唐大诏令集》卷一百一十三《玄元皇帝临降制》。

唐代置观制度述略*

林西朗**

置观制度是指封建政府关于新宫观的设置建造和旧宫观的重建、扩建、修葺及观、院、庙的升格的政策规定、宫观赐额及建造宫观的资金来源。这一制度的建立和完善，对道教宫观的发展产生了深远的影响。

一、道教宫观置建沿革

早期道教的活动场所“茅室”“精舍”“靖室”和“庐”是道民个人斋戒、炼形和反省的地方，它们是后世道教宫观的原始形态。这些极其简陋的建筑多设置在道民家附近，由道民个人出资置建。但是五斗米道的“治”却与前面的道民个人修道的场所不同，它是道民进行集体宗教活动的场所。唐释明概《决对傅奕废僧幽佛事并表》说：“李老事周之日，未有玄坛，张陵谋汉之晨，方兴馆舍。故后汉顺帝中，有沛人张陵客游蜀土，闻古老相传云：昔汉高祖应主二十四气祭二十四山，遂王有天下。陵不度德，遂构此谋。杀牛祭祀二十四所，置以土坛，戴以草屋，称二十四治，治馆之兴，始乎此也。”^① 这里的“二十四治”分布于24个教区中，虽然是草屋，却是五斗米道聚集道众、集中修行、集体祀神的场所。此时的“治”已基本具备了道教宫观在宗教信仰、宗教组织、宗教祭祀、宗教礼仪等方面的管理和规范的中心作用。可以说，张陵的天师“治”应是后世道教宫观的雏形。既然是道民集体活动的场所，天师“治”当由道教教团出资建造。五斗米道的“租米钱税”制度（即是由道民向道团交纳一定数量的米肉钱等物）应是置建天师“治”的经济基础。

南北朝时，经过北魏寇谦之、刘宋陆修静二位高道的改造和充实，道教已逐步成为符合统治者需要的宗教。他们对道教的“清整”促使道教教团活动规范化和制度化，同时也使道民家之“靖”、天师之“治”发展为官方祭祀、斋醮、修道的宗教场所，被称为“馆”或“观”。道馆（观）逐步成为形态固定、组织较为严密并具有一定规模的宗教活动场所。“清整”后的道教渐被南北朝的统治者所重视。帝王们纷纷敕建道馆。宋明帝于泰始三年（467）在京城

* 本文原载《云南社会科学》2005年第2期，第98-101页。

** 林西朗，1966年生，四川大学道教与宗教文化研究所博士研究生。

① 《广弘明集》，载于《大正藏》第52册，第171页。

北郊为陆修静建崇虚馆，又于泰始中在浙江绍兴为孔灵产建怀仙馆。梁天监十三年（514）武帝为陶弘景建朱阳馆以居之。北周武帝于建德三年（574）下令立通道观。可以说，帝王们积极置建道馆（观）是南北朝时道馆兴起的重要刺激因素。

南北朝时期置建的道馆（观）的资金来源大致有4类：一是由帝王们出资修建。值得一提的是，南北朝时诸帝置建道馆，似乎只表示对道教的崇奉之意，而无限制道观数量的用意；二是官吏出资兴建或舍宅为馆（观）；三是富室出资所建或舍宅为馆（观）；四由道士募化所建。

丰富的资金来源再加上帝王们的大力支持，使南北朝的道观数量剧增。无怪乎北齐文宣帝在《问沙汰释李诏》中指责“馆舍盈于山藪，伽蓝遍于州郡，缁衣之众，参乎于平俗；黄服之徒，数过于正户”^①，这里的“馆舍”即道观、精舍，“伽蓝”是佛教的寺庙，“黄服”指道士，“缁衣”指僧人。看来当时的佛教寺庙、道教宫观发展规模都非常惊人，道教宫观、佛教寺庙处处可见，遍及山野，而且出家人数竟然超过了纳税人的数量。可见当时道馆之多，道士之众。

隋代虽短，文帝、炀帝皆奉行佛道并重的宗教政策，并积极置建道观。杜光庭的《历代崇道记》记载：开皇三年（583）“隋高祖文皇帝迁都于龙首原，号大兴城，乃于畿内造观三十六所，名曰玄坛，度道士二千人”；开皇三年（583）“炀帝迁都洛阳，复于城内及畿甸内造观二十四所，度道士一千一百人”。另外，他们还为一些名道士修建道观。

二、唐代道教宫观置建常制

李唐建国之初，高祖李渊便尊道教教主老子李耳为李氏皇帝远祖，道教成为国教。随着唐代皇帝崇道活动的蓬勃兴起，置建道教宫观的活动也日盛。

武德九年（626），高祖李渊便试图控制天下道观的数量，以“京城寺观不净为由”下《沙汰佛道诏》，规定“京城留寺三所，观二所。其余天下诸州，各留一所。余悉罢之”^②。《旧唐书·高祖本纪》在《沙汰僧道诏》后记载说“事竟不行”，可见此诏并未贯彻执行。这项制度虽然没有得到实施，却首开封建政府把道教宫观的置建权纳入王权的控制之下之先河。然而高祖、太宗虽尊崇道教，但似乎没有在全国范围内增置道观的重大举措。高宗李治继位后坚持尊老崇道政策，于乾封元年（666）下诏：“寰州界置紫云、仙鹤、万岁观……天下诸州皆置观、寺一所。”这应是唐高宗钦定在各州设置的国立道观。这条诏令明确规定了全国宫观的数量。高宗李治于永淳二年（683）又下诏说：“仍令天下诸州置道士观，上州三所，中州二所，下州一所，每观度道士七人，以彰清静之风，仁洽无为之化。主者施行。是则奉先尊祖，复朴还淳之旨也。”^③这一诏令得到了有效的实施，由此增加了天下国立道观的数量。按杜光庭的记载，唐高宗时全国道观应已近千所。中宗复位后，于神龙元年（705）“复国号，依旧为唐”，社稷、宗庙和宫名等“并依永淳（682-683）已前故事”，“老君依旧为玄元皇帝”，制“天下

① 《广弘明集》，载于《大正藏》第52册，第273页。

② 刘昫等：《旧唐书·高祖本纪》，中华书局1975年版，第16-17页。

③ 《改元弘道大赦诏》，载于董浩等编《全唐文》，中华书局1983年版，第162页。

诸州各置寺、观一所，咸以‘中兴’为名”^①。中宗在神龙三年（706）又下诏：“改中兴寺、观为龙兴，内外不得言‘中兴’。”^②可见，中宗不仅规定国立道观的数量外，而且还给道观赐额命名。中宗时“崇饬观寺，用度百出”，“营立寺观，累年不绝。鸿奢繁丽，务相矜胜，大抵费常千万以上”^③。在这种情势之下，全国道观的数量有增无减。玄宗李隆基继位后即刻加强了对全国宫观置建的管理，并且责成相关部门监督检查。玄宗于开元二年（714）与姚崇配合行动，多次下诏检责僧尼道士，敕：“天下寺观，屋宇先成，自今后更不得创造。事须条理，仍经所司陈牒检验先后所详。”^④玄宗的这一诏令进一步加强了唐代政府对宫观置建权的控制。开元十年（722），玄宗诏“两京及诸州各置玄元皇帝庙一所”^⑤。开元十九年（731）玄宗又诏“五月壬戌，五岳各置老君庙”^⑥。玄宗开元二十九年（741），“正月己丑，诏两京及诸州各置玄元皇帝庙一所，并置崇玄学……于是置玄元庙于太宁坊，东都于积善坊旧邸……九月，两京玄元庙改为太上玄元庙，天下准此”^⑦。天宝元年玄宗又诏“两京玄元庙改为太上玄元皇帝宫”^⑧。天宝二年又享于玄元宫，“改西京玄元庙为太清宫，东京为太微宫，天下诸郡为紫极宫”^⑨。自此以后，宫观之称就作为道教活动场所的名称确定下来。盖因当时一些道教活动的场所，或为皇帝亲自祭祀神灵的祠宇，或由皇帝敕建，且按照王者之居而修筑，其规模及陈设非凡，被冠以“宫”名，以显示其不同于一般庙宇。当然，一些规模比较小的道观仍然沿用一些旧的称呼如精舍、山房、道院、庙、庵等等。在唐玄宗诏令的影响下，各地先后都兴建了具有宗庙性质的玄元庙。置建玄元皇帝庙的规定，增加了天下宫观的数量。当然这一切与玄宗朝为唐代道教发展的鼎盛时期的状况是一致的。天宝六年（747），玄宗下诏“其洞宫山各置坛祠宇，每处度道士五人”^⑩。天宝七年（748）“敕两京及诸郡所有千秋观寺宜改天长名”^⑪。在玄宗一系列的诏令的影响下，道教宫观数量剧增。因而德宗在即位之初，便令“自今更不得奏置寺观及度人”^⑫，以严格限制宫观数量的急剧膨胀。不久，他又下诏“屋宇破坏各随事修葺”^⑬。自德宗以后，未见置建宫观的常制性诏令。

从以上政策性的诏令可知，唐代政府已逐步把宫观的置建权利纳入王权的控制之下。需要说明的是，上述皇帝敕置的宫观并非全部是新建的，或是由旧宫观改造扩建，或是旧宫观易名而成。

① 刘昫等：《旧唐书·中宗本纪》，中华书局1975年版，第136-137页。

② 同上书，第143-144页。

③ 《韦思谦附韦嗣立传》，载于欧阳修、宋祁：《新唐书》第14册，中华书局1975年版，第4231-4232页。

④ 王溥：《唐会要·杂录》，中华书局1985年版，第860页。

⑤ 王钦若等：《册府元龟》，中华书局1960年版，第589页。

⑥ 刘昫等：《旧唐书·玄宗本纪》，中华书局1975年版，第197页。

⑦ 刘昫等：《旧唐书·礼仪志》，中华书局1975年版，第925-926页。

⑧ 刘昫等：《旧唐书·玄宗本纪》，中华书局1975年版，第216页。

⑨ 同上。

⑩ 董浩等编：《全唐文·加应道尊号大赦文》，中华书局1983年版，第430页。

⑪ 王溥：《唐会要·杂记》，中华书局1985年版，第880页。

⑫ 刘昫等：《旧唐书·德宗本纪》，中华书局1975年版，第321页。

⑬ 董浩等编：《全唐文·修葺寺观诏》，中华书局1983年版，第564页。

三、赐 额

赐额是唐代政府控制宗教寺观置建数量的有效手段之一。赐额包含“赐名”和“给额”双重意义。所谓赐名即是御赐嘉名以示殊荣；所谓给额，就是颁赠一个合法置寺或观的指标。寺观赐额始于东晋初年^①。但是，当时诸帝的赐额，只是给寺观命名，借此表示对佛道二教的崇奉之意，没有后来的颁赐寺观额以限制寺观数量的用意。此时的赐额带有随意性。寺观得到御赐命额后，也等于领到了圣颁护符，提高了自己的社会地位。一般认为，至唐代寺观赐额已渐成制度。其寺观名称或是由皇帝亲自择定，或是由地方长官、有名望的寺院僧人及宫观道士选拟，皇帝审定，启请给赐。如茅山的崇寿观“齐建元二年（481）敕名。句容王文清仍立而主之，名‘崇元馆’……唐贞观初（627）敕改为崇元观”^②。“天宝七年（748）敕修。赐（燕洞）宫额度。度女道士三人奉香火。”^③茅山的福乡馆“宝历二年（826）奉敕置改号宝历崇元圣祖院”^④。大中年间（847），饶州开元观有灵异“太守上闻，请易其名额，以旌神异。诏旨依旧为开元观，只改上清阁为神运阁”^⑤。咸通九年（868）衡州刺史“奏置宫额。十年十月敕下，宜依所奏行之”^⑥，此为南岳的九仙宫。司马承祯之弟子王仙峤奏请以先师庵为观，“蒙圣恩降额。诏薛季昌兼住持降圣观”^⑦。“唐咸通间道士叶藏质尝于玉宵峰创道斋号为‘石门山居’。后奏乞为玉霄宫。懿宗许之。”^⑧“妙庭观为唐咸通元年（860）隐真刘先生所建……乾符三年（877），门人朱惠恩诣阙请观额。蒙赐以‘先都’之号。”^⑨《宣阳观钟铭》中有金紫光禄大夫鸿胪卿越国公道士叶法善“舍括苍山门故居，奏请置宣阳观一所”，真人“又请卯山西南祖宅为观。赐额曰‘淳和’”^⑩。

唐代寺观赐额，不仅有限制天下寺观数量的作用，还寓有控制私立寺观的用意。在唐代，有君王赐额的寺观称有额寺观即合法寺观，与之对应的是无额寺观亦即私立的非法寺观。一般情况下，国家是禁止私人创立寺观的。开元时，玄宗敕：“天下寺观，屋宇先成，自今已后，更不得创造。”德宗诏令“自今更不得奏置寺观及度人”更表明了政府禁止私人置建寺观的坚决的态度。但是，唐代政府对私创寺观的行为，并没有做出法律方面相应的处罚规定。

四、置观的资金来源

唐代置建宫观的资金来源也是多渠道的，总结起来大致有5种。

-
- ① 白文周、赵春娥：《中国古代僧尼名籍制度》，青海人民出版社2002年版，第73页。
 ② 《茅山志》，《道藏》第5册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版，第676页。
 ③ 同上书，第625页。
 ④ 同上书，第626页。
 ⑤ 张君房：《云笈七籤·道教灵验记部》，华夏出版社1996年版，第735页。
 ⑥ 《南岳小录》，《道藏》第6册，第863页。
 ⑦ 《南岳总胜集》，《道藏》第11册，第118-119页。
 ⑧ 《天台山志》，《道藏》第11册，第96页。
 ⑨ 《仙都志》，《道藏》第11册，第80页。
 ⑩ 《唐鸿胪卿越国公灵虚见素真人传》，《道藏》第18册，第83页。

首先，由朝廷出资置建、修葺道观是主流。《洞玄灵宝三洞奉道科戒营始》卷一《置观品》便如是说：道教宫观“皆须帝王营护，宰臣创修”。如中宗时“崇饬观寺，用度百出”，“营立寺观，累年不绝”，可见当时朝廷用于营建宫观的资费甚巨。唐明皇因龙州牛心山古观松柏有灵验，“即命内使，赍御衣国信，祭山修筑。刺史苏邈准诏，以近山四乡百姓，放明年租税，并功修填，还使如旧”^①。唐睿宗在位3年，就在长安为金仙、玉真公主建造2观，日用工万人，用钱百缗，轰动朝野。元和八年（814），德宗“命中尉彭忠献帅徒三百人修兴唐观，赐钱十万，使壮其旧制。其观北距禁城，因是开复道为行幸之所，以内库绢千匹、茶千斤为兴唐观城复道夫役之赐；又以庄宅钱五十万、杂谷千石充修道教之费”^②。

第二，是以皇亲国戚王公大臣显贵舍宅为观。“天宝六载（747），骠骑将军高力士舍宅置观”^③，是为华封观。景龙观旧址“本尚书左仆射、申国公高士廉宅；西北隅，本左金吾卫。神龙元年，并为长宁公主第。韦庶人败，公主随夫为外官，遂奏请为景龙观，仍以中宗年号为名”^④。“天宝五载（746），贵妃姊裴氏请舍宅置太真女冠观”^⑤。刘知古“请以居第为大千秋观，上亲书额赐之，李邕文其碑”^⑥。“天宝七载（748），永穆公主出家，舍宅置观”^⑦，是为万安观。天宝年间“玄宗敕太子宾客贺知章请为道士舍会稽宅所住道观为‘千秋观’”^⑧。

第三，是由官员出资兴建或修葺。唐代宰相李德裕闻周隐遥有道，而为其“建宝历崇元圣祖院在句曲山华阳南洞前，为供养之所”^⑨。段文昌（773—835），字墨卿，西河人，大和六年（832）授剑南西川节度使。段文昌于贞元十五年（799）曾游平都山，于仙都观题名，大和四年（830）镇荆州时，再游平都山，由于仙都观“观宇岁久，台殿荒疏……乃舍一月秩俸，俾令修葺”^⑩。唐大中元年（847）有衡州刺史韩晔在南岳石室隐真岩“舍俸钱为建会真阁”^⑪。咸通年，越州上虞县令夏侯“颇倾心崇道，以县邑观，买其地创造观宇”^⑫。

第四，是百姓因祈福禳灾有验而建造或修葺观宇。武德中，益州唐隆县庶人吕细与范仲良“同受其教，即日共出金帛，特造观宇”^⑬。富户李承嗣“舍于鄂州开元观，大修道门功德，塑尊像，葺理观宇，以报道恩矣”^⑭。邓州南阳庶民鲜于甫修黄箓道场有验乃“舍钱三千余贯，广修宫观，补葺尊像，施及贫病，救厄济危”^⑮。

第五，是由道士募化资金建置。唐贞观二年（628）有庐陵人萧天师灵护有“点化之术”。因南岳招仙观荒凉，天师“遂点化黄白之物投外藩转钱物而勅观宇。不数年克致完合。贞观五

① 张君房：《云笈七籤·道教灵验记部》，华夏出版社1996年版，第768页。

② 王钦若等：《册府元龟》，中华书局1960年版，第606页。

③ 徐松：《唐两京城坊考》，中华书局1985年版，第82页。

④ 同上书，第54页。

⑤ 同上书，第76页。

⑥ 《历世真仙体道通鉴》，《道藏》第32册，第282页。

⑦ 徐松：《唐两京城坊考》，中华书局1985年版，第56页。

⑧ 王溥：《唐会要·杂记》，中华书局1985年版，第880页。

⑨ 《玄品录》，《道藏》第18册，第127页。

⑩ 龙显昭，黄海德主编：《巴蜀道教碑文集成》，四川大学出版社1997年版，第30页。

⑪ 《南岳总胜集》，《道藏》第11册，第113页。

⑫ 张君房：《云笈七籤·道教灵验记部》，华夏出版社1996年版，第757页。

⑬ 同上书，第743页。

⑭ 同上书，第762页。

⑮ 同上书，第765页。

年建寻真阁”^①。唐开元年中有王天师仙峤“初天师为行者，道性冲昭，有非常之志”，带南岳中茶叶若干进京“每携茶器于城门内施茶”，只因南岳九仙观“殿宇破落，特将茶来募施主耳”^②。元和年间（806—820）大唐五通观威仪兼观主冯仙师“众举当观威仪，固辞不受。大众诚请，由衷恳发，不得已□莅□，交罄竭之余，处虚薄之后，仙师於是提振纲领，纂缉□□。数年之间，日新成立，创置精思院一所，再修常住石础一窠”^③。

道教信徒认为建造宫观殿堂可以积善功德。《要修科仪戒律钞》卷十二的《造殿堂缘》称：“建立靖观，令人代代门户高贵，身登天堂，饮食自然，常居无为。施一钱以上，皆三十二万倍报。万钱以上，报不可胜。”^④正因为如此，很多道士将自己毕生的精力都花费在修建宫观上。许多道教信众也乐意将自己的金钱、土地或房舍捐献出来修建新道观或者扩建旧道观。再加上“贞观之治”“开元盛世”雄厚的社会经济基础，唐代道教宫观的置建数量和规模比以往任何时候都有更大的发展。

综上所述，唐代政府对道教宫观的建置数量、修葺，“庙”“观”升级为“宫”，宫观的赐额、易名等都有严格的规定和限制。这一管理制度的建立和完善，客观上限制了道教宫观的数量，也标志着道教教团置建宫观的权利逐步丧失于王权之下。它从另一个侧面反映唐代政府对道教的严格管理。置观制度是唐代政府管理道教的重要制度之一。

① 《南岳小录》，《道藏》第6册，第863页。

② 同上。

③ 周绍良，赵超主编：《唐代墓志汇编续集》，上海古籍出版社2001年版，第814页。

④ 《要修科仪戒律钞》，《道藏》第6册，第979页。

隋炀帝与道教*

李 刚**

鲁迅先生《魏晋风度及文章与药及酒之关系》一文有段话讲得好：“现在我们再看历史，在历史上的记载和论断有时也是极靠不住的，不能相信的地方很多，因为通常我们晓得，某朝的年代长一点，其中必定好人多；某朝的年代短一点，其中差不多没有好人。为什么呢？因为年代长了，做史的是本朝人，当然恭维本朝的人物，年代短了，做史的是别朝人，便很自由地贬斥其异朝的人物，所以在秦朝，差不多在史的记载上半个好人也没有。”^①假使我们照鲁迅的话推论下去，隋炀帝杨广在历史上年代是很短的，“自然也逃不了被后一朝人说坏话的公例”^②。所以历史上对隋炀帝的评价“有时也是极靠不住的”，我们不能不分青红皂白就完全予以认同。毫无疑问，隋炀帝是个暴君，他好大喜功、荒淫失道，很快激化了社会矛盾，丧失天下，咎由自取。尽管如此，我们仍应当综合方方面面的史料，站在唯物史观的立场上，对之作出比较客观公正的评价，揭示出隐匿在历史背后的信息。我们考察隋炀帝与道教的关系即遵循这一原则立场。

隋炀帝对于道教并无坚定而深刻的信仰（这与他崇信佛教不同），多半是抱着功利主义目的。他关注道教，一是他欲借助于道教为其政权效力，他想方设法拉拢延揽高道，给予其较高的政治地位，又调解缓和道佛关系，使道教不至于在政治上特别地感到压抑，然而他对道教的利用最终是失败的，道教中人积极参加了隋末改朝换代的政治活动，为其政权的崩溃作了大量的舆论宣传。二是大业中期，所谓天下承平日久之时，为他崇重道术的高峰期，他借助于道教方术填补荒唐无耻的私生活，把道士作为宫廷的点缀品，任用道士作斋醮科仪为其祈福。但对于道教文化事业的建设特别是道经的搜集整理，他还是作了一些有益的工作，这是我们不能否认的。下面分别考察。

* 本文原载《世界宗教研究》2006年第1期，第45-54页。

** 李刚，1953年生，四川大学道教与宗教文化研究所所长。

① 《鲁迅全集》第一卷《而已集》，新疆人民出版社1995年版，第783页（下引版本同，只注卷数页数）。有研究人员指出，隋代立国虽说不到四十年，但隋的成就是辉煌的，它对于后来中国历史的影响是深远的，它代表了中国历史上一个转折时代，其重要性可比之于秦，隋发展出来的政治与经济制度、法典与行政程序，都成为唐帝国的基础。据《隋炀帝海山记》称：炀帝“平日，常言吾当跨三皇，超五帝，下视商周，使万世不可及”。看来其并不是个胸无大志的皇帝，也想有一番大作为。

② 《鲁迅全集·而已集》卷一，第783页。《佛祖统纪》卷三十九：溢法逆天虐民曰炀。隋溢陈后主曰炀，今亦溢炀，如有报也。由此亦可见后一朝人说坏话的某种公例。

杨坚死后，其子杨广继位，是为隋炀帝。他与其父一样，既笃信佛教，又利用和扶持道教。当他还在作晋王时，即注意利用道教。初唐道士江旻曾说：“隋开皇十二年（592），晋王分陕维扬，尊崇至教。”^①《续高僧传》卷十一《释吉藏传》也说：开皇末年，炀帝晋藩置四道场，国司供给，释李两部各尽搜扬^②。此时，他对道士徐则，甚为钦崇。据《隋书》卷七十七《徐则传》载：“徐则，东海郟人也。幼沈静，寡嗜欲。受业于周弘正，善三玄，精于议论。”曾声擅都邑，入缙云山修道。“陈太建时（569—582），应召来憩于至真观。期月，又辞入天台山，因绝谷养性，所资唯松水而已。”又谓其“初在缙云山，太极真人徐君降之曰：‘汝年出八十，当为王者师，然后得道也。’晋王广镇扬州，知其名，手书召之曰：‘夫道得众妙，法体自然，包涵二仪，混成万物，人能弘道，道不虚行。先生履德养空，宗玄齐物，深明义味，晓达法门。悦性冲玄，怡神虚白，餐松饵术，栖息烟霞……钦承素道，久积虚襟，侧席幽人，梦想岩穴。霜风已冷，海气将寒，偃息茂林，道体休余。昔商山四皓，轻举汉庭，淮南八公，来仪藩邸。古今虽异，山谷不殊，市朝之隐，前贤已说，导凡述圣，非先生而谁！’”徐则接书，对其门人说：“吾今年八十一，王来召我，徐君之旨，信而有征。”于是遂诣扬州。既至，晋王将请授道法，则辞以时日不便，随即“寂然返真”。仙逝后，杨广下书说：“卓矣仙才，飘然胜气，千寻万顷，莫测其涯。寡人钦承道风，久餐德素，频遣使乎，远此延屈，冀得虔受上法，式建良缘。至止甫尔，未淹旬日，厌尘羽化，反真灵府。身体柔软，颜色不变，经方所谓尸解地仙者哉！诚复师礼未申，而心许有在，虽忘怛化，犹怆于怀，丧事所资，随须供给……宜遣使人送还天台定葬。”又“遣画工图其状貌，令柳巧为之赞”^③。《隋书·炀帝纪》称杨广在藩时“阴有夺宗之计”，他在召徐则的书中提到“商山四皓”，已露出这种意图。吴筠《商山四皓》诗云：“四皓同无为，丘中卧白云。自汉成帝业，一来翼储君。”^④可见，杨广是借商山四皓辅佐汉高祖太子的故事而以“储君”自比。所以杨广的征召徐则不过是其八方延揽人才的举措之一，为实现其“夺宗”的政治野心，他不惜千方百计拉拢利诱高道。

《隋书·徐则传》称：当时还有“建安宋玉泉、会稽孔道茂、丹阳王远知等，亦行辟谷，以松水自给，皆为炀帝所重”^⑤。王远知乃茅山高道，是陶弘景的弟子，传其道法，后又师事臧矜，曾被陈宣帝召见。开皇十二年（592），杨广先后派王子相、柳顾言具礼招迎，承候动止。按《旧唐书·王远知传》记述：“隋炀帝为晋王，镇扬州，使王子相、柳顾言相次召之，远知乃来谒见，斯须而须发变白，晋王惧而遣之，少顷又复其旧。”^⑥即帝位后，又于大业七年

① 《全唐文》卷九百二十三江旻《唐国师昇真先生王法主真人立观碑》第10册，中书华局影印本，第9618页（在本文中，凡引《全唐文》，书名后的册数和页码均指中书华局影印本，不再一一注明）。

② 《大正藏》卷五十，第514页。

③ 《隋书》卷七十七《徐则传》第6册，中华书局标点本，第1758—1759页；参见《历世真仙体道通鉴》卷二十九、《册府元龟》卷八百三十六、《文苑英华》卷六百八十八杨广《与逸人徐则书》，卷七百八十三柳辩《徐则画赞》。

④ 《宗玄集》卷下《高士咏》，上海古籍出版社1992年版，第34页。

⑤ 《隋书·徐则传》第6册，中华书局标点本，第1760页。

⑥ 《旧唐书·王远知传》第16册，中华书局标点本，第5125页。

(611) 遣员外郎崔凤举迎请，见于涿郡之临朔宫，亲执弟子之礼，并下令于京师置玉清玄坛以处之。王远知在京城玉清玄坛住了一段时间，并曾为隋炀帝的政治行踪出谋划策。唐人于敬之记述说：“洎隋氏握图，物色岩穴，旁求俊异，族责英翘。王法主（远知）美孕三仙，芳逾七圣。爰降丝涣，追赴东都，先生此辰，从游京洛……出入两宫，声华四部……当时奉敕玉清玄坛行道。丰厨享饗，既饌玉而浆金；供帐芳华，亦铺霞而籍锦。”又据《新唐书·王远知传》所载：隋炀帝“幸扬州，远知谓帝不宜远京国，不省”^①。但隋末天下即将大乱的政治形势，隋炀帝之丧失人心，他是十分清楚的，因而他并不太买隋炀帝的账。应当指出的是，炀帝优礼王远知，使其得以从南方到北方进行传道活动，为茅山宗的扩展势力争取到了支持，而且为唐代茅山宗的横贯大江南北、成为道教主流派打下了坚实的基础。

炀帝杨广“尝言及文帝受命之符，因问鬼神之事，敕善心与崔祖浚撰《灵异记》十卷”^②。这不过是为了证明杨家天下乃符命所在，上天保佑，不容篡夺。杨广十分迷信鬼神术数，他对图讖之类，与其父杨坚一样，亦采取既利用又禁制的方针，且其对图纬之学的禁毁比其父有过之而无不及。隋文帝受禅，对图讖“禁之愈切。炀帝即位，乃发使四出，搜天下书籍与讖纬相涉者，皆焚之，为吏所纠者致死。自是无复其学，秘府之内，亦多散亡”^③。书籍虽然可以烧毁，但是以口头相传播的谣讖他却是无法禁止的。由于杨广的失道，致使社会矛盾激化，各种符讖蜂起，而东晋以来流传于世的李弘之讖仍颇有市场。隋炀帝大业十年（614）二月，“扶风人唐弼举兵反，众十万，推李弘为天子，自称唐王”^④。此李弘恐乃化名，或以其名应讖虚推为“天子”，便于号召天下。在中古历史舞台上演出的诸多道教图讖中有一个最引观众注目，即“老君当治，李弘应出”。正如北魏著名道士寇谦之所说：“但言老君当治，李弘应出，天下纵横，返逆者众，称名李弘，岁岁有之。”^⑤李弘乃人为制作的老君化名转世以治天下的具体形象。汤用彤先生《康复札记》举了《晋书》中关于李弘的记载五条，指出：“从公元322年到公元416年前数年，前后不到百年，东起山东，西至四川、陕西，南到安徽等地，均有人以李弘名义领导农民起义。”^⑥唐长孺先生又检史籍得五条，说：“以李弘名义起义的共有十例，时间下及于隋末，地域更南及今河南、湖北，西北及于今甘肃成县。”^⑦据此，这条道教图讖的地域之广泛性、时间之持久性都非其他图讖可比。

但隋末更为流行的是李弘之讖的变种，即“李氏当为天子”“老子将度世”等一类不确指的符讖以及通俗化的谣讖。由于隋末天下汹汹，出现改朝换代的迹象，政治预言家们便粉墨登场，李姓当王之讖随之不断涌现。这些讖语搞得隋炀帝疑神疑鬼。据《资治通鉴》卷一百八十二载：“初，高祖梦洪水没都城，意恶之，故迁都大兴。申明公李穆薨，孙筠袭爵。叔父浑忿其吝嗇，使兄子善衡贼杀之，而证其从父弟瞿县，使之偿死。浑谓其妻兄左卫率宇文述曰：

① 《新唐书·王远知传》第18册，中华书局标点本，第5804页。

② 《北史·许善心传》第9册，中华书局标点本，第2803页。

③ 《隋书·经籍志》第4册，中华书局标点本，第941页。

④ 《隋书·炀帝纪》第1册，中华书局标点本，第87页。《通鉴》卷一百八十二作“李弘芝”，胡注引《考异》云：从《唐书·薛举传》。

⑤ 《老君音诵诫经》，台湾艺文印书馆本《正统道藏》第30册，第24224页。下引《正统道藏》只注篇名、册数和页码。

⑥ 《汤用彤学术论文集》，中华书局1983年版，第310页。

⑦ 唐长孺：《魏晋南北朝史论拾遗·史籍与道经中所见的李弘》，中华书局1983年版，第210页。

‘若得绍封，当岁奉国赋之半。’述为之言于太子，奏高祖，以浑为穆嗣。二岁之后，不复以国赋与述，述大恨之。（炀）帝即位，浑累官至右骁卫大将军，改封郟公，帝以其门族强盛，忌之。会有方士安伽陀言‘李氏当为天子’，劝帝尽诛海内凡李姓者。浑从子将作监敏，小名洪儿，帝疑其名应讖，常面告之，冀其引决。敏大惧，数与浑及善衡屏人私语；述潜之于帝，仍遣虎贲郎将河东裴仁基表告浑反。帝收浑等家，遣尚书左丞元文都、御史大夫裴蕴杂治之，按问数日，不得反状，以实奏闻。帝更遣述穷治之，述诱教敏妻宇文氏为表，诬告浑谋因度辽，与其家子弟为将领者共袭取御营，立敏为天子。述持入，奏之，帝泣曰：‘吾宗社几倾，赖公获全耳。’三月，丁酉，杀浑、敏、善衡及宗族三十二人，自三从以上皆徙边徼。”^①可见杨广对“李氏当为天子”的讖语既忌恨又害怕，因之引起对无辜者的滥杀。

随着社会矛盾进一步激化，连滥杀也失效了，举义群雄中之李姓者纷纷以“名应图讖”欲称王。李轨与曹珍等人“谋共举兵，皆相让，莫肯为主。曹珍曰：‘常闻图讖云李氏当王。今轨在谋中，岂非天命也。’遂拜贺之，推以为主”^②。唐高祖李渊称帝前本为“炀帝友人，炀帝以图讖多言姓李将王，每排斥之”^③。李渊“自以姓名著于图篆，太原王者所在，虑被猜忌，因而祸及”，对其子李世民说：“隋历将尽，吾家继膺符命，不早起兵者，顾尔兄弟未集耳。”^④许世绪对李渊说：“公姓名已著谣篆。”^⑤唐俭也说：“公日角龙廷，姓协图讖，系天下望久矣。”^⑥又有李密逼东都作书自称：“姓符图纬，名协歌谣，六合所以归心，三灵所以改卜。”^⑦后李密欲谋叛唐，亦以为“讖文之应，彼我所共。今不杀我，听使东行，足明王者不死”^⑧。李密所谓“名协歌谣”，指当时流行的“桃李子歌”。《通鉴》卷一百八十三载：会有李玄英者，自东都逃来，经历诸贼，求访李密，云“斯人当代隋家”。人问其故，玄英言：“比来民间谣歌有《桃李章》曰：‘桃李子，皇后绕扬州，宛转花园里。勿浪语，谁道许！’‘桃李子’，谓逃亡者李氏之子也；皇与后，皆君也；‘宛转花园里’，谓天子在扬州无还日，将转于沟壑也；‘莫浪语，谁道许’者，密也。”既与密遇，遂委身事之。《旧唐书》卷三十七《五行志》云：“隋末有谣云：‘桃李子，洪水绕杨山。’炀帝疑李氏有受命之符，故诛李金才。后李密据洛口仓以应其讖。”（又见《隋书·五行志》）此谣唐高祖也曾加以利用。温大雅述云：“又有《桃李子歌》曰：‘桃李子，莫浪语，黄鹄绕山飞，宛转花园里。’案：李为国姓，桃当作陶，若言陶唐也；配李而言，故云桃花园，宛转属旌幡。汾晋老幼，讴歌在耳。忽睹灵验，不胜欢跃。帝每顾旗幡，笑而言曰：‘花园可耳，不知黄鹄如何。吾当一举千里，以符冥讖。’自尔以后，义兵日有千余集焉。二旬之间，众得数万。”^⑨与李玄英引述的《桃李子歌》略有不同，各人的解释更是全不相同，当经过各自的改造，以符合自身口味的需要，但都起到了号召人心的效应。《桃李子歌》当是“李氏应王”之讖的民谣化，便于在民众中传播，使“真命天子”有口

① 参见《隋书·李穆传》第4册，中华书局标点本，第1120页；《旧唐书·五行志》第4册，中华书局标点本，第1375页。

② 《旧唐书》卷五十五《李轨传》第7册，中华书局标点本，第2249页。

③ 《唐语林校证》，中华书局1987年版，第403页。

④ 《大唐创业起居注》卷一，上海古籍出版社1983年版，第4页。以下简称《起居注》。

⑤ 《新唐书》卷八十八《许世绪传》第12册，中华书局标点本，第3741页。

⑥ 《新唐书》卷八十九《唐俭传》第12册，中华书局标点本，第3759页。

⑦ 《旧唐书》卷五十三《李密传》第7册，中华书局标点本，第2216页。

⑧ 《资治通鉴》卷一百八十六。

⑨ 《起居注》卷一，第11页。

皆碑。

人们不禁要问：隋末社会上如此之多的关于李氏当兴的讖语及歌谣来自哪里？答曰：其源盖出于道教，出自道士们的杰作。

如上所述，道教在东晋南北朝时期制作了大量李弘的图讖，到隋末改朝换代的征兆再现，精通政治力学、好为政治预言的道士们又纷纷依据新的形势搞新的创作。这些作品是对未来政治发展趋势的分析预测，乃李弘图讖的进一步发展。楼观道士岐暉的预测代表了一部分道教中人的意见。大业七年（611），隋炀帝亲驾征辽，岐暉对门弟子说：“天道将改，吾犹见之，不过数岁矣。”有弟子问：“不知来者若何？”岐答：“当有老君子孙治世，此后吾教大兴，但恐微躯不能久保耳！”后数年，隋果乱^①。这一分析建立于现实政治基础之上，且表达了道教的政治愿望：老君子孙治世，弘扬道教。此时道教的预告还不具体，随着政治格局的明朗化，道士们的预言明确有所指。茅山道士王远知向李渊密告符命：“高祖之龙潜也，远知尝密传符命。”^②“大业十三年（617）丁丑，老君降于终南山，语山人李淳风以唐公受命之符。”^③淳风父李播，“隋高唐尉，以秩卑不得志，弃官而为道士，颇有文学，自号黄冠子”^④。故“山人李淳风”实出自道教家庭，所谓老君语以唐高祖受命之符，恐乃淳风自编自演的一出神话剧。这时岐暉也测定了谁是真命之主。“唐高祖皇帝初起义兵于晋阳，帝女平阳公主柴绍妻也亦起兵应帝，屯于宜寿宫。暉逆知真主将出，尽以观中资粮给其军。及帝至浦津关，暉喜曰：‘此真君来也，必平定四方矣！’乃改名为平定以应之。”^⑤

那么道士们何以要如此竭尽全力制作图讖呢？佛教深深知道：“不依国主，则法事难立。”“吾教盛衰，常与帝道相望。”道教同样坚信这些道理。试看许多道教讖语讖谣都附加着使“吾教大兴”的条件，即可明白这是道教和未来国主的政治交易。为了达到“法事立”“吾教盛”之目的，道士纷纷寻找新的国主，制讖作符，改换门庭。不仅如此，道士们还侧身隋末群豪逐鹿中原的问鼎之争，为自己所认定的新主人效力。据《隋书·王充传》《旧唐书·李密传》和《资治通鉴》等史籍记载，王世充、李密的军中都有道士参与其政治军事斗争，有的作讖，有的作战略上的谋划，有的干脆脱下道袍换上官服，有的则身在山林心存魏阙，目的都是要新桃换旧符，求取道教的生存与发展^⑥。从隋末各大政治集团来说，也都尽力延用争取道教力量，特别是利用道教善于制讖作符的特色为本集团作政治宣传，扩大自己的政治影响。各政治集团用封官、许诺弘教等方式拉拢上层道士为自己服务。这之中，李渊集团可说是做得最高明的。相比之下，炀帝在政治上对道教的利用则显得力不从心，可以说是彻底失败了，多数有识的道士皆弃他而去，站到其对立面，制造推翻其政权的舆论。这不禁让我们想起伟人的一句话，凡是要推翻一个政权，总是要先制造舆论。道教制造的舆论成为隋杨政权倒台的先声。

① 《混元圣纪》卷八，《正统道藏》第30册，第23817页。

② 《旧唐书》卷一百九十二《王远知传》第16册，中华书局标点本，第5125页。参见《混元圣纪》卷八，《云笈七籤》卷五。

③ 《混元圣纪》卷一，《正统道藏》第30册，第23724页。

④ 《旧唐书》卷七十九《李淳风传》第8册，中华书局标点本，第2717页。

⑤ 《混元圣纪》卷八，《正统道藏》第30册，第23817页。

⑥ 参见《旧唐书·王世充传》；《资治通鉴》卷一百八十七；《资治通鉴》卷一百八十四；《全唐文》卷一百三十一；李密：《招道士徐鸿客书》。

炀帝在政府中建置崇玄署，设令、丞等官员，专职管理宗教事务，以便加强对道佛二教的控制。为强调皇权凌驾于教权之上，大业三年（607）炀帝诏令沙门道士致敬王者，新下律令格式令云：“诸僧道士等，有所启请者，并先须致敬，然后陈理。”令下之后，僧竟不行。到大业五年（609），“至西京郊南大张文物，两宗朝见，僧等依旧不拜……其黄巾士女，初闻令拜合一，李众连拜不已”^①。《全隋文》卷五载炀帝《敕禁僧风抗礼》说：“军国有容，华夷不革。尊主崇上，远存名体。资生运通，理数有仪。三大悬于老宗，两敬立于释府，条格久颁，如何抗礼！”^②与佛教相比，道教显然遵从中国传统礼教，在这一点上更为统治者们（包括炀帝）所认可。杨广还“自晓占候卜相”^③，但却对术士防范很紧。《新唐书》卷二百零四《方技传》载：高唐人乙弗弘礼，杨广居藩时曾召见，弘礼贺曰：“大王为万乘主，所戒在德而已。”杨广即位，悉诏诸术家坊处之，使弘礼总摄。海内浸乱，杨广对弘礼说：“而昔言朕既验，然终当奈何？”答复说：“臣观人臣相与陛下类者不长，然圣人不相，故臣不能知。”由是敕有司监视，毋得与外语^④。可见杨广对于道术之士也是既利用又像曹操那样“聚而禁之”。

有学者指出：“隋之开国，是处于一个汉代的古老价值均已退色的时期，许多古老的理想象征都不再赢得同情或影响人们的行为，这时期的佛教与道教的兴起表示着大多数的人民都能有感于这些宗教信仰的价值。隋代的思想意识便是在这个时期形成。我们将可看到它是混合着佛教与道教的精华，与我只能称为‘乡土儒家思想’（endemic Confucianism）的残余价值所形成的。”^⑤事实也的确如此。在隋代，意识形态领域内儒释道三教鼎足之势已经形成，如何处理三教关系，尤其是协调道释二教的关系，成为统治者所必须解决的问题之一。文帝对于防范佛道之争极为重视，容易引发佛道之争的“老子化胡说”得到较为妥善处理，因此文帝时的佛道之争便不太激烈。炀帝时，道佛之间相处也较平静，仅在某些寺观内进行过理论之争。《续高僧传》卷三《释慧净传》载：大业（605-618）初，“始平令杨宏集诸道俗于智藏寺，欲令道士先开道经。于时法侣虽殷，无敢抗者。净闻而谓曰：‘明府盛结四部，铨衡两教，窃有未喻，请咨询所疑。何者？宾主之礼，自有常伦，其犹冠履不可颠倒，岂于佛寺而令道士先为主乎？明府教义有序，请不坠绩。’令曰：‘有旨哉，几误诸后！’即令僧居先坐，得无辱矣。有道士于永通，颇挟时誉，令怀所重，次立义曰：‘有物混成，先天地生，吾不知其名，字之曰道。’令即命言申论……净因问通曰：‘有物混成，为体一故混，为体异故混？若体一故混，正混之时已自成一，则一非道生；若体异故混，未混之时已自成二，则二非一起。先生道冠余列，请为稽疑。’于是通遂茫然，忸怩无对”^⑥。在释氏笔下，道教总是于理论争辩中败下阵来，此种丑

① 《广弘明集》卷二十五《福田论》序。按《佛祖统纪》卷三十九所载为大业二年（606）：“诏沙门道士致敬王者。沙门明瞻等抗诏不从。帝诘之。对曰：‘陛下若使准制罢道，则不敢不奉，如知大法可崇，则法服之下僧无敬俗之典。’帝默然而止。”又《续高僧传》卷二十五《释明瞻传》说：大业二年（606），帝还京室，于南郊盛陈军旅。时有滥僧染朝宪者，事以闻上，帝大怒，召诸僧徒。并列御前，峙然抗礼。下敕责曰：“条制久颁，义须致敬。”于时黄老士女，初闻即拜，唯释一门，俨然莫屈。时以瞻为道望，众所推宗，乃答曰：“陛下必欲尊崇佛教，僧等义无设敬，若准制返道，则法服不合敬俗。”……如此者五，黄巾之族连拜不已，唯瞻及僧长揖如故。

② 此敕出自《续高僧传》卷十三《释僧风传》。

③ 《资治通鉴》卷一百八十五。

④ 《新唐书·方技传》第18册，中华书局标点本，第5803页。

⑤ 《中国思想与制度论集·隋代思想意识的形成》，台湾联经出版事业公司1977年版，第80页。

⑥ 《大正藏》卷五十，第442页。

化论敌的笔法是完全可以理解的。而对隋炀帝来说，他继续实行文帝时佛道并重的政策，其处理佛道关系还是比较成功的。

二

大业（605—618）中，是史家所谓“天下承平日久”^①的时期，隋炀帝任用道士也达到了高潮。所以《隋书·经籍志》说：“大业中，道士以术进者甚众。”^②据现存史料看，除上述王远知外，炀帝杨广还曾任用这样一些道士：

薛颙，滑州人，大业中为道士，解天文律历，尤晓杂占。炀帝杨广引入内道场，令其章醮。^③

马贽，河东汾阴人，少好玄言，去俗为道士，解天文律历，隋炀帝时，引入玉清观，每加恩礼，召令章醮。^④

隋大业八年（612），诏请蔡天师法涛、李天师法超住衡岳观焚修，兴行教法。衡州府库田畴什物，并赐观资用。^⑤

炀帝召见道士胡隐遥，恩礼隆异。^⑥

以上仅系姓名可考者，实际上杨广所用道徒方士并不止此。刘义庆《大业杂记》指出：“北府道术坊，并是阴阳禁咒有道术人居之，向有百余家。”《隋书》卷七《礼仪志二》亦载：“大业中，炀帝因幸晋阳，遂祭恒岳。其礼颇采高祖拜岱宗仪，增置二坛，命道士女官数十人，于壝中设醮。”^⑦杨广还在宫内建有供经像的“玄靖殿”，设有惠日、法云二道场，通真、玉真二玄坛，又造有仿照仙山琼阁的“西苑”，设置了所谓“神仙境”，这些都必然要利用道徒方士为之效力，其所用道徒方士之多，可想而知。

从上引材料看，炀帝起用道士很重要的一个目的就是让道士为其作斋醮。其中有“金箬斋”，据《云笈七籤》卷三十七说：金箬斋救度国王。《玄门大论》讲：金箬斋上消天灾，保镇帝王。《道门经法相承次序》也指出：金箬，上元，主天。天为乾，金主之，故销天灾。因此这一道教仪式的目的是要消除天灾，以保护救度帝王。炀帝希冀借助于这个仪式为其祈求福佑，为他的权力保驾护航。《隋书·郑译传》载：“译自以被疏，阴呼道士章醮以祈福助，其婢奏译厌蛊左道。”别人只要搞这类活动，就会被杨广目为非法，斥责为旁门左道，故只能隐秘地进行，一旦东窗事发，则有生命危险。《隋书·卫王集传》载：炀帝时，诸侯王恩礼渐薄，猜防日甚。集忧惧不知所为，乃呼术者俞普明，章醮以祈福助。有人告集咒诅，炀帝下公卿议其事，杨素等曰：“集密怀左道，厌蛊君亲，公然咒诅。”此术者所为章醮，当亦与道教有关。卫王集本为“祈福助”，孰料被人诬告陷害为“密怀左道，厌蛊君亲，公然咒诅”，罪名实在不

① 《隋书·炀帝纪》第1册，中华书局标点本，第94页。

② 《隋书·经籍志》第4册，中华书局标点本，第1094页。

③ 《旧唐书·方伎·薛颙传》第16册，中华书局标点本，第5089页。

④ 《册府元龟》卷八百二十二，第10册，中华书局影印本，第9768页。

⑤ 《南岳小录》。参见《南岳总胜集·衡岳观》，《正统道藏》第18册，第14368页。

⑥ 《历世真仙体道通鉴》卷二十九，《正统道藏》第8册，第6419页。

⑦ 《隋书·礼仪志》第1册，中华书局标点本，第140页。

小。因此，和其对道教图讖的严密把持一样，炀帝是绝对不允许别人染指道教斋醮科仪的。

由于杨广穷奢极欲，他利用僧尼道士为其腐朽生活服务。《资治通鉴》卷一百八十一载：“其在两都及巡游，常以僧、尼、道士、女官自随，谓之四道场……帝每日于苑中林亭间盛陈酒馔，敕燕土炎与钜、晶及高祖嫔御为一席，僧、尼、道士、女官为一席，帝与诸宠姬为一席，略相连接，罢朝即从之宴饮，更相劝侑，酒酣肴乱，靡所不至，以是为常。”他巡游下江都，庞大的船队中有楼船一百二十艘，四品官人及四道场、玄坛的僧尼道士给坐^①。对这些僧尼道士均给予四品官的待遇。杨广又每“以天下承平日久，士马全盛，慨然慕秦皇、汉武之事”^②。幻想长生不死，迷信金丹方药。《资治通鉴》卷一百八十一载：“初，嵩高道士潘诞自言三百岁，为帝合炼金丹。帝为之作嵩阳观，华屋数百间，以童男童女各一百二十人充给使，位视三品；常役数千人，所费巨万。云金丹应用石胆、石髓，发石工凿嵩高大石深百尺者数十处。凡六年，丹不成。帝诘之，诞对以‘无石胆、石髓，若得童男女胆髓各三斛六斗，可以代之’。帝怒，锁诣涿郡，斩之。且死，语人曰：‘此乃天子无福，值我兵解时至，我应生梵摩天’云。”^③为求长生，不惜耗巨万，役使童男童女，可谓荒谬之至。《隋书·经籍志》记述：炀帝起用的道士中，“其术业优者，行诸符禁，往往神验。而金丹玉液长生之事，历代糜费，不可胜纪，竟无效焉”。比较起来，在服食金丹的皇帝中，炀帝尚不属最为糊涂、荒唐的。

炀帝杨广虽以信仰佛教为主，但对道教神仙长生思想也相当向往。《隋炀帝海山记上》记载炀帝“凿北海，周环四十里。中有三山，效蓬莱、方丈、瀛洲，上皆台榭回廓。水深数丈，开沟通五湖四海。沟尽通行龙凤舸。帝常泛东湖。帝因制《湖上曲望江南》八阙”，其中涉及神仙思想的有：“湖上月，偏照列仙家。”“湖上花，天水浸灵葩。浸蓓水边匀玉粉，浓苑天外剪明霞。只在列仙家。”“春殿晓，仙艳奉杯盘。”“泛泛轻舟兰棹稳，沉沉寒影上仙宫。”^④大业八年（612）杨广征辽东，舍临海顿，见大鸟而异之，诏虞绰为铭，描写道：“山川明秀，实仙都也。”“斯固类仙人之骐骥，冠羽族之宗长，西王青鸟，东海赤雁，岂可同年而语哉。”“怀真味道，加此感通。”^⑤炀帝对此表示十分欣赏。从炀帝在宫内布置的“神仙境”来看，其宫廷园林建筑的设计风格深受道教神仙思想影响。据《迷楼记》说：项升所构宫室，人误入者终日不能出。炀帝幸之大喜，顾左右说，使真仙游其中，亦当自迷也，可目之曰迷楼。脱口而出“真仙”，道教神仙观念已深深扎根于炀帝脑中。

杨广也曾造观和度道士。《历代崇道记》称：“炀帝迁都洛阳，复于城内及畿甸造观二十四所，度道士一千一百人。”^⑥据《长安志》卷七统计：长安在“大业初，有寺一百二十，谓之道场，有道观十，谓之玄坛”。与佛教寺庙比较而言，道观还是只占很小的比例。杨广改佛寺为道场，改道观为玄坛，各置监、丞^⑦。按《佛祖统纪》卷三十九载：大业九年（613），诏改天下寺曰道场。则道观改称玄坛也可能是与此同时。

① 参见《大业拾遗记》。

② 《隋书·炀帝纪》第1册，中华书局标点本，第94页。

③ 炀帝服丹药事还可参见《炀帝迷楼记》。

④ 《鲁迅全集·唐宋传奇集》卷四，第423-424页。

⑤ 《隋书·文学·虞绰传》第6册，中华书局标点本，第1769页。

⑥ 《历代崇道记》，《正统道藏》第18册，第14202页。

⑦ 《隋书·百官志》第3册，中华书局标点本，第802页。参见《唐六典》卷十六。

《资治通鉴》卷一百八十二载：隋炀帝“好读书著述，自为扬州总管，置王府学士至百人，常令修撰，以至为帝，前后近二十载，修撰未尝暂停；自经术、文章、兵、农、地理、医、卜、释、道乃至菹博、鹰狗，皆为新书，无不精洽，共成三十一部，万七千余卷”^①。可见，炀帝亲自主持撰写的新书与整理论次的旧书中都有道教经籍在内。《隋书·经籍志》在论及隋炀帝搜集整理抄写书籍时亦说：“炀帝即位，秘阁之书，限写五十副本，分为三品：上品红琉璃轴，中品绀琉璃轴，下品漆轴。于东都观文殿东西厢构屋以贮之，东屋藏甲乙，西屋藏丙丁……又于内道场集道、佛经，别撰目录。”^②说明炀帝不仅专门组织人力于宫廷内道场收集整理道经，并且还撰写了目录，这与北周武帝的作法有些相似。由于这时南北已经统一，就使他更有条件集中南北不同流派的道经，获得更多的成果。据《通志》卷六十七云：《隋朝道书总目》四卷，中录道教经戒301部，九百零八卷；服饵46部，一百六十七卷；房中13部，三十八卷；符策17部，一百零三卷。总计377部，一千二百一十六卷。这个统计数字与《隋书·经籍志》所言完全一致。《总目》很可能即炀帝令人于内道场所集道经的目录，其卷数比北周建德（572-577）中王延所校定者为少，也许在南北朝末年，道书曾遭受过损失。正因为如此，炀帝的组织收集整理道书工作就显得更为可贵。《旧唐书·经籍志》评论说：“隋氏建邦，环区一统，炀皇好学，喜聚逸书，而隋世简编，最为博洽。”这个评论移用于炀帝所主持进行的对道经的收集也不为过分。不幸的是，隋祚过短，典籍在“大业之季，丧失者多”，道经的遭遇也不会例外。现存敦煌遗经中有炀帝大业八年（612）八月十四日王侗所写《老子变化经》，经玄都玄坛道士复校，属当时官本。说明炀帝时还进行了抄定官本道经的工作^③。归纳起来，炀帝对道书建设作了三件事：一是集学人作新书，二是抄定官本道经，三是修撰道书目录。这几件事可以说是他对道教文化建设所作的贡献。炀帝时，道士讲经“以《老子》为本，次讲《庄子》及《灵宝》《升玄》之属。其余众经，或言传之神人，篇卷非一”^④。这种除以《老子》为本之外，又把《庄子》明确地奉为道教的主要经典，也是隋炀帝时的道教首开其端，并对唐以后的道教产生了重大影响。

① 《资治通鉴》第12册，第5694页。

② 《隋书·经籍志》第4册，中华书局标点本，第908页。

③ 参见姜亮夫：《莫高窟年表》，上海古籍出版社1985年版，第194页。

④ 《隋书·经籍志》第4册，中华书局标点本，第1094页。

唐代的城隍神信仰与唐中后期南方城市的发展*

王 涛**

《说文解字》：“城，以胜民也。”“隍，城池也，有水曰池，无水曰隍。”^①可知城隍神产生与城市有着密切关系。但是对于中国古代城市产生的时间，史书记载分歧很大，因而前辈学者对于城隍神信仰之始也就莫衷一是。丁山认为最早的城隍神是祝融；郑土有、王贤森认为城隍神信仰出现于汉代；贾二强则认为城隍神之始在魏晋。但是包括这几位先生在内的大多数学者都一致认为，城隍神奉祀到唐代已有很大发展。不过，前辈学者多从精神信仰角度论述城隍神信仰在唐代的发展情况，本文则拟从城隍神信仰与城市发展二者关系方面进行探讨。

一、唐代城隍神信仰的时间、空间分布

宋陈耆卿《嘉定赤城志》卷三十一云：“城隍庙，在大固山东北，唐武德四年建。初，吴尚书屈晃妻与神遇，生子曰坦，有神变，能兴云雨。后与母俱隐山中。乃是以屈氏故居为州治，祀为城隍神，水旱祷祈多验。吴越王时，号兴圣永安王。国朝政和中，以范守祖述请雨立应，赐额镇安。建炎三年，封显佑侯；庆元二年，进灵济公；嘉定元年，进顺利王。”^②此为浙江台州府城隍屈坦的建置经过。若记载属实，则唐代初期就已开始建城隍庙了。此后关于城隍信仰的记载见于各类笔记文集和志怪小说中。笔者就所见者列表于下，从中可以大体看出有唐一代城隍神信仰的时间与空间分布情况（参见表一）。

从表一可见，在时间分布上，若以安史之乱为界，则唐前期的城隍神奉祀记载共有7条，后期有20条。前期记载大多集中在开元天宝年间，即唐代社会鼎盛时期。在空间分布上，若以黄河作为南北分界线，则关于南方的有21条，占有记载的近80%。也就是说，唐代的城隍神奉祀在地域上以南方为盛，在时间上则以唐中后期为盛。

* 本文原载《首都师范大学学报》（社会科学版）2006年第3期，第102-105页。

** 王涛，1973年生，山西忻州师范学院讲师。

① 许慎：《说文解字》，中华书局1963年版，第1026页、第1288页。

② 姚服均：《铸鼎余闻》，台湾学生书局1989年版，第47页。

表一 唐代城隍神分布简表

时间	地点	材料出处
开元五年(717)	荆州(山南东道)	《文苑英华》卷九百九十五张说《祭城隍文》
开元十五年(727)	洪州(江南西道)	《全唐文》卷二百九十三张九龄《祭洪州城隍神祈晴文》
开元中	滑州(河南道)	《太平广记》卷三百零二《韦秀庄》条引《广异记》
开元十七年(729)	溧阳县宣州(江南西道)	《宝刻丛编》卷十五《唐溧阳县城隍庙记》
开元末	宣州(江南西道)	《太平广记》卷三百零三《宣州司户》条引《纪闻》
天宝十年(751)	苏州(江南东道)	《宝刻丛编》卷十四《唐春申君庙碑》
天宝末	宋州(河南道)	《唐诗纪事》卷二十五张巡有《祭城隍》
至德二年至乾元二年 (757-759)	鄂州(江南西道)	《全唐文》卷三百五十李白《天长节使鄂州刺史韦公德政碑》
乾元二年(759)	缙云县括州(江南东道)	《全唐文》卷四百三十七《唐李阳冰城隍神记》
建中四年(783)	鄂州(江南西道)	《册府元龟》卷三百九十八
贞元中	广州(岭南道)	《太平广记》卷三十四《崔炜》
元和十四年(819)	潮州(岭南道)	《全唐文》卷五百六十八韩愈《潮州祭神文》
元和十五年(820)	袁州(江南西道)	《全唐文》卷五百六十八韩愈《袁州祭神文》
大和八年(834)	兖州(河南道)	《樊南文集》卷五李商隐《为安平公兖州祭城隍文》
大和中	成都(益州)(剑南道)	《宾退录》卷八
开成二年至会昌三年 (837-843)	怀州(都畿道)	《樊南文集》卷五李商隐《为怀州李使君祭城隍文》
开成五年(840)	睦州(江南东道)	《唐文拾遗》卷二十九吕述《移城隍神庙记》
会昌二年至四年 (842-844)	黄州(淮南道)	《全唐文》卷七百五十四杜牧《祭城隍神祈雨文》
大中元年(847)	桂州(岭南道)	《樊南文集》卷五李商隐《为中丞荥阳公桂州赛城隍文》
大中元年至二年 (847-848)	桂州(岭南道)	《全唐文》卷七百八十一 李商隐《赛永福县城隍神文》 《赛灵川县城隍神文》 《为荔浦县城隍神文》 《为中丞荥阳公赛理定县城隍神文》
咸通三年(862)	袁州(江南西道)	《全唐文》卷八百零二刘骧《袁州城隍庙记》
咸通中	湖南(江南西道)	《太平广记》卷三百一十二《尔朱氏》
光化二年(899)	华州(京畿道)	《宝刻丛编》卷十《唐济安侯庙记》
唐末	抚州(江南西道)	《太平广记》卷四十七《宋玄白》
唐末	华州(京畿道)	《金石萃编》卷一百五十六
未详	洪州(江南西道)	《太平广记》卷一百二十四《王简易》条引《报应录》

二、城隍神信仰与唐代中后期南方城市发展之关系

如前所述，唐代的城隍神奉祀主要是在唐中后期的南方。作为城市的守护神，城隍神信仰的发展与这一时期南方城市的高速发展有着密切的关联。

从唐中期开始，北方人口因战乱而大量南移，加速了南方开发，江南地区逐渐变成全国的经济重心。至玄宗时（713—755），全国的租赋及粮食供应大半取自江南。此后的北方则是千里萧条，一片衰败。在这样的社会背景之下，隋代开凿的大运河便显示出巨大作用，“凡东南邑郡，无不通水，故天下货利，舟楫居多。转载使岁运米二万石输关中，皆自通济渠入河而至也”^①。南方社会经济兴盛及运河交通空前发达，使沿运河一带的城市迅速繁荣起来，沿岸的扬州、苏州、杭州、楚州（今江苏省淮安市）在当时并称四大都市，华州（华县）、陕州（陕县）、汴州（开封）、宋州（商丘）、泗州（盱眙）、润州（镇江）、常州也发展成为较大的城市。此外，沿运河在水陆枢纽或津渡之所还兴起一批县城和重要集镇，如新丰、邵伯、河阴等^②，形成了我国城市发展的第一条南北向轴线。

随着经济重心逐渐南移，长江及其支流赣江、汉水、湘江也成为主要交通路线。大大小小的水道不仅把大城市同重要农业区连结在一起，也把各个大小城市连结为一体，形成了东西向的城市发展轴线，这一时期建康（南京）、广陵（扬州）、润州（镇江）、江陵、益州（成都）、鄂州并称长江流域六大都市；沿江浔阳（九江）、洪州（南昌）和下游的吴郡（苏州）、毗陵（常州）、会稽（绍兴）、余杭（杭州）以及沔水（汉水）、淮水两岸的襄阳和寿春都发展成为繁盛的商业城市。中唐以后，长江干流沿江即有州城十五处，县城十九处，重要集镇十八处^③。由于对外贸易发达，港口城市也有极大发展，南方主要有广州、泉州、潮州、福州、温州、明州（宁波）以及上海松江等。处于陆路交通要津的南方城市如洪州（南昌）、宣州、绵州（绵阳）等在这时也得到发展。由于商品经济的发展，草市在南方开始兴起。

总之，在唐代中后期，南方相对稳定的社会环境、发达的水陆交通系统和繁荣的商品经济，共同促成了城市、市镇的兴起以及各个城镇之间的紧密联系。这些城镇共同构成了以水运相连接的城市网络，为宋以后城市经济的大发展奠定了良好基础。与此同时，很明显的是，唐代城市的发展在时间和空间上与城隍神信仰的发展几乎完全一致，也是以唐中后期的南方为盛。这并非巧合，而是因为二者之间有着十分密切的关系。

城市网络的形成使城市数量和规模不断增加、扩大，城市人口因此而激增，这为城隍信仰的发展和普及提供了有利条件。加上吴越地区“重巫信鬼”的文化氛围，更助长了这一地区信仰城隍的风气。《古今图书集成·神异典》引《中吴纪闻》：“吴俗畏鬼，每州县必有城隍神。”这一时期城隍神的来源也扩大了，由原来数量较少的自然神转为数量较多的社会神，即人鬼。

① 李肇：《唐国史补》，上海古籍出版社1979年版，第62页。

② 谭其骧：《中国历史地图集》，地图出版社1982年版，第34页。

③ 同上书，第36页。

在当时人们的观念里，人死后进入冥世，成为城隍神的人鬼自然也会成为冥官，掌管一方民众的生老病死。城隍神的执掌范围随之扩大。有唐一代，地方官对城隍神的态度大多数是合作性的，这可从他们所作的祭拜城隍文中得到反映，这对城隍信仰又起到推波助澜的作用。

城隍信仰对于城市居民生活和城市经济也产生了一定的影响。

其一，城隍信仰之风弥漫，助长了迷信愚昧的思想，导致民众缺乏积极探索精神，在某种程度上阻碍了城市的正常发展。城市里各级官吏与市民为消灾祈福往往去求助城隍神的庇护，如韩愈、杜牧、李阳冰、韦良宰、张九龄等人在任时都曾为一方风调雨顺而去祈求城隍，吴越之地的百姓也是“风俗水旱疾疫必祷焉”。这固然与这一时期社会生产力的发展水平有关，但城市文明毕竟代表当时社会文明的总体发展程度，自上而下的祈神行为无疑促使人们不去积极探索形成灾害的真正原因，城市发展的脚步也因此而有所减缓。

其二，在城隍庙周围渐渐形成繁华的商业网点，促进了城市商业的繁荣，同时也为市民提供了良好的娱乐场所，丰富了他们的精神生活。各地祈晴、禳旱等赛神活动大多在城隍庙举行，如羊士谔《城隍庙赛雨诗》：“零雨慰斯人，斋心存绿。山风萧鼓响，如祭敬亭神。”^①诗人寒山也在诗中描写游观城隍庙的妇女：“侬家暂下山，入到城隍里，逢见一群女，端正容貌美。头戴蜀样花，燕脂涂粉膩。金钿镂银朵，罗衣绯红紫。朱颜类神仙，香带氤氲气。时人皆顾盼，痴爱染心意。”^②“遥望城隍处，惟闻闹喧喧。”^③可见城隍庙已初步具备了祭祀和娱乐的二重功能。与娱乐相伴，必定会有商贾前来贸易，渐渐在周围形成商业区域，为后代庙会的普及发展奠定了基础。

唐代是城隍神信仰发展的重要时期，宋元以后城隍信仰的种种特征在唐代都已能找到踪迹。这与唐代城市特有的发展轨迹有一定关系。从两晋开始的经济重心南移到唐代中后期基本定型，这为南方城市的兴起奠定了基础，也为城隍信仰在这一区域的普及提供了沃土。城隍信仰的发展普及一方面表明这一时期城市及城市经济已发展到一定程度，另一方面，由于城隍奉祀的祭祀功能此时还大于其商业、娱乐功能，因而又显示出这一时期城市及城市经济发展的相对不足。无论如何，在继承前代城市发展的基础之上，唐代城市的发展水平有了进一步提高，为宋以后城市的迅猛发展打下了良好的基础。

三、从南方城市发展看唐代城隍神信仰的特点

城市的发展集中反映了当时社会的政治、经济和文化发展水平，同时，城市兴起带来的相应的城市文化及市民精神品格也会不可避免地渗透到时人的思想观念当中。所以，唐代城隍信仰的一些特点也会深深地打上当时城市发展的烙印。

其一，唐代城隍信仰虽已较为普遍，但中心区域是在南方，这是南方城市的繁荣发展使

① 彭定求等编：《全唐诗》卷三百三十二，中华书局1960年版，第816页。

② 彭定求等编：《全唐诗》卷八百零六，中华书局1960年版，第1978页。

③ 同上书，第1980页。

然。清代赵翼《陔余丛考》卷三十五“城隍神”云：“城隍之祀盖始于六朝也，至唐则渐遍。”宋代陆游也说：“故自唐以来，郡县皆祭城隍，至今世尤谨，守令谒见，其仪在他神祠上。”^①可知唐代对于城隍神的祭拜确已非常普遍。乾元二年李阳冰作缙云县令，为求雨而向当地城隍祈祷说：“城隍神祀典无之，唯吴越有之，风俗水旱疾疫必祷焉。”^②他的说法欠妥，因此后人多有批，如宋代赵与时《宾退录》卷八云：“成都城隍祠，大和中李德裕所建。李白作《韦鄂州碑》谓：‘大水灭郭，抗辞正色，言于城隍，其应如响。’杜牧为黄州刺史，有《祭城隍神祈雨文》二首。它如韩文公之于潮，黜信陵之于舒，皆有祭文。而许远亦有智井鹤翔，危堞神护之语，则不独吴越为然。”事实确实如此。但李阳冰之语反映了城隍神信仰在南方更为兴盛的情况。

其二，城市商品经济的繁荣发展使市民主体意识增强，反映到思想观念中，就是城隍神来源发生了质的变化，即从自然神向社会神转变。但是由于商品经济尚未成为当时社会经济的主流，市民这种自我意识也就不可能成为主导思想，因而城隍神的神格在当时并不高。《宾退录》载：“城隍神之姓名具者……绍兴府为庞玉，实庞坚四世祖，事具《唐书·忠义传》，盖尝历越州总管；鄂州为焦明，《南史》焦度之父也；台州屈坦，吴尚书仆射晃之子，今州治其故治；筠州应智项，唐初州为靖州时刺史；南丰游茂洪，开元间尝知县镇；溧水白季唐，唐县令也……”^③可知以人鬼为城隍神在当时是很普遍的现象。这些人生前大都为官，死后掌管一方民众的生老病死与农业丰歉自然是很正常的。与前代城隍神单一的护城功能相比，职掌显然有所扩大。但值得注意的是，这种职掌扩大的范围仍仅局限在当地冥籍与水旱吉凶等方面，与商品经济的关系不甚密切，反映了城市发展及城隍神信仰的早期阶段性特点。

城隍神在当时的神格并不高，这可从时人所作祭拜文中得到反映。如李白在《天长节度使鄂州刺史韦公德政碑》中说：“大水灭郭，洪霖注川，人见忧于鱼鳖，岸不辨于牛马。”韦良宰到城隍庙祈晴，对城隍神说：“若三日雨不歇，吾当伐乔木焚清祠。”天气果然转晴了^④。韦良宰祈祷时完全是用命令、威胁的口气，说明在当时人的思想中，人格是高于神格的。这固然与唐代宽松的文化及社会氛围有关，但城市市民自我意识的张扬也确实起到一定作用。

其三，唐代城市及城市经济实力的增强使城隍神的地位凸显出来，并得到最高统治者的注意与认可，封建皇帝开始对其封王封爵。如乾宁三年，京师发生动乱，华州刺史韩建将唐昭宗迎至华州，谋为不轨：“神剑诣行宫，将及御幄，有神□□御幄旁，厉声叱曰：‘汝陈许间一卒尔，蒙天子厚恩至此，辄敢为弑逆事乎！’建仓皇而退，亦莫知为谁。明日，物色访之，乃华之城隍神也。昭宗亦□□。遂徙其神于行宫。明年八月己未，车驾还京师。甲子，御端门肆赦，改元光化，以华州为兴德府，封城隍神为济安侯。”^⑤皇帝给城隍神封爵，表面看是一种偶然，因为城隍神救了皇帝的命；但实际上是因为城隍神的地位和权威增强了，他才能够救护一

① 陆游：《渭南文集》卷十七，上海书店1989年版，第210页。

② 董诰等编：《全唐文》卷四百三十七，中华书局1983年版，第4461页。

③ 赵与时：《宾退录》卷八，中华书局1985年版，第103页。

④ 董诰等编：《全唐文》卷三百五十，中华书局1983年版，第3548页。

⑤ 王昶：《金石萃编》卷一百五十六，中国书店1985年版，第257页。

国之君的性命，才会因此而被封爵；而城隍神的地位和权威增强又是城市发展带来的结果，这一结果为城隍神信仰在后代普及起了很大作用。至宋代，城隍神已成为朝廷正式祭祀的对象了。

总之，唐代的城市发展既是对前代社会文化的总结性继承，又为后代城市及市民文化的发展打下了坚实的基础。在这一过程当中，城市与城隍神信仰二者互为表里，促进了彼此的繁荣兴盛。城市的发展反映出那个时期社会政治和经济的总体发展情况，而城隍神信仰的情况反映出那个时期城市居民的精神风貌。后者是前者发展的必然结果，而前者的发展方向以及发展程度又受到后者的直接影响，二者密切相关，构成唐代社会的重要组成部分。

试论中唐的道教批判运动*

谢思炜**

中唐时代韩愈(768-824)等人对佛教的批判是思想领域的重大事件,在政治方面也有一定影响,后人对此已有充分评价。而就在同一时期,韩愈、白居易等人还对道教展开批判,学者在论述他们的思想时虽有所涉及,但对这场批判的整体过程和思想史意义还缺少全面的讨论。

唐代统治者始终奉行三教并重的混合意识形态政策,士人从自己的人生需要出发,对儒、释、道思想也往往采取兼收并蓄的态度。我们可以举韩、白之前德宗贞元时期的一代文宗权德舆为例,其《与道者同守庚申》诗云:“释宗称定慧,儒师著诚明。派分示三教,理诣无二名。吉祥能止止,委顺则生生。”^① 清楚说明了士人如何出入三教,寻求人生寄托和精神安慰。

与佛教相比,道教对唐代国家政治生活的渗透更为直接,整个中晚唐时期在社会上层和一般民众生活中仍保持巨大影响,稍后还发生了由道士怂恿的武宗灭佛事件,重臣如李德裕等亦曾参与其事。在德宗至武宗以前时期,佛、道二教尚能维持平衡,在朝内曾举行三教论衡辩议,由朝士中精于学问辞章者充任儒学代表。如德宗时的韦渠牟,“会归三教,盖周流揭厉,无人而不自得焉”^②。文宗时白居易亦出任讲论,“论难锋起,辞辨泉注”^③。但这种辩难已逐渐戏剧化,“始三家若矛盾然,卒而同归于善”^④。然而,一个值得注意的变化是,在安史之乱导致唐王朝急剧衰落的历史背景下,对于境况普通但人生思考较为理性的士人来说,道教长生成仙教义的吸引力已明显减弱。大历诗人李端有《书志寄畅当》,序云:“余少尚神仙,且未能去。友人畅当以禅门见导,心知其是而未得其门,因寄诗以咨焉。”^⑤ 诗序简短,未能明言其如何对禅门“心知其是”而失望于神仙,但明显可见其信仰祈向随人生阅历增长发生了重要转变。

到贞元、元和年间,以韩愈、白居易等优秀士人为代表,开始了一场对道教的思想批判。

* 本文原载《清华大学学报》(哲学社会科学版)2006年第3期,第80-83页。

** 谢思炜,1954年生,清华大学人文社会科学学院中文系教授。

① 《全唐诗》卷三百二十,上海古籍出版社(影印扬州诗局本)1986年版,第797页。

② 《全唐文》卷五百零六,中华书局影印清嘉庆本1982年版,第5146页。

③ 《旧唐书·白居易传》,中华书局1975年版,第4353页。

④ 《新唐书·徐岱传》,中华书局1975年版,第4984页。

⑤ 《全唐诗》卷二百八十五,上海古籍出版社(影印扬州诗局本)1986年版,第724页。

这里需要对批判道教运动与唐代反佛运动各自的特点试作比较。唐代士大夫反佛也曾出现一些重要代表，甚为研究唐代思想者所重视^①。其实，反佛、排佛早有历史先例，北朝就曾有统治者灭佛、兴佛的多次反复，但其动因大多是出于政治、经济实际利益的考虑，统治者面对扩张日甚的佛教势力深感威胁，进而采取强制性的压迫手段。其中又往往有道教势力介入，二教相残，佛灭道兴，导致政教更趋紊乱。在这些排佛、灭佛活动中，思想信仰问题其实是第二位的，知识阶层也并未居于主导地位。初唐傅奕排佛信道，开元重臣姚崇辟佛，性质大体类同。所以反来反去，动议不断，但除了导致几次不能持久的灭佛事件外，实际效果甚微，不但不能阻止佛教势力的发展，尤其无法改变佛教思想在上层知识分子和下层民众中影响日趋广泛之大势。

中唐对道教的批判，情况却完全不同。尊崇道教是唐王朝的国策，统治者从未有抑道之说，只是在尊崇的力度、佛道二教侧重的程度上各位君主有所不同。批判道教，是由一些知识分子主动发起的，是他们以理性态度思考人生和现实问题后决意采取的行动；而其影响也局限于知识阶层内，对统治者和下层民众基本没有产生影响。这是一场比较纯粹的和信仰问题的争论，道教遭受批判固然是其教义本身难以自圆其说、长生思想日显荒谬所导致的，但更重要的原因显然在于在中唐历史条件下理性精神得到特殊发扬，士人思考人生问题的基本态度有了变化。其思想史意义绝不逊于同一时期的排佛运动。

批判道教主要是批判其神仙思想和长生许诺，揭露其虚妄性和各种骗局。白居易有《梦仙》诗，收入讽喻诗中：

人有梦仙者，梦身升上清。坐乘一白鹤，前引双红旗。羽衣忽飘飘，玉鸾俄铮铮。半空直下视，人世尘冥冥。渐失乡国处，才分山水形。东海一片白，列岳五点青。须臾群仙来，相引朝玉京……一朝同物化，身与粪壤并。神仙信有之，俗力非可营。苟无金骨相，不列丹台名。徒传辟谷法，虚受烧丹经。只自取勤苦，百年终不成。悲哉梦仙人，一梦误一生。^②

在白居易之前，张籍有《学仙》诗：

楼观开朱门，树木连房廊。中有学仙人，少年休谷粮。高冠如芙蓉，霞月披衣裳。六时朝上清，佩玉纷锵锵。自言天老书，秘覆云锦囊。百年度一人，妄泄有灾殃。每占有仙相，然后传此方。先生坐中堂，弟子跪四厢。金刀截身发，结誓焚灵香。弟子得其诀，清斋入空房。守神保元气，动息随天罡。炉烧丹砂尽，昼夜侵火光。药成既服食，计日乘鸾凰。虚空无灵应，终岁安所望。勤劳不能成，疑虑积心肠。虚羸生疾疢，寿命多夭伤。身歿惧人见，夜埋山谷傍。求道慕灵异，不如守寻常。先王知其非，戒之在国章。^③

在稍有常识的现代读者看来，这两首诗揭露的现象可能太过荒诞，主人公的行为太过痴愚可笑，反而会使我们对作品批判性的感受不那么强烈。但遍查此前诗章，才令人诧异地发现，从未有人如此尖锐地揭露这种愚蠢行为，直接抨击造成此种行为的道教思想。白居易在《读张籍

① 汤用彤：《隋唐佛教史稿》，中华书局1982年版，第31-40页。

② 《白居易集》卷一，中华书局1979年版，第4页。

③ 《全唐诗》卷三百八十三，上海古籍出版社（影印扬州诗局本）1986年版，第952-953页。

古乐府》诗中特别提到：“读君《学仙》诗，可讽放佚君。”^①可见他读这首作品后感触颇深，因此激发他也写作《梦仙》一诗，继续揭露这种为人熟视无睹的荒谬现象。

张籍诗所谓“先王知其非，戒之在国章”，实在是客气话，有意回避了历代帝王迷恋神仙、企求长生的种种恶果。白居易在讽喻精神鼓励下，批判锋芒更为尖锐，甚至直指“放佚君”，为此在《新乐府》中又作有《海漫漫》一篇：

海漫漫，直下无底旁无边。云涛烟浪最深处，人传中有三神山。山上多生不死药，服之羽化为天仙。秦皇汉武信此语，方士年年采药去。蓬莱今古但闻名，烟水茫茫无觅处。海漫漫，风浩浩，眼穿不见蓬莱岛。不见蓬莱不敢归，童男少女舟中老。徐福文成多诳诞，上元太一虚祈祷。君看骊山顶上茂陵头，毕竟悲风吹蔓草。何况玄元圣祖五千言，不言药，不言仙，不言白日升青天。^②

《旧唐书·宪宗纪》载元和五年（810）宪宗与宰臣讨论“神仙之事信乎”，陈寅恪《元白诗笺证稿》认为即是白诗寓意所指^③。宪宗时名相武元衡亦有《学仙难》诗，同样意在讽刺：

玉殿笙歌汉帝愁，鸾龙伊驾望瀛洲。黄金化尽方士死，青天欲上无缘由。^④

不过，《海漫漫》等诗固然是以“秦皇汉武”为前鉴，对君主提出告诫，但白居易等人在批判道教思想时，更为关注的还是自己和周围人的信仰问题。讽喻诗创作很快中止，但白居易直到晚年，还与元稹就佛、道二教孰“真”展开讨论：

君歌仙氏真，我歌慈氏真。慈氏发真念，念此阎浮人。左命大迦叶，右召提桓因。千万化菩萨，百亿诸鬼神。上自非想顶，下及风水轮。胎卵湿化类，蠢蠢难具陈。弘愿在救拔，大悲忘辛勤。无论善不善，岂问冤与亲。抉开生盲眼，摆去烦恼尘。烛以智慧日，洒之甘露津。千界一时度，万法无与邻。借问晨霞子，何如朝玉宸？^⑤

此前在江州，白居易也未能免俗，曾有一段时间迷恋道教黄白之术。但结果烧炼失败，促使他不能不认真反思。在此诗中，他站在佛教立场上批评道教，对佛教的慈悲为怀、普救众生更表信服。事实上，元、白二人及其他众多士人都同时濡染释、道二教，但白居易经过比较后得出的这一结论在这一时期是有相当代表性的。一旦承认“人是必死的”这个简单事实，而且自己也敢面对这个事实，拒绝道教的荒谬许诺就是必然的，道教的长生思想就远不如佛教的“无生”说教更有吸引力。刘禹锡诗云：“唯有达生理，应无治老方。减书存眼力，省事养心王。”^⑥白居易说得更为干脆：“中天或有长生药，下界应无不死人。除却醉来开口笑，世间何事更关身。”^⑦

韩愈因谏迎佛骨触怒宪宗，成为唐代反佛史乃至思想史上的重要事件。此外，他对道教的排斥，陈寅恪认为所应注意者犹有二端：“一为老子乃唐皇室所攀认之祖宗，退之以臣民之资格，痛斥力诋，不稍讳避，其胆识已自超其侪辈矣。二为道教乃退之稍前或同时之君主宰相所

① 《白居易集》卷一，中华书局1979年版，第2页。

② 《白居易集》卷三，中华书局1979年版，第57页。

③ 陈寅恪：《陈寅恪集·元白诗笺证稿》，生活·读书·新知三联书店2001年版，第150-155页。

④ 《全唐诗》卷三百一十七，上海古籍出版社（影印扬州诗局本）1986年版，第790页。

⑤ 《白居易集》卷二十二，中华书局1979年版，第478页。

⑥ 参见瞿蜕园：《刘禹锡集笺证》外集卷四《闲坐忆乐天以诗问酒熟未》，上海古籍出版社1987年版，第1234页。

⑦ 《白居易集》卷十五，中华书局1979年版，第305页。

特提倡者，蠹政伤俗，实是当时切要问题。”^①但实事求是地说，韩愈对道教的批判与张籍情况类似，并没有像白居易《海漫漫》诗那样直接抨击帝王求仙之举，而是更多关注士人的思想信仰乃至社会民众习俗。服食之法在唐代士大夫中相当流行，故韩愈将其作为抨击重点。太学博士李干（一作于）因服食方药而死，韩愈在为其所作墓志铭中痛言：“在文书所记及耳闻相传者不说，今直取目见亲与之游而以药败者六七公，以为世诫。”接下来便历述诸人为药所害之惨状，结云：“不信常道而务鬼怪，临死乃悔。后之好者又曰：彼死者皆不得其道也，我则不然。始病，曰：药动故病，病去药行，乃不死矣。及且死，又悔。呜呼！可哀也已，可哀也已！”^②

此外，韩愈还作有《谢自然诗》《谁氏子》《华山女》等诗作，揭露道教信仰的荒诞虚妄及其所造成的社会危害：

木石生怪变，狐狸骋妖患。莫能尽性命，安得更长延。人生处万类，知识最为贤。奈何不自信，反欲从物迁。往者不可悔，孤魂抱深冤。来者犹可诫，余言岂空文。^③

神仙虽然有传说，知者尽知其妄矣。圣君贤相安可欺，乾死穷山竟何俟。呜呼余心诚岂弟，愿往教诲究终始。^④

从来求神仙长生迫切者莫过于帝王，终唐之世道教术士在贵族上层和朝廷内的活动十分猖獗，宪宗、穆宗、武宗均因饵食金丹而殒命。宪宗时裴潏因谏用方士遭贬，穆宗时又有布衣张皋上疏谏服食，江西观察使王仲舒亦曾力辟道士韦山甫之谬。这些事例说明批判道教已成为许多人的共识，同时也说明反道教斗争的艰难程度。由于统治者的沉迷，这场斗争在政治领域并未获得胜利。但在有识之士的揭露批判下，在众人药误殒身的残酷事实面前，神仙长生思想从根本上发生了动摇，迫使道教思想从其内部做出修正和转变。到五代宋初，道教金丹术开始向内丹说转变，神仙出世思想也开始向入世救世思想转变^⑤。中唐士人对道教的思想批判在此过程中发挥的作用不可低估。此外，它对文学也产生了直接影响。魏晋以来诗歌创作的一种重要类型——游仙诗，自此便一蹶不振，逐渐被其他一些幻想形式（如梦幻）所代替。

不过，令人惋惜的是，即便是韩愈、白居易这样的优秀士人，在对待服食长生问题上也未能将理性态度坚持始终。

事实上，由于韩愈对佛教思想的排斥，缺少了一条思想调剂的途径，在“为声色所累”的情况下，更难抵御服食之类方术的诱惑。即便是白居易，虽然放弃了烧炼服食，但到晚年又陷入迷惑。今白集有《送毛仙翁》诗，本为江州时期作，却编入《后集》，清汪立名推测其原因：“此诗旧编《后集》，当是从后追忆录入者。毛仙翁能预决人休咎，或晚年思其言有验，遂存此诗耳。”^⑥毛仙翁事哄传一时，传说曾与叶法善、吴筠同游。《唐诗纪事》卷八一收录名士所赠诗文，有二十余人，包括韩愈、白居易、刘禹锡、裴度、元稹、李翱等人。虽有人怀疑其中有伪托者，其实恐怕大部分还是真实有据的。白居易在初编诗集时可能感觉其事荒谬，将此诗删

① 陈寅恪：《论韩愈》，《陈寅恪集·金明馆丛稿初编》，生活·读书·新知三联书店2001年版，第326页。

② 马其昶校注：《韩昌黎文集校注》卷七，上海古籍出版社1986年版，第553-555页。

③ 钱仲联集释：《韩昌黎诗系年集释》卷一，上海古籍出版社1984年版，第28页。

④ 钱仲联集释：《韩昌黎诗系年集释》卷七，上海古籍出版社1984年版，第790页。

⑤ 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第440-457页。

⑥ 朱金城：《白居易集笺校》，上海古籍出版社1988年版，第2496页。

除。到晚年却又重新收入，思想有了变化。理性精神在高扬，这是事实。但贪欲、本能、习俗势力、偶然性和种种困境，会一次又一次地击倒理性，将人们重新带入昏暗迷茫之中。在个人和群体身上，理性与愚昧的这种角力一再重演。中唐道教批判运动及其反复可以看作是这种角力的事例之一。令人稍感安慰的是，在历史长河中，理性获胜的机率十分缓慢但毕竟一步一步地有所提高。

从文物资料管窥唐代河东地区道教的发展*

邹冬珍 卫文革**

唐代是中国历史上一个豪迈开放、风流自信的时代。大唐王朝以海纳百川的胸怀，自由包容的气度，独领风骚的气概，创造了举世闻名、胸襟阔放的盛唐多元宗教文化格局，给后人留下了辉煌灿烂的宝贵文化遗产。有唐一代，不仅佛教、景教、袄教、摩尼教等多种外来宗教方兴未艾，而且儒教、道教等本土宗教都得到了快速全面的发展。特别是渊源于黄老思想，被誉为中华固有文化根基之道教，秉承北魏寇谦之改革教理、整顿教义、正规教术之余威，借大唐皇室自认为是道教始祖老子李耳后裔的有利条件，仰仗帝王政权的崇奉而取得优势；到了唐初开国时道教的命运达到了鼎盛时期，为晚唐吕洞宾改革、新兴道教奠定隆基。台湾著名学者南怀瑾先生在其所著的《中国道教发展史略》^①一书中将道教分为三代渊源、汉末建立、南北朝成长、唐朝扩张、北宋演变、宋元新兴、明清余韵等七个发展时代，诚不谬也。

河东地区为古之大郡名郡，以富庶和地要而受到两汉、晋、北魏、西魏、北周、北齐、隋等历代统治者的重视，是李唐皇室的发迹之所，一向被唐朝视为战略大后方。稳定河东地区的民众思想，使其与中央保持一致是稳固统治的基石。因此，从武德八年（625）唐高祖下诏宣布道教为释、道、儒三教之首开始，特别是贞观十一年（637）唐太宗再次宣布尊崇道教之后，直至唐玄宗时代，整个唐季除武则天时代外，道教在唐王朝首先建立统治的河东地区，应该得到快速广博的发展。但因时代久远，岁月沧桑，如今人们对于唐代道教春风得意的认识多只是文献记载的一鳞半爪。本文不揣冒昧，试图通过对文物资料进行挖掘整理和研究分析，进一步反映唐代河东地区道教的发展盛况。

一、河东地区现存的唐代道教文物

主要有三类。

（一）建筑

包括道教的宫观、庙宇等。在涵盖运城市和临汾市的古河东地区，据《山西寺庙大全》^②

* 本文原载《运城学院学报》2006年第4期，第28-31页。

** 邹冬珍，运城市河东博物馆工作人员；卫文革，运城市文物局工作人员。

① 南怀瑾：《中国道教发展史略》，复旦大学出版社1996年版。

② 白清才：《山西寺庙大全》，山西经济出版社1995年版。

记载，至唐代仍存在的和始建于唐的建筑与建筑基址如下：

老子祠，位于芮城县郑村，有西魏大统十一年（545）老子造像碑，残破。

泽清观，位于芮城县柴村，开元二年（714）里人果善重建，元改为真常宫。皇庆二年（1313）主持提点崇真大师重修，残破。

广仁王庙，又名五龙庙，位于芮城县中龙泉村，建于大和五年（831），正殿是一座保存完好的唐代建筑，是全国现存的四座唐代木构建筑之一，内供水神广仁王。道静院，后又名紫清观，位于芮城县城西门外，内有侯道华真人降生台，侯真人大五年（851）升仙后，县令高元漠于咸通三年（862）筑台刻石并记之。明代重修，现仅存碑。

大明观，位于永济市虞乡镇老山下，隋开皇中名为游仙观，唐贞观中改为大明观，贞元中改为灵峰观，又曰曾公庵，今仍号大明，基本保存完整。

文元观，位于永济市虞乡镇，始建于贞观二年（628），保存不好。

道静观，位于永济市虞乡镇，唐临晋王颜建，旁有朱砂洞、升仙院，李商隐有诗于内，现已残破不堪。

升仙院，位于永济市虞乡镇中条方山，相传道士侯道华升仙于此，诏赐名升仙院，咸通间，高元漠刻石于道静院，李商隐有诗于此。现仅碑存。

东岳庙，位于永济市虞乡镇，始建于武德元年（618），现存建筑为明清，保存基本完整。

景云宫，位于绛县东山底乡灌底村，始建于贞观年间，原为景云观，未知何时称宫，明清重修，保存一般。

五龙庙，位于夏县鸣条岗上，始建于武德六年（623），现遗址尚存。

庆唐观，位于浮山县龙角山，始建于武德二年（619），初为老君祠，再改为兴唐观，后诏改为庆唐观，有唐玄宗庆唐观纪圣铭、庆唐观金篆斋颂等碑。宋天圣五年（1027）诏改为天圣宫，乾隆二年（1737）重修，现已湮没。

老君祠，位于浮山县张庄乡梁村南，始建于武德二年（619），是一座纯石结构的建筑，无寸木片瓦。有宋代镶嵌的石碣、元代的壁画、明代的线刻老子八十一化石像，保存完好。

府君庙，位于浮山县北门外，始建于至德三年（758），清康熙三十八年（1699）重修，是祀崔钰之庙，清代遗构保存基本完整。

东岳庙和东岳行宫，位于蒲县东神山上，贞观年间重建，并经多次修葺，元延佑五年（1318）重修，保存完整。

碧云观，位于洪洞县仇池里，始建于贞观元年（627），明清修葺，残破。

祥兴观，位于洪洞县李岩里，始建于天宝元年（742），现遗址尚存。

清真观，位于洪洞县韩侯里，始建于贞元元年（785），已坍塌。

元妙观，后名天庆观，始建于显庆年间，位于临汾市内，金大定年间重建，保存不良。

景云宫，元时改名为集仙观，位于运城市盐湖区陈璧村，始建于景云年间，今毁。

龙池宫，位于运城市盐湖区安邑镇南五里，始建于开元八年（720），今废。

隆禧观，位于平陆县城东关，始建于开元三年（715），道士杨志和建，元明重修，已毁。

山观，位于永济市虞乡镇中条山，唐大和中涤肠道士尝居此，久废。

蒲州宫，位于永济市境内，具体地址不清，始建于北周宣政元年（578），废。

文元观，位于临猗县临晋镇，始建于贞观二年（628），已废。

正一观，位于洪洞县柴村里，始建于天宝元年（742），已毁。

真一观，位于洪洞县柴村里，始建于天宝二年（743），已拆毁。

长春观，位于洪洞县上红落里，始建于唐，废。

先天观，位于洪洞县大棘里，始建于唐，年久失修。

常清观，位于临汾市西门外，始建于弘道初年，废。

紫清观，位于临汾市尧都区挂甲庄，始建于唐，现连遗址亦无。

清虚观，位于霍州市下乐坪村，始建于显庆二年（657），有碑记，已毁。

霍山中镇庙，位于霍山上，始建于贞观四年（630），开成二年（837）重修，有刑部尚书郑翰撰碑，已毁。

庆唐观，位于翼城县奉教村偏桥旁，旧本有观，至唐初，吉善行见老子于此，开元十年（722）奉敕重建，今废。

庆唐宫，位于翼城县石桥村南，始建于开元十四年（726），已毁。

（二）碑刻

主要有道教建筑内遗存的碑刻和部分出土的反映道家影响内容的碑碣、墓志等。据《三晋石刻总目·运城地区卷》^①和《山右石刻丛编》^②载录，有以下诸种。

广仁王龙泉记，元和三年（808）。乡贡进士张铸述，裴勤书。

龙泉记，大和六年（832）七月，芮城县令郑泽记，姚佺书。

二碑均嵌砌于芮城县中龙泉村广仁王庙正殿墙壁。

石灯台题记，亦名道德经幢，天宝五载（746）造，原在芮城历山村天尊观，后随永乐宫搬迁至今永乐宫内，现仅存两级，高1.1米。

唐故虢州刺史王府君（颜）神道碑，元和二年（807），正议大夫行尚书刑部侍郎郑云逵撰，太清宫道士卢光卿书，现存永乐宫。阴刻“候真人上升记”，为宋政和元年（1111）四月十四日刻石，道士王□□立石。

大周故陕州桃林县博士杨君（政）墓志铭^③，万岁通天二年（697），1989年出土于芮城县大王乡孙村，现藏芮城县博物馆。

唐故处士韩君（坚）之碣^④，永隆二年（681），2005年5月出土于芮城县新南张村，现藏芮城县博物馆。

唐故颍川陈府君（克奇）墓志铭^⑤，建中二年（781），20世纪90年代出土于芮城县柴村，现藏芮城县博物馆。

中条山靖院道堂碑铭，贞元十四年（798），虢州刺史王颜撰文，尚书右丞袁滋书丹，旧在芮城县大王乡南迪村九峰山纯阳上宫遗址，1983年移置芮城县博物馆。碑阴为“中条山道靖院

① 吴均：《三晋石刻总目·运城地区卷》，山西古籍出版社1998年版。

② 胡聘之：《山右石刻丛编》，山西人民出版社1988年版。

③ 陈继瑜：《河东出土墓志录》，山西人民出版社1994年版。

④ 邹冬珍：《山西芮城出土〈唐故处士韩君之碣〉》，《文物世界》2006年第2期。

⑤ 该墓志未发表，蒙芮城县博物馆惠赐拓片知其内容。

奉真堂之颂”，系永乐县令□彻撰文。

陈当意造石仙宫铭，天宝二年（743）。

泽清观造元始天尊像铭，年代驳泐，审为唐，两面有题字。

造张天师像碑，年代驳泐，审为唐，两面有题字，一篆一隶。

以上三碑均是民国六年得于芮城县柴村真常宫塘名泽清观，均佚。

侯真人降生台记，咸通三年（862）县令高元谟刻石，旧在芮城县城西紫清观（唐名道静院），已佚。

祀北岳庙碑铭，唐张嘉贞撰，应在临猗县，见清雍正七年刻本《猗氏县志》。

汾阴后土祠颂，开元四年（716），胡愔撰，旧在万荣县荣河镇，已佚。

唐玄宗祠汾阴后土碑，开元十一年（723），玄宗是年二月幸汾阴祀后土。

后土神祠碑铭，开元二十一年（733），唐玄宗御制御书，张说撰，碑阴为肖嵩书。

碑旧俱在万荣县荣河镇，均久佚

玉京观天尊碑，长安二年（702），李泰授撰文，旧在绛州，已佚。

唐玉京观碑记，开元十一年（723），旧在绛州，已佚。

景云观元始天尊素像之碑，贞观八年（634），三洞法师郑正一撰，三洞法师张神则书，碑在绛县东山底乡灌底村景云宫内。

庆唐观纪圣铭，开元十七年（729），唐玄宗御制御书，在浮山县龙角山庆唐观。碑阴为自皇太子鸿起的主要官员题名。

庆唐观金篆斋颂，天宝二年（743），崔明允撰，史惟则书，在浮山县龙角山庆唐观。

（三）造像和造像碑

主要是运城市范围内的唐及唐以前的道教造像和造像碑。

老子祠造像碑，西魏大统十一年（545），旧在芮城县郑村，1959年迁移至今芮城县永乐宫内。碑额有像三，碑石完整，唯字俱凿毁。

隋道民苏君造像记，隋开皇十七年（597），旧在永济市常娃家，已佚。

天尊造像^①，造于开元九年（721），征集于新绛县民间，现藏运城市河东博物馆，造像左右两侧竖刻有题记。高33厘米，宽19.5厘米，为小型造像。

元始天尊造像，无造像年代，依形制判断为唐代。现藏永济市博物馆，高31.5厘米，宽18厘米，为小型造像。

北周青石造像座^②，北周天和六年（571）制，出土地点不明，现藏芮城县博物馆，底座方立面刻有题记。

李洪钦道教造像碑，隋开皇八年（588）刻制，芮城县汉渡乡侯丰村出土。通高1.58米，身高1.24米，宽0.45米，厚0.17米。上部四面神龛内高浮雕老君像和左右侍童，中部浅浮雕供养人像达30余个，下部方格刻铭文。

仪凤元年天尊造像，仪凤元年（676）刻制，芮城县汉渡乡侯丰村出土。为小型造像，底

① 与下段的“元始天尊造像”均见于张国维：《晋西南地区发现一批小型佛道石造像》，《文物》1994年第8期

② 以下直至“杜君秀道教造像碑”均见于张俊良：《芮城北周隋唐佛道造像》，《文物世界》2005年第6期。

座下面刻发愿文。

仪凤三年元始天尊造像，仪凤三年（678）刻制，芮城县汉渡乡侯丰村出土。为小型造像，底座正面阴刻发愿文。

开元天尊造像，开元二十九年（741）制，芮城县汉渡乡侯丰村出土。为小型造像，底座正面中部阴刻发愿文。

杜君秀道教造像碑，景云二年（711）刻制，芮城县学张乡水峪水库出土，通高83厘米，座高20厘米，碣形碑首，有龕窟，碑下部刻铭文，底座刻施主姓名。

四十人造天宫石像记，西魏大统四年（538），四面刻像，一面有题记，民国五年九月出土于芮城县西关外田地，已佚。

道士张三旬造像碑，开元七年（719），旧在运城市盐湖区中陈村，已佚。

天尊像铭并序，开元七年（719）造，虞乡县赵隐仕撰，旧在运城市盐湖区安邑镇，后移太原纯阳宫。此件疑即下文的赵思礼造常阳天尊像。

赵思礼造常阳天尊像，唐开元年间。20世纪50年代自山西运城征集，现存太原纯阳宫玉皇阁大殿，通高257米，头、身、座断为三节，手残缺，多处裂痕。

造五老像题名，北魏景明元年（500），三面均有题字，民国六年出土于芮城县城巷口村寿圣寺围墙基。

二、文物资料反映的唐代道教的发展盛况

根据对上述文物资料的综合分析研究，参证文献资料，笔者以为，唐代河东地区道教的发展呈现出以下几个特点。

（一）皇帝亲自主导。唐初开国，出于政治动机，为了光耀帝王门楣，遂攀宗引祖，以老子为国家先宗。《庆唐观纪圣铭》“我远祖玄元皇帝，道家所号太上老君者也”，即为明证。道教也借势而上，《庆唐观纪圣铭》载吉善行见老子于浮山县龙角山，唐高祖遂于此处建立老子祠。即若秉持宗教信仰自由之唐太宗，贞观十一年（637）亦有“国家先宗，宜居释氏之右”^①的抑佛扬道之诏。唐高宗于乾封元年（666）幸亳州老君庙，追老子为“太上玄元皇帝”^②，武则天为打击李唐势力，大力抑道扬佛，并改称老子的“太上玄元皇帝”为“老君”。唐中宗复位，复以老君为玄元皇帝^③。唐玄宗是有唐诸帝中最重道教之君，除了开元十七年（729）亲祭浮山老君祠，御制御书《庆唐观纪圣铭》外，还先后于开元十一年（723）二月、开元二十一年（733）两次亲至汾阴祠后土，并御制御书《后土神祠碑铭》。他亲受道教法籙，开唐代帝王受籙之先；组织人力整理道经，编纂开元道藏《三洞琼纲》；开元二十一年（733）他还“制令士庶家藏《老子》一本，每年贡举……加老子策”。盛唐以后的李氏皇帝，虽无过于明皇者，但亦无排道之君。可以说，正是因为初唐几位帝王的重视，河东地区才有了以上诸多贞观、显庆、开元、天宝等初唐和盛唐时期创立的道观。

① 《旧唐书·高宗本纪》上，中华书局1975年版。

② 《资治通鉴》卷二百零八，《唐纪》卷二十四，中华书局1997年版。

③ 《旧唐书·玄宗本纪》上，中华书局1975年版。

(二) 在封建帝王的亲自主导下,地方官吏对道教活动十分重视和热心。这点在多处碑刻资料中都有反映。一是《庆唐观金篆斋颂》记载,天宝二年(743)十月十五日下午元节,平阳太守裴朮亲率僚属在浮山县庆唐观为祈延国祚而修金篆大斋。二是大中五年,芮城县发生了“侯真人升仙”这件传奇故事,《唐会要》^①记“大中五年五月,河中节度使郑光奏永乐县道士侯道华上升,诏改所居道静院为升仙院,仍赐帛五百匹以饰廊房”。永乐县令高元漠亲撰《侯真人降生台记》,并刻石立碑彰显其事。三是据《广仁王龙泉记》和《龙泉记》两碑记载,芮城县令于公、郑泽等不仅整水建渠,兴修水利,而且通过五龙庙祈神祷雨,造福人民。四是《中条山靖院道堂碑铭》记述了虢州刺史王颜以官俸收入在家乡中条山捐修靖道院,重建泰明观的故事。碑阴是永乐县令口彻为奉承王颜修建道堂所作的颂文。五是“杜君秀道教造像碑”的牵头施主“上骑都尉、行同(铜)山县、安邑县、射洪县令关怀智”的铭文,反映了当时仕宦人家潜心向道,热心捐道的事实。

(三) 道家思想深入人心,群众基础雄厚。一种宗教、一个主义的发展光靠上层的支持是不够的,根本离不开广泛的群众根基。现有文物证实,中小地主和一般民众——最广泛、最虔诚的信仰阶层——是唐代道教蓬勃发展的主要因素。如《唐故处士韩君之碣》的韩坚为未做官的处士,其人“销丹驻寿,漱玉延龄,偶松乔而不亏,与彭、聃而共永”。又如《唐故颖川陈府君墓志铭》的墓主人陈克奇三代向道,“烈祖祥、烈考肫并素履以全真高尚而立志”,其本人“废卷而言曰:‘夫时清而愚智共贯,业广而王侯不仕,安能苟徇浮名且欲从吾所好!’乃杜门闲处申申如也,任时卷舒又泊如也。乐农圃之间以知知足,齐小大之分自畅逍遥”。再如《大周故陕州桃林县博士杨君墓志铭》之杨政,“隐于中条山道士郭雅旧修道所”,以至“本县令韦纲、长史崔知温并嘉其高尚,叹其隐逸,俱将俸禄以济衣粮”,“至麟德二年,被本州刺史卢承业追召补桃林县博士”,此人谈道达到了“慕之者成市,奔之者如云”的境界。

反映道民身份最准确的是道教的造像题铭。由于贫富差异,道民造像的组合有三种方式。一种如芮城老子祠造像碑、绛县景云观元始天尊素像之碑,是由一个宗族合姓几百人共为施主,这类造像形体最大。另一种如李洪钦造像碑、杜君秀造像碑、四十人造天宫石像记、造五老像题名等,是由一个或几个富庶的中小地主或官吏牵头,募集十几个、几十个经济能力差的一般民众共为发愿人,这类造像一般形体较大。再一种如芮城仪凤元年、仪凤三年、开元天尊造像、运城市河东博物馆开元九年天尊造像、永济市博物馆元始天尊造像、隋道民苏君造像记等,是由一人或兄弟几人为父母或其他亲属发愿造像,多为十分虔诚的富庶的中小地主或一般民众,这类造像形体较小。

(四) 形成了自己的神仙体系和建筑特色。道教是中华士大夫们为对抗外来佛教而整合传统文化形成的本土宗教。对于佛教运用的最易为普通民众接受的“像教”的传道方式,道教采取了拿来主义的策略。南朝梁陶弘景撰《真灵位业图》,北魏寇谦之作《灵图真经》,都整理了道教的神仙谱系,特别是《灵图真经》对诸神的坛位、礼拜、衣冠、仪式作了“各有差品”的规定,为道教的绘像、造像、塑像奠定了基础。而隋唐时期关中楼观道派的盛行,使道教的宫观建筑成为必须。

^① 转引自《侯真人降生台记》按语,《山右石刻丛编》卷九。

在神灵崇拜方面，以上诸多的造像和造像碑证明，北魏至唐初，道教崇奉的主要是元始天尊，祠庙也以老子祠为主，如芮城老子祠、石灯台题记中的天尊观、泽清观、景云观等。进入唐代，祠庙逐渐从单纯的老子祠发展到后土祠、北岳庙、东岳庙、府君庙、五龙庙等，神仙当然也就多样化了。

据现存唐代建筑和碑刻记载，唐代道教建筑以单体建筑为主，如芮城五龙庙只有一个正殿，即《龙泉记》所谓“制小屋，图其形……为乡人祷祀之所”。《庆唐观纪圣铭》和《庆唐观金篆斋颂》在描述庆唐观这个唐玄宗亲自祭祀老子的皇家道观时也都只提到“正殿”，余则为树木。另外，多处碑记证实，唐时的祠庙宫观常居于青山秀水、林木繁盛的名山之上，当然也有部分建在城郭村间的人烟密集之处。

唐代道教祥瑞神话故事的政治主题*

谭敏**

在唐末五代著名道士杜光庭所著的《道教灵验记》里，有一类故事很特殊，那就是唐王朝的祥瑞故事。这些祥瑞故事，包括道教各种神灵、神迹、法物和仪式的显灵。这些故事与唐代的政治局势和社会状况息息相关，可以看成是一种特殊的政治神话，它们是道教神话与唐代政治相结合的产物。

一

与天人感应相关的祥瑞、讖纬学说是政治神话诞生的文化思想渊源。祥瑞向来被人们认作是天人之间进行意义传达的符号表现形式。祥瑞，史籍中称之为符瑞、瑞应、嘉瑞、福应等。《唐律疏议》卷二十五《诈伪律》引陆贾语称：瑞者，宝也，信也。天以宝为信，应人之德，故曰瑞。又云：祥谓休征。意思是天与人是一体的，天能干预人事，人的行为也能感应上天，自然界的祥瑞和灾异预示着天对人的赏罚。如果政治清明，阴阳和合，上天就会表现出瑞应的迹象；如果政治混乱，导致阴阳失调，上天就会表现出灾异的征兆。

其实，祥瑞是天人感应思想的产物。在中国古代，天人感应思想很早就形成了。西汉大儒董仲舒的“天人三策”，详细地阐述了天人感应关系，论证了君权和神权的关系。他在《春秋繁露·阴阳义》中说：以类合之，天人一也。意谓天和人是同类的。人受命于天，能超绝万物而有所倚，只有人具有仁义能与天地相配。人的形体、思想感情和道德品质都与天相对应，所以人应该按照天道行事。董仲舒的天人感应思想为祥瑞灾异说提供了理论来源和观念支撑。关于祥瑞和灾异的界定，董仲舒在《春秋繁露·同类相动》中写道：美事召美类，恶事召恶类……帝王之将兴也，其美祥亦先见；其将亡也，妖孽亦先见。物故以类相召也。他认为任何事情都应类而起，善趋善，恶趋恶，帝王将兴，必有祥瑞之预兆；同理，政权将亡，也必先有妖孽出现。天人感应学说在中国古代不仅深刻地影响了历代帝王的统治思想，也深深地影响了道教，成为道教中祭天、祈雨术等斋醮科仪的理论基础。

* 本文原载《学术论坛》2006年第11期，第170-173页。

** 谭敏，成都电子科技大学人文社科学院讲师。

讖纬是祥瑞灾异说世俗化、政治化发展的直接展示。讖，即通过隐语、符、图等形式来预言人事的吉凶祸福。纬，指经的支流，是由经典所衍生出的意义解释。在中国古代，讖纬源远流长，刘勰在《文心雕龙·正纬》中写道：荣河温洛，是孕图纬。认为远古时期的河图洛书就是图讖。也有人主张从《易》开始就已经产生讖纬了。《文献通考》卷一百八十八曰：讖书原于《易》之推往以知来。还有将其推至春秋时代的，如《史记·陈涉世家》中有“篝火狐鸣”“鱼腹帛书”的讖语，实际上已经开始了政治讖纬的先声。

讖纬在汉代达到高峰，它直接继承了董仲舒的感应、灾异之说，并吸收了古代各种方术，演变为占统治地位的官方意识形态。讖纬在西汉末到东汉中期达到极盛，被称为内学，王莽改制、光武中兴都曾以讖纬作为其统治的合法根据。王莽在位时，出现了一大批方士化的儒生，大量的经讖、图讖、符讖、灵篇等得以结集汇编，为讖纬的盛行奠定了基础。后来，刘秀以图讖起兵，也利用了讖语。即位后，他更是崇信讖纬，将讖纬作为裁定政事的重要参考依据。《后汉书·光武帝纪下》记载：中元元年（56），宣布图讖于天下。官方取得了讖纬的解释权，规定此后凡私自制造讖纬者，一律被视为非法，罪应诛杀。讖纬随意发挥的可能性被取消了，获得了政治上的垄断地位。

汉代讖纬思想的盛行，为道教的产生提供了一种文化思想。“讖纬神学使儒学进一步宗教化了。它吸收一些神仙思想和鬼神观念，宣传其政治伦理主张，更好地为封建统治服务，从而也为孕育和产生道教，造成了适宜的气候和土壤，并提供了一定的思想资源”^①。讖纬是道教的来源之一，是道教文化内核的一个方面。讖纬的表现方式也为道教所继承，成为道教用神学的方式干预现实的一种途径，是道教神话着力渲染和表现的重要内容。

二

在唐代，道教讖纬的官方化、政治化走向日益明晰，出现了道教讖纬与政治的全面合流，讖纬成了一种特殊的政治神话。早在西汉时期，政治与宗教神学的合流，为讖纬的滋生提供了土壤，而讖纬又不断把神话纳入自己的内容之中，甚至创作新神话，这就使神话讖纬化了。讖纬的内容，神秘性的成分频多，后来的道教图讖传说以及种种占辞都是直接以此为源头。在唐代，道教与政治的亲密“联姻”，更是使得道教讖纬大量产生，并被统治者承认和宣传。这既是道教迎合政治需要，努力使自己的神话正统化、主流化的结果，也离不开唐统治者出于政治需要的推波助澜。

在中国古代，皇权一直就压倒神权，皇权甚至垄断神权，控制着对祭祀和神的解释权。只有得到政权认可，并协调自身与社会相适应的宗教才能获得生存和发展。从魏晋南北朝开始，道教就开始攀附王侯，有意识地向主流意识形态靠拢，动机之一是为了生存，其二是为了发展。到了唐代，借李唐王朝崇道之契机，道教神话在建设方面，初期的反叛性和异端色彩几乎消失殆尽，道教神话在官方文化主流中积极扮演角色，“投靠皇家势力力争正统地位，把自家

^① 卿希泰：《中国道教史》卷一，四川人民出版社1996年版，第41页。



的神话系统建设起来，从魏晋到隋唐，道教神话就走着这样的道路，它们在夹缝里生存”^①。

另一方面，李唐王朝出于在隋唐改朝换代之际对宗教讖纬的需要，认老子为祖宗，利用道教讖纬，证明自己的政权是顺应天命，这为道教及其神话确立正统的神圣地位提供了难得的机缘。据《混元圣纪》记载，李渊建立政权时，就大肆渲染他在隋末曾获太上老君符命，告知将来必得天下。大业十三年时，道士李淳风自称终南山老君显灵，告诉李渊：“唐公当受天命。”武德三年，晋州有个百姓叫吉善行，据说他在浮山县羊角山看见一老叟乘看白马，告诉他说：“我是无上神仙，姓李字伯阳，号曰老君，即帝祖也。今年平贼后，天下太平，享国延永。”^②李渊听说后，就在羊角山修建兴唐观以供奉老君，改浮山县为神山。从此唐朝皇室与老君李耳的亲缘关系正式确立，各地相继修建老子庙以示崇敬。唐太宗李世民也曾利用道士制造符命，为其争夺皇位继承权制造舆论。据《旧唐书·隐逸传》载，李世民出兵灭军阀王世充时，与房玄龄微服私访道士王远知。王远知对李世民说：方作太平天子，愿自惜也。《旧唐书·方技传》也称，道士薛颐对李世民说：德星守秦分，王当有天下，愿王自爱。这样的讖语在唐朝还有很多。《资治通鉴》卷二百一十六写道：时上尊道教，慕长生；故所在争言符瑞，群臣表贺无虚月。唐玄宗不是长子，即位之后，社会上频繁出现老子显灵的现象，其目的也是为了证明玄宗即位的合法性。公元742年正月，有人称看见老君降临人间，还在桃林县关令尹喜故宅旁发现“灵宝符”。唐玄宗遣使求得之，在大宁坊修建玄元皇帝庙，并亲自前往祭祀。事后，群臣上表请求改年号为“天宝”，以应祥瑞。总之，唐代政治方面的道教讖纬举不胜举。

宗教和皇权的相互借重，使唐代的瑞应观表现出一些新的特点，即融入了宗教的内容。一方面，在隋末起兵争夺天下时，李渊、李世民父子利用道教祖师老子姓李的巧合，尊老子为唐王室祖先，抬高其门第，宣称自己是神仙的后裔，大肆制造君权神授的舆论。另一方面，一些道士为了取得新统治者对道教的支持，也制造了很多老君显灵、降授符命的宗教神话，以迎合唐王朝的需要，为其皇权制造合法的根据。政治权力的需要为祥瑞讖纬的发展注入了兴奋剂，唐代祥瑞讖纬学说的兴盛为道教神话的大量出现创造了政治文化契机。

三

道教与唐代政治的亲密联姻，刺激了表现政治观念的道教神话的生成。这些神话，除了编入史书外，很多收入《道教灵验记》，成为一种特殊的神话。它们或为大唐歌功颂德，或为唐王朝祈福禳灾，明晰地反映出道教神话故事具有政治化色彩的特点。这些政治神话的具体内容主要表现在以下几个方面。

一是保佑统治长治久安。在道教灵验故事里，这种政治神话不少。《整屋县楼观验》^③写道：

楼观者，周康王大夫尹喜宅也。在京兆整屋县神就乡闻仙里，居终南之阴……大唐将受命，义师起于河东，观内有赤光属天者六七夜。广明庚子，寇犯长安，观中有光，如义

① 田兆元：《神话与中国社会》，上海人民出版社1998年版，第281页。

② 《混元圣纪》卷八，《道藏》第17册，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1988年版，第854页。

③ 《道教灵验记》，《道藏》第10册，第812页。

宁之岁。近车驾幸凤翔，整屋将陷，观中复有光景之异。由是避难士庶，多投观中，灵迹岿然，人莫敢犯。高祖时，赐号为宗圣观焉。

故事里，楼观以神奇的方式保佑了李氏成就大唐帝业。其实，这是一种神话式的描写，在历史上，楼观道士的确在唐代建立基业的过程中助了一臂之力。据《混元圣纪》卷八记载：大业七年，楼观道士歧晖预言天道将改，告诉弟子说，当有老君子孙治世，此后吾教大兴。大业十三年，李渊父子在太原起兵时，歧晖为唐军提供粮食，派道士八十多人迎接李渊，并且为唐军攻克隋朝都城长安设醮祈福。事后，李渊为感谢楼观道士的义举，赐歧晖紫金光禄大夫，重新修建楼观庙宇，还赐给许多田庄。武德三年，李渊亲自到楼观祭拜老君，感谢其在创业时所给予的援助，将楼观赐名为宗圣观，赏赐了很多财物。从此，楼观在唐代一直享有殊荣，是北方著名的宫观。楼观道本有崇老传统，在唐王室进行的多次崇奉老君的宗教活动中，都有楼观道士参与，这适应了李唐王朝尊祖、崇本的政治需要，为之提供了神学证明，同时也提高了楼观道的社会地位。在故事里，楼观自始至终都保佑着大唐。僖宗年间，农民起义爆发，楼观再次显灵，护佑着大唐的江山，同时也为人们提供了避难之所。其实，楼观的显灵，是唐王朝希望基业永驻、老百姓希望免于战乱的心理写照。

《青羊肆验》也是一例。青羊肆与老君有关，文章写道：乃太上老君自终南与尹喜相别，将适流沙会期之所也。是岁老君自说经台上升人太微，尹喜千日修行功成，入蜀寻觅青羊肆，得见老君即其地也。荒凉既久，曾未兴修。青羊肆是老君和尹喜会合的地方，年深日久，已经很荒凉了，但还是充满神异色彩。一个名叫杨玫的人买了这块地居住，一天他遇到一位老人，对他说：我此灵迹，十年间有人兴之耳，亦不可久住。我欲置一宫宇，来往憩游，汝可为之也。这个老人就是老君，他指出地下有金，让杨玫修建宫宇。宫宇建成后，杨玫移家别处，将宫宇卖给了度支院官陈评事。故事继续写道：辛丑年大驾到蜀。壬寅年八月获灵砖之瑞，九月十二日敕置青羊宫，赐钱二百千，赎其地，一千八百贯制屋宇。这个故事讲的是青羊宫的来历，前部分当然是神话，后部分是史实。青羊宫是在唐代修建的，是唐代崇老、崇道的结果。唐王朝建此宫观，是希望它发挥保佑江山社稷的功能，因此，青羊宫常被描绘成产生祥瑞的地方。故事写道：道士李无为见夜赤光如弹丸跳于地上，于其没处，掘获古砖一口，有古篆六字云：太上平中和灾。当时唐朝陷入黄巢起义的战乱之中，有道士提供这样的祥瑞，朝廷如获至宝，对发现祥瑞者加官晋爵。后来，局势的发展证明祥瑞的预兆是准确的，故事写道：自是，明年收宫阙，后年诛黄巢，乙巳年驾还京师，斯则太上玄祖为中和圣孙荡寇平灾之验信矣。道教神灵在神话中俨然成了唐王朝的保护神，不仅帮助大唐建立基业，还保佑他们渡过战乱。唐王朝把渡过危难看作是圣祖老君的显灵，他们认为，神灵无时无刻不在保佑着唐朝王室，有了神灵的护佑，唐朝的政权就牢不可破了。故事里的祥瑞其实就是神话与政治结合的反映。

二是为唐朝统治歌功颂德。祥瑞是对当朝统治的肯定和对江山永固的神学预言。唐代常常出现的瑞物可分为几类：一是天象，如五色云、月重轮、日五色、景星、老人星、甘露等。二是植物，如芝草、瑞麦、木连理、李树冬实等。三是动物，如龙、麟、白鹿、白兔、白狼等。四是一些神异人物的显灵，如老子等。瑞应、瑞物故事作为唐代政治清明祥和的产物，在史书中有大量的记载，在道教政治神话中也占有很大的比重。

《姚鹄修老君殿验》^①记载：咸通年间，姚鹄造老君殿，发现了一个玉简，上面写着：“海水竭，台山缺，皇家宝祚无休歇。”这个符瑞在当时人们看来是好兆头，预示着唐王朝的国祚绵绵无绝期，因此被写入国史。在中国古代，不管是祥瑞还是灾异，根据天人感应说，这些事件都有关国家治乱，是上天对政局评价的象征，因此，都要写入国史。故事里，姚鹄修老君殿是件积功德的好事，因此得到了神灵的帮助。“鹄塑老君像，而山中土石相浑，求访极难。梦青童告之曰：‘殿东丈余所，有土如垩，可以用之。’求而果得，塑太上之容，侍卫凡八九身，土无余矣。”老君像塑成之后，也祥瑞连连。“既成，天仪粲然，眸容伊穆。月玄日角，若载诞于涡川；双柱三门，疑表灵于相野。泊洁斋以赞之，则景气融空，奇光炜烁，似间笙磬丝竹之音，咸以为休瑞。昔桐柏初构天尊之堂，有云五色，浮霭其上，三井有异，云气入堂，复出者三书于国史，以纪符应。”这些祥瑞都被写入国史，永传后世。

《蜀中唐兴县芝草天尊验》的瑞应故事，更为玄妙。天宝年间，蜀中唐兴县甘露乡百姓鲜隐忠地里的树上忽然长出一根芝草，自然成天尊之像，眉目髭发，裾履手足，一一详备，图绘莫及。这是一个难得的祥瑞。在此之前，这件事情就有征兆，故事写道：采访使郭虚已梦唐兴之邑，有云物之异，翌日，果开芝草之应……隐忠度为大通观道士，赐名灵应光远，拜为鸿胪臣，赐之朱绂焉。故事里，不但唐朝的兴盛得到天地神灵的昭示，连瑞应的见证者也因此而受益。

三是为统治者祈福迎祥、免除灾害。道教斋醮活动在唐代很多时候成为国家祭祀，这些内容也被收进了道教神话里。《玄宗大宝观投龙验》写道：

玄宗皇帝诣司马天师，受三洞宝篆，内殿致斋，投金龙于四明山之东南黄茂潭中。上以朱笔于金龙左肋直画一条，潜以为记。内使投龙醮毕，有风雷起于潭中，沸涌良久，浮出水，版尺余，广八九寸，如古经……有朱漆书大宝二字，其下有永昌二字。是日京师暴雨，龙现于内寝庭中，左肋有一条朱甲。帝喜曰：“我所投龙也。”左右若有言曰：“是大宝龙。”及诘左右，无道此言者。遂诏赐四明投龙处为大宝观，其潭号永昌潭。及诏使还京，以所获奏，果符所赐之号也。

投龙仪是道教黄箓大斋、金箓大斋中的一个仪式，用于斋后醮谢天、地、水的神灵。在古代，投龙仪式规模盛大，耗资甚多，主要用于国家斋醮，服务于国家祈求社稷太平兴盛的目的。在唐代投龙仪式频频举行。“投龙简仪式在唐宋金元时期最为盛行，这与古代的山川土地崇拜不无关系。”^②中国古代，祭祀天地和水的传统由来已久。《仪礼·觐礼》写道：祭山、丘陵，升；祭川，沉；祭地，瘞。道教以天、地、水为三官，又叫三元，投龙仪式正是在此基础上发展起来的。

道教认为，投龙仪式作用很大，对学仙和人的生死祸福极端重要。刘宋陆修静的《太上洞玄灵宝授度仪》说：用金龙、金钮各三枚，投山、水、土，为学仙之信。不投此三官，拘人命籍，求乞不达。有违，考属九都曹。他谈到了投龙对学仙者的重要性。杜光庭在《太上黄箓斋仪》卷五十五中说：大道以一炁生化三才，陶钧万有，故分三元之曹，以主张罪福，即天地水

^① 《云笈七籤》卷一百一十八，《道藏》第22册，第819页。

^② 张泽洪：《道教斋醮科仪研究》，巴蜀书社1999年版，第189页。

三官，实司于三元也。人之生死寿夭，罪善吉凶，莫不系焉。三策简文，亦三元之典格也。他认为投龙对人的生死福祸具有决定意义。

投龙具有固定的仪式，举行醮仪后，根据简仪的类型，投于不同的地方。山简投于名山的顶峰，以奏告天官上元；土简埋于坛上，以告地官中元；水简投于河渚，以告水官下元。投龙仪式一般将写有消罪愿望的文简和玉璧、金龙、金钮，用青丝捆起来，投放给三元。用金玉为简，表示盟誓之坚。这种仪式是在取代古代歃血断发之类仪式的基础上加以改进而形成的。古代早期的祭祀活动通过歃血断发以感动神灵，后来人们认为身体发肤受之父母，伤毁了不合伦理，于是就用金帛代替。“而金龙玉简就是一种代替身体发肤与神灵取得互信的凭证，仿佛古代的符契或现代的合同。”^①有了这个和神灵之间取得互信的“合同”，神灵就会按照人们的愿望施福于民。

故事里，唐玄宗投放了一条金龙，金龙是有特殊意义的。杜光庭认为龙是“乘云气，御阴阳，合则成体，散则成章，变化不测，入地升天，故三十六天极阳之境，可以驿传信命，通达玄灵”，所以上天“以龙为驿骑，往来人间”，而金则是“五金之最，坚刚不渝，天地所宝，通灵合神”^②。龙是灵异之物，可以通达神灵，金又是在五金中最坚固的，因此用金做成龙投放，当然可以与神建立稳定的盟约。故事里，玄宗在内殿设醮不久，神奇的事情就发生了：“有风雷起于潭中，沸涌良久，浮出水，版尺余，广八九寸，如古经……有朱漆书大宝二字，其下有永昌二字。是日京师暴雨，龙现于内寝庭中，左肋有一条朱甲。”暴雨降临，嘉瑞出现，人间的祈请得到了神灵的回应。

可以说，唐代道教祥瑞灵验故事是传统祥瑞、讖纬故事的宗教化、世俗化、政治化的表达，它既承担着道教自神其教的弘教责任，也承负着神化王权、化育万民的政治使命。它集中体现了中国古代神权依附世俗政权的特点，反映出中国宗教神话的特质。

^① 葛兆光：《屈服史及其他：六朝隋唐道教的思想史研究》，生活·读书·新知三联书店2003年版，第223页。

^② 《道藏》第9册，上海书店1988年版，第367页。

王闽的宗教政策与政教关系*

何灿浩**

五代十国时期，各国统治者的宗教信仰不尽相同，即使同一政权的宗教政策也前后相异，佛道地位随之消长。如南唐，烈祖时期崇道容佛，到元宗时期道佛并重，再到后主时期佛教独尊^①。本文试考察王闽的宗教政策的变化及其原因，并由此探讨宗教与政治两者的关系，以及所带来的后果影响。

王闽基业虽由王潮奠定，但王闽政权的建立和巩固实际上是由王审知完成的。王审知在治闽中十分重视佛教在有裨教化方面的特殊作用。史谓其“素钦释典，大廓法门”^②。“雅重佛法，增闽僧寺凡二百六十七”，“铸金铜佛像一高丈有六尺”，“铸菩萨像二，高丈有三尺”。天祐四年（907）春正月十八日乙未，设二十万人斋于开元寺殿，号曰无遮。布施佛俗，中朝文士盛集闽中，场面极为隆盛。王审知“雅隆其道”，还表现在他与诸僧的密切关系上。如福州雪峰义存，深为王审知所尊崇。对僧备，王审知及监军韦某也是时时过从，待以师礼：“王氏始有闽土，奏赐紫衣，号宗一大师……开平二年戊辰十一月二十七日示疾而终……忠懿王王氏树塔。”^③又有僧宝闻、神禄、慧觉“为太祖父子所优礼”^④。对僧文矩，王审知也“甚加礼重，创崇福院于泉州以居之”^⑤。王审知习知僧神晏之名，“闽帅常询法要，创鼓山禅苑，请举扬宗旨”^⑥。王审知问事于僧，史籍多有载述，如太祖入闽，问僧智广：“十世可知耶？”^⑦太祖一常延义存与僧备，问达磨“所传秘密心印”^⑧。又：“太祖遣人资金帛遗上兰，号曰送供，且问国

* 本文原载《宁波大学学报》（人文科学版）2006年第十九卷第6期，第74-78页。

** 何灿浩，1944年生，宁波大学文学院教授。

① 任爽：《南唐史》，东北师大出版社1995年版，第92-98页。

② 吴任臣：《十国春秋》卷九十《司空世家》，中华书局1983年版。

③ 释赞宁：《宋高僧传》卷十三《师备传》，中华书局1987年版。

④ 吴任臣：《十国春秋》卷九十九《僧道闻传》，中华书局1983年版。

⑤ 吴任臣：《十国春秋》卷九十九《僧文矩传》，中华书局1983年版。

⑥ 普济：《五灯会元》卷七《神晏传》，中华书局1984年版。

⑦ 吴任臣：《十国春秋》卷九十九《僧智广传》，中华书局1983年版。

⑧ 吴任臣：《十国春秋》卷九十九《僧义存传》，中华书局1983年版。

休咎。”^①高僧染疾，王审知遣人视疾，如开平二年（908）三月，僧义存“得疾，太祖命医往视”^②。同年，僧备“疾濒危，太祖遣王子问疾，仍请密示继踵说法者”^③。义存病故，“闽王涟如出涕，且曰：‘师其舍予，一何遽乎’。遣子延稟躬祭奠之，复斋僧焉”^④。对高僧的视疾、祭亡自然都体现了王审知对佛教的尊崇。

《十国春秋》诸僧列传中记述了王闽诸僧28位，其中有16位僧人与太祖王审知关系密切，又有6位僧人（僧亚存、道熙、知瑤、元衲、文超、文展）颇受太祖时期王子与重臣的尊礼，或构院延居，或问事问法，几占传中诸僧的80%之多。可见太祖时期（909-925）确是王闽佛教十分兴盛的时期。

然而，王闽的宗教政策在惠宗延钧长兴年间发生剧变，崇佛为崇道所代替。闽主延钧信用道士陈守元与巫者徐彦林、盛韬等人，“于王霸坛侧建宝皇宫，极土木之盛，以守元为宫主”^⑤。陈守元等为引诱闽主延钧进一步笃信道教，称宝皇之命，“苟能避位受道，当为天子六十年”^⑥。延钧“欣然避位，令长子主府事，道名元锡。既而复位，遣守元问宝皇：‘六十年后将安归？’守元复谬传宝皇语曰：‘六十年后当为大罗仙主。’”^⑦闽主延钧在获宝皇之旨后，“益自负，始谋称帝”，龙启元年春正月，“遂诣宝皇宫受册，备仪卫，入府，即皇帝位，国号大闽。大赦，改元龙启，更名璘”^⑧。

康宗继鹏通过乙未兵变继位后，道教继续得到发展。天福二年（937）四月，“作紫微宫，以水晶饰之，土木之建又倍于宝皇宫”^⑨。天福四年（939）四月，又“作三清殿于内庭，铸宝皇大帝、元始天尊、太上老君像”^⑩。道士陈守元先是宝皇宫主，又于清泰二年（935）十二月，闽主赐洞真先生陈守元号天师。天福四年（939）三月，以道士谭紫霄为正一先生，奉之为师。闽主昶对陈守元极为信重，“乃至更易将相、刑罚选举，皆与之议。守元受赂请托，言无不从，其门如市”^⑪。史言其时政无大小，皆由“与陈守元相表里”的巫者“林兴传宝皇命决之”^⑫。

天福四年（939）闰七月，福州兵变又起，“陈守元易服将逃，亦死于兵”^⑬，是为己亥兵变。道教在经历了兴盛期之后，随陈守元之死而步入衰落，道教由暴兴而剧衰，其间历时九年，自长兴二年（931）至天福四年（939）。

景宗王曦在己亥兵变中取康宗而代之，景宗、天德帝时期，由于内外争斗不休成为政局的全部内容，宗教政策因此出现“空白”时期，佛道地位下降。史谓陈文亮“少为浮屠，后人王

① 吴任臣：《十国春秋》卷九十九《上蓝和尚传》，中华书局1983年版。

② 吴任臣：《十国春秋》卷九十九《僧义存传》，中华书局1983年版。

③ 吴任臣：《十国春秋》卷九十九《僧备传》，中华书局1983年版。

④ 释赞宁：《宋高僧传》卷十二《义存传》，中华书局1987年版。

⑤ 司马光：《资治通鉴》卷二百七十七长兴二年六月条，中华书局1956年版。

⑥ 司马光：《资治通鉴》卷二百七十七长兴二年十二月条，中华书局1956年版。

⑦ 吴任臣：《十国春秋》卷九十一《惠宗本纪》，中华书局1983年版。

⑧ 司马光：《资治通鉴》卷二百七十八长兴四年正月条，中华书局1956年版。

⑨ 司马光：《资治通鉴》卷二百八十一天福二年四月条，中华书局1956年版。

⑩ 吴任臣：《十国春秋》卷九十一《康宗本纪》，中华书局1983年版。

⑪ 司马光：《资治通鉴》卷二百七十九清泰二年十二月条，中华书局1956年版。

⑫ 司马光：《资治通鉴》卷二百八十二天福四年四月条，中华书局1956年版。

⑬ 吴任臣：《十国春秋》卷九十一《康宗本纪》，卷九十九《陈守元传》，中华书局1983年版。

氏幕下，终遇害”。开运二年（945），南唐“军至城下，分据僧寺，以为栅所……已而（建州）僧竟为南唐兵所杀”^①。陈文亮与建州佛寺、建州僧的遭遇可谓是闽末佛道景况的缩影。

二

王闽的宗教政策由崇佛变为崇道，这个变化发生在惠宗延钧长兴年间。当时的背景是：王审知、王延钧父子由于他们所处不同时期，因此，他们所关心的内容，或者说他们的政治需要也不相同。王氏入闽之初，王审知曾问智广：“十世可知邪？”^②及王审知封闽王，吴王杨行密“常欲吞据东南”，王审知“遣人赍锦遗上兰和尚，且问国休咎”^③。可见，王氏入闽后与太祖时期国主关心的是国运的长短休咎，崇佛完全是出于治闽的需要。然而，自王审知之后，延翰嗣位起，宗室之间围绕王位的内争不断地发生。先是延翰排斥延钧，继则延钧、延禀夺位成功，其后延禀又起兵争位失败，这些惊心动魄的内争表明权位已成为王闽政争的焦点，于是，国主自身权位是否稳固、是否长久，自然成为国主最为关心的事情，千方百计巩固王位无疑是国主压倒一切的需要。在这种情况下，宗教方面对王权更加强有力的支持恰好是国主的急需。

如果说王权需要宗教的支持是改变宗教政策以获取这种需求的重要背景，那么，所谓的王霸讖语与王霸坛石铭可以说是促使闽主延钧“酷信神仙之术”的具体原因。

1. 王霸讖语。据传，肖梁有王霸者，系王氏远祖，“居福州怡山为道士，常云吾子孙当王于此方，乃为讖瘞坛下。光启中，烂柯道士徐元景斫地，获其辞”^④。此事不仅预言了王氏据闽，而且也说明王氏远祖王霸就是道士，而王霸讖语又是唐末道士徐元景所发现，因此，王氏与道教有不同寻常的关系。

2. 王霸坛石铭。“福州城中有王霸坛、炼丹井。坛旁有皂荚木，久枯，一旦忽生枝叶。井中有白龟浮出，掘地得石铭，有‘王霸裔孙’之文。”闽主延钧“以为已应之”。

王霸讖语与王霸坛石铭在当时的作用即在王闽政权与道教之间建立起了联系，为惠宗延钧崇道作了铺垫。

王闽在清泰二年（935）与天福四年（939）先后发生乙未兵变和己亥兵变。在不同政治背景下发生的这两次兵变，对王闽的宗教政策产生的影响却完全相反。先看乙未兵变前的惠宗朝，史料表明嗣王继鹏与道教的关系良好。长兴四年（933）四月，闽主磷（延钧更名曰磷）立子继鹏为福王，充宝皇宫使。“五月，庚辰，闽地震，闽主磷避位修道，命福王继鹏权总万机。”^⑤“道士陈守元等称宝皇之命，谓闽主延钧曰：‘苟能避位受道，当为天子六十年。’丙子，命其子节度副使王继鹏权军府事。延钧避位受策，道名玄钧。”^⑥在惠宗避位期间，王继鹏掌握了王闽的军政大权。

由此可见，嗣王继鹏在福王时，曾充宝皇宫使，与道教的关系密切，惠宗两次避位修道期

① 吴任臣：《十国春秋》卷九十九《建州僧传》，中华书局1983年版。

② 吴任臣：《十国春秋》卷九十九《僧智广传》，中华书局1983年版。

③ 吴任臣：《十国春秋》卷九十九《上蓝和尚传》，中华书局1983年版。

④ 吴任臣：《十国春秋》卷九十《司空世家》，中华书局1983年版。

⑤ 司马光：《资治通鉴》卷二百七十七长兴四年五月庚辰条，中华书局1956年版。

⑥ 司马光：《资治通鉴》卷二百七十七长兴二年十月丙子条，中华书局1956年版。

间，王继鹏两次权总万机。因此，王延钧崇道，使王继鹏有了掌握权力的更多机会。另一方面，惠宗朝，有两种势力与宗室发生过矛盾冲突，其一为后族后党，史谓后党、百工院使李可殷“尝潜皇城使李做于闽主，后族陈匡胜无礼于福王继鹏，傲及继鹏皆恨之”^①。清泰二年（935）十月己卯，李做使壮士数人杀李可殷，在兵变甲被杀的除了闽主外，还有陈后和后族陈守恩、陈匡胜、后党归守明及素与继鹏相恶的继鹏弟继韬。辛巳，继鹏即皇帝位，更名昶^②。

惠宗朝除了后族后党外，佞臣也是参与迫害宗室的另一种势力。《通鉴》卷二百七十八长兴四年九月条云：

闽内枢密使薛文杰说闽主抑挫诸宗室，从子继图不胜忿，谋反，坐诛，连坐者千余人。

可见，惠宗朝佞臣、后族后党势盛，使政治势力具有多元的特点，由于宗室与后族后党，与佞臣的矛盾十分突出，因此，宗室参与的这次兵变矛头指向自然首先是后族后党。另一方面，又由于道教并未卷入这一旋涡中，道教与宗室之间没有形成冲突，而且，因为嗣王继鹏与道教的关系良好，因此，崇道政策在乙未兵变之后的康宗朝仍得到延续。

第二次兵变，即己亥兵变前的康宗朝政治状况与惠宗朝不同。康宗朝是道教势力在王闽最为强大的时期，闽主王昶对道士陈守元十分信重，赐号天师，“乃至更易将相、刑罚、选举，皆与之议。守元受赂请托，言无不从，其门如市”^③。“闽主用陈守元言，作三清殿于禁中，以黄金数千斤铸宝皇大帝、天尊、老君像，昼夜作乐，焚香祷祀，求神丹。政无大小，皆林兴传宝皇命决之”^④。

与此相反，宗室处境在康宗朝却更加恶化。“闽主好为长夜之饮，强群臣酒，醉则令左右伺其过失，从弟继隆醉失礼，斩之。屡以猜怒诛宗室，叔父左僕射，同平章事延羲阳为狂愚以避祸，闽主赐以道士服，置武夷山中……寻复召还，幽于私第。”^⑤ 闽主王昶“忌其叔父前建州刺史延武、户部尚书延望才名，巫者林兴与延武有怨，托鬼神语云：‘延武、延望将为变。’闽主不复诘，使（林）兴帅壮士就第杀之，并其五子”^⑥。可见，巫者直接参与了对宗室的残害。如前所述，闽主赐延羲“以道士服，置武夷山中”，而“武夷山中有道士观，闽主盖置延羲于观中”^⑦。延羲在道观中，可能曾受道士监视，后来，延羲被召还，“幽于私第”^⑧，可能与同闽主昶关系密切的道士告发有关。因此，王曦即位之初，即“遣使诛林兴于泉州”^⑨。崇道政策终于被彻底否定。

造成这次宗教政策的改变的原因在于，势力极盛的道教直接参与了对宗室的诛杀，从而使道教与宗室包括王延羲的关系紧张对立，于是，原为宗室成员的新王即位后，即改变了崇道政策。

① 司马光：《资治通鉴》卷二百七十九清泰二年九月条，中华书局1956年版。

② 司马光：《资治通鉴》卷二百七十九清泰二年十月条，中华书局1956年版。

③ 司马光：《资治通鉴》卷二百七十九清泰二年十二月条，中华书局1956年版。

④ 司马光：《资治通鉴》卷二百八十二天福四年十二月条，中华书局1956年版。

⑤ 司马光：《资治通鉴》卷二百八十二天福四年七月辛巳条，中华书局1956年版。

⑥ 司马光：《资治通鉴》卷二百八十二天福四年四月条，中华书局1956年版。

⑦ 司马光：《资治通鉴》卷二百八十二天福四年闰七月辛巳条胡注，中华书局1956年版。

⑧ 司马光：《资治通鉴》卷二百八十二天福四年闰七月条，中华书局1956年版。

⑨ 同上。

三

上述史实表明，不仅政局的变化是因为各种政治关系的变化所致，同样，宗教政策及由此带来的宗教地位的消长也源于政治与宗教关系的变化。

王闽政教关系之所以出现这种局面，除了因为康宗放弃了对道教的控制和管理外，也与陈守元其人很有关系。以他与五代十国时期的其他道人进行比较，确实存在很多不同。他既不像前蜀杜光庭那样对道教经典、史迹、斋醮科仪多所论述，也不像吴越闾丘方远那样整理《太平经》《灵宝经》方面为发扬南岳天台派，振兴道教卓有贡献。陈守元又有别于紫霄真人谭峭和后周道士陈抟。谭峭酷好黄老之书，不入科举仕途。曾过金陵，以所著《化书》授宋齐丘，宋齐丘窃为已作。《化书》强调一切在变，认为统治者的剥削压迫是致民叛乱之因，幻想无亲疏，无爱恶，君民共同劳动、享受的社会。陈抟则在周世宗召问道术时，劝谏君主应以治国为重，不宜寻访道事。授谏议大夫，固辞不受，隐归华山。入宋，太宗待之甚厚，赐号希夷先生，居云台观，仍拒谈养生成仙术，请太宗等以致治为念^①。可见，这些著名于世的道人或出世，或入世，或对弘扬道教有所贡献，或虽关心政治并努力影响政治，关心社会，追求太平盛世，但绝不介入政治，上述谭峭、陈抟就很典型，而王闽的陈守元对王闽政治却多所干预，受贿请托，靡所不至。他的入世目的并不在改良社会。陈守元又曾劝闽康宗建三清殿于禁中，以大量黄金铸宝皇及元始天尊老君像，昼夜作乐。其间有许多腐败的东西与道教经典《太平洞极经》中反对统治阶级聚敛财物、主张救穷周急的思想也是完全违背。他与谭峭、陈抟、闾丘方远等的许多差异表明，陈守元在道教界实是一个另类的无行道人。

正因为陈守元的无行，因此，他的所作所为必然都出于以其狭隘的私己利益，与宗教利益，与其他政治利益都不可能一致，其窃取的权力不是用来治国，而是用来逞欲。而且，道教在这一时期作为支配力量的地位，使它根本无需再与其他政治力量，比如宗室、朝臣结盟，而是只须顾及自身利益，恣意妄为，从而加剧了各种政治利益的细碎化。

通常情况下，王权作为政教关系的重要一方，其目的是，借助宗教以巩固权位，其归宿为权位的巩固，明显带有政治目的。比如，闽太祖重视佛教，是因为佛教具有有裨教化的作用，这在黄滔的《丈六金身碑》碑文中揭示得十分明白，其云：“天谓仲尼之祖述尧、舜，宪章文、武，终不能独制之，故东释迦牟尼于中土，大陈出生入死之理，天堂地法之事以警戒之。虽人世之风波，万态逆翻，而幽府之铁縲，一无苟免。上智闻之，若镜之磨；中智闻之，若泉之澄；下智闻之，若火之烧。谓之为有，则河沙芥子之说虚诞难测；谓之为无，则应现感通之事寻常立验。故能销嗜欲，更祸福，一贵贱，则为裨教化之一源。”^② 这里十分强调的是，儒学之外的佛教所具有的特殊作用，这是因为王闽君臣清楚地看到了：用以化人的释氏之教，对用以理世的帝王之道实在是十分有用的工具，化人正可以有助理世。而且，释氏之教之于帝王之

^① 沈汾：《续仙传》卷下，文渊阁《四库全书》，台湾商务印书馆1983年版。赵道一：《历世真仙体道通鉴》卷四十，顾廷龙、傅璇琮：《续修四库全书》，上海古籍出版社1995年版。

^② 黄滔：《莆阳黄御史集》卷五《丈六金身碑》，中华书局1985年版。

道，化人之于理世，佛之于儒，“盖殊路而同归”^①。值得注意的是，开平元年（907），黄滔奉命作《丈六金身碑》，而高僧雪峰义存的《福州雪峰山故真觉大师碑铭》也是黄滔所撰，黄滔是太祖时的重臣，“王审知据有全闽，而终其身为节将者，滔规正有力焉”^②。黄滔“为时所重，中朝士大夫若李常侍询、翰林承旨韩偓、中舍王涤、补阙崔道融……莫不浮荆襄吴楚，交集于闽，侍御史为宗室……君尝与罗给事隐、陈侍御娇、翁谏议承赞、陈明经黯、徐正字寅、林明经乔为莫逆之交”^③。可知黄滔在王闽朝官中颇有地位与影响，他奉命作碑文，其所表达的不仅是太祖王审知的崇佛思想，而且也表达了以他为代表的大臣的观点，因此，崇佛是太祖时期君臣一致的主张，也是太祖时期始终奉行不替的一项国策。

另一方面，对于宗教来说，它的目的则是，在王权的支持下更好地弘扬宗教，其落脚点在于宗教自身的兴盛。当然，事实上宗教只有在有助于政治，有助于秩序时，才能得到政治的支持而弘扬自身。因此，在政教分离，王权高于神权这个前提下，政治与宗教两者彼此支持，常态情况下构成一种良性的关系。

然而，两者关系的另一种情况却是，宗教侵害政治，并凌驾其上。王闽在“更易将相，刑罚、选举”上，闽主都与道士陈守元议定，甚至“政无大小”都由巫者林兴“传宝皇命决之”。体现了巫、道对政治的直接干预和支配。道教本源于古代巫术，在奉祀天帝鬼神，以斋醮祭祷，祈福禳灾上巫、道相通，共同结成了一种强大的宗教势力，进而形成了巫、道干政的局面。比较太祖朝崇佛和惠宗、康宗朝的崇道，最大的不同在：佛教在太祖朝没有直接介入政治，政治仍具有很强的主体性。而道教在康宗朝直接介入政治，道士陈守元全面参与政事，并实际掌控了决策。“政无大小”，皆由巫者林兴“传宝皇命之”，则是巫、道完全支配了王闽政务，王权放弃了以至丧失了行政权力，政治由利用并控制宗教的主体地位变为反被宗教支配的非主体地位。道教介入政治，破坏了政、教分离的传统模式，道教以“宝皇之命”凌驾于王权之上，则破坏了王权高于神权的传统模式。这种恶性的政教关系所构成的畸态必然会严重扰乱政治秩序。宗教介入政治所带来的灾难已被历。史所证明，这种灾难后果之所以必然，乃是由政、教两者的异质性所决定的。

宗教干政除了害政、乱政之外，其另一个后果是，宗教介入并支配政治，实际上无异于把宗教自身置于政治矛盾的焦点，由此激化矛盾，引起政治与宗教的激烈冲突，从而危及宗教自身，这就决定了这种非常态的局面不可能持久。也即宗教越位干政的结果，虽然首先是政治失位，但物极必反，在经历一定时间后，通过冲突终又由政治失位的一极，变为宗教失位的另一极：王闽在康宗朝到景宗朝期间发生的崇道政策剧变以及道教地位骤降，所反映的正是这个演变轨迹。

从王闽宗教政策的变化中，我们还可看出：仅仅是宗教政策的变化，无论是崇佛，还是崇道，只要不破坏政治与宗教的良性关系，其实并不会影响社会的稳定。比较而言，政治与宗教的关系才是真正重要的，因为两者之间的良性关系可以是维持稳定的关键，而两者之间的恶性关系则必定是破坏稳定的导因。因此，政教关系在历史中的影响十分值得重视。

① 吴任臣：《十国春秋》卷九十《太祖世家》，中华书局1983年版。

② 黄滔：《莆阳黄御史集》卷末附《莆阳志》，中华书局1985年版。

③ 黄滔：《莆阳黄御史集》附《莆阳名公事迹》，中华书局1985年版。

道教与五代吴越国历史*

曾国富**

吴越国是五代时期割据于我国东南地区的一个小国，也是一个宗教氛围浓厚的国家。在吴越国半个多世纪的历史中，对吴越国统治者、将士、百姓以至吴越国历史有深远影响的，除了源远流长、信众广泛的传统宗教之外，我国土生土长的道教也有深刻的影响。本文依据相关史料，仅就道教在吴越国的存在、发展状况及其对吴越国历史的或显或隐的影响，略作考察与论述，以期弥补向来不为学者所重视的五代时期道教发展史研究之不足。

中国宗法性传统宗教的核心信仰是“天人感应”“君权神授”。这一信仰深入中国普通民众意识之中。中国古代历史上，历代统治者，包括心存异志意欲割据独立的地方军阀，都大肆宣扬、鼓吹“神授”“神助”；民众不堪压迫剥削，揭竿而起，领袖人物大多也要披上神的外衣，其奥秘都在这里：旨在争取宗教意识浓厚的民众的支持。在五代这样一个社会动荡，政治风云变幻莫测的时代，各地军阀也大都借助宗教以增强凝聚力。钱鏐——吴越国的创建者——也不例外。

钱鏐借以制造“天人感应”“君权神授”宗教神话的法宝，首先是道教。道教是多神宗教，道士被中国民众看作是通神的中介，加之道教是本土宗教，有广泛深厚的群众基础，正适合有政治雄心的钱鏐的需要。

钱鏐早年求学时期，曾得到道士洪湮的赏识和激励。据载，钱鏐“常游径山书院，有道人洪湮者，每迎于门，王（钱鏐）颇恶之。一日，自后山僻径而往，湮亦迎焉。王问其故。湮曰：‘君非常人，故预知耳。’”^①道士这一席话不仅激励了钱鏐奋发向上之志，更重要的是给钱鏐涂抹了一层神圣的灵光。其后，钱鏐又借助道士东方生编出一个池龙生于钱家的宗教神话，谓：“先是邑中大旱，县令命道士东方生起龙以祈雨，生曰：‘茅山前池中有龙起，必大异。’令乃止。明年复旱，生乃遽指鏐所居曰：‘池龙已生此家。’时鏐实诞数日矣。”以此证明

* 本文原载《宗教学研究》2008年第2期，第33-39页。

** 曾国富，1962年生，湛江师范学院历史系副教授。

① 钱俨：《吴越备史》卷一《武肃王上》，文渊阁《四库全书》本。下同。

钱鏐是一个“非常人”^①。或许是在钱鏐的发迹过程中，道教、道士起了积极的促进作用，因此，钱鏐对道士特别眷顾，其与当时著名道士闾丘方远密切的关系可证明这一点。

据记载，闾丘方远，舒州（今安徽潜山县）人，曾拜多位名道为师：“师香林左元泽、庐山陈元悟，传法箓于天台叶藏质，皆晓畅大义，甚得真传。”闾丘方远既精黄老之术，又雅好儒学，曾诠注《太平经》为十三篇，对道教思想的传播有重要贡献。他多次婉拒唐朝廷的征召，遍游名山^②。唐景福年间（892—893）始居余杭大涤洞。钱鏐势力崛起于吴越之间，闾丘方远谒见钱鏐。起初，与钱鏐谈论老庄道家之学，道家的清静无为之说不合钱鏐奋发进取之志趣，故话不投机。闾丘方远退而认识到钱鏐乃是“入世”之英雄，实不宜与谈老庄出世的玄虚之道。于是翌日再入谒，与钱鏐谈论儒家的《春秋》大义，话语投合，尽日而罢。钱鏐于是厚加礼遇，重建天柱宫以居之。又奏请唐朝赐紫，并赐号“玄同先生”，使之成为吴越一方道教领袖^③。

钱鏐重修大涤山天柱观，时在唐光化三年（900）七月。此举使一度衰落沉寂的道教得以振兴。这在道教发展史上是不应忽略的一节。

天柱山是道教一大著名胜地，这里“风清气和，土腴泉洁，神蛇不螫，猛兽能驯”。道教在天柱山的发展可谓源远流长。钱鏐在为重修天柱观而作的《天柱观记》中有较详细的叙述：早在西汉，“武帝酷好神仙，标显灵迹，乃于洞口，建立宫坛，历代祈禳，悉在此处。东晋有郭文举先生，得飞化之道，隐居此山，群虎来柔，史籍所载……洎大唐创业，以元元皇帝为祖宗，崇尚玄风，恢张道本。天皇大帝握图御宇，授箓探符，则有潘先生宏演真源，搜访神境。弘道元年（按，唐高宗年号，683年）奉敕创置天柱观焉……中宗皇帝玉叶继昌，玄关愈辟，特赐观庄所，以结香灯。于是台殿似匪（非）人工，廊榭皆疑化出，星坛月砌，具体而微。则有被褐幽人，据梧高士，挹澄泉之味，息青萝之荫。叶天师法善、朱法师君绪、吴天师筠、暨天师齐物、司马天师承祯、夏侯天师子云，皆继踵云根，栖神物表。骨腾金锁，名冠瑶编。出为帝王之师，归作神仙之侣……”可知众多道教名流曾驻留天柱观，并对历史及道教的发展都有重要影响。但是，中唐以后连绵的战争，对天柱观造成了严重的破坏，也导致了道教的衰落，所谓“自兵革荐兴，基址多毁，况兹幽邃，岂暇修营”，“致道流困穷，二时而不办香烛，竟岁而全无醮阅”。因此，在钱鏐主政吴越，吴越地区局势相对稳定以后，便决定重修天柱观，使衰落的道教得以振兴。钱鏐为此上奏唐朝廷，请求允准重修天柱道观，并“请上清道士闾丘方远与道众三十余人主张教迹，每年春秋四季，为国焚修”。唐昭宗对钱鏐的奏章“披玩再三，嘉叹无已”，下诏答允，并赐闾丘方远法号“妙有大师”。钱鏐针对天柱观原有建筑布局的不合理，对天柱观作了较大的改造。《天柱观记》记载道：“但以此观创置之始，本对南方，后有朱法师相度地形，改为北向。虽依山势，偏侧洞门，其洞首阴背阳，作道宫而不可，致左右岗垆，与地势以相违。背洞门而不顺百灵，使清泉却侵白虎。致使观中寥落，难住贤能，皆为尊殿背水激冲之所致也。”钱鏐于是特与创建殿堂，兼移基址，“其大殿之内，塑天尊真人，龙虎二君，侍卫无阙；其次别创上清精思院，为朝真念道之方；建堂厨，乃陈鼎击钟之所。门廊房

① 吴任臣：《十国春秋》卷七十七《武肃王世家上》，中华书局1983年版，第1045页。下同。

② 《十国春秋》卷八十九《闾丘方远传》，第1294页。

③ 《吴越备史》卷一。

砌，无不更新”。钱鏐对大事修整之后的天柱观寄以厚望：“今也仙宫岳立，高道云屯，六时而钟磬常鸣，八节之修斋罔阙。有以保国家之景祚，福两府（按，指杭、越）之烝黎。”^①

除此之外，钱鏐还在吴越境内兴建了不少道教宫观，如，于金华建广润龙王庙，建上清宫于绍兴泰望山，建灵德王庙于浙江；明万历《金华府志》、清雍正《浙江通志》及清光绪《金华县志》等历代方志，都有“吴越钱武肃王（钱鏐）重修”金华赤松宫的记载。为了提高道士的社会地位，扩大道教的影响，钱鏐还奏请中央朝廷给境内高道颁赐封号。如开平元年（907）九月，钱鏐上奏后梁王朝，称：“道门威仪郑章，道士夏隐言，梵修精志，妙达希夷，推诸流辈，实有道士。郑章宜赐号贞一大师，仍名玄章；隐言赐紫衣。”^②可见钱鏐对道士的礼重。

钱鏐不仅广建道教宫观，礼遇道士，还对道教深为信仰，确信道教能为其霸业、为其统治的吴越社会带来实际利益，这从《吴越史编年》所记钱鏐“于国内洞府名山河湖遍投龙简”可见一斑。据薛驹《东斋纪事》云：道家有金龙玉简学，龙以铜制，玉简以阶石制，历代帝王大多投龙为国斋醮。钱鏐也不例外。如他在《投告太湖龙简文》中，自称“大道弟子、天下都元帅、尚父、守中书令、吴越国王钱鏐”，并云：“自统制山河，主临吴越，民安俗阜，道泰时康，市场平和，仰自苍天降佑，大道垂恩。今则特诣洞府名山，遍投龙简，恭陈醮谢，上答玄恩。”《江苏通志·金石七》载有翁广平跋语，说在清顺治元年（1644）夏，吴中大旱，太湖龟诉，居民于湖底得钱肃王龙简，共一百七十九字，楷法颇似《麻姑仙坛记》，略有剥蚀处。四旁有一龙环之。简为银质，重二十两，长五寸四分，宽三寸七分^③。

唐末五代时期，由于战乱，社会动荡，道教的发展，从总体上说，是处于衰落时期。孙夷中《三洞修道仪序》说：“五季之衰，道教微弱，星弁霓襟，逃难解散，经籍亡逸，宫宇摧颓。”^④钱鏐在兵荒马乱之中于吴越一方对道教表示尊崇，为道教的延续、发展创造了条件。

二

钱鏐在唐末戎马倥偬，军费支出不菲的背景下，仍然舍得花费巨资修缮道观，招徕道士，冀望振兴道教，原因何在？

一是笼络道士，神化自身，巩固其统治。宗教仿似一把双刃剑，它能配合君王，维护封建统治，也能被别有政治野心的人物或不堪压迫剥削的民众所利用，危及封建统治。钱鏐耳闻目睹的道士蛊惑教唆高骈、董昌割据独立就是其中之例。道教虽然属于“出世”的宗教，疏离政治，追求山林隐遁，得道成仙；但任何宗教要获得存在和发展，都不可避免的要依靠、争取当政者的保护和支持，道教也不例外。这是当时一些道士利用道教支持、蛊惑地方军阀的一个重要原因。高骈，唐末淮南节度使，坐守扬州，企图保存实力，割据一方。《五代诗话》五卷引《渔隐丛话》云：“（高）骈末年惑于神仙之说，吕用之、张守一、诸葛殷等，皆言能役使鬼

① 《武肃王世家上》注引钱鏐《天柱观记》，《十国春秋》卷七十七，第1065页、第1066页。

② 赵亮、张凤林等：《苏州道教史略》，华文出版社1996年版，第56页。下同。

③ 《苏州道教史略》，第57页。

④ 《道藏》第32册，第166页。

神，变化黄白。骈酷信之，委以政事。用之等援引朋党，恣为不法，尝云后土夫人灵佑，遣使就某借兵马并李筌所注《太白阴经》。骈遽下两县，率百姓具苇席千领，画作甲马之状，遣用之于庙廷烧之；又以五彩笺写《太白阴经》十道，置于神座之侧；又于神帐中，塑一绿衣少年，谓之韦郎……”把成就霸业的梦想寄托在道教神灵的护佑上。当董昌成为吴越地区新崛起的军事势力之后，一些道士便也迫不及待地吹嘘董昌，煽动他割据称帝。据载，“有道士朱思远诡言天符夜降，碧楮朱文，不可识，大约言天命在董氏也。于是俗吏致龟鱼符瑞者，日不下百数”^①。结果，“素愚”的董昌信以为真，贸然背叛唐朝，建罗平国，称帝，最终被钱鏐奉唐朝之命击败。钱鏐自然会从这些事例中获得认识：对于道徒不能等闲视之，更不能让他们成为自己的对立面，而应该竭力加以笼络控制。另外，道教受宗法性传统宗教及汉代神学化儒学的影响，也宣扬天人感应的神学思想，认为天是有意志的，是冥冥中的最高主宰，人间的一切，包括君臣的地位与权力，人生的祸福寿夭等，都是由天决定的；天的意志是不可违背的，顺之者昌，悖之者亡。如道教经典之一《太平经》云：“夫天但可顺不可逆也，因其可利而利之，令人兴矣；逆之者令人衰，失天心意亡矣。”^②因此，五代时期，不少有志乘乱割据、僭号的新兴军阀，都利用道士制造种种神话，以证明自己是“非常人”，是上天派遣而来的，自己的地位和权力都是天赋予的，神圣不可侵犯，以迷惑和欺骗将士民众。钱鏐当然也不例外。

二是借道教“神道设教”，向民从灌输封建伦理道德。道教在其发展过程中，始终以儒家倡扬的封建伦理道德作为本教的信条，并将其作为修道的重要内容，反复强调忠、孝、仁、信。如《太平经》就提出“敬上爱下”“孝为上第一”“安贫乐贱”“周穷救急”“恶杀好生”等道德要求；《老子想尔注》亦提倡“竞行忠孝”“守中和之道”“百行当修，万善当著”等；葛洪《抱朴子·对俗》篇也强调“欲求仙者，要当以忠孝和仁信为本”，把行善积德纳入修仙之道中。可见，在维护封建道德方面，道教与儒学是并行不悖，异曲同工的。而钱鏐身处战乱动荡的五代社会，深感封建伦理道德的缺失。因此，他一方面大力推崇儒学^③，另一方面又大力扶持道教，旨在利用二教（许多学者认为儒学也是一种宗教）配合其封建统治，就像给吴越国这辆车子装上两个“精神之轮”，可以引导其“政治之车”平稳地向前驶进。

三是祈求得到道教神灵对其军队的襄助以及对吴越民众的福佑。如众所知，道教是多神教，有一个庞杂的神仙系统。这些神或仙，很多都来源于民间。举凡民间神话传说中的人物、受民间崇拜的圣贤和历史英雄，都被道教封为神或仙。人们都相信这些神或仙能奖善罚恶，保佑自己；一些将领竟在对敌作战之时，在战场上请道士作起法来，企图借助“阴兵”破敌。因此，五代时期不少割据一方的称王者或节度使，都深信并鼓吹自己的发迹是神灵护佑的结果，都对各路神祇采取保护政策，借此凝聚和激励人心，稳定一方统治。钱鏐亦然，亦相信道教神祇能给自己的军队和势力范围内的民众以福佑庇护。每遇艰难挫折之时，钱鏐常请道士斋醮作法以祈禳。如，天复元年（901）十月，淮南李神福将兵寇吴越衣锦城（钱鏐家乡）。钱鏐命爱将顾全武率师御之，不料中敌埋伏，顾全武兵败被俘。失去顾全武，钱鏐犹如丧失一臂，损失惨重，忧心如焚。在彷徨无奈之际，钱鏐即请道士闾丘方远斋醮作法，求神灵保佑顾全武及其

① 《十国春秋》卷七十七《武肃王世家上》，第1055页。

② 王明编：《太平经合校》，中华书局1960年版，第170页。

③ 参见曾国富：《儒学对五代吴越国历史的影响》，《孔子研究》2007年第5期。

军队。史载：“时，王（钱鏐）以衣锦城被寇，命玄同先生闾丘方远，建下元金篆醮于龙瑞宫。其夕大雪，惟醮坛之上星斗灿然，殿宇无所沾洒。又有鉴湖宿钓者，闻车马之声甚众。复有一黑虎，蹲于宫门外，醮罢乃去。”^①从史料所述来看，斋醮似乎真的感动了上天；再结合史实来看，次年四月，顾全武果然被淮南送返！这不是证明了道教斋醮祈禳的“灵验”？因此，钱鏐一直将自己“定乱平祲，勤王佐命，五十年抚绥军庶，数千里开泰土疆，四朝叠受册封，九帝拱扶宗社，改家为国，兴霸江南，一方偃息兵戈，四境粗安耕织”之功，归为“上荷元穹眷佑，次翳神理护持”，即上天和众神的庇护佐佑。钱鏐曾传令：“统内凡有往帝前王，忠臣义士，遗祠列像，古迹灵坛，悉皆褒崇重峻于深严，祀典常精于丰洁，冀承灵贶，同保军民。”^②前述钱鏐所作《天柱观记》中，也明确说明重修天柱观，复兴道教的目的在于“保国家之景柞，福两府之烝黎”。

钱鏐以后，吴越国后继者仍然执行扶持道教的政策。第二位吴越国王钱元瓘，即位后即对各地道教神庙加以重建或请求中原朝廷的册封。如，清泰二年（935）七月，重建开元宫；十一月，从吴越国文穆王钱元瓘之请，后唐敕杭州护国庙改封崇德王，城隍神改封顺义保宁王，铜官庙改封福善通灵王，湖州城隍神封阜俗安城王，越州城隍神封兴德保闾（城门外曲城）王^③。第三位吴越国王——忠献王钱弘佐即位后，于天福六年（941）九月，“命田园有隶道宫佛寺比入赋税者，悉免之”^④。最后一位吴越国王钱俶虽偏重佛教，但对道教并未偏废。他曾延请高道张契真“主三篆斋事”，总管吴越国道教事务^⑤；暨齐物是一位道学高深的名道，钱俶曾“欲为赐度弟子”，齐物对曰：“乐静已久，不愿有也。”予以婉拒^⑥；台州道士朱霄外“素有道术，为忠懿王（钱俶）所知，遂命葺台州之白云菴为栖霞宫，以霄外主之”^⑦，等等。

三

道教在吴越国的发展，其影响和意义是多方面的。

首先，在军事方面，统治者利用将士的宗教意识、情感，制造种种“神助”假象，以此激励士气，克敌制胜。钱鏐在领兵作战过程中，曾多次制造“神助”故事，以激励士气；并在修建各路神庙活动中，常亲自执笔，书写碑记，将其军事成就归功于神助。这些碑记，实际上是吴越国统治者对将士、民众的宣传工具。其后的吴越国统治者也没有轻易放弃这一“法宝”。例如青龙、白虎皆为道教信奉的神灵，简称龙、虎，与朱雀、玄武合称四方之神。道教宫观常将龙、虎作为守卫山门的神将，又称“监兵神君”。但龙、虎不可能以实形存在，不可能人皆可目睹，于是，龙、虎又常以虚幻的“气”的形式出现，通神者才可看见。吴越国军事统治者常用龙、虎神灵助佑以激励士气。如，乾化三年（913）四月，淮南将李涛率兵二万寇犯吴越，

① 范炯、林禹：《吴越书》卷一《太祖纪第六》。台北：宏文艺范2000年版。

② 《十国春秋》卷七十八《武肃王世家下》，第1104页。

③ 《十国春秋》卷七十九《文穆王世家》，第1122页。

④ 《十春秋》卷八十《忠献王世家》，第1134页；《吴越备史》卷三。

⑤ 《十国春秋》卷八十九《张契真传》，第1295页。

⑥ 《十国春秋》卷八十九《暨齐物传》，第1295页。

⑦ 《十国春秋》卷八十九《朱霄外传》，第1295页。

钱鏐遣其子钱元瓘率师抵御。《吴越备史》卷三载：“是行也，王（钱元瓘）营中有气如龙虎之状，贼中望之曰：‘此霸者之气也。’”这则神话大约是钱元瓘利用术士或敌方叛兵降卒炮制的，旨在说明吴越军队得到了龙、虎二“监兵神君”所率天兵的助祐。结果吴越军将士作战勇猛。淮南军战败，损兵八千，李涛成擒。贞明五年（919）三月，钱元瓘奉命率水师攻淮南。为激励士气，钱元瓘将大小战舰500艘“皆刻龙形”，自东洲（今江苏启东县北吕镇一带）发舰趋淮甸。此战战果辉煌：“斩其将百胜军使彭彦章，获士卒七千余人，贼船四百余艘，余皆焚之，其斩馘之甚自江及岸数十里皆殷焉。”据载：“是行也，舟次狼山江之石碑湾，有石幢，大署其文曰：‘向后有木龙五百至此。’”^①石幢上的文字，显然是钱元瓘事前派人刻写的。其军见之，必然以为这是神的启示，深信“木龙五百”正是指吴越水师，吴越水师是天兵天将附体，必定所向无敌。这对于激励吴越水师士气，瓦解敌军士气无疑具有积极意义。这或许是吴越水师大胜，淮南军惨败的其中原因之一。《吴越备史》卷三还记载：开运三年（946）十月，淮南军乘闽国内乱入寇闽国福州。福州节度使李弘义向邻国吴越国求援。吴越国担心“唇亡齿寒”而决定出师应援。“是行也，宿卫衣锦军武肃王庙庭者闻甲马号令之声，凡数夕而止。及接战，闽、淮人视王师（吴越军）周遍郊野，人皆丈余，盖灵助也。”这则神话大约也是吴越军事统帅授意宿卫衣锦军武肃王庙庭者制造的。武肃王钱鏐生前大力扶持道教，死后自然成了能调遣道教天兵天将的吴越国的保护神。神话虚构钱鏐神灵召来天兵天将协助吴越军破敌，大大鼓舞了士气，故能克敌制胜。

其次，在政治方面，道教对吴越国统治集团成员的浸染，有利于吏治的清明及缓解宗室的权力之争。吴越国推行扶持道教的政策，使道教在吴越国获得显著发展。吴越国统治者，包括国王、后妃、宗室、官员，都或多或少地与道士有接触，都或显或隐地受道教思想的影响，反映在政治活动中，就是他们淡化了权力的欲望，减少了权力之争，对促进吏治清明有一定的积极意义。

吴越国顺德太夫人吴氏是一位受道教影响较深的女性。据载，她“性慈惠而节俭，颇尚黄老学，居常被（披）道士服，余皆布练而已。每闻王（忠懿王钱俶）决断政事，有及重刑者，夫人常频蹙，以仁恕为言。诸吴将有迁授，皆峻阻之。及其入对，多加训励，有过失必面责之。故诸吴终夫人之世不甚骄恣”^②。仁恕既是儒家学说，又是道教教义。钱俶行仁德之政，其中有吴氏的影响。另外，与封建时代那些千方百计利用自己的裙带关系为亲属谋地位争权力的后妃不同，吴氏却“峻阻”（极力阻止）其亲属的“迁授”，并严加“训励”，有过必责。吴越国无外戚之患，亦有受道教思想影响而淡薄功名权力的吴氏一份功劳。

吴越国钱氏宗室中，酷好道教而淡漠权位者也不乏其人。如，钱弘俶，钱元瓘第五子，生时，因钱元瓘年近四十而冢嗣未建，因而对弘俶“特所钟爱”，累奏授两浙副大使、果州团练使。后被立为世子，有继位之资。但王位对钱弘俶缺乏吸引力。他“将薨，乃题所居屏障曰：‘四月二十九日大会群仙’，凡题数处。及期，果薨，年方十六岁。”后文穆王钱元瓘以世子府为瑶台院^③。英年早逝，于常人看来是痛苦可惜的，而在钱弘俶看来，死亡即是成仙，此后可

① 《吴越备史》卷三。

② 《吴越备史》卷四。

③ 《吴越备史》卷三。

与群仙聚会，其乐无穷。可见其受道教思想影响不浅，权位意识淡薄。又据《吴郡图经续记》卷下《冢墓》记载：钱文奉“涉猎经史，好宾客，饮兼数人，常乘白骡，披鹤氅，泛舟池中，远近闻宾客笑语声，则就饮为乐。”另据《吴郡志》卷十一《牧守》：钱文奉“涉猎经史，精音律、图纬、医药、鞠弈之艺，皆冠绝一时……有鉴裁，礼下贤能，士负才艺者多依之。作南园、东庄，为吴中之胜。多聚法书、名画、宝玩、雅器，号称好事。”钱文奉常在东庄、南园，“极园池之赏……晚年经度不已，每燕集其间，任客所适”^①。钱文奉不恋利禄，只钟情典籍学术，完全寄情山水之中，“乘白骡，披鹤氅”，不是神仙，胜似神仙……这些宗室寄情仙道，看似消极无为，劳民伤财，谓之庸官似未尝不可；但如果我们放眼同时期其他割据政权，如马楚、王闽、南汉，国内宗室觊觎王位，互相猜忌，同室操戈，惨无人道，不仅血溅宫廷，而且国内动乱，兵变相断而起，邻国乘虚而入，以致君亡国灭，则吴越国宗室这种疏远权力，无争无竞，惟热衷山水、仙道，便显出其积极的意义来了。道教还为政治失败者提供了一个寄托精神的“港湾”。如，吴越国第四位国王一忠逊王钱弘俚是一位“废王”，在位仅半年，天福十二年（947）十二月，吴越国内牙统军使胡进思等发动叛乱，将其废黜，另立忠懿王钱俶。胡进思多次想加害废王，均被钱俶阻止。废王生存，无疑对在位之王的地位、权力构成了威胁。如何解决存兄弟和安王位这二者的矛盾？钱俶的处置是：“命东府以官物充（废）王取给；西寝之后，即卧龙山，为王置园亭于上，栽植花木，周遍高下，遇良辰美景，王被道士服，拥伎乐，旦暮登赏。”^②在良辰美景的赏心悦目及神仙相伴的梦幻中了却余生，权位已置之度外。

吴越国一些著名的士大夫，原来就与道士有着密切关系，或本身曾为道士。如皮光业、林升、罗隐等，原与韩必、吴崧、何肃、吴琪、吴琐等道士同隐长城大座山，号“八友”，后或隐或仕，各奔前程^③。其中，皮光业就是一位深受道教思想影响，清廉耿介，隐在朝市的受民爱戴的官员。皮光业曾拜名道闾丘方远为师学习子书，与之关系密切，深受道教义理熏染，被当时吴越民众视为活神仙。据载，后梁之主朱氏选钱鏐子钱传珍为驸马都尉，钱鏐命皮光业护送传珍至京师，“及回，至靖海，光业舅滕文规为山阴令，日暝遽见黄衣吏报曰：‘皮补阙今日已及靖海。’文规诘之，遂失所在”。钱元瓘继位，命皮光业知东府（越州，今浙江会稽）事，此事亦被时人附会成神话：“初，光业旅游会稽，有神降于里巷。光业往视之。神遂不语。及去，众诘之（按，指神），曰：‘皮秀才来，神何不语？’（神）答曰：‘皮秀才此土地主，我小神，不当见之。’至是果验。”^④仿佛皮光业知东府事是上天之神早就决定了的。可见在当时吴越人眼里，皮光业不是凡俗之人，而是神仙下凡。历史上，不是深得民心又清廉自守的封建官吏不会被民众传为神仙。

再次，从文化方面说，促进了文化（尤其是道教文化）的发展。云集吴越国的道士中，不乏学识渊博者。他们或成为君主、官僚、士大夫仰慕求学的对象，如上述皮光业曾拜闾丘方远为师；道士钱朗少以五经登科，仕唐累官至光禄卿，唐末归隐庐山，“武肃王（钱鏐）延至西

① 范成大：《吴郡志》卷十四《园亭》，《丛书集成初编》本。

② 《十国春秋》卷八十《忠逊王世家》，第1144页。

③ 《十国春秋》卷八十九《韩必、吴崧传》，第1294页。

④ 《吴越备史》卷三。

府（杭州），以师礼事之”^①；或专心收藏、整理道教典籍，著书立说，弘扬道教教义，如名道闾丘方远，当时人、南唐沈汾撰《续仙传》谓：闾丘方远“诠《太平经》为三十篇（《续文献通考》谓十三篇），备尽枢要，其声名愈播于江淮间”^②。当代学者亦高度评价云：“闾丘方远将早期道教经典《太平经》节录为简明读本，取名《太平经钞》。此举不仅适应当时人们在战乱中向往太平的需要，有利于《太平经》思想的传播，更为重要的是，通过此书可以看出已经散佚的《太平经》之余貌。”^③除此之外，闾丘方远还有其他道教著述，《宋史》著录其《太上经秘旨》一卷，《道藏》收录其《太上洞玄灵宝大纲钞》一卷。杭州人暨齐物，曾师玉清观朱君绪，受法箓神符秘方，后入大涤山依岩洞为室，“又构垂象楼，贮道书几千卷，朝夕讨论，贯穿精微，听者莫不忘倦”^④，对道藏的保存及道教教义的传播，都有很大贡献。此外，崇奉道教的吴越国统治者为了复兴道教，还注重道教典籍的搜集。据“浙江在线”网资料：唐末五代，中原纷扰，道经又多散失或焚毁。吴越王钱俶偏安东南一隅，有暇兼顾文化事业，即资助道士朱霄外编成金银字《道藏》二百函，藏于天台桐柏宫，钱俶重建《道藏》有北宋大中祥符三年（1010）夏竦所撰《重建道藏经记》记其事。他说：“五代相竞，中原多事。吴越忠懿王得为道士朱霄外新之，遂筑室于上清阁西北，藏金录字经二百函，勤其事也。”金元中亦说：“如天台桐柏崇道观，乃五代之末吴越王钱氏所建。藏中诸经，拘集道童及僧寺行者，众共抄录，以实其中。碧纸银书，悉成卷轴。”此时的天台山玉霄宫还存在有上清派道士叶藏质募造的道经一藏，号《玉霄藏》，合并桐柏宫的金银字道经200函，约千余卷，为当时全国两大道藏之一。日本学者洼德忠著《道教史》亦谓：“也许吴越国的政治情况比较稳定，在约七十年间人民安居乐业，因此进行了搜集道经的工作，这为北宋真宗时编辑《道藏》打下了部分基础。据说吴越的第五代忠懿王将搜集的道经藏于天台山的桐柏观。虽说是搜集的道经，不过其中有些经典可能也使用历来的经典名称，而实际上却换了新的内容。”^⑤一些吴越国君主、官员、诗人还常从道教学说、思想中取材，抒写对社会，对人生的感怀，促进了吴越国文学艺术（尤其是诗歌）的发展。如天福三年（939）七月，婺州金华县招隐乡民李满，于溪中得香炉一枚。吴越国王钱元瓘颇为重视，亲为题写《得铜香炉并序》以记其事。序文使用了天尊、道气、玄功、太上仙客等道教专用术语。其诗云：“莫记年华隐水中，忽于此日睹灵踪。三天瑞气标金相，五色龙光俨圣容。节庙初秋兴典教，时当千载庆蓬蓬。仙冠羽服声清曲，共引金台入九重。”^⑥名臣罗隐讥讽高骄迷信道士、神仙而导致灭亡而作《后土庙》，其中诗句有云：“九天元（玄）女犹无圣，后土夫人岂有灵？”“韦郎年少知何在？端坐思量《太白经》。”^⑦“后土”，俗称土地神；“九天元（玄）女”，俗称九天娘娘，均为道教神名，“无圣”，不灵。罗隐另有《送灶诗》云：“一盏清茶一缕烟，灶君皇帝上青天。玉皇若问人间事，为道文章不值钱。”^⑧讽刺当时文

① 《十国春秋》卷八十九《钱朗传》，第1293页。

② 《道藏》第5册，第93页。

③ 卿希泰、唐大潮：《道教史》，江苏人民出版社2006年版，第156页。

④ 《十国春秋》卷八十九《暨齐物传》，第1295页。

⑤ 洼德忠著、萧坤华译：《道教史》，上海译文出版社1987年版，第183页。

⑥ 《苏州道教史略》，第57页。

⑦ 陈顺烈等选注：《五代诗选·吴越》，上海古籍出版社1988年版，第257页。

⑧ 王士禛原编：《五代诗话》卷五《罗隐》，人民文学出版社1989年版，第230页。

人怀才不遇的社会现实。

总而言之，重视宗教，道、佛并重，是五代时期割据东南一隅的吴越国自始至终贯彻执行的一项宗教政策。仅就道教而言，由于吴越国缔造之君钱鏐对道教的高度重视，延请礼敬名道，不惜支付巨资修整战乱破坏的道教官观，使道士云集，令一度衰落的道教得以振兴。道教对吴越国的历史有重要的影响。在五代十国这样一个战乱、破坏的时代，吴越国却以社会稳定、政治清明、经济发展、文化昌盛而令人关注，其成因何在？我们可以从不同角度加以探讨，见仁见智，但笔者认为，道教作为一种土生土长并有深厚群众根基的宗教，在其中是起了积极作用的。

隋唐“孝道”散论*

郭武**

所谓“孝道”，系南宋以前人们因共同尊崇许逊而凝聚成的一个宗教教团，该教团以推崇孝行为主要特征，乃宋元“净明忠孝道”之前身。关于“孝道”，学术界早曾有人作过研究，如柳存仁先生以为5世纪中叶刘宋文帝时豫章（今江西）一带即有崇孝之“孝道”流传，并详细考察了许逊之形象在唐以前的演变过程^①，王卡先生又考隋唐时的“孝道”曾受崇《元始洞真慈善孝子报恩成道经》等经典的“新兴天师道支派”影响，并指出其当与东晋南朝时的上清派等有着关系^②，黄小石先生著《净明道研究》亦曾设章节，专门论述唐代“许逊崇拜的发展”^③。其他学者在探讨许逊崇拜现象时，亦多涉及到隋唐时期的“孝道”人物^④。只是，诸家在谈论隋唐“孝道”时，多重溯其渊源，或仅提其一二人物，而对其在隋唐时期的基本发展状况却少有全面而深入的陈述和分析。以下，笔者拟藉对隋唐“孝道”的一些重要问题进行讨论，而勾勒出“孝道”在隋唐时期的基本发展状况，以图就教于方家。

一、隋及唐初西山游帷观之衰微

关于许逊崇拜自晋至唐的发展情况，成书于元代的净明道重要典籍《净明忠孝全书》曾记：

真君既飞升之后，里人与其族孙筒就其地立祠，以所遗诗一百二十首写之竹筒，令人探取以卜吉凶，名曰圣签。其钟车函白并藏于祠。隋炀帝时，焚修中辍。唐永淳中，天师胡慧超重兴建立，明皇尤加寅奉。^⑤

这段记载较为简略，所反映的也只是这一时期许逊崇拜发展的一个侧面。《净明忠孝全书》以

* 本文原为台湾中山大学主办“第一届道教仙道文化国际学术研讨会”宣读论文，后发表于《龙虎山道教》2009年第2期，第10-18页。

** 郭武，1966年生，四川大学道教与宗教文化研究所教授。

① 柳存仁：《许逊与兰公》，《世界宗教研究》1985年第3期；《唐代に至るまでの许逊のイメージ》，《东方宗教》1984年第64号。

② 王卡：《隋唐孝道宗源》，见陈鼓应主编：《道家文化研究》第九辑，上海古籍出版社1996年版，第100-121页。

③ 黄小石：《净明道研究》，巴蜀书社1999年版，第18-48页。

④ 详请参阅郭武：《关于净明道研究的回顾与展望》，《汉学研究通讯》2000年第十九卷第3期。

⑤ 《净明忠孝全书》卷一《净明道师旌阳许真君传》，《道藏》，文物出版社、天津古籍出版社、上海书店1988年版。

前的文献对于这段历史的记载和描述，反倒全面和丰富得多，如唐《孝道吴许二真君传》载：许逊于西山“飞升”当年，“府司闻奏后，奉敕差使造宅及造观”；后因传说许逊生前所用锦帷曾“从空而下，归于旧宅之地，虚空飞游，围匝周回”，故所造观得赐额名为“游帷观”。又载当时该观香火极旺，甚至有蜀郡百姓不远数千里而来“躬亲救视”，但到了唐太宗贞观初年，却“国之不崇，人之踈索，观宇寥落，有似寂寞焉”。此外，南宋白玉蟾撰《续真君传》及宋道坚编《西山许真君八十五化录》^①等，亦曾提及西山游帷观在隋炀帝时的“焚修中辍”以及在胡慧超时的“重兴建立”。

对于唐初西山游帷观的凋零，李丰楙先生以为是受到了李唐王朝大力崇扬老子（李耳）的压力，如言：“唐初高祖、太宗对于宗教的影响力认识较深，有意不让道教等宗教势力过分膨胀，所以选择性地崇奉李姓的老子，对于其他的宗教信仰则逐渐纳入官僚体制之内。许逊的祠庙在这种情势下，崇奉者日少，而观宇也零落，中衰的局势要等胡慧超之出，始能再度振兴。”^②这种看法，虽有点过分夸大两位曾获道教大力相助且曾掀起唐统治者崇道之风的唐初皇帝在主观上对于道教的防范和抑制心理，但若就其以为崇老在客观上给“孝道”带来了负面影响而言，则大致还是有道理的。这种负面的影响，还可以从“孝道”在胡慧超时有过振兴中得到反证，因为胡慧超恰活跃于崇佛抑老之武则天朝。但是，若将隋炀帝时游帷观的“焚修中辍”也归因于此，则未免太过牵强。笔者以为，游帷观自隋以来衰微之更重要的原因，应是许氏家族在“孝道”教团内部的失势。这种失势，可以从隋唐以后的文献有关许逊后裔之记载远少于许氏家族以外的“孝道”成员中看出，也可以从其他地方的“孝道”活动远较西山游帷观兴盛中看出，详如下。

二、许逊族裔之失势

笔者曾撰文以为：许逊之所以能成为净明道之祖师，并不在于他本人实际上有什么不凡之处，而主要是与众人对他的不断“虚构”有关；这种“虚构”，不仅是许氏家族推崇自己祖先的行为，也是唐宋时其他“孝道”成员乃至其他道派成员的努力^③。许氏家族成员的努力，主要集中在六朝时期；至隋唐时，有关许逊族裔的记载就很少见了。隋唐以后文献有关许逊族裔的记载，目前仅见有两条，一条为众人所常谈到的《太平广记》卷二百三十引唐人陈翰《异闻集》言：术士王积于隋大业十三年（617）游豫章，曾见旌阳七代孙许藏秘“有咒登刀履火之术”^④。另一条则为尚无人注意的《玉壶清话》所载白鹿洞道士许筠“世传许旌阳之族，能持‘混胎丈人摄魔还精符’按摩起居，以济人疾”^⑤。由这两条材料，可知许逊族裔确有承传道术者，并且，他们在唐以后的活动范围已离开了西山，而扩展至庐山白鹿洞一带。许逊族裔之所以离开西山活动，可能与西山游帷观香火凋零、难以谋生有关，从一个侧面印证了该观

^① 《西山许真君八十五化录》原题为“西山勇悟真人施岑编”，但实应为宋道坚等编成而托之于施岑。详情请阅任继愈主编：《道藏提要》，中国社会科学出版社1995年版，第332页。

^② 李丰楙：《许逊与萨守坚：邓志谟道教小说研究》，台湾学生书局1997年版，第45-46页。

^③ 郭武：《关于许逊信仰的几个问题》，《宗教学研究》2000年第4期。

^④ 隋唐之际《古镜记》亦载有此事，见史仲文主编：《中国文言小说百部经典》，北京出版社2000年版，第3822页。

^⑤ 《玉壶清话》，中华书局1984年版，第96-97页。

于隋炀帝时“焚修中辍”及唐初“观宇寥落，有似寂寞焉”的说法。

与西山游帷观“焚修中辍”及“观宇寥落”的凋零景象不同，同样嗣承许逊但却非由许逊族裔主持的乌石观则颇显兴旺。乌石观在南昌县宣风乡乌石峰，传曾为许逊修真炼丹之处，本为刘宋永初年间（420-422）的许逊徒裔万太元结庐所居，因万太元号石泉，故又称石泉观。据《全唐文》卷一百六十二所收唐人陈宗裕所撰《敕建乌石观碑记》载，唐贞观初年（627-629）有万太元再传弟子张开先擅长道术、祈雨救民并获皇室敕封之事：

（万太元）传弟子许上期，号中山。中山弟子张开先，奇才茂著，颖悟不凡，文生五脏，锦铺六腑。缙述许祖遗传，操练金丹符秘，上能轰雷致雨，下能治病驱邪。于我朝贞观中，盛夏之时，洪州数月不雨。高阜者有力无施，魃鬼肆殃；低洼者掘井娱救，蝗虫损耗。当事彷徨，人民憔悴。各宪台焦劳无计，出示晓谕，遍请玄流法士，期求未效。一日，张开先吟诵《皇经》，顿然神倦，隐几而卧，见一道者玄冠羽服，挥尘而言曰：“开先开先，豫章人民难星将满，尔道当兴，速宜出救，谨听吾言。”醒觉是梦，曰：“此许祖指示吾当出救。”次早负剑往省，洁斋登坛，书符咒水。不三日，轰雷掣电，骤雨倾盆，蝗蝻尽殒，苗乃淳兴。属官申帝，召入对，从容便殿，语及前事。圣皇大喜，敕赐紫垣洞天仙侣掌阴阳法教都纪之职。敕遣许祖旌阳宝殿，崇高三丈六尺、广六丈、深四丈。其后三清殿高四丈，广深俱同前殿。规模于贞观己丑四月己巳，落成是岁八月庚午。塑像阅三载，黝垩绘布咸备。题其额曰：“旌阳宝殿洞清天官。”

上述描写可能有夸张渲染之处，但唐贞观初年因张开先祈雨之功而于乌石峰兴建“旌阳宝殿”却应是事实，如《逍遥山万寿宫志》卷二收有唐太宗《乌石峰敕诰》一道，称赞张开先“屈指轰雷，洒枝布雨，转歉成丰，德崇茂著”，并令“属官督建旌阳宝殿，绘塑金容，福国佑民，屏妖保障，永镇西江”。乌石观这种由帝王“恩赐”的隆盛礼遇，与西山游帷观的“观宇寥落”状况相比，简直不可同日而语。在古代中国民间“淫祀”盛行而官方又屡禁之的社会环境中，帝王的敕封对于一个教团来说是非常重要的，因为它意味着官方承认了该教团的合法性，令其能摆脱“淫祀”之名而成为“正统”宗教。Rolf A. Stein 在考察 2 至 7 世纪的道教与民间宗教之关系时更认为：道教与民间宗教在宗教性上，并没有本质（nature）上的区别，而仅有程度（degree）的不同，没有质量（quality）上的差别，而仅有数量（quantity）上的差异。道教之所以抨击民间宗教为“淫祀”，完全是因为接受了官方的立场和标准^①。这种说法虽忽视了道教与民间宗教之间在神学观念上的区别，但却也在某种程度表明了“官方的立场”对于一个教团是否能被社会视为“道教”的重要性。唐初统治者对乌石观的敕封，对于“孝道”之从民间信仰发展成为“正统”道教的推动作用巨大的。

三、胡慧超之贡献

由上看来，推崇许逊的“重任”在隋唐时似已很难再由许氏族裔承担了。不过，许氏族裔

^① Rolf A. Stein, "Religious Taoism and Popular Religion from the Second to Seventh Centuries", in Holmes Welch & Anna Seidel ed., *Facets of Taoism*, Yale University Press, 1979, pp53-81.

的势力虽然在许逊教团内衰退了，但这却并不影响许逊崇拜的继续发展。有学者以为西山游帷观的“国之不崇，人之踈索”表明许逊崇拜“已到了生死关头”^①，笔者并不敢苟同。因为，继起的非许氏族裔势力并未放弃对许逊的推崇，而是利用其实力和影响将许逊崇拜推向了一个新的发展阶段，详如下。

隋唐时期在民间和统治阶层颇有影响的非许氏族裔“孝道”成员，除了张开先外还有不少，如胡慧超、张氲、万振、蔺天师、叶法善等等。胡慧超是元代净明道所奉“法师”，关于此人，《净明忠孝全书》卷一《净明法师洞真先生传》曾载：

先生姓胡，名慧超，一名化俗，字拔俗，不知何许人，亦莫详其年……尝遇日月二君授以净明灵宝忠孝之道，神妙无方，人莫能测。唐初隐于洪州西山之洪井……贞观中，太宗皇帝闻风召之，不赴。高宗即位，复召先生，乃赴……力求还山，上许之，诏百官祖饯，御制诗为别。乃还居西山游帷观，时观荒废，先生因问主观胡不修葺，答以乏财力。先生径往，不逾月，以木筏至高安樟木江口。距九十里，命筏人紧系缚，各就宿江岸；临暮，飞墨符一道；中夜，烈风雷雨；比明，筏已在坛下矣。抹岭谷所当之路，林木披靡。又于山下发一窖，出钱三百千，为工役之所需应。殿宇非人所为者，皆夜役鬼神为之。门外凿七井，以禁火灾。则天复召见于武成殿，问神仙事，先生止陈“道德，帝王治化之源”，即辞乞还山。敕遣使赉金璧送归……赐谥曰“洞真先生”，凡参学净明弟子皆尊之曰“法师君”。

以上文字，实是以南宋白玉蟾所撰《玉隆集》中《胡天师》为蓝本写成，所不同者唯白氏言“或云许、吴二君尝授其延生炼化、超元九纪之道”，而此处则作“尝遇日月二君授以净明灵宝忠孝之道”，白氏言“至陶弘景校《茅山华阳洞太清经》七十卷，天师亦与焉”，此处则未录。这种不同，恐是《净明忠孝全书》的撰作者有意为之。称其“尝遇日月二君授以净明灵宝忠孝之道”，不过是为了将胡慧超塑造为净明道的“法师”；至于省去其参与“陶弘景校茅山华阳洞《太清经》七十卷”之事，则如同在《净明忠孝全书》中抹去“十二真君”事迹一样^②，与刘玉等人力图否认其教团与传统道派有关的一贯作法无二^③。

无论是白玉蟾《玉隆集》中的《胡天师》，还是《净明忠孝全书》中的《净明法师洞真先生传》，乃至宋元时的其他神仙传记如《西山许真君八十五化录》《历世真仙体道通鉴》中有关胡慧超的记载，所透露的信息皆不外是胡慧超道法高超、屡受召见及曾复兴了西山游帷观。这些信息的前两点，即道法高超与屡受召见，在唐代“孝道”中并不显得突出^④；而复兴西山

① 黄小石：《净明道研究》，第25页。

② “十二真君”是早期许逊教团的核心成员，但在《净明忠孝全书》中却未被纳入祖师之列，甚至未被提及。“十二真君”之所指有两种说法：一为不包括许逊在内者，另一为包括许逊在内者。前者如《孝道吴许二真君传》言：“（许逊）唯与十二真君更相勉励，内修不二之法、神仙之术。”后者则如《玉隆集·旌阳许真君传》言：“真君所从游者三百余人，其功行无出者，通吴真十有一人。”五代《仙苑编珠》及清《逍遥山万寿宫志》列“十二真君”为：许逊、时荷、吴猛、甘战、周广、陈勋、曾亨、盱烈、施峰（施岑）、彭抗（彭伉）、黄仁览、钟离嘉。

③ 据《净明忠孝全书》卷一《西山隐士玉真刘先生传》载，刘玉自建立“腾胜道院”并以善道劝化乡民，至其声称“神游玉真府”得见许逊，并住进玉隆万寿宫“开闡大教，诱诲后学”，其间竟相隔了十余年。这似乎表明刘玉的活动可能受到了当地传统势力的压制。而他之所以力图否认其教团系继承传统净明道而来，恐即与其曾受传统势力的压制有关。有关这点，容待另文讨论。

④ 唐代“孝道”中道法高超并屡受帝王召见的人物，尚有张氲、叶法善等，详下。

游帷观之事，则对于“孝道”的发展有着不同寻常的作用。西山乃许逊“飞升”之地，是“孝道”所崇拜的“圣者”（saint）之“遗迹”所在，对于“孝道”的存在和发展有着很大的意义。这种“遗迹”，对于崇奉“圣者”的人们能产生出一种凝聚力，故对“圣者”崇拜的发展具有很强的维系作用^①。关于这一点，可从下述张氲及叶法善等“孝道”的骨干虽多得皇室恩宠，但却念念不忘要归隐西山中看出。当胡慧超之时，许逊崇拜的发展并未至绝境，乌石观、太乙观等宗奉许逊的道观或得皇帝封赐、或为太守兴建，所得礼遇不可谓不隆；而胡慧超之所以不为此而宽怀，之所以放弃在京师的荣华而“力求还山”，也不过是解不了心中的这个“情结”。是故，当游帷观被胡慧超修复之后，西山又逐渐成为了“孝道”的活动中心，以至在唐宪宗、唐文宗朝出现了“吴蜀楚越之人不远千里而至”^②的繁荣景象，甚至，后来北宋时的著名文人士如王安石、苏轼、苏辙、曾巩、黄庭坚、姜夔等多喜来此游山访道、吟诗作赋^③，而这些儒生与西山道士的来往，则为元代净明道大力吸收理学思想来阐发其教理教义提供了重要的渠道。

胡慧超对于“孝道”之贡献，还在于他曾编撰有《晋洪州西山十二真君内传》等^④，对许逊等人的形象大加改塑，令许逊摆脱了其早年之师吴猛的“凌驾”，并得孝悌王等神灵授命“传吾孝道之宗”^⑤，从而向一教之祖的形象迈进了一大步。此外，这些典籍的编撰，还倡导了一种重视以文言事、以文传教的风气，为“孝道”的发展提供了一种新的方式。有关这点，容待另文讨论。

四、张氲与万天师、藺天师

张氲是元代净明道所奉“经师”。关于张氲，《净明忠孝全书》有如下记载：

经师姓张名氲，号洪崖，又名蕴，字藏真。世代皆莫详，与赤松子俱为神农师，《真诰》云“洪崖先生今为青城仙伯”是也。隋时，复出现于晋阳之姑射山，又现于豫章之西山，读书钓鱼于城西河岸之石矶，今钓鱼台是也。开皇九年，改豫章为洪州，以先生故也。先生身長七尺五寸，眉目疏秀，语音如钟，善琴书，喜长啸，尝遇日月二君授以净明灵宝忠孝之道……唐武后圣历中，召不赴；玄宗开元中，复召见……诏还山，遂绝粒服气，时时出没往来于西山、姑射二山，多游终南、太华、青城、王屋山中，与东罗二大师为侣。每述金丹华池之事、易形炼化之术，人莫究其微妙焉……尝注《老子》《周易》《三礼》《谷梁传》行于世，凡参学净明者尊为经师君。^⑥

这段记载，明显将上古时代的“洪崖先生”与唐代的“洪崖子”混为了一人。《新唐书·艺文

① 此说系受林富士、傅飞岚等人启发。详情请参阅林富士、傅飞岚主编：《遗迹崇拜与圣者崇拜》，允晨文化公司2000年版。

② 《历世真仙体道通鉴后集》卷五《吴彩鸾》，《道藏》本。

③ 如《逍遥山万寿宫志》卷十五至十九《艺文》即多录有上述文人关于西山的诗词等，《藏外道书》，巴蜀书社1992年版。

④ 《晋洪州西山十二真君内传》曾见著录于《新唐书·艺文志》，但今已佚，唯部分文字见《太平广记》卷十四《许真君》、《吴真君》及卷十五《兰公》条所引《十二真君传》。《十二真君传》除有唐胡慧超编本外，尚有北宋末余卞编本；因《太平广记》编成于北宋初，不可能引用宋末余卞的材料，故所引应为唐代胡慧超编本。

⑤ 《太平广记》卷十五，中华书局1961年版。

⑥ 《净明忠孝全书》卷一《净明经师洪崖先生传》。

志》曾收有张说撰《洪崖先生传》一卷，并明确说：“张氲先生，唐初人。”^①元赵道一编《历世真仙体道通鉴》亦已注意到古“洪崖先生”与唐“洪崖子”的不同，故其《张氲传》开篇迳言：“张氲，晋州神山县人，一名蕴，字藏真……曰‘吾慕古洪崖仙人’，遂自号‘洪崖子’。”《历世真仙体道通鉴》与《净明忠孝全书》的不同之处还在于其收有更多有关张氲的事迹，如言：唐玄宗开元十六年（728），“洪州大疫，有狂道人跨驴，从五童施药市中，病者立愈。州以上闻，上意其氲；驿召之，果氲也”。又言张氲著述除了上述《老子》注等，还有“《高士传》十卷、《神仙记》二十卷、《河东记》三十卷、《大周昌言》十卷”^②。对于古“洪崖先生”与唐“洪崖子”的不同，清《逍遥山万寿宫志》卷五《净明经法监度师三真人传》曾考辨道：

按：洪崖之名，前后有二，古传记亦各异。《豫章书》云：“洪崖先生者，得道居西山洪崖。或曰即黄帝之臣伶伦也，或曰帝尧时已三千岁矣。”……又按：《名胜志》云：“唐张氲，晋州人，号洪崖子，隐姑射洞中。”云云，所载与本传同。据此，则籍属姓字昭然可考，非《豫章书》所称“莫详其本末”者。今传首谓“以先生故易豫章为洪州”，则非张氲事，疑有误。

此外，查万历《新修南昌府志》、光绪《江西通志》及民国《南昌县志》等地方志书的《列仙传》或《仙释》部分，皆见其将古“洪崖先生”与唐“洪崖子”分别立传。因此，笔者认为：以如此多的人皆明白“洪崖”有二，恐生活于洪州西山的《净明忠孝全书》的编纂者们不会不知此事，疑其将二“洪崖”混为一谈乃有意而为。考元以前的许逊教团经典，如南宋《太上灵宝净明飞仙度人经法》及《灵宝净明院行遣式》等^③，皆未见其将张氲列在“经师”之重要位置，且《历世真仙体道通鉴》等亦未曾言张氲“尝遇日月二君授以净明灵宝忠孝之道”；唯自《净明忠孝全书》始，方有张氲“尝遇日月二君授以净明灵宝忠孝之道”之说，并将其视为净明道的“经师”^④。由是观之，《净明忠孝全书》欲抬高张氲地位的意图是很明显的；而将两“洪崖”相混，不过是欲借古“洪崖”之名望来提升唐张氲的形象罢了。这种托古人再现以自重的作法，乃是元代刘玉等人在宣教时的惯用手法，如其曾借重晋郭璞就是一例。刘玉等人之所以如此抬举张氲，则是为了填补其在《净明忠孝全书》中剔除了“十二真君”之后所留出的“真空”。

唐时较活跃的许氏家族以外的“孝道”人物，还有胡慧超的两个弟子——藺天师与万天师^⑤。藺天师名字不详，本西川人，后隐居西山忠信乡，“尝至游帷观师事胡洞真，尽得其术，复往旧庐修炼，济人利物，多所全活”；其仙去后曾留一炼丹井，“时灾沴盛行，莫可救疗，病者汲井泉饮之，无不立瘳；痘疹螟蝗，得水洗之，俱有神效”。后人为纪念他，曾于其所修炼处立观祀之，因其生前所居处常见霞光，故名“霞山观”。万天师名振，字长生，本南昌人，

① 《新唐书》卷五十九《艺文志三》，中华书局1975年版。

② 《历世真仙体道通鉴》卷四十一《张氲传》。

③ 任继愈主编《道藏提要》以为，《太上灵宝净明飞仙度人经法》中曾出现天代封张道陵“三天扶教辅元大法天师”号，故应为元人刘玉等伪作。笔者则认为，该封号可能是后人刊印时在原经文的基础上擅自加入，并不能表明原经文系伪托。详情请参阅拙文《何真公、周真公与南宋净明道团的演变》，《汉学研究》2000年第二十卷第2期。

④ 《太上灵宝净明飞仙度人经法》及《灵宝净明院行遣式》中经师为“至孝恭顺仙王”（谌姆），《道藏》本。

⑤ 如《逍遥山万寿宫志》卷十三《人物志》言，唐代有藺天师和万天师“皆胡洞真（慧超）法嗣”。

“尝慕胡洞真净明忠孝大法，遂至游帷观师事之，得长生之视之道”^①。关于万振，有很多传说，如唐张鷟《朝野僉载》载：

西晋末，有旌阳县令许逊者，得道于豫章西山。江中有蛟蜃为患，旌阳没水，拔剑斩之，后不知所在。顷渔人网得一石，甚鸣，击之，声闻数十里。唐朝赵王为洪州刺史，破之，得剑一双，视其铭，一有许旌阳字，一有万仞字。后有万仞师出焉。

这个万仞，实即万振，如《逍遥山万寿宫志》卷十三《人物志》言：“万天师一名仞。”元赵道一编《历世真仙体道通鉴》亦将上述奇事收入《万振传》中，不过破石之人却成了唐高宗。这个传说的源头，可在唐《孝道吴许二真君传》关于许逊双剑的说法中找到一点痕迹；该《传》言，许逊生前所用诸物在其升仙后多留存于游帷观内，“惟二剑，万天师入内，云进上”。此外，唐《广异记》里的另一个传说也为这个渔人得剑的故事作了旁证，其言：“唐开元末，太原武胜之为宣州司士……得一铜剑，上有篆许旌阳斩蛟第三剑云。”这个“第三剑”，明显是继渔人所得“双剑”之数而来；由此，可知上述渔人得剑的传说之影响是很广的。李丰懋先生认为：六朝以来的人们往往赋予宝剑传说以神秘的解说，而上述许逊之剑重现于世的传说，象征着许逊崇拜的复兴，“应属于当时重新振兴的许逊信仰的传说风尚下的产物”^②。依此说法，则可知唐时许氏家族以外的道士确在努力地试图振兴许逊信仰。

可能是由许逊所留剑上镌有万仞之名的缘故，而有了万振为南朝至隋唐间人的说法，如《历世真仙体道通鉴》卷三十一《万振传》言：

（万振）显晦齐、梁间，人莫知其年，有符咒济物治人，疾苦立效，当时以为旌阳、栾巴之徒。隋文帝闻其名声，重之，诏于洪崖山为精舍，即今栖真观是也。唐太宗贞观十五年，太守周逊请于梅福宅建太乙观，礼迎天师居之，即今天宁万寿观是也。

这里说万振“显晦齐、梁间”，应属夸张伪托，因为自齐梁之际（502）至唐太宗贞观十五年（641）有一百四十年的时间，一般人活不了这么长。不过，隋文帝为其造精舍及唐太守周逊为其建太乙观之事倒可能是真的，因为后世确有实物栖真观及天宁万寿观留存（见清《逍遥山万寿宫志》卷七《宫殿》）。由上，可知许逊徒裔在隋至中唐还是颇有影响和地位的，这种状况与由许逊族裔把持的西山游帷观的衰颓情形完全不同。

五、叶法善

进入中唐后，“孝道”曾得到了较大的发展。据《逍遥山万寿宫志》卷七《宫殿》载，许多与许逊崇拜有关的道观多是在中唐时兴建的，如万寿宫北面的开元观、下柏岗的紫府观、丰城县西门内的白鹤观、兴仁乡的成仙观等；这些道观的兴建，表明此时“孝道”的势力有所扩展。推动“孝道”在中唐发展的主要人物，除了胡慧超等人外，还有叶法善。叶法善曾凭其高超的道术及参与世俗政治的能力，为“孝道”的发展作出了贡献。由于叶法善的师承关系较为复杂，故以往鲜有人将其视为“孝道”中人，甚至《净明忠孝全书》及《逍遥山万寿宫志》

^① 以上所引俱见《逍遥山万寿宫志》卷十三《人物志》。

^② 李丰懋：《许逊与萨守坚：邓志谟道教小说研究》，第36-38页。

等净明道书也未叙及其事，唯丁煌先生《叶法善在道教史上地位之探讨》一文曾提及其与许逊教团有着关系^①。据南宋《唐叶真人传》言，叶法善早年曾“诣豫章万法师（振）求炼丹、辟谷、导引、胎息之法”，后又“于青城赵元阳受遁甲步玄之术，嵩高韦善俊传八史云跻之道”，并遇神人传《黄庭紫书》《八景素书》等“上清上法”。或以为其传承不明^②，或视之为是茅山宗的传人^③；但是若以其早年即诣豫章万（振）法师学法，而受上清法时又得神人语日后“于许氏旌阳君宅北山峰重复相见”，且晚年曾“将弟子入西山洪崖先生学道之所居涉三年”^④，则他与“孝道”的关系应很深厚。叶法善在生前即很著名，如《旧唐书·方伎传》曾载：

道士叶法善，括州括苍县人。自曾祖三代为道士，皆有摄养占卜之术。法善少传符，尤能厌劾鬼神。显庆中，高宗闻其名，征诣京城，将加爵位，固辞不受。求为道士，因留在内道场，供侍甚厚。时高宗令广征诸方道术之士，合炼黄白。法善上言：“金丹难就，徒费财物，有亏政理，请核其真伪。”帝然其言……法善又尝于东都凌空观设坛醮祭，城中士女竞往观之。俄顷数十人自投火中，观者大惊，救之而免。法善曰：“此皆魅病，为吾法所摄耳。”问之果然。法善悉为召劾，其病乃愈。法善自高宗、则天、中宗历五十年，常往来名山，数召入禁中，尽礼问道……睿宗即位，称法善有冥助之力，先天二年，拜鸿胪卿，封越国公，仍依旧为道士……当时尊宠，莫与为比。^⑤

叶法善去世后，唐玄宗还曾为他“御制”了一块碑，碑文对其道术神异大加赞叹，如言：“或潜泳水府，或飞步火房；或剖腹濯肠，勿药自复；或剜睛抉膜，投符有嘉；或聚合毒药，服之自若；或征召鬼物，使之立至；呵叱群鬼，奔走众神，若陪隶也。”由上可知，叶法善不仅道术高超，而且还很得皇室尊宠。其劝高宗“金丹难就”，表明他乃属于隋唐以来道教革新派人物。睿宗称其“有冥助之力”，则是指他曾在武后篡权及李唐复位这一政治斗争过程中对中宗、睿宗等“阴有助力”^⑥，“佐佑圣主，凡吉凶动静，必预奏闻”^⑦。从其历高宗、则天、中宗、睿宗、玄宗朝五十余年而皆得参议皇室大计来看，尤其是从其能在武后篡权前后的政治旋涡中应付自如来看，叶法善确实有着不同平常的政治才能；而这种才能，对其教的发展无疑是会有很大帮助的。在古代中国这样一个君权专制的社会中，君主的好恶往往决定着一种宗教的命运，以致早在晋代即有僧人道安叹道：“不依国主，则法事难立。”^⑧是故，南北朝以后的宗教领袖们非常注重与统治者保持良好的关系，甚至直接帮他们出谋划策，以图换取其对自己教团的扶持，如“山中宰相”陶弘景及其弟子王远知等，即是通过这种方式而令茅山宗兴盛于隋唐两代的。叶法善的作法，也不出此臼；其弟子众多，连玄宗皇帝、金仙公主、玉真公主等皇室中人亦出其门下^⑨，这些人对其教的帮助应会不小。此外，同一时期的胡慧超之所以能顺利地修复与振兴西山游帷观，恐与同脉之叶法善在朝中的作用有很大关系，这是人们以往未加注意的。

① 丁煌：《叶法善在道教史上地位之探讨》，《历史学报》，1988年第十四号。

② 详请参阅卿希泰主编：《中国道教史》卷二，四川人民出版社1996年版，第159页。

③ Edward H. Schafer, *Mao Shan in T'ang Times*. Boulder, Colo. SSCR Monographs 1, 1980.

④ 《唐叶真人传》，《道藏》本。

⑤ 《旧唐书》卷一百九十一《叶法善传》，中华书局1975年版。

⑥ 《历世真仙体道通鉴》卷三十九《叶法善传》。

⑦ 《太平广记》卷二十六。

⑧ 《高僧传·释道安传》，《高僧传合集》本，上海古籍出版社影印。

⑨ 详请参阅丁煌：《叶法善在道教史上地位之探讨》。

六、“孝道”之变化及其原因

由上，我们可以窥出许逊徒裔在民间和统治阶层中是颇有影响和地位的。并且，我们还可以从以上材料中发现此时的“孝道”成员都有着一个共同的特点，即都很精于道术。无论是许藏秘的登刀履火、许筠的摄魔还精，或是张开先的兴云降雨、张蕴的施药救疫，还是胡慧超的飞符运筏、叶法善的役神驱鬼，乃至蒯天师的井水救人、万天师的符咒济物，实际上都是精通道术的表现。这是“孝道”在隋唐以后的一个重要变化，这种变化，应与隋唐社会忠孝友悌观念流行而令崇孝之“孝道”颇显“平淡”有关。

隋唐时期，孝悌的观念普遍流行于上至皇亲国戚、下及黎民百姓的各个社会阶层，如隋炀帝子杨杲，“性至孝，常见帝风动（按：即风疾发作）不进膳，杲亦终日不食；又萧后当灸，杲先请试炷”^①。又如唐胶东郡王李道彦，幼时曾与父亲避难山中，“山中食尽，道彦著故弊衣出人间乞丐，及采野实，以供其父；身无所啖，其父分以食之；辄诈言已啖，而覆藏留之，以备阙乏”^②。其他如《旧唐书》所载敬遵母训的张镒、遭谗不辩的崔衍、代兄自杖的韦嗣立、冒刃卫姑的郑卢氏、中举让兄的张楚金等^③，亦皆是孝悌友让的楷模。至于忠义的典范，则有吴淑称“人臣食禄死其（君）难”并以死报唐德宗之恩^④，安南贼帅陶齐亮因反叛而被母亲拒绝供养^⑤，等等。隋唐社会中忠孝与友悌观念的流行，与统治者对这些观念的提倡有着密切关系。唐统治者为了推行忠义孝悌等伦理道德，曾多次下诏，令各地官员对忠孝之人采取擢升、赏赐和立祠等方式进行褒奖，如隋炀帝下诏称：“夫孝悌有闻，人伦之本，德行敦厚，立身之基。”并要求属下对这类人“随才升擢”^⑥。唐太宗则于贞观十二年（638）为表彰孝义之家，而下诏令各地“赐孝义之家粟五斛”^⑦。唐玄宗更亲自“训注《孝经》，颁于天下”^⑧，并“诏天下民间家藏《孝经》一本”，又令全国各地对忠臣、义士、孝妇、烈女这类德行弥高者“置祠宇致祭”^⑨。隋唐“孝道”正是在上述社会文化的环境中发展起来的。由于全民上下皆崇尚忠孝友悌的伦理观念，令以奉行孝悌为核心内容的“孝道”有了良好的成长土壤。然而，也正由于忠孝友悌的伦理观念流行于全民上下，而令以奉行孝悌为核心内容的“孝道”颇显得有点平淡无奇；所谓“穷则变，变则通”，于是“孝道”在这一时期也发生了上述变化。正是由于这种变化，令“孝道”的成员能凭借其高超道术所造成的影响，推动着许逊崇拜进一步向前发展。这类道术，多属道教传统的行为方式，此时的“孝道”凭借它们而得以在社会上产生影响，表明其已蜕去了早期的家族祠庙崇拜形式而具有了较浓的道教色彩。

① 《隋书》卷五十九《炀三子传》，中华书局1973年版。

② 《旧唐书》卷六十《淮安王神通传》。

③ 事见《旧唐书》之《张镒传》《孝友传》《韦思谦传》《列女传》《忠义传上》。

④ 事见《新唐书》卷一百九十三《忠义下》。

⑤ 事见《新唐书》卷二百零五《列女传》。有关唐时“忠义”观念的流行，详情请参阅龚书铎主编：《中国社会通史·隋唐五代卷》，山西教育出版社1996年版，第496-512页。

⑥ 《隋书》卷二《炀帝本纪》。

⑦ 《新唐书》卷二《太宗本纪》。

⑧ 《旧唐书》卷八《玄宗本纪上》。

⑨ 《旧唐书》卷九《玄宗本纪下》。

七、中唐“孝道”之影响

唐时“孝道”之具有较浓的道教色彩，还可从武后朝以后西山游帷观的逐渐兴盛中看出。西山游帷观虽在隋及唐初一度衰颓，但经胡慧超重修此观后，又再次兴盛。至唐文宗太和年间（827—835），该观影响已不仅限于西山附近，而是远及于千里之外的吴蜀楚越之地，如《历世真仙体道通鉴后集》卷五《吴彩鸾》叙吴猛之女吴彩鸾与书生文萧恋情时，曾谈及唐文宗时该观活动之盛况：

钟陵（按：即今南昌）西山有游帷观，即许真君逊上升之第也。每岁至中秋上升日，吴蜀楚越之人不远千里而至，多携挈名香珍果、缯绣金钱，设斋醮以祈福。时钟陵人万数，车马喧阗，士女栉比，连臂踏歌。^①

这里值得注意的不仅是当时活动场面之盛大热烈，而且是所谓“设斋醮以祈福”，即举办道教的斋醮法事，因为它表明此时西山有关许逊崇拜的活动已与道教科仪有了密切关系。此外，《孝道吴许二真君传》曾言：“从晋元康二年真君举家飞升之后，至唐元和十四年，约五百六十二年，递代相承，四乡百姓聚会于观，设黄箓大斋，邀请道流，三日三夜升坛进表，上达玄元，作礼焚香，克意诚请，存亡获福，方休暇焉。”由此看来，似乎游帷观的活动早在晋代即已与道教科仪有着联系。但笔者以为对这个说法不宜尽信，因为其可能是撰文者为渲染当时的热烈气氛所作的夸张；这种夸张的破绽，可由其言此俗“递代相承”而无视隋及唐初该观曾“焚修中辍”“人之踈索，观宇寥落”看出。不过，此风自胡慧超重修游帷观后即已有之倒是可能的，因为其影响远及于千里之外不是短期内可以达到的，且唐玄宗时西山附近的龙虎山天师道及麻姑山邓天师一系的影响也日渐增强^②，其重视斋醮科仪的作法应会对游帷观有所“辐射”。唐文宗时西山于八月十五许逊飞升月举行的上述活动，不仅有“设斋醮以祈福”的内容，而且有“连臂踏歌”之类的娱乐，这表明许逊崇拜已在很大程度上渗透入了当地的民俗活动中，对民众的社会生活产生了较大影响^③。此外，《孝道吴许二真君传》又言：“其观中每至正月、五月、八月，并以十五日朝礼建斋，诵赞行道，为国王、大臣、人民消灾祈福，至今相承不绝。”更表明西山游帷观活动的影响范围并不止于八月间。而“孝道”之在民间影响的扩大，乃是其赢得统治者重视的一个筹码，北宋诸帝多对游帷观恩赐有加^④，即与此有着很大关系。

① 此事又见《三洞群仙录》引杜光庭《仙传拾遗》，《道藏》本。

② 详请参阅李刚：《唐代江西道教考略》，《世界宗教研究》1992年第1期。

③ 笔者于2001年6月赴西山作田野调查时，曾得万寿宫主持陈红卫道长告知上述风俗至今犹存。

④ 据白玉蟾《玉隆集·续真君传》载：宋太宗、真宗、仁宗曾对西山游帷观“皆赐御书”，宋真宗又据《度人经》“太释玉隆腾胜天”之义而改赐其名为“玉隆观”，并“禁名山樵采，蠲租赋之役，复置官提举”。宋徽宗则于政和二年（1112）为许逊上尊号曰“神功妙济真君”，又于政和六年（1116）改玉隆观为“宫”并加赐“万寿”二字，还声称于梦中得遇许逊，然后“诏画像如梦中所见者，赐上清储祥宫，寻依道录院奏请，于三清殿造许真君行宫”；又考《图经》知洪州分宁县有许旌阳磨剑处，故令中大夫谢景仁前往“新换旌阳观”，“勒本属取官钱建造，如有宫观屋宇损坏，即如法修换，无常住即拨近便僧寺堪好庄田入观”，并诏洪州依西京崇福宫图例改修玉隆万寿宫，共造大殿六、小殿十二、三廊、七门、五阁，还在前殿三面壁绘许真君出处、功行之迹，“赐真君像一躯，及铜铸香炉、花瓶、烛台、钟磬之具，御书门殿二额”。

八、唐末“孝道”之状况

唐末以后，“孝道”的活动范围已远不再限于西山了，且其教团的规模和影响似也有所扩大。据史籍记载，唐末五代时期，江西南昌县有铁柱宫、清江县有三清观、丰城县有真阳观，而真阳观则已发展为有庄田的“十方常住”形式。如五代杜光庭编《道教灵验记》卷二《洪州铁柱验》载：南昌有铁柱宫，宫中铁柱乃许逊镇蛟所留；唐末严谏节制江西，曾信诋毁之词而毁柱侧道院，并“使人掘柱，将欲碎之”，致“迅雷大击，江波遽溢，掘未二三尺，城池动摇”，后焚香告谢而止，并修复柱侧道院。又如五代时徐铉曾撰《筠州清江县重修三清观记》载清江县本有唐文宗赐额之祀许逊的“三清观”，后废，五代道士吴宗元曾鸠工“建三清之殿，造虚皇之像”^①。再如《古今图书集成》之《经济汇编·考工典·唾壶部》引《玉堂闲话》言：“真阳观者，即许真君弟子曾真人（亨）得道之所，其‘常住’有庄田，颇为邑民侵据。唐僖宗朝，南平王钟传据江西八州之地，时观内因修元斋，忽有一香炉自天而下……”此处所谓“常住”，即“十方常住”，又称“十方丛林”，本系佛教的一种寺院形式，有田产，可供十方弟子挂单居留，规模一般比仅为师徒相承的“子孙庙”大，后道教也仿之；由《玉堂闲话》言真阳观“常住有庄田”，可知其规模已较大。此外，从唐宋时期间山派兴盛于福建、江西、浙江等地，我们也可窥出许逊崇拜的影响进一步扩大；因为间山派乃是由陈靖姑信仰与许逊信仰融合而成，而陈靖姑信仰则是在唐末方才兴起^②。由上可知，唐末以后“孝道”的活动和影响范围已远远超出西山。此外，五代杜光庭编《洞天福地岳渎名山记》中所收道教“三十六靖庐”，许逊教团的活动点居然占了至少八个^③，这也可反映出“孝道”的影响范围。虽然杜光庭编《洞天福地岳渎名山记》多收有许逊教团的活动点可能是由于茅山上清派及杜氏本人与该教团有着特殊的关系^④，但该《记》中的活动点之存在，却是实在的。

九、隋唐“孝道”非新兴道教宗派

最后，我们想对隋唐时期“孝道”的发展情况作一个简单的总结。“孝道”发展至唐代，其教团已多由有名望的道士主持，且其行为方式如道术、科仪等也多属于道教，但这是否就意味着一个新的道教宗派（sect）已经形成呢？对这个问题，学术界的回答多是否定的，如 K. M. Schipper 以为：唐时西山所设“黄箬大斋”之类的斋醮活动，实多属于灵宝斋法，故该教团的活动仍然处于灵宝系统的“框架”（framework）之内，而尚无对道教的革新（innovations），

① 见《徐文公集》，《四部丛刊》本，商务印书馆 1919 年版。

② 有关陈靖姑信仰、间山派的形成及其在唐宋时的发展情况，请参阅叶明生：《道教间山派之研究（一）——间山派的源流与形成》，《道韵》第九辑，台北：中华大道文化事业公司 2001 年。

③ 具体为丹陵庐（在洪州西山钟君宅）、子真庐（在洪州西山梅福坛）、腾空庐（在洪州游帷观）、寻玄庐（在江西吴猛观）、宗华庐（在洪州宗华观彭君宅）、黄堂庐（在江西洪州）、祈仙庐（在洪州黄真君宅）、贞阳庐（在洪州曾真君宅）。此外，在江西洪州的迎真庐、招隐庐似也为与许逊崇拜有关的“靖庐”。

④ 请参阅郭武：《关于许逊信仰的几个问题》。

更谈不上是新的宗派(sect)^①。对于道教科仪在民间信仰中的运用, Kenneth Dean 也有独到的看法, 其曾根据在福建等地的田野调查材料而发现: 道教与民间信仰之间存在着一种“互动”(interaction)的关系, 一方面, 道教吸收了大量的民间信仰的内容, 另一方面, 民间信仰也往往借用道教的科仪等形式。因此 Kenneth Dean 认为, 由于民间信仰在举行地方神诞庆典等活动时多采用道教的科仪, 故道教常为民间信仰的发展提供一种“仪式的框架”(liturgical framework)^②。据此, 则早期许逊教团使用道教的“黄大斋”等科仪, 不过也是借用 Kenneth Dean 所言“仪式的框架”而已, 并不代表着其已成为一个新的道教宗派。不过, 这类道教行为方式的不断进入, 却也促使“孝道”逐渐地向着新的道教宗派之方向演进, 并最终在南宋时创立了自己的教理教义而形成了一支新的道派——净明道^③。

^① K. M. Schipper, "Taoist Ritual and Local Cults of the T'ang Dynasty." In M. Strickman, ed., *Tantric and Taoist Studies in Honour of R. A. Stein*, vol. 3. Brussels: Institut Belge des Hautes Etudes Chinoises, pp812-834.

^② Kenneth Dean, *Taoist Ritual and Popular Cults of Southeast China*, Princeton: Princeton University Press, 1993.

^③ 关于净明道的形成时间, 日本学者秋月观暎认为应在元代刘玉教团出现时, 而中国大陆学者则多主张应为南宋何真公教团出现时。笔者以为: “净明道”实乃崇奉“净明”之说的道派, 既然南宋何真公教团之经、法皆冠以“净明”, 则“净明”之说已经形成, 而其有较大规模的教团组织及活动场所等, 则崇奉“净明”之说的道派也已形成; 更何况, 该南宋教团的“净明”学说曾对元代刘玉净明道团有着影响, 故视之为“净明道”形成的标志并无不妥。

百年道学精華集成

第一辑

历史脉络

卷五

隋唐五代道教 宋辽金元道教



宋辽金元道教



长春道教源流（节录）*

陈教友**

全真教总论

酥醪洞主曰：道教之兴，以元为盛，其始全真教邱长春子见太祖于西域，赐号神仙，爵大宗师，掌管天下道教。而其时有真大道教者，始自金季刘德仁，五传而至酆希诚，见知宪宗，授真人，领教事。世祖时，复命其徒孙德福统辖诸路真大道，锡铜章银印。三传而至张志清，授演教大宗师。又有太一教者，始金天眷中萧抱珍。四传而至萧辅道，世祖居潜邸时召至和林，留居宫邸，以老，请授弟子李居寿掌其教事。至元十三年，赐居寿太一掌教宗师印。又有正一教者，始自汉张道陵，至三十六代宗演，当世祖平江南时，召之入觐，命主领江南道教，其后子与棣、与材暨与材子嗣成皆袭掌教为天师。而其徒张留孙、吴全节者，并授为玄教大宗师，位上卿，其事备见于《元史》。又，明王圻《续文献通考》称，至元十七年，以三茅上清四十三代宗师许道杞别主道教，十八年，诏三茅山三十八代宗师蒋宗瑛赴阙。此其为教，盖别于前数家。《续文献通考》又言，金章宗时，禁以混元受策私建庵室者，而元耶律楚材《西游录》序，亦言混元为老氏之邪，此又别自为教，其徒不见于史，不能详也。故道教至元而极盛，亦至元而多歧。然考宋邵博《闻见后录》，称东坡《书上清宫碑》云：“道家者流，本于黄帝老子，其道以清净无为为宗，以虚明应物为用，以慈俭不争为行，合于《周易》何思何虑、《论语》仁者静寿之说。”当时伊川诵此数语，以为古今论仁，最有妙理，是则为道教者，必当以此为依归。元之世，他教不必论，若全真教者，核其行事，与此吻合。至邱长春子，当杀运方炽之时，以七十余岁之老翁，行万数千里之绝域，断断然以止杀劝其主，使之回车，此则几于禹稷之已溺已饥，而同符于孔席不暇暖、墨突不得黔之义，盖仁之大者也。予故辑此书，名曰《长春道教源流》，而并采当时论全真之说先揭之，使后之学道者知所趋向焉。

* 本文系清代陈教友撰八卷本《长春道教源流》之节录，曾载《亚洲学术期刊》1922年第2-4期。《长春道教源流》本属道门内部有关教派发展历史的作品，内多史料辑录，但因其夹有陈教友本人的考证、评论等，实可视为是现代有关道教的学术研究之发端，故被《亚洲学术期刊》选刊。

** 陈教友（1823-1881），俗名铭珪，字友珊，清代全真道龙门派道士，曾居广东罗浮山酥醪观，自称“酥醪洞主”。

王重阳事迹汇纪（附马谭刘王郝孙纪略）

酥醪洞主曰：世称道教有南北二宗。其南宗谓自东华少阳君得老聃之道，以授汉钟离权，权授唐进士吕岩，岩授辽进士刘操，操授宋张伯端，伯端授石泰，泰授薛道光，道光授陈楠，楠授白玉蟾，玉蟾授彭耜。其北宗谓吕岩授金王嘉，嘉授七弟子，其一丘处机，余为马钰、谭处端、刘处玄、王处一、郝大通及钰之妻孙不二（明宋濂《潜溪集》、都印《三余赘笔》、国朝王逋《蚓庵琐语》俱同此说）。考金末元初士大夫所撰述，皆云重阳得无师智，并不云出自钟吕。《金密国公璫碑》云，重阳遇二异人于醴泉，询其乡贯，答曰濮人，姓则不知也。以《续文献通考》，钟离权，咸阳人。《吕真人本传》，岩，世为河中府永乐县人。核之重阳所遇，既云濮人，必非钟吕可知。《璫碑》又云，后复遇至人，饮以神醪，亦不称为何人。而樗栎道人《金莲正宗记》云，重阳所遇二道者，问其乡里，答曰蒲板永乐。又云，重阳饮甘河仙醪，道人告曰“吾海蟾公也”。所述与《璫碑》大异。其书前序题“太岁辛丑”，盖撰于蒙古太宗十三年，至至元六年，诏赠教主东华紫府少阳帝君，钟离正阳开悟传道真君，吕真人纯阳演正警化真君，刘真人海蟾明悟弘道真君，王真人重阳全真开化真君，令掌教张志敬执行（见姚燧撰《王玉阳道行碑》及《仙源像传》）。于是重阳出自钟、吕、海蟾，竟成故实，自尔北宗遂有五祖七真之说（元刘天素、谢西蟾撰《仙源像传》、李道谦撰《七真年谱》皆明言所遇为纯阳、海蟾）。窃尝考之，纯阳仙迹，显于宋世，如称回道人、回处士、无上宫主、无心昌老及作二方窍、山下三口之类，诸家记载，不一而足。朱子亦谓渡江以前，说甚吕洞宾、钟离权。而宋何蘧《春渚纪闻》云，真庙时有天神凭，凤翔民言海蟾新得道，诸天皆贺，惟未肯便就仙职，折旋尘中，寻人而度。是海蟾灵迹，亦著关中，当时学道人必皆以此为宗祖。《重阳全真集》有《酹江月》词云：“正阳的祖，又纯阳师父，修持深奥。更有真尊谁是叔，海蟾同居三岛。弟子重阳，侍尊玄妙，手内擎芝草。皈依至理，就中偏许通耗。”详词意，盖文王我师，愿学孔子之谓，非谓亲承授受（《仙源像传》即引此词为附会）。集内又有《虞美人》词，下注云：“余尝从甘河携酒一瓢欲归庵，道逢一先生，云‘害风肯与我酒吃否？’余与之，先生一饮而尽，却令余以瓢取河水。余取得水，授与先生，先生复授余令饮。余饮之，乃仙醪也。”（词云：“害风饮水知多少，因此通玄妙。白麻衲袄布青巾，好模好样，真个好精神。不须镜子前来照，事事心头了。梦中识破梦中身，便是逍遥，逢彼岸头人。”）重阳自言只云一先生，不称海蟾，与《璫碑》合。然则《金莲正宗记》所述，其为附会无疑义矣。故兹编所录，不溯诸钟、吕、海蟾，而断自重阳始。明王世贞《弇州山人稿》云，重阳所为说，未尝引钟吕，而元世以正阳纯阳追称之，盖处机意，所谓张大其说而行之者。考长春《礶溪集》述其师行教事甚多，无一字及钟吕。集中惟《题钟吕画》一诗云：“无我无人性自由，一师一弟话相投。谈经演法三山坐，驾雾腾云万里游。”泛为称赞，不作私淑、景行语也（《西游记》称，丙戌盘山请^①长春师黄箬醮，有吴大卿德明者，以四绝句来上，师次韵答之。其一云：“燕国蟾公即此州，超凡入圣洞宾俦。一时鹤驾归蓬岛，万劫仙乡出土邱。”其于海蟾亦不作私淑语）。当日张

^① 按：“请”原作“清”，据《藏外道书》本《长春道教源流》（本文下称“《藏外道书》本”）改。

大其说，实始于樗栎道人，时长春化去已十余年矣，弇州偶未之考耳（马丹阳《洞玄金玉集》词云：“重阳师父，遇师吕祖玄通。十年了道，归去得乘风。”又，谭长真《水云集》词云：“吾师三祖，是钟吕海蟾，相传玄奥。”其词隐约，似谓亲承授受，此疑樗栎道人所点窜。若《分梨十化集》云：“丹阳问余：‘不住饮冷水，何故？’曰：‘我自甘河得遇纯阳真人，因饮水焉。’”其言与重阳《虞美人》词异，与《金莲正宗记》云海蟾饮以仙酌又相矛盾，此为伪托不待言矣）。

金密国公璫全真教祖碑（碑文略）

酥醪洞主曰：予读《四库提要》云：“自老子言清净，佛言寂灭，神仙家言养生术，而张鲁教人以符箓祈祷之事，四者各别。至金大定中，王嘉聚徒宁海州，立三教平等会，以《孝经》《心经》《老子》教人讽诵，而自名其教曰全真。元兴之后，其教益盛，其后三教归一之说，浸淫及于儒者。明代讲学之家，矜为秘密，实则嘉之绪余耳。”今观此碑，重阳立会，必以三教名，不特平等一会也。窃尝论之，世之儒者，暖暖姝姝，守一先生之说，其为程朱学者，若陆子静、王阳明辈，则以阳儒阴释诋之。至朱子之注《参同契》，则谓蔡元将编管道州，因与讨论，盖遭逢世难，有托而逃之意。宋黄震《日抄》，乃谓《参同契》其说出神仙，不足凭，蔡季通学博而不免于杂，尝留意于此书，晦庵与之游，因为校正。其意盖不满于朱子，何所见之小也！夫学无常师，主善为师，以孔子之圣，而问礼于老聃，何害其为孔子？重阳为老氏之学，而兼诵《孝经》《心经》，实有得于“为学日益”之训。且道家采儒、墨之要，史迁固言之矣，重阳以此为学，即以此为教，此重阳之大也。彼袭其绪余为三教合一之说，岂知重阳者哉！谓此碑纪多神异之迹，其所传授，乃修养之法，有类于神仙家。《金石萃编》又谓，此乃其法孙李志源、于善庆所录事实，多夸诞之词。考璫撰此碑在大定初，其时长春尚在，《磻溪集》中《度世吟》注，载有重阳掷伞投冠事，云“伞”字篇韵本无，乃师之所撰，音竹，伞本宁海范明叔家借用者，后查山下翟公家藏之，范知而往取之，弗肯予。志源、善庆皆长春弟子，所陈事实，当得长春，不尽诬也。《汉志》道家、神仙家虽别为二，然《史记》谓老子修道而养寿，朱子谓清净无为，却带得长生不死，此固未可强分。又《史记》言老子莫之所终，或曰太史儋即老子，亦略传其神异之迹，不特神仙传也。余尝谓重阳以全真名教，庄子曰“真者，精诚之至也，至诚则能动物，至诚则能前知”，儒者固言之。此碑所载，大约前后动物之事为多，而其用意，则缘于扶世立教，于重阳何疑焉。又考姬志真《云山草堂集》，有《重阳祖师开道碑》，其纪述与《璫碑》大致相同，而略去神异之迹，末段云：“试尝论之，世之所谓得道者，必详其迹之所为；所谓得仙者，必称其怪诞；所谓长生者，必使留形住世而已。殊不知神变出异，幻惑靡常，乃好奇者之所慕，而道家之所谓狡狴也。自本自根，亘古以固，存而不坏者，岂寻俗之所易见易知哉！祖师之来，传此而已，其气运之变不可役，其化机之动未始出，逍遥于广漠之乡，放任于旷垠之野，隐显莫测，应变无方，细入毫芒，大包宇宙，在有非有，居空不空，清净本然，古今常若。祖师立本，以此应世，至于蜕形蜕法，而直入于不死不生，混论吻合，与道为一焉。此亦妄测其迹耳，固非其所以迹也。其所以迹者，虽大辩者不可言诘矣。”志真传重阳之学，岂当时所传神异稍过其实，故为此言以正之欤！

金刘祖谦终南山重阳祖师仙迹记（碑文略）

金麻九畴邓州重阳观记（碑文略）

酥醪洞主曰：王重阳有宋之忠义也，其害风也，盖愤激使然。今以《璚碑》及刘、麻二记考之。重阳终于大定十年庚寅，年五十八。以此推之，则生于宋徽宗政和三年癸巳，其时金源未兴，所居咸阳，固宋地也（李道谦《七真年谱》则云生于宋政和二年壬辰十二月二十二日，终于金大定十年庚寅正月初四日，是年闰五月，正月十一日始立春，故止五十八岁）。及宋南渡，金人入长安，游骑至咸阳，然其初，犹望渭南义兵满野不得渡，遂^①循渭而东。至建炎四年，娄室破陕府，长驱入关，张浚与战于富平而溃，金人遂引兵西上，入凤翔，于是咸阳没于金。时重阳年十八矣（依《七真年谱》，则年十九）。《刘记》云重阳少读书系学籍，又隶名武选，不云在金世，此当属宋建炎初。逮绍兴元年，金以陕西地畀刘豫，时重阳年^②十九。依《七真年谱》，则年二十。《璚碑》谓废齐摄事，秦民未附，先生家财，被劫一空，当即^③在是年（《刘记》谓天眷初被劫，天眷疑阜昌之误。又云后于终南刘蒋村创别业居之，置家事不问）。考宋失关中，以终南与金分界，刘蒋后为祖庭，在周至之楼观。国朝顾祖禹《方輿纪要》云，老子陵在周至县东三十里，一名楼观山者是也。其地东北去咸阳县百余里，西北去凤翔府二百余里，西南通汉中，盖宋金分界处矣。重阳弃家避地于此，其心盖未忘宋欤！《麻记》谓重阳有文武艺，当废齐阜昌间，脱落功名，日酣于酒。考金废刘豫在绍兴七年，时重阳年二十五（依《七真年谱》，则年二十六）。方壮岁而逃于酒，其用意可知。逾年而宋拜表称臣于金。又三年而吴玠收复陕西诸州，有诏罢兵。是岁秦桧杀岳飞，时重阳年^④二十九。依《七真年谱》，则年三十。《璚碑》云，重阳醉高吟曰“昔日庞居士，如今王害风”，其为感怀身世，始之以隐遁，终之^⑤以佯狂，益可知矣（《辍耕录》，庞居士，相传家赀巨万，辇送大海中，修道证果者，或又以为庞德公。考《传灯录》，盖庞蕴也。按重阳自比庞居士，其用意可知）。《刘记》比之箕子、接舆，其真知重阳者哉！然则《璚碑》云天眷间应武举，易名德威，非欤？曰：非也。刘豫废后，逾年金熙宗改元天眷，《麻记》称阜昌时已脱落功名矣，宁于天眷而反应举耶？此盖李志源辈乞文于璚，以璚为金源王子，为是饰说耳。刘、麻两公，并仕于金，所为记又在璚后，而其文如是，亦可以见重阳忠愤之夙心矣。国朝顾嗣立《元诗选》有商挺《题甘河遇仙宫》诗云：“子房志亡秦，曾进桥下屨，佐汉开鸿基，屹^⑥然天一柱。要伴赤松游，功成拂衣去，异人与异书，造物不轻付。重阳起全真，高视仍阔步，矫矫英雄姿，乘时或割据。妄迹复知非，收心活死墓，人传入道初，二仙此相遇。于今终南下，殿阁凌烟雾，我经大患余，一洗尘世虑。巾车倦西归，拟借茅庵住，明月清风前，曳杖甘河路。”据此，则重阳不惟忠愤，且实曾纠众与金兵抗矣。金时碑记有所忌讳，不敢显言，挺既入元，故直揭其大节矣（《元史》，挺，字孟卿，曹州济阴人。癸丑，世祖受京兆分地，杨惟中宣抚关中，挺为郎中，诗盖寓京兆时作也）。

① 按：“遂”原作“送”，据《藏外道书》本改。

② 按：“年”字原脱，据《藏外道书》本补。

③ 按：“即”字原脱，据《藏外道书》本补。

④ 按：“年”字原脱，据《藏外道书》本补。

⑤ 按：“之”字原脱，据《藏外道书》本补。

⑥ 按：“屹”原作“屹”，据《藏外道书》本改。

金代道教试论*

张荣铮**

道教的发展在金代达到了一个新的高峰：出现了全真、大道、太一等新教派；道徒人数众多，“虽十庐之邑，必有香火一席之奉”；跨越了民族界限，从汉族发展到女真、契丹等少数民族，成为多民族的宗教；传教地区从汉族为主的中原地区，扩展到东北、西北等少数民族居住地区。

道教为什么能在女真贵族统治下获得如此的发展？它与女真统治者是什么关系？在社会政治生活中起了什么作用？本文拟对此加以初步探讨和论述。

一

金代道教新教派的出现及其发展，是阶级压迫和民族压迫双重压迫的产物。

列宁在《论工人政党对宗教的政策》一文中，论述现代资本主义宗教产生的社会根源时说：“劳动群众受到社会的压抑，在时时刻刻给普通劳动人民带来最可怕的灾难、最残酷的折磨（比战争、地震等任何非常事件厉害一千倍）的资本主义盲目势力面前，他们觉得毫无办法——这就是目前宗教最深刻的根源。”列宁的这一论断，同样适用于封建社会。金代道教新教派，就是在阶级和民族双重压迫下，劳动群众觉得毫无办法，失去了希望，不得不求救于宗教，以“宗教里的苦难”来抗议“现实的苦难”^①。

由于奴隶主的阶级本性，女真贵族在灭亡北宋以后，对经济文化高度发展的北宋统治区，进行空前的掠夺和残酷的压迫。他们以战胜者自居，把人民分为三六九等。女真族是居于各族人民之上的当然统治者，其次是渤海、契丹、汉人（原辽朝统治区的汉人），而原北宋统治区的汉人则地位最低，被称为“南人”，备受歧视和压迫。1132年，金天会十年，于白水泊开科取士。事先，宗翰“密谕试官，不取中原人。故是岁止试词赋，不试经义”。原北宋磁州举人胡砺，用了燕人、金知制造韩防的乡贯，误中魁首。除胡砺外，“南人不预其中，由是士子之

* 本文原载《天津大学报》1983年第1期，第64-71页。

** 张荣铮，天津社会科学院历史研究所研究员。

① 《黑格尔法哲学批判导言》，《马克思恩格斯选集》卷一，人民出版社1972年版，第2页。

心失矣！”当时有人作赋鸣不平说：“草地就试，举场不公。”^①他们还强制推行民族同化政策，“禁民汉服，又下令髡发，不如式者杀之”^②。

为了满足奴隶主占有奴隶的欲望，女真贵族不止一次大规模地捕捉南人为奴。如1130年，金天会八年十二月三日，“是日大索南人及拘之于路，至癸酉（五日）罢。籍客户拘之入宫”。为了防止逃跑，“于身上刺官字以志之”，然后“立价卖之”，有“驱之达鞞、夏国以易马，亦有卖于蒙古、室韦、高丽之城者”。士大夫和知识分子也不幸免，“中原士大夫为宗维所掠，聚之云中，至者无以自活，往往乞食于路，宗维见之，畏其众也，驱三千人坑之城外”^③。为了防止虏为奴隶的“南人”逃跑，1139年，金元帅达赖在蔚州下令：“诸藏亡虏者，家长罪死，籍其家产人口以充实四邻之家，其追，赏钱八百缗。”第二年，1140年，兀术又下令“沿大河置寨铺，防托诸偷渡大河南归宋朝之人，及与人渡者罪死”^④。

金统治者还把大批女真人从东北迁到原北宋统治区，置屯田军，以监视南人。“虑中国怀二、三之意，姑置屯田军……自本部族徙居中上，与百姓杂处，计其口给以官田”^⑤。这些所谓官田，实际上都是从当地百姓手里夺来的。金世宗曾说：“朕闻括地事所行极不当，如皇后庄、太子务之类，止以名称便为官地。百姓所执凭验，一切不问。”^⑥“山东、河朔上腴之田，民有耕之数世者，亦以冒占夺之。”^⑦无数失去土地的中原人民，从此失去了生路。

开始，中原人民对偏安于东南的赵宋小朝廷寄予很大希望。大河上下、太行山的义军不断派人与南宋联系，希望它能抗金北伐，收复失地。但是，以赵构为首的投降派却一味向金屈膝投降，甘心称臣纳款，使中原人民的希望彻底破灭了。

失去了希望的中原人民，在残酷的民族压迫面前，只有两种选择。一是拿起武器，进行武装反抗。从北宋灭亡开始，西起陕西，中经河南、河北，东到山东的无数大小山寨上，聚集着数以千计、十万计的抗金义军。这种武装反抗，一直到金灭亡，从未停息过。二是默默地忍受这种压迫。不过这种忍受往往是在精神鸦片宗教的麻醉下度过来的。

这是金代道教新教派产生和“翕然从风”发展的最根本的原因。

二

上面简单介绍了金代道教新教派产生的社会根源。下面再简单介绍一下全真、大道、太一等教的诞生过程。这样就能更清楚地了解金代道教新教派产生和发展的原因。

上面讲过，“南人”知识分子也受着女真贵族的压迫。不过，他们比起普通老百姓来，还有另一条路可走，就是投靠金朝统治集团。但是由于金的民族歧视政策，如上述开科不取南人等，挫伤了一部分知识分子的自尊心，使他们产生了一肚子的怨愤。这部分既没有勇气投身于

① 《大金国志·本纪六》。
② 《建炎以来系年要录》卷二十八。
③ 《建炎以来系年要录》卷四十。
④ 《大金国志·本纪（十）（十一）》。
⑤ 《大金国志》卷三十六《屯田条》。
⑥ 《金史·食货志》。
⑦ 元好问：《遗山文集》卷三十六。

抗金义军，又不甘忍受女真贵族残酷压迫的知识分子，需要寻找一条出路，来把自己从压抑的状态下解脱出来。这条出路就是宗教。可是，这部分知识分子为什么选择道教而不选择佛教呢？

在当时流行的两大宗教——佛教和道教中，佛教的经典太玄奥，而且剃度等礼仪对一个上了年纪的知识分子来说不太好接受。而土生土长的道教，其主要经典《道德经》，本来就是读书人所爱读的书，可谓驾轻就熟。而且入道既不用剃发等讨厌的礼仪，一身“黄冠道袍”，既简便又可以逃避“左衽”“髡发”等有损民族尊严的污辱。所以道教成了这部分知识分子共同选择的对象。

全真教是金代最大的一个教派，后来被尊为道教北宗。创始人王喆，原名中孚，陕西咸阳人，“少读书，系学籍”^①，是当地的“右族”^②，“天眷初以财雄乡里”，金“收复陕西，英豪并用，真人于是捐文场应武举”^③，“遂中甲科”^④。但是，由于女真统治者对南人的歧视，王中孚虽中甲科而不见重用。不久，不知什么原因“脱落功名”（一说辞官，不大可能），于是“日酣于酒”^⑤。

一个不甘寂寞的知识分子，在残酷的民族压迫下，失去了功名利禄的希望，“借酒浇愁”只能是“愁更愁”。王中孚面对严酷的现实，痛苦而愤怒地喊道：“孔子四十而不惑，孟子四十而不动心，吾今已过之矣！”^⑥他要向上攀登，要发泄积愤，可是仕途之路已堵死，怎么办？封建社会失意知识分子惯于寻求的归宿——宗教的大门敞开着。于是1159年，金正隆四年，王中孚伪称在他家乡附近的甘水桥遇见两个神人，“密付口诀，又饮以神水”，“自是尽断诸缘”，改名喆，号重阳真人。从此，他“佯狂垢圻”，“落魄不羁，乞食于市，短簑破瓢，服冰卧雪”，自称为“王害风”^⑦。后又在南时村掘了一个封高数尺的地穴，筑庵居之，“题其榜曰：活死人墓。又以纸牌立于墓上曰：王害风灵位”^⑧。墓的四隅各植一株海棠，说：“吾将使四海教风为一家。”^⑨

王喆前后追求的目标变了，但其实质是相同的。追求功名利禄而不得的王中孚死了，企图当“四海”教主的王喆诞生了。

王喆在家乡装神弄鬼并没有引起人们的重视，入教的人寥寥无几。于是，他乃“自焚其庐”，于1167年，金大定七年夏，离陕东游山东，闰七月到达海州（今山东牟平），与当地有名的“儒流中豪杰”、家有“千金之产”^⑩的马从宜相会于怡老亭。马从宜对女真统治者也不满，以“不苟禄仕”^⑪表示民族气节。两人一见投机，马即执弟子礼，改名钰，号丹阳真人，

① 李道谦：《甘水仙源录》。

② 秦志安：《金莲正宗记》。

③ 李道谦：《甘水仙源录》。

④ 秦志安：《金莲正宗记》。

⑤ 李道谦：《甘水仙源录》。

⑥ 秦志安：《金莲正宗记》。

⑦ 李道谦：《甘水仙源录》。

⑧ 秦志安：《金莲正宗记》。

⑨ 李道谦：《甘水仙源录》。

⑩ 同上。

⑪ 同上。

成为王喆传教的大弟子。以后王喆又陆续收了谭处端（长真真人）、刘处玄（长生真人）、丘处机（长春真人）、王处一（玉阳真人）、郝大通（广宁真人），和马钰的妻子（一说家人）孙不二（清静散人）等六人。王喆这七个得意弟子，为全真教的广泛传布建立了功勋，后来全真道徒尊他们为“七真”。这七人几乎都是当地的豪族和儒生。马钰上面已介绍过。谭处端“孝义传家，甚为乡里所重”^①。郝大通“家故饶财，为州首户”^②。丘处机是栖霞“名族”^③。刘处玄“乃祖乃父世居武官”，一次便施舍佛寺“良田八十余顷”^④。

王喆率领这七个弟子在山东活动了二年多，于1169年，金大定九年十月，带着马钰、谭处端、刘处玄、丘处机四人西还。行至开封，王喆一病不起，于1170年，大定十年正月四日病逝，是年58岁。逝世前密语马钰，命他继任二代祖师。

王喆逝世后，临时安葬在开封。马钰等四人到王喆故乡咸阳刘蒋村，在王喆故庵静座参禅。1172年，大定十二年春，马钰等去开封把王喆的尸骨运回刘蒋村，安葬在故庵。从此，终南刘蒋村王翁墓庐便成为全真教的祖庭圣地，受到全真道徒们的顶礼膜拜。

大道教始祖刘德仁，号无忧子，沧州乐陵人，是“读书通大义”的儒生^⑤。金灭北宋的靖康变乱时，他从乐陵逃到盐山太平乡避祸。刘德仁亲历了国破家亡的灾难，对女真统治者怀有不满情绪，闭门十五年不赴考。1142年，金皇统二年十二月十五日，他谎称老子乘着青牛来到他家，“授以宗乘，传以神笔，俾兴大道正教，以度末世黎民”^⑥。“末世黎民”即指北宋王朝的臣民。政治态度由此可见。刘德仁打出大道教的旗号后，“一时翕然从风”，“从游者众”^⑦。

太一教始祖萧抱珍，河南汲县人。金天眷初（1138），他“远法汉仪，近追前代，上稽下考，乃立教焉”^⑧。萧抱珍在1138年立教，决不是偶然的。金灭北宋后，曾立大奸臣张邦昌为帝，遭到朝野一致唾弃，很快就夭折了。不久，1130年，另立刘豫为儿皇帝，同样遭到中原人民的反对。1137年，金天会十五年，刘豫被废。从此，淮河以北的原北宋统治区正式成为金的政区，“南人”正式成为金的臣民。萧抱珍在1138年立教，“远法汉仪，近追前代”（即北宋），显然是出于对异民族统治的不满。

王喆、刘德仁、萧抱珍三个“南人”知识分子，在陕西、河南、河北三个原北宋统治地区立教，这本身就是对女真贵族民族压迫的不满的反映。

三

“历史上的伟大转折点有宗教变迁相伴随”^⑨。

女真族人主中原，这个转折够不上“伟大”，但它对12世纪的中国来说却是够大够深刻

① 李道谦：《甘水仙源录》。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 宋濂：《宋学士文集·书刘真人事》。

⑥ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版。

⑦ 宋濂：《宋学士文集·书刘真人事》。

⑧ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版。

⑨ 《路德维希·费尔巴哈和德国古典哲学的终结》。

的。随伴这个深刻的转折，作为“支配着人们日常生活的外部力量在人们头脑中的幻想反映”的宗教^①，也必然发生变化。

北宋末年，宋徽宗大搞崇道迷信，在各地大建道观，又集各地道士几千人于京师，建上清宝箓宫居之，并在宫廷内建玉清神霄宫。福建道士林灵素以谎言欺骗徽宗，博得徽宗的喜欢和信任。林灵素在上清宝箓宫讲道，徽宗“设幄其侧”^②，亲临听讲，参加的不仅有道士二千多，还有朝廷百官。黑暗的政治加上宗教迷信的泛滥，使北宋王朝益加无法救药了。对此，百姓们恨透了林灵素一伙道士。一次，林灵素“方步虚城上，役夫争举挺将击之，走而免”^③。道士们成了过街的老鼠。

道教宫廷化、贵族化，误国殃民，理所当然地遭到百姓的反对。

女真族人主中原，统治民族变了。因此，王喆、刘德仁、萧抱珍等创立新道教，首先必须与北宋末年的旧道教一刀两断，以恢复道教的名声。第二必须适应异民族统治的新形势，对道教进行一番改革。这两条，全真、大道、太一三个新教派都做到了。

从王喆、刘德仁、萧抱珍创教的过程看，他们确实是在与旧道教没有任何直接师承关系的基础上创建的。全真教的教名全真二字，就有“求返其真”的意思。马钰曾解释：“师谓门人来灵玉曰：‘世所称衣服旧弊重修洁者何名？’曰：‘拆洗’。师曰：‘东方教法年深弊坏，吾当往拆洗之。’”^④ 后人王恽也说：“自汉以降，处士素隐，方士诞夸，飞升炼化之术，祭醮禳禁之科，皆属道教。稽之于古，事亦多矣。徇末以遗本，凌迟至于宣和极矣。弊极则变，于是全真之教兴焉。”全真、大道等公开宣称，“不知诞幻之说为何事”^⑤，“彼言飞升化炼之术，长生久视之事，则吾曰不得而知，惟以一瓣香朝夕恳礼天地”^⑥。一扫北宋末年道教的诡幻荒诞和宫廷贵族气。

金代道教新教派的变化，主要体现在它的教旨上。全真教的教旨是“以柔弱谦下为本”^⑦。马钰在《丹阳真人语录》中说：“道以无心为体，忘言为用，以柔弱为本，清静为基。”教外人士也说，全真教“本于渊静之说”^⑧，全真“渊静以明志，德修而道行……有古逸民之遗风”^⑨。

大道教“以无为清静为宗”^⑩。刘德仁在讲解教戒时说：“视物犹己，勿萌戕害凶嗔之心；远势力，安贱贫；虚心而弱志，和光而同尘；毋持强梁，谦尊而光；知足不辱，知止不殆。”^⑪

太一教的教旨，其二代祖师萧道熙在答门徒问“何为仙道”时说：“做仙佛不难，只依一个弱字便是。曰弱者道之用也。”^⑫

全真、大道、太一共同以“柔弱”“无为”为教旨，确实反映了“支配着人们日常生活的

① 《反杜林论》。

② 《宋史纪事本末·道教之崇》。

③ 同上。

④ 李道谦：《甘水仙源录》，《宋史纪事本末·道教之崇》。

⑤ 王恽：《秋澗集》。

⑥ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版。

⑦ 《丹阳真人语录》。

⑧ 《遗山文集·紫微观记》。

⑨ 王恽：《秋澗集》。

⑩ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版。

⑪ 宋濂：《宋学士文集·书刘真人事》。

⑫ 王恽：《秋澗集》。

外部力量”，即民族压迫的现实。

由知识分子创建的这些新教派的另一个显著特点，是把“读书”列为道徒的必修课。王喆在创教时，“凡接人初机，必先读《孝经》《道德经》，又教之以孝谨纯一。其立说多引六经为证”^①。所以，与其说这些知识分子是入道修行，倒不如说他们是为了逃避现实政治，在一起读经论道。

由于这些教派都强调“读书”，因而金代道教中出现了不少“通古今”、精诸子以及诗赋、书画，甚至医术、音律的道士。如太一教二代祖师萧道熙，“博学善文辞……乐与四方贤大夫游……书画矫矫有魏晋间风格”^②，全真道士赵素“以服膺儒教为业，发源语孟，渐于伊洛之学”^③，“全真冯尊师……所赋歌曲，高洁雄畅”^④。

知识分子创立并组织领导了全真、大道、太一教。但其道徒的多数还是农民。因此，其变化还体现在如何适应农民的入道上。

农民是封建社会的最底层，受女真贵族的压迫、剥削最惨重。新教派把这些现实生活中的苦难嫁接到宗教中去。全真教提倡“耐辛苦寒暑，坚忍人之所不能堪，力行人之所不能守，以自致其道”^⑤。大道教“以苦节危行为要”^⑥。不少道士的苦行达到了令人不堪的程度，全真教尤为突出。王喆“短簑破瓢，服冰卧雪”^⑦，马钰“服纸麻之衣，食粝粮之食，隆冬祁寒露体跣足怡然不之顾”^⑧，丘处机“入磻溪穴居……夜不寐者六年”^⑨，刘处玄的弟子离峰子于道显，“年未二十便能以苦行自立，丐食齐鲁间，虽腐败委弃蝇蚋之余，食之不厌”^⑩。

这种苦行正如马克思在《黑格尔法哲学批判·导言》中所指出的：“宗教里的苦难既是现实的苦难的表现，又是对这种现实的苦难的抗议。”

农民是自耕自织的劳动者。因此，全真教强调“耕田凿井，自食其力，垂慈接物，以期善俗”^⑪。大道教提倡“守本分，不务化缘，日用衣食，自力耕桑贍足之”^⑫。全真教对过往的道徒和客人，还待以宿食，“全真家乐与过客饵，道院所在，至者如归”^⑬，“游人过客如归而仰给焉”^⑭。

农民不识字，全真教采取与知识分子分别对待的方针，规定农民入道“不须广看经书，乱人心里，妨人道业……养气最为上乘”^⑮。

经过改革后的金代道教新教派，适应了处在双重压迫下的农民的要求，所以大批农民纷纷

① 李道谦：《甘水仙源录》。

② 王恽：《秋涧集》。

③ 《遗山文集·皇极道院铭》。

④ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版。

⑤ 虞集：《道园学古录》。

⑥ 同上。

⑦ 秦志安：《金莲正宗记》。

⑧ 李道谦：《甘水仙源录》。

⑨ 同上。

⑩ 《遗山文集·紫虚观于公墓碑》。

⑪ 王恽：《秋涧集》。

⑫ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版。

⑬ 《遗山文集·圆通李志源墓表》。

⑭ 王恽：《秋涧集》。

⑮ 《丹阳真人语录》。

入道。

四

金代道教的风行，与金王朝的政策有很大关系。

金廷对道教的政策，大致可分为三个阶段。天眷初到正隆末年，即1138年到1160年，这个时期是全真、大道、太一的创建时期。当时在位的是金熙宗和海陵王。熙宗从小学习儒学，受汉文化影响很深。他首先加封孔子四十九代孙孔璠为衍圣公，所以他并不排斥与儒学很接近的黄老道教。1148年，皇统八年，他听说太一始祖萧抱珍的名声后，即“遣御带李琮驿召赴阙”，大加赏赉，并赐以太一万寿观额^①。海陵王汉化更深，但他对宗教不感兴趣。1155年，贞元三年，他对宰执张浩、张晖说：“佛者本一小国王子，能轻舍富贵，自苦修行，由是成佛……僧者，往往不第秀才，市井游食，生计不足，乃去为僧，较其贵贱，未可与簿尉抗礼。”^②海陵王对宗教采取抑制的政策，所以这个时期全真、大道、太一的发展不快。

1161年到1189年是金世宗统治时期。世宗是金代皇帝中最有头脑的政治家。他改变金初歧视南人的政策，一再拉拢南人知识分子，说：“南人劲挺，敢言直谏者多，前有一人见杀，后复一人谏之，甚可尚也。”^③异时南人不习词赋，故中第者少，近年河南、山东人中第者多，殆胜汉人为官^④。对道教也一样，从政治出发，对上层道首采取安抚手段，以此来拉拢中原地区在野的汉族知识分子，对下层道徒则严格限制发展，以防发生宗教“叛乱”。

1167年，大定七年，世宗下诏召大道教始祖刘德仁“居京城天长观，赐号东岳真人”^⑤。大定九年，敕立太一教汲县祖庭道院“万寿额碑”^⑥；大定二十六年，太一教三代祖师萧志冲“补住中都天长观”^⑦。

对全真教的招抚比较晚，直到1187年，大定二十七年十一月，才下诏玉阳真人王处一进京，亲自接见。第二年二月，又召长春真人丘处机进京，“令主万春节醮”，并赐中袍，敕居官庵，“召见于长松岛”^⑧。一直到这年八月才打发王处一、丘处机离京，临行赐丘处机钱十万。到十二月世宗得病后，又下诏召王处一进京，可是王处一在正月初三赶到中都时，世宗已在前一日逝世。

全真、大道、太一的道首们，一旦受到金朝皇帝的接见赐赏荣恩，立即改变了与女真统治者不合作不愿做官的态度，受宠若惊，感恩戴德地拜倒在下。王处一在世宗接见后写道：“初奉宣诏，上腾和气彻三台，下布祥云偏九垓，化出空中清雨降，道横四海一声雷。”并喊出了“伏愿天皇万万岁”，世宗死后，他不胜悲泣地说：“先帝升霞泣万方，洪恩厚德岂能忘。”^⑨

① 陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版。

② 《金史·张通古传》。

③ 《金史·世宗下》。

④ 《金史·贺杨庭传》。

⑤ 宋濂：《宋学士文集·书刘真人事》。

⑥ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版。

⑦ 王若虚：《滹南遗老集》。

⑧ 李道谦：《七真年谱》。

⑨ 王处玄：《云光集》。

金朝统治者对全真、大道、太一道首们的招抚，在客观上促进了道教的发展。世宗敕立太一教“万寿额碑”后，“声教大振，门徒增盛，东渐于海”^①。刘德仁被召见后，大道教“传其道者几遍国中”^②。王处一、丘处机被召见后，全真教出现了“南际淮，北至朔漠，西向秦，东向海，山林城市，庐舍相望，什百为偶，甲乙授受，牢不可破”^③“东至海，南薄汉淮，西北历广莫，虽十庐之邑，必有香火一席之奉”的空前局面^④。

道教的迅速发展，并不是金朝统治者的本意。为此，世宗在大定十八年、二十五年，一再下令“禁民间无得创兴寺观”^⑤，“禁为僧道者”^⑥，采取严格的措施限制道教的发展，以防止道徒利用宗教进行反政府活动。1173年，大定十三年，大名僧智究反金起义后，世宗问宰执：“南方尚多反侧，何也？”左丞石琚说：“南方无赖之徒，假托释道，以妖幻惑人，愚民无知，遂至犯法。”^⑦

尽管世宗采取严格的措施，但并没有制止道教的发展。到章宗即位，道教的迅速发展引起了金朝统治集团上下的恐慌。“上之人亦尝惧其有张角斗米之变，著令以止绝之。”^⑧“县官惧其摇世，欲锢其说，以叛涣其群。”^⑨“上封事者言：自古以农桑为本，今商贾之外又有佛老与他游食，浮费百倍，岁不登，流殍相望，此末作伤农者多故也。”^⑩害怕道教又像东汉张角一样进行武装起义，并把农业欠收、财政空虚也归罪于宗教。于是在1190年，明昌元年正月，先下令“禁自披剃为僧道者”^⑪，到十一月，“以惑众乱民”为由，正式下令“禁罢全真及五行毗庐”^⑫。第二年，1191年十月，又“禁太一混元受箓和私造庵室者”^⑬。为了严格控制僧道人数，“敕僧道三年一试”^⑭，每次八十取一，同时命令僧道“并听拜父母”，“敕亲王及三品官之家，毋许僧尼道士出入”^⑮。

金王朝对全真、太一等教派的打击，确实一度使它们受到很大的损失。“乙卯（明昌六年，1196年）朝省罢无敕额庵院悉没于官，祖庭亦在其数，自是门庭萧索，道侣散逸。”^⑯连全真教的祖庭圣地都没于官，可见其严厉的程度。所以元好问说全真教曾一度“已绝”。

但是，金廷对道教的严厉措施完全是对下层道徒的。对上层道首的招抚还是照常。就在下令禁罢全真、太一的同时，1192年，明昌二年，全真教丘处机拿着世宗赐的十万贯钱从终南祖庭返回山东栖霞，“大建道观”。对此，章宗“敕赐额为太虚”，所建道观“气象雄伟为东方道

① 陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版。

② 宋濂：《宋学士文集·书刘真人事》。

③ 《遗山文集·紫微观记》。

④ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版。

⑤ 《金史·世宗纪》。

⑥ 李道谦：《七真年谱》。

⑦ 《金史·石琚传》。

⑧ 《遗山文集·紫微观记》。

⑨ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版。

⑩ 《金史·食货一》。

⑪ 王处玄：《云光集》。

⑫ 《金史·章宗纪》。

⑬ 同上。

⑭ 同上。

⑮ 同上。

⑯ 李道谦：《祖庭内传·吕道安》。

林之冠”^①。在这前后，明昌初，章宗还召王喆的另一弟子默然子刘道微入京，“道陵（即章宗）召到阙下，问以九还七返之事……上悦，敕馆于天长观”^②。

全真、大道、太一以及正一教的道首们，在金廷的一再招抚拉拢下，完全臣服了，成了金王朝的驯服工具。金王朝的统治者对他们也完全放心了。不久，对道教的严格限制逐渐放松。1196年，明昌六年，章宗说：“僧道三年一试，八十而取一，不亦少乎？”^③六月，“敕自今长老、大师、大德不限年甲。长老、大师许度弟子三人，大德二人”^④。从1197年起，章宗不断召见全真、大道、太一和正一教的道首，接连不断地命道首们到中都或亳州等地做所谓“普天大醮”。章宗甚至还把道首引进后宫。泰和七年，1207年，章宗爱妃李氏，还特地赐全真丘处机、王处一道经各一藏。道首们有的当了“提点中都太极宫事”，有的在州府“领教门事”。在金王朝的默许和支持下，全真教等立即“势如风火，逾扑逾炽”^⑤，“已绝而复存，稍微而更炽，五七十年以来，盖不可复动矣”^⑥！

五

金代道教新教派，在“南际淮，北至朔漠，西向秦，东向海”的广阔地区，拥有“虽十庐之邑，必有香火一席之奉”的众多道徒。这样一股巨大的社会力量，它在当时的社会政治生活中起了什么作用呢？

在我国历史上，宗教主要是统治者用来维护剥削制度，麻醉人民的精神鸦片。但也有用它来组织群众、反抗封建统治的。北宋时的方腊起义和南宋初年的钟相杨么起义就是如此。金代道教新教派的作用也可以从这两个方面来说明。

上面讲过，这些新教派创立时，都包含有对女真统治者不满的民族感情。尽管这种感情不是直接表露的，而是通过宗教的形式曲折表达的，是非常消极、脆弱的，而且不久就被金朝统治者所收买。不过，无论怎么说，这一点还是可以肯定的。

另外，金代道教新教派对促进民族融合也起过一点作用。在北宋，道教主要在汉民族中传播。到了金代，打破了这个民族界限，不少女真、契丹人都加入了道教，使道教成了多民族的宗教。有些少数民族道徒还通过了三年一试的僧道考试，如完颜志宁，就是当时太一教中仅有的通过考试的两名道士之一（另一个是太一教三代祖师萧志冲）。可见，少数民族道徒对道教经典的熟习不下于汉族人。全真教中的少数民族道徒更多。《甘水仙源录》《祖庭内传》等全真教史上记载的女真、契丹道徒很多。在金的内地上京地区，今黑龙江阿城松峰山，有一块曹道士碑，上面记载了曹道士在上京地区传教的情况。可见道教传播的区域确实如记载的那样广阔。

除此之外，金代道教新教派可以肯定的东西再也找不出一点了，有的只是作为女真统治者

① 李道谦：《甘水仙源录》。

② 《祖庭内传·刘道微》。

③ 《金史·章宗纪》。

④ 同上。

⑤ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版。

⑥ 《遗山文集·紫微观记》。

麻醉人民、扑灭人民反金起义火焰的工具的作用。

金代的民族压迫相当严重，各族人民反抗女真贵族压迫的起义始终不断。而在这种情况下产生的道教新教派，却以“柔弱”“无为”为教旨，这正好是女真统治者对各族人民，特别是汉族人民所要求的。因此，到金章宗时，道教终于成了金王朝“厚天下之俗”的一种手段。“明昌承安间，文治已极，天子思所以敦本抑末厚天下之俗，既以经明行修举王礪逸宾、张建吉甫、文商伯起辈三数公，官使之矣；至于道家者流，洁己求志有可以赞清净之化者，亦特征焉。”^①

金代道教新教派的教首们，确实没有辜负女真统治者的期望。他们不仅自己拜倒在金朝皇帝的脚下，为金王朝的长治久安诵经祈祷，而且把道徒们也教育成逆来顺受的“柔弱”者，成为金王朝的顺民。所以终金之世，没有发生过道教徒反金起义的事。相反，与道教同时存在的佛教，却在1163年和1173年，爆发了东京僧法通和有名僧智究发起的反金起义。两相对照，何其鲜明。

金代道教的教首们，还充当金王朝的鹰犬，直接参与扑灭人民起义烈火的罪恶勾当。1211年，大安三年，蒙古军南伐，金军像北宋军队在金军进攻面前一样，一触即溃。这时山东河北等地农民起义风起云涌，特别是红袄军，“攻劫州县，杀略官吏”^②，震撼了金王朝。1214年，金王朝派遣大将仆散安贞进讨红袄军，经过残酷的镇压，红袄军仍固守着一些山寨，“时登及海宁未服”。仆散安贞乃改变策略，请已成为全真教五代祖师的丘处机出面“招谕”。丘当即以教首的身份前去“招谕”，结果“所至皆投戈拜命，二州遂定”^③。

到金朝灭亡前的两年，1232年，南京（开封）大饥，人相食，人们纷纷从开封城里逃出来北渡黄河谋生。但“死北渡者，日不下千数，既抵河津，人利其财贿，率不时济，殍死风雪间及已济而沉溺者，亦无虑千百数”。在这种情况下，金王朝还封锁黄河，设卡敲诈逃生的百姓。百姓实在忍无可忍，乃借全真教的名义，纷纷组织起来，反抗行将入木的金王朝。时“全真教大行，所在翕然从风，虽虎苛狼戾，性于嗜杀之徒，率受法号，名会首者皆是也”。这时，全真教的玄微真人李志远跑了出来，说：“人发杀机，一至此耶！”他在“城之北墉”设道场，拿所谓“柔良”的“仁风”扇灭人们反金的烈火。结果，“津人跋俗悔祸，徼福于门者，肩相摩而踵相接矣”^④。一场即将爆发的反金烈火被扑灭了。

从道教新教派在整个金王朝的作用看，它是维护女真统治的工具，尤其是它扑灭人民反金起义的罪恶，是不能容忍的。

① 《遗山文集·通玄大师李君墓碑》。

② 《金史·仆散安贞传》。

③ 李道谦：《甘水仙源录》。

④ 王恽：《秋涧集》。

元代江南道教*

陈兵**

道教，经隋唐之鼎盛，宋金之改革，到元代，进入了它发展中的最后一个阶段。民族压迫、阶级压迫的沉重苦难，元室对道教的特意扶植统制，造成了极有利于道教孳生繁荣的社会环境。在华北，兴起于金朝的全真、真大、太乙三派民间新道教，入元后进一步流播贵盛，陈垣先生《南宋初河北新道教考》对此早有详尽的研究。

在元代江南，道教亦十分兴盛，被元室列为最低等级的“南人”，所受的民族压迫之苦，较北方汉人更为深重。尤儒生们仕宦之途的狭梗，社会地位的低落，为前所未见。这使一批富有民族气节的人和遗民儒士涌进了道教徒的行列。江南诸符箓道派的道首刘玉、林灵真、莫月鼎及名道士杜道坚、张雨、雷思齐等，皆出于儒门；宋宗室子赵友钦、赵士淇，宋丞相汪伯彦之后汪贞常，名画家黄公望，则为全真道士；以民族气节著称的名士郑思肖，自称“始于儒，中于道，终于释”^①。江南籍的文章大家虞集、赵孟頫、揭傒斯、袁桷、宋濂等，对道教皆有相当信仰或同情，撰有有关道教的碑志记传多篇。

由于传统与地域之异，元代江南道教与北方道教相较，其特质大略是：承南宋道教传统，元代江南道教以符箓派为主流，南宋旧有的正一、茅山、灵宝、清微、神霄、天心、东华等符箓道派，皆继续传衍于江南，其中有的道派还北上传行于大都，加上元初创立的江南符箓新派净明派及北方三派新道教，元代遂成为道教分派最多的时代。元室历命正一天师掌领江南道教，于是江南虽道派林立而一统于正一天师。其次，北方最盛行的全真道，入元后渐传江南，并与原流行于江南的金丹派南宗合流。在教义上，江南诸派道教皆盛倡三教同源，尤多援引理学；各派符箓互相交参，并以符箓与内丹结合为其共同特征。

一、符箓诸派的繁盛

自南北朝以来，道教中受历代统治者崇奉、社会影响最大者，一直是符箓派。南宋小朝廷偏安江南，递受金、元武力胁迫，社会矛盾十分尖锐，统治者特别需要乞灵于符箓道教所崇祀

* 本文原载《世界宗教研究》1986年第2期，第65-80页。

** 陈兵，1945年生，四川大学宗教学研究所教授。

① 《太极祭炼内法议略》后序。

的天地鬼神，以求保国延祚，消灾免难。饱经磨难的劳动人民，于无可奈何之中，也不得不寄希望于道士的祈禳被禳，以祈雨求晴、治病除瘟。江南本为除太乙道之外的诸符箓道教的发祥地和传播中心，符箓道教在民间基础颇为深固，再加上南宋朝廷的崇奉符箓道教，符箓道教自然成为南宋道教的主流，即唯一以金丹炼养为主旨的金丹派南宗，亦兼行符箓。江南符箓诸派中势力最大者为正一派（天师道）。嘉熙三年（1239），宋理宗命正一道第三十五代天师张可大提举三山（龙虎山、茅山、阁皂山）符箓兼御前诸宫观教门公事，主领龙翔宫，赐号“观妙先生”，正一道便在朝廷的扶植下成为江南诸派道教之元首。

一代天骄成吉思汗的东征西伐、屠城灭国的同时，非常重视利用宗教麻痹人心，对被征服地区的各种宗教皆予以拉拢扶植。在灭金之先，成吉思汗就在西域雪山行营召见金朝全真道首丘处机。蒙古族原信仰萨满巫教，崇敬天，凡事卜筮，自然最容易接受巫教升华而成的符箓道教。自元世祖以来，元室采用汉制，颇重祭天地岳渎，仍迷信卜筮。醮祭与卜筮，本为符箓道士所擅长，而符箓道教又盛于江南，故江南符箓道教势必见重于元室。

早在灭南宋之先，忽必烈便效法乃祖之礼聘名道士，遣使人江西龙虎山，往访第三十五代天师张可大。至元十三年（1273），忽必烈遣使召见张可大之子——第三十六代天师张宗演，命廷臣效劳，待以客礼。《元史·释老传》记述忽必烈召见张宗演的情况说：

及见，语之曰：“昔岁己未（1259），朕次鄂渚，尝令王一清往访卿父，卿父使报朕曰：‘后二十年，天下当混一。’神仙之言验于今矣。”因命坐赐宴，特赐玉芙蓉冠、组金无缝服，命主领江南道教，仍赐银印。十八年（1281）、二十五年（1288）再入觐。世祖尝命取其祖天师所传玉印宝剑观之，语侍臣曰：“朝代更易已久不知其几，而天师剑印传于若孙，尚至今日，其果有神明之相乎？”嗟叹久之。

忽必烈嗟叹天师剑印历久传承不绝，其言下之意，是深感符箓道教尤正一道在民族中的根深蒂固。这位在汉文化影响下用汉法治政的大元皇帝及其后继者，很懂得利用道教对巩固其统治的重要作用。终元之世，正一天师代代受封，荣显递增。至元二十九年（1292），张宗演子与棣嗣为第三十七代天师，赐真人号，袭掌江南诸路道教。元贞元年（1295），与棣之弟与材嗣为第三十八代天师，成宗赐真人号，命袭掌江南道教。大德五年，张与材因以术劾治潮患，成宗召见于上都帷殿，大德八年（1304）加封为“正一教主”，兼领三山符箓。武宗即位，张与材入觐，特授金紫光禄大夫，封留国公，赐金印，视一品，其荣耀过于前两代天师。延祐四年（1317），与材子嗣成嗣为三十九代天师，制授大真人号，袭领三山符箓，掌江南道教事。泰定二年（1325）加封为“辅元崇德正一教主”，特授知集贤院事。第四十代天师张嗣德、第四十一代天师张正言，亦被顺帝封为大真人，主领三山符箓江南道教事如故。

元室代代敕封正一天师，一方面是借天师道在民间的深广影响以收拢人心，一方面在通过正一天师统制江南道教，对流传于民间的各派道教进行统一管理，这是元室中央集权政治的一个环节。正一天师的统领权限，主要是荐举任免江南诸路道录及宫观提点，奏请新建宫观的赐额，还有权“自出牒度人为道士”^①。即江南全真道，亦归正一天师统摄，如虞集《道园学古录》卷五十《非非子幽室志》，谓江西崇仁仙游山昭清观全真道士余岫云弟子彭致中，“江南道

^①（明）宋濂《宋文宪公全集》卷十《汉天师世家序》。

教之师（天师）署为仙游山昭清观住持提举云”。

正一天师弟子中还颇有活动于皇帝之侧，其影响荣耀有过于天师者，最著是为张留孙及其徒吴全节。

张留孙（1248—1321），字师汉，信州贵溪（今江西贵溪县）人，为张良之后，少入龙虎山师事张宗演，善占卜。至元十三年随张宗演入觐，留侍阙下。“上时时召问，因及虚心正身、崇俭爱民以保天下之说，深合上意。”^① 因为真金太子、昭睿顺圣皇后祈祷治病，世祖欲命其为天师，留孙固辞，乃号之上卿，赐宝剑，敕建崇真宫于两京，令居之以掌祠事，并赐良田栗园，高弟门人皆给馆传马车。至元十五年（1278）授“玄教宗师、道教都提点管领江北、淮东、淮西、荆襄道教事”，佩银印。又升任其父为江东道同知宣慰司事。大德中，加号“玄教大宗师同知集贤院道教事”，追封其三代为魏国公。武宗即位，升“大真人知集贤院大学士”。仁宗加封“开府仪同三司”，加号“辅成赞化保运玄教大宗师”，刻玉印赐之，卒后，追赠“道祖神应真君”。

张留孙留侍帝阙五十余年，历事八帝，在朝中德高望重，颇能涉足政治。他为世祖敷演黄老清静、圣人在宥天下之旨，深契主衷。世祖欲任谔勒哲为相，命留孙卜之；为太子取名，亦听于留孙。武宗时，留孙进讲《老子》，推明谦让之道。又为仁宗讲《南华经》，“及仁宗即位，犹恒诵其言，且谕近臣曰：累朝旧德，仅余张上卿耳”^②！

张留孙门下高徒75人，其中吴全节等七人敕赐真人员，命分掌江南各地道教提点，如夏文泳任江淮荆襄等处道教都提点，王寿衍掌杭州开元宫，孙益谦领杭州佑圣观、延祥观，余以诚领镇江路诸宫观，陈日新承诏兴圣宫。其余弟子，“以玺书命者九：曰何恩荣，提点信州真庆宫；曰李奕芳，提点南岳庙兼衡山昭圣宫、寿宁宫；曰张嗣房，提点潭州岳麓宫”^③。江南各地的道教大宫观，多为正一派道士任提点。

张留孙门人中最显耀者是吴全节（1267—1348），饶州安仁（今江西余江）人，家世为儒。十三岁入龙虎山为道士，至元二十四年（1287）从张留孙于大都。大德十一年（1307），成宗授“玄教嗣师”，赐银印，视二品。至大元年（1308），武宗赐七宝金冠、织文之服；越二年，又追赠其祖为昭文馆大学士，其父司徒饶国公，其母饶国太夫人，并改其故乡为“荣禄”，里为“具庆”。至治二年（1322），继其师为上卿玄教大宗师，赐号“崇文弘道玄德真人”，命总摄江淮荆襄等处道教，知集贤院道教事，赐玉印一、银印二。他也如其师，时能涉足政治，尝代成宗祀岳渎还，成宗问他所过郡县有无善治民者，他举洛阳太守卢贇，成宗即日召见，拜贇为集贤学士。有以危言讦翰林学士阎复者，全节通过李孟进言仁宗，力为辩护，仁宗意解，又帮助推荐吴澄为翰林直学士。

张留孙、吴全节师徒以擅符水占卜而见重于元室，其荣耀殆非当时儒臣文士所可及。他们雅好交结士大夫，尽量利用其政治地位荐举汉人、南人儒士，于是便成为儒臣文士尤江南儒臣文士与元室之间的桥梁。虞集《道园学古录》卷二十五《河图仙坛之碑》说：“至元大德之间，重熙累洽，大臣故老心腹之臣，莫不与开府（张留孙）有深契。”尤吴全节以侠气见称于

①（元）赵孟頫：《大元敕赐开府仪同三司……张公碑铭并序》。

②《元史·释老传》。

③（元）袁桷：《清容居士集》卷三十四《有元开府仪同三司上卿……玄教大宗师张公家传》。

士大夫间，与当时儒臣文士如何荣祖、张思玄、王毅、高昉、贾钧、郝景文、李孟、赵世延、曹鼎新、文约、王士惠、韩从益、阎复、姚燧、卢贄、刘敏中、高克恭、程钜夫、赵孟頫、张伯淳、郭贯、元明善、张养浩、李道源、商琦、曹元彬、王都中等，皆雅相交善。《元史·释老传》称他“推毂善类，唯恐不尽其力，至于振穷周急，又未尝以恩怨异异其心，当时以为颇有侠气云”。

正一天师历统江南道教，张留孙、张嗣成、吴全节更任集贤院事，总管全国道教多年，可谓贵盛之极，有过于北方全真道。但天师及其门弟子撰述不多，对本派教义并无多少发展。天师所统摄的符箓诸派，茅山、灵宝二古派虽早趋衰落而余绪犹存；北宋末年至南宋兴起的神霄、清微二符箓新派，及元初新创于江西的净明派，正方兴未艾；天心派、东华派亦盛传于一方。

茅山派即上清派，创立于晋代魏华存，以江苏三茅山为传播中心。该派从萧梁至北宋中期，鼎盛数百年，一直为道教主流，北宋中期以后渐衰。至元代，该派不及正一派贵盛，教义亦无大发展，但其所辖宫观尚不止于茅山。虞集《道园学古录》卷四十七《相山重建保安观记》谓抚州崇仁（今江西崇仁）南相山，“先有上清法师孙庆衍受玺书领相山”。茅山派名道士杜道坚主领湖州（今浙江吴兴）计筹山报德观、白石通玄观及杭州宗阳宫事。《宋文宪公全集》卷九《周尊师小传》，谓杜道坚高徒李拱瑞住持嘉禾（今福建厦门市嘉禾屿）紫虚观。元人赵世延《茅山志序》云：“皇庆改元（1312），制赐茅山第四十五代宗师刘大彬洞微观妙玄应真人。后五年，褒封三茅真君……仍劫三峰为观，曰圣祐，曰德祐，曰仁祐。”可见元室对该派的重视。刘大彬集撰《茅山志》三十三卷，蒐集茅山历代文史资料甚富，犹表现出茅山道士长于撰述的传统。

茅山派名道士杜道坚（1237—1318），号南谷子，当涂采石人，年少出家，师茅山第三十八代宗师蒋宗瑛。宋理宗曾赐以紫衣、“辅教大师”号，住吴兴计筹山升玄报德观。元兵南下之际，他“冒矢石叩军间，见太傅维安忠武王于故乡，披胆陈辞，为民请命……军麾为之敛兵”^①。后入觐元世祖，奉玺书提点道教，住持杭州宗阳宫。大德七年（1303）授杭州路道录、教门高士真人。杭州宗阳宫元初毁于兵火，他力为修复。皇庆元年（1312），仁宗授号“隆道冲真崇正真人”，命住持杭州宗阳宫，兼湖州计筹山升玄报德观、白石通玄观事。杜道坚深于玄理，撰有《玄经原旨》《玄经原旨发挥》释《老子》，《通玄真经缙义》十卷释《文子》。

元代茅山还有一位颇富文学才华的道士张雨，一名天雨，自号“句曲外史”，于至治年间住持大茅山崇寿观，以文章诗词名世，与当时文士多文字往来，撰有《外史山世集》《碧岩玄会录》《寻山志》《玄品录》等。

灵宝派以江西阁皂山为传播中心，始创于三国葛玄。该派长于斋醮祭炼，超度亡魂，在民间流传颇广，南宋編集有《灵宝玉鉴》等灵宝符箓斋仪全书。此宗至元代呈衰落之势，但仍受元室重视。《清容居士集》有《阁皂山万寿崇真宫加大崇真万寿宫诏》，及万寿崇真宫第四十六代传箓嗣宗师杨伯晋升加“太玄崇德翊教真人”诏。名士郑思肖（所南）撰有《太极祭炼内法议略》三卷，阐灵宝派祭炼之法，其旨在超度战死亡灵，亦见他对南宋故国之眷恋。第四十

①（元）赵孟頫《松雪斋文集》卷九《隆道冲真崇正真人杜公碑》。

三代正一天师张宇初序其书云：“自仙公葛真君藏其教，位证仙品，世传则有丹阳、洞阳、通明、玉阳、阳晶诸派，而莫要于仙公（许）丹阳者也。丹阳本夫南昌，而南昌乃灵宝一名也。得丹阳之要者莫详于所南郑先生《内法议略》。”所南有门人马行之、沈之我专学灵宝祭炼之术。

灵宝派于北宋末曾分化出一个东华派，实际创始于宁全真（1101-1181），宋元间有林灵真（1239-1302）弘扬其学。灵真号水南，温州平阳人，累举不第，遂弃儒从道，舍宅为观，自谓“学道于虚一先生林公，东华先生薛公……乃绍开东华之教，蔚为一代真师，以济生度死为己任，建普度大会者不一”^①。三十八代天师命之为温州路玄学讲师，升本路道录，继授“灵宝通玄弘教法师道门高士，住持温州路天清观事”。灵真辑灵宝斋仪为《济度金书》（明人增补而名《灵宝领教济度金书》《符章奥旨》），以温州为传教中心，受教者“州里不下百余人”。

神霄派创始于北宋末王文卿，以传行神霄雷法为事。该派称其雷法出于元始天尊之弟“高上神霄玉清真王”，乃“万雷之主”。林灵素则妄言徽宗即玉清真王降世，徽宗欣然应承，自称“教主道君皇帝”。于是，神霄雷法的新符箓便在徽宗的倡导推行下盛传于世，呈取代三山旧符箓之势。王文卿弟子甚众，发展至元，支流繁衍，道法歧异百端，郑所南《太极祭炼内法序》述当时雷法说：“姑即一法而论，所传咒诀符想旨要千差万殊，始本一法，讹而为百千本；或者所传斩勘雷二百余家，灵官三百余家，地祇百八十余家。”张宇初《道门十规》也说：“神霄自汪王二师而下，则有张李白萨潘杨唐莫诸师，恢弘犹至。凡天雷酆岳之文，各相师授，或一将而数派不同，或一派而符咒亦异，以是讹舛失真，隐真出伪者多，因而互生谤惑。”

元代神霄派道士最著名者为湖州人莫月鼎（1222-1290）^②，其人从儒入禅，复从禅入道，入青城山丈人观从徐无极受五雷法，又与同郡沈震雷师事南丰人邹铁壁，得《九天雷晶隐书》之传，以行神霄雷法名世，门弟子甚众。至元己丑（1289），御史中丞崔彧于江南物色异人，荐月鼎于上，世祖召见于滦京内殿，赐以金缙，令掌道教事，月鼎以老耄辞，遂给驿南还。他佯狂避世，常放浪于酒，时人呼为莫真官。门人中唯王继华、潘无涯得其秘。宋濂《莫月鼎传碑》述王继华以后传法世系为：“继华授张善渊，善渊授步宗浩，宗浩授周元真，皆解狎雷致雨，而元真尤号伟特。”^③又有松江王唯一，号景阳子，师事莫月鼎、邹铁壁，撰有《道法心传》《明道篇》阐发其学。

虞集《道园学古录》卷二十五《灵惠冲虚通妙真君王侍宸记》，谓王文卿神霄雷法，得其传者为新城高子羽，子羽授临江徐次举，递传至金溪聂天锡，“其后得其传而最显者曰临川谭悟真云，人不敢称其名，但谓之谭五雷”。宋亡后谭悟真犹在，隐显莫测，时庐陵有罗虚舟者，乃故宋名士涧谷先生之孙，得谭悟真之传。罗虚舟弟子虽多，而自以为得法者唯萧雨轩、周立礼二人，周唯传其子，萧则传于胡道玄一人，道玄鄱阳人，游化南北，其道行于关陕荆襄江汉淮海闽浙之间，人称为“神霄游客”。

① 《道法会元》卷二百一十四《水南林先生事实》。

② 据赵道一《历世真仙体道通鉴续编》，若据宋濂《宋文宪公全集》卷九《莫月鼎传碑》，则莫月鼎生卒年为1247-1320年。

③ 《宋文宪公全集》卷九。

清微派，是宋元间在民间影响颇大的一个新符箓道派。据元初陈采《清微仙谱》，该派以唐末广西永州零陵人祖舒为祖师，递经郭玉隆、傅央焞、姚庄、高爽、华英、朱洞元、李少微，传于南毕道，南毕道于南宋理宗朝任官广西，传法于黄舜申（1224-？），舜申号雷渊，福建丹山（建宁）人，出身于闽中世家，少通经史百家之学，年十六侍父于广西幕府，遇南毕道，授之以清微雷法，宝祐（1253-1258）中曾任检阅，以雷法名世，皇兄赵孟端曾师事之。理宗召见，赐号“雷困真人”。至元丙戌（1286）应诏赴阙，未几乞请还山，制授“雷渊广福普化真人”。其故乡建宁，成为元初清微派传播中心，四方求法者甚众，得其秘者唯五人。门下西山熊道辉（真息），其道多行于南方，传之安城彭汝砺，汝砺传曾贵宽（尘外），贵宽传浚仪赵宜真。

清微派自称其符箓道法出于清微天元始天尊，故以清微名其宗。又谓道本出于一，后来分为上清、灵宝、道德（关令）、正一四派，而四派复由祖舒汇归为一。这意味着清微道法具有融合诸派的性质，而与上清派关系尤为密切。该派虽称创于唐末，但其法多融内丹，撰述率出宋元间，而由黄舜申集其大成，清微道法始盛传于世。《清微仙谱》序云：黄舜申“覃思著述，阐扬宗旨，而其书始大备”。张宇初《道门十规》也说：“清微自魏（华存）、祖（舒）二师而下，则有朱李南黄诸师，传衍犹盛，凡符章经道斋法雷法之文，率多黄师（舜申）所衍。”《道藏》中清微道法撰述如《清微元降大法》《清微神烈秘法》《清微斋法》《清微丹诀》《清微玄枢奏告仪》等，盖皆出于黄舜申及其门人。《道法会元》亦收清微雷法多种。郑所南《太极内炼法序》即说：“正一法文，别有清微法雷，名逾数百。”

黄舜申门下，有一支以湖北武当山为传播中心，始于张道贵、叶云莱、刘洞阳。张道贵号雷翁，长沙人，至元间入武当山礼五龙宫全真道士汪贞常为师，又与叶云莱、刘洞阳访黄舜申，得清微雷法之传，《历世真仙体道通鉴续编》黄雷渊传，谓黄舜申弟子有“武当洞渊张真人……其道则多行于北”。此洞渊张真人当即张道贵。叶云莱与黄舜申为同乡，唐名道士叶法善之后，《武当福地总真集》说他先从黄舜申学清微雷法，元兵南下时避入武当山，至元乙酉（1285）应诏赴阙，祈雨疗疾，授道教提点。张道贵传清微法于张守清，守清本是全真道士，师武当鲁大有，至大三年（1310）应诏赴阙建金篆斋，皇庆元年（1312）因祈雨赐号“体玄妙应太和真人”，不久还山，管领教门公事，为元代武当道士中最荣贵者。张守清门下有黄明佑、彭通微、单道安等，皆嗣清微法。张道贵、张守清一系虽传行清微符箓，但本出全真道，则该派为全真与清微的融合，可名为“武当清微派”。

北宋以来传行“天心正法”的一派符箓道教，也流行于元代江南。该派称宋太宗朝临川县椽饶洞天掘地得“天心秘式一部，名曰正法”，以饶为“天心初祖”^①，故可名“天心派”。又谓其法源出張陵，《上清北极天心正法》云：“夫天心正法者，自太上降鹤鸣山日授天师。”有天罡大圣等三符，北极驱邪院、都天大法主二印。南宋时有路时中以行其法而名世，方勺《泊宅编》卷七曰：“朝散侍郎路时中行天心正法，于驱邪尤有功，俗呼路真官。”路时中所编《无上三天玉堂大法》卷二十六说：“今玉堂大教之出世，原于正一天师。”故该派可看作正一支派。宋元间有雷时中（1221-1295）传行其法。《历世真仙体道通鉴续编》卷五《雷默庵传》，

^① 《上清天心正法序》。

谓雷时中号默庵，家于武昌金牛镇，得路时中之道，于其居置坛祀事，“弟子数千人，分东南西蜀二派：首度卢李二宗师，及南康查泰宇，由是庐李之道行于西蜀，泰宇之道行乎东南，混元之教大行于世。所著《心法序要》《道法直指》《原道歌》，皆发扬混元道化之妙”，则天心派似一名混元。雷默庵所撰道书今皆不存。

《道法会元》卷二百四十六《天心地司大法》，称其法乃北帝遣殷郊授予蜀人廖守贞者，递传萧安国、彭元泰、史白云、费文亨、陈一中，陈一中跋作于延祐丙辰（1316），为元人。其法当亦属天心派，可视为天心支派。

净明派称其法传自许真君——即晋代道士许逊。许逊信仰由来已久，宋徽宗曾封其为“神功妙济真君”。南渡初，有何真公等祈祷许逊，称许逊等六真降神于渝水，示以灵宝净明秘法，遂于南昌西山玉隆万寿宫建翼真坛传行其教，度弟子五百余人。但其教不久式微，传承断绝。何真公等留下灵宝净明经教、斋仪、符箓多种，其说与灵宝派关系最为密切。元贞二年（1296），南昌新建隐居儒士刘玉（1257—1308）自称遇许逊、张氲、胡慧超、郭璞等仙真降谕，谓昔许逊于南昌西山升仙前留讖记法：后一千二百四十年间，郡江心忽生沙洲掩过井口时，将出弟子为八百人师，今即应之于刘玉，当为八百弟子之首。刘玉遂立说传教，以西山为活动中心，名其宗为“净明忠孝之教”。该派立说虽有承于南宋何真公等，但并无直接传承关系，故实为刘玉创立的新道派。《逍遥山万寿宫志》卷五李长卿《净明忠孝全传正派》，以晋吴猛等许逊弟子为许逊一传，刘玉为许逊二传，不承认刘玉与何真公之间有法脉宗承关系。

刘玉传法于黄元吉（1271—1325）。元吉字希文，号中黄，年十二即入玉隆万寿宫为道士，至治三年（1323）游京师，公卿士大夫多礼问之，廷臣荐之于第三十九代天师张嗣成，为奏赐“净明崇德弘道法师教门高士”，吴全节留之于崇真万寿宫。嗣其法者为徐异（1291—1350），一名慧，字子奇，号丹扃道人，庐陵人，亦游于京师，以文字与公卿士大夫交往，并行祈禳之事，赐号“净明配道格神昭效法师”。徐异传法于赵宜真，宜真浚仪人，号原阳子，活动于元明间。赵宜真弟子刘渊然，明初活动于京中，交游颇广，道誉甚著，为净明派祖师中最荣耀者。

净明派虽属符箓派，传行灵宝净明符箓以行祈祷炼度，但受理学影响颇著，首重宣扬“净明忠孝”之伦理实践，堪称道教与理学融合的典型。

江南符箓诸道派在行政管理既一统于正一天师，便联合为与全真对峙的正一大派，世人多统称为正一道。明初，官方承认的道教只有全真、正一二派，天师派以外的符箓诸派，皆被视为正一派的分支。

道教符箓诸派的分立由其所传行符箓之不同而决定，符箓出于神授固系依托，但也反映出宗派源流之异。此外，宫观庵院的产生，大率亦如佛教诸宗寺产之制，实行以宗派为中心的封建家族式继承制。当时江南道教宫观大多属符箓诸派，元兵南下时，不少宫观毁于兵火，不久即纷纷翻修、重建，元人文集中多有碑志记其事。如姚燧《牧庵集》卷九《太平宫新庄记》，记江州路庐山道教大宫观太平兴国宫新建田庄之事，谓旧有田三千亩，金万有奇，元初新建后倍增，其增殖之道有三：“曰货取，曰施入，曰力作。”其中通过货取（商业牟利）置田 3650 亩，石门分庄 1280 亩，由力作建茶磨 42 盘，垦田二千亩。这可作为江南道教宫观经济状况的一个典型例证。

二、全真道的南传

元一统后，隔绝百余年之久的南北文化开始交流融合。南方道士张留孙、吴全节、黄元吉、徐异、张守清、胡道玄等既北上传行其道，北方新道教亦势必南下而弘扬其说。北方三派新道教中，太乙道以河南卫州为中心，南传盖不过亳州；真大道的宫观据《许州天宝宫碑》碑阴所刻，最南止于河南桐柏山^①。唯全真一派，入元后即渐南传而越江淮。这大概是因为全真道乃北方新道教中唯一的丹鼎炼养派，代表传统道教中与符箓对立的一系；它宣扬出尘离俗、隐居潜修以求个人解脱成仙，对一些南宋遗民及文人隐士尤具吸引力。同时，全真道为北方三派新道教中势力最大、最受元室尊崇者，教首多任知集贤院道教事，这也它能深入江南的重要原因。

入元后不久，江浙鄂闽赣等地，皆有全真道传播的踪迹。全真南传之先，江南原有亦以炼丹修仙为主旨的金丹派南宗，并有其丹法源出钟吕刘、与全真同源异流之说。由于南宗势力弱小，未受元室重视，入元后其徒众自然多合流于同源异流、势大力强的全真门下，如李道纯、金志扬、李珣、牧常晁等皆是。关于南宗入元后合流于全真之事，拙撰《金丹派南宗浅探》^②专章论及，今仅略作补叙。

李道纯，《凤阳府志》卷三十三列之于盱眙县道流中，然《扬州府志》卷十九谓其“住仪真长生观，世传其得道飞升，号所居观曰飞仙，今观虽废，常有鹤翔其处”。其观在仪真西十里。则盱眙盖李道纯游化之地。道纯原出白玉蟾门人王金蟾门下，其书皆撰于元初，自称其宗曰全真，则南宗人合流入全真者。

当时江苏一带全真道院，尚不止于李道纯所居仪真长生观。《长春道教源流》卷七引王逢《梧溪集》有《十二月廿二日为王重阳真人诞辰，是日立春，在松江道院瞻拜真人及七真像，故题薛一山丹房》诗，此则松江（今上海市松江县）亦有全真道院、并设王重阳及七真像之证。

金志扬号野庵，人称金蓬头，温州永嘉人。张宇初《岷泉集·金野庵传》谓志扬所师李月溪乃白玉蟾之徒，《历世真仙体道通鉴续编》金蓬头传，谓李月溪为全真道士李志常之徒，则李月溪盖南宗人而又师事李志常者，并命其徒金志扬北上参李志常。金志扬居武夷、龙虎二山，门徒甚众。《宋文宪公全集》卷十一《太上上清正一万寿宫住持提点张公碑铭》曰：“时桂心渊隐匡庐，金志扬居武夷，二人者世号真仙翁，修丹之士依之者成市。”金志扬所居之武夷成为当时江南全真道的一个传播中心。桂心渊生平不详，似亦全真道士。《金华黄学士文集》卷四十四《玄明宏道虚一先生赵君碑》说：“先生讳士淇，姓赵氏，故宋魏悼王十一世孙，南渡后家于龙泉，父曰若舒，生先生于宋亡之明年，廿四学道于武夷山。”此赵士淇很可能为金志扬弟子。

李珣号太虚，生当南宋末，《上阳子金丹大要列仙志》说他师事全真道士宋德方，即往武

^① 见陈垣《南宋初河北新道教考》卷三。

^② 见《世界宗教研究》1985年第4期。

夷潜修内丹，复至真州玉虚庵结圈，末入青城山。李珣传法于饶州德兴人张模，模传赵友钦，友钦号缘督，饶郡人，为宋宗室子，己巳（1329）之秋寓衡阳，付法上阳子陈致虚，致虚庐陵人，自称“首闻赵老师之旨，未敢自足，后遇青城老仙之秘，方知阴阳造化顺则人逆则仙之理”，然后游化四方，“首授田候至阳子，遍游夜郎、邛水、沅芷、辰阳、荆南、二鄂、长沙、庐阜、江之东西，凡授百余人”^①，其门徒之众堪称江南全真道士之魁。陈致虚所师青城老仙不知何许人，从其丹法看，实属南宗双修一派，盖承青城老仙之说，或其前代李珣、张模、赵友钦即为南宗双修一派。

牧常晁所撰《玄宗直指万法同归》题“建发仰山道院牧常晁撰，门人一山黄本仁编”，并自称全真徒。建安即福建建宁，常晁宋元间人，可见元初福建即已有了全真道院。牧常晁自谓曾在宋亡前即于《悟真篇》黍珠意“悟得命宗”，亦可谓原本南宗之徒。

元初浙江全真道士可考者尚有金月岩、黄公望、赵与庆等，黄公望名子久，号大痴，为名画家，撰有《抱一函三秘诀》《纸舟先生金丹直指》等丹书，署“嗣全真正宗金月岩编，嗣全真大痴黄公望传”。金月岩疑即金志扬。黄公望有弟子王玄真，张雨跋其所撰《丹阳祭炼内旨序》云：“学全真道人王玄真，字无伪，号体玄，苏人也……从大痴黄先生于钱唐西湖南山之曲……名公钜卿时加礼敬。”^②赵与庆号虚中父，黄岩人，袁桷《清容居士集》卷十九《野月观记》，谓其“从北方之学者而慕之，志疆气坚，胁不至席今踰十年矣”。正是全真道士苦行之风。赵与庆筑室于委羽山之西北，名野月观。

虞集《道园学古录》卷五十《非非子幽室志》记全真道士余希圣事。希圣字岫云，号非非子，华盖山南谷人，年十五辞亲学道于江西宜黄县南华山昭福观，遍游南北而归于临川，于崇仁仙游山建仙游观以居之，吴澄为之记。其弟子彭致中编有道教诗词集《鸣鹤余音》，所收多全真祖师之作。

元代江南全真道传播点中宫观最大者数武当山。据《武当山志》《武当福地总真集》，元初有鲁大宥号洞云子，幼入武当为道士，访道全真，至元十二年（1275）归山，与汪贞常等修复五龙、紫霄坛宇，居紫霄宫，度徒众百余人。汪贞常名思真，安庆人，嗣全真教法，至元乙亥（1275）领徒六人开复五龙，改观为宫，徒众百余人，任五龙宫提点。

元末南昌修江混然子王道渊，撰《还真集》《护命经注》《入药镜注解》等阐述内丹，其《还真集》卷下《沁园春·全真家风》描写全真道士风采，似为自况，则其人亦当为全真道士。

元代江南各省虽几乎无不有全真教徒，但与符箓诸派相较，全真派在江南终究较为弱小，远不及它在北方之繁盛。除武当山外，江南各地全真道院为数不多，规模较小，且多为新建，这与正一诸派之宫观林立、规模宏大也是难以相比的。

三、诸派交参与教义特点

江南道教诸派虽传承各异、学说有别，但在共存之中，不免互相交参、互相影响，乃至互

^① 《紫阳真人悟真篇三注》卷首上阳子序。

^② 《道法会元》卷二百一十。

相融合而形成新派。不仅全真与正一两大派互相交参影响，即符箓诸派之间，亦多交融之迹。如金丹派南宗徒裔入元后多合流于全真，形成全真派中的南宗；而金丹派南宗早自陈楠起即受神霄派影响而兼传雷法，并入全真的南宗徒裔如金志扬等仍以行雷法名世；武当山全真道士张道贵、张守清等则嗣清微雷法而形成武当清微派；正一道士如张修文先入龙虎山学天师道，复入匡庐、武夷从桂心渊、金志扬学内丹术^①；张宗演门下董高闲、张留孙门下吴闲闲从林灵真学灵宝东华斋醮法仪^②；净明道三祖徐异，幼师黄元吉嗣净明法，后又于大都参全真道蓝真人^③；赵宜真则先学正一法，次师全真道士金志扬之徒张铁玄、李玄一、冯蒲衣学内丹之道，复师徐异，为净明派第四祖，又就曾贵宽学清微雷法，为清微派宗师。

江南诸派道教产生发展于同一文化背景和社会环境中，又互相交参影响，其学说不能不于互相歧异之中表现出共同一致之点。除了符箓诸派皆以符咒祈禳拔禳为共同主旨之外，元代江南道教教义表现出两个突出的特征。

（一）元代江南道教诸派皆倡三教同源一致，以融合三教尤融摄和会理学为教义的共同特色，明显表现出向理学靠拢的倾向。三教合一乃北宋以来三教文化的共同趋势，而元代江南道教表现得尤为突出。和北方全真道一样，江南道教诸派亦皆高唱三教同源一道，和会三教之说，强调三教平等。全真道士赵友钦著《仙佛同源》专论佛、道一致，其徒陈致虚《上阳子金丹大要·三教一家章》则列论三教之学皆归于一，皆唯一心，皆明性命，皆不出阴阳，“是以教虽分三而道则一也”。李道纯则谓“道儒释三教，名殊理不殊”^④。牧常晁《玄宗直指万法同归》卷一释其《三教同元图》曰：“夫三家同一太极，共一性理，鼎立于华夷之间，均以教育为心也。”同卷《圣人特施設不同说》曰：“穷其始终，释即道也，道即儒也。今谓释氏之寂灭不近人情，道之清虚不足以治天下，儒之名义不足以超生死，是各执其一，偏于得失之间耳！圣人之理一而已矣，非有深浅之间哉！用之于天下，特施設不同也。”同书卷四答“孔老释迦孰为优劣”之问说：“如医家门面铺席，在人开张，其活人心寿也，吾不能议其优劣！”刘玉则谓三教同出于“一”，“立言虽殊，其道则一”^⑤。人问周程张朱诸儒皆力辟二氏之虚无寂灭，何耶？他答曰：“彼皆天人也，皆自仙佛中来，以公心为道，故生于儒吕，救世偏弊耳。大概三家之学，皆是化归善，世间皆阙不得。但二氏之教若过盛，则于纲常之教未免有所伤……又二氏真人真僧，皆是人欲净尽，纯然天性，奈何如此者少，末流之弊每多，真儒于是乎出，以实理正学而整饬之。”又问世间只有儒教可乎？答曰：“若二氏之教可灭，则天灭之久矣，何至今日！”^⑥

出于和会三教的立场，以道教观点释儒佛，引儒佛之说证道教，亦江南道书中所习见。如杜道坚《玄经原旨发挥》以邵雍《皇极经世书》释《老子》，俞琰《易外别传》广引邵雍、二程、张载、朱熹之语言内丹，李道纯《三天易髓》以道教内丹释儒之“太极”、佛教《心经》，陈致虚谓释迦文佛“以其修金丹而成仙，故曰金仙。盖金丹者二八两弦之炁也，二八合成一十

① 《宋文宪公全集》卷十一《太上上清正一万寿宫住持提点张公碑铭》。

② 《道法会元》卷二百一十四《水南林先生事实》。

③ 《净明忠孝全书》卷二《丹扁道人事实》。

④ 《中和集》卷五《水调歌头·示众无分彼此》。

⑤ 《净明忠孝全书》卷四《玉真刘先生语录外集》。

⑥ 《净明忠孝全书》卷四。

六两，故曰丈六金身”^①。苗太素《玄教大公案》、牧常晁《玄宗直指万法同归》皆以金丹易数释佛教《华严经》，后书卷四说：“佛之说法必始于东，依周回十方也。《华严》一经，始末别举十数，此天数五地数五；善财参者五十三人，兼自己与毗卢，共成五十五，非合天地之数乎？又《法华》有二佛同塔之义，龙女转身南作佛……此非乾之中阴为离乎？转女成男，此非坤中之阳为坎乎？”以此证明佛教亦言命宗，与道教金丹之道无异。

元代江南道书之援引儒佛、和会三教，与北方道教合一三教的情况相较，以特多援引、和会理学为其鲜明特色。这是由江南理学影响深于北方的文化环境所决定的。北方金朝理学不兴，金末始由南方输入，至元初影响尚浅；而朱陆之学皆出南宋，从孝宗起，理学渐受朝廷重视，至理宗朝，崇理学，尊朱熹，奖用理学家真德秀等人，于各地建书院与五子祠堂，理学遂深入江南社会。南宋后期的江南道教已见受理学影响之迹，如白玉蟾作颂高推朱熹。元代，理学的地位更有过于南宋。元室采用汉法，起初多出自赵复、许衡、姚枢等理学家的建议。至汉化最深的仁宗，近儒臣，复科举，以理学经义为主要考试课目，以周、程、张、邵、司马光、朱熹、张栻、吕祖谦、许衡从祀孔庙，形成“延祐儒治”的局面。理学地位日高、影响日深，使道教不得不向它靠拢以图自存，理学影响最深的江南道教则表现尤为突出。

在三教合一、理学兴盛的社会思潮中，确认三教之学的大旨同源一致，是于三教各有深入，而又未能穷源究底者的普遍心得。这种看法严格说来虽显浮浅，但起码抓住了三教之学的相通之点，自不无其根据。另一方面，和会三教、援附理学，也是顺应时流而宣扬道教的策略，刘玉就曾明确揭示过他糅合理学的实质，人问净明教每用儒家文字开化，何耶？他答道：“此是教法变通处，经章符咒开化亦矣，儒家往往视为虚无荒唐之论。今此都仙真君以实理正学更新教法……所以示此也。”^②说到底，援附理学，是在符篆失信的情况下对付儒者攻讦而采取的自存之策。

江南道教的和合三教之策收效颇为可观。当时北方全真道因在教团扩张中侵占改用佛寺多处，导致至元佛、道之争，道教辩论失败，遭焚经之厄。在江南，佛道二教寺观这净绝少，终元之世，江南三教关系相当融洽，尤儒、道交往颇为密切，如吴全节于至顺三年（1331）进陆九渊语录于朝，北方始知有陆氏心学，他推荐援助儒臣更是不遗余力。董国公张珪、江南诸道御史中丞赵世延、国子司业虞集、国史院编修滕宾、曾巽申、建昌路儒学教授彭埜，皆为《净明忠孝全书》作序，称扬净明道。元代江南儒者中，学程朱而力辟佛老者，实属罕见。

江南道教诸派皆把三教同源一致之点归结于性命或性理之说，并以此为其教义的中心，奉为修炼行法之本。他们的观点尽括于“天下无二道，圣人无二心”一语，这是元代道书中最常见的时兴话，意谓宇宙间只有一客观本具的绝对之道，它即儒家所谓的无极太极、佛家所谓的真如、圆觉，而此道不外人契合于它时的心，此心亦称真心、元神、道心等；三教之圣仙佛皆以同一之心契证同一之道，为其立说之本，故曰三教同源一道，这属于客观唯心主义与主观唯心主义融合的哲学体系。李道纯以禅宗圆相○表三教同源之道，谓此○，“释曰圆觉，道曰金丹，儒曰太极”，本为一物，它必须在静定的特殊心态下才能体验得到，故曰：

^① 《上阳子金丹大要》卷一。

^② 《净明忠孝全书》卷三。

是知三教所尚者静定也，周子所谓主于静者是也。盖人心静定未感物时湛然天理，即太极之妙也；一感于物，便有偏倚，即太极之变也。静定之时谨其所存，则天理常明，虚灵不昧，动时自有主宰。

乃至由此而“万物之理皆备于我矣”^①。说道说心，终归于宗教神秘主义的内省体验，他把这种内省功夫的原则标榜为儒书《礼记》“喜怒哀乐未发谓之中，发而皆中节谓之和”之“中和”二字，以“中和”为其室之匾、其文集之名。牧常晁《玄宗直指万法同归》卷二也说：“至于喜怒哀乐未发，此中者，在儒谓之精一，又谓存神；在老谓之抱元，又曰守一；在释谓之禅定，又曰寂观，是皆人心固有之中也，以我固有之中合乎二极本然之中，则天地物我同乎一体。”王惟一《道法心传》说：“喜怒哀乐未发前，行到中和天地位。”刘玉则称其教以出于语言文字之外的“千圣不传之秘”为本，强名曰一、无极、净明等。“何谓一？太上之净明、夫子之忠恕、瞿昙之大乘，同此一也。推而论之，帝誉之执中、尧之允执厥中、舜之精一、禹之洪范、汤之圣敬日跻、文王之纯亦不已、伊尹之一德、孟子之养气、子思之中庸，皆此一也。”^②并谓此三教所同之“一”，不可言传，唯“以神合真，以心契道”。他还说邵雍、朱熹都是在静坐工夫中亲见道体之“一”，然后才说出话来。郑所南则以禅宗的口气说：“苟能摈耳目于视听，绝情想于升沉，破色空于有无，超生死于去来，何者为道？何者为法？何者为术？何者为想？我且无有，况于彼哉！唯其上不见天，下不见地，内不见我，外不见物，则所谓真我者，霏然廓然，周流无穷，孰是孰非……夫如是曰儒而儒，曰释而释，曰道而道，曰世间法而世间法，曰出世法而出世法，何往而不由之！异而不异，同而不同，随其所行，莫知其然而然矣。”^③他立足于禅而取超出三教的姿态，自号“三外老夫”，可谓高于李道纯、牧常晁、刘玉等人一筹。

江南道书尤多用儒道相共的无极太极说来论证性命之原，直探所谓周易卦前密意。周敦颐、朱熹的理学宇宙论、本体论，本多分取之于道教，道教中人援引理学来论证无极太极，自是顺手牵来，如取己物。杜道坚《玄经原旨》卷一用邵雍语曰：“身具天地，心具太极。”苗太素《玄教大公案》则取朱熹义曰：“物物一太极，存一天理。”萧廷芝《金丹大成》、陈致虚《金丹大要》等丹书，皆取周敦颐《太极图》，建立逆炼成仙的理论根据。李道纯《全真集玄秘要·太极图解》释“无极而太极”，不从道教传统的宇宙生成程序立论，而说：“无极而太极，是谓莫知其极而极，非私意可揣度可知也，亦非谓太极之先又有无极也，太极本无极也。”乃效朱熹之说。刘玉则从体用关系论无极太极：“无极者太上所谓谷神，言其体也；太极者即玄牝，盖言其用也。”又说：“寂然不动是无极，感而遂通是太极。”^④《玄宗直指万法同归》卷一则以朱熹理气说论无极太极即理炁：“无极者纯然理之谓也，盖有是理而后有是炁，理炁混融，是名太极。”

性命、无极太极说虽玄之又玄，但其出发点却很切近，不过在引导人们按封建伦理的要求自治其心。江南道教的玄谈，和理学家一样，终以强调三纲五常的实践为落脚点。陈致虚《金

① 《中和集》卷一。

② 《净明忠孝全书》卷四。

③ 《太极祭炼内法议略》沈之我跋。

④ 《净明忠孝全书》卷五。

丹大要》卷一说：“夫金丹之道，先明三纲五常，次则因定生慧，纲常既明，则道自纲常而出，非纲常之外别有道也。”王惟一《道法心传》以恪守十戒为行神霄雷法之基，而十戒以“守忠孝”为首。净明派则高标“净明忠孝”为教旨，刘玉说：“净明只是正心诚意，忠孝只是扶植纲常，但世儒习闻此语烂熟了，多是忽略过去，此间却务真践实履。”他所说的忠孝是在伦理意义上扩大引申的忠孝，所谓“大忠者一物不欺，大孝者一体皆爱”^①。他认为这种忠孝乃人人人性中本具，“忠孝者臣子之良知良能，人人具此天理，非分外事也”^②。只为被后天人欲所蔽，不能充分显发，故惩忿去欲，乃明天理的关键。而“所谓忿者，不只是恚怒嗔恨，但涉嫉妒小狭偏浅不能容物，以察察为明，一些个放不过之类，总属忿也……所谓欲者，不但是淫邪色欲，但涉溺爱眷恋、滞著事物之间，如心贪一物，绸缪意根，不肯放舍，总属欲也”^③。这种僧侣主义的良知良能及惩忿去欲说，于前人多取于程朱，对后来王阳明心学自不无影响。

在理学影响下，与北方全真道之宣扬离尘出世相较，江南道教诸派明显强调人世。符箓诸派之祈禳劾召，主要目的在求雨祈晴、治病除瘟，可谓不离现实人事，只不过寄希望于鬼神罢了。即江南全真道士，亦不大破斥肉体、否定人生，而强调“居尘出尘”。陈致虚说：“金丹至宝不在深山穷谷，当于世间法中求之。”又说：“日用寻常即是道。”^④《道园学古录·非非子幽室志》记全真道士余希圣说：“郡人有学道者，谓出妻子破家产乃可，岫云（希圣）曰：‘非道也！复尔家室，治尔田畴，行人道之常，不累于心可也。’”净明道则更强调人事，刘玉谓“人事尽时，天理自见”^⑤。又说：“欲修仙道，先修人道。”^⑥他斥佛、道中避世绝俗之徒为“名教罪人”，标榜其教说：“入此教者，或仕宦或隐遁，无往不可，所贵忠君孝亲……只就方寸中用些整治工夫，非比世俗所谓修行，殊形异服，废绝人物，没溺空无。所以此学不至洁身乱伦，害义伤教。”^⑦江南符箓诸派以正一天师为首，代代婚眷如俗，其余诸派亦不大提倡出家，名道士大抵多非出家之人。

（二）诸派之学交参，尤内丹与符箓结合，并皆以“真性”为行法炼丹之本，乃元代江南道教学说的又一突出特色。江南道教诸派于互相交参中学说势必互融，这种互融终归表现为符箓与炼养二大派——符箓与内丹的结合、融合。北宋以来，内丹说已渐取代六朝以来胎息、服气、服食、外丹等长生炼养术，符箓与内丹渐开始融合，到元代，符箓与内丹的融合已相当成熟，江南道教则尤以符箓诸派之融摄内丹、以内炼成丹与外用成法结合为一大特色。这在神霄、清微、金丹派南宗、净明等宋元新道派中表现尤为突出。

符箓诸派的内炼外用合一说虽略有差异，而大体一致，皆谓祈禳作法时劾召役使的神鬼，不外自身元神元气元精，内炼成丹为本为体，外用行法为末为用，故首重内炼而不重符咒仪轨。神霄派道士王惟一《道法心传》谓修炼内丹而使精气神三者皆住，则道法自备，“散而为风云，聚而为雷霆，出则为将吏，纳则为金丹”。又说：“五藏之中有精神魂魄意，聚成五雷。”

① 《净明忠孝全书》卷三。

② 《净明忠孝全书》卷五。

③ 同上。

④ 《悟真篇三注》卷五。

⑤ 《净明忠孝全书》卷五。

⑥ 《净明忠孝全书》卷三。

⑦ 同上。

这种说法早已见于神霄派创始人王文卿。清微派《清微道法枢纽》说：“天地五雷皆人本均有，是性无不备矣。”^①《清微斋法》卷下说：“将吏只在身中，神明不离方寸。”将吏、神明，指其雷法所劾召的鬼神。此宗雷法，以内炼为本，有《清微丹诀》专言其内丹修炼之道，其法与南北宗内丹法大体一致。其书符作法，须先行静坐工夫；祈祷召请，重内而轻外，赵宜真《祈祷说》曰：“故清微祈祷之妙，造化在吾身中，而不在登坛作用之繁琐也。”^②郑所南《太极祭炼内法议略》亦谓灵宝派祭炼超度亡魂须行法者常行内炼法以为本，并谓其法中存思召请的“太一尊师即是自己元神”，所用咒语“唵吽吒唎”等乃“吾心神之内讳”，“宝篆者是聚吾心中之神光”。其祭炼以上清派的存思一内丹的三田搬运相融合，如水炼亡魂则存想自身两肾间有一点光明沿督脉升于顶上，其时自己舌上出黄华真水，即想此水遍满天地，一切幽魂皆在其中炼育精髓、膏润颜色；又所存想之太一天尊，乃坐于自己上丹田泥丸宫中，放光明下照地狱，而地狱即自己两肾之下。净明派则将内丹修炼归结于惩忿窒欲的伦理实践工夫，刘玉说：“惩忿则心火下降，窒欲则肾水上升，明理不昧则元神日壮，福德日增，水上火下，精神既济，中有真土为之主宰。”^③如此则不求炼精气神而精气神自然合真，内丹自然成就，不求升仙而自然能升仙。他把这种以伦理实践为本的内丹称为“正心修身之学”“真忠至孝之道”，以别于一般区区于修炼精气神的内丹。净明派以这种内治其心的工夫为行持符篆道法之本，《净明道法说》曰：“正其内治其外曰正一斩邪……欲正其内先去其欲，无欲而心自正一，正心而道法（符篆咒术）备矣。”^④刘玉谓行符篆之士，“未消得峻责鬼神，且要先净除了自己胸腹间几分魑魅魍魉，则外邪自然息灭矣。所谓魑魅魍魉者，只是十二时中贪财好色、邪僻奸狡、胡思乱量的念头是也”^⑤。其说与神霄、清微诸派内丹外法的立场基本一致。

宋元内丹说无论南北宗，皆标榜“性命双修”，以守窍息念而臻“杳冥混沌”以见“元神”或“真性”为修炼精气的关键，以元神返归于无极太极为归宿。江南全真道、南宗之说在这方面与北方全真基本一致，然较侧重于由性命双修而臻“形神俱妙”，并较北方学才多引理学太极说，主要由内丹所阐发、强调的“元神”“真性”之说，在江南道教中尤表现为符篆诸派以之为书符行法的根本，道法灵验的关键。如王惟一《道法心传》以元神为本，符图印诀为末，并引神霄派道士萨守坚诗云：“一点灵光便是符，时人错认墨和朱，精神不散元阳定，万怪千妖一扫除。”所谓“一点灵光”，即指元神、真性。《清微丹诀》强调行清微雷法须“法行先天一炁，将用自己元神”，先天一炁与元神，在其学说中只是一物之体用，该书称此物“在于灵宝谓之玄珠，在于神霄谓之真王，在于雷法谓之雷祖，在于炼度谓之水火，在于南极谓之圆光，在于老君谓之法主，在于符水谓之灵光，此是真一之炁，变化无量，大神可降伏，六天魔鬼可追摄”。该派道书《清微元降大法》卷二十五则说：“一点灵光通天彻地，精神所寓，何者非符！可虚空，可水火，可瓦砾……可通可变，是谓道法。”该派还附会理学，以“正心诚意”为行持之要，《清微斋法》卷上《道法驱疑说》曰：“道家之行持即儒家格物之学也，盖

① 《道法会元》卷一。

② 《道法会元》卷七。

③ 《净明忠孝全书》卷三。

④ 《净明忠孝全书》卷二。

⑤ 《净明忠孝全书》卷五。

行持以正心诚意为主，心不正则不足以感物，意不诚则不足以通神。”《清微丹诀》述黄舜申之说，谓求雨祈晴之“关捩在大静定中，所谓无中生有，不可以为无心作，不可以有心求，平日功夫纯熟，至此自然而神，不知其所以神。祈祷芟邪，应如桴鼓。此玄之外更无玄矣”。据称行法之时，于入定光中，自身中阴阳交媾，视其发现于感觉之耳热眼黑出汗等反应，便可随心而发为自然界的风雨雷霆。郑所南《太极祭炼内法议略》亦强调祭炼亡魂须“先立至诚为本，至诚者无毫发杂念，极纯一之心也”。又说：“此之祭炼法者，专以我先深潜静定，炼毓阳神，然后密运至诚，祭炼阴鬼，当合二者通为一片精密工夫也。”净明派也强调书符行法之先，必先摄心息念，合于一念未生前的本性，“一念之动，便属后天。盖神人相与靡间，一息至诚所感，如矢中的。所谓至诚，一念未动以先是也”^①。符箓诸派内炼外法的旨要大体一致，其受内丹及理学的影响皆灼然可见，仅在所用的符箓及斋仪奏文的传承上有所不同而已。

道教发展至元代，教团、教义皆趋成熟，此后即开始停滞、衰退。明初活跃一时的道教新派隐派（犹龙派），亦创立于元代北方，其创始人张三丰明初始移居武当山。据白云观《诸真宗派总簿》所列道教八十六派，元代江南道教诸派除金丹派南宗外皆传衍至近代，但在教义上却不见再有新的发展。

^① 《净明忠孝全书》卷五。

辽代的李弘起义与道教*

王卡**

李弘是贯穿东晋南北朝直到隋末的农民起义领袖的象征性人物，被封建史家称为“妖贼李弘”。他的出现与道教有密切关系，是历史上农民群众以道教作为工具，利用老君的化名号召起来反抗封建王朝统治。自80年代初汤用彤先生在《康复札记》中首次提出这个问题后，方诗铭、王明、唐长孺等前辈学者都对农民起义与李弘的关系继续研究^①。他们的研究基本澄清了李弘起义的宗教性质，并先后从史书中发掘出十次称名“李弘”的起义，上起东晋初明帝太宁2年（324），下至隋炀帝大业10年（614），李弘起义遍及山东、安徽、湖北、陕西、甘肃、四川、河南等地，历时近300年，正如《老君音诵诫经》所说：“称名李弘，岁岁有之。”足见其频繁。

道教典籍中关于老君的化身李弘真君出世当王的谶言，直到唐初在社会上仍有影响。例如《道藏》寒字号《元始无量度人上品妙经四注》载唐道士陈少微注称：“圣君者，金阙后圣太平李真君也，来劫下为人主，故预称后圣君也。”在敦煌出土的遗书中发现了唐朝前期抄写的宣扬真君李弘降世的道教经典《洞渊神呪经》，多达26件抄本，大致相当于今《正统道藏》本二十卷中前十卷的内容，可知唐朝前期流行的《神呪经》为十卷。唐前期为何会有如此多鼓吹李弘降世的道经流行呢？敦煌本卷一（P3233）、卷七（P2444）两件后均有题记：

麟德元年（664）七月廿一日奉 敕为皇太子于灵应观写

这里所说的“皇太子”原来就叫做李弘，他是唐高宗第五子，武后所生第一子。据《旧唐书》卷八十六《孝敬皇帝弘传》，李弘于显庆元年（656）立为太子，上元二年（675）病逝。他生前一直多病，却被立为太子，反映了自显庆年间以后，武则天已控制朝廷实权，企图以自己的儿子继承皇位的政治背景。麟德2年唐廷下敕灵应观道士为皇太子李弘抄写《神呪经》，一方面有为病中的太子荐福之意，另一方面恐怕也是因为《神呪经》中有“李弘当王”的谶语，正好与太子的名字相应，可以据此证明李弘继皇嗣合乎“天意”，可以说是武则天意图的贯彻。就在麟德元年这一年，武则天杀害了被废黜的原皇太子李忠。由此可见，道教关于李弘应王的

* 本文原载《宗教学研究》1988年第1期，第1-4页。

** 王卡，1956年生，中国社会科学院世界宗教研究所助理研究员。

① 参见《汤用彤学术论文集》、王明《道家和道教思想研究》、唐长孺《魏晋南北朝史论拾遗》、方诗铭《与张角齐名的李弘是谁》（载辽宁《社会科学辑刊》1979年第5期）。

讖语，在唐初还很有影响，乃至渗透到皇室中。但是上元2年，多病的皇太子终于还是在闻听父亲要让位于己时，感结旧疾而病故了。武则天为此“心缠积悼，痛结深慈”^①，给以特殊的荣典，除追谥孝敬皇帝号、为其陵墓（恭陵）前立碑镌御制《孝敬皇帝叡德纪》外，又敕令为他抄写《道藏经》。今敦煌遗书中有一篇《一切道经序》（S15-13号），题为“御制”。文中除了说“拂虚帐而摧心，俯空筵而咽泪”，痛悼李弘之死外，敕令“故展哀情，为写《一切道经》卅六部”。所谓《一切道经》即《道藏》^②。根据唐史崇等人的《一切道经音义妙门由起序》，我们知道唐初的《一切道经》已多达两千余卷^③。抄写16部就有七万卷以上。如此浩大的工程，表明了武后的失子之痛。可以想象为完成这一工程，当时动员了全国乃至边地敦煌的道士。例如日本贞松堂藏《本示经》卷五的敦煌抄本后，有题记称：“冲虚观主宋妙仙人京写《一切经》，未还身故。”武后如此不惜破费为李弘抄写道经荐亡，可能也与李弘名应道讖有关。

唐朝后期关于李弘应王的讖语在道教中可能也还存在。例如《神呪经》在唐初仅为十卷，但现存《道藏》本为二十卷，其后十卷当即晚唐或五代人所添益，添益者很可能是唐末五代道士杜光庭。现存《神呪经》前有杜光庭所撰序文，宣称西晋末道君降世授道士王纂《神呪》《神化》二经及《三五大斋之诀》，行于江表。此说出自《斋戒录》，杜光庭《王氏神仙传》也有相同说法^④。现《道藏》中有杜光庭所纂洞渊系斋仪数种。迹象表明杜光庭增益《神呪经》的可能性最大，唐末五代，中原陷入战乱，少数民族政权入主中原，相互残杀，汉族人民多窜避江左、巴蜀，这与东晋十六国的情况很相似。乱世之中宣扬李弘真君出世，希望汉人恢复中原太平的《神呪经》再次流行，并增添了一倍的篇幅。

总而言之，有唐一代，道教关于李弘出世的讖言仍然在社会上有影响，应是事实。那么，利用这一讖言发动的农民起义是否就限于隋朝，而唐以后就没有了呢？偶然翻阅《辽史》卷二十七《天祚帝纪》天庆三年（1113）闰4月载：

李弘以左道聚众。支解，分示五京。

看来，这位李弘也是以道教组织起义的农民领袖。契丹统治者将他肢解后传示五京，说明起义的地区当遍布辽朝治下的五道。我们知道，辽王朝到了天祚帝统治时已近末年，当时政治黑暗达到极点，阶级矛盾、民族矛盾和契丹贵族内部互相倾轧的斗争都极其尖锐。正如《辽史·天祚帝纪》所说：“降臻天祚，既丁末运，又触人望，崇信奸回，自椽国本，群下离心。金兵一集，内难先作，废立之谋，叛亡之迹，相继蜂起。驯至土崩瓦解，不可复支。”到了天庆年间（1111-1120），辽朝外有新兴的劲敌金国，在战场上辽军望风崩溃，国内则爆发了大规模的各族人民起义。如天庆5年有渤海人古欲于饶州起义，自称大王；天庆6年有渤海人高永昌于东京（今辽阳）起义，自称大渤海皇帝，占据辽东50余州；同年2月汉人侯榘于中京（今内蒙古宁城县西南）起义，聚众万余人，攻占高州；天庆7年2月，在南京（今北京）地区爆发平

① 参见《金石萃编》卷五十八及《全唐文》卷十五载《孝敬皇帝叡德纪》文。

② 粤雅堂丛书本《宝刻类编》卷八著录唐道士王悬河所刻碑文，谓：“《道藏经序碑》二。其一高宗制、其一武后制、宏道元年（683）12月23日刻，成都。”这里所谓“道藏经序”，疑即敦煌抄本《一切道经序》。

③ 《道藏》仪字号载史崇等人序文称：“今且据京中《藏》内见在经2千余卷，以为音训。”可知当时《道藏》卷数。

④ 《斋戒录》收入《道藏》第207册力字号，涵芬楼影印本。据吉冈义丰《道教经典史论》考订，此书当为武周以后问世。《王氏神仙传》乃杜光庭为取悦前蜀王建而作，今有严一萍辑本。按《斋戒录》称《洞渊经》出于“晋末”，即东晋末年而非西晋末，此说较杜氏之说近是。

民董庞儿领导的起义，转战于燕云诸州。天庆8年5月，在今辽西和哲里木盟一带爆发汉人安生儿、张高儿领导的更大规模的起义，他们“聚众二十万”，大批饥民都投入义军。这些起义虽然多被辽统治者镇压下去了，但对辽朝给予了沉重的打击，配合金兵的进攻，终于使统治北方达二百多年的辽朝迅速崩溃了。前文所述天庆三年的“李弘”起义，便是辽末农民大起义中最早的一支。这次起义上距隋末农民起义已近五百年，但起义领袖仍然继承了东晋南北朝农民起义的传统，以李弘的名字号召群众，以道教作为反抗契丹统治者的工具，故被称为“左道”。由此可见“李弘”的名字在民间影响之深远。

辽末“李弘”起义活动的范围当在辽朝境内，即今桑干河、滦河及辽河流域。这是东晋南北朝隋朝李弘起义未曾出现过的地区。在辽境内出现利用道教发动的起义，是与辽代道教的传播密切相关的。关于辽代道教的情况，过去学术界的研究不多，史书的记载也很有限，这里只能大致勾勒一点线索。

契丹族原是古代东北也区少数民族之一，源出于鲜卑，属鲜卑宇文部的别支，北魏时始见于史书记载。唐末五代中原战乱不已，契丹迭剌部贵族耶律氏乘机兴起，成为祖国北方的一支强大势力。唐朝末年契丹内部氏族制度已发生阶级分化，开始从部落联盟制向奴隶制国家过渡。唐朝灭亡的当年，即五代后梁太祖开平元年（907），军事领袖耶律阿保机被推举为契丹八部可汗。他在当时燕云地区因战乱亡入契丹的汉族士人韩延徽等人的帮助下，消灭守旧派贵族的反抗，统一契丹各部，于后梁末帝贞明二年（916）即位，建元神册，国号契丹（后改称辽），正式建立了契丹国家。

契丹族原来信奉原始的萨满教，建立政权后，因参加中原地区的内战，受汉族文化的影响，逐渐改信儒、释、道三教。有辽一代，儒释二教极为兴盛，道教虽然远逊于儒释，但作为汉文化的一个部分，在辽境也有传播。唐末五代之际，邻近契丹的幽蓟诸州（今北京、天津市及河北省北部）为卢龙节度使刘仁恭及其子燕王刘守光所统治。刘仁恭迷信道教，《旧五代史·僭伪列传》称：

是时天子播迁，中原多故，仁恭啸傲蓟门，志意盈满，师道士王若纳，祈长生羽化之道。幽州西有名山曰大安山，仁恭乃于其上盛饰馆宇，僭拟宫掖，聚室女艳妇，穷极侈丽。又招聚缙黄，合仙丹，讲术法要……

刘氏父子对道教的迷信，可能刺激了燕地道教的发展，使道士来聚于此。例如五代著名道士，后来被金代全真道奉为北五祖之一的燕人刘海蟾，就曾仕于燕。《陕西通志》载：“刘哲字元英，号海蟾子，明经，事燕主刘守光为相，雅喜性命，钦崇黄老。”据说因遇道士为他演清静无为之宗，金液还丹之要，“海蟾大悟，解印从遣，遁迹终南山下”^①。还有一种说法，称刘海蟾姓刘名操字昭远，为辽代进士。按辽代开科取士，始于圣宗统和六年（988），开始每年仅取2至3人，至统和24年始增加进士名额，上距刘守光为燕主（911—913）已近90年，故刘海蟾不可能为辽进士。或者他系唐末渤海国进士，被误认为辽进士。《坚瓠集》引《刘海蟾歌》称：“余缘太岁生燕地……十六早登甲科第。纡朱怀紫金章贵，个个罗衣轻挂体，如今位极掌丝纶……”可见海蟾进士及第在仕燕为相之前16岁时，只能是唐末。也可能五代有两位刘海

^① 见《古今图书集成》卷二百五十二。

蟾，一为刘哲，一为刘操。

总之，刘守光父子治燕时，道教当有传播。据《新五代史·四夷附录》称：“时刘守光残酷，幽涿之人多亡入契丹。”阿保机还屡次进攻刘仁恭、刘守光父子，俘掠大批汉人北上。大概道教也是由投奔或俘掠入契丹的汉族人带到了北方。契丹初立国，便对汉族的儒释道三教兼收并蓄。《辽史·太祖纪》载，神册三年（918）阿保机“诏建孔子庙、佛寺、道观”。次年又命“皇后、皇太子分谒寺观”。神册三年阿保机命汉族工匠仿汉地幽州城制度建辽都上京（今内蒙巴林左旗），北城中不仅有佛寺与孔子庙，而且在国子监附近建有“长天观”。又南城（汉城）“有邑屋市廛”，内居各色人等，包括“秀才、僧尼、道士”，大多为并、汾、幽、蓟等州迁入辽的汉人（参见《新五代史·四夷附录》）。辽太宗时，石敬瑭割汉地燕云16州入辽，辽朝受汉文化影响更深，对道教的传播有利。据《辽史·刑法志》载，辽穆宗“惑女巫肖古之言，取人胆合延年药，故杀人颇众。后悟其诈，以鸣镝丛射、骑践踏之”。可见辽朝前期道教已传播于契丹统治者中。

辽朝自圣宗时与北宋订立澶渊之盟，确立南北朝对峙局面。在国内实行彻底封建化与汉化改革，国势达到鼎盛。圣宗、兴宗、道宗三朝（983—1100）一百余年，辽朝国内政治、经济制度的发展均效法北宋，统治者对汉文化极其崇拜，儒释道三教广泛传播。以道教而言，辽圣宗对“道释二教，皆洞其旨”^①。圣宗之弟齐国王耶律隆俗“自少时落道，见道则喜。后为东京留守，崇建宫观，备极辉丽，东西两廊，中建正殿，接连数百间。又别置道院，延接道流，诵经宣醮，用素饌荐献。中京往往化之”^②。辽兴宗不仅“尤重浮图”，而且对道教也耽迷，“尝夜宴，与（道士）刘四瑞兄弟、王纲入伶人乐队，命后妃易衣为女道士”^③。当时为兴宗宠信的道士，到辽道宗时皆受厚封，“王纲、姚景煦、冯立辈，皆道流中人，曾遇帝（道宗）于微行，后皆任显官”^④。辽朝至兴宗、道宗时表面上虽仍保持繁荣，但贵族和官僚优游岁月，生活奢侈，佞于佛道，政治日渐腐败，社会矛盾逐渐尖锐起来。到了天祚帝时终于爆发危机，使辽朝灭亡。统治者对道士的崇信，使道教传播到辽东地区，在那里出现了“接连数百间”的道教官观。而下层群众中也有道教在传播，这便为人民利用道教为工具，参加辽末农民起义准备了条件。与辽朝对峙的北宋，以及继辽而起的金朝，也是道教大发展的时期。

① 《契丹国志》卷七《圣宗纪》。

② 《契丹国志》卷十四《齐国王隆俗传》。

③ 《契丹国志》卷八《兴宗纪》。

④ 同上。

从考古材料看道教在辽地的流传*

邢康**

契丹人崇佛，笃信萨满教，敬拜天地日月等神，这在辽代史籍中记载颇多。大量的考古材料也证实了这一点，已为世人所熟知。唯道教在辽地的流布情况，辽史记载的较少，考古材料亦不多见，因而论者很少，有待进一步研究探讨。本文仅据所知的几件辽代道教文物，管窥辽代道教，谈一点粗浅的看法。

近几年来，辽代考古工作有了很大进展，发现了大批珍贵文物，其中有些文物对研究辽代道教颇有启示，下面试举几例。

(一) 1970年夏，赤峰市翁牛特旗发现的广德公辽墓，木棺上绘有青龙、白虎、朱雀、玄武四神。其位置和形状为：木棺东壁外绘一青龙，用锌白勾勒线条，龙身敷墨绿色，身下和头部有彩云点缀。西壁已腐朽不清，似为白虎。前壁在棺盖下方的三角形镶板上绘一朱雀，身着黑色，首尾敷赭红色。后壁（棺尾）绘一玄武，以赭色单线勾勒^①。此外，翁牛特旗解放营子辽墓，护墓木壁上亦绘四神，其装饰之巧妙，神态之生动，色彩之鲜艳，较广德公木棺有过之而无不及^②。辽庆陵和法库叶茂台辽墓等也有四神壁画配置。辽人选茔葬地也常依四神之说。

春秋战国时期“五行”说发端，东青龙，西白虎，南朱雀，北玄武，仅限于确定方位。道教流行后，尊为四方神，并为护卫，以壮威仪。道教《云笈七籤》卷二十五、《北极七元紫庭秘诀》载有：“左有青龙名孟章，右有白虎名监兵，前有朱雀名陵光，后有玄武名执明，建节持幢，负背钟鼓，在吾前后左右，周匝数千万重。”道教愈加盛行，四神愈加尊崇，以至玄武被尊为“真武帝君”，到处立庙祭祀。

(二) 1972年夏，哲盟发现的库伦旗一号辽墓，墓门洞中绘二门神。北壁门神，头戴兜整，身着鱼鳞甲，左手捋袖，右手提长剑，剑锋直指左膝下。南壁门神，着斜格纹甲，左手叉腰，

* 本文原载《内蒙古民族师院学报》1988年第1期，第95-98页、第104页。

** 邢康，赤峰市电大分校工作人员。

① 《辽宁昭乌达地区发现的迁墓绘画资料》，《文物》1979年第6期。

② 项春松：《辽代壁画选》，上海人民美术出版社1984年版。

右手握长剑，剑锋过头。二门神均高 1.8 米，身披彩带，怒目欲裂，神态威严^①。最有情趣的仍是翁牛特旗解放营子辽墓的二尊门神，绘于室内的木壁上，全身甲青，怒目站立，一仗剑，一执斧，脚下有二妖，作惊恐逃奔之状，门神之威，跃然可见^②。巴林右旗白彦尔登辽墓门神更为别致，外侧二门神形同鬼魅，赤膊执剑仗斧；内侧二门神善面长须，不怒自威，披甲仗斧执剑，两两相对，可谓防卫森严，阵容齐整^③。此外丰山水辽墓及其他许多辽墓均有门神装饰^④，这在辽墓中比较常见。

门神古已有之，其有二说，亦有两种形象。一是丑怪凶恶的神荼、郁垒，《荆楚岁时记》载：“岁旦绘二神贴户左右，左神荼，右郁垒，俗谓之门神。”一是面目威严的秦叔宝、胡敬德，《三教搜神大全》提到，唐太宗惊鬼患病，招大将秦叔宝、胡敬德戎装守门退鬼，后画像贴门，邪祟以息，后世沿袭，遂永为门神。道教仗奉多神拥有庞大的神团系统，门神、城隍、土地都属道教中低级神，因其符合人们家居求安的心理，故流传极为普遍，成为道教中最常见的尊神。

（三）1978 年初秋，哲盟发现的通辽县二林场辽墓中有一件三彩瓷枕。枕之前后两面，各绘一人骑大鸟，周围压印流云式线条，似人鸟飞腾于云雾之中。鸟之前后又绘花束，给人以清雅超俗之感^⑤。此画所描绘的应是道教神仙王乔乘白鹤升天而去的典故。据《历世真仙体道通鉴》卷三载，王乔，字子乔，周灵王的太子，生而神异，幼好道，游伊洛间，道人浮丘公接往嵩山。又谓三十余年后之七月七日，家人见其于缙氏山巅，乘白鹤升天而去，道教称之为“右弼真人”。王乔乘白鹤升天之说，汉地流传极为普遍，辽人将它绘于瓷枕之上，恐怕不仅仅是为了装饰，更主要的是崇信道家之说，向往死后成仙，到天堂享乐人间未尽之福。

（四）1980 年六月哲盟发现的库伦六号辽墓，墓门楣上绘有伎乐图。其式为横列，女伎五人，两侧四人奏乐，中间一人起舞，神态极为生动。奏乐者左起第二人吹觱篥。其服饰为双髻发，插簪饰，面如满月，细目长眉，身着直领紧袖中单，外罩宽袖右衽粉色长衫，腰束绿带，系红裙，身披长幅彩带，袖上有羽状纹饰^⑥。此女袖上羽状纹是道教表现仙女的重要特征。永乐宫道教壁画和青龙寺道教壁画中仙女均有此羽饰。古人谓仙人皆有羽翼，有羽化成仙之说。故羽人、羽士、羽化、羽衣均为道教的道士、飞仙、仙人、仙化之别称，以取其羽衣飞升之意。另外五乐伎，皆双髻发，呈蝶式，也使人联想到道教“庄周梦蝶”的故事。

（五）赤峰市敖汉旗曾出土一件卜具，陶质，八角形宝珠状，上刻五言吉词。其内容为：“王子去求仙，旦成人九天，洞中方七日，世上几千年，仙列上中下，才分天地人，五行生五子，八卦定君臣。”^⑦从形状和刻词上可以认定是道教中的一种法具。道教经籍曾取《周易》阴阳八卦的思想，以衍经义。《周易》中的八卦符号图形，组成八角形；刻词中的“求仙”“九天”“洞中”“才分天地人”“五行生五子”，也是道教的名词术语。如道教曰“得道”谓

① 《吉林哲里木盟库伦一号辽墓发掘简报》，《文物》1973 年第 8 期。

② 项春松：《辽代壁画选》，上海人民美术出版社 1984 年版。

③ 《辽宁昭乌达地区发现的迁墓绘画资料》，《文物》1979 年第 6 期。

④ 项春松：《辽代壁画选》，上海人民美术出版社 1984 年版。

⑤ 《通辽县二林场辽墓》，《哲里木文物通讯》第 1 期。

⑥ 《库伦旗第五、六号辽墓》，《内蒙古文物考古》第 2 期。

⑦ 项春松：《浅析辽墓形制的演变及其器物的分期辨认》。

之“成仙”，例有吕洞宾、李铁拐八仙之说。道教谓曰三清玄元始三炁各生三炁合成九炁以成“九天”。并说有十大洞天，三十六小洞天和七十二福地，即“洞天福地”供仙人居住。道经《云笈七籤》曰：“三气变三才，三才既滋，万物斯备。”“五行生五子”，乃是道教认为道是“万象以之生，五行以之成”的缩语，意指道乃万物之造主，凡此种种都包含道教的思想。

二

上面所举五例，内容丰富具体，从几个侧面反映了道教在辽地的流传情况。

(一) 这些文物反映了道教在辽地流传的广泛性。

首先是道教流传区域非常广泛。辽的主要统治区域分五京五道，例中所举道教文物和未入例的道教文物，几乎遍及这些主要统治区域。从分属区域上看，哲盟的库伦旗、通辽县、赤峰市的巴林右旗、翁牛特旗属辽上京道辖地；赤峰市的宁城县、敖汉旗属辽中京道辖地，辽宁省的法库县，辽阳市属辽东京道辖地；辽南京道、西京道接近汉区，本地又以汉人居多，道教由这里传入，想必更会盛行。这五个京城都有道观，远距京城的辖区内又发现了道教文物，可见道教传播的面积非常广泛。

其次是道教传播的社会范围非常广泛，它不仅流传于上层社会中，也流传于中层和下层社会中。如庆陵是帝王墓，库伦一号辽墓和翁牛特旗解放营子辽墓均属契丹显贵墓葬。这些墓中发现道教文物，反映了上层阶级的崇道思想。通辽县二林场辽墓和巴林右旗白彦尔登辽墓，皆为一般契丹武士墓，这些墓中的道教文物，反映了中层阶级的崇道思想。至于卜具、门神则具有更大的社会性，想必在辽地民间曾广泛传用，而瓷枕的制作者定是下层工匠，道教思想在他的头脑中根深蒂固，才会制出神形俱佳的上乘精品，这都反映了下层阶级的崇道思想。因此，可以推断道教思想曾广泛传播于契丹社会的各个阶层。

再次是道教徒众多，活动面非常广泛。道教传播区域的广泛，传播范围的广泛，反映出道教思想信仰者的众多，信仰者的众多又间接反映出道教徒的众多和其强有力的社会活动能力。这在辽代史籍中是有所披露的。如辽兴宗时“王刚、姚景煦、冯立辈皆道流中人，曾遇帝于微行，后皆任显官”^①。道士一跃而为高官，这足以证明他们已直接活动于统治阶层中。又如《契丹国志》载：辽地每年“四月八日，京府及诸州……放僧尼、道士、庶民行城一日为乐”^②。道士与僧尼同列，可见这个队伍的庞大，他们已充斥了整个下层社会。又如圣宗弟齐王耶律隆裕任东京留守时，曾建宫观道院数百间^③。数百间房屋容纳的道教徒人数当是非常可观的，可见道教在辽地已成为仅次于佛教第二大宗教势力。

(二) 这些文物反映了道教在辽地流传内容和形式的丰富性。

首先是内容。一般设想，作为一种外来宗教，在一个语言不同，风俗迥异的区域中流传，应当是流传其主要部分，内容也应当是比较简单的。而道教在建国仅二百年的辽地传播，却突破了人们的一般认识，其流传内容的丰富性是令人惊异的。例中所举文物比较突出的反映了这

① 《契丹国志》卷八。

② 《契丹国志》卷二十七。

③ 《契丹国志》卷十四。

点，如羽人成仙，骑鹤升天，四方四神护卫，门神驱鬼，九天、洞中、三才、君臣、五行、八卦等，几乎概括了道教的全部重要宗教思想。羽人成仙、骑鹤升天，反映的是道教徒成仙的途径；四神、门神，反映的是道教神团系统中较常见的几位尊神，九天、洞中，反映的是道教构想的神仙居住地；三才、君臣，反映的是道教宣扬的尊神次序；五行、八卦，则反映了道教的根本教义等等。尤其是巴林右旗白彦尔登辽墓所绘的门神，竟同时有神荼、郁垒和秦叔宝、胡敬德两种形象，两两相对，分置门内门外，这在中原汉地都是罕见的。可见道教内容在辽地的流传是何等的丰富而又全面。

其次是形式。文物和史籍，反映了辽地道教流传的形式是丰富多样的，几乎进入了社会生活的各个方面。军国大事、日常生活、婚葬嫁娶、游戏玩乐，无不涉及。例如，道教徒曾为皇家作戏，《契丹国志》载：兴宗“常夜宴，与（道士）刘四瑞兄弟王刚入伶人乐队，命后妃易衣为女道士”^①。又如，道教徒常为契丹显贵做大规模道场，使四方观摩朝拜。《契丹国志》说：齐王耶律隆裕“别置道院，延接道流，诵经宣醮，用素馔荐献，中京往往化之”^②。而一般平民百姓，则向道教徒打卦问卜，预测凶吉，招贴门神，驱鬼求安等等。人们生前如此，死后更是崇信有加，辽人选茔葬地，常依四方四神风水说，墓壁画中绘门神四神，羽人伎乐，随葬飞升瓷枕等，都表达了他们求助道教，幻想步入仙境的愿望。由此可以看出，道教通过各种形式充斥了辽地从达官到百姓生活的各个方面。

（三）这些文物反映了辽地道教受中原影响的深刻性。

辽地道教是由中原汉地传入的，在辽立国二百年间，他们没有掺入自己更多的民族思想，基本保存了中原道教的原样，成为中原文化影响边疆文化的例证，也是中原汉族文化与边疆少数民族文化交流的重要组成部分。文中所举的几例，突出反映了这个倾向。

例如，辽墓中的青龙、白虎、朱雀、玄武四神的绘画保持了中原道教的原意和风格，从四神方位配置看：青龙、白虎、朱雀、玄武，分列东、西、南、北四方，符合原意，从四神的形象看，与中原四神绘画形象和经籍记载相同，《楚辞远游补注》载：“玄武谓龟蛇，位于北方，故曰玄，身有鳞甲，故曰武。”翁牛特旗广德公木棺上的玄武形象与此记载完全一致，其他三神亦是如此。洛阳出土的北魏石棺，陕西出土的隋广德郡公石棺四神的方位和形象也与辽墓中的四神相似^③。

辽墓中的羽人绘像，更具有中原的风格。其（前面已述）服饰中的身披彩带，带尾后拖，使人想起唐代画家吴道子“吴带当风”的形象，羽人外衣长袖之羽毛装饰与在山西永乐宫元代壁画，山西稷山青龙寺壁画，元武宗的《朝元仙仗图》中仙女之装饰几乎一样，无甚区别。

至于辽墓中门神的画像，其形态、服饰、手执之剑斧武器，以至作逃奔状的鬼怪形象等，与中原的门神画像如出一辙，这在唐宋墓葬中所见是非常广泛的，不必举例对照。而三彩瓷枕中的人鸟飞升图及刻有道家言词的卜具，则竟全是汉人风格，它们可能是辽人仿制或中原道士带入辽地的。

值得注意的是发现上述四方四神、门神，羽人绘画的同一墓葬中，还有其他大量绘有契丹

① 《契丹国志》卷八。

② 《契丹国志》卷十四。

③ 《洛阳北魏画像石棺》，《考古》1980年第3期；《陕西二原县双盛村隋李和墓清理简报》，《文物》1966年第1期。

人形象的绘画。如翁牛特旗解放营子壁画中有《侍女图》《宴饮图》《毡车出行图》；哲里木盟库伦六号辽墓墓道南北两壁绘有《出猎图》《归来图》等等。这些绘画无论是在人物体态、发式、服饰、生活、习俗各方面皆有明显的契丹民族特色。在同一墓葬中绘有中原道教色彩的图画和具有强烈契丹民族特色的绘画同时存在，而又泾渭分明。从而看出，中原道教历史悠久，已形成了一种强大的宗教势力，致使辽人无力改造，只能接受它那全面而又深刻的影响。

三

道教源远流长，土生土长于我国，唐宋时期，道教兴盛，唐代帝王，大力提倡和推崇道教。唐高宗“追号老子为太上玄元皇帝”，“道家诸子皆号为真人”，“以宰相领道观”。唐玄宗时道教“尊崇已极”^①。宋代尊奉道教“以真宗徽宗为盛”^②。由于封建统治阶级的提倡利用，道教虽不及佛教鼎盛，但也对当时我国各民族政治、文化、思想、习俗发生了重大的影响。

辽代统治者崇拜佛教，同时也极力地保护道教。史载：辽太祖耶律阿保机于神册三年（918）“诏建孔子庙、佛寺、道观”^③。辽圣宗对“道释二教，皆洞其旨”^④，对“道士冯若谷加太子中允”，圣宗之弟耶律隆裕“为东京留守，崇建宫观，备极辉丽”^⑤。前面已述的辽兴宗重用道士，其命道士入伶人乐队，还令后妃化妆为女道士夜宴，此举为后父磨只规谏，结果“帝击磨只”。由此不难看出这位辽代皇帝对道教的崇信已经达到了如醉如痴的程度。

总而言之，道教得以在辽地广泛传播，一是统治阶级的幻想死后升天，继续作威作福，并用以麻醉人民维护封建统治秩序；二是平民百姓希望改变处境，向往平安，愿生前身后如意，将夙愿寄于佛道之说。前者鼎力推行保护政策，后者是这个政策得以实施的社会基础，这正是道教在辽地盛行的原因所在。

① 傅勤家：《中国道教史》，商务印书馆1970年版。

② 同上。

③ 《辽史》卷一。

④ 《契丹国志》卷七。

⑤ 《辽史》卷十七。

宋代佛道问题的综合考察*

潘桂明**

宋王朝建立后，为了消除唐藩镇割据的因素，缓和与应付尖锐的社会阶级矛盾和民族矛盾，采取了一系列强化封建中央集权的专制统治的措施。而专制统一的思想首先要求重整封建伦理，把三纲五常系统化，把忠君爱国提到日程上来，并进而使伦理本体化。处于每况愈下中的宋王朝还需要神灵的支持，使宗教神学为自己的统治以灵光圈的印证和保护。世俗哲学和宗教神学共同成为维护王朝统治的意识形态。但是，长期以来那种三教鼎立、世俗哲学与宗教神学并存而又对立的局面已难以适应新的社会环境，它们面临着各自的艰巨任务。世俗哲学有必要在董仲舒等人对先秦儒学改造的基础上再来一次全面改造，使之进一步神学化；宗教神学则务必全面世俗化，以更有效地为现实政治服务。因此，儒学的宗教神学化和佛教、道教的世俗化以及它们之间相互融合吸收便构成这一时期思想意识形态领域的基本内容。

为了完成时代赋予的特殊使命，宋代佛道进入了全面世俗化的历程。世俗化不仅是它们的一致需要，而且也是它们的唯一出路。

中国传统文化的核心是封建宗法体制下植根于世俗社会生活的伦理道德规范，其着眼点则是在现实世界中实现“治国平天下”的政治理想。宋王朝的中央集权政治不允许佛道否认三纲五常、忠孝节义的宗旨和“修齐治平”的理想，以个体的心性修养取代社会生活的义务，以方士的身份游离于世俗伦理之外。

针对印度佛教的出世主义与中国传统宗法思想、伦理原则的矛盾，隋唐宗派佛教就曾提出“世出世法”一致说，试图从哲学理论上予以调和。入宋后，这一理论受到了佛教界的普遍重视。禅僧永明延寿说：“本末一际，凡圣同源，不坏俗而标真，不离真而立俗。”（《万善同归集》卷一）圆悟克勤更直接地认为：“佛法即是世法，世法即是佛法。”（《圆悟佛果禅师语录》）天台宗僧侣孤山智圆著《闲居编》，在更广泛的范围内表述世间与出世间一致的思想。

* 本文原载《浙江学刊》1990年第1期，第61-66页。

** 潘桂明，1944年生，苏州大学哲学系教授、苏州大学宗教研究所所长。

世间法的核心是君臣父子、仁义五常，出世间法的要义在成佛作祖、超脱尘世。所谓一致不二，便是要把佛教的最高原理与宗法体制的基本原则调和融合。宋代佛教学者通常认为佛教“有助于治”，其理论根据也在这里。延寿说：“佛法众善，普润无边，力济存亡，道含真俗，于国有善则国霸，于家有善则家肥。”（《万善同归集》卷六）佛法既包容了真俗，又以善为根本，故也可利于齐家治国。明教契嵩说：“儒、佛者，圣人之教也，其所出虽不同而同归于治。儒者，圣人之大有为者也；佛者，圣人之大无为者也。有为者治世，无为者治心。”（《谭津文集》卷八）就是说，佛教虽是出世的宗教，但具有补充儒家思想统治的职能和义务。智圆则一再宣称，他要以儒、释“共为表里”，即“修身以儒，治心以释”（《闲居编》卷十九），实践“修齐治平”的人生最高理想。

为与世间法协调一致，宋代佛教突出宣扬忠孝思想，并把它说成佛教的基本教义。智圆视忠孝为佛教善恶的标准，说：“士有履仁义、尽忠孝者之谓积善也。”（《闲居编》卷十九）他称颂仁义五常说：“仁义敦，礼乐作，俾淳风之不坠而名扬于青史。”（《闲居编》卷二十九）契嵩在所著《辅教编》中设《孝论》十二章，“拟儒《孝经》发明佛意”（《谭津文集》卷十）。他抱怨当时一些拘泥于经典的佛教徒说：“后世之学佛者，不能尽《孝经》而校正之，乃有束教者，不信佛之微旨在乎言外。”（《传法正宗记》卷一）并声言：“佛之道岂一人之私为乎，抑亦有意于天下国家矣！何尝不存其君臣父子邪，岂妨人所生养之道邪？”（《谭津文集》卷一）

宋以前儒家讲孝，重点在“移孝为忠”，忠孝问题落实到对君主的绝对服从。把“忠君”与“爱国”并提，则是宋代开始突出起来的。宋代，无论是正统的理学家（如程朱），还是理学内部的反对派（如陈亮、叶适），都视忠君爱国为做人的最高标准。与此相适应，两宋之际的禅宗领袖人物大慧宗果提出了佛教“忠义之心”说。他把学佛与忠君并论，把佛教的菩提心与儒家的忠义心并提，说：“菩提心则忠义心也，名异而体同。但此心与义相遇，则世出世间一网打就，无少无剩矣。”又说：“未有忠于君而不孝于亲者，亦未有孝于亲而不忠于君者。但圣人所赞者依而行之，圣人所诃者不敢违犯，则于忠于孝，于事于理，治身治人，无不周旋，无不明了。”他宣称：“予虽学佛者，然爱君忧国之心与忠义士大夫等，但力所不能而年运往矣。”（《大慧语录》卷二十四）张浚为他所撰的《塔铭》也指出：“师虽为方外士，而义笃君亲。每及时事，爱君忧时，见之词气。”（《大慧语录》卷六）大慧把自己的宗教实践与忠君爱国的世俗理想密切配合，深刻反映了当时内忧外患的社会现实对佛教的影响；为了迎合世俗生活的实际需要，佛教在宋代已直接把忠孝节义当作自己教义的组成部分。

道教具有民族宗教的先天优势，对传统伦理观念有较多的体验。早在《太平经》里已有关于忠孝的说教；南北朝时期道教改革，其中心便是充实封建宗法思想。入宋以后，道教对自身进行了又一次大规模的更为深入的改革，这次改革的关键，是要使道教活动世俗化，把忠孝原则变为道教的基本教义。

宋代刊布流行的劝善书《太上感应篇》是道教世俗化的典型例证。《感应篇》的全部内容是对道俗“诸恶莫作，众善奉行”。它认为，成仙的唯一途径是在现实生活中行善去恶，善恶的标准是“义”“理”，义、理的其体内容便是“忠孝友悌”。它强调说，凡“暗侮君亲，慢其先生”“谄上希旨，受恩不感”“讪谤圣贤，欺凌道德”“患怒师傅，抵触父兄”“用妻妾语，

违父母训”“男不忠良，女不柔顺”的，都要遭“天降之祸”的报应。以往道教经典虽已引入传统封建伦理说教，但基本内容没有脱离神仙方术、内丹外丹、养生延年等范围。宋代道教在由汉唐以外丹修炼为主向以内丹修炼为主转化的同时，把为善去恶的道德修养提到更为重要的位置上来。《感应篇》表明，宋代道教已决定用忠孝观念取代过去的形神修养，把世俗生活的伦理原则化为宗教生活的训诫纲要。《感应篇》所表现的道教世俗化，最终目的也是要起“扶助正道、启发良心”（《真文忠公全集》卷二十七《感应篇序》）的特殊作用。

道教金丹派南宗之祖张伯端少通儒业，主张在世俗社会中修炼，不必隐居深山、出家苦行，甚至不反对在朝为官。他的《悟真篇》说：“志士若能修炼，何妨在市居朝。”“未炼还丹莫隐山，山中内外尽非铅。”南宗信徒夏元鼎述说该宗修炼特点为“在朝不妨治国平天下之事，在市不失为士农工商之业”（《悟真篇讲义》卷六）。可见，道教在宋代的世俗化也没有离开《大学》“修齐治平”的宗旨，因为它与佛教面临着同样的社会现实，担负着同样的历史使命。

道教中较注重出世理论宣传的全真道教也积极提倡忠孝节义的封建伦理。“七真”之一的谭处端说：“为官清政同修道，忠孝仁慈胜出家。”（《云水集》卷一）王重阳对在家道徒常导之以“与六亲和睦，朋友圆方，宗祖灵祠祭飨，频行孝以序思量”（《重阳全真集》卷三）。这已纯粹是传统儒家的说教，与道教通常的神仙理论毫无关系。

世俗化是世界上一切宗教的历史趋势，也是它们继续存在或发展的必要前提。各历史时期各宗教世俗化的内容有所不同，但它们普遍服从这样一个原则，即遵循社会的实际需要，适应社会的现实生活。宋代佛道的世俗化既是宋代社会对宗教的基本要求，又是佛道为实践自身的社会义务而作出的努力；它与这一历史时期的政治、经济、思想文化不可分割地、十分紧密地联系在一起。宋代佛道的世俗化为我国后期封建社会宗教世俗化进程在理论上奠定了基础。

二

根据世俗化的需要，宋代佛道两教还各自致力于内部的融合统一。

佛教内部的融合统一，比较广泛提倡的有教禅一致、台净一致、禅净一致说，在这些“一致说”基础上完成净土归趋。

延寿是禅净融合的积极倡导者。他身为禅僧，但以净土为根本归向，其参禅念佛“四料揀偈”云：“有禅无净土，十人九蹉路；阴境若现前，瞥尔随他去。无禅有净土，万修万人去；但得见弥陀，何愁不开悟。有禅有净土，犹如戴角虎，现世为人师，来生为佛祖。无禅无净土，铁床并铜柱；万劫与千生，没个人依怙。”（《净土指归》卷上）与此同时，他编撰《宗镜录》一百卷，重点阐发教禅一致的思想。

契嵩也主张念佛修禅并行，还身体力行。他“夜分诵观世音名号，满十万声则就寝”（《林间录》卷上）。禅师天衣义怀也提倡禅净融合，据时人介绍，“天衣怀禅师一生回向净土。向学者曰，若言舍秽取净，厌此忻彼，则取舍之情乃是众生妄想；若言无净土，则违佛语”（《乐邦文类》卷四）。另外如著名禅僧圆通法秀、长芦宗颐、照圆宗本等也都提倡和实践禅净双修。

以圆融哲学为背景的天台宗更重视台净合一。知礼集道俗千人，勤劝念佛，以“誓取往生”（《乐邦文类》卷四）。遵式曾著《晨朝十念法》，自约每天清晨念佛，“尽此一生，不得一

日暂废”（同上）。智圆认为，诵念佛号、借助他力，定能往生净土，获得解脱。

由于念佛净土重视现世利益与净土极乐的调和，同时在实行上又有简易的优点，因而容易为社会所欢迎，有利于佛教在社会各阶层中展开。皈依天衣义怀的官僚杨杰曾说：“简而易行者，乃西方净土也。但能一心观念，总摄散心，使弥陀愿力，直超安养，更无他趣，决取成功矣。”（《乐邦文类》卷三）陈瓘、王旦、文彦博等北宋一大批高级官僚对净土一门深感兴趣。至于苏轼，可说是禅净共修的典型人物，他曾与禅僧东林常总在庐山集千余人建立禅社，后又致力于净土实践。对于广大民众来说，修习净土是他们最易于接受和实行的宗教方式。

在僧俗共同努力下，净土的信仰和实践日渐发展。南宋释宗晓概述说：“至今薄海内外宗古立社，念佛之声洋洋乎盈耳。乃知至德如风，民应如草，有不期然而然者矣。”（《乐邦文类》卷一）释志磐叙当时杭州地区情况则云：“年少为贵贱，见师者皆称阿弥陀佛。念佛之声盈满道路。”（《佛祖统纪》卷二十六）由是可知，在宋代，净土信仰已不再是一宗一派的事，而已成为佛教各宗派的一致要求和共同归趋。

佛教史上，南北朝时期学派纷争，隋唐时期宗派并立。隋唐宗派各具特色，即使宗派内部也是“宗眼”分明（如禅宗），净土宗只是这些众多宗派中的一派而已。宋代佛教所表现的特色，则是致力于模糊隋唐以后的宗派分歧，消融宗派的特点，其结果是使净土宗成为其他各宗所共宗的派别。

佛教自传入中国后，为了适应宗法社会和传统文化，不断改造教义，逐步中国化。在理论思维上，经过数代佛教学者的奋斗，至隋唐时，佛学的本体论、认识论、心性论已超出同时代世俗哲学的水平。唯识宗和华严宗的学说代表了我国封建社会全盛时期理论思维的最高水平，从哲学思辨的广度和深度上达到封建社会上升时期的顶峰。佛教义理发挥殆尽，再无发展余地。唐末五代兴起的禅宗五家以神秘主义为特色，以华严理论为背景，它们虽演化为这一时期佛教的主流，但哲学上没有超越华严和唯识。佛教要继续存在并发挥社会作用，除了配合政治需要，加速世俗化进程，还需要在教化形式上进行必要的改革。净土念佛不依赖于深刻的哲学思辨，不求助于繁琐的分析论证，而是以宗教实践的效果弥补理论研究的衰落。宋代大量涌现的旨在禅净一致、台净合一的各种“法社”，其效果显然在理论阐述和教义宣讲之上。因此，宋以后虽说名义上还存在独立的佛教宗派，但实际上最后都以净土为归宿。

道教也有这种内部融合统一的历史趋势。

北宋初，道教大量吸取佛教心性修养的思想和方法，使六朝以来外丹为主的长生修炼之术失去它的统治地位，佛道结合的内丹修养成为道教的主流。与此同时，内丹与符箓开始出现融合趋势。外丹成仙的欺骗性至晚唐已暴露无遗，不可避免失去它的市场，符箓派却因宋代民族矛盾的不断上升而受到官方的重视。大中祥符八年（1015），真宗诏赐信州道士张正随为虚静先生，王钦若为之奏立授箓院及上清宫，成为龙虎山张天师正一派的开端。宋代符箓派道教强调祈福禳灾、驱鬼降妖，借助天之神灵而达到个人目的，显然与当时朝廷抵御外敌的希望一致。宋以后，南北天师道与上清、灵宝、净明等道派合流，元代起，凡道教的符箓各派统称正一道。

由于受佛教禅宗明心见性说的影响，宋代道教各派理论上一致强调道、佛结合的“性命双修”说，虽有“北宗先性后命，南宗先命后性”的一般看法，但两者兼修已是道教理论的出发

点。各派普遍把修心养性视为基本教义，反映出道教内部融合统一的条件已逐渐成熟。北方全真教指出，性、命二者本来就是合一，不可分开的，“有性便有命，有命便有性”（《性命圭旨》卷一）。故它在性命双修中不仅先性后命，而且偏重于修性。金丹派南宗虽说先命后性，但其宗教实践往往也更重视修性。总之，宋代道教由于接受禅宗心性学说，其内部融合统一的基础奠定了。

道教派系融合统一，在时间上似稍晚于佛教。宋代日趋严重的民族矛盾使最高统治者对道教寄予特殊厚望，在真宗、徽宗二朝曾加以热烈崇奉。真宗曾试图借助这一民族宗教达到抵御外族入侵的目的。为此，宋朝廷对道教的统制不如佛教那样的严格，道教在这一时期仍有发展的余地，道教思想在佛教哲学的启发下也还有一定的发展前途。全真教作为道教新派别是在民族矛盾极为尖锐的南宋初北方金统治地区诞生的，它负有新的历史使命，并最终发展为道教的主力。元初，道教进入派别全面融合时期，金丹派南宗渐与全真道合流，其他一些派别分别合并入全真、正一。入元以后的全真教在教义上则更有明显变化，成为元初思想统治的重要工具。

三

宋代佛教在进行内部融合统一的同时，还积极谋求对外的调和一致，它们在对儒家表示认同的基础上，强烈地提出“三教合一”的主张。

延寿在主张禅教、禅净一致的同时，还特别指出佛教与儒、道调和融合的必要性，说：“儒道仙家，皆是菩萨；示助扬化，同赞佛乘。”（《万善同归集》卷六）赞宁认为，教虽分三，但服务对象都是封建地主政权，可以在皇帝的统领下发挥各自的优势。他说，佛教如果能“旁凭老氏，兼假儒家”，其社会效果就更为突出：“夫如是，则三教是一家之物。”（《大宋僧史略》卷下）故他主张，佛教应对儒、道取“一切恭信”的态度。智圆“学该内外”，“旁涉老庄，兼通儒墨”（《闲居编·序》）。他认为，三教各有存在的价值，可以并行而不悖，即所谓“其旨本融”“守株则塞，忘筌乃通”（《闲居编》卷十六）。他宣称自己“或宗乎周孔，或涉乎老庄，或归乎释氏”（《闲居编》卷十一）。智圆是宋代将三教融会于一身的典型佛教僧侣，他的思想对宋以后中国佛教的发展具有指导意义。契嵩著《辅教编》，重点阐述他的三教合一思想，他“广引经籍，似证三家一致，辅相其教”（《昭德先生郡斋读书志·后志》卷二），认为，三教名目虽有不同，但目的是一致的，所谓“圣人为教不同，而同于为善也”（《辅教编上·原教》，见《镡津文集》卷一）。禅僧大觉怀琏对长期三教分裂、互相诋訾状态深表惋惜，认为三教原理一致，故可合一返本（见《禅林僧宝传》卷十八）。佛印了元更明确地提出和会三教为一教的口号，其诗云：“道冠儒履佛袈裟，和会三家作一家。”（《云卧纪谈》卷下）圆悟克勤和大慧宗杲也持同样观点。宗杲认为，三教本质上是默契的，只是形式上有所不同罢了，说：“三教圣人立教唯异，而其道同归一致。此万古不易之义。”其一致之处在于，“三教圣人所说之法，无非劝善戒恶，正人心术”（《大慧语录》卷二十四）。

总之，宋代佛教普遍把三教合一视为最终归趋，并把这种合一的内在可能性归之于三教共同的目的即为“善”去“恶”。为善去恶，就是在日益尖锐的阶级矛盾和民族矛盾形势下，一

致为中央集权的封建地主政权效劳。

五代宋初著名道教学者陈抟，隐居华山，长期研究《易经》，探究三教关系。认为，孔子正诚心意，老子炼养身气，释迦明见心性，在身心修养方面有共同的一面。张伯端的思想则是北宋道教提倡三教合一的典型。他自称“幼亲善道，涉猎三教经书”，认为“教虽分三，道乃归一。奈何后世黄缙之流各自专门，互相是非，致使三家宗要迷没邪歧，不能混一而同归”（《悟真篇·序》）。主张在三教共修性命的基础上融合统一。南宋初王重阳在山东建立“三教金莲会”“三教平等会”等，凡立会必以“三教”为名。他常以《孝经》《心经》《道德经》教授门徒，三教合一成为全真教的主要思想。王重阳认为，“儒门释户道相通，三教从来一祖风”，故可“心中端正莫生邪，三教搜来做一家”（《重阳全真集》卷一）。全真道“北七真”之一的丘处机也说：“儒释道源三教祖，由来千圣古今同。”（《磻溪集》卷一）他们在论述道教重要理论问题时，往往采用儒、释之说，有意识调和融合三教思想。

在宋代（以及明清时期）假托吕洞宾所撰的一些道教著作中，更不遗余力地宣扬三教合一思想，并把重点置于对儒家的调和及对佛教禅宗的吸收方面。其《参同经》中有一章专述“会三归一”，说：

惟中古圣人知后世之人不能全体皆备，不得已分出三教名目，名虽各异，理实一焉。故曰，千百世以上有圣人出焉，此心此理同也。三教殊途而同归，非吾一人之私言，乃先圣后圣之公言也。（《吕祖全书》卷十七）

又说：

三教圣人，此心此理原无异也。惟其无异，故无分也。人之习学，岂必尽明三教，彻悟一原，然能于心性之中，深究明了。毋论学儒学释与夫学道，至于彻悟之时，自得三教一原之理。故儒须真儒，释须真释，道须真道。真者何？以至诚之心，体至诚之理，修至诚之功。真一不二，则圣可希，佛可学，仙可几也。（《吕祖全书》卷十七）

从隋唐时期的三教鼎立到宋代佛道的三教合一，是中国思想史上历史性的重大变化。三教鼎立，三教各自突出自己、表现自己。儒家强调敬天法祖、经世致用，兼采南北经学流派特点。佛教宗派各标师承，宗派理论之争表现激烈，宗派理论著作大量问世。道教以民族宗教的形式受封建王朝的重视，唐代道教内部派系众多，各有所专。三教鼎立下的儒释道三家，虽说也有主次之分，力量并不平衡，社会地位并不相等，但它们各自独立地存在，自由地阐述各自的思想。佛道在隋唐时期理论上的发展是三教鼎立的结果，是以我国封建社会的鼎盛为历史背景的。宋代佛道内部的融合和对儒道（儒佛）的调和则是三教力量对比发生根本性变化的结果，是以我国封建社会向后期转化为历史背景的。这是中国思想史和宗教史上一个重大课题，它标志着一个历史时代的结束和另一个历史时代的开始。

四

当佛道积极提倡三教合一时，儒家方面也正在深入展开它的三教合一运动。在两宋最高统治者的支持下，儒家学者注意吸收、消化佛道的思想，尤其吸取佛教长期酝酿并发展成熟了的心性学说，建立并完善起新的哲学思想体系——理学。理学一再提倡和着意标榜的“内圣外

王”，实质上是儒释道三教合一的东西，是儒家治世事功和佛教精神境界以及道教神形仙骨统一的理想标准。宋代佛道的合一思想以及它们的历史地位最终要在理学形成过程中体现出来。

佛教对理学形成起直接作用的是禅宗。宋儒接受华严理事关系说，主要通过和禅僧的频繁交往。华严宗至宋代已极衰微，典籍散佚殆尽，而禅宗尚表现为相对的繁荣，禅僧往往兼习华严要旨，阐发理事（体用）关系。如圆悟克勤曾谒居士张商英于荆南，“剧谈华严宗旨”。克勤说：“华严现量境界，理事全真，初无假法。所以即一而万，了万为一，一复一，万复万，浩然莫穷。”又告张商英：“若到事事无碍法界，法界量减，始好说禅。”（《居士分灯录》卷下）这是克勤借用华严圆融无碍的“四法界”思想向张商英说禅，而禅的最高境界实际也就是华严“理事无碍”“真俗无碍”境界。禅宗各派中与华严学说最相近的是曹洞宗，理学家反复申述的“体用同源，显微无间”与曹洞宗所唱“君臣五位”有着某种内在的联系。“君臣五位”旨在说明体用（理事）的圆融一致，并认为只有这种圆融一致的体用关系才是“君臣道合”。

佛教不触及社会改造而注重于宗教内心修养，隋唐宗派佛教已具有了完整的心性学说体系。宋代佛教的天台宗、禅宗进一步在这方面开拓，结合传统儒家界想，把心性之说加以发展和完善。北宋智圆提出“复性”说，严辨“君子”“小人”“性善”“情恶”，把传统伦理观念融入佛性学说。知礼在天台宗“山家”“山外”之争中，强调一种“妄心观”，要求人们从日常生活的每一琐事、每一俗念心中去忏悔自己的“罪恶”，把忍受现实世间的苦难视为步入极乐世界的必经之路。为了达到“治心”目的，他对性、相、理、事、体、用等一系列佛教哲学的基本范畴，尤其是心性问题的全面阐述。

契嵩的心性论在宋代禅僧中具有典型意义。它的特点是更广泛地联系到仁义礼智等传统伦理观念。契嵩说：“性乃素有之理也，情感而有之也……恩爱可以成仁也，感激可以成义也，知别可以成礼也，思虑可以成智也，徇从可以成信也。”（《镡津文集》卷四）他严格区别情性，说：“善恶情也，非性也。情有善恶，而性无善恶者，何也？性静也，情动也，善恶之形见于动者也。”（同上）这是“性善情恶”说的翻版，带有天理人欲之辨的色彩。在论证上，他把情与佛教十二因缘中的“无明”看作一回事。无明既为生死轮回的根本原因，故情也就成为爱欲男女生死的最终根源（见《镡津文集》卷二）。

由马祖道一所创的洪州禅传至义玄而成立临济宗，临济宗在北宋分裂为黄龙、杨歧两派，成为宋代禅宗最有势力的派系。洪州禅以独特的心性学说和顿悟实践在禅宗史上留下重要一页，影响深远。宋代禅宗的心性论大抵是在洪州禅“性在作用”“触类是道而任心”的思想基础上，结合孟子性善说发展起来的。黄龙派下的东林常总与程门弟子杨时论心性时有一段对话：

（时）谓师曰：“禅学虽高，却于儒学未有所得。”师曰：“儒学紧要处也记得些子，且道君子无入而不自得，得个甚么？时默然。”师又与时言：“阿赖耶识，此言善恶种子。白净无垢，即孟子之言性善。性善则可谓探其本也，言善恶混乃于善恶未萌处。”时又问曰：“孟子道性善是否？”师曰：“是。”时又问：“性何以善言？”师曰：“本然之性不与恶对。”（《佛法金汤编》卷十三）

这里，常总先是否认关于佛家对儒学缺乏了解的看法，接着有意识地将禅宗心性说与儒家（孟子）性善说加以调和，宣传佛教的“本然之性”说。

北宗禅僧金山昙颖（达观）曾著《性辩》一文，说：“今古圣贤言性者，只得情也。脱能穷理，不能尽性。何也？不知三才万物皆性也。”又说：“夫为大圣人者，决定也不被外惑，不为情牵，性制于情。所以我教谓之正觉者也。《易》唯知穷理尽性之说，而未见乎出古人今之道者也。”（《云卧纪谈》卷下）认为，儒家说穷理尽性，而禅家则无所谓穷理，故穷理不能尽性。性只可以作神秘的体悟而不能“尽”，因它不是知识所及的领域。又，性无所谓善恶，只为方便而说善恶。这种思想虽意在表述佛教心性说与传统儒家人性论的差别，但它对宋明理学中的心学一派更具启发意义。

道教哲学对理学的影响，主要在宇宙论方面，理学重要范畴道、太极、阴阳、五行等与道教关系颇深。

受佛教心性学说影响，道教因外丹修炼的失败，在宋代也走上重视心性修养的道路。张伯端主张以“心”为道体，说：“欲体夫至道，莫若明乎本心。夫心者道之体也，道者心之用也。”（《悟真篇·后序》）这显然是对宋代佛教禅宗核心思想的吸收运用。白玉蟾进而认为，心本来与道相契，所以心即是道。这一理论引导教徒去实践心性修养，体验心与道相契的精神境界。王重阳在《立教十五论》中有“降心”“炼性”二论，其所论心性，与禅宗学说十分相似。上述心性论对儒家学者中与道教关系较密切的一派影响较大。

宋代儒家学者鉴于隋唐“儒门淡薄，收拾不住，皆归释氏”（《宗门武库》）的历史教训，转向对佛道学说的深入探究，加强心性理论的阐述。周敦颐吸取禅学思想，提出“纯心”“诚心”“养心”等一系列心性理论和修养方法。张载进而提出“天地之性”与“气质之性”的对立。朱熹从这一对立推导出道心与人心的对立，进而论及天理与人欲的对立，最后得出“存天理，灭人欲”的结论。理学家由宇宙论说心性问题，又由心性论说伦理道德问题，虽把落脚点置于伦理思想上，但心性论作为其中心环节和核心部分则是不容置疑的。为此，程颐指出：“孟子所以独出诸儒者，以能明性也。”（《二程遗书》卷十八）心性问题被视为最关键的内容。

由此可见，宋代儒释道三教学说总的历史趋势，是以共同关心的心性问题为中心，各自谋求融合统一。作为这一历史潮流的会归，便是理学的形成和完善。佛道两教，尤其是佛教禅宗的心性学说对理学的产生具有不可忽视的贡献，这一贡献保证了它们的基本历史地位。朱熹说：“气质之性，起于张、程”，“张、程之说立，则诸子之说泯”（《朱子语类》卷四）。原因何在？因为理学的心性学说既包容了诸子，又排斥了诸子，理学诞生，佛道作为宗教的历史任务已完成了大半，虽不曾退出历史舞台，但也已迅速呈现衰微之状。

佛教作为外来文化，一开始便走上中国化的历程。隋唐佛教宗派的形成，标志这种“中国化”的初步实现；理学的产生，意味着佛教中国化的最终完成。所谓“中国化”，是指外来文化按照中国社会实际需要，根据中华民族历史特点，接受中国传统文化的改造，成为传统文化的组成部分。宋以后，不仅佛教精神通过理学予以强制推广，为社会广大民众所接受，而且佛教的形式如各种仪式、戒律在社会上普遍流传，佛教的节日活动演化为民族的风俗。笔者认为，佛教中国化的完成与佛教最终成为中国传统文化的组成部分，是一个同步展开和实现的过程；宋代佛教的世俗化运动、它内部的调和融合要求以及针对儒道的“三教合一”口号，都是为了顺适历史的潮流，接受社会的改造。道教虽是民族宗教，但也面临和佛教相同的一些问题，为适应时代的要求，有效地服务于专制统一政权，也必须改革自己的教义，直至理学形成。

元代武当道教*

杨立志**

本文所述武当道教，系指以湖北武当山为本山，以崇奉“玄帝”为主要特征的道教教团。宋代以来，玄帝已成为民众普遍信仰的道教大神，故当忽必烈营建大都发现龟蛇时，就开始崇奉玄帝。元朝统一后，玄教宗师张留孙又积极向忽必烈引荐武当道士，所以，作为传说中玄帝修真飞升之地的武当山，就成了元朝皇帝“告天祝寿”的重要道场，成了与天师道本山——龙虎山齐名的道教圣地。元代在武当山传宗的主要是全真派和清微派，两派都崇奉玄帝，并在武当修建了大量的玄帝宫观，这些宫观都属于玄教宗师管辖下的基层组织；由于玄教宗师的介绍和联络，元代著名文人写下了许多有关武当的诗文碑铭。前人对此尚无专文论及。本文主要根据元明碑刻、山志所存资料，对元代武当道教的发展作一简略叙述。

一、宋末元初的武当道教

北宋崇道，武当五龙祠曾升格为观。但到北宋末年以及南宋时，由于武当山在襄阳附近，为兵家必争之地，故三次遭受兵火之灾。第一次是靖康之祸，“时汴湖龙去，江汉罹兵火之灾，武当殿宇为之一空”。到绍兴辛酉（1141）“茅山清真观道士孙元政重行开基”^①。第二次是宋理宗端平元年（1234）均州有“范用吉之变”，“鞑犯武当，宫殿皆为一空”^②。武当道观遭蒙古军队的洗劫。到淳祐壬子（1252）南宋收复均州，“郡守程进令（唐守澄）开辟武当五龙香火，重复其规”^③；第三次是蒙古世祖中统庚申（1260），“宣慰孙嗣举众内附”，兵过武当，宫殿遭劫。此后，“紫霄宫十五六年宵无人迹”^④，五龙宫“荆榛塞途”，成为废墟。元初刘道明的《武当福地总真集·序》云：“介乎金宋之间，百年之中，三罹劫火。”短短百余年中，武当道观就被毁坏了三次，道众生命尚无保障，武当道教也难有大的发展。

但正是这个时期，由于武当道士流散民间，武当玄武神的影响却在扩大。宋王朝的腐朽无

* 本文原载《宗教学研究》1991年第1期，第24-31页、第44页。

** 杨立志，1961年生，南阳师范高等专科学校政史系讲师。

①（明）任自垣：《大岳太和山志》卷六。

②（宋）张端义：《贵耳集》，见《古今图书集成·方輿汇编山川典·武当山部》。

③（明）任自垣：《大岳太和山志》卷六。

④（元）刘道明：《武当福地总真集》卷中。

能，屈辱败降，使饱受金元军队蹂躏的江南人民日益绝望，而陷于绝望的民众，最容易把精神希望寄托在神灵身上。于是，“威镇北方”“佑圣助顺，荡妖除魔”的玄武神，就成了人们顶礼膜拜的神灵。宋末元初，江南民间多次流传的武当真武神降笔，就是南方下层人民这种思想情绪的反映。

南宋张端义的《贵耳集》记载：“均州武当山，真武上升之地，其灵应如响。均州未变之前，鞑至，圣降笔曰：北方黑煞来，吾当避之。继而真武在大松顶现身三日，民皆见之。”^①蒙古灭金（1234）前后，几次派军队侵犯南宋的均、房等州，武当道士知道蒙古铁骑残暴骤悍，故以真武降笔的方式，提醒周围人民远避兵乱。在这一时期逃亡到武昌的均州民众“深神德不能忘，鸣于官，行武当祠于鄂，为冲霄坛（后改为武昌路武当万寿崇宁宫）”^②。元朝陶宗仪的《南村辍耕录》也录有武当“真武降笔”：“至元十三年（1276），江南初内附，民间盛传武当山真武降笔，书长短句曰西江月者，镌刻于梓，黄纸模印，贴壁间”，其词云：

九九乾坤已定，依旧中华福地，
清明节候开花，古月一阵还家。
米田天下乱如麻，当初指望作生涯，
直待龙蛇继马，死在西江月下。^③

这种降语，显然是道士文人为安慰亡国之后的江南民众而编造出来的。词中的“马”“古月（胡）”等词，是影射蒙元统治者的。该“降语”预言蒙古统治不会长久，这在一定程度上反映了被征服人民的愿望和心理，所以能在民间广为流传。尽管“降语”带有压抑、忍让、消极、逃遁的色彩，但它背后毕竟隐藏着对征服者的不满，含有反抗精神。武当道士以这类“降笔”扩大了玄武神的影响。从这里也可以看出，元初的武当道教仍是南宋遗民的宗教，还没有得到新王朝的承认，属于民间草野道教。

元初兵乱之后，武当道观荒芜衰败，道众四处流散。直到至元十二年（1275），在北方访道的武当道士鲁洞云才和全真道士汪真常一起回到武当山，修复“五龙、紫霄坛宇”^④，在汪真常等人的努力下，武当道教才开始复兴。五龙、紫霄宫观殿宇先后被修复；武当道众日益增多，仅汪真常一人就度徒众百余人^⑤。稍晚一些上山的著名道士，如叶云莱、刘道明、张云岩等人，也都有众多弟子。这些道士或扩建宫观、或编撰山志或刻印道经，皆致力于武当道教的复兴。但此时的武当道教还没有同元政府发生关系，还没有得到官方的承认。

二、元政府与武当道教的关系

元代武当道教的兴盛和发展与元政府对它的重视和利用是分不开的。那么，元政府为什么会与武当道教发生关系呢？其原因主要有三点：

①（宋）张端义：《贵耳集》，见《古今图书集成·方輿汇编山川典·武当山部》。

②（元）许有壬：《至正集》卷六十三。

③（元）陶宗仪：《南村辍耕录》卷二十六。

④（明）任自垣：《大岳太和山志》卷十二。

⑤（明）任自垣：《大岳太和山志》卷六。

第一，元朝从世祖忽必烈开始就重视玄武神。尽管宋末元初江南民间流传了一些不利于蒙元统治者的武当真武降语，但元政府未必知道。相反，由于真武神在民间影响极大，所以元朝统治者通过汉族士大夫和道士的介绍，反而会重视、崇拜真武神。元揭傒斯《武当山大五龙灵应万寿宫瑞应碑》云：

世祖皇帝初营燕都（今北京），岁（1269）十有二月，龟蛇见于高粱河之上。上召问诸儒臣，翰林学士承旨臣（郭）孝祺等曰：“国家受命朔方，上值虚危，其神玄武，其应龟蛇，其德惟水，水胜火，国家其尽有宋乎。此水德之征应也。”诏即其地建大昭应宫以祠玄武。^①

蒙元是兴起于北方的游牧民族，思想信仰带有浓厚的原始迷信色彩。其统治者极重神异之说，对各种宗教一律加以支持和保护，采取兼容并蓄的政策。忽必烈身边的汉族儒臣对此很清楚，所以当高粱河出现龟蛇、皇帝诏问时，他们就把这解释成为“皇元之兴实始于北方，北方之气将王，故北方之神先降事为之兆，天既告之矣”^②。这就既神化了元朝的统治，又使元朝统治者开始崇奉玄武神，为汉文化争得了一席之地。忽必烈对这种解释欣然接受，说明他也想利用在民间，影响极大的道教玄武神，控制民心，为以后加强对江南地区的统治服务。这件事虽然与武当道教没有直接关系，但由于武当山是玄武“上升之地”是祭祀玄帝的重要的道场，所以元朝皇帝崇奉玄武神，就为元政府重视武当道教奠定了信仰基础。

第二，元政府承认并重视武当道教与玄教宗师张留孙的活动有密切关系。张留孙（1249—1322）字师汉，信州贵溪人。幼年拜江西龙虎山正一天师张宗演（1244—1291）为师。至元十三年（1276）南宋亡，元世祖忽必烈召张宗演去大都，张留孙从行。次年，张宗演回龙虎山，留孙留侍大都。与北方全真、真大道教等清修派不同，南方正一各派都持符篆念咒法，以法术驱邪禳灾，这更容易得到蒙古贵族的信从。张留孙在大都为皇后祈祷圆梦有验，故大受眷隆。至元十五年（1278）授玄教宗师道教都提点，锡银印，总摄江北、淮东、淮西荆襄道教事。他出自正一道，但地位提高后，自立门户，称为玄教，并有自己的传教范围。此后，他经历成宗、武宗、仁宗、英宗四朝，备受宠遇，历次加封为特进上卿、玄宗教大师、开府仪同三司、视二品（后升一品）、领集贤院事、位大学士之上，正是这位声名显赫的大道士使武当道教与元政府发生了直接联系：

至元十六年，玄教宗师、江淮总摄张真人，改升官号（改五龙观为宫）。^③

由于武当山是玄教宗师管辖范围内最重要的道场之一，同时，武当玄武神也早为元朝统治者所崇奉，故玄教宗师对武当山特加重视。张留孙在至元十五年后多次奉命外出祠名山和访求遗逸，当曾经过武当，了解这里的情况。至元十六年他改五龙观为宫，说明武当道教已为官方所承认，此后他极力向皇帝推荐武当道士的法术，争取皇帝对武当道教的支持。元世祖诏叶希真赴阙并赐五龙宫名额^④，标志着元政府对武当道教的尊宠和优待。

张留孙死后，其弟子吴全节（1266—1346）继任，依然统辖江淮荆襄等处道教，对武当山

①（明）任自垣：《大岳太和山志》卷十二。

②《玄天上帝启圣灵应录》，见《正统道藏》第6册，第8页。

③（元）刘道明：《武当福地总真集》卷中。

④同上。

更加重视，从武当道士的封号（法师、炼师、真人等），到宫观的升格、赐名，都是由玄教大宗师决定或提名报皇帝批准。玄教宗师对于元代武当道教的发展起了重要作用。

第三，元朝后期重视武当道教与元仁宗有密切关系。据道经载，真武神的降辰为三月初三日，恰好元仁宗爱育黎拔力八达也出生在这一天，所以具有司命职能的玄武神倍受尊崇。“仁宗天寿节适与神所降辰同，岁遣使建金箬醮，祝禧其山之五龙，后以为节常。”^①“自是累朝岁遇比复，一如天寿故事。”^②元仁宗赐五龙宫额曰“大五龙灵应万寿宫”。此后，每当元朝皇帝的天寿节，即遣使至武当建醮祝寿，如元顺帝至正二年（1342）和至正九年（1349）四月十七日，是顺帝天寿节，皆遣使至武当五龙宫设醮祝禧，郡县皆有官吏陪同前往^③。由此可见，元仁宗以后武当道场已成为元政府为皇帝“告天祝寿”的专门场所。

正因为有这些原因，所以元政府对玄武神更加尊崇，对武当道教也更加重视。元成宗大德八年（1304）三月，加封武当真武神为“玄天元圣仁威上帝”^④。元仁宗延祐元年（1314）加封真武之父为“启元隆庆天君明真大帝”，加封其母为“慈宁玉德天后琼真上仙”；泰定帝泰定二年（1325），又加封玄帝部将水神（龟）为“灵济将军”，加封火神（蛇）为“灵耀将军”。在这些加封圣旨中，都强调真武神“昔护先朝”“开皇家之景运”^⑤。把玄天上帝奉为元朝的保护神。与此同时，武当道士也受到特别的恩宠，元武宗至大三年（1310）和元仁宗皇庆元年（1312）南岩道士张守清两次被召入京，建醮祈雨，深得皇帝皇后欢心，于是加赐南岩宫额为“大天一真庆万寿宫”。到延祐元年十月，又赐封张守清为“体玄妙应太和真人”^⑥。在元政府的扶持下，武当山的地位也大有提高，成了与正一教本山——龙虎山齐名的道教圣地，如泰定帝泰定二年七月，遣使“代祀龙虎、武当二山”。又如元顺帝至元二年（1366）四月“遣使以香币赐武当、龙虎二山”^⑦。这说明元朝皇帝已经把武当山看得与龙虎山同等重要了。

据至元三年三月《戒臣下碑》（碑在五龙宫）可知，元朝皇帝对武当道教也同对其他合法宗教一样，免除宫观的各种差发，不许过往官吏在宫观房舍里住宿，免征商税、地税，保护它的财产^⑧，而武当道士则有为皇帝“告天祝寿”“建醮祈雨”的义务。如前所述，元仁宗以后每当皇帝天寿节武当各宫观均要为之建醮，“告天与咱每祈福祝寿者么道”^⑨。文宗天历二年（1329）明宗后为明宗资冥福，也曾在武当建醮^⑩。至于武当道士应诏赴阙“祈雨却疾”，也是常有的事，叶希真、张守清都多次进京。元代武当道教就是这样借着皇室的庇护，大规模地发展了自己的势力，成了官方的御用道教。

①（明）任自垣：《大岳太和山志》卷十二。

②（元）欧阳玄：《中兴路创建九老仙都宫记》，《道家金石略》，第958页。

③（明）任自垣：《大岳太和山志》卷十二。

④（明）任自垣：《大岳太和山志》卷一。

⑤ 同上。

⑥（明）任自垣：《大岳太和山志》卷十二。

⑦（明）王圻：《续通考》卷二百四十。

⑧《湖北金石存佚考》。

⑨ 同上。

⑩（明）王圻：《续通考》卷二百四十。

三、各道派的融合和教团管理

南宋时期的武当道教主要属于上清派茅山宗，如南宋初修复五龙观的孙元政，曾“嗣业茅山清真观”；南宋后期道士曹观妙“幼入武当，嗣五龙之派”，后又“移领三茅崇禧之任”^①。该派道士主要传习上清五雷诸法，以符水禳禳为民消灾除疾，他们既崇奉三茅真君，也奉祀武当真武神。元初道士鲁洞云，幼入武当，隐居是山四十余年，所传当为此派。

到了元代，武当山则出现了南北道教交汇的局面，所传道派北有全真派，南有清微派，后来则皆归玄教宗师领导。下面先对各派主要代表人物作一简单介绍。

全真派 由寂然子汪真常开山传宗。汪真常名思真，安徽省安庆人，宋丞相汪伯彦（1069—1141）之后，嗣全真教法。至元乙亥（1275）领徒众六人兴复五龙，为本宫提点，度众百余人，后无疾而蜕。全真派在武当山以五龙宫、紫霄宫为基地长期流传，直到元末仍有传人，如元后期任五龙宫住持提点的浩然子李明良，师汪真常之徒林道富，“在汪君则为正传嗣孙也”^②。由于宋亡之前，全真道是北方新道教三派中势力最大、最受元室尊宠的教派，所以当元兵占领襄阳之后，武当道士鲁洞云渡河访道全真，至元十二年归与道士汪真常等修复五龙、紫霄坛宇。此后，武当山就成了江南全真道传播点中宫观最大的一处^③。

清微派 由叶云莱、刘洞阳、张道贵开山传宗。叶云莱（1251—1294?）名希真，唐名道士叶法善之后，生于福建建宁，与清微派正宗传人建宁黄舜申（1224—?）是同乡。舜申号雷渊，宋理宗时赐号“雷困真人”，他是清微雷法的集大成者，其故乡建宁是元初清微派传播的中心。叶云莱也是建宁人，故“得清微道法之妙”，元兵南下时避入武当，时玄教宗师张留孙总摄江淮荆襄道教，将其荐于朝廷，至元乙酉（1285）应诏赴阙，祷雨却疾皆称旨，丙戌（1286）授领都提点，任武当护持。其师黄舜申至元丙戌应诏赴阙，当是由他所推荐的。刘洞阳名道明，荆门人，至元辛卯（1291）编成《武当福地总真集》三卷。张道贵名云岩、号雷翁，曾礼汪真常为师，后“同云莱、洞阳同觐雷渊黄真人，得先天之道，归五龙宫潜行利济，乃清微之正脉也。门下嗣法者二百余人”^④。其中最著名的是张守清（1254—?），守清名洞渊，宜都人，至元二十一年（1284）入武当，礼鲁洞云为师，后“尽得云莱、洞阳、云岩三师之道”。“张洞渊于清微法有所受”。因祷雨有验被朝廷赐封为“太和真人”。《清微神烈秘法》所列师系中黄舜申之后即为叶云莱，称“清微冲道使”，张道贵称“清微冲和使”，张守清称“冲元雷使”^⑤。洞渊在武当“管领教门公事”授徒甚多，所谓“争稽首于讲筵几四千辈”^⑥。其中较著名的有黄明佑、单道安、彭通微等，皆嗣清微法。武当金顶西南有清微妙化岩，明代专以供奉清微派历代宗师仙像，张守清即隐于此“精修上道、素行蜕去”。

神霄派 北宋王文卿所创，以传行神霄雷法为事。至元朝，有胡道玄者，曾遇异人于武当

①（明）任自垣：《大岳太和山志》卷六。

②（明）任自垣：《大岳太和山志》卷十二。

③ 陈兵：《元代江南道教》，见《世界宗教研究》1986年第2期。

④（明）任自垣：《大岳太和山志》卷六。

⑤《正统道藏·洞真部·方法类》。

⑥《玄天上帝启圣灵应录》，见《正统道藏》第6册，第8页。

大顶天柱峰，得修仙之道，人称“神霄野客”^①。

全真、清微两派在武当山同时并存，教徒长期杂处一起，关系较为复杂，其特点可简要概括如下：

第一，无论全真派、清微派都崇奉武当玄武神，宫观建筑，殿内神像设置均保持武当道教的特色，清微派的天一真庆宫、太和宫自不必说，就连全真道士修复的五龙宫，也没有修吕祖殿、或供奉重阳真人，而是在正殿奉玄帝圣容、明真殿奉圣父母，桂籍殿奉元皇帝君、蓬莱殿设黄师十圣，都与玄武神有关。

第二，各道派长期相处，尚能保持团结，且有相互融合的趋势。五龙宫虽然是全真派修复的，但清微派传人叶、刘、张等都住在此宫，叶云莱后来还主其宫事。由于相互影响，武当全真道士不再以习炼符咒为耻，也学会了打醮设斋，而清微道士则同全真道士一样，在修复武当的过程中“耐劳苦、力耕作”亲自参加体力劳动。在清微道士刘道明编写的《武当福地总真集》中，专为全真道士汪真常立传，以褒扬其辟荆开基之功。两派道流虽传承不同，但在共存之中，确有相互影响、相互融合的趋势，如张道贵，先学全真教法，后又嗣清微道法；其弟子张守清则是“清微、正一，先天、后天靡不精通”^②。而且他还“修炼金丹大道”^③。这说明元代不仅全真与清微二派交参影响，而且清微与正一二派之间，亦有交融的迹象。

第三，元初武当道教的复兴，可以说主要是全真派的功绩，但到元代后期，由于元帝对符箓派更重视一些，所以属于符箓派的清微道士，在玄教宗师的大力支持下，其势力和影响要更大一些，如元世祖、元仁宗多次召武当清微派道士叶云莱、张守清赴阙祷雨却疾，并立有显应。这就大大提高了武当道士的声望。

另外，值得注意的是武当道教和玄教宗师之间的关系。如前所述，元政府从至元十五年就让张留孙总摄江淮荆襄道教，这样，地处襄阳路的武当山各宫观道士，都归玄教宗师领导。玄教掌教大宗师张留孙、吴全节、张德隆等，或由于抚视道流，或因为“奉旨降御香于江南诸名山”，都曾到过武当山，不仅如此，他们还直接负责武当道教的组织管理，表现如下。

其一，武当庵观的升格由玄教宗师决定，大宫的赐额由其提名，皇帝下诏批准。如五龙观，至元十六年由张留孙改升宫号，至元二十三年诏改为“五龙灵应宫”^④。另如修真庵，至大三年（1310），掌教大宗师“公据榜文，改庵为观”^⑤。

其二，武当各宫观的道官均由玄教宗师任命，或提名由皇帝钦授。如至元二十二年（1285）张留孙推荐叶云莱朝觐天子，次年“钦授领都提点任武当护持”^⑥；后至元时，全真道士李明良担任五龙宫住持提点，是由吴全节任命的。当时武当五龙、南岩、紫霄等较大宫观，都设有主领宫事、提点宫事等道官，而五龙宫主领宫事，有时又兼领本路（即襄阳路）诸宫观事^⑦。即使一般较小的庵观岩庙也都设有甲乙住持。

①（元）虞集：《道园学古录》卷二十五《灵惠冲虚通妙真君侍宸记》。

②（明）任自垣：《大岳太和山志》卷六。

③ 同上。

④（明）任自垣：《大岳太和山志》卷十二。

⑤ 同上。

⑥（明）任自垣：《大岳太和山志》卷六。

⑦（明）任自垣：《大岳太和山志》卷十二。

其三，武当道士的封号由玄教宗师提名推荐，然后由皇帝签书正式任命。如至元丁丑（1337）吴全节将李明良荐于朝廷，皇帝“隆玺书宠嘉而锡以通玄灵应明德法师”之号^①。由此可见，武当宫观是玄教管辖的基层组织。

关于元代武当道士的人数，现在已无法确定具体数字，但前面所提到的汪真常、鲁洞云、张道贵三人在五龙宫授徒共三百余人。后来张守清在南岩宫授徒四千，并垦荒种田数百顷，“养众万指”^②，这说明南岩宫有道士数千人。可见在元朝为了逃避统治者的民族压迫而出家当道士的人是很多的。

四、宫观建筑和常住产业

如果说明代武当宫观是由皇帝直接遣官拨款、选匠派夫一次性营建起来的话，那么元代的宫观则主要是靠民间“大檀信士”的施舍和道众的辛勤劳动逐渐营造出来的。

因为玄武神在民间影响很大，所以各地信士乐于在武当施舍香钱，元代宫观主要是靠这些香钱建造而成的。如至元二十二年（1285），张守清为创建真庆宫募捐，“三月三日，相传神始降之辰，士女会者数万，金帛之施，云委川赴”。宫观建成后，“积累资巨万计”。后该宫修云路一道，“荆南宫邑大檀长者曾君显州施中统宝钞贰百锭”命工匠修成。五龙宫有玉像阁，后“会檀施之积重建之”；本宫华阳岩亭室是安城（河南原武县东南）管存浩兄弟“全给工役之费”^③。有些庙观，道士先建造殿宇，然后请香客施舍香钱，装塑神像。如彭明德创建玉虚岩，因岩架屋“而高真像设尚赖捐金者”，于是德安府安陆县人刘友文“乐施统褚七百五十缗，命匠装塑高真圣像并左右侍从”。又如太和宫，有浙西道平江路昆山州船居大檀信士沈道升等人，“收选丰块沉香命处士雕镂玄帝圣父圣母牌座三面，龙凤拥簇，其势欲飞，沂舟而上，来诸名山，入于大顶天柱峰永充供养”^④。在创建宫观的过程中道士的主要贡献在于：

第一，他们不仅筹划组织营建工程，而且亲自参加体力劳动。如汪真常率弟子六人“劈草菜，剪菑翳，一举而兴之（五龙宫）”。张守清创建天一真庆宫时“师躬执耕炊，垦山凿谷，种粟为食。继帅其徒剪菑翳，驱鸟兽”，修通下山的主要道路，然后募钱营建宫殿，“梯危架险，经营缔构，作宫室以奉香火”。“洞渊张先生开此山、构殿宇、规模宏丽，古昔未有，凡二十七年而后成。”^⑤张守清为武当山宫观的复兴，也作了巨大的贡献。泰定甲子年（1324）太和宫提点彭明德“披荆芟棘，因岩架屋”，创建玉虚岩。

第二，他们节衣缩食，拿出私钱来修建宫观。如致和元年（1328）紫霄宫道士革道谨“抽衣资命匠砌斯池”（上善池），至元丙子（1336）太和宫提举文道可，“乐抽已囊中统宝钞若干缗，货匠石砌飞升台仙径一道”。在修建五龙宫玄武殿时，玄教大宗师吴全节“实出私钱万缗为之倡”^⑥。

①（明）任自垣：《大岳太和山志》卷十二。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《玄天上帝启圣灵应录》，《正统道藏》第6册，第8页。

⑥（明）任自垣：《大岳太和山志》卷十二。



第三，他们还劝说香客施功德钱，又外出募捐、集资铸造神像。张守清的徒弟米道兴、王道一，“募缘众信于庐陵（江西吉安）铸成”佑圣铜像，安奉于真庆宫^①。

由于元代宫观主要是道士募资修建的，所以建筑工期都比较长。可以说从至元十二年到元末都有营建工程。通过道士的长期经营，武当宫观的数量急剧增加，规模也日益宏大。从数量看，元代有“山列九宫八观”之说，九宫即大五龙灵应万寿宫、大万寿紫霄元圣宫、大天一真庆万寿宫、王母宫、太和宫、琼台宫、紫虚宫、紫极宫、延长宫；八观即佑圣观、云霞观、常真观、三茅观、三清观、修真观、王仙观、紫霞观。此外尚有五龙行宫、清微行宫、元和迁校府、榔梅仙翁祠、桧林庵、冲虚庵、洞云庵、白云庵、云山书院、纯斋道院、桃源道域、讲玄函丈、玉虚岩、华阳岩等道教建筑四十余处。但可惜的是，这些建筑物“元季荐罹兵燹，殿宇赫然为墟”^②，现在已无法见其全貌，考其规模了。从元代碑记诗文的记述只可知其大概，如五龙宫“殿宇巍峨、仪象森列”，正殿“金碧交粲”、玄武殿“壮丽严峻、洞达高广”^③。大天一真庆万寿宫“广殿大庭，高堂飞阁，庖库寮次，既严且备，炫晃丹碧，缪辐云汉、像设端严、钟鼓壮亮”，“以穷山幽谷比壮丽于通都大邑”^④。另外，武当山现存的古铜殿是湖北、河南的信士于元大德十一年（1307）募资铸造的，高2.9米，宽2.7米，深2.6米，全为铜铸仿木结构悬山式顶，外观呈方形，简单朴实，是我国现存最早的铜铸建筑物，极为珍贵。

元代寺观一般都有常住产业，如庄田、园林、水土、碾磨等等。武当各宫也不例外。其庄田有道士自己开垦的，如张守清在真庆宫周围开荒种地“垦田数百顷，养众万指”；也有善男信女施舍的，如修真观在至大二年（1309）曾得到百户董世杰夫人方氏等施舍田地百余亩，永充常住。田产数量最多的要数五龙宫，“其恒产环于下者有三所，惟白浪太和一庄为最”^⑤。元顺帝至元三年所立的《戒臣下碑》对五龙宫的常住产业记载较详细：“……但属这宫观里的庄佃田地、水土、磨碾、解典库、店舍、铺席、浴堂、船只、竹苇、醋曲等不拣什么差发休要者。更这蒿口、蒿坪、梅溪、双谷、白浪、平堰等处村子里有庄佃田地、水土、不拣甚么物件，不拣是谁休倚气力者，休夺要者。”^⑥ 据任自垣的《大岳太和山志·稽古迹》统计：明以前武当山各宫观的田庄共有十三处，即蒿口、丰和庄、太和庄、早庄、坪堰村、土桥村、绞口村、双塚、土阪村、大白村、茯苓铺、蒿坪村、石鼓关等；渡口三处，即槐树渡、大石渡、青石渡；塘六处；堰十七处；铺七处^⑦。由此可见，元代武当各宫观所属的庄田、水土、铺舍等常住产业是很多的，其范围不仅包括今天丹江口市的许多乡镇，而且也包括十堰市的白浪等地。

五、元代著名文人与武当道教

唐宋时代著名文人对武当山是很少光顾的，吟诵之辞也很少。但元代的情形则不同，著名

①（元）刘道明：《武当福地总真集》卷中。

②（明）任自垣：《大岳太和山志》卷十三。

③（明）任自垣：《大岳太和山志》卷十二。

④《玄天上帝启圣灵应录》，《正统道藏》第6册，第8页。

⑤（明）任自垣：《大岳太和山志》卷十二。

⑥《湖北金石存佚考》。

⑦（明）任自垣：《大岳太和山志》卷五。

文人骚客，纷纷为武当道教撰碑写序，吟诗作赋。这一历史现象是值得思考分析的。

据《大岳太和山志》和元人文集等书粗略统计，元代著名文人为武当山所作诗文约二十余篇，元初著名诗人刘因（1249-1293）、大书画家赵孟頫（1254-1322）以及号称“元代诗歌四大家”的虞、杨、范、揭等人，都与武当山有文字缘。如刘因有《武当野老歌》，赵孟頫有《启圣嘉庆图序》，虞集（1271-1348）有《玄武画像赞》《启圣嘉庆图序》《题紫霄宫杨外史梅花斋》，杨载（1271-1323）有《寄武当山张真人》七律两首，范梈（1272-1330）有《送张炼师归武当山》五言诗一首，揭傒斯（1274-1344）有《敕赐武当山大五龙灵应万寿宫碑》《大五龙灵应万寿宫瑞应碑》以及《题太子岩》七律一首，程矩夫（1246-1316）有《大元敕赐武当山大天一真庆万寿宫碑》，赵世延（1260-1336）有《赠张洞渊祈雨诗》，黄潘（1277-1357）有《送王尊师祀武当》七律一首，王士熙（1329年以前为中书参政）有《送唐宗师祀武当》七律一首^①。此外，元代地理学家朱思本（1272-1333）有《登武者大顶记》^②。

由上可见，元代著名文人与武当道教的关系是非常密切的，分析其原因，主要有以下三点：

第一，汉族文人儒士由于政治原因推崇道教玄武神。在中国历史上，文人儒士一向鄙视佛道二教，视之为异端邪说。但在蒙元进入中原以后情形就不同了，元政府把臣民分为四等，汉人、南人地位最低，汉族士大夫为了保存自己的民族文化，抬出玄武神让元朝皇帝尊崇，自觉地与受到元政府青睐的道教联通一气、互相声援。如前所述，玄武神首先是由儒臣推荐给元世祖的，而元世祖尊崇玄武神，大修昭应宫，儒臣如徐世隆（1206-1285）、王磐（1202-1255）、魏初（1232-1292）等均撰碑记之^③。后来赵孟頫因梦见玄武神，醒后画其像，虞集为之作《玄武画像赞》。这些儒臣都尊崇道教玄武神，是有政治背景的，这与巩固汉人士大夫在朝廷中的地位是有关的。

第二，由于武当宫观是玄教大宗师管辖范围内的重要道场，所以在玄教大宗师的介绍下，当时的著名文人与武当道教有了较密切的关系。元代中后期，玄教大宗师张留孙、吴全节等，或知集贤院道教事，颇受皇帝眷隆恩宠，而他们也向汉族文臣尽了一些提携保护之力。因此在元代的诗文中，有大量给张留孙的赠诗；而吴全节则“雅好结士大夫，无所不倾其交”^④。正因为与他们与当时文人关系亲密，所以通过他们的介绍、邀请，当时的著名文人乐于为武当山撰碑作文。如虞集说：“从玄教大宗师、嗣宗师下洞渊之有功于武当也。”^⑤揭傒斯为五龙宫撰写的两篇碑文，也都是在吴全节的授意下写成的。

第三，元代的武当道士文学素养较高，有些原来就是儒士，容易与文人儒士发生较为密切的关系。如洞阳子刘道明，人称之为“道学进士”，知书善文，于至元辛卯年（1291）写成《武当福地总真集》一书，吕师顺为之作跋。云岩子张道贵“幼隶名选”颇善诗文，其弟子曾刻印其诗文传世。“太和真人”张守清“幼习儒业，长更为吏”^⑥，他几次进京为皇世祈雨却

①（明）任自垣：《大岳太和山志》卷十四。

②（元）朱思本：《贞一斋诗文稿》。

③《玄天上帝启圣灵应录》，《正统道藏》第6册，第8页。

④《元史》卷二百零二。

⑤《玄天上帝启圣灵应录》，《正统道藏》第6册，第8页。

⑥（明）任自垣：《大岳太和山志》卷六。

疾，与当时文人相交甚厚，“元诗四大家”中的杨载、范梈皆有诗相赠，盛赞其营建武当的功绩和祷雨的灵验。张守清与弟子编制的《玄武启圣嘉庆图》，在京著名文人、道士如张与材、吴全节、张仲寿、赵孟頫、虞集等，纷纷为之写序，称张“在武当功苦食力二十有余年”，“笃于信道、强立不挠”^①。元代著名文人对武当道教的称颂，既表现了武当道教对文人学士的深刻影响，又提高了武当道教的社会地位和声望。

^① 《玄天上帝启圣灵应录》，《正统道藏》第6册，第8页。

北宋道教发展概论*

赵泽光**

道教从东汉中期产生以后，经过魏晋南北朝数百年与儒学、佛教之间相互排斥和渗通之后，道教已逐渐由民间宗教演变成了官方宗教。到隋唐大统一时期，儒道释三教鼎立的局面已经形成。虽然唐朝统治者人为地把道教抬高到第一的位置，但在有唐近三百年的统治中，实际情况依然是儒第一，道释并重。此种情况直到宋代才有所变化。

一、宋初三教并重的政策及道教渐被尊崇

宋初对儒释道三教实行并重政策的同时，对道教采取扶持的政策。赵匡胤、匡义兄弟在进行统一战争和恢复发展社会生产的同时，很注意从思想文化领域来加强对人民的控制。他们一面大力提倡文治、尊崇儒学，重用文臣，压抑武将，用儒家伦理纲常来调整统治秩序；另一方面也很优容道佛二教，十分注意利用道佛二教的唯心主义理论和天命神怪思想来为封建统治服务。因此，道教在北宋一开始就受到统治者的青睐。

太祖、太宗都很尊崇道教，且与当时著名道士过从甚密。“建隆初，太祖遣使诣真源祠老子，于京师修建隆观。”^①开宝二年（969），太祖到真定龙兴观，向道士苏澄隐询问引导之术，养生之要。苏澄隐回答说：“臣之养生，不过精思练气尔，帝王之养生则异于是。老子曰：‘我无为而民自化，我无欲而民自正。’无为无欲，凝神太和。昔黄帝、唐尧享国永年，得此道也。”^②太祖听后很高兴，赐号颐素先生。太祖还对道佛二教进行整顿。开宝五年（972），诏禁以铁铸佛像。同年闰二月，下诏整顿道教，禁止道士在宫观蓄养妻妾，“十月……集京师道士试验，其学行未至而不修饰者皆斥之”^③。对道佛二教的整顿，一方面汰斥了惰之民，增加了社会劳动力，有利于社会生产的发展；另一方面也使道佛组织相对纯洁，对其本身的发展也是大有好处的。

* 本文原载《贵州师范大学学报》1992年第1期，第55-59页。

** 赵泽光，贵州民族学院民族文化学院副教授。

① 《宋朝事实·道释》。

② 《宋史·苏澄隐传》。

③ 《宋朝事实·道释》。

太宗一贯好儒术，也十分尊崇道佛二教。他一面召集天竺僧翻译佛经，赐大师之号，赏赐甚厚，另一方面又对老子《道德经》十分推崇。他曾对待臣说：“伯阳五千言，读之甚有益，治国治身，并在其内。”^①太宗还与著名道教学者陈抟关系密切，太平兴国年间（979—984），两次召陈抟赴阙，询问治国之道和养生之术，陈抟对以“君臣协心同德，兴化致治”和“清静为治”^②，深得太宗敬重，赐号希夷先生，留京师数月。太宗还在京师建上清宫，在苏州建太一宫。又组织收集散逸的道教经籍七千余卷，命徐铉、王禹偁校正，删去重复，写好送入宫观。

北宋时期，从太祖、太宗始，道教渐被尊崇，这就为真宗、徽宗两朝的崇道高潮和道教的继续发展准备了条件。

二、真宗、徽宗时期的崇道高潮

太宗、真宗时期对辽作战失利后，守内虚外政策形成，同时对道教的尊崇也进入了一个新的时期。

澶渊之盟后，真宗厌谈兵革，而又思有所作为。王钦若、丁谓等人迎合真宗畏战和粉饰太平心理，以“神道设教”诱启真宗崇道。而真宗在宰相王旦放弃反对崇道的意见后，便开始了以伪造天书为开端的一系列崇道活动。

（一）伪造天书 大中祥符元年（1008）春正月乙丑，真宗召见宰相王旦，知枢密院事王钦若，对他们说年前冬12月27日，有神降于卧室内，告知他将降天书大中祥符三篇。又说：“适见皇城司奏左承天门屋之南角有黄帛曳于鸱吻之上，朕潜令中使住视之，回奏云其帛长二丈许，緘一物如书卷，缠以青缕三周，封处隐隐有字。朕细思之，盖神人所谓天降之书也。”^③真宗在一番自白之后，即率领宰执及文武百官至左承天门迎取天书，命陈尧叟开读。“其书黄字三幅，词类《尚书·洪范》、老子《道德经》。始言上能以至孝至道绍世，次谕以清静简约，终述世祚延永之意。”^④由以上引文可知，神人之降，神人之言，乃真宗口述，旁人无以证之；又从天书内容看，显系伪造之道书。

（二）封泰山、祀汾阴、崇五岳 天书闹剧揭开了真宗崇道的序幕，紧接着封祀活动就大规模展开了。“大中祥符元年三月甲戌，兖州父老吕良等千二百七十八人诣阙课封禅”。接着是宰相王旦等率百官、僧道二万多人五上表请封禅^⑤。真宗在几番假意推让之后答应了，接着任命了封禅五使。各地又纷献祥瑞以配合封禅活动。“五月壬戌，王钦若言泰山醴出，锡山苍龙见。”“六月乙未，天书再降泰山醴泉北。”冬十月，真宗率文武百官、亲王及外邦使节，出发东封泰山，往返计47天。

东封甫毕，西祀又兴。大中祥符四年春正月丁酉，真宗君臣从汴京出发西祀汾阴。祀汾阴出不到半年，真宗又开始了奉五岳的活动。并任命了五岳奉册使、副，“其玉册如宗庙谥册之

① 《宋朝事实·圣学》。

② 《宋史·陈抟传》。

③ 《续资治通鉴长编纪事本末》（下称《长编》）。

④ 《续资治通鉴长编纪事本末》。

⑤ 同上。

制”。

(三) 虚构圣祖，尊崇老子 真宗还仿效唐朝皇帝宗祖老子的做法，将自己打扮成道教尊神的后裔。但他姓赵，和老子拉不上宗亲关系，于是便虚构出一个始祖赵玄朗为道教尊神，是人皇九人中之一人，曾转世为轩辕黄帝，其母感电梦天人，生于寿丘。后唐时奉玉帝命，于7月1日下降，总治万方，主赵氏之族。大中祥符五年（1012）10月24日，赵玄朗降临延恩殿，真宗封他为“圣祖上灵高道九天司命保生天尊大帝”。这样，真宗有了一个比道教教主老子和华夏始祖皇帝还久远的“圣祖”作道教尊神，崇道更有“奉祖”的名义了。真宗还下诏定7月1日为先天节，10月24日为降圣节。

(四) 编修《道藏》，建宫观 作为崇道活动的一个重要组成部分，真宗还十分重视对道教经籍的搜集、校勘和编纂工作。大中祥符初年，真宗将秘阁所藏道书《太清宝蕴》命知郡戚纶、漕运使陈尧佐同道士朱益谦，冯德之等于余杭郡修校，司徒王钦若总其事，成藏进之。又撰篇目上献，赐名《宝文统录》。后因舛谬芜杂，大中祥符五年（1012）又任命张君房为著作佐郎，专修《道藏》。张君房在秘阁道书的基础上，又搜集到苏州、越州、台州、福州等地部分道书，编校成藏，至天禧三年（1019）春修成《大宋天宫宝藏》四千五百六十五卷。张君房又“撮其精要，为《云笈七籤》一百二十卷”。《大宋天宫宝藏》已佚，而《云笈七籤》至今犹存，人称“小道藏”，为研究北宋及北宋以前的道教提供了宝贵的历史资料。

伴随着真宗崇道的活动的升级，宫观的兴建也逐渐多起来了，大中祥符元年（1008），为供奉“天书”和进一步崇道，在京城修玉清昭应宫。大中祥符二年十月下诏各路、州、府、县建天庆观。为供奉“圣祖”及“圣祖母”，又新建宫观。大中祥符五年，在京城择地建景灵宫。大中祥符九年（1016），衮州曲阜县寿丘景灵宫、太极观及京城景灵宫先后建成。大中祥符七年，真宗赐新建观名曰“会灵观”。天禧二年（1018），又因皇城司之请在京城建祥源观。

在真宗君臣如醉如狂的崇道闹剧中，也不乏清醒者。如龙图阁待制孙奭就多次上疏直斥真宗封天祀地之非，痛斥了丁谓之流以妖妄怪诞之说迎合帝意，为崇道活动推波助澜的奸佞行为。可惜真宗对此种忠直之言是听而不纳，照例我行我素，崇道活动愈演愈烈，使真宗朝成了北宋一代崇道的第一个高峰。

真宗死后，仁宗以“天书”陪葬，并一度减省天庆、先天、降圣诸节日斋醮规模，标志着崇道高潮暂落。

到了宋徽宗统治时期，崇道活动又进入了一个新的高峰期，徽宗崇道，除了受其祖宗传统政策和时局影响外，还直接与道士的活动有关，而郭天信、刘混康乃肇其端者。“徽宗为端王，尝退朝，天信密遮曰：‘王当有天下。’既而得帝位，因得亲昵。”^①“上之初继位也，皇嗣未广，道士刘混康建言：‘宫城西北隅，地协勘舆，倘加以稍高，当有多男之祥。’始命为数仞冈阜，已而后宫占熊不绝，上甚喜。”^②两人之言，皆巧合而中，故徽宗即位，尊崇道教，对道士特别倚重。徽宗崇道，主要有以下活动：

(一) 崇道排佛抑儒 崇宁五年（1106）十月诏：“释氏之徒，修营佛事，妄以天帝次于

① 《宋史·郭天信传》。

② 《九朝编年备要》卷二十八。

鬼神之列，渎神渝分，莫此之甚……可令有司检会削除。”^① 大观元年（1107），诏道士序位在僧上，女冠在民上，从法令上确定了道先释后的序位。第二年，又增添道冠试经拨放名额，以扩大道教徒队伍。大观四年（1110）正月辛酉诏“士庶拜僧者，论以大不恭”^②。政和四年（1114）正月戊寅朔御笔，“置道阶自六字先生至额外鉴义，品秩比视中大夫至将士郎，凡二十六等”^③。政和六年，禁止士人写文章引用佛经，应试举子也不得在试卷中引用佛文。政和七年（1117）四月，“帝讽道箓院上章，册己为教主道君皇帝”^④。徽宗把自己置于道教教主的地位，这对崇道活动之继续升级和道教的发展都有重大影响。

宣和元年正月徽宗进一步废佛入道，“佛改号大觉金仙，余为仙人、大士。僧为德士，易服饰，称姓氏，寺为宫，院为观”。又改女冠为女道，尼为女德。五月，又诏德士并许入道学，依道士法。六月，封庄周为微妙元通真君，列御寇为致虚观妙真君，配享“混元皇帝”。

排佛之外，徽宗崇道的另一重大措施，就是把道教抬高到与儒学同等的地位，在各州县设置道学，招收生徒，举行科举考试。政和八年（1118）八月诏：“道无乎不在，在儒以治世，在士以修身，未始有异，殊途同归，前圣后圣，若合符节。由汉以来，异而析之……朕作而新之，究其始末，使黄帝、老子、尧、舜、周、孔之教偕行于今日。”接着，诏令对道学政策作了具体规定，将《内经》《道德经》《庄子》《列子》等道书作教材，要儒生兼学道书；在诸路、府、州、县设立道学，由地方推荐品学皆优者入学，道科取士，除先生、法师、处士、大师等号外，增置道官元士至志士凡五品十级；还规定了对道教徒科考、铨选、惩劝、待遇诸种措施。这样就使道学取得与儒学完全相等的地位。

（二）编修《道藏》《道史》 徽宗重视对道教经籍的整理编纂工作。几次下诏搜访道家遗书，到政和中，设经局敕道士校定，送福州闽县镂版。总540函，五千四百八十一卷，成书为《万寿道藏》，全藏刊版始此。重和元年（1118），又用蔡京言，集古今道教事为纪者，赐名《道史》。

（三）尊道士、赐道号 徽宗对道士的尊宠比他的先辈更甚，动辄赐号赠官，达于冗滥。主要有：刘混康，茅山道士。崇宁二年（1103）赐号葆真观妙先生，五年加号葆真观妙冲和先生，大观二年（1108）特赠太中大夫^⑤。张继先，龙虎山上清宫道士，三十代天师。崇宁四年（1105）赐号虚靖先生^⑥。虞仙姑，凤翔府女冠。大观元年（1107）二月授清真冲妙先生^⑦。王文卿，临川人。政和初赐号冲虚通妙先生，拜冲和殿侍宸。王老志，濮州道士。政和三年（1113）赐号安泊处士，九月封洞微先生^⑧。王仔者，嵩山道士。政和中赐号隐处士，进封通妙先生^⑨。林灵素，温州道士。政和末赐号通真达灵先生，又加号通真达灵元妙先生，视中大夫，

① 《混元圣纪》。

② 《崇宁五年十月五日诏》，《宋史·徽宗纪》。

③ 《续资治通鉴长编纪事本末·道学》。

④ 《宋史·徽宗纪》。

⑤ 《茅山志·宋徽宗赐葆真观妙先生诰》。

⑥ 《龙虎山志·历朝封号》。

⑦ 《续资治通鉴长编纪事本末·方士》。

⑧ 《列仙全传·王文卿传》。

⑨ 《宋史·王仔昔传》。

加号金门羽客，拜冲和殿侍宸^①。吴应能，处州龙泉奉宁官道士。崇宁中赐号洞元妙应先生^②。

这些被赐号、赠官的道士，秩赏厚重，比于政府各级官员。

（四）建宫观，铸九鼎，修万岁山 徽宗朝建宫观起于崇宁初。崇宁二年（1103），诏许茅山道士刘混康修建宫观，赐名“天宁万寿”^③。稍后，各路、府、州、县都建有天宁万寿观。政和三年起，又先后在京师建玉清神霄宫、葆真宫、上清宝篆宫。政和七年（1117）二月下诏，改天下天宁万寿观为神霄玉清万宫。除万寿宫外，各地著名宫观尚多，如杭州洞霄宫、龙虎山上清宫、茅山元符万寿宫、崇禧观、成都玉局观等。其中以杭州洞霄宫为最，“洞霄之盛，为历代所崇奉，几于与五岳俱尊”^④。

铸九鼎亦为徽宗崇道之重要活动。九鼎之铸，起于道士魏汉津。崇宁初年，魏汉津被徽宗召见，向徽宗妄称得黄帝、夏禹声为律、身为度之说，言皇帝禀赋与众不同，请求以徽宗拇指三节三寸为度，定黄钟之律，中指的直径和周长作为度量权衡的标准。时人都认为魏汉津怪不经，而宰相蔡京极力赞同，于是请求先铸九鼎，次铸帝坐大钟及二十四气钟。崇宁四年（1105）三月鼎成，赐魏汉津冲隐处士。

此外，徽宗崇道之最大兴作当推万岁山。万岁山开始时不过为数仞冈阜，后逐渐广大，蔡京、童贯诸人迎合徽宗，在苏州、杭州设花石纲，置应奉局，多方搜取江南奇竹异石，辇运来京，历五年乃成。

三、道教在北宋发展的几个特点

由于北宋统治者的尊崇，道教在唐代的基础上又有新的发展，与过去相比，有以下几个特点。

（一）道教理论体系和神道体系更加完善 北宋历朝皇帝都崇道，且十分重视对道教经籍的整理和编纂。太宗、真宗、徽宗朝三次刊版《道藏》，对道教理论的发展起了重要作用。北宋时期，著名的道教学者都重视发展道教理论。宋初著名道教学者陈抟在他的《易》学著作中，用《周易》思想来论述宇宙生成及道教练丹术，对后世道教的发展影响甚大。道教南五祖之一的北宋著名内丹理论家张伯端作《悟真篇》，为内丹理论的代表作。他主张性命双修，先修命，后修性，并引进佛教禅宗思想以论修性，表现了浓厚的三教合一思想。北宋道教学者陈景元著有《道德真经藏室纂微》《南华真经音义》，对老庄思想多所发明。

北宋也是道教庞杂的神仙体系最后形成时期，成为后世通行的道教神系的基础。北宋末年道士贾善翔在《太上出家传度仪》中所列神系与南宋金允中在《太上出家传度仪》中所列神系基本相同，都是以“三清”为首包括历史传说中的仙圣、日月星辰、天神地祇、江海、河湖及山川诸神灵，只是前者还包括真宗所虚构的圣祖天尊大帝和元天大圣后。金允中所列神系，则去掉了这两位，所以更接近于北宋末年道教所崇奉的神道系统。

① 《宋史·林灵素传》。

② 《古今图书集成·神异典》卷二百五十三《吴应能传》。

③ 《续资治通鉴长编纪事本末·方士》。

④ 《洞霄图志·宫观门》。

(二) 宫观数量多、规模宏大，道会繁盛 北宋天下宫观之多，已如前述。然宫观规模之宏大是过去所不及。如东京的宫观，史载：“宫中山包平地，环以佳木清流，列诸馆舍台阁。多以美材为楹栋，不施五采，有自然之胜。上下亭宇，不可胜计。”^① 在外宫观，以杭州洞霄宫为最。而茅山崇禧观则“宫观十二，崇禧总之”，“宜其宫阙独丽，列圣下居；廊庑深严，万灵侍卫”。

道会之繁盛也超过前代。京师上清宝策宫道会，徽宗亲自参加，与会者达800人，一会费缗钱数万，称为“千道会”。如“青城道会时，会者万计，县民往往结屋山下，以鬻茶果”。

(三) 产生了若干新教派 北宋时由于统治者的扶植，由天师道演变而来的龙虎宗，由灵宝派演变而来的阁皂宗都发展、兴盛起来。到哲宗时期，已与茅山宗形成鼎足而三的局面。但是北宋一代，不独以茅山宗、龙虎宗、阁皂宗为代表的旧教派得到发展，而且在北宋末年还产生了一些符箓道新教派。

神霄派 产生于宋徽宗政和末至宣和年间。该派名称源于林灵素所编造的神话：“天有九霄，而神霄为最高，其治曰府。神霄玉清王者，上帝之长子，主南方，号长生大帝君，陛下是也。”林灵素大言欺人，徽宗欣然受之，自称教主道君皇帝，改天下天宁万寿观为神霄玉清万寿宫，于是神霄之名遍天下矣。新教派依傍最高统治者，以神霄为名，也是很自然的。神霄派以传行神霄雷法为事，自称源出神霄玉清真王，火师汪真君为阐教主师。所谓玉清真王和火师汪真君，皆是杜撰之神灵，以符合林灵素编造之神话罢了。联系林灵素善行雷法之事看，该派之创立者应为林灵素和王文卿。神霄派创立于北宋灭亡前夕，行世时间短，林灵素又在宣和初年遭贬斥，故在北宋末年影响不甚大。但到了南宋和元朝时期获得很大发展，成为南方的一个主要教派。

清微派 清微派自称其符箓道法出于清微天元始天尊，故名。但据《清微神烈秘法》云：“清微法者，即神霄异名也。”则清微派亦当产生于北宋末年，且与神霄派有很密切的关系。清微派在宋末元初也获得较大发展。入元以后，该派分为两支，南支传闽浙一带，北支传湖北一带，与全真教相融合。

东华派 东华派是从灵宝派中分化出来的一个小道派。北宋后主要在南方流传，在元代获得较大发展。该派后来与龙虎宗相渗透，成为正一道的组成部分。

由以上几个新教派产生和以后发展的情况可知，北宋末年是中国道教发展史上承前启后的重要时期。

^① 《九朝编年备要》卷二十八。

辽上京的道士与辽朝的道教*

舒 焚**

辽朝道教的研究，目前似乎尚属空白，作者不揣浅陋，稍作接触，敬请方家指教。

一

《新五代史》卷七十三，收有胡峤的《陷北记》。《记》中写道：“上京，所谓西楼也。西楼有邑屋市肆，交易无钱而用布。有绫锦诸工作、宦者、翰林、伎术、教坊、角觝、秀才、僧、尼、道士等，皆中国（指中原）人，而并、汾、幽、蓟之人尤多。”《辽史·地理志》引此《记》“皆……尤多”十三字，作“中国人并、汾、幽、蓟为多”九字。

胡峤是后晋同州郃阳县的县令，辽太宗耶律德光率师灭了后晋，他被迫做了太宗的妻兄萧翰的掌书记，随辽军北去，到过辽朝的上京，亲眼看到那里的各色人等中有道士。

《新五代史》所收他的《记》中的口气，是说这些各色人等，包括道士在内，都是中原人，他们中间，以并、汾、幽、蓟的人为最多。《辽史》所引此《记》中的口气，是说，这些包括道士在内的各色人等中，有中原人，在中原人中间，以并、汾、幽、蓟的人为最多。两书所收或所引，意思小异而大同。

幽、蓟，是后晋高祖石敬瑭割献给辽太宗，用以报答他帮助自己灭后唐、立后晋之私恩的地区之一。那里的各色人等，包括道士在内，自从其地属辽以来，已都是辽人了。并、汾，是石敬瑭据以叛后唐、亲辽朝、向辽帝称臣称儿的根据地地区，那里的各色人等，包括道士在内，长时期以来，主动地或被动地、自愿地或非自愿地来到辽境，时间或长或短，由非辽人成为辽人，这也是司空见惯的了。

胡峤所见的道士，自然不会是个别人，而是一些人。因为他是匆匆地经过上京的，还要从那里东行，在短暂逗留中，一眼瞥到的；如果那里的道士人数过少，他在短暂逗留中，很可能没有机会看到。

辽上京既有道士，就意味着那里有道观、道院，以便道士在其中居住，在其中敬奉道教的

* 本文原载《湖北大学学报》1994年第5期，第65-70页。

** 舒焚，湖北大学中文系副教授。

神祇，进行道教的修炼；也意味着那里有道教的传播和濡染，有人有道教的信仰或有道教的认识、习俗。上京如此，辽境其他的地方也有可能如此。

会不会是这样的呢？让我们翻翻《辽史》《契丹国志》等书。

《辽史》和《国志》等书中，用明白的词语，直接指称了道士、道观、道院、道教的，有以下的记载：

（一）辽太祖耶律阿保机时，曾经下诏建筑道观，并且曾经命皇太子前往道观进行拜谒。

神册三年（918）“五月乙亥，诏建孔子庙、佛寺、道观”；四年（919）“秋八月丁酉，谒孔子庙，命皇后、皇太子分谒寺观”（《辽史·太祖纪》）。

这些表明，太祖对儒、释、道三教都崇奉，并排列了三者的次序：一儒，二释，三道。建筑崇奉的场所，先孔庙，次佛寺，次道观；前往拜谒，是皇帝谒孔庙，皇后谒佛寺，皇太子谒道观。这是辽朝建道观、统治集团核心人物谒道观的最初两笔。这当会在辽境社会各阶层中发生应有的影响。

（二）圣宗耶律隆绪时，曾经把貂皮等赐给道士们，又曾经使道士中的突出人物为官，并曾经亲往道观欣赏杂技艺术表演。

圣宗本人深懂道教知识和道教教旨；澶渊之盟，他与宋真宗赵恒结为兄弟，非常崇道的真宗病故后，他曾经下令辽境各色人等，包括道士在内，都不得犯真宗名讳。圣宗的三弟齐王耶律隆裕（《辽史》作“隆祐”），少年时就仰慕道教，喜见道士；后来为官，大建道观、道院，接见道士；在他的影响下，曾经使一个地区的各色人等都受到道教的濡染，其中有的可能就信仰了道教。

圣宗统和四年（986）“冬十月……壬戌，以银鼠、青鼠及诸物赐京官、僧道、耆老”。太平元年（1021）“冬十月……庚中，幸通天观，观鱼龙曼衍之戏。次日，再幸”。五年（1025）“夏五月……以萧从顺为太子太师，吴叔达为翰林学士，道士冯若谷加太子中允，耶律晨为武定军节度使……”（《辽史·圣宗纪》）。圣宗，景宗耶律贤“之长子……英辨多谋……道、释二教，皆洞其旨”。他因“宋真宗上仙……下令国中应内外百僚、僧道、军人、百姓等犯真宗讳者，悉令（此字当为衍文）改之”（《国志》卷七）。齐国王隆裕，“景宗第三子……自少时慕道，见道士则喜。后为东京留守，崇建宫观，备极辉丽……又别置道院，延接道流，用素饌荐献，中京往往化之”（说“中京往往化之”，可能他在中京也设置过道院吧。还有一个可能，那就是“中京”可能是“京中”或“东京”之误，仍指东京一地）。

这些表明，圣宗时，辽朝的道教有了很大的发展，最高统治者、统治集团人物对道教的认识、态度，对道教的亲近、提倡，都达到了颇高的程度。值得注意的是，圣宗、齐王对道教的态度，受有他们的上代的影响，他们（至少是圣宗）也把自己的影响加给了自己的下一代。圣宗即位时，才十二岁。统和元年赐貂皮给道士，实际上应是执掌国政的圣宗的母亲承天皇太后萧绰之所为。她到二十七年（1009）才病故，此后圣宗才完全亲政。到太平五年，圣宗加道士冯若谷以太子中允之官，太子中允是皇太子的官属，使道士为太子的官属，自然会给太子以道教的影响。

圣宗本人很聪明，能洞悉道、释两教之旨。而他的洞悉，可以想象，在道旨方面，当需要阅读道藏，以及不时询问高明的道士。因而当时当有道藏和高明的道士的存在。冯若谷就可能

是一位高明的道士。圣宗与弟弟们感情很好，齐王对道教的认识和态度，也会受他的影响。他们彼此间也会互有影响。齐王与道士们经常相见，与他们交朋友，这自然在契丹族各阶层和辽境其他各族各阶层中也会产生影响。

(三) 兴宗耶律宗真时，曾经亲自变服微行于道观等处，在那里与那些和自己爱好相投的道士们相识，并且与他们交朋友，使他们中间的突出人物为显官；还曾经把他们召进宫内，使他们与自己共同参加夜宴及乐舞表演，并且命后妃穿上女道士服也来参加。

兴宗亲政后，“始自恣……放荡不羁……变服微行，数入酒肆……如王纲、姚景熙、冯立辈皆道流中人，曾遇帝于微行，后皆任显官”（《国志》卷七）。这段文字，《续资治通鉴》卷四十三作：“好微行，数变服入酒肆、佛寺、道观，王纲、姚景熙、冯立等，皆因遇于微行，后至显官。”兴宗又“常夜宴，与刘四端兄弟、王纲入伶人乐队，命后妃易衣为女道士”（《国志》卷七）。

王、姚、冯等道士如果是只在道观中遇到微行的兴宗，那倒没有什么不平常；他们在酒肆中遇到兴宗，就不平常了，这表示当时有一些道士不守清规。也许这已是当时风气所允许的了。辽、宋之间多年没有战争，辽境相当安定、富庶，使得享乐的追求大炽。生活本来就够好的阶层，甚至腐败起来，不受任何约束地“潇洒”了。兴宗的放荡不羁，与他所受的这些影响有关系，而他自己更是这种影响的最大发出者。他以皇帝之尊，与道士王纲等亲近、共同取乐，并提拔他们，让他们出任了显赫的官职，这也就表示了他对道教的一种提倡。

刘四端兄弟，是唐、五代以来一个世代簪缨之家的子弟，是圣宗前几代皇帝时历任朝内外显官的刘景之孙，圣宗时北府宰相刘慎行之子。他们共六人，“一德、二玄、三嘏、四端、五常、六符。德早世，嘏、端、符皆第进士。嘏、端皆尚主”（《辽史·刘景刘六符传》）。刘六符是重熙十一年（1042）辽方以外交方式迫使宋方增加岁币的功臣之一。上引《刘六符传》，说三嘏因“与公主不谐，奔宋；归，杀之”。事当在圣宗时（田况《儒林公议》说是在宋庆历年间，即重熙十至十七年，似太晚）。那么，与兴宗一起取乐的，当是老四、老五、老六。他们在兴宗召命下与道士接近，自然也会受道教的影响，并且自己会再扩大此影响。

(四) 辽上京、南京都有道观，南京那里尤其多。

记载是，上京“幅员二十七里……皇城……正南街东，留守司衙……次南门，龙寺街。南曰临潢府，其侧临潢县。县西南崇孝寺……寺西长泰县，又西天长观”。南京“城方三十六里……坊市、廨舍、寺观，盖不胜书”（《辽史·地理志》）。

这些表明，终辽之世，两京都有道观、道教的存在。上京的天长观，不知是太祖时所建，还是后来所建。而南京的多到不胜书的道观，当既有辽朝多次建筑的，又有辽朝以前各个朝代建筑的。

(五) 各京、府、州都有不少道士，他们在每年的一定节日，都出来参加宗教性、世俗性兼具的游乐活动。

《国志》卷二十七：“佛诞日：四月八日，京府及诸州，各用木雕悉达太子一尊，城上昇行，放僧尼、道士、庶民行城一日为乐”。这段文字，《辽史·礼志》作：“二月八日为悉达太子生辰，京府及诸州雕木为像，仪仗百戏导从，循城为乐。悉达太子者，西域净梵王子，姓瞿昙氏，名释迦牟尼……”

这些表明，在辽境，所有的各京、府、州，都有道士的存在。辽有五京：太祖时，建上京；太宗时，升东平郡（辽阳）为南京，后晋献幽州，以之为南京，改辽阳为东京；圣宗时，建中京；兴宗时，升云州为西京。五京既是京，又各为府；此外，有黄龙、兴中等府，还有一百几十个一级州军和二级州军。上引《国志》《辽史·礼志》，都有限定在哪些京、府、州，那么就是说的所有的京、府、州，至少说的是所有的京和大多数的府、州了。在这一大批大、中、小城市里，每年四月八日或二月八日，都有抬着佛像、排着仪仗、奏着音乐、演着百戏的环城游行。在那里的这种盛大欢快的群众性的节日游行的长龙队伍中，都有道士。这就意味着，道士、道观、道院、道教在辽境，是相当普遍存在着的。

（六）在辽朝结束后，由辽皇族耶律大石创建的西辽，也有道士。

记载是，元太祖孛儿只斤铁木真十六年（1221）（宋宁宗赵扩嘉定十四年，金宣宗完颜珣兴定五年）初，全真道著名道士丘处机曾经应太祖之召，前往西域，十八年（1223）夏才回到云中；此行经过，都由他的随行弟子李志常记入《长春真人西游记》。此《记》所记丘处机一行万里西行中，途经鳌思马、昌八刺二城时的所见所闻如下（引文引自此《记》的商务印书馆丛书集成初编本）：“八月二十七日，抵阴山（指天山）后，回纥郊迎……酋长设葡萄酒……言曰：‘此阴山前三百里和州也。’翌日，沿川西行……西，即鳌思马大城，王官、士庶、僧道教（此字当是衍文）数百，具威仪远迎。僧皆赭衣，道士衣冠与中国（中原）特异。泊于城西蒲萄园之上阁。时回纥王部族劝葡萄酒……侍坐者有僧、道、儒……九月二日，西行……重九日，至回纥昌八刺城。其王畏午儿……率众部族及回纥僧皆远迎。既入，斋于台上……有僧来侍坐。使译者问看何经典，僧云：‘剃度受戒，礼佛为师（疑此下有缺文）。盖此以东昔属唐（这里把唐朝疆域的西界说成是只到昌八刺城，显然是错了），故西去无僧道，回纥但礼西方耳’。”

《记》中的和州，是西辽的东部藩臣西州回鹘的王城；鳌思马、昌八刺都是西州回鹘的辖城。三城分别在今新疆维吾尔自治区吐鲁番东南、奇台西北以及昌吉。西辽最后一个皇帝、末主耶律直鲁古天禧三十四年（1211，元太祖六年），末主的女婿、乃蛮汗屈出律篡夺了末主的帝位，仍称西辽。元太祖十三年（1218），元军西征，擒杀屈出律，西辽结束。丘处机西行经过西州回鹘各城时，上距西辽结束不过四、五年。西州回鹘是和平归附于元的，一切大都保持西辽原状。鳌思马城出迎丘处机的队伍中，以及在城西蒲萄园宴会上的侍坐者中，都有道士。昌八刺城出迎的队伍中，虽无道士，但在斋饭于台上时，丘处机及其随行弟子们从侍坐的回鹘僧的言谈中，听到了昌八刺城以西再无僧道的消息。这就表明，昌八刺城仍有道士，不过没有参加出迎和侍坐而已。这些道士虽没有参加出迎侍坐，西辽仍有道士却是可以肯定的。

以上是诸书中用明白的词语，对道士、道观、道院、道教作了直接指称的记载，表明了辽朝，包括西辽在内，确实有道教的存在。

二

我们说到这里，很自然地会进一步问道：对于辽朝，其道教的存在以及存在的状况，有没有未用明白的词语、未作直接的指称的记载呢？如果有，是些什么呢？

对前一问，应当回答：有。对后一问，姑且回答：让我们再作一些探索吧。

例如：

（一）记载了当时三教的共同兴盛。

《全辽文》张俭《圣宗皇帝哀册》写道：“洽前代无为而治，见时政不肃而成。四民殷阜，三教兴行。”同书耶律兴公《创建静安寺碑铭》写道：“五都错峙，帝宅尊乎中土，则大定之分甲天下焉；三教并化，皇国崇乎至道，则梵刹之制布域中焉。”辽朝既有三教的兴行与并化，其中自然包括了道教。

（二）记载了当时与道教关系密切的著译、知识技能掌握、天时人事预测，以及道教、道家的修炼。

《辽史·宗室传》写道：太祖的长子耶律倍，“通阴阳，知音律，精医药、砭熨之术。工辽、汉文章，尝译《阴符经》。善画本国人物”。《册府元龟·外臣部·技术》对于他也写道：“后唐东丹王归中国（指耶律倍泛海适唐），明宗（李嗣源）赐姓、名‘赞华’，尤好画及烧金炼汞之术。始，泛海归朝，载书数千卷自随……异书及医经，皆中国（中原）所未有。”又对其长子世宗耶律阮写道：“永康王兀欲……善丹青，尤精饮药。”《辽史·方技传》写道：“王白……明天文，善卜筮……撰《百中歌》行于世。”又：“魏璘……以卜名世……”又：“耶律乙不哥……长于卜筮，不乐仕进。”关于天文知识的掌握，同书《耶律屋质传》《萧挾凛传》还分别写道：屋质“遇事造次，处之从容，人莫能测。博学，知天文”；挾凛“有才略，知天文”。关于外、内丹的修炼，同书《圣宗纪》还写道：统和七年（989）“十一月甲申，于闐张文宝进内丹书”。关于著译，《全辽文》所收《星命总括序》的作者耶律纯所撰的《星命总括》三卷，是现仍存世的、仅有的几种辽人著作之一，《四库全书》把它收入子部。耶律倍用契丹文翻译的《阴符经》，是道教以及中国产生道教以后的道家的经典之一。王白的《百中歌》是卜筮之书。耶律纯的《星命总括》是相命之书。卜筮、相命渊源复杂，道家、道教是渊源之一。辽人从事卜筮、相命者，人数大概不少。他们的活动提供了这类著述的资料和市场。从宗教方面来看，道教对此作的推动当是主要的。道家、道教的修炼工夫之一是炼丹。耶律倍的烧金炼汞之术是炼外丹，于闐张文宝所进内丹书是炼内丹。懂天文，懂医道，懂艺术，也是道家、道教提倡的修养。那时的天文，是包括关于天文的科学与迷信二者都在内的；那时的医道也一样。道家、道教为了济世，为了养身，为了与心目中的神灵对话，需要懂这些。之所以有上述那些记载，是当时存在道教的反映与需要。

（三）记载了当时对道教的神祇的敬重，以及当时或前此、后此对前代道观、道士、得道者以至神仙的记忆。

《辽史·太祖纪》写道：太祖九年（915，其时尚无年号），“是岁，君基太一神数见，诏图其像”。同书《圣宗纪》：统和二年（984），“夏四月……辛卯，祭风伯”。同书《地理志》写道：“玉河县……刘仁恭于大安山创宫观，师炼丹羽化之术于方士王若讷，因割蓟县分置，以供给之。”“仙乡县……《神仙传》云：‘仙人白仲理能炼仙丹，点黄金，以救百姓。’”“鹤野县……昔丁令威家此，去家千年，化鹤来归，集于华表柱，以昧（zhòu，鸟嘴）画表云：‘有鸟有鸟丁令威，去家千年今来归，城郭虽是人民非，何不学仙冢累累。’”都印《三余赘笔》写道：“道家有南北二宗。其南宗，自东华少阳君得老聃之道，以授汉钟离权，权授唐进

士吕岩，岩授辽进士刘操。”薛大训《神仙通鉴》写道：“刘元英，字宗成，号海蟾子。初名操，字昭远……燕地广陵人也（原小字注：一云大辽人）。以明经擢第，仕燕主刘守光为相。素喜性命之说，钦崇黄老之教。一日，忽有道人来谒……因此大悟。翌早，解印辞朝，易服从道。有诗云‘抛离火宅三千指，屏去门兵十万家’，纪当时之实也。后遇吕洞宾，得金丹之秘旨。”道教是敬奉多种渊源的无数神灵的多神教，而以汉族敬奉的神灵为主体。君基太一神，是中原地区天神至贵之神太一神巡行周天至一定宫位时的称呼；风伯，是中原地区与雨师常常并称的神灵。丁令威，是汉族古时熟知的修仙成功者。刘仁恭所建筑的道观、所信任的道士，刘守光时或辽时易服从道的刘操，它们和他们都是或位于、或活动于辽南京地区的。对这些神灵表示敬重，对这些人 and 事存留记忆，也都是辽境存在道教的线索和征象。

（四）记载了当时体现着道家、道教思想感情的作品和人物。

耶律楚材《湛然居士文集》中，有他从契丹文译成汉文的辽人寺公大师所撰的《醉义歌》。歌有译序，写道：“辽朝寺公大师者，一时豪俊也……尤长于歌诗……有《醉义歌》，乃寺公之绝唱也……”此《歌》经他译为二百二十句的七言古风。其中有：“晓来雨霁日苍凉，枕帙摇曳西风香。困眠未足正展转，儿童来报今重阳……渊明笑问斥逐事，谪仙遥指华胥宫。华胥咫尺尚未及，人间万事纷纷空……醉中佳趣欲告君，至乐无形难说似。泰山载斫为深杯，长河酿酒斟酌之……梦里蝴蝶勿云假，庄周觉亦非真者。以指喻指指成虚，马喻马兮马非马。”耶律楚材笃信佛教，但他译出的此歌，饱含道家、道教气息。大概是原《歌》这种气息太浓，无法冲淡吧。《辽史》有《萧柳传》，写道：“柳好滑稽，虽君臣燕饮，诙谐无所忌……临终，谓人曰：‘吾……不能以直遂，故以谐进……’顷之，被寝衣而坐，呼曰：‘吾去矣！’言讫而逝。耶律观音奴集柳所著诗千篇，目曰《岁寒集》。”萧柳很有道家、道教的放旷襟怀，诙谐而达观。他的诗和诗集可惜不传。

（五）记载了当时与道教相纠结的各种斗争。

《辽史·穆宗纪》写道：应历七年（957）“夏四月戊午朔，还上京。初，女巫肖古上延年药方，当用男子胆和之。不数年，杀人甚多。至是，觉其妄。辛巳，射杀之”。道教的渊源之一是巫教，向皇帝献延年药方的历代每多道士。因此，疑女巫肖古也许是一个女道士，是契丹族长久以来信奉巫教的传统习俗下的一个兼信道、巫两教的契丹族妇女。她用男子胆和药，因而害死了许多各族男子；但辽朝初期是奴隶社会，穆宗耶律璟是一个特别嗜杀、特别不把奴隶等群众当人的暴君，他应对杀人取胆和药负主要责任。这实际上是一场阶级斗争，穆宗却以射死肖古轻易地了结了这件事。同书《圣宗纪》写道：统和十一年（993）“二月癸亥，霸州民妻王氏以妖（此处似有脱文）惑众，伏诛”。同书《兴宗记》写道：重熙十三年（1044）“秋七月辛酉，香河县民以左道惑众，伏诛”。同书《天祚帝纪》写道：天庆三年（1113）“夏闰四月，李弘以左道聚众为乱，支解，分示五京”。这是被压迫剥削得太甚的人民群众发动武装反抗被镇压下去的官方文字表现；那被诛、被支解的，是那些人民群众的首领，他们为了组织武装反抗，借“妖言”“妖术”“左道”以相号召。而“妖言”“妖术”“左道”，是压迫剥削者对道教教徒或类似道教的宗教教徒之敢于武装反抗者每每加给的恶称；李弘这个姓名，更是辽朝以前就被率领群众掀起武装反抗的首领们不止一次使用过的姓名。这些，也都说明辽朝有道教的存在。

辽朝，是在大一统的唐朝解体，中国进入一个非统一时期的开始之际，建立于中国北部边疆的一个皇朝。其上京、东京、中京都距中原地区并非太远或可谓不远，其南京、西京又已是中原地区北部之地。辽朝的文化，包括宗教，与中原地区有异，但因同属中国，仍是大同的。道教是中国本身土生土长的宗教，自从产生于汉朝以来，历经魏、晋、南北朝、隋、唐，陆续在中国多处地区有其传播与影响。它又积极吸收各地区、各民族的各种宗教成分和风俗习惯，使得这种传播与影响更为易行而有力。北魏曾经大力崇奉道教，隋亦然；唐朝从总体上看是把道教定为国教的（请参阅任继愈先生编的《中国道教史》的序及第二编）。与辽朝并存的五代，道教续有发展；北宋也把道教提高到国教的程度（请参阅同上书的序及第二、三两编）；甚至把佛教定为国教的西夏，也有道教的存在。辽结束后的金朝，道教有更具特点的发展。在这样的历史渊源、地理环境中，辽朝存在道教，并且那时道教有一定发展，当是毫无疑义的。当然，道教由于种种原因，其发展与影响比不上佛教，辽朝也如此。辽朝以前，有些朝代曾经发生过激烈的佛、道斗争，与辽并存的北宋，也不是没有。但都终于又平静下来，共同存在，共同发展了，而佛教依然领先。辽朝的这种斗争不明显，而佛教的遥遥领先则同。其中情形，以及辽朝的道教的更多史实，有待挖掘。

权力与信仰简单结合的悲剧

——漫谈宋徽宗“崇道”*

卢国龙**

宋徽宗赵佶，于公元1127年被金兵掳掠北去，这就是南宋时壮士激愤的“靖康耻”。在此之前，他作了二十五年皇帝，也曾是金冕锦袍，臣妾呼拥，当日环宇间最称文明发达的国度，整整被他统治了一百个春夏秋冬。

同样的天地斡旋，四季循环，同样的春秋二十五度，换一个时代，天工该有多少造化，人间可成何等功业！然而，对于宋徽宗的二十五年，似乎搜罗不出任何政绩，纵是多情才子，也难稍予点缀——即使在小说家笔下，可以敷衍为故事的，也只有他与名妓李师师的一段勾当，余则全无可叙。这种本不应该作，而实际上偏作了皇帝的皇帝，在中国历史上实在太多，多得使臣民无奈，只能偶尔提起“君君”之类的话头，想不出更切实的办法致君贤明，没有精力，更提不起兴趣去记住那些皇王帝后的庙号或谥号，尽管这些称号用尽了各种藻丽的字眼。然而宋徽宗要不时被人提及。这种例外，断然不是因为他在享受腐朽的快乐和堕落方面有什么特别稀奇之处，而是因为他将绝对的权力与虚诞的信仰结合起来，是专制政体下权力怪胎的一个典型，狂荡妖邪，终至亡国辱身，沦死为虏囚。

宋徽宗“崇道”，史书载之凿凿。在旧史家看来，此人生性轻佻蹇薄，恃其私智小慧，疎斥正士，狎近奸谀，倚重蔡京、童贯之流，以济其骄奢淫逸之志；又溺信虚无，崇饰游观，推尊道教至于妖诞无稽，所以虽非晋惠帝之愚騃，吴主孙皓之残暴，也没有豪强覬覦篡夺，但亡国特为已甚。

旧史家痛定苦痛的论析，固然有其实理。但中国帝王千百，勉强算得上政治领袖的能有几人？人性扭曲，品行诞谬者则比比皆是，又何独一宋徽宗？徽宗亡国，盖有其极深刻的根由，至于他个人品行的是非善恶，只足以为后世劝戒，不足以解释北宋亡国这场历史性的灾难。

《宋史·徽宗本纪》的史臣论，曾就徽宗继位问题议论说：“以是知事变之来，虽小人亦能知之，而君子有所不能制也。”小人指章惇，他在皇太后执意立徽宗时，曾断言其轻佻不足以君天下；君子不能制，是不能阻止其嗣继帝位。就事论事，这段议论可谓切当。但在嗣立事件的背后，却有着更深的根由。君子之所以不能制，根由在于其事出乎专制政体之固然，帝位嗣

* 本文原载《世界宗教文化》1995年第1期，第13-16页。

** 卢国龙，1959年生，中国社会科学院世界宗教研究所助理研究员。

立，在专制政体下从来都是赌博性质的，徽宗乃一常例。所谓轻佻不足以君天下，后来证实，致命处还不在于狎近蔡京等奸佞之徒，而在于利用绝对的权力去玩弄文化和信仰，用现代的名词说，就是玩弄意识形态。老子说：“天下神器，不可为也，不可执也。为者败之，执者失之。”这是专制政体下政权存亡的不易理则。玩弄意识形态的宋徽宗，曾经解注《老子》，但他没有真正读懂这条理则，以至败失于斯。

表面上看，徽宗似乎“崇道”，质而言之，则其实不过“佞神”。再进一步看，如其谓之“佞神”，则又不如谓之“弄神”。道是一种文化理念，无论是道家之道，还是道教之道，都有其深厚的蕴涵。宋徽宗不能理解，更不能接受“道”所蕴涵的文化理念，在他统治的二十五年间，实际上也不存在真正的文化意义上的所谓政治，只有丧失了文化理念之灵魂的僵死政权。一个丧失了文化理念的帝王，很难说会有什么真正的信仰，可能有的，不外乎贪欲膨胀，竭人间之力不能满足，于是佞神。佞神以满足一己之心理奢望，倒也不足深论，但作为帝王，佞神中就不能不挟带其占有政权的苟且目的，当他试图用神的灵光去威慑内外时，佞神就成了弄神。人称宋徽宗“崇道”，实事盖大抵如此。

按照历史记载和研究者的一般看法，宋徽宗“崇道”的大规模活动，自政和三年见“天神降临”开始，以政和六年（1116）召见道士林灵素转盛。如果停留于简单的史实，则罪在林灵素等。林某善幻术，好大言，妖邪而诡异，至于宋徽宗，似乎只是不幸而堕其彀中。这样看历史，可谓知其然而不知其所以然。所以然者，徽宗朝丧失政治文化理念，一遍空虚，妖邪的佞神或者信仰，不过是乘虚而入。

政治文化理念的丧失，可以从三番五次地下达的同一种政令中看得出来，这就是禁绝元佑学术政事。自崇宁元年（1102）至宣和五年（1123），差不多也就是徽宗执政的自始至终，类似的禁令首尾相连。崇宁元年十二月，诏：“诸邪说讹行非先圣贤之书，及元佑学术政事，并勿施用。”翌年九月，“诏宗室不得与元佑奸党子孙为婚姻”。两个月后，再变本加厉，委任特务性质的“监司”侦察举报，凡“以元佑学术政事聚徒传授者”，“必罚无赦”。其中针对学者个人的政治迫害，可以程颐为例，崇宁二年四月，诏令“追毁程颐出身文字，其所著书，令监司觉察”。诚如史书所载，这些独断专行、鲁莽灭裂的禁绝令，是在奸相蔡京的蛊惑下施行的。蔡京以崇宁元年五月入相，九月即定司马光、文彦博、苏轼等百二十人为元佑党籍，由徽宗御书（据说其瘦金体自成一格），刻石于端礼门。此后党籍越滚越大，几乎囊括了一切持不同政见者，就连女道士虞仙姑，亦入于元佑党籍，理由是她认为致世太平须任用范祖禹等“贤人”。在这场毁灭性的政党迫害运动中，投机奸商式的政治嫖客蔡京，确实是罪魁祸首。而蔡京之所以得遂其志，恐怕在他那套苟取容于徽宗的奸佞小术之外，还有更深刻的历史原因，这就是熙宁变法以来政治理念的日渐沉沦。

熙宁年间，王安石推行新法，遭到了司马光等人的反对，于是在政见上形成了变革与保守两种对立的倾向。在专制政体的大前提下，对立双方的是非得失，实在难以评断。王安石变法，主要是税贷方面的经济变革，不曾触及，实际上也不可能触及政治制度这个根本性的问题，不是政治体制的改革。在专制政体凝然不动的前提下，经济变革的有效范围，必然极其有限，它既不可能彻底贯通于社会，更不可能在帝王的一时兴致之外还有什么制度化的政治保障，所以结果非变质即被扑灭。元佑年间废其新法，是扑灭；蔡京之流假其新法以聚敛，竭民

财尽为己用，则是根本性的变质。但站在王安石的角度看，国政士风日渐偷堕苟安，潜在的危机日益加剧，不图变革，毋宁是等待灭亡。目睹家国社会于无知觉中走向灭亡，悲天悯人者必不能忍。而站在司马光等人的角度看，变革必然要触及各种社会矛盾，引发潜在的社会危机，使相对安定的社会陷入难以控制的混乱。变革的结果，很可能不是解决矛盾，而是激化矛盾。这两种政见的对立，反映出专制政体下政治运作经常要陷入的绝境，不变革是等待灭亡，变革则可能促发灭亡。不能突破专制政体，也就不能走出绝境，于是有社会暴动或政变要发生。“总把新朝换旧府”，而新朝又终要踏入旧府的绝境——这就是专制政体造成政权迭变循环的套路。

宋徽宗君臣之操纵政权，只能说是绝境之中的苟且偷生。对于两种不同的政见，既不知如何取舍，不理解两种政见对于社会问题的凝重思考，更意识不到深刻的社会危机。虽然以“崇宁”年号表示崇尚熙宁法度，并以王安石配飨孔子庙，但与王安石所以变法及其目的，实全不相干，不过将新法作为手段，积实聚敛，导致君富而民贫。这种政权，只是一层没有政治理念的干壳。当政权受到内外交困的现实威胁时，除去乞求神灵，假借神威以壮胆、以慑人之外似乎也就没有了别的出路。所以在频繁迫害元佑党人之后，紧接着的主要政务活动，便是推崇道法。道法神灵，填补了政治理念的空虚。

沸沸扬扬的“崇道”活动，是在徽宗的暗示下，由一帮奸臣妖道投其所好，相与鼓噪起来的。政和三年十一月，徽宗往南郊，蔡京之子蔡攸为执绥官，刚出南薰门，突然问：“玉津园东，若有楼台重复，是何处也？”蔡攸反应极快，随机应奏：“见云间楼殿台阁，隐隐数重。既而审视，皆去地数十丈。”又问：“见人物否？”答称：“有道流童子持幡节盖，相继而出云间，衣服眉目，历历可识。”于是就有了天神降临事件，徽宗亲撰《天真降临示见记》，诏告各级官属。据说，徽宗曾在梦中被老君召见，方士王老志自称召见时亦在帝侧，于是有上述降神事。当时即有人怀疑，“议者谓老志所为”，但“崇道”活动还是就此开始了。

宋徽宗“崇道”种种，难以备述。诸如大建宫观，张扬神异，礼敬道士，封官赠号等等，唐以来诸帝亦尝为之，可算是重演他人故技，不说也罢。徽宗“崇道”还具有“创造”性，即试图将政权与宗教教务结合起来。他将对于国家的统治，分作对应的两个系统，一个是政府部门的行政管理系统，一个是宗教部门的精神引导系统。政和四年正月，置道阶，凡二十六等，有先生、处士等名号，拟附于行政官属，自视中大夫至将士郎级，品次有差。政和六年召见林灵素，这一企图进一步膨胀。

古人说，“君子可欺之以方”。而宋徽宗既非君子，又有其诡异的企图，于是林灵素得以诡异之方欺诳之。见徽宗而大言曰：“天有九霄，而神霄为最高，其治曰府。神霄玉清王者，上帝之长子，主南方，号长生大帝君，陛下是也。既下降于世，其弟号青华帝君者，主东方，摄领之。己乃府仙卿，曰褚慧，亦下降佑帝君之治。”又称蔡京为左元仙伯，大臣童贯及阉宦头领等，也各有名号，宠幸的贵妃刘氏，则号九华玉真安妃。一时乌烟瘴气，弥漫宫廷。

神话被炮制出来了，符合宋徽宗的企图，于是采取一系列措施，予以推动。政和七年二月，诏天下天宁万寿观改为神霄玉清万寿宫，殿上设长生大帝君、青华帝君圣像。同年四月，又指示道录院说：“朕乃昊天上帝之子，为太霄帝君。睹中华被金狄之教，焚指炼臂，舍身以求正觉，朕甚闵焉。遂哀恳上帝，愿为人主，令天下归于正道。帝允所请，令弟青华帝君，权

朕太霄之府。朕夙昔惊惧，尚虑我教所订未周，卿等可上表章，册朕为教主道君皇帝。”

作为“教主道君皇帝”，宋徽宗既是下凡天神、宗教领袖，又是政府首脑，对于他所统摄的两大系统，自然要品阶对应，相与持衡。于是，从中央到地方，设置各级道官，并且规定道士与郡官、监司以客礼相见，免阶墀迎接衙府。又令僧人改称德士，入道学，依道士法，在宗教上采取一教专行的政策。

作为两大统治系统的辅助措施，自政和六年置道学，至宣和二年以儒道合为一，不复别置道学，前后五年，在学术和取士上花样别出。重和元年八月诏令：“自今学道之士，许入州县学教养；所习经以《黄帝内经》《道德经》为大经，《庄子》《列子》为小经，外兼通儒书，俾合为一道，大经《周易》、小经《孟子》。其在学中选人，增置士名，分入官品，元士、高士、上士、良士、方士、居士、隐士、逸士、志士，每岁试经，拨放州县。学道之士，初入学为道徒，试中升贡，同称贡士。到京，入辟雍，试中上舍，并依贡士法。三岁大比，许褫鞶就殿试，当别降策问，庶得有道之士，以称招延。”同年九月，又诏令太学、辟雍各置《黄帝内经》《道德经》《庄子》《列子》博士二员。

宋徽宗“崇道”史实，远不止上述这些。翻开《续资治通鉴》和《宋史》，自政和六年以后，所记例多此事。直到禅位钦宗以后，依然是“教主道君太上皇帝”。及被金兵掳掠北去，囚死于五国城，方得庙号“徽宗”，得谥号“圣文仁德显孝皇帝”。十余年后尸骨得还临安，“崇道”闹剧总算告寝，而亡失天下江山的悲剧却遗患未穷。

一个本性轻佻的皇帝，恰逢专制政体导致的政治运作之绝境，不知如何去重新确立政治文化理念，却妄图用虚诞的信仰去护佑政权，其结局，大概也就是合该如此。然而，天下百姓何辜，国家民族何辜，要遭此劫难而不可逃？历史所不能给予的答案，需要我们自己去寻找。

宋元明皇室崇信真武缘由刍议*

曾召南**

在道教神系的长期历史发展中，出现过一批带有“帝君”或“大帝”头衔的神。除全真北五祖曾被元代追赠此头衔外，最知名的要数玉皇大帝、文昌帝君、真武大帝（即玄天上帝）、东岳大帝、关圣帝君等。显然这是一批最受尊崇、神格地位很高的神。他们之所以被尊崇，被抬上如此之高位，无一例外地都根源于某种政治历史需要，由多种社会力量共同鼓吹增益，经过较长时间的塑造而逐步完成。真武大帝的出现就是如此。它最初仅是一个星宿神，名玄武，即二十八宿中之北方七宿。与东方青龙、南方朱雀、西方白虎，合称四象、四灵。宋真宗大中祥符五年（1012），为避圣祖赵玄朗讳，始改称真武。在宋前很长一段时间内，人们皆视龟蛇为玄武化身，以龟蛇表玄武，尊之为水神或护法神，神格地位是不高的。至宋元明三代，因政治上的特殊需要，始由皇室带头鼓吹，方将其神格，由北宫玄武抬至真武真君，再抬至玄天上帝（真武大帝）的宝座。因此宋元明三代是真武神发展历史的关键时期。在使真武神格逐步抬升的过程中，大体有三种社会力量（皇室、道教、民众）起过作用，其中起决定作用的为宋元明三代皇室，是它们带头鼓吹，大力提倡，才逐步完成上述塑造过程，其他两种力量只是在“上有所好”的情势下起推波助澜的作用。据此，本文只对宋元明三代皇室为何崇奉真武的缘由作一简单剖析，宋前明后的历史，和道教、民间崇奉的情况，皆略而不论。不当之处，请不吝指正。

一、宋皇室北方疆土的捍卫神

《两浙金石志》卷十四云：“玄武本是天象，见于礼经，汉唐以来无专祀。宋初有佐命应见之事，遂专崇祀，遍寰宇焉。”^①“汉唐以来无专祀”，表明直至唐代，尚未获得大的崇信，名声不大，地位也不高。“宋初有佐命应见之事”，盖指宋初黑煞神下降终南山之事。据杨亿《谈苑》称，宋太祖“开宝（968-975）中，有神降于终南山……自言：‘我天之尊神，号黑煞将’”

* 本文原载《宗教学研究》1996年第2期，第38-43页。

** 曾召南，1927年生，四川大学宗教学研究所副教授。

① 转引自《道家金石略》，文物出版社1988年版，第890页。

军，与真武、天蓬等列为天之大将。’”^①王钦若《翊圣保德真君传》详记其事，谓该神向宋太祖说：“吾乃高天大圣玉帝辅臣，盖遵符命降卫宋朝社稷。”太祖对此“未甚信异”^②。至太宗嗣位，始敬信之，命于终南山筑上清太平宫以祀，并于太平兴国六年（981）封之为翊圣将军（宋真宗时加封翊圣保德真君）。但这次“佐命应见之事”的主角是黑煞（翊圣将军），真武、天蓬、天猷（宋代称此四神为四圣）仅是配角。太宗于太平兴国初所建的上清太平宫的神像设置也说明了这一点：“中正之位列四大殿，前则玉皇通明殿，次紫微殿，次七元殿，次则（翊圣保德）真君殿，东庑之外，有天蓬、九曜、东斗、天地水三官四殿；西庑之外，有真武、十二元辰、西斗、天曹四殿。”^③可见真武虽在西庑之外据有一席之地，显然只是配祀黑煞，根本谈不上是真武的专祀。据诸书记载，真武专祀出现于其后的宋真宗天禧初年。《事物纪原》卷七引《东京记》云：“（天禧）元年（1017），（拱圣）营卒有见龟蛇者，军士因建真武堂。二年（1018）闰四月，泉涌堂侧，汲不竭，民疾疫者饮之多愈，乃就其地建观，十月观成，名祥源。”^④《宋会要辑稿》则云：“是年（指天禧元年）泉涌堂侧。”并云：“真宗天禧二年闰四月，诏拱圣营醴泉所宜度地立观，以祥源为名。”“自后常令会灵观使都监掌之……六月，诏加真武号曰真武灵应真君。”^⑤据此，天禧二年所建的祥源观（仁宗时观被火焚，重建后改名醴泉观），才是中国历史上名副其实的第一座真武专祀。此后由于历代皇帝的相继崇奉，这种专祀愈建愈多，以至“遍寰宇焉”。

另一方面，继宋真宗加号真武灵应真君后，历代宋帝又相继加封。徽宗大观二年（1108），“增上尊号曰佑圣真武灵应真君”^⑥。钦宗靖康元年（1126），再加号曰佑圣助顺真武灵应真君^⑦。南宋宁宗嘉定二年（1209），再加号为北极佑圣助顺真武灵应福德真君。理宗宝佑五年（1257），再加号为北极佑圣助顺真武福德衍庆仁济正烈真君^⑧。据元刘道明《武当福地总真集》称，有宋一代，真武封号累加至二十四字，即：北极镇天真武佑圣助顺灵应福德仁济正烈协运辅化真君^⑨。

从以上庙祀不断增多，封号愈加愈长的事实，反映出宋代皇室崇信真武的程度愈来愈深。为什么宋皇室会如此崇信真武呢？我以为这是宋皇室在北方强敌的威胁下，意欲求助真武任其北方疆土的捍卫神。众所周知，宋代开国以后，北方疆土一直受到强敌的威胁。其主要者，在北宋时为辽，南宋时为金，它们成为当时宋王朝的心腹大患。为了保卫北方疆土，加强北方军备，自是当务之急。但除此之外，寻求神灵保佑，又是封建统治者惯常的思维方式和惯常的作法。认为有了神灵保佑，就可逢凶化吉，既可以安慰自己，更可以稳定军心、民心。事实上，上面提到的宋初黑煞神降世的神话就是寻求保护神的第一次尝试。从《翊圣保德传》所记情况看，当时宋皇室的意图，就是要把黑煞神塑造成社稷的保护神，为此曾大力宣扬了一阵子。景

① 从《事物纪原》卷二转引，台湾影印文渊阁《四库全书》第920册，第45页。

② 《翊圣保德传》卷上，《道藏》第32册，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社，第651-652页。

③ 同上。

④ 台湾影印文渊阁《四库全书》第920册，188-189页。

⑤ 《宋会要辑稿》第1册，北平图书馆影印，1936年，第472页。

⑥ 《真武灵应真君增上佑圣号册文》，《道藏》第18册，第42页。

⑦ 《文献通考》卷九十，上册，中华书局1986年版，第842页。

⑧ 《武当山福地总真集》卷下，《道藏》第19册，第658页。

⑨ 同上。

德二年（1005），在宋真宗畏敌情绪指导下，与辽国签订了澶渊和约，引起了朝廷内外的不满情绪。为了掩盖这次屈辱，也为了今后的继续抗辽，从大中祥符初年起，掀起了第二次寻求社稷保护神的活动，大概因为黑煞神地位太低，难于充当社稷保护神重任，因而在这次活动中，撇开黑煞神，另觅新神。经过几次“天书下降”的闹剧以后，在大中祥符五年（1012），最后抬出一个赵姓始祖赵玄朗作为社稷保护神^①。赵玄朗既是赵氏始祖，自然会尽心尽力保护宋朝社稷；他又是亲受玉帝委托转交皇帝天书之神，地位自然更高，以他代替黑煞为社稷保护神，显然更适宜，故在此之后，不再见对黑煞神的宣传，其封号也止于“真君”而已。

在宋朝统治者看来，有了社稷保护神还不够，还须找到一位能捍卫北部疆土的神灵，才能确保江山的稳固。经过比较，北方真武神被选中。按古人的说法，玄武是镇守北方之神，有捍侮的职能。南宋洪兴祖《楚辞·远游补注》云：“玄武谓龟蛇，位在北方，故曰玄，身有鳞甲，故曰武。”^②《涿州新修真武庙碑》解释《礼记》“行前朱鸟而后玄武”句云：“军前宜捷故用鸟，军后殿捍故用玄武。其象也，有甲能御侮……龟蛇取其捍难。”^③故以之为北疆捍卫神是很合适的。看来确定以真武为北疆捍卫神，同样经过一个选择寻找过程。宋初黑煞降世神话中，真武只作为配角而出现，表明那时统治者尚未认识到真武这种神性。至天禧元年拱圣营龟蛇出现，方启迪了他们，最终促成了以真武为北疆捍卫神的决定。于是建观崇祀，并加封赠。南宋赵彦卫《云麓漫钞》卷三对此事加以评述曰：“后兴醴泉观，得龟蛇，道士以为真武现，绘其像为北方之神，被发黑衣仗剑、蹈龟蛇，从者执黑旗，自后奉祀益严，加号镇天口圣。或以为金房之讖。”^④其最后一句值得注意，它道出了宋皇室崇奉真武的真实用意。

从其后人们奉祀真武的心态中，也可证明真武作为北疆捍卫神的地位。《宋史·五行志》载：“宣和四年（1122），北方用兵，雄州大震，玄武见于州之正寝，有龟大如钱。蛇若朱漆筋，相逐而行。”^⑤意谓北方用兵之时，玄武显灵了。南宋米居纯《盐官重修真武殿记》又记述了一次真武显灵打退金兵之事，略谓孝宗乾道元年（1165），金人叛盟，意欲从盐官镇（似为陕西某县属）“长驱而下蜀，至此而为官兵所败”。当时“井邑已皆焚荡，唯于灰烬中瞻见真君容像，巍然而坐，所饰丹青不变而鲜洁，所披之发不坏而具存，虽龟蛇之形状亦无所损……真君乃金阙应化之身，容像之所在，宜其显灵之若是……至此而为官军所败，宁知非阴护所致耶”^⑥！

宋朝南渡之后，北方金人的威胁、压力愈来愈大，统治者希求真武神护佑的心情也愈加迫切，这从理宗所书《真武像赞》中可以看出，理宗淳祐六年（1246），有人将一幅真武画像摹本上进，理宗《御制真武像赞》以颂之，赞曰：“于赫真武，启圣均阳。克相炎宋，宠绥四方。累朝钦奉，显号徽章。其右我宋社，万亿无疆。”^⑦又御书《黄庭经》以赐，皆刻石。

① 《宋史》卷一百零四《礼志七》第8册，中华书局标点本，第2541-2542页。

② 《楚辞补注》卷五，《丛书集成初编》第1814册，第131页。

③ 《道家金石略》，第1157页。

④ 《笔记小说大观》第6册，广陵古籍出版社1983年版，第114页。

⑤ 《宋史》卷六十七《五行五》第5册，中华书局标点本，第1486页。

⑥ 《道家金石略》，第363-364页。

⑦ 同上书，第409页。宋潜说友《咸淳临安志》卷十三亦载此文，“启圣均阳”作“玄圣均阳”，“其右我宋社”作“佑我宗社”。

二、元皇室入主中原的肇基神

兴起于北方的蒙古贵族，在经过几代征战以后，在宋末相继灭掉西夏、金和南宋，在中原建立起大元帝国。元朝各帝因受汉文化的洗礼，也继续崇信真武。但因蒙古来自北方，故不像宋皇室那样将真武作为疆土捍卫神，而是作为开基立业的肇基神加以敬奉。其肇基神的地位，早在蒙古尚未正式改国号为元之前的至元六年（1269）即被认定。这见于至元七年创建昭应宫所作的诸记载中。徐世隆《元创建真武庙灵应记》载：“皇帝（指元世祖）践祚之十年，奠新大邑于燕，落成有日矣。是岁（指至元六年）冬十二月庚寅，有神蛇见于城西高粱河水中，其色青，首耀金彩，观者惊异。□香延召，蜿蜒就享而去。翼日辛卯，复有灵龟出游……回旋久之。夫隆冬闭藏之候也，龟蛇潜蛰之类也，出以是时，其为神物也昭昭矣……询于众，咸以为玄武神应……于是有旨，以明年二月甲戌，即所现之地构祠焉，昭灵贶也……我国家肇基朔方，盛德在水，今天子观四方之极，建邦设都，属水行方盛之月，而神适降，所以延洪休，昌景命，开万世太平之业者，此其兆欤？”^①王□《元赐建昭应宫碑》作了同样叙述。《武当福地总真集》卷下《大都昭应宫瑞应》系此事于“至元七年十二月”，盖误。

元室既视真武为其开国的肇基神，自然希望真武的神格地位无比崇高，为此，继世祖之后的成宗，乃于大德八年（1304）将真武封号由宋封的“真君”提升为“帝”，名曰“玄天元圣仁威上帝”^②。虽然称真武为玄天上帝，已见于南宋某些道书，如南宋陈瑜《太上说玄天大圣真武本传神咒妙经》卷一，南宋仲励《真武灵应大醮仪》（载《道门科范大全集》卷六十三）等，但由皇帝正式册封此号则为元成宗。真武封号的提高，又反过来证明元室崇信的加深。其后仁宗皇帝又因自己生于三月三日，与道书所谓真武生于开皇元年（此为神仙纪年，非隋开皇）三月三日同，故对真武的崇奉更加虔诚。元揭傒斯《大五龙灵应万寿宫碑》云：“仁宗皇帝天寿节，实与玄武神同，遂加赐其额曰大五龙灵应万寿宫（据称，玄武居此修炼得道），仍甲乙住持，岁遣使以是日建金篆醮，祝厘其山。自是累朝岁遇天寿节，一如故事。”^③至惠宗时，元朝已入衰世，统治者为挽回其国运，更寄希望于真武。据揭傒斯《天寿节大五龙灵应万寿宫瑞应碑》载，四月十七日为惠宗生日，在至正二年（1342）这一天，龟蛇复“见于均（州）之武当山大五龙灵应万寿宫”，玄教大宗师兼集贤院道教事吴全节等上表祝贺，谓国初龟蛇见于高粱河，已示“天子受命之符也。今复以云行雨施，承德布泽之时，见于天寿节祝厘之所，必符复见中统、至元之口如世祖时也”^④。意谓真武神之再见，预示着世祖中统、至元时之盛世，将复见于今日。用此谀辞给惠宗打气。

正因为元朝以真武为肇基神，且崇信超过宋代，故真武神的庙祀更加普遍。延佑七年（1320）所立的《涿州新修真武庙碑》云：“圣朝建庙高粱，隆加徽号，以严祀事。今在在有

① 《玄天上帝启圣灵异录》，《道藏》第19册，第641页。

② 同上书，第644页。

③ 《道家金石略》，第946页。

④ 同上书，第951页。

庙，凡民得以通祀焉。”^①真武祖山武当山的香火也比宋时更旺。

三、明成祖以北方藩王入继大统的保护神

明太祖朱元璋夺取农民起义胜利果实，登上皇帝宝座，建国号大明，建都南京。他逝世后，其皇太孙允炆嗣位，改元建文。朱元璋第四子燕王朱棣，以“靖难”为名，起兵夺取政权。四年破京师，逼死建文帝（一说出亡），登上皇帝宝座。明成祖起兵时，仅为一北方藩王，要觊觎帝位，必须有一个堂皇的理由，除须有政治理由外，最好能借助神灵的名义，就能更好地耸动听闻，震慑持异议者。在其幕僚们的参谋下，在找到政治理由“朝无正臣，内有奸恶，必训兵诛之，以清君侧之恶”的“靖难”理由后^②，又找到与其北方藩王地位相应的北方神真武为其起兵护法。此主意出于时任幕僚的姚广孝（僧道衍）。在姚广孝导演下，他和明成祖演出了一幕真武显灵助战的闹剧。《明书·姚广孝传》载，朱棣决定起兵后（建文元年某日），问姚广孝起兵日期，“广孝曰：‘未也，俟吾助者至。’曰：‘助者何人？’曰：‘吾师。’又数日，入曰：‘可矣。’遂……遣张玉、朱能勒卫士攻克九门，出祭纛，见披发而旌旗蔽天。太宗（朱棣）顾之曰：‘何神？’曰：‘向所言吾师玄武神也。’于是太宗仿其像，披发仗剑相应”^③。演出此剧的目的，无疑是向人们表示，他之所以起兵“靖难”，以及将来入继大统，不仅有充分的政治理由，而且是出于神的意旨。这无疑比单靠政治宣言所能收到的效果大得多。经过四年征战，终于在公元1402年夺得了帝位。此后，又积极营建其作燕王时的封地北平府，以作迁都准备。永乐十九年（1421），正式将都城由南京迁至北京。

为了酬谢真武的神佑，早在迁都北京之前的永乐十年（1412），即命大臣督军夫大规模营建真武本山武当山宫观。又于永乐十三年（1415），命在北京另建真武庙崇祀真武。其《御制真武庙碑》说：“北极玄天上帝真武之神，其有功德于我国家者大矣，昔朕皇考太祖高皇帝，乘运龙飞，平定天下，虽文武之臣克协谋佐，实神有以相之。肆朕肃靖内难，虽亦文武不二心之臣疏附左右，奔走御侮，而神之阴翊默赞，掌握枢机，斡运洪化，击电鞭霆，风驱云驶，陟降左右……迹犹显著……尝以武当山，神之修真凝道超举升化之地，已命创建宫观，永永祀神……顾唯北京天下之都会，乃神常翊相予艰难之地，其可无庙宇为神攸栖，与臣民祝祈倚庇之所？遂差吉创建崇殿修庑……神灵感孚来游来止。”^④永乐十六年（1418）《御制太岳太和山道宫之碑》作了类似的叙述。很明显，明成祖是把真武作为他由藩王入继大统并迁都北京的保护神来看待的。

由于真武的封号已至玄天上帝，不可能再升级，故决定将对真武的祭祀搞得更为隆重。“于京城艮（东北方）隅并武当山重建庙宇，两京岁时朔望各遣官致祭，而武当山又专官督祀事。”^⑤在成祖上述宣传和举措的影响下，全国崇奉真武之风达到高潮，真武庙祀真正遍于

① 《道家金石略》，第1157页。

② 《明书》卷五，《丛书集成初编》第3929册，第60页。

③ 《明书》卷一百六十，《丛书集成初编》第3957册，第3156-3157页。

④ 《大明玄天上帝瑞应图录》，《道藏》第19册，第640页。

⑤ 《明史·礼志四》第5册，中华书局，第1308页。

天下。

成祖是一代有为之君，创造了明代的鼎盛局面，他的思想和所定的制，为其后子孙历代皇帝所恪遵。孝宗弘治元年（1488），礼部虽对原有祀典有所“厘定”和削减，但终明之世，真武祭祀仍是很隆重的，武当山和各地的真武庙香火也一直长盛不衰。

由上可见，真武由星宿小神上升为带“帝”字号的大神，主要是在宋元明三代完成的。真武神格之所以会在此时期不断抬升，又基于此三代特殊的政治需要，即宋代要找到北疆捍卫神，元代要找立国肇基神，明代要找藩王登大宝的保护神。若无此种特殊的政治需要，真武由小神变成大神的事实就不会出现。据中国古代五行学说，在五方或四方观念中，最受崇尚的是中央和东方，如五方天帝中，最尊者为中央黄帝，五岳中最受崇拜者为东岳。而位居北方的真武能超越此观念，受到统治者的特别青睐，若非有上述特殊的政治机遇，决不能至此。反观与真武合称四象的其余三象（青龙、白虎、朱雀），和与之相应的苍帝、白帝、赤帝^①，并未受到如此青睐，即可证明此说之不诬。唯其因为真武是适应三代皇室的政治需求，并由三代皇帝带头鼓吹而成的大神，故它能在除玉皇大帝外的几位“帝”字号大神中，表现出政治色彩最浓厚，与皇权关系最密切的特点。如文昌帝君是读书人供奉的神，东岳大帝是管鬼魂的神，关圣帝君是释道护法神，皆与民众最接近；唯独真武大帝被选作皇家保护神，其与封建皇权的关系最密切，即不言自明。当然，中国道教和民间诸神的神性和社会职能大都是很复杂的，非单一的，带“帝”字号的神灵也不例外。如真武大帝除被宋元明三代选作皇家保护神外，民间又因为它位居北方，属水，水能胜火，故视之为水神；还因为是南斗（或北斗）中之一宿，掌管人间生死寿命，故又视之为司命之神，等等。但它作为皇家保护神的职能，却是最具权威性，自然成为它诸神性中的主要神性，从而使它与皇权关系最密切的特点被突出地表现出来。

^① 《河图》云：“东方苍帝，神名灵威仰，精为青龙；南方赤帝，神名赤炆怒，精为朱鸟；中央黄帝，神名含枢纽，精为麟；西方白帝，神名白招矩，精为白虎；北方黑帝，神名叶光纪，精为玄武。”载《纬书集成》卷六，第138页。

宋代道冠紫衣、师号制度*

唐代剑**

紫衣、师号，是唐宋以来封建政府向僧道颁行的一种政治地位标志和荣誉称号，目的在于笼络僧道，为其统治服务。此制度起源何时？师号与道号怎样区别？具备哪些条件才能获得紫衣、师号？本文以宋代道冠为例，作如下探讨，就教于方家。

一、制度沿革

给道士赐紫衣、师号，唐代已有。宋人高承考证说：“唐玄宗赐李含光曰‘玄静先生’，此赐号先生之始也。”“代宗时，李泌立大功，李辅国将不利之。泌乞为道士，许之，又赐紫衣。其后道士赐紫自李泌始也。”^① 其实，师号分死后谥号和生前赐号两类，前者又称“道谥”。谥师号，唐高宗时已有。永淳元年，嵩山道士潘师正卒，“高宗及天后追思不已，赐太中大夫，赐谥曰‘体玄先生’”^②。开元十五年，司马承祯死，玄宗亦赐号“真一先生”^③。生前赐号，当始于中条山道士张果。开元二十二年二月，玄宗下制：“今特行朝礼，爰畀宠命，可银青光禄大夫，号曰‘通玄先生’。”^④ 据颜真卿所撰碑记载：天宝七载三月，玄宗欲受《三洞真经》，遣中官持玺书拜李含光为师，赐号“玄静先生”^⑤，晚张果十四年。敬宗宝历元年，有道士刘从政号“升玄先生”^⑥。懿宗咸通二年延庆节（懿宗生日，十一月十四日），左右街僧道入内殿讲论，各赐紫衣^⑦。昭宗时，天柱山道士闾丘方远，“累诏不起，乃就加命服，赐号妙有大师”。同山郑元章，建坛有鹤翔，“赐紫衣，号‘正一大师’”，后加“冲素先生”^⑧。宋僧赞宁也说，

* 本文原载《宗教学研究》1997年第1期，第23-31页。

** 唐代剑，1955年生，广西大学社科系副教授。

① 《事物纪原》卷七《道释科教》。

② 《旧唐书》卷一百九十二《潘师正传》。

③ 《旧唐书》卷一百九十二《司马承祯传》。

④ 《旧唐书》卷八《玄宗纪》；《全唐文》卷二十三《加张果封号制》。

⑤ 《颜鲁公集》卷九《茅山玄静先生广陵李君碑铭及序》。

⑥ 《旧唐书》卷十七上《敬宗纪》。

⑦ 《僧史略》卷下《赐紫衣》。

⑧ 《洞霄图志》卷五，《闾丘元同先生》《郑冲素先生》。

此时诸道所荐僧道多赐紫衣、师号^①。可见，唐末给僧道赐紫衣、师号已十分普遍了。

五代十国时期，赐僧道紫衣师号形成制度。后梁开平元年九月，浙西奏：“道门威仪郑章、道士夏隐言，焚修精志，妙达希夷，推诸辈流，实有道业。郑章宜赐‘贞一大师’，仍名玄章，隐言赐紫衣。”^② 后唐明宗天成元年十月敕：“上国两街僧道，自前赐师号不过数人而已，至于赐紫并系特恩。近日诸道、州、府因应圣节，表荐僧道颇多。宜令中书门下，此后凡有诸处不系应圣节（九月九日）及横荐僧道，不得等闲申发章表，请行命服、师号。”^③ 地方推荐、圣节赐号已成为后唐之惯例，天成三年应圣节，以虚受为首的六十个僧道获紫衣、师号^④。后晋高祖生日称“天和节”（二月二十八日），天福五年此节僧道得紫衣、师号者九十人，六年，一百三十四人，七年，一百人，三年共三百二十四人^⑤，已显浮滥。后周太祖广顺二年规定：“永寿节（七月二十八）每年诸道节度、防御、团练使、刺史奏荐僧尼、道士紫衣、师号，今后见任带使相共奏二人，见任防御、团练、刺史只许奏一人，在朝文武臣僚及前任官，今后更不得奏请。”^⑥ 取消了朝臣及前任官的奏请资格，并限定了人数，这大概是对为僧、道奏请紫衣师号者过多而下的诏书。除圣节奏荐，特旨颁赐者亦多：永平三年（913）六月，前蜀王建以杜光庭为金紫光禄大夫，赐号“广成先生”^⑦。永和元年（935）十二月，闽王璘“赐洞真先生陈守元号‘天师’，信重之”。后晋高祖天福间，赐华山道士郑遨号“希夷先生”，张荐明号“通玄先生”^⑧。

“宋朝缘唐事”，承后周之制。建隆二年长春节前六日，“开封府上言：准旧制，左右街僧道合帘前赐紫衣、师号者十一人。从之。其日（二月十六日），僧录引所奏僧入内，赐斋饌于口门，遂赐敕牒或命紫服”^⑨。开宝二年闰五月，太祖赐隆兴观道士苏澄隐“紫衣一袭”^⑩。太平兴国七年，凤翔府上清太平宫道士张守真入阙，太宗“诏赐紫衣，号‘崇元大师’”^⑪。这些是宋朝圣节和特旨赐道士紫衣、师号的最早记载，北宋初期的僧道紫衣、师号，多由左右街僧道录推荐或自行上表而得。淳化二年成书^⑫《僧史略》卷下《德号附》载：“近僧道录深不循科目，多妄张懿美文字为题，至于四字、六字（师号），唯纳贿而后行。”僧比道更严重，“江南、两浙之地至有十寺院中无长行可以充役也”，全是拥有师号的和尚。鉴于此，僧由功德使差人考试经、律、论十条，及格者殿廷上手表，赐紫衣，称“手表僧”^⑬。道士是否类此，不得而知。自太宗太平兴国四年起，禁僧道自求紫衣、师号，改由大臣、左右街僧道录向中书门下

① 《僧史略》卷下《赐紫衣》《赐师号》。

② 《旧五代史》卷三《梁书》三。

③ 《五代会要》卷十二《寺·杂录》。

④ 《册府元龟》卷二《宋高僧传》卷七《虚受传》。

⑤ 《册府元龟》卷五十二各年条。

⑥ 《五代会要》卷十二《寺·杂录》。

⑦ 《资治通鉴》卷二百六十八《后梁纪》三。

⑧ 《资治通鉴》卷二百七十九《后唐纪》八；《新五代史》卷三百四十一《一行传》。

⑨ 《宋会要·礼五七》之三十三。

⑩ 《宋朝事实》卷七《道释》。

⑪ 《续资治通鉴长编》（下简称《长编》）卷十开宝二年闰五月壬申，《宋史》卷四六一《苏澄隐传》。

⑫ 《湘山野录》卷下，《释氏古录》卷四作“十卷”或“十三卷”。

⑬ 《佛祖统纪》卷四十三。

推荐^①。大中祥符三年十月，真宗又要求报告被推荐僧、道的披度年限及行业^②。仁宗景佑元年闰六月诏：“乾元节度僧道及赐紫衣、师号皆以一百人为额，仍令入内侍省置簿拘辖之。”^③从这条诏令分析，在此之前当有名额限制，被赐紫衣、师号的僧道内侍省有簿籍登记。庆历五年二月诏：“乾元节合奏僧道紫衣、师号人数，自今听如旧。”^④英宗治平元年正月诏：寿圣节所赐师号、紫衣、祠部戒牒以二百道为限，“故事圣节所赐三百道，而贵妃、修仪、公主犹别请，至是减为二百，所请者在数中”^⑤。宣和六年十一月诏“左右街道录院，每年天宁节赐度牒不得过五百道，紫衣不得过一百道，师号不得过五十道，立为定制”^⑥。南宋为解决军费开支，大量出售紫衣、师号。绍兴十二年五月诏礼部，“紫衣、师号，除应付军需外，余并住给，仍依绍兴七年六月四日指挥施行”^⑦。可知五年前宋廷便几乎停止了荐举特赐紫衣、师号。绍兴二十五年，高宗在出售紫衣、师号同时，与臣僚议恢复度僧道，又诏：“臣僚合得紫衣、师号恩例，令有司依条还给。”^⑧南宋圣节时，诸寺观亦有拨赐紫衣、师号数额，允许僧道经保奏和官吏点勘后陈乞^⑨。不过，象宣和六年那样大的数量已不见载。

二、师号分类

从上已知，唐朝皇帝所赐师号有先生、大师。《唐六典》卷四《祠部郎中员外郎》条载：唐道士修行有法师、威仪师、律师三号。宋代现存文献中缺乏这类记载，但并非不可知，徽宗政和年间以师号为道阶，从这时的道阶中便可窥出宋代师号之一斑。陈均《九朝编年备要》卷二十八载：“政和四年春正月，置道阶，凡二十六等，先生、处士、八字、六字、四字、二字，视中大夫至将仕郎而不给俸。”政和八年八月，徽宗诏天下学校诸生添治内经时说：“自来惟有先生、法师、处士、大师等号，而品秩甚少，名称既高，视官亦隆，人难遽进。”^⑩此说“自来惟有”，表明不是徽宗新创。从同年十一月改定道阶诏书中查出有六字、四字、二字先生，六字、四字、二字法师^⑪。因此得知，宋代道士师号依次有先生、法师、处士、大师四级，每级有八字、六字、四字、二字四等，共十六阶。先生、处士两级，人们不会有疑，宋代文献中俯拾皆是，且《宋会要·崇儒》有专章记载，终宋皆赐。法师、大师两级是否皆赐呢？回答也是肯定的。张守真“景佑中降制书加号‘传应大法师’”^⑫。茅山元符万寿宫道士笄静之，大观元年入朝，赐号“守静法师”。久之，请还山，“又加号‘凝和’，赐御书以宠其行”^⑬。即由二字

① 《僧史略》卷下《赐师号》。

② 《长编》卷七十四大中祥符三年十月丁巳。

③ 《长编》卷一百一十四景佑元年闰六月壬申。

④ 《宋会要》，《礼五七》之三十五。

⑤ 《长编》卷二百治平元年正月癸丑。

⑥ 《宋会要·礼五七》之二十四。

⑦ 《宋会要·职官十三》之三十三。

⑧ 《要录》卷一百六十九绍兴二十五年八月辛丑，《宋会要》职官十三之三四。

⑨ 《庆元条法事类》卷五十《住持》。

⑩ 《宋大诏令集》卷二百二十四《天下学校诸生添治内经等御笔手诏》。

⑪ 《宋大诏令集》卷二百二十四《决定道阶等御笔手诏》。

⑫ 《金石萃编》卷一百三十四《传应大法师行状》。

⑬ 《句容石记》卷四《冲隐先生墓志铭》。

升为四字法师。平江府崇真观郑知微，大观初与师项举之同人覲，徽宗异其言，赐号“冲和静素法师”^①。越州神霄宫道士成应祥，政和八年的师号为“观妙崇道法师”^②。此外，南宋苏州道士陈希微号“洞微法师”，詹大顺号“冲虚法师”。理宗御前符水道士董得时，咸淳冬祈雪有应，特充龙翔宫，赐“修真通元演教法师”^③。不过，法师因多行符箓拜章之事，又有民间称谓^④和教门法师^⑤之别，容易混淆，故此级师号赐之较少。大师师号是宋代赐得最多，也是最普遍的一级。《茅山志》卷二十五载，天圣二年四月为皇太后授上清箓的八位道士的师号，有一位是先生，七位大师，其中两位兼教门法师。《洞霄图志》卷五记洞霄宫绍兴后住持，知宫二十三人，师号均为大师。至于四级之中八字一等，很少见赐。《宋会要·崇儒》六之三五载：“政和三年三月二十八日诏：左街道录、观妙元明冲真虚壹大师徐知常可特授通虚先生。”这是笔者查找到的唯一一例八字大师级师号，推测八字一等，可能仅行于徽宗朝，普遍颁赐的师号多为二字、四字，宋廷出售的师号亦多二、四字。

师号前的字数，决定本级师号的等次，如二字大师是大师级的最低等，而八字大师则是大师级的最高等。字的内容，据该道士之所长，或取自道书，或本于道教之说。如南岳嵩山道士兰方善养生，仁宗赐号“养素先生”^⑥。平江何蓑衣，言人休咎辄应，与人治病“皆有灵验”，高宗“赐‘通神先生’号”^⑦。师号中“葆真”二字，来自《庄子·田子方》“缘而葆真”。而带“冲”字者，则本于老子“大盈若冲”之说。《宋朝事实》卷七载有道士师号真观至洞渊三十四种，女冠师号真寂至灵寂三十七种，多属后两类。该书“上起建隆，下迄宣和”^⑧，是北宋少部分师号的记载。由于被赐号和买师号帖的道士数以千计，因而，师号重复的现象屡见不鲜，如号“明真大师”者，有仁宗朝道士石知章^⑨、张绍英^⑩、王文正^⑪，高宗朝的赵守正^⑫、傅霄^⑬等。笔者收集了一千二百四十三位宋代道士的师号，发现号“观妙先生”有四人，号“崇元先生”有六人，号“冲妙大师”者达十八人。因而，那种以师号判断道书产生时间和作者的做法，显然是不科学的。

师号和道号有着明显的区别。师号是宋政府代表皇帝颁赐给僧、道的称号，它具有“赐”的政治特征，即使宋政府出卖的师号，牒上也印有“敕师号”^⑭等字样，以示其特殊性。道号

① 《鸿庆居士集》卷二十三《静素法师郑君祠堂记》。

② 《越中金石记》卷三《林灵素诗刻》。

③ 《古今图书集成·神异典》二百八十五《方士部》。

④ 《夷坚支庚》卷八《谭法师》：德兴海口近市，“里中谭法师者，俗人也。能行茅山法，虽非道士而得此称”。民间所称“法师”，无字只冠姓，如《夷坚丙志》卷五《李明微》。

⑤ 《锦绣万花谷》后集卷二十七《道士》引《太上八素真经》：“凡道三景，称三景弟子，已度三人，付师友已后传授得称三景法师。”《三洞修道仪·洞神部》道士：“自正一授金刚洞神箓，称‘太上洞神法师’。”教门法师有字，且分山分派，《茅山志》卷二十六《嘉定皇后受箓记》载，茅山任元阜称“太上灵宝无上洞玄法师”，师号则是“冲妙大师”。《夷坚丙志》卷十《黄法师醮》载南宋京师道士黄在中称“洞真法师”。

⑥ 《青琐高议》后集卷十《养素先生》。

⑦ 《江苏金石志》卷十三《通神先生蓑衣何真人事实》。

⑧ 《四库全书提要》卷八十一《宋朝事实》。

⑨ 《茅山志》卷二十五《宋天圣皇太后受上清箓记》。

⑩ 《道家金石略·茅山华阳洞题名》。

⑪ 《成都文类》卷三十七彭乘《天庆观五岳真君真殿记》。

⑫ 《北涧集》卷四《明真宫记》。

⑬ 《太上太清天童护命经·跋》。

⑭ 《宋会要·职官十三》之三十七。



为学道之人的别称，自行随意而取，如委羽子、至元子、常真子之类。道号不仅道士、居士有，宋代不少官僚士大夫也有，如富弼号昆台真人、曾詠号至游子，张方平号乐全先生，苏辙号仇池先生等。绍兴二十五年，秦桧妻王氏“乞赐一道号，诏特封冲真先生”^①，此属“道冠师号”之简称。

除师号外，宋代皇帝还对道冠颁赐一些特殊称号以示荣宠。这些特殊称号，有的曾是师号，有的则不是。

真人，指修真得道之仙人。《庄子·大宗师》“何谓真人？古之真人，不逆寡，不雄成，不谩士，不知悦生，不知恶死。”《太平经》卷四十二：“真人职在理地”，地位在“大神人之下，仙人之上”。《真诰》：“男之高仙曰真人，女曰元君。”^② 宋人黄震考证说：“盖古无真人之称，至庄、列始创真人之名，列之于圣人之上，而实未始有其人也。”^③ 本只封赠死后“成仙”的人，唐太宗时用于加封在世而有突出贡献的高道。如孙思邈“凿开径路，名魁大医，羽翼三圣，调和四时，降龙伏虎，拯衰救危”，特赐号“真人”^④，代宗又用以封为道的公主。大历七年，华阳公主因病乞为道士，赐号“琼华真人”^⑤，北宋只用于封神，元丰七年规定：“神仙封号，初真人，次真君。”^⑥ 大观三年三月诏“神祠封王、侯、真人、真君”^⑦。南宋时，“真人”一号既封神，也多用于赐封在世高道。如绍兴间高宗赐刘能真号“真人”^⑧。绍熙间，玉隆宫魏道士精于治邪孽，光宗赐号“真人”^⑨。庆元间，宁宗升何蓑衣号“通神真人”^⑩。茅山道士王景温“道行高洁，眷宠三朝”，宁宗赐号“虚静真人”^⑪。

金门羽客，取汉武帝金门待诏之意与道士别称“羽客”连用。闽康宗王昶保大中首赐道士谭紫霄^⑫。徽宗用以赐道士林灵素、张虚白^⑬。蔡绦《铁围山丛谈》卷三：“政和以后，道家者流始盛，羽士因援江南故事，林灵素等多赐号‘金门羽客’。”此号仅行于徽宗朝后期，是当时道士颇感荣耀的特殊称号，《清波杂志》《曲洧旧闻》等宋人笔记有载，陆游特喜用此号称道士。

高士，本指士大夫中“文绝当世而行义称焉”的高尚之士^⑭。政和间，徽宗在道学中增置士名十等，其第二等即“高士”，从五品^⑮。南宋高宗用以赐名道。绍兴二十八年，庐山道士宁全真，奏章得“上帝敕旨”，“高庙大喜，敕赐‘洞微高士’，继进‘赞化先生’”^⑯。孝宗“尤

① 《要录》卷一百六十九，绍兴二十五年十月甲辰。

② 《锦绣万花谷》前集卷三十《神仙名义》引。

③ 《黄氏日抄》卷八十八《奉真道院》。

④ 《全唐文》卷四《赐真人孙思邈颂》。

⑤ 《锦绣万花谷》后集卷二十七《道士》。

⑥ 《文献通考》卷九十《郊社》二十三。

⑦ 《宋会要》礼二十之七。

⑧ 《两浙金石志》卷九《创建通元观碑》。

⑨ 《夷坚三志》卷七《明湖朱家怪》。

⑩ 《江苏金石志》卷十三《通神先生蓑衣何真人事实》。

⑪ 《茅山志》卷四《宁宗赐号王景温》。

⑫ 《庐山记》卷三《叙山南》。

⑬ 《长编纪事本末》卷一百二十七《方士》。

⑭ 《长编纪事本末》卷一百二十七《道学》。

⑮ 《古今后壁事类备要》后集卷十《臣道门·恬退》。

⑯ 《道法会元》卷二百四十四《赞化先生宁真人事实》。

通内景”，“时召山林修养者入内，置之高士寮，人因称之曰‘某高士’”^①。以后南宋诸帝均仿此置“高士斋”，对有道行的道士敕赐高士或选充于斋中。大涤山道士周元和，淳熙七年“开山冲天观，未几，迁太一宫观妙斋高士”^②。阁皂山道士杨至质，淳熙中敕赐高士、右街鉴义、主管教门公事^③。赤松山道士朱知常，宝口五年主佑圣观，因祈祷有验“迁凝神斋高士”^④。据南宋人吴自牧《梦粱录》载，临安御前宫观多置有高士斋，如龙翔宫“有高士三斋，曰履和、颐正、全真”。四圣延祥观有斋八个。

炼师，亦称“练师”。据宋人吴曾考证，后魏已有张炼师、李炼师之名，属俗称或自称，取道家炼形之意。《唐六典》卷四云：道士“德高思精，谓之‘炼师’”^⑤。宋代亦多为俗称或自称，且十分普遍。元丰二年，张拱询问来访道士：“炼师何为者。”^⑥崇宁、大观间内庭女冠孙千霞即称炼师^⑦，李石称青城张道录为“清河炼师”^⑧，《斐然集》卷三有《题刘炼师屋壁》诗。罗愿说：问政山道士聂绍元“自号无名子，世多以炼师称之”^⑨。景定二年董嗣杲撰《庐山集》卷三亦有《赠肖炼师》诗。这些均无封赠记载。《两浙名贤外录》卷二说，婺州金华人陈琼玉，自言食仙果成道，为人言祸福悉验，“政和七年召见，赐号妙靖炼师”。宋人洪迈《夷坚甲志》卷十四载此事甚详，只说“政和七年郡守刘安上部使者卢天翼、王汝明等闻于朝。召至京师赐对，妙靖炼师对讫，即乞还山”，未提到徽宗赐号事。不过，《要录》则载有绍兴二十二年二月少傅杨存中乞“为故女孺人抵换一道号。许之，后赠‘冲妙炼师’”^⑩。由此推断，炼师这一称谓可能偶而也作为师号或荣誉称号颁赐。

三、颁赐项目

（一）官僚奏赐

宋承后周之制，太平兴国四年规定奏荐僧道紫衣、师号人的资格为亲王、宰辅、州军守、节度使、两街僧道录^⑪。真宗时“每岁诞圣节，皇亲、近臣皆许奏道释而赐之紫服”^⑫。庆历二年六月，三司要求“其僧道赐紫衣及师号，非御前特恩，不许奏荐”。以期削减开支，取消特权。仁宗不许，仍“诏中书、枢密院、荆王、使相、宣徽使、管军节度使及皇亲、正刺史以上、长公主，许奏荐紫衣、师号如故”^⑬。英宗治平初，奏荐人的范围又扩大到贵妃、修仪、公

① 《四朝闻见录》丙集《高士》。寮即小茅屋，此指小屋，斋亦同。

② 《洞霄图志》卷五《周崇道先生》。

③ 《勿斋集》卷上《右街鉴义谢提举》。

④ 《金华赤松山志·宗师朱先生》。

⑤ 《唐六典》卷四《祠部郎中员外郎》。

⑥ 《济南集》卷六《张拱传》。

⑦ 《嘉泰吴兴志》卷十七《神仙》。

⑧ 《方舟集》卷二《次韵赵彦虞柏梁体送张道录》。

⑨ 《罗鄂州小集》卷六《聂真人师道附从孙绍元传》。

⑩ 《要录》卷一百六十一绍兴二十年二月戊申。

⑪ 《僧史略》卷下《赐师号》。

⑫ 《长编纪事本末》卷七十四大中祥符三年十月丁巳。

⑬ 《长编纪事本末》卷一百三十七庆历二年六月丙戌。

主^①。至南宋，贵族、近臣奏荐特权因袭不更。保奏在圣节进行，被荐道士由官僚皇亲上表，具明乡里、居止、年龄、行业。北宋初，两街道录保奏者，入内廷，当日授门下牒；王侯奏荐者，隔日而授；节度、刺史等奏荐者则转降而赐^②。以后，时间又有所推延。邛州刘浩，乾道六年四川宣抚使保奏，孝宗赐号“冲隐处士”，会庆节是十月二十二日，颁赐则是十一月十六日，相距二十四天^③。官僚奏荐，除当地有影响道士外，往往取决于保奏人之好恶。因而，不少道士为获得紫衣、师号，不惜抛弃道教淡泊名利之品质而依附于达官贵人。如仁宗时阆中道士袁惟正，“往年尝以占验得权贵人意，遂喜，以紫服奏”，成为权要之馆客^④。

（二）定额赐拨

对重要宫观，北宋每年有定额赐拨。（1）部分统建宫观。郢州天庆观，“祥符八年蒙圣恩，特赐师号敕牒一道”^⑤。政和四年正月，徽宗诏“天下知州、军、监等，应天庆观每年特赐紫衣一道”^⑥。明州天庆观被此旨“每年特赐紫一道”^⑦。崇宁万寿观，崇宁二年九月依蔡京奏：“每遇天宁节，镇州与紫衣、度牒各一道。”^⑧神霄宫，政和七年五月诏，“岁度童行，紫衣一道”^⑨。（2）掌御容、御书宫观。熙宁二年诏每年赐安置先帝神御的景灵宫紫衣帖二道^⑩。政和三年，岁赐仁、徽宗题额的醴泉观咸通殿紫衣、师号各一^⑪。（3）重要或灵异宫观。政和六年二月，上清宝箓宫道院奏：“乞每岁拨放童行及紫衣、师号。从之。”^⑫大观元年八月诏建寅威观，“岁遇天宁节……赐紫衣一名”^⑬。

（三）特旨颁赐

主要包括两类：一是道行高深或在社会上影响较大的道士。如太祖时的苏澄隐、太宗时的陈抟、张守真、张契真，真宗朝的贺兰栖真、皇甫希及，仁宗朝的朱自英、张绍英，神宗时的陈景元、张白，徽宗朝的张继先、林灵素、刘栋，高宗朝的皇甫坦、刘能真、黄元达、李洞神，孝宗朝何蓑衣、袁宗善，光宗朝谢守灏，宁宗时留用光，理宗朝司徒坦、贝大钦，度宗朝翟志颖，贝如圭等。他们或道术神异、或道业精深，或标新立异，闻名于朝，受到皇帝召见，被赐予紫衣或师号，有的甚至紫衣、师号兼获，如神宗时陈景元，理宗时易如刚^⑭《茅山志》卷四《宋诏诰》载：大观元年七月，徽宗赐刘混康紫衣三十道，又赐其弟子笄静之等十五人紫衣、师号。二是有功于民或在内忧外患中表现突出道士，皇帝亦特赐紫衣、师号以示褒奖。熙宁间，乾元宫道士李则正，以医术济众，用所得羨余在秀州修观造桥，被赐紫衣^⑮。宣和间，

① 《长编纪事本末》卷二百治平元年正月癸丑。

② 《僧史略》卷下《赐师号》。

③ 《宋会要·崇儒六》之三十二。

④ 《丹渊集》卷二十六《道士袁惟正字行之序》。

⑤ 《道家金石略·宋天庆观石幢题记》。

⑥ 《宋会要·礼五》之十九。

⑦ 《宝庆四明志》卷十一《天庆观》。

⑧ 《宋会要·礼五》之十五。

⑨ 《宋会要·礼五》之四。

⑩ 《宋会要·礼十三》之四。

⑪ 《宋会要·道释一》之三十一。

⑫ 《宋会要·礼五》之二。

⑬ 《宋会要·礼五》之十四。

⑭ 《长编纪事本末》卷八十二《修太一宫》、《茅山志》卷四《宝庆易如刚先生敕牒》。

⑮ 《江苏金石志》卷十《乾元宫兴造记》。

“盗啸浙东”，官民逃散，知洞霄宫石自方，临危不惧，叱咤贼众被杀，徽宗悯其忠，赠“正素大夫”，下制褒奖^①。建炎元年七月，抗金需船，僧道入中二艘者赐四字师号^②。建炎二年，金兵过处，杀人放火，遗骸遍野，政府号召僧道收瘞，每收二百具，奖度牒一道，“愿请紫衣或师号者，计价比折”^③。乾道三年六月，诏阵亡将士遗属愿出家为僧道者，给度牒，“改换紫衣师号者，听”^④。

（四）资历颁赐

此制不知其始，成书于宁宗嘉泰二年的《庆元条法事类》卷五十《住持》规定：道士担任管内道正满七年，无私罪，经本州保明，可陈乞紫衣，有紫衣者给师号，并附有陈乞紫衣、师号文书和保奏文书格式及有关惩治条令。此外，道士年满八十，亦可获赐紫衣、师号。绍兴二十九年十二月诏：“应僧尼、道士、女冠年八十已上并与紫衣，已有紫衣者与师号，经所属自陈，勘会诣实，保明奏闻。”^⑤ 绍熙五年正月庆寿赦书规定：“僧尼、道士、女冠年八十以上并与紫衣，已有紫衣者与师号。”^⑥

保奏、定额、资历颁赐紫衣、师号均在圣节进行。所谓“圣节”，即诞圣节，当朝皇帝的生日。宋承唐制，每位皇帝登基后均以其生日建置节号。是日，宫廷设宴，百官休假，诸州上贡、进表，宫观启建道场庆贺圣寿。皇帝则赐度牒、紫衣、师号于僧道以布恩泽延寿辰。道冠要通过这三个途径获得紫衣、师号，须先“陈乞”，向州府或官僚、宗亲递上陈乞紫衣、师号文书，再由他们奏报朝廷。南宋还规定“僧道陈乞紫衣、师号而保奏……委官点勘圆备，乃得申奏”，“保奏不依式或事业未备而辄奏者，杖一百，点勘官减二等”^⑦。这三种方式，都属常制。特别是保奏，大多数道冠都是由此而得紫衣、师号。如嘉□二年六月，赐绛州韩退“安逸处士”，是翰林学士承旨孙□奏^⑧。崇宁二年七月，茅山刘混康获“葆真观妙先生”，系江东转运判官席震为之请^⑨。乾道六年，邛州刘浩被赐“冲隐处士”，是四川宣抚制置司据邛州状奏请^⑩。

特旨颁赐无时间限制，据皇帝的需要而定，多是召见道冠之后。北宋特旨颁赐紫衣、师号，皇帝要下诏书或制书，明其事迹。太平兴国九年十月，太宗赐陈抟师号诏：“华山陈抟，养素丘樊，韬光岩穴，载应顺风之请，是增少微之耀。慕我至化，来仪帝廷，不有嘉名，何彰贞范？可赐号‘希夷先生’，仍赐紫衣一袭。”^⑪《宋大诏令集》卷二百二十三，也保存有徽宗赐徐知常、王老志、程若清师号的制书。南宋一般下圣旨于尚书省，由尚书省出给敕牒，《茅山志》卷四中有宝庆元年七月颁发的宁宗赐易如刚“通妙葆真先生”敕牒。

① 《洞霄图志》卷五《石正素先生》。

② 《宋会要·食货志》五十之九。

③ 《宋会要·道释一》之三十二。

④ 《宋会要·兵十九》之十八、《道释一》之三十三。

⑤ 《宋会要·道释一》之三十五。

⑥ 《宋会要·道释一》之十。

⑦ 《庆元条法事类》卷五十《师号度牒》、卷五十一《住持》。

⑧ 《宋会要·崇儒六》之二十九。

⑨ 《长编纪事本末》卷一百二十七《方士》。

⑩ 《宋会要·崇儒六》之三十二。

⑪ 《太宗皇帝实录》卷三十一太平兴国九年十月甲申。



四、作用浅析

紫衣、师号是僧道、逸民政治地位的标志，是唐以来封建政府设立的一种无官位的特殊官制。宋人王□说：“国初仍唐旧制，有官者服皂袍，无官者白袍，而紫惟施于朝服，非朝服而用紫者有禁。”^①唐、五代都有把僧道紫服直称“命服”者。皇帝赐紫衣的意义在于赐予僧道相应的政治地位，以拉拢他们为自己的统治服务。这种政治地位，在宋初官僚士大夫的心目中是十分珍贵的。夏竦在《抑仙释奏》中说：“又闻（僧道）其徒豪右，多聚货泉，因诞降圣辰，仰望王泽，或缴幸命服，或希凯宠号。仲尼曰：‘惟器与名，不可以假人。’忍使恩泽、光被髡褐？”^②忻州隐士刘易，“寓居于虢之卢氏，习辟谷术”，赵□荐其行，赐“退安处士”，治平未死。“熙宁察访定户役，诏易家用处士如七品恩，得减半。”^③徽宗也称师号“名称既高，视官亦隆”。基于这一点，政和四年他干脆把师号纳入了道阶。师号可以逐级或越级升迁。仁宗时虔州祥符宫道士李思聪，皇□初，上《玉清璇极图》，赐号“洞渊大师”。至和元年，又上《璇霄列象拱极图》，被赐升为“玄妙先生”^④。宁宗龙虎山道士易如刚，嘉定六年赐号“通妙先生”，嘉定十四年升为“通妙葆真先生”^⑤。有无紫衣、师号，在宗教活动中所处的位置，承担的法事也各不相同。沈括《梦溪笔谈》卷二十三载有这样一件事：“庐山简寂观道士王告，好学有文，与星子令相善。有邑豪修醮，告当为都工，都工薄有施利。一客道士自言衣紫，当为都工，讼于星子令云：‘职位颠倒，称号不便。’”一个散众敢与县令勾结在一起的王告争当都工，其重要理由就是因他是赐紫道士。

正因为紫衣、师号是社会中的一个阶层的政治地位标志，宋政府对其管理也未曾松懈。祠部道释案管圣节颁赐及紫衣、师号互换；制造窠掌制造、书填，而织造打背则归少府监之文思院^⑥。几个部门相互牵制，防止出现漏洞。紫衣、师号帖，初以黄纸雕版印制，元丰时工改用绫，绍兴五年易为绢，七年复用绫。淳熙四年，因蜀中出现以紫衣、师号帖改度牒，孝宗令全国焚旧帖、换新帖。十二月二日，诏道冠紫衣、师号式样为：“紫衣并二字、四字师号绫纸面上，改织造栀子花各十二朵，内紫衣绫纸面上织造‘文思院制敕紫衣绫’八字，其二字、四字师号绫纸面上织造‘文思院制敕号绫’八字。”^⑦为了保证这个御赐物的神圣性，真宗大中祥符二年五月诏：“僧尼道士身死，其紫衣、师号敕牒并令知州、通判批书还俗及身死年月，纳祠部。”^⑧宣和六年闰三月，徽宗依尚书省言，首订伪造紫衣、师号罪，规定“依诈伪制书科罪，流罪五百里，徒罪配邻州”^⑨。南宋不仅继续执行上述条令，还规定：以紫衣、师号帖质当

① 《燕翼诒谋录》卷一。

② 《文庄集》卷十五《抑仙释奏》。

③ 《宋史》卷四百六十五《刘易传》。

④ 《宋会要》崇儒之三十四至三十五。

⑤ 《至正昆山郡志》卷五《释道·易如刚》。

⑥ 《宋会要·职官十二》之十六。

⑦ 《宋会要·职官十三》之三十七。

⑧ 《宋会要·职官十三》之十七。

⑨ 《宋会要·职官十三》之二十六至二十七。

者，“杖一百，财物没官”；告发者，赏钱五十贯^①。

在紫衣、师号颁赐过程中，宋政府也比较注重条件。景德二年十月，真宗下诏：“承天节群臣所奏紫衣、师号，自今具行业保任，以闻。”^②第一次提出以道冠“行业”为获得紫衣、师号的依据。大中祥符三年“所奏既猥多或有滥伪者”，十月，又诏：“自今须披度五年以上，方得奏请，仍具乡里、居止、年龄、行业，以闻。”^③南宋亦规定：“诸寺观以圣节每年拨赐紫衣者，须有行业，为众所服，乃保明申州勘会，奏。”^④两宋始终坚持“行业”这个主要依据，对提高道冠素质，保证紫衣、师号的信誉，无疑起到了促进作用。

但是，宋政权为解决财政开支，从神宗开始出卖紫衣、师号帖。熙宁四年十二月，赐河北转运司“紫衣、师号各二百五十道”充修河费用^⑤。熙宁七年、八年又赐河东提刑司、司农寺紫衣各千道，用于边防^⑥。建中靖国元年，紫衣、师号的交易已十分混乱，徽宗下诏“私下不得交易”^⑦也未能止住。南宋偏安东南、财政入不敷出。紫衣、师号被当作有价证券广泛使用：有充余米费，有充军费，奉安神御费，酒曲本钱，回笼会子本金等等^⑧。建炎二年“初卖四字师号，每道价二百千”。犯公私罪听赎一次^⑨。到孝宗淳熙时，每道仅值六、七十贯钱，而蜀中最低时只卖三、四十贯，相当于度牒价格二十分之一^⑩。紫衣、师号的出卖，范围小、价格低，对宋代财政的帮助并不太大，反而破坏了紫衣、师号制度已有的作用。高宗以后的僧道再也没有北宋初年那种“肯学寻常辈，忙忙为紫衣”^⑪的积极性了，紫衣、师号也逐渐失去了昔日的荣宠。

综上所述，在唐代的基础上宋代道冠紫衣、师号制度进一步完善，它分类清楚，标准明确，获取途径多样。由于紫衣、师号帖的出卖，尽管在南宋中后期实际意义不大明显，但它毕竟表明了政府对道冠的重视，客观上起到促进了道教发展的作用。

① 《庆元条法事类》卷五十《师号度牒》。

② 《长编纪事本末》卷六十一，景德二年十月庚寅。

③ 《长编纪事本末》卷七十四，大中祥符三年十月戊午。

④ 《庆元条法事类》卷五十《试经拔放》。

⑤ 《宋会要·方域十四》之二十三。

⑥ 《长编纪事本末》卷二百五十六，熙宁七年九月己酉；卷二百六十二熙宁八年四月戊子。

⑦ 《宋会要·职官十三》之二十二。

⑧ 依次见《宋会要·食货四十》之十一；《要录》卷十建炎元年十月乙丑；《宋会要·礼十三》之十一、《食货二十》之十六。

⑨ 《要录》卷十八建炎二年十月辛巳。

⑩ 《宋会要·职官十三》之三十七。

⑪ 《东观集》卷九《送瑞上人南归》。

元朝政府管理全真道宫观的机构和职权*

程越**

全真道是创立于金代中期的一个新兴道教派别，它标志着道教作为一支本土宗教的成熟和稳定。由金入元，全真道逐渐成为一支势力遍布北方，影响及于全国的强大教派。流传直至今日，对道脉的保存和宏大贡献有加。究其根本，在于全真道完成了制度上的创新。宫观制度的创立和完善，是全真道成为相当独立、凝聚力较强的教团的主要原因。

宫观制度的基石是严格的道士出家制度。伴随着全真道的创立与兴盛、挫折与后弘，伴随着信徒的增加、宫观分布的广泛，道士由于师承而产生宗派，宫观由于财富的积累而出现了各种经济形式，政府遂建立起各级管理机构。元朝自全国到地方都设有管理道观的机构，成为一个行政系统。下面拟对这一系统的结构和职权略加探考。

一、全国性的道官系统

元代政府在中央设有集贤院，主管提调学校、征求隐逸，召集贤良，兼管道教、阴阳、占卜祭遁等事。《元史·百官志》云：“国初，集贤与翰林国史院同一官署。”又云：“至元二十年，省并集贤院为翰林国史集贤院。”^①是则1283年前集贤院曾独立于翰林院存在，至元二十二年两院再次分立。赵孟和袁楠两人所撰的玄教宗师张留孙传记都称，这一分置出于张氏的建议^②。此后，直到元末，“一应道教事理，系集贤院所管”^③。全真道掌教的职衔中一般有“同知集贤院道教事”或“商议集贤院道教事”字样。

管理道观的专职，例由政府授命道士首领担任，分例考察如下。

(一) 掌教。主管全真道教内一切事务，既是行政首脑，又是各枝宗派共同的宗主。王重阳为全真道第一任掌教。后继者为马钰、谭处端、刘处玄、丘处机，都是教内传承。

* 本文原载《世界宗教研究》1997年第3期，第71-79页。

** 程越，1970年生，中国社会科学院研究生院历史系博士研究生。

① 《元史》卷八十七《百官志》，中华书局点校本，第2190页、第2192页。

② 《上卿真人张留孙碑》，载于陈垣等编纂：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第910页。《玄教大宗师张公家传》，载于陈垣等编纂：《道家金石略》，第924页。

③ 《灵应观甲乙住持札付碑》，载于《道家金石略》，第938页。

丘处机 1222 年见成吉思汗，成吉思汗“锡之虎符，副以玺书，不斥其名，惟曰‘神仙’”^①。1223 年九月传旨，“天下应有底出家善人都管著者”^②。全真道自此获得了汗廷的认可，成为道教正宗。

1227 年丘处机卒后，“其徒尹志平等世奉玺书掌其教”。嗣任掌教往往由前一任掌教推荐，经朝廷认可，再颁下制书委任。1256 年李志常临终前，先向朝廷奏明，以张志敬继承，“悉以符印法衣付之”^③。1262 年朝廷赐掌教张志敬制书，号为光先体道诚明真人^④。1272 年祁志诚嗣教，朝廷“锡玺书卫其教”^⑤。苗道一、常志清、孙德、孙履道所受制书^⑥则一直保存到今天。《元史》卷二十八《英宗纪》载，至治二年（1322）“以掌道教张嗣成、吴全节、蓝道元各三授制命、银印，敕夺其二”。考虑到吴全节时为玄教大宗师，地位崇高，故被敕夺银印的当是张嗣成、蓝道元二人，但是孙履道以吴全节之荐接任掌教后，又恢复了奉玺书的地位。

成吉思汗还在 1227 年赐予丘处机“大宗师”的尊号，“继其后者因得而称之”^⑦，历任掌教不仅享有此称，而且有专门的印信。1238 年尹志平让位李志常，“上元日，作大斋，授大宗师法印”。

（二）权教。代理掌教的部分权力和职责。

权教的产生，源于尹志平继任掌教后，“本乐幽栖，不交涉世务”，长年在山西、陕西等地传教，而由李志常奔走于大都、上都，处理教务。尹氏 1233 年即欲传位于李志常，众人不许，遂“仍命（李志常）权教”^⑧。另据赵著撰《冯志亨道行碑》云 1235 年尹志平再次欲退位，致书丘处机另一门人冯志亨（1180 - 1254），冯自念：李志常“摄行此事已十年，知之者不惟玄门道众，上至天庭，下至山野，皆知之”^⑨。由此看来，李行使权教的职权可能始于 1225 年。

李志常掌教后，冯志亨于 1248 年充教门道录，权教门事^⑩。冯氏到死时仍享有此职，故姬志真《云山集》中收有“悼冯权教”诗。冯虽然不是跟随长春真人西行的十八大士，但在全真道中地位堪称举足轻重，他曾经在燕京教授蒙古贵族子弟，并拥立尹志平、李志常两任掌教。十八大士之一的孟志源（1187 - 1261）也担任过权教门事^⑪，这一任命也许有牵制冯氏之意。冯志亨卒后，李志常门人张志敬任权教，并曾以此身份参加佛道论辩^⑫。权教的权力较大。李

① 《元史》卷二百零二《释老传》，第 4525 页。

② 佟柱臣：《成吉思皇帝赐丘处机圣旨石刻考》，《文物》1986 年第 5 期。

③ 《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》，载于《道家金石略》，第 579 页。

④ 《甘水仙源录》卷五《诚明真人道行碑铭并序》，见《道藏要籍选刊》，上海古籍出版社 1989 年版。

⑤ 《洞明真人道行之碑》，载于《道家金石略》，第 700 页。曾召南：《元代道教龙虎宗支派玄教纪略》云：由皇帝授诏书任命掌教，只见于玄教，其余道教各派皆未获得如此“殊荣”（《世界宗教研究》1988 年第 1 期）。误。

⑥ 《永乐宫圣旨碑》，载于《道家金石略》，第 727 页。《清容居士集》卷三十七，中华书局 1985 年版，《丛书集成初编》本，第 687 页。《元汉会文圣旨碑》，见《陕西金石志》卷二十八，第 16766 页。《吴文正公集》卷四十四，《元人珍本文集丛刊》本，《道家金石略》收录时，置于孙德或墓志铭后，断代有误。

⑦ 《十方重阳万寿宫记》，载于《北京图书馆藏历代石刻拓本汇编》，中州古籍出版社 1990 年版，第 48 册，第 10 页。

⑧ 《清和演道玄德真人仙迹之碑》，《道家金石略》，第 538 页。

⑨ 《甘水仙源录》卷六。

⑩ 《冯公道行碑》，《道家金石略》，第 521 页。

⑪ 《甘水仙源录》卷六《重玄广德弘道真人孟公碑铭》。

⑫ 《至元辩伪录》，《正藏经》第 67 册，台湾新文丰出版公司印，第 451 页。

志全说李任此职后，“教门巨细事，李常裁制”^①。李志常也曾自称“教门事无大小”，悉主之^②。不过这只是一项临时性的职位，出现而且仅存在于全真道全盛期。

（三）诸路道教都提点，亦称道教提点、教门提点。负责全真道的地方事务。此职一直延续到元末。都提点一般居于长春宫，后弘期也有居于重阳万寿宫等地，兼领他事者。历任提点有宋德方、张志素、王志坦、张志敬、孟志源、申志贞、祁志诚、刘志敦、孙德彧、陈德定、茹道逸、焦德润、杨德荣等人。

（四）诸路道教都提举。1254年申志贞任此职时，李志常“凡事必委于公”^③。其他几任都提举有潘德冲、高志朴、李道谦、把德伸等人，成宗朝之后未见任此职者，可能在至元十八年焚经之后取消。

（五）都道录。各路道教首领称道录，朝廷设此职总其事。1227年，尹志平掌教，以李志常为都道录兼领宫门事^④。1248—1254年，李志常迁冯志亨为教门道录，权教门事。1254年冯撰普天黄箓大醮碑，自署“宣差总教佐玄寂照大师教门都道录冯志亨”^⑤。冯志亨后未见任此职者，可能被取消于世祖即位之后。

（六）诸路道教所详议提点。元朝没有统一的司法系统，负责道士司法诉讼的诸路道教所一般由掌教管领。郑介夫大德八年（1308）上《太平策》，多切时弊，抨击律出多门时说，“衙门纷杂，事不归一……僧则宣政院，道则道教所”^⑥。从现有史料看，张志仙后，历任掌教除常志清、蓝道元外均曾领之。此机构设置时间不详。1264年《重修真常宫碑》末署掌教张志敬名，结衔“宣授掌管诸路道门光先体道诚明真人张”^⑦。观末代掌教完颜德明号为“特进神仙玄门演道大宗师重玄蕴奥弘仁广义大真人掌管诸路道教所知集贤院道教事”，亦曾署为“宣授掌管诸路道门嗣教神仙”^⑧。故疑自世祖即位始设，并延续到元末。历此任者有任志润、王道亨、黄道盈、周德洽等人。

（七）诸路玄学提举。为了普及经义，教育道徒，全真道在各地设立了玄学。

在唐代，已有崇玄学。入宋，林灵素立道学。全真道也有高道讲经的传统。尹志平掌教后，1233年冬十月，“讲道经上下篇于义州通仙观，微辞奥义，大有发明，及演七真造道根源，殊洒然也，闻者为洗心”^⑨。门人将其在北京、建州等地讲道语录辑为《北游语录》，收入《道藏》。

玄学之创立在李志常掌教时，“虽儒士之家，其所谓学道者，亦不过致力于惟精惟一之地耳。宗师真常真人，将以斯道成就天下后进，故立玄学”^⑩。冯志亨曾促成此事，“及将立玄学，

① 《清和演道玄德真人仙迹之碑》，《道家金石略》，第538页。

② 《重修真常宫碑》，《道家金石略》，第573页。

③ 《甘水仙源录》卷八《中公提点墓志铭》。

④ 《重修真常宫碑》，《道家金石略》，第573页。

⑤ 《宫观碑志》，台湾艺文书局1962年据涵芬楼本影印《道藏》。

⑥ 《历代名臣奏议》卷六十七，《四库全书》本，第860页。

⑦ 《道家金石略》，第573页。

⑧ 《重修岳云宫碑》，《道家金石略》，第798页。

⑨ 《秋涧先生大全文集》卷五十六《尹公道行碑铭并序》，《四部丛刊初编》本，第573页。

⑩ 《重修终南山上清太平宫记》，《道家金石略》，第518页。

公复以作成后进之心而赞助之，直至有成”^①。关于全真道玄学创立的准确时间，郑素春以为在1238年以前，“玄学不知设于何时，但全真道士李志全、史志经于太宗十年（1238）为燕京玄学讲师。可知至迟在太宗十年，大蒙古国已有玄学的设立”^②。细查史料，发现李、史二人任职时间绝非1238年。史志经传称：“庚戌（1250），掌教李真人（李志常）屡以书请，辞不获已，来燕。玄学讲余间，爰易老微旨。”^③李志全传则说：宋德方修道藏，李氏任校讎之职，始终十年，1244年终于完功，李志常“奉恩例，赐公纯成大师、提举燕京玄学。未几复回天坛旧隐，徜徉岩壑，将终老焉”^④。据《道家金石略·三老同宫碑》可知，李氏是在中统二年（1261）冬回济源天坛的。可见，史、李二人讲经燕京的时间只能定在1250年前后，玄学的设立亦在当此前后，郑氏对史料的理解决有疑。

实际上，玄学的设立首先当归功于宋德方。宋氏在道藏修成后，先后印行130多部，分藏各地，于每藏分设一通学之士主师度，讲解经典：“复恐学者乍见玄经之广大，不知有一贯之实，或致望洋之叹，故每藏立一知道之士主师席，令讲演经中所载圣贤之所以为圣贤之事。庶使一一就博学详说之中，得反说约之妙，得悟同然之理。”^⑤这样的道士被称为“三洞讲经师”。李志全1250年即享此称号^⑥，宋氏弟子秦志安、何志渊、赵希颜都曾担任三洞讲经师。宋氏传记中也专门提及他在这方面的贡献，“自藏室之兴，玄门之士，登真达道者有之，穷理尽性者有之，明经讲授者亦有之，皆真人作成之力”^⑦。三洞讲经师与玄学是相辅相成的，这一制度的确立，有利于全真道的规范化发展，有人将其归美于掌教李志常和权教冯志亨也是情理中事。此后全真历任掌教也积极发展这项事业。到张志敬掌教时又在“诸大宫观，例起玄庠，教育后进”^⑧。并一直延续到元末。

当时在全国各地都设有玄学，并设有专门的道官进行管理。朝廷授诸路玄学提举总管其事，1286年任志润任诸路玄学提举兼道教所详议事^⑨，1291年王道明为诸路道门玄学提举^⑩。

二、地方道官系统

（一）行省一级机构

元代在行省一级的道官，主要设于以祖庭重阳万寿宫为中心的陕西等地。1234年尹志平奏请李志远住持祖庭，兼提点陕西教门事^⑪。1276年皇子安西王教令又益以西蜀道教^⑫，遂称陕西五路西蜀四川道教提点，简称秦蜀道教提点。提点一般兼领祖庭事，所谓“秦蜀道教提点

① 《甘水仙源录》卷六《佐玄寂照大师冯公道行碑》。

② 郑素春：《全真教与大蒙古国皇室》，台湾学生书局1987年版，第83页。

③ 《甘水仙源录》卷六《洞玄子史公道行录》。

④ 《甘水仙源录》卷八《大朝故讲师李君墓志铭》。

⑤ 《玄都至道披云真人宋天师祠堂碑铭并引》，《道家金石略》，第546页。

⑥ 《天坛十方大紫微宫懿旨及结瓦殿记》，《道家金石略》，第480页。

⑦ 《玄都至道崇文明化真人道行之碑》，《道家金石略》，第613页。

⑧ 《终南山宗圣宫主石公道行记》，《道家金石略》，第637页。

⑨ 《女炼师奥敦君道行碑》，光绪《鹿邑县志》卷十。

⑩ 《重修太初宫碑》，《道家金石略》，第704页。

⑪ 《甘水仙源录》卷六《无欲观妙真人李公本行碑》。

⑫ 《甘水仙源录》卷八《圆明真人高君道行碑》。

所”应该就设在祖庭内。如上所述，焦德润、杨德荣任诸路道教都提点时兼领重阳万寿宫，是则顺帝时可能已撤销秦蜀道教提点所。历任提点有李志远、綦志远、何道宁、高道宽、李道谦、陈德定、孙德彧。

秦蜀道教提点所的职官，除提点外，还下设副提点、通议官、提举。孙德彧曾任前两职。1320年杨道谦任陕西五路西蜀四川道教提举兼领重阳万寿宫事本宗提点^①。

另外，见于记载的尚有四川云南道教提点领江渎庙事范道□，说明四川云南行省曾设道官，但无法确认范某是否全真道徒^②。

（二）地方道司

世祖时定制，“路设道录司，州设道正司，县设威仪司”^③。道官的任期一般为三年。如1269年潞州择玄门中年高行洁之士为道正，掌教张志敬命通玄（避清讳作元）观主吴志坚任之，莅事三年^④。但是可以连任，如秦志朴“承掌教真常真人法赐金冠道服充一州（晋州）四县道正，在任十年之间，玄门中咸服其公平焉”^⑤。道录司，也称为都道录所。职官依次为提点、道录、道判、提领等^⑥。提点，也称道门提点，品秩为五品。1285年张留孙提议将集贤院与翰林院分立，以道教隶集贤，同时“郡置道官，用五品印，宫观各置主掌，为其道者复之无所与”^⑦。从其后的情况看，这似乎是说每路置道官。其实此前全真道在北方已有完善的官僚机构，张氏这一提议可能主要是针对南方正一道而发。虞集亦云真大道“得郡置道官一人，领其徒属，与全真、正一之流参立矣”^⑧。

府中道司设置与路同，个别有称为道录院者。道录亦称管内道录，道判亦称管内道判。

州设道正司，职官为提点，道正，道判，提举。

县设威仪司，职官为威仪和道门提领。

《元史》卷二十四《仁宗纪》载：仁宗至大四年（1311）即位后，于四月下诏，“罢僧、道、也里可温、答失蛮、头陀、白云宗诸司”。另据《元典章》卷十九《户部》，“革僧道衙门免差发”条，有更详细的记述，“上头除这里管和尚的宣政院、功德使司两个衙门外，管和尚、先生、也里可温、答失蛮、白云宗、头陀教等各处路府州县里有的他们的衙门者革罢了，拘收了印信者，归断的勾当有呵，管民官依体例归断者”。是则将路府州县管理僧、道、基督教、伊斯兰教等的机构一律撤销。相关事务改由管民官裁决。但是实际上，此后仍有地方道官见诸记载。如张志功1342—1345年任益都路道门提点^⑨。1348年□德翔为郑州道门提举，刘玄良为

① 《宋德方道行碑》，《北京图书馆藏中国历代石刻拓本汇编》第49册，第81页。

② 《增修通仙万寿宫碑》，《道家金石略》，第752页。

③ 《汉天师世家》，《道藏》第34册，第829页。

④ 《通元观碑》，《长子县志》卷七《金石志》，光绪八年修，第625页。

⑤ 《晋州五岳观碑》，《道家金石略》，第558页。

⑥ 《道家金石略·天乐真人李公道行碑》，李道谦由道录升提点；《道家金石略·秋碧先生孙公墓碑》，孙某由道判升道录；《道家金石略·创建太初宫记》，刘道祥由道教提领升道教提点。另张道成先为彰德路道教提领，后为道判。《道家金石略·重修天坛碑铭》，碑末题名依次为“怀孟州道门提□魏志朴怀孟州道正江道源道判高志明”。

⑦ 《道园学古录》卷五十《张宗师墓志铭》，《四部丛刊》本。

⑧ 同上。

⑨ 《至大诏书碑》注释，《道家金石略》，第731页。乾隆二十五年修《潍县志》卷二《坛庙》，第170页。

修武县道门提领^①，1325年温德和为华阴县道门提领^②，可见，这一规定可能未获认真遵行。

三、道官系统的职权

（一）对道士出家的管理

成吉思汗时代，由掌教丘处机全面负责道徒的出家，可以自度道士，太宗即位后，政府加强了管理。

金亡之后，针对大量平民入全真道，损害了国家税收，耶律楚材向太宗进言：“僧道中避役者多，合行选试。”^③ 1235年太宗下旨与李志常，“皇帝圣旨：你已先成吉思皇帝圣旨里，道人每内不吃酒肉无妻男底人告天者，不是那般底人，吃酒、吃肉、有妻男呵，仙孔八合识你不拣出来那什么，你的言语不信底人你识者。梁米你每年依例送得来者。乙未年七月初一日”^④。依此规定，凡喝酒吃肉、娶妻生子者不可冒称道士。

蒙古国实行考试给度牒的方法。丙申（1236）春“真常从燕来接（尹志平）于云中，共听圣旨，令选天下高道，尽数与我国家念经告天，随处官员给斋粮者”^⑤。得度千人为道士^⑥。李俊民《庄靖集》卷八《重修悟真观记》则称：“大朝丁酉岁（1237），遣使马珍考试天下随路僧道等，共止取一千人，德方（李处静）乃中泽、潞二州选第一。”戊戌（1238）夏四月，诏天下选试道释，綦志远、于善庆中选^⑦。

掌教在为国修醮时，也可以借机度道士出家。甲辰（1244）春正月，李志常于长春宫作普天大醮，选行业精严之士，普赐戒箴。癸丑（1253）春正月，作金大醮，李志常为印押大宗师，给散诸路道士女冠普度戒牒^⑧。

但是上述方法度人终究有限，更多的全真道士并未获得法定身份。王恽1268年任监察御史，曾上书要求检括僧道，“州县宜检括出家僧道不上着等人，有以妖术煽惑人众，及造作伪金银者，痛行治罪”^⑨。至元十七年（1280）长春宫道士和奉福寺僧人发生械斗，世祖颁旨将北方寺观规模控制在100人以下，“今后自淮河迤北随处和尚先生每，一个寺观里一伯（百）人已外休教住者，别了这言语的和尚先生要重罪过者”^⑩。成宗即位后，放宽了对全真道的限制。大德元年（1297）十二月，中书省臣言：“宋时为僧道者，必先输钱县官，始给度牒。今不定制，侥幸必多。”^⑪ 大德七年，郑介夫上书，以此为言。他说：“归附以来，僧道兼无凭据，粮不输官。”建议“效宋时官卖度牒之制，除西番僧外，发下度牒三十万张，散之各路，凡僧

① 《重刻汉钟离权诗碑》，《道家金石略》，第806页。

② 《朝元洞碑阴仙源图》，《道家金石略》，第771页。

③ 宋子贞《中书令耶律公神道碑》：“汰三教僧道。试经通，给牒受戒，许居寺观。”《国朝文类》卷五十七，《四部丛刊》本。

④ 《重阳宫圣旨碑》，《道家金石略》，第446页。

⑤ 《清和演道玄德真人仙迹之碑》，《道家金石略》，第540页。

⑥ 《秋涧先生大全文集》卷五十六《尹公道行碑铭并序》。

⑦ 《甘水仙源录》卷三《洞真真人于先生碑并序》、卷五《玄门弘教白云真人綦公本行碑》。

⑧ 《甘水仙源录》卷三《真常真人道行碑铭》。

⑨ 《秋涧先生大全文集》卷八十六《乌台笔补》，第829页。

⑩ 《通制条格》卷二十九寺观僧道数目条，浙江古籍出版社1986年版，第324页。

⑪ 《元史》卷十九《成宗纪二》。

道悉令倒给……每名入米十石，可得米三百万石”^①。翌年，朝廷便制定了严格的出家标准，首先保证完成每户的差役，侍养父母，再向官司申请文据。“大德八年（1304）正月，钦奉诏书内一款：军站民匠诸色户计，近年以来往往为僧为道，影蔽门户，苟避差役，若不整治，久而靠损贫下人民。今后除色目人外，其愿出家，若本户丁力数多，差役不口，及有昆仲侍养父母者，赴元籍官司陈告，勘当是实，申覆各路给据，方许簪剃。违者断罪，勒令归俗。”^② 泰定帝即位后，又一次裁汰僧道，“泰定中，有司以老佛之未异于民者民之”^③。顺帝元统二年（1335），元朝政府正式出卖度牒，“僧道人钱五十贯，给度牒，方许出家”^④。陈高华先生疑此数目太低^⑤，当是。

（二）掌教的权力

在元代，掌教主要的权力和活动包括：知集贤院事；管领诸路道教所；主领醮事；代皇帝祭祀岳渎；开坛授戒；授道人师号、紫衣，为其申请真人号；赐给宫观名额，并升观为宫；任命道官（现存史料中有掌教任命中央及地方各级道官的记载，不过未见委任县级道官者，这可能是由路府州道司掌管）；任命宗门提点和宫观的住持。

全真道掌教管辖的地域范围，前后规定有所不同。成吉思汗赐丘处机旨云“天下应有底出家善人都管者”，“朕所有之地，爱愿处即住”，赋予其统管天下宗教的权力。但是，由于佛教徒的反对，丘处机实际上只能管领天下道教。《元史》卷三《宪宗纪》载，宪宗即位后，更改庶政，命僧海云掌释教事，李志常掌道教事，碑刻中保存了对这一任命的蒙古公牍文体硬译，“照得钦奉到蒙哥皇帝御宝圣旨节文：‘汉儿田地里应有底先生每，都教李真人识者。’”^⑥ 嗣后，世祖统一江南，接见第三十六代天师张与材，命其掌管江南道教，与全真道分庭抗礼。至元五年以孙德福辖诸路真大道，至元十三年赐萧居寿太一掌教宗师印，进一步削弱了全真道掌教在北方的影响。

虞集说全真道“常推一人为主，自朝廷命之，势位甚尊重，而溯其立教之初意，同不同未可知也”^⑦。全真道的掌教一直居于大都长春宫。而且随着朝代的演进，官僚化的特征越来越明显。掌教的命令被尊为法旨或法谕。驻节的长春宫“实与一繁剧大官府无异”^⑧。吴澄曾言，至元间，“（佛道）二教设官，一如有司，每日公署莅政施刑……道官出入骑从甚都，前诃后殿，行人辟易，视部刺史、郡太守无辨”^⑨。《至元辩伪录》卷二记载，焚经之厄后，一批全真道士落发为僧，斥骂掌教等上层道官，“教门无事，汝等受荣；教门有害，使俺受辱；尊称掌教，披乘蓝袍；日无素飧，月有佳宴；粉白黛黑，满目欢呼；螾首蛾眉，终宵私乐……”这虽然是佛家攻讦之词，但掌教逐渐背离全真道清静无为，苦己利人的宗旨属于事实。

① 《历代名臣奏议》卷六十七《治道》。

② 《通制条格》卷二十九给据簪剃条，第323页。

③ 陈旅：《安雅堂集》卷八《昆山州崇福观记》。

④ 《元史》卷三十六《顺帝纪一》。

⑤ 《元朝出卖僧道度牒之法》，转引自《中国史研究》1985年第4期，第116页。

⑥ 《太平崇圣宫公据》，《道家金石略》，第513页。

⑦ 《道园学古录》卷五十《非非子幽室志》。

⑧ 《甘水仙源录》卷九《创建真常观记》。

⑨ 《吴文正公集》卷二十五《抚州玄都观藏室记》。

（三）地方道官的权力

地方道官有权处理教内词讼，优秀者可以延长任期。

1268年世祖颁圣旨，称“先生每不拣有甚么公事呵，这李提点（李道谦）依理归断者。你这众先生每，依着这李提点言语里，依理行踏者。更俗人每先生每根底休理问者。先生每与俗人每（据蔡美彪师校订本增）有争告的言语呵，倚付了的先生每的头儿与管民官一同理问归断者。不依体例行，做歹勾当的做呵，说谎的先生每，管城子达鲁花赤官人每根底分付与者”^①。世祖规定凡道士之间的词讼由李道谦归断，俗人的词讼道士不要干涉。道士与俗人之间的词讼由道士的首领会同管民官一同归断。道士犯罪、假冒道士交由达鲁花赤处理。

重玄子李志方徒霍志真受“道俗推举，任辉之威仪。师涤除玄览，痛自澄治，务正己以格物，有辨讼者，率用理遣，不知官府为何事。羽流敬安，一方凝重，至二十载之久。年逾耳顺，相之吏民宿仰道价，请主天庆宫。既至，受提点彰德路道教事凡十有三祀”^②。陈垣先生对上述史料的理解是，“全真家能攻苦，能治生，又能轻财仗义，济人之急，人民信服，至于讼狱者不之官府而之全真，斯其效大矣”^③。我以为联系李道谦所受圣旨，这实际上是说由于霍氏严于律己，善于协调解决道士的纠纷，不用惊动官府，于是辉县地方的道士可以相安无事。这可能比说霍氏处理俗人讼狱容易接受。地方道官有权任命下一级的道官，如中书省真定路道司马孙志觉监栾城县等处诸观事^④。还可以任命宫观主首，如秦蜀道教提点李道谦升宗圣宫下院玉华庵为观，并署郭守冲提点观事^⑤。有的道官在地方设立玄学并任讲经师，如张德容1348年任修武县道门提领兼玄学事，张道和为玄学讲经希真大师^⑥。如果将全真道与同时代的其他道教宗派作一比较，可以使我们更加清楚地认识到它的特点。龙虎宗支派玄教由于受元廷的宠信，在政治上较为显贵，一度凌驾于其他宗派之上。根据曾召南的研究，在玄教大宗师之下，江淮荆襄道教都提点是其直接助手，行省一级设都提点（仅见于江西一省），路设道录、道判，州设道判、道正。真大道与全真道同属金代中期兴起于华北的新道派，根据陈智超的研究，其首领亦是掌教，助手有教门诸路都提点、教门举正、从教门都提点、诸路真大道教提点、从教门提点、诸路真大道教所知书。在地方上则有跨行省的提点都举正、路一级的道录、道判，州一级的道正^⑦。与玄教和真大道相比，全真道的管理机构不但多了县一级的威仪司，而且职官设置更多，记载更丰富，这就从行政机构上证明全真道组织更完善、控制更严密，因此可以说全真道的宫观制度更成熟、发达。

① 《周至重阳万寿宫圣旨碑》，《元代白话碑集录》，第23页。

② 《秋涧先生大全文集》卷六十一《寂然子霍君道行碣并序》，第613-614页。

③ 陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版，第41页。

④ 《栾城县太极观记》，《道家金石略》，第599页。

⑤ 《玉华观碑》，《古楼观紫云衍庆集》卷中，《道藏》本。

⑥ 《道家金石略》，第805页。

⑦ 《重刻汉钟离权诗碑》，载于陈智超《金元真大道教史补》，《历史研究》1986年第6期，第140-141页。

略论宋元新道教的主要特征*

黄小石**

两宋之际，中国南方、北方都诞生了不少新的道教派别，学术界称这些新的派别为新道教。南方汉族统治区主要有内修南宗和净明、清微、天心等新符篆派；北方金统治区则以全真、真大、太一等三大教派为代表。这些新产生的道教派别，具有强大的生命力，很快成为宋元道教的主流，但与旧道教相比，到底有什么新特征，目前学术界还没有专文论述，也没有定论。笔者以为，相对旧道教而言，新道教的主要特征是下层化、理论融合、注重内丹修炼。本文试就这些特征进行简略探讨。

一、新道教下层化的特征

依据唯物史观，任何宗教的发展变化都有其深刻的社会政治根源，都要受到当时社会政治条件的影响和制约。新道教也不例外，其下层化的特征就是在特定的社会政治环境中形成的。

汉末于社会动乱中产生的早期道教，以救灾、济贫、疗病、劝善为教旨，适合苦难中的民众需要，因此很快发展成规模较大的民间道教教团，但并未受到统治者重视。从南北朝到北宋，道教进一步发展，在修炼和宗教素质上都逐步成熟，并与统治者关系密切，演变为国家支持的官方宗教，具有明显的上层化特征。然而进入两宋之际，道教面临一个特殊的历史局面：先是辽、北宋、西夏鼎立，尔后是金、南宋、西夏并存。这段时期，宋朝国内赋役繁多而不均，吏治腐败，民不聊生；外则军力衰弱，在与辽、西夏、金的战争中屡遭失败，最后导致北宋灭亡、宋室南迁的惨痛结局。这一历史，曾被史学家形象地称为“痛史”。

由于金的人主中原和宋王朝一直处于风雨飘摇之中，必然引起尖锐的民族矛盾和阶级矛盾，造成社会的巨大变化和动荡。这一方面给人民的生命财产带来严重损失，另一方面也对道教产生了强烈冲击。对于旧道教来说，唐代和北宋统治者都曾给予尊崇，而此时物换星移，风光不再：北方已为异族所统治；南方汉族统治者对道教不再盲目支持；广大民众生活于离乱或亡国之中，遭受到极大的精神痛苦，急迫需要精神的抚慰，但旧的道教由于上层化和官方化，

* 本文原载《社会科学研究》1998年第4期，第84-90页。

** 黄小石，1951年生，巴蜀书社副编审。

已缺少对广大民众的吸引力。简言之，两宋之际的旧道教已不适应新的社会政治条件。历史证明，宗教的生命力在于是否满足了时代的需要。两宋之际，时代呼唤能够消解民众精神痛苦的下层化宗教。道教对此作出了迅速回应，南方和北方产生的新道教就是这一时期阶级矛盾和民族矛盾交织下的产物，既是下层化的宗教团体，又是在野汉族士人互相联络的组织，从而满足了时代的要求。

北方新产生的道教派别有全真、真大、太一三派，这三派自两宋之际创立后，在民间流行发展很快，较短时间内就形成了较大势力。之所以有这样强的生命力，其主要原因之一就是三派都面向下层民众，能够在一定程度上消解他们的精神痛苦。

全真立教原则是“普济众生，遍拔黎庶”，同时在修炼方法上提倡“简易”，便于一般人修行。立教者王重阳就说：“诸公如要真修行，饥来吃饭，睡来合眼也，莫打坐也，莫学道，只要尘冗事摒除，只要心中清静两个字，其余都不是修行。”^①王重阳还更新了旧道教对“神仙”的理解，否定过去所谓肉身“不死”“不灭”和肉身能够“飞升成仙”的含义，从而让一般人都能成仙（如同禅宗的人人都能成佛），以争取更多道众。兴起于金初的真大道，亦主要流传于下层农民之中。真大道以济度苦难为思想主旨，较多地反映了劳苦大众的愿望，因此得到了农民信徒的普遍拥护。于战乱中创立（这与全真、真大不同），兴起于金大定九年的太一道，则传行太一三元法，祈禳呵禁，治病驱邪，也适合民间需要，便于争取下层民众。

南方产生的新道教净明、清微、内修南宗等，同样流行于下层民间。净明、清微、内修南宗不仅在思想主旨上便于争取下层民众，而且在修炼方法上也与北方新道教一样，都提倡“简易”，如当时人评论净明教主刘玉时就说：“其法以忠孝为本，敬天崇道，济生度死为事，简而不繁。”^②净明道和内修南宗甚至主张信徒居家修行、不衣道服等，“简易”程度已超过北方新道教。

另外，金人主中原以后，金统治区一般下层民众和在野汉族士人不满金人的野蛮统治，民族矛盾十分尖锐。北方三个新道派的产生，都与此有很大关系，并由此决定了北方新道教既是下层化的宗教团体，又是在野汉族士人相互联络的组织。这一点与南方新道教有所不同。虞集在《道园学古录》卷四十中说：“金有中原，豪杰奇伟之士，往往不肯婴世故，蹈乱离，则草衣木食，或佯狂独往，各立名号，以自放于山泽之间。当时是师友道表，圣贤之学，泯灭渐尽，惟是为道家者，多能自异于流俗，而又以去恶复善之说劝诸人，一时州里田野，各以其所近而从之。受其教戒者，风靡水流，散于郡县，皆力能耕作，治庐舍，联络表树，以相保守，久而未之变也。”这段话对北方初创期的新道教作了十分精练的概括，因较符合历史的真实，故受到学术界的重视和认同。陈垣先生在《南宋初河北新道教考》中也说：“以逸民名初期之全真，诚得全真之真相。”全真教创立者王重阳就与金统治者有民族矛盾，这是比较典型的例子。元商挺在《题甘河遇仙宫》里说王重阳“矫矫英雄姿，乘时或割据”，意谓王重阳对金人不满，有割据的意图。事实上，全真自1168年正式创教，一直到1187年（金世宗大定十七年），与金统治者基本上没有什么联系，相反在民间下层的影响却越来越大。

^① 《重阳全真集》卷十，《正统道藏》第43册，台湾艺文印书馆影印本。

^② 《净明忠孝全书·西山隐士玉真刘先生传》，《正统道藏》第41册。

由于新道教具有民间下层化宗教的特征，南宋、金、元统治者对新道教采取了与唐、北宋时期完全不同的宗教政策。北方新道教三派的流行在民间的壮大，曾一度引起金统治者的关注和猜疑。金章宗明昌元年（1190），金统治者“以惑众乱民，禁罢全真及五行、毗卢”，两年后又禁太一教。只是后来金朝因内外危机，才转而拉拢利用全真等新道教。

即使南宋的汉族统治者，也鉴于北宋的教训，纠正了徽宗崇道的弊端。宋高宗就曾于南宋建炎元年（1127）下诏“罢天下神霄宫，籍其钱谷充经费。命温州籍没道士林灵素家资”。高宗以后诸帝，都设置道官对道教加强管理，如限定建观数量、度道名额等。

元代统治者对在下层民间流行的新道教采用了利用与限制的两手政策。利用方面：早在成吉思汗时期，就确定了兼容并蓄的宗教政策。1219年，成吉思汗于万里之外的征战途中，亲自召见全真教主丘处机，命其掌管天下道教，还诏免道门差役赋税。同年，又召禅宗海云北上，命其统领佛教。限制方面：成吉思汗召见丘处机后，全真发展很快，对统治者造成一定威胁，因此在元宪宗八年（1258）、元世祖至元十八年（1281），由统治者召集佛道进行两次大辩论，由于元统治者袒佛抑道，道教虽然由全真掌教祁志诚、真大道掌教李德和等参加辩论，仍然遭到惨败，被逼归还佛寺、焚毁道经、禁止斋醮等。这种压制一直继续到成宗即位。成吉思汗死后，元统治者遵循旧制，仍首重佛教，其次才是道教。对道教的拉拢和利用，前后重点也不同。灭南宋前（1276），主要拉拢和利用北方新道教，尤其是全真道；灭南宋后，因正一道在江南已有一定势力，故以争取正一道为主。如至元十三年（1276），召张宗演赴阙，赐号“演道灵应冲和真人”，命其统领江南诸路道教。元统治者这一做法，也有牵制全真道的意思。

南宋、金、元统治者对新道教采取利用与限制政策，其目的都是为了避免教团在民间势力过大失去控制，影响其统治。同时，统治者对道教采取的政策，也从另一角度证明了新道教下层化的特征。

关于新道教的下层化特征，还有一点值得注意，即前期和后期有所不同，前期偏于下层，后期则逐渐向上层发展。

全真道、真大道至元成宗后，达到贵盛，道教首领已由恬淡之士蜕变为道士官僚。陈垣先生在《南宋初河北新道教考》中指出，元代中后期，全真已成“末流之贵盛”，真大道的首领也贵如显官。南方净明道黄元吉、徐慧等也极力向上层统治者靠拢。说明此时全真等新道教已开始上层化、官方化，与前期已迥然不同。

虽然元后期由于社会政治条件的变化，如社会统一、统治者尽力拉拢等，促使新道教走向“末流之贵盛”，但从总体来看，新道教不仅产生于下层民间，而且兴起和流行于下层民间，具有明显的下层化特征。

二、新道教理论融合儒释的特征

北宋以来，中国学术思想界掀起了理论融合的高潮，其中又以儒、释、道三教融合为主流。宋元新道教，作为当时道教的代表力量，也必然具有这一鲜明的时代烙印。

两宋虽然军事力量不强大，但在制度文化上却极为发达。制度方面，宋朝已进入高度发达的封建社会；文化思想方面，哲学上三教融合的思潮蔚为大观，史学上写出了《资治通鉴》这

样的巨著，科学技术上有印刷术、火药、罗盘等伟大的发明创造，文化思想的其他方面也达到了很高的水平。特别是儒、释、道三教融合的思潮深入人心，全社会都形成了浓厚的学术文化氛围。这种学术氛围是前所未有的，它不仅对儒、释的发展有利，也促进了新道教的产生和发展。

儒、释、道三教互为影响融合早在唐宋以前就已开始，但还未形成时代主流。宋以前儒学的核心还不是本体论，而是传统政治伦理纲常，其哲学的思辨性较之道教要低一个层次。因此，北宋初年就有不少儒生意识到这一点，转而喜好和深研老氏之学。如理学开山祖周敦颐、程颢等就出入老氏之学数十年，后又复归六经。他们汲取了道教精致的宇宙本体论，利用道教的哲学概念范畴，如动静、有无、无极、太极、常变、虚实等，来构建儒学体系。与此同时，这些出入道教的儒生必然刺激道教发生变化。实际上，儒学的核心思想伦理纲常就对道教有所影响，这反映在道教加强了对封建伦理思想的汲取。如北宋流行并受到皇帝推重的道教劝善书《太上感应篇》，就具有明显的儒学伦理思想。朱震《汉上易解》说“陈抟以《先天图》传种放，种放传穆修”，“修以《太极图》传周敦颐，敦颐传程颢、程颐”，表明道教“以图解易”的宇宙生成图式对儒学影响很大。这些都可见宋初道、儒学说之和会。佛教自汉代传入中土，直至隋唐，其间虽有变通（如讲孝道等），但总的来说与道、儒分道扬镳，互不相让。经过唐的排佛及法难，禅宗才对佛教进行中国式的改造，主张佛就在人们心中，只要明心见性，人人都可成佛，从而破除了“夷夏之别”的观念。禅宗不立文字、惟尚机悟等思想则对宋儒和道教影响颇大。总之，宋以前三教分庭抗礼，对抗多于融合。经过唐末宋初禅宗对佛教的中国化改造，以及宋初儒学对道教本体论的汲取和道教对儒学伦理的融合，三教都明确了必须消除对抗，只有走融合创新的路，才能取得共同发展。这些都为道教形成理论融合的特征奠定了基础。

两宋之际产生的新道教，受到时代思潮的影响，虽然在理论上未改变道教的根本性质，但其理论的融合与过去的道教相比，则更为深入和普遍。

首先是新道教承北宋以来的理论融合思潮，大都主张儒、释、道三教融合，并比旧道教更善于汲取儒、释两家的思想养料。

北方的全真、真大、太一，南方的净明、清微、内修南宗等都持三教融合的态度。刘祖谦在《重阳仙迹记碑》里评价全真道祖师王重阳时就说：“终南山重阳祖师，始业儒，卒成道，凡接人初机，必先使读《孝经》《道德经》，又教之孝谨纯一，其说多引六经为证。”王重阳自己也说：“心中端正莫生邪，三教搜来做一家，义理显时何有异？妙玄通后更无加。”^①陈垣在《南宋初河北新道教考》里曾说真大道的祖师刘真人德仁讲求“忠于君，孝于亲，诚于人，辞无绮语，口无恶声”。太一教也极力宣扬儒家伦理，如《秋涧集》卷四十九说“太一教法，专以笃人伦翊世教为本”，要求掌教者一律改从始祖萧姓。二祖萧道熙还说：“做仙佛不难，只依一个‘弱’字便是。”将道佛同列。净明道教主刘玉也认为：“大概三家之说，皆是化人为善，世间皆缺不得。”^②是标准的三教合一论。

① 王重阳：《示学道人》。

② 刘玉：《净明忠孝全书》卷三。

笼统看新道教大都主张儒、释、道三教融合，但细一点分析，则可知有些新道派偏重于儒，有些倾向于佛，将理论融合推向了更高的层次。

南方的净明道就偏重于汲取儒家的伦理思想。伦理型宗教都强调信徒通过道德修炼进入一种纯净的道德境界，净明道似乎在这方面更进了一步。净明道以伦理为本位，并以忠孝净明作为教派名称。净明道对忠孝伦理进行了深入论述，这种忠孝伦理思想受到儒家的巨大影响。早期净明道的《净明黄素书》卷五就说：“精忠是净明，义以杀身，至孝是净明。”“凡学黄素要在忠孝。”净明道认为无论修命修性都要以孝悌为本，如《净明上品经》卷一说：“倬倬孝悌，忠义不亏，虽无大药，亦可以悟法。”还说：“事亲为骨髓，炼形为皮肉，救助为毛发，功德为衣服。”净明道还批判儒家对“忠孝烂熟了多是忽略过去”，而净明却“务真践实履”，讲真忠至孝、大忠大孝，说明净明伦理思想不但汲取了儒家的伦理精华，而且在伦理规范方面甚至有超过儒家的地方。

北方全真道则偏重于融合佛教的思想养料。北宋以来禅宗就形成了五家七宗的局面，逐步恢复了佛教的生命力，其心性论（佛性论）对道、儒都产生了较大刺激。儒家对此回应较早，如理学以心性论为讨论的核心，虽然这与佛教走向“空寂”的心性论不同。道教也有回应，两宋之际产生的全真道，在唐代司马承祯心性论（“神与道合”“道者，心之体也”）基础上，汲取佛教思想，以心性范畴概念来会通道教传统的范畴概念，并以身心、性命双修来回应禅宗的心性论。全真道论述的心体、性体、神体、虚体等内容，也是禅宗所讨论的问题，但是由于全真道注重性命、身心的融合、双修，所以在心性论上又有新的特色和贡献。

其次是新道教各派（包括新与旧各派）之间的理论融合。道教历来具有包容性，不仅善于借鉴儒、佛思想，而且各教派之间也多互相交融，少有宗派的斗争。宋元时期的新道教更是如此。

南宋、金之时，初创期新道教往往与旧道派交融。南方新产生的道派如净明、清微、天心等，除了有新的修炼方式和思想特点外，还继承了旧道派（三山符箓派）的一部分符箓斋醮，故称之为新符箓派。北方金朝的全真、真大等虽不尚符，但也采纳了旧道教的基本思想，如返归老氏，主“湛寂”等。

元代前期新道教各派都有较大发展。元中后期中国统一，南北文化恢复交流，促进了南北、新旧道教进一步融合。此时全真道与南方内修南宗进一步交融，内修南宗以内丹修炼为主的道士依附于全真，如李月溪，本为白玉蟾弟子，又师事全真道李志常；而内修南宗行雷法的道士归附于正一道，如彭耜的弟子林伯谦。自元太祖十五年（1220）丘处机奉成吉思汗诏请后，全真道得到更大发展，对新道教其他各派产生较大影响。内修南宗到陈致虚时，与全真合而为一。泰定三年，真大道也归入全真。元后期，北方新道教基本都融入全真。元成宗后，全真甚至对南方净明、上清、灵宝也有渗透。

随着元后期南方正一道的崛起，南北、新旧道派的互为交融，出现了更为复杂多彩的局面。此时南方的新符箓派（新道教）大都受正一影响，并由其统领。如净明道与正一道关系密切，其道士到龙虎山学正一法；至治（1321—1323）年间，净明道已称“天师”为“教主”。正一道的重新崛起，除了元统治者的扶持外，还因为正一道对新旧各派思想杂采兼收。如正一副教吴全节自幼学道龙虎山，又在元大都崇真万寿宫从道士陈可复学雷法，并向东华派首领林

灵真学道法，还修习内修南宗的内丹法。

宋元新道教的理论融合，最后汇归于全真和正一。作为新、旧道教的代表，全真、正一新中有旧，旧中有新，既有继承，又有革新，从而大大增强了道教的生命力。

三、新道教注重内丹修炼的特征

在宋元时代特定的政治、文化环境下，新道教除了具有下层世俗化和理论融合的特征外，还具有注重内丹修炼的特征。

道教自魏晋基本成熟后，从隋唐到两宋都是其发展兴盛的阶段，其间虽然经历了唐末五代及两宋之际的社会动乱，道教发展有一些波折，但与明中叶以后道教走向衰落有本质的不同。这是因为就道教自身的发展来说，此时道教仍然具有向上的基础和力量。首先是道教义理在唐代就进入新的阶段，如成玄英的“重玄之道”，以及王玄览提出的“道物”“道体”“道性”“有无”“真妄”“动静”等一系列道教概念范畴，极大地丰富了道教的哲学思想。其次是道教外丹术自魏晋以来已走向末路，需要道教在丹法修炼上有新的突破，由外丹转向内丹。唐代兴起的内丹思想，至北宋已逐渐成熟，如张伯端等涵盖各家所长，炼心炼气结合等。

两宋之际，正需要道教在原有内丹思想基础上继续发展和实践。新道教没有旧三山符箓派内丹薄弱的短处，因此担当起了继承发展内丹的重任。

至金、两宋，新道教普遍注重内丹修炼，以内丹修炼为修持的主要方式。南方新道教将内丹法与符箓结合，称为新符箓派；另外南方还有又尚符箓，以内丹修炼为主的内修南宗。北方则组成了群众性的专主内丹修炼的大教团，如全真道等。

南方内丹学以内修南宗为代表，其实际的开创者白玉蟾说：“丹者心也，心者神也。阳神之谓阳丹，阴神之谓阴丹，其实皆内丹也。”^① 将全部修炼归结为心性的修炼，说明内丹术居于非常重要的地位。

南方新符箓道派净明、清微、神霄、天心等，所用符箓不同，然而毫不例外都以符箓为末，以内丹为本。净明道虽然利用灵宝符箓法术，但对其进行了改造（简化），如不拘泥于篆文、斋醮、贵和淡等，着重建立起以内丹修炼为主的“净明法”。清微、神霄都将雷法与内丹结合。神霄道士王文卿说：“心与雷法混然为一。”^② 将雷法依附于内丹修炼，以内丹修炼为本。天心派也对灵宝符咒大加简化，仅留一符一咒，而将修炼重心放到“修炼大丹”的内丹术上面。

北方新道教全真、真大、太一都不以符箓为主。王重阳一直不尚符，其后继者也大都如此。太一道对天师道方术加以改造利用，主张“本之以湛寂，而符箓为之辅”^③。正如陈垣先生所说：“太一与全真、大道殊异者，全真大道不尚符，而太一特以符名，盖以老氏之学修身，以巫祝之术御世者也。”^④ 卿希泰先生也指出：“太一道已经越过了过去符箓派的轨道，三元法

① 《海琼白真人语录》卷二。

② 王文卿：《雷法秘旨》卷一。

③ 《萧真人碑》。

④ 陈垣：《南宋初河北新道教考·太一篇》，中华书局1962年版。

只是作为嗣教的宝物而已，它的许多作法是同当时现实生活紧密地联系在一起的。”^①这一评论同样适合于南方新符箓道派。北宋以前的道教内丹修炼理论，往往将修命修性、炼心炼气割裂。炼气者主张采取先天元气为药物，炼精化气；炼心者提倡修心炼己，炼神合道。北宋张伯端发展了过去的内丹理论，将炼心炼气、修性修命结合。新道教继承张伯端理论，大都主张性命双修，而且有所发展，如普遍将炼心放到更重要的位置等。

新道教内丹理论虽承自张伯端并有所发展，但在具体丹法上，又多样而各具特色。其不同点主要表现在儒、释、道三教交融关系中的不同思想倾向；或倾向于传统丹法，或倾向于儒学，或偏于禅道双修；或先性后命，或先命后性。

全真道创始人王重阳就说：“诸贤先求明心，心本是道，道即是心，心外无道，道外无心也。”^②将内丹修炼的“明心”视为修道之精髓。主张性命双修，先性后命，受传统丹法中的修心理论影响较大，如唐司马承祯的“明心见性”思想。

净明道内丹修炼亦主张性命双修，先性后命，以“正性”为修炼前提。净明内丹法还有一重要特点，即强调忠孝廉慎的伦理实践为修炼之本，明显受到儒家影响。

内修南宗继承钟、吕、张伯端一系内丹理论，以精、神、心、意之静定为基本原则，主张性命双修，先命后性，还倾向于禅道双修双融。南宗陈楠的“三品丹法”，比张伯端《悟真篇》更有发展。至南宗陈致虚时，内修南宗与全真合而为一，陈致虚还对南宗、北宗（全真）两宗内丹进行了融合创新。说明内修南宗对唐以来的内丹理论颇有发展。

清微、神霄的内丹理论，主张“盖行持以正心诚意为本，心不正，则不足以感物；意不诚，则不足以通神”^③，其内炼法独特，与传统钟、吕炼神合道、炼神还虚不同，表明受儒家影响较大。

总的来说，新道教内丹理论与当时社会文化思潮相通，即以性命、心性为理论中心；以人人均可成仙为基本立场，以钟、吕、张伯端丹法理论为依据。

以上对新道教的主要特征进行了简略的论述。通过这些新特征，我们可以看到宋元道教面对各方面的严峻挑战，仍然具有继承创新的能力。通过继承创新，道教与当时的儒家理学一起成为了时代思潮的主流之一。在金、元统治区，北方新道教的影响力还超过了儒学。从道教的发展来考察，道教在魏晋南北朝基本成熟，经过唐宋的发展，到明代中叶达到贵盛，明中叶以后走向衰落，形成了一个完整的生命周期。宋元新道教正是道教走向上之路的时候，因此在道教史乃至中国传统文化史上都应该占有重要地位。

① 卿希泰：《太一道在金代的兴起及其特点》，见《白堊集》，巴蜀书社1997年版，第185页。

② 王重阳：《授丹阳二十四诀》。

③ 《清微雷法》。

元代前期统治者崇道政策初探*

卿希泰**

当南宋与金朝对峙之际，蒙古部族首领铁木真，在公元1196年（金章宗承安元年，南宋宁宗庆元二年）配合金军击败了塔塔儿（一名鞑靼）部，得到了金朝授予的“扎兀惕忽里”的封号。此后，铁木真先后征服了蔑里乞、塔塔儿、克烈和乃蛮各部，从此，分散的草原各部落融合为一个民族的共同体，以“蒙古”为自己的名称，完成了统一草原各部的事业。公元1206年（金章宗泰和六年，南宋宁宗开禧二年），铁木真于斡难河源举行了忽里勒台大会。在会上，他手下的军事将领拥戴他为蒙古大汗，称为“成吉思汗”^①，正式建立了蒙古政权。铁木真后来被尊为元太祖。蒙古政权的建立，是蒙古社会由氏族部落进入奴隶制阶段的标志。在政权建立以后，蒙古的奴隶制得到了很大的发展，成为草原上一支新兴的强劲力量。

成吉思汗在政权建立之初，就以吞并金朝作为他的战略目标，为此而积极进行对金作战的各种准备。他首先解决周围的牵制，以壮大自己的力量。然后于公元1219年（元太祖十四年，南宋宁宗嘉定十二年），亲自率领蒙古军主力西征。六年之间，消灭了花刺子模等政权，大败斡罗思与钦察诸部联军，前锋抵达东印度。在成吉思汗西征时，蒙古对金的战争，处于相持状态。成吉思汗回军以后，即亲率大军，大举南下，计划先取西夏，然后灭金。西夏在蒙古大军压境时，进行了顽强的抵抗。经过一年多的殊死战斗之后，终于因力量悬殊，夏主李睭不得不于公元1227年6月（元太祖二十二年，南宋理宗宝庆三年）投降。同年七月，“用兵如神”“灭国四十”^②的一代天骄成吉思汗，也病死于萨里川哈老徒之行宫。继承汗位的太宗窝阔台，按照成吉思汗临死前所嘱咐的作战方针，指挥蒙古军分三路向金朝发起进攻。公元1234年（元太宗六年，南宋理宗端平元年，金天兴三年），蒙古在与南宋联合的配合下消灭了金朝、统一了北方之后，又面临着与南宋南北对峙的局面。这时南宋的统治集团已十分荒淫腐朽，上下苟且偷安，一贯采取防御的策略，丧失人心。而蒙统治集团在公元1241年太宗窝阔台去世之后，其内部也陷入争夺汗位的纠纷，“法度不一，内外离心”^③。乃马真后、定宗贵由、海迷失

* 本文原载《宗教学研究》1999年第1期，第1-9页。

** 卿希泰，1928年生，四川大学宗教学研究所教授、名誉所长。

① 关于“成吉思”的含义，各说不一，据成吉思汗同时代的著作《蒙鞑备录》称：“成吉思者，乃译语天赐二字也。”

② 《元史·太祖本纪》第1册，中华书局标点本，第25页。

③ 《元史》第1册，中华书局标点本，第40页。

后和宪宗蒙哥相继执政，均为时甚暂，也无力南顾。故南北之间相对平静了一段时间，没有发生大的冲突。公元1260年（元世祖中统元年，南宋理宗景定元年），元世祖忽必烈登上汗位，在平定了内乱、稳定了内部之后，就把注意力转到了南方。公元1274年（元世祖至元十一年，南宋度宗咸淳十年），忽必烈决定大举伐宋。公元1276年（元世祖至元十三年，南宋端宗景炎元年），以伯颜为统帅的蒙古军在没有遇到任何有力抵抗的情况下顺利地进入南宋首都临安，南宋恭帝赵显被俘。文天祥、张世杰、陆秀夫等先后拥立恭帝两个弟弟赵昰、赵昺继续反抗，直到公元1279年（元世祖至元十六年，南宋祥兴二年），这支抵抗力量被元朝都元帅张弘范的追击下，在海上战败，全军覆没，南宋政权至此灭亡。从此结束了长达一个多世纪的南北对峙的分裂局面，形成了空前规模的统一的多民族国家。这在我国历史发展过程中，具有极其深远的重大意义。

蒙古贵族原来处在文化、经济都比宋、金远远落后的阶段。开国初期，仍以游牧渔猎为主，尚不知农业的重要性，甚至主张“汉人无补于国，可以悉空其人以为牧地”^①。初入中原和其他地区时，力图推行奴隶制的生产方式，使这些地区的生产受到了严重损失，造成尖锐的社会矛盾，引起广大人民的强烈反抗。经过实践，蒙古统治者不得不适应当地的经济状况，逐渐采用了封建的统治方式。成吉思汗和太宗窝阔台汗在耶律楚材的辅佐下，渐兴文治，开始对宋、金文化有所认识。据《元史》卷一百四十六《耶律楚材传》载：在成吉思汗率军西征之际，“夏人常八斤，以善造弓，见知于帝，因每自矜曰：‘国家方用武，耶律儒者何用？’楚材曰：‘治弓尚须用弓匠，为天下者岂可不用治天下匠耶？’帝闻之甚喜，日见亲用”^②。可见，这时的成吉思汗，已和当年的汉高祖刘邦一样，逐渐懂得“马上得天下，不能以马上治之”的道理，故楚材得以日见亲用。及太宗窝阔台即位之后，对楚材更是言听计从。同书又记载说：公元1232年，当窝阔台率军南征，于次年攻入汴梁之时，大将速不台建议屠城，楚材奏请窝阔台勿对人民进行屠杀，从而使“避兵居汴者百四十七万人”得以保全身家性命。同时“又请遣人人城，求孔子后，得五十一代孙元措^③，奏袭封衍圣公，付以林庙地。命收太常礼乐生，及召名儒梁阶、王万庆、赵著等，使直释九经，进讲东宫。又率大臣子孙，执经解义，稗知圣人之道。置编修所于燕京，经籍所于平阳，由是文治兴焉”^④。同书又称，公元1237年（元太宗九年，南宋理宗嘉熙元年），楚材又向窝阔台上奏说：“制器者必用良工，守成者必用儒臣。儒臣之事业，非积数十年，殆未易成也。”窝阔台说：“果尔，可官其人。”楚材说：“请校试之。”窝阔台“乃命宣德州宣课使刘中随郡考试，以经义、词赋、论分为三科，儒人被俘为奴者，亦令就试，其主匿弗遣者死。得士凡四千三十人，免为奴者四之一”^⑤。《元史》卷二《太宗本纪》亦载其事说：九年丁酉“秋八月，命术虎乃、刘中试诸路儒士，中选者除本贯议事官，得四千三十人”^⑥。同书卷一百五十八《姚枢传》又称：“岁乙未（1235），南伐，诏枢从

① 《元史》第11册，第3458页。

② 同上书，第3456页。

③ 《元史》第1册，中华书局标点本，第32页。“措”，原作“楷”。

④ 《元史》第11册，第3459页。

⑤ 同上书，第3461页。

⑥ 《元史》第1册，第35页。

(杨)惟中即军中求儒、道、释、医、卜者……拔德安，得名儒赵复，始得程颐、朱熹之书。”^①后来太原路转运使吕振、副使刘子振，以贼抵罪。窝阔台责问楚材说：“卿言孔子之教可行，儒者为好人，何故乃有此辈？”楚材回答说：“君父教臣子，亦不欲令陷不义。三纲五常，圣人之名教，有国家者莫不由之，如天之有日月也。岂得缘一夫之失，使万世常行之道独见废于我朝乎！”^②窝阔台乃表示理解。可见，在耶律楚材辅佐太祖、太宗三十余年之间，使蒙古统治者逐渐采纳了儒家的纲常名教，接受汉文化，推行封建制，使奴隶制度开始向封建制度逐步转化，从而使蒙古的统治得以日益巩固。窝阔台在一次“诸王大集”的时候，亲执觞赐楚材说：“朕之所以推诚任卿者，先帝之命也。非卿，则中原无今日。朕所以得安枕者，卿之力也。”^③这是他的肺腑之言，也是符合实际的总结。

在忽必烈当政的时候，更是积极地“采取故老诸儒之言，考求前代之典，立朝廷而建官府”^④。沿袭宋、金的封建传统，在政治、经济上采用“汉法”，并掺杂许多漠北“旧俗”，吸收历代封建统治的经验，实行了一系列的改革。在思想文化领域，他对孔孟之道的作用也有较深的认识。因此，“信用儒术”，“以夏变夷”^⑤，大力推尊孔子，提倡理学。在中央设立国子监，教授蒙古贵族子弟，后来又吸收各族官僚地主子弟入学。在各路、府、州、县也分别立成儒学。又给予儒户以免役的特权。明令宣布：“孔子之道，垂宪万世，有国家者所当崇奉。”并加封孔子为“大至圣文宣王”^⑥。规定“非程朱学不式于有司”，以至于“海内之士，非程朱之书不读”^⑦。于是程朱理学便成为元代的正统思想，与南宋相比，其势更盛。

元代统治者除信用儒术作为他们的统治工具外，还广泛利用各种宗教来为巩固他们的统服务。从成吉思汗起，蒙古的历代统治者对各种宗教都采取了兼容并包的政策，道、佛、也里可温（基督教）、答失蛮（伊斯兰教士）等各种宗教都得到政府的保护和支持，享有各种特权，可不纳税，不应差役。在政府中还设置了专门管理各种宗教的机构，如宣政院管佛教，集贤院道教，崇福司管理也里可温，哈的司（所）管理答失蛮等。各种宗教在政治上和经济上都有一定的影响，但以道、佛二教最盛。

在蒙古政权建立之前，草原各部大都信仰萨满教，这是一种认为万物有灵的原始宗教。蒙古政权建立之后，萨满教便得到了政府的承认和尊重。成吉思汗给予萨满教的长老“别乞”以很高的地位。其目的是要利用他们制造各种神话，为他的政权涂上一层天命神意的色彩，借以加强他对被征服的草原各族人民的政治统治。从这样一个目的出发，所以他在利用和尊重的同时，对于萨满教的神巫们想要干预政治权力的企图，则严格地加以禁止。成吉思汗对佛教也采取了保护的方针，专门颁布命令，要部属对临济宗僧侣中观、海云师徒“好与衣粮养活着，教做头儿。多收拾那般人，在意告天。不拣阿维休阿维欺负，交达里罕（蒙语自由自在之意——

① 《元史》第12册，第3711页。

② 《元史》第11册，第3462页。

③ 同上书，第3460页。

④ 《国朝文类》卷四十《经世大典序录·官制》。

⑤ 《元史》第2册，第377页。

⑥ 《勉励学校诏》卷三十《加封孔子勒石碑》，《山右石刻丛编》卷二十七。

⑦ 欧阳玄：《圭斋文集》卷五《赵忠简公祠堂记》、卷九《许文正公神道碑》。



引者注)行者”^①。对原金朝统治区内的全真道,也积极加以扶植。公元1219年,成吉思汗正在率军西征时,就迫不及待地从中亚派遣使臣前去山东登州,宣召当时全真道的领袖丘处机。丘处机率领弟子,经过长途跋涉,到达中亚,谒见成吉思汗,备受尊宠。《元史》卷二百零二《释老传》具载其事说:“岁己卯(1219),太祖自乃蛮命近臣札八儿、刘仲禄持诏求之……既见,太祖大悦,赐食、设庐帐甚饬。”^②成吉思汗对丘处机只称“神仙”而不称名,并下令免除全真道宫的差发赋税。据《长春真人西游记·附录》称,成吉思汗告诫诸处官员:“每丘神仙应有底修行院舍等,系逐日念诵经文、告天底人,每与皇帝祝寿万万岁者,所据大小差税赋,都休教著者,丘神仙底应系出家门人等,随处院舍都教免了差发税赋者。”^③关于丘处机晋谒成吉思汗的详细情况,不在这里叙述,但应当指出两点:第一,成吉思汗之所以在西征途中戎马倥偬之际就急于要召见丘处机,其根本原因,乃是由于蒙古占领华北以后,金朝迁都河南,山东已成为蒙、金、宋三方面力量角逐之地,全真道在山东广大群众中很有影响,它的向背在政治上有相当重要的意义,故当时全真道的领袖丘处机也就成了三方争夺的对象,金、宋两国早已先后派遣使者对他发出了邀请,而丘处机正在犹豫观望。《长春真人西游记》卷上载:“戊寅岁(1218)之前,在登州。河南(指金朝)屡欲遣使征聘,事有龃龉已。明年住莱州昊天观,夏四月提控边鄙使至,邀师同往,师不可,使者携所书诗颂归。继而复有使自大梁来,道闻山东为宋人所据,乃还。其年八月,江南(指南宋)大师李公(全)、彭公(义斌)来请,不赴。”^④《元史》卷二百零二《释老传》称:“金、宋之季,俱遣使来召,不赴。”^⑤王恽《秋涧集》卷五十六《大元故清和妙道广化真人玄门掌教大宗师尹公道行碑铭并序》又说:“先是金宋交聘,公坚卧不起。”^⑥在这样一种背景下,所以成吉思汗尽管还在西征途中,也不得不立即采取行动。他召见和尊宠丘处机的目的,他自己也说得非常清楚,就是要丘处机及其门徒“恒为朕诵经祝寿”^⑦。即站在支持蒙这一方面。第二,丘处机对金宋交聘均犹豫观望,而成吉思汗的召书一到,便不辞“冒雪冲霜”,万里跋涉,前去应召,其根本原因,乃是由于当时在蒙、金、宋三方面力量的角逐当中,其优势是在蒙方面,丘处机为了全真道本身的发展,不得不依靠蒙古政权的支持,所以惟有立即前去应召,方为上策。是每当改朝换代之际,道士们所常常采取的一种策略,其事例已屡见不鲜^⑧,丘处机当然也不例外。大概当时有部份人对丘处机这种决策还不太理解,故丘处机对此曾作过明白的解释。《辍耕录》十《陈情表》记载他的解释说:“丘处机近奉宣旨,远召不才,海上居民,心皆恍惚。处机自念谋生太拙,学道无成,辛苦万端,老而不死,名虽播于诸国,道不加于众人,内顾自伤,哀情谁恻?前者南京及宋国屡召不从,今者龙庭一呼即至,何也?伏闻皇帝天赐勇智,今古绝伦,道协威灵,华夷率服。是故便欲投山窜海,不忍相违,且当冒雪冲霜,图其一见。”可见丘处机是预见到金、

① 念常:《佛祖历代通载》卷二十一。

② 《元史》第15册,中华书局标点本,第4524页。

③ 《道藏》第34册,第500页。

④ 同上书,第481页。

⑤ 《元史》第15册,中华书局标点本,第4524页。

⑥ 陈垣:《道家金石略》,第689页。

⑦ 《道藏》第34册,第496页。

⑧ 参见拙著《中国道教思想史纲》第二卷第五章第一节。

宋的大势已去，蒙古必将取而代之，为华夏之主，所以才断然前去投靠成吉思汗的。丘处机在见到成吉思汗之后，便积极为成吉思汗征服山东、河北，进而一统天下献计献策。据耶律楚材《玄风庆会录》载，丘处机曾向成吉思汗建议说：“山东、河北，天下美地，多出良禾美蔬，鱼盐丝缁，以给四方之用，自古得之者为大国，所以历代有国家者唯争此地耳。今已为民有兵火相继流散未集，宜差知彼中子细事务者能干官，规措勾当，与免三年税赋，使军国足丝帛之用，黔黎获苏息之安，一举而两得之，兹亦安民祈福之端耳，自天拓之，吉无不利也。”^① 丘处机所献的这种政策，带有战略意义，不仅对于巩固和发展蒙古势力、使之统一全国有利，也表明了丘处机对于蒙古政权的赤胆忠心，所以博得了成吉思汗的欢心，成吉思汗对他十分信任。丘处机还燕以后，成吉思汗下旨将他所居之太极宫改名长春宫，并遣使劳问，告诉他说：“联常思神仙，神仙毋忘朕也。”^② 事实表明，成吉思汗与丘处机之间，是互相支持、互相利用的。成吉思汗对待宗教的态度和政策，为以后历代蒙古统治者所遵行。道教在蒙古历代统治者的扶植下得到了很大的发展，有的学者甚至认为元代是道教发展史上的鼎盛时期。

太宗窝阔台在即位之前，即于公元1229年七月，在乾楼撵接见了全真道李志常，八月正式即位之后，李志常便一直受到他的尊宠，屡被征聘。以至于“虽清和（尹志平）掌教，而朝觐往来必以公，故公为朝廷所知，而数数得旨，玺书所称曰‘孔仙八合识’，八合识译语，师也”^③。戊戌（1238）正月，李志常嗣教后，太宗窝阔台即赐其封号为“玄门正派嗣法演教真常真人”，可谓优宠备至。窝阔台对营建全真道祖庭也非常重视，委派专人监修督工。据陕西都元帅详议孟攀鳞所撰《十方重阳万寿宫记》载称：“杨氏妙贞以朝旨充监修之任，专令知观张志正、高志空克期以督工。甲午（1234），无欲李公承清和尹宗师之委以主观事。乙未（1235），清和自燕来秦，躬行祀礼，由是道众日集于是……戊戌（1238），清和嗣教于李尊师（李志常），尊师以道为己任，克自负荷，其于祖庭用力非一朝夕。是岁夏五月诣阙，以本宫事条奏，得旨……仍改凌虚为重阳宫。”在太宗窝阔台统治期间，不仅下旨对全真祖庭“大为营建”，其他地方宫观得以兴修的也不少。据京兆府学教授少华李庭所撰《玄门弘教白云真人綦公道行碑》载：“戊戌（1238）春，太宗英文皇帝诏选高道，从掌教真常李公被诏赴阙。是岁冬，（秦志远）奉旨辅洞真于公、偕无欲李公复立终南祖庭，提点陕西教事。庚子（1240）春，遂入长安，从府僚之请也，建立大玄都万寿宫，若骊山之白鹿，终南之太一，樊川之白云，凤栖原之长生、兰田之金山，皆斥其旧而新之，其余宫观修废补弊，不可殫纪。”^④ 这说明当时对宫观的营建是全面展开的，没有朝廷的支持，是难以实现的。

宪宗蒙哥“酷信巫覡卜筮之术，凡行事必谨叩之，殆无虚日”^⑤，其对道教也十分崇敬。名为“蒙哥”，本即道教“长生”之意。即位之后，对全真道李志常更加器重。据《元史》卷三《宪宗本纪》载，他一登基，便立即“以道士李真（志）常掌道教事”^⑥。另据王鹗《玄门掌教大宗师真常人道行碑铭》载，从辛亥（1251）蒙哥即位之年开始，至丙辰（1256）李志常

① 《道藏》第3册，第390页。

② 《元史》第15册，中华书局标点本，第4525页。

③ 《道藏》第19册，第746页。又陈垣：《道家金石略》，第579页。

④ 《道藏》第19册，第746页。

⑤ 《宋史》第1册，中华书局标点本，第54页。

⑥ 同上书，第45页。

去世之年为止，对李志常年年召见，赏赐殊多，并向他征求治国安民之术：乙卯（1255）十二月朔旦，“上谓公曰：‘朕欲天下百姓安生乐业，然与我同此心者，未见其人，何如？’公奏曰：‘自古圣君有爱民之心，则才德之士，必应诚而至。’因历举勋贤并用，可成国泰民安之效。上嘉纳之，命书诸册。自午未间入承顾问，及灯乃退”^①。可见他们交谈的时间很长，从他们所交谈的情况来看，彼此之间可谓亲密无间。不仅李志常本人受到宪宗的器重，而且李志常周围的人如綦志远、王志坦、李志柔，均受到宪宗蒙哥的宠信。綦志远字子玄，号白云子，其受宠信的情况，据李庭《玄门弘教白云真人纂公道行碑》载：“辛亥岁（1251）夏，宪宗皇帝即位，遣使唐古出持玺书，宣谕倚付掌管关中道教。癸酉（1253），皇太弟遣使脱灌驰译谕旨，待以师礼。”^② 王志坦受宠信的情况，后当另作叙述。李志柔，字谦叔，其先铭水人，世业农桑，以门地清白见称于乡里。其父志微，素嗜玄学，曾从赵州临城县太古高弟开玄真人李君参受全真教法，志柔亦事开玄执弟子礼。后来，丘处机以其有硕德宿望，曾赐号同尘子，教以立观度人、将迎往来道众为务。丁酉（1237）冬，李志常“署师（李志柔）大名、邢洛两路教门提点暨清真大师号，俾往来秦魏赵间以办其事，不十年，雄楼杰观，架然一新。庚戌（1250），洛州牧石德玉慕师名节，诣阙保奏，赐黄金冠服，加号同尘洪妙真人。甲寅（1254）春，诏燕京大长春宫修普天大醮，师预高道之选”^③。上述三人，有的曾跟随丘处机北上见过元太祖，有的则辅助李志常多年，宪宗蒙哥皆宠信之。

如上所述，从成吉思汗以来，全真道一直受到蒙古统治者的重视，因而到宪宗蒙哥时，便已有较大的发展。孟樊麟在《十方重阳万寿宫记》中对此曾慨叹地说：“呜呼！历观前代列辟重道尊教，未有如今日之报，教徒蕃衍，道门广增，未有如斯之盛。兴作之日，四方奔走，而愿赴役者从之如云。”由此可见，在蒙古统一全国之前，全真道的势力已相当强大了。

除全真道而外，真大道的酆希诚，亦曾受到宪宗蒙哥的宠遇，故这个道派在宪宗蒙哥时亦有很大的发展。

世祖忽必烈当政，灭了南宋，统一了南北，不仅北方新道派继续受到崇奉，南方的新旧道派亦被扶植。这里首先介绍其对北方新道派的继续崇奉情况。首先，世祖忽必烈于至元六年（1269）下诏，对全真道的祖师进行了全面的加封。据《甘水仙源录》卷一的记载，其诏书说：“大道开明，可致无为之化；至真在宥，迄成不宰之功。朕以祖宗，获承基构，若稽昭代，雅慕玄风。自东华垂教之余，至重阳开化之始，真真不昧，代代相承，有感遂通，无远弗届。虽前代累承于褒赠，在朕心犹谦于追崇，乃命儒臣，进加徽号。惟东华已称‘帝君’，但增‘紫府少阳’之字；其正阳、纯阳、海蟾、重阳，宜锡‘真君’之名；丹阳以下七真，俱号‘真人’，载在方册，传之万世。吁！汉世之张道陵，唐朝之叶法善，俱锡‘天师’之号，永为道纪之荣，当代不闻异辞，后来立为定制。朕之所募，或庶几焉。”^④ 从这个诏书来看，东华仍称“帝君”，钟离权、吕纯阳、刘海蟾、王重阳则封“真君”，各有区别。可知此时仅有“七真”之名，尚无“五祖”之称，但却是开后来“五祖”“七真”之说的张本。

① 《道藏》第19册，第746页。

② 同上书，第766页。

③ 同上书，第781页。

④ 同上书，第722页。

其次，对全真道的其他一些道徒，也不断地赐赠封号，给以优宠。举例如下。

(1) 据弋毅《清和妙道广化真人尹宗师碑铭并序》载：中统二年（1261），对全真道嗣教六祖志平“诏赠清和妙道广化真人”^①。

(2) 据姬志真《无为抱道素德真人夏公道行碑记》载：在清贫道人夏志诚于乙卯（1255）去世之后，“辛酉（1261），王庭嘉其德”，遣使持旨追赠“无为抱道素德真人”^②。

(3) 据王鹗《楼云真人王尊师道行碑》载：对王志谨，中统二年（1261），因“中书丞相奏：全真老宗师王楼云，操行纯正，海内钦崇，宜降玺书，以彰宠数。制可，特赐号‘惠慈利物至德真人’。命下之日，四方万里闻之，莫不感悦”^③。

(4) 据王鹗《玄门掌教大宗师真常真人道行碑铭》载：忽必烈即位时，李志常已去世数年，忽必烈仍于“中统辛酉（1261）秋八月，诏赠真常‘上德宣教真人’号”^④。

(5) 据王磐《玄门掌教宗师诚明真人道行碑铭》载：中统三年（1262），忽必烈又为全真道掌教张志敬赐号，其“制书”说：“玄门掌教真人张志敬，自童子身着道士服，志行修洁，问学淹该，甫逾不惑之年，纯作难能之事，增光前辈，垂法后人，可特赐号光先体道诚明真人。”^⑤至元二年（1265），忽必烈又下“圣旨”，命张志敬就长春宫建金篆大醮三千六百分位。据说行事之日，有群鹤翔舞，下掠坛网，去而复来者累日。忽必烈以为这是祥瑞之象，特为嘉奖，赐张志敬金冠云罗法服一袭，仍命翰林词臣作《瑞应记》，刻之碑石。

(6) 据高鸣《崇真光教淳和真人道行之碑》载：至元七年（1270），全真掌教张志敬逝世之后，忽必烈诏王志坦袭位，并赐“崇真光教淳和真人”之号^⑥。

(7) 据陈楚望《清虚大师把君道行录》载：把德伸，字仲直，世居唐邑。幼而好学，事亲以孝闻。学广闻多，而以老氏虚心体道之要为人道之门户。曾受道于无尘子卫君，无尘甚器重之。晚寓青社，养素于太虚宫，与同门高士王君于府城东南隅构建一观，以居云游之众，全真掌教李志常名其观曰“通玄”，仍付以金栏紫衣，号曰“清虚大宗师诚明真人”，特授益都路道录。至元十二年（1275），忽必烈“遣使征召，留长春宫，每事屡有咨访，特旨迁授提举诸路道教，以彰有德”^⑦。

(8) 据姚缝《洞观普济圆明真人高君道行碑》载：高氏讳道宽，字裕之，应之怀仁人，幼业读书，能通大义，长为吏长安，丁内外艰，始弃室为黄冠。其从受学三人，始则安蓬莱渝其源，继则李冲虚大其流，终则于洞真会其融而导其归，故游洞真门最久，洞真亦恃其有受而克大其传也，既告以道德之微言，又授上清紫虚之箓，赐号“圆明子”，署知重阳万寿宫及提点甘河遇仙宫。后任京兆道录十年。中统二年（1261），张志敬荐之朝，以为提点陕西兴元等路道教兼领重阳万寿宫事。至元八年（1271），易“子”为“尊师”，并加“知常抱德”于“圆明”之上。至元十三年（1276），“天后皇子安西王各锡黄金云罗冠服一，被教令又益以西蜀道

① 《道藏》第19册，第743页。

② 同上书，第764页。

③ 同上书，第775页。

④ 同上书，第747页。

⑤ 同上书，第758页。

⑥ 同上书，第777页。

⑦ 同上书，第781页。

教，犹仍‘圆明’，第易‘知常抱德’为‘洞观普济’、‘尊师’为‘真人’”^①。

(9) 据姚绛《牧庵集》卷三十《太华真隐褚君传》载：“云台真隐褚君，幼业儒，长而遭时艰，求所以托焉而逃者，寄迹老子法中，受学刘真常……后由真常主华阴之云台宫，始从之西……君名志通，字伯达，名闻天聪，俾祷水旱有应，不为疹，赐号佑德真人，提点岳祠灵宫……年八十，德益深，闻益彰，圣皇思见益急。当岁己卯至元十六年（1279），诏中使起之，北面受命，稽首曰：草莽之臣……言不足以资廊庙择，力不足以疆御侮，今老矣，先狗马填沟壑，晨夕虽蒙冒龙光，力疾以行，终不达，恐伤陛下仁及草木之化，是以冒死请中使竟虚车而返。”^②

(10) 据程文海《雪楼集》卷十八《徐真人道行碑》载：“师讳志根，梁之扶沟人。父某，仕金至昭武将军。师沉质魁伟，弱冠为道士，学于王真人志谨……至元某年，制授本宗掌教真人。乙酉（1285），赐号崇玄诚德洞阳真人。”^③ 大德八年（13 以）六月“无疾而逝，年九十一”^④。

根据上述事实，可知忽必烈曾于中统二年（1261）和至元六年（1269）集中地对全真道士及其祖师进行了加封，除此而外，还有经常的召见封赐等等，表明他对全真道是十分尊重的。不仅全真为然，太一道士也是备受其恩宠的。兹仅就《元史》所载，他与太一道李居寿的关系，作为例证，列举如下。

(1) 据《元史》卷二百二十《释老传》载，世祖忽必烈还“在潜邸”时，即于壬子岁（1252）命史天泽将太一道四代度师萧辅道召至和林，“赐对称旨，留居宫邸。以老，请授弟子李居寿掌教事”^⑤。

(2) 据《元史》卷五《世祖本纪》载：至元元年（1264）十一月“辛卯，召卫州太一五代度师李居寿赴阙”^⑥。

(3) 同书又载，至元十一年十二月“癸亥，赐太一真人李居寿第一区，仍赐额曰太乙广福万寿宫”^⑦。同书卷二百零二《释老传》称：“至元十一年，建太一宫于两京，命居寿居之，领祀事。”^⑧

(4) 同书《释老传》又称：“至元十三年（1276），赐（李居寿）太一掌教宗师印。”^⑨

(5) 同书又载，至元十六年（1279）十月“辛丑，以月值元辰，命五祖真人李居寿作醮事，奏赤章，凡五昼夜。事毕，居寿请问曰：‘皇太子春秋鼎盛，宜预国政。’帝喜曰：‘寻将及之。’明日，下皇太子燕王参决朝政，凡中书省、枢密院、御史台及百司之事，皆先启后

① 《道藏》第19册，第786页。

② 同上书，第787-788页。

③ 《长春道教源流》卷六《徐志根》，谓其“号洞阳子”，又谓其受赐封号的时间是“至元二十三年（1286）”，与程《碑》略入。见《藏外道书》，第31册，第111页。

④ 陈垣：《道家金石略》，第712-713页。

⑤ 《元史》第15册，中华书局标点本，第4530页。

⑥ 《元史》第1册，第100页。

⑦ 同上书，第159页。

⑧ 同上。

⑨ 同上书，第4530页。

闻”^①。《释老传》所载同，并称：“其后诏太子参决朝政，庶事皆先启后闻者，盖居寿为之先也。”^②

同年十二月，“敕自明年正月朔日，建醮于长春宫，凡七日，岁以为例。命李居寿告祭新岁”^③。

(6) 同书又载：至元十八年（1281）正月“丁巳，制以六祖李全佑嗣五祖李居寿祭斗”^④。

以上说明，忽必烈不但为李居寿修建宫观，为之赐额，命他主领祠事，且对皇太子是否参与国政之类的大事，也都言听计从，其尊宠之隆，可想而知。但《元史》所载，是很不完备的，王恽作李居寿的《行状》，叙述忽必烈对李居寿“眷顾光宠”的始末更详，当于后面论及之。忽必烈对真大道也很关怀和扶植。在他即位之时，正值六祖孙德福开始掌教。忽必烈对德福异常器重。以后对七祖李德和、八祖岳德文等均十分眷顾。真大道在忽必烈的支持下，这时也有很大的发展。由于金、元之际其内部发生派系纷争，以及在岳德文之后其掌教人也一度产生混乱等情况，故将留在后面另作叙述。

忽必烈除对北方新道派继续崇奉以外，他为了能够顺利地统一江南，对于争取江南儒、释、道的工作十分重视。在南宋恭帝赵显投降之前，便积极开展了这种争取工作。据《元史》卷八《世祖本纪》载，至元十二年（1275）七月“癸未，诏遣使江南，搜访儒、医、僧、道、阴阳人等”^⑤。在赵显降元以后，对江南道教的争取工作，更是非常认真，各个新旧道派的道士，都受到尊宠。对净明道，据柳贯《待制集》卷十四《玉隆万寿宫兴修记》载：“至元丙子（1276），宋社既屋，有司上江南名山仙迹所宜祠者于礼部，玉隆与居其一。故凡主是宫，率被受玺书如令。”^⑥说明净明道士这时受到了很高的礼遇。对于武当道，忽必烈也于至元二十二年（1285）亲自召见了该派道士叶云莱，并于次年委任他为都提点，主持武当道教^⑦。

忽必烈对符箓派的三大宗，即龙虎正一、阁皂灵宝、茅山上清，也十分礼敬。《元史》卷十一《世祖本纪》载：至元十七年（1280）七月“己巳，遣中使咬难历江南名山访求高士，且命持香币诣信州龙虎山、临江阁皂山、建康三茅山，皆设醮”^⑧。同书卷十四又载，至元二十四年（1280）“二月壬辰，遣使持香币诣龙虎、阁皂、三茅设醮”^⑨。对茅山宗，则于至元十七年（1280）十二月，“以茅山上清四十二代宗师许道祀祈祷有验，命别主道教”^⑩。至元十八年（1281）三月，“诏三茅三十八代宗师蒋宗瑛赴阙”^⑪。该诏书称：“闻汝年高德邵，法箓精严，思接道论。今遣使驰驿赴阙廷，仍敕有司如法津遣便安就道，毋致艰虞，故兹诏示，想宜知悉。”^⑫表明他对茅山宗师关怀。

① 《元史》第1册，第217页。

② 同上书，第4530页。

③ 《元史》第15册，中华书局标点本，第218页。

④ 同上书，第229页。

⑤ 同上书，第169页。

⑥ 陈垣：《道家金石略》，第931页。

⑦ 《道藏》第19册，第667页。

⑧ 《元史》第1册，中华书局标点本，第225页。

⑨ 《元史》第2册，中华书局标点本，第295页。

⑩ 《元史》第1册，第229页。

⑪ 同上书，第230页。

⑫ 《道藏》第5册，第573页。

龙虎宗，是江南很有势力的一个道派。故龙虎宗的道士更是受到忽必烈的百般宠遇。据《元史》卷二百二十《释老传》载，忽必烈在即位之前的己未岁（1259），即曾令人往访三十五代天师张可大，可大报以“后二十年天下当混一”。后来，忽必烈在南宋尚未灭亡之前，即亲自召见三六代天师张宗演，和他一见如故，叙谈家常，异常亲密，并立即命他主领江南道教，其弟子张留孙，也受到特殊的尊宠。现仅据《元史·世祖本纪》所载，列举如下：

(1) 至元十二年（1275）四月庚午，遣兵部郎中王世英、刑部郎中萧郁，持诏召嗣四十代天张宗演赴阙。^①

(2) 至元十三年（1276）四月壬午，召嗣汉天师张宗演赴阙。^②

(3) 至元十四年（1277）正月丙申，赐嗣汉天师张宗演演道灵应冲和真人，领江南诸路道教。己未，又命嗣汉天师张宗演修周天醮于长春宫，宗演还江南，以其弟子张留孙留京师。^③

(4) 至元十五年（1278）五月辛亥，制授张留孙江南诸路道教都提点。七月辛亥，建汉祖天师正一祠于京城。十月乙丑，正一祠成，诏张留孙居之。^④

(5) 至元十六年（1279）二月壬辰，诏谕宗师张留孙悉主淮东、淮西、荆襄等处道教。五月丙子，命宗师张留孙即行官作醮事，奏赤章于天，凡五昼夜。^⑤

(6) 至元十七年（1280）冬十月甲申，诏龙虎山天师张宗演赴阙。^⑥

(7) 至元十八年（1281）三月甲辰，命天师张宗演即宫中奏赤章于天七昼夜。七月辛酉，命天师张宗演等即寿宁宫奏赤章于天凡五昼夜。^⑦

(8) 至元二十四年（1287）二月壬辰朔，召天师张宗演赴阙。^⑧

(9) 至元二十五年（1288）十二月，命天师张宗演设醮三日。^⑨

(10) 至元二十八年（1291）正月壬寅，命玄教宗师张留孙置醮祠星三日。^⑩

(11) 至元二十九年（1292）正月癸卯，以嗣汉天师张宗演男与棣嗣其教^⑪。壬戌，召嗣汉天师张与棣赴阙。^⑫

根据以上这些记载，可以看出忽必烈还在即位之前，即与天师道拉上关系。即位之后，特别是在准备平定江南的时候起，一直与天师道保持非常密切的关系。天师道在他的支持下也获得了重大的发展，其势力已从南方扩展到了北方。

忽必烈不仅对南北新旧道派的重要首领十分尊重，对其他不甚知名的道教人物，也给予礼遇。《元史》卷四《世祖本纪》载：中统二年（1261）秋七月“己丑，命炼师王道妇于真定筑

① 《元史》第1册，中华书局标点本，第166页。按张宗演应为三十六代天师，不是四十代天师，当为元史之误。

② 同上书，第182页。

③ 同上书，第187-188页。

④ 同上书，第201页、第203页、第205页。

⑤ 同上书，第209页、第212页。

⑥ 同上书，第227页。

⑦ 同上书，第230页、第232页。

⑧ 《元史》第2册，第295页。

⑨ 同上。

⑩ 同上书，第318页。

⑪ 同上书，第343页。

⑫ 同上书，第358页。

道观，赐名玉华”^①。王恽《中堂事纪》称，“王道妇”又称“王老姑”，“有古烈妇之风”^②。至元二十八年（1291）十二月辛卯，“遣真人张志仙持香诣东北海岳、济读致祷”^③。

世宗忽必烈在位期间，与道教有关的各种醮事活动，也是十分频繁的。仅《元史·世祖本纪》的这类记载便不少，文繁不录。

世祖忽必烈对宫观的兴建和修葺也十分重视。除上面所说他曾为王道妇造玉华观，为李居寿造太一广福万寿宫，为张留孙造正一祠等之外，据《元史》卷十《世祖本纪》的记载，至元七年（1270）二月“筑昭应宫于高粱河”^④。《玄天上帝启圣灵异录》引元吏部尚书徐世隆于至元七年九月所撰《元创建昭应宫碑》记载兴建的经过说：“国家肇基朔方，以神武定天下，列圣相承……主上诞膺天命，嗣守大统，稽考典章，用润色鸿业，建宗庙，修礼乐，立官制，文物焕然为之一新，惟是宫殿未备，群臣请定都于燕，上可其奏，乃以至元三年（1266）新都于故城之北。越六年（1269）十二月庚寅城之西，高粱河之南，金水中有蛇出焉，长尺余，首耀金彩，背负青章，见者异之……明日复有神龟，玄文绿质，游泳岸曲……皇后使访问博物大臣，以玄武神见为对，遂出内努物，俾即其所见之地构祠焉……皇帝若曰：神圣能阴庇吾民，可不吉蠲祀享，以答灵贶乎？乃诏大其栋宇而为之宫，既成，赐名曰昭应。”^⑤对于昭应宫的建筑规模，元翰林学士知制诰兼修国史王磐在其于至元七年九月所撰《元创建昭应宫碑》中有这样的描述：“重门宏敞，朋殿深严，肇飞璇题，金彩溢日，遂为京畿伟观。”^⑥

在忽必烈当政期间，除在京畿建造灿烂辉煌的宫观之外，还在其他地方也兴建了不少的宫观。据《元史》卷十三《世祖本纪》载：至元二十二年（1285）十月“甲辰，修南岳庙”^⑦。另据《洞霄图志》记载，至元（1264—1294）间，仅吴山一带兴建的宫观就有璇玑殿、佑圣殿、祠山张帝祠、龙王仙官祠、元清宫、冲天观、云阳观、冲真观、元洞观、明星宫、凝真道院、若虚道院、通明道院、益清道院等等。综上所述，忽必烈把成吉思汗所奠定的崇道政策作了全面的发展。《元史》作者评价忽必烈：“度量弘广，知人善任使，信用儒术，用能以夏变夷、立经陈纪，所以为一代之制者，规模宏远矣。”^⑧从宗教政策方面来看，也可说是立了“一代之制”，堪称“规模宏远”。

① 《元史》第1册，第72页。

② 同上书，第78页。

③ 《元史》第2册，第345页。

④ 《元史》第1册，中华书局标点本，第128页。

⑤ 《道藏》第19册，第641—642页。

⑥ 同上。

⑦ 《元史》第2册，中华书局标点本，第280页。

⑧ 同上书，第377页。

试论道教在西夏的地位和影响*

韩小忙**

道教在西夏虽然并不像佛教那样具有很高的地位和深远的影响，但毕竟在西夏历史上存在过。西夏周边的几个王朝，如宋、辽、金等均曾公开承认道教的合法地位，宋朝甚至提倡道教而贬低佛教。周边政权的这些宗教政策，势必对西夏产生一定的影响^①。西夏建国初期，太子宁明师从道士路修皇可以算作道教传播于西夏的开始，自此道教一直在西夏境内流传。根据极其有限的材料想要对西夏道教的历史地位作出深入的评价是很困难的，这里我们只能约略作如下初步探讨。

《天盛律令》中，将僧人功德司和道士功德司同列入二品次等司中，条文中几乎僧、道并提，而且对僧人和道士的规定和处罚大致相当。这些情况告诉我们，在佛教被视为最重要的宗教的国度里，道教能有这样的待遇，可以想见其占有相当重要的地位，虽然我们还无法确知西夏道士的数量。一个童子想成为一名道士，要熟练诵颂道教经典即达13种之多，亦说明了道教及其经典在西夏的传播和流行的情况。西夏境内不但施行西夏文道教典籍，而且从宋朝得到大量佛经的同时，也取得不少道教经卷^②。

道教在西夏的流行与传播不但是当时历史发展的必然产物，同时与西夏善于汲取外来文化有着极其密切的关系，是当时历史文化潮流推动的结果。远自隋唐，近及宋金，那时各朝的统治者都对道教怀有浓厚的兴趣，因而多采取崇奉道教的政策，从而有力地推动了道教的发展。赵宋建立，不但封老子为太上老君混元上德皇帝，甚至政治昏庸的徽宗皇帝自称“道君”，不去治理国家，抵御外寇，却整天率领道教众徒为道书作注。辽代倒是对道教比较冷淡。金朝皇帝进逼中原以后，竟也相信那些长生不死的无稽之谈，居然在燕京大兴土木，营造“蓬莱仙

* 本文原载《固原师专学报》（社会科学版）1999年第4期，第17-21页。

** 韩小忙，1963年生，宁夏大学西夏研究所副研究员。

① 韩小忙：《试论西夏的宗教政策》，《青海民族学院学报》1999年第1期。

② 韩小忙：《西夏的道教经籍》，载《固原师专学报》1998年第1期。

境”的假幻景^①。深受唐宋时期文化思潮影响的西夏，不可避免地要受到这股文化潮流的冲击。因为西夏的壮大、发展以至最终独立一隅，正是唐宋时期完成的。虽然，西夏的建邦立国还有其特殊的手段和另外的文化背景，但是，唐宋文化发展的每一个阶段，每一个环节，都无时无刻不对西夏施加着强有力的影响。宋人得出西夏“称中国位号，仿中国官属，任中国贤才，读中国书籍，用中国车服，传中国法令”的结论^②，固然在某种程度上抹杀了其民族政权的某些特质性，但是，我们从中完全可以看出，唐宋文化在西夏历史进程中的巨大作用和深远影响。那么，道教之于西夏流传，也就是情理之中的事情了。

道教得到西夏政府的承认，属于合法的宗教，其地位仅次于佛教。《天盛律令》第十卷中的《司序行文门》，将西夏政府的所有职司分为上、次、中、下、末5个等级，管理全国道教事务的道士功德司，被列入次等司（相当于二品），仅位于掌管全国行政和军事大权的上等司的中书、枢密之下，而与殿前司、中兴府、僧人功德司等17个官署机构属同一个级别，可见其品级之高。僧人功德司列于次等司第5位，而道士功德司仅列于第11位，这说明了佛教在西夏的地位高于道教，而并不能说明道教在西夏就根本不值一提^③。再说，起码道士功德司属于次等司，若以机构的品级高低而论，位居其下的政府官署机构至少还有中、下、末3个等级的100多个职司。

鉴于上述几个方面的原因，结合业已发现的西夏道教经籍，我们得出了“道教在西夏相当流行”的结论，之所以没有用“很”或“非常”以及“道教与佛教一样流行”等字眼和词语，一方面是考虑到，道教在西夏的狂热程度远远比不上唐宋；另一方面是因为佛教始终在西夏占据上风，为统治者所极力推崇；儒学的进入则是汉文化长期影响的结果，西夏统治者不接受也是难以抗拒其渗透的。在这种情况下，道教借其于唐宋盛行之余威，在“崇实尚武”的西夏取得位列佛陀之后的地位，得以合法传播，实属不易。

二

首先，谈一谈西夏佛、道二教孰先孰后的关系问题，以便大家从另一个侧面来了解西夏道教的历史地位和影响。具体从以下几个方面进行论述。

（一）史料记载的连续性

1. 佛教

早期：在党项人还未迁徙以前，藏传佛教就已传人弥药（党项）康区、热甫岗等地^④。迁徙北方后，在相邻的宋朝、吐蕃、回鹘的影响下，佛教在西夏也得到传播，尤其德明、元昊时期，他们屡次向北宋求购佛经，仅见诸文献记载的即达5次之多^⑤。元昊还曾“于兴庆府东一

^① 任继愈主编：《中国道教史》，上海人民出版社1990年版，第465-545页。

^② （宋）李焘：《续资治通鉴长编》卷十五，上海古籍出版社1986年（影印本）。

^③ 其一，克恰诺夫在俄译《天盛律令》时，在僧人、道士并提的地方，均抹杀了道士的存在，而只译为僧人如何如何，这显然无视西夏道教的存在；其二，孟列夫在叙录黑城出土西夏汉文文献时，认为虽然其中有一些道教作品发现，但是，这些道教哲学和宗教书籍在西夏并未得到广泛传播。详见拙作《关于西夏道教研究中的几个问题》，载《宁夏社会科学》1997年第6期。

^④ 黄颢：《藏文史书中的弥药（西夏）》，载《青海民族学院学报》1985年第4期。

^⑤ 详见吴天樾：《西夏史稿》（增订本），四川人民出版社1983年版，第239页。

十五里，役民夫建高台寺及诸浮图，俱高数十丈，贮中国所赐《大藏经》，广延回鹘僧居之，演译经文，易为番字”^①。通过输入佛典、延揽高僧、广建寺院、讲经说法等一系列措施，佛教在西夏取得了前所未有的地位。此后的毅宗、惠宗、崇宗均继续推行崇佛政策，使佛教在西夏更加兴盛，如在此期间新修承天寺、重修凉州塔以及完成的《西夏文大藏经》等大型佛事活动，无疑使西夏佛教蓬勃发展^②。

中期：西夏进入仁宗仁孝统治的时代，由于封建制度的优越性已经得到最大限度的体现，所以西夏的政治、经济和文化事业都进入到鼎盛时期，佛教的发展也同时进入一个重要阶段。大量校勘、刻印、施发佛经，是这一时期最主要的特点，这完全可以从现存西夏佛经的发愿文中得到体现^③。仅一次施印佛经即达几十万卷，可以想见信教群众数量之巨，这无疑表明了佛教在西夏传播和流行的深入程度。

晚期：西夏社会严重动荡不安，大规模的佛事活动如建筑寺塔、刻施佛经等已不多见，只是局部地进行了部分寺塔的修缮工作^④。但是，有一点是必须提及的，就是黑水城中发现的大量晚期西夏佛经，多出于仁宗皇后罗氏的策划。同时，西夏以敦煌莫高窟为中心的河西地区，佛教可能仍然十分盛行，这在莫高窟西夏重修洞窟及其中的题记中有明显的反映^⑤。

2. 道教

早期：虽然在西夏建国之初，就有关于太子宁明信道的记载^⑥。但是，很明显道教仅属于统治阶级少数上层分子的宗教，而不见来自社会基层的信息。大约到惠宗秉常时期，才见到民众中存在道教的记载，即公元1081年，宋朝五路大军进攻西夏时，攻打到西夏西平府（灵州）时，由于当时的兵力不足，已无法保卫该城，于是将城中兵全部疏散，使其成为空城，城中“唯僧、道数百人”^⑦。

中期：《天盛律令》中关于僧、道方面的材料，使得我们对仁宗仁孝时期道教在西夏的发展情况有了进一步地了解。这一时期，道教在西夏的发展已进入成熟期，法律条文所反映出的西夏道教的特征，完全是一种有组织、有机构、有固定活动场所，宗教教义、典籍发达的宫观道教^⑧。

晚期：晚期的西夏一直处于战乱之中，关于道教亦未留下什么记载，唯黑水城发现的有关道教方面的材料，可为我们了解这一阶段的情况有所帮助^⑨。

（二）西夏政府的行政机构和职官设置

1. 功德司

《天盛律令》卷十《司序行文门》：

① 吴广成著、龚世俊等校：《西夏书事》卷十八，甘肃文化出版社1995年版。

② 史金波：《西夏佛教史略》，宁夏人民出版社1988年版，第28-36页。

③ 详见史金波：《西夏佛教史略》，第230-333页（附录一：西夏碑碣铭文、佛经序、跋、发愿文、石窟题记）。

④ 详见宁夏境内西夏佛塔的清理维修报告，参阅雷润泽等编著：《中国古代建筑·西夏佛塔》，文物出版社1995年版。

⑤ 史金波、白滨：《莫高窟、榆林窟西夏文题记》，载《考古学报》1982年第3期；陈炳应：《西夏文物研究》，宁夏人民出版社1985年版，第1-54页。

⑥（宋）李焘：《续资治通鉴长编》卷一百六十二，上海古籍出版社1956年版，第1490页。

⑦ 同上书，卷一百三十八，第2969页。

⑧ 韩小忙：《〈天盛律令〉中所反映的西夏道教》，载《西北师大学报》1998年第3期。

⑨ 韩小忙：《西夏的道教经籍》，载《固原师专学报》1998年第1期。

一上次中下末五等司大小高低，依条下所列实行。

上（等）司：中书、枢密。

次等司：殿前司、御史、中兴府、三司、僧人功德司、出家功德司、大都督府、皇城司、宣徽、内宿司、道士功德司、阖门司、御庖厨司、匱匣司、西凉府、府夷州、中府州。^①

《天盛律令》卷十《司序行文门》中，将西夏政府的各级机构依大小高低分为上、次、中、下、末5个等级，其中管理佛教事务的“僧人功德司”以及与佛教事务有关的“出家功德司”，分别被列于次等司的第五和第六位；而管理道教事务的“道士功德司”则被列于次等司的第11位。

2. 职官设置

(1) 政府机构中

《天盛律令》卷十《司序行文门》：

一诸司大人、承旨、监军、习判等高低，当依所定派遣，不许超遣。

次等司：一司道士功德司一正、一副、一判、二承旨。

二种功德司六国师、二合管：在家功德司四副、六判、六承旨。出家功德司变道言过处六，承旨六。^②

一诸司都案、案头者，当依所定遣之，不许超遣。

一等诸司都案次第：

四十三种二：审刑司、前官侍司……三种功德司。

一等诸司案头次第：

七司六：在家功德司、大都督府、西凉府、养贤务、御庖厨司、府夷州、中府州。

四司二：出家、道士二功德司、审刑司、前官侍司。^③

从《天盛律令》条文看来，和尚功德司（这里姑且将在家、出家二功德司算在内）的职官数量显然要多于道士功德司。

(2) 地方或寺观中

从《天盛律令》中可以见到西夏寺观中的僧、道职官有头监、副、判、众主、检校、坐主等^④。另外，在西夏汉文本《杂字》的《官位部第十七》中列有“僧官、僧正、僧副、僧判、僧录、府主、通判、签判、宗亲、座主、儒人、僧人”，《司分部第十八》中列有“功德、道德、道录”^⑤。

(3) 师号

佛教僧人所见师号有帝师、国师、法师、禅师、定师等^⑥。这些僧人的官位和职务一般都比较 高，他们如有违法行为，功德司是管不了的，要报告中书才行，可见这是身份极为特殊的

① 史金波、聂鸿音、白滨译注：《天盛改旧新定律令》（简称《天盛律令》），法律出版社1999年版，第362-363页。

② 同上书，第366-367页。

③ 同上书，第374-375页。

④ 见《天盛律令》卷十一之九门《为僧道修寺庙门》。

⑤ 史金波：《西夏汉文本“杂字”初探》，载《中国民族史研究》，中央民族学院出版社1989年版，第184页。

⑥ 《天盛律令》卷十之二门《失职宽限变告》；史金波：《西夏汉文本“杂字”初探》。

一类僧人。文献中尚未见西夏道士有封号的记载。

(三) 经典的翻译与施印

1. 佛教

“如果克恰诺夫关于‘佛教是西夏的国教’这一论断是对的，那么，黑城藏卷中的绝大多数会是佛教文献，事实也正是如此。如果不算本来就不能称其为书籍的那些文献，那么，剩下的331件中有283件就属于佛教的作品。其中很大一部分是中国佛教史上著名经典的刊本和较罕见的抄本，更确切地说，是收入三藏（经、律、论）的部分。”^①在西夏腹地今宁夏、甘肃等地，也不时发现西夏时期的汉文佛经^②。这些佛教经典多求购自北宋。

西夏文创制出来以后，从景宗元昊开始，使用本民族文字大量翻译佛经，大约到崇宗时期，已经翻译完了三万五千七百卷佛经。黑水城西夏文文献有8000多个编号，据说其中绝大部分为佛经，约计300多种近两千卷。此外，英国、法国、瑞典、日本、德国、印度等国也都藏有不同数量的西夏文佛经。而目前国内所藏西夏文佛经，多集中于北京、宁夏、甘肃、内蒙古等地的图书馆、博物馆和考古研究所，约计20种一百三十余卷。如此种类和数量的西夏文佛经，包括了佛经中大部分重要经典，其中多数译自汉文，还有一部分译自藏文^③。宁夏拜寺沟方塔所见汉文佛经发愿文中称“故见书翻译，而法苑盛传，近遇名师，重加刊正”等句，则为西夏有可能直接从梵文翻译佛经提供了依据^④。西夏文佛经种类繁多，内涵丰富，既有显宗经典，又有密教经典，反映了西夏佛教的多样化特点。

2. 道教

西夏境内流传的汉文道教典籍，据孟列夫初步考证，多来自11世纪末至13世纪初的宋、金两朝^⑤。并未见西夏刻印汉文道教典籍的记载。《天盛律令》卷十一《为僧、道修寺庙门》中，以西夏文罗列了13种道教经典的名称^⑥。我们仅看到了这些道教经典的西夏文译名，却并未见到这些道教经典的西夏译本^⑦。

在解释《庄子》不同版本的来历，孟列夫这样说：“一本标题为《南华真经》（扉页上署名‘南华真人’）是12世纪末或13世纪初原文的普通重刻本；另一个版本非常重要和有意思，有吕惠卿（约卒于1106年）、著名的改革家王安石在11世纪写的这部作品的注释，这件题为《吕观文进庄子义》的注释本已遗失了，但在20世纪发现了两种版本，我们藏卷中的是年代定为11世纪末的原刻本，中国私人收藏的一件是公元1172年的重刻本。不同寻常的是还有一部吕惠卿的注释，汉文本也遗失了，西夏文本却保存了下来。”^⑧关于西夏文本《吕注庄

① [俄] 孟列夫著、王克孝译：《黑城出土汉文遗书叙录》，宁夏人民出版社1994年版，第3页。

② 宁夏回族自治区文物考古研究所、宁夏回族自治区贺兰县文化局：《宁夏贺兰县拜寺沟方塔废墟清理纪要》，载《文物》1994年第9期。其中即报道发现有汉文佛经刻本和写本各三种及多种刻、写经残页，而且多为密教经典。

③ 史金波：《西夏佛教史略》，宁夏人民出版社1988年版，第84-91页。

④ 宁夏回族自治区文物考古研究所、宁夏回族自治区贺兰县文化局：《宁夏贺兰县拜寺沟方塔废墟清理纪要》，载《文物》1994年第9期。

⑤ [俄] 孟列夫著、王克孝译：《黑城出土汉文遗书叙录》，宁夏人民出版社1994年版，第209-213页。

⑥ 韩小忙：《西夏的道教经籍》，载《固原师专学报》1998年第1期。

⑦ 公西夏国相翰道冲曾作《周易卜筑断》，并“以其国字书之，行于国中”。这似乎告诉我们，西夏文道教著述是存在的。见韩荫晟编：《党项与西夏资料汇编》上卷第1册，宁夏人民出版社1983年版，第393-394页。

⑧ [俄] 孟列夫著、王克孝译：《黑城出土汉文遗书叙录》，宁夏人民出版社1994年版，第15-16页。

子》的根据，他的注释是“《西夏文写本和刊本》第一号，载《西夏文译的中国古典作品》”^①。但是，在俄罗斯科学院东方研究所圣彼得堡分所、中国社会科学院民族研究所、上海古籍出版社三家联合编纂的《俄藏黑水城文献：汉文部分目录、西夏文世俗部分提要》中^②，却并未见孟列夫所说的那个西夏文《吕注庄子》的版本。而在《俄藏文献提要》介绍即将出版的《俄藏黑水城文献》第十一卷时写到：“孝经传，不分卷，夏仁宗年间写译稿，有朱笔校改。译自宋绍圣二年（1095）吕惠卿《孝经传》，吕注原书久佚，唯此西夏译本仅存。”^③是不是孟列夫将吕注《孝经传》误为吕注《庄子》，而将二者搞错了呢？这一问题看来尚需进一步落实。从以上三个方面材料的对比，我们完全可以看出，在西夏，佛教始终占据主导地位，道教则处于次要位置。但是，道教的从无到有，其发展过程明显处于上升的趋势。西夏建国初期，道教仅仅只是在上层社会进行传播，而且收效不大；西夏中期的仁宗仁孝时期，道教已经取得合法地位，在全境流行开来，西夏并在政府中设立专门的机构进行统一的行政管理；西夏后期，道教则深入到民众的日常生活中去，说明其已具有了广泛的群众基础。

① [俄] 孟列夫著、王克孝译：《黑城出土汉文遗书叙录》，宁夏人民出版社1994年版，第74页。

② 《俄藏黑水城文献：汉文部分目录、西夏文世俗部分提要》，上海古籍出版社1997年4月印（非正式出版物），这是《俄藏黑水城文献》发行前的一份说明式提要，故下文中使用时简称《俄藏文献提要》。

③ 同上书，第27页。

宋代对道教的管理*

石涛**

宋代是道教大发展的时期。一方面，道教本身在教理、教义、教规等方面有了很大飞跃，内丹理论的逐步成熟，对后世具有导向性影响；另一方面，由于宋朝政府的大力提倡，道教呈现出前所未有的繁荣景象，信教人数急遽增加。在这种情况下，对道教的管理成为摆在宋朝政府面前的一个重要问题。本文将就此作些粗浅探讨，以就教于同仁。

一、管理范围

宋代对道教的管理主要有四个方面，即：度牒管理，赐道冠紫衣、师号，帐籍管理和宫观赐额以及打击犯罪。

度牒管理包括两方面的内容：度牒的拨发和回收。

宋代禁止私度道冠较之前代更加严格，凡要成为道冠者，必须经过充当童行、取得度牒、披戴受戒等一系列手续和程序。宋朝政府规定必须同时具备符合年龄、家长同意、不违法背俗、礼师四个条件才能成为童行^①。正式童行需要登记名号入弟子帐，方可按正常途径披戴^②。

度牒是承认系帐童行正式入道的官方凭证。获得度牒后，系帐童行还须经过披戴，方可受初真戒。宋朝政府对受戒的时间、地点有一定的规定，其中着重强调在取得度牒后方可披戴受戒。度牒是成为道冠的重要环节。

对系帐童行拨发度牒主要有三种形式：试经拨发、特恩和进纳。

试经拨发是向已通过经业考试的系帐童行拨发度牒的主要方式，是系帐童行成为道冠的正规途径。试经拨发定期举行，一般每年都有，主要在重大节日（即圣节）时。圣节的名目很多，有承天节、天宁节、兴龙节、坤成节等^③。（道释和祠部）这些节日大都来自“天书下降日”或皇太后的生日。例如：元丰八年（1085）诏：“太皇太后七月十六日生辰日为坤成节，

* 本文原载《山西大学学报》（哲学社会科学版）2000年第1期，第30-37页。

** 石涛，1969年生，《山西大学学报》编辑。

① 《庆元条法事类》卷五十之一三，中国书店1990年版。

② 同上书，卷五十一之四。

③ 徐松：《宋会要辑稿》，中华书局1957年版。

三京诸州比试童行（《道释一》之二零）。”^①

特恩是“非时”向系帐童行拨发度牒。它没有固定的时间，随意性很强。如真宗天禧三年（1019）曾因“天书再降于乾祐县……赐乾祐县民秋税十之五，并度道释童行”^②。（卷九十四）又因寺观中有“赐得太宗御书处，自今除天宁节比试额定数外，于现在童行外，从上名特度一人”（《道释一》之二十）^③。特恩属推恩性质，一般不需试经考试。

进纳本是“纳粟补官”“买官”的意思。这里指系帐童行可以通过纳钱的方法换取度牒。

度牒回收是保证度牒拨发正常进行的重要手段。回收度牒可以有效遏制度牒犯罪，保证国家对道冠人数的控制。宋朝政府回收度牒主要出于三个方面的原因。

首先，道冠身亡、还俗是主要原因。道冠身亡或还俗，其遗留下的度牒在很多情况下被私自涂改后，重新使用。对这种情况，宋朝政府曾多次下诏收缴度牒。“今后应僧、尼、道士、女冠身亡事故，其元（原）受披剃文牒、戒牒等，并仰处依旧抹讫，更行空处批凿身亡事故年、月、因，依本州、军押字用印讫，具状缴还入递，申纳本部（祠部）。”（职官一三之二一）^④此外，在宋代的法律条文中也保留了许多有关收缴事故僧道度牒的规定（卷五十一之二十四）^⑤。

其次，国家拨发的空名度牒未用尽者，也需收缴。宋代发放的度牒不写地名和受纳人名，发放到地方，由州县官府再行书填。这样，虽然有度牒数量申报手续，但多发度牒的情况是很常见的。另外，度牒买卖未尽也是空名度牒的一个来源。宋朝政府十分重视空名度牒的回收工作。“三省、枢院言：奉圣旨仰礼部遵下项，如违，令御史台弹劾，以违御笔论……应官司库务见（现）管空名度牒、紫衣，并送礼部毁抹”（职官一三之二四）^⑥。三省、枢密院、御史台、礼部均参与空名度牒的回收工作中，可见，回收空名度牒事关宋代经济与军事，意义十分重大。

再次，由于度牒买卖合法化，伪造度牒的现象日渐严重。宣和二年（1120）权发遣福建路转运判官公事柯昉的奏章就提到：“邵武军点检得推院勘到伪造度牒，百姓陈枢等伪造一百八十三道货卖……襄阳府已获人黄中等，伪造度牒一道货卖……以天下之大，其所不获者，未易数也（职官一之二五）。”^⑦

赐道冠紫衣、师号始于唐代。宋承后周之制，建隆二年长春节，依开封府言给十名僧道赐紫衣、师号，以后历朝有赐，终宋不改。

宋代师号制度已很完善，从高到低有先生、法师、处士、大师四级，每级又有八字、六字、四字、二字四等，共十六阶，其中八字一等的很少见。字数是决定师号等级的标准，同时是师号升迁的凭证。师号字的内容取自道书或本于道教之说，也有据该道冠之所长而定，如“冲真”“虚应”“演道”“澄秀”等。北宋时曾向州、军颁降道士二字师号三十四种，女冠二

① 徐松：《宋会要辑稿》，中华书局1957年版。

② 李焘：《续资治通鉴长编》，上海古籍出版社1996年版。

③ 徐松：《宋会要辑稿》，中华书局1957年版。

④ 同上。

⑤ 《庆元条法事类》，中国书店1990年版。

⑥ 徐松：《宋会要辑稿》，中华书局1957年版。

⑦ 同上。

字师号三十七种，作为州军书填师号的标准（卷七）^①。

对道冠颁赐紫衣、师号，是宋朝政府拉拢僧、道、隐逸为其服务的重要手段。因此，政府对紫衣、师号的管理十分严格。在颁赐中主要以道冠“行业”为主要依据，以保证紫衣、师号的信誉。景德二年（1005）诏：“承天节群臣奏僧道紫衣、师号自今具行业保证以闻（卷六十一）。”^②熙宁以后，紫衣、师号开始买卖，破坏了紫衣、师号应有的作用。

宋朝政府赐道冠紫衣、师号的名目有官僚奏赐、定额拨赐、特旨、资力颁赐、购买等（卷一百三十四、一百五十四、一百七十七、一百五十三）^③。颁赐紫衣、师号多在圣节进行，以示皇恩浩荡，如景祐元年（1034）闰六月壬申诏：“乾元节度僧道及赐紫衣、师号皆以一百人为额（卷一百一十四）^④。”

宋朝政府针对道教的帐籍管理有两个方面，一是道冠、童行的供帐；二是地方宫观在中央的备案，即宫观“系名额”。因宫观系名额与宫观赐额的关系密切，故下文将两者一并论述。

道冠、童行必须供帐已出现在宋代的法律条款中。《庆元条法事类》道释门载：“诸僧、道、童行帐，三年一供。每一供全帐三供刺帐。周而复始，限三月以前申尚书礼部。”否则将会被认作是违法行为而受到处罚，“诸僧道不供名入帐者还俗”，“诸童行冒帐、买帐并给合引领买人各徙二年”（卷十五之三）^⑤。帐籍管理十分复杂，道冠、童行的人数经常发生变化，随时都会有新的童行系帐、老的道冠死亡，道冠、童行迁院换师的现象也时有发生。宋朝政府规定：“凡僧、道、童行每三年一造帐上祠部，以五月三十日至京师。”^⑥（道释一之一三）道冠的帐借由地方州县提供，地方每年均须造帐，叫刺帐；每三年上报中央一次，叫全帐。

帐籍管理的另一方面是对道教宫观系籍的管理。系籍是宫观合法存在的主要依据，宋代宫观一旦系籍，便可以长期合法存在；即使屋宇不存、地址被占，也可以重建^⑦。（卷一百九十四）宫观的帐籍，最初只记录宫观的名称。徽宗大观二年（1105），有了一定的变化。礼部尚书郑久中上奏章说：“勘会祠部所管天下宫观寺院，自来别无都籍，拘载名额，遇有行遣，不免旋行根寻。今欲署都籍拘载，先开都，下次畿辅，次诸路，随路开逐州，随州开县镇，一一取见，从初创置，因依时代年月中间兴废、更改名额及灵显事迹、所在去处，开具成书、小帖子。”^⑧（道释一之二三）可见，从大观二年（1108）起，宫观的帐籍需记载地址、初创时间、历史沿革、灵显事迹等，由地方政府登记，逐级上报。

赐额是宫观系籍合法化的一种补充措施。这一措施并非只限于新修建的宫观，对旧有宫观未赐额的加赐、已赐额的改赐的情况也有很多。宣和六年（1124）宋徽宗改太平兴国观为宫，“御笔改观为宫。给事中王易简奏乞降御书牌额，遂赐御书曰：‘太平兴国之宫。’”（卷二）^⑨就是已有名额改赐的例子。

① 李攸：《宋朝事实》，文渊阁《四库全书》，台北：台湾商务印书馆1986年版。

② 李焘：《续资治通鉴长编》，上海古籍出版社1996年版。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 《庆元条法事类》，中国书店1990年版。

⑥ 徐松：《宋会要辑稿》，中华书局1957年版。

⑦ 宋李焘：《续资治通鉴长编》，上海古籍出版社1996年版。

⑧ 徐松：《宋会要辑稿》，中华书局1957年版。

⑨ 《庐山太平兴国宫采访真君事实》，《正统道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社1988年版。

利用宗教犯罪主要指伪造度牒，不包括一般刑事或民事犯罪。由于宋代尊崇道教，道冠有较高的社会地位，并享受许多一般百姓享受不到的优惠政策，在利益的驱使下，伪造度牒自然会成为一种获利的手段。伪造度牒同时也是度牒买卖合法化的必然产物。熙丰年间度牒买卖已形成制度，元丰七年（1084）门下省言：“度僧牒已著令每道为钱三十千。检会敕夔州路转运司，每道三百千，以次减为一百九十千，欲送中书省价高处别取旨。”^①（《职官一三》之二二）伪造度牒主要有两类，其一是道士、女冠身死、还俗或逃亡，其废弃度牒再次被利用；其二是民间私造假度牒。

除此之外，加封宫观神仙、管理寺院日常事务如：任免道官、收取税务等等，也在国家管理范围之内。由于下文有论，于此不再赘述。

二、管理机构

研究管理机构，按传统的方法一般将其分为中央、地方两个系统来研究。宋代职官有其鲜明的特点，除了中央、地方两级以外，“四司”也是其重要一级。另外，道教在长期的发展中也形成对其自身的管理，因此，可以将宋代宗教管理机构分作三级两个层次进行研究。

中央是决策机关，对道教发展起决定作用。由于道教在国家政治生活中地位的不断提高，对其进行管理的部门也日趋复杂。因此，中央对道教的管理是通过不同部门完成的。中央参与道教管理的机构主要有祠部、鸿胪寺、太常寺、开封府等，这些机构通过自己的活动将道教牢牢控制在统治集团的手中。以下将分别考证这些机构的职能范围和内部结构。

祠部是尚书礼部的四司之一，是宋代中央对道教进行管理的主要机构。在不断发展中，祠部形成了与其职能相适应的完善的内部结构。这一结构是道教管理的核心，因此，研究其内部结构，对掌握祠部职能体系有着积极的意义。祠部主要由五个部分组成。

其一，道释案。

道释案是祠部的两案之一，是祠部主要负责道教事务的分案，掌管“度牒拨发”“赐紫衣、师号”以及“道士、童行整会僧道正迁补”等道教事务。

其二，详定祠祭太医帐案。

该案是祠部又一分案，其主要职责在医官迁补、官吏养老、礼仪等方面。在道教管理上，它主要负责“道释神祠的加封”和“诸路僧道帐籍”（《职官一三》之一六）^②。僧道帐籍，是道释案拨发度牒、赐紫衣、师号的主要依据。没有帐籍，道释案的这两项主要工作便无法进行。也就是说，在拨发度牒、颁赐紫衣、师号过程中，道释案必须通过详定祠祭太医帐案才能发挥其职能。祠部两案在处理道教事务上是相互牵制的。

其三，制造案。

制造案是负责度牒、紫衣、师号的用料勘会、生产制造和存放的祠部内部的又一机构。度牒库是其下属单位，下辖一个专门生产度牒、紫衣、师号的手工工场和一个存放仓库。

^① 徐松：《宋会要辑稿》，中华书局1957年版。

^② 李焘：《续资治通鉴长编》，上海古籍出版社1996年版。

其四，提领度牒所。

提领度牒所不是祠部的常设机构，在宋代出现过两次。一次在北宋，一次在南宋。就机构名称和职能而言，这两次之间存在着很大的差异，但从它们设置的性质来说，二者却是一致的，它们都是由中央经济主管部门控制，为干预祠部事务、分割祠部权力而设置的。

第一次是“提举发遣普度祠部所”，大约存在于真宗天禧三年（1019）到天禧五年（1021）前后。其主要职能是审核地方上交祠部的由地方官吏书填的应度僧道童行姓名的度牒，并负责将合格的发遣回地方。真宗天禧三年（1019）的诏书中提到“受戒毕，其逐州县人数单名，开坐入急递以闻。仍彻祠部便出给戒牒，空留受戒州、军名目，候到本州、军书填。仍依发祠部例，于提举发遣普度祠部所送纳勘会，入递赴本州军”（《道释一》之二三）^①。提举发遣普度牒所的结束日期不详，在天禧五年（1021）的史料记载中仍能见到（《职官一三》之一八）^②。

第二次出现在南宋高宗建炎三年（1129），全称叫“提领新法度牒所”。建炎三年（1129）八月丙辰诏：“祠部度牒改用绫纸……以尚书户部侍郎叶份兼权礼部侍郎，提领措置（即提领新法度牒所；见卷二十六）。”^③其目的主要是杜绝日益猖獗的度牒伪造活动。建炎四年（1130）“提领度牒所官吏并罢”（《职官一三》之三一）^④，而结束使命。

其五，知杂开拆司。

开拆司本是三司的机构之一，“掌受宣敕及诸州申牒籍，发放以付三部”（卷一百六十二）^⑤，是三司管理敕令和奏章的地方。祠部的知杂开拆司，是开拆司在祠部兼知杂事，当是开拆司在祠部接受祠部文状发遣的分支机构。关于这一机构的建置沿革现有资料均无记载，根据三司及其与祠部的关系，可以作如下推断：首先，三司置于宋初，元丰改制时，并归户部，作为三司的下属机构，开拆司下落不明。那么可以说，在祠部兼知杂事的开拆司，当存在于元丰以前的祠部中。其次，三司开拆司仅在天禧五年（1121）的度牒拨发中与祠部发生过关系。天禧五年（1121）真宗下诏：“三司与祠部同定夺，以闻三司看详。每年披度给牒自来祠部承例发放，别无拘管提举关防。今请应承天节披度等，专委三司监铁判官，于本司选勾覆官前后六人专置司，与祠部手分，同共发遣。应诸处奏到文状并批送三司，委开拆司依发放例，置历抄上。”^⑥（《职官一三》之一八）可以看出，三司在天禧五年（1121）前，虽然参与祠部度牒拨发事务，但并不涉及具体工作。此后，三司的一系列部门参与到度牒拨发的具体工作中。因此，知杂开拆司应是三司开拆司在盐铁判官于祠部所置司中设置的、负责向三司开拆司发送地方文状的机构。

鸿胪寺也是尚书礼部的下属机构。与祠部不同，鸿胪寺的主要职能并不是道教管理，而是“掌四夷朝贡、宴劳、给赐、送迎之事”，“中都祠庙、道释籍帐除附之禁令”（卷一百六十

① 徐松：《宋会要辑稿》，中华书局1957年版。

② 同上。

③ 李心传：《建炎以来系年要录》，中华书局1980年版。

④ 徐松：《宋会要辑稿》，中华书局1957年版。

⑤ 脱脱：《宋史》，中华书局1977年版。

⑥ 徐松：《宋会要辑稿》，中华书局1957年版。

五)^①，仅是其职责的一小部分。鸿胪寺是尚书礼部在中央的基层单位之一，其职掌颇为繁杂，因此下辖部门机构较多。鸿胪寺的官属共有十一个^②，其中与道教管理有关的有三个。

寺务司及下属课利司，掌管京城寺观殿宇庙舍的补葺修整及僧尼、道士、女冠交纳官府钱物之事（《职官一三》之一八）^③。这一机构从宋初就一直被其他官属控制。先是三司，“课利司，雍熙四年（987）置。掌京城诸寺、邸店、庄园课利之物，听命于三司，以寺务司官兼掌”（《职官二五》之九）^④。英宗治平三年（1066），又诏寺务司由开封府指挥^⑤（职官二五之九），神宗熙宁元年（1068）再以其隶开封府使院判官。“应僧、尼、道士、女冠等合纳官衣、钱物等，并拨元（原）寺务司，今后隶开封府，只令（令）使院判官管辖。”（职官二五之九）^⑥直到熙宁八年（1075）才因“一司不须隶两处提辖”（卷二百一十六）^⑦之故，以寺务司归隶鸿胪寺。

京城主要宫观提点所。所置于鸿胪寺，但以内侍省官提点。北宋有八个，南宋有一个。除置提举、提点官外，还设有管勾、干办事务、文字等官职，管理“殿宇斋宫器用仪物陈设钱币之事”（职官十）^⑧。内侍提点在京宫观，是道教走向御用的一个具体表现。

道录院也是鸿胪寺的一个官属，其职能是道职迁补、制定斋醮科仪、规定名山洞府活动、选拔道士管勾宫观、管理道冠账籍等（卷三百零九、二百四十五、一百零四、二百八十二）^⑨。道录院官一般由道士充任，是道士进行自身管理的中央机构。因此，它反映着宋代道教管理另一层面，详见下文。

宋代太常寺的道教管理职能尚未引起足够的重视。一般来说，太常寺为我们所熟知的职能是“掌社稷及武成王庙诸坛斋宫习乐之事”（《职官九》）^⑩，与道教有关的仅是其分案中的“神祠道释案”（卷一百六十四）^⑪。实际上，太常寺与鸿胪寺一样，是宋代中央道教管理的重要机构。它直接与祠部详定祠祭太医帐案相联系，主要负责地方宫观神仙加封和宫观赐额的具体工作。

加封是皇帝对地方宫观神仙另加封号，以示尊奉。太常在加封中的职责是多方面的。首先，太常寺接受地方申报加封的奏状，拟定文状上交祠部。神宗元丰年间对镇南军丰县梅仙观汉代梅福真人加封的尚书省敕牒云：“尚书省送祠部奏，据太常寺状，准送下镇南军奏状……本州自来只呼梅真人。当寺（太常寺）参详汉朝梅福真人加封，申候指挥。”^⑫可见，太常寺与地方州军的联系是直接的。之后，由礼部责成太常寺具体勘当地方申报奏状。“本部（礼部）

① 脱脱：《宋史》，中华书局1977年版。

② 《宋史》卷一百六十五《职官五》中作“其官属十有二”，今据龚延明先生《宋史职官志补正》改为“十一”。

③ 徐松：《宋会要辑稿》，中华书局1957年版。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

⑦ 李焘：《续资治通鉴长编》，上海古籍出版社1996年版。

⑧ 马端临：《文献通考》，中华书局1991年版。

⑨ 李焘：《续资治通鉴长编》，上海古籍出版社1996年版。

⑩ 马端临：《文献通考》，中华书局1991年版。

⑪ 脱脱：《宋史》，中华书局1977年版。

⑫ 杨智远：《梅仙观记》，《道藏》本，1988年版。

寻连太常寺勘当去后……并进册缴连见到申部。本部所据太常寺申到事理备录。”（卷一）^① 勘会后，交礼部备案，并拟定加封词句。“本寺（太常寺）今遵从都省批状指挥，欲于应元保运字下加二字，今欲拟‘九天采访应元保运妙化真君’。”（卷一）^② 申朝廷取旨后，再由太常寺下牒地方^③。

前文提到，宫观赐额是宫观合法化的一种补充措施，也是帝王对地方宫观表示皇恩的重要手段。与其在加封中的职责大体相同，太常寺主要负责审核地方官吏上报尚书省请示赐额的奏状，并作为其主管部门上奏朝廷的最后依据。《赐灵泽龙庙额》中记载：“（江西转运司）委兴国军永兴县丞上官世勤躬亲询究……委有恩泽及生民。保明诣实，伏候敕旨。后批送部省勘当，申尚书省。寻行下太常寺勘当去后，（尚书省）检准。”^④（卷一）由此可见，太常寺在宫观赐额中所起的重要作用。

祠部、鸿胪寺、太常寺，构成了宋代中央道教管理体系。体系的内部单位互相牵制，形成了决定权和调查、实施权分离，使道教的管理权集中在皇帝一人手中。俗官参与道教事务的管理，是道教管理体系发展到成熟阶段的表现。另外，在中央道教管理体系中，还有一个特殊机构——开封府。上文提到的开封府干预鸿胪寺道教事务管理外，它还在该体系中起着其他重要作用。

在道教管理上，开封府具有双重职能。一方面，开封府或权知开封府事兼功德使，是中央道教管理体系的一个重组成部分；另一方面，开封府又是京畿地区的地方官府，因它还肩负着对其管辖的京畿地区的道教事务进行管理的职责。

开封府尹或权知开封府事兼功德使，是宋代的一项定。“开封府尹，国朝以亲王为之，仍兼功德使。”（卷三）^⑤ 而且“太宗、真宗皆尝尹”（后集卷七十）^⑥，宋太宗和真宗在未登基前均作过开封府尹，说明开封府尹的级别是很高的。开封府尹不常置，尹缺时，“置权知开封府事一人，以少卿以上充，兼功德事及畿内劝农使”（卷三十八）^⑦。无论是开封府尹还是权知开封府事都兼领功德使，作为功德使，开封府尹或权知开封府事（以后只提前者）在中央道教事务管理中主要起三个方面的作用。

其一，道官的选拔和迁补。

开封府兼功德使主要负责中央道官的选拔和迁补。宋初，道官选任只是由开封府尹直接提出选人任命。后来，由于滥选情况严重，于是“景德二年（1005）御便殿引对诸寺院主首。询行业优长者，次补左右街僧官。先是道官，上令功德使选定迁补，所置或非其人，多致谤议，故帝亲阅试焉”（《道释一》之一一）^⑧。出现了皇帝亲自主持僧道官考核的情况。大中祥符三年（1011）又因道官迁补“止（只）委开封府，而滥选者众，至是命知制诰李维等，宿中出经

① 《庐山太平兴国宫采访真君事实》，《道藏》本。

② 同上。

③ 杨智远：《梅仙观记》，《道藏》本。

④ 《庐山太平兴国宫采访真君事实》，《道藏》本。

⑤ 孙逢吉：《职官分纪》，中华书局1988年版。

⑥ 谢维新：《古今合璧事类备要》，文渊阁《四库全书》，台北：台湾商务印书馆1986年版。

⑦ 孙逢吉：《职官分纪》，中华书局1988年版。

⑧ 徐松：《宋会要辑稿》，中华书局1957年版。

题考试，而后序迁焉”^①。开道官迁补需试经考试之先例。仁宗天圣八年（1037），又“以僧道官阙，诏开封府选试”（《道释一》之一一）^②。道官的选拔和迁补开始由开封府考试统一管理。

其二，参与道录院事务管理，受理道录院陈状。

道录院是具体负责教门内部事务的中央道官机构。兼功德使的开封府尹，经常同道录院官员一起主持管理教门内部事务。“宋开宝五年（971）冬十月癸卯，太祖诏功德使与左街道刘若拙，集京师道士试验，其学业未至而不修饰者，皆斥之。”^③不仅如此，开封府尹的职权还渗透到道录院事务的许多方面。除考核道士经业外，开封府还受理道录陈状，并负责上报朝廷领旨。嘉祐七年（1063），开封府接到左街道录陈惟几等人的陈状，奏于朝廷。开封府言：“左街道录陈惟几等状：窃睹僧官每年遇圣节许令进功德疏。自僧录至鉴义十人各蒙赐，特敕祠部度一名系帐童行者，缘道释二教遭圣辰，只应修崇事相类，惟道门人数最少，乞依僧官体例（道释一之二六）。”^④可见，开封府对道录院事务的管理是多方面的，甚至左右街道录乞度道士，都得由开封府申报朝廷。

其三，监督祠部等道教事务管理机关的工作。

由于开封府尹的级别很高，经常由亲王来兼任；加之开封府统辖京畿重地，所以开封府尹的权限很大。开封府有权对京城内国家机关的办事效率和成绩进行监察。真宗大中祥符元年（1008）曾下诏祠部说：“祠部手分八人，遇文牒并多，日限给三十道，稍稀二十道。每降到奏状及申状、僧、尼、道士陈状，并上历排日行遣，画时八递。如怠慢过犯牒，开封府科罪。”^⑤（《职官一三》之一七）作为功德使的开封府尹，对祠部吏员的渎职行为进行监察，并予以定罪。

总之，开封府是游离于祠部、鸿胪寺、太常寺这一宋代中央道教管理体系之外的又一中央道教事务管理机构。它参与到这些机构的活动中，并对这些机构进行监督和控制。另外，开封府又是京畿地区的地方官府，在道教事务的管理上，它还充当着地方官府的角色。《宋史·职官志》载，作为地方官府的开封府，其主要的道教管理职能是“凡户口、赋役、道释之占京邑，颁其禁令，会其帐籍”。实际上，开封府在管理开封地区的道教事务上，不仅仅是颁布政令、造道冠帐籍上报祠部，还关系到道教管理的其他一些方面。

首先，开封府负责开封地方宫观披度童行从申报预算人数到试经度放的一系列事务。“天圣三年（1025），开封府以乾元节请度放寺观童行三百六十二人。”申报应度人数后，开封府请示朝廷试经数目，诏：“僧礼念经四卷已（以）上，读八卷已（以）上；尼、道士、女冠礼念三卷已（以）上，读七卷已（以）上为格式。”^⑥（《道释一》之二六）试经完毕，再将合格人数奏朝廷，由朝廷下诏规定度放人数。

在度放童行上，开封府享有其他地区不能享受的特权。如：“神宗元丰八年（1085）六月诏：龙兴节诸处合试童行，拨发并依旧例。坤成节以代行皇帝（神宗）梓宫在殡，惟开封府度

① 详见《续资治通鉴长编》卷七十三。此条述僧官，但文后有“道官寻亦用此”，故引之。

② 徐松：《宋会要辑稿》，中华书局1957年版。

③ 赵道一：《历世真仙体道通鉴》，《道藏》。

④ 徐松：《宋会要辑稿》，中华书局1957年版。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

僧道，比龙兴节减三之二。”^① 在特殊情况下，其他地区不度放时，开封府依然可以获得恩准。

其次，开封府还参与到打击利用僧道事务犯罪和管理其他道教事务上。以僧为例：“仁宗庆历元年（1041），杖杀中书当官周卞于都市，坐于内降度僧内伪益童行三十四人也。既觉，开封府止按余人而不问堂吏（卷一百三十三）。”^② 通过类比其对利用佛教犯罪的管理，我们可以推知，在道教事务的管理上开封府也应具有相同的职能。

综上所述，作为功德使，开封府偏重于干预中央道教管理机构的工作，监督和控制其各项活动。作为京畿地方官，开封府又具体负责开封地区的种种道教事务，并具备一定的特权。

转运司是联系中央道教管理机构和地方州县的纽带。于它的特殊地位所致，转运司对地方道教的管理是全方位的，包括向中央汇报地方州县情况，受理地方州县奏状，呈领央批剖、敕令向下传达和监察管理地方州县的道教活动两方面。我们主要谈一下转运司对地方州县道教事务的管理。

首先，转运司直接参与审核地方道官的迁补。大中祥符八年（1015）七月诏：“今后诸州、军、监僧、道正有阙，委知州、通判于见（现）管僧、道内从上选择，若是上名人不任勾当，即次拣选有名行、经业及无过犯，为众所推，堪任勾当者，申运司，体量诣实，令本州、军差补勾当乞奏。候及五周年，依先降指挥施行。”^③（《道释一》之一一）道正通常由皇帝委知州、通判在其管内推荐拣选行业优秀者，上报于转运司，由其会后，上报朝廷任命，并将道正选人在祠部备案。

处理地方度牒事务是转运司的又一项重要职能。转运司对本路所辖州县道冠、童行的度牒，从拨发、检验、回收三个方面进行管理。

在度牒的拨发上，转运司是出卖度牒的主要机构。元丰七年（1084）门下省言：“度僧牒已著令每道为钱百三十千。检会敕夔州路转运司，每道三百千，以次减为一百九十千，欲送中书省价高处别取旨。”^④（《职官一三》之二二）在出售度牒时，各路转运司的度牒价格是不同的。中央对地方度牒价格进行调整，并调配各路出卖度牒的数量。

从英宗治平四年（1067）开始，度牒买卖逐渐成为度牒拨发的主要手段^⑤（甲集卷十五之二十一）。度牒拨发愈来愈滥，引起了许多社会问题。伪造度牒的现象日益严重，屡禁不绝。有鉴于此，宋朝政府曾多次对伪造度牒的现象进行预防和整顿，转运司便是地方负责该项工作的主要机构。伪造度牒主要有两类：一类是道士、女冠身死、还俗或逃亡，其废弃度牒再次被使用；另一类是民间制造假度牒。

查验帐籍是预防废弃度牒再次使用的主要方法。高宗绍兴二十七年（1157），礼部侍郎贺允中言：“近来僧道身死、还俗、避罪逃亡等，寺观主首并州、军过限并不缴申度牒，及州县人更卖亡僧度牒……仍令逐路转运司，每岁取索帐状，照递年人数点磨。身死及还俗、避罪逃

^① 《续资治通鉴长编》卷三五一和《宋会要辑稿》道释一之二零作“八年二十九日”，《宋史》卷一六载“八年三月戊戌，上（神宗）崩于福宁殿”，故用《续资治通鉴长编》。

^② 李焘：《续资治通鉴长编》，上海古籍出版社1996年版。

^③ 徐松：《宋会要辑稿》，中华书局1957年版。

^④ 同上。

^⑤ 李心传：《建炎以来朝野杂记》，文渊阁《四库全书》，台北：台湾商务印书馆1986年版。

亡之人有不申缴，即根究。”^①（道释一之三五）转运司在处理这类度牒犯罪时，主要是以每年道冠帐籍为依据，勘验每年本路诸州县宫观道冠增减情况，决定该年应回收度牒数，并与实际回收数相参照，对不申缴者依法制裁。并考核所收免丁钱数，参校道士帐籍。

转运司辨验伪造度牒，当从建炎三年（1129）开始，南宋初年，由于战乱的影响，度牒伪造的情况十分严重。为了加强国家对僧道度牒的统一管理，建炎三年（1129），实行了新法度牒，由户部侍郎叶份提领。新法度牒的拨发即是由礼部祠部“付诸路转运，同委本司官吏主行”（《职官一三》之二八）^②。这一“主行”包括向下拨发新法度牒、监督本路执行情况，并对违法行为依法追究，对辨验伪造者予以奖励。建炎三年（1129）诏：“新法度牒号簿付诸路转运司，诸处公吏敢有缴阻，受许人告，从徒二年科罪。若官吏辨验到伪造度牒等，每一火各转一官（官）资（《职官一三》之三十）。”^③可见，在伪造度牒的问题上，官吏以权谋私的现象十分严重。转运司同时还有打击官吏犯罪的职责。

在宋代路一级地方官府中，提刑司也参与到道教事务的管理中。由于其本身职能所限，它的任务主要是打击度牒犯罪。

收缴事故僧道度牒，是提刑司的主要任务之一。乾道八年（1172），中书门下省言：“僧道身亡不缴纳度牒等冒犯之弊，已约束中外，诏诸路提刑，分差官前去管下州县，限一月根括尽绝，缴纳礼部，仍具已括纳数目申尚书省。”^④（《职官一三》之三六）提刑司承旨在查办管内空名度牒时，不是通过逐级收缴上报的办法，而是直接派遣官员下地方州县办理，说明地方官吏参与度牒犯罪的情况十分严重，表现出中央对地方州县官府的不信任，也是宋朝政治式微在道教管理上的具体表现。此外，提刑司还负责监督地方官吏收缴事故僧道空名度牒的情况。淳熙九年（1182）臣僚言：“……诸路州、军守臣签判，遇有事故僧道度牒、师号，并即将尽数拘收缴申尚书省。专委提刑司觉察，所部州、军奉行。”^⑤（《职官一三》之三）除打击僧道犯罪外，提刑司还负责接受僧道毁失度牒的投词，申报尚书省，请求出给公据。庆元四年（1198）诏：“今僧道毁失度牒，从条，限十日就本路提刑司投词……申礼勘验，出给公据，州军不得擅给。”^⑥（《职官一三》之三八）种种迹象表明，到了南宋，中央和地方在道教事务管理上已出现脱节现象，因此，提刑司才会介入到道教事务的管理中。同时，也应该看到，提刑司管理道教事务是宋代道教事务法制化的表现，是道教管理体系进一步完善的标志。

在道教事务的管理上，转运司是中央联系地方的中介机构。州县官府是转运司的下级单位，其对道教事务的管理，转运司更加具体而微。在前文的论述中可以看出，州县官管理其所辖范围内的道教事务，涉及到度牒管理、宫观加封、赐额、道释帐籍、道场斋醮等几乎每一项具体工作。

所谓“两层”，指俗官管理和道官管理。俗官管理前文已论述，现将后者作一简单介绍，它主要包括中央道录院和地方道正司。

① 徐松：《宋会要辑稿》，中华书局1957年版。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

⑥ 同上。

道录院在真宗时设左右街道录、副道录、首座、鉴义十员，以左为尊。大致在英宗朝，左右街道录上又设左右街都道录、副都道录。以后，左右街道录、都监又分正副，取消了首座、鉴义两职四阶。政和六年（1116），徽宗将道录院改隶秘书省，以知、同知、签书、同签书左右街道录院事，取代了左右街正副道录。建炎三年（1129），罢秘书省，道录院改隶尚书祠部。

地方道正司，分管内和山门两类。管内道正司设在府、州、军、监，司随其人，附于宫观，设道正、副道正。山门道正司置于洞天名山之神御观中，另有都监一职。衙内各带“管内”“山门”或州、府、军、山名以标明身份。道正司的主要任务是落实政府的宗教指令、推荐道士、勘验牒帐和主持本处教事。在道正司下是基层宫观的道官，它们依次是：住持，全面掌管宫观内事务；知宫（观）事，负责宫（观）中事务；监宫观。这三者为“宫观主首”。尚（上）座，负责讲经论道；典客，专司迎送宾客；掌籍，修送刺帐；知库，保管钱物；书记，书写酒榜；化主，安排化缘；监斋，监督斋醮；表白，领唱颂赞。此外还有殿主、院主、庵主等。结合前文所述道录院，就构成了宋代从中央到地方的道官体系。

三、运作方式

由于对运作方式的考察比较琐碎，因此，我们就度牒拨发、宫观赐额这两种比较典型的情况对其进行考察：

关于度牒的拨发，如前所述，主要有试经拨发、特恩和进纳三种。由于特恩和进纳属“非时”度放，没有固定的形式，因此，我们主要针对已形成固定制度的试经拨发来论述。

试经拨发的途径主要有两条，即针对京畿地区的拨发和对地方州县的拨发。无论是哪条途径，其办事程序大体是一致的：首先由地方统计各路所需度牒的数量，申报到祠部，这项工作由转运司来完成。得到统计数字后，祠部上奏朝廷，由中书省降黄牒下祠部（黄牒只由中书省出给）。建炎四年（1130）诏：“今后祠部每料作五百道，据合要路，分数目供申本部，备申朝廷，降黄牒下部修写制造，仍差人来领。”^①（《职官一三》之三）祠部承旨后，由度牒库负责制造。京畿地区，或由祠部直接发送到开封府，或经都进奏院发放。大中祥符三年（1010）诏：“今后开封府县逐年承天节试经及非时度放童行，其剃度牒委祠部。一依外州例，转送进奏院，发与开封府。勾逐寺主首取保明状，当官责领给付。”^②（《职官一三》之一七）可以推知，地方州县的度牒，由祠部封送都进奏院发送，到地方官府后，由道观主管领取。

祠部度牒由都进奏院发放，经转运司书填，或由转运司委地方州军书填，再发放到州县宫观里。建炎三年（1129），户部侍郎叶份言：“改用新法度牒，今降半印合同号簿，付给降路，分转运司照验书填……”^③（《职官一三》之二八）此外，提刑司也介入到度牒拨发的过程中，同转运司一起，监督州县官府的工作。与转运司不同，提刑司主要是州县拨发度牒的监督机构。

根据以上脉络，大致可以勾勒出度牒拨发运作过程的简图，如文后图一。

① 徐松：《宋会要辑稿》，中华书局1957年版。

② 同上。

③ 同上。

宋代宫观赐额必须经过一定的手续。首先是申报。申报的方式主要有三种：其一是道士自行申报。“嘉泰四年（1204）正月，准尚书省牒，礼部状。准都省批下江西转运司状，据江州申，据德化县申……据管属道士刘揆等，窃见太平兴国宫后三山涧龙泽潭远近百姓祈求雨泽感应显著……乞从降指挥，合先赐额。”^①（卷二）其二，官僚耆老申报。陕西府路都转运司奏：“据同州申，据朝邑县申，本县耆老人户贾庆等状……伏乞敷奏朝廷赐宫观名额。”^②（卷一百四十七《崇佑观牒》）其三，州县政府申报。汾州奏：“准敕，勘会到系帐存留寺院等，乞赐名额，候敕旨取到祠部状。”^③（卷十四《清虚观牒》）可以看出，根据宫观重要程度、申报人地位的不同，受理申报的衙门也有高下之分。一般情况，是逐级上报，由转运司送交礼部祠部。

礼部祠部接到申报，责令太常寺下转运司逐级勘会。核实后，太常寺拟定名额字句报于礼部，上报尚书省等处。礼部状：“近承都省付下陕西路转运司奏，据耀州申：‘契勘孙思邈本华原人，祈禳靡有不应，乞赐一庙额，本司保明。’寻下太常寺看详。据本寺状：‘检准令节文，诸神祠应旌封者，先赐额。今依条欲以静应庙为额。’本部欲依太常拟到前项事理施行，伏候指挥。”^④（卷一百四十三《静应庙敕告》）之后，再经皇帝批赐，逐级下达到地方宫观中。

但也有例外的情况，如：“内中高品都知李神福送到劄子，凤翔道士张守真奏乞改赐终南山宫观名额，奉圣旨依奏送中书，凤翔终南山楼观，宜以‘顺天兴国之观’为额。”^⑤（卷一百三十三《改赐终南山名额牒》）道士陈乞加封的要求，由内侍省官员直接呈送皇帝，皇帝亲自批复，再由中书省具体办理。这种情况，大多是由于宫观道士本身的级别很高所致。其运作情况如文后图二。

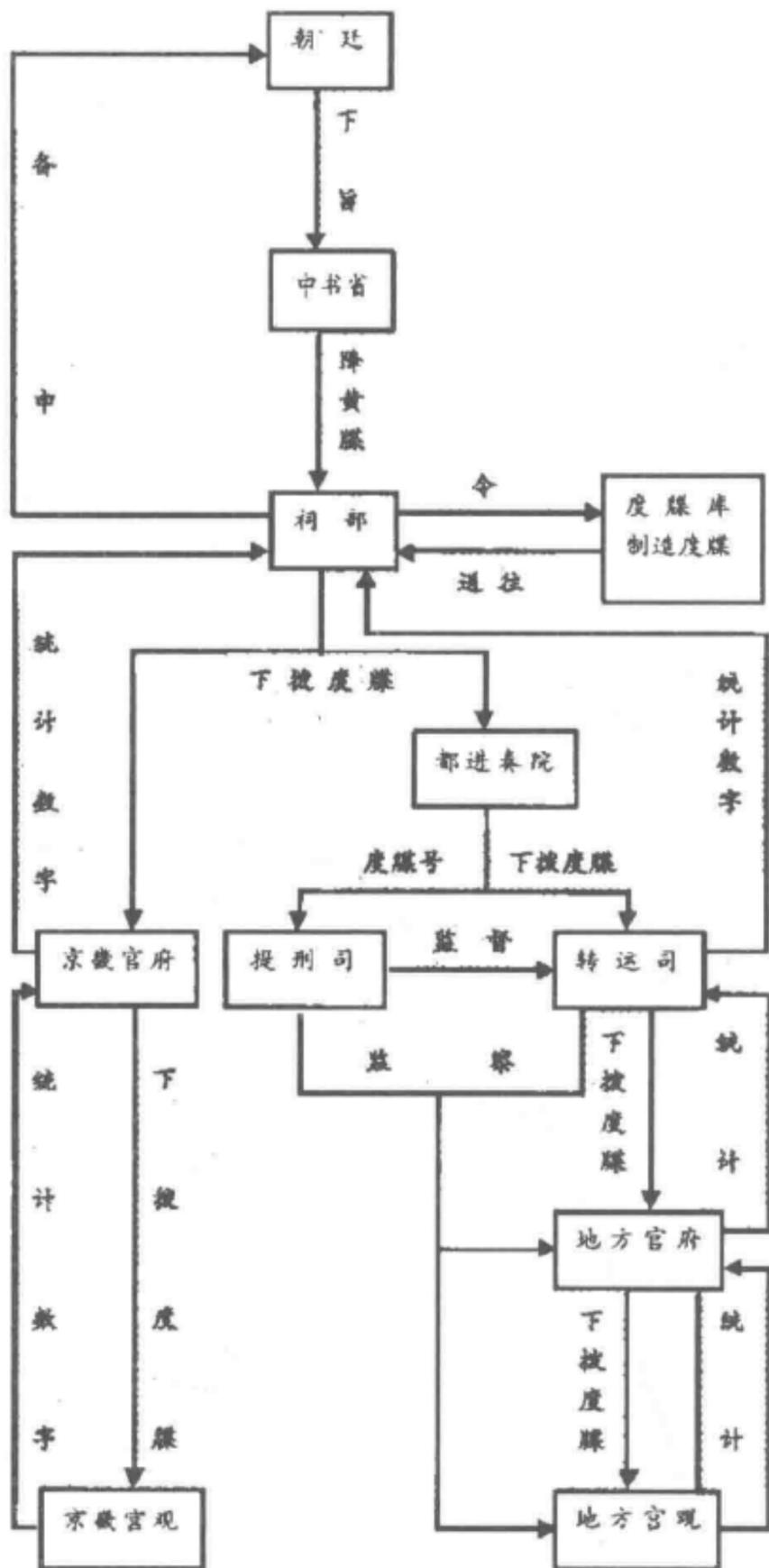
① 《庐山太平兴国宫采访真君事实》，《道藏》。

② 王昶：《金石萃编》，中国书店1985年版。

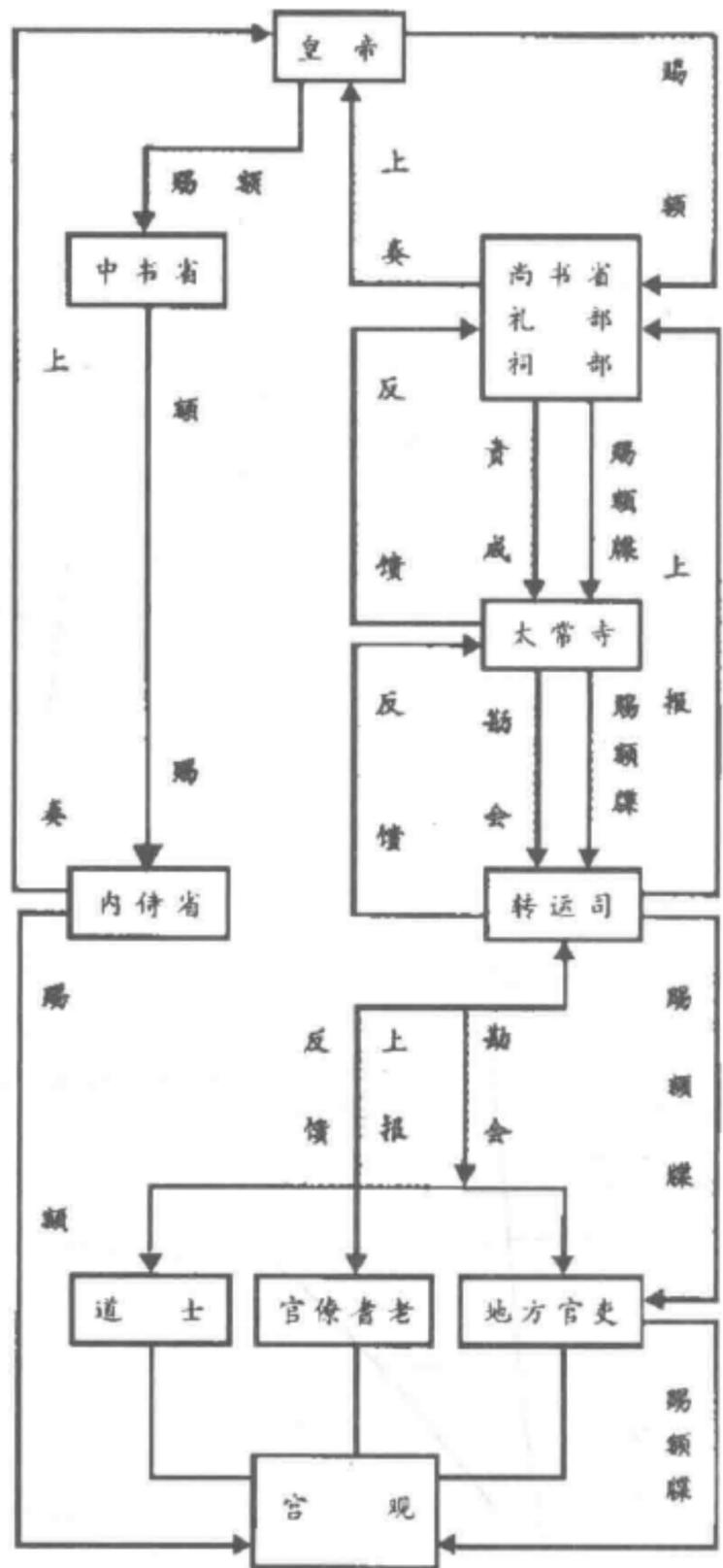
③ 胡聘之：《山右石刻丛编》，山西人民出版社1986年版。

④ 王昶：《金石萃编》，中国书店1985年版。

⑤ 同上。



图一



图二

朱熹与道教、武夷山的情结*

陈利华**

武夷山位于我国福建省北部武夷山市（原名崇安县）南郊，是我国素负盛名的风景名胜区，这里千峰竞秀，万壑争妍，既有丰富的自然生态资源，更兼备历史悠久的文化传统，其所获得的“道南理窟”的尊崇称号，至少包含了两个方面的赞誉：一是全真道南宗在此蓬勃发展，辐射四方；二是宋代理学自游酢、杨时、胡安国等大儒完成南移之任后，最终由朱熹集其大成，在此发展、成熟而建立了大本营，声名日重。因此，从上述这两个因素出发考虑，我们不难发现：武夷山之所以成为历史上的文化名山，其特殊的文化地位既取决于重要文化人物的影响，也取决于当地特定的社会生活和文化生活环境。在朱熹生存的公元1130-1200年间，伟大的中国正处于道教思想的广泛影响之下，而偏安一隅的政治际遇，又使得最能反映社会精神的文人学士，从追求理想、抱负的仕途中转移出来，寻找一种心灵上的宁静与雅致。这一点，又正与流行的道家风情不谋而合，于是，名山大川，洞天福地，文人与羽士，名家与道流相偕而行，呼朋唤友的场景便显得情投意合，趣味盎然。朱熹身为文人的一员，自然也不免此俗。然而，纵观朱熹一生的居留所在，我们却不由发现，朱熹并不像其他文人雅士那样各地悠游，而是执着不已地在武夷山投注了几近50年的光阴，这是为什么呢？考其原因：第一，武夷山风光秀美，山水俱佳，原本就很符合追求雅逸恬淡情趣的文人口味；第二，朱熹自14岁起就求学于武夷山中，渡过了他充实而美好的少年时光，因而对武夷山水有着挥之不去的深深依恋；第三，由于朱熹本人外示儒术，内幕道法，因此立志在这道源悠长、羽客甚众的武夷山著书立说，传授生徒，是再好不过的两得之举了。可以说，朱熹在建立其学说的同时，即已对本土的道教文化兴趣盎然，这一点，在他的词作和行迹中无一不透露。

最初，朱熹虽师从刘子翬以儒家经典为其学习的主要内容，但也对佛学、道学时有问津，甚至还受了禅宗风气的影响，“出入于释老者十余年”。直到绍兴二十三年（AD1153），登仕不久的朱熹前往延平拜师李侗，认识到释老之说的漏洞所在后，才终于专心儒学，成为二程的四传弟子，儒家“道统”谱系中的重要人物。但不久，仕途狭窄、政局变动、人事浮沉的打击却粉碎了他心目中实现人生价值的最佳理想形态——做官，于是，这位儒学大师才最终从俗世中

* 本文原载《南平师专学报》2001年第二十卷第1期，第82-83页、第87页。

** 陈利华，福建南平师范高等专科学校政史系讲师。

解脱出来，并在武夷山道教氛围的影响下，不知不觉地从钦羨与仰慕道家风情而转向追求飘然尘世之外的生活乐趣，最终铸就了朱熹与道教、与武夷山的不解情缘。

淳熙三年（AD1176），从浙东挂冠归来的朱熹开始向朝廷一再请求担任武夷山冲佑观提举的职务，终获批准，从而得以具体管理“第十六洞天”的道教事务，这是慕道的朱熹最直接接触道教的一个举措。虽然从宋代的宫观制度来说，奉祠官员只领半俸，是个无人理睬的闲职，但就朱熹来说，奉祠得以批准，却是大大满足了他的诸多心愿：一是清净的生活，二是治学的便利，而最主要的，则是得以更好地吸纳一些道教的思想资料，密切与道流的交往。因此，在这一时期内，朱熹写下了诸多反映道教活动的诗文，试看其《武夷七咏·丹灶》：

仙人推卦节，炼火守金丹。

一上烟霄路，千年亦不还。

显然，这是有感道教旧事而发的诗作。朱熹虽不是一位全职的道教信徒，但从诗歌当中却可以看出他对道教文化是相当熟悉的，以致运用起术语来驾轻就熟，得心应手。同时，为了更好地与道流们交往，朱熹还常宿冲佑观内的观妙堂，并咏有《宿武夷观妙堂》诗二首，其一云：

阴霭除已尽，山深夜还冷。

独卧一斋空，不眠思耿耿。

闲来生道心，妄遣慕真境。

稽首仰高灵，尘缘亦当屏。

此诗则明确表达出朱熹对道教清虚明的心理状态和怡然自乐的生活状态有了越来越浓厚的兴趣，并希望在有限的生存岁月里，能够摆脱俗世的羁绊与束缚，达到精神上的永恒境界。

在主管冲佑观的数年间，朱熹虽致力于治学、论道，但仍不忘要悠游仙山，以求自乐。淳熙五年（AD1178）初秋，当朱熹祠职将满，与妹夫刘彦集、隐士刘甫共游武夷时，见九曲溪旋转曲折，隐屏峰下云气流动，顿然耳目一新，立即萌发出“眷焉此家山”的建屋初念和“仙人久相招，授我黄素书，赠我双琼瑶，茅茨几时建，自此遣纷嚣”的道家追求，这与道士结庐山中，讲求意境的举止，如出一辙。

淳熙十年（1183），朱熹奏劾唐仲友受挫后，便动工构筑精舍，当年初具规模。在精舍的布局中，有专建的一间房屋供道流居住，其取道书“真诰”中语，命名为“寒栖之馆”，足见朱熹对道家的友爱。此外，精舍的柴扉、钓矶、茶灶等，也皆仿道流所用，就连通往精舍的途径，也必须是择舟而入方可，俨然一派世外桃源，使得众友来访，皆叹其佳胜。这样，朱熹一面讲学论道，一面泛舟九曲，畅游诸峰，时而刻石纪念，时而题诗唱和，已把文人的雅逸，道流的清净和自己对武夷山的热爱，发挥到了淋漓尽致的状态。

此后，主持着武夷山精舍的朱熹虽致力于讲学，但与道流的往来，却更加的频繁和亲近。当时，道教南宗五祖白玉蟾住武夷止止庵，两处胜地相去不远，朱熹便常往拜访，既写诗歌抒发感慨，更取离“止止庵不数步”的晦庵为自己的别称，以示倾慕之心。到了晚年，朱熹甚至还托名“崆峒道士邹訢”，对道教金丹派的奠基性著作《周易参同契》进行校勘、考异、作注，撰写了《周易参同契考异》《阴符经考异》等著作，并将在道门中流传的大量的易“图”进行搜集整理，编成《周易本义》和《伏羲六十四卦次序图》，以至于白玉蟾对其大加赞扬，而净明忠孝道则干脆把朱熹当作一位神仙人物，认为：“晦庵亦自是武夷洞天神仙出来，扶儒教一

遍，晚节盘桓山中，文墨可见。”（见《净明忠孝全书》卷四）可以说，朱熹对道教文化的关注，已极为深入，而他的哲学体系的基本框架，也大多有取自道教的《太极图》。但是，朱熹终究不是一个全职的道教徒，他对道术的研究，也有因“不得其传，无处下手”的内丹术而引为终身遗憾。

另外，朱熹还曾应冲佑观道士高文举之请，撰写了《武夷图序》，对武夷仙祖武夷君的来历，对道家盛传的“神仙葬处”“仙人居所”的“船棺”“虹桥板”等古迹进行了实地考察，以其博学家的思维作出了较为令人可信的解说，认为武夷君是以一部落之长，“没而传以为仙也”；而“船棺”“虹桥板”等则是先前夷落居留的遗物，给出了旧记“不足考信”的结论，这即使在今天也仍然是最有见地、最具科学价值的判断，极具参考价值。

总之，朱熹身居名山，修学慕道，几乎把武夷山当成自己身心的一部分，难怪庆元四年（1198）辛弃疾提举冲佑观期间，与朱熹联袂入武夷寻胜，大发感慨说：“山中之乐，悉为元晦之私也！”此言一出，真才道尽了朱子与武夷、朱子与道教的一脉情缘。

也说苏东坡与罗浮山*

梁大和**

由于“苏东坡一生的记录比中国其他的诗人要完整些。材料包括各种记载他漫长而多彩的政治生涯的史籍，他自己大量的诗词和散文作品（将近一百万字），他的杂记、亲笔题书和私人信函以及当时人物把他尊为最敬爱的学者而谈起他的许多随笔——由他同代人物以杂记和传略的方式留传到今天”（林语堂《苏东坡传》第一章）。所以，如能读读他的诗文（包括书信、笔记等）及宋人有关笔记，就可大体了解他的行踪、生活经历和思想感情。读得越认真越仔细，就了解得越多越正确。

要了解苏东坡与罗浮山的关系，也正是这样。苏东坡写于罗浮山的一诗七文，是我们了解东坡罗浮游踪的最可靠的原始资料。特别是他的那篇《题罗浮》，写得尤为具体，基本上对这次游罗浮的时间、线路、场景及有关人物作了明确的交待。兹摘要如下：

绍圣元年九月二十六日，东坡翁迁于惠州，舣舟泊头镇。明晨肩輿十五里，至罗浮山，入延祥、宝积寺。饮梁僧景泰禅师卓锡泉，品其味，出江水上远甚。东三里至长寿观。又东北三里，至冲虚观。观有葛稚川丹灶。次之，诸仙者朝斗坛。坛北有洞，曰朱明，榛莽不可入。道士邓守安，字道玄，有道者也。访之，适出。坐遗履轩，望麻姑峰。方饮酒，进士许毅来游，呼与饮。既醉，还宿宝积中阁。^①

很清楚，东坡此次得游罗浮山，完全是因为有顺道之便。时间极短，只一天，游览的范围因此也极有限，仅到过“两寺”（延祥、宝积）、“两观”（长寿、冲虚）。主要是品尝了梁景泰禅师的卓锡泉，参观了葛洪丹灶、朝斗坛和遗履轩，连号称道教第七洞天的朱明洞，也因“榛莽不可入”而未能一睹为快。欲访“山中之有道者”邓守安，则又“适出”而未果。从现存东坡诗文书信及宋人有关记载来看，东坡自此之后，就再也没有上过罗浮山。

可是，在一些研究东坡的专著和论文中，却有不少说法，与上述的事实相抵牾。例如，有人说：东坡“在惠州两年多，他多次上罗浮山，‘杖履罗浮殆居其半’，留下不少遗迹和诗篇。他仰崇东晋时在罗浮山炼丹修道的葛洪，也在云峰岩下葛洪洗药池边建了座名为东坡山房的棚屋，在此小住和炼丹，居然也炼出些小神丹，但服食之后，反觉身体不适，不得不停服而转练

* 本文原载《惠州大学学报》（社会科学版）2001年第3期，第82-86页。

** 梁大和，1929年生，惠州市政协文史资料研究委员会主任。

① 苏轼著、孔凡礼校：《苏轼文集》，中华书局1986年版，第2268页。以下凡引该书不再注版本。

气功”^①。又有人说：东坡“到了惠州才安顿下来，他的道门朋友吴远游随即来探望他”，并带着他“去罗浮山求见一位老道士”，结果“道士把炼气秘诀和桂酒秘方传与东坡”^②。还有人说，“苏东坡在罗浮山常痛饮‘罗浮春’酒，写下包括《初食荔枝》等在内的三十九首咏罗浮山的诗歌”^③，等等。真是描声绘影；煞有其事，贬谪惠州的苏东坡，竟被这些“学术研究”成一个隐居罗浮、热衷养炼的自由自在的仙家道友。笔者认为，上述言论于史无据，有意无意地歪曲了苏轼的真实形象，下面就几个具体问题谈谈自己的看法。

一、东坡是“常游罗浮”，还是仅仅“一至其下”？

如前所述，东坡以谪宦之身，顺道游罗浮山，来去匆匆，意有未尽，当时就与这座岭南名山作了再游之约，在他的《题罗浮》一文的最后说，“山中可游而未暇者”尚多，“期以明年三月复来”。后来，在寓惠诗文中，他又屡屡提及罗浮。特别是在绍圣二年九、十月间，他先后四次写信给表兄程正辅，约他趁巡按惠州之便，同游罗浮山：

前云过重九启行，计已在途，罗浮之游果如约否？不胜颺望。^④

知兄已出巡，千万勿惮远，一来游罗浮。^⑤

知己登舟岁巡连州，切望不惜数日之劳，一游罗浮。^⑥

罗浮之游，不知先往而后入州耶？抑俟回日也？弟惟兄马首是瞻，无不可。^⑦

你看，东坡再游罗浮山的愿望是何等的强烈。可惜的是，这愿望他终究没有实现。为什么？据王文浩的分析：“正辅此次到惠，必当东按梅循诸州，故不及游罗浮。”因此，“到惠为会，即辞公行”^⑧。王文浩还举出苏东坡《与程正辅书》之六十七来作为证明：“经宿。承即解舟，恨不克追践。”显然，程正辅此次东巡之后，经惠返韶，行色匆匆，只是与东坡顺道重游了博罗的白水山、香积寺。罗浮山与这位大文豪又一次擦肩而过，这无疑是巨大的遗憾，但又终究是历史的事实。

苏东坡未能与程正辅同游罗浮山，怎么不自己去游呢？对于这个问题，吴仕端先生的《东坡惠州谪居生活探》一文，曾有过这样的分析：“虽然他也曾三次游白水山汤泉，两次到博罗香积寺，可是三游白水，除了初到惠州不数天，偕儿子苏过单独前往，算是例外。其余两次，一系应太守詹使君之邀；一系陪提刑大人程正辅同行。至于到博罗香积寺，亦系钱送程正辅，并非独行，更非个人游览。”^⑨之所以如此，就因为苏东坡是贬官，在贬令中有“安置”二字，

① 《敷扬文教平生业，和吟诗简手足情——北宋大文学家苏轼、苏辙》，李小松：《历代入粤名人》，广东人民出版社1994年版。

② 钟来茵：《苏东坡三部曲》，上海文汇出版社1998年版。

③ 杨怀玉：《神仙洞府罗浮山》，广东旅游出版社1993年版。

④ 苏轼：《与程正辅书》之四十六，《苏轼文集》，第1607页。

⑤ 苏轼著、孔凡礼校：《苏轼文集》，中华书局1986年版，第1615页。

⑥ 苏轼：《与程正辅书》之四十五，《苏轼文集》，第1607页。

⑦ 苏轼：《与程正辅书》之五十一，《苏轼文集》，第1612页。

⑧ 见《苏文忠公诗编注集成总案》卷三十八。

⑨ 吴仕端：《惠州艺文丛谈》，京华出版社1999年版。

故“活动受监视限制”^①，“不许出城及至走失”^②。但“责授长史以上散官者，可以与当地官员相互交往”（同上），因东坡当时仍是“节度副使”，为“十等散官之最高等”^③，因此如系陪同上级或地方官员出行，则又自当别论。这也许正是东坡极力劝说程正辅同游罗浮山的真正原因。上引“钟著”说吴远游带着苏东坡“去罗浮山求见一位老道士”，只能视其为“故事新编”，在当时的历史条件下是根本不可能发生的。

正因为有诸多规限，使东坡始终不能如愿以偿再游罗浮，所以他在绍圣二年五月《答张文潜书》（之二）中说：“罗浮曾一游，每出劳人，不如闭户之有味也。”^④失落与无奈，隐然见于言外。次年，《与文公大夫书》则说得更清楚：“罗浮初过时，一至其下耳，后亦不复到。”^⑤而“李文”则说东坡曾“多次上罗浮山”甚至到了“杖履罗浮殆居其半”的程度，这显然与东坡自己所说相左，是根本站不住脚的。

二、“东坡山房”是东坡所筑，还是后人修建？

既然东坡只到过罗浮山一天的时间，想再游也未能如愿，说“苏东坡在罗浮山建有山房立炉炼丹”^⑥，这当然也是子虚乌有了。不错，罗浮山确曾有过“东坡山房”，但那是后人为纪念东坡而建的。据张友仁等民国《博罗县志》卷六《罗浮文征》的记载，“最先叙述罗浮全体之文”，为南宋邹师正的《罗浮指掌图记》。该记全文约2千字，记述了罗浮的山水、泉林、寺观建筑等，其中与苏东坡有关的名胜古迹，依次为延祥寺、宝积寺、中阁、卓锡泉、铜佛像、大小石楼、冲虚观、稚川丹灶、遗履轩、朝斗坛、九天观等共十一处，大体凡东坡游罗浮诗文中所言及的地方，都被包括在内，唯独就没有“东坡山房”，这不是很耐人寻味吗？

从现存文献来看，最早提及“东坡山房”的，是明代李时行写于嘉靖十八年（1539）的《游罗浮山记》。邹师正是罗浮冲虚观道士，“久住山中”，其《罗浮指掌图记》被后人评为“语多详实”，他连东坡书写的“稚川丹灶”四个字都看到了、记下了，却未见到“东坡山房”这座庞然大物；而番禺人李时行只到罗浮一游，就看到了，岂非咄咄怪事！由此可知，“东坡山房”最早也是在邹师正作“图记”之后才修建的。华南理工大学园林古建筑系教授邓其生等在制订《朱明洞旅游区规划》中指出：“明清时为纪念东坡在罗浮山的胜迹，人们曾在冲虚观西侧建有东坡山房。”^⑦应该说，这一说法还是比较符合历史事实的。

杨怀玉先生却不愿意正视这一事实，为了证明东坡确曾在罗浮山建有“东坡山房”，还专门撰文举证：“在冲虚观右旁似有遗址及石刻：‘坡仙旧馆’‘东坡山房’及诗一首：‘南迁春睡好，故傍道人居。万卷成糟粕，深山有废炉。’”^⑧对此，早已有人指出：那是“后人为了记

① 龚延明：《宋代官制辞典》，中华书局1997年版，第654页。

② 郭东旭：《宋代法制研究》，河北大学出版社1997年版，第233页。

③ 龚延明：《宋代官制辞典》，中华书局1997年版，第614页。

④ 苏轼著、孔凡礼校：《苏轼文集》，中华书局1986年版，第1539页。

⑤ 同上书，第2487页。

⑥ 见杨怀玉：《苏东坡与罗浮山》，载《惠州日报》1998年2月15日。

⑦ 见《罗浮之光》，第70页。

⑧ 杨怀玉：《苏东坡在罗浮山》，载《惠州日报》1998年6月7日。

念苏东坡”而题刻于“清康熙庚寅（1710）”^①。清代的题咏刻石，又怎能拿来作根据，去证明北宋时期的事呢！宣传罗浮，挖掘历史文化，发展旅游事业，这是好事；但为求名人效应而强附贤达，违背史实就不好，那只会贻笑方家，适得其反。

三、“罗浮道院”是在罗浮山上，还是在惠州西湖？

为了证实“东坡穷极无聊的时候，常去罗浮山玩”^②，他们还举出了东坡于宋绍圣二年所作的《正月二十四日与儿子过、赖仙芝、王原秀才、僧昙颖、行全、道士何宗一同游罗浮道院及栖禅精舍》诗为例：

断桥隔胜践，脱屣欣小揭。瘴花已繁红，官柳犹疏细。斜川二三子，悼叹吾年逝。凄凉罗浮馆，风壁颓雨砌。黄冠常苦饥，迎客羞破袂。仙山在何许，归鹤时堕毳。崎岖拾松黄，欲救齿发弊。坐令禅客笑，一梦等千岁。栖禅晚置酒，蛮果粲蕉荔。斋厨釜无羹，野餽篮有蕙。嬉游趁时节，俯仰了此世……（载《诗集》卷三十九）

据此，“钟著”在另一首诗的释注中指昙颖、何宗一于“去年（按即绍圣二年）正月曾陪苏轼同游罗浮山”^③；“李文”甚至引用诗中“凄凉罗浮馆，风壁颓雨砌。黄冠常苦饥，迎客羞破袂”数句而作出判断：“东坡在罗浮山中的日子其实并不好过。”^④他们之所以会得出这种错误的结论，显然是因为想当然地认为罗浮道院是在罗浮山上了。事实却并非如此，罗浮道院是在惠州西湖之上。清雍正初龚祖荫作《惠州西湖图记》，有谓：“栖禅古刹上有六如亭，即东坡寓惠时瘞朝云处，下则有西子池，左则故有罗浮道院。”近人张友仁《惠州西湖志》卷六也指罗浮道院“当在今西山”，就是说，罗浮道院在丰湖西山，和孤山上的栖禅寺（按即今惠州东坡纪念馆所在地）相隔不过百数十步。惟其如此，东坡一行才可以顺道而同游之。若罗浮道院真在罗浮山上，则与栖禅寺相隔足有七十公里，一日同访两处，在当时的条件下又如何能够做到！显然，说罗浮道院在罗浮山上，如果不是附会，就是误会。住粤多年、曾作《苏诗补注》的翁方纲早就注意到这个问题的存在，他指出：“栖禅寺与罗浮道院并在丰湖之上，今编《罗浮志》者或以罗浮山之道院实之，乃附会之误也。”^⑤这个问题，不知钟、李诸先生注意到了没有？

四、“罗浮山下”是指罗浮山，还是指代惠州？

因东坡诗文中有“罗浮”二字，即被误会或附会为东坡常在罗浮山的例子还有许多。如《食荔枝二首》之二：“罗浮山下四时春，卢桔杨梅次第新。日啖荔枝三百颗，不辞长作岭南

① 吴定贤：《罗浮山的“坡仙旧址”和“东坡亭”》，见《苏轼与惠州》，第50页。

② 见钟来茵：《苏东坡三部曲》，上海文汇出版社1998年版，第536页。

③ 同上书，第594页。

④ 李小松：《历代入粤名人》，广东人民出版社1994年版，第273页。

⑤ 翁方纲：《石洲诗话》卷三。

人。”东坡在“诗引”中已清楚说明，是故相陈尧佐在惠州太守东堂（按遗址在惠城区中山公园东侧）手植的那株将军荔“今岁大熟”，“赏啖之余”而作此诗，而且“之一”的首句又明确点出了“食荔枝”的地点就在“丞相祠堂下，将军大树旁”，仅仅是因为有“罗浮山下”四字，此诗竟就成了东坡在罗浮山品荔吟诗的证据^①。这不是牵强附会又是什么呢！

更有甚者，连苏辙所作《子瞻和陶渊明诗集引》中说的“东坡先生谪居澹耳，置家罗浮山下”这一句话，也成了杨先生用以论证“东坡常游罗浮”的口实，说：“如果苏轼不常游罗浮，不熟悉罗浮，对罗浮没有感情，他也不会谪琼州安置昌化前置家罗浮山下了。”（见杨文《苏东坡在罗浮山》）按苏辙所谓“置家罗浮山下”的“家”，指的当然是东坡在惠州水东的白鹤新居了。东坡在赴海南澹耳的途中，曾给友人写信说：“某与幼子过南来，余皆留惠州。”^②注意：是惠州而非罗浮山。不久，他又因“梦归惠州白鹤山居”而和作陶渊明的《还旧居》诗，诗曰：“鹅城亦何有，偶拾鹤毳遗。穷鱼守故沼，聚沫犹相依。大儿当门户，时节供丁推。”合注：“大儿当门户，盖留长子迈在白鹤新居也。”^③这一众所周知的事实，与所谓“东坡常游罗浮”，又有什么必然的逻辑关系呢？杨先生总不至真的认为，东坡的白鹤新居是在罗浮山上吧？

罗浮山是一座岭南名山，它的成名远早于惠州，而又在惠州州治境内，诗人们用它来指代岭南、指代惠州可谓历来如此，不乏其例。当然，像东坡使用得那样频密和广泛，也确实少见，确实是反映了东坡对它的一往情深。也许真是应了“越得不到就越想得到”这句老话，罗浮山近在咫尺，雅好山水的苏东坡在将近三年的寓惠期间，却只能与之匆匆一面，其内心失落之大是完全可以想见的。这就更强化了他对这一座充满神奇色彩的道教名山的神往，寄予了更多美好的期望和想象。就正如吴仕端先生所指出的：“他的白鹤峰新居明明是在惠州，而他偏偏说‘罗浮之趾，卜我新居’（《和陶答庞参军》）；惠州根本上是望不见罗浮山的，可是他的《残腊独出》偏偏说‘罗浮春欲动’；他明明在惠州住了三年，但他于《王氏生日致语口号》中，却又说‘罗浮山下已三春’。”^④甚至连自己在惠州酿造的米酒，他也取名为“罗浮春”。直至离开惠州到了海南澹耳之后，他还说：“我顷登罗浮，物色恐相值。徘徊朱明洞，沙水自清驶。”^⑤对当年游罗浮时未能进入“朱明洞天”而深表惋惜。凡此种种，都可以见出苏东坡对于罗浮山，始终怀有一份未了的情缘。当道者可以禁制东坡再游罗浮山，却禁制不了他对罗浮的心驰神往。上面列举的这些例子，正是记录了苏东坡神游罗浮山的心灵轨迹，说明了苏东坡的精神自由并未因政治压迫而自我丧失，反映了苏东坡在艰难困顿中对美好事物始终如一的真诚向往和执着追求。从这个意义上来说，苏东坡这些诗文，又确实是罗浮山的一份极可宝贵的文化遗产，其丰富的思想内涵，是值得我们去深入挖掘和大力弘扬的。

① 杨怀玉：《罗浮山历代诗选》，广东旅游出版社1995年版。

② 苏轼：《与林济甫书》之一，载《苏轼文集》卷五十九。

③ 见王文浩辑注、孔凡礼点校：《苏轼诗集》卷四十一，中华书局1982年版。

④ 见吴仕端：《惠州西湖艺文丛谈》，京华出版社1999年版，第27页。

⑤ 苏轼：《和陶杂诗十一首》之六，见王文浩辑注、孔凡礼点校：《苏轼诗集》卷四十一，中华书局1982年版，第2275页。

略论金元之际全真道的社会影响*

高良荃**

全真道是产生发展于金元时期的一个最大的道教教派，其创始人王喆（陕西咸阳人，又名王中孚、王重阳）于金正隆四年（1159）宣称遇仙得授真诀，遂弃儒出家，悟道3年，后出陕西关中，直到东海之滨的胶东半岛，收当地人马钰、谭处端、刘处玄、丘处机、王处一、郝大通、孙不二等7人，即后来著名的“全真北七子”为徒，逐步在胶东建立“七宝会”“金莲会”等一系列组织，获得了较大的发展。金大定十年（1170），王喆故去，门下谭、马、丘、刘四大弟子扶柩入关，归葬祖师，此后马钰、丘处机留居关中布教，全真道遂以胶东、关中为中心向全国流布。

经过王喆及其后人20多年的努力，全真道在北方拥有大量信徒，“徒弟云集，不可胜数”^①，并且逐渐声达金廷。大定二十七年（1186）金世宗首召王处一至燕京，全真道开始走向宫廷。此后全真道虽遭受过压抑，但终金一世其发展一直是至上升趋势的。王处一、丘处机、于洞真等多名全真大师成为金主的座上客。

至蒙元前期，以成吉思汗召见丘处机并命丘掌领天下道教为契机，在丘处机及其两任掌教弟子尹志平、李志常的经营下，全真道创七方的发展更是燎原之势，“虽十室之邑，必有一席之奉”，“设教者独全真家”^②。至元宪宗八年（1258）、元世祖至元十八年（1281）因佛道论争发生的两次焚毁道经事件，使全真道在政治上遭受一定的打击，但它仍是北方最大的教派之一。元成祖即位后，弛焚经之禁，全真道迅速得以恢复，并有进一步的发展。

全真道在其产生发展过程中，一方面顺应了唐宋以来我国思想界三教合一的发展趋势，继承了以往道教内丹派的经验和理论；一方面得益于王喆及其门人的主观努力，在较高层次上构筑了教理教义，在基本理论方面大异于此前的道教派别，表现出所谓“非儒非道非释”的特点，故被称为“新道教”或“道教中之改革派”^③。全真道的这种改革与佛教在唐代的禅宗化（中国化）、儒学在宋代的理学化（哲理化）有着类似的意义，意味着儒释道“三教合一”思

* 本文原载《甘肃社会科学》2002年第3期，第112-114页、第101页。

** 高良荃，1968年生，山东大学历史文化学院博士研究生。

① 《重阳教化集·马大辨序》，据原涵芬楼影印本《道藏》。

② 陈垣：《道家金石略·金元·全真派》，文物出版社1988年版。

③ 陈垣：《南宋初河北新道教考·全真篇·全真之起源》，中华书局1962年版。

想在道教思想体系中的完成，标志着中国传统道教理论最终的成熟和圆融。

全真道这样一个有着广泛群众基础，受到金元统治者垂青，且有着相当理论深度的宗教派别，对当时社会生活造成了多层面的影响，本文拟从促进蒙古统一进程；救亡抚存，消除盗杀；充当蒙古汉化的导师；社会文化领域的渗透四个方面对全真道在金元之际的社会影响作初步论述。

—

在金元换代之际，全真道同蒙古统治者鼎力合作，一定程度上促进了蒙古统一中国的进程。

全真道同蒙古政权的合作，始于丘处机应成吉思汗之邀，万里赴约，这一事件之所以能够发生的根本原因在于金末几十年间全真道的大力发展及其拥有的广泛的群众基础和社会影响力。

全真道在金代的发展虽说是一波三折，但自承安二年（1197）金章宗召见王处一后，金廷再也没有对全真道的发展加以限制，全真道在民间的影响力与日俱增，其中一个最显著的例子就是丘处机在山东帮助金廷平定了杨安儿等人领导的反金起义。《长春真人本行碑》载：“山东乱，附马都尉仆散公将兵讨之。时登州及宁海未服，公请师（丘处机）抚谕，所至皆投戈拜命，二州遂定。”^① 丘处机利用全真道的影响力将一场战乱化弥于无形。

可以说一贯善于利用宗教扩大自己势力的成吉思汗正是看到了这一点，并推而广之认识到全真道以其在中原深厚的群众基础，对金、蒙古、南宋三方势力在中原的消长具有举足轻重的作用才下诏征聘丘处机的。丘处机对成吉思汗的意图心神领会，大雪山论道正是顺其思路而言，才得到成吉思汗的赏识的。

丘处机回到中原后，便开始了具体的行动。从西域归来伊始，就命大弟子尹志平招抚山东，《清和妙道广化真人尹宗师碑铭》载：“既见帝于西印度，奏对称旨。还及云中，真人闻山东乱，国兵又南下，曰：‘彼方生灵命悬砧鼎，非汝莫能救。’遂遣往招慰，闻者乐附，所全活者甚多。”^② 话虽说得委婉巧妙，但帮助蒙古安定统治的实质却是不容回避的。

1236年，尹志平兴建陕西祖庭，“时陕右甫定，遗民犹保栅未下，闻师至，相率归附，师为抚慰，按堵如故”^③。当时正是蒙古军队南下攻掠犹在南宋统治之下的四川之时，全真道此举大大稳固了蒙古军队的后方，为其解除了后顾之忧。

除配合蒙古军队的军事行动外，全真道还从舆论上给蒙元以支持。全真道宣扬，“北方气运将回”^④，鼓吹“今皇朝应运，奄有诸夏，溯南漠北，东海西凉，异轨迷途，咸归于一……多方顺化，四海归仁，亦臣子之至愿也”^⑤。试图用天命观念为蒙古统治作论证，要人们顺应时

① 李道谦：《甘水仙源录》卷二，据原涵芬楼影印本《道藏》。

② 李道谦：《甘水仙源录》卷三。

③ 同上。

④ 李道谦：《甘水仙源录》卷二。

⑤ 姬志真：《云山集》，据原涵芬楼影印本《道藏》。

势，归顺新王朝。

更有甚者，全真道还试图影响金廷决策，以使政局向有利于蒙古一方转化。这一方面的内容在文献中的记载至为隐晦。但若我们仔细梳理，还是可以发现一些蛛丝马迹的，以下三条材料中就隐约透露出这种信息。

《终南山重阳万寿宫洞真于真人道行碑》：“天兴二年春，京城送款于我朝，异访高道，以师为之冠。”^①《终南山重阳万寿宫无欲妙观真人李公本行碑》：“会冲虚李公洞真于公在汴，冲虚奏请住持丹阳观。癸巳，汴京款附于我朝。俄而忽起异议，无辜者皆坐诛。公与一长老止水泊中，迫于凶焰，长老惊栗不能自持。公止之曰：‘我辈平日所行，正为此耳，死生常事，夫何畏焉。’竟以事免……”^②《送真人于公如北京引》：“正大间，被中旨提点汴京中太一宫。越壬辰，大军南渡，燕京长春宫诸耆宿，莫不悬悬于怀。后闻严行台护归东平，莫不相庆。因至燕调处顺堂，宫人恳留……”^③

一直受到金廷宠遇并受命主持汴京中太一宫的全真大师于洞真，在汴京城破前仍留居于汴京城内。而燕京城内的全真大师为何为他牵肠挂肚？后来蒙古统治者为何对他显示出高度重视？这与他在汴京城内的所作所为有关。而这一切都可以从汴京城破前，金廷的政策变化与全真大师命运变化的关系中得到解答，即以于洞真为首的全真派道士曾试图劝降汴京，邀功于蒙古。

二

金元之交的战争给社会带来了极大的灾难。蒙古入主中原，不同于一般的王朝更替，由于蒙古所处的历史阶段及其草原文化与中原农耕文化的隔膜，其对社会生产社会秩序的破坏非一般战争可比。

《中书令耶律公神道碑》载：“国制：凡敌拒命，矢口一发，则杀无赦。”^④《湖广行省左丞相神道碑》载：“国家为制，城拔为屠。”^⑤可见当时任意杀戮是极其平常之事。元兵过后，豪杰并起，弱肉强食，整个社会为之解体，幸存者被迫生活在一个极端无序的社会中。《重修北岳露台记》载：“有金南渡，河北群雄如牛毛，弱之肉，强之食，乡人惴惴焉。”^⑥《易州太守郭君墓表》载：“金贞祐至南渡，而元军北还。是时河朔为墟，荡然无统，强焉弱凌，众焉寡暴，孰得而控制之，故其遗民自相吞噬殆尽。”^⑦

全真道就是在这样一个充满灾难的社会背景下，利用蒙古统治者的信任和支持，救亡扶存，极大地发挥了一个宗教团体的作用。丘处机东归之初，所进行的招徕就是一个最典型的例子。《元史·释老传》载：“其时国兵践蹂中原，河北南尤甚，民罹俘戮，无所逃命，处机

① 李道谦：《甘水仙源录》卷三，据原涵芬楼影印本《道藏》。

② 李道谦：《甘水仙源录》卷六，据原涵芬楼影印本《道藏》。

③ 李道谦：《甘水仙源录》卷十，据原涵芬楼影印本《道藏》。

④ 苏天爵：《元朝文类》卷五十七，文渊阁《四库全书》本。

⑤ 姚燧：《牧庵集》卷十三，文渊阁《四库全书》本。

⑥ 魏初：《青崖集》卷三，文渊阁《四库全书》本。

⑦ 刘因：《静修文集》卷九，文渊阁《四库全书》。

还燕，使其徒持牒招求于战伐之余。由是为人奴者得复为良，与滨死而得更生者，勿虑二三万人。”丘处机的善行影响广泛，直到百年后修《元史》时，中原仍流传着他的故事。

全真道的救亡抚存不仅在金元之际战乱之时进行得卓有成效，入元以后，在较安定的环境中仍发挥着这一职能。《徐真人道行碑》记录有全真大师徐志根的事迹：“河朔岁饥，民争襁负趋河南，无所归，师馆谷唯恐后，被掠者购而归之，明年秋成，或归或留，或愿入为道士，惟其欲。”^①这是发生在元世祖至元末年的事情，此时元早已一统天下。

元好问在赞扬全真道士李志源时说：“全真家乐与过客，道院所在，至者如归。尝岁饥，资用乏绝，先生辟谷数旬，以供给来者，其先人后己类此。”^②这一段话实际上概括了全真道士救亡抚存，乐于助人这一特点。

全真道于当时的社会教化也大有助益。元好问在《修武清真观记》中哀叹社会风气之坏：“……幸乱乐祸，勇斗嗜杀，其势不自相鱼肉，举六合而墟之不止也。”同时又对全真之得人心与其之有助教化，赞不绝口：“从是而后，黄冠之人，十分天下之二，声焰隆盛，鼓动海岳，虽凶暴鸷悍，甚愚无闻知之徒，皆与之俱化。衔锋茹毒，迟迴顾盼，若有物掣之而不得逞，父不能召其子，兄不能克其弟，礼义无以制其本，刑罚无以惩其末。所谓全真家者，乃能捄之荡然大坏不收之后，杀心炽然，如火聚，力为扑灭之，呜呼，岂非天耶！”^③礼义和刑罚不能解决的问题，全真道可以轻而易举的予以解决，虽有夸张成分，但是可看出全真道对社会风气的改善影响之大。

全真道的教化不仅是针对“凶暴鸷悍，甚愚无闻知之徒”，甚至达到汉地大小军阀。在金元之际，由于全真道广泛的群众基础和对上层士流的结纳，使它与北方汉地大小军阀关系极为密切。元国子助教陈绎曾撰《重修集仙宫碑》有云：“予闻全真之道，以真为宗，以朴为用……在金之季，中原板荡，南宋孱弱，天下豪杰之士，无所适从，时则有若东平严公，以文绥鲁；益都李公，以武训齐。而重阳宗师长春真人，超然万物之表，独以无为之教，化有为之士，靖安东华，以待明主，而为天下式。”^④这些军阀自立山头，割据一方，表面上归顺蒙古，实际上在自己的统治区内掌握有生杀予夺的权力。全真道对他们施以影响，争取他们转变政策，对一方民众的生存状态的改善有重要意义。

三

在蒙古族入主中原最初的年代里，全真道利用蒙古族统治者的信任，在同其频繁的接触过程中向蒙古族传播儒家文化，大大促进了蒙古族的汉化进程。

入主中原之初，对于处于游牧阶段的蒙古族来说，要接受以“儒”为核心的中原文化是相当困难的。蒙古族通过宗教作为中介解决了这个难题。游牧文化系统中，虽没有“儒”这一概念，即具备原始宗教的概念。对宗教的尊重和利用成为蒙古族接受中原文化的先导，他们以自

① 和钜夫：《程雪楼集》卷十八，文渊阁《四库全书》本。

② 元好问：《遗山集》卷三十一，文渊阁《四库全书》本。

③ 元好问：《遗山集》卷三十五，文渊阁《四库全书》本。

④ 陈绎曾：《重修集仙宫碑》。陈垣先生称世无刻本，本条转引自陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版。

己文化系统中“告天的人”（萨蛮）同中原文化中的“和尚、道士”相对应。尽管这种对应并不十分准确，但毕竟为蒙古族接触了解中原文化提供了一个契合点，各类宗教领袖对蒙古文化的变迁起了重要作用，其中最成功的当属丘处机及其弟子们。

丘处机与成吉思汗论道时，在讲授养生之术的同时，也借机向成吉思汗初步传播了汉地文化。如向成吉思汗陈述中原农业文明的优越性，强调农副业生产在国家经济生活中的重要地位，要求成吉思汗重视对中原的统治方式。又借助蒙古族畏惧天霆的心理向他们灌输“孝”的观念。丘处机多次向成吉思汗建议减少杀戮行为，宣扬“欲一天下者，必在乎不嗜杀人”^①。

丘处机之后，全真道同蒙古汗廷建立了密切的联系，在接触过程中，身为宗教领袖的全真大师们的所言所行多以儒者形象出现。李志常数次被“咨以治国保民之术”，他的回答纯粹是儒家的内容，“自古圣君有爱民之心，则才德之士必应言必有应诚而至”。他还向窝阔台汗“进《易》《诗》《书》《道德》《孝经》，且具陈大义”^②，可见他赖以受到重视的多是由于他对儒家经典、儒家学说的掌握。

更有甚者，当王志坦被问及养生之术时，他竟对蒙哥大汗的意图予以否定，“此山林枯槁之士所宜，非天子之急务也。天子代天理物，当顺天心，与民兴利，则天降之福寿”^③，认为治理天下才是大汗的分内之事，道教所讲求的长生不老则在其次，可见他在蒙古大汗身边起到的是一个儒者的作用。

蒙古政权也把通常属于儒者的事务交与全真道办理，燕京长春宫承诏教授蒙古贵官子弟一事，就是明显的例子。1233年，长春宫“承诏即燕京教蒙古贵官之子十有八人”^④，由丘处机另一弟子冯志亨主持教学，“令读《孝经》《语》《孟》《中庸》《大学》等书，后皆克自树立”^⑤，全真道担负起为蒙古政权培养治国人才的任务，同时也是对以儒家学说为核心的汉文化的有力传播。

全真大师们多以“儒家者流”入道，有较高的儒学素养，有能力充当蒙古汉化的文化导师。全真大师对提高蒙古君臣对汉地文化的认识和对汉法的采用的确起了很大作用。这个作用最明显地发生在元初著名人物耶律楚材身上。

丘处机与成吉思汗论道之时，耶律楚材受命担任记录任务，这使他对丘处机所论以农业为主的中原文明的优越性，农副业生产对军国之用的重要性有了超出蒙古统治集团内部一般人的认识。在此后一段时间内，身为佛教徒的耶律楚材，采取了联合全真道徒的态度，而在后来蒙古统治者内部发生“汉法”与“旧俗”之争时，耶律楚材正是坚持汉法的重要人物。

窝阔台汗时，一批守旧蒙古贵族认为“汉人无补于国，可悉空其人以为牧地”，主张以落后的蒙古旧俗来取代汉地先进的生产方式。耶律楚材则坚决反对这种倒退的做法，他所持的理由与丘处机论道时十分相似：“陛下将南伐，军需有所资。诚均定中原地税、商税、盐、酒、铁冶、山泽之利，岁可得银五十万两、帛八万匹，足以供给，何谓无补哉？”^⑥ 耶律楚材之所以

① 宋濂：《元史·释老传》，中华书局标点本。

② 李道谦：《甘水仙源录》卷三，涵芬楼影印《正统道藏》本。

③ 李道谦：《甘水仙源录》卷七，涵芬楼影印《正统道藏》本。

④ 李道谦：《甘水仙源录》卷九，涵芬楼影印《正统道藏》本。

⑤ 李道谦：《甘水仙源录》卷六，涵芬楼影印《正统道藏》本。

⑥ （明）宋濂：《元史·耶律楚材传》，中华书局标点本。

能够这样做，除了他较早地接受了汉文化的熏陶等原因之外，丘处机对他的影响也是不容忽视的。

在元初蒙古汉化过程中，中原儒道释三家人物都功不可没，他们所推荐的治国之术，冲击了大汗们旧有的部落本位思想，促进其更新。全真道更是利用近乎拥戴之臣的特殊地位，对蒙古大汗施以影响，当时人对它“老名而儒者行也”^①的评价正是从这个意义上而言的。

四

全真道最持久、最广泛的影响表现在社会文化领域。我国宋元之际的文学，正处于以士人文学为主体转向以平民文学为主导的过渡阶段，在这一转折阶段的成果就是元代最主要的文学形式之一——元曲的产生。元曲在语言形式、题材内容、思想观念各个方面都深受全真道的影响。

全真道在吸收众多儒士的同时，对社会各阶层人士都大量收留，这样全真道的教化著述不得不采用“质而不俚，文而不华”的文风^②，以适应读者群的需要。如马钰教化著作《渐悟集》中一首《如梦令》：“妻妾儿孙一假，金玉珠珍二假，三假是荣华，幻化色身四假；知假、知假，说破浮名五假。”其通俗之极，隐然有曲语的特色。元曲在以前的诸多文艺类型中，与词的关系最为密切。而经全真道刻意通俗化了的词，应当是词向元曲这一文学形式转化过程中最后一个环节。

全真道在题材内容方面给予元曲的影响主要表现在当时数目颇多的神仙道化剧中。在神仙道化剧中所出现的神仙形象，几乎全部与全真道存在一定的关系，或者是全真道的祖师和真人，如东华帝君、钟离权、吕洞宾、王重阳、马丹阳等人；或者虽未入全真的谱系，都深受全真道的崇奉，如庄子、陈抟、以及八仙中除钟、吕以外的诸仙。该类作品的情节大多根据全真道的一个传说或者拼凑几个传说构置而成，《黄粱梦》《岳阳楼》《任风子》诸剧就是直接渊源于《纯阳帝君神化妙通记》和《金莲正宗记》等著名全真道典的记载。

元曲中还大量表现了全真道的思想观念和教规教律。如史樟的《庄周梦》中所表现的“百年随手过，万事转头空”的宇宙观，“躲人间是非”，忍无端耻辱，喜“惰懒偎慵”的人生观，都与全真道经典中的表述毫无二致。寓全真道义于情节之中最典型的例子是马致远的著名作品《黄粱梦》，该剧讲汉钟离为点化汲汲于功名的吕洞宾，使吕大睡了一场，梦中18年，经历了宦海沉浮、世态炎凉，终于大彻大悟，酒色财气俱去，遂与汉钟离学仙而去。酒色财气之戒，正是全真修行的最早下手之处。

全真道在文学中的影响一直延续到明清。全真道思想对于明清优秀小说，如《红楼梦》《封神演义》都有或大或小、或明或暗的影响。全真道的影响也深深地渗透到元代的书法绘画领域。著名书画家赵孟頫喜好道学，有大量作品以道教为体裁，有关道教内容的画迹有《玄元十一像》《三教图》《轩辕问道图》《松石老子图》《溪山仙馆图》，有关道教的书法作品有

^① 《甘水仙源录》卷七。

^② 陈绎曾：《重修集仙宫碑》，转引自陈垣：《南宋初河北新道教考》，中华书局1962年版。

《松雪书道德经》《道教碑》《玄妙观重修三门记》。这些作品的内容几乎都深深地印着全真道痕迹，体现了全真道“三教合一，返本归原”等基本思想。

元代有许多身兼全真道徒的著名画家。如在元代四大家——吴镇、王蒙、黄公望、倪瓒中就有黄公望、倪瓒二人出家人全真道，全真道对他们的影响，无疑会在他们的画笔下表现出来。即使与全真道没有渊源的吴镇的创作也深受全真道的影响。他曾画过骷髅，并以《沁园春》词题其画，这一度被诤为怪事，但考察其《沁园春》词的内容，可见看出他的这一创作是深受当时流行的全真道的影响的。其《沁园春》有：“古今多少风流，想蝇利蜗名谁到头，看昨是他非，他朝我是，三四拜相，两度封侯。采菊篱边，种瓜园内，都只到邛山土一丘。惺惺汉、皮囊扯破，便是骷髅。”^①这可说是全真道教化诗的翻版。王喆及其门人布道多以骷髅警喻世人，如谭处端《白骨诗》有：“生前造下无边罪，死后交谁替孽囚，精血尽情随欲去，空遗骸骨卧荒丘。”^②

吴镇《骷髅图》的出现决非偶然，是有着深刻思想渊源的，这是全真道思想在社会上广泛流行，深入文人骨髓的结果。

以丘处机为代表的全真道团在金元换代之际的所作所为，其最初目的大多是出于发展教团势力的需要，但不自觉地充当了历史的工具，对当时的社会带来了诸多积极的影响，概括言之，就是郭旃先生所说的：“为维护汉地的封建文化制度起到了特殊的作用。”^③我们评价这阶段的全真道不但应从其主观动机出发，更应重视其所造成的客观效果，这样才以给予全真道客观合理的评价。

① 吴镇：《梅花道人遗墨》卷下，文渊阁《四库全书》本。

② 陈垣：《道家金石略·金元·全真派》，文物出版社1988年版。

③ 郭旃：《金元之际的全真道》，载《元史论丛》第三辑，1986年版。

略谈欧阳修对道教的排拒和对老庄思想的吸收*

洪本健**

一代文宗欧阳修（以下简称欧）以笃信儒学、力排佛老著称。他撰写的《崇文总目叙释·儒家类》称：“仲尼之业，垂之六经，其道宏博，君人治物，百王之用，微是无以为法。”这是对儒家正统地位的强有力的肯定。而对于佛老，在欧的诗文中，贬抑之词，比比皆是。庆历二年（1042），欧作《本论》上下二篇，这是继韩愈《原道》之后大张旗鼓地讨伐释氏的重要文章。而早在明道、景祐间，欧就作《仙草》诗，抨击“仙书”的怪妄。庆历三年（1043）时，有《读张李二生文赠石先生》诗，声称“千年佛老贼中国”，“拔根掘窟期必尽”。成书于嘉祐七年（1062）的《集古录》收有《唐华阳颂》，其跋尾云：“甚矣，佛老之为世惑也！佛之徒曰‘无生’者，是畏死之论也；老之徒曰‘不死’者，是贪生之说也。”对佛与老仍不依不饶地加以无情批判。到了熙宁元年（1068），已经62岁的欧又有《升天桧》一诗，谓“乃知神仙事茫昧，真伪莫究徒自传”，“何必诡怪穷根源”，对道家的愚妄之说依然予以严肃否定。

引出欧在晚年时对道教态度已有所改变的说法，来自两则宋人笔记。大约与苏轼、苏辙同时的彭乘在《墨客挥犀》卷四中写道：“欧公既致政，凡有宾客上谒，率以道服华阳巾便坐延见。”生活在崇宁、大观时的魏泰在《东轩笔录》卷四中也说：“欧阳公在颍，唯衣道服，称六一居士，又为传以自序。”关于欧之“衣道服”，最有力的旁证即是苏轼的《欧阳晦夫遗接鬻琴枕作诗谢之》（《苏轼诗集》卷四十三）：“我怀汝阴六一老，眉宇秀发如春峦。羽衣鹤氅古仙伯，岌岌两柱扶霜纨。”那么，穿道服、戴华阳巾是否就是认同道教了呢？

在一贬商州、二贬滁州、三贬黄州之后，历尽人生坎坷的王禹偁给世人留下了脍炙人口的《黄州新建小竹楼记》。在文中，他抒写自己“公退之暇，披鹤氅，戴华阳巾，手执《周易》一卷，焚香默坐，消遣世虑”的生活，意在将仕宦失意之愤懑消解于安居山林的恬淡之中，我们能说王禹偁是认同道教了吗？须知他是一个杰出的士大夫，以“致君望尧舜，学业根孔姬”（《吾志》）自许，“服勤古道，钻仰经旨，造次颠沛，不违仁义”（《送孙何序》），在晚唐五代之后，为重建儒学的信仰和权威而不遗余力地奋斗。同样，一贬夷陵，二贬滁州，后又自请出知亳州的欧阳修，退老颍州之后，以道服华阳巾出见宾客，表现的是自己欲从“轩裳珪组劳吾

* 本文原载《湖州师范学院学报》2004年第5期，第1-4页。

** 洪本健，1945年生，华东师范大学中文系教授。

形于外，忧患思虑劳吾心于内”（《六一居士传》）的仕宦网罗中解脱出来的强烈意愿。如《归田录序》所云：“既不能因时奋身，遇事发愤，有所建明，以为补益；又不能依阿取容，以徇世俗，使怨疾谤怒丛于一身，以受侮于群小。”于是，年老多病的欧阳修以归隐田庐为自己的最佳选择。与人们常说的遗貌取神相反，欧之衣道服、戴华阳巾纯属遗神取貌之举，与信仰道教之类无涉。《六一居士传》云：“六一居士初谪滁山，自号醉翁。既老而衰且病，将退休于颍水之上，则又更号六一居士。”显然，六一居士与醉翁一样，是作为士人的欧阳修在不同时期为自己所取的雅号，都寄寓着甚多的仕宦感和人生况味，如此而已。

值得注意的是，蔡京季子蔡绦所著《西清诗话》，内有与欧阳修相关的《许昌龄》一条。此条为《宋朝事实类苑》所收，《宋诗话辑佚》本的《西清诗话》亦收之，题为《石唐山隐者》，但较简略。《类苑》卷四十四《许昌龄》条云：

颍阳石唐山，一峰特峙，势雄秀，独歧遥通，绝顶有石室，邢和璞算心处也。治平中，许昌龄者，安世诸父，蚤得神仙术，杖策来居，天下倾焉。后游太清宫，时欧阳文忠公守亳社，公生平不肯信老佛，闻之，邀致州舍与语，豁然有悟，赠之诗曰：“绿发青瞳瘦骨轻，飘然乘鹤去吹笙。郡斋坐觉风生竹，疑是孙登长啸声。”公集中许道人、石唐山隐者，皆昌龄也。一日，公问道，许告以公屋宅已坏，难复语此，但明了前境，犹庶几焉。且道公昔游嵩山见神清洞事，公默有所契，语秘不传。后公归汝阴，临薨以诗寄之：石唐仙室紫云深，颍阳真人此算心。真人已去升寥廓，岁岁岩花自开落。昔公曾为洛阳客，偶向岩前坐盘石。四字丹书万仞崖，神清之洞锁楼台。云深路绝无人到，鸾鹤今应待我来。

文中所引二诗，皆见《欧阳文忠公集·居士集》，前首载卷十四，题作《又寄许道人》；后首载卷九，题为《戏石唐山隐者》，“昔公”作“我昔”。

蔡绦记欧阳修与许道人的交往，透露出的是“生平不肯信老佛”的欧公，晚年有所动摇，不仅向道人“问道”，而且“默有所契”的信息，这是真实的吗？没有其他记载可以证实蔡绦的说法。众所周知，欧阳修像韩愈一样，虽极力排斥佛老，但从不拒绝与和尚道士交往，相反结交了不少方外的朋友，如昙颖、慧勤、智蟾、居讷、秘演、惟俨、潘道士、净照大师等。在吟诗唱酬或作诗文集序之时，表达了自己对社会阴暗面的不满，对人才隐于佛道未能发挥作用的惋惜，对不顺心的难有作为的仕宦生活的厌倦，以及对无忧无虑啸傲林泉的生活的向往。包括《戏石唐山隐者》和《又寄许道人》在内的诸多诗文，从未表示过对佛老二氏之认同。晚年所编定的《居士集》中依然收入辟佛的《本论》和诸多抨击道家愚妄的作品。因为他坚定地信奉“君人治国”的“微是无以为法”的儒道，而佛老对生产力的破坏和对人心的危害却是他深以为忧的。可以说，从国家的利益出发，于政治层面上排斥佛老，在欧的心目中是毫不动摇的。他与许昌龄的接触是朋友的交往，并非儒者对道教的礼拜。虽然晚年对佛老的抨击不像早先那样激烈，但从信仰上说，他决没有认为自家“屋宅已坏”，并为此彷徨不安，而对神仙茫昧之事“默有所契”。以蔡绦所引两首诗言之，《又寄许道人》不过把许昌龄描写成仙风道骨般的人物，“疑是”云云，文笔颇诙谐，千万别以为真是那么回事。《戏石唐山隐者》，一个“戏”字，已给全诗定下了并非一本正经的基调。《居士外集》卷四有注明欧“临薨作”之诗《绝句》，而此诗题下注“熙宁□年”，未必是“临薨”时作。诗的前四句写许昌龄在石唐山的

“算心”与“升寥廓”，与另一首给许道人的《赠隐者》诗写其“飘然”而别，“孤云飞去杳无踪”一样，神秘莫测，见道家之诡怪，纯属戏说。后六句，回忆在西京幕府任职时，曾与友人一起游嵩山，访石唐山紫云洞，见峭壁上苔藓成文，似“神清之洞”四字的往事，渲染诡异的气氛。虽含有对苔藓成文的不解，但主要是呼应前幅的戏说。至于《西清诗话》引神清洞事谓欧公与道家神仙说“默有所契”，《青琐高议》亦就此事称欧公“乃神仙中人”，都是借题发挥的夸张与神化之辞，不能当真。

当然，必须指出，“四字丹书”的疑惑，对欧阳修一生反对神仙怪异的思想不能不产生负面的影响，或者说减弱了欧力排神仙之说的锐气。不应讳言，晚年的欧阳修在抨击佛老的态度上较先前之激烈而言，是稍有和缓的。另外，欧阳修对佛老的攻击也是有轻重之别的。《御书阁记》指出：“佛能箝人情而鼓以祸福，人之趋者常众而炽。老氏独好言清净远去灵仙飞化之术，其事冥深，不可质究，则其常以淡泊无为为务。故凡佛氏之动摇兴作，为力甚易，而道家非遭人主之好尚，不能独兴。”可见，他认为佛教的影响和危害比道教大得多。

明确了欧阳修不满和排斥道教的立场后，再来看他对道家的态度。

道家不同于道教，但道教依托于道家，以老子为教主，以庄子为南华真人。老庄的神仙长生思想和道教的结合是不可避免的。不过，老庄思想有很丰富的内容，而道教只是一味神化老子“道”的学说，竭力鼓吹得“道”可以成仙，长生不死。所以，欧阳修对道教的批判，并不是对整个老庄思想的批判。他拒绝神仙茫昧愚妄之学，但从老庄思想中也汲取了一些有益的东西。他的《崇文总目叙释·道家类》这样写道：“道家者流，本清虚，去健羨，泊然自守，故曰‘我无为而民自化，我好静而民自正’，虽圣人南面之术不可易也。至或不究其本，弃去仁义，而归之自然，以因循为用，则儒者病之。”显然，欧阳修对道家的“本清虚，去健羨，泊然自守”并没有提出异议，也没有表现出反感，而只是从儒者的立场出发，对道家的弃“仁义”、务“因循”表明了不赞同的态度。

作为一个始终笃信儒学、力行孔孟之道的士大夫，欧阳修以补阙修本，“使王政明而礼义充”（《本论上》）为己任。综观其一生，注目朝政，体恤百姓，勇于革新，求道取义，行道救时，守道不屈与老庄的“无为”“好静”自是水火不容。但是，他的不慕荣利、不为富贵功名所羁束，尤其在仕宦屡遭挫折，难以有所作为的时候，毫不恋栈地激流勇退，累乞致仕而终得归田的举动，则不难看出老庄思想对他的影响。应该说，欧阳修善于吸收老庄思想中可取的东西，却能摒弃其糟粕。熙宁三年（1070）也就是离他辞世不到两年的时候，他写了一首《寄答王仲仪太尉素》，诗云：“丰乐山前一醉翁，余龄有几百忧攻。平生自持心无愧，直道诚知世不容。换骨莫求丹九转，荣名岂在禄千钟？明年今日如寻我，颍水东西问老农。”这是欧阳修一生仕宦与操守的写照，也表明了他退隐田园的决心。有意思的是，“换骨”二句很形象地道出了欧对老庄思想的弃与取：他坚拒老庄关于神仙长生的虚妄追求，却接受其鄙弃荣利的健康观念。

在对自然和生命的认识上，欧与老庄有许多一致的地方。在《删正黄庭经序》中，他假托“无仙子”之名，抨击“后世贪生之徒，为养生之术者，无所不至”的怪奇，指出：“自古有道无仙，而后世之人知有道而不得其道，不知无仙而妄学仙，此我之所哀也。道者，自然之道也，生而必死，亦自然之理也。以自然之道养自然之生，不自戕贼夭阏而尽其天年，此自古圣

智之所同也。”我们知道，老子反对上帝有知、天道有为的神秘主义观念，提出天道自然无为的朴素的唯物主义思想。《老子》十六章云：“天乃道，道乃久。”意为合乎天理自然即合乎道，合乎道即能长久。第二十五章又云：“道法自然。”欧崇尚自然之道，其源自可追溯至《老子》。而庄子强调全性保真，反对戕害人的自然本性，关注生命和自我保全，追求自由与超脱，宁“生而曳尾涂中”（《庄子·秋水》）等等，从欧阳修的诗文看来，这些观点曾经引起他的共鸣，尤其是随着年岁的渐长、阅历的增多、病患的加剧、仕途的累遭坎坷，这种共鸣也从轻度而趋向强烈。

欧阳修受老庄思想的影响，主要表现在看淡荣名利禄，善于自处；尊重自然规律，善待生命上。

早在景祐五年（1038），欧阳修由贬所夷陵赴乾德县任职途中，过荆州，访兄俩，作《游修亭记》，就抒发了自己不以荣名为念、不以处卑为虑的旷达襟抱。他赞赏欧阳俩“击壶而歌，解衣而饮。陶乎不以汪洋为大，不以方丈为局”的气度，感叹道：“夫视富贵而不动，处卑困而浩然其心者，真勇者也。”正因为有这样的情怀，欧贬夷陵时与尹洙以“慎勿作戚戚之文”（《与尹师鲁书》）相勉励，并为自己所崇敬的韩愈“论事时，威激不避诛死，真若知义者，及到贬所，则戚戚怨嗟”的行为惋惜不已。确实，宋代的欧、苏在身处逆境时，比起唐代的韩、柳要旷达得多，这固然与两代政治、文化等环境氛围不同有关，但欧、苏的看淡荣利，善于自处毕竟要高韩、柳一筹，自然这与他们思想上的融合儒道有关。

嘉祐六年（1061），欧阳修由枢密副使转参知政事，官越做越大，但他并不因“官荣日清近，廩给自丰羨”而自得，相反认为“纷华暂时好，俯仰浮云散，淡泊味愈长，始终殊不变”（《读书》）。到了熙宁三年（1070），已经做了“六一居士”的欧阳修写了一篇神情绵邈、感慨万端的《岷山亭记》，叹息羊祜、杜预两位功业不凡的古人不该“汲汲于后世之名”，实是以宾衬主，借古喻今，微讽求记的光禄卿史中辉，也借以展现了自守谦恭的博大心胸。晚年的欧阳修不求荣名、鄙弃功利的淡泊情怀在这篇佳作中也流露无遗。

老庄的崇尚自然、全性保真，对欧阳修的思想颇有影响。虽然在行道救时、建功立业上，作为儒者和官员的欧阳修有着强烈的责任感，对自己有着很高的要求。但在仕宦屡遭挫折、报国宏愿未能实现的情况下，岁月之不居与生命之短促不能不令他一再地哀叹。贬滁后于庆历六年（1046）作《新霜》云：“无情木石尚须老，有酒人生何不乐！”至和元年（1054）返京后，政治局面依然沉闷，欧因无所作为而苦闷，为“清霜一以零，众木少坚劲。物理固如此，人生宁久盛”（《述怀》）而伤怀。嘉祐三年（1058）回忆近三十载的从政生涯时，欧不由感叹道：“无情草木不改色，多难人生自摧拉。”（《谢观文王尚书惠西京牡丹》）治平时，朝政一度险恶，欧以惊惧忐忑的心情写道：“黄犬可为戒，白云当自由。无将一抔土，欲塞九河流。”（《试笔》）治平四年（1067），坚辞朝职，出知亳州，经过日思夜梦的归隐之地颍州时，欧阳修不禁发出了“十载荣华贪国宠，一生忧患损天真”（《再至汝阴三绝》）的慨叹，返归林泉的欲望愈加强烈而无法遏止。

作于嘉祐四年（1059）的《秋声赋》，很能代表欧阳修在其人生后期的思想情绪：“草木无情，有时飘零。人为动物，惟物之灵。百忧感其心，万事劳其形，有动于中，必摇其精；而况思其力之所不及，忧其智之所不能，宜其渥然丹者为槁木，黝然黑者为星星。奈何以非金石

之质，欲与草木而争荣，念谁为之戕贼，亦何恨乎秋声！”作者对百忧感心、万事劳形的慨叹，蕴含着对徒有壮志而不能施展抱负的现实的不满和对暮气沉沉的朝政的忧虑。在抒发内心不平的同时，他深知必须正视现实，尊重自然，善待生命，自我珍重。如果说他前半生意气风发地投身范仲淹领导的革新事业，“开口揽时事，论议争煌煌”（《镇阳读书》），颇有儒家以天下为己任、千秋功业舍我其谁的气概，那么后半生在“丹心皎虽存，白发生已进”（《述怀》）的情况下，老庄顺应自然、全性保真的观念，在他的思想里已经越来越占上风，这就是他皇祐时“已约梅圣俞买田于颍上”（《续思颖诗序》），而且此后思颖诗越来越多的原因。可以说，欧阳修对道教的排拒是坚决的，而对老庄思想的吸收也是不容置疑的事实。

试论元代道教史籍

——兼论道教史家和道教史学*

刘永海**

广泛意义上的道教史籍可以包括道教典籍内的笔记、文集等著述，我们这里所要讨论的乃是以谱录与记传两大类道经为主的狭义的道教史籍；道教史籍极为丰富，为了便于集中论述，本文仅以元代道教史籍为研究对象。

南宋金元之际，民族、阶级矛盾尖锐，道教各派趁势而起；后继的蒙元帝国出于种种考虑，一度对包括道教在内的各种宗教兼收并蓄，对道教各派也尽量扶持。有此条件，道教各派有志之士纷纷著书立说，各阐教义，各种体裁，长短不一的道经大量涌现；其中，道教史籍的造作同样特色鲜明、蔚为大观。研读这些史籍对于全面把握元代道教状况，意义非同寻常；对于编撰道教史籍的史家们的修史思想、编撰旨趣进行挖掘，当然有利于道教研究向纵深发展。传统上，学界常从文学角度去研究仙传、山志等类道经，而以史学视角去发掘此类文献的少而又少。鉴于此，笔者不揣浅陋，略陈井蛙之见，尚乞方家不吝赐教。

一、体裁多样、卷帙浩繁的元代道教史籍

道教史籍之编纂由来已久，考察发展大势，其芸芸大者当在宋元，尤以元代最为典型。正续《道藏》收入的元代道教史籍有近30种，分别归入记传、谱录两大类，亦有少数收在正乙部如《长春真人西游记》者。从内容和形式、数量和质量等多角度来看，元代道教史籍都达到了前所未有的高度，说元代是道教史籍发展的成熟期，当不为过。一般而言，道教史籍包括谱录与记传两大类道经，为了行文方便，笔者将记传又细分为仙传、山志、碑铭集、游记等四类体裁，与谱录一同构成道教史籍的范畴。这些体裁在元代道经中均有体现。

道经中大量文集、类书及许多道经中的序跋，史学价值很高，由于能力所限，只能割爱。

(一) 仙传体。此类体裁在《道藏》三洞各记传类内皆有，且数量较多，构成道教史籍的主体。从体例上看，仙传体史籍可分为单独撰述某一高道修仙经历或显灵事迹的专传，记录某一时段、某一道派仙道的类传，记述历世真仙的总传，以及带有插图以文释图、以图表文的像

* 本文原载《甘肃社会科学》2005年第3期，第156-160页。

** 刘永海，1968年生，唐山师范学院政史系副教授。

传四类。

1. 专传。元代道教史籍中的专传以作品产生时间为序，代表性的有《凝阳董真人遇仙记》《体玄真人显异录》《纯阳帝君神化妙通记》《太华希夷志》等，分别是董守志、王处一、吕洞宾、陈抟的传记，它们对研究这些在道教史上占有重要地位的人物本身及其信仰的传播情况，都是不可替代的史料。

比如禄昭闻撰：《凝阳董真人遇仙记》一卷，全卷记董守志遇仙事迹，收于《正统道藏》洞真部记传类，涵本 160 册^①，三家本第 5 册^②。董真人本姓术虎，原女真人，名守志，字宽甫，号凝阳子。所遇者乃正阳（钟离权）、纯阳（吕洞宾）、海蟾（刘操）三民间影响甚巨的神仙，且为全真教公推教祖，因而考察此书对了解全真教早期教义、传教方式以及流传情况，大有帮助。另外，该仙记在编纂体例上采用编年体，董守志一生事迹前后贯通，线索清晰，时间明确，在仙传中较为突出。

再如《纯阳帝君神化妙通记》七卷，元代苗善时撰，收入《正统道藏》洞真部记传类，涵本第 159 册，三家本第 5 册。此书叙帝君显化事，采集了自唐以来吕洞宾的流传故事。虽与其他仙传一样，该书多神异处，但在这些神异背后又能折射出丰富的信息。譬如，关于吕洞宾信仰在南宋是否被传扬？是否有一或数处地区对其传扬有所偏爱？该信仰的主要方式是什么？其触及的是哪些社会阶层？这位圣人又如何成为全真教的祖师之一^③？通过信仰的流变转化，去认识当时的社会，其价值更值得期待。

《太华希夷志》二卷，元张辂纂集补撰，收入《正统道藏》洞真部记传类，涵本第 160 册，三家本第 5 册。全书主要叙述陈抟事迹，多本诸古传记。陈抟在道教史上有着突出的地位，《宋史》《旧五代史》《东都事略》均有传，但《道藏》中所收陈抟的著作不多，因此《太华希夷志》对于研究陈抟行迹和思想就更显重要。与《宋史》等所载陈抟事略相印证，《太华希夷志》所记多系事实，少虚妄。陈抟受宋太宗三诏而不仕的处世方式反映出修道之人独有的睿智，但陈抟的出世并非一走了之，他对当时国家大势的分析鞭辟入里；他留给热衷于炼养飞升的大臣们的话似空谷足音：“抟遁迹山野，无用于世，修炼之事不知，无所传授。然设使白日飞升，何益于治？圣上龙颜绣异，有天人之表，洞达古今治乱之旨，真有道仁圣之君。正是君臣合德以治天下，勤行修炼，无以加此。”^④ 而临走前送给太宗的四个字也有振聋发聩的效果：“……先生入内坚辞还山，帝恳求济世安民之术，先生不免，索纸笔书四字：远近轻重。帝不谕其意，先生解之曰：远者，远招贤士；近者，近去佞臣；轻者，轻赋万民；重者，重赏三军。”^⑤ 此类内容在书中甚多，《太华希夷志》的史学价值可见一斑。前文所引，亦收于《宋史·隐逸传上》，文字几近相同，然《太华希夷志》作于延佑甲寅（1314）在前，《宋史》成于至正五年（1345）在后，显见前者对正史亦有史料价值。

2. 类传。主要以《终南山祖庭仙真内传》《上阳子金丹大要列仙志》《净明忠孝全书》为

① 《道藏》，上海涵芬楼 1923-1926 年（影印本）。

② 《道藏》，文物出版社、上海书店、天津古籍出版社 1988 年（影印本）版。（以下无特殊说明，皆同此版本）

③ 洪怡沙（Isabelle Ang）、岑咏芳译：《南宋时期的吕洞宾信仰》，《法国汉学》第七辑（宗教史专号），中华书局 2002 年版，第 346-375 页。

④ 《道藏》第 5 册，第 737 页。

⑤ 同上书，第 738 页。

代表，尤以《终南山祖庭仙真内传》最具学术价值及史料价值。

《终南山祖庭仙真内传》三卷，李道谦编，收入《正统道藏》洞神部记传类，涵本第604册，三家本第19册。该传叙述了金元百年间于终南山修炼的全真道士37人，按潘雨廷先生分析，因全真教祖王重阳出于此地，故以祖庭名之^①。而四库馆臣认为，终南山楼观，为尹喜故居，故其徒目曰祖庭^②。该书所收人物多在全真教史上有相当地位，且少诡异之词，系研究全真教发展的重要史料。概言之，其学术价值至少有二：第一，考察全真教早期传播情况。如于通清、赵悟玄、段明源、任守一、周全道、李冲道、清和真人等传均渗透出不少此类信息。审视这些材料，人们可以发现全真教上层集团强烈的弘道意识、敏锐的政治头脑，及其苦己利人、顾全大局的人格魅力。第二，提供全真教高道与官方头面人物交游、合作、周旋乃至斗争的史料，进而可以窥视道教与政治的复杂关系。

3. 总传。元代仙传中成就最高、规模最大者当属总传，其代表则是气势恢宏的《历世真仙体道通鉴》（以下简称《仙鉴》）及其《续编》《后集》共六十四卷，题赵道一修撰，赵事迹失考；收入《正统道藏》洞真部记传类，涵本第139册-150册，三家本第5册。书前自序述编纂旨趣甚明：一者，仙史繁盛，但多有亡佚，需再作整理，所谓“自晋抱朴子作《神仙传》，所记千有余人，刘纲法师复缀一千六百为《续仙传》，宋朝王太初集仙者九百人为《集仙传》，宣和间考古校今，述所得仙者五万人，谓之《仙史》，盛矣哉”^③！再者，有感于道史无编年巨著之尴尬，“常观儒家有《资治通鉴》，释门有《释氏通鉴》，惟吾道教斯文独阙……间因录集古今得道仙真事迹，究其践履，观其是非，论之以大道而开化后人，进之以忠言而皈依太上，务遵至理，不谄虚文……详审校定，严行笔削……名之曰《历世真仙体道通鉴》”^④。《仙鉴》所列仙真为宋代以前，《续编》除查漏补缺外，以金元道教人物为主；《后集》专列女仙，由古迄宋凡120，此乃继唐人杜光庭《墉城集仙录》之后又一部女仙专传，而所记女真远超乎前者。

《仙鉴》卷帙浩繁，内容丰富，取材广泛，征引繁复，而其学术价值远未得到开发，兹试举一二。（1）具有较高的校勘价值。正如国学大师刘师培所说：“（是书）所据之书匪一，然语均有本，如卷三多据《列仙传》，卷五以下多据葛洪《神仙传》。其足校二书讹脱者不下数百十事，此均有裨于校勘者也。”^⑤（2）亦有相当的辑佚价值，如杜光庭撰《仙传拾遗》四十卷，于元明之际散佚，《道藏缺经目录》有载。台湾著名学者严一萍先生据《仙鉴》及其他几部仙传汇成辑佚本五卷传世，得99人。严先生还通过《仙鉴》等材料辑得杜光庭的另一部仙传《王氏神仙传》男女仙真55人，所得为全书三之二。复如宋代道士贾善翔《高道传》十卷，明以来，其书不传，今辑本四卷亦有赖《仙鉴》等书而成^⑥。因它书收录人物皆系删节，而《仙鉴》每篇皆完整，故往往可得原文全貌，其价值更胜一筹。

4. 像传。像传的特色在于像。道教最初本不供神像，迄至宋元，造像艺术已十分发达，这

① 潘雨廷：《道藏书目提要》，上海古籍出版社2003年版，第272页。

② （清）纪昀等：《四库全书总目提要》，海南出版社1999年版，第761页。

③ 《道藏》第5册，第99页。

④ 同上。

⑤ 刘师培：《读〈道藏〉记》，《刘师培全集》（第四册），中共中央党校出版社1997年（影印本）版，第93页。

⑥ 严一萍：《仙传拾遗》（辑本），《王氏神仙传》（辑本），《高道传》（辑本），《道教研究资料》（第一辑），台北艺文印书馆1974年版。

一特征亦体现于仙传之内。元代道教像传主要有《金莲正宗仙源像传》《玄风庆会图》《玄元十子图》《许太史真君图传》《新编连相搜神广记》等。

其中，《玄元十子图》一卷，收入涵本72册，三家本第3册。赵孟作图，杜道坚行文；一为书画巨子，一为道界名流，称得上珠联璧合。十像皆白描，单线勾勒，线条遒劲，超然绝俗。《新编连相搜神广记》二卷，元秦子晋撰，系藏外道书。开头三篇分别为《儒教源流》《释教源流》《道教源流》，继之为50位神仙，多道教神及俗神。仙传前多有木刻图像，刀法质朴粗犷，有民间绘画风格。

(二) 谱录。《道藏》及《续道藏》共收谱录类道经40部，金元时期有10部；其中，收入洞真部者，依著作产生先后次序有《玄风庆会录》《金莲正宗记》《七真年谱》《清微仙谱》《清河内传》等，收入洞玄部的有《云阜山申仙翁传》，收入洞神部的有《大涤洞霄图记》《玄品录》。以下择要介绍。

金元之际，全真教大行其道，弘扬全真教义的著作为数众多，编撰全真传记理所当然。《玄风庆会录》《金莲正宗记》《七真年谱》等著作均在此背景下问世。《玄风庆会录》一卷，系耶律楚材奉敕编录，此书实为《长春真人西游记》的重要补充。《金莲正宗记》五卷，题林间羽客樗栌道人编，收入涵本第75册-76册，三家本第3册。樗栌道人即秦志安，曾与其师宋德方一同负责编修《元道藏》。《金莲正宗记》之命名，据学者考订，源于王重阳“七朵金莲结子”的故事^①，据此，金莲当指王重阳的7大弟子。但全书并非只叙述“七朵金莲”之事迹，实全真之始末。《七真年谱》亦为有关全真始末之极重要史书，与《金莲正宗记》相得益彰，皆不可忽视。

收入洞神部的《玄品录》五卷，张雨撰，涵本第558册-559册，三家本第18册。张雨对道教史籍的编纂有独到的认识，最突出的是其分类思想。书中将先秦奉道者皆归道德品（即篇），自秦以下，共分十品：道、道权、道化、道儒、道术、道隐、道默、道言、道质、道华。所收人物不限于神仙道流，《四库提要》认为该书所录人物太宽，既然拟《玄品》为题，本应以道家为主，“至于神仙、方士，别自成家；隐士、逸人，各为一传，溷而一之，已昧老氏之宗；乃至范蠡权谋之士，鬼谷捭阖之师，亦复借材，未知其可。蕙罗虽富，难免杂芜之讥矣”^②。此等评价未免太过，在当时许多士人眼中，道家已成为道教代名词，故收入神仙、方士之流，本是题中之意，不应苛批。

(三) 山志。此处的山志也包括宫观志在内，元代的道教山志有《西岳华山志》《武当福地总真集》《茅山志》《仙都志》等，也包括宫观志，如《古楼观紫云衍庆集》。诸多山志中以《茅山志》为代表。《茅山志》三十三卷，题“上清嗣宗师刘大彬造”，收入《正统道藏》洞真部记传类，涵本第153册-158册，三家本第5册。陈国符先生认为此书实为张天雨所修，刘大彬窃取其名而已^③。但新近有学人著文认为：“元版《茅山志》的作者是刘大彬而不是张伯雨，但张伯雨在《茅山志》的编撰中也是功不可没的。确切地说《茅山志》是刘大彬同赵孟、

① 卿希泰：《中国道教》卷二，东方出版中心1994年版，第196页。

② 纪昀等：《四库全书总目提要》，海南出版社1999年版，第761页。

③ 陈国符：《道藏源流考》下册，中华书局1963年版，第248页。

虞集、张伯雨等众弟子大家共同合作的结晶。”^①可备一说。《茅山志》有两点值得注意，其一是内容丰富、详实。该书涉及茅山各个方面史料，大凡历代诏诰、祖师和仙真事迹、地理形胜、历代书目、宫观碑铭、神药异草、诗文著作等，悉数囊括其中；其二是分类合理，体例得当。《茅山志》内容庞杂，但杂而不乱，皆有赖于其编纂得法。书前自序总揽全局，阐明全书大旨；其后分十二篇依次叙述，有条不紊；遇到事有重出，理有互现者，作“见某篇”或“事见某篇”或“详具某书”，均一一注明。总之，《茅山志》的学术研究尚待深入。

（四）碑铭集。以碑铭形式存在的道教史籍很丰富，陈垣《道家金石略》收各种金元时期的碑铭达 882 通。但《道藏》内所收元代碑铭集为数有限，主要有《甘水仙源录》《终南山说经台历代真仙碑记》《宫观碑志》等。现仅以《甘水仙源录》十卷为例，全真道士李道谦集，收入涵本 611 册 - 613 册，三家本第 19 册。李道谦对此书用力颇勤，实为一生历览搜寻的结晶。该书集时人所撰全真道士事略、宫观碑铭而成，集人物达 60 余人，几乎囊括了全真道由金至元的全部骨干，系研究全真教发展、传播、鼎盛、衰败的必读书。再者，该碑铭集各撰述者多鸿儒巨笔，他们与全真教徒的交往、对全真教的评论，在士人阶层都极具代表性，考察全真教与社会的关系时，应予以充分重视。

（五）游记。《道藏》分类系统中无游记类，所收文献也只有正乙部的《长春真人西游记》二卷，题“门人真常子李志常述”，收入涵本 1056 册，三家本第 34 册。上卷述邱处机西游经历甚详，下卷述其讲道及住持天长观事迹。因邱处机西行之举影响深远，加之书中对西行沿途的自然景观、山川草木、风土人情都有记述，故此书历来备受中外学人重视。是书对于研究全真教史、中西交通史、金元文学史、民俗史拥有不可替代的地位。

综上所述，可结而论之：元代道教史籍体裁多样，内容丰富，其学术价值不可小觑。然对道教史籍，世人常以“虚妄”二字，一笔抹杀；加上四库馆臣以官方姿态当头棒喝，道教史籍自无容身之地。笔者以为，大凡宗教，总有诸多非理性因素，关键是如何剔除其虚诞成分，利用其对社会、历史和人物真实记载的内容，以公正客观的态度审视道经是全面探讨道教史籍的基点。

二、元代道教史家与道教史学的特点

道史上诸多杰出道教学者，在哲学、文学、艺术等领域的成就早被人重视，事实上，历代高道大德对中国文化的贡献也体现在史学领域中，并出现了一个道教史家群体，元代就有不少各具特色，但又有相同时代特征的道教史家。

（一）植根道教、会通儒释。由于特殊的社会背景以及道教自身发展的逻辑，金元时期的道教在教派和教义等方面出现了大范围整合；这种整合一方面体现在道教内部各个派别之间，另一方面体现在道教与儒释之间。因而，时代要求元代的道教史家必然是以道为主、融通三教的。考察元代的道教史家，这一特征异常明显；而这种兼容的思想也直接融入了他们的作品中。

^① 孙王成：《元版〈茅山志〉的作者究竟是谁》，《中国道教》2001年第1期，第54-56页。

例如元代著名内丹理论学者陈致虚，称得上是南北宗的总结者。其内丹理论，具有融合南北宗和佛道思想的特点，对全真教南北二宗之趋同起过推动作用。他的《上阳子金丹大要列仙志》《上阳子金丹大要仙派》等著作，虽非专论内丹义理之书，但所叙金丹派列仙简迹，皆能总结三教一家之理，亦反映陈致虚所谓“道统”思想。陈致虚在他的著作中一直强调：“释曰佛法，儒云仁义，道曰金丹”，三者“名虽殊而道则同也”，其结论是：天下无二道，惟金丹之道；三教圣人即以此道成圣、成佛、成仙。再如对校勘《元道藏》有功于后世的秦志安，更是以兼通三教著称。据元好问《遗山集》卷三十一《通真子墓碣铭》载：志安自早岁趣尚高雅，三举进士不中，贞佑初避乱南渡；正大中，志安年已四十，遂置家产不问，放浪嵩少间。喜读黄老方外书，先习佛学，后从道游，如此丰富的阅历，恰恰成就了其广博的知识。秦志安的《金莲正宗记》是现存最早的全真教史著作，书中的很多结论堪称灼见。该书虽只是记述全真十四祖师事迹，但倡导三教合一的内容从一而终。还有搜集整理全真教史贡献颇大的李道谦，经他编纂著述的道教史籍就有《七真年谱》《终南山祖庭仙真内传》《甘水仙源录》等多种。他终身未尝废书不观，经史百家，靡不周览。李道谦本儒家子，能读六经，及入道门，辅之以清净性命之学，故蓄之胸臆者义理精深。其他如全真教第7代掌教宗师李志常、净明道集大成者黄元吉及其弟子徐慧、清微派主要传人黄舜申等人对三教教义的理解皆甚有心得，更为重要的是这些高道一方面利用他们与官方接触频繁的机会阐发教义，弘扬教旨；同时也著书立说，承担记录历史的任务，最终促进道教文化的传播。各自代表著作如前文。

（二）学养深厚、长于表述。魏晋以后，道教在传教理念上较为保守，曾经一味盯住上层社会，使本来土生土长、适于中国人口味这一天然优势荡然无存，这或许是道教总体上“输给”佛教的原因之一。相比之下，外来佛教既能向上层社会提供精致高深的理论，又适时推出通俗廉价之教义，使其在争取信徒时左右逢源、游刃有余。宋元道教试图扭转这一局面，大力向下层社会发展，并取得了成效。

宗教下层化，非是粗鄙化，对传教者的要求不降反升。道士们是用亲身实践去阐释教义，而道教学者主要用著书立说的方式宣传教理。深厚的学术功底实为理解教义、准确把握教理的前提；以通俗的语言表述教义是道教下层化的要求。元代道教学者适应了此等要求，道教史家也在其列，其中不乏学养深厚、诗文俱佳之士。如著名茅山道士张雨，著述丰富，其所著史籍《玄品录》考证极为博洽，可视为典范。张雨曾随师赴京，此间以诗文名振京城，回茅山后又与许多文人相唱和，当时就传为佳话。再如邓牧，乃是宋末元初极具影响的哲学大家，其与道士孟宗宝合著的《大涤洞天记》（即《洞霄图志》），文字平易直白，叙述平缓，将杭州大涤山的山山水水、历史沿革、宫观建制等内容表述得清晰明白。复如《历世真仙体道通鉴》著者赵道一，生平虽不可考，但其总共六十四卷的大书已经证明其学识与见地。在所有传世仙传著作中，《仙鉴》不仅篇幅独占鳌头，且以翔实著称。其赞语更是品评古今，纵横捭阖，时有惊世之论。邓光荐在序言中称其：“编纂详，考订核，可谓仙之董狐矣。”恐非溢美之词。至于苗善时撰《纯阳帝君神化妙通记》七卷、张辂纂集补撰《太华希夷志》二卷、禄昭闻撰《凝阳董真人遇仙记》一卷等故事性极强，语言通俗流畅，更间或以直白的诗词，为点睛之用，其中蕴涵的道教宗旨便在潜移默化间为民间接受。当然，元代道教史家的作品中，较多地充斥诗词歌赋、传奇小说等内容，此系人们每每将它们视为文学作品的原因。笔者以为，仙传和谱录毕竟

不同于文集，总体上仍属于史籍范畴。

我们可以得出结论：元代道教史家在阐释教义、传播教理方面继承先贤传统，无愧于时代；在表述教义手段上则大大高于前辈，从而对道教向世俗、民间发展有功于世。

（三）元代形成了以全真派史籍为重点，上清、清微、净明等老新符派史籍为补充的道教史学体系。从蒙古汗国时起，蒙古贵族对宗教采取实用主义的态度，道教的得宠与否，很大程度上取决于统治的需要及君主的意志。元代道教史籍之发展情况与元代道教乃至元代政治发展的主线是同步的。从实际发展规模和影响来看，全真教在元代道教的地位都是首屈一指的，我们首先讨论元代全真教史籍的情况。全真教在元代的发展大致可分成两大阶段。

第一阶段：从王重阳掌教伊始的金世宗大定二年（1162）到元世祖下令焚毁《道藏》伪妄经文及其板片的至元十七年（1280），共118年的时间。此间，客观上有元太祖到元世祖政策上的支持，主观上有王重阳创教、邱处机完善、尹志平发展、李志常及张志敬巩固的努力，全真教总体上处于鼎盛时期。考察全真教或与之有关的道教史籍多作于此时。

比如《凝阳董真人遇仙记》（约1228年，注：所标数字为成书时间，下同）、《体玄真人显异录》（约1228）、《长春真人西游记》（约1228）、《玄风庆会录》（1232）、《金莲正宗记》（1241）、《七真年谱》（1271）、《终南山说经台历代真仙碑记》（约1279）、《古楼观紫云衍庆集》（约1279）、《甘水仙源录》（1288）、《终南山祖庭仙真内传》（约1288）等，这些著作体裁不一，内容各异，但都有一共同之处，即宣传全真祖师、弘扬全真教义、传播全真理念。此处需特别强调，禄昭闻著《凝阳董真人遇仙记》虽记董真人（董守志）遇仙事迹，似与全真无关，但董所遇为正阳、纯阳、海蟾三仙，其一切醒悟皆在于三仙点化；又全真上推必及此三仙，故《凝阳董真人遇仙记》实为全真张目。再有《终南山说经台历代真仙碑记》《古楼观紫云衍庆集》二书著者朱象先，本为茅山道士，至元十六年（1279）往礼终南山祖庭，居楼观台，见此前晋尹轨曾撰《楼观传》，有感而发，遂节录又增补为今书。此可视为茅山正一派与全真派交往之例证，全真在全国的影响亦可见一斑。

第二阶段：从元世祖下令焚毁道经（1280）到元朝结束（1368），近90年。虽不排除官方时有提携之举，然而道教整体上处于衰微阶段。其原因有二：元政府态度转变，道教不如从前那般受宠，即便对道教的注意也转向了势力主要在南方的正一派；再者，此全真已非彼全真，早期全真赖以生存的优良传统丧失殆尽，种种与全真教义相违背的不良习气滋生蔓延。这一阶段产生的全真史籍亦有亮点，但数量已大不如前。主要有全真道士辑《宫观碑记》、陈致虚《上阳子金丹大要列仙志》、苗善时（似即苗道一）《纯阳帝君神化妙通记》等，但此时的著作侧重点并非全在全真派。陈致虚《上阳子金丹大要列仙志》编纂主旨不是纯粹阐扬全真大义，而是有融会南北二宗之深意；苗善时为全真道士，自然要神话吕洞宾，然也有南北宗合一之迹象。

合而观之，元代全真史籍在元代道教史籍中占有重要地位，通过深入研究这些史籍，对于深入认识全真教自有益处。

元代道教的多元化，决定了道教史籍的多样化。除全真史籍外，元代道教史籍还包括其他范畴，如上清、清微、净明等派别史籍。上清派以东晋魏华存为初祖，历代宗师多居茅山，茅山遂成为该派本山，上清派因此也称为茅山派。该派历史虽久，比较而言，留下著述并不多，

第四十五代宗师刘大彬，集撰《茅山志》三十三卷，史料甚丰富，为宋元茅山派宗师中唯一有著作传世者。元初著名道士张雨撰《玄品录》五卷，在编纂方法、材料取舍与考证方面都有独到之处。其他如黄舜申传、陈采编《清微仙谱》一卷，叙述清微派源流和谱系；刘道明撰《武当福地总真集》三卷、罗霆震撰《武当纪胜集》一卷为有关武当清微派材料；黄元吉编《净明忠孝全书》六卷、不署撰者《许真君仙传》《许太史真君图传》为净明道之史籍；陈梦根辑《徐仙翰藻》十四卷是元以前徐仙信仰的第一手材料等等，不一而足。元代道教各派之间彼此交往比较频繁，所谓各派的史籍往往互有杂糅，切不可作绝对理解。

三、余论：关于道教史籍、道教史家和道教史学

这三个概念，目前均未见权威解释，笔者在搜检道经过程中，以自己的理解试图予以诠释。简言之，道教史籍即道教文献中的历史类文献，如记传、谱录等；道教史家即道教史籍的撰述、编纂者。依此思路，道教史学是以道教的发展、传播史为研究对象，以探求道教产生的进程和规律，探求道教史籍的编纂、道教史家的编纂旨趣为目的的专学。道教史学不同于道教史，道教史是道教客观的发展过程，道教史学则是研究和阐述道教具体发展过程及其规律的学问。历史上，人们对道教史籍范围并无定说。南朝时创立的三洞四辅七部分类法及稍后形成的十二部之说，均无“道史”一类，十二部是本文、神符、玉诀、灵图、谱录、戒律、威仪、方诀（法）、众术、记传、玄章（赞颂）、表奏。潘雨廷先生对此十二部与儒典之经史子集及佛教之经律论有过极精当的分析对照：“曰本文、神符者，犹儒佛之经……玉诀、灵图者，犹儒典之子部，佛藏之论藏……以下第五曰谱录，第十曰记传，犹儒典之史部……曰戒律与威仪者，犹儒家之礼乐，佛藏之律藏……曰方法与众术，为具体实践之法。且方法众多，皆属专门学问，儒典亦属子部。最后曰赞颂与表奏，犹儒典之集部。”^①同为道教史籍，谱录与记传又有何区别？潘雨廷先生进一步解释说：“史分为二者，记传为信史，谱录为神化史，必增谱录方有宗教意义。”为避免人们过分拘泥此种解释，潘先生强调：“进而研究之，宜考证作谱录者之时代背景及其所以作此谱录之目的，则神化史中未尝无信史。视为信史之记传，每益以怪诞之说，亦未尝非神化史。”（同上）有此分析，诸多疑惑涣然冰释；所谓道教史籍，当囊括谱录与记传两大类道经。

以上对元代道教史籍、史家进行了简要梳理，并认为借此应该逻辑地导出道教史学的存在。笔者以为，众多的道教史籍是构成道教史学的基石。《正统道藏》所收谱录类文献40种，记传类文献55种，若加上其他部类所收数目，《道藏》所收道教史籍应在百种以上。此外，尚有一些失收道经及明清时期诞生的大量道经，其中不少可以归入史籍范畴。如胡道静主编《藏外道书》所收道教史籍主要集中在第18册、19册、20册，包括仙传、宫观山志共30种；高小健主编《中国道观志丛刊》收历代宫观山志50种，《中国道观志丛刊续编》也已出版，收书47种，除去重复，几部书所收道教史籍依旧非常可观。

传统史学或多或少地带有贬抑佛道史学的倾向，对道教史籍的存在更加以怀疑，遑论道教

^① 潘雨廷：《道藏书目提要》，上海古籍出版社2003年版，第333页。

史学。但是，只要我们以公允的态度去梳理繁富的道经，就会从中获取大量有价值的史籍。时下，同为中国传统文化的佛教史学体系已经得到学界重视^①。道教研究中，道教哲学、道教文学早已形成规模，高水平论文、专著相继出现。笔者确信：提出“道教史学”的概念恰如提出“道教哲学”“道教文学”概念一样，对道教研究的促进是无可辩驳的。

^① 魏承思：《中国佛教文化论稿》第五章，上海人民出版社1991年版。

宋代城隍神赐额封爵考释*

王 颀 宋永志**

城隍神信仰是中国古代民众重要的祠神信仰之一，宋代则是其发展的重要阶段。一方面，城隍神的正统化或国家化在地方上得到较快的发展，地方官员以城隍神灵异为名向朝廷请求为该地城隍神加封爵位，颁赐庙额，以示尊崇，使之区别于朝廷严厉打击的淫祠；另一方面，民众将有功于当地的前代名宦良将作为城隍神来祭拜，从而出现了城隍神人格化的现象。这两个方面，在北宋末年及整个南宋时期表现得尤为突出，形成了宋代民间信仰城隍神的传统，并深刻影响到了后世。从徽宗朝开始，大规模的对一些地方的城隍神颁额赐爵，这一措施在南宋时期进一步完善，并贯彻实施于整个南宋时期。有关城隍神信仰的研究，国内外学者的相关论述颇多，上世纪30年代，邓嗣禹先生发表了《城隍考》一文^①，可谓近代学人在此方面系统研究的开山之作。80年代，日本学者中村哲夫^②、美国学者 David Johnson^③等先后发表文章对城隍神信仰的起源、发展、变迁与朝廷对它的赐封等进行了讨论。本文在前人研究的基础上，以朝廷对城隍神的封赐及原因为中心，对宋代城隍神信仰的特色进行探讨。

一、徽宗时期对城隍神的封赐

朝廷对城隍神的封赐并非是宋代的创举，早在唐、五代时期就已经出现。后梁开平二年（908），应镇东军节度使钱鏐奏请，后梁封绍兴城隍神为崇福侯^④。城隍神被民众视为地方保护神，地方官也想借助城隍神“冥力护持”，冀望所辖之地风调雨顺，物阜民洽，故而将神之功德奏报朝廷，以获赏赉，这可以看作是官员对城隍神的回报，含有崇敬之意。此事例虽肇端于唐、五代，却兴于宋朝。宋廷对有功于民众、惠泽一方的民间祠神，采取了很宽容的态度，早在神宗熙宁七年（1074），诏：“天下祠庙祈祷灵验未有爵号者，并以名闻，当议特加礼命。内

* 本文原载《河南大学学报》（社会科学版）2006年第3期，第22-26页。

** 王颀，1952年生，暨南大学中国文化史籍研究所教授；宋永志，1978年生，暨南大学中国文化史籍研究所硕士研究生。

① 邓嗣禹：《城隍考》，《史学年报》1935年第2期。

② 中村哲夫：《城隍信仰からみた旧中国の国家と社会》，《近代中国社会史研究序说》，东京：法律文化社1984年版。

③ David Johnson, "The City - God Cults of T'ang and Sung China", *Harvard Journal of Asiatic Studies*, Vol. 45, No. 2, 1985.

④ 《祠庙》，《会稽志》卷六，中华书局1990年版。

虽有爵号而褒崇未称者，亦具以闻。”^① 朝廷以祠神的灵验作为封爵赐额的标准。元丰年间，太常寺官员建议对民间神祇的赐封加以规范化：“自今诸神祠无爵号者赐庙额，已赐额者加封爵。初封侯，再封公，次封王。生有爵位者从其本。妇人之神封夫人，再封妃。其封号者初二字，再加四字，如此则锡命驭神，恩礼有序。”^② 美国学者韩森（Valerie Hansen）对宋廷的民间祠神封赐的频率列表分析发现，“1070年代，向神祇的赐封突然增多，到12世纪初期即宋徽宗在位年间，赐封猛增，此后在整个12世纪，赐封活动一直持续”^③。城隍神是诸多民间祠神之一，徽宗朝对民间祠神的赐封政策已制度化，不计其数的各地民间祠神得到了封赐。下表展现了徽宗朝部分地区城隍神及庙宇所获封爵及赐额的状况（见表1）。

表1 徽宗朝部分城隍神封爵赐额表

地区	庙额	封爵	资料来源
邵武军城隍神祠	显佑（崇宁中）	神济（侯）（政和元年）	《宋会要辑稿》
建宁府城隍庙三神祠	显应（崇宁二年）	惠宁侯（崇宁三年）	
延平府剑浦县城隍神祠	显应（崇宁二年十二月）		
濬州黎阳县新垒城隍神祠	显固（崇宁五年九月）	灵护伯（崇宁五年九月）	
溱州城隍神祠	宁德（大观四年九月）		
播州城隍神祠	昭佑（大观四年九月）		
承州城隍神祠	静惠（大观四年九月）	静应侯（政和五年二月）	
重庆府城隍神祠	仁贶（大观四年九月）		
遵义县城隍神祠	怀宁（政和二年十二月）		
隆兴府城隍神祠	显忠（政和四年四月）		
筠州城隍神唐刺史应氏祠	利贶（政和六年四月）	南宋累加封赐	
崇安县城隍庙	显忠（政和四年）		弘治《八闽通志》 ^④
台州	镇安（政和中）	南宋累加封赐嘉定	《赤城志》 ^⑤
嘉兴府	显忠（宣和二年）	忠烈公（宣和五年）	至元《嘉禾志》 ^⑥
建宁府建阳县	显忠（政和年间）		嘉靖《建阳县志》 ^⑦

分析上表可以看出，徽宗朝对城隍神祠赐予庙额是大量存在的，而且出现了不同地区庙额相同的情况，同时，所封城隍神之爵位并不以所在地区的行政级别的高低为依据，有府、军城隍神仅赐庙额，而州、县城隍神却得以封侯晋公的情况。有些州、县则将前代良吏之祠堂作为城隍神祠（如表中筠州城隍神唐刺史应氏祠），或将其附祀在城隍神祠中而获得朝廷同样的封

① 徐松：《宋会要辑稿·礼二十》，中华书局1957年版。

② 同上。

③ 韩森著，包伟民译：《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，浙江人民出版社1999年版。

④ 《八闽通志》卷五十九，书目文献出版社1988年版。

⑤ 《祠庙门》，《赤城志》卷三十一，中华书局1990年版。

⑥ 《祠庙》，《嘉禾志》卷十二，中华书局1990年版。

⑦ 《重修城隍庙记》，《建阳县志》卷六，上海书店1981年版。

赐，如表中建宁府城隍庙三神祠中，崇宁“三年封，一为惠宁侯即城隍神，一为嘉德侯即唐刺史陆长源，一为昭惠侯即唐刺史张文琮”^①。赐额和封爵并非完全同时，城隍庙一般在得到赐额数年后，庙内城隍神才能因“灵验”而获封爵，也有些地方只有城隍庙获得赐额，而城隍神未得到封爵的现象。总之，赐额是第一步，而获得封爵则是朝廷较为慎重的举措。

二、南宋时期城隍神封爵的特点

徽、钦二朝，面对风起云涌的农民起义及北方新兴的完颜金国的强大军事压力，北宋社会危机更加严重，因而此时期朝廷对民间祠神——无论是城隍神还是其他更受朝廷尊崇的祠神的赐封大大减少。靖康二年（1127），都城汴京陷落及二帝北狩标志着北宋的终结。是年，徽宗第九子赵构在南京应天府重建政权以延宋祚。高宗南迁，在金兵的围追堵截中，居无定所，一度渡海以避兵锋，而在此特殊时期，朝廷对民间祠神的封赐作了更加详细的规定。建炎三年（1129）元月，朝廷敕文：“神祠遇有灵应即先赐额，次封侯，每加二字至八字止；次封公，每加二字至八字止；次封王，每加二字至八字止。”因高宗“车驾驻蹕”，赖城隍神“保护巡幸”，朝廷对高宗车驾所过处之城隍神封爵赐额的情况明显增多。上表中台州城隍神，“吴越王时号兴圣永安王。国朝政和中，以范守祖述请雨立应，赐额镇安。建炎三年，封显佑侯。四年，以保护巡幸，加通应”^②。另有位于今舟山岛上的昌国县，也因高宗浮海躲避金兵，车驾巡幸而被赐封。“城隍惠应庙……建炎四年，车驾巡幸，赐今庙额。”^③ 前述绍兴城隍神在后梁开平二年受封崇福侯后，北宋时期便再也没受封，绍兴元年（1131）同样因车驾驻蹕，以后便累加封赐，“绍兴府城隍神崇福侯祠，光尧皇帝绍兴元年五月，以车驾驻蹕会稽逾岁，行殿载宁，特加封昭祐公，仍赐庙额显宁”^④。台州城隍神在北宋政和年间祈雨有应到南宋初保护高宗巡幸，从城隍神“职责”的显著变化中可以看出，与此前城隍神所具有的与农业生产相关的祈雨、祈晴等不同的是，在宋廷南迁和金兵围追堵截的危亡时期，祈求神灵护佑平安不仅是统治阶级，而且也是下层民众的普遍心理诉求，城隍神所具有的城市保护神的职能，正契合了这一特殊时期人们的心理。下表罗列了南宋时期部分屡获朝廷封赐的城隍神的爵号（见表2）。

表2 南宋时期部分城隍神封爵赐额表

地区	庙额	封爵	资料来源
筠州城隍神唐刺史应氏祠	利颙（政和六年四月）	忠显侯（建炎四年） 忠显灵应侯（绍兴十二年十一月） 忠显灵应翊顺侯（绍兴十九年） 忠显灵应翊顺广惠侯（绍兴二十八年一月） 封其妻慈惠夫人 世济公妻加封慈惠助善夫人（乾道五年三月） 灵佑顺应显正王（不详，此据《宾退录》 ^⑤ ）	

① 韩森著，包伟民译：《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，浙江人民出版社1999年版。

② 《祠庙门》，《赤城志》卷三十一，中华书局1990年版。

③ 《四明志》，中华书局1990年版。

④ 韩森著，包伟民译：《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，浙江人民出版社1999年版。

⑤ 赵与时：《宾退录》卷八，中华书局1985年版。

(续表)

地 区	庙 额	封 爵	资料来源
绍兴府城隍神崇福侯祠	显宁 (绍兴元年五月)	昭佑公 (绍兴元年五月) 忠顺昭佑公 (绍兴三十年十月) 忠顺昭佑孚应公 (乾道六年元月) 忠顺昭佑孚应显惠公 (乾道九年元月) 忠应王 (淳熙五年七月) 忠应昭顺王 (淳熙十五年十月) 忠应昭顺灵济王 (庆元元年十二月)	《宋会要辑稿》 ^②
吉州城隍神汉颖阴侯灌婴祠	灵护 (绍兴四年五月) (据《宾退录》)	颖阴威显侯 (绍兴十年十月) 颖阴威显英烈侯 (乾道五年十一月)	
临安府吴山城隍神祠	永固 (据《宾退录》)	保顺通惠侯 (绍兴三十年十月) 保顺通惠显佑侯 (乾道六年二月) 辅正康济广德显圣王 (咸淳八年) (据咸淳《临安志》 ^①)	
台州	镇安 (政和中)	显佑侯 (建炎三年) 显佑通应侯 (建炎四年) 显佑通应灵惠侯 (绍兴八年) 显佑通应灵惠昭贶侯 (乾道四年) 灵济公 (庆元二年) 灵济显佑公 (庆元四年) 灵济显佑广泽公 (庆元六年) 灵济显佑广泽普应公 (嘉泰四年) 顺利王 (嘉定元年) 顺利显应王 (嘉定十六年)	嘉定《赤城志》 ^③
平江府		忠安王 (不详) 忠安顺应王 (嘉泰三年) 忠安顺应威显王 (嘉定九年) 忠安顺应威显英济王 (宝祐三年)	光绪《苏州府志》 ^④
建康府溧水县	正显 (绍兴九年, 李朝正请于朝)	广惠侯 (绍兴十七年) 广惠孚应侯 (淳熙十六年) 广惠孚应顺济侯 (宝庆元年) 广惠孚应顺济显佑侯 (开庆元年)	至正《金陵新志》 ^⑤

较之于徽宗朝鲜有城隍神获得封爵所不同的是,南宋初年建炎、绍兴期间,许多地方的城隍神被封为侯爵,且在南宋统治核心地区的一些城隍神因保护高宗南迁而得到长久不断的封赐,封爵从侯至公再至王,爵号的字数也从二字至四字、六字至八字,完全按照建炎三年朝廷对祠神封爵的规定进行。

① 《临安志》卷七十一,中华书局1990年版。

② 徐松:《宋会要辑稿·礼二十》,中华书局1957年版。

③ 《祠庙门》,《赤城志》卷三十一,中华书局1990年版。

④ 《重修城隍庙记》,《苏州府志》卷三十八,台北:成文出版社有限公司1970年版。

⑤ 《金陵新志》卷十一《祠祀志》,中华书局1990年版。

三、南宋时期城隍神信仰发展的社会背景及原因

宋廷对城隍神的封爵、赐额，这是宋代地方与国家之间在关于祠神信仰问题上互动的主要形式，这一形式在南宋时期的频繁出现，说明了民众冀望城隍神护佑的愿望较前代更加强烈，而城隍神所具有的城市保护神的所谓特殊职能，为其得到朝廷的不断封赐提供了前提条件。同时，朝廷对其不断封赐又扩大了城隍神职能的外延，使其更加神迹显著。这种地方与国家之间的互动，为城隍神信仰在南宋时期的迅速发展起到了推波助澜的作用。造成这种互动频繁发生的原因是多层面的，其中，南宋初年宋金之间频繁战争是主要原因之一。战争所造成的压力无论对上层统治阶级还是对普通民众都是巨大的，而后世有关金兵压境城隍神显灵的记载也多见于方志之中。如嘉靖《六合县志》记载了这样的情况：“绍兴辛巳，逆虏犯顺，分道南侵，围六合城。已而溃去，有降卒言，仰视城围，旌旗蔽天，大揭神号，虏惧而遁，邑人刻石纪功，今废。开禧二年十一月内，虏兵复围城，周回数重，获至殍虏，备言番兵仰见城上皆张青幙，愈攻愈高，紫盖黄麾下有长大神人升降其间，虏遂惊惧而止，邑人状于庙，嘉定元年七月内，敕赐庙额曰：昭卫。”^①真州六合县地处宋金战争前沿，曾一度落入金人之手，绍兴辛巳年正是金主完颜亮率水陆大军南侵之年。城隍神显灵吓退金兵这样的事虽荒诞不经，但这至少是处于战争中的民众将退敌的愿望寄托于城隍神的一种内心表现，城隍神作为城市保护神的职能，在战争时期承担了民众的众多期许。这一年的金军南侵，城隍神助退金兵在民间亦有所反映：“崇安县有巫翁吉师者……绍兴辛巳九月旦，正为人祈祷，忽作神言曰：吾当远出，无得辄与人问事治病。翁家恳诉曰：累世持神力为生，香火敬事，不敢怠，不知何以见舍？再三致叩，乃云：番贼南来（注：金兵），上天遍命天下城隍社庙，各将所部兵马防江，吾故当往。曰：几时可归？曰：未可期，恐在冬至前后……至十二月旦，复附语曰：已杀却番王（注：完颜亮），诸路神祇尽放遣矣。”^②可见，宋、金战争在民众中所造成的影响是极为深刻的，这也是南宋时期城隍神在民众的心目中越来越有影响力的社会深层原因。

南宋时期，城隍神的官方色彩越来越浓厚，这和地方官与城隍神之间有千丝万缕的联系是分不开的。城隍神获得朝廷的封爵必须经由地方官向朝廷奏请，地方官在此过程中扮演了重要的角色。城隍神灵应→地方官奏请→朝廷封赐→民众崇祀→祠神再次灵应，这样循环的模式是城隍神屡获封赐的途径，而城隍神灵应与否，更多地取决于官方的态度。韩森为我们揭示了南宋时期这种地方与国家之间在祠神封爵、赐额二者互动关系问题上官方所扮演的角色。她首次提出了地方士绅请求朝廷赐额、赐号给地方祠庙的过程中，是经由转运使来负责鉴定祠神神迹的。“转运使一经认实某神祇的确威灵显应，他就上奏皇帝，为神祇求赐匾额，加封名号。奏文一到京城……转运使的奏请先被送到尚书省，尚书省将它发至礼部，限期契勘。一经核实，再送由太常寺书判，拟定封号。然后太常寺将其送回礼部复准，接着又送回尚书省。尚书省起草赐封敕文，以及一份包括地方、省部勘合情况的详细报告。”^③可见，对祠神的封爵与赐额是

① 《六合县志》卷三，上海书店1990年版。

② 洪迈：《夷坚志》卷六，中华书局1985年版。

③ 韩森著、包伟民译：《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，浙江人民出版社1999年版。

要经过一个相当复杂的官方运转程序的。朝廷对此问题如此重视的原因，韩森认为：“首先，官府将赐封神祇的事务看得很重要，相信赐封能增加神祇的威灵。他们不想将官爵名号赐封给那些不灵验的神祇。其次，他们也许不完全信任县邑官员。县官们受到地方士绅的压力，要求官府承认他们自己所信奉的神祇。因此在判断神祇灵迹时，不能指望县官们会做到完全客观。”^① 宋代由于朝廷对祠神的赐封已制度化，基层民众也认同朝廷对祠神的封爵赐额会影响神祇灵应与否，地方精英阶层也藉朝廷对他们所信奉的祠神的封爵赐额这一途径，来提升自身在基层中的地位。

四、结 语

南宋时期，特殊的时代背景为城隍神获得朝廷 25 的持续封赐提供了前提条件。朝廷的封赐又使城隍神在地方上获得合法的正统地位，这为城隍神信仰在基层民众中的传播起到了很大的促进作用。大规模的封赐活动在整个南宋时期持续不断，越来越多的地方的城隍神得到封赐，而未得到封赐的地区也不惜沿用邻近地区城隍神的名号，以使所在地的城隍神得到名正言顺的崇拜。这就是南宋赵与时所说的：“今其祀几遍天下，朝家或锡庙额，或颁封爵。未命者或袭邻郡之称，或承流俗所传，郡异而县不同，至于神之姓名，则又迁就附会，各指一人，神何言哉？”^② 城隍神信仰在南宋统治地区已经蔚为大观了。正统化或官方化的城隍神的人格神形象在民众心中已牢不可破，植根于民众中的信仰观念深深影响到了后世。元、明时期城隍神信仰的传统无不是在此基础上的继承和发展，而信仰的内涵却依然如故。

^① 韩森著、包伟民译：《变迁之神——南宋时期的民间信仰》，浙江人民出版社 1999 年版。

^② 赵与时：《宾退录》卷八，中华书局 1985 年版。

南宋杭州的开封宫观

——宗教文化转移之实例研究*

段玉明**

北宋灭亡后，伴随帝国统治中心由开封南迁杭州，原在开封的一些寺庙亦先后在杭复建——“宋南渡时，凡汴京有庙者，皆得祀于杭”^①，成为两宋宗教史颇可注目的事件。限于篇幅，本文仅对开封宫观在杭复建略加考说，以窥宗教与政治的复杂纠葛并及宗教文化转移的某些特征。

南宋时杭州宫观极多，“今浮屠、老氏之宫遍天下，而在钱塘为尤众”^②，然虽如此，这些宫观却并非尽为开封宫观在杭的复建。事实上，在“尤众”于天下的庞大数目中，此类“南渡”宫观应只占很小部分。兹分别简考于下。

（一）太乙宫

太乙宫，也作太一宫。周淙《乾道临安志》卷一：

太一宫，在新庄桥之南。^③

因其位于西湖东面，区别于后来兴建的西太乙宫，此宫又称东太乙宫。吴自牧《梦粱录》卷八：

东太乙宫，在新庄桥南，元（原）东都祠五福太乙神也。^④

既是原东都旧祠，此太乙宫为开封太乙宫在杭复建当可确定。

宋代所奉太乙有五福、大游、小游、四神、天一、地一、直（一作真）符、君基（避唐玄宗讳亦作“綦”）、臣基、民基10神，称“十神太一”。其中，五福太一最被看重：

凡行五官，四十五年一易^⑤，所临之地，岁稔无兵疫。^⑥

* 本文原载《四川大学学报》（哲学社会科学版）2006年第3期，第33-39页。

** 段玉明，1958年生，四川大学道教与宗教文化研究所教授。

① 田汝成：《西湖游览志》，上海古籍出版社1980年版，第218页。

② 潜说友：《咸淳临安志》卷七十五，《四库全书》本，第1A页。

③ 周淙：《乾道临安志》，浙江古籍出版社1983年版，第7页。

④ 吴自牧：《梦粱录》，上海古籍出版社1962年版，第196页。

⑤ 叶梦得：《石林燕语》，中华书局1984年版，第32页。

⑥ 吴自牧：《梦粱录》，上海古籍出版社1962年版，第196页。

开封太乙宫原有东、西、中、北4座^①。此外，北宋时尚有南太一宫，然其地点不在开封而在洛阳^②。杭州东太乙宫兴建年代，潜说友《咸淳临安志》有明确记载：

绍兴十七年，遂命两浙运司度地建宫，十八年三月成。^③

除东太乙宫外，杭州也有西太乙宫。吴自牧《梦粱录》卷八：

西太乙宫，在西湖孤山。淳佑间，太史奏太乙临梁、益分，请用天圣故事……建宫奉安。^④

所谓“淳祐间”，为淳祐十二年^⑤。然太乙移宫以45年为期，自绍兴十七年算，也应早过两移之期，太乙临梁、益之说应是托词。田汝成《西湖游览志》卷二称此为中贵卢允升等人“妄称”^⑥，应较合乎事实。此外，据陈騵《南宋馆阁录》称，南宋还有南太乙宫、北太乙宫^⑦。

开封诸太乙宫以东太乙宫規制最宏：

合千一百区，凡十殿，像五百二十躯。^⑧

其他诸宫则略不如^⑨。杭州诸太乙宫也以东太乙宫規制最宏：

凡一百七十四区，（像）一百九十有五，遵太平兴国旧制。^⑩

绍兴以降，历朝续有增修，孝宗建元命殿曰崇禧，光宗建藏殿曰琼章宝藏、钟楼曰琼音之楼，理宗建长生殿（后改为延寿殿）奉南极，度宗建通真殿奉佑圣、申祐殿奉元命、顺福殿奉太皇元命，又有北辰殿奉北斗。此外，宫南尚有崇真馆一座；宫后则为内圃，有虎林山，建亭其上^⑪。杭州东太乙宫虽遵开封旧制，然其区殿、祀神数目均已大不如前。而元命殿、三清殿、明离殿、长生殿、通真殿、北辰殿等的增修，则是对开封旧制的突破，昭示了南宋太乙宫奉系统的某些新扩展。杭州西太乙宫系析延祥观地所成，与御圃邻，“凡宫之事仪，四立祀典，皆如东太乙例遵行”^⑫，宫观亭榭“殆仙居焉”^⑬。较之于开封西太乙宫，杭州西太乙宫更像是皇家园林中的一道风景。咸淳元年，以德辉堂为度宗元命殿、明应堂为寿和圣福皇太后元命殿图^⑭，西太乙宫也有了本命崇奉的色彩。

（二）万寿观

吴自牧《梦粱录》卷八：

万寿观，在新庄桥西。绍兴间建殿观宇……以存东都遗制。^⑮

① 周城：《宋东京考》，中华书局1988年版，第214页。

② 脱脱等：《宋史》，中华书局1977年版，第1426页。

③ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第1B页。

④ 吴自牧：《梦粱录》，上海古籍出版社1962年版，第197页。

⑤ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第3B页。

⑥ 田汝成：《西湖游览志》，上海古籍出版社1980年版，第19页。

⑦ 陈騵：《南宋馆阁录》卷五，《四库全书》本，第4B页、第5B页。

⑧ 周城：《宋东京考》，中华书局1988年版，第214页。

⑨ 王应麟：《玉海》卷中，《四库全书》本，第16A/B页。

⑩ 吴自牧：《梦粱录》，上海古籍出版社1962年版，第196-197页。

⑪ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第2A/B页；吴自牧：《梦粱录》，上海古籍出版社1962年版，第196-197页。

⑫ 吴自牧：《梦粱录》，上海古籍出版社1962年版，第197页。

⑬ 田汝成：《西湖游览志》，上海古籍出版社1980年版，第19页。

⑭ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第3B-4A页。

⑮ 吴自牧：《梦粱录》，上海古籍出版社1962年版，第196页。

所谓“绍兴间”，为绍兴十七年^①。既是“以存东都遗制”，此万寿观当为开封宫观在杭的复建。

开封万寿观在景龙门西北，本玉清昭应宫东偏别殿^②。杭州万寿观规制，潜说友《咸淳临安志》记载：

殿东乡挹生气也，为三室：昊天曰太霄殿（玉像），圣祖曰宝庆殿（金像），长生帝曰长生殿（神位）。西则皇帝元命殿，曰纯福。后殿十有二楹，为二十二室……前殿之东又有真宗皇帝室，曰延圣；章惠皇后曰广爱，温成皇后曰宁华。^③

景定二年，复再改道院斋阁以奉寿和圣福皇太后元命，并于观东建神华馆^④。与开封万寿观相比，杭州万寿观规制明显更见宏富。

（三）佑圣观

吴自牧《梦粱录》卷八：

佑圣观，在兴礼坊西，元（原）孝庙旧邸……淳熙岁，诏改为道宫，以奉真武。^⑤

所谓“淳熙间”，为淳熙三年^⑥。因其曾是孝庙旧邸，观中壁间尚有孝宗旧时所书杜甫诗句。^⑦

杭州佑圣观是否为开封侨置宫庙，文献无明确记载。绍定重修观门，理宗曾有《真武赞》一篇：

于赫真武，玄圣均阳，克相炎宋，宠绥四方。累朝钦奉，显号徽章。佑我宗社，万亿无疆。^⑧

既是“克相炎宋”，而又“累朝钦奉”，自有北宋神圣传统在内，说明杭州佑圣观的确应是绍继开封宫庙的产物。而据记载，开封佑圣观有两座：一在城内西南隅马军衙桥之西，一在陈州门里普济水门西北^⑨。杭州佑圣观仅此1座。

（四）四圣延祥观

潜说友《咸淳临安志》卷十三：“四圣延祥观，在孤山，旧名四圣堂。”^⑩四圣延祥观奉祀天蓬、天猷、阐圣、真武，即所谓“紫微北极大帝之四将”，其兴建据说与韦后奉事并康王使金有关：

先是显仁韦太后绘像，奉事甚谨，朝夕不忘香火。高庙为康邸，出使将行，见四金甲神人执弓剑以卫。绍兴间，慈率殿出财建观侍奉，遂于孤山古刹，徙之为观。^⑪

所谓“绍兴间”，周凉《乾道临安志》为“绍兴十六年”^⑫，潜说友《咸淳临安志》为“绍兴

① 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第4B页。

② 李濂：《汴京遗迹志》卷十，《四库全书》本，第19A页。

③ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第4B页。

④ 吴自牧：《梦粱录》，上海古籍出版社1962年版，第196页。

⑤ 同上书，第198页。

⑥ 李心传：《建炎以来朝野杂记》甲集卷二，《四库全书》本，第18A页。

⑦ 王应麟：《玉海》卷一百，《四库全书》本，第37B页。

⑧ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第5B页。

⑨ 李濂：《汴京遗迹志》卷十，《四库全书》本，第17A页。

⑩ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第11A页。

⑪ 吴自牧：《梦粱录》，上海古籍出版社1962年版，第198页。

⑫ 周凉：《乾道临安志》，浙江古籍出版社1983年版，第7页。

十四年”^①，任士林《四圣延祥观碑铭》为“绍兴十三年”^②。按王应麟《玉海》记载，四圣延祥观的始建确然应在绍兴十四年^③。而按张端义《贵耳集》卷上记载，四圣延祥观动工之后曾受宰相秦桧指斥停建，三年后始复续建至成^④，时间则正好是绍兴十六年。尽管如此，四圣延祥观却并不是南宋新创。李镰《汴京遗迹志》卷十：

四圣观，在相国寺桥之南，始建无考，元末兵毁。^⑤

这与孟元老《东京梦华录》记载开封内城近东有四圣观一座吻合^⑥。江万里《宣政杂录》：

政和中，宗室士顿所居钝轩忽生白芝数本于梁栋上，因易名芝轩……次年士顿死，又一年赐所居人四圣观。^⑦

士顿死而旧居并入四圣观中，说明开封的确是有一座四圣观，其兴建年代乃在政和以前。张贵谟《灵应启圣记》：“太宗建北极四圣观于京城，则左右领二元帅，若翊圣、真武二真君是也。”^⑧ 以此记载，开封四圣观的兴建应在宋太宗时。《灵应启圣记》还详细记载了自宋朝开国而至仁宗“四圣护国福民”事迹，说明“四圣”崇奉在北宋由来已久，绝非起于韦后之时。潜说友《咸淳临安志》“二十年诏复东都延祥旧名”^⑨，明确昭示杭州四圣延祥观与开封四圣延祥观的相承关系。任士林《四圣延祥观碑铭》：“宋建隆初，置紫极观于汴，奉四圣也。逮绍兴十三年，置四圣延祥观于杭。”^⑩ 把杭州四圣延祥观视为开封旧观的延续，当较符合事实。

开封四圣延祥观的情形不获详知。张端义虽称杭州四圣延祥观“殿宇至今简陋”，然事实恐非如此。按文献记载，四圣延祥观地原多佛寺墓缘，因建观，“凡古佛刹如宝胜、报恩、智果、广化之在此山者皆它徙”^⑪。不止佛寺墓塚，一切碍其兴建的旧有建筑皆需为其让路。专为纪念白居易、林道、苏轼的三贤堂的废毁，据说即与此次拆迁有关^⑫。以如此大规模的拆迁建观，杭州四圣延祥观的規制似不可用“简陋”描述。至绍熙五年孝宗增建钟楼等后，“为屋几三百楹”^⑬。以此规模，四圣延祥观即在当时寺观林立的杭州恐亦所见不多。依张贵谟《灵应启圣记》的描述，杭州四圣延祥观简直就是一处人间仙境，故李心传慨叹其“极壮丽”^⑭。

杭州四圣延祥观除供奉韦后那幅珍藏的四圣绘像外，其南归后另用沉香木所雕四圣像亦供奉观中，且为大殿主供。祝穆《方輿胜揽》、周密《武林旧事》等仅言沉香木像而不提及韦后珍藏绘像^⑮，应即只就大殿主供而言。除“四圣”外，另有陪侍二十，亦皆沉香木雕成，“备

① 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第11B页。

② 任士林：《松乡集》卷二，《四库全书》本，第30A页。

③ 王应麟：《玉海》卷一百，《四库全书》本，第35B-36A页。

④ 张端义：《贵耳集》，《四库全书》本，第5B-6A页。

⑤ 李镰：《汴京遗迹志》卷十，《四库全书》本，第20A页。

⑥ 孟元老：《东京梦华录》，上海古籍出版社1962年版，第19页。

⑦ 陶宗仪：《说郛》卷四十七下，《四库全书》本，第23B页。

⑧ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第11B页。

⑨ 同上。

⑩ 任士林：《松乡集》卷二，《四库全书》本，第30A页。

⑪ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第11B页。

⑫ 田汝成：《西湖游览志》，上海古籍出版社1980年版，第11页。

⑬ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第12A/B页。

⑭ 李心传：《建炎以来朝野杂记》甲集卷二，《四库全书》本，第19A页。

⑮ 祝穆：《方輿胜揽》卷一，《四库全书》本，第17A页；周密：《武林旧事》，上海古籍出版社1962年版，第422页。

极工巧”^①。

（五）三茅宁寿观

吴自牧《梦粱录》卷八：

三茅宁寿观，在七宝山，元（原）三茅堂，因东都三茅宁寿之名，赐观额宁寿观，殿扁曰太元，奉三茅真君像。^②

杭州三茅宁寿观原称三茅堂，为与东都旧名吻合始赐此名。其赐名的时间，周涂《乾道临安志》为“绍兴十六年”^③，潜说友《咸淳临安志》为“绍兴二十年”^④。参阅别的记载，赐名为三茅宁寿观的确是在绍兴二十年；周涂所指或为三茅堂兴建的时间。既是因东都之名而赐观额，杭州三茅宁寿观与开封三茅宁寿观的相承关系不言自明。

开封三茅宁寿观规制似不宏富，仅为会灵观西殿的夹殿^⑤。而杭州三茅宁寿观的规制，吴自牧《梦粱录》卷八记称有太元殿（供奉三茅真君）、三神御殿（供奉徽宗、钦宗、高宗神御），观外东山另有元命殿（供奉度宗与寿和圣福皇太后元命）、宾日亭、仁寿庵等^⑥。陆游《三茅宁寿观记》：

伏睹宁寿观……广殿中峙，修廊外翼，云章宝室，筑轶富丽，浩浩乎道山蓬莱之藏也。钟经二楼，晕飞霄汉，飘飘乎化人中天之居也。金符象简，羽流毕集，进趋有容，肃恭齐洁，济济乎茹灵芝饮沉湮之众也。导以霓旌，节以玉磬，侍者冀从，以登讲席，琅琅乎彻九天震十方之音也……荧光夜气，夜烛天半，所以扶卫社稷、安镇夷夏者，于是乎在非他官馆坛宇可得而比。^⑦

如此精丽宏富、道众口集，显然不是开封三茅宁寿观可比。观中所藏珍宝文物甚多，除有徽宗所画三茅真君像外，“有累朝所赐御书，则高宗皇帝《黄庭度人经》、宁宗皇帝《道纪堂字》、理宗皇帝《养生论》”^⑧；又有御赐古器玩三种，均为稀世之珍：

一曰宋鼎，乃宋孝武帝之牛鼎，以祀太室之鼎；二曰唐钟，系大唐常州澄清观旧物，内庭出内帑金帛易以赐之，禁中每听钟声，以奏寝兴食息之节；三曰褚遂良书小字《阴符经》，此物宣取复赐贾秋壑。^⑨

另据陈世崇《随隐漫录》称，观中还有吴道子《火星图》一帧^⑩，也是朝廷御赐之物。仅以类此御赐而言，三茅宁寿观之在杭州诸宫观中地位非同一般也已昭然可知。故陆游在其《三茅宁寿观记》中非常感慨：“上心眷顾此观，每示优假如此！”^⑪

① 田汝成：《西湖游览志》，上海古籍出版社1980年版，第19页。

② 吴自牧：《梦粱录》，上海古籍出版社1962年版，第199页。

③ 周涂：《乾道临安志》，浙江古籍出版社1983年版，第7页。

④ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第14A页。

⑤ 同上书，第15A/B页。

⑥ 吴自牧：《梦粱录》，上海古籍出版社1962年版，第199页。

⑦ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第15B-16A页。

⑧ 同上书，14A页。

⑨ 吴自牧：《梦粱录》，上海古籍出版社1962年版，第199页。

⑩ 陈世崇：《随隐漫录》卷五，《四库全书》本，第6A页。

⑪ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第15B页。

（六）开元宫

吴自牧《梦粱录》卷八：

开元宫，在太和坊内秘书省后，元（原）宁庙潜邸，为道官。向东都有开元阳德观，以奉火德。嘉泰年，诏以嘉邸改充开元宫，仪制皆视佑圣观。^①

杭州开元宫为宁宗潜邸改建而成。既是因东都开元阳德观而建，其为开封旧观的复制应已昭然。“嘉泰间”者，为嘉泰元年^②。宋以火德立国，南渡后，火德之奉先在太乙宫内，至是改潜邸为宫始有专祠。

开封开元阳德观的情形不获详知。按潜说友《咸淳临安志》卷十三记载，杭州开元宫积历年所修，至少应有明离殿（正殿）、宣明王殿、珽巩殿（即北辰殿）、宁宗神御殿、衍庆殿、顺福殿、申佑殿等多座大型建筑^③。其中，嘉泰四年增建宣明王殿，是因为有臣僚言阔伯已封王爵，不当抑为真官陪侍星像之侧；而“绍定间更创”，则是因为遭遇了一场大火。此外，宫之北还有阳德馆1座^④。

二

吴自牧《梦粱录》卷八：

御前宫观，在杭城者六，湖边者三，多是潜邸改建琳宫，以奉元命，或奉感生帝，属内侍提举官事，设立官司守卫兵士。凡宫中事务，出纳金谷日膳，道众修崇酸款，凡有修整宫宇，及朝家给赐银帛，殿阁贴斋钱帛，并皆主计给散，羽士俱沾恩甚隆，外观皆不及也。^⑤

吴氏所列9座“御前宫观”，有6座为开封宫观在的杭复建，这本身已经暗示了这些宫观在宋代政治传统中的特殊地位。

把中国古代的帝王政治简单地划为世俗话语与神圣话语两重运作，宫廷和寺庙即分别是此两重运作的舞台。借此两大舞台，帝国统治的合法性、连续性在一系列世俗和神圣的传统仪式中获得证实。倘遇连续性、合法性陷入危机——如宋室南渡，接续加强传统的世俗和神圣仪式即较任何时候都更简捷有效，供此表演的舞台也随之成为不可或缺的因素。以此视角，可以观照何以在开封众多宫观中仅上数座得获在杭复建。

耐得翁《都城纪胜·三教外地》：“凡道流，自御前香火太乙宫、延祥观等。”^⑥所谓“御前香火”，专指皇室举行的祭祀活动。以此记载，太乙宫、四圣延祥观等在南宋帝国的祭祀系统中地位极高。南宋皇室在杭州太乙宫举行的祭祀活动，首先是所谓的“四孟朝献”：“每祀用四立日，设扭豆篮尊垂，如上帝礼。”^⑦届时，皇帝需亲至宫中行礼，“士民许即道院设道

① 吴自牧：《梦粱录》，上海古籍出版社1962年版，第199页。

② 脱脱等：《宋史》，中华书局1977年版，第730页。

③ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第6B-7A页。

④ 吴自牧：《梦粱录》，上海古籍出版社1962年版，第199页。

⑤ 同上书，第196页。

⑥ 耐得翁：《都城纪胜》，上海古籍出版社1962年版，第101页。

⑦ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第1B页。

场”^①。其次，则是每岁夏至于明离殿举行的祭祀火德^②，时间应在开元宫复建之前。除常行祭祀外，因太乙主使十六神，“知风雨、水旱、兵革、饥馑、疫疾、灾害之事”^③，逢此类事，南宋皇室亦常至太乙宫举行祭祀。乾道间干旱，孝宗皇帝即曾亲往太乙宫祈祷^④。嘉定二年，因太史局言五福太乙“自辽东来人吴越”，宁宗皇帝以冬至前往太乙宫迎奉^⑤。按太史局称，若时五福不修德政“则反为兵灾”，说明此次祭祀当与罢兵的愿望有关。咸淳十年，度宗病重，亦请太乙宫道士唐某为之祈福^⑥。按南宋制度，三岁一郊大礼后，需择日举行恭谢，太乙宫亦为必至之所。届时，皇帝将在太乙宫道士引导下诣各殿行礼，礼毕就宫赐宴^⑦。杭州万寿观的岁时祭祀，与“四孟朝献”连在一起，“四孟朝献毕，上由御圃诣本观诸殿行烧香礼”^⑧。三月三日传为北极佑圣真君生辰，杭州佑圣观侍奉御前香火：“当日降赐御香，修崇醮录。”与佑圣观配合，其他宫观道宇亦设醮事，“上祈国泰，下保民安”。吴自牧称：“杭城事圣之虔，他郡所无也。”^⑨杭州四圣延祥观虽然奉祀天蓬、天猷、翊圣、真武“四圣”，其主要祭祀活动却是每年三月的中宫生辰，“三月六日中宫生辰，二府例以前四日就孤山四圣观设醮，泛舟至玉壶环碧园”^⑩。其次，则是每年六月的全城性祈祷——“临安四圣观，六月间倾城士女咸出祷祠”^⑪。周必大《文忠集》卷三十七有《皇后生辰三茅观设醮青词》一篇^⑫，说明皇室生辰常在三茅宁寿观中设醮祝寿。开元宫为奉祀火德的专祠，其落成后，原在太乙宫明离殿举行的每岁夏至祭祀火德即被移到宫中^⑬。此外，南宋诸帝后本命也在各宫观元命殿设醮。以上祭祀活动大抵皆有北宋传统，是北宋帝王政治的组成部分。是否延续这些祭祀活动，就神圣话语运作而言，关乎南宋统治的连续性与合法性。故其几乎是别无选择，如果南宋诸帝仍以绍继北宋自诩，这些开封宫观的在杭复建即必成为现实。东太乙宫在的杭复建即是因为没有专祀之所：“驻蹕以来，岁祀于惠照僧舍。言者以为未称，请即行宫北隅择爽垲地建祠。”^⑭而专奉火德的明离殿的修建，也是出此祭祀的需要：“国家乘火德王天下，宜即道宫别立殿，专奉火德。”^⑮由于火德与宋的关系极为特别，其后还要专建开元宫奉祀。其他开封宫观的在杭复建，情形大抵亦是如此。个别拖到很晚才建，恰恰说明它们在两宋祭祀传统中的不可去之。

当然，在接续传统的同时，某些开封旧祀的意义需要在新的现实处境中获得增强，以求证实其与新奉祀者的特殊关系。关于佑圣观在杭的复建，有一段十分奇异的传说：

赵粹中为吏部侍郎，梦出至厅上，大门豁开，吏报客通渴，其长七尺，著道士羽服，

① 李心传：《建炎以来朝野杂记》甲集卷二，《四库全书》本，第17B-18A页。

② 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第1B页。

③ 马端临：《文献通考》，中华书局1986年版，第732页。

④ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第2A页。

⑤ 同上书，第2A/B页。

⑥ 田汝成：《西湖游览志余》，上海古籍出版社1980年版，第480页。

⑦ 周密：《武林旧事》，上海古籍出版社1962年版，第347-348页。

⑧ 吴自牧：《梦粱录》，上海古籍出版社1962年版，第196页。

⑨ 同上，第146页。

⑩ 周必大：《文忠集》卷七，《读乐天诗戏效其体》自注，《四库全书》本，第16A页。

⑪ 陆九渊：《象山语录》卷二，《四库全书》本，第5A/B页。

⑫ 周必大：《文忠集》卷三十七，《四库全书》本，第1A/B页。

⑬ 魏了翁：《鹤山集》卷十，《四库全书》本，第18A/B页。

⑭ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第1A页。

⑮ 同上书，第1B页。

形容端严，视其刺字曰“北方镇天真武灵应真君”。赵奉神素谨，肃然起敬，趋下迎揖，不敢以主礼自居。神固请赵东向坐，曰：“侍郎是主人，今日之事，公为政，毋用谦辞。”遂就席，局脊而宿。是时，孝宗于潜邸王宫创建佑圣观，以答在藩祷祈感验之脱。明日降旨，差赵为奉安圣像使，乃悟梦语。^①

此传说之真假置诸不论，借此传说，北宋已然的真武信仰即与南宋帝国重新达成了保障协议。一方面是赵粹中的“趋下迎揖”，另一方面是真武的“固请”主坐，在此相互尊重与谦让中，联系孝宗的“在藩祷祈感验”，南宋帝国与真武非同一般的关系即获得了象征性的表述。李心传《建炎以来朝野杂记》甲集卷二：“（佑圣观）内塑真武像，盖肖上之御容也。”^② 将真武塑为孝宗模样，当然也不只是奉承“今上”的问题，而是想在真武与孝宗之间建立一种超然连接。较此更能说明问题的，是四圣延祥观在杭的复建。张贵谟《灵应启圣记》：

伏自靖康之变，岁在丁未，显仁太后北狩，佩平日所绘四圣像以行。至绍兴十有一年南归，因与韦渊语及北方尝梦见所谓四圣者，复止见二人。问之，云二送圣君还南朝，二留卫圣母。曹勋被徽宗密旨，持二太后书达南京，乞太后密语一二，以为信。大王奉使时，我与夫人相送，小僮见大王后有人带甲执戈者四。众无所睹，我独悟事四圣甚谨，此必神佑，可以此言之。既归，遂于禁中造沉香木像，同所绘像奉安于慈宁宫。越二年，委韦渊就西湖择地建四圣殿……即降踢慈宁所奉圣像于殿。^③

康王使金时“四圣”显圣唯“小僮”得见，“众无所睹”，独韦后深信不疑，并将其与自己的事奉“四圣”加以联系，从而把她个人的行为赋予南宋开辟的意义。更进一步，又有了所谓“四圣”分佑南北的演绎——其二护佑康王南下，其二护佑韦后北迁。其他包括徽、钦二宗在内的皇室宗亲，则都不在护佑之列。如果说“四圣”崇奉在北宋是由来已久的传统，在这里，韦后已不遗余力地将其变成她们母子进而南宋的护佑神。因此努力，在杭州士庶眼中，四圣延祥观自其落成即是一处非同凡响之地。周密《癸辛杂识》续集卷下：

西湖四圣观前，每至昏后，有一灯浮水上，其色青红，自施食亭南至西陵桥复回，风雨中光愈盛，月明则稍淡，雷电之时则与电争光闪烁。^④

言之凿凿，煞有介事，几乎让人不能不信。高宗与三茅君的关系，陆游《三茅宁寿观记》称：

惟我高宗皇帝，实与三茅君自混沌溟滓开辟之初、赤明龙汉浩创之前，俱以愿力应世济民。虽时有古今，迹有显晦，其受命上帝，以福天下，则合若符券。及夫风御上宾，威神在天，与三十六帝翱翔太虚，三茅君亦与焉。时临熙坛，顾享明荐，用敷佑于我圣子神孙，降福发祥，时万时亿于乎休哉。^⑤

以此宣称，高宗不独与三茅君关系甚笃，且本身亦是上天神真的化身。借助类似的意义赋予，开封南渡诸神遂与南宋帝国建立了一种新的认证。另外，像吴自牧所说，杭州御前宫观“多是潜邸改建琳宫”，如佑圣观本为孝宗潜邸、开元宫本为宁宗潜邸等。这种将皇帝潜邸改为宫观

① 潜说友：《咸淳临安志》卷九十三，第7A/B页。

② 李心传：《建炎以来朝野杂记》甲集卷二，《四库全书》本，第18A页。

③ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第12A页。

④ 周密：《癸辛杂识》，《四库全书》本，第42B页。

⑤ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第16A页。

的做法，目的仍是想在开封南渡诸神与南宋诸帝之间建立一种相互增强的关系。

综观杭州的开封侨置宫观，某些殿阁的重复错出是一突出印象。其中，供奉南宋诸帝后元命的元命殿、供奉宋代历祖神御的神御殿最多，几乎观观必有，次之则是供奉真武的佑圣殿、通真殿、衍庆殿，共有3座（倘含四圣殿于内则为4座）；再次是供奉三清的三清殿、供奉南极（长生帝）的长生殿、供奉北斗的北辰殿、供奉火德（荧惑）的明离殿，各有2座。真武并“北极四圣”与北宋帝国的密切关系，学者已有详细论证^①。在自太宗而下至钦宗的历代奉祀加封中，他们被打造成北宋帝国的保护神。南宋诸帝一而再再而三地为之修建专殿，目的不外是激活这些神真继续为南宋帝国效力。与此类似的则是火德奉祀，此亦为宋代帝国的命脉所依，需要其后继者表现出特别的虔敬。供奉宋代历祖神御已有太庙、景灵宫专任其职，复在万寿观、佑圣观、三茅宁寿观、开元宫等建殿奉祀，除了加厚帝国一脉相承的标榜之外，还有祈请赵氏祖神护佑家国的愿望，以与火德、真武等形成内外双重保障。吴自牧称杭州御前宫观大抵“以奉元命”虽不准确，但元命殿较多也是事实。元命信仰至宋更有发展，已有学者撰文指出^②。南室南渡，此之信仰被推到一个前所未有的高度，不啻各代帝后尽有专殿，有的且有多处（如理宗在东太乙宫、西太乙宫、佑圣观、四圣延祥观、开元宫皆有元命殿，而度宗亦在东太乙宫、西太乙宫、三茅宁寿观、开元宫有元命殿，寿和圣福皇太后则在西太乙宫、万寿观、三茅宁寿观、开元宫有元命殿）。与南极、北斗的过度奉祀合而观之，不能不说帝后本身的安危在南宋皇室得到高度重视。这固然不排除元命信仰发展的影响，但同时也或与靖康之变的阴影有关。靖康之变以帝国破灭、帝后北迁的惨剧，把帝国与帝后的安危抬到一个让人胆寒的程度。于是乎，帝国保护神与生命保护神双双得到令人注目的重视。由此看到，南宋帝国在对开封旧祀的收编与增强上，靖康之变是一个非常现实的考量。

充宫观使作为北宋的一种衔职，神宗以后赐封极滥。宋室南渡，远在太乙宫复建之前，吕颐浩即曾被封太一宫使^③，而钱忱则曾被封中太一宫使^④。绍兴十八年太乙宫成，复以秦桧为太一宫使^⑤。而据田汝成《西湖游览志余》称：钦宗曾向即将南返的韦后表示，倘获南返，“得为太乙宫使足矣”^⑥。直至临安陷落，流亡政府尤以太乙宫使召叶梦鼎^⑦。同样，远在万寿观复建之前，绍兴二年已有王绚其人提举万寿观^⑧。七年，刘光世因治军无方亦被罢为万寿观使^⑨。九年，再有尹淳提举万寿观兼侍讲^⑩。与此先后，还有韦渊、程俱等人提举万寿观^⑪。万寿观复建后，充万寿观使频频见于记载，钱端礼、张说、李显忠、韩侂胄、安丙等均曾提举万寿观^⑫。在类似的赐职中，杭州的开封侨置宫观扮演的仍是自北宋以来给定的政治角色，彰显

① 卿希泰主编：《中国道教史》，四川人民出版社1992年版，第534-640页。

② 刘长东：《本命信仰考》，《四川大学学报》（哲学社会科学版）2004年第1期。

③ 熊克：《中兴小纪》卷八，《四库全书》本，第13A页。

④ 脱脱等：《宋史》，中华书局1977年版，第13589页。

⑤ 李心传：《建炎以来系年要录》卷一百五十七，《四库全书》本，第16B页。

⑥ 田汝成：《西湖游览志余》，上海古籍出版社1980年版，第17页。

⑦ 脱脱等：《宋史》，中华书局1977年版，第12436页。

⑧ 叶绍翁：《四朝闻见录》卷三《贤良》，《四库全书》本，第31B页。

⑨ 周密：《齐东野语》，中华书局1983年版，第24页。

⑩ 脱脱等：《宋史》，中华书局1977年版，第12737页。

⑪ 同上书，第4095页、第13138页。

⑫ 同上书，第632页、第651页、第668页、第719页、第12192页。

的则是制度上的连续性与合法性。

如果北宋开封宫观的园林色彩尚不十分明显，南宋杭州的开封侨置宫观则已相当突出。东太乙宫有内圃，西太乙宫接御园，四圣延祥观“湖山胜景独为冠”^①，三茅宁寿观“尽得都邑之胜”^②。以此为背景，这些宫观还是南宋皇室经常性的游冶巡幸之处^③。例如，乾道二年二月孝宗即曾陪同高宗并太后幸四圣观^④，由之而成一种传统——“历三朝为故事”^⑤。三月三日北极佑圣真君生辰，南宋皇室除至杭州佑圣观降香外，也有一系列的游乐活动^⑥。三月六日的四圣观祭祀，泛舟游园则是既定的内容之一。按吴自牧《梦粱录》的说法：“御前宫观，俱在（另本作“有”）内苑，以备车驾幸临憩足之处。”^⑦当然，在帝王政治的前提下，一切游冶巡幸都有超出活动本身的意义，讲述着太平盛世、与民同乐的政治神话。对危机重重的南宋帝国而言，此一讲述尤为重要，虽不排除南宋诸帝耽玩游乐的嗜好。

因其在南宋帝王政治中的特别意义，杭州的开封侨置宫观受到皇室特别眷顾，不独在其复建过程中的种种关照，落成后，大抵亦由内侍负责宫观事务，乃至道士、主持亦由朝廷度派，并有吏卒供其护卫役使。例如，万寿观成后，“掌观内侍二人、道士十一人、吏卒一百五十五人”^⑧；佑圣观，“内侍提举观中事务”^⑨；四圣延祥观成，命道录彭德淳主观事，“置道士二十一人”^⑩；三茅宁寿观成，“命道士蔡君大象知观事、蒙君守亮副之”，“又命内侍刘敖典领，置吏管，给清卫兵”^⑪；开元宫在绍定重修后，“度道士十有四人”^⑫。如吴自牧称，杭州的开封侨置宫观所需费用全由政府负担。而其方式则有两种，一是按宫观年度开销给散，一是拨殉田地以为恒产。两种给付方式往往同时并存。东太乙宫成，“道士官给粮，岁为五百斛，其后又诏市嘉兴田三十顷以为道粮”^⑬；而万寿观，“道士成费县官钱七百九十二千，米百二十斛”^⑭；佑圣观成，“自宋淳熙更庆元追端平迄淳枯麓树田租”^⑮；四圣延祥观成，“拨赐田地山荡，杭苏湖润总若干顷”^⑯，“积赐绪钱以千计、田亩以万计”^⑰；开元宫在绍定后，“拨赐田地荡为顷七十有九有奇”^⑱。年度开销已由政府承担，政府复又代置恒产，杭州的开封侨置宫观经济实力非常雄厚自不待言，是以吴自牧有“外观皆不及”的感慨。

由上看到，当某些宗教元素被有效纳入帝王政治网络中，其与帝王政治便构成一种相互依

① 吴自牧：《梦粱录》，上海古籍出版社1962年版，第295页。

② 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第15B-16A页。

③ 周密：《武林旧事》，上海古籍出版社1962年版，第375页。

④ 脱脱等：《宋史》，中华书局1977年版，第631页。

⑤ 田汝成：《西湖游览志》，上海古籍出版社1980年版，第19页。

⑥ 田汝成：《西湖游览志余》，上海古籍出版社1980年版，第358页。

⑦ 吴自牧：《梦粱录》，上海古籍出版社1962年版，第296-297页。

⑧ 李心传：《建炎以来朝野杂记》甲集卷二，《四库全书》本，第17A页。

⑨ 吴自牧：《梦粱录》，上海古籍出版社1962年版，第146页。

⑩ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第12A/B页。

⑪ 同上，第15A/B页。

⑫ 任士林：《松乡集》卷一，《四库全书》本，第27B页。

⑬ 李心传：《建炎以来朝野杂记》甲集卷二，《四库全书》本，第17B-18A页。

⑭ 同上书，第17A页。

⑮ 任士林：《松乡集》卷一，《四库全书》本，第25B页。

⑯ 陆九渊：《象山语录》卷二，《四库全书》本，第30A/B页。

⑰ 潜说友：《咸淳临安志》卷十三，《四库全书》本，第12A/B页。

⑱ 任士林：《松乡集》卷一，《四库全书》本，第27B页。

存与增强的关系。唯其如此，赵宋皇室仓皇南渡也就不能仅只带上名号眷臣，同时还需背负列祖列宗为其选定的神灵——当然是有选择的背负。否则，不但其统治的连续性与合法性受到质疑，即帝国与自身的安危也会惶惶无所保障。就此而言，南宋杭州的开封侨置宫观完全可以视为赵宋皇室的家庙。既是“家庙”，受南宋皇室的特别眷顾也就不足为奇，乃至连此眷顾也都一并成了帝土政治的内容。那么，这些开封宫观得获在杭复建，其与赵宋皇室自北宋以来形成的特殊关系当是主要因素。借此引申，在宗教文化转移中，文化元素是否与特定的信仰群体对应及其密切程度，应是问题的关键所在。至于此过程中的典范转移，文中虽已涉及，详细的讨论则是另一文章的任务。

传说与事实之间：道教与宋代社会的融和*

游彪**

在宋朝，除了宋真宗和宋徽宗在位时期有过短暂时间格外崇奉道教以外，朝廷大体上采取两种政策，一方面，逐渐加强对道教的有效控制和管理，消除道教势力对朝廷的潜在威胁；另一方面，适当地利用道教来为政权服务，充分发挥其神权的作用。宋人王林对宋初以来朝廷对道教的管理措施的演变作了以下评述：

黄冠之教，始于汉张陵，故皆有妻孥，虽居官观，而嫁娶生子与俗人不异。奉其教而诵经，则曰“道士”。不奉其教不诵经，惟假其冠服，则曰“寄褐”，皆游惰无所业者，亦有凶岁无所给食，假寄褐之名，挈家以入者，大抵主首之亲故也。太祖皇帝深疾之。开宝五年闰二月戊午，诏曰：“末俗窃假服冠裳，号为寄褐，杂居官观者，一切禁断。道士不得蓄养妻孥，已有家者，遣出外居止。今后不许私度，须本师、知观同诣长吏陈牒，给公凭，违者捕系抵罪。”自是官观不许停著妇女，亦无寄食者矣。而黄冠之兄弟、父子、孙、侄犹依凭以居，不肯去也，名曰“亲属”。大中祥符二年二月庚子，真宗皇帝诏道士不得以亲属住官观，犯者严惩之，自后始与僧同其禁约矣。^①

从这一记载来看，首先，宋太祖时期，禁止道士、道姑婚嫁。开宝八年（975）以前，道士与世俗之人并无太大差别，只要“奉其教而诵经”，就算是道士、道姑了，他们虽然居住在道观之中，但却与出家的僧人不一样，可以结婚生子，拥有家庭。更为严重的是，很多居住在道观的人只是穿戴道士的服装、冠帽而已，根本不是入道之人。宋太祖对此深恶痛绝，于是下令加以“禁断”，同时勒令已有妻室的道士离开道观。其次，严禁“私度”道士，要成为道士，必须由师父、道观的观主一起去当地行政长官处申请，然后再由官府颁发“公据”，否则就是犯罪行为。再次，宋真宗又进一步下令禁止道士的亲属在道观居住，凡是违反规定者，都将受到严厉的惩罚。这些措施意义深远。对于道观来说，清除了诸多闲杂人等，使之成为真正清静无为之地；而对求道之人来说，这些政策也能使道士、道姑们潜心道家的学问，专心致志地诵经修炼，进而纯洁了道士队伍，这对道教的发展无疑会产生巨大而深远的影响。然而，宋初以来的这些举措本质上是世俗权力控制道教的重要环节，事实上是将道教及其信徒纳入了规范管理

* 本文原载《清华大学学报》（哲学社会科学版）2006年3期，第84-92页。

** 游彪，1965年生，北京师范大学历史学院教授。

① 王林：《燕冀治谋录》卷二，中华书局1981年版。

的范畴，基本上取消了原来道教徒享有的种种特权，这就迫使道教徒更多地接受行政体制的管束，而不是道教上层人物的统治，因而大大削弱了道教的势力。应该说，宋朝政府对道教采取的策略大体上是一以贯之的，这也是宋代的“祖宗之法”之一个侧面。

宋代道教与人们的日常生活息息相关。下面论及的诸方面虽然未必能涵盖所有道教与宋代社会的联系，但却可能帮助我们另辟思路去理解中国古代的道教及其神权。

一、供奉道教神像

在信奉道教之人看来，谨慎侍奉道家神像会带来好运，或是可以逢凶化吉，或是能出现意想不到的结果。道观内道教神像庄严，自是不在话下，在此要说明的是民间供奉道教神的事实。其中有在外行走的道士，“绍兴初，湖州卞山之西，有沈崇真道人者，得真武灵应圣像，因结庵于彼奉事之，仍持符水治祟疗病，效验殊异，而民俗皆呼为真人。后增建一堂，买度牒为道士，其徒从之者数十辈”（支丁卷三《卞山佑圣宫》）^①。所谓“真武”，又称为“北极佑圣真君”，是北方天庭的主宰。传说朱雀、玄武、青龙、白虎为分别掌管“四方之神”^②（卷九），宋真宗崇奉道教，为避讳而将玄武改为真武，玄武系北方之神，乃是道教的极为重要的神，一般的道观都设有供奉其神灵的真正武殿。宋真宗时期，“加号真武将军曰真武灵应真君”（卷九十二，天禧二年六月己未）^③，于是成为官方认可的正神。相传真武君出生于阴历三月初三日，每年这一天，各道观都要举行纪念仪式。南宋时期，陈淳叙述民间真武形象居然是披头散发的人，“画真武作一人，散发握剑，足踏龟蛇”（卷下）^④，只是脚下踏着龟、蛇而已。正因为真武在道教中享有崇高的地位，因而沈崇真才供奉其像，沈本人后来虽然买了朝廷的度牒，正式成为道士，但在他供奉真武像之时，仍然只是信奉道教的民间人士。

事实上，宋代民间供奉的道教神灵多种多样，并不是单一的。“江陵傅氏，家贫，以鬻纸为业，性喜云水土，见必邀迎……舍后小阁塑吕仙翁像……朝暮焚香敬事，拜毕，扃户去梯，虽妻子不许至。”此人生性就对道教极感兴趣，很显然，他供奉的是吕洞宾的神像。由于傅氏的真挚信仰，终于感动了神祇。

一日，有客方巾布袍入，共语曰：适有百金，邀傅饮，傅目昏多泪，客教用生熟地黄切焙，椒去目及闭口者，微炒，三物等分为末，蜜丸桐子大五十丸，盐米饮，空心下。傅如方治药，不一月，目明，夜能视物，年八九十，耳目聪明，精力如壮。（补卷十二《傅道人》）^⑤

“布袍方巾”大概是宋代较为典型的道士形象。事实上，此人酷信道教乃是毫无疑问的，并不是因为这个人虔诚的道教信徒而得到了神灵的关爱，而是遇到了一位精于治疗眼睛疾病之人，对症下药，给他开了一剂有效的药方而已。无独有偶，“台州仙居民王三入市，逢乞子卖

① 洪迈：《夷坚志》，中华书局1981年版。

② 赵彦卫：《云麓漫抄》，《四库全书》（影印本），上海古籍出版社1987年版。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》，中华书局1979年版。

④ 陈淳：《北溪字义》，《四库全书》（影印本），上海古籍出版社1987年版。

⑤ 洪迈：《夷坚志》，中华书局1981年版。

泥塑吕先生像，买归供奉之，香火甚肃。小儿年十岁许，亦每日敬拜”。此人所侍奉的是泥塑的吕洞宾像，其子也同父亲一样每天虔诚地朝拜，后来居然亲眼见到了几乎无处不在、无所不能的吕仙翁本人。

尝牧牛山坡，见白衣道人过前，亟从牛背跃下，挽其袍，呼为吕先生。道人曰：“汝安得以此见称，且何为识我？”儿云：“你便是我家供养的，面目衣裳一般，只是身体长大不同耳。”道人笑，将一钱置儿手，戒之曰：“汝要买物吃时，但用此，尽取尽有，惟不得向人说。”儿喜，归家，密白其父，开手示之，才用一钱毕，又有一钱在手。经月余，父忽起无厌之心，施竹畚于傍，命儿伸手拂之不已，钱随而坠下。至三日，所得十余千。明日，不复有矣。（补卷十二《仙居牧儿》）^①

王三之子的奇遇固然经不起任何推敲，无论多么高明的神仙也不可能有这等本事，但从中可见宋代民间供奉吕洞宾神像者不乏其人，甚至包括少不更事的孩童。

除了吕洞宾而外，也有供奉何仙姑神像的，“邢舜举者，大观间由武举入官，为虢州巡检。平生就好道术，凡以一技至，必与之友”，其后外出遇一道姑模样的妇人，并赠送他“还少丹”仙药，于是“邢亟还舍，审厥象，盖所事何仙姑，道貌与适妇人无少异。怏怏自失，取水吞药，且如方治丹，谨服之，觉精力益壮，颜色润好”（丁志卷十三《邢舜举》）^②。邢舜举乃是一武官，平生嗜好道术，虽然延请了很多道士，但最后报答他的竟然是家中供奉的神像——何仙姑。这从一个侧面反映出宋代信奉道教之人所供奉的道教神因人而异，并不整齐划一。

在信奉道教之人心目中，供奉道教神灵或神像是能够得到回报的。毫无疑问，这是吸收了佛教之因果报应学说，并将其与道教教义结合起来，形成为道教式的报应。就宋代来看，佛家之报应通常是虚无缥缈的，而道教的报应往往都是实实在在的利益的。

常州天庆观真仙堂，塑吕洞宾象，有小儿卖豆，日过其前，见其仪状，敬仰之，每盘旋（至暮）不忍去。一日，瞻视叹息间，象忽微动，引手招之，持一钱买豆，儿不取钱，悉以畚中豆与之。象有喜色，以红药一粒授焉，使吞服，即觉恍惚如醉。还家，索纸笔做文章，词翰皆美，至于天文地理，无所不通，不茹烟火食，唯饮酒啖枣，如是岁余。（补卷十二《真仙堂小儿》）^③

该儿童因为每天朝拜吕洞宾的神像，终于得到仙人所赐的“仙药”，服用后居然无师自通，天文地理，无所不通。虽然这不过是人们的美好愿望而已，也是宋代社会重视“文章”的反映，但通过这种神话般的故事在民间广为流传，自然有利于道教的传播，大大增强了道教对民间的吸引力和影响力。

二、治病与驱鬼

在中国古代，由于人们对某些疾病的认识水平极为有限，更严重的是，古人对多数疾病的病因完全不了解，于是恶鬼邪神便成为导致人类生病的最重要原因。

^① 洪迈：《夷坚志》，中华书局1981年版。

^② 同上。

^③ 同上。

德安府应城县集仙观，罹兵火之后，堂殿颓圮。乾道初元，南昌法录吴道士自淮南来领观事，用符水治人疾，不择贫富，不受餽谢。或持办施常住，则一切椿籍，专充修造，十年之间，里外一新。县民无不信悦，相率诣之，请为民建黄篆大醮。（三志壬卷八《集仙观醮》）^①

吴道士为人治病所用者为“符水”，显然与道教的仙术有着密切关系，大概其医术应当还是比较高明，更难能可贵的是，该道士医德高尚，无论贫富贵贱，都能得到相应的治疗，因而得到了当地百姓的信赖，很快便将一所颓败的道观修葺一新。

的确，宋代不少道士精于医术，尤其在某些疾病方面有着过人之处，但他们所使用的药物及其配制方法往往被蒙上一层神秘的色彩。

南城毛道人者，不得其名，少年不娶，父母既终，翩然远引，三十年后乃还乡……生时自言，因到济北，遇异人，授制雄黄成汁之法，炼为丹，可疗传尸痲瘵。今郡人唯邱子安得之。（三志壬卷一《南城毛道人》）^②

此道士离乡背井三十年，大概掌握了治疗“传尸痲瘵”的方法，但他自己却声称是“异人”所授，估计是为了抬高其身价。而且，其炼制药物的手法颇类似于道教传统，是以丹药的形式出现的，这大概是为了切合其道士出身的背景。

然而，在中国古代，巫术和医术乃是一对孪生兄弟，巫术之出现固然有其相应的社会背景，不可否认，面对人类的生老病死，先民们无法理解，只能将其归入鬼神之影响所致。宋代亦是如此，当人们面对难以治愈的疾病时，便会以巫术取代正常的医疗。应该说，巫医是一种职业，而道士则是其中重要的组成部分。“京师安氏女，嫁李维能观察之子，为祟所凭，呼道士治之，乃白马大王庙中小鬼也。用驱邪院法结正斩其首，安氏遂甦。越旬日复作，又治之。”（丙志卷七《安氏冤》）^③其后，小鬼变本加厉，道士根本无法驱除。安氏女“病势愈炽”，实际上表明该道士已然江郎才尽，其掌握的医术看来不能治愈安氏所患之病，于是只好不辞而别。又如：

婺州浦江方氏女，未适人，为魅所惑。每日过午，则盛饰插花就枕，移两时乃寤，必酒色著面，喜气津津然。女兄问其故，曰：“不可言，人世无此乐也。”道士百法治之，反遭困辱，或发其隐匿曰：“汝与某家妇人往来，道行如此，安得敢治我？”或为批颊抵冠，狼狈而出。近县巫术闻之，皆莫敢至。其家扫室焚香，具为诉牒，遣仆如贵溪，告于龙虎山张天师。（丙志卷十《方氏女》）^④

方氏无疑是当地相当富有且颇具影响力的家庭，居然能打发仆人从婺州到信州去请有名的道士作法。经过张天师施行法术后，此女平安如常人。实际上，宋代社会有关“张天师”的传说甚多，相传他在贵溪龙虎山传道，“信州贵溪龙虎山，世为张天师传正一教策之地”（补卷二十《董氏子学法》）^⑤。很多宋人相信他道术精湛，能擒拿各种妖魔。然而，从历史的眼光来看，

① 洪迈：《夷坚志》，中华书局1981年版。

② 同上。

③ 同上。

④ 同上。

⑤ 同上。

张天师很明显只是道教法力的化身之一而已，不太可能是同一个人，或许是冒牌货居多。

上述这两个故事存在某些共同之处，两个妇女都患上了怪病，传说都是由鬼魅所致，大概属于非常罕见的疾病，以当时的医学水平还难以认识。于是请来道士捉拿妖鬼，但普通道士法力有限，很难奏效。之后又请道行高明的道士，方才制服了小鬼。可能是某些道士医术更为精湛一些，能够对症下药，抑或由于其他原因，病人得以康复。显然，故事里的那些鬼神、法术都不存在，然而，人们对这些奇怪病患者身上出现的“奇迹”感到好奇，他们对此加以大肆渲染，便成为历史资料中医疗神话的源头。因而这些传说中既有巫医夸大其词的一面，又有世人添油加醋的成分。

不仅道士如此，民间也有学习道教法术替人驱鬼治病的。

宗室赵善蹈，少时遇九华周先生传灵宝大法，行持多显效。奉化士人董松妻王氏，美而荡，为祟所凭。初于黄昏间，见少妇盛饰，从女仆张青盖自外来，稍近，则变为好少年，著皂背子，便出语相嘲戏。王氏倾挹之，自以为适我愿，与之同寝……其家良以为苦，人教之备礼邀致赵君。赵至，王略无惧色，乃以法印印其胸。俄若醉醒，言方与少年共饮，忽赤衣使者持剑直前来，少年敛避，遂从使者归。是夜祟不至。越三日复来，赵始筑坛行法，焚香踞步，令董家子弟于香烟起处熟视物象。盖其术能于烟中摄光景如镜，渐阔如箕，至极大如桌，鬼神器物悉现，可与通言语。（补卷二十三《天元邓将军》）^①

作为赵宋宗室，赵善蹈年轻时期显然是跟从九华山道士学会了一些道术，估计他曾经使用过这些驱鬼之术，在当地算是较为知名的人物，具有相当的社会影响。因此，董氏之妻为鬼所困时，才会有人要他去请赵善蹈来作法驱赶，经过多次与鬼较量，才最终降服了这一从黑狗幻化出来的精灵鬼。又如：

福州海口巡检孙士道，尝遇异人，授符法治病，甚简易，神应响答。提刑王某之弟妇得疾，为物冯焉，斥王君姓名，呼骂不绝口。如是逾年，禳祀祷逐，无不极其至，不少痊。闻孙名，遣招之。孙请尽室斋戒七日，然后冠带焚香，亲具状投天枢院。（丁志卷二《孙士道》）^②

从记载来看，该妇人患有严重的精神病，经过多方求医问药，甚至“禳祀祷逐”等迷信活动，依然无效。于是只好邀请用“符法治病”的孙士道。显而易见，此处孙士道所用之法是道教的法术，但孙本人并非道士，而是一名低级武官。

三、斋醮仪式

总体说来，宋代民间信仰是多元化的。虽然信仰道教的人数远远不及信奉佛教的多，但大体说来，佛教、道教两种不同的宗教并存于民间。因此，宋代民间道教仪式也相当流行。宋代社会盛行各种类型的“醮”，又称为“斋醮”，既有佛法的，也有道教的，实际上就是举办斋

^① 洪迈：《夷坚志》，中华书局1981年版。

^② 同上。

会、法事。通常而言，官方主办的斋醮是僧人和道士混在一起^①，以各自的方式念经作法。而民间则通常是分开的，也有混合的。就斋醮场所来看，既有各道观主办的，“七月十五日，道家谓之‘中元节’，各有斋醮等会”（卷三）^②，也有如下所述在民间举行的斋醮。

就道教的斋醮而言，宋人真德秀作了这样的评价：

道家之法，以清净无为为本，修斋设醮，特教中之一事耳。然自汉以来，传习至今，不可废者，以其用意在于救度生灵，蠲除灾厄而开人悔过自新之路故也。世之辟道教者，或谓上帝至尊，惟国家可以郊祀，而以臣庶行之，则几于僭，或谓祸福有命，不可以求而致，不可以悖而免。今之斋醮，其名曰禳灾集福，是福可求，而祸可免也，则几于妄，此皆儒者正大之论，安得而非之？（卷四十九《代周道珍黄箓普说》）^③

显而易见，真德秀是站在儒家正统立场上来看待道教斋醮的。在他看来，“修斋设醮”本身只是道教的教义之一，其目的是超度生灵，清除灾厄。而宋代的斋醮似乎受到了诸多士大夫的抨击，他们认为只有以皇帝为首的国家有权力和资格祭祀至尊的“上帝”，这从侧面说明道教之斋醮乃是祈祷上帝的仪式。更重要的是，宋代斋醮完全变成了一种“禳灾集福”的手段，这无疑是宋代社会实际情况的反映。另外，也有一些士大夫从浪费钱财的角度批判佛教、道教的斋醮，南宋后期阳枋指出，“民俗之靡敝极矣，穷奢于寺观之金碧而莫为之节，极靡于斋醮之虚浮而莫为之节”（卷一《上洪中书论时政书》）^④。可见，斋醮与建立金碧辉煌的寺庙、道观一样，是整个社会奢侈糜烂的重要表现之一。

尽管遭到了很多士大夫的非议，但宋代民间依然非常盛行道教斋醮仪式。宋人举行斋醮有着各种不同的目的，这不仅仅是迷信鬼神的重要表现，同时也是宋人真实感情之流露。咸平年间，宋真宗的次子赵玄祐生病，于是下令多次设醮，以期其子尽快康复。“左卫上将军、信国公玄祐孝恪敏悟，上所钟爱。及被病，司天言：月犯前星、庶子星，上忧之，屡设斋醮祈禳。”（卷五十四，咸平六年四月辛巳）^⑤ 姑且不论真宗的皇帝身份，作为一个普通人，举行斋醮无疑表达了炽烈的爱子之情，这是典型的为祈祷而设醮，就连高高在上的皇帝都如此，民间百姓在遇到困难或无可奈何之际，自然也会邀请道士设醮祷告。“魏道弼参政夫人赵氏，绍兴二十一年十月十六日以病亡。至四七日，女婿胡长文元质延洞真法师黄在中设九幽醮，影响所接，报应殊伟，魏公敬异之。及五七日，复命主黄箓醮。先三日，招魂入浴。”（丙志卷十《黄法师醮》）^⑥ 这是办丧事过程中所设的斋醮，即所谓的“七七斋”，与佛教法事大概没有太大区别，只是主办丧事之家各自的好恶不同而已。“沈端叔，姑苏人也。年过三十，未有子，其家颇丰腴，求嗣之意弥切。数招道士设醮祷于天帝。”（补卷十一《姑苏颠僧》）^⑦ 显而易见，这是富家为求子嗣而进行的斋醮，且是多次邀请道士作同样的法事，看来沈家是非常虔诚的道教信

① 宋真宗在位时期，崇奉道教，因而斋醮仪式有时只用道教。《续资治通鉴长编》卷一百，天圣元年二月庚申条记载：“初，自祥符天书既降，始建天庆、天祺、天祝、先天、降圣节，及真宗诞节，本命三元用道家法，内外为斋醮，京城之内，一夕数处。”可知这些节日几乎都用道家之法进行斋醮。

② 周密：《武林旧事》，山东友谊出版社2001年版。

③ 真德秀：《西山文集》，《四库全书》（影印本），上海古籍出版社1987年版。

④ 阳枋：《字溪集》，《四库全书》（影印本），上海古籍出版社1987年版。

⑤ 李焘：《续资治通鉴长编》，中华书局1979年版。

⑥ 洪迈：《夷坚志》，中华书局1981年版。

⑦ 同上。

仰者。

上述所有这些事实都存在一些共性，主持斋醮的都是道士，可知宋代无论民间，还是社会上层，信奉道教之人并不在少数。通常说来，斋醮法事规模比较大，多数百姓是无能力承担其费用的。如“华亭邬道士……有豪民邀诣其家启醮，邬令道童钟大有先往铺设，行次半道，为虎所食”（三志壬卷八《华亭邬道士》）^①。传说邬道士法力颇高，于是便有“豪民”请他去作斋醮，可知道教的斋醮仪式并非所有人都有能力为之的。另外一种情况是由所有居民共同出资举办，“淳熙元年，道州宁远县民萧淳礼与故吏欧阳暄等数人，共率邑里钱，就九疑观建黄箬醮。仍约以余资作钟楼坛屋，往往虚数乾没，众莫得稽考。后五岁间，主事者多死”（支甲卷五《舒嫩四》）^②。可见这一仪式是当地人集资而举行的，但由于主事之人贪污了剩余的钱财，因而在阴曹地府遭到了报应，这也从反面证明了斋醮费用之浩大。同时，无论道士外出举办斋醮，还是民间组织的类似仪式，似乎都成为某种意义上的经济活动，这是宋代斋醮非常重要且值得关注的一个层面。

而且，斋醮持续的时间似乎有长有短，如前所引的吴道士在德安府应城县为当地百姓治疗疾病，深受爱戴：

县民无不信悦，相率诣之，请为民建黄箬大醮。吴深怖罪福，坚拒弗许。明年再请，乃勉从之。醮中百役，加意检勘，至六年甫就。遍访它郡邑黄冠有道行者十四员，到观清斋沐浴，课诵经文，两月之间，备极诚恻，及入醮筵，七日七夜始罢。（三志壬卷八《集仙观醮》）^③

可知斋醮乃是相当浩大的工程，既要邀请数量不等而道行高洁的道士，还要建立相关的设施，仅仅道士诵读经文的准备时间就达两个月之久，而正式的斋醮仪式长达七天七夜，耗费之巨，不难想见。斋醮无非是道教最为重要的外在表现形式之一而已，其目的是祈求上帝“禳灾集福”。

四、丹药与长生

在中国古代，追求长生似乎成为人们永恒的主题之一，这当然是由于当时人类对生老病死的不解而导致的。然而，长生作为人生的理想状态，中国土生土长的道教却是将长生视为信奉之人的终极目标之一。为了实现这个愿望，道教及其信徒可谓不遗余力，于是出现了炼丹术，虽然这只是道教追求长生的手段之一，但炼丹术对中国古代社会无疑产生了极为巨大的影响。在他们看来，服食丹药对人有各种益处。宋人吴曾引述唐朝人慎微所著《证类本草》的记载，对丹砂的功能作了近乎神话的评价：“丹砂伏火，化为黄银，能重能轻，能神能灵，万斤遇火，轻速上腾，鬼神寻求，莫知所在。”在唐朝人看来，丹砂炼制成黄银以后，神奇异常，而宋人实际上是继承并沿袭了这样的观点，认为丹砂有着无与伦比的功效。更为不可思议的是，“丹

① 洪迈：《夷坚志》，中华书局1981年版。

② 同上。

③ 同上。

砂、雄黄、雌黄，皆杀精魅、恶鬼、邪气”（卷十五《黄银》）^①。而在古人心目中，“精魅、恶鬼、邪气”等是导致人患病、死亡最重要的原因，因而人们自然就会格外看重炼丹术。

在宋代，炼丹术相当发达，从事这个行业之人通常被称为方士或术士。“宣和中，蔡鲁公闲居京师，有方士持阴阳丹一两许，如弹子大，色正红，以献之。”此丹丸极为神奇，“置之水中，随十二时上下，六阳时则浮上，六阴时则沉，仍各准其方位，不差晷刻”（支癸卷三《方士阴阳丹》）^②。此方士显然是为了巴结蔡京而献了自制的丹药，并声称每服用一粒，就能延长寿命一百岁，面对这一巨大诱惑，蔡京最终还是不敢服用。这些人除了自己炼制丹药出售而外，也受雇于人，那些有钱有势之人为了延年益寿，往往会雇佣或邀请一些炼丹之人。宋徽宗政和末年，王称担任殿中监一职，“眷束甚渥，少年贵仕，酒色自娱”，颇受徽宗赏识：“一日，忽宣召入禁中。上云：朕近得一异人，能制丹砂，服之可以长生，久视炼治，经岁而成，色如紫金，卿为试之。”徽宗非常青睐的“异人”炼制的丹砂自己却不敢服用，于是命令王称先服食，“忻跃拜命，即取服之，才下咽，觉胸间烦躁之甚，俄顷，烟从口中出，急扶归，已不救。既敛之后，但闻棺中剥啄之声，莫测所以。已而火出其内，顷刻之间，遂成烈焰，室庐尽焚，开封府尹亟来救之，延烧数百家方止”（卷二）^③。结果引起一场大火，烧毁数百户人家的房屋，损失惨重。上有所好，下必甚焉，连皇帝都有邀请“异人”炼制丹砂以求长生之举，宋代民间便可想而知了。“寇莱公准少尝为淮漕，有方士为治丹砂，用竹百二十尺而通其节，以器盛丹置其上，而立之半埋地中，于时才得六十尺，竹接而用之，始于岁之朔，且尽岁而止，丹已融而堕器矣。”（卷二）^④可知北宋一代名臣寇准至少年轻时曾经延请方士为其炼制丹砂，此处仅仅介绍了方士炼丹的方法，却不知寇准是否服用，这是宋代官员请人炼丹的例子。

那些稍微富裕的人家也有类似情况，也就是说，宋代普通人家同样存在不少炼制丹药的现象。“豫章杨秀才，家稍丰贍，有丹灶黄白之癖。凡以此术至，必行接纳，久而无所成，则听自去，由是方士辐凑。”（支甲卷九《宋道人》）^⑤秀才看来并不是十分富足，但却是格外嗜好“黄白”之术，甚至成癖，凡是声称掌握炼丹技术的方士都可以受到接待，如若炼不成丹药，还可以自动离去，如此优厚的条件，自然会吸引众多方士前来。更有甚者，一些富人为了获得长生之灵丹妙药而倾家荡产，贵溪人桂缜对洪迈谈过其叔祖雇人炼丹的经历，此人“好道尤笃，常欲吐纳烟霞，黄冶变化，为长生轻举之计”，可见他对道教、道术之痴迷，“有客过之，自云能合九转大丹，信之不疑，尽礼延纳，倾身竭家，听其所取，费不可胜计。逾年，丹成，客举置净室，封以朱泥，外画八卦、列宿、十日、十二辰，极其严密”（丙志卷十八《桂生大丹》）^⑥。从这一事实来看，桂缜的叔祖为了得到“九转大丹”而“费不可胜计”，耗费了巨额家产，这种情况在宋代似乎并非个别现象。

除民间方士等而外，道士从事这一行当者更为常见：“饶州天庆观道士陈元龄，素有炉火癖好，无日不从事于斯。仅能得点茅一二小技，至于冶炼黄金，莫能测涯涘也。”（支庚卷十

① 吴曾：《能改斋漫录》，《四库全书》（影印本），上海古籍出版社1987年版。

② 洪迈：《夷坚志》，中华书局1981年版。

③ 王明清：《挥麈录余话》，《四库全书》（影印本），上海古籍出版社1987年版。

④ 陈师道：《后山谈丛》，《四库全书》（影印本），上海古籍出版社1987年版。

⑤ 洪迈：《夷坚志》，中华书局1981年版。

⑥ 同上。

《天庆观道人》)^① 诸如此类的资料尚有很多，此不一一罗列。

宋朝社会盛行炼丹之风，是因为存在社会需求，至少需要有相当的市场空间，即有很多人服食丹药，否则炼丹术是难以维持下去的。

张中书恣，壮岁时五日不服丹砂，暮归福州，身体充腴，饮啖加人十倍。家人困于供亿，独一侄与妇竭力祇事，张命以官，每中夜苦饥，但击床屏，亟以馒头至，非五十枚不饱，茹蔬必十盘，常食羊肉必五斤。经年之后，侄家为之枵空。(补卷十八《张中书》)^② 张恣为宋哲宗元祐六年(1091)进士，宋高宗赵构在位时期官至中书侍郎^③，这与洪迈所记完全吻合。《宋史》本传对这位宰相着墨不多，根据上述记载，张恣壮年时期每天都要服用丹砂，以至于到晚年仍然胃口奇好，居然将侍奉他的侄子家吃得“枵空”，这大概与张恣本人身体强壮有关。

严格说来，炼丹术从某种程度上对中国古代科技的发展起到了积极的推动作用，尤其在化学、医学等方面。因此，丹药对某些疾病应该还是有治疗作用的。

豫章丐者李全，旧隶建康兵籍，绍兴辛巳之战，伤目折足，汰为民，而病废不能治生，乃乞于市。掖二拐以行，目视荒荒，索途甚苦。每过王侍郎宅门，必与数钱，忽连日不至，谓必死矣。经半月复来，则双目瞭然，步行轻捷，自说：“逢道人授药方，且戒我，服之有效，当货以济人，勿冒没图利，日得七百钱便足。问其姓，不肯言。我积所丐金，便成药，服之十日，眼已见七分，而脚力如旧矣。”即用其方卖药，持大扇，书“李家遇仙丹”，揭二拐于竿，服者皆验，然所得未尝过七百钱。(丁志卷二《李家遇仙丹》)^④

这个故事应该具有相当强的真实性，所叙述的事实大体上符合宋代社会的实际情况。这个“道人”显然是一位精于医术的出家人，他为受伤士兵开出的药方非常有效。在治愈自己的疾病后，李全依据原来的药方制成“李家遇仙丹”，明显有夸张甚至是虚构的成分，大概是为了吸引患者。由此可见，宋代道人研制出来的药物的确有着独到之处，这也从一个侧面证明了道教对中国古代医学之贡献。

然而，道教练丹术也有其弊端。由于道家的最终目的是追求长生，他们往往会用非常手段或是奇特的物质等来研制新的丹药，而且他们多是通过自己的想法去制作，限于当时的科技水平，所有这都不可能得到科学的验证，因而炼制出来的药品具有相当的危险性，服用之后对人体会产生危害。宋代很多人也似乎认识到了这样的事实，叶梦得亲眼见到过两个士大夫服用丹药而送命。

士大夫服丹砂死者，前此固不一。余所目击，林彦振平日充实，饮啖兼人，居吴下，每以强壮自夸。有医周公辅言：“得宋道方炼丹砂秘术，可延年而后无害。”道方，拱州良医也，彦振信之，服三年，疽发于胸。始见发际如粟，越两日，项颌与胸背略平，十月死，方疾亟时，医使人以帛渍所溃浓血，涤之水中，澄其下，略有丹砂，盖积于中，与毒俱出也。谢任伯平日闻人畜伏火丹砂，不问其法，必求之服，唯恐尽，去岁方发胸疽，有

① 洪迈：《夷坚志》，中华书局1981年版。

② 同上。

③ 脱脱：《宋史》卷三百六十三《张恣传》，中华书局1985年版。

④ 洪迈：《夷坚志》，中华书局1981年版。

人之语，见其疾将作，俄顷，觉形神顿异，而任伯犹未之觉，既觉，如风雨，经夕死，十年间，亲见此两人，可以为戒矣。（卷上）^①

林彦振、谢任伯二人均是因服用丹砂不当而送了命。尽管叶梦得记录这些事实的目的是要让后人引以为戒，但应该说，这两例仅仅是宋代类似事实的九牛一毛而已，很多人因误服丹药而导致身体出现各种不适症状，或是严重损害身体机能，甚而至于危及性命。

五、符水与咒术

符水、咒术是道教最重要的外在表现形式之一，早期道教即以此为病人治疗疾病，进而赢得民众的支持。“太平道者，师持九节杖为符祝，教病人叩头思过，因以符水饮之，得病或日浅而愈者，则云此人信道，其或不愈，则为不信道”（卷八《魏书·张鲁传》）^②。太平道传播过程中，道士通常要进行“符祝”，同时让病人饮用符水，并以患者是否痊愈作为信奉道教与否的标准。后代的道教基本上继承上述传统，因而符咒之术便逐渐发展成为道教的重要组成要素。

在宋代，无论是道教本身，还是民间，通常都相信符咒的神奇功效。在道教教义中，道士或其他人依据道教所画的符能够克制邪气、恶鬼，等等，而正是这些人们想象出来的因素影响抑或决定着人的生老病死。另一方面，当人们遇到无可奈何之事，或是无法理解的现象时，他们很容易将人世间发生的事情归结于神灵。这样，道教之神自然也就成为理解自然、社会等事物的重要法门之一。以下一例就是具有典型意义的事例：

刘道昌者，本豫章兵子，略识字，嗜酒亡赖，横市肆间。尝以罪受杖于府，羞见侪辈，不敢归，径登滕王阁假寐，梦道士持一卷书置其袖，曰：“谨秘此，行之可济人，虽父兄勿示也。”戒飭甚至。既寤，书在袖间，顿觉神思洒落，视其文，盖符咒之术。还家即绘事真武像，为人治病行醮。所书之符与寻常道家篆法绝异，凡所疗治，或服符水，或掬香炉灰，或咒枣，殊为简易……以治牛疫，亦皆愈。郡人久而知敬，共作真武堂居之……今其术盛行，而道书不可得见，但以符十许道刻石云。（丁志卷二《刘道昌》）^③

这一事实显然并不是信奉道教的道士施行“符咒之术”，而是一个士兵从道士处学到了画符的方法。按照上述说法，学会这种符术之人似乎要供奉道教神像，更为重要的是，道教符术的目的是为人“治病行醮”，治疗的手段或是以画过的符调制成水，或是用香炉灰，等等，患者饮过符水后便可治愈疾病。毫无疑问，这不可能是事实的真相。估计是受过杖刑的士兵离开军营后卧薪尝胆，不知从何处学得了较为高明的医术，为了让人相信，他便杜撰出了神乎其神的求学经历，再经过民间有意无意之间不断添枝加叶，于是逐渐流传开去。但基本上可以肯定一点，刘道昌并非庸医，否则是难以长期欺骗民众的。通常而言，宋代此类神话故事基本上都是通过这种方式流传于民间的。

除了普通百姓之外，不少官僚也学习道教的符咒法术，无论文官、武官，还是其他类型的

^① 叶梦得：《避暑录话》，《四库全书》（影印本），上海古籍出版社1987年版。

^② 陈寿：《三国志》，中华书局1982年版。

^③ 洪迈：《夷坚志》，中华书局1981年版。

诸如宦官之类的特殊群体，其中有不少人对道教及其法术存在相当的兴趣，尽管他们之信奉道教与其他社会群体有着不同之处，但这些人拥有特殊的身份和地位，因而在民间产生的影响远远要比普通民众大。陈楠“天资好道”，仕途上为秦桧排挤，遂无意为官，于是在句容之大茅峰买田筑庐，“每岁春二月，大茅君生朝，士庶道流幅凑，凡宫观十七所，供醮无虚席，惟山北元符万宁宫香火最盛，陈日往致敬”，足见其虔诚，后来陈楠得到大名鼎鼎的道士吕洞宾指点，“因教以服气炼真、飞符治疾之法，且约三十年复相见。陈既寤，绝不茹荤饮酒，习行天心正法。奇崇异殃，得其符水立愈。又为人行持斋醮，效验甚多。山居历岁，步武轻健如飞，道俗翕然归重”（支景卷九《陈待制》）^①。无论鬼祟，还是异殃，只要得到陈楠的符水，就能迅速治愈。以上数例都是道士将符咒术传授给他人，还有很多是道士亲自画符施咒，这样的事实在宋代的史料中俯首即拾，限于篇幅，此不一一罗列。

实际上，符水、咒术对疾病不太可能起到治疗作用，于病人而言，无非是心理慰藉而已。一个姓王的人擅长画符，并用道教的“天心正法”为他人治疗病患，“王君善书符，行天心正法，为里人疗疾驱邪”，大文豪苏轼“尝传此咒法，当以传王君”，“其辞曰：汝是已死我，我是未死汝，汝若不吾崇，吾亦不汝苦”（卷二十八）^②。姑且不管苏轼出于何种目的要将这一咒辞传授给王君，但从中不难发现宋代道士、巫师、方士等使用的咒语居然是如此简单，无非是祈祷、祝愿的语句而已。

六、结 语

道教是中国土生土长的宗教，自从佛法传入中国后，有关儒家、道家、佛家三大派系之间的关系记载便不绝于书。就整个中国古代社会来说，道教之影响远远不及儒教、佛教。然而，道教自成体系的学说依然占有极为重要的地位。经过所谓的“唐宋变革”以后，道教世俗化色彩愈益浓厚，其教义、教规以及崇奉的各种神灵等已然深入民间，这也是道教融入宋代社会生活各层面的重要表现。总体而言，道教对宋代社会的渗透和影响是多层面的，作为构成中国古代神权的重要元素，其神灵系统有别于佛教等，有趣的是，道教为了适应宋代社会的实际状况，也不断吸收佛教及中国古代传统的民间巫术等，进而形成为独具特色的民间信仰。具体而言，传统道教的斋醮、驱鬼、符咒、炼丹等特有的外在形式在宋代民间非常盛行，因而有关道教、道士的传说十百相传，经过一些文人的整理加工并记录，形成为诸多传说与神话。应该说，现在能看到的文献资料中所记述的道教及其信徒的故事仅仅是流传于宋代社会极少的一部分，绝大多数类似的神话传说并未保存下来。然而，剥离这些故事的神秘色彩，这些资料呈现出来的却是丰富多彩的宋人现实生活状态，尤其是精神信仰方面的实态。

姑且不论这些道术是否真有如此灵验，也不管它们是如何神奇而不可思议，这些故事在宋代社会广为流传所产生的巨大影响不言而喻，它们至少能使普通百姓通过这些离奇的传说加深对道教的认识，进而让他们不加怀疑地相信道教无边无际的“法力”。这对道教而言，无疑是

^① 洪迈：《夷坚志》，中华书局1981年版。

^② 苏轼：《仇池笔记》，《说郛》，上海古籍出版社1987年版。

最佳的宣传广告。正因为如此，为了扩大道教的影响力，道教及其信徒自然会挖空心思地杜撰出一些似是而非或是子虚乌有的神话传说，并竭力渲染。另一方面，对于民众而言，由于民间通常在婚丧嫁娶等大型活动时总会邀请道士作法，因而他们所认知的多半是道教外化的形式，而非道教理论层面的内容。更为有趣的是，绝大多数普通民众未必亲眼见过道教的神奇魔力，但却会听到很多动人的故事。他们可能完全分辨不清这些传说中存在多少真实成分，抑或是彻底的虚构，于是有意无意之间便认同了道教神灵，甚而至于加以实践，进而使林林总总的道教仪式融入了宋人的社会生活。

宋代汉藏民间层面宗教文化交流*

孙悟空**

宋承唐代之余续，汉藏民间宗教之间的交流有进一步深化和扩大之势。两宋之际，吐蕃王朝虽已分崩离析，割据林立，然散居于汉藏两族交界地带之吐蕃遗民，与汉民族之间的交往却更加密切了，有些甚至逐渐汉族化了。汉藏两族人民在西北、西南的广大地域内，长期杂居相处，互相学习，取长补短，共同发展和繁荣着中华民族文化。

一、宋代汉藏民间层面宗教文化交流的历史依据

(一) 汉藏两族杂居相处为民间层面宗教文化交流提供了便利。

在宋朝管辖的边境城市中，散居着大量的藏族人。如《宋史·吐蕃传》载：

唐末，瓜、沙之地复为（吐蕃）所隔。然而其国亦自衰弱，族种分散，大者数千家，小者百十家，无复统一矣。自仪、渭、泾、原、环、庆及镇戎、秦州暨于灵、夏皆有之，各有首领，内属者谓之熟户，余谓之生户。^①

邵伯温在其《邵氏闻见录》中载：

吐蕃在唐最盛，至本朝（宋）始衰。今河湟、邈川、青唐、洮岷，以至阶、利、文、政、绵州、威、茂、黎、雅州夷人，皆其遗种也。^②

在藏族政权或部族所辖地区，也散居着大量的汉族人。如宋咸平五年（1002）张齐贤在其上书奏折中说：

且西凉蕃部，多是华人子孙，例会汉言，颇识文字。^③

李焘在《续资治通鉴长编》中载：

盖邈川与吐蕃部落杂处，又喀罗、嘉木卓等处日有博易，人情狎熟，易为传道语言。^④

* 本文原载《西藏研究》2006年第4期，第36-43页。本成果系国家民委2004年重点科研项目成果（项目经费号：046-003004）。

** 孙悟空，1971年生，中央民族大学哲学与宗教学学院教授。

① 《宋史·吐蕃传》卷四百九十二，《列传》第二百五十一。

② 邵伯温：《邵氏闻见录》卷十三，涵芬楼排印本。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷五十一。

④ 李焘：《续资治通鉴长编》卷四百八十七。

由此可见，宋朝所辖接近藏区的仪、渭、泾、原、环、庆及镇戎、秦州暨于灵、夏，也就是今天甘肃、青海、宁夏的一些地区，散居着大量的藏族人。河湟、邈川、青唐、洮岷，以至阶、利、文、政、绵州、威、茂、黎、雅州，即今天的甘肃、青海、四川的部分地区，也都是多民族聚居。不仅有汉藏两族人在这里定居，也有回鹘、党项等族人在这里生活。这种民族杂居相处的局面，为汉藏两族民间层面宗教文化交流提供了地理上的便利。

（二）汉藏两族民间贸易为民间层面宗教文化交流提供了机会。

入宋以来，汉藏两族之间的贸易进一步加强，不仅有官方的贸易，民间贸易也大为兴盛。如宋人李复在《乞置榷场》疏中说：“臣窃见回纥、于阗、卢甘等国人，尝赍蕃货以中国交易为利，来称人贡，出熙河路……其所赍蕃货，散人诸路，多是禁物，民间私相交易，远商物货厚，利尽归于牙侩。臣累次详问所赍物货，上者有至十余万缗，下者亦不减五、七万。”^①这段史料虽未明确提到蕃地商贾，但根据其他史料的记载，藏族人到中原进行民间贸易却是时而有之。民间贸易多贩卖名贵物种，有些还是朝廷明令禁止买卖之物，如《续资治通鉴长编》载：

卢甘、丁吴、于阗、西蕃，旧以麝香、水银、朱砂、牛黄、真珠、生金、犀玉、珊瑚、茸褐、驼褐、三雅褐、花蕊布、兜罗锦、硃砂、阿魏木香、安息香、胡连、牦牛尾、绒毛、羚羊角、竹牛角、红绿皮交市。^②

朝廷虽三令五申禁止民间贸易，奈何利润丰厚，仍然屡禁不止。太宗时不得不适当放宽一些禁令。如《宋史·食货志》载：

凡大食、古逻、婆、占城、勃泥、麻逸、三佛斋诸蕃并通货易，以金银、婚钱、铅锡、杂色帛、瓷器，市香药、犀象、珊瑚、琥珀、珠琲、镔铁、貂皮、玳瑁、玛瑙、车渠、水精、蕃布、乌楠、苏木等物。^③

太宗时，置榷署于京师，诏诸蕃香药宝货至广州、交趾、两浙、泉州，非出官库者，无得私相贸易。其后乃诏：“自今惟珠贝、玳瑁、犀象、镔铁、貂皮、珊瑚、玛瑙、乳香榷外，他药官市之余，听市于民。”^④

在藏区还设有“蕃市”。据《宋会要辑稿》所载：“邈川与吐蕃部落杂处，又斫龙、讲朱城等处日有博易，人情狎熟。”^⑤宋人李复上奏，要求在湟州“别置河、兰、湟、庆、渭、延等州，又各置折博务。湖北路及蕃市，以居来者”^⑥。

《宋史·食货志》载：“熙宁三年，王韶置市易司于秦凤路古渭砦，六年，增置市易于兰州。自后，于熙、沅、锦、黔江口，蜀之黎、雅州皆置博易场。”^⑦

由此可见，宋代民间贸易往来频繁。民间贸易的繁荣，促使汉藏商旅掌握对方语言文字，熟悉风土人情，了解习俗文化，这便从某种程度上促进了汉藏民间层面宗教文化的传播。

（三）汉藏军士共同垦田为民间层面宗教文化交流提供了条件。

① 《水集》卷一，文渊阁《四库全书》本。

② 李焘：《续资治通鉴长编》卷二百二十九。

③ 《宋史》卷一百八十六。

④ 同上。

⑤ 《宋会要辑稿·蕃夷》第199册。

⑥ 《水集》卷一，文渊阁《四库全书》本。

⑦ 《宋史》卷一百八十六。

北宋时，周边各镇招募了很多以藏族为主的蕃兵，如《宋史·兵志》载：

蕃兵者，具籍塞下内属诸部落，团结以为藩篱之兵也。西北边羌戎，种落不相统一，保塞者谓之熟户，余谓之生户。

……自治平四年以后，蕃部族帐益多，而抚御团结之制益密，故别附于其后云：秦凤路：砦十三，强人四万一千一百九十四，壮马七千九百九十一。

鄜延路：军、城、堡、砦十，蕃兵一万四千五百九十五，官马二千三百八十二，强人六千五百四十八，壮马八百十。

泾原路：镇、砦、城、堡二十一，强人一万二千四百六十六，壮马四千五百八十六，为一百十甲，总五百五队。

环庆路：镇、砦二十八，强人三万一千七百二十三，壮马三千四百九十五，总一千一百八十二队。^①

由此可见，宋代一些边镇都是汉藏军士共同镇守。据史料记载，归附北宋的蕃兵加之眷属，多达30万众。当时王安石曾献策，用汉地的财货换取藏地的土地耕种，并在藏地投资养马，使汉藏两族人民杂居相处，取长补短。如《宋史·兵志》载：

安石奏曰：“今以三十万之众，渐推文法，当即变其夷俗。然韶所募勇敢士九百余人，耕田百顷，坊三十余所。蕃部既得为汉，而其俗又贱土贵货，汉人得以货与蕃部易田，蕃人得货，两得所欲，而田畴垦，货殖远，蕃汉为一，其势易以调御。请令韶如诸路以钱借助收息，又捐百余万缗养马于蕃部，且什伍其人，奖劝以武艺，使其人民富足，士马强盛，奋而使之，则所向可以有功。今蕃部初附，如洪荒之人，唯我所御而已。”^②

《续资治通鉴长编》载：

（天圣四年）诏：“陕西弓箭手毋得典买租赁蕃部土田，其蕃汉愿合种者，听之。”^③

（天圣九年）知府州折惟忠言：“本州俗杂蕃汉，旧以牙校掌刑狱，近诏以本州司法王定为司里参军，不能谙晓蕃情，请且如旧制。”从之。^④

汉藏军士杂居相处，也遇到一些现实问题，如语言障碍、居住饮食不便利，于是有大臣进言将蕃汉兵分开管理。如《宋史·兵志》载：

（李）宪又言：“汉蕃兵骑杂为一军，语言不通，居处饮食悉不便利。昔李靖以蕃落自为一法，巨近以蕃兵自为一将，厘汉、蕃为两军，相参号令，军事惟所使焉。”^⑤

环庆范纯粹言：“汉、蕃兵马诚不可杂用，宜于逐将各选廉勇晓蕃情者一员专充蕃将，令于平日铃束训练，遇有调发，即令部领为便。”又言：“项兵部议乞蕃、汉官非相统辖者，并依官序相压；其城砦等管辖蕃官，即依旧在本辖汉官之下。诏从其请。且诸路蕃官，不问官职高卑，例在汉官之下，所以尊中国，制远人也。行之既久，忽然更制，便与不相统辖之官依品序位，即边上使巨及京职官当在蕃官之下十有八九，非人情所能堪。蕃部凶骄，岂可辄启？宜悉依旧

① 《宋史》卷一百九十一。

② 同上。

③ 李焘：《续资治通鉴长编》卷一百零四。

④ 李焘：《续资治通鉴长编》卷一百一十。

⑤ 《宋史》卷一百九十一。

制，并序汉官之下。”从之^①。实施不久，元符二年三月，径原经略司言：“乞将东西路蕃兵将废罢，仍于顺便城砦隶属逐将统领，与汉兵相兼差使。”^②

汉藏军士共同垦田，增加了相互交往、各自借鉴、彼此学习的机会，也促进了汉藏民间层面宗教文化的交流。

综上所述，北宋、南宋两朝，汉藏两族民众在今甘肃、青海、四川、宁夏、云南等省区的一些地方，相邻而住，交错而居，或以民间贸易形式市易于他方，买卖于彼土；或从军并肩而战，对偶而息。这说明，上述地区的汉藏两族民众，在生活上互相依赖，在贸易上互通有无，在军事上团结战斗，在文化上互相交流，形成了水乳交融的局面。

二、宋代汉藏民间层面宗教文化交流的内容

（一）宋代汉地宗教文化在藏区民间的传播

1. 宗法性传统宗教文化在藏区民间的传播

牟钟鉴先生在《中国宗法性传统宗教》一文中提出了在中国绵延数千年而不绝，并且一直作为国人正宗信仰的宗教，即宗法性传统宗教。宗法性传统宗教以天神崇拜和祖先崇拜为核心，以社稷、日月、山川等自然崇拜为羽翼，以其他多种崇拜形式为补充^③。文中提出，圣贤崇拜也是宗法性传统宗教的崇拜内容之一。笔者认为，牟先生这一论断可谓提要钩玄、概括精当。按照这一说法，宋代汉地祭祀和崇拜的有些圣贤通过民间形式，也辗转传人到了藏区民间，如包公崇拜、关公崇拜等。

根据史料记载，青唐（今青海西宁）蕃部首领俞龙珂率众几万口归附宋朝，因对宋朝大臣包拯的忠诚、耿直、清廉、干练非常敬佩、仰慕，主动请求宋朝皇帝给他赐姓名为“包顺”，给其兄弟赐姓名为“包诚”“包约”。如《太平治迹统类》卷十六载：

时青唐俞龙珂大族难制，议请讨之，城之。韶乃因按边，止从数骑，直抵其帐招诱之，且留宿以示不疑，龙珂遂率其属十二万口来附，于是青唐、渭原诸族俱纳地周环二千里。上嘉龙珂首善，拜为西头供奉官。龙珂谓押伴使曰：“平生闻包中丞朝廷忠巨，今既归汉，乞赐姓包。”上如其请，遂赐之姓包，赐名顺。

这段史料说明，包公崇拜通过汉地民间传播到藏区，在藏区引起了很大的反响，以至于很多藏族人都对包公生起敬仰之心。文中记载以包姓为荣的事实，包含着对包公崇拜的心理。

关公崇拜在宋代也已影响到了藏区民间。汉地关公崇拜在唐朝时已经遍及荆楚大地。据史料记载，唐代宗时曾任那州刺史的郎士元在《关羽祠送高员外还荆州》诗中说：“将军秉天姿，义勇冠今昔。走马百战场，一剑万人敌。虽为感恩者，竟是思归客。流落荆巫间，裴回故乡隔。离筵对祠宇，洒洒暮天碧。去去无复言，衔悲向陈迹。”^④诗中的“祠宇”即是荆楚大地关公崇拜的庙宇。

① 《宋史》卷一百九十一。

② 同上。

③ 牟钟鉴：《中国宗法性传统宗教》，《世界宗教研究》1990年第1期。

④ 《全唐诗》卷二百四十八，中华书局1960年版。



德宗贞元十八年（802）董佺所撰《重修玉泉关庙记》中有这样的记载：“当三国之时，负万人之敌，孟德且避其锋，孔明谓之绝伦。其于徇义感恩，死生一致，斩良擒禁，此其效也。呜呼，生为英贤，没为神明，精灵所托，此山之下，邦之兴废，岁之丰荒，于是乎系。”^①可见，荆州之民对关公的赞颂“生为英贤，没为神明”，以至于国家的兴废、年岁的丰荒都依赖于关帝。由此观之，荆州之民对关羽称颂有加，奉若神明。说明关公崇拜在唐朝已经成为一种民间信仰，但尚未成为全国性的宗教崇拜。

关公崇拜成为全国性的宗教现象始于北宋中叶。郝经在海迷失后称制元年（1249）所书《顺天府重修关王庙碑记》中说：“郡国州县乡邑闾里皆有庙。夏五月十有三日，秋九月十有三日，则大为祈赛。整仗盛仪，旌甲旗鼓，长刀赤骥，俨如王生。”^②可见，至北宋中叶，关公崇拜已经波及全国，关公庙也已遍及中原大地。两宋之际风行中原的关公崇拜，必然影响到了周边藏区。在一些汉藏杂居相处的地区，如河、湟、洮、岷、瓜、沙等地，即今甘肃、青海、四川等省的一些地方，林立的关帝庙中的拜祭者应该不乏藏族同胞的身影，神勇善战、忠义千秋的关公精神也必然受到一些藏族同胞的崇敬。元代以后，关公信仰逐渐被众多藏族民众接受，成为藏传佛教神灵崇拜的内容，进而纳入了藏传佛教护法神系统。这似乎是自宋代以来汉地关公崇拜长期影响的结果。然由于史料的缺乏，很难找到相关的佐证，只能根据分析当时关公崇拜的现状而推断。

两宋时期，圣贤崇拜已经在周边藏区产生了很大影响一些藏族居民对他们所敬重或崇拜的人去世后，便利用各种祭祀形式，来表达自己的崇敬和哀思。北宋种世衡在青涧和环镇间，“聚货殖，教弧矢，抚养士伍，笼羌夷”，做了很多有利于边民之事，深得百姓爱戴。世衡逝去，青涧和环镇百姓把他的画像供奉起来祭祀。如《东都事略》载：

羌酋有苏息、慕恩者，部落最强，世衡皆抚而用之。尝夜与慕恩饮，出侍姬以佐之，既而世衡起入内，潜于隙中伺之，慕思窃与侍姬戏，世衡遽出掩之，慕忍渐惧，请罪，世衡笑曰：“君欲之邪？”即以遗之，由是得其死力。诸部有贰者，使慕恩讨之，无不克。及卒，羌酋临者数日，青涧及环人图其像而祀之。^③

《名臣碑传琬琰集》亦有是载：

范官能损恶庇民，青涧与环人皆画君（种世衡）之像而享事之。及终，吏民暨属羌酋长朝夕临枢前者。朝廷深惜之……君在边数年，聚货殖，教弧矢，抚养士伍，笼羌夷，无贤不肖，皆称之，又出奇以济几事，尝遣谍害入虏中，凡半岁间而虏诛握兵用事者二、三人，谍者还，其谍得行，会君已歿……^④

北宋梁适守边之时，使汉藏两族百姓和睦相处，深入人心，以至于汉藏百姓为之立生祠。如（宋）梁适的墓志铭载：

时初建古渭寨距州独远，间为蕃户所寇钞，及益兵拒守，而它蕃户多惊疑。公至，则具牛酒，召其大族瞎药鸡罗等抚定之，罢所益兵，而蕃汉终公之去安然自居。公两在秦，

① 《全唐文》卷六百八十四，中华书局1983年版。

② 《陵川集》卷三十三，文渊阁《四库全书》本。

③ 《东都事略·种世衡传》，扫叶山房本。

④ 《名臣碑传琬琰集》上卷，台湾影印文渊阁《四库全书》本，第25页。

民为立生祠。岁满求内徙……在边尤有威名，羌戎为之远去。^①

这说明，藏族人民对其所崇敬的圣贤之士，不管是汉族人士还是藏族同胞，也不论是生前还是死后，都奉若神明而加以顶礼膜拜。藏族民间这种对英雄的崇拜心理，可能自古而有之，但对汉族圣贤之士的崇拜，诸如“立生祠”“图其像而祀之”的做法，无疑受到了汉地民间圣贤崇拜的影响。

此外，宗法性传统宗教的其他文化内涵在藏族民众中也有所波及。河西地区被党项族占领之后，党项首领李继迁聘请儒士，大力推行儒家文化，实施汉地的治国方略来管辖其所治之地。而当时李继迁所管辖的河西、陇右地区，依然是汉、藏、回鹘、党项等多民族杂居相处的局面，这就为汉地民间宗教文化向藏族民众中传播提供了有利条件。如《张齐贤传》（实录）载：

（淳化）四年，李继迁陷清远军，命为径、原……保安、镇戎、清远等州安抚经略使……齐贤献疏曰：“迁（即党项首领李继迁）贼包藏凶逆，招纳叛亡，建立州城，创置军领，有归明归顺之号，务且耕且战之基。仍闻潜设中官，全异羌戎之体，曲延儒士，渐行中国之风。”^②

“曲延儒士，渐行中国之风”，加速了汉文化在河西、陇右地区的传递。这样，汉地宗教文化便在汉、藏、回鹘、党项诸民族中撒播开来。

2. 汉地佛教文化在藏区民间的传播

汉地佛教于两宋之际向藏区民间的传播，主要集中在西北地区。宋代西北辖区较小，其中大部分地区先属藏族的六谷部统辖，后由青唐政权管辖，其后是回鹘政权，后又为西夏政权所取代。西夏建国后，西北大部分地区都纳入了其统治范围。但不管是哪个民族政权统治，西北地区佛教始终是兴盛的。而西北地区的民族成分主要是汉族、藏族、回鹘、党项等族。因此，西北地区成为仅藏佛教文化交流的平台。北宋前期，汉地佛教在西北地区占据绝对优势，成为西北地区的主流信仰。西夏中后期，藏传佛教渐渐传入西北地区，并迅速发展、壮大，而成为众教之尊。因此，北宋前期，汉地佛教依旧时而影响西北藏区民间。西夏中后期，随着藏传佛教的不断传入，藏传佛教对西北汉地民间的影响越来越大。总之，北宋至西夏亡国之际，西北地区的佛教信仰一直十分浓厚。

根据杨富学先生的考证，敦煌在回鹘统治时期，佛教相当兴盛。在敦煌发现的古代回鹘文文献中，绝大多数是佛教文献。有佛教经典，也有发愿文、礼佛文、佛教文学作品等。其中经藏有《金光明最胜王经》《阿含经》《八十华严》《佛说十王经》及《净土三部》等，论藏有《阿毗达磨俱舍论》《妙法莲花经玄赞》《俱舍论颂注》《阿毗达磨顺正理论》《阿毗达磨俱舍论安慧实义疏》等，佛教文学作品有《佛教诗歌集》、叙事诗《常啼与法上的故事》及韵文体的《观音经相应譬喻谭》等，另有密宗文献《吉祥胜乐轮曼陀罗》《死亡之书》和回鹘佛教哲学著作《说心性经》以及回鹘文书信等^③。

据史料记载，西夏初期，汉地佛教曾一度成为其统治区域主要信仰。宋仁宗天圣八年

① 《名臣碑传琬琰集》中卷，台湾影印文渊阁《四库全书》本，第28页。

② 同上。

③ 杨富学：《敦煌回鹘文佛教文献及其价值》，《戒幢佛学》第二卷，长沙岳麓书社2002年版。

(1031)十二月,李德明向宋朝“献马七十匹,乞赐佛经一藏,从之”^①。西夏建国后,通晓浮图之学的赵元昊,在兴庆府(今宁夏银川市)东建高台寺及诸浮图,具高数十丈,贮“中国”所赐大藏经,广延回鹘僧居之,演译经文,易为蕃学^②。此后一直到西夏灭亡的近200年间,曾向宋朝求购佛经6次。从元昊到乾顺50余年间,将汉、藏、梵文佛经82部,三千五百七十九卷译成西夏文。1909年,俄国探险家科兹洛夫在内蒙古额济纳旗黑水城发现的西夏文献有8000多个编号,其中佛经占80%^③。由此可见,西夏前期,在以西夏王为首的李氏家族的大力倡导下,西夏汉地佛教相当兴盛。这种盛况有些史料作了记述。如《重修凉州感通塔及寺庙碑赞》中记载:“今二圣临御,述继先烈,文昭武肃,内外大治。天地裡祀,必庄必敬,宗庙祭享,以时以思。至于释教,尤所崇奉。”碑文还特别记述了凉州地区信佛的盛况:“况武威当四冲地,车辙马迹,辐辏交会,日有千数,故憧憧之人,无不瞻礼随喜,无不信也。”^④据天祐民安五年(1094)西夏重修护国寺感应塔(今存武威市博物馆)记载,西夏境内“近自畿甸,远及荒要,山林溪谷,村落坊聚,佛宇遗址,只椽片瓦,但仿佛有存者,无不必葺”。见于记载的兴庆府高台寺、承天寺、戒坛寺,凉州圣容寺、崇圣寺,甘州卧佛寺、崇庆寺及敦煌莫高窟、榆林窟的西夏雕塑、壁画等,其规模、数量都不亚于周边的崇佛大国^⑤。

西夏的译经、印经事业也相当发达。如仁宗乾祐十五年(1184)刻印的汉文《佛说圣大乘三归依经》发愿文记载:“仍敕有司,印造斯经番、汉五万一千余卷,彩画功德大小五万一千余帧。”乾祐二十年(1189)刻印的汉文《观弥勒菩萨上生兜率天经》发愿文记载:“散施番、汉《观弥勒菩萨上生兜率天经》十万卷,汉《金刚经》《普贤行愿经》《观音经》等各五万卷。”桓宗天庆二年(1195)刻印的汉文《大方广佛华严经人不思议解脱境界普贤行愿品》发愿文记载:“散施八塔成道像净除业障功德共七万七千二百七十六帧,番、汉《转女身经》《仁王经》《行愿经》共九万三千部。”^⑥

由此可见,西北地区浓厚的佛教信仰,为居住在该地区的汉藏两族人民之间佛教文化交流提供了优越的条件。汉地佛教在这里流传到了藏族民间,同样,藏传佛教信仰也波及到了汉族民众中。

3. 汉地的道教文化在西北地区也通过民间的方式传入到了藏区民间。

唐末宋初,道教在汉藏杂居的河西、陇右地区颇为流行。在敦煌写卷中,有道教文献和敦煌汉僧为吐蕃节度使的祈祷文同为一卷的情况。如S.2449号汉卷《元始应变历化经》就是道教文献,其背面则是一祈祷文,即《敦煌汉僧为瓜州节度使和其他吐蕃人的祈祷》^⑦。在藏族苯教文献中记载:“自古苯教有两种。”即对祭祀山神者和星象家称“白苯”;以九宫八卦算命等五行卜算,预示吉凶者称“黑苯”^⑧。“九宫八卦算命等五行卜算”,明显受到汉地道教文化

① 李焘:《续资治通鉴长编》卷一百零六。

② (清)吴广成:《西夏书事》卷十八。

③ 李凌清:《藏传佛教与宋夏金时期西北的民族关系》,《西北民族学院学报》2001年第2期。

④ 史金波:《西夏佛教史略》,宁夏人民出版社1988年版,第35页。

⑤ 李凌清:《藏传佛教与宋夏金时期西北的民族关系》,《西北民族学院学报》2001年第2期。

⑥ 史金波:《西夏佛教史略》,宁夏人民出版社1988年版,第35页。

⑦ 王尧,陈践编注:《敦煌吐蕃文书论文集》,四川民族出版社1988年版。

⑧ 燕松柏:《本教类属初探》,四川阿坝州地方志办公室编印:《地方史志文集》,1989年版。

的影响。杨仕宏根据对敦煌古藏文残卷《鸭鸣占卜法》的研究认为，这种占卜方法，把人事和天际放到时空之中，以阴阳、动静来求其变化的时空关系，明显受到了道教阴阳、五行说和九宫八卦的影响^①。这种影响是在唐代还是在宋代，则需进一步的考证，笔者则倾向于唐末宋初，至少在宋代，这种影响并未间断。此外，李继迁“渐行中国之风”，其中也应该有崇尚道教文化的含义。

总之，根据笔者所涉猎的两宋之际汉藏文史料，虽未找到道教文化对藏族影响的明确记载。然根据对历史现状及其相关史料的分析可以认为，两宋之际道教文化曾对汉藏混居地区的藏族产生了一定的影响。

（二）宋代藏族宗教文化在汉地民间的传播

首先，藏族的宗教习俗文化通过史家的记载而传播到汉地民间。如《宋史·吐蕃传》载：

（唵厮啰）其国大抵吐蕃遗俗也，怀恩惠，重财货，无正朔。市易用五谷、乳香、硃砂、麝毯、马牛以代钱帛。贵虎豹皮，用缘饰衣裳。妇人衣锦，服排紫青绿。尊释氏。不知医药，疾病招巫覡视之，焚柴声鼓，谓之“逐鬼”。信咒诅，或以决事，讼有疑，使诅之。讼者上辞牒，藉之以帛，事重则以锦。亦有鞭笞杻械诸狱具。人喜啖生物，无蔬茹醯酱，独知用盐为滋味，而嗜酒及茶。居板屋，富姓以毡为幕，多并水为秋千戏。贡献谓之“般次”，自言不敢有贰则曰“心白向汉”云。^②

李远《青唐录》载：

（青唐）城之西，有青唐水，注宗哥，水西平原，建佛祠，广五六里。缭以周垣，屋至千余楹。为大象，以黄金涂其身。又为浮屠十三级以护之。阿里骨敛民作是像，民始离贰。吐蕃重僧，有大事必集僧决之。僧之丽法无不免者。城中之屋，佛舍居半。唯国主殿及佛舍以瓦，余虽主之官室，亦土覆之。^③

这里明确记载了藏民族“重僧，有大事必集僧决之。僧之丽法无不免者。城中之屋，佛舍居半”的崇信藏传佛教的情况，还记述了“巫覡看病、信咒诅”等苯教流传的情况。其次，藏传佛教文化通过回鹘、党项等民族的弘扬而传播到西北汉族民间。从有关史料记载和学者的研究看，回鹘、党项等民族统辖西北地区之时，曾经大力倡导藏传佛教，使藏传佛教后来居上，成为强势意识形态。很多藏传佛教经典在当时被翻译成了汉文并在西夏境内流传。

据史料记载，在敦煌遗留的回鹘文密宗文献有《吉祥胜乐轮曼陀罗》《死亡之书》和回鹘佛教哲学著作《说心性经》以及回鹘文书信等^④。这说明藏传佛教在回鹘民族中也有所传播。

西夏中后期，藏传佛教发展迅速，并将很多藏传佛教经典翻译成了汉文，促进了藏传佛教在汉地民间的传播。如在黑水城发现的藏传佛教汉译经典主要有《密咒圆因往生集》《六字大明王陀罗尼》《仪轨后记》《金刚剂门》《念一切如来百字忏悔剂门仪轨》《佛眼母仪轨》《梦幻身要门》《甘露中流中有身要门》《舍寿要门》《金刚亥母禅定》《圆融忏悔法门》《密教念

① 杨仕宏：《敦煌古藏文残卷〈鸭鸣占卜法〉译释并探源》，《西北民族研究》1988年第2期。

② 《宋史》卷四百九十二，《列传》第二百五十一。

③ 李远：《青唐录·说郭部》卷三十五。

④ 杨富学：《少数民族对古代敦煌文化的贡献》，《敦煌学辑刊》2005年第2期。

颂集》《黑色天母求修次第仪》等^①。

藏传佛教僧人也倍受尊崇，密教修持在社会生活中产生了很大影响。西夏仁宗天盛十一年（1159），西夏王派人到西藏请噶举派初祖都松钦巴来西夏传法，都松钦巴遣弟子格西藏锁布带经像到西夏，仁孝封其为国师。西藏萨迦派祖师扎巴坚赞也曾派弟子迥巴瓦国师觉本到西夏传法，被夏人奉为上师。西夏自国主以下，都敬事藏传佛教国师，甚至有女子以“荐国师”为荣。如《黑鞑事略》记载：“西夏国俗，由其主以下皆敬事国师，凡有女子，必先以荐国师，而后敢适人。”^②这一记载可以反映出藏传佛教密宗修持在西夏社会生活中已产生一定影响。元朝人马祖常写过一首《河西歌》：“贺兰山下河西地，女郎十八梳高身，茜根染衣光如霞，却召翟县作夫婿。”^③

藏传佛教在西夏的弘传，影响到了久居西夏的汉族人。这里很多汉族人也同西夏其他诸多民族人士一道，顶礼藏传佛教国师、跪拜藏传佛教佛像、念诵藏传佛教经文、修持藏传佛教仪轨，俨然成为藏传佛教的虔诚信徒。

三、小结：汉藏民间层面宗教文化交流不断向纵深方向推进

综上所述，宋代汉藏民间层面宗教文化交流继续演绎着唐代及其以前汉藏宗教文化交流的历史，并且在交流的地域、人数，以及交往的层面、交流的内容等方面都有进一步深化的趋势。与唐代相比，宋代汉藏民间层面宗教文化交流呈现如下特点：

其一，宋代汉藏民间层面宗教文化交流较为活跃。

五代十国，刀兵四起，北宋建国后，又长期与辽、西夏兵戎相见，南宋抗金，又抵御蒙古的包围，致使中原大地战乱频繁。而后弘期藏传佛教的影响还不是很大，加之势力割据，互有征伐，不相统属。在这种情况下，汉藏官方层面宗教文化交流和学者、僧侣层面宗教文化交流都受到了限制。正因为如此，汉藏民间层面宗教文化交流才显得非常活跃。汉藏民间层面宗教文化交流在一定程度上还起到了调和汉藏两族政治、军事关系的作用。

其二，宋代汉藏民间层面宗教文化交流具有连续性。

北宋时期，与中原王朝关系比较密切的吐蕃政权主要是六谷部和青唐政权。根据史料记载，宋代汉藏关系，政治上时战时和，军事上互有攻伐、杀掠。只有在宗教文化上，尤其是民间宗教文化的交流，从未间断过。这种交流不会因为其势力的衰败而断绝交往，不会由于王朝的更替而彼此分开，也不会因为民族的纷争而壁垒森严。只要双方毗邻，就会互通有无，有时会超越辖界、忽视民族而融为一体，休戚与共。

其三，宋代汉藏民间层面宗教文化交流在地域上进一步扩展。

唐朝时，汉族和藏族杂居相处的地方主要有五十都、六镇十五军，且地域上主要在今甘肃以西、以南的一些地区。

如《新唐书·吐蕃传》载：

① 史金波：《西夏的藏传佛教》，《中国藏学》2002年第1期。

② （宋）彭大雅撰、徐霆疏：《黑鞑事略》，《丛书集成初编》本。

③ 马祖常：《石田文集》卷五，《四库全书》本。

浑末，亦曰唱末，吐蕃奴部也……居甘、肃、瓜、沙、河、渭、岷、廊、叠、宕间……^①

如唐人沈亚之在《沈下贤文集》中说：

自轮海已东神鸟、敦煌、张掖、酒泉，东至于金城、会宁，东南至于上邦、清水，凡五十都、六镇十五军，皆唐人子孙……^②

根据中国历史地图，肃州即今酒泉，甘州即今张掖，凉州即今武威，会宁即甘肃会宁，清水即甘肃清水。这说明，唐时甘肃以西、以南的一些地区在唐中叶陷落于吐蕃，这些地区遂变成汉藏杂居相处之状。

到了宋代，吐蕃政权虽四分五裂，进入割据状态。但汉藏杂居相处的地域不仅没有缩小，反而进一步扩大了，今宁夏自治区的一些地方，都有藏族人居住。与唐代相比，杂居的状况也进一步变得分散了。

如《宋史·吐蕃传》载：

唐末，瓜、沙之地复为（吐蕃）所隔一自仪、渭、泾、原、环、庆及镇戎、秦州暨于灵、夏皆有之，各有首领，内属者谓之熟户，余谓之生户。^③

根据中国历史地图，灵州即宁夏吴忠。

邵伯温在其《邵氏闻见录》中载：

吐蕃在唐最盛，至本朝（宋）始衰。今河湟、邈川、青唐、洮岷，以至阶、立、文、政、绵州、威、茂、黎、雅州夷人，皆其遗种也。^④

根据中国历史地图，阶即今甘肃武都一带，利即今四川清川、江油一带，文即今甘肃文县，绵州即今四川绵阳一带，威即今四川保宁、通化一带，茂即今四川汶山一带，黎即今四川汉源一带，雅州即今四川雅安一带。

可见，汉藏杂居相处的地域从唐代的甘肃扩展到宋代的宁夏，从青海扩展到四川，范围进一步扩大了。这种杂居局面的进一步扩大，标志着汉藏民间层面宗教文化交流的进一步延伸。

① 欧阳修：《新唐书》卷二百三十一。

② 《贤良方正能直言极谏策》，《沈下贤文集》卷十。

③ 《宋史》卷四百九十二，《列传》第二百五十一。

④ 邵伯温：《邵氏闻见录》卷十三，涵芬楼排印本。

宋代江西道教发展状况*

刘锡涛**

一、基本概况

道教是我国土生土长的传统宗教，至宋，道教成为了仅次于佛教的流行宗教。就江西来说，较有影响力的道教派别有神霄派、清微派、净明派、天心派，此外六朝时已形成的正一派（天师道）、灵宝派等旧符箓道派也具有一定的影响力。

天心派，宋代正一派的一支，以传授新符箓“天心正法”而得名，创始人为“天心初祖”饶洞天，创于北宋初年。淳化五年（994），江西临川县椽饶洞天在华盖山顶掘得“玉笈仙经，题曰《天心经正法》”，经神人赐教，遂知仙经之妙，授徒立教。北宋末南宋初，朝散郎路行中行无心正法驱邪，时人称“路真官”^①。宋末元初，豫章籍道士雷时中（1221—1295）改天心正法为“混元法”，以《度人经》为经典，开坛传子，大行于世，形成较盛行的天心支派。天心派奉北极为主神，强调作法先须内修，收心养气。

神霄派，以传习神霄雷法而得名。是北宋政和末宣和初形成的以神霄玉清真王、青华帝君为宗师，以五雷法、符箓、内炼为主要方术的道教新派别。创始人为北宋末的南丰道士王文卿（1093—1153），后因林灵噩（被徽宗尊崇而改名灵素）的传承活动而大震天下。神霄派奉行的经典有《道德经》《南华真经》《玉婴神变经》等，其思想提倡儒道合一，道术上以融内丹、符箓为主要特征。它以徽宗为“教主”，主张神权、皇权、政权合一。靖康之变后，神霄派势力转向民间发展。南宋初在江西因有王文卿的传教活动而影响极广。

清微派，以传习“清微雷法”而得名，后来又分为上清（真元）、灵宝、道德、正一等四派。唐末时四派合一，创立清微宗派，这一道教派别，显盛于南宋后期，南昌人熊道辉（字真息）得真传后阐教于四方。

净明派，又称净明道即“净明忠孝道”，是南宋初从灵宝派分衍而成的兴起于隆兴府南昌西山的道教派别。其创始人是西山玉隆万寿宫道士何守证，何氏又称“何真公”，南宋初，金兵南侵，百姓民众兵祸灾难不断，何守证利用民间对许逊（许真君）的信仰，宣称绍兴元年

* 本文原载《井冈山学院学报》（哲学社会科学）2007年第1期，第35—38页。

** 刘锡涛，福建师范大学社会历史学院副教授。

① 方勺：《泊宅编》卷七，中华书局1983年（点校本）。

(1131)八月十五日，许真君降临玉隆万寿宫，授他《飞仙度人经》《净明忠孝大法》二经书。于是，“建翼真坛，传度弟子五百余人，消禳厄会，民赖以安”^①。净明派传行新符箓“净明秘法”，特崇忠孝廉慎等伦理教化，以忠、孝、廉、谨、宽、裕、容、忍等为垂世“八宝”。因而民间流传较广，影响至大。元朝中期后，净明派渐渐合并于正一派（正一道）。

灵宝派，因传授《灵宝经》而得名，由葛玄、葛洪创立。至北宋时，江西临江军阁皂山出现有传授宝经篆的派系，称阁皂系。阁皂山成为江南符箓道派的一个活动中心。

龙虎山天师道（正一道、正一派），创于汉代龙虎山，至宋发展极为迅速，影响力极大。真宗祥符五年（1012）龙虎山“真仙观”改为“上清观”。八年，天师张正随被赐封为“真静先生”，后历代天师都被皇帝封赐，南宋理宗嘉熙三年（1239）赐第35代天师张可大为“观妙先生”，敕他提举三山（龙虎山、茅山、阁皂山）符箓兼御前诸宫观教门公事，主领龙翔宫，重建真懿观，赐田若干顷，免租税，册封祖天师为正一静应显佑真君。从此，正一派就以龙虎山为基地发展壮大着。

可见江西地区大都为符箓道派所控制。具体说，临江军、瑞州一带为灵宝派的势力范围；龙虎山一带的信州、饶州为正一派、天心派的势力范围；洪州、南康军一带为净明派的势力范围；抚州、建昌军一带为神霄派的势力范围。

二、道宫分布

道教宫观是道士修道、祭祀和举行宗教活动的场所，一般称之为观、庵、寺、庙、院，经皇帝赐额封赠的升称宫，当然也有较大的观称宫的。宫、观是它们的合称。“三十六靖庐”是南北朝时较有名的道宫观名称，唐人杜光庭编《洞天福地·岳渎名山记》一书中分别列出了其名称与地点。其中位于江西的有：丹陵庐，在洪州西山钟君宅；子真庐，在洪州西山梅福坛；玄性庐，在抚州南城县魏夫人坛；契玄庐，在袁州吴平观；出谷庐，在庐山青牛谷；腾空庐，在洪州游帷观；昭德庐，在庐山；寻玄庐，在江西吴猛观；宗华庐，在洪州宗华观彭君宅；黄堂庐，在江西洪州；招隐庐，在江西洪州；迎真庐，在洪州；祈仙庐，在洪州黄真君宅；贞阳庐，在洪州曾真君宅。江西14所，占全国36所的38.9%。其中洪州9所，庐山2所，抚州、袁州各1所，一所未详。可见，道教势力魏晋时在赣中、北部影响较大。

又《云笈七籤》卷二十七司马承祯《洞天福地·天地宫府图》记载道教的神仙境地、洞天福地共有十大洞天、三十六小洞天、七十二福地。其中江西地区有：三十六洞天的第八庐山洞，名洞虚咏真洞天，在江州庐山上；第十二西山洞，名天宝极玄洞天，在新建县；第十五鬼谷山洞，名太玄司真洞天，在贵溪县；第十七玉笥山洞，名太玄法乐洞天，在永新县；第二十五幕阜山洞，名玄真太元洞天，在修水县；第二十八麻姑山洞，名丹霞宛陵洞天，在南城县。七十二福地的第九郁木洞，在今峡江县；第十丹霞洞，在南城县；第三十二龙虎山，在贵溪县；第三十三灵山，在上饶县；第三十五金精山，在宁都县；第三十六阁皂山，在新淦县；第三十七始丰山，在丰城县；第三十八逍遥山，在南昌县；第三十九东白源，在奉新县；第四十

^① 黄元吉：《净明忠孝全书》卷一，文渊阁《四库全书》本。

七虎溪山，在彭泽县；第五十一元晨山，在都昌县；第五十二马蹄山，在鄱阳县。可见，江西所占比例仍较大。道教的重心仍然在赣中、北部，但已有向南发展的趋势。

宋代江西道教在魏晋南北朝、隋唐五代的基础上进一步发展，宫观大兴。据《元丰九域志》《輿地纪胜》、光绪《江西通志》、弘治《徽州府志》等资料记载统计，江西宋代各地道观、道院共 340 所，其分布状况见表一。

表一 宋代江西道观分布情况

州军名	县名	数量	总数
洪州	南昌	20	65
	新建	16	
	丰城	7	
	进贤	1	
	奉新	11	
	靖安	4	
	武宁	4	
	分宁	2	
瑞州	高安	11	24
	上高	5	
	新昌	8	
袁州	宜春	6	22
	分宜	3	
	萍乡	6	
	万载	7	
临江军	清江	11	28
	新淦	3	
	新喻	8	
	(峡江)	6	
江州	德化	4	9
	德安	3	
	瑞昌	1	
	湖口	0	
	彭泽	1	
吉州	庐陵	12	50
	太和	9	
	吉水	5	
	永丰	8	
	安福	4	
	龙泉	5	
	万安	3	
	永新	3	
	(永宁)	1	

(续表)

州军名	县名	数量	总数
抚州	临川	4	17
	崇宁	7	
	金溪	1	
	乐安	4	
	(东乡)	1	
建昌军	南城	6	18
	南丰	6	
	新城	5	
	(沪溪)	1	
信州	上饶	5	17
	玉山	4	
	弋阳	1	
	贵溪	4	
	铅山	2	
	永丰(今广丰)	1	
饶州	鄱阳	6	21
	余干	3	
	乐平	3	
	浮梁	3	
	德兴	3	
	安仁	2	
	(万年)	1	
南康军	星子	16	9
	都昌	4	
	建昌	7	
	(安义)	3	
南安军	大庾	3	9
	南康	5	
	上犹	1	
赣州	赣县	6	18
	于都	2	
	信丰	1	
	兴国	1	
	龙南	1	
	宁都	3	
	瑞金	1	
	石城	2	
	会昌	0	
	安远	1	
徽州	婺源	9	9

说明：宋时没有的县括号标示。

可见宋代江西道观的总数有 340 所，比佛寺数量（912 所）要少得多。从道观的地区分布来看，各地差异也还是存在的。南昌（20 所）、新建（16 所）、奉新（11 所）、高安（11 所）、清江（11 所）、庐陵（12 所）、星子（16 所）等县在十所以上，居其他各县之首，江州、赣州所属诸县，道观分布较少。以州、军论，洪州（65 所）、吉州（50 所）道观数量较多，在 50 所以上。而江州（9 所）、南安军（9 所）却不及个别县的数量。

表二 宋代江西道观分布状况表

州军	数量	面积 (Km ²)	密度 (/万 m ²)	名次
洪州	65	22169	29.32	4
瑞州	24	5723	41.94	3
袁州	22	8399	26.19	5
临江军	28	5598	50.02	2
吉州	50	23952	20.88	7
抚州	20	10419	19.20	8
建昌军	18	8199	21.95	6
信州	17	12698	13.39	10
饶州	21	15947	13.17	11
南康军	30	5400	55.56	1
江州	9	6270	14.35	9
南安军	9	6954	12.94	12
赣州	18	32696	5.51	13
婺源	9	2948	30.53	
总计	340	167372	20.31	

说明：面积是按所辖范围推算而得。

从道观的分布密度看，南康军（55.56 所）、临江军（50.02 所）、瑞州（41.49 所）居前三位；赣州（5.51 所）、南安军（12.94 所）、饶州（13.17 所）居末三位。究其原因，主要是南部山区人口稀少，交通不便，加之经济落后，又没有影响力大的道教宗派流布其间。

表三 天禧五年诸路道冠人数表路名

	道冠数	路名	道冠数
东京	959	江南	3557
京东	560	两浙	2547
京西	397	荆湖	1716
河北	364	福建	569
河东	229	川陕	4653
陕西	467	广南	3079
淮南	691	总计	20337

资料来源：《宋会要辑稿》道释 1 之 13-14。

再看道冠人数，江南路道冠人数居全国十三路的第二位，仅次于川陕路，若以今天省份计算，江西地区的道冠数在2400人左右，占全国总数的11.8%，居全国的前列。可见，道教在江西的影响力很大。但与本地区的佛寺及僧尼数（约36000人）相比，道观及道冠数显然要少得多。

三、特点

总结以上内容，我们可以看出宋代江西道教的发展有如下主要特点：第一，道教虽为土生土长的宗教，但其影响力不及佛教。这从道冠道观的数量与佛寺僧尼的数量上可以看出来。第二，与佛教一样，道教的发展也需要仰仗朝廷的扶持。有宋一代，道教得到朝廷的支持主要在真宗、徽宗二朝。宋真宗于大中祥符二年（1009）诏令各地州县建立道观，五年命张君房专修道藏，编成《大宋天宫宝藏》七藏。六年追尊老子为“混元上德皇帝”。徽宗时，道教的提倡更超过真宗，徽宗自称神霄帝君，“教主道君皇帝”。第三，宋代江西道教的发展较其他地区浓重些。“先是，道教之行，时罕习尚，惟江西、剑南人素崇重。”^①“道之为体也大，大则众所不容，道之为用也柔，柔则物莫与校，南方之强也，故冲气之所萃，异人之所生，坛馆之所宅，景福之所兴，相乎域中，南楚为盛。”^②从天禧五年的诸路道冠人数中也可见这一点。第四，宋代江西道观的发展、流布具有不平衡性：赣中、北部较为浓重些，南部较为淡薄些。这从宋代江西道观分布状况表中可以看出。第五，道观大多分布在名山幽谷之中。如临江军、吉州间的玉笥山，“幽深盘曲，延袤百余里”有“泉石水竹之胜”，环境幽雅，为道教名胜之地。“玉笥山旧多隐君子，皆梁宋以来避乱者也，最著者孔丘明、杜昙永、肖之云，皆当时禁从，其居今悉为宫观。”^③庐山，得名于道教传说：“周武王时，有匡俗兄弟七人，皆有道术，结庐于此山中，仙去庐在，故曰庐山。”宋时这里有景德观、简寂观等^④。建昌军传说为道教神仙麻姑升天成仙，有麻姑山、仙人岩、华子岗、秦人洞、丹霞洞、麻姑坛等道教遗址与建筑^⑤。而婺源“佳山水，又有前世许姦遗风，以故人多好仙”^⑥。洪州习俗崇尚道教，“多尚黄老清静之教，重于隐遁，盖洪崖先生、徐孺子之遗风”^⑦。筠州“至今道士比他州为多。至于妇人孺子，亦喜为道士服”^⑧。故道教之深入民俗也。江西的山川地理也有利于道教的发展。“斗为江湖，去虚危最近，观剑气者常在焉。丰城者未尝失，延平者未尝在也。仙圣往还一气，遇物成形。西山之下有剑焉，曰旌阳，东湖之上有剑焉，曰真武。其地合，其宿近，故其神最灵豫章、吴、楚之间。”^⑨

① 李焘：《续资治通鉴长编》卷七十二，中华书局（点校本）。

② 徐铉：《徐公文集》卷二十六《洪州新奉县重闾业观碑铭》，文渊阁《四库全书》本。

③ 曾敏行：《独醒杂志》卷六，《知不足斋丛书》本。

④ 祝穆：《方輿胜览》卷十七《南康军》，上海古籍出版社影印1986年版。

⑤ 宋本《方輿胜览》卷二十一《建昌军》，上海古籍出版社1986年版。

⑥ 罗愿：《新安志》卷十，《宋元地方志丛书》本。

⑦ 乐史：《太平寰宇记》卷一百零六《洪州》，文渊阁《四库全书》本。

⑧ 苏辙：《奕城集》卷二十三《筠通圣寺院法堂记》，上海古籍出版社1987年版。

⑨ 刘辰翁：《须溪集》卷四《玉真观记》，文渊阁《四库全书》本。

全真道初传四川地区小考*

郭武**

作为道教的发源地，四川地区的道教活动自古至今绵延不绝，不过，随着张天师率领道民北迁，蜀地道教活动的声势似乎有所减弱，尤其是全真道于13世纪在中国北方兴起后，蜀地道教更较少成为人们关注的焦点。事实上，四川地区的全真道曾在中国道教界扮演过重要角色，如青城山、青羊宫等蜀中名山宫观多属全真道活动的重镇，而易心莹、傅圆天等四川地区的道长也曾成为中国道教界的领袖。然而，有关全真道在四川地区的传布历史却鲜有人进行过深入讨论，令人颇感遗憾。笔者不揣浅陋，试对全真道初传四川地区的时间考论如下。

全真道之传入四川地区的时间，近来诸书多言是在南宋咸淳六年（1270）^①，然语焉不详且不知所据。考《青城山志》与《青羊宫志》诸宫观山志，则或推元惠宗（顺帝）至正十七年（1357）李道谦为“陕西五路西蜀四川道教提点”之事^②，或重清初陈清觉、张清夜等“龙门律宗”人物自武当山人蜀传道之迹^③，其说虽有现存全真道祖庭（陕西户县重阳万寿宫）的《大元崇道圣训王告》碑为据，或有历代道教信徒的口耳相传为凭，但却未属确论。依笔者所见资料，全真道传入四川地区的时间当早于以上诸说，详如下。

李道谦之受命为“陕西五路西蜀四川道教提点”实早于元惠宗（顺帝）至正十七年（1357），而全真道之传入四川地区亦早于此时。如《整屋重阳万寿宫圣旨令旨碑》载，元帝命李道谦“提点陕西五路西蜀四川道教”时在至元十四年（1277）五月，授其“陕西五路西蜀四川道教提点兼重阳万寿宫事”则时在至元十七年（1280）正月^④。此外的一些碑文，也能证明李道谦受“陕西五路西蜀四川道教提点”确早于元顺帝时，如《楼观大宗圣宫重修说经台记》碑首题“宣授陕西五路西蜀四川道教提点古派李道谦撰文”，末落“至元甲申岁阳复日后学夷山天乐道人李道谦斋沐谨述”^⑤，此处的“至元甲申”即元世祖至元二十一年（1284），较

* 本文原载《中国道教》2008年第4期，第37-38页。

** 郭武，1966年生，四川大学道教与宗教文化研究所教授。

① 四川省地方志编纂委员会：《四川省志·宗教志》，四川人民出版社1998年版，第18页、第21页。成都市地方志编纂委员会：《成都市志·宗教志》，四川辞书出版社1998年版，第10页。

② 王纯五：《青城山志》，四川人民出版社1998年版，第197页。

③ 李合春、丁常春：《青羊宫二仙庵志》，四川省宗教事务局2006年版，第15-18页。

④ 《整屋重阳万寿宫圣旨令旨碑》，见陈垣编纂、陈志超等校补：《道家金石略》，文物出版社1988年版，第592页。

⑤ 《楼观大宗圣宫重修说经台记》，见《道家金石略》，第642页、第644页。

元顺帝至正十七年（1357）早七十余年。值得注意的是，在李道谦之前尚有全真道徒高道宽于至元丙子（1276）得命提点“西蜀道教”，而高道宽在提点“西蜀道教”之前仅为“提点陕西兴元等路道教兼领重阳万寿宫事”，且姚燧撰《洞观普济圆明真人高君道行碑》曾赞之曰：“乃降教令，益之两川，蜀凡道流，曰始愿焉。”^①这说明元廷最早令全真道徒管理“西蜀道教”的时间很可能就是至元丙子（1276）。在李道谦之后，尚有其徒孙德彧继任“陕西五路西蜀四川道教提点”^②，且元仁宗延祐（1314-1320）年间又有全真道徒领“四川云南道教提点”^③，这说明元代中后期全真道继续在四川流传，并进一步传播到了邻近的云南行省。

高道宽、李道谦等人之所以能得元廷委任官职管理“西蜀道教”，应与此前全真道在四川地区的流传有关。现存陕西终南山楼观的《大元重修古楼观宗圣宫记》碑，首题“太原李鼎撰，海陵朱象先书”，末落“中统四年岁次癸亥三月乙未朔十二日丙午知宫王志安、聂志真建，元贞丙申岁重九日重上石”，碑文言元初全真道掌教尹志平曾因古楼观“祖宫隳圯，□然于怀”而谓同尘真人李公（志柔）曰：“祖道中兴，玄功是勳，绍隆修建，公不宜后。”并“以观事付之”。而李志柔则不负众望，奋力在短期内修复了作为道教祖庭的楼观，至中统元年（1260）夏六月，楼观“以朝命易观为宫，仍旧宗圣之名”。为此，李志柔门人成志远、仕志安等议曰：“吾师重修之盛绩，独无纪述见于后，我辈出于门下者几三千人，于师之德不得为无负也。”遂请李鼎著文状其始末，而李鼎则在碑文中记李志柔兴造、传教事曰：“诸方建立，若宫、若观、若庵，殆三百余区，然皆以是宫为指南。故兴造之日，凡在门下者，莫不来自数千里之外，服劳效勤惟恐其后，是以功成如是之速也。”^④尤为珍贵的是，该《大元重修古楼观宗圣宫记》碑阴刻有“同尘真人门下宫观纲首名氏”，收录全国各地住持宫观的李志柔弟子姓名近三百位，其中有“成都府：观一、纲首二。青羊观李志柔、朱志辉”字样^⑤。由此可知，全真道之传入四川地区当不晚于《大元重修古楼观宗圣宫记》建碑之中统四年（1263）。考同尘真人李志柔事迹，其虽不如尹志平、李志常等元初全真道掌教著名，但亦曾为丘处机弟子，并恪遵丘处机“立观度人”之玄训而以“阐化为务”^⑥，积极在各地传教度人，且有修复、住持道教祖庭楼观而令全真道“徒侣云臻，倍加畴昔”之功^⑦。据《大元宗圣宫主李尊师道行碑》言，同尘真人李志柔卒于元世祖至元三年（1266），且未曾入蜀，故成都府青羊观的“纲首”李志柔应非终南山宗圣宫主“同尘真人李志柔”；不过，以同尘真人之“阐化为务”的门风以及成都府著名的青羊观之被全真道徒占据，可知当时四川地区的全真道发展虽不必如史家所说“虽十庐之聚，必有香火一席之奉”^⑧，但也应有相当规模。而这种不小的规模，则是元廷委任高道宽、李道谦等全真道徒管理“西蜀道教”的重要基础。

① 《洞观普济圆明真人高君道行碑》，见《道家金石略》，第619-620页。

② 《皇元特授神仙演道大宗师玄门掌教辅道体仁文粹开玄真人管领诸路道教所知集贤院道教事孙公道行之碑》，见《道家金石略》，第787页。

③ 《通仙万寿宫碑》，见《道家金石略》，第752页。

④ 《大元重修古楼观宗圣宫记》，见《道家金石略》，第549-552页。

⑤ 参阅并转引自王西平、陈法永主编：《重阳宫与全真道》，陕西人民出版社1999年版，第106-113页。

⑥ 《大元宗圣宫主李尊师道行碑》，见《古楼观紫云衍庆集》卷中，《道藏》本。

⑦ 《终南山说经台历代真仙碑记·同尘洪妙李真人》，《道藏》本。

⑧ 《清虚宫重显子返真碑铭》，见《道家金石略》，第476页。

百年道学

精华集成

第一辑

历史脉络



ISBN 978-7-5439-7222-3



9 787543 972223 >

封面设计：周 明

定价：4620.00元（全6册）

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）

总主编 詹石窗

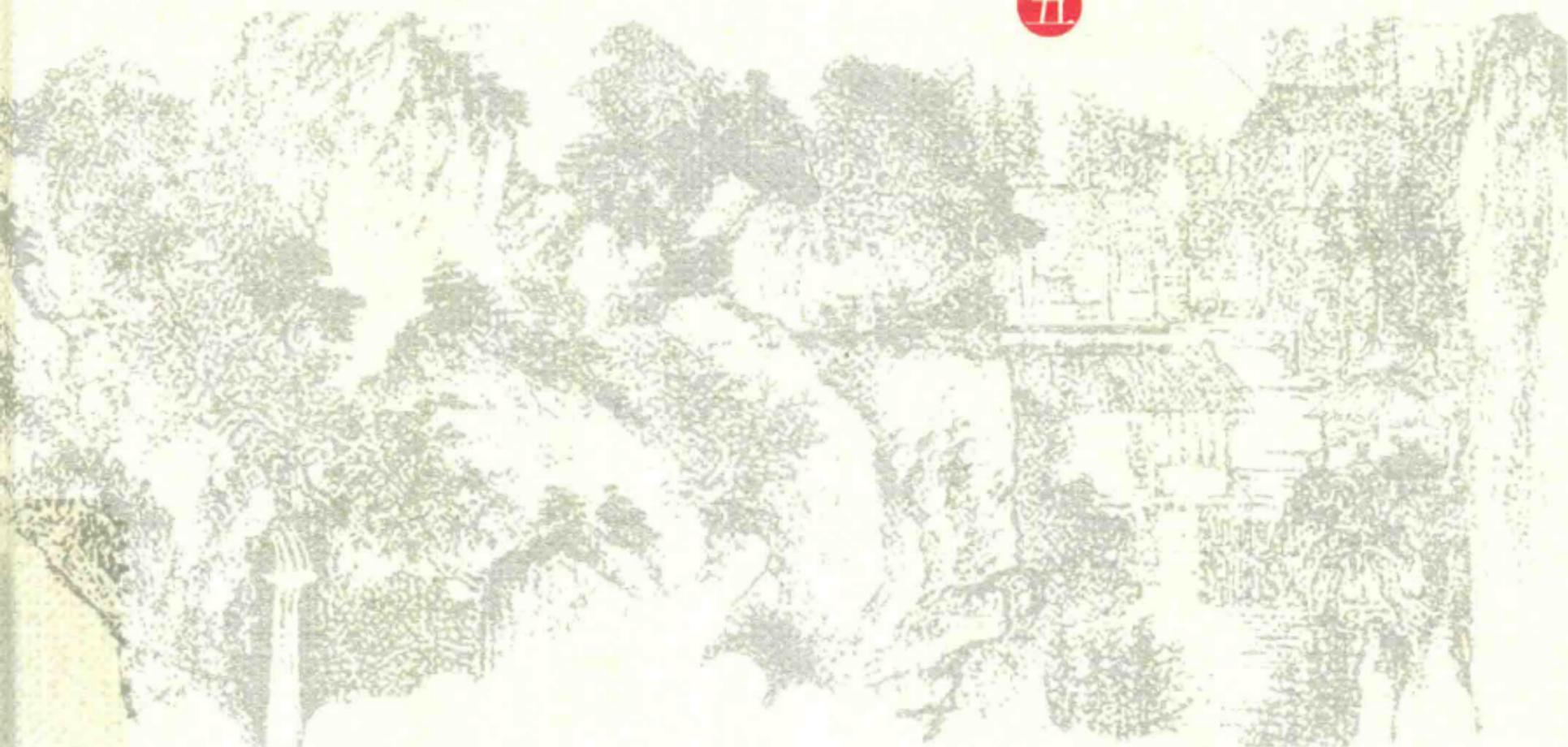
百年道学

精华集成

第一辑

历史脉络

卷五



上海图书馆
上海科学技术文献出版社

总主编 詹石窗

百年道学 精华集成

第一辑

历史脉络 卷五

国家社会科学基金特别委托重大项目（批准号：09@ZH011）
教育部哲学社会科学重大课题攻关项目（批准号：09JZD0005）
教育部人文社科重点研究基地四川大学道教与宗教文化研究所重大项目
四川大学老子研究院重大项目
厦门大学道学与传统文化研究中心重大项目
中国福清石竹山道院文化建设重大项目

上海图书馆
上海科学技术文献出版社

图书在版编目(CIP)数据

百年道学精华集成. 第一辑, 历史脉络: 共6卷 /
詹石窗总主编. —— 上海: 上海科学技术文献出版社, 2017

ISBN 978-7-5439-7222-3

I. ①百… II. ①詹… III. ①道教—文集 IV.
①B958-53

中国版本图书馆CIP数据核字(2016)第270752号

选题策划: 张 树

责任编辑: 张 树 苏密娅 杨怡君

《百年道学精华集成》第一辑《历史脉络》

詹石窗 总主编

*

上海科学技术文献出版社出版发行
(上海市长乐路746号 邮政编码200040)

全国新华书店经销

四川省南方印务有限公司印刷

*

开本 889mm×1194mm 1/16 印张190.25 字数3805000

2018年3月第1版 2018年3月第1次印刷

ISBN 978-7-5439-7222-3

定价: 4620.00元(全6册)

<http://www.sstlp.com>

百年道学精華集成

第一辑

历史脉络

卷五

分辑主编◎郭武

编校◎王家强

田茂泉

白娴棠

刘莉

刘陶

徐菲

赖全

《历史脉络》卷五·隋唐五代道教/宋辽金元道教 目 录

隋唐五代道教

试论唐代的道教	李斌城(3)
道史小考二则	丁培仁(13)
唐玄宗与茅山道	汪桂平(20)
唐代扬州的道教	李廷先(28)
论唐代道教对唐代文化的影响	贾剑秋(36)
唐代女冠述略	尹志华(44)
S. 2729 背《悬象占》与蕃占时期的敦煌道教	刘永明(48)
唐初三帝的三教共存与道先佛后政策 ——唐代三教并行政策形成的第一阶段	寇养厚(55)
从刘禹锡诗看中唐道教的升降变迁	张思齐(67)
论唐代道教的管理体制	王永平(75)
唐代公主入道现象探析	邹流芳(82)
汉唐时期疟病与疟鬼	范家伟(86)
唐代道教教育管理制度	李永贤(106)
王屋山道教与司马承祯	胡孚琛 李善文(115)
李白学道洛阳嵩山考	赵荣珣(119)
唐五代时期道教在朝鲜的传播	张泽洪(126)
论杜甫对道教的态度	李乃龙(135)
唐代女性道教情怀的成因初探	田晓膺(142)
汉唐皇权与道家方士 ——阅读陈垣教授编纂《道家金石略》的札记	韦庆远(146)
唐代置观制度述略	林西朗(161)
隋炀帝与道教	李 刚(167)

唐代的城隍神信仰与唐中后期南方城市的发展	王 涛(176)
试论中唐的道教批判运动	谢思炜(182)
从文物资料管窥唐代河东地区道教的发展	邹冬珍 卫文革(187)
唐代道教祥瑞神话故事的政治主题	谭 敏(194)
王闳的宗教政策与政教关系	何灿浩(200)
道教与五代吴越国历史	曾国富(206)
隋唐“孝道”散论	郭 武(215)

宋辽金元道教

长春道教源流(节录)	陈教友(229)
金代道教试论	张荣铮(233)
元代江南道教	陈 兵(243)
辽代的李弘起义与道教	王 卡(258)
从考古材料看道教在辽地的流传	邢 康(262)
宋代佛道问题的综合考察	潘桂明(267)
元代武当道教	杨立志(275)
北宋道教发展概论	赵泽光(285)
辽上京的道士与辽朝的道教	舒 焚(291)
权力与信仰简单结合的悲剧 ——漫谈宋徽宗“崇道”	卢国龙(298)
宋元明皇室崇信真武缘由刍议	曾召南(302)
宋代道冠紫衣、师号制度	唐代剑(308)
元朝政府管理全真道宫观的机构和职权	程 越(318)
略论宋元新道教的主要特征	黄小石(326)
元代前期统治者崇道政策初探	卿希泰(333)
试论道教在西夏的地位和影响	韩小忙(344)
宋代对道教的管理	石 涛(350)
朱熹与道教、武夷山的情结	陈利华(363)
也说苏东坡与罗浮山	梁大和(366)
略论金元之际全真道的社会影响	高良荃(371)
略论欧阳修对道教的排拒和对老庄思想的吸收	洪本健(378)
试论元代道教史籍 ——兼论道教史家和道教史学	刘永海(383)
宋代城隍神赐额封爵考释	王 颀 宋永志(392)

南宋杭州的开封宫观

——宗教文化转移之实例研究	段玉明(398)
传说与事实之间:道教与宋代社会的融和	游 彪(409)
宋代汉藏民间层面宗教文化交流	孙悟湖(421)
宋代江西道教发展状况	刘锡涛(431)
全真道初传四川地区小考	郭 武(437)